



კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს
ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN
NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS

ZAZA ALEKSIDZE

CAUCASUS CHRISTIANUS

HISTORICAL AND PHILOLOGIAN STUDIES

3

TBILISI 2016

ზაზა ალექსიძე

ქრისტიანული კავკასია

ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი

3

თბილისი 2016

წინამდებარე გამოცემა წარმოადგენს 2010-2011 წლებში გამოქვეყნებული კრებულის „ქარისტიანული კავკასიის“ მესამე ნაწილს, რომელშიც თავმოყრილია ქართველი წყაროთმცოდნის, ისტორიკოსისა და ფილოლოგის, აკადემიკოს ზაზა ალექსიძის შრომები, რომლებიც 2010-2016 წლებში გამოქვეყნებული იყო ქართულ და უცხოურ პერიოდულ გამოცემებსა თუ სამეცნიერო კრებულებში.

გარდა სტატიებისა, კრებულში შევიდა სხვადასხვა მონოგრაფიების ნაწილებიც, რომელთაც დასრულებული სტატიების სახე აქვთ და მათი ცალკე გამოქვეყნება ხელმისაწვდომს გახდის მკითხველთა ფართო წრისათვის. ასევე, კრებულში შესულია ადრე ქართულ ენაზე გამოქვეყნებული რამდენიმე სტატიის რუსული თარგმანი, რომელიც სხვა გამოუქვეყნებელ ნაშრომებთან და სამეცნიერო კონფერენციებზე წაკითხულ მოხსენებებთან ერთად პირველად იბეჭდება.

მასალა წიგნში განთავსებულია ქრონოლოგიის მიხედვით. თითოეულ სტატიას ახლავს ორიგინალის გამოცემის ადგილი, თარიღი და გვერდების მითითება, ტექნიკური ცვლილებების გარდა ორიგინალის ტექსტი სრულად არის დაცული.

სარედაქციო ჯგუფის გადაწყვეტილებით, სტატიათა სტრუქტურა, ციტირებისა და ბიბლიოგრაფიის მითითების თავისებურებები სრულად არის დაცული.

The following volume is the third part of “The Christian Caucasus”, the collected works of georgian historian and philologist Zaza Aleksidze. The first two volumes appeared in 2010 and 2011 and includes articles published up to 2010. The present volume consists of articles from the period between 2010 and 2016 that appeared in Georgian and international journals and edited volumes. Apart from articles, the volume includes book chapters that due to their completeness, can serve as independent publications and can thus be readily accessible to a wider audience. The volume also includes Russian translations of earlier Georgian articles that together with other unpublished articles and conference papers are published for the first time. The publications is arranged chronologically, where each article is provided with the original place and date of publication and page numbers. The editorial board has decided to keep the structure, references and bibliography of the publications and, apart for minor technical corrections, to reproduce the original texts unaltered.

მთავარი რედაქტორი

დალი ჩიტუნაშვილი

სარედაქციო ჯგუფი

ხათუნა გაფრინდაშვილი

ნინო გოქაძე

თინათინ ევდოშვილი

ნათია ჩანტლაძე

ირმა ხოსიტაშვილი

ISBN 978-9941-0-2993-6 (სამივე ტომის)

ISBN 978-9941-9452-9-8 (მესამე ტომის)

© ზაზა ალექსიძე, 2016 © ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2016

სარჩევი

TABLE OF CONTENTS

ბიბლიოგრაფია	7
ასურელ მამათა დედაენა და ეთნიკური წარმომავლობა	28
СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ НА КAVKAZE	33
ARSEN SAPARELI. SUR LA SÉPARATION DES GÉORGIENS ET DES ARMÉNIENS	40
THE HISTORY OF CAUCASIAN ALBANIA	89
ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო ბალატუნუსის ბილინგვა	133
შუა საუკუნეების ხელნაწერთა ფორცხაზებისა და პალიმფსესტური ფურცლების ისტორიები	153
ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი	172
წარწერა შორენკეცხე ხორანთიდან	183
PALIMPSEST LEAVES OF THE GEORGIAN MANUSCRIPT <i>TBILISI</i> , H-2123	187
წარწერები დმანისიდან	195
ბიორგი მთაწმიდელის ქართული ოთხთავის ანდერკები	214
რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI ს-ის ბოლო მეოთხედში (იონანე იერუსალიმელის ეპისტოლე)	226
LA RECONQUÊTE BYZANTINE DES MONTAGNES CÔTIÈRES DE LA SYRIE: AUTOUR DE BALATUNUS (QALAA MEHELBEH)	258
ვინ იყო აბუძაბ ზოლავარი?	269
ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით	280
ბანქასარის წარწერა	287
დვინის II ადგილობრივი კრება სომხეთში	306
რამდენჯერ შეიკრიბა დვინში II კრება	310
ლუპრი – ახტალა	316
ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნესა და VII საუკუნის დასაწყისში	331
ნესტორიანები კავკასიაში	346
THE PLACE OF GEORGIA BETWEEN THE CIVILIZATIONS OF EAST AND WEST IN THE VIEW OF TWO MEDIEVAL GEORGIAN AUTHORS	365
THE VISIONS OF GRIGOR AND SAHAK PART'EW OLD GEORGIAN VERSIONS AND THEIR REFLECTION IN GEORGIAN SOURCES	373

ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში	386
ХРИСТИАНСКИЙ КАВКАЗ В НОВОЙ КОЛЛЕКЦИИ РУКОПИСНОГО ФОНДА СИНАЙСКОГО МОНАСТЫРЯ СВ. ЕКАТЕРИНЫ	396
ГРУЗИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ	403
LES IMAGES ACHEÏROPOIÉTES DU SAUVEUR – LE MANDYLION ET LE KÉRAMION – EN GÉORGIE: LA TRADITION DE LEUR TRANSLATION DANS L'ANCIENNE LITTÉRATURE GÉORGIENNE	416
SOME ESSENTIAL PROBLEMS OF THE CHRISTIAN CAUCASIAN STUDIES	429
ასურულ მამათა წარმომავლობა	435
FRAGMENT OF THE OLDEST ARMENIAN LECTIONARY IN THE ARMENIAN COLLECTION OF THE NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS OF GEORGIA	447
X-XIII სს. სომხური წყაროები VII საუკუნის დამდგმს სომხეთ-საქართველოს შორის მომხდარი საეკლესიო განხეთქილების შესახებ	463
ბრიგოლ განმანათლებელისა და მავთოცის შესახებ წყაროთა კრიტიკისათვის „ეზნაპის ცნობა“	478
CRUSADES AND GEORGIA TILL 1225	484
THE DIVINE MISSION OF THE “GEORGIAN HEBREWS” FROM THE STANDPOINT OF THE GEORGIAN ORTHODOX CHURCH	490
THE HISTORICAL ROOTS OF GEORGIAN STATE TOLERANCE	497
ГАНДЗАЦАРСКАЯ НАДПИСЬ 1240 Г.	501
РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА КАВКАЗЕ В VI ВЕКЕ	517
КАВКАЗ И ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК МЕЖДУ IV И VI ВСЕЛЕНСКИМИ СОБОРАМИ	524
ДВИНСКИЙ СОБОР 506 ГОДА	530
რამდენიმე ეპისტოლის კრიტიკული გამოცემა სომეხ-ქართველთა თეოლოგიური პოლემიკიდან	551

1963

1. უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: სეფე-წული // სეფე-კაცი // სამეუფოსა კაცი // ბარაკიელი [The Oldest Georgian Social Terminology: Sepe-Culi, Sepe-K'aci, Sameufoisa K'aci, Barak'ieli] // მოამბე (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). – 1963. – №1. – გვ. 156-180.

1964

2. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის. წ. 1. [Materials for the Historical Geography and Place-names of Georgia] (X-XVII საუკუნეების ისტორიული დოკუმენტების მიხედვით მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და შ. ბურჯანაძემ). – თბ.: მეცნიერება, 1964. – 283 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

1966

3. ალექსანდრე ორბელიანის „ჩოგნაობა ანუ ბურთაობა“ [Chognaoba or “Burtaoba” by Alexandre Orbeliani] // ლელო. – 1966. - №12.

4. „კჳრონ“ სახელის ეტიმოლოგიისათვის [On the Etymology of the Name Kyron] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. ტ. 41. – 1966. – №1. – გვ. 251-256.

1968

5. ეპისტოლეთა წიგნი. [The Book of Letters] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ. – თბ.: მეცნიერება, 1968. – 300 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია).

6. უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: ოჩე (საუხუცესო//საუფროსო) [The Oldest Georgian Social Terms: Oche (Sauxutseso-Sauproso)] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. – 1968. - ტ. 127, VII. (ისტორიის მეცნიერებათა სერია). – გვ. 381-402. (თანაავტორი გ. მაჭავარიანი).

1971

7. არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“ შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომხურ მწერლობაში [An Anti-Monophysite Treatise Included in the *Dogmaticon* by Arseni Vachesdze and its Reflection in the Armenian Literature] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I. - 1971. - გვ. 133-158.

8. დავით კობაირელის „მოსახსენებლის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის [On Interpretation of one Passage in the Colophone by David Kobairetc] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). - 1971. - №3. - გვ. 165-169.

9. სირიულ-ქართული ლექსიკური ურთიერთობის ისტორიიდან: სირიული ლექსიკა ქართულ ოთხთავში [From the History of Syriac-Georgian Lexical Relations: Syriac Vocabulary in the Georgian Gospel] // ქართული წყაროთმცოდნეობა. - 1971. - №3. - გვ. 35-39.

1972

10. არსენი საფარელის ტრაქტატის — „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ — კრიტიკისათვის: ანაქრონიზმები [On the Criticism of the Treatise *On the Separation of Kartli and Armenia* by Arseni Sapareli – Anachronisms] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. - 1972. - №4. - გვ. 113-127.

11. „ნაწილი სომხითისაჲ“ არსენი საფარელის ტრაქტატში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისაჲ“ [«Natsili Somxitisa» in the Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia*] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. - 1972. - №2. - გვ. 75-78.

1973

12. არსენი საფარელის „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისაჲ“ [On the Separation of Kartli and Armenia by Arseni Sapareli] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV. - 1973. - გვ. 127-145.

13. მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის [Materials for the History of the 506 Church Council of Dvin] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). - 1973. - №3. - გვ. 145-166.

14. უხტანესის ცნობების კრიტიკისათვის: კირონ ქართლის კათალიკოსის დაბადების ადგილი [On the Criticism of the Information by Uxtanēs: The Birthplace of Kyron the Katholikos of Kartli] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). – 1973. - №1. – გვ. 119-121.

1974

15. რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში [On the Religious Situation in the Sixth Century Caucasus] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია). – 1974. - №1. - გვ. 103-110.

1975

16. არსენი საფარელის ტრაქტატის „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ თარიღისათვის („ნერსე ვინმე“) [On the Dating of the Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia* – “Nerse vinme”] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1975. - №4. – გვ. 89-94.

17. უ ხ ტ ა ნ ე ს ი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან. [Uxtanēs: The History of Severance of the Georgians from the Armenians] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. - თბ.: მეცნიერება, 1975. – 443 გვ. - (საქართველოს შესახებ არსებული უცხოური წყაროების კომისია).

18. არმენისტიკა [Armenian Studies] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1. – თბ.: - 1975. – გვ. 578-579. (თანაავტორი ი. შილაკაძე)

1976

19. არსენი საფარელის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატის – „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ – დათარიღებისათვის: [„სჯული იაკობთაჲ“] [On the Dating of the Antimonophysitic Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia* – «The Faith of the Jacobites»] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1976. - №1. – გვ. 129-137.

20. არსენი საფარელის წყაროებისათვის [On the Sources of Arseni

Sapareli] // ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. - თბ.: მეცნიერება, 1976. - გვ. 209-217.

21. ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო [On the Conflict between Vaxt'ang Gorgasali and Archbishop Michael] // ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. - თბ.: - 1976. - გვ. 99-107.

22. მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრები: სომხური ზღაპრები. [Armenian Fairy Tales] კრებული შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. - თბ.: ნაკადული, 1976. - 295 გვ.

23. *The Primeval Georgian Social terms* // *Studia Caucasica*. - 1976. - №3. - გვ. 7-25. - (თანაავტორი გ. მ ა ქ ა ვ ა რ ი ა ნ ი).

1978

24. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ატენის სიონის სომხური წარწერები. [The Armenian Inscriptions of the Ateni Sioni] - თბ.: მეცნიერება, 1978. - 142 გვ. ილ. 18 ტაბულა. - (საქართველოს ისტორიის წყაროები, 6. ეპიგრაფიკული ძეგლები და ხელნაწერთა მინაწერები, II).

25. ბაგრატ ერისთავთა ერისთავის მიერ „გრეგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ „განახლება“ [The „Renovation“ of the Life of Grigol Xanteli by Bagrat' Eristavt-Eristavi] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, V. - 1978. - გვ. 33-38.

26. დვინის საეკლესიო კრება 506 // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. - თბ.: - 1978. - გვ. 491-492.

27. დიოფიზიტობა [Diophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. - თბ.: - 1978. - გვ. 562.

28. მხედრული დამწერლობის სათავეებთან [At the Origins of the Georgian «Military» Script] // ცისკარი. - 1978. - №5. - გვ. 135-144. - №6. - გვ. 128-137. - (თანაავტორი გ. ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი).

29. ოცსაუკუნოვანი საქართველოს ეკლესია [Twenty Centuries of the Georgian Church] // ჯვარი ვაზისა. - 1978. - №1. - გვ. 47-49.

30. ჩვაბიანის მაცხოვრის ეკლესიის ფრესკული წარწერების დათარიღებისათვის [On the Dating of the Fresco Inscriptions of the Chvabiani Church of the Saviour] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის,

ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. - 1978. - №3.
- გვ. 171-177.

31. *Мученичество Шушаник священника Якова. Введение и примечания* // Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Памятники грузинской исторической литературы, I. - Тб.: Мецниереба, - 1978.
- с. 7-26.

1979

32. *შუშანიკი – ინტერნაციონალური წმინდანი* [Shushanik – an International Saint] // საენათმეცნიერო კრებული. - თბ.: მეცნიერება, 1979. - გვ. 26-32.

1980

33. არსენი საფარელი. *განყოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა.* [Arseni Sapareli: On the Separation of the Armenians and the Georgians] ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ალექსიძემ. - თბ.: მეცნიერება, 1980. - 219 გვ. - (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები, I. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 17).

34. *კირონ (კირიონ) I* [Kyron (Kyrion) I] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. - თბ.: - 1980. - გვ. 534.

35. *კიროს ფაზისელი* [Kyros of Phasis] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. - თბ.: - 1980. - გვ. 534.

1981

36. *Kaukasien und der christlich Orient zwischen 451 und 780* // Georgika. Heft 4. Jena-Tbilissi. - 1981. - p. 34-36.

1983

37. *აღმოსავლეთის სიონის ოთხი წარწერა.* [Four Inscriptions of the Ateni Sioni] - თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1983. - 40 გვ., 6 ფ.

38. *კავკასია და ქრისტიანული აღმოსავლეთი IV და VI მსოფლიო კრებებს შორის* [The Caucasus and the Christian East between the Fourth and the Sixth Ecumenical Councils] // თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 241. - 1983. - გვ. 213-218.

1984

39. მონოთელიტობა [Monothelitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: - 1984. – გვ. 98.
40. მონოფიზიტობა [Monophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: - 1984. – გვ. 100-101.
41. მოქცევაჲ ქართლისაჲ [The Conversion of Kartli] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. - 1984. – გვ. 149-150.
42. ნესტორიანელობა [Nestorianism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: - 1984. – გვ. 396-397.
43. საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში [The Church Rupture in the Caucasus] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8. – თბ.: - 1984. – გვ. 625-626.
44. ცხოვრება ფარნავაზისი: (VI საუკუნის თხზულება) [Life of Pharnavaz – a Sixth Century Treatise] // მნათობი - 1984. - №12. – გვ. 152-157.
45. *The Khachkars and Inscriptions in the Kvakhvrel'i Cave-Complex* // Atti del III Simposio intern. di arte Armeno in Bergamo. - 1984. – p. 29-32.

1985

46. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები (აგიოგრაფია). [Methodological Questions of the Georgian Sources Study - Hagiography] [რედაქტორი: ნ. შოშიაშვილი]. - თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1985. - 37 გვ.
47. დავათის სტელები [The Stelae of Davati] // კომუნისტი. – 1985. - №115. - (თანავტორი გ. აბრამიშვილი).
48. სომხები [Armenians] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: - 1985. – გვ. 462.
49. სომხური დამწერლობა [Armenian Script] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: - 1985. – გვ. 472.
50. სომხური სამოციქულო ეკლესია [Armenia Apostolic Church] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: - 1985. – გვ. 472-473.

1989

51. *მაცხოვრის კვართის ისტორია* [The History of the Tunic of the Saviour] // სახალხო განათლება. - 1989. - №17.

52. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიაში* [The Significance of the Georgian Orthodox Church in the Mediaeval Georgian History] // სახალხო განათლება. - 1989. - №3-4.

53. *ფრესკული წარწერები. ტ. I. ატენის სიონი.* [Fresco Inscriptions v. 1 – Ateni Sioni] გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს გ. აბრამიშვილმა და ზ. ალექსიძემ. – თბ.: მეცნიერება, 1989. – 269 გვ., 36 ფ. ტაბულა. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 55. ეპიგრაფიკული ძეგლები, VIII. ქართული წარწერების კორპუსი, III).

54. *La Mention imaginaire d'un toponime dans l'Inscription Arménienne de Sioni d'At'eni* // *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*. - 1989. - №5. – p. 227-230.

1990

55. *A National Motif in the Iconographic Programme Depicted on the Davati Stela* // *Le Muséon*, t.103-fasc.3-4, Louvain-La-Neuve. – 1990.

1991

56. *„ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა“* [The Story of Kartli and their Relatives] // კავკასიის ხალხთა ისტორიის პრობლემები. - თბ.: - 1991. - გვ. 79-84.

57. *ახალი ცნობა „რუვისთაველთა სახლის“ შესახებ* [New Data on the Family of Ruvistavelis] // *ლიტერატურული საქართველო*. - 1991. - №14.

58. *ვინ არის „სრულიად აღმშენებელი“ სამშვილდის სიონისა* [Who is the «Entirely Builder» of the Samshvilde Sioni] // *მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, XVI. - 1991. - გვ. 229-234.

59. *Национальный дух и культура Армении в период раннего христианства* // *ქართულ-სომხური კულტურული ურთიერთობანი*. – თბ.: - 1991. - გვ. 20-25.

1992

60. „ქართველ ებრაელთა“ საღმრთო მისია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით [The Divine Mission of the Georgian Jews from the Viewpoint of the Georgian Apostolic Church] // ივერია. – 1992. - №1. – გვ. 37-44.

61. *Le grafitto récemment découvert dans l'église d'Ateni* // Revue des Études Arméniennes, t. XXIII. – Paris. - 1992. – p. 309-313.

1993

62. ახლად აღმოჩენილი სომხური გრაფიტო ატენის სიონში [[Newly Discovered Armenian Grafitti in the Ateni Sioni] // აკად. აღ. ბარამიძისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. – თბ.: - 1993. - გვ. 48-50.

1995

63. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თავდაპირველი სტრუქტურისათვის [On the Initial Structure of the *Conversion of Kartli*] // საქართველოს ეკლესიის, სასულიერო მწერლობისა და ხელოვნების ისტორიის საკითხები. - 1995. - გვ. 25-31.

64. *Manuscripts Géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinai* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus de seance de l'année 1995. - Avril-Juin. – Paris. - 1995. – p. 487-494. - (თანაავტორი ჟ.-პ. მ ა ე).

1996

65. საქართველო-სომხეთის დიპლომატიური ურთიერთობა VI-VII საუკუნეებში [Diplomatical Relations between Armenia and Georgia in 6th-7th Centuries] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი. - 1996. - №2. - გვ. 7-11.

66. *Sur le vocabulaire de la «Conversion du K'art'li: «Miap'ori», «Niap'ori» ou «Minap'ori» ?* // From Byzantium to Iran: In Honour of Nina Garsoian. – Atlanta. - 1996. – p. 47-52.

67. *The New Recensions on the «Conversion of Georgia» and the «Lives of the 13 Syrian Fathers» Recently Discovered on Mt. Sinai* // Settimane di studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medivo, XLIII. – Spoleto. - 1996. p. 409-421.

1997

68. *მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა* [The Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: მეცნიერება, 1997. - გვ. 20-25.

69. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა* [The Conversion of Kartli and the Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ზურაბ ჭუმბურიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული. – თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1997. - გვ. 7-19.

70. *К открытию письменности Кавказской Албании* // Festschrift für Fairy Lilienfeld, Stimme der Orthodoxie, 3. - 1997.

71. *Découverte d'un texte albanien: Une langue ancienne du Caucase retrouvée* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des seances de l'année. 1997, Avril-Juin, Paris: - 1997. – p. 517-531. (თანაავტორი ჟ.-პ. მ ა ე).

1998

72. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., *ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე და მისი მნიშვნელობა კავკასიოლოგიისათვის. The Georgian-Albanian palimpsest on Mt. Sinai and its Relevance to Caucasian Studies. Памятник албанской письменности на Синайской Горе и его значение для кавказоведения.* – თბ.: ლოგოსი, 1998. – 78 გვ. – (თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი. პროგრამა „ლოგოსი“. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

73. *საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში VII ს-ის დამდეგს: კირონ ქართლის კათალიკოსის დიპლომატია* [Church Rupture in the Caucasus in the Beginning of the Seventh Century: The Diplomacy of Kyron - Katholikos of Kartli] // ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I. – თბ.: - 1998. - გვ. 142-164.

74. *ჩვენი ისტორიის გაკვეთილები* [The Lessons of Our History] // საქართველოს რესპუბლიკა. – 1998. - №8-9.

75. *Мнимое упоминание одного топонима в армянской надписи Атенского Сиона* // აღმოსავლეთმცოდნეობა. - თბ.: - 1998.

1999

76. „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ შესწავლის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები [Textological and Historical Problems of the Study of *Martyrdom of Abibos Nekreseli*] // მრავალთავი. ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი, XVIII. - 1999. - გვ. 12-29.

77. *Новые памятники письменности Кавказской Албании* // Христианский Восток (Новая серия), I. - Москва: - 1999. - с. 3-14.

2000

78. ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი: ეპიგრაფიკული ეტიუდები [Louvre, Mt. Sinai, Nazareth] // Μνήμη. - თბ.: - ლოგოსი, 2000. - გვ. 10-25.

79. სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში [A Persian Phrase in the *Life of Saint Nino of the Conversiön of Kartli*] // საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ქრისტიანობა: წარსული აწმყო და მომავალი“ მოხსენებათა მოკლე შინაარსი. - თბ.: - 2000. გვ. 11. (თანაავტორი ა. გვ ა ხ ა რ ი ა).

80. *A New Collection from Mt. Sinai and its Importance for the History of the Christian Caucasus* // Armenia and Christian Orient. - Yerevan: - 2000. p. 175-180.

81. *La construction de la Κλεισούρα d'après le nouveau manuscrit sinaïtique N50* // Collège de France, Centre de recherches d'histoire et civilization de Byzance, Travaux et Mémoires 13. - Paris. - 2000. - p. 673-681.

82. *Remarques sur le déchiffrement de l'écriture Albano-Caucasienne* // REArm, 27. - 1998-2000. p. 423-428.

83. *The Patriarchate of Georgia: History, Spiritual Tradition, Art* // The Splendour of Orthodoxy, 2000 Years, History, Monuments, Art , II, Patriarchates and Autocephalous Churches. - Athens: - 2000. V.II. - p. 346-365.

84. *Кавказская Албания* // Православная Энциклопедия, т. 1. - М.: 2000. - с. 455-459.

2001

85. აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია [The Date of the Martyrdom of Abo Tbileli and the Chronology of the Georgian Erismtavaris] // მრავალთავი, XIX. - 2001. - გვ. 313-315.

86. ალბანური ენის გრამატიკული და ლექსიკური აღწერისათვის (წინასწარი შენიშვნები) [On the Grammatical and Lexical Description of the Albanian Language – Preliminary Notes] // ენათმეცნიერების საკითხები, 4. - 2001. – გვ. 3-24.
87. გარეჯიდან სინას მთამდე: უცნობი მასალა სამონასტრო კომპლექსის შესახებ სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა ახალი კოლექციიდან [From Gareja to Mt. Sinai: Unknown Material on the Monastic Complex from the New Collection of the Georgian Manuscripts of Mt. Sinai] // სამონასტრო ცხოვრება უდაბნოში. გარეჯა და ქრისტიანული აღმოსავლეთი. თბ.: - 2001. – გვ. 48-61.
88. მანდილიონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში [The Mandyllion and Ceramion in the Old Georgian Literature] // Academia - ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. I. - 2001. – გვ. 9-15.
89. როდის, ვინ და რისთვის ააგო კელასურის ზღუდე [When, by whom and why was the Wall of Kelasuri Built] // Dedicatio: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. - თბ.: - 2001. – გვ. 25-39.
90. სპარსული ხელნაწერები და ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში [Persian Manuscripts and Historical Documents in the Institute of Manuscripts of Georgia] // კრ. Iran-Georgia, Historical-Cultural Interactions, The Center for Documents and Diplomatic History. – Tehran. – 2001. (სპარსულ ენაზე)
91. Арсений Сапарский // Православная Энциклопедия, т. 3. – М.: 2001. – с. 439-440.
92. *Le déchifrement de l'écriture des Albaniens du Caucase* // CRAI. – 2001. – p. 1239-1257. (თანაავტორი ჟ.-პ. მ ა ე).
93. *Le nouveau manuscript Géorgien sinaïtique N50, Edition en fac-similé*, Introduction par Z. Aleksidzé: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Lovanii: - 2001.
94. *Preliminary Account on the Identification and Deciphering of the Caucasian Albanian Text discovered on the Mount Sinai*. Предварительное сообщение об идентификации и дешифровке албанского текста обнаруженного на Синайской горе // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: - 2001. – p. 37-40. (რუსულ, ინგლისურ ენებზე).

2002

95. ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთახედვით [The Canonical Background for the Church Autocephaly According to the Medieval Georgian Church Authorities] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (აღმოსავლეთმცოდნეობა), ტ. 341. - 2002. - გვ. 307-323.

96. კვლავ სპარსული ფრაზის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში [Again on the Persian Sentence in Text of the *Life of Saint Nino of the Conversion of Kartli*] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. - 2002. - №2. - გვ. 35-43.

97. სკნელი მითი თუ რეალობა? [Skneli – A Myth or a Reality?] // ენათმეცნიერების საკითხები. - 2002. - №1. - გვ. 64-69.

98. უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ [Oldest Data on the Bagrationi's Dynasty] // ანამკი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. - თბ.: - 2002. - გვ. 23-36.

99. *What a Georgian-Albanian Palimpsests, Discovered in St. Catherine Monastery of Mt. Sinai, Can Tell Us About the History of the Caucasian Albanian Church. Что может рассказать об истории церкви кавказской Албании обнаруженный на Синайской горе Грузино-Албанский палимпсест* // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: 2002. – p. 15-26. (რუსულ და ინგლისურ ენებზე)

100. *Four Recensions of the «Conversion of Georgia» (Comparative Study)* // The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). – Wien: - 2002. – p. 9-16.

2003

101. ალექსიძე ზ., კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში. [Caucasian Albanian Script, Language and Literature: Discovery in St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai] - თბ.: ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2003. - 224 გვ. - (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

102. ილია აბულაძე [Ilia Abuladze] // ილია აბულაძე – 100. - თბ.: - 2003. - გვ. 3-5.

103. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „მატიანის“ ახალი რედაქცია [A New Redaction of the „Chronicle“ of the *Conversion of Kartli*] // მრავალთავი, XX. - 2003. - გვ. 5-15.

104. სინური ხელნაწერები ასურელ მამათა შესახებ [Sinaitic manuscripts on the Syrian Fathers] // ნათელი ქრისტესი – საქართველო, I. - თბ.: - 2003. - გვ. 118-121.

105. ქართლში ბაგრატიონთა დინასტიის პირველი გამოჩენა (ახალი დოკუმენტური მასალა) [The First Appearance of the Bagrationis Dynasty in Kartli – New Documentary Material] // ბაგრატიონები, სამეცნიერო და კულტურული მემკვიდრეობა. - თბ.: - 2003. - გვ. 27-36.

106. ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში [Christianity and the Orthodox Church in Georgia] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. - 2003. - №3. - გვ. 23-44.

107. *On the Georgian Collection of Palimpsests* // Rinascimento Virtuale - Rediscovering Written Records of Hidden European Cultural Heritage. – Bratislava: - 2002. – p. 103-107.

108. *Language of the Lost Kingdom* // Caucasus Environment. – 2003. - № 3.

2004

109. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ ახალი რედაქცია [The New redaction of the «Chronicle» of the *Conversion of Kartli*] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2004. - №3. – გვ. 3-16.

110. ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულისა და დღემდე [Christianity in Georgian from Andrew the First-Called until Today] // ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში. - თბ.: ლოგოსი, 2004. – გვ. 36-60.

2005

111. ვინ არის სინას მთაზე აღმოჩენილ – ასურელ მამათა ცხოვრებაში მოხსენიებული ამასპო დედოფალი? [Who is Queen Amaspo Mentioned in the Lives of the Syrian Fathers Discovered on Mt. Sinai] // ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, IV. კრებული ეძღვნება პროფესორ კარლო კუციას დაბადებიდან 70 წლისთავს. - თბ.: - 2005. - გვ. 206-207.

112. სინას მთაზე წმ. ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai. შეადგინეს ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ, მ ზ ე ქ ა ლ ა შ ა ნ ი ძ ე მ, ლ ი ლ ი ხ ე ვ ს უ რ ი ა ნ მ ა და მ ი ხ ე ი ლ ქ ა ვ თ ა რ ი ა მ. - ათენი: საბერძნეთის კულტურის სამინისტრო – სინური კვლევის ფონდი, 2005. - 664 გვ. (ბერძნულ, ქართულ და ინგლისურ ენებზე). – (სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერი. საქართველოს საპატრიარქო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

113. *სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის Sin-50-ის ანდერძ-მინაწერები* [The Colophones of the New Georgian Collection of Manuscripts (Sin-50) at St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, (ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია). ტ. 359. - 2005. - გვ. 122-131.

114. *ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში* [Javakheti and Gugareti in the Geopolitical Conciousness of the Old Armenian Historians] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XXI. - თბ.: - 2005. - გვ. 269-272.

2006

115. *მოქცევაჲ ქართლისაჲს კათალიკოსთა სია* [The List of the Katholikoi of the Conversion of Kartli] // შოთა მესხია 90. სიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. - თბ.: - 2006. - გვ. 173-179.

116. *Грузинская Православная Церковь: Церковный раскол на Кавказе в 7 в.* // Православная Энциклопедия, т. 13. - М.: 2006. - с. 199-200.

2007

117. *ასურელ მამათა ვინაობა და ეთნიკური წარმომავლობა* [Identity and Ethnical Provenance of the Syrian Fathers] // თამარ გამსახურდიასადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. - თბ.: - 2007. - გვ. 212-215.

118. *გრიგოლ რობაქიძე და ყურბან საიდი (ესად ბეი): ახალი მასალა* [Grigol Robakidze and Khurban Said (Essad Bei): New Material] // მრავალთავი, 22. - 2007. - გვ. 225-241.

119. *მოქცევაჲ ქართლისაჲს ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები.*

[The newly-Discovered Sinaitic Redactions of the *Conversion of Kartli*] გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. დაიბეჭდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით. (ედვენება მცხეთის ჯვრის 1400 წლისთავს). - თბ.: - 2007. - 60 გვ.

120. როგორ იწყებოდა სინური აღმოჩენები [How the Sinaitic Discoveries Began] // სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქს. კრებული ეძღვნება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს უწმიდესსა და უნეტარესს ილია II აკადემიის საპატიო აკადემიკოსს აღსაყდრებიდან 30-ე და დაბადებიდან 75-ე წლისთავზე. – თბ.: 2007. – გვ. 70-78. – (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია).

121. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკაჲში“ დაცული ტრადიცია ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დროის შესახებ [The Tradition of the Date of Coming of the Syrian Fathers According to the Chronicle of the *Conversion of Kartli*] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. ეძღვნება მარიამ ლორთქიფანიძის 85 წლის იუბილეს. – თბ.: - 2007. - გვ. 266-282.

122. „სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევებთ“ [«Do not Abandon the Love for the Greeks»] // მარიამ ლორთქიფანიძე 85. - თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2007. - გვ. 173-182.

123. უძველესი ქართულ-სომხური რვეული ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ფონდში [An Oldest Georgian-Armenian Manuscript in the Armenian Collection of the National Center of Manuscripts of Georgia] // კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები. – თბ.: - 2007. (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

124. *Discovery and Decipherment of Caucasian Albanian Writing* // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 175. - №1, 2007. – გვ. 161-167.

2008

125. ალბანური დამწერლობა [The Albanian Script] // ქართული ენა. ენციკლოპედია. - თბ.: ეროვნული მწერლობა, 2008. - გვ. 22-24.

126. მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიის“ ტექსტის კრიტიკისათვის [On the Criticism of the Text of the History of the Albanians by Movses Kalankatuatsi] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის,

რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი.
ედვენება დავით მუსხელიშვილის 80 წლის იუბილეს. - თბ.: 2008.
- №3. - გვ. 66-91.

127. საქართველოს სამოციქულო, მართლმადიდებელი, ავტოკეფალური ეკლესია [Georgian Apostolic, Orthodox, Autocephalic Church] // რელიგიები საქართველოში. - თბ.: - 2008. - გვ. 140-157.

128. სომეხთა წმიდა სამოციქულო, მართლმადიდებელი ეკლესია [Armenian Holy Apostolic, Orthodox Church] // რელიგიები საქართველოში.
- თბ.: - 2008. - გვ. 190-203.

129. „წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა [The Oldest Versions of the Life of Saint Nino: Their Original Titles and Structure] // წმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I. - თბ.: - 2008. - გვ. 132-137.

130. Станновение национальных церквей на Кавказе // Кавказ и глобализация, т. 2, вып. 3, CA&Press. - Швеция, 2008, ст. 161-169.

131. Establishment of National Churches in the Caucasus // The Caucasus and Globalization: Religion and Caucasian Civilization, v. 2, issue 3, CA&Press. - Sweden: - 2008. - p. 142-150.

132. The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai. Volume I, II. Edited by Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé // Monumenta Paleographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Zaza Aleksidze, vol. I-II, Brepols, 2008.

2009

133. ამიერკავკასიის ქვეყნების საერთაშორისო ორიენტაციის დოგმატური საფუძვლები [The Dogmatic Grounds of the International Orientation of the Caucasian States] // სამეცნიერო პარადიგმები. - თბ.: - 2009. - გვ. 266-277.

134. გრიგოლ განმანათლებლისა და საჰაკ პარტელის „ხილვათა“ ქართული ვერსიები და მათი ასახვა ძველ ქართულ წყაროებში [The Georgian versions of the Visions of Gregory the Illuminator and Sahak Partew and their Reflection in the Old Georgian Sources] // ისტორიანი. სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი. - თბ.: არტანუჯი, 2009. - გვ. 473-483.

135. ლაილაშის ბიბლია [The Bible of Lailash] // ლაილაშის ბიბლია.

ხელნაწერის ფაქსიმილური გამოცემა. შესავალი წერილი. – თბ.: - 2009. – (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი).

136. *მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა* [The Monastery of the Holy Cross of Mtskheta – the Protector of all Georgia] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. - 2009. - №4. – გვ. 151-164.

137. *უძველესი ქართული ოთხთავის უცნობი ფრაგმენტები* [The Unknown Fragments of the Oldest Georgian Gospel] // ნელინდელი. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის შრომები. - 2009. - გვ. 81-102. (თანაავტორი დ. ჩიტიუნაშვილი).

138. *ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით* [The Divine Mission of the Georgian Jews According to the Medieval Georgian Church Tradition] // დავით ბააზოვის საქართველოს ებრაელთა ისტორიის მუზეუმი. – VI. - 2009. – გვ. 23-34.

139. *„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები* [The Oldest Redactions of the Life of Saint Nino] // წმიდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. - თბ.: 2009. - გვ. 327-370.

2010

140. ალექსიძე ზაზა, *ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1. - თბ.: 2010. – 434 გვ.

141. *კვლავ გრიგოლ რობაქიძისა და ყურბან საიდის ურთიერთობის შესახებ* [Once again about the relationship of Grigol Robaqidze and Qurban Said] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი). - თბ.: 2010. - გვ. 171-182.

142. *Arsen Sapareli, «Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens»* // *Revue des Études arméniennes*. - 2010. - №32. – p. 59-132. - (ჟან-პიერ მაესთან თანაავტორობით.)

2011

143. ალექსიძე ზაზა, *ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 2. - თბ.: 2011. – 396 გვ.

143. ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო [An Unknown Georgian Highly Ranked Official of the Byzantine Empire and His Family] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. (ედვება ნანა ხაზარაძის საიუბილეო თარიღს.) - თბ.: 2011. - №7. - გვ. 29-59.

144. ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი [Who was the First bishop of Tao] // საისტორიო კრებული. - თბ.: 2011. - №1. - გვ. 9-19.

145. შუა საუკუნეების ხელნაწერთა ფორზაცებისა და პალიმფსესტური ფურცლების ისტორიები [Histories of Medieval Manuscript Flyleaves and Palimpsest leaves] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი), 3. - 2011. - გვ. 88-94. (თანავტორი თ ა მ ა რ ო თ ხ მ ე ზ უ რ ი).

146. წარწერა შორენკეცზე ხორანთიდან [A Georgian Inscription on A Tile from the Khoranta] // ხორნაბუჯი. - თბ.: 2011. - №1. - გვ. 219-220. - (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

2012

147. აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორიის“ უძველესი პალიმფსესტური ტექსტი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საგანძურში [The Oldest Palimpsest Text of Agathangelos's 'History of Armenia' in the Depository of the National Centre of Manuscripts of Georgia] // აღმოსავლეთმცოდნეობა. - 2012. - №1. - გვ. 11-25. - (თანავტორი დ ა ლ ი ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

148. ალექსიძე ზაზა, ადრექრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან [The early christian period church complex from Dmanisi]. - თბ.: 2012. - 174 გვ. - (თანავტორები: კ. კ ა ხ ი ა ნ ი, გ. ქ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ჯ. კ ო პ ა ლ ი ა ნ ი, კ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი, ე. ლ ლ ი ღ ვ ა შ ვ ი ლ ი, ნ. პ ა ტ ა რ ი ძ ე).

149. გიორგი მთაწმიდლის ქართული ოთხთავის ანდერძები [Colophons of the Four Gospels of George the Hagiorite] // ანალები. - 2012. - №8. - გვ. 162-180.

150. რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში. იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე [Religious Situation in the Caucasus in the Last Quarter of the Sixth Century. The Epistle of John of Jerusalem] // წელიწდეული, ჰუმანიტარული კვლევები, III. - 2012. - გვ. 225-264.

151. *La reconquête Byzantine de la Syrie a la lumière de sources épigraphiques:*

autour de Balatunus (Qal'at Mehelbé) [ბიზანტიის მიერ სირიის ხელახლა დაპყრობა: ბალატუნუსის გამო] // *Revue des études byzantines*, t.70. – Paris: 2012. – p. 1-10. (თანაავტორი ჟულიენ ალიკო).

152. *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi, H-2123* [პალიმფსესტური ფურცლები თბილისის ქართულ ხელნაწერში] // *Codices Manuscripti*, heft 84. – Purkersdorf: 2012. – გვ.7-11 (თანაავტორი თამარ ოთხმეზური).

2013

153. *ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?* [Who was Abukab Zolavar] // საისტორიო კრებული, 3, წელინდეული. – 2013. – გვ. 11-21.

154. *ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსების თვალთახედვით* [Medieval Georgian Historians' View on Ethics of War and Peace] // ზურაბ კიკნაძე, საიუბილეო კრებული. – თბ.: 2013. – გვ. 225-233.

155. *საქართველოს ადგილი აღმოსავლურ და დასავლურ ცივილიზაციათა შორის შუასაუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა თვალსაზრისი* [The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Medieval Georgian Authors] // ქართული პოლიტიკა, 1. – თბ.: 2013. – გვ. 34-38.

2014

156. *განძასარის წარწერა* [Gandzasar Inscription] // საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 2014. – N 1. – გვ. 107-122.

157. *დვინის II ადგილობრივი საეკლესიო კრება: შეკრების დრო და ოდენობა* [Second Local Council of Dwin in Armenia: When and How Many Times it was Convened] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომების კრებული, I. – თბ.: 2014. – გვ. 11-24.

158. *ლუვრი – ახტალა* [Louvre – Akhtala] // წელინდეული, ჰუმანიტარული კვლევები. – 2014. – გვ. 143-161.

159. *ნესტორიანები კავკასიაში* [Nestorians in the Caucasus] // ანალები (ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი). – თბ.: 2014. – გვ. 136-163.

160. ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნესა და VII საუკუნის დასაწყისში [Episcopal see of Tao in the 6th c and the beginning of the 7th c] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, 3. – 2014. – გვ. 206-220.

161. *The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Two Medieval Georgian Authors* // Travaux et mémoires, 18, Melanges Jean-Pierre Mahe. – Paris: 2014. – p. 1-8.

162. *The Visions of Grigor and Sahak Part'ew: Old Georgian Versions and their Reflection in Georgian Sources* // The Armenian Apocalyptic Tradition, A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth birthday, Edited by Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta, Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha, v. 25. – Leiden/Boston: Studia Brill, 2014. – p. 326-340.

2015

163. აღექსიძე ზაზა, თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში, VI საუკუნე. [Theological controversies in the Caucasus, 6th Century] [რედ.: დ. ჩიტუნაშვილი]. – თბ.: არტანუჯი, 2015. – 316 გვ.

163. *The Issue of Language and Statehood in Georgian Literature and Politics of Old and Recent Period* // საერთაშორისო ქართველოლოგიური კონგრესი, I, (მასალები). – თბ.: 2015. – გვ. 9-10.

164. ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში [The Issue of Language and Statehood in Georgian Literature and Politics]// საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, N2. – 2015. – გვ. 5-14.

165. თარიღიანი ქართული ხელნაწერები IX-XVI სს. (აღბომი) [Dated Georgian Manuscript 9th-16th cc]. – თბ.: 2014. – 354 გვ. – (თანაავტორები: ქ. ასათიანი, ბ. კუდავა, ელ. მაჭავარიანი, თ. ოთხმეზური, დ. ჩიტუნაშვილი, თ. ჯოჯუა).

166. მცხეთის ჯვარი - მცველი ყოვლისა ქართლისა [The Cross (Jvari) Monastery of Mtskheta – Protector of Whole Kartli] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, N4. – თბ.: 2015. – გვ. 231-240.

167. ქართულ-სომხური პალიმფსესტები ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საცავებში: აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორია“ [Georgian-Armenian Palimpsest at the National Centre of Manuscripts: Agathangelos, “The History of the Armenians”] // მრავალთავი. - N 24. - 2015. - გვ. 31-43.

168. Христианский Кавказ в новой коллекции рукописного фонда Синайского монастыря Св. Екатерины [Christian Caucasus in a New Manuscript Collection at St. Catherine's Monastery Fund on Mount Sinai] // კავკასიის სიძველეები მსოფლიოს მუზეუმებში, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. - თბ.: 2015. - გვ. 84-94.

169. Грузинская Православная Церковь [Georgian Orthodox Church] // Грузины. - Москва: 2015. - с. 569-583.

2016

170. *Les images acheïropietes du Sauveur – le mandylion et le kéramion – en Géorgie: la tradition de leur translation dans l'ancienne littérature géorgienne* // Journal des Savants. - Paris: 2016. – p. 3-16.

171. *Some essential problems of the Christian Caucasian Studies* // L'Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe du Moyen Age à nos jours ed. by Isabelle Augé, Vladimir Barkhoudaryan, Gérard Dédéyan, Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili and Irma Karaulashvili. - Paris: Geuthner, 2016.

172. *Fragments of the Oldest Armenian Lectionary in the Armenian Collection of the National Centre of Manuscripts of Georgia* // Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, in: Michael Daniel FINDIKYAN, Daniel GALADZA, André LOSSKY (éd.), Münster, Aschendorff, 2016; p. 35-48. თანაავტორი დალი ჩიტუნაშვილი

173. *ასურელ მამათა წარმომავლობა* // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. 2016

ასურელ მამათა დედაენა და ეთნიკური წარმომავლობა¹

პირველი, ვინც ასურელ მამათა ქართველობის საკითხი წამოჭრა, იყო დ. ჩუბინაშვილი (1814-1891). მთავარი არგუმენტი ამ დებულების დასამტკიცებლად დ. ჩუბინაშვილისთვის არის ის, რომ ქართული ენის ცოდნის გარეშე მისიონერები საქართველოში არ ჩამოვიდოდნენ და თუ ჩამოვიდოდნენ, წარმატებას ვერ მიაღწევდნენ. შემდეგში ეს დებულება ბევრმა ქართველმა მეცნიერმა გაიმეორა და შეეცადა დამატებითი არგუმენტებითაც შეეცადა. ყველაზე ვრცლად და უკეთ დაგროვილი არგუმენტები ჩამოაყალიბა კ. კეკელიძემ:

1. ქართლში მოსვლის პირველი დღიდანვე ისინი იმდენად დაუახლოვნენ ადგილობრივ მოსახლეობას, რომ ამას უცხოელები ვერ შესძლებდნენ ენისა და ზნე-ჩვეულების ცოდნის გარეშე.

2. შიო მღვიმელის ცხოვრების მიხედვით, როდესაც იოანე მონაფეხებთან ერთად შემოვიდა ქართლში, მას მიეგება ქართლის კათალიკოსი ევლავიოსი, რომელსაც იგი ქართულად ესაუბრა, ანუ „ქართველი ქართულად გამოელაპარაკა ქართველს.“

3. შიო მღვიმელის „ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ მას ქართული კარგად შეუსწავლია ოთხ წელიწადს იოანესთან ერთად ზედაზენზე ყოფნისას. საეჭვოა, რომ სირიელს თუნდაც ოთხი წლის განმავლობაში ქართული ენა ასე კარგად შეესწავლოს, თანაც ასევე სირიელთან ურთიერთობაში.

4. იმავე შიო მღვიმელის ცხოვრების მიხედვით, შიოს ქართულთან და ბერძნულთან ერთად ასურული (სირიული) ენაც შეუსწავლია, რაც წარმოშობით ასურს (სირიელს) არ უნდა დასჭირებოდა.²

რა თქმა უნდა, დებულება ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ ყველა მეცნიერს არ გაუზიარებია და ზოგი არგუმენტი უკვე საკმარისი საბუთიანობით არის მოხსნილი,³ მაგრამ იგი მაინც მთავარ სამუშაო ჰიპოთეზად რჩება დღემდე.

1990 წელს სინას მთაზე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში ხელნაწერთა ინსტიტუტის პირველი ექსპედიციის დროს აღმოჩნდა კრებული, რომელ-

¹ თამარ გამსახურდიასადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. - თბ.: - 2007. - გვ. 212-215.

² კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები, გვ. 40-44.

³ იხ. დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები: VI ს-ის სირიელი მოღვაწენი საქართველოში, თბ. 2006, გვ. 159-179. აქვე იხ. სრული ბიბლიოგრაფია.

საც მიენიჭა ლიტერი N/Sin-50 (აღნიშნავს ახალ კოლექციას). დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, მასში გაერთიანებულია ძველი ქართული მწერლობის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლები, როგორიცაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ასურელ მამათა ცხოვრების“ წიგნები. N/Sin-50-ს საკმაო სიზუსტით ათარიღებენ X ს-ის დასაწყისით ხელნაწერის პალეოგრაფია და მასში მოცემული რეალიები.¹

N/Sin-50-ში შეტანილი „იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა საქმენი“ რედაქციულად მნიშვნელოვნად განსხვავდება დღემდე ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებათაგან და ახალ ცნობებსაც იძლევა ასურელი მამების ეროვნული კუთვნილებისა და მათი დედაენის შესახებ.

ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა, რის გამოც შესაძლებელი გახდა ასურელ მამათა ქართველობის მტკიცება, იყო წყაროებში მათი მშობლების შესახებ ცნობების არ არსებობა. N/Sin-50-მა ეს სიძნელე მოხსნა, ყოველ შემთხვევაში იოანე ზედაზნელისა და მისი ორი მოწაფის მიმართ მაინც.

იოანე ზედაზნელის შესახებ სინურ ტექსტში ვკითხულობთ:

„ესე ნეტარი იოვანე იყო ნათესავით ასური, ქუეყანით შოვა მდინარით, რომელ არს ასურეთისაჲ“.²

ეს არის ერთადერთი ცნობა, ამასთანავე დადასტურებული უძველეს წყაროში, რომ იოანე ზედაზნელი იყო „ნათესავით“ (ეროვნებით) ასური (სირიელი). სხვა რედაქციებში გვქონდა მხოლოდ ცნობა მისი ტერიტორიულად შუამდინარეთის ასურეთიდან წარმომავლობის შესახებ.

ეზდეროზ სამთავნელისა და თევდოსიოს მრეხელის შესახებ იგივე თხზულება წერს:

„ამათნი საკრველნი საქმენი, რომელ უქმნიან, დიდი წიგნი არს, თუ სადა გაზრდილ არიან და ვითარ დგომილ არიან იოვანეს და რაჲ ვის თავად-თავად სასწაულნი უქმნიან. ჩუენ ესთენ ვპოვეთ მრეველისაჲ და სამთავნელ ჭალაკელისაჲ: ნაბუქელი იყო წინაშე ხატსა მაცხოვრისასა მდგომელი, შვილი მესაკუმეველისაჲ, და შეეძრახა ურჰას შინა იოვანეს და გამოჰყვა. და ესე თევდოსიოს მრეველი მთავარი იყო ურჰაელ, ძმ ბჭისაჲ და სამართლის–მყოფელისაჲ გლახაკთაჲსა, და კურთხეულ იყო დეაკონად და მონაზონად ხატსა წინაშე ქრისტჱსსა, და უცხოებისათჱს წარმოჰყვა იოვანეს.“³

ამრიგად, ტექსტის ავტორს სცოდნია, რომ არსებული დიდი წიგნი ასურელ მამათა წარმომავლობის შესახებ („სადა გაზრდილ არიან“), მაგრამ ეს წიგნი მას ხელთ არა ჰქონია. რაც შეეხება ეზდეროზ სამთავნელსა და თევდოსიოს მრეხელს, მათ შესახებ კი მოუპოვებია შემდეგი ცნობები:

ეზდეროზი ყოფილა ნაბუქელი, ანუ ჰიერაპოლისელი (სირ. მაბბუე), ჰიერაპოლისის კერამიონის (კეცის ხატის) წინაშემდგომელი და მისი მესაკმევლის შვილი. ხოლო თევდოსიოსი – ურჰაელი (ედესელი) მთავარი, ძე გლახაკთა ქომაგი მოსამართლისა, შემდგომში ედესის ხატის (მანდილიო-

¹ Le nouveau manuscrit Géorgien sinaïtique N/Sin-50, édition en fsc-similé, introduction par Z. Aleksidze, Lovanii, 2001, გვ. 250-251.

² იქვე, გვ. 221.

³ იქვე, გვ. 217.

ნის) წინაშემდგომელი მონაზონი და დიაკვანი.

ამრიგად, სამთავნელიცა და მრეხელიც თავიანთი მშობლებით და სოციალური მდგომარეობით დაკავშირებული არიან სირიასთან და ლაპარაკი მათი შუამდინარეთში საქართველოდან განსწავლის მიზნით წასვლის შესახებ შეუძლებელია.

N/Sin-50-ში პირდაპირაც არის ნათქვამი (ასეთ ცნობას ასურელ მამათა „ცხოვრებების“ სხვა რედაქციებშიც ვნახულობთ), რომ იოანე ზედაზნელის მონაფეებისთვის, თევდოსიოსისთვის მაინც, ქართლი „უცხო“ ქვეყანაა და სწორედ ამის გამო წამოყვა იგი აქ იოანე ზედაზნელს. საქმე ის არის, რომ თევდოსიოსი წარჩინებული ჩამომავლობისა იყო და, როგორც „ცხოვრების“ ავტორი ამბობს, „უცხოებისათვის წარმოჰყვა იოვანეს“. ასკეტური ცხოვრება მონაზონისგან ითხოვს, რომ მას ამშვენებდეს „სამი ესე: უცხოებაჲ, სიგლახაჲ და დუმილი მოთმინებით“. თევდოსიოსიც გადანყევტს წავიდეს „უცხო“ (სხვა) ქვეყანაში, რათა მოწყდეს თავისი ჩვეული გარემოს ცთუნებებს. ამრიგად თევდოსიოს მრეხელი სამშობლოში კი არ ბრუნდება, არამედ პირიქით, სამშობლოს ტოვებს და მიდის უცხო ქვეყანაში, რათა თავისი მოწოდება უკეთ აღასრულოს.

მაგრამ იყვნენ თუ არა ეზდერიოზ სამთავნელი და თევდოსიოს მრეხელი, ტექსტის ავტორის აზრით, ეთნიკურად სირიელები და რა იყო მათი სალაპარაკო ენა, როდესაც ისინი ქართლში მოვიდნენ? იგი თხრობას ასე აგრძელებს:

„და რაჟამს დასხდეს ესენი აქა (სამთავისის ჭალკსა და რეხის ქვაბში – ზ. ა.) და აღაშწნეს საყოფელად ეკლესიანი, განიდრახეს, რაჟამცა ხატისა მის წილ მაცხოვრისა ხატები განერეს სასურველად. და თევდოსიოს შემზადა კედელი, ხოლო ეზდერიოზ შექმნა ფიცარი. და მოივლინა კაცი ვინმე მოგზაური ჭალაკით ვანად ეზდერიოზისა და მიზეზ-ყო ლომისა დევნაჲ. დააყენა ბერმან და ჰკითხა, თუ ვინაჲთ მოხუალ. ხოლო მან ჰრქუა, ხატისა წერაჲ ვიცი. და ვითარცა ესმა ესე, წარვიდა ბერი რეჲდ, რაჟთა მოყვანოს თევდოსიოს. და ვითარცა მიჰნივნეს, იხილეს ხატი ღმრთაებისაჲ ქუე-მდგომარჲ, საშინელად ბრწყინვალჲ. და წერილ იყო ფერჲთა თანა ასურებრითა წერილითა: ვის ეგე ჰხედავთ, მან მომავლინა“.¹

ამრიგად, რეხაში აშენებულ ეკლესიაში ხელთუქმნელ ხატს ქვეშ წარწერა გაკეთებული ჰქონდა ასურული (სირიული) დამწერლობით და სირიულ ენაზე: ვისაც ამ ხატზე ხედავთ გამოსახულს, მან გამომავლავნაო. ცხადია, ასურულ დამწერლობაზე მითითება შემთხვევით არ არის გაკეთებული და ტექსტის ავტორი გულისხმობს, რომ სირიიდან სულ ახლად ჩამოსულ მამებს სწორედ ამ ენაზე შეეძლოთ წარწერის წაკითხვა.

ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, რომ ასურელი მამების ქართული წარმოშობის მომხრეთა მთავარი არგუმენტი არის ის, რომ იოანე ზედაზნელმა, მისი ცხოვრების მიხედვით, ქართლში ჩამოსვლისთანავე იწყო ქართულ ენაზე ლაპარაკი. მართალია, ჩემი აზრით, ასეთი ცნობა სრულიად არაფრის მაჩვენებელი არ არის (იოანე ზედაზნელი დათვსაც ელაპარაკება მისთვის

¹ იქვე, გვ. 218-219.

გასაგებ ენაზე), მაგრამ მაინც მინდა აღვნიშნო, რომ ასეთი ცნობა არ არის N/Sin-50-ში, რომელიც ასურელ მამათა ცხოვრების ყველა რედაქციაზე და ხელნაწერზე ადრინდელია. ხელნაწერი X ს-ის I ნახევრისაა, ხოლო წყარო, რომელზეც მისი ავტორი უთითებს IX ს-ის შუა ხანებზე ადრინდელია.

N/Sin-50 კიდევ ერთ საინტერესო ცნობას იძლევა, რომლის მიხედვითაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორის მიხედვით არა მარტო თვითონ იოანე და მის მშობლები ცხოვრობდნენ შუამდინარეთის უდაბნოში, არამედ მისი შორეული წინაპრებიც, რადგან უდაბნოში ცხოვრების წესი მას გენეტურად ჰქონია მოცემული. როდესაც იგი ზედაზნეზე მოვიდა, „შენებაა არა ანება, არამედ ჩუეულ ვითარცა არს ჩუეულებაა უდაბნოს მყოფთა კლდეთა ქუეშე და ხურელთა ინროებითა იყოფდა“.¹

საინტერესოა, რომ ასეთ დაზუსტებას თავს არიდებს ყველა გვიანდელი რედაქცია. მათ ან აღარ ესმით, რატომ უსვამს ხაზს მათი წინამორბედი რედაქცია იოანე ზედაზნელის წინაპართა ჩვეულებას, ან ესმით და აღარ უნდათ მისი გამოკრება.

Ⲯ რედაქცია (ი. აბულაძის გამოცემის მიხედვით): „ხოლო შენებაა არა ინება მას ადგილსა, არამედ, ვითარცა არს წესი მარტოდ მყოფობისაჲ, იყოფვოდა; ნაპრალსა მას კლდისასა ეპოვნა ქუაბი მცირე, რომელსა შინა აღასრულა სარწმუნოჲსა ამის ცხოვრებისაჲ.“²

Ⲙ რედაქცია (იმავე გამოცემის მიხედვით): „ხოლო შენებაა ადგილისაჲ მის არა ინება, არამედ მარტოდ მყოფობაჲ აღირჩია, რამეთუ პოვა მუნ ქუაბი რაჲმე მცირე და მუნ შინა აღასრულა მწირობაჲ მისი“.³

ვფიქრობ, ნათელია, რომ „იოანე ზედაზნელის საქმეთა“ უძველესი რედაქციის მიხედვით, ასურელი მამები წარმოშობით (მშობლებისა და წინაპრების ჩათვლით) არიან სირიიდან, ხოლო იოანე ზედაზნელი ეთნიკურადაც სირიელია. მათი სამეტყველო ენა ქართლში მოსვლისას იყო სირიული.

მაგრამ რას ნიშნავს კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ეს დასკვნები? რა ამოცანა იდგა და როგორ შეასრულეს იგი ასურელმა მამებმა ქართული ენის ცოდნის გარეშე?

საქმე ის არის, რომ ქართლში ქრისტიანობას მართალია უკვე ორასი წლის ისტორია ჰქონდა, მაგრამ მაინც ისტორიული სიტუაციის გამო იგი ჯერ კიდევ „ახალწერგ იყო“ და ქრისტეს მცნებას ქვეყნის პერიფერიებში გატანასთან ერთად მაზდეანობის წნეხის მოგერიება და მართლმადიდებლობის განმტკიცება სჭირდებოდა. ასურელ მამათა „ცხოვრების“ სინური რედაქცია ლაკონურად და ზუსტად განსაზღვრავს მათი მისიის მიზანს და შედეგებს:

„ხოლო ნეტართა მათ მოწაფეთა მისთაჲცა მოვიჴსენოთ მცირედ, რომელნი განათლდეს და სხუანი განანათლეს საზღუართა შინა ქართლისათა, რამეთუ მრავალნი მონასტერნი აღაშენნეს, რომელნი ვიდრე დღენდელად დღედმდე ჰგიან შეურყეველად და დიდებულად ღმრთისა მადლითა და

¹ იქვე, გვ. 222.

² ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, გვ. 50-52.

³ იქვე.

ლოცვითა მათითა“.¹

ასურელმა მამებმა სწრაფად შეისწავლეს ქართული ენა, რადგან ღვთისმსახურება ქართლში ქართულ ენაზე აღესრულებოდა. ამასთანავე მათ გვერდში ედგნენ მათი ქართველი მოწაფენი და მიმდევარნი, რომლებიც გვიანმა ტრადიციამ, როგორც ჩანს, სირიიდან ჩამოსულებად მიიჩნია. ამაზე მიუთითებს იოანე ზედაზნელის მოწაფეთა ერთმანეთისაგან ძლიერ განსხვავებული ტრადიციული სიები, რომელთაც ახლა მიემატა მათგან კიდევ უფრო განსხვავებული სინური ნუსხა. ასურელ მამებს მოწაფეები რომ ქართველები ჰყავდათ, ამის ნიშანია ისე წილკნელისა და აბიბოს ნეკრესელის არჩევა ეპისკოპოსებად. V ს-ის მეორე ნახევარში საქართველოში უმაღლეს იერარქებად უკვე მხოლოდ ქართველებს ირჩევდნენ. საგულისხმოა, რომ არცერთი მათგანი იოანე ზედაზნელთან ერთად სირიიდან ჩამოსულ მისიონერთა სინურ ნუსხაში დასახელებული არ არის.

ამიტომ ასურელი მამებისა და მათი მოწაფეების მიერ საქართველოს პერიფერიებში მოსახლეობის ქრისტიანობაზე მოქცევა, ეკლესია-მონასტრების მშენებლობა და სამონასტრო ცხოვრების დანერგვა, იმავე დროს მღვდელთმსახურების ქართულ ენაზე აღსრულებას, ქართული სამწერლობო ენის გავრცელების არეალის გაფართოებას ნიშნავდა. იხაზებოდა „ყოველი ქართლის“ სახელმწიფო საზღვრები და უკვე მაშინ მზადდებოდა ნიადაგი გიორგი მერჩულეს განთქმული ფორმულის განსახორციელებლად. როგორც ყოველთვის შემდგომ ქვეყნის გაერთიანების თანდათანობითი პროცესი ახლაც ეკლესიამ დაიწყო: „ნელად-რე შეკრბა ქართლი“. ქვეყნის სათავეში მოვიდა გუარამ კუროპალატი, რომელმაც გაერთიანებას პოლიტიკური სახე მისცა და იწყო მცხეთის ჯვრის შენება „მცველად ყოვლისა ქართლისა“. სულ მალე კათალიკოსის ტახტზე ავა კირონ მცხეთელი, რომელიც სრულად გამოიყენებს ასურელ მამათა ღვანლის შედეგებს და სასაზღვრო პროვინციებში აქტიური ენობრივი პოლიტიკის გატარებას დაიწყებს.

გვიანი ქართული მწერლობა აცნობიერებს, რომ ამ ფუნქციის შესასრულებლად ასურელ მამებს სჭირდებოდათ ქართული ენის კარგად ცოდნა. ამიტომ ისინი სპეციალურად უსვამენ ხაზს იოანე ზედაზნელის მიერ სასწაულებრივად თავიდანვე ქართულად ამეტყველებას, ხოლო მისი მოწაფეების მიერ ქართული ენის სწრაფად ათვისებას. გვიანმა რედაქციებმა იციან გიორგი მერჩულეს ფორმულა, საქართველო გაერთიანების გზაზე დგას და ერთიანი საქართველოსათვის ერთი საეკლესიო (სახელმწიფო) ენის პრობლემა მათთვის უკვე ცნობიერი აქტია. უძველეს (სინურ) რედაქციაში კი ჯერ არ არის ამის შესახებ ლაპარაკი, რადგან ამ დროს ეს ამოცანა ჯერ კიდევ არა აქვს ავტორს გააზრებული.

¹ Le nouveau manuscrit, გვ. 241.

СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ НА КАВКАЗЕ¹

На территории Южного Кавказа, в единых географических границах, уже во второй половине I тысячелетия до н.э. сложились три этнически разнородные, цивилизованные государства. В разные периоды своей истории они с переменным успехом стремились достичь политического и идеологического первенства на Кавказе, отождествить тем самым политические границы с географическими границами. И внешние силы, будь они враждебными или дружественными, на протяжении всей древней и средневековой истории были заинтересованы в овладении или поддержке в первую очередь единого Кавказа, а не только какой-либо одной, отдельно взятой, страны. Восприятие Кавказа внешней силой («они») в виде единого целого заставляло кавказские страны так же едино («мы») противостоять внешнему миру. Одним из проявлений этого единства было почти одновременное объявление христианства государственной религией в Армении, Грузии и Албании. Ассимиляторской политике великих империй Востока Кавказ противопоставил единый идеологический фронт. Пребывание на стыке западной и восточной цивилизаций, единая религия, тесные культурно-бытовые контакты, мощный процесс этнокультурного взаимопроникновения, в особенности в пограничных провинциях, породили типологически новую, т.н. третью - кавказскую - цивилизацию.

Однако сила и богатство Кавказа заключались не только в единстве, но и (в не меньшей степени) политической, этнической, культурной и идеологической самобытности его составляющих. Полное идеологическое единение в тогдашних условиях таило в себе определенную опасность для национальной независимости кавказских стран. Христианская Византия и маздеанский Иран стремились к их объединению на желаемой для себя платформе, ибо единая религия лишила бы кавказские страны возможности балансирования между империями Запада и Востока. Вот почему все попытки кавказских стран сохранить единое христианское вероисповедание с самого начала несли в себе зачатки самоотрицания. Почва для церковного раскола была подготовлена

¹ КАВКАЗ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, Т. 2, ВЫП. 3, CA&PRESS. – ШВЕЦИЯ, 2008, СТ. 161-169.

задолго до его свершения. Процесс борьбы за приоритет на Кавказе и вместе с тем за национальную независимость, необходимость в самообороне от влияния, с одной стороны, Византийской и Иранской империй и, с другой стороны, от внутрирегионального взаимовлияния, привел кавказские страны к выбору разных течений из тех главных ответвлений в христианстве, которые возникли в недрах восточной церкви в V веке.

Армяне, признав христианство государственной религией, тем самым не только противопоставили себя маздеанскому Ирану, но, выбрав его восточный вариант – монофизитство (антихалкидонитство), отмежевались и от Византии, потеряв при этом сильного союзника-единоверца. Зато армянская церковь стала целиком национальной, сумев заменить собой утерянную государственность, а позднее и объединить и армянскую диаспору во всем мире. Благодаря церковному расколу халкидонитская Византия не смогла утвердиться на Кавказе даже под знаменем единоверия с Грузией, встретив на своем пути трудно преодолимое препятствие в лице антихалкидонитской Армении.

С другой стороны, тщетными оказались все попытки Ирана с целью проведения идеологической диверсии на Кавказе использовать т.н. «армянскую веру» (монофизитство), ибо подобным попыткам противостояла Грузия со своим халкидонитским (диофизитским) вероисповеданием. Трагедией же для Кавказской Албании обернулся именно тот факт, что она не сумела найти в христианстве третью, достаточно мощную платформу, отличную от диофизитства и монофизитства, чтобы спасти себя от сильнейшего культурно-этнического влияния своих соседей, в особенности Армении, поддержанной сначала Ираном, а впоследствии Арабским халифатом.

Вот почему мне представляется, что с исторической точки зрения церковный раскол на Кавказе был оправданным и закономерным явлением, хотя доведенный до фанатической непримиримости, признаки которой на начальной стадии были налицо, он мог оказаться роковым. Но к счастью, как только утихли страсти начальной стадии разрыва, в Грузии и Армении вновь ожили силы, отдающие дань жизненной важности единства Кавказа. Только при постоянном наличии таких сил могли сыграть положительную роль в истории Кавказа две взаимоисключающие и вместе с тем уравнивающие тенденции: стремление к единению и к сохранению самостоятельности.

В продолжении V-VIII вв. церквями Южно-Кавказских стран была окончательно сформулирована догматическая позиция, которая оказалась в теснейшей связи с их международной и культурной ориентацией. Различия в теологии и церковной практике со своей стороны во многом способствовали становлению особенностей их письменности и художественного мышления. Последствия церковного раскола на Кавказе (начало VII века) еще долго, на протяжении всего средневековья и новой истории, давали о себе знать. Сильно видоизменившись, они и по сей день иногда проявляются в современной историографии.

Церковный раскол на Кавказе готовился на протяжении всего VI столетия. Интерес новых поколений к фактам раскола вновь и вновь оживлял его в памяти общества, наполнял их современными злободневными вопросами и

порой заставлял переживать отдаленные веками события как собственную судьбу.

У каждого поколения своя историография, ставящая факты прошлого на службу современности, тем более, если прошлое сохраняет значение живого процесса. Таким образом, субъективность реконструированной картины прошлого заранее предreshена. Средневековые писатели оценивают последствия раскола и участников его финального акта по критериям, выработанным современным им обществом, исходя из тех предполагаемых позиций, которые исторически заняли бы они сами, будучи на месте протогонистов церковного разрыва.

Поскольку преемники церковного раскола на Кавказе в конце концов разделились на два лагеря – диофизитский (грузинская церковь) и монофизитский (армянская и албанская церкви) – у историков, представителей указанных лагерей, сложились две (монофизитская с двумя национальными разветвлениями), отличные друг от друга модели становления национальных церквей на Кавказе.

Какими бы субъективными ни были историки-полемисты средневековья в отношении к изучаемому объекту, при реконструкции прошлого они все же опирались на первоисточники. Источники, которыми пользовались историки, уже побывали в руках редакторов и переписчиков, представителей заинтересованных сторон предшествующих поколений. Более того, историки сами редактировали свой материал при включении его в свои работы. Таким образом, исторические источники сначала подвергались переработке в соответствии с реконструируемой историей, а затем сами же участвовали в построении соответствующей интересам данного общества новой модели.

Несколько примеров:

Совершенно очевидно, что попытки средневековых армянских историков найти среди армян, и тем более среди представителей высшей знати, к которым они сами принадлежали, таких церковных деятелей, которые уже на IV Вселенском соборе были антихалкидонитами, являются отражением широко внедряемой в монофизитскую церковь тенденции более позднего времени. Наиболее типично в этом отношении сведение Томаса Арцруни (X век) относительно участия братьев Арцруни в христологических дебатах, имевших место в Константинополе сразу же после Халкидонского собора. Отсутствие в источниках соответствующих документов автор пытается оправдать выдуманной историей о прибытии в Армению несториана Барцума и изъятии им из сочинения историка Егише нескольких страниц.

Показательна с этой же точки зрения попытка албанского историка X в. Моисея Каланкатуйского убедить своего читателя, что во время церковного раскола на Кавказе в начале VII столетия «Албания не отделилась от православия (монофизитства) и единоверия с армянами», в то время как современные событию документы говорят прямо противоположное.

Такое же игнорирование исторических фактов характерно для средневековых грузинских писателей-ортодоксов. В сочинении Георгия Младшего «Житие Георгия Святогорца» в полемике с патриархом антиохийским Георгий Святогорец объявляет: «Мы просвещены святыми апостолами и, приняв единого Бога, ни

разу не отступались от Него, и наш народ никогда не склонялся в сторону ереси. Анафемствуем и проклинаяем на основе православия всех отрицающих [единого Бога] и еретиков и строго придерживаемся заветов и проповедей святых апостолов».

После Халкидонского собора кавказские церкви впервые выразили свое отношение к христологической полемике на Всеобщем Двинском соборе 506 года.

Совершенно очевидно, что Собор принял «Генотикон» (482) Зенона (450-491) и поддержал примиренческую политику византийских императоров. Начиная с этого времени и до середины VI века с этой точки зрения в армянских и грузинских источниках нельзя обнаружить явных свидетельств. Это обстоятельство может быть рассмотрено как показатель того, что позиция кавказских церквей на протяжении этого времени существенно не менялась, или, что более вероятно, изменение позиции, если таковое имело место, не было оформлено церковным собором.

В то же время Византия изменила свою церковную политику, примиряющая диофизитов и монофизитов политика Зенона и Анастасия (491 – 518) постепенно переросла в промонофизитскую, пока целиком не стала таковой (с 508 года). Однако такое положение продолжалось недолго. Преемник Анастасия Юстин (518 – 527) вновь повернулся к халкидонскому вероисповеданию и возобновил антимонафизитскую политику.

Религиозная политика византийских императоров, как в зеркале, в перевернутом виде отражалась в религиозной политике иранского царского двора, которая началась с оказания помощи гонимым несторианам и завершилась защитой монофизитства.

Постоянное балансирование между двумя великими империями затрудняло кавказским странам выбор веры и тем более ее официальное объявление. И все-таки можно найти сведение, которое поможет прояснить пути развития религиозной ситуации на Кавказе во второй четверти VI века.

Придворный историк императора Византии Юстиниана (527 – 565) Прокопий Кессарийский в своем труде «De bello Persico» по поводу событий, приближающихся по времени к 525 году, пишет, что «грузины лучшие христиане среди тех народов, которые находятся под властью персов». Несомненно, что историк-халкидонит под «лучшими христианами» подразумевает диофизитов.

На Поместном соборе 551 года армянская церковь официально объявила монофизитство своим идеологическим выбором и определила соответствующую догмам литургию. Так оценивают историки-халкидониты значение второго Двинского собора для истории армянской церкви.

Что касается историков-монофизитов, они стараются доказать, что армянская церковь не изменяла своего вероисповедания после Григория Просветителя, а Халкидонский собор она отвергла сразу же, как только он состоялся. Поэтому значение этого собора как одного из переломных в истории армянской церкви в армянской исторической литературе иногда пренебрегается.

С этой точки зрения представляет интерес компромиссная позиция летописца поместных армянских соборов и видного монофизитского деятеля

Иоанна Одзунского (718 – 729), высказанная им в 20-х годах VII века:

«Собор был созван владыкой Нерсесом (551 – 3. А.) против Халкидонского собора, поскольку участился грязный недуг вероисповедания этого Халкидонского собора и постепенно окрепла диофизитская вера».

Явно выраженная армянской церковью догматико-политическая позиция естественно требовала от других церквей Кавказа высказать свое отношение к сделанному соседней церковью шагу. И действительно, одна из армянских хроник XVI века пишет:

«Владыка Нерсес Багревандский созвал в Двине по приказу персидского царя собор, чтобы отделиться от греков. На этом соборе грузины и четвертая Армения отступили от единства с армянами. Сюнийцы и албаны также отступили, а затем вновь присоединились [к армянской церкви]».

Точка зрения автора хроники ясна: общий идеологический лагерь (на примиренческой позиции) на Кавказе был разрушен при содействии Ирана и произошло это в 551 году. Приведенная выше цитата должна относиться к довольно древнему слою, поскольку она использована Арсением Сапарским (ок. XI в.) и его источником *Narratio de rebus Armeniae* (VIII в.).

Следует отметить, что о противостоянии грузинской церкви постановлениям Двинского собора 551 года сообщает также и армянский историк Самюэль Анийский (XIII в.), который в своей «Летописи» в сведении, датированном 557 годом, пишет: «Здесь написано об отделении грузин». Правда, в сочинении Самюэля встречаются анахронизмы, в частности, в связи с Двинским собором, но в этом случае его сведение заслуживает внимания, поскольку об отделении грузин он пишет сразу же после установления национального летоисчисления армян и сведений о Григории Маначихре и Изид-Бозиде, что исключает ошибку в его датировке. Кроме того, указанное отделение он не смешивает с церковным расколом, который датирует 607 годом, а также верно называет участвующих лиц.

Таким образом, показания некоторых армянских источников, наряду со сведениями Прокопия Кессарийского, приводят нас к выводу о том, что примиряющие определения Двинского собора 506 года грузинская и армянская церкви поняли по-разному: видно, что первые увидели в них правое халкидонитство, а вторые - правое монофизитство. Последующий период в истории этих стран – это период все большего определения вероисповедальческой и политической позиции. Во II половине VI века армянская церковь завершила процесс поисков, созвала церковный собор в Двине и приняла левую монофизитскую веру, известную под именем юлианитства. Грузия (Картли) и Албания, видимо, не созывали подобные соборы. Следует предполагать, что в поисках форватера между Сциллой и Харибдой (Византией и Ираном) они не отказывались от Халкидонского собора, но и не встали на путь активного антимонофизитства. Такое положение оставляло иранскому двору надежду на то, что с помощью армянской церкви когда-нибудь он сможет вывести грузинскую и албанскую церкви с константинопольской орбиты.

В конце 60-х годов VI века армянская церковь попыталась еще раз создать на Кавказе единый монофизитский лагерь. Послания Макария Иерусалимского

Вртанесу Сюнийскому и Иоанна Габеленского католикосу албан Абасу, трактаты *Narratio de rebus Armeniae* и «О разделении Картли и Армении» Арсения Сапарского содержат информацию по этому вопросу. Хотя, согласно древним армянским историкам, сюнийцы и албаны тогда же подчинились воле патриарха Армении, некоторые сведения «Книги посланий» показывают, что в этом случае показания халкидонских источников должны быть более верными. Согласно *Narratio*, монофизитское вероисповедание приняли только армяне и армяноязычные поселения отдаленных провинций Албании, имеющие смешанное население: Ташир, Дзоропор, Гардман и Арцах. Это сведение находится в полном согласии с перепиской армянских и грузинских церковных деятелей в 605 – 609 годах.

В самом конце VI века монофизиты попытались еще раз завладеть Грузинской (Картлийской) церковью. В это время Картли правил, по всей видимости, проиранской и монофизитской ориентации эрисмтавар Стефаноз I. Восхождение на престол католикоса Картли Кирона, по предположениям католикоса Армении, должно было усилить позиции грузинских монофизитов. Однако произошло совершенно противоположное.

Кирон начал проводить широкую национально-религиозную политику, целью которой была полная ассимиляция смешанных провинций и идеологическая поддержка объединения Картли. Успех этой политики был возможен только в том случае, если грузинская церковь выберет вероисповедание, отличающееся от поддержанного Ираном монофизитства, и вместе с тем явно не свернет с примиренческого пути собора 506 года. Церковный раскол стал неизбежен.

Предание анафеме Албанской церкви наряду с грузинской в энциклическом послании католикоса армян Авраама епископам Армении показывает, что Албанская церковь осталась верной халкидонитской (диофизитской) вере и идеологическому единению с грузинской церковью.

Рубеж VI – VII веков важен также и с точки зрения еще одного изменения, происшедшего в распределении сил на идеологическом фронте в истории Кавказа: епископат Тао (Таик) отделился от лагеря монофизитов и присоединился к Картлийской церкви или какое-то время оставался независимым.

В 613 или 616 годах на т.н. «Персидском соборе» в Ктезифоне халкидонитским лидерам стран, находившихся в подчинении Ирана, было дано предложение изменить свое вероисповедание или же покинуть свою паству и свою родину. На соборе присутствовали и подчинились приказу представители всех церквей стран Ближнего Востока (в том числе Армении и Албании), кроме католикоса Картли. Надо полагать, что католикос Картли Кирон был вынужден покинуть свой престол и перебраться в Фасис, сан митрополита которого, по сведению армянского историка Иоанна Драсханакертского (X век) он занимал одновременно с патриаршим престолом Мцхета.

Таким образом, биография католикоса Картли Кирона легко увязывается с биографией Кираса (Кира) Фасисского, в дальнейшем (с 631 г.) патриарха Александрии и правителя Египта (известен и под именем Аль-Мукавкас). Идентификация Кирона Мцхетского и Кира Фасисского легко объясняет многие моменты из биографии последнего, в особенности его самоотверженное следование монофелитской доктрине, целью которой было объединение

халкидонитов и монофизитов. Аналогичной должна была быть религиозная политика католикоса Картли, который на протяжении двух десятков лет трижды менял свое вероисповедание и религиозное окружение и как халкидонитский лидер старался, по мере возможности, не прерывать связь не только с монофизитами, но и с несторианами.

В конце 620-х годов Византийская империя победоносно завершила “первую великую войну христианства” (Г. Острогорский) против персидской империи. Хосров II был свергнут с престола, а «Животворящее древо», освобожденное от персов, император Византии Ираклий вновь водрузил на свое место. Возвращение восточных провинций, большинство из которых было населено «инокомыслящими», побудило императора восстановить церковный мир на основе доктрины о двух естествах при одной энергии и одной воле во Христе. Кавказские страны были первыми в числе тех, которые присоединились к Константинополю. Реставрация халкидонитства в Картли, хотя и с некоторыми монофизитскими тенденциями, произошла без каких бы то ни было осложнений. Патриарха Армении Езра (631 – 641) и недовольную (в основном) им паству Ираклий вынудил причаститься у патриарха Константинополя Сергия (ум. 638).

Сведения об албанской церкви отсутствуют, но надо полагать, что она тоже попала под влияние Византийской империи. Однако монофелитство, которое не удовлетворяло ни диофизитов, ни монофизитов, потерпело поражение так же, как и ранние попытки унии (Генотикон Зенона). На VI Вселенском соборе в Константинополе (680 – 681) монофелитство и его ересиархи, в том числе и Кир Александрийский (бывший митрополит Фасиса), были преданы анафеме.

Кавказские церкви пришли к периоду относительной теологической стабильности. Стало ясно, что Картли навсегда избрала халкидонитское (диофизитское) вероисповедание как опору в сложной внутренней и внешней политической ситуации. Что касается армянской и албанской церквей, то у них впереди еще был созванный Иоанном Одзунским (717 – 728) в 726 году Маназкертский собор, который окончательно восстановил в Армении монофизитское вероисповедание. Албания, которая долго колебалась между монофизитством и диофизитством, примерно в это же время сделала роковой для себя шаг - перешла в лоно монофизитства.

ARSEN SAPARELI SUR LA SÉPARATION DES GÉORGIENS ET DES ARMÉNIENS¹

PRÉFACE

Le chapitre du Livre des Lettres (GT) qui relate la séparation des Églises arménienne et géorgienne en 608-609 est si riche et si précis qu'il pourrait nous donner l'illusion d'assister en direct à cet événement lui-même, tout entier contenu dans l'échange épistolaire. À ce compte, on serait tenté de tenir pour secondaires, ou même suspectes, les sources historiographiques, nécessairement plus tardives et ouvertement partisans.

Une tradition historiographique authentique

La réalité est bien différente: le recueil documentaire constitué sous le catholicos Komitas (611-628) ne saurait être tenu pour un témoin objectif. C'est en fait un dossier à charge, instruit par les adversaires de Chalcedoine. En admettant même – ce qui doit être vrai pour l'essentiel – que chacune des pièces soit authentique, leur choix est assurément orienté. Non seulement le compilateur n'a pas retenu une à une les explications données par la partie adverse, mais, sous couleur de s'en tenir aux seuls textes officiels, il a délibérément renoncé à évoquer le contexte événementiel, c'est-à-dire cette somme de menus faits, de gestes et d'attitudes, de mots individuels, qui dévoilent les intentions réelles, la tonalité foncière d'une correspondance engoncée dans un formulaire de chancellerie. Le dépouillement stylistique affecté par le recueil catholicossal arménien a précisément pour dessein de nous faire oublier tout cela.

Gardons nous donc bien d'être dupes de cet artifice en opposant, avec trop de rigidité, l'objectivité supposée des sources documentaires antichalcédoniennes à la prétendue subjectivité de l'historiographie dyophysite. Le problème que nous pose celle-ci n'est pas tant d'authenticité que de tradition textuelle. En effet, l'original arménien de l'auteur anonyme qui a relaté, d'un point de vue chalcédonien, dans les toutes premières années du VIII^e siècle, la rupture de l'Église arménienne avec les Grecs et les Byzantins, n'a pas été préservé jusqu'à nos jours. Non seulement

¹ REVUE DES ÉTUDES ARMÉNIENNES. - 2010. - №32. - P. 59-132. ԹՅԵՆՆԵՐԻՆԻ
Չ.Յ. ՅՅՁ.

l'œuvre elle-même a été détruite, mais le courant théologique qui l'avait inspirée a cessé de se faire entendre dans l'historiographie nationale ultérieure, entièrement gagnée au parti adverse. C'est donc uniquement à l'extérieur, à travers des versions ou adaptations étrangères, qu'on peut recueillir l'écho authentique de voix opposées à la tendance majoritaire. Le témoin le plus important est évidemment la *Narratio de rebus Armeniae*, dont Gérard Garitte a montré qu'il s'agit d'une traduction grecque assez littérale de la chronique arménienne primitive par un interprète connaissant moins bien le grec que la langue de l'original. Au contraire, la Lettre de Photius et la chronique du géorgien Arsen Sapareli sont des adaptations plus libres et plus tardives de la même source¹.

Si, comme le suggère la comparaison de ces trois textes, la chronique arméno-chalcédonienne s'arrêtait primitivement au patriarcat d'Israyel Ier Ot'msec'i (667-677), sans inclure celui de Sahak III Jorap'orec'i (703-717), sa rédaction se situe vraisemblablement dans les dernières années du VII^e ou au début du VIII^e siècle, c'est-à-dire au moment où le recul des Byzantins devant l'expansion arabe donne aux Arméniens antichalcédoniens, évincés depuis le patriarcat d'Ezr (630-641), l'occasion de l'emporter définitivement. Son auteur est donc aussi proche des événements qu'il expose que l'était le compilateur du Livre des Lettres, deux générations auparavant. La différence des genres littéraires n'est pas une raison suffisante pour exalter la vérité de celui-ci et discréditer celui-là.

Analyse de la chronique d'Arsen

Il serait d'ailleurs inexact de considérer l'œuvre d'Arsen comme un simple démarquage de la source arménienne de la *Narratio*. C'est, au contraire, une composition largement autonome. L'historien géorgien ne suit pas l'ordre chronologique d'un bout à l'autre de son récit. Après avoir confessé la foi des six premiers conciles œcuméniques et affirmé que c'est bien par la nature de sa chair (et non par sa seule volonté), que le Christ a souffert sa Passion (I), Arsen rappelle la cause de l'hérésie des Arméniens: ils ont adopté l'erreur d'Eutychès et de Dioskoros (II). Là-dessus il raconte comment, au temps de l'empereur Arcadius et du roi Arsace, les Arméniens devinrent tributaires de la Perse (III). Dans un premier temps, ils surent résister aux pressions des souverains étrangers, qui voulaient les détacher définitivement des Grecs en les convertissant au nestorianisme. Mais plus tard, au temps du catholicos Nerses II, ils adoptent au synode de Duin, la fausse foi des Syriens jacobites (IV). Le catholicos de Géorgie, Kyrion, essaie en vain de les mettre en garde, avec l'appui d'Abas, catholicos du Her, et de Grégoire, évêque du Siwnik'. Mais les Arméniens les dénoncent aux Perses. Après la mort de Nerses, son successeur Abraham (sic) épure l'église arménienne, qui sombre dans l'hérésie. Kyrion est obligé de chasser Movses, évêque monophysite de Curtav (V). Cependant, Komitas succède à Abraham. Il use de corruption pour entraîner dans l'hérésie le Her et le Siwnik'. Il fait traduire ou composer par Yovhan Mayrag-

¹ Pour le détail, voir Jean-Pierre Mahé 1996.

omec'i toutes sortes de faux au service de son erreur (VI). Ainsi s'accomplit la vision prophétique de saint Grégoire, où certaines brebis blanchies par le baptême redeviennent plus noires qu'auparavant. Les Arméniens, jadis orthodoxes, se sont séparés de la communion des Grecs et de Jérusalem, entraînant dans leur perte tous leurs voisins, sauf les Géorgiens (VII). Cet isolement aboutit, sous le patriarche de Yovhannes Awjnec'i, au fatal synode de Manazkert, qui pervertit définitivement la sainte liturgie. En refusant de mélanger l'eau et le vin, la pâte et le levain, le catholicos d'Arménie a renié la réalité de l'Incarnation, l'union de Dieu à notre humanité. Il s'est retranché pour l'éternité du sacerdoce de Melchisédek. L'hétéropraxie des Arméniens est la manifestation visible de leur hétérodoxie. Elle concrétise et renouvelle sans cesse, dans la pratique quotidienne des églises, la rupture entre l'orthodoxie et l'hérésie (VIII).

Après cette véhémence dénonciation, le récit revient en arrière, sur un second synode de Duin, au temps de Nerses (IX). En remontant encore plus haut, on constate que les Arméniens n'ont plus qu'un vague souvenir des enseignements de Sahak et de Mastoc', amnésie dénoncée en son temps par Movses Kcert'ol (X). A la mort de Vahan Mamikonean, les pressions des Perses leur font tout à fait oublier les saints canons et les pieuses habitudes qu'on leur avait inculquées (XI). L'historien reprend alors le fil chronologique des événements en évoquant successivement Vardan II Mamikonean et l'union ecclésiale sous Justinien (XII), Musef Mamikonean et le schisme sous Maurice (XIII), la répression antichalcédonienne sous Abraham et la déportation de Yovhannes Bagaranc'i après la victoire de Khousrô Ier (XIV), le synode de Théodosiopolis sous Héraclius (XV), les intrigues de Yovhan Maragomec'i et de ses disciples sous Ezr, Nerses III (XVI), et au-delà (XVII).

Manuscripts et éditions

Comme l'a rappelé Zaza Aleksidzé, le Centre national des manuscrits de Tbilisi conserve quatre copies de l'œuvre d'Arsen.

- A 691, p. 67-78, est un recueil de mélanges, du type put'k'ari, copié en minuscules sacerdotales (nuxuri). D'après le papier, comparable à celui des manuscrits N 400 de 1534 et S 312 de 1541, on le date de la première moitié du XVI^e siècle.
- A 735, p. 1-10, est un recueil de mélanges en nuxuri, qu'on date, d'après le papier comparable à celui des manuscrits A 105 de 1697 et Ad 974 de 1695, des XVII^e-XVIII^e siècles. Bien que postérieur au précédent, il offre un texte souvent plus complet et matériellement plus lisible.
- S 3270, 4v-62r, est un recueil factice réunissant divers papiers. Il est copié en cursive mq'edruli. La partie du manuscrit où figure notre texte date du XIX^e siècle. C'est une mauvaise copie de A 735.
- H 24, recueil en mq'edruli, a été copié sur A 691 par l'archidiacre Sophrone, à la demande de M. Sabinini, qui a ensuite relu et corrigé le texte avant de le traduire en russe en 1847.

La première édition, par Žordania, en 1892, repose sur A 691. La traduction arménienne de Melik'set'-Bek, en 1934, révisé le texte de Žordania, à l'aide de S 3270. Dans le commentaire de la *Narratio de rebus Armeniae*, Gérard Garitte a méthodiquement cité et traduit les passages parallèles d'Arsen (VI. IX. XII-XVII) d'après Žordania et Melik'set'-Bek.

Le texte critique, établi par Z. Aleksidze d'après les manuscrits A 691 (= A) et A 735 (= B), est paru en 1973. La seconde édition révisée, en 1980, est accompagnée d'une ample introduction et de commentaires historiques. Comme ce travail, rédigé en géorgien moderne, n'est pas accessible à tous les lecteurs, il nous a semblé utile d'en présenter ci-dessous une version française, avec une traduction annotée du texte critique géorgien ancien.

INTRODUCTION¹

La seule information dont nous disposions sur l'identité d'Arsen Sapareli figure dans le titre de son œuvre, qui donne à croire qu'il était catholicos de Géorgie, originaire du Samcxe, et que Sapara était son lieu de naissance, ou peut-être sa résidence avant son élection à Mcxeta. La critique manque de sources pour recouper ces informations. On ne sait pas si le titre date du temps de l'auteur, ou s'il a été ajouté plus tard. Seul l'examen du texte peut nous apprendre si ces données sont justifiées ou non.

I. Hypothèses sur l'identité d'Arsen et la date de ses écrits

Le premier à poser la question est T. Žordania, qui écrit: «Avant Arsen II, il y eut Arsen Ier, à la fin du IX^e siècle; quant à Arsen III, il vécut au XIII^e siècle, vers 1233. Il nous est impossible d'attribuer cette œuvre à Arsen Ier, à qui l'on ne connaît aucune activité littéraire. C'est aussi impossible pour Arsen III, car si l'œuvre datait du XIII^e siècle, elle relaterait nécessairement les synodes des X^e-XIII^e siècles à propos des mêmes questions, par exemple la discussion d'Ekv-time Grdzeli, au temps de Bagrat' III (1008-1014), le synode de K' larjeti, au XI^e siècle, le débat sur la foi entre Arméniens et Géorgiens au temps de David le Reconstructeur (1089-1125), les synodes qui eurent lieu à l'époque des Comnènes, sous le règne de Tamar (1184-1213), etc. L'auteur n'aurait pas manqué d'indiquer tous les événements importants jusqu'à son époque. Par conséquent, ce ne peut être qu'Arsen II. Il relate les faits jusqu'au synode de Manazkert en 726, quand les liens de l'église arménienne avec l'église universelle furent définitivement rompus. Entre cette date et le pontificat d'Arsen II au X^e siècle, rien ne s'est passé d'important en la matière jusqu'au synode d'Art'anuj sous Bagrat' III. Mais à l'époque, Arsen II n'était plus en vie».

En fait Žordania identifie le catholicos Arsen II à Arsen Vačesdze, qui siégea, d'après lui, vers 981. Javaxisvili n'a pas contesté tout d'abord l'essentiel de cette

¹ Par Zaza Aleksidze, traduite du géorgien moderne par Jean-Pierre Mahé.

argumentation. D'après lui, le contenu de l'œuvre confirmerait que l'auteur vivait au X^e siècle. Résumons son argumentation.

1- Le texte ne mentionne pas sainte Nino et il y est dit que, du temps du catholicos Kyron, les Géorgiens considéraient saint Grégoire le Parthe comme leur Illuminateur. D'après l'œuvre, on a l'impression que, jusqu'alors, les Géorgiens étaient soumis à la hiérarchie arménienne. Cette idée fautive n'a eu cours que jusqu'au IX^e siècle au plus tard. À partir du X^e siècle se répand au contraire l'idée que sainte Nino est la seule Illuminatrice de la Géorgie, et l'on s'efforce d'effacer la moindre trace de communauté religieuse avec les Arméniens. 2- D'après le titre, l'auteur était lié à la province de Samcxe; or Grigol Xandzeli eut un disciple originaire de cette province, nommé Arsen le Grand, qui fut catholicos de Géorgie. D'après l'hagiographe de Grigol, Giorgi Merculi, «il répandit la joie dans toutes les églises du Kartli, car il orna parfaitement le siège du patriarcat et fut lui-même orné par la grâce». Il s'agirait donc de notre auteur. 3- Dans le titre de son œuvre, Arsen est appelé catholicos de Mxeta. Mais justement Giorgi Merculi écrit: «Arsen le Grand devint, à Mxeta, dans l'église Kat'olike (...) catholicos du Kartli». Javaxisvili ne s'inquiète pas que Giorgi Merculi n'attribue aucune activité littéraire à Arsen le Grand. Il constate que l'hagiographe ne mentionne pas non plus celle d'autres personnages. Le contenu de l'œuvre suggère un auteur vivant entre le IX^e et le X^e siècle; par conséquent, il devrait s'agir du catholicos Arsen Ier.

Son argumentation est critiquée en 1924 par K'ak'abadze, selon qui l'auteur serait un certain catholicos Arsen, par ailleurs inconnu, qui aurait vécu à la fin du VII^e siècle. Ses arguments sont les suivants. 1- Le récit s'arrête à la fin du VII^e siècle. S'il avait été écrit plus tard, par exemple au IX^e siècle, comme le croit Javaxisvili, on y trouverait mention de faits aussi marquants que le synode de Manazkert en 726. Il est bien question dans le texte d'un certain synode de Manazkert, mais il s'agirait d'une autre réunion qui se serait tenue sous Yovhannes II Gabelenac'i (557-574).

2- Arsen ne mentionne que les six premiers conciles œcuméniques, sans parler du septième, Nicée II, qui eut lieu en 787. 3- Il doit être à peu près contemporain des disciples de Yovhan Mayragomec'i, puisqu'il écrit à leur propos: «Ils se répandirent ici et là, dans toute l'Arménie, dans les villes, comme dans les villages, pour tromper tous les gens, jusqu'au jour présent.» 4- Le dernier catholicos arménien mentionné dans le texte est Israyel (677-687), et le dernier prince arménien est Grigor Marzpan, mort en 682. Par conséquent l'œuvre doit avoir été rédigée entre 685 et 700. D'autres arguments réfutent l'identification d'Arsen Sapareli et d'Arsen le Grand. On y reviendra plus tard.

K'ek'elidze refuse ces conclusions pour les raisons suivantes. 1- En fait, Arsen mentionne bien Yovhannes III Awjnec'i et le synode de Manazkert en 726. 2- Deux œuvres historiques géorgiennes encore plus tardives omettent, elles aussi, de rappeler le septième concile œcuménique de Nicée II. 3- La phrase que cite K'ak'abadze sur les disciples de Yovhan Mayragomec'i ne prouve rien sur la date de l'auteur et de son œuvre. Des formules semblables apparaissent à deux reprises dans le texte pour des événements très éloignés. K'ek'elidze s'efforce ensuite de montrer que l'auteur ne peut être ni le catholicos Arsen II du X^e siècle, ni Arsen

III du XIII^e siècle. Aux arguments de Žordania, il ajoute le fait qu'il n'est pas question de l'Histoire de la séparation des Arméniens et des Géorgiens composée par Uxtanes à la fin du X^e siècle. D'autre part, il constate, comme Ĵavaxisvili, que l'Illuminateur des Ibères est Grigor, et non pas Nino, ce qui renvoie nécessairement au IX^e siècle. L'auteur serait donc Arsen le Grand, le catholicos du IX^e siècle. On remarquera pourtant qu'il ne sait rien de l'accord conclu entre le catholicos arménien Zak'aria et le patriarche de Constantinople Photius, en 862. Il est donc antérieur à cette date. Melik'set'-Bek, qui a traduit l'œuvre d'Arsen en arménien, se rallie aux thèses de Ĵavaxisvili et de K'ek'elidze.

P'avel Ingoroq'va refuse d'identifier Arsen Sapareli à Arsen le Grand pour les raisons suivantes. 1- Leur origine commune n'est pas un motif suffisant: bien d'autres catholicos sont originaires du Samcxe. 2- Rien n'indique qu'Arsen le Grand ait jamais mis les pieds à Sapara. Par sa naissance il devait être de Vale, et par son éducation, de Xandzta. Quant à la date d'Arsen Sapareli, Ingoroq'va se fonde exclusivement sur le contenu de son œuvre et formule les remarques suivantes. 1- Elle ne dit rien de postérieur aux années 20 du VIII^e siècle. Il est donc peu vraisemblable que l'auteur soit du IX^e siècle. 2- Elle n'a aucune source postérieure à la fin du VII^e et au début du VIII^e siècle. 3- Elle développe des conceptions archaïques sur la conversion de la Géorgie. 4- Arsen le Grand portant toujours cette épithète, il serait étonnant qu'elle ait disparu dans le titre.

5- Si nous ne connaissons, à époque ancienne, aucun autre catholicos nommé Arsen, cela tient probablement aux lacunes de nos listes. 6- L'ouvrage a été écrit entre 726 et 736, car le récit s'arrête en 726 et le catholicos de la Géorgie se nomme Mama à partir de 736.

On a donc proposé quatre dates pour notre chronique: 685-700; 726-736; seconde moitié du IX^e siècle; seconde moitié du X^e siècle. Pour trancher, il faut examiner de plus près le contenu.

Généralement on a essayé de repérer le dernier événement historique mentionné dans la chronique. La plupart des savants ont considéré qu'il s'agit du synode de Manazkert en 726, sous Yovhannes Awjnec'i (718-729, à moins qu'il ne s'agisse d'un synode local qui se serait tenu sous Yovhannes Gabelenac'i (557-574). À vrai dire, cette dernière hypothèse est irrecevable. Elle repose sur un problème textuel qu'il est facile de résoudre.

Arsen (VIII,1) écrit: «Yovhannes, catholicos d'Arménie, fit un synode à Manazkert. Il éloigna du saint mystère le mélange de l'eau et le levain du pain. Il institua le pain azyme et le vin sans eau». Aucune source arménienne ne connaît de synode local qui se serait tenu à Manazkert dans la seconde moitié du VI^e siècle; en revanche, il est certain que le synode de 726 a réglementé les espèces eucharistiques en légalisant l'usage, très largement antérieur, du pain sans levain et du vin pur. Les canons du sixième concile œcuménique (Constantinople 680 et 692) interdisent déjà cette pratique arménienne, mentionnée aussi sous Movses Eli-vardec'i (574-604). L'usage devait dater du synode de Duin de 553 sous Nerses II, quand fut institué le crucifixus es. Toutefois, durant le VII^e siècle, après Komitas (611-628), les catholicos arméniens furent en union avec les Grecs jusqu'au temps d'Elia (703-717) et de son successeur Yovhannes Awjnec'i. On peut comparer le

récit d'Arsen à celui de Step'anos Asolik. «(Yovhannes) fit un synode à Manazkert, une ville à la frontière du Hark', réunissant tous les évêques d'Arménie. Parmi eux se trouvaient le philosophe Grigoris, chorévêque d'Arsarunik', ainsi que six évêques de la maison jacobite de Syrie délégués par leur patriarche, au temps du principat de Smbat. Ils purifièrent ce pays de la profession de foi des chalcédoniens dyophysites, qui corrompent le saint sacrement avec du levain et de l'eau; (qui rompent) avec du poisson, de l'huile, et du vin, les jeûnes de carême et les autres jours canoniques. Depuis le temps d'Ezr jusqu'à présent, ils étaient demeurés du côté grec, dans le pays d'Arménie. Rejetant tout cela comme un vieux ferment, ils définirent comme profession de foi l'unique nature du Verbe divin incarné, (avec la règle) de célébrer le saint sacrement sans levain et sans eau, et de passer jusqu'au bout les jours de jeûne avec sainteté». Arsen s'accorde si bien avec ce texte qu'on pourrait soupçonner que c'est d'Asolik même qu'il tient ses informations. Juste avant ses remarques sur l'eucharistie, il écrit (VII,3-4): «Le roi Xosrov fit au catholicos Nerses, appelé le Moyen, – en arménien Mijin – une promesse qui n'était pas médiocre. Il ébranla ainsi son esprit stupide et (le catholicos) organisa un premier synode à Duin. Alors, ils s'éloignèrent de la foi des Grecs et de Jérusalem. Mais la Géorgie tout entière et un quart de l'Arménie se séparèrent de l'Arménie pour les ordinations sacerdotales. Quant au Her et au Siwnik', ils s'en éloignèrent tout d'abord, puis ils revinrent à l'union, à cause d'un certain <Yovhannes>, qui semait de l'or dans sa barbe.» Au lieu de «un certain Yovhannes», les manuscrits géorgiens donnent «un certain Nerses», ce qui est impossible. Il ne saurait s'agir ni de Nerses III (641-661), qualifié d'«homme digne et orthodoxe», tandis que le Nerses qui apparaîtrait ici est monophysite, ni de Nerses II (548-557), cité plus haut et déjà connu du lecteur, en sorte que l'adjectif indéfini «un certain» serait superflu. Mais il est bien connu que Yovhannes Awjnec'i parfumait sa barbe en y semant des paillettes d'or, comme le raconte Step'anos Asolik: «Yovhannes, de sa personne, avait fort belle allure. Plein de toutes les vertus, il portait des vêtements en poil de chèvre, qu'il couvrait d'étoffes brillantes pour les décorer. Égrenant de l'or en minces copeaux, il les mêlait à de l'huile parfumée et pulvérisait ce mélange sur la blancheur fleurie de sa barbe». La confusion entre les abréviations géorgiennes de Nerse (N E) et Ioane (I N E) est paléographiquement très vraisemblable. Cette correction nous confirme que le texte, qui offre un récit circonstancié de l'action de Yovhannes Awjnec'i, a été écrit après 726.

II. La confession des «jacobites»

«Alors, pleins de tristesse, (les Arméniens) envoyèrent des messagers au roi (de Perse) et demandèrent la confession des jacobites, parce que toutes les autres leur semblaient pires. (...) Le roi fut satisfait et leur envoya neuf méchants docteurs jacobites (...) et ils gâtèrent la terre d'Arménie travaillée par saint Grégoire au prix de maints labeurs et irriguée par ses larmes. Voici leurs noms: Abdiso, Pierre le Foulon, Simon le Méchant, Jacques. Et ils apportaient avec eux les livres de Philoxène, de Julien d'Halicarnasse, de Timothée Aelure et de Sévère

de Mabbug.» (IV,5)

Depuis le VI^e siècle les monophysites se divisent en deux camps sur la question de la chair du Christ: les partisans de Sévère d'Antioche (465-538) et ceux de Julien d'Halicarnasse (mort en 527). Pour les sévériens, la nature divine du Fils de Dieu n'a pas complètement absorbé la nature humaine, bien que cette dernière ait perdu son substrat depuis l'incarnation et qu'il ne soit resté que la somme des propriétés naturelles d'Adam, de telle façon toutefois que ces propriétés existent réellement en lui. S'il en est ainsi, le corps du Christ est aussi corruptible que celui de n'importe quel mortel ordinaire. Sur ce point fondamental de la christologie, les sévériens sont, parmi les monophysites, les plus proches des dyophysites.

Pour les julianistes, le Fils de Dieu a revêtu, non pas la chair des hommes pécheurs, mais celle d'Adam avant la faute. Par conséquent l'incarnation a été si parfaite que le Christ a donné un caractère divin aux attributs de la nature humaine. Ainsi la chair du Christ est divine et incorruptible.

Vers 542, le chef des sévériens est Jacques Tzantzos Baradée, évêque d'Edesse, qui meurt en 578. Sa doctrine n'est pas originale: il enseigne purement et simplement les idées de Sévère; mais il organise habilement la hiérarchie d'une église indépendante qui, jusqu'à nos jours, est encore appelée jacobite. Ce nom devient usuel après le septième concile œcuménique de Nicée II en 787. Toutefois, la variante arménienne du terme, yakovbik, est attestée dans l'œuvre de Xosrovik T'argmanic' vers 647. Rappelons que ce dernier apparaît comme vingt-troisième participant du synode de Manazkert en 726. On a conservé de lui un traité en cinq chapitres, dont trois sont dirigés contre les sévériens. En tout cas, il est impossible de dater l'œuvre d'Arsen d'avant le milieu du VIII^e siècle, puisque le terme de «jacobite» n'est pas attesté auparavant.

On peut aller encore plus loin en déterminant à partir de quelle date les Géorgiens chalcédoniens peuvent être tentés de traiter leurs adversaires arméniens de «jacobites», c'est-à-dire de sévériens. Avant le synode de Manazkert en 726, la doctrine de l'église arménienne est évidemment julianiste. Sévère d'Antioche est parfois mentionné parmi les hérésiarques, mais jamais Julien. Ainsi, Nerses II Astarakets'i écrit, dans les années 50 du VI^e siècle, une Lettre aux Syriens orthodoxes, qui sont en réalité des julianistes: «Nous anathématisons l'impur Nestorius, Théodore, Dioskoros, leurs livres et leurs adeptes; ainsi que Barsauma, Incihna et leurs impurs canons; de même Théodoret, le concile de Chalcédoine et le Tome de Léon; Apollinarius, Eutychès et Sévère, ainsi que son livre de corruption». La formule est d'autant plus intéressante qu'elle précise en quoi la doctrine de Sévère est jugée condamnable. Quelque dix ans plus tard, le catholicos Yovhannes II Gabelenac'i écrit aux évêques d'Albanétie: «Nous anathématisons Ibas, Acace, Barsauma de Nisibe, qui se sont soumis au concile de Nestorius et firent la perte de beaucoup, Sévère et son livre de corruption. En outre, tous ceux qui les approuvent et consentent à leur doctrine scandaleuse et meurtrière, nous les anathématisons». On retrouverait aisément des prises de position semblables dans les canons du synode de Duin en 606, ou dans la correspondance entre Vrt'anes K'ert'oł et le catholicos Kyrion. Dans sa profession de foi, le catholicos Komitas use d'une formule quasiment julianiste: «Le Fils unique de Dieu, par la volonté

du Père, la sienne et celle de l'Esprit Saint, abaissa les cieux pour nous et pour notre salut; il descendit dans le sein de la Vierge, prit chair de Marie, la Mère de Dieu vierge et sainte, et unit l'immortel au mortel, ainsi que le corruptible et périssable à sa divinité immortelle. Il les mêla, les unit et les rendit incorruptibles, afin que, sans la moindre réserve, l'inférieur fût béni par le supérieur».

Toutefois, à partir des années 630, le rapprochement forcé avec les Grecs provoque un brusque changement de cap. Mais un certain nombre de monophysites endurcis continuent de professer des idées julianistes. On peut y voir la confirmation du fait que, s'il avait écrit dans les années 680-700, Arsen aurait été dans l'impossibilité de considérer les Arméniens comme des «jacobites».

Le rapprochement entre les deux églises ne s'opère pas avant le synode de Manazkert en 726. L'accord est d'ailleurs très relatif, chacun s'efforçant de tirer à soi les conclusions du débat. Naturellement les Arméniens tenaient à maintenir l'incorruptibilité de la chair du Christ, et les Syriens, au contraire, sa corruptibilité. On se fit des concessions réciproques. Les Arméniens maudirent les aktistètes, qui prétendaient que la chair du Christ était non seulement incorruptible, mais incréée. De leur côté, les jacobites durent convenir que cette chair était incorruptible, de l'incarnation à la résurrection, et non pas seulement après. Mais c'était un accord verbal et superficiel. Au XIII^e siècle, Bar Hebraeus accuse les Arméniens d'être promptement revenus à leurs anciennes erreurs. De son côté, l'historiographie arménienne rend compte de l'événement en des termes julianistes:

«Vinrent de nouveau à nous certains hommes, six évêques de la maison des jacobites, pour conclure avec nous une union confessionnelle. Leurs noms sont les suivants: le premier, l'évêque Constantin; le deuxième, le métropolitain de la ville d'Édesse; le troisième, Smawon, évêque de Xaran; le quatrième, Théodose, évêque de Gardman; le cinquième Ter At'anas, évêque de Maypherkat; le sixième, Théodore, évêque d'Amasie. Tous étaient venus à nous sur ordre de l'archevêque d'Antioche, en vue du synode qui s'était assemblé. Nous unissant entre nous par la foi pour confesser l'union, nous ordonnâmes de nombreux discours contre les dyophysites de Chalcédoine, et nous extirpâmes l'ivraie de la corruption, qui avait été semée par Ezr et s'était propagée jusque là. C'est pourquoi beaucoup avaient été abattus par cette foi dyophysite. Nous rejetâmes le vice du concile de Chalcédoine; quant à ceux qui s'étaient soumis à cette confession, nous les ramenâmes à la rectitude, les édifiant désormais pour toujours, de telle sorte qu'ils ne pussent plus jamais attaquer et briser l'écrit de la confession du Christ».

Yovhannes III Avjnec'i mourut deux ans après le synode. À le lire, on croirait que le but principal du débat était de nier la thèse majeure des jacobites, et que l'accord portait précisément sur ce point. De fait, aux yeux des Arméniens, déclarer que la chair du Christ était corruptible équivalait à une profession de foi dyophysite: «Si la chair du Christ est corruptible, disait Julien d'Halicarnasse, alors nous constatons une discontinuité dans le Verbe de Dieu, et si nous voyons cette discontinuité, nous admettons qu'il y a deux natures dans le Christ et nous rejoignons le concile de Chalcédoine».

C'est apparemment l'influence dyophysite ressentie en Arménie pendant près d'un siècle qui rendit possible la recherche d'un rapprochement et d'une position

commune avec les jacobites. Sauf chez Yovhan Mayragomec'i et ses disciples, on s'habitua à distinguer certains traits humains dans le Christ. Du même coup, si l'on voulait se dégager de cette influence chalcédonienne, il devait sembler bientôt nécessaire de rejeter aussi les courants monophysites qui en étaient les plus proches. Pour cette raison, on commença à réfléchir sur la notion de corruptibilité développée par les sévériens. Entre-temps, Julien, qui avait été déclaré hérétique, ne put reprendre sa position antérieure, pourtant fort appréciée d'éminents théologiens arméniens qui le considéraient comme un saint, comme Step'anos Siwnec'i. On peut supposer ainsi que le rapprochement de 726 avec les Syriens, ait passé, aux yeux de certains, comme une acceptation de la doctrine jacobite. Mais très vite les Arméniens revinrent sur le fond de l'accord. Cependant si Arsen a écrit peu après le synode de 726, il n'a guère eu le temps d'être informé de ces évolutions.

Toutefois, cette tentative de rapprochement entre Arméniens et Syriens partisans de Sévère d'Antioche semble avoir laissé des souvenirs. Dans la seconde moitié du IX^e siècle le bruit courait, dans certains milieux chalcédoniens, que la doctrine jacobite s'était répandue parmi les Arméniens. Ainsi Zak'aria répond à une lettre de Photius: «Nous ne sommes pas les disciples de Jacques Tzantzalos, de qui les jacobites tirent leur dénomination, ni de Julien d'Halicarnasse, ni d'Eutychès, mais de Grégoire, le saint martyr et illuminateur de toute la contrée du nord». Ayant mentionné côte à côte deux positions antinomiques, jacobite et julianiste, Photius montrait qu'il ne savait pas bien où se situait l'église arménienne à l'intérieur du monophysisme. Mais Zak'aria réplique en rejetant toutes les formes classiques de cette doctrine: Sévère, Julien et Eutychès, bien que le credo arménien soit en fait partiellement julianiste.

Plus tard, dans la seconde moitié du XI^e siècle, l'accord arméno-jacobite paraît une évidence. Ainsi en 1058, Grigor Magistros écrit au patriarche syrien: «Nous ne vous demandons rien au sujet de la foi, car vous êtes protégés par le mur de l'union et rehaussés de toute vertu. Chez nous, dans notre patriarcat, nous considérons Ta Sainteté comme associée au trône de saint Cyrille et des Pères trois fois bienheureux qui sont en Égypte; tu partages leur offrande et surtout leur sacerdoce. Nous sommes consacrés (par vous) et nous vous consacrons; de même pour tout ce qui relève de l'exercice du sacerdoce. Il y a toutefois quelques points de doctrine que nous n'avons pas reçus des Pères: ils se sont insinués du dehors et ont pénétré en rampant. C'est à peine si l'on estimerait aujourd'hui possible de les raviver, en sorte que je n'ai pas voulu les mettre par écrit dans cette lettre. Mais j'ai averti Ta Piété d'une voix vive et je ne manquerai pas la moindre occasion où il soit possible de t'honorer». Il faut faire la part du caractère hautement diplomatique de ce texte, qui évite délibérément le débat théologique pour mieux inciter le patriarche syrien à sévir contre les Thondrakiens. Il est néanmoins intéressant de voir que, de l'avis d'un haut responsable politique, les questions doctrinales semblent secondaires et tombées en oubli. De plus en plus, la discussion tend à se réduire à des questions rituelles. Au XII^e siècle, à l'époque de Nerses Snorhali (1166-1173), la collaboration entre les deux églises devient effective et importante. Pour se rapprocher de ses voisins, l'église arménienne, sans adhérer au jacobitisme, dénonça Julien comme hérétique.

Abstraction faite du texte d'Arsen, dont nous ne connaissons pas la date, le premier document géorgien qui accuse les Arméniens de jacobitisme est le Petit Nomocanon, compilé en 991-998, par Euthyme l'Hagiorite: «Tous ceux qui se détournent de l'hérésie reviennent à l'église universelle et s'unissent au lot des orthodoxes, voici comment il faut les accueillir: les ariens, les macédoniens et les novatianistes, ceux qui se nomment eux-mêmes les cathares, ainsi que les quartodécimans, ceux de la main gauche, les apollinaristes, les nestoriens et les jacobites, dont font partie les Arméniens, les marcionites, les valentiniens et leurs semblables, tous ceux qui, parmi ces hérétiques, se convertissent, nous les recevons comme il suit».

Ce texte est, pour l'essentiel, une traduction des canons du concile in Trullo de 692; mais la mention des Arméniens est une addition personnelle du traducteur géorgien. À vrai dire, le texte ne cite pas explicitement les monophysites. Dans la suite, il mentionne encore «les pauliciens, les manichéens (...), les impurs montanistes et les sabelliens». On peut en déduire que le terme de jacobite est devenu très générique: il désigne tous ceux qui rejettent les deux natures du Christ, ce qui est le cas des Arméniens.

Un autre article du Nomocanon géorgien reprend le concile in Trullo, mais en y ajoutant la condamnation d'un usage arménien, le jeûne d'arajawor (sorte de pré-carême), qu'il qualifie de «jeûne que pratiquent les jacobites». C'est une nouvelle preuve que, pour le traducteur géorgien, les Arméniens sont des jacobites, car bien entendu, l'usage du pré-carême est exclusivement arménien et les jacobites syriens ne le connaissent pas.

En fait, du X^e au XIII^e siècle, il n'y avait plus que deux grandes églises monophysites: les Arméniens et les jacobites. C'est ainsi qu'à Byzance on écrit, entre le IX^e et le XI^e siècle, un traité Sur les Arméniens et les jacobites, dont il existe une version géorgienne. À la même époque Arsen Vacesdze insère, dans son Dogmatikon, un écrit antimonophysite, intitulé Trente chapitres sur l'hérésie arménienne, qui s'inspire d'originaux grecs du VIII^e siècle. Le texte inclut les doctrines monothélistes, mais ne contient aucune allusion, ni à Sévère ni à Jacques Baradée. La version arménienne de cet ouvrage comble cette omission: «Ils disent tout d'abord ceci: après l'incarnation, le Fils de Dieu est une seule nature, une seule énergie, qui est devenue une à partir du mélange des deux. Telle est la confession de Sergios, de Piros, de Paul de Samosate, d'Eutychès, de Dioskoros, de Sévère, du Pseudo-Epiphanes, de Barsauma, d'Abdiso, de Jacques Baradée et autres». Dans cette liste figurent, à côté des monothélistes, presque tous les chefs de file du monophysisme, dont un seul julianiste, Abdiso. Du côté des jacobites, Sévère et Jacques Baradée sont cités. On ne fait donc plus de différence à cette époque entre jacobites, julianistes, ou autres monophysites.

D'après Arsen, la situation au VI^e siècle est la suivante. Trois confessions rivalisent sous la domination perse, les nestoriens, les jacobites et les melkites. On propose aux Arméniens de choisir celle qu'ils préfèrent, sauf les melkites (qui sont chalcédoniens comme les Grecs). Les Arméniens choisissent le jacobitisme. Pour les renforcer dans leur résolution, le roi de Perse leur envoie «neuf méchants docteurs jacobites». En dehors du plus évident d'entre eux, Jacques Baradée, Arsen

nomme des julianistes avérés, dont Julien lui-même, ainsi que des fondateurs du monophysisme. C'est bien l'indice qu'il confond les doctrines comme au temps d'Euthyme l'Hagiorite et plus tard. Son œuvre ne saurait donc se situer avant les X^e-XIII^e siècles.

III. Le diocèse du Somxiti

Voici comment Arsen décrit l'un des épisodes de la rupture arméno- géorgienne au début du VII^e siècle. «Kyrion, catholicos de Géorgie, chassa de son siège Movsēs, évêque de C'urtav, qui avait été établi près de sainte Susanik, dans le diocèse du Somxiti. Abraham redemanda à Kyrion le siège de (Movses), mais (Kyrion) ne lui obéit pas» (V,4). L'expression que nous traduisons par «le diocèse du Somxiti» se dit en géorgien *nač' ilsa tana Somxitisasa*. Différentes interprétations ont été proposées. Dans sa traduction arménienne, Melik'set'-Bek comprend que Movses était établi «près des reliques de sainte Šušanik, en Arménie». Il s'inspire d'une note d'Abuladze au martyre de sainte Susanik: «Kyrion, catholicos du Kartli, chassa Movses de C'urtav de son siège, qui avait été établi auprès des reliques de Susanik, en Somxiti». Sabanini pensait déjà en 1874 que le siège de C'urtav était établi sur les reliques de la sainte martyre. Avant lui, le prince Vaxušt' Bagrationi, auteur, au XVII^e siècle, d'une célèbre description du royaume de Géorgie, écrivait: «En ce temps-là il y eut un désaccord entre les Géorgiens et les Arméniens à propos de la foi. Alors le catholicos Kyrion (ou Siméon?) expulsa, à C'urtav, le catholicos (Movsēs) d'auprès du tombeau de Šušanik à cause de l'hérésie des Arméniens». Ces interprétations procèdent de la traduction du mot *nač'ili* (qui signifie normalement «partie») par «reliques». De fait, le pluriel *masunk'* de l'arménien *masn* «partie» a bien le sens de «reliques», mais dans notre texte nous avons un datif singulier *nač'ilsa*. Faudrait-il le corriger en pluriel *nač' ilta*? Cette solution ne serait acceptable que si le texte ne pouvait être compris en l'état.

Arsen emploie *nač' ili* en deux autres passages, d'abord au pluriel, puis au singulier ou au pluriel. Il rapporte, à propos du catholicos Komitas, qui récompense le ralliement du métropolite du Siwnik' et d'autres prélats chalcédoniens au monophysisme: «Il lui agrandit ses diocèses (*nač' ilni*). Semblablement il agrandit ceux d'autres évêques» (VI,1) «C'est par de telles ruses que grandit Komitas, mentionné plus haut. Il exerça sa domination sur le lot (*nač'ilsa*) de saint Grégoire» (VI,6). Il est clair que (*nač'ili*) au singulier et au pluriel est l'équivalent de l'arménien *vicak*, calque du grec *kleros* «lot», c'est-à-dire «diocèse», sens bien connu du lexicographe géorgien du XVIII^e siècle, Sulxan Saba Orbeliani.

Que faut-il entendre par «diocèse de Somxiti»? En géorgien, «Arménien» se dit *Somexi*, et «Arménie», *Somxeti*, qu'il ne faut pas confondre avec *Somxiti*. Curtav n'était pas en Arménie: le siège dépendait du catholicos Kyrion et Abraham ne le conteste pas. Le toponyme *Somxiti* désigne l'une des provinces du Kuemo-Kartli, c'est-à-dire de l'Ibérie inférieure. On peut le confirmer par un autre passage: «Alors, (Yovhan Mayragomec'i) descendit vers le Kambecan et s'établit

dans une petite vallée, qu'on appelait vallée de Somxiti, Hayoc' Jor. Il s'y fit beaucoup de disciples, non pas seulement sur place, mais de l'autre côté de la Kura, dans l'Ayrarat, le Gardman, le Jorop'or et le Somxiti» (XVI,5). Malgré l'équivalence Somxiti = Hayoc' Jor, «Vallée des Arméniens», la liste des noms géographiques montre bien que nous avons affaire à une province géorgienne limitrophe de l'Arménie, et non à l'Arménie elle-même dans son ensemble. Arsen ne juge pas nécessaire d'expliquer longuement le terme Somxiti. Il était déjà consacré dans l'usage géographique et administratif de l'époque. À quelle date en est-il ainsi? Javaxisvili remarque à ce propos: «Il est établi par les sources arméniennes et géorgiennes que le terme Somxiti pour désigner la partie méridionale de la Géorgie orientale était inconnu à l'époque ancienne. Cette région était alors appelée Gugareti (Gugark' ou Gogarène). Le nouveau nom, créé du fait que le territoire avait été un moment annexé par le royaume d'Arménie, n'apparaît guère avant le X^e siècle». Cela confirme que la chronique d'Arsen ne peut pas avoir été écrite avant la deuxième moitié du X^e siècle.

IV. De quelques prétendus anachronismes

K'ek'elidze estime que le texte de la chronique d'Arsen «doit avoir été considérablement déformé. La cohérence chronologique a été rompue. On peut le constater au nombre des anachronismes». Résumons les arguments de K'ek'elidze. 1.- Au temps de l'empereur Arcadius (395-408) et du roi Arsak (392-396), les Grecs refusèrent de porter secours aux Arméniens pour repousser l'invasion perse. C'est pourquoi, selon notre auteur, les Arméniens s'éloignèrent d'eux et s'unirent aux Perses. En réalité, pense K'ek'elidze, cette séparation se produisit en 450. Les Arméniens demandèrent à Théodose le Jeune de les aider à résister à Yazdgard. L'empereur allait y consentir, mais son collègue Marcien s'y opposa sur le conseil du général Anatole. Ce fut le point de départ de la division entre Arméniens et Grecs.

2-Le roi Péroz (458-484) envoya aux Arméniens neuf docteurs hérétiques, dont Sévère d'Antioche. Ils apportèrent avec eux les livres de Julien d'Halicarnasse et de Philoxène. Sévère et Philoxène sont des docteurs du VI^e siècle, qui ont rompu avec l'orthodoxie en 522. Julien d'Halicarnasse est de la même époque. 3-Quand Péroz fit dire aux Arméniens qu'ils devraient choisir entre changer de confession et être déportés, leur catholicos était Nerses «qu'on appelait le Moyen», c'est-à-dire Nerses II (524-553). Dans un autre passage, ce même Nerses est donné pour contemporain du roi Khousrô Ier (577-579). 4-Le même personnage est encore allégué comme catholicos d'Arménie, en 607-608, lorsque commence la rupture arméno-géorgienne, sous Kyrion. 5-C'est Nerses qui a introduit en Arménie le crucifixus es et le jeûne du pré-carême. Cette introduction eut lieu lors d'un premier synode de Duin en 527 (sic); mais ailleurs le même événement est imputé à un second synode en 551 (sic). 6- En fait, le crucifixus es fut adopté à la fin du Ve siècle, et le jeûne du pré-carême est une institution orientale fort ancienne.

7-Yovhannes Awjnec'i établit l'usage du vin pur pour l'eucharistie, à Manazkert, en 726. Cette pratique est déjà dénoncée chez les Arméniens dans les canons

du concile in Trullo en 692.

Melik'set'-Bek reprend cette liste d'anachronismes et en relève d'autres. Par exemple, Arcadius ne saurait avoir été contemporain d'Arsak, qui aurait régné de 378-387.

Avant de se demander si Arsen a tort ou raison, il faudrait retrouver ses sources. Par exemple Movses Xorenac'i et Sebeos tiennent Arsak pour contemporain d'Arcadius. Sebeos n'est sûrement pas la source d'Arsen, car il se limite à une simple chronologie: «La sixième année de l'empereur Arcadius (...) règnent en Arménie Arsak et Vałarsak», ou encore «La neuvième année d'Arcadius et la troisième d'Arsak et Vałarsak». Au contraire Movses Xorenac'i, tout comme Arsen, s'intéresse aux relations des Perses et des Arméniens. Simplement le récit de Movses Xorenac'i est plus long que celui d'Arsen, qui abrège sa source et en donne une interprétation particulière. On comparera Movses Xorenac'i (III,41-46) et Arsen (III,2-4): «Au temps où Arcadius régnait sur les Grecs et où Arsak régnait en Arménie, les Arméniens étaient dans le diocèse des Grecs et fermes sur leur religion, comme la leur avait enseignée saint Grégoire le Parthe. Par leur vaillance, ils avaient reconquis leur pays, le soustrayant, grâce à une très grande victoire, à l'esclavage des Perses. Les rois des Grecs les secouraient aussi de leurs armées, et en même temps montaient la garde à l'entour, avec une force énorme.

Telle était leur situation. Mais l'empereur Arcadius, fils de Théodose, négligea de s'occuper d'eux. Les Perses vainquirent les Arméniens et ceux-ci s'enfuirent de leur pays. Pendant longtemps les fugitifs affluaient vers les terres voisines de l'Ekełeac'. Ils priaient Arcadius de leur envoyer des renforts pour leur permettre de reconquérir leur pays. Mais le Seigneur n'écoula pas leurs prières. Alors les Arméniens cherchèrent un compromis et devinrent tributaires des Perses. Ils gagnèrent la confiance du roi des Perses en prêtant serment et en s'engageant à se séparer des Grecs et à se joindre à eux (les Perses). Le roi en fut bien satisfait et il leur rendit leur pays avec beaucoup de joie et des cadeaux. Les Arméniens demeurèrent quelque temps en paix dans la foi droite».

De son côté Movses Xorenac'i raconte le partage de l'Arménie à la fin du règne de Théodose. Par décision d'Arcadius, Arsak III règne dans le secteur byzantin, tandis que Xosrov s'installe du côté perse sous la tutelle de Sapuh. Un conflit éclate entre les deux rois arméniens. Arcadius et Sapuh ne prennent parti ni pour l'un ni pour l'autre. Arsak vaincu retourne dans l'Ekełeac', où il meurt. Les Byzantins suppriment la monarchie arménienne dans leur secteur. Désarmés, les dynastes arméniens se tournent vers Xosrov, se soumettent à lui par serment et réclament le retour de leurs biens confisqués. Xosrov accepte, puis il s'entend avec Arcadius, dont il obtient la réunification du royaume.

Malgré certaines analogies, la différence essentielle entre les deux récits est que, d'après Arsen, ce n'est pas Xosrov, mais le roi des Perses lui-même qui attaque l'Arménie byzantine. Par la suite, Movses Xorenac'i (III,50-55) raconte comment Sapuh, irrité du rapprochement d'Arcadius et de Xosrov, envoie contre celui-ci une grande armée conduite par Artasir. Se voyant alors abandonné de ses alliés grecs, Xosrov tente de s'entendre avec les Perses. Mais il est déposé au bénéfice de son frère, Vramsapuh et emmené en captivité. Après la mort de

Vramsapuh, il est rétabli sur le trône. Arsen reprend en quelques phrases le récit détaillé de Movses Xorenac'i. Comme il s'intéresse à l'Arménie dans son ensemble, aussi bien orientale qu'occidentale, il ne distingue pas entre Arsak et Xosrov. Ce qui lui paraît important, c'est qu'Arcadius n'a pas aidé Arsak quand il affrontait Xosrov servant les intérêts du roi des Perses, ni Xosrov quand il résistait à Artasir. C'est pourquoi les dynastes arméniens furent obligés de passer à l'ennemi pour récupérer leurs domaines.

Voyons maintenant le second anachronisme: les docteurs du VI^e siècle, censément envoyés par Péroz à la fin du siècle précédent. Dans toute sa chronique, du IV^e au VIII^e siècle, Arsen ne connaît que deux noms de rois de Perse: Péroz et Khousrô. À ses yeux, cela n'a aucune importance: l'intérêt du récit se concentre exclusivement sur le problème de la séparation, si bien que l'anonymat des personnages secondaires, leur désignation par des noms propres conventionnels ou des noms communs assez vagues, comme le roi, l'empereur, etc., rend difficile l'établissement d'un cadre chronologique précis. Ce n'est pas pour autant qu'il faut accuser l'auteur d'anachronismes explicites. Le nom de Péroz apparaît au début du chapitre IV, après quoi il n'est plus question que du «roi», qui finit par envoyer les neuf docteurs hérétiques. Plutôt qu'un anachronisme, il faut relever le style du récit: Arsen ne se soucie guère d'indiquer si c'est bien sous le règne de Péroz que les pressions perses sont arrivées à leur fin. Cependant, il se rend compte que le processus a duré longtemps et sous plusieurs règnes. Par la suite il écrit: «les rois de Perse, qui haïssaient les Arméniens, voulaient les éloigner de la foi des Grecs, comme nous l'avons mentionné plus haut» (IX,5); il s'agit d'un renvoi au passage qui vient d'être commenté. Le pluriel «les rois» montre bien qu'Arsen étale les faits sous plusieurs règnes, entre le V^e et le VI^e siècle.

Mieux encore, il sait que la politique de Péroz à l'égard des Arméniens, au Ve siècle, diffère de celle de son successeur, qui les entraîna vers le monophysisme. «Péroz contraignit les Arméniens à servir la confession de l'impie Nestorius» (IV,2), écrit-il. Or, le nestorianisme, qui est une forme aiguë de dyophysisme, est diamétralement opposé au monophysisme. Arsen n'a cure de le souligner dans son écrit polémique, mais il indique quand même par la suite que les neuf docteurs hérétiques qui dévoyèrent les Arméniens étaient des jacobites, c'est-à-dire, selon lui, des monophysites. Il est impossible qu'il ait confondu deux hérésies aussi contraires. Il se rend donc bien compte que les rois de Perse successifs ont usé tour à tour de politiques différentes pour atteindre à un même but: séparer les Arméniens de la confession des Grecs.

Les sources arméniennes classiques, comme Łazar P'arpec'i ou Elise, ne mentionnent aucune extension du nestorianisme en Arménie dans la seconde moitié du V^e siècle. Mais T'ovma Arcruni, l'historien du X^e siècle, semble en avoir entendu parler. Arsen écrit: «Mais le diable, qui combat sans cesse pour la mort du genre humain, agita l'engeance impie de la secte de Nestorius. Avec d'énormes versements d'or, ils demandèrent au roi de convertir pour de bon l'Arménie à leur confession. Ils fléchirent le cœur du roi et le persuadèrent en lui disant ainsi: 'Dès que les Arméniens trouveront l'occasion de retourner vers les Grecs, ils ne respecteront plus du tout leur serment, ni leur engagement d'amitié et de fermeté

religieuse, mais tes intérêts seront bafoués par eux. Fais-les plutôt changer de confession, et tu détruiras à jamais leur amitié (pour les Grecs), qui n'est advenue que par les ruses du diable!'. Alors le roi Péroz contraignit les Arméniens à servir la confession de l'impie Nestorius» (IX,1-2).

On comparera ce texte au récit de T'ovma Arcruni (II,2): «Au temps du roi des rois Péroz, il y avait un certain Barsauma, de la secte de Nestorius, qui n'était évêque que de nom et avait embrassé de toutes ses forces l'hérésie nestorienne. Calomniant les dynastes arméniens auprès de Péroz, il provoqua maints crimes sanglants. En ce temps là, Ter K'ristap'or, catholicos d'Arménie, était gratifié du glorieux siège de saint Grégoire. Il écrit aux régions d'Asorestan pour les avertir de ne pas se mêler aux nestoriens; il écrit aussi la même chose à ceux qui, au Xužastan, étaient de la communauté des orthodoxes. Il écrit encore à la région de Derjan, aux habitants de la vallée des Xalt, s'adressant à la fois aux seigneurs, maîtres du pays, et aux évêques. S'étant emparé de ces lettres par des ruses perfides, Barsauma les fit porter au roi Péroz en disant: 'Voilà tout ce qu'écrit le catholicos d'Arménie pour comploter une révolte contre toi, tout en méditant de soumettre les dynastes arméniens à l'empereur des Grecs! À toi d'y veiller!'. Quant à lui, Barsauma, pour se mettre hors de cause, il se rendit à Arznarziwn, dans le pays de Mokk', pour y semer les germes de la secte nestorienne».

Les deux auteurs s'accordent sur trois points essentiels. 1. Péroz a un ou plusieurs conseillers nestoriens. 2. Ceux-ci lui expliquent que, s'il ne règle pas à temps la question religieuse, les Arméniens retourneront de nouveau vers les Grecs. 3. Les Perses décident alors de propager le nestorianisme en Arménie.

Les différences sont les suivantes. 1. Arsen ne mentionne pas ici le nom de Barsauma. 2. Il ignore les lettres écrites par le catholicos K'ristap'or et leur transmission à Péroz.

Si l'on devait admettre que T'ovma Arcruni est la source d'Arsen, comment s'expliqueraient de telles différences? Nous avons déjà observé que l'auteur géorgien a tendance à schématiser les faits en évitant autant que possible les noms propres. D'autre part, le texte de T'ovma contient de sérieux anachronismes. K'ristap'or est un catholicos des années 628-630. Comment aurait-il pu correspondre avec Péroz et Barsauma dans la seconde moitié du Ve siècle? Arsen peut avoir perçu cet anachronisme d'après la liste des catholicos arméniens, qu'il semble bien connaître et qui ne cite aucun patriarche de ce nom à cette époque. Cependant, aucune source arménienne ne mentionne la diffusion du nestorianisme en Arménie avant le texte de T'ovma. C'est un argument bien fâcheux pour l'identification d'Arsen Sapareli avec le catholicos Arsen Ier.

On a aussi reproché à notre auteur un troisième anachronisme: il fait discuter Nerses II tantôt avec Péroz, et tantôt avec Khousrô. Si l'on rétablit une chronologie correcte, Nerses II, catholicos de 548 à 557, peut très bien avoir eu affaire à Khousrô Ier, qui règne de 531 à 579. Quant à Péroz, on remarquera, comme précédemment, que c'est à la suite d'un malentendu qu'on accuse Arsen de le rendre contemporain de Nerses. En réalité, pour notre historien, Nerses n'a rien à voir avec la diffusion du nestorianisme en Arménie ordonnée sous Péroz, mais bien avec le monophysisme qu'un roi de Perse anonyme a introduit dans le pays

et qui se fixe effectivement sous Khousrô Ier.

Le quatrième anachronisme relevé par K'ek'elidze est incontestable. Arsen croit que Nerses II a connu Kyrion et qu'il a siégé juste avant la rupture avec les Géorgiens: «Cette querelle eut lieu entre Arméniens et Géorgiens, sous le catholicossat de Nerses en Arménie. Puis à la mort de ce Nerses, celui qu'on appelait 'le Moyen', quand il eut quitté vilainement cette vie, Abraham s'assit sur son trône. Kyrion, catholicos du Kartli, chassa de son siège Movses, évêque de C'urtav» (V,3-4). Arsen sait parfaitement que la rupture a eu lieu entre Kyrion et Abraham. Mais il lui paraît impossible d'admettre qu'il y ait eu une communauté de foi entre Arméniens et Géorgiens au temps de Nerses II. Il est persuadé que les tendances monophysites de l'église arménienne devinrent évidentes pour les chalcédoniens, après la tenue des synodes de Duin sous Nerses. Certainement, si les Géorgiens voulaient soutenir, ce qui devint leur position officielle, qu'ils n'avaient jamais dévié de la foi chalcédonienne, ils devaient nier avoir eu le moindre lien religieux avec les Arméniens dans la seconde moitié du VI^e siècle, et prétendre s'être opposés à eux dès cette époque. C'est probablement ce qui explique le raccourci par lequel Arsen passe directement de Nerses II à Abraham.

Les objections soulevées par K'ek'elidze sur la question du crucifixus es et du pré-carême reposent sur des erreurs chronologiques. On peut rétablir la vérité grâce à la *Narratio de rebus Armeniae*. Toutefois, il est remarquable qu'Arsen déclare qu'il y eut deux synodes de Duin sous Nerses II. «Le roi Xosrov fit au catholicos Nerses, appelé le Moyen, – en arménien Mijin – une promesse qui n'était pas médiocre. Il ébranla ainsi son esprit stupide et (le catholicos) organisa un premier synode à Duin. Alors, ils s'éloignèrent de la foi des Grecs et de Jérusalem (...). Alors l'évêque Nersapuh fit un rapport au catholicos Nerses d'Astarak, qui était un méchant hérétique, ainsi qu'à un certain Petros K'ert'oł, aux autres évêques et aux dynastes. Ils ordonnèrent de réunir une seconde fois un grand synode, également à Duin, la deuxième année du pontificat de ce même Nerses, la quatorzième année du règne de Justinien, la deuxième année de Xosrov, roi de Perse, l'année enfin où fut martyrisé Izit-Buzit» (VII,3. IX,6). Certains savants, qui ne connaissaient pas ce texte, ont eux aussi supposé qu'il y avait eu deux synodes successifs à Duin sous Nerses II

V. La «Narratio de rebus Armeniae»

À la fin du VI^e siècle, une rupture apparut sur le front idéologique du Caucase. L'évêché du T'ao (Tayk') entra en conflit avec le catholicossat de Duin. Voici comment Arsen raconte les faits. «Abraham appela les prêtres de l'Ayrarat, pour leur dire: 'De deux choses l'une, ou vous anathématisez le concile de Chalcédoine, ou vous quittez votre résidence!'. Certains se soumirent, ainsi qu'il est écrit: 'Ils reçurent gloire les uns des autres et dédaignèrent la gloire du Dieu unique'. Ils anathématisèrent le saint concile et ils dressèrent la croix au sein de la sainte Trinité. Mais certains ne se soumirent pas. Ils furent chassés de leurs diocèses et moururent en exil (V,5)». «Cependant, quand le catholicos Abraham, mentionné ci-dessus, eut expulsé les prêtres de l'Ayrarat, ainsi que le supérieur de

Sainte-Kat'olike, – on appelait cette Sainte-Kat'olike Sołakat', et l'église métropolitaine Hrip'sime –, (les supérieurs) d'Awsakan, d'Elivard, d'Aramonk', de Garni, de tous les monastères et de toutes les églises de l'Ayrarat, par violence il força certains (d'entre eux) à anathématiser le saint concile. Trois ans plus tard eut lieu la bataille de Basean, à laquelle les Grecs furent vaincus par les Perses. Ceux-ci dévastèrent la ville de Kit'aric, en Hasteank', puis Karnu-K'alak', la quatrième année de l'impie empereur Phocas. Ce dernier avait fait égorger à l'épée les fils de l'empereur Maurice et les avait fait traîner sur la piste de l'hippodrome. Cette année-là, (la population de) Karnu-K'alak', fut déportée † par Ahmad †, ainsi que le catholicos Yovhannes, qui était en territoire grec. Cette même année encore, le catholicos Movses chassa de son obédience les prêtres partisans de Yovhannes. Certains partirent pour le T'ao (Tayk'), d'autres chez les Grecs (XIV)».

Tentons de préciser les faits. Abraham est élu catholicos en 607. Il convoque les supérieurs des monastères d'Ayrarat et leur demande d'anathématiser Chalcédoine, en menaçant d'expulsion les réfractaires. Les uns se soumettent; les autres, restés chalcédoniens, sont exilés à l'étranger jusqu'à leur mort. En 610, les Perses infligent aux Grecs une lourde défaite dans le Basean. Ils prennent la ville de Kit'aric en Hasteank', puis, en 611, ils arrachent Karnu-K'alak' à Phocas. La même année, si l'on suit les manuscrits, un certain Ahmad, inconnu par ailleurs, capture le catholicos arménien chalcédonien Yovhannes, protégé des Grecs, tandis que Movses s'empresse d'expulser d'Arménie les prêtres restés fidèles à Chalcédoine: les uns s'en vont dans le Tayk', les autres chez les Grecs.

Il est évident que le texte est corrompu et comporte des impossibilités historiques. Movses est mort en 604 et on lui impute des actions qui appartiennent à son successeur Abraham: c'est celui-ci qui a expulsé d'Arménie les prêtres chalcédoniens. Or Arsen donne l'impression qu'il y a eu deux vagues d'expulsion, la première concernant la province de l'Ayrarat, et la seconde, l'ancienne Arménie byzantine. Les exilés de la première vague s'en vont à l'étranger, n'importe où; ceux de la seconde, dans le Tayk' ou chez les Grecs.

En fait, aux termes de la paix conclue en 591 entre Movses et Khousrô, la plus grande partie de l'Ayrarat passe du côté byzantin de la frontière et devient chalcédonienne, sous le patriarcat de Yovhannes Bagaranc'i. Le Livre des Lettres nous apprend qu'après la reconquête perse, les évêques d'Arménie byzantine et les abbés des monastères de l'Ayrarat furent contraints de prêter un serment d'union à Abraham. Il n'y a donc pas ici deux événements, mais un seul. Le lieu d'exil, d'abord désigné d'une façon vague, «à l'étranger», est ensuite précisé: au T'ao (Tayk') ou en Grèce. C'est bien ce que confirme la source d'Arsen, que nous connaissons par la Narratio. «Après la mort de (Maurice), le roi de Perse, Xosrov, s'empara du pays d'Arménie, quand l'hérétique Abraham fut établi comme catholicos. La même année, il contraignit les évêques, les prêtres et les higoumènes à anathématiser le concile de Chalcédoine ou à quitter le pays: ceux-ci l'anathématisèrent et la dispute cessa. Trois ans après, il y eut une guerre dans le Basean et les Perses battirent les Romains. La ville de Kit'aric fut prise, ainsi que Théodosiopolis, la cinquième année de l'empereur Phocas et la vingtième année de Xosrov. (Les ennemis) prirent aussi d'autres villes en grand nombre

et, avec elles, le catholicos Yovhannes, qui était en Arménie sous la domination des Romains. Alors donc le catholicos hérétique Abraham obligea les évêques du secteur de Yovhannes ou bien à anathématiser le concile de Chalcédoine, ou bien à sortir des territoires arméniens. Mais ceux-ci, refusant d'obéir, s'en allèrent les uns dans le Tayk', les autres en pays romain, et ils moururent à l'étranger». Il est incontestable que ce passage de la Narratio est la source d'Arsen.

Mais à côté de ressemblances évidentes, il y a aussi d'énormes différences. Sont-elles uniquement dues à des erreurs d'interprétation ou de copie, ou faut-il supposer d'autres sources? D'après la Narratio, dès que Xosrov récupère les territoires perdus en 591, notamment l'Ayrarat, Abraham oblige le clergé à anathématiser Chalcédoine. Chacun obéit. Arsen nous assure au contraire que certains refusèrent et durent aller à l'étranger. D'après la liste qu'il donne des insoumis, il s'agit de Yovhannes prélat de la Sainte-Kat'olike de Duin, ainsi que des higoumènes des monastères d'Awsakan, d'Elivard, d'Aramonk' et Garni. Selon le Livre des Lettres, chacun des personnages énumérés ici aurait au contraire accepté de prêter serment par écrit à Abraham. Arsen ne connaît par son nom que le prélat de la Kat'olike de Duin, qu'il appelle Yovhannes, alors que le Livre des Lettres le nomme Abraham. Il est possible que Yovhannes ait été expulsé pour chalcédonisme, et remplacé par Abraham, qui accepta de prêter serment par écrit. Les autres cas sont anonymes, mais la même hypothèse peut être valable. Selon la chronique géorgienne, certains des clercs de l'Ayrarat restent chalcédoniens, tandis que, selon la Narratio, tous passent au monophysisme. Pour le reste, Arsen suit la même source que la Narratio. Bien qu'il estime que la victoire du parti monophysite s'opère en deux étapes (607, puis 610-611), il unifie son récit d'après la Narratio. Selon celle-ci, les Perses prennent Kit'aric et Théodosiopolis, la troisième année d'Abraham, c'est-à-dire en 610, la cinquième année de Phocas, c'est-à-dire en 607, et la vingtième année de Xosrov, c'est-à-dire en 611.

Le texte d'Arsen a été interprété de différentes façons. Beaucoup estiment que sa chronologie est celle des années de règne de Phocas. Mais en réalité, comme le montre la formule qui introduit la seconde partie du récit (XIV: «le catholicos Abraham mentionné ci-dessus»), il faut se reporter à un développement antérieur (chap. V). Toute la chronologie s'ordonne d'après l'accès d'Abraham au trône patriarcal et l'expulsion des prêtres d'Ayrarat. Ainsi, 610 (607 + 3) est la date de la guerre du Basean et de la prise de Kit'aric. Un an plus tard, en 611, a lieu la prise de Théodosiopolis (Karnu-K'alak'). Phocas est nommé ici, non pas comme repère chronologique, mais parce que sa défaite est une punition providentielle de l'assassinat des fils de Maurice. Il faut remarquer que le passage de la Narratio, parallèle à celui d'Arsen, commence par dater les événements d'après Abraham, puis change d'après Phocas. On peut en déduire qu'Arsen est plus fidèle à sa source arménienne que le traducteur grec de la Narratio.

Sebeos relate en détail la guerre entre Perses et Grecs. Selon lui les Perses arrivent dans le Basean la dix-huitième année de Khousrô (591 + 18 = 609). Ils vainquent les Grecs, assiègent Karnu-K'alak' et la prennent. Puis, ils attaquent Kit'aric en 610. La vingt-et-unième année de Khousrô, en 612, ils ont déjà déporté la population de Théodosiopolis à Ahmatan-Sahastan, c'est-à-dire Hamadan-Ecba-

tane. Les trois sources concordent assez bien, si ce n'est l'allusion de la Narratio à la cinquième année de Phocas.

Il semble toutefois qu'Arsen utilise encore une autre source que la Narratio, différente de Sebeos. Regardons de près la forme des toponymes. En géorgien on a Basiani, K'triji, K'arnu-Kalak. La Narratio donne Phasiané, Kitris, Theodosiopolis. Pourquoi cette dernière différence? On peut avancer trois hypothèses. 1. Arsen utilise la source arménienne de la Narratio, où il lit Karnoy-K'alak', que le traducteur grec a rendu par le nom officiel de Theodosiopolis. 2. L'inverse: la source avait Theodosiopolis, Arsen a traduit K'arnu-Kalak. 3. Il a suivi une autre source arménienne, soit Sebeos, soit Step'anos Asolik.

Un autre nom propre va nous permettre de trancher. K'triji correspond à Kitris de la Narratio, alors que la forme normale en arménien est Kit'aric et en grec Kitharixon. Mais le texte d'Arsen suppose une forme écrasée Kt'ric, justement attestée chez Step'anos Asolik: «Un certain Asot, envoyé par le roi de Perse Xosrov, battit les Grecs, prit la ville de Kt'ric en Hasteank', ainsi que K'arnoy-K'alak'. Puis il s'empara du catholicos Yovhan, avec tous les vases de l'église, et il l'emmena dans la cité marchande d'Ahmatan». À vrai dire, la source arménienne de la Narratio devait aussi avoir Kt'ric, car la transcription Kitris ne saurait découler de Kit'aric. Un argument supplémentaire plaide en faveur d'Asolik. La leçon littérale des manuscrits d'Arsen se traduit: «Cette année-là Karnu-K'alak' fut déportée par Ahmat». Manifestement, il a pris le Pirée pour un homme, et la ville d'Ahmatan pour un nommé Ahmat. Or, la Narratio ne dit rien d'Ahmatan. Il n'en était donc probablement pas question dans sa source arménienne. D'où vient cette précision supplémentaire? Sebeos raconte: «La vingtième année du roi Xosrov, il lui donna l'ordre de déporter les habitants de Karnoy-K'alak' et d'aller les établir dans la cité marchande d'Ahmatean. Avec eux, ce bienheureux vieillard, le catholicos Yovhan, fut arrêté et conduit en captivité, avec tous les vases de l'église».

Entre les deux historiens arméniens, le plus proche d'Arsen est Asolik. Se pourrait-il qu'une faute de lecture ou de copie dans le texte de ce dernier eût provoqué l'erreur d'Arsen? Si, dans le toponyme yAhmatan «à Ahmatan», le n final était tombé, yAhmata pourrait se comprendre comme l'ablatif d'un anthroponyme Ahmat, que le géorgien aurait mécaniquement rendu par Ahmadisgan, ce qui est en effet la leçon des manuscrits. Mais comment expliquer la confusion entre toponyme et anthroponyme, si le nom propre était suivi en arménien de sahasan «ville marchande»? Ce dernier mot manque en effet dans la première édition imprimée d'Asolik, parue en 1859 sur la base de deux manuscrits. Dans la suite, Asolik, revenant sur les mêmes événements écrit encore: «Il emmène en captivité le catholicos Yovhan avec tous les vases de la résidence patriarcale et tous les habitants de la ville, et il les conduit à Ahmatan». Il est donc probable qu'Arsen a tiré ces informations d'Asolik plutôt que de Sebeos, qui écrit Ahmatean. S'il en est ainsi, sa chronique ne saurait être antérieure à 1004.

Discours de notre saint Père Arsen, catholicos de Mcxeta, qui était de Sapa-
ra², dans la région du Samcxé³: sur la séparation de la Géorgie et de l'Arménie

I,1. Hommes qui aimez Dieu, vous qui naissez du baptême vivant, de la
<toute> sainte⁴ et glorieuse église universelle⁵, à la foi en la sainte Trinité que
les apôtres⁶ ont établie inébranlablement et qui s'enracine dans ce qu'ils ont semé,
par la foi vraie et droite des saints et des pontifes dignes de toute louange, car
ils l'ont confessée comme d'une seule voix dans les six conciles⁷, grâce auxquels
Dieu lui-même guidait par ses conseils; ils l'ont définie ainsi, comme nous allons
l'enseigner:

2. «Le Père Tout Puissant, créateur de tous les êtres, visibles et invisibles;
le Fils Unique, né du Père avant tous les siècles, lumière issue de lumière, né
du vrai Dieu et non pas créé, égal au Père et co-créateur avec le Père en toutes
choses, lui qui, à l'accomplissement des temps, revêtit avec humilité notre faible
humanité dans le sein d'une Vierge sainte, fut crucifié et mourut en vérité et non
pas en apparence, de par la nature de sa chair⁸, ressuscita par la puissance de la
divinité et releva avec lui-même notre première chute, s'éleva de nouveau vers le
Père et reviendra encore pour juger les vivants et les morts, dans la gloire, avec
la chair qu'il a reçue de nous; et l'Esprit Saint, Seigneur qui vivifie, qui est issu
du Père et adoré conjointement au Fils, partageant (78) l'égalité du Père et du
Fils comme co-créateur des siècles, lui qui disait par la bouche des prophètes tout
ce qui allait arriver; et une seule sainte et glorieuse église universelle, hors de
laquelle ont été repoussés tous les hérétiques, avec l'aveuglement de la malice, et
où la Sainte Trinité est sans cesse glorifiée par la confession droite».

II,1. Quant à la façon dont les Arméniens se détachèrent de la foi droite, en

¹ Traduit du géorgien classique par Jean-Pierre Mahé (les pages de l'édition de 1980 fig-
urent en italiques et entre parenthèses). L'annotation provient, avec quelques compléments,
du commentaire suivi de l'édition de Z. Aleksidzé, Tbilisi, 1980.

² Situé à 10-12 km. d'Axalcixe, le monastère de Sapara inclut des monuments des X^e-XIII^e
siècles, cf. KSE, t. 9, p. 150 (V. Beridze, L. Menababde).

³ Région méridionale de la Géorgie, baignée par le cours supérieur de la Kura, cf. KSE,
t. 9, p. 48 (D. Berdzenisvili).

⁴ 7 <qovlad> c'midisa. Les manuscrits A et B donnent svilad c'midisa: «vous qui naissez
comme fils de la sainte et glorieuse église».

⁵ K'atolik'e.

⁶ Allusion aux 85 articles des canons les plus anciens de la tradition géorgienne, qui sont
attribués aux apôtres, Grand nomocanon 1975, p. 5-6. 216-225.

⁷ Nicée 325, Constantinople 381, Éphèse 431, Chalcédoine 451, Constantinople 553, Con-
stantinople 681. Avec la référence aux 12 apôtres, c'est là une formule traditionnelle d'or-
thodoxie, même bien après le 7^e concile (Nicée 787), comme le montrent plusieurs
documents des XI^e-XIII^e siècles.

⁸ Précision importante dans le débat contre les Arméniens ou les monophysites syriens,
comme le montrent les actes du synode de Manazkert en 726, cf. Mahé 1993a, p. 481-495.
La position chalcédonienne est que la chair du Christ est passible par nature, et non pas
seulement par la volonté du Sauveur.

voici le motif. Ainsi que, dans tous les conciles, il se trouvait à chaque fois, par l'œuvre du diable, quelque adversaire qui s'efforçait, sous une forme nouvelle, de répandre la corruption, de même aussi, au concile de Chalcédoine, apparurent deux loups cruels, possédés du diable, Eutychès et Dioskoros¹. 2. De même qu'Arius, Macédonius et Nestorius furent maudits et anathématisés par les trois conciles² et périrent, de même aussi ces deux misérables s'opposèrent aux 630 (Pères)³ enflammés par la colère divine, parmi lesquels le Christ s'était établi. Ils furent maudits par eux, périrent, et devinrent une cause de mal pour d'innombrables âmes innocentes.

III,1. Mais, comme vous l'avez compris, saisissez bien ceci. J'ai décrit dans ce livre, sans laisser aucun doute, la séparation des Arméniens et de la Géorgie.

2. Au temps où Arcadius régnait sur les Grecs et où Arsak régnait en Arménie⁴, les Arméniens étaient dans le diocèse des Grecs⁵ et fermes sur leur religion, comme la leur avait enseignée saint Grégoire le Parthe⁶. Par leur vaillance, ils avaient reconquis leur pays, le soustrayant, grâce à une très grande victoire, à l'esclavage des Perses⁷. Les rois des Grecs les secouraient aussi de leurs armées, et en même temps montaient la garde à l'entour, avec une force énorme.

3. Telle était leur situation. Mais l'empereur Arcadius, fils de Théodose, négligea de s'occuper d'eux. Les Perses vainquirent les Arméniens et ceux-ci s'enfuirent de leur pays. Pendant longtemps les fugitifs affluaient vers les terres voisines de l'Ekeleac'. Ils priaient Arcadius de leur envoyer des renforts pour leur permettre de reconquérir leur pays. Mais le Seigneur⁸ n'écoula pas leurs prières.

4. Alors les Arméniens cherchèrent un compromis et devinrent tributaires des Perses. Ils gagnèrent la confiance du roi des Perses (79) en prêtant serment et en s'engageant à se séparer des Grecs et à se joindre à eux (les Perses). Le roi en

¹ Archimandrite d'un grand monastère de Constantinople, Eutychès (374-454), l'inventeur supposé des thèses monophysites, obtint l'appui de Dioskoros, patriarche d'Alexandrie à partir de 444.

² Les erreurs d'Arius (250-336), diacre et catéchète d'Alexandrie, de Macédonius (+ 362), évêque de Constantinople, et de Nestorius, évêque de Constantinople à partir de 428, ont été respectivement condamnées à Nicée, Constantinople et Éphèse.

³ Participant au concile de Chalcédoine.

⁴ Le principat de l'empereur Arcadius (395-408), fils de Théodose Ier, ne coïncide pas avec le règne d'Arsak III, ni sur l'Arménie entière (379-387), ni sur l'Arménie occidentale (387-390). La raison de cet anachronisme est expliquée dans l'introduction (supra p. 75-76).

⁵ L'expression n'a de sens qu'après le partage de l'Arménie Majeure entre Byzance et les Sassanides, vers 384-387 sous Théodose, Mahé 2007a, p. 178.

⁶ La version, en géorgien ancien, de la Vie de Grégoire a été éditée par P.M. Muradyan 1982, p. 124-219.

⁷ On pourrait songer, par exemple, à la victoire de Musēl Mamikonean à la bataille de Bagawan, en 372, qui permit au roi Pap, avec l'appui de l'empereur Valens, de reconquérir son royaume envahi depuis 364, Mahé 2007a, p. 176.

⁸ Il pourrait sembler plus logique de corriger seigneur en empereur. Mais une confusion entre upalman («seigneur»), abrégé en own, et mepeman («roi, empereur»), abrégé en mpemn, est paléographiquement très improbable.

fut bien satisfait et il leur rendit leur pays avec beaucoup de joie et des cadeaux¹. Les Arméniens demeurèrent quelque temps en paix dans la foi droite.

IV,1. Mais le diable, qui combat sans cesse pour la mort du genre humain, agita l'engeance impie de la secte de Nestorius. Avec d'énormes versements d'or, ils demandèrent au roi de convertir pour de bon l'Arménie à leur confession. Ils fléchirent le cœur du roi et le persuadèrent en lui disant ainsi: «Dès que les Arméniens trouveront l'occasion de retourner vers les Grecs, ils ne respecteront plus du tout leur serment, ni leur engagement d'amitié et de fermeté religieuse, mais tes intérêts seront bafoués par eux. Fais-les plutôt changer de confession, et tu détruiras à jamais leur amitié (pour les Grecs), qui n'est advenue que par les ruses du diable!».

2. Alors le roi Péroz contraignit les Arméniens à servir la confession de l'impie Nestorius². Mais les Arméniens n'en étaient pas du tout d'accord. Ils faisaient dire au roi par leurs messagers: «Puisse cela ne point nous advenir, non seulement pour le pays, mais même si nous et nos enfants devons être faits prisonniers et mourir!»

3. Cependant le roi eut plus tard recours à un autre moyen. Il leur révéla son intérêt à les séparer des Grecs et envoya des messagers qui leur dirent: «De deux choses l'une: ou bien vous vous choisissez une confession parmi tous les Syriens, sauf les melkites, qui sont grecs par la foi, ou bien il vous faudra quitter votre pays et fuir loin de nous!»³.

4. Alors les Arméniens furent bien tristes de cette alternative. L'angoisse les prit et ils débattirent publiquement⁴ entre eux pendant de nombreux jours. Ils s'en remirent pour cette affaire au catholicos Nerses, qu'on appelait Mijin («le Moyen»)⁵. «Tu sais ce qui vaut mieux pour nous. Quelque décision que tu juges préférable, nous obéirons sans hésitation à tes ordres». Or, ce malheureux asservit l'âme à la chair, sans considérer le moins du monde les peines et les joies éternelles. Il n'écoula pas (80) la voix de l'évangile du Seigneur qui dit: «Si tu gagnes le monde entier et que tu fasses périr ton âme, que donnerastu pour la

¹ En III, 2-4, Arsen module son récit sur un résumé déformé de Movses Xorenac'i III, 41-46 (cf. Mahé 1993b, p.286-291), comme on l'a vu dans l'introduction (supra, p. 75).

² Les menées nestoriennes en Arménie, au lendemain du concile d'Ephèse, sont évoquées par Koriwn (ch. 23; cf. Mahé 2007b, p. 89; cf. Winkler 1994, p. 115. 384-391). L'étude fondamentale est celle de Ter Minasyan 1971, p. 331-345, qui cite Arsen; voir aussi Garsoïan 1999, p. 78-127. 412-437. C'est Barsauma qui rendit Péroz (457-484) conscient de la dimension politique du problème confessionnel, notamment en Arménie.

³ Les Arméniens sont sommés de choisir entre les différentes confessions des Syriens, nestoriens ou monophysites, à l'exclusion des melkites, qui sont chalcédoniens comme le Basileus byzantin, ennemi des Sassanides. Aucune autre source qu'Arsen ne mentionne une pression aussi directe de Péroz sur l'église arménienne. Toutefois loyalisme politique et obédience religieuse sont étroitement liés à cette époque, cf. Garsoïan 1985, IX.

⁴ Le géorgien *anjmnoba*, tout comme l'arménien *anjiman*, s'apparente au pehlevi *angaman* «assemblée, réunion», ce qui implique bien un débat public.

⁵ Mijin «Celui du milieu», c'est-à-dire Nerses II (548-557). En effet, après Nerses III (+661), aucun autre catholicos ne porte ce nom jusqu'à Nerses IV Snorhali consacré en 1166, bien après la rédaction de notre chronique.

remplacer?»¹. Mais il délibéra avec la sottise qui lui ressemble et dit ainsi: «Mieux vaut pour nous la mort que de retourner maintenant chez les Grecs, de perdre à nouveau le pays et de périr dans l'exode». Tout son conseil n'était que monde qui passe et orgueil.

5. Alors, pleins de tristesse, ils envoyèrent des messagers au roi et demandèrent la confession des jacobites², parce que toutes les autres leur semblaient pires. Mais, comme il est écrit, «un péché minuscule croît plus qu'un grand, quand on le néglige»³. Le roi fut satisfait et leur envoya neuf⁴ méchants docteurs jacobites⁵, «rusés comme des renards», comme l'a dit la sagesse de Dieu par la bouche de Salomon⁶. Et ils gâtèrent la terre d'Arménie travaillée par saint Grégoire au prix de maints labeurs et irriguée par ses larmes. Voici leurs noms: Abdiso⁷, Pierre le Foulon⁸, Simon le Méchant⁹, Jacques¹⁰. Et ils apportaient avec eux les livres de Philoxène¹¹, de Julien d'Halicarnasse¹², de Timothée Aelure¹³ et de

¹ Cf. Mt 16,26; Mc 8,36; Lc 9,25.

² Dans le vocabulaire d'Arsen, «jacobite» est un terme générique désignant tous les monophysites, sans aucune nuance doctrinale, cf. introduction (supra, p.71).

³ Cette citation non identifiée a une saveur de conte populaire. Par exemple, les trois minuscules vermisseaux qu'Amirani néglige de tuer se changent rapidement en redoutables dragons (Cf. Charachidzé 1986, p.37).

⁴ Arsen n'en cite que huit, dont quatre uniquement par leurs œuvres. Il semblerait en outre que la mention des livres de Philoxène et de Julien ait été indûment insérée entre les noms de Jacques, Timothée et Sévère.

⁵ Certaines traditions prétendent que Jacques Baradée lui-même serait venu en Arménie, Land 1868, t. 2, p. 368. D'autre part, Abdiso rapporte le projet de certains sévériens souhaitant répandre leur doctrine parmi les Arméniens, cf. Garsoïan 1999, p.465.

⁶ S'agirait-il d'une allusion aux «petits renards» de Ct 2,15, qui ravagent les vignes? Le Cantique des cantiques est attribué à Salomon.

⁷ Abdišo, qui est julianiste, est qualifié de «jacobite» dans la liste grecque des catholicos d'Arménie. Cf. Garitte 1952, p. 404 (grec) et p. 409 (géorgien, avp'ist'o).

⁸ Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche (471-488). Son surnom «Fullo» (grec knafeúv) correspond à l'arménien t'ap'ic' et au géorgien mk'ac'vreli. La Narratio (§45) lui attribue l'adjonction du Crucifixus es au Trishagion. Sur ce texte nous renvoyons une fois pour toutes à l'édition et au commentaire de Garitte 1952 et à la traduction française de Mahé 1994-1995.

⁹ Aucun nom équivalent n'apparaît dans les listes synodales de Duin en 553 et 555. C'est peut-être une confusion avec Siméon de Beth Arsam, qui assiste au précédent synode de Duin en 506. Cf. GT 1901, p.42; Garsoïan 1999, p.441.

¹⁰ Sans doute Jacques Baradée ou Jacques de Sarug, cf. Narratio §48.

¹¹ Auteur cité dans la Narratio §71.

¹² Associé par Jean de Jérusalem à Pierre le Foulon et à «Abdiso le Syrien, guide de la perte des Arméniens et du concile arménien»; cf. Garsoïan 1999, p. 491.

¹³ En géorgien k'uerni («blaireau»), qui correspond à l'arménien kuz et au grec αἴλουρ («blaireau ou chat»); de toute façon c'est un animal très agile et de petite taille, comme Timothée luimême (cf. Narratio §71). Sa Réfutation de Chalcédoine, perdue en grec mais connue par un abrégé syriaque, est conservée intégralement en version arménienne (Timothée Aelure 1908).

Sévère de Mabbug¹.

6. Ils tinrent un synode dans la ville de Duin². Ils ajoutèrent le Crucifixus es³ – c'est-à-dire qu'ils insérèrent le mot «Crucifié» dans le Trishagion, imputant la souffrance à la puissance impassible de la divinité, et la mort à l'immortalité⁴ – et ils s'écartèrent de la foi droite et véritable. Ils s'y rendirent étrangers et s'exclurent de la sainte et glorieuse église universelle et apostolique, qui est la tête de la foi et la mère de tous les croyants, selon la parole que le Seigneur daigna dire au saint apôtre Pierre: «Sur toi sera fermement fondée ma foi»⁵. En vérité, ils devinrent par leur péché étrangers à la Mère de Dieu et ils décrétèrent aussi à Duin (le jeûne de) pré-carême⁶. Car ils déclarèrent: «C'est le premier jour de notre foi»⁷.

En outre, ils ajoutèrent le mal sur le mal et se lancèrent volontairement l'anathème (81) pour s'interdire de communier au concile de Chalcédoine.

7. Ils s'éloignèrent tout à fait de la face de Dieu, parce que, (comme) dans les <jours> anciens, où (vivaient) les fils d'Enoch, d'Eber <et> les hommes de l'entourage de Nakor, ils devinrent captifs des ruses puissantes du <diable>, prisonniers du culte des idoles⁸. Comme errant à tâtons dans les ténèbres, à la poursuite de je ne sais quelle philosophie, ils dévièrent vers le mal et oublièrent Dieu, soit que, par la longueur des temps, le souvenir de Dieu se fût effacé parmi

¹ Severos Nabik'eli (avec une alternance n/m, comme dans Nisibe Ncbin/Mcbin, Katranide/Katramide). On ne connaît pas d'auteur appelé ainsi. On serait tenté de corriger: «Sévère et Philoxène de Mabbug», mais Philoxène est déjà cité plus haut.

² Narratio §69. Après l'abolition de la monarchie arsacide en 428, Duin, résidence du marzpan perse, devient siège du patriarcat au temps de Giwt Arahezac'i (461-478).

³ Le géorgien garde ici l'arménien xac'ec'ar «tu fus crucifié», Dieu étant lui-même sujet de cette crucifixion.

⁴ Commentaire polémique de la formule «Dieu saint, Dieu fort, Dieu immortel», transformée par l'addition du Crucifixus es.

⁵ Cf. Jn 15,9.

⁶ Le géorgien garde le mot arajori, déformation de l'arménien arajawor. Sur ce «pré-carême», connu en Arménie dès le VI^e siècle, voir Renoux 1989, p. 427-439 et Renoux 1997, p. 379-381.

⁷ Étymologie populaire: dans la source arméno-chalcédonienne utilisée par Arsen arajawor est dérivé, par jeu de mots, de arajin aw(u)r «premier jour». On sait que l'ère arménienne, en usage à partir du VIII^e siècle (1^{ère} attestation en 784 dans l'inscription d'Uxtaytur, à T'alın; cf. Greenwood 2004, p. 87 n° 14) commence en 551, c'est-à-dire peu avant les synodes de Duin de 553 et 555. Toutefois, une tradition polémique ultérieure a prétendu lier l'adoption d'un nouveau calendrier à celle d'une théologie nouvelle (cf. Narratio §69).

⁸ La tradition manuscrite de ce passage est corrompue. Nous le traduisons non pas comme il est imprimé ci-dessus dans l'édition de 1980, mais avec les corrections suggérées dans le commentaire d'Aleksidze 1980, p. 113. D'après la Caverne des trésors, Énoch, Éber et Nakor, sont associés à trois étapes importantes de la déchéance de l'humanité. En effet, les fils d'Énoch descendent de la sainte montagne pour rejoindre les filles des Caïnites (XII,13. XIV,1). Sous Éber a lieu la construction de la Tour de Babel (XXIII,12). L'idolâtrie s'impose à l'époque de Nakor (XXV,2); cf. Mahé 1992, p. 25.27.44.47. La version géorgienne de cet apocryphe datant des IX^e-X^e siècle (Kourcikidzé 1993, p. VI) a pu être connue d'Arsen.

eux, soit que, par la seule longanimité divine, ils eussent été atteints des ténèbres des juifs et des hérétiques, selon la parole de Job: «La torpeur a touché leurs yeux et aveuglé leurs cœurs stupides». Ils voyaient la gloire de Dieu tout entière, mais ils se dressèrent en face, comme ennemis du bien et de ses grâces qui leur étaient offertes. «Oh! Quel excès de science et quel débordement de cécité!», comme dit le Livre divin¹.

V,1. Alors, quand Kyrion de Mxceta, catholicos des Géorgiens², et <Abas>, catholicos des Hers³, virent qu'à l'instigation du Syrien Abdiso, les Arméniens avaient tenu un synode dans la ville de Duin; que, par des anathèmes, ils s'étaient écartés de la confession de la sainte église universelle et séparés des quatre patriarchats⁴; qu'ils avaient rompu la promesse faite par saint Grégoire à l'église de Césarée, de ne jamais se séparer d'elle et de recevoir d'elle à jamais la consécration des évêques⁵ des quatre Arménies⁶; que l'Arménie avait reçu du roi de Perse l'ordre de consacrer elle-même ses évêques⁷ – quand donc le catholicos Kyrion, Abas, catholicos de Her, et Grigor, évêque du Siwnik⁸, eurent appris véritablement tout cela, il y eut alors une grande querelle entre l'Arménie et la Géorgie⁹.

2. Les Géorgiens leur disaient: «C'est de la Grèce¹⁰ que saint Grégoire vous

¹ Cf. Jb 5,14; 24,14-16.

² Bien connu du Livre des lettres, Kyrion (en géorgien K'virion) n'est pas attesté dans les listes patriarcales géorgiennes. On peut supposer qu'il siégea vers 599-607 ou 595-610 (cf. Martin-Hisard 1998, p. 1209, n. 284).

³ Les Hers sont les habitants du Hereti, appellation courante aux IX^e-X^e siècles de l'Albanie caucasienne (arménien Ałuank'). En fait le siège du catholicos albanien se trouvait à Partaw, en dehors du royaume du Hereti proprement dit (cf. Mutařian, van Lauwe 2001, p. 48-51). Le nom d'Abas a été omis accidentellement, mais il faut le rétablir dans le texte, puisque le verbe est au pluriel et que le catholicos de Géorgie n'a jamais été en même temps catholicos du Hereti. L'engagement chalcédonien d'Abas (552-596) est confirmé par la Narratio §85 et par sa correspondance avec Jean de Jérusalem; cf. Garsořian 1999, p. 490 s.

⁴ Alexandrie, Antioche, Rome et Ephèse, lieux supposés de la rédaction des quatre évangiles, de Marc, Matthieu, Luc et Jean. Sur le synode de 672, voir Histoire des Albaniens II,48 et infra XIII,3.

⁵ Cette promesse est inconnue d'Agathange et des différentes versions de la Vie de Grégoire l'Illuminateur, mais elle est mentionnée dans les écrits polémiques grecs attribués au catholicos Isaac – saint Sahak le Parthe – (cf. PG 132, 1224: quarta haeresis). Il existe aussi une version géorgienne de ces écrits (cf. Aleksidze 1971, p. 148). Toute cette littérature est signalée par Garitte 1980, t. 1, p. 114-118 et t. 2, p. 788-790.

⁶ C'est-à-dire les nouvelles provinces byzantines créées par la réforme de Justinien en 535-536.

⁷ En fait, les patriarches d'Arménie n'étaient plus consacrés à Césarée depuis l'assassinat de saint Nerses (373), c'est-à-dire bien avant l'intervention des Perses. Sur les consécration épiscopales irrégulières, voir Narratio §31.

⁸ La Narratio §86 appelle Vrt'anes l'évêque du Siwnik'. Toutefois, Step'anos Orbelean (ch. 72) cite Grigor comme successeur de Vrt'anes et douzième évêque du Siwnik'.

⁹ La crise qui commence à la fin du patriarcat de Movses II Elivardec'i (574-604) s'intensifie jusqu'à la rupture sous Abraham Ier Ałbatanec'i (607-611).

¹⁰ Dans sa réponse à la première lettre d'Abraham, Kyrion écrit au contraire: «Nos pères et les vôtres étaient les serviteurs du Roi des rois et ils avaient la foi de Jérusalem»; Garsořian 1999, p. 550.

a donné la foi, et vous avez abandonné cette sainte confession! Vous vous êtes soumis au Syrien Abdiso et à d'autres méchants hérétiques; vous avez dénaturé le chant glorieux du Trishagion des séraphins¹ (82); dans la Sainte Trinité, incorporelle et ineffable, vous avez proclamé la crucifixion et la souffrance², comme les sabelliens³; vous êtes devenus disciples de mauvais maîtres et vous avez refusé d'obéir à la foi de saint Grégoire; vous avez attribué la souffrance à la Trinité impassible, comme vous y a incités ce Foulon forcené, Pierre d'Antioche⁴!»

3. Alors les Arméniens dénoncèrent la Géorgie auprès du roi de Perse en disant: «Ils ont adopté la foi des Romains»⁵. Cette querelle eut lieu entre Arméniens et Géorgiens, sous le catholicos de Nerses en Arménie.

4. Puis à la mort de ce Nerses, celui qu'on appelait «le Moyen», quand il eut quitté vilainement cette vie, Abraham s'assit sur son trône⁶. Kyrion, catholicos du Kartli, chassa de son siège Movses, évêque de C'urtav, qui avait été établi près de sainte Susanik, dans le diocèse du Somxiti⁷. Abraham redemanda à Kyrion le siège de (Movses), mais (Kyrion) ne lui obéit pas⁸.

5. La querelle s'accrut entre eux et Abraham appela les prêtres de l'Ayrarat⁹, pour leur dire: «De deux choses l'une, ou vous anathématisiez le concile de Chalcédoine, ou vous quittez votre résidence!». Certains se soumirent, ainsi qu'il est écrit: «Ils reçurent gloire les uns des autres et dédaignèrent la gloire du Dieu unique». Ils anathématisèrent le saint concile et ils dressèrent la croix au sein de la sainte Trinité. Mais certains ne se soumirent pas. Ils furent chassés de leurs diocèses et moururent en exil¹⁰.

¹ Cf. Is 6,2-4; Ap 4,8.

² En ajoutant «Toi qui fus crucifié pour nous» au Trishagion institué par Proclus, sur la foi d'une révélation de la liturgie céleste (cf. Narratio §18-19; Garitte 1952, p. 76-77), les Arméniens ont dénaturé leur liturgie terrestre: ils ne sont donc plus «orthodoxes», puisque les traductions arménienne et géorgienne de ce terme (ułlap'ar et martlmadidebeli) interprètent le second terme du composé grec dérivé de dóza non pas comme «dogme, opinion», mais comme «gloire, glorification». Par conséquent sont «orthodoxes» c'eux qui glorifient Dieu correctement, c'est-à-dire en chantant à l'unisson avec les séraphins.

³ Théologien romain du début du III^e siècle, Sabellius professait une doctrine dite «théopaschite». Refusant de tenir le Père pour une personne distincte du Fils, il était accusé d'attribuer à l'un les souffrances de l'autre.

⁴ Cf. supra IV,5.

⁵ Aucune autre chronique ne confirme cette dénonciation. Néanmoins dans le Livre des lettres, Smbat Bagratuni promet à Movses de C'urtaw d'intervenir en sa faveur auprès du Roi des rois, ce qui implique la dénonciation des Géorgiens (cf. Garsoïan 1999, p. 559). La «foi des Romains» veut dire ici la «foi des Grecs» de l'empire byzantin.

⁶ En réalité, Nerses II meurt en 557 et Abraham est élu en 608. Trois patriarches siègent dans l'intervalle. Sur les raisons de cet anachronisme, voir introduction, supra, p. 78.

⁷ C'est-à-dire dans le Gugark'.

⁸ Ces événements sont relatés dans le Livre des lettres; Garsoïan 1999, p. 520-565.

⁹ Bien que le géorgien écrive Ararat', il s'agit en fait de l'Ayrarat, c'est-à-dire de la plaine de l'Araxe au pied des deux Masis. Cette région constitue l'essentiel de la Persarménie, après le partage imposé par Maurice en 590.

¹⁰ Cf. introduction, supra, p. 80.

VI,1. Après Abraham siègea Komitas¹, qui était riche et esclave des vêtements et des bêtes de somme, ornant le sommet de sa crosse de pierres précieuses de beryl. C'est lui qui, plus que tous, ajouta à la querelle concernant le concile de Chalcédoine². Plaçant sept évêchés sous l'autorité du catholicos du Her, il se le rallia et lui fit anathématiser le concile de Chalcédoine³. Il donna une croix à l'évêque du Siwnik' pour lui permettre de marcher précédé d'une croix comme un catholicos⁴. Il lui agrandit ses diocèses. Semblablement il agrandit ceux d'autres évêques, de façon que toute l'Arménie s'unît pour s'opposer au concile de Chalcédoine.

2. Or, un certain Mayragomec'i⁵, Yovhan le Maudit (83), qui usurpa le nom de docteur, s'arma de livres opposés au saint concile de Chalcédoine. (Komitas) lui promit de siéger après lui sur son trône et lui fit traduire les ouvrages hérétiques de Timothée d'Alexandrie, surnommé le Blaireau, ceux de Pierre le Foulon, surnommé le Loup, ceux de Sévère et d'autres hérétiques⁶. Il les écrivit indûment sous le nom de docteurs orthodoxes – de saint Sahak et de Movses – en sorte que, par

¹ On ne connaît pas la date exacte de la mort d'Abraham. Komitas fut probablement élu «la 21ème année de Khourô» (Sebeos 33; Thomson 1999, p. 65), c'est-à-dire en 611, mais sa reconnaissance comme catholicos par le roi des Perses est plus tardive. Selon Sebeos (46; Thomson 1999, p. 116), c'est seulement comme «évêque des Mamikonean» et non comme chef de l'église arménienne, qu'il participa au «synode des Perses» vers 614 à Ctésiphon; cf. Mahé 1993a, p. 463-465. Son intronisation officielle dut être presque immédiatement postérieure; Garsoïan 1985, IX, p. 239-240.

² Cf. Narratio §116. Cette présentation très polémique de Komitas est sans doute contraire à la vérité historique. D'après ses écrits authentiques (cf. Cowe 1991, p. 69 s.), le catholicos adopta une position modérée, intermédiaire entre le dyophysisme et l'anti-chalcédonisme forcené de Yovhan Mayragomec'i, véritable auteur du Sceau de la foi. Cf. Garitte 1952, p. 277.

³ C'est au «synode des Perses», vers 614, que Virov fut contraint d'anathématiser Chalcédoine. Cf. Sebeos 46; Thomson 1999, p. 117. Komitas essaya peut-être de consolider ce ralliement forcé en lui accordant des prérogatives et des bénéfices supplémentaires. Arsen s'appuie ici sur une tradition historiographique géorgienne qui n'est confirmée ni par la Narratio, ni par les chroniqueurs arméniens antichalcédoniens.

⁴ Les Siwniens furent réduits à l'obéissance par Abraham en 607. Cf. Step'anos Orbelean, ch. 26. L'histoire de la croix du Siwnik' est relatée dans la Lettre de Mastoc' (futur catholicos, de 898-899) au catholicos Georg (878-898) d'Arménie (cf. Ararat 1902).

⁵ D'après Yovhannes Drasxanakertc'i (ch. 18; Boisson-Chenorhokian 2004, p. 138), c'est le catholicos Ezer (630-641) qui, par injure et par dérision, qualifia de gom «crèche», le monastère de Mayravank' près de Bjni, où demeurait Yovhan Mayravanec'i, qui devint ainsi Mayragomec'i dans la bouche de ses adversaires. Arsen, qui ne comprend pas le sens du sobriquet, l'orthographe mayreguemeli, ce qui pourrait rappeler le verbe géorgien guema «frapper au fouet», et suggérer une possession diabolique. Julianiste convaincu, Yovhan était le plus brillant théologien de son temps. Komitas, qui fut obligé de compter avec lui, l'appela au monastère Saint-Grégoire de Duin.

⁶ Cf. supra IV,5. V,2. Il y a une contradiction dans le texte: les écrits de Timothée, Pierre le Foulon et autres hérétiques sont censés avoir été traduits antérieurement, sous Nerses II, peu après 553. Yovhan Mayragomec'i était julianiste et non sévérien. Mais Arsen ne fait plus la différence puisqu'il qualifie les Arméniens, en général, de «jacobites».

ce mensonge, il inspira confiance à tout le pays d'Arménie¹.

3. Il composa aussi beaucoup de traités qu'il mit sous son nom². Il changea les anciens rites et canons³, établissant lui-même des règles perverses. Ainsi, il dispersa l'(ordre) ancien sans pouvoir établir le nouveau, car chacun, jusqu'à présent, n'en fait plus qu'à sa tête. Tout cela fut accompli par la main de l'insensé Yovhan Mayragomec'i.

4. Toutefois il ne put atteindre au désir charnel pour quoi il s'était donné tant de mal – car c'était pour le trône catholicossal qu'il avait ourdi ces mauvais desseins, et cela ne lui servit guère! Ce fut au contraire un certain K'ristap'or qui accéda au siège. C'était un ennemi de Mayragomec'i, et celui-ci s'en attrista dans son âme. Mais ensuite, on écartera (K'ristap'or) sous quelque prétexte, et ce fut une consolation pour Yovhan.

5. Pourtant, même après cela, il n'accéda pas au trône, car Ezr s'en empara⁴ et (Yovhan) en fut encore plus affligé dans son esprit rusé:

«Le Seigneur accomplit la volonté de ceux qui le craignent», mais «les méchants, il les garde toujours pour sa colère»⁵.

6. Ainsi donc, c'est par de telles ruses que grandit Komitas, mentionné plus haut. Il exerça sa domination sur le lot de saint Grégoire et, par l'intermédiaire de Mayragomec'i, il emplit la terre d'Arménie d'une trompeuse doctrine de mort

VII,1. C'est donc ici que s'accomplit la vision de saint Grégoire, ce que lui avait fait connaître l'Esprit que «certaines des brebis retournèrent en arrière et se changèrent en loups; ceux-ci se jetèrent sur les autres brebis et les déchirèrent

¹ La Narratio §117 attribue à Komitas lui-même les traductions et les écrits rédigés à son époque et avec son consentement par Yovhan Mayragomec'i. Arsen rétablit l'attribution correcte. Parmi les apocryphes de Yovhan attribués à Sahak le Parthe, on peut citer des canons (cf. Hakobyan 1964, I, p. 363-421; Mardirossian 2004, p. 582-588). Quant à Movses (cf. infra X,3), on pourrait songer à la lettre recueillie sous son nom dans le Livre des lettres (1901, p. 22-28).

² Step'anos Asohik (II, 2; éd. 1885, p. 87) et Vardan (§62; Thomson 1989, p. 174) lui attribuent trois traités. La Racine de la foi (Hawatarmat) est probablement identique au Sceau de la foi; le Miroir des mœurs (cf. Tabakian 2000) représente les homélies publiées à Venise sous le nom du patriarche Yovhannes Mandakuni (478-490); le Noyemak résiste pour le moment à toute identification.

³ Le Kanonagirk' Hayoc' publié par Yovhannes Awjnec'i en 720 peut être considéré comme le remaniement d'un précédent recueil canonique constitué par Yovhan Mayragomec'i avec de nombreux apocryphes et toutes sortes d'interpolations dans les canons authentiques; cf. Mardirossian 2004, p. 274-278.

⁴ Dépendant ici de la même source arméno-chalcédonienne que la Narratio §118-120, Arsen ignore les motifs de la déposition de K'ristap'or (628-630) et de l'élection d'Ezr (630-642), qui sont pourtant bien expliquées dans l'historiographie adverse. Cf. Sebeos 40; Thomson 1999, p. 87. K'ristap'or a d'abord été élu parce qu'il était, comme le dit Arsen «un ennemi de Mayragomec'i», successeur désigné de Komitas, dont on redoutait le rigorisme et l'intransigeance. Ses œuvres homilétiques et canoniques montrent bien qu'il voulait remplacer la loi civile coutumière par la loi religieuse. Mais bientôt l'arrogance et l'agressivité du nouveau catholicos lui valurent l'inimitié des princes et des évêques, qui le remplacèrent par Ezr, connu pour sa douceur et sa bénignité.

⁵ Ps 144,19-20.

sans merci»¹. 2. De même encore s'accomplit la vision de saint Sahak², qui avait vu sur le saint autel une couronne d'or et un vêtement sacerdotal, parce que c'est au moment de la chute de la dynastie arsacide que fut aussi aboli le sacerdoce de la race de saint Grégoire. Les décrets vinrent s'inscrire (84) en lettres d'or sur un parchemin, puis un texte érasé vint prendre la place de ceux qui brillaient comme l'or – cela concerne ceux qui suivirent l'enseignement de Mayragomec³.

3. Cependant, le roi Xosrov fit au catholicos Nerses⁴, appelé le Moyen, – en arménien Mijin – une promesse qui n'était pas médiocre⁵. Il ébranla ainsi son esprit stupide et (le catholicos) organisa un premier synode à Duin⁶. Alors, ils s'éloignèrent de la foi des Grecs et de Jérusalem.

4. Mais la Géorgie tout entière et un quart de l'Arménie se séparèrent de l'Arménie pour les ordinations sacerdotales. Quant au Her et au Siwnik⁷, ils s'en éloignèrent tout d'abord, puis ils revinrent à l'union⁷, à cause d'un certain <Yovhannes>, qui semait de l'or dans sa barbe⁸.

VIII,1. Yovhannes, catholicos d'Arménie, fit un synode à Manazkert⁹. Il éloigna du saint mystère le mélange de l'eau et le levain du pain. Il institua le pain azyme et le vin sans eau¹⁰, ce que les saints conciles n'avaient pas enseigné auparavant. Il s'opposa aux saintes Écritures, à la parole du saint Apôtre: «Il y

¹ Agathange §740; Thomson 1976, p. 281. Il y a un parallèle dans la Vie de Grégoire (ch. 88), traduite en géorgien aux IX^e-X^e siècles. Cf. Muradyan 1982, p. 194-195.

² Cf. TMMazar P'arpec'i ch. 17; Thomson 1991, p. 65s. Du texte de Łazar P'arpec'i dérive une rédaction arménienne de la Vision de Sahak conservée dans les homiliaires (Akinean 1948): elle a été traduite en géorgien (Melikset-Beg 1922-1923) et sert ici de source à Arsen.

³ Les «lettres d'or» symbolisent la foi orthodoxe effacée par l'hérésie de Mayragomec'i. L'arménien jnjagir «texte érasé» a été rendu dans la version géorgienne de la Vision de Sahak par un hapax sexocilni, qui est repris par Arsen sous la forme sexorcilman.

⁴ Depuis l'élection d'Ezr, en 630, Arsen revient brusquement en arrière au patriarcat de Nerses II, qui était en effet contemporain de Khousrô Anôcharvan.

⁵ Cette promesse corruptrice du roi de Perse est également rappelée dans un opuscule arménien Sur les synodes, publié par K. Ter Mkrtc'ean dans Ararat 1896 (cf. Aleksidzé 1968, p. 064), ainsi que dans une chronique arménienne citée par Galano (cf. Garitte 1952, p. 140).

⁶ Il ne s'agit pas de ce qu'on appelle communément «le premier synode de Duin», qui se tint en 506, sous le patriarcat de Babgen avec la participation des Géorgiens et des Albaniens, mais du «premier synode» réuni par Nerses II en 553 (cf. supra IV,5), également à Duin, qui provoqua l'éclatement de l'unité religieuse du Caucase en condamnant le concile de Chalcédoine inclus dans «la foi des Grecs et de Jérusalem». Le second synode, qualifié de «grand», réuni à Duin par Nerses en 555, est mentionné infra en IX,6.

⁷ La rupture entre les églises caucasiennes et le schisme de l'église arménienne sont présentés dans les mêmes termes par l'opuscule arménien Sur les synodes et la chronique citée par Galano; cf. supra n.78.

⁸ Au lieu de «Yovhannes», les manuscrits écrivent «Nerses». Mais l'or dans la barbe (cf. Yovhannes Drasxanakertc'i 22; Boisson-Chenorhokian 2004, p. 165) est une allusion indubitable à Yovhannes Awjnec'i (719-728), nommé au début du chapitre suivant (infra VIII,1).

⁹ En 726.

¹⁰ Du point de vue arménien, le pain azyme signifie que la chair du Christ est née sans semence masculine. D'autre part, le vin non coupé d'eau (anapak) garantit l'incorruptibilité (anapakanut' iwn) de son sang et de sa chair. Cf. Garitte 1960; Garsoïan 2009.

en a trois qui témoignent, l'Esprit, le sang et l'eau»¹.

2. Car c'est par l'eau que nous sommes baptisés en une seule fois pour la vie éternelle et, selon l'authentique dévotion, nous trempons d'eau la coupe tout entière et nous y communions pour la rémission des péchés et le salut. De même, Salomon a dit: «Il immola son veau gras et il trempa son vin à l'aide d'un cratère, puis il dit aux croyants, 'Venez et buvez-en tous'²».

3. Ainsi encore Athanase le Grand déclare en commentant le psaume: «La coupe qui est sans eau dans les mains du Seigneur est pleine de ce qui doit être versé»³. «Ce qui est sans eau» annonce la divinité et «ce qui est versé» annonce l'humanité – c'est-à-dire l'eau – car le premier abaissement fut le mélange de notre faible nature à la divinité. Cela signifie les deux natures de la divinité et de l'humanité du Christ. C'est pourquoi il convient de couper le vin.

4. D'ailleurs, Épiphane de Chypre enseigne cette même règle en disant: «Tu es prêtre pour l'éternité à la façon de Melchisédek⁴, car Melchisédek offrait le pain et le vin, mais non pas sans levain et sans eau, et c'est à cela que nous avons reconnu la figure de son sacerdoce» (85). 5. Enfin saint Basile dit, dans le second des saints mystères⁵: «Il prit le pain et, l'élevant, il te le présenta à toi, Dieu Père; il le bénit, le rompit et le donna aux disciples. De même, il prit la coupe récoltée de la vigne, il la trempa et la donna, bénie, à ses disciples».

IX,1. Cependant leurs hérésies devenaient multiformes: sabelliens, jacobites, partisans de Timothée Aelure⁶, qui avaient contracté la maladie des manichéens⁷, s'éloignant de toute vérité et de tout canon.

2. Ces derniers imposèrent sur la tête d'un ordinand, en guise de témoin, la main de l'Halicarnassien, qui était mort. En effet, deux de ses amis n'avaient pas de témoin, alors les Pères ont dit: «Il faut le témoignage de trois témoins dignes de foi»⁸. Aussi, avant que Julien ne fût enterré, ils prirent sa main et la posèrent en guise de témoin sur la tête de l'un d'entre eux⁹. C'est pourquoi ils sont surnommés jusqu'à présent «ceux qui ont été consacrés par un mort»¹⁰.

¹ 1 Jn 5,7-8. Cf. Aleksidzé 1971, p. 150.

² Pr 9,2-6.

³ Cf. Ps 74,9. Le commentaire prêté à Athanase d'Alexandrie (296-373) semble provenir d'un florilège polémique (cf. Garitte 1980, t. 1, p. 275-285) plutôt que d'une traduction géorgienne complète, non attestée par ailleurs, d'un commentaire sur les Psaumes.

⁴ Ps 109,4. La citation d'Épiphane (315-403) provient sans doute du même florilège que celle d'Athanase.

⁵ Le second mystère est probablement l'eucharistie, commémorée dans l'anaphore de saint Basile. Le même saint a aussi écrit un traité sur le baptême, qu'on peut considérer comme le «premier mystère».

⁶ Cf. supra IV,5. V, 2.

⁷ L'injure est courante dans la littérature hérésiologique. Aux yeux de Jean IV de Jérusalem, les julianistes rejoignent les manichéens, parce qu'ils disent: «l'Esprit immortel a souffert et il est mort». Cf. Garsoïan 1999, p. 499

⁸ Cf. Mt 18,16. De là dérive la prescription, d'après le concile de Nicée, du Grand Nomocanon géorgien, p. 216. 231-232.

⁹ Narratio §56-59.

¹⁰ nekroxeirotónjtoi = qelnamk'udrevni, cf. Garitte 1952, p. 129.

3. Et donc, de jour en jour, ces hérétiques devenaient plus méprisés et de moins en moins nombreux¹. Ils n'avaient même plus d'endroit pour consacrer un évêque. Or, la nouvelle s'était répandue que l'Arménie avait quitté la foi de saint Grégoire et la consécration de Césarée, conforme à ce que le saint leur avait enseigné.

4. Ils envoyèrent des messagers à Nersapuh², évêque du Tarawn, établi par le roi des Perses³, ainsi qu'à deux de ses collègues, et ils leur dirent: «Tous, autant qu'ils sont, ont apostasié pour adopter l'hérésie de Nestorius et confirmer le concile de Chalcédoine⁴. Ainsi, nous n'avons plus de siège épiscopal pour être consacrés et nous nous sommes adressés à Ta Piété pour que tu nous consacres des évêques».

5. C'est que chacun avait appris leur apostasie hérétique et que les rois de Perse, qui haïssaient les Arméniens, voulait les éloigner de la foi des Grecs, comme nous l'avons mentionné plus haut⁵, afin qu'ils se détestassent entre eux pour ce désaccord religieux et que l'Arménie fût encore plus soumise à l'empire des Perses. Les rois promettaient donc de grands présents aux prélats arméniens, pour qu'il en fût ainsi, lorsque le pontificat eut été enlevé à la maison de Grégoire⁶.

6. Alors l'évêque Nersapuh fit un rapport au catholicos Nerses d'Astarak⁷, (86) qui était un méchant hérétique, ainsi qu'à un certain Petros K'ert'ol⁸, aux autres évêques et aux dynastes. Ils ordonnèrent de réunir une seconde fois un grand synode, également à Duin⁹, la deuxième année du pontificat de ce même Nerses, la quatorzième année du règne de Justinien, la deuxième année de Xosrov, roi de Perse, l'année enfin où fut martyrisé Izit-Buzit¹⁰.

¹ Toute la fin du chapitre est parallèle à Narratio §60-76.

² Le même nom est aussi attesté sous la forme Mersapuh. Sur l'alternance m/n, voir supra IV, 5 (n. 35)

³ En fait Nersapuh n'a pas été directement nommé évêque par le roi de Perse. C'est pourquoi Garitte (1952, p. 146) suppose ici une haplographie: «Nersapuh, évêque du Tarawn, qui fut établi <comme évêque, la 18ème année de Kavād>, roi de Perse». Cette correction ne semble pas s'imposer.

⁴ La confusion entre Chalcédoine et le nestorianisme est un argument classique des monophysites, dénoncé dans la Lettre de Jean IV de Jérusalem à Abas, catholicos des Albaniens; cf. Garsoïan 1999, p. 497.

⁵ Cf. supra IV, 1-3.

⁶ Cf. supra VII, 2.

⁷ Le géorgien déforme le nom de la ville natale de Nerses II en asxarak'ali, qui rappelle l'arménien asxarhakal «conquérant, maître du pays», terme totalement déplacé dans ce contexte. Il faut rétablir ast'arak'eli et supposer une confusion entre les lettres géorgiennes t' et x dans un texte écrit en majuscules (asomtavruli).

⁸ Évêque du Siwnik' de 549 à 558. Cf. Garsoïan 1999, p. 596 (s.v. «Pierre de Siwnik'»).

⁹ Cf. supra VII, 3 (n. 79). Ce «second synode de Duin» sous Nerses II, en 555, condamne principalement les nestoriens de Susiane (les xuzikk'), immigrés dans la plaine de l'Araxe, et ne mentionne Chalcédoine que comme une forme de nestorianisme.

¹⁰ Ces synchronismes aboutissent à des dates différentes: 2ème année de Nerses (548 + 2) = 550; 14ème année de Justinien (527 + 14) = 541; 2ème année de Khosrô Ier (531 + 2) = 533; martyre d'Izit-Buzit, le 9 novembre 553. Cette dernière année correspond au premier synode de Nerses pour consacrer Abdiso, et non pas au second synode pour condamner les nestoriens. Cette condamnation eut lieu la 24ème année de Khosrô en 555; cf. Garitte 1952, p. 157-158.

7. Puis ils anathématisèrent de nouveau le saint concile de Chalcédoine, ils l'appelèrent nestorien¹ selon la parole de l'impie Abdiso², et ils publièrent la même année un livre, la traduction des hérétiques Timothée et Philoxène, qui étaient syriens, et avaient écrit, dès le début, pour s'opposer à Chalcédoine et aux deux natures du Christ Dieu. Pour leur propre perdition, ils se soumirent aux écrits de ce Blaireau.

8. Ainsi ils confessèrent que le Verbe divin et la chair sont une unique nature. Ils prêchèrent que c'est par sa nature immortelle que le Christ a été crucifié et est mort: en effet, ils ajoutèrent le Crucifixus es, qui se dit xac'ec'ar, au Sanctus Deus, selon la parole de Pierre d'Antioche, qui souffrait de la maladie de Sabellius. Enfin, ils décidèrent par anathème de s'éloigner de la vraie foi.

9. Ils envoyèrent les docteurs hérétiques susdits proclamer cet «évangile»³ à jamais dans toute la Syrie, pour leur faire adopter l'hérésie en union avec eux. Pour leur métropolitain, ils établirent celui qui avait été consacré par la main du mort d'Halicarnasse, ainsi qu'un autre prélat pour certains des partisans d'Abdiso.

X,1. Or, ils n'avaient absolument nulle part le moindre témoignage des premiers Pères et des premiers conciles pour s'opposer au concile de Chalcédoine et aux deux natures de Notre Seigneur Jésus Christ. D'ailleurs eux-mêmes reconnaissaient la maladie de leur cœur: ils s'étaient éloignés de la vérité, de ce que saint Grégoire avait enseigné comme juste.

2. Trois ans seulement étaient passés depuis le concile de Chalcédoine, et saint Sahak, petits-fils de Grégoire, avec Mastoc', ainsi que tous leurs disciples et leurs docteurs, ceux qui avaient traduit les premiers livres, le bienheureux TMewond et Yovsep'⁴, (87) prélats d'Arménie, avec d'autres saints innombrables, semèrent parmi eux le saint froment. Mais eux, volontairement, enfoncèrent la ronce dure dans leurs âmes et parmi le peuple innocent. Movses K'ert'oł, lui aussi, leur annonça leur perte⁵. Mais même lui, ils ne l'écoutèrent pas.

XI,1. Après quoi quelque temps passa. Vahan Mamikonean mourut, lui qui, par sa vaillance, avait conquis sur les Perses le titre de marzpan et défendait les canons des chrétiens, les usages de l'église et des pauvres établis par le roi Trdat;

¹ C'est bien ainsi que fut présentée la condamnation des xuzikk', par exemple dans la Lettre du catholicos Yovhannes Gabelenac'i (558-574); cf. Livre des lettres 1901, p. 78-80; Garsoïan 1999, p. 484-486.

² Comparer IV,5-6 à IX,7-8.

³ Le verbe xareba (eûaggelihein) est sûrement sarcastique dans ce contexte.

⁴ Foudrait-il comprendre «Éphèse» (431) au lieu de «Chalcédoine» (451)? Trois ans après Chalcédoine, en 454, Sahak et Mastoc' morts en 438 et 439, ne sont plus en état de «semer le saint froment», mais leur doctrine est bien présente grâce à leurs disciples, jadis associés à la traduction de la Bible et des Pères, le prêtre TMewond et le patriarche Yovsep' Hołoc'mec'i, qui furent justement martyrisés en 454

⁵ C'est-à-dire l'historien Movses Xorenac'i, à qui Yovhan Mayragomec'i a attribué certains de ses apocryphes (cf. supra VI, 2). Son histoire se termine (III,68) par des lamentations déplorant l'insolence de ceux qui s'élèvent contre la sainte doctrine, provoquant la perte du pays.

lui qui avait reconquis les provinces et les avait délivrées de l'impôt¹.

2. Dès lors, des marzpan perses dominèrent l'Arménie²: la coutume chrétienne fut méprisée, le gouvernement des églises fut détruit, l'autorité des dynastes fut renversée par les marzpan perses, les catholicos et les évêques se détournèrent de la vérité. Ils reçurent des Perses licence de s'opposer aux dynastes. D'eux-mêmes ils prélevaient l'impôt sur les provinces³, car l'ennemi avait confié le pays aux évêques et aux chorévêques, les jugeant dociles à la royauté des Perses.

3. Bien plus, certains catholicos et évêques firent leurs fils⁴ des rois de Perse, et ils s'adressaient à Kawad et à Khousrô comme à des fils adoptifs⁵. C'est ainsi qu'ils confisquèrent à leur profit la justice de l'État. Ils ne se conduisaient pas selon le droit canonique, mais selon leur propre volonté. Ils dissipaient les ressources de l'Église, non pas selon les règles établies pour les églises, mais pour leur propre utilité et pour se montrer aux hommes.

4. Ainsi, tous les évêques et tous les chefs des grandes familles⁶ se tournèrent vers des possessions usurpées, irritant Dieu pour complaire à des rois impies. À leur tour, les nobles et les gens du peuple, voulant les imiter, s'éloignèrent tout à fait des canons établis par saint Nerses et saint Sahak, remis en vigueur sous Vahan Mamikonean. (Ces canons prescrivaient), une fois par an, dans toutes les maisons des grands princes⁷, de faire la commémoration de quelque saint, de façon à soulager les pauvres, les malades, les malheureux, les orphelins, les indigents, au cours d'une agape organisée dans leurs demeures pour la gloire de Dieu (88). Tout cela, ils le supprimèrent pour garder leurs propres possessions, détruire et défaire l'habitude et l'usage de tout bien spirituel.

5. Alors le mal s'affermir de jour en jour. Les évêchés devinrent comme des

¹ Nommé marzpan d'Arménie en 485, Vahan Mamikonean impose aux Perses le rétablissement du droit traditionnel, impliquant la restitution des revenus ecclésiastiques confisqués au profit des mages et des biens fonciers aliénés au bénéfice des renégats, ainsi que la restauration des usages chrétiens (cf. Mahé 2007, p. 193). Vahan meurt entre 503 et 510. Il est quelque temps suppléé par son frère Vard, disparu lui aussi peu après 511 (cf. Sebeos 8; Thomson 1999, p. 5-6).

² Sebeos 8 mentionne le fait, mais ne cite aucun nom. Step'anos Asohik II,2 (1885, p. 84) nomme Densapuh, Varazdat et Suren (Cihovr-Vsnasp); sous ce dernier, en 572, eut lieu la révolte de Vardan II Mamikonean.

³ Ce point de vue arméno-chalcédonien est repris dans la Lettre de Photius au catholicos Zak'aria en 862 (Akinean 1968, p. 70): «Le roi des Perses se réjouit que les Arméniens se fussent séparés de l'ordination des Grecs. Complimentant Nerses, il accomplit le pacte qu'il avait précédemment conclu avec lui (...): il lui confia les impôts du pays d'Arménie, à lui-même et aux évêques agréés par lui».

⁴ Daisvilnes, litt. «ils les rendirent fils pour eux-mêmes», verbe dérivé de svili «engendré, enfanté, fils».

⁵ Dzeobilad, litt. «en qualité d'adopté(s)», dérivé de dze «fils». Arsen interprète ici une formule attestée dans la Lettre de Photius (Akinean 1968, p. 70): zordin talov nma yordegirs (litt. «lui donnant le (titre de) fils parmi les adoptés»). Cette formule semble bien signifier que le roi de Perse traite le catholicos en fils adoptif, de façon à lui concéder la levée des impôts. Pour Arsen c'est l'inverse: le catholicos appelle le roi de Perse «mon fils».

⁶ Mamasaxlisi = tanuter «chef d'une maison dynastique»

⁷ didebul = mecamec, awag naxarar «grand parmi les dynastes».

repaire d'idoles. Les dynastes se rendaient au palais de l'évêque, sans trouver le moyen d'entrer. Ils s'en revenaient outragés, comme de la cour des marzpan, ou même bien plus encore. Aussi ne purent-ils plus supporter d'aussi grands outrages.

XII,1. Vardan Mamikonean, que l'on appelait Cokxi, c'est-à-dire «l'Entêté»¹, ainsi que ses parents et des dynastes respectés, tuèrent un

certain Suren, le marzpan perse, et mirent le feu à ses demeures. Puis, fuyant avec leurs familles, ils se dirigèrent vers Constantinople. Ils y parvinrent et l'empereur Justinien leur fit bon accueil. Mais ils refusèrent de communier avec les Grecs. L'empereur s'en étonna et en demanda la raison. Ils lui dirent: «Une querelle a eu lieu à cause du concile de Chalcédoine et nos docteurs ne l'ont pas accepté».

2. Alors l'empereur ordonna de convoquer les docteurs et les évêques d'Arménie pour qu'ils fissent une recherche et connussent la vérité. Un grand concile s'assembla donc à Constantinople et ils y firent une vaste enquête. La vérité fut confirmée et tous professèrent ensemble le concile de Chalcédoine.

3. L'Arménie elle-même tout entière anathématisa et condamna ceux qui le critiquent. Ils s'unirent aux (Chalcédoniens). Ils demandèrent à l'empereur de construire à leurs frais, à la porte de Sainte-Sophie, le (quartier) occidental², qu'on était justement en train de bâtir. L'empereur consentit à leur vœu et ils lui donnèrent pour prix de la construction dix mille pièces d'argent pur. Jusqu'à ce jour, on appelle encore «arménien» ce (quartier de) la porte.

4. Puis ils revinrent du synode et rentrèrent en Arménie. Certains les accueillirent avec empressement et se soumirent à l'union; d'autres, tels des serpents, ajoutèrent encore davantage à l'agitation du peuple et à la confusion, usant des séductions de Mayragomec'i. Tout cela eut lieu au temps du catholicos Yovhannes³(89).

XIII,1. Après cela, l'empereur Maurice envoya Museł Mamikonean, général en chef d'Arménie⁴, pour donner à Xosrov le royaume de <Perse>. Quant à Xosrov, il remit à l'autorité du roi tous les territoires à partir de Duin, et la paix s'établit entre les (Byzantins et les Perses). Puis il fit à Museł un très grand présent et le

¹ Le surnom C'okxi «entêté» semble correspondre à Xern dans la Lettre de Photius (Akinéan 1968, p. 70): «En 16 de l'ère arménienne (567 au lieu de 572), Vardan Mamikonean le Rebelle (Xern) tua le marzpan Suren»; cf. Garitte 1952, p. 175-183. La suite du récit d'Arsen vient essentiellement de la Narratio §77-82.

² Le texte dit simplement que les Arméniens «achetèrent la porte occidentale de Sainte-Sophie». Le sens de cette expression, attestée chez Step'anos Asolik II,2 (1885, p. 85), a été élucidé par Berbérien 1950. Ce n'est pas la porte qu'ils ont achetée, mais ils ont fait une donation pour construire le quartier marchand situé près de la porte occidentale.

³ Yovhannes Gabelenac'i; cf. Narratio §84.

⁴ Museł Mamikonean fut nommé par Maurice (582-602) gouverneur de l'Arménie byzantine. En cette qualité il portait le titre byzantin de stratélate, qu'Arsen rend ici par son équivalent arménien zawravavar, également usuel en géorgien. D'autre part, il était également sparapet d'Arménie, en vertu du privilège héréditaire de sa famille. Il fut chargé par l'empereur de rétablir sur son trône Khosrô II Abharvêz (590-628), évincé par l'usurpation de son frère Vahram Tchoben. Cf. Garitte 1952, p. 226-233; Mahé 2007, p. 204.

renvoya vers la capitale. Lorsque Museł arriva à Constantinople et qu'eut lieu la fête de l'Exaltation de la Croix¹, ni lui ni aucun de ceux qui étaient avec lui ne voulurent communier avec les Grecs. Interrogé par l'empereur, il lui déclara: «C'est à cause du concile de Chalcédoine et des deux natures du Christ».

2. L'empereur lui répondit: «Avant toi, Vardan et les nobles de sa suite ont reçu ce concile de la main de vos docteurs, grâce à de nombreuses recherches sur les Écritures». Museł lui répondit: «Ne serait-ce pas par ignorance ou par crainte de vous? Mais si Ta Majesté, amie du Christ, en donne l'ordre et que tu arbitres avec sincérité, tu trouveras, grâce à nos docteurs, la vérité sur cette matière».

3. Alors, l'empereur ordonna à Movses², catholicos d'Arménie, et à tous les évêques, de venir à Constantinople pour faire un nouvel examen et rétablir la vérité. Mais le catholicos Movses n'accepta pas de se mettre en route. Bien au contraire, il rétorqua aux messagers: «Je ne passerai pas le cours de l'Azat – c'est-à-dire la frontière perse – pour aller manger le pain levé des Grecs et boire leur eau chaude!»³. Pareillement, les évêques du Vaspurakan⁴, qui étaient sous domination perse, refusèrent de se mettre en route.

4. Mais l'évêque du Tarawn, ainsi que tous les évêques qui étaient sous domination grecque, arrivèrent rapidement à la capitale. Ils firent un nouvel examen et confirmèrent une seconde fois le concile de Chalcédoine. Tous ensemble, d'une seule voix, en présence du roi Maurice, ils confessèrent pour vraies les deux natures du Christ. Ils rédigèrent un serment d'union perpétuelle, puis s'en retournèrent.

5. Toutefois, quand ils arrivèrent en Arménie, ni le catholicos Movses, ni les autres évêques qui étaient du côté des Perses n'acceptèrent ce qu'ils avaient fait. Alors l'Arménie se partagea, et ceux-ci (les Chalcédoniens) établirent pour catholicos Yovhannes du Kogovit⁵. Dès lors, et malgré maintes oppositions, ils persistèrent (90) durant douze ans pour le concile de Chalcédoine et pour les deux natures du Christ, Notre Seigneur et Notre Dieu, jusqu'à la mort de l'empereur Maurice.

XIV,1. Cependant, quand le catholicos Abraham, mentionné ci-dessus, eut expulsé les prêtres d'Ayrarat⁶, ainsi que le supérieur de Sainte-Kat'olike,

– on appelait cette Sainte-Kat'olike Solakat', et l'église métropolitaine, Hrip'-

¹ Le 14 septembre 590. C'est le même jour qu'Héraclius, en 629, devait solennellement réinstaller la Sainte Croix, «emmenée en captivité» par les Perses. L'incident de 590 est raconté dans la Narratio §97-99.

² Movses II Elivardec'i (574-604).

³ Cf. Narratio §102 et supra VIII,1, sur les espèces eucharistiques. L'Azat sert alors de frontière entre la Persarménie et Byzance.

⁴ À l'occasion du partage de 590, la province de Turuberan fut divisée entre Perses et Byzantins: ceux-ci gardèrent le gawar du Tarawn à l'ouest, tandis que la partie orientale, donnée aux Perses, fut appelée Vaspurakan, parce que c'était là que résidaient autrefois, près 'Arberani, les cadets arsacides; cf. Narratio §103; Garitte 1952, p. 244-245.

⁵ Yovhannes Bagaranc'i, catholicos arméno-chalcédonien, siège à Awan, du côté byzantin de la frontière, de 590 à 611, date de sa déportation en Perse.

⁶ Cf. introduction supra p. 80.

sime¹ –, (les supérieurs) d'Awsakan, d'Elivard, d'Aramonk', de Garni, de tous les monastères et de toutes les églises de l'Ayrarat, par violence il força certains (d'entre eux) à anathématiser le saint concile.

2. Trois ans plus tard eut lieu la bataille de Basean, à laquelle les Grecs furent vaincus par les Perses. Ceux-ci dévastèrent la ville de Kit'aric, au Hasteank', puis Karnu-K'alak', la quatrième année de l'impie empereur Phocas. Ce dernier avait fait égorger à l'épée les fils de l'empereur Maurice et les avait fait traîner sur la piste de l'hippodrome.

3. Cette année-là, (la population de) Karnu-K'alak' fut déportée † par Ahmat² †, ainsi que le catholicos Yovhannes, qui était en territoire grec. Cette même année encore, le catholicos Movses chassa de son obédience les prêtres partisans de Yovhannes. Certains partirent pour le T'ao (Tayk'), d'autres chez les Grecs. On leur donna le nom de Solakat', comme lors-que saint Grégoire eut la vision où <les cieux> s'ouvrirent et une lumière descendit sur ce lieu.

XV,1. Ensuite quelques années passèrent. L'empereur Héraclius vint en Arménie³, vit l'hérésie des Arméniens et s'affligea beaucoup qu'ils se fussent perdus par suite d'une volte-face involontaire. Il ordonna qu'il y eût un grand synode avec les évêques et les docteurs d'Arménie. Il écrivit une lettre⁴ au catholicos Ezer et aux dynastes pour les convoquer à Karnu-K'alak' et leur faire examiner la foi au sujet du concile de Chalcédoine, afin que les Arméniens reconnussent en vérité les deux natures du Christ.

2. Tous arrivèrent ensemble en présence de l'empereur, firent pour la troisième fois beaucoup de recherches et d'études, puis confirmèrent la vérité. Les Arméniens consentirent à s'engager par un serment écrit de leur main à ne plus s'y opposer par leurs querelles.

(91). 3. Mais dès qu'ils furent rentrés à Duin, ils revinrent à la même passion pernicieuse, car c'était là le lieu de leur doctrine, et l'on traitait là-bas toute vérité de perversion. Cependant le même Mayragomec'i excitait quelques religieux hérétiques, Step'anos, évêque du Gardman, Mat'usala K'ert'oł, du Siwnik', et tous les autres prêtres qu'il pouvait trouver, qui n'avaient pas siégé au synode, à refuser de recevoir la communion des mains du catholicos Ezer et de ceux qui s'étaient joints à lui.

4. Quelques jours plus tard, l'évêque Step'anos et Mat'usala vinrent trouver le

¹ Il semble étrange que, sous le règne de Maurice, la Sainte-Kat'olike – c'est-à-dire la cathédrale de Sainte-Ejmiacin, avec l'autel de la descente du Monogène – ait été appelée Solakat' («écoulement de lumière surnaturelle»), tandis que Hrip'sime aurait servi d'église métropolitaine. Ou bien Arsen se trompe par ignorance des lieux, ou il dispose d'une source que nous ne connaissons pas.

² Arsen confond le toponyme Hamadan (Ecbatane) avec un nom de personne; cf. introduction, supra, p. 83.

³ Héraclius (610-640) vint en Arménie en 632-633, quatre ans après la défaite de Khousrô; cf. Garitte 1952, p. 278-308.

⁴ Cette lettre est aujourd'hui perdue. Tout comme les documents du synode de Karnu-K'alak', elle a été délibérément exclue du Livre des lettres et du Livre des canons de Yovhannes Awjnec'i. La suite du récit d'Arsen est parallèle à la Narratio §122-134; cf. Garitte 1952, p. 311-350.

catholicos Ezr et communiquèrent avec lui. Quand ce méchant vieillard de Mayragomec'i eut appris qu'ils s'étaient ralliés à Ezr, et que Mat'usala avait été consacré évêque du Siwnik', il se mit à outrager Step'anos et le K'ert'oł, en leur lançant les pires injures. Il leur disait: «La déviation d'Ezr est moindre que votre faute, car c'est par crainte des empereurs et pour avoir fréquenté des savants qu'il a dévié de la loi. Mais vous, c'est par vaine gloire et par flatterie que vous vous perdez sans remède!»

5. Quand Ezr apprit cela, il convoqua ce méchant vieillard et lui dit devant tous: «Je t'ai appelé trois fois, et j'ai appelé trois fois Mat'usala et Step'anos, en vous disant: 'C'est vous qui êtes les savants, les docteurs de notre pays. Venez discuter avec l'empereur'. Mais vous n'êtes pas venus, et maintenant tu as l'audace de t'opposer à notre décision! Quant à nous, nous considérons pour vrai ce que nous avons cherché avec sincérité dans les livres et chez les docteurs: les deux natures de Notre Seigneur Jésus Christ, parfait dans sa divinité, et parfait dans son humanité, un seul corps et une seule forme en une économie indivisible. Voilà ce qu'ont confessé les livres des saints Pères que nous avons lus, et nous nous sommes soumis à leurs ordres, nous les avons acceptés comme le bien. Mais maintenant ce n'est pas fini: nous avons près de nous les livres divins. Prenons-les et apprenons la vérité!».

6. Quand il lui eut fermé la bouche par le témoignage de ces livres, Yovhan fit un renvoi malodorant comme sa méchante hérésie et il dit:

«Je ne saurais (92) accepter cet écrit, car ce sont les nestoriens qui ont ajouté cela aux livres saints!»¹. Puis il prôna l'hérésie en de nombreux discours, que même ses amis ne purent accepter.

7. Ils s'endoctrinaient les uns les autres et ses amis le nommaient Mayra-vanec'i, du nom de son propre village. Cependant il se rendit chez les Grecs, pour cette même querelle². Il apprit un peu de leur langue, s'imaginant qu'ainsi il persuaderait un peu mieux les Arméniens. Puis il rentra en Arménie et devint encore plus intransigeant dans son schisme. Il voulait sans doute essayer, après la mort d'Ezr, de s'emparer de son siège, selon la volonté des hérétiques, avec l'aide de puissants personnages, qui lui avaient fait des promesses pour son opposition au concile de Chalcédoine.

XVI,1. Mais après Ezr, ce fut Nerses d'Isxan, un homme digne et orthodoxe, qui accéda au siège par la volonté de Dieu³. 2. Yovhan le Fourbe, ce vieillard, fut alors complètement débouté de son espérance, d'autant plus qu'il avait vu Nerses communier en Grèce avec l'empereur Constantin le Jeune. Il ne cessa donc pas de s'opposer à lui. Il disait que, tout comme Ezr, Nerses s'était,

¹ Les plus intransigeants des monophysites aphthartodocètes arméniens prétendaient supprimer la mention de la sueur du sang du Christ à Gethsémani (Lc 22,43-44), qui a été effectivement omise dans de nombreux manuscrits; cf. Cowe 1994.

² Le séjour de Mayragomec'i dans l'empire byzantin n'est pas confirmé par d'autres sources.

³ Originaire d'Isxan dans le Tayk' / T'ao, une région où les Arméniens côtoyaient les Grecs et les Géorgiens, Nerses III (641-661), parfaitement hellénophone, avait probablement de fortes sympathies chalcédoniennes (cf. Mahé 1993a, p. 471-474), qui expliquent les éloges d'Arsen.

lui aussi, fourvoyé à la suite de Chalcédoine.

3. C'est pourquoi Nerses le convoqua en présence de nombreux évêques, docteurs et dynastes. Ils firent une grande enquête sur le fond de la dispute et tous décidèrent de l'expulser du pays, comme un imposteur.

4. Le saint catholicos Nerses le chassa avec colère, et T'eodoros, seigneur de Rstunik' et prince d'Arménie¹, le flétrit au front, en signe d'hérésie, d'un renard de cuivre chauffé au feu², avec deux moines, ses compagnons. Prenant la fuite, il partit pour la montagne du Caucase. Mais il en revint rapidement, parce que les gens des montagnes, qui étaient idolâtres, refusèrent de l'accueillir.

Alors, il descendit vers le Kambecan et s'établit dans une petite vallée, qu'on appelait vallée du Somxiti, Hayoc' Jor. Il s'y fit beaucoup de disciples, non pas seulement sur place, mais de l'autre côté de la Kura, dans l'Ayrarat, le Gardman³, le Jorop'or et le Somxiti⁴. Il en recruta beaucoup comme moines par sa doctrine déréglée et il emplit la terre de la corruption de son hérésie (93).

XVII,1. Après la mort du catholicos Nerses, il revint dans l'Ayrarat avec les disciples qu'il s'était faits, au temps du catholicos Anastas⁵. 2. Puis, après la mort d'Anastas, il rentra au Somxiti, comme une bête sauvage, pour regagner son premier pays, Bjni⁶ et Mayravank', toujours empli de la même hérésie rebelle. C'est là que mourut en un âge avancé, à 133 ans⁷, ce chien méchant, impudent, qui corrompait l'Arménie avec ses disciples, devenus aussi vieux, à Mayravank', à Elivard et à Saint-Théodore. 3. Puis ils furent de nouveau expulsés par le catholicos Israyel⁸ et le prince Grigor, et ils se répandirent ici et là, dans toute l'Arménie, dans les villes, comme dans les villages, pour tromper tous les gens, jusqu'au jour présent.

¹ Après la défaite des Sassanides par les Arabes, à al-Qadisîyya en 637, T'eodoros Rstuni, maître de l'Arménie orientale depuis 634, s'efforce de réunifier le pays. Reconnu par les Byzantins comme prince d'Arménie en 639, il tente d'abord de résister aux musulmans, puis accepte leur «protection» en 652. Cf. Sebeos 48-50; Thomson 1999, p. 134-147.

² La flétrissure avec «signe du renard» (aluesadrosn) est une peine prévue au canon 19 du synode de Sahapivan; cf. Hakobyan 1964, t. 1, p. 461-462.

³ Cf. Yovhannes Drasxanakertc'i 18 (Boisson-Chenorhokian 2004, p. 138) confirme l'errance de Yovhan. Mais, au contraire d'Arsen, il se refuse à le considérer comme un hérétique. Il l'excuse en transférant la faute sur un de ses disciples, nommé Sargis.

⁴ Normalement Somxiti désigne non pas l'Arménie (Somxeti), mais le Gugark'. Mais ce sens spécialisé ne s'est vraiment fixé qu'à partir des années 1120.

⁵ 661-667.

⁶ Yovhannes Drasxanakertc'i est seul à confirmer que Bjni était bien la patrie d'origine de Yovhan.

⁷ C'est la lecture la plus grammaticale du texte, si l'on maintient le génitif c'lisa. Il faudrait un datif c'elsa pour lire «en l'an 133 (+ 551 = 684)»; c'elsa n'est pas attesté dans la tradition manuscrite. La longévité hors norme prêtée à Yovhan Mayragomec'i ne résulte pas seulement d'une confusion entre son action et celle de ses disciples; elle a surtout, dans ce contexte, une dimension polémique. L'hérésiarque est érigé en patriarche satanique du mensonge et de l'erreur; il rejoint en quelque sorte les premières générations des Caïnites d'avant le déluge.

⁸ Sous Israyel (667-677), le prince d'Arménie, Grigor Mamikonean (661-682) semble avoir pris des mesures de police qui ne sont pas rapportées ailleurs.

CONCLUSION

Entre l'Arménie et la Géorgie, la rupture confessionnelle n'a été définitive qu'après la crise de 607-610. Pour justifier cette séparation, le catholicos Abraham condamne de jure le concile de Chalcédoine¹. En fait, la décision du catholicos ne faisait qu'acter une situation plus ancienne, dont témoignent plusieurs incidents rapportés par les historiens: le refus de Vardan II Mamikonean, en 572, de communier avec les Grecs, «à cause du concile de Chalcédoine»; l'expulsion de religieux arméniens de Terre sainte, signalée vers 574 par Jean de Jérusalem et, plus grave encore, la création par l'empereur Maurice, en 590, d'un siège patriarcal arméno-chalcédonien, pour faire pièce à Movses II Elivardec'i, persistant, de l'autre côté de la frontière perse, à refuser le dogme et l'eucharistie des Grecs.

Il est donc clair que, bien avant la condamnation de jure du IV^e concile, l'anti-chalcédonisme de l'église de Persarménie était une position déclarée, connue à l'étranger et suffisamment ferme pour aller jusqu'au schisme. De quand date ce raidissement «miaphysite»? Les chroniques le situent pendant le patriarcat de Nerses II, juste au milieu du VI^e siècle. Le rejet de Chalcédoine se serait alors accompagné de trois autres mesures: la traduction en arménien des œuvres de Timothée Aelure, Philoxène de Mabbug et autres écrits supposés monophysites; l'addition du Crucifixus es au Trishagion, et la célébration le même jour de la Nativité et du Baptême du Christ.

Aucun de ces trois points n'est attesté dans le Livre des Lettres³. La constatation de cet écart divise, depuis la fin du XVIII^e siècle, les historiens de l'église arménienne. Certains, comme C'amc'ean, Hac'uni, Ormanean et Melik'-T'angean estiment que les condamnations dogmatiques du VI^e siècle, notamment celles du synode de Duin en 555, visent avant tout les nestoriens, et que Chalcédoine n'y est mentionné qu'accessoirement, comme une variante du nestorianisme. D'autres, comme Ter Minasean, Ter Mkrtc'ean, Ter Mik'eleian ou Tournebize, pensent au contraire que Chalcédoine fut explicitement condamné.

Ces apories de la recherche tiennent à plusieurs raisons: tout d'abord, les synchronismes contradictoires allégués par les chroniqueurs sur la date du synode de Duin; le contraste entre l'historiographie et le Livre des Lettres, et enfin certaines dissonances perceptibles entre les divers documents recueillis dans ce

¹ Garsoïan 1999, p. 363.

² On peut donner, de la formule cyrillienne du concile d'Éphèse (431), «l'unique nature du Verbe incarné», deux interprétations contraires. Si l'on entend «unique» au sens exclusif, le Verbe n'a qu'une seule nature, qui est divine et non humaine. C'est l'interprétation «monophysite» d'un Eutychès. Mais «unique» peut aussi se comprendre en un sens unificateur: l'Incarnation crée un lien si étroit et si définitif entre l'humanité et la divinité du Christ que celles-ci ne forment plus qu'une unique nature, de telle façon que le même Verbe incarné est pleinement Dieu et pleinement homme. C'est l'interprétation «miaphysite», adoptée par l'église arménienne, dans la mesure où elle a condamné Eutychès. Mais un raidissement excessif du miaphysisme conduit au rejet de Chalcédoine, qui accepte pourtant la formule cyrillienne.

³ Ananean 1957, p. 95.

dernier. C'est pourquoi certains savants, comme Karapet Ter Mkrtč'ean, dès 1908¹ et Polos Ananean, en 1957², ont recouru à une hypothèse radicale. Ils ont supposé que Nerses II avait effectivement anathématisé Chalcédoine et les nestoriens, mais par des condamnations tout à fait distinctes, lors de deux synodes différents. Le premier, réuni pour examiner la demande d'Abdiso, se serait prononcé contre le IV^e concile peu avant le martyre de Yazbôzêd (9 novembre 553). Le second, le 21 mars 555, aurait édicté des mesures d'éviction contre les nestoriens de Susiane (Xuzik), immigrés depuis trois générations dans la plaine de l'Araxe.

Si suggestive qu'elle soit, cette théorie resterait une simple hypothèse, si elle n'était confirmée par le témoignage d'Arsen Sapareli. Sa chronique est la seule source à indiquer explicitement qu'il y eut, sous Nerses II, non pas un seul, mais deux synodes de Duin. Le texte est d'autant plus clair qu'il précise la tenue d'un «premier» (p'irveli, VII, 3), puis d'un «second» (meored, IX, 6) synode sous le même catholicos Nerses d'Astarak (IX, 6), surnommé en arménien Mijin, «le Moyen», «Celui du milieu», terme glosé en géorgien par Suay. On voit bien que l'auteur utilise ici une source arméno-chalcédonienne de la fin du VII^e siècle, légèrement postérieure au patriarcat d'Irayel³ (XVII, 3), à une époque où l'on ne connaissait encore que trois catholicos Nerses, au IV^e, au VI^e et au VII^e siècle.

Il est vrai qu'Arsen ne s'exprime pas très clairement sur l'objet des deux synodes de Duin. Le «premier», écrit-il, a pour effet d'éloigner les Arméniens «de la foi des Grecs et de Jérusalem (VII, 3). Le «second» anathématise «à nouveau le saint concile de Chalcédoine», en le qualifiant de «nestorien, selon la parole de l'impie Abdiso» (IX, 7). En supposant qu'il est question, au «second» synode, de l'ascète syrien, représenté par Nersapuh, évêque du Tarawn (IX, 4), l'auteur semble inverser ici la chronologie réelle. Abdiso est d'actualité en 553, mais non pas en 555. La confusion est évidente. Toutefois, sur l'essentiel, c'est-à-dire sur la question du dogme, la position d'Arsen et de sa source est parfaitement exacte.

En effet, au «premier» synode de 553, la condamnation de Chalcédoine implique bien une rupture avec Constantinople et Jérusalem, et au «second», de 555, Chalcédoine est bien condamné «à nouveau», mais uniquement comme une variante de nestorianisme. Que, sur ce dernier point, l'auteur géorgien n'en dise pas davantage ne nous surprendra guère. La source arméno-chalcédonienne dont il dépend ne s'intéresse pas à la présence en Arménie des nestoriens de Susiane, mais uniquement aux relations du siège patriarcal de Duin avec l'orthodoxie impériale.

Par conséquent, l'examen attentif de la chronique d'Arsen nous offre une base documentaire irréfragable pour trancher définitivement une quaestio vexata de l'histoire ecclésiastique arménienne. S'il est vrai, comme d'éminents savants l'ont souligné, que le concile de Chalcédoine ne fut qu'indirectement concerné par le synode de 555, il fut au contraire explicitement dénoncé par celui de 553, avec une fermeté qui suffit à sceller la rupture de l'église de Persarménie avec les Byzantins. Encore que la tradition historiographique ultérieure ait fini par confondre en

¹ Ter Mkrtč'ean 1908, p. 210.

² Ananean 1957, p. 120-121.

³ 667-677.

un seul synode les deux assemblées de 553 et 555, la documentation nous livre assez d'indices pour nous permettre d'établir leur existence distincte et le caractère spécifique de chacune d'elles.

On a quelquefois estimé¹ que la réunion d'évêques de 553 n'était pas un «synode» à proprement parler. Ce n'est évidemment pas l'avis d'Arsen, qui désigne les deux assemblées par le même mot k'reba, employé aussi pour le concile œcuménique de Chalcédoine. Il est vrai que l'assemblée de 555 est qualifiée de «grand synode» (didi k'reba), ce qui suggère qu'elle réunit plus de monde; mais cet écart d'effectif n'enlève rien au caractère canonique du synode de 553. S'adressant à l'épiscopat arménien pour réclamer la consécration d'Abdiso, les Syriens déclarent «la consécration que vous (lui) donnerez sera semblable à un canon ecclésiastique»².

D'autre part, rien ne prouve que les Canons du catholicos Nerses et de Nersapuh, évêque des Mamikonean³ ne furent pas édictés en 553 plutôt qu'en 555. Le titre de la collection ne permet pas de trancher, puisque les deux assemblées furent coprésidées par Nerses et Nersapuh. Or, leur texte figure, non dans les additions tardives, mais dans le noyau primitif du recueil canonique promulgué en 720 par le catholicos Yovhannes III Awjnec'i. On n'y trouve pas trace des interpolations introduites par Yovhan Mayragomec'i, qui s'en est d'ailleurs servi pour composer ses canons apocryphes de saint Sahak⁴. La collection canonique présente donc de bonnes garanties d'authenticité.

Quant au fond, à l'exception du bref article 36, qui interdit d'une façon vague et générale de «donner l'hospitalité à des hérétiques», les décisions du synode n'ont rien à voir avec les règles tatillonnes d'exclusion des Xuzik nestoriens en 555⁵. On serait donc plutôt porté à croire que ces canons, d'un contenu essentiellement liturgique et disciplinaire, furent énoncés sous Nerses, mais dans un tout autre contexte. Si tel est bien le cas, il ne reste plus que l'assemblée de 553, qu'il faut alors qualifier de «synode», puisqu'elle a légiféré en matière canonique.

En un sens, la demande de consécration formulée par les Syriens en faveur d'Abdiso a quelque rapport avec le souci de rectitude liturgique dont témoignent les Canons du catholicos Nerses et de Nersapuh, évêque des Mamikonean. C'est parce qu'ils connaissaient les scrupules des Arméniens et leur vigilante rectitude que les Syriens leur réclament une consécration, dont la canonicité ne pourra pas être contestée par leurs adversaires. Mais du même coup, les Arméniens vont devoir se prononcer contre le concile de Chalcédoine.

On a objecté que, dans sa réponse à Abdiso⁶, en 553, le catholicos Nerses cite littéralement les mots de son correspondant contre Chalcédoine et le Tome du

¹ Garsoïan 1999, p. 211-212.

² GT 1901, p. 54; Garsoïan 1999, p. 460.

³ Hakobyan 1964, p. 475-490.

⁴ Mardirossian 2004, p. 623-625.

⁵ GT 1901, p. 76-77; Garsoïan 1999, p. 479-480.

⁶ Traduite par Garsoïan 1999, p. 460-463.

pape Léon¹, puis les répète scrupuleusement pour son propre compte. Faut-il en déduire qu'il n'a «pas eu le temps d'étudier à fond la question posée», et qu'il se contente de reprendre «automatiquement» les paroles de son interlocuteur sans bien en mesurer la portée²? Nous pensons plutôt que cette répétition très appuyée est délibérée, qu'elle reflète une précaution juridique traduisant l'importance que Nerses attache à sa déclaration.

Il est vrai que la condamnation de Chalcédoine n'a été qu'incidente. Mais elle porte sur le concile lui-même, ainsi que sur les principaux documents conciliaires, comme le Tome de Léon. Elle est suffisamment ferme pour être répétée à plusieurs reprises par Abdiso, après sa consécration, dans trois documents recueillis par le Livre des Lettres³, puis par les autorités ecclésiastiques arméniennes, dans leur correspondance avec le Siwnik' et l'Ahuank'⁴. Mais surtout, toute incidente qu'elle fût,⁴

la condamnation de Chalcédoine en 553 fut rapidement connue à l'extérieur et engagea durablement l'église arménienne dans ses rapports avec les Byzantins, les Syriens et les Géorgiens.

Ainsi, par une ruse de l'histoire, un synode réuni pour traiter un problème de voisinage et quelques questions liturgiques a pris une portée dogmatique déterminante pour l'avenir. Au contraire, sauf à confirmer la condamnation de 553, le synode de 555 a gardé un caractère purement pratique. Il ne s'agit plus d'établir des relations inter-ecclésiales, mais de régler une situation locale. Le problème n'est pas dogmatique (car chacun sait que le nestorianisme est une hérésie), mais prophylactique, car il faut arrêter la contagion de l'erreur.

Au départ on est confronté à un problème classique d'immigration⁵. Durant les deux dernières décennies du Ve siècle, des nestoriens perses originaires de Susiane (Xuzastan) se sont installés en Arménie, dans la province de l'Ayrarat. Se considérant comme chrétiens, ils fréquentent les églises arméniennes, participent au culte et aux sacrements, sans soulever la moindre controverse dogmatique. Comme souvent dans une communauté immigrée, la première génération s'adapte au prix d'un dur travail, la deuxième s'intègre par des mariages mixtes et la troisième conteste en prenant conscience de ses racines. C'est ainsi que 60 ou 70 ans après l'arrivée des premiers immigrants, les Xužik d'Arménie s'avisent de leur différence et veulent organiser sur place leur propre église, avec ses lieux de culte, son évêque et son clergé.

Ils bâtissent alors à Duin un sanctuaire dédié au néo-martyr Grigor Manacihir Razik († 542). Le lieu est desservi par des vardapet nestoriens qui se livrent

¹ Garsoïan 1999, p. 459.

² Garsoïan 1999, p. 213-214.

³ GT 1901, p. 58-61. 62-65. 66-67; Garsoïan 1999, p. 463-471.

⁴ GT 1901, p. 78-80. 81-84; Garsoïan 1999, p. 484-490. Nous omettons délibérément le colophon de 555 édité par Ananean 1957, p. 112-113 (cf. Mahé 1994-1995, p. 431-432 n.1), puisque Garsoïan 1999, p. 141-143. 481-483 en conteste l'authenticité.

⁵ La meilleure explication des faits est celle de Ter-Minasyan 1971, «Le nestorianisme en Arménie», p. 330-393 (spécialement p. 363-379).

au prosélytisme. Les Arméniens donnent du succès de ceux-ci des explications polémiques: les Xužik trompent des laïcs ignorants, qui participent à leurs prières et reçoivent le «pain d'offrande». Leur laxisme leur permet d'accueillir des voleurs et des prostituées chassés de l'église arménienne. En réalité, l'appui des autorités perses avait aussi un certain poids. Menacés par cette concurrence déloyale, les Arméniens concluent un Pacte d'union¹ contre les hérétiques.

Ordonnant la destruction de l'église nestorienne de Duin, ils prononcent contre les Xužik des mesures d'exclusion. Les fidèles de l'église arménienne reçoivent l'ordre de n'avoir plus aucun rapport avec eux «ni dans les prières, ni dans le manger, ni dans le boire, ni dans l'amitié, ni pour les alliances matrimoniales, ni pour les tutelles, ni pour les cadeaux». Seule tolérance admise: le commerce, «comme pour les juifs et les autres nations qui ne reconnaissent pas ou ne confessent pas entièrement la Sainte Trinité»². On devine la situation inextricable dans laquelle ces mesures ségrégationnistes entraînaient les malheureux Arméniens qui, depuis deux ou trois générations, avaient, à la suite de mariages, des Xuzik dans leurs familles. Il s'ensuivit assurément toutes sortes d'opérations policières.

*

Arsen ne sait rien de tout cela, mais il nous aide, avec la Narratio, à replacer les pièces manquantes du dossier, c'est-à-dire les documents délibérément exclus du Livre des Lettres. Quoiqu'il utilise la même source que la Narratio, il ne se réduit pas à elle. Outre ses intentions propres, il reflète aussi d'autres sources arméniennes, favorables ou hostiles à Chalcédoine. L'identification de ces sources, notamment Movses Xorenac'i, est d'une importance capitale pour comprendre la valeur des informations authentiques qu'il nous livre, malgré les anachronismes apparents qu'on a mis en relief pour le discréditer.

En nous donnant une clef pour interpréter les documents du Livre des Lettres, Arsen nous aide à mieux distinguer l'esprit des deux assemblées synodales réunies sous Nerses. Certes celle de 555 n'avait aucun rapport direct avec la doctrine du concile de Chalcédoine. Néanmoins celle-ci avait été condamnée deux ans plus tôt sur la dénonciation du Syrien Abdiso. S'agissait-il déjà d'une condamnation de jure, prononcée solennellement dans toutes les formes requises? Peu importe, puisque de facto la décision du catholicos a déterminé l'avenir de l'église de Persarménie, aussi bien pour sa règle de foi que dans ses rapports avec les autres églises chrétiennes. On peut soutenir que la condamnation prononcée en 607-610 par le catholicos Abraham était juridiquement plus correcte et plus complète. Mais au fond, elle n'a rien changé à la situation créée en 553. Après comme avant, les théologiens arméniens ont continué de se déchirer sur les deux natures du Christ ou sur la qualité de sa chair. La question ne sera réglée qu'un siècle plus tard, quand Yovhannes Awjnec'i aura définitivement fixé la christologie arménienne au synode de Manazkert en 726.

¹ GT 1901, p. 72-75; Garsoïan 1999, p. 476-479.

² GT 1901, p. 76-77; Garsoïan 1999, p. 480.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ET ABRÉVIATIONS

ABGARYAN (G.V.) [ed.]

1979 Patmut'wn Sebeosi (History of Sebeos), Erévan (Académie), 1979

AGAT'ANGEĬOS, cf. THOMSON 1976

AKINEAN (NUBAR) [ed.]

1948 Vision de saint Sahak, Vienne (Mekhitaristes), 1948 [en arménien classique]

1968 «Lettre du patriarche Photius à Zak'aria, catholicos d'Arménie majeure», Handes Amsorya, 1968, p. 65-156 [en arménien classique]

ALEKSIDZE (Alexidze) (Zaza) [ed. trad.]

1968 Le Livre des Lettres, Tbilisi (Académie), 1968 [texte arménien ancien, traduction géorgienne]

ALEKSIDZE (Alexidze) (Zaza)

1971 «Le traité anti-monophysite conservé dans le Dogmatikon d'Arsen Vacesdze et son retentissement dans la littérature arménienne ancienne», Mravaltavi 1, Tbilisi, 1971, p. 133-158

ALEKSIDZE (Alexidze) (Zaza) [ed.]

1980 Arseni Sapareli, Ganq'opisatwis Kartvelta da Somexta (On the Severance of the Georgians and the Armenians), Tbilisi (Académie), 1980 [en géorgien]

ANANEAN (Połos)

1957-1958 «Un colophon historique sur le second synode de Duin», Bazmavap 115 (1957), p. 111-121; Bazmavap 116 (1958), p. 64-71. 117-131 (en arménien)

ARSENI SAPARELI

Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens, cf. Aleksidze 1980

BERBÉRIAN (Haïg)

1950 «Les Arméniens ont-ils acheté l'une des portes de Sainte-Sophie?», Byzantion 20 (1950), p. 5-12

BOISSON-CHENORHOKIAN (Patricia)

2004 Yovhannes Drasxanakertc'i, Histoire d'Arménie, CSCO 605, Louvain (Peeters), 2004

CHARACHIDZÉ (Georges)

1986 Prométhée ou le Caucase, Paris (Flammarion), 1986

COWE (S. Peter) [ed. trad.]

1991 Xosrov Anjewac'i, Commentary on the Divine Liturgy, New York (St. Vartan Press), 1991

COWE (S. Peter)

1994 «Christological Trends and Textual Transmission: the Pericope of the Bloody Sweat (Luke 22: 43-44) in the Armenian Version», dans Ajamian

- (S.), Stone (M.E.), *Text and Context. Studies in the Armenian New Testament*, Atlanta Ga (Scholars Press), 1994, p. 35-48
- DÉDÉYAN (Gérard) [red.]
2007 *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, 2007 (2ème éd.)
- DOWSETT (Charles J.F.) [ed. trad.]
1961 *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranc' i*, Oriental Series 8, London (Oxford University Press), 1961 [texte établi par le traducteur]
- ESBROECK (Michel van)
1975 *Les plus anciens homiliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10, Louvain (Peeters), 1975
- GARITTE (Gérard) [ed.]
1952 *La Narration sur l'histoire d'Arménie*, CSCO 132, Louvain (Peeters), 1952
- GARITTE (Gérard)
1960 «Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition de l'eau au vin eucharistique», *Muséon* 73, p. 297-310
1980 *Scripta disiecta 1941-1977*, 2 vol., Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 21-22, Louvain (Peeters), 1980
- GARSOÏAN (Nina G.)
1985 *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Londres (Variorum), 1985
1999 *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, CSCO 574, Louvain (Peeters), 1999
2009 «Le vin pur du calice dans l'église arménienne», dans Bériou (N.), Cazeau (B.), Rigaux (D.), *Pratique de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident*, 2 vol., Études Augustiniennes (série Moyenâge et Temps modernes 45-46), Paris, 2009, t. 1, p. 249-271
- Grand Nomocanon géorgien
Didi Sjulis K'anoni, Tbilisi, 1975
- GREENWOOD (Tim)
2004 «A Corpus of Early Medieval Armenian Inscriptions», *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004), p. 27-91
- GT
1901 *Girk' T'lt'oc' (Livre des Lettres)*, éd. Izmiranc' (Yovsep'), Tiflis (Tbilisi), 1901
- HA
Histoire des Albaniens, cf. Dowsett 1961; cf. Movses Kałankatuac'i
- HAKOBYAN (Vazgen) [ed.]
1964-1971 *Kanonagirk' Hayoc' (Livre des canons arméniens)*, 2 vol., t. 1 (1964); t. 2 (1971), Érévan (Académie) [en arménien]
- KORIWN, cf. WINKLER 1994; cf. MAHÉ 2005-2007
- KOURCIKIDZÉ (C.)
1993 *La Caverne des trésors (version géorgienne)*, CSCO 526, Louvain (Peeters), 1993

KSE

Kartuli Sabc'ota Encik'lop'edia (Encyclopédie géorgienne soviétique), t. 9, Tbilisi, 1985

LAND

1868 Anecdota syriaca, t. 2, 1868

ĦAZAR P'ARPEC'I

Patmut'iwn Hayoc' (Histoire des Arméniens), cf. Ter Mkrtc'ean, Malxaseanc' 1904; cf. Thomson 1991

LIVRE DES LETTRES, cf. GT

MAHÉ (Jean-Pierre) [trad.]

1992 La Caverne des trésors (version géorgienne), CSCO 527, Louvain (Peeters), 1992

MAHÉ (Jean-Pierre)

1993a «L'Église arménienne de 611 à 1066», Histoire du christianisme, t. 4, p. 457-547, Paris (Desclée), 1993

MAHÉ (Jean-Pierre) [trad.]

1993b Moïse de Khorène, Histoire de l'Arménie (avec A. Mahé), collection 'L'Aube des peuples', Paris (Gallimard), 1993 [d'après l'édition de Tiflis 1913]

1994-1995 «La Narratio de rebus Armeniae», REArm, t. 25, p. 429-438

MAHÉ (Jean-Pierre)

1996 «La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e-XI^e siècles», Il Caucaso: cerniera fra cultura dal Mediterraneo alla Persia, Spoleto (Centro italiano di studi sull' alto medioevo), 1996, t.2, p. 927-961

MAHÉ (Jean-Pierre) [trad.]

2005-2007 «Koriwn la Vie de Mastoc', traduction annotée», Revue des études arméniennes 30, p. 59-97

MAHÉ (Jean-Pierre)

2007 «Affirmation de l'Arménie chrétienne (vers 301-590)», in Dédéyan (G.) 2007 [red.] = Histoire du peuple arménien, Toulouse, 2007 (2^{ème} éd.), p. 163-212

MARDIROSSIAN (Aram)

2004 Le Livre des canons arméniens de Yovhannes Awjnec' i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle, CSCO 606, Louvain (Peeters), 2004

MARTIN-HISARD (Bernadette)

1998 «Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien», Histoire du christianisme, t. 3, Paris (Desclée), 1998, p. 1169-1239

MASTOC' EHVARDEC'I

1902 «Lettre de Mastoc' au catholicos Georg sur la croix du Siwnik'», Ararat 1902, p. 748-753

MELIKSET-BEG (Lewon) [ed.]

1920 Cxorebay c'm. Grigol Partelisay (Vie de saint Grégoire le Parthe), Tbilisi, 1920 [en géorgien classique]

- 1922-1923 «La version géorgienne de la Prédiction de Sahak le Parthe», Tbilisi Universit'et'is Moambe, p. 207-217 [en géorgien]
- MELIKSET-BEG (Lewon)
1934 Sources géorgiennes sur l'Arménie et les Arméniens, t.1, Érévan (Académie), 1934 [en arménien]
- MOURADYAN (Paruyr M.)
1982 Les rédactions géorgiennes anciennes d'Agathange, Érévan, 1982 [en arménien]
- MOVSES KAĬANKATUAC'I
Arak'elyan (Varag), Patmut' iwn Aġuanic' asxarhi, Érévan (Maténadaran, Académie), 1983
- MOVSES XORENAC'I, cf. MAHÉ 1993; cf. THOMSON 2006
- MUTAFIAN (Claude), VAN LAUWE (Eric)
2001 Atlas historique de l'Arménie, Paris (Autrement), 2001
- RENOUX (Charles)
1989 Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie, *Patrologia Orientalis* 44,4, Turnhout
1997 «Samuel Kamrjajorec'i. Le traité sur l'Araġawor (1ère partie)», dans Mahé (J.-P.), Thomson (R.W.) [red.], *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoġian*, Atlanta Ga (Scholars Press), 1997, p. 379-396
- SCEAU DE LA FOI (Knik' Hawatoy) = TER MKRTC'EAN (Karapet) [ed.]
Knik' Hawatoy, Ejmiacin (Saint-Siège), 1914
- SEBEOS = cf. ABGARYAN 1979; cf. THOMSON 1999
- STEP'ANOS ASOĤK 1885 = MALXASEANC' (Step'an) [ed.]
Step'anos Taronec'i Asolġk, *Histoire universelle*, Saint-Pétersbourg, 1885
- STEP'ANOS ORBELEAN 1860 = SAHNAZAREANC' (Karapet) [ed.]
1860 Step'anos Orbelean, Patmut' iwn nahangin Sisakan (*History of the Province of Siwnik'*), Paris, 1860 [Réimpression Tiflis 1910]
- TABAKIAN (Yéprem) [trad.]
2000 Les Homélieš du catholicos Yovhan Mandakouni, Antélias (Saint-Siège), 2000 [en réalité il s'agit du Miroir des Mœurs de Yovhan Mayrag-omec'i]
- TER MINASEAN (Eruand) [ed.]
1957 Vasn Vardanay ew Hayoc' Paterazmin (*Concerning Vardan and the War of the Armenians*), Érévan (Académie), 1957
- TER-MINASYAN (Ervand)
1971 Patma-banasirakan hetazotut'yunner (*Recherches historiques et philologiques*), Érévan (Académie) 1971
- TER MKRTC'EAN (Galust), MALXASEANC' (Step'an) [ed.]
1904 ġazar P'arpec'i, Patmut' iwn Hayoc' (*History of the Armenians*), Tiflis, 1904
- TER MKRTC'EAN (Karapet) [ed.]
1908 TimothéeAelure, *Réputation de Chalcédoine* [en arm. classique]

- TER MKRTC'EAN (Karapet)
 1908 Histoire de l'Eglise arménienne, Valarsapat (Saint-Siège), 1908
- THOMSON (Robert W.)
 1976 Agathangelos. History of the Armenians, Albany NY (SUNY) 1976
 [d'après l'édition de Tiflis 1909; Armenian text and English translation]
 1982 Elishe, History of Vardan and the Armenian War, Cambridge, Mass.,
 1982 [English translation, d'après Érévan 1957]
 1989 «The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i», Dumbarton
 Oaks Papers 43, 1989, p. 125-226
 1991 The History of İazar P'arpec'i, Atlanta Ga. (Scholars Press),
 1991 [texte de Tiflis 1904]
 1999 The Armenian History Attributed to Sebeos, 2 vol., Liverpool (Uni-
 versity Press), 1999 [English Translation by R.W. Thomson; Historical com-
 mentary by James Howard-Johnston and Tim Greenwood]
 2006 Moses Khorenats'i, History of the Armenians, Ann Arbor (Caravan
 Books), 2006 [Revised edition of the English translation originally published
 by Harvard in 1978]
- TIMOTHÉE AELURE
 1908 Ter Mkrtc'ean (Karapet), Ter Minasean (Eruand) [ed.], Timothée,
 archevêque d'Alexandrie, Réfutation du concile de Chalcédoine, Ejmiacin
 (Saint-Siège), 1908 [en arménien classique]
- WINKLER (Gabriela)
 1994 Koriwn's Biographie des Mesrop Mastoc', Überetzung und Kommen-
 tar, OCA 245, Rome (Pontificio Istituto Orientale), 1994
- XOSROV ANJEWAC'I, cf. COWE (S. P.) 1991
- YOVHANNES DRASXANAKERTC'I, cf. BOISSON-CHENORHOKIAN (P.) 2004

THE HISTORY OF CAUCASIAN ALBANIA¹

Caucasian Albania, which must be distinguished from the Albania of the Balkans, used to be called Albania² or, more rarely, Albanis³ by Greek and Roman authors. Close to this form is the Armenian designation Aiuank', whereas the Georgian name Ran(i), Syriac Aran and Arabic al-Rān > Arrān, seem rather to derive from Middle Persian A(r)rān or Alān.⁴

According to ancient geographical theories, still prevalent – albeit controverted – in the time of Herodotus,⁵ the world consisted in a unique, almost circular continent, whose periphery was bathed in the waters of the Ocean whereas the interior was irrigated with rivers and seas, the greatest of them, the Mediterranean, occupying a central position.⁶ The Caucasus was believed to be located at the edge of the north-eastern region of that continent, with the Phasis river, which flows southwards across Colchis into the Black Sea, deriving from the northern Ocean. Symmetrically the Nile was assumed to derive from the southern Ocean,

¹ ԵՌՅԵՅՈ: THE CAUCASIAN ALBANIAN PALIMPSESTS OF MT. SINAI. VOLUME I, II. EDITED BY JOST GIPPERT, WOLFGANG SCHULZE, ZAZA ALEKSIDZE, JEAN-PIERRE MAHÉ // MONUMENTA PALEOGRAPHICA MEDII AEVI, SERIES IBERO-CAUCASICA, DIRIGÉE PAR ZAZA ALEKSIDZE, VOL. I-II. - BREPOLs: 2008. ՄԵՆԵՆՅԵՅՈՐՈՐԻ Մ.Յ. ԵՅՅ.

² Cf., e.g., Plutarch, Pompey XLV,1; Pliny, Natural History VII,98. – For a conspectus of relevant passages from Classical authors cf. Sect. II, 4.5 below.

³ Dio Cassius, Roman History XXXVI,54. XLIX,24. An overall survey of the sources concerning Albania can be found in K.V. Trever, *Očerki po istorii i kul'ture kavkazskoj Albanii*, IV v. do n. è. - VII v. n. è. (Studies on the History and Culture of Caucasian Albania, IVth c B.C. – VIIth c. A.D.), Moscow-Leningrad 1959, pp. 7-24, and Z. Aleksidze [Aleksidze], *Քավկասիւս Ալբանետիս ճամբերոյ, եւ ճամբերոյ. Այժմոյ Տինս Մտիս զմ. Էկաթերինէս մոնասթերի* / Z. Alexidze, *Caucasian Albanian Script, Language and Literature. Discovery in St. Catherine's monastery on Mt. Sinai*, Tbilisi 2003, p. 26. Cf. also M. Bais, *Albania Caucasia. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*, Milano 2001, who successively presents Greek and Latin (pp. 12-15), Middle Persian (pp. 16), Armenian (pp. 16-19), Georgian (pp. 19-20), Syriac and Arabic sources (p. 20-21). The latter are mainly concerned with later periods when Albania no longer existed either as an independent state or as a national identity.

⁴ Cf. Bais, *Albania Caucasia* (cf. n. 2), p. 9, and Sect. II, 4.5 below as to the name forms concerned.

⁵ Cf. D. Braund, *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC–AD 562*. Oxford 1994, pp. 17-21, with relevant sources.

⁶ Such a conception is still mirrored by a 10th century Anglo-Saxon map of the world; cf. *Haykakan Sovetakan Soc'ialistakan respublikayi Atlas*, Erevan / Moscow 1961, p. 111 n°4.

flowing northwards across Egypt into the Mediterranean.¹ Eastwards the northern Ocean directly connected the extreme West – i.e. Gibraltar and the Lusitanian coast – to the northern slopes of the Caucasus. This was regarded as the reason why the Iberians who live in Georgia, east of the Colchis, have the same name as their namesakes from the Iberian Peninsula,² and usually they were assumed to have emigrated from the west to the east.³ Similarly the Caucasian Albanians, who bear the same name as the Albanians of the Balkans, were supposed to have come along from Southern Italy together with Hercules when he drove the cattle of Geryon from Spain to the Caucasus.⁴

1. Caucasian Albania in Antiquity (IVth c. B.C. – IVth c. A.D.)

1.1 The Albanian territory

According to Strabo, the Albanians lived “between the Iberians and the Caspian Sea, adjoining the latter in the east and bordering the former in the west”.⁵ More precisely, the borders of Albania were the following:⁶ northwards, the Cauca-

¹ Herodotus II, 21. 23.

² Cf. Braund, Georgia (cf. n. 4), p. 20, and P. Moret, La formation d’une toponymie et d’une ethnonymie grecques de l’Ibérie: étapes et acteurs, in: G. Cruz Andreotti, P. Le Roux, P. Moret, *La invención de una geografía de la Península Iberica. I. La época republicana*, Málaga-Madrid 2006, pp. 54-57. The latter author observes that the name “Iberia” was given to Eastern Georgia within the context of serial reduplications of place names from the westernmost to the easternmost regions of the inhabited world, according to Hellenistic representations. This principle is clearly set out by Strabo, Geography XI, 2,19. Attempts at a merely linguistic approach of the problem (cf. C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963, p. 61) are complicated and uncertain to the utmost degree.

³ Appian, Mithridates 101, mentions two opposite opinions: the Asian Iberians either are descended from those of Europe or have a connection with them. Movsēs Xorenac’i, II,8 (R.W. Thomson, *Moses Khorenats’i, History of the Armenians*, Ann Arbor 2006, p. 138; A. and J.-P. Mahé, *Histoire de l’Arménie par Moïse de Khorène*, Nouvelle traduction de l’arménien classique, Paris 1993, p. 164 with n. 41 p. 346), states that “as Abydenus narrates, the powerful Nabuchadnezzar (...) came and attacked the land of the Libyans and the Iberians (...) and part of them he led away on the right hand side of the Pontus sea” (Iberia being on the edge of the world in the west). Accordingly the portrait of Ašiša, an Iberian prince of Gogarene (c. 440-470), is provided with a Greek caption: “Ašiša vitaxes of the Iberians, Carthaginian” (engraved onyx of the Bibliothèque Nationale de France, Chabouillet N° 1385).

⁴ Cf. Braund, Georgia (cf. n. 4), p. 20 with n. 83, and Toumanoff, *Studies* (cf. n. 7), p. 62, for various etymological hypotheses.

⁵ Strabo, Geography XI, 4,1; cf. Sect. II, 4.5.2 below for the text passage in question.

⁶ Cf. A.A. Akopjan [Hakopyan], *Albanija-Aluank v greko-latinskix i drevnearmjanskix istočnikax* [Albania-Aiuanak’ in Greek, Latin and Old Armenian Sources], Erevan 1987, pp. 21-36 (summed up in French by P. Donabédian, *Une nouvelle mise au point sur l’Albanie du Caucase*, *Revue des Études Arméniennes* 21, 1988-1989, p. 487); H.S. Anassian, *Une mise au point relative à l’Albanie caucasienne*, *Revue des Études Arméniennes* 6, 1969, pp. 303-306.

sus, westwards, the river Cambyses (the Georgian Iori), eastwards, the Caspian sea, and southwards, the Kura. Of course these definitions are liable either to critical debates or to historical variations. E.g., in their accounts of Pompey's campaign against the Albanian king Oroises in 55 B.C., both Dio Cassius¹ and Plutarch² clearly indicate that Iberia and Albania were separated from each other by the river Cambyses, west of the Alazani. This means that the region of Cambysene³ was included in Albania, a fact which is confirmed by Ptolemy as well as Armenian and Georgian sources.⁴ In contrast to this, Pliny⁵ identifies the border of Iberia and Albania with the Alazani, a view which seems to reflect the temporary situation of the 1st century A.D.⁶

As to the eastern limits of Albania, it should be noted that the level of the Caspian sea has by no means been constant during the ages. As a matter of fact, it seems to have considerably risen in the IIIrd century B.C. and to have gradually sunk later on.⁷ In addition we must state that the Albanian kingdom not always stretched out as far as the sea-coast.⁸ At least during the IIIrd-IVth centuries A.D., the region of Baiasakan extending along the Caspian must have consisted of one or several distinct kingdoms, particularly that of the Mazk'ut'k', who in Armenian sources are never styled a part of the Aluank'. This is first evidenced in 260 A.D. by the inscription of Shāpur I in Ka'ba-i Zardušt, where Baiasakan is mentioned along with Albania among the countries submitted to the Sasanians.⁹

However, the most debated issue is the localisation of the southern border. The question is whether provinces located on the right bank of the Kura such as Utik' and Arc'ax, which in the Vth century A.D. were included in the Sasanian marzpanate of Albania, formerly belonged to Armenia or to the Albanian kingdom. There can be but little doubt that there is an etymological connection between the name of the Udi people and the province of Utik', in Greek Ὀττηνί, on the right bank of the Kura, separated from Atropatene by the river Araxes.¹⁰ This would imply that the former inhabitants of Utik' had Albanian origins. However, accord-

¹ Dio Cassius, Roman History XXXVII,3,5.

² Plutarch, Pompey XXXV.

³ Cf. A. Ter Jewondyan, Notes sur le Šake-Kambenian (I^{er}-XIV^e siècles), *Revue des Études arméniennes* 21, 1988-1989, pp. 321-331. The toponym derives from the proper name Cambyses. The Georgian form Kambeč'oani (cf. Armenian Kambenian) is related to kambeui 'buffalo', an Iranian loan-word (cf. Hr. Ač'aryan, Hayeren armatakan bararan [Armenian Etymological Dictionary], h. I, Erevan 1971, p. 575 s.v. gomēš).

⁴ Cf. Akopjan, Albanija-Aluank (cf. n. 11), p. 28.

⁵ Pliny, Natural History VI,11,1; cf. Sect. II, 4.5.2 below for the text passage in question.

⁶ Donabédian, Mise au point (cf. n. 11), p. 487.

⁷ Cf. S.N. Murav'ev, Ptolemeeva karta kavkazskoj Albanii i uroven' Kaspija [Ptolemy's Map of Caucasian Albania and the Level of the Caspian Sea], *Vestnik drevnej istorii* 1983/1, pp. 117-147.

⁸ Cf. Akopjan, Albanija-Aluank (cf. n. 11), p. 31.

⁹ Cf. Bais, Albania Caucasia (cf. n. 2), p. 45; cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

¹⁰ Pliny, Natural History VI, 42.

ing to Movsēs Xorenac'i,¹ the Utik' were part of the Orontid and, eventually, the Artaxiad kingdom of Armenia. As a matter of fact, the Armenian kings owned a palace in the Utian city of Xaixai.²

Under such conditions, Strabo's phrase³ concerning the course of the Kura διὰ τῆς Ἀλβανίας is not devoid of ambiguity. Should we understand this as meaning that the river flew "across" Albania – then the country would have included provinces located on both of its banks⁴ – or that it flew "along" Albania, i.e. along its Armenian border? The context definitely points at the latter interpretation. E.g., Strabo states that the Kura enters Albania from the west, "between the latter and Armenia".⁵ In addition, the Armenian province of Sacasene is said to be "bordering (πρόσχωρος) Albania".⁶ Likewise Dio Cassius introduces Oroises as "the king of the Albanians who live beyond the Kura".⁷ Pliny remarks that the Albanians are spread from the mountains of the Caucasus "up to the river Kura, which marks the limit between Armenia and Iberia" (i.e., Eastern Georgia);⁸ and north of Armenia, "the whole plain, (starting) from the Kura, is occupied by the Albanian nation and the Iberians, who are separated from the latter by the river Alazani coming down from the Caucasus and flowing into the Kura".⁹ Ptolemy writes that "the Kura flows along (παρά) Iberia and Albania separating them from Armenia".¹⁰

Needless to say, these north-eastern borderlands of the Armenian kingdom remained much disputed. Thus in 370 the head of the Armenian army (sparapet) Mušel (Mamikonean) "waged war against the country of the Albanians, which he cruelly devastated. He captured back several districts, particularly Uti, Šakašēn, the Gardman valley, Koit' and other surrounding territories, which the Albanians had taken from the Armenians. The Kura river was marked out to serve as a border between the land of the Albanians and that of the Armenians, as it formerly used to be".¹¹ Similarly, Anania Širakac'i's Geography (Ašxarhac'oyc') also explains that

¹ Movsēs Xorenac'i II, 44 (cf. M. Abelean and S. Yarut'iwnean, Movsēs Xorenac'i. Patmut'iwn Hayoc' [History of Armenia], Tiflis 1913, p. 169; Mahé, Moïse de Khorène (cf. n. 8), p. 198).

² Agat'angeios, Patmut'iwn Hayoc' (hereafter Aa) § 28 (ed. R.W. Thomson, Agathangelos. History of the Armenians, Albany / N.Y. 1976, pp. 44-45).

³ Cf. Strabo, Geography XI,1,5. 4,2 ("διαπρέων τὴν Ἀλβανίαν"); cf. Sect. II, 4.5.2 for the text passage in question.

⁴ Thus K.G. Aliev, Kavkazskaja Albanija, I v. do n. è. – I v. n. è [Caucasian Albania, Ist c. B.C. – Ist c. A.D.], Baku 1974, pp. 83-123; cf. the discussion in Akopjan, Albanija-Aluank (cf. n. 11), pp. 25-26; Bais, Albania Caucasica (cf. n. 2), pp. 160-163.

⁵ Strabo, Geography XI, 3,2.

⁶ Strabo, Geography XIV, 4.

⁷ Dio Cassius XXXVI, 54.

⁸ Pliny, Natural History VI, 29.

⁹ Pliny, Natural History VI, 28-29.

¹⁰ Ptolemy, Geography V, 11,3.

¹¹ P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn Hayoc' [P'awstos Buzandac'i's History of the Armenians], Venice 1832 (hereafter Buzandaran) V,13; cp. the English translation by N.G. Garsoïan, The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand, Buzandaran Patmut'iwnk', Cambridge 1989, p. 200.

in its ancient limits Albania “stretches out, in the east, from Iberia (...) up to the Armenian border, along the Kura river”.¹

Nevertheless in 384-387, as a result of Armenia’s partition between Persia and Byzantium, the north-eastern provinces of Utik’ and Arc’ax, among other territories² located in the Persian sector, were eventually included in Albania. The chronology of these events is somehow uncertain, though. As to Utik’, several documents such as the *Gahnamak* compiled between 387 and 428, a list of Armenian bishops of the same period transmitted in the Armenian History of bishop Uxtanēs (I,70), as well as the testimonies of Movsēs Xorenac’i³ and Koriwn⁴ seem to prove that it remained part of the Persarmenian kingdom up to the suppression of the Arsacid monarchy in 428.⁵ Arc’ax must have been removed from Armenia later on since, according to Elišē,⁶ it was still distinct from Albania up to the Armenian revolt of 450-451 against the Sasanians.

One can hardly overestimate the historical impact this extension had on Albania. Suddenly its territory was more than trebled, expanding from 23000 km to 72000. Moreover the ethnic and linguistic structure of the country gradually changed. Between the IInd century B.C. and the IVth century A.D., Armenians who had settled on the right bank of the Kura spread about their language in the region. Albanian kings of the Vth century such as Vač’ē II (458-463) and Vač’agan the Pious (485-510) were speakers of Armenian and had frequent relations with Armenian princes. During the VIIIth century Armenian was imposed as the liturgical language on the Church of Albania. Thus it happened under the caliphate that the southern part of the country, close to Armenia, remained Christian and Armenian-speaking whereas the northern part, on the left bank of the Kura, having access to Persia along the Caspian, was finally Islamised.

¹ Anania Širakac’i (ed. by A. Soukry, *Ašxarhac’oyc’ Movsesi Xorenac’woy yavelowacovk’ naxneac’* / *Géographie de Moïse de Corène d’après Ptolémée. Texte arménien, traduit en français*, Venetik / Venise 1881, p. 39; cp. the English translation by R.H. Hewsen, *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac’oyc’)*. The Long and the Short Recensions, Wiesbaden 1992); cf. Sect. II, 4.5.2.1 for the text passage in question.

² Buzandaran (cf. n. 32) VI,1 (Garsoïan, *Epic Histories* [cf. n. 32], p. 233).

³ Movsēs Xorenac’i III, 60 (Abeïcan / Yarut’iwnean [cf. n. 22], p. 340; Mahé, Moïse de Khorène [cf. n. 8], p. 309) concerning Gardman, which is part of Utik’.

⁴ Koriwn 18,1 (cf. G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc’*. Übersetzung und Kommentar, Roma 1994, p. 110; J.-P. Mahé, *Koriwn, La Vie de Maštoc’*, traduction annotée, *Revue des Études Arméniennes* 30, 2005-2007, p. 83).

⁵ Elišē IV (cf. E. Tēr Minasean, *Vasn Vardanay ew Hayoc’ Paterazmin* [Concerning Vardan and the War of the Armenians], Erevan 1957, p. 94; R.W. Thomson, *Elišē, History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge / Mass. 1982, p. 146).

⁶ Elišē IV (cf. E. Tēr Minasean, *Vasn Vardanay ew Hayoc’ Paterazmin* [Concerning Vardan and the War of the Armenians], Erevan 1957, p. 94; R.W. Thomson, *Elišē, History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge / Mass. 1982, p. 146).

1.2. From the Hellenistic age to the campaign of Pompey ¹

The first historical mention of the Albanians occurs in Arrian's History of Alexander. In 331, during the battle of Gaugamela, Darius III Codoman appears surrounded with various nations of the Achaemenian empire, "the melophorous Persians, the Indians, the Albanians, the 'transplanted' Carians and the Mard archers (who) could be seen lined up in front of Alexander and his royal squadron".² This testimony by no means indicates that there might have existed an Albanian kingdom submitted to the Achaemenid King of Kings. The fanciful story of an Albanian king presenting Alexander with dogs³ can hardly be adduced as evidence for that fact either, since it obviously echoes a well-known anecdote concerning an Indian king.⁴ As a matter of fact, Achaemenid Albania was most likely included in the satrapy of Media whose satrap seems to have been Atropates, the future founder of Atropatene.⁵

Are we to suppose, however, that an Albanian kingdom was established soon after the collapse of the Achaemenid empire or at least in the IIIrd-IVth centuries B.C.⁶ Unlike Strabo, who depicts Albania as a backward territory deprived of urban life and monetary exchanges,⁷ archaeological remains and numismatic finds suggest that the country developed much in the Hellenistic age.⁸ Drawing on the account of Theophanes of Mitylene who followed Pompey's campaign in the Caucasus, Strabo notes that the Albanians "have 26 languages, because they are not well mixed up with each other".⁹ Nevertheless "nowadays they are ruled by a single (monarch), but formerly each language would have its own king".¹⁰

This statement aims at suggesting that the united kingdom of Albania was relatively recent and had been created sometime before 66 B.C.¹¹ However, Strabo's terminology deserves critical attention. The so-called 26 "kings" might well be tribe chieftains rather than real sovereigns. As the geographer does not make a

¹ Cf. Bais, *Albania Caucasica* (cf. n. 2), p. 67-101, to whom we are greatly indebted for §§ 1.2-1.4 below.

² Arrian, *History of Alexander III*, 13,1.

³ Pliny, *Natural History* VIII,149-150; Solinus, *Memorable Events* XV,6-7.

⁴ Strabo, *Geography* XV, 1,31; Quintus Curtius, *History of Alexander* IX,31-33; Diodorus, *Historical Library* XVII, 92.

⁵ Cf. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, pp. 717-718 and 758.

⁶ Thus I.A. Babaev, *K voprosu o vozniknovenii gosudarstva Albanii (kavkazskoj)* [On the Formation of the Caucasian Albanian State], *Izvestija Akademii Nauk Azerbajdžanskoi SSR* 1976/4, p. 51.

⁷ Strabo, *Geography* XI, 4,1-7; cf. Sect. II, 4.5.2 for the text passage in question.

⁸ Cf. Bais, *Albania Caucasica* (cf. n. 2), p. 71 (n. 279-281).

⁹ Strabo, *Geography* XI, 4,6; cf. Sect. II, 4.5.2 for the text passage in question.

¹⁰ Akopjan, *Albanija-Aluank* (cf. n. 11), pp. 36-95 tries to identify these 26 tribes among the different place or people names related to Albania; cf. Donabédian, *Mise au point* (cf. n. 11), pp. 488-489.

¹¹ However, Trever, *Očerki* (cf. n. 2), pp. 144-149 assumes an earlier date, viz. the first half of the IInd century B.C.

difference between “languages” and “dialects”, we do not know whether the “26 languages” of the country simply were dialects of one and the same language or distinct languages of the same family or totally different Caucasian languages. nevertheless this diversity probably had its limits, since Greek historians of the Hellenistic period already perceived the Albanians as a distinct nation.

After having subdued king Tigranes of Armenia, Pompey, planning to pursue Mithridates who had taken refuge in Colchis, was permitted by king Oroises to cross Albania. However, in December 66 B.C. when his troops were in their winter quarters, they had to repel a sudden attack of the Albanians who had changed their minds for fear of a Roman invasion.¹ At the beginning of 65 B.C., Pompey first entered Colchis on the track of Mithridates; but soon he came back and defeated the Albanians on the Alazani river.² In 62 B.C. when he celebrated his triumph over Mithridates, he also included Oroises in the list of the vanquished kings.³ However, Albania remained independent, although it was forced to become a “client” of Rome.⁴

1.3. Between Romans and Parthians

This alliance did not survive the disastrous defeat of Crassus by the Parthians in 53 B.C. So in 37-36 B.C., Marcus Antonius’ legate P. Canidius Crassus first subdued the Iberian king Pharnabazus and then the Albanian, Zober.⁵ But this victory had no impact after the Roman failure against the Parthians.

In his *Res gestae* (31), the Emperor Augustus mentions the kings of Media, Iberia and Albania as his allies. In fact, after the victorious campaign of Tiber in Armenia (20 B.C.), the Romans were able to hold sway over the Subcaucasian countries. Of course the Parthians would grasp any opportunity of challenging their supremacy so that the Albanians, due to their geographic position, would enjoy more autonomy than their Armenian or Iberian neighbours. E.g., by about 23 A.D. they supported the Arsacid prince Vonones, who had escaped from Syria where he was kept by order of Tiber, to join his relative, the king of the Scythians.⁶ Inversely by 35 A.D. they accepted, jointly with the Iberians, a big amount of money to back a Roman attack on the Parthian monarch Artabanus II. Not only did they fight against the King of Kings, but they also opened the Darial gate, allowing the Alans to invade Armenia across their own territory.⁷ As a result of this successful war, the Romans appointed to the throne of Armenia Mithridates, the brother of their ally, king Pharasmanes of Iberia.⁸

¹ Dio Cassius, *Roman History* XXXVI, 54.

² Plutarch, *Pompey* XXXV, 1.

³ Appian, *Mithridates* 117.

⁴ Cf. Bais, *Albania Caucasia* (cf. n. 2), p. 77 n. 305.

⁵ Dio Cassius, *Roman History* XLIX, 24,1-2.

⁶ Tacitus, *Annals* II,4 and 68,1.

⁷ Flavius Josephus, *Jewish Antiquities* XVIII, 96-97; Dio Cassius, *Roman History* XLVIII,26; Tacitus, *Annals* VI, 33,3.

⁸ Tacitus, *Annals* VI, 36-37.

Soon after, the Emperor Caligula (37-41 A.D.) summoned Mithridates to Rome, where he was kept during his whole principate. Consequently Armenia fell under Parthian control. Availing themselves of this Roman eclipse, the Albanians are most likely to have drawn closer to the Parthians and tried to annex some eastern Iberian districts. By 42 A.D. the Emperor Claudius (41-54) restored Mithridates on his throne, with the help of his brother Pharasmanes (Georgian Parsman).¹ The latter immediately waged war against Albania, hoping he would be backed both by Rome and Armenia, but neither of his allies came to his aid.² Holding a grudge against them for their failure to support him, Pharasmanes avenged himself in 52 A.D. by sending his son Rhadamistes to kill Mithridates and replace him as the king of Armenia. However, the new monarch could hardly hold out simultaneously against Roman hostility and Parthian attacks. The Arsacid ruler Vologases I invaded Armenia, expelled Rhadamistes and put his own brother Tiridates on the throne.³ In this conflict the Albanians seem to have stood on the Parthian rather than the Roman side. For when Corbulo had overthrown Tiridates in 58 A.D., Nero's general wondered whether the Arsacid had fled to Media or to Albania,⁴ both of them being supposedly ready to welcome him.

After a second Parthian campaign, the Romans were forced to compromise. By the treaty of Rhandeia, in 63 A.D., they had to accept that the king of Armenia, albeit crowned by the Roman Emperor, would, in the future, necessarily be an Arsacid. Accordingly Tiridates went to Rome in 66 A.D. and received his crown from Nero.⁵ This major concession brought about a complete change of Roman strategy in the Caucasus. Since Armenia could no longer serve as the central base of operations, Iberia and Albania were destined to host Roman garrisons or to provide a bypass for skirting round attacks on the Parthians. Indeed, Nero had in 67 A.D. planned to attack Albania and to take hold of the Caucasian passes on both the Iberian and the Albanian sides,⁶ but he was prevented therefrom by the revolt which put an end to his reign. Nevertheless epigraphic evidence⁷ proves that Vespasian fortified the Iberian kingdom by 75 A.D., whereas the inscription of the Legio XII Fulminata, found in Beyük Dağ⁸ 70 km from Baku, points at Roman military presence in Albania at least during the principate of Domitian (81-96).

In 114 A.D. Trajan launched a strong offensive against the Parthians. He first occupied Armenia and turned it into a Roman province. Then "he gave a king to the Albanians" and received several Caucasian nations under

¹ Tacitus, *Annals* XI, 8-9 and XII, 44,2.

² Tacitus, *Annals* XII, 45,1.

³ Tacitus, *Annals* XII, 44-51.

⁴ Tacitus, *Annals* XII, 41.

⁵ Pliny, *Natural History* XXXIII, 54; Dio Cassius, *Roman History* LXIII,1-7; Suetonius, *Nero* XIII.

⁶ R. Cagnat e.a., *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* (hereafter IGR), Paris, vol. III, 133; *Corpus inscriptionum latinarum* (hereafter CIL), Berlin, vol. III, 6051.

⁷ Pliny, *Natural History* VI,40.

⁸ *L'Année épigraphique*, publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine 1951, No 262, p. 75.

Roman protection.¹ The phrase “to give a king” (*regem dare*) normally means “to substitute a Roman-oriented monarch for an adversary”.² Although we have no further information on the historical context, we might well assume that Albania was for a while snatched from the Parthian orbit and had to reconcile itself to Roman influence, but this new situation did not survive Trajan’s failure in Mesopotamia in 115, and his death in 117.

Moreover the Iberians, who had thus far been faithful allies of Rome, had bad relations with Hadrian (117-138). Despite the diplomatic efforts of the Emperor, the Albanians could hardly adopt a different attitude.³ In 141 Antoninus Pius (138-161) sumptuously welcomed king Pharasmanes of Iberia in Rome and granted to him additional territories.⁴ But we have no evidence that he also attempted to win back the Albanians. As a matter of fact, Roman and Greek sources are completely silent concerning Albania from the principate of Marcus Aurelius up to the middle of the IIIrd century.⁵

1.4. The advent of the Sasanians

In 224, the last Parthian king Artabanus V was killed by Artashir Pabagan, the founder of the Sasanian dynasty, who aimed at restoring the splendour of the Achaemenid empire. From this standpoint, the Caucasus had to pass under Persian sway. After the capture of the Roman Emperor Valerian in 260, “the Bactrians, the Iberians, the Albanians and the Tauroscythians rejected Shāpur’s letter” (which probably offered them peace), “and they wrote to Roman generals promising their support to deliver Valerian from captivity”.⁶ But the Romans were no longer able to grant them protection and they were soon subdued by Shāpur who, in his inscription of Ka’ba-i Zardušt (262 A.D.), lists up the Subcaucasian countries he had conquered, viz. “Armenia, Iberia, Machelonia, Albania, Balāsagān, up to the Caucasus and the gates of the Alans”.⁷ However, unlike the king of Iberia, the name of the Albanian king is not mentioned among the subjected monarchs here. – Albania also appears as a part of Anērān-šahr in the inscriptions of the magus Kerdīr in 276 and 293.⁸

Although in 270-275 the Albanians, along with other near-eastern nations, are said to have venerated the Emperor Aurelian “almost as a God present” among

¹ Eutropius, *Breviarium ab urbe condita* III,3,1; Festus, *Breviarium* XX,2.

² Bais, *Albania Caucasica* (cf. n. 2), p. 91.

³ *Historia Augusta*, ‘Hadrianus’ 21,13.

⁴ *Historia Augusta*, ‘Antoninus’ 9,6; Dio Cassius, *Roman History* LXIX,15,3.

⁵ Bais 2001, p. 97.

⁶ *Historia Augusta*, ‘Valerianus’ 4,1.

⁷ Cf. Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhars I. an der Ka’ba-i Zardušt*, Bd. 1 (*Corpus Inscriptionum Iranicarum*, III/I/1), London 1999, p. 23; cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

⁸ Cf. Gh. Gnoli, *Il nome degli Alani nelle iscrizioni sassanidi: considerazioni linguistiche e storiche sul tema dell’opposizione tra Iran esterno e Iran interno*, in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Spoleto (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 43) 1996, t. 2, p. 840, n. 53.

them,¹ the Roman recovery of the Caucasus did not begin before the principate of Carus (282-283). Eventually it was carried on by Numerian and concluded by Diocletian (284-305). But unlike Armenia and Iberia, Albania does not seem to have been concerned by the peace treaty of Nisibis in 298. Most likely it remained under Sasanian control. Consequently, far from being Christianised during the Constantinian era as its Caucasian neighbours and the Roman Empire itself, Albania had to wait for the conversion of king Urnayr until the last quarter of the IVth century.

2. Armenian historiographical records (VIth-Xth cc.) of the Christianisation of Albania (Ist-IVth cc.)

2.1. Sources and structure of the anonymous History of the Albanians (VIIIth-Xth cc.)

The palimpsest fragments in “Albanian” script detected by Zaza Aleksidze in 1996 in the Sinaïtic Monastery of St. Catherine contain no historiographical data on the Christianisation of Albania. Except for scarce indications scattered about the writings of some Armenian authors of the Vth-VIIIth centuries,² the bulk of our information concentrates in an Armenian compilation entitled History of the Albanians (hereafter HA),³ which remained anonymous up to the beginning of the XIIIth century. By then, Mxit‘ar Goš⁴ and his disciple Vanakan Vardapet ascribed it to a certain Movsēs Dasxuranc‘i. Neither of them explains the origins of this tradition.⁵

Should we assume that the last compiler of the work was Catholicos Movsēs IV of Albania (985-991), whose name is the last included in the patriarchal list

¹ Historia Augusta, ‘Aurelianus’ 41,10.

² These are: Agat‘angeios (Thomson, Agathangelos [cf. n. 23], 1976), Koriwn (M. Abeiyan, Koriwn, Vark‘ Maštoc‘i [The Life of Maštoc‘], Erevan 1941; Winkler, Biographie [cf. n. 36]; Mahé, Koriwn [cf. n. 36]), Buzandaran (P‘awstos Buzandac‘i [cf. n. 32]; Garsoïan, Epic Histories [cf. n. 32]), Łazar P‘arpec‘i (ed. G. Tēr-Mkrtč‘ean and St. Malxaseanc‘, Łazar P‘arpec‘i, Patmut‘iwn Hayoc‘ [History of the Armenians], Tiflis 1904; English translation by R.W. Thomson, The History of Jazar P‘arpec‘i, Atlanta / Ga. 1991); Elišē (Tēr-Minasean, Vasn Vardanay [cf. n. 38]; Thomson, Elishē [cf. n. 38]); Anania Širakac‘i (Soukry, Géographie [cf. n. 33]; Hewsen, Geography [cf. n. 33]); Sebēos (ed. G.V. Abgaryan, Patmut‘iwn Sebēosi [History of Sebēos], Erevan 1979; English translation by R.W. Thomson [with historical commentary by J. Howard-Johnston and T. Greenwood], The Armenian History Attributed to Sebēos, 2 vols., Liverpool 1999); Łewond (ed. K. Ezean, Łewond erēc‘, Patmut‘iwn, St. Petersburg 1887; English translation by Z. Arzoumanian, History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians, Philadelphia 1982).

³ Movsēs Kałankatuac‘i, Patmut‘iwn Ałuanic‘ ašxarhi [History of the country of the Albanians], ed. V. Arak‘elyan, Movsēs Kałankatuac‘i, Patmut‘iwn Ałuanic‘ ašxarhi, Erevan 1983; English translation by C.J.F. Dowsett, The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc‘i, London 1961.

⁴ HA, ed. Arak‘elyan (cf. n. 76), annex B p. 350.

⁵ Dowsett, History (cf. n. 76), p. XVII n. 3 and 4.

attached to the chronicle?¹ Granted that this elusive mention, added after the death of the patriarch, might somehow take the place of a signature, it would not account for the epithet Dasxuranc'i, for Movsēs IV is simply introduced as a prior of the monastery of P'arisos and no village by the name of Dasxuran or Dasxuren appears in the HA.²

By Mxit'ar Ayrivanec'i (ca. 1289), the author is named "Movsēs Atuanic'", i.e. "from Albania", with no further explanation.³ Kirakos Ganjakec'i (1200-1271) calls him Movsēs Kałankatuac'i,⁴ most likely in connection with an episode of Heraclius' campaign against the Persians in ca. 626 A.D reported in HA. Fleeing in face of the Khazars, who were allied with the Byzantines, the inhabitants of Partaw took refuge in the mountains of Arc'ax. However, "when the foe was informed of the fact, they pursued the fugitives and caught up part of them at the foot of the mountain opposite to the big village of Kałankatuk', located in the district of Uti, which I too am originating from".⁵ The sentence is not completely clear, however: does the narrator originate from the district of Uti at large or precisely from Kałankatuk'? If we accept the latter interpretation, we might also ask who is speaking here: is it the (last) compiler of the three books of HA or the author of one of its sources? Being an episcopal see, Kałankatuk' had grown into an important locality. Most often it appears on different lists (of princes, bishops, religious buildings) inserted into HA.⁶ The only two passages where the toponym is really part of the story⁷ are those where the narrator claims the city to have been his birth place. This might be regarded as a clue to conclude that he is not the compiler of the whole book but only the author of the source of HA II, 10-11.

None of the XIIIth century designations – Movsēs Dasxuranc'i, Atuanic' or Kałankatuac'i – has gained full recognition. Step'anos Ōrbēlean, who completes his History of Siwnik' in 1298, still regards HA as anonymous.⁸ The most ancient manuscript – Erevan N° 1531, of the year 1289 – does not name the author either.⁹ The earliest mention of Movsēs Kałankatuac'i can be found in the manuscript Erevan N° 2646 of the year 1761, written by one Łunkianos in Vaiaršapat.¹⁰

¹ HA III,24 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 347; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], HA III,23, p. 231).

² Dowsett, History (cf. n. 76), p. XIX.

³ Dowsett, History (cf. n. 76), p. XVII n. 5.

⁴ Kirakos Ganjakec'i, ed. K. Melik' Ōhanjanyan, Kirakos Ganjakec'i, Patmut'iwn Hayoc' [History of Armenia], Erevan 1961, p. 7.

⁵ HA II,11 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 137; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 84).

⁶ HA I,26 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 90; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 51); HA II,52 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 285; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 185); HA III,8.10 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 300/305; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 194/197-198).

⁷ HA II,10.11 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 133-137; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 80-81).

⁸ Step'anos Ōrbēlean (ed. K. Šahnazareanc', Step'anos Ōrbēlean, Patmut'iwn nahangin si-sakan [History of the Province of Siwnik'], Paris 1860 / repr. Tiflis 1910), XXV-XXVI.

⁹ Cf. Arak'elyan, HA (cf. n. 76), p. XXXV.

¹⁰ Cf. Arak'elyan, HA (cf. n. 76), p. XXXVII.

Some thirty years before, the manuscript Antelias N° 180, dated c. 1730-1736, still avoids any precise ascription.¹

The last chapters of HA III recall events of the Xth century such as King Smbat I of Armenia's martyrdom in 915 or the Russian attack launched on Partaw about 944.² The hint at Yovhannēs Senek'erim, the XIIth century king of Siwnik' (1080-1105), is obviously a late addition at the end³ of a compilation completed before 1000 A.D.⁴ Similarly the patriarchal list was eventually updated by Mxit'ar Goš.⁵ It seems, however, that the first two books of HA date back to the VIIIth century and only the third book, to the Xth.⁶

Therefore it is rather unlikely – despite various assumptions by modern scholars⁷ – that even the earliest sources of the chronicle⁸ might rest on fragments of Albanian historiography translated into Armenian. More precisely, the Life of Vač'agan the Pious,⁹ which seems to be the most ancient core of Book I, must have been written after the death of this monarch, in 510. Like his grandfather Vač'ē II (457-463), Vač'agan had tried to unify his kingdom around the southern Armenian-speaking provinces. Such policies of Armenisation can hardly have been recounted in another language than Armenian itself. The sources of Book II are even later: the History of Catholicos Viroy¹⁰ was completed about 640; Juanšer's Panegyric¹¹ does not go back beyond 670, i.e. ten years before the murder of this prince (but the compiler also inserted the Lamentation which was written for his funeral by the poet Dawt'ak); and the Mission of Bishop Israyēl,¹² which extends as far as 684, displays a close connection between Armenian and Albanian ecclesiastical hierarchies.

We might wonder whether the final composition of Books I-II should be as-

¹ Cf. Arak'elyan, HA (cf. n. 76), p. XXXVI.

² HA III, 22 (ed. Arak'elyan, [cf. n. 76], pp. 337-338; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], HA III, 21, pp. 223-224).

³ HA III, 23 (ed. Arak'elyan, [cf. n. 76], p. 341; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], HA III, 22, p. 227).

⁴ Cf. Dowsett, History (cf. n. 76), p. XX.

⁵ Cf. Arak'elyan, HA (cf. n. 76), annex B, pp. 350-357.

⁶ We fully accept the conclusions of C. Zuckerman, *The Khazars and Byzantium. The first encounter*, in: P.B. Golden, H. Ben Shammai, A. Rona-Tas, *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium* (Handbook of Oriental Studies. Section 8: Uralic and Central Asian Studies, 17), Leiden-Boston 2007, p. 399-432.

⁷ Cf., e.g., Z. Bunjatov, *Azerbaidžan v VII-IX vv.* [Azerbaijan in the VIIth-IXth centuries], Baku 1965, discussed by R.H. Hewsen, *Ethno-History and the Armenian Influence upon the Caucasian Albanians*, in: T.J. Samuelian, *Classical Armenian Culture*, Chico / Calif. 1982, pp. 27-40.

⁸ Cf. Akopyan, *Albanija-Aluank* (cf. n. 11), pp. 150-258, and Donabédian, *Mise au point* (cf. n. 11), pp. 491-492, whose theories have been revised by Zuckerman, *Khazars* (cf. n. 94).

⁹ HA I, 15-26.

¹⁰ HA II, 12-16.

¹¹ HA II, 9-11.18-28.

¹² HA I, 27-30; II, 29-45.

cribed to the author of Book III at all or whether another chronicler had written Books I-II before by combining local sources of the VIth-VIIth centuries with various materials borrowed from Armenian historians. The systematic use of the work of Movsēs Xorenac'i suggests that the chronicler of the latter book completed his work as late as the VIIIth century. In support of this assumption we might notice that the excerpt from a certain "History of the Albanians" which, according to Step'anos Ōrbēlean,¹ the Armenian Catholicos Anania Mokac'i publicly read in the presence of the prince of Xaç'en in ca. 949 does not coincide with the present redaction.² In contrast to this, Uxtanēs (ca. 987) rather exactly quotes HA II, 47 in ch. LXIV of his History.³ Moreover, HA I and II must have had common sources, such as the Life of Bishop Israyēl which appears both in HA I, 27-30 and HA II, 29-45. On the contrary, HA III is quite independent from HA I-II.

2.2. Elišay between Thaddaeus and James, the Lord's brother: hagiographic fiction and historical evidence

Just as the other two kingdoms of Subcaucasia, Armenia and Iberia, Albania seems to have undergone two successive stages of Christianisation: a first one in the apostolic age and a second one in the IVth century.⁴ However, those remote times are not documented as such by our historical sources. They are dimly evoked in the background of more recent events. On this basis we can only reconstruct an incomplete and biased image of the origins of Albanian Christianity. On the one hand, our texts briefly sum up hagiographic legends known by oral tradition; on the other hand they revise these legends in accordance with Armenian historiography.

2.2.1 The two variants of the legend

The first Illuminator of the Albanians is supposed to have been Eliseus (Elišay or Elišē), who was sent to Albania from Jerusalem by James, the brother of the Lord. There are two different versions of the story, however. The first one is mentioned incidentally, at the occasion of a debate with the Armenian Catholicos Abraham (607-611). Defending the anteriority of their patriarchal see, the Albanians recount "the coming to Albania of a certain apostle, Elišay by name, one of the disciples of the Lord, who had been consecrated by James, the brother of the Lord, and preached there, where he built churches before (there was one) in Armenia. He founded the church of Gis, the first mother of the churches in the

¹ Step'anos Ōrbēlean (cf. n. 86), LII.

² Cf. HA I,9 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 14-15; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 7-8), and HA II, 48 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 274-275; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 176-177).

³ Cf. Dowsett, History [cf. n. 76], p. XVI; Z. Aleksizē [Aleksidze], Uxtanesi. Istoria gamoqopisa kartvelta somextagan / Uchtanes. Historia separationis Iberorum ex Armeniis (Ucxouri c'qaroebi Sakartvelos šesaxeb, 39), Tbilisi 1975, pp. 359-382.

⁴ Cf. J.-P. Mahé, Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden, in: W. Seibt (ed.), Die Christianisierung des Kaukasus, Wien 2002, pp. 118-121.

East. Putting their trust in this (apostle, the Albanians) turned from the Armenians in order to be subject to no one's authority".¹ Other brief mentions of the same variant of the legend can be found in HA I, 28 and HA II, 42.²

Needless to say that such a tradition would justify the independence of the Albanian church and, at the same time, thwart the hegemonic policies of the Armenians. Therefore the latter people elaborated a more favourable variant: "when the time came of the appearance of the Sun of Justice and when our salvation came and visited us (...) he sent his holy and blessed disciples as heralds throughout the universe. Thus, to our lot of easterners fell the holy apostle Thaddaeus. He came to Armenia, to the district of Artaz, where he died, martyred by King Sanatruk. Then his disciple Elišay went back to Jerusalem and related this blessed martyrdom to his fellow apostles. Thereupon, at the instigation of the Holy Spirit, Elišay was consecrated by saint James, the Lord's brother, who was the first patriarch of Jerusalem. Having received the East as his diocese, he travelled, from Jerusalem, across Persia. Then, escaping the Armenians, he entered the land of the Mazk'ut'. He began preaching from Č'or to quite a range of places, where he made many disciples and taught them salvation. From there he reached the district of Uti and the town of Saharn, along with three disciples. But some impious brothers of theirs followed them: one they killed by martyrdom. The other two deserted the blessed Elišay and joined the wicked murderers. As to the holy patriarch, he reached Gis, where he founded a church and offered up the bloodless sacrifice. That spot became for us, the easterners, the beginning of our churches, the place of our metropolis and enlightenment. From there he crossed the small plain of Zergoyn up to the altar where the pagans, led astray by their gods, would immolate victims; there he received the crown of martyrdom. The person who caused his death is unknown. His precious relics were cast on the spot into the ditch of the condemned in a place named Homēnk' for quite a long time".³

Obviously this second variant of the legend was elaborated under Armenian influence quite some time later than the first one. Both narratives state that Elišay, who founded the mother church of Gis, had been consecrated in Jerusalem by James, the Lord's brother, as the first patriarch of Albania. This is the fixed part of the tradition: the fact was so notorious that it could not possibly be altered or denied. However, according to the first variant, the Illuminator of the Albanians was a disciple of Christ and was sent to the East directly from the Holy Land. Thus he would not owe anything to the Armenians. On the contrary, in the second variant, Elišay first becomes a disciple of Thaddaeus in Armenia and an eyewitness of his teacher's martyrdom before he receives apostolic unction. As a result, the Christianising of Albania no longer depends on Jerusalem directly but is a mere consequence of Thaddaeus' preaching in Armenia. Accordingly the Albanian

¹ HA II, 48 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 274-275; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 177).

² Arak'elyan, HA (cf. n. 76), pp. 98 and 261; cp. Dowsett, History (cf. n. 76), 1983, pp. 56 and 168.

³ HA I, 6 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 9-11; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 4-6).

church, which is a daughter of the Armenian one, can be but a tributary of her mighty neighbour.

While the first variant only specifies the starting and the finishing points of Elišay's mission – from Jerusalem to Gis –, the second one describes a tortuous itinerary from Artaz to Jerusalem, then to the land of the Mazk'ut', Č'oł, the district of Uti, the city of Saharn, and finally Gis in the plain of Zergoyn where the apostle was martyred. In the one case, we receive the impression that Albania is Christianised at once, as a homogeneous country; in the other the complexity of the route suggests a heterogeneous territory, a conglomerate of distinct provinces, quite different from one another. Similarly the Albanian list of patriarchs compiled after the death of Movsēs IV in 991 introduces Elišay as the Illuminator not only of the Albanians but of no less than three different countries, Č'or, the Lp'ink', and Albania.¹ The first two territories are clearly located north of the Kura at the Caucasian limits of the ancient Albanian kingdom. But in the Xth century, what is still called Albania is located south of the Kura and consists of several principalities submitted to the Albanian Catholicos. The second variant of Elišay's legend must all the more be recent as it was adapted to the geopolitical changes of 428, 451 and later. Indeed, the mention of Uti shows that the tradition was elaborated at a time when this district had already been annexed to Albania, i.e. after 428. Moreover James is styled "the first patriarch of Jerusalem" here, a title which did not exist before 451.

2.2.2. Geographical data and historical clues

If the first variant is really prior to the second one, the city of Gis, where Elišay founded the mother church, must have been located in the ancient kingdom of Albania on the left bank of the Kura. Such is the case if we identify Gis with present-day Kiš north of Sheki (formerly Nukha).² But this assumption seems to contradict a passage of the chronicle, where Maštoc' is reported to have concealed relics "in a village called Gis, in the district of Uti".³ Therefore it has been suggested that Gis might be the same as Giš(i) close to Martuni in the Karabagh.⁴ However, this solution does not agree with the testimony it claims to explain, for Karabagh was never part of Utik', but of Arc'ax.

As a matter of fact, it is by no means certain that there existed only one village by the name of Gis. We might even assume that the phrase "Gis in the district of Uti" was aimed at distinguishing the place from another one with the same name. Likewise we might distinguish "Ani in the district of Širak" from

¹ HA III, 24 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 342; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], HA III,23, p. 228).

² Dowsett, History (cf. n. 76), p. 5 n. 5.

³ HA II, 33 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 214; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 138-139).

⁴ Cf. A. Plontke-Lüning, *Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Die Entwicklung des christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionen vom 4. bis zum 7. Jh.*, Vienna 2006.

Ani-Kamax. Indeed we know at least of two different places called Gis, one north of the Kura close to Bel,¹ and another one in Utik' north of Amaras.² Not far from these villages we find two place names which remind us of Elišay's mission, viz. Elišay-K'urmux³ in the north and Elišēivank'⁴ in the south.

These place-names are likely to have contrasting etymologies. K'urmux obviously contains the Albanian plural suffix *mux*.⁵ If we understand *kur* as Udi "hole, depression", the place-name might be taken to denote the "small plain of Zergoyn" where the Christian apostle, confronted with "pagans led astray by their gods", underwent martyrdom. The other place name sounds totally Armenian, both with the proper name styled Elišē instead of Elišay and with the noun *vank'* "monastery" it contains. It seems to reflect a time when the legend of the apostle, originally located north of the Kura, had been transferred to the south. Consequently, another Gis had been created on the right bank of the river, not far from Amaras, the resting place of Gregory the Illuminator's grandson, saint Grigoris, which may suggest that both saints evangelised the same country, albeit at different times.

2.2.3. The gradual Armenisation of the legend

Despite its chronological vagueness, the account of the discovery of saint Elišay's relics as contained in the HA may help us to find out the time when the legend was Armenised. After "a long time had passed" some "pious men" went to the ditch of Homēnk' and, thanks to a miracle, sorted out the relics of the martyr among many other bones buried in the same place. Then they took their precious finding to the church of a village named Urekan. Eventually they transferred the saint to the monastery of "Nersmihhr which is now called Jrvštik". Finally, "after a long time had passed", King Vač'agan of Albania (485-510) erected a column on the martyr's ditch, on which his own chamberlain became a stylite.⁶

As we learn from the narrative, the "pious men" who first discovered the relics were most likely anchorites or monks forming some kind of informal group but certainly no coenobites obeying an abbot. This can be proven by the fact that one of them, a priest named Step'anos, stole the skull of the saint and hurried away on his horse. Finally they chose as the resting-place of the bones not a monastery but a village church. Obviously, a "long time" after the martyrdom of the apostle in the early IInd century, the country had been officially Christianised by King Urnayr, after 370, but convents and coenobites did not yet exist. This seems to point at the first half of the Vth century. However, the name of the village Urekan is merely Armenian, which suggests that Elišay was already

¹ Cf. S.T. Eremyan, *The Kingdom of Great Armenia*, Erevan 1979, geographical map B7.

² Cf. Eremyan, *Kingdom* (cf. n. 112), map G7.

³ Cf. Eremyan, *Kingdom* (cf. n. 112), map B7.

⁴ Cf. Eremyan, *Kingdom* (cf. n. 112), map G7.

⁵ We might also think of the suffix *-ux*; however, W. Schulze observes that this would hardly fit with the normal rules of syllabification and that the Armenian word *k'urm* 'pagan priest' (*kurum-* in Georgian) is documented neither in Albanian nor in Udi.

⁶ HA I,7 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 11-12; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 6).

thought to have preached in the southern Armenian-speaking districts integrated into Albania in 428. – At a second stage the relics were transferred to a monastery whose Iranian name – Nersmīhr – was eventually replaced by the Armenian toponym Jrvštik. This may have taken place in the mid Vth century. Anyway, after 463 King Vač'ē II seems to have lived in a monastic community. By that time Elišay had become the apostle of the whole of Albania, both north and south of the Kura, a fact which was formally recorded by King Vač'agan when he built a column on the martyr's ditch.

2.3. The conversion of king Urnayr (after 370)

Even in its Armenised form, the legend of Elišay gave but little support to the claim laid by the Armenian hierarchy to control the Albanian Church. After all, Elišay was believed to have received his apostolic legitimacy from James and not from Thaddaeus. An additional connection between Albania and Gregory the Illuminator seemed necessary to ascertain the canonic subordination of the Albanian Church to the Armenian see. Finding historical evidence for that assumption was by no means an easy task, for the Albanians themselves would name Urnayr as their first Christian king. Why and when had he been converted? No oral tradition would tell that. However, any Armenian reader of the Buzandaran by P'awstos could easily understand that Urnayr was a contemporary of King Pap of Armenia (367-374), four generations after Trdat IV (298-330) had been converted by St. Gregory.

2.3.1. The historical Urnayr

Indeed, about 371 the Albanian king took part, on the Persian side, in the battle of Bagawan near Mount Npat and asked king Šahpuhr (Shāpur II) for the favour of fighting personally with the Armenian king. Informed by Meružan Ar-cruni, the Armenian general in chief Mušel Mamikonean “laid an ambush for the Albanian troops and destroyed all their forces. Catching up their king Urnayr, as he took flight, (Mušel) stroke him many times with the shaft of his spear and told him, ‘Be happy you are a king and wear a crown, for I could not kill a king, even if I should live to rue it!’ Thereupon he let him escape, along with eight horsemen, and return to the kingdom of Albania”.¹

If Urnayr, who seems to have been allied to Shāpur II as early as 359 in the siege of Amida / Diyarbakır,² remained faithful to the Persians in 371, we should probably admit that he was still a pagan. Therefore his conversion must have taken place more than fifty years after the retreat of St. Gregory the Illuminator in about 320. Should we assume that there were two homonymous kings Urnayr of Albania, one who was baptised by the Illuminator and another one who was allied with Shāpur against King

¹ Buzandaran (cf. n. 32) V,4 (cp. Garsoïan, *Epic Histories* [cf. n. 32], p. 193, and p. 417 on Urnayr's personality).

² Ammianus Marcellinus XVIII, 6, 22; IX, 2, 3.

Pap of Armenia? This seems most unlikely,¹ first of all because it would be difficult to understand how the pagan Urnayr of 371 could be a descendant of the supposedly Christian Urnayr of 314-320. Moreover, the list of the Albanian kings² beginning with Vač'agan I the Brave at the verge of the IVth century and ending up with Vač'agan III the Pious, who died by about 510, contains only one Urnayr, as the successor of Vač'ē I (ca. 330) and the predecessor of Vač'agan II (ca. 400). We should conclude that it is historically impossible that either Trdat IV or Gregory the Illuminator might have exerted any influence on the conversion of King Urnayr.

2.3.2. Patriarch Giwt (461-478) and the legendary Urnayr

Nevertheless it is just this tradition that we find in a letter sent in ca. 463 to King Vač'ē II of Albania by the Armenian patriarch Giwt Arahezac'i (461-478): "Formerly, when the love of Christ dwelt in your ancestor Urnayr, it inspired him with heavenly emulation towards Trdat, the King of Armenia. As soon as he heard the great wonders of God, the signs and miracles which had been performed by saint Gregory in the land of Armenia – so that ours had immediately turned away from the many paths of the way to error (and had been converted) to the only true God (...) – then hearing that, the valiant Urnayr did not loose one minute. This great king sent no messenger but he personally went, along with his greatest princes and numerous forces, to the country of Armenia; he came into the presence of King Trdat, as strong as a giant. The latter welcomed him as a brother, with love and friendship; he put himself entirely at his disposal and, in the company of saint Gregory and the whole multitude of the Armenian troops, he set him out all the onward and outward mysteries (...) when he heard that the old king and all the soldiers who escorted him had engaged in a forty-day fast, renouncing their former blameworthy deeds. On the fiftieth day, once they had rejected Satan and all his works and confessed the cult of the Holy Trinity, the king went down into the most holy water, along with his whole army. Then, the pontiff made them perfect as to the rebirth (and) heavenly adoption; they emerged together filled with Holy Spirit. At the same time they were granted (the help) of a blessed man who had been consecrated as a bishop in the city of Rome and had come (to Armenia) along with King Trdat. Overjoyed by these heavenly gifts, King Urnayr returned to the country of Albania; he taught (his subjects) and made them perfect, according to the apostolic canons. All of them received the heavenly seal and were written in the Book of Life".³

There is no reason to challenge the authenticity of this letter. The author swamps Urnayr's story with rhetorical expressions which seem quite consonant with Łazar P'arpec'i's portrait of Catholicos Giwt, who was "full of science in Armenian and even more in Greek".⁴ It matters little whether it was written before

¹ Cf. Dowsett, *History* (cf. n. 76), pp. 7-8 n. 6.

² HA I,15 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 41-42; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 24); cf. C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasic chrétienne*, Rome 21990, pp. 91-92 and 568.

³ HA I,11 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 17-20; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 11).

⁴ Łazar P'arpec'i (ed. Tēr Mkrtč'ean [cf. n. 75], p. 110, § 62; Thomson, *Jazar* [cf. n. 75], p. 162).

or after Vač'ē abdicated the throne and retired as a monk in 463. The text sounds more like a parenthesis than a precise request. The Armenian Catholicos does not aim at extending the jurisdiction of his national church on Albania. He does not even try to encourage Vač'ē or to comfort him. He just exalts his heroism as an example for all the Christians of the Caucasus.

About 451, Agathangelos reports that Trdat had spread out Christianity far beyond his own kingdom, “up to the territory of the Mazk'ut', to the gates of the Alans and to the Caspian gates”.¹ On this basis, it was tempting to conclude that Urnayr, the first Christian king of Albania, had been Trdat's emulator and contemporary. Historically unfounded as it is, the legend of Urnayr and Trdat seems to draw its origin from the mention of “a holy man (named) Thomas, from the small city of Satala”, whom Gregory the Illuminator sent to Albania according to the *Life of Gregory*² which was likely written between 405 and 428 by order of the Patriarch Sahak Part'ew to justify his new fitting out of the churches in Vałaršapat.³ Since Satala was a city of Armenia Minor, it belonged to the country of the Romans. Therefore the anonymous “blessed man from Rome” of Giwt's letter may well be Thomas of Satala. It should be noted, however, that our source does not style him a “bishop” but simply a “holy man”.

2.4. Saint Grigoris, the grandson of the Illuminator

In a later version of the legend, St. Grigoris becomes the successor of the “Roman” bishop: “after (Urnayr's) death, the Albanians asked for young Grigoris to be their Catholicos. For Urnayr, our king, had requested saint Gregory to provide our country with a bishop saintly consecrated by him. Therefore, due to this canonical use, Armenia and Albania remained up to nowadays in harmonious brotherhood and unailing covenant”.⁴

This indirect connection between Urnayr and Grigoris is mentioned in a chapter written by the first compiler of HA I-II, presumably in the VIIIth century. The main concern of the text is to argue that since, by decision of the first Christian king Urnayr, two successive bishops of Albania had been consecrated by saint

¹ Aa (cf. n. 23) § 842 (Thomson, Agathangelos [cf. n. 23] 1976, pp. 376-377; 6. აფცი-
აური, კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები.
გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრებათა ციკლი. [Questions Concerning the Sources
of the Expansion of Christianity in the Caucasus. The Cycle of the Lives of Gregory the
Illuminator], Tbilisi 1987).

² The Greek *Life of Gregory the Illuminator* (hereafter Vg), ed. G. Garitte, Documents pour
l'étude du livre d'Agathange, Vatican 1946, § 170.

³ Cf. J.-P. Mahé, Affirmation de l'Arménie chrétienne (301-590), in: G. Dédéyan (ed.),
Histoire du peuple arménien, Toulouse 2007, pp. 163-212. – We know from Sebēos (ed.
Abgaryan, Patmut'iwn [cf. n. 75], p. 121; Thomson, Sebēos [cf. n. 75], t. 1, pp. 76-77)
that Sahak rebuilt the chapel of St. Hrip'simē. Since the real location of this monument
coincides with Gregory's vision (Vg [cf. n. 125] § 77-82), we should conclude that the
Life of Gregory containing the text of the vision was written after the new building of
the chapel had been completed.

⁴ HA I, 9 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 15; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 8).

Gregory the Illuminator, it had become a canonical rule that every Albanian catholicos in the future should ask Gregory's successors for patriarchal consecration. It is most likely this fact that brought about the final decision of the debate in 608-609 as reported in the History of the Albanians, when the Georgians separated from the Armenians and the Armenian Catholicos Abraham "ranked himself as patriarch, and the head of the Albanian Church, as archbishop".¹

Despite this tradition, a close examination of the historiographic data should lead us to the conclusion that Grigoris never preached in Albania and played no role in the Christianisation of the country. Indeed, the Buzandaran, which contains the first written account of the saint's martyrdom, mentions him not as a bishop sent to Albania but as the "Catholicos of the Iberian and Albanian march."² This territory, also called the "march of the Mazk'ut'",³ was one of the four marches of ancient Armenia. It should be identified with the province of Gugark' (Gogarene, Gugareti),⁴ which stretches out from the Pontic Alps north-east of the Tayk' (Tao) up to the district of Jorop'or, west of Utik'. This Iberian territory had been conquered by Artaxias in the IInd century B.C. and returned to Iberia either in 387 or after 428.

Not content with preaching within his own diocese, the young bishop embarked on missionary activities. "Once he had restored and revived all the churches of these countries (i.e. the districts of Gugark'), he went to the camp of the king of the Mazk'ut', an Arsacid named Sanesan".⁵ The identity of the barbaric nation of the Mazk'ut' has for long been controverted.⁶ Their name recalls Strabo's Massagetes,⁷ which the Greek version of Agathangelos associates with the Huns,⁸ i.e. Turkic tribes of the north-eastern Caucasus. This association remains open to doubt.⁹

¹ HA II, 48 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 274; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 176); cf. N.G. Garsoïan, L'Arménie, in: Histoire du christianisme, t. 3, Paris 1998, pp. 1151-1155. In fact the Albanians remained separate up to the so-called "Persian synod" of 614.

² Buzandaran (cf. n. 32) III,6 (cp. Garsoïan, Epic Histories [cf. n. 32], p. 72).

³ Aa (cf. n. 23) § 873 (Thomson, Agathangelos [cf. n. 23], pp. 406-407). Concerning the names and the location of the four Armenian marches cf. Garsoïan, Epic Histories [cf. n. 32], pp. 516-517 s.v. bdeašx.

⁴ Cf. Garsoïan, Epic Histories (cf. n. 32), p. 466.

⁵ Buzandaran (cf. n. 32) III, 6 (cp. Garsoïan, Epic Histories [cf. n. 32], p. 72).

⁶ Cf. Garsoïan, Epic Histories (cf. n. 32), pp. 389-390.

⁷ Strabo, Geography XI,6,2 and XI, 8, 2. 6.8.

⁸ The Greek redaction of Agathangelos (hereafter Ag), ed. G. Lafontaine, La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange, Louvain-la- Neuve 1973, §§ 164 (p. 336): Μασαχούτων Ούννων.

⁹ On the contrary, the opinion that they might have been inhabitants of the region of Mesxeti close to the sources of the Kura (cf. P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana 50, 1932, pp. 22-24), is linguistically unsustainable. Although the two proper names Mazk'ut' and Mesxeti may, superficially, sound similar, the Armenian language had no phonetic reason to change the vowels e-e to a-u. Likewise, since x exists both in Armenian and Georgian, the shift of x to k' could hardly be accounted for. Finally the inhabitants of Mesxeti would not be called "the Mesxets" but the "Mesxs". This latter name could have been directly transcribed into Armenian, without adding the toponymic suffix -eti (the Georgian equivalent of later Armenian -astan), which does not appear in the names of the the Caucasian allies of the Mazk'ut', viz. the P'oxk', T'awasark', Čilbk', Egersuank', and others (Buzandaran [cf. n. 32] III,7; Garsoïan, Epic Histories [cf. n. 32], p. 73).

Just as the Armenian province of Aljnik', which was also called "the Arabian march",¹ is quite remote from Arabia, the country of the Mazk'ut' was not necessarily bordering the Armenian march which bears their name. Their Arsacid king is called Sanesan in the Buzandaran and Sanatruk by Movsēs Xorenac'i.² This difference suggests that the latter author did not borrow it from the former text, both depending rather directly on the same Parthian oral tradition. The anthroponym Snysrk(n) / Sanēsarakan attested in a IIth-IIIth century inscription of Dura-Europos might explain the two variants.³

According to Movsēs Xorenac'i, Sanatruk was a relative of Trdat commissioned to escort Grigoris to his distant diocese. Being informed that the Armenian king had been murdered, he revealed himself as a traitor by killing his young master and trying to usurpate the throne of Armenia. Quite differently, the Buzandaran styles Sanēsān not an Armenian but a Parthian Arsacid who has only a remote kinship to Trdat. His camp is located in the "plain of Vatneay (...) along the coast of the great northern sea".⁴ According to Movsēs Xorenac'i, the "Vatnean plain" was located along the Caspian Sea, not far from the Caucasus, which, according to ancient geographers, was the northernmost region of the inhabited world.⁵ South of this plain, on the right bank of the Kura, Sanēsān / Sanatruk captured the Armenian city of P'aytakaran where he concentrated his troops in order to invade Armenia.

Therefore Grigoris' martyrdom is likely to have taken place in 334, on the eve of the barbarian invasion of Sanēsān / Sanatruk, either close to P'aytakaran or more in the north, on the left bank of the Kura, in a district which was not part of the old Albanian kingdom, whose borders did not reach to the Caspian shore. The corpse of the saint was eventually brought back to Armenia by people of his retinue. However, they did not go as far as Gugark' but stopped in the nearest province, Arc'ax, and chose their native soil of Miws Haband to bury him in Amaras.

Some decades later, Utik' was joined to Albania and Amaras became an Albanian city. As a result, in 489 when the Armenian-speaking king of the country, Vač'agan the Pious, discovered the bones of the saint and solemnly transferred them into a mausoleum,⁶ Grigoris was regarded as the true Illuminator of his kingdom as a whole. Part of his relics were given to each of the bishops so that they might share them out among their dioceses. But the larger part remained in Amaras.⁷

¹ Cf. Garsoïan *Epic Histories* [cf. n. 32], pp. 437-438.

² Movsēs Xorenac'i (cf. n. 22) III,3 (cp. Mahé, Moïse de Khorène [cf. n. 8], p. 252).

³ Cf. É. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris 1966, p. 106.

⁴ Since the Mazk'ut' cannot have any connection with Mesxeti, there is no reason to identify this "northern sea" with the Lake Çildir at the present day Turkish-Georgian border.

⁵ Cf. n. 4-5 above.

⁶ Cf. M. Hasratian, *L'ensemble architectural d'Amarass*, *Revue des Études Arméniennes* 12 (1977), p. 244; pictures in Š. Mkrtč'yan, *Arc'axi ganjerə* (The Treasures of Arc'ax), Erevan 2000, p. 34.

⁷ HA I,23 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 82; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 46).

2.5. Chronological conclusion

As a result of our critical approach to the legends of Elišay, Urnayr and Grigoris, we may set out the following chronology of the Christianisation of Albania.

– After 70 A.D. Elišay, one of the former disciples of the brother's Lord, is believed to have preached the Gospel in Albania and founded "the mother church of the East" in Gis (i.e. Kis, north of Sheki). He was martyred soon after.

– 315. According to the Life of Gregory (ca. 405-428?), the Illuminator sent to Albania a certain Thomas of Satala, "a holy man" but not a bishop. We do not know whether he really went across the Kura, on the left bank, or to the Armenian- speaking provinces of the right bank.

– 334. Saint Grigoris, the grandson of Gregory the Illuminator, was martyred by the Mazk'ut' on the shore of the Caspian Sea. This fact does not concern the kingdom of Albania.

– After 371. King Urnayr of Albania, formerly an ally of the Sasanians, became a Christian. We do not know the circumstances of his conversion. We need not necessarily assume an Armenian intervention. Anyway a Christian community already existed in Gis.

– Ca. 422. Under the reign of King Arsui (ca. 420-438), Maštoc' invented the Albanian script. According to Koriwn's Life of Maštoc',¹ the whole Bible was then translated into "Albanian", at least into the language for which the new script had been created.

– 428 and 451. The Sasanians integrated the provinces of Utik' and eventually Arc'ax in the Albanian marzpanate.

– Between 428 and 451. Finding of Elišay's relics, which were transferred first to the church of Urekan, then to the monastery of Nersmih / Jrvštik.

– 451. Common resistance of the Armenians, some of the Iberians and the Albanians against Sasanian persecutions strengthened the relations between the Caucasian churches.

– 463. In his letter to King Vač'ē II of Albania, the Armenian Catholicos Giwt Arahezac'i related how Urnayr was baptised by St. Gregory, which is chronologically impossible.

– 489. Finding in Amaras of the relics of St. Grigoris, then regarded as the Illuminator of the whole kingdom, by King Vač'agan III the Pious. The memory of his precursor Elišay was honoured by the erection of a column on the ditch of Homēnk'.

As a result of all this, the fragmental records of Armenian historiography as to the conversion of Albania to Christianity appear, in the most recent layers of HA I-II dating back to the VIIIth century, as an opportunist construction which deliberately distorts the facts in order to justify the supervision exerted by the Armenian Church over the Albanian patriarchate since 614, as well as the Armenising policies started by Vač'agan the Pious from 485 onwards.

¹ Koriwn (cf. n. 22) 16-17; cf. 3.1 below and II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

3. Origins and fate of the Albanian script

Urnayr, the first Christian king, was succeeded, by the beginning of the Vth century (ca. 400-429), by his three sons, Vač'agan II, Mrhawan and Satoy, born to him by Asay, a daughter of Hormizd II, the Sasanian King of Iran.¹ Under the reign of Arsuai, the son of Vač'agan II, Mesrop Maštoc' created the Albanian script and had the Bible translated into Albanian. These events are recorded in the Life of Maštoc' written by his disciple Koriwn between 443 and 451.²

3.1. Koriwn's narrative (ca. 403-451) and its historical consistency

Maštoc' was teaching the Armenian alphabet in Byzantine Armenia and crusading against the Borborite heretics, when he met an Albanian cleric named Beniamēn in about 422:

"He asked him and analysed the barbarian words of the Albanian tongue. Then, thanks to the rigorous practice he had received from above, he created written characters and, assisted by the grace of Christ, he ordered, fixed and weighed them".³ For a while the finding of the new script remained merely theoretical, since Maštoc' carried on with his mission among his fellow countrymen submitted to the Emperor. Finally, leaving in his stead two disciples, Enovk' and Danan, in order to complete his work, he went back to the city of Kainé Polis (Vałaršapat) in Persarmenia, where the young King Artasēs IV was still reigning before being deposed by the Persians in 428.

"Then he took his leave and went to the country of the Albanians. Getting under way, he arrived at the royal residence and saw their saintly bishop, called Eremia, as well as their king named Arsuai, along with the whole nobility. All of them welcomed him for the sake of Christ, with utmost reverence. Then he answered their questions and set out the purpose of his visit. Jointly both the king and the bishop willingly agreed to accepting the script. Moreover they commanded to bring a big plenty of children from all the districts and localities of the kingdom in order to teach them the scribal art, to divide them in groups and to create classes and schools in the worthiest and most appropriate places, with supplies for their living (...)."

¹ HA I,15 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 41-42; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 24); cf. Toumanoff, *Dynasties* [cf. n. 121], pp. 91-92 and 568.

² I.e. at least three years after the death of Maštoc' (439-440) and before the Armenian revolt of 451, since Vasak Siwni, who eventually became a traitor, is still regarded as a "good" Armenian. Although the complete redaction of Koriwn's work has reached us in one single XVIIth century manuscript (Erevan No 2639 of the year 1672), from which all others copies derive, the text is fairly reliable and can partly be checked on various documents: excerpts from ancient manuscripts preserved in XIVth-XVth century collections of homilies and quotations by Agat'angeios and the Buzandaran. The so-called "little Koriwn" is an abridged redaction of the Xth century, contaminated with Movsēs Xorenac'i's *History*. We need not take it into account for the present discussion.

³ Koriwn 16 (ed. Abeiyan, *Koriwn* [cf. n. 75], p. 68; Winkler, *Biographie* [cf. n. 36], p. 108-109; Mahé, *Koriwn* [cf. n. 36], p. 81); cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

“When this order had yielded effective results, the blessed bishop Eremia immediately began translating the Divine Books. Consequently, in the wink of an eye, the Albanian country, (which had thus far been) wild, lazy and bestial, became aware of the prophets, familiar with the apostles, a heir of the Gospel, ignoring nothing of God’s teachings. Furthermore, the king of the Albanians, filled with pious fear, firmly commanded, with heartfelt zeal, that these people, obsessed by Satan and led astray by the devils, should reject and strip off their vain and outdated beliefs in order to submit themselves to the sweet yoke of Christ. Then, once they had performed that altogether, by fulfilling his prescriptions which were so necessary, (Maštoc´) received support from a saintly bishop named Mušel in order to carry on with his sanctifying teaching throughout the regions of Baiasakan. Finally he took his leave from the bishops and the whole Church of Albania. However, he appointed some of his disciples to watch over them, along with a priest of the royal court named Yovnat´an, who had been quite dedicated to his preaching.”¹

This narrative, which raises no historical objection, fits in with the rest of other information concerning the Albanian script. Should it be granted that the province of Utik´ had already been attributed by the Persians to the kingdom of Albania after the partition of Armenia between the Byzantines and the Sasanians in 387, this decision was hardly effective before the suppression of the Armenian Arsacid monarchy in 428. Therefore, when Maštoc´ met King Arsui in about 422, these political changes still had little impact on the whole country. The bulk of the population was merely Albanian and had kept up their tongue as well as their culture. Thence derived the necessity of a special alphabet.

According to Koriwn (ch. 17), the name of the Albanian King was Arsui;² this might be an accidental abridgement of the form Arsuiēn transmitted by Movsēs Xorenac´i,³ whose narrative seems to depend on Koriwn’s. The form Arsuiēn is indirectly confirmed by the variant Esuiēn which occurs in HA.⁴ Moreover, this latter variant provides evidence that the rôle of the king was known to the compiler of HA not only through Movsēs Xorenac´i but also through other documents such as the list of the Albanian kings (HA I,15).⁵

Although the names of the Arsacid monarchs of Albania prior to Vač´agan the Brave at the beginning of the IVth century are unknown to us, Arsui(ēn) seems to

¹ Koriwn 17, pp. 118-120 (ed. Abeiyan, Koriwn [cf. n. 75], pp. 70-72; Winkler, Biographie [cf. n. 36], p. 109-110; Mahé, Koriwn [cf. n. 36], p. 82-83).

² Koriwn 17, pp. 118-120 (cf. n. 148).

³ Movsēs Xorenac´i (cf. n. 22) III, 54 (p. 328); cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

⁴ HA I,15 and I,23 (ed. Arak´elyan [cf. n. 76], p. 78), and HA II,3 (ed. Arak´elyan [cf. n. 76], p. 117); cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

⁵ It is rather doubtful that the name of the same king has also been preserved under the form of Esvaian on an inscribed mosaic of Jerusalem. Most likely the text should be read as follows: “Me, Vaian (es Vaian), I made this memorial for the remission (of my sins) having as intercessors before God the holy Esayi and the blessed fathers”; cf. Akopjan, Albanija-Aluank (cf. n. 11), p. 107 n. 55.

have been a descendant of the same lineage which had been installed by Trajan in 115 A.D.¹ From the present context we understand that the country, officially converted by Urnayr, already had its own bishop, Eremia, whose name appears in the list of the Albanian patriarchs compiled in the Xth century.² Due to Persian pressure, the king, in spite of his Christian faith, had married a daughter of the Sasanian monarch Yazdgird II, but he also had an illegitimate son named Xočkorik³ who had become the governor of the city of Č‘ri.⁴ Drawing on oral testimonies, Koriwn does not know the name of the city where Maštoc‘ met Arsuiēn. This was most likely the ancient capital of Kapaia(k), which served also as an episcopal see. After the abdication of Vač‘ē II in 463, the patriarchate was transferred to Č‘or close to Derbent. Then in 552 it moved to Partaw, the residence of the marzpan.⁵

The territory of Baiasakan on the left bank of the Kura, along the shore of the Caspian Sea, must have formed a more or less distinct principality with its own bishop, Mušel. Indeed, during the revolt of 451 against the Persians, Vardan Mamikonean received a delegation including “the princes of the king of Baiasakan”.⁶

We should notice that Maštoc‘ carefully surrounds himself with local collaborators at each stage of his action. Since Koriwn is not aware of the linguistic diversity of Albania as described by Strabo,⁷ he simply speaks of “Albanian” as if it were a unified language. In fact, although this was obviously not the case, king Arsuiēn and bishop Eremia likely imposed their own dialect as the official language on the court and the church. Maštoc‘ conceived the new alphabet with the help of a native speaker of the same tongue named Beniamēn, by whom he was taught the different sounds and words of a foreign language he did not speak.

This method is quite similar to the one that contemporaneous caucasologists apply with their native informants. Should we need a medieval example, we might hold up the Autun Glossary of the IXth-Xth centuries, where a Carolingian cleric wrote down in Latin script the different words he elicited from an Armenian interlocutor. Not only are the transcriptions consistent but they are phonetically so accurate that it has even been possible to identify the dialect of the speaker.⁸ Therefore it is by no means unbelievable that Maštoc‘, applying the same method, reached results of a comparable level.

Movsēs Xorenac‘i gives a somehow different account of the same event: “Mesrop created script characters for that tongue of the Gargarac‘i, which is guttural,

¹ Cf. Festus, *Breviarium* XX.

² HA III, 24 (ed. Arak‘elyan [cf. n. 76], p. 342; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], HA III,23, p. 228).

³ HA I, 23 (ed. Arak‘elyan [cf. n. 76], p. 78; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 44).

⁴ HA I, 19 (ed. Arak‘elyan [cf. n. 76], p. 57; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 33).

⁵ Donabédian, *Mise au point* (cf. n. 11), p. 490.

⁶ HA II, 2 (ed. Arak‘elyan [cf. n. 76], p. 114; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 67).

⁷ Strabo, *Geography* XI,4,6.

⁸ Cf. J.J.S. Weitenberg, *Armenian Dialects and the Latin-Armenian Glossary of Autun*, in: Th.J. Samuelian and M.E. Stone (eds.), *Medieval Armenian Culture*, Chico / Calif. 1984, pp. 13-28.

hoarse, barbaric and harsh”.¹ Does the historian mean another tongue or another dialect than Koriwn’s “Albanian” when speaking about the “Gargarac’i”? We can hardly assume that he was better informed than his predecessor. As a matter of fact, the given description of the language is nothing but a quotation of Koriwn’s *Life of Maštoc’*² where it concerns not the Gargarac’i but the Mark’. Moreover, the name “Gargarac’i” is far from being clear in this context. Of course it means a real tribe with its own language.³ There is a “plain of the Gargarac’ik’” where King Trdat IV once fought against the “nations of the north”.⁴ Movsēs Xorenac’i probably locates this plain on the left bank of the Kura. However, he refers with “Gargarac’ik’” not to a precise Albanian tribe but to all the inhabitants of these regions.

Once the Armenian scholar had come to Albania with his new alphabet, he fully relied on local authorities. As soon as the king had accepted his proposal, he left the task of directing the translation of the “Divine Books” with bishop Eremia. We should insist on the fact that, according to Maštoc’, a complete Albanian translation of the Bible was then performed. The Albanians are said to have become “aware of the Prophets, familiar with the Apostles and heirs of the Gospel, ignoring nothing of God’s teachings.” This sentence obviously echoes the account of the translation of the Armenian Bible as described by the same author: “Suddenly Moses, the teacher of the Law, with the troop of the Prophets, and Paul, the scout, with the whole legion of the Apostles, along with the Gospel of Christ which gives life to the world, appeared and arrived at once and began speaking Armenian”.⁵ Such a description clearly points at a complete translation of the Old and New Testaments.

In order to teach the new invention, the Albanian authorities created schools as had already been done in Armenia. However, Maštoc’ adapted himself to the will of the rulers without substituting for them. On the Byzantine territory, he used to teach by himself. He would just take care to “soften” his method⁶ in order to make it more accessible to compatriots who, for the most part, had already been Hellenised. In Albania, however, the Armenian scholar kept in the background and relied completely on his foreign collaborators, who alone were competent in their own language. The disciples he leaves in his stead after his departure are not administrators but mere technical advisors who communicate with local authorities through one single Albanian interlocutor, the priest Yovnat’an.

¹ Movsēs Xorenac’i (cf. n. 22) III, 54 (cp. Mahé, Moïse de Khorène [cf. n. 8], p. 301); cf. Sect. II, 4.5.2.2 for the text passage in question.

² 10 (ed. Abeiyan, Koriwn [cf. n. 75], p. 54; Winkler, Biographie [cf. n. 36], p. 102; Mahé, Koriwn [cf. n. 36], p. 73-74).

³ Cf. Sect. II, 4 (“Linguistic classification of CA”) below. But note that Movsēs Xorenac’i is far from being aware of such a classification!

⁴ Movsēs Xorenac’i (cf. n. 22) II, 85 (cp. Mahé, Moïse de Khorène [cf. n. 8], p. 237).

⁵ Koriwn 11 (ed. Abeiyan, Koriwn [cf. n. 75], p. 56; Winkler, Biographie [cf. n. 36], p. 103; Mahé, Koriwn [cf. n. 36], pp. 74-75).

⁶ Koriwn 16 (ed. Abeiyan, Koriwn [cf. n. 75], p. 68; Winkler, Biographie [cf. n. 36], p. 108; Mahé, Koriwn [cf. n. 36], p. 81).

3.2. From Vač'ē II (461-464) to Vač'agan III the Pious (485-510): the Armenisation of the new Albanian kingdom

The existence of a coherent historical frame, a plausible scientific method and an efficient administrative organisation is not enough by itself to ascertain the reality of the facts. In order to shift from probability to certainty, we need concrete clues displaying some kind of kinship between the Albanian and Armenian scripts. It is all the more difficult to collect such evidence as the political, ethnic and territorial changes which happened in Albania during the Vth–VIth centuries soon made sink into oblivion the tongue and the culture, which Maštoc' had endowed with a new special alphabet.

Thus King Arsuaieñ, who had welcomed this invention, seems not to have reigned beyond the enthronement in 438 of his father-in-law, the Sasanian Emperor Yazdgird II. In any case, he was no longer on the Albanian throne in 449 when his country had to face Mazdean persecutions, along with the Armenians and Georgians. His son Vač'ē II who was, on the maternal side, the grandson of the Sasanian King, was forced to abjure Christianity in order to reign. After Yazdgird's death, he accepted (in ca. 461) to build, in Utik' on the right bank of the Kura, the city of Perozabad (the future Partaw),¹ named after his uncle, the new monarch of Persia.²

Nevertheless Vač'ē II came back to his former religion and took the lead of an uprising in 463, over which Peroz triumphed with utmost difficulties by allying himself with the Huns. After his defeat he abdicated and finished his life among monks in his private domain.³ Then Albania became a Sasanian marzpanate,⁴ to which was annexed the Armenian province of Arc'ax. For more than twenty years, the Persians submitted Albanian Christianity to a policy of attrition, preaching Zoroastrianism throughout the country, entrusting the apostates with administrative offices, depriving the Christian aristocracy of their traditional prerogatives, and exhausting them with military campaigns in remote oriental regions of their Empire.⁵

Since 475, Peroz had appointed as marzpan of Albania the Georgian renegade Varsken, the prince of Gugareti. Converted to Zoroastrianism, Varsken martyred his spouse Šušanik, a daughter of Vardan Mamikonean, the leader of the Armenian uprising in 451. Eventually he was defeated and put to death by Vaxtang Gor-

¹ The city seems to have been renamed Partaw in the early VIth century under the reign of Kawad; cf. Akopjan, *Albanija-Aluank* (cf. n. 11), p. 124.

² HA I,15 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 42; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 25).

³ HA I,10 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 15-17; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], pp. 9-10).

⁴ Akopjan, *Albanija-Aluank* (cf. n. 11), pp. 115-118 argues that the Albanian marzpanate was created as soon as 428, after the suppression of the Armenian monarchy. At the same time the marzpanate of Iberia was also created. Anyway a "marzpanate of Ior" already existed in the mid Vth century; cf. Elišē (ed. Tēr Minasean, *Vasn Vardanay* [cf. n. 38], p. 74; Thomson, *Elišē* [cf. n. 38], p. 125); HA II,2 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 113; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], p. 66).

⁵ HA I,16 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 42-45; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], pp. 25-26); cf. K. Yuzbašyan, *Avarayri čakatamartic' depi nvarsaki paymanagrut'yunə* [From the Battle of Avarayr to the Treaty of Nvarsak], Erevan 1989, pp. 217-221.

gasali, the king of Georgia.¹ The latter openly revolted against the Sasanians and asked for the support of the Armenian princes by the end of the summer of 482.²

Varsken's death and the Georgian uprising did not free the Albanians from Persian sway. Quite the opposite, as soon as General Mihran, who was occupying Georgia, was informed that the Armenians had joined the revolt, he quickly drew back to Albania, where his positions remained steadfast up to the defeat and the death of Peroz in Central Asia during his summer campaign of 484.

Valarš (484-488), the new Sasanian King, had to deal with the Armenians. During peace negotiations which took place in Nuarsak, Vahan Mamikonean laid down three conditions: 1. Religious freedom for the Christians and ban on Zoroastrianism in all Armenian provinces; 2. Persian authorities shall be compelled to choose their official representatives among the local aristocracy, according to traditional customs. No person of common birth (*antohmik*) shall be tolerated, which virtually excluded all the apostates; 3. the local princes shall be granted autonomy and shall be allowed to refer a matter directly to the Sasanian King of Kings, without having to come up before the *marzpan*.³

The restoration of the Albanian monarchy was a consequence of these principles. In 485 "the princes of the Albanian country recovered their principalities and, by common accord, they took along with them Vač'agan (III), son of Yazdgerd, the brother of Vač'ē (II), King of Albania, stemming from the valiant lineage of their ancestral kings and endowed with a wise and keen spirit, a tall and gracious stature. They brought him before Valarš, the king of Persia, and proclaimed him king (of Albania)".⁴

Some clues seem to point at family ties of the new Albanian monarch with the Mamikoneans. Vač'agan's wife, named Šušanik, "was a very pious and benevolent

¹ *Kartlis Cxovreba* [The Life of Georgia], ed. S. Qauxčišvili (ed.), Kartlis Cxovreba, t. 1, Tbilisi 1955, p. 216; R.W. Thomson, *Rewriting Caucasian History*, Oxford 1996, pp. 227-228.

² *Łazar P'arpec'i* 66 (ed. Tēr Mkrtč'ean / Malxaseanc', *Łazar* [cf. n. 75], p. 118; Thomson, *Jazar* [cf. n. 75], p. 171); cp. N. Žanašia, *Lazari Pharpensis historiae excerpta ad Georgiam pertinentia*, Tbilisi 1962, pp. 137-145.

³ *Łazar P'arpec'i* 89 (ed. Tēr Mkrtč'ean / Malxaseanc', *Jazar* [cf. n. 75], p. 161; Thomson, *Jazar* [cf. n. 75], 1904, p. 221); Yuzbašyan, *Avarayr* [cf. n. 171], p. 239.

⁴ HA I,17 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], pp. 48; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], pp. 27-28). Such is the text of three manuscripts (British Museum N° 117, XVIth century, and Erevan N° 1725 and 2561, XVIIth century). On the contrary, Dowsett tries to translate the text of the most ancient manuscript (Erevan N° 1531 of the year 1289): "Then the land of Albania renounced its native royalty and accepted Vač'agan from the royal family of Persia, a man great in valour" etc. The words "of Persia" are preserved in no manuscript. They seem to be a personal interpretation of the translator. In our opinion "renounced" is a misinterpretation of Armenian *hareal* which normally means "to knock" and might also be understood as "to knock in, to implant". The right translation should be: "Then the land of Albania, implanting (i.e. restoring) its ancestral royalty, took Vač'agan from the valiant lineage of the kings, a man great (...)". Although this variant is haplographic, it does not contradict the rest of the manuscript tradition.

woman”.¹ Although the chronicle keeps silence on this point, she was probably a Mamikonean princess, either a daughter or a niece of Vahan, who happened to have the same name as Vardan’s daughter martyred the 17th October 475. Confirming a political agreement, this union might explain to us why “Abraham, bishop of the Mamikoneans” eventually wrote a letter to King Vač’agan concerning the dead.²

The monarch devoted himself to rooting up the manifold resurgences which paganism brought about throughout the country by Zoroastrian persecutions against the Christian Church. Eradicating such satanic sects as the “thumb-cutters” and the “poisoners”, he created “schools for the evil-born sons of sorcerers”, obviously in Armenian, his own native language.³ In addition he restored the prestige of the Church by discovering precious relics supposedly brought from the land of the C’iḥbk’⁴ by St. Grigoris, Gregory the Illuminator’s grandson, whose grave was then identified in the village of Amaras in Arc’ax.⁵

The insistence on these relics and the cult of St. Grigoris in the southern provinces of the kingdom bear evidence of territorial changes of the country and its new centre of gravity. Henceforth the Armenian element predominates, in the language as well as in official ideology. In 484-487 Vač’agan summoned a synod in Aiuēn, his summer residence, gathering all the bishops and prelates of northern and southern Albania. The common tongue of the participants could only be Armenian, which was also used to write the canons sealed by the king and countersigned by his ministers as well as the main princes and heads of tribes throughout the country.⁶

3.3. Decay and death of the Albanian identity

After Vač’agan’s death in 510, the suppression of the Arsacid monarchy further strengthened the same trend. From that time on, the Sasanian marzpan and the patriarch would no longer reside in Č’or, north-east of the country, but in the central city of Partaw rebuilt by the Persian king Kawad I (488-530) south of the Kura, on the former site of Perozabad.⁷ Eventually, despite their Persian descent, the Mihranids of Gardman, who became “princes of Albania”⁸ starting with Varaz-Grigor (628-636), were fully Armenised, as we learn from the funeral “Lamentation on the death of the great prince Juanšer” (637-680) written in Arme-

¹ HA I,19 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 68; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], p. 35).

² HA I,25 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 88-89; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 49-50).

³ HA I,18 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 50-56; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 29-32).

⁴ Called Silvi by Latin authors, cf. Pliny, Natural History VI, 29.

⁵ HA I,19-20 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 56-65; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 33-38).

⁶ HA I, 26 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 89-94; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 50-54); cf. Bais, Albania Caucasia (cf. n. 2), p. 128 n. 536.

⁷ Cf. Donabédian, Mise au point (cf. n. 11), p. 490.

⁸ HA II,17 (ed. Arak’elyan [cf. n. 76], pp. 170-172; cp. Dowsett, History [cf. n. 76], pp. 107-109); on the Caucasian principate in the VIth-VIIth centuries cf. C. Toumanoff, Studies (cf. n. 7), pp. 153 and 382-389.

nian verses in the form of an alphabetic acrostic by the poet Dawt'ak (HA II,35).

Moreover, the confessional and ecclesiastical evolution of the country steadily furthered the Armenian tongue and script at the expense of the Albanian. At the synod of Duin (506), the three Christian nations of the Caucasus – Albanians, Armenians and Georgians¹ – had still unanimously expressed their reservations concerning the council of Chalcedon in accordance with the so-called “Union decree” (Henotikon) released by the Emperor Zeno in 482; the restoration of the Chalcedonian orthodoxy by Justinian in 538 split their unity. On the one side the Georgians, the Albanians and the Armenians of Siwnik' approved the council, as did the Church of Jerusalem; on the other side, the major part of the Armenians rejected it several times between 553 and 610.² Unlike the Georgians of Iberia (Eastern Georgia), who were strong enough to resist Armenian pressures, the Siwnians and the Albanians were not out of reach for the Anti-Chalcedonianists.

At the instigation of his main minister, Smbat Bagratuni, a zealous opponent of the Chalcedonian doctrine, the Sasanian King Xosrow Abarvēz summoned, in about 614, a synod in Ctesiphon, gathering representatives of all the Christian communities of his empire, which had been considerably enlarged due to the conquest of Syria and Palestine as well as the capture of Jerusalem.³ The Albanians were compelled to put an end to their dissidence with the Armenians, which had started soon after 553 if we rely on the letter of the Armenian patriarch Yovhannēs Gabelenac'i to the Albanian catholicos Abas (552-596).⁴ Abas' successor, Viroy, had to anathematise the council of Chalcedon. The Siwnians,⁵ who used to share the same belief as the Albanians, had already been forced back into the Armenian position in 607.

Needless to say, such pressures would not thwart the conviction of their vic-

¹ B. Martin-Hisard, *Le christianisme et l'Eglise dans le monde géorgien*, in: *Histoire du christianisme*, t. 3, Paris 1998, p. 1203 argues that this common Caucasian synod did not take place in 506 (which was a merely Armenian meeting) but probably in 491, a date which is hardly supported by any written source.

² Despite Garsoïan, *L'Arménie* (cf. n. 128), p. 1142-1155 the Armenian rejection of Chalcedony did not take place as late as 607, but in 553, during a synod whose existence is confirmed by the Georgian author Arsen Sapareli (IV, IX); cf. Z. Aleksizē [Aleksidze] (ed.), *Arseni Sapareli, Ganqopisatws Kartvelta da Somexta* [On the Severance of the Georgians and the Armenians] (*Kartuli saistorio mcerlobis zeglebi*, 1), Tbilisi 1980, pp. 80 and 86; J.-P. Mahé, *La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e-XI^e siècles*, in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, Spoleto (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo, 43), t. 2, 1996, p. 950 n. 95. In addition, in his letter to Abas, John IV, patriarch of Jerusalem, clearly refers to the Armenians as heretics and connects their rejection of Chalcedony to the episcopal consecration of Abdišoy (in 553), without mentioning the Khuzistan Nestorians (in 555); cf. N.G. Garsoïan, *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 574), Louvain 1999, p. 496.

³ Cf. J.-P. Mahé, *L'Eglise arménienne de 611 à 1066*, in: *Histoire du christianisme*, t.4, Paris 1993, pp. 463-465.

⁴ Cf. Garsoïan, *L'église* (cf. n. 185), pp. 486-490.

⁵ Step'anos Ōrbelean (cf. n. 86) XXVI.

tims, who could always return to their former belief as soon as the political balance changed. However, from 703 onwards, Subcaucasia was dominated by the Arabs and the Armenian Church enjoyed caliphal protection. Therefore the Armenian catholicos Elia Arnišec'i (703-707) called upon Maslama, the Arab governor of Arminiya (which included Armenia, Iberia and Albania) to repress with armed forces the secession of the Albanian patriarch Nersēs-Bakur, who was supported by Princess Spram. Both of them were arrested by the Arabs, submitted to inefable penalties and exiled to Damascus, where Nersēs-Bakur died. Meanwhile Elia summoned a local synod in Partaw which elected a certain Simēon as patriarch of Albania. The latter was forced to anathematise Chalcedon again and to sign a written promise to keep in accordance with the doctrine and the hierarchy of the Armenian Church.¹

These confessional debates and religious struggles are likely to have once for all abolished what had remained from the Biblical collections and the liturgical books compiled in the Albanian tongue during the Vth-VIth centuries. Since the criterion of orthodoxy had become the official doctrine of the Armenian Church, any attachment to local peculiarities or, even worse, any use of books in a non-Armenian tongue might have been regarded as suspect and been severely repressed. In 822, Varaz-Trdat II, the last Prince of Albania, was murdered;² with him, the lineage of the Albanian Mihranids had died out. In 884, scions of the Aranšahik created in the north-western part of Albania, on the left bank of the Kura, the kingdom of Hereti, which by 1010 became part of Kakhetia.³ The whole north-east fell to the share of the Muslim emirates of the Hashemids from Derbend and the Yazidis from Shirvan. The right bank of the Kura was shared out among the Abbasids, who controlled Ganjak and Partaw in the north and the Armenian principalities of Xaç'en, in the south.⁴ From that time on, the Armenian name of Albania – Ałunk' – lost any political significance; it only meant an archdiocese of the Armenian Church.

Since the Albanian books were no longer copied, they gradually disappeared.⁵ The Armenian historian Haythou who wrote in French a *Flor des estoires d'Orient*, soon translated into Latin under the title of *Historia Tartarorum* at the end of the XIIIth century, is the last author to mention the Albanian script. He states that two alphabets could be found among the Armenians: *litteras habent armenicas et*

¹ Cf. Mahé, *L'Eglise* (cf. n. 186), p. 478.

² HA III,23 (ed. Arak'elyan [cf. n. 76], p. 340; cp. Dowsett, *History* [cf. n. 76], HA III, 22, p. 226).

³ Cf. T. Papuašvili, *Heretis ištōriis saķitxvebi* [Questions of the History of Hereti], Tbilisi 1970; D. Musxelišvili, *Sakartvelos ištōriuli geograpiis ziritadi saķitxavebi* [Fundamental Questions of the Historical Geography of Georgia], t. II, Tbilisi 1980, pp. 118-140.

⁴ Cf. Cl. Mutařian and E. van Lauwe, *Atlas historique de l'Arménie*, Paris 2001, pp. 48-51.

⁵ On possible remains of the Albanian literature cf. Z. Aleksidzé [Aleksizé] and J.-P. Mahé, *Découverte d'un texte albanien: une langue ancienne du Caucase retrouvée*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1997, p. 517 n. 6; W. Schulze, *Die Sprache der Uden in Nord-Azerbajdžan*, Wiesbaden 1982, pp. 281-285.

alias etiam quae dicuntur Haloëns.¹ The remnants of the manuscripts which had escaped decay, wars and destructions were dismembered to provide cardboards for the binding of new books in other languages. On well preserved pieces of parchment, the Albanian texts were washed off and covered with new writings in other scripts. Carved inscriptions collapsed along with the monuments they were written on. Their remains were covered over with soil.

4. The Rediscovery of the Albanian script (1937-2001)

4.1. The Erevan manuscript N°7117: historical context and linguistic interest

Nevertheless, faint traces of the Albanian script of the Caucasus were discovered in the XXth century. In 1937, the Georgian scholar Ilia Abuladze detected a copy of the Albanian alphabet in one of the most remarkable Armenian manuscripts of the Matenadaran in Erevan (No 7117).² This codex was written in about 1442 in the monastery of Mecop'avank' in the province of Vaspurakan, after a model that had been brought from Crimea by the Catholicos Kirakos I Virapec'i (1441-1443) at the request of the head of the monastic school (rabunapet) T'ovma Mecop'ec'i.³ It contains rare texts, such as the most ancient Kurdish document transcribed in Armenian letters, as well as the alphabets of the various nations who translated the Bible into their own language. Each of these alphabets is normally illustrated by a short text in the same language.

Obviously, this pamphlet is anything but a personal compilation either of the copyist or his Crimean model. It is much older and meets apologetic rather than linguistic needs. Indeed, in theological debates of those ages, the Muslims would charge the Jews and the Christians with falsifying divine revelations, stating that the Bible, unlike the Koran, deliberately misrepresents Abraham's God.⁴ An apocryphal letter of the Byzantine Emperor Leo III the Isaurian to the Caliph Omar II who besieged Constantinople in 717-718 disproves this argument by adducing a set of translations of the Holy Writ in various languages, the agreement of all these texts vouching for their trustworthiness and their fidelity to the genuine revelation.⁵ The Greek original of this letter, which was written during the period of the first Byzantine iconoclasm (726-787), is no longer extant but a nearly contemporary Armenian translation has been inserted into the VIIIth century chronicle of Lewond

¹ Quoted by Anassian, *Mise au point* (cf. n. 11), p. 314.

² Cf. Aleksiz, *Damcerloba* (cf. n. 2), pp. 37-39. A copy of this alphabet, written in 1580, was found by H. Kurdian in 1956 in the USA (cf. *The Newly Discovered Alphabet of the Caucasian Albanians*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1956, pp. 81-83 with pl. III); it contains no additional information; cf. Hews, *Ethno-History* (cf. n. 95), p. 428.

³ Cf. A.S. Mat'evosyan, *Mecop'avank'i grč'ut'yan kentron XII-XV dd.* [The scriptorium of Mecop'avank'], *Ėjmiacin* 1997, p. 111.

⁴ Cf. Mahé, *L'Eglise* (cf. n. 185), p. 491.

⁵ Cf. A. Jeffery, *Ghevond's Text of the Correspondence between Omar II and Leo III*, *Harvard Theological Review* 37, 1944, pp. 285-286.

which is dedicated to the worldwide expansion of Islam.¹

In the Erevan manuscript No 7117, the Albanian alphabet is headed with the title “this is the script of the Albanians”. Then follow 52 capital letters, whose names are transcribed in Armenian small letters with red capital initials (cf. the reproduction on p. II-1 below). Unfortunately, no Albanian text illustrates the alphabet.² The Albanian letters are written on eleven lines, each of which normally contains five characters, exceptions being the first line with four of them, the sixth, with six, and the eleventh, with only two. Since the Armenian alphabet has 36 letters and the Albanian 52, the Armenian transcription of the names of some Albanian letters must have raised difficulties. How is it possible to represent the sounds – mainly consonants – which do not exist in Armenian? It seems that the author of this bilingual alphabet strove to overcome this obstacle by using some kind of diacritics. As a matter of fact, the name of certain letters is dotted or slightly dashed, so as to distinguish them from akin sounds. E.g., čar (n° 10) and čar (n° 19) have, in Armenian transcription, the same initial, but ւա is dotted, ւար is not dotted. So these letters are likely to represent two different Albanian consonants. The same is true for lan (n° 15) and lit (n° 22), kar (n° 21) and kat (n° 42), or xēn (n° 17) and xam (n° 37) etc.³

Although the lack of illustrative text – even a prayer or a short liturgical sentence would have been helpful – suggests that the Albanian script was already getting out of use when this bilingual alphabet was compiled sometime in the VIIIth century, the author or his informer may still have had practical knowledge of the Albanian pronunciation. But since the XVth century copyist and the writer of his Crimean model were in a completely different situation, scribal mistakes and inconsistencies must be expected. Despite the defects of the copy, the Georgian linguist Akaki Shanidze⁴ was able to authenticate Abuladze’s document in 1938 and to detect in it a phonetic system close to the Udi language, one of the north-eastern Caucasian tongues belonging to the Lezgian group.

The geographical vicinity of the Udini and the Albani had already been noted by Pliny who wrote: “On the right hand side the Udini, a Scythian tribe, hold the very end of the narrow pass. Then, along the coast, live the Albani, who are said to be Jason’s progeny; therefore the sea is called Albanian. Beyond the Caucasian mountains, this nation is said to extend as far as the Kura River and to border Armenia and Iberia”.⁵ Presupposing that the Modern Udi language was very close

¹ Despite doubts by some modern scholars, linguistic evidence proves that this correspondence has been translated from the Greek into Armenian. There is no cogent reason to believe that Lewond is not a writer of the VIIIth century; cf. J.-P. Mahé, *Le problème de l’authenticité et de la valeur de la Chronique de Lewond*, in: *L’Arménie et Byzance* (Byzantina Sorbonensia, 12), Paris 1996, pp. 124-125.

² Cf. the photographs provided in Aleksizė, *Damcerloba* (cf. n. 2), p. 219 and Aleksizė/Mahé, *Découverte* (cf. n. 193), p. 519.

³ Cf. Aleksidze, *Damcerloba* (cf. n. 2), p. 43-46.

⁴ Cf. A. Šanidze [Šanizė], *Novootkrytyj alfavit kavkazskix albancev i ego značenie dlja nauki*, *Izvestija Instituta Jazyka, Istorii i Material’noj kul’tury* 4, 1938.

⁵ Pliny, *Natural History* VI, 15, 38-39.

to ancient Albanian, A. Šanizë expressed the sincere wish that the discovery of stone inscriptions or palimpsests might provide specialists with the opportunity of deciphering Albanian texts, thanks to the key contained in the Armenian manuscript N° 7117. This wish was fulfilled still within the XXth century.

The first authentic sample of the Albanian script was found in 1947 among the ruins of a medieval church unearthed during the construction of a hydroelectric dam at the south-eastern extremity of the Lake of Mingëçevir (Mingëchaur) in Azerbaijan. Soon later, some shorter inscriptions were discovered on clay candleholders from the same site (cf. Section II, par. 4.3 below).¹ In spite of their obvious similarity with the alphabet of the Erevan manuscript, they proved to be virtually impossible to be deciphered with some certainty due to their brevity and to the poor condition of the preserved texts. Drawing firm and conclusive results would have demanded longer documents, where identical or similar letters or segments would have occurred more than once, so that it would have been possible to ascertain their meaning and their phonetic value.

4.2. The Sinai palimpsests

4.2.1 The detection and identification of the documents

Since the Albanian church had been completely Armenised by the beginning of the VIIIth century, everybody would have expected Albanian manuscript remains to have been preserved as Armenian palimpsests. Knowing the finicky supervision exerted by the Armenian hierarchy on the Albanian Church, one would have thought of erased Albanian parchment leaves recycled into Armenian codexes. However, the discovery did not take place in an Armenian library, and the first Albanian palimpsests that were ever detected were not Albano-Armenian, but Albano-Georgian.

On the 30th November 1971, a fire broke out in St. George's Church located in the northern section of Justinian's rampart in St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai. During reconstruction work undertaken in May 1975,² the monks discovered, in a crypt filled up with soil under the sanctuary, some 1100 old manuscripts. Since the present library of the monastery was built in 1734, the collections it contains must by then have been transferred to their new location. However, all the books which were deemed as superfluous then were either kept where they were or dumped into a lumber-room.³

In 1759, Carlo Emmanuele III, King of Piedmont-Sardinia, assigned to Vitaliano Donati, a professor of botany at the University of Turin, a scientific mission to

¹ Cf. Schulze, *Sprache der Uden* (cf. n. 193), pp. 285-293; J. Gippert, *Ein iranischer Personennamen in kaukasisch-albanischer Nebenüberlieferung*, in: P. Anreiter / M. Haslinger / H.D. Pohl (eds.), *Artes et Scientiae. Festschrift für Ralf-Peter Ritter zum 65. Geburtstag*, Wien 2004, pp. 107-120.

² Cf. Sect. I, p. I-2 below for more details.

³ On the circumstances of the discovery cf. Z. Aleksidzé [Aleksizë] and J.-P. Mahé, *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique NSin 50, édition en fac-similé (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 586)*, Louvain 2001, pp. 4-6 and Sect. I, p. I-2 below.

the Orient. The Italian scholar visited Egypt and the Sinai; later he died on his way to India. In his diary, of 1761, he described St. Catherine's new library, but he also mentioned other forsaken manuscripts.¹ It is probably these manuscripts that were revealed in 1975. Most of the 1100 units of this new collection are in Greek; the rest is in Arabic, Syriac, Ethiopian, Old Slavonic and, as became clear as late as nine years after the discovery, also in Georgian.

As a matter of fact, the Greek monks of Mt. Sinai had first fancied these manuscripts to be Armenian. But how could Armenians, who had been separated from the Byzantine Church since the second half of the VIth century, have lived and worked in the Monastery of the Burning Bush along with Orthodox monks of various nationalities? Clear-sighted persons soon suspected that Armenian (*glx-agir*) and Georgian (*asomtavruli*) capitals, which look very much alike, had been confused with each other here.

This assumption was confirmed in 1984 on the occasion of a visit of His Holiness, the Catholicos Patriarch of all Georgia, Ilia II, to St. Catherine's Monastery. The Catholicos identified as Georgian all the 142 manuscripts which wrongly had been believed to be Armenian. This new Sinaitic Georgian collection (142 units) was a precious complementation of the previously known 85 Georgian codexes of St. Catherine's Library, which had been microfilmed in 1950 for the Library of Congress in Washington, D.C.² In accordance with an agreement concluded with the Georgian church, His grace Archbishop Damianos of Sinai and Rayta allowed researchers of the K. Kekelidze Institute of Manuscripts – nowadays the Georgian National Centre of Manuscripts – to come to the monastery in order to microfilm and transcribe the newly discovered Georgian collection, a catalogue of which appeared in Athens in 2005.³

Consequently, four Georgian campaigns took place in 1990, 1994, 1996 and 2000. An inventory and a general description were made during the first excursion. In 1994, manuscripts leaves and fragments which had been accidentally detached were carefully replaced into the damaged codexes. In addition specialists opened, with due precaution, about fifteen manuscripts that had been virtually petrified as a result of the fire in 1971. On the very last day, the head of the Georgian mission, Zaza Aleksidze, could have a close look at a palimpsest (Sin.Geo. N 55) whose superior text, written in Xth century Georgian *nusxuri* script, contained a variant of the Life of the Fathers, whereas its inferior text was written in an unknown capital script, stylistically akin to both Georgian and Armenian but not identical

¹ Cf. P. Barocelli, *Il Viaggio del Dottore Vitaliano Donati in Oriente*, *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino* 47 (1911-1912), pp. 411-425.

² Cf. the catalogues by A. Cagareli, N. Marr, I. Žavaxišvili and G. Garitte (cf. Sect. I, p. I-1 n. 1 below).

³ Cf. Z. Aleksidze [Aleksize], M. Shanidze [Šanize], L. Khevsuriani [Xevsuriani] and M. Kavtaria, *Catalogue of Georgian Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai / Katalogos geōrgianōn xeiographōn eurethentōn kata to 1975 eis tēn ieran monēn tou theobadistou orous Sina Agias Aikaterinēs / Sinis mtaze cm. Eķaterines monasterši 1975 cels aģmočenił kartul xelnacerta aģceriloba*, Athens 2005.

with either one of them.¹

During the preceding campaign, the same script had already been noticed in another palimpsest (Sin.Geo. N 13),² which has eventually proved to be part of the same Xth century codex as Sin.Geo. N 55 (cf. Section I, 2.1 below). However, the letters were so faint that they had wrongly been believed to be Ethiopian. In contrast to this, accidental heating and petrification had somehow brightened up the inferior layer of Sin.Geo. N 55 which distinctly appeared on certain pages. At first sight, Zaza Aleksidze gained the impression that this might represent an Albanian text. But due to lack of time before his departure he had to wait for the next campaign in order to confirm this assumption.

In 1996, by comparing the script of both palimpsests with the Albanian alphabet of Erevan and the inscriptions of Azerbaijan, he firmly ascertained the Albanian identity of the lower texts and even recognised the abbreviations of several nomina sacra such as God, Christ, etc., as well as some verbal affixes.³ Nevertheless, as he did not have the necessary equipment to produce sharp enough photographs, his documentary basis remained too restricted to allow further deciphering.

4.2.2 Deciphering the Albanian Lectionary

Four years later, when these technical problems had been solved, it became possible to find out the nature and the contents of the ancient Albanian codex and to propose a thorough reading and analysis of certain passages.⁴ The starting point of Zaza Aleksidze's reasoning was codicological.⁵ The Georgian palimpsest was bound on the basis of doubly folded Albanian manuscript sheets, whose size was 19,5 cm × 22,4 cm. The Albanian text was written with carefully designed capital letters in brown ink in two columns, perpendicularly to the Georgian text. There were 22 lines in each column and 44 lines altogether on a single page. The spaces between the columns, as well as the margins were rather vast. The free spaces in the manuscript were used for content-related ascriptions. In order to comply with symmetry, the manuscripts had been ruled on the wet parchment. For the separation of larger portions of the text, capital letters were used, while comparatively smaller fragments of the text were separated by two straight and short dotted parallel lines. The codicological and palaeographical level of Albanian writing was high and apparently old. Paragraphs starting with capital letters, abbreviation marks, the division of some sections of the text by double dots, the repetition of

¹ Cf. Aleksidze e.a., *Catalogue* (cf. n. 209), p. 415.

² Cf. Aleksidze e.a., *Catalogue* (cf. n. 209), p. 385-387.

³ Cf. Aleksidze/Mahé, *Découverte* (cf. n. 193).

⁴ Cf. Z. Aleksidze [Aleksizé] and J.-P. Mahé, *Le déchiffrement de l'écriture des Albaniens du Caucase*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2001, pp. 1239-1257; Aleksizé, *Damcerloba* (cf. n. 2), p. 52-158.

⁵ Cf. Z. Alexidze [Aleksizé], *Discovery and Decipherment of Caucasian Albanian Writing*, *Sakartvelos Mecnierebata Erovnuli Akademiis Moambe / Bulletin of the Georgian Academy of Sciences* 175/1, 2007, pp. 161-167.

similar or equal words as well as entire phrases made it possible to divide the text into words even though word boundaries are not indicated as such.

Approximately 80% of the new Georgian collection of Mt. Sinai has liturgical character and was meant for practical purposes. The sources suggest the existence of translations of Biblical Books (Prophets, Gospels and Apostles) during the Vth-VIIth centuries. These circumstances led to the following assumption: a nation which had Old and New Testaments Books translated into its own language must a fortiori have had a work as essential for liturgy as a Lectionary. Liturgical books and especially lectionaries were the first ones among the works of ancient Christian literature that went out of use. If a lectionary was damaged in some way, even due to mechanical reasons, it would not have been copied; for further use, it had in any case to undergo modifications. The early lectionaries tended to be modified rather frequently. The appearance of the Albanian palimpsest strongly argued in favour of its being a lectionary.

Should this possibility be granted, the first task was to typologically compare it with the Georgian and the Armenian traditions. The sentences written in small letters had to serve as a key for the text: they comprised initial capital letters that served as a tool for the separation of several following segments (probably words). One could suppose that these sentences were the titles of some parts of the text and that the capital letters separated words from each other. By comparing this with Georgian sources, material similarities were established with the so-called Khanmeti Lectionary¹ now preserved in the University Library of Graz / Austria, whose model is dated by some specialists back to the Vth century.² Here, the titles of readings are given with graphemes that are relatively smaller than the main text, too. Comparisons were also made with the two well preserved but relatively late Armenian lectionaries from the collection of the Georgian National Centre of Manuscripts, which display exactly the same features as witnessed in the Albanian palimpsests: the titles of readings are written with small-sized graphemes and the words in the titles are separated from each other by capital letters.³ This similarity paved the way to consider that the sentences written in small-sized letters in the

¹ Cf. A. Šanize, *Xanmet'i lekcionari*, Tbilisi 1944.

² Cf. M. Tarnichvili, *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, [édition / traduction], t. I-II (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vols. 188-189 and 204-205 / *Scriptores Iberici*, 9-10 and 13-14), Louvain 1959-60; E. Metreveli, C. Čankievi, L. Xevsuriani (eds.), *Udzvelesi iadgari* [The Most Ancient Hymnary] (*Žveli kartuli mcerlobis zeglebi*, 2), Tbilisi 1980, pp. 664-665; Ch. Renoux, *L'Hymnaire de Saint-Sabas (Ve-VIIIe siècles): le manuscrit géorgien H 2123, I.* (*Patrologia Orientalis*, 50,3), Turnhout 2008, pp. 247-269. However, the Graz copy must be later (VIIth century) since it contains xanmeti and haemeti forms side by side.

³ On the Armenian lectionary cf. A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121, I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles; II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (*Patrologia Orientalis*, 35/1 = 163 and 36/2 = 168), Turnhout 1969 / 1971, and id., *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie* (*Patrologia Orientalis*, 44,4), Turnhout 1989.

Albanian text were the titles of lectionary readings. Now it made sense to begin transcribing and deciphering the lower layer of the Albanian text, which was overwritten by the Georgian Patericon. The Albanian text had one formal feature that could not be traced in either Georgian or Armenian, namely similarly small-sized text passages placed on the left margin as well as between the columns.

Transcribing more or less completely about forty titles of the text demanded several months of hard work (from January to March 2001), using different kinds of illumination and magnifying tools as well as computer technique. First of all appeared familiar anthroponyms and toponyms. Out of the forty titles, only one word could be read with certainty off-hand, viz. **ՅԵԻՏԻՈՒԿԱՆԵ** *tesalonike*, because here all the letters, both graphically (with some neglectible differences) and phonetically, coincided with the alphabet list of the Armenian manuscript N° 7117. This word had of course to be read as ‘Thessalonians’, and therefore it was obvious that we had some excerpt from St. Paul’s Epistles to the Thessalonians in hand. It was also likely that in the case of the Pauline Epistles, the first words in the titles would be toponyms or anthroponyms throughout. So the first word of the next title appeared as **ՏՕԼԿԻՆՏ**, which would have to be read as *kořinta* according to the Albanian alphabet list where the grapheme **Լ**, here occurring between **Օ**- o and **Կ** i, has the value of a *ķ*. This reading, however, did not make sense, of course. Instead, the analogy with **ՅԵԻՏԻՈՒԿԱՆԵ** *tesalonike* suggested to read *korinta* here, the name of the ‘Corinthians’. It is noteworthy in this respect that the Albanian alphabet list of the Armenian manuscript has no letter for an *r* sound, which is a priori unlikely for a Caucasian language, whereas it seems to contain three different letters for *ķ*, a fact that raises doubts off-hand.

The first word of the next title was even more difficult to account for. Only an *e* and an *a*, **Ե** and **Ա**, could be read for certain, with two unclear letters in between. The second letter in the word was the grapheme **Բ** which occupies the second place in the alphabet and whose name is transcribed in Armenian as *odet*, as if denoting an *o*. Here, too, one had to assume a mistake, all the more since the second letter of a Hellenoid alphabet normally is *b*, which does not appear either in the list contained in manuscript N° 7117. It was quite difficult to imagine any Caucasian language not possessing this consonant. And in fact, evidence of its existence could be found in the Armenian transcription of the name of the thirteenth letter, *irb*. – The third letter of the word was the above mentioned **Լ**. Following the manuscript N° 7117 again, the word would have read *eoka*, which would just be a meaningless cluster of graphemes, given that it was already clear that the first word in the title had to be a well known place or person name. Considering that the previous corrections as against N° 7117 were right, the correct reading had to be *ebra*.

The first word of the next title, *epesa*, was more or less easily legible as **ԵՍԵԻՏ**. Only the grapheme **Ս** *p* looked somehow different from its counterpart in the alphabet list, even though there was an obvious similarity. Other proper names such as **ԻԿԼՕՒՆ** *tiřos* and **ԻԿԼՕՅԵՕՒՆ** *timoteos* were also easily identified, despite some slight differences between the graphemes in the text and in the alphabet list. It became evident that this group of readings comprised ex-

cerpts from several of St. Paul's epistles. So the name of the Apostle could be expected to be mentioned somewhere in the titles itself. In fact, in some of them the third or, occasionally, the fourth word had first been read as **ᲡᲠᲗᲟᲠ**, i.e., *paylosi*. According to No 7117, the third letter of the word bore the name *yayg*. It supposed itself, however, that this was the letter *w* instead, occurring both independently and as part of the digraph *ow ow*, i.e. *u*, in analogy to the Greek, Georgian and Armenian alphabets, so that we could read *pawlosi* here.¹

How, then, could we explain that this name appeared sometimes as the third and sometimes as the fourth word in the lecture titles? An overall survey of the epistles revealed that *pawlosi* ranked at the third place in the headlines of Ephesians, Titus and Hebrews, and at the fourth place in those of Corinthians, Thessalonians and Timothy. So the second word in the titles of these latter texts had to be an ordinal number, either the 'first' or the 'second'. Starting from Modern Udi where *sa* stands for 'one' and *pa* for 'two', it became clear that **ᲥᲠᲗᲟᲠ** *serbaown* had to mean 'the first' and **ᲡᲟᲠᲗᲟᲠ** *powranin*, 'the second'. As a matter of fact, *-un*, which is also a genitive case ending, does appear in Udi as an ancient ordinal suffix that still exists though it is often replaced by the more widely spread suffix, *-unži*, a borrowing from Azeri. On the other hand, *ᲡᲱᲛ* means 'again, repeatedly' in Udi, whereas *-nin* or *-in* may also represent ordinal suffixes.

At this point Zaza Aleksidze noticed a passage where one and the same phrase was repeated nine times. The text in question appeared under the title **ᲚᲟᲠᲗᲟᲠ ᲚᲟᲠᲗᲟᲠ ᲡᲟᲠᲗᲟᲠ ᲡᲟᲠᲗᲟᲠ** *korintaowgoy powranin*, supposedly denoting the 'Second (letter) to the Corinthians'. Finding this paragraph in St. Paul's epistle was not a difficult task. It appeared to be chapter 11,25-27 where the Apostle speaks of the sufferings he has undergone, mentioning such trials as danger from rivers, danger from bandits, danger from his own people, danger from the Gentiles, danger in the city, danger in the wilderness, danger at sea, danger from false brothers, in toil and hardship, through many sleepless nights, hunger and thirst, etc.

The main phrase, which is repeated nine times in this paragraph, is **ᲙᲱᲥᲱᲗᲟᲠ** *mar akesownowx*. In Modern Udi, *mar* means 'pus' and *aḱe-sun*, 'seeing, experiencing'; *-ux* is a dative II singular ending. This expression is rendered in Georgian in quite a similar way as *čirta naxvani*, i.e., 'seeing straits'. Within the list of dangers, there are some other words which also exist in Modern Georgian, Armenian and Udi. Reading these words was neither difficult nor doubtful, viz. 1) **ᲚᲑᲗᲟᲠ** *abazaḱ* 'bandit', the same word as in Modern Udi, corresponding to *avazaḱ-i* in Modern Georgian and *awazak* in Armenian; 2) **ᲠᲗᲟᲠ** *hetanos* 'Gentile, heathen, Barbarian', an exact counterpart of Armenian *het'anos* – this example enabled us to ascertain the form of the 23rd letter of the Albanian alphabet list, **Ს** = *h*, which looks quite different in No 7117; 3) **ᲕᲱᲗᲟᲠ** *kalak* 'city', equalling Georgian *kalak-i* and Armenian *k'alak* (in this latter language the sound *ł* shifted to *ġ* in the IXth-Xth century) – it should be

¹ Cf. Aleksidze, *Damcerloba* (cf. n. 2), p. 78.

noted that the first letter, **Ⲛ** = *k*, is written like a cross both in Georgian and Albanian, the Armenian form deriving from the chrisma symbolising the name of Christ; 4) bowsin bowsin, from bows- ‘hunger’, which has the same meaning in Modern Udi (busa ‘hungry’).

Except for the addressees, the title of Paul’s Epistle to the Ephesians is most similar to the others. It was first read *epesaowgoy dipnowxoc pawlosi hebiy ayoya owpesown*, which seemed to mean “from the Epistle to the Ephesians by Paul the Apostle. Performing hallelujah”. Here, the identification of the letter **Տ** = *ġ* in *epesaowgoy* caused problems first. N° 7117 contains two graphemes which look like the 8th letter of this word: these are the 37th and the 41st letters, respectively named *xam* and *p’ēs*. Of the two, the latter is closer to that of *epesaowgoy*, thus suggesting a reading *epesaowpoy*. However, it had to be considered that the Udi plural suffix *-ux-* is substituted by the variant *-uġ-* in several positions (particularly between vowels as here). And indeed, the analysis of 2.Cor. 11,25, where Paul states that he has suffered shipwreck and has been in the deep a night and a day, provided evidence for the fact that we are dealing with *ġ*, not *x*, in the name of the Ephesians. Reading **ՏԿ ՕՒԴԿ ԺՕՒ** *ġi own šow* for ‘day and night’ here, we have exactly the same words as in Modern Udi and we can ascertain that the first consonant is a *ġ*. Nevertheless, a *ġ* is not represented in No 7117, whereas **Վ** *x* is noted as the 17th letter. Thus the 41st could be assured to bear the name of **ġēs* and not *pēs*. As the sound *ġ* did not exist in Armenian before the *ł* shifted to *ġ* in the IXth-Xth century, there was no way to transcribe the *ġ* sound of the letter name correctly into Armenian in the alphabet list.

The verb *pesun* exists in Modern Udi, too, where it means ‘to say’. But, as W. Schulze observes, “when used as a light verb, it may encode the semantics of plain ‘action’, as it is observed in some other ‘Oriental’ languages, even Sumerian”. This made us read the frequent sequence *ayoya owpesown* as “performing hallelujah”. In the course of the edition project, however, W. Schulze and J. Gippert detected the separate word **ՁԼԵԴՕՒԴԻՁ** *alēlowya* in a marginal gloss, which suggested that *ayoya* was not an abbreviation of it but pertained, as the past participle suffix with the pronominal genitive ending, to the form **ՆԵԿԿԻՁԴՕՒԴԻՁ** *hebiyay-oya* ‘of the Apostle’, the stem being *hebiyay-o* ‘Apostle’, lit. ‘the sent (one)’, not *hebi* as previously assumed.

It was clear then that **ԴԿԴԿԿԿ** *d’ipn-*, which seems to be a contracted form of **d’ipown* likely preserved in the nominative *d’ip*, meant ‘epistle’ in the headings. The form **ԴԿԴԿԿԿՕՒԴԻՁՕՒԴ** *d’ipn-owx-oc* had to be regarded as a plural ablative ‘from the epistles’, which could be compared with phrases from 2.Cor. 11,26 such as *mar-aķesownowx abazaķowġoc* ‘danger from bandits’, or *mar-aķesownowx hetanosowġoxoc* ‘danger from the Gentiles’.

Thus, the titles of the following New Testament books were first identified in the Albanian palimpsest: Matthew, Luke, John; Acts of the Apostles, Epistles of Peter, James, John, and Paul (1-2 Corinthians; Ephesians, Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus and Hebrews). Interesting results were then gained by inspecting the incipit of James’ epistle which seemed to read **ԵՋՏՕԵ ԵՄ ՕՒԴԿ ... ԴԿԿԿ** *yaķob b’ŷ own (...)* *y’šī k’i* “Jacob of God and (...) of Jesus Christ”. This

suggested that b̃y was an abbreviation of an inflected form of God and had to be read bixazowg̃oy in accordance with Udi bixazuḡ ‘God’.¹ The abbreviation of the name of Christ could be explained in the same way, appearing in the nominative k̃s k(risto)s, the dative forms **ᲕᲚᲗ** *k(ristos)ax* and **ᲕᲚᲗ** *k(ristos)a*, and the ergative forms **ᲕᲚᲗᲗ** *k(risto)sen* and **ᲕᲚᲗ** *k(ristose)n*. Reading the titles of Gospel lectures proved more difficult, but personal names in the genitive were easily identified here as well, viz. **ᲛᲚᲚᲗᲐᲗ** *mateosi* and **ᲗᲐᲗᲚᲚᲗ** *lowkasi*.

With the restricted technical means we had at disposal in the beginning, it was very difficult to read the small-sized marginal glosses written along the titles. However, it appeared that in most cases they consisted of abbreviated titles that had been placed along the text passages as markers to find them more quickly. So we read, e.g., *owpesown yaḡobi hebii ayoya* “perform Apostle Jacob” or *owpesown peṭrosi powranin* “perform the Second of Peter”. But the glosses accompanying the Gospels normally have much more text, sometimes indicating psalms (**ᲗᲚᲗᲐᲗ** *salmos*) to be sung. These marginal notes have meanwhile been nearly completely read or restored by J. Gippert and W. Schulze; they are indications of the (festive) occasion of a given reading rather than its content.

Abbreviations do not always represent separate words. E.g., **ᲐᲗᲗᲗᲐᲗ** *owpesown* occurs both in full and abbreviated form (**ᲐᲗᲗᲗ** *owpes̃n*). Likewise we found **ᲗᲐᲗᲚᲚᲗᲗ** *powranin* alongside **ᲗᲐᲗᲚᲚᲗ** *powrañn*. In the palimpsests, **ᲗᲗ** *-s̃n* and **ᲗᲗ** *-ñn* are usual abbreviations for **ᲗᲐᲗᲗ** *-sown* and **ᲗᲐᲗᲗ** *-nown*.

Once several titles and phrases had been read and deciphered, it was not very difficult to identify further characters and their phonetic value, basing ourselves on well-known toponyms and anthroponyms, their use in Greek, Georgian and Armenian as well as Modern Udi equivalents. The parallel texts allowed us to determine that the Albanian language is indeed closely related to Modern Udi in terms of lexical, phonetic and grammatical forms.

Thus it had become evident that we were dealing with an Albanian Lectionary, at least for one part of manuscript. As is well known, a lectionary is a liturgical collection of church readings based on the Old and New Testament; it is used during the ecclesiastic feasts within a year. Of course we could theoretically assume that the whole Albanian lectionary might have been translated as such from another language without the necessity of a full Albanian Bible translation. But on the one hand Koriwn states that such a translation was performed in the time of Maštoc’, and on the other hand, the Gospel texts of our palimpsests prove that there existed at least a complete Albanian translation of the four Gospels. Therefore it seems more likely to assume that the lectionary was compiled directly from the Albanian version of the Holy Scriptures.

Out of all thus far known lectionaries the Albanian is the only one which is

¹ Meanwhile W. Schulze and J. Gippert have ascertained that the genitive form has to be read as b̃ē, i.e. bixazowg̃ē, and that the word is not a plural form but a compound containing zowḡ ‘lord’ (lit. ‘creating lord’; cf. the edition of the passage and the indexes below).

provided with liturgical remarks written in small-sized letters in the margins next to the title. This fact is either typical of the Albanian Lectionary by itself or originates from a source that has not been preserved. The margins also display figures written in very small-sized graphemes that refer to the Ammonian divisions of the New Testament texts, as revealed by J. Gippert (cf. Section I, 2.3.1.3.1 below).

It is also noteworthy that some readings of the Albanian Lectionary are not witnessed in any one of the oldest surviving collections of the same type. This fact could indicate that the Albanian collection was not a mere translation but was created on the basis of the existing Biblical books that had previously been translated into the language, and that it was designed according to an unknown model which thus far has been lost. Apart from Albanian words proper, the vocabulary of the Lectionary contains foreign proper names (Greek, Hebrew-Aramaic) as well as words and forms (Greek, Georgian, Armenian, Iranian) spread in other languages.¹ This fact makes it impossible to identify its origin as a collection (it is another matter to establish from which language the Albanian Bible was translated). Some of these words must have been in use in oral preaching before the translation of the New Testament was written down. Some others must have been coined for the purpose of this translation.

Traditionally Lectionaries developed from a simple to a more complex form.² At first, in the IVth century, they would be limited to readings for the twelve Feasts of the Lord, with Psalms and Hallelujahs enclosed. Eventually in the Vth-VIIth centuries, they became more complicated by including additional readings for other religious feasts, remembrances of outstanding church figures and martyrs, references to the holy places of Jerusalem, where the processions had to stop and read appropriate excerpts from the Holy Scriptures as well as profuse hymnographic material. After a certain lapse of time, Lectionaries became so complex that the compilers had to issue separate annual hymnographic collections.

The Albanian Lectionary discovered in St. Catherine's displays an early stage of this development. The distribution of readings is typically that of Jerusalem. Since the Jerusalem Lectionary may be regarded as the ancestor of all surviving collections of that kind, we might well assume that the Albanian depends on this source and has been created in Palestinian environment. However, it must be later than the Armenian and Georgian lectionaries which are closer to the Jerusalem style.

4.2.3 Towards the complete analysis of the text

In December 2000, a first set of ultraviolet photographs of the Albanian palimpsests could be made by Davit Cxadadze and Father Justin in St. Catherine's monastery thanks to the financial support of the Volkswagen Foundation in the frame of the "ARMAZI" project managed by Jost Gippert. On the basis of these

¹ Cf. Sect. II, 4 ("Towards a linguistic classification of Caucasian Albanian") below.

² Cf. F. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, London 1923.

documents, which were put online on the project server,¹ Wolfgang Schulze published a first linguistic analysis of the text of 2.Cor. 11,25-27 in the internet.² Soon after, Zaza Aleksidze decided, along with Jost Gippert, Jean-Pierre Mahé, Manana Tandashvili and Wolfgang Schulze to prepare a joint publication of the Albanian texts in the *Monumenta Palaeographica Medii Aevi*. Thanks to a second grant of the Volkswagen Foundation, Jost Gippert was able to acquire, for the use of the project and eventually for the needs of the Georgian National Centre of Manuscripts, the MuSIS (Multispectral Imaging System) equipment, by means of which a complete set of multispectral digital images of Sin.Geo.N 13 and Sin.Geo.N 55 was recorded by the project members (Zaza and Giorgi Aleksidze, Jost Gippert, Jean-Pierre Mahé, Manana Tandashvili) in St. Catherine's Monastery, 9th–17th October, 2004.

Meanwhile W. Schulze had compiled a preliminary lexicon of the Albanian words and morphemes.³ On this basis, the first readings were considerably improved and enlarged. Virtually all the extant pages or fragments were deciphered in the course of time by J. Gippert and W. Schulze who also provided a complete translation and grammatical analysis. All Biblical pericopes were identified and the codological structure of the documents was cleared up. J. Gippert could prove that Sin.Geo. N 13 and N 55 were originally part of the same Xth century Georgian codex, which had been composed of fragments recycled from two Albanian and two Armenian original manuscripts as well as one Georgian and two Syriac leaves. Besides the Lectionary described above, ca. one half of the Albanian leaves stem from a manuscript containing St. John's Gospel, while the Armenian leaves pertain partly to an Old Testament manuscript, partly to a codex containing the Pauline Letters with the Euthalian introduction. In the margins of the Albanian Gospel codex, J. Gippert detected traces of the Eusebian apparatus equalling those of the famous Armenian Gospel of Ējmiacin (992) or the Georgian Adishi Gospels (897).⁴ This made it possible to ascertain the numerical value of the Albanian letters and, consequently, their rank in the alphabet, which fitted exactly with the list contained in manuscript N° 7117.

It has been noticed a long time ago that the 22 Armenian letters which have a Greek equivalent keep up the same relative position in the Armenian alphabet as they have in the Greek. The 14 letters that are Armenian proper seem to have simply been inserted among them. We now know that the 26 additional letters of the Albanian alphabet have similarly been inserted among the 36 letters which have

¹ Cf. <http://armazi.uni-frankfurt.de/armaz03.htm>.

² Cf. http://www.lrz-muenchen.de/~wschulze/Cauc_alb.htm.

³ A complete lexicon has since been prepared in joint work by Jost Gippert and Wolfgang Schulze; cf. Sect. IV below.

⁴ Cf. the facsimile edition of the Ējmiacin ms. by F. Macler, *L'Évangile arménien. Édition phototypique du manuscrit No 229 de la Bibliothèque d'Etchmiadzin*, Paris 1920; diplomatic edition by Beda O. Künzle, *Das altarmenische Evangelium. / L'Évangile arménien ancien. Teil I: Edition zweier altarmenischer Handschriften / Edition de deux manuscrits arméniens anciens. Teil II: Lexikon / Lexique*. Bern e.a. 1984, and the facsimile edition of the Adishi ms. by E.S. Takajšvili [Taqaišvili], *Adyškoe évangélie. 200 fototipineskix tablic (Materialy po arxeologii Kavkaza, 14)*, Moskva 1916.

an Armenian equivalent, without changing their relative order. This is a serious reason to conclude that the Albanian alphabet was derived from the Armenian and that it is likely to have been created in the same circle, perhaps by the same person. On the contrary, Koriwn's report on the Georgian alphabet, whose internal structure is completely independent from the Armenian, raises serious doubts.

In addition, as will be shown in Sections I-II below, a close comparison of the Albanian New Testament texts with other versions reveals that the Albanian text is generally rather close to the Armenian, not only for textual variants but also for abbreviations as well as lexical and grammatical calques. All this seems to confirm Koriwn's narrative on the emergence of the Albanian translation of the Bible.

ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო¹

ბალატუნუსის ბილინგვა

სირიაში, ბიზანტიურ ციხე-ქალაქ ბალატუნუსის (ლატანუს) ერთ-ერთი ბურჯის ნანგრევებში 2008 წელს აღმოჩნდა ორენოვანი (ბერძნულ-ქართული) წარწერა, რომელიც ამჟამად ინახება სირიის მთავარი საპორტო ქალაქის ლატაკიის (ლაოდიკეა) მუზეუმში. 2009 წლის ბოლოს წარწერა სათანადო გამოკვლევით ჩემი მეგობრისა და კოლეგის, საფრანგეთის ინსტიტუტის (წარწერებისა და ბელლ-ლეტრის აკადემია) წევრის, ჟან-პიერ მაეს საშუალებით გადმომიგზავნა მაშინ ახლო აღმოსავლეთის (დამასკოს) ფრანგული ინსტიტუტის მეცნიერმა თანამშრომელმა ჟულიენ ალიკომ (Julien Aliquot). ცხადია, მას აინტერესებდა ბილინგვის ქართული წარწერის შინაარსი, რომლის ამოკითხვა პარიზში ვერ მოხერხდა (იხ. სურათი 1)

როგორც ბატონი ალიკოს შენიშვნებიდან ჩანდა, ორენოვანი წარწერის ქვის (ქვიშაქვა) ზომებია 57×162×21. ბილინგვა მე თვითონ არ მინახავს, ამიტომ ქვემოთ ყველგან ვეყრდნობი ბატონ ალიკოს მიერ კარგად შესრულებულ აღწერას და ასევე კარგად დამზადებულ ფოტოებს.

ბერძნული წარწერა

ბატონი ალიკოს მიერ წაკითხული და ფრანგულად თარგმნილი ბერძნული წარწერა თავდაპირველად ასე გამოიყურებოდა:

ბერძნული ტექსტი:

[† Ετελειώθη τ]ὸ θεόσωστον κάστρο[ον], ὃν [ὁ ν]αβ[ε]λ[ί]σσο[υ]μος
[κατεπάνω Νική]τας, πατρίκιος, ράικτωρ Ἀντιοχείας, χειρὸς ἐ-
[ξήρ]πασε τῶν ἐχ[θ]ρῶν βαρβάρων ἐπὶ Ῥωμανοῦ καὶ Ζωῆς ἀνακτό(ρ)ων
[φιλοχρίστ(αν) ἡμ(άν) κ]ῆ κτισθὲν παρὰ Σπανταγούδη, πατρ[ικ]ίου καὶ
[στρατηγού Λαοδικείας, τοῦ Τηπελι, μη(ν) Ἰουλίω, ἰδ(ικτιωνος) ἰδ' ὁ
[ξ]τ(ει) ἀπὸ κτ(ίσεως) κόσμ(ου) .σφ]λθ.

¹ ანალოზი, ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი (ექვეყნება ნანა ხაზარაძის საიუბილეო თარიღს.) - თბ.: 2011. - №7. - გვ. 29-59.

ფრანგული თარგმანი:

«Ce kastron sauvé par Dieu, que le nobélissime catépan Nicétas, patrice, recteur d'Antioche, a arraché de la main des ennemis barbares sous Romain et Zoé, nos empereurs qui aiment le Christ, et qui a été fondé par Spantagoudès Tèpeli, patrice et stratège de Laodicée, a été achevé au mois de juin, indiction 14, l'an 6539 depuis la création du monde.»

ფრანგული თარგმანი ქართულად:

«ეს ღმრთივხსნილი კასტრონი, რომელიც უკეთილშობილესმა კატეპანმა ნიკეტასმა, პატრიკიოსმა და ანტიოქიის რექტორმა, ხელიდან გამო-სტაცა მტრულ ბარბაროსებს ქრისტესმოყვარული რომანოსისა და ზოიას მმართველობის დროს და რომელიც დაარსებულ (ან დაფინანსებულ) იქნა სპანტაგუდე ტეპელის, პატრიკიოსისა და ლაოდიკეის სტრატეგოსის მიერ, გასრულდა ივნისის თვეში, ინდიქტიონს 14, 6539 წელს სამყაროს შექმნი-დან».

იგულისხმება რომაული ნელთაღრიცხვის 1031 წელი (6539-5508=1031).

შენიშვნები ბერძნული წარწერის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით

ბატონი ალიკოს თარგმანი ქმნიდა შთაბეჭდილებას (ასევე იყო განმარტებული კომენტარებში), რომ წარწერა უკავშირდებოდა კატეპან ნიკეტას და არა სპანტაგუდე ტეპელის, რომელიც, შესაძლოა, არც იმყოფებოდა იმ დროს ბალატუნუსში. ასეთი ინტერპრეტაციის სისუსტე ადვილად ჩანდა ბერძნული ტექსტის პირველივე ნაკითხვიდან: ბიზანტი-ელებმა კატეპან ნიკეტასის მეთაურობით ბალატუნუსი აიღეს 1031 წლის გაზაფხულის დასაწყისში (მარტში), ხოლო წარწერა შესრულებულია ამავე წლის ივნისში. ამრიგად, ცხადია, რომ ბერძნული $\kappa\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\theta\epsilon\nu\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \Sigma\pi\alpha\nu\tau\alpha\gamma\omicron\upsilon\delta\eta$ უნდა ითარგმნოს არა როგორც «დაარსებულ იქნა» (ან თუნდაც, «დაფინანსდა») სპანტაგუდეს მიერ», არამედ ბერძნული ენისათვის გაც-ილებით უფრო ბუნებრივად: «აიგო//აშენდა სპანტაგუდეს მიერ».

მეორე ჩემი შენიშვნა ეხებოდა კვლავ ბერძნული ტექსტის არაბუნე-ბრივად ნაკითხვას. ჟულიენ ალიკომ სწორად განსაზღვრა (ამაში მას დაეხ-მარა ბერძნული წარწერის ქვემოთ ქართული წარწერის მხოლოდ არსე-ბობაც კი), რომ «ტეპელი» ტბელს უნდა აღნიშნავდეს. იმ ცოდნით, რაც ტბელებთან დაკავშირებით მან ლიტერატურიდან მოიპოვა, ცხადია, უნდა ეფიქრა, რომ ტბელი გვარის აღმნიშვნელი სახელია და სრულიად ბუნე-ბრივად მიიჩნია, რომ «სპანტაგუდე . . . ტეპელი» ერთი და იმავე პირის სახელი და გვარია. იგი იმდენად დარწმუნებული იყო ასეთ ინტერპრეტაცი-აში, რომ ანგარიში არ გაუწია კვლავ ბერძნული ტექსტის ჩვენებას: $\Sigma\pi\alpha\nu\tau\alpha\gamma\omicron\upsilon\delta\eta$. . . $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\pi\epsilon\lambda\iota$, რაც სიტყვა-სიტყვით უეჭველად უნდა ითარგმ-ნოს როგორც «სპანტაგუდე ტეპელისა» ანუ «სპანტაგუდე ტეპელის ძე». ასეთი გააზრება ზუსტი ანალოგიაა სახარებისეული შესიტყვების: Ἰδκαβῖος Αλφαῖου (იაკობ ალფესი ანუ იაკობ ალფესის ძე), Ἰουδας Ἰακωβου (იუდა იაკობისი ანუ იუდა იაკობის ძე) და ა.შ.

მესამე შენიშვნა ბერძნული ტექსტის აღდგენილ დასაწყისს ეხებოდა. ჩემი აზრით, ეპიგრაფიკული ტექსტი, სადაც „ურჯულოებზე“ მნიშვნელოვანი გამარჯვების შესახებ არის ლაპარაკი, არ შეიძლება დაიწყოს გამოთქმით Ετελειώθη (ამიტომაც იყო, რომ იგი უუღლიენ ალიკოს თარგმანში სრულიად არ აისახა). გარდა ამისა, ქვის ჩამონატეხი უფრო მეტი მოცულობის ტექსტს გულისხმობს, ვიდრე სიტყვა Ετελειώθη-ს შეუძლია დაიკავოს. ჩემი ვარაუდით, და ბერძნული ეპიგრაფიკისა თუ საისტორიო თხზულებებისათვის დამახასიათებელი ტრაფარეტით, ტექსტის დასაწყისი უნდა აღდგენილიყო შემდეგნაირად: † Του Θεου βοηθεία ἄν Του Θεου συσπείσματος „შენევნითა ღმრთისაჲთა“.

უუღლიენ ალიკომ მთლიანად გაიზიარა ჩემი შენიშვნები და საბოლოოდ ბერძნული ტექსტის აღდგენამ და თარგმანმა ასეთი სახეს მიიღო:

[† Του Θεου βοηθεία] θεόσωστον κάστρον], ὅν [ὁ ναβ]ε[λίσ]μος [κατε-
πάνω Νική]τας, πατρίκιος, ραίκτηρ Ἀντιοχείας, χεῖρὸς ἐ-
[ξήρπασε τῶν ἐχ]θρῶν βαρβάρων ἐπὶ Ῥωμανοῦ καὶ Ζαῖς ἀνακτό(ρων)
[φιλοχρίστ(ων) ἡμ(ῶν) κ]ε̅ κτισθὲν παρὰ Σπανταγούδη, πατρ[κ]ίου καὶ
[στρατηγοῦ Λαο]δικείας, τοῦ Τηπελι, μη(ν) Ἰουσίω, ἰδ(ικτινίως) ἰδ' †
[ἔτ(ει) ἀπὸ κτ(ίσσεως) κόσμ(ου).ζφ]λθ. ἄν κατὰ τὸ ἔτος .ζφ]

[ღმრთის შენევნით] ეს ღვთივდაცული (შეიძლება ღმრთივხსნილიც) კასტრონი, რომელიც უკეთილშობილესმა კატეპანმა ნიკეტასმა, პატრიკიოსმა და ანტიოქიის რექტორმა მტრულ ბარბაროსებს ხელიდან გამოსტაცა ქრისტესმოყვარე რომანოსისა და ზოიას მმართველობის დროს, აშენებულ იქნა პატრიკიოსისა და ლაოდიკეის სტრატეგოსის სპანტაგუდე ტეპელის ძის მიერ ივნისის თვეში, ინდიქტიონი 14, [სამყაროს შექმნიდან წელსა 6539].

ბერძნული ტექსტის ბიზანტიური ტრანსკრიპცია

კიდევ ერთი, რაც აუცილებლად უნდა იქნას გათვალისწინებული XI ს-ის ბერძნული ტექსტის წაკითხვისას, ეს არის ბიზანტიური ბერძნული წარმოთქმა. განსაკუთრებით, როცა ეს ეხება ონომასტიკასა და ანთროპონიმებს, მით უფრო, თუ ეს ონომასტიკა და ანთროპონიმები არ არის ბერძნულენოვანი და საჭიროებს იდენტიფიკაციას.

Σπανταγούδη ბიზანტიური ბერძნულის და ქართული ენის ფონეტიკური თავისებურებების გათვალისწინებით ქართულად შესაძლებელია გადმოიცეს ასეთი ფორმებით: სპანტალუდ-ი, სპანდალუდ-ი, სპანტალუტ-ი, სპანდალუტ-ი (მდრ. *აჟაპი*-აღაპი)¹. გარდა ამისა, Σπανταγούδη არ არის ჩასმული ნათესაობით ბრუნვაში, როგორც ამას მოითხოვს მის წინ მდგარი *παρά*; წინდებული. ამ ფუნქციას მისთვის ასრულებს გენეტივი დაყენებული მისი მსაზღვრელი ტიტულატურა *πατρ[κ]ίου καὶ [στρατηγοῦ]* Σπανταγούδη ქართულად მე გადმოვეცი „სპანტალუდ-ი“ ფორმით, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო ქარ-

¹ იხ. ნ. მახარაძე, ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის საკითხები, თბ. 1978.

წარწერების მონაცემების გამოყენებით. ბატონი ალიკოს შენიშვნით ქვას მარცხენა მხარეს მნიშვნელოვანი ნაწილი აქვს ჩამოტეხილი, სადაც დაახლოებით თორმეტი ბერძნული გრაფემა დაეთქოდა. ქართული გრაფემები, რომ ბერძნულთან შედარებით ვიწროა, ამასთანავე მასში თითქმის ყველა სიტყვა დაქარაგმებულია, ერთი შეხედვითაც ცხადია. ისიც ცხადია, რომ დაახლოებით ოთხი გრაფემის ფარგლებში, ჩამოტეხილამდე, ქართული წარწერის მეორე სტრიქონის ნაწილი გადარეცხილია. ამიტომ მარცხნივ აღსადგენი, ჩემი აზრით, ოცამდე ქართული გრაფემა უნდა იყოს. ამიტომ მთლიანად ქართულ წარწერას ასე აღვადგენდი:

† ესე ვითა ზ(ე)მოჲ ბ(ე)რძ(უ)ლ(ა)დ სნ(ე)რია,
[მე, პ(ა)ტრ(ი)კმ(ა)ნ სპ(ა)ნტ(ა)ლ(უ)დ ტბ(ე)ლ(ი)]ს ძ(ე)მ(ა)ნ, ავ(აგ)ე
ესე ციხე შ(ე)წ(ე)ვ[ნითა] ლ(მრ)თ(ი)სა(ა)თა.
Var. მე, პ(ა)ტრ(ი)კმ(ა)ნ და ლ(აო)დ(ი)კ(მ)ს სტრ(ატე)გმ(ა)ნ,
სპ(ა)ნტ(ა)ლ(უ)დ ტბ(ე)ლ(ი)

სპანტალუდის ტიტულატურის მთლიანად აღდგენა ვერ ხერხდება, ვინაიდან ჩამოტეხილ ნაწილში არ არის ამისათვის საკმარისი ადგილი. ქართული წარწერა ბერძნულზე უფრო მოკლეა და ტიტულატურა შესაძლოა არც იყო (ან სრულად არ იყო) მასში შეტანილი.

ბერძნული წარწერისაგან განსხვავებით ქართული წარწერა აზუსტებს, რომ სპანტალუდმა ბალატუნუსის კასტრონში ხუთი ციხე ააგო (აღადგინა). როგორც ჩანს, სპანტალუდ ტბელის ძე აჭარბებს და ხუთ ციხეში ბალატუნუსის კასტრონის ხუთ ბურჯს გულისხმობს. მართლაც, ბალატუნუსი ხუთი ბურჯით (ციტადელი) იყო გამაგრებული. შესაძლოა, ერთ-ერთი მათგანი არის სწორედ ის, სადაც 2008 წელს ორენოვანი წარწერა აღმოჩნდა (იხ. ფოტო 2).

როგორც ზემოთაც ითქვა, ბერძნული წარწერის $\kappa\epsilon\ \kappa\tau\iota\sigma\mu\epsilon\nu$ ქართული წარწერის ანალოგიით, უმჯობესია, ითარგმნოს „აგებულ იქნა“/„აშენებულ იქნა“ შესიტყვებით. აქვე მინდა ხაზი გავუსვა, რომ ქართული ეპიგრაფიკა (არა მარტო ქართული) ტერმინ „აშენებას“ არ ასხვავებს „აღდგენისაგან“ (რესტავრაცია).

როგორც ჩანს, ორენოვანი წარწერა შესრულებულია სპანტალუდის დაკვეთით და ბერძნულ წარწერაში მოცემული თარიღი აღნიშნავს ციხეების აღდგენის თარიღს (ამიტომ არ არის თვის ზუსტი რიცხვი დასახელებული) და არა კასტრონის აღებისა ნიკიტა კატეპანის მიერ (მაშინ ზუსტი თარიღი იქნებოდა).

როგორც წარწერიდან დავინახეთ, სპანტალუდი ატარებდა პატრიკიოსის ტიტულს და იყო ლაოდიკეის სტრატეგოსი. პატრიკიოსი (მომდინარეობს ლათ. პატრიციუს-ისგან) ბიზანტიის იმპერიის კარზე უმაღლესი რანგის ჩინია, რომელიც შემოიღო კონსტანტინე დიდმა როგორც საპატიო, ადმინისტრაციული ფუნქციის გარეშე. იუსტინიანე I-ის დროს ეს ტიტული შეეძლო მოეპოვებინა იმპერიის ყველა წარჩინებულს დამსახურების მიხედვით. VIII-X სს-ში პატრიკიოსის ტიტული ავტომატურად ენიჭებოდათ იმპერიის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი რეგიონების განმგებლებსა და სარდლებს.¹ სწორედ ასეთი იყო სტრატეგოსი, რომელიც აღნიშნავდა

¹ The Oxford Dictionary of Byzantium. Prepared at Dumbarton Oaks, editor in chief Alexander P. Kazhdan, III, New York-Oxford, 1991, გვ. 1600.

რომელიმე მნიშვნელოვანი რეგიონის სარდალს, ხოლო სანაპირო ზოლში – ადმირალსაც. XI ს-ისათვის სტრატეგოსი იყო თემის სამხედრო მმართველი, რომელიც ითავსებდა საფინანსო და იურიდიულ ადმინისტრაციას.¹

ლაოდიკეა იყო საზღვაო პორტი ჩრდილო სირიაში და სირიის ყველაზე უფრო მდიდარი ქალაქი, რომელიც 968 წელს ფოკა კეისარმა დაიბრუნა არაბებისაგან. სპანტალუდი ატარებდა პატრიკიოსის ტიტულს და იყო ლაოდიკეის თემის განმგებელი და სარდალი (ადმირალი). მართალია, XI ს-ში პატრიკიოსობა აღარ იყო ისეთი მნიშვნელოვანი ჩინი, როგორც გვიან ანტიკურ ხანაში, მაგრამ სპანტალუდი მას ფლობდა სწორედ იმ წესებით და სიმაღლეზე, როგორც ეს მიღებული იყო უფრო ადრე.

ქართული წარწერა სპეციალური საჭრეთელი იარაღით აღჭურვილი პროფესიონალი ქვაზე მწერლის შესრულებულია. იგი, ცხადია, გამოცდილია წარწერების ამოკვეთაში, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ მას საქართველოდან სპეციალურად ამისთვის ვერ ჩამოიყვანდნენ, სირიის ამ ნაწილში კი ეს წარწერა ქართველთა აქ ყოფნის პირველი დადასტურებაა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მწერალი ჩამოყვანილია ანტიოქიიდან და სპანტალუდსაც ანტიოქელი ქართველები კარგად იცნობდნენ.

P3-ის ანდერძი

1040 წ. კალიპოს მონასტერში (შავი მთა) იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წინამძღვრის პროხორესათვის გადანერილი ხელნაწერის (ამჟამად პეტერბურგში ინახება ნომრით P3), კოლოფონში ვკითხულობთ:

„დაიწერა წმიდა ესე წიგნი დასაბამითგან წელთა ხქედ (1020)² ჴელითა ჩუენითა ცოდვილითა და შეიმოსა-ცა ქუეყანასა ასურეთისასა ანტიოქისათა, სანახებთა წმიდისა სჴმეონ საკრველთმოქმედისათა, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა, მონასტერსა ქართველთა კალიპოსს, მეფობასა ბერძენთა ზედა წმიდისა მეფისა მიხაილისსა, და აფხაზთა და ქართველთა ზედა ბაგრატ კურაპალატისასა, ადიდენ ღმერთმან მეფობაჲ მათი ქორონიკონსა სჲ (1040). ქრისტე, ადიდე სულითა სულა ზოლავარი³ და შვილნი მათნი.

¹ იქვე, გვ. 1964.

² დასაბამითგანში შეცდომა შენიშნა ჯერ კიდევ ა. ცაგარელმა და გაასწორა (ხქმდ?) ქორონიკონის მიხედვით. იხ. А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, II, С.Петербург, 1889, გვ. 43-44. ცოტა მოგვიანებით იგივე შეცდომა დააფიქსირა თ. ჟორდანიამაც და სქოლიოში შეცვალა ისევე, როგორც ა. ცაგარელმა: ხქმდ. იხ. თ. ჟორდანი, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, I, ტფილისი, 1892, ახალი გამოცემა თბილისი, 2004, გვ. 180, სქ. 10.

³ თ. ჟორდანიას სულა ზოლავარი სულა კალმახელი ჰგონია (იქვე, სქ. 12), მაგრამ ასეთ დაშვებას ქრონოლოგია უშლის ხელს. სპანტალუდის მიხედვით ჩანს, რომ მოსახსენებელი შავ მთასთან უშუალო კავშირში მყოფ პირებს ასახელებს, ხოლო სულა კალმახელი 40-იან წლებში საქართველოში იმყოფება. ვ. ჯობაძე, როგორც ჩანს, თვლის, რომ სულა და ზოლავარი სხვადასხვა პირია (ცოლ-ქმარი) და მათ შორის სვამს მძიმეს, ალბათ იმიტომ, რომ „შვილნი მათნი“ მრავლობითი რიცხვით არის გამოხატული. მაგრამ „ზოლავარი“, რა თქმა უნდა, „ზორავარია“ (სარდალი – სულა სარდალი, შდრ. „ზორავარი აღმოსავლეთისაჲ გრიგოლ ბაკურიანის ძე“, ქართლის ცხოვრება, გვ. 301) და, რაც მთავარია, მხოლოდბითშია დასმული ზმნა „ადიდე“, ისევე როგორც სპანტალუტის შემთხვევაში. იქვე, სხვა შემთხვევებში, სადაც ორი ან მეტი პირია დასახელებული, ყველგან ზმნაც შესატყვის რიცხვით არის გამოხატული – „ადიდენ“.

ღმერთო სახიერო, ადიდენ ორთავე ცხოვრებათა შინა სტეფანე და ვაჩე ერთობით.

უფალო ღმერთო, შეინყალენ ძმანი ჩუენნი სანანო და ვაშაჲ ძმიუთრთ და ძმისწულნი ჩუენნი გიორგი, თეოდორე და იოვანე.

ქრისტე, მფლობელო ყოველთა არსთაო, ადიდე ორთავე ცხოვრებათა სპანდალუტ პატრიკი¹, ამენ.

უფალო ღმერთო სახიერო, შეინყალენ სულითა სალამაჲს ძენი თეოდორე და კალოჟან².

რა თქმა უნდა, კოლოფონში მოხსენიებული სპანდალუტ პატრიკი არის იგივე ბალატუნუსის ბერძნული წარწერის სპანტალუდ ტბელის ძე. ვ. ჯობაძე, რომელმაც, ცხადია, არ იცის ბალატუნუსის წარწერის შესახებ, სპანდალუტს მონასტრის ძმობის წევრად მიიჩნევს.³ ანდერძის მიხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ 1040 წელს სპანდალუტ პატრიკიოსი უკვე აღარ არის ლაოდიკეის სტრატეგოსი (ასეთი დაშვება არ არის სავალდებულო, მაგრამ მოსალოდნელია, რადგან სტრატეგოსების გაძლიერების შიშით მათ, როგორც წესი, მხოლოდ 3-4 წლით ნიშნავდნენ ხოლმე), მაგრამ ჯერ კიდევ გამოჩენილი საერო მოღვაწე რომ არის, ცხადია. ამაზე მიუთითებს მისი პატრიკიოსად წოდება და მონასტრის ძმობის მიერ ქრისტესთვის შევედრება, ადიდოს იგი „ორთავე ცხოვრებათა შინა“. ვფიქრობ, ანდერძში კარგად არის გამიჯნული ერთმანეთისგან საერო პირები და ბერები, ცოცხალნი თუ გარდაცვლილნი. საერონი: „ქრისტე, ადიდე სულითა სულა ზოლავარი და შვილნი მათნი“; „ღმერთო სახიერო, ადიდენ ორთავე ცხოვრებათა შინა სტეფანე და ვაჩე ერთობით“; „ქრისტე, მფლობელო ყოველთა არსთაო, ადიდე ორთავე ცხოვრებათა სპანდალუტ პატრიკი, ამენ“; „უფალო ღმერთო სახიერო, შეინყალენ სულითა სალამაჲს ძენი თეოდორე და კალოჟან“. ბერები: „უფალო ღმერთო, შეინყალენ ძმანი ჩუენნი სანანო და ვაშაჲ ძმიუთრთ და ძმისწულნი ჩუენნი გიორგი, თეოდორე და იოვანე“; უფალო ღმერთო სახიერო, შეინყალენ სულითა სალამაჲს ძენი თეოდორე და კალოჟან“.

აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ამ ხელნაწერის კოლოფონის ასომთავრულით ნაწერი საზედაო ასოები შესამჩნევად ჰგავს ბალატუნუსის ქართული წარწერის გრაფემებს.

ტბელების საგვარეულო

ახლა უკვე შეგვიძლია გადავიდეთ სპანდალუტის მამის სახელზე «ტბელი».

X ს-ის მანძილზე ტბელები ორჯერ თამაშობდნენ მნიშვნელოვან როლს საქართველოს ისტორიაში. ორჯერვე ისინი საქართველოს ერთიანობის წინააღმდეგ გამოდიან. პირველად ისინი დაუპირისპირდნენ აფხაზთა (დასავლეთ საქართველოს) მეფეს გიორგი II-ს (922-957) და მხარი დაუჭირეს მის განდგომილ ძეს კონსტანტინეს. გიორგიმ, „მატიანე ქართლისაჲს“ ცნობით,

¹ ა. ცაგარელმა სპანდალუტ სწორად ვერ ამოიკითხა და მიიღო გაუგებარი სიანდალუკ. იხ. A. Цагарели, *Сведения*, გვ. 43.

² თ. ჟორდანია, *ქრონიკები*, I, 180; *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the environs of Antioch on the Orontes* by Wakhtang Z. Djobadze, Louven, 1976, p. 10.

³ იქვე, გვ. 109.

ტბელები მკაცრად არ დასაჯა და სომხეთის პროვინციაში, ვასპურაკანში (ასპურაგანს) გაასახლა.¹

ამით ქართლში ტბელების ერისთავობა არ შეწყვეტილა. მეორედ ერთიანი საქართველოს პირველი მეფის ბაგრატ III-ის (960-1014) დროს ქართლის ფეოდალებმა, ქავთარ ტბელის მეთაურობით 982 წლის ახლოს სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწიეს საქართველოს გაერთიანებისათვის ბრძოლაში, მაგრამ დამარცხდნენ სოფელ მოღრისთან.² წყაროდან არა ჩანს, რა ბედი ეწიათ თვითონ ტბელებს, მაგრამ მარცხის შედეგები რომ პირველ რიგში მათ შეეხებოდათ, ამაში ეჭვი არ უნდა იყოს: „რომელნიმე დაჴოცნეს, რომელნიმე დაიპყრნეს და სხუანი მეოტნი გარდაიხუენნეს და დაიფანჩნეს“.³

ტბელი – ანთროპონიმი

მართალია „ტბელი“ ქართლის ერისთავების საგვარეულო სახელია, მაგრამ ამავე საგვარეულოში იგი ანთროპონიმიდაც გვხვდება. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ბორცვის ჯვრის წარწერა, რომელშიც მოხსენიებულია ქავთარის ძე ტბელი და ტბელის ოთხი ძე (ამ წარწერის შესახებ ქვემოთ ცალკე იქნება საუბარი); ცხრაკარის წარწერა: „ქრისტე, ადიდე ოქროპირი ძე ტბელისაჲ“; იქვე: „ქრისტე, განუსვენე სულსა ტბელისასა“⁴. ხობის მონასტრის კუთვნილ ჭედურ ხატზე (XI ს.) მოთავსებულია წარწერა ტბელ გრიგოლის ძის, რომელსაც ხატი შეუწირავს მრავალ გამარჯვებათა სანაცვლოდ⁵.

ტბელი, როგორც საგვარეულო და საკუთარი სახელი დაახლოებით ამავე ხანებში გავრცელდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოშიც⁶, ვინაიდან აქაც მდებარეობდა სოფელი ტბეთი და ტბეთის მონასტერი, შემდეგში საეპისკოპოსო (მტბევარი) რეზიდენცია. ამ სახელის მატარებელთა ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელია ტბელ აბუსერის ძე.⁷

¹ „ტბელნი განუტყვნა მშჳდობით ასფურაგანს“ (ქართლის ცხოვრება, თბ. 2008, გვ. 263). ვფიქრობ, ძირითად ტექსტში უკეთესი იყო ამ გეოგრაფიული სახელის ანასეული ჩვენების („ასპურაგანს“) ატანა.

² ქართლის ცხოვრება, გვ. 269. დათარიღებასთან დაკავშირებით იხ. ზაზა ალექსიძე, ატენის სიონის სომხური წარწერები, თბილისი, 1978, გვ. 54-56.

³ იქვე, 269.

⁴ ნ. შოშიაშვილი, ვ. ცისკარიშვილი, სოფელ დოდოთის ცხრაკარის ეკლესიის წარწერა, აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XIX და XXI, თბილისი, 1957, გვ. 96-98; ლაპიდარული წარწერები, I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-X სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი, 1980, გვ. 178-183.

⁵ ე. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობანი, II ტფ., 1914. გვ. 145-146.

⁶ თევდორე ტბელის ძე, ივანე ტბელის ძე. იხ. ტბეთის სულთა მატიანე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თ. ენუქიძემ, თბილისი, 1977, გვ. 92, 245; გვ. 88, 225.

⁷ იხ. აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთეს ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ, ბათუმი, 1998, გვ. 86-87 (აქვე იხ. საკითხთან დაკავშირებული ლიტერატურა); ვ. სილოგავა, ტბეთის ეპარქია, რელიგიის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 2010, გვ. 92.

როგორც ჩანს, ქართლის ტბელებს პატრიკიოსის ტიტულიც ჰქონდათ¹ ჯერ კიდევ საქართველოში, შესაძლოა, მთელი X საუკუნის მანძილზე. ამ ტიტულით ბორცვისჯვრის წარწერებში (X ს-ის ბოლო) გვხვდება ტბელი, ძე ქავთარისა;²



სურ. 1 ბალატუნის წარწერა

¹ ვინაიდან ტბელი საკუთარ სახელად ვერ წარმოუდგენია (მაგალითად, „ტბელი პატრიკი“ შდრ. „აღარნასე პატრიკი“), ნ. შოშიაშვილი „პატრიკს“ საკუთარ სახელად მიიჩნევს და კომპრომისულ დასკვნას აკეთებს: „საყურადღებოა სახელი – პატრიკის დამოწმება ტბელებში. ეს სახელი შესაძლოა იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ ტბელებს IX ან X სს-ში ჰქონდათ ბიზანტიური ტიტული „პატრიკი“ (VII ს-ში გამოითქმოდა „პატრიკიოსი“), რაც შემდეგ საკუთარ სახელად იქცა ამ საგვარეულოში“ (ლაპიდარული წარწერები, გვ. 60). თუ „ტბელებს ქართლის ერისთავობა ჰქონდათ მხოლოდ X ს-ის დასაწყისში“ (ლაპიდარული წარწერები, გვ. 59), მაშინ მათ IX ს-ში ვერ ექნებოდათ პატრიკიოსის (პატრიკის) ტიტული, რადგან მის მიღებას აუცილებლად ერისთავობა სჭირდებოდა. ტბელების პატრიკიოსობას დასაშვებად მიიჩნევს მ. ლორთქიფანიძე. იხ. ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება, თბილისი, 1963, გვ. 254.

² აღნიშნულ შემთხვევებში ნ. შოშიაშვილი და ვ. ცისკარიშვილი „ტბელს“ მიიჩნევენ მხოლოდ ფეოდალური სახლის უფროსის სახელწოდებად და არა საკუთარ სახელად (იხ. სოფელ დოდოთის ცხრაკარას ეკლესიის წარწერა, გვ. 94). მაგრამ გაუგებარია წარწერაში პიროვნების მოხსენიება საკუთარი სახელის გარეშე. მაგალითად, წინადადება „ტბელის ძე ქავთარ“ მათი აზრით მიუთითებს, რომ ქავთარი ტბელის (ფეოდალური სახლის უფროსის) ძეა მისი სახელის მოხსენიების გარეშე და თვითონ არ შეიძლება იყოს ტბელი. იმავე წარწერას კიდევ უფრო უცნაურ განმარტებას ურთავს რ. მეფისაშვილი: „წარწერაში მოხსენიებულია ქავთარი ძე ტბელისა, მამის სახელი არ ახლავს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ტბელი თავისი დროის იმდენად გამოჩენილი პირი იყო, რომ მისი სახელის აღნიშვნა ზედმეტად მიიჩნიეს“. მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია წარწერაში დასახელებული იყოს „ფეოდალური სახლის მეთაური“ ან „გამოჩენილი პირი“ საკუთარი სახელის გარეშე. წარწერები ღმრთისა და მომავლისათვის კეთდებოდა და არა თანამედროვეთათვის. ხომ გვაქვს სხვა შემთხვევებში „ივანე ერისთავმან ტბელმან აღაშენა ესე წმიდა ეკლესია სალოცველად მისთვის და ხუთთა ძეთა მისთა“ და ა.შ. ქვემოთ ვნახავთ დოკუმენტურ დადასტურებასაც იმისა, რომ ივანე ტბელის შვილები ასევე ტბელები იყვნენ. საგვარეულო სახელი ტბელი რომ ოჯახის ყველა მამაკაცს ეწერა აღნიშნავდა და არა მხოლოდ გვარის უფროსს, ამაზე მიუთითებს ერედვის წარწერა: „აღაშენა წმიდა ეკლესია ესე ყოველთა ტბელთა ბრძანებითა“ (ლაპიდარული წარწერები, გვ. 173). შემდეგში ნ. შოშიაშვილმა შეიცვალა შეხედულება და ტბელი საკუთარ სახელადაც მიიჩნია. მართალია, მას ამის შესახებ არ უმსჯელია, მაგრამ პირთა საძიებელში კი გაიტანა: „ტბელი (სახელი)“ (იხ. ლაპიდარული წარწერები, გვ. 329).

ამავე ეკლესიის წარწერებს შორის ყურადღებას იქცევს ორი ერთმანეთის მომდევნო წარწერა, რომელთაც ვ. თოფურია ერთ წარწერად მიიჩნევს. ერთში მოხსენიებულია პატრიკიოსი ტბელი როგორც გარდაცვლილი და მისი მეუღლე(?) ეპრაქსი¹ (ბერძნული წარმოშობის სახელი „ეპრაქსი“ დღევანდელ საქართველოშიც გვხვდება), ხოლო მეორეში – მათი ოთხი ვაჟიშვილი: ოქროპირი, სპდლ², დავით, ქავთარ. მართალია, ეს წარწერა 1924 წლიდან რამდენჯერმე არის გამოცემული, მაგრამ სპეციალისტებმა ტბელის მეორე შვილის დაქარაგმებული „სპდლ“-ის გახსნა ვერ შესძლეს.² დღეს ჩვენთვის უკვე ნათელია, რომ ეს არის ტბელის ძე სპ(ან)დ(ა)ლ(უ)დ-ი, სწორედ ის, სპ(ან)დ(ა)ლ(უ)დ-ი<>სპანტალუდ-ი<>სპანდალუტ (დ<>ტ-ს ერთმანეთთან ასიმილაციის ან დისიმილაციის მიხედვით), რომელმაც ბალატუნუსის ბურჯები აღადგენინა და ორენოვანი წარწერები გააკეთებინა.

ერთდროულად ამ სახელისა და მამის სახელის მატარებელი სხვა პირი, რამდენადაც მე ვიცი, არ არის დადასტურებული. ამიტომ ბორცვის ჯვრისა და ბალატუნუსის წარწერის პროტაგონისტები ერთი და იმავე პირად უნდა ჩავთვალოთ.

შიდა ქართლის წარწერების მიხედვით სპანტალუდის მამა ტბელი პატრიკიოსია და მისი მამის სახელია ქავთარ. როგორც ჩანს, იგი 982 წლის ახლოს თავის მამასთან ერთად იბრძოდა ბაგრატ მესამის წინააღმდეგ და, შესაძლოა, ამ ბრძოლაში დაიღუპა ან სიკვდილით დასაჯეს. ერედვის წარწერების მიხედვით უნდა ვიფიქროთ, რომ ტბელის შვილები X ს-ის ბოლო ოცეულის დასწყისში ჯერ კიდევ არასრულწლოვანები ან ბავშვები იქნებოდნენ და ამან გადაარჩინათ.

ამრიგად, ტბელების ამ შტოს გენეალოგიური ხე ასეთია:

ქავთარ-ი

I

ტბელ-ი – ეპრაქს-ი(?)

I

ოქროპირ-ი, სპანდალუდ-ი, დავით-ი, ქავთარ-ი

¹ წარწერა დაკარგულია და მხოლოდ მ. ბროსეს (დიდი შეცდომებით) და ვ. თოფურიას (1924 წელს) კითხვის ნიშნის ქვეშ ამოკითხვით არის შემორჩენილი (იხ. ვ. თოფურია, შიდა ქართლში დაცულ ზოგიერთ სიძველეთა წარწერები, საისტორიო მოამბე, II, თფილისი, 1924, გვ. 133): „ქრისტე განუსვენე სულსა ტბელისასა ეპრაქსის და მსსა“. შოშიაშვილი ასწორებს ვ. თოფურიას წაკითხვას: „ქრისტე, განუსვენე სულსა ტბელისა პატრიკის, დღესა მას“. (ლაპიდარული წარწერები, გვ. 182). ნ. შოშიაშვილის წაკითხვა დამაჯერებელია, მაგრამ მას, როგორც ჩანს შემთხვევით, გამორჩა სახელი „ეპრაქსი“. რადგან ამოკითხვაში არ შეგვიძლია დარწმუნებული ვიყოთ, უფრო ბუნებრივი იქნება, ეპრაქსი ტბელის მეუღლედ მივიჩნიოთ. ამის საფუძველს გვაძლევს იქვე, მეორე წარწერაში ჩამოთვლილი პირების მოხსენიება როგორც „შვილი მათნი“ (ალბათ ტბელისა და ეპრაქსის). ვ. თოფურიას ცნობით, ეს წარწერები ერთდროული და ერთი ადამიანის მიერ იყო შესრულებული.

² ნ. შოშიაშვილი და ვ. ცისკარიშვილი მას კითხვის ნიშნის ქვეშ კითხულობენ როგორც „სპოდლ“.

სპანდალუდი – ტბელების საგვარეულო სახელი

წარწერები ტბელების საგვარეულოში უეჭველად ადასტურებენ შემდეგ სახელებს: ივანე, ტბელი, სპანდალუდი, ქავთარ, ოქროპირ, დავით, (სხვებს, რომელთა შესახებ პირდაპირი მითითება არ არის, მაგრამ შეიძლება ვარაუდი, მე არ შევცხები). თეორიულად მოსალოდნელია საგვარეულოში სახელები მეორდებოდეს. ვნახოთ, როგორ არის საქმე ამ მხრივ საკმაოდ უჩვეულო სახელის „სპანდალუდი“-ის მიმართ.

კლდეისას წარწერა

2010 წელს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ბალატუნუსის ბილინგვის შესახებ ნაკითხული მოხსენების შემდეგ ჩემთან მოვიდა ხელოვნებათმცოდნე გიორგი გაგოშიძე და გადმომცა კლდეისას წარწერის ფოტო, რომელიც 2009 წლის 15 მაისს გადაუღია რეჟისორ გელა ქოქიაშვილს (მადლობას მოვასხენებ მათ ასეთი მნიშვნელოვანი დოკუმენტის მოწოდებისთვის).

კლდეისას ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარი მდებარეობს თრიალეთში, ხრამის ხეობაში, კლდეისას წყლის ნაპირას.¹ სამხრეთი კარის თავზე, თალსა და ბალავრის ქვაზე განთავსებულია სამი წარწერა (იხ. სურათი 2), რომლებიც ასე იკითხება:

კარის თალის წარწერა (მარჯვენა მხარეს დაკარგულია წარწერის დაახლოებით ორი მესამედი):

ქ̣̣̣ ო̣̣̣ ო̣̣̣ ო̣̣̣ - - - (ქ̣̣̣ ო̣̣̣ ო̣̣̣ - - -); ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣ ო̣̣̣(ო̣̣̣)
ო̣̣̣ - - - (ქ̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) - - -).

სამხრეთი კარის კარგად მოჩუქურთმებული არქიტრაფი (ბალავრის ქვა) გაყოფილია ჯვრით ორ ნაწილად. ორივე მხარეს განთავსებულია წარწერა.

მარცხენა მხარეს სამ სტრიქონად ამოკვეთილია:

1. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 3. ო̣̣̣ (1. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 3. ო̣̣̣);
1. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 3. ო̣̣̣ (1. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 2. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 3. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 4. ო̣̣̣).

მარჯვენა მხარეს ოთხ სტრიქონად ამოკვეთილია:

1. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 3. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 4. ო̣̣̣ (1. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 3. ო̣̣̣ ო̣̣̣ 4. ო̣̣̣);
- 1.1. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣ 2. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣ 3. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣ (1. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 2. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 3. ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) ო̣̣̣(ო̣̣̣) 4. ო̣̣̣).

წარწერა ე. თაყაიშვილს, სამწუხაროდ, გამოქვეყნებული აქვს ფოტოს გარეშე. ასომთავრულით იგი სწორად გადმოსცემს მას, მაგრამ კითხულობს შეცდომით: „სპ(ა)ნდ(ა)ლუდი“ ე. თაყაიშვილს ნაკითხული აქვს როგორც „სპირიდონ დალუდი“. ამ შეცდომის წყაროა ერთი მხრივ მისთვის სრულიად უცნობი სახელი და მეორე მხრივ ერთი სახელის ორი დაქარაგმებით გადმოცემა (წარმოიდგინა როგორც სახელი და წოდება ან გვარი), თუმ-

¹ Е. Такайшвили, Археологические экскурсии, вып. 4, Тифлис, 1913, გვ. 116.

ცა ასევე ორი დაქარაგმება აქვს „ქავთარსაც“, მაგრამ ეს სახელი მისთვის კარგად იყო ნაცნობი. გარდა ამისა, ე. თაყაიშვილს უკვირს, რატომ არის „ქავთარ ტბელნი“ მრავლობითში და თარგმანში წერს მხოლობითს („ტბელი“) კითხვის ნიშნით. ცხადია, მას „სპირიდონ დალუდი“ და „ქავთარ ტბელი“ ერთი გვარისად ვერ წარმოუდგენია, რადგან „სპირიდონს“, მისი აზრით, თავისი „დალუდი“ აქვს გვარად.¹

ჩემთვის ცხადია, რომ ბალავრის წარწერა ეკუთვნის ძმებს სპანდალუდ და ქავთარ ტბელებს და იგი ასე უნდა იქნას ნაკითხული:

ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე სპ(ა)ნდ(ა)ლუდ; ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე ქ(ა)ვთ(ა)რ – ტბელნი.²

ვფიქრობ, ცხადი უნდა იყოს ისიც, რომ სამხრეთის კარის წარწერები ქმნიან ერთ ჯგუფს და ეკუთვნიან ერთ ოჯახს. დიდია ალბათობა, რომ ივანე არის მამა (მთავარი წარწერა), ხოლო სპანტალუდი და ქავთარი მისი შვილები. მათი საერთო საგვარეულო სახელია ტბელი („ტბელნი“). ივანე [ტბელის] წარწერა ამოკვეთილია სატრიუმფო თაღზე მეტი კალიგრაფიული დახვეწილობით და, ცხადია, ის უნდა იყოს ეკლესიის ამშენებელი. დაკარგულ ნაწილში მოსალოდნელია, რომ ეწერებოდა მისი საგვარეულო სახელი და ტიტულატურა. პალეოგრაფიულად ეს წარწერები X ს-ის მეორე ნახევარზე ადრინდელი არ უნდა იყოს.

ერედვისა და დოდოთის ეკლესიების წარწერებში ორჯერ გვხვდება ივანე ტბელის სახელი: ერედვში ის მოხსენებულია როგორც „ქართლის უფალი“, ხოლო დოდოთის წარწერაში როგორც ერისთავი. ნ. შოშიაშვილი მათ ერთსა და იმავე პირად მიიჩნევს და ორივე წარწერას ათარიღებს 914 წლის ახლო ხანებით, ხოლო რ. მეფისაშვილის აზრით, დოდოთის წარწერა X-XI სს მიჯნით უნდა დათარიღდეს. ჩემი აზრით, იმდენად განსხვავებულია ეს ორი წარწერა პალეოგრაფიულად, რომ ერთ პერიოდში დაწერილი არ უნდა იყოს. მეორე (დოდოთის) ივანეს წარწერა აშკარად უფრო გვიანდელია, ვიდრე პირველი. ზუსტად თარიღის განსაზღვრა პალეოგრაფიულად ძნელია, მაგრამ რადგან ტბელების წარწერები X ს-ის 80-იან წლებზე გვიანი არ შეიძლება იყოს, მისი თარიღის ზედა ზღვარიც ასევე უნდა განისაზღვროს: X ს-ის II ნახევარი 80-იან წლებამდე.

კლდეისას წარწერის ივანე ერისთავს ან ერისთავთა ერისთავს მე ვაიგივებ დოდოთის წარწერის ივანე ერისთავთან: „სახელითა ღმრთისათა, ივანე ტბელმან ერისთავმან აღაშენა ესე წმიდა ეკლესია სალოცველად მისთვის და ხუთთა ძეთათვის.“³

ე. თაყაიშვილს იქვე ეკლესიასთან უნახავს ქვების გროვა, რომელთა შორისაც მისი ვარაუდით წარწერიანიებიც იქნებოდა. სამწუხაროდ, მას

¹ იქვე, გვ. 118.

² ლაპიდარული წარწერები, გვ. 170-171.

³ იქვე, გვ. 176. ერისთავთ-ერისთავის სახელო IX ს-დან ჩანს ქართულ წყაროებში. თავდაპირველად ერისთავსა და ერისთავთ-ერისთავს შორის არსებითი განსხვავება არ იყო, ამიტომ ერთი და იგივე პირები ერთსა და იმავე კონტექსტში ხან ერისთავებად იხსენიებოდნენ, ხან კი ერისთავთ-ერისთავებად. იხ. კ. კეკელიძე, „მთავართა“ და „ერისთავთა“ დადგინების წესი ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1955, გვ.1158-159.

ქვების გროვის გაშლა და დათვალიერება ვერ მოუხერხებია (მოსალოდნელია, რომ სამხრეთის კარის წარწერის ნაწილის მოძებნაც შესაძლებელი იქნებოდა), მაგრამ, რისი ნახვა (ეკლესიის გარშემო მიმოფანტული ქვები) და წაკითხვაც შესძლო, ძალიან მნიშვნელოვანია. აი ერთი მათგანიც, რომელმაც ჩემი განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო:

1. † სე[რუხი] იწიქი ჰუღიქი ჩსი იჰყუღი ჯი

2. ზსყრე რს- -რსრს - - [რსრ] რსრ [რ]რს

1. † სს[ელითა] ღათა მებთა წსა ღმშბთ აღ

2. ვაშენე ესე - - ეკლესი - - [გლეთ] ივწე [ე]ემან

ქარაგმების გახსნით წარწერა შემდეგ სახეს მიიღებს:

† სე[რუხი] იწიქი ჰუღიქი ჩსი იჰყუღი ჯი

2. ზსყრე - -რსრს - - [რსრ] რსრ [რ]რს

1. † ს(ა)ხ[ელითა] ღ(მრთის)ა(ა)თა, მე(ოხე)ბ(ი)თა წ(მიდი)სა ღმ(რთი)შ(ო)ბლ(ისა)თა აღ

2. ვაშენე ესე - - ეკლეს(ია)ა - - [გლეთ] ივ(ა)ნე [ე(რისთავთ)ე(რისთავ)მან ძალიან ძნელია მსჯელობა წარწერაზე, რომლის არც ფოტოა გამოქვეყნებული, არც მონახაზი, არც პალეოგრაფიული აღწერილობა და არც მიახლოებითი დათარიღება. მიუხედავად ამისა, სამხრეთი კარის თაღის წარწერის ივანე და ეკლესიის საამშენებლო წარწერის ივანე ერისთავი (ე. თაყაიშვილის აღდგენით – ერისთავთ-ერისთავი) მე ერთი და იგივე მგონია.

ნორბისის წარწერა

1980 წლის შემოდგომაზე შიდა ქართლში, ტბელების სამფლობელოში აღმოჩნდა წარწერიანი (ასომთავრული) ქვა ნორბისის ეკლესიიდან. პირველად იგი ამოიკითხა და გამოაქვეყნა (1981 წელს) ი. მეგრელიძემ.¹ სამწუხაროდ, ქრონიკონის ამოკითხვაში მან შეცდომა დაუშვა და წარწერა 880 წლით დაათარიღა. იმავე 1981 წლის არქეოლოგიური ექსპედიციის რუსულად გამოქვეყნებულ ანგარიშში იგივე წარწერა ახლად წაკითხა და თარიღიც სამართლიანად გაასწორა (960 წ.) ო. ტყეშელაშვილმა.² ფოტოსთან შედარების შემდეგ ტექსტმა საბოლოოდ ასეთი სახე მიიღო:

„სახელ(ი)თა ღმრთის(ა)თა, ესე კ(ო)ნქი შ(ე)ქმნა ივ(ა)ნე ერ(ი)სთ(ა)ვმ(ა)ნ ს(ალოც)ვ(ე)ლ(ა)დ მ(ა)თდა ქრ(ო)ნ(ი)კ(ო)ნსა რჰ ს(ა)ბაის მ(ა)მ(ა)ს(ა)ხლ(ი)ს(ო)ბ(ა)სა“.

როგორც ი. მეგრელიძემ, ისე ო. ტყეშელაშვილმა ნორბისის წარწერის ივანე ერისთავი ივანე ტბელ ერისთავთან გააიგივეს, მაგრამ თარიღი რომ სხვადასხვა ჰქონდათ, იდენტიფიკაციაც სხვადასხვა ივანესთან გაა-

¹ კომუნისტი, 1981, 14 ივნისი.

² О. Ткешелашвили, Предварительный отчет о работе цорбисской экспедиции, Полевые археологические исследования в 1981 году, Тбилиси 1984, გვ. 71. არცერთ ამ შეხედულებას არ იზიარებს ჯ. გვასალია „ქრონოლოგიურ შეუსაბამობის» გამო. ვფიქრობ, რაღაც გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე, რადგან დოდოთის წარწერას იგი, რატომღაც, XI ს-ით იხსენიებს (იხ. Джондо Гвасалиа, Историческая география Восточной Грузии, Тбилиси, 1991, გვ. 65.

კეთეს. ჩემი აზრით, დოდოთის, კლდელისა და წორბისის წარწერის ივანე ერისთავები (ერისთავთ-ერისთავები) ერთი და იგივე პიროვნებაა და მათი ქართლის (არა მხოლოდ შიდა ქართლის) ერისთავობის მიახლოებითი დათარიღებისათვის უკვე საყრდენიც მოგვეპოვება: ეს არის 960 წლის ახლო პერიოდი. თუ ასეა მაშინ, ჩვენ შეგვიძლია ტბელების გენეალოგიური ხისთვის კიდევ ორი თაობის შემატება:

როგორც ჩანს, ტბელების „ქართლს შინა უფლობა“ გაცილებით მეტის მთქმელი იყო, ვიდრე დღეს ჩვენ წარმოგვიდგენია და არც მათი ერისთავობა გრძელდებოდა სულ რაღაც ოცი წელი¹. ტბელები ეკლესიას აშენებენ შიდა ქართლშიც და ქვემო ქართლშიც (სამშვილდის რეგიონში), ხოლო ივანე ტბელი ქართლის ერისთავთ-ერისთავის ტიტულსაც ატარებს. მართალია, „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებით აფხაზთა მეფეები პერიოდულად მათ შეცვლას ცდილობენ, მაგრამ, ჩანს, ტბელები თავის უფლებებს მთელი X ს-ის მანძილზე არა თმობენ და მათი მეთაურობით ქართლის წარჩინებულთა ბრძოლაც ქვეყნის გასაერთიანებლად მეზობელი აფხაზთა მეფეების წინააღმდეგ, ამის ნიშანია. შემთხვევითი არ არის, რომ კლდეკარის ერისთავების აღზევება მოღრისის ბრძოლის შემდეგ, ტბელების მიერ ქართლის ერისთავობის დაკარგვის შემდეგ იწყება.

„რომელნიმე დაჴოცნეს, რომელნიმე დაიჰყრნეს და სხუანი მეოტნი გარდაიხუენნეს და დაიფანჩნეს.“

ივანე ტბელს ხუთი ვაჟიშვილი ჰყავდა. ამათგან ჩვენ უკვე ვიცნობთ სპანტალუდისა და ქავთარს. რადგან ქავთარის ძე ტბელი მისი შვილიშვილია, მე ვუშვებ შესაძლებლობას, რომ ივანეს მესამე ვაჟიც ტბელის სახელს ატარებდა. ბაგრატ III-სთან ბრძოლაში ქართლის დიდებულებს სათავეში უდგას ქავთარ ტბელი. ეჭვი არ უნდა იყოს, რომ მას მხარში ამოუდგებოდნენ ძმა სპანდალუდ და ვაჟი ტბელიც. თქმა არ უნდა, მისი სულ ცოტა კიდევ ერთი ძმა, მოსალოდნელია სახელად ტბელი, აგრეთვე მონაწილეობდა ბრძოლებში.

ზემოთაც დავწერე, რომ ბაგრატ მესამესთან ბრძოლაში მის მონაწილედგეტათგან ზოგი რომ დაიღუპა, ზოგი ტყვედ ჩავარდა, ხოლო ზოგი გადაიხვეწა და გაიფანტა სხვადასხვა მხარეს, ცხადია პირველ რიგში ტბელებს უნდა ეხებოდეს. სხვების შესახებ ზუსტად ჯერ არაფერი ვიცით, მაგრამ ქავთარის ძე ტბელი რომ გარდაცვლილია (ალბათ დაღუპული), ვიცით ბორცვისჯვრის წარწერიდან. ისიც კარგად ვიცით ბალატუნუსის წარწერიდან, რომ სპანდალუდ ტბელის ძე 1031 წელს ბიზანტიის იმპერიის დიდი მოხელეა, ლაოდიკეის სტრატეგოსი. დაახლოებით 982 წლიდან 1031 წლამდე გასულია 49 წელი, ხოლო 1040 წლამდე – 58. გასაგებია, რომ მოღრისის ბრძოლის დროს სპანდალუდი და მისი ძმები მცირეწლოვანები იქნებოდნენ. მაგრამ ქართლში მათ მაინც არ დატოვებდნენ, ასაკში შესულებს თავისი საგვარეულო უფლებებისთვის ბრძოლა რომ არ დაენწყოთ.

¹ შდრ. ლაპიდარული წარწერები, გვ. 59. ტბელების საგვარეულოს მნიშვნელობის შესახებ იხ. მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება, გვ. 252-257.

სპანდალუდ ტბელი ბიზანტიაში

სპანდალუდი არ უნდა იყოს საქართველოდან დიდი ხნის, ჯერ კიდევ ბავშვობაში წასული. მისთვის ქართულ ენაზე წარწერის გაკეთება, მიუხედავად იმისა, ეყოლებოდა თუ არა მას მკითხველი, ჯერ კიდევ ღიდად მნიშვნელოვანია. მაშ, სად არის იგი მოწიფულობამდე?

სუმბატ დავითის ძე გვამცნობს:

„გარდაიცვალა გიორგი (გიორგი I), მამაჲ ამის ბაგრატისი (ბაგრატ IV), თრიალეთს . . . ქორონიკონსა სმზ (1027), თუესა აგვსტოსა იე (15) . . . და დაჯდა შემდგომად მისსა მეფედ ძე მისი ბაგრატ ცხრისა წლისაჲ. ხოლო აზნაურნი ტაოელნი წარვიდეს საბერძნეთს: ვაჩე კარიჭის-ძე და ბანელი ეპისკოპოსი იოვანე, და ამათ თანა უმრავლესნი აზნაურნი ტაოჲსა[ანი], რომელნიმე ციხოვანნი და რომელნიმე უციხონი. განუდგეს ბაგრატს და მიერთნეს კოსტანტინეს, ძმასა ბასილი ბერძენთა მეფისასა, რომელი შემდგომად მისსა მეფე იყო“.¹

ამავე მოვლენების თვითმხილველი სომეხი ისტორიკოსი არისტაკეს ლასტივერტელი (XI ს.) მოგვითხრობს:

1027 წელს მეფემ (ბიზანტიის კეისარმა რომანოს მესამემ – ზ.ა.) აღმოსავლეთ მხარეში გამოგზავნა მმართველად საჭურისი ვინმე ნიკიტა, რომელიც მოვიდა საქართველოში და მაცდური სიტყვებით ქვეყნის ბევრი აზნაური გამოიყვანა სამშობლოდან და მეფის კარზე გაგზავნა. ეს რომ [კეისარმა] იხილა, განიხარა, პატივი სცა მათ დიდი ძღვენითა და სახელისუფლებო ჩინით, თვითეულ მათგანს უბოძა მათი ღირსებისამებრ სოფლები და დაბები ხელწერილითა და ბეჭდით სამარადისო სამემკვიდრეოდ“.²

მატიანე ქართლისაჲ³ და სუმბატ დავითის ძე⁴ არ ასახელებენ ბიზანტიის კეისრის მიერ აღმოსავლეთის მმართველად დაყენებული ნიკიტას (Νικήτας) სახელს და მოიხსენიებენ მას თანამდებობით – კატაბანი (ბერძნ. Κατεπάνω კატეპანო) აღმოსავლეთისა ანუ იბერიის თემისა, ისევე როგორც მის შემდეგ გამოგზავნილ სიმონს⁵ მხოლოდ პარკიმანოზის (παρκασιμείος პარაკიმენოს, ქართ. „საწოლის მეკრე“⁶) ტიტულით მოიხსენიებენ.

დიდია ალბათობა, რომ საჭურის ნიკიტა კატეპანის მიერ გადაბირებულ ქართველ წარჩინებულთა შორის იყო ტაოში გადახვეწილი სპან-

¹ ქართლის ცხოვრება, გვ. 374; ამ ამბავს დაახლოებით ასევე ყვება მატიანე ქართლისაჲ, იქვე, 278.

² Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտույ, Աշխատասիրութեամբ Կ. Ն. Յուզբաշյանի, Երևան, 1963, გვ. 41. ციტირებულია გამოცემიდან: არისტაკეს ლასტივერტეცი, ისტორია, ქართული თარგმანი გამოკვლევიტა და კომენტარებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი, 1974, გვ. 24. ჩემს მიერ მოტანილ ტექსტში მცირეოდენი, არაარსებითი ცვლილებებია შეტანილი.

³ ქართლის ცხოვრება, გვ. 277.

⁴ იქვე, გვ. 373.

⁵ იქვე, 278-279.

⁶ გარიგება ჯელმწიფის კარისა, ქართული სამართლის ძეგლები, II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლოიძემ, თბილისი, 1965, გვ. 85, 89, 96.

დალუდ ტბელის ძეც.

როგორც ჩანს, ამავე რიგის მოვლენას ასახავს მეორე სომეხი ისტორიკოსის მათეოს ურჰაეცის (XII ს.) ცნობა: რომანოს III-ის ალექსანდრეოპოლისში (1030) მონაწილეობს „ვინმე მთავარი აპუქაპ (ბიზანტ. ნე-აროებში „აპოკაპეს“, არაბ. აბუ ხაფ), რომელიც წინათ ქართველთა მეფის დავით კურაპალატის „სანოლის მეკრე“ (სომხ. Վրասապահ ვრანაპაპი, ბერძნ. παρακισαΐος პარაკიმიენოს, ქართულ წყაროებში „პარკიმიანოზ“-ი) იყო. მომდევნო წელს ბიზანტიის კეისარი რომანოსი ედესას იღებს და მას აძლევს ედესის დუქსის თანამდებობას.²

ვნახოთ ახლა, რა დამთხვევები გვაქვს მოვლენებსა და პიროვნებებს შორის 1027 წელს საქართველოდან (ტაოდან) საჭურის ნიკიტა კატეპანის ბიზანტიაში დაბრუნებისა და თან ქართველი წარჩინებულების გაყოლების გათვალისწინებით.



სურ. 2. კლდეისა ნარწერები

¹ იქვე, 374.

² Մաթեոս Ուրհաեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, გვ. 57. მიუხედავად იმისა, რომ აპუქაპი ქართველთა მეფის დავით კურაპალატის კარის მოხელე იყო, პ. აჭარიანმა იგი და მისი შვილი ვასილი თავის ლექსიკონში შეიტანა როგორც სომეხი მოღვაწეები. იხ. ჰრ. Սճաթյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Երեւան, I, 1942, გვ. 202; V, 1962, გვ. 276; ა. კაჟდანი თვლიდა, რომ აპოქაპების ქართული ან სომხური წარმოშობის უეჭველად დასაბუთება შეუძლებელია და მათ (ისევე როგორც „თორნიკიანებს“ და „ბაკურიანებს“) სომხურ-ქართულ საგვარეულოებს უწოდებს (იხ. А. П. Каждан, Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв, Ереван, 1975, გვ. 67-71. აპოქაპების სომხური წარმოშობის ყველაზე აქტიური დამცველია ვ. არუთიუნოვა-ფიდანიანი (იხ. В.А. Арутюнова, Византийские правители Эдессы в XI в., Византийский временник, 35, 1975, გვ. 141-1524; В.А. Арутюнова-Фиданян, Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.), Москва. 1994. გვ. 84, 85). თავდაპირველად აპუქარპის შესახებ მეცნიერულად სწორი და ობიექტური პოზიცია დაიკავა ჟ. დედეიანმა: „ქართველი ან სომეხი ქალკედონიტი“. იხ. Gérard Dédéyan, Les princes arméniens de l'Euphratèse et l'Empire Byzantin (fin XI-milieu XII s.), L'Arménie et Byzance, Paris, 1996, გვ. 82. სამწუხაროდ, სულ მალე მანაც შეიცვალა პოზიცია, თუმცა უფრო რბილად: «აპუქაპის, უფრო მოსალოდნელია, სომხური სახლი, ქართული ორიენტაციის მართლმადიდებელი სარწმუნოებისა». იხ. G. Dédéyan, Le Role des arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquete Byzantine (vers 945-1031), Byzantinische Forschungen, Amsterdam, 1999, გვ. 274.

1. საქართველოდან დაბრუნებული ნიკიტა კატეპანი რამდენიმე წლის შემდეგ ხდება ანტიოქიის რექტორი და ხელმძღვანელობს ჩრდილო სირიის ძლიერი ციხე-სიმაგრის, ბალატუნუსის ბიზანტიის იმპერიისათვის დაბრუნებას. ბალატუნუსის ბილინგვის მიხედვით, ციხე-ქალაქი 1031 წელს დაიბრუნა საჭურისმა ნიკიტა კატეპანმა და ამავე წელს აღადგინა ლაოდიკეის სტრატეგოსმა და პატრიკიოსმა სპანტალუდ ტბელის ძემ, რომელიც როგორც ლაოდიკეის თემის ჯარების სარდალი, უეჭველია, ქალაქის აღებაშიც მონაწილეობდა. სად შეიძლება ესენი ერთმანეთს შეხვედროდნენ სირიაზე ლაშქრობამდე, თუ არა ტაოში, როდესაც ნიკიტამ ვაჩე კარიჭისძე და სხვა ქართველი დიდებულები ბიზანტიაში წაიყვანა, ხოლო რომანოზ მესამემ მის მხარეს გადასული ქართველები სხვადასხვა თანამდებობებითა და ტერიტორიებით დაასაჩუქრა. თუ ვინმეს ექნებოდა საკმარისი მოტივაცია საქართველოს დატოვებისა, ეს უნდა ყოფილიყო ბაგრატ მესამის წინააღმდეგ მეზობლი ქავთარ ტბელის შვილიშვილი სპანდალუდ ტბელის ძე.

2. შავ მთაზე კალიპოს მონასტრის ხელნაწერის (P3) კოლოფონში სპანდალუდის ზუსტად ანალოგიური ეპითეტით („ადიდე ორთავე ცხორებათა შინა“), რომელიც ბიზანტიაში მაღალ ადმინისტრაციულ ან სამხედრო თანამდებობას გულისხმობს, მოხსენიებულია ვაჩე, ვფიქრობ, სერიოზული ალბათობით, იგივე ვაჩე კარიჭისძე. ადვილი შესაძლებელია, რომ ვაჩე კარიჭისძემ რომანოზ მესამისგან „მისი ღირსების“ შესაფერისი თანამდებობა და მამულები მიიღო სწორედ ჩრდილოეთ სირიაში, ისე, როგორც აპუქაჰ-მა (ედესა) და სპანდალუდმა (ლაოდიკეა). საქმე ის არის, რომ ამ ხანებში ბიზანტიისათვის უმთავრესი მიზანი იყო სირიის დაბრუნება არაბებისგან და მისი ტერიტორიების თავისი ერთგული პირების მიერ ათვისება როგორც პოლიტიკურად ისე სოციალურად. გავრცელებული შეხედულებით, ვაჩე კარიჭისძის შვილია შავ მთაზე მოღვაწე ეფრემ მცირე. თუ ვაჩე 1027 წლის შემდეგ დასახლდა ამ რეგიონში მაშინ გასაგებია, რომ ეფრემი ბავშვობიდანვე სირიაში აღიზრდებოდა, შესაძლოა, შავ მთაზე, რადგან სხვაგან კარგი განათლების მიღება ვერ მოხერხდებოდა. არა მგონია, უეჭველი იყოს კ. კეკელიძის ვარაუდი, თითქოს 1057 წელს ბერძნებთან გიორგი მთაწმიდელის კამათის დროს ეფრემი ჯერ კიდევ იქ არა ყოფილა, რადგან ბერძნულიდან ქართულად მთარგმნელად მხოლოდ გიორგის ასახელებენ ქართველები.¹ ცხადია, 1040 წელს ეფრემი ჭაბუკი, განსწავლის პროცესში იქნებოდა და მას გიორგისთან არავინ გაათანაბრებდა.² სწორედ შენიშნავს ქ. ბეზარაშვილი, რომ ეფრემ მცირე „თავის კოლოფონებში საკუთარ მოღვაწეობასთან დაკავშირებით არსად ახსენებს კონსტანტინეპოლს“.³ ამასვე უნდა მოწმობდეს ეფრემ მცირის ანდერძი, რომელშიც იგი პირდაპირ წერს,

¹ კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი. 1980, გვ. 252.

² ქეთევან ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი, 2004, გვ. 100.

³ იქვე, გვ. 101.

რომ ბერძნული განათლება მან შავ მთაზე მიიღო „ჟამსა სიუცბისა და სი-
ჭაბუკისა ჩემისასა“.

კალიპოს მონასტრის ხელნაწერის კოლოფონის მოსახსენებელში, ცხა-
დია, შემთხვევითი პიროვნება ვერ მოხვედებოდა. ცხადია, აგრეთვე, კოლო-
ფონში მოხსენიებულ ყველა პირს რაღაცა სიახლოვე და დამსახურება
ჭეონდათ შავი მთის ქართულ მონასტრებთან.

ტბელები სვანეთში

„მატიანე სუანეთისა კრებისაჲ“-ში (გამომცემელი პ. ინგოროყვა XIII
ს-ის მეორე ნახევრით ათარიღებს¹) მას კრების მოსახსენებელში 107-ე ნომ-
რად დასახელებულია გ(იორგ)ი ტბელიანი², ხოლო 67-ე ნომრად – ფურთუხ
ტბელიანი.³ ღეშტერის კრების მოსახსენებელში 23-ე ნომრად დასახელებუ-
ლია ი(ვან)ე ტბელიანი.⁴ რადგან სვანთა გვარების უმეტესობა სახელებიდან
ან მეტსახელებიდან არის ნაწარმოები, ცხადია, უკვე სხვადასხვა ოჯახად
ჩამოყალიბებული ტბელიანები ტბელის ჩამომავლები არიან.

საინტერესოა, რომ ბეჩუს კრების მოსახსენებელში მე-8 ნომრად
დასახელებულია „ტბელის დედა მთვარე“. ⁵ ეს ცნობა იმის მიმანიშნებელია,
რომ მოსახსენებლის შედგენისას სახელი „ტბელი“ სვანეთში ჯერ კიდევ
ცოცხალია. მაგრამ რომელი ტბელი უნდა ასულიყო სვანეთში, სამუდა-
მოდ იქ დასახლებულიყო და სათავე დაედო მისი სახელის მატარებელი
საგვარეულოსათვის, ქართლის თუ სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოსი?
ვფიქრობ, „სვანეთის კრების მატიანემ“ ამისი პასუხიც შემოგვცინა.

ლჰას კრების მოსახსენებელში 324-ე ნომრად დასახელებულია სპან-
დალუდიანი მომაჲ. საქმე ის არის, რომ გამომცემელმა პავლე ინგოროყვამ
(და ყველამ სხვამ, ვინც კი ამ მასალაზე იმუშავა) ვერ წარმოიდგინა, რომ
„სპანდალუდი“ შეიძლება მთლიანი ანთროპონიმი იყოს და დაშალა ორ ნაწ-
ილად: „სპანდა“ და „ლუდიანი“, სადაც მისი აზრით „სპანდა“ სახელი იყო,
ხოლო „ლუდიანი“ – გვარი.⁶ შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს ტბელიანისა
და სპანდალუდიანის ერთდროული დადასტურება სვანეთში. ცხადია, ქარ-
თლის ტბელები სვანეთში ასულები არიან და აქვე შეუქმნიათ თავიანთი
საგვარეულო: ტბელიანები და სპანდალუდიანები.

ქართლის ტბელების გენეალოგია

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ტბელების საგვარეულოში
უნდა ვიგულისხმოთ ორი ტბელის (საკუთარი სახელი) არსებობა, რადგან
სპანდალუდის მამა ტბელი უკვე ქართლშია გარდაცვლილი (თუ მოკლული)
და სვანეთში ვერ გადასახლდებოდა. რაც შეეხება სპანდალუდს ქართლის

¹ პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი მეორე, ტექსტები, თბილი-
სი, 1941, გვ. 114.

² იქვე, გვ. 126

³ იქვე, გვ. 129.

⁴ იქვე, გვ. 121.

⁵ იქვე, გვ. 152.

⁶ იქვე, გვ. 139.

ტბელებში ორი გვყავს ამ სახელის მატარებელი: სპანდალუდ ივანეს ძე და სპანდალუდ ტბელის ძე. სპანდალუდ ტბელის ძე ბიზანტიაში გადავიდა (ჩემი აზრით, ტაოს გავლით), სპანდალუდ ივანეს ძე კი, როგორც ჩანს, სვანეთში.¹ დაგვრჩა ტბელი, რომელსაც ადგილი უნდა ვუპოვოთ X ს-ის ტბელების გენეალოგიურ ხეში. ვინაიდან ივანე ტბელის ხუთი შვილიდან ჯერჯერობით მხოლოდ ორის სახელი ვიცით, ვვარაუდობ, რომ აჯანყებულთა მეთაურის, ქავთარ ტბელის ერთ-ერთი ძმა შესაძლოა სახელად ტბელი ყოფილიყო. ამიტომ ტბელების ზემოთ აღდგენილ გენეალოგიურ შტოს შეგვიძლია გაუუკეთოთ დამატება, რომელიც ფაქტიურად დაფარავს მთელ X ს-ს დასაწყისიდან 80-იან წლებამდე:

ივანე „უფალი ქართლისა“ (X ს-ის პირველი ოცეული)

I

უცნობი

I

ივანე ერისთავი//ერისთავთ-ერისთავი (960 წელი და მის ახლოს)

I

სპანდალუდ-ი, ქავთარ-ი, ტბელი (?) და კიდევ ორი ძმა (982 წლის ახლოს)

I

ტბელ-ი პატრიკი – ეპრაქს-ი(?)

I

ოქროპირ-ი, სპანდალუდ-ი, დავით-ი, ქავთარ-ი

AN UNKNOWN GEORGIAN HIGHLY RANKED OFFICIAL OF THE BYZANTINE EMPIRE AND HIS FAMILY

Recently a bilingual Georgian-Greek inscription was discovered in Balatunus, the main citadel of Mediaeval Syria. According to the inscription the Byzantines managed to recapture the city from the Arabs in 1031. The citadel was subsequently restored by the Strategos of Laodicea, Patrikios Spandaghoud son of Tbeli. Spandaghoud Patrikios is commemorated in a colophon of a Georgian manuscript dating to 1040 and originating from the monastery of Kalipos of Black Mountain (P3). Among the inscriptions on the territory of Georgia proper two persons are mentioned, named Spandaghoud: these are son of Tbeli (Bortsvydjvari Inscription) and son of Ivane (Kldeisa inscription). The family of Spandaghoud Tbeli is also attested in the thirteenth century Svaneti.

After the defeat of two rebellions carried out by the Tbeli family (c. 920s and 980s) the members of the family were dispersed in Vaspurakan (Armenia), Svaneti and Tao, from where they left for Byzantine Syria.

¹ საფიქრებელია, რომ ასევე გაჩნდნენ სვანეთში რატი და რატიანები, აბულეთი და აბულეთიანები.

Considering all data at hand about the family of Tbeli, following genealogical tree can be devised.

Ivane the “prince of Kartli” (920s.)
I
Unknown person
I
Ivane Eristavi, Eristavt-Eristavi (c. 960s)
I
Spandaghoud, Kavtar, Tbeli and two other brothers (c.960s)
I
Tbeli Patrikios - Evpraxi? (c.982)
I
Okropir, Spandaghoud, Davit, Kavtar (c. 982)

შუა საუკუნეების ხელნაწერთა ფორცაზებისა და პალიმფსესტური ფურცლების ისტორიები¹

შუა საუკუნეების ხელნაწერი წიგნები ხშირად ახალი აღმოჩენების წყაროებად იქცევიან ხოლმე. ახალი ხელნაწერის შესაქმნელად ძველის გამოყენება შუა საუკუნეებში საკმაოდ გავრცელებული წესი იყო. ცნობილია არაერთი ნუსხა, რომელიც შეიცავს სხვა, უფრო ადრინდელი ხელნაწერის ფრაგმენტებს ფორცაზების (დამცავი ფურცლებისა) თუ პალიმფსესტების (საწერად მეორადად გამოყენებული ფურცლების) სახით, რომლებზეც დამუშავების (გადაფხეკის) შემდეგ, ხელახლა არის დაწერილი ტექსტი. ამისი მიზეზი ძნელად მოსაპოვებელი და რთულად დასამუშავებელი, შესაბამისად, ძვირადღირებული მასალის – ეტრატის სპეციფიკა იყო. ხელნაწერს ხელახლა უმეტესად ისეთ მწიგნობრულ გარემოში მოხვედრის შემდეგ იყენებდნენ, რომლისთვისაც მისი ენა და დაწერილობა უცნობი და გაუგებარი იყო. ხელნაწერებში ჩაკარგული ამ ფურცლების გამოვლენა და შესწავლა მნიშვნელოვანია უძველესი ხელნაწერების რეკონსტრუქციისა და იმ უძველესი ტექსტების გამოვლენისათვის, თუნდაც ფრაგმენტების სახით, რომლებიც ამ ხელნაწერებში იყო დაცული. ამგვარი კვლევა საყურადღებოა, ასევე, იმ ხელნაწერთა ისტორიის წარმოსაჩენად, რომელთა ნაწილებიც არიან დღეს ეს ფურცლები და იმ მწიგნობრული გარემოსა და ეპოქის წარმოსადგენად, როდესაც ძველი ხელნაწერების ნაწილებად დაჭრილ თუ გადაფხეკილ ფურცლებს ახალი ხელნაწერი წიგნების მასალად იყენებდნენ. ქვემოთ მოტანილი იქნება აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში ძველი ხელნაწერების მეორადად გამოყენების რამდენიმე განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მაგალითი.

* * *

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხური კოლექციის ხელნაწერში – Arm. 24 დასტურდება ეტრატის შვიდი დამცავი ფურცელი (დასაწყისში – ოთხი, ბოლოში – სამი). ამათგან ორი ფურცელი ქართულ ტექსტს შეიცავს, ხოლო ხუთი – სომხურს (იხ. სურ.1 და სურ. 2).

Arm. 24 წარმოადგენს სახარებას. მასში დაცული კოლოფონის მიხედვით, ის გადაწერილია პეტროს აბელას მიერ 1568/1569 წლებში ოძაბერდის მონასტერში (ისტორიულ არცახში, დღევანდელ მთიან ყარაბაღში). რო-

¹ კადმოსი (კუმიანიტარულ კვლევათა ჟურნალი), 3. - 2011. - გვ. 88-94. თანაავტორი თ. ოთხგეგური.

გორც კოლოფონის მიხედვით ირკვევა, მისი მასწავლებელი იყო აღთამარელი კათალიკოსი გრიგორის II (1544-1586), რომლის რეზიდენცია ვანის ტბაზე, აღთამარის კუნძულზე მდებარეობდა.

დამცავი ფურცლები ამ ხელნაწერში მისი გადანერისთანავე უნდა ყოფილიყო ჩაკინძული; ხელნაწერს ახლავს თანადროული ტვიფრული ყდა და არა ჩანს რესტავრაციისა თუ ხელახალი აკინძვის არანაირი კვალი. ეს არის სქელი, მოყვითალო ფერის ეტრატის ფურცლები, რომლის ზედა და ქვედა აშიები ჩამოჭრილია სომხური ხელნაწერის ზომასთან მისადაგების მიზნით. ზომები: I ფურცელი – 27,2 x 19სმ; II ფურცელი – 28,4 x 18,7სმ. ტექსტი მუქი ყავისფერი მელნით არის ნაწერი ორ სვეტად, ასომთავრულით. გადამწერი არ უნდა იყო გამოცდილი კალიგრაფი. ნაწერი არათანაბარი და მოუწესრიგებელია.

დამცავ ფურცლებზე წარმოდგენილი ქართული ტექსტი ლუკას სახარების ფრაგმენტებია (I: ლუკა.14, 26; II: ლუკა 11, 25). ფრაგმენტი პალეოგრაფიულად, ორთოგრაფიულად და ენობრივად IX-X საუკუნეებით შეიძლება დათარიღდეს.

რაც შეეხება Arm. 24-ის დამცავ ფურცლებზე წარმოდგენილ სომხურ ტექსტს, ეს არის ლექციონარის ფრაგმენტი (დიდი პარასკევის განგების ნაწილი). ტექსტი ნაწერია ეტრატზე ორ სვეტად, ყავისფერი მელნით. სომხური ლექციონარის ტექსტის შემცველი ფურცლების ზედა და გვერდითა აშიები ჩამოჭრილი და მისადაგებულია სომხური სახარების ხელნაწერს ისე, რომ პირველი ფურცლის პირველი სვეტის დასაწყისი ასოები დაკარგულია. პალეოგრაფიულად ტექსტი ძველის შთაბეჭდილებას ტოვებს: ნაწერია დიდი ზომის, ოდნავ მარჯვნივ გადახრილი ერკათაგირით. ტექსტი იმ ფორმით არის წარმოდგენილი, რა ფორმაც ლექციონარს აქვს სომხურ ხელნაწერებში: ლიტურგიკული მითითებები ძირითად ტექსტთან შედარებით უფრო მცირე ზომის ასოებით არის შესრულებული. ტექსტი ნაწერია გაბმულად; განკვეთილობისა და პროსოპოგრაფიის ნიშნების გამოყენების მიხედვით, ფრაგმენტი შეიძლება X საუკუნით დათარიღდეს.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება მხითარისტ კალატოზიშვილის არქივი, რომელიც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებას თავის დროზე მის მემკვიდრეთაგან შეუძენია. საარქივო მასალაში აღმოჩნდა საკმაო რაოდენობით ძველი ქართული ხელნაწერების ფრაგმენტები. ეს ფრაგმენტები ადრე, როგორც ჩანს, სხვა, სავარაუდოდ, სომხური ხელნაწერების დამცავ ფურცლებად იყო გამოყენებული. ამ ფრაგმენტთა რიგს ეკუთვნის Q-213. ეს არის ეტრატის ორი გაყვითლებული და გაუხეშებული ფურცელი, რომელიც ოდესღაც წარმოადგენდა ერთ მთლიანობას: დიდი ეტრატის ფურცლის ჰორიზონტალურად გადაჭრის შედეგად მიღებული ნახევარი ვერტიკალურადაც არის გაჭრილი, როგორც ჩანს, მცირე ფორმატის ხელნაწერ ნიგთან მისადაგების მიზნით (იხ. სურ. 3). შედეგად, ორი სვეტიდან ფურცელზე მხოლოდ ერთია დარჩენილი. ფურცლების ზომაა 14, 5 x 11,5 სმ. ტექსტი წარმოადგენს მარკოზის სახარების ფრაგმენტს (მარკ. 14,72; 15,1-15). შედარებით გვიანდელი ნუსხურით, აშიებზე მიწერილია რიცხვები – რჟჳ, რჟთ, ტდ, სბ (მარკოზის სახარების სტიქომეტრია).

კვლევის შედეგად დადასტურდა, რომ Q-213 ძალიან ახლოს დგას Arm. 24-თან როგორც პალეოგრაფიითა და ორთოგრაფიით, ისე ტექნიკური პარამეტრებითაც: სტრიქონებს შორის მანძილი, აშის ზომა და ა. შ. ფაქტობრივად, იდენტურია; ეს ორი ფრაგმენტი იდენტურია დაქარგვებისა და საზედაო ასოების გამოყენების პრინციპებითაც. აშკარაა, რომ ისინი ერთი და იმავე ხელნაწერის ნაწილებს წარმოადგენს, ამიტომაც Q-213, ისევე როგორც Arm. 24, IX-X საუკუნეებით თარიღდება.

Q-213-ს აშიაზე აქვს რამდენიმე გვიანდელი მინაწერი სომხური ნუსხურით, და რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, თარიღი, რომელიც ემთხვევა Arm. 24-ის კოლოფონში მითითებულ ხელნაწერის გადანერის თარიღს, 1568/1569 წლებს. თარიღის დაწერილობაც ორივე ხელნაწერში ძალიან წაგავს ერთმანეთს. შესაბამისად, საფიქრელია, რომ Arm. 24-ის დამცავი ფურცელი და დამცავი ფურცელი – Q-213 ერთდროულად არის ამოღებული ქართული ოთხთავიდან და დაჭრილი 1568-1569 წლებში გადანერილი სომხური ხელნაწერების ასაკინძავად.

ნიშანდობლივია, რომ ქართული ხელნაწერის კვალი აქ არ იკარგება. მისი კიდევ ერთი ფურცელი, რომელიც აღმოაჩინა ფრანგმა მკვლევარმა ბერნარ უტიემ მატენადარანში (ერევანი), დამცავ ფურცლად არის ჩაკინძული სომხურ ოთხთავში (მათე 37-16), რომელიც 1421 წლით არის დათარიღებული. სომხური ოთხთავის დამცავი ფურცელი შეიცავს მარკოზის სახარების ფრაგმენტს (მარკ. 8, 17,31). ქართული ტექსტის შემცველი ფურცლის ზედა და გვერდითა აშეები ჩამოჭრილი და მისადაგებულია სომხური ხელნაწერისათვის, რის შედეგადაც პირველი სვეტის დასაწყისი ასოები დაკარგულია. ფურცლის ზომაა: 25 x 18 სმ; ტექნიკური მონაცემებით, პალეოგრაფიითა და ორთოგრაფიით, მატენადარანის ფრაგმენტი ზუსტად ემთხვევა Arm. 24-სა და Q-213-ს. მატენადარანის ფრაგმენტში, Arm. 24-ის მსგავსად, გვაქვს წითელი მელნით შესრულებული ლიტურგიკული მითითებები, ხოლო Q-213-თან მატენადარანის ფრაგმენტს აახლოვებს სტიქომეტრია (პა და პბ).

ამგვარად, აშკარაა, რომ სამივე ფრაგმენტი ერთი ქართული ხელნაწერის, სახარების ნაწილებს წარმოადგენს. ხოლო მისი დაშლისა და დამცავ ფურცლებად ქცევის ისტორია ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ქართული სახარება აღმოჩნდა მისთვის უცხო, სომხურენოვან მწიგნობრულ გარემოში, ვანში, სადაც ის 1421 წელს დაიშალა და დაიჭრა დამცავ ფურცლებად სომხური ოთხთავის (მათე 37,16) გამაგრების მიზნით. დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ, 1568-1569 წლებში, ქართული სახარება, უკვე დაშლილი სახით, როგორც ასაკინძი მასალა, პეტროს აბელამ ვანიდან (სადაც მან განათლება მიიღო აღთამარელი გრიგორის II-ისაგან) გადაიტანა ოძაბერდში. აქ მან გადანერა სომხური სახარება (Arm. 24) და ქართული სახარების ფურცლები გამოიყენა თავისი წიგნის გასამაგრებლად. ამავე წლებში ქართული ოთხთავი დამცავ ფურცლებად (Q-213) გამოიყენეს კიდევ ერთი, ჩვენთვის უცნობი სომხური ხელნაწერისათვის.

მთელი ამ ისტორიიდან გამომდინარე, არ არის გამორიცხული, რომ ამ

ხელნაწერის კვალმა კვლავაც სადმე იჩინოს თავი.¹

* * *

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრში დაცულ სომხურ ხელნაწერში – Arm. 308, სახარება (282 ფ., ზომა 175 x 125) – დამცავ ფურცლებად ბერძნული ხელნაწერი ფურცლებია გამოყენებული (იხ. სურ. 4). ორნამენტული დეკორის მიხედვით, სომხური სახარება განეკუთვნება სომხური ხელნაწერის გაფორმების კილიკიურ სკოლას, რომელიც ჩამოყალიბდა და განვითარდა ხმელთაშუა ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, კილიკიაში, XIII-XIV საუკუნეებში.² რაც შეეხება დამცავ ფურცლებს: ეს არის ბერძნული ხელნაწერის ერთი ფურცელი (დღეისათვის მისი აღმნიშვნელი ლიტერია Gr./Arm. 32), რომელიც გაჭრილია შუაზე, ჩამოჭრილი აქვს მარცხენა აშია (r-ს მხრიდან), გაკეცილია და დამცავ ფურცლებად ჩაკინძულია ხელნაწერში (ორი დამცავი ფურცელი ხელნაწერის დასაწყისში და ორი – ბოლოში, ამათგან კიდური ფურცლები ერთ დროს ყდის შიდა ზედაპირზე იყო დაკრული, რაზეც მათ კიდევებზე შემორჩენილი ნებოს კვალი მიანიშნებს).

რეკონსტრუირებული სახით ბერძნულად ნაწერი ფურცლის ზომაა [2 x 175] x 245. აქვს საკმაოდ განიერი აშიები: ზედა არშია – 35 მმ, ქვედა – 60 მმ, მარჯვენა – 60 მმ. ტექსტი ორ სვეტად არის ნაწერი, ცალკეული სვეტის სიგანე – 80 მმ; მანძილი სვეტებს შორის – 25 მმ. შეიცავს 32 სტრიქონს. მასალა – ეტრატი, სქელი, მოყვითალო ფერის; მელანი – ყავისფერი, მცირედ გაფორმებული ინიციალები შესრულებულია სინგურით. ძირითადი ტექსტი დანერილია მინუსკულით, მარგინალური შენიშვნა – მაიუსკულით. დანერილობის ტიპია ე. წ. Perlschrift (მარგალიტისებრი). ეს არის საკმაოდ დახვეწილი, მომრგვალებული შრიფტი; ტექსტი დანერილია გაშლილად, გავრცობილად. განიერი აშიები და გაშლილად ნაწერი ტექსტი იმაზე მიანიშნებს, რომ ხელნაწერის შექმნისას უხვად, დაუნაწებლად იყო გამოყენებული საკმაოდ ძვირადღირებული, თუმცა ნაკლებად დამუშავებული ეტრატი.

ტექსტი წარმოდგენს იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარს (Homil. 26, PG 57, col. 339 l. 15 – col. 340 l. 19): Inc. ...τὰ ἀκολουθίαν νόμων ἐγίνετο· τὸ δὲ παρειμένον σφίγξει ... Des. ... Οἱ γὰρ ταῦτα πεῖθουσ...³

f. 1v-ზე, ზედა აშიაზე, მოთავსებულია სინგურით შესრულებული მარგინალური შენიშვნა: ΗΘ κ^ς ὅτι οὐ δὲ μὲχρι τέλους θάρσειν τὸν ἔσθῳτα, ἢ ἀπογινώσκειν ἑαυτὸν τὸν πεπτωκότα. ამავე გვერდზე, მარცხენა აშიაზე, ოქროპირის ტექსტის (Μὴ τοῖςθ θάρσμεν οἱ ἔσθῳτες (PG 57, 340

¹ დეტალურად დამცავ ფურცლებზე წარმოდგენილი ქართული ოთხთავისა და სომხური ლექციონარის ტექსტების სპეციფიკისა და მათი ადგილის შესახებ ძველ ქართულსა და სომხურ მწერლობაში იხ. ზ. ალექსიძე და დ. ჩიტუნაშვილი, კულტურათა გზაჯვარედინზე (ქართულ-სომხური კოდიკოლოგიური შეხვედრები), ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი, 2011, გვ. 360-390.

² L. A. Durnovo, M. S. Sargisian, *Ornaments of Armenian Manuscripts*, ed. A. Sh. Mnatsakanian, Yerevan, 1978, 20-21.

³ კომენტარი ეხება კაპერნაუმში ასისტავის მონის განკურნებას (Matth. 8, 5 – 13).

1. 1) გასწვრივ, წარმოდგენილია მარგინალური ნიშანი $\Theta \kappa^{\wedge} \varsigma^{\wedge}$ (Ἰθικόν $\kappa^{\wedge} \varsigma^{\wedge}$), რომელიც მიაწინებს, რომ ზედა აშიაზე მოთავსებული 26-ე ($\kappa^{\wedge} \varsigma^{\wedge}$) შენიშვნა ეთიკური ხასიათისაა (Ἰθικόν) და ტექსტის ამ ნაწილს უკავშირდება. ბიბლიური ციტატები (Matth. 8, 13 (bis); Matth. 19, 30; Matth. 3, 9) ფრაგმენტში მონიშნულია მარგინალური ნიშნით, ობელოსით.

პალეოგრაფიული ნიშნებით ნაწერი მსგავსებას ავლენს XI საუკუნის I ნახევრის ბერძნულ ხელნაწერებთან.¹ ხოლო სტრუქტურის მიხედვით Gr./Arm. 32 გარკვეულ კავშირში ჩანს იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის შემცველ ათონური წარმომავლობის ბერძნულ ხელნაწერებთან. ამ ხელნაწერებში დადასტურებულია იმ ტიპის მარგინალური შენიშვნები (Ἰθικόν-ები), როგორც წარმოდგენილია Gr./Arm. 32-ის v-ზე. კერძოდ, ზუსტად ეს შენიშვნა არის ათონურ ხელნაწერში - Trin. Cantab. B 8 4.² მსგავსი მარგინალური შენიშვნები დასტურდება, ასევე, იოანე ოქროპირის ამ ნაშრომის შემცველ ოთხ ათონურ ხელნაწერშიც: Bologna, BCA, A1; Istanbul - Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Μονὴ τῆς Ἀγίας Τριάδος, 119; Ἀθήνα, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη 2538 Vat. Urb. gr. 19.³

ნიშანდობლივია, რომ ექვთიმე ათონელის მიერ X საუკუნეში ათონზე შესრულებულ ქართულ თარგმანშიც დასტურდება შენიშვნები „სწავლანის“ (Ἰθικόν) სახელწოდებით, რომელთა შესახებ ექვთიმეს მამა, იოანე ათონელი თავის ცნობილ ანდერძში წერს: „ხოლო ვინაეთგან წმიდასა მამასა ჩუენსა, იოვანე ოქროპირსა, ესრეთ აქუნდა ჩუეულებაჲ, რაჲთამცა წარმოთქუა თარგმანებაჲ სახარებისაჲ, მყოარჟამ და მერმე, აღსასრულსა ზედა, სწავლასა წარმოიტყოდა. ამისათჳს ძალი თითოეულისა სწავლისაჲ აქა დაგვწერია, რაჲთა რომელსაცა ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს, რამეთუ ესრეთ არს ბერძულთაცა წიგნთა შინა,“ რასაც მოსდევს სწავლათა ჩამონათვალი, რომელიც დანომრილია 1-დან 90-მდე (ა – ჟ). ჩამონათვალში 26-ე ნომერია: სწავლაჲ კვ. ვითარმედ არა უჭმს მდგომარესა ვიდრე აღსასრულადმდე მინდობაჲ თავისა თჳსისაჲ, არცა რომელი დაეცეს, უჭმს სასოწარკუთილობაჲ.⁴ ქართული ტექსტი სიტყვასიტყვით მისდევს თბილი-

¹ ამ კუთხით განსაკუთრებით საყურადღებოა ხელნაწერები: Vat. gr. 1613 (მენოლოგიონი) და Paris. gr. 784 (იოანე ოქროპირის თხზულებათა კრებული). K. Lake, S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, Fasc. 9: Manuscripts in Rome, 1937, p. 14, Pl. 501-503; K. Lake, S. Lake, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, Fasc. 4: Manuscripts in Paris, 1935, p. 11, Pl. 249-250. თბილისური ფრაგმენტის პალეოგრაფიული ანალიზი ამ ხელნაწერებთან მიმართებით იხ. თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშვილი, იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის ფრაგმენტი ბერძნული ხელნაწერების კოლექციიდან, ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 3, რედ. ნ. მახარაძე, ნ. სულავა, თბილისი, 2011, 461-481.

² PG 57, col. 340, schol. 60.

³ M. Losacco, Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura, Nea Rhome 4, 2007, 123-142.

⁴ წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, წიგნი I, გამოც. მ. ბაბუხაძე, ლ. ბასილაია, ნ. დობორჯგინიძე, დ. თვალთვაძე, თ. კარსანიძე, მ. მაჩხანელი, ნ. შარაშენიძე, ნ. შულღაძე, თ. ცოფურაშვილი, თ. ცქიტიშვილი, რედ. მ. შანიძე, თბილისი, 1996, გვ. 15-19. ტექსტი გამოქვეყნებულია ათონური ხელნაწერების მიხედვით (cods. Ath. Iber. 13, 4, 10, XI s.).

სური ფრაგმენტის $\Theta \kappa^{\iota}\varsigma$ -ს. (შდრ. $\Theta \kappa^{\iota}\varsigma' \text{ ὅτι οὐ δὲν μέχρι τέλους θαῖρῃν τὸν ἑστῶτα, ἢ ἀπογινῶσκειν ἑαυτὸν τὸν πεπτωκότα}$). რაც შეეხება თავად ექვთიმე ათონელის ქართულ ტექსტს, ის დაყოფილია თავებად და, ამასთან ერთად, ოთხმოცდაათ (ჟ) „სწავლად“; 26-ე „სწავლა“, თავისი ეთიკური ხასიათის შენიშვნით, ჩართულია ტექსტში ზუსტად იმ ადგილას, სადაც Gr./Arm. 32-ში აშიაზე გაკეთებულია მინიშნება მარგინალურ შენიშვნაზე.¹ ამგვარად, ქართული მასალის მიხედვით, კიდევ ერთხელ დასტურდება: იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის იმ ბერძნულ ხელნაწერებში, რომლებიც ათონზე იყო მიმოქცევაში X საუკუნის ბოლოსათვის, დაცული იყო შენიშვნები („სწავლანი“), რომელთა საშუალებით მონიშნული იყო იოანე ოქროპირის ტექსტის ეთიკური, სამოძღვრო-დამრიგებლობითი ხასიათის პასაჟები.

დღეისათვის ძნელი სათქმელია, ἱθικόν-ები მხოლოდ ათონური ნუსხების მახასიათებელია, თუ ისინი ასევე დასტურდება ამ თხზულების შემცველ არაათონური წარმომავლობის ნუსხებშიც,² ამდენად, ამ კრიტიკიუმს ჩვენი ფრაგმენტის უშუალო წარმომავლობის განსაზღვრებისათვის ვერ დავეყრდნობით. ასე რომ, ამ შემთხვევაში, და საერთოდ, სრულიად გასაზიარებელია ცნობილი პალეოგრაფის, ბარბურის შენიშვნა, რომ თუ კი ხელნაწერი არ შეიცავს კოლოფონს, რომელშიც ერთმნიშვნელოვნად არის მითითებული მისი გადანერის ადგილი, ამ ხელნაწერის წარმომავლობის შესახებ საუბარი ძალიან დიდ რისკთან არის დაკავშირებული.³ იოანე ოქროპირის მათეს სახარების განმარტების თბილისური ფრაგმენტის მიხედვით დანამდვილებით მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობის უდიდესი ავტორიტეტის, იოანე ოქროპირის ფუნდამენტური ნაშრომის შემცველი საკმაოდ მოზრდილი, ძვირადღირებული ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც გადანერილი უნდა ყოფილიყო XI საუკუნის I ნახევარში ბიზანტიის მნიშვნელოვან სკრიპტორიუმში, XIII-XIV საუკუნეებში, სომხურენოვან გარემოში მოხვედრის შედეგად, დაიშალა და ნაწილებად დაიჭრა ხელახალი გამოყენებისათვის – დამხმარე მასალად სომხური ხელნაწერისათვის.

¹ ნმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგმანი ნმ. ეფთვიმე მთანმიდელისა, წიგნი II, გამომც. მ. ბაბუხადია, ლ. ბასილაია, ნ. დობორჯგინიძე, დ. თვალთვაძე, თ. კარსანიძე, მ. მაჩხანელი, ნ. შარაშენიძე, ნ. შულაძე, თ. ცოფურაშვილი, თ. ცქიტიშვილი, რედ. მ. შანიძე, თბილისი, 1996, გვ. 127.

² იოანე ოქროპირის თხზულებათა შემცველი ხელნაწერების აღწერილობებიდან მათეს სახარების კომენტარის ტექსტის ეს სპეციფიკა არ ჩანს, თუმცა აღწერილობების მიხედვით აშკარაა, რომ უკვე იოანე ოქროპირის XI საუკუნის კომპილაციურ კრებულებში ოქროპირის ამ შრომიდან საკითხავების სახით შეტანილია ცალკეული პასაჟები – ἱθικόν-ები (მაგ., Cromwell 23 (1064-65) – In Mattheum hom. 35, ethicon (= PG 57, col. 409, l.1); Brit. Mus. Cod. Add. 19703 (XII c.) - In Mattheum hom. 69, ethicon (= PG 58, col. 651, l.12); Codices Chrysostomici Graeci, I, Codices Britanniae et Hiberniae, M. Aubineau, Paris, 1968.

³ R. Barbour, *Greek Literary Hands A. D. 400-1600*, Oxford, 1981, p. xxi.

ხელნაწერი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ჭილ-ეტრატის იადგარის¹ სახელწოდებით არის ცნობილი (H-2123, ამჟამად წარმოდგენილია სამი, ცალ-ცალკე აკინძული მცირე ზომის ნიგნაკის სახით), შეიცავს რამდენიმე პალიმფსესტურ ფურცელს. ის XIX საუკუნის II ნახევარში რუსმა სიძველეთმცოდნემ, პორფირი უსპენსკიმ საბა-წმიდის მონასტერში აღმოაჩინა. მის მიერ ხელნაწერი ეთიოპურად იყო მიჩნეული – სამივე ნაწილს წარწერილი აქვს: Codex aethiopicus, pars I, II, III, A. Porfirius. ალექსანდრე ცაგარელმა გაარკვია, რომ ხელნაწერი წარმოადგენდა საეკლესიო საგალობელთა ქართულენოვან კრებულს, რის შემდეგაც უსპენსკიმ I ნიგნის დამცავ ფურცელზე დააწერა: Эти три книжицы на папирусе грузинские богослужебные, но не евангелие, и не апостол, и не псалтырь. Е. Порфирий. ხელნაწერი 1923 წლამდე ინახებოდა პეტროგრადის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში, ხოლო შემდეგ ის საქართველოში გამოაგზავნეს.

ხელნაწერი მომცრო ზომისაა (см 9,5 x 11);² გვერდების რაოდენობაა 313 ფ.; ამათგან ჭილია 184 ფ., ეტრატი კი – 129 ფ. ხელნაწერი შედგენილია 10-ფურცლიანი რვეულების, კვინიონებისაგან; ცალკეული კვინიონი შეიცავს ოთხ ეტრატისა (1, 5, 6, 10) და ექვს ჭილის (2, 3, 4, 7, 8, 9) ფურცელს. ჭილის ფურცლები ეტრატის ორად გადაკეცილი ფურცლების, ბიფოლიოების შორის არის ჩასმული, ასე რომ ეტრატის ფურცლებს უფრო სუსტი და ფაქიზი მასალის, ჭილის ფურცლების დამცავი ფუნქცია აკისრია. მხოლოდ ერთ, 22-ე კვინიონში (ფ. 190-199) მე-2 და მე-9 ფურცლები (ფ. 191-198) ეტრატისაა. ხელნაწერი აკინძულია სამ ნიგნად და მუყაოზე გადაკრულ ტყავის ყდაშია ჩასმული გვიანდელ ეპოქაში. ძნელი სათქმელია, თავდაპირველი სახით ის ერთიანი ხელნაწერი იყო, თუ იმთავითვე სამი ნიგნაკის სახით იყო წარმოდგენილი. ჭილის ფურცლები ძალიან თხელი, ამჟამად საკმაოდ დაზიანებულია; ეტრატის ფურცლები კარგად დამუშავებული, ღია ნაცრისფერია. ზოგ შემთხვევაში ეტრატის ფურცელი შეკონინებულია – უხეშად გაკერილია ძაფით. ტექსტი ერთ სვეტად არის ნაწერი მუქი ყავისფერი მელნით, სათაურები – წითელი მელნით. ნაწერია ნუსხურით, რომელშიც გარეულია მთავრული ასოები; ხშირია დაქარაგმებები. ნაწერი არათანაბარი, მოუწესრიგებელია; შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის არაფორმალური, არამნიგნობრული ხელი. აშეიშა ვხვდებით არაპროფესიონალის მიერ შესრულებულ პრიმიტიულ ნახატებს – ჯვრის, ნაძვების და სხვ. გამოსახულებებს. მთლიანობაში, ამჟამად სამი ნიგნაკის სახით წარმოდგენილი ჭილ-ეტრატის იადგარი ნარჩენი მასალისაგან არაპროფესიონ-

¹ ტექსტი გამოცემულია, იხ. ჭილ-ეტრატის იადგარი (ძველი ქართული ენის ძეგლები, 15), ა. შანიძის, ა. მარტიროსოვისა და ა. ჯიშიაშვილის გამოც., თბილისი, 1977, ასევე, უძველესი იადგარი, ე. მეტრეველის, ც. ჭანკიევის, ლ. ხევსურიანის გამოც., თბილისი, 1980. გამოცემა ეფუძნება ხუთ ხელნაწერს, რომელთაგან ერთ-ერთია cod. H-2123.

² ხელნაწერი რამდენჯერმე არის აღწერილი, ბოლო აღწერილობაა: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (სინური კოლექცია), I, ე. მეტრეველის, ც. ჭანკიევის, ლ. ხევსურიანის, ლ. ჯღამაიას გამოც., თბილისი, 1979, გვ. 229.

ალის მიერ სათუთად, მონდომებით ნაკეთი ხელნაწერის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომელიც შექმნილია პირადი ხმარებისათვის, თან სატარებლად.

ჭილ-ეტრატის იადგარს თარიღი არა აქვს. სპეციფიკური ხელნაწერის გამო მისი დათარიღება, პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, მერყეობს VII საუკუნიდან XI საუკუნის I ნახევრამდე.¹ დათარიღებებიდან ყველაზე მისაღები X საუკუნის დასაწყისია, რასაც საფუძველს უმაგრებს შემდეგი არგუმენტი: ხელნაწერის 1v-ზე წარმოდგენილია მინანური: [ქ]ე შე იწე, (ქრისტე, შეიწყალე იოანე). მინანურში მოხსენიებული იოანე, როგორც ჩანს, ამ ხელნაწერის მფლობელია. ამავე ხელით შესრულებული იგივე მინანური - ქე შე იწე - დართულია კოლოფონზე, რომელიც დასტურდება სინური კოლექციის ერთ ხელნაწერში: Sin. Iber. 50-ში (შეიცავს ქართულ ორიგინალურ თხზულებებს: „ქართლის მოქცევას“ და „ათცამეტ ასურელ მამათა ცხოვრებებს“). კოლოფონის მიხედვით, იოანემ ეს ხელნაწერი სინას მთას შესწირა. აშკარაა, რომ H-2123-სა და Sin. Iber. 50-ში მოხსენიებული იოანე ერთი და იგივე პირია, რომელსაც ეს მინანურები ეკუთვნის. Sin. Iber. 50-ც უთარიღო ხელნაწერია, თუმცა ის შეიცავს ისტორიულ პირთა – ქართველ ეპიკოპოსთა და ზედაზნის მამათა ჩამონათვალს, რის მიხედვითაც ის X საუკუნის დასაწყისით თარიღდება.² ის ფაქტი, რომ იგივე პიროვნება მოხსენიებულია H-2123-შიც, იძლევა ამ უკანასკნელის დათარიღების საშუალებას იმავე პერიოდით, რა პერიოდითაც თარიღდება Sin. Iber. 50, ანუ X საუკუნის I ნახევრით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, H-2123 შეიცავს ეტრატის პალიმფსესტურ ფურცლებს, რომელთაგან ოთხის ქვედა ფენა ბერძნულად ნაწერ ტექსტს წარმოადგენს. ამათგან ორი ფურცელი (ნიგნი B, 191r, 198v) გრიგოლ წერეთელმა აღმოაჩინა და გამოაქვეყნა 1932 წელს.³ ბერძნული ტექსტი წარ-

¹ ალ. ცაგარელი ხელნაწერს ათარიღებდა VII საუკუნით; კ. კეკელიძე – IX საუკუნით, ი. აბულაძე – X-XI საუკუნეებით; ენობრივი ანალიზის საფუძველზე ა. შანიძემ ხელნაწერი XI საუკუნის დასაწყისით დაათარიღა, ხოლო რ. შმერლინგმა ორნამენტების ანალიზის საფუძველზე – X საუკუნის II ნახევრით. ჟ. გარიტის მიხედვით, ხელნაწერი გადანერილი უნდა ყოფილიყო X საუკუნეში. ლ. ხევსურიანის აზრით, რომელიც კრებულის ლიტურგიკული სტრუქტურის კვლევას ეფუძნება, ხელნაწერი X საუკუნის დასაწყისს განეკუთვნება. ბ. უტიეს თვალსაზრისი ხელნაწერის თარიღთან დაკავშირებით ემთხვევა ლ. ხევსურიანის აზრს.

² Z. Alexidze, *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin. 50, edition en fac-simile*, Lovanii, 2001, Introduction, p. 16-18.

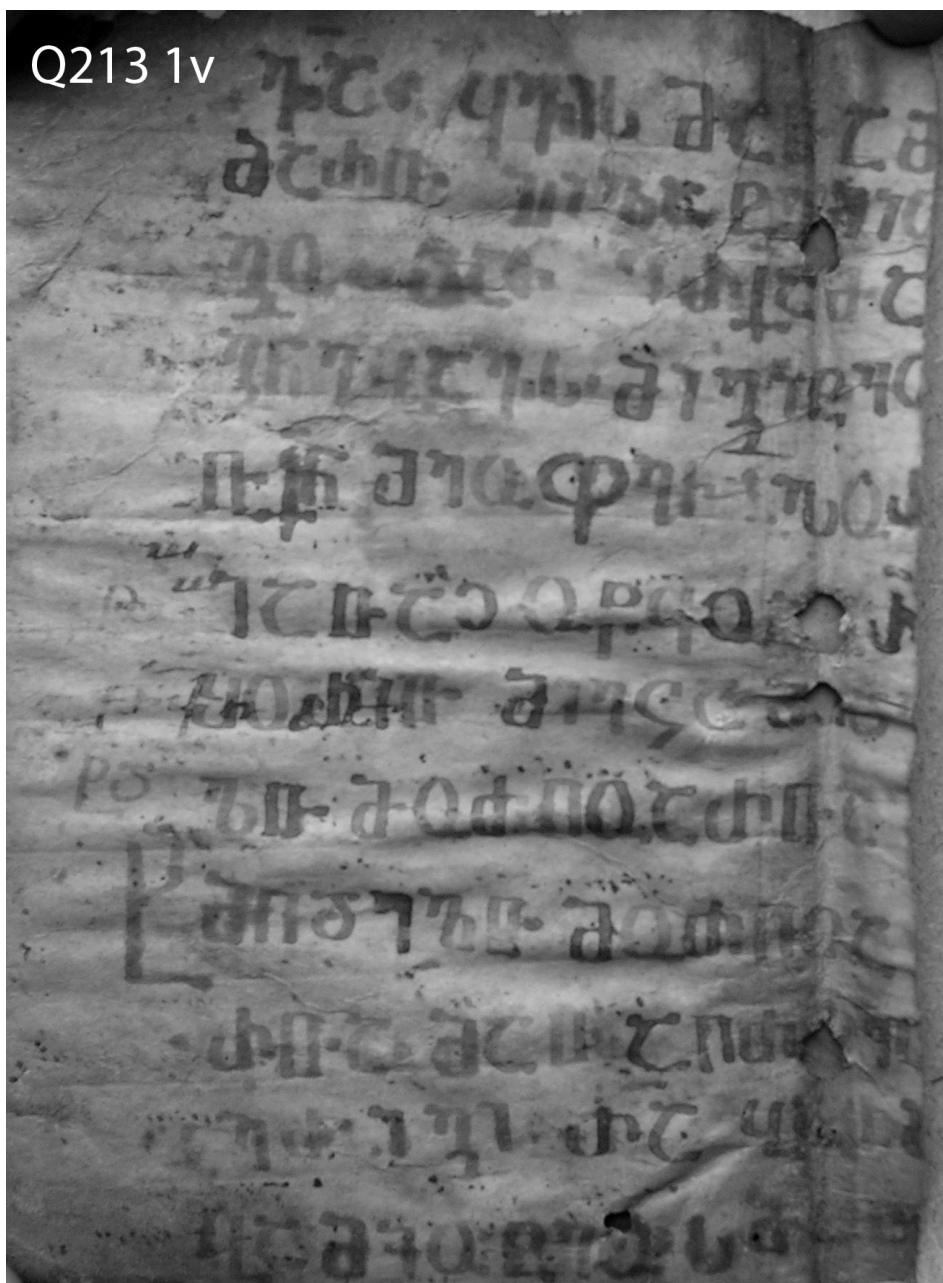
³ G. Zereteli, *Un palimpseste grec du Ve siècle sur parchemin (Epist. Ad Tit., 1, 4-6, 7-9)*, Académie royale de Belgique, in: *Bulletin de la classe des Letters et des Sciences Morales et Politiques*, 5e ser., 18, 11 (1932), p. 427-432. ამ სტატიის წყალობით ჭილ-ეტრატის ეს პალიმფსესტური ფურცლები კარგად არის ცნობილი უცხოელი მკვლევრებისათვის: B. M. Metzger, *A Hitherto Neglected Early Fragment of the Epistle to Titus*, *Novum Testamentum* 1 (1956); K. Treu, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR; eine systematische Ausnurtung des Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Tbilisi und Erevan*, Berlin, 1966, p. 353-354; E. J. Epp, *The Papyrus Manuscripts of the New Testament, The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Questionis*, eds. B. D. Ehrman, M. W. Holmes, Michigan, 1995, p. 3-21; J. K. Elliot, *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, second ed. (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 109), Cambridge University Press, 2000/2005, p. 88.

მოადგენს ფრაგმენტს პავლეს ეპისტოლედან ტიტეს მიმართ – Tit. 1, 4-6 (Inc. καὶ Χριστὸν. . . des. πιστὰς), 7-9 (Inc. γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ... des. τὸν δι...), ხოლო ორი პალიმფსესტური ფურცელი (წიგნი C, ff. 294, 295), რომელიც 2002 წელს დადასტურდა ჭილ-ეტრატის იადგარში,¹ შეიცავს პავლეს ეპისტოლეს ბერძნულ ტექსტს ტიმოთეს მიმართ: – 1Tim. 6, 5-6 (Inc. διεφθαρμέναν ... des. ἔστιν), 8-9 (Inc. ...τοῖς ἀρκεσθησόμεθα ... des. πολλὰς ἀνο...), 10-11 (Inc. τῆς πίστεως ... des. δικαιοσύνη...), 12-13 (Inc. ...ἀγῶνας... des. τὰ πάντα). ოთხივე ფურცელი ერთი და იმავე ხელით არის ნაწერი და ერთსა და იმავე ბერძნულ ხელნაწერს განეკუთვნება. პალეოგრაფიული ნიშნებით თარიღდება V საუკუნით. ხელწერა არის საკმაოდ სტილიზებული maiuscula biblica.

ოთხი პალიმფსესტური ფურცლის ანალიზის შედეგად იკვეთება შემდეგი: ეს არის ორ სვეტად ნაწერი ორი ფურცელი, რომელთაგან ერთ-ერთი (ff. 191, 198) გაჭრილია შუაზე ვერტიკალურად (შესაბამისად, ამჟამად დარჩენილია ერთი ნაწერი სვეტი), ჩამოჭრილი აქვს ზედა აშია და, სავარაუდოდ, 4 სტრიქონი, გაკეცილია შუაზე და ჩაკინძულია ხელნაწერში ჰორიზონტალურად (ზომა cm 11 x 19; სტრიქონების რაოდენობა – 19). მეორე კი (ff. 294, 295) გაჭრილია ჰორიზონტალურად (შესაბამისად, შეიცავს ორი ნაწერი სვეტის ზედა ნაწილებს), ნაწილობრივ ჩამოჭრილი აქვს გვერდითა აშიები, გაკეცილია შუაზე და ხელნაწერში ჩაკინძულია თავდაყირა (ზომა: cm 19 x 11; სტრიქონების რაოდენობა: 10). დაჭრილი ფურცლების ნაწილების მიხედვით რეკონსტრუირებული ბერძნული ხელნაწერის ფურცლების ზომაა: cm 24, 5 x 22; სტრიქონების რაოდენობა სვეტში: 23.

ნიშანდობლივია, რომ ამავე ხელნაწერში დაცულია კიდევ ორი პალიმფსესტური ფურცელი. ა. შანიძის აზრით, მათი ქვედა ფენა ქართული მთავრულით შესრულებული ნაწერი უნდა იყოს, თუმცა, უფრო საფიქრებელია, რომ ეს ებრაული მრგვლოვანია. ასე რომ, ჭილ-ეტრატის იადგარი კვლავაც ინახავს კიდევ ერთი ძველი ხელნაწერის საიდუმლოს. ხოლო იმ გარემოს შესახებ, რომელშიც ეს ხელნაწერია შექმნილი, შეიძლება გამოვთქვათ (სავარაუდოდ საბა-წმიდა) ვარაუდი კიდევ ერთხელ დავადასტუროთ, რომ ის ძველთაგან ნარმოადგენდა მულტიკულტურულ სამონასტრო ცენტრს, სადაც იმთავითვე ინახებოდა სხვადასხვაენოვანი, ძველი ხელნაწერები.

¹ Z. Alexidze, On the Georgian Collection of Palimpsests, Rinascimento Virtuale, Digitale Palimpsestforschung, Rediscovering written records of a hidden European cultural heritage, Berichtband, der Konferenz des Netzwerks Rinascimento Virtuale zur digitalen Palimpsestforschung, 28-29 Juni, 2002, Bratislava, 2002, p. 104-105.



სურ. 3. Q 213.

FLYLEAVES AND PALIMPSEST LEAVES IN THE MEDIEVAL MANUSCRIPTS

Medieval manuscripts often could be sources for possible rediscoveries as sometimes they may bring with them old manuscript fragments due to the early way of Medieval book production. The consumption of old codices for the sake of the material had happened often in Medieval times. Early Medieval scribes were indiscriminate in supplying themselves with material from any old volumes that were at hand. Reused material mostly might be in foreign languages or written in unfamiliar scripts that had become illegible over time. Vellum manuscripts were over-written on purpose mostly due to the dearth or cost of the material; parchment leaves from early codices were sometimes pasted in on wooden covers of early books or even used as covers. Parchment leaves could also be reused as flyleaves.

The aim of our article is to discuss three distinct examples of creating new manuscripts from old ones. The examples are chosen in a way that encompasses the samples of Caucasian and Byzantine manuscript books.

* * *

In the Armenian manuscript of the National Center of Manuscripts - the Armenian Four Gospels (Arm. 24) - seven flyleaves are attested. Two of them include the Georgian text and five of them – the Armenian. According to the colophon, the manuscript was copied in Ozabardi Monastery in 1568-1569. The scribe was certain Petros Abega, who's tutor was Catholikos of Agthamar Grigoros II (1544-1586). His residence was situated in Aghtamarabi, the island in Vani Lake.

The folios including Georgian text are inserted in the beginning and in the end of the manuscript; they contain passages from the Gospel of Luke (I: Luc.14, 26; II: Luc.11, 25). These are thick, yellow parchment leaves. Upper and side margins are cut off and the folios are adjusted to the size of the Armenian manuscript. As a result, the beginning letters of the lines are lost. Measures: I f. - cm. 27,2 x 19; II f. - cm. 28,4 x 18,7. There are no traces of late restoration. It is evident that they were inserted in the manuscript while binding. The text is written in medium-brown ink in two columns, each column containing 19 lines, in Asomtavruli (majuscul) script. The liturgical notes are written in carmine. The copist is not experienced in calligraphy. The writing is not regular. By technical data, also paleographical and orthographical features the fragment can be dated to the 10th century.

The five folios of an Armenian manuscript used as flyleaves in Arm-24, include the text of lectionary. The text is written in two columns, brown ink, er-kathagiri bent to the right. The upper and the side margins of the folios are cut off. The fragment shows the features, which are typical for the ancient Armenian Lectionary. Based on paleographical data the fragment could be also dated to the 10th century.

In the archive materials of Mkhitarist Kalatozishvili kept in the National Center of Manuscripts, two folios (thick, yellow parchment leaves) of Georgian

manuscript attract our attention (Q-213). The upper half of a leaf of the Georgian manuscript written in two columns has been cut vertically into two equal parts. Due to this in each folio only one column is presented. Presumably they served as flyleaves of the small-size Armenian manuscript (cm. 14,5 x 11,5). This is a fragment of the Gospel of Mark (14, 72; 15, 1-15). The comparative paleographical study of the Georgian fragments revealed that the handwritings of the two items (flyleaves of Arm. 24 and Q-213) are identical.

The marginal notes of Q-213 deserve special attention. In the margins and between the columns the numbers (numeration of verses of the Gospel) in late Georgian nuskhuri (miniscul) script are appended. In the margins there is also late Armenian inscription, where the same date as in the colophon of Arm. 24 is attested: 1568-1569. The hand-writing of both notes are very similar.

One more fragment of the same Georgian manuscript was discovered by B. Utie in Matenadaran (Erevan). One folio including the text of the Gospel of Marc (8, 17-31) is inserted as a flyleaf into the beginning of the Armenian Four Gospels (N 3716) copied, according to the colophon, in Vani, in 1421. Upper and side margins of the leaf are cut off; the leaf is adjusted to the size of the Armenian manuscript. Size: cm. 25 x 18. By technical data, also paleographical and orthographical features, this fragment is similar to flyleaves in Arm. 24 and Q-213. In the Matenadaran fragment there are the same liturgical notes written in carmine as in the flyleaves of Arm. 24; the numeration of the Gospel verses in the Matenadaran fragment is identical to the stichometric notes of Q-213.

Taking into consideration all these data, we can conclude that these three fragments are parts of one and the same Georgian manuscript. The manuscript was cut for employing as a secondary material for the Armenian Four Gospels manuscripts several times: first in 1421 in Vani to serve as flyleaves for Armenian manuscript (Matenadaran – N3716) and for the second time in the 60^{ies} of 16th century. The scribe of Arm. 24 Petros Abega who learnt a technique of scribing manuscripts in Vani in the 60^{ies} of the 16th century took this manuscript material from Vani to Ozaberdi, where in 1568/9 it was cut and used again as flyleaves for two Armenian manuscripts.

* * *

In the Armenian manuscript kept in the National Center of Manuscripts - Arm. 308 (the Gospel, 282 ff., size: cm 17,5 x 12,5) – four folios of Greek Manuscript are inserted to serve as flyleaves. The Armenian manuscript is richly ornamented Four Gospels of the famous Cilician school, which flourished in the area north-east of the Mediterranean Sea in the 13th-14th centuries.

The single parchment leaf of Greek manuscript (parchment - thick, yellow-white, rough) has been cut into two parts, folded and inserted at the beginning and at the end of the Armenian manuscript. The size of the reconstructed leaf is cm [2 x 17,5] x 24,5. It has wide margins: upper margin cm 3,5, lower margin cm 6; right margin cm 6,5; the left margin is cut. The text is written in two columns; the text is written in medium-brown ink, capitals in carmine, slightly decorated; contains a fragment of John Chrysostom's Explanation on Evangelium

by Matthew (Homil. 26, PG 57, col. 339 l. 15 – col. 340 l. 19) :

On f. 1v, in upper margin there is a marginal note written in carmine: ΗΘ ϙ ϛ ὅτι οὐ δεῖ μέχρι τέλους θαρρῆεῖν τὸν ἐστῶτα, ἢ ἀπογινώσκειν ἑαυτὸν τὸν πεπτωκότα. On the same page, in the left margin, below the passage of John Chrysostom's text - Mh; τοίνυν θαρρῶμεν οἱ ἐστῶτέ (PG 57, 340 l. 1) – there is written: ΗΘ ϙ ϛ (ἠθικὴ ϙ ϛ) showing that the above presented note number twenty six of the ethical character is in connection with this part of the text. The Biblical citations (Matth. 8, 13 (bis); Matth. 19, 30; Matth .3, 9) in the text are marked by the marginal sign obelos. The main text is written in minuscule, the marginal note - in majuscule. The type of minuscule writing is Perlschrift; the writing is fairly tidy and regular, rounded and quite expanded.

The paleographical analysis reveals the similarity of the handwriting of this fragment to the script of some manuscripts dated to the eleventh century, namely to the manuscripts copied in the first part of the eleventh century. The Tbilisi fragment presents also certain features typical for the manuscripts from Mt. Athos. The resemblance is the existence of the note (ἠθικόν) in the upper margin of the folio: the same note is added to the same passage in a manuscript of Athonite origin - Trin. Cantab. B 8 4 dated to the 12th-13th centuries. Similar marginal notes - ἠθικόν-σ, which are numbered - are also found in several manuscripts from Mount Athos containing John Chrysostom's Commentary on Evangelium by Matthew -(Bologna, BCA, A1; Istanbul - Πατριαρχικὴ Βιβλιοθήκη, Μονὴ τῆς Ἀγίας Τριάδος, 119 Ἀθήνα, Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη 2538; Vat. Urb. gr. 19).

It is noteworthy that the Georgian translation of John Chrysostom's Commentary on Evangelium by Matthew made by the famous Athonite scholar Euthymius at the end of the 10th century, also includes identical notes. The ἠθικόν-σ – that is, short ethical maxims, have the name of Teachings (scaviani) in Georgian and in contrast of the Greek manuscripts, are incorporated into the Georgian text, serving as headings for corresponding parts of the text. The Georgian text is divided into 90 Teachings, and the text of the one under the number twenty-six is found precisely in the place where Gr./Arm. 32 has the marginal note with the same numbering. The content of the heading follows the Greek ἠθικόν. The father of Euthymius, Johannes the Athonite in his colophon informs the readers that the Teachings as well as their index, are found in Greek manuscripts. Thus, Georgian sources demonstrate that in the Greek manuscripts of Chrysostom's Commentary current on Mt. Athos in the 10th century the ἠθικόν-σ were found. We have no opportunity to judge whether the ἠθικόν-σ were characteristic for manuscripts coming from other scriptoria, therefore, the fact that they are presented in manuscripts of Athonite origin, can hardly be qualified as a valid criterion when determining the origin of the Tbilisi fragment. It should be noted that contacts between the different monastic centers and scriptoria of Byzantium were very close; manuscripts, as well as the scribes themselves moved and changed their places from time to time with various intensity in different periods. Because of this, one must agree with Barbour that it is extremely difficult to be certain that a manuscript was copied in a particular centre unless this is explicitly stated in an unambiguous subscription.

Taking into consideration all these data, we can conclude that Gr./Arm. 32,

the fragment from a big and valuable Greek manuscript of John Chrysostom's Explanation on Evangelium by Matthew, which was copied in the first half of the 11th century, in a significant milieu, was cut in the 13th-14th centuries in armenian-speaking community for employing as a secondary material for native-language manuscripts.

* * *

The Georgian manuscript H-2123 of the National Center of Manuscripts - so-called Papyri-Parchment Triodion (1st half of the 10th century), which is presented in three separately stitched volumes - contain several folios of palimpsest.

The manuscript was discovered and taken from the Monastery of St. Saba in the second half of the 19th century by Porphyri Uspenski. First it was considered by Uspenski to be Ethiopic (there is an adscription on the spine of the MS.: Codex aethiopicus, pars I, II, III, A. Porfirius). Al. Tsagareli elucidated that the MS was a collection of Georgain chants, according to which Uspenskij himself made an inscription in the MS., in the first depository page of the I book: These are three Georgian church books written on papyri, but neither Evangelium, nor Books of Apostles or Psalter, E. Porphyri (in Russian). The MS was preserved in the Petrograd National Library till 1923 and only later on it was transposed to Georgia.

In 1932 G. Zereteli discovered and published the Greek text of the lower layer of the two folios (Book B, 191r, 198v). But he seems not to have noticed two other folios (Book C294, 295) which were revealed in 2002. Folios discovered by Zereteli are well-known to scholars (International numeration: 0240 according to the bibliography of Elliot), but none of the Greek paleographers have ever seen the folios discovered in 2002. All the folios are written in one and the same handwriting, they are from one and the same manuscript dated to the 5th century. They include the fragments of the Epistle of Paul to Titus (Epist. ad Tit. 4-9) and to Timotheus (Epist. ad Tim. 6, 5 -7; 6, 8 - 9). The parchment folios are especially treated, very thin and very light gray. The lower layer is written in brown ink. The Greek text is not very much damaged.

The first item including fragments of Tit. (ff. 191, 198 of the Georgian manuscript) represents a leave written in two columns which is cut vertically in middle, consequently now it consists of only one column; the upper part of the leave (the upper margin and presumably 4 lines of the written text) is also cut off. It is folded in the middle and bound horizontally in the MS. The six papyri leaves of Georgian manuscript (ff. 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198) are placed between the palimpsest leaves. Size of the leave cut off: cm 11 x 19; number of lines: 19.

The second item including fragments of 1Ti. (ff. 294, 295 of the Georgian manuscript) is a horizontally cut leave of the same manuscript which contains the upper part of two columns of the written text. The side margins of the leave are also partly cut off and adjusted to the size of the Georgian manuscript. The leave is folded in the middle and bounded in the Georgian manuscript upside down. Size of the leave cut off: cm 19 x 11; number of the lines: 10.

According to the data of the vertically and horizontally cut leaves it is possible to reconstruct the measures of the Greek manuscript. The length of the leaves is

cm 24, 5; the width of the leaves is approximately cm 22; lower margin - 3,5; upper margin – cm. 2,5; side margin – cm. 4; the number of lines in each column: 23. The Greek text is written in brown ink. The script is a typical so-called *maiuscula biblica*, quite stylized.

It is notable that the same manuscript includes two other leaves written on parchment, which also have not been noticed by Tsereteli. These leaves are provided in A. Shanidze's description of the Papyri-Parchment Triodion although the lower text is erroneously identified with the Georgian majuscule writing. In fact it must be round Hebrew script. These palimpsest leaves are not studied yet. Thus, it is evident, that the place where the Triodion was copied was a multicultural monastic Center (presumably, it was the Monastery of St. Saba), where the manuscripts on different languages were kept from early times.

BIBLIOGRAPHY

Alexidze, Z. *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin. 50*, édition en fac-simile, Lovanii, 2001, Introduction, p.16-18.

Alexidze, Z. On the Georgian Collection of Palimpsests, *Rinascimento Virtuale, Digitale Palimpsestforschung, Rediscovering written records of a hidden European cultural heritage*, Berichtband, der Konferenz des Netzwerks Rinascimento Virtuale zur digitalen Palimpsestforschung, 28-29 Juni, 2002, Bratislava, 2002, p. 104-105.

R. Barbour, *Greek Literary Hands A. D. 400-1600*, Oxford, 1981, p. xxi.

Description of Georgian Manuscripts (Sinai Collection), I, eds. H. Metreveli, Ts. Chankieva, L. Khevsuriani, L. Jgamaia, Tbilisi, 1979, p.229 (in Georgian).

Codices Chrysostomici Graeci, I, *Codices Britanniae et Hiberniae*, M, Aubineau, Paris, 1968.

Durnovo L. A., Sargisian M. S., *Ornaments of Armenian Manuscripts*, ed. A. Sh. Mnatsakanian, Yerevan, 1978, p.20-21.

Elliot, J. K. *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, second ed. (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 109), Cambridge University Press, 2000/2005, p.88.

Epp, E. J. *The Papyrus Manuscripts of the New Testament, The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Questionis*, eds. B. D. Ehrman, M. W. Holmes, Michigan, 1995, p.3-21.

John of Chrysostom, *Commentary on Evangelium by Matthew Translated by Euthymius of Athonite*, vol. II, publ. by M. Babukhadia, L.Basilaia and others, ed. by M. Shanidze, Tbilisi, 1996,

K. Lake, S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, Fasc. 9: *Manuscripts in Rome*, 1937, p.14, Pl. 501-503.

K. Lake, S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, Fasc. 4: *Manuscripts in Paris*, 1935, p.11, Pl. 249-250.

Losacco, M. *Su alcuni codici crisostomici affini alla produzione di Giovanni di Laura*, *Nea Rhome* 4, 2007, 123-142.

Metzger, B. M. *A Hitherto Neglected Early Fragment of the Epistle to Titus*, *Novum Testamentum* 1 (1956);

G. Tsereteli, *Un palimpseste grec du Ve siècle sur parchemin (Epist. Ad Tit., 1, 4-6, 7-9)*, *Académie royale de Belgique*, in: *Bulletin de la classe des Letters et des Sciences Morales et Politiques*, 5e ser., 18, 11 (1932), p.427-432.

PG 57

The Chil-Etrati Iadgari (Monuments of Old Georgian Language, 15), eds. A. Shanidze, A. Martirosov, A. Jishiashvili, Tbilisi, 1977 (in Georgian).

The Ancient Iadgari, eds. E. Metreveli, Ts. Chankievi, L. Khevsuriani, Tbilisi, 1980 (in Georgian). The edition is based on five manuscripts, among them there is MS. Tbilisi, H-2123.

Treu, K. *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR; eine systematische Ausnurtung des Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Tbilisi und Erevan*, Berlin, 1966, p.353-354;

Tsagareli, Al. *The Ancient Monuments of Georgia in Holy Land and Sinai*, St.-Petersburg, 1888 (in Russian).

ჰინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი¹

ტაო საქართველოსა და სომხეთს შორის სასაზღვრო რეგიონი იყო საუკუნეების მანძილზე. სხვადასხვა პერიოდში ამ მოსაზღვრე სახელმწიფოებს შორის ხელიდან ხელშიც გადადიოდა, სანამ საბოლოოდ არ გაირკვა მისი სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო სტატუსი. ამიტომ, ცხადია, ტაოს ისტორიის ყველა ნიუანსი კავკასიის მცოდნეთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს. ამიტომ იყო, რომ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაზე – „ტაო-კლარჯეთი“ – პ. მურადიანის მიერ წაკითხულმა მოხსენებამ („ტაოს იეროკრატიული წყობილების აღმოცენების გამომდინარე ადრეფეოდალურ წყაროებში“)² მსმენელთა დიდი ინტერესი გამოიწვია. ჩემი აზრით, მოხსენება საინტერესოდ და სწორად იყო აგებული სტრუქტურული და მეთოდური თვალსაზრისით. ვინაიდან მოხსენების შემდეგ კამათისათვის საკმარისი დრო არ იყო, მეც მხოლოდ ორიოდ საპოლემიკო კითხვის დასმა შეეძელი. ცოტა მოგვიანებით ტაოს საეპისკოპოსოს შესახებ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ვრცელი ზეპირი მოხსენება მაინც გავაკეთე. ნაშრომი, რომელსაც მკითხველი ახლა ეცნობა, სწორედ ამ მოხსენების ერთი ნაწილის ბეჭდურ რეალიზაციას წარმოადგენს.

თავისი მოხსენების ყველა მნიშვნელოვანი დებულება, საჭირო არგუმენტაციით პ. მურადიანმა ოსტატურად ჩაატია საკმაოდ ვრცელი მოცულობის, მაგრამ მაინც რეზუმეში.³ ამ შემთხვევაში მე მაინტერესებს მის მიერ წამოჭრილი საკითხი ტაოს პირველი ეპისკოპოსის ვინაობის შესახებ და შესაბამისი არგუმენტაციის კორექტულობა. ტაოს საეპისკოპოსოს ისტორიის სხვა საკითხებს კი სხვა წერილებში განვიხილავ.

ტაოს პირველი ეპისკოპოსის ვინაობის შესახებ პ. მურადიანი წერს:

¹ საისტორიო კრებული. 1. - თბ.: 2011. - გვ. 9-19.

² „ტაო-კლარჯეთი: საერთაშორისო კონფერენცია.“ მოხსენებათა თეზისები (თბილისი, 2010), 61-64.

³ კრებულში, რომელშიც მოხსენებების სრული ვარიანტები უნდა დაიბეჭდოს, პ. მურადიანის თხოვნით დასახელებული ვრცელი თეზისები გამოქვეყნდება, ამიტომ მათში ცვლილებების შეტანა მოსალოდნელი არ არის. ჩემი წერილი უკვე გადაცემული იყო გამომცემლობაში, როდესაც მოვიდა სამწუხარო ცნობა მძიმე ავადმყოფობის შემდეგ პ. მურადიანის გარდაცვალების შესახებ. როგორც ჩანს, სწორედ ავადმყოფობის გამო ვერ შეძლო მან თეზისების ვრცელ ნაშრომად ქცევა. ჩემი აზრით, პ. მურადიანის გარდაცვალება კავკასიისმცოდნეობისათვის დიდი დანაკლისია.

„ტაოს სამწყსოსა და საეპისკოპოსო კათედრის დაარსების შესახებ უძველესი ცნობა შემონახულია ფავსტოსის „ბუზანდარან პატმუთიუქნში“. აქ გრიგოლ განმანათლებლის მიერ სომხეთში საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსებასა და ეპისკოპოსების კურთხევაზე ლაპარაკისას (ხაზი ჩემია – ზ.ა.) ისტორიკოსი წერს: „და ტაოს ეპისკოპოსი იგი იყო კირაკოს, რომელიც შაჰაპ სახელად იწოდებოდა, კაცი ჭეშმარიტად ღვთისმორწმუნე, თანახმად ნებისა ღვთისასა, და თავის ცხოვრების ყოველ დღეთა შინა უშუალო ჭეშმარიტებით წინამძღვრობდა სამწყსოსა თჳსსა და განაგებდა საეპისკოპოსოსა თანახმად ღვთის ნებისა“ (ნაწილის VI, თავი 11).

იბადება კითხვა – მეხუთე საუკუნის ისტორიკოსის თხზულებაში საიდან აღმოჩნდა ეს ცნობა წინა საუკუნის პირველი მეოთხედის ტაოს ეპისკოპოსის შესახებ, მით უმეტეს, სახელისა და დახასიათების დართვით?! ფავსტოსის წყარო უეჭველად გრიგოლ პართელის ცხოვრების ან არსებული სომხური რედაქციაა, რომლის სომხურიდან მომდინარე ბერძნული თარგმანი გამოცემულია ჟ. გარიტის (Documents . . . §172), ხოლო არაბული – ნ. მარის მიერ მიერ (Крещение, стр. 139). *ორივეში ტაოს პირველი ეპისკოპოსის სახელი „კვრაკოსია“* (ხაზი ჩემია – ზ.ა.)¹

სავსებით მართალია პ. მურადიანი. ფავსტოსი (ან ფსევდო-ფავსტოსი) მართლაც წერს, რომ „ტაოს ეპისკოპოსი იყო კირაკოსი, რომელსაც სახელად შაჰაპს² უწოდებდნენ, კაცი ჭეშმარიტად ღმრთის მსახური, ნებითა ღმრთისაითა, მართალი ჭეშმარიტებით წინამძღვრობდა თავის ხალხს, და მთელი სიცოცხლის მანძილზე თავის საეპისკოპოსოს მართავდა ღმრთის ნებით“.³

ყველაფერი ეს მართალია, მაგრამ როდის ხდება აღწერილი ამბავი ფავსტოს ბუზანდის აზრით? თავისი თხზულების მეშვიდე ნაკვეთს ფავსტოსი იწყებს შემდეგი სიტყვებით:

„სომეხთა ქვეყნის ორად გაყოფის შესახებ. ბერძენთა მეფის ბრძანებით არშაკის გამეფება [სომხეთის ერთ ნახევარზე], ხოლო სპარსთა მეფის ბრძანებით ხოსროს გამეფება [მეორე] ნახევარზე“.⁴

შემდეგ ფავსტოსი ჩამოთვლის იმ ეპისკოპოსებს, რომლებიც ე.წ. სპარსულ ნაწილში ხოსრო მეფეს ემორჩილებოდნენ.⁵ აი, ამ ჩამონათვალშია დასახელებული კირაკოს ტაოს ეპისკოპოსიც ანუ 387 და მის მომდევნო წლებში.

ფავსტოსის მიერ ჩამოთვლილი ეპისკოპოსები (მათ შორის კირაკოსიც) დაახლოებით 80 წლით არიან დაშორებული აგათანგელოსის მიხედვით გრიგოლ განმანათლებლის მიერ განწესებულ პირველ ეპისკოპოსებს. მა-

¹ თეზისები, 61-62.

² ზოგი სპეციალისტი თვლის, რომ „შაჰაპი“ „კირაკოს“//„კვირიაკოსის“ თარგმანია. სიტყვის ეტიმოლოგიისა და ვარაუდების შესახებ იხ. С.-А. Ст. Костанян, „Термин шаһап в средневековых армянских источниках,“ Кавказ и Византия, 1 (Ереван, 1979), 120-131.

³ Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց [ფავსტოს ბუზანდაცის სომხეთის ისტორია], Թիֆլիս, 1913, 403.

⁴ იქვე, 391.

⁵ იქვე, 394-407.

გრამ იქნება ემლება ფავსტოსს და პირველ ეპისკოპოსებს ურევს IV ს-ის ბოლოს მოღვაწე ეპისკოპოსებში. ასეთი დაშვებაც სრულიად გამორიცხულია, ვინაიდან:

1. ფავსტოსი გრიგოლ განმანათლებლისა და მისი შვილების არისტაკესისა და ვრთანესის დროს არცერთ ეპისკოპოსს არ ასახელებს. თვითონ გრიგოლს ბოლომდე (გარდაცვალებამდე) იგი მოიხსენიებს როგორც დიდ მღვდელთმთავარს (მსზ *քահանայապետ*) ან ეპისკოპოსს (*եպիսკոպոս*), ხოლო მის ვაჟიშვილს არისტაკეს თანაეპისკოპოსად (*եպիսკოպოსից*).¹ სომხეთში მოქცევის პირველი დღეებიდანვე საეპისკოპოსოების დაარსების შესახებ იგი არაფერს ამბობს, რაც ისტორიული თვალსაზრისით უფრო სწორიც უნდა იყოს. ეს ფაქტი შეიძლება იმაზეც მიუთითებს, რომ ფავსტოსი აგათანგელოსის არცერთ ვერსიას (მათ შორის სომხურსაც)² არ იცნობს იმ სახით, რა სახითაც მათ ჩვენამდე მოაღწიეს, ამიტომ ვერც კირაკოსის შესახებ ცნობას ამოიღებდა მისთვის უცნობი ვერსიებიდან.

2. ფავსტოსი სომხეთის ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის გაყოფის შემდეგ (387 წლის ახლოს და შემდეგ) ასახელებს 14 ეპისკოპოსს, რომელთაგან ზოგს უწოდებს, ძველი ქართულით რომ ვთქვათ, „თავი ეპისკოპოსთა“ (*գլուխ եպիսკոպոսաց*). ამ 14 ეპისკოპოსიდან მეათეა ტაოს ეპისკოპოსი კირაკოს, რომელსაც შაჰაპსაც უწოდებდნენ. ჩამოთვლილ ეპისკოპოსთა სახელებიდან (ზავენ, შაჰაკ, ასპურაკ, ფავსტოს, ზორთ, აროსტომ, არათ, იოან, ზორთუაზ, კირაკოს, ტირკან, მოსეს, აჰარონ, ასპურაკ) აგათანგელოსთან მოხსენიებულ 12 ეპისკოპოსს (1. ალბიანოს, 2. ევთალიოს, 3. ბასოს, 4. მოსეს, 5. ევსებოს, 6. იოან, 7. ალაპეს, 8. არტიტეს, 9. არსუკეს, 10. ანტიოქეს, 11. ტირიკეს, 12. კირაკოს)³ შორის, მეთორმეტე კირაკოსის გარდა, მეორდება მხოლოდ ორი, ყველაზე უფრო გავრცელებული სახელი – იოან და მოსეს.

3. ფავსტოსმა ძალიან კარგად იცის, რომ თავისი სიის (რომელშიც დასახელებულია ტაოს ეპისკოპოსი კირაკოსი) მთავარეპისკოპოსები („თავი ეპისკოპოსთა“) ზავენ და ასპურაკ მანაზკერტელები ძლიერ არიან დაშორებული სომხეთში ქრისტიანობის სახელწიფო რელიგიად გამოცხადების ხანას. იგი მათ ეპისკოპოს ალბიანეს⁴ ჩამომავლად (*գաւակ Աղբիանու*

¹ იქვე, 10.

² სტ. მალხასიანცი თვლიდა, რომ აგათანგელოსის მრავალწიგნიანი ვერსიებიდან ფავსტოსი მხოლოდ სომხურ ვერსიას იცნობდა. *Փալստուի Բուզանդ, Հայոց պատմություն. Թարգմանություն, ներածություն եւ ծանոթություններ* Ստ. Մալխասյանցի [ფავსტოს ბუზანდ, სომხეთის ისტორია, შესავალი და კომენტარები სტ. მალხასიანცისა] *Երեւան, 1947, 45*. ჩემი ვარაუდით, ეს ვერსიაც სხვა რედაქციისა უნდა ყოფილიყო, ვიდრე მას დღეს ვიცნობთ.

³ *Ագաթանգեղոսի Պատմության Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանանյանց, Տիֆլիս [აგათანგელოსის სომხეთის ისტორია, გ. ტერ-მკრტიჩიანისა და სტ. კანანიანცის გამოცემა], 1909, 443-444.*

⁴ აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორიის“ სომხური ვერსიის მიხედვით ალბიანოსი გრიგოლ განმანათლებლის მიერ ეფვრატის მხარეში (ბერძნული და არაბული ვერსიებით – ბაგრევანდში) იქნა დანიშნული. აქ უკვე გამოჩნდა, რომ ფავსტოსს აქვს რაღაც ცნობა, შესაძლოა ზეპირი, გრიგოლ განმანათლებლის დროს გრიგოლისა და არისტაკესის გარდა ერთი ეპისკოპოსის არსებობის შესახებ მაინც.

საქსიყიუი) აცხადებს.¹ გარდა ამისა, ფავსტოსი მიუთითებს, რომ იოანე ეპისკოპოსი არის ძე სომეხთა კათალიკოსის ფარენ აშტიშატელისა (ტრადიციულად ათარიღებენ 348-352 წწ).²

ყველაფერი, რაც ზემოთ იყო მოთხრობილი სრულიად უეჭველად უარყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ პ. მურადიანთან ერთად განვაცხადოთ: „აქ გრიგოლ განმანათლებლის მიერ სომეხეთში საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსებაზე და კურთხევაზე ლაპარაკისას ისტორიკოსი (ფავსტოსი – ზ.ა.) წერს. . .“, ან დავსვათ კითხვა: „მეხუთე საუკუნის ისტორიკოსის თხზულებაში საიდან აღმოჩნდა ეს ცნობა წინა საუკუნის პირველი მეოთხედის ტაოს ეპისკოპოსის შესახებ, მით უმეტეს, სახელისა და დახასიათების დართვით?!“.

ვფიქრობ, ცხადია, რომ „მეხუთე საუკუნის ისტორიკოსის თხზულებაში“ „წინა საუკუნის პირველი მეოთხედის ტაოს ეპისკოპოსის შესახებ ცნობა“ არ აღმოჩენილა. როგორც ზემოთაც ვაჩვენეთ, ფავსტოს ბუზანდი ტაოს ეპისკოპოს კირაკოსს „იმავე საუკუნის“ ბოლო მეოთხედში ათავსებს და ძალიან კარგად უნდა იცოდეს, რომ „აგათანგელოსის მიერ საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსებასთან“ მას არავითარი კავშირი არა აქვს.

საინტერესოა, არის აგათანგელოსისა და ფავსტოსის კირაკოსების გაიგივების ცდა სიახლე არმენოლოგიაში, თუ ასეთი ცდები მანამდეც იყო.

პრ. აჭარიანი, თავის „სომეხურ საკუთარ სახელთა ლექსიკონში“ ამ ორ კირაკოსს არ აიგივებს: პირველი მისთვის არის აგათანგელოსის მიერ დასმული ეპისკოპოსი სამწყსოს მითითების გარეშე, თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ აგათანგელოსის ისტორიის არაბული ვერსიის მიხედვით გრიგოლმა იგი ეპისკოპოსად არშამუნიქში განაწესაო. მეორის შესახებ კი წერს: კირაკოს შაჰაპი ტაოს ეპისკოპოსი იყო ხოსრო მესამის დროსო (384-415 წწ).³

ერთადერთი ავტორი, რომელიც შეიძლება პ. მურადიანისთვის წყაროდ თუ არა, ბიძგის მიმცემად მაინც მივიჩნიოთ, არის ნ. გარსოიანი, რომელიც ფავსტოსთან მოხსენიებული კირაკოსის შესახებ გაკვრით წერს: „სხვაგან იგი დადასტურებული არ არის, თუ კი მას ვინმე არ გააიგივებს გრიგოლ განმანათლებლის მეთორმეტე მოწაფესთან“.⁴

ცხადია, სანამ აგათანგელოსის „ან არარსებული სომეხური რედაქციის“ გამოყენებას დავიწყებდეთ, საჭიროა თვითონ ფავსტოსის (ან როგორც სპეციალისტები მიიჩნევენ, ანონიმური ავტორის) „ისტორიის“ ცნობების სანდოობის შესახებ საუბარი.

„ბუზანდარან ისტორიის“ შესახებ უახლესი და დიდი მოცულობის წიგნის ავტორი ნ. გარსოიანი ამ თხზულებას „ეპიურ ისტორიებს“ უწოდებს, რადგან სხვა მრავალ ცნობილ არმენოლოგთან ერთად მას ზეპირსიტყვიერ თხრობად მიიჩნევს: „ანონიმური ავტორი ეპიური ისტორიებისა არცერთი თვალსაზრისით არ არის განათლებული ადამიანი. თავის ნაშრომში იგი

¹ იქვე, 223-224.

² იქვე, 222.

³ ჯ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Բ [პ. აჭარიანი, სომეხური საკუთარი სახელების ლექსიკონი], Երևան, 1944, 620.

⁴ The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzanda (Buzandaran Patmutiwnk), translation and commentary by Nina G. Garsoian (Cambridge, 1989), 383.

არცერთ საკითხზე კონკრეტულ წყაროს არ მიუთითებს და არც რაიმე წერილობით ტექსტს ასახელებს, გარდა თავისი ნაშრომის ფრიად საეჭვო პირველი თავისა. როგორც ვნახავთ, მისი ინფორმაციის დიდი ნაწილი უეჭველად მიღებულია ზეპირსიტყვიერებიდან და ციტატების უმრავლესობაც კი უნდა მოდიოდეს ზეპირი გადმოცემებიდან, იმის მაგიერ, რომ ეყრდნობოდას სანდო წერილობით ავტორიტეტებს“.¹

რაც შეეხება აგათანგელოსის ციკლის ბერძნული ვერსიებისა და ფავსტოსისათვის მიწერილი² თხზულების ერთმანეთთან მიმართებას, ნ. გარსოიანისა და სომხური წყაროთმცოდნეობის ბევრი გამოჩენილი წარმომადგენლის პოზიცია სრულიად ნათელია: „კიდევ უფრო კარგად არის ცნობილი პარალელები ეპიკურ ისტორიებსა და აგათანგელოსის ციკლს შორის. ყველაფერი ეს შეკრიბა მალხასიანცმა, რომელმაც ეფექტურად უარყო ჰიპოთეზა, თითქოს ეპიკური ისტორიების ინფორმაცია შეიძლება მომდინარეობდეს რომელიმე ადრინდელი ბერძნული ვერსიიდან“.³

მიუხედავად ასეთი არაორაზროვანი წყაროთმცოდნეობითი წანამძღვრებისა, მაინც ბოლომდე გავყვეთ წამოჭრილ საკითხს და ჩავიხედოთ აგათანგელოსის ციკლის სომხურ, ბერძნულ და არაბულ ვერსიებში.⁴

აგათანგელოსის სომხური ვერსია (Aa) ჩამოთვლის შემდეგ ეპისკოპოსებს და საეპისკოპოსოებს:

1. ალბიანოს – სამეფო სახლში, 2. ევთალიოს – ბასენში, 3. ბასოს (აქედან მოყოლებული სომხური ვერსია საეპისკოპოსოებს აღარ ასახელებს), 4. მოვსეს, 5. ევსებოს, 6. იოვანეს, 7. აგაპეს, 8. არტიტეს, 9. არსუკეს, 10. ანტიოქეს, 11. ტირიკეს, 12. კვრიაკოს.

როგორც ვხედავთ, სომხურ აგათანგელოსში ტაოს ხსენება არ არის და ეს, რა თქმა უნდა, კარგად იცის პ. მურადიანმა. კვრიაკოსი (კირაკოსი) ტაოს ეპისკოპოსად მან ფავსტოსის თხზულებიდან გადმოიტანა, თუმცა, როგორც ვნახეთ, ქრონოლოგია ამას სრულიად გამორიცხავს.

აგათანგელოსის ბერძნული ვერსია (Vg):⁵

1. ირენარქე – სებასტიაში, 2. სოფრონიუს – ლაზეთში, 3. თომას –

¹ იქვე, 22.

² მიუხედავად ამისა, მკითხველისათვის უფრო ადვილად გასაგები რომ იყოს, მე ტრადიციულ სახელწოდებას გამოვიყენებ. ბიბლიოგრაფიის, ავტორისა და თხზულების სახელწოდების გამო უახლესი შეხედულებების შესახებ იხ. The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzanda, 11-16.

³ იქვე, 25-26. იხ. ზემოთ მითითებული სტ. მალხასიანცის გამოკვლევა, წამძღვრებული ფავსტოს ბუზანდის თხზულების ახალ სომხურ ენაზე თარგმანისათვის. Փախտոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն. Թարգմանություն. . [ფავსტოს ბუზანდ, სომხეთის ისტორია, თარგმანი . . .], 41-42.

⁴ აგათანგელოსის ძირითადი ვერსიების შედარებითი შესწავლისათვის იხ. The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos, translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson (Michigan, 2010). ეპისკოპოსთა სიებისათვის იხ. გვ. 449-459.

⁵ Gérard Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange (Città del Vaticano, 1946), 101-104.

ალბანეთში, 4. ალბიანოს – ბაგრაევანდში, 5. ევთალიუს – ბასიანში, 6. ბასიოს – კოტაიქში, 7. მოვსეს – ეკელეაცსა და დარჯანში, 8. ეუსებიოს – დარანალიქში, 9. იოან – კარანიტისში, 10. აგაპიოს – სპერში, 11. ალბიოს – ასპარაპეტაკანში, აგრეთვე, ტარონსა და ტაოში, 12. არტიტეს – მალხაზის საუფლოში, 13. არსუკას – შირაკში, 14. ანტიოქოს – კორდუქში, 15. ტირიკოს – ვანანდში, აბელიანსა და გაბელიანში, 16. კვრიაკოს – არშამუნიქში.

აგათანგელოსის არაბული ვერსია (Va):¹

1. ერთი ქართველი სებასტიდან, სახელად ირენარქე დააყენა მიტროპოლიტად და გაგზავნა საქართველოში ეპისკოპოსთა დასასმელად, 2. სოფრონიუს – აფხაზეთში, 3. თომას – ალბანეთში, 4. ალბიანოს – ბაგრევანდში, 5. ევთალიუს – ბასიანში, 6. ბასუს – ?, 7. მოსეს – ეკელეცენსა და დერზენში, 8. ეუსებიუს – დარანალიქში, 9. იოან – კარანიტისში, 10. ჰაბიბ – სისპერიტში, 11. ალბიოს – ასპირაპეტაკანსა და მამიკონიანთა სახლში, მას ექვემდებარებოდა ტარონი და ბასეანი, 12. არტიტეს – მალხაზში, 13. არსუკას – შირაკში, 14. ანტიოქუს – კორდუქში, 15. ტირიკოს – ატრპატაკანში, 16. კვრიაკოს – არშამუნიქში.

ვინაიდან ეპისკოპოსების სიებში მნიშვნელოვანი განსხვავებებია დავალაგოთ ისინი აგათანგელოსის ბერძნული ვერსიის მიხედვით არსებითი განსხვავებების უკეთ დასაფიქსირებლად.

1. ბერძნული (Vg): ირენარქე გრიგოლმა დანიშნა ეპისკოპოსად სებასტიაში; არაბული (Va): ირენარქე (ნ. მარის წაკითხვით იბირზხუა) გრიგოლმა დანიშნა მიტროპოლიტად საქართველოში; სომხური (Aa): საერთოდ არ არის ასეთი პიროვნება დასახელებული.

2. ბერძნული (Vg): სოფრონიუსი დაინიშნა ლაზეთის ეპისკოპოსად; არაბული (Va): სოფრონიუსი დაინიშნა აფხაზეთის ეპისკოპოსად (როგორც ჩანს, არაბული ვერსია იმ ხანისაა, როდესაც „აფხაზეთი“ მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავს.² სომხური (Aa): საერთოდ არ იცნობს ასეთ პიროვნებას.

3. ბერძნული (Vg): 3. თომას – ალბანეთში; არაბული (Va): თომას – ალბანეთში; სომხური (Aa): საერთოდ არ არის დასახელებული არც თომასი და არც ალბანეთი.

4. ბერძნული (Vg): ალბიანოს – ბაგრევანდში; არაბული (Va) ალბიანოს – ბაგრევანდში; სომხური (Aa): ალბიანოს – სამეფო სახლში.

5. ბერძნული (Vg): ევთალიუს – ბასიანში; არაბული (Va): ევთალიუს – ბასიანში; სომხური (Aa): ევთალიოსი – ბასენში.

6. ბერძნული (Vg): ბასიოს – კოტაიქში; არაბული (Va): ბასუს – საეპისკოპოსო ადგილი არ იკითხება. სომხური (Aa): ბასოსი – სამწყსო არ არის მითითებული.

1 Н. Я. Марр, „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия),“ Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического общества (1905), 137-139.

² Марр, „Крещение,“ 165-166.

7. ბერძნული (Vg): მოვსეს – ეკელეცესა და დარჯანში; არაბული (Va): მოსეს – ეკელეცენსა და დერჯენში; სომხური (Aa): მოვსეს – სამწყსო არ არის მითითებული;

8. ბერძნული (Vg): ეუსებიუს – დარანალიქში; არაბული (Va): ეუსებიუს – დარანალიქში; სომხური (Aa): ევსებიოს – სამწყსო მითითებული არ არის.

9. ბერძნული (Vg): იოან – კარანიტისში; არაბული (Va): იოან – კარანიტისში; სომხური (Aa): იოვანეს – სამწყსო მითითებული არ არის.

10. ბერძნული (Vg): აგაპიოს – სპერში, არაბული (Va): ჰაბიბ¹ – სისპერიტში; სომხური (Aa): აგაპეს – სამწყსო დასახელებული არ არის.

11. ბერძნული (Vg): ალბიოს – ასპარაპეტაკანში, აგრეთვე, ტარონსა და ტაოში; არაბული (Va): ალბიოს – ასპირაპეტაკანსა და მამიკონიანთა სახლში, მას ექვემდებარებოდა ტარონი და ბასიანი; სომხურში ასეთი პიროვნება დასახელებული არ არის.

12. ბერძნული (Vg): არტიტეს – მალხაზის საუფლოში; არაბული (Va): არტიტეს – მალხაზში; სომხური (Aa): არტიტეს – სამწყსო მითითებული არ არის.

13. ბერძნული (Vg): არსუკას – შირაკში; არაბული (Va): არსუკას – შირაკში; სომხური (Aa): არსუკეს – სამწყსო მითითებული არ არის.

14. ბერძნული (Vg): ანტიოქოსი – კორდუქში; არაბული (Va): ანტიოქუსი – კორდუქში; სომხური (Aa): ანტიოქესი – სამწყსო მითითებული არ არის.

15. ბერძნული (Vg): ტირიკოს – ვანანდში, აბელიანსა და გაბელიანში; არაბული (Va): ტირიკოს – ატრპატაკანში; სომხური (Aa): ტირიკეს – სამწყსო დასახელებული არ არის.

16. ბერძნული (Vg): კვრიაკოს – არშამუნიქში; არაბული (Va): კვრიაკოს – არშამუნიქში; სომხური (Aa): კვრიაკოს – სამწყსო დასახელებული არ არის.

თუმცა ჟ. გარიტის შეხედულებით (გაზიარებულია მეცნიერებაში) დაკარგული სომხური ტექსტიდან მოდის ბერძნული, რომელიც საფუძვლად დაედო არაბულსა და დღეს არსებულ სომხურ ვერსიებს, მგონია, რომ ამ საკითხს კიდევ ბევრი და კონკრეტული კვლევა სჭირდება.

მაგალითისათვის კვლავ საქართველოსთან დაკავშირებულ ცნობებს მოვიტან.

1. აგათანგელოსის ბერძნული ვერსია გვაუწყებს, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა თავისი პირველი მოწაფე ირენარქე ეპისკოპოსად დანიშნა სებასტიაში. არაბული ვერსია კი (რომელიც, როგორც ვარაუდობენ, ბერძნულიდან უნდა მომდინარეობდეს) წერს, რომ იგივე ირენარქე, რომელიც სებასტიელი ქართველი იყო, გრიგოლმა მიტროპოლიტად გამოაგზავნა ქართლში. სომხურ ვერსიაში კი ასეთი პიროვნება საერთოდ არ არის დასახელებული. ყურადღება მივაქციოთ, რომ არაბული ვერსია მიტროპოლიტად და, აგრეთვე, ქართველად მაინც ქართლში გამოგზავნილ ირენარქე//იბირბზხუას იხსენიებს. ეს ვერსია, ჩანს, ერთგვარ ანგარიშს უწევს

¹ ბერძნული აგაპიოსის არაბული თარგმანი.

ქართლის სამეფოს.

2. ბერძნული ვერსიის მიხედვით გრიგოლმა კაპადოკიელი სოფრო-ნიუსი გააგზავნა ლაზეთში, ხოლო არაბული ვერსიის ცნობით იგივე სოფრონიუსი მან აფხაზეთში დანიშნა ეპისკოპოსად, ხოლო სომხური ვერსია საერთოდ არ იხსენიებს ასეთ პიროვნებას და ასეთ სამწყსოებს.¹

3. ბერძნული და არაბული ვერსიებით გრიგოლ განმანათლებელმა ალბანეთში გააგზავნა თომასი. სომხურ ვერსიაში ასეთი ცნობა არა გვაქვს.

მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა სხვადასხვა ვერსიაში გრიგოლ განმანათლებლის მიერ ხელდასხმულ ეპისკოპოსთა საერთო რიცხვებში განსხვავებას: ბერძნული – 16, არაბული – 16, სომხური – 12. ბერძნულსა და არაბულს ოთხი ეპისკოპოსით მეტი აქვთ დასახელებული, ვიდრე სომხურს. ეს მეტი ოთხი ეპისკოპოსი სწორედ ის ზემოთ ჩამოთვლილი ოთხი ეპისკოპოსია, რომლებიც ქართლს, ლაზეთს/აფხაზეთსა, ალბანეთსა და ტაოს უკავშირდებიან. მთელი ჩემი გამოცდილება სომხურ წყაროებსა და ტექსტებზე მე პირადად მიჩვენებს, რომ გვიან დამატება უფრო მოსალოდნელია, ვიდრე პირიქით. აგათანგელოსის სომხური ვერსიის ციფრი 12 საკრალური რიცხვია, მოციქულების რაოდენობაზე მითითებით, და ეჭვი არ უნდს იყოს, რომ აგათანგელოსის პროტოვერსიაში სწორედ ამდენი ეპისკოპოსი იქნებოდა დასახელებული.²

აგათანგელოსის ქართული ვერსია კიდევ დამატებით კითხვებს აჩენს. იგი უეჭველად ბერძნული დედნიდან მომდინარეობს,³ მაგრამ კავშირი არა აქვს ჟ. გარიტის მიერ გამოქვეყნებულ ბერძნულ ვერსიასთან. როგორც პ. მურადიანი უჩვენებს, იგი პირდაპირ მიმართებაშია ლაგარდის მიერ გამოცემულ ვრცელ ბერძნულ ტექსტთან.⁴

ქართული ვერსია აცხადებს, რომ გრიგოლის მიერ ხელდასხმული ეპისკოპოსების საერთო რიცხვი იყო 10 („ესრეთ იგი რიცხვ ათად აღესრულებოდა“). იგი პირველ სამ ეპისკოპოსს სახელდებითაც იხსენიებს: „ერთი იგი კიდეთა ევფრატისათა განაჩინა, რომელსა ალვინოს ეწოდებოდა, ხოლო

¹ Март, „Крещение“, 165-166.

² გვიან გრიგოლ განმანათლებლის მიერ განწესებულ სამწყსოთა რიცხვი რომ იზრდებოდა, ამას კარგად მოწმობს უხტანესის „სომხეთის ისტორია“, რომელშიც 30 საეპისკოპოსოა (ეპისკოპოსთა სახელების გარეშე) დასახელებული (Ուխտասնէ Եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց, Վաղարշապատ [უხტანეს ეპისკოპოსი, სომხეთის ისტორია], 1871, 100), ხოლო სტეფანოს ორბელიანთან – 36. Պատմութիւն Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի արքեպիսկոպոսի Սիսնաց [სისაკანის ისტორია, შექმნილი სტეფანოს სივნიეთის ეპისკოპოსის მიერ], Թիֆլիս, 1911, 23. 400 საეპისკოპოსოს შესახებ აღარაფერს ვამბობ, რადგან ამ ციფრს სერიოზულად არცერთი მეცნიერი არ განიხილავს. ნ. ადონცი დარწმუნებულია, რომ მესამე საუკუნის დასაწყისში, გრიგოლ განმანათლებლის დროს საეპისკოპოსოთა რიცხვი გაცილებით უფრო მცირე იქნებოდა, ვიდრე ის რიცხვი (14), რაც დასახელებულია იმავე საუკუნის 80-იან წლებში ფავსტოსთან. Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана (Ереван, 1971), 345.

³ Л. Меликсет-Бекоев, „Грузинская версия Агафангела и ее значение для грузинской историографии“, Христианский Восток, том IV, (Петроград, 1915), 161-163.

⁴ Պ. Մ. Մուրադյան, Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները [პ. მ. მურადიანი, აგათანგელოსის ძველი ქართული რედაქციები], Երևան, 1982, 128-129.

მეორე, რომელსა ერქუა ევთალიოს, სოფელსა ზედა ბასიანელთასა; და მესამე მათი იყო ვასოს“.¹

ბერძნულ ვერსიაში ასპერაპეტაკანის, ტარონისა და ტაოს ეპისკოპოსად დასახელებულია ალბიოსი. ალბიოსი დასახელებულია არაბულ ვერსიაშიც, მაგრამ მასში ტაოს ხსენება არ არის და ალბიოსი ასპერაპეტაკანთან და მამკონთან ერთად გამოცხადებულია ტარონისა და ბასეანის ეპისკოპოსად. სომხურ ვერსიაში კი არც ალბიოსის სახელია მოხსენიებული და არც ტაოა სადმე დასახელებული.

ნ. ადონცი თვლიდა, რომ ალბიანოსი და ალბიოსი ერთი და იგივე პიროვნებაა და მათი ორი სხვადასხვა სამწყსოს ეპისკოპოსად გამოცხადება რედაქტორის შეცდომაა, რომელიც სხვადასხვა წყაროს ეყრდნობა.² მე მგონია, აგათანგელოსის ქართული ვერსია მხარს უჭერს ამ ვარაუდს, სახელის ფორმა აშკარად გარდამავალია ალბიანოსიდან ალბიოსზე: ალბიანოს > ალვინოს (ბიზანტიური წაკითხვით) > ალბიოს.

ბერძნული და არაბული ვერსიების მიხედვით ალბიანოსის სამწყსოა ბაგრევანდი, ხოლო სომხური ვერსიის თანახმად – სამეფო სახლი. თეორიულად ეს ორი ცნობა ერთმანეთს არ გამორიცხავს და სამეფო სახლის ეპისკოპოსი შეიძლება ითავსებდეს ბაგრევანდის ეპისკოპოსობას, რადგან ეს გავარი შედარებით ახლოს არის არტაშატთან.

ბერძნული ვერსიით ალბიოსი არის ასპერაპეტაკანის (მხედართმთავრის სახლის) ეპისკოპოსი და ითავსებს ტარონისა და ტაოს ეპისკოპოსობას. ამავე დროს, მას დავალებული აქვს განუყრელად თან ახლდეს მეფეს და ქადაგებდეს სეფე-ქვეყანაში. ცხადია, ალბიოსის ფუნქციები ძალიან ახლოს არის სომხური ვერსიის ალბიანოსის ფუნქციებთან. ამასთანავე, წარმოუდგენელია ტარონისა და ტაოს ერთ საეპისკოპოსოში გაერთიანება, იმდენად არიან ისინი ერთმანეთს დაშორებული. სწორედ ამ გაუგებრობას ასწორებს არაბული ვერსია, რომლის მიხედვითაც ალბიოსი (ნ. მარის წაკითხვით ალვიოსი) დანიშნულია ასპირაპეტაკანსა და მამიკონიანთა სახლში, მას ექვემდებარებოდა ტარონი და ბასიანი. ტარონი და ბასიანი ერთმანეთთან ახლოს არიან და მხედართმთავრის (მამიკონიანთა) სახლის ეპისკოპოსი ადვილად გააერთიანებს მათ თავის სამწყსოში. სომხურ ვერსიაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ალბიოსი არ არსებობს და მის ფუნქციებს ფარავს ალბიანოსი. ასეთ შემთხვევაშიც კი ალბიანოსს (ალვინოს) // ალბიოსს (ალვის) არ შეიძლება კავშირი ჰქონდეს ტაოსთან: ფავსტოსისა და აგათანგელოსის ქართული ვერსიის მიხედვით იგი ეპისკოპოსად გაგზავნილია ევფრატის მხარეში („კიდეთა ევფრატისათა“), ტაოსგან უკიდურესად შორს.

მოვიდეთ „პირველსავე სიტყვასა ზედა“.

სხვადასხვა ვერსიის სიების შედარებით ვხედავთ, რომ კვრიაკოსი (კირაკოსი) მართლაც არის ბერძნულ და არაბულ ვერსიებში მოხსენიებული

¹ ტექსტი რამდენჯერმეა გამოცემული. მე ვუთითებ ბოლოს: „ცხოვრებაჲ გრიგოლ პართელისაჲ“, ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ, (თბილისი, 1986), 496.

² Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, 348.

ლი, მაგრამ არცერთ მათგანში არ არის იგი ტაოს ეპისკოპოსად დასახელებული. უფრო მეტიც, აგათანგელოსის ბერძნულსა და არაბულ ვერსიებში იგი მოხსენებულია, როგორც არშარუნიქის (ტურუბერანის გავარში) ეპისკოპოსი. ამიტომ დებულება, რომ „ორივეში (ბერძნულ და არაბულ ვერსიებში – ზ.ა.) ტაოს პირველი ეპისკოპოსის სახელი „კვრაკოსია“, სრულ შეუსაბამისობაშია წყაროების ჩვენებასთან და აშკარად ეწინააღმდეგება კიდევ მათ.

ამრიგად, ტაოს პირველი ეპისკოპოსის სახელი ჩვენ არ ვიცით. არც ის ვიცით, უნდა ვეძებოთ მისი სახელი გრიგოლ განმანათლებლის მიერ ხელდასხმულ ეპისკოპოსებს შორის, თუ არა. უფრო მეტიც, არც კი ვიცით ნამდვილად, რამდენი ეპისკოპოსი უნდა ხელდასხმულიყო ან საერთოდ თუ იყვნენ ეპისკოპოსები სომხეთში მისი ქრისტიანობაზე მოქცევის პირველსავე წლებში. ვფიქრობ, გრიგოლ განმანათლებლის მიერ განწესებული პირველი ეპისკოპოსების ავთენტური სიის (თუკი ასეთი საერთოდ არსებობდა) დასადგენად ჯერ კიდევ დიდი სამუშაოა წინ. ამის ნათელი დადასტურებაა რადიკალური განსხვავებები აგათანგელოსის სხვადასხვა ვერსიებს და, აგრეთვე, მოგვიანო ხანის წყაროთა სიებს შორის.

ბიბლიოგრაფია

პ. მურადიანი, ტაოს იეროკრატიული წყობილების აღმოცენების გამოცხადილი ადრეფეოდალურ წყაროებში, „ტაო-კლარჯეთი“: საერთაშორისო კონფერენცია. მოხსენებათა თეზისები (თბილისი, 2010).

„ცხოვრება გრიგოლ პართელისა“, ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ, (თბილისი, 1986).

Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана (Ереван, 1971).

С.-А. Ст. Костанян, „Термин шаһап в средневековых армянских источниках,“ Кавказ и Византия, 1 (Ереван, 1979).

Н. Я. Марр, “Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия),” Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического общества (1905).

Л. Меликсет-Беков, “Грузинская версия Агаангела и ея значение для грузинской историографии,” Христианский Восток, том IV (Петроград, 1915).

The Epic Histories Attributed to Pawstos Buzanda (Buzandaran Patmutiwnk), translation and commentary by Nina G. Garsoian (Cambridge, 1989).

Garitte, Gérard, Documents pour l'étude du livre d'Agathange (Città del Vaticano, 1946).

The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos, translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson (Michigan, 2010).

Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանանյանց [ագատանգեղոսի սომხეთի իստորիա, Գ. Թեր-մկրտչի-հիանիսա და სტ. კანანიანცის გამოცემა], Տփլիս, 1909.

Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Բ [Յ. Բժարիանի, սომხურ լեզուի լեզվագիտություն, 2], Երեւան, 1944.

Պ. Մ. Մուրադյան, Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները [პარული მურადიანი, აგათანგელოზის ძველი ქართული რედაქციები], Երեւան, 1982.

Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց [უხტანეს ეპისკოპოსი, სომხეთის ისტორია], Վաղարշապատ, 1871.

Պատմութիւն Միսական, արաբեալ Ստեփաննոսի արքեպիսկոպի Միսնեաց [სისაკანის ისტორია, შექმნილი სტეფანოს სივნიეთის ეპისკოპოსის მიერ], Թիֆլիս, 1911.

Փալատոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն. Թարգմանություն, ներածություն եւ ծանոթություններ Ստ. Մալխասյանցի [ფავსტოს ბუზანდ, სომხეთის ისტორია, შესავალი და კომენტარები სტ. მალხასიანცისა], Երեւան, 1947.

Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց [ფავსტოს ბუზანდაცის სომხეთის ისტორია], Թիֆլիս, 1913.

ნარწერა შორენკეძე ხორანთიდა¹

სავარაუდოდ საქართველოს ერთ-ერთ უძველეს ქალაქ ხორანთაში აღმოჩენილი მედალიონის ფრაგმენტზე ე.წ. ბოლნური ჯვრის გამოსახულებით, ამოკანრულია ორი ასომთავრული დამწერლობით შესრულებული წარწერა (გრაფიტი). ერთი მთლიანად იკითხება, ხოლო მეორისგან მხოლოდ სამი გრაფემაა გადარჩენილი.

სრულად გადარჩენილი გრაფიტი თავისი შინაარსით მავედრებელ წარწერებს ეკუთვნის.

წჷღწ(?)ღ

ღღღღ

ყჷ

წო წ(?)ო

გოგი

შე

ქარაგმების გახსნის შემდეგ წარწერა ასე იკითხება:

„წ(მიდა)ო წ(?)ო,

გ(ი)ო(რ)გი

შ(ეიწყალ)ე“

გრაფიტოს ყველა გრაფემა ადვილად იკითხება, გარდა ერთისა. მეორე სიტყვის პირველი გრაფემა ძალიან თავისებურია, მაგრამ ყველა შესაძლებელზე უფრო ახლოს არის წ-არ-თან (დიდი ძალდატანებით შესაძლოა ლაპარაკი, აგრეთვე, ი ლ-ან-ისა და ხ ჩ-ინ-ის შესახებ). თუ ამ დაქარაგმებულ სიტყვაში „წ“-ს წავიკითხავთ, მაშინ მისი გაშიფრვა შეუძლებელია სხვაგვარად, თუ არა წ(ღჷწღსჷგღჷწღ)ღ „წ(ათლის მცემელ)ო“ (შდრ. ქართული წარწერების კორპუსი, I (V-X სს), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბ. 1980, გვ.177).

„წ(მიდა)ო წ(ათლისმცემელ)ო,

გ(ი)ო(რ)გი

შ(ეიწყალ)ე“

¹ ხორნაბუჯი. - № 1. - თბ.: 2011. - გვ. 219-220.

ასეთ შემთხვევაში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეკლესია, რომელშიც ეს მედალიონი იყო გამოყენებული, აშენებულ იქნა იოანე ნათლიმცემლის სახელზე.

თუ ამ საეჭვო გრაფემაში „ჩ“-ს ან „ლ“-ს დავინახავდით, რაც ნაკლებ სავარაუდოა, მაშინ იგი ასე უნდა აღგვედგინა:

„ნ(მიდა)ო ჩ(უენ)ო,
გ(ი)ო(რ)გი,
შ(ემინყალ)ე“

ან კიდევ უფრო ბუნებრივად:

„ნ(მიდა)ო ლ(მერთ)ო,
გ(ი)ო(რ)გი
შ(ეინყალ)ე“.

პალეოგრაფიული დახასიათება:

1. ე-ნი და გ-ანი დანერილია ზედა ნაწილში მარცხნივ გაზიდული განივი ხაზის გარეშე.

2. წარწერა შესრულებულია ოთხ ხაზში.

3. სიტყვები ერთმანეთს დაცილებულია განკვეთილობის ნიშნების გარეშე.

4. ქარაგმის ნიშანი გრძელია და მთელ სიტყვას ფარავს.

5. შ-ინის ზედა რკალი თითქმის თავშეკრულია.

6. ო-ნი ყველა შემთხვევაში თავგახსნილია, ოღონდ ინარჩუნებს მრგვლოვან მოხაზულობას.

7. განის ქვედა ფეხი გრძელი და ძლიერ მორკალურია.

8. ი-ნის თავი ზევით არის ახრილი.

ცალკე აღებული თვითეული პალეოგრაფიული ნიშანი წარწერის სხვადასხვაგვარი დათარიღების საშუალებას იძლევა. ჩემი აზრით, მათი ერთობლიობის გათვალისწინებით, მეტია ალბათობა გრაფიტოს VIII-IX სს-ით დათარიღებისა.

მეორე წარწერის ფრაგმენტის ანალიზისათვის ჯობს დაველოდოთ შემდგომ არქეოლოგიურ დაზვერვებს ან, უკეთესი იქნება, გათხრებს მედალიონის დანარჩენი ნაწილის გამოსავლენად. იმავე ტერიტორიაზე არც სხვა წარწერების აღმოჩენაა გამორიცხული.



ხორანთის მედალიონის წარწერა



ხორანთის მედალიონი, გრაფიკული მონახაზი

PALIMPSEST LEAVES OF THE GEORGIAN MANUSCRIPT *Tbilisi*, H-2123¹

Medieval manuscripts could often be sources for possible discoveries or re-discoveries; sometimes they may bring with them old manuscript fragments due to the early way of medieval book production. The utilization of old manuscripts for the sake of the material was a common practice in medieval times. Reused material was mostly in foreign language or written in unfamiliar script that became illegible over time. Parchment manuscripts were over-written on purpose mostly due to the lack or the high cost of the material.

The article concerns Greek palimpsest leaves attested in the Georgian manuscript *Tbilisi*, H-2123 of the National Centre of Manuscripts (former K. Kekelidze Institute of Manuscripts).

MS. *Tbilisi*, H-2123, so-called *Papyrus-Parchment Triodion*² - three separately stitched volumes created using both parchment and papyrus - was discovered and taken from the Monastery of St. Saba in the second half of the 19th century by Porphyri Uspensky. At first it was considered by Uspensky to be Ethiopic; on the spine of the manuscript till now is recorded: Codex aethiopicus, pars I, II, III, A. Porfirius. According to Alexander Tsagareli, who elucidated that the MS was a collection of Georgian hymns,³ Uspensky made an inscription on the first depository page of the book I: *These are three Georgian church books written on papyri, but neither Evangelium, nor Books of Apostles or Psalter, E. Porphyri* (in Russian). The manuscript was preserved in the Petrograd National Library until 1923 and only later on was taken to Georgia. Size of MS *Tbilisi*, H-2123: cm

¹ CODICES MANUSCRIPTI, HEFT 84. - PURKERSDORF: 2012. - 33.7-11. - ოპ-
655336060 ოპაპირ ოპხმეზეპრო.

² The text of *Triodion* is published, A. Shanidze, A. Martirosov, A. Jishiashvili, The Chil-Etrati Iadgari (*Monuments of Old Georgian Language 15*). Tbilisi 1977 (in Georgian); E. Metreveli, Ts. Chankievi, L. Khevsuriani, The Ancient Iadgari. Tbilisi 1980 (in Georgian). The edition is based on five manuscripts, among them there is MS. *Tbilisi*, H-2123.

³ Al. Tsagareli, The Ancient Monuments of Georgia in Holy Land and Sinai. St.-Petersburg 1888 (in Russian).

9,5 x 11; 313 ff.; papyri - 184 ff., parchment - 129 ff. The manuscript is arranged in quires of 10 folia with the outside and the center bifolia being *parchment* (ff. 1-10, 5-6) and the rest being papyri (ff. 2-9, 3-8, 4-7); only in the quire 22 (ff. 190-199) the bifolium 2 - 9 (ff. 191-198) is of parchment. Papyri leaves are very thin and sometimes quite damaged; the parchment leaves are treated with special care, they are also thin and light gray. Text is written in one column, in dark brown ink, titles - in carmine. The covers of the volumes are late, they are of a leather which is upholstered on the cardboard.¹

The text is written in nuskhuri script (Georgian minuscule) intermixed with a considerable number of mtavruli (Georgian majuscule) letters. The writing is not accurate and regular, rich in space-saving abbreviations. It can be said that the hand of the manuscript is informal.

MS. *Tbilisi*, H-2123 has no date; due to the specific handwriting dating of the manuscript by paleographical features range from the seventh to the first half of the eleventh century.² Dating of the manuscript to the beginning of the tenth century is most acceptable, as it can be supported by the additional argument based on one subscription of the manuscript.

In MS. *Tbilisi*, H-2123, 1v, in the lower margin there is a subscription:

[ქ]ე შე იწე (ქრისტე, შეიწყალე იოანე – *Christ, have merci on Ioane*). Ioane mentioned in the subscription is presumably the owner of the manuscript. The subscription - ქე შე იწე - written by the same hand is appended to the colophon of the manuscript from the Sinai collection of Georgian manuscripts: Sin. Iber. 50 (contains Georgian original writings: *the Conversion of Iberia and the Lives of Thirteen Syrian Fathers*). According to the colophon Ioane donated this book to Mt. Sinai. Thus, Ioane of MS *Tbilisi*, H-2123 and MS. Sin. Iber. 50 is one and the same person to whom these two subscriptions belong.

MS. *Sin. Iber.* 50 has no date, but based on the lists of the historical persons (Bishops of Iberia and Fathers of the Zedazeni Monastery) preserved in the manuscript it can be dated to the beginning of the tenth century. The fact that the same figure, Ioane is mentioned in MS. *Tbilisi*, H-2123, enables us to attribute this manuscript to the same period - the beginning of the tenth century.³

MS. *Tbilisi*, H-2123 contains four palimpsest leaves; the lower layers of these leaves are written in Greek.

In 1932 Grigol Tsereteli published the Greek text of the lower layer of two leaves

¹ The manuscript is described several times, the recent description is: *H. Metreveli, Ts. Chankieva, L. Khevsuriani, L. Jgamaia*, Description of Georgian Manuscripts: Sinai Collection I. Tbilisi 1979, 229 (in Georgian).

² Al. Tsagareli dated the MS. to the 7th c.; K. Kekelidze attributed it to the second half of the 9th c.; Il. Abuladze's dating of the MS is the 10th-11th cc.; based on linguistic data; A. Shanidze dated the MS to the beginning of the 11th c. analyzing ornamentation of the MS; R. Shmerling dated it to the second half of the 10th c. According to G. Garitte the MS was copied in the 10th century. In L. Khevsuriani's opinion, which is based on liturgical structure of the collection, the MS belongs to the beginning of the 10th c. B. Outtier's dating of the MS coincides with L. Khevsuriani's opinion.

³ Z. Alexidze, Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin. 50, édition en fac-simile (*Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* 586. *Subsidia* 108). Lovanii 2001, 16-18.

(Book B, 191r, 198v).¹ They include the fragments of Paul's *Epistle to Titus* - *Tit.* 1, 4-6 (*Inc.* καὶ Χριστοῦ ... *des.* πιστά), 7-9 (*Inc.* γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ... *des.* τὴν δι...). Tsereteli apparently did not notice two other leaves (Book C, ff. 294, 295) which were revealed in 2002.² These are fragments from the Paul's *Epistle to Timothy* - *1Ti.* 6, 5-6 (*Inc.* διεφθαρμένων ... *des.* ἔστιν), 8-9 (*Inc.* ... τοὺς ἀρκεσθῆσόμεθα ... *des.* πολλὰς ἀνο...), 10-11 (*Inc.* τῇ πίστεως ... *des.* δικαιοσύνη...), 12-13 (*Inc.* ... λόγησας ... *des.* τὰ πάντα). All leaves are written in one and the same handwriting and naturally enough belong to one and the same manuscript and it can be dated to the 5th century.

The first item including fragments of *Tit.* (ff. 191, 198 of the Georgian manuscript) represents a leave written in two columns which is cut vertically in middle, consequently now it consists of only one column;³ the upper part of the leave (the upper margin and presumably 4 lines of the written text) is also cut off. It is folded in the middle and bound horizontally in the MS. The six papyri leaves of Georgian manuscript (ff. 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198) are placed between the palimpsest leaves. Size of the leave cut off: cm 11 x 19; number of lines: 19.

The second item including fragments of *1Ti.* (ff. 294, 295 of the Georgian manuscript) is a horizontally cut leave of the same manuscript which contains the upper part of two columns of the written text. The side margins of the leave are also partly cut off and adjusted to the size of the Georgian manuscript. The leave is folded in the middle and bounded in the Georgian manuscript upside down. Size of the leave cut off: cm 19 x 11; number of the lines: 10.

According to the data of the vertically and horizontally cut leaves it is possible to reconstruct the measures of the Greek manuscript. The length of the leaves is cm 24, 5 (upper margin - 2,5 [*Fr.* II] + length of the leave vertically cut off - 20 [*Fr.* I] + four cutted lines (approximately 2 [*Fr.* II]); the width of the leaves is approximately 22 [*Fr.* II]; lower margin - 3,5; upper margin - 2,5; side margin - 4; the number of lines in each column: 23; the number of letters in the line: from 7 to 10.

¹ G. Tsereteli, Un palimpseste grec du V^e siècle sur parchemin (Epist. Ad Tit., 1, 4-6, 7-9). *Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5^e sér. 18 (1932), 427-432. Due to this article the palimpsest leaves of MS. Tbilisi H-2123 are known to foreign scholars: B. M. Metzger, A Hitherto Neglected Early Fragment of the Epistle to Titus. *Novum Testamentum* 1 (1956); K. Treu, Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR; eine systematische Ausnurtung des Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Tbilisi und Erevan. Berlin 1966, 353-354; E. J. Epp, The Papyrus Manuscripts of the New Testament, in: *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Questionis*. Eds. B. D. Ehrman, M. W. Holmes. Michigan 1995, 3-21; J. K. Elliot, A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts (*Society for New Testament Studies, Monograph Series 109*), second ed. Cambridge University Press 2000/2005, 88.

² Z. Alexidze, On the Georgian Collection of Palimpsests, in: *Rinascimento Virtuale. Digitale Palimpsestforschung. Rediscovering written records of a hidden European cultural heritage. Berichtband der Konferenz des Netzwerks Rinascimento Virtuale zur digitalen Palimpsestforschung*, 28-29 Juni, 2002. Ed. D. Harlfinger. Bratislava 2002, 104-105.

³ Tsereteli thought that it was a fragment from manuscript written in one column, as he knew nothing about the palimpsest leaves of the same manuscript, which are written in two columns.

The Greek text is written in brown ink. The script is a typical so-called *maiuscula biblica*, quite stylized; the outlines of the identical letters are always similar. Naturally, the horizontal lines of letters are always thin, and vertical ones are relatively thick, the sloping lines are sometimes thin and sometimes thick.¹

The writing is not expanded, among words a small space is kept. There is one case of dividing the text into paragraph, the line is moved to the left and the beginning letter *sigma* is enlarged (*Fr.* II, v, col. 1, l. 6).

Abbreviations. There are several cases of the usual abbreviations of *nomina sacra*: X̄Υ (*Fr.* I, r, l. 5), ĪΥ (*Fr.* I, r, l. 5), CP̄C (*Fr.* I, r, l. 6), Θ̄Υ (*Fr.* I, v, l. 8; *Fr.* II, v, col. 1, l. 7); ἄνθρωπος is also abbreviated: ANω̄N (*Fr.* II, r, col. 1, l. 2), AN̄E (*Fr.* II, v, col. 1, l. 6). The sign of abbreviation is a straight dash. The omission of niu at line ends is marked also by small dash (̄), which is placed above the last letter of the line (*Fr.* I: r, l. 7, 10; v, l. 12, 13; *Fr.* II: r, col. 1, l. 10; v, col. 2, l. 1, 4, 7, 9). One case of superscript TOY (*Fr.* I, v, l. 22) at line end is also attested.

Breathing, punctuation, other signs. In the text two cases of using signs of breathing - square (Ɀ) and rounded (◊) forms are confirmed (*Fr.* I, v, l. 19; *Fr.* II, v, col. 2, l. 2). In *Fr.* II, v, col. 1, l. 6, there is a small dash above *omega* (an article, voc. sing.) The mark of punctuation used in the text is the μέση στιγμή (*Fr.* I, r, l. 12, 20; v, 9, 11, 15, 16; *Fr.* II, v, col. 1, l. 1, 7, 8; col. 2, l. 10); two points (:) as a mark of punctuation is also attested (*Fr.* I, r, l. 6). There are three signs - an apostrophe (*Fr.* I, r, l. 22), *accentus acutus* (*Fr.* r, l. 18) and a sign which has a form of an arch (*Fr.* I, v, l. 19); they are put between the words and presumably are also used as marks of punctuation. A dash put alongside the line denoting the end of the verse is seen in *Fr.* II, v, col. 2, l. 5. *Puncta diaeresis* above iota is attested in *Fr.* I, r, l. 10. In the left corner of the upper margin of the leaf (*Fr.* II, r) an asterix ※ is presented.

There are only several phonetic peculiarities attested in the texts: ἀπελείπον (*Fr.* I, r, l. 8, cp. ἀπέλιπον, *Tit.* 1, 5), ἐσχροκερδῆ (*Fr.* I, v, l. 14-15, cp. αἰσχροκερδῆ, *Tit.* 1, 7), ἐγκρατῆ (*Fr.* I, v, l. 20-21, cp. ἐνγρατῆ *Tit.* 1, 8), διώκει (*Fr.* II, v, col. 1, l. 9, cp. δῖωκε, *ITi.* 6, 11).

The text of the fragment of *Tit.* introduces Tsereteli's publication with few corrections in signs and marks of breathing and punctuation. The fragment of 1 *Tit.* is published here for the first time.

It is notable that the same manuscript includes two other leaves written on parchment, which also have not been noticed by Tsereteli. These leaves are provided in A. Shanidze's description of the Papyri-Parchment Triodion although the lower text is erroneously identified with the Georgian majuscule writing. In fact it must be round Hebrew script. These palimpsest leaves are not studied yet.

¹ For the detailed paleographic analysis of the handwriting see *Tsereteli*, Un palimpseste grec du V^e siècle sur parchemin, 429-430.

Fr. I, r

ΚΑ[Ι Χ-Υ Ι]-Υ ΤΟΥ
CΡ-С ΗΜΩΝ·
[Τ]ΟΥΤΟΥ ΧΑΡΙ
ΑΠΕΛΕΙΠΟΝ
CΕ ΕΝ ΚΡΗΤΗ
ἸΝΑ ΤΑ ΛΕΙΠῸ
ΤΑ ΕΠΙΔΙΟΡ
ΘΩCΗ· ΚΑΙ
ΚΑΤΑCΤΗCΗC
ΚΑΤΑ ΠΟΛΙΝ
ΠΡΕCΒΥΤΕ
ΡΟΥC ΩC ΕΓΩ
CΟΙ ΔΙΕΤΑΞΑ
ΜΗΝ ' ΕΙ ΤΙC
ΕCΤΙΝ ΑΝΕΓ
ΚΛΗΤΟC· ΜΙ
ΑC ΓΥΝΑΙΚΟC
ΑΝΗΡ 'ΤΕΚΝΑ
ΕΧΩΝ ΠΙCΤΑ

Fr. I, v

[ΓΑΡ ΤΟΝ ΕΠΙ
CΚΟΠΟΝ ΑΝΕΓ]
ΚΛΗΤΟΝ ΕΙΝΑΙ
ΩC Θ-Υ ΟΙΚΟ
ΝΟΜΟΝ· ΜΗ
ΑΥΘΑΔΗ ΜΗ
ΟΡΓΙΛΟΝ·
ΜΗ ΠΑΡΟΙΝῸ
ΜΗ ΠΛΗΚΤΗ-
ΜΗ ΕCΧΡΟΚΕ[Ρ]
ΔΗ· ΑΛΛΑ ΦΙ
ΛΟΞΕΝΟΝ·
ΦΙΛΑΓΑΘΟΝ
CΩΦΡΟΝΑ
ΔΙΚΑΙΟΝ 'Ο
CΙΟΝ ΕΝΚΡΑ
ΤΗ ΚΑΙ ΑΝΤΕ
CΟΜΕΝΟΝ ΤΟ'
ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΔΙ

※

[ΔΙΕΦΘΑΡ]ΜΕ
 ΝΩΝ ΑΝˉΝ
 ΤΟΝ ΝΟΥ[Ν]
 ΚΑΙ ΑΠΕ[CΤΕ]
 ΡΗΜΕΝΩ[Ν]
 ΤΗΧ ΑΛΗΘΕΙ[ΑC]
 ΝΟΜΙΖΟΝΤ[ΩΝ]
 ΠΟΡΙΣΜΟΝ ΕΙ
 ΝΑΙ ΤΗΝ ΕΥΣΕ
 ΒΕΙΑΝ ΕΣΤΙ

ΤΟ[ΙC ΑΡΚΕC
 ΘΗCΟΜΕΘΑ ΟΙ]
 ΔΕ [ΒΟΥΛΟΜΕ]
 ΝΟΙ [ΠΛΟΥΤΕΙΝ]
 ΕΜΠΙΠΤ[ΟΥ]
 ΣΙΝ ΕΙC [ΠΕΙ]
 ΡΑCΜΟΝ [ΚΑΙ]
 ΠΑΓΙΔ[Α ΚΑΙ]
 [Ε]ΠΙΘΥ[ΜΙΑC]
 ΠΟΛΛΑC ΑΝΟ

[ΤΗΣ ΠΙC]ΤΕΩC·
 ΚΑΙ ΕΑΥΤΟΥ[C]
 ΠΕΡΙΕΠΕΙΡ[ΑΝ]
 ΟΔΥΝΑΙC ΠΟ
 ΛΛΑΙC
 CΥ ΔΕ Ω· ΑΝ·Ε
 ΤΟΥ Θ·Υ· ΤΑΥ
 ΤΑ ΦΕΥΓΕ·
 ΔΙΩΚΑΙ ΔΕ
 ΔΙΚΑΙΟΧΥΝ[Η]

ΛΟΓΗΣΑC ΤΗ·
 ΚΑΛΗΝ·ΟΜΟ
 ΛΟΓΙΑΝ ΕΝΩ
 ΠΙΟΝ ΠΟΛΛΩ·
 ΜΑΡΤΥΡΩΝ -
 ΠΑΡΑΓΓΕΛΩ
 COΙ ΕΝΩΠΙΘ
 ΤΟΥ Θ·Υ ΤΟΥ
 ΖΩΟΓΟΝΟΥ·
 ΤΟC ΤΑ ΠΑΝΤΑ·

ნარწერები დმანისიდან¹

დმანისის რაიონში, სოფელ განთიადის ბოლო ხანების არქეოლოგიური გათხრების შედეგები მრავალი თვალსაზრისით არის შთამბეჭდავი. მნიშვნელოვანია ის ნარწერებიც (გრაფიტებთან ერთად), რომლებმაც დღის სინათლე სწორედ ამ გათხრების შედეგად იხილეს.

განთიადის ნარწერები ენობრივი თვალსაზრისით ორ ჯგუფად იყოფა: ქართულ, სომხურ ნარწერებად და პირობით ნიშნებად ან, შესაძლოა, ბერძნული დამწერლობის ძეგლებად. მასალის, შესრულების წესის, პალეოგრაფიისა და ქრონოლოგიის თვალსაზრისით ისინი კიდევ რამდენიმე ქვეჯგუფად შეიძლება დაგყოს. ძირითადად ესენია სხვა ადგილებიდან მოტანილ სტელებზე შესრულებული ნარწერები (შექმნის თანადროული და უფრო გვიანი ხანის), ეკლესიების გადახურვისათვის გამოყენებულ კრამიტზე არსებული ნარწერები (კრამიტის შექმნის სინქრონული), და გაურკვეველი წარმომავლობის ქვის ფრაგმენტებზე შესრულებული ნარწერები.

სტელების შექმნის თანადროული ნარწერები:

1. სრულად შემონახული ქვასვეტის კაპიტელის ქტიტორების გამოსახულებიანი წახნაგის მარცხენა „აშიაზე“ რელიეფურად გამოყვანილი ასომთავრულით, სვეტისებრი განლაგებით, ოთხ სტრიქონად (სტრიქონში თითო გრაფემა) შესრულებულია წინადადება ბიბლიური „შესაქმედან“ (1,5): 1. ზ 2. ი 3. ე 4. ტ - ზიე ტ „დღე ა“ (ასოების სიმაღლე - 2,5x2,8 სმ). შესაძლოა ამ ნარწერის ქტიტორებთან განთავსება სტელის დამუშავების დაწყებაზე მიუთითებდეს. ნარწერა, ცხადია, სტელის თანადროულია². რელიეფური კვეთა და პალეოგრაფია იძლევა მის V-VI სს-ით დათარიღების შესაძლებლობას.³ (სურ.1)

2. ქვაჯვრის ფრაგმენტზე რელიეფური ასომთავრულით შესრულებული ნარწერა შემორჩენილია სტელის ან მისი პოსტამენტის ფრაგმენტზე (წითელი ტუფი 3x8x8 სმ): ჟე „ქე“. გრაფემების თავზე თითქოს გაირჩევა ქარაგმის ნიშნის ნაშთი, რომელიც მე წერტილებით ავსახე. ასეა თუ ისე,

¹ ნიგნში: აღმართისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან [The early christian period church complex from Dmanisi]. - თბ.: 2012. - გვ. 83-87.

² სპეციალურ გამოკვლევაში სტელა დათარიღებულია VI ს-ის მეორე ნახევრით. იხ. კ. მაჩაბელი, ადრეული შუა საუკუნეების ქართული ქვაჯვარები, თბილისი, 2008, გვ. 18.

³ ლაპიდარული ნარწერები: აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-X სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი, 1980, გვ. 31.

8. გაურკვეველი წარმომავლობის ქვის მცირე ზომის ფრაგმენტებზე გამოსახულია გაურკვეველი ნიშნების ფრაგმენტები. შესაძლოა ეს იყოს ხელოსნის პირობითი ნიშნები ან რომელიმე უცხო დამწერლობის გრაფემები. ამ თვალსაზრისით იგი ყველაზე ახლოს არის ბერძნული უნციალური დამწერლობის გრაფემებთან. ასეთ შემთხვევაში იგი შეიძლება დათარიღდეს IV-VII სს-ით.¹ (სურ. 8).

ეკლესიის გადახურვის თანადროინდელი წარწერები:

1. კრამიტის ნატეხზე (კერამიკა - 2x6x9 სმ) მრგვლოვანი ასომთავრულით ამოღარულია ორი გრაფემა: BC „და“. „დ“ თითქმის მთლიანად ჩანს. ჩამოტეხილია მხოლოდ რკალის მარცხენა მხარის ნაწილი. ყელი მაღალი აქვს. მარცხენა რკალი ყელთან შეკრული არ არის. ნ. შოშიაშვილი ამ მოვლენას X ს-ით ათარიღებს („ზოგჯერ გახსნილია“)², მაგრამ იმავე მოვლენას ნუსხურ დამწერლობაში IX ს-ად ადასტურებს³. „ა“-ს მარჯვენა მხარე ჩამოტეხილია. იგი უყელა და ზედა ხაზის მარცხენა ბოლოს ამთავრებს ზევით და შიგნით მიმართული რკალი. „და“ ან ხელოსნის პირობითი ნიშანია, ან საკუთარი სახელის დასაწყისი, მაგ. „და[ვით]“. ცხადია, წარწერა ეკლესიის გადახურვის თანადროულია და მისი მეტ-ნაკლები სიზუსტით დათარიღებაც არქეოლოგების საქმეა. (სურ. 9)

2. კერამიკული ფილის ფრაგმენტზე (კრამიტი ?) (კრამიტი - 1.5x7x8 სმ) გამოსახულია ორი გრაფემა, რომელიც სარკისებური წაკითხვის შემთხვევაში გვაძლევს ნუსხურად შესრულებულ α -ს „უ“. თუ ეს ვარაუდი სწორეა, წარწერის დათარიღება შესაძლებელია IX-X სს-ით. (სურ. 10)

გრაფიტები

ქართული გრაფიტები:

1. მთავარი ქვაჯვრის კაპიტელზე, ღვთისმშობლის სავარძლის სახელურის მარცხნივ და ძირში ასომთავრულით კუთხოვნებისაკენ მიდრეკილი მრგვლოვანი ასომთავრულით, ერთ სტრიქონად ამოკანრულია გრაფიტო, რომლის მარჯვენა ნაწილი ამოტეხილია და შესაძლოა მეორე ბლოკზეც გადადიოდა. გრაფიტოს გადარჩენილი ნაწილი კარგად იკითხება: $\text{X}^{\sim}\text{Q}\Phi\chi\Gamma$ - - - „ჯ~ური“. ქარაგმის გახსნით: $\text{XQ}\Phi(\text{C})\chi\Gamma$ „ჯუ(ა)რი“. დამახასიათებელია, რომ ამ და ყველა სხვა ქართულ გრაფიტოში „ო“-ს რკალის ზედა ნაწილი გახსნილია. ამ ნიშნით ასომთავრულის ნუსხურობისაკენ მიდრეკილებაზე ვერ ვილაპარაკებთ, რადგან ყველგან ასევე ზედა რკალგახსნილად იწერება გრაფემა Φ „თ“. ასეთი „ო“ და „თ“ გვხვდება წრომის სტელის წარწერებში, რომელთაც ნ. შოშიაშვილი IX ს-ით ათარიღებს, თუმცა სხვა გამოცემებში დათარიღებულია უფრო ადრინდელი ხანით (VI და VI-VII სს-ით).⁴ ჩემი აზრით, გრაფიტო შეიძლება VIII ს-ით დათარიღდეს. (სურ. 11)

¹ იხ. თ. გამყრელიძე, წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა: ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომავლობა, თბილისი, 1989, გვ. 86-89.

² ლაპიდარული წარწერები, გვ. 32.

³ ქსე, III, 1978, გვ. 323: დ-ონის განვითარების ტაბულა.

⁴ ლაპიდარული წარწერები, გვ. 130-134. აქვე იხ. ბიბლიოგრაფია.

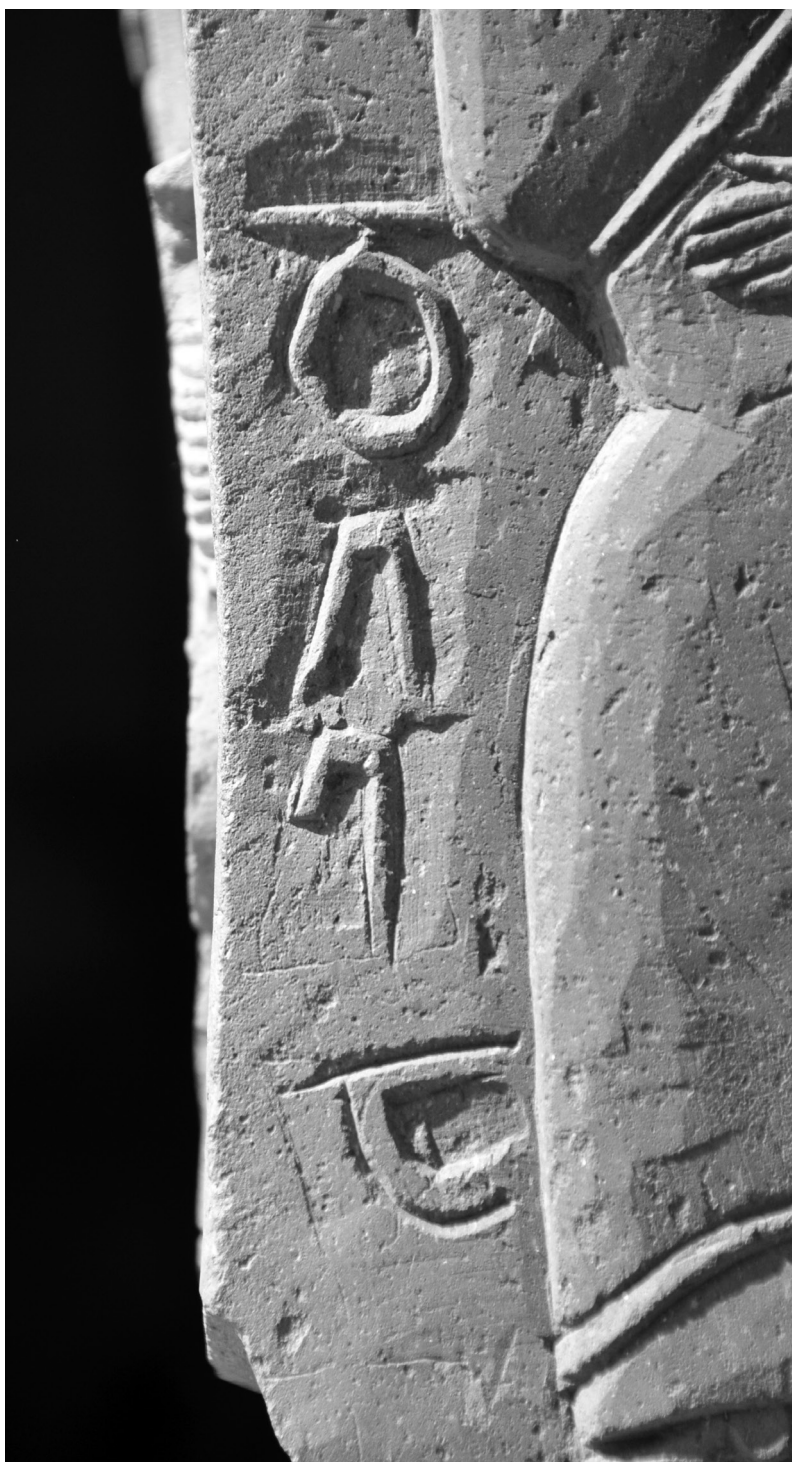
თუმცა ზოგი ნიშანი უფრო ადრინდელ ხანაზეც მიუთითებს.

1. სტელის ფრაგმენტზე ადამიანის ფიგურის შემორჩენილი ნაწილის მარცხნივ, მავედრებელი ხელების ქვეშ ამოკანრულია პილიგრიმული გრაფიტო. ძირითადად ნუსხური (𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌 „ბოლორგირ“), ასომთავრულის (𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌 „ერკათაგირ“) იშვიათი შერევით. ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ დასაწყისის (𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌𐌋𐌌 „საზედაო“) Ե „ე“ და დასასრულის Յ-ს („ჟოტა“) ნაშთი. ამ გრაფემის სრული ფორმა შეგვიძლია აღვადგინოთ მომდევნო სოლომონის გრაფიტოს მიხედვით – Ե. ასეთი ფორმის „ჟოტა“ შემხვედრია მხოლოდ საქართველოს ტერიტორიაზე X ს-ის (904 წლის ახლოს) სომხურ ნუსხურ გრაფიტოში (ატენის სიონი).¹ სიგანეში მცირე ადგილის გამო გრაფიტო დაწერილია სვეტისებრ, თითო ხაზში ორი გრაფემით: 1. Ես 2. սս 3. րգ 4. իս 5. ծա 6. ոս 7. ա~. ქარაგმების გახსნით: Ես Սարգիս ծ(սո)սյ Ա(սսոս)յ „მე, სარგისი, მონა ღმრთისა“ (იგულისხმება „დავწერე“). IX-X სს-ზე უფრო ადრინდელი ხანით დათარიღებაზე საუბრის საშუალებას მოგვცემდა „ა“ გრაფემის მოხაზულობა: იგი ორი სახით გვხვდება - ასომთავრულიდან ნუსხურზე გარდამავალი ძალიან იშვიათი ფორმით 𐌌 და გამოკვეთილად ნუსხური 𐌌. (სურ. 15)²

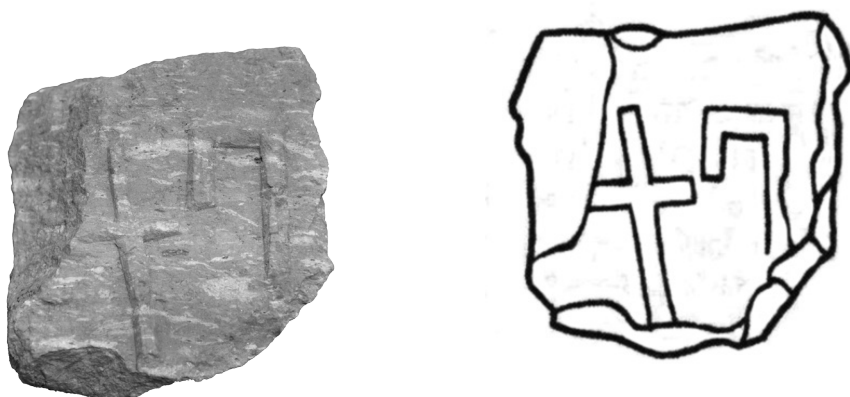
2. მთავარ სტელაზე, ღვთისმშობლის ტახტის მარცხენა მხარეს თავისუფალ ადგილზე ამოკანრულია სამსტრიქონიანი პილიგრიმული გრაფიტო. პირველი სტრიქონის დაწერისას ავტორმა შეცდომა დაუშვა – Ես „მე“-ს მაგიერ დაწერა Ես „ეა“ – ამიტომ მიატოვა იგი და თავიდან დაიწყო ქვედა ხაზზე: Ես սոլոմոն ծառայ ա~ ქარაგმის გახსნით: Ես Սոլոմոն ծ(սոս)սյ Ասսոս)յ „მე, სოლომონ, მონა ღმრთისა“ (იგულისხმება „ეს მე დავწერე ღმრთის მონამ სოლომონმა“). ნაწერა იწყება საზედაო Ե „ე“-თი. ასომთავრული ფორმისაა, აგრეთვე, Ե „ა“ (შდრ. სარგისის გრაფიტო). დამახასიათებელია Աս „ა“ გრაფემის ორგვარი დაწერა იმავე ფორმით, როგორც ეს გვაქვს სარგისის გრაფიტოში და ტრადიციული ნუსხურით. დანარჩენი ყველა გრაფემა შესრულებულია ნუსხურით. პალეოგრაფიული ნიშნებით ეს გრაფიტო მსგავსია სარგისის გრაფიტოსი და შესაძლებელია ერთი და იმავე პიროვნების შესრულებულია. ასეთ შემთხვევაში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სტელაზე ხელი ყველას არ მიუწვდებოდა, ან კიდევ ყველას არ შეეძლო წერა. სოლომონის გრაფიტო, ისევე როგორც სარგისისა, IX-X სს-ით შეიძლება დათარიღდეს. ამაზე მიუთითებს ორივე მათგანში სიტყვის ბოლოს 𐌌 „ა“-ს რეგულარულად შენარჩუნება. (სურ. 16)

¹ Le graffiti récemment découvert dan l'église Sioni d'At'eni, Revue des études arméniennes, t. XXII, Paris, 1992, p. 309-313 . იხ., აგრეთვე, ატენის სიონის სხვა X ს-ის 80-იანი წლების გერგიუმ (გერჯიუმ) ერჰასანის ძის ნუსხურ წარწერაში Յ-ს დაწერილობა ნუსხურად შესრულებულ ტექსტში. იხ. ზ. ალექსიძე, ატენის სიონის სომხური წარწერები, თბილისი, 1978, გვ. 50- 52.

² Մ. Է. Սթոուն, Տ. Քոլյունճեան, Հ. Լեմանն, Հայկական հնագիտության ակում, Ս. Էդմիսթին, 2006, გვ. 81. მონახაზი 2. (თარგმნილია 2002 წლის ინგლისური გამოცემიდან). მსგავს ნიმუშებს იერუსალიმის წარწერაში ავტორები (მ. სტოუნი) ათარიღებენ VI-VII სს-ით, რაც ფრიად საეჭვოა.



სურათი 1



სურათი 2.



სურათი 3.



სურათი 4.



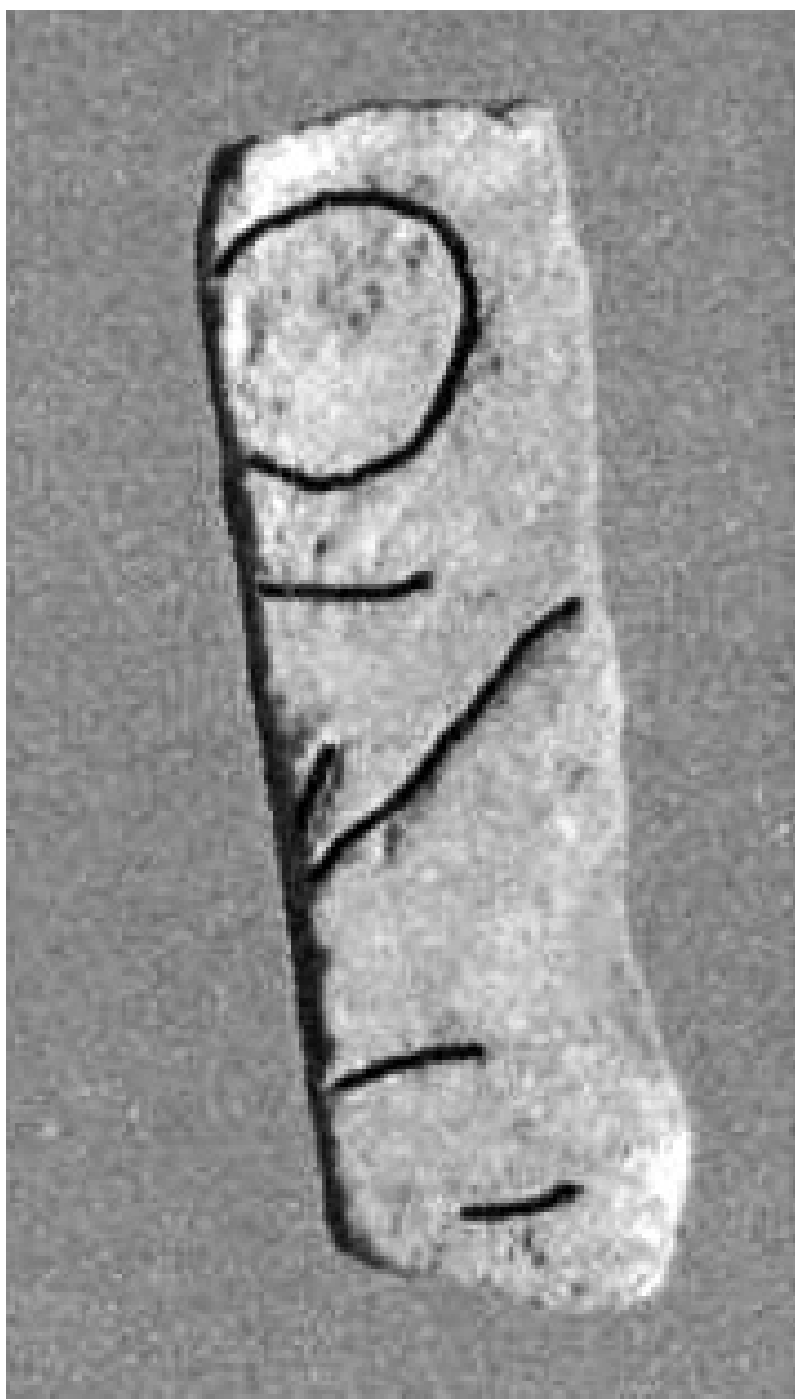
სურათი 5.



სურათი 6.



სურათი 7.



სურათი 8.



სურათი 9.



სურათი 10.



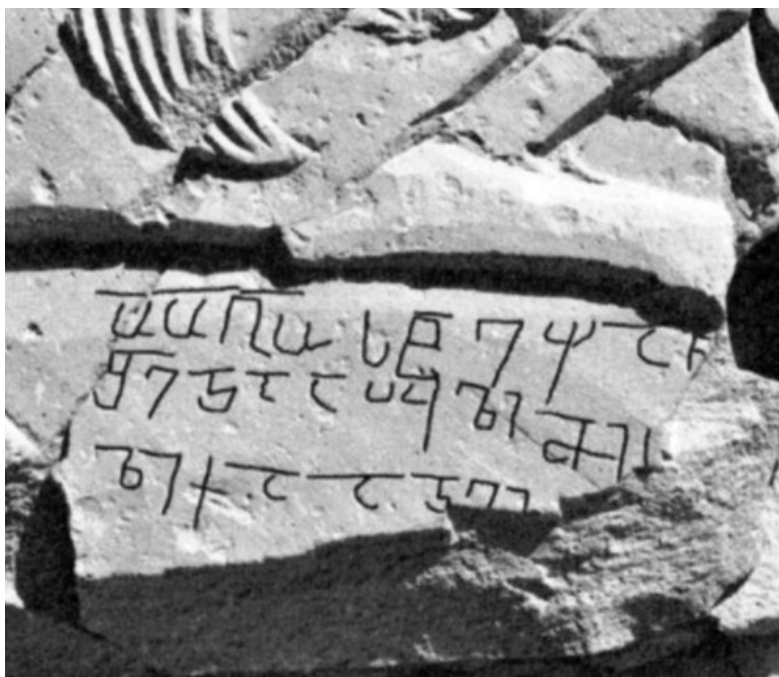
სურათი 11.



სურათი 12.



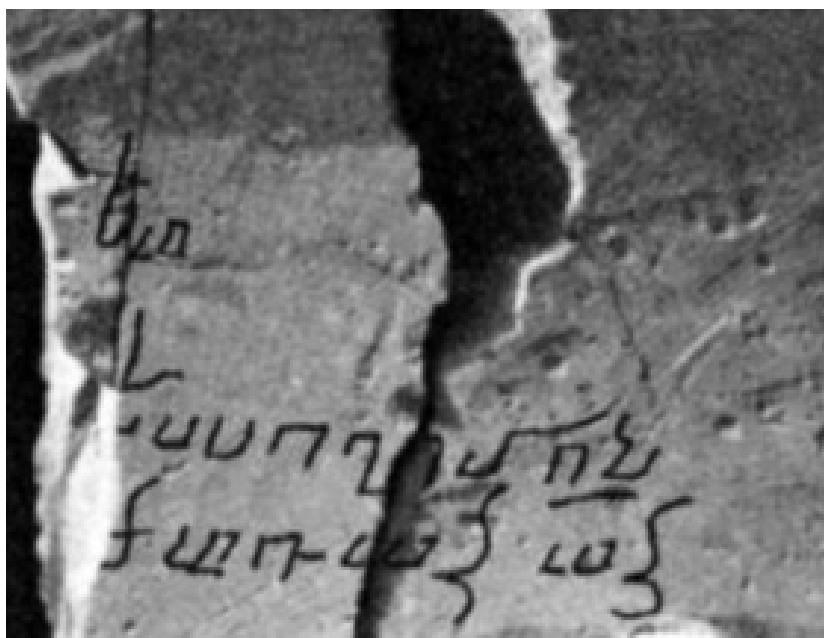
სურათი 13.



სურათი 14.



სურათი 15.



სურათი 16.

INSCRIPTIONS FROM DMANISI

The inscriptions revealed during the archaeological excavations in village Gan-tiadi, (Dmanisi region) can be divided into two, Georgian and Armenian, groups.

Georgian inscriptions can further be divided into three subgroups, according to chronological and paleographic principles: Inscriptions that are simultaneous to the construction of the Church, those contemporary to the creation of the stelae and later.

Inscriptions contemporary to the creation of the stelae:

1. On the fully preserved stela, on the left of the lay figures (presumably of the ctitors), below the elbow of a figure with a cross, the well known sentence from Genesis is engraved in majuscule (asomtavruli) letters: „დღე ა“ (“the first day”). That the inscription is engraved suggest a dating to the fifth-seventh centuries.

2. Two majuscule graphemes, with a supposed sign of abbreviation on top of them, are preserved on the stela or perhaps on the fragment of its postament: ჟ(ჰ)სჲჲ კ(რ)ისტე („Christ“). The inscription is contemporary to the creation of the stela (fifth-seventh centuries).

3. Three deeply cut majuscule graphemes ღჲჲ- (დპა-, dpa-) are preserved on the fragment of the stela. (Hypothetically it can be reconstructed as [მოსახსენებლად პატრიკიოსისა]- - -). (“Commemorating the patrikios - -”).

4. A deeply cut fragment of a three-line majuscule inscription is preserved on the stela or the fragment of its base, that can be read as: - - - ს(ს)თქჲჲჲ(ო)ქსჲჲ „[სტეფანე, თეკლე ან რაჟდენ] პირველმონაშე“. [Stephen, Thecla or Razden] protomartyrs). The inscription can be dated to a period before the ninth century.

5. On the left frame of the preserved part of the stela, on top of the hands of supplication a deeply cut majuscule grapheme „ს“ is visible. Presumably it is contemporary to the creation of the stela and might express the initials of the craftsman.

6. A fragment of a medium cut majuscule inscription ჲს „ეს“ is preserved on a stone of an unknown provenance.

7. Two graphemes are carved on a stone of an unknown provenance, which, if observed mirror-like, reads minuscule (nuskhuri) oK „ოკ“ (ow).

8. Conventional marks of the craftsman or the inscriptions contemporary to the roofing of the church are inscribed on a small fragment of a stone of unknown provenance:

9. Two graphemes of rounded majuscule (და) are preserved on a roof tile of the church. Both sides of the inscription are chopped off. They might express a seal or the name of a craftsman (David?).

10. A deeply cut asomtavruli grapheme ს „ს“ is preserved on a fragment of a roof tile. If tilted 180 degrees, the grapheme can be read as ჲ „ე“. An argument for reading it as ს „ს“ is a small dash on the right, oriented towards the inside of the tile. If this grapheme is a part of a word or a name, then it must be the final grapheme, as there is no trace of it on the right. It might be a sign of the craftsman.

Georgian graffiti:

2. On the fragment of the stela a pilgrim graffito is scratched in edged capitals in three columns that to a certain extent of certainty can be read in the following way: $\text{†}\overline{\text{ⲓ}}\ \overline{\text{Ⲅⲓ}}\ \overline{\text{ⲕⲓⲣⲓⲕⲉ}}$ ⲉⲛⲉⲛⲃⲁⲗⲉ ⲟⲩⲉⲕⲗⲉ ” or „ ⲉⲛⲉⲛⲃⲁⲗⲉ ⲟⲩⲉⲛⲉⲛⲃⲟⲣⲉ ⲗⲁ ⲕⲓⲣⲓⲕⲉ)” (“Christ <have mercy> upon Thekla” or “Christ have mercy upon Theodore <and> Kwirike”). The graffito can be dated to the eights-ninths centuries.

4. On the fragment of the stela a three line majuscule graffito is engraved. The final part of the inscription is deteriorated and is not subject to restoration: $\Pi\tilde{\Omega}$ $\Sigma\text{P}\text{O}\text{T}\text{H}\text{I}$ $\Psi\text{H}\text{I}\text{P}\text{O}\text{T}\text{H}\text{I}$ $\Sigma[\text{S}\text{I}\text{Q}\text{H}\text{S}]$ $\text{K}\text{H}\text{L}\text{H}$ NHT $\text{C}\text{H}\text{L}\text{H}$ - - -. ρ (უფალ)ო
 ღ(მერთ)ო, სტეფან[ე] შ(ეინყალ)ე და ა[ს]ული მის[ი] ზიქა ად - - - (“O Lord,
 my God! have mercy upon Stephane and his daughter Zika - - -”). The terminus
 ante quem of the inscription is most likely the eights century.

The emergence of the Armenian population in Kvemo Kartli (Dmanisi, Samshilde) must be connected to the creation of the kingdom of Tashir-Dzoraget under the rule of the Kvirikeans, Bagratuni dynasty, in the second half of the tenth century. Evidently the process of infiltration of the Armenians persecuted by the Arabs began even earlier. According to the paleographical data the graffiti can be dated to the tenth century, but some signs indicate to an even earlier period.

3. Across the right side of the inscription, on a surface of approximately the same size, some graffiti are visible, but their reading and even identification is virtually impossible.

გიორგი მთაწმიდლის ქართული
ოთხთავის ანდერძები¹

გიორგი მთანმიდლის დამსახურება ქართული ოთხთავის საბოლოო რედაქციის გამართვაში დღეს უკვე კარგად არის ცნობილი. უფრო ცუდად ვიციტ, თვითონ გიორგი მთანმიდელი რა აზრისა იყო თავისი ნამოღვაწარის შესახებ: თვლიდა მას ახალ თარგმანად, თუ მხოლოდ შეჯერებულ რედაქციად.

ჩვენამდე მოაღწია გიორგი მთანმიდლის ანდერძის ორმა ძირითადმა ვარიანტმა, რომლებიც ერთვის მისი რედაქციის სახარებათა ხელნაწერებს.

რადგან ერთ-ერთი მათგანისათვის ნიმუშად XII ს-ის გელათის სახარების (Q 908) ანდერძი მოაქვთ ხოლმე, მეც ასე მოვიქცევი:

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი ახლად გვთარგმნია ფრიადითა იძულებითა ძმათაჲ ვიეთმე სულიერთაჲთა და ბერძულთა სახარებათადა შეგვწამებია ფრიადითა გამოწულვილითა. და ვინცა-ვინ დასწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრე დაწერეთ. თუ ამისგან ჯერ გიჩნდეს დაწერაჲ, ღმრთისათჳს სიტყუათა ნუ სცვალებთ, არამედ ვითარცა აქა სწერია, ეგრე დაწერეთ. და თუ არა რაჲმე გაჴუნდეს, ჩუენნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილნია და კეთილად – ხანმეტნიცა და საბანმიდურნიცა – მუნით დაწერეთ და ღმრთისათჳს ერთმანერთსა ნუ გაჰრევთ, და გლახაკისა გიორგისთჳს, რომელმან ესე ვთარგმნე, ლოცვაჲ ჰყავთ.“² 278v

მეორე ტიპის ანდერძის დამახასიათებელ ნიმუშად შეიძლება მოტანილ იქნას XI ს-ით დათარიღებული ახალციხური ხელნაწერი (№ 186).

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე ნმიდაჲ ოთხთავი არა თუ ახლად გკთარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთაჲთა, ბერძულთა სახარებათა შეგვნამებია ფრიადითა გამოწულილ-ვითა. და ვინცა-ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრე დაწერეთ. თუ ამის-გან ჯერ-გიჩნდეს დაწერაჲ, ღმრთისათჳს სიტყუათა ნუ სცვალებთ, არამედ ვითა აქა სწერია, ეგრე დაწერეთ. და თუ არა რაჲმე გაშუენდეს, ჩუენნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან ნმიდად თარგმნილნია და კეთილად – ხანმეტიჩიცა და საბანმიდურნიცა – მუნით დაწერეთ და ღმრთისათჳს ერთ-

¹. ანალოგი. - №8. - 2012. - გვ. 162-180.

² ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q)კოლექცია, ტ. II, შედგენილია და დასაბეჭდად მომზადებული თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ელ. მეტრეველის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, თბ. 1958, გვ. 330.

მანეროს ნუ გაჰრევთ. და გლახაკისა გიორგისთჳს ლოცვა ყავთ.“¹ 238r

ეს ორი ანდერძი ვრცლად პირველად ა. შანიძემ განიხილა.² მისი აზრით, ანდერძებში გიორგი მთანმიდლის ღვანლი სახარების ქართული ტექსტის საბოლოოდ დადგენის საქმეში სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი: ერთ შემთხვევაში ისე გამოდის, თითქოს მას სრულიად ახალი თარგმანი მოეცეს, მეორე შემთხვევაში კი მას მიენერება ძველად ნათარგმნი ტექსტის შენამება ბერძნულთან და შესწორება, ე.ი. რედაქტორობა.

ა. შანიძე თვლის, რომ გიორგი მთანმიდლისეული უნდა იყოს პირველი ანდერძი, რომლის მიხედვითაც იგი თავის თავს ოთხთავის მთარგმნელად აცხადებს. არგუმენტები:

1. ვანის სახარების ანდერძში, რომელიც გიორგი ათონელის ავტოგრაფიდან უნდა მომდინარეობდეს, ოთხთავი გიორგის თარგმნილად არის გამოცხადებული. 2. გიორგი მთანმიდელი თავის ნათარგმნად აცხადებს „დავითნსაც“, თუმცა არც ოთხთავი და არც დავითნი ახალ თარგმანებს არ წარმოადგენენ.

ა. შანიძე საეჭვოდ მიიჩნევს შესაძლო ვარაუდს, რომ ორივე ანდერძი გიორგის ეკუთვნოდეს. მისი აზრით, მეორე ვარიანტი შეცვლილია „მამინდელი საეკლესიო წრეების“ მიერ, რომელთაც შეუმსუბუქებიათ გიორგი ათონელის „ცოტა გაზვიადებული“ წარმოდგენა თავის ღვანლზე, „მით უმეტეს, რომ ეს არც შეეფერებოდა საქმის ნამდვილ ვითარებას“.

ა. შანიძის შეხედულება არ გაიზიარა კ. კეკელიძემ. მან ავტოგრაფულად მიიჩნია ანდერძის მეორე რედაქცია, ვინაიდან ამ ვარიანტს ეთანხმება (პირველ ვარიანტს ეწინააღმდეგება) გიორგი მთანმიდლის ბიოგრაფის ცნობა.³

ივ. იმნაიშვილმა ტექსტოლოგიურად შეისწავლა ქართული სახარებები და იგივე დასკვნა გააკეთა, რაც წინასწარი დაკვირვებითაც იყო ცნობილი: გიორგი მთანმიდელს ხელახლა არ უთარგმნია ქართული ოთხთავი, არამედ მან ექვთიმე ათონელის რედაქცია გადაამუშავა და საფუძვლიანად შეაჯერა ბერძნულთან.

წინასწარი სამუშაოს ჩატარების საფუძველზე ივ. იმნაიშვილმა შემდეგი დასკვნა გააკეთა:

„ახლა, როცა ქართული სახარების რედაქციები შედარებით კარგად არის შესწავლილი, და ვიცით, თუ რა წილი უძევს გიორგის უკანასკნელი, მისეული რედაქციის შექმნაში, ჩვენ შეგვიძლია შეუმცდარად ვთქვათ, რომ სწორია მეორე ვარიანტი, სადაც გიორგის მიენერება ბერძნულთან საფუძვლიანი შეჯერება-შენამება მაქსიმალური დაახლოების მიზნით, მანამადე არსებული (ეფთვიმეს) რედაქციის გადამუშავება-შესწორება, ზრუნვა ენის

¹ ახალციხის მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძე, მ. ქავთარიამ, ც. ჭანკიევმა, (თბილისი, 1987), გვ. 71.

² ა. შანიძე, ლიტერატურული ცნობა ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ტექსტების შესახებ მეთერთმეტე საუკუნის მწერლობაში, თხზულებანი, I, (თბილისი, 1957), გვ. 284-288.

³ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, (თბილისი, 1980), გვ. 412-413.

განახლებისა და მისი ბუნებრივი თავისებურებების შეუბღალავად დაცვისათვის, ერთი სიტყვით, საფუძვლიანი რედაქცია“.¹

საინტერესოა, რომ ივ. იმნაიშვილი გიორგისეულ რედაქციას თვითონაც „თარგმანს“ უწოდებს: „თვით გიორგიც მოითხოვდა, რომ მისი თარგმანი ხელუხლებლად დაეცვათ“; „სხვაგან იგი მოკრძალებით მოიხსენიებს ძველ თარგმანებს, მაგრამ დაჟინებით მოითხოვს, რომ მისი თარგმანი ზუსტად დაიცვან“.

ანდერძის ორი ვარიანტის არსებობას ივ. იმნაიშვილი შემდეგნაირად ხსნის:

„ჩვენი აზრით, როგორც ვთქვით, გიორგისეული მეორე ვარიანტი უნდა იყოს. იგი, როგორც ყოველთვის, მორიდებულად, თავმდაბლად წერს „არა თუ ახლად გვითარგმნია, არამედ . . .“ გიორგის დიდი სახელისა და ავტორიტეტის გამო მერმე სხვებმა ეს თავმდაბლობით ნათქვამი გახსნეს („არა თუ . . . არამედ“ ამოიღეს, ბოლოს დაუმატეს „რომელმან ეს ვთარგმნე“). „სხვაგან იგი მოკრძალებით იხსენიებს ძველ თარგმანებს“.²

მორალური შეფასებები („მორიდებული“ და „თავმდაბალი“) სამეცნიერო დასკვნებისათვის სანდო ტერმინოლოგია რომ არ არის, ი. იმნაიშვილის შემდეგ მსჯელობაშიც იჩენს თავს:

„თვით გიორგიც მოითხოვდა, რომ მისი თარგმანი ხელუხლებლად დაეცვათ, არ შეეცვალათ სიტყვები და გრამატიკული ფორმები, სინტაქსი. იგი გადამწერთ სთხოვდა: „ნუცა დონ-სა დააკლებთ, ნუცა რამეთუსა, ვინათგან დონ-ანი ჩუენცა ვიცოდეთ . . .“³

ამრიგად, დღეს სპეციალისტებისათვის ცხადია, რომ გიორგი მთანმიდელს ქართული ოთხთავი ახლიდან არ უთარგმნია. მიუხედავად ამისა, მათი დამოკიდებულება ორი ანდერძისადმი მაინც რადიკალურად განსხვავებულია. თუ ა. შანიძე თვლის, რომ გიორგის შექმნილ თავისი ღვანლი „ცოტა გაზვიადებულად“ წარმოედგინა და ამიტომ უპირატესობას პირველ ვარიანტს ანიჭებს, ივ. იმნაიშვილისთვის ეს გამორიცხებულია. იგი ავტორისეულად მიიჩნევს მეორე ვარიანტს, როგორც უფრო ბუნებრივს გიორგისათვის („იგი, როგორც ყოველთვის, მორიდებულად, თავმდაბლად წერს“), ხოლო მისი ღვანლის გაზვიადება „სხვების“ ნახელავი ჰგონია.

ამ, ერთი შეხედვით, დალაგებულ სიტუაციას, სრულიად რევ. ე.წ. ერმიადინის ოთხთავი (XII-XIII სს.). იგი, როგორც სპეციალისტები თვლიან, გადწერილია ვანის ოთხთავის ჯგუფის ხელნაწერიდან,⁴ მაგრამ გიორგის ანდერძი დაცული აქვს არა იმ შინაარსით, როგორც ეს მის დედანში უნდა ყოფილიყო („ესე წმიდა ოთხთავი ახლად გვითარგმნია“), არამედ ისე, როგორც მეორე რიგის ანდერძებში („არა თუ ახლად გვითარგმნია, არამედ...“). ანუ ერმიადინის ოთხთავის ანდერძი, მოსალოდნელის საწინააღმ-

¹ ივ. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, (თბილისი, 1979), გვ. 55.

² იქვე.

³ ივ. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის ..., გვ. 154.

⁴ ელ. მაჭავარიანი, ვანის ოთხთავის (A1335) ახლადდამოწმებული პირი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, (თბილისი, 1961), გვ. 141-154.

დეგოდ, გიორგი მთაწმიდელს, მიაწერს ტექსტის მხოლოდ შეჯერებას და რა თარგმნას.

ასეთ სიტუაციაში აღარ შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომელი ანდერძი უნდა მივიჩნიოთ უშუალოდ გიორგის ავტოგრაფიდან გადწერილად და რომელი „სხვების ნახელავად“. მაშინ, რატომ განსხვავდებიან ასე რადიკალურად ანდერძები შინაარსის მიხედვით ერთმანეთსგან, ან საერთოდ განსხვავდებიან თუ არა?

საინტერესო სურათს გვაძლევს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის სეიფში დაცული გიორგი მთაწმიდლისული ოთხთავის ანდერძი. ოთხთავი გადწერილია 1669 წელს ვინმე ბესარიონის მიერ დომენტი III კათოლიკოსის (1660-1676) დავალებით.

ოთხთავში გიორგი მთაწმიდლის ანდერძი მოცემულია მეორე ვარიანტით, რომელსაც დაბოლოება პირველის მსგავსი აქვს:

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი არათუ ახლად გვითარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთათა ბერძულთა სახარებათადა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწულილთა. და ვინცა-ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრეთ დაწერეთ. თუ ამისგან ჯერ გიჩნდეს დაწერაჲ, ღმრთისათჳს, სიტყუათა ნუ შესცვალებთ, არამედ ვითარცა აქა სწერია, ეგრეთ დაწერეთ. და თუ არა რაჲმე გაშუენდეს, ჩუენნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილნია და კეთილად – ხანმეტნიცა და საბანმინდურნიც – მუნით დაწერეთ და ღმრთისათჳს ერთმანეთსა ნუ გაჰრევთ და გლახაკისა გიორგის თარგმანისათჳს ლოცვა ყავთ.“

საინტერესო ის არის, რომ დომენტისეული სახარების ანდერძი თავისი დაბოლოებით არ არის ერთადერთი.

A-251-ში (XVIII ს.) ვკითხულობთ:

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი არა თუ ახლად გვითარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთათა ბერძულთა სახარებათა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწულილთა. და ვინცა ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრეთ დაწერეთ. თუ ამისგან ჯერ-გიჩნდეს დაწერა, ღმრთისათჳს სიტყუასა ნუ შესცვალებთ, არამედ ვითარცა აქა სწერია, ეგრე დაწერეთ. და თუ არა რაჲმე გაშუენდეს ჩუენნი ყოველნი სახარებანი, პირველითგან წმიდად თარგმნილნია და კეთილად ხანმეტნიცა და საბანმინდურნიცა, მუნით დაწერეთ და ღმრთისათჳს ერთმანეთსა ნუ გარევთ, და გლახაკისა გიორგი თარგმანისათჳს ლოცვა ყავთ“.¹

212r-v

მართალია, ამ ანდერძის დასასრულში გიორგი პირდაპირ ოთხთავის მთარგმნელად არ მოიხსენიება, მაგრამ მისი „გიორგი თარგმანად“ დასახელება იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ანდერძის ავტორს თუ რედაქტორს იგი სწორედ ასეთად მიაჩნია.

გვაქვს ისეთი შემთხვევა, როდესაც ანდერძის ტექსტი პირველი

¹ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექცია, ტ. I, შეადგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, (თბილისი 1980), გვ. 91.

ვარიანტისაა („ახლად გვითარგმნია“), ხოლო მისი დაბოლოება მეორე ვარიანტის („გლახაკისა გიორგისთჳს ლოცვა ყავთ“).

არქ. 363 (XIV-XV სს.) და გელ. 76-ში (1592) ვკითხულობთ:

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი ჩუჴნ ახლად გვთარგმნია ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთაჲთა და ბერძულთა სახარებათა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწულვილითა და ვინცა-ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრე დაწერეთ. თუ ამისაგან გიჩნდეს დაწერაჲ, ღმრთისათჳს სიტყუათა ნუ სცვალებთ, არამედ ვითარცა აქა სწერია, ეგრე დაწერეთ და თუ არა რაჲმე გაშუენდეს, ჩუჴნნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილ არს და კუალად ხანმეტნიცა და საბანმინდურნიცა მუნით და, ღმრთისათათჳს, ერთმანეთსა ნუ გაჰრევთ, და გლახაკისა გიორგისათჳს ლოცვა ჰყავთ.

წმიდანო ღმრთისანო, უღირსისა ბასილისთჳსცა, რომელმან წმიდაჲ ესე ოთხთავი მამის გიორგის თარგმნილისა სახარებისაგან გარდმოვწერე და შეწამებაჲ დიდად მიხარკებია, ღმრთისათჳს სიტყუასა ნუ შესცვალებთ.“¹

ეს ანდერძები ერთმანეთისგან მომდინარეობს, რადგან გადაწერისა და ქარაგმების არასწორი გახსნის შედეგად ერთი და იგივე შეცდომები აქვთ დაშვებული. სხვა რედაქციებისაგან განსხვავებით, ისინი წერენ, რომ „ხანმეტნი და საბანმინდურნი“ სახარებანი „პირველითგან წმიდად თარგმნილი“ ოთხთავიდან არიან თარგმნილნი.

როგორ შეიძლება დაჯგუფდეს გიორგი მთანმიდლის ანდერძები ტრადიციული შეფასებით?

1. ანდერძები, რომლებიც გვაუწყებენ, რომ გიორგის ოთხთავი ქართულად ხელახლა უთარგმნია და ბერძნულ სახარებებთან შეუდარებია. ასეა ანდერძის თავშიც და ბოლოშიც. 2. ანდერძები, რომელთა მიხედვითაც, გიორგის ოთხთავი ხელახლა არ უთარგმნია, მაგრამ ბერძნულ სახარებებთან შეუდარებია. ასეა ანდერძის თავშიც და ბოლოშიც. 3. ანდერძები, რომელთა დასაწყისის მიხედვითაც, გიორგის ქართული ოთხთავი ახლად უთარგმნია, ბერძნულთანაც შეუდარებია, მაგრამ ბოლოში იმეორებენ იმ ანდერძების მოსახსენებელს, რომლებშიც არაფერი არ არის ნათქვამი მის მიერ სახარებების თარგმნის შესახებ. 4. ანდერძები, რომელთა მიხედვით, გიორგის ოთხთავი ახლად არ უთარგმნია, მაგრამ ბერძნულთან შეუდარებია, ხოლო მოსახსენებელი ნაწილი კი მას ოთხთავის მთარგმნელად მოიხსენიებს. 5. ანდერძი, რომლის ძირითადი ტექსტის დედანიც უნდა ყოფილიყო ისეთი ტექსტი, რომელშიც გიორგი თავის თავს ოთხთავის ახლად მთარგმნელს უწოდებს, ამ ნუსხისათვის დართულ ანდერძში კი იგი აცხადებს, რომ არ უთარგმნია ქართულად ოთხთავი, არამედ მხოლოდ ბერძნულთან შეუდარებია.

ერთი შეხედვით, გამოუვალ ლაბირინთში აღმოვჩნდით. საქმე მარტო ის კი არ არის, გიორგი მთანმიდელს თავის თავზე „ცოტა გაზვიადებული“ წარმოდგენა ჰქონდა თუ არა, ან სხვათა ბრალია მისთვის თავის თავზე „გაზვიადებული წარმოდგენის“ მიწერა. საქმე ის არის, რომ ანდერძები

¹ ქუთაისის ისტორიული მუზეუმი, ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, (თბილისი 1953), გვ. 215-216.

ძალიან განსხვავებულნი გამოდიან ერთმანეთისგან. ორი ანდერძის არსებობის დაშვება კი არცერთ მეცნიერს არ უნდა.

ჩემი აზრით, გიორგი მთანმიდლის ანდერძების განხილვა თანამედროვე მორალური კატეგორიებით კიდევ უფრო გამოუვალ ჩიხში შეგვიყვანს, ვიდრე ანდერძების სხვადასხვაობა. შუა საუკუნეები არ ასხვავებს მთარგმნელსა და რედაქტორს, აღმშენებელსა და რესტავრატორს, ავტორსა და კომპილატორს. პლაგიატის ცნებაც კი ევროპაში მხოლოდ XVIII ს-ის მეორე ნახევარში გაჩნდა. ჩვენ ვიცით რამდენიმე საუკუნის მანძილზე სამგზის რესტავრირებული შენობები, რომელთა რესტავრატორები თავიანთ თავს აღმშენებლად თვლიან; ჩვენ ვიცით, მთლიანად სხვისაგან გადმონერლი თხზულებები, რომლებშიც ბოლო გადანერიდან საუკუნეებით დაშორებული ამბები აღწერილია დედნის მიხედვით პირველ პირში, როგორც თვითმხილველის მიერ. ვიცით შემთხვევები, როდესაც სხვადასხვა ავტორისგან გადმონერლი ტექსტებში, სხვადასხვა ადგილას აღწერილი მოვლენები ერთმანეთს უპირისპირდებიან, მაგრამ კომპილატორები მაინც ავტორებად ითვლებიან. ა. შანიძისა არ იყოს, გიორგი მთანმიდელი თავის თავს დავითნის მთარგმნელსაც უწოდებს, მაგრამ დღევანდელი ტერმინოლოგიით იგი მხოლოდ რედაქტორია. გავიხსენოთ მაინც ეს ანდერძიც, რადგან იგი ზუსტად ანალოგიურია ზემოთ მოტანილი ანდერძებისა:

„წმიდანო და ღმერთშემოსილნო მამანო და ძმანო, რომელნიცა წმიდათა ამათ დავითთა მიემთხვენეთ, ესე საცნაურ ყავთ ყოველთა, რამეთუ ფრიადითა იძულებითა წმიდათა და სულიერთა მამათა ჩუენთაჲთა ვთარგმნენ ესე დავითნი ახლად ბერძულისაგან ქართულად მე, გლახკმან გიორგი, უღირსმან ხუცეს-მონაზონმან, ფრიადითა ჭირითა და რუდუნებითა, თვთ იცის ღმერთმან, მრავალთა ბერძულთა დედათა და დავითის თარგმანთაგან ფრიადითა გამონუილივითა და გამოძიებითა . . .“¹

როგორც ვხედავთ, გიორგი მთანმიდელი მკითხველებს ამცნობს, რომ მან არა მარტო გადათარგმნა დავითნი ერთი ბერძნული დედნიდან, არამედ ბევრ ბერძნულ დედანსა და მანამდე არსებულ თარგმანებსაც შეადარა.

ეფრემ მცირე, რომელმაც ძალიან კარგად იცის, რა არის თარგმნა და რა არის რედაქტირება, დავითნს უყოყმანოდ გიორგი მთანმიდლის მიერ თარგმნილად მიჩნევს და ისიც არა ერთხელ, არამედ ორჯერ თარგმნილად თვლის:

„გიორგის უკუე დიდსა მას სახელ-მოდგამსა მუშაკობისასა და მოუწყინებლად მოქმედსა ქრისტეს ვენაჴისასა დიდი ღუანლი და შრომა თავს-ედვა განახლებისათჳს და [ახ]ლად თარგმანებისა წიგნისა მის ფსალმუნთაჲსა და არა ხოლო ერთგზის, არამედ ორგზისცა ეთარგმნა იგი ბერძულისაგან.“²

არც არის საკვირველი. ბიბლიურ წიგნებში და განსაკუთრებით სახარებებში შეტანილი ყოველი ცვლილება იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ამ ცვლილებების შემტანი, ჩვენი ცნობიერებით თუ რედაქტორად ჩაითვ-

¹ იხ. A351; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექცია, ტ. I₄, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, (თბილისი, 1985), გვ. 68-69.

² დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, (თბილისი, 2009), გვ. 173.

ლებოდა, მაშინდელი მომხმარებლისთვის უეჭველად იყო მთარგმნელი. მხოლოდ ასე შეგვიძლია გავიგოთ ეფრემ მცირის გამოთქმაც – „არა ხოლო ერთგზის, არამედ ორგზისცა ეთარგმნა“.

რას ნიშნავს ორგზის თარგმნა? ხომ არ შეიძლება იმის წარმოდგენა, რომ ფსალმუნის გიორგი მთაწმიდლისეული „მეორე თარგმანი“ მისივე „პირველი თარგმანისაგან“ უფრო მეტად განსხვავდებოდა, ვიდრე გიორგისეული სახარება ექვთიმესეულისაგან. უფრო მეტიც, თუ სხვადასხვა რედაქციის ოთხთავების თარგმანების საკითხს ასე კრიტიკულად მოვექცევით, ექვთიმესეულ ოთხთავსაც ხანმეტ და ჯრუჭ-პარხლის ოთხთავებთან შედარებით ახალ თარგმანად ვერ ჩავთვლით.

სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს გიორგი მთაწმიდლის შემდეგ. გიორგის უზარმაზარმა ავტორიტეტმა, თავდადებულმა შრომამ, არა მარტო თარგმნამ ერთი დედნიდან, არამედ მრავალ ბერძნულ ხელნაწერთან შედარებამ და მისმა უმკაცრესმა ანდერძებმა ოთხთავის ქართულად თარგმნის საჭიროება მოხსნა ქართული საზოგადოებისათვის. გიორგი მთაწმიდლისეული ოთხთავი იქცა საქართველოსათვის ვულგატად.

მაგრამ გვაქვს ერთმანეთისგან განსხვავებული ორი ანდერძი, რომელთაგანაც ერთში, სპეციალისტთა აზრით, გიორგი თავის თავს მთარგმნელს უწოდებს, ხოლო მეორეში – არა მთარგმნელს, არამედ რედაქტორს.

ყველა ავტორი გამორიცხავს ორი ანდერძის შესაძლებლობას. ორი ანდერძი, რომ არსებობდეს, მაშინ გიორგის ორჯერ მაინც უნდა დაენერა ეს ტექსტი თავისი ხელით. განვიხილოთ ასეთი შესაძლებლობაც.

ჯერ დავსვათ კითხვა: ეფრემ მცირე რომ ამბობს, გიორგიმ ფსალმუნი ორჯერ თარგმნაო, როგორი სახით უნდა წარმოვიდგინოთ ამ ორი თარგმანის არსებობა? რა თქმა უნდა, არა ზეპირად, არამედ ორივეჯერ წერილობითი სახით. ეფრემი გიორგი მთაწმიდლის მოწაფე იყო და ეს ორივე თარგმანი თავისი თვალთა რომ არ ენახა, ამას ვერ იტყოდა. ამ თვალსაზრისით უფრო ზუსტი მითითება გვაქვს გიორგისეული ოთხთავის ერთ-ერთ XI საუკუნის ხელნაწერის მინაწერში.

A-845-ში ვკითხულობთ:

„ნიკოლაოს ხუცესსა მიეცინ ღმერთმან სასყიდელი და ძალი ჩემისა კეთილისათეს და წყალობისა მისითა დედითა დავნერე, რომელ მას დაენერა გიორგი მთაწმიდელისა სახარებისაგან, რომელი გიორგი მთაწმიდელსა ბერძულთა სახარებათადა შეემონმა მესამედ, ორჯელ პირველ შეემონმა. ღმერთმან მიეცინ სასყიდელი სულსა მისსა შრომისათეს, ამინ“¹.

გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებიდან კარგად ვიცით, რომ მის თარგმანებს მისივე თანამედროვენი და უშუალოდ მომდევნონი დაუყოვნებლივ გადაწერდნენ ხოლმე და ასე ავრცელებდნენ ქართველთა სამყოფელოში. მათ, როგორც ჩანს, ისიც კი იცოდნენ, გიორგის დედანთაგან რომელი იყო ბერძნულთან შეჯერებული პირველი ვარიანტი, რომელი მეორე და რომელი მესამე. თუ გიორგიმ სამჯერ გადაწერა მის მიერ თარგმნილი ოთხთავის ტექსტები, ცხადია, შეიძლებოდა, რომ ანდერძიც მინიმუმ ორი ვარიან-

¹ М. Джанашвили, Описание Рукописей церковного музея духовенства грузинской епархии, кн. III, № 13, (Тифлис, 1908), стр. 61-62.

ტით დაენერა. ოღონდ თავიდანვე მინდა ხაზი გავუსვა: შეუძლებელია ერთ ვარიანტში დაენერა არ მითარგმნიაო, ხოლო მეორეში კი – ვთარგმნეო. ერთი რამ კი შეიძლებოდა გაეკეთებინა: მეორე და მესამე ვარიანტში, მას შემდეგ, რაც მუშაობა კიდევ უფრო გააცხოველა, მას შეეძლო ემოციურად გაეძლიერებინა თავისი ღვაწლის შეფასება: არა მარტო ვთარგმნე, არამედ გამოწვლილვითაც შევუდარეო ბერძნულს.

შევადაროთ, ახლა ანდერძების პირველი და მეორე ვარიანტის დასაწყისები და მათი შინაარსობლივი განმასხვავებლები.

I

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი ახლად გვთარგმნია იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთათა და ბერძულთა სახარებათადა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწვლილვითა. . .“

II

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი არა თუ ახლად გვთარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთათა, ბერძულთა სახარებათადა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწვლილვითა. . .“

მეორე ვარიანტში პირველისაგან განსხვავებული არის მხოლოდ მაპირისპირებული კავშირები „არა თუ . . . არამედ“. ივ. იმნაიშვილის აზრით, შთამომავლობამ, რომელსაც სურდა გიორგი მთანმიდელი ოთხთავის მთარგმნელად გამოეცხადებინა, სწორედ ეს მაპირისპირებული კავშირები ამოაგდო ოთხთავიდან და დატოვა ფრაზა „ესე წმიდაჲ ოთხთავი ახლად გვითარგმნია“.

საინტერესოა, რა ფუნქცია აქვს მაპირისპირებელ კავშირს და ასრულებს თუ არა ამ ფუნქციას იგი ჩვენს შემთხვევაში. მაპირისპირებული კავშირების შემთხვევაში „არამედ“-ით განსაზღვრულმა დაქვემდებარებულმა წინადადებამ სემანტიკურად უნდა გამოიწვიოს ის, რაც მოცემულია მთავარ წინადადებაში.

მაგალითად:

„არა თუ პირით შემავალი შეაგინებს კაცსა, არამედ პირით გამომავალი შეაგინებს კაცსა“¹;

„ხოლო მოგუეთხრა ესე არა თუ უჩინოთა ვიეთმე მიერ კაცთა, არამედ ფრიადცა საჩინოთა და ბრწყინვალეთა“²;

„ითქუმის ლომ ეშმაკიცა, არამედ არათუ მეფობისათჳს გინა თუ სიხარულისა განყოფითა ყოველთა მიმართ, არამედ მტაცებლობისა მისისათჳს და ძვრ-ძვრად მძლავრებისა“³.

¹ მათე 15.11

² ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ ღმერთშემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I. (თბილისი 1964), გვ. 335.

³ ეპიფანე კპრელისაჲ თქუმილი ეპიფანე ეპისკოპოსი კოსტანტია ქალაქისაჲ, რომელ არს დედაჲ კპროს ქალაქისაჲ, რომელ თქუა ათორმეტთა მათ თუალთათჳს, შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, (თბილისი, 1979) გვ. 145.

„არა თუ მეცხეულად შენუა, არამედ მრავალჯამ ტანჯვითა მიაგებდა მას.“¹

როგორც ვხედავთ მაპირისპირებული კავშირების პირველ ნაწილში „არა თუ“ თავიდანვე ჩადებულია აუცილებლობა იმისა, რომ „არამედ“-ით დაწყებულმა დაქვემდებარებულმა წინადადებამ გამორიცხოს წინამავალი წინადადების ძირითადი დებულება და თვითონ სრულიად ახალი, საპირისპირო დებულება წამოაყენოს. ასეთმა მაპირისპირებელმა კავშირმა დღესაც შემოინახა თავი.

გვაქვს კი ასეთი ურთიერთგამომრიცხავი დაპირისპირება გიორგი მთაწმიდლის ანდერძში? „არა თუ ახლად მითარგმნია, არამედ შემინამებია“ ერთმანეთს არ გამორიცხავს. რომ გვქონდეს, „არა თუ ახლად მითარგმნია, არამედ არცა შემინამებია“, ყველაფერი ადგილზე იქნებოდა, მაპირისპირებული კავშირები თავის ფუნქციას შეასრულებდა, ვინაიდან თარგმნა არ უპირისპირდება შედარებას, პირიქით, მისი შემადგენელი ნაწილიც კი შეიძლება იყოს.

არის კიდევ ერთი შესაძლებლობა მაპირისპირებული კავშირების გამოყენებისა. სახელდობრ, როდესაც ქვემდებარე წინადადება აძლიერებს ან ამატებს რაიმეს ძირითადს.

მაგალითად:

„არათუ მცირედ ნუ ესე იტყვ, ვითარმედ ვისიძვე . . . ერთ და ორგზის, არამედ მრავალგზის“² (უდაბნოს მრავალთავი);

„არათუ ერთი გვრგვნი, არამედ გვრგვნები რიცხუად სულთა მათ, რომელნი აცხოვენ“³;

„არათუ ერთსა-შორის ნაწილსა სხეულთასა შემოქმედმან განუკუეთა შემხებლობაჲ, არამედ კნინლადა ყოველსა სხეულსა ცხოელსასა“⁴.

ანალოგია გიორგი მთაწმიდლის ანდერძის მეორე ვარიანტთან აშკარაა, ქვემდებარე წინადადება აძლიერებს მთავარს: „არათუ ერთი, არამედ მრავალი“, „არათუ ერთი გვრგვნი, არამედ გვრგვინები“, „არათუ ერთსა შორის ნაწილსა, არამედ კნინლადა ყოველსა სხეულსა“, „არათუ მითარგმნია . . . არამედ შემინამებია“.

„არათუ. . . არამედ“ მაპირისპირებული კავშირი უხერხულობას რომ უქმნიდა ანდერძის გვიანდელ გადამწერს, კარგად ჩანს 1520 წ-ით დათარიღებული ერთი ხელნაწერის (H 1721) მინაწერიდან:

„ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა და რამეთუ ესე წმიდაჲ ოთხთავი არა ახლად გვთარგმნია, არამედ ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სუ-

¹ ეპიფანე კპრელი, შატბერდის კრებული, გვ. 151.

² სწავლაჲ კვრილე იერუსალიმელისაჲ სინანულისათჳს, უდაბნოს მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამიძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, იმ. ნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ, (თბილისი, 1994), გვ. 144.

³ ლეონტი ნიკოპოლელი, ცხოვრებაჲ და განგებაჲ ამაჲ სჳმეონისი, რომელსა ეწოდა ღმრთისათჳს სულელ, მამათა ცხოვრებანი, ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა, (თბილისი, 1975), გვ. 310.

⁴ ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათჳს კაცისა, ბერძულითგან გადმოღებული იოვანე პეტრიწის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო ს. გორგაძემ, (თბილისი, 1914), გვ. 84.

ლიერთაათა ბერძულთა სახარებათადა შეგვმონებია. . . “ 293r.

ვფიქრობ, გვაქვს შესაძლებლობა, ანალოგიები კიდეც უფრო გავაძლიეროთ. ამის საშუალებას გვაძლევს ქვემდებარე წინადადებაში -ცა ნაწილაკის გამოყენება.

მაგალითად:

„და განკურნა ყოველნი წყლულებანი და საღმრთოანი არა თუ გამოჩინებულთანი, არამედ გამოუჩინებელთანი-ცა“¹;

„არა თუ აღმართებად ოდენ ვერ შეუძლეს, არამედ შეძრვად-ცა“²;

„არა თუ მე მარტო, არამედ კრებული-ცა ესე . . . დევნულ ვართ კრებულისა მისგან, რომელი მბრძოდეს მე“³.

ვცადოთ, ასეთივე კონტექსტში წავიკითხოთ გიორგი მთაწმიდლის ანდერძის მეორე ვარიანტი „ესე წმიდა ოთხთავი არა თუ ახლად გვთარგმნია, არამედ . . . ბერძულთა სახარებათადა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწულილვითა“?

ზემოთ მოტანილ ციტატებთან შედარებით ანდერძის ტექსტს აკლია მხოლოდ ქვემდებარე წინადადების „-ცა“ ნაწილაკი. რომ გვქონდეს იგი, გრიგოლ მთაწმიდლის ანდერძი ასეთ სახეს მიიღებდა: „ესე წმიდა ოთხთავი არა თუ ახლად გვთარგმნია, არამედ . . . ბერძულთა სახარებათა-ცა შეგვინამებია ფრიადითა გამოწულილვითა.“ ასეთ შემთხვევაში, ახალქართულად ეს ადგილი უნდა გვეთარგმნა ასე: „ეს წმიდა ოთხთავი არა თუ ახლად ვთარგმნეთ, არამედ ბერძულ ტექსტებსაც შევადარეთ“. ისიც ნათელი ხდება ჩვენთვის, რომ ბერძულ ოთხთავებთან „ფრიადი გამოწულივლით“ შედარება გიორგისათვის იმ მომენტში, როდესაც მანამდე უკვე რამდენიმე თარგმანი არსებობდა, უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე საკუთრივ თარგმნა.

მაგრამ სად არის ეს -ცა ნაწილაკი, რომელიც გიორგი მთაწმიდლის ანდერძს სასურველ ნიუანსს მიანიჭებდა?

ვფიქრობ, ჩვენ სათანადო ყურადღებას არ ვუთმობთ -და ნაწილაკს გამოთქმაში „ბერძულთა სახარებათა-და შეგვინამებია.“

რა თქმა უნდა, პირველ რიგში უნდა ვიფიქროთ, როგორც ჩანს, ასეც ფიქრობდნენ, რომ ამ შემთხვევაში „-და“ მიმართულების მაჩვენებელი თანდებულია, როგორცაა, მაგალითად, „ჩემ-და“=„ჩემ-თვის“. მაგრამ მე არ მინდა სხვა შემთხვევებიც დაგვრჩეს უგულვებელყოფილი.

ჯერ კიდეც ნ. მარსა აქვს სიტყვის ბოლოს -და ნაწილაკად გააზრებული და -ცა-სთან გაიგივებული⁴. შემდეგში ეს მოსაზრება დაადასტურა შ. ძიძიგურმა⁵, ი. აბულაძემაც თავის ლექსიკონში ცალკე გამოყო -და რო-

¹ ეპიფანე კპრელი, შატბერდის კრებული, გვ. 160.

² მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (X-X სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯიაშვილმა, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, (თბილისი 1964), გვ. 138.

³ თარგმანებაჲ დავითის ფსალმუნებისაჲ, შატბერდის კრებული, გვ. 376.

⁴ Н. Марр, Термины из абхазско-русских этнических связей, Избранные работы, М, გვ. 30.

⁵ შ. ძიძიგური, კავშირები ქართულ ენაში, (თბილისი, 1969), გვ. 401.

გორც ნაწილაკი და საილუსტრაციოდ დართული წინადადებით დაადასტურა, რომ მასში სწორედ -ც(ა)-ს მნიშვნელობას დებს: „რომელთა აღრიცხუაჲ კნინლა-და შეუძლებელ არს“¹. ასევე ზ. სარჯველაძეს, მართალია, -ცა-სთან გაიგივება არ უხსენებია, მაგრამ მის მიერ მოტანილი მაგალითები სხვას არაფერს ნიშნავს. მათგან ერთ-ერთია სწორედ ის, რომელიც ი. აბულაძესაც აქვს მითითებული:

„რომელთა აღრიცხუაჲ კნინლა-და შეუძლებელ არს“²;

„მარტივთა ვიეთმე შური და ჯდომაჲ შთაუთესა და მცირედლა-და ძმათა მისთა შეახო კნინი რაჲმე“³;

„წარმავალ ვართ ყოველნი, ვითარცა-და მამანი ჩუენნი“⁴;

ამ მონაცემებს მე დავუმატებდი კიდევ ერთ ტიპოლოგიურ ანალოგს სომხური ენიდან. ძველ სომხურში ზღ ew („ევ“) აღნიშნავს როგორც „და“ კავშირს, ისე „-ც(ა)“ ნაწილაკს. ქართულისგან განმასხვავებელი ის არის, რომ სომხურში Yv ew ნაწილაკი წინ უძღვის იმ სიტყვას, რომელიც უნდა აღნიშნოს. მაგალითად ქართულის „ის-იც“ ძველ სომხურში იქნება ზღ წა ზღ წა. ეს მოვლენა საერთოდ ტიპოლოგიური განმასხვავებელია ძველი ქართული და სომხური ენებისათვის. რაც ქართულისათვის არის თანდებულის, ის სომხურში გადმოცემულია წინდებულებით და ეს ბუნებრივიც არის ინდოევროპულ ენათა სტრუქტურისათვის. მაგრამ ძველ სომხურში გვაქვს ქართულის ანალოგიური სიტუაციებიც, როდესაც ზღ ew (-ც) ნაწილაკი ბოლოს ერთვის მაკავშირებელ სიტყვას. მაგალითად: hpp-ღ (როგორც), წა-ღ (აგრეთვე, სიტყვა-სიტყვით „ისეც“).

გავიხსენოთ ახლა ზემოთ უკვე მოტანილი მაგალითი და ყველაფერი ნათელი გახდება:

„არათუ ერთსა-შორის ნაწილსა სხეულთასა შემოქმედმან განუკუეთა შემხებლობაჲ, არამედ კნინლა-და ყოველსა სხეულსა ცხოელსასა“.

ამ ფუნქციის შემსრულებელი მგონია გიორგის ანდერძის -და ნაწილაკი სიტყვაში „ბერძულთა-და“.

და ბოლოს, კიდევ ორი საკითხი:

1. გიორგი მთაწმიდელს არაფერში არა სჭირდებოდა ხაზგასმა: სახარება არ მითარგმნია, მარტო ბერძულს შევეუდარეო. მას შეეძლო პირდაპირ

¹ ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, (თბილისი, 1973), გვ. 104.

² გიორგი მთაწმიდელი, ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისსა მის მოქალაქობისა მისისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI-XV სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, (თბილისი 1967), გვ. 62.

³ იერემია 3.36.

⁴ ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაზნელისაჲ, რომელი ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისაჲთა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისა ათორმეტთა მონაფეთა მისთა წმიდათა თანა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კინაძემ და ც. ქურციკიძემ, (თბილისი, 1971) გვ.89.

განეცხადებინა: ეს სახარება ბერძნულ სახარებებთან არის გულმოდგინედ შედარებული და ნურაფერს ჩაასწორებთო. სახარების თარგმნის შესახებ მას უნდა ელაპარაკა, მხოლოდ მაშინ, თუ კი იგი თავის თავს მთარგმნელად თვლიდა.

2. შეიძლებოდა თუ არა გიორგი მთაწმიდელს ორი ანდერძი დაეწერა? ეფრემ მცირისა და ანონიმური XI ს-ის ანდერძიდან ჩვენ ვნახეთ, რომ გიორგის ქართული სახარება სამჯერ მაინც შეუდარებია ბერძნული სახარებებისთვის და სამივეჯერ ხელნაწერიც შეუქმნია. მისმა თანამედროვეებმა კარგად იცოდნენ, რომელი იყო პირველი შეჯერების პროდუქტი, რომელი მეორე და რომელი მესამე. შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ ყოველი ახალი შეჯერების შედეგად შექმნილი ხელნაწერისთვის ის ანდერძს წინა ხელნაწერიდან იწერდა. ბუნებრივია, რომ თავისი ანდერძი გიორგის ზეპირად ეცოდინებოდა და მხოლოდ მცირედ ნიუანსებს თუ დაუმატებდა. მაგალითად, გააძლირებდა წინადადებას: ახლად ვთარგმნე და ბერძნულს შევეუდარეო – არა მარტო ახლად ვთარგმნე, არამედ ბერძნულსაც შევეუდარეო.

THE COLOPHONS OF THE GEORGIAN GOSPELS BY GEORGE THE HAGIORITE

Two variants of the colophons of George the Hagiorite have reached us. It is assumed that according to one of them George calls himself the translator of the Gospels, while the second colophon claims that he is the editor of an already existing translation. According to most of the scholars, out of two colophons, only one can belong to George, for some only the first one is authentic, whilst for the others – the second. I would suggest that the study of all colophons belonging to George the Hagiorite can bring following conclusions: The variants of the colophon do not contradict each other, both belong to George and he considers himself the translator of the Gospels from anew.

რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI ს-ის ბოლო მეოთხედში (იონა იერუსალიმელის ეპისტოლე)¹

VII ს-ის დასაწყისში ამიერკავკასიაში დიდი საეკლესიო განხეთქილება მოხდა. განხეთქილების შედეგად შეიქმნა ორი ბანაკი: ქართლი და ალბანეთი – დიოფიზიტური (ქალკედონური) და სომხური – მონოფიზიტური (ანტიქალკედონური). ეს არ იყო საბოლოო ძალთა განლაგება ქრისტიანულ კავკასიაში. ამ საკითხზე ადრეც ბევრი მაქვს დაწერილი.² ეხლა უფრო ის მაინტერესებს, მკითხველმა იცოდეს, თუ რა უძლოდა წინ საეკლესიო განხეთქილებას. ის დოკუმენტი, რომელიც შემონახულია მხოლოდ ძველ სომხურ ენაზე და რომლის თარგმანსაც დღეს ვაქვეყნებ, ძალიან მნიშვნელოვანია ქრისტიანულ კავკასიაში მომხდარი განხეთქილების წინა პირობების შესასწავლად, მაგრამ ის არ არის ერთადერთი წერილი³ და თანდათან ყველა გამოქვეყნდება.

ვფიქრობ, მართალია არსენი საფარელი, როდესაც აცხადებს, რომ დვინში 551-555 წლებში შედგა ორი საეკლესიო კრება.⁴ პირველმა კრებამ, შესაძლოა 553 წელს (არსენი საფარელის აზრით 551 წელს), როგორც ჩანს, მრწამსის შესახებ გადაწყვეტილების მიღება ვერ შეძლო, რადგან მასში მონაწილეობაზე უარი განაცხადეს ქართლის, ალბანეთისა და სივნიეთის წარმომადგენლებმა. მეორე კრება შედგა, სავარაუდოდ, 554/555 წელს. კრების ზედამხედველი და წარმმართველი იყო ირანის სამეფო კარი. თავისი მიზნების გასახორციელებლად ირანელებმა დვინში მიაგვლინეს სირიელი მონოფიზიტები, აბდიშო ასურის მეთაურობით, თავისი მრწამსის დასაწერად. ამ კრებას უკვე შეუერთდა სივნიეთის ეკლესიაც. კრებამ

¹ ჯუშანიტარული კვლევები, წელიწადი, III. - 2012. - გვ. 225-264.

² იხ. ეპისტოლეტა წიგნი, თბ. 1968; ზ. ალექსიძე, რელიგიური სიტუაციის შესახებ, გვ. 145-152; Kaukasien und der Christliche Orient zwischen 451 und 780, ქრისტიანული კავკასია, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, I, თბ. 2010 გვ. 256-260; Z. Aleksidze, Establishment of the National Churches in the Caucasus, ქრისტიანული კავკასია, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 2011, გვ. 309-317.

³ ეპისტოლეტა წიგნის სომხური ტექსტისათვის ვიყენებთ ორ გამოცემას: ძველს, რომელიც მითითებულია ნომრით I (Գիւրք թղթից, 1908) – და შედარებით ახალს, ნომრით II (Գիւրք թղթից, երկուրդ հրատարակութիւն, Նուսահէմ, 1994.); Գիւրք թղթից [I], გვ. 54-89, Գիւրք թղթից [II], 196-211.

⁴ არსენი საფარელი, განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1980, გვ. 50-54, 156-157.

მიიღო მონოფიზიტური მრწამსი და სამწმიდა გალობაში შეიტანა ფრაზა „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ (ქართველები ირონიულად „ხაჩეცარს“ უწოდებდნენ). ტრადიციამ ეს ორი კრება გააერთიანა ერთი, დვინის მეორე კრების სახელით (პირველ კრებად ჩაითვალა დვინის 506 წლის საერთო-კავკასიური კრება¹). ქვემოთ, მითითების გასაადვილებლად ეს კრება ყოველთვის დვინის მეორე კრებად იქნება მოხსენიებული.

დვინის მეორე კრებასა და საეკლესიო განხეთქილებას შორის პერიოდში სომეხმა იერარქებმა მისწერეს რამდენიმე ეპისტოლე ალბანელ და სივნიელ იერარქებს დვინის მეორე კრების გადაწყვეტილებათა მისაღებად. სივნიელთა დაყოფიება მოხერხდა, ალბანელთა – ვერა. საეკლესიო განხეთქილებამდე ქართველთა და სომეხთა მიმონერიდან შემონახულია მხოლოდ მოსე ელივარდელის ეპისტოლე და მასზე კირონ ქართლის კათალიკოსის პასუხი.

ზენოლა ალბანელებზე დიდხანს გაგრძელდა და სულ უფრო ძლიერდებოდა. აბას ალბანთა კათალიკოსმა, როგორც ჩანს, მერყეობა დაიწყო. იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე აბას ალბანთა კათალიკოსის მიმართ სწორედ სომეხთა ზენოლისაგან გადასარჩენად და ალბანთა კათალიკოსის გასამხნეველად არის დაწერილი. ეპისტოლე ძალიან მნიშვნელოვანი დოკუმენტია ქრისტიანულ კავკასიასა და საერთოდ მახლობელ აღმოსავლეთში მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში რელიგიური სიტუაციის შესანავლად.

წერილის შინაარსი ასეთია (კვადრატულ ფრჩხილებში ჩასმული ტექსტი მიუთითებს ჩემს ვარაუდებზე).

იერუსალიმში მდებარე პანტის//პანდის მონასტრის ხუცესმა, ალბანელმა თომამ იერუსალიმის არქიეპისკოპოს იოანეს გაუგზავნა წერილი, როგორც ჩანს, ალბანეთის სამწყსოს სარწმუნოებისა და ეკლესიის მართვის შესახებ. ასეთივე წერილებს ალბანელები, „ჩვეულების მიხედვით“, უგზავნიდნენ ხოლმე იოანემდე იერუსალიმის საყდარზე მსხდომ იერარქებს. [რადგან ალბანურ ეკლესიას ასეთი ვალდებულება ჰქონდა, იგი, ეტყობა, იერუსალიმის საპატრიარქოს ემორჩილებოდა კიდევ. ეს ბუნებრივიც ჩანს, ვინაიდან ალბანელთა მომაცქვეველი ელია, ორმოცდაათ მოცქულთაგანი, იერუსალიმიდან იყო მოსული]. ამ წერილში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ალწერილი იყო ალბანეთის ეკლესიაში არსებული მდგომარეობა. თავისი მონათხრობის განსამტკიცებლად თომამ წერილს დაურთო ორი დოკუმენტი: ერთი, წერილი, რომელიც მისწერა სომხეთის კათალიკოსმა [იოანე გაბელენელმა 568 წელს] აბას ალბანთა კათალიკოსს, რათა წვალეებისაკენ მიექცია; მეორე [დვინის მეორე კრების] გადაწყვეტილებები, რომელთა მიღებითაც სომხური ეკლესია განუდგა მართლმადიდებლობას. თომამ იოანეს აცნობა, აგრეთვე, რომ თვითონ აბასს სარწმუნოების საკითხში სწორი პოზიცია ეკავა. მაგრამ იოანემ თომასგან ისიც შეიტყო, რომ ალბანეთში ზოგ სამღვდელს მიუღია დვინის გადაწყვეტილებები, ხოლო აბასს ისინი არ დაუხვია. იოანე ამას საყვედურობს აბასს და უხსნის, რომ სომხ-

¹ ზ. ალექსიძე, მასალები დვინის 506 წლის კრების ისტორიისათვის, ქრისტიანული კავკასია, I, გვ. 124-144.

ურმა ეკლესიამ მიიღო ისეთი ერესიარქების სწავლება, როგორებიც არიან ევტიქე, ევსებოსი, პეტრე ანტიოქიელი და იულიანე ჰალიკარნასელი, ხოლო სომეხთა წარყმედის მთავარი შემოქმედი კი არის აბდიშო ასური.

შემდეგ იოანე უყვება აბასს, თუ რა გააკეთა თვითონ მან სომეხთა წინააღმდეგ იერუსალიმში. მას დაუწვია („ქალაქმა დაწვაო“) მათი ერთ-ერთი მონასტერი, ხოლო სომეხი ბერები იერუსალიმიდან გაუძევებია. სანამ ვდევნიდი, სომეხმა ბერებმა [ბიზანტიის] იმპერატორ [მავრიკესთან] მიჩივლეს - გვდევნისო, წერს აბასს იერუსალიმის პატრიარქი. იმპერატორმა პატრიარქს მოუწონა საქციელი, რადგან სომეხები, როგორც უცხო ტომი, უმეტარნი არიან და წმიდა წერილს ვერ იგებენო; სომეხთა წვალებას ერესიარქი არა ჰყავს და სხვა წვალებებს [იოლად] შეუერთდებიანო. იმპერატორისთვის სომეხ მთავრებსაც მიუწერიათ: ის მონასტერი [როგორც ჩანს გულისხმობენ მონასტერს, რომელიც გადაწვევინა იოანემ] ჩვენ გვაჩუქეს იმ მეფეებმა, რომლებიც თქვენზე წინ იყვნენ და მაშინ ჩვენ იმავე მრწამსს მივდევდით, რასაც ახლა მივდევთო. კეისარმა უპასუხა, შეუძლებელია ჩემ წინაპარ მეფეებს მწვალებლებისთვის ასეთი საჩუქარი (მონასტერი) გაეკეთებინათო. სხვა დოკუმენტი რომ ვერაფერი მონახეს, სომეხი მთავრები დადუმდნენო. ჩემი ბრძანებით ეგ მწვალებლები გაყარე, მონასტერი წაართვი და მართლმადიდებლებს მიეციო. ხოლო, ვინც მართლმადიდებლობაზე გადმოვა, ხელწერილი დააწერინე და ნუ დააბრკოლებო.

როგორც [მავრიკე] კეისარი ატყობინებს იოანე იერუსალიმელს, მისთვის სომეხთა პატრიარქსაც [იოანე გაბელენელს] მიუწერია ამ საკითხებზე. [იოანე] ცდილობს თავის წერილში კონსტანტინე დიდის სიტყვები გამოიყენოს და საეკლესიო საქმეებში ბიზანტიის კეისართაგან დამოუკიდებლობა მოიპოვოს: ჩვენმა კეთილმსახურმა მეფემ გვითხრა, ეკლესიის საქმეებზე რატომ მანუხებთ, მე საგარეო საქმეებზე და ომებზე ვზრუნავ და ეკლესია კი თქვენი საქმეაო.

ამის შემდეგ [მავრიკე] კეისარმა სომეხი მთავრები დაიბარა თავისთან და დიდხანს ესაუბრა. ძნელია ზუსტად თქმა, რაზე ისაუბრეს, მაგრამ მომდევნო ფრაზა, მგონია, ერთგვარ გასაღებს იძლევა საუბრის თემის შესახებ. კეისარი წერს, რომ სომეხმა მთავრებმა კესარია მოიმიზეზესო. [ცხადია, იგულისხმება კაპადოკიის კესარია. როგორც ჩანს, კეისრის ბრალდებაზე, მართლმადიდებლები არა ხართო, სომეხმა მთავრებმა უპასუხეს, როგორ არა ვართ მართლმადიდებლები, როდესაც ჩვენი განმანათლებელი კესარიაშია ხელდასხმულიო]. კეისარს უპასუხია: თუ კესარია მოგწონთ, წადით და იქ იცხოვრეთ, ხოლო აშკარა მწვალებლებს ორ სამეუფო ქალაქში [იერუსალიმი და კონსტანტინეპოლი] ცხოვრების უფლებას ვერ მოგცემთო. სომეხ მთავრებს ამ საუბრისას მსოფლიო პატრიარქებისთვისაც დაუდიათ ბრალი, რომ ყურადღებას არ გვაქცევენო. [მავრიკე] აცნობებს იერუსალიმის პატრიარქს, რომ სომეხები შემოგვიერთდნენ და თუ ვინმე დარჩა, ისინიც შემოგვიერთდებიანო. [მავრიკემ სომეხეთის ბიზანტიურ ნაწილში დიოფიზიტური საპატრიარქო შექმნა და ბევრი სომეხი შეუერთდა. როგორც, ჩანს მას იმედი ჰქონდა, რომ მთლიანად სომეხეთს გადაიყვანდა მართლმადიდებლობაზე. მალე სპარსეთი გაძლიერდა და მისი გეგმები ჩაიშალა]. წერილის დასასრულს კეისარი ურჩევს იოანე იერუსალიმელს

მისი ბრძანება შეასრულოს, სომეხთა მონასტერი განკარგოს და ქალაქიც მწვალებელთაგან სუფთად დაიცვას.

იოანემ კეისრის ბრძანება აღასრულა და ქალაქში თუ ქალაქს გარეთ მცხოვრები [სომეხი] მონაზვნები იერუსალიმის ეკლესიის წესების მიხედვით განკარგა. [როგორც ჩანს, ეს ყველაფერი აბასისადმი წერილის წერის მომენტში ხდება, რადგან იგი წერს, როგორც მაცნობესო. მართლაც ცნობილია, რომ იერუსალიმი ბევრმა სომეხმა მონაზონმა დატოვა და აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქვეყანას მიაშურა]. არ მინდოდაო, განაგრძობს წერილში იოანე იერუსალიმელი აბასის დარიგებას, [ბიზანტიის] სამეფოში ასეთი წერილები დაწერილიყო, მაგრამ სომეხთა სამწუხარო წერილის შესახებ რომ შევიტყვე, საჭიროდ ჩავთვალე, მომეწერა, რომ არ უნდა დავიზაროთ და არ უნდა მივცეთ უფლება მათ (სომეხებს), [რომ წარწყმდონ თქვენი მოსახლეობა]. თქვენ დარაჯად ხართ დაყენებული უფლის მიერ თქვენს ხალხზე და მათი სისხლი თქვენვე მოგეკითხებათო [ამ აზრს იგი „წმიდა წერილიდან“ ციტატებით გადმოსცემს], თუ მთელი სიფრთხილით არ დაცავთ თქვენდამი მონდობილ სამწყსოს. სომეხები არა სწავლობენ ღმრთის მცნებებს, ამიტომ ღმრთის მადლისაგან განდგომილნი არიან, უფსკრულში ცვივიან. თქვენ კი, მიმართავს იოანე აბასს და ალბანელ ხალხს, უნდა ურყევად დაიცვათ ის სარწმუნოება, რომელიც ისწავლეთ მოციქულთა და მათ მოწაფეთაგან, რადგან [საფრთხე ბევრია, ვინაიდან] ამ ქვეყანაზე მწვალებელიც ბევრია და წვალებანიც.

ამის შემდეგ იოანეს წერილში მოდის მრწამსი იმ ფორმით, როგორც ამას იტყოდა ქალკედონის კრების მიმდევარი საეკლესიო მოღვაწე და ბრწყინვალე თეოლოგიურ-პოლემიკური ტრაქტატის ავტორი წვალე-ბათა განმარტებით, კრიტიკით და მართლმადიდებლური მოძღვრების დასაბუთებით, შესაბამის წყაროებზე მითითებით. ამ ნაწილში ისტორიის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანია იმის დასაბუთება, რომ სომეხური ეკლესია მისდევს იულიანე ჰალიკარნასელის წვალეებს, ზუსტად გადმოცემულია ავთარტოდოქეობა და მისი დიოფიზიტური კრიტიკა. აქვე ნათლად ჩანს, რომ იოანე იერუსალიმელმა კარგად იცის დვინის მეორე ადგილობრივი კრების ისტორია და მის მსვლელობაში გარე ძალის მონაწილეობის მნიშვნელობა აბდიშო ასურის სახით.

და ბოლოს, ძალიან მნიშვნელოვანია ალბანური მწერლობის ისტორიისათვის წერილებისა და თეოლოგიური ტრაქტატების ის სია, რომელიც იოანე იერუსალიმელმა ბერძნულიდან ალბანურ ენაზე ათარგმნინა თომას და გაუგზავნა აბას კათალიკოსს: ოთხი მსოფლიო კრების ისტორია და მათი მოწვევის მიზეზები და გადაწყვეტილებები; პეტრე ანტიოქელის დამატების („ხაჩეცარი“) კრიტიკა რომის პაპის, კონტანტინეპოლის, ალექსანდრიის და იერუსალიმის პატრიარქების მიერ; რომის პაპისა და ალექსანდრიის პატრიარქის ტრაქტატები იულიანე ჰალიკარნასელის წვალეების წინააღმდეგ; კირილე ალექსანდრიელის ეპისტოლეები ნესტორიანობის წინააღმდეგ. გარდა ამისა, თომას უკვე გაგზავნილი ჰქონდა აბასისათვის იერუსალიმის პატრიარქების მკაცრისა და ევსდოქის ორი ეპისტოლე. თუ ყველაფერს ამას დავუმატებთ თვითონ იოანე იერუსალიმელის წერილ-ტრაქტატსაც, ცხადი გახდება, რომ ალბანთა საკათალიკოსო წიგნთსაცავში ინახებო-

და V-VI საუკუნეებში შექმნილი უმთავრესი პოლემიკურ-თეოლოგიური ტრაქტატები.

იოანე იერუსალიმელის წერილი, უეჭველია, თავდაპირველად დაინერა ბერძნულ ენაზე. შესაძლოა აბას ალბანთა კათალიკოსმა იცოდა ბერძნული, მაგრამ იოანე იერუსალიმელის წერილიდან ჩანს, რომ ბერძნულად დაწერილი დოკუმენტები მან აბასისათვის სპეციალურად ათარგმნინა ალბანურ ენაზე იერუსალიმში მყოფ ალბანელ მონაზონს თომას. ამიტომ ვფიქრობ, ეს წერილიც თომამ თარგმნა ალბანურ ენაზე და ასე გაუგზავნეს აბას ალბანთა კათალიკოსს. ალბანური ეპისტოლე დაიკარგა, როგორც სხვა მრავალი ალბანური ხელნაწერი და შემორჩა მხოლოდ მისი სომხური თარგმანი. ბუნებრივია, სომხური ეკლესია ცდილობდა ყველაფრის საქმის კურსში ყოფილიყო. ასე რომ, იოანე იერუსალიმელის ბერძნულად დაწერილი ეპისტოლე, ალბათ, მალევე ითარგმნა უკვე ალბანურიდან სომხურად. ცხადია, ამიტომ სომხური თარგმანი სტილისტურად ძალიან გაუმართავი და ბუნდოვანია.

იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე გამოქვეყნდა 1896 წელს ეჩმიადინის ჟურნალ „არარატში“ ეპისკოპოს კარაპეტ ტერ-მკრტიჩიანის მიერ.¹ მალე იგი ლათინურ ენაზე თარგმნა და გამოაქვეყნა არისტაკეს ვარდანიანმა². 1999 წელს ამ ეპისტოლეს ფრანგული თარგმანი დაბეჭდა ნ. გარსოიანმა.³ ვარდანიანისა და გარსოიანის თარგმანებით იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეს აბას ალბანთა კათალიკოსისადმი ვრცლად მიმოიხილავს ა. გრილმაიერი.⁴

„იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე ალბანთა კათალიკოს აბასს“ ქართულად პირველად ქვეყნდება. სომხური ტექსტი გადმობეჭდილია კ. ტერ-მკრტიჩიანის გამოცემიდან. სომხური და ქართული ტექსტების დაყოფა პარაგრაფებად და აბზაცებად ეკუთვნის ქართულად მთარგმნელს.

¹ Կ. Տեր-Մկրտիչեան, Մյս թուրք Ֆոփխաննու Շուսաղեմի եպիսկոպոսի առ Աբաս Աղուսնից կաթալիկոս, «Արարատ», 1896, გვ. 252-256. ახალი გამოცემისათვის იხ. Կարապետ Եպիսկոպոս Տեր-Մկրտիչեան, Երևանի ժողովածու, Ս. Էջմիածին, 2008, გვ. 81-90.

² Das Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, Aus dem armenischen übersetzt P. Aristaces Vardanian, Oriens Christianus, n. 2, 1912, გვ. 64-79.

³ L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient par Nina Garsoïan, Lovanii, 1999, გვ. 490-501.

⁴ A.Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der kirche: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien 451-600, Freiburg-Basel-Wien, 2002/2004. იხ. თავი III. Johannes IV. Von Jerusalem und Beziehungen zu den kaukasischen Kirchen, გვ. 168-174. ა. გრილმაიერი სრულიად დაუსაბუთებლად აცხადებს, რომ იოანე იერუსალიმელმა წერილები თომას ბერძნულიდან სომხურად ათარგმნინა. როგორც ჩანს, მან ჯერ კიდევ არ იცის, რომ ალბანურ ენაზე განვითარებული მწერლობა არსებობდა. იხ. ზ. ალექსიძე, კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში. თბ., 2003; The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai. Volume I, Edited by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé // Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Z. Aleksidze, vol. I-II, Brepols, 2008.

ტექსტი

Այս Թուղթ Յոհաննու Երուսաղեմի Եպիսկոպոսէ առ Աբաս Աղուանից Կաթողիկոս

1. Սրբոյ եւ աստուածասիրի Երանելոյ հոգևոր եղբօր եւ պաշտօնակցի մերոյ Աբասայ Եպիսկոպոսի Աղուանից ի Յոհաննէ Եպիսկոպոսապետէ Երուսաղեմի:

2. Աստուածաւէր Թումաս, երանելոյ Պանտափանաց վանական, ըստ սովորութեանն որպէս յառաջ քան զմեզ յաջորդեալքս. Աթոռոյն Յակովբայ Եղբօր Տեառն առեալ էր զիր հաւատոյն և կարգաց եկեղեցւոյ, նոյնպէս և ի մէնջ խնդրեաց և մատոյց տօմարս երկուս ժողովոյ, որ առանց Քրիստոսի ժողովեալ էր ի Հայս հակառակ սրբոյ Եկեղեցւոյ, և զանձինս իւրեանց ի ժառանգութենէն Քրիստոսի ի բաց հանին. զմին՝ զոր առաքեալ իսկ էր ի ձեր աշխարհոյ, զի որոգայթեսցեն զձեզ յիւրեանց կորուստն, և զմիւսն սահման հաւատոյ իւրեանց ամբարշտութեանն, յորում և ուսոյց զմեզ վասն բարեսէր կամաց Երանութեան Քում, եթէ ընդ բարութ ճանապարհի հաւատոյն և գործոյն ընթանաս. զոր մեր լուեալ յոյժ ուրախ եղաք:

3. Բայց լուաք, թէ ոմանք յիշխանութենէդ Քումմէ ընկալան զայնպիսի սնտոյի և ստեղծական բանս խաբէութեան և Սրբութիւնդ Քո ոչ ել ի վերայ նոցա: Ոչ զհտես, եթէ զամենայն իրս արաքինութեան որ գործիցէ և նախանձ ոչ ունիցի ոչ է կատարեալ սէր ի նմա. զի կատարեալ սէր բաց մերժէ զերկեղ և նախանձեցուցիչ առաւելեալ սիրոյ առ Աստուած, որպէս Փենեհէզին և Եղիային, որ վասն նախանձուն Աստուծոյ զովեցան ի Տեառնէ, որ ասաց իսկ ինքն, եթէ Ես Աստուած նախանձոտ եմ և զփառս իմ այլում ոչ տամ և ոչ զքաջութիւնս իմ դրօշելոց: Արդ մեք, որ ըստ նմանութեան Աստուծոյ արարաք, պարտիմք զԱրարչին մերոյ ունել զնախանձն, որպէս ս. Պօղոս ասէ, եթէ Նախանձաւորք լերուք գործոց բարեաց. և ոչ է արժան տալ զփառս Աստուծոյ Եւստիքի և Եւսեբի և Պերտոսի Անտիոքացւոյ և Յուլիանոսի Աղիկատնացւոյ, և ոչ քաջութիւն Աստուծոյ Արդիշոյի Ասորոյ, որ եղև առաջնորդ կորստեանն Հայոց և կամ ժողովոյն Հայոց: Հայեայ և տես, թէ որպէս Հեղի և ազգն նորա մերժեցան յերեսաց Աստուծոյ, ի չքահանայանալն նմա: Եւ դարձեալ զի ասէ, թէ Վայ որ գործէ զգործ Տեառն հեղգութեամբ. և դարձեալ զթագաւորացն Իսրայելի որպէս ասէ, Թէ Արարին ուղղութիւնս առաջի Աստուծոյ, սակայն ի բարձանց ոչ մեկնեցան, զի տակաւին ժողովորդն զոհէր ի բարձունս և խունկս արկանէր թոյլ տալ թագաւորացն ժողովրդեանն զոհել ի բարձունսն, եթէ կցորդք են մեղաց նոցա: Քանզի Պօղոսի զնոյն երկեղ կալեալ յանձին ասէր, թէ Անպարտ եմ ես յարենէ ձերմէ, քանզի ոչ խորշեցայ պատմել մեզ ամենայն կամս Աստուծոյ: Եւ դարձեալ ասէր. Զգոյշ լերուք ի շանց անտի, զգոյշ լերուք ի չար մշակաց անտի, որ զան առ ձեզ զգեստուք ոչխարաց և ինքեանք են զայլք յափշտակողք: Շունս կոչեաց զայնպիսին վասն լրբութեան նոցա և անառակութեան, և զայլս կոչեաց վասն յանդգնութեան նոցա, չար մշակս վասն զի նենգեն զբանն Աստուծոյ, և զգեստուք ոչխարաց, որպէս թէ կերպարանօք

ეს არის იოანე იერუსალიმის ეპისკოპოსის¹ ეპისტოლე აბას ალბანთა კათალიკოსის² მიმართ

1. წმიდასა და ღმრთისმოყვარეს, ჩემ სულიერ ძმასა და თანამსახურს, ნეტარ აბას ალბანთა ეპისკოპოსს, იოანე იერუსალიმის არქიეპისკოპოსი-საგან.³

2. ღმრთისმოყვარე თომამ⁴, პანტის მონასტრის⁵ ნეტარმა ხუცესმა, მომწერა ჩვეულებისამებრ, როგორც მათ, რომელთაც ჩემზე ადრე უფლის ძმის წმ. იაკობის საყდარი ეკავათ⁶, სარწმუნოებისა და ეკლესიის განგების წიგნი. აგრეთვე, ჩემგან ითხოვა [ნებართვა] და მომართვა ორი ტომარი კრებისა⁷, რომელიც შეკრებილიყო სომხეთში ქრისტეს გარეშე, წმინდა ეკლესიის საწინააღმდეგოდ და ქრისტეს მემკვიდრეობისგან განდგომილი-ყო: ერთი, რომელიც გამოეგზავნათ [მათ] თქვენ ქვეყანაში⁸, რათა გაეხილათ თავიანთ წარმწყმედ მახეში; ხოლო მეორე – განსაზღვრება თავიანთი უღმრთო სარწმუნოებისა, რომლითაც მაცნობა შენი ნეტარების სიკეთისმოყვარე ნების შესახებ⁹, რომ სიკეთითვე ადგახარ სარწმუნოების გზასა და საქმეს. ეს რომ გავიგეთ, ფრიად გავიხარეთ.

3. მაგრამ გვესმა, რომ შენი სამწყსოდან ზოგმა შეინყნარა ამაო და ცრუ სიტყვები ცთუნებისა და თქვენმა სინმიდემ არ გაილაშქრა მათ წინააღმდეგ¹⁰. არ იცი განა, რომ უკეთუ ვინმე აღასრულებს ყოველგვარ ქველ საქმეს და [ქრისტეს] მოშურნე კი არ იქნება, მასში სიყვარული სრული არ არის? რამეთუ „სრულმან სიყვარულმან გარე განდევნის შიში“ და მოშურნეობის მაჩვენებელი, აღმატებული სიყვარულისა ქრისტეს მიმართ, როგორც ფინეხისა და ელიასი¹¹,“ რომელნიც იდიდნენ უფლისაგან ღმრთის მოშურნეობის გამო, როგორც თქვა თითონ, რომ „მე ღმრთის მოშურნე ვარ და ჩემს დიდებას სხვას არავის მივცემ და არც ჩემს ძალას კერპებს.“¹² ხოლო ჩვენ, რომლებიც შექმნილნი ვართ სახედ ღმრთისა, გვმართებს ჩვენი შემოქმედის შური გვეკონდეს, როგორც წმ. პავლე ამბობს, „მოშურნე იქნით კეთილ საქმეთა“ და არა ჯერ არს ღმრთის დიდების მიგება ევტიქესთვის¹³, ევსებისათვის¹⁴, პეტრე ანტიოქელისათვის¹⁵ და იულიანე ჰალიკარნასელისათვის¹⁶, და არც ღმრთის ძალისა აბდიშო ასურისათვის¹⁷, რომელიც იყო შემოქმედი სომეხთა წარწყმედის, ან კიდევ სომეხთა კრებისა. დააკვირდი და იხილე, რომ როგორც ცეცხლისგან დამწვარი, მათი ტომიც ისე განეშორა პირისაგან ღმრთისა მღვდელმსახურებაში. და კიდევ [წმიდა ნერილი] რომ ამბობს: „ვაი მას, ვინც ღმრთის საქმეს აკეთებს

* იოანე 4.18

** რიცხვთა XXV, 11, 1; მეფეთა XIX, 13-16

*** ესაია, 13.8

ճշմարտության, որ չար որոմունս մշակութեան իւրեանց մինչև այսր սերմանեցին:

4. Ձորս ես նգովեցի և հալածեցի և քաղաքս դեռ այրէր զվանս մի հայոց, մինչև հալածեալքն առ թագաւորն գնացին՝ ասելով, եթէ հալածեաց զմեզ հայրապետն Երուսաղէմի: Իսկ Բարեպաշտութիւն նորա գրեաց առ մեզ, եթէ բարիոք արարէր ըստ կանոնաց զիրսդ խնդրելով, զի եթէ այդպիսեացդ թոյլ ոք տացէ իւրեանց ամբարշտութեան, և այլ ճարակ աստ գտանեն, զոր դժուար ոք կարէ ուղղել մանաւանդ զարտաքին ազգդ, որ ոչ կարեն իմանալ զմիտս գրոց և ըստ յառաջընկալ սովորութեան իւրեանց զչառափարութիւն իբրև բարեպաշտութիւն համարին: Այլ և հերձուածդ իսկ հայոց անգլուխ է և ընդ բազում հերձուածս միաւորի: Եւ իբրև ի գրոց ինչ ոչ կարացին ցուցանել իշխանքն հայոց, առ իս աղաչանս առաքեցին, եթէ առաջին թագաւորքն զվանս ցայն մեզ իբրև զպարզև շնորհեցին նովիմք ուսմամբն: Որոց արարի պատասխանի, թէ անհնար է թագաւորաց հերձուածս պարզև շնորհել: Եւ ապա իբրև ոչինչ ելս գտեալ լոցին: Բայց դու իմով հրամանաւ զհերձուածողսդ հան և զվանսդ ողղափառաց տուր և յեկելոցն, որք կամէին ըստ եկեղեցոյ լինել եթէ և ձեռնագրաւ զհերձուածսն նգովեն՝ մի արգելութ, այլ սիրով ընկալարութ քանզի տգէտք են: Այնպէս և ի հայրապետէ նորա զիւր ընկալայ, եթէ բարեպաշտ թագաւորս մեր ինձ ասաց, եթէ վասն եկեղեցոյ իրաց զիս աշխատ զի առնէք. մեզ արտաքին իրաց և պատերազմաց է հոգալ, եկեղեցոյ և ճշմարիտ հաւատոյ գործ եպիսկոպոսաց է քննեցէք և հաստատուն պահեցէք և զիս և զաշխարհս:

Իսկ ես կոչեցի իշխանս հայոց և բազում ինչ խոսեցայ, և նոքա զԿեսարիա կալան բարուրս. և ես ասեմ, թէ Կեսարիայն հաճոյ է ձեզ, երթայք ի Կեսարիայն կացէք. բայց յերկուս քաղաքս թագաւորականս յայտնի հերձուածողի ոչ տամք բնակել՝ ի Երուսաղէմ երկնաւոր թագաւորին և մերս երկաւոր, և վասն այլ տիեզերաց իւրաքանչիւր եպիսկոպոսունք դատապարտին, եթէ անփոյթ առնեն: Եւ ապա հայք հաղորդեցան և եթէ ժապ ոք հաղորդիլ ունին: Բայց դու տէր, ըստ թագաւորի հրամանի զվանսդ կարգաւորեա և մաքուր պահեա զքաղաքսդ.

ზერელედ“^{*} და შემდეგ ისრაელის მეფეებს რომ ეუბნება: „თაყვანს-სცემენ ღმერთს, მაგრამ მაღალთას არ განეშორებიან“, კიდევ „მუნ უზორვიდა ერი იგი და უკმევდეს საკუმეველსა მაღალთა მათ“^{***} ნება დაერთოთ მეფეებს, რომ ხალხს თაყვანი ეცათ მაღალთათვის, რადგან [თვითონაც] მონაწილენი არიან მათი ცოდვებისა. ვინაიდან პავლეს თვითონ ეშინოდა, თავის თავზე ამბობდა: „უბრალო ვარ მე სისხლისაგან თქუენ ყოველთაჲსა, რამეთუ არარაჲ დავაყენე, რომელიმცა არა გითხარ თქუენ ყოველივე ნებაჲ ღმრთისაჲ“^{****}. და კიდევ ამბობდა: „ეკრძალებოდით ძალთა მათგან, ეკრძალებოდით ბოროტთა მათგან მუშაკთა“,^{****} „რომელნი მოვიდოდნენ თქუენდა სამოსლითა ცხოვართათა, ხოლო თვითონ არიან მგელნი მტაცებელ“^{*****}. ძაღლები უწოდა ასეთებს მათი გაუმაძღრობისა და გარყვნილების გამო; მგლები უწოდა მათი თავხედობის გამო; სხვებს უწოდა უკეთურნი მუშაკნი, ვინაიდან ღალატობენ ღმრთის სიტყვას; ცხვრის სამოსელში უწოდა, ვინაიდან ჭეშმარიტების სახით დღემდე თესავენ ბოროტ ღვარძლს.

4. ისინი (სომეხები – ზ.ა.) მე დავნყევლე და განვდევნე და ეს ქალაქი ეხლაჲს ნვაჲდა სომეხთა ერთ მონასტერს¹⁷. სანამ განვდევნიდი, მივიდნენ მეფესთან¹⁸ და უთხრეს, რომ გვდევნა იერუსალიმის პატრიარქმაო. ხოლო მისმა კეთილმსახურებამ მომწერა, რომ „კარგად მოიქცეულხარ, ეგ საქმე რომ კანონების მიხედვით გამოიძიე, რადგან ასეთებს ნება არავინ არ უნდა მისცეს, რომ თავიანთი უღმრთოებისა და სხვა საზრდო იპოვონ აქ. ძნელად ვინმემ [ასეთები] გამოასწოროს, მით უმეტეს ეგ უცხო ტომი, რომელსაც არ შეუძლია გაიგოს [წმიდა] წერილთა აზრი და თავიანთი ჩვეულების მიხედვით ბოროტმადიდებლობას კეთილმსახურებად მიიჩნევს. გარდა ამისა, მაგ სომეხთა წვალეზას მეთაური არა ჰყავს და ბევრ სხვა წვალეზას შეუერთდებაო. სომეხთა მთავრებმა, [წმიდა] წერილებში რომ ვერ შესძლეს რაიმე ეჩვენებინათ, ვედრება გამომიგზავნეს, რომ წინა მეფეებმა ის მონასტერი ჩვენ როგორც ძღვენი ისე გვაჩუქეს იმავე სწავლებით [როგორიც გვაქვსო]. მე მათ ვუპასუხე, რომ შეუძლებელია მეფეებს მწვალებელთათვის საჩუქარი მოეძღვნათ-მეთქი.¹⁹ სხვა [დოკუმენტი] რომ ვერაფერი იპოვეს, დადუმდნენ. ხოლო შენ, ჩემი ბრძანებით, ეგ მწვალებელნი გაყარე, ეგ მონასტერი წაართვი და მართლმადიდებლებს მიეცი. ხოლო ვინც დატოვებს [სომეხურ სარწმუნოებას] და მოისურვებს, რომ ეკლესიური იყოს, თუ ხელწერილითაც დაგმობს იმ მწვალებლებს, ნუ დააბრკოლებთ, არამედ სიყვარულით შეინყნარეთ,²⁰ ვინაიდან უმეცარნი არიან. ასევე მათი პატრიარქისგანაც მივიღე ეპისტოლე²¹, რომ ჩვენმა კეთილმსახურმა მეფემ ასე გვითხრაო: „ეკლესიის საქმეთა გამო რატომ მანუხებთ. მე საგარეო საქმეებზე და ომებზე ვზრუნავ, ეკლესია და ჭეშმარიტი სარწმუნოება კი ეპისკოპოსთა საქმეაო²², გამოიძიეთ და მტკიცედ დაიცავით ჩემთვისაც და ქვეყნისთვისაც“.

* იერემია, 48.10

** 4 მეფეთა 12.3

*** საქმე, 20.26-27

**** ფილიპ. 2.3

***** შდრ. მათე 7.15

5. Եւ եւ նոյնպէս կարգաւորեցի, որպէս թագաւորն հրամայեաց. այլ և այլ վանորեայսդ որ ի քաղաքիս և որ ի արտաքոյ, զոր միանգամ ծանուցին՝ ըստ եկեղեցոյ կարգաւորեցի:

Եւ եւ թէպէտ և չյօժարէի այլոց ի թագաւորութիւն այդպիսի ինչ գրել, բայց յորժամ չարալուր գիրն հայոց ի լսելիս իմ եհաս, հարկաւորեցայ գրել քանզի մեզ զահն Տեառն գիտելով չափ, ով եղբարք, ոչ է պարտ ծուլանալ և թոյլ տալ քանզի ասէ. Ահ մեծ է անկանել ի ձեռս Աստուծոյ կենդանոյ: Վասն զի դէտ կացոյց զմեզ Աստուած ի վերայ տանն Բարայելի. ապա եթէ դէտն ոչ աղաղակեացէ և ոչ զգուշացուցանիցէ՝ զարիւն նոցա ի ձեռաց դէտին խնդրեցից: Արդ, մի եղբարք պարտական արեան գտցուք յաւուրն յայնմիկ, յորժամ բանք սպառին և գործք թագաւորեն, այլ մանաւանդ ըստ Պօղոսի, որպէս վերագոյնն ասացաք, թէ Անպարտ եմ եւ յարենէ ձերմէ, քանզի ոչ խորշեցայ պատմել ձեզ զամենայն կամս Աստուծոյ: Զայս աղերսելով ասէր Պօղոս. իսկ դարձեալ և սաստիւք ասէ. Յանդիմանեա սաստես, միսթարեա ամենայն սաստիւ, զի մի ոք իցէ, որ զքո մանկութիւնդ արհամարհիցէ:

Նոյնպէս և Սրբութեանդ Զերոյ պարտ է հովուել և վարդապետել հաւատացեալ ձեզ յԱստուծոյ հօտդ ամենայն զգուշութեամբ հայել ի պատուիրանս Աստուծոյ և քննել, զգիրս սուրբս, որպէս և Տէրն ասաց, թէ քննեցէք զգիրս և տեսէք, յորս համարիք ունել զկեանսն յաւիտենից: Եւ դարձեալ առաքեալն ասէ. թէ Հանապազ քննէին զգիրս և տեսանէին, թէ այս այսպէս իցէ. և ոչ որպէս հայքդ առանց քննելոյ զպատուիրանս Աստուծոյ անկան ի վախից և հեռացուցին զանձինս իւրեանց ի միաբանութենէ եկեղեցոյ և աւտարացան ի շնորհացն Աստուծոյ:

Արդ, դուք եղբարք, զհետ երթայք սուրբ Եկեղեցոյ և մի յաջ և մի յաիեակ հոտորիք ունելով հաւատս սուրբ Եկեղեցոյ, զոր ուսայք ի սուրբ առաքելոյն և ի նորին աշակերտացն մինչև ի մեր ժամանակս անվրէպ և անսխալ: Զի թէպէտ և հերձուածք եղեն բազում ի յաշխարհի, որպէս և Պաւլոս ասէր, եթէ Հերձուածք լինելոց են՝ զի ընտիրք երևեցին. և դարձեալ Պետրոս ասաց, եթէ Որպէս սիրելի եղբայրն մեր Պաւլոս, ըստ տուեցելոյ նմա իմաստութեան, բազում ինչ դժուարիմացս ասաց ի թուղթսն անդ իւրում, զոր անուսումքն և յողողողքն կամակորեն առ ի կորուստ անձանց: Իսկ մեք, այսինքն սուրբ Եկեղեցի, զայս տէրունական ձայն ունիմք, որ ասաց զՊետրոս գլուխն առաքելոցն, տալով նմա զգլխաւորութիւն հաւատոյ անշարժութեան եկեղեցեաց, թէ Դու եւ վեմ և ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ՝ և դրունք մի յաղթահարեացեն զդա. որում և զփականս երկնի և երկրի ետ Պետրոսի, և որ մինչև ցայսօր ժամանակի զհաւատոց նորա զհետ երթան աշակերտք նորա

ხოლო მე მოვუხმე სომეხთა მთავრებს და ბევრი ველაპარაკე. მათ კესარია მოიმიზეზეს. მე ვუთხარი: „თუ კესარია მოგწონთ, წადით და კესარიაში იყავით, მაგრამ აშკარა მწვალელებს ორ სამეფო ქალაქში დასახლების უფლებას არ მოგცემთ – იერუსალემში ზეციურ მეუფესთან და ჩვენში (კონსტანტინეპოლში –ზ.ა.) – ამ ქვეყნიურთან“. სხვა ყველა მსოფლიო ეპისკოპოსსაც ბრალი დასდეს, რომ უყურადღებოდ იქცევიანო. და აი, სომხები შემოგვიერთდნენ²³ და თუ დარჩა ვინმე – ისინიც შემოგვიერთდებიან. ხოლო შენ, მეუფევ, მეფის ბრძანების მიხედვით ეგ მონასტერი განკარგე და სუფთად დაიცავი ეგ ქალაქი“.

5. და მეც ისე განვკარგე, როგორც მიბრძანა მეფემ. სხვადასხვა მონაზვნები ქალაქში თუ ქალაქგარეთ, როგორც უკვე მაცნობეს, ეკლესიის [წესისამებრ] განვანესე.

მეც, თუმცაღა არ ვისურვებდი სხვებსაც სამეფოში ასეთი რამ მოენერათ, მაინც, როცა სომეხთა ასეთმა სამწუხარო ეპისტოლემ ჩემს ყურამდე მოაღწია, საჭიროდ ჩავთვალე, მომეწერა, ვინაიდან ვიცი ღმრთის შიშის ოდენობა. ჰოი ძმანო, არ უნდა დავიზაროთ და ნება არ უნდა მივცეთ მათ, რადგან [პავლე მოციქული] ამბობს: „საშინელ არს შევრდომაჲ ჴელთა ღმრთისა ცხოველისათა“^{*} რატომ დამაყენა მე ღმერთმა ებგურად ისრაელის სახლზე, თუ ებგური არ შეჴლალადებს და არ გააფრთხილებს, მათი სისხლი მოეკითხოს ებგურს“^{**}. აბა ძმანო, ნუ აღმოვჩნდებით სისხლის მოვალე ამ დღეს, როცა სიტყვანი იწურებიან და საქმენი მეფობენ, მით უფრო, რომ პავლეს მიხედვით, როგორც ზემოთ ვთქვით: „უბრალო ვარ მე სისხლისაგან თქუენისა, რამეთუ არარაჲ დავაყენე, რომელიმცა არა გითხარ თქუენ ყოველივე ნებაჲ ღმრთისაჲ“^{***}. ეს თქვა პავლემ ვედრებით, ხოლო შემდეგ მუქარით ამბობს: „ამხილე, დაემუქრე, ნუგეში-ეც მთელი სიმკაცრით, რათა არავინ იყოს, ვინც შენს მაგ სიყრმეს აბუჩად აიგდებს“^{****}.

ასევე შენი სიწმიდე მოვალეა მწყემსოს და მოძღვროს მთელი სიფრთხილით შენთვის ღმრთისაგან მონდობილი სამწყსო, ჩაიხედოს ღმრთის მცნებებში და გამოიკვლიოს წმიდა წერილი, როგორც უფალმა თქვა: „გამოიძიებდით წიგნთგან, რამეთუ თქუენ ჰგონებთ, ვითარმედ გაქუს ცხორებაჲ მათ შინა“^{*****}. და შემდეგ მოციქული ამბობს: „მარადლე გამოეძიებდეს წიგნთგან, რომ ეს ასეა“^{*****} და არა როგორც ეგ სომხები ღმრთის ცნებათა გამოუძიებლად უფსკრულში ცვივიან და განაშორებენ თავიანთ თავს ეკლესიასთან ერთობისაგან და უცხოვდებიან ღმრთის მადლისაგან.

ხოლო თქვენ, ძმანო, მიჰყევით წმიდა ეკლესიას და ნუ გადაუხვევთ ნურც მარჯვნივ და ნურც მარცხნივ, გქონდეთ წმიდა ეკლესიის სარწმუნოება, რომელიც ისწავლეთ წმიდა მოციქულთაგან და მათ მონაფეთაგან ჩვენ დრომდე ჭეშმარიტად და უცთომელად. რადგან თუმცაღა მრავლად

* ებრ. 10.31

** ეზეკ. 3.17

*** საქმე, 20.26-27

**** შდრ. ტიმ. 4.12; ტიტე, 2.15

***** იოანე, 5.6

***** შდრ. საქმე, 17.11

և վարդապետք կաթողիկե եկեղեցոյ, կապեն և արձակեն. զչարսն կապեն, և որ գան յապաշխարութիւն և ի գղջումն արձակեն ի կապանաց. մանաւանդ սուրբ և գլխաւոր և պատուական աթոռոյն նորա ժառանգորդք ուղիղ հաւատովք անսխալ ըստ տէրունական ձայնին, որպէս յառաջագոյն ասացաք, որոց հօտք են այսոքիկ:

6. Հաւատամք ի Հայր և յՈրդի և ի հոգի սուրբ Աստուած ճշմարիտ. խոստովանիմք մի էութիւն, որ է մի բնութիւն, երեք անձինք, երեք դէմք, երեք կերպարանք՝ Հօր և Որդոյ և Հոգոյն սրբոյ. միաւորեմք զԱստուածութիւնն, զտէրութիւնն, զանսկզբնական զօրութիւնն, որոշեմք զառանձնաւորութիւնն: Զի Հայր Աստուած է և Արարիչ և Ամենակալ, անսկիզբն և անպատճառ ծնող և ոչ ծնունդ: Եւ Որդի Աստուած է և Արարիչ և Ամենակալ, անսկիզբն ծնունդ և ոչ ծնող որոյ պատճառք Հայր, անճառապէս Աստուած Բան: Եւ Հոգի սուրբ Աստուած է և Արարիչ և Ամենակալ ընդ Հօր և ընդ յՈրդոյ, ելող, Հոգի սուրբ և մխիթարիչ: Այսպէս խոստովանիմք. վասն Հօր և Որդոյ և Հոգոյն սրբոյ աստուածութեանն: Իսկ վասն տնտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի այսպէս խոստովանիմք. զՈրդի ծնեալ ի Հօրէ յառաջ քան զյաւիտեանսն անճառապար, իսկ ի վերջին ժամանակս վասն մեր և վասն մերոյ փրկութեան մարմնացեալ և մարդացեալ ի Մարիամայ սրբոյ կուսէ Աստուածածնէ, և լեալ մարդ կատարեալ Աստուած ճշմարիտ, և զերկուսեան զբնութիւն՝ զաստուածութեան և զմարդկութեան, անշփոթ պահեալ ի միում անձին և ի միում կերպարանի, որ կոչի մի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, Որդի Աստուծոյ կենդանոյ, չարչարեալ և խաչեալ մարմնով, և անմահութեամբ անչարչարելի:

7. Զայս հաւատս հաստատեցին միաբանութեամբ սուրբ Հարքն չորից ժողովոց, այսինքն, որ ի նիկիա ՅԺԸ. եպիսկոպոսք և որ ի Կոստանդնուպօլիս ՃԾ. և որ ի յԵփեսոս առաջին ժողովս Մ. և որ ի Քաղկեդոն ՈԼ. սուրբ հարքն: Եւ վասն զի հայք յԱսորեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ եկեղեցոյ վասն նգովելոյ նոցա զսուրբ ժողովս Քաղկեդոնի, և անկան յաղանդն Յովիանոսի Աղիկառնասացոյ, որ է և սա բուսոյ որոմանն Դէոսկորի և Եւտիքի և Թէոդորոսի, զի սոքա երեքեան ի միում ժամանակի զմի ամպարշտութիւն քարոզեցին, որք և նգովեցան իսկ ի ժողովոյն որ վասն նոցա, և վասն ասելոյ նոցա, թէ զմարմինն Տէրն յերկնից եբեր, ոչ ի կուսէն ինչ առ ամեննին այլ լոկ միայն ճանապարհողեաց ընդ նա: Իսկ այլքս, որ ի սոցանէ

არიან მწვალებელნი ქვეყანაზე, როგორც პავლე ამბობს: „რამეთუ წვალე-ბანიცა ყოფად არიან [თქუენ შორის], რათა რჩეულნი იგი [თქუენ შორის] გამოჩნდენ“*. და პეტრემ კიდევ თქვა: „ვითარცა საყუარელმან ძმამან ჩუენმან პავლე მსგავსად მოცემულისა მის მისდა სიბრძნისა . . . მრავალი ძნიად საცნაური თქვა თავის ეპისტოლეში, რომელსაც უსწავლელნი და დაუმტკიცებელნი გარდააქცევენ თავიანთ წარსაწყმედელად“**. ხოლო ჩვენ, ანუ წმიდა ეკლესიას, გვაქვს ეს საუფლო ხმა, რომელმაც უთხრა პეტრეს, მოციქულთა თავს, რათა მიეცა მეთაურობა ეკლესიათა შეურყეველი სარწმუნოებისა: „რამეთუ შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიაჲ ჩემი და ბჭენი [ჯოჯოხეთისანი] ვერ ერეოდიან მას, რომელსაც – პეტრეს – მისცა კლიტენი ცათაჲსანი და ქვეყანისანი“***, და რომ დღემდე მის სარწმუნოებას მისდევენ მისნი მოწაფენი და მოძღვარნი კათოლიკე ეკლესიისა, ჰკრავენ და ხსნიან: ბოროტებას ჰკრავენ, ხოლო ვინც სინანულსა და მონანიებაში არიან, ასეთებს ახსნიან კრულებას, მით უმეტეს მათ, რომლებიც წმიდა, მთავარი და პატიოსანი საყდრის მემკვიდრეები [არიან], მართალი სარწმუნოებით უცდომელად [ცხოვრობენ], საუფლო ხმის მიხედვით, როგორც თავიდანვე ვთქვით, რომელთა სამწყსოც არიან.

6. გვწამს მამა და ძე და სული წმიდა, ჭეშმარიტი ღმერთი; ვაღიარებთ ერთარსებას, რომელიც არის ერთი ბუნება, სამი პირი, სამი სახე, სამი ხატება – მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, ვაერთიანებთ ღვთაებას, უფლობას, დაუსაბამო ძლიერებას; განვაცალკევებთ პიროვნებას, ვინაიდან მამა ღმერთი არის შემოქმედიც და ყოვლიშემძლევც, დაუსაბამო და უმიზეზო, მშობელი და არა შობილი. და ძე ღმრთისა არის შემოქმედიც და ყოვლისპყრობელიც, დაუსაბამოდ შობილი და არა შობილი რაიმე მიზეზით მამისაგან, გამოუთქმელად სიტყვა ღმრთისა; და სული წმიდა არის ღმერთი და შემოქმედი და ყოვლისა მპყრობელი მამისა და ძისა თანა, გამო-მავალი,²⁴ სული წმიდა და ნუგეშისმცემელი. ამრიგად, გვწამს მამისა და ძისა და სულისა წმიდის ღვთაებრიობა, ხოლო [განკაცებისა] განგებულები-სათვის ჩვენი იესო ქრისტესი ასე გვწამს: ძე შობილი მამისაგან უწინარეს საუკუნეთა გამოუთქმელად, ბოლო ჟამს ჩვენი და ჩვენი ხსნისათვის რომ განხორციელდა, განკაცდა წმიდა ღვთისმშობლის, მარიამ ქალწულისგან, არის სრული კაცი, ღმერთი ჭეშმარიტი, ორი ბუნების – ღვთაებრივი და კაცებრივი, შეურევნელად დაცული ერთ პიროვნებაში და ერთ სახეში, რომელსაც ეწოდება უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა; ივნო და ჯვარს ეცვა ხორცით და უვნებელი უკვდავებით.

7. ეს სარწმუნოება დაგვიმტკიცეს ერთხმად ოთხი კრების წმიდა მამებმა, ანუ, რომლებიც ნიკეაში [შეიკრიბნენ] 318 ეპისკოპოსი, და რომლებიც კონსტანტინეპოლში – 150, და რომლებიც ეფესოს პირველ კრებაზე – 200 და რომლებიც ქალკედონში – 630 წმიდა მამანი. და ვინაიდან სომხები ასურელთაგან მოტყუვდნენ,²⁵ როცა გამოვიდნენ წმიდა კრებიდან

* 1 კორინთ. 11.19

** შდრ. 2 პეტრე, 3. 15-16

*** შდრ. მათე, 16.18-19

բուսան, այսինքն Տիմոթեոս Եղորոս և Պետրոս ծանրախոս, զոր Աղեքսանդրացի հայրապետս կոչեն, որք արքունեցան վասն չար ամբարշտութեան իւրեանց և մերժեցան ի ժառանգութենէն Քրիստոսի: Եւ դարձեալ Գայիոս ևս երբ և Պետրոս Անտիոքացի և Յուլիանոս Աղիկառնասացի որք նորաձև ոճս մուծին յաղանդն Եւտիքի, որպէս զի ցուցցեն զանձինս իւրեանց առ ի չար անգր առաւել իմաստունս, և եղեն պատճառք կորստեան անձանց իւրեանց և աշխարհի, զորոյ բառբաջմունս՝ որով այժմ հեռացան հայք յեկեղեցւոյ, ասասցուր:

Յուլիանոս Աղիկառնասացի ամբարշտեաց ասել, թէ մարմինն Քրիստոսի անապական և անմահ էր մինչև ցիւաչելութիւնն՝ որպէս յետ յարութեանն էր անպակաս և անմահ, նոյնպէս և յառաջ քան զայրութիւն. և մի բնութիւն ասաց Բանին և մարմնոյն Աստուծոյ, և շփոթումն և զանկումն և խառն անկումն արար, և զամենայն յոյս հաւատացելոց, որ ի ձեռն սուրբ խաչին եղև՝ ուրացաւ: Ձի թէ անմահ և անապական էր մարմին Քրիստոսի, որպէս ասացն՝ անմահութեամբ ուրացավ զչարչարանսն և անապականութեամբն՝ զյարութիւնն, զի ուր մահ չէ և ոչ խաչ է, և ուր անապականութիւն յարութեան պէտս ոչ ունի: Վասն զի յարութիւն է, որ զապականացուն անապական առնէ, որպէս առաքեալ ասէ, թէ Պարտ է ապականացուիս զգենուլ զանապականութիւն և մահացուիս զանմահութիւն. քան զի ոչ նոյն ինքն է ապականացու բնութիւն և անապական, այլ ասեմք, եթէ միայն առանձին պատշաճ է Աստուծոյ բնութեանն և բովանդակ անապական և անշրջելի և անայլայլելի և միշտ նոյնպէս ունի հանապազ. ոչ բարձումն և ոչ վերագրութիւն ունի, և անընդունակ է ախտից և մարմնաւոր չարչարանաց և մահու, զի բաւանդակ անապական է Աստուծոյ բնութիւն, զայսինքն սրբոյ և երկրպագելի միասնական սուրբ Երրորդութեան ըստ առաքելոյ, որ ասէ. թէ Բայց Թագաւորին յաւիտենից անապականին և աներևոյթին, միայնոյն Աստուծոյ պատիւ և փառք յաւիտեան:

Իսկ ապա եթէ ասիցես. և ոչ մի ինչ պատիւ Քրիստոսի առաւել քան մեզ ոչ տայցենք՝ այս ոչ մեր ինչ է շնորհեալ Տեառն Քրիստոսի, քանզի ոչինչ է կարօտ, բայց ըստ ճշմարտութեան բանիցն ասեմք, թէ վերագոյն քան զմեզ է մարմինն Տեառն և ըստ մեզ ամենևին առանց մեղաց. վերագոյն քան զմեզ անմեղութեան և միաբանութեան աստուածութեան, քանզի ի սմանէ միաւորութիւն անօրենութեան, և ապա աստուածային և երկրպագելի. իսկ ընդունելութեանն անխտելի ախտ իցէ: Ըստ մեզ էր ըստ ամենայն, մինչև ի փրկական չարչարանս իւր և ի յարութիւն:

დასაწყევლად ქალკედონის კრებისა და ჩავარდნენ იულიანე ჰალიკარნასელი წვალეზაში²⁶, რომელიც არის აღმოცენებული დიოსკორეს²⁷, ევტიქეს²⁸ და თეოდოროსის²⁹ ღვარძლიდან. ეს სამივე ერთდროულად ერთ უღმრთოებას ქადაგებდნენ და დაიწყებდნენ იმ კრებაზე, რომელიც მათ გამო [იქნა მოწვეული] იმისათვის, რომ მათ თქვეს, თითქოს უფალმა ხორცი ზეციდან მოიტანა, და არა ქალწულისგან მიიღო მთლიანად, არამედ მხოლოდ დაემგზავრა მას. ხოლო სხვანი, რომელნიც მათგან აღმოცენდნენ, ანუ ტიმოთე ელური³⁰, პეტრე ენაბრგვნილი³¹, რომელსაც ალექსანდრიის პატრიარქს უწოდებენ. ესენი მოიკვეთნენ თავიანთი ბოროტი უღმრთოების გამო და განეშორნენ ქრისტეს მემკვიდრეობას. და შემდეგ გაიოსი³² და სევეროსი³³ და პეტრე ანტიოქელი³⁴ და იულიანე ჰალიკარნასელი, რომელთაც რაღაც სიახლე შეიტანეს ევტიქეს წვალეზაში, რათა თავისი თავი ამ ბოროტებაში ყველაზე ბრძენად ეჩვენებინათ და შეიქნენ მიზეზნი თავისი თავისა და ამ ქვეყნის დაღუპვისა. მათი სისულელეებით ახლა სომხები დაშორდნენ ეკლესიას, როგორც ვთქვით.

იულიანე ჰალიკარნასელი უღმრთო რამეს რომ ამბობს, თითქოს ქრისტეს ხორცი უხრწნელი და უკვდავი იყო ჯვარცმამდე; როგორც აღდგომის შემდეგ იყო უნაკლო და უკვდავი, ისევე აღდგომამდე – ერთი შერეული, შეზედილი, შერწყმული ბუნება თქვა ღმრთის სიტყვისა და ხორცის შესახებ, და უარყო იმედი ყველა მორწმუნისა, რომელიც წმიდა ჯვრისაგან ჰქონდათ. ვინაიდან, თუ ქრისტეს ხორცი უკვდავი და უხრწნელია, როგორც მან თქვა, უკვდავებით ვნება უარყო და უხრწნელობით აღდგომა. ვინაიდან, სადაც არ არის სიკვდილი, იქ არც ჯვარია და სადაც უხრწნელობაა, იქ არც აღდგომის საჭიროებაა, ვინაიდან აღდგომაა, რომელიც ხრწნადს უხრწნელად აქცევს. როგორც ამბობს მოციქული: „რამეთუ ჯერ არს ხრწნილისა ამის შემოსად უხრწნელებაჲ, და მოკუდავისა ამის – უკუდავებაჲ“, რადგან ერთი და იგივე არ არის ხრწნადი ბუნება და უხრწნელი. არამედ ვამბობთ: მხოლოდ კერძოდ ღმრთის ბუნების შესაფერია სრულიად უხრწნელობაც, უცვლელობაც და ერთგვარობაც, და მუდამ ასეა უწყვეტლივ, არც დააკლდება და არც მიემატება; მიუღებელია მისი სენით ვნებაც, ხორციით ვნებაც და სიკვდილიც, რადგან მარადის უხრწნელია ღმრთის ბუნება, ანუ წმიდისა და თაყვანისსაცემი ერთობა წმიდა სამებისა. ისე, როგორც მოციქული ამბობს: „ხოლო მეუფესა მას საუკუნეთასა უხრწნელსა, უხილავსა, მხოლოსა ღმერთსა პატივი და დიდებაჲ უკუნიითი უკუნისამდე“.

ხოლო თუ იტყვი, რომ არ არსებობს უფრო მეტი პატივი ქრისტესი, ვიდრე ჩვენ მივაგებთ, რადგან არაფერს ვაკლებთ, ეს არ არის ის, რაც ჩვენ მოგვემადლა ქრისტესგან. მაგრამ ჭეშმარიტებაა, როცა ვამბობთ: უფლის ხორცი უფრო მაღალია, ვიდრე ჩვენი და სრულიად ჩვენი მსგავსი ცოდვათა გარეშე; უფრო მაღალი, ვიდრე ჩვენ – უცოდველობისა და

* I კორინთელთა, 15.53

** I ტიმოთე, 1.17

8. Իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովս Քաղկեդոնի, զոր նգովեցին հայքդ, որք մոլորեցան ի ձեռն Աբդիշոյի ասորոյ և ելին արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ եկեղեցոյ վասն ասելոյ սուրբ ժողովոյն զտէր մեր Յիսուս Քրիստոս Աստուած կատարեալ և մարդ կատարեալ, Աստուած ճշմարիտ և մարդ ճշմարիտ, և յայտնապէս ցուցին զտնօրէնութեանն խորհուրդ, զոր և սուրբ ժողովս, որ վասն տնտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ասացեալ է ի սուրբ հաւատս՝ զնոյն բանս եղիցի այնպէս: Արդ, զհետ երթալով այժմ զսուրբ հարցն մեք՝ և զնոյն խոստովանել Որդի և Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս համաձայն ամենեքեան ուսուցանեն՝ կատարեալ զնոյն ինքն յաստուածութեան և կատարեալ զնոյն ինքն ի մարդկութեան, Աստուած ճշմարիտ և մարդ ճշմարիտ, նոյն ինքն ի հոգոյն բանականէ և մարմնոյ, և հաւասար չօր ըստ աստուածութեան և հաւասար նոյն ինքն ըստ մարդկութեանս ըստ ամենայնի նման մեզ առանց մեղաց. որ յառաջ քան զյաւիտեանս ի չօրէ ծնեալ ըստ աստուածութեան, ի վերջին ժամանակս ի Մարիամայ ի կուսէ ըստ մարդկութեանս. մի զՏէր Յիսուս Քրիստոս յերկուս բնութիւնս՝ զՄիածինն, անշփոթելիս, անշրջելիս, անմեկնելիս ծանուցեալ, և ոչ ուրեք բնութեանցն զանազանութիւն ի բաց բառնալոյ վասն վիտութեանն, այլ ողջ պահելով զերկաքանչիւր բնութիւն ի միում դէմս՝ ի մի անձն զուգապէս. ոչ յերկուս դէմս բաժանելով, այլ մի զնոյն Որդի, Միածին Աստուած Բանն՝ Տէր Յիսուս Քրիստոս: Զայս խոստովանութիւն ասացեալ է վասն անտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի սուրբ ժողովոյն որ ի Խալկեդոն, զոր և զգիր հաւառոյն առաքեցաք Սրբութեանդ Ձերում:

9. Իսկ վասն երկուց բնութեանցն, զոր ասացին սուրբ հարքս այսոքիկ, ոչ նորաձևութիւն ինչ մուծին յեկեղեցի սուրբ, այլ որ ի սկզբանէն քարոզեալ էր ի սուրբն առաքելոցն և ի նոցին հետևողացն, ի վարդապետաց եկեղեցոյ զնոյն յայտնապէս ցուցին: Քանզի ասացին երկուս բնութիւնս միավորեալս ի Տեառն մերում Յիսուսի Քրիստոսի. ասեն անբաժանելիս, բայց ծանուցեալ և անշփոթս, քանզի որ զերկուս բնութիւնսն ոչ ամբողջ պահեսցէ ի Տեառնէն, այլ զմիւսն միայն խոստովանի՝ ամենայն իրօք զմիւսն ուրանայ: Այլ ասիցես արդեալք, զի արդ հնար է երկուս, որպէս Աստուածաշունչ զիրք ասացին՝ այսինքն ստացականին և անստացականին. քանզի մարմինն ստացական էր, իսկ աստուածութիւնն՝ անստացական. և ինքն իսկ տէրն ցուցանէ զերկուս բնութիւնսն յինքեան՝ յայտնապէս ասէր վասն աստուածութեանն, Եթէ Ես և հայր իմ մի եմք. և դարձեալ, Եթէ մի զարմանայք, Եթէ որդի Մարդոյ է, զի եկեսցէ ժամանակ, զի լսիցեն մեռեալք ձայնի Որդոյն Աստուծոյ, և որ ի կարգի: Իսկ վասն մարդկայն բնութեան, թէ պարտ է Որդոյ Մարդոյ բազում չարչարիլ. և դարձեալ, Եթէ զի խնդրէք զիս՝ այր, որ զճշմարտութիւնն ձեզ խօսեցայ: Զուգաբարբառ այսոցիկ քարոզն աշխարհի և առաքելալն Պաւղոս զերկուս բնութիւնսն Տեառն ի մի դէմս նշանակէ, ասէ. Որ ի կերպարանս Աստուծոյ էր ոչինչ յափշտակութիւն համարեցաւ զլինելն հաւասար Աստուծոյ, այլ զանձն ունայնացոյց զկերպարանս

ღვთაებრივის ერთიანობით, ვინაიდან აქედანაა ერთიანობა განკაცებისა და შემდეგ ღვთაებრიობის თაყვანისცემა³⁵. ხოლო მხსნელ ვნებამდე და აღდგომამდე [უხრნადობის] შეწყნარების სენი სრულიად აუტანელი იყოს ჩვენთვის³⁵.

8. ხოლო ქალკედონის წმიდა და მსოფლიო კრება დაწყევლეს მაგ სომხებმა, რომლებიც მოატყუა აბდიშო ასურმა³⁶, და გამოვიდნენ წმიდა კათოლიკე ეკლესიიდან, ვინაიდან ის წმიდა კრება ამბობს, რომ ჩვენი უფალი იესო ქრისტე სრული ღმერთი და სრული კაცი, ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი კაცია, ამას აშკარად გვიჩვენებს განკაცების საიდუმლო. რაც წმიდა კრებამ თქვა ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს განკაცების შესახებ, წმიდა მრწამსშიც იგივე სიტყვები გაგვისაზღვრეს. ხოლო წმიდა მამებთან ერთად ჩვენც ვაღიარებთ იმავე ძეს და უფალს ჩვენსას იესო ქრისტეს და ყველა ერთხმად ვასწავლით სრულ ღმრთეებასაც და სრულ კაცებასაც, ღმერთს ჭეშმარიტს და კაცს ჭეშმარიტს, ანუ სულისაგან გონიერისა და ხორცისაგან, სწორს მამისა ღვთაებრიობით და სწორს, აგრეთვე, კაცებრიობით, ყოვლითურთ ჩვენ მსგავს ცოდვათა გარეშე, რომელიც საუკუნეთა უწინ არეს იშვა მამისაგან ღვთაებრიობით, ბოლო ჟამს იშვა ქალწულისა მარიამისაგან კაცებრიობით, ვცნოთ, ერთი უფალი იესო ქრისტე ორი ბუნებით – მხოლოდშობილი, აღურევნელი, უცვლელი, განუყოფელი, გამოუკვლეველი. არ უარვყოთ ბუნებათა სხვადასხვაობა ერთიანობის გამო, არამედ დავიცვათ ორივე ბუნება ერთ სახეში, ერთ ჰიპოსტასში წყვილად, არა ორი სახის გაყოფით, არამედ ერთი და იგივე ძე, მხოლოდშობილი ღმერთი სიტყვა, უფალი იესო ქრისტე. ეს მრწამსი განაცხადა ჩვენი უფლის იესოს განკაცების შესახებ წმიდა კრებამ, რომელიც ქალკედონში [შეიკრიბა]. ეს სარწმუნოების წიგნი მე შენს სინმიდეს გამოგიგზავნე.

9. ახლა ორ ბუნებათა შესახებ, ამ წმიდა მამებმა რომ თქვეს, რაღაც ახალსახიობით კი არ აამღვრიეს წმიდა ეკლესია, არამედ რაც თავიდანვე გვექადაგა წმიდა მოციქულთაგან, მათ მიმდევართაგან და ეკლესიის მოძღვართაგან, იგივე გვიჩვენებს ნათლად. ვინაიდან მათ თქვეს, ორი ბუნება გაერთიანებული ჩვენ უფალ იესო ქრისტეში. განუყოფელს კი ამბობენ, მაგრამ სცნობენ შეურწყმელსაც. [სომხები ამბობენ], რომ ორი ბუნება მთლიანად არ იქნა შენახული უფლისაგანო. მხოლოდ ერთს რომ აღიარებ, წესით მეორესაც უარჰყოფ. მართლაც შეიძლება იკითხო: „რა საჭიროა მეორე [ბუნება]?“ ანუ როგორც წმიდა წერილი ამბობს, ქმნული და არაქმნული, ვინაიდან ხორცი ქმნული იყო, ხოლო ღვთაებრიობა არაქმნული და თვითონ უფალი ორივე ბუნებას უჩვენებს თავის თავში – ცხადად ამბობს ღვთაებრიობის შესახებ, რომ „მე და მამა ერთ ვართ“ და კიდევ: „ნუ გიკვირნ, რამეთუ ძე კაცისა არს, რამეთუ მოვალს ჟამი, რათა მკვდრებმა ისმინონ ჳმისა მისისა“³⁷ და ასე შემდეგ. ხოლო კაცებრივი ბუნების შესახებ „ვითარმედ: ჯერ არს ძისა კაცისა ფრიად ვნებად“ და კვლავ: „ხოლო ან

* იოანე, 10.30

** შდრ. იოანე, 5.27-28

ծառայի առեալ: Արդ, ո՞ր զկերպարանս ծառայի դնիցես, զորոյ զբնութիւնն ի բաց ուրանալով համարձակի ասել՝ Անմահ խաչեցար, և անուանին հոգեմարտք և աստուածաչարչարք: Բայց ձեզ ոչ է պարտ զհետ ասորեստանեայցոյ մոլորել, այլ զալ զհետ պատուիրանաց տիեզերական եկեղեցոյ սուրբ յարութեանն:

10. Թէպէտ և ոչ զհտութեամբ ունիք զմիտս հերձուածոյդ Դիոսկուրի և զԱնտիոքացոյն, որ զանմահ խաչեցարդ աւելադրեցին ի սուրբ Երրորդութեան ձայնի և իբրև ընդ պատրուակալ մուծին զաշխարհ ի միտս Եւտիքի հերձուածոցն. և բազումք թէպէտ և ոչ զհտեն զմայր հերձուածոյդ, այլ ունին ի սովորութենէ իբրև դուքդ պարտ է ձեզ լսես աշխատասիրաց յորժամ ծանոցին, եթէ հերձուածողական միտք բանիդ, և ոչ ի գրոց սրբոց: Այլ և ձեզ պարտ է գրել, եթէ յետ ծանուցելոյն որք ի նմինն կայցեն, և ընդ նոցին հաղորդիցին,, որ զհտակաւ զհերձուածն ունիցին՝ ոչ իբրև տգիտաց ներէ Աստուած յաւուրն յանդիմանութեան, այլ ընդ հերձուածողօքն և ընդ հակառակորդօքն դատի զնոցունց ձայնակիցսն:

Այլ պարտ է ձեզ լսել Պաղոսի, որ ասեն, և զնոյն ձայն փառաբանել, եթէ Ոչինչ եղին ի մտի զհտել ձեզ, բայց միայն զՅիսուս Քրիստոս և գրեցաւ ի խաչ ելանել: Չսոյն և ելանելի առաքեալն Պետրոս ասէ, եթէ Քրիստոսի չարչարիլն մարմնով վասն մեր. Թէպէտ և մեռաւ մարմնով՝ կենդանի է հոգով: Եւ սուրբ աւետարանն ասէ. ՉՅիսուս խնդրէք՝ զՆազովրեցի զխաչեցեալն, և ոչ որ ասաց զանմահ հոգին չարչարեալ և մեռնալ այլ զՆազովրեցին, զոր ի մէնջն էառ և ընդ իւր միաւորեաց անբաժանելի. և ամենայն պատուիրանքս այսմ վկայեցին, եթէ Քրիստոս մարմնով իւրով չարչարեցաւ և մեռան, ոչ որ զանմահ հոգին ասաց չարչարեալն և մեռեալ մանիքեաբար: Քանզի բազում՝ ի միտս արկանէ հերձուածոյ աւելադրութիւն բանիդ. բայց ձեզ պարտ է զսրբոյ աւետարանին զհետ երթալ և մի յաջ և մի յահեակ խոտորել, և ոչ գրոյս մերում կարոտանալ. զի ի ճշմարիտ ի հաւատս ոչ բռնութեամբ ինչ վայել է ածել, այլ կամօք խնդրել վասն եկեղի գեհեներին: Ձի՛ ահա և ի մերում քաղաքիս զտանին հրեայք և հեթանոսք, և քանզի զլոյս տեսանեն և խարխափին՝ մեք ոչինչ բռնութիւն առնեմք չկամողացն ի վերայ, զի աւր է որ խնդրէ և դատի:

მეძიებთ მე [მოკლვად] კაცისა, რომელი ჭეშმარიტსა გეტყვ თქუენ“*. ამის შესაბამისად, მქადაგებელი ქვეყანაზე და მოციქული პავლე უფლის ორ ბუნებაზე მიუთითებს და ამბობს: „რომელი-იგი ხატი ღმრთისაჲ იყო, არა ნატაცებად შეირაცხა ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა, არამედ თავი თვისი დაიმდაბლა და ხატი მონისაჲ მიიღო“**. ხოლო, სად წაიღებ ხატს მონისა, რომლის ბუნებას უარყოფ და ბედავ რომ თქვა – „უკვდავი ჯვარს ეცვაო“. ამიტომ უწოდებენ სულთამბრძოლებსა და ღმრთისმწვალებლებს. მაგრამ შენ არა გმართებს, რომ მოტყუვდე ასურელებთან ერთად, არამედ ვიდოდე მსოფლიო ეკლესიის მცნებებით წმიდა აღდგომის შესახებ.

10. თუმცაღა უცოდინრობით აქვთ მიღებული მაგ მწვალებელთა, დიოსკორესი³⁷ და ანტიოქელის³⁸ ჩანაფიქრი, წმიდა სამების გალობას რომ დაუმატეს – „უკვდავი ჯვარს ეცვაო“ – და ფარულად აამღვრიეს ქვეყანა ევტიქეს³⁹ წვალებათა აზრებით. ბევრმა, თუმცაღა არ იცის დედა მაგ წვალებისა, მაგრამ ჩვევა აქვს, როგორც თქვენ. უნდა მოუსმინოთ შრომისმოყვარეთ, როდესაც გიხსნიან, რომ მაგ სიტყვებს მწვალებლური აზრი აქვთ და არა წმიდა წერილების. ხოლო მას შემდეგ, რაც გაიგე, შენც უნდა მიგეწერა, რომ ვინც მათთან დგანან და მათ ეზიარებიან, შეგნებულად მწვალებლები არიან. ღმერთი არ მიუტევებს მათ განკითხვის დღეს ისე, როგორც უცოდინრებს, არამედ მწვალებლებთან და უარმყოფლებთან ერთად დასჯის მათ თანამოაზრეებს.

ხოლო გმართებს შენ, მოუსმინო პავლეს და მისი ნათქვამი განადიდო, რომ ამბობს: „რამეთუ არარაჲ დაიდევ გულსა შენსა, გარნა იესო ქრისტე და ესეც ჯუარ-ცუმული“**. და კვლავ: „გამოიწერა იესო ქრისტე ჯუარს-ცუმული“**** ამასვე ამბობს ნეტარი მოციქული პეტრე: „ქრისტემან რაჲ ივნო ჩუენთჳს ჴორცითა“****, „მოკუდა ჴორცითა და ცხოველ იქმნა სულითა“*****. წმიდა სახარება ამბობს: „იესოს ეძიებთ ნაზორეველსა, ჯუარ-ცუმულსა“*****და არავის უთქვამს უკვდავი სული ივნო და მოკვდა, არამედ – ნაზარეველი, რომელმაც ჩვენგან აიღო [ხორცი] და და შეიერთა განუყოფელად. და ყველა ეს მცნება დაამოწმეს, რომ ქრისტე თავისი ხორციით ივნო და მოკვდა. მანიქეველთა მსგავსად არავის უთქვამს, რომ სული ივნო და მოკვდა. ვინაიდან მრავალ მწვალებლს გულში ჩაუვარდა ეგ დამატებული სიტყვები⁴⁰, მაგრამ შენ გმართებს წმიდა სახარებასთან ერთად იარო, არც მარჯვნივ უნდა გადაუხვიო და არც მარცხნივ და ნურც ჩვენს წიგნს მოიკლებ, რადგან ჭეშმარიტ სარწმუნოებაში ძალით კი არ უნდა მოიყვანო, არამედ ნებით, რომ სთხოვო ეკლესიის გეჰენიის გამო. აი, ჩვენ ქალაქშიც ნახავ ურიებს და წარმართებს და რადგან სინათლეს

* შდრ. იოანე, 8.40

** ფილიპელთა, 2.6-7

*** შდრ. I კორინთელთა 2.2

**** შდრ. გალატელთა 3.1

***** I პეტრე 4.1

***** I პეტრე 3.18

***** მარკოზ 16.6

11. Բայց վասն Քո Երանութեանդ լուաք, եթէ կամակից ես բարոյ և ընկալար թողթս երկուս ի Մակարայ և յԵստոքայ ի ձեռն բարեպաշտի և աշխատասիրի Թումասու, որ ոչինչ պէտս ունի ի ձէնջ պատուի և մեծութեան, բայց միայն ոգոց ձերոց փրկութեան. Վասն որոյ և զիս թախանձեաց գրել ըստ աւրինակի նոցա, որ յառաջ քան զմեզ էին նախընկալք արթոռոյս Յակոբայ առաքելոյ, և ես ինչ ոչ յապաղեցի ծանուցանել զբարեպաշտութիւն կամողացոյ բարեպաշտութեան: Ոչ միայն զմերս առաքեցաք, այլ և զպատճառս չորից ուղղափառ ժողովոցն գրել հրամայեցաք, զի զհսկեցէք, եթէ վասն որոյ հերձուածոց ժողովեցան և զինչ սահմանեցին, և վասն յաւելադրութեան Անտիոքացոյն հրամայեցաք գրել զերանելեաց չորից հայրապետացն՝ զՀռոմայն և զայլոց ուղղափառ եպիսկոպոսաց, որ զԱնտիոքացոյն չարափառութիւնսն յանդիմանեցին գրոց վկայութեամբ: Եւ վասն Յուլիանոսի Աղիկարնասացոյ հերձուածոյն, որ զմարիմին Քրիստոսի օտարացոյց ի մերմէ բնութենէս և անապականացու անուանեաց մինչև ցիւաչելութիւնն և վասն այսր հերձուածոյ հրամայեցաք գրել զերանելաց եպիսկոպոսացն զՀռոմայն և Անտիոքայն զարքեպիսկոպոսացն: Ընդ նոսին և զթուղթսն Կիւրղի արքեպիսկոպոսին, որ զՆեստորի չարափառութիւնն յանդիմանեաց: Զայս ամենայն թարգմանել և գրել հրամայեցաք աշխատասիրի Թումասու քահանայի և առաքել Քում Բարեպաշտութեանդ. զի ոչ միայն իմով գրով, այլ քան զմեզ լաւագունից թղթովք ուսուցանիցես զեպիսկոպոսակից Քո, որ դիպող և ճշմարիտ վկայութեամբ են հաստատեալ ի սուրբ աւետարանէն և յառաքելոյն թողթք նոցա, եթէ ոք կամիցի երկեղիւն Աստուծոյ ընդունել: Բայց միայն դու մի թագուցաներ և նենգեր զճշմարիտ վարդապետութիւն եկեղեցւոյ:

12. Բազում կցորոք են խաչելութեանն Քրիստոսի, որպէս կամին ասել զՔրիստոս խաչեալ, բայց ի սուրբ Երրորդութեանն կարգ, ոչ Քրիստոսի երթայ խաչեցելոյն, այլ անմարմինն և անմահ հոգւոյն ասելն չարչարեալ և մեռեալ, և ապա սուտ պատճարեն, եթէ մեք զերեսեանն Որդւոյ ասեմք: Հրեշտակին բարբառն հաւատարիմ է և հարցն առաջնոց և չորից ուղղափառ ժողովոցն, որ զսուրբ Աստուած զհայր ասացին, սուրբն հօգոր զՈրդի և սուրբ անմահ՝ զՀոգին սուրբ: Այլ և ի սուրբ աւետարանին գնոյն գտանէք, եթէ երթայք մկրտեցէք զաշխարհ յանուն Հօր, և ապա Որդոյ և ապա Հոգւոյն սրբոյ: Եւ արդ յերիս ձայնսդ մի ինչ հաւելլով, մի մարմինն, մի հոգի, մի խաչ, և մի չարչարանս, զի այդ փարատութիւն սրովբեցն է յառաջ քան զմարդանալն որդոյն Աստուծոյ է, որպէս ուսաք յԵսայեայ մարգարէ է: Իսկ ուր Որդի միային փառաբանի՝ անդ որպէս կամիս, յիշեալ զմարմնալն, զխաչիլն, զչարչարիլն և զիր զխաչն անուան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Որդոյն Աստուծոյ, որ խաչեցան և չարչարեցան և թաղեցան և յարուցեալ վերացաւ անբաժանելի ի Հօրէ: Ապա եթէ յանկարծակի հակառակութիւն ոք ի ներքս բերէ յայնպիսեաց յետ միանգամ և երկիցս խրատելոյ, հրաժարեալ, զի թիրեալ է, զի զանձն իշխանութիւն մարդոյ, ի բարի կամ ի չար Աստուած ոչ բռնադատեաց, և ոչ ոք ի հոգեւից մարգարեից կամ յառաքելոց, քանզի ասէ. Բարձի

ხედავენ და ხელის ცეცებით დადიან, ჩვენ ძალით არაფერს ვუკეთებთ მათ, რადგან [მოვა] დღე, რომელიც გამოიძიებს და განსჯის.

11. მაგრამ თქვენი ნეტარების შესახებ გვესმა, რომ სიკეთის მოზიარე ხარ და მიგიღია მაკარისა და ევსდოქის⁴¹ ორი ეპისტოლე კეთილმსახური და შრომისმოყვარე თომასგან, რომელსაც არა სჭირდება შენგან პატივი და დიდება, მაგრამ მხოლოდ შენი სულის სახსნელად [ზრუნავს]. ამიტომ მეც გადავწყვიტე მომეწერა მათ მსგავსად, რომელთაც ჩემამდე ეპყრათ იაკობ მოციქულის საყდარი⁴². მეც არ დავაგვიანე, რომ გამეცნო კეთილმსახურება კეთილმსახურების მონადინეთათვის. ჩვენ მხოლოდ [წერილი] კი არ გამოგიგზავნეთ, არამედ ვუბრძანე, გამოეგზავნათ მიზეზნი ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა⁴³, რომ იცოდეთ, თუ რომელ მწვალებელთა გამო შეიკრიბნენ და რა გადაწყვიტეს. ხოლო ანტიოქელის დამატების⁴⁴ შესახებ ვუბრძანეთ მოენერათ, ოთხი ნეტარი პატრიარქის, რომის და სხვა მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთა⁴⁵ [წერილები], რომლებიც ნინ აღუდგნენ წმიდა [წერილთა] დამონშებით ანტიოქელის⁴⁶ ბოროტმადიდებლობას; და იულიანე ჰალიკარნასელის წვლების⁴⁷ შესახებ, რომელმაც ქრისტეს ხორცს ჩვენგან გაუცხოებული და და ჯვარცმამდე უხრწნელი უწოდა. ასეთი წვლების გამო ვუბრძანეთ, რომ მოენერათ ნეტარი ეპისკოპოსების – რომისა და ანტიოქიის არქიეპისკოპოსების [წაწერები] და მათთან ერთად ეპისტოლეები კირილე არქიეპისკოპოსისა⁴⁸, რომელიც ნინ აღუდგა ნესტორის⁴⁹ ბოროტმადიდებლობას. ყოველივე ეს ვუბრძანეთ, რომ ეთარგმნა, დაენერა და გამოეგზავნა თომა მღვდელს შენი კეთილმსახურებისთვის, რათა მხოლოდ ჩემი წერილით კი არა, არამედ ჩემზე უკეთესთა წერილებით ასწავლო შენს თანაეპისკოპოსებს, რომ შესაფერისი და ჭეშმარიტი მოწმობით განმტკიცდნენ წმიდა სახარებისაგან და მათი სამოციქულო წერილებით, უკეთუ ვისმეს ენდომება ღმრთის შიშით შეწყნარება, შენ მხოლოდ ნუ დაუმაღავ და უღალატებ ეკლესიის ჭეშმარიტ მოძღვრებას.

12. ბევრია ქრისტეს ჯვარცმის ანტიფონი, როდესაც უნდათ რომ თქვან ჯვარცმული ქრისტე, მაგრამ [ესენი] წმიდა სამების გალობაში, ქრისტეს ჯვარცმას კი არ ამბობენ, არამედ უხორცო და უკვდავი სულის ვნებას და სიკვდილს. მერე კი ცრუობენ, რომ ჩვენ ძის ჰიპოსტასს ვგულისხმობთო. გვწამს გალობა ანგელოზისა და წინაპარ მამათა და ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა, რომლებიც „წმიდაო ღმერთოს“ მამაზე ამბობენ, „წმიდაო ძლიეროს“ – ძეზე და „წმიდაო უკვდავოს“ – სული წმიდაზე. წმიდა წერილშიც იმავეს ვნახულობთ: „წარვედით და ნათელ-სცემდით ქუეყანასა სახელითა მამისაჲთა“, და შემდეგ „და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა“. ხოლო მაგ სამ გალობას არაფერი არ უნდა დაემატოს, არც ხორცი, არც სული, არც ჯვარი, არც ვნება, რადგან ეგ დიდება არის ქერუბიმთა, ძე ღმრთისას განხორციელებამდეა, როგორც გვასწავლის ესაია წინასწარმეტყველი“. ხოლო სადაც მხოლოდ ძე იდიდება – იქ როგორც გინდა, თქვი: განხორციელება, ჯვარცმა, ვნება და აღმართვა ჯვრისა სახელითა უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესი, ძისა ღმრთისა, რომელიც ჯვარს-ეცვა, ივნო, დაეფლა, და აღდგა და აღმალდა განუყოფელად მამისაგან. ხოლო თუ ვინმეს უნებლიედ წინააღმდეგობა შემოაქვს, ასეთებს ერთხელ და ორჯერ გაფრთხილების შემდგომ გასცილდი, ვინაიდან ცთუნებულია. თუ კაცის

թողի գնոսա երթալ զհետ կամաց սրտից իւրեանց, և ապա գան առ իս և ես դատեմ գնոսա: Նոյնպէս և մեք ի մերում քաղաքիս զչկամողսն բարեպաշտսն կարգաւորեմք, այլ միայն զսպասաւորսն եկեղեցոյ զբարեպաշտութեան ոչ բնադատեամք կարգաւորեամք: Զսոյն և Երանութեանդ Քում պարտ է առնել, և որ ոչն կամին զլոյսն բարեպաշտութեան երթիցեն ի խաւարն հերձուածողաց:

13. Բայց լուաք, թէ ոմանք յիշխանութենէդ Քումմէ՝ բարեպաշտից նեղութիւն և հալածանս հասուցանեն. այդ անօրէնութիւն հեթանոսացն թագաւորաց է, որ Քրիստոսի խոստովանողացն զոհել հարկեցուցանէին. և դուք լսէք և ներէք այդպիսի անօրէնութեան և լինիք հաղորդք նոցա անօրէնութեանց, որ քաւ և մի լիցի. այլ մեծաւ տրտմութեամբ սաստել այնպիսեացն, զի դադարեցին յայնպիսի անօրէնութենէ, զի ոչ են այնպիսիքն տեսուչք եկեղեցոյ, այլ գայլք ապականիչք: Եւ Բարեպաշտութեանդ Քում ոչ է պարտ տալ ձեռնադրութիւն առանց մեծի քնութեանն, քանզի ուսաք, եթէ միտս ունիս և գիտութիւն և պատիւ և սէր և սաստ ի թագաւորաց, և կարող ես ամենայնիւ ըմբերանել որ ի քէն ձեռնադրեցան և անուղղայս գնայցեմ, և ոչ ըստ պատուիրանի սրբոց առաքելոց և աւետարանչաց և չորից ուղղափառ ժողովոցն, որոց ճշմարիտ հաւատովք լուսավորեալ պայծառանայ Կաթողիկէ Եկեղեցի: Բայց այլոց աշխարհականաց տգիտաց պարտ է մեղմով վկայել և զբարեպաշտութիւն ծանուցանել, զի մի ասիցեն յաւուր յանդիմանութեան, թէ չգիտեաք և չուսուցիք, և ապա յետ վկայելոյ ի կամս անձին իւրոյ թողուլ ըստ գրեցելումս, զի առանց պատասխանատութեան դատեսցին յարդար Դատաւորէն.

14. Զայս ամենայն ոչ թէ ուսուցանել, այլ յիշեցուցանել, գիտութեանդ Քում կամեցայ, որջ լեր Տերամբ, Բարեպաշտօնակից մեր, և մեք որջ եմք յողորմութենէն Աստուծոյ:

თავისუფლება, [აირჩიოს] სიკეთე თუ ბოროტება, ღმერთმა არ განიკითხა, და არც ვინმემ სული [წმიდით] აღვსილმა წინასწარმეტყველთაგან ან მოციქულთაგან, ვინაიდან [წმიდა წერილი] ამბობს: „მიუტევენ იგინი სვლად ნებასა გულისა მათისასა“^{50*}. შემდეგ ისინი მოდიან ჩემთან და მე განვიკითხავ. ასევე ჩვენც, ჩვენს ქალაქში მათ, ვისაც არა სურს მართლმსახურება, კი არ ვაიძულებთ, არამედ ეკლესიის მსახურებად მხოლოდ კეთილმსახურებს განვანესებთ. ასევე უნდა მოიქცეს თქვენი ნეტარება. და ვისაც არა სურს ნათელი კეთილმსახურებისა, ვიდოდნენ ბნელში წვალეებისა.

13. მაგრამ გვესმა, რომ ზოგი თქვენი მთავარი ავინროებს და დევნის კეთილმსახურებს. ეგ უკანონობა წარმართ მეფეთა დამახასიათებელია, რომლებიც ქრისტეს მიმდევრებს მსხვერპლად წირავენ. და თქვენც გესმით და მიუტევენთ ასეთ უკანონობას და უერთდებით მათ უსჯულოებას?! ნუ იყოფინ ასე, არამედ დიდი მრისხანებით გაკიცხე ასეთნი, რადგან არ არიან ასეთნი ეკლესიის მცველნი, არამედ მგელნი მტაცებელნი! შენს კეთილმსახურებას არ შეშვენის [ეპისკოპოსად] ხელი დაასხას დიდი გამოძიების გარეშე. ვინაიდან ვიცით, რომ გაქვს სიბრძნე, ცოდნა, პატივი, სიყვარული და იძულება მეფეთა და შეგიძლია ყოველმხრივ ამხილო ისინი, ვინც შენგან არიან ხელდასხმულნი და გამოუსწორებელნი განდევნო არა ბრძანებით წმიდა მოციქულთა, მახარებელთა და ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა, რომელთა ჭეშმარიტი სარწმუნოებით განათლებული გაბრწყინდა კათოლიკე ეკლესია. მაგრამ სხვა უცოდინარ ერისაგანთ მშვიდად დაუმონმეთ [წმიდა წერილები] და გააცანით კეთილმსახურება, რათა განკითხვის დღეს არა თქვან, რომ „არ ვიცოდით და არ გვისწავლია“-ო. ხოლო მას შემდეგ, როდესაც დაუმონმებთ, „მიუტევეთ იგინი ნებასა თავისა თვსისისა“⁵¹, [წმიდა] წერილისამებრ „თუ სჯიან სიტყვისგების გარეშე, ჭეშმარიტად დაისაჯონ“⁵².

14. ყოველივე ეს მინდოდა არა იმისათვის, რომ მესწავლეებინა შენი სიბრძნისათვის, არამედ შემეხსენებინა. მრთელად იყავ უფლის მიერ, თანაკეთილმსახურო ჩვენო, და ჩვენც მრთელად ვიქნებით ღმრთის წყალობით.

* ფს. 80, 13.

** შდრ. ფს. 80. 13

*** შდრ. რომაელთა 2, 103

კომენტარები

¹ იოანე IV იერუსალიმელი (574-595). მართალია, ქალკედონის 451 წლის მეოთხე მსოფლიო კრებამ იერუსალიმის ეპისკოპოსები პატრიარქის რანგში აიყვანა, მაგრამ წერილის სათაურში იგი მაინც ეპისკოპოსად იხსენიება. თვითონ ტექსტში კი იოანე იერუსალიმელი ქალკედონის კრებიდან საუკუნეზე მეტი ხნის გასვლის შემდეგაც თავის თავს არქიეპისკოპოსს უწოდებს. ასეთი ტრადიცია დიდ ხანს შეინარჩუნეს ალექსანდრიის პატრიარქებმაც.

² აბას ალბანთა კათალიკოსი (552-596). მოსე კლანკატუელის მიხედვით აბასმა საკათალიკოსო რეზიდენცია გადაიტანა ჩორიდან პარტავში სომხური წელთაღრიცხვის დასაწყისში, ანუ 551/552 წ. რა თქმა უნდა, ეს თარიღი პირდაპირ არ მიუთითებს მისი აღსაყდრების თარიღზე, თუკი მან ეს აქტი აღსაყდრების პირველსავე წელს არ გააკეთა. მაგრამ ვინაიდან მოსე კლანკატუელი მისი ზეობის 44-ე წელს ამ მოქმედებიდან განსაზღვრავს, დიდი ალბათობით 551/552 წელი მისი ზეობის პირველ წლად უნდა მივიჩნიოთ. იმავე მოსე კლანკატუელის ცნობით, აბასი თავის თავს უწოდებდა ალბანთა, ლვინისა და ჩორის კათალიკოსს (იხ. Մովսես Կալանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից Աշխարհի, გვ. 342-343). საინტერესოა, რომ სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბაღენელი აბას კათალიკოსს „ეპისტოლეთა წიგნის“ მიხედვით პარტავის ეპისკოპოსად მოიხსენიებს (ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიტა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968, გვ. 81). მოსე კლანკატუელი იმავე ეპისტოლეში ამ „შეცდომას“ ასწორებს და აბასს ალბანთა კათალიკოსს უწოდებს (გვ. 122). აბას ალბანთა კათალიკოსს იოანე გაბაღენელისთვის საპასუხო წერილი ან აღარ მიუწერია, ან პასუხი არ შემონახულა.

არსენი საფარელის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ აბას ალბანთა კათალიკოსს კირონ ქართლის კათალიკოსის თანამედროვედ და თანამოაზრედ აცხადებს და ჰერთა კათალიკოსს უწოდებს: „და ვითარცა იხილეს კათალიკოზმან ქართველთა კვრიონ მცხეთისამან და კათალიკოზმან ჰერთა აბაზ, რამეთუ ჴელითა აბდიშო ასურისაჲთა კრება ყვეს სომეხთა ქალაქსა დვინსა . . .“; „ესე რაჲ ცნეს ჭეშმარიტად კვრიონ კათალიკოზმან, აბაზ ჰერთა კათალიკოზმან და გრიგოლ სიგნელთა ეპისკოპოზმან . . .“. (იხ. არსენი საფარელი, გვ. 81).

საინტერესოა კიდევ ერთი გარემოება. „ეპისტოლეთა წიგნში“ შესული წერილების შესახებ მე ვწერდი, რომ სათაურები მათ გვიან აქვთ გაკეთებული და მათზე დაყრდნობით მიმოწერის თანადროულ საკიხებზე ვერ ვიმსჯელებთ. ამის კარგ მაგალითს გვაძლევს იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეც. სათაურში (იხ. შენ. 8) იგი მოხსენიებულია ეპისკოპოსად, როდესაც თვითონ წერილში თავის თავს არქიეპისკოპოსს უწოდებს. ასევე სათაურში აბასი მოხსენიებულია ალბანეთის კათალიკოსად, როდესაც იოანე მას ალბანთა ეპისკოპოსს უწოდებს.

³ ცხადია, ეპისტოლე შედგენილია 575-595 წლებს შორის, როდესაც იოანე IV იერუსალიმელისა და აბას ალბანთა კათალიკოსის ზეობა ემთხვევა ერთმანეთს. მე ვფიქრობ, რომ ის დანერგილი უნდა იყოს იოანეს აღსაყდრების დასაწყისში, 575 წლის ახლოს. აღსანიშნავია, რომ იოანე წერილში თავის თავს იხსენიებს არქიეპისკოპოსად, ხოლო ეპისტოლის სათაურში იგი მოხსენიებულია როგორც ეპისკოპოსი. ცხადია, რომ სათაური გვიან არის მიცემული ტექსტისათვის, როდესაც მას რომელიღაც კრებულში შესატანად ამზადებდნენ.

⁴ მოსე კლანკატუელი, რომელმაც თავის „ალბანთა ისტორიაში“ სრულიად შეცვალა რელიგიური სიტუაციის სურათი VI-VII სს-ის კავკასიაში მონოფიზიტობის სასარგებლოდ (მათ შორის დოკუმენტებიც კი), თომას ასახელებს იმ ერეტიკოს ალბანელთა შორის, რომლებიც აბას ალბანთა კათალიკოსმა გააძევა ალბანეთიდან სომეხთა კათალიკოსის იოანე გაბაღენელის წერილის მიღების შემდეგ (Մովսես Կալանկատուացի, გვ. 126). ვარაუდობენ, რომ წერილი დაიწერა 568 წელს). იო-

ანე იერუსალიმელის წერილი ცხადყოფს, რომ თომა თავისი სამშობლოდან არავის გაუძევებია და ის არის შუამავალი და თარჯიმანი აბას კათალიკოსსა და იოანე იერუსალიმელს შორის.

⁵ პანტის (პანდის) მონასტერი მოსე კალანკატუელს დასახელებული აქვს იერუსალიმის ალბანურ მონასტერთა სიაში: „პანდის მონასტერი, რომელიც მდებარეობდა ზეთისხილის მთის აღმოსავლეთით. ააგო ვინმე განდევნილმა პანონმა ალბანეთიდან“ (Մովսես Կալանկատուացի, გვ. 285). მოსე კალანკატუელი თავის წყაროსაც ასახელებს: ალბანელების მიერ აშენებული მონასტრების სახელები ავიღეთ ნეტარი ანასტასის წერილიდან ვაჰან მამიკონიანისადმიო. ნ. ადონცმა ივარაუდა, რომ მოსე კალანკატუელის მიერ ვაჰან მამიკონიანის მოხსენიება ამ კონტექსტში შეცდომაა (მიუხედავად იმისა, რომ ასეა ყველა მის ხელნაწერში – ზ.ა.) და ვაჰან მამიკონიანის მაგიერ უნდა იყოს ჰამაზას კამსარაკანი-ფაჰლავუნი, როგორც ეს დადასტურებულია მოსე კალანკატუელის წყაროში (იხ. Армения в эпоху Юстиниана, გვ. 260, შენ. 2). ასეთი ახსნა მოეწონა მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიის“ რუსული თარგმანისა და ვრცელი კომენტარების ავტორს შ. სმბატიანს და ტექსტში ვაჰან მამიკონიანი შეცვალა ჰამაზას კამსარაკანით (იხ. Мовсес Каланкатуаци, История, გვ. 143; გვ. 224-225, შენ. 197). საქმე ის არის. რომ ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლე ჰამაზას კამსარაკანისადმი, რომელშიც ჩამოთვლილია სომხების მიერ იერუსალიმში აშენებული 70 მონასტერი, შემონახულია 6 ხელნაწერით. მათ შორის, ანდერძის თანახმად, უძველესია, 1589 წელს ანკარაში გადაწერილი. ეს ექვსი ხელნაწერი, მონასტერთა სიების მიხედვით ერთნაირია და მომდინარეობს ანკარაში გადაწერილი ხელნაწერიდან. სიებზე დართული კომენტარების მიხედვით კი ორ ჯგუფად იყოფა. ერთის მიხედვით, ცნობები იერუსალიმში 70 სომხური მონასტრის შესახებ ამოღებულია აგათანგელოსის ისტორიიდან, ხოლო მეორის მიხედვით, ეს სია შეადგინა თვითონ ანასტას ვარდაპეტმა ჰამაზას კამსარაკანისთვის იერუსალიმში საგანგებო მოგზაურობის დროს. ხელნაწერთა ორივე ჯგუფში ნათქვამია, რომ ეს მონასტრები აგებულია თრდატისა და გრიგოლ განმანათლებლის მიერ. ეს ცნობა სრულიად საკმარისი აღმოჩნდა შ. სმბატიანისათვის, რომ ყველა 70 მონასტერი გრიგოლ განმანათლებლის დროს სომეხი იშხანების აშენებულად ჩაეთვალა. სამწუხაროდ, შ. სმბატიანი არ იცნობს ა. სანჯიანის სპეციალურ ნაშრომს ამ საკითხებზე და ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლეს კრიტიკულ გამოცემას (Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination, Le Muséon, Louvain, LXXXII, 3-4, 1969, გვ. 266-292). ა. სანჯიანმა სრულიად უეჭველად დაასაბუთა, რომ ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლე არ არის ავთენტური, მის სიაში მოცემულ მონასტერთა უმეტესობა აგებულია კონსტანტინე დიდისა და ელენე დედოფლის მიერ და იგი შექმნილია Դաշასց թուխ („კავშირის წიგნი“-ის ანალოგიურად გვიან საუკუნეებში იერუსალიმის მონასტრებზე სომეხთა პრეტენზიების გასამყარებლად. ა. სანჯიანის აზრით, მ. კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიაში“ ალბანურ მონასტერთა სია ინტერპოლირებულია გვიან, სწორედ ანასტას ვარდაპეტის არაავთენტური ეპისტოლეს საფუძველზე. აქ ყველა ამ საკითხზე მსჯელობა შეუძლებელი იქნება და ვინაიდან ზოგ საკითხზე მე ა. სანჯიანისგანაც განსხვავებული შეხედულება მაქვს, ვფიქრობ, საჭირო იქნება ამ ეპისტოლეს თარგმანისა და კრიტიკული განხილვის შემოტანა ქართულ მეცნიერებაში.

⁶ უნდა იგულისხმებოდნენ ევსტოქიუს იერუსალიმელი (552-564 წწ) და მაკარიოს II, რომელიც იერუსალიმის პატრიარქი იყო უშუალოდ იოანე IV-ის წინ – 544-552, 564-575 წლებში. 552-564 წლებში მაკარიოს მეორე იუსტინიანე კეისარმა შეცვალა ევსტოქიუსით. იუსტინიანეს სიცოცხლის მიწურულს მაკარიოსი კვალვ აღადგინეს იერუსალიმის პატრიარქის ტახტზე. ამ კათალიკოსებს იოანე იერუსალიმელი შემდეგში სახელდებითაც იხსენიებს. იხ. შენ. 38-39.

⁷ საქმე ეხება 550-იან წლების დასაწყისში (551-555 წლებში) დვინში ჩატარებულ ორ კრებას, რომლებიც ტრადიციამ ერთი კრების სახელით შემოინახა, და მათ გად-

ანეკდოტებს.

⁸ ლაპარაკია სომეხთა კათალიკოს იოანე გაბელენელის 568 წლის ეპისტოლეზე აბას ალბანთა კათალიკოსისა და ალბანელი ეპისკოპოსებისადმი (Գիրք թղթոց, [I], გვ. 81-84). იოანე გაბელენელი ცდილობს დაარწმუნოს ალბანელები, რომ მათ უნდა მიიღონ სამწმიდა გალობაში პეტრე ანტიოქელის დამატება. იგი წერს: „როდესაც ვადიდებთ, ვამბობთ: წმიდაო ღმერთო, წმიდაო და ძლიერო, წმიდაო და უკვდავო, რომელიც ჯვარს ეცვი ჩვენთვის, შეგვიწყალებ ჩვენ“. ქართველებმა ამ ფორმულას („რომელიც ჯვარს ეცვი ჩვენთვის“) „ხაჩეცარი“ უწოდეს.

⁹ იოანე იერუსალიმელი ამ წერილმა დაარწმუნა, რომ ალბანელებმა არ დაუჭირეს მხარი დვინის კრებას და სამწმიდა გალობაში შეტანილ დამატებას.

¹⁰ როგორც ჩანს, აბასი ცდილობს შეინარჩუნოს სომეხებთან შემარიგებლური პოზიცია და არ დასაჯოს ის ეპისკოპოსები, რომლებიც სცნობენ ე.წ. „ხაჩეცარს“. რეალურად მას საქმე აქვს ირანის ნებასთან და ბალანსირების საშუალებას იტოვებს.

¹¹ ბიბლიური წიგნებით ღმრთის მოშურნეობის მაგალითები.

¹² არქიმანდრიტი, კონსტანტინეპოლის ერთ-ერთი მონასტრის წინამძღვარი (დაახლოებით 378-454 წწ). ითვლება მონოფიზიტობის ერთ-ერთ ერესიარქად (ეგვიქიანელობა). მისი სწავლებით განხორციელების შემდეგ იესო ქრისტეში არის მხოლოდ ერთი ბუნება – ღვთაებრივი. დაიგმო და განიკვეთა ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე.

¹³ ჩემთვის უცნობია, რომელ ევსების გულისხმობს იოანე იერუსალიმელი. V ს-ში ცნობილია თეოლოგი ევსები დორილეელი, თუმცა მასაც ჰქონდა პრობლემები, მაგრამ მონოფიზიტობა არავის დაუბრალდება.

¹⁴ ანტიოქიის პატრიარქი 471-488 (წყვეტილებით) წწ-ში. პეტრე ანტიოქელს მონინალმდევები იხსენიებენ შემდეგი სახელებით: ქართ. „მკანვრალი“, სომხ. Թափիչ, ბერძნ. Κανέος, ლათ. Fulon. მას ეკუთვნის სამწმიდა გალობაში მონოფიზიტური დამატება „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“.

¹⁵ ჰალიკარნასის ეპისკოპოსი დაახლოებით 510-518 წლებში. მისი სწავლება (იულიანიტობა) ჩამოყალიბდა სევეროს ანტიოქელთან (იხ. შენ. 33) პოლემიკაში. იულიანე ჰალიკარნასელის მიხედვით განხორციელების შემდეგ ძე ღმრთისას ხორცი უხრწნელია. ამ მთავარი პოსტულატის გამო იულიანიტობას მონინალმდევები უწოდებენ, აგრეთვე, აფთარტოდოქსობას (ხრწნადობა რომ ეჩვენება). გარდაიცვალა იულიანე 538 წელს.

¹⁶ აბდიშო ასური (სირიელი), სარების მონასტრის წინამძღვარი, ირანის შაჰის დავალებით სომეხეთში გამოაგზავნეს სირიელმა ეპისკოპოსებმა და სთხოვეს სომეხთა კათალიკოსს ნერსე მეორე აშტარაკელს, ხელი დაესხა მისთვის ეპისკოპოსად (Գիրք թղթոց [I], გვ. 54). საპასუხო წერილში ნერსე კათალიკოსი ატყობინებს სირიელ ეპისკოპოსებს, რომ მან შეასრულა «მათი ბრძანება» და ხელი დაასხა აბდიშოს მღვდელთმთავრად (იქვე, გვ. 57-58). ამის შემდეგ უკვე აბდიშო ეპისკოპოსი გადამწყვეტ როლს თამაშობს დვინის მეორე კრების მიერ ანტიქალკედონური გადაწყვეტილებების მიღებაში (იქვე, გვ. 59-81). იოანე იერუსალიმელი აბდიშოს იულიანე ჰალიკარნასელის მიმდევრად ასახელებს, რასაც უეჭველად ამტკიცებს აბდიშოს წერილები ნერსე კათალიკოსისადმი.

¹⁷ იერუსალიმში სომხურ მონასტერზეა ლაპარაკი, მაგრამ არა ჩანს, რომელზე.

¹⁸ სავარაუდოა, რომ იგულისხმება ტიბერიუს II კონსტანტინე (574-582).

¹⁹ როგორც ჩანს, იგულისხმება სომეხების მიერ იუსტინიანე კეისრისგან შვიდ კენტიანარიად, ანუ სამოცდაათ ათას დრაჰკანად, იერუსალიმის მონასტრების (რომლებსაც იერუსალიმის პატრიარქები ავინროებდნენ), თავისუფლების გამოსყიდვა (იხ. Մովսես Վարդապետի, გვ. 286; Anastas Vardapet's List, გვ. 272-273), ინგლისურ ენაზე თარგმანისათვის იხ. გვ. 278) ამიტომ არის, ალბათ, რომ ტიბერიუსი მაინცა და მაინც ჩუქების შესახებ დოკუმენტს ითხოვს სომეხ იშხანთაგან.

²⁰ იხ. შენ. 23.

²¹ ამ დროს სომეხთა პატრიარქი უნდა იყოს მოსე ელივარდელი (574-604), რადგან

იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეს შედგენის დროს 574-595 წწ. მხოლოდ ის შეიძლება ყოფილიყო სომეხთა კათალიკოსი.

²² სომეხთა პატრიარქი ტიბერიუს კეისართან პაექრობისას არგუმენტად იყენებს კონსტანტინე დიდის სიტყვებს, რომელიც მან წარმოთქვა ნიკეის კრების დროს თავისი გამეფების ოცი წლისთავის აღსანიშნავად გამართულ წვეულებაზე: „თქვენ ეკლესიის საშინაო საქმეთა ეპისკოპოსები ხართ, ხოლო მე ვარ ღმრთისაგან დადგენილი ეპისკოპოსი საგარეო საქმეთა“ (Eusebius. De vita Const. IV, 24 „τῶν εἰσῶ τῆς ἐκκλησίας ἐπισκοπὸς τῶν ἐκτὸς“).

²³ უკვე იუსტინიანე კეისრის (525-565) დაიწყო მონოფიზიტი სომეხების შევიწროება და მათთვის საეპისკოპოსოების ჩამორთმევა, რომელთა შორისაც იყო ტაოს საეპისკოპოსოც.

²⁴ ასეთი ბუნდოვანი ფრაზები საბოლოოდ იწვევდნენ ფილიოკვეს. მართლმადიდებლებს ჰქონდათ გამოთქმა: გამომავალი მამისაგან ძის მეშვეობით.

²⁵ იხ. შენ. 16.

²⁶ იხ. შენ. 15.

²⁷ ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი 444-451 წლებში, ძლიერი მხარდამჭერი ევტიქესი და ევტიქიანობის. დიოსკორე თავმჯდომარეობდა ენ. ეფესოს „ყაჩაღურ“ კრებას. 451 წელს ქალკედონის კრებამ იგი ეკლესიიდან განკვეთა და განგრაში გადაასახლა, სადაც 454 წელს გარდაიცვალა.

²⁸ იხ. შენ. 12.

²⁹ როგორც ჩანს, იგულისხმება თეოდორე მოფსუესტელი (მოფსუესტის ეპისკოპოსი 392-428 წწ-ში), რომელიც ნესტორიანობის ბრალდებით დაიგმო 553 წელს მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე თეოდორიტე კვირელთან და იბა ედესელთან ერთად.

³⁰ ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი 457-477 წწ-ში. მისი სწავლება ევტიქიანობას უახლოვდება. ზედწოდება „ელური“ ბერძნულია და ნიშნავს კატას ან სინდიოფალას. სომხურ წყაროებში ეწოდება ტიმოთე კუზი (მომდინარეობს სირიული ქუზა-დან – სინდიოფალა), ქართულ წყაროებში ეწოდება ტიმოთე კვერნი (კვერნა). არსენი საფარელის მიხედვით, ტიმოთე ელურის ნაწარმოებები ნერსე მეორე სომეხთა კათალიკოსმა ათარგმნინა სომხურად დვინის II კრების მზადების პერიოდში. ეს შეხედულება გავრცელებულია სამეცნიერო ლიტერატურაშიც. ჩემში ეს ვარაუდი ეჭვს იწვევს, ვინაიდან ტიმოთე ელურის სწავლება უპირისპირდება იულიანიტობას, რომელიც ამ კრებაზე მიიღო სომხურმა ეკლესიამ.

³¹ ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი ტიმოთე ელურის შემდეგ (477-490). მისი ზედწოდება იყო „მონგოს“ (Μονγός ენაბრგვნილი, ენაბლუ). 482 წელს ხელი მოაწერა ზენონის ჰენოტიკონს.

³² გაიოსი (კაიუს) ასეთი მონოფიზიტი საეკლესიო პირი ჩემთვის უცნობია. შესაძლოა იგულისხმება გაიან ალექსანდრიელი (გაიანიტობა), მონოფიზიტი პატრიარქი 535-537 წლებში, როდესაც ალექსანდრიის კათედრა ორ (ქალკედონურ და ანტიქალკედონურ) კათედრად გაიყო (536-580).

³³ ამ ადგილას ტექსტში წერია *su ἑξερ* (ევეს ებერ). ვფიქრობ, მართალია ვარდანიანი, როდესაც ამ უაზრო წაკითხვას ასწორებს „სევეროსად“ (იხ. *Das Johannes von Jerusalem Brief an den albamischen Katholikos*, გვ. 71, შენ. 1). ასეთი შესწორების სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ სხვაგან სევეროსი და სევერიანობა არსად ნახსენები არ არის. ერთადერთი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, ეს არის ალდგენის სიზუსტე: სებეროს და არა სევეროს. იქნებოდა თუ არა სევეროს ანტიოქელი მეექვსე საუკუნის ტექსტში სებეროსად მოხსენიებული, საეჭვოა, რადგან „ეპისტოლეთა წიგნის“ ყველა წერილში იგი ბიზანტიური ფორმით – „სევეროს“ არის დაფიქსირებული. სევეროსი ანტიოქიის პატრიარქი იყო 465-538 წლებში. მისი სწავლება ცნობილია სევერიანობის სახელით. სევეროსი უკიდურესი მემარჯვენე მონოფიზიტი იყო და უპირისპირდებოდა იულიანე ჰალიკარნასელის სწავლებას და იესო ქრისტეს ხორცს აღდგომამდე ხრწნადად მიიჩნევდა.

³⁴ იხ. შენ. 14.

³⁵ ვარდანანისთვის გაუგებარი ადგილია (იხ. *Das Johannes von Jerusalem Brief* . . . გვ. 72, შენ. 2), შესაძლოა, ბუნდოვანება გამოწვეულია ორმაგი თარგმანით: ბერძნული > ალბანური > სომხური. ვფიქრობ, ლაპარაკი უნდა იყოს მათზე, ვინც შეიწყნარებს იულიანე ჰალიკარნასელის სწავლებას ქრისტეს ხორცის უხრწნელობის შესახებ ჯვარცმამდე და აღდგომამდე. ტექსტი მართლაც ბუნდოვანია, ვინაიდან დაცილებულია იულიანიტობას. ეს ადგილი სწორად ესმის ნ. გარსოიანს. იხ. *L'Eglise arménienne*, გვ. 496.

³⁶ იხ. შენ. 16.

³⁷ იხ. შენ. 27.

³⁸ იგულისხმება პეტრე ანტიოქელი. იხ. შენ. 14.

³⁹ იხ. შენ. 12.

⁴⁰ იგულისხმება სამწმიდა გალობაში ჩამატებული სიტყვები „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ (ხაჩეცარი).

⁴¹ იხ. შენ. 6.

⁴² ევსები კესარიელი „ეკლესიის ისტორიაში“ იუწყება, რომ უფლის ძმა იაკობ მართალი იყო იერუსალიმის საყდრის პირველი ეპისკოპოსი (Eusebii, II, I).

⁴³ ნიკეის I (325 წ.), კონსტანტინეპოლის (I) II (381 წ.), ეფესოს (I) III (431 წ.), ქალკედონის (I) IV (451 წ.)

⁴⁴ გულისხმობს პეტრე ანტიოქელის დამატებას სამწმიდა გალობაზე. იხ. შენ. 14.

⁴⁵ იგულისხმება რომის პაპის და კონსტანტინეპოლის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიის პატრიარქები. იერუსალიმის პატრიარქს იოანე არ ასახელებს, რადგან მათი ეპისტოლეების გაგზავნა ადრევე მოიხსენიება.

⁴⁶ იგულისხმება პეტრე ანტიოქელი. იხ. შენ. 14.

⁴⁷ იულიანე ჰალიკარნასელის წვლების „იულიანიტობის“ შესახებ იხ. შენ. 15.

⁴⁸ ალექსანდრიის პატრიარქი 412-444 წწ., ნესტორისა და ნესტორიანობის ყველაზე დიდი მოწინააღმდეგე საერთოდ და განსაკუთრებით ეფესოს 431 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე. ამ თემაზე იგი ხუთი წიგნის ავტორია. მისი მთავარი ფორმულა ქრისტეს ბუნებების შესახებ („ერთი ბუნება განხორციელებული ღმრთის სიტყვისა“) მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის ურთიერთსაპირისპირო ინტერპრეტაციებს იწვევს.

⁴⁹ კონსტანტინეპოლის პატრიარქი 428-431 წლებში, ანტიოქური თეოლოგიური სკოლის მიმდევარი. ნესტორის სწავლებით ძე ღვთისა იყო კაცი, რომელიც აირჩია ღმერთმა ჩასასახლებლად. ამიტომ ნესტორიანები მარიამ ღვთისმშობელს იხსენიებდნენ როგორც „კაცისმშობელს“ ან „ქრისტესმშობელს“. ნესტორი და ნესტორიანობა დაგმო ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 331 წელს.

⁵⁰ მისდევს ქართული ფსალმუნის 9 ჯგუფის ვარიანტებს. მ. შანიძის კვლევით, ფსალმუნის ეს რედაქცია „უფრო ახლოა ბერძნულთან, ვიდრე 7 რედაქცია, რომელიც უფრო ახლოს ჩანს სირიულ-სომხურ ვერსიებთან“ (იხ. ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზექალა შანიძემ, თბ., 1960, გვ. 028).

**RELIGIOUS SITUATION IN THE CAUCASUS IN THE LAST
QUARTER OF THE SIXTH CENTURY. THE EPISTLE OF JOHN
OF JERUSALEM**

The beginning of the seventh century witnessed a great religious schism that occurred in the South Caucasus. This resulted in a split into two camps: Kartli and Albania – Dyophysite (Chalcedonian) and the Armenian Monophysite (anti-Chalcedonian). This was not the final disposition of forces in the Christian Caucasus. A number of my publications are dedicated to the study of this issue, but now the primary subject of interest is to narrate about the main events that preceded the church schism. The document, which is preserved only in Armenian, is particularly important to understand what provoked the split in the Christian Caucasus, but this is not the only letter and gradually all of the documents will be translated and published in Georgian.

According to Arseni Sapareli, two church councils were held in Dwin between 551-555 and this does indeed sound plausible. The first meeting of 553 (Arseni Sapareli believes that this occurred in 551) could not reach a positive decision about the faith, because the representatives of Kartli, Albania and Siwnik¹ refused to participate. The second meeting was held probably in 555. The supervisor and de-facto convenor of the council was Iran. In order to achieve their goals, the Iranians sent the Syrian Monophysite to Dwin, Abdisho, in order to spread his creed. The Church of Siwnik² participated in this council. The council adopted the Monophysite faith and the “who was crucified for us” was added to the Trishagion Hymn. Tradition united these two councils under one name – the second Council of Dwin. (the first council is believed to have taken place in 506 and was a united Caucasian Council). Below, for convenience sake, this council will be referred to as the second council of Dwin.

Further John narrates to Abas how he acted against the Armenians in Jerusalem, how he had burnt their monastery and banished Armenian monks. The Armenian monks complained to the Byzantine Emperor Maurice.

The emperor approved of Patriarch’s behaviour, because he believed that the Armenians were an alien tribe and were so ignorant that they could not comprehend the Holy Scripture; The Armenians are heretics and can therefore (easily) join other heretical groups. The Armenian princes also wrote to the Emperor: the monastery (as it seems they imply the monastery which John had burnt) were offered by Emperors, who were before you and we have been always following the same belief that we are following now.

The Emperor replied that it is inconceivable that his predecessors would have given heretics such a present (Church). As they could not find any other document in their favour, the Armenians remained silent, as was stated by the Emperor. According to the Emperor’s order, the heretics must be expelled, the Monastery taken away from them and handed to the Orthodox or to those who convert to Orthodox Christianity. As Emperor Maurice informs John of Jerusalem, even the

Armenian Patriarch John Gabelean wrote to him on this issue. In his letter John refers to the words of Constantine the Great and gain independence from the Byzantine Emperor in ecclesiastical matters: The kind King told us not to bother him with Church affairs, because he was too preoccupied with foreign affairs and wars and they were free to take care of the Church.

After this, Maurice invited the Armenian princes and conversed with them for a long time. Nobody is aware exactly what they discussed, but the next phrase gives a clue to the subject of their conversation. The Emperor writes that the Armenian princes used Caesarea as an excuse. [Of course here he means Caesarea of Cappadocia. It seems that the Emperor claimed that they were not Orthodox, to which the Armenian princes objected, that they were in fact Orthodox Christians, because their illuminator was consecrated in Caesarea]. The Emperor answered that if they liked Caesarea, they could go and live there, but he would not allow the heretics to dwell in two royal cities, Jerusalem and Constantinople. The Armenian princes even blamed the Oecumenical Patriarchs that they did not pay enough attention to them. Maurice notified the Patriarch of Jerusalem that Armenians had joined them and that others would also join them. [Maurice created a Diophysite Patriarchate in the Byzantine part of Armenia and many Armenians joined it. As it seems, Maurice hoped that he would convert entire Armenia into Chalcedonianism.

Soon Persia strengthened and undermined Maurice's plans). At the end of the letter the Emperor advises John of Jerusalem to fulfil his order, to take over the Armenian Monastery and to cleanse the city from heretics. John of Jerusalem followed the Emperor's order and ruled over the Armenian monks living in or outside the city according to the laws of the Church of Jerusalem. (As it seems these events happen simultaneously with the composition of the letter to Abas, because he says that so he had been told. It is known that many Armenian monks left Jerusalem and fled to various lands in the east). John of Jerusalem continues his preaching and says that he did not want such a thing to have occurred and such letters to be written in the kingdom [Byzantine], but he felt that it was his duty to write and not to allow the Armenians to lead their inhabitants astray. He told Abas that he was appointed by the Lord as the guard of his people and that he would be the one fully responsible for their errors if he did not pay proper attention to his flock. Armenians do not study the Lord's commandment, hence they are separated from God's grace and shall fall into abyss. John further admonishes Abas and the Albanians that their duty is to firmly guard their faith, which they had received from the Apostles and from their disciples, because there is a great danger as there are many heretics and heresies in this world.

Further John states the Chalcedonian Creed, followed by an elegant theological-polemical tractate with the explanation and criticism of heresies and exposition of the Orthodox faith with reference to relevant sources. In this part, from a historical perspective, it is especially important that the Armenian Church adheres to the teaching of Julian of Halicarnassus. The letter exposes apthartodocetism and its Dyophysite critique. It is clear that John of Jerusalem is aware of the local second Council of Dwin and the participation of external forces, such as Abdisho the Syrian. Finally, particularly important for the history of Albanian writing is the list

of letters and theological treatises, which John of Jerusalem commissioned Thomas to translate from Greek and to send to Katholikos Abas. These are the history of four Oecumenical Councils; the critique of Peter of Antioch's addition "who were crucified for us" by the Pope, the Patriarchs of Constantinople, Alexandria and Jerusalem; the treatises by the Bishop of Rome and the Patriarch of Alexandria against the heresy of Julian the Halicarnassus; the letters of Cyril of Alexandria against the Nestorians. Apart from this, Thomas had already sent to Abas the Letter of the Patriarchs of Jerusalem Macarius and Eustochius. If we add the treatise of John from Jerusalem we can conclude that in the library of the Albanian Patriarchate has preserved some of the main polemic-theological treatises of the fifth and sixth centuries. The letter of John of Jerusalem was initially written in Greek. It can be assumed that Abas the Albanian Katholikos knew Greek, but as we see from the letter of John he commissioned translations from Greek into Albanian to an Albanian Monk Thomas. Therefore, I believe that Thomas translated this letter into Albanian and sent it in this form to Abas, the Albanian Katholikos. The Albanian letter has been lost, just as the majority of other Albanian writings, and we only possess the Armenian translation. It is natural that the Armenian Church tried to gather information about the events that were taking place in the region. Therefore, it can be argued that the Greek letter of John was soon translated into Armenian. The Armenian translation is stylistically undeveloped and rather vague.

The letter of John of Jerusalem was first published in 1896 in the Journal of Ejmiacin "Ararat" by Bishop K. Ter-Mkrtichian. Soon it was translated and published in Latin by Aristakes Vardanian. The French translation of the Letter was published in 1999 by N. Garsoian. The translations by Vardanian and Garsoian were reviewed by A. Grillmeier. "The Letter of John of Jerusalem to the Albanian Katholikos Abas" is published in Georgian for the first time. The Armenian text is copied from Ter-Mkrtichian's edition. The division of the Armenian and the Georgian texts into paragraphs and indentions belongs to the Georgian translator.

LA RECONQUÊTE BYZANTINE DES MONTAGNES CÔTIÈRES DE LA SYRIE:¹ AUTOUR DE BALATUNUS (QALAA MEHELBEH)²

Contrairement aux autres régions du Proche-Orient, la Syrie côtière et l'arrière-pays d'Antioche livrent quelques inscriptions grecques médiévales des dixième et onzième siècles. Ces textes, dont on trouvera la liste en appendice, complètent nos connaissances sur la période au cours de laquelle Byzance a reconquis la région, entre le règne de Nicéphore II Phocas, dans les années 960, et l'arrivée des Turcs seldjoukides, dans les années 1070-1080. En 969, avec la prise d'Antioche, et jusqu'en 1084-1085, l'Empire retrouve un second siège patriarcal et peut espérer récupérer toute la Syrie alors aux mains des Fatimides. Pendant un siècle, les Byzantins s'y emploient en s'appuyant sur les communautés chrétiennes locales, auxquelles ils permettent de fonder des évêchés et des monastères, mais aussi, le cas échéant, sur des mercenaires étrangers, en particulier pour s'assurer le contrôle des tribus arabes musulmanes dans les secteurs les plus confinés du pays. Le rôle que les Arméniens ont joué dans ce contexte est connu³. Une inscription bilingue inédite, grecque et géorgienne, de la forteresse de Balatunus nous donne l'occasion d'évoquer le cas des Géorgiens.

Balatunus, aujourd'hui Qalaat Mehelbeh, domine, à onze kilomètres au sud de Haffé et à trois kilomètres au nord-est de Qerdaha, les plaines côtières de

¹ REVUE DES ÉTUDES BYZANTINES, T.70. – PARIS: 2012. – p. 1-10. თანდასწრით
ქ. ალბიკო

² Cet article n'aurait vu le jour sous sa forme actuelle sans l'accord bienveillant de la Direction générale des Antiquités et des Musées de Syrie, en particulier de MM. Bas-sam Jamous (Directeur général), Michel Al-Maqdissi (Directeur des fouilles et des études archéologiques), Jamal Haydar (Directeur du Département des Antiquités de Lattaquié) et de Mme Hayfa Chabane (Conservatrice du musée archéologique de Lattaquié), ni sans le généreux concours de M. Jean-Pierre Mahé (Collège de France), qui nous a mis en contact et nous a fait part de ses observations. Il a également bénéficié des remarques de MM. Pierre-Louis Gatier (CNRS, Lyon) et Bruno Paoli (Université de Bordeaux 3). Que tous reçoivent l'expression de notre gratitude. Nous nous sommes réparti le travail en fonction de nos aptitudes.

³ G. Dédéyan, «Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquête byzantine (vers 945-1031)», Byzantinische Forschungen 25, 1999, p. 249-284.

Laodicée (Lattaquié) et de Gabala (Jablah)¹. Établi à environ 775 m d'altitude sur une butte-témoin constituant l'un des deux sommets du Jabal al-Arbain, massif secondaire de la chaîne des montagnes côtières de la Syrie (Jabal al-Saheliyeh), ce site fortifié est étroitement lié aux deux cités de Gabala et de Laodicée. Il occupe ainsi une position-clef sur la route qui mène du littoral à la vallée de l'Oronte via Burzay. Le géographe arabe Al-Dimashqi décrit Jablah comme le port de Balatunus au début du quatorzième siècle². Les vestiges conservés sur place portent la trace de remaniements architecturaux qui sont autant de témoins d'une histoire mouvementée.

Le site a été identifié par M. Hartmann lors d'un voyage effectué en novembre 1881, d'après l'inscription arabe du début du quatorzième siècle qui lui donne son nom ancien et que ce savant orientaliste avait repéré dans le village voisin de Dibcho³. Ses premiers aménagements connus sont cependant bien antérieurs à l'époque mamelouke, puisqu'ils remontent au début du onzième siècle. On ne sait rien de la citadelle de cette époque, sinon qu'elle est occupée par la tribu des Banu al-Ahmar, qui ont commencé à la fortifier, avant qu'elle soit prise et reconstruite par les Byzantins en 1031. L'épisode, loin d'être isolé, fait partie d'une

¹ M. van Berchem, «Inscriptions arabes de Syrie», *Mémoires de l'Institut égyptien* 3, 1896, p. 490-505 et 516-520; M. van Berchem et E. Fatio, *Voyage en Syrie*, Le Caire 1913-1915, vol. 1, p. 283-288; M. Gauddefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris 1923, p.113 et 226; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, p.150; P. Jacquot, *L'État des Alaouites*, Paris 1929, p.223-224; J. Weulersse, *Le pays des Alaouites*, Tours 1940, p. 94, 98, 104-105, 108, 296, pl. 67; C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la Principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, p.160, 168-173, 278, 329, 353, 429, 538, 706; J. Sourdel-Thomine, «Balātunus», *EI2* 1, 1960, p.1020; P. Deschamps, *La défense du comté de Tripoli et de la principauté d'Antioche*, Paris 1973, p.339-340; T. Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination des Fatimides (359-458/969-1076)*, Damas 1976, p.480-487.

² Al-Dimashqi, *Cosmographie* 7, 9, éd. A.F. Mehren, Saint-Petersbourg 1866, p. 208-209, trad. *Manuel de la cosmographie du moyen âge*, Copenhague, Leipzig et Paris 1874, p. 284-285.

³ M. Hartmann, «Das Liwa el-Ladkije und die Nahije Urdu», *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 14, 1891, p. 180 (24 novembre), cf. M. van Berchem, «Recherches archéologiques en Syrie. Lettre à M. Barbier de Meynard», *Journal asiatique* 1895, p. 506-507. Trois inscriptions arabes découvertes aux alentours et provenant du château sont publiées par M. van Berchem, «Inscriptions arabes de Syrie», *Mémoires de l'Institut égyptien* 3, 1896, p.499-505, pl. 8, et reprises sans changement dans le *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, éd. É. Combe, J. Sauvaget et G. Wiet, Le Caire, t. 12, 1943, p. 65, n° 4488 (construction d'une mosquée en 1262); t. 13, 1946, p.38-39, n° 4855 (construction d'un canal en juillet 1285) ; t.14, 1954, p. 21-22, n° 5234 (restauration d'une mosquée par le lieutenant de Balatunus en 1308). Le voyageur américain E. Smith, dont C. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie*, 17, Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien, 1, Berlin 1854, p. 914 (Muheilbeh), utilise le récit inédit, signale au-dessus de la porte du château une inscription arabe que personne n'a revue depuis son passage en 1848. Le dégagement de l'entrée monumentale d'époque mamelouke a révélé récemment l'existence de nombreux textes dont la publication apportera sans doute des informations intéressantes sur ce point.

série d'événements au cours desquels Nicéas de Mistheia, le duc d'Antioche, tente avec plus ou moins de succès de conforter ses positions dans la montagne au nom de l'empereur Romain III Argyre (1028-1034). Il est surtout connu à travers la chronique d'un historien arabe melkite contemporain des faits, Yahya ibn Saïd d'Antioche (mort vers 1066)¹, dont nous citerons bientôt le récit très détaillé. Ensuite, Balatunus a dû retomber aux mains d'une tribu locale, peut-être à la faveur de la conquête de la Syrie du Nord par les Seldjoukides.

Le château n'est plus mentionné dans nos sources avant l'époque des Croisades. En mai 1118, Roger, le prince franc d'Antioche, l'échange aux Banu al-Sulaia contre trois villages pour le donner à Robert, le seigneur de Saône (Sahyun, Qalaat Salah ed-Din). Un compagnon de Saladin s'en empare à son tour en 1188. À l'époque ayyoubide, Balatunus appartient un temps au royaume alépin d'al-Malik al-Zahir. L'invasion mongole encourage vers 1260 les tentatives d'indépendance d'une famille locale établie à Sahyun. La forteresse capitule toutefois en 1269 devant le sultan Baybars, qui la fait réparer. Sous les Mamelouks, elle est le centre de l'un des six districts de la province de Tripoli, créée en 1289, en même temps qu'un relai sur la route de montagne entre Sahyun et les châteaux ismaéliens. Avec toute la région de Lattaquié, elle relève de la même province au moins jusqu'au milieu du quinzième siècle.

Ni l'époque où Balatunus est tombé en ruine, ni celle où la forteresse a perdu son nom ancien au profit de son appellation actuelle ne sont précisément connues. M. van Berchem, ne trouvant aucune mention de Mehelbeh dans les sources médiévales, considérait ce nom comme moderne². Comme nous le signale B. Paoli, l'histoire alaouite, fondée sur la tradition orale, conserve toutefois la mémoire du changement de toponyme. Mehelbeh, dérivé de Mahâlîba (pluriel de Mahlûbi), vient du nom d'un clan alaouite affilié à la confédération des Haddâdîn, lesquels seraient venus de Sindjar, dans le nord de l'Irak actuel, au treizième siècle. Les Mahâlîba sont dominés par la famille Khayr Bek, dont le nom serait encore porté de nos jours par une tribu du Khorasan revendiquant la même origine. Eux-mêmes se disent d'origine azdite, se rattachant ainsi à une grande tribu arabe préislamique, et considèrent que leur l'établissement dans la région côtière serait antérieur à l'arrivée des tribus sindjarites et

¹ Histoire de Yahya-ibn-Sa'ïd d'Antioche continuateur de Sa'ïd-ibn-Bitriq, éd. du texte arabe et trad. française par I. Kratchkovsky et A. Vassiliev, fascicule 1, *Patrologia orientalis* 18, 5, Paris 1923, p.699-833, et fascicule 2, *Patrologia orientalis* 23, 3, Paris 1932, p.345-520; Histoire de Yahyā ibn Sa'ïd d'Antioche, éd. préparée par I. Kratchkovsky, trad. française annotée par F. Micheau et G. Troupeau, fascicule 3, *Patrologia orientalis* 47, 4, Turnhout 1997, p.373-559. La chronique, telle qu'elle nous est parvenue, couvre les années 938 à 1034. Nous la citons de cette manière: Yahya, Histoire, suivi du numéro du fascicule, puis de la pagination originale et de celle du fascicule entre crochets. Sur l'auteur et son œuvre: A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, 2, La dynastie macédonienne (867-959), 2, Extraits des sources arabes, par M. Canard, Bruxelles 1950, p. 80-91; M. Canard, «al-Anṭākī», *EI* 2 1, 1960, p.531-532; F. Micheau et G. Troupeau, «Introduction», dans Yahya, Histoire 3, p. 373-380 [5-12]

² M. van Berchem, «Inscriptions arabes de Syrie», *Mémoires de l'Institut égyptien* 3, 1896, p. 493. Selon le même auteur, p. 505 n. 1, les habitants de Dibbach, le village le plus proche du site, se souvenaient encore du nom ancien de Balatunus à la fin du dix-neuvième siècle.

à leur assimilation aux Haddâdîn. À l'époque où le chef des tribus sindjarites était Al-Shalhûm, ils auraient pris Balatunus aux Turcs sunnites qui l'occupaient et auraient donné leur nom au château avant d'émigrer vers les régions d'Antioche et de Tarse. S'il y a une chose à retenir de récits où l'histoire se mêle inextricablement à la légende, c'est que le site doit son nom actuel à celui d'un clan alaouite qui se serait affirmé dans la région sous les Mamelouks. Le nom ancien de Balatunus, quant à lui, n'est guère attesté qu'en arabe, même si son étymologie est évidemment étrangère à cette langue. On admet généralement que ce toponyme recouvre le grec Πλάτανος ou le latin Platanus. Seul E. Honigmann estime que la forme alternative Aflaṭūnus, chez l'encyclopédiste Yâqût, implique qu'il dérive plutôt du grec Πλάτωνος (φρούριον, χωρίον), car Aflaṭūn est le nom arabe de Platon¹. À ses yeux, il s'agit moins probablement d'une référence au célèbre philosophe grec tenu au Moyen Âge pour un faiseur de miracles, selon la suggestion d'H. Grégoire, que d'une confusion avec le nom de la petite cité de Paltos, les auteurs arabes tenant à tort Balatunus pour une ville côtière, de même qu'ils confondent Qadmous et Balanée (Baniyas). On pourrait aussi supposer, si cette conjecture pouvait être vérifiée, que le site a reçu le nom d'un grand propriétaire dès l'Antiquité, à l'image de nombreux établissements ruraux de la Syrie du Nord. Cependant, il semble bien plus vraisemblable de considérer le toponyme arabe comme un calque du grec πλάτανος ou πλάτανους et ce, pour deux raisons. Premièrement, les noms géographiques antiques tirés des noms grecs du platane (Πλάτανιστός, Πλάτανος) sont fréquents dans toute la Méditerranée orientale (Πλάτανιστός, Πλάτανιστοῦς, Πλάτανος, Πλάτανους, Πλατανούς, Πλατανῶν)². On en connaît déjà trois sur le littoral et dans les montagnes côtières du Proche-Orient, correspondant respectivement au nom d'une étape routière sur le col du Beylan, vers les Portes syriennes, entre Antioche et la Cilicie³, à celui d'une localité indéterminée entre Antioche

¹ E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, Bruxelles 1935, p.113 n. 1, d'après Yâqût, *Mu'jam al-buldân*, éd. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-1873, vol. 1, p.331, et *Marâsid*, éd. T.W.G. Juynboll, Leyde 1852-1864, 1, p.81, décrivant un grand château très élevé qu'il situe (à tort) dans la partie occidentale de la province d'Alep. M. van Berchem, «Inscriptions arabes de Syrie», *Mémoires de l'Institut égyptien* 3, 1896, p. 516, tout en relevant que les deux passages sont corrompus et ne renvoient pas aux entrées Balāṭunus dans les mêmes ouvrages (*Mu'jam*, 1, p.710, et *Marâsid*, 1, p.168), suppose que Yâqût, en puisant à deux sources différentes, a dédoublé ses notices par erreur.

² Outre les références reportées dans les trois notes suivantes, voir par exemple F. Bölte, «Plataniston, Πλάτανιστών», *RE* 20/2, 1950, col. 2334-2335 (rivières de Béotie et d'Arcadie); J. Schmidt, «Platanistos (Πλάτανιστός) oder Platanus (Πλάταους)», *RE* 20/2, 1950, col. 2335-2336 (mouillage sur la côte cilicienne); F. Bölte et E. Meyer, «Platanistūs, Πλάτανιστοῦς», *RE* 20/2, 1950, col. 2336-2337 (rivière de Laconie, localité d'Élide, cap nord de l'île de Cythère); F.B. Poljakov, *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*, 1, *Die Inschriften von Tralleis* (IK 36/1), Bonn 1989, n° 250 (ἐν ἀγρι(ο)ῖς Πλάτανῳ χω(ρί)ῳ).

³ Procope, *Édifices* 5, 5, 1 (Πλάτανῶν); Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem (mutatio Pictanus, var. Platanus). Voir E. Honigmann, «Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum», *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 47, 1924, p.32, nos 374 et 376; R. Dussaud, *Topographie*, Paris 1927, p.434 et 444.

à Laodicée¹, et à celui d'un village de Phénicie localisé à Aramoun, entre Béryte et Sidon². Deuxièmement, la confusion phonétique entre a et o est si banale en Syrie que le glissement du grec πλάτανος ou πλάτανους vers l'arabe Balatunus n'aurait rien de surprenant. Il est donc fort possible que le site de Balatunus ait reçu lui aussi l'un de ces deux noms soit dès l'Antiquité, soit à l'époque de la Reconquête byzantine.

Notre inscription commémore la prise et la fortification de Balatunus par les Byzantins. Aujourd'hui conservée au musée archéologique de Lattaquié, elle a été découverte au sommet de la citadelle byzantine en 2008, à l'occasion de dégagements effectués en vue de la restauration de l'ensemble architectural. Elle est gravée en grec et en géorgien sur un linteau en calcaire sableux blanc. Le bloc est brisé en trois fragments. Incomplet à gauche, il mesure dans son état actuel 57 cm de haut, 162 cm de large et 21 cm d'épaisseur. La gravure de l'inscription est très soignée. Les lettres grecques ont une hauteur de 5 à 6 cm, contre 5 cm pour les lettres géorgiennes. Le texte comporte quelques abréviations. Les mots sont séparés par des signes d'interpunctio. Les chiffres et les nombres sont surlignés. À gauche, dans la partie grecque, les restitutions évidentes des deuxième et cinquième lignes fixent la longueur de la lacune à plus ou moins douze caractères. La croix du texte géorgien se trouve ainsi à peu près au milieu de la pierre.

La partie grecque est la plus développée. Elle peut être restituée de la manière suivante :

[†Βοηθεία τοῦ Κ(υρίου) τ(οῦ) θεόσοστον κάστρ[ον] ὃν ὁ[ν]ωβ]ε[λίσσ]ιμος
[κατεπάνω Νική]τας, πατρίκιος, ραίκτωρ Ἀντιοχείας, ξειρὸς ἔ-
[λαβεν ἐκ τῶν ἐχ]θρῶν βαρβάρων ἐπὶ καὶ Ζωῆς ἀνακτό(ρων)
[φιλοχρίστων ἀν]εκτίσθ(η) παρὰ Σπανταγουδη, πατρι[κ]ίου καὶ
[στρατηγού Λαο]δικείας, τοῦ Τηπελι, μη(νὶ) Ιουνίῳ, ινδ(ικτιῶνος) ιδ' †
[ἔτ(ει) ἀπὸ κτ(ίσεως) κόσμ(ου), σφλθ'.

¹ Il s'agit du site que l'Itinéraire Antonin (Platanos) et l'Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem (mansio Platanus) situent respectivement à 25 et à 24 miles d'Antioche, sur la route menant de cette ville à Laodicée. M. van Berchem, «Inscriptions arabes de Syrie», Mémoires de l'Institut égyptien 3, 1896, p. 493 n. 1, montre que cette étape plus proche d'Antioche que de Laodicée ne peut correspondre à Balatunus. Comme le rappelle B. Spuler, «Πλάτανος (2)», RE 20/2, 1950, col. 2338, le site est diversement localisé: E. Honigmann, «Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum», Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 47, 1924, p. 32, n° 375, le place à Ordou, sur la route qui contourne le flanc oriental du Casius, R. Dussaud, Topographie, Paris 1927, p. 155, beaucoup plus à l'est, à Derkouch, sur le cours de l'Oronte.

² Polybe, Histoires 5, 68 (τὰ κατὰ Πλάτανον στενά); Flavius Josèphe, Antiquités 16, 361, et Guerre 1, 539 (Πλατάνη κώμη Σιδωνίων); Étienne de Byzance, Ethniques, s.v. Πλάτανος. La notice de B. Spuler, «Πλάτανος(3)», RE 20/2, 1950, col. 2338-2339, est des plus confuses. R. Dussaud, Topographie, Paris 1927, p. 45-47, localise le site sur la côte libanaise à Aramoun, dont le nom évoque celui du platane en hébreu. Cette proposition est préférable à celle de C. Clermont-Ganneau, «Platanos de Phénicie», Recueil d'archéologie orientale, 6, Paris 1905, p. 65-73 (suivi par E. Honigmann, «Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum», Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 47, 1924, p. 32, n° 375a), qui place Platanos à Eulmane (Aalamoun).

L. 1. "Βοηθεία τοῦ Κ(υρίου): la restitution proposée correspond à la fin du texte géorgien et évite la redondance de θεός avec l'adjectif θεόσοστον. L. 4. ἀνεκτίσθην pour ἀνεκτίσθη.

Traduction : « Grâce à l'aide du Seigneur, ce kastron sauvé par Dieu, que le nobélissime catépan Nicétas, patrice, recteur d'Antioche, a pris de la main des ennemis barbares sous Romain et Zoé, les souverains amis du Christ, a été rénové par Spantagoudi fils de Tipeli, patrice et stratège de Laodicée, au mois de juin, indiction 14, l'an 6539 depuis la création du monde. »

La partie géorgienne de l'inscription a été ajoutée immédiatement à la suite du grec. Ses premiers mots sont gravés sur la même ligne que la date. À moins de supposer qu'elle se poursuivait sur un bloc disposé en dessous du nôtre, ce qui ne semble pas nécessaire, elle contient un texte plus court et réparti sur deux lignes, qui résume et complète la fin de la partie grecque tout en omettant de mentionner le rôle du duc d'Antioche, le nom des souverains régnants et la date. La lecture proposée ci-dessous tient compte à la fois du grec et de la présence de nombreuses abréviations signalées par des traits de surlignement au-dessus des lettres pour restituer le nom du stratège de Laodicée :

(1) + ese v(i)ta z(e)moy b(e)rdz(u)l(a)d sc'(e)ria

(2) [me, p(a)t'r(i)km(a)n da l(ao)d(i)k(ei)s st'r(a)t'(e)gm(a)n, sp(a)nt'(a)gh(u)d t'b(e)l(i)]s dz(e)m(a)n, av(a)ge + e c(i)xe ese sh(e)c'[(e)vn(i)ta ghmr]t(i)sa(y)ta.

Traduction : « Comme il est écrit ci-dessus, moi, le patrice et stratège de Laodicée Spantaghud fils de Tbeli, j'ai construit ces cinq tours avec l'aide de Dieu. »

La partie grecque du texte est exactement datée du mois de juin 1031 apr. J.-C. (en utilisant l'ère byzantine qui prend pour point de départ la date supposée de la création du monde selon le récit de la Bible en 5508 av. J.-C.)¹. Cette indication chronologique, apparemment absente de la version géorgienne, invite à se replonger dans la relation de Yahya ibn Said d'Antioche, qu'elle corrobore de manière remarquable. Dans les années 1020, selon Yahya, les Byzantins s'appuient sur le potentat arabe local Nasr ibn Musharraf pour tenter d'asseoir leur domination sur le nord de la chaîne côtière de la Syrie. Également connu de Skylitzès, qui le désigne comme un Arabe ("Αραβι) et le nomme toujours par son patronyme (Μουσάραφ)², le personnage est mentionné sur un sceau byzantin dont le droit est orné du buste de saint Georges et dont le revers porte une légende en arabe coufique révélant que l'empereur lui avait conféré la dignité de patrice (al-baṭrīq Naṣr ibn Muṣarraḥ)³. On comprend pourquoi : « Nasr ibn Musharraf al-Rawadifi, écrit Yahya, s'était rendu maître de tous les musulmans habitant le Jabal al-Rawadifi [le nord de la chaîne côtière] et (les territoires) limitrophes qui étaient aux mains

¹ La formule de datation restituée en grec est courante dans les inscriptions datées selon l'ère byzantine de la création du monde. L'usage de cette ère est attesté en 1043 dans l'épithaphe de Jean, dignitaire de l'Église de Gabala. Il a paru moins assuré dans l'épithaphe du moine Nicodème, dont la lecture doit sans doute être corrigée. Voir Appendice, infra.

² Skylitzès, 379 et 383.

³ J.-C. Cheynet, C. Morisson et W. Seibt, Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig, Paris 1991, p.251, n° 395.

des Rûm, ainsi que des villages (ḍiyā') situés dans cette montagne, et sa position était puissante¹.»

Ses revirements épisodiques avaient valu à Nasr ibn Musharraf d'être incarcéré par deux fois à Antioche. L'homme fort de la montagne a cependant trouvé un protecteur en la personne du catépan Michel Spondylès (1026-1029), qui lui avait confié par un édit la construction de la forteresse d'al-Manīqa, afin de défendre le territoire byzantin face à l'émir de Tripoli². En 1030, après la destitution de Spondylès, Nasr refuse de remettre Manīqa au duc Constantin Karanténos et entreprend d'édifier une deuxième forteresse à Bikisraël, sur le chemin le plus court, mais non le plus facile, entre Gabala et la vallée de l'Oronte. Les Byzantins décident alors de l'écarter définitivement et d'achever eux-mêmes la construction du château, qu'ils nomment sans doute Argyrokastron, en l'honneur de l'empereur régnant. Ils y postent un commandant que Yahya considère comme un incapable et Nasr ibn Musharraf parvient à s'emparer de Bikisraël par une ruse³. Dans le même temps, «d'autres habitants de la montagne, appelés les Banu al-Ahmar, édifièrent une autre forteresse appelée Balatunus entre Lattaquié et la ville de Barzûyah (Burzay)». La citadelle fait partie d'un réseau de places fortes aménagées et tenues par les tribus locales. «D'autres habitants (de la montagne) appelés Banu Ghannaj construisirent également une forteresse. Un autre (membre) de leur tribu, appelé Ibn al-Kashih, les imita et construisit également une autre forteresse. Il y eut ainsi cinq forteresses qui se renforçaient les unes les autres. Ils se rendirent maîtres de toute la montagne et des territoires limitrophes. Tous furent d'accord pour se diriger vers les districts des Rûm qui leur étaient voisins et y faire des incursions. Leur position devint sérieuse⁴.» De son côté, Musharraf recueille les faveurs du calife fatimide al-Zahir et menace d'autres positions byzantines, de Tripoli à Alep.

La lecture de Yahya impose l'idée que la montagne constitue un monde plein, islamisé et hostile aux ingérences extérieures ainsi qu'à toute tentative d'appropriation des ressources locales. Au sujet des chefs qui tiennent localement le haut du

¹ Yahya, Histoire 3, p.500-501 [132-133].

² Yahya, Histoire 3, p. 502-203 [134-135]; Skylitzès, 379; al-Azîmî, Tarikh Halab, éd. I. Zahrûr, Damas 1984, p. 329 (année 421). Sur la forteresse d'al-Manīqa (Malaicas ou castellum Malavans des Latins, aujourd'hui Qalaat Qsabiye), P. Deschamps, La défense du comté de Tripoli et de la principauté d'Antioche, Paris 1973, p.335-336.

³ Yahya, Histoire 3, p. 504-505 [136-137]. Sur le château (castellum Vetulae, La Vieille des Latins, Qalaat Banu Israël), P. Deschamps, La défense du comté de Tripoli et de la principauté d'Antioche, Paris 1973, p. 337-338. Il s'agit de l'Argyrokastron des Byzantins selon F. Micheau et G. Troupeau, dans Yahya, Histoire 3, p. 526-527 n. 41 [158-159]: «Skylitzès, 383, rapporte, après la prise d'al-Manīqa, qu'une autre forteresse appelée Argyrokastron, "construite sur un rocher escarpé", fut prise par les Byzantins. Cahen, Syrie, 172 et 173 [qui réfute la localisation de l'Argyrokastron à Safita, le Chastel-Blanc des Croisés], avait refusé l'identification d'Argyrokastron avec Bikisrā'il, celle-ci étant située "sur une croupe ovale peu élevée", ce qui lui apparaissait en contraction avec la description des sources byzantines. Mais le site comprend bien de profonds ravins (voir Deschamps, La défense, 335). Il est donc possible de considérer qu'il n'y eut qu'une seule forteresse prise par les Byzantins après al-Manīqa, appelée Bikisrā'il chez Yahyā, Argyrokastron chez Skylitzès.»

⁴ Yahya, Histoire 3, p.504-507 [136-139].

pavé au sein de la société tribale, C. Cahen suggère qu'ils sont « pour une bonne part des Nuṣayris » et que « la première manifestation publique du nuṣayrisme dans cette région est l'activité de Naṣr b. Muṣraf »¹. L'hypothèse est séduisante, même si rien ne garantit l'adhésion des montagnards et de leurs maîtres à la doctrine religieuse nuṣayrie (alaouite)². Ce qui est plus certain, c'est que la collusion entre les tribus représente un danger assez grave pour que Nicéas, le nouveau duc d'Antioche, intervienne en personne. Au début du printemps de 1031, profitant de la trêve entre l'empereur byzantin et le Mirdasite Naṣr ibn Salih, maître d'Alep, « le recteur et catépan d'Antioche Nicéas s'efforça d'arranger l'affaire de Naṣr ibn Musharraḥ, des Banu al-Ahmar et des Banu Ghannaj, et d'obtenir leur retour à l'obéissance ainsi que la livraison des forteresses qui étaient entre leurs mains ». Les pourparlers échouent. « Il assiégea la forteresse de Balatunus dont Ibn al-Ahmar avait entrepris la construction et il en commença l'attaque. Mais Ibn al-Ahmar la lui remit contre la sauvegarde (amān) que lui et tous ceux qui étaient dans la forteresse pourraient partir vers le territoire des musulmans. Nicéas accepta et prit possession de la forteresse. Il renvoya avec Ibn al-Ahmar des gens qui le conduisirent en lieu sûr. Il mit dans la forteresse des hommes et des équipements ; il prescrivit à la garnison d'en accroître les défenses et d'achever les constructions nécessaires³. » Selon Yahya, les deux places fortes (non localisées) des Banu Ghannaj auraient été démantelées après que leurs occupants les ont remises au duc d'Antioche dans les mêmes conditions que celle de Balatunus.

La partie grecque de notre inscription rappelle les titres et la fonction des personnages impliqués dans la prise et la construction du kastron byzantin de Balatunus. Les membres du couple impérial Romain III Argyre et Zoé sont dénommés au moyen du terme archaïsant ἀνάκτορες, au singulier ἀνάκτωρ, synonyme de ἀναξ, que les empereurs byzantins portent occasionnellement au Moyen Âge⁴. Ils sont probablement qualifiés aussi par l'adjectif φιλόχριστος, qui fait partie de

¹ C. Cahen, «Note sur les origines de la communauté syrienne des Nuṣayris», *Revue des études islamiques* 38, 1970, p.243-249.

² Voir T. Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide*, Damas 1976, p. 480-481 n. 2 : «Rien, dans les textes que nous avons étudiés, ne nous permet de confirmer, ni d'infirmer cette proposition.» Cf. également B. Paoli, «La diffusion de la doctrine nuṣayrie au IV^e/X^e siècle d'après le Kitāb ḥayr al-ṣanī'a du cheikh Ḥusayn Mayhūb Ḥarfūš», *Arabica* 57/2, 2010, à paraître.

³ Yahya, *Histoire* 3, p.508-511 [140-143].

⁴ Livre des cérémonies, éd. J.J. Reiske, Bonn 1829, p.198, 253, 267, 279, 281, 333, 434-435, 437-438 (dixième siècle); D. Feissel et A. Philippidis-Braat, « Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. III. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra) », *Travaux et mémoires* 9, 1985, p. 299-300, n° 41, pl. 8, 1 (dédicace d'une tour de signalisation du Péloponnèse sous un empereur Léon, anax Lewn, Léon V, 813-820, ou Léon VI, 886-912), réédité dans A. Guillou, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996, p. 39-40, n° 43 (qui opte pour Léon VI); A. Guillou, «Un document sur le gouvernement de la province», *Studies on Byzantine Italy*, Londres 1970, VIII, p.6-7 (référence à la «race impériale», ἐξ ἀνάκτων τὸ γένος, dans la dédicace d'un monument public au nom d'un catépan, en 1011).

la titulature des souverains depuis Justinien¹. Le patrice Nicétas, qui leur est normalement subordonné, est crédité, assez abusivement, vu les tractations qu'évoque Yahya, de la prise du château face aux ennemis barbares, c'est-à-dire les Banu al-Ahmar, qui avaient commencé à mettre le site en valeur. Il s'agit d'un personnage connu, à ne pas confondre avec son successeur homonyme, le frère de l'empereur Michel IV (1034)². Le vainqueur des Banu al-Ahmar est originaire de Mistheia en Lycaonie. Eunouque et patrice, il a exercé la fonction de recteur et catépan (duc) d'Antioche de 1030 à 1032. Sa titulature est ici restituée d'après un sceau qui le donne pour patrice, recteur et catépan de la Grande Antioche³. Notre inscription lui confère le titre aulique de nobélissime. Cette dignité n'était pas attestée à son propos jusqu'à présent. Elle est néanmoins attendue dans la première moitié du onzième siècle pour un personnage de son rang⁴.

Le patrice Spantagoudi, enfin, est le stratège qui a supervisé la construction du kastron. Sa mention complète la liste des dignitaires chargés de Laodicée à l'époque de la Reconquête byzantine⁵. Le personnage et sa famille sont connus à travers les sources géorgiennes. [À compléter]

L'intervention de Spantadoudi à Balatunus laisse supposer que le territoire de la cité côtière de Laodicée était censé s'étendre sur tout le versant occidental de la montagne, de la latitude de Gabala au sud à celle du Casius au nord. Elle offre aussi un aperçu sur l'organisation de la région sous la domination byzantine. En Syrie comme ailleurs dans l'Empire byzantin, le kastron n'est pas une simple citadelle, mais un monument public fortifié, au centre d'un bourg et d'un territoire administratif et fiscal dirigé par un fonctionnaire de l'État⁶. Anne Comnène évoque cette situation à propos de Burzay en associant une forteresse principale et des bourgs relevant d'un seul et même district militaire⁷. La partie géorgienne de notre texte semble indiquer que le stratège de Laodicée a entrepris à Balatunus des travaux sur cinq tours ou bastions. Il est difficile de localiser ces ouvrages sur le terrain, car la plupart des éléments de la forteresse byzantine ont été englobés dans des installations plus récentes. Seule une étude architec-

¹ Par exemple, Constantin VII Porphyrogénète, *De Strategematibus*, éd. R. Schneider, Berlin 1909, p. 276 (τῶν θεοστεπτῶν καὶ φιλοχρίστων ἀνάκτων Ῥώμης).

² Pour la liste des ducs ou catépans d'Antioche, voir J.-C. Cheynet, C. Morrisson et W. Seibt, *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris 1991, p. 114.

³ N. Oikonomides, *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*, Washington 1986, p. 81-82, n° 80. Cf. Yahya, *Histoire* 3, p. 500-501 [132-133] (eunuque, patrice, recteur d'Antioche) ; Skylitzès, 382, 61 (originaire de Mistheia, catépan d'Antioche).

⁴ Elle est attestée par exemple pour Constantin, lui aussi eunuque et duc d'Antioche (de 1034 à 1039 au moins), d'après deux sceaux : W. Seibt, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich*, 1, Kaiserhof, Vienne 1978, n° 35, cf. W. Seibt et A.-K. Wassiliou, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich*, 2, Zentral-und Provinzialverwaltung, Vienne 2003, p.239 n. 16 (duc d'Antioche en 1039); G. Zacos et A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, 1, Bâle 1972, p.1452-1453, n° 2679 (clarissime et nobélissime en 1041-1042).

⁵ J.-C. Cheynet, *Sceaux de la collection Zacos* (Bibliothèque nationale de France) se rapportant aux provinces orientales de l'Empire byzantin, Paris 2001, p.75-76.

⁶ A. Guillou, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996, p. 197-198.

⁷ Anne Comnène, *Alexiade* 13, 12, 18 (ἡ στρατηγὶς τὸ Βορζέ καὶ ὑπὸ ταούτην πολιχνα).

turale minutieuse, éventuellement associée à des fouilles archéologiques, permettra peut-être d'être plus précis sur ce point.

Même si notre texte ne concerne apparemment que Balatunus, l'action du stratège de Laodicée a pu s'étendre aux autres sites de la région où l'on reconnaît la présence de fortifications antérieures à l'époque croisée et attribuables aux Byzantins ou à leurs concurrents (Sahyun, Bikisraël, Burzay, Manîqa, pour ne citer que les plus proches). D'après Yahya, la forteresse de Manîqa a fait l'objet de réfections à la suite de la prise de Balatunus : après un premier échec de Nicé-
tas, dû à la résistance des occupants et à l'arrivée de l'hiver à la fin de l'année 1031, elle est prise le 1^{er} décembre 1031, puis restaurée par les Byzantins¹. De même, Bikisraël, assiégée à deux reprises, à l'hiver 1031 et à l'été 1032, puis finalement enlevée le 17 juillet de cette année, pourrait elle aussi figurer sur la liste, bien que Yahya n'évoque pas de travaux à son sujet². En dépit des succès militaires de Nicé-
tas, la reprise en main de la région demeure très incertaine. Nasr ibn Musharraf continue de harceler les autorités de l'Empire sur les hauteurs. Yahya relate les déboires de l'un des commandants de Balatunus, qu'il ne nomme malheureusement pas, mais auquel il attribue le titre d'axiarque (équivalant celui de taxiarque, donné au commandant de mille hommes): alors qu'il conduisait un contingent dans les montagnes, cet homme, capturé par Nasr ibn Musharraf, se résout à offrir une rançon de cinq cents dinars au renégat arabe; il faudra une nouvelle intervention de Nicé-
tas pour le délivrer³. Il est possible probable que les tribus locales aient repris possession du château assez rapidement au cours du onzième siècle. On se souvient en effet que le prince franc d'Antioche, en 1118, a dû céder trois villages aux Banu al-Sulaia pour récupérer Balatunus.

L'un des apports de notre inscription est de montrer que les Byzantins, dans les circonstances délicates que nous venons d'exposer, ont pu s'appuyer sur des Géorgiens pour établir leur autorité sur les tribus de la région. La découverte d'une inscription géorgienne dans les montagnes côtières du Proche-Orient n'est pas une nouveauté en soi. Cependant, aucun texte de ce type n'était connu au sud du Casius jusqu'à présent. Les documents épigraphiques géorgiens sont plus nombreux près d'Antioche, sur le Mont Admirable et dans l'Amanus, où se trouvent les monastères géorgiens étudiés par W. Djbadze⁴. À Balatunus, l'usage du géorgien comme langue d'affichage dans la dédicace officielle d'un kastron byzantin implique l'établissement de Géorgiens dans l'arrière-pays montagneux de Laodicée et de Gabala, au moins parmi les membres de la ou des garnisons locales. Vu l'ancienneté de la présence géorgienne en Antiochène, il n'est pas nécessaire d'imaginer d'impor-

¹ Yahya, *Histoire* 3, p. 508-515 [140-147]. Selon Skylitzès, 382-383, la citadelle aurait été livrée par le neveu de Nasr ibn Musharraf aux troupes de l'hétairaque Théoctiste rejointes par Pinzarach (Hassan ibn al-Mufarrij al-Jarrah, l'émir de Tripoli).

² Yahya, *Histoire* 3, p.514-515 [146-147] et p.522-529 [154-161].

³ Yahya, *Histoire* 3, p.526-527 [158-159].

⁴ W. Djbadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes*, Louvain 1976; idem, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the- Orontes*, Stuttgart 1986.

tants déplacements de population. En revanche, l'idée d'une colonisation militaire ponctuelle, peut-être par le biais de mercenaires, est envisageable.

Au début du onzième siècle, les liens entre la Syrie et la Géorgie avaient été renforcés par la formation du duché dit d'Ibérie à partir de l'héritage du roi bagratide David, soit dès la mort de ce souverain en 1001, soit seulement en 1025-1027, après la victoire de Basile II sur Georges I^{er}, le roi des Apkhazes et des Ibères. Dans ce contexte, l'aristocratie géorgienne, divisée, voit une partie de ses membres se mettre au service de Byzance¹. Avant comme après la création du duché d'Ibérie, des officiers et des dignitaires byzantins d'origine géorgienne sont effectivement présents dans la région d'Antioche: le patrice Tzourbanèlès se trouve aux côtés du duc d'Antioche Damien Dalassénos en 998²; Isaac Ibères est peut-être stratège de Laodicée entre 975 et 1000³; Apasios, magistre et frère du sébaste et grand domestique d'Occident Grégoire Pakourianos, a pu échanger des biens qu'il possédait à Antioche contre une commune rurale du thème de Thessalonique sous Michel VII Doukas (1067-1078)⁴; Tornikios Barasbatzé, porteur le titre aulique de protovestès dans le dernier quart du onzième siècle, est peut-être lié à la famille de Tornikios, le fondateur d'Iviron, le monastère des Ibères sur l'Athos⁵. Il faut désormais leur ajouter Spantagoudi fils de Tbeli, ainsi que les soldats cantonnés à Balatunus.

L'étude de la nouvelle inscription de Balatunus rappelle que les Byzantins ont mené une politique ambitieuse de reprise en main et de colonisation militaire des montagnes côtières de la Syrie au dixième et au onzième siècles. Elle montre aussi la précarité de leur situation face aux tribus locales. De manière remarquable, elle attire l'attention sur le rôle des Géorgiens auprès des Byzantins. La poursuite des travaux archéologiques sur le terrain permettra de préciser l'aspect du kastron byzantin, voire de retrouver les traces de la première installation des Banu al-Ahmar.



¹ B. Martin-Hisard, «L'Anatolie et l'Orient byzantin », *Le monde byzantin*, 2, L'Empire byzantin (641-1204), éd. J.-C. Cheynet, Paris 2006, p. 423-424.

² K.-P. Todt, *Region und griechisch-orthodoxes Patriachat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969-1204)*, thèse, Wiesbaden 1998, p. 117 (non vidimus), d'après Ibn al-Qalânisi.

³ J.-C. Cheynet, *Sceaux de la collection Zacos*, Paris 2001, p. 76.

⁴ P. Gautier, «Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos», *Revue des études byzantines* 42, 1984, p. 5-145, en particulier p. 38-39.

⁵ J.-C. Cheynet, C. Morisson et W. Seibt, *Sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig*, Paris 1991, p. 57, n° 63 ; J.-C. Cheynet, «Sceaux de la collection Khoury», *Revue numismatique* 159, 2003, p. 446-447, n° 34.

ჰინ იყო აბუჰაზ ზოლავარი?¹

სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერების ძველ კოლექციაში (O/Sin) დაცულია №78 ხელნაწერი (1031 წ.), კრებული. ამჟერად, მე ამ კრებულის რამდენიმე ანდერძ-მინაწერი მაინტერესებს².

„ქრისტე, შეიწყალე საბა, ამენ!“ (57v, 79r, 92v, 132r, 161v, 233r, 248r, 249r); „ქრისტე, შეიწყალე საბა მჭლე, ამენ!“ (65r, 70v, 145v, 165v, 186v, 241v, 251r, 257r, 262r);

„ქრისტე, შეიწყალე საბა მჭლე და შეუნდვენ ბრალნი. იამბაასთჳს და უცბად ჩხრეკისთჳს შემინდვეთ“ (203r).

კიდევ უფრო საინტერესოა კრებულის ანდერძ-მინაწერები:

1. „ქრისტე, შეიწყალე აბუჰაზ ზოლავარი და შვილნი მათნი მშკდობით დაიცვენ ყოველთა ვნებათა სულიერთა და ჯორციელთაგან და მიჰმადლე დღეგრძელებით [სი]მრთელე და დიდებაჲ, ამინ!“

„უფალო, საბას ცოდვანი შეუნდვენ, ამინ!

იამბაასთჳს ლოცვა ყავ!

ქორონიკონი იყო სმ და ათერთმეტი“ (266r) (1031წ).

2. „ქრისტე, მეუფეო დიდებისაო, დაიცვე მშკდობით და დღეგრძელებით აბუჰაზ ზოლავარი და შვილნი მათნი, ამინ!“

„უფალო, საბას ცოდვანი შეუნდვენ ამენ! იამბაასთჳს ლოცვა ყავთ“ (287r).

ყველა ეს ანდერძ-მინაწერი შესრულებულია ტექსტის ხელით და ვფიქრობ, ცხადია, რომ თუ საბა მჭლე გადამწერია, აბუჰაზ ზოლავარი ხელნაწერის მომგები (დამკვეთი) უნდა იყოს³. უფრო ძნელია, გაარკვიო, რა ფუნქცია აქვს იამბას. ვფიქრობ, იგი საბას მოწაფე და დამხმარე უნდა იყოს ხელნაწერის გადანერისა და აკინძვის პროცესში. გადამწერები ზო-

¹ საისტორიო კრებული, 3, წელიწდური. - 2013. - გვ. 11-12.

² ხელნაწერის აღწერისა და მინაწერების ამოკითხვისათვის იხ. ივ. ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (თბილისი, 1947), 125-31; Gérard Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï (Louvain, 1956), 225-34, 232-34. აღწერების ავტორებს ანდერძ-მინაწერების ამოკითხვაში აქვთ არაარსებითი განსხვავებები. ვინაიდან მეც ხელნაწერის დედნით (ფოტო პირი) ვსარგებლობ, მცირე, ასევე არაარსებითი, განსხვავებები მეც მაქვს ორივეს (განსაკუთრებით გარიტის) ნაკითხვების მიმართ.

³ ჟ. გარიტი ყურადღების გარეშე ტოვებს აბუჰაზ ზოლავარს და მომგებელად მიანჩნია იამბა, ხოლო გადამწერად საბა. იხ. Garitte, Catalogue des manuscrits, 234.

გჯერ ხომ კალმის გამთლელებსაც კი იხსენიებდნენ ლოცვებში. ამას ქვე-
მოთ კიდევ ერთ მინაწერში ნახავს მკითხველი.

საიდან მოხვდა № 78 ხელნაწერი სინას მთაზე? რომ იგი თავიდანვე
აქ არ ინახებოდა და, მით უმეტეს, სინაზე არ არის დაწერილი, ცხადია
ტექსტისგან განსხვავებული წვრილი ხელით შესრულებული უფრო გვიანი
მინაწერების მიხედვით:

„ტკბილო მამაო, იოანე გოლგოთელი, ესე [წ]იგნაჲ, ქანქარისა თარგმა-
ნი, მომიწესენებია ჴელითა კვრიკე ნუერდიდისაჲთა. ან, ვითა მოიწიოს თქუენ
წინაჲ, მიბრძანეთ, დიად ნუგეშინის-მეცემის, ოდეს ჰამბავი ვცნა. რომელ
გოლგოთას და სიონს ქველისმოქმედებანი უქმნიან უფალსა ჩუენსა, ქა-
ნქარსა დაენყების და ვიდრე მწუხრი შაბათამდე ყოველი აქა და მაგათ
რვეულთა სწერია (286r), ვითა იოანე ოქროპირსა აღუწერია. და მნებავს,
რომელ მაგას წმიდა ადგილსა სამარადისოდ იკითხვოდინ. და ვინ გა-
მოწუნეს რაჲცა მიზეზითა, შენ დაკანონე, მე აქაჲთ კანონსა არა ვიკადრებ,
და ღმერთმა სულითა იოანე ოქროპირსა თანა დაგამკვდრენ.

იამბაისათჳს ლოცვა ყავთ, ღმერთმან დაგაჯეროს“ (287v).¹

ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით და უფრო დიდი მოცულობის
გრაფემებით გრძელდება იოანე გოლგოთელის მინაწერი:

„მე, ჲოანე გოლგოთელმან, მოწაფემან სოფრონ პატრიარქისამან, მოვ-
იგე წმიდაჲ ესე წიგნი. ვინც ვინ გოლგოთისაგან წა[ი]ლოს, შე-მცა-ჩუენ-
ებულ იყავნ, აჟდას (ტექსტში ჲოდას) და ორიგინეს და ყოველთა მწვალე-
ბელთა თანა, ამინ“ (287v).

კიდევ უფრო გვიან და განსხვავებული ხელით არის დაწერილი ანდერ-
ძი, რომელიც განთავსებულია იოანე გოლგოთელის ანდერძის მომდევნო
გვერდზე:

„[ქრისტე] შეუნდვენ ცოდვანი, ვინცა ესე წიგნი აქა მოიღო. დია კარგი
და შუენიერი საკითხავნი სწერიან. შეუნდვენ, სახ[იერ]ო ღმერთო, ამის
მონასტრისა მამუნებელთა, ძ[უ]ელთა და ახალთა, ამინ!“ (288r).

ამრიგად, ხელნაწერის ისტორიისათვის ორი საყრდენი თარიღი გვაქვს.
ერთი აბსოლუტური, მისი დაწერის თარიღი - 1031 წელი, ხოლო მეორე
ფარდობითი, იამბას მიერ ხელნაწერის გაგზავნა იოანე გოლგოთელისათ-
ვის სოფრონიუს იერუსალიმელის ზეობაში - 1084 წლამდე. იერუსალიმის
პატრიარქის ზეობის დასაწყისი უცნობია, ასევე უცნობია სოფრონიუსის
წინამორბედის იოანიკის ზეობის ბოლო წელი. სამაგიეროდ, გვაქვს კიდევ
ერთი თარიღი იოანე გოლგოთელის მამასახლისობასთან დაკავშირებით:

„დაესრულნეს თთუენი წელიწდისანი ბრძანებითა და მოღუანებითა
ღ(მერ)თშემოსილისა და სახიერისა მამისა და ტკბილისა მოძღურისა იო-
ვანე გოლგოთელისაჲთა. უფალმან ღმერთმან ამათ ყოველთა წმიდათა
თანაზიარ-ყავნ სული მათი, ამენ! დაინერნეს და განსრულდეს ქორონ-
იკონსა სჲთ (1049) ჴელითა საწყალობელისა და ყოვლად განწირულისა და
უმეტესად ყოველთა ადამიანთა შეცთომილისა მიქაელისითა, წმიდანო ლუ-

¹ უცნაურია, მაგრამ 287v-ზე ბუნებრივად გადასული ანდერძის ტექსტი განსხვავე-
ბულ ხელს უჩვენებს. ვგულისხმობ არა მხოლოდ დუქტუსში განსხვავებას, არამედ
განსხვავებებს გრაფემათა მოხაზულობაშიც, მაგ. † (ქ-ანი).

თისანო, გევედრები დაკლებულისა და ცდომილისათჳს შეინდვეთ და კნინისა შურომისათჳს ლოცვა ყავთ. რომელი რაიმე მარჯუედ იყოს, კეთილისა და ტკბილისა მოძღურისა მადლითა არს და რომელი დაკლებული იყოს, ჩემგან არს, უკეთურისა და ყოვლად მცთომისა. შემინდვეთ და ლოცვა ყავთ, წმიდანო ღვთისანო. ვინ ესე წიგნი, რაჲცა მიზეზითა გოლგოთისაგან გამოოაჴუს, შე-მცა-ჩუენებულ არს ვითარცა ყოველნი მწვალებელნი და სულიმცა მისი დაშჯილ არს მათ თანავე განუჴსნელად.

შეიმოსა ჴელითა კურთხეულისა ძმისა ნისტერეონისათა. ღმერთმან აკურთხენ და მადლი მიეცინ სულსა მისსა. ლოცვა ყავთ მისთჳს, წმიდანო მამანო;

პავლესთჳსცა ლოცვა ყავთ, დიად ამაშენა დანაისა ლესვითა“ (285r).¹

ამრიგად, იოანე გოლგოთის მამასახლისია უკვე 1049 წელს. ცხადია, სოფრონიუს პატრიარქი მისი მასწავლებელი იქნებოდა მანამ, სანამ იოანე გოლგოთის წინამძღვარი გახდებოდა. ამიტომ სოფრონიუსის პატრიარქობის დასაწყისიც რამდენიმე წლით წინ უნდა გადაინიოს. მოსალოდნელია, რომ იამბამ ხელნაწერი მას გაუგზავნა მამასახლისობის დასაწყისის აღსანიშნავად 1049 წლის ახლოს, დაახლოებით 18 წლის შემდეგ მისი გადანეროდან. ისევე, როგორც შავი მთიდან იოანე ღვთისმეტყველის 1040 წელს გადანეროილი შრომების კრებული გაუგზავნეს ახლად აშენებული იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წინამძღვარ პროხოვრეს.

ვფიქრობ, ამ დროისათვის ცოცხალი აღარ არის საბა მჭლე, რაც საშუალებას აძლევს იამბას ხელნაწერი გაუგზავნოს გოლგოთის წინამძღვარს იოანეს, კვირიკე წვერდიდის ხელით.

ხელნაწერის ბოლო ადგილმონაცვლეობის (გოლგოთიდან სინამდე) თარიღს ანდერძ-მინაწერი არ იძლევა, მაგრამ ადგილის შეცვლა ფაქტია: მისი ავტორი იოანე გოლგოთელის წყევისაგან დასაცავად შენდობას ითხოვს იმ პირისთვის, ვინც იგი გოლგოთიდან, როგორც ჩანს, წმ. ეკატერინეს მონასტერში გადაიტანა. მოსალოდნელია, რომ ეს მოხდა XII ს-ის დასაწყისში, როდესაც ჯვაროსნებმა უკვე აიღეს იერუსალიმი (1099 წ.) და მართლმადიდებელი პატრიარქები გადასახლდნენ კონსტანტინეპოლში.

მაგრამ სად უნდა იყოს ის ადგილი, სადაც ხელნაწერი გადაინერა და საიდან გაუგზავნა იამბამ იგი იოანე გოლგოთელს? ანალოგიას თუ მივმართავთ, უნდა გავიხსენოთ 1040 წელს შავ მთაზე, კალიპოს მონასტერში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წინამძღვრის პროხოვრესათვის გადანეროილი და შეკაზმული ხელნაწერი.² მაგრამ ეს არ არის ერთადერთი შემთხვევა. წმინდა მინაზე არსებული ქართული კოლონია სთხოვდა შავი მთის მოღვაწეებს,

¹ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H), ტ. V, შედგენილი და დასაბეჭდად მომზადებული ლუბა მეფარიშვილის მიერ (თბილისი, 1949), 232-233. იხ. აგრეთვე, A. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности (С.Петербург, 1889), II, 40-41.

² Александр Цагарели, Сведения, 43-44; თედო ჟორდანია, ქრონიკები, ტფილისი, 1892, I, ახალი გამოცემა (თბილისი, 2004), 180; Wakhtang Z. Djobadze, Materials for the Study of Georgian Monasteries in the environs of Antioch on the Orontes (Louvain, 1976), 10.

პირველ რიგში გიორგი მთაწმიდელს, ახლად თარგმნილი წიგნებით გაემდიდრებინათ მათი ბიბლიოთეკები.¹ ეს ინფორმაცია განსჯის საშუალებას კი იძლევა, მაგრამ გადამწყვეტი არ არის, რადგან ქართული ხელნაწერები იერუსალიმისკენ მიემართებოდა ათონიდან და საქართველოს სხვადასხვა სამწერლობო ცენტრებიდანაც, განსაკუთრებით ტაოდან.

დასმული კითხვის გასარკვევად, დავუბრუნდეთ ახლა ჩვენს საძიებელ პირს აბუქაბ ზოლავარს.

აბუქაბი, ცხადია, საერო პირია, ხოლო „ზოლავარი“ მისი საერო თანამდებობაა. „ზოლავარი“ რომ დისიმილირებული ფორმაა „ზორავარისა“, საეჭვო არ უნდა იყოს. თვითონ ზორავარი აშკარად სომხურიდან ნასესხები სიტყვაა *զորավար-զաւրավար* (სომხ. ზორავარ ნიშნავს სარდალს, სიტყვა-სიტყვით ჯარის განმგებელს). ჟ. გარიტი ზოლავარს თარგმნის დუკად ან სტრატელატად. ქართულ მწერლობაში ეს ტერმინი შემოსულია ტაოდან, სადაც ქართულ-სომხური მოსახლეობა იყო, და იხმარება X-XI სს-ში მხოლოდ ბიზანტიაში მოღვაწე სარდლების აღსანიშნავად: ჩორდვანელ ზორავარი (977 წ.), სულა ზოლავარი (1040 წ.), ზორავარი აღმოსავლეთისაა გრიგოლ ბაკურიანის ძე (†1086 წ.). ცხადია, ამათ რიგს უნდა მივაკუთვნოთ აბუქაბ ზოლავარიც და მისი წარმოშობა უნდა ვეძიოთ ტაოში, ხოლო მოღვაწეობის ზენიტი – ბიზანტიის იმპერიის აღმოსვლეთ საზღვრებთან.

ვნახოთ, რა ხდება 1031 წლამდე და მასთან ახლოს საქართველოსა და, განსაკუთრებით, ტაოში.

სუმბატ დავითის ძე გვამცნობს:

“გარდაიცვალა გიორგი [I], მამაჲ ამისი ბაგრატისი [IV] , თრიალეთს... ქორონიკონსა სმზ (1027), თუესა აგვსტოსა იე (15). . . და დაჯდა შემდგომად მისსა მეფე ძე მისი ბაგრატ ცხრა წლისაჲ. ხოლო აზნაურნი ტაოელნი წარვიდეს საბერძნეთს: ვაჩე კარიჭის-ძე და ბანელი ეპისკოპოსი იოვანე, და ამათ თანა უმრავლესნი აზნაურნი ტაოჲსა[ანი], რომელნიმე ციხოვანნი და რომელნიმე უციხონი. განუდგეს ბაგრატს და მიერთნეს კონსტანტინეს [VIII], ძმასა ბასილი [III] ბერძენთა მეფისასა (976-1025), რომელი შემდგომად მისსა მეფე იყო (1025-1028).

და წელსა მეორესა (1028 წ.) გამოგზავნა კონსტანტინე მეფემან პარკიმანოსი თჳსი მიუნდომელისა ძალითა, ლაშქრითა თჳსითა და განძითა ურიცხვთა ყოვლად უძლიერესად ბასილი მეფისაცა. მოვლო და მოაოჭრა ქუეყანანი იგი, რომელნი პირველ მოეოჭრნეს ქუეყანანი ბასილი მეფესა, და უმეტესცა, რამეთუ მიიწია ესე თრიალეთს, ციხესა ქუეშე კლდეკართასა, სადა-იგი იყვნეს მაშინ აზნაურნი ბაგრატისნი, და ბრძოლა ყვეს, გარნა არა დიდად. და განდგეს კუალად აზნაურნი, და მისცნეს ციხენი. ჩანჩახმან, ერისთავმან შავშეთისამან, მისცა ციხე წეფთისა, და თვთ წარვიდეს იგინი საბერძნეთს“.²

მთელი ეს ისტორია დახლოებით ასევე აქვს მოთხრობილი „მატიანე ქართლისაჲსაც“.³ შემთხვევით არ მოდის ბიზანტიელთა ლაშქარი საქართ-

¹ ელენე მეტრეველი, „შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში“, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I (თბილისი, 2007), 90-91.

² ქართლის ცხოვრება (თბილისი, 2008), 373-374.

³ იქვე, 278.

ველოში „განძითა ურიცხვთა“. ძალისა და „განძის“ ერთიანობისთვის წინააღმდეგობის გაწევა ტაოსა და ქართლის აზნაურებს აღარ შეუძლიათ და მიდიან საბერძნეთს (ანუ ბიზანტიას). სწორედ ამის შესახებ მოგვითხრობს ამ მოვლენების თვითმხილველი სომეხი ისტორიკოსი არისტაკეს ლასტივერტელი (XI ს.):

„[თავისი მეფობის] მეორე წელს (1028 წ.) მეფემ (კონსტანტინე VIII) აღმოსავლეთ მხარეში გააგზავნა მმართველად ვინმე საქურისი ნიკიტა, რომელიც მოვიდა საქართველოში და მაცთური სიტყვებით ქვეყნის ბევრი აზნაური გამოიყვანა სამშობლოდან და [ბიზანტიის] მეფის კარზე გააგზავნა. ეს რომ [მეფემ] იხილა, გაიხარა, პატივი სცა მათ დიდი ძღვენით და სახელისუფლო ჩინით, თვითეულ მათგანს უბოძა ღირსებისამებრ სოფლები და დაბები ხელწერილითა და ბეჭდით სამარადისო სამემკვიდრეოდ“.¹

ამათ შორის უნდა ყოფილიყო სპანდალუდ ტბელის ძე, პატრიკიოსი და ლაოდიკეის სტრატეგოსი, რომლის ბიზანტიის იმპერიაში მოღვაწეობა დადასტურებულია ბალატუნუსის 1031 წლის ორენოვან წარწერასა და შავ მთაზე, კალიპოს მონასტერში 1040 წელს გადანერგილი ხელნაწერის ანდერძებში.²

ჩემი ყურადღება ბეჯითად ტაოსკენ არის მიპყრობილი და აქედან წასულებს შორის ვეძებ აბუქაბ ზოლავარს. მართლაც, ამ სახელის მქონე მოხელე დასტურდება დავით კუროპალატის კარზე. ეს არის სომხურ წყაროში (მათეოს ურჰაელი) დადასტურებული დავითის „სანოლის მეკრე“ ან „მესანოლე“ (სომხ. Վրասապահ ვრანაპაჰ-ი, ბერძნ. παρακκοίμενος პარაკოიმენოს, ქართულ წყაროებში ბერძნულიდან შემოსული „პარკიმანოზ“-იც) - აბუქაპი.

„პარაკოიმენოსი“ ბიზანტიაში IX ს-მდე ერთ-ერთი უმაღლესი თანამდებობა იყო იმპერიის კარზე და ზოგჯერ პრემიერ მინისტრის ფუნქციასაც ასრულებდა. შემდეგ ამ სახელმწიფო თანდათან დასუსტება დაიწყო, მაგრამ მაინც სერიოზულ ძალად დარჩა. XI ს-ის 20-იან წლებში აღმოსავლეთისა და იბერიის თემის მმართველად ბიზანტიის კეისრის მიერ გამოგზავნილი სიმონი „პარაკოიმენოსის“ ტიტულს ფლობდა და ქართულ წყაროებში „პარკიმანოზად“ მოიხსენიება. ბუნებრივია, რომ დავით კუროპალატის კარზეც ეს თანამდებობა სახელმწიფოში გავლენიანი იქნებოდა, თუმცა უფრო გვიანი „ხელმწიფის კარის გარიგება“ როგორც ადასტურებს, ეს გავლენა ოფიციალური არ უნდა ყოფილიყო. მაგალითად, „სანოლის მეკრეს“ დარბაზობაზე შეეძლო მეფის ნებართვის გარეშე არავინ დაეშვა.

XII ს-ის სომეხი ისტორიკოსი მათეოს ურჰაელი (ედესელი) თავის „ჟამთააღმწერლობაში“ მოგვითხრობს:

„სომხური წელთაღრიცხვის 479 (1030) წელს რომაელთა მეფემ რომანოსმა შეკრიბა სრულად ბერძენთა ქვეყნის ლაშქარი, ისწრაფა დიდი [ჯარიმ] მიეღწია ტაჭიკთა (არაბთა) ქვეყნისათვის. მივიდა და დაბანაკდა ციხე-სიმაგრეში,

¹ Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտոյ, Աշխատասիրութեամբ Կ.Ն. Յուզբաղյանի, (Երեւան, 1963), 41.

² ზაზა ალექსიძე, „ბიზანტიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო“, ანალები, (2011), 29-60.

რომელსაც ეწოდება აზაზ, ქალაქ ალექსომდე. ტაჭიკებმაც ურიცხვი ლაშქარი შეკრიბეს და რომანოს მეფის წინააღმდეგ გამოვიდნენ. მეფეს თავზარი დაეცა და ვერ გაბედა ტაჭიკთა ჯარის წინააღმდეგ საბრძოლველად გასულიყო, რადგან სუსტი და გაუბედავი კაცი იყო . . . ამიტომ ჯარი მასთან ერთობაში არ იყო და განზრახული ჰქონდათ ტაჭიკთა კარის შუაში მყოფი მიეტოვებინათ და პირი ებრუნებინათ, რათა უსამართლო მეფე დაღუპულიყო.

მაშინ მისი ჯარის ერთ-ერთმა მთავარმა, რომელსაც ეწოდებოდა აპუქაპი¹ და წინათ ქართველთა დავით კუროპალატის საწოლის მცველი იყო, შეატყობინა მეფეს ჯარის ვერაგობა.²

რომანოს III ძლივს გადაურჩა სიკვდილს და დაბრუნდა კონსტანტინეპოლში. 1031 წლის დასაწყისში ედესაში (ურჰა) შიდა სამოქალაქო ომი დაიწყო, რამაც ქალაქსა და მის მცხოვრებთ დიდი უბედურება მოუტანა. შიდა ომის ერთ-ერთმა მთავარმა მონაწილემ, სალმანმა, რომელიც დარწუნდა, რომ არეულობებს ბოლო არ ექნებოდა, მისწერა წერილი რომაელთა ჯარების სარდალს გიორგი მანიაკს, რომ ჩაებარებინა ქალაქი, იმ პირობით, თუ სამეფო კარზე შესაფერ ადგილს მოუპოვებდა. მანიაკი 400 კაცით შევიდა ედესაში და ჩაიბარა ქალაქის გასაღები. ამით ედესამ მშვიდობა ვერა ნახა. მუსლიმებმა გაერთიანებული ძალებით შეუტყეს.

„ასეთ შევიწროებაში იყო ურჰა, სანამ არ გაძლიერდა ქალაქი და არ დაამარცხა მტერი. იქმნა მათ შორის სიყვარული და მშვიდობამ დაისადგურა ურჰაში და დაცხრა ქრისტიანთა დევნა. ყოველივე ეს მოხდა აშოტ ბაგრატიუნისა³ და პეტროს სომეხთა კათალიკოსის დროს.⁴ [მაგრამ] ტულრილ სპარსთა სულთნის ბატონობის დროს ტაჭიკებმა დაიპყრეს ურჰა.

ყველა ამ თავგადასავლის, შევიწროებისა და ვნებათა შემდეგ რომანოსმა შეცვალა მამაცი მანიაკი და ურჰა მისცა აპუქაპს, დავით კუროპალატის საწოლის მცველს.“⁵

აპუქაპი, მათეოს ურჰაეცის გამოთვლით, ედესის დუკა გახდა 1031 წლის ზაფხულში.⁶

ცხადია, სინური ხელნაწერის აბუქაბ ზოლავარი და დავით კუროპალატის საწოლის მეკრე, შემდეგში ბიზანტიის ჯარების ერთ-ერთი სარდალი (ზორავარი) და ედესის დუკა აპუქაპი ერთი და იგივე პიროვნებაა. გარდა სახელების დამთხვევისა, ემთხვევა მათი მოღვაწეობის წლები და, სავარაუდოდ, ადგილებიც.

აბუქაბ ზორავარი 1031 წელს აღწევს თავის მოღვაწეობის პიკს, ხდება ედესის დუკა და სწორედ იმავე 1031 წელს, ალბათ ამ ამბის აღსანიშნავად, იგი შავი მთის რომელიღაც მონასტრისთვის უკვეთავს უაღრესად მნიშ-

¹ მათეოს ურჰაელის უახლეს ინგლისურ თარგმანში აბუქაბ ყველგან მოცემულია აბუქაბ ფორმით, ზუსტად ისე, როგორც ეს გვაქვს სინური ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერში. იხ. Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Mathew of Edessa. Translated from Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dosturian (University Press of America, Lanham. New York-London, 1993).

² Մաթեոս Ուրհաեցի, Ժամանակագրութիւն (Վաղարշապատ, 1898), 57.

³ აშოტ IV (1021-1039)

⁴ პეტროს I გეტადარძი (1019-1058)

⁵ Մաթեոս Ուրհաեցի, Ժամանակագրութիւն, 64.

⁶ ჩვეულებრივ მიღებულია 1032, რაც არასწორი გამოთვლის შედეგი უნდა იყოს.

ვნელოვან ხელნაწერს.

რა ხნის იქნებოდა 1031 წელს აბუქაბი, ზუსტად ამის თქმა ძნელია. ვ. არუთინოვა-ფიდანიანს იგი ტაოში ყოფნის დროს უბრალოდ დავით კუროპალატის პირადი მცველი ჰგონია, ამიტომ ვარაუდობს, რომ მაშინ იგი დაახლოებით 15-20 წლის ჭაბუკი იქნებოდა. რა თქმა უნდა, საწოლის მცველი/საწოლის მეკრე, ან მესაწოლე გაცილებით უფრო სერიოზული ფუნქცია იყო, რომ უწვერული მამაკაცისთვის ჩაებარებინათ (ბიზანტიის იმპერატორის კარზე ისინი სწორედ წვეროსნები იყვნენ). ამიტომ, ვფიქრობ, დავით კუროპალატის კარზე აბუქაბი 25 წლისა მაინც იქნებოდა, ხოლო ედესის გასაღებს დაახლოებით 55 წლის ასაკში ჩაიბარებდა.

ქართულ ხელნაწერთა მინაწერებში კიდევ ერთხელ გვხვდება აბუქაბის მოხსენიება, მაგრამ მაშინ ის ჯერ კიდევ ტაოშია, არა ჰყავს შვილი (შვილები) და არ არის ზორავარი. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდში დაცულია კრებული (№397), რომელსაც X-XI სს-ით ათარილებენ. სხვა მინაწერებთან ერთად აქ გვხვდება აბუქაბისაც:

„ქრისტე, შეინყალე აბუქაბ“ (122v).

ტექსტი ნაწერია გაკრული ნუსხური ხელით.¹

ბიზანტიის კარზე პარაკოიმენოსები ჩვეულებრივ საჭურისები იყვნენ. ტაოში ასე არა ყოფილა, რადგან აბუქაბს შვილები ჰყავდა. ამისათვის მკითხველს მინდა შევასხენო O/Sin78-ის აბუქაბ ზოლავართან დაკავშირებული ორი ანდერძი:

„ქრისტე, შეინყალე აბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი მშვიდობით დაიცვენ ყოველთა ვნებათა სულიერთა და ჯორციელთაგან და მიჰმადლე დღეგრძელებით [სი]მრთელე და დიდებაჲ, ამენ!“

„ქრისტე, მეუფეო დიდებისაო, დაიცევ მშვიდობით და დღეგრძელებით აბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი, ამენ!“

მათეოს ურჰაელი სომხური წელთაღრიცხვის 526 წლის (1077/1078) მანძილზე მომხდარი ამბების აღწერისას წერს:

„ამ ხანებში ვასილიმ², ძემ აბუქაბისა, რომელიც წინათ იყო საწოლის მცველი დავით კურაპალატისა,³ ფილარეტუსის ბრძანებით შეკრიბა

¹ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. I, შეადგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ელ. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1985), 182.

² დედანში იკითხება ვასილ, ამიტომ მოთხრობით ბრუნვაში უნდა ყოფილიყო ვასილმა. მე გადავწყვეტე სწორი ფორმა მომეცა თარგმანში.

³ მათეოს ურჰაელის ტექსტის გამომცემელმა ისარგებლა 5 ხელნაწერით და ერთი იერუსალიმში უფრო ადრე (1869 წ) გამოცემული ტექსტით. ამათგან ოთხ ხელნაწერსა და ნაბეჭდ ტექსტში, რომელიც თავის მხრივ ორ ხელნაწერს ეყრდნობა (ანუ ყველა მის წყაროში), ამ ადგილას, დავით კურაპალატთან მოცემულია განმარტება: „დავით კურაპალატისა, ქართველთა მთავრისა“ (წაქსი ლიოპაყაჟასიტიჟი სიყაჟიქსი), ხოლო ერთ ხელნაწერში წერია: „დავით ქართველთა ქვეყნის კურაპალატისა“ (წაქსი ლიოპაყაჟასიტიჟი სიყაჟიქსი). ეჭვი არა მაქვს, რომ მათეოსის თავდაპირველ ტექსტში ეწერა „დავითის, ქართველთა ქვეყნის კურაპალატისა“, ხოლო გადამწერს აერია ორი მსგავსი სიტყვა „იმხანინ“ (ქქსაქსი) და „ამხარჰინ“ (აქქსაქსი). გაუგებარია რატომ, მაგრამ გამომცემელმა აირჩია არარსებული ვარიანტი, რომელშიც დავითი მოხსენიებულია იმ ქვეყნის დასახელების გარეშე, რომლის კუროპალატიც იყო. მათეოს ურჰაელის ინგლისურად მთარგმნელი ა. დოსტურიანიც ბრმად მიჰყვება 1898 წლის გამოცემას და არ ითვალისწინებს მის სქოლიოში მოცემულ ვარიანტებს.

მხედრობა და გაილაშქრა ქალაქ ურჭაზე. დიდი ბრძოლებით ექვსი თვე ავიწროებდა ქალაქს. იმავე წელს ვასილიმ ააგო კედელი ციხე-ქალაქისა, რომელსაც ეწოდება რნაპოლისი¹, რომელიც ააშენა ჰრომთა მეფემ რომანოსმა. ამის შემდეგ კიდევ ერთხელ შეავიწროვა ქალაქი ურჭა. მაშინ მოქალაქეები აუჯანყდნენ თავიანთ დუკას . . . იმავე დღეს [მოქალაქეებმა] ჩააბარეს ურჭა ვასილი აბუქაპის ძეს. რომელიც იყო კაცი კეთილი და ღმრთისმოყვარე, მოწყალე ქვრივ-ობერთა, მშვიდობისმოყვარე და ქვეყნის აღმშენებელი. წინათ მამამისი აბუქაპი იყო დაყენებული ქალაქ ურჭას [დუკად]. მან აღაშენა და განაგო მთელი მხარე. ეს მოხდა სომეხთა წელთაღრიცხვით 526 წელს (1077/1078).“²

ცხადია, საინტერესოა, აბუქაპის/აბუქაპის ეროვნება. პირველი, ვინც ამ საკითხს შეეხო, იყო მ. ბროსე, რომელსაც აბუქაპი და მისი შვილი ვასილი თორნიკესთან, ვარაზფაჩესთან, გრიგოლ ბაკურიანის ძესთან და ბიზანტიაში მოღვაწე ბევრ სხვა მათ თანამედროვეებთან ერთად ქართველებად მიაჩნია.³

ჰრ. აჭარიანიდან მოკიდებული⁴ სომეხ მეცნიერთა უმეტესობა, ვინც ამ საკითხს შეხებია, დარწმუნებულია, რომ აბუქაპი/აბუქაპი სომეხია ან სომეხი ქალკედონიტი. ამ მხრივ განსაკუთრებით პროდუქტიულია ვ. არუთინოვა-ფიდანიანი, რომელიც თავს თვლის ნ. მარის სომეხი ქალკედონიტების შესახებ ჰიპოთეზის თანამედროვე რეალიზატორად⁵.

არ არსებობს არცერთი ურყევი არგუმენტი, გარდა რწმენისა, რომ ტაოდან გამოსული არისტოკრატებიდან ბიზანტიის არმიის ყველა მოხელე და სარდალი ეთნიკურად სომეხია, ხოლო სარწმუნოებით ქალკედონიტი. აბუქაპის ვინაობის განსასაზღვრავად ობიექტური მონაცემები რომ არ არსებობდა, ამას კარგად ხვდებოდა ა. კაჟდანი. ამიტომ აბუქაპების საგვარეულოს სომხურ-ქართულ საგვარეულოს უწოდებდა.⁶ დაახლოებით ასეთივე პოზიცია ჰქონდა ჟ. დედეიანსაც („ქართველი ან სომეხი ქალკედონიტი“), რომლის შეხედულება უფრო გვიან, რბილად, მაგრამ მაინც დაუახლოვდა ვ. არუთინოვა-ფიდანიანის რწმენას („აბუქაპის, უფრო მოსალოდნელია, სომხური სახლი, ქართული ორიენტაციის მართლმადიდებელი

¹ რომანოპოლისი.

² Մաթեոս Ուրխաեցի, Ժամանակագրութիւն, 216.

³ Marie Félicité Brosset, Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 J.-C., (St.-Petersbourg, 1851), 219.

⁴ Հրաչյա Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան (Երեւան, 1942), I, 202; Հրաչյա Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան (Երեւան, 1962), V, 276.

⁵ Видаа А. Арутюнова, “Византийские правители Эдессы в XI в.,” Византийский временник, 35, (1975), 141-154; Видаа А. Арутюнова, Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.) (Москва. 1994), 84, 85.

⁶ იხ. Александр П. Каждан, Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв (Ереван, 1975), 67-71; Александр П. Каждан, “На службе империи: Апокапы и Вхкаци”, Вестник ПСТГУ, Филология, III, Вып. 4 (26), (2011), 66-76.

სარწმუნოების“).¹ აბუქაპებს ქართულ-სომხურ საგვარეულოს უწოდებს პ. ხარანისიცი.²

რა თქმა უნდა, გენეტური საკითხების გამოკვლევა ძნელია, თუკი არა გვაქვს ისეთი პირდაპირი მითითება, როგორიცაა იმავე მათეოს ურჭაელის ცნობა გრიგოლ ბაკურიანის ძის შესახებ („ნათესავით ქართველი“). ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე აბუქაბ ზოლავარის შესახებ კი შემოიძლია უყოყმანოდ ვთქვა, რომ იგი ენობრივად, კულტურულად და სარწმუნოებრივად ქართველია და ქართულ გარემოს უცხოეთშიც კი არა წყდება.

საერთოდ კი, მინდა ჩემი წერილი ერთი რიტორული კითხვით დავამთავრო: თუ დავით კუროპალატი, ქართველთა მეფე, სომეხია როგორც ეთნიკურად, ისე ენობრივად და კულტურულად³; ასევე სომხურია ეთნიკურად, ენობრივად და კულტურულადაც მისი სამეფო კარი; სომეხი და სომხურენოვანია ტაოდან გამოსული ყველა გამოჩენილი მოღვაწე ბიზანტიაში, დამაარსებლები ათონზე ივირონის მონასტრის, სირიაში შავი მთის და ბულგარეთში პეტრიწონის მონასტრების, ქართული მწერლობის უძლიერესი კერებისა, სომხურია ტაოში აშენებული ყველა ეკლესია, ქართული არქიტექტურული სტილით, ფრესკებითა და წარწერებით, რა ძალა აკარგვინებდა „სომეხ ქალკედონიტებს“ თავიანთი მამა-პაპის სარწმუნოებას, რატომ უწყობდნენ ხელს ისინი ქართული მწერლობის განვითარებას, რატომ აშენებდნენ და აძლიერებდნენ ქართულ ეკლესია-მონასტრებს შინ და გარეთ, ამკობდნენ ქართული ფრესკებით და წარწერებით, რატომ წერდნენ და მეტყველებდნენ თვითონაც ქართულად?

ვიცი, ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა არ არის ადვილი, მაგრამ კვლევა ხომ სწორედ მსგავსი კითხვების დასმით უნდა დაიწყოს და არა პირდაპირ სასურველი პასუხებით.

¹ Gérard Dédéyan, “Les princes arméniens de l’Euphraté et l’Empire Byzantin (fin XI-mi-lieu XII s.)”, L’Arménie et Byzance, (Paris, 1996), 82; Gérard. Dédéyan, “Le Role des arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquete Byzantine (vers 945-1031)”, Byzantinische Forshungen, (Amsterdam, 1999), 274.

² Peter Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire (Lisbon, 1963) 47-48.

³ ჯ. Մեսրոպ Ճանաչեան, Դաւիթ Միլոսպալատ (Պատմական ուսումնասիրութիւն) (Վենետիկ-Ս.Ղազար, 1972).

ბიბლიოგრაფია

ალექსიძე ზაზა. ბიზანტიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო. ანალები, 2011

მეტრეველი ელენე. შავი მთის მნიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. I. თბილისი, 2007

ქართლის ცხოვრება. თბილისი, 2008

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტ. I. შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ელ. მეტრეველის რედაქციით. თბილისი, 1985

ხელნაწერთა აღწერილობა. საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H). ტ. V. შედგენილი და დასაბეჭდად მომზადებული ლუბა მეფარიშვილის მიერ. თბილისი, 1949

ჯავახიშვილი ივანე. სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. თბილისი, 1947

Арутюнова Вида. А., Византийские правители Эдессы в XI в.. Византийский временник. 35. 1975

Арутюнова Вида. А., Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.). Москва., 1994

Каждан Александр П., Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв. Ереван, 1975

Каждан Александр П., На службе империи: Апокапы и Вхкаци. Вестник ПСТГУ. Филология. III. Вып. 4(26). 2011

Цагарели Александр. Сведения о памятниках грузинской письменности. С.Петербург, 1889

Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Mathhew of Edessa. Translated from Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dosturian. University Press of Americ., Lanham. New York-London, 1993

Brosset Marie Félicité. Additions et éclaircissements a L'Histoire da la Géorgie depuis l'antiqu'en jusqu'en 1469 J.-C. St.-Pétersbourg, 1851

Charanis Peter. The Armenians in the Byzantine Empire. Lisbon, 1963

Dédéyan Gérard. Les princes arméniens de l'Euphratèse et l'Empire Byzantin (fin XI-milieu XII s.). L'Arménie et Byzance. Paris, 1996

Dédéyan Gérard. Le Role des arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquete Byzantine (vers 945-1031). Byzantinische Forshungen. Amsterdam, 1999

Garitte Gérard, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinäi . Louvain, 1956

Djobadze Wakhtang Z., Materials for the Study of Georgian Monasteries in the environs of Antioch on the Orontes. Louven, 1976

Աճառյան Հրաչյա, Հայոց անձնանունների բառարան. I . Երեվան, 1942

Աճառյան Հրաչյա, Հայոց անձնանունների բառարան . V. Երեվան, 1962

Ճանաչեան Հ., Մեսրոպ. Դաւիթ Կիւղապալատ (Պատմական ուսումնասիրութիւն. Վենետիկ-Ս.Ղազար, 1972.

Մաթեոս Ուրիաեցի. Ժամանակագրութիւն.Վաղարշապատ, 1898

Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվեցւոյ. Աշխատասիրությամբ Կ. Ն. Յուզբաշյանի. Երեվան, 1963

WHO WAS ABUKAB ZOLAVAR?

The present article demonstrates that certain Abukab Zolavar (resp. Zoravar), who is mentioned twice together with his children in a manuscript from Mt. Sinai of 1031 (Old Collection N78), is most probably also the donor of the same manuscript. Arguably, the manuscript has been copied in one of the monasteries at Black Mountain by Saba Mchle through the assistance of his pupil Iamba. Around 1049, Iamba presented the manuscript to Ioane (John) of Golgotha, the hegumen of the Monastery of Golgotha in Jerusalem. Near the turn of the 12th century, the manuscript was taken to St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai.

There exists a similar colophon belonging to Abukab but without any further titles in a manuscript copied in Tao probably in the early 11th century.

According to the Georgian and Armenian sources, in 1028 the general of the Byzantine Emperor Niketas the eunuch by force and bribe took a number of Georgian nobility to Constantinople, where they were granted titles and considerable amount of property in the eastern provinces of Byzantium. One of them must have been the tent-guard of Davit Kouropalates of Tao Abykab/Apukap. Abukab excelled in the battles for Edessa and received the title of Doukas of Edessa. In 1077 the title of Doukas was inherited by Abukab's son Vasili.

It is noteworthy that by 1030s there are two Georgian generals ruling in the north and south of Syria: Abukab Zoravar in Edessa, and Spandaghut Tbeli in Laodiceia.

ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით¹

სანამ უშუალოდ საკითხს მივადგებოდე, მინდა რამდენიმე შენიშვნა გავაკეთო. როდესაც სათაურში ძველ ქართველ ისტორიკოსს ვასახელებ სახელდების გარეშე, ვგულისხმობ „ქართლის ცხოვრების“ ციკლში შესული ორი საისტორიო თხზულების სავარაუდო ავტორებს: ლეონტი მროველს, რომელსაც მიენერება „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველი მამებისა და ნათესავებისა“ და ჯუანშერს, რომელიც მოიაზრება ავტორად თხზულებისა „ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა“. ორივე მათგანის შესახებ ყველაზე უფრო გავრცელებულია შემდეგი ვარაუდები:

1. ლეონტი მროველი და ჯუანშერი XI ს-ის ისტორიკოსები არიან და მათი „ისტორიებიც“ ამავე ხანაშია შექმნილი, თუმცა ისინი ადრინდელ წყაროებსაც იყენებენ. ეს ვარაუდი უფრო გაამყარა XI ს-ში ლეონტი მროველის არსებობის დამადასტურებელი დოკუმენტების აღმოჩენამ.

2. ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის თხზულებები დაწერილია VIII საუკუნეში და მათი ავტორებიც ამ ხანის მოღვაწეები არიან.

3. თხზულებები, რომლებიც ამ ავტორებს მიენერება („მეფეთა ცხოვრება“ და „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრება“), სხვადასხვა ავტორების დაწერილია.

არიან ისეთი მკვლევრებიც, რომლებიც ფიქრობენ, რომ „მეფეთა ცხოვრება“ და „ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა“ ერთიანი თხზულებაა და ერთსა და იმავე ავტორს ეკუთვნის.

მე მხარს ვუჭერ შუალედურ ვარაუდს: ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის სახელით ცნობილი თხზულებები XI საუკუნეზე ადრინდელია და სხვადასხვა ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს. ამ თხზულებებს XI ს-ში გაუკეთდა ერთიანი კონცეფციით მნიშვნელოვანი რედაქცია და ამ რედაქციის ავტორი უნდა იყოს ლეონტი მროველი. ამიტომ, ძნელია ზუსტად თქმა, კონცეფცია, რომლის შესახებაც იქნება ლაპარაკი, ეკუთვნის ავტორს, თუ რედაქტორს.

მთელი შუა საუკუნეები, ბიზანტიის დაცემამდე და ქრისტიანული სამყაროსგან იზოლაციამდე, საქართველოსთვის არის მუდმივი ბალანსირების პერიოდი ევროპისა და აზიის იმპერიებს შორის. საქართველოს დამლის

¹ ზურაბ კიკნაძე, საიუბილეო კრებული. - თბ.: 2013. - გვ. 225-233.

შემდეგ ბალანსირების საჭიროება რჩება, მაგრამ მას დასავლეთითაც და აღმოსავლეთითაც აზიური იმპერიები ერტყმიან და ბალანსირება ამ დროს მხოლოდ პოლიტიკური შეიძლება იყოს.

ვახტანგ გორგასალი შვიდი წლის იყო, როცა მისი მამა, მეფე ქართლისა, მირდატი გარდაიცვალა. ქართლში გამეფდა მცირეწლოვანი ვახტანგი, შემდეგში გორგასალად წოდებული, რომელიც ერთიანი საქართველოს პირველი მეფის, ფარნავაზის მსგავსად მამით ქართველია, ხოლო დედით – სპარსი, რანის (ალბანეთის) განმგებლის ბარზაბორდის გაქრისტიანებული ასულის შვილი. სანამ ვახტანგი მცირეწლოვანია, ქართლს განაგებს მისი დედა საგდუხტი.

ვახტანგი ათი წლისაა. ქართლში ოსები შემოიჭრნენ, მოაოხრეს ბარი, მაგრამ ციხე-ქალაქებს ვერაფერი დააკლეს. აიღეს მხოლოდ კასპი, სადაც ვახტანგის სამი წლის და – მირანდუხტი იზრდებოდა. ოსებმა გაიტაცეს მირანდუხტი და დარიალის კარის გავლით დაბრუნდნენ ოსეთში.

ირანის შაჰიც სარგებლობს ქართლის ფაქტიური უმეფობით და ცდილობს მაზდეანობა გაავრცელოს. ვახტანგის დედა, სპარსი საგდუხტი დედოფალი სთხოვს თავის ძმას ვარაზ-ბაკურს, რომელიც მამამისის ადგილზეა დაყენებული ალბანეთში, ძალა არ გამოიყენოს. ირანის შაჰი აგზავნის ცეცხლისმსახურ ეპისკოპოსებს, რათა ქართლი მოაქციოს მაზდეანობაზე. არც ერთმა ქართველმა წარჩინებულმა არ მიიღო ცეცხლთაყვანისმცემლობა. მხოლოდ „წვრილი ერი“ (დაბალი ფენები) „მიიქცა მრავალი ცეცხლმსახურებასა“. საგდუხტი დედოფალი, წარმოშობით სპარსი, ხვდება, რომ გამაზდეანებით ქართველთა ქართველობას საფრთხე ექმნება და საბერძნეთიდან მოჰყავს „მღდელი ჭეშმარიტი“ მიქაელ, რომელიც ეპისკოპოსად დასვა და ამით მოახერხა „წვრილი ერის“ უდიდესი ნაწილის კვლავ დაბრუნება ქრისტიანობის წიაღში.

ვახტანგის მცირეწლოვანებით სარგებლობენ ბერძნებიც, რომლებსაც მანამდე უკვე აფხაზეთი ეკავათ. აქედან შემოიჭრებიან საქართველოში და იკავებენ ტერიტორიას ეგრისწყლიდან ციხე-გოჯამდე. ამას გარდა ბერძნებს უკვე ადრე ჰქონდათ მიტაცებული კლარჯეთი.

ოში და ყაჩაღობა

ვახტანგი დაჭაბუკდა. საქართველოს სამი მხრიდან უტევს უცხო ძალა: დასავლეთიდან ბერძნები, აღმოსავლეთიდან სპარსელები და ჩრდილოეთიდან ოგსნი. თხუთმეტი წლის ვახტანგი შეკრებს წარჩინებულებს და მიმართავს მათ სიტყვით, რომელშიც განსაზღვრულია ქართლის საგარეო პოლიტიკა შექმნილ სიტუაციაში. ამ ვრცელ მიმართვაში მეფე, „ვითარცა მოხუცებული და ბრძენი“, ორ ძირითად მომენტს გამოყოფს.

1. „მეფეთა და ერსა ზედა მოიწევის განსაცდელი და ჭირი ღმრთისა მიერ ცოდვათა მათთაგან . . . ყოველთა წარჩინებულთა ისმინეთ ჴმისა ჩემისაჲ . . . დაღაცათუ თქუენ ზედა და ჩემ ზედა სწორად მოწვენულ არს განსაცდელი ესე, ესე იყართ, ვითარმცა არა მოწვენულ არს თქუენ ზედა, არამედ ჩემ ზედა ოდენ. . . ყოველნი ჩემდა სამსახურებელად დავითუა-

ლო, ყოვლისათვის კეთილი მოგაგო“.

2. და არა დავითმინო კიცხევაჲ ოვსთაჲ, არამედ . . . წარძღუნებითა ჯუარისა, რომელი მოცემულ არს წინამძღურად და საჭურველად . . . ვიძიო შური მათ ზედა. უკუეთუმცა წარგუეკიდებოდა ესე სპარსთა მეფეთაგან, ანუ ბერძენთა მეფისაგან, მო-მცა-ვითმინეთ, არამედ რაჲ მოწვენულ არს ჩუენ ზედა ოვსთა კიცხულთაგან, არა ჴამს დათმენაჲ, სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუენათჳს“.¹

ტყუილად არ განაცვიფრა მეფის სიტყვებმა ჯუანშერ სპასპეტი. მან ვახტანგის გადანყვეტილება შეაფასა, როგორც უმაღლესი სიბრძნე, „უმჯობესი ყოველთა ქართლის მეფეთა“. მეფე მოიქცა, როგორც ნამდვილი პატრონი ქვეყნისა და ნამდვილი მთავარსარდალი. მან თავის თავზე აიღო ყველა ცოდვა და პასუხისმგებლობა ჭირზე, რომელიც ქართველ ერს დაატყდა თავზე მისი მცირეწლოვნების პერიოდში, რადგან მეფემ ახსნა ყველა ცოდვა თავის სარდლებსა და მეომრებს, ჩაფიქრებულ ომში მათი წასვლა მეფისა და ქვეყნის სამსახურად ჩაუთვალა და სანაცვლოდ „კეთილის მიგებას“ შეჰპირდა.

არანაკლებ ბრძნული იყო მეორე გადანყვეტილებაც. ქართველებს არ შეუძლიათ სამ ფრონტზე ერთდროულად ბრძოლა. ამიტომ ვახტანგი ქვეყნის გასათავისუფლებლად მოქმედების დასაწყებად ირჩევს სამთაგან ყველაზე სუსტს – ოსებს. მაგრამ ეს არ არის ერთადერთი მიზეზი ომების ოსეთიდან დაწყებისა: ოსებმა ქართლს შეურაცხყოფა მიაყენეს. ის, რაც მათ გააკეთეს, იყო ყაჩაღობა და არა ისეთი ომი, რომელსაც ქართველები მიჩვეულნი იყვნენ, მათი ცხოვრების შემადგენელი იყო და შეურაცხყოფად არა თვლიდნენ. ამიტომ აცხადებს ვახტანგი: ეს რომ სპარსთა ან ბერძენთა მეფეთაგან დაგვმართნოდა, მოვითმენდით, მაგრამ ოსებისგან შეურაცხყოფის მოთმენას სიკვდილი გვირჩევნიაო. ვახტანგი, თუ მისი ისტორიკოსი, ერთმანეთისაგან ასხვავებს რეგულარულ ომს, როდესაც მტერი ტერიტორიებს იკავებს, და ყაჩაღურ თავდასხმას, როდესაც მტერი მხოლოდ აოხრებს ქვეყანას და იტაცებს მოსახლეობას, საქონელს და ბრუნდება უკან. ქართველებმა სასტიკად დაამარცხეს ოსები თავიანთსავე ქვეყანაში და ტყვე ოსები გაცვალეს ტყვე ქართველებზე.

ომი და ერთმორწმუნეობა

ვახტანგი ოცდამეორე წლისა გახდა. დადგა დასავლეთი და სამხრეთ დასავლეთი საქართველოს ბერძენთაგან განთავისუფლების ჟამი. ვახტანგმა ისარგებლა ბიზანტიელთა ომით სპარსელებთან და განაწყო ლაშქარი. მის ჯარში არიან ალბანელებიც, სომეხნიც და სპარსნიც. ვახტანგმა დაამარცხა ბერძნები და დაიბრუნა წართმეული მიწები, მაგრამ შეამჩნია, რომ სპარსელნი არა მარტო ბერძენ მეომრებს, არამედ ეკლესიის მსახურთაც ხოცავდნენ. ეტყობა, ამასვე აკეთებდნენ, ისტორიკოსის აზრით,

¹ ქართლის ცხოვრება, თბილისი, 2008, გვ. 160-161.

მონოფიზიტი სომეხნიც. ამიტომ მან შეკრიბა სომეხთა და სპარსელთა სპა და აუკრძალა მონესეთა კვლა.

ვახტანგმა ბრძანა ყველა სამღვდელო პირისა და მონაზვნის განთავისუფლება. ამან ბერძნებზე უდიდესი შთაბეჭდილება მოახდინა. როგორც ჩანს, მათთვის ვახტანგის საქციელი უჩვეულო იყო. ვახტანგთან მივიდნენ გრიგოლ ნაზიანზელის მოწაფე, ბერძენი პეტრე მღვდელი (შემდგომში საქართველოს პირველი მამათმთავარი), და სამოელ მონაზონი. მათ ასე მიმართეს ქართლის მეფეს:

„მნებავეს, რათა შენ მიერ აგზებული ესე ცეცხლი შენვე დაშრიტო და მეგობარ იყო კეისრისა, ვითარცა დღესამომდე იყავ სპარსთა“.¹

შესაძლოა, ეს მიმართვა საკმარისი არც ყოფილიყო, ვახტანგს ძილში, წმ. ნინო რომ არ გამოცხადებოდა თხოვნით, რათა დატოვოს საბერძნეთის ტერიტორია. ეს იყო პირველი გაკვეთილი ახალგაზრდა ვახტანგისათვის წმიდა ნინოს მიერ შთანერგილი: ერთმორწმუნე ქვეყნის ტერიტორიის მიტაცება არ შეიძლება. ვახტანგმა შეასრულა მოციქულთა სწორის თხოვნა, დატოვა დაკავებული ტერიტორიები და გაათავისუფლა ტყვენი. თავის მხრივ კეისარმაც დაუბრუნა ყველა მიტაცებული ქვეყანა ვახტანგს და ცოლად შესთავაზა თავისი ასული.

ომი და ღირსება

მაგრამ მოყვრობასთან ერთად კეისარმა ვახტანგ გორგასალს შესთავაზა, საიდუმლოდ გადავიდეს მის მხარეზე და ერთად მოსრან მისი მოკავშირე სპარსელნი. ამაზე ვახტანგი ღირსეულ პასუხს შეუთვალის:

„რომელი არა შუენის შენსა ღმრთისმოყუარეობასა, რომელი შენ არა ჰყო, სხუასა ნუ აწუევ, რამეთუ ღადრობა არა ჰელ არს კაცთა პატიოსანთა. დაღათუ აქ მიგცნე სპარსნი, არა უკუე განცრუვდესა სახელი ჩემი?“².

მიუხედავად ამისა, სპარსელებმა ეჭვი აიღეს, რომ ვახტანგი ბერძენთა მხარეს იკავებდა და სპარსმა ერისთავმა, ვახტანგის დედის ძმამ უშვერი სიტყვებით აგინა თავის დისწულს. ვახტანგმა მოკლედ უპასუხა: „აჰა შენ და აჰა ბერძენნი“ და გავიდა ბრძოლის ველიდან. სპარსელებთან დარჩნენ სომეხნი და მეფე დარუბანდისა. სპარსელები სასტიკად დამარცხდნენ. დაიღუპა ვახტანგის დედის ძმა ვარაზ-ბაკური.

ომი და მშვიდობა

ვახტანგმა ასე შეაფასა სპარსელთა მარცხი:

„არა რომელი ჩვენ გვინდა, გარნა რომელი ღმერთსა სთნდა, რამეთუ ჩვენ ვიტყოდით მშვიდობასა“.³

¹ იქვე, გვ. 177-179.

² იქვე, გვ. 185.

³ იქვე, გვ. 187.

როგორც ვხედავთ, ვახტანგ გორგასლის მთავარი ამოცანაა, მიაღწიოს მშვიდობას ბერძენთა და ირანელთა შორის, რადგან კარგად ესმის, რომ დიდ იმპერიებს შორის მშვიდობაზეა დამოკიდებული მის პატარა სამეფოში მშვიდობაც. რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს არის დიდი პოლიტიკა, მაგრამ ისტორიკოსს სურს ჩაუწეროს თავის მკითხველს ის აზრი, რომ დიდი პოლიტიკა ვახტანგისათვის არ არსებობს დიდი მორალისა და ეთიკის გარეშე.

ორთაბრძოლა და ეთიკა

მაგრამ ახლა უკვე თავს გავიდა სპარსელებთან ბრძოლაში გამარჯვებულ ბერძენთა სპასპეტი, კეისრის დისწული პალეკარპოს, რომელმაც ვახტანგი ორთაბრძოლაში („თვთბრძოლაში“) გამოიწვია. მეფემ იცის, რომ მას არ შეშვენის დუელი სოციალურად დაბლა მდგომთან, მაგრამ მის გამარჯვებაზე დამოკიდებულია მისივე მხედრობის გამარჯვება და შეგნებულად არღვევს ამ ტრადიციას. გაგახსენებთ, რომ ასევე მოხდა ოსების წინააღმდეგ სადამსჯელო ლაშქრობის დროსაც, მაგრამ მეფისათვის არ დამდგარა ალტერნატივა, გავიდეს თუ არა ორთაბრძოლაში მასზე სოციალურად უფრო დაბლა მდგომ მეომართან. ოსებთან ბრძოლა მისთვის არ არის რეგულარული ომი და იგი არა ფიქრობს ორთაბრძოლის ეთიკაზე. მეფემ მოკლა პალეკარპოსი და ქართველთა არმიამ სასტიკად დაამარცხა ბერძენები.

ომი და მისი მსხვერპლნი

აი, ამის შემდეგ ხდება შუა საუკუნეებისთვის გასაოცარი ამბავი. ქართველები დაიტირებენ დაღუპულ სპარსელებსაც და ბერძენებსაც. ვახტანგმა ბიზანტიის კეისარს ტყვეები დაუბრუნა და დიპლომატიური თვალსაზრისით ბრწყინვალე წერილი გაუგზავნა. მისი კვინტესენცია შემდეგ სიტყვებშია:

„მე უწყი, რამეთუ არა არს ნება შენი საქმესა ამას, რომელი-ესე იქმნა პალეკარპოსისგან. არცა იყო ნება ჩემი, რომელი-ესე ქმნა დედის ძმამან ჩემმან და ორნივე ესე ძვრისმოქმედნი ძვრმანვე მოინადირნა“.¹

ამ სიტყვების შემდეგ ვახტანგი გამოთქვამს წუხილს თავისი დედის ძმისა და კეისრის ძმისწულის დაღუპვის გამო. კეისარი და ვახტანგ გორგასალი ნეიტრალურ ადგილზე ხვდებიან ერთმანეთს. ბიზანტიის კეისარი კვლავ უკან უბრუნებს ვახტანგს წართმეულ მიწებს, პირველ რიგში, აფხაზეთს იმ პირობით, თუკი მის ასულს შეირთავს ცოლად.

¹ იქვე, გვ. 190-191.

გავიდა დრო და გარდაუვალი გახდა ომი ბერძენთა და სპარსელთა შორის. ორივეს უნდა ვახტანგი თავის მხარეს მიიმხროს, რადგან ომის პოლიგონი ფაქტიურად ისევ საქართველოა და გამარჯვების მეტი შანსი აქვს იმას, ვისაც ქართველთა მეფე დაუჭერს მხარს. ვახტანგ გორგასალი და ირანის შაჰი ხოსრო ერთმანეთს შეხვდნენ რუსთავის ახლოს. მისი გულის მოსაგებად შაჰი მიმართავს ვახტანგს:

„ითხოვე ჩემგან რაცა გნებავს თავისა შენისათვის ანუ სხვსა, ვისთვისცა გნებავს“.

ვახტანგის პასუხი ლაკონურია:

„მნებავს რაჟთა იყოს მშვიდობა შენ შორის და კეისრისა“.¹

ვახტანგმა დაიყოლია ირანის შაჰი და ჯერი ახლა ბიზანტიის კეისარზე მიდგა, რომელმაც განაცხადა:

„სთნავს ღმერთსა მშვიდობა სამთავე ამათ მეფეთა. და იქმნაცა ეგრე“.²

დაიდო ძალიან საინტერესო ზავი, რომელიც ისტორიკოსის მიერ გააზრებულია, როგორც მშვიდობა სამ სახელმწიფოს (ბიზანტიას, ირანსა და საქართველოს) შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ომი ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის მიმდინარეობდა. ზავის განსამტკიცებლად ვახტანგმა შეირთო ცოლად ბიზანტიის კეისრის ასული, ხოლო ირანის შაჰს ცოლად გაატანა თავისი და მირანდუხტ.

ამ სიტუაციაში ვხედავ მე, და როგორც ჩანს, ხედავდა ისტორიკოსიც, განცხადებულს საქართველოს გეოპოლიტიკურ ფუნქციას აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის და ქართველ მეფეთაგან ყველაზე ბრწყინვალედ ამ ამოცანას თავი გაართვა ვახტანგ გორგასალმა. ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მის დროს და მისი შემწეობით შეხვდა ერთმანეთს ეპროკა და აზია.

ყველაფერი ეს იყო ბრძენი, დიპლომატი მეფის ქმედება, ვახტანგი ზრუნავდა თავისი ქვეყნის მშვიდობიანი განვითარებისათვის. ასეთი განვითარება კი შეუძლებელი იყო ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის მშვიდობის გარეშე.

მაგრამ ვახტანგ გორგასალს თავისი ქვეყნისათვის და სამეფო სახლისათვის უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდა პოლიტიკურად და კულტურულად დასავლური ორიენტაცია. სიკვდილის წინ მისი ანდერძი ასეთი იყო:

„თქუენ მკვდრნო ქართლისანო... სახლსა ჩვენსა ნუ შეურაცხყოფთ და სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევებთ“.³

„ბერძენთა სიყვარული“ ანუ დასავლური ორიენტაცია ვახტანგ გორგასალმა დასაბამითაგანვე ფარნავაზიანთა დინასტიის სახელმწიფო პოლიტიკად გამოაცხადა. ასე ორგანულად ებმის ერთმანეთს ორიენტაციის თვალსაზრისით „ქართლის ცხოვრების“ ორი სანყისი ნაწილი ერთმანეთს.

¹ იქვე, გვ. 198.

² იქვე, გვ. 198.

³ იქვე, გვ. 220.

ცხადია, შუა საუკუნეების ქრისტიანი ისტორიკოსის აზროვნებაში ეთიკის ადგილი რწმენას, ქრისტიანულ მორალს ეკავა. მხედართაგან მორწმუნე იყო ის, ვინც მინიმუმ ბიბლიის ათ მცნებას განუხრელად იცავდა. „ქართლის ცხოვრებამ“, ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის ნაწილებმა, ლაკონურად და ერთსულოვნად ჩამოაყალიბა მირიანიდან ვახტანგ გორგასალამდე ქართველ მეფეთა ოთხი ტიპი მათი საგარეო და საშინაო პოლიტიკის, კულტურულ-სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი პოზიციის გათვალისწინებით:

1. „მორწმუნენი“ და „უშფოთველად მცხოვრებნი“. 2. „ურწმუნონი“ და „მოშიშნი“. 3. „ურწმუნონი“ და „მხედარნი შემმართველნი“. 4. „მორწმუნენი“ და „მხედარნი შემმართველნი“.

ქვეყნის მეთაურთა მრწამსი სახელმწიფოს პოლიტიკისა და ორიენტაციის გამოხატულება იყო, ხოლო ქვეყნისათვის მშვიდობის მოპოვება მხოლოდ რწმენითა და მხედრული შემართებით შეიძლებოდა. ამ თვალსაზრისით, საქართველოს იდეალური მეფე იყო ვახტანგ გორგასალი – „მორწმუნე“ და „მწედარი შემმართველი“. ამიტომ ეძიებდა ერთიანი საქართველოს მესამე დიდი მეფე (ფარნავაზისა და ვახტანგ გორგასლის შემდეგ) დავით აღმაშენებელი ისტორიულ წიგნებში წინაპართა გამოცდილებას ქვეყნის მართვისათვის.

P.S

ბოლოს ჩემი პატარა ესეი მინდა დავამთავრო ქართულ ხელნაწერთა ტრადიციული ანდერძ-მინაწერით: ქრისტე, შეინყაღე ზურაბ კიკნაძე და თვსნი მისნი, მშვიდობით დაიცვენ ყოველთა ვნებათა სულიერთა და ჯორციელთაგან და მიჰმადლე დღეგრძელებით სიმრთელე და დიდებაჲ ორთავე ცხოვრებასა შინა, ამინ!

MEDIEVAL GEORGIAN HISTORIANS' VIEW ON ETHICS OF WAR AND PEACE

Juansher's 'The Life of Vaxtang Gorgasali', which is probably edited by Leonti Mroveli in the eleventh century, demonstrates to the reader that great wars and politics require high moral standard and exceptional virtue.

განძასარის წარწერა¹

შესავალი

განძასარი, „XIII საუკუნის დასაწყისიდან არცახისა და სრულიად ალბანეთის სულიერ და საკათალიკოსო ცენტრად გამოცხადებული ეს შესანიშნავი მონასტერი, მდებარეობს ისტორიული ხაჩენის პროვინციაში, მდინარე ხაჩენაგეტის ზემო შესართავის ახლოს. მონასტერი სოფლის პირდაპირ აღმართული მთის მხარზე პლატოს ამთავრებს, სოფლიდან ორი კილომეტრის სიახლოვეს სამხრეთ-დასავლეთით“². გვიანი შუა საუკუნეებიდან არცახს ყარაბაღი ეწოდება.

მრავალი საუკუნის მანძილზე ეს ტერიტორია იყო ალბანეთის კათალიკოსთა რეზიდენცია და არცახის მთავართა განსასვენებელი ადგილი. ვარაუდობენ და ამას ნარატიულ წყაროებთან ერთად ადასტურებს თვითონ წარწერაც, რომ განძასარის ტაძრის ადგილას სხვა უფრო ძველი სასაფლაოს ძეგლები უნდა ყოფილიყო.³

განძასარში სხვაც ბევრი სომხური წარწერაა, მაგრამ ამჟამად გამოსაცემად და სათარგმნელად მე შევარჩიე მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი, არცახის (ხაჩენის) მთავრის ჰასან ჯალალ-დავლას წარწერა განძასარის ეკლესიის აშენების შესახებ. წარწერა ერთდროულად არის სამშენებლოც, შენირულებისაც და სულთა მოსახსენებელიც.

ჰასან დავლას წარწერა განთავსებულია მონასტრის ინტერიერში, ჩრდილოეთი კედლის სარკმლის გარშემო და ქვემოთ, სულ 27 სტრიქონია. წარწერის ნაწილი შესრულებულია წითელი საღებავით, ნაწილს კი წითელი საღებავი ფონად უდევს.

განძასარის 1240 წლის წარწერა ხელახლა გამოსაცემად და სათარგმნელად რამდენიმე მიზეზის გამო ავირჩიე. ჯერ ერთი, განძასარის წარწერა იმ უნიკალურ ძეგლთა რიგს ეკუთვნის, რომელსაც საერთო კავკასიური მნიშვნელობა აქვს: 1. უკავშირდება ისტორიულ ალბანეთს. როგორც იოსებ ორბელი წერს: „... центром этого княжества, составявшего, очевидно, часть

¹ საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 2014. - N 1. - გვ.107-122.

² ჭიქას ჯაყ ქიშაყიქიქიქი, აყიქ V, Արցախ, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, 1982, გვ. 36. სამწუხაროდ, მე არც ძეგლი მინახავს და არც მთლიანად წარწერა. წარწერის მცირე ფრაგმენტს ვიცნობ მხოლოდ ამ კორპუსის საილუსტრაციო მასალიდან.

³ იქვე, გვ.36.

древней Албании (Աղուაში), был бассейн реки Хаченаджур (ныне Хачинчай) и отчасти реки Т'арт'ар (ныне Тертер)¹. 2. армენолоგიისათვის მის მნიშვნელობას, ვფიქრობ, ახსნა არა სჭირდება. 3. ქართული სახელმწიფოს ისტორიისათვის კი მნიშვნელოვანია არცაბის მმართველთა მჭიდრო ნათესაური დამოკიდებულება მხარგრძელთა საგვარეულოსთან და მათ შორის გავრცელებული ქართული წარმოშობის, ქართული ფორმის ან მხოლოდ საქართველოში დამკვიდრებული საკუთარი სახელები (მაგალითად, ვახტანგი, ზაქარია, ივანე, ზაზა, გივი), სამწუხაროდ, განძასარის წარწერა და არცაბის სხვა წარწერებიც, ქართულ მეცნიერებაში თითქმის არ არის გამოყენებული. ამავე გარემოებამ განსაზღვრა მისი თარგმნა ქართულად და რუსულად, ვინაიდან, თუ მე სწორად ვიცი, განძასარის მთლიანი თარგმანი არცერთ ენაზე არ არსებობს.

რაც შეეხება ტექსტის დედნის ენაზე გამოქვეყნებას, ამის საჭიროება დამანახა ჩემთვის ცნობილი ექვსი გამოცემის ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვანმა განსხვავებამ. ზოგი განსხვავება ისეთია, რომ მათი დაფიქსირება აუცილებელია არცაბის პოლიტიკური ისტორიის სწორად შესასწავლად. გამოცემაში ყველა განსხვავება ვარიანტის სახით არის მითითებული.

წარწერის გამოცემები

განძასარის წარწერის ერთ-ერთი ადრეული გამოცემა (1842 წ.) ეკუთვნის ჰოვჰანეს შაჰჰათუნიანს (1799-1849). იგი წარმოშობით იყო სოფელ შაჰრიარიდან. განათლება მიიღო ერმიადინში და აქვე აღიკვეცა ბერად, 1832-1833 წლებში განაგებდა ერმიადინის „მატენადარანს“. გაკეთებული აქვს გარკვეული რაოდენობის სომხურ ხელნაწერთა აღწერილობა. 1833 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე იყო საპატრიარქო სინოდის წევრი. 1841 წელს ხელდასხმულ იქნა ეპისკოპოსად. თანამშრომლობდა მ. ბროსესთან. 1843 წელს დაინიშნა საქართველოს სომხური თემის წინამძღვრად და დასახლდა თბილისში.²

ჰ. შაჰჰათუნიანის მთავარი ნაშრომია „აღწერა კათოლიკე ერმიადინისა და არარატის ხუთი პროვინციისა“. ამ ნაშრომის მეორე ტომში განთავსებულია განძასარის წარწერა.³ სამწუხაროდ, მთლიანად წიგნი ბიბლიოგრაფიული იშვიათობაა და მე, „მატენადარანის“ ადმინისტრაციის ხელშეწყობით, ხელთ მხოლოდ იმ გვერდების ქსერო-ასლი მქონდა, რომლებზეც დასტამბულია ეს წარწერა. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილი გახდა, ერმიადინის გამომცემლობა ამზადებს ჰ. შაჰჰათუნიანის ნაშრომის ახალ გამოცემას.

განძასარის წარწერის მეორე (პირობითად) გამოცემა ეკუთვნის სარგის ჯალალიანს (1810-1879). იგი დაიბადა ხაჩენში (არცაბი) და მიაკუთვნებდნენ არცაბის მთავრების ჰასან-ჯალალიანთა საგვარეულოს. მკითხ-

¹ И. Орбели. Асан Джалал, князь Хаченский, Избранные труды, Ереван, 1963, стр. 146.

² Քրիստոնյա Հայաստան, Հանրագիտարան, Երեւան, 2002, გვ. 817-818.

³ Հովհաննէս Եպս. Շահխաթունեանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էքիազնի և ինքն գաւառացն Արարատայ, հտ. Ա-Բ, Էքիազնի, 1842. გვ. 371-372.

ველისათვის საინტერესო შეიძლება იყოს, რომ 1857-1861 წლებში სარგის ჯალალიანცი იყო საქართველოს სომხური თემის წინამძღოლი.

სარგის ჯალალიანცის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაშრომია ორ წიგნად გამოქვეყნებული „მოგზაურობა დიდ სომხეთში“.¹ განძასარის წარწერა მოთავსებულია პირველ ნაწილში², რომელიც დაიწერა 1841 წელს³ და გამოქვეყნდა იმავე წელს (1842), როდესაც გამოვიდა პ. შაჰხათუნიანის ნაშრომი. როგორც მკითხველმა ნახა, ჰასან ჯალალიანცის ნაშრომი დაიბეჭდა თბილისში, ხოლო ჰოვჰანეს შაჰხათუნიანცისა - ერმიოპინში. ყველაფრიდან ჩანს, რომ ისინი არ შეიძლება ერთმანეთის ნაკითხვებს ითვალისწინებდნენ, თუკი ადგილზე არ შეხვდნენ ერთმანეთს მუშაობის პროცესში, რასაც არცერთი მათგანი არ აღნიშნავს. მართლაც, მათ ამოკითხვებს შორის საკმაოდ არის განსხვავებები, მაგრამ დამთხვევები ისეთ შემთხვევებშიც კი არის, რომელთაც არ ადასტურებს ორი ბოლო, ბევრად უკეთესი გამოცემა და წარწერის მონახაზი. ეს არის წარწერის მესამე და მეოთხე სტრიქონების მიჯნაზე ამოკითხვა სიტყვისა թագաւոր (მეფე), იმ ადგილას, სადაც წერია ինքնակալ խանքերդի (თვითმპყრობელი ხანბერდისა). შეცდომის წარმომავლობა ცხადი არ არის, ვინაიდან იგი გამოწვეული არ შეიძლება იყოს სიტყვათა გრაფიკული მსგავსებით. ეს შეცდომა მეორდება ი. ორბელის მიერ მომზადებულ გამოცემამდე (1919 წ.) სამივე ნაშრომში (მესამე მათგანის შესახებ ქვემოთ იქნება საუბარი).

1864 და 1866 წლებში გამოვიდა ორ ტომად მარი ბროსეს მიერ სტეფანოს ორბელიანის „სისაკანის ისტორიის“ თარგმანი გამოკვლევითა და კომენტარებით, რომლის მეორე ტომში დაბეჭდილია განძასარის მთავარი წარწერის თარგმანი⁴. მ. ბროსეს შენიშვნებიდან ჩანს, რომ იგი ითვალისწინებს პ. შაჰხათუნიანცისა და ს. ჯალალიანცის ნაკითხვებს (ზოგჯერ მათ სქოლიოებშიც უთითებს), მაგრამ უპირატესობას თავის ხედვას ანიჭებს. მ. ბროსეს თარგმანში ბევრი უზუსტობაა, მაგრამ იგი ძალიან მნიშვნელოვანია იმის დასადასტურებლად, თუ როგორ იკითხებოდა განძასარის მთავარი წარწერა 1866 წელს. ამ წუთში ჩემთვის მთავარია, რომ მან პირველმა უარყო განძასარის წარწერის ტექსტში ჰასან ჯალალ დავლას ტიტულატურაში „მეფის“ არსებობა, თუმცა ამ ადგილას არც ხანბერდს კითხულობს, როგორც ეს არის ი. ორბელისა და სომხური წარწერების კორპუსის გამოცემებში. აი, ეს ადგილი მ. ბროსეს თარგმანით:

„Au nom de la Sainte-Trinite, Père, Fils et Saint-Esprit, cet écrit solennel est de moi l'humble serviteur de Dieu, Dchalal-Dola Hasan, fils de Vakhtanc et petit-fils d'Hasan-le-Grand, souverain légitime du haut et grand pays d'Artsakh,

¹ Հանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, աշխատասիրութեամբ Սարգիս Վարդապետի Ջալալեանց, միաբանի Վանաց Սանահնի ի 1841, մասն Ա, Տիփլիս, 1842. Մասն Բ. Տիփլիս, 1858.

² Հանապարհորդութիւն, Ա, გვ. 3-184.

³ იხ. დასახელებული წიგნის სატიტულო ფურცელი.

⁴ Histoire de la Siounie par Stephannos Orbélian, Traduite de L'Arménien par M. Brosset, première Livraison, Saint-Pétersbourg, 1864, seconde Livraison, Saint-Pétersbourg, 1866, გვ. 144-145.

province aux vast limites. . .”¹

განძასარის მთავარი წარწერის მესამე გამოცემა ეკუთვნის ეპისკოპოს მაკარ ბარხუდარიანცს (1832-1906). მ. ბარხუდარიანცი დაიბადა არცახში და მისი განსაკუთრებული ინტერესი არცახის სიძველეებისადმი, ცხადია, ამითაც იყო გამოწვეული. მან შეკრიბა მრავალი წარწერა და 1895 წელს ბაქოში გამოაქვეყნა წიგნი „არცახი“. ამ წარწერებს შორისაა განძასარის 1240 წლის წარწერაც.² მ. ბარხუდარიანცს შესაძლებლობა ჰქონდა გაეთვალისწინებინა თავისი წინამორბედების შრომები, თუმცა მათ ამოკითხვებში არის განსხვავებებიც. ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ შაჰხათუნიანცისა და ჯალალიანცის მსგავსად მეოთხე სტრიქონში ისიც კითხულობს სიტყვას թագաւոր (მეფე).

2009 წელს სანკტ-პეტერბურგში გამოქვეყნდა ეპისკოპოს მაკარ ბარხუდარიანცის წიგნის „არცახის“ რუსული თარგმანი³. ცხადია, ამ გამოცემაში შეტანილია განძასარის 1240 წლის წარწერის თარგმანიც.⁴ თარგმანი კარგია, თუმცა ზოგან აკლია სიზუსტე. მაგალითად, ხორიშაჰი იერუსალიმში წავიდა არა მაშინ, როდესაც დაიწყო აღმოსავლეთის სარკმლის ამოყვანა,⁵ არამედ მაშინ, როდესაც იგი დაამთავრეს და დაიწყო თალით გადახურვა.

მაგრამ ეს არ არის იმდენად მნიშვნელოვანი. გასაკვირი ის არის, რომ მთარგმნელმა თავის თავს უფლება მისცა წარწერის ტექსტი მთლიანად არ მოეტანა. მან შეწყვიტა ტექსტის თარგმნა იქ, სადაც ალაპების დანესება იწყებოდა და ასეთი შენიშვნით გაიმართლა თავი:

„Далее идет перечисление поминальных служб, которые по определенным дням и праздникам и в определенном количестве должны быть отслужены в помин души князя Джалал Асана, его родителей, супруги, братьев и сестер“.⁶

მე მესმის, რატომაც შეწყვიტა მთარგმნელმა ამ ადგილიდან წარწერის ტექსტის თარგმნა: ეს არის გასაგებად და სათარგმნელად ყველაზე რთული ადგილი მთელს წარწერაში, მაგრამ ვისთვისაც ლიტურგიკა ისეთივე მნიშვნელოვანი ნაწილია ისტორიისა, როგორცაა ეკლესიის აგება, მისთვის მთარგმნელის საქციელი, რა თქმა უნდა, მეტი რომ არა ვთქვათ, გაუგებარია, თავი რომ დავანებოთ წიგნის ავტორის პატივისცემას.

1903 წელს თბილისში შეიკრიბა ეპიგრაფიკით დაინტერესებულ მეცნიერთა ჯგუფი, რომელმაც გადაწყვიტა, გამოეცა ქართული და სომხ-

¹ Histoire de la Siounie, გვ.144.

² Արցախ, երկասիրեց Մակար եպիս. Բարխուդարյանց, Բաքու, 1895 թ. 173-174; ახალი გამოცემისათვის იხ. Մակար եպիս. Բարխուդարյանց, Աղուսնիք երկիր և դրացիք, Երևան, 1999, թ. 250-251. ძალიან საინტერესოა մ. Բարխուդարյանցի წიგნი Աղուսնիք երկիր և դրացիք („ალბანთა ქვეყანა და მეზობლები“). ამ წიგნში სხვა მნიშვნელოვან ცნობებთან ერთად მოცემულია სომხურ-უდიური ლექსიკონი. ეს არის ერთ-ერთი ადრინდელი ჩანაწერი უდიური (საინტერესოა, რომ თვითონ „უტიურს“ უწოდებს) ლექსიკონის სომხური ტრანსკრიფციით.

³ Епископ Мака́р Бархуда́рянц, Арцах, Перевод с армянского Нельсона Алексаняна, Издание подготовили Белла Григорян и Ваге Григорян, Санкт-Петербург, 2009.

⁴ იქვე, გვ. 151.

⁵ იქვე, გვ. 151.

⁶ იქვე, გვ. 151, შენ. 150.

იანვარს და ნაშრომი იმავე წელს გამოაქვეყნა კიდეც¹. ვფიქრობ, სწორედ ამით არის გამოწვეული ის შეცდომა, რომელიც მან დაუშვა ჰასან ჯალალის ტიტულატურის შესახებ მსჯელობისას.

1909 წლის, როგორც ჩანს, ზაფხულამდე გამოცემულ ნაშრომში ი. ორბელი წერს, რომ ჰასან ჯალალ დავლას სრული ტიტულატურა შემოინახა განძასარის 1240 წლის წარწერამ:

„Самый пышный титул имеем в надписи 1240 г. имени hАсана Джалала о построении храма в Гандзасарском монастыре. На, նուսսո ծառայ Աստուծոյ Զալլալ Դալլալ Հասան, որդի Վախտանգայ, թոռն մեծին Հասանայ, բնակավոր ինքնակալ բարձր և մեծ Արցախսկան աշխարհի, թագավոր է և ի յոգնասահման նահա[ն]գի: «Я, смиренный раб Божий Джалал Давла hАсан, сын Вахтанга, внук великого hАсана, природный самодержавный царь высокой и великой страны арцахской и и имеющей обширные пределы области [хаченской]». Последнее слово я дополняю; в надписи его нет и нет места для него“.²

მოტანილი ციტატიდან ჩანს, თითქოს ი. ორბელი წარწერას დედანში კითხულობს, თუმცა ეს ტექსტი სიტყვა-სიტყვით გადმოწერილია მ. ბარხუდარიანცის წიგნიდან „არცახი“.

ცოტა ქვემოთ ი. ორბელი ცდილობს ისტორიული სიტუაციით გაამართლოს წარწერაში ჰასან ჯალალ დავლას *թագավոր* (მეფე)-დ მოხსენიება:

„Но если hАсан именовался царем, то он имел на это право, как представитель старшей (ხაზგასმა იოსებ ორბელს ეკუთვნის - ზ.ა.) линии своего рода; а почему вообще их род, взятый в широком смысле, мог претендовать и претендовал на царский титул, вытекает из обстоятельства, на которое уже обратил внимание Броссе. По указанию Броссе, в 1166 году прекратился род сунийских владетелей, носивших титул царя. . . его место занял ближайший старший род, род Вахтанга Сакар'яна. Этим и можно объяснить в основе царственные претензии Джалала“.³

ი. ორბელმა სხვა საინტერესო არგუმენტებიც მოიტანა ჰასან ჯალალ დავლას ტიტულატურაში *թագავორ* (მეფე)-ს დადასტურების კანონზომიერების შესახებ,⁴ მაგრამ ეს ყველაფერი გააბათილა მის მიერვე გამოსაცემად მომზადებულმა წარწერამ, რომელშიც მსგავსი ტიტული არ დასტურდება.

იოსებ ორბელის გამოსაქვეყნებლად უკვე სტამბურად მომზადებულ წიგნს, „განძასარისა და ჰავოცბტუკის წარწერები“, გამოცემის წლად ასევე სტამბურად აწერია 1919 წელი. მაგრამ ამ წელს წიგნი არ გამოცემულა.

¹ hАсан Джалал, князь Хаченский, Известия Императорской Академии наук, 1909, серия VI, т. III, №61.

² იხ. დასახელებული ნაშრომის ახალი გამოცემა: И. А. Орбели, Избранные труды, Ереван, 1963, გვ. 158.

³ იქვე, გვ. 158-159.

⁴ ი. ორბელის შეცდომამ, რომელიც განძასარის წარწერის წინა სამი გამომცემლისაგან მომდინარეობდა, ქართველი მეკვლევრის ნაშრომშიც შემოაღწია. იხ. შანშე დარჩიაშვილი, ძიებანი ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ. 2010, გვ. 127. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორს თავისი ნაშრომი 1976 წელს ჰქონდა დამთავრებული და მაშინ წარწერის სწორი წაკითხვა არ შეიძლებოდა სცოდნოდა. ეს კარგად ჩანს ნაშრომისათვის დართული ბიბლიოგრაფიიდანაც.

იოსებ ორბელმა სასტამბოდ გამზადებულ ცალში გააგრძელა კორექტურების შეტანა და საკმაოდ ბევრ წარწერას აშიაზე ფანქრით მიაწერა, რომ ეს წარწერა მას არა აქვს. როგორც ჩანს, ასეთი შენიშვნის მქონე წარწერები ი. ორბელს თავისი წინაპარი ავტორებისგან ჰქონდა აღებული და ალბათ ვარაუდობდა, რომ ხელახლა აწყობისას გამოცემაში ასეთ განმარტებას ჩაურთავდა. რომ ახალი გამოცემა მომზადდა 1922 წელს, კარგად ჩანს ი. ორბელის მიერ გამომცემლობისათვის თავისი ხელით მიწერილ განმარტებაში, რომელიც მისი თხოვნით უნდა დართვოდა წიგნის შესავალს, IV გვერდის შემდეგ. ხელნაწერ ტექსტს აქვს თარიღიც:

„Прошло пять лет после того, как было написано и набрано мое предисловие, семь лет после того, как основная часть книжки была сверстана, почти тринадцать лет после того, как надписи были собраны. Сейчас я, менее чем когда-либо, надеюсь посетить ещё раз Хачен и проверить свои чтения. С ещё большей тревогой за возможные погрешности и с ещё большим убеждением в необходимости выпустить этот сборник надписей, собранных в местности, где несколько лет свирепствовала война и где человек и природа совместно разрушали древние памятники, я подписываю к печати эту работу.

И. О

8 января 1922“.

ბედის დაცინვაა, რომ წიგნი ასეთი მომზადების შემდეგაც ვერ გამოქვეყნდა. 1966 წელს ერევანში გამოქვეყნდა „სომხური წარწერების კორპუსის“ პირველი ტომი (მეორე ტომი მასზე ადრე - 1960 წელს გამოქვეყნდა), რომელშიც დაბეჭდილია ანისის წარწერები, მომზადებული გამოსაცემად ი. ორბელის მიერ. კორპუსის წინასიტყვაობაში ს. ბარხუდარიანი გვამცნობს:

1924 წელს მეცნიერებათა აკადემიის ლენინგრადის გამომცემლობაში იმყოფებოდა დასაბეჭდად დიდი ხნის წინათ მომზადებული ანისისა და განძასარის წარწერები. ამ წელს ადიდებული ნევა შევარდა აკადემიის გამომცემლობაში და მთლიანად მოსპო გამზადებული ტირაჟი. 1954 წელს ანისის წარწერების გადარჩენილი ვარიანტი (ნაწილი ხელით ნაწერი, ნაწილი სტამბურად აწყობილი, ხოლო განმარტებები და სათაურები, ბუნებრივია, რუსულად შესრულებული) კორპუსის სარედაქციო კომისიამ სომხურ ენაზე მოამზადა და გამოსცა.¹

1982 წელს ერევანში გამოქვეყნდა „სომხური ეპიგრაფიკის კორპუსის“ მეხუთე ტომი, რომელიც მთლიანად მიეძღვნა არცახის წარწერებს.² ამ ტომში შეტანილი განძასარის მთავარი წარწერა უკვე მისი მეექვსე გამოცემაა.³ არცახის წარწერების ყველა გამოცემას, რომელიც გამოსაცემად მომზადებული ჰქონდა ი. ორბელს, ერთვის მასზე სათანადო მითითება.

¹ ჭიქას ჯაჲ ქჲმადგიოქჲს, ყრასჲ I, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Ա. Օրբելի, Երեւան, 1966, გვ. XXVIII.

² ჭიქას ჯაჲ ქჲმადგიოქჲს, ყრასჲ V, Արցախ, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երեւան, 1982.

³ იქვე, გვ. 37-40, სურ. 23 (წარწერის ნაწილი).

კორპუსის რუბრიკა „შემდგენლისაგან“ გვამცნობს, რომ მასზე მუშაობა მიმდინარეობდა 1960-1964 წლებში აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიასთან შეთანხმებით და თანამშრომლობით. სომეხი მეცნიერები მუშაობდნენ სომხური წარწერების გადმოღებასა და ამოკითხვაზე, ხოლო აზერბაიჯანელები, არაბული წარწერებისა.¹

როგორც კორპუსს შეშვენის, შემდგენელი, ეპიგრაფისტი ს. ბარხუდარიანი, ყველა წარწერასთან მიუთითებს წინა გამოცემებს, ყველა წარწერას ურთავს მონახაზს და ფოტოს სრულად ან ნაწილობრივ. მინდა შევნიშნო, რომ უკეთესი იქნებოდა, თუ გამომცემელი სქოლიოში მიუთითებდა სხვა ავტორების ნაკითხვის ვარიანტებს, მონახაზი იქნებოდა კედლიდან გადმოღებული ზუსტი ასლი წარწერისა, ხოლო წარწერათა ფოტოები იქნებოდა სრული, თუნდაც იგი დიდი ფორმატის ყოფილიყო. კიდევ ერთი, რამაც გამაკვირვა არის ის, რომ ს. ბარხუდარიანი წერს, თითქოს ი. ორბელს განძასარის სომხური წარწერები გამოსაცემად მომზადებული აქვს რუსული თარგმანებით. ვინაიდან ის 1919 წლით დათარიღებულ წიგნს უთითებს, ხოლო მეც ამ წიგნის ქსერო-ასლი მაქვს ხელთ, დარწმუნებით შემიძლია ვთქვა, რომ წარწერების რუსული თარგმანი ი. ორბელს არა აქვს და არც წინასიტყვაობიდან ჩანს, რომ იგი მათ თარგმნას აპირებდა. წიგნი მთლიანად რუსულ ენაზე არის დაწერილი, რა თქმა უნდა, გარდა სომხური წარწერებისა.

სომხური წარწერების კორპუსში შეტანილი განძასარის 1240 წლის სამშენებლო წარწერასა და ი. ორბელის გამოცემას შორის დიდი განსხვავება არ არის. მცირე ვარიანტული განსხვავებები მითითებულია ჩემს გამოცემაში. მთავარი კი ის არის, რომ, როგორც ზემოთ ითქვა, თავის გამოცემაში ი. ორბელი ჰასან ჯალალის ტიტულატურაში *ᲛᲗᲘᲗᲗᲗᲗ* (მეფე)-ს აღარ ადასტურებს.

P.S.

წინამდებარე გამოცემაში განძასარის 1240 წლის სომხური წარწერისათვის ძირითად ტექსტად აღებულია ბოლო, სომხური წარწერების კორპუსის მეხუთე ტომში შეტანილი გამოცემა. დანარჩენი ყველა გამოცემის (გარდა კ. კოსტანიანცისა, რომელიც არ არის დამოუკიდებელი) ჩვენებები შედარებულია მასთან, ხოლო ვარიანტები გატანილია სქოლიოში.

რაც შეეხება ქართულ თარგმანს, იგი შესრულებულია კორპუსის ტექსტზე დაყრდნობით, მაგრამ ითვალისწინებს სხვა გამოცემებსაც. ყველა საჭირო ცნობა და განმარტება ჩატანილია განძასარის 1240 წლის წარწერის ქართული თარგმანის სქოლიოში.

¹ იქვე, გვ. 5.

[1] Յանուն Սուրբ Երրորդության Հայր և Որդոյ և Հոգոյն Սրբոյ այս գիր արձանի է գոր տվի [2]էս, նուաստ ծառա Աստուծոյ Ջալալ Դաւլայ Հասան, որդի Վախտանգա, թոռն մեծին [3] Հասանա, բնակաւոր ինքնակալ բարձր և մեծ Արցախական աշխարհի, ինքնակալ [4]Խանբերդի, յոգնասահման նահանգաւր: Զի հայր իմ ի վախճան կենաց ելից [5]իւր աստեացս անդարձ կտակի հաստատեաց ինձ և մաւրն իմ Խորիշահի, որ էր [6] դուստր մեծ իշխանաց իշխանին Սարգսի՝ զի շինեսցուք եկեղեցի ի գերեզ[7]մանատան հարց մերոց ի Գանձասար, զոր սկսեալ մեր :ՈԿԵ: (1216) թվին հայոց աւգնութեամբ բարեր[8] արին և ի խփել լուսամտին արևելից մայրն իմ կրանաւորեալ չոգաւ յԵրուսաղեմ եր[9]րորդ անգամ և անդէն ի դրան Յարութեան. խարազանագգեաց ճգնութեամբ բազմամեա [10] ժուժկալութեամբ հանգեաւ ի Քրիստոս լուսո վկայութեամբ. և անդէն պահեցաւ: Իսկ մեր զբազմ[11]ածուփ կիրս կենցաղոյս ի մտի եղեալ փոյթ գործո արարեալ աւարտումն եղ[12]ել շնորհաւր ողորմութեամբ ամենայգութ Տեառն :ՈՁԵ: (1238) թվի գաւտնորեալ ամենա[13]զան ձևով, պատկերազան, յարիւնակերտ, գմբեթարդ յարիւնուածաւր: Յաւժար[14]ութեան կամաց մերոց, որպէս տեսանէ Աստուած. հոգացաք զպէտս միաբանիցս գեղոր[15] այս Մաչեղ, Հարջանտուս, Բոլորքոչն, :Ա: լուծ, Խաչինաձոր, Նորաշինկան [16]գետն, այգեստանս Եղգընգնի՝ զոր իմ հայրն է տվել Սահակայն փուրկադո ոգ[17]ոյն. արծաթենիսն, որ ես տվի՝ խաչաւր, գրանաւր, մասամբք, նշխարաւր պատու[18]ական և ձուլածու ամենայն, սպասուց և հանդերձ երևելի զարդիւք՝ ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերո և Աստուծով ի մեր յի[19]շխանութեան եկեղեցիքս ազատ են: Կամաւ Տէր Վարդանա, առաջնորդի Սուրբ Ուխտիս և միաբանիցս գրեցաք [20]ժամ զաւագ սեղանն բոլոր տարին մեզ և զայլ ամէն եկեղեցիքս՝ զատիկն իւր ճրագալուցովն՝ իմ հաւրն է [21]Վախտանգա, Աստուածածնին :Դ: արւն իմ մաւրն Խորիշահի և յայտնութիւն իւր ճրագալուցով՝ իմ Եղբարն Զաքարէի, [22]աւագ սեղանն որ իմ է յաստուածածնէն մինչ ի խաչն՝ իմ պապին Հասանա. Յիսնակամտէն մինչ ի յայտ[ն]ութիւն Մամքանա՝ [23]իմ կենակցին, յութաւրա[իր]ց ելիցն մինչ առաջաւորն՝ հասարակաց անյիշատակաց բարիկենդանին

:Ա: Շաբ[24]աթն՝ իմ եղբայրն՝ Դավին. :Ա: Շաբաթն իմ քուերն՝ Մարինո աղուհացից շաբաթ կիրակեքն՝ իմ եղբայրն՝ Իվանէին, գատկէն [25]մինչ Յաստուածածինն և ի խաչէն մինչ յիսնակամուտն ինձ՝ Հասանա:

Աւրինեցաւ եկեղեցիս: ՈՁԹ: (1240) թվին, [26]ի հայրապետութեան Տեառն Ներսիսի Աղուանից կաթողիկոսի: Հաստատ է գիրս կաման Աստուծոյ ով հակառակի ոս[27]ոխն նորա Աստուած է և իւր սուրբք:

Անտոնի տաւնին :Ա: ար ժամ Յովասաբ միակեցին է կաման մեծին Հասանա:

Շահխաթունեանց. 1. Որդոյ; սրբոյ Հոգոյն; -տվի. 2. ծառայ; Դօլայ; Վախտանգայ. 3. Հասանայ; Արձախական. 4. Խանբերդի] թագաւոր և ի; նահանգաւք] նահանգի; հայրն. 5. մօր; իմ] իմոյ. 6. եկեղեցիս. 6-7. Գերեզմանատուն. 7. Թուին; թվին] - հայոց; օգնութեամբ. 8. բարերարին] + Աստուծոյ; կրօնաւորեալ. 8-9. Երորդ. 9. Խարազնագգեաց. 10. Լուսոյ. 11. - կիրս; գործոյ. 12. շնորհաւք; ամենագութ; թուին; գօտնորեալ. 13. ձևօք; յօրինակերս; յօրինուածաւք. 13-14. Յօժարութեան. 14-15. գիւղորայս. 15. Հարչանտուս; Բոլորքոջն; Նորաշենկան. 16. այգեստանս Սեդնկնի; է] էր; տուեալ; 16-17. փորկադո ոգոյն] փորկատոտայն. 17. Տուին; խաչօք; գրանօք; նշխարօք. 18. սպասութ; մերոյ. 20. Հօրն. 21. Վախտանկայ; օրն; մօրն Խորիշահին; ճրագալուցովն; Եղբօրն. 22. զաւագ Մամբանայ; պապուն Հասանայ; Մամբանայ. 23. ութօրարէից; բարեկենդանին. 24. Եղբօրն Դօլին; Մարինոյ; Իվանէի. 25. ի աստուածածինն; Հասանայ; թուին. 26. ով]որ 27. սուրբքն; Անտօնի տօնին; օր; Յովասապի; միակեցին կաման մեծին Հասանայ.

Ջալալեանց. 1. Որդոյ; սուրբ Հոգոյն. 2. Վախտանգայ. 3. Հասանայ; Արձախական; աշխարհին ինքնակալ] + թագաւոր և ի. 4. -Խանբերդի. 5. աստեացս] աստի ի այս; իմ] իմոյ. 6. եկեղեցի] զեկեղեցիս. 6-7. Գերեզմանատունն. 8. բարերարին] + Աստուծոյ; և] ես; խփել] խփիլ. 8-9. երրորդ] երկրորդ. 11. -կիրս; գործոյ. 12. ամենայգութ; թվի] թուին; զաւտէորեալ; 13. ձևով] ձևաւք; զմբէթագարդ; յարնուածովք. 13-14. Յաւժարութեամբ 14. հոգացաք զպէտս] հոգացութիւն ետու; միաբանից. 15. Մաչեղ հարջանտուս բոլորքոջն] Մակեղ հարկանգուս

բոլոր քաչն; խաչինաձոր] խաչինայ որ. 15-16. նորաշինկան
 գետն] նորաշինական գիւղն; 16. այգեստանս եղ[գ]ընգնի]
 այգեստան սեղնկնի; տվել] ուեալ; փութկադո] Փութկաթու.
 16-17. ոգոյն] Ոտոցն; Արծաթենին; տուի. 18. սպասուք;
 զարդուք; մերոյ; - Աստուծով ի մեր. 18-19. իշխանութեան; 18.
 Վարդանայ 20. ամեն] ամենայն; զատկին. 21. Վախտանգայ;
 Խորիշահին; ճրագալուցովն; 22. զաւագ; -ի; պապուն; Հասանայ;
 Յիսնակամոխն; ի յայտնութիւն] յայտնութեան. 23. յութարաիրց]
 յութարէից; առաջաւոր; անյիշատակաց] և յիշատակաց;
 բարիկենդանին; 23-24. Շաբաթ; 24. իմ քուերն՝ Մարինոյ] քուրին
 Մարինո; կիրակին. 25. Յաստուածածինն] ի Աստուածածինն;
 յիսնակամուտն] յիսնակամուտն. 26. Կաթողիկոսին; կաման. 27.
 Անտանի; Յովասափ; է կաման] կատարի; Հասանայ.

Բարխուդարեանց. 1. որդւոյ; Սրբոյ Հոգւոյն; - տվի. 2. ծառայ;
 Դաւլա; Վախտանգայ; 3. Հասանայ; աշխարհի ինքնակալ
 + թագաւոր և; 4. -Խանբերդի; հայրն; մաւրն. 6. զեկեղեցիս.
 7. Թուին. 7-8. բարերարին] + Աստուծոյ; կրանաւորեալ;
 Յերուսաղէմ. 8-9. երրորդ] երկրորդ; 9. -և; խարագնագեաց. 10.
 լուսոյ; 11. - կիրս; գործոյ. 12. ողորմութեան; ամենագութ; թուին;
 զատկորեալ. 12-13. Ձևաւք; 13. յարինուածովք; գումբաթագարդ.
 13-14. Յաւժարութեամբ. 14-15. գիւղաւրայս; 15. հարջանտուս
 բոլորքոչն] Հարջանտուս բոլորքոչն; Խաչենաձոր; նորաշինկան.
 166. այգեստան; եղգընգնի] սեղնկնի; է տվել] էր տուեալ. 16-17.
 փութկադո ոգոյն] փութկատոստցին; տուի; գրանաւք] գրաւք.
 18. ձուլածոյ; սպասուք; զարդուք; մերոյ; 18-19. իշխանութեան;
 20. սեղանն] խորանն; այլ ամեն. 21. Վախտանգայ; Խորիշահին;
 յայտնութիւնն; ճրագալուցովն; 22. պապին Հասանայ; 23.
 յութարաիրց] ութորէից; բարեկենդանին; 24. .Ա.] .Բ.; Մարինայ;
 25. յիսնակամուտն; Հասանայ. 26. ով] որ. 27. -նորա; Անտանի;
 Յովսափ; միայնակեցին; է կաման] կատարի; Հասանայ.

Որբելի: 7. -Հայոց. 12. շնորհաւք + և; թվին. 13. գմբեթագարդ [յ]
 աւրինուածաւք + և. 15. խաչինաձորն; նորաշինկան] աշինկան.
 16-17. ողոյն; 21. :Դ:] :Գ: ջրադալուցով. 25. յիսնակամուտն; թվին.

ბანძასარის ტაძრის 1240 წლის სომეხური

ნარწერა¹

ძართული თარგმანი

სახელითა წმიდისა სამებისათა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისათა, ეს წარწერა არის დოკუმენტი², რომელიც გავეცი მე, მორჩილმა ღმრთის მონამ, ჯალალ დავლა³ ჰასანმა⁴, ვახტანგის ძემ, დიდი ჰასანის შვილიშვილმა, მკვიდრმა თვითმპყრობელმა მაღალი და დიდი არცახის ქვეყნისა, თვითმპყრობელმა ხანბერდისა⁵, მრავალსაზღვრიანი ნაჰანგებით, ვინაიდან მამაჩემმა, სიცოცხლის აღსარულისას, დაგვიტოვა შეურყეველი ანდერძი [და] დაგვიმტკიცა მე და დედაჩემს ხორიშაჰს⁶, რომელიც იყო დიდი მთავართა მთავრის სარგისის⁷ ასული, რომ განძასარში, ჩვენ მათა განსასვენებელში ავაშენებდით ეკლესიას, რომელიც დავინყეთ :665: (1216)⁸ წელს⁹ სომეხთა წელთაღრიცხვით, კეთილისმყოფელი [ღმრთის] შემწეობით. აღმოსავლეთის სარკმლის გადახურვა¹⁰ რომ დავინყეთ, დედაჩემი მონაზვნად აღიკვეცა, მესამედ¹¹ წავიდა იერუსალიმში¹² და მალე აღდგომის [ეკლესიის] კარზე¹³ შეიმოსა ფლასით ხორცის საგვემად, მრავალწლიანი მარხულობით განისვენა ქრისტეს ნათლის რწმენით და იქვე დაიმარხა¹⁴. ხოლო მე, ცხოვრების ჟამთა სიავე რომ გავითვალისწინე¹⁵, დავაჩქარე საქმე და ყოვლადმოწყალე უფლის შეწევნითა [და] მადლით [მშენებლობა] გასრულდა :687: (1238) წელს¹⁶, შემოსარტყული მრავალწლიანი გამოსახულებით და გუმბათისებრი¹⁷ თაღებით მოკაზმული.

ხედავს ღმერთი, რომ ჩემი კეთილი ნებით, ამ მონაზონთა საჭიროებაზე ვიზრუნე [და შევწირე] ეს სოფლები: მაშელი, ჰარჯანტუსი, ბოლორქორი, ერთი უღელი [ხარ-კამეჩი]¹⁸, ხაჩინადორი, ნორაშინიკის მდინარე¹⁹, ეღგნის²⁰ სავენახეები, რომელიც მამაჩემს მიუცია საჰაკისთვის ფურკადო²¹ სულის²² (?!), ის ვერცხლი, რომელიც მე მივეცი, ჯვრებით, ბიბლიოთეკით²³ (?), ნაწილებით, პატიოსანი ნეშტით და ყველა გამოჭედილი [ეკლესიის] სამსახურებელი ჭურჭელი, საუკეთესოდ შემკულთან ერთად, ჩვენი ღმრთის, ქრისტეს სადიდებლად. ღმრთის [მადლით], ჩვენი მმართველობისას ეს ეკლესიები თავისუფალნი არიან. წმიდა მონასტრის წინამძღვრის ვარდანის²⁴ ნებით ბერებმა დაწერეს, რომ მთელი წლის მანძილზე მთავარ საკურთხეველში წირვა ჩემია, ხოლო ყველა სხვა ეკლესიაში აღდგომა, თავისი ვნების კვირის შაბათით, მამაჩემის ვახტანგისაა, ღვთისმშობლობის ოთხი დღე დედაჩემის ხორიშაჰისაა და ნათლისღება თავისი შობის ღამით - ჩემი ძმის ზაქარესი. მთავარი საკურთხეველი, რომელიც ჩემია, ღვთისმშობლობიდან ჯვრის [აღმართებამდე], ეკუთვნის მამაჩემ ჰასანს, ხოლო დიდმარხვის დასაწყისიდან ნათლისღებამდე - ჩემს თანამეცხედრეს მამქანს²⁵. შვიდღლიანი [მარხვიდან] გამოსვლიდან არაჯავორამდე ყველასა, საერთოდ [ყველასი], ვინც არ მოგვიხსენებია²⁶. ყველიერის ერთი კვირა ეკუთვნის ჩემს ძმას დავლას²⁷, ერთი კვირა - ჩემს დას მარინს²⁸, დიდმარხვის შაბათ-კვირა - ჩემს ძმას ივანეს²⁹, აღდგომიდან ღვთისმშობლობამდე და ჯვრობიდან დიდმარხვის დასაწყისამდე ჩემია, ჰასანისა.

ეკურთხა ეს ეკლესია :689: (1240) წელს³⁰ უფალი ნერსესის, ალბანთა

კათალიკოსის პატრიარქობისას³¹. მტკიცეა ეს წიგნი ღმრთის ნებით. ვინც წინააღმდეგს, გაუწყრეს მას ღმერთი და მისი წმიდანები.

ანტონის დღესასწაულზე³² ჰასანის ნებით 1 დღე წირვა იოასაბ მარტომყოფისაა³³.

¹ სომხური წარწერების დიდი ნაწილი ერთდროულად არის სამშენებლოც, შეწირულების წიგნიც და სააღაპეც. სწორედ ასეთია განძასარის 1240 წლის წარწერაც, ამიტომ მისი რაობის განსაზღვრა ერთი სიტყვით შეუძლებელია.

² აჟა ყიჩაყანის *ქ* სხვადასხვაგვარად შეიძლება ითარგმნოს, ვფიქრობ, ჩემი თარგმანი უფრო ზუსტად გადმოსცემს ავტორის ჩანაფიქრს.

³ სომხური *Դավայ* (დავლა) საშუალო სომხურში შეიძლება ნაკითხული იქნას როგორც *Դոլა* / *Դოლა* (დოლა), მაგრამ *ավայ* სავალდებულო სულაც არ არის, განსაკუთრებით ნასესხებ საკუთარ სახელებში. მიუხედავად ამისა, მკვლევართა აბსოლუტური უმრავლესობა (მაჰსათუნიანცი, ჯალალიანცი, ბარხუდარიანცი) ამ სახელს კითხულობენ როგორც „დოლა“. სომხურად კიდევ შეიძლება ამის გაკეთება, როდესაც იცი, რომ ხშირად ასეთი დაწერილობის *o* (*ո*) შეიძლება ნაკითხო როგორც *av* (*ავ*), მაგრამ ქართულში ეს სრულიად გამორიცხულია (შდრ. შ. დარჩიაშვილი, გვ. 127 და საძიებელი). ამიტომ, ჩემი აზრით, მართალია ი. ორბელი, რომელიც თავის სპეციალურ ნაშრომში მას ყველგან ჰასან ჯალალ-დავლა-დ მოიხსენიებს და დავლას ეტიმოლოგიასაც განმარტავს: «*Դավայ Dawlay* აჟა «благополучие». *Դավայ, в вульгарном чтении Дола*». იხ. *hAcan Դжалал*, გვ. 164, შენ 37. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ვარდან ბარძრბერდელის (აღმოსავლელის) სიტყვები: „მეორე ვახტანგ საქარიანს, ივანეს სიძეს, შიდა ხაჩენის მფლობელს დარჩა ორი ძე, ჰასანი, მოფერებით ჯალალ-ტავლე და ზაქარე, [მოფერებით] ნასრა-ტავლე“ (*Մեծին Վարդանա Բարձրբերդեսոյ Պատմութիւն տիեզերական, ի լոյս ընծացեաց Տկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1861*, გვ. 184; ქართული თარგმანისათვის იხ. ვარდან არეველცი, მსოფლიო ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნოდარ შოშიაშვილმა და ეკა კვაჭანტირაძემ, თბ. 2002, გვ. 158. მე ხელთ არა მქონია ვენეციური გამოცემა, რომელშიც ქართულად მთარგმნელების მოწმობით ყოფილა ჯალალ-დოლა და ნასრა-დოლა). საგულისხმოა, აგრეთვე, რომ „დავლა“ უკვე მეთოთხმეტე საუკუნიდან დადასტურებულია საკუთარ სახელად და ქართული გვარების შემადგენლობაში: დავლა, დავლას-ძე, დავლა-ძე, დავლი-ძე, დავლ-იანი-ძე (იხ. ტბეთის სულთა მატიანე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა დაურთო თინა ენუქიძემ, თბ. 1977. გვ. 110, 136; ალ. ლლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები, თბ. 1986, გვ. 110; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, II, გამოსაცემად მოამზადეს დ. კლდიაშვილმა და მ. სურგულაძემ, თბ. 1993, გვ. 31).

⁴ ჰასან ჯალალ დავლა, ხაჩენის მთავარი (1214 წლიდან), ტაძრის აღმშენებელი და წარწერის დამკვეთი, 1261 წელს მოკლეს მონღოლებმა (*hAcan Դжалал*, გვ. 157). კირაკოს განცხადებით მას ასე ახასიათებს: „... . კეთილმსახური მთავარი ჰასანი, რომელიც დისწული იყო დიდ-დიდ მთავართა

ზაქარე და ივანესი, კაცი კეთილმსახური და ღმრთისმოყვარე, მდაბალი და წყნარი, მონყალე და უპოვარმოყვარე, დაულალავი ლოცვა-ვედრებაში, როგორც ისინი, ვინც უდაბნოში იმყოფებიან. სადაც არ უნდა ყოფილიყო, დღისა თუ ღამის მსახურებას დაუბრკოლებლივ ასრულებდა, როგორც მონასტრები, მხსნელის აღდგომის მოსახსენებლად“ (Կիրակոսի Գանձակեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Եր. 1961, გვ.168; რუსული თარგმანი: Киракос Гандзакечи, История Армении, Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Л. А. Ханларян, М. 1976, გვ. 170).

⁵ ხანბერდის ადგილას განძასარის წარწერის პირველი სამი გამომცემელი და ყველა, ვინც მათ წაკითხვას ეყრდნობა, მცდარად კითხულობს թագաւոր (მეფე)-ს.

⁶ 3. აჭარიანი ვარაუდობს, რომ საკუთარი სახელი ხორიშაში მომდინარეობს სპარსულიდან და ნიშნავს “შაჰის მზეს” (Հ. Աճարյան, Հայոց ասձնասունների բառարան, հատոր Բ, Երեւան, 1944, გვ. 544). საინტერესოა, რომ ეს სახელი 1481 წლის სომხური ხაჩქარის წარწერაში „ხორეშაჰ“ ფორმითაც არის დადასტურებული (Ղիկան Հայ վիսապուրթյան, պրակ V, გვ. 87). ასეთი ფორმის არსებობა კიდევ უფრო აახლოვებს ამ სახელს ქართულში გავრცელებულ ხვარეშან/ხორეშანთან და აძლიერებს 3. აჭარიანის ვარაუდს მათი საერთო წარმომავლობის შესახებ (Հայոց ասձնասունների բառարան, გვ. 544), თუმცა მ. ანდრონიკაშვილი ვარაუდობს, რომ ხორეშან საშუალო სპარსულიდან მომდინარეობს (მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ. 1966, გვ. 511, შენ. 1).

⁷ სარგის მხარგრძელი, ამირსპასალარი, მამა ზაქარია და ივანე მხარგრძელებისა, რომელთა დაც იყო ხორიშაში. მ. ორმანიანი შეცდომით მიიჩნევს, რომ ჰასან ჯალალის დედის, ხორიშაჰის ძმები, ზაქარია და ივანე, ორბელიანები იყვნენ (Մադաթիա արքիսպիսկոպոս Օրմանյան, Ազգապատմ, Բ, Ս. Էջմիածին, 2001, გვ. 1952 - ახალი გამოცემა). უცნაურია, მაგრამ შ. მესხიას ხორიშაჰი არა ჰყავს შეყვანილი მხარგრძელთა გენეალოგიაში (შოთა მესხია, საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში, თბ. 1979, გვ.318) და არც საძიებელში. თუმცა თვითონ ფაქტი, რომ ზაქარიას და ივანეს და ხორიშაჰი იყო ხაჩენის მთავრის ვახტანგის მეუღლე, მან კარგად იცის. შ. მესხია ხორიშაჰს მეორე სახელად ტანკიკს უწოდებს (ჩემი აზრით, შეცდომა შედეგია კირაკოს განძაკელის ტექსტის მცდარი გაგებისა (იხ. Կիրակոսի Գանձակեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Եր. 1961, გვ. 268). ტონკიკ/ტანკიკი იყო მისი ქმრის, ვახტანგის ზედწოდება და არა ხორიშაჰისა (იქვე, გვ. 278). მ. ბროსეს მიაჩნია, რომ ხორიშაჰი იყო ზაქარია და ივანე მხარგრძელების დის თამთის მეორე სახელი და ამ სახელით იყო იგი ვახტანგ საკარიანის მეუღლე (Brosset Marie Félicité. Additions et éclaircissements a L'Histoire de la Géorgie depuis l'antiqu'en jusqu'en 1469 J.-C. St.-Petersbourg, 1851, გვ. 273.). ეს ვარაუდი არგუმენტირებულად არ გაიზიარა ნ. ბერძენიშვილმა. იგი თვლის, რომ 1214 წელს დაქვრივებულ ხორიშაჰს უკვე 6 შვილი ჰყავს, რაც შეუძლებელია თამთა/თამთისთვის, რომელიც მას ივანე მხარგრძელის შვილად მიაჩნია და არა დად (ეპიზოდი ფეოდალურ საგვარეულოთა სამამულო ბრძოლიდან XIII საუკუნის საქართველოში, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი, III, 1966, გვ. 83 და შენ. 20ა). შ. მესხიას ეს საკითხი განხილული არა აქვს და გენეალოგიურ ტაბულაში შეყვანილი ჰყავს ივანე მხარგრძელის და თამთაც და მისი შვილი თამთაც (საშინაო პოლიტიკური ვითარება, გვ. 318).

⁸ 551+665=1216.

⁹ ცხადია, ამ დროს ჰასანის მამა ვახტანგი/ვახტანგი/ვახტანგი უკვე გარდაცვლილია. ვარდან აღმოსავლელი ვახტანგის გარდაცვალებას მოიხსენიებს 1214 წლის ამბებთან დაკავშირებით (Պատմութիւն տիեզերական, გვ. 184), რაც საკმაოდ ზუსტი უნდა იყოს. დაახლოებით ამასვე ამბობს კირაკოს განძაკელი: „ხოლო მათმა კეთილმსახურმა დედამ, თავისი ქმრის, ვახტანგის, რომლსაც ტანკიკს უწოდებდნენ, გარდაცვალების შემდეგ, მოაწყო თავისი სამი შვილი ჯალალი, ზაქარე და ივანე და ნავიდა წმიდა ქალაქ იერუსალიმში“ (Պատմութիւն Հայոց, გვ. 268). ი. ორბელი ამავდენარეუბზე დაყრდნობით ვახტანგის გარდაცვალებას 1214 წლით ათარილებს (hАсан Джалал, გვ. 161). მარი ბროსე ვახტანგის გარდაცვალებას 1241 წლით ათარილებს (ვფიქრობ, ი. ორბელი ცდება, როდესაც მ. ბროსეს ამ შეცდომას მიაწერს. შეცდომა უეჭველად კორექტურაა: 1214/1241), რასაც ი. ორბელი ვარდან დიდისა და კირაკოზ განძაკელის ცნობების გავლენით ხსნის (hАсан Джалал, გვ. 150). ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ ვარდანის და კირაკოზის ცნობები შეცდომის საფუძველი ვერ გახდებოდა. აქვე მინდა შევნიშნო, რომ ვახტანგსა და ხორიშაჰს ექვსი შვილი ჰყავდათ: სამი ვაჟი და სამი ქალი. ამას ზუსტად მიუთითებს ერთ-ერთი სომხური „სახარების“ ანდერძი: „ხოლო მე ვახტანგმა და ჩემმა მეუღლემ ხორიშაჰმა ღმრთის ნებით [ერთად] ვიცხოვრეთ და ვშობეთ სამი ვაჟი და სამი ქალი, ხორციელი მემკვიდრენი“ (hАсан Джалал, გვ. 148).

¹⁰ როგორც ჩანს, იგულისხმება საკურთხეველის სარკმელი. ი. ორბელი ვარაუდობს, რომ საკურთხეველის სარკმლის გადახურვის შემდეგ იერუსალიმში წასვლა, შესაძლოა, რაღაც ადგილობრივ ან სრულიად სომხურ ტრადიციას უკავშირდებოდეს (hАсан Джалал, გვ. 164, შენ.53). მე ვფიქრობ, რომ ამ თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანია ტექსტის გაგრძელება (იხ. ქვემოთ, შენ. 35).

¹¹ ჯალალიანცი (გვ. 183) და ბარხუდარიანცი (გვ. 173) კითხულობენ „მეორედ“.

¹² ვფიქრობ, ხორიშაჰმა 1214 წელს მეუღლის (ვახტანგ ტანკიკის) გარდაცვალების შემდეგ აღთქმა დადო, იერუსალიმი სამჯერ მოელოცა. როდესაც მშენებლობამ შეუქცევად სიმაღლემდე მიაღწია, დამთავრდა საკურთხეველი, მას უკვე ორჯერ ჰქონდა მოლოცვილი იერუსალიმი. ხორიშაჰმა გადაწყვიტა, რომ ქმრის ანდერძი, განძასარში ტაძარი აეგოთ, პრაქტიკულად უკვე შესრულებული იყო და დადგა დრო, რომ თავისი აღთქმა შეესრულებინა: შემონაზვნებულიყო და მესამედ და სამუდამოდ გამგზავრებულიყო იერუსალიმში. მე არ შემიძლია დოკუმენტურად დავამტკიცო, მაგრამ ადვილი შესაძლებელია, რომ იერუსალიმის სამჯერ მოლოცვა აუცილებელი თუ არა, სასურველი პირობა მაინც უნდა ყოფილიყო, იერუსალიმის რომელიმე მთავარ მონასტერში (ასეთი იყო აღდგომის ეკლესია-მონასტერი) მონაზვნად შესადგომად.

¹³ ერთ-ერთი მთავარი მონასტერი იერუსალიმში გოლგოთასა და უფლის საფლავთან ერთად არის ამაღლების მონასტერი. სამივე მონასტერი ეკუთვნოდათ მართლმადიდებელ (ქალკედონიტ) ქრისტიანებს. ვფიქრობ, ხორიშაჰი მართლმადიდებელი ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო გათხოვებამდე მაინც, ისევე, როგორც ძმებს შორის მისთვის ყველაზე ახლობელი ივანე მხარგრძელი, ათაბაგი, რომელსაც მან მცირეწლოვანი შვილების აღზრდა მიანდო. ვფიქრობ, მართლმადიდებლობა მან შეინარჩუნა შემდეგაც, როდესაც

საც ის ვახტანგის მეუღლე გახდა. კირაკოს განძაკელი ასე აღწერს ხორიშაჰის ყოფნას იერუსალიმში: „წავიდა იგი წმიდა ქალაქ იერუსალიმში და მრავალი წელი გაატარა იქ სინანულში, აცვიფრებდა ყველა მნახველს და გამგონს, რადგან დაურიგა ყოველივე, რაც ჰქონდა უპოვართ და ხელმოკლეთ, აზგარის მეუღლის ელენეს მსგავსად, ხოლო თვითონ იკვებებოდა თავისი ხელით მოპოვებულით. იქ გარდაიცვალა და უფალმა განადიდა განმადიდებელი მისი - ნათელი თაღისებრ გარდამოვიდა მის საფლავზე» (Պատմութիւն Հայոց, გვ. 268). როგორც კირაკოს განძაკელი აღნიშნავს, ხორიშაჰი დიდხანს ცხოვრობდა იერუსალიმში. ვფიქრობ, ხაჩენისათვის მშვიდ დროს ვახტანგის გარდაცვალებიდან მონღოლების შემოსვლამდე (დაახლოებით 1214-1222 წლები) თავისუფლად ააშენებდნენ ტაძარს საკურთხევის სარკმლის გადახურვამდე. 1222 წლიდან 1240 წლამდე (წარწერის გაკეთებამდე) არის მთელი 18 წელი (მეტ-ნაკლებად), რაც იმ დროისათვის შეიძლება ჩაითვალოს მრავალ წლად.

¹⁴ ვინაიდან განძასარის წარწერა შესრულებულია 1240 წელს, ცხადია, ხორიშაჰი ამ დროს უკვე გარდაცვლილია.

¹⁵ აი, მითითებაც ერთ-ერთ მიზეზზე, თუ რატომ დააჩქარა ხორიშაჰმა საბოლოო წასვლა იერუსალიმში, ხოლო ჰასან ჯალალმა ეკლესიის დამთავრება. მართლაც, 1236 წლის ახლოს, „ბრძენმა მთავარმა [ჰასან ჯალალმა], რომ დაინახა უმჯულოთა შემოჭრა, თავისი ქვეყნის მოსახლეობა გაამაგრა ციხეში, რომელსაც ხოხანაბერდს უწოდებდნენ სპარსულ ენაზე. როცა [მტერი] მოვიდა, რომ ალყაში მოექციათ ის, დაინახეს, რომ ციხის აღება შეუძლებელი იყო, მოუწოდეს მას მათთან სიყვარულით მშვიდობისაკენ. მაშინ მან (ჰასანმა) როგორც ბრძენს შეშვების მოიწონა მათი განზრახვა. შემდეგ თვითონ ეახლა მათ დიდი ძღვენით. [მათ] განადიდეს იგი, გადასცეს მისი ქვეყანა და კიდევაც დაუმატეს და უბრძანეს მას წლითი-წლობით გაჰყოლოდა მათ საომრად და ერთგულად დამორჩილებოდა მათ. ხოლო მან (ჰასან ჯალალმა, გონივრულად განკარგა თავისი ქვეყანა . . . როცა ისინი მასთან მოდიოდნენ, ქვეყანას არ ავიწროვებდნენ“ (Պատմութիւն Հայոց, გვ. 269; იხ., აგრეთვე, ἡ Ἀσαν Δζαλαλ, გვ. 153). ჰასან ჯალალ-დავლას მიეცა ეკლესიის დამთავრების საშუალება, მაგრამ მან ისიც კარგად იცოდა, რომ ყოველთვის ასე არ იქნებოდა.

¹⁶ 551+687=1238.

¹⁷ զմբաթարդ (გმბათარდ) მე ვთარგმნე როგორც „გუმბათისებრი თაღები“ (განძასარის ტაძარი მართლაც გუმბათისებრი თაღებით არის შემკული). ჯალაიანცი და ბარხუდარიანცი ამ ადგილს უფრო კარგად ცნობილ სიტყვას კითხულობენ - զմբաթազարդ (გმბათაზარდ), ხოლო ი. ორბელი საერთოდ ვერ კითხულობს სწორად. ვფიქრობ, ტექსტში აუცილებლად զմբաթարդ უნდა წერებულყო, ვინაიდან ამ სიტყვას წარწერაში სწორედ ასე კითხულობს კირაკოს განძაკელი მისი შექმნიდან (1238 წ.) ძალიან ახლოს, თუმცა კურთხევას (1240 წ.), როგორც ტექსტიდან ჩანს, ის არ დასწრებია. იხ. Կիրակոս զանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1961, გვ. 269.

¹⁸ ტექსტი გაუგებარია. ზოგი გამომცემელი :А: ლიბ „ერთ წყვილს“ ხაჩინადორს აბამს, რაც კიდევ უფრო გაუგებარს ხდის მას. ვინაიდან სომხური ლიბ „ლუნ“ (ქართული „წყვილის“ შესატყვისი) „უღელსაც“ აღნიშნავს, მე მაინც ასეთი თარგმანი ვარჩიე. უკეთ არის ეს ადგილი თარგმნილი ნ. ალასანიანის მიერ: „... . упряжку (надел). . .“ (იხ. Арцах, გვ. 151).

¹⁹ რა თქმა უნდა, წარმოუდგენელია, რომ ჰასანს მთელი მდინარე შეენირა განძასარის მონასტრისთვის. ცხადია, ის გულისხმობს მდინარის მხოლოდ იმ ნაწილს, რომელიც სოფელ განძასარს ჩამოუვლის, ამ მანძილზე თევზის რენვას, სამშენებლო მასალის მოპოვებას და სხვა.

²⁰ ამ ტოპონიმის აგებულება აშკარად არ არის სომხური. უფრო მოსალოდნელია, რომ ის ალბანური ტოპონიმის ნაშთი იყოს.

²¹ სრულიად გაუგებარია, რას ნიშნავს სიტყვა *ჭიქსაჲ* (ფურკადო). მას სხვადასხვა გამომცემელი სხვადასხვანაირად კითხულობს და ზოგჯერ მომდევნო სიტყვასაც აბამენ, განხვავებული ნაკითხვით. ასეთი სიტყვა არ დასტურდება სომხურ ლექსიკონებში, ჩვენთვის ცნობილ ალბანურ ტექსტებში და არც უდიური ენის ლექსიკონებში, მათ შორის არც ბარხუდარიანცის უტიურ სიტყვათა ჩამონათვალში სომხური შესატყვისით. ამიტომ ეს ადგილი უთარგმნელად დავტოვე.

²² ორბელს აქვს *იიქს* (ოდუინ)-ს. ასევეა სომხური წარწერების კორპუსში მოთავსებულ მონახაზზეც, თუმცა ტექსტში მოცემულია *იიქს* (ოგუინ). მ. ბარხუდარიანცს აქვს „ოტოცნ“.

²³ მ. ბარხუდარიანცი კითხულობს *ყაჲჲ*. სხვა ყველა (ზოგჯერ განსხვავებული ორთოგრაფიით *ყაჲსაჲ*-ს. დიდ განსხვავებას ასეთი ნაკითხვები არ გვაძლევს.

²⁴ სხვა რომელიმე განძასარის მონასტრის წინამძღვრის ვარდანის გაიგივება სხვა მრავალ ვარდანთან არა ხერხდება (იხ. ჯაიგ ანდჰასანისნქი *ქათარან*, *ხატირ* Ե, 1946, გვ. 85).

²⁵ მამქანი, მეუღლე ჰასან ჯალალ-დავლასი, ქალიშვილი კვირიკე მესამისა. ხაჩენში ააშენა ბევრი ეკლესია, თავისი მეუღლის აშენებულ განძასარის ეკლესიას მიუშენა გავითი. გარდაიცვალა 1260 წელს (ჯაიგ ანდჰასანისნქი *ქათარან*, *ხატირ* Գ, გვ. 188). კირაკოს განძაკელის „სომხეთის ისტორიის“ რუსულად მთარგმნელი მამქანის სახელს რატომღაც *Мамка* (მამაკა)-დ წერს. თუ ეს არ არის კორექტურული შეცდომა, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელმა ბოლოკიდური և (ნ) კუთვნილებით ნაცვალსახელურ ძირად („მისი“) ჩათვალა, და რადგან ასეთი ნაცვალსახელი (*სირა*) სრული სახით ტექსტში უკვე იყო, აღარ გაიმეორა. მაგრამ, საქმე ის არის, რომ „ქან“ ასეთი აგებულების სახელების ძირის ნაწილია. მაგალითად, პაპქან, გულქან, რუზუქან და სხვა (იხ. ჯაიგ ანდჰასანისნქი *ქათარან*, *ხატირ* Գ, გვ. 187).

²⁶ მოხდენილი მოსახსენებელია. ძალიან მაგონებს ტრადიციულ ქართულ სადღეგრძელოს.

²⁷ ჰასანის მომდევნო ძმა ზაქარე ნასრა-დავლა. ჰ. აჭარიანი ყვება ისტორიას, როგორ გაილაშქრა ივანე ათაბაგმა განძაკზე სამ ძმასთან - ჰასან ჯალალ-დავლა, ზაქარე ნასრა-დავლა და ივანე, დამარცხდა და ტყვედ ჩავარდა მათთან ერთად (ჯაიგ ანდჰასანისნქი *ქათარან*, *ხატირ* Բ, გვ. 183-184). ვფიქრობ, აქ საქმე გაუგებრობასთან გვაქვს და ამას ადასტურებს მის მიერ მითითებული მ. ჩამჩიანის „სომხეთის ისტორიის“ ის ადგილებიც, სადაც ძმები მოხსენიებულნი არიან, მაგრამ არა ამ კონტექსტში (*Միքայէլ Զանգեանց, Պատմութիւն Հայոց, 1786, Վենետիկ, გვ. 185, 202*).

²⁸ *Մարին* (მარინ) სახელის ფორმა უცნაურია, ამიტომ სომხურ წარწერა-

თა კორპუსის საძიებელში მიუმატებიათ ა „ა“ - მარინ(ა), რაც ვფიქრობ, სწორი არ უნდა იყოს. ასეთი სახელი არ არის დადასტურებული ჰ. აჭარიანის „სომხურ პირთა სახელებში“, თუმცა მას ჰასან ჯალალ-დავლას დის სახელიც გამოჩენია. საინტერესოა, რომ დავლას სამი და ჰყავდა და დანარჩენ ორს არსად არ ასახელებს. შესაძლოა, ისინი მცირეწლოვანი გარდაიცვალნენ და ესეც ერთ-ერთი მიზეზი იყო მათი დედის ხორიშაჰის იერუსალიმის მოლოცვებისა და ბოლოს მონაზვნად შედგომისა. მაინც მიკვირს, რომ ჰასანი იმ ორი დის სულის მოსახსენიებელს არ აწესებს.

²⁹ ჰასანის ძმა ივანე გარდა ამისა, მისი სხვა აქტიუობა სხვა წყაროებიდან არა ჩანს. საინტერესოა, რომ ხორიშაჰმა (რა თქმა უნდა, ვახტანგის თანხმობით, ორ ვაჟს თავისი სახელოვანი ძმების სახელები დაარქვა: ზაქარია/ზაქარე და ივანე. უცნაურია, რომ ვარდან დიდი (ბარდბერდელი, აღმოსავლელი) წერს, რომ ვახტანგსა და ხორიშაჰს მხოლოდ ორი ვაჟი დარჩათ: ჰასან ჯალალ-დავლა და ზაქარე ნასრა-დავლა (იხ. შენ. 26). ივანე 1238 წელს ჯერ კიდევ ცოცხალია, ამიტომ მის მოუხსენებლობას ადრე გარდაცვლით ვერ ავხსნით.

³⁰ 551+689=1240.

³¹ წერსეს ალბანთა კათალიკოს-პატრიარქი (1235-1262). განძასარის ტაძრის სატფურება (კურთხევა) მისი დამთავრებიდან მხოლოდ ორი წლის შემდეგ გახდა შესაძლებელი. ამაშიც, შესაძლოა, პოლიტიკური სიტუაცია იყო დამანაშავე, თუმცა წყაროები ამას არ აღნიშნავენ. შედარებით ვრცლად სატფურების პროცესი აღწერილი აქვს კირაკოს განძაკელს: „როდესაც მშენებლობა დასრულდა, ჰყვეს საზეიმო სატფურება ეკლესიის საკურთხებლად. იქ იყო ალბანთა კათალიკოსი წერსესი მრავალი ეპისკოპოსით, აგრეთვე, დიდი ვარდაპეტი (მოძღვარი -ზ.ა.) ვანაკანი მრავალი რაზუნით. იქ იყვნენ, აგრეთვე, გრიგორისი და უფალი ელია წმინდა ვარდაპეტები ხაჩენისა, რომელიც შეემკო ღმერთს ორი კაცით. . . აკურთხეს ეკლესია [იმდენად] მრავალი მღვდლით, რომ ამბობენ, ხუცესთა რიცხვი 700 იყო. როდესაც დაბეჭდეს მირონცხებით, [ჰასანმა] დიდი წვეულება გამართა, თვითონ თავისი ხელით მრავალთ და თვითეულს უხვად მიაგებდა პატივს. მოხდა ეს 1240 წელს, ვარდავარის (ფერისცვალების - ზ.ა.) დიდ დღესასწაულზე“ (Պատմութիւն Հայոց, გვ. 270).

³² იგულისხმება წმ. ანტონ დიდი (251-356), რომელიც ითვლება მარტომყოფობის დამწყებად. მისი მოხსენიების დღეა 17/30 იანვარი.

³³ იოასაბ მარტომყოფი სხვა წყაროებით ცნობილი არ არის. ვარაუდობენ, რომ ბოლო წინადადება ერთგვარ დამატებასავითაა (P.S.) მთელი წარწერისათვის. საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ჰ. აჭარიანს. იგი ვარაუდობს, რომ განძასარის 1240 წლის წარწერა დაწერილი და შემდეგ ამოკვეთილია იოასაბის მიერ Հայոց ասնճասուխնսքի բարձրան, հատուր Գ, გვ. 534). აჭარიანი აღარ განმარტავს, მაგრამ, ჩანს, ვარაუდობს, რომ ბოლო წინადადება ამიტომ არის გამოყოფილი მთელი წარწერისაგან .

GANDZASAR INSCRIPTION

Below is the publication of the critically established text of the Gandzasar Armenian inscription dated in 1240 published together with the Georgian translation, commentary and introduction. The inscription belongs to the ruler of Arcax (Xachen) Hasan Jalal-Davla. It is simultaneously of builder, donor and also of commemorative kind. The inscription is important not only for its content but also for the historical figures mentioned in it. Especially important is the reference to the mother of Hasan, Shahxatun, who was sister of Zakaria and Ivane Mxargrdzelis. The inscription also abounds with toponyms, church feasts and with linguistic peculiarities.

დვინის II ადგილობრივი კრება სომხეთში¹ (როდის და რამდენჯერ შეიკრიბა)

დვინის I კრება 506 წელს გაიმართა. კრებამ მიიღო დიოფიზიტებისა და მონოფიზიტების შემარიგებელი ბიზანტიის იმპერატორ ზენონის ჰენოტიკონი (482 წ.).² კრება მიმდინარეობდა ბიზანტიის იმპერიის ზედამხედველობით და მასში სომხებთან და ბიზანტიის წარმომადგენლებთან ერთად მონაწილეობდნენ ქართველი და ალბანელი ეპისკოპოსები თავიანთი მწყემსმთავრებით სათავეში.³ ცხადია, ეს კრება არ უნდა განიხილებოდეს სომხურ ადგილობრივ კრებებს შორის და სათვალავიც არ უნდა ენიჭებოდეს ამის მიხედვით. დვინის 506 წლის კრება იყო ერთადერთი რეგიონული საეკლესიო კრება, მაგრამ ტრადიცია ასეთია და მას ვერსად ვერ გავექცევით.

ნამდვილად ადგილობრივი სომხური საეკლესიო კრება იყო 550-იანი წლების დასაწყისში გამართული დვინის კრება, რომელიც II ადგილობრივი კრების სახელს ატარებს, თუმცა მასაც ჰქონდა პრეტენზია რეგიონული გამხდარიყო ახლა უკვე სპარსეთის ხელისუფლების ეგიდით.

დვინის II კრების დათარიღება

ყველაზე ადრინდელი ცნობა დვინის II კრების თარიღთან დაკავშირებით გვაქვს დოკუმენტში, რომელიც გაცემულია კრების მონაწილეთა მიერ და ეწოდება:

„ერთობის აღთქმა სომეხთა ქვეყნისა. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსისა, მერშაპუჰ მამიკონიანთა ეპისკოპოსისა, პეტროს სივნიელთა ეპისკოპოსისა

¹ ბელათის მაცნეირებათა აკადემიის შრომების კრებული, I. – თბ.: 2014. – გვ. 11-24.

² ზ. ალექსიძე, მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის, ქრისტიანული კავკასია: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, I, თბ. 1910, გვ. 124-144 (პირველი გამოცემისათვის იხ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ისტორიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის სერია, 3, 1973). იქვე იხ. სათანადო ლიტერატურა.

³ ქართული დელეგაციის სიისათვის იხ. „ეპისტოლეთა წიგნი“, სომხური ტექსტის ქართული თარგმანით, წინასიტყვაობით, გამოკვლევით და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1968, გვ. 97-98, 160-161.

და სხვა თანამოსაყდრეთა, ტანუტერთა, აზატთა და ყოველთა ერისაგან-
თა“.¹

ამ დოკუმენტში, რომელიც კრების მსვლელობის დროს ან მასთან
ძალიან ახლოს უნდა იყოს, შექმნილი, ვკითხულობთ:

„თავს ვიდეთ, შეგვექმნა ეს საყოველთაო თანხმობის [ნიგნი] მთელი
ჩვენი სომხეთისა ხოსრო მეფეთა მეფის ოცდამეოთხე წელს, წმიდა დიდ-
მარხვას, ბზობის კვირას“.²

ხოსრო სპარსეთში გამეფდა 531 წლის 13 სექტემბერს. მისი მეფობის
24-ე წელს აღდგომა მოდის 555 წლის მარტის 28-ს, ხოლო ბზობის კვირა
იქნება ამავე წლის მარტის 21-ს.³ არა მგონია, კრება მაინცა და მაინც ბზო-
ბის კვირას გამართულიყო. უფრო მოსალოდნელია, რომ ადრე შემდგარი
კრების გადაწყვეტილება გაფორმდა სწორედ 555 წლის 28 მარტს. თვითონ
ტექსტში კრება ნახსენები არ არის.

ქრონოლოგიურად მომდევნო დოკუმენტია *Narratio de Rebus Armeniae*,
რომელიც, როგორც ვარაუდობენ (ჟ. გარიტი და ყველა სხვა ავტორი მასზე
მითითებით), დაწერილი უნდა ყოფილიყო სომხურ ენაზე დაახლოებით 700
წ., ხოლო ჩვენამდე მოაღწია XI ს-მდე შექმნილი ბერძნული თარგმანით⁴:

„გადაწყვიტეს დიდი კრების მოწვევა ქალაქ დვინში, ნერსეს აშტარაკე-
ლის მეცამეტე (ერთ ხელნაწერში მეთოთხმეტე) წელს, რომელიც არის იუს-
ტინიანე კეისრის მეცამეტე წელი, ხოსრო სპარსელთა მეფის ოცდამეოთხე
წელი, ის წელი, როდესაც ენამა ისტიპოსტი და სომეხთა წელთაღრიცხვის
დასაწყისი“.⁵

Narratio-ს მიხედვით დვინში ნერსეს მეორის კათალიკოსობისას
მოწვეული ყოფილა დიდი კრება, რომლის თარიღებია: ნერსეს მეცამეტე
წელი – $548+13/14=561/562$, იუსტინიანე კეისრის მეფობის მეცამეტე წელი:
 $527+13=539/540$, ხოსროს მეფობის ოცდამეოთხე წელი: $531+24=554/555$. თუ
დავუშვებთ, რომ თარგმანში ან გადამწერთა მიერ დაშვებულია ათ და
ოცწლიანი შეცდომები (ეს ნიშნავს, რომ გადამწერს ან მთარგმნელს უნდა
გამორჩენოდა მხოლოდ თითო გრაფემა), მაშინ თარიღებს მივიღებთ ერთ-
მანეთთან საკმაოდ ახლოს ასეთი თანმიმდევრობით: 550, 551, 554/555.

„კრებათა შესახებ, რომლებიც მოწვეულ იქნენ სომხეთში“, მიეწერება
იოანე III ოძუნელს, სომეხთა კათალიკოსს (717-728)⁶ და, თუ ეს ვარაუდი

¹ Գիլք Թղթից [I], Տիփլիս, 1901, გვ.72 (რომაული ერთი მიუთითებს, რომ ლაპარაკია
„ეპისტოლეთა წიგნის“ პირველ გამოცემაზე); Գիլք Թղթից [II], Ереւան, 1994,
გვ. 199 (რომაული ორი მიუთითებს, რომ ლაპარაკია „ეპისტოლეთა წიგნის მეორე
გამოცემაზე“).

² Գիլք Թղթից [I], გვ. 72; Գიլք Թղթից [II], გვ.199.

³ თარიღისათვის იხ. Հ. Պողոս Անանեան, Քննություն Հայոց եկեղեցու պատմության
Ե. Ե. Զ. Դարբերու շրջանին, Վենետիկ-Ս.Ղազար, 1991, გვ. 83.

⁴ La *Narratio de rebus Armeniae*, Édition critique et commentaire par Gérard Garitte,
Louvain, 1952, გვ. 15-19; The Oxford Dictionary of Byzantium, New York – Oxford,
1991, v.2, გვ.1437.

⁵ La *Narratio*, გვ. 35, §68-69.

⁶ Քրիստոնյա Հայաստան (Հանրագիտարան), Երեւան, 2002, გვ. 615-618.

სწორია¹, უნდა დათარიღდეს VIII ს-ის I ნახევრით. ამ ნაშრომში ვკითხულობთ:

„სომხური ნელთალრიცხვის დასაწყისში უფალმა ნერსესმა მეექვსე კრება მოიწვია დვინში თავისი კათალიკოსობის მეოთხე წელს, ხოსროს სპარსეთში მეფის ოცდამეოთხე წელს და იუსტინიანე კეისრის მეთოთხმეტე წელს“.²

სომხური ნელთალრიცხვის დასაწყისია 551/552, ნერსეს აღსაყდრების მეოთხე წელი – $548+4=551/552$ წელი, ხოსროს მეფობის 24-ე წელი – $531+24=555/556$, იუსტინიანეს მეფობის 14 წელი – $527+14=540/541$. თუ დავუშვებთ, რომ გადამწერების მიერ ათწლიანი შეცდომაა დაშვებული იუსტინიანეს მეფობის წლების განსაზღვრაში, მივიღებთ 551 წელს, რომელიც ახლოს იქნება სხვა წლებთან, განსაკუთრებით სომეხთა ნელთალრიცხვის დასაწყისთან.

ფოტიოს პატრიარქის (დაახლოებით 820-896) ნერილში ზაქარია სომეხთა კათალიკოსისადმი ძალიან არის თარიღები არეული. დვინის II კრებას იგი ასე ათარიღებს: ქალკედონის კრებიდან 84-ე წელს ($451+84=534/535$), იუსტინიანეს მეფობის მეათე წელს ($527+10=536/537$), ხოსროს მეფობის მეთოთხმეტე წელს ($531+14=544/545$), ნერსეს აღსაყდრების მეექვსე წელს ($548+6=553/554$).³ ჩამოთვლილი თარიღებიდან ნორმალურია მხოლოდ ნერსეს აღსაყდრებიდან გამოთვლილი – 553/554 წელი.

სტეფანოს ტარონელი/ასოლიკი (†1004) დვინის კრების თარიღის გამო-სათვლელად ყველაზე მეტ ცნობას იძლევა:

„მან (ნერსეს მეორემ) თავისი კათალიკოსობის მეოთხე წელს და მეჟეჟის ბატონობის მეცამეტე წელს მოიწვია კრება დვინში. კრების მეთაურები იყვნენ პეტროს ქერდოლი, ეპისკოპოსი სივნიეთისა და ნერშაპუჰ ტარონისა და განანესეს სომხური ნელთალრიცხვა მეთოთხმეტე წელს იუსტინიანე კეისრისა, რომელმაც წმ. სოფია აღაშენა, და 24-ე [წელს] ხოსრო კავატის ძისა, რომელ წელსაც წმიდა იეზიტბუზიტ აღესრულა ქრისტეს მიერ და სომხები იმ წელს და იმ დროს განდგნენ ბერძნებთან ზიარებისგან და იყო ბერძენთა ნელთალრიცხვით 304 წელი, სამასმეშვიდე წელს ფილიპოსისა. შეიკრიბა დრო მაცხოვრის შობიდან დვინის კრებამდე სომხური ნელთალრიცხვით 553 და წმ გრიგორის მიერ განათლებიდან, რომელიც არის დასაბამი სომეხთა ქვეყნის მიერ ღმრთისცნობისა, 252 წელი.“⁴

¹ ბევრი არმენისტი მას არ მიიჩნევს „კრებების შესახებ“ ნაშრომის ავტორად. ვრცელი დასაბუთება ამის შესახებ აქვს ე. ტერ-მინასიანცს. იხ. მისი ჯაიგ ხსენების ქარაქეროქისნერ ასოიოგ ხსენებისნერი ხსო, ხაქსაკანს ხო ასოიოქანს აოქერისნერი ხაჟაგაჟანს იოსიჟასაჟერგ სოიოსნო ქაროჟაჟანს სერ-შინასანს, ო. ღჟაჟაჟან, 1908, გვ.177-231; ავთენტურობის დასაბუთებისათვის იხ. აკაჟო ზოიოჟანს, ჯოქიანს ოგნესი ს «საქო ჯოიოქი» ხერქი ქნაჟი, სოიო ჯოქიანს ოგნესი ს ქოქანასაჟ (ჟიჟანასოიოქი სოიოქი), ო. ღჟაჟაჟან, 2004, გვ. 77-91.

² ჟიოქი ჟიოქი [I], გვ. 221; ჟიოქი ჟიოქი [II], გვ. 474.

³ ზოიოქი ჟაჟანსაჟ აჟაჟარქი აო ჟაჟარქიჟი კაჟოიოქიჟი ჯაიგ სნჟაგ . . . , Православный Палестинский Сборник, XI, I, 1892, გვ. 181. რუსული თარგმანისათვის იხ. იქვე, გვ. 228-229.

⁴ სთესჟანსო საროინესოქი ასოიოქანს ოსათოიოქიჟი სიხესერასანს, ო. ოსთესეროქი, 1885, 82-83.

ნერსეს მეოთხე წელი – $548+4=551/552$, მეჟეჟ (მჟეჟ) გნუნის მარზპანობის (513-548) მე-13 წელი, დღევანდელი ცოდნით, იქნება $513+13=525/526$, რაც ცხადია გაუგებრობაა, სომხური წელთაღრიცხვა – $551/552$, იუსტინიანე კეისრის მე-14 წელი – $540/541$, ხოსროს 24-ე წელი – $554/555$, იზიდ-ბოზიდის ენამა 553 წლის 9 ნოემბერს და არა ხოსროს 24-ე წელს, ბერძენთა წელთაღრიცხვით 304 წელი – რომის დაარსებიდან ათასი წელი $247/248+304=551/552$, ქრისტეშობიდან 553 წელს სომხური ტრადიციით უნდა გამოვაკლოთ 2 წელი და მივიღებთ 551 წელს. სომხეთის გაქრისტიანების წლად ასოლიკს მიღებული აქვს 300-302 წელი, დვინის კრების თარიღად მივიღებთ 552-555 წლებს.

არსენი საფარელი:

[1]. „და ყვეს კრებაჲ ქალაქსა შინა დვინს. და შესძინეს ხაჩეცარი . . . და განდგეს მართლისა და ჭეშმარიტისა სარწმუნეობისაგან . . . და თქუეს: „ესე არს დღე პირველი სარწმუნეობისა ჩუენისაო“.¹

[2]. „ბრძანეს მეორედ კრებაჲ დიდი ყოფად მუნვე დვინს, მისვე ნერსეს ზე წელსა მეორესა, და მეთათხმეტესა წელსა ისტვნიანე მეფისასა, წელიწადსა მეორესა ხუასრო სპარსთა მეფისასა, წელიწადსა მას, რომელსა ენამა იზიტ-ბუზიტ“.²

არსენი საფარელის მიხედვით, მეორე, უკვე დიდი კრება შემდგარა ნერსეს მეორე წელს – $548+2=549/550$, იუსტინიანე კეისრის მეთოთხმეტე წელს – $527+14=550/551$, ხოსროს მეფობის მეორე წელს – $531+2=532/533$, იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა – 553 წლის 9 ნოემბერი.

ვენის მატენადარანის 239-ე ხელნაწერის 1335 წელს გადაწერილ ჭარინ-ტირში (მრავალთავი) არის ერთი მოსახსენებელი დვინის II კრების შესახებ:

„ხოლო ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის, პეტროს სივნიელთა ქერდოლისა და ეპისკოპოსის, და სომხეთის სხვა ეპისკოპოსების დროს ბრძანეს, რომ დიდი კრება შეკრებილიყო დვინში. ეს მოხდა ნერსეს კათალიკოსობის მეოთხე წელს, [ოცდა]მეოთხე წელს ხოსროს მეფობისა და იუსტინიანე კეისრის მეთოთხმეტე წელს და წმ. იზიდბოზიდის ქრისტეს მიერ აღსრულების წელს.“³

მოსახსენებლის მიხედვით, დვინის II კრება ნერსეს მეორეს მოუწვევია თავისი აღსაყდრების მეოთხე წელს, ანუ $548+4=551/552$ წელს, ხოსროს მეფობის 24 წელს – $531+24=554/555$ წელს, იუსტინიანე მეფის მეთოთხმეტე წელს – $527+14=540/541$.

როგორც დავინახეთ, დვინის II კრების თარიღებში დიდი აღრევაა, მაგრამ თარიღთა უმეტესობა მაინც თავს იყრის 551-555 წლებში: 551 წ – 4 წყაროში, 552 – 5 წყაროში, 553 წ – 3 წყაროში, 554 წ – 2 წყაროში, 555 წ. – 3 წყაროში.

¹ არსენი საფარელი, განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა, თბ. 1980, გვ. 80.

² იქვე, გვ. 86.

³ Պողոս Անանեան, Քննություն... გვ. 76.

რამდენჯერ შეიკრიბა ღვინში II კრება

ცნობები:

არსენი საფარელი:

[1]. „ხოლო არამცირედი აღთქუმაჲ ყო ხუასრო მეფემან ნერსე კათალიკოზისა მომართ, რომელსა ეწოდა შუაჲ (ესე არს სომხურად „მიჯინ“), რომლითა შეარყია უგულისწმოჲ გული მისი, ქმნა **კრებაჲ პირველი ღვინს** და განეშორნეს სჯულითა ბერძენთა და იერუსალემსა“.¹

[2]. „რაჟამს აღებულ იყო მღდელთ-მოძღურებაჲ გრიგოლის სახლისაგან, და აუწყა ნერსაჲ ეპისკოპოსმან ნერსე კათალიკოზსა, რომელი იყო აშხარაკალი (ესე იყო ბოროტად მწვალებელი) და პეტრე ვისმე ქერდულსა, სხუათა ეპისკოპოსთა და აზნაურთა, და ბრძანეს **მეორედ კრებაჲ დიდი ყოფად მუნვე ღვინს**. . . და **კუალად შეაჩუენეს** ნმიდაჲ იგი კრებაჲ ქალკედონისაჲ“.²

არსენი საფარელი ერთადერთია ღვინის მეორე კრების შესახებ მრავალ წყაროთაგან, რომელიც პირდაპირ მიუთითებს VI საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში ღვინში ორი კრების ჩატარების შესახებ. კრებები ერთმანეთთან დროით იმდენად ახლოს იყო, რომ შემდეგში ერთი კრების სახელწოდება მიიღო.

ღვინში ორი კრების მოწვევის შესახებ ლაპარაკობს სტეფანოს ორბელიანიც, თუმცა მას აღრეული აქვს კრების მომწვევთა ვინაობა და კრებების რაოდენობას პირდაპირ არ ასახელებს:

„სომეხთა კათალიკოსის მოსეს პატრიარქობის მეოთხე წელს³, მეცამეტე წელს მეჟეჟ გუნის მარზპანობისა დიდ სომხეთში⁴, როდესაც იყო მაცხოვრის 553-ე წელი⁵, ანდრეასის [წელთაღრიცხვის] ორი ასეული წელი

¹ არსენი საფარელი, გვ. 84.

² იქვე, გვ. 95-96. არსენი საფარელის ცნობებისა და სხვა არგუმენტების საფუძველზე მე ჯერ კიდევ 1972 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში [არსენი საფარელის ტრაქტატის“ განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ (i.d. ანაქრონიზმები), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე: ისტორიის არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 4, 1972] ვასაბუთებდი, რომ ღვინში 551-554 წლებს შორის შედგა ორი კრება, რომლებმაც საბოლოოდ ღვინის II კრების სახელწოდება მიიღო. მაშინ მე ჯერ არ ვიცნობდი პოლოს ანანიანის ნაშრომს, რომელშიც იგივე პოზიცია იყო გადმოცემული. 1979 წელს იტალიაში (ბერგამო-ვენეცია) გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე ლევონ ზეჟიანის მოხსენებიდან შევიტყვე ამ ნაშრომის არსებობის შესახებ. 1980 წელს გამოქვეყნებულ არსენი საფარელის ნაშრომისათვის დართულ გამოკვლევასა და კომენტარებში (გვ. 156-157) მივუთითე კიდევ მასზე, ისე, რომ ნაშრომი მაინც ჯერ ნანახი არა მქონდა. ამჯერად უკვე ხელთა მაქვს პოლოს ანანიანის შრომების კრებული (Պոլոս Անանիան, Քննություն...), რომელშიც შეტანილია ეს ნაშრომიც (Պատմական լիքատեսակարան մը Դուսի Բ. Ժողովքի մասին).

³ 548+4=551/552.

⁴ 513+13=525/526.

⁵ ძველი სომხური ტრადიციით ქრისტეს დაბადებიდან თარიღის გამოთვლისას მოცემულ რიცხვს უნდა გამოვაკლოთ 2, რომ მივიღოთ საყოველთაოდ ცნობილი თარიღი: ამიტომ მივიღებთ 551 წ-ს.

რომ აღესრულა¹, რომელ წელსაც იყო აღვსება² ზატიკის მარტის 25-ს და ყველაფრის დასაწყისი იყო აპრილის 4-ში, წინსვლა ველარ შესძლეს, რადგან 25 [დღის] შემდეგ იყო აპრილის 23, და ცხრა აღვსებას შორის დანაკლისი გამოდიოდა. ამის გამო იწყო აღრევა წლის ყველა დღესასწაულმა.

მაშინ ითავეს დაენესებინათ სომხური წელთაღრიცხვა, რათა ახლიდან გაესწორებინათ საჭოჭმანო, რომელიც გაასწორეს კიდეც ათ წელზე ეასტ ბრძენის მიერ, რომელმაც გაასწორა უჭოჭმანოდ 532-იანი ციკლით სხვა სომეხ მეცნიერებთან ერთად. ხოლო წელთაღრიცხვის გასასწორებლად მოიწვიეს დიდი კრება ქალაქ დვინში . . . და დაანესეს უჭოჭმანო კალენდარი. იმავე წელს, იმავე კრებაზე დაამტკიცეს „წმიდაო ღმერთო, რომელიც ჯვარს ეცვი“ ქალკედონური და ნესტორიანული გაგების სანინააღმდეგოდ. იმ წელს აღესრულა ჯვარზე ქალაქ დვინში დიდი მონამე ქრისტესი, ახალ მონამე და ნეტარი სპარსი მახოძ, რომელსაც ნათლობის ეწოდა იზტბოზიტ, რაც ითარგმნება როგორც ღვთისაგან ბოძებული“.³

თუ აშკარად მცდარ თარიღებს არ მივაქცევთ ყურადღებას, სტეფანოს ორბელიანის მიხედვით, პირველი კრება შემდგარა 551 ან 552 წლებში. 551 წელი იწყებს სომხური ეროვნული კალენდრის პირველ წელს და 552 წელი ამთავრებს. სწორედ 552 წელს დამთავრდა ანდრეას ბიზანტიელის კალენდარი. ამ წელს, 25 მარტს შეკრებილა დვინში კრება მოსე კათალიკოსის (შეცდომაა. უნდა იყოს ნერსეს კათალიკოსი) მეთაურობით. რა იყო შეკრების მიზანი, არა ჩანს, როგორც ჩანს იმიტომ, რომ სტეფანოს ორბელიანის ცნობით, დაიბნენ აღდგომის გამოთვლაში და „წინ ვერ წავიდნენ“. სომხები იძულებულნი გახდნენ მიემართათ ეასტ ბრძენისათვის დასახმარებლად, მართლაც, კალენდარი გასწორდა და მის დასამტკიცებლად კიდეც ერთი კრება („დიდი“) გაიმართა დვინში. რა თქმა უნდა, ყველაფერ ამას არამცირედი დრო დასჭირდებოდა, მაგრამ სტეფანოსი ამაზე არ ლაპარაკობს. კრება კი, მისი ცნობით, გაიმართა იმავე დღის წესრიგით, რომელიც დადასტურებულია ყველა სხვა წყაროში დვინის მეორე კრებაზე: მიიღეს სომხური ეროვნული კალენდარი, დაამტკიცეს „ხაჩეცარი“ („სამწმიდა გალობაში“ შეიტანეს „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“) და დაწყველეს ქალკედონის კრება და ნესტორიანები.

რა თქმა უნდა, სტეფანოზი დიდ ქრონოლოგიურ შეცდომებს უშვებს. სომეხთა კათალიკოს მოსე II ელივარდელის ზეობის წლები იყო 574-604 და მას საერთო არაფერი ჰქონდა დვინის მეორე კრებასთან. 561 წელს ეგვიპტეში, ალექსანდრიაში, შეიკრიბა 36 განთქმული კალენდრის მცოდნე ეას (სტეფანოზ ორბელიანთან – ეასტ) ალექსანდრიელის მეთაურობით, რომელთაც გამართეს 532 წლიანი ციკლი, რომელიც იწყებოდა 552 წლის ივლისის 11-ს.⁴ აი ეს ორი ფაქტი აქვს გაერთიანებული სტეფანოზ ორბე-

¹ ანდრეას ბიზანტიელის ორასწლიანი აღდგომის გამოსათვლელი კალენდარი მთავრდებოდა 532 წელს.

² საინტერესოა, რომ სტეფანოს ორბელიანი ხმარობს ქართული ტერმინის „აღვსების“ შესატყვის სომხურ სიტყვას լուսմա (ლრუმნ).

³ Պատմութիւն նահանգին Միսակսն, արարեսալ Ստեփանոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Միւսնաց, Թիփլիս, 1911, გვ. 96-97.

⁴ Ա. Գ. Մբրահամյան, Հայոց գիր և գրչություն, Երեւան, 1973, გვ. 102-103.

ლიანს. მისი ქრონოლოგიით, პირველი (უშედეგო) კრება უნდა გამართულიყო 552 წლის 25 მარტს, ხოლო მეორე – იზიდბოზიდის მარტვილობის წელს, 553 წლის 9 ნოემბრის შემდეგ.

ვნახოთ ახლა უჭერს თუ არა მხარს ასეთ ვარაუდს ისტორიული დოკუმენტები?

მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში დაიწყო ინტენსიური წერილების გაცვლა სომხეთის ეკლესიასა და სირიელ იულიანიტებს შორის. ინიციატორები იყვნენ სირიელი იულიანიტები. სირია გაყოფილი იყო ნესტორიანებსა და იაკობიტებს შორის. სირიელ იულიანიტებს, რომლებიც გამაგრებულნი იყვნენ რამდენიმე მონასტერში, არა ჰქონდათ თავიანთი საეკლესიო იერარქია და სათავეში ედგათ მხოლოდ ქორეპისკოპოსი, დახმარებისათვის მიმართეს სომხეთის ეკლესიას:

„გაცნობებთ, რომ ვართ მწვალებელთა ქვეყანაში, ვცხოვრობთ როგორც ბატკანნი მგელთა შორის და ვითვლებით მათ მტრებად, რადგან ვქადაგებთ ჭეშმარიტ სარწმუნოებას და ვითმენთ მათგან მრავალ ვნებას, მზაკვრობას, ცემას, დევნას და მძლავრებას არსებობაზე. ამიტომ ვევედრებით თქვენს ჭეშმარიტებას, რომ მოგვეხმაროთ ჩვენს გაჭირვებაში და გამოგვიწოდოთ ქრისტეს ეკლესიის ხელი შევიწროების ჟამს, დაგვიყენოთ ჩვენ მწყემსი, რომელიც შეგვკრებს, როგორც მამა და მასწავლებელი ჩვენი. . . მაგ ძმებს და თანამსახურთ, რომლებიც მოგიტანენ თხოვნის წერილს და მოგართმევენ ჩვენი ნებით და სული წმიდის ნებით, ვითხოვთ თქვენგან, რომ მაგ მშვიდ კაცს აბდიშოს, სარებას მონასტრის ხუცესს ღმრთის მადლით, იმ უფლებით, რომელსაც თქვენ ფლობთ ქრისტესგან, ხელი დაასხით მას, რომელიც შეირჩა და გამოგვიგზავნეთ ჩვენ.“¹

მას შემდეგ, რაც სირიელ იულიანიტთა წარმომადგენლები ჩავიდნენ სომხეთში, წერს სომეხთა კათალიკოსმა აცნობა სირიელ იულიანიტებს, რომ მათი თეოლოგიური შეხედულებები თანმხვედრია, ამიტომ მათი თხოვნით უკვე ხელი დაასხეს ეპისკოპოსად აბდიშოს. მაგრამ ამ წუთში ჩვენ უფრო გვაინტერესებს, როგორ მოხდა ხელდასხმა აბდიშოსი, მხოლოდ კათალიკოსის მიერ, რაც კანონიკური არ იქნებოდა, თუ ეპისკოპოსთა კრებაზე, რა თქმა უნდა, კათალიკოსის წინამძღოლობით. ამის შესახებაც იძლევა პასუხს უკვე ეპისკოპოსის რანგში სირიაში დაბრუნებული აბდიშოს სამადლობელო ეპისტოლე წერს სომეხთა კათალიკოსისადმი:

„მოითათბირეს ერთმანეთში (ნესტორიანებმა და სევერიანებმა/იაკობიტებმა – ზ.ა.) ჩემ შესახებ: თუ ეგ სომეხთა კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების მიერ არის ხელდასხმული მამასახლისებთან და სხვა ქვეყნის მთავრებთან ერთხმად და უბრძანეს, რომ ჩვენთან არ ეზიარონ, ხოლო მეფეთა მეფის ბრძანებაა, რომ ყველას თავისი სარწმუნოება უნდა ჰქონდეს, ვაი თუ, როდესაც ჩვენ მას ვებრძვიტ და ვაწუხებთ, მან სომეხებს აცნობოს, ხოლო სომეხებმა მეფეთა მეფეს ამაზე მიუთითონ და ჩვენ ცუდ ხიფათს გადავეყაროთ.“²

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ. 52-53; Գիրք թղթոց [II], გვ. 173.

² Գիրք թղթոց [I], გვ. 60; Գիրք թղթոց [III], გვ. 182-183.

აბდიშო ასურთა ეპისკოპოსის წერილიდან სრულიად ნათლად ჩანს, რომ მის ხელდასახმელად სომხეთში მოუწვევიათ საეკლესიო კრება ყველა ეპისკოპოსისა და საეკლესიო პირის მონაწილეობით, ვისი მოწვევაც კი შესაძლებელი იყო.

ცხადია, საინტერესოა, ადასტურებს, თუ არა სომეხთა კათალიკოსი აბდიშო ასურთა ეპისკოპოსის ცნობას. დიახ, ადასტურებს და აი ისიც. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსი უგზავნის საბრალდებო ეპისტოლეს ცხრა (არწრუნთა, რშტუნთა, მოკელთა, ანძეველთა, ჰორომანოსის, პალუნთა ორ ეპისკოპოსს, ბზუნთა და მეჰნუნთა) ეპისკოპოსს:

„წყეული ხუფიკი ნესტორიანების შესახებ . . . მათ საქმეებზე ადრე ჩვენ (კათალიკოსმა და წერილზე ხელის მომწერმა ეპისკოპოსებმა – ზ.ა.) და ჩვენი ქვეყნის ტანუტერებმა და აზატებმა ერთხმად წერილობით გიბრძანეთ სასწრაფოდ დვინში, წმიდა ეკლესიაში შეგკრებილიყავით და აქ თანხმობით ღმრთის სათნოდ მოგვეთათბირა და გვეცადა ასეთი აუტანელი უბედურება და ჩვენი სულების განუწყვეტელი წვნვა აგვეცილებინა თავიდან. ხოლო თქვენ, რადგანაც არა გქონდათ შური ღმრთისა, დაიზარეთ და დაყოვნდით და თქვენ გამო წმიდა ეკლესიის მრავალი საქმე [შეუსრულებელი] დარჩა, რადგან ღმრთის საქმეა და სულიერი დღესასწაული. თქვენი ხორცის შვება რომ შესაძლებლად მიიჩნიეთ, დიდად ბრალსა გდებთ.“¹

ნერსეს კათალიკოსის „ბრალდების ეპისტოლედან“ კარგად ჩანს, რომ კრება შედგა, მაგრამ ყველა ეპისკოპოსის მოუსვლელობის გამო „მრავალი საქმე“ შეუსრულებელი დარჩა. ამ წინადადებიდან კარგად ჩანს, რომ საქმეთა რაღაც ნაწილი მაინც შესრულდა. ერთი მნიშვნელოვანი „საქმე“, რომელიც ნამდვილად შესრულდა, იყო აბდიშოს ხელდასხმა ასურთა ეპისკოპოსად. შესაძლოა სხვაც რამ ადგილობრივი კანონები დაიღო, მაგრამ ამისათვის დოკუმენტური ცნობები არა გვაქვს. მრწამსის შესახებ ეკლესიას რომ განსაზღვრებები არ მიუღია, ეს ცხადია მოვლენათა შემდგომი განვითარებიდან.

აბდიშო ასური ეპისკოპოსი რომ გახდა, ამის შემდეგ სომხეთის ეკლესია პირდაპირ „დაბომბა“ მრწამსის საკითხებზე წერილებით („აბდისო ასურთა ეპისკოპოსის მოკითხვის ეპისტოლე ნერსეს სომეხთა კათალიკოსს“, ² „აბდისო მართლმადიდებელ ასურთა ეპისკოპოსის [ეპისტოლე] უფალ ნერსე სომეხთა კათალიკოსს და მის თანამოსაყდრეთ წყეულ ნესტორიან მწვალე-ბელთა შესახებ“, ³ „კვლავ აბდისო ეპისკოპოსის [ეპისტოლე] წყეულ ნესტორიანთა და ყველა მწვალე-ბელთა შესახებ“, ⁴ „კვლავ აბდისო ეპისკოპოსის [ეპისტოლე] შესაჩვენებლად ყოველთა მწვალე-ბელთა, რომლებიც მართლმადიდებელთა წინააღმდეგნი არიან“⁵), განსაკუთრებული განმარტებით და თხოვნით ნესტორიანთა და სევერიანთა შეჩვენებისა.

ამ ფარულ შეგონებებს შედეგიც მოჰყვა. ნერსეს სომეხთა სომეხთა

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ. 70-71; Գիրք թղթոց [II], გვ. 196-197.

² Գիրք թղթոց [I], გვ. 59-61; Գիրք թղթոց [II], გვ. 181-183.

³ Գիրք թղթոց [I], გვ. 62-65; Գիրք թղթոց [II], გვ. 184-189.

⁴ Գիրք թղթոց [I], გვ. 66-67; Գիրք թղթոց [II], გვ. 190-192.

⁵ Գիրք թղթոց [I], გვ. 68-69; Գիրք թղթոց [II], გვ. 193-195.

კათალიკოსმა 9 ეპისკოპოსს დასდო ბრალი პირველი კრების წარუმატებლობის გამო და მოიწვია მეორე კრება, რომელზედაც დაიდო განდგომილ ეპისკოპოსებსა და კათალიკოსის ერთგულ ეპისკოპოსებს შორის „ერთობის აღთქმა“¹ და, რაც მთავარია, მიღებულ იქნა „წმიდა ეკლესიის გად-ანწყვეტილება ნესტორიანთა შესახებ“², რომელიც დაიგზავნა სომხეთის ეკლესიებში.

მეორე კრების ზუსტი თარიღი ცნობილია, რადგან იგი დასახელებულია კრების მონაწილეთა მიერ შექმნილ „ერთობის აღთქმაში“:

„ხოხრო მეფეთა მეფის ოცდამეოთხე წელს, წმიდა დიდმარხვას, ბზობის კვირას“³.

ანუ ძირითადი კრება შემდგარა 554/555 წლის 28 მარტს. ძნელია ზუსტად დაასახელო პირველი კრების (ან შეკრების) თარიღი, რადგან თანადროულ დოკუმენტებში ასეთი თარიღი მოცემული არ არის. ამიტომ მე მას 551-553 წლებით განვსაზღვრავდი, ვინაიდან ამ თარიღების დასახელება უფრო ხშირად გვხვდება წყაროებში და ამავე დროს თარიღის დასაზუსტებლად მითითებებიც გვაქვს: სომხური წელთაღრიცხვის პირველი წელიწადი – 551/552 წწ. და იზიდ-ბოზიდის მარტვილობა – 553 წლის 9 ნოემბერი.

SECOND LOCAL COUNCIL OF DWIN IN ARMENIA

(When and How Many Times it was Convened)

The Second Council of Dwin is a synod or rather synods convened in Armenia in the early 550s through the order of the Persians. The present article intends to establish how many synods were held in Armenia under the name of Dwin II and to suggest more or less exact dates for these councils.

The dates of the Second Council of Dwin are provided in several Armenian, Greek and Georgian sources. The dates and reasons for the gathering vary not only in different sources but in one and the same texts too. Despite this variance, most of the sources agree upon a date between 551 and 555.

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ. 72-75; Գիրք թղթոց [II], გვ. 199-203.

² Գիրք թղթոց [I], გვ. 76-77; Գիրք թղթոց [II], გვ. 474.

³ 531+24=555 წელს. ოცდამეხუთე წელი შეიძლება 554 წელს გულისხმობდეს. ასეც თვლის ე. ტერ-მინასიანცი, რომ „ეპოქის შემქმნელი დვინის მეორე კრება“ შედგა 554 წელს და არა 551 ან 552 წელს (Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւններ Մսուրոց եկեղեցիների հետ, გვ. 91, შენ. 1; გერმანული გამოცემისთვის იხ. Die armenische kirche in ihren beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet von Dr. Erwand Ter-Missiantz, Leipzig, 1904, გვ. 42).

The article demonstrates that the confusion of the dates is not accidental, because in fact the sources narrate about two councils held in Dwin between 551 and 555, which due to proximity in time, similar issues and same participants is known as one council of Dwin. The eleventh century Georgian historian Arseni Sapareli specifically talks about two councils (“first council of Dwin” and “a big Council held once again in Dwin”). The same is repeated by a thirteenth century Armenian historian of Georgian origin, Stepanos Orbelean, albeit with chronological mistakes.

It is of particular importance that the documents contemporary to the Council, composed on the one hand by Katholikos of Armenia Nerses and his faithful bishops and on the other hand by Syrian Julianites, also support the version that in fact there were two councils around the same time. The present article argues for the existence of two councils: one held in 551/552 (the first year of the Armenian national calendar) and the second (“the large Council”) on 9 November, 553 (martyrdom of Izidbozit)

ლუვრი – ახტალა¹

1990, 1991 და 1992 წლებში სამჯერ ვიყავი საფრანგეთში. პირველად თურქეთის ტერიტორიაზე არსებული სომხური ძეგლების მდგომარეობისა და დაცვის შესახებ სომეხთა საერთაშორისო კონფერენციაში (სტრასბურგი) მონაწილეობის მისაღებად და შემდეგ, ორჯერ, აპოკრიფების შემსწავლელი საერთაშორისო ასოციაციის (დოლი) სხდომებზე. სამივე შემთხვევაში რამდენიმე დღე გავატარე პარიზში, ლუვრის საცავებში დაცული ქართული წარწერიანი ქვის შესასწავლად. ამის შესახებ უფრო ვრცლად არის მოთხრობილი წარწერის აღრიხედელ გამოცემაში და დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია მათ მიმართოს.² ქვის ზომებია – სიგრძე 65 სმ, სიგანე – 29 სმ.

წარწერის დედანი და ჩემ მიერ მაშინ გაკეთებული ტრანსკრიპცია ასეთია (სურ. 1):



სურ. 1 ლუვრის საცავში დაცული ქართული წარწერიანი ქვა

ჟ: ჰიღც ოჟიჰს[?] ზც ჟ`ბ გ`ბჟჟ: ღჰჰს ზც იჟს ხ`ს
სჟ: ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს
ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს
ს` ჰ`ს: ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს ჰ`ს

¹ ჰუმანიტარული კვლევები. – 2014. – გვ. 143-161.

² ზ. ალექსიძე, ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი, Мvтy, ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას (თბილისი 2000), გვ. 10-25; მისივე, ქრისტიანული კავკასია, 2 (თბილისი, 2011), გვ. 13-25. იქვე იხ. წარწერის ტექნიკური აღწერილობა.

:ქ: მეცა უღირს[ი] და ფ(რია)დ ც(ო)დვ(ი)ლი: ბიძასა და ღ(ირს) ისა ჩ(უენ)ისა | პ(ეტრ)ე წ(უერ)გაზრდილმ(ა)ნ, არათუ მ(ო)ქმ(ე)დობისა რ(ა)სამე შემ(ძ)ლე, ა(რამე)დ | მცირეთა ოფლთა და მეცა ღირს მყავთ ლ(ო)ცვ(ა)თა თქ(უე)ნთა, ქ(რისტეს) მ(იე)რ | ს(ა)ხ(იე)რნო, რ(ომელ)ნიცა დღეს(ა)სწ(აუ)ლ(ო)ბდეთ დღეს(ა)სწ(აუ)ლსა ამ(ა)ს.

წარწერა გამოვაქვეყნე მისი ამოკითხვიდან შვიდი წლის შემდეგ. დაგვიანების მთავარი მიზეზი იყო მისი მეორე სტრიქონის სამი სიტყვა: „პ(ეტრ)ე : წ გაზრდილმ(ა)ნ...“. გაუგებარი იყო წრფელობით ბრუნვაში დასმული პეტრე განკვეთილობის ნიშნით გამოყოფილი მომდევნო დაქარაგმებულ წ-სთან. ამასთან, წ-ს დაქარაგმება დამოუკიდებელ სიტყვაში არა გვხვდება. კომპოზიტი შეიძლება შეგვხვდეს. ამიტომ დიდი ყოყმანისა და წყაროებში დადასტურების შემდეგ აღვადგინე შესიტყვება - წუერგაზრდილმან. მსგავსი გამოთქმები გვაქვს დიდ სჯულისკანონში და ქართულ სამონასტრო ტიპიკონებში: წუერგამონი, წუერგამოობა,¹ წუერითა განსრულება², უწუერელი³. ყველა ეს ტერმინი, ნიშნავს მონასტერში მოღვაწე ისეთ ახლგაზრდას, რომელიც ჯერ უწვერულია და ბერად ვერ აღიკვეცება, ან უკვე წვერგაზრდილია და მისი ბერად კურთხევა შესაძლებელია. ვფიქრობდი, რომ ასე თუ ისე ეს საკითხი მოგვარდა, მაგრამ გრამატიკული გაუმართაობა რჩებოდა.

მეორე საკითხი, რომელიც ჩემს გაკვირვებას იწვევდა, იყო წარწერაში მისი ავტორის მოუხსენებლობა. ასეთი პრაქტიკა საერთოდ არ გვხვდება ეპიგრაფიკაში. წარწერის ავტორი თხოულობს მის მოხსენიებას დღესასწაულისას და არ ასახელებს თავის თავს? მაშ როგორ უნდა მოიხსენიონ წარწერის ავტორი თანადროულმა და განსაკუთრებით კი მომავალი თაობის მწირველებმა, ვისთვისაც წარწერა კეთდება, თუ მისი სახელი არ იცინა?

ამ სიძნელის მოსახსნელად ჩავატარე შემდეგი ექსპერიმენტი: დავუშვი შესაძლებლობა, რომ გადამწერს შეცდომა მოუვიდა და მეორე სტრიქონში დასახელებული პეტრე ავიტანე პირველ სტრიქონში ფრიად ცოდვილის შემდეგ. მივიღე გამართული აზრი: მეცა უღირსი და ფრიად ცოდვილი პეტრე, მაგრამ მომდევნო წინადადება გრამატიკულად კვლავ გაუმართავი დარჩა. მიუხედავად ამისა, მაინც იმ ვარიანტზე შევჩერდი, რომ წარწერა პეტრეს ეკუთვნის, რადგან სახელით მასში სხვა არავინ იყო მოხსენიებული.

გაკვირვებას იწვევს წარწერის პირველივე სიტყვა: მეცა (მეცა უღირსი). ასე არცერთი სხვა წარწერა არ იწყება. კორექტული დასაწყისია მე (მე უღირსი). მეცა გულისხმობს, რომ მასთან ერთად არის სხვაც.

წარწერის მესამე სტრიქონმა კიდევ უფრო გააღრმავა ჩემი ინტერესი: „მეცა ღირს მყავთ ლოცვათა თქუენთა“. ვინ არის ის ანონიმი ავტორი,

¹ დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ (თბილისი, 1975), გვ. 142, 5; 297. 23.

² ა. შანიძე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი (თბილისი, 1971), გვ. 116.

³ ვაჰანის ქვაბთა განგება (XIII ს.), გამოსცა ლ. მუსხელიშვილმა (ტფილისი, 1939), გვ. 75-76.

ვინც უნდა ღირს ჰყონ მწირველებმა ლოცვისას? ვინ არის კიდეც ის სხვა, ვისთან ერთადაც უნდა მოხსენიებულ იყოს წარწერის ავტორი ლოცვებში, არა ჩანს.

მეოთხე სტრიქონში კიდეც ერთი სიურპრიზი გველოდება. წარწერის ავტორი მიმართავს მწირველთ, „მეცა ღირს მყავთ ლოცვათა თქუენთა ... რომელნიცა დღესასწაულობდეთ დღესასწაულსა ამას“-ო. რომელ დღესასწაულზე უნდა ილოცონ მწირველებმა იმ ადამიანზე, რომლის სახელიც არ იციან? დღესასწაული არსად ნახსენები არ არის და წარწერის ავტორი კი ითხოვს, ილოცეთ ჩემზე „დღესასწაულსა ამას“-ო.

ამრიგად, ჩვენს ხელთაა საკმაოდ დიდი წარწერა გულუხვი ტექსტით, მაგრამ არ ვიცით, ვინ არის მისი ავტორი, ვინ უნდა მოიხსენიებოდეს მასთან ერთად და როდის უნდა მოიხსენიებოდეს, როდის და ვისზე უნდა ილოცონ მწირველებმა.

ერთი სიტყვით, სრული შთაბეჭდილებაა, რომ წარწერას თავშიც აკლია, შუაშიც და ბოლოშიც. მაგრამ ფორმალურად ასე არ არის. ლუვრის წარწერა იწყება ტრადიციული, ორწერტილებით შემოსაზღვრული ქან-ით (ქრისტე) და მთავრდება ასევე ტრადიციული ყვავისფრჩხილოვანით, რაც მიუთითებს წარწერის დასაწყისსა და დასასრულზე. ამიტომ ეს უცნაური გაუგებრობები მე წარწერის ავტორს მივანერე. ქვა მთლიანად ხელთ მქონდა და კიდეც რა, სად და რატომ უნდა მეძებნა? ამიტომ გამოვაქვეყნე იგი ისე, როგორც დაცული იყო ლუვრის საცავში.

და ბოლოს, ლუვრის მუზეუმს არ აღმოაჩნდა ქართული წარწერის არა მარტო პასპორტი, არამედ არანაირი ჩანაწერი საცავში მისი მოხვედრის შესახებ. მე მგონია, ეს ერთ-ერთი არგუმენტია იმისა, რომ იგი ლუვრში მიტანილია ძალიან დიდი ხნის წინ.

გავიდა კიდეც თოთხმეტი წელი და 2014 წლის 21 ოქტომბერს საღამოს საათებში მიკავშირდება საქართველოს ეროვნული არქივის სამეცნიერო განყოფილების გამგე ქეთევან ასათიანი და მაცნობებს, რომ ეროვნული არქივის ფოტოსაცავში მან ნახა ვრცელი წარწერის ასლის ფოტო, რომელიც შესრულებულია ალექსანდრე როინაშვილის მიერ. ფოტოზე გაკეთებული მინაწერის მიხედვით წარწერა უნდა იყოს ახალქალაქის რომელიღაც ეკლესიიდან. ქეთევანი ინტერნეტით მიგზავნის წარწერის ფოტოს და მე-კითხება, ხომ არაფერი ვიცი მის შესახებ, რადგან „იგი ალბათ უკვე შესწავლილია“.

მივიღე თუ არა „ახალქალაქის“ წარწერა, თითქმის იდენტურმა პალეოგრაფიამ მაშინვე გამახსენა ლუვრის წარწერა. დავიწყე კითხვა და პირველივე სტრიქონმა დამანახა, რომ ეს წარწერა უშუალოდ უკავშირდება მას შინაარსითაც და ზემოთ დასმულ ყველა კითხვაზე პასუხსაც იძლევა. დაახლოებით საათნახევარში კვლავ დავუკავშირდი ქეთევან ასათიანს, მოვუყევი ჩემი დაკვირვების შედეგები და თანდათან დაიბადა იდეა საქართველოს ეროვნულ არქივში ამ საკითხზე საჯარო ლექციის წაკითხვისა.

მაგრამ, პირველ რიგში, მაინც რჩებოდა გაურკვეველი ის, თუ სად უნდა გვეძებნა თვითონ ქვა, რომელზეც წარწერა იყო ამოკვეთილი და რომლის ასლის ფოტო ხელთა გვქონდა. ასლის ფოტოს ქვეშ გაკეთებული ბეჭდური წარწერა უეჭველად მიუთითებდა, რომ ეკლესია, რომლის

გალავანშიც, ფოტოს მიხედვით, წარწერიანი ქვა იყო ჩასმული, უნდა გვეძებნა ქალაქ ახალქალაქში ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მის შემოგარენში.¹ ხოლო თუ ქვა უკვე ამოღებული იყო და დაკარგული არ იყო, იგი უნდა ყოფილიყო ახალციხის ან თბილისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის სპეციალურ საცავში.

ხანმოკლე ძიებამ ცხადყო, რომ წარწერა არ უნდა იყოს ახალქალაქიდან, ვინაიდან სამწირველო აგებულია „პატრონ“ ავაგ ათაბაგის (მხარგრძელის) სახელზე, ხოლო ახალქალაქი და საერთოდ ჯავახეთი არაფრით არ არის დაკავშირებული მხარგრძელებთან. X საუკუნიდან ახალქალაქი საუფლისწულო ქალაქია.² ამიტომ წარწერა საძიებელია ლორე-ტაშირში, მეტი ალბათობით კი ახტალის მიდამოებში, სადაც იყო ივანე ათაბაგისა და შემდეგ ავაგ ათაბაგის (მისი ძის) საძვალე. ასე მივადექი ე. თაყაიშვილის, ლ. მელიქსეთ-ბეგისა და პ. მურადიანის ნაშრომებს.

წარწერა, რომელზეც ვსაუბრობთ, განთავსებულია ახტალის დიდი ეკლესიის პირდაპირ, აღმოსავლეთის მხარეს, შემადგენელ ადგილზე (გორაკზე), აღმართული სამლოცველოს დასავლეთიდან შესასვლელი კარის ბალავრის თავზე (სურ. 2).



სურ. 2 ახტალა, სამლოცველოს საერთო ხედი

¹ „Ахалкалакская церковь. Грузинская надпись в ограде на камне“.

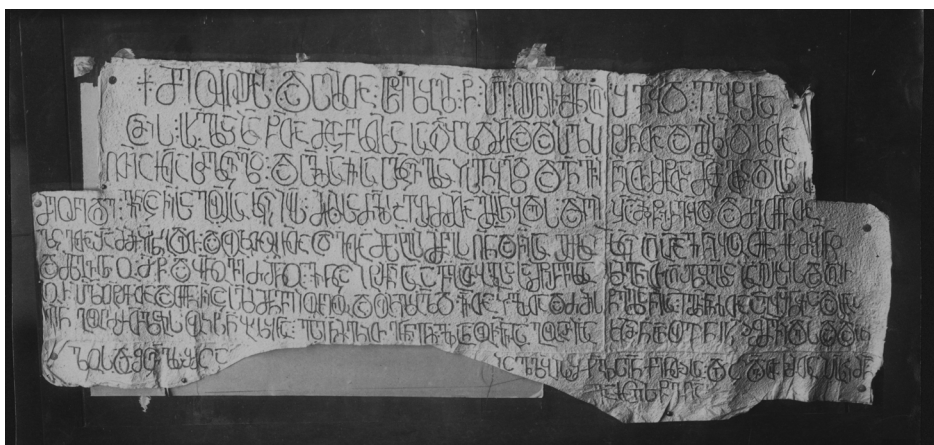
² ქსე, 1977, 2, გვ. 96.

წარწერა პირველად შეისწავლა და გამოაქვეყნა ე. თაყაიშვილმა, რომელსაც დეტალურად აქვს აღწერილი მისი შესწავლის ისტორია.

როგორც ე. თაყაიშვილის ნაშრომიდან ჩანს, ალექსანდრე ერიცოვის/ერიციანს (1841-1902) მისთვის „გასარჩევად“ (для разбора) გადაუცია (როდის, აღნიშნული არ არის) „გამჭვირვალე ქალაღზე“ გადაღებული დიდი ქართული წარწერა. როგორც ე. თაყაიშვილი ხაზს უსვამს, ეს წარწერა „აღმოჩნდა ახტალის წარწერა“.¹

1894 წელს ე. თაყაიშვილი რამდენიმე საათს მუშაობდა ახტალის დიდ ტაძარში და მხოლოდ შებინდებისას მისულა იმ ეკლესიასთან, რომელმაც, „როგორც აღმოჩნდა“ (მისი სიტყვებით),² შემოინახა ალ. ერიცოვის მიერ გადმოღებული წარწერა. მაშინ ე. თაყაიშვილმა ადგილზე სულ ორი სტრიქონის ამოკითხვა შეძლო. ე. თაყაიშვილის ცოტა ბუნდოვანი ტექსტიდან კარგად არა ჩანს, 1894 წელს ალ. ერიცოვის მიერ გაკეთებული ასლი მას თანაჲ ჰქონდა, თუ ახსოვდა მისი ტექსტი და მოხაზულობა. უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი მხოლოდ ადგილზე მუშაობისას მიხვდა, რომ ალ. ერიცოვის ასლი ახტალის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის წარწერა უნდა ყოფილიყო და იგი მას თან არ უნდა ჰქონოდა.

ალ. ერიცოვი ახტალაში მუშაობდა 1872 წლის წინა პერიოდში, მის ახლო ხანებში, რადგან თავისი ნაშრომი ახტალის მონასტრის შესახებ სწორედ ამ წელს გამოსცა.³ სავარაუდოა, რომ მან წმ. გიორგის სახელობის სამლოცველოს დასავლეთი კარების თავზე მოთავსებული ქართული წარწერის ასლიც სწორედ იმ დროს გააკეთა. შემდეგ, დროთა განმავლობაში, მას, როგორც ჩანს, დაავიწყდა, სად გააკეთა ეს ასლი და როდესაც ე. თაყაიშვილს გადასცა იგი შესასწავლად, ან სულ ვერ უთხრა, საიდან იყო წარწერა, ან შეცდომით უთხრა. მით უმეტეს, სწორი ინფორმაცია არ ექნებოდა ფოტოგრაფ ალ. როინაშვილს – შესაძლოა, ასე გაჩნდა ასლის ფოტოზე ბეჭდური წარწერა, რომ წარწერიანი ქვა არის ახალქალაქის ეკლესიის შემომზღუდველი გალავნიდან.



სურ. 3 ალ. ერიცოვის მიერ დამზადებული წარწერის ასლის ფოტო

¹ Е. Такайшвили, Грузинские надписи Ахталы, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXIX (1901), გვ. 138.

² იქვე, გვ. 139.

³ Монастырь Ахтала, Кавказская старина, 1872, 1.

დღეს უკვე დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საქართველოს ეროვნულ არქივში ინახება ფოტო ალ. ერიცოვის მიერ დამზადებული ასლიდან, რომელიც ავტორმა შესასწავლად ე. თაყაიშვილს გადასცა (სურ. 3).¹ თვითონ ასლი სად ინახება ან საერთოდ შემორჩენილია თუ არა, ჩემთვის უცნობია.

ასეა თუ ისე, ე. თაყაიშვილმა, მისივე ცნობით, ველარ შეძლო ახტალაში დაბრუნება და წმ. გიორგის სახელობის (თავდაპირველად თორმეტ მოციქულთა სახელობის) სამლოცველოზე განთავსებული წარწერა ერიცოვის ასლის მიხედვით ნაიკითხა და გამოსცა რუსულ ენაზე თარგმანთან ერთად.²

ალ. ერიცოვის, თუ მისი დამხმარის, მიერ დამზადებული ასლი იმ დროისათვის კარგად არის გაკეთებული, მაგრამ რადგანაც მას აკეთებს ქართულის უცოდინარი პირი, ზოგი რამ ზუსტად არ არის ასახული, რაც ე. თაყაიშვილს მცირეოდენ შეცდომებს აშვებინებს. ზოგჯერ ექვთიმე თაყაიშვილი წარწერის ზოგიერთ ადგილს თითქმის სწორად კითხულობს და ეს სწორი წაკითხვა სქოლიოში ჩააქვს, რადგან არასწორად მიაჩნია.

ჩემთვის ძალიან საინტერესო იყო წარწერის ზომები. ამის მიზეზი ქვემოთ გამოჩნდება.

ე. თაყაიშვილს ზომები მოცემული აქვს სამლოცველოსთვისაც და წარწერისთვისაც. ბუნებრივია, ზომებს იგი იღებს მის დროს რუსეთში გამოყენებული საზომების მიხედვით (არშინი და ვერშოკი): სამლოცველოს კედლის სიგრძე – 11 არშინი და 4 ვერშოკი, ხოლო სიგანე – 7 არშინი და 11 ვერშოკი. დღევანდელი სისტემით, 1 არშინი უდრის 0,71 მეტრს, ხოლო ვერშოკი – 4,445 სანტიმეტრს. ასეთი გამოთვლით, თუ დავამრგვალებთ, სამლოცველოს კედლების სიგრძე იქნება დაახლოებით 8 მეტრი, ხოლო სიგანე – დაახლოებით 5 მეტრი.

რაც შეეხება წარწერის ზომებს, ე. თაყაიშვილის მიხედვით ის არის სიგრძით – 2 არშინი (142 სმ) და სიგანით – 14 ვერშოკი (62,23 სმ).

საკვირველია, მაგრამ ე. თაყაიშვილს თავისი ნაშრომისთვის არ დაურთავს წარწერის თუნდაც ალ. ერიცოვის მონახაზი. ფოტო ხომ, რა თქმა უნდა, როგორც ნაშრომიდან ჩანს, არც გადაუღია.

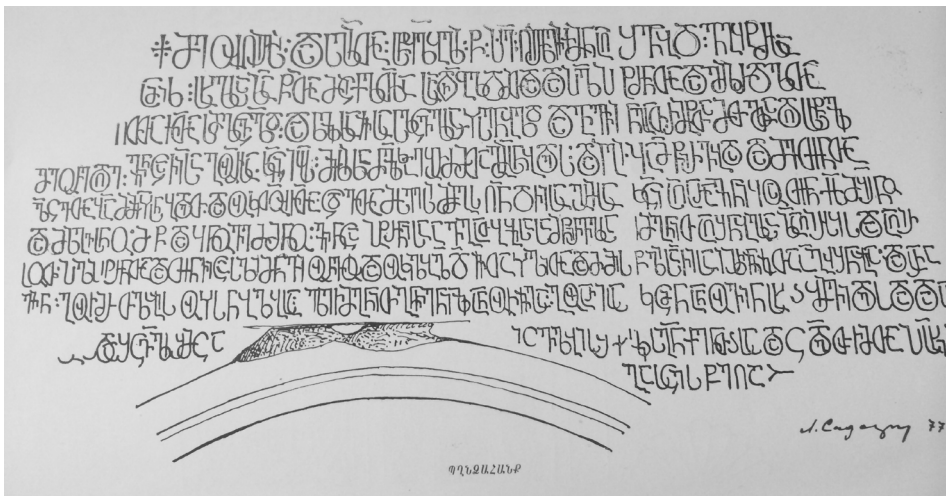
1964 წელს ახტალის წარწერა სხვა წარწერებთან ერთად ხელახლა გა-

¹ როდესაც მეგონა, რომ მე მივაგენი ახტალის წარწერის ასლის ავტორს, ვნახე წიგნი, რომელშიც გამოცემული იყო ნანა კობალაძის მიერ რუსულიდან ქართულად თარგმნილი ე. თაყაიშვილის ნაშრომი, რომელსაც დართული ჰქონდა, სათანადო მითითებით, ალ. ერიცოვის მიერ გაკეთებული ასლი და თვითონ წარწერის ფოტოც. იხ.: ექვთიმე თაყაიშვილი, ახტალის ქართული წარწერები, წიგნში: დავიცვათ ქართული ეკლესიები (თბილისი, 2014), გვ. 47-51. ნანა კობალაძემ ეს ფოტოები გადმომცა (რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებ) და მაცნობა, რომ ისინი მისთვის გადაუცია გიორგი ოთხმეზურს. გ. ოთხმეზურმა გაიხსენა, რომ იგივე ფოტოები დიდი ხნის წინ მისთვის გადაუცია ან განსვენებულ ვალერი სილოგავას. მართლაც, წარწერის მონახაზის ფოტოს უკანა მხარეს, სავრაუდოდ ვ. სილოგავას ხელით, გაკეთებული აქვს მინაწერი: „ა. ერიცოვის მიერ დამზადებული და ექ. თაყაიშვილისთვის (წარწერის გამოსაცემად) გადაცემული მულაჟის ფოტო“ და უთითებს ე. თაყაიშვილის ნაშრომს, რომელიც ამ წერილში ბევრჯერ არის დასახელებული. სამწუხაროდ, ფოტო გადაღებული ან გამოქვეყნებულია სწორედ იმ მინაწერამდე, რომელიც წარწერის ადგილსამყოფელად ახალქალაქს მიუთითებს.

² Е. Такайшвили, Грузинские надписи Ахталы, გვ. 139, 140-142.

მოსცა ლ. მელიქსეთ-ბეგმა.¹ მან, როგორც ჩანს, ადგილზე იმუშავა წარწერის ამოკითხვაზე და შესაძლებლობა მიეცა ე. თაყაიშვილის რამდენიმე შეცდომა გაესწორებინა. ჰქონდა თუ არა ლ. მელიქსეთ-ბეგს ხელთ ა. ერ-იცოვის მონახაზი ან მისი ფოტო, ჩემთვის უცნობია.

1977 წელს პ. მურადიანმა გამოსცა წიგნი „ქართული წარწერები ახტალაში“.² ახტალას იგი ამ ტერიტორიის ძველ სახელს – პლნძაჰანს უწოდებს („სპილენძის საბადო“). პ. მურადიანს წიგნისთვის დაურთავს წარწერის ფოტო და მონახაზი, რომელიც აშკარად პროფესიონალი მხატვრის შესრულებულია, მაგრამ ფოტოდან. ფოტო არ არის ორდოგონალური და ქვევიდან არის გადაღებული ძლიერი ობიექტივით, რაც მთელი წარწერის გარკვეულ დეფორმაციას იწვევს (სურ. 4).



სურ. 4 პ. მურადიანის მიერ წარწერისათვის დართული მონახაზი

პ. მურადიანი, თავის მხრივ, ასწორებს ე. თაყაიშვილისა და ლ. მელიქსეთ-ბეგის წაკითხვებს, მაგრამ ზოგ შეცდომას თვითონაც უშვებს, განსაკუთრებით დაქარაგმებების გახსნაში.

აქვე ვაქვეყნებ ახტალის წმ. გიორგის სამლოცველოს წარწერის ფოტოს, რომელიც გადაღებულია გ. გაგოშიძის მიერ 2013 წელს (სურ. 5).

ქვემოთ მოცემულია წმ. გიორგის სამლოცველოს ასომთავრული ტექსტი ჩემი წაკითხვით და მისი მხედრული ტრანსკრიფცია, სქოლიოებში ე. თაყაიშვილის, ლ. მელიქსეთ-ბეგისა და პ. მურადიანის წაკითხვათა იმ ვარიანტებით, რომელთაც მე არ ვიზიარებ.

¹ ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ლორე-ტაშირის ქართული ეპიგრაფიკა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108 (1964), გვ. 311-312.

² ი. შილაიყას, ჯაყასთან ქრისტიანული ძეგლების აღწერა (თბილისი, 1977), გვ. 219-221.

:†: მე, უღირსი და ს(უ)ლითა ს(ა)წყ(ა)ლ(ო)ბელი წინამძღუარი პეტრე, ღირს ვიქმ(ენ) აღშენ(ებ)ად ეგ(ო)პტ(ე)რისა¹ | ამის, ს(ა)ხ(ე)ლსა ზ(ე)და წმიდათა მ(ო)ციქ(უ)ლთ(ა)სა, სადი(დე)ბ(ე)ლად² მ(ა)თდა და პ(ირვე)ლ პ(ა)ტრო(ნ)თა³ და გ(ა)მზრდ(ე)ლთა⁴, | ღ(მ)რთი(ს)ა⁵ ჩ(უ)ენთა⁶ ს(ა)მლ(ო)ცვ(ე)ლ(ო)დ⁷ და ს(უ)ლისა ჩე(მი)სა სალ(ო)ცვ(ე)ლ-საწსენ(ებ)ელ(ა)დ⁸ და გ(ა)ნვ(ი)ჩინე⁹ ათ(ო)რმ(ე)ტთა მ(ო)ციქ(უ)ლთა დღ(ე)ს(ა)სწ(აუ)ლის | მეორე დღე. ვინცა ჩ(ემი)სა გუ(ა)რ(ი)სა კ(ა)ცი იყ(ო)ს, მისისა ძ(ა)ლ(ი)საებრ ძმ(ა)თა გ(ა)მ(ი)ს(ე)ნ(ე)ბდეს და იგი ჟამ(სა)¹⁰ მინ(ი)რვ(ე)ბდ(ე)ს¹¹ და მე, თქ(უ)ენთა | ლ(ო)ცვ(ა)თა შ(ინ)ა მ(ო)მიწს(ე)ნ(ე)ბდეთ. და უკ(უ)ეთუ¹² ჩ(ემ)თა¹³ ც(ო)დვ(ა)თა მ(ი)ს(ა)გებელი¹⁴ მ(ო)მ(ა)გ(ო)ს ღ(მ)ერთმან და ჩე(მი)სა გ(უ)არისა კ(ა)ცი აღარავინ იყოს, თქ(უ)ენ, ქ(რისტე)ს¹⁵ მ(ო)ყ(უ)არ(ე)ნო | და მზგ(ა)ვსნო მ(ამანო), წინამძღუარნო¹⁶ და ყ(ოველ)ნოვე¹⁷ ძმ(ა)ნო, ვინცა პ(ა)ტრო(ნ)ისა ავ(ა)გ ათ(ა)ბ(ა)გისა სამწირვ(ე)ლ(ო)სა, ჩ(ე)მგნით აღშენ(ებ)ე(უ)ლსა ზ(ე)და ღირს-ყ(ო)ს¹⁸ და აღირ|სოთ პ(ირვე)ლ პ(ა)ტრო(ნ)თა და თქ(უ)ენ¹⁹, ჩ(ემ)იცა²⁰ ს(უ)ლი მ(ა)ნვე იურვოს. დაუკლ(ე)ბ(ე)ლ(ა)დ ჩ(ემ)თა ჴ(ე)ლითა და ძმისწ(უ)ლისა ჩ(ემ)ისა ილ(ა)რ(ი)ონისითა აგვშენ(ებ)ია და | არავინ²¹ გუჴმ(ა)რთლ(ე)ბის უწს(ე)ნებლ(ო)ბ(ა)სა. ესე ჩ(ე)მგნით გ(ა)ნჩ(ე)ნ(ი)ლი ანუ ჩ(უ)ენისა²² გუარისა კ(ა)ცმ(ა)ნ, ანუ ვინ სხ(უ)ა შ(ე)მ(ო)ვიდეს და დააკ|ლოს და შ(ე)ცვ(ა)ლ(ო)ს, შ(ე)-მცა-იცვლ(ე)ბის შჯ(უ)ლისა(ა)გ(ა)ნ ქ(რისტე)ანთ(ა)სა და ც(ო)დვ(ა)თა ჩ(ემ)თა პ(ა)ს(უ)ხი მ(ა)ნ | გასცეს²³ წინაშე ღ(მ)რთისა. ახტალის წინამძღვრის, პეტრეს წარწერას ე. თაყაიშვილი ათარილებს 1242-1250 წლებით, ვინაიდან დედოფალმა რუსუდანმა ავაგ მხარგრძელს

¹ ეგუტრისა – ე. თ.; ეგუტრისა – პ. მ.

² სადიდებლად – ე. თ., ლ. მ-ბ.

³ ე. თაყაიშვილი რუსულად ტერმინ „პირველ პატრონთას“ შეცდომით თარგმნის: „сперва за патронов“. შეცდომა შემჩნეული აქვს პ. მურადიანს.

⁴ გამზდელთა – ლ. მ-ბ.

⁵ ღირსთა – ე. თ., სქოლიოში უჩვენებს, რომ წერია „ღ(მერ)თია“; თავთა ლ. მ-ბ.; ღირსთათა პ. მ.

⁶ ჩემთა – ე. თ., პ. მ.

⁷ სამლოცველად – პ. მ.

⁸ საწსენებლად – ე. თ., ლ. მ-ბ., პ. მ.

⁹ განვაჩინე – პ. მ.

¹⁰ წესითა – ე. თ., ლ. მ. ბ., ჟამი – პ. მ.

¹¹ წირვებოდეს – პ. მ.

¹² უკეთუ – ე. თ.

¹³ ჩუენთა – ლ. მ-ბ.

¹⁴ მისაგელი – ე. თ.

¹⁵ ქრისტეს – პ. მ.

¹⁶ წმიდანო – ე. თ., ლ. მ-ბ., პ. მ.

¹⁷ ყოველნო – ლ. მ-ბ.

¹⁸ [ი]ყოს – ლ. მ-ბ., პ. მ.

¹⁹ თქუენცა – ლ. მ-ბ.

²⁰ ჩემიცა – [ლ. მ-ბ.

²¹ არვინ – ლ. მ-ბ.

²² ჩემისა – ე. თ., ლ. მ-ბ.

²³ აგოს – ე. თ.

(ივანე მხარგრძელის შვილს) ათაბაგობა უბოძა 1242 წელს, ხოლო ავაგი გარდაიცვალა 1250 წელს.¹ ამ თარიღს წარწერის ყველა გამომცემელი იზიარებს. ჩემი აზრით, პეტრეს მიერ თავისი პატრონის სახელზე სამწირველოს აგება დიდი მიზეზის გარეშე არ მოხდებოდა. ასეთი მიზეზი კი პეტრე წინამძღვრის პატრონის – ავაგ ათაბაგის გარდაცვალება უნდა იყოს. ამიტომ მგონია, სამწირველოს აგების თარიღის დაზუსტება შეიძლება და ეს უნდა იყოს 1250 წელი.

საინტერესო ჩვენთვის ის არის, რომ ამ წარწერაში წ~ პ~ ყველა გამომცემელს, სრულიად სამართლიანად, გახსნილი აქვს როგორც წ(ინამძღვარი) პ(ეტრ)ე. პეტრე რომ ნამდვილად ახტალის წინამძღვარი იყო, ამას ადასტურებს ერთი ქვაჯვარის სომხური წარწერა ახტალის რეგიონის სოფელ აიგორიდან:

Ի թվիս ՈՂԴ (694) կանգնեցաւ սուրբ տէրութեանս յաբելափոխին
Աւագին եւ ծինամփայլութեան Պետրէի եւ հայրապետութեան
Համապատասխան եւ Յակոբ երեսն կանգնեցի զխաչս ի հանգստարանի
մերոյ զիս եւ զամուսին իմ այդպիսի յիշեցէք.

694 (1245) წელს აღეშენებოდა ეს წმიდა საუფლო მზეგრძელობისათვის ავაგისა, პეტრეს წინამძღვრობისას (სომხური ასოებით – „წინამწღვართეან“) და ჰამაზასპის მამათმთავრობისას. მე, იაკობ ხუცესმა, აღვშენებთ ეს ჯვარი განსასვენებელსა ჩემი და ჩემი მეუღლისა. ლოცვაში მოგვიხსენიეთ.²

ამრიგად, 1245 წელს ნამდვილად ყოფილა პეტრე ახტალის წინამძღვარი და ცალკე დაქარაგმებულ წ-სთან ერთად ახტალის წარწერაში სხვაგვარად ვერ წავიკითხავთ, თუ არა წ(ინამძღვარი) პეტრე. ასევე უცნაურად არის დაქარაგმებული მეექვსე სტრიქონში მ(ამანო) და კვლავ წ(ინამძღვარნო). ყველა გამომცემელი ამ მეორე შემთხვევაში დაქარაგმებულ წ-ს უკვე სხვაგვარად ხსნის – წ(მიდანო), რაც ნამდვილად არ არის სწორი. ჯერ ერთი, შეუძლებელია ერთ ტექსტში ერთნაირი დაქარაგმება სხვადასხვანაირად წაიკითხო და მეორეც, კონტექსტი გამორიცხავს წმიდანო-ს წაკითხვას, ვინაიდან წარწერაში ჩამოთვლილია მონასტრის შემადგენლობა: მამანო, წინამძღუარნო და ძმანო.

ამ ცოდნით, თუ გადავალთ ლუერის წარწერაზე, ანალოგიური ადგილი

¹ Е. Такайшвили, Грузинские надписи Ахталы, გვ. 140.

² ე. თაყაიშვილი, ლორე-ტაშირის ქართული ეპიგრაფიკა, გვ. 313. ე. თაყაიშვილს სომხური წარწერის თარგმანი არასრულად და ზოგჯერ არასწორადაც მოაქვს (გვ. 142). მაგალითად: თარიღის ამოკითხვისას გრაფემების მსგავსების გამო დაშვებულია მცირე შეცდომა: სომხური გრაფემა Ի „დ“ (4) წაკითხული აქვს როგორც Գ „გ“ (3) და თარიღსაც შესაბამისად მცდარს (1244) იღებს (იხ. Գիւմրակի տարեգիր, Գումրակի տարեգիր, 1913), 89; ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, ლორე-ტაშირის ქართული ეპიგრაფიკა, 312). არასწორად აქვს თარგმნილი արქელაშთიქსი („во спасение“). სწორია ლ. მელიქსეთ-ბეგის თარგმანი – „დღეგრძელობისათვის“. ჩემი თარგმანი „მზეგრძელობისთვის“ სიტყვა-სიტყვითია, მაგრამ ქართულისათვის ბუნებრივია.

სხვაგვარად არ წაიკითხება, თუ არა ასე: პეტრე წინამძღუარისა) გაზრდილმან, რაც მთელ ტექსტს აზრიანსა და გრამატიკულად გამართულს ხდის.

ახტალის წარწერის მეხუთე-მეშვიდე სტრიქონებში წარწერას შემოუნახავს სამლოცველოს მშენებლობისა და მშენებელთა შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობა:

პ(ა)ტრ(ო)ნისა ავ(ა)გ ათ(ა)ბაგისა სამწირვ(ე)ლ(ო)სა, ჩ(ე)მგნით წინამძღვარ პეტრეს ზ.ა.] აღშ(ე)ნ(ე)ბ(უ)ლსა ... დაუკლ(ე)ბ(ე)ლ(ა)დ ჩ(ემი)თა ჴ(ე)ლითა და ძმისწ(უ)ლისა ჩ(ემ)ისა ილ(ა)რი(ო)ნისითა აგვშ(ე)ნ(ე)ბია.

პირველი, რაც ლუერის წარწერასთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს, ეს არის ახტალის წინამძღვრის, პეტრეს, ძმისწულის დასახელება და მისი სახელია ილარიონი. გავიხსენოთ, რომ ლუერის წარწერაში მისი ანონიმი ავტორი პეტრეს თავის ბიძად მოიხსენიებს:

მეცა უღირსი და ფრიად ცოდვილი, ბიძსა და ღირსისა ჩუენისა პეტრე წინამძღურისა გაზრდილმან ...

ცხადია, ლუერის წარწერაში თუ მისი ავტორის სახელს თავის ადგილას ჩავსვამთ, იგი გაიმართება ისე, როგორც უნდა იწყებოდეს ყველა ეპიგრაფიკული ძეგლი:

მეცა უღირსი და ფრიად ცოდვილი ილარიონ, ბიძსა და ღირსისა ჩუენისა პეტრე წინამძღურისა გაზრდილმან ...

მეორე საკითხი, რასაც ახტალის წარწერა აწესრიგებს ლუერის წარწერაში, ეს არის ავაგ ათაბაგის სამწირველოს მშენებლობაში მისი უშუალო, ფიზიკური მონაწილეობა. ამით გასაგები ხდება ლუერის წარწერის ის ადგილი, სადაც წარწერის ავტორი თავისი ფიზიკური შრომის შესახებ ბუნდოვნად მსჯელობდა:

არათუ მოქმედობისა რაჟსამე შემძლე, არამედ მცირეთა ოფლთა.

თუ ამ გაუგებარ წინადადებას დავუმატებთ ახტალის წარწერიდან მიღებულ ინფორმაციას, მივიღებთ სრულიად ნათელ აზრს:

არათუ მოქმედობისა რაჟსამე შემძლე, არამედ მცირეთა ოფლთა [ავაგ ათაბაგისა სამწირველოჟსა აღშენებისასა].

ახტალის წარწერა ლუერის წარწერის კიდევ ერთ საიდუმლოს ხსნის სრულიად იოლად. მკითხველმა უკვე იცის, რომ ლუერის წარწერის ავტორი წამკითხველთა შესთხოვდა მოხსენიებას რომელიმე დღესასწაულზე, მის დაუკონკრეტებლად:

მეცა ღირს მყავთ ლოცვათა თქუენთა, ქრისტეს მიერ სახიერნო, რომელნიცა დღესასწაულობდეთ დღესასწაულსა ამას.

ახტალის წარწერამ ცხადყო, რომ ილარიონის ბიძამ, პეტრე წინამძღვარმა, მისი სულის მოსახსენებლად გაიჩინა თორმეტი მოციქულის ხსენების მეორე დღე (14 ივლისი):

სულისა ჩემისა სალოცველ-საჴსენებელად და გ(ა)ნვ(ი)ჩინე ათ(ო)რმ(ე)ტთა მ(ო)ც(ი)ქ(უ)ლთა დღ(ე)ს(ა)სწ(აუ)ლის მეორე დღე.

სწორედ ამ დღეს გულისხმობს პეტრეს ძმისწული ილარიონი, როდესაც ამბობს:

მეცა ღირს მყავთ ლოცვათა თქუენთა, ქრისტეს მიერ სახიერნო, რომელნიცა დღესასწაულობდეთ დღესასწაულსა ამას.

ამრიგად, ახტალის წარწერის დახმარებით ჩვენ უკვე შეგვიძლია სრულად და გასაგებად აღვადგინოთ ლუვრის წარწერა:

ქ: მეცა უღირს[ი] და ფრ(ია)დ ც(ო)დვილი [ილარიონ]: ბიძისა და ღირსისა ჩ(უენ)ისა

პ(ეტრ)ე: წინამძღურისა) გაზრდილმ(ა)ნ, არათუ მ(ო)ქმ(ე)დობისა რ(ა)ჲსამე შემ(ძ)ლე, ა(რამე)დ

მცირეთა ოფლთა [ავაგ ათაბაგისა სამწირველოჲსა აღშენებისას], და მეცა [ბიძისა ჩემისა თანა] ღირს მყავთ ლ(ო)ცვათა თქ(უ)ენთა, ქ(რისტე) ს მ(ი)ერ

ს(ა)ხ(იე)რნო, რ(ომელ)ნიცა დღეს(ა)სწ(აუ)ლობდეთ დღეს(ასწაუ)ლსა ამ(ა)ს, [ათორმეტთა მოციქულთა მეორესა დღესა].

ძალიან კარგი, მაგრამ ლუვრის წარწერამ ხომ ჩვენამდე სრულად მოაღწია და ფაქტობრივად, თუ არა ვირტუალურად, მასში ვერაფერს ვერ აღადგენ. ამ წარწერის გაგება შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ორივე წარწერას ერთად წაიკითხავ, ან, უფრო ზუსტად, ერთმანეთის მიყოლებით: პეტრე წინამძღურის წარწერას პირდაპირ მიაცოლებ მისი ძმისწულის წარწერას. ამიტომ წერს ილარიონი მეცა-ს ორგან ისე, რომ დარწმუნებულია, მკითხველი გაუგებს, რომ -ც- პეტრე წინამძღვარს გულისმობს. ცალ-ცალკე, თუნდაც ერთი სამლოცველოს სხვადასხვა კედელზე, სხვასდასხვა ადგილას მკითხველი მათ, სპეციალური კვლევის გარეშე, ერთმანეთთან ვერ დააკავშირებს. ამიტომ მე ვაკეთებ, ჩემი აზრით, ერთადერთ შესაძლო დასკვნას:

ეს ორი წარწერა (ლუვრის და ახტალის) წმ. გიორგის სამწირველოს კედელზე მოთავსებული იყო ერთმანეთის გვერდზე – ჯერ პეტრეს წარწერა, ბალავრის თავზე, და შემდეგ ილარიონისა მის გასწვრივ; არ არის აუცილებელი სწორად, ლარში გამოყვანილად, არამედ როგორც მოირგებდა მოპირკეთება. კედელი ამისთვის საკმარისია. მისი სიგანე დაახლოებით 5 მ-ია, ხოლო წარწერებისა ერთად 2,11 მ.

აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ პეტრეს წარწერა აშკარად კედელზეა გაკეთებული, მოპირკეთებისას. ამას გვიჩვენებს დამწერის მიერ სხვა ფილების გათვალისწინება და წარწერის გადასვლა ბალავრის რკალის ქვე-ზე. ალბათ ასევე გაკეთდებოდა ილარიონის წარწერა, მაგრამ ის ორჯერ პატარა იყო და თავისუფლად დაეტეოდა ერთ, საშუალო ზომის, ფილაზე.

და ბოლოს, პალეოგრაფია. წარწერების იდენტიურობა ერთი შეხედვითაც კარგად ჩანს: ერთნაირია დაქარაგმების წესები (მაგალითად, სრულიად უნიკალური წ~), გრაფემათა შენიალება და ლიგატურები (მაგალითად, და). აბსოლუტურად ერთნაირად არის დაწერილი წარწერათა დასაწყისში მეცა უღირსი და მე უღირსი, შესიტყვება წ~: პ~ე და პ~ე : წ~. მცირე განსხვავებას იძლევა დ-ონის დაწერილობა: პეტრეს წარწერაში თუ გვაქვს, როგორც წესი, მსხლისებური მუცელი, ილარიონთან რამდენგანმე დ-ონის მუცელი წაწვეტილებულია. სამაგიეროდ, სრულიად იდენტურია იმავე დ-ონის თავსახური – დაყირავებული რკალი.

ერთი სიტყვით, მე მგონია, რომ წარწერები შესრულებულია ერთი ოსტატის მიერ თუ არა, ერთდროულად მაინც. რადგან წინამძღვარი პეტრე

და მისი ძმისწული ილარიონი სამლოცველოს თავისი ხელით აშენებდნენ, მოსალოდნელია, რომ თავთავისი წარწერებიც თვითონ გააკეთეს. ამასათანავე, ილარიონი ხომ წინამძღვარ პეტრეს არა მარტო ძმისწული, არამედ მისი აღზრდილიც იყო და ქართულ წერას (ქვაზე კვეთასაც) მისგან ისწავლიდა. ამიტომ არის, რომ პრინციპულად ერთმანეთის მსგავსი წარწერები მცირეოდენად მაინც განსხვავდებიან პალეოგრაფიულად.

მაგრამ, როდის გაქრა წმ. გიორგის სამლოცველოს კედლიდან ილარიონის წარწერა? 1872 წლის წინ და ახლოს, როდესაც ახტალაში ალ. ერიცოვი მუშაობდა, წარწერა უკვე აღარ იყო ადგილზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მის მონახაზსაც დაამზადებდა პეტრე წინამძღვრის წარწერასთან ერთად და წასაკითხად გადასცემდა ე. თაყაიშვილს. თავის მხრივ, არც ე. თაყაიშვილს უნახავს ეს წარწერა, რადგან მას არსად არ იხსენიებს. მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ სულ გვიან, 1872 წლიდან, ილარიონის წარწერა უკვე აღარ იყო ადგილზე და, შესაძლოა, ლუერში ინახებოდა.

ილარიონის (ლუერის) წარწერას აშკარად ეტყობა, რომ ის ჩამოვარდნილია კედლიდან და ორ ადგილას გადატეხილია – ერთგან უფრო სერიოზულად, მეორეგან – ნაკლებ. იყო თუ არა ე. თაყაიშვილის დროს სამლოცველოს მოპირკეთება დაზიანებული, მხოლოდ შეგვიძლია ვარაუდი გამოვთქვათ, რადგან ნაგებობის იმდროინდელი ფოტო არა ჩანს. ე. თაყაიშვილი კი აღნიშნავს, სამლოცველო კარგად არის შემონახულიო, მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, რას გულისხმობს იგი კარგად შემონახულობაში. ხომ დაჭირდა სამლოცველოს XX საუკუნის მეორე ნახევარში მთლიანად ახლიდან მოპირკეთება!

ნ. კობალაძის მიერ გამოქვეყნებული ფოტო, რომელიც აშკარად უფრო ძველია, ვიდრე ქ. ასათიანისა და გ. გაგოშიძის მიერ გადაღებული ფოტოები (2011-2012 წწ.), აშკარად აჩვენებს, რომ იგი გადაღებულია მოპირკეთებისას ჩატარებულ სარესტავრაციო სამუშაოებამდე: მასზე წარწერასა და მის გვერდით ფილებს შორის დიდი ღრიჭოა დაფიქსირებული. ეს ფოტო და პ. მურადიანის მიერ გამოქვეყნებული ფოტო წარწერის ზუსტად ერთსა და იმავე მდგომარეობას ასახავს: ორივე მათგანზე ჯერ კიდევ არ არის დაფიქსირებული დიდი ამონატები წარწერის ქვედა სტრიქონზე ზუსტად მის შუაში (სურ. 6).

ქ. ასათიანისა და გ. გაგოშიძის ფოტოებზე კი ქვის ფილები ერთმანეთთან უკვე მჭიდროდ არის მიტანილი. არ ვიცი, მოსაპირკეთებელი სამუშაოების დროს არის ამოტეხილი წარწერის რამდენიმე ადგილი, თუ ეს მერეა გაჩენილი რაღაც მიზეზით. ყოველ შემთხვევაში, პ. მურადიანის მიერ გამოქვეყნებულ ფოტოზე ყველაზე დიდი ამონატები არ არის ასახული.



სურ. 6 ნ. კობალაძის მიერ გამოქვეყნებული ფოტო

LOUVRE - AKHTALA

The Louvre Museum has preserved a stone with a Georgian inscription. I was given an opportunity to read this inscription. The reading was complicated not only due to odd abbreviations and ligatures, but also due to a strange content of the text. There is no reference to the author of the inscription, of a person who requests his commemoration or to the feast mentioned in the text; instead a certain Petre, the author's uncle, is mentioned but for an unknown reason. The author speaks of some heavy sweating but it is equally unknown what he means. The text uses abbreviations that are unknown to Georgian inscriptions or to the Georgian corpus in general. Recently, at the National Archives of Georgia a photograph was discovered with a copy of an inscription from the Church of St George of the Akhtala monastic complex, executed in the 19th-20th cc by A. Eritsov. The inscription was studied by E. Taqaishvili, L. Melikset-Beg and P. Muradian. The present article provides a critical study of the inscription with the readings of other scholars provided in the footnotes. My reading of the text is as follows: "I, the unworthy and wretched abbot Petre, was deemed worthy of constructing this chapel for the holy apostles, for their glory and for the glory of the first patrons and nurturers, as a prayer to our God and as a prayer and commemoration of my own soul; and I have established [commemoration] on the second day of the feast of the twelve apostles. Whoever is their out of my family, may they remember me according to their power and celebrate a service for me, and commemorate me in your prayers and if God pays me for my sins and if no man is left of my family, then you, the lovers and imitators of Christ, abbots and all brethren, whoever is appointed at the Chapel of Avag Atabagi that has been built by me, and prays for the first patrons, may he also commemorate my soul. We have built [this chapel] with perfection through my hand and my nephew Ilarion and no one

can blame me of not commemorating [someone]. And if someone, either born in my family, or me keen, enters here, or changes anything, he will avert from the Christian faith and he will answer to God for my sins". As demonstrated by the Akhtala inscription, the Louvre inscription entirely depends on it. They must have been placed next to each other on top of the entrance of St George's chapel in Akhtala, so that the visitor could have easily understood the context of the Louvre inscription. Illegible pieces could be restored in the following way: And I too, the unworthy and sinful [Ilarion] nurtured by our uncle and abbot Petre, not due to my own skills but rather through sweating was I deemed worthy of erecting [the chapel of Avag Atabagi]. Deem me worthy of your prayers together with my uncle, you, the merciful in Christ, who celebrate this feast [the day after or the feast of the Twelve Apostles]. The article argues that the chapel and inscription of Avag Atabagi (Mxargrdzeli) must be dated to 1250.

ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნისა და ¹ VII საუკუნის დასაწყისში²

არსენი საფარელი (დაახლოებით XI ს.) წერს:

§V. „და მოუწოდა აბრაჰამ მღდელთა არარატისათა და ჰრქუა მათ: „ანუ შეაჩუენეთ კრებაჲ ქალკიდონისაჲ, ანუ განვედით სამკჳდრებელით თქუენით“! და რომელნიმე დაემორჩილნეს . . . და შეაჩუენეს წმიდაჲ იგი კრებაჲ და ჯუარი შორის წმიდასა სამებასა დაანესეს³, და რომელნიმე არა დაემორჩილნეს და განისხნეს სამკჳდრებელით მათით და უცხოებით აღესრულნეს.“⁴

§XIV. „. . . და იოჰანე კათალიკოსი, რომელი იყო ნაწილსა ბერძენთასა. ამასვე წელსა განასხნა მოსე⁵ კათალიკოზმან მღდელნი თჳსის ჴელისაგან, იოჰანეს კერძნი, და წარვიდეს რომელნიმე ტაოს, რომელნიმე იონთა თანა.“⁶

ეს ისტორია შემონახული აქვს, აგრეთვე, პროქალკედონურ ბერძნულენოვან წყაროს სახელწოდებით *Narratio de rebus Armeniae* (თხრობა სომხეთის ამბებისა)⁷:

„. . . სპარსელებმა დაამარცხეს ბერძნები. . . მათ ჩაიგდეს ხელში ბევრი სხვა ქალაქიც და, აგრეთვე, იოანე კათალიკოსი, რომელიც თუმცა სომხეთში იყო, მაგრამ ბერძნებს ემორჩილებოდა (დიოფიზიტი-ზ.ა.). მა-

¹ აღმოსავლეთმცოდნეობა, № 3. - 2014. - გვ. 206-220.

² 2011 წელს გამოქვეყნდა ჩემი ნაშრომი სახელწოდებით „ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი“ (საისტორიო კრებული 1, თბ. 2011, გვ. 9-19). შესავალში ვწერდი, რომ ეს იყო პირველი წერილი პირობითი ციკლიდან „ტაოს საეპისკოპოსო“. დღეს მკითხველი ეცნობა ამ ციკლის მეორე ნაშრომს.

³ იგულისხმება სამწმიდა გალობაში დამატების შეტანა: „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“.

⁴ არსენი საფარელი, განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1980, გვ. 82.

⁵ ცხადია, აქ შეცდომაა და უნდა იყოს აბრაჰამ, როგორც წინა პარაგრაფშია (იხ. არსენი საფარელი, გვ. 59). შეცდომა შემჩნეული აქვს თ. ჟორდანიას, რომელიც წერს: „მოსეს (თუ აბრაამს?).“ იხ. ქრონიკები, ტფ. I, 1892 (ფაქსიმილური გამოცემა, თბ. 2004), გვ. 329.

⁶ არსენი საფარელი, გვ. 90.

⁷ La *Narratio de rebus Armeniae*, edition critique et commentaire par G. Garitte, Louvain, 1952, 43-42 (§§13-115). ივარაუდება, რომ XI ს-ზე ადრე ითარგმნა სომხური დედნიდან, რომელიც შეიქმნა დაახლოებით 700 წელს. ჩემი აზრით, არსენი საფარელი ამ შემთხვევაში იყენებს სომხურ დედანს.

შინ მწვალებელმა (მონოფიზიტი – ზ.ა.) აბრაამ კათალიკოსმა აიძულა იონანეს სამწყსოს ეპისკოპოსები, დაეწყევლათ ქალკედონის კრება, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაცლოდნენ სომხეთის ტერიტორიას.¹ ეს უკანასკნელნი არ დაემორჩილნენ. მათგან ზოგნი ტაოში გადავიდნენ, ზოგნი რომაელთა ქვეყანაში და უცხოებაში აღესრულნენ.²

ყოველივე ის, რაც დასახელებულ ორ წყაროშია აღწერილი, ხდება 607 წელს, როდესაც, სპარსეთის დიდი მოხელის სმბატ ბაგრატიუნის ჩარევით, სომხეთის კათალიკოსის ტახტზე აღასაყდრეს აბრაჰამ ალბათანელი.

რამდენიმე ძალიან მნიშვნელოვანი დასკვნა შეიძლება გაკეთდეს მოტანილი წყაროების საფუძველზე:

1. VII საუკუნის დასაწყისში ტაოს რეგიონი და მისი საეპისკოპოსო ქალკედონურია (დიოფიზიტური), ისევე როგორც ბიზანტია. 2. ტაო არ არის სომხეთის ნაწილი, ვინაიდან მან, ვინც ტაოში მიდის, უნდა დატოვოს სომხეთის ტერიტორია (საზღვრები). 3. ტაო დიდი ხანია აღარ არის სომხეთის ტერიტორია, ვინაიდან ტაოში გარდაცვალება უკვე უცხოეთში გარდაცვალებას ნიშნავს. 4. ტაო არც ბიზანტიის იმპარიის შემადგენლობაშია, რადგან ისინი სხვადასხვა ქვეყნებად მოიხსენიებიან.

რადგან კავკასიის ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვან დასკვნებამდე მივდით, მათი გაკონტროლება მოგვიწევს სხვა დოკუმენტური წყაროებით.

„ეპისტოლეთა წიგნმა“ შემოინახა რამდენიმე დოკუმენტი, რომლებშიც მოცემულია სომეხ ეპისკოპოსთა სია VII ს-ის დასაწყისში, უფრო ზუსტად 606-607 წლებში.

1. „კანონები, რომლებიც დაიდო დვინს, როცა განზრახვა იყო ეპისკოპოსთა შეკრებისა, რომ სომეხთა კათალიკოსი განეწესებინათ მოსე კათალიკოსის სიკვდილის შემდეგ და იმჯერად დაბრკოლდა“.³

606 წელს დვინში შეიკრიბა, როგორც დოკუმენტში წერია, 50 ეპისკოპოსი და 390 მღვდელი. რა თქმა უნდა, რიცხვი გადაჭარბებულია (სომხეთში 50 ეპისკოპოსი არასოდეს არა ყოფილა) და კრებას ესწრებოდნენ მხოლოდ ის ეპისკოპოსები, რომლებიც ჩამოთვლილნი არიან:

1. სამარაბეტოს ეპისკოპოსი, 2. არწრუნთა ეპისკოპოსი, 3. სივნიელთა ეპისკოპოსი, 4. ბასენის ეპისკოპოსი, 5. რშტუნთა ეპისკოპოსი, 6. ამატუნთა

¹ თავის დროზე მე ერთნაირად ვთარგმნე Narratio-ს ტერმინი μέρα, რომელსაც ის ხმარობს როგორც იოანესთან მიმართებაში, ისე სომხეთთან მიმართებაში სამწყსოდ. ვფიქრობ, იოანეზე როდესაც არის ლაპარაკი, მართლაც, ტერმინ სამწყსოთი ჯობია გადავთარგმნოთ, ხოლო როდესაც საქმე სომხეთს ეხება, უკეთესია გამოვიყენოთ ტერმინი ტერიტორია (საზღვრები), ვინაიდან ეს ბერძნული ტერმინი ორივეს ფარავს. იხ. არსენი საფარელი, გვ. 61.

² არსენი საფარელი, გვ. 60-61.

³ ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიდა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1968, გვ. 53; ეპისტოლეთა წიგნის სომხური ტექსტისათვის ვიყენებთ ორ გამოცემას: ძველს, რომელიც მითითებულია ნომრით I (Գիրք թղթոց, 1908) – და შედარებით ახალს, ნომრით II (Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատարակություն, Երուսաղեմ, 1994,) - Գիրք թղթոց, I, გვ. 146; Գիրք թղթոց, II, გვ. 292.

ეპისკოპოსი, 7. ანძველთა ეპისკოპოსი, 8. გოლთნის ეპისკოპოსი, 9. მეჰ-
ნუნთა ეპისკოპოსი, 10. ელის ეპისკოპოსი, 11. არნას ეპისკოპოსი.

საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანი იყო სომხური ეკლესიისათვის და, მიღებული კანონების მიხედვით, იმდენად მნიშვნელოვანი იყო ყველა დამსწრე ეპისკოპოსის ჩამოთვლა, რომ სრულიად დაუჯერებელია კრებას ჩამოთვლილი თერთმეტი ეპისკოპოსის გარდა კიდევ ვინმე დასწრეობდა და არ მოეხსენებინათ. სწორედ მათი მცირერიცხოვნების გამო ვერ მოხერხდა ახალი კათალიკოსის არჩევა.

ძალზედ ზუსტ ცნობას იძლევა შექმნილი ვითარების შესახებ X ს-ის სომეხი ისტორიკოსი უხტანესი:

„განიზრახა სმბატ ვრკანის მარზპანმა სომეხთა ქვეყნის ნახარარებთან და წარჩინებულებთან ერთად, რომ მოიწვიოს ეპისკოპოსთა კრება სომეხთა მამათმთავრის დასამტკიცებლად. შეიკრიბნენ მისივე ბრძანებით სომეხთა ოსტანში, რომელსაც ეწოდება დვინი . . . ხოლო, როცა ეპისკოპოსები შეიკრიბნენ, ითხოვა მათგან ხელწერილი სმბატმა, რათა არ გადაუხვიონ წრფელი და ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა და წმიდა მამათა აღსარებიდან. ეს მოხდა ბერძნებზე მავრიკეს მეფობისას და აპრუეზ-ხოსრო სპარსელთა მეფეთ მეფის მეჩვიდმეტე წელს, მარიალის თვეს“.

ამის შემდეგ უხტანესი ჩამოთვლის ეპისკოპოსთა სახელებსა და სამწყსოებს:

1. ბასენის ეპისკოპოსი, 2. სივნიელთა ეპისკოპოსი, 3. რშტუნთა ეპისკოპოსი, 4. ამატუნთა ეპისკოპოსი, 5. მეჰნუნთა ეპისკოპოსი, 6. ბოჟუნთა (უნდა იყოს „ბზუნთა“) ეპისკოპოსი, 7. გოლთნის ეპისკოპოსი, 8. სამარდპეტოს ეპისკოპოსი, 9. არნას ეპისკოპოსი, 10. ანძველთა ეპისკოპოსი.

ეს 10 ეპისკოპოსი¹ და სხვაც ამდენი მამა, მღვდელი და მონასტერთა ხუცესი, რომელნიც შეიკრიბნენ კათალიკოსად ხელდასასხმელად აბრაამ რშტუნელისა² . . . იმჯერად დაბრკოლდა. თითქოსდა ღმრთის განგებისგან მოხდა, რომ მათგან ზოგი თავისი ნებით დაიხარკა და მიდრკა სარწმუნოებისაგან, სხვანი კი ბერძნებმა ძალით თავისკენ გადახარეს. . . მაშინ, ვიდრე წავიდოდნენ, ყველამ ერთად მოიაზრა, რატომ არ გავაკეთეთ ეხლა ის, რისთვისაც შევიკრიბეთო და გადაწყვიტეს თავისთვის კანონები დაედგინათ, რომლებიც დაადგინეს კიდევ და დაამტკიცეს“.³

¹ უხტანესთან ჩამონათვალშიც 10 ეპისკოპოსია დასახელებული, ხოლო „ეპისტოლეთა წიგნში“ – 11. „ეპისტოლეთა წიგნის“ კომენტარებში (გვ. 146), ვფიქრობ, სწორად ვივარაუდო, რომ ასოებით დაწერილ 10-სა (ძჟ) და 50-ს (ზ ნ) შორის ისეთი მსგავსებაა, რომ შეცდომა გადამწერების ბრალი უნდა იყოს. ვინაიდან უხტანესს „ეპისტოლეთა წიგნის“ უფრო ადრინდელი და თანაც რამდენიმე ხელნაწერი ჰქონდა ხელთ, უპირატესობა მის ვარიანტს უნდა მიენიჭოს. „ეპისტოლეთა წიგნთან“ შედარებით უხტანესს აკლია „ელის ეპისკოპოსი“.

² აბრაამი წარმოშობით ალბათანიდან იყო და მისი სახელი ასეც შემორჩა ისტორიას. უხტანესი მას რშტუნელს უწოდებს, რადგან კათალიკოსად არჩევამდე იგი რშტუნთა ეპისკოპოსი იყო, როგორც ცოტა ზემოთ მოხსენებულია ეპისკოპოსთა ჩამონათვალში.

³ უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი, ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1975, გვ. 95-97.

ჩვენთვის ამ წუთას ყველაზე მნიშვნელოვანი ის არის, რომ არც „ეპისტოლეთა წიგნისა“ და არც უხტანესის „ისტორიის“ ეპისკოპოსთა ჩამონათვალში ტაო ნახსენები არ არის.

დვინის კრების კანონები უხტანესს არა აქვს, მაგრამ კანონების ტექსტი სრულად შემოინახა „ეპისტოლეთა წიგნმა“. კანონებში განსაზღვრულია სხვადასხვა სიმძიმის სასჯელი იმ ეპისკოპოსებისათვის, რომლებიც დაუბრუნდებიან სომხური ეკლესიის წიაღს. განსაკუთრებით მკაცრია სასჯელი მათ მიმართ, რომლებიც საერთოდ არ უბრუნდებიან სომხურ სარწმუნოებას:

„უკეთუ ვინმემ არ ისმინოს და განდგეს ღმრთის სათნო და მაცხოვრებელი მცნებისაგან, მთავართაგანი თუ სამღვდელთაგანი, ეპისკოპოსთაგანი ან ერისკაცთაგანი, შეჩვენებულ იქნას სულით და ხორციით და მთელი თავისი ცხოვრებით და მიიღოს უწყალო სასჯელი ღმრთის სამართლიანი სამსჯავროსგან აქ და მერმისს“.¹

კანონებმა მხოლოდ ის შედეგი გამოიღეს, რომ „ეპისტოლეთა წიგნის“ მიხედვით, დვინში შეკრებილმა 10 ეპისკოპოსმა² მისცა ხელწერილი სმბატ მარზპანს, რომ აბრაამის კათალიკოსად არჩევას მხარს დაუჭერდა:

1. ბასენის ეპისკოპოსი, 2. სივნიელთა ეპისკოპოსი, 3. რშტუნთა ეპისკოპოსი, 4. ამატუნთა ეპისკოპოსი, 5. ანძეველთა ეპისკოპოსი, 6. გოლთნის ეპისკოპოსი, 7. მეჰნუნთა ეპისკოპოსი, 8. ბუჟუნთა ეპისკოპოსი, 9. ელის ეპისკოპოსი, 10. არნას ეპისკოპოსი.

რა თქმა უნდა, ხელის მომწერთა შორის არ არის ტაოს ეპისკოპოსი.

გავიდა დაახლოებით ერთი წელი. 607 წელს სომხეთის კათალიკოსად აბრაამ ალბათანელი აირჩიეს და დამსწრეებმა ერთგულების ხელწერილი ახლა უკვე მას მისცეს. უხტანესი წერს:

„ხელწერილი რომელიც მისცეს აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს ერთხმად სომეხთა ქვეყნიდან, რომლებიც იყვნენ რომაელთა ხელმწიფების ქვეშ მავრიკეს მეფობისა და ხოსრო სპარსელთა მეფის ქვეყნის მპყრობელობის დროს“.³

მიღებული განსაკუთრებული ღონისძიებების მიუხედავად ხელწერილის მიმღებთა შორის ჩამოთვლილია მხოლოდ 9 ეპისკოპოსი:

1. ბასენის ეპისკოპოსი, 2. სივნიეთის ეპისკოპოსი, 3. ამატუნთა ეპისკოპოსი, 4. ანძეველთა ეპისკოპოსი, 5. გოლთნის ეპისკოპოსი, 6. მეჰნუნთა ეპისკოპოსი, 7. ბზნუნთა ეპისკოპოსი, 8. ელის ეპისკოპოსი, 9. არნას ეპისკოპოსი.

ამ ცხრა ეპისკოპოსს კიდევ შეუერთდა ოთხი სხვა ეპისკოპოსი:

1. სეპუშთა რაზმის ეპისკოპოსი, 2. ბაგრევანდის ეპისკოპოსი, 3. აპაჰუნთა ეპისკოპოსი და 4. ვანანდის ეპისკოპოსი.⁴

აბრაამ სომეხთა კათალიკოსი აღსაყდრების შემდეგ პასუხობს

¹ ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 56; Գիրք թղթի, I, გვ. 148; Գիրք թղթի, II, გვ. 295.

² ხელის მომწერ ეპისკოპოსთა რაოდენობა (10) გვიჩვენებს, რომ უხტანესის ჩვენება კრებაზე დამსწრეთა რაოდენობის შესახებ სწორია.

³ იქვე, გვ. 59; Գիրք թղթի, I, გვ. 149; Գիրք թղթი, II, გვ. 296.

⁴ ეპისტოლეთა წიგნი, 60. Գիրք թղթի, I, გვ. 150; Գիրք թղթი, II, გვ. 298.

ალბანელებს მათ წერილზე, რომელიც შემონახული არ არის. სათაურის მიხედვით ეპისტოლე შედგენილია ვრთანეს ქერდოლის მიერ. აი, იმ ეპისკოპოსთა სია, რომლებიც ხელს აწერენ აბრაამის ეპისტოლეს:

1. სამარდპეტოს ეპისკოპოსი, 2. სივნიელთა ეპისკოპოსი, 3. ბაგრევანდის ეპისკოპოსი, 4. ხორხოროუნთა ეპისკოპოსი, 5. აპაჰუნთა ეპისკოპოსი, 5. ამატუნთა ეპისკოპოსი.

არცერთ მათგანს შორის, არ არის მოხსენიებული ტაოს ეპისკოპოსი.¹

ვფიქრობ, ნათელია, რომ ყველა ეს დოკუმენტი ადასტურებს *Narratio de rebus Armeniae*-ს და არსენი საფარელის ცნობას, რომ VII საუკუნის დამდეგს ტაო სომხეთის შემადგენლობაში არ შედის არც ეკლესიურად და არც საერო თვალსაზრისით და მისთვის ის უკვე „უცხო“ ქვეყანაა.

ვნახოთ ახლა, როდიდან შეგვეძლება თვალი გავადევნოთ სომხეთის მიმართ ტაოს „გაუცხოების“ პროცესს.

506 წელს გამართულ დვინის კრებაში, რომელსაც სომხების გარდა ქართველი და ალბანელი ეპისკოპოსებიც ესწრებოდნენ, მონაწილეობას იღებდა 19 სომეხი ეპისკოპოსი, თუ არ ჩავთვლით მათ მეთაურს ბაბგენს, რომელიც მოხსენიებულია როგორც „თავი ეპისკოპოსთა“ (նախსկայուսապետ ეპისკოპოსაპეტ):

1. მერშაპუჰ მამიკონიანთა ეპისკოპოსი, 2. ნერსეს სამარდპეტოს ეპისკოპოსი, 3. ტეარნტირ ჰარქის ეპისკოპოსი, 4. სამუელ ბზუნთა ეპისკოპოსი, 5-6. ფოკას და სამუელ ბასენის ეპისკოპოსები, 7. თათულ არწრუნთა ეპისკოპოსი, 8. აღან ხორხოროუნთა ეპისკოპოსი, 9. ატატე ტაოს ეპისკოპოსი, 10. ტაჭატ არშამუნთა ეპისკოპოსი, 11. დანიელ რმტუნთა ეპისკოპოსი, 12. ჰაფკან მოკელთა ეპისკოპოსი, 13. ხაბბა არწრუნთა ეპისკოპოსი, 14. შაჰე ამატუნთა ეპისკოპოსი, 15. საჰაკ პალუნთა ეპისკოპოსი, 16. პავლოს გუნთა ეპისკოპოსი, 17. მოვსეს ზარეჰუანის ეპისკოპოსი, 18. დავით ტმორთა ეპისკოპოსი, 19. დანიელ ანძეველთა ეპისკოპოსი, 20. თემირ მეჰნუნთა ეპისკოპოსი.²

კრებამ მიიღო დიოფიზიტთა და მონოფიზიტთა შემარიგებელი ზენონის „ჰენოტოკონი“ (482 წ.). კრების მონაწილე ეპისკოპოსებს შორის მეცხრე ადგილზე დასახელებულია ატატე (Ատատէ) ტაოს ეპისკოპოსი:³ ცხა-

¹ მკითხველმა მინდა ყურადღება მიაქციოს, რომ არწრუნთა ეპისკოპოსი, რომელიც ხელს აწერდა დვინის კანონებს, აღარ აწერს ხელს არც აბრაამ კათალიკოსისთვის მიცემულ ხელწერილს და არც სმბატ მარზპანისათვის მიცემულ ხელწერილს. შემდეგ დავინახავთ, რომ არწრუნთა ეპისკოპოსი ადრეც ასევე იქცეოდა ანალოგიურ შემთხვევებში.

² Գիլք թղթը, I, გვ. 41; Գիլք թղթը, II, გვ. 148. პირველ გამოცემაში დაშვებულია უნებური შეცდომა: ფოკას და სამუელ ორჯერ არიან დასახელებულები. ერთხელ როგორც ბზუნთა და მეორედ – ბასენის ეპისკოპოსები. იხ. Գիլք թղթը, I, გვ. 41.

³ ზოგჯერ ტექსტში გამოსვლით ფორმაში მოცემულ სახელს ატატე ფორმითაც ხსნიან (Յատատեսայ ატატեայ), აქვე მინდა შევნიშნო, რომ არცერთ დოკუმენტში ტაოს ეპისკოპოსი მამიკონიანთა ეპისკოპოსად არ იხსენიება. ასეთად დასახელებულია მხოლოდ ტარონის ეპისკოპოსი. მაგრამ ვრცლად ამ საკითხების შესახებ სხვა დროს. მკითხველს მინდა ყურადღება მივაქცევინო, რომ სახელი ატატე ქართული წარმოშობის შთაბეჭდილებას ტოვებს (შდრ. ატატ-ება, ტატე).

დია, აქ სადაო არაფერია და VI საუკუნის დამდეგს ტაო შედის სომხეთის ეკლესიის შემადგენლობაში.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ VI ს-ის დამდეგიდან ამავე საუკუნის შუა ხანებამდე არცერთი ავთენტური დოკუმენტი არ შემონახულა, რომლის მიხედვითაც შეგვეძლებოდა სომხეთის ეკლესიის იერარქიის შესახებ გვემსჯელა. რა თქმა უნდა, ეს ვითარება იმის მაჩვენებელიც არის, რომ ამიერკავკასიის ეკლესიების თეოლოგიურ ორიენტაციაში რაიმე მნიშვნელოვანი არც მომხდარა.¹

სამაგიეროდ, VI ს-ის შუახანები, VI ს-ის II ნახევარი VII ს-ის დასაწყისის ჩათვლით, ასეთი დოკუმენტებით ძლიერ არის განებივრებული. არც არის გასაკვირი.

VI ს-ის მეორე ნახევრის დასაწყისში ნერსეს II სომეხთა კათალიკოსმა და მერშაპუჰ ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსმა მიიღეს წერილი სირიელ იულიანიტაგან. სირიელები სომეხ იერარქებს აცნობენ თავიანთ მრწამსს, გმობენ, მათი შეხედულებით, ერესიარქებს და ქალკედონის კრებას, სთხოვენ დოკუმენტს, რომ მათი სარწმუნოება ერთია და რაც მთავარია, სთხოვენ სარების მონასტრის წინამძღვრის აბდიშოს (ტექსტში აბდისოს) ეპისკოპოსად ხელდასხმას. ამ აქტის შესრულება მათ თვითონ არ შეუძლიათ, ვინაიდან ეპისკოპოსები საერთოდ არა ჰყავთ. სომხეთში ჩადის სირიელ იულიანიტა დელეგაცია და დვინის კრებაზე (550/551 წ) სომეხი ეპისკოპოსები ხელს ასხამენ აბდიშოს სირიელ იულიანიტა ეპისკოპოსად. სხვა გადაწყვეტილებებს კრება ვერ იღებს, ვინაიდან სომხეთის ბევრი საეპისკოპოსო განუდგა კათალიკოსის გადაწყვეტილებას და, დღევანდელი ტერმინით რომ ვთქვათ, კვორუმის არ არსებობის გამო კრება უფლებამოსილი არ იყო კანონები მიეღო.

მას შემდეგ სირიელ იულიანიტა დელეგაცია ბრუნდება სამშობლოში და, სავარაუდოა, რომ ნერსეს სომეხთა კათალიკოსი და მერშაპუჰ ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსი თავის საპასუხო ეპისტოლეს მათ ატანენ, აცნობებენ აბდიშოს ხელდასხმისა და მათი მრწამსების ერთობის შესახებ.

სამშობლოში დაბრუნებული აბდიშო ოთხ წერილს უგზავნის ნერსეს კათალიკოსსა და მერშაპუჰ ეპისკოპოსს, რომლებშიც რეალურად ზემოქმედებს მათზე, რომ სხვა მონოფიზიტურ ცნებებთან ერთად შემოიღონ სამწმიდა გალობაში დანართი: „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“. სომხეთის ეკლესიას სჭირდება განმდგარი ეპისკოპოსების შემორიგება, რომ დოგმატურ, ლიტურგიკულ და კანონიკის საკითხებში ცვლილებები შეიტანოს, ამიტომ უგზავნის მათ „ბრალდების ეპისტოლეს“.

წერილი გაუგზავნეს ცხრა ეპისკოპოსს:

1. არწრუნთა, 2. რშტუნთა, 3. მოკელთა, 4. ანძეველთა, 5. აკის, 6. პალუნთა, 7. ზარეჰავანთა, 8. ბზუნთა, 9. მეჰნუნთა.²

ჩამოთვლილ ეპისკოპოსებს ბრალი ედებათ იმაში, რომ ისინი „ადრე“ დაუბარებიათ დვინში კრებაზე სომეხ იერარქებსა და საერო მმართველთ

¹ ზ. ალექსიძე, რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში, კრ. ქრისტიანული კავკასია, I, თბ., 2010, გვ. 145-152.

² Գիւրք թղթոց, I, გვ. 70; Գիւրք թղթոց, II, გვ. 196.

და არ გამოცხადებულან. ამის გამო ეკლესიის მრავალი საქმე შეუსრულებელი დარჩენილა. ცხადია, ეპისტოლეში ლაპარაკია იმ კრების შესახებ, რომელზედაც აბდისო სირიელ იულიანიტს ეპისკოპოსად ხელი დაესხა (550/551).

ჩვენი დღევანდელი ამოცანისთვის კი მთავარი ის არის, რომ ცხრა განდგომილ ეპისკოპოსს შორის, რომელთა მიმართაც სომეხთა კათალიკოსს და საერო მმართველებს შეიძლებოდა რაიმე პრეტენზია ჰქონოდათ, არ არის ტაო და მისი ეპისკოპოსი.

აი სია იმ ეპისკოპოსთა, რომლებიც მხარში უდგანან ნერსეს მეორეს საბრალდებო ეპისტოლეს შექმნის დროს:

1. ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსი, 2. სამარდუეტოს ეპისკოპოსი, 3. ბაგრევანდის ეპისკოპოსი, 4. ბასენის ეპისკოპოსი, 5. სივნიელთა ეპისკოპოსი, 6. ხორხორუნთა ეპისკოპოსი, 7. ამატუნთა ეპისკოპოსი.

მაგრამ გვაქვს სხვა დოკუმენტი სომხეთის ეკლესიის იერარქიული შედგენილობის შესახებ, რომელშიც ჩამოთვლილნი არიან ერთგულ ეპისკოპოსებთან ერთად შემორიგებული ეპისკოპოსებიც. როგორც ნ. ადონცი აღნიშნავს, ეს არის ყველაზე სრული სია სომხური ჰიეროკრატიისა მისი განვითარების პროცესში.¹ ეს არის „ერთობის აღთქმა“, რომელიც მიიღეს დვინის კრებაზე 554/555 წ. სომეხთა კათალიკოსმა, ეპისკოპოსებმა და ქვეყნის მმართველმა საერო ხელისუფლებმა.

დასახელებული ეპისკოპოსების სია:

1. ტარონისა და მამიკონიანთა, 2. საზეპურო გუნდის, 3. ჰარქის, 4. ბაგრევანდის, 5. ბასენის, 6. მარდალის, 7. არშამუნთა, 8. სივნიელთა, 9. არწრუნთა, 10. ბაგრევანდის², 11. ხორხორუნთა, 12. აპაჰუნთა, 13. ვანანდის, 14. არშარუნთა, 15. პალუნთა, 17. გოლთნის, 18. მეჰნუნთა, 19. აბდისო ასურთა ეპისკოპოსი.³

არც ამ ცხრამეტ ეპისკოპოსთა შორის არის ტაოს ეპისკოპოსი, სამაგიეროდ მეცხრამეტა აბდიშო, არა სომხეთის, არამედ ასურთა ეპისკოპოსი, რომელიც კრებაში როგორც სრულუფლებოვანი ეპისკოპოსი მონაწილეობს.

საინტერესოა, რომ ნ. ადონცი სრულიად არ ითვალისწინებს იმ ხანებში სომხეთის ეკლესიაში შექმნილ პერიპეტიებს და ეპისკოპოსების სიას კვადრატულ ფრჩხილებში მიაწერს ტაოს და გნუნთა ეპისკოპოსებსაც.

მაგრამ სომხეთის ეკლესიის იერარქიული სიძნელეები ამით არ ამოწურულა და როგორც ჩანს, არც დოკუმენტში დასახელებული ყველა ეპისკოპოსი ესწრებოდა კრებას ან იზიარებდა კრების გადაწყვეტილებებს. ამიტომ ნერსეს მეორეს კიდევ მოუხდა ერთი წერილის გაგზავნა განმდგარი ეპისკოპოსებისათვის: „განკვეთა ნესტორიანთა წმიდა ეკლესიისაგან“.

ნერსეს მეორე მერშაპუჰ ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსსა და

¹ Армения в эпоху Юстиниана, გვ. 331.

² „ეპისტოლეთა წიგნის“ ორივე გამოცემის ტექსტში ცალ-ცალკე დასახელებულია ორი ბაგრევანდის ეპისკოპოსი: ტირაკ და მარკოს. თუ აქ შეცდომა არ არის დაშვებული, მაშინ სიაში ოცი ეპისკოპოსი იქნებოდა.

³ Գիրք թղթոց, I, გვ. 72; Գիրք թղթոց, II, გვ. 201.

სივნიეთის ეპისკოპოსთან ერთად უგზავნის ეპისტოლეს ორ განდგომილ ეპისკოპოსს, რომელთაც კრებაში მონაწილეობა არ მიუღიათ. ესენი არიან გრიგორ სამარდპეტოს ეპისკოპოსი და გრიგორ არწრუნთა ეპისკოპოსი.

საიდან ვიცით, რომ ამ ორ ეპისკოპოსს დვინის კრებაში მონაწილეობა არ მიუღიათ. ვიცით თვითონ წერილიდან:

„თქვენმა სინმიდემ უნდა იცოდეს იმ სულიერი ტკივილის შესახებ, რომელმაც მოაღწია ჩვენამდე წყეულ ნესტორიანთაგან. ხოსრო მეფეთა მეფის ოცდამეხუთე წელს, ჩვენ და სხვა ეპისკოპოსები, სომხეთის იშხანები და აზატები, ყველანი ერთად შევიკრიბეთ წმიდა ეკლესიაში წყეულ ნესტორიანთა მოსაკვეთად წმიდა ეკლესიისგან და ჩვენი მართლმადიდებლობის განსაკარგავად. მოვიკვეთეთ და მოვიშორეთ და ერთხმად ყველამ ვუბრძანეთ ჭეშმარიტად ქრისტეს მორწმუნეთ, არ ეზიარონ მათ არც ლოცვაში, არც ჭაბაში, არც სმაში, არც მეგობრობაში, არც მოყვრობაში, არც დედა-მძუძეობაში . . . მხოლოდ მიჰყიდონ და იყიდონ როგორც ებრაელთან ან სხვა ხალხთან, რომლებიც სრულიად არა სცნობენ და არ აღიარებენ წმიდა სამებას. ხოლო ვინც ეზიარებიან მათ და ერთნება იქნებიან მათი ბილნი სარწმუნოებისა და უსჯულო საქმეთა, ასეთნი შეჩვენებულ იქნენ სულით, შეჩვენებულ იქნენ ხორციით და მთლიანად თავისი ცხოვრებით და განკვეთილ იქნენ წმიდა ეკლესიისგან და ქრისტეს ჭეშმარიტი სარწმუნოებისგან . . . იმისათვის, რომ გვეცნობებინა თქვენთვის, რომელთაც არა ჰქონდათ ეს მოსმენილი, ვბრძანეთ, მათ გამო რომ მოგვეწერა ეს წერილი თქვენთვის, მეუფენო.“¹

გრიგორ სამარდპეტოს და გრიგორ არწრუნთა ეპისკოპოსმა, წერილის მიხედვით, თითქოს არც კი იციან, როდის შედგა კრება და წერსეს მეორეს თარიღზე მითითებაც კი სჭირდება. რა თქმა უნდა, ეს დიპლომატიური ხერხია, მაგრამ წერილიდან ამოღებული ციტატის ბოლო ხომ პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ეს ორი ეპისკოპოსი კრებას არ დასწრებიან. წერსეს მეორე წერს: თქვენ არ მოგისმენიათ ამის შესახებ და ამიტომ წერილს გიგზავნით, რომ გაიგოთო.

მაგრამ მკითხველი მინდა ცოტა უკან დაბრუნდეს და კრებაზე დამსწრეთა სიას ერთხელ კიდევ გადახედოს. დამსწრეთა სიაში მეცხრე ეპისკოპოსად ხომ დასახელებულია გრიგორ არწრუნთა ეპისკოპოსი. მაშასადამე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ზოგჯერ შესაძლოა კრებაზე დამსწრეთა სიაში ისეთი პიროვნებაც ეწეროს, რომელსაც კრებაში მონაწილეობა არ მიუღია. საქმე, როგორც ჩანს, იქამდე მივიდა, რომ გრიგორ არწრუნთა ეპისკოპოსმა საერთოდ დატოვა სომხეთი და გადავიდა მკვეთრად ანტი-მონოფიზიტურ იერუსალიმში, საიდანაც გააგზავნა წერილი სომხეთში 556-560 წლებში ტაძრად მიყვანების დღესასწაულის შესახებ.²

¹ Գիրք թղթոց, I, გვ. 76; Գիրք թղթոց, II, გვ. 204.

² სამწუხაროდ, ამ ეპისტოლეს დედნის კრიტიკული გამოცემა ჯერჯერობით ვერ მოვიპოვე, ამიტომ ვსარგებლობ აბრაჰამ ტერიანის ინგლისური თარგმანით: Makarius of Jerusalem, Letter to the Armenians, A.D. 335, Introduction, Text, Translation and commentary Abraham Terian, Appendix II, Letter from Jerusalem to the Armenians by Grigor Bishop of Artsrunis (6th ent.), New York, 2008, გვ. 115-162.

სომეხთა კათალიკოსმა იოანე გაბელენელმა (553-574) გაუგზავნა ეპისტოლე ვრთანეს სივნიეთის ეპისკოპოსსა და სივნიეთის უფალს მიჰრ არტაშირს. ეპისტოლე ბრალს სდებს მათ, რომ მათ ქვეყანაში ნესტორიანეები დამკვიდრებულან, რომლებთანაც სივნიეთის ეკლესიას ურთიერთობა დაუმყარებია როგორც ერთმორწმუნეებთან. ეპისტოლეს ხელს აწერენ სომეხთა შემდეგი ეპისკოპოსები:

1. ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსი, 2. ბასენისა და მარდალის ეპისკოპოსი, 3. ხორხორუნთა ეპისკოპოსი, 4. ვანანდის ეპისკოპოსი, 5. აბდისო ასური და 6. ბაბა ამატუნთა ეპისკოპოსი.¹

თუ არ ჩავთვლით აბდისო ასურს, ჩამონათვალში ხუთი ეპისკოპოსია მოხსენიებული. ყურადღებას იპყრობს ერთი გარემოება, რომ ბასენისა და მარდალის საეპისკოპოსოები, რომლებიც ნერსეს მეორის დროს სხვადასხვა საეპისკოპოსოები იყვნენ, ამ ეპისტოლეში გაერთიანებულნი არიან. ნესტორიანობასა და ქალკედონიტობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომ სომეხეთის ეკლესიის იერარქიაში დიდი ძვრები ხდება ეს აშკარაა. მაგრამ ჩვენთვის ამ წუთას მთავარია, რომ სიაში არ არის ტაო.

იოანე გაბელენელი იმავე დროს² ეპისტოლეს უგზავნის ალბანთა ეპისკოპოსებს აბას [ალბანთა კათალიკოსისა] და პარტავის ეპისკოპოსის მეთაურობით. ამ წერილშიც იგი შემოფოთებას გამოთქვამს ახლა უკვე ალბანთა ნესტორიანებთან და ქალკედონიტებთან კონტაქტის გამო და მოითხოვს მათგან არ ეზიარონ მათ და სამწმიდა გალობაში „ხაჩეცარი“ შეიტანონ.

აი, ჩამონათვალი იმ სომეხი ეპისკოპოსებისა, რომლებიც მხარს უჭერენ იოანე გაბელენელს მის მოთხოვნებში:

1. ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსი, 2. სამარდპეტოს ეპისკოპოსი, 3. ბასენისა და მარდალის ეპისკოპოსი, 4. ტაოს ეპისკოპოსი, 5. ხორხორუნთა ეპისკოპოსი, 6. ვანანდის ეპისკოპოსი, 7. ასურთა ეპისკოპოსი, 8. რშტუნთა ეპისკოპოსი, 9. ამატუნთა ეპისკოპოსი, 10. მოკელთა ეპისკოპოსი, 11. მოკელთა ეპისკოპოსი და სხვა ეპისკოპოსები.³

რა ვარაუდები შეგვიძლია გამოვთქვათ ამ სიასთან დაკავშირებით? 1. „და სხვა ეპისკოპოსების“ დართვა სიისთვის უფრო იმის ნიშანია, რომ „სხვა ეპისკოპოსები“, ვინც ამ წერილს მხარს დაუჭერდა, არ არსებობენ. 2. ჩვენ უკვე გვაქვს მაგალითი იმისა, რომ ნერსეს მეორის წერილში განმდგარი ეპისკოპოსების შესახებ არწრუნთა ეპისკოპოსი პირველ ადგილზე ეწერა, შემდეგ იგი მოხსენიებულია იმ ეპისკოპოსთა სიაში, რომლებმაც დვინის მეორე კრებაზე ერთგულების აღთქმა მისცეს კათალიკოსს და მომდევნო წერილიდან კი ცხადი ხდება, რომ არწრუნთა ეპისკოპოსი კრებას არ დასწრებია, აღთქმა არ მიუცია და ნერსეს მეორეს კვლავ უწევს შეგონების წერილის მიწერა მისთვის და სამარდპეტოს ეპისკოპოსისათვის. მაშასადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ეპისკოპოსების ჩამონათვალში შეიძლება ისეთი საეპისკოპოსოც მოხვდეს, რომელსაც წერილთან არავი-

¹ Գիրք թղթոց, I, გვ. 78; Գիրք թղթոց, II, გვ. 206.

² ვარაუდობენ, რომ წერილები დაიწერა 568 წელს.

³ Գիրք թղթոց, I, გვ. 81; Գիրք թղթոց, II, გვ. 210.

თარი კავშირი არა აქვს. 2. იმის დასაშვებად, რომ კავკასიის იდეოლოგიურ არენაზე ამ ხანებში რაიმე ისეთი მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა, რომ ტაო დაუბრუნდა სომხეთის ეკლესიის წიაღს (პირიქით, რომ ხდება, ჩვენ უკვე ვნახეთ), ცნობები არ არსებობს. 3. შეიძლებოდა გვიან დანამატზეც გველაპარაკა. ეს წერილი შეტანილია მოსე კალანკატუელის თხზულებაშიც („ალბანთა ქვეყნის ისტორია“)¹ და თუ ჩანამატია, მისი დამატება X ს-ზე ადრინდელ პერიოდში უნდა ვეძიოთ.

შეიძლება თუ არა, ვიფიქროთ, რომ ტაო შედარებით შორს არის ცენტრიდან და ამიტომ მისი ეპისკოპოსი ვერ ახერხებს კრებებში მონაწილეობას? რა თქმა უნდა, არა. სირია ბევრად უფრო შორს არის დვინიდან, ვინემ ტაო, მაგრამ სირიელი ეპისკოპოსი აბდიშო ყველა წერილში სომეხი ეპისკოპოსების ჩამონათვალშია. კარგად აქვს შენიშნული ერვანდ ტერ-მინასიანცს, რომ ეპისკოპოსთა განდგომის გამო, ჩამონათვალში მათი რიცხვი ხან მცირდებოდა, ხან იზრდებოდა, მაგრამ აბდიშო ასური ყოველთვის სახელდებოდა სიაში². საქმე ის არის, რომ მომხრე ეპისკოპოსების სიმცირე შეასუსტებდა ადრესატებზე გავლენას. სომეხთა კათალიკოსებს არა ჰქონდათ იმის ფუფუნება, რომ სიმორის გამო რომელიმე ეპისკოპოსი სიაში არ მოეხსენებინათ, პირიქით კი ხდებოდა და ასეც მოხდა ერთ შემთხვევაში ტაოს ეპისკოპოსისა, ხოლო მეორე შემთხვევაში არწრუნთა ეპისკოპოსის მიმართ.

შეიძლება დაიბადოს კიდევ ერთი ვარაუდი: წერილის დაწერიდან რამდენიმე წელიწადში (571/572) ვარდან მამიკონიანის მეთაურობით სომხები აჯანყდნენ სპარსელთა წინააღმდეგ, მაგრამ დამარცხდნენ და სომხური მოსახლეობის დიდი ნაწილი გაიქცა კონსტანტინეპოლში – მათ შორის ვარდან მამიკონიანი წარჩინებულებთან და იოანე II გაბელენელი ეპისკოპოსებთან ერთად. სომეხთა კათალიკოსი, მიუხედავად ლტოლვილ სომეხთა, რომლებიც უკან დაბრუნდნენ (იოანე ეფესელი 20 ათას კაცს ასახელებს), ეპისკოპოსებისა და თვითონ სომხეთის მოსახლეობის პროტესტისა, შეუერთდა ქალკედონიტობას და ორი წლის შემდეგ იქვე გარდაიცვალა.³ ეს ვრცელი ისტორიაა, ამიტომ ამ საკითხებს სხვაგან შევეხები, მაგრამ ერთი არასავალდებულო ეჭვი კი მიჩნდება: ტაოს ეპისკოპოსის გამოჩენამ, სომეხთა კათალიკოსის კარზე, თუ ეს ცნობა მართალია, ხომ არ ითამაშა რაიმე როლი იოანე გაბელენელის მიერ სარწმუნოების შეცვლაში და ხომ არ ერია ამაში ბიზანტიის კარის ცბიერი ხელი?

რადგან სიტყვამ ბიზანტია მოიტანა, ცხადია, უნდა შევეცადოთ გავარკვიოთ, ვის უნდა დაქვემდებარებოდა ტაო და მისი საეპისკოპოსო, როდესაც ის სომხეთს გამოეყო და რა ტიპის უნდა ყოფილიყო ეს დაქვემდებარება. კონკურენტები უნდა ყოფილიყვნენ ბიზანტია და ქართლი. არსენი

¹ Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վարպ Առաքելյանի, Երեւան, 1983, გვ. 122-126.

² Երուսաղ Վարդապետ Տեր-Մինասեանց, Հայոց Եկեղեցի յարաբերութիւնները Ասորոց Եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908 (მეორე გამოცემა), გვ. 112-113.

³ Johannis Ephesini, Historia Ecclesiastica, pars tertia, Louvain, 1952, გვ. 62. ეს ისტორია აღწერილი აქვს არსენი საფარელსაც, იხ. გვ. 88.

საფარელი და Narratio ქართლს საერთოდ არ ახსენებენ, როდესაც სომეხი ქალკედონიტების გაქცევის შესახებ საუბრობენ საბერძნეთსა და ტაოში. მაგრამ ამ ორ ქვეყანასაც ისინი ცალ-ცალკე მოიხსენიებენ, რაც იმის დასტური უნდა იყოს, რომ ტაო ბიზანტიას არ შეერთებია. მაგრამ მათი ერთად დასახელება იმაზე კი უნდა მიუთითებდეს, რომ ტაო შესაძლოა ბიზანტიაზე იყოს დამოკიდებული პოლიტიკურად და სარწმუნოებრივად.

ჩემი აზრით, ამის დასტური შეიძლება იყოს აპარონ ვანანდელის „ნუნეს ნმ. ჯვრის ისტორია“.¹ ამ თხზულების მიხედვით, მის ავტორს ბევრი უმუშავია და სომხური და ქართული ისტორიებიდან მცხეთის ჯვრის შესახებ (რომელიც თითქოს მის დროს სომხეთში ინახებოდა) შემდეგი ამოუკითხავს:

ნმიდა ანდრეასი, რომელიც შუშანიკისა და ვარსქენის შვილების ნათლია იყო, მოგვითხრობს:

ნამოსულა იგი მამიკონიანთა სამფლობელო ტარონიდან ნმ. შუშანიკთან და უთხოვია „ნინოს ნმ. ჯვარი“ გადაერჩინა უსჯულო უცხო ტომთაგან. შუშანიკი თავის მხრივ შევედრებია ანდრეასს სასწრაფოდ წაეღო ნმ. ჯვარი ნინოსი, სხვა მრავალი ძვალი ნმ. გრიგოლისგან მოყოლებული მისადმი მოღწეული, ეკლესიათა სამსახურებლები და მრავალი ჯვარი. ყველაფერი ეს მოკრიბა მან, ჩამოიტანა ნინოს ჯვარი მთიდან, მოეხმარნენ ჯოჯიკი და შუშანიკი ანდრეასს, რომ აეკიდა ნინოს ჯვარი და სხვა ნივთები ჯორისა და ცხენისთვის და წასულიყო დასავლეთის მხარეს.

ანდრეასმა საბოლოოდ წაიღო ნინოს ჯვარი და დაემკვიდრა სპერის გავარში, პარხლის მთების ერთ ქვაბულში. დარჩა იქ 7 წელი, სანამ გაიგებდა შუშანიკის გარდაცვალების ამბავს. მაშინ დაიწყო ფიქრი, რა ვუყო ამ ჯვარს და სხვა წმინდანთა ძელებსო. გადაწყვიტა, მოეძებნა, თუ ვინმე იყო მამიკონიანთაგან ცოცხალი და აღმოაჩინა ვარდან მამიკონიანის ძმის, ჰმაიაკ მამიკონიანის შვილი, ჭაბუკი გრიგორი, რომელიც ფლობდა კაპუიტის მთაზე ციხეს, ერასხის ხევს და მცირე ბასენს. ანდრეასმა აცნობა გრიგორს ჯვრის შესახებ. გრიგორმა შეკრიბა სამათასამდე მეომარი, ბერძენთა ჯარის წინააღმდეგ, რომლებიც დაბანაკებულნი იყვნენ ქალაქ კარინში, თეოდოსიოპოლში. გრიგორი, მამის ნეშტის წაღების მომიზეზებით, „ლომისებრ“ დაეცა თავს კარს ტაოს ხევისა, წამოიღო ღვთაებრივი განძი და დაბრუნდა თავის სამფლობელოში.

ეს რომ შეიტყეს ბერძენთა ჯარებმა თეოდოროსის სარდლობით, მივიდნენ მცირე ვანანდში, მაგრამ, რიცხოვრივი უპირატესობის მიუხედავად, დამარცხდნენ სომხებთან ბრძოლაში.²

იგივე ისტორია გადმოცემულია სომხურ სვინაქსარში, რომელიც ძირითადად აპარონ ვანანდელის ტექსტს ეყრდნობა, მცირე, მაგრამ საინტერესო, განსხვავებით:

¹ Պատմութիւն սրբոյ նշանին Նունէի Վրաց տան առաջնութիւն, Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien, von P. Nerses Akinian, Wien, 1949, გვ. 102-114.

² იქვე, გვ. 104-108. მთელი ეს ისტორია გადმოცემულია ჩემი სიტყვებით, რადგან სრული ციტირება დიდ ადგილს დაიკავებდა.

„. . . თვითონ წმინდა შუშანიკმა, როდესაც მისმა ქმარმა უარყო [ქრისტი], თავისი ძალისხმევით აიღო ქართველთა წინამძღვრის წუნეს წმიდა ჯვარი, რომ გაეგზავნა თავის სამკვიდრო ქვეყანაში, ტარონში. და მოვიდა მასთან ერთი ბერი, რომელსაც ერქვა სახელად ანდრეასი ლაზარეს მონასტრიდან, რომელიც არის მუშის სამოციქულო. წმიდა შუშანიკმა თავისი მაზლის დახმარებით მისცა ის ჯვარი ბერ ანდრეასს, რომ წაეღო წმიდა სამოციქულოში, ლაზარეს მონასტერში. ანდრეასი იყო ერთ-ერთი მოწაფე შუშანიკის პაპის, წმიდა საჰაკისა. მან წაიღო წმიდა ჯვარი და სხვა მრავალი ნიში ჯვართა და მცხეთის წმიდა ეკლესიების სამსახურებლები გაემართა და მიაღწია სპერის გავარს. გზაზე შფოთისა და არეულობის გამო ველარ შესძლო გზის გაგრძელება და შვიდ წელიწადს იქ დარჩა.“¹

დანარჩენი დაახლოებით ისევეა გადმოცემული, როგორც ზემოთ ვნახეთ აჰარონ ვანანდელთან. განსხვავებული ის არის, რომ სვინაქსარული ვერსიის ავტორი ნინოს ჯვრის თავგადასავალს აგრძელებს 1236 წლამდე, როდესაც იგი იკარგება ანისის მონღოლების მიერ აღების შემდეგ და შედეგად.

რა თქმა უნდა, აჰარონ ვანანდელის თხზულება ლეგენდაა, ისე როგორც ძველი სომეხი სწავლულების მიერ შეთხზული სხვა ლეგენდები ქართული სინამდევების შესახებ. მაგრამ მასში მაინც მოცემულია გარკვეულ მოვლენებზე მითითებები, რომლებიც ქრონოლოგიის წარმოდგენის შესაძლებლობას იძლევა (სვინაქსარში კი ციფრებით არის გადმოცემული ყველა ეპიზოდი ნინოს ჯვრის აღმართვიდან მის დაკარგვამდე).

დღეს ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია აჰარონ ვანანდელის მიხედვით იმ პერიოდის განსაზღვრა, როდესაც მისი აზრით, ბიზანტიელები განაგებდნენ ტაოს და მასში გრიგორ მამიკონიანს მხოლოდ ფარულად შეედლო შესვლა.

ეს არის მაშინ, როდესაც შუშანიკი გარდაიცვალა, ხოლო აჰარონმა დაიწყო მოძებნა, მამიკონიანთაგან ვინმე თუ დარჩა, რომ მისთვის ნინოს ჯვარი გადაეცა. იპოვა კიდეც ასეთი: ეს იყო 451 წლის აჯანყების მეთაურის მამიკონიანის ძმის ჰმაიაკის ახალგაზრდა ძე – გრიგორი.

შეცდომები თვალში საცემია. დავიწყოთ იმით, რომ ჰმაიაკს ჰყავდა ოთხი შვილი (ვაჰანი, ვასაკი, არტაშესი და ვარდი – ასაკით ამავე მიმდევრობით) და მათ შორის არცერთი არ იყო გრიგორი. როგორც გვამცნობს ლაზარე ფარპელი, მათი თანატოლი და მათთან ერთად აღზრდილი, 451 წელს ისინი ძალიან პატარები იყვნენ, ხოლო უმცროსი ჯერ კიდევ ძუძუთა იყო და ძიძასთან ტაოში დარჩენილიყო.²

¹ იაკობ ცურტაველი, მარტვილობაჲ შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბულაძემ, მეორე გამოცემა, თბ. 1978, გვ. 132. ილია აბულაძის თარგმანი შესრულებულია ძველი ქართულით, რომელიც მე ახალ ქართულზე გადმოვიტანე. იხ. აგრეთვე, U. სოსტქი ქაჲა ჳიქდიო ზაჲსხეღო ჴაჲსმასიოჲჲი მჲე, Die Einführung..., გვ. 114-118.

² ლ.-ნ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ. 1962, გვ. 240, 242.

ნ. აკინიანი იხსენებს, თუმცა არაფერს ამტკიცებს, ჰმაიაკის მეორე შვილის, საჰაკის ძის გრიგორის ერთადერთი ხსენება გვხვდება ლაზარე ფარპელთან: სომხეთის მმართველი ვაჰან მამიკონიანი თავის დაღუპული ძმის შვილს გრიგოლს განამწესებს ვრენ ვანანდელის კავალერიაში პეროზ სპარსეთის მეფის სიკვდილის შემდეგ (484) ტახტზე ასული ვალარშის დასახმარებლად, აჯანყებული პეროზის ძის, ზარეჰის წინააღმდეგ.¹

ასე თუ ისე, შუშანიკის სიკვდილის შემდეგ სომხეთში მამიკონიანები სანთლით საძებნელები არ იყვნენ, რადგან ქვეყანას განაგებდა ვაჰან მამიკონიანი თავის ძმებთან ერთად.

მეორე და კიდევ უფრო უცნაური არის ის, რომ ვარსკენი, შუშანიკი და ჯოჯიკი ცხოვრობენ მცხეთაში და არა ცურტავში. სვინაქსარულ ტექსტში მცხეთა პირდაპირ არის დასახელებული, ხოლო აპარონ ვანანდელის თხზულებაში ეს თავისთავად იგულისხმება, რადგან ანდრეასი იქვე მთაზე ადის, მოხსნის ჯვარს და ჩამოაქვს შუშანიკთან.

მაგრამ ამ წუთას ჩვენ ყველაზე უფრო გვაინტერესებს, როდის უნდა ყოფილიყო ის პერიოდი, როდესაც მამიკონიანებსაც კი არ შეეძლოთ თავისუფლად შესულიყვნენ ტაოში. ცხადია, ეს იყო იუსტინიანე კეისრის მმართველობისას (525-565 წწ.) და უშუალოდ მომდევნო ხანაში. 529 წლიდან მოკიდებული სპარსელებთან ომებში იუსტინიანე თანდათან ღრმად იჭრებოდა სომხეთის ტერიტორიაზე და თავის ადმინისტრაციულ სისტემას აყალიბებდა თეოდოსიოპოლისით (კარინი) სათავეში. 536 წელს იუსტინიანე კიდევ უფრო ღრმად შეიჭრა სომხეთში და ოთხ ადმინისტრაციულ ცენტრად დაყო.² ტაო არ შედიოდა ამ სისტემაში, მაგრამ იმდენად ახლოს იყო მეოთხე სომხეთის საზღვართან, რომ ზოგჯერ მასთან ერთადაც იხსენიებენ ხოლმე.³

არსენი საფარელს საინტერესო ცნობა აქვს დვინის 551-554 წლის კრების შესახებ, იმ კრების შესახებ, რომელშიც მონაწილეობა არ მიიღო ბევრმა სომეხმა ეპისკოპოსმა:

„ხოლო არამცირედი აღთქუმაჲ ყო ხუასრო მეფემან ნერსე კათალიკოზისა მიმართ, რომელსა ეწოდა „შუა“ (ესე არს სომხურად „მიჯინ“), რომლითა შეარყია უგულისხმოჲ გული მის, ქმნა კრებაჲ პირველი დვინს და განეშორნეს სჯულითა ბერძენთა და იერუსალემსა, ხოლო ქართლი ყოველი და მეოთხედი სომხითისა განეყენეს ჯელთ-დასხმასა მღდელობისაგან სომეხთასა, არამედ ჰერნი და სივნიელნი ჟამ ერთ განეყენეს და კუალად შეერინნეს.“⁴

ჩვენი პრობლემისათვის კიდევ უფრო საინტერესო ცნობას გვანვდის Narratio:

„§85. მათ ასეთი შინაარსის ეპისტოლე გაუგზავნეს ალბანთა ქვეყნის

¹ Գիրիին կաթողիկոս Կրպ, պատմական ուսումնասիրության գրքე Հ. Ներսէս Ասիւնեան, Վիեննա, 1910, გვ.

² Армения в эпоху Юстиниана, гв. 172-173; С. Т. Еремян, Византийская Армения V-VI вв., Очерки истории СССР, III-IX вв., Москва, 1958, гв. 217.

³ Армения в эпоху Юстиниана, гв. 314.

⁴ არსენი საფარელი, გვ. 84.

კათალიკოსს აბასს: მოდი, გვეზიარე ქრისტე ღმერთის ერთი ბუნების რწმენაში და [მიიღე] დანართი სამწმიდა გალობაზე 'ჯვარცმული', მაგრამ ისინი არ ეზიარნენ მათ. §86. [მისწერეს] აგრეთვე სივნიეთის ეპისკოპოს ვრთანესს, მაგრამ არც ის ეზიარა მათ. §87. უპასუხა: ჩემამდე რომ უნეტარესი ეპისკოპოსები იყვნენ, პეტრე და გრიგორი, ასე კითხულობდნენ 'წმიდაო ღმერთოს' და არც მე მივუმატებ ან დავაკლებ რაიმესო. §88. ასევე მისწერეს იბერებს. მათ უხეშად უარყვეს, არაფრის მოსმენა არ მოისურვეს და სირცხვილუილნი გაყარეს ისინი, როგორც მწვალებელთა მოწაფენი, რომელთაც გააცოცხლეს იუდეური სწავლებანი. §89. არც სხვები დაემორჩილნენ მათ ნებას, მათ გარდა, სადაც მხოლოდ სომხურ ენაზე ლაპარაკობდნენ: ტაშირი, ძორაფორი და გარდმანი, ის ქვეყნები, რომლებიც არცახის მხარეს იყვნენ".¹

Narratio აღწერილ სურათს ზოგადად ათარილებს: ეს ხდება იოანე გაბელენელის (557-574) და მოსე ელივარდელის (574-604) კათალიკოსობის დროს, ხოსროს II-ის გამეფების (591-628) პირველ წლამდეო. ცხადია, Narratio-ს თარიღები ძალიან ზოგადია. უფრო სწორია არსენი საფარელის თარიღი: 551-554 წლებში დვინის კრებაზე სთხოვდნენ სომხები ქართველებს, ალბანელებს და სივნიელებს დასწრებას და უარი რომ მიიღეს, მერე დაიწყო ამ საკიხებზე წერილობით მოლაპარაკება და ისიც მხოლოდ იოანე გაბელენელის დროს.

მაგრამ ჩემთვის ამ წუთს უფრო მნიშვნელოვანია სხვა რამ. სახელდობრ ის, რომ სომხებს ერთობაზე უარი უთხრეს არა მარტო ქართლმა, ალბანეთმა და სივნიეთმა, არამედ „სხვებმაც“:

„არც სხვები დაემორჩილნენ მათ ნებას, მათ გარდა, სადაც მხოლოდ სომხურ ენაზე ლაპარაკობდნენ: ტაშირი, ძორაფორი და გარდმანი, ის ქვეყნები, რომლებიც არცახის მხარეს იყვნენ“.

ვინ იყვნენ ეს სხვები? ტყუილად ცდილობს ვ. არუთიუნოვა-ფიდანიანი, რომ ენების საკითხი სარწმუნოების სფეროში გადაიტანოს: სივნიეთში ხომ ლაპარაკობდნენ სომხურადო.² ჯერ ერთი, რა ენა იყო სივნიეთისთვის რელიგიის ენა, ჯერ კიდევ გასარკვევია, მეორეც და მთავარი ის არის, რომ Narratio ლაპარაკობს არა ქართლის, ალბანეთისა და სივნიეთის შესახებ (ეს საკითხი მისთვის გარკვეულია), არამედ „კიდევ სხვების“ შესახებ, სადაც სულ ცოტა „მხოლოდ სომხურ ენაზე არ ლაპარაკობდნენ“. ასეთი კი პირველ რიგში ტაო იყო.

ვფიქრობ, სრულიად მართალი იყო ნ. ადონცი, როდესაც წერდა:

“Из соседних с Албанией армянских областей наиболее известная - Сюния. Она составляла единое княжество как Моксена и Тайк, и хотя входила в Армению, но отличалась сепаративными наклонностями. Это обстоятельство

¹ Narratio, გვ. 38.

² В. А. Арутюнова-Фиданян, Повествование о делах армянских (VII в.): Источник и время, М. 2004, გვ. 33, 243-244, შენ. 152. სწორად გვაფრთხილებს მკითხველს ჟ. გარიტიც, რომ ეს ფრაზა იბერებთან არ დააკავშიროთ, რადგან იგი ახალ წინადადებას იწყებს სიტყვით „სხვებიც“ (იხ. Narratio, გვ. 217-218). რა თქმა უნდა, ანალოგიურია სიტუაცია ალბანელებთან და სივნიელებთან დაკავშირებითაც.

следует приписать прежде всего этнической особенности страны.”¹

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ 571 წელს სომხები ვარდან მამიკონიანისა და კათალიკოს იოანე გაბელენელის მეთაურობით აუჯანყდნენ სპარსელებს, დამარცხდნენ და კონსტანტინეპოლში გაიქცნენ, სადაც იოანე კათალიკოსმა ქალკედონური მრწამსი მიიღო.

თანდათან ბიზანტიელები სომხეთის შუაგულშიც შევიდნენ და ქალკედონური სამწყსო დააარსეს (591-607 წწ.) ცენტრით ავანში (დვინთან ახლოს), რომელსაც კათალიკოსად ყოფილი ეპისკოპოსი იოანე ბაგრევანელი დაუყენეს.²

როგორც დავინახეთ, სულ მცირე 551 წლიდან 607 წლამდე ტაო სომხეთის სამწყსოში არ შედიოდა, ქალკედონური იყო და ბიზანტიის იმპერიის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ტაოს მოსახლეობის უმეტესობის ენა, როგორც ჩანს, მაშინაც ქართული იყო, როდესაც ტაო პოლიტიკურად და ეკლესიურად სომხეთში შედიოდა. ამიტომ მოხდა მისი ასე უმტკივნეულოდ ჩამოცილება სომხეთს, ჩანერა ქართულ სამყაროში, სომხური მოსახლეობის ენობრივ-სარწმუნოებრივად გაქართველება და დავით კუროპალატის მიერ X ს-ში ქართველთა მეფის ტიტულის მიღება.

EPISCOPAL SEE OF TAO IN THE 6TH C AND THE BEGINNING OF THE 7TH C

The present work is a part of the series of articles under the general title Episcopal See of Tao 4th -7th centuries. In the work it is argued for the first time and substantiated as far as possible that at the latest from 551 to 607 Tao was not within the Armenian ecclesiastical jurisdiction, it was Chalcedonian and was under the political influence of the Byzantine Empire. In my Opinion this must be one of the clues to why later was so easily included in to the Georgian Diphysite realm and why it became one of the strong cultural and political bases in the process of creation of the unified Georgia.

¹ Армения в эпоху Юстиниана, გვ. 421.

² იბ. ზიქანაძე ლაშქიძის რაფიქსანაშვი, წიგნში ყიფიძის ლაშქიძის რაფი, ყაბაძისა და ილიაშვილის დრე ჯ. სერესი ასქინესი, ყიფინა, 1910, გვ. 124-149.

ნესტორიანები კავკასიაში¹

დვინის I კრება

დვინის 506 წლის კრებაზე უკვე წამოიჭრა ნესტორიანთა საკითხი, თუმცა თვითონ ნესტორიანები კავკასიაში ჯერ არ გამოჩენილან. საქმე ის იყო, რომ ბიზანტიის კეისარ ზენონის (474-491) მიერ დიოფიზიტა და მონოფიზიტა შემარიგებელი ჰენოტიკონის (482) გამოცემამ დააბნია ირანის ხელისუფლება. იგი ტრადიციულად მხარს იმ ქრისტიანულ მრწამსს უჭერდა, რომელსაც ბიზანტია ებრძოდა. ამიტომ ირანის ქვეშევრდომმა ქრისტიანებმა, რომელთა შორის უმეტესობა სირიელი უნდა ყოფილიყო, სთხოვეს კავად მეფეს, რომ გაეშვა ისინი კავკასიაში, რათა დაემტკიცებინათ, რომ მათ ისეთივე სარწმუნოება აქვთ, როგორც სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს. კავად მეფემ გამოაგზავნა კავკასიაში დელეგაცია იმის გასაგებად, თუ რა მრწამსს უჭერდნენ მხარს კავკასიელი ქრისტიანები. დელეგაციის საბედნიეროდ ყველა ეს ეკლესია შეკრებილი იყო დვინში ბერძნებთან ერთად.²

ძნელი გასაგებია, რა მრწამსს მისდევდნენ სპარსეთიდან წამოსული ქრისტიანები, იმდენად ზოგადია ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის მიერ გამოცემული მათი მრწამსი. სავარაუდოა, რომ ისინი მონოფიზიტები არიან, მაგრამ ქალკედონის კრების საწინააღმდეგოდ არაფერს ამბობენ. ვერ იქნებიან ისინი იაკობიტები (იაკობ ბარადეის მიმდევრები) და ვერც იულიანიტები (იულიანე ჰალიკარნასელის მიმდევრები, აუთარტოდოკეტები), რადგან ჯერ ცოტა ადრეა მათი მოძღვრებისათვის. ერთი, რაც სრულიად გარკვევით ჩანს, არის ის, რომ ისინი ანტინესტორიანები არიან.

პეროზ მეფის 27-ე წლიდან (484) დაიწყო სპარსეთში ბიზანტიიდან დევნილი ნესტორიანების გაძლიერება და დევნა სხვა მრწამსის მიმდევარი ქრისტიანებისა:

„ეს სარწმუნოება (ნიკეის 325 წლის მსოფლიო კრებისა – ზ.ა.) ჰქონდა ნამდვილად მთელ ჩვენ ქვეყანას ერთხმად და სრულიად არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე. ხოლო მაშინ გამოჩნდა ბოროტების ცომი, რომელიც დამალული იყო უწმინდურ სულებში . . . გავრცელდა ეჭვიანობა და დასნეულდნენ მრავალნი საშინელი სენით

¹ ანაღები (ისტორიის, ეთნოლოგიის და რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი). - თბ.: 2014. - გვ. 136-163.

² ზ. ალექსიძე, მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის: ზ. ალექსიძე, ქრისტიანული კავკასია, I, თბ., 2010, გვ. 132-133.

იქამდე, რომ ადგილ-ადგილ კრებებს იწვევდნენ ხან გუნტშაპუჰში, ხან ასორესტანში¹, აკაკი, ბარნუმა, მანი, იოჰანან, პავლე, მიქა და სხვა მოზიარენი ნესტორის, დიოდორისა და თეოდორიტის გამონათქვამებსა და უღმრთოებას უღრმავდებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთა წინაშე დიდ გარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შევძელით ასეთი ბოროტი, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფისათვის გვეცნობებინა, მოვალნიეთ თქვენამდეც, იმავე საფრთხისა და შევიწროების გამო.“²

საინტერესოა, რომ სომხებს (აღბათ, ქართველებსა და ალბანელებსაც) არა მარტო პირდაპირი კონტაქტი არა ჰქონიათ ნესტორიანებთან, არამედ მათი მოძღვრების შესახებაც ბევრი არაფერი სცოდნიათ და ყველაფერს ირანიდან ჩამოსული დელეგაციისგან იგებენ („ზოგი ზეპირ და ზოგი წერილობით“). ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსი ირანის ქვეშევრდომ ქრისტიანებს სწერს:

„თქვენმა მოციქულებმა, ძმებმა შამუელ მონაზონმა, შმავონ ხუცესმა და სხვა მათმა მოყვასებმა გვითხრეს, რომ ბაბე ასორესტანის კათალიკოსი (498-503 – ზ.ა.) და სხვა ნესტორიანი ეპისკოპოსები ამბობენ: ორი ძე ჰყავსო ღმერთს – ერთი ღმერთი-სიტყვა, თანასწორი მამისა, რომელიც გარდამოვიდა ზეცით, და მეორე – იესუ, ჩვენ მსგავსად მოკვდავი კაცი, რომელიც მარიამისგან იშვა და, რადგან განმართლდა ყველა კაცზე მეტად, პატივი დაედო და მაღლით ეწოდა სახელით ოდენ ძე ღმრთისა და არა [ნამდვილი] ძე ღმრთისა; მამის სწორი კი არა, არამედ კაცი იყო ქმნილი, მოკვდავი ჩვენსავით, და რადგანაც სული წმიდა შეენია . . . ღირსი შეიქნა მაღლისა, ყოფილიყო ღმრთის სიტყვის ტაძარი . . .“³

ყურადღების ღირსია ისიც, რომ არა მარტო კავკასიის ეკლესიებმა არ იცოდნენ არაფერი ნესტორიანების მრწამსის შესახებ, არამედ ნესტორიანებსაც ბევრი არაფერი სცოდნიათ მათი და, დამატებით, ბერძენთა მრწამსის შესახებ:

„ასე ამბობენ (ნესტორიანები – ზ. ა.), ბერძნებს, სომხებს, ქართველებსა და ალბანელებს იგივე სჯული და სარწმუნოება აქვთ, რაც ჩვენაო. ეს შევიტყვეთ მათგან (ირანის ქრისტიანთაგან – ზ. ა.), თუ [რას] ამბობენ ნესტორიანები“.⁴

არც არის გასაკვირი, რადგან ბიზანტიის ეკლესიასა და ხელისუფლებაში კალეიდოსკოპურად იცვლებოდნენ ერთი ან მეორე მრწამსის მიმდევრები მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში და, სურვილის შემთხვევაში, ზენონის „ჰენოტიკონის“ წაკითხვაც შეეძლო ყველა მხარეს თავის სასარგებლოდ. ეს საკითხი კავკასიის ეკლესიების მიმართ უკვე გამოკვლეულია და მკითხველს შეუძლია შესაბამის ნაშრომს გაეცნოს.⁵

¹ იგულისხმება 484 წლის ბეთ-ლაპატის კრება.

² მასალები, გვ. 126.

³ იქვე, გვ. 127-128.

⁴ იქვე, გვ. 128.

⁵ მასალები, გვ. 131-144.

ბაბგენის მეორე ეპისტოლე დაწერილია მას შემდეგ, რაც „სპარსელი მართლმადიდებლები“ მიიქცნენ სამშობლოში, ნესტორიანებმა არ მოიშალეს მათი დევნა-შევიწროება და სიმეონ [ბეთ-არშამელი] კვლავ დაბრუნდა სომხეთში ახალი წერილის წასაღებად (დაახლოებით 510 წლამდე). არის მეორე მიზეზიც მათი დაბრუნებისა ბაბგენთან: მისი პირველი ეპისტოლე, ზენონის „ჰენოტიკონის“ მიმდევრობის გამო, იმდენად ბუნდოვანია მრწამსის გადმოცემის თვალსაზრისით, რომ ცხადია, ვერც კავადს დააჯერებდნენ რაიმეში და ვერც ნესტორიანებს.

მეორე ეპისტოლეს შედგენისას მდგომარეობა არსებითად განსხვავდება. სომხეთის ეკლესიის მესვეურები უკეთ არიან გარკვეული თანადროულ რელიგიურ სიტუაციაში და მხარს, თუმცა ჯერ კიდევ შემარიგებლურ დონეზე, მაგრამ მაინც უფრო მონოფიზიტობას უჭერენ.

დვინის I და II კრებებს შორის

ბაბგენ კათალიკოსის ეპისტოლეების შემდეგ დვინის II ადგილობრივ კრებამდე დოკუმენტურად არაფერი ვიცით კავკასიაში ნესტორიანების გამოჩენის შესახებ. არის ერთადერთი, მეტი რომ არა ვთქვათ საეჭვო ცნობა, რომელიც შეგვიძლია ამოვიკითხოთ თომას არწრუნის „არწრუნთა სახლის“ ისტორიაში:

„პეროზ მეფეთა მეფის დროს (459-484) იყო ერთი [კაცი], ნესტორის სარწმუნოებისა, სახელად ბარწუმა, რომელსაც ეპისკოპოსის სახელი ჰქონდა და ძლიერი მიმდევარი იყო ნესტორიანული წვალეებისა. მან დააბეზლა სომეხი ნახარარები პეროზთან და ბევრი სისხლიანი ბოროტება მოიმოქმედა.“

იმ დროს წმიდა გრიგორის საყდარი ამაყად და დიდებით ეპყრა უფალ ქრისტაფორს, სომეხთა კათალიკოსს (539-545). მან მისწერა ასორისტანის მხარეში გაფრთხილებით, რომ არ გაკარებოდნენ ნესტორიანებს, იგივე მისწერა ხუუასტანში მართლმადიდებლებს, აგრეთვე მისწერა დერჯანის მხარეში და ხალდეის ხევში მცხოვრებთ, ქვეყნის მპყრობელ უფალთ და ეპისკოპოსებს.

ბარწუმამ მოტყუებით ჩაიგდო ხელთ ეს წერილები და მიუტანა მეფე პეროზს და უთხრა: ეს ყოველივე, რაც დაწერა სომეხთა კათალიკოსმა შენს წინააღმდეგ ასაჯანყებლად არის და სომეხი ნახარარების წასაქეზებლად, რომ ბიზანტიის მეფეს დაემორჩილონო.“

შემდეგ, აგრძელებს თომას არწრუნი, ბარწუმა ჩავიდა სომხეთში, არზნარზიუნსა და მოკელთა ქვეყანაში, რათა ენახა, როგორ „იხარა ნესტორიანთა თესლმა“. იმ ხანებში მოკელთა ქვეყანაში იმყოფებოდა ისტორიკოსი ელიშე (დაახლოებით 410-475 წწ.), რომელსაც მოტყუებით გამოართვა წიგნი „ვარდანისა და სომეხთა ომის შესახებ“. ამასობაში არწრუნთა დიდმა იშხანმა მერშაპუჰმა უბრძანა ბარწუმას, დაეტოვებინა სომხეთი. ელიშე რშტუნიქში იმყოფებოდა და იქვე გარდაიცვალა. ამით ისარგებლა ბარწუმამ და დასაჯა არწრუნთა საგვარეულო: ელიშეს ნაშრომიდან ამოხია ის ფურცლები, სადაც არწრუნები იყვნენ განდიდებულები, როგორც ჭეშმარი-

ტი ქრისტიანობისთვის თავგანწირულნი.¹

მხოლოდ თარიღებსაც რომ დავხედოთ, დავინახავთ, როგორ ქრონოლოგიურ, თითქმის ერთსაუკუნოვან, აღრევასთან გვაქვს საქმე და მთელი ისტორია თომას არწრუნის შეთხზულია. არცერთი სხვა წყარო, რომელიც ეხება სომეხთა კათალიკოსს ქრისტაფორ პირველს, მიუხედავად იმისა, რომ მათ (იოანე დრასხანაკერტელის „სომხეთის ისტორია“, სტეფანოს ტარონელის „მსოფლიო ისტორია“) ასახელებს ენციკლოპედია „ქრისტიანული სომხეთი“,² არ იხსენიებს მის მამხილებელ წერილებს „შუამდინარეთში, სპარსეთსა და ზემო სირიაში“.³ არაფერს ამბობენ სხვა წყაროები, აგრეთვე, ბარნუმას აქტივობის შესახებ სომხეთში. ცხადია, ამას მოიხსენიებდნენ წერსეს მეორე სომეხთა კათალიკოსი და სირიელი იულიანიტები, რომლებიც ქრონოლოგიურად მასთან ძალიან ახლოს იყვნენ და ასეთი არგუმენტები სასიცოცხლოდ სჭირდებოდათ.

თომას არწრუნის ცნობას თუ გავათავისუფლებთ უხეში ქრონოლოგიური აღრევისაგან, მივიღებთ, რომ VI ს-ის 30-იან წლებში სომხეთის დასავლეთ საზღვრებთან უკვე გამოჩენილან ნესტორიანები. რა თქმა უნდა, კავკასიაში მათ დამკვიდრებას დიდი დრო დასჭირდებოდა და ამას უკვე კარგად გვიჩვენებს დვინის II კრებისა და შემდგომი პერიოდის მასალები.

დვინის II კრება და ნესტორიანები

VI ს-ის 50-იანი წლების დასაწყისში სომეხთა კათალიკოსმა წერსეს II აშტარაკელმა (548/549-556/557) მიიღო სირიელი იულიანიტებისგან წერილი, რომელშიც ისინი აუწყებენ, რომ განიცდიან დევნას ჭეშმარიტი სარწმუნოების გამო, სთხოვენ ეპისკოპოსად დაასხან ხელი აბდიშო მღვდელს და ამასთანავე აცნობენ თავიანთ მრწამსს, რომლის მიხედვითაც აშკარად ჩანს, რომ ისინი იულიანე ჰალიკარნასელის მიმდევრები არიან. თუ ვისგან იღვენებიან, ისინი პირდაპირ არ ასახელებენ, მაგრამ როდესაც მწვალებლებს ჩამოთვლიან, აშკარა ხდება, რომ გულისხმობენ ნესტორიანებს, ვინაიდან სიის თავში ნესტორს ასახელებენ:

„შევაჩვენებთ ბილწ ნესტორიოსს, თეოდოროსს და დიოდოროსს, მათ ნაწერებს და მათ თანამოაზრეთ – ბარნუმას მწბინელს და მათ ბილწ

¹ Թովմայի վարդապետի արքայական Պատմության Տառ Արքայունեաց, Ս. Պետրոսյան, 1887, A facsimile Reproduction with an Introduction by Robert W. Thomson, Delmar, New York, 1991 გვ. 80-81; Thomas Artsruni, History of the House of the Artsrunik, Translation and Commentary by Robert W. Thomson, Detroit, 1985, გვ. 147-148.

² საინტერესოა, რომ ენციკლოპედია „ქრისტიანული სომხეთი“ სწორედ თომას არწრუნის „არწრუნთა სახლის ისტორიას“ არ უთითებს მის მიერ დასახელებულ წყაროებში.

³ ერთადერთი შეფასება ქრისტაფორესი გვაქვს სტეფანოს ტარონელთან (ასოლიკი), რომელიც მას ფილოსოფოსს უწოდებს (იხ. Ստեփանոսի Տարունացույ Ասողկան Պատմության տիեզերական, երկրորդ տպագրության, Ս. Պետրոսյան, 1885, გვ. 81.

კანონებს, თეოდორიტოსს, ქალკედონის კრებას და ლეონის ტომარს, და აპოლინარიუსს, ევტიქოსს და სევეროსს და მათ განმრყენელ ნაწერებს“.¹

ცხადია, ჩამოთვლილთაგან ყველა ნესტორიანი არ არის და ზოგი მათგანი (მაგ., ევტიქე და სევეროსი) მონოფიზიტიც კია, მაგრამ იულიანიტები ყველას ერთ ქვაბში ათავსებენ, თუკი ისინი მაცხოვრის ხორცს ხრწნადად მიიჩნევენ.

ნერსეს აშტარაკელი საპასუხო ეპისტოლეს უგზავნის სირიელ იულიანიტებს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კრება ხელს დაასხამს აბდიშო ასურს ეპისკოპოსად და იგი თავის ქვეყანაში დაბრუნდება. სომეხთა კათალიკოსი აცნობს სირიელებს თავისი ეკლესიის მრწამსს, საიდანაც ჩანს მისი და ეპისკოპოსების მხარდაჭერა იულიანიტობისა. იგი გმობს იმავე ერესებს და ერესიარქებს, ნესტორით სათავეში, რომლებიც დაგმობილი ჰყავდათ ასურელ იულიანიტებს. საყურადღებოა, რომ ნერსეს აშტარაკელი არაფერს ამბობს სომხეთში ნესტორიანთა არსებობისა და მათთან ბრძოლის შესახებ.²

ნერსეს აშტარაკელს პასუხი გასცა აბდიშო ასურმა. მის წერილში განსაკუთრებით საინტერესოა ცნობა იმ რეაქციაზე, რაც ნესტორიანებს ჰქონდათ სომხეთის პატრიარქის ეპისტოლესთან დაკავშირებით:

„შეიკრიბნენ ერთად (ნესტორიანები – ზ.ა.), რათა გამოეცხადებინათ ჩვენთვის ბრძოლა და მოითათბირეს ერთმანეთში ჩემს შესახებ: „თუ ეგ სომეხთა კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების მიერ არის ხელდასხმული, მამასახლისებთან და სხვა ქვეყნის მთავრებთან ერთხმად, და უბრძანეს, რომ ჩვენთან არ ეზიარონ, ხოლო მეფეთა მეფის ბრძანებაა, რომ ყველას თავისი სარწმუნოება უნდა ჰქონდეს, ვაი თუ, როდესაც ჩვენ მას ვებრძვით და ვაწუხებთ, მან სომეხებს აცნობოს, ხოლო სომეხებმა მეფეთა მეფეს ამაზე მიუთითონ და ჩვენ ცუდ ხიფათს გადაგვეყაროთ“. ამის შიშით დადუმდებიან და ჩვენც ცუდად არ მოგვექცევიან“.³

როგორც ვხედავთ, არც ამ წერილიდან ჩანს სომხეთში ან კავკასიის რომელიმე სხვა ქვეყანაში ნესტორიანების გამოჩენის შესახებ, ჯერ კიდევ მხოლოდ დასავლეთი სირიის შესახებ არის მხოლოდ ლაპარაკი. დვინში 550-იანი წლების დასაწყისში სომეხი სამღვდელოების პირველმა შეკრებამ, როგორც ჩანს, მხოლოდ აბდიშოს ხელდასხმის აქტი შეასრულა და, შესაძლოა, კიდევ რაიმე ადგილობრივი პრობლემები მოაგვარა. აბდიშოსთვის ეს არ არის საკმარისი და განაგრძობს სომხეთის კათალიკოსის შეგონებას ნესტორიანებთან დაკავშირებით.

აბდიშოს შემდეგი წერილი ნერსეს სომეხთა კათალიკოსისა და მერშაპუჰ ტარონისა და მამიკონიანთა ეპისკოპოსის მიმართ უკვე პირდაპირ ნესტორიანთა შესაჩვენებლად არის დანერგილი:

„თქვენ თვითონ უწყით, რაც მოგწერეთ მე თქვენ და თქვენ კიდევ მე:

¹ Գիլբ Թიլოց, Թիֆլის, 1901, შემდგომში, Գիլբ Թიլოց [I], გვ. 53; Գիլբ Թიլოց, Երևան, 1994, შემდგომში, Գიլբ Թიլოց, [II], გვ. 174.

² Գիլբ Թიլოց [I], გვ. 55-58; Գიլբ Թიլოց [II], გვ. 176-180.

³ Գიլբ Թიլოց [I], გვ. 60; Գიլբ Թიլოց [II], გვ. 162.

არა მხოლოდ ჭეშმარიტი სარწმუნოების სიმტკიცისათვის, არამედ შეჩვენებისთვის მატყუარა მწვალებელთა, განსაკუთრებით ბილწი ნესტორისა და ქალკედონის კრებისა და სევერიოს ხრწნადობის მქადაგებლისა, რომლებიც ჭეშმარიტად შეიჩვენებთან ამიერიდან ყველგან, ვინაიდან ისინი არიან ამა-მღვრეველნი ღმრთის ეკლესიისა“.¹

არ ვიცი, არსებობდა, თუ არა ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის მიერ აბდიშოსთვის გაგზავნილი კიდევ სხვა რამ ეპისტოლე, მაგრამ იმაში, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, ასეთი არაფერი წერია.

რადიკალური ნაბიჯები ნერსესს ჯერ კიდევ არ გადაუდგამს, ჯერ კიდევ არ მოუხდენია აბდიშოს მასზე ასეთი გავლენა იმ მასალის მიხედვით, რაც დღეისათვის ცნობილია. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსი აქამდე დაწერილ წერილებში გმობს ნესტორიანობას, მაგრამ სომხეთის ტერიტორიაზე პრობლემა ჯერ არ გადააქვს, ჯერ კიდევ არა „გოდებს“, ჯერ კიდევ არა „დევის და წყევლის“ ნესტორიანებს, რომელთაც შეუძლიათ „გახრწნან თავისი ბილწი სწავლებით“ სომხური სარწმუნოება.

როგორც ჩანს, აბდიშო ჯერ კიდევ არ არის კმაყოფილი, რომ ნერსესმა ნესტორიანებთან ბრძოლის ფრონტი სომხეთის ტერიტორიაზე არ გადაიტანა. ამის შემდეგ იგი კიდევ ორ წერილს უგზავნის ნერსეს სომეხთა კათალიკოსს, ერთს საკუთრივ ნესტორიანთა წვალეების შესახებ, ხოლო მეორეს – საერთოდ მწვალებელთა შესახებ. ეს ორი წერილი უკვე რადიკალურია და ცალკე გამოყოფით წყევლის ყველა ერესიარქს, თუმცა ნესტორს, რომლის მიმდევრებთანაც უშუალო შეხება აქვს, მაინც ყველაზე მეტად ერჩის: „უმეტესად ვწყევლით ბილწ ნესტორს“.

აბდიშომ მიაღწია საწადელს და ნერსეს კათალიკოსს ნესტორიანებთან ბრძოლის ფრონტი სომხეთის ტერიტორიაზე გადაატანინა. კათალიკოსმა მისწერა „ბრალდების ეპისტოლე“ ცხრა სომეხ ეპისკოპოსს, რომლებმაც მონაწილეობა არ მიიღეს იმ კრების მუშაობაში, რომელზედაც ნერსესმა აბდიშო ასურს ხელი დაასხა ეპისკოპოსად. ტრადიციული მოკითხვის შემდეგ კათალიკოსი თავის ეპისკოპოსებს წერს შემდეგ სიტყვებს:

„[გწერთ] წყეული ხუჭიკი ნესტორიანების შესახებ, რომლებიც დამკვიდრენ ჩვენს ქვეყანაში ვაჭრობის მომიზეზებით და ახლა ბოროტგანმზრახი სიბილწით აღსავსე დაწყევლის ხელოვნებით მათი სულები ჩვენსაზე ზემოქმედებენ, როდესაც მათი ბილწი სარწმუნოების წინამძღვარი არაეპისკოპოსი მოვიდა და ჩვენი განმანათლებელი, მართლმადიდებელი და მტკიცე სარწმუნოების დამაბრკოლებელ ზედამხედველად დააყენეს“.²

„ბრალდების წერილიდან“ კარგად ჩანს, როგორი სიტუაციაა შექმნილა სომხეთში უკანასკნელ ხანებში. სპარსელი ნესტორიანები ადრევე ყოფილან სომხეთში „დამკვიდრებულნი“ „ვაჭრობის მომიზეზებით“. აქამდე ისინი სარწმუნოების საკითხებში არ აქტიურობდნენ და სომხეთის საკათალიკოსოც მათ ყურადღებას არ აქცევდა. ალბათ, ჯერ კიდევ, ასე თუ ისე, მოქმედებდა დვინის I კრებაზე მიღებული ზენონის „ჰენოტიკონი“. მაგრამ

¹ Գիրք թղթից [I], გვ. 62; Գիրք թղթից [III], გვ. 184-185.

² Գիրք թղթից [I], გვ. 70; Գիրք թղթից [III], გვ. 196-197.

აი, ჩავიდა სომხეთში მათი სულიერი წინამძღვარი, სირიელი ეპისკოპოსი („არაეპისკოპოსი“) და გართულდა სიტუაცია.

როგორც აბდიშო ატყობინებდა ნერსესს, მისმა წერილმა დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა სირიელ ნესტორიანებსა და სევერიანებზე. ნესტორიანები შეფიქრიანდნენ, ვაი თუ სომხებმა სპარსეთის მეფეთა მეფე ჩვენს საწინააღმდეგოდ განაწყოსო. სევერიანებიც ამბობდნენ, რომ ჩვენ წავალთ სომხეთში, რომ მათ კათალიკოსსა და ეპისკოპოსებს გავაგებინოთ ჩვენი მრწამსიო. როგორც ჩანს, ასეთმა განწყობილებებმა გამოიწვია „ახლა“ სომხეთში ნესტორიანი ეპისკოპოსის ჩასვლა. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსი აგრძელებს თავის წერილს განმდგარი ეპისკოპოსების მიმართ:

„მათ (ნესტორიანთა) საქმეებზე ადრე ჩვენ და ჩვენი ქვეყნის ტანუტე-რებმა და აზატებმა ერთხმად წერილობით გიბრძანეთ სასწრაფოდ დვინ-ში, წმიდა ეკლესიაში შევკრებილიყავით და აქ თანხმობით ღმრთის სათ-ნოდ მოგვეთათბირა და გვეცადა ასეთი აუტანელი უბედურება და ჩვენი სულების განუწყვეტელი წეწვა აგვეცილებინა თავიდან. ხოლო თქვენ, რადგანაც არა გქონდათ შური ღმრთისა, დაიზარეთ და დაყოვნდით და თქვენს გამო წმიდა ეკლესიის მრავალი საქმე [შეუსრულებელი] დარჩა“.¹

ნერსეს სომეხთა კათალიკოსი თვალთმაქცობს. დვინში პირველ შეკრებაზე ნესტორიანთა საკითხი არა მდგარა. ამას ყველა მისი აქამდე დაწერილი ეპისტოლე ადასტურებს. ამ კრებაზე იულიანიტი აბდიშო ასურ-ის ეპისკოპოსად ხელდასხმა განხორციელდა და, შესაძლოა, რაღაც სხვა მიმდინარე შიდა ადმინისტრაციული საქმეებიც მოწესრიგდა. ამ კრებაზე არ გამოცხადდა ცხრა განდგომილი ეპისკოპოსი. კათალიკოსი ახალი კრების მოწვევას ბრძანებს, სადაც უნდა გადაწყდეს ნესტორიანთა მიმართ დამოკიდებულება და მრწამსის საკითხები.

„ამის გამო ვბრძანეთ ამ წერილის ერთობით თქვენთვის მოწერა და თქვენი უფალნი გაჩქარებთ, რომ სასწრაფოდ მოხვიდეთ, არა ხორციელი საჭიროების გამო, არამედ მოშურნე რომ იყოთ ღმრთის საქმისა და სულთა ხსნისა. დანიშნულ დროს მთელი სიმტკიცით, გადაუდებლად წმიდა გრიგორის კრებაზე ერთად წმიდა ეკლესიაში შევიკრიბოთ. ხოლო თუ ვინმე ავადმყოფობის მიზეზის გარდა, აღმოჩნდება, რომ ცხოვრების სიამის გამო დაიზარა და დათქმულ დროს არ მოვიდა, ასეთი განკვეთილ იქნება ეპისკოპოსობის ერთობიდან“.²

კრება შედგა „ხოსრო მეფეთა მეფის ოცდამეოთხე წელს (554/555), წმიდა დიდმარხვას, ბზობის კვირას ხუთიკ ნესტორიანთა ბოროტი სექტის გამო“. კრებამ დადო „ერთობის აღთქმა“ ყველა საეკლესიო პირთა და ერისაგანთა შორის (რა თქმა უნდა, ვინც კრებაზე მივიდა) ნესტორიანთა ერთხმად დაწყევლის შესახებ. „ერთობის აღთქმა“ ზუსტად აღწერს ნესტორიანებთან დაკავშირებით სომხეთში შექმნილ სიტუაციას:

„ხელში ჩაიგდეს (ნესტორიანებმა – ზ.ა.) ხუჟასტანის მხარე, მათგან ზოგმა პირველ ყოვლისა ჩვენ ქვეყნამდე მოაღწია, ვაჭრობით ცხოვრობდნენ ჩვენს მა-მებთან და ჩვენთან ერთად, ერთხმად ჩვენს ეკლესიაში, აღიარებდნენ თავიანთ

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ. 70-71; Գիրք թղթոց [III], გვ. 197.

² Գիրք թղթոց [I], გვ. 71; Գիրք թղթոց [III], გვ. 197.

თავს ჩვენთან საერთო სარწმუნოებით. და ხოსრო მეფეთა მეფის მეჩვიდმეტე წელს (547/548), ნიჰორაკანის მარზპანობისას შეაკეთეს ჩემი აშენებული [ეკლესია] მანაჭიჰრ რაჟიკის სახელობისა, რომელმაც ირწმუნა ქრისტე და ნათელ-ლებული უწოდა გრიგორმა და მოიკლა ამ სარწმუნოებისათვის, და შემდეგ“.¹

როგორც ტექსტიდან ჩანს, კრება თავს იმართლებს ნესტორიანებთან ნორმალური კონტაქტების გამო. ძნელი სათქმელია, როდიდან დაიწყეს სომხეთში შესვლა ნესტორიანებმა. გ. ტერ-მინასიანი ვარაუდობს, რომ 554/555 წლის კრების მონაწილეთა მამებთან თანხმობით ცხოვრება შეიძლება 480-490 წლებით დათარიღდეს.² ვინაიდან საშუალოდ ერთი თაობის აქტიობა 20 წლით განისაზღვრება, სავარაუდოდ, ნესტორიანებთან ასეთი მშვიდობიანი ცხოვრების სანყისი შეიძლებოდა დათარიღებულიყო VI ს-ის დასაწყისით. მაგრამ ასეთ დათარიღებას პირდაპირ ეწინააღმდეგება ბაზგენ კათალიკოსის ეპისტოლეები, რომლებშიც შეჩვენებული არიან (პირველ ეპისტოლეში ძლიერ თავშეკავებულად) ნესტორი და მისი მიმდევრები.

ასეა თუ ისე, ნესტორიანები 547/548 წელს ნერსეს მეორის მიერ მანაჭიჰრ რაჟიკის სახელზე აგებულ ეკლესიას რომ დაეპატრონენ, სომხებს ჯერ კიდევ არა ჰქონდათ მათთან რაიმე სადავო. „შემდეგ“ კი, როდესაც ნესტორიანები გაეცვენნენ ნერსეს კათალიკოსის ეპისტოლეს იულიანიტი სირიელებისადმი, მათ გადაწყვიტეს სომხეთში პოზიციების გამაგრება, როგორც იტყობინება ნერსეს აშტარაკელი:

„მოიყვანეს (551-554 წლებს შორის – ზ.ა) აგრეთვე მოძღვარნი, წინამძღოლნი მათი წარწყმედისა, რომლებიც მოვიდნენ და იწყეს თავიანთი ხრწნადობის შემოტანა ჩვენს წმიდა და ჭეშმარიტ სარწმუნოებაში და აცთუნეს უმეცარ ხალხთაგან კაცი და ქალნი, აზიარეს თავიანთი შელახულ ლოცვებს, მიართვეს პური ძღვენისა თავიანთი უსჯულოების ადგილას, რომ მიეღოთ მათი ხელიდან ზიარება და ის ადგილი გამოაცხადეს თავისი სიბილწის შესაკრებლად“.³

დაიწყო კონფლიქტი. უფრო მოგვიანო ხანის ეპისტოლეები, რომლებზეც ქვემოთ იქნება მსჯელობა, გვიჩვენებენ, რომ სომხებმა გაიმარჯვეს ამ ბრძოლაში. 554 წლის დვინის კრებაზე მათ დაწყევლეს ნესტორიანები და მოიკვეთეს ისინი ეკლესიიდან:

„ხოსრო მეფეთა მეფის ოცდამეხუთე წელს, ჩვენ და სხვა ეპისკოპოსები, სომხეთის იმხანები და აზატები, ყველანი ერთად შევიკრიბეთ წმიდა ეკლესიაში წყეულ ნესტორიანთა მოსაკვეთად წმიდა ეკლესიისგან და ჩვენი მართლმადიდებლობის განსაკარგავად. მოვიკვეთეთ და მოვიშორეთ და ერთხმად ყველამ ვუბრძანეთ ჭეშმარიტად ქრისტეს მორწმუნეთ, არ ეზიარონ მათ არც ლოცვაში, არც ჭამაში, არც სმაში, არც მეგობრობაში, არც მოყვრობაში,

¹ Գիրք թղթից [I], გვ. 72; Գիրք թղթից [III], გვ. 200. ივ. ჯავახიშვილი წერს, რომ ნერსეს კათალიკოსმა ეს ეკლესია (გრიგოლ მანაჭიჰრის) დაუნგრია ნესტორიანებს და უთითებს ნერსეს კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების „ერთობის აღთქმის“ წიგნს (თხზულებანი 12 ტომად. ტ. I, გვ. 346). ასეთი რამ დოკუმენტში არა წერია.

² Ե. Գ. Մինասյան, Նեստորականություն Հայաստանում, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, გვ. 367.

³ Գիրք թղթից [I], გვ. 73; Գիրք թղթից [III], გვ. 200.

არც დედა-მძუძეობაში, არც ხორციელ საქმეში მისცეს ან მიიღოს მისგან, მხოლოდ მიჰყიდონ და იყიდონ როგორც ებრაელთან ან სხვა ხალხთან, რომლებიც სრულიად არა სცნობენ და არ აღიარებენ წმიდა სამებას“.¹

მაგრამ როგორ მოხდა ეს და სად იყო ამ დროს მეფეთა მეფე სპარსეთისა ხოსრო (531-579). ამაში უკვე კარგად გვარკვევს არსენი საფარელი, თუმცა ვრცელი ისტორიის გადმოცემისას ზოგ ქრონოლოგიურ თუ ფაქტობრივ შეცდომასაც უშვებს.

„ხოლო ეშმაკმან, რომელი ჰბრძავს სიკუდილად კაცთა ნათესავსა, აღძრა ნათესავი უღმრთოჲ ნისტორის წვალებისა და დიდძალი ქრთამითა ოქროსათა ითხოეს მეფისაგან კეთილად მიქცევად სომხითი სჯულსა მათსა. და განდრიკეს გული მეფისაჲ . . . და აიძულნა მეფემან პეროზ სომეხნი მსახურებად სჯულის ნისტორის უღმრთოხასასა. ხოლო სომეხთა ყოვლადვე არა თავს-იდევს ესე . . .

ხოლო მეფე იქცა კუალად სხუად მანქანებად და განუცხადა საქმე თესი განყოფისათჳს ბერძენთაგან და ესრეთ მიუვლინნა მოციქულნი, ვითარმედ: „ერთი ორთაგანი ყავთ – ანუ გამირჩიეთ ყოველთა ასურთაგან სჯული თვნიერ მელქთაჲსა, რომელნი არიან სჯულითა ბერძენ, ანუ დაუტევეთ ქუეყანაჲ თქუენი და ივლტოდეთ ჩუენგან!“.

მაშინ სომეხნი შეწუხნეს ფრიად ორსავე მას სახესა ზედა და შეიპყრა ურვამან და იქმნა ანჯმნობაჲ მრავალთა დღეთა. და მიუგდეს საქმე ესე ნერსე კათალიკოზსა, რომელსა ეწოდა „მიჯინ“ . . .

ხოლო მან სანწყალობელმან დაამონა სული ხორცთა და არა მიხედნა ყოვლადვე საუკუნეთა გუემათა და შუებათა . . .

და მიუვლინეს მეფესა მწუხარებით და ითხოვეს სჯული იაკობთაჲ, რამეთუ სხუანი ყოველნი უძკრეს შეჰრაცხნეს . . . ხოლო მეფე დაჯერებულ იქმნა და მოუვლინნა მოძღვარნი იაკობნი ბოროტნი ცხრანი . . . , რომელთა სახელები ესე არს: აბდიშოჲ, პეტროზ მკანწრელი, სჳმონ ბოროტი, იაკობ, და თანა ჰქონდეს წიგნნი ფილაქსოსისნი, ივლიანესნი ალიკარნელისნი, ტიმოთე კუერნი და სევეროს ნაბიკელი.

და ყვეს კრებაჲ ქალაქსა შინა დვინს და შესძინეს ხაჩეცარი (ესე არს: სამწმიდარსსა შორის შეჰმატეს ჯუარცუმული, დააჩემეს ვნებაჲ ღმრთეებისა ძალსა უვნებელსა – სიკუდილი) და განდგესა მართლისა და ჭეშმარიტისაგან . . . და განანესეს არაჯორი მუნვე დვინს, რამეთუ თქუეს: ‘ესე არს დღე პირველი სარწმუნოებისა ჩუენისაო’. და შესძინეს კუალად ბოროტი ბოროტსა და ნებით დაიწყევნეს თავნი, რაჲთა არა ეზიარნენ კრებასა ქალკედონისასა“.²

¹ Գիլք Թլղոց [I], გვ. 72; Գիլք Թլղոց [II], გვ. 204-205. თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა სომეხთა კათალიკოსის აბრაჰამ ალბათანელის ენციკლიკური ეპისტოლეს იმ ნაწილს, სადაც იგი სომეხ სამღვდელოებასა და ხალხს უკრძალავს ქართველებთან ურთიერთობას: „სრულიად არ ეზიაროთ მათ არც ლოცვაში, არც ჭამასა და სმაში, არც მეგობრობაში, არც დედა-მძუძეობაში . . . მათთან ქორწინებისაგანაც სრულიად განემორეთ. მხოლოდ იყიდეთ და მიჰყიდეთ, ვითარცა ურიებს“ (ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 121-123).

² არსენი საფარელი, განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო, ზაზა ალექსიძემ, თბ., 1980, გვ. 79-80.

ძალიან საინტერესო ცნობებს გვაძლევს არსენი საფარელი. ძველ სომხურ წყაროებში არა გვაქვს ინფორმაცია სპარსელთა მეფის პეროზის (457-484) მიერ სომხეთისათვის ნესტორიანობის თავმოხვევის შესახებ, გარდა თომას არწრუნის ცნობისა სომხეთში ბარწუმა ასურის ჩამოსვლისა და მისი კონტაქტების შესახებ ისტორიკოს ელიშე/ელიშესთან. ეს ცნობა მნიშვნელოვან ანაქრონიზმებს შეიცავს, მაგრამ სიმართლის მარცვლებიც შეიძლება იყოს მასში. მართლაც, ამ ხანებში ნესტორიანები განსაკუთრებით ძლიერდებიან ირანში და მისი გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში. ნიზიზინის ეპისკოპოსი ბარ-წუმა ძალიან ახლო მეგობრულ ურთიერთობაშია ირანის შაჰ პეროზთან და დიდ გავლენასაც ახდენს მასზე. მაგრამ პეროზის გარდაცვალების შემდეგ იგი კარგავს თავის პოზიციებს და სამწყსოსაც კი.¹

მნიშვნელოვანია, ამ თვალსაზრისით, დვინის 506 წლის კრების დროს ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის მიერ სპარსეთში გაგზავნილი I ეპისტოლეს ცნობა. ირანიდან სომხეთში ჩასული „მართლმადიდებელი ქრისტიანი“ სირიელები დვინის კრებას ატყობინებენ:

„ეს სარწმუნოება ჰქონდა ნამდვილად მთელს ჩვენს ქვეყანას ერთხმად და სრულიად არავითარი ცოდვა არ გამოჩენილა აშკარად პეროზის მეფობის 27-ე წლამდე (483/487). ხოლო მაშინ გამოჩნდა ბოროტების ცომი, რომელიც დამალული იყო უწმიდურ სულებში, რომელთაც იწყეს შემღვრევა ჭეშმარიტი სამების ნათელი რწმენისა, თავის მოტყუება დაუმტკიცებელი ხორციელი ვნებით; გავრცელდა ეჭვიანობა და დასნეულდნენ მრავალნი საშინელი სენით იქამდე, რომ გმობა-წვალების მეთაურნი ადგილ-ადგილ კრებებს იწყებდნენ – ხან გუნტშაპუჰში, ხან ასორესტანში – აკაკი, ბარწუმა, მანი, იოჰანან, პავლე, მიქა და სხვა მათი მოზიარენი ნესტორის, დიოდორისა და თეოდოროტის გამონათქვამებსა და უღმრთოებას უერთხმავდებოდნენ და ამნაირი საქმიანობით მთავართა და მსაჯულთ წინაშე დიდ გარჯასა და საფრთხეში გვაგდებდნენ ჩვენ და სხვა ყველა მართლმადიდებელს ჩვენს ქვეყანაში. ველარ შევძელით ასეთი ბოროტი, საშინელი და მწარე შეურაცხყოფის ატანა და ვიზრუნეთ, რომ მეფისათვის გვეცნობებინა, მოვალნიეთ თქვენამდეც იმავე საფრთხისა და შევიწროების გამო, რომ საღმრთო წერილთა შემწეობა ვპოვოთ, რათა მტკიცედ და ურყევად ეგონ წმიდა მამათა გარდამოცემანი და მცნებანი, არ შეგვალონოს მუდმივმა სულიერმა და ხორციელმა შევიწროებამ ასეთ საქმეთა გამო ეჭვით“.²

არსენი საფარელი გვაუწყებს, რომ მცირე ხნის შემდეგ სომხებმა მეორე, ახლა უკვე დიდი, კრება გამართეს კვლავ დვინში (554/555):

„კუალად შეაჩუენეს წმიდაჲ იგი კრებაჲ და სახელ-სდევს ნესტორიანი სიტყვსაებრ აბდიშო უღმრთოჲსა“.³

არსენი საფარელის მონათხრობი რომ სინამდვილესთან ახლოს არის, ამას მოწმობს „აბდიშო ასურთა ეპისკოპოსის მოკითხვის ეპისტოლე წერს-

¹ Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity, Millwood, N.Y., 1980, გვ. 252.

² Գիրք թղթոց [I], გვ. 43-44; Գիրք թղթոց [II], გვ. 150-151; არსენი საფარელი, კომენტარები, გვ. 102; აქვე იხილე სათანადო ლიტერატურა.

³ არსენი საფარელი, გვ. 86.

ეს სომეხთა კათალიკოსს“. ამ წერილში აბდიშო მოუთხრობს ნერსესს, თუ რა შთაბეჭდილება მოახდინა მისმა ეპისტოლემ ზოგადად ყველა “მწვალებელზე“ და კონკრეტულად ნესტორიანებზე.

„ყოველივე ეგ გაიგეს იმ გარყვნილებმა, დაეცათ მათ დიდი ძრწოლა და შიში, რადგან დაცვივდნენ თქვენი წყევლისაგან როგორც ისრით განგმირულნი. შეიკრიბნენ ერთად, რათა გამოეცხადებინათ ჩვენთვის ბრძოლა და მოითათბირეს ერთმანეთში ჩემს შესახებ: თუ ეგ სომეხთა კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების მიერ არის ხელდასხმული, მამასახლისებთან და სხვა ქვეყნის მთავრებთან ერთხმად, და უბრძანეს, რომ ჩვენთან არ ეზიარონ, ხოლო მეფეთა მეფის ბრძანებაა, რომ ყველას თავისი სარწმუნოება უნდა ჰქონდეს, ვაი თუ, როდესაც ჩვენ მას ვებრძვით და ვაწუხებთ, მან სომეხებს აცნობოს, ხოლო სომეხებმა მეფეთა მეფეს ამაზე მიუთითონ და ჩვენ ცუდ ბიფათს გადავეყაროთ.“¹

ამგვარად, პირველი დიდი ბრძოლა სომეხმა მონოფიზიტებმა, ასურელ იულიანიტებთან ერთად, „თავიანთ მოედანზე“ მოუგეს ნესტორიანებს. მაგრამ სომეხი იერარქების რწმენით, მათ ბრძოლა ჯერ კიდევ მოსაგები ჰქონდათ მთლიანად ქრისტიანული კავკასიის მასშტაბით. დვინის მეორე კრების პირველსავე შეკრებაზე (551 წ.) არსენი საფარელის მიხედვით:

„ხოლო ქართლი ყოველი და მეოთხედი სომხითისა (მეოთხე სომხეთი – ზ.ა.) განეყენეს ჯელთ-დასხმასა მღდელობისასა სომეხთაგან, არამედ ჰერნი (ალბანელები – ზ.ა.) და სივნიელნი ჟამ ერთ განეყენეს და კუალად შეერივნეს ნერსეს (უნდა იყოს იოჰანეს, 726 წ. – ზ.ა.) ვისმე, რომელი წუერთა ოქრო-ცხებულ ჰყოფდა.“²

აქვე უნდა გავაკეთო ერთი შენიშვნა: სივნიელები მაშინვე არ გამიჯვნიან სომხეთის საკათალიკოსოსთან ერთობას. დვინის II კრებას (554 წ.) ესწრებოდა და ნესტორიანთა წინააღმდეგ „ერთობის აღთქმას“ ხელს აწერდა პეტროს სივნიელი. ამას ადასტურებს მოგვიანებით (568 წელს) სივნიეთის ეპისკოპოს ვრთანესისათვის გაგზავნილი იოანე გაბელენელის ეპისტოლე, სადაც პეტროს სივნიელი კრების მონაწილეთა შორის არის დასახელებული:

„ვისწრაფეთ ჩვენ და ამ სომეხთა ქვეყნის სხვა ეპისკოპოსებმა, რომელთა შორის იყო თქვენი ნეტარი ეპისკოპოსი პეტროსიც და მღვდელნი და აღმსარებელნი წმიდა ეკლესიისა, მონასტერთა ბერები, აზატები და მართლადიდებელი სრულიად ერისაგანნი შევიკრიბეთ წმიდა ეკლესიაში და ბილწი ნესტორიანები და ქალკედონიტები და სხვა მწვალებლები ერთხმად წყევლით განვდევნეთ“.³

სივნიელთა განდგომა სომხურ ეკლესიასთან ერთობისაგან 554-568 წლებს შორის მოხდა, უფრო, როგორც ჩანს, 554 წლის ახლოს.

¹ Գիրք թղթից [I], გვ. 60; Գիրք թղթից [II], გვ. 182-183.

² არსენი საფარელი, გვ. 84.

³ Գիրք թղթից [I], გვ. 79; Գիրք թղթից [II], გვ. 207.

სივნიეთი

გარდაიცვალა სომეხთა კათალიკოსი ნერსეს II აშტარაკელი (557). მის მაგიერ აღესაყდრა იოჰანეს II გაბელენელი (557-574). მიუხედავად იმისა, რომ სომხეთის ცენტრალური ეკლესია დასუსტებული იყო განდგომილი საეპიკოპოსოებით, მან ნესტორიანებთან ბრძოლა მაინც თავისი საზღვრებიდან გაიტანა და საერთო კავკასიური სახე მისცა. ბუნებრივია, ირანის უმაღლესი ხელისუფლების მხარდაჭერის გარეშე ამის გაკეთება შეუძლებელი იქნებოდა.

568 წელს იოჰანეს II სომეხთა კათალიკოსმა ერთდროულად მისწერა წერილები სივნიელთა და ალბანთა ეპისკოპოსებს. როგორც არსენი საფარელის მონათხრობიდან ვიცით, საბოლოო ჯამში არცერთი მათგანი არ დაემორჩილა საერთო ანტიბიზანტიური რელიგიური ფრონტის შექმნას კავკასიაში.

სივნიელთა ეპისკოპოსს, მეუფე ვრთანესს და სივნიეთის მმართველ მიჰრარტაშირს იოჰანეს სომეხთა კათალიკოსი ნესტორიანთა შესახებ ამცნობს:

„ხოლო იმ დროს, წყეული ნესტორისა, რომელმაც დააბრმავა ბოროტი წვალებით ხუჟასტანის მხარე, გამოჩნდა საფუარი ბოროტებისა ჩვენს ქვეყანაშიც, რომელიც დამალული ჰქონდათ უწმიდურებს, რომლებმაც იწყეს საფუძველში ამღვრევა წმიდა სამების ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა, აცთუნეს არამტკიცენი ხორცისმოყვარე სურვილებით და გავრცელდა ეჭვი და დასნეულდნენ მრავალნი აუტანელი სნებით. ვერ შევძელით ატანა ასეთი ბოროტი და მწარე ღმრთის გმობისა, ვისწრაფეთ ჩვენ და ამ სომეხთა ქვეყნის სხვა ეპისკოპოსებმა, რომელთა შორის იყო თქვენი ნეტარი ეპისკოპოსი პეტროსიც და მღვდელნი და აღმსარებელნი წმიდა ეკლესიისა, მონასტერთა ბერები, აზატები და მართლმადიდებელი სრულიად ერისაგანნი შევიკრიბეთ წმიდა ეკლესიაში (დვინის II კრებაზე 554 წელს – ზ.ა.) და ბილნი ნესტორიანები და ქალკედონიტები და სხვა მწვალებლები ერთხმად წყევლით განვდევნეთ წმიდა და დიდების შემწყნარებელი საკურთხევლისა და მაცხოვრებელი წმიდა სახარების და მხსნელი წმიდა ჯვრის წინაშე დავთქვით, რომ სრულიად განვეშორეთ მათთან ზიარებას და სრულიად არ ვუსმინოთ მათ მომაკვდინებელ სიტყვებს.

და ვინაიდან სანდო ადამიანთაგან შევიტყვეთ, რომ ბილნი ნესტორიანები მრავლად დამკვიდრებულან თქვენს ქვეყანაშიც და თქვენ მათ წმიდა ეკლესიაში იღებთ და მათ ეზიარებით . . . ამისათვის ჩვენი სამწყსოდან სანდო კაცი, მღვდელი მათეოსი გამოგიგზავნეთ და გვედრებით ჩვენი ქრისტე ღმრთის მიერ, როგორც აქამდე იყავით წმიდა ტომი, საზეპურო ხალხი უფალი ღმრთისა, ასევე იყავით ახლაც უკუნისამდე თქვენ და მომავალნი თქვენნი, გაგაძლიეროთ უფალმა და მისი ძალის შემწეობით აისხათ ჯავშანი ღმრთისა. წმიდა და ჭეშმარიტი სარწმუნოება, რომელიც მიიღეთ წმიდა გრიგოლისა და სხვა სულიერ ნეტარ მამათაგან, მტკიცედ და შეურ-

ყველადაც დაიცავით თავი თქვენი. და ბილწი ნესტორიანნი და სხვა მწვალებელნი, რომლებიც თქვენს ქვეყანაში არიან, აგრეთვე, თქვენს ეკლესიაში, თქვენი ზიარებისგან წყევლით განიშორეთ და ყველა მართლმადიდებელს უბრძანეთ, რომ არ ეზიარონ მათ უნაყოფო საქმეთ და არ მოუსმინონ მათ მომსყიდველ და უბოროტეს, სიკვდილისმთესველ სიტყვებს.“¹

ჩვენ არა გვაქვს პირდაპირი ცნობები, თუ როგორ მოიქცნენ სივნიელი იერარქები და საერო მმართველები. თუ არსენი საფარელის ცნობით ვიმსჯელებთ, ისინი მონოფიზიტობას უნდა დაბრუნებოდნენ 726 წლის კრებაზე, როდესაც თვითონ სომხებიც მთელი საუკუნის მანძილზე ქალკედონიტებთან ზიარების შემდეგ (631-726 წლები) დაუბრუნდნენ თავიანთ სარწმუნოებას, მაგრამ უკვე არა იულიანიტური რიგისას.

ალბანეთი

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, იმავე 568 წელს იოჰანეს II სომეხთა კათალიკოსმა წერილი მისწერა ალბანელ ეპისკოპოსებს, რომელთაც სათავეში ედგათ „აბას პარტავის ეპისკოპოსი“, ალბანთა კათალიკოსი.² საინტერესოა, რომ ამ წერილში ნესტორი მხოლოდ ერთხელ არის ნახსენები პერსონალურად, თუმცა ყველგან იგულისხმება:

„ვინაიდან ჩვენამდე მოაღწია საშინელი ამბის ხმამ, რამეთუ არიან ზოგიერთნი მტაცებელნი მგელნი ცხვრის ტყავში, რომელნიც მოვიდნენ თქვენს ქვეყანაში, მონასტრიდან ბილწი პეტროსისა, რომელსაც სახელად უპოვართამოყვარულს უწოდებენ და საქმით ქრისტეს მოძულენი არიან და წმიდა სამების უარმყოფნი“.³

იოანე გაბელენელი ალბანელებს მეტი პატივისცემით ეკიდება, ვიდრე სივნიელებს. ის მათ სპეციალურ მოციქულს უგზავნის წერილით ხელში და მათგანაც „სამს ან მეტ ეპისკოპოსს“ ელოდება თეოლოგიური საკითხების განსახილველად:

„და გამოგიგზავნეთ ჩვენი სამწყსოდან სანდო კაცი, მღვდელი მათეოსი, რომ მოგიტანოთ ჩვენი თქვენდამი წერილი . . . თუ ვინმე მოიკითხავს ასეთს, მონაწილე იქნას მის ბოროტ საქმეთა, რადგან ვინც აღიარებს უფალ ქრისტეს ხორციით მოსულად, ის ნამდვილად არის ანტიქრისტე და მაცდუნებელი. ასეთები განდევნეთ თქვენი სახლიდან და საზღვრებიდან და მათი სიკვდილის მთესველი მოძღვრება სრულიად არ გახადოთ ღირსი მოსმენისა. ხოლო ვინაიდან თქვენი მამები ჩვენ მამებთან ერთად მტკიცენი იყვნენ და თქვენ ჩვენი, სასურველად ჩავთვალეთ, რომ თქვენგან აქ მოსულიყვნენ ეპისკოპოსთაგანნი სამი ან მეტი, რათა მოისმინონ ჩემგან

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ. 78-79; Գիրք թղթոց [II], გვ. 207.

² იგივე ეპისტოლე შეტანილი აქვს თავის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიაში“ მოსე კალანკატუელს, სადაც სომეხთა კათალიკოსი მას აბასს კათალიკოსად მოიხსენიებს (Մովսես Կալանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիր էւ ներածություն՝ Վարպ Առաքելյանի, Երեւան, 1983, გვ. 122.

³ Գիրք թղթոց [I], გვ. 80; Գիրք թղթոց [II], გვ. 211.

პირისპირ ჭეშმარიტი მოძღვრება.“¹

მთავარი, მაინც, რის მიღწევასაც ცდილობდა სომეხთა კათალიკოსი, ეს იყო „სამწმიდა გალობაში“ („წმიდაო ღმერთო, წმიდაო ძლიერო, წმიდაო უკვდავო“) პეტრე ანტიოქელის მიერ შემოტანილი დამატების („რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ – „ხაჩეცარი“), ჩართვას ალბანური ეკლესიის ლიტურგიკულ პრაქტიკაში. იოანე გაბელენელი დარწმუნებული იყო, რომ ამ დანამატის მიღება, ავტომატურად გამოიწვევდა რომელიმე ეკლესიის მიერ ორბუნიანობის (ქალკედონური თუ ნესტორიანული სახის) მიღებას, ვინაიდან ჯვარცმულად ცხადდებოდა ღვთაებრივი ბუნება.

როგორც ჩანს, ალბანეთში სიტუაცია აირია. „ხაჩეცარს“ ალბანელთა შორის გამოუჩნდნენ მიმდევრები, რომელთაც ეკლესია არ სდევნიდა.

იერუსალიმში პანტის/პანდის მონასტრის წინამძღვარმა, ალბანელმა თომამ იერუსალიმის პატრიარქს იოანე IV-ს (574-595) მისწერა წერილი და თან აახლა ორი დოკუმენტი: ერთი, სომეხთა კათალიკოსის იოანე გაბელენელის ეპისტოლე, გაგზავნილი 568 წელს აბას ალბანთა კათალიკოსისადმი და მეორე, დვინის მეორე კრების (554 წ.) განსაზღვრებანი ნესტორიანობისა და ქალკედონიტობის წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, თომამ თვითონ ალბანეთში შექმნილი სიტუაციაც აღუწერა იოანე იერუსალიმელს. ამიტომ საყვედურობს იგი აბასს:

„გვესმა, რომ შენი სამწყსოდან ზოგმა შეიწყნარა ამაო და ცრუ სიტყვები ცდუნებისა და თქვენმა სინამდვილემ არ გაილაშქრა მათ წინააღმდეგ . . . არა ჯერ არს ღმერთის დიდების მიგება ევტიქესთვის, ევსებისთვის [დორილიელი], პეტრე ანტიოქელისთვის და ივლიანე ჰალიკარნასელისთვის. და არც ღმერთის ძალისა აბდიშო ასურისათვის, რომელიც იყო წინამძღვარი სომეხთა ან კიდევ სომეხთა კრების დალუპვისა. . . უნდა მოუსმინოთ შრომისმოყვარეთ, როდესაც გიხსნიან, რომ მაგ სიტყვებს (სამწმიდა გალობაში დამატებას სიტყვებისა, „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ – ზ.ა.) მწვალებლური აზრი აქვთ და არა წმიდა წერილების. ხოლო მას შემდეგ, რაც გაიგე, შენც უნდა მიგეწერა, რომ ვინც მათთან დგანან და მათ ეზიარებიან, შეგნებული მწვალებლები არიან“.²

როგორც იოანე იერუსალიმელის წერილიდან ჩანს, იგი კარგად არის გარკვეული ქრისტიანულ კავკასიაში თეოლოგიური პოლემიკის შესახებ და ცდილობს სომხური ეკლესიის გავლენა არ გავრცელდეს სხვა ქვეყნებშიც. სიტუაციას ისიც ართულებს, რომ ზოგი ალბანელი მთავარიც გადასულა სომხური ეკლესიის მხარეს და ამის შესახებაც აფრთხილებს იოანე იერუსალიმელი აბას ალბანთა კათალიკოსს (ტექსტში – ეპისკოპოსს):

„მაგრამ გვესმა, რომ ზოგი თქვენი მთავარი ავინოროებს და სდევნის კეთილმსახურებს. ეგ უკანონობა წარმართ მეფეთა დამახასიათებელია, რომლებიც ქრისტეს მიმდევრებს მსხვეპლად წირავენ. და თქვენც გესმით

¹ Գիրք թղթոց [I], გვ.83-84; Գիրք թղթոց [II], გვ. 213-214.

² ზ. ალექსიძე, რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში: იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე, ჰუმანიტარული კვლევები (წელიწდეული), 3, თბ., 2912, გვ. 232-233. ტექსტს სომხურ და ქართულ ენებზე, კომენტარებსა და ლიტერატურას აქვე ნახავს დაინტერესებული მკითხველი.

და მიუტევებთ ასეთ უკანონობას და უერთდებით მათ უსჯულოებას?! ნუ იყოფინ ასე, არამედ დიდი მრისხანებით გაკიცხე ასეთნი, რადგან არ არიან ისინი ეკლესიის მცველნი, არამედ მგელნი მტაცებელნი!”¹

სამწუხაროდ, არ შემონახულა აბასის პასუხი, თუკი არსებობდა ასეთი, რომ დოკუმენტურად ვიცოდეთ, რით დამთავრდა კამათი, გაჭრა თუ არა იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლემ და მის მიერ გაგზავნილმა წიგნებმა². მაგრამ ამაზე პასუხიც შემოგვინახა არსენი საფარელმა:

„და ვითარცა იხილეს კათალიკოზმან ქართველთა კვირონ მცხეთისა-მან და კათალიკოზმან ჰერთა აბაზ, რამეთუ ხელითა აბდიშო ასურისაჲთა კრებაჲ ყვეს სომეხთა ქალაქსა დვინსა და შეჩუენებით განდგეს აღსარები-საგან წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა . . . ესე რაჲ ცნეს ჭეშმარიტად კვირონ კათალიკოზმან, აბაზ ჰერთა კათალიკოზმან და გრიგოლი სივნიელთა ეპისკოპოსმან³ და იქმნა ცილობაჲ დიდი შორის სომხითისა და ქართლისა.“⁴

ალბანელები და ქართველები რომ დიდი საეკლესიო განხეთქილების დროს მონოფიზიტობის წინააღმდეგ ერთად იყვნენ, ამას ადასტურებს აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის ენციკლიკური ეპისტოლე, სადაც ალბანელები ქართველებთან ერთად არიან დანყევლილნი.⁵

ძართლი

ქართლში ნესტორიანების არსებობის შესახებ მთელი VI საუკუნის მანძილზე ცნობები არა გვაქვს. ერთადერთი, რაც შეგვიძლია ვთქვათ, ის არის, რომ ქართლმა ალბანეთთან ერთად, მიუხედავად ირანის ზეწოლისა, არ მიიღო მონაწილეობა დვინის II კრებაში, რომელზედაც სომხეთის ეკლესიამ მიიღო უკიდურესად მემარცხენე მონოფიზიტობა იულიანიტობის სახით და დაგმო ნესტორიანობა ქალკედონის კრებასთან ერთად.

599 წელს ქართლის კათალიკოსის საყდარზე ავიდა კირონ მცხეთელი და აი, ამ დროიდან იწყება ქართლში ნესტორიანების არსებობაზე ლაპარაკი თანადროულ დოკუმენტებში. აღსაყდრებიდან ძალიან მალე კირონ ქართლის კათალიკოსმა გაუგზავნა მოციქული რომის პაპს გრიგოლ I-ს (540-604) შეკითხვით: ნესტორიანი სამღვდელო პირების მართლმადიდებლურ ეკლესიაში შესაწყნარებლად საჭირო იყო მონათვლა, თუ საკმარისი იქნებოდა მათგან აღსარების თქმა. რომის პაპი ჯერ მოკლედ განუმარტავს:

„ამ საგნისა ჩვენ ვუწყით ჩვენის მამების ძველის დროის ჩვეულება, რომ როდესაც ვინმე მოიქცევა მწვალებლობისაგან, რომელშიაც მონათლულან წმიდა სამების სახელით, მათ ვუერთებთ წმიდა ეკლესიას ან ზე-

¹ იქვე, გვ. 251.

² იოანე იერუსალიმელის მიერ ალბანეთში გაგზავნილი წერილების შესახებ იხ. იქვე, გვ. 249.

³ გრიგოლის შესახებ იხ. არსენი საფარელი, გვ. 123-125.

⁴ არსენი საფარელი, გვ. 81.

⁵ ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიტა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ., 1968, გვ. 122.

თის ცხებით, ან ხელდასხმით და ან მარტო სარწმუნოების აღსარებით . . . ნესტორიანები ჩვენის ხელდასხმით, ხოლო მონოფიზიტები სარწმუნოების აღსარებით უერთდებიან ეკლესიას“.¹

წერილის ბოლოს უკვე გრიგოლ I ვრცლად აღწერს ნესტორიანთა მოქცევის წესს, რადგან კითხვა სწორედ მათ შესახებ იყო დასმული:

„ვინც ნესტორის შეცდომილებისგან მოიქცევიან, თქვენი წმინდა კრებულის წინაშე მისი (იესო ქრისტეს – ზ.ა.) ჭეშმარიტი შობა აღიარონ და შეაჩვენონ ნესტორი, მისნი მიმდევარნი და სხვა დანარჩენი მწვალებელნი. აგრეთვე, შემოგპირდნენ, რომ პატივს სცემენ და შეინყნარებენ იმ ყველა კრებათა, რომელსაც მსოფლიო ეკლესია აღიარებს. შემდგომ თვინიერ რამ სიძნელისა, მიიღეთ ესრეთი პირნი თქვენს საზოგადოებაში და დასტოვეთ იმ წესსა ანუ ხარისხში, რომელშიც არიან. განუზიხეთ მათ შეცდომილებანი და ასწავლეთ ყველაფერი, რაც კი საჭიროა; სიტკბოებით მოეპყარით, ნურავითარ სიძნელეს აღმოუჩინთ მათი ხარისხის შესახებ, რათა იგინი თავიანთი მტრის ხელისაგან დაიხსნათ.“²

კირონ ქართლის კათალიკოსმა იდეალურად შეასრულა რომის პაპის მითითებები. ეტყობა თვითონაც ასეთ პასუხს ელოდებოდა, რათა ადვილად გადაეწყვიტა შიდა ეკლესიური პრობლემები. სიტუაციას კარგად აღწერს სომეხი ისტორიკოსი უხტანესი (X-XI სს):

„როცა მიანია კირონმა თავის სამთავრო სამწყსოს და თავის ქალაქს, რომელსაც მცხეთა ეწოდება, შემოიკრიბა ეპისკოპოსები, ქვეყნის წარჩინებულები, მთავრები და ერისთავები და დაიმორჩილა მათთან ერთად სრულიად მთელი ქვეყანა თავისი ხელმწიფების ქვეშ, ხოლო მერე, როდესაც დაინახა, რომ ყოველივე მისი სურვილისამებრ მოეწყო, ამის შემდეგ გულში მზაკვრული განზრახვა გაივლო: ხელი დაასხა ერთ ხუუიკ ნესტორიან ეპისკოპოსს, რომელსაც სახელად კისი ეწოდებოდა, რაც სისასტიკეს ნიშნავს . . . იგი მასთან მოვიდა რომაელთა ქვეყნიდან, კოლონიის გავარიდან, წარმოშობით იმ სოფლიდან, რომელსაც ეწოდება ზუტარიმა, ნიკოპოლისის მახლობლად . . . ვფიქრობ, რომ ორივე არა მხოლოდ ერთი გავარიდან, ან გინდაც ერთი სოფლიდან იყვნენ, არამედ თანამწვალებელნიც და ბოროტი სწავლების ბოროტ მოძღვართაგან ერთად მოსწავლენიც. ხელი დაასხა მას უცხოთა ზედამხედველად, ესე იგი მწვალებელ ეპისკოპოსად“.³

უხტანესი ნესტორიანი კისის ეპისკოპოსად ხელდასხმის თარიღზეც მიუთითებს, რომელიც ზუსტი ჩანს, რადგან მაშინდელ რეალიებს კარგად განსაზღვრავს:

„მის (მოსე ელივარდელის – ზ.ა.) ოცდამეხუთე წელს (599 წ.) იპყრა ქართველთა სახლის საკათალიკოსო საყდარი, რომელიც სავლეს მსგავსად

¹ მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვაობა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა ალექსიძემ და ჯუმბერ ოდიშელმა, თბ., 1995, გვ. 289.

² იქვე, გვ. 290.

³ უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბილისი, 1975, გვ. 24-25.

ორ წელს (601 წ.) ემორჩილებოდა ჭეშმარიტებას, ხოლო ამის შემდეგ დაიწყო უღმრთოება და ჭეშმარიტების მოტყუება: ხელი დაასხა ხუჟიკს თავისი მამათმავრობის მესამე წელს (602 წ.)“.¹

ვფიქრობ, ყველაფერი სწორეა. 599 წელს აღსაყდრებულ კირონს ორი წელიწადი დასჭირდებოდა ქართლში საყოველთაო მხარდაჭერის მიღებას (არ დაგვაყენებდეს, რომ ის სომხეთიდან იყო ჩამოსული, ხოლო ქართლში ერთმანეთს ეცილებოდნენ პრობიზანტიური და პროირანული ძალები) და იერუსალიმსა და რომში მოციქულის მოგზაურობას მხარდაჭერის მისაღებად ნესტორიანების მოსაქცევად. იერუსალიმის პატრიარქის პოზიცია ჩვენთვის ცნობილი არ არის, რადგან მის ეპისტოლეს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ რომის პაპს რომ მის მართლმადიდებლობაში ეჭვი არ ეპარება, ეს ცხადია. თავის წერილს იგი ასე ამთავრებს:

„ეგოდნათ ყოვლისმპყრობელის უფლისაგან განიმრავლებთ საუკუნო დიდების სასყიდელს, რაოდენად უფრო მომეტებულად შემოჰკრებთ მათ, რათა თქვენთან სამარადისოდ ადიდონ უფალი. თქვენთვის ვევედრებით სამებას, რათა თავიანთი მფარველობით დაგიცვათ და სიყვარული არ მოგაკლოთ“.²

სრულიად აშკარაა, რომ ეს დიალოგი ორ მართლმადიდებელს (ქალკედონიტს) შორის არის გამართული 599-601 წლებს შორის. ისიც აშკარაა, რომ არ არის მართალი უხტანესი, როდესაც კირონ ქართლის კათალიკოსს სწამებს აღსაყდრების პირველ ორ წელს მალავდაო თავის ჭეშმარიტ მრწამსს და მხოლოდ მესამე წელს გამოავლინა, როდესაც ნესტორიან ხუჟიკს ეპისკოპოსად ხელი დაასხაო.

როგორც ჩანს, კირონ ქართლის კათალიკოსმა სომეხი წარმოშობის მოსე ცურტავის ეპისკოპოსის მოქცევაზე სცადა, რომის პაპის რჩევის შესაბამისად, და დაიბარა იგი თბილისში, სიონის ტაძარში. ამ ცდას შედეგი არა ჰქონია და მოსე პირდაპირ ცურტავიდან გაიქცა სომხეთში.

ძალიან ბუნდოვანია, საკითხი ერთ ნესტორიანს ეხება, თუ რამდენიმეს. კათალიკოსი მოსე ელივარდელი (574-604) ერთის შესახებ სთხოვს ახსნა-განმარტებას („გავიგეთ, რომ ერთი ხუჟიკი კაცი ნესტორიანი მოსულა შენთან და შენგან მიიღო ხელდასხმა ეპისკოპოსად“³) თავის ყოფილ მოწაფეს კირონ ქართლის კათალიკოსს, ერთის განდევნას ითხოვს ქვეყნიდან⁴. კირონი პასუხობს:

„მე ჩემს ეპისკოპოსებთან და ამ ქვეყნის წარჩინებულებთან ვითათბირე და კანონიერად მივიჩნიე, რომ არ დამებრკოლებინა მოსვლისას ყველა ისინი, რომლებიც მოდიან სინანულითა და მონანიებით და ავუკრძალეთ ხალხს მისი მოკითხვა . . . ხუჟიკის შესახებ . . . როგორც ზემოთ მოგწერეთ, ადრევე განვიშორეთ“.⁵

ამის შემდეგ კირონ ქართლის კათალიკოსი ხუჟიკ ნესტორიანს აღარ

¹ იქვე, გვ. 25.

² მ. თამარაშვილი, გვ. 290.

³ უხტანესი, გვ. 29.

⁴ იქვე, გვ. 33.

⁵ იქვე, გვ. 35.

ახსენებს. მაგრამ უხტანესი მას ბრალს სდებს, რომ მან იგი მოსე ცურტაველის მაგიერ დანიშნა ცურტავის ეპისკოპოსად. ეგევე აცნობა მოსე ცურტაველყოფილმა ახლად არჩეულ აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს, რომელმაც ნესტორიანის ხსენების გარეშე გადაკვრით მისწერა კირონ ქართლის კათალიკოსს (თუმცა კონტექსტით ხუჟიკ ნესტორიანს გულისხმობდა), ახალი ეპისკოპოსის დანიშვნით თქვენ „სომხური მსახურება, წმინდა შუშანიკისგან დადგენილი მესმის, რომ შეგიცვლიათ“¹.

კირონმა მშვიდად უპასუხა აბრაამს:

„უკეთუ ხუჟიკთა შესახებ ამბობთ, ჩვენ მაშინ ჩემი თანამოსაყდრე ეპისკოპოსებითა და წარჩინებულებით ქვეყანასთან ერთად ვიზრახეთ, რომ როგორც სჯული გვიბრძანებს, არა თუ გაგვეგდო, არამედ შეგვეწყნარებინა ისინი, რომლებიც მოიქცევიან უკეთურებიდან ანდა წვალეებიდან სინანულად. იგი მართლაც შევიწყნარეთ, მაგრამ, როცა შევიტყვეთ, რომ მათ აღსარება სიცრუით ქმნეს და იქვე მათი უკეთურების წუმპედ მიიქცნენ – დავამხეთ, დავწყველეთ ისინი და გავაძევეთ კათოლიკე ეკლესიიდან და ჩვენგან, ქრისტიანეთაგან. ახლა ვერავინ იკადრებს მათ მოკითხვას“².

მე მგონი, ცხადია, რომ კირონ ქართლის კათალიკოსი სულ ცოტა რამდენიმე ხუჟიკი ნესტორიანის შესახებ ლაპარაკობს, მხოლობითი კი იმ ხუჟიკ ნესტორიანს გულისხმობს, რომელსაც ხელი დაასხა ეპისკოპოსად. ამას უხტანესიც ადასტურებს:

„თანამოსაქმედ და სარწმუნოების მოწინააღმდეგედ ეპოვნა (კირონ ქართლის კათალიკოსს – ზ.ა.) ის ხუჟიკი ნესტორიანი და მისი თანამზრახველნი, რომლებიც მასთან იყვნენ, მათით ემტრო წმინდა მამათ . . .“.

ცხადია, ნესტორიანები ხუჟასტანიდან VI ს-ის მეორე ნახევარშიც იქნებოდნენ ქართლში, ისე როგორც იყვნენ სომხეთში, სივნიეთსა და ალბანეთში. მაგრამ, ჩანს, მათ მნიშვნელოვანი როლი არ უთამაშიათ ქართლის ცხოვრებაში, ყოველ შემთხვევაში ისეთი, როგორც უნდოდა წარმოედგინა უხტანესს.

რაც შეეხება ნიკოპოლისიდან, ქრისტიანული ბიზანტიიდან ჩამოსულ ქრისტიანს, რომელიც, უხტანესის მტკიცებით, კირონის ბავშვობის მეგობარი უნდა ყოფილიყო, შეუძლებელია, მას ხუჟასტანელი ნესტორიანობა მივაკეროთ. არც ცურტავის ეპისკოპოსი შეიძლებოდა ყოფილიყო ხუჟიკი ნესტორიანი, რადგან იგი მსახურებას ქართულადაც ასრულებდა და სომხურადაც. კირონ მცხეთელის სასიცოცხლო პროგრამა კი იყო საქართველოს სასაზღვრო პერიფერიებში მღვდელთმსახურებაში ქართული ენის გაბატონება. მაგრამ ეს ყველაფერი სტატიის ქრონოლოგიური ჩარჩოებიდან გამოდის.

¹ ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 67.

² ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 69-70.

NESTORIANS IN THE CAUCASUS IV C

Based on various documents and narrative sources the article discusses the arrival and establishing of Nestorians in the Caucasus “on the ground of commerce” in the 530. By the middle of the six century they started using Armenian churches and even brought their own abbots and bishops. Armenian declared a fierce battle against them not only on their own territory, but also on neighbouring lands. Struggling against Nestorians they adopted the most radical monophysitism - Julianism. The matter is complicated further by the identification of Nestorians with the Chalcedonians. With the support of the Roman Pope, the Church of Iberia chose a more loyal policy and tried to convert the Nestorians and Monophysites to the Chalcedonian faith but without success. The Patriarch of Jerusalem was also involved in the theological controversies in the Caucasus.

THE PLACE OF GEORGIA BETWEEN THE CIVILIZATIONS OF EAST AND WEST IN THE VIEW OF TWO MEDIEVAL GEORGIAN AUTHORS¹

This paper will focus on two medieval Georgian writers, authors of historical texts included in the *Life of Georgia*: the *Life of the Georgian king*, attributed to Leonti Mroveli, bishop of Ruisi, and the *Life of Vaxtang Gorgasali*, attributed to Juansher. There is much debate concerning these texts. According to one approach, both Leonti Mroveli and Juansher belong to the 11th century; this theory has been supported by the discovery of some 11th century data concerning Leonti. According to another theory, both historians lived and worked in the 8th century. Finally, some scholars attribute both the *Lives of the kings* and the *Life of Vaxtang* to one and the same author.²

I myself uphold the view that both works are earlier than the 11th century and belong to different authors. In the 11th century, both underwent important textual and conceptual editing, by none other than Leonti Mroveli. In this paper, I will advance some arguments in support of this view.

Georgian historiography made a conscious choice between Europe and Asia when, in the 11th century, it posed the problem of Georgian ethnogenesis. In the Middle Ages such a problem could only be resolved in terms of the Biblical tradition, by settling the choice on one of Noah's three sons as the ancestor of the Georgians. Unlike Nicholas Marr who, in the early 20th century, attempted to show affinity of the Georgian language with the Semitic languages,³ medieval Georgian thinkers made a conceptually different choice by declaring the Georgians

¹ TRAVAUX ET MÉMOIRES, 18, MELANGES JEAN-PIERRE MAHE. – PARIS: 2014. – P. 1-8.

² For arguments and bibliography, see S. H. Rapp Jr., *Studies in medieval Georgian historiography: early texts and Eurasian contexts* (CSCO 601. Subsidia 113), Lovanii 2003.

³ Н 51. Н. Марр, Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка с предварительным сообщением о родстве грузинского языка с семитскими [N. Ja. MARR, *Basic tables for the Old Georgian grammar, with a preliminary communication on the proximity of the Georgian and the Semitic languages*], Saint Petersburg, 1908.

to be descendants of Japheth, rather than Shem or Ham.¹ Japhethans were not only Europeans but also Hindi and Iranians, but in the 11th century Iran was no longer an issue and Leonti Mroveli's main aim was to establish a distancing from the Arabs. Separation from the Semites equaled an early "manifesto" of Georgia's pro-Western choice. An earlier theory, created by Greek and Roman historians and elaborated upon in Armenian historiography, envisaged a transfer of the Georgians from the Pyrenean Iberia by Nebuchadnezzar: "That Iberia is at the end of the world in the west, and this Iberia is on the east of Pontus and in the surrounding areas," as explained by the followers of Strabo and Olympiodoros (Moses Khorenatsi, Ukhhtanes).² A contrary theory, also going back to antiquity and early Middle Ages, claimed that the Iberians of the Pyrenees had been resettled from the Caucasus. In any case, the Georgians knew that they had "relatives" in Europe and felt a need to establish contacts with them. This interest increased in the 10-11th centuries, about the time when the theory of the Japhethic provenance of the Georgians was formulated.

We know from George Hagiorite that John Hagiorite, father of Euthymius Hagiorite, was preparing a visit to the West (Spain) with the aim of establishing contacts with the "relatives."³ Probably due to the same aspiration, Georgian ecclesiastical leaders, such as George Hagiorite, did not express anti-Latin feelings after the schism (1054). In the following centuries, the idea of Pentarchy is often attested in Georgian historical documents. For the same reason, Georgia easily established ties with the Crusaders, eager to participate in battles for Jerusalem.

In the later Middle Ages, there was another ground for the establishment of ties with the western European countries: after the fall of Byzantium (1453), Georgia remained alone in the Muslim surroundings and in order to break out of this circle, it was desperate for western assistance. Georgia turned towards Russia only when the last hope for the European help was lost.

What interests us is how the theory of the European provenance of the Georgians was formed and how far it separated from its eastern roots.

Leonti Mroveli narrates the formation of the united Georgian monarchy as fol-

¹ მეფეთა ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება, რ. მეტრეველი = The life of the kings, in History of Georgia: Kartlis tskhovreba, ed. R. Metreveli, Tbilisi 2008, p. 25.

² უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ [Ukhhtanes, History of the severance of the Georgians from the Armenians (Armenian text with a Georgian transl., and commentary), ed. Z. Aleksidze], Tbilisi, 1975, pp. 66-7, 345-8; Bishop Ukhhtanes of Sebastia, History of Armenia. 2. History of the severance of the Georgians from Armenians, transl. and commentary Z. Arzoumanian, Fort Lauderdale 1985, pp. 62-3.

³ ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანესი, ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისაჲ აღწერილი გლაზაკისა გეორგის მიერ ხუცესმონაზონისა (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები) 2) [The life of our gracious fathers John and Euthymius and narration of their dignified life, described by the poor hieromonk George (Monuments of the Old Georgian hagiographic literature, 2)], Tbilisi, 1967, pp. 54-5; B. MARTIN-HISARD, La Vie de Jean and Euthyme et le statut du monastere des Ibhes sur l'Athos, REB 49, 1991, pp. 96-97.

lowing. A motley of peoples, each fleeing its respective land, gathered in Georgia: Armenians, Turks (Bun-Turks), Khazars, Assyrians, Jews, and Greeks, bringing their languages, faith and customs. Georgian fortresses were occupied by the Turks. Due to this, the Kartlosians (descendants of Kardos, eponym of the Georgians) could not unite and fight the Persians.

Help came from the West-from "Macedon" (Greece). Alexander "became prominent in the land of Greece, in the country which they call Macedon." "He grew strong," "conquered all Kartli and slaughtered all the mingled tribes living in Kartli [...]" but he spared the tribes descended from Kartlos."¹ Having transformed Georgia into a monoethnic land, Alexander the Great could reorganize the country and introduce monotheism. He left Azon to rule Kartli and ordered him, "to worship the sun and moon and the five stars, and to serve the invisible God, the creator of all things. For at that time there was no prophet or teacher of the true faith, who could teach and expound it, but Alexander himself had made up this faith."² Thus, according to Leonti Mroveli, already under Alexander, Kartli was ready to accept the Gospel, and this failed to happen simply because there was no prophet to teach it. Already then Georgia had detached itself from the eastern faith. But after Alexander's death, Azon "abandoned the religion given by Alexander [...] and ordered his troops: 'Kill every Georgian that you find bearing arms.' Great distress fell on the nation of the Georgians" and it lasted 27 years.³

Meanwhile Parnavaz, descendant of the *mamasakhlis* of Moxeta, grew up. Georgian by father, he was born to a Persian mother. While hunting, Parnavaz discovered a large treasury hidden in a cave. The first thing he did was to establish ties with the ruler of Egrisi (Megrelia), Kuji, and to offer him brotherhood (he did not make this proposal to any other ruler). Having divided the treasure, they could hire mercenaries and fight Azon. The *Life of Kartli* claims that Kuji replied: "You are the son of the lords of Kartli and it is your right to be my lord[...] and if victory is granted us, you will be our lord and I shall be your servant."⁴ This statement is placed in a period when there was no experience yet of Georgian unity, but the ruler of Egrisi considered, nevertheless, such unity to be natural. Clearly, such a statement would be more appropriate for an ideologist of the recently united Georgia (11th c.) than of a divided country (8th c.).

Parnavaz united eastern and western Georgian forces, hired troops among neighbors who were keen to defeat Azon and only then did he openly rebel. Azon was abandoned by about a thousand of his troops and thoroughly defeated. As king of the newly independent Georgia Parnavaz reorganized the land, dividing it into *Eristavates* headed by *Eristavis* and establishing royal and *eristavi* revenue for

¹ The life of the kings (quoted n. 3), pp. 36-7; for the English translation see *Rewriting Caucasian history: the medieval Armenian adaptation of the Georgian chronicles: the original Georgian texts and the Armenian adaptation*, transl. with introd. and commentary by R. W. Thomson, Oxford 1996, pp. 23-5.

² The life of the kings, p.38; *Rewriting*, p.26.

³ The life of the kings, p.39; *Rewriting*, p.28.

⁴ The life of the kings, p.42; *Rewriting*, p.31.

them. According to Leonti, “in this fashion Parnavaz organized the entire country just like the kingdom of Persians.”¹ As for the thousand selected soldiers left by Alexander in Kartli, who abandoned Azon and joined Parnavaz, he “distributed them among cantons and lands. He treated them well because they had been valiant in the war against Azon, and he granted them the title of aznauri.”²

The smaller units distributed to Roman soldiers, into which the Eristavates were divided, became the economic base of the social group of Aznaurs, the backbone of medieval Georgian nobility. Thus Parnavaz created a system where the administrative organization was Persian but socially “Roman.”

This is the symbolic image of Georgia’s subsequent development, at least until the Mongol period. Leonti Mroveli drew a curious and complicated picture: Parnavaz is the first Georgian king, but Persian on his mother’s side. He declared Georgian the only state language, created Georgian writing, shaped the administrative system according to the Persian model and the social one according to the western pattern.

The affinities of the Georgian social system with the European is particularly evident before the Mongol invasion, as long as Georgia followed the path of its organic development. The Mongol invasion slowed down this development and enabled the establishment of eastern-Persian and Turkish systems. Medieval Georgian institutions are easy to label with European terms: suzerain, feudal, feudalism, feod, senior and seniory, vassal and vassaldom, immunity, although for each of them there is a proper Georgian term: *xelmcipe* (aznauri) *patron-qmoba* (*baton-qmoba*) *samtavro* (*satavado*) *sakargavi* etc. All this was formed in Europe much after Parnavaz but the impression obtained is that Leonti knew something about the social organization of his contemporary European kingdoms and wanted to assure his reader that Georgian aznaurs were Europeans by provenance.

Christianity was still persecuted in Rome when Rev I reigned in Georgia: “Although Rev was a heathen, yet he was compassionate and helpful to all the oppressed. For he had heard a little of the gospel of our Lord Jesus Christ and possessed some love for Christ [...] therefore he was called Rev the Righteous.”³ Thus, step by step (Parnavaz, Rev the Righteous), Leonti makes it clear to the reader why Georgia was among the first to adopt Christianity as the state religion.

In the 4th century, the last Parnavazid king, Aspatur, died in the struggle with the Persians who also subdued Armenia. The “Persian king has opened his mouth in order to swallow our whole land” – continues Leonti Mroveli. Georgians could not resist for they were left as a “sheep without a shepherd”.⁴ So the aznaurs (noblemen) took a paradoxical step and asked the Iranian shah to give them Mihran as king and marry him with the daughter of the Parnavazian king Aspatur. Georgian noblemen also asked to keep their own religion, and obtained the privileges of not mixing Persian with Georgian descent. Otherwise they were ready to oppose Iranians until their last drop of blood.

¹ The life of the kings, p.44; Rewriting, p.35.

² The life of the kings, p.45; Rewriting, p.37.

³ The life of the kings, p.72; Rewriting, p.69.

⁴ The life of the kings, p.77; Rewriting, p.74.

The shah hearkened allowing the Georgians to keep their ways and social system. The one thing the Georgian could not keep was the kingship. But when Mihran found himself in Georgian surroundings, his Persian name Mihran was changed to Mirian (Georgian form) and he “loved the Georgians, forgot the Persian tongue, and learned the Georgian language[...] and he embellished the tomb of Parnavaz. He did all this for the sake of pleasing the Georgians,” that is to say he became a Georgian king and a Parnavazid. In return “all the Georgians loved him more than all their other kings.”¹

When Mirian was fifteen, his wife died and he married a Greek woman Nana, “for he wanted good for the Georgians.” They became the first Christian rulers of Kartli: the Persian king Mirian and the Greek queen Nana both fully Georgian from political, cultural and religious points of view. The function of Georgia, which found itself between the two empires, two civilizations, between Scylla and Charybdis, consisted in reconciling these two civilizations. Georgia’s geopolitical setting destined it to become the locus of this reconciliation. No other state in the region has acquired such a function.

In the first millennium several religions clashed in the Near East: Christianity, Zoroastrianism and finally Islam. Initially all South Caucasian kingdoms (Albania, Armenia and Georgia) chose a western (Byzantine) orientation by accepting the Gospel. Leonti Mroveli’s previous narratives prepared the reader to accept such a choice as natural.

The Georgians invited bishops from Constantinople, although they were supposed to address Antioch instead. Having bishops from Constantinople ordained in Antioch was the solution to this problem. Such was the tradition until the mid-sixth century when ethnic Georgians started to occupy the patriarchal seats.

But such ideological harmony could not have lasted for long in the region. Beginning from the fifth century, both East and West were ravaged by dogmatic controversies. The choice had now to be made within Christianity. The main controversy broke out between the diphysites and miaphysites. The great empires made good use of such ardent theological struggles. Iran supported the faith that was condemned by Constantinople. Armenia sided with Iran, whereas Iberia with Byzantium. For the same reason, diphysitism was called “Georgian faith” in southern Caucasus, while miaphysitism became “Armenian faith.” Georgia was, indeed, the only country in the entire region that chose pro-Byzantine diphysitism.

Bordered by the greater Caucasus to the north, Anatolian plateau to the south and two seas (Black and Caspian) to the east and west, South Caucasus is geographically suited for the constitution of a single state. For this reason, all empires strived to control the Caucasus in its entirety, and from the imperial point of view, it would have been most convenient to unite the region in matters of doctrine as well. Also the Caucasian states themselves tried to fit the political boundaries with the geographical ones each by establishing its dominance and creating a single kingdom. For this reason, paradoxical as it might sound, one single faith for all

¹ The life of the kings, p.79; Rewriting, p.77.

Caucasian kingdoms might have turned out to be disastrous, threatening the loss of national integrity. When Iran was invading the Caucasus, basing itself on the “Armenian faith,” Georgia was opposing; when Byzantium was attempting the same with the Georgian support, Armenia was declaring opposition. Only Albania did not manage to keep its integrity, swaying from Georgian diphysitism to Armenian miaphysitism and eventually losing its statehood and from the tenth century onwards disappearing from the political map of the southern Caucasus.¹

The entire Middle Ages, until the fall of Byzantium and Georgia’s isolation from the Christian world, was a period of perpetual balance between the “European” and “Asian” empires. After the disintegration of Georgia (1463-1490), the need for balance still remained but now between two Muslim empires and the balance could only have been political.

Vaxtang Gorgasali (c. 440-502) was seven years old when he became king of Kartli. Like Parnavaz, he was Georgian by father and Persian by his mother, daughter of the Christianized ruler of Albania, Barzabard. The shah of Iran sent fire worshippers to convert Kartli to Zoroastrianism. Vaxtang’s mother, queen Sagduxt, asked her brother, who ruled Kartli in her father’s stead, not to use force against Kartli. None of the Georgian nobility accepted Zoroastrianism. The reader may remember that according to Leonti Mroveli they were mostly descendants of the “Roman” soldiers who were made aznaurs. Only the lower layer of Georgian society accepted the Iranian religion. Sagduxt realized that this was a threat to the Georgian identity and brought from Greece Michael who was appointed as bishop. Thus she managed to reconvert the socially lower part of Georgian society back to Christianity.

Vaxtang Gorgasali was ten when the Ossetes invaded Georgia and pillaged the lowlands. While unable to overcome the main fortress, they captured Kaspi, where Vaxtang’s three year old sister Miranduxt was being educated, kidnapped her and returned to Ossetia via the Darial pass. The Greeks also took advantage of Vaxtang’s young age. From Apxazeti, which their forces had previously occupied, they invaded Georgia and took the territories from Egrisic’qali as far as Cixegoji. Earlier, they had taken Klarjeti too.

When Vaxtang Gorgasali reached fifteen, he addressed the nobility “like an old and wise man,” defining the foreign policy challenges of Kartli as following: “If this had been inflicted on us by the king of the Persians or by the king of the Greeks, perhaps we would endure it. But since this befell us as a result of Ossete insults, it is impossible to bear. It would be better for us to die.”² Vaxtang, or rather his historian differentiates between a regular war, when the foes occupy a certain territory, and a foray, when the enemy pillages the country and kidnaps people and flocks. Since the Georgians could not fight on three fronts at once,

¹ Z. ALEKSIDZE, Establishment of national churches in the Caucasus, *The Caucasus and globalization* 213, 2008 (=Religion and the Caucasian civilization), pp. 142-50, see pp. 142-3.

² ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა [Juansher, The life of Vaxtang Gorgasali], in *History of Georgia* (quoted n 3), p. 161; Rewriting, p.163.

they attacked the weakest foe first, defeated the Ossetes in their own land, and exchanged Ossetian hostages for the Georgians.

When Vaxtang Gorgasali turned 22, the time had come to liberate western and southern Georgia from the Greeks. With the help of Albanian, Armenian and Persian troops, Vaxtang defeated the Greeks and recaptured his land. Having noticed that the Persians were killing not only Greek soldiers but also Christian priests, he “ordered the Armenian troops and all the Persians not to slay anyone from among the clergy,” and to set all monks and priests free, because “we share the same faith with the Greeks and hold Christ as our God.” This had a great effect on the Greeks.

A priest Peter (the future first Catholicos of Georgia), a student of Gregory Nazianzene, and a monk Samuel came to Vaxtang and formulated the wish “that you extinguish this fire kindled by you, and that you become a friend of the emperor, as you were of the Persians up to today.”¹ This plea was enhanced by St. Nino and Constantine the Great who appeared to Vaxtang in a dream and asked him to give up the Greek lands. Vaxtang obeyed and the emperor, in his turn, gave back to Vaxtang his lands and offered him his daughter as wife. He also asked Vaxtang to take his side and slay all Persians.

At this, king Vaxtang gave a noble answer:

*It is not appropriate for your piety that you compel another to do what you will not do yourself, because treachery is not right for honorable men. If I now give the Persians over to you) will not my name be compromised?*²

Despite this, the Persians still suspected that Vaxtang sided with the Greeks and Vaxtang’s uncle, the Persian Eristavi insulted him terribly. As a response, Vaxtang left the battlefield and said:

*Aha, you and the Greeks, you will see the strength of that dead man and of the fire in which you trust.*³

Only the Armenians and the king of Daruband (Derbent) remained on the Persian side. The Persians were severely defeated. Vaxtang’s uncle Varaz Bakur also perished. Vaxtang’s comment on this:

*It is not our wish, but rather God wills that we speak of peace.*⁴

As one can see, Vaxtang’s main mission was to achieve peace between Greeks and Persians, for he understood well that peace in his small kingdom depended on peace between the greater empires.

But now the victorious Greek general Polykarpos, the emperor’s nephew, became bold and challenged Vaxtang in a fight. Vaxtang knew well that it does not befit a king to fight someone lower in rank, but he still accepted the challenge. The king killed Polykarpos and the Georgian army severely defeated the Greeks.

After this, something rather unusual for the Middle Ages happened. Georgians began to mourn both the Persians and the Greeks. Vaxtang returned the hostages

¹ The life of Vaxtang Gorgasali, p.179; Rewriting, p.183.

² The life of Vaxtang Gorgasali, p.185; Rewriting, p.188.

³ The life of Vaxtang Gorgasali, p.187; Rewriting, p.189.

⁴ The life of Vaxtang Gorgasali, p.187; Rewriting, p.190.

to the emperor and sent him a brilliant diplomatic letter, saying:

I know that this which was done by Polykarpos was not your wilt nor was it my will what my uncle did Both evildoers died in an evil foshion¹.

After these words, Vaxtang expressed his grief for the death of his uncle and of the emperor's nephew. The emperor and Vaxtang met each other on a neutral territory and the emperor returned Vaxtang Gorgasali his lands including Apxazeti, in return for Vaxtang marrying his daughter Helen.

Time passed and the war between the Greeks and the Persians became imminent.

Both sides wished for Vaxtang's, because the battlefield was Georgia and the party having the Georgian on its side stood better chances. Vaxtang and Xuasro (Khosrow) met each other near Rustavi and in order to seduce Vaxtang Khosrow said:

Ask of me whatever you wish for yourself, or what you wish for someone else.

Vaxtang's answer was short:

I wish that there be peace between you and the emperor.²

Vaxtang convinced the shah and now he tried to convince the emperor who eventually said that God wished peace between the three kingdoms and would that this were so.

It is a matter of interest that the historian sees the truce as established between Byzantium, Iran and Georgia, despite the fact that the war was fought between Byzantium and Iran. To enforce the peace, Vaxtang Gorgasali married the emperor's daughter and married his sister Miranduxt to the shah. A wise king and a shrewd diplomat, Vaxtang Gorgasali, wanted to secure a peaceful development of his land, which only peace between Byzantium and Iran would make possible. He enforced this declared geopolitical course of Georgia between East and West most effectively. As I see it, and as apparently the historian Juansher saw it as well, during Vaxtang Gorgasali's reign and with his support Europe met Asia in Georgia.

But despite all this, Vaxtang Gorgasali bequeathed at his deathbed the following political and cultural course for his country:

You, inhabitants of Kartli, remember my ancestry, because first from my house you received eternal light [...] do not insult my house and do not abandon the love for the Greeks³.

"Love for the Greeks" or the European orientation was, according to Vaxtang, the policy from the outset of the Parnavazid dynasty. This crucial notion ties to each other the beginnings of two works, the one attributed to Leonti Mroveli and the other to Juansher.

¹ The life of Vaxtang Gorgasali, p.191; Rewriting, p.193.

² The life of Vaxtang Gorgasali, p.197; Rewriting, p.199.

³ The life of Vaxtang Gorgasali, p.220; Rewriting, pp.222-223.

THE VISIONS OF GRIGOR AND SAHAK PART'EW OLD GEORGIAN VERSIONS AND THEIR REFLECTION IN GEORGIAN SOURCES¹

1. Manuscripts and Publications

a. *The Life of Grigor Lusaworič' (the Illuminator)*

“The Vision of Grigor Lusaworič'” is embedded in The Life of Grigor Lusaworič' (წამებაჲ გრიგოლი პარტელისაჲ), which, in turn, according to current research, forms an organic part of the larger History of Armenia attributed to Agat'angeios. Although the whole of Agat'angeios' History was never translated into Old Georgian and was virtually unknown to medieval Georgian writers, at least directly, excerpts of the work were rendered into Georgian, i.e., The Life of Grigor Lusaworič', The Martyrdom of Hrip'simē (Rhip'sime), and, quite likely, The Teachings.

The existence of a manuscript containing the Georgian Life of Grigor Lusaworič' at the Iviron Monastery on Mt. Athos was first publicized back in 1867 by V. Langlois.²

In 1892, T'. Zhordania (Jordania) published a significant portion of the text - with minimal commentary - in the first volume of his ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა (Chronicles and Other Materials for Georgian History).³ The document employed by Zhordania was part of the collection of manuscripts belonging to The Society for Spreading Literacy in Georgia, which was later incorporated into the Korneli Kekelidze Institute of Manuscripts⁴ as the S Collection. Zhordania had intended to publish the entire text, but he ultimately failed to do this. He dated the manuscript to 1089-1112.

Other important discoveries followed in the early twentieth century. In 1902, while studying Georgian manuscripts at St. Catherine's Monastery on the Mt. of Sinai, N. Marr came across an incomplete Georgian version of The Life of Grigor

¹THE ARMENIAN APOCALYPTIC TRADITION, A COMPARATIVE PERSPECTIVE, ESSAYS PRESENTED IN HONOR OF PROFESSOR ROBERT W. THOMSON ON THE OCCASION OF HIS EIGHTIETH BIRTHDAY, EDITED BY KEVORK B. BARDAKJIAN AND SERGIO LA PORTA, SUDIA IN VETERIS TESTAMENTI PSEUDOEPIGRAPHIA, V. 25. - LEIDEN/BOSTON: STUDIA BRILL, 2014. - P. 326-340.

² Langlois 1867, 342; Blake 1933-34, 126.

³ Zhordania 1892, 19-27.

⁴ Recently renamed as the Georgian National Center of Manuscripts.

Lusaworič'.¹ His report was published only in 1940.²

Another manuscript was identified in the collection of the Gelat'i monastery near K'ut'aisi, but precisely when it was discovered is uncertain. Although K. Kekelidze made a description of the collection of manuscripts in Gelat'i in 1912, it is unknown whether he found the Georgian version of the Gregory's vita since he never published its description. In 1953 E. Nikoladze published a catalogue of the manuscript holdings of the K'ut'aisi State Historical Museum, and he confirms the existence of The Life of Grigor Lusaworič'.³ It should be noted that in 1957 Kekelidze published his უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში (Foreign Authors in Old Georgian Literature), which contains information about the Georgian variants of Grigor's vita.⁴

Thus, the four manuscripts incorporating the principal extant renderings of the medieval Georgian Life of Grigor Lusaworič' are:

Iviron Monastery of Mt. Athos No20 (1089);

Georgian National Center of Manuscripts (the former Institute of Manuscripts) S-384 (eleventh-twelfth centuries);

K'ut'aisi State History Museum, K-4 (1565);

St. Catherine Monastery of Mt. Sinai, O/Sin-91 (fourteenth century).

It should be noted, however, that the text is also preserved in several other manuscripts housed at the National Center of Manuscripts and in museums at Akhalts'ikhe and T'elavi. However, these redactions are nineteenth-century translations of later Armenian texts.

The complete text of The Life of Grigor Lusaworič' contained in S-384 was published in 1920 by L. Melik'set'-Bek⁵, who five years earlier had published a comprehensive survey of this work.⁶ Melik'set'-Bek deduced that the Georgian version of Grigor's Life is a "free translation" attempted from the Greek metaphrastic recension of 1089-1091, which was written by Theophilos Hieromonachos, a disciple of the famous Georgian monk Giorgi of Athos (Giorgi Mtatsmindeli), at the Monastery of Triantaflu in Constantinople. Melk'iset'-Bek compared the Georgian text with the relevant Armenian passages in Agat'angelos's History. Drawing upon the research of Marr, he dated the text to the seventh century and concluded that the Georgian version derives from the Greek translation of this very text made during the tenure of the Constantinopolitan Patriarch Photios in the ninth century. Melik'set'-Bek argues that the differences between the Armenian and the Georgian texts were a result of the changes deliberately introduced by the Georgian translator. Melik'set'-Bek's textological research is based on a fatal flaw: while he correctly identified the Georgian version as a translation of the Greek metaphrastic redaction, he compared the Georgian variant with the Armenian text and

¹ Marr 1903, 31-32, 45.

² Marr 1940, 255-64.

³ Nikoladze 1953, 30.

⁴ Kekelidze 1957, 166.

⁵ Melik'set'-Bek 1920.

⁶ Melik'set'-Bek 1915, 155-170.

the Greek text translated from the latter, which was created much earlier than the metaphrastic redaction.

In the last quarter of the twentieth centuries, efforts were made to establish a critical edition of the Georgian Life of Grigor Lusaworič'. A groundbreaking article was published in 1975 by Latavra Ghvaladze which investigated the manuscripts of Grigor's Life.¹ The author compared Melik'set'-Bek's text with that of the National Center of Manuscripts' S-384 and manuscript K-4 of the K'ut'aisi Museum. Ghvaladze corrected a number of readings in Melik'set'-Bek's edition and filled in the gaps of S-384 based on the K'ut'aisi manuscript. Ghvaladze's research laid the basis for a critical edition of the anonymous translation of The Life of Grigor Lusaworič', which was published in 1982 by P. Muradyan.² Muradyan immediately noticed the mistake made by Melik'set'-Bek and emphasized that the Georgian version strictly follows the second, so-called "concise" redaction of Greek metaphrastic texts, which had been published by de Lagarde.³

Based on the texts of the National Center of Manuscripts (S-384), the K'ut'aisi Historical Museum (K-4), and Mt. Sinai (O/Sin-91), Nargiza Goguadze's critical text of the metaphrastic The Life of Grigor Lusaworič' was published in 1986.⁴ She also studied the translation made by Theophilos Hieromonachos from a linguistic-textological perspective. Among other things, she demonstrates that the Georgian versions strictly follow the Greek metaphrastic text published by de Lagarde; these texts show no signs of additions made by the translator.⁵

b. The Vision of Sahak Part'ew

The treatise "The Death of Saint Sahak Part'ew"- housed at the library of the Iviron Monastery on the Mt. Athos (Ath.8) - makes reference to "The Vision of Sahak Part'ew," though it gives no further details. Two manuscripts containing the "Vision of Sahak" are housed at the Georgian National Center of Manuscripts: A-735 (seventeenth century) and H-24 (1858). The text has been published by A. Khakhanashvili (Khakhanov)⁶ and I. Abuladze⁷. The Georgian version of the Vision of Sahak was published by L. Melik'set'-Bek on the basis of A-735.⁸ Melik'set'-Bek contends that the "Vision of Sahak" was translated from Armenian and, in particular, from the Համբարձիւմ (Selected homilies) and not from Jazar P'arpec'i's History of Armenia (I.17).⁹

2. Modern Interpretations of the Vision of Grigor Part'ew

N. Marr has suggested that the passage on wolves and lambs given in the

¹ Ghvaladze 1973, 90-100.

² Muradyan 1982.

³ de Lagarde 1887.

⁴ Goguadze 1986, 468-78, 529-30.

⁵ Goguaje 1992, 38-58.

⁶ Khakhanov 1910, 47-49.

⁷ Abuladze 1944, 0141-3, 80-81.

⁸ Melik'set'-beg 1922-23, 190-221.

⁹ Melik'set'-beg 1917-1925, 164-76.

“Vision of Grigor Lusaworič” refers to the Christological debate between Chalcedonians and anti-Chalcedonians that took place after the Second Council of Duin, at the beginning of the second half of sixth century.¹ Marr’s argument compels us to consider the Arabic version of The Life of Grigor Lusaworich as having a Chalcedonian origin in the sixth through eighth centuries. Marr’s theory was popular for a long time (it was adopted, for example, by the renowned Georgian historian I. Javakhishvili),² until doubts were expressed by G. Garitte,³ and, following him, R.W. Thomson.⁴

3. The Symbol of the wolf in sheep’s Clothing

a. New Testament

Space does not permit me to deal with such complex historical and textological research on this problem. However, it is clear that the symbolic meaning of the wolf and the lamb may be traced to the New Testament. According to the comments of the Church Fathers, especially John Chrysostom, this symbolism refers to the confrontation between the followers of Christ and their opponents. In his prophecy, St. Paul mentions the false prophets (“wolves”) who will appear among Christians (“lambs”), desecrate the teachings of Christ preached by the Apostles, and make false Christian believers their pupils.⁵ What is meant here is the irreversibility of the appearance of heretical movements within Christianity.

b. Polemic epistles

The usage of wolf and lamb as symbols in polemical letters referring to the Churches of Caucasia was especially widespread in the second half of the sixth century and the beginning of the seventh century. Consider these examples:

1. Letter of Yovhannēs Gabeian to the Bishops of Albania:

Քանզի եհաս առ մեզ լուր դժնդակ համբաւոյ, եթէ են ոմանք գայլք յափշտակողք զգեստութ յշխարաց, որք եկին յաշխարհի ձեր ի վանաց պղծոյն Պետրոսի, որ անուամբ աղքատասէրք կոչին եւ գործովք՝ քրիստոսատեացք եւ ուրացողք զսուրբ Երրորդութիւնն. զչար որոմս անիծելոյ Նեստորի եւ զժողովոյն Քաղկեդոնի անարգելաբար սերմանեն ի հոգիս անմեղաց.

We have learnt the terrible news that there are certain rapacious wolves in sheep’s clothing, who have come into your country, into the monastery of the impious Peter, who are called helpers of the poor, but in deed are haters of Christ and apostates of the Holy Trinity, and freely sow in the souls of the innocents the evil seeds of damned Nestorius and the Council of Chalcedon.⁶

2. Letter of John of Jerusalem to Abas, Katholikos of the Albanians:

Զգոյ՛ջ լերութ... որ զան առ ձեզ զգեստութ յշխարաց և ինքեանք են

¹ Marr 1905, 179-82.

² Javakhishvili 1935, 146-47.

³ Garitte 1946, 338-50.

⁴ Agathangelos 1976, lvii.

⁵ Acts 20:29.

⁶ Book of Letters 1901, 81.

գայլք յափշտակողք... գայլս կոչեաց վասն յանդգնութեան նոցա և զգեստուք
նշխարաց, որպէս թէ կերպարանօք ճշմարտութեան, որ զգար որոմունս
վշակութեան իւրեանց մինչև այսր սերմանեցին.

Beware of those..., who come to you disguised in sheep's clothing, but are
themselves rapacious wolves... We call [them] 'wolves' for their impudence and
'in sheep's clothing' because they plant the seeds of evil in the appearance
of truth.¹

3. Letter of Movsēs Elivardeci to Kyrion, Katholikos of K'art'li (Eastern
Georgia):

Ձի գայլ ոչ երբէք բնակի ի մէջ ոչխարաց, այլ եթէ երբէք բնակել
հանդիպի՝ աւձտէ և ցրուէ զնոսա... այնպիսիքն գայլք են յափշտակողք. եւ
դարձեալ սուտ առաքեալք եւ վշակք նենգաւորք, եւ կերպարանին զգեստիւք
ոչխարաց, եւ ի ներքոյ գայլք են յափշտակողք.²

A wolf never lives among sheep; if it does, it can only divide and disperse
them...such [men] are rapacious wolves, also false apostles, and perfidious laborers
who are disguised in sheep's clothing, but inwardly they are rapacious wolves.³

4. The Reply of Vrt'anēs Kerdol to the third Letter of Movsēs, Bishop of
C'urtavi:

Ձի յուղիղ ճանապարհէն զմոլորեալն դիրաւ ըմբռնելով, յափշտակէ
գայլն ապականիչ:

The corrupting wolf easily ravishes and captures those who deviate from the
straight road.⁴

4. Interpretations of the Visions of Grigor and Sahak Part'ew in Georgian Sources

a. Arseni Sapareli (Arsenios of Saphara)

The earliest Georgian source engaging the "Visions" of Grigor and Sahak
Part'ew is On the Separation of Georgia and Armenia by the Georgian Katholikos,
Arseni Sap'areli.⁵ Arseni tells the story of Komitas becoming the Katholikos of
Armenia, who added parishes to the Katholikos of Albania (Heret'i), broadened
the episcopal sees of bishops of Siwnik' (Siuniet'i) and other regions, and united
them against the Council of Chalcedon. After this he presented anti-Chalcedo-
nian books to Ioannes (Yovhan) Mayragomeci, promising the latter that he would
pass the Katholikos' church onto him. He ordered the translation of books by the
Monophysite heresiarchs and changed ancient canons, which he failed to prove
religiously. All this persuaded Arseni that the Vision of Grigor Lusaworič' had

¹ Tēr-Mkrtč'ean 1896, 252-56.

² Uxtanēs 1975, 28.

³ Uxtanēs 1985, 44-5.

⁴ Book of Letters 1968, 51.

⁵ Arseni Sap'areli 1980.

come true for Armenia:

აქა უკვე აღესრულა ჩუენებაჲ იგი წმიდისა გრიგოლისი, რომელი აუწყა მას სულმან წმიდამან, ვითარმედ: „რომელნიმე ცხოვართაგანნი უკუნიქცეს და მგელ იქმნეს და ზედა-მოეტევნეს ცხოვართა და დაბძარნეს უწყალოდ“.¹

Now the vision of Saint Grigor has already been fulfilled, as the Holy Spirit had revealed to him: “Some of the sheep came back, turned into wolves, attacked the sheep, and tore them to pieces.”

1. The Vision of Grigor Lusaworič‘

Among the versions of “The Vision of Grigor Lusaworič‘”, Arseni Sap‘areli’s is the closest to the variants contained in Jazar P‘arpec‘i’s History of Armenia² and the Arabic version of Agat‘angelos.³ It should be noted that P‘arpec‘i’s is the more precise of the two in terms of the return of certain sheep and their transformation into wolves.⁴

Later Sap‘areli returns to the “Vision of Grigor Lusaworič‘” in a different context:

ამას წელსა წარიტყუენა კარნუ-ქალაქი აჰმადისაგან და იოანე კათალიკოსი, რომელი იყო ნაწილსა ბერძენთასა, და ამასვე წელსა განასხნა მოსე კათალიკოზმან მღდელნი თვისისა ჴელისაგან. იოჰანეს კერძნი, და წარვიდეს რომელნიმე ტაოს, რომელნიმე იონთა თანა და მათ უწოდიან შოლაკათ, ვითარცა იხილა წმიდამან გრიგოლი ჩუენებაჲ იგი, ოდეს განეხუნეს და ნათელი გარდამოხდა მას ადგილსა.⁵

In that year Ahmad plundered Karnu-K‘alak‘i [i.e., Karin] and [took] the Katholikos Ioane [i.e., Yovhannēs], who belonged to the Greek parish. And in the same year, Katholikos Mose [i.e., Movsēs] banished the priests under Iohane’s jurisdiction. Some of these priests went to Tao, others to Greece. They call the places šolakat‘i, as St. Grigor’s [Grigor’s] saw [in his] vision [წმიდამან გრიგოლი ჩუენებაჲ], when [the sky] opened and light flowed into that place.

Just before this, Arseni explains the term šolakat‘i (SolakaTi): შოლაკათ უჴმიან წმიდასა კათოლიკეს და მიტრს წმიდასა რიფსიმესა ([The churches of] St. Kat‘olike and the mitre of St. Ripsime [Hrip‘simē] are called šolakat‘i).⁶

Sap‘areli endeavors to persuade us that Chalcedonian priests from the parish of the Chalcedonian Katholios Ioannes (Yovhannēs) Bagaranec‘i (590-611) were banished from their motherland by Movsēs Elivardec‘i and Abraham Albatanec‘i of Rštunik‘. In his mind, they were the true heirs of the churches built on the places of the martyrdom of Sts. Hrip‘simē and Gayanē, in accordance with the vision of Grigor Lusaworič‘.

It should be noted that Arseni Sap‘areli connects the above-mentioned story

¹ Arseni Sap‘areli 1980, 30.

² Jazar P‘arpec‘i 1904, 42.

³ Marr 1905.

⁴ Jazar P‘arpec‘i 1904, 42.

⁵ Arseni Sap‘areli 1980, 90.

⁶ *Ibid.*, 30.

with the coming of Emperor Heraclius to K'art'li and to the acceptance of the Chalcedonian – i. e., Monothelite confession by the Armenians at the Council of Karin.¹ Sap'areli insists that these events were presaged by the šolakat'i in Grigor's "Vision".

Thus, Arseni Sap'areli distinguishes four stages of fulfillment of Grigor Lusaworič's vision:

1. Until the rebellion against Iran in 451 the Armenians were faithful to St.

Grigor's teachings and strictly adhered to the religion of the Greeks. This is the realization of the light descending from the heavens (šolakat'i) in Grigor's vision when St. Kat'oikē was built in Armenia.

2. After their defeat in the rebellion in 451, the Armenians were forced to submit to Iran. The Iranian government obliged them to reject the Greek faith and adopt one of the two Syrian confessions, Nestorian or Jacobite Christianity. The Armenians accepted the Jacobite faith at the Council of Duin in the period of Katholikos Nersēs Mijin. Arseni considers that the liturgical expression of this fact is revealed in the addition of խաչեցաք վսսն մեր ("who was crucified for us") to the Trisagion. The nine Assyrian fathers who arrived in Armenia "desecrated" the country, which was irrigated with the tears of St. Grigor Lusaworič. This was the beginning of the fulfillment of St. Grigor's vision when wolves attacked the sheep. The struggle in Armenian against the Council of Chalcedon intensified during the tenure of Katholikos Komitas. He ordered Ioannes (Yovhan) Mayragomec'i to translate books by Timothy Aelurus of Alexandria, Peter the Fuller of Antioch, Severus of Antioch and other heretical literature to spread the false claim that these were the writings of St. Sahak and Movsēs Kerdoł. This act completely fulfilled St. Grigor's vision concerning the wolves and lambs. According to Arseni, from this time šolakat'i was the term for Orthodox Armenian religious figures from the parish of the Chalcedonian Katholikos Yovhannēs of Bagaran, who were banished from their motherland by Movsēs Eiivardec'i and Abraham Albatanec'i of Řštunik'.

3. The beam of light from the heavens (šolakat'i) in Grigor Lusaworič's "Vision" was fulfilled once more when the emperor Heraclius restored dyophysite Christology in Armenia, including the definition of the two natures by the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon.

4. Ioannes (Yovhan) Mayragomec'i, who lived for 135 years, constantly fought against Chalcedon with his followers. At the Council of Manazkert (Manc'ikert) Iovannes Ožunetsi (Yovhannēs Őjnec'i) finally restored pure wine and unleavened bread for communion.

Unfortunately, I cannot say from which version of the Life of Grigor or of his "Vision" Arseni Sap'areli has taken the term šolakat'i, as this term, to my knowledge, is not found in early medieval Armenian literature. So far as concerns the association of šolakat'i and Chalcedonian Armenians, it would probably not be fruitful to search for this term in Armenian literature as the term is likely

¹ Ibid., 90.

the result of Sap'areli's polemical aims. After all, the Georgian katholikos intends to show that Chalcedonian Armenians are the direct inheritors of the faith of St. Grigor.

2. The Vision of Sahak Part'ew

Arseni Sap'areli attempts to confirm his thesis through reference to the "Vision of Sahak Part'ew". Having finished his description of the "Vision of Grigor Lusaworič", Sap'areli moves on to the "Vision of Sahak Part'ew":

ეგრეთვე აღესრულა ჩუენებაჲ იგი წმიდისა საჰაკისი, რომელ იხილა ბირთჳ ოქროსა და ინაფორი ზედა წმიდასა საკურთხეველსა, რამეთუ აღვოცასა თანა მეფობისა არშაკთაჲსა აჲლო მღდელობაცა წმიდისა გრიგოლის ნათესავისა და ეყენეს ქარტასა მას ოქროწერილნი იგი როარდაგნი და შეწორცილმან დაიპყრა ადგილი იგი ოქრო-ბრწყინვალეთაჲ, ესე არს რომელნი შეუდგეს მადრეგუმელისა მოძღუერებასა.

The vision of Saint Sahak [ჩუენებაჲ იგი წმიდისა საჰაკისი,] was also fulfilled. He saw a golden orb [ბირთჳ ოქროსა] and inap'ori [i.e., omophorion, a bishop's scarf] on the sacred altar. Thus resembling the destruction of the reign of the Aršakuni [მეფობისა არშაკთაჲსა], the priesthood of the kin of St. Grigor [i.e., Grigor Lusaworič'] would be also destroyed. On a charter was written a golden order, but the brilliant golden [writings] had been rubbed out, thus signifying the followers of the teachings of Mayreguemeli [i.e., Mayragomec'i].¹

In my view, Arseni Sap'areli's source must be the Georgian version of the "Vision of Sahak Part'ew," as the term *ḵnjagirk'*, "rubbed out", in both of them is translated as *šexoc'ili*. This term, in this particular form, is not used in any other old Georgian literary monument. Therefore, I conclude that Sap'areli has based his work on the Georgian translation of the "Vision of Sahak Part'ew." In other places, the Georgian version of the "Vision" makes use of the common term *axoc'ili* for "rubbed out". Furthermore, in both the "Vision" and Sap'areli's treatise, the Greek term omophorion is incorrectly rendered in Georgian as inap'ori. This corrupted transliteration is not encountered in any other Georgian literary source.

As for the prophecy, Arseni Sap'areli repeats what is said in the "Vision of Sahak Part'ew": the reign of the Aršakuni kings and the priesthood of the descendants of St. Gregor would end in Armenia. However, Sahak's Vision offers an explanation: the golden letters are not entirely rubbed out, and half of them can still be read. This means that the reign of the Aršakuni will be restored and St. Grigor's descendants will return to the Katholikos's throne. Sap'areli completely ignores this since he was writing his polemical treatise at a later time, knowing that the reign of the Aršakuni kings was not restored and the descendants (*šolakat'i*) of Grigor Lusaworič' had not returned to the Armenian Katholikosate.

Especially noteworthy in Arseni Sap'areli's version of Sahak's "Vision" is a gloss in which he interprets the rubbed out golden letters as the spreading of the teachings of Yovhannēs Mayragomec'i in Armenia. Thus, the author has merged the visions of Grigor and Sahak Part'ew: the elimination of the sheep by wolves

¹ Ibid., 83.

and the rubbed out golden letters in The Book of Life.

*b. The Comentaries of Ep't'vime Grjeli*¹

In 1046, during the reign of Georgian King Bagrat IV (1027-72), a Council took place in Ghrtila. As the treatise mentions, this Council was more military than religious. At the council, the Armenian vardapet Sost'enēs Marmašēn'ī (Sosthen of Marmašēn) appeared before Bagrat IV and challenged the Georgians to a religious debate. None of the participants was able to debate successfully with Sosthen. King Bagrat was advised to invite Ep't'vime Grdzeli (Euthymios "the Long"), a monk who had recently arrived from Jerusalem and who was at the time residing with the archbishop of Anch'i. In the ensuing debate, Ep't'vime predicated his argument upon the visions of Grigor and Sahak:

და კუალად გაუწყო წიგნთაგან თქუენთა, ვითარ იგი წერილ არს ხილვათა შინა გრიგოლი განმანათლებლისათა, რომელსა იგი გამოუცხადა ღმერთმან მყის გარდაქცევა თქუენი, ეცა სარწმუნოსა მისგან ცხოვართასა, წყალთა მათ შინა დაშავებისთა სახე თიკანთა მრომედ შეცვალებითა; და კუალად წმიდისა საჰაკის ჩუენებათაგან, რომელი ევედრებოდა ღმერთსა ნათესავისა თჳსისათჳს, თუ ოდეს იყოს მოფენად ნათელი წყალობისა თჳსისა და აკრებად ბნელი წვალებისა, რომელსაცა მოეცა ქარტა ორბისა მიერ და დაწერილიყო რიცხჳ წელთა ფ'წ-თა, რომელსა შინა ეუფლოს ბნელი წუალეებათა; და მერმე აღმობრწყინდეს ჩრდილოეთ მთავარი იგი დიდი, უწყებით ტომისაგან დავითისა და აღორძინდეს სულისა ღმრთისაჲთა და განარჩიოს ყოველი კეთილად პატიოსანისაგან თქუენისაგანი.

When God declared to Him: "Your sudden transformation from seemingly faithful sheep, you turned black in the water and [received] the face of black goats." Further, I will refer to the "Vision" of Saint Sahak, who implored God to bless his people and to take away the darkness of heresy. God has sent by means of an eagle to the Armenians a charter, the date written on which was 550, at which time the Armenians will find themselves in darkness. Later, according to The Narration, from the North will shine out a great prince [mt'avari] from the seed of David. He will be raised in God's spirit and will investigate correctly everything in your patimot'in.²

It is impossible to surmise upon which literary source Ep't'vime Grdzeli based his arguments concerning the "Vision" of Grigor Lusavorič, as he is very laconic in this debate. One thing is certain: the simultaneous reference to sheep and goats derives from the Georgian version of the "Vision of Grigor". There is more information about Sahak's "Vision" since Ep't'vime's appropriation is more substantial. It is unclear from where Ep't'vime took the data about the eagle bringing God's message to the Armenians. Because this is entirely symbolic, I will not explore the issue here. Another important difference rests in the date of 350 from Daniel's prophecy, a date mentioned in all variants of Sahak's Visions.

¹ Sabinin 1990: 91, 615-618.

² Ibid., 618. Geo. პატიმოთინ (patimot'in) appears to be a transcription of Arm. պատմութիւն (patmut'iwn), 'history', 'narration', see Garitte 1952, 415.

Ep't'vime, however, has exchanged this date for 550, pointing to the Council of Duin, because of which, according to Georgian polemical sources, "the darkness of heresy has fallen upon the Armenians." Ep't'vime Grdzeli also introduces the notion that a "northern prince" will save the Armenians from darkness. According to The Narration (ucqeba), this figure will be a descendant of the biblical David. Some explanation is in order:

1. In the Georgian literary tradition, "the North [country]" invariably means Georgia.¹
2. The Narration must be the Sumbat Davit'is-dze's Life and Narration of the Bagrationis, Our Georgian Kings (ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა, ჩუენ ქართველთა მეფეთასა) an historical treatise composed in the 1030s.² This text makes the first mention in Georgian sources of the legend about the Bagrationi (Bagratid) kings being the biological descendants of the biblical David, though in his *De administrando imperio*, the Byzantine scholar-emperor Constantine VII Porphyrogennitos gives this information a whole century earlier.
3. It is difficult to say whether the phrase "from the North will shine out [for the Armenians] a great prince" was intended to designate the Bagrationi monarchs in general, or whether it means a specific member of the dynasty. In my opinion, this is a general phrase, but if a concrete person is meant, it must be Bagrat IV. According to the description of Council of Ghrtila, Ep't'vime Grdzeli won the debate with Sost'enēs Marmašēnc'i in the very presence of King Bagrat. Marmašēnc'i was compelled to recognize the superiority of Orthodoxy and he was given a farewell with great signs of respect by Bagrat himself as he retired to his monastery.³

5. Conclusion

All Armenian religious figures that were declared saints in Armenia before the Second Council of Duin were also recognized as saints by later Georgian polemicists. Therefore, we should not be surprised at the translation of vita of Grigor Lusavorič' and the "Vision of Sahak Part'ew" into Georgian even after the schism. What is more, it should come as no surprise that Georgian polemicists should employ these writings to their benefit, attempting to prove that great Armenian religious figures had themselves predicted the deviation of Armenians from the Orthodox faith.

¹ Surgulaje 1997, 20-26.

² Sumbat Davit'is-dze 1955.

³ Sabini, 1990-91, 617-618.

BIBLIOGRAPHY

Abuladze, I.

1944. ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობები IX-X საუკუნეებში (Georgian-Armenian Literary relations in the 9th-10th c.). Tbilisi.

Agathangelos

1976. History of Armenians. Trans. and comm. R.W. Thomson. Albany NY.

Arseni Sap'areli

1908. განყოფისათვის ქართველთა და სომხთისა (On the Separation of Georgia and Armenia). Ed. Z. Alexidze. Tbilisi.

Blake, R.P.

1933-34. "Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la laure d'Iviron au Mont Athos. 2." ROC 29:114-59, 225-71.

Book of Letters

1901. Գիրք Թղթոց (Book of Letters). Tiflis (Tbilisi).

1968. ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. თბილისი (The Book of Letters. Georgian translation of the Armenian text). Ed. Z. Alexidze. Tbilisi.

de Lagarde, P.

1887. Agathangelus und die Akten Gregoros von Armenien. Göttingen.

Garitte, G.

1946. Documents pour l'étude du Livre d'Agathange. Citta del Vaticano.

1952. Ed. and comm. La Narratio de rebus armeniae. CSCO 132, subsidia 4. Louvain: Peeters.

Ghvaladze, L.

1973. „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ და ამისსა შემდგომად წამებაჲ წმიდისა მღვდელმონაშისა გრიგოლ პართელისაჲ. ქართული ხელნაწერები და მათი ურთიერთმიმართება.“ (The Life and Activity and Subsequent Martyrdom of St. Grigor Part'ew: Georgian Manuscripts and their Interrelationship). Mac'ne. Enisa da literaturis seria 1973.1:90-100.

Gogvadze, N.

1989. Ed. ძველი ქართული მატეფრასული კრებულები: სექტემბრის საკითხავები (Old Georgian Metaphrastian Collections: September Readings). Tbilisi.

1992. „გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის „ცხოვრების“ თეოფილე ხუცესმონაზონისეული“ თარგმანი (The Life of Gregory the Illuminator of Armenians, translated by Hieromonachos Theophilos). Mravalt'avi 17:38-58.

Javakhishvili, I.

1935. ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა (The Old Armenian Historical Literature), v.1. Tbilisi.
- Kekelidze, K.
1957. უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტერატურაში (Foreign Authors in the Old Georgian Literature: Studies in the Old Georgian Literature). Tbilisi.
- Khakhanov (Khakhanshvili), A.
1910. Материалы по грузинской агиологии по рукописям 10 века (Materials on Georgian hagiology according to 10th c. manuscripts). Moscow.
- Langlois, V.
1867. "Notice sur le couvent ibérien du Mont Athos." *Journal Asiatique* [sér. 4] 9:131-50
- Jazar P'arpec'i
1904. Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան (Jazar P'arpec'i's History of the Armenians and Letter to Vahan Mamikonean). Tbilisi.
- Marr, N.
1903. "Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джавахишвили" (Preliminary report on the work on Mount Sinai, in collaboration with I.S. Javakhishvili). *Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества* 14.2:1-51.
1905. "Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием" (The baptism of the Armenians, Georgians, Abkhaz, and Alans by Saint Grigor). *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arхеологического Общества* 16:63-211.
1940. Описание грузинских рукописей Синайского монастыря (Description of Georgian Manuscripts in the Monastery of Mount Sinai). Moscow, Leningrad.
- Melik'set'-Bek, L.
1915. Грузинская версия Агафангелия и ее значение для грузинской историографии (The Georgian version of Agathangelos and its value for Georgian historiography). *Христианский Восток* 4:155-170.
1920. ცხოვრებაჲ წმიდისა გრიგოლ პარტელისაჲ (The Life of St. Grigor Part'ew). Tbilisi.
- 1917-1925 "О грузинской версии апокрифического Видения Саака Парфянина о судьбе Армении" (On the Georgian version of the apocryphal vision of Sahak Part'ew about the fate of Armenia). *Izvestiya Kavkazskogo Istoriko-Arхеологического Instituta* 2:164-176.
- 1922-23. „ქართული ვერსია საჰაკ პარტელის წინასწარმეტყველებისა“ (The Georgian Version of the Prophecy of Sahak Part'ew). *Proceedings of the Tbilisi state University* 2:190-221.

Muradyan, P.

1982. Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն թարգմանություններ (Old Georgian Translations of Agathangelos). Yerevan.

Nikoladze, E.

1953. ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა (The Description of Kutaisi State Museum Manuscripts). Tbilisi.

Sabinini, M.

1990-91. Ed. საქართველოს სამოთხე (The Paradise of Georgia). Tbilisi. [Orig. St. Petersburg 1882].

Sumbat Davit'is-dze

1955. “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა” (The Life and Narration of the Bagrationis). In K'art'lis C'xovreba, ed. S. Qauxch'ishvili, 1:372-86. Tbilisi.

Surguladze, M.

1997. „აღმოსავლეთი და დასავლეთი“ საქართველოს მეფეთა ტიტულატურაში: ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული (“East and West” in the Titles of the Georgian Kings: Historical and Philological Studies). Tbilisi.

Tēr-Mkrtr'ean, K.

1896. “Նրուսադեմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի թուղթը,” (The letter of John, bishop of Jerusalem). Ararat 1896:214-15, 252-56.

Uxtanēs

1975. უხტანესი. ისტორია გამოყოფის ქართველთა სომეხთაგან. (Uxtanēs's History of the Severance of the Georgians from the Armenians). Ed. Z. Aleksidze. Tbilisi.

1985. Bishop Ukhtanes of Sebastia (X Century). History of Armenia. Part II. History of the Severance of the Georgians from the Armenians. Trans. and comm. Z. Arzoumanian, Fort Lauderdale.

Zhordania, T'.

1892. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა (Chronicles and Other Materials for Georgian History), v.l. Tbilisi. [Repr. in 2004].

ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში¹

ლეონტი მროველი თეორიული თვალსაზრისით ზუსტად და დამაჯერებლად აღწერს პირველი ერთიანი ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას ფარნავაზით სათავეში ქ. წ. IV-III საუკუნეების მიჯნაზე. ფარნავაზი ქმნის სახელმწიფოს პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ სისტემას, რომელიც აუცილებლად მოითხოვს სწრაფ, ადვილად გასაგებ შიდა ადმინისტრაციულ კომუნიკაციას და კონტაქტს თავის მოსახლეობასთან. ამისათვის მას სჭირდება დამწერლობა, მაგრამ დამწერლობა ეფექტურად ვერ იმუშავებს, თუ იგი არ ეფუძნება ყველასათვის გასაგებ ენას. ამიტომ ქართული ენა ავტომატურად იძენს სახელმწიფო ფუნქციას. თუ მანამდე, ლეონტის მიხედვით, საქართველოში ქართულის ჩათვლით ექვს სხვადასხვა ენაზე ლაპარაკობდნენ, ახლა ერთადერთი კომუნიკაციის საშუალება, მწერლობისა და დოკუმენტაციის ენა, გახდა ქართული: „და ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენაჲ ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუაჲ ენაჲ ქართლსა შინა თენიერ ქართულისა და ამან შექმნა მწიგნობრობაჲ ქართული“ [12:46].

მაშასადამე, ფარნავაზის დროს უკვე გვაქვს ენა და სახელმწიფო, ანუ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოს ფორმულით „ენა და მამული“. რა გვაკლია სრული ფორმულის მისაღებად? რა თქმა უნდა „სარწმუნოება“. მაგრამ ალექსანდრე მაკედონელმა ხომ დაუტოვა ქართველებს მცნება, რომ „მსახურებდნენ ღმერთსა უხილავსა, დამბადებელსა ყოვლისასა“. ამ ფორმულას თითქმის აღარაფერი აკლია ქრისტიანობამდე. თითქმის იმიტომ, რომ „მას ჟამსა არა იყო წინასწარმეტყველი და მოძღუარი სჯულისა ჭეშმარიტისა, რომელმანცა ასწავლა და ამხილა, არამედ თვითონ (ალექსანდრე მაკედონელმა) მოიგონა სჯული ესე“ [12:38].

ამრიგად, ლეონტი მროველის თვალსაზრისით, ფარნავაზის დროს ქართველებს აქვთ სახელმწიფო, „მიმსგავსებული სამეფოსა სპარსთასა“, აქვთ ენა დამწერლობითურთ და აქვთ სარწმუნოება ქრისტიანობას „მიმსგავსებული“.

IV საუკუნის დასაწყისია. ქართლს აღარა ჰყავს მეფობის ლეგიტიმური კანდიდატი, რადგან აღარ დარჩა ფარნავაზიანთა მამრი შთამომავალი. ქართველ წარჩინებულთა თხოვნით, ქართლში მეფედ მოდის სპარსი

¹ საქართველოს მაცნეიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. - №2. - 2015. - გვ. 5-14.

უფლისწული მიჰრანი. ქართველთა დამოუკიდებლობა და თვითმყოფადობა ყველა თვალსაზრისით დიდი რისკის წინაშე აღმოჩნდა. მაგრამ სპარსმა უფლისწულმა ქართლში მოსვლისთანავე აულო ალლო სიტუაციას: ქართველებმა შეინარჩუნეს მამა-პაპათა სჯული, ხოლო მიჰრანმა თავისი სპარსული სახელი ქართულ ყაიდაზე შეცვალა და მირიანი გახდა [12:78]. მისი მეფობა ქართლში ლეგიტიმური რომ გამხდარიყო და ფარნავაზიანებთან გენეტური კავშირი დაემყარებინა, მეფემ ცოლად შეირთო ფარნავაზიანთა უკანასკნელი შთამომავალი, სპარსელებთან ომში დაღუპული ასფაგურ ქართველთა მეფის ასული. ლეონტი მროველი კვლავ ლაკონურად, სულ რამდენიმე სიტყვით აღნიშნავს ამ ფაქტს: მირიანმა „შეიყვარნა ქართველნი, დაივიწყა სპარსული, ისწავა ქართული... და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ეს ყოველივე ქმნა სათნოებისათჳს ქართველთაჲსა“ [12.79]. ეს იყო აღიარება იმის, რომ მირიანმა თავი ფარნავაზის შთამომავლად გამოაცხადა და მთლიანად გაქართველდა როგორც გენეტურად, ისე ფაქტიურად, ვინაიდან ასე სჭირდებოდა ქვეყნის წარმატებით მართვას და ქართული ენა დარჩა სახელმწიფო ენად.

მირიანს ახლავაზრდობაშივე, 15 წლის ასაკში, გარდაეცვალა ფარნავაზიანი მეუღლე. მეფემ, რომელიც უკვე ფარნავაზიანია, ცოლად მოიყვანა ბერძენი (პონტოდან) ქალი ნანა [12:80]. წარმოშობით სპარსი მირიანი და ბერძენი წარმოშობის დედოფალი ნანა, გაქართველებულნი ენით, პოლიტიკურად, კულტურულად და რელიგიურად, პირველი ქრისტიანი ხელისუფალნი გახდნენ ქართლისა. ამათ აღმართეს ჯვარი მცხეთის მოპირდაპირე გორაზე. ახლა უკვე სრულყოფილად განხორციელდა თვითმყოფადობისათვის აუცილებელი ფორმულა: სახელმწიფო, ენა და სარწმუნოება.

551-554 წლებში სომხეთში ორჯერ შედგა საეკლესიო კრება ირანის ხელისუფლების მხარდაჭერით, რომლებმაც საბოლოოდ ერთი კრების სახელი მიიღო და დვინის II საეკლესიო კრება ეწოდა [1:22-25]. კრებამ მიიღო მონოფიზიტობის უკიდურესად მემარცხენე მიმართულება იულიანიტობა. მიუხედავად ირანის ხელისუფლებისა და სომეხ იერარქთა ცდისა, კრებაში მონაწილეობა არ მიიღეს ქართლმა, ალბანეთმა, სივნიეთმა და სომხურ საეპისკოპოსოთა ნაწილმა. სომხური ეკლესიისგან განდგა ტაოც. როგორც *Narratio de rebus Armeniae* ხაზს უსვამს, კრების გადაწყვეტილებებს არ შეუერთდნენ ის ქვეყნები და სომხეთის ეკლესიისადმი დაქვემდებარებული საეპისკოპოსოები, სადაც სომხური ენა არ იყო ერთადერთი სალაპარაკო ენა [17:38 §88]. უშედეგო ცდები კავკასიის ყველა ეკლესია გადასულიყო იულიანიტობაზე, VI საუკუნის ბოლომდე გრძელდებოდა [1.22-25].

ცხადია, არ არის სწორი მოსაზრება, თითქოს ქართლსა და ალბანეთში საეკლესიო განხეთქილებამდე საეკლესიო ანუ საღვთისმეტყველო ენა სომხური იყო. ეს შეხედულება დამყარებულია მცდარ ინტერპრეტაციაზე ბაბგენ სომეხთა კათალიკოსის მიერ VI საუკუნის ბოლოს სპარსეთში მცხოვრებ ქრისტიანთათვის გაგზავნილი ეპისიტოლესი, რომელშიც ნათლად არის ნათქვამი: „ამ სარწმუნოებით ვცხოვრობთ, როგორც მოგწერეთ კიდეც ადრე ქართველებთან და ალბანელებთან ერთად თვითეული ქვეყნის წიგნით (ენაზე)“ [24.51; 25.161]. ამ ფრაზას განმარტავენ სხვადასხვაგვარად: ისე, თითქოს „თვითეული ქვეყნის წიგნით“ გულისხმობს არა ალბანელებსა

და ქართველებს, არამედ სპარსეთში მცხოვრებ სხვადასხვა ხალხებს, ანუ ბაბგენ კათალიკოსმა ამ სხვადასხვა ხალხს მისწერა სომხურად და ყველას თავის ენაზე [26.11-14; 21.9-11]¹; ან უკეთეს შემთხვევაში ისე, თითქოს ბაბგენმა სომხურად დაწერილი ეპისტოლეს გარდა, გააგზავნა ორ ენაზე დაწერილი წერილები: სომხურად და ქართულად, სომხურად და ალბანურად, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ქართულ და ალბანურ ეკლესიებში ქართულ-ან და ალბანურთან ერთად სომხურიც იყო ოფიციალური ენა [20.136-137].² სრულიად გაუგებარია, რატომ იყო ამის საჭიროება. ავტორს სწორად ვერ გაუგია, რომ დვინის კრებაზე ოთხი მხარე (ალბანელები, ბერძნები, სომხები და ქართველები) მონაწილეობდა, ამიტომ მისი აქტებიც ოთხ ენაზე შეიქმნა. გარდა ამისა, ქართველები და სომხები ერთმანეთთან მიმოწერისას ეპისტოლეებს ორ ენაზე ადგენდნენ დიპლომატიური მოსაზრებით. ამიტომ იყო, რომ უხტანესმა თბილისში იპოვა მოსე და კირონ კათალიკოსების მიმოწერა ქართულ ენაზე. მაგრამ ყველაფერს გადააჭარბა სანკტ-პეტერბურგში გამოქვეყნებულმა ნაშრომმა. ავტორი ცდილობს ახსნას იმის მიზეზები, თუ რატომ იყო ქართლსა და ალბანეთში საეკლესიო ენა სომხური: ქართული ეკლესია იმდენად ექვემდებარებოდა სომხურს, რომ აბრაჰამ სომეხთა კათალიკოსი დაუმორჩილებლობის გამო სიკვდილით დასჯითაც კი ემუქრებოდა კირონ ქართლის კათალიკოსს [23.116-117]; ამიტომ მას შეეძლო აეძულებინა იგი სომხური ენა მიეღო საეკლესიო ენად. სანყენია, რომ ამ სიტყვების ავტორმა ასე ცუდად იცის (ან სულ არ იცის) ძველი სომხური ენა და მწერლობა. მაგრამ მთავარი ამ წუთას ეს არ არის. მთავარი ის არის, რომ ავტორმა სხვა „ახსნაც“ მოუძებნა „ფაქტს“, რატომ იყო ქართლსა და ალბანეთში სომხური ენა ოფიციალური საღვთისმსახურო: იმიტომ, რომ ქართულად და ალბანურად არ არსებობდა მღვდელთმსახურებისთვის აუცილებელი ლიტურგიკული წიგნების თარგმანები [23.117]. მე არ მინდა ძველ ქართულ მწერლობაზე ვილაპარაკო დღეს, იმდენად ნათელია საკითხი. მაგრამ ალბანურ ენაზე დამწერლობით ხომ აღმოჩნდა წმიდა წერილები და უპირველესი ლიტურგიკული ძეგლი ლექციონარი ფსალმუნებზე მითითებებით სულ გვიან VI ს-ით დათარიღებული [18:256]³, რომ არაფერი ვთქვათ წყაროებში დასახელებულ საკმაოდ მნიშვნელოვან რაოდენობაზე თეოლოგიური ლიტერატურისა [1:217].

VI საუკუნის ბოლოს ქართლმა იწყო ხელახლა გაერთიანება („ნელად-რე შეკრბა“) ერისმთავარ გუარამ დიდი კუროპალატის მეთაურობით [9:95; 10:10]. გაერთიანებულ ქართლს („ყოველი ქართლი“) სასიცოცხლოდ ესაჭიროებოდა შერეული მოსახლეობის სასაზღვრო პროვინციებში (მაგ.

¹ ამ მოსაზრების კრიტიკისათვის იხ. ზ. ალექსიძე, დვინის 506 წლის კრების ისტორიისათვის, ქრისტიანული კავკასია, I, თბ., 2010, გვ. 141-143.

² პ. მურადიანმა ოდნავ შეარბილა თავისი კოლეგების დებულება, მაგრამ მთლიანდ მაინც ვერ შეეღია. მისი აზრით, კავკასიაში სომხური იყო საერთაშორისო, ან უკეთ, ეკლესიათაშორისი ენა, რასაც მოწმობს (ქართლის შემთხვევაში – ზ. ა.) მცხეთის ჯვრის სომხური წარწერები. იხ. Паруйр Мурадян, История-память поколений: Проблемы истории Нагорного Карабаха, Ер., 1990, გვ. 58.

³ შარლ რენუ 439-614 წლებს შორის ათავსებს.

გუგარეთში) ქართული ენა სახელმწიფო ენად, ანუ ყველასათვის საგალ-
დებულო ენად გაეხადა. მაშინ ეს ნიშნავდა პირველ რიგში ღვთისმსახურე-
ბაში ქართული ენის საყოველთაოდ შემოღებას „ყოველი ქართლის“ შერეუ-
ლი მოსახლეობის რეგიონებში, რაც ავტომატურად გულისხმობდა დროთა
განმავლობაში ამავე რეგიონებში ქალკედონური მრწამსის დამკვიდრებას.
ცურტავი ეთნიკურად შერეული მოსახლეობის (ქართველები და სომხები)
პროვინცია იყო. მივაქციოთ ყურადღება, რომ ამ საეპისკოპოსოს არსებო-
ბის მანძილზე ათი ეპისკოპოსი შეიცვალა და მათ შორის ხან ადგილობრივი
ქართველები ადიოდნენ საყდარზე, ხან სომხები, მხოლოდ ერთი პირობით,
რომ ორივე შემთხვევაში მათ უნდა სცოდნოდათ ქართულიც და სომხურიც
[8:89]. კომპაქტურად დასახლებულ სომხურ თემებში ღვთისმსახურება,
როგორც ჩანს, მხოლოდ სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა. ქართლის კათა-
ლიკოსმა გადაწყვიტა საქართველოს სასაზღვრო პროვინციაში სახელმ-
წიფო ენისათვის პოზიციები გაემაგრებინა და სომხურ თემში სომხურთან
ერთად ქართულ ენაზე ღვთისმსახურებაც დაენერგა. მოსე ცურტაველმა
დატოვა თავისი სამწყსო და სომხეთში გაიქცა საჩივლელად. განთავისუ-
ფლებულ ადგილზე კირონ კათალიკოსმა ქალკედონიტი (წყაროებიდან არა
ჩანს, რა ეროვნების) ეპისკოპოსი დასვა, მაგრამ კვლავ ისეთი, რომელ-
მაც ქართულთან ერთად სომხურიც იცოდა [8:70, 78]. ამრიგად, ქართლის
კათალიკოსმა თავისი ამოცანა შეასრულა, მაგრამ ისე, რომ მოსალოდნელ
კამათში ზნეობრივი მარცხის შესაძლებლობა გამოიჩინა. ყოველივე ეს
დაგვირგვინდა ქართული ქვეყნების გაერთიანებით, ერთიანობის ამსახვე-
ლი სახელწოდების „ყოველი ქართლის“ შექმნით და „ყოვლისა ქართლისას
მცველის“ მცხეთის ჯვრის აღმართვით [5:328-335]. გ. აბრამიშვილისა და
ჩემი შეხედულებით, სწორედ ამ დროს უნდა შექმნილიყო დავათის სტელა
ქართული ანბანის განდიდების გამოსახულებით და ფარნავაზის ხანაში
მისი შექმნის თარიღზე (ქ. წ. 284 წ.) მითითებით [19:315-323].

VII საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო არაბობა. კვლავ დაიკარგა
დამოუკიდებლობა და კვლავ დაიშალა ქვეყანა. პირველი, რაც ქართლმა
თავის დასაცავად გააკეთა უკვე VII ს-ს მეორე ნახევრის დასაწყისში, ეს
იყო ფარნავაზიანთა ჩამომავალ ერისმთავართა დინასტიისა და ბაგრა-
ტიონთა დინასტიების გაერთიანება: ადარნასე მამფალის და ლატაერი, გახ-
და დედა ბაგრატიონთა და კუროპალატიანთა [3:120-128]. ამ გაერთიანებამ
ლეგიტიმური გახადა ქართლის სამეფოების ჩამოყალიბებისას სამეფო ტახ-
ტის დაკავება ბაგრატიონთა მიერ და დაუდო საფუძველი ქვეყნის შესაძლო
გაერთიანებას.

IX საუკუნის მეორე ნახევარში გრიგოლ ხანძთელმა და მისმა მონა-
ფეებმა უკვე დაიწყეს ქვეყნის გაერთიანებისათვის არგუმენტების ძიება.
„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით, ეფრემ დიდი მანყვერელი,
გრიგოლის თხოვნით, შეურიგდა თავის სიყრმის მეგობარს არსენი დიდს,
კათალიკოსს მცხეთისა, ჩამოაგდო მშვიდობა მასსა და სხვა ეპისკოპოსებს
შორის და განსაკუთრებით „გუარამ ხელმწიფესთან“. ძველი ხანძთის
ეკლესია არსენი კათალიკოსმა აკურთხა და ამით „ქართლის ეკლესიათაც
ყოველთა სიხარული მოჰფინა“, რადგან ამით „საყდარი მამამთავრობისაჲ
შეამკო სრულად“ [15: 290]. ეფრემ დიდმა კიდევ ბევრი კეთილი საქმე უქმ-

ნა“ ქუეყანასა ჩუენსა“ (მიაქციეთ ყურადღება, ამ გამოთქმაში ყველა ქართული სამეფო და სამთავრო იგულისხმება). მან იერუსალიმის პატრიარქის კურთხევით, მირონის კურთხევა ქართლში განაწესა. რატომ ქართლში? აი, აქ ამბობს გიორგი მერჩულე თუ თვითონ ეფრემ დიდი იმ სიტყვებს, რომელთაც დღემდე არ დაუკარგავთ ძალა. იმიტომ, რომ „ქართლად ფრიადი ქვეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“ [15:290]. ძნელი სათქმელია, ეს ფრაზა IX საუკუნეს ეკუთვნის, როდესაც ქართლის ერთიანობისთვის საფუძვლებს უკვე ეძებენ, თუ X საუკუნეს, როდესაც ქართლი სულ ახლოს იყო ერთიანობასთან. ორივე შემთხვევაში, ჯერ კიდევ გაუერთიანებელი ქვეყნის საზღვრები ენის გავრცელების არეალით განისაზღვრა. განათლებულ ქართველობას, აქ თუ უცხოეთში, კარგად ესმის ქართული ენის მნიშვნელობა ქვეყნის ერთიანობისათვის და ამ დროს (შესაძლოა უფრო ადრეც) იწერება „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ [11:283].

როდესაც საქართველო გაერთიანდა ის უკვე ველარ იქნებოდა ვერც „ქართლი“ და ვერც „ყოველი ქართლი“, რადგან ეს სახელი უკვე აღარ ფარავდა ერთიან საქართველოს, სადაც „ლოცვაჲ ყოველი“ აღესრულებოდა. X საუკუნის 70-80-იან წლებში საქართველო არასრულად გაერთიანდა. ნარატიულ წყაროებში „საქართველო“ პირველად და მხოლოდ ერთხელ გვხვდება ჯუანშერთან (IX ს.) [12:235]. დოკუმენტთაგან პირველად „საქართველო“ მოხსენიებულია („ეგრეთვე მეცა მსახურებითა და რუდუნებითა ჩემითა სომხეთს შინა და საქართველოს და სარკინოზეთს მეგრ და მერმე საბერძნეთს მოსვლითა საცხოვრებელსა ჩემსა ვეძიებდი“) 1083 წელს გრიგოლ ბაკურიანის ძის პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონში [13:194], ხოლო 1103-1105 წლებში რუის-ურბნისის კრებაზე ოფიციალურად გაცხადდა როგორც ჩვენი ქვეყნის დღევანდელი სახელი [7:195]. სახელწოდება ეტიმოლოგიურადაც ზუსტად გამოხატავდა, რომ საქართველო ის ქვეყანაა, სადაც ქართველები სახლობენ და ქართულად მეტყველებენ. მათ შორის შეიძლებოდა არაქართული წარმოშობის პირებიც ყოფილიყვნენ, მაგრამ მათი სამეტყველო ენა, შესაბამისად კულტურაც, აუცილებლად ქართული უნდა ყოფილიყო. ფორმულა – „ენა, სახელმწიფო, სარწმუნოება“ – ერთიან საქართველოში სრულყოფილად განსახიერდა. ამის შემდეგ უკვე ყველამ, შინაურმაც და გარეულმაც, მტერმაც და მოყვარემაც, უშეცდომოდ იცოდა, რომ საქართველო და ქართული ენა ტოლფასი ცნებები იყო; უერთმანეთოდ არცერთს აღარ შეეძლო ეარსება.

XV საუკუნის მიწურულს დიდი შემოსევების (მონღოლები, თემურ ლენგი) შედეგად საქართველო დაიშალა სამეფო-სამთავროებად. ქვეყნის დაშლას ბუნებრივად მოყვა ერთიანი ქართული ეკლესიის დაშლაც. სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს გამოეყო დასავლეთ საქართველოს (აფხაზეთის) საკათალიკოსო (გელათი) და სამცხე-საათაბაგოს მწყემსმთავარი (მანყვერელი). საქართველოს აერთიანებდა მხოლოდ მისი სიმბოლო, ქართული ენა, რადგან მართლმადიდებლური „ლოცვაჲ ყოველი“ ყველგან მაინც ქართულად აღესრულებოდა. ამიტომ იყო, რომ ყოფილი ერთიანი საქართველოს ნაწილები, რომლებსაც თავიანთი სახელწოდებები ჰქონდათ, მაინც „საქართველოებად“ იწოდებოდნენ, რადგან მათი სახელმწიფო ენა

და სარწმუნოება ერთიანი და ქართული იყო.

რუსეთთან მიერთების შემდეგ საქართველომ დაკარგა სახელმწიფოებრიობა, სახელმწიფო და საეკლესიო ენა, მაგრამ არ დაუკარგავს წარსული და მესხიერება. 32 წლის შეთქმულების დაწყების წინ სოლომონ დოდაშვილი პროკლამაციით მიმართავდა თავის თანამოაზრეებს, თუ რისთვის უნდა ებრძოლათ: „ქვეყნის დაარსებითგან მამულსა ჩვენსა აქვნდა თჳსი საკუთარი მდგომარეობა, აქვნდა თჳსნი სჯულნი, თჳსი სარწმუნოება, თჳსი ენა და თჳსი ჩვეულება, ჰყვანდა ყოველსა დროსა თჳსი ხელმწიფე და არაოდეს არ იყო მოკიდებული სხვასა ზედა და არცა მონა“ [16:72]. სოლომონ დოდაშვილმა ჩამოთვალა ყველა ის ნიშანი, ურომლისოდაც, მისი აზრით, დამოუკიდებელი სახელმწიფო არ არსებობს: თავისუფლება, („საკუთარი მდგომარეობა“), კანონები („თჳსნი სჯულნი“) სარწმუნოება, ენა, ადათ-წესები („თჳსი ჩვეულება“) და სახელმწიფო („თჳსი ხელმწიფე“).

32 წლის შეთქმულება და მრავალი წინმსწრები თუ მომდევნო აჯანყება დამარცხდა. საქართველო შეეგუა თავის ბედს და ერის ხსნისათვის ბრძოლას შემოვლითი გზებით შეეცადა. რამდენი ეროვნული პრობლემა დააყენა XIX საუკუნის მეორე ნახევარმა ქართველი მოღვაწეების წინაშე. დაარსდა ქართული ჟურნალ-გაზეთები, ქართული თეატრი, ქართული ბანკი, ქართული სასწავლებლები, ქართულ ენაზე წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება და მრავალი სხვა ეროვნული ინსტიტუტი. ბოლოს და ბოლოს შეიქმნა ქართული „დედაენა“. ეს ყველაფერი კეთდებოდა მძიმე და თავდადებული ბრძოლით, რომელსაც საქართველოს საუკეთესო შვილები ეწირებოდნენ. ეს იყო დიდი ეროვნული მოძრაობა, მაგრამ ამ მოძრაობაში ვერა ვხედავთ ქართული სახელმწიფო ენისათვის ბრძოლას. ვერა ვხედავთ იმიტომ, რომ მაშინ არ არსებობდა საქართველოს სუვერენული სახელმწიფო და რუსეთის იმპერიის სახელმწიფო კანცელარიებში ქართული ენის დამკვიდრების მოთხოვნა უშედეგო იქნებოდა [4:127].¹ თუმცა კი ეკლესიაში ქართული ენის აღდგენისაკენ მოწოდება ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან გაისმა დიმიტრი ყიფიანისაგან [16: 334]. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო როგორც პოლიტიკური ან ადმინისტრაციული სახელწოდება აღარ არსებობდა, შემთხვევითი არ იყო, რომ მისი ხსენება განსაკუთრებით გახშირდა პრესასა და ლიტერატურაში („საქართველოს მოამბე“).

XX საუკუნის დასაწყისში მარქსისტულ პარტიათა გაძლიერებასთან ერთად, ქართულ პუბლიცისტიკაში ქართულ ენაზე ზრუნვამ უკან დაიხია. მაგრამ იყვნენ ისეთი პოლიტიკური მოაზროვნეებიც, რომლებმაც უფრო მაღალ საფეხურზეც კი აიყვანეს ეს მოძრაობა, დაიწყეს ერის მზადება სახელმწიფო ორგანოებსა (სასამართლო) და ეკლესიაში ქართული ენის დასამკვიდრებლად საბრძოლველად [14: 41,44,53]. ძალიან მალევე დაიწყო მძლავრი მოძრაობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისთვის (1906-1907 წწ.), რაც, პირველ რიგში, მღვდელთმსახურებაში ქართული ენის დაკანონებას გულისხმობდა. უშედეგოდ. მაგრამ არც შედეგი იყო შორს.

¹ ამიტომაც დაიკავა „მამულმა“ და „საყდარმა“ „სახელმწიფოს“ ადგილი გრიგოლ ორბელიანისა და ილია ჭავჭავაძის ფორმულირებაში.

ახლადშექმნილმა საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ თავის კონსტიტუციაში (1921 წელი) ქართული ენა სახელმწიფო ენად გამოაცხადა, ხოლო ქართული ენის შესახებ კანონი კიდევ უფრო ადრე (1918 წელს) მიიღო.

გასაბჭოების შემდეგ 1978 წლამდე საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის ყველა მიღებულ კონსტიტუციაში (1922, 1927, 1937), ბევრი სხვა რესპუბლიკისგან განსხვავებით, ქართული ენა გამოცხადებული იყო საქართველოს სახელმწიფო ენად. რაც არ უნდა უნდობლად მოვეყიდოთ საბჭოთა კონსტიტუციებს, ეს მუხლი ძნელად, მაგრამ ბევრი თვალსაზრისით მაინც რეალურად სრულდებოდა: საშუალო და უმაღლესი განათლება ქართული იყო და სახელმწიფო დოკუმენტები, გარდა მოსკოვში გასაგზავნისა, ქართულად იქმნებოდა. პარადოქსია, მაგრამ სწორედ იმ პერიოდში დაიწყო საკავშირო ხელისუფლებამ ეროვნული ენების შევინარეობა, როდესაც მას ამისათვის საკმარისი ძალები აღარ ჰქონდა. 1978 წლის კონსტიტუციის პროექტიდან ამოღებულ იქნა ნათელი და ლაკონური ფორმულირება სახელმწიფო ენის შესახებ და შეცვლილ იქნა სრულიად გაუგებარი და ერთმანეთის სანინააღმდეგო წინადადებებით („ენის ხმარება“). ქართველი ხალხი არ დაემორჩილა ამ უგუნურ გადანყვეტილებას.

მიზანი იყო ყველასთვის ნათელი, გამჭვირვალე და უპირობო. მღელვარება არავისგან არ იყო პროვოცირებული და ვერავითარი გარეშე ძალა მასში მონაწილეობას ვერ მიიღებდა; ტრიბუნაზე მდგარი უფროსი თაობა და ქუჩაში გამოსული ახალგაზრდობა მეტს არაფერს ეძიებდა და არაფერს ითხოვდა, გარდა იმისა, რასაც ამბობდა და ითხოვდა; მოძრაობას ოპოზიცია არა ჰყავდა არც ხილული და არც ფარული. მთელი ქართველი ხალხი, ყველა ფენა, ყველა ინდივიდი ერთი აზრისა იყო, მიუხედავად იმისა, გამოთქვამდა თუ არა ამას ხმამაღლა. ეს იყო სრული ერთიანობის განცდა, როდესაც ქუჩაში გამოსული ყველა შემხვედრს, უცნობს თუ ნაცნობს თავის სულით მახლობლად განიცდიდა. ასეთი ერთიანობის განცდა ერსაც და ინდივიდსაც ძალზე იშვიათად ეუფლება და შეუძლებელია ხალხის ისტორიულ მესხიერებაში იგი განსაკუთრებულ განცდად არ აღიბეჭდოს. საქართველომ გაიმარჯვა.

მაგრამ იყო კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც ქვეცნობიერად თან სდევდა 14 აპრილს და მის მიმდებარე დღეებს:

საქართველოს ისტორიის ყველა უღელტეხილზე სახელმწიფო ენისათვის ბრძოლა წინ უსწრებს, თანა სდევს და ამთავრებს ქართული მიწა-წყლის ერთიან და სუვერენულ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების პროცესს.

მართლაც გავიდა სულ რაღაც 13 წელი და საქართველო დამოუკიდებელი გახდა.

დამოუკიდებელი საქართველოს კონსტიტუციამ ქართული ენა სახელმწიფო ენად კვლავ გამოაცხადა, მაგრამ დაგვიანდა ქართული ენის კანონის მიღება, რომელიც სულ ახლახანს მიიღო. ეხლა ყველაფერი მის სწორ რეალიზაციაზეა დამოკიდებული.

წყაროები და ლიტერატურა:

1. ზ. ალექსიძე, თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში: VI საუკუნე, თბ., 2015.
2. ზ. ალექსიძე, დვინის 506 წლის კრების ისტორიისათვის, ქრისტიანული კავკასია, I, თბ., 2010.
3. ზ. ალექსიძე, უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, კრ. „ქრისტიანული კავკასია“, II, თბ., 2011.
4. ზ. ალექსიძე, გამოსვლა ისტორიის ინსტიტუტის საერთო კრებაზე, კონსტიტუციის პროექტის განხილვა, 11 აპრილი, კრ. 1978, 14 აპრილი, თბ., 2012.
5. ზ. ალექსიძე, მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა, კრ. „ქრისტიანული კავკასია“, II, თბ., 2011.
6. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
7. ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978.
8. ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით გამოკვლევიდა და კომენტარებით, გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ., 1968.
9. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, I (V-X სს.), თბ., 1963.
10. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ახლადამოწენილი რედაქციები, გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ., 2007.
11. სინური მრავალთავი 864 წლისა, აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობით და გამოკვლევით, თბ., 1959.
12. „ქართლის ცხოვრება“, მთავარი რედაქტორი როინ მეტრეველი, თბ., 2008.
13. ა. შანიძე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი, თბ., 1971.
14. ჩვენი მოქმედების სახელმძღვანელო დედა-აზრი, თხზულებანი არჩილ ჯორჯაძისა, წიგნი მეოთხე, წერილები „ცნობის-ფურცელ-მოამბიდან“ 1901-1902, თფილისი, 1911.
15. „ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანძთელისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, I (V-X სს.), თბ., 1963.
16. თ. ჯოლოგუა, ქართული ჟურნალისტიკის ისტორია, თბ., 2013.
17. La Narratio de rebus Armeniae, édition critique par G. Garitte, Louvain, 1952.
18. Ch. Renoux, Deux pericopes du Lectionnaire palimpseste albanien des manuscrits géorgiens N Sin 13 et N Sin 55, kr. „კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის“, თბ., 2012.
19. Guram Abramishvili, Zaza Aleksidze, A National Motif in the Iconographic Programme depicted on the Davati Stela, კრ. „ქრისტიანული კავკასია“ I, თბ. 2010.

20. А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ер., 1987.
21. А. Мнацаканян, О литературе Кавказской Албании, Ер., 1962.
22. П. Мурадян, История-память поколений: Проблемы истории Нагорного Карабаха, Ер., 1990.
23. А. Шагинян, Раннесредневековая география Армении и стран Южного Кавказа, Санкт-Петербург, 2014.
24. Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901.
25. Գիրք թղթոց, Երուսաղեմ, 1994.
26. Ա. Մնացականյան, Աղվանից աշխարհի գրականության հարցերի շուրջ, Եր., 1960

THE ISSUE OF LANGUAGE AND STATEHOOD IN GEORGIAN LITERATURE AND POLITICS

1. At the turn of IV-III centuries B.C., when King Parnavaz was establishing the first unitary Georgian State, the peak of the process was the declaration of Georgian as a State language and creation of the Georgian writing system.

2. In the early fourth century, when Iberia was left without a descendent of the Parnavazids, local nobles invited a Persian prince Mihran, in Georgian known as Mirian, as king. Mirian married the last female descendant of the Parnavazid dynasty, “he loved the Georgians, forgot Persian, learned Georgian and adorned the tomb of Parnavaz”. Georgian remained as Iberia’s state language.

3. In the VI-VII centuries, when the Kingdom of Kartli started to become united, church service in the borderline provinces of Georgia was conducted in the Georgian language even for the non-Georgian-speaking parish. This process of unification of the Georgian lands was finished by the introduction of the unifying term “Entire Kartli” and the construction of the Cross Monastery near Mtskheta, “The Protector of the Entire Kartli”.

4. Due to Arab invasion, Georgia lost independence and fell into parts. However, in the X century the process of unification started anew. The Georgia of David the Builder and King Tamar was gradually developing. Based on the 13-centuries’ experience, a genius Georgian scholar expressed a simple and clear idea: “Kartli is the land where the liturgy is performed in Georgian and all prayers are said in the Georgian language”. In other words, the boundaries of Georgia were defined according to the area of spreading of Georgian as a State and church language.

5. In the period of unified Georgia the name for the country was defined. It was clear that the term “Kartli” (even “The Entire Kartli”) did not cover the territory where church service was performed in Georgian. Then, at the council of Ruis-Urbnisi, the current name of the country – Saqartvelo (Georgia) was officially declared. Since this day, it was understood by everyone that Georgia and the Georgian language were univocal concepts; Formation of the State and creation of the language was a unified, inalienable process, and neither could exist separately.

6. When the entire Georgian kingdom was destroyed, its symbol – the Geor-

gian language still remained and united the disintegrated country, as “all prayers” were still said in Georgian everywhere. That is why various parts of Georgia were mentioned as Saqartveloebi (“Georgias”), although they had their own names. Georgian was the State language everywhere.

7. After Georgia was annexed by Russia, it lost its statehood, but retained its past and preserved its memory. According to the proclamation of the plot in 1832, Georgia had lost three most important things: faith, State language and the King.

8. In the second half of the XIX century a violent movement started aimed at the preservation of the Georgian language. According to the outstanding public figures of this period, preservation of the language implied the salvation of the nation. Although Georgia fell into two provinces – Tbilisi and Kutaisi, the name of the country Sakartvelo was preserved (e.g. “Sakartvelos Moambe”). However, there was no demand for the restoration of the Georgian language either in State agencies or major churches.

9. With the strengthening of the Marxist parties, Georgian printed media almost forgot about the preservation of the national language. However, some statesmen (A. Djordjadze) demanded re-introduction of the Georgian language in the State agencies and the church. This was similar to the demand of restoration of Georgian as the State language. This issue was later included in the constitution of the independent Georgia.

10. In every constitution of the Soviet Georgia the Georgian language was declared as the State language. In 1978 the Soviet authorities made an attempt to withdraw the corresponding Article from the constitution. Due to the joint effort of the entire Georgian nation, the Article about the State language was preserved in the new Constitution. This efficient protest filled the nation with the spirit of regaining national independence.

11. According to the Constitution of the independent Georgia, the Georgian language was declared State language. The adoption of the law on the national language was considerable delayed and it was adopted not long ago. Now everything depends on the appropriate implementation of the above-mentioned law.

ХРИСТИАНСКИЙ КАВКАЗ В НОВОЙ КОЛЛЕКЦИИ РУКОПИСНОГО ФОНДА СИНАЙСКОГО МОНАСТЫРЯ СВ. ЕКАТЕРИНЫ ¹

26 мая 1975 года в монастыре Св. Екатерины на Синайской горе было сделано открытие, которое журналисты совершенно справедливо окрестили открытием века.

В монастыре Св. Екатерины, в часовне святого Георгия, расположенной в северной части стены Юстиниана, возник пожар. Когда пожар был потушен и поврежденная территория очищена, в подсобном помещении под часовней, наполненном землёй и обугленными досками провалившегося пола, были обнаружены в большом количестве древнейшие рукописи².

Каким образом оказалось в этом помещении такое количество рукописей и почему монастырская братия напрочь забыла об их существовании?

В 1734 году архиепископ Никифор Марталис построил в монастыре Св. Екатерины специальное здание для библиотеки, перенес сюда рукописи и привёл их в порядок³. Те же рукописи, которые были признаны лишними для тогдашнего практического применения, как видно, остались в указанном помещении.

В 1761 году итальянский пилигрим Донати отмечал, что в библиотеке Никифора Марталиса, помимо хорошо ухоженных рукописей, в другом помещении он обнаружил и рукописи, оставленные без внимания. Постепенно о существовании этих рукописей, как видно, было забыто⁴.

Новая Синайская коллекция насчитывает всего 1100 рукописей. Большинство из них греческие, остальные – арабские, сирийские, эфиопские, славянские и грузинские, одна латинская и одна еврейская. Кроме того здесь же обнаружены 120 свитков. Хронологически новая коллекция уместается в

¹ კავკასიის სიძველეები მსოფლიოს მუზეუმებში, სპარტაჰორისო კონკრეტული მასალები. - თბ.: 2015. - გვ. 84-94.

² Sinai: Treasures of the Monastery of the Monastery of Saint Catherine, Athens, 1990, p. 354

³ Порфирий Успенский, Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845, СПб., Т. I, стр. 148

⁴ P. Revelli, Il viaggio in Oriente del dottore Vitaliano Donati (1759-62): G. Gora, Cosmos, 1894-1896. P. Barocelli . Il viaggio del dottore Vitaliano Donati in Orient , Atti dell; Accademia della Scienze Di Torino, 47, 1911-1912; Treasures, p. 355

период IV-XVIII веков¹.

Большая часть обнаруженных грузинских рукописей написана на пергаменте, сравнительно меньшая часть выполнена на бумаге. Все тексты написаны грузинским церковным письмом - заглавным (асомтаврული) и строчным (нუსхური). Т. н. мхедрули (светским, буквально военным) письмом выполнены только некоторые приписки сравнительно более позднего периода (XII - XV)².

На сегодняшний день в Синайской коллекции мы имеем в общей сложности уже более 230 грузинских рукописей и 1600 фрагментов, что в значительной степени обогащает наши знания о жизни и творческой деятельности грузинской монастырской общины на Синае. Большинство синайских рукописей старой и новой коллекций датируется второй половиной десятого века³.

При сравнении общего количества хранящихся здесь грузинских датированных рукописей с такими же рукописями, созданными на других языках (греческом, арабском, сирийском и др.), становится ясно, что вторая половина X века на Синайской горе была преимущественно грузинской. Об этом свидетельствуют также памятные записи на полях рукописей новой коллекции, содержащие интересные сведения о возведении грузинскими монахами различных сооружений на Синайской горе, в частности в монастыре Св. Екатерины.

В грузинских рукописях Синая, в особенности в новой коллекции, отражён так называемый иерусалимский этап церковного богослужения. Это литургические книги до X в. включительно, в некоторых случаях утраченные другими письменностями вследствие введения с X века нового порядка литургии, называемого константинопольским или византийским. Вплоть до последнего времени предпринимались попытки восстановить этот этап, преимущественно, на основе армянской письменности, которая окончательно размежевалась с халкидонской уже в VI веке, и поэтому реформы православной церкви не должны были коснуться её. Синайские открытия, уже старые, а тем более новые, заостряют внимание научной общественности и на грузинской письменности, наряду с армянской, как на отражении древнейшей ступени указанного типа богослужения⁴.

Новая Синайская коллекция выявила тесные контакты грузинской братии Синайской горы с другими очагами грузинской культуры. Об этом свидетельствуют сочинения, оказавшиеся на Синае вскоре после того, как они вышли из-под пера отцов других монастырей.

¹ О содержании новой коллекции см.: Sinai: Treasures, p.354; C. Tarnanidis, The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessalonica, 1988, pp.21-31, 45-54; Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai, prepared by S. P. Brock, Athens, 1995

² Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai, prepared by Zaza Alexidze, Mzeqala Shanidze, Lily Khevsuriani, Mikheil Qavtaria, Athens 2005,

³ Catalogue of Georgian Manuscripts... p.361

⁴ Catalogue of Georgian Manuscripts..., p.367-370

В Новой коллекции наряду с литургическими сборниками встречаются Евангелии, Псалмы, Учения св. отцов, агиографические сборники и т. д. Среди них можно выделить одну рукопись X века (974 г.) под названием «Учения и чудотворения святых синайских отцов». Текст привлекает внимание специалистов - картвелологов также и тем, что в нём первым же повествователем назван неизвестный нам по другим источникам «святой отец Самюэль-грузин».

В Новой коллекции особенно важны две рукописи десятого века. Одна из них представляет собой довольно обширную часть первого грузинского исторического сочинения, известного под названием «Мокцеваи Картлисаи» («Обращение Картли»). Указанное сочинение состоит из двух частей: т.н. летопись «Мокцеваи Картлисаи», в которой передана история Грузии от начала до VII века, и Житие просветительницы Грузии святой Нино¹.

Рукопись дошла до нас не полностью. Сохранилась только часть «Летописи», которая содержит повествование от христианизации Грузии (Картли) до конца VI века.

Напомним слушателям, что до синайских находок науке были известны только две дошедшие до нас редакции «Обращения Грузии»: Шатбердская (X в.) и Челишская (XIV в.).

Новая редакция имеет как общие, так и различительные черты одновременно с обеими известными редакциями. Разумеется, она происходит из общего первоисточника и хронологически её оригинал опережает как шатбердскую, так и челишскую редакцию. Этот вывод особенно важен для решения сложнейшей проблемы происхождения «Мокцеваи Картлисаи».

Ещё более важной оказалась вторая рукопись, представляющая собой сборник. Она датируется первой половиной X века. В сборник включены «Мокцеваи Картлисаи» (как «Летопись», так и «Житие Святой Нино») и архетип Жития 13 ассирийских отцов. Синайская рукопись сама по себе древнее Шатбердской рукописи, редакционно она также значительно опережает обе редакции, и в сомнительных случаях она предлагает гораздо лучшие, чем в этих редакциях, прочтения².

В книгу Жития сирийских отцов включены уникальные сведения о наименее изученном на сегодняшний день периоде истории Грузии – т.н. периоде эрисмтаваров (VI-VIII вв.). В них даётся описание библиотек и сокровищниц Крестового, Зедазенского и Давидгареджийского монастырей с перечислением имён лиц, внесших пожертвования с VI по IX век. Вероятно, особо следует отметить, что среди них встречается первое и единственное упоминание рода Руставели («Рувиставели») и его локализация на территории исторической Кахетии, а также упоминание грузинского царского рода Багратиони задолго

¹ Le nouveau manuscrit Géorgien sinaïtique N Sin 50, Edition en fac-similé, Introduction par Z. Aleksidzé: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Lovanii, 2001; Нововыявленные Синайские редакции Обращения Картли, Тб. 2007 (на груз.) Four Recensions of the „Conversion of Georgia“ (Comparative Study) , The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). – Wien, 2002, p. 9-16.

² Le nouveau manuscrit Géorgien sinaïtique N 50.

до того времени, которое на сегодняшний день установлено по имеющимся источникам¹.

Заслуживают внимания специалистов также и колофоны, которые в большом количестве представлены в рукописях новой коллекции. С их помощью, в первую очередь, многократно возрастают наши знания о деятельности грузинских монахов на Синайской горе, особенно во второй половине X века. Большая часть колофонов датирована.

К примеру, можно привести один колофон на полях рукописи № 2 новой коллекции. В нём содержится список грузинских книг, пожертвованных Синайской горе Квирике Мидзнадзорели. Подобный список был обнаружен на Синайской горе в 1902 году Николаем Марром², и эти два списка являются самыми ранними из числа списков, иллюстрирующих библиографическую деятельность на Синайской горе. В этой же приписке привлекает внимание описанная автором памятной записи собственная строительная деятельность на территории монастыря Святой Екатерины.

Большое внимание специалистов привлекли также палимпсесты, обнаруженные среди рукописей новой коллекции. Их количество довольно значительно. Нижний текст большей частью грузинский, греческий, сирийский, армянский и т.д.

Особенно важно открытие в нижнем тексте двух рукописей (13, 55) памятников утраченной письменности Кавказской Албании. В действительности они являются частями одной грузинской рукописи, а разные номера приданы им монахами монастыря Св. Екатерины задолго до того, как мы приступили к описанию новой грузинской коллекции³.

Кавказская Албания - одно из древнейших цивилизованных государств античной эпохи и раннего средневековья на территории современного Азербайджана. Начиная с десятого века Албанское государство полностью исчезло с исторической арены под натиском соседних государств, кочевых племён и Арабского халифата.

С тридцатых годов девятнадцатого столетия начинается интенсивный международный научный поиск следов этого государства в материальной культуре. 28 сентября 1937 года среди манускриптов Эчмиадзина (Армения) будущий основатель Института рукописей Илья Абуладзе обнаружил армянскую рукопись XV века, представлявшую собой учебник различных письменностей. В учебнике был найден и албанский алфавит⁴.

Выдающийся грузинский языковед Акакий Шанидзе изучил этот алфавит

¹ Памятные записи в рукописи N50 нововыявленной грузинской коллекции на Синае, Христианский Кавказ, 2, Тбилиси, 2011 (На груз.)

² Марр Н., Описание грузинских рукописей Синайского Монастыря, М.-Л., 1940

³ З. Алексидзе, Что может рассказать об истории церкви кавказской Албании обнаруженный на Синайской горе Грузино-Албанский палимпсест // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: 2002. – p. 15-26; A New Collection from Mt. Sinai and its Importance for the History of the Christian Caucasus, Armenia and Christian Orient. Erevan, 2000, pp. 175-180.

⁴ И.В.Абуладзе, К открытию алфавита кавказских албанцев, Сообщения ЕНММК 1938, N4, вып.1.

и пришел к выводу, что прямыми потомками албан можно считать удин. Удины - малочисленный народ, проживающий на территории Азербайджана и Грузии. Удинский язык принадлежит к южно-дагестанской языковой группе кавказских языков.

Примерно через десять лет, во время мингечаурских раскопок на территории Азербайджана было найдено несколько надписей, сделанных албанским алфавитом. Надежда расшифровать эти надписи с помощью алфавита, обнаруженного И. Абуладзе, не оправдалась, поскольку указанный алфавит содержит много ошибок.

Среди обнаруженных на Синае манускриптов особое значение для международного сообщества учёных имеют две рукописи (вернее, одна рукопись, разделённая на две части с разными номерами), представляющие собой грузино-албанский палимпсест. Нижний, албанский, текст рукописей, найденных на Синае, был смыт в десятом веке, а сверху был нанесён грузинский алфавитный патерик.

По всей вероятности, албанская рукопись создавалась в Палестине в албанской халкидонской среде и оттуда, через монастырь святого Саввы, попала на Синай. Она написана красивым маюскульным письмом, очень схожим с ранними образцами армянского и грузинского письма. Кодикологические и палеографические характеристики албанской рукописи также близки с ранними армянскими и грузинскими рукописными традициями.

Путём использования ультрафиолетового освещения, увеличительного оборудования, ультрафиолетовой съёмки и специальных компьютерных программ и технологий удалось вычитать и расшифровать весь албанский текст (в основном Лекционарий и независимые от Лекционария фрагменты из Библии), установлено точное фонемное значение всех 52 графем и определён их алфавитный порядок, составлен грамматический обзор и словарь албанского языка. Обо всём этом заинтересованные лица могут прочитать в двухтомнике, изданном на английском языке с факсимиле и транслитерацией в издательстве Брепольс¹.

После дешифровки албанского Лекционария (который я датирую не позднее шестым веком) и фрагментов из Библии выявились следующие теоретические и практические перспективы:

Удинский язык и все языки горного Кавказа получили возможность, при желании, использовать для письма албанский алфавит, каждая графема которого соответствует одной определенной фонеме, вместо русского или латинского алфавитов, перегруженных диакритическими знаками.

Стало возможным восстановить для удинской церкви литургический язык на основе албанской лексики. Такой подход поможет спасти удинский язык, занесённый в Красную Книгу исчезающих языков.

Во время сравнительного изучения языков Северного Кавказа несомненно

¹ The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai. Volume I, II. Edited by Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé, Monumenta Paleographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Zaza a Aleksidze, vol. I-II, Brepols, 2008.

будет использован единственный древнейший письменный язык - албанский, что даёт возможность специалистам документально проверить теоретические реконструкции и ещё дальше пойти в глубь истории.

Появилась возможность с большей точностью судить об уровне развития Албанского государства, о его религии, об этнической и языковой ситуации и других проблемах.

Можно сказать, что ареал исследований специалистов по письменностям расширился, так как в их распоряжении оказалось еще одно алфавитное письмо, о существовании которого они знали, но не имели возможности делать теоретические заключения из-за множества ошибок в албанском алфавите, сохранившемся в армянском манускрипте.

Опубликование албанского Лекционария имеет большое значение не только для целого ряда областей кавказоведения, но и для изучения древней христианской литературы в целом.

К счастью, значение синайских палимпсестов для истории и письменности христианского Кавказа этим не исчерпывается.

По всей видимости, создателям грузинской рукописи не хватило пергамента албанской рукописи и они использовали ещё две армянские рукописи. Сохранились в сильно повреждённом виде в общем 84 страницы этих рукописей. Одна из них представляет собой фрагменты из Ветхого Завета, а вторая – труд Эвталия Александрийского, который именуется Введением к посланиям апостола Павла. Эта вторая рукопись, от которой сохранились только две страницы, сильно поврежденные от пожара, очень древняя как палеографически, так и редакционно. Она играет важную роль в восстановлении архетипа армянской версии стихометрии Эвталия.

Таким образом, перефразируя Бертольда Брехта, «Кавказский меловой круг» замкнулся: только одна единственная рукопись, не говоря уже в целом о новой грузинской коллекции монастыря Св. Екатерины, оказалась чрезвычайно важной для истории, языка и письменной культуры всего христианского Кавказа (Албании, Армении и Грузии).

**CHRISTIAN CAUCASUS IN A NEW MANUSCRIPT
COLLECTION AT ST.CATHERINE'S MONASTERY FUND
ON MOUNT SINAI**

On May 26, 1975, in St.Catherine's Monastery on Mount Sinai there was found a large number of forgotten manuscripts among which subsequent studies confirmed 141 Georgian manuscripts and numerous fragments.

Along with translated liturgical collected works, saint letters, fathers teachings and hagiographic compositions a new collection also contains original Georgian compositions: The Chronicle of Conversion of Georgia (two manuscripts), The Life of St. Nino and The Deeds of St. Ioane Zedazneli and his Disciples" which represent the oldest known manuscripts and redactions. All these compositions contain important data not only for the history of Georgia but also for the Caucasus and the entire near east.

Of particular importance are the unique data included in the "Lives of the 13 Syrian Fathers" related to the Kartli Eristavis and Bagrations dynasty in the 6th-7th centuries, libraries of the Jvari, Zedazeni and David Gareji monasteries and descriptions of the treasures with indication to donators among which the family of the "Ruvistaveli" is named.

Of special importance are the colophon-inscriptions placed at the end of manuscripts in which the data concerning the constructing activity of Georgians on Mount Sinai in the tenth century and the books donated to the monastery with accurate titles.

The attention of the world scientific community has attracted by palimpsests preserved in the new collections among which there were written monuments of the lost Caucasian Alban Writing. In the same palimpsests extremely important and old Armenian texts were attested. Every text has been already deciphered and issued for today.

ГРУЗИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ¹

По сведениям древнегрузинских письменных источников, в Грузии христианство связывается с его истоками: грузинские евреи привезли в Грузию одну из главнейших реликвий христианского мира – хитон Христа, который захоронен во Мцхета, у подножья животворящего креста.

Древние грузинские источники свидетельствуют о проповеднической деятельности в Грузии апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита, который, согласно тем же источникам, скончался в Грузии и похоронен в Абхазии, в Новом Афоне. Древнегрузинские источники рассказывают также о проповедях апостолов Варфоломея и Мататы (Матфия), к тому же, по традиции, местом захоронения Мататы (Матфия) принято считать село Гонио, находящееся недалеко от Батуми. Согласно этим же источникам, Святой Андрей Первозванный привез в Грузию икону Божьей Матери с младенцем, запечатленную на деревянной доске, и именно здесь хранятся Покров Богоматери, мантия пророка Ильи, подножья Животворящего Креста, гвозди и другие реликвии.

С древнейших времен до наших дней Грузия считает себя уделом Богородицы, грузинская православная церковь называется Апостольской, а изображение ризы господней занимает центральное место в символике царского герба династии Багратиони. Эти три главные святыни помогали Грузии и грузинской церкви уцелеть в тяжелейших исторических испытаниях.

Главным путем знакомства грузинского народа с учением Христа являлось наличие в Грузии сильной еврейской общины, которая никогда не порывала связей со своей исторической родиной. По сведениям древних грузинских источников, учение о христианстве проникло и в царский дворец. Согласно Леонтию Мровели, девятнадцатый царь Картли Рев знал о христианском евангелии и, хотя сам он остался язычником, жертвоприношения приказал совершать по правилам новой веры. Именно из-за этого история назвала его Ревом Праведным.

В первом Всемирном Церковном Соборе в Никее (325 г.) принимали участие Трапизонский епископ Дамнус и Питиунтский (Бичвинтский) епископ Стратофилос. Невозможно определенно утверждать, что они не были представителями греческих поселенцев, однако совершенно очевидно, что к тому времени христианство уже распространилось в Западной Грузии. Христианство было объявлено в Картли государственной религией не позже 337 года,

¹ Б08Б80: ГРУЗИНЫ. – МОСКВА: 2015. - С. 569-583.

возможно, в 326 году. Согласно грузинской исторической традиции, Картли (Восточная Грузия) обратилась в христианство в результате равноапостольской проповеднической деятельности Святой Нино Каппадокийской. Первым христианским грузинским царем стал Мириан, а царицей Нана.

Приблизительно в тот же период становится христианской и Западная Грузия, которая была уже подготовлена к этому влиянием греческих поселенцев.

Топонимия христианского периода во Мцхета и ее окрестностях полностью повторяет наименования святых мест, связанных с земной жизнью и мученичеством Христа (Бетлеми, Голгота, Гора Вознесения, Бетания, Гетсима-ния), что документально свидетельствует о пути проникновения христианского учения в Грузию.

Строительство церковных зданий в Картли источники связывают с самыми первыми днями объявления христианства государственной религией Грузии. На месте наспех построенных деревянных церквей и наряду с ними в скором времени с помощью приглашенных из Греции мастеров началось строительство церквей каменной кладки. При содействии царя и при участии всего населения Картли были возведены церкви Самтавро, Цунди, Манглиси, Цилкани и многие другие.

С самого же начала определились два типа грузинской церковной архитектуры: базиличный и купольный.

Во второй половине V века в Грузии началась мощная национально-освободительная борьба против Ирана, направленная на объединение страны, которая закончилась победой грузинского войска под командованием Вахтанга Горгасали. Политическая победа увенчалась важными внутренними реформами. Грузинская Апостольская церковь была объявлена автокефальной. Было образовано 12 епископатов, которые примерно в 468 году возглавил приглашенный из Греции каталикос Петр. Церковь обрела законченную иерархическую структуру.

Результатом объединения, свободы, экономического возрождения и основания епископатов явилось создание шедевров церковной кафедральной архитектуры (Болниси, Урбниси). Зародилась оригинальная грузинская церковная письменность.

Начиная с V века, грузинские церковные деятели уже выходят на международную арену. Епископ Петр Ивер (411-491 гг.) и его сподвижник Иоанн Лаз построили в Иерусалиме грузинский монастырь и создали теологическую школу. Часть ученых считает Петра Ивера создателем ареопагитической литературы. В догматике Петр Ивер искал формулу, общую для монофизитов и диофизитов, которую позднее (VII в.) использовали монотелиты.

В те же времена увеличивается число грузин, желающих совершить паломничество в Святую землю. В документах VI–VII веков содержатся сведения о переписке иерархов грузинской церкви с римским папой и иерусалимским патриархом по вопросам веры, а также сообщается о желании каталикоса грузинской церкви побывать на Святой земле и лично встретиться с патриархом Иерусалима. По сведениям византийского историка Прокопия Кесарийского, император Юстиниан (525-565 гг.) обновил находящийся в Ие-

русалиме Иверский монастырь.

Именно в эту эпоху был создан первый известный нам памятник грузинской агиографии, шедевр грузинского художественного мышления, произведение священника Якова «Мученичество Шушаник». На грузинский язык уже были переведены библейские книги и другая литература, необходимая для литургической практики. Грузинские переводчики стремились охватить весь существовавший тогда христианский мир: греческую, еврейскую, сирийскую, коптскую и армянскую письменность.

Вся страна политически и идеологически была занята сопротивлением агрессии Ирана. Поэтому V-VI века богаты именами христианских мучеников и написанными о них такими оригинальными произведениями, как «Мученичества» Св. Шушаник, Св. Евстафия Мцхетского и Св. Абиба Некресского.

В догматическую полемику картлийская церковь впервые включилась во время состоявшегося в 506 году Двинского Собора, в котором из Картли принимали участие 24 епископа под руководством Гавриила Мцхетского. Собор поддержал политику примирения монофизитов и диофизитов на основе «Генотикона» (482 г.) императора Зенона. Весь VI век для Картли является периодом стремления перейти от примиренческой позиции к явному диофизитству. Прокопий Кесарийский подразумевал именно диофизитство, когда в середине VI века писал: «Среди народов, находящихся под влиянием иранской империи, грузины лучше всех соблюдают христианские правила».

В первой половине VI века уже имеется прямое свидетельство о существовании на грузинском языке литургических и библейских книг. По завещанию Саввы Освященного (532 г.), в Лавре Св. Саввы было разрешено проведение литургии и чтение «Нового Завета» на грузинском языке.

В VI веке в Грузию прибывают 13 сирийских отцов под руководством отца Иоанна Зедазенского и закладывается основа монастырской жизни. Картли и Кахети покрываются сетью монастырей (Зедазени, Давид-Гареджа, Некреси, Цилкани, Шиомгвиме и др.). В результате прибытия сирийских отцов происходит усиление халкедонитства (диофизитства) и Картли, во главе с каталикосом Картли Кирионом, в начале VII века открыто объявляет о своем выборе в пользу православия. Этот выбор вызвал на Кавказе большой церковный раскол (604-609 гг.).

На стыке VI-VII веков, когда в Картли вследствие сильного иранского давления почти бездействовала царская власть, страна под руководством церкви вновь сумела объединиться, в пограничных провинциях со смешанным населением были узаконены церковные службы на грузинском языке, что означало укрепление православия. Существуют сведения, согласно которым в начале VII века Западную и Восточную Грузию церковь представляла как единую епархию.

Национальное возрождение непосредственно проявляется в культуре, и вблизи Мцхета, на месте воздвигнутого Св. Нино креста, был построен шедевр грузинской архитектуры – Крестовый храм Джвари, как «страж Всея Картли» (предназначенный служить защитником Картли). Это здание с центральным куполом, интерьер которого отображает равносторонний крест. Точные копии

Собора Джвари почти одновременно воздвигаются как в Восточной (в Картли – Атенский Сион, в Кахети – Старый Шуамта), так и в Западной Грузии (в Эгриси – Мартвили) как свидетельство церковного единства.

Развитие феодальных отношений и арабское господство в VII-IX веках вновь разделили страну на несколько политических единиц, хотя память о единстве продолжала жить в грузинском политическом и религиозном сознании. Церковь взяла на себя функцию идеолога национально - освободительной борьбы. Именно в этот период была создана целая серия национальной мартирологии («Мученичество Св. Абиба Некресского», «Мученичество Св. Або Тифлисского», «Мучения Св. Константа Кахи», «Мученичество Св. Гоброна»).

Когда западный христианский мир охватило иконоборчество, Грузия оставалась единственной страной, которую оно не затронуло. По сведениям источников, готтский православный епископ Иоанн приезжает в Грузию для рукоположения в епископы, ибо в византийском мире уже не было законных исполнителей этого акта (VIII в.). В Грузии быстро развивается иконописное искусство, чему особенно способствовала традиция поклонения иконам, привезенным апостолами и присланным Константином Великим, монументальная живопись (старый слой росписи Атенского Сиона), искусство мозаики (Бичвинта, Цроми), барельефа (Мцхетский Джвари, Атенский Сион), стелы (Хандиси) и перегородчатой эмали (Триптих Мартвили, ранние детали триптиха Хахули).

В тот же период продолжается развитие церковной архитектуры. В разных уголках Грузии были построены такие значительные памятники, как Самшвилдский Сиони (777 г.), церкви Всех Святых в Гурджаани и Вачнадзиани (VIII век), кафедральные соборы в Бичвинте и Мокви, церкви в Хандзта, Опизе и другие.

Со второй половины IX века в грузинских провинциях начинается восстановление царской власти под эгидой дома Багратиони. Фамильная легенда связывает происхождение Багратиони с библейским царем Давидом и тем самым подчеркивает связь Грузии со Святой Землей, с колыбелью христианства.

X век характеризуется борьбой грузинских царств и княжеств за объединение страны. В лоне церкви создается формула, которая должна объединить страну: «Грузией считается обширная страна, в которой церковная служба совершается и все молитвы произносятся на грузинском языке» (Георгий Мерчуле). В кавказском мирознании понятия грузины и православные христиане совпадают друг с другом.

Грузинская литургия в то время пока еще опирается на иерусалимскую традицию. Об этом свидетельствуют ранние редакции «Литургии» Якова, т. н. «Ханметский Лекционарий» (один из древних среди дошедших до нас лекционариев), «Иерусалимский лекционарий», «Требник», многочисленные списки древнейшего «Иадгари», гомилитический сборник «Многоглав», которые сохранили памятники раннехристианской практики. Завершилось объединение в единый сборник дошедшего до нас первого грузинского исторического сочинения «Обращение Картли», в котором отражена история Грузии с самого начала грузинской государственности до VII века с акцентом на историю объявления христианства государственной религией.

До объединения Грузии в Западной Грузии был создан каталикосат с собором в Бичвинте. Он подчинился иерархически патриарху Всея Грузии, тем самым был завершен процесс вывода из-под юрисдикции Византии епархий древней Лазики.

Как только завершилось объединение Грузии (на стыке X-XI веков), грузинская церковь ввела в оборот наименование страны «Сакартвело» и впервые использовала его в актах Руис – Урбнисского Церковного Собора (1105 г.).

Церковь и монастыри в Грузии выполняли роль воспитательно-образовательных центров. Получили известность монастырская школа Хандзти (IX век) и те предметы, которые там изучались: священное писание, песнопения, иностранные языки, учения отцов церкви, светская философия. До нас дошел т. н. «Шатбердский сборник» (60-70 годы X в.), в который включены сочинения, охватывающие все существовавшие в то время отрасли знания.

Становление грузинских скрипториев в стране (Тао-Кларджети, Кахет-Кухети) и в зарубежных грузинских монастырях (Палестина, Сирия, Малая Азия) заложило основу высокого искусства оформления рукописных книг, характеризовавшихся отточенной каллиграфией. До X века в Грузии в качестве материала для письма использовали пергамент (за пределами страны грузинские рукописи изредка писались на папирусе). С тех времен до нас дошли украшенные прекрасными миниатюрами Четвероголав Адиши (897 г.) и Джручи I (940 г.).

До X века грузинская православная церковь использовала типик палестинской или иерусалимской (Гроба Господня) редакции. До нас дошел текст подобного типика в редакции VII века. Начиная с IX века, уже подтверждено использование в грузинских монастырях местных, т. н. ктиторских типиков (Св. Илариона Грузинского, Св. Григория Хандзтийского), использование которых устанавливали основатели монастырей.

Гимнографические тексты с греческого языка на грузинский язык впервые были переведены в палестинских монастырских центрах в V-VII веках. С течением времени эти гимны были собраны в уникальном сборнике, который в научной литературе известен под названием «Древнейший Иадгари». Этот сборник сохранил такие архаичные литургические памятники, которые на языке оригинала до нас не дошли. В X веке (978-988 гг.) Микаэль Модрекили создал уникальный сборник, в который, наряду с переводными текстами (Св. Андрея Критского, Св. Козьмы Иерусалимского, Св. Иоанна Дамаскина и др.), вошли оригинальные грузинские песнопения (Микаэль Модрекили, Иоанн Мтбевари, Иоанн Минчхи, Георгий Мерчуле и др.). Сборник невмирован, к нему прилагаются литургические замечания, к тому же он является шедевром искусства каллиграфии. Вероятно, этот сборник являлся учебником литургических песнопений.

Создание догматико-полемических памятников началось в Грузии после религиозного раскола на Кавказе (начало VII в.) для провозглашения и утверждения выбранного грузинской церковью православного курса. Правда, в это время уже переводятся полемические сочинения, направленные против существовавших тогда еретических течений (арианство, несторианство, монотелитство и др.), однако ведущей все же является полемика с монофизитской

церковью (в основном с армянской).

Наряду с трактатами, переведенными с греческого, создаются оригинальные сочинения. Следует отметить историко-полемический трактат Арсения Сапарского «О разделении Картли и Армении». В нем осмысливается процесс, предшествовавший церковному расколу, и его итоги, выявляются исторические основы и объективные закономерности, которые обуславливают субъективную сторону конфликта.

В XI-XIII веках Грузия достигла зенита своего политического и экономического могущества. Глава грузинской церкви (Николоз Третий, 1250-1282) именовался как Каталикос-Патриарх и воспринимался как шестой патриарх в Православном мире. Для этого периода характерна миссионерская деятельность грузинской церкви в горных районах Кавказа и в Восточном Закавказье. Христианское население этих местностей принадлежало к пастве грузинского Каталикос – Патриарха, и поэтому он (Мелхиседек I, 1010-1030 гг.) именовался также Патриархом Востока.

Представители грузинского философского мышления (Иоанн Петрици, Арсен Икалтоели) активно были включены в мировой процесс развития христианской цивилизации. Синайский, Афонский, Черногорский, Петрицонский и Иерусалимский монастыри выполняли связующую роль между Грузией и всем христианским миром. Заслугой Иоанна, Евфимия и Георгия Агиоритов, Ефрема Мцире (Черная Гора), Иоанна-Зосима (Лавра Саввы Освященного и Синайская Гора) и других является то, что они сумели сохранить для Грузии блестящие переводы почти всех достижений христианского мышления, и во многих случаях только они сохранили сочинения великих отцов церкви. Переводы и богослужебные деяния афонских отцов обусловили переход грузинской церковной практики от иерусалимского к т.н. константинопольскому чину литургии.

К концу XI века серьезной угрозой для развития стран Южного Кавказа стали нашествия турок-сельджуков. Грузия взяла на себя миссию сохранения кавказского единства и западного вектора его социально-политического развития. Возглавил эти процессы Давид Строитель (1089-1125 гг.). Сохранение единого духовного настроения на Кавказе, с его многонациональностью и религиозными различиями, требовало особого политического чутья и религиозной терпимости от царя. Монофизиты и мусульманские торговцы, ученые и поэты чувствовали себя в Грузии, как в родной стране. Давид Строитель проявлял особое внимание к монастырям, находившимся за пределами Грузии, оказывал им финансовую помощь, строил церкви. Он был непосредственно связан с крестоносцами, и его войско принимало участие в боях за освобождение Гроба Господня.

По сведениям источников, Давид Строитель блестяще знал духовную и светскую письменность. Сам он является автором шедевра грузинской гимнографии - «Покаянные песнопения». Грузинская церковь причислила Давида Строителя к лику святых и постановила днем его поминания 26 января.

Во время правления внучки Давида Агмашенебели царицы Тамар (1184-1213 годы) страна вступает на путь демократического устройства. В результате

церковных, военных и экономических реформ в Грузии, чьи границы вышли за пределы границ Кавказа, установилась внутренняя гармония. Грузия эпохи единства стала свидетелем небывалого культурного расцвета, наивысшим проявлением которого стало создание поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (XII в.).

О Церковных Соборах раннего периода сохранилось немного сведений. Они в основном проводились с участием соседних стран для согласования вопросов догматики или обсуждения полемических вопросов. С точки зрения осуществления церковного права наиболее значительным был Руис-Урбнисский Собор (1105 год). Созыв и успешное проведение Собора стали возможными благодаря успехам канонического мышления, достигнутым в Грузии того периода. В X веке на грузинском языке уже существовал оригинальный сборник «Малый Номоканон», который составил Евфимий Святогорец из избранных канонов разного времени, написанных на греческом языке, для приведения их в соответствие с практикой грузинской церкви. На стыке XI-XII веков Арсений Икалтойский перевел с греческого на грузинский «Великий Номоканон», который до сих пор остается основным каноническим управлением грузинской церкви.

Догматическая и полемическая литература достигла в Грузии особой высоты в XI-XII веках. Евфимий и Георгий Святогорцы, Теофиль Иеромонах, Николоз Гулаберисдзе и другие перевели с греческого языка на грузинский догматические трактаты Св. Василия Великого, Св. Григория Нисского, Св. Максима Исповедника, Св. Иоанна Дамаскина, Св. Афанасия Александрийского, патриарха Фотия и других авторов. Особое значение имел составленный Арсением Вачесдзе сборник под названием «Догматикон» (XII в.), который охватывает накопленный всем христианским миром того времени опыт в области догматики и полемики.

Одновременно с усилением грузинской церкви перед грузинскими церковными деятелями встал вопрос утверждения их авторитета на международной арене и защиты канонических основ автокефалии грузинской церкви. До нас дошла полная запись устной полемики Георгия Святогорца об автокефалии грузинской церкви с Антиохийским патриархом на Черной Горе (1057 г.), которую сохранило агиографическое произведение Георгия Мцире. Кроме того апостольское происхождение грузинской церкви и законность права самостоятельного изготовления елеса, привозимого раньше из Иерусалима, доказывалось в труде Ефрема Мцире «Сведения о причинах обращения Картли» на основе обзора греческих источников.

Активные сподвижники церкви создавали новые монастырские очаги как в Грузии, так и за ее пределами и устанавливали для них типики. Таковы типик Петрицонского монастыря (1084 г.), основанного в Болгарии Великим Доместиком Григорием Бакурианидзе, составленный на грузинском и греческом языках; «Завещание Давида Строителя Шио-Мгвимскому монастырю» (1123 г.); «Типик Ваханского монастыря» (1204-1234 гг.) и другие.

Власти Грузии и церковь отправляли в Византию для получения образования группы грузинских подростков. В их числе были Арсений Икалтойский и Иоанн Петрици, получившие образование в академии Манганы. Все эти фак-

торы создали определенные предпосылки для основания в Грузии духовных академий в Гелати (1106-1110 гг.) и Икалто.

Особую известность приобрела Гелатская академия, которую в грузинских источниках называли «вторым Иерусалимом и другим Афоном». Изучавшиеся в академии предметы, уровень обучения и педагоги (Арсений Икалтойский, Иоанн Петрици) полностью соответствовали самым высоким требованиям христианского мира того времени. В академии преподавали диалектику (богословие), риторику, грамматику, арифметику, геометрию, астрономию, право, музыку и поэзию.

В единой Грузии особых высот достигло философско-теологическое мышление. Следует отметить перевод и комментарии Иоанна Петрици к сочинениям греческих неоплатоников «Первоосновы теологии» Немесия Эмесского (IV-V вв.) и «О природе человека» Прокла Диадоха (V в.). Труд Иоанна Петрици сразу же завоевал на Кавказе такой авторитет, что немедленно был переведен на армянский язык. Благодаря этим переводам и своим оригинальным сочинениям Иоанн Петрици создал целую школу и оказал большое влияние на следующие поколения.

Итогом политического и религиозного единства явилось создание шедевров грузинской кафедральной архитектуры: Храм Баграта в Кутаиси (1003 г.), Светицховели во Мцхета (1010-1029 гг.), Алаверди в Кахети (XI век), Самтависи в Картли (1030 г.), Гелати в Имерети (начато в 1106 г.). Установился крестовокупольный церковный стиль как естественный итог предшествовавших процессов развития грузинского зодчества. На зрителей производили огромное впечатление легкие, воздушные, устремленные ввысь, к небу, задуманные как единый монумент соборы, чьи фасады были украшены доведенным до совершенства орнаментом (Самтависи, Никорцминда, Цугругашени), а интерьер – прекрасными фресками (Атенский Сиони, Кинцвиси, Убиса, Тимотесубани) и сравнительно реже – замечательной мозаикой (Гелатская Божья Матерь). Все это в целом составляло ансамбль, в котором проявлялось глубокое знание Священного Писания, христианской иконографии и символики. В настенной живописи господствовал монументальный, праздничный стиль. Помимо общей христианской иконографии, в ней нашли отражение образы национальных святых (Св. Нино, Давида Гареджийского, Св. Шио Мгвимели) и целой плеяды грузинских ктиторов (цари, патриархи, феодалы, епископы). Сформировались также локальные школы, среди которых выделялись школы в Верхней Сванети и в монастырском комплексе Давид-Гареджа.

К XI веку завершился длительный процесс становления принципов разрисовки и украшения миниатюрами рукописей, был разработан национальный стиль и иконографические нормы. Миниатюра, орнамент, каллиграфия (асомтавури и нусхури) и искусство чеканной обложки (Бека и Бешкен Опи-зари) ставят грузинские рукописные книги в ряд шедевров изобразительного искусства (Четвероглав Алаверди, Гелати, Цкаростави).

На новую высоту поднялось искусство украшения чеканкой икон, крестов и посуды литургического назначения (икона Богородицы Лаклакидзе, золотой потир Бедии, Мартвильский крест на дароносице, тондо Св. Мамая, натель-

ный крест царицы Тамар), перегородчатая эмаль (Воскрешение Лазаря, Сретение Господне, детали триптиха Хахули, Сошествие Святого Духа). Центры художественной обработки металла создаются в Земо Сванети, в Раче, Гурии, Цагери.

Грузии не представилась возможность беспрепятственно развивать достигнутый ею политический, культурный, экономический и духовный прогресс. С двадцатых годов XVIII в. началось столетнее господство монголов, за которым последовала целая серия нашествий иранских и турецко-османских завоевателей. Пришли в упадок традиционные сельскохозяйственные отрасли, было разрушено огромное количество памятников светской и духовной культуры.

Однако временами Грузии все же удавалось добиться восстановления и возрождения страны. Георгий Блестящий (1314-1346) смог освободить Грузию от монголов, добиться подъема экономики и восстановления пошатнувшегося политико-церковного единства. Во время его царствования грузины смогли вернуть утраченные ими позиции в Иерусалиме. Превращенный в мечеть монастырь Господень в Иерусалиме вновь перешел во владение грузин, и в нем было восстановлено христианское богослужение. Грузины отобрали у египетских мамлюков ключи от ворот Гроба Господня и восстановили свои права в Иерусалиме. В стране началось восстановление многих разрушенных церквей и монастырей, были построены и расписаны прекрасными фресками новые, среди которых выделяется художественное оформление Убиси.

Преодолеть последствия нашествий Тимур-Ленга удалось Александру I (1412-1442 гг.). Он восстановил почти все разрушенные церкви, особо следует выделить обновление главной церкви страны – Светицховели в Мцхета. Александр Великий возвратил церквям и монастырям утраченные ими земли и, что самое главное, вернул в лоно единой церкви отколовшуюся епархию Самцхе в Южной Грузии.

Во второй половине XV века в результате нашествий чужеземных завоевателей единая Грузия распалась на несколько царств и княжеств, что повлекло за собой и распад единой церкви. От Мцхетского патриархата вся Грузия отделился Абхазский Каталикосат, глава которого стал именоваться Абхазским Каталикос – Патриархом, хотя Абхазский Каталикосат никогда не выходил из грузинского национально – культурного единства.

В середине XVI века резиденция абхазского каталикосата была перенесена из Бичвинты в Гелати. Вскоре грузинский патриархат потерял паству Самцхе - Саатабаго, ибо эта часть территории страны перешла в руки Турции. Ослабили позиции грузинской церкви в Иерусалиме, на Синае и в Афоне. Бесконечный ряд мучеников за родину и христианскую веру пополнился именами новых мучеников (цари Димитрий Самоотверженный и Луарсаб Второй, царица Кетеван, Бидзина Чолокашвили, Шалва и Элизбар Эристави). Христианская церковь причислила их к лику святых. В Грузии были разрушены церкви, уничтожены или вывезены рукописи, иконы, драгоценные предметы, использовавшиеся при богослужениях. Ценой страданий и пролитой крови независимая государственность и христианская вера все-таки сохранились и оставалась востребованной

идея нового объединения страны.

Наиболее тяжелым для Грузии было радикальное изменение политической карты Ближнего Востока. В 1453 году пал Константинополь. Торговые пути из Европы в Азию переместились к северу. Для Грузии были отрезаны все пути, связывавшие ее с цивилизованным христианским миром, и она осталась одна в мусульманском окружении. Грузия несколько раз пыталась осуществить дипломатический прорыв в Западную Европу, но эти попытки оказались безуспешными. Провалился план грузин и римского папы по организации общего похода против турок, безуспешным оказалось посольство грузинского писателя и лексикографа Сулхана-Саба Орбелиани в европейские страны. Такими же безрезультатными оказались неоднократные письменные обращения грузинских правителей к странам Европы и к Ватикану. Грузия взяла политическую ориентацию на единоверную Россию.

Тяжелое политическое, социальное и экономическое положение в стране отразилось и на развитии церковного изобразительного искусства. Несмотря на то, что вновь строились церкви иногда с удачным выбором местоположения и общего силуэта (Архангельский собор в Гречи, 1565 год), восстанавливались росписи или заново расписывались некоторые церкви (фрески в Гелати), были живы искусство чеканки по золоту (Мамне Золоточеканщик), искусство украшения книги миниатюрами (Миней с часословом из Анчисхати), – все было отмечено чертами упадничества, измельчания, потерей праздничного настроения.

В конце XVI века (1593 г.) Константинопольский патриарх Иеремия II дал свое благословение на провозглашение Патриархом главы русской церкви, митрополита Московского и Всея Руси Иова, который в диптихе православной церкви занял пятое место, а грузинский Каталикос-Патриарх переместился на шестое.

В XVIII веке Грузия несколько раз смогла улучшить политическую ситуацию, и за этим немедленно последовало оживление церковной жизни. В 1709 году царь Вахтанг VI с помощью Анфима Иверийского основывает грузинскую типографию. Наряду с рукописными книгами, намного большим тиражом стали выпускаться необходимые для церковной практики печатные издания. Первой печатной книгой было «Евангелие», один экземпляр которого, в золотом переплете, Анфим подарил владельцу Валахии Константину Бракובианусу. Вахтанг VI создал комиссию из ученых людей, которая приступила к изучению древнегрузинских исторических источников, их редактированию, включению в них эпизодов из истории церкви и сведений о духовных деятелях.

Особый этап в церковной жизни Грузии связан с деятельностью Каталикоса Антона I (1720-1788 годы). При его непосредственном участии в церквях и монастырях возобновилась интенсивная литературная деятельность, открылись начальные школы (несколько в Тбилиси и в Некреси), семинарии в Тбилиси (1755 г.) и Телави (1758 г.), был подготовлен проект открытия высших учебных заведений в Тбилиси, Гори и Телави. Антон Великий переводил книги с иностранных языков и создавал учебники по разным отраслям науки. Сочинения Антона Великого «Ораторство» и «Мерное слово» имели огромное значе-

ние для развития грузинского теологического, философского и полемического мышления. Он создал также оригинальный агиографический сборник «Мартирика» и оригинальный гимнографический сборник «Праздничная минея». Антон Каталикос вместе с представителями своей школы сумел за короткое время поднять грузинскую церковную жизнь, теологическое и гуманитарное мышление на международный уровень.

В 1783 году между Картлийско-Кахетинским царством и Российской империей был заключен договор (Георгиевский трактат). Восточная Грузия добровольно вступала под покровительство российского управления с тем условием, что её внутреннее политическое устройство, царская власть и автокефалия церкви останутся неприкосновенными.

Иран не простил Грузии взятую ею ориентацию на Россию, сломил сопротивление постаревшего царя Ираклия Второго и в 1795 году сравнял Тбилиси с землей.

В 1801 году российские войска расположились в Тбилиси, не допустили воцарения наследника скончавшегося Георгия XII Давида и объявили об упразднении царской власти в Картл-Кахети. Через некоторое время участь Восточной Грузии разделили царство и княжества Западной Грузии.

В 1810 году в Россию был выслан Каталикос-Патриарх Антон II, а в 1811 году полностью упразднена автокефалия грузинской Апостольской церкви, которая, как экзархат, была присоединена к русской церкви. В 1814 году та же участь постигла каталикосат Западной Грузии, который присоединился к русской церкви, а общего экзарха церквей Восточной и Западной Грузии стали именовать экзархом Грузии и Имерети. С 1817 года экзархами назначались только присланные из России лица русского происхождения. Было узаконено проведение богослужений и обучение в духовных училищах только на русском языке. Были побелены расписанные фресками стены церквей, в Россию были вывезены предметы, представляющие историческую ценность. Подобная ситуация и богослужение на непонятном для населения языке постепенно отвратили многих от церкви.

Шестидесятые годы XIX века, как в целом в Грузии, так и в церкви, были отмечены заметной активизацией национальных сил. Появилась духовная пресса на грузинском языке («Грузинский духовный вестник», «Пастырь»), начались нотные записи церковных песнопений, сохраненных в устных вариантах, для чего была создана специальная нотная типография, был основан церковный музей (1888 г.).

За всем этим естественно последовало мощное движение за восстановление автокефалии грузинской православной церкви. Теоретическая основа этого процесса была подготовлена продолжительной полемикой с представителями русского Синода.

25 марта 1917 года (по старому стилю) первым верховным пастырем восстановленной независимой церкви стал Кирион Второй (Садзаглишвили), обладавший высокой компетентностью в церковных науках. Три года просуществовала созданная 26 мая 1918 года независимая Грузинская Демократическая Республика. 25 февраля 1921 года в Грузию вступили войска

Советской России и установили советскую власть, которая просуществовала до 9 апреля 1991 года. Этот период, особенно его начало, является тяжелейшим периодом для грузинской церкви. На начальном этапе грузинская церковь сама принимает участие в освободительном движении. Ее иерархи дополнили еще одну страницу истории мученичества своими именами (Каталикос-Патриарх Кирион II и Амвросий Хелая, священник С. Мchedлидзе, митрополит Назарий). Были разрушены многие памятники церковного искусства и архитектуры, уничтожены рукописные книги и исторические документы.

В 1923 году советская власть вернула Грузии большую часть увезенных экзархами церковных предметов и рукописей, а в 1945 году вернула похищенные в 1921 году ценности – уникальную сокровищницу.

По декрету 1925 года церковь была отделена от государства и было объявлено о «свободе совести». Безусловно, в реальности сам декрет и конституционные свободы подразумевали полную власть государства над церковью и свободу только антирелигиозной пропаганды. Для контроля над религией был создан «Комитет по делам религии». Многие церкви были разрушены и разграблены, другие превращены в склады, амбары, ясли для скота. Несмотря на это, у грузинской церкви и в этот тяжелейший период были достойные иерархи, например, выдающийся исследователь истории церкви Каталикос-Патриарх Калистрат Цинцадзе.

В 1943 г. русская церковь признала автокефалию грузинской церкви.

Значительное оживление в церковной жизни Грузии началось в семидесятые годы прошлого столетия, когда во главе грузинской церкви встал (1977 г.) Илия II (Шиолашвили). Началось восстановление церквей, привлечение пастырей, процесс сближения с интеллигенцией. Возросло международное значение грузинской православной церкви. В 1990 году историческую автокефалию грузинской церкви подтвердил Константинопольский патриарх.

В независимой Грузии для православной церкви началась новая жизнь. Грузинская Конституция признала особую роль грузинской православной церкви в истории Грузии. Были восстановлены упраздненные епископские епархии, началось строительство новых церквей, получили новое развитие вековые традиции иконописи, фресковой живописи, каллиграфии, оформления рукописных книг, на современный грузинский язык была переведена и издана Библия (книги Ветхого и Нового Заветов), систематически выпускаются научные и информационные журналы («Богословский Сборник», «Церковные святыни», «Джвари вазиса», «Патриархия Грузии»). Были основаны духовные академии в Тбилиси и Гелати, в которых, наряду с духовными лицами, начали активно сотрудничать ведущие светские ученые. Важное значение имело основание при грузинском патриаршестве Гелатской Академии наук, указ об открытии которой впервые в истории совместно подписали Президент Грузии и Каталикос-Патриарх Всея Грузии. Было подписано Конституционное соглашение между правительством Грузии и грузинской православной, апостольской, автокефальной церковью, которое определило правовое пространство и формы собственности грузинской церкви.

Литература

1. Aleksidze Z., *Kaukasien und der christliche Orient zwischen 451 und 780*, Georgica, 4, Iena-Tbilisi, 1981.
2. Aleksidze Z., *The Patriarchate of Georgia: History, Spiritual Tradition, Art // The Splendour of Orthodoxy, 2000 Years, History, Monuments, Art, II, Patriarchates and Autocephalous Churches*. – Athens: - 2000.
3. Алексидзе З.Н., Становление национальных церквей на Кавказе // Кавказ и глобализация: религия и кавказская цивилизация, т. 2, вып. 3, Ca&CC Press, Швеция, 2008.
4. Амиранашвили Ш. Я., *История грузинского искусства*. М., 1950.
5. Беридзе В. В. *Церковная архитектура Грузии XVI-XVIII вв*. Тбилиси, 1994 (на груз. яз.).
6. Вирсаладзе Т. Б., *Основные этапы развития грузинской средневековой монументальной живописи*. Тбилиси, 1977.
7. Джавахов И. А., *История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века*. Санкт-Петербург, 1908.
8. Джавахишвили И. А., *Древнегрузинская историческая литература*. Сочинения, т.8. Тбилиси, 1997 (на груз. яз.)
9. Кекелидзе К., *История грузинской литературы*, т.1. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.)
10. Machabeli K. *Early Medieval Stelae in Georgia in the Contexte of East Christian Art // Ancient Christianity in the Caucasus*. Richmond, 1998. P. 83-96. (Iberica Caucasia; 1).
11. Марр Н. Я., *Исторический очерк Грузинской Церкви с древнейших времен // Прибавления к Церковным Ведомостям за 1907. №2*.
12. Martin-Hisard B., *Christianism et Église dans le monde géorgienne // Histoire du christianism*, 3-4, 1993.
13. Менабде Л. В. *Очаги древнегрузинской литературы*, т.1, Тбилиси, 1962; т. 2, Тбилиси, 1980, (на груз. яз.).
14. Сабинин Г. *История Грузинской Церкви до конца VI века*. СПб., 1877
15. Michel Tamarati, *L'église géorgienne des origins jusqu'a nos jours*, Rome, 1910.
16. Чубинашвили Г. Н. *Из истории средневекового искусства Грузии: Избранные труды*, М., 1990.
17. Чубинашвили Г. Н. *Чеканное искусство Грузии*. Тбилиси, 1959.

LES IMAGES ACHEÏROPOIÉTES DU SAUVEUR – LE MANDYLION ET LE KÉRAMION – EN GÉORGIE: LA TRADITION DE LEUR TRANSLATION DANS L'ANCIENNE LITTÉRATURE GÉORGIENNE¹

Le mandylion (en géorgien ancien *mandili*, « voile ») et ses empreintes en argile, le kéramion (ou le kéramidion), comptent parmi les reliques les plus importantes de la chrétienté et, sans aucun doute, parmi les plus célèbres images acheïropoiètes. Au Moyen Âge, leur possession ou quelque relation que ce fût avec elles semblaient hautement souhaitables à toutes les églises espérant transférer chez elles les grâces qui s'y attachaient. L'Église orthodoxe de Géorgie et le pays dans son ensemble n'y firent pas exception².

L'histoire du mandylion repose, dès le vie siècle, sur une rédaction particulière de la légende d'Abgar. Atteint d'une maladie incurable, le roi d'Édesse dépêche un messenger à Jésus-Christ pour lui demander de venir le guérir. Le Sauveur lui envoie le mandylion, son image acheïropoiète miraculeusement imprimée sur un linge passé sur son visage. Abgar est guéri. Pendant un certain temps, le mandylion est conservé à Édesse, puis il disparaît. Retrouvé plus tard à la suite d'un prodige, il demeure sur place, même après la prise de la ville par les Arabes. En 944, il est solennellement transféré dans le Grand Palais de Constantinople et déposé dans le sanctuaire du Pharos. La commémoration de cette translation est fixée au 16 août. En 1247, Saint Louis achète à Constantinople plusieurs reliques qu'il fait transférer à Paris. On a quelquefois supposé que le mandylion était l'une d'elles, qui aurait définitivement disparu au moment de la Révolution française³.

L'histoire du kéramion (géorgien *k'eci*) se rattache directement à la légende du mandylion. À vrai dire, il existe plusieurs traditions difficilement conciliables. L'une situe le kéramion à Édesse, l'autre à Hiérapolis, c'est-à-dire Mabbug. C'est pourquoi on s'imagine parfois qu'il existe deux objets distincts, un dans chacune de ces cités. En outre, une troisième tradition mentionne un kéramion conservé dès l'origine à Émèse; mais peut-être s'agit-il d'une confusion entre les noms propres d'Édesse et d'Émèse.

Le kéramion serait apparu quand on aurait été obligé de cacher le mandylion

¹ JOURNAL DES SAVANTS, FONDEÉ 1665. - PARIS: JANVIER-JUIN, 2016. - P. 3-15.

² Sxirt'laje 1994, p. 21.

³ *The Oxford Dictionary*, II, 1282-1283; cf. Durand, Flusin 2004, spécialement l'introduction de C. Mango, p. 11-14.

à l'ennemi en l'enserrant entre deux carreaux d'argile. L'image acheïropoiète se serait reproduite d'elle-même sur celui des carreaux qui était en contact avec le recto du voile. La tradition situe tantôt en 966, sous Nicéphore Phocas, tantôt en 974, sous Jean Tzimiscès, la translation du kéramion de Hiérapolis à Constantinople. On l'installe au Grand Palais dans le Pharos, comme le mandylion¹.

De tels flottements ouvraient, évidemment, de larges possibilités aux églises qui convoitaient la grâce de ces précieuses reliques pour élaborer des légendes nouvelles et les rattacher au sol de leur patrie. La Géorgie est particulièrement riche en la matière.

La correspondance du Christ et d'Abgar (Avgaros ou Avgaroz) nous est parvenue sous la forme de deux versions géorgiennes du XI^e siècle et trois traductions anciennes (archaïque-orientale, byzantine ou hellénophile) transmises par huit manuscrits, du XI^e au XVII^e siècle². Qu'on y ajoute les magnifiques miniatures sur le même sujet, incluses dans les tétraévangiles d'Alaverdi et de Gelati, ainsi que la valeur magique de ce texte (Avgaroz³) répandu dans tout le pays presque jusqu'à nos jours, et l'on aura une idée de l'importance de la légende dans la tradition géorgienne.

Il est remarquable que, dans tous ces écrits géorgiens, l'histoire du mandylion et du kéramion est très longuement rapportée, sans qu'aucun d'entre eux ne prétende que ces reliques soient conservées en Géorgie. Pourtant les copistes auraient éventuellement eu l'occasion de le faire. Par exemple, dans un colophon ajouté à la fin de l'évangile d'Alaverdi, copié en 1054, sur la Montagne Noire, dans le monastère de Kalipos, le copiste des lettres d'Abgar, Ioane Dvali, prie Jésus-Christ de juger digne le commanditaire du manuscrit et un certain scribe, le prêtre Sviméon, de voir son image tout incorruptible⁴. C'eût été la meilleure occasion d'indiquer que l'image acheïropoiète était en Géorgie, mais l'auteur du colophon n'en souffle mot pour l'excellente raison qu'il n'y avait encore aucune notice concernant la translation de cette image, mandylion ou kéramion, dans sa patrie.

Que les auteurs géorgiens du xie siècle ne supposaient pas la présence du mandylion en Géorgie nous est encore plus clairement indiqué par la Chronique du Kartli et par l'œuvre de Sumbat' Davitisje. L'empereur Basile II, le Bulgaroktone, essuie un revers en combattant contre Giorgi Ier (1014-1027). D'après la Chronique du Kartli, «l'empereur Basile se courrouça et ordonna d'apporter le bois du Sauveur et le saint voile⁵; il déposa celui-ci à terre et dit: "Si tu me

¹ *The Oxford Dictionary*, II, 1123.

² K'ek'elije 1980, I, 195; [édition et classement des rédactions géorgiennes par Čxik'vaje 1992 et 1996].

³ [Karaulashvili 2002. Le texte était écrit en lettres minuscules disposées sur une seule colonne, sur un ruban de papier qu'on portait en pendentif autour du cou en guise d'amulette, dans un étui en bois ou en carton. D'autres rouleaux de taille plus grande pouvaient être cachés dans un coin de la maison].

⁴ Manuscrit A 484, 336 v (cf. Catalogue A 1986, II, p. 214) ; Čxik'vaje, p.129.

⁵ [Assurément l'auteur désigne le mandylion, mais le nom commun qu'il emploie, mandili, s'enten-drait aussi bien d'un voile de femme].

laisses aux mains de l'ennemi, je ne me prosternerai jamais plus devant vous (deux)»¹. Par la suite, les Grecs emportent la victoire.¹

Il semble que Sumbat' Davitisje (ou les copistes ultérieurs de son œuvre) ne comprenait plus exactement ce qu'était «le saint voile»; en tout cas, le texte reprend la Chronique du Kartli avec une légère altération: «Alors, de nouveau, l'empereur Basile prit le bois du Sauveur avec le saint voile et il le frappa contre terre.²» Toutefois il n'y a aucun doute que les deux auteurs désignent par mandili l'image acheïropoiète du Sauveur transférée à Constantinople depuis 944.

Ainsi, nous pouvons tenir la date de 1054, ou peut-être même le xie siècle dans son ensemble, comme terminus quo non ante de la naissance d'une tradition de la translation du mandylion en Géorgie.

L'une des images acheïropoiètes les plus célèbres conservées en Géorgie est Ančis xat'i, c'est-à-dire l'icône à l'encaustique de la cathédrale d'Anča en Géorgie méridionale (Samxreti), aujourd'hui abritée par le Musée national des beaux-arts. L'église de Tbilisi, où l'image fut apportée en 1675, continue toujours de porter son nom, Ančis xat'i.

«Quand tu décidas de nous convertir, nous, les incroyants, à la foi, ô Christ, dieu bon, tu fis resplendir pour nous l'image de ton incarnation par l'intermédiaire de l'apôtre André [...]. André, la tête des apôtres, le disciple Premier-appelé du Grand Roi – puisse-t-il être glorifié par tous au K'axeti – arriva de Hiéropolis et nous fit don de cette redoutable image, à nous qui avons cru en lui³.»

Voilà ce qu'écrit Ioane Ančeli (alias Rk'inaeli), au tournant du XII^e et du XIII^e siècle. C'est le fameux Ioane qui, le premier, sertit et enchâssa l'icône Ančis xat'i sur ordre du «roi⁴» Tamar. «Sur la commande et grâce aux fournitures de Tamar, le grand “roi des rois”, couronné par Dieu, moi, Ioane Ančeli Rk'inaeli, j'ai entrepris de sertir de (métal) précieux cette icône redoutable: c'est la protectrice de ce royaume ici-bas et dans l'éternité⁵.»

Ioane Ančeli fut le premier auteur géorgien à composer une hymne à la gloire de l'image acheïropoiète. Son œuvre doit aussi être considérée comme le témoignage le plus ancien sur l'introduction de cette icône en Géorgie. Il est vrai que les équivalents géorgiens du mot acheïropoiète (qeltukmneli, qeltukmari) ne figurent pas dans son texte; mais il est impossible que des expressions, telles que «l'icône de ton incarnation» ou «cette icône redoutable», s'appliquent à quoi

¹ Q'auxčišvili 1955, I, p. 285. La ponctuation incorrecte de ce passage rend ici incompréhensible une phrase pourtant bien ponctuée par le même éditeur dans le manuscrit de la reine Anne (cf. Q'auxčišvili 1942, p. 180). La traduction allemande de Pätsch 1985, p. 362, est également fautive. Bien que l'ancienne version arménienne ait omis l'allusion au mandylion, qui lui paraissait incompréhensible, Thomson 1996, p. 284, a rétabli, d'après le géorgien, le sens correct dans sa traduction anglaise.

² Q'auxčišvili 1955, I, p.384.

³ Q'ubanešvili, I, p. 382-383.

⁴ [Tamar portait les titres de mepe «roi» et de mepeta mepe «roi des rois», et non celui de dedopali «reine», qui eût signifié la mère ou l'épouse d'un roi].

⁵ Amiranašvili 1956, p. 8.

que ce soit d'autre, d'autant plus que l'image en question a été rapportée de Hiérapolis. L'auteur se trompe en nommant cette ville, alors que le mandylion était conservé à Édesse, mais le kèramion se trouvait bien à Hiérapolis.

Chronologiquement, le témoin suivant se situe dans le deuxième quart du xiii^e siècle. Il s'agit d'Arseni Bulmaïsimisje, catholicos de Géorgie, qui, sur la prière du T'beli¹ Abuserisje, composa un cycle hymnique ainsi désigné : «en chantant l'icône invisible, paroles d'Arseni Bulmaïsimisje, catholicos de Géorgie». Résumons les informations historiques contenues dans ces hymnes.

L'image acheïropoiète «primordiale» imprimée sur un voile, que Jésus avait envoyée à Abgar, fut, à Édesse même, transférée «sans altération» sur une tuile d'argile. Cette dernière icône était conservée chez les «théomaques, fils de Nestorius». Heureusement, l'un des Pères syriens², Ant'on Mart'q'opeli, «l'étoile de la Mésopotamie», instruit par Dieu, ne pouvant supporter une telle indignité, ravit secrètement la sainte image («divinement incité à ce pieux larcin [...], il déroba ce trésor») et l'apporta en Géorgie.

Arseni souligne l'importance de cet acte pour la nation dont il est le pasteur : «Peuples de Géorgie, réjouissez-vous, levez les bras et rendez grâce à cette image acheïropoiète tout incorruptible, car c'est le soutien de ce royaume, sa force et sa gloire. Écrivez-vous: accorde la victoire à notre roi, ô redoutable icône du Christ-Dieu!» On notera au passage l'expression «redoutable icône», déjà connue d'Ioane Ančeli.

Grâce à cette image, poursuit le catholicos, la Géorgie a atteint un niveau aussi élevé que Constantinople, car cette métropole, «le soleil des cités», a accueilli le voile où s'est imprimée l'effigie acheïropoiète, tandis que la Géorgie a reçu la plaque d'argile, qui est tout aussi prodigieuse³.

Arseni est le premier à introduire dans la littérature géorgienne l'histoire d'Ant'on Mart'q'opeli apportant en Géorgie le kèramion dérobé aux Nestoriens d'Édesse. En faisant venir cette image d'Édesse, et non pas de Hiérapolis, il commet, en sens inverse, le même genre de confusion que Ioane Ančeli. C'est, qu'à sa connaissance, le mandylion est déjà à Constantinople.

À cela s'ajoute un commentaire du T'beli Abuserisje : «Le 16 du mois d'août, vénération de l'icône acheïropoiète vivificatrice du Seigneur, quand elle fut rapportée d'Édesse à Constantinople. Mais, en second lieu, comme cette grâce a été aussi accordée à notre nation par la miséricorde de Dieu, au moyen de notre Père Ant'on Mart'q'opeli, le jour de la Transfiguration nous embrassons l'argile marquée de l'empreinte du voile⁴.» Cependant les explications de ces deux auteurs du XIII^e siècle divergent sur un point important. Pour Arseni, l'image est «invisible», mais pour Abuserisje, elle est visible, puisqu'on peut l'embrasser.

C'est Saba le Syncelle qui avait préparé le terrain à Arseni Bulmaïsimisje,

¹ [T'beli, prince laïc de T'beti; l'évêque du même lieu s'appelle Mt'bevari].

² [Les Géorgiens appellent ainsi un groupe d'ascètes syro-mésopotamiens fondateurs de la vie monastique au K'aaxeti durant le vi^e siècle; cf. Mahé 2011].

³ Abuserisje 1998, p.104-152; Sulava 1996, p.96-123.

⁴ Abuserisje 1998, p.92.

en composant, sur la requête de Vardan Abuserisje, frère du T'beli Abuserisje, des «hymnes sur l'économie et l'incarnation du Christ», où la translation en Géorgie du kéramion par Ant'on Mart'q'opeli est assez nettement indiquée: «Ant'on acquit une renommée singulière, il devint comme un séraphin quand il rapporta l'icône du Christ d'Édesse en Géorgie¹.»

Il est difficile de décider avec certitude lequel, d'Arseni ou de Saba, a écrit avant l'autre. On pourrait facilement supposer qu'ils l'ont fait simultanément, car l'un et l'autre composent leurs hymnes à la demande des frères Abuserisje. Il est cependant probable que Saba le Syncelle précéda le catholicos Arseni d'un temps assez court, car son texte est plus général. Les développements de détail ont dû venir par la suite. C'est justement à cette époque que se forme la tradition littéraire de la translation du kéramion en Géorgie.

La Chronographie du XIV^e siècle atteste la même tradition. Revenant de Siba, Davit Ulu² est pris d'une douleur de ventre devant laquelle les médecins se révèlent impuissants. Il se rend à Mart'q'opi, où était gardée «l'icône acheïropoiète qui s'était d'elle-même imprimée sur l'argile à cause de l'image du voile»³. Le roi se fait apporter «l'icône de Mart'q'op», prie, obtient sa guérison et rentre à Tbilisi. Par la suite, de nouveau sur la route qui le ramenait de Siba, il est pris des mêmes douleurs de ventre et va visiter l'icône «comme il en avait l'habitude». Mais, cette fois-ci, sa prière est vaine: «Il fut châtié de l'amollissement de la piété et de la ruine des églises⁴.»

Le récit ne mentionne qu'incidemment l'icône acheïropoiète de Hiérapolis. Il ne dit rien de la façon dont elle est arrivée en Géorgie. Mais comme il la nomme « icône de Mart'q'opi », on peut supposer qu'il connaît l'histoire d'Ant'on, l'ascète mésopotamien. L'auteur du XIV^e siècle ne pouvait pas l'ignorer, car elle avait déjà été élaborée dans la première moitié du XIII^e siècle. Le point important est qu'on avait parlé jusqu'alors de l'image d'Ančis xat'i, tandis que l'attention se porte désormais sur l'icône de Mart'q'opi.

Voici comment l'on peut reconstituer les faits. Les hymnes célébrant Ančis xat'i ont été composées en Géorgie méridionale, dans le Samcxe. C'est pourquoi, semble-t-il, personne n'en sait rien au centre du pays. Par conséquent, Arseni Bulmašimisje, au XIII^e siècle, suppose que l'image d'Édesse imprimée sur le voile est gardée à Constantinople, alors que sa réplique sur argile a été apportée en Géorgie par Ant'on Mart'q'opeli. Quand les deux légendes se rejoignent, il devient nécessaire de les distinguer en déclarant qu'Ančis xat'i est le mandylion et l'icône de Mart'q'opi, le kéramion.

Naturellement, André, le Premier-appelé, n'a plus de place dans ce contexte. Dès lors que le kéramion est conservé à Mart'q'opi, la tradition est déjà fixée ;

¹ Q'ubanešvili, I, p.392.

² [Le fils de Giorgi Laša, petit-fils de Tamar, Davit VI, qui, sous la domination mongole, partagea avec son cousin Davit V Narin, fils de sa tante Rusudan, le trône de Géorgie].

³ Q'auxčišvili 1959, II, p. 256 ; K'ik'naje 1987. Dans les deux éditions, le texte est mal ponctué et mal compris : peut-être était-ce déjà le cas chez les copistes médiévaux.

⁴ Q'auxčišvili 1959, II, p. 267.

quant à la translation du mandylion à Constantinople, c'est aussi un fait historique avéré, confirmé par la documentation. Ce qui a facilité la fixation de ces légendes en milieu géorgien, c'est que le mandylion avait cessé d'être conservé à Constantinople (au moins depuis le début du XIII^e siècle) et que le kéramion n'était pas demeuré à Mart'q'opi (au moins depuis les incursions de Tamerlan).

Bien que tous les éléments constitutifs d'une Vie d'Ant'on Mart'q'opeli fussent déjà élaborés depuis la première moitié du XIII^e siècle, aucun ouvrage de ce genre n'apparaît dans la littérature géorgienne avant la fin du xvii^e siècle¹. En fait, ce texte tardif repose entièrement sur les hymnes² et sur le thème de l'image acheïro-poiète dans la correspondance d'Abgar et du Christ, qui était bien connue en Géorgie.

Dans les synaxaires, le contenu de la Vie d'Ant'on Mart'q'opeli est le suivant. L'auteur rappelle d'abord l'histoire célèbre du mandylion et du kéramion. Puis il raconte les aventures d'un disciple de Iovane Zedazneli³, Antoine de Mésopotamie, qui devint par la suite Ant'on Mart'q'opeli. S'étant informé du voyage de son maître vers la Géorgie, Ant'on apprit qu'il s'y était rendu en traversant l'Arménie avec Davit, Dodo, Šio d'Antioche et ses douze autres disciples. Il se décida à partir lui aussi. Cependant, affligé que le kéramion fût gardé à Édesse dans l'église des Nestoriens, il s'en empara secrètement et, guidé par un ange, il parvint jusqu'en Géorgie, où il s'installa dans un lieu inhabité, à la frontière du K'axeti. Il y mena une existence pleine de prodiges, puis «fut transporté (dans l'autre monde), nous laissant cette image seigneuriale ; et elle est jusqu'à ce jour invisible, mais elle opère des prodiges éclatants».

La Vie ne contient qu'une seule donnée inédite: selon l'auteur, l'icône acheïro-poiète est restée invisible entre son arrivée en Géorgie et la rédaction de son texte; ou, du moins, personne ne l'a vue de ses yeux. Comme nous l'avons noté plus haut, l'image est aussi «invisible» pour Arseni Bulmaïsimisje ; en revanche, elle semble bien visible pour le T'beli Abuserisje, comme pour l'auteur de la Chronographie. Par exemple, Davit Ulu se rend près d'elle pour prier, et il lui est possible de la toucher, puisqu'«il embrasse l'argile marquée de l'empreinte du voile».

Ces données ne permettent pas une interprétation complètement claire des faits. On peut seulement dire que l'on conservait à Mart'q'opi, aux XIII^e-XIV^e siècles, une image imprimée sur argile, quelle qu'en fût la provenance. Toutefois, à la fin du XVII^e siècle, il était devenu impossible à quiconque de la voir, soit que l'image ne fût plus à Mart'q'opi, ou qu'elle y fût conservée de telle façon qu'on ne pouvait la regarder.

Composée en 1722, la Charte de la divinité (g'mrtaebis gu arī⁴) n'est pas

¹ Gabijašvili 1968, p.219.

² Ibid., p.224.

³ [Le chef des Pères syriens, qui fonda en Géorgie le monastère de zedazadeni sur l'emplacement de l'ancienne idole zaden].

⁴ [G'mrtaeba, littéralement « divinité », est l'un des noms qu'on donne à l'icône acheïro-poiète].

de beaucoup postérieure à la Vie d'Ant'on. Elle relate l'histoire de la translation en Géorgie, par Ant'on Mart'q'opeli, de «l'icône d'essence inaltérable». Bien qu'elle souligne que cette «icône de Mart'q'opi est ici, en ce lieu», elle déclare qu'elle est invisible¹.

Il semble qu'on connaissait, au monastère de Mart'q'opi, un récit de la disparition de l'icône, qui ne fut pas repris dans la Vie d'Ant'on, mais que P'lat'on ioseliani a mis par écrit. Lors des invasions de Tamerlan, le religieux Giorgi Mart'q'opeli, voulant sauver l'image, la cacha dans un endroit inconnu de tous. Quand les Tartares firent irruption dans le monastère, Giorgi subit le martyre sans avoir pu révéler la cachette. Après quoi, plus d'une génération de moines cherchèrent la précieuse relique, mais en vain².

Il est remarquable que, tout en rappelant le travail de sertissage effectué jadis par Ioane Ančeli, l'inscription gravée au début du xviii^e siècle sur la porte rajoutée tardivement à l'église d'Ančis xat'i, ne soufflant mot d'André le Premier-appelé, qui avait d'abord apporté en Géorgie cette image acheïropoïète du Sauveur, raconte l'histoire tout à fait autrement. L'icône fut d'abord transférée d'Édesse à Constantinople, puis, au temps des iconoclastes, sous le règne de Léon l'Isaurien (717-741), elle fut emportée au K'lar eti, dans l'église cathédrale d'Anča. C'est là qu'elle fut sertie par ioane Ančeli aux frais et sur ordre du «roi» Tamar. Quand le Samcxé embrassa l'islam, un marchand de Tbilisi acheta l'icône, l'emporta dans la capitale et la revendit au catholicos Doment', qui la fit restaurer et la déposa dans l'église patriarcale³. Ainsi donc, cette inscription n'attribue plus à André⁴ la translation de l'icône en Géorgie, mais elle se rapporte précisément à l'image acheïropoïète d'Édesse, dont elle relate le transfert à Constantinople en commettant une grave erreur chronologique: elle date du VIII^e siècle un événement que les sources grecques situent au X^e siècle.

Le monde géorgien a encore connu une autre tentative, à vrai dire indirecte, pour créer des liens avec l'image acheïropoïète. Dans son Histoire, Teïmuraz Bat'onišvili allègue un lien de parenté entre le roi d'Ibérie Aderk' et Abgar, le roi d'Édesse.

«Le roi Aderk' se rendit maître de toute l'Ibérie et commença de la gouverner en paix, avec toutes sortes de bons succès. Il renforça les remparts et les fortifications de la ville de Mcxeta. Il ajouta des fortifications sur les rives du fleuve et sur les montagnes de la cité royale. Tous les fils de Kartlos se prirent pour lui d'une grande affection, lui obéissant unanimement.

¹ Lolije 1965, p.367-369. 380.

² Ioseliani, p. 211 ; Vie et exploits d'Ant'on, 1899, p.9.

³ Amiranašvili 1956, p.10; sur les aventures de l'icône Ančis-xat'i, voir Saq'varelije 1987, p.8-15.

⁴ Les versions géorgiennes des Pérégrinations d'André ignorent, elles aussi, ce fait. D'après elles, pas du Sauveur (cf. K'ek'elije 1980, I, p. 223). De fait, à Gelati, l'apôtre André est représenté avec une icône de la Vierge, cf. Amiranašvili 1956, p. 9. Ce détail mérite d'autant plus d'être souligné que, dans le Pérégrinations d'André, il est également question de l'icône acheïropoïète apportée par Thaddée à Abgar, la Géorgie n'étant pas mentionnée à ce propos (cf. Sabinini 1882, p.36).

Alors le roi Aderk' fit venir la fille d'Abgar, roi d'Édesse. Il célébra une noce magnifique. Il se réjouissait dans l'allégresse et l'Ibérie tout entière était dans une paix et une prospérité délicieuses¹.»

Il est parfaitement évident que Teïmuraz a inventé toute cette histoire sans se fonder sur la moindre source.

Par conséquent, les traditions concernant la translation du kéramion ou du mandylion en Géorgie sont les suivantes:

1. – au I^{er} siècle, André, le Premier-appelé, aurait apporté le mandylion ou le kéramion (début du XIII^e siècle) ;

2. – au VI^e siècle, Ant'on Mart'q'opeli aurait apporté le kéramion, alors que le mandylion était à Constantinople (milieu du xiii^e siècle);

3. – le kéramion rapporté par Ant'on est encore à Mart'q'opi, mais plus personne ne sait à quel endroit depuis la fin du XIV^e siècle ;

4. – au VIII^e siècle, le mandylion aurait été rapporté de Constantinople au K'lar eti; au début du XIII^e siècle, c'est l'image bien connue d'Ančis xat'i, dans l'église patriarcale de Tbilisi.

Mais au-delà de ce qui vient d'être dit, il existe encore une légende plus modeste et beaucoup plus ancienne. Parmi les manuscrits retrouvés récemment² au monastère Sainte-Catherine du Sinaï, le recueil N Sin 50 contient des «Actes de Ioane Zedazneli et de ses disciples», qui commencent ainsi:

«Actes de saint Iovane de Zeda Zaden, qui vint de la Mésopotamie d'Assyrie la deux-centième année après la conversion de l'Ibérie; alors lui-même et ses disciples vinrent visiter l'Ibérie. (Il y avait) douze disciples avec lui: Šio, Davit, Ioseb, Zeynon, Tevdosios, Ezderioz, Solomoz, Tata, P'roboz, Vata, P'imén, Natan. Ce Davit, il le laissa à Gareča, Ioseb à Alaverdi, zeynon à Madalot, P'imén à iq'alto. Puis lui-même vint à Zeda Zaden, et il traversa le territoire du village d'en haut et il fit une plantation en un lieu que l'Esprit Saint connaît et il laissa dans les montagnes, à Zeda Zaden, P'roboz à Baret, Natan à Jego, Šio à la Fosse (Mg'vime), Ezderioz dans l'île de Samtavisi, Tevdosios dans la grotte de Rexa, Solomoz à Kci. Or, les actions prodigieuses qu'ils ont accomplies forment un grand livre racontant où ils ont été éduqués, comment ils ont rejoint Iovane et quels miracles chacun d'eux a opérés. Quant à nous, voici ce que nous avons trouvé concernant (Tevdosios) de Rexa et (Ezderioz) de l'île de Samtavisi. Un habitant (Ezderioz) de Mabbug (Hiéropolis) se tenait devant une icône du Sauveur. C'était le fils du thuriféraire. Il rencontra Iovane à Urha (Édesse) et il le suivit. Quant à Tevdosios de Rexa, c'était un prince d'Urha, fils d'un magistrat qui rendait justice aux pauvres. Il avait été consacré diacre et moine devant l'icône du Christ et, lui aussi,

¹ Teïmuraz 1848, p.135.

² [Ces nouveaux manuscrits sinaïtiques géorgiens font partie de la découverte consécutive à l'incendie de l'église Saint-Georges en 1975. Toutefois, ils n'ont pu être identifiés et inventoriés qu'à partir de 1991, grâce à une mission d'étude conduite par zaza Aleksidzé, cf. Aleksidzé, Mahé 1995 et 2001].

suiuit lovane en terre étrangère.

Or, quand ils se furent établis ici (en Géorgie), et qu'ils eurent construit des églises pour y demeurer, ils se préoccupèrent de peindre de magnifiques images à la place de l'icône du Sauveur. Tevdosios apprêta un mur et Ezderioz fabriqua une tablette. Mais voici qu'un certain voyageur gagna l'île et vint près d'Ezderioz au monastère, prétendant être poursuivi par un lion. Le moine le retint et lui demanda : "D'où viens-tu ?" Mais il lui répondit : "Je sais peindre les images". Quand il entendit cela, le moine partit pour Rexa, afin d'aller chercher Tevdosios. Cependant, quand ils revinrent, ils virent la divine icône (du sanctuaire) d'en-bas qui brillait d'un éclat redoutable. Et sous ses pieds était écrit en caractères syriaques: "Celui que vous voyez, c'est lui qui m'a envoyé !"

Comme ils étaient encore sous le coup de la stupeur, arriva un disciple de Tevdosios qui leur dit: Un homme qui fuyait devant des léopards et des ours a fait irruption comme un bandit; je suis donc venu vous rejoindre. Aussitôt ils se hâtèrent de le suivre, mais ils ne trouvèrent plus personne. Toutefois, sur le mur qui avait été apprêté, ils virent la divine image (du sanctuaire) d'en-haut. Alors, ils avertirent lovane au plus vite. Celui-ci vint, se prosterna devant les images et leur ordonna de taire toute cette histoire. Quant au livre de ses prodiges, il a été conservé au Siwnik'. C'est la mère de la reine Amasp'o qui l'y avait emporté.»

Cet extrait de la rédaction la plus ancienne (début du X^e siècle) de la Vie des Pères syriens abonde en nouveautés sur l'historiographie géorgienne.

1. – Ant'on Mart'q'opeli ne figure pas sur la liste des Pères syriens qui vinrent en Géorgie. À vrai dire, les spécialistes de littérature médiévale pouvaient s'y attendre. Il est possible qu'Ant'on ait été un disciple géorgien des Pères syriens, qui atteignit un tel renom dans l'ascèse qu'on l'assimila par la suite à ses maîtres. Nous avons d'autres cas analogues: très probablement Dodo de Gareča.

2. – L'auteur du texte ne sait rien de la translation en Géorgie de l'icône acheï-ropoiète d'Édesse ou de son empreinte sur le céramion, soit par l'intermédiaire de l'apôtre André, soit par celui d'Ant'on Mart'q'opeli.

3. – En revanche, parmi les Pères qui vinrent en Géorgie, Ezderioz, qui devait se fixer plus tard à Samtavisi, semble avoir été, à Mabbug-Hiérapolis¹, l'un des desservants du céramion et le fils d'un de ses thuriféraires. Quant au mandylion d'Édesse, Tevdosios, qui devait plus tard se fixer à Rexa, avait été ordonné diacre et moine dans le sanctuaire où il était gardé. Ainsi deux personnes directement liées à ces deux célèbres reliques arrivent en Géorgie, s'y installent, bâtissent des églises et décident de peindre de nouvelles images en remplacement des icônes acheïropoiètes du Sauveur.

¹ Dans le géorgien, Ezderioz est appelé Nabuk(eli). La forme Nabik'(eli) apparaît chez Arseni Sapareli (cf. Aleksidzé 1980, p.12-110 et Aleksidzé, Mahé 2010) [L'alternance m/n se rencontre dans d'autres transcriptions de noms propres iraniens ou syriaques en arménien; par exemple, Nisibe se dit Mcbin ou Ncbin; le même personnage s'appelle Meršapuh ou Neršapuh].

4. – La notice démontre que les églises de Rexa et de Samtavisi existaient au plus tard au début du Xe siècle. En ce qui concerne Samtavisi, cette opinion avait persisté jusqu'à ce jour sur la base d'indices indirects. Mais au vu des sources hagiographiques, ces églises ont dû être bâties dès le vie siècle. Plus encore, le texte laisse entendre qu'il y avait, dès cette époque, une fresque du Sauveur dans l'église de Rexa. L'hagiographe montre, en outre, qu'il n'a pas entendu parler de la présence en Géorgie du mandylion ou du kéramion, ni du rôle joué par Ant'on Mart'q'opeli.

5. – Les images, dont l'une est une fresque peinte dans l'église de Rexa et l'autre une icône peinte sur une tablette à Samtavisi, sont réalisées miraculeusement par un ange, envoyé du Sauveur. Mais, à la différence du mandylion, le Sauveur – au moins sur la fresque de Rexa – est représenté en pied. En bas de la fresque se lisait une inscription syriaque. C'est l'un des témoignages qui soulignent que les Pères syriens sont bien étrangers à la Géorgie.

6. – Les Pères informent leur maître du prodige qui s'est produit. Iovane se prosterne devant les images et ordonne à ses disciples de garder le silence. Apparemment l'hagiographe veut expliquer comment il se fait que la population géorgienne ait ignoré jusqu'à son époque qu'il y avait en Géorgie des images acheï-ropoiètes.

7. – L'un des premiers auteurs du recueil de chroniques, la Vie du Kartli, uanšer, connaît les miracles des Pères syriens: «Au temps du même Parsman, écrit-il, arriva de Mésopotamie Iovane, qui fut appelé Zeda Zadaneli¹, (d'après le lieu) dont il a construit les églises. Il fit de nombreux signes et miracles, ainsi que ses disciples, qui stupéfièrent tous les Géorgiens. Sa vie et ses miracles furent mis par écrit et ils reposent dans les églises de Géorgie². »

Ivane J'avaxišvili prétend se fonder sur ce passage pour dater Juanšer du xie siècle. En effet, il suppose que les vies des Pères syriens n'existaient pas jusqu'à la seconde moitié du xe siècle, avant que le catholicos Arseni II ne les eût relatées³. Mais Amasp'o, la reine du Siwnik', est une personnalité historique bien connue, dont la mère vivait environ au milieu du ix^e siècle⁴. Par conséquent, le livre des miracles des Pères syriens existait avant cette époque et, en l'absence d'autre argument, il n'y a pas d'inconvénient à dater Juanšer encore plus tôt⁵.

8. – Au VI^e siècle, quand Ezderioz de Samtavisi quitta Hiéropolis, cette cité était la capitale du monophysisme. C'est là que demeurait l'un des maîtres les plus distingués de cette doctrine, Philoxène de Mabbug. Hiéropolis était sous la

¹ [Celui de «Zeda Zadan (ou zaden)», c'est-à-dire d'un endroit appelé «Sur Zaden», le nom d'une idole que le saint avait abattue avant d'installer son ermitage].

² Q'auxčšvili 1955, I, p.195-207.

³ J'avaxišvili 1945, p.186.

⁴ Step'anos Orbelean 1910, p. 229-230; Uṗmazyan 1958, p.292.

⁵ Ingoroq'va, IV, p. 419, date le livre de uanšer (Vie de Vaxtang Gorgasal non comprise) des années 872-974. Il considère que la Vie de Vaxtang Gorgasal est l'œuvre d'un auteur du IX^e siècle. Cf. Rapp 2003.

juridiction d'Antioche, dont le patriarche était alors Sévère, inspirateur des futurs Jacobites. Si les Pères syriens n'étaient pas des exilés, mais des missionnaires, ils étaient eux-mêmes des monophysites. Historiquement, la tradition de Mart'q'opi, selon laquelle le kèramion aurait été déposé dans une église nestorienne paraît extrêmement douteuse.

Concluons. Bien que le récit de la translation en Géorgie du mandylion et du kèramion ait une tradition littéraire assez longue, on ne peut le considérer comme historique. Le lien qu'on a établi entre le kèramion et les Pères syriens reflète le fait que, d'après la plus ancienne rédaction de leurs Vies, Ezderioz de Samtavisi et Tevdosios de Rexa étaient effectivement liés au mandylion et au kèramion dans leur patrie d'origine et apportèrent en Géorgie non seulement une bonne connaissance de ces images, mais d'autres images acheïropoiètes du même genre.

BIBLIOGRAPHIE

- Abulaje I. (éd.) 1953 = La Version arménienne ancienne de la Vie du Kartli (texte géorgien et version arménienne, avec un index et une étude), Tbilisi (en géorgien).
- Abuserisje T'beli 1998 = Œuvres, Batoum (en géorgien).
- Aleksije Z. 1980 = Arseni Sapareli, Histoire de la séparation des Géorgiens et des Arméniens, Tbilisi (en géorgien).
- [– 2001 = «Le mandylion et le keration dans l'ancienne littérature géorgienne», *Academia* 1, p. 9-15 (en géorgien)].
- Aleksidzé Z., Mahé J.-P. 1995 = «Nouveaux manuscrits géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinaï», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 485-492.
- [– 2001 = Le Nouveau Manuscrit géorgien sinaïtique NSin 50, édition en fac-similé, Louvain (Peeters, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 586)].
- [– 2010 = «Arsen Sapareli, Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens», *Revue des études arméniennes* 32, p. 59-132].
- Amiranašvili S. 1956 = Beka Op'izari, Tbilisi (en géorgien).
- Catalogue de la collection A des manuscrits géorgiens de l'ancien Musée ecclésiastique, t.2, 1986 (en géorgien).
- [Čxik'vaje N. 1992/4 = «Les rédactions géorgiennes de l'Apocryphe d'Abgar», *Macne* (langue et littérature), p. 64-83 (en géorgien)].
- [– 1996 = «À propos de l'Epistula Abgari», *Gza Sameupo* 1/4, p. 32-72 (en géorgien)].
- s.d. = Les Relations littéraires entre Byzance et la Géorgie, Tbilisi (en géorgien).
- [Durand J., Flusin B. (dir.) 2004 = Byzance et les reliques du Christ, Paris (Association des amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance)].
- Gabijašvili E. (éd.) 1968 = Monuments de la littérature hagiographique géorgienne. Les rédactions des synaxaires (XI^e-XVIII^e s.), t. 4, Tbilisi (en géorgien).
- Ingoroq'va P., s.d. = Œuvres, IV, Tbilisi (en géorgien).
- Ioseliani P. s.d. = Œuvres, Tbilisi (en géorgien).
- Ĵavaxišvili I. 1945 = L'Historiographie géorgienne ancienne, Tbilisi (en géorgien).
- [Karaulashvili i. 2002 = «The Date of the Epistula Abgari», *Apocrypha* (Revue internationale des littératures apocryphes) 13, p. 85-111].
- K'ek'elije K'. 1980 = Histoire de la littérature géorgienne ancienne, t. 1, Tbilisi (en géorgien).
- K'ik'naje R. (éd.) 1987 = Chronographie, Tbilisi (en géorgien).
- Lolije I. (éd.) 1965 = Monuments du droit géorgien, Tbilisi (en géorgien).
- [Mahé J.-P. 2011 = «Les Pères syriens et les origines du monachisme géorgien, d'après le nouveau manuscrit sinaïtique», dans Fl. Jullien, M.-J. Pierre, *Monachismes d'Orient, Hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout (Brepols, Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, Sciences religieuses 148), p. 51-64].
- [Mango C. 2004 = «introduction», dans Durand, Flusin 2004, p. 11-14].

- Pätsch G. 1985 (trad.) = Das Leben Kaitlis, Leipzig.
- Q'auxčišvili S. (éd.) 1942 = «Vie du Kartli » dans le manuscrit de la reine Anne, Tbilisi (en géorgien)
- (éd.) 1955-1959 = Vie du Kartli, t. 1. 2, Tbilisi (en géorgien).
- s.d. = Chrestomathie de la littérature géorgienne ancienne, t. 1, Tbilisi (en géorgien).
- [Rapp Jr. S.H. 2003 = Studies in Medieval Georgian Historiography, Leuven (Peeters, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 601)].
- Sabinini M. 1882 = Le Paradis de la Géorgie, Saint-Petersbourg (en géorgien).
- Saq'varelje 1987 = L'orfèvrerie géorgienne des XIV^e-XIX^e s. Première partie: XIV^e-XVI^e s., Tbilisi (en géorgien).
- Step'anos Ōrbelean 1910 = Histoire de la province Sisakan, Tiflis (en arménien).
- Sulava N. 1996/1 = «Sur l'activité hymnographique d'Arseni Bulmaïsimisje (les hymnes consacrées à l'icône acheïropoïète du Sauveur)», Macne (langue et littérature), p. 96-123 (en géorgien).
- Sxirt'laje Z. 1994 = «Reliques et images en Géorgie durant le Haut Moyen Âge», La Civilisation chrétienne et la Géorgie (résumés des conférences du colloque), Tbilisi (en géorgien).
- Teïmuraz 1848 = Histoire de l'Ibérie, depuis les origines, Saint-Petersbourg (en géorgien).
- The Oxford Dictionary of Byzantium, 1991. Thomson R.W. (trad.) 1996 = Rewriting Caucasian History, Oxford. U
- Ut'mazyan H. 1958 = Le Siwnik' aux IX^e-X^e siècles, Érévan (en arménien).
- Vie et exploits d'Ant'on, 1899 (traduction russe).

SOME ESSENTIAL PROBLEMS OF THE CHRISTIAN CAUCASIAN STUDIES¹

The History of the South Caucasian countries can be considered as a unique micro-model for the study of mankind's general evolution. This statement may be daring, but in my opinion, the following facts make them possible:

The South Caucasus is one of the rare territories where all the stages of human society's existence, functioning and development have been confirmed, from its beginning until present day.

The South Caucasus is situated on the cross roads between Europe and Asia. As a result, the South Caucasian countries' culture, social, economic and political consciousness is a synthesis of Eastern and Western civilizations.

Geopolitically the South Caucasus has always been the base for the migration of different nations and the intrusion of new cultures and their eventual synthesis. However, there is also a unique aboriginal culture preserved in its originality, since the beginning of Caucasian history until present days, enriched by cultures of the migrant and neighboring ethnic groups.

The South Caucasian countries (Georgia and Armenia) are a rarity. They have preserved their state system, albeit not quite continuously from ancient times until today.

The relatively small territory of South Caucasus is either the junction or perhaps the initial seat of several big families and groups of languages. It is also a focal point with complex and interesting linguistic processes where different language systems interact. This broadens the area for scholars to undertake linguistic reconstructions.

The ancient peoples of South Caucasus have created a highly developed written language and their successors have carried it on through the centuries up until present time. They were fully familiar with the intellectual development of their neighbors in the civilized world. Consequently, they have maintained a considerable number of values that were lost in other cultures. On the other hand the population of the upper mountainous region of South Caucasus has preserved the oldest and most valuable samples of oral literature and folklore. This is an essential subject for study for anyone interested in the process of reconstruction of the earliest

¹ L'ARMÉNIE ET LA GÉORGIE EN DIALOGUE AVEC L'EUROPE DU MOYEN AGE À NOS JOURS ED. BY ISABELLE AUGÉ, VLADIMIR BARKHOUDARYAN, GÉRARD DÉDÉYAN, MZARO/MZAGVE DOKHTOURICHVILI AND IRMA KARASHVILI. - PARIS: GEUTHNER, 2016

stages of the mankind's development.

The Caucasus is a complicated phenomenon since ancient times. Every impressive event, which happened in the past, is reflected in the present. Therefore, a specialist in Caucasian studies cannot simply serve an abstract science. The history of the Caucasus presents lots of positive lessons. Caucasian scholar, as a scholar, must be a reader of these lessons and as a social activist must be its advocate and popularize these positive ideas.

Since the beginning of history, South Caucasian countries are close neighbours. Within this period, so many mutual and essential traits in our written and oral culture, language, mentality and anthropology have been accumulated that the foreigner, even within the former Soviet Union, cannot distinguish us from one another.

In the same time there seem to be a great many differences between us and some of them seem essential. They seem so clear for us that we don't doubt that we can easily identify Georgian from Armenian and vice versa. On the basis of this historical peculiarity we can unmistakably say that "We" (Georgians) are these, and "They" (Armenians) are those. Thus, there are many problems that we approach in a different way. It is a paradox but on a great number of such problems two sides are very alike. For instance: mingled populations on the bordering provinces, ecclesiastic architecture, script, translated and original religious works, royal families, daily life realities, etc. Caucasian studies must certainly take into consideration the national and political interests of their own country, but its concepts must not be entirely based on this ground, with a failure to fully use scientific spirit and methods of historical sciences.

From the geographical standpoint nature seems to have intended the Caucasus to be just one state. History however chose to put together three ethnically different states of high cultural stature within these common natural borders. That was the reason why foreign powers, whether they were hostile or friendly, needed the South Caucasus as one whole and not merely one individual country. That was also the reason why one or another of the Caucasian states attempted at various times, and with various success, to gain supremacy in the Caucasus and in so doing bringing the political and geographic boundaries into coincidence with each other.

The perception of the Caucasus by foreign powers ("They") as single whole compelled the Caucasian countries, also as a consolidated front ("We"), to oppose the outside world. The perception, by foreign powers, of the Caucasus as one whole, made it confront the outside world together. This has played an important role in bringing the Caucasian peoples safely through the hardships of history.

One of the manifestations of this unity was the almost simultaneous declaration in Albania, Armenia and Georgia of Christianity as a state religion. The Caucasus set up a single ideological front in opposition to the assimilation policy of the great empires of the East. Its location on the crossroads of the Western and Eastern civilizations, its single religion, its close cultural-everyday contacts, and the powerful process of ethno-cultural interpenetration, particularly in the border provinces, gave rise to a typologically new, so-called Caucasian civilization.

This brings me on the traces of understanding of this problem concerning the

necessity of unity of the Caucasus in Georgian primary sources. The first Christian king of IV century Georgia Mirian leaves his last will to his heir to the Crown which seems to me highly symbolical:

“You have to know my son: the enemy (Devil) thrown down by our Savior never will be reduced in quantity in the Caucasus and never will stop its war against the human beings. Be careful!”

Note: it is not 12th century and Mirian is not David the Builder, but he thinks as the All-Caucasian political and religious figure, not merely Georgian. He knows that if there is no peace in the whole Caucasus there could not be peace in Georgia. And he leaves this knowledge not only to his heir, but to the following generations of Georgia and I hope not only Georgia.

But the strength and the wealth of the Caucasus did not lie only in its unity. No less did it depend on the political, ethnical, cultural, and religious individuality of its nations. The struggle for the priority in the Caucasus and for national independence to boost, as well as the need to defend themselves from the influence of the Byzantine and Iran empires on the one hand, and from interregional mutual influence, on the other, led the Caucasian countries to choose different trend among the main branches in Christianity that arouse in the Eastern church in the fifth century.

The full religious unification under the conditions of those times posed certain danger to the national independence of the Caucasian countries. In my opinion one of the main reasons why Caucasian (Caspian) Albania came off the paths of history so early was that she had been unable to find a faith, distinct from that of the Georgians and Armenians (let us suppose Nestorians). One of the main factors that saved the Armenians and the Georgians from being assimilated by each other was the Church schism which followed the taking up by them of distinct doctrines within the Christian religion. Consequently, I consider this event to be in the natural order of things, and even positively progressive from the standpoint of history.

By recognizing Christianity as their state religion, the Armenians were not only setting themselves against Mazdean Iran, but, by choosing its Eastern version of Christian faith (anti-Chalcedonian), they were disassociating themselves from Byzantium as well, thus losing a strong ally-coreligionist. On the other hand, the Armenian Church became totally national, being able to make up for its lost statehood and also to unite the Armenian Diaspora throughout the world. Not less essential is the fact that the Armenian Church was the only Christian church in the Russian Empire, which succeeded in surviving its autocephaly.

Due to the schism, Chalcedonic Byzantium was unable to put down roots in the Caucasus even on the coreligionist ground with Georgia, encountering in its path an obstacle in the form of anti-Chalcedonic Armenia.

On the other hand, all of Iran's attempts to use the so-called “Armenian faith” in order to carry out ideological diversion in the Caucasus were futile, since Georgia opposed such attempts with its Chalcedonic faith. Due to its faith in the zenith of its state potency, Georgia even attempted to replace weakened Byzantium as a stronghold of Christianity in the East. But the same Chalcedonic faith caused for the Georgian church be deprived of its Autocephaly under the

Russian government.

Still, taken separately, the schism, aggravated by fanaticism, could have proved fatal for the whole of the Caucasus. Fortunately, after the initial rancour of the conflict still there were progressive forces in the Caucasus who took into consideration the vital need for unity of the Caucasus. Therefore, some centuries later after rupture, the Catholicos of Georgia Arseni Sapareli elaborated an extremely wise concept of attitude towards the Anti-Chalcedonic Armenians: the Armenians should not be blamed for being Monophysites, they were forced to choose this faith by the Persian kings.

Only with the existence of these forces could the two simultaneously opposing and balancing tendencies (the strivings for unity and for particularity) play a positive role throughout the history of the South Caucasus.

The peaks of political and cultural flourishing of Georgia and Armenia do not coincide chronologically or typologically. Moreover, if we envisage them more closely, we shall see that they have never challenged one another to the death. They don't exclude one another. On the contrary, they even captivate to some extent. That's why there is never enough space, driven to the critical point in the Caucasus to establish outer forces and cultures, except when it happened with Albania. The improvidence of chronological and typological differences of these heights is sometimes the result of fruitless arguments about the prevalence and influence of one country over another.

In 387 Byzantine and Iran divided Armenia between themselves and suppressed the local royal power in 40 years. Conditions seemed ready for the loss of national consolidation would be irrevocably hindered. But then there happened something that remains inexplicable even today. In the 5th century, just in the epoch of social changes and political misapprehensions, the culture of the Armenians rose to heights that it could never achieve in following centuries.

The country was split into two. The secular and ecclesiastical life of these two parts was governed by foreign nations. Nevertheless, it managed to create in some 40 years both a unified national written language and literature that are nowadays called classical. It may seem controversial to say this, but the Armenian nation has named this most difficult period of their history "the Golden Age".

In the 5th century the Armenian nation felt that country could not be saved by battles however heroic. The spirit of the nation needed salvation much more than its flesh. It was the first enormous lesson that this century has left to the following epochs. Modern studies of Caucasus have created two models of the 5th century Armenia. It bases on different critical approaches of various scholars to literary and cultural processes or separate achievements and to the chronology of the early Middle Ages. I do not wish to go into this now. I find it more important that Armenian literary traditions and historical sources have preserved the third model. I assume that the ruling class of Armenian culture, church and statehood considered that the country exhausted by permanent political difficulties required a heroic epoch to follow, "the Golden Age", and to cherish the hope of achieving the highest points even though it was under most difficult circumstances.

But for future historians, not to assume that political oppression and economic

strait are necessary for spiritual elevation; Georgia created its “Golden Age” in the zenith of unification, freedom and political powerfulness, i.e. in the 12th century.

In the late 11th century, the raids of nomadic Turk-Seljuks caused great menace to Georgian unity, its cultural and political ascent and socio-economical progress. It was a kind of test for Georgia’s way of further development and, as it soon became clear, not only for Georgia. The normal social progress of the whole South Caucasus was brought with danger. Facing this danger, Georgia adopted the responsibility of surviving the idea of South Caucasian unity and the European path of its socio-political development. It was not at all subconscious, impulsive mission. The Georgian royal family was fully aware of it. The greatest politician in this difficult epoch in Georgia and the whole South Caucasus was David IV, rightly called the Builder. The mission undertaken by Georgia and namely by David the Builder, was well understood by the inhabitants of the South Caucasus and especially by Armenians who were as loyal and affected by his love, as Georgians.

The victory of the powerful King over the Turk-Seljuks and maintenance of the impulse of unity in multinational and multireligious South Caucasus demanded from the King peculiar political impulse and religious tolerance. Miaphysite Armenian and Muslim merchants, scientists and poets were protected as well as the Georgians. Moreover, the wise ruler patronized his stepchildren even more than his own ones as his stepchildren needed his protection more than anyone and the King was in need of their loyalty.

I am far from thinking that a nation can be genetically tolerant towards representatives of different mentality, religion and ethnicity. If this were so, there would be no point in making any efforts towards changing anything in this respect. There would be no point in the existence of international conventions and various human rights organizations.

Yet, I believe that a geopolitical environment established throughout history, as well as correct orientation of the governing circles through centuries may form more or less lasting and stable tolerant attitude towards the representatives of different mentality, religion and ethnic groups.

The attitude of Georgian authorities to Muslims in the epoch of David the Builder was precisely described by a historian of that period Al-Farik: «In the part of the town where Muslims resided, nobody was allowed to farm swine or slaughter these animals near Muslims. King David issued money for the Muslims in the name of the Caliph and Sultan. He allowed Muslims to say their prayers without restriction; King David promised the Muslims that no Georgians, Jews or Armenians would enter their baths; on Fridays they could pray for the health of the Caliph and Sultan instead of the Georgian King’s health. The King treated the Muslims kindly and respected their faith, people and Sufis».

The Muslims, Jews and Armenians paid State tax in smaller amount than Georgians. There were enough reasons for the tolerance of Georgian State. Georgian authorities needed faithful citizens of different ethnicities and religions in order to achieve stability in the country. They also needed loyal neighbours outside the country. That is why the tolerance of the «Golden Age» Georgia I consider as pragmatic tolerance, the only type of tolerance which might be real and productive.

Most of the crossroad problems provoke debates between the Armenian and Georgian scholars and have a serious echo in the general public. Therefore Georgian armenologist as well as Armenian kartvelologist can easily gain popularity among non specialist circles. But the popularity is a dangerous boomerang for scholar. It will demand from him to justify again and again subjective hopes of non professionals until he himself sinks, at best, in dilettantism.

That's why we, researchers and educationalists in Armenian and Georgian studies, have to educate not only polymath and in-depth studying intellectuals, but also ethically stable personalities. They have to remember that a good name of the science he devotes pretty often depends on his behavior, that in eyes of his colleagues of any nationality he must stay as votary of verity. If to paraphrase Norbert Wiener the conscious betrayal of verity and honesty is more gravy when it is not punished by law. But main point is not in ethics. The only true way for the progress of science is close-cut separation of cognitive goals and subjective orders of the social surroundings.

The votary of humanity always has to be ready to make a right choice. As long as the interests of the humanities objectively should always be reasonable for any society, to make the only choice is not that difficult.

ასურელ მამათა წარმომავლობა¹

ცამეტმა ასურელმა მამამ იმდენად დიდი როლი ითამაშა საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში, რომ მათი ვინაობის (ეროვნული კუთვნილების) საკითხი ძალიან მალე დადგა ქართველ მეცნიერთა წინაშე. შეიძლება, თუ არა არაქართველთ ასეთი დიდი მნიშვნელობის ფუნქცია შეესრულებინათ ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, როგორც მათ შეასრულეს და შეეძლოთ, თუ არა უცხოელთ, ასე ორგანულად ჩანერილიყვნენ ქართულ სინამდვილეში, როგორც ეს ასურელ მამათა საქართველოში მოღვაწეობის შემთხვევაში მოხდა. კითხვები ბუნებრივი იყო და მათი განხილვაც ძირითადად ორი მიმართულებით წარიმართა:

1. ასურელი მამები იყვნენ ქართველნი, ოღონდ მკვლევრები მათ ქართველობას სხვადასხვაგვარად განმარტავდნენ. 2. ასურელი მამები არ იყვნენ ქართველები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში უპირატესობა პირველმა შეხედულებამ მოიპოვა. როგორც ჩანს, მათი ქართველებად წარმოდგენა უკეთ აკმაყოფილებდა არა მარტო პატრიოტულ განწყობილებებს, არამედ გასაცნობიერებლადაც უფრო ადვილი იყო.

როგორი იყო ასურელი მამების ვინაობის (ეთნიკური წარმომავლობის) მიმართ ისტორიული ტრადიცია, ანუ რას ამბობდნენ ამის შესახებ წყაროები?

ქართული წყაროები ასურელ მამათა ვინაობის შესახებ

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ იმ რედაქციების მიხედვით, რომლებიც სინური ხელნაწერების აღმოჩენამდე იყო ცნობილი, ცამეტი ასურელი მამის ვინაობის შესახებ მწირი ცნობები გვაქვს.

შატბერდული რედაქცია:

„მაშინ მოვიდა ნეტარი იოვანე ზედა ზადენელი შუვა მდინარით, ასურეთისაჲთ, იგი და ათორმეტნი მონაფენი მის თანა მოვიდეს“. [ძეგლები 1963: 94]

ჭელიშური რედაქცია:

„მაშინ მოვიდა იოვანე ზედა ზადენელი შუა მდინარით, იგი და

¹ გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, ტ. 2 - თბ.: 2016.

თორმეტნი მონაფენი მისნი“. [ძეგლები 1963: 94].

„ასურელ მამათა ცხოვრების“ წიგნები

ცამეტი ასურელი (სირიელი) მამის წარმოშობის შესახებ მათი ცხოვრების იმ რედაქციების მიხედვით, რომლებიც სინური ხელნაწერის აღმოჩენამდე იყო ცნობილი, ასეთი სურათი გვაქვს:

იოანე ზედაზნელის ცხოვრება.

Ⲯ რედაქცია:

„ესე ნეტარი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით... და აღიღო უღელი მძიმე სიჭაბუკითგან თვსაგან და დაყუდნა, რამეთუ არს სასოება თმენისაჲ. პირველად თვსავე ქუეყანასა ასურეთს იწყო მონაზონებად“ [ძეგლები 1963: 196].

Ⲙ რედაქცია:

„ესე ნეტარი მამაჲ ჩუენი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით კერძოთაგან ანტიოქიისათა... ამან წმიდამან და ღმერთშემოსილმან თვსავე მას ქუეყანასა იწყო მონაზონებად“ [ძეგლები 1963: 196].

Ⲛ რედაქცია:

„ესე ღირსი ხსენებისაჲ საკვრველი და ყოვლად ქებული მამაჲ ჩუენი აღმოეცენა ქუეყანისაგან შუამდინარისა, რომელიცა ესე ქუეყანაჲ მრავალთა მომთხრობელთა მიერ ძუელ სადვე მყოფთა და კუალად შემდგომთა მათთა მრავლისა ქებისა მიმთხუეულ არს იეფობისათჳს ნაყოფთა მისთასა და ჰაერისათჳს კეთილისა და წყალთა ტკბილთა, კეთილად მდიდრად მცენარეთა აღმოდენისათჳს და უფროჲსლა კეთილთა და საჩინოთა მამაკაცთა გამოღებისთჳს, რომელთა მიერ უმეტესად შემკობილი და მოქადულ არს ესევეთარითა სიმდიდრეთა და დიდებათა მოგებისთჳს. ამისთჳს პირველ ჴსენებულისა ქუეყანისაგან მომღებელ არს ნათესაობასა მიწიერისა მამულისასა სანატრელი ესე კაცი.

ხოლო უმახლობელესი ადგილი და გამომღებელი დაბაჲ და სახელი-სა მისისა წოდებაჲ უცნაურ არს ჩუენგან; და არცალა მშობელთა მისთა ვინაობაჲ და რომელობაჲ სახელისაჲ გვსწავიეს, თუ ვიეთნი იყვნეს და რომელთაგან შთამომავალნი. გარნა მხოლოდ ესე მოცემულ არს ჩუენდა უწინარესვე აღმწერელთაგან ცხოვრებისა მისისათა, ვითარმედ ქუეყანით შუამდინარისაჲთ მოაქუნდა ჴორციელი ნათესაობაჲ მახლობელად ანტიოქიასა მყოფისა რომელიმე დაბისაგან, აქა შინა წილ-ხდომილისა შობისა და აღზრდისასა და სწავლათა მიერ და საღმრთოთა მოძღურებათა სისრულედ ჰასაკისა აღწევნულსა.“ [აბულაძე 1955:13].

სვინაქსარული რედაქცია:

„ესე ნეტარი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით, არამედ რომლისა დაბისაგან, ანუ მშობელთა მისთა სახელი ჩუენგან უცნაურ არს. ესე იქმნა მონაზონ მახლობელ ანტიოქიასა მონასტრად ჟამსა სიჭაბუკისასა... მეფობასა მარკიანე და ლეონ დიდისასა ანგელოზი გამოეცხადა ნეტარსა იოვანეს და ჰრქუა: ‘წმიდა ნინო, ოდეს ქართლი და კახეთი მოაქცია, დედა-კაცი იყო და ფრიადი შრომა დადვა და მრავალნი იღუანა, არამედ უმრავლესი თემი დაუშთა ქართლად და კახეთად მოუქცეველი. და წარვედ და

მუნ ათორმეტნი მოყუასნი შენნი გამოირჩიენ და თანა წარიტანე და მიხუედ ქართლად და კახეთად, ვინათგან უცხოთა ქუეყანასა ყოფა გსურის” [ძეგლები 1968: 387].

“ცხოვრება შიოხსი და ევაგრესი”.

┐ რედაქცია:

„უამთა მათ შინა ოდეს ღირსი შიო იქმნა ოცისა წლისა, დიდი იგი მნათობი და თუალი მოღუანეთაჲ ყოვლად განთქმული იოანე ნიშებ-შემოსილი გამოჩნდა, ვითარცა ვარსკულავი მრავალ-მნათობი, რომელნი-იგი განანათლებენ ყოველთა მკდრთა ანტიოქიასათა და იყოფებოდა იგი უდაბნოსა ადგილსა მრავალთა თანა მონაფეთა“.

„ფრიად აიძულებდა კათალიკოზი და ყოველნი იგი მღდელთ-მოძღუარნი ნეტარსა შიოს, რათა მოიღოს ჴელთა დასახმაჲ ხუცობისაჲ, რამეთუ დიაკონად ჴელთ-დასხმულ იყო ანტიოქიასვე“.

„ქართლის ცხოვრება“

ჯუანშერი:

„მისვე ფარსმანის-ზე მოვიდა იოვანე შუამდინარით“. [ქართლის ცხოვრება 1955: 207]

„ქართლის ცხოვრების“ ჩანართები:

„იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით, რომლისა მშობელნი არა უწყით“. [ქართლის ცხოვრება 1955: 208]

“წმიდა მამა დავით იყო ქუეყანით შუამდინარით, რომლისა მშობელთა არა მეცნიერ ვართ“. [ქართლის ცხოვრება 1955: 200]

„იყო წმიდა შიო ქალაქით ანტიოქიით, სიჩჩოთაგან დამტევებელი სოფლისა და დამონაფებული მამისა იოვანესი“. [ქართლის ცხოვრება 1955: 210]

„იყო მამა წმიდა ისე წილკნელი მონაფე წმიდისა მამისა იოვანესი, რომლისა არა უწყით მშობელნი, არცა ადგილსა სადაურობისა, თვნიერ ესე ვიციით, თანა მოჰყვა იოვანესა“. [ქართლის ცხოვრება 1955: 208]

„ხოლო მამა ანტონი შუამდინარელი, რომელი იყო მონაფე მამისა იოვანესი...“ [ქართლის ცხოვრება 1955: 212].

შემდეგ აღწერილია მისი მოღვაწეობა ედესაში. მარტყოფში მოსული ანტონი ადგილობრივ მთავარს ჟესტების ენით ელაპარაკება, ვინაიდან ქართული არ იცის. [ქართლის ცხოვრება 1955: 208-2014]

როგორც ვხედავთ, წყაროებში, როდესაც ისინი პირდაპირ ლაპარაკობენ ასურელი მამების წარმომავლობის შესახებ, არაფერი არ არის ნათქვამი ისეთი, რომლის საფუძველზეც შეიძლებოდა მათი სირიული წარმოშობის შესახებ ტრადიციაში ეჭვის შეტანა. მაგრამ არც ისეთი რამ არის ნათქვამი, რაც მათ ქართულ წარმოშობას მთლიანად გამორიცხავდა.

ასეთად შეიძლებოდა მიგვეჩნია მხოლოდ იოანე ზედაზნელის ცხოვრების გ რედაქციის ჩვენება: „ვითარმედ ქუეყანით შუამდინარისაჲთ მოაქუნდა ჴორციელი ნათესაობაჲ მახლობელად ანტიოქიასა მყოფისა რომელიმე დაბისაგან“ და სვინაქსარული რედაქციის ცნობა, რომლის მიხედვითაც იოანე ზედაზნელის ქართლსა და კახეთში წამოსვლა ახსნილია მისი სურვილით უცხო ქვეყანაში ყოფნისა. მაგრამ პირველი საკმაოდ ბუნდოვანია

(შეიძლება იოანე სირიაში მცხოვრები შთამომავლობით ქართველი ყოფილიყო), ხოლო მეორე გვიანია, მასში არის სერიოზული ანაქრონიზმები (მარკიანე, ლეონ დიდი).

ასურელი მამების წარმოშობის შესახებ გარკვეული მინიშნებები არის „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართებშიც. მაგალითად, შიო მღვიმელი ქალაქ ანტიოქიაში ბავშვობიდან ეწევა სამონასტრო ცხოვრებას და მოწაფეა იოანე ზედაზნელისა: ანტონ მარტყოფელმა არ იცის ქართული. ყოველივე ეს, მართალია ცხადად მიუთითებს, რომ ქართული ტრადიციისთვის ასურელი მამაები არ იყვნენ ქართველები, თუმცა მკვლევართ ვერ აიძულებს, ტრადიციას გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიანიჭონ.

მეორე მხრივ, ყველა წყარო ერთხმად უსვამს ხაზს, რომ ასურელი მამების მშობლების შესახებ მათ არა აქვთ ცნობები და ეს ვითარება თეორიული ვარაუდებისთვის კარებს ადვილად ხსნიდა.

ისტორიოგრაფია ასურელ მამათა წარმომავლობის შესახებ

პირველი, ვინც ასურელ მამათა ქართველობის საკითხი წამოჭრა, იყო დ. ჩუბინაშვილი (1814 – 1891). მისი აზრით, ძველი მწერლები კაპადოკიელებს თვლიდნენ სირიელებად, ან მესოპოტამიელებად, ამიტომ ცამეტი ასურელი მამაც კაპადოკიელად უნდა მივიჩნიოთ. ხოლო ვინაიდან კაპადოკია ქართველთა მონათესავე ხალხით იყო დასახლებული, საქართველოში კაპადოკიიდან მოსული განმანათლებლებიც (ნმ. ნინო, ასურელი მამები) ქართველები უნდა ყოფილიყვნენ. მთავარი არგუმენტი ამ დებულების დასამტკიცებლად დ. ჩუბინაშვილისთვის არის ის, რომ ქართული ენის ცოდნის გარეშე მისიონერები საქართველოში არ ჩამოვიდოდნენ და თუ ჩამოვიდოდნენ, წარმატებას ვერ მიაღწევდნენ [ჩუბინოვი 1877: 8-9].

დ. ჩუბინაშვილის მოსაზრებას საქართველოში ნოყიერი ნიადაგი დახვდა და იგი სრულიად უკრიტიკოდ გაიმეორეს მ. ჯანაშვილმა (1855-1934) [ჯანაშვილი 1886: 44; Джанаშвили 1888: 45], ალ. ქუთათელაძემ [ქუთათელაძე 1900: 49-53], ი. გოგებაშვილმა (1840-1912) [გოგებაშვილი 1901: 55], ა. ხახანაშვილმა (1864-1912) [Хаханов 1905:31], ილ. ფერაძემ (1899-1942) [ფერაძე 1905: 17-120], დ. ჯანაშვილმა (1840-1905) [ჯანაშვილი 1914:19]. ამიტომ წყაროებში ასურელ მამებად მოხსენიებულ მოღვაწეებს ისინი ზოგჯერ კაპადოკიელ მამებსაც უწოდებდნენ ხოლმე. ძნელი არ არის შევამჩნიოთ, რომ ასურელ მამათა კაპადოკიელებად გამოცხადება მათი ქართველებად მიჩნევის არგუმენტაციის გასაძლიერებლად იყო საჭირო.

ასურელ მამათა ქართველობის იდეა განავითარა, მაგრამ მათი კაპადოკიელებად გამოცხადების გარეშე, დიმიტრი ბაქრაძემ (1826-1890). მისი აზრით,

„ახლა ჩვენს მწერლობაში ვრცელდება აზრი, ვითომც ათ-ცამეტნი მამანი ყოფილიყვნენ ქართველნი ნათესაობით. ეს აზრი ჩვენი წარმოდგენითაც უსაფუძვლო არ არის. ჩვენ ვიცით, რომ სულ ძველად ქართველნი მოღვაწენი და მთარგმნელნი ანტიოქიაში და იმის გარშემო შრომობდნენ

თავიანთი მამულის სასარგებლოდ. გარდა ამისა შემოდიან თუ არა საქართველოში, ქართულად საუბრობენ; ქართულადვე ასრულებენ წირვა-ლოცვას და ჰმოძღვრებენ თვით ქართველ ერსა. ქართულმა ეკლესიამ ძველადვე შეჭრიცხა იგინი წმინდანთა შორის, როგორც “განმანათლებელნი და აღმაშენებელნი ეკლესია-მონასტერთა ქართლისათანი” [ბაქრაძე 1889: 182-183].

როგორც ვხედავთ, დ. ბაქრაძემ არა მარტო გამოთქვა ვარაუდი ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ, არამედ მის დასასაბუთებლად არგუმენტებიც ჩამოაყალიბა:

1. ქართველები ძველადვე მოღვაწეობდნენ ანტიოქიასა და მის შემოგარენში.

2. საქართველოში ჩამოსვლისთანავე ასურელი მამები იწყებენ ქართულად ლაპარაკს.

3. ასურელი მამები ქართულად ასრულებდნენ წირვა-ლოცვას.

4. ასურელი მამები საქართველოს ეკლესიამ წმიდანებად შერაცხა როგორც ქართულ საქმეთა მესვეურნი.

აღნიშნული არგუმენტები, მათ ძირითად ნაწილში, იმეორებენ დ. ჩუბინაშვილის არგუმენტაციას, თუმცა დ. ბაქრაძეს საჭიროდ აღარ მიაჩნია არგუმენტად ასურელ მამათა კაპადოკიელობის შემოტანა, ვინაიდან ქართველთა ყოფნა ანტიოქიაში ამისათვის საკმარისად ეჩვენება.

ასურელ მამათა ვინაობის საკითხი ყველაზე ვრცლად და სპეციალურ ნაშრომში განიხილა კ. კეკელიძემ (1879-1962), რომელმაც მათი ქართველობის ჰიპოთეზის დასაბუთება სცადა უფრო აკადემიურად, მაგრამ ფაქტიურად იმავე არგუმენტებით, როგორც ეს გააკეთა დ. ბაქრაძემ [კეკელიძე 1926; კეკელიძე 1958: 40-44].¹

მოკლედ რომ გადმოვცეთ კ. კეკელიძის არგუმენტები, ასეთ სურათს მივიღებთ:

1. შემთხვევითი არ არის, რომ სირიიდან „გამოქცეული“ მამები „შორეულ ქართლში მოდიან“.

2. ქართლში მოსვლის პირველი დღიდანვე ისინი იმდენად დაუახლოვნენ ადგილობრივ მოსახლეობას, რომ ამას უცხოელები ვერ შესძლებდნენ ენისა და ზნეჩვეულების ცოდნის გარეშე.

3. შიო მღვიმელის ცხოვრების მიხედვით, როდესაც იოანე მონაფეებთან ერთად შემოვიდა ქართლში, მას მიეგება ქართლის კათალიკოსი ევლავიოსი, რომელსაც იგი ქართულად ესაუბრა, ანუ „ქართველი ქართულად გამოელაპარაკა ქართველს.“

4. შიო მღვიმელის „ცხოვრებაში“ ნათქვამია, რომ მას ქართული კარგად შეუსწავლია ოთხ წელიწადს იოანესთან ერთად ზედაზენზე ყოფნისას. საეჭვოა, რომ სირიელს თუნდაც ოთხი წლის განმავლობაში ქართული ენა ასე კარგად შეესწავლოს, თანაც ასევე სირიელთან ურთიერთობაში.

¹ საყურადღებოა, რომ შემდგომში (1949 წ.), მართალია გაკვრით, მაგრამ ასურელ მამათა ვინაობა და მათი ჩვენში მოხვედრის პირობები კ. კეკელიძემ ისეთ საკითხთა რიგში დაასახელა, რომელიც ჯერ კიდევ „საბოლოოდ და უცილობლად გარკვეული არაა“ [კეკელიძე 1968:177].

5. იმავე შიო მღვიმელის ცხოვრების მიხედვით, შიოს ქართულთან და ბერძნულთან ერთად ასურული (სირიული) ენაც შეუსწავლია, რაც წარმოშობით ასურს (სირიელს) არ უნდა დასჭირვებოდა.

6. სირიასთან საქართველოს მჭიდრო კულტურული და რელიგიური ურთიერთობა ჰქონდა.

7. ე. წ. ასურელი მამები მონოფიზიტები იყვნენ და როდესაც სირიაში მონოფიზიტების დევნა დაიწყო, მათ თავიანთ სამშობლოს შეაფარეს თავი.

8. ქართლში დაბრუნებული ასურელი მამები დაუბრუნდნენ იმ კუთხეებს, საიდანაც ისინი წარმოშობით იყვნენ.

ასურელ მოღვაწეთა ქართველობის საკითხი ქართველ მეცნიერთა უმეტესობისათვის თანდათან აქსიომად იქცა. ამიტომ მათი მსჯელობა უკვე მხოლოდ იმას ეხებოდა, თუ რატომ დაბრუნდნენ ისინი საქართველოში და არა იმას, საერთოდ იყვნენ თუ არა ქართველები [ნუცუბიძე 1956: 126; ნუცუბიძე 1965, 360; ხიდაშელი 1988: 61-64].¹

მეცნიერთა მეორე, შედარებით მცირე, ჯგუფმა არ დაუჭირა მხარი ასურელი მამების ქართველობის იდეას.

პირველი, რა თქმა უნდა, ამ საკითხს შეეხო ვახუშტი ბაგრატიონი, თუმცა ცოტა არ იყოს ბუნდოვნად. მისი სიტყვებით, როდესაც ფარსმან მეფისა და ევლავიოზ კათალიკოსის დროს ცამეტი ასურელი მამა მოვიდა ქართლში, მათ მიეგება კათალიკოსი და

“მოიკითხა ასურულითა ენითა. ხოლო მათ ქართულ პასუხ უგეს, რამეთუ უცნობელ იყვნენ ორნივ ენათა ურთიერთთა” [ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: 117].

ცხადია, ვახუშტის ეჭვი არა აქვს, რომ ასურელი მამები სწორედ სირიელები არიან და მათი მხრივ ქართული ენის ცოდნა მხოლოდ სასწაულის გამოვლენაა.

მ. კელენჯერიძემ (1864–1942) უარჰყო ასურელი მამების ქართული წარმომავლობა და სრულიად აუარა გვერდი მათი შესაძლო კაპადოკიელობის საკითხს. მისი აზრით, წყაროები მათ ერთხმად ასურელებად მიიჩნევენ და ყველა მათგანმა (შიო მღვიმელი, ანტონ მარტყოფელი) არც იცის ქართული. გარდა ამისა, საქართველოში წამოსასვლელად გამზადებულ ბერებს ქართული შეეძლოთ ესწავლათ ანტიოქიაშიც ქართველი ბერებისგან [კელენჯერიძე 1918].

ასურელი მამების ქართველობის საკითხი ივ. ჯავახიშვილმა (1874–1940) საერთოდ განხილვის საგნადაც არ გაიხადა. მან მხოლოდ მიუთითა:

„კ. კეკელიძის დებულება მათი ქართველობის შესახებ, როგორც გამოიკვეთა, დ. ბაქრაძის და მის თანამედროვეთა აზრის განმეორებასა და გაცოცხლებას წარმოადგენს, ამასთანავე იმავე საბუთიანობით, რადგან წყაროთა ცნობები ერთმხრივ მათ უცხოელობას მოწმობენ და მათი ქართველობის დამამტკიცებელ საბუთთაგანს არც ერთს დამაჯერებელი ძალა არა აქვს, ამიტომ მათი ქართველობის აზრი უსაფუძვლო ჰიპოთეზად უნდა იქნეს მიჩნეული” [ჯავახიშვილი 1951: 377].

¹ ასურელ მამათა ქართველობის იდეა კვლავ გაცოცხლდა ბოლო ხანებში გამოქვეყნებულ ნაშრომში. იხ. სიგუა 2001, 32-33.

კ. კეკელიძის არცერთი არგუმენტი ასურელი მამების ქართველობის შესახებ არ გაიზიარა გრ. ფერაძემ, მისი აზრით, კ. კეკელიძე არ ითვალისწინებს ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ხასიათს: ცხოვრებების ავტორები წმინდანებს 700 წლით მაინც დაშორებული ქართველები იყვნენ და რა გასაკვირია, რომ მათი გმირებიც უფრო მათ თანადროულ ქართველებს დამსგავსებოდნენ. ქართულ ცხოვრებებში მოხსენიებულ პიროვნებებსა და ადგილებს თუ შევცვლით, მათი გადატანა შეგვეძლება ეთიოპურ და კოპტურ სამყაროშიც. არც შიოს ცხოვრების ცნობა იმის შესახებ, რომ მან შეისწავლა სირიული და ბერძნული ენა მიაჩნია მას საკმარისი არგუმენტად შიოს ქართველობის დასამტკიცებლად, ვინაიდან იქვე ნათქვამია, რომ მას ქართულიც უსწავლია “შუენიერად და მართლად”. გრ. ფერაძის აზრით, ცხოვრების ავტორის მითითება, რომ შიო ლოცვისა და ფსალმუნთა გალობისას ბერძნულსა და სირიულს იყენებდა იმის საბუთია, რომ იგი არ იყო ქართველი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, რაში დასჭირდებოდა მას საქართველოში უცხო ენებზე ლოცვა და ფსალმუნება. სირიაში კი სწორედ ეს ორი ენა იყო მონასტრებში მსახურების ენა [ფერაძე 2012: 106-117].

ქართველ მეცნიერთა მიერ გამოთქმულ იქნა შუალედური პოზიციაც. მაგალითად, თ. ჟორდანიას წერდა (დაახლოებით ასეთსავე მოსაზრებას გამოთქვამენ ს. კაკაბაძე და ვ. გოილაძე):

“. . . შესაძლებელია იქიდან მოსრულნი წმიდა მამანი ასურელნი, თუ არა ყველა, რამდენიმე მაინც ქართველნი ყოფილიყვნენ, ან ქართულის ენის მცოდნენი” [ჟორდანია 1892: 54; კაკაბაძე 1928: 16-17; გოილაძე 1992: 199].

ასურელ მამათა ქართველობის იდეა ყველაზე უფრო ვრცლად განიხილა და არგუმენტირებულად უარჰყო დ. მერკვილაძემ. მან თავისი მოსაზრებები ასე ჩამოაყალიბა:

1. ასურელ მამათა ცხოვრებათა მიხედვით, ქართლში შემოსვლისთანავე ქართულად ალაპარაკება ეხება მხოლოდ იოანე ზედაზნელს და არა მის მოწაფეებსაც. ცხოვრების ავტორისათვის ეს არის სასწაული, მსგავსი სული წმიდის გარდამოსვლისა მოციქულებზე, რომლებსაც სხვადასხვა ენაზე მეტყველების უნარი მიეცათ, და არა ბუნებრივი მოვლენა.

2. ასურელი მამები ქვეყნის სხვადასხვა მხარეში სარწმუნოების განსამტკიცებლად გამგზავრებამდე სათანადო მომზადებას გადიან ზედაზნეში თავის მოძღვართან. ასეთი მომზადება უნდა იგულისხმებოდეს შიო მღვიმელის ცხოვრებაში შემონახულ ცნობაში, რომლის მიხედვითაც მას ქართული ენა კარგად უსწავლია იოანე ზედაზნელთან მოსამზადებლად გატარებულ ოთხ წელიწადში. ამავ ენაობაში ნათქვამია არა ის, რომ შიომ ქართულთან ერთად შეისწავლა სირიული და ბერძნული ენა, არამედ ის, რომ მას შეუსწავლია ლოცვა და ფსალმუნება ამ ენებზე.

3. დავით გარეჯელისა და ანტონ მარტყოფელის ცხოვრებები გვიჩვენებენ, რომ მათ ქართული კარგად არა სცოდნიათ.

4. საქართველოს ეკლესიის მიერ ასურელი მამების წმინდანებად შერაცხვა მათ ქართველობაზე არ მიუთითებს, რადგან მონამის ან გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის ეროვნულ კუთვნილებას ამ თვალსაზრისით არავითარი უპირატესობა არ ენიჭებოდა.

5. ასურელი მამები ქართველები და წარმოშობით იმ კუთხეებიდან რომ ყოფილიყვნენ, სადაც მოღვაწეობდნენ, მათი ცხოვრების აღმწერლებს მათი წარმომავლობისა და მშობლების შესახებ ცნობების მოძიება არ გაუჭირდებოდათ. მაინც მათ ცხოვრებებში მოიძებნება მწირი ცნობები ზოგი მათგანის სირიული წარმომავლობის შესახებ.

6. ასურელი მამები თავის მშობლიურ ადგილებს რომ დაბრუნებოდნენ, იქაური მცხოვრებნი მათი ვინაობის გამოკითხვას არ დაიწყებდნენ და თვითონაც პასუხად თავიანთ უცხოელობაზე არ მიუთითებდნენ [მერკვილაძე 1997: 22-32; მერკვილაძე 1995: 19-21].

ვფიქრობ, იმ მასალის ფარგლებში, რაც დღემდე ცნობილი იყო, დ. მერკვილაძის არგუმენტაცია სავსებით დამაკმაყოფილებელია და ასურელ მამათა ქართულ წარმომავლობაზე ისე დარწმუნებით ლაპარაკი, როგორც მანამდე იყო, უკვე შეუძლებელია. მაგრამ საკითხში სრული გარკვევისათვის ასურელ მამათა ცხოვრების ახალი რედაქციის მონაცემების გათვალისწინება მაინც აუცილებელი იქნება.

N/ Sin-50 და ასურელ მამათა წარმომავლობა

ერთერთი მთავარი პრობლემა, რის გამოც შესაძლებელი გახდა ასურელ მამათა ქართველობის მტკიცება, იყო წყაროებში მათი მშობლების შესახებ ცნობების არ არსებობა. N/Sin-50-მა ეს სიძნელე მოხსნა, ყოველ შემთხვევაში იოანე ზედაზნელის ორი მოწაფის მიმართ მაინც. იგი ეზდეროზ სამთავნელისა და თევდოსიოს მრეხელის შესახებ წერს:

“ამათნი საკრველნი საქმენი, რომელ უქმნიან, დიდი წიგნი არს, თუ სადა გაზრდილ არიან და ვითარ დგომილ არიან იოვანწს და რაჲ ვის თავად-თავად სასწაულნი უქმნიან. ჩუენ ესთენ ვპოვეთ მრეველისაჲ და სამთავნელ ჭალაკელისაჲ: ნაბუქელი იყო წინაშე ხატსა მაცხოვრისასა მდგომელი, შვილი მესაკუმეველისაჲ, და შეეძრაბა ურჰას შინა იოვანეს და გამოჰყვა. და ესე თევდოსიოს მრეხელი მთავარი იყო ურჰაელ, ძჳ ბჭისაჲ და სამართლის – მყოფელისაჲ გლახაკთაჲსაჲ, და კურთხეულ იყო დეაკონად და მონაზონად ხატსა წინაშე ქრისტჳსსა, და უცხოებისათჳს წარმოჰყვა იოვანეს.”

ამრიგად, ტექსტის ავტორს სცოდნია, რომ არსებულა დიდი წიგნი ასურელ მამათა წარმომავლობის (“სადა გაზრდილ არიან”) შესახებ, მაგრამ ეს წიგნი მას ხელთ არა ჰქონია. რაც შეეხება ეზდეროზ სამთავნელსა და თევდოსიოს მრეხელს, მათ შესახებ კი მოუპოვებია შემდეგი ცნობები:

ეზდეროზი ყოფილა ნაბუქელი, ანუ ჰიერაპოლისელი (სირ. მაბბუგ), ჰიერაპოლისის კერამიონის (კეცის ხატის) წინაშე-მდგომელი და მისი მესაკმეველის შვილი. ხოლო თევდოსიოსი – ურჰაელი (ედესელი) მთავარი, ძე გლახაკთა ქომაგი მოსამართლისა, შემდგომში ედესის ხატის (მანდილიონის) წინაშემდგომელი მონაზონი და დიაკვანი.

ამრიგად, სამთავნელიცა და მრეხელიც თავიანთი მშობლებით და სოციალური მდგომარეობით დაკავშირებული არიან სირიასთან და ლაპარაკი მათი შუამდინარეთში საქართველოდან განსწავლის მიზნით წასვლის შესახებ შეუძლებელია.

“საქმენი იოანე ზედაზადნელისანი” პირდაპირაც ამბობს, რომ იოანე ზედაზნელის მოწაფეებისთვის, თევდოსიოსისთვის მაინც, ქართლი “უცხო” ქვეყანაა და სწორედ ამის გამო წამოყვა იგი აქ იოანე ზედაზნელს. საქმე ის არის, რომ თევდოსიოსი წარჩინებული ჩამომავლობისა იყო და, როგორც “ცხოვრების” ავტორი აღნიშნავს, “უცხოებისათვის წარმოჰყვა იოვანეს”.

ასაკეთური ცხოვრება მონაზონისგან ითხოვს, რომ მას ამშვენებდეს “სამი ესე: უცხოებაჲ, სიგლახაკჳ და დუმილი მოთმინებით” [აბულაძე 1973: 439]. თევდოსიოსიც გადაწყვეტს წავიდეს “უცხო” (სხვა) ქვეყანაში, რათა მოწყდეს თავისი ჩვეული გარემოს ცდუნებებს. ამრიგად, თევდოსიოსს მრეხელი სამშობლოში კი არა ბრუნდება, არამედ პირიქით, სამშობლოს ტოვებს და მიდის უცხო ქვეყანაში, რათა თავისი მოწოდება უკეთ აღასრულოს.

მაგრამ იყვნენ თუ არა ეზდეროზ სამთავნელი და თევდოსიოსს მრეხელი, ტექსტის ავტორის აზრით, ეთნიკურად სირიელები და რა იყო მათი სალაპარაკო ენა, როდესაც ისინი ქართლში მოვიდნენ? იგი თხრობას ასე აგრძელებს:

“და რაჟამს დასხდეს ესენი აქა (სამთავისის ჭალკსა და რეხის ქვაბში – ზ. ა.) და აღაშწნეს საყოფელად ეკლესიანი, განიდრახეს, რაჟამცა ხატისა მის წილ მაცხოვრისა ხატები განერეს სასურველად. და თევდოსიოს შემზადა კედელი, ხოლო ეზდერიოზ შექმნა ფიცარი. და მოივლინა კაცი ვინმე მოგზაური ჭალაკით ვანად ეზდერიოზისა და მიზეზ-ყო ლომისა დევნაჲ. დააყენა ბერმან და ჰკითხა, თუ ვინაჲთ მოხუალ. ხოლო მან ჰრქუა, ხატისა წერაჲ ვიცი. და ვითარცა ესმა ესე, წარვიდა ბერი რეჲდ, რაჟთა მოყვანოს თევდოსიოს. და ვითარცა მიჰნივნეს, იხილეს ხატი ღმრთაებისაჲ ქუე-მდგომარჳ, საშინელად ბრწყინვალჳ. და წერილ იყო ფერჳთა თანა ასურებრითა წერილითა: ვის ეგე ჰხედავთ, მან მომავლინა”.

ამრიგად, რეხაში აშენებულ ეკლესიაში ხელთუქმნელ ხატს ქვეშ მიწერილი ჰქონდა ასურული (სირიული) დამწერლობით და სირიულ ენაზე, ვისაც ამ ხატზე ხედავთ გამოსახულს, მან გამომავლავნაო. ცხადია, ასურულ დამწერლობაზე მითითება შემთხვევით არ არის გაკეთებული და ტექსტის ავტორი გულისხმობს, რომ სირიიდან სულ ახლად ჩამოსულ მამებს სწორედ ამ ენაზე შეეძლოთ წარწერის წაკითხვა.

ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, რომ ასურელი მამების ქართული წარმოშობის მომხრეთა მთავარი არგუმენტი არის ის, რომ იოანე ზედაზნელმა, მისი ცხოვრების მიხედვით, ქართლში ჩამოსვლისთანავე იწყო ქართულ ენაზე ლაპარაკი. მართალია, ჩემი აზრით, ასეთი ცნობა არაფრის მაჩვენებელი არ არის (იოანე ზედაზნელი დათვსაც ელაპარაკება მისთვის გასაგებ ენაზე. ან კიდევ: “რომელმან მფრინველნი ცისანი და ქუენარმავალნი ენასა მისსა დაამორჩილნა”), მაგრამ მაინც მინდა აღვნიშნო, რომ იგი არ არის N/Sin-50-ში, რომელიც ასურულ მამათა ცხოვრების ყველა რედაქციაზე და ხელნაწერზე ადრინდელია (X ს-ის I ნახევრი), ხოლო წყარო, რომელზეც მისი ავტორი უთითებს, IX ს-ის შუა ხანებზე ადრინდელია.

ამავე რედაქციაში იოანე ზედაზნელის სირიული წარმომავლობის შესახებ გვაქვს სრულიად არაორაზროვანი და პირდაპირი ცნობაც:

“ესე ნეტარი იოვანე იყო ნათესავით ასური, ქუეყანით შოვა მდინარით, რომელ არს ასურეთისაჲ, წინამძღურებითა სულისა წმიდისაჲთა მოივლინა

ქართლად.”

ზოგადად ამასვე გვამცნობს თხზულების სათაურიც სინურ რედაქციაში, თუმცა ტრადიციული ტექსტისგან იგი არსებითად არ განსხვავდება:

„საქმენი წმიდისა იოვანე ზედაზანდელისანი, რომელი მოვიდა შოვა მდინარითა ასურეთისათა შემდგომად ქართლის მოქცევიტგან მეორასესა წელსა, იგი და მონაფენი მისნი“.

N/Sin-50 კიდევ ერთ საინტერესო ცნობას იძლევა, რომლის მიხედვითაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ “იოანე ზედაზნელის ცხოვრების” ავტორის მიხედვით არა მარტო თვითონ იოანე და მისი მშობლები ცხოვრობდნენ შუამდინარეთის უდაბნოში, არამედ მისი შორეული წინაპრებიც, რადგან უდაბნოში ცხოვრების წესი მას გენეტურად ჰქონია მოცემული. როდესაც იგი ზედაზენზე მოვიდა,

“შენებაჲ არა ანება, არამედ ჩუეულ ვითარცა არს ჩუეულებაჲ უდაბნოჲს მყოფთაჲ კლდეთა ქუეშე და ხურელთა იწროებითა იყოფდა”.

საინტერესოა, რომ ასეთ დაზუსტებას თავს არიდებს ყველა გვიანდელი რედაქცია. მათ ან აღარ ესმით, რატომ უსვამს ხაზს მათი წინამორბედი რედაქცია იოანე ზედაზნელის წინაპართა ჩვეულებას, ან ესმით და აღარ უნდათ მისი გამეორება.

┐ „ხოლო შენებაჲ არა ინება მას ადგილსა, არამედ, ვითარცა არს წესი მარტოდ მყოფობისაჲ, იყოფვოდა; ნაპრალსა მას კლდისასა ეპოვნა ქუაბი მცირე, რომელსა შინა აღასრულა სარწმუნოჲსა ამის ცხოვრებისაჲ.”

┒ “ხოლო შენებაჲ ადგილისაჲ მის არა ინება, არამედ მარტოდ მყოფობაჲ აღირჩია, რამეთუ პოვა მუნ ქუაბი რაჲმე მცირე და მუნ შინა აღასრულა მწირობაჲ მისი”.

ვფიქრობ, ნათელია, რომ ასურელ მამათა ცხოვრების უძველესი რედაქციის მიხედვით, ისინი წარმოშობით (უშუალო მშობლებისა და წინაპრების ჩათვლით) არიან სირიიდან, ხოლო იოანე ზედაზნელი ეთნიკურადაც სირიელია.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე 1955: ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ. 1955.
2. აბულაძე 1973: ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ. 1973.
3. ბაქრაძე 1889: დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, ტფ. 1889
4. გოგებაშვილი 1901: ი. გოგებაშვილი, წმიდა გუნდი ცამეტთა კაპადოკიელთა მამათა, ჟურნ. ჯეჯილი, 1901, 1.
5. გოილაძე 1992: ვ. გოილაძე საიდან და როდის მოვიდნენ სირიელი მამები საქართველოში, მნათობი, 1992, 5–6.
6. ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ. 1973.
7. ჟორდანი 1892: თ. ჟორდანი, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, I, ტფილისი, 1892.

8. კაკაბაძე 1928: ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, ტფ. 1928.
9. კეკელიძე 1926: კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ (კულტურულ ისტორიული პრობლემა). ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მოამბე, VI, კ. კეკელიძე 1958: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, 1958.
10. კეკელიძე 1968: კ.კეკელიძე, რეცენზია ლ. მენაბდის ნაშრომზე “ასურელ მამათა საკითხისათვის”, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, X, თბ. 1968.
11. კელენჯერიძე 1918: მ. კელენჯერიძე, საქართველოს საკათოლიკო ეკლესიის მოკლე ისტორია, ქუთაისი, 1918.
12. მერკვილაძე 1995: დ. მერკვილაძე, ასურელი მამები, არტანუჯი, 1995, 4.
13. მერკვილაძე 1997: დ. მერკვილაძე, ასურელ მამათა სადაურობა (ნარმომავლობა), რელიგია, 1997, 7-8-9.
14. ნუცუბიძე 1956: შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1956, I.
15. ნუცუბიძე 1965: შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები: ფილოსოფია და კულტურა, თბ., 1965.
16. სიგუა 2001: ს. სიგუა, “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა” და აბიბოს ნეკრესელი, თბ. 2001
17. ფერაძე 1905: ილ. ფერაძე, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ. 1905, 3-4.
18. ფერაძე 2012: ილ. ფერაძე, თხზულებათა კრებული, წიგნი პირველი, ბერმონაზვნობის ისტორიისათვის საქართველოში, ქართული ეკლესიის უძველესი ისტორია, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო დავით ყოლბაიამ, თბ., 2012.
19. ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ. 1955
20. ქუთათელაძე 1900: ა. ქუთათელაძე, კონსპექტი საქართველოს ისტორიიდან, I, ტფ. 1900, გვ. 49-53.
21. ჩუბინოვი 1877: დ. ჩუბინოვი, ეთნოგრაფიული განხილვა ძველთა და ახალთა კაპადოკიის ანუ ჭანეთის მკვიდრთა მოსახლეთა, გაზ. ივერია, 1877, 14.
22. ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილ. აბულაძის რედაქციით, I, თბ. 1963
23. ძეგლები 1968: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, (სვინაქსარული რედაქციები), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, თბ. 1968.
24. ჯავახიშვილი 1951: ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1951.
25. ჯანაშვილი 1886: მ.ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ. 1886.

26. ჯანაშვილი 1914: დ. ჯანაშვილი, ისტორიული სურათები, გორი, 1914.
27. ხიდაშელი 1988: შ. ხიდაშელი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1988.
28. Джанашвили 1888: М. Джанашвили, История грузинской церкви, I, 1888.
29. Хаханов 1905: А. С. Хаханов, Древнейшие пределы расселения грузин по Малой Азии, Т., 1905.

THE ETHNIC PROVENANCE OF THE SYRIAN FATHERS

It has been widely argued in Georgian scholarship that the Syrian fathers, who arrived in Kartli from Syria, were in reality Georgians who had previously spent time abroad for the purpose of education and returned back home. Conversely, it has been better argued but less accepted that the Syrian fathers were ethnic Syrians and arrived in Georgia to establish monastic communities and to strengthen Christianity.

The following work critically analyzes all relevant sources and studies. The author's contribution to the question is the introduction of the earliest manuscript of the Lives of the Syian Fathers (early 10th c) from Sinai (N/Sin-50), which contains crucial information concerning their provenance.

The author of the text points out that he knows that there exists a book elaborating on the provenance of the Syrian fathers, but that does not possess it. Despite this, he managed to collect some information on the account of two Syrian fathers – Ezderioz Samtavneli (of Samtavisi) and Tevdosios Mrekheli (of Rekha):

Ezderioz was originally from Mabbug (Hierapolis) and served in the presence of the Keramion. As for Tevdosios, he was a nobleman from Edessa, son of a pious judge. Later he became a monk of the Mandilion and a deacon. Kartli was a distant and a foreign land for them and this was exactly why they followed Ioane Zedazneli(of Zedazeni) there. They are not going back to their homeland but rather leaving it.

The native language of both of these ascetics was Syriac and not Georgian. In the Church that they had built, under the miraculously icon that had miraculously appeared there, the inscription was made in Syriac, not Georgian, saying: “He, whom you behold on this icon, had sent me”. Understandably, the author of the text implies that the newly arrived fathers could read in this specific language.

The Sinaitic redaction knows nothing of the phrase that appears in later redactions, that Ioane Zedazneli spoke Georgian immediately upon his arrival in Kartli. Apart from this, here Ioane Zedazneli is directly referred to as “Assyrian by ethnicity”.

FRAGMENT OF THE OLDEST ARMENIAN LECTIONARY IN THE ARMENIAN COLLECTION OF THE NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS OF GEORGIA¹

Recently at the National Centre of Manuscripts of Georgia was discovered a manuscript (Arm 24) protected with seven parchment flyleaves, three of which are attached at the beginning and four at the end of the manuscript. Two of the flyleaves are written in Georgian and five in Armenian. Even at the glance it is evident that both Georgian and the Armenian fragments are sufficiently old. The main manuscript is written on paper, with an embossed cover. The colophon reads:

“... I, the least worthy among the brethren, the least skilled, the most sinful, and ignorant of writing ... Petros, Abela by name only and not by work, by the grace of God began and by his grace finished this Holy Gospel on the 1568/9 year of the Armenian Era in the village of Awcaberd under the protection of the Holy Mother of God, during the Patriarchate of Lord Grigoris the Katholikos of all Armenians, during my leadership of the holy Church of K‘t‘iš Monastery, in the days of lord Alek‘sanos, lord Mat‘eos and lord Kostandis, during the rule of Šah T‘amaz ... I beseech you with all my heart and faith in God, to ask for mercy and absolution from sins for me and my master (varpet), Patriarch-varpet and my parents: father Michael and mother Uit‘eza, my brothers, sisters and all keen...”

According to the colophon, the Gospel was copied by certain Petros Abela at the Monastery of Awcaberd in 1568/9. The flyleaves were attached to the cover during the creation of the manuscript and there are no signs of late restoration. It is important to specify the location of Awcaberd and to trace how the Georgian manuscript could have appeared there. The more popular and correct form of Awcaberd is Awjaberd (Ojaberd/Ojberd). The toponym is a composite and consists of two parts: Awj (snake, dragon, višap) and berd (fortress) that is to say “a dragon’s fortress”. There are several places called Awcaberd or Awjaberd in Armenia one of which is even attested in Cilicia. Therefore we have to look near the K‘t‘iš monastery where Petros Abela was apparently the igumene. The monasteries of K‘t‘iš and Awjaberd must be located nearby in one and the same region. We encounter such a coincidence only in historical Arc‘ax that is to say modern Karabakh².

¹ SION, MÈRE DES ÉGLISES: MÉLANGES LITURGIQUES OFFERTS AU PÈRE CHARLES ATHANASE RENOUX, IN: MICHAEL DANIEL FINDIKYAN, DANIEL GALADZA, ANDRÉ LOSSKY (ÉD.), MÜNSTER, ASCHENDORFF, 2016; P. 35-48. *ՄԱՆԵԱՅԵԹՄԵՐԻ ԶՅԼԻ ԲՈՒԹՅԱՅՅՈՒՆ*

² Հակոբյան, Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, Քայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան հինգ հատորով, հ. 5 (Երեվան, 2001), 471-472.

Such localization is complicated by the reference to Grigoris as Katholikos and Patriarch of all Armenians. In 1168–9 there was one such katholikos, Grigoris II Alt‘amarac‘i (1544–86).¹ The residence of the katholikoi of Alt‘amar was located in the region of Vaspurakan in Lake Van on the island of Alt‘amar, which is not in the vicinity of Arc‘ax. Besides, the katholikoi of Alt‘amar were not katholikoi of all Armenians. Beginning from the twelfth century, they claimed independence and even the title of Katholikoi of all Armenians. By the fifteenth century they officially assumed this title. In the sixteenth century they were declared as co-katholikoi of Ejmiacin.² Apparently the reason Grigoris is called Katholikos of All Armenians is Petros’s own attitude and not Grigoris’s title *de jure*. It is evident from the colophon that Grigoris was Petros’s teacher (*vardapet*) and has taught him in his youth certain craft, which, most probably, is the scribal craft. Indeed, despite Petros’s humble claims that he is no master of his craft and ignorant of scribal art, the Gospel copied by him and the colophons are truly works of highest craftsmanship.

Physical Description of the Armenian Leaves of Arm 24

The Armenian manuscript is a fragment of a Lectionary part of the service of the Good Friday. Its five leaves are distributed in the beginning and at the end of the Armenian Gospel flyleaf. The text is written on a parchment in two columns, with brown ink, with slightly rightward leaning *Erkatagir*.

The upper and lower edges of the Armenian Lectionary are abridged and adjusted according to the Armenian Gospel in such way that the first letters of the column on the initial page are lost. The dimensions of the left leaves are 1-3: 27.2x19; 4-5: 28.4x18,7. The size of the lower margin on the first page is 4.5 and on the second 5.3. Vertical and horizontal linings are clearly visible on the parchment. The width of the column is 7, 8-8 cm; The space between the columns is 2-2.2 cm; Space between the horizontal lines is 1 cm. There are 23 lines in each column and the space between the lines is 0.5 cm. Sometimes there is an extra 0.4-0.5 cm space left between the words without any apparent consistency. There is a space in the words between the graphemes, the reason is the copyist’s attempt to adjust the text according to the vertical linings.

Paleographic and Codicological Description

According to paleographical analysis, the text is sufficiently old. It is written in large, slightly rightwards leaning *Erkatagir* and the letters are inscribed between two parallel lines. Letters Ք and Փ reach below the line but so do sometimes also letters Չ, Ջ and Ջ. The shape of letters Մ and Ն is also peculiar in that they are differentiated only by right and left strokes. Letter Մ has several shapes in the same text. In two instances the right stroke of letter Մ is elongated and

¹ Քրիստոնյա Հայաստան, (Երեվան, 2002), 251-252.

² Քրիստոնյա Հայաստան, 2002, 36-37.

covers the following letter (Cf. Arm 24 4r-5v). Such shape for letter U is typical to the of the eighth-ninth century manuscripts (Cf. e.g. Echmiadzin N 1958 manuscript).¹ Grapheme Ջ is also typical the same period. The entire manuscript is written in capitals and only on several occasions in minuscule: letter Յ on 5r and an omitted and latter adduced letter Ն on 5v.

The decoration is typical to Armenian Lectionaries. Liturgical indices are slightly smaller than the main text and only once is the index to the Gospel written in red ink (Arm 24 6r). It is noteworthy that there are several types of initial letters used in the fragment. After the liturgical indices the first line of the text is written in capital letters only. These capital letters are thrice the size of the regular text but the shape of the graphemes is identical to the graphemes of the regular text. Each paragraph begins with a new line and the capital letters separating the paragraph occupy two lines.

The words are not separated and period [.] is used as a punctuation mark, appearing sometimes on top of the line, sometimes in between the lines. The colon [:] is also found. To mark the ending, a colon and a dash are used. There is a small horizontal dash written on top of preposition Ի and Ը when continuing on next line (Arm 24 2r, Arm 24 3v). These separation marks are common in the 8th-10th cc manuscripts. As for the punctuation marks, we encounter periods, which are used as modern periods and as commas, and commas used as modern commas. There are horizontal dashes on top of syllables to mark intonation accents with exclamatory forms and negative particles. թողուցուք զժողովս միմեանց որպէս և սովորեն ոմանք այլ միսիթաբեցո՞ւք (Arm 24, 5v); եւ նա ասէ ո՛չ եմ (Arm 24, 4r). There is a similar dash with a rounded end with interrogative particles: զ՞ի հարցանէս զիս հարց զայսոսիկ (Arm 24, 4v). Such signs are massively used in manuscripts beginning from the eleventh century, but they occasionally transpire already in the tenth century. e.g. ms. Erevan 6202 (909 AD); the so-called Red Gospel – 1v²; also ms Erevan 2374 (989 AD)³. From the point of view of separation marks and punctuation, the fragment can be dated to the tenth century.

The antiquity of the manuscript is further proven by the rare occurrence of abbreviation. In all five leaves only the so-called sacred words are abbreviated and in one case only is a participle abbreviated⁴. Therefore we believe that according to the palaeography, codicology and orthography of the Armenian text it can be dated to the tenth century.

¹ Շողակաթ, Սուրբ Էջմիածինի հայագիտական ժողովածու, գիրք առաջին, (Վաղարժապատ, 1913), տախտակ, ԺԹ

² Матенадаран, Армянская рукописная книга, том I, VI-XIV вв., (Москва, 1991), стр. 11

³ Մ. Սթոուն, Տ. Գոլյուսճյան, Հ. Լեմանն, Հայկական Հնագրություն Ալբոմ 2006

⁴ Ա. Արրահամյան, Հայոց Գիր և Գրչություն (Երեվան, 1973), էջ. 195

The Content of the Text

As indicated, the Armenian text is a Lectionary fragment: part of the night service of the Holy Thursday and part of the morning service of the Good Friday.

ԴԱՐՁՈՅ ԶՍՈՒՐ ՔՈՒՅԵ	ԱՄԵՆԵՔԵԱՆ ԹՈՂԻ
ՂԻ ԻՒՐ. ԶԻ ԱՄԵՆԵՔԵԱՆ	ԶՆԱ ԵՒ ՓԱԽԵԱՆ:
ՈՐ ՍՈՒՐ ԱՌՆՈՒՅՈՒՆ	Ի ՄՆԻՄ ԺԱՍՈՒ ԳԻՇԵՐՈՅՆ ԳԱՆ ՍԱ(Ղ)
ՍՐՈՎ ԱՆԿԱՆԻՅԻՆ ԹԵ	ՄՈՍԵԼՈՎ ԶՃԺԷ ՍԱՂՄՈՍՆ ՀԱՆ(ԴԵ)
ՀԱՄԱՐԻՅԻՍ ԹԵ ՈՉ ԿԱ	ԸՉ ԿՅՐԴԻԻ ԽՈՍՏՈՎԱՆ ԵՂԵՐՈՒՔ ()
ԲԵՄ ԱՂԱԶԵԼ ԶՀԱՅՐ ԻՄ	ԶԻ ԲԱՐԻ Է ԶԻ ՅԱԻԻ: ԵՒ Ի ԴՐԱՆԷՆ Գ (ՈԲ)
ԵՒ ՀԱՍՈՒՅԱՆԻՅԷ ԻՆՁ	ՈՂԱՅԻԻ ԱՄԵՆ ՍԿԻԶԲՆ ԱՐԱՐԵԱԼ Հ
ԱՅԺՄ ‘ ԱԻԵԼԻ ՔԱՆ ԶԵՐ	ՍԱՂՄՈՍԻՆ ՄԻՆՉԵԻ ԳԱՆ ԱՌԱՋ ՍՐ(ԲՈՅՆ)
ԿՈՏԱՍԵԱՆ ԳՈՒՆԴՍ ՀՐԵ	ԳՈՂԳՈԹԱՅԻ ԵՒ ԱՆԴԷՆ ԸՆԹԵՌ(ՆՈՒՆ)
ՇՏԱԿԱՅ . ԱՅՂ ԶԻ ԱՐԴ	ԱԻԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՄԱԹԵՈՍԻ
ԼԸՆՈՒՅՈՒՆ ԳԻՐՔ ԵԹԵ	ԻՍԿ ՆՈՅԱ ԿԱԼԵԱԼ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս
ԱՅՍՊԷՍ ՊԱՐՏ Է ԼԻՆԵԼ:	ԱԾԻՆ ԱՌ ԿԱՅԻԱՓԱ ՈՒ(Ր)
ՅԱՅՆԺԱՄ ԱՍԱՅ Յ(ԻՍՈՒ)Ս	ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏՔՆ (ԵՒ)
ՅԱՄԲՈՒՆ ԻԲՐԵԻ Ի ՎԵ	ԾԵՐՔ ԺՈՂՈՎԵԱԼ ԵՒՆ:
ՐԱՅ ԱԻԱԶԱԿԻ ԵԼԷՔ ՍՈՒ	ԵՒ ՊԵՏՐՈՍ ԶՀԵՏ Ն(Ո)
ՍԵՐԱԻՔ ԵՒ ԲՐԱԻՔ ՈՒՆԵԼ	ՐԱՅ ԵՐԹԱՅՐ ԲԱՅԱԳՈ(ՅՆ)
ԶԻՍ . ՀԱՆԱՊԱԶ ԱՌ ԶԵԶ	ՄԻՆՉԵԻ Ի ՍՐԱՀ ՔԱՀ(Ա)
Ի ՏԱՃԱՐԻՆ ՆՍՏԵԻ ԵՒ	ՆԱՅԱՊԵՏԻՆ: ԵՒ Մ
ՈՒՍՈՒՅԱՆԵԻ ԵՒ ՈՉ ԿԱ	ՏԵԱԼ Ի ՆԵՐՔՍ ՆՍՏԷ(Ր)
ԼԱՅՔ ԶԻՍ: ԱՅՂ ԱՅՍ	ԸՆԴ ՍՊԱՍԱԻՈՐՄՆ Տ(Ե)
ԱՄԵՆԱՅՆ ԵՂԵԻ ԶԻ ԼՅՅԻՆ	ՍԱՆԵԼ ԶԿԱՏԱՐԱԾ(Ն):
ԳԻՐՔ ՄԱՐԳԱՐԵԻՅՆ:	ԻՍԿ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵ(Տ)
ՅԱՅՆ ԺԱՄ ԱՇԱԿԵՐՏՔՆ	ԵՒ ԱՄԵՆԱՅՆ ԱՏԵԱՆ(Ն)
	2r

(Խ)ՆԴԻՐԵԻՆ ՍՈՒՏ ՎԿԱՅՈՒ (Թ)ԻՒՆ ԶՅ(ԻՍՈՒՍ)Է ԶԻ ՍՊԱՆԱ ՆԱՆԻՑԵՆ ԶՆԱ . ԵՒ ՈՉ ԳՏԱ (Ն)ԵՒՆ Ի ԲԱԶՄԱՅ ՍՈՒՏ ՎԸ (Կ)ԱՅԻՑ ՄԱՏՈՒՑԵԼՈՑ: (Յ)ԵՏՈՑ ՄԱՏՈՒՑԵԱԼ Ե (Դ)ԿՈՒ ՍՈՒՏ ՎԿԱՅԻՔ ԱՍԵԻՆ (Թ)Ե ՍԱ ԱՍԷՐ ԿԱՐՈՂԵՄ (ՔԱ)ԿԵԼ ԶՏԱՃԱՐՆ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ ԵՒ ԶԵՐԻՍ ԱԻՈՒՐՍ ՇԻՆԵԼ: ԵՒ ՅԱՐՈՒՑԵԱԼ ՔԱՀԱՆԱՅ ԱՊԵՏՆ ԱՍԷ ՅՆԱ . ԶՏԱՍ (Ի)ՆՉ ՊԱՏԱՍԽԱՆԻ ԶԻՆՉ (Դ)ՈՔԱ ԱՄԲԱՍԱՆԵՆ ԶԸ (Ք)ԷՆ: ԵՒ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ԼՈՒՌ ԿԱՅՐ: (Պ)ԱՏԱՍԽԱՆԻ ԵՏ ՔԱՀԱ (Ն)ԱՅԱՊԵՏՆ ԵՒ ԱՍԷ ՅՆԱ (Ե)ՐԴՄՆԵՑՈՒՑԱՆԵՍ ԶԸ ՔԵԶ ՅԱ(ՍՏՈՒԱ)Ծ ԿԵՆԴԱՆԻ ԶԻ ԱՍԱՅԵՍ ՄԵԶ ԹԵ ԴՈՒ (Ե)Ս Ք(ՐՄԻՏՈ)ՄՆ ՈՐԴԻ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ: ԱՍԷ ՅՆԱ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ԴՈՒ ԱՍԱՅԵՐ (Բ)ԱՅՑ ԱՍԵՍ ԶԵԶ ՅԱՅ	ՍՍ ՀԵՏԷ ՏԵՍԱՆԻՑԷՔ ԶԸ ՈՐԴԻ ՄԱՐԴՈՑ ՆԱՏԵ(Ա)Լ ԸՆԴ ԱԶՄԷ ԶԱԻՐՈՒԹԵԱՆՆ ԵՒ ԵԿԵԱԼ ԸՆԴ ԱՄՊՍ ԵՐԿ ՆԻՑ: ՅԱՅՆ ԺԱՄ ՔԱ ՀԱՆԱՅԱՊԵՏՆ ՊԱՏԱ ՌԵԱՅ ԶՀԱՆԴԵՐԶՍ ԻՒՐ ԵՒ ԱՍԷ ՀԱՅՀՈՑԵԱՅ ԶԻ ԵՒՍ ՊԻՏՈՑ ԵՄ ՄԵԶ ՎԿԱՅՔ ԱՀԱ ԱՐԴ ԼՈՒԱՔ ԶՀԱՅՀՈՑ ՈՒԹԻՒՆ ՆՈՐԱ ԶԻՆՉ ՀԱ ՃՈՑ Է ԶԵԶ . ՆՈՔԱ ՊԱՏ ԱՍԽԱՆԻ ԵՏՈՒՆ ԵՒ ԱՍԵՆ ՄԱՀԱՊԱՐՏ Է: ՅԱՅՆ ԺԱՄ ԹՔԻՆ ԸՆԴ ԵՐԵՍՍ ՆՈՐԱ ԵՒ ԿՈՓԵՑ ԻՆ ԶՆԱ ԵՒ ՈՄԱՆՔ ԱՊՏ ԱԿԵՑԻՆ ԵՒ ԱՍԵՆ ՄԱՐԳ ԱՐԵԵԱՅ ՄԵԶ Ք(ՐԻՍՏՈ)ՍԴ ՈՎ Է ՈՐ ԵՀԱՐՆ ԶՔԵԶ: ԻՄԿ ՊԵՏՐՈՍ ՆԱՏԷՐ ԱՐ ՏԱՔՈՑ ԳԱԻԹԻՆ . ՄԱՏԵԱԻ ԱՌ ՆԱ ԱՂԱԽԻՆ ՄԻ ԵՒ ՍԱ Է 2v

ԵՒ ԴՈՒ ԸՆԴ Յ(ԻՍՈՒՍ)Ի ԳԱՂԴԴԵ ԱՅԻՈՅ ԵԻՐ: ՆԱ ՈՒՐԱՅ ԱԻ ԱՌԱՋԻ ԱՄԵՆԵՑՈՒՆ ԵՒ ԱՍԷ . ԹԵ ՈՉ ԳԻՏԵՄ ԶԻՆՉ ԽԱԻՍԻՍԴ: ԵՒ ԻԲՐԵԻ ԵԼ ՆԱ ԱՐՏԱՔՍ ՔԱՆ ԶԴՈՒՌՆՆ . ԵՏԵՍ ԶՆ Ա ԱՅՂ ԿԻՆ ՄԻ ԵՒ ԱՍԷ ՅԱՅ ՆՈՍԻԿ ՈՐ ԱՆԴՆ ԿԱՅԻՆ ԵՒ ՍԱ ԸՆԴ Յ(ԻՍՈՒՍ)Ի ՆԱԶՈՎՐԱ ՅԻՈՅ ԷՐ: ԵՒ ՆԱ ԴԱՐՁԵԱԼ ՈՒՐԱՅԱԻ ԵՐԴՄԱՄԲ ԹԵ ՈՉ ԳԻՏԵՄ ԶԱՅՐՆ: ԵՒ ՅԵՏ ՍԱԿԱԻ ՄԻՈՅ ՄԱ ՏՈՒՑԵԱԼ ՈՐՔ ԿԱՅԻՆՆ ԱՆԴ ԱՍԵՄ ՅՊԵՏՐՈՍ ԱՐԴԱՐԵԻ ԴՈՒ Ի ՆՈՅԱՆԷ ԵՍ ՔԱՆԶԻ ԽԱԻՍՔ ՔՈ ՅԱՅՏ ԱՌՆԵՆ ԶՔԵԶ: ՅԱՅՆ ԺԱՄ ՄԿՍԱԻ ՆԶՈ ՎԵԱԼ ԵՒ ԵՐԴՆՈՒԼ ԹԵ ՈՉ ԳԻՏԵՄ ԶԱՅՐՆ: ԵՒ Ի ՍԿՈՅՆ ՀԱԻ ԽԱԻՍԵՅԱԻ 3r	ԵՒ ՅԻՇԵԱՅ ՊԵՏՐՈՍ ԶԲ(Ա) ՆՆ Յ(ԻՍՈՒՍ)Ի ԶՈՐ ԱՍԱՅ ԹԵ ՄԻ(Ն) ՉԵԻ ՀԱԻՈՒ ԽԱԻՍԵԱԼԻՅ ԵՐԻՅՍ ՈՒՐԱՍՅԻՍ ԶԻՍ ԵՒ ԵԼԵԱԼ ԱՐՏԱՔՍ ԵԼԱ(Յ) ԴԱՌՆԱՊԷՍ: Ի ՆՄԻՆ ԺԱՄՈՒ ԳԻՇԵՐՈՅՆ ԵՐԹ(ԱՆ) Ի ՎԱՆՍ ԿԱՅԻԱՓԱ ՍԱՂՄՈՍԵԼՈՎ Զ ՍԱՂՄՈՍՆ ԵՒ ԸՆԹԵՌՆՈՒՆ ԱԻԵ(ՏԱ) ՐԱՆ ԸՍՏ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ԳԻՏԷՐ ԵՒ ՅՈՒԴԱ ՈՐ ՄԱՏՆԵԼՈՅ ԷՐ ԶՆ(Ա) ԶՏԵՂԻՆ . ԶԻ ԲԱԶՈՒ(Մ) ԱՆԳԱՄ ԺՈՂՈՎԵԱԼ ԷՐ ԱՆ(ԴՐ) Յ(ԻՍՈՒՍ)Ի ԱՇԱԿԵՐՏԱԻՔՆ ՀԱ(Ն) ԴԵՐԶ: ԵՒ ՅՈՒԴԱ(Յ) ԱՌԵԱԼ ԸՆԴ ԻԻՐ ԶԳՈՒՆԴ(Ն) ԵՒ Ի ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏԻՅ(Ն) ԵՒ Ի ՓԱՐԻՍԵՅԻՈՅՆ ՍՊԱ ՍԱԻՈՐՍ: ԳԱՅ ԱՆԴ(Ր) ԶԱՀԻԻՔ ԵՒ ԼԱՊՏԵՐԱԻՔ ԵՒ ԶԻՆՈՒՔ: ԻՍԿ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ԻԲՐԵԻ ԵՏԵՍ Զ(ԱՅՆ)

ԱՄԵՆԱՅՆ ԵԿԵԱԼ Ի ՎԵ ԲԱՅ ՆՈՐԱ ԵԼ ԵՒ ԱՍԷ ՑԸ ՆՈՍԱ ԶՈ ԽՆԴՐԷՔ: (Պ)ԱՏԱՍԽԱՆԻ ԵՏՈՒՆ ՆԸ ՄԱ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս ՆԱԶՈՎՐԱՑԻ: ԱՍԷ ՑՆՈՍԱ ԵՍ ԵՄ: ԿԱՅՐ ԸՆԴ ՆՈՍԱ ԵՒ ՅՈՒ ԴԱՅ ՈՐ ՄԱՏՆԵԼՈՑՆ ԷՐ ԶՆԱ: ԻԲՐԵԻ ԱՍԱՅ ԹԵ (ԵՍ Ե)Մ ՅԵՏՍ ՅԵՏՍ ԶՈԳԱՆ (ԵԻ) ԶԱՐԿԱՆ ԶԳԵՏՆԻ: (Դ)ԱՐԶԵԱԼ ԵՀԱՐՑ ՑՆՈՍԱ: (ԶՈ)ԽՆԴՐԷՔ: ԵՒ ՆՈՔԱ (ԱՍ)ԵՆ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս ՆԱԶՈՎՐԱՑԻ: (ՊԱ)ՏԱՍԽԱՆԻ ԵՏ ՆՈՑԱ Յ(ԻՍՈՒ)Ս (Ա)ՍԱՅԻ ԶԵԶ ԹԵ ԵՍ ԵՄ: ԱՐԴ ԵԹԵ ԶԻՍ ԽՆԴՐԷՔ (Թ)ՈՅՂ ՏՈՒՔ ԴՈՑԱ ԵՐԹԱԼ: ԶԻ ԼՅՑԻ ԲԱՆՆ ԶՈՐ ԱՍԱՅ ()Ե ԶՈՐՍ ԵՏՈՒՐՆ ՑԻՍ (ԹԵ) ԿՈՐՈՒՄԻՑ Ի ՆՈՑԱՆԷ ԵՒ ՈՉ ԶՈՔ: ԻՍԿ ՍԻՍՈՎՆ ՊԵՏՐՈՍ	ՔԱՆԶԻ ՈՒՆԷՐ ԶԸ ԳԵԱՅ ԶՆԱ ԵՒ ԵՀԱՐ ԶՔԱ ՀԱՆԱՅԱՊԵՏԻՆ ԾԱՌԱՅ ԵՒ Ի ԲԱՅ ԱՌ ԶՈՒԿՆ ՆՈՐԱ ԶԱԶՈՑ. ԵՒ ԷՐ ԱՆՈՒՆ ԾԱ ՌԱՅԻՆ ՄԱՂՔՈՍ: ԱՍԷ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ՑՊԵՏՐՈՍ ԱՐԿ ԶՍՈՒՐԴ ԱՆԴՐԷՆ Ի ՊԱՏԵԱՆՍ ԻՒՐ ԶՔԱԺԱ ԿՆ ԶՈՐ ԵՏ ԻՆԶ ՀԱՅՐՆ ՈՉ ԸՄՊԻՑԵՍ ԶՆԱ: ԻՍԿ ԳՈՒՆԴՆ ԵՒ ՀԱԶԱ ՐԱՊԵՏՆ ԵՒ ՍՊԱՍԱԽՈՐՔ ՀՐԵԻՑՆ ԿԱԼԱՆ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս ԵՒ ԿԱՊԵՑԻՆ: ԵՒ ԱԾԻՆ ԶՆԱ ԱՌ ԱՆՆԱՅ ՈՐ Է ԱՆԵՐ ԿԱՅԻՓԱՅ ՈՐ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏ ԷՐ ՏԱ ՐՈՑՆ ԱՅՆՈՐԻԿ: ԱՅՍ ԱՅՆ ԿԱՅԻԱՓԱ ԷՐ ՈՐ ԽՐԱՏ ԵՏ ՀՐԵԻՑՆ ԹԵ ԼԱԻ Է ԱՌՆ ՄԻՈՒՍ ՄԵՌԱ ՆԵԼ Ի ՎԵՐԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԵ:

ԵՐԹԱՅԻՆ ԶԶԵՏ ՆՈՐԱ ՄԻՄՈՎՆ ՊԵՏՐՈՍ ԵՒ ՄԻՒՍ ԱՇԱԿԵՐՏՆ: ԵՒ ԱՇԱԿԵՐՏՆ ԱՅՆ ՔԱՆ ԶԻ ԾԱՆԱԻԹ ԷՐ ՔԱՀԱ ՆԱՅԱՊԵՏԻՆ: ԵՄՈՒՏ ԸՆԴ 3(ԻՍՈՒՍ)Ի Ի ԳԱԻԹ ՔԱՀԱ ՆԱՅԱՊԵՏԻՆ: ԵՒ ՊԵ ՏՐՈՍ ԿԱՅՐ ԱՌ ԴՐԱՆՆ ԱՐՏԱՔՈՅ: ԵԼ ՄԻՒՍ ԱՇԱԿԵՐՏՆ ՈՐ ԷՐ ԾԱ ՆԱԻԹ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏ ԻՆ ԵՒ ԱՍԷ ՅԴՌՆԱՊԱՆՆ ԵՒ ԵՄՈՅԾ ԶՊԵՏՐՈՍ Ի ՆԵՐՔՍ: ԱՍԷ ԱՂԶԻԿ ՈՐ ԴՌՆԱ ՊԱՆՆ ԷՐ ՅՊԵՏՐՈՍ ՄԻ ԹԵ ԵՒ ԴՈՒ ՅԱՇԱԿԵՐՏԱՅ ԱՌՆՆ ԱՅՆՈՐԻԿ ԻՅԵՍ ԵՒ ՆԱ ԱՍԷ ՈՉ ԵՄ: ԿԱՅՆ ԱՆԴ ԾԱՌԱՅՔՆ ԵՒ ՍՊԱՍԱԻՈՐՔ ԽԱՐՈՅԿ ԱՐԿԵԱԼ ՔԱՆԶԻ ՅՈՒՐՏ ԷՐ	ԵՒ ԶԵՐՆՈՒԻՆ: ԿԱՅՐ ԸՆԴ ՆՈՍԱ ԵՒ ՊԵՏՐՈՍ ԵՒ ԶԵՐՆՈՅՐ: ԵՒ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏՆ ԵՀԱՐՅ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս ՎԱՍՆ ԱՇԱ ԿԵՐՏԱՅՆ ԵՒ ՎԱՍՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆ ՆՈՐԱ: ՊԱՏԱՍԽԱՆԻ ԵՏ 3(ԻՍՈՒ)Ս ԵՍ ՅԱՅՆԱՊԷՍ ԽԱԻՍԵ ՅԱ ՅԱՇԽԱՐՀԻ: ԵՍ ՅԱՄԵ ՆԱՅՆ ԺԱՄ ՈՒՍՈՅԻ Ի ԺՈՂՈՎՐԴԵԱՆՆ ԵՒ Ի ՏԱՃԱՐԻՆ ԱՆԴ ՈՒՐ ԱՄԵ ՆԱՅՆ ՀՐԵԱՅՔ ԺՈՂՈՎԻՆ ԵՒ Ի ԾԱԾՈՒԿ ԻՆՉ ՈՉ ԽԱԻՍԵՅԱ: ԶԻ ՀԱՐՅԱՆԵՍ ԶԻՍ ՀԱՐՅ ԶԱՅՍՈՍԻԿ ՈՐ ԼՈՒԱՆՆ ԹԵ ԶԻՆՉ ԽԱԻՍԵ ՅԱ ԸՆԴ ՆՈՍԱ. ԱՀԱԻԱ ՆԻԿ ՆՈՔԱ ԳԻՏԵՆ ԶԻՆՉ ԱՍԱՅԻ ԵՍ:

ԻԲՐԵԻ ՆԱԶԱՅՍ ԱՍՍԱՑ. ՄԻ ՈՄՆ Ի ՍՊԱՍԱԻՈՐԱՅՆ ՈՐ ԱՆԴ ԿԱՅՐ ԱԾ ԱՊԱՏԿ Յ(ԻՈՒՍ)Ի ԵՒ ԱՍԷ, ԱՅԴՊԷՍ ՊԱ ՏԱՍԽԱՆԻ ՏԱՍ ՔԱՀԱ ՆԱՅԱՊԵՏԻԴ: ԵՒ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ԱՍԷ ՅՆԱ ԵԹԵ ՉԱՐ ԻՆՉ ԽԱԻՍԵՅԱ ՎԸ ԿԱՅԵՍ ՎԱՄՆ ՉԱՐԻՆ . ԻՍԿ ԵԹԵ ԲԱՐԻ ԸՆԴ ԷՐ ՀԱՐ ԿԱՆԵՍ ԶԻՍ: ԵՒ ԱՐԱՔԵԱՅ ԶՆԱ ԱՆՆԱ ԿԱՊԵԱԼ ԱՌ ԿԱՅԻԱՓԱՅ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵՏ . ԵՒ ՊԵՏՐՈՍ ԿԱՅՐ ԱՆԴ ԵՒ ՉԵՌՆՈՅՐ: ԱՍԵՆ ՅՆԱ ՄԻԹԵ ԵՒ ԴՈՒ ՅԱՇԱԿԵՐՏԱՅ Ա ՆՏԻ ՆՈՐԱ ԻՅԵՍ: ՆԱ ՈՒՐԱՅԱԻ ԵՒ ԱՍԷ ԹԵ ՉԵՍ: ԵՒ ԱՍԷ ՄԻ ՈՄՆ Ի ԾԱ ՌԱՅԻՅ ՔԱՀԱՆԱՅԱՊԵ 4v	ՏԻՆ ԱԶԳԱԿԱՆ ԱՅՆՈ ՐԻԿ ԶՈՐՈ ԶՈՒԿՆ Ե ՀԱՏ ՊԵՏՐՈՍ: ՈՉ ԵՍ ԻՍԿ ՏԵՍԻ ԶՔԵԶ Ի ՊԱՐՏԻԶԻ ԱՆԴ ԸՆԴ ՆՄԱ ԴԱՐԶԵԱԼ ՈՒՐԱՅԱԻ ՊԵ ՏՐՈՍ ԵՒ ՎԱՂՎԱՂԱԿԻ ՀԱԻ ԽԱԻՍԵՅԱԻ: ԱՐԱԻՈՏՈՒՆ ԳԱՆ ՅԱՊԱՐԱՆՍ ՊԻ ՂԱՏՈՍԻ ՍԱՂՄՈՍԵԼՈՎ ԶԸԸ ՍԱՂՄՈՍՆ Ա(ՍՏՈՒՎ)Ծ ԱԻՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԻՄ ՈՅ ՄԻ ԼՈ: ԿՅՈՒՐԴ ՓՈԽԱՆԱԿ ՄԻ ՐՈՅ ԻՄՈՅ ՄԱՏՆԵՐՆ ԶԻՍ ԱՅՂ ԵՍ ՅԱՂԱԻԹՍ ԿԱՅԻ ԱԻԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ԵՒ ԱԾԵՆ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս Ի ՎԱՆԱՅՆ ԿԱՅԻԱՓԱՅ ՅԱՊԱՐԱՆՍ ԴԱՏԱԻՈ ՐԻՆ ԵՒ ԷՐ ԱՅԳՈՒՅ: ԵՒ ՆՈՔԱ ՈՉ ՄՏԻՆ ՅԱ ՊԱՐԱՆՍՆ ԶԻ ՄԻ ՊԸ ՂԾԻՑԻՆ ԱՅՂ ԶԻ ՈՒ ՏԻՅԵՆ ԶԶԱՏԻԿՆ:

ԵՒ ԱՍԷՐ . ԹՈՅՂ ՏՈՒՐ ՏԵՍՑՈՒՔ ԳԱ ԵՂԻԱՅ Ի ԶՈՒՑԱՆԵԼ ԶԴԱ: ԵՒ Յ(ԻՍՈՒ)Ս ԱՐՁԱԿԵԱՅ ԶԱՅՆ ՄԵԾ ԵՒ ԵՀԱՆ ԶՈԳԻՆ: ԵՒ ՎԱՐԱԳՈՅՐ ՏԱՃԱՐԻՆ ՊԱՏԱՌԵՑԱԻ ՅԵՐԿՈՒՍ Ի ՎԵՐՈՒՍՏ ՄԻՆՉԵԻ Ի ԽՈՆԱՐՀ: ԵՒ ՏԵՍԵԱԼ ՀԱՐԻԻՐԱՊԵ ՏԻՆ ՈՐ ԿԱՅՐ ԱՆԴ ԹԵ ԱՂԱՂԱԿԵԱՅ ԵՒ ԵՀԱՆ ԶՈ ԳԻ .ԱՍԷՐ ԱՐԴԱՐԵԻ ԱՅՐՍ ԱՅՍ ՈՐԴԻ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ ԷՐ: ԵՒՆ ԿԱՆԱՅՔ ՈՐ ՀԱՅԵ ԻՆ Ի ՀԵՌԱՍՏԱՆԷ ՅՈՐՍ ԷՐ ՄԱՐԻԱՍ ՄԱԿՂԱՂԵ ՆԱՅԻ . ԵՒ ՄԱՐԻԱՍ ՅԱԿՈ ՎԲՈՒ ՓՈՔՐԿԱՆ ԵՒ ՅՈՎՍ ԵԱ ՄԱՅՐ ԵՒ ՍՈՂՈՎՄԷ . ՈՐՔ ՅՈՐԺԱՍ ԷՐՆ Ի ԳԱՂԻ ՂԵԱ ԶՀԵՏ ՇՐՁԵԻՆ ՆՈՐԱ ԵՒ ՊԱՇՏԵԻՆ ԶՆԱ: 5r	ԵՒ ԱՅՂ ԲԱԶՈՒՄ ԿԱՆԱՅ(Ք) ՈՐՔ ԸՆԴ ՆՄԱ ԻՄԿ ԵԿԵԱ(Լ) ԵՒՆ ՅԵ(ՐՈՍԱՂ)ԷՄ: ԱՂԱԻԹՔ ՀԱՆԴ(ԵՐԶ) ՍԱՂՄՈՍ ԶԷ ԿՅՈՒՐԴ ԵՂԷ ԵՍ ՈՐ(ՊԷ) Ս ՄԱՐԴ ԱՌԱՆՑ ԱԻԳՆԱԿԱՆԻ ԵՒ Ի ՄԵՐ(ԵԱԼՍ) ԸՆԹԵՐՑՈՒԱԾ ԺԳ ՅԵՐԵՄԻ(ԱՅԷ): Տ(Է)Ր ԾԱՆՈՅ ԻՆ(Զ) ԵՒ ԾԱՆԵԱՅ ՅԱՅ(Ն) ԺԱՍ ՏԵՍԻ ԶԳՈՐԾՍ ՆՈՅ(Ա) ԵՍ ԻԲՐԵԻ ԶԳԱՌՆԱՆ ՄԵ(Ղ) ՎԱՐԵԱԼ Ի ՄՊԱՆԴ . ՈՉ Գ(Ի) ՏԱՅԻ ԹԵ ԶԻՆԷՆ ԽՈՐՀ(Ե) ՅԱԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴ ԵՒ ԱՍԵՆ ԵԿԱՅՔ ԱՐԿՅՈՒՔ ՓԱՅՏԻ ՀԱՅ ՆՈՐԱ . ԵՒ ԶՆԶԵՍ ՅՈՒՔ ԶՆԱ ՅԵՐԿՆԷ (ԿԵՆ) ԴԱՆԵԱՅ . ԵՒ ԱՆՈՒՆ ՆՈ(ՐԱ) ՄԻ ԵՒՍ ՅԻՇԵՍՅԻ: Տ(Է)Ր ԶԱԻՐՈՒԹԵԱՆՑ ՈՐ Ը ՆՏՐԵՍ ԶԻՐԱԻՈՒՆՍ ԵՒ ՔՆՆԵՍ ԶԵՐԻԿԱՍ(ՈՒՆՍ) ԵՒ ԶՄԻՐՏՍ ՏԵՍԻՑ

(ԱՌ) Ի քէն վրեժիւն ԴՐՈՒ թիւն Ի ՆՈՍԱ ԶԻ քէն 3Ա3 (Տ)ՆԵՅԻ ԶԻՐԱԻՈՒՆՍ: ՊԱԻՂՈՍԻ ԱՌԱՔԵԼՈՅ ՅԵՐԱԵՅԻՈՅ ԹՂԹՈՅՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒԱԾ՝ ՈՒՆԻՄՔ ԱՅՍՈՒ ՀԵՏԵԻ (Ե)ՂԲԱՐՔ ՀԱՄԱՐՁԱԿՈՒ (Թ)ԻԻՆ Ի ՄՈՒՏՍ ՍՐԲՈՒԹԵ (Ա)ՆՅ ԱՐԵԱՄԲՆ Յ(ԻՍՈՒՄ)Ի . ԶՈՐ (Ն)ՈՐՈԳԵԱՅ ՄԵԶ ՃԱՆԱ ՊԱՐՀ ՆՈՐՈԳ ԵՒ ԿԵԱՆԴԱ ՆԻ Ի ԶԵՌՆ ՎԱՐԱԳՈՒՐԻՆ, ԱՅՍԻՆՔՆ Է ՄԱՐՄՆՈՅ ԻՐՐՈՅ . ԵՒ ՔԱՀԱՆԱՅ ՄԵԾ Ի ՎԵՐԱՅ ՏԱՆՆ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ: ՄԱՏԻՑՈՒՔ ՃՇՄԱՐԻՏ ՍՐՏԻԻ ԼՐՈՒԹԵԱՄԲ ՀԱԻ ԱՏՈՅ . ԼՈՒԱՅԵԱԼՔ ԶԸ ՍԻՐՏՍ Ի ԽՂՃԷ ՉԱՐԵԱՅ (Ե)Ի ՄԿՐՏԵԱԼՔ ԶՄԱՐՄԻ Ն Ի ԶՈՒՐՆ ՍՐԲՈՒԹԵԱՆ ՊԻՆԴ ԿԱԼՑՈՒՔ ԶԽՈՍՏՈ ՎԱՆՈՒԹԻԻՆ ԱՆՇԱՐԺ ՅՈՒ 5v	ՍՈՅՆ . ԶԻ ՀԱԻԱՏԱՐԻՄ Է ՈՐ ԽՈՍՏԱՅԱԻՆ: ԵՒ ԶԳՈՒՇԱՅԱՐՈՒՔ ՄԻ ՄԵԱՆՅ ՅՈՐԴՈՐՄԱՄԲ ՍԻՐՈՅ ԵՒ ԳՈՐԾՈՅ ԲԱ ՐԵԱՅ . ԵՒ ՄԻ ԹՈՂՈՒՑՈՒՔ ԶԺՈՂՈՎՍ ՄԻՄԵԱՆՅ ՈՐ ՊԷՍ ԵՒ ՍՈՎՈՐԵՆ ՈՄԱՆՔ ԱՅՂ ՄԽԻԹԱՐԵՍՑՈՒՔ . ԵՒ ԱՅՆՉԱՓ ՏԵՍԱՆԻՑԷՔ ԶԱԻ ՐՆ ՄԵՐՁԵԱԼ: ԶԻ ԿԱՄԱԿԱՐՄ ՏՈՒՔ ԵԹԵ ՅԱՆՅԱՆԻՑԵՄՔ ՅԵՏ ԸՆԴՈՒՆԵԱՈՒԹԵԱՆ ԳԻՏՈՒԹԵԱՆ . ԱՅՆՈՒՀԵ ՏԵԻ ՈՉ ԵՒՍ ՊԻՏՈՅ Է ՎԱՍՆ ՄԵՂԱՅ ՊԱՏԱՐԱԳ ԱՅՂ ԱՀԵՂԱԿՆ ԿԱԼՈՒԹԻԻՆ ԴԱ ՏԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ՆԱԽԱՆՁ ՀՐՈՅ ՈՐ ՈՒՏԻՑԷ ԶՀԱ ԿԱՌԱԿՈՐԴՍ

ԱՐՀԱՄԱՐՀԵԱԼ ՈՒՐՈՒՔ ԶԱԻՐԷՆՍ ՄՈՎՍԵՄԻ . ԱՌ ԱՆՅ ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՆ ԱՌ ԵՐԿՈՒ ԿԱՄ ԵՐԵՔ ՎԿԱՅ ԻՒՔ ՄԵՌԱՆԷՐ: ԻՍԿ ՈՐՉԱՓ ՍԱՍՏԻԿ ՊԱ ՏԺՈՅ ԱՐԺԱՆԻ ՀԱՄԱՐԻԳ Ք ԶԱՅՆ ՈՐ ԶՈՐԴԻՆ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ ԱՌ ՈՏՆԵՀԱՐ . ԵՒ ԶԱՐԻՒՆ ՆՈՐՈՅ ՈՒԽՏԻՆ ԽԱՌՆԱԿՍ ՀԱՄԱՐԵՑԱԻ ՈՐՈՎ ՍՐԲԵ ՅԱԻՆ ԵՒ ԶՀՈԳԻՆ ԶՆՈՐ ՀԱՅ ԹՇՆԱՄԱՆԵԱՅ: ԱՅՂ ԳԻՏԵՄՔ ԶԱՅՆ ՈՐ ԱՍԱՅՆ . ԻՄ ԵՆ ՎՐԻԺ ԽԸ ՆԴՐՈՒԹԻՒՆՔ ԵՒ ԵՍ ՀԱ ՏՈՒՅԻՅ ԱՍԷ Տ(Է)Ր : ԵՒ ԴԱՐՁԵԱԼ ԵԹԵ ԴԱՏԻ Տ(Է)Ր ԶԺՈՂՈՎՈՒՐԴՍ ԻՒՐ ԱՀ ՄԵԾ Է ԱՆԿԱՆԵԼ Ի ԶԵ ՌՍ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ ԿԵՆԴԱՆԻՈՅ: ԱՂԵՂՈՒԻԱ ՍԱՂՍՈՍ ՃԼԹ ԱՊՐԷՅՈՂ ԶԻՍ Տ(Է)Ր ՄԱՐԴՈՂ ՉԱՐ Է 6r	ԱԻԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՂՈՒԿ(...) ԵՒ ԻԲՐԵԻ ԱՅԴ ԵՂԵԻ Ժ(Ո) ՂՈՎԵՑԱԻ ԾԵՐԱԿՈՅՏ Ժ(Ո) ՂՈՎԸԵՐԴԵԱՆՆ ՔԱՀԱՆԱ(Յ) ԱՊԵՏՔՆ ԵՒ ԴՊԻՐՔՆ: Ե(Ի) ՀԱՆԻՆ ԱԾԻՆ ԶՆԱ ՅԱՏ ԵԱՆՆ ԻՒՐԵԱՆՅ ԵՒ ԱՍԵՆ ԵԹԵ ԴՈՒ ԵՍ Ք(ՐԻՍՏՈ)ՄՆ ԱՍԱ ՄԵԶ: ԱՍԷ ՅՆՈՍԱ .ԵԹԵ ԵՍ ԱՍԱՅ(Ի) ԶԵԶ ՍԱԿԱՅՆ ՈՉ ՀԱԻԱՏ ԱՅՔ : ԵԹԵ ՀԱՐՅԻՅԻՆ ԶԶԵԶ ՏԱՅՔ ԻՆՁ ՊԱ ՏԱՍԽԱՆԻ ԵՒ ԿԱՄ ԱՐՁԱԿԻՅ(ԷՔ) ԲԱՅՅ ՅԱՅՍՄ ՀԵՏԷ Ն ՍՏՅԻ ՈՐԴԻ ԱՄՐԴՈՅ ԸՆ(Դ) ԱԶՄԷ ԶԱԻՐՈՒԹԵԱՆՆ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ: ԵՒ ԱՍԵՆ ԱՄԵՆԵՔԵԱՆ Ո(Ի) ՐԵՄՆ ԴՈՒ ԵՍ ՈՐԴԻ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ: ԵՒ ԱՍԷ ՅՆՈՍԱ ԴՈՒՔ Ա ՍԷՔ ԹԵ ԵՍ ԵՄ: ԵՒ ՆՈՔԱ ԱՍԵՆ ԶԻՆՉ ԵՒՍ ՊԻՏՈՅ(Է) ՄԵԶ ԶՎԿԱՅՈՒԹԻՒՆ ԶԻ (ՄԵ) ԶԷՆ ԻՍԿ ԼՈՒԱՔ Ի ԲԵՐԱՆՈՅ ԴՈՐԱ:

ԵՒ ՅԱՐՈՒՅԵԱԼ ԱՄԵՆԱՅՆ (Բ)ԱԶՄՈՒԹԻՒՆ ՆՈՅԱ .ԱԾԻՆ ԶՆԱ ԱՌ ՊԻՂԱՏՈՍ . ԵՒ ՍԿՍԱՆ ՉԱՐԱԽԱԻՍ ԼԻՆԵԼ ԶՆՄԱՄԷ ԵՒ ԱՍԵԼ ԳԸ ՏԱՔ ԶՄԱ ԶԻ ԹԻՒՐ ԷՐ ԶԱԶԳՍ ՄԵՐ . ԵՒ ԱՐԳԵԼՈՅՐ Ի ՏԱԼՈՅ ՀԱՐԿՍ ԿԱՅՍԵՐ: ԵՒ ԱՍԷՐ ԶԱՆՁՆԷ ԹԵ (ՔՐԻՍՏՈՍ)Ն ԻՅԷ ԹԱԳԱԻՈՐ: ԻՍԿ ՊԻՂԱՏՈՍ ԵՀԱՐՅ ԶՆԱ ԵՒ ԱՍԷ ԴՈՒ ԵՍ ԹԱ ԳԱԻՈՐ ՀՐԵԻՅՆ: ՆԱ ՊԱՏԱՍԽԱՆ ԵՏ ՆԸ ՄԱ ԵՒ ԱՍԷ ԴՈՒ ԱՍԱՅԵՍ: (Ա)ՄԷ ՊԻՂԱՏՈՍ ՅՔԱՀԱ ՆԱՅԱՊԵՏԱՆ ՉԳՏԱՆ ԵՄ ԻՆՉ ՎՆԱՍ ՅԱՌՆՍ ՅԱՅՍՄԻԿ: ԵՒ ՆՈՔԱ ՊՆԴԵԻՆ ԵԹԵ ԽՌՈՎ Է ԶԺՈՂՈՎՈՒՐԴ Ո ԻՍՈՑԱՆԷ ԸՆԴ ԱՄԵ ՆԱՅՆ ՀՐԵԱՍՏԱՆ . ՍԿԸ	ՄԵԱԼ Ի ԳԱՂԻՂԻԷ ՄԻՆՉ ԵՒ ՅԱՅՄՐ: ԻՍԿ ՊԻՂԱՏՈՍ ԻԲՐԵԻ ԼԸ ՈՒԱԻ ԶԳԱՂԻՂԻԷ . ԵՀԱՐՅ ԵԹԵ ԳԱՂԻՂԷԱՅԻ Է ԱՅՐՆ: ԵՒ ԻԲՐԵԻ ԳԻՏԱՅ ԹԵ ՅԻ ՇԽԱՆՈՒԹԵՆԷ ՀԵՐՈՎԴԻ Է, ԵՏ ՏԱՆԵԼ ԶՆԱ ԱՌ ՀԵՐ ՈՎԴԷՍ . ՔԱՆԶԻ ԵՒ ՆԱ Յ(ԵՐՈՍԱՂ)ԷՍ ԷՐ ՅԱԻՈՒՐՍ ՅԱՅ ՆՈՍԻԿ: ԻՍԿ ՀԵՐՈՎԴԷՍ ԻԲՐԵԻ ԵՏԵՍ ԶՅ(ԻՍՈՒ)Ս ՈՒՐԱԽ ԵՂԵԻ ՅՈՅԺ . ԶԻ ՅԱՆԿԱՅՐ Ի ԲԱԶՈՒՄ ԺԱՄԱՆԱԿԱՅ ՏԵ ՍԱՆԵԼ ԶՆԱ . ՔԱՆԶԻ ԼԸ ՄԷՐ ԲԱԶՈՒՄ ԱՆԳԱՍ ԶԸ ՆՄԱՆԷ ԵՒ ԱԿՆ ՈՒՆԷՐ ՆՇԱՆ ԻՆՉ ԼԵԱԼ ՏԵՍԱ ՆԵԼ Ի ՆՄԱՆԷ: ՀԱՐՅԱՆԷՐ ԶՆԱ ԲԱՆԻՒՔ ԲԱԶՄԱԻՔ . ԵՒ ՆԱ ՈՉԻՆՉ ԵՏ ՆՄԱ ՊԱՏԱՍԽԱՆԻ: 6v

The Armenian lectionary has always attracted scholarly attention because it has preserved the oldest tradition of the Jerusalem rite and it is with reference to the Armenian Lectionary that the Jerusalem rite can be restored.¹

The simplicity, of the fragment preserved in Arm-24 suggests that it is one of the oldest surviving Armenian Lectionary manuscripts. This is proven by the fact

¹ A. Renoux, Le Codex Arménien Jérusalem 121, Patrologia Orientalis, Tome XXXI. – Fascicule 2 # 168, Brepols 1971

that the Lectionary contains merely Biblical readings and indices to the Psalms and there is not a single hymn, presence of which is characteristic to Armenian lectionaries of a later period. The liturgies of the Holy Week include procession through the holy places in Jerusalem.

The table below compares of the service as found in our fragment with other manuscripts from the critical edition of the oldest Armenian lectionary. Because the liturgical indices of the two final pages correspond verbatim with the indices from the oldest Armenian Lectionary, we shall limit our comparison to the first four pages of the liturgical indices:

Arm. 24 Ի ՄՆԻՄ ԺԱՄՈՒ ԳԻՇԵՐՈՅՆ ԳԱՆ ՍԱ(Ղ)ՄՈՍԵԼՈՎ ԶՃԺԷ ՍԱՂՄՈՍՆ ՀԱՆ(ԴԵ)ՐԶ ԿՅՐԴԻԻ ԽՈՍՏՈՎԱՆ ԵՂԵՐՈՒՔ () ԶԻ ԲԱՐԻ Է ԶԻ ՅԱԻԻ: ԵԻ Ի ԴԵՐԱՆԷՆ Գ (ՈԲ)ՈՂԱՅԻԻ ԱՍԵՆ ՍԿԻԶԲՆ ԱՐԱՐԵԱԼ Հ ՍԱՂՄՈՍԻՆ ՄԻՆՉԵԻ ԳԱՆ ԱՌԱԶ ՍՐ(ԲՈՅՆ) ԳՈՂԳՈԹԱՅԻ ԵԻ ԱՆԴԷՆ ԸՆԹԵՌՆՈՒՆ) ԱԻԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՄԱԹԵՈՍԻ	YJer.121 Եւ անդէն երթան ի սրահ քահանայապետի ի տեղին յորում ապաշխարութիւնն Պետրոսի: Եւ ընթեռնու աւետարան Ըստ Մատթեոսի:
Par.44 Ի նմին ժամու գիշերին Գան սաղմոսելով ԶԺԺԷ սաղմոսն. կցուրդ. խոստովան եղերուք Տէրն զի բարի է: Եւ ասեն մինչն ի գալ առաջի Գողգոթայի. և ընթեռնու Աւետարան Ըստ Մարկոսի:	

Arm. 24 Ի ՆՄԻՆ ԺԱՄՈՒ ԳԻՇԵՐՈՅՆ ԵՐԹ(ԱՆ) Ի ՎԱՆՍ ԿԱՅԻԱՓԱ ՍԱՂՄՈՍԵԼՈՎ ԶՍԱՂՄՈՍՆ ԵԻ ԸՆԹԵՌՆՈՒՆ ԱԻԵ(ՏԱ)ՐԱՆ ԸՍՏ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ	Jer. 121 Ի նմին ժամու գիշերոյն գան սաղմոսելով ՃԺԷ սաղմոսն հանդերձ կցողին. խոստովան եղերուք Տէրն զի բարի է զի յաւիտեան է ողորմ նորա: Եւ ի դրանէն սկիզբն արարեալ գուրդայիւ ասեն. զՀԸ սաղմոսն մինչն գալ առաջի Սրբոյ Գողգոթայի և անդ ընթեռնու Աւետարանս Յովհաննու:	Par. 44 Ի նմին ժամու գիշերին գան յապարանսն դատաւորին: Եւ ընթեռնու Աւետարան Ըստ Յովհաննու:

Arm 24 ԱՐԱԻՈՏՈՒՆ ԳԱՆ ՅԱՊԱՐԱՆՍ ՊԻՂԱՏՈՍԻ ՍԱՂՄՈՍԵԼՈՎ ԶՃԸ ՍԱՂՄՈՍՆ Ա(ՍՏՈՒԱ)Ծ ԱԻՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԻՄՈՅ ՄԻ ԼՈ: ԿՅՈՒՐԴ ՓՈԽԱՆԱԿ ՄԻՐՈՅ ԻՄՈՅ ՄԱՏՆԵՐՆ ԶԻՍ ԱՅՂ ԵՍ ՅԱՂԱԻԹՍ ԿԱՅԻ ԱԻԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ	Jer 121 Արաւոտուն այս կանոն կատարի. Սաղմոս ՃԸ կցուրդ. Փոխանկ սիրոյ իմոյ մատենին զիս այդ ես յաղաթս կայի: Եւ յետ այսորիկ ընթերնուն աւետարան ըստ Յովհաննու	Par. 44 Ի նմին ժամու զիշերին զան սաղմոսելով առաջի Սրբոյն Գողգոթայ. Եւ ընթերնու Աւետարան ըստ Դուկա

According to Jer 121,¹ the readings from Matthew were read in the Garden of Gethsemane, beginning with Christ's arrival in Gethsemane together with his disciples until his arrest. (Mat 26, 36-56). Verses 52-56 from this reading are preserved in our fragment on 2r. After this the procession proceeds toward the residence of Caiaphas, (according to the Great Georgian Lectionary Petrecminda – the site of Peter's repentance) and another reading ensues from Mat 26: 57-75, which continues the previous one and narrates Christ's arrest and his delivery to Caiaphas until Christ's appearance before Pilate. The procession continues towards Golgotha while reading John 18:2-27 (the same narrative of Gethsemane, Christ's arrest, his appearance before Caiaphas, the accompanying events and his delivery to Pilate); on Good Friday morning Psalm 108 was chanted and John 18:8 – 19:16 was read, Pilate's trial until the verdict to crucify Jesus.

The Arm 24 fragment does not alter the order of the Gospel readings, but rather specifies them and in a certain way adjusts the stations where the readings would have been pronounced: the same Holy Thursday night accompanied by Psalms, they proceed towards Golgotha and read Mat 26:57-75. The same night they proceed towards Caiaphas' residence and read Jn 18: 2-27. On the Good Friday they read a passage Jn 18:28. The fragment lacks the ending. See the table below:

Jer. 121	Arm. 24
Gethsemane	Gethsemane
Math 26: 31-56	Math 26: 52-56
Caiaphas's residence (place of Peter's repentance): Math 26: 57-75	Chanting Psalm 117. From the gates – Psalm 78; until Golgotha: Math. 26: 57-75
Chanting Psalm 117; from the gates – Psalm 78; until Golgotha: John 28:2-27	At Caiaphas's residence: John 28:2-27
Chanting Psalm 108. John 18:28–19:16	Pilate's palace: Psalm 108; John 18: 28-

¹ The manuscript is dated to the twelfth century, the text to the fifth century. Renoux 1971, 155-159

Paris 44
Gethsemane
Math 26: 5-56
Chanting Psalm 117; until Golgotha: Math 26:57; 27:2
Pilate's palace: John 18:28–19:16.
Golgotha: Luke 23: 24-31

As observed, the first part of the fragment coincides with order of the readings in the Jerusalem manuscript but differs in the stations where they are pronounced. Conversely it coincides with the stations in the Paris manuscript but differs from it in the content of the readings. The path of the procession is also different. We can compare it to the evidence in Egeria's Diary¹.

Egeria's Travels	Jer. 121	Arm. 24	Par. 44
Gethsemane	Gethsemane	Gethsemane	Gethsemane
	Caiaphas's residence	through the city gates to Golgotha	Golgotha
City gates	though the city gates to Golgotha	Caiaphas's residence	Pilate's palace
Golgotha	(site not specified)	Pilate's residence	Golgotha

According to Egeria, as in the the Jerusalem manuscript, the procession that started in Gethsemane passes through the city (according to the Jerusalem manuscript, the procession stops at Caiaphas' residence for the readings) and then proceeds towards Golgotha. In our fragment, first they proceed from Gethsemane through the city to Golgotha, where the lections read. Then they return and read the Gospel first at Caiaphas's residence and then at Pilate's palace. According to the Paris manuscript, first the procession moves from Gethsemane to Golgotha, where they pause for readings. Then proceeds to Pilate's palace and returns back to Golgotha.² Arm 24, contrary to the other witnesses, terminate the procession at Pilate's palace. Evidently, there is some confusion. The same confusion is also visible in the Paris manuscript, according to which the procession leads twice to Golgotha, entirely omitting one reading (at Caiaphas's garden – John 18:2-27) and altered the ultimate one (Luke 22: 24-31). It seems that our fragment is of a transitional stage between the Jerusalem and Paris manuscripts and while both of these manuscripts are considered as the oldest versions of the oldest Armenian lectionary, the same applies to the fragment preserved in Arm 24. This thesis further represents by the scriptural lections of Arm 24 which, in their variant readings, reveal affinities with the oldest Armenian lectionary preserved in the 9th-10th cc manuscripts.

¹ J. Wilkinson, *Egeria's travels*, 1999, p.75-76

² A. Renoux, 1971, p.155-159

X-XIII სს. სომხური წყაროები VII საუკუნის დამდებს სომხეთ-საქართველოს შორის მომხდარი საეკლესიო განხეთქილების შესახებ¹

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს დაასრულოს სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების ამსახველი წყაროების შესწავლა. ამ მიზნით სხვადასხვა ავტორების თხზულებებიდან ამოღებული და თარგმნილი გვაქვს შესაბამისი ადგილები. ეს ნაწარმოებებია:

1. მოსე კალანკატუელი, ალბანელთა ისტორია, დაწერილი უნდა იყოს X საუკუნეში.
2. იოანე დრასხანაკერტელი, სომხეთის ისტორია – X საუკუნე.
3. სტეფანე ტარონელი (ასოლიკი), მსოფლიოს ისტორია – X-XI საუკუნეები.
4. სამუელ ანელი, ჟამთააღმწერლობა – XII საუკუნე.
5. მხითარ გოში, მონახაზი ქართველთა გამო, XII-XIII საუკუნეები.
6. ვარდან დიდი აღმოსავლელი, ბარძრბერდელი, მსოფლიოს ისტორია, XIII საუკუნე.
7. კირაკოზ განძაკელი, სომხეთის ისტორია, XIII საუკუნე (1201/3-1272).
8. სტეფანოზ სივნიელი ორბელიანი, სისაკანის ისტორია, XIII-XIV საუკუნეები.

ნაშრომში გათვალისწინებული არ არის პავლე ტარონელის თხზულება, „თუ როდის დაიწყებდა ბოროტი და უსჯულო ქალკედონის კრება და ქართველთა განყოფა სომეხთაგან“. ტექსტი გამოუცემელია, შემონახულია ორი ხელნაწერით ვატიკანის ბიბლიოთეკაში დაცული Cod. Arm. №7 და ვენის მხითარიანთა კონგრეგაციის ბიბლიოთეკის №324. ლ. მელიქსეთ-ბეგის შენიშვნით, იგი სიტყვა-სიტყვით უნდა იმეორებდეს მოსე კალანკატუელის „ალბანელთა ისტორიის“ შესატყვის თავებს². იოანე დრასხანაკერტელის სომხეთის

¹ სტატიის დაწერის ზედ თარიღია 1965, როდესაც ჯერ არ იყო გამოქვეყნებული იოანე დრასხანაკერტელის „სომხეთის ისტორია“ (786-925), სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით და საძიებლით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1965. მით უმეტეს არ იყო გამოცემული, თუმცა უკვე თარგმნილი იყო, „ეპისტოლეთა წიგნი“ და უხტანესის „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“. ამ წერილიდან ზოგი დასახელებულ გამოცემაში შვიდა სხვადასხვა ფორმით.

² ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების პუბლიკაციები, თბილისი, 1949, გვ. 249.

ისტორიის საჭირო ადგილები ამოღებული გვაქვს ილ. აბულაძის თარგმანიდან, რომელიც 1937 წელს გამოქვეყნდა¹. დანარჩენი ქართულ ენაზე ითარგმნა პირველად. არ ერთვის, აგრეთვე, უხტანესის „განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთაგან“, რადგან იგი ცალკე და სხვა დროს ვთარგმნეთ.

დამოკიდებულება წყაროებს შორის

პირველი მნიშვნელოვანი საკითხი, რაც ჩვენ წინაშე დგება, ესაა წყაროთა ურთიერთმიმართების დადგენა. ამისათვის ცნობები ხშირად ჩვენთვის საინტერესო ავტორებს თვითონ აქვთ დაცული.

მოსე კალანკატუელი და იოანე დრასხანაკერტელი არაფერს ამბობენ, თუ საიდან აქვთ ინფორმაცია მიღებული. პირველი ვინც თავის წყაროებს ასახელებს, ესაა უხტანეს ეპისკოპოსი. იგი არაერთგან აღნიშნავს, რომ სარგებლობს „ეპისტოლეთა წიგნით“ და ეს მისი თხზულებიდან ისედაც აშკარაა. ამას გარდა, უხტანესი ხშირად აღნიშნავს, რომ იყენებს სხვა ისტორიკოსების შრომებს, თუმცა მათ სახელებს არ გვამცნობს. 63-ე თავში უხტანესი გვაუწყებს, რომ აპირებს მოგვითხროს ქართველთა სომეხთაგან გამოყოფის მეორე მიზეზის შესახებ და რომ იგი ამოღებული აქვს ქართველთა გამოყოფის შესახებ დაწერილი ისტორიიდან. შემდეგ მოცემული თხრობა მთლიანად დამოკიდებულია მოსე კალანკატუელის 48-ე თავზე, ზოგჯერ ფრაზები თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა:

„მაშინ სომხეთი გაყოფილი ჰქონდათ, როგორც მრავალჯერ ვთქვი, სპარსელებს და ბერძნებს ერთმანეთს შორის. ბერძენთა მხარეში მისი საყდრის საპირისპიროდ დასვეს ვინმე იოანე მის მახლობლად, ხოლო სამამამთავრო საყდარი გაყოფილი უარყვეს სივნიელთა უფლებმა და არ დაეთანხმნენ წინააღმდეგობაში რომ დამორჩილებოდენ ვისმეს, თავიანთი ეპისკოპოსის პეტრეს ბრძანებით...“ ²	სომხეთი სპარსელებსა და ბერძნებს ჰქონდათ გაყოფილი და უფალი მოსე იჯდა წმინდა გროგორის საყდარზე დვინში. ბერძენთა მომხრეებმა მის სანაღმდეგოდ დასვეს ვინმე იოანე მისსავე მახლობლად. სამამამთავროს გაყოფა უარყვეს სივნიეთის უფლებმა და არცერთ მათგანს არ დაემორჩილნენ თავიანთი ეპისკოპოსის, მხნე პეტრეს ბრძანებით... ³

¹ იოანე დრასხანაკერტელი, თარგმანი შენიშვნებითა და საძიებლითურთ ილია აბულაძისა, თბილისი, 1937.

² Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն բաժանման Վրացի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, გვ. 119-120.

³ Մովսէսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1912, გვ. 310.

დამთხვევა ამ თხზულებების ტექსტისა სავსებით აშკარაა, მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ უხტანესი უშუალოდ მოსე კალანკატუელის იმ ნაწარმოებით სარგებლობს, რაც დღეს ჩვენ ხელთ გვაქვს, თუ მისი წყაროთი. საქმე ის არის, რომ უხტანესი აღნიშნავს, ვსარგებლობ ქართველთა სომეხთაგან განყოფის შესახებ ისტორიით.¹ მოსე კალანკატუელის ისტორია კი სულ სხვა მიზნით დაწერილი თხზულებაა და სომეხ-ქართველთა განხეთქილების ამბები მხოლოდ ერთ თავშია მოთხრობილი. მოსე კალანკატუელის ნაწარმოების სწორედ ის ნაწილი (I და II წიგნები) კომპილაციური თხზულებაა. იგი სიტყვა-სიტყვით იწერს თავის წყაროებს და ზოგჯერ, მ. აბელიანის შენიშვნის არ იყოს, გრამატიკულ ფორმებსაც კი (მაგ. პირებს) არ ცვლის.² ცხადია, სავსებით შესაძლებელია მოსეს ხელთ ჰქონოდა დღეს დაკარგული თხზულება სომეხთა და ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შესახებ და ამავე ნაწარმოებით ესარგებლა უხტანესსაც. მაგრამ მაშინ საკითხი დგება „ალბანელთა ისტორიის“ დაწერის ზედა თარიღის შესახებ. ამ თარიღის განმსაზღვრელი ერთადერთი საყრდენი ის არის, რომ სპეციალისტების აზრით, მას იყენებს უხტანეს ეპისკოპოსი, რომელიც 988 წ. უკვე გარდაცვლილი იყო.³ ვფიქრობთ, ეს გარემოება უეჭველი არ უნდა იყოს. უხტანესი წერს, რომ იყენებს ქართველთა სომეხთაგან გამოყოფის შესახებ წიგნს. შესაძლოა იმავე წიგნს, რომელსაც იყენებდა მოსე კალანკატუელიც თავისი თხზულების კომპილაციურ ნაწილში, ხოლო ასეთი თხზულებები სომხეთში რომ იწერებოდა, ამას ცხადჰყოფს როგორც თვით უხტანესის „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“, ისე პავლე ტარონელის ამავე სახელწოდებით ცნობილი ნაწარმოები.

უეჭველად მოსე კალანკატუელის „ალბანელთა ისტორიით“ სარგებლობს ანანია ვარდაპეტი სანაინელი, რომელიც თავისი წყაროს ავტორს არ ასახელებს, მაგრამ თხზულების ერთი თავის სათაურად შეურქმევია „ალბანელთა ისტორიიდან“. ამასთან, მისი ტექსტი თითქმის მთლიანად ემთხვევა მოსე კალანკატუელის ნაწარმოების შესატყვის ადგილებს.⁴ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ ანანია არ ამბობს ეს ამბავი ქართველების სომეხთაგან გამოყოფის ისტორიიდან ავიღეო, არამედ „ალბანელთა ისტორიას“ ასახელებს. ვფიქრობთ, ასე უნდა მოქცეულიყო უხტანესიც, წინ რომ მოსე კალანკატუელის თხზულება სდებოდა.

ზუსტად მიუთითებს თავის წყაროზე კირაკოზ განძაკელი: „ამას ყოველივეს ჭეშმარიტად გვასწავლის უხტანეს, რადგან მან ყველაფერი სრულად დაწერა: ეპისტოლეები და პასუხები, გონიერი საუბარი პეტრე ეპისკოპოსის“. ამრიგად, კირაკოზ განძაკელი თავის ერთადერთ წყაროდ უხტანესის თხზულებას ასახელებს. მაგრამ მას აქვს ერთი ცნობა, რომელიც უნდა მიუთითებდეს ან სხვა წყაროზე, ან კიდევ, კირაკოზის მიერ

¹ Ուխտանէս, გვ. 119.

² Манук Абебян, История древнеармянской литературы, I, Ереван, 1948, стр. 391.

³ იქვე.

⁴ ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, „ჩრდილო მხარეთა სომეხთა მოძღვარნი“ და მათი ვინაობა, ტფილისი, 1928, გვ. 110-120; მისივე, პუბლიკაციები, გვ. 24.

თვითნებურ გადასხვაფერებაზე წყაროს ჩვენებისა. უხტანესის მიხედვით კირონი სომხეთში იყო დვინის კათოლიკე მონასტრის წინამძღვარი და აირარატის გავარის ქორეპისკოპოსი, ე. ი. საკმაოდ მაღალი თანამდებობა ეკავა სომხეთის საეკლესიო წრეებში. იგი კათოლიკეს საკრებულოს უხუცესი იყო იოანე დრასხანაკერტელის ცნობითაც. კირაკოზ განძაკელი კი გვაუწყებს: მან (მოსე სომეხთა კათალიკოსმა) ხელი დაასხა [ქართლის ეპისკოპოსად] ვინმე მნათეს თავისი ეკლესიისა, სახელად კირონს.¹ როგორც ვხედავთ, დვინის კათოლიკეს უხუცესი და აირარატის გავარის ქორეპისკოპოსი კირაკოზ განძაკელის ცნობით დაქვეითებულია ეკლესიის მნათემდე. XII საუკუნემდე სხვა ასეთი ცნობა არა გვაქვს. კირაკოზ განძაკელს მხარს უჭერს სტეფანოზ ორბელიანიც, ოღონდ დვინის კათოლიკეს მაგიერ ვალარშაპატის კათოლიკეს ასახელებს.² ვფიქრობთ, ამ შემთხვევებში რაიმე უცნობი წყაროს გამოყენებასთან კი არ უნდა გვქონდეს საქმე, არამედ სომეხ ისტორიკოსებს შორის მოგვიანებით გაჩენილ კიდევ ერთ ტენდენციასთან: რაც შეიძლება დაამცირონ განხეთქილების პერიოდში ქართლის ეკლესიის მეთაური კირონ ქართლის კათალიკოსი. რომ მართლაც ასეა, ქვემოთ კიდევ ვნახავთ.

კირაკოზ განძაკელის მსგავსად თავის წყაროებზე მიუთითებს სტეფანოზ ორბელიანიც. იგი წერს:

„ჰოი კითხვისმოყვარევ, ეს მრავლიდან მცირე მოკლედ გიჩვენე, მაგრამ მაინც საკმაოა. თუ სრულად და ვრცლად გსურს მოისმინო, წაიკითხე უხტანესი და „ალბანელთა ისტორია“ და „ეპისტოლეთა წიგნში“ შეიტყე, აგრეთვე უფალმა მამტოცმა, რომ გიორგი სომეხთა კათალიკოსის თხოვნით დანერა. ბევრი კითხვის შემდეგ ვნახე სხვადასხვა ნაწილი და დიდი ჯაფით ვიპოვე ჭეშმარიტი.“³

სტეფანოზის მიერ ჩამოთვლილი ყველა წყარო ჩვენამდე მოღწეულია და იგი მართლაც მათზეა დამოკიდებული. მაგრამ სტეფანოზიც გაუწყებს კირონის ბიოგრაფიიდან ერთ ისეთ ფაქტს, რომელიც სხვა არცერთი წყაროთი არ არის ცნობილი. იგი გვაცნობებს, რომ მცირე სომხეთში, ქალაქ კოლონიაში კირონი დიაკვანი იყო.⁴ ვფიქრობთ, აქაც ზედმეტია წყაროს ძიება, ზედმეტია სტეფანოზის კრიტიკაც. ცხადია, წარმოუდგენელია დიაკვნობიდან და მნათეობიდან კირონი პირდაპირ ქართლის კათალიკოსის ტახტზე დამჯდარიყო. მაგრამ თუ ამას დააჯერებს ავტორი მკითხველს, მაშინ იმაშიც ადვილი იქნება დარწმუნება, რომ ქართლის ეკლესიის მეთაური უმაღლეს საეკლესიო თანამდებობას არა გულისხმობდა და შეიძლებოდა სომხეთის ეკლესიას დაქვემდებარებოდა. მიზანიც ეს არის! მაგრამ ამ საკითხებს უფრო ქვემოთ შევეხებით.

წყაროებზე მითითება სხვა ავტორებს არა აქვთ. იოანე დრასხანაკერტელი შესაძლოა იცნობს „ეპისტოლეთა წიგნს“, ვინაიდან გადმოსცემს აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის ენციკლიკის ბოლო კრულობით ნაწილს. მა-

¹ ყიპრასიუ ჭანბასქეგი, *Պատմութիւն Հայոց*, Երևան, 1964, გვ. 44.

² Ստեփանոս Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիփլիս*, 1911, გვ. 104.

³ იქვე, გვ. 106-107.

⁴ იქვე, გვ. 104.

გრამ ეჭვს იწვევს ის გარემოება, რომ წყევლის პუნქტების გადმოცემისას იოანე არ არის ყოველთვის ზუსტი. მაგალითად, აბრაამი ბრძანებს:

„სრულიად არ ეზიაროთ მათ (ქართველებს - ზ. ა.) არც ლოცვაში, არც ჭამასა და სმაში, არც მეგობრობაში, არც დედა-მძუძობაში, არც სალოცავად წასვლით ჯვარში, რომელიც განთქმულია მცხეთის მიდამოში, არც მანგლისის ჯვარში და ნურც ჩვენს ეკლესიაში მიიღებთ მათ, არამედ მათთან ქორწინებისგანაც სრულიად განეშორეთ, მხოლოდ იყიდეთ და მიჰყიდეთ ვითარცა ურიებს!“¹

როგორც ვხედავთ, აბრაამი სომეხ მოსახლეობას მხოლოდ ვაჭრობის უფლებას უტოვებს ქართველებთან და ეს სავსებით რეალური საქციელია პოლიტიკოსისათვის. იოანე კათალიკოსი კი ზემოთ მოტანილ ნაწყვეტს აბრაამის წერილიდან თავისი სიტყვებით ასე გადმოსცემს:

„სასტიკი წყევლა დაადეს ჩვენი სამწყსოს მართლმადიდებელ აღმსარებელთ, რომ სრულიად არ შეერთებოდნენ მათ, რომლებიც ურწმუნო კირონისადმი მიდრეკენ, და არც სააღმშრებლო ვაჭრობა ეწარმოებიათ მათთან და არც რაიმე მომზახლეობით დამოყვრებოდნენ მათ, რათა ასეთი რაიმე დაახლოვების მეოხებით არ შეხვდნენ ერთმანეთს და ამით აღიძრას და აირ-დაირიოს ჩვენი სჯულის უბიწო და წრფელი აღსარების რწმენა და გაიბზაროს სამოციქულო ზღუდე“.²

ძნელი სათქმელია, თვითონ ამახინჯებს იოანე აბრაამის ტექსტს, თუ მათ შორის არის კიდეც რაიმე წყარო. ერთი რამ კი ცხადია, იოანე დრასხანაკერტელს ხელთ აქვს კიდეც რაღაცა ცნობები სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შესახებ ისეთი, როგორიც სხვა არცერთი წყაროთი არ არის ჩვენამდე მოღწეული და მას არ იმეორებენ მოგვიანო ხანის ავტორები: იოანე დრასხანაკერტელი კირონ ქართლის კათალიკოსს უწოდებს ქართლის, გუგარქისა და ეგრისის არქიეპისკოპოსს.³ ეს ფრიად მნიშვნელოვანი ცნობა ჩვენ სხვაგან გვაქვს შეძლებისდაგვარად კომენტირებული და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ხაზს გავუსვამთ მხოლოდ, რომ იოანე დრასხანაკერტელი ჩვენთვის უცნობი წყაროთი სარგებლობს და მასთან ჯერ კიდევ არა გვაქვს კირონ ქართლის კათალიკოსის დამცირების ის ტენდენცია, რომელიც უფრო გვიანი ხანის სომეხ ისტორიკოსებს ცხადად ამჩნევია.

საინტერესო მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე მოსე კალანკატუელის „აღბანელთა ისტორიაში“. მოსე, ჩანს, უშუალოდ იცნობს „ეპისტოლეთა წიგნს“, რადგან აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის ენციკლიკის ბოლო კრულობით ნაწილს სიტყვა-სიტყვით გადმოსცემს, ოღონდ ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავებით. აბრაამის ენციკლიკაში წყევლა და ბრძანება მიმართულია აღბანელთადმიც. მაგალითად:

„წაღების ცომი, ვითარცა სირსვილი, ჯერაც ძოვს, ვიდრემდის თითქმის ამ მოსაზღვრე და ერთი სარწმუნოებით განათლებულ [ქვეყნებს]

¹ Գիլք Թղթոց, Թիփլիս, 1901, გვ. 194.

² Մովսեսի Կաղանկատուացու Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիփլիս, 1912, გვ. 307.

³ იოანე დრასხანაკერტელი, გვ. 8.

არ მიაწია – ქართლსა და ალბანეთს ვიტყვი, რომელთაც მყრალი თეს-
ლი ზემოთქმულთა დიდებით შეიწყნარეს თვის შორის [და] დაამტკიცეს,
ერთი ღმრთის მსახურების მხოლოდ ხატი უჩვენეს გულუბრყვილოებს და
რომელთაც ჩვეულება ჰქონდათ მათ შეერთებოდნენ, ძალით, თავის მს-
გავსად, მათაც განაშორებენ. ამისთვის ვალად მივიჩნიე, რომ მიმენერა. ჩე-
მზე უწინარეს კათალიკოსობის ხარისხზე მყოფებმა [მისწერეს] ალბანეთს,
ხოლო – შემდეგ ჩვენ, ქართლს! . . . „იგივე ბრძანება უცვლელად დარჩეს
ალბანელთათვისაც, რათა შერცხვეთ და მოიქცნენ მრუდე გზიდან.“¹

სრულიად ამის საწინააღმდეგოს წერს მოსე კალანკატუელი:

„აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის დროს გამოეყვნენ ქართველნი სომხ-
ებთან ერთობას კირონის მიერ, ხოლო ბერძნები და იტალია – მათთან
ერთად. ალბანელებმა არ დაარღვიეს მართლმადიდებლობა და ერთობა
სომხებთან, რომელთაც საყოველთაო ეპისტოლეთი კირონის ურჩობისა
და მისი სული [წმინდის] მახვილით სრულიად განკვეთის შესახებ აცნობა
ჯერ ალბანელებს, გააგებინა და ასე მისწერა: ალბანელთა საყდრისმცვე-
ლობა, სომხების საყდრისმცველობაზე ადრე რომ იყო, ჩვენთან თანახმა
იყო; მათთან ერთნებაობით დაწვევლეთ და გაგაძვეეთ კირონი ჩვენი და
ალბანელთა მამების ბრძანებით.“²

როგორც ვხედავთ, მოსე კალანკატუელს სრულიად უკუღმართად აქვს
გადმოცემული ისტორიული სინამდვილე, ის, რაც კარგად იცის არსენი
საფარელმაც კი. ვეჭვობთ, რომ აქ საქმე ჩვენთვის უცნობი წყაროების
გამოყენებასთან გვეკონდეს. ეს ძეგლი იწერება მაშინ, როცა ალბანეთის
ეკლესია კვლავ მონოფიზიტურია, კვლავ განიცდის სომხური ეკლესიის
გავლენას და აღარ უნდა წარსული უთანხმოების გახსენება ავტორს. ეს
გარემოება საფუძველს აცლის ზოგი სპეციალისტის (მათ შორის ლ. მელ-
იქსეთ-ბეგის) ვარაუდს, რომ „ალბანელთა ისტორია“ ორ ნაწილად იყოფა
და პირველი ორი წიგნის ავტორი მოსე კალანკატუელი VII საუკუნეში
მოღვაწეობდა.³ აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მოსე კალანკატუელის თხ-
ზულების ის თავები, სადაც ჩვენთვის საინტერესო საკითხებია აღწერილი,
დანერილია ალბანოფილური განწყობილებით და მხარს არ უჭერს სომეხი
სპეციალისტების ცდას მისი ავტორი სომეხ, ან თუნდაც ალბანურ-სომხ-
ური წარმოშობის ავტორად გამოაცხადონ. ამრიგად, ჩვენ არ შეგვიძლია
დაბეჯითებით ვთქვათ, იყო თუ არა „ალბანელთა ისტორია“ უხტანესის
წყარო განხეთქილების მეორე მიზეზის გადმოცემისას.

სომხეთსა და საქართველოს შორის მომხდარი საეკლესიო განხ-
ეთქილების შესახებ არსებული სომხური წყაროები ოთხ ძირითად ჯგუფად
იყოფა: 1. „ეპისტოლეთა წიგნი“, 2. მოსე კალანკატუელის „ალბანელთა ის-
ტორია“, 3. იოანე დრასხანაკერტელის „სომხეთის ისტორია“. 4. უხტანეს
ეპისკოპოსის „ისტორია განყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“. ყველა ამ
ჯგუფის საერთო და ძირითადი წყარო უნდა იყოს „ეპისტოლეთა წიგნი“,
მაგრამ თვითეული მათგანი კიდევ სარგებლობს ისეთი წყაროებით, რაც

¹ Գիրք թղթոց, გვ. 194.

² Մովսես Կալանկատուացի, გვ. 307.

³ ლ. მელიქსეთ-ბეგი, პუბლიკაციები, გვ. 239.

დღეს ჩვენთვის უცნობია და ზოგჯერ უცნობია სხვა ჯგუფის წარმომადგენლებისთვისაც. განხეთქილების მიზეზების გადმოცემისას ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავს მოსე კალანკატუელს: ანანია სანაინელი (თითქმის სიტყვა-სიტყვით), პავლე ტარონელი (შესაძლოა სიტყვა-სიტყვით), სტეფანოზ ორბელიანი, მხითარ გოში, შესაძლოა რამდენადმე უხტანესიც. იოანე დრასხანაკერტელი სავსებით განმარტოებით დგას. უხტანესის ჯგუფში შედის: ვარდან დიდი, კირაკოზ განძაკელი, სტეფანოზ ტარონელი (ასოლიკი), სტეფანოზ ორბელიანი (ნაწილობრივ).

წყაროთა კრიტიკისათვის

უხტანესი განხეთქილების ორ მიზეზს მოგვითხრობს: 1. ისტორიკოსის თქმით პირველი მიზეზის შესახებ წერილობითი ცნობები მის დროსაც არ იყო დაცული და ყველაფერი, რასაც ქვემოთ გადმოვცემთ, მას მოხუცებისგან ჰქონდა გაგონილი. აბრაამ ალბანელი კათალიკოსი გახდა. ზეიმზე მასთან გამოცხადდნენ ქართლისა და ალბანეთის კათალიკოსები, რომელთაც სომხური ეკლესიის არქიეპისკოპოსის ხარისხი ეკავათ. პურობის დროს სომხეთის კათალიკოსმა ღვინო ჯერ ალბანეთის კათალიკოს მიართვა. როცა უკვე კირონ ქართლის კათალიკოსის რიგი მოვიდა, მან ღვინო აღარ მიიღო. აბრაამმა სთხოვა განემარტა საქციელი. მაშინ განრისხებულმა კირონმა მიუგო: შენ დამამცირე მე, ვინაიდან მე მასზე უხუცესი და დიდი ვარ ჩემს სამწყსოში, ამ სამწყსოს უზენაესობა ჯერ ჩემი იყო და მერე მისი, რადგან სამწყსოთი უფრო დიდი ვარ, ვიდრე ეგ, ეპისკოპოსობით კიდეც უფრო, ხოლო სარწმუნოებით მაგაზე უფრო ადრე [გავნათლდით] წმინდა გრიგოლისგან. აბრაამს მშვიდობიანობა სურდა და ბოდიშების მოხდა დაინდო: არ ვიცოდი, უბრალოდ მოხუცებულია და პატივი ვეციო. ბოდიშებმა კირონზე არ გაჭრა და მიატოვა ტრაპეზი. მისი უკან მობრუნება ველარავინ შესძლო.¹ ამ მიზეზის სანდოობას მაინცდამაინც არც უხტანესი იცავს, ხოლო ივ. ჯავახიშვილი სრულიად იოლად გაუსწორდა. მან აჩვენა, რომ კირონი და აბრაამი საერთოდ არასოდეს შეხვედრიან ერთმანეთს, ხოლო ტრაპეზზე და წაკინკლავებაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია. ჩვენც აღარ მოვყვებით ამ ცნობის კრიტიკას, მით უფრო, რომ შემდეგში იგი არც ერთ სომეხ ისტორიკოსს აღარ გაუმეორებია. მაგრამ ქვემოთ დაგვჭირდება და ერთ გარემოებას კი ხაზი უნდა გავუსვათ: პირველი მიზეზის მიხედვით ქართველებსა და ალბანელებს კათალიკოსები კი ჰყავდათ, მაგრამ სომხური ეკლესიის მიმართ ესენი არქიეპისკოპოსები იყვნენ. არქიეპისკოპოსობა მათ მაშინ კი არ მიიღეს, ძველიდანვე ასე იყო დაწესებული. აბრაამ კათალიკოსმა არც კი იცოდა ქართველი კათალიკოსი უფრო მაღლა იდგა თანამდებობით თუ ალბანელი.

2. მეორე მიზეზი ისე, როგორც უხტანესს აქვს გადმოცემული, თითქმის ყველა გვიანი ხანის სომხურ საისტორიო წყაროში გვხვდება.² როგორც ზე-

¹ Ուխտասէս, გვ. 114-118.

² იქვე, გვ. 119.

მოთ აღვნიშნეთ, ყველა ამათ რაღაც საერთო წყარო აქვთ, ხოლო „ალბანელთა ისტორია“ ზოგისთვის შუალედურ რგოლს წარმოადგენს. ზოგადად ისტორიკოსებს ვითარება ასე აქვთ აღწერილი: სომხებსა და ბერძნებს შორის გამუდმებული დავაა რელიგიის საკითხებზე. ბერძნები სომეხი მწიგნობრების დამარცხებას აღსარების საკითხებში ვერ ახერხებენ, სამაგიეროდ წმინდა ორგანიზაციული თვალსაზრისით უპოვიან სუსტ ადგილს. ღმერთმა ეკლესია ცხრახარისხიანი პრინციპით მოაწყო: პატრიარქი, არქიეპისკოპოსი, მიტროპოლიტი, ეპისკოპოსი, მღვდელი, დიაკვანი, კერძო დიაკვანი, წიგნის მკითხველი, მეფსალმუნე. სომხებს არ შეიძლება პატრიარქი ჰყავდეთ, რადგან საპატრიარქო ღმერთის მიერ მხოლოდ ოთხია დაწესებული, ოთხი მახარებლის, ქვეყნის ოთხი მხარის, ედემის ოთხტოტიანი მდინარის და მოსეს ოთხი კანონის მიხედვით. ამათ ემორჩილებათ ყველა ეკლესია. თუ სომხებს პატრიარქი არა ჰყავთ, მაშინ ისინი მწვალელები არიან არიანელების მსგავსად. ამ ბრალდების საპასუხოდ სომხებმა მოიწვიეს კრება დვინში. გაიხსენეს, რომ მოციქული თადეოზი სომხეთში აღსრულებულა, მაშასადამე მათ აქვთ უფლება ჰქონდეთ სამოციქულო ეკლესია, ჰყავდეთ პატრიარქი. პატრიარქად აირჩიეს აბრაამ ალბათანელი. მაგრამ პატრიარქი რომ იყოს, უნდა ჰყავდეს არქიეპისკოპოსი და მიტროპოლიტი. მოსე კალანკატუელის მიხედვით:

„მთავარმა საეკლესიო მოღვაწეებმა სომხების ამპარტავანი ხასიათის მიხედვით, თვითნებურად განაწესეს აბრაამი პატრიარქად, ალბანელი – არქიეპისკოპოსად, ქართველი – მიტროპოლიტად. აღფოთდა ქართველი, რომელსაც კირონი ერქვა.“

ქართული ეკლესია გამოეყო დვინის სამწყსოს. აბრაამმა გაუგზავნა კირონს თავისი კარის ეპისკოპოსი პეტრე შესაგონებლად და თუ ვერ მოახერხებდა, ხარისხიდან გადასაყენებლად. კირონმა თვითონ გაიძრო საეპისკოპოსო სამოსელი, მისცა პეტრეს და უთხრა: თქვენი თქვენ გქონდეთო. პეტრემ წამოიღო სამოსელი და ორი დიაკვნით სომხეთს გამობრუნდა. კირონმა უკან დაადევნა პეტრეს მკვლელები და კანგარის მთასთან თანმხლებლებთან ერთად ჩააქოლვინა. სომხებმა გადაწყვიტეს ქართველების მაგიერ მიტროპოლიტად სამარდპეტოს ეპისკოპოსისთვის დაესხათ ხელი. ქართული ეკლესია ქალკედონური გახდა და მცხეთამ დვინთან კავშირი განწყვიტა. წინდანი მინდა ხაზი გავუსვა, რომ ყველაფერი რაც ზემოთ ეწერა, სომეხი საეკლესიო მოღვაწეების შეთხზულია გვიან. ეპისტოლეთა წიგნი არავითარი ცხრა ხარისხის შესახებ არა ლაპარაკობს და აბრაამ-კირონს შორის იერარქიის საკითხები არც არის სადავო.

იოანე დრასხანაკერტელისა და უხტანესის ცნობით კირონ ქართლის კათალიკოსი ხელდასხმულია მოსე ელივარდელის მიერ. თვით „ეპისტოლეთა წიგნიდან“ არაფერი ამის მსგავსი არ მოჩანს და პოლემიკის დროს, ივ. ჯავახიშვილის შენიშვნით, სომხები კირონს არ უკიჟინებენ: ჩვენი ხელდასხმული ხარ და რატომ გვღალატობო.¹ იმის გამო, რომ უხტანესისა და იოანე დრასხანაკერტელის ცნობები „ეპისტოლეთა წიგნში“ დასაყრდენს

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 327.

ვერ ნახულობენ, ივ. ჯავახიშვილი მათ სრულ უნდობლობას უცხადებდა. ამავე დროს, ივ. ჯავახიშვილი ნაყალბევად თვლიდა უხტანესის მიერ შემონახულ მიმოწერას მოსე ელივარდელსა და კირონ მცხეთელს შორის,¹ სადაც მოსე პირდაპირ ამბობს:

„ჩვენც მინდობილებმა შენს ცხოვრებაში შენი სიყვარულისადმი, აღვასრულეთ ნება შენი, დაგაყენეთ რა მაგ ქვეყნის წინამძღვრად“.²

ჩვენ სხვა დროს ვცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ უხტანესის მიერ დამატებული წერილები სანდო უნდა იყოს, თუმცა დეტალების შესახებ დაბეჯითებით რაიმეს თქმა ძნელია. უხტანესს ხომ გარკვეული ცვლილებები შეაქვს საერთოდ მიმოწერის ტექსტში, სომხური პოზიციის სასარგებლოდ და რა გასაკვირია, თუ აქაც რაიმე დაუმატა.

ვფიქრობთ, კირონის ხელდასხმის შესახებ შედარებით დამაჯერებელი მოსაზრება გამოთქმული აქვს ნ. აკინიანს. მისი ვარაუდით, გაბრიელ ქართლის კათალიკოსის გარდაცვალების შემდეგ, ვინაიდან ანტიოქია სპარსელებს ჰქონდათ აღებული, ქართველებს საკათალიკოსოს გამზადებული პირი ხელდასახმელად ან სომხეთში უნდა გაეგზავნათ, ან კიდევე ალბანეთში. რამდენადაც ქართველები V საუკუნემდე სომხურ ეკლესიას ემორჩილებოდნენ, მათ ეხლაც ძველი ჩვევა გაიხსენეს და „პირვანდელი წესის მიხედვით“ დახმარებისათვის სომხური ეკლესიის მესვეურებს მიმართეს.³

ამრიგად, ნ. აკინიანის ვარაუდით, ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელნი სომეხთაგან ხელდასხმას იღებდნენ VI საუკუნის ოციანი წლებიდან VII საუკუნის ათიან წლებამდე. ჩვენ აქ თავს ვანებებთ საუბარს იმ ვითარების შესახებ, რაც იყო V საუკუნემდე. რაც შეეხება VI საუკუნეს, კირონ ქართლის კათალიკოსამდე არა გვაქვს არც ერთი ცნობა ქართლის კათალიკოსების სომეხთაგან ხელდასხმის შესახებ. ნ. აკინიანი ამავე მიზეზის გამო თვლის, რომ V საუკუნეში ქართველი კათალიკოსები ხელდასხმას არ იღებდნენ სომეხთაგან. ცხადია, ამავე მოტივით შეგვიძლია უარვყოთ ნ. აკინიანის ვარაუდი VI საუკუნის შესახებაც. ამასთანავე გვაქვს ერთი ფრიად საყურადღებო ძველი ქართული ცნობა, რომელსაც აუცილებლად უნდა გაეწიოს ანგარიში. ეფრემ მცირეს ტრაქტატში – „უნყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიწესნების“ – გამოყენებულია „ხრონოღრაფი ანტიოქიას აღწერილი“. ის ციტატა, რომელიც ქვემოთ მოგვაქვს, ანტიოქურ ქრონოგრაფიაში თითქმის სიტყვა-სიტყვით ისევე ყოფილა მოცემული, როგორც ეს ეფრემს აქვს და ამდენად სრული ნდობის ღირსია:

„დღეთა კონსტანტინე სკორის მოსახელისათა, ანტიოქიას პატრიარქობასა ნეტარისა თეოფილაქტესსა, მოვიდეს ქართლით მოციქულად მონაზონნი ორნი და მოუთხრეს ნეტარსა თეოფლაქტეს, ვითარმედ დიდსა ჭირსა შინა არიან ქრისტიანენი მკვდრნი ქართველთა სოფლებისანი, რამეთუ დღითგან

¹ И. А. Джавахов, История церковного разрыва между Грузией и Армений в начале VII века, გვ. 441-444.

² Ուխտասէս, გვ. 11.

³ Ն. Ակինեան, Գիւրգիս Կաթողիկոսի Վրաց, Վիեննա, 1910, გვ. 21.

ნეტარისა ანასტასი მღდელ-მონაშისა ანტიოქელ პატრიარქისა არა კურთხეულ არს მათდა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი სიძნელისათჳს გზისა, რამეთუ აგარიანთაგან ვერვინ იკადრებს სლვად.“¹

მოტანილი ცნობიდან ირკვევა, რომ ქართველებს კათალიკოსი ხელდასახმელად ანტიოქიაში ანასტასი პატრიარქის სიკვდილის შემდეგ უკვე აღარ გაუგზავნიათ. ანასტასი კი ანტიოქიის პატრიარქის საყდარზე 561-599 წლებში იჯდა. ამრიგად, იგი გარდაიცვალა სწორედ მაშინ, როცა ქართლის კათალიკოსის ტახტი თავისუფალი იყო და კირონი მის დაკავებას აპირებდა. კირონი ხელდასხმას ანტიოქიაში ველარ მიიღებდა და საჩქაროდ უნდა გამონახულიყო მისი კანონიერი გზით დამკტიცების სხვა საშუალება. არცთუ დიდი ხნის ავტოკეფალიის მქონე ეკლესიის მეთაურთ, ცხადია, უნდა გაეხსენებინათ „პირვანდელი წესი“, როცა მეზობელი ეპისკოპოსი (ან ეპისკოპოსები) ხელს ასხამდა მეზობელი კათედრის მეთაურს. ამ გარემოებაზე მიუთითებს ფაუსტოს ბიზანტიელის ერთი ცნობის ანალიზის შემდეგ სომხური ეკლესიის მიმართ ნ. ადონციც და ასკვნის, რომ სომხები ვერ დასვამდნენ ეპისკოპოსს ან კათალიკოსს ისე, თუ მეზობელ ეკლესიას არ მიმართავდნენ.² როდესაც იოანე დრასხანაკერტელი წერს

„ამ მოსესმა წმინდა კათოლიკე საკრებულოს უხუცესს კირიონს ხელი დაასხა ქართლის სამწყსოს გუგარეთისა და ეგრისის არქიეპისკოპოსად წინანდელ წესთა მაგალითისაებრ“.³

ვფიქრობთ, „წინანდელ წესში“ სწორედ ხელდასხმის ეს საერთო წესი იგულისხმება, რომელიც ავტოკეფალიის მიღებამდე შეიძლება ჰქონდათ ამიერ-კავკასიის ეკლესიებსაც და არა სომხურ-ქართული ეკლესიების იერარქიული მიმართება. ვიმეორებთ: გარკვეულ მომენტებში ისტორიული სიტუაცია ისეთი იქნებოდა, რომ მეზობელი კათალიკოსები ასხამდნენ ერთმანეთს ხელს. ამისი შესანიშნავი მაგალითი აქვს მოცემული სმბატ სპარაპეტს თავის ჟამთააღმწერლობაში:

„სომეხთა წელთაღრიცხვის 432 წელს (983 წ.) მოკვდა წმინდა მამამთავარი ვაჰანი. მის ადგილას იოანე ალბანელთა კათალიკოსმა ხელი დაასხა სტეფანოზს, კეთილსა და მშვიდს იოანე და აშოტ მეფეთა ბრძანებით“.⁴

როგორც ვხედავთ, სომხეთის პატრიარქისთვის ხელი დაუსხამს ალბანეთის კათალიკოსს. მაშინ ამ წყაროს ჩვენებით უნდა გაგვეკეთებინა დასკვნა, რომ X საუკუნეში სომხური ეკლესია ემორჩილებოდა ალბანურს, რაც სრულიად არარეალური იქნებოდა. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სომხური წყაროები სწორედ ალბანეთის ეკლესიას თვლიან სომხურზე იერარქიულად დამოკიდებულად.

1 უწყებაჲ მიზეზსა ქართველსა მოქცევისასა, თუ რომელ წიგნთა შინა მოიწესენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბილისი, 1959, გვ. 9; ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 316-318.

² И. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, С.-П., 1908, гв. 366.

³ იოანე დრასხანაკერტელი, გვ. 9.

⁴ Ի թուին Հայոց ԵԼԲ մեռանի սուրբ հայրապետն Վահան, և Ջեռնադրի ի տեղի նորա ի Յովհաննիսէ Աղվանից կաթողիկոսէ, Ստեփաննոս, այր բարի և հեզ, հրամանաւ ի թագաւորացն Յովհաննիսի և Աշոտոյ: Սմբատ Սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, гв. 16.

„ეპისტოლეთა წიგნში“ ქართლისა და სომხეთის ეკლესიების მეთაურები ერთნაირი ტიტულატურით იხსენიებენ ერთმანეთს, რითაც ისინი სავსებით თანაბარი ხარისხის მქონე მოღვაწეების შთაბეჭდილებას ტოვებენ. გვიანდელ წყაროებს ასეთი რამ აღარ აკმაყოფილებთ და ხანდახან თუ წამოსცდებით ძველი წყაროების გავლენით „კათალიკოსი“ კირონის მიმართ. იოანე დრასხანაკერტელის ცნობით კირონი ქართლის, გუგარეთის და ეგრისის არქიეპისკოპოსია, სხვა თითქმის ყველა მას ეპისკოპოსს უწოდებს, რომელიც ცხრახარისხიანი ეკლესიის დამტკიცების შემდეგ მიტროპოლიტი გახდა. მაშასადამე, უძველესი წყარო, „ეპისტოლეთა წიგნი“, იოანე დრასხანაკერტელი და სხვა გვიანი ხანის წყაროები ერთმანეთს უპირისპირდებიან. „ეპისტოლეთა წიგნისა“ და იოანე დრასხანაკერტელს შორის განსხვავება გადაულახავი არ არის. მთავარეპისკოპოსში იოანეს შეიძლება კათალიკოსი ეგულისხმებინა, რადგან ძველად სომხეთშიც და საქართველოშიც კათალიკოსი და მთავარეპისკოპოსი ერთი ხარისხის ტიტულად იყო მიჩნეული. ასეა იმ სომხურ წყაროებში, სადაც ცხრახარისხიანი ეკლესიის შესახებაა ლაპარაკი (ოღონდ იქ პატრიარქია ცალკე და უფრო მაღალ საფეხურზე გამოყოფილი) და ასეა არქიპიერატიკონსა და რუის-უბნისის ძეგლის წერაში.¹ მაშასადამე ფაქტიურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს „ეპისტოლეთა წიგნი“, იოანე დრასხანაკერტელი და უხტანესი, ერთი მხრივ, და ყველა დანარჩენი წყარო, მეორე მხრივ, (უხტანესისათვის კირონი ყველგან კათალიკოსია, ოღონდ განხეთქილების მიზეზების გადმოცემისას უწოდებს წყაროების გავლენით ეპისკოპოსსა და მიტროპოლიტს). მდგომარეობა სავსებით ნათელია: პირველმა სამმა უძველესმა წყარომ არაფერი იცის ქართული ეკლესიის სომხურზე იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ და ამიტომ უწოდებს კირონს ქართლის კათალიკოსს. დამახასიათებელია უხტანესის მონათხრობი განხეთქილების პირველი მიზეზის შესახებ. როცა განაწყენებულმა კირონმა აღშფოთება გამოთქვა, მე ალბანელზე უფრო დიდი სამწყსო მაქვს და სასმისი პირველად ჩემთვის უნდა მოგეცაო, აბრაამ სომეხთა კათალიკოსმა ბოდიში მოუხადა, არ ვიცოდი თუ ასე იყო. ვფიქრობ, ცხადია, რომ ამ ზეპირი გადმოცემის მიხედვით, ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიებს შორის არავითარი დამოკიდებულება არ ყოფილა, ყოველ შემთხვევაში, აბრაამს ეს არ სცოდნია. არის კიდევ ერთი წინააღმდეგობა პირველ და მეორე მიზეზს შორის (ამ უკანასკნელს მხარს უჭერს ბევრი მოგვიანო წყარო): პირველი მიზეზის მიხედვით ქართლისა და ალბანეთის კათალიკოსები სომხეთის მიმართ არქიეპისკოპოსები იყვნენ და ასე იყო ძველიდანვე, ყოველ შემთხვევაში აბრაამის კათალიკოსად არჩევამდე. მეორე მიზეზის მიხედვით ქართლისა და ალბანეთის მეთაურები ძველიდან ეპისკოპოსები იყვნენ და აბრაამის ტახტზე ასვლის შემდეგ გახდნენ: ალბანელი – არქიეპისკოპოსი და ქართველი – მიტროპოლიტი.

არის კიდევ ერთი მომენტი, რაც გამოუვალ მდგომარეობაში აყენებს ცხრახარისხიანი სისტემის მომხრე სომხურ წყაროებს. მათი მიხედვით ეპისკოპოსები შეიძლება ჰყავდეს მხოლოდ პატრიარქს. როდესაც განან-

¹ იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, გვ. 4.

ყენებული ქართლის კათალიკოსის მაგიერ მიტროპოლიტობა სამარდპეტოს ეპისკოპოსის მისცეს, სტეფანოზ ორბელიანის მიხედვით „იგი გაამაყდა და ითხოვდა ჰყოლოდათ ხელქვეით ეპისკოპოსები“. სომხებს შეეშინდათ ამანაც პატრიარქობა არ მოისურვოს, კვლავ არ გაიყოს სომხეთის ეკლესიაო, წაართვეს მიტროპოლიტობა და მისცეს სივნიეთის ეპისკოპოსს.¹ სანამ აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს არ აირჩევდნენ, სომხებს პატრიარქი არ ჰყავდათ. ცხადია, მას არც ხელქვეითი არქიეპისკოპოსი და მიტროპოლიტი უნდა ჰყოლოდა და აკი არც ჰყავდა აბრაამს არჩევამდე. აქედან ვასკვნით, უმრავლესობა გვიანი ხანის სომხური წყაროების მიხედვით, ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიები სომხურისგან დამოუკიდებელნი იყვნენ, დვინის კრებაზე სცადეს მათი დამორჩილება, მაგრამ ამისგან არაფერი გამოვიდა. ფაქტიურად ქართლისა და ალბანეთის ეკლესიები არასოდეს არ იყვნენ სომხეთის პატრიარქზე დამოკიდებულნი. მაგრამ ეს დასკვნები ჩვენ გავაკეთეთ, როცა შევეცადეთ სომხური წყაროების არათანმივდევრულობა გადაგველაზრა, თორემ კირაკოზ განძაკელი მაინც წერდა: ამ მომენტამდე ქართველები სომეხთაგან იღებდნენ ხელდასხმასო. საერთოდ კი, მთელი მონათხრობი ორივე მიზეზის შესახებ მოგონილია და სინამდვილეში ადგილი არ ჰქონია.

ივ. ჯავახიშვილმა ქართული ეკლესიის სომხურზე იერარქიული დამოკიდებულების საწინააღმდეგოდ ერთი ძლიერი არგუმენტი წამოაყენა: სომხეთის კათალიკოსმა არამცთუ ვერ დასაჯა განდგომილი ქართლის კათალიკოსი, არამედ არც კი დამუქრებია, რომ თანამდებობიდან გადააყენებდა.² როგორც ჩანს, ეს გარემოება შემჩნეული ჰქონდათ XII-XIII საუკუნეების სომეხ ისტორიკოსებსაც და ცდილობდნენ მის გამოსწორებას. ასე გაჩნდა წყაროებში ქართლში პეტრე ეპისკოპოსის ჩამოსვლის შესახებ ეპიზოდი, რომელიც „ეპისტოლეთა წიგნში“ დასაყრდენს ვერ ნახულობს. ანანია სანაინელი, მხითარ გოში და სტეფანოზ ორბელიანი მოგვითხრობენ: კირონ მცხეთელი განდგა სომხური ეკლესიისგან. აბრაამ სომეხთა კათალიკოსმა თავისი კარის ეპისკოპოსი პეტრე გააგზავნა ქართლში კირონზე გავლენის მოსახდენად, ხოლო თუ ამას ვერ შესძლებდა, პეტრეს ქართლის ეპისკოპოსი უნდა მოეხსნა თანამდებობიდან. პეტრე ბევრს ემუდარა კირონს, მაგრამ ვერაფერს გახდა. მაშინ მან მოისურვა კირონის გადაყენება. ქართლის ეპისკოპოსმა თავისი ნებით გაიხადა საეპისკოპოსო სამოსელი, მისცა პეტრეს და უთხრა: თქვენი თქვენ გქონდეთო. პეტრემ წამოიღო სამოსელი და ორი მხლებელი დიაკვნით წამოვიდა სომხეთში. კირონმა გზაში მას მკვლელები დაადევნა და პეტრე კანგარის მთასთან ჩაქოლეს. ასე აქვთ მოთხრობილი ისტორიკოსებს მეტ-ნაკლები დეტალებით ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდი. ვცადოთ ეხლა ზემოთ მოთხრობილის კრიტიკა.

„ეპისტოლეთა წიგნში“ პეტრე მოხსენებულია. შემონახულია მისთვის ვრთანეს ქერდოლის მიერ მიწერილი ერთი წერილიც, რომელზეც პეტრემ არ უპასუხა.³ „ეპისტოლეთა წიგნის“ პეტრე თავისი პოზიციით და უხტანე-

¹ Ут. Ореклѣан, გვ. 105.

² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 329.

³ Գիրք թղթոց, გვ. 136-137.

სის ცნობით, წარმოშობითაც ქართველია. მან თავიდანვე კირონის მხარე დაიჭირა, მისი ჩაქოლვისთვის არავითარი საფუძველი არ არსებობდა და მისი დაკავშირება წამებულ პეტრესთან არც შეიძლება. მიუხედავად ამისა, უხტანესი მათ მაინც ერთ პიროვნებად თვლის და წერს:

„ეს პეტრე ეპისკოპოსი აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის დროს ეპისკოპოსის სახლის კარზე იყო, კაცი გონიერი, სიტყვა-უხვი, მჭერმეტყველი და მცოდნე მწიგნობარი. იგი აბრაამმა კირონთან წარავლინა ეპისტოლეთა შემდეგ აზატ კაცებთან ერთად. [პეტრეს] ქართველები ორჯერ დაემუქრნენ, რომ ნუ მიდი-მოდისხარ სარწმუნოების გამო ჩვენს შორის, თორემ ჩვენი ხელით მოკვდებიო. ან კიდევ, რატომ დაგვესხი თავს მგლური წერილითა და სიტყვითო. ამ ამბის გამო იქადიან ჯერაც ქართველთა ქვეყნის მკვიდრები, გადასცემენ ძეს მამისაგან და ერთმანეთს ასწავლიან: თქვენი მგელი პეტრე მოკლეს ჩვენმა მთავრებმა იმ მთაზე, რომელსაც ეწოდება კანგარიო. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, ისე მომხდარიყოს, როგორც ისინი ამბობენ. რომაელები მგელს პეტრე ანტიოქელს უწოდებენ, რომელიც ქალკედონის კრებისგან გაიქცა. ზოგნი ამბობენ, რომ არ მომხდარა ესა და ესო. არც ის იციან იმათ და არც ეს – ამათ, რადგან ის პეტრე უღმრთო მარკიანეს დროს იყო და ეს მავრიკე კეისრისა. მაგრამ ისინი უგუნური აზრით ჰგონებენ ერთი და იგივეაო. ამბობენ, თუმცა მარკიანედან მავრიკემდე არის 150 წელი.“¹

ამრიგად, უკვე უხტანესმა შეამჩნია, რომ ამ ზეპირ მითქმა-მოთქმაში რაღაც გაუგებრობაა და პეტრე ანტიოქელთან ანუ მკანწრალთან (471-488) აიგივებდნენ ს VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე პეტრე ეპისკოპოსს, რომელსაც შერქმულ სახელად მგელს უწოდებენ. ამრიგად, უხტანესთან გვაქვს პირველი ცნობა პეტრე ეპისკოპოსის ქართლში ჩამოსვლის შესახებ ერთხელ კირონის ხელდასახმელად და მეორედ კირონის სომხურ ეკლესიასთან შესარიგებლად, თუმცა იგი არაფერს ლაპარაკობს პეტრეს კირონის გადასაყენებლად გამოგზავნის შესახებ. უხტანესს ერთი დაბრკოლება გადაუღახავი დარჩა: „ეპისტოლეთა წიგნის“ მიხედვით სრულიად აშკარაა, რომ პეტრე ეპისკოპოსი ქართლშია, კირონის კარზე, მას უჭერს მხარს. სომხეთიდან მისი გამოგზავნა უაზრობაა.

მართალია, უხტანესმა დაბეჯითებით განაცხადა მგელი პეტრე ანტიოქელს ერქვა და პეტრე ეპისკოპოსში ნუ ურევთო, მაგრამ მასზე დამოკიდებულმა გვიანდელმა წყაროებმა ეს გაფრთხილება ყურად არ იღეს. კირაკოზ განძაკელი წერს:

„ამას ყოველივეს ჭეშმარიტად გვასწავლის უხტანეს ეპისკოპოსი, რადგან მან ყველაფერი სრულად დაწერა, ეპისტოლეები და პასუხები, გონიერი საუბარი პეტრე ეპისკოპოსის, რომელიც მაცნე იყო უფალ აბრაამისა კირონთან და რომელსაც ქართველებმა გაბედულების გამო მგელი უწოდეს“.²

„ეპისტოლეთა წიგნში“ მოთავსებულია „სტეფანოზ სივნიელთა ეპისკოპოსის, დიდი სიბრძნისმოყვარის პასუხი ანტიოქიის ეპისკოპოსის ეპის-

¹ Ուխտասնէս, გვ. 91.

² Կիրակոս Գանձակեցի, გვ. 46.

ტოლეზე, რომელიც სარწმუნოების შესახებ დაიწერა“. მასში ვკითხულობთ, რომ პეტრე ანტიოქელი მახვილით მოუკლავთ თავის დიაკვნებთან ერთად.¹ ეს ცნობა ეხმაურება ჩვენ მიერ ზემოთ მოთხრობილს პეტრე ეპისკოპოსის შესახებ, რომელიც ქართლის კათალიკოსმა თავისი ორი დიაკნითურთ მოაკვლევინა. ძველ ქართულ მწერლობაში შემონახულია უფრო დანვრილებითი ცნობებიც პეტრე ანტიოქელის მკვლელობის შესახებ. „პეტრეს მკანწრალისაჲ ალაჯისთჳს თხრობაჲ“-ში ვკითხულობთ:

„მაშინ მოვიდა ზვაჲ იგი კანგარს და მოუწოდა მან ნეტარსა მიქელს კათალიკოსსა ქართლისას[ა], რაჲთა ანუ სჯულსა მისსა ეზიაროს ანუ თუ ურჩ ექმნეს, საყდრისაგან განიყვანოს. ხოლო შეჭურა მიქელ სულმან წმიდამან, ვითარცა იგი პირველ დავით გოლიათს ზედა და წარვიდა მცხეთით მის ქუჭშეთა ეპისკოპოზთადა მღვდელთა თესთა და ერისა მორწმუნისა და მოინივნეს ქუჭყანასა კანგარისასა. ეუწყა ჩუენებით ანგელოზისა მიერ, რაჲთა მან თავადმან და მისთანათა გამოირჩიონ ქვები მახვლი მახლობლისა ჴევისაგან და მიეახლონ რაჲ, მოიჭადონ ქუდები და შთადვან მას შინა ქვები. ხოლო საღვთომან მიქელს ასწავა ყოველთა, ვითარმედ „ვითარ იხილოთ ჩემგან, თქუენცა ყავთ ეგრეთ“. მაშინ მოვიდა მიქელ კათალიკოზი და თაყუანისცა წინაშე საყდრის მის პეტროზ მკანწრალისა. ხოლო მან შთაუგდო საწელი შესამოსლისა მის, რაჲთა ემთხვოს იგიცა ჩვეულები-საებრ მისისა. ხოლო ღვთივ-განმწობილმან მიქელ უპყრა საწელსა მისსა და შთამოზიდნა ძლიერად და შთამოითრია და ქუეყანა დააკუეთა და სცა ქვითა მით, რომელი აქუნდა ქუდსა შინა მისსა, განტვნა უღმრთო იგი და ზუავი და დასდვა წყლულებაჲ სასიკუდინე. მაშინ ყოველთა მის თანა მყოფთა ეპისკოპოზთა და მოყუასთა დაჰკრიბეს მას ზედა ქვა და დაზვნეს ქვითა და ესრეთ მოკლეს მგელი იგი, და შეერაცხა მათ სიმართლედ კაცის-კლვა იგი.“²

დიდი დაკვირვება არ უნდა, რომ შევამჩნიოთ მსგავსება და ზოგჯერ სრული დამთხვევა პეტრე ანტიოქელისა და პეტრე ეპისკოპოსის მკვლელობის ისტორიებს შორის. ორივე მოსულია ქართლში, რათა ქართლის კათალიკოსი თავის რჯულს აზიაროს, ან საყდრიდან გადააყენოს. ორივეს კანგარის მთასთან ქვით ჩაქოლავენ. განსხვავება ის არის, რომ ქართლის კათალიკოსი პეტრე ანტიოქელის დროს მიქელია (ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე), ხოლო პეტრე ეპისკოპოსის დროს კირონი. მიქელი პირადად მონაწილეობს პეტრე ანტიოქელის მკვლელობაში, კირონი მკვლელებს მიუგზავნის. ცხადია, საქმე გვაქვს ერთი ადამიანის თავგადასავლის ორი ვარიანტით გადმოცემასთან. მაგრამ რომლის სასარგებლოდ უნდა გადაწყდეს საკითხი? ვგონებ, რომ პეტრე ანტიოქელისა, იმიტომ, რომ სტეფანოზ სივნიელთა ეპისკოპოსის წერილში ნათქვამი პეტრე ანტიოქელი თავის დიაკვნებითურთ მოკლესო, მას უჭერს მხარს.³ ასე რომ, პეტრე ეპისკოპოსის ქართლში კირონის გადასაყენებლად მოვლინებისა და

¹ ჭიქრ მუქი, გვ. 328; Л. Меликсет-Беков, Грузинский извод сказания о poste «араджавор», Христианский восток, 1917, V, гв. 101.

² ლ. მელიქსეთ-ბეგი, op.cit., გვ. 94-96.

³ შდრ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, op.cit., გვ. 97-102.

ჩაქოლვის ისტორია ფრიად საეჭვოა. მას მხარს არ უჭერს „ეპისტოლეთა ნიგნი“, პეტრე ეპისკოპოსს უწოდებენ პეტრე ანტიოქელის ზედწოდებას – მგელი, ჩაქოლვის ადგილი და ისტორია იმეორებს პეტრე ანტიოქელის თავგადასავალს. აღნიშნული ეპიზოდი გვიანი ხანის სომხურ წყაროებში შეტანილია: 1. კირონის უარყოფითად დასახასიათებლად, 2. აბრაამის მშვიდობიანი პოლიტიკის ხაზგასასმელად, 3. მკითხველის დასარწმუნებლად იმაში, რომ სომხეთის კათალიკოსს ჰქონდა ქართლის კათალიკოსის გადაყენების უფლება.

დასასრულს კიდევ ერთი პატარა საკითხი. სომხური წყაროების ცნობით, ქართული ეკლესია გამოეყო სომხურს. ხშირად ეს მიაჩნიათ ხოლმე ერთ-ერთ უძლიერეს არგუმენტად ქართული ეკლესიის სომხურზე იერარქიული დამოკიდებულების სასრგებლოდ. მაგრამ ამ არგუმენტის მომხრეებს ავიწყდებათ, რომ ქართულ წყაროებში (თუმცა ისინი მეტად მცირეა) პირიქით სომხების გამოყოფაზეა საუბარი (არსენი საფარელი). ვფიქრობთ, რომ არც სომხური და არც ქართული წყაროები ასეთ დროს საეკლესიო ორგანიზაციულ ერთიანობას კი არა გულისხმობენ, არამედ ერთი სარწმუნოებიდან გაყოფას. ხოლო ვინაიდან თვითეული მათგანი ამტკიცებს, რომ ურყევად იცავს ძველ სარწმუნოებას, ცხადია, მათ უხდებათ დაამტკიცონ ისიც, რომ ამ სარწმუნოებას გამოეყო არა თვითონ, არამედ მისი მოკამათე. ასე რომ არ იყოს, სრულიად უაზრო გამოჩნდებოდა მოსე კალანკატუელისა და ანანია სანაინელის სიტყვები:

„აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის დროს გამოეყვნენ ქართველნი სომხებთან ერთობას კირონის მიერ, ხოლო ბერძნები და იტალია მათთან ერთად“.

ვის მოუვა ფიქრად ამტკიცოს, რომ „ბერძნები და იტალია“ სომხეთის ეკლესიას ემორჩილებოდნენ თეოლოგიურად ან იერარქიულად.

გრიგოლ განმანათლებელისა და მაშტოცის შესახებ წყაროთა კრიტიკისათვის „ეზნაკის ცნობა“¹

ბოლო ხანებში კვლავ ცხადი ხდება, რომ ქართველოლოგიასა და არმენისტიკაში არის ისეთი საკითხები, რომლებიც ამ დარგების საერთო პრობლემატიკას მოიცავენ და ცალ-ცალკე მათი შესწავლა შეუძლებელია. ასეთი ვითარება ზოგჯერ საფუძველს უქმნის ცხარე პოლემიკას, მაგრამ იგივე ვითარება, ვიმედოვნებთ, მიზეზი გახდება ჩვენში არმენისტიკის, ხოლო სომხეთში ქართველოლოგიის აღმავლობისა, ამ დარგების ისევ დაახლოვებისა და არაერთი საერთო კავკასიური პრობლემის წამოჭრა-გადაწყვეტისა. ასეთ საკითხებს ეკუთვნის კავკასიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადების ისტორია, კავკასიის სამი კულტურული ერისათვის ანბანთა შექმნა და ამ ორი უმნიშვნელოვანესი სახელმწიფო აქტის შემოქმედთა – გრიგოლ განმანათლებელისა და მაშტოცის (მესროპის) – ცხოვრება-მოქალაქეობის ასახვა უძველეს მწერლობაში.

როგორც ქართველოლოგიის, ასევე არმენისტიკისა და ალბანოლოგიის პირველხარისხოვანი საკვლევი პრობლემაა არამარტო გრიგოლისა და მაშტოცის მოღვაწეობის რეალური არეალი, წარმოდგენილი მათ „ცხოვრებათა“ მრავალრციხოვან და მრაველენოვან ვერსიებსა და რედაქციებში სრულიად სხვადასხვანაირად, არამედ თვითონ სომხური თხზულებების აშკარა სიახლოვე ქართულ სამყაროსთან. სომხური „აგათანგელოსი“ (გრიგოლი განმანათლებლის ცხოვრება) სტილისტურ ნათესაობას იჩენს კორიუნისეულ „მაშტოცის ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციასთან: მაშტოცის მოწაფე და მისი „ცხოვრების“ ავტორი კორიუნი თხზულების ერთი ადგილის სრულიად არაორაზროვანი მითითების თანახმად, წარმოშობით ქართველი იყო – ერთი იმ ჭაბუკთაგანი, რომლებიც მაშტოცმა დაიმონაფა და შემდეგში ეპისკოპოსის ხარისხს მიაღწიეს. ამ ადგილზე დაყრდნობით სომეხი სპეციალისტების ერთმა ნაწილმა იწყო მაშტოცის ქართველობის მტკიცება, რასაც არა ერთი და ორი სხვა არგუმენტი დაემატა. ერთ ხანს მთელი სომხური ჰუმანიტარია ამ საკითხზე დისკუსიაში გადავარდა. დაინერა სპეციალური ნაშრომები და წიგნებიც კი კორიუნის ეთნიკური წარმოშობის გასარკვევად. პირველი სომეხი ისტორიკოსის ქართული წარმო-

¹ მოხსენება წაკითხული აკ.წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 60-იანი წლების მეორე ნახევარში ახალგაზრდა მეცნიერთა სამეცნიერო კონფერენციაზე.

მავლობის მოწინააღმდეგენი არ იშურებდნენ არც არგუმენტებსა და არც სალანძღავ სიტყვებს წამოყენებული დებულებების გასაბათილებლად და მის ავტორთა გონს მოსაყვანად. წინადადება, რომელიც ქართული წარმოშობის შესახებ ლაპარაკობდა, მიუხედავად ყველა ნუსხის ერთხმა ჩვენებისა, ჩაითვალა გვიანდელ გადამნუსხავთა შეცდომად და შესწორებულ იქნა მ. აბელიანის და სხვა ავტორების მიერ. დღეს უახლეს გამოცემებში „მაშტოცის ცხოვრებისა“ და მის სხვა ენებზე თარგმანებში, იგი შესწორებული სახით იბეჭდება.

მაგრამ პოლემიკა სულ უფრო ზენიტს აღწევდა. სპეციალისტებმა შეამჩნიეს ერთგვარი სტილისტური მსგავსება სომხურ „აგათანგელოსსა“ და „მაშტოცის ცხოვრებას“ შორის, სომხურ აგათანგელოსში ნახეს აშკარად ქართული ლექსიკა ან კიდევ ისეთი, რომელიც ქართულ მწერლობაში უფრო გვხვდებოდა (გოჭი, გონჯიდან ნაწარმოებში *գոնձալ* „დაჯსნილი“; *շղու* (სულელი); *կայտიալ* კოტვა, კოტრიალი და სხვა) და მაშინვე გამოთქვეს მოსაზრება, რომ გრიგოლის და მაშტოცის „ცხოვრებები“ ერთი ავტორის შექმნილია და ეკუთვნის წარმოშობით ქართველ ეპისკოპოსს კორიუნს. ნ. მარი, რომელიც აღნიშნულ მომენტებს სხვებზე ნაკლებად არა ხედავდა, მართალია კორიუნს არ თვლიდა ქართველად, მაგრამ „გრიგოლის ცხოვრებას“ მნიშვნელოვნად რედაქტირებულად მიიჩნევდა VII ს-ში კვლავ გაქართველებულ-გაქალაქედონებულ ტაოს პროვინციაში.

ერთი სიტყვით, ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც უნდა ჩანდეს, რომ გრიგოლსა და მაშტოცთან დაკავშირებული პრობლემები როგორც რეალურ-ისტორიულად, ისე წყაროთმცოდნეობითად ქართველოლოგიური პრობლემებია და, სამწუხაროა, რომ ივ. ჯავახიშვილის გარდა მათ არცერთი ქართველი სპეციალისტი არ შეხებია. ქართველოლოგია ისე ვითარდება, თითქოს ასეთი და კიდევ მსგავსი მრავალი პრობლემა საერთოდ არც არსებობდეს და როდესაც ხელთათმანს აშკარად გადმოგვიგდებენ ხოლმე, მაშინლა ვხედავთ, რა სიღარიბეს განვიცდით პროფესიონალი ქართველი არმენისტებისა და რა ცუდად ვართ ინფორმირებული საპოლემიკო საკითხებში, თუმცა კი ეს საკითხები ფაქტიურად მთელ საქართველოს ისტორიას და მის ყველა დამხმარე დისციპლინას მოიცავენ.

ამ რამდენიმე წლის წინათ მე უკვე მომიხდა ერთი ასეთი წყაროს შესწავლა, სადაც გრიგოლი და მაშტოცი ერთმანეთის გვერდით იყვნენ მოხსენიებულნი და ერთი საქმის გამგრძელებლად გამოცხადებულნი. დღეს აუდიტორიას მინდა ყურადღება მივაქცევინო მეორე ასეთ ცნობაზე, რომელიც პირველის მსგავსად VII საუკუნის დასაწყისით თარიღდება.

პარიზის ეროვნული წიგნთსაცავის სომხური ხელნაწერის აღწერილობის შედგენისას პარონ სუქიასიანმა (მამა სუქიასი) აღმოაჩინა სომხური აგათანგელოსის ხელნაწერი (№51), რომელსაც აქვს დანართი სათაურით *Նշանագիր կարգաց բանից Շգնկանն երիցու* მასში მოკლედ მოთხრობილია სომხეთის მეფეთა და კათალიკოსთა ისტორია თრდატ III-დან კათალიკოს კომიტაასამდე (VII ს-ის 20-იანი წლები). ტექსტი ასე მთავრდება: *Նիիցի յիշատակ Շգնկան ի թարգմանել գգիրս այս* (იყოს ხსენება იეზნაკისა, ამ წიგნის მთარგმნელისა) ხელნაწერთა აღწერილობის ავტორი აბატი მარტინი ვარაუდობს, რომ მთელი სომხური „აგათანგელოსი“ ეკუთვნის ხუცეს

ეზნაკს, რომელიც კათალიკოს კომიტასის დროს ცხოვრობდა და თხზულება ბერძნულიდან გადმოთარგმნა წმიდა რიფსიმეს და მის მოყვასთა ნაწილების აღმოჩენასთან დაკავშირებით. იგივე მოსაზრება გაიმეორა ცნობილმა არმენისტმა ვიქტორ ლანგლუამ 1867 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში. ნ. მარმა არ გაიზიარა აბატ მარტენისა და ლანგლუას ვარაუდი და ეზნაკის თარგმნილად მიიჩნია მხოლოდ სომხეთის მეფეთა და კათალიკოსთა სია. აღნიშნულ ცნობას ხუცესი ეზნაკის შესახებ შეეხო ნ. ადონციც, რომლის გადმონაწერებითაც ხელნაწერიდან სარგებლობდა თავის დროზე ნ. მარი. ნ. ადონცმა შეუძლებლად მიიჩნია, რომ თარგმანება ეხებოდეს მეფეთა და კათალიკოსთა სიას. მისი ვარაუდით, *Թարգմանիւ զնდა* გავიგოთ ზოგადი მნიშვნელობით (*толковать, составлять*) და მასში უნდა ვიგულისხმოთ სომხური აგათანგელოსის უკვე არსებული ტექსტის რედაქტირება.

ეს ცნობები და ვარაუდები ხუცეს ეზნაკის შესახებ ამჯერად მხოლოდ იმისთვის გვჭირდება, რომ ვიცოდეთ ვისთანა გვაქვს საქმე. ჩვენთვის უფრო საყურადღებოა მეორე ცნობა, რომელიც მეფეთა და კათალიკოსთა სიაში გვახვდება:

Կարգը գործոցն Գրիգորի նորոգեալ արամբ միով երանեալս Տարանագույ, որում ասուն Մասրուպ ճასաչէ:

ნ. მარმა აღნიშნული ცნობა ასე თარგმნა რუსულად: “Чин деяний Григория был возобновлен неким блаженным мужем из Тарона по имени Масроп”.

თარგმანი ზუსტია. ქართულად რომ გადმოგველო, ასე იქნებოდა: „გრიგოლის საქმეთა რიგი (წესი) განაახლა ვინმე ნეტარმა კაცმა ტარონიდან, სახელად მასროპმა“. ცნობის ანალიზისას ნ. მარმა *Чин деяний* (საქმეთა წესი) მიიჩნია ლეგენდად ბერძენი მისონერის გრიგოლის შესახებ, რომლის პირველი დამუშავება („განახლება“) მიეწერება სომხური ანბანის შემოქმედს მაშტოცს (მესროპს). ნ. მარის ვარაუდით თავდაპირველი ვარიანტი ლეგენდისა (არალიტერატურული) გრიგოლს თვლიდა მხოლოდ სომხეთის ერთ-ერთი დასავლური პროვინციის განმანათლებლად. მაშტოცისა და მის თანამოაზრეთა ხელში გრიგოლი პროვინციელი მქადაგებლიდან მთელი კავკასიის, პირველ რიგში სომეხთა და ქართველთა მომეტყველად იქცა. მეორე საფეხური სომხურმა “აგათანგელოსმა” გაიარა ტაოელ ქალკედონიტთა ქართულ-სომხურ სამყაროში, რის შედეგადაც მასში გაჩნდა ქართული ლექსიკა. III საფეხური VIII-IX სს. ეროვნული რედაქციაა.

ნ. მარის კონცეფცია მესროპის ავტორობის შესახებ მთლიანად გაიზიარა ნ. ადონცმა, ოღონდ სომხური აგათანგელოსის რედაქტირების საფეხურების დადგენაში მნიშვნელოვანი კორექტივები შეიტანა: გრიგოლის ცხოვრების პირველი ლიტერატურული რედაქცია მაშტოცს ეკუთვნის. მან შეკრიბა მასალა გრიგოლისა და რიფსიმთან შესახებ და შეადგინა „გრიგოლის ცხოვრების“ დღევანდელი აგათანგელოსის პროტოტიპი. როდესაც კორიუნი თავისი მასწავლებლის ცხოვრებას წერდა, მან შეისწავლა მისი თხზულებები, რამაც გამოიწვია გრიგოლისა და მაშტოცის „ცხოვრებების“ სტილისტური დაახლოვება. მეორე ეტაპზე გრიგოლის ცხოვრებას რედაქცია გაუკეთა ხუცესმა ეზნაკმა VII საუკუნის 20-იან წლებში. გრიგოლის ცხოვრების რედაქტირებისას ეზნაკი მაშტოცის ცხოვრებასაც

შეეხო, რადგან იგი დამატების სახით ერთვოდა პირველს. III საფეხური კი ნ. ადონცის აზრით არის VIII საუკუნე, როდესაც ჩამოყალიბდა საბოლოო ეროვნული რედაქცია აგათანგელოსისა სწორედ მონოფიზიტებში.

ყველაზე უფრო ვრცლად აღნიშნული საკითხებს შეეხო ივ. ჯავახიშვილი. ეზნაკის ზემოთმოტანილი ცნობა მან ქართულად ასე თარგმნა: „ნესიერი თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა იქმნა ნეტარისა ვისმე კაცისა მიერ ტარონელისა, რომლისა სახელი მასრუჰად იცნობების“. თუ ნ. მარის თარგმანში Чин деяний (საქმეთა რიგი) ზუსტად გადმოსცემდა სომხური Чարჟჟ ცირიგნ-ს და ტექსტის გააზრება ამ გამოთქმის ინტერპრეტაციაზე იყო დამოკიდებული, ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნული გამოთქმის ნ. მარისეული გაგებიდან ამოვიდა, თარგმანი შედარებით თავისუფალი გააკეთა და ტექსტის ერთადერთი გაგება დაამკვიდრა. მის ტექსტში Чарჟჟ ცირიგნ გახდა „ნესიერი თხრობა საქმეთა“ და ეზნაკის ცნობის სხვაგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა თარგმანის მიხედვით გამოირიცხა.

ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდით მესროპამდე უკვე არსებობდა გრიგოლის ცხოვრების პირვანდელი ვერსია, რომელსაც ეზნაკის ცნობის მიხედვით ერქვა „ნესიერი (დალაგებული) თხრობა საქმეთა გრიგოლისთა“. მესროპმა ეს თხზულება განაახლა, ახალი რედაქცია მოგვცა და შესაძლოა, მისი ხელიდან გამოსულ ვერსიაში დაუკავშირდა გრიგოლისა და თრდატ მესამის სახელები ერთმანეთს. გრიგოლს მიენერა მთელი სომხეთის გაქრისტიანება. ასეთი ვერსია კი შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ V ს-ის დამდეგს, როდესაც რედაქტორს შეეძლებოდა გამოეყენებინა გორია-შმონის სირიული მარტვილობა (გალუსტ ტერ-მკრტიანი). ეზნაკამდე გრიგოლის ცხოვრებამ კიდევ ერთი რედაქცია განიცადა: VI ს-ის მეორე ნახევრის დასაწყისში, როდესაც იგი მთელი კავკასიის განმანათლებლად გამოცხადდა. ამ ორივე რედაქციაში გრიგოლი იერუსალიმიდან გამოსული მოღვაწე იყო და მისი ცხოვრება ჯერ კიდევ არ მიენერებოდა აგათანგელოსს. აგათანგელოსის ფსევდონიმით მწერალმა ერთხელ კიდევ გადააკეთა გრიგოლის ცხოვრება VII ს-ის შუა წლებში, იერუსალიმი თხზულებიდან ამოიღო და მისი მოღვაწეობა კავადოკიის კესარიას დაუკავშირა. სომხური აგათანგელოსის საბოლოო ეროვნული რედაქცია ჩამოყალიბდა 726 წლის მანაზკერტის კრების შემდეგ. როდესაც ქალკედონიტ ეკლესიებთან კავშირის კვალის წარმოცვის მიზნით თხზულებიდან ამოღებულ იქნა გრიგოლის მისიონერული მოღვაწეობა სომხეთის გარდა კავკასიის სხვა ქვეყნებში.

რამდენადაც ვიცი, სხვა სპეციალისტები ეზნაკის ცნობას საგანგებოდ არ შეხებიან, მხოლოდ მ. აბელიანმა თავის ძველი სომხური ლეიტერატურის ისტორიის I ტომში გააკეთა შენიშვნა, რომ სიტყვები შესაძლოა გულისხმობდეს არა გრიგოლის „ლეგენდარულ ისტორიას“, არამედ მის სამისიონერო მოღვაწეობას, რომელიც მართლაც განაახლა მაშტოცმა.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ მ. აბელიანის ვარაუდი სავსებით სამართლიანია, ოღონდ ასეთი შენიშვნის ავტორი ვალდებული იყო ნ. მარის შეხედულებები გრიგოლის კულტის შესახებ ამ თვალსაზრისით საერთოდ გადაესინჯა, თუკი ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომზე ხელი არ მიუწვდებოდა.

Чарჟჟ ცირიგნ ნიშნავს „ცხოვრების წესს“, „საქმიანობის წესს“, „საქმიან“, „სულიერ ცხოვრებას“. ამიტომ ივ. ჯავახიშვილის თარგმანი

„წესიერი (დალაგებული) თხრობა საქმეთა“ ხელოვნურია, თხრობა მასში დამატებულია და დედანს თარგმანთან საერთო არაფერი აქვს. ეზნაკის ცნობაში სრულიად მარტივად არის ნათქვამი, რომ „გრიგოლის სულიერი საქმიანობა განაახლა ვინმე ნეტარმა კაცმა ტარონიდან, სახელად მესროპ-მა“. ამრიგად, ამ ცნობაში არა გვაქვს არავითარი მინიშნება მაშტოცის მიერ პირველად გრიგოლის ცხოვრების შედგენისა (ნ. მარი, ნ.ადონცი) და მით უფრო იმის შესახებ, რომ მაშტოცამდე არსებობდა გრიგოლის ცხოვრების ლიტერატურული რედაქცია, რომელიც მან „განაახლა“. თუ ასეა, მაშინ ჩვენ საერთოდ არ მოგვეპოვება დოკუმენტური მასალა გრიგოლის ცხოვრების პირველი რედაქციის შექმნისა და მისი რედაქციული ცვლილებების შემდგომი საფეხურების შესახებ. სომხური ტექსტი რომ გვიან არის შექმნილი და მრავალჯერ ნასწორები ეს აშკარაა სხვა ენებზე არსებული ვერსიებით მაინც, მაგრამ როდის და ვის მიერ, ამის შესახებ პირდაპირი მონაცემები არ არსებობს.

ჯერ კიდევ ნ. მარმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ გრიგოლ განმანათლებელი თავდაპირველად მხოლოდ ბიზანტიური სომხეთის ერთი თემის მქადაგებელი უნდა ყოფილიყო, მისი ქცევა სომხეთისა და საერთოდ კავკასიის განმანათლებლად გვიანი მოვლენაა. ამის დამადასტურებლად ნ. მარს ის გარემოება მიაჩნდა, რომ ძველი ბერძნული მწერლობა არ იცნობს გრიგოლ განმანათლებელს და მისი პოპულარობა პატრიარქ ფოტიოსიდან (858-67; 872-86) იწყება. იქვე ნ. მარი აღნიშნავს, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ფართო და საყოველთო პოპულარობა თვით სომხეთშიც VII საუკუნემდე ძნელი დასასაბუთებელია.

ორივე ეს საკითხი შემდეგში შეისწავლა ივ. ჯავახიშვილმა და შემდეგი დასკვნები მიიღო: უძველესი ცნობა სომეხთა მოქცევის შესახებ ბერძნულ მწერლობაში დაცული აქვს სოზომენს (443-444). მასში ნათქვამია, რომ სომეხები გაქრისტიანდნენ მათი მეფის სახლში მომხდარი ღვთაებრივი სასწაულის გამო და რომ სომეხებმა მონაწილეობა მიიღეს სპარსელთა გაქრისტიანებაშიც. ამრიგად, „სომხეთის მეფის გაქრისტიანება და ქრისტიანობის სომხეთში დაკანონება V ს-ის პირველ ნახევარსა და შუა წლებში გრიგოლის მოღვაწეობასთან ჯერ კიდევ დაკავშირებულ არა ყოფილა“. სოზომენს ამის შესახებ მართლაც არაფერი არ უნდა სცოდნოდა, რადგან „გრიგოლის აღმსარებლობითი მოღვაწეობის შესახებ თხრობა V ს-ის დამლევზე უნინარეს თვით სომხეთშიც არ ყოფილა.

VI ს-ის დამდეგს 506 წელს დაწერილი ბაბგენ კათალიკოსის ორი ეპისტოლეს მიხედვით სომხეთის განმანათლებლად და პირველ კათალიკოსად ითვლებოდა არა გრიგოლი, არამედ მისი შვილი არისტაკესი: „გვრწამს ის, რაც გვიანდერძეს წმიდა მამებმა და სათაყვანებელმა მამამან ჩვენ-მან არისტაკესმა, შვილმა სიმართლისა, წმიდისა გრიგორისა და სომეხთა ღვთაებრივი სიყვარულისა და დაზავების დასაწყისმა და მიზეზმა, ჩვენმა ნეტარმა მამამთავარმა არისტაკესმა, ნიკეის ჭეშმარიტი სარწმუნოება მიიღო, მოიტანა ჩვენ ქვეყანაში ჭეშმარიტად... და მისი დროიდან დღემდე წარმოებს ხელდასხმა მღვდელმთავართა სომხეთში“.

ამრიგად, VI ს-ის დამდეგს, სომხური ეკლესია თვლიდა, რომ სომხეთში ქრისტიანული საეკლესიო ცხოვრება იწყება არისტაკესისგან და არა

გრიგოლისგან, როგორც ეს აგათანგელოსთან გვაქვს. VI ს-ის მეორე ნახევრის დამდეგს, ეპისტოლეებში (იოანე კათალიკოსისა 556-571 აღბანელი კათალიკოსისადმი) უკვე ჩანს გრიგოლის კულტი, მისი საერთო კავკასიური მნიშვნელობა VII საუკუნის დამდეგის ეპისტოლეებში აშკარად, ჯერ კიდევ ბუნდოვანია.

მაშასადამე, ყველა საკონტროლო ცნობას რომ გადავხედოთ, დავინახავთ, რომ VI ს-ის მეორე ნახევრამდე არც სომხეთში და არც მის ფარგლებს გარეთ გრიგოლ განმანათლებლის კულტის არავითარი ნიშანი არა გვაქვს, არ არსებობს ცნობა მაშტოცის მიერ გრიგოლის ცხოვრების ლიტერატურული რედაქციის ჩაწერის ან განახლების შესახებ. ხელთ გვაქვს მხოლოდ ისეთი წყაროები, რომელთაც კრიტიკულად განწყობილი სპეციალისტების დიდი უმრავლესობა უფრო გვიანი ხანის პროდუქტად მიიჩნევს.

CRUSADES AND GEORGIA TILL 1225¹

The natural progress of the south Caucasian countries at the end of 11th c. was jeopardised by the Seljuk Turks raids. In the face of this threat, Georgia with King David the Builder as the ruler of the country, adopted the mission of rescuing the unity of Caucasia and its ideological and socio-political development in the wake of Europe. This was quite enough to establish prompt contacts between the Georgian authorities and the Crusades. It was supported by the Georgians sustained and great interests in regards the Holy Land that was in the possession of the Seljuk Turk. Georgian sources evidence that David the Builder's army took part in the struggle for Jerusalem. Throughout the existence of the Latin Kingdom the Georgians managed to maintain their privileges in Jerusalem and even got some gifts from the Crusades. It is proved by mentioning the names of the crusader knights (members of the Temple Order) in the Georgian memorial books of the monastery of Cross that dates back to 1250s. According to Latin and Armenian sources (Chancellor Gottie, Mathew of Urlah), some 200 crusade knights have taken part in the battle against the Turk-Seljuk and Arab's joint army in 1221 that was victoriously won by David the Builder in Didgori.

12th-13th cc. Georgian sources closely connect the strengthening of Georgia with the successful Crusades in the East: "at this time the Franks conquered Jerusalem and Antioch and the country of Kartli was rebuilt with the help of God. David became more powerful and his army more numerous. He stopped paying levy to the Sultan and the Turks could no more spend winter in Kartli." Victorious Georgian army in the Caucasia, on its part, has paved the way for the Crusader's success in the Near East. Georgia and the Europe came to be in the need of each other; they supported each other and the mutual success was at hand. It is noteworthy, that Georgia's growing power and its international importance chronologically coincides with the rise of the Crusades in the East (1075-1225). Muslim surroundings seemed not to be a serious threat any more. At this stage Georgian authorities had to face new objectives. The first one was to make use of Crusader's attempt of subjugating (kneeling down) Byzantium and thus eliminating the perpetual threat to the borders of Georgia. The second one was to keep control on the Crusade advancement towards the borders of the country. The ideal way

¹ მოხსენება ნაკითხული 1995 წელს მოწველებში ჯვაროსნებისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონფერენციაზე.

of carrying out such policy was the creation of the buffer State - the Kingdom of Trabzon mainly consisting of Georgian population. It lay between Byzantium and Georgia and depended on Georgia. This happened at about the Fourth Crusade (1204) when Constantinople was rescued. Now it is difficult to state which action was the first to have happened or which one has determined the other: the conquering of Constantinople or that of Trabzon. Supposedly, Georgian authorities and the crusade leaders had some kind of clandestine alliance that have not been historically documented. The existing Georgian sources (Queen Tamar's historian Basil Ezosmodzgvani) evidence the following: monks (presumably Georgians) came to Queen Tamar's Court from the Black Mount, Antioch, Cyprus, Athos and other places. The Queen, as usual, received them with great honour. She presented them a great amount of gold and church vessels for their own usage and for distributing among all the rest of monasteries. The monks left and when they reached Constantinople Caesar Alexios III Angel (1195-1203) took away from the monks and appropriated all the presents given to them by the Queen. Caesar Alexios Angel was the one who had snatched away the throne from his brother and blinded him.

On hearing this the Queen of Georgia gave to the monks even more treasure than before thus, putting to shame the covetous Caesar. But she did not stop there. She decided to teach him a lesson. She sent few army from west Georgia and captured Lazica, Trabzon, Samson, Sinop, Kerasun, Kotiora and proceeded up to Heraklia. Thus the Georgian authority established new kingdom on southern coast of the Black Sea and announced Alexios I Komnenos, their relative who had found shelter in Georgia, as the king.

As soon as the Franks came to know that the Greeks were no more supported from east the Venetians attacked Constantinople and took it. Caesar Alex fled to Bulgaria to his son-in-law who lodged him in a castle, laid a great amount of gold in front of him and told him: "this is what you wanted to have. Take it instead of food and water because this why you have ruined the country of the Christians and have put an end to the reign of the Greeks. (L. of K. II, pp.142-43).

It is likely that the Georgian source is biased and the course of events was completely different. It would be more natural to consider (as Z. Avalishvili does) that the Georgians took advantage of the fall of Constantinople and took away from Byzantium south-eastern territories on the Black Sea. This opinion can be supported by the Georgian source itself. It says that Queen Tamar has carried out this action only by means of the insignificant forces from the West Georgia, which is not easy to imagine even despite the exciting disturbances at Byzantine royal court. These two events, according to Michael Pinaretos happened in April, 1204. It is impossible to consider that the conditions of spreading the information about the seizure of Constantinople by the Crusaders would depend on capturing Trebizond by the Georgians. This permits me to consider that these two acts were simultaneous and had been agreed among themselves. This kind of contact between Queen Tamar and the crusaders could have originated in the saga by Ingvar the traveller. It tells about the expedition of a Swedish knight to the East where he married the queen of one of the most powerful country. The same saga says that 300 Variags were in the Queen's army (comp. 200 crusaders in David

the Builder's army during the Didgori war). The situation on the Holy Land was always the milestone of Queen Tamar's interest and presumably led to contacts with the crusaders. It is evidenced in the oriental documents and we know that she endeavoured to procure from Salladin (Sallah Ad Din) the Holy Cross that had been seized in Jerusalem. It is almost impossible to state now which cross is ment in the sources but Queen Tamar's interests in regards to Jerusalem, confirmed in Georgian sources as well, are evident.

Queen Tamar died either in 1207 or in 1212-14 according to different data. Giorgi-Lasha, still a young heir of hers (about 20 years of age), succeeded the Queen on the throne (1213-22). The received heritage was not easy to deal with. The State which spread for many miles exceeding natural borders of Caucasia (spreading from the Black Sea to the Caspian Sea, from north Caucasus up to north Persia and including it, as well as part of Asia Minor) was famous in the entire Near East and the western countries sought alliance with Georgia.

Queen Tamara's death and the ascend to the throne of the young king has caused mutiny in the subjugated countries. Lasha-Giorgi easily managed to suppress their resistance and settled piece in the state. Georgia managed to maintain her international prestige and king Lasha-Giorgi's name reached the Europe.

French crusader De Bua wrote to the Archbishop of Besançon Amedeus Tramelay (1195-1220):

"Now hear some other miraculous and interesting things. I have heard and the righteousness of the cause was confirmed by the messengers that certain Christians from Iberia, who are called the Georgians, have risen against the unfaithful with their innumerable cavaliers and infantry. They have conquered 300 strongholds and 9 cities, subjugating the strong and devastating the week. One of these cities situated on the Euphrates is said to have been most famous and big among all the other cities of the unfaithful. The patron of that city was the son of the Sultan of Babylon. When captured by the aforementioned Christians, he promised innumerable treasures to them but nevertheless he was executed.

What else shall I tell you? The aforementioned people (Georgians) will come to rescue Holy Jerusalem and conquer all the unfaithful. Their noble king is 16 years old. He equals Alexander (Macedonian) with his strength and kindness, though not in religion. This young man always has his mother's, the righteous Queen Tamara's, bones on him. When she was alive she gave a vow to go to Jerusalem and asked her son in case of her death to take her bones to Lord's sepulchre. He took heed to fulfil his mother's will and intends to take her (body) to the Holy City with the consent of the heathen or even without it."

Some scholars (Z. Avalishvili) consider this letter to be written in 1207-08 when Lasha-Giorgi was really 16. In this case Queen Tamara must be considered to have been dead in 1207 although this is not of great importance for us at present.

Jaques de Vitry, the contemporary of these events wrote: "There in the East are other Christian people, rather bellicose, used to waging wars, valorous, powerful and possessing an enormous army. They are quite a threat to the Saracens as well as to the Persians, Medians and Asyrians among whom they live. They are surrounded by the unfaithful and they often wage desperate wars against them.

These people are called Georgians... When they go to visit Lord's Sepulchre they do not have to pay any tax at all, and approach the Holy City with the waving banners. The Saracens cannot even think of hindering them. The Indignant (Georgians) have threatened the governor of Damascus - Coradinus, as the latter has decided to demolish the wall of Jerusalem without their consent, that had happened during the siege of Damietta by the Latinos".

Vincent de Buve wrote after the siege of Damietta (1219): "The conquest of Damietta made them enthusiastic and bewildered them. After capturing the city their fame spread all over the country. It provoked them to send a letter to the camp of the Christians. They wrote: this event has filled their people with vexation (deploration) and even more, with shame. When their kind summoned the principals, people decided and swore to siege one of the famous cities of the Saracens as they considered it a shame for Georgians to see the Franks to traverse dangerous sea, approach [the city] from the end of the world and after a durable siege to conquer a well-fortified city. Whereas they [the Georgians] themselves, who would easily fight the Persians and are armed with weapons are not seizing Damascus or any other famous city". The crusaders took Damietta in 1219 and lost it again in 1221. It is evident that the given situation describes this time when Lasha-Giorgi was still alive (1222).

I would have thought that such a Christian country with so great a fame in the Europe, with its own grave interests in regards to the Holy Land, could not be left without any attention during the preparation of the Fifth Crusade (1217-1221). And it really happened so.

The papal legate of Honorius III met Georgian representatives in Damietta granting the Pope's suggestion to Lasha-Giorgi to take part with the Georgian army in the Crusade expedition against Egypt. We know this information from the response letters to the Pope written by Queen Rusudan and the military leader of her army Ivane Mkhargrdzeli. The letters are written on February 3, 1223 and thereafter. It was the time when Queen Rusudan ascended the throne after Lasha-Giorgi's death in January 18, 1222. The papal response letter dates May 12, 1224.

King Lasha-Giorgi's army, cavaliers and provision was already prepared for the expedition to the East when Georgia itself came to face new, unexpected and great threat: the first Mongol reconnaissance army appeared in Georgia (1220). Queen Rusudan and Ivane Mkhargrdzeli inform the Pope that at first they considered them to be Christians. The Georgians were not ready to receive them and as a result in the first battle the Mongols killed 6 000 Georgian warriors. After the recovery from the shock the Georgians gathered their forces and defeated the enemy. 25 000 cavaliers were killed, a great many were captured and others were ousted from the country (this kind of impressive victory is not given in any other sources, but it is not so important for us now). The queen and her military leader wrote: "that is why we had to stay here and could not implement your order conveyed to us by your envoy." Meantime the Georgians have found out that Roman Emperor and the King of Sicily, Frederick II, had decided to wage new expedition to Syria for the recovery of the Holy Places. Ivane Mkhargrdzeli and other principals accepted the Crusade idea and gathered 40 000 people to join the Emperor's army.

Next year on May 12, 1224, both Queen Rusudan and Ivane Mkhargrdzeli received the Pope's Honorius III's almost identical letters. The Pope confirmed that the Emperor had gathered quite an enormous army for the expedition and following the day of St. John the Baptist it intended to set off for a year for the recovery of the Holy Places. The Pope stimulated them to prepare for the Crusade and persuaded them that anybody taking part in the expedition in person or providing money for it would be relieved from their sins.

Now let's speak about the chronology of the events described there.

On November 5, 1219, after almost a year's siege the crusaders took Damietta. It is likely that the meeting in Damietta between the Papal legate (Cardinal Pellagius) and the Georgian delegate took place soon afterwards. It was the time when Cardinal Pellagius still hoped to win the victory and was waiting for the legendary eastern "King David" to appear. I would have thought that it is correct to imply a generalised image of the king of Georgia under "King David". And it is known from the inscriptions of the coins that he used to call himself "the Sword of the Messiah". In this case it was King Lasha-Giorgi. The Georgians seem to have started their preparations right at the beginning of 1220 as far as their expedition was hindered by the Mongols in Spring of the same year. Meantime the Fifth Crusades ended with fiasco. Lasha-Giorgi died in January 18, 1222. His sister Rusudan ascended the throne. It seems that Queen Rusudan did not immediately write an answer to the Pope's letter as Honorius III wrote his response on May 12, 1224 (30th of August - the day of St. John the Baptist's punishment. It becomes clear that the Queen and the military leader wrote their letters to the Pope at the end of 1223. At that time they had already been informed that Frederick II was getting ready for the Sixth Crusade expedition. On May 12, 1224 the Pope confirmed that Frederick II is prepared for the expedition and he even gives the date for the setting off to the East on September 1224 (according to the Georgians - to Syria).

Frederick II's fleet set sail to Syria but it was August, 1227. At this stage Georgia was in no position to help anybody. Exactly two years before 1227 (August, 1225) Jallal ad Din started his ravaging raids in Georgia. Soon afterwards, the Mongols' centennial ruling soon followed it. Now Georgia itself was in great need of seeking help and Queen Rusudan asked Pope Gregory IX to assist her against the enemies of Georgia. In his letter to the Georgian Queen the Pope wrote that the Saracens persecute the Catholics in Syria and in Spain and even if he managed to send the army it would likely not reach the destination as the Arabs whom they were fighting would not let them pass.

Thus, the Georgians' attempts to take part in the Fifth and Sixth Crusades have ended without any positive results.

The contacts with the crusades were as well reflected in the Georgian language and everyday life. For example, Georgian noblemen, imitating the crusaders started to wear ermine mantles. It seems that the Georgians had had more frequent contacts with the Franks. This explains the establishing of the word "the French" as the denomination of the Europeans, as well as the French word "Alemagne" stood for "the Germans". A completely new iconographical subject - piercing St.

Sebastian with arrows - appeared among other Georgian frescos in the Monastery of the Cross in Jerusalem.

Following the 15th c., soon after establishing the Ottoman State, Georgia has once again endeavoured to reanimate the Crusade ideas and suggested the Europe to consolidate their forces against the Moslem world. However, the time was irrevocably gone. The Europe shrank away from the responsibilities towards the East and was now directed to the new world - the West. Actually, no one took any more interest in the country that in the 12th c. had been considered the guardian of “Gogh and Magogh” from the North and the stronghold of “the Medians and the Persians” from the Southeast (Cantor Ansel of Holy Sepulchre).

THE DIVINE MISSION OF THE “GEORGIAN HEBREWS” FROM THE STANDPOINT OF THE GEORGIAN ORTHODOX CHURCH¹

According to the ancient tradition the Georgian Church possesses one of the most glorious relics of Christianity – the Tunic (Chiton) of our Jesus Christ. By this tradition Georgian Church connects itself with the very outset of Christianity. It is up to us, of course, to believe or not in the historicity of the tradition (especially when there are also other traditions about the Holy Chiton), but if we intent to understand Georgian Christianity, we have to admit that centuries-old unshakeable faith of the Georgian Church and its flock in this tradition attaches to it historicity even without our permission. This belief served them as a real factor in their struggle for the autocephaly of the Church and independence of the state, in forming their sense of national individuality. That was why the Tunic of Our Lord became one of the principal symbols of Bagrationi dynasty with an inscription: “Georgia of the Chiton and David”. It seems to me worth to be mentioned here that some other Christian Churches (Russian) and even so-called “infidels” (Persians) as well considered the Tunic kept in Georgia. But it is not the theme of the present paper.

The first Georgian historical source which tells us the history of the Tunic of our Savior is the “Conversion of Karthli (Georgia)”. The earliest recensions of the Narration have come down to us in two manuscripts from early 10th century, discovered recently in the New Collection of the Mt. Sinai library. The original text of the “conversion” cannot be later than 7th century and some portions of it could be even older. The “Conversion of Georgia” consists of two parts: the first is the co-called “Chronicle” of the “Conversion of Georgia” and the second – The “Life of St. Nino. The Enlightener of Georgia”. The latter is preserved in several versions dated from different centuries of the middle ages. They are:

1. The version of the Bishop of Ruisi Leonti Mroveli, the well-known historian of the second half of the 11th century. Leonti’s version is entirely based on the “Conversion of Georgia” with same paraphrases and alterations of author.

2. The version of the Monk Arseni, also well-known figure of the first half of the 12th century, is written on the bases of above-mentioned two versions, with authors more essential modifications than in the case of Leonti Mroveli.

3. Later versions are completely depended on the Arseni’s version. Thus the

¹ მოხსენება წაქითხული DUMBARTON OAKS-ში 1991 წელს. ქართული პერსია იხ. ძრისტიანული კავკასია,თბ.-ტ.2 გვ.348-356.

long-time competition between the three main versions ended with the triumph of the Arseni's version, the point view of which we can regard as a final, canonical standpoint of the Georgian Orthodox church.

In the "Life of St. Nino" the daughter of Abiatar, the first Christian priest of the Jews living in the capital of ancient Georgia Mzkheta, Sidonia tells us the story of bringing to Georgia of the Chiton of our Savior. This is the history she had heard from her father and read in the correspondence between the Jews from Mzkheta and Jerusalem:

At the time, when Herod ruled in Jerusalem the Hebrews of Georgia (here are mentioned four cities of the Inner Iberia: Mzkheta, Bodi, Kodis-Cqaro, Sobis-Qana) received a "letter of mourning" from their old native land, telling them that Jerusalem was captured by the Persians. The Georgian Jews were worried. They began preparations for going to aid Jerusalem. Meanwhile another word came from Jerusalem: Don't be afraid, the Persian Kings have not come to capture Jerusalem. They were looking for a poor women's infant, a new-born child of the seed of King David. When they found out the child, they worshiped him, offered some gifts and went away in peace.

Herod the King was troubled by the news foreseeing his future rival in a strangely born infant. He began searching for the child, but found out neither him nor his mother of gifts given by the Persian Kings. Then he ordered to slay all the male children in his kingdom from two years old and under.

Thirty years passed after these events. Abiathar's grandfather Ozia received a letter from the priest of Jerusalem Ana: The Infant has been saved and grown up to manhood. When John the Forerunner was baptizing Him in the river Jordan, all the Hebrews came there and saw a miracle: There was a loud crash of thunder in the sky, the world moved, the mountains quaked, the hills "were dancing", the sea did not stir but waters went upward. Everybody was terrified and Abiathar's grandmother's brother Elioiz was among them.

Three more years passed. In the fourth year all the Jews of the Diaspora received an order from the King Herod: There appeared a man called Jesus Christ, who proclaims himself the Son of God. According to Moses the Prophet's laws if anybody proclaims himself God, he must be crucified. Let us gather here (in Jerusalem) and fulfill the law of the God and Moses the Prophet.

Elioiz, the above-mentioned Ozia's uncle (brother of his mother) went at Herod's call from Georgia to Jerusalem. His mother, descendent of the Jewish priest and a good expert of Bible, was still alive then. She pleaded with her son on his way to the Holy city: "My son, since the King summons, you should go, but don't join them in their intentions. Remember that according to the prophets and wise men's a great secret, concealed for the Jews, is being revealed".

Elioiz and some other Georgian Jews went to Jerusalem and bore witness of the torment of Christ. When they divided up His garment among themselves casting lots, Our Lord's Chiton fell by lot to Elioiz. The latter remembered his mother's words and took it with veneration to Mzkheta.

But by this time the mother of Elioiz was already dead. Having heard the blows of an anvil falling down on the nails, when they were nailing Jesus Christ

on the Cross at Jerusalem, she sad bitterly: “Woe is me, because I am not dead already before I know that my people executed their Savior and Liberator; and woe is me, because I won’t live till the light comes on the heathens and the glory on the children of Israel’ (Luke 2,32)”. When she had spoken these words she gave up her spirit.

Elioz took the Tunic to Mzkheta and then only learned about the death of his mother and her last words. His only sister greeted him “with tears”, embraced her brother, took the Tunic from his hand, pressed it to her bosom and she too departed from this transitory world. According to the author the cause of her death was threefold: Grief for her mother’s death, bitter sorrow at the killing of Christ and longing for the tunic of Our Lord.

These events caused a great sensation in Mzkheta. Nobody dared to drow the tunic pressed to the dead woman’s breast and Elioz buried his sister with It. Later on the burial place was – says Abiathar, and only God and St. Nino know its location, but the latter tells nobody about it as the secret cannot be disclosed. St. Nino’s disciples know only one thing: the Chiton was buried near a cedar brought from Lebanos.

In the “Life of St. Nino” is one more account concerning the Tunic of Our Lord. Nino herself tells us what she knew about the Chiton before her arrival to Georgia:

When Nino became twelve, her parents sold everything they possessed in Cappadocia and went to Jerusalem to serve there as servants of Christ. For two years Nino served an Armenian woman from Dvin – Niaphor (Miaphor||Minaphor), who was her confessor at the same time. Foreseeing her pupil’s future mission, Niaphor told her everything about the crucifixion of Christ and relics concerning it. Here is the story.

When Jewish lawyers convened to judge Jesus Christ and accomplished what He himself wished – Crucifixion, they divided up His garments among themselves. The Tunic fell by lot to the Northern, the citizens of Mzkheta. They took away it with them, buried it there and no-one touch or even see it until the God’s will. The Lord himself was buried as an ordinary man. Besides, they kept watch over Him there in order not to allow His Disciples to come near.

On the third day down Pilate and his consort went to see the tomb. They found out that the body of Jesus Christ was no longer there and only the linen wrappings were lying there. The consort of Pilate immediately took the linen away to Pontus, to her place. Some years later the linen fell in the hands of Luke the Evangelist who looked for the Lord’s Tunic also, but failed to discover it. He was told that Peter the Apostle might have had it. As for the Cross, on which the Lord has crucified, it was buried in Jerusalem, but the place of its burial is also unknown and nobody will see it until the will of the God.

In this passage, I would like to focus an attention on the fact that St. Nino was told by Niaphor about of every sacred thing concerning the crucifixion of Christ. Each of them are concealed, but St. Nino is interested in the country where the Lord’s Tunic is taken and bears in mind her confessor’s statement where Mzkheta is located. When the Cappadocian virgin arrives to Mzkheta, one

of her first concerns is to learn from Abiathar exact place of the Chiton's burial.

The most essential passage for our topic is, where St. Nino tries to convince still a pagan king Mirian that his evangelization is inevitable:

“And now king, the day is near when you will approach your God. I see that, because there is miracle in this city – the Garment of the Sun of God.

Without entering into further details of the mission of the Cappadocian maiden, we can sum up the tale in the following two points:

1. The way by which the Lord's Chiton was brought to Mzkheta coincides with that of St. Nino to Kartli (Georgia).

2. The Tunic buried in Mzkheta determined St. Nino's arrival to Georgia and conversion to Christianity of it.

But for the author of the “Conversion of Georgia” the significance of the Savior's Chiton's burial in Mzkheta is not only in the terms of the past and present. Its genuine time has not yet come.

Special reference should be made here to the first part of the Narration, conventionally called by the scholars the “Chronicle” of the “Conversion of Georgia”.

Mirian the king invited the builders from Greece to construct the first Christian stone-churches in Georgia. On the way to Mzkheta they stopped at Erusheti (South Georgia) where they laid the foundation of a church and left the beams to which our Lord's feet were nailed. Then they went on the Manglisi where they laid again the foundation of a church, leaving there the nails Our Lord's feet were nailed on the Cross with. Thus they arrived in Mzkheta and began to build a church in this suburb according to king's order.

Meanwhile, king Mirian learned that the Greeks had left “those desirable beams and nails” in Erusheti and Manglisi. The king was disturbed, “filled with sorrow”, seeing that capital of his kingdom was left without the holy relics, and even ordered to stop the works. This is when the archbishop of the city tells him about their Tunic of Jesus Christ:

“The seamless woven garment of Christ, that was divided among the crucifiers of Christ here, in your city. The Hebrews of Mzkheta obtained it by lot. They took to the city and hid here, in this Northern city. Their descendants are here, they might know the location of the Chiton – says the archbishop and adds – Its hour is to come, when it appears in glory over the world”.

Here I can not help making an analogy with the poem ascribed to the 10th century monk and scholar from St. Saba and Mt. Sinai John-Zosimos: “Praise and Glorification of the Georgian language”. The main idea of the eulogy is also that Georgian language is buried and is waiting for the Second Coming to appear in glory”. The analogy and even verbal coincidence is so evident that it might come in mind: perhaps it was the Georgian version about the Tunic that formed a basis for the artistic vision of the author of the “Praise and glorification”.

But let us return back to our main subject, or as immortal Sulkhan-Saba Orbeliani would say: Let us come to our first word.

After the king learns everything about the Chiton, he thanks God and estimates the significance of the bringing of the Lord's Tunic to Mzkheta: It was Christ himself who decided to save the Georgians from the devil and hell. That is why

He gave His Garment to the Hebrews of Mzkheta to take it from the Holy city in order to save it.

Just after these words the king proclaimed Christianity as the Georgian state religion.

Now I am going to summarize what we have learnt from the both parts of the “Conversion” about the topic under discussion:

1. The Tunic of our Lord Jesus Christ has been brought to Mzkheta by the Georgian Hebrews not accidentally but quite consciously, deliberately.

2. The mission was charged upon the Georgian Hebrews by Jesus Christ himself. They had got the Tunic; they brought it to Mzkheta; they hid there till its time comes.

3. By this act Georgian Jews delimitate themselves from their own people. They did not take part in the crucifixion of the Lord and saved the main relic for the Christians. Thus the Georgian Jews paved the way for St. Nino’s arrival to Georgia and Conversion of the Georgian people into Christianity.

Let me now show what we can learn in this respect from the following generations of the Georgian authors. I shall begin with Leonti Mroveli. His position is very important for us, as well he is one of the main authors of the “History of Georgia” or “The Georgian Annals” as it is generally known in the West.

Thus let me remind you from the “Conversion of Georgia” the last word of the mother of Eliaz after she heard the sound of nailing of the Lord on the Cross: «... Woe is me because I won’t live till ‘the light comes over the heathens and the glory over the children of Israel’». Though it is a paraphrased quotation from the Gospel according to Luke, Leonti Mroveli and all following versions of the “Life of St. Nino” expel this phrase from the text. I can not find other explanation of this fact, but this: the text from the “Conversion” points to the early Christianity: to the transitional period from paganism to Christianity, when there is not yet everything clear in the future, while Leonti Mroveli and his followers know already about the vain hopes of their forefathers to convert the Jews.

According to the “Conversion” “the house of Eliaz, the Hebrew priest who brought the Chiton to Mzkheta, was in the western part of the city, near the gate of the Magi, on the river Mtkvari. There was a small dwelling, house of prayer” for the Georgian Jews. Now it must be quite understanding, why St. Nino erected one of her first crosses exactly over this dwelling (the house and its yard served to the Jews as synagogue and cemetery) and began to baptize there “one by one, by the hand of Jacob the Priest and Prosila the Archdeacon, the children of the princes of the city. And the place was cold Mtavarta Sanatlavi” (means the place of baptism of the princes). Abiathar, the “former Jew” and now the first Christian priest nicknamed “Second Paul”, began to teach the Christian faith to his compatriots with such a zeal, that 50 members of the family of Barbara were baptized. Naturally enough the place became the cause of the conflicts between the Christian and Judaic Hebrews, since the two prayed and worshiped God in the same place. The historical question to be uncovered was: whether the Jewish Christians would continue to live as Jews and which Jews, or there would be clean break between them.

Let us see now how the problem was solved by the king: The Christian Jews were ennobled and granted village “Zikhedidi” (“Great Castle”) outside of Mzkheta. What about the Jewish church and cemetery, the king was asked by Nino not to touch the house built by Eliaz (“until the new grace of Our Lord appears on them”) and even to add other buildings if necessary. The king not only fulfilled St. Nino’s will, but he left the descendants of Eliaz as Jewish priests in the synagogue. It is out of our point to discuss now the decision of the king, whether he had in the back of his mind to keep the place for farther commerce and social activities or not, but the fact is that the problem was solved in favour of the Jewish community.

Now it is time to see how Leonti Mroveli treats with the text of the “Conversion of Georgia”. He tells us everything about the erecting of the cross “on the dwelling” of the Jews, about the baptizing Baraba’s clan? About the conflicts between the Christian and Judaic Jews and stops there. St. Nino’s request to leave untouched the house built by Eliaz “until the new grace of our lord appears on them” is omitted. It looks like I have to repeat above proposed explanation: The hope of the author of the “Conversion” that in due time Georgian Hebrews could be converted into Christianity is not alive for Leonti Mroveli in the second half of the 11th century.

I hope the reader of this article remembers that the death of the sister of Eliaz was caused by the threefold bitter trials: 1. Her mother’s death. 2. Crucifixion of Jesus Christ. 3. Her longing for the Lord’s Garment.

Now I shall quote in toto the same place from the Leonti Mroveli’s version of the “Life of St. Nino”:

“The cause of her death was threefold: bitter sorrow at the killing of Christ, grief for her mother’s death, and regret that her brother had been associated of those who denied our Savior”.

We can see from the quoted text that Leonti not only changes the order of the causes of the death of Eliaz’s sister, but tries to blame the Georgian Hebrews in the crucifixion of Jesus Christ, and this is not a casual blame. He persists on this version.

In this connection let us see what Leonti Mroveli is doing with the text of the “Conversion of Georgia” in the case like this. Again I call my reader to remember the words of king Mirian after he had learned about the Tunic buried in Mzkheta:

“You are blessed Jesus, Son of living God, for Your desire from the beginning to save us from Satan and from hell. Therefore You gave Your Holy Garment to these Hebrews to bring from the Holy City of Jerusalem to the city of the race alien to You”.

Leonti Mroveli cites the same passage in this manner:

“You are blessed Jesus, Son of the living God, for Your desire from the beginning to save us from Satan and from hell. Therefore Your Holy Garment was brought from the Holy City by these Hebrews who deny your Godhood and belong to a race alien to us”.

One more example very shortly and I shall sum up what we have learnt already about the Leonti Mroveli’s position on the subject under discussion.

In the “Conversion of Georgia” we have a very interesting monolog of Abiathar, where he declares that he is a descendent of Bengamin and relative of St. Paul, well educated in Hebrew books. These books were always foretelling him about the adoption in future different laws and customs. After he became acquainted with the epistles of St. Paul, he realized that the New Lawgiver had come on the earth in order to vivify and establish his Hebrew Book. And then Abiathar gives a very short and simple Christological discourse without any trace of the controversies typical for the period of the Ecumenical Councils.

Reading this passage, one can not avoid the feeling that in the “Conversion of Georgia” we have some remnants of the early Jewish Christian Christology. In all likelihood something similar could feel Leonti Mroveli too omitting whole passage from the Abiathar’s monologue in the text.

Thus from the point of view of Leonti Mroveli:

1. The Georgian Hebrews were the mere instrument in the hands of God, fulfilling unconsciously His will to bring the Tunic to Mzkheta. Therefore, the Georgian Church has no reason to acknowledge their merit in conversion of Georgia.

2. The Georgian Hebrews are guilty in crucifixion of Our Lord Jesus Christ exactly that way as the whole their nation and particularly those who were eye-witnesses of the unforgivable crime.

As for the historians of the generations after Leonti Mroveli, it seems to me of interest, that they disassociate themselves with their predecessor just in these two points.

Arseni the Monk in his version of the “Life of St. Nino” adds specially few remarks to contradict Leonti’s intentions. In Arseni’s version sister of Eliaz begs his brother on his way to Jerusalem to bring her from the Holy City anything touched by Jesus Christ, any piece of His Holy Garment. Eliaz acts according to this request. When the crucifixors are dividing the Garments of Our Lord casting lots, he asks them to let him have the Seamless-Woven Chiton, gets it and takes it away to Mzkheta. Thus the accusation in unconsciousness of the act is removed.

Now let us see how Arseni removes another accusation, namely the Georgian Jews being in association with those who denied Jesus Christ. He writes:

“Eliaz, having an order of his mother, do not join them in their intention to crucify the Savior, stood at a distance as it is written in the Gospel according to John: ‘All his friends stood at a distance’ and Eliaz was among them”.

As it was said above, Arseni’s version is the final version from our topic of discussion. All other versions, and synaxarian among them, are entirely depended on it.

Leonti Mroveli did his job accurately. A story with a living breath of the epoch, narrated by direct disciples of St. Nino, he altered into an ordinary historical account, written from a distance, more understandable for his contemporary secular reader.

THE HISTORICAL ROOTS OF GEORGIAN STATE TOLERANCE¹

I am far from thinking that a nation can be genetically tolerant towards representatives of different mentality, religion and ethnicity. If this were so, there would be no point in making any efforts towards changing anything in this respect. There would be no point in the existence of international conventions and various human rights organizations.

Yet, I believe that a geopolitical environment established throughout history, as well as correct orientation of the governing circles through centuries may form more or less lasting and stable tolerant attitude towards the representatives of different mentality, religion and ethnic groups.

Many people do not consider history as a science. They think history is subjective and there is no single truth in it. Hence, it cannot influence present and, more so, future by means of a book. Currently I do not argue the first part of this postulate. Yet, I am sharply against the second part. We are aware of certain governors, in case of Georgia this is David the Builder, who studied the past by means of books and envisaged it in the process of governance, no matter whether they contained the knowledge of the truth about the past. The most important thing is that the rulers utilized this knowledge in the process of governing the country in its present. Let alone everything else, in this way the past was, and still is, connected with the present and future.

One of the representatives of a different ethnicity and religion, residing in Georgia for centuries, are Jews. According to Georgian sources, the Jews came in Georgia in two currents:

1. Those who fled from Nabuchodonosor and purchased the best lands on the Aragvi river-bank near Mtskheta, paying a tribute to the Governor (Mamasakhlisi) of Kartli. 2. The Jews banished by Vespasian, who arrived in Georgia and inhabited the lands alongside with their predecessor Jews. In neither case did Georgians create any obstacle for the Jews.

However, the sources that retained this history are comparatively late and are discussed from the viewpoint of medieval Georgian historians. This is where one should expect anti-Jewish attitude. However, on the contrary, from its beginning until the present there has not been a single period in Georgian history when the Jews had any problems in Georgia, the Jewish issue has never risen in this country.

¹მონაწილე ნაპოვნები 1991 წელს DUMBARTON OAKS-ში (აშშ).

The most important relic of Georgian State and Church is the **shroud** of Christ, supposed to be brought to Georgia by Georgian Jews. According to Georgian religious and secular literature, the **shroud** of Christ was brought to Mtskheta by Georgian Jews on purpose. This mission was bestowed on them by Christ himself. They obtained the **shroud** during the draw ceremony, brought it to Mtskheta and “hid” or “buried” it here i.e. protected it. Georgian Jews opposed their people. They did not participate in the crucifixion of the Lord and saved one of the most important Christian relics from sacrilege. Georgian Jews prepared Saint Nino’s road to Mtskheta and **led** to Georgia’s adoption of Christianity.

However, the above-mentioned was not the sole position of Georgia’s educated society. Such evaluation of the role of Jews in Georgian history opposed the other opinion, according to which Georgian Jews were accused of participating in Christ’s crucifixion. In the clash of these two opinions, the first one won, thus becoming the ideology of the State and the Church and establishing itself in the mentality of Georgian people.

Georgian Church and public made no attempts to protect the Jews from the judgement of history and people. They only protected their compatriots, hence, the term “Georgian Jew” was coined, which can be proved by literary sources from the very first days of their coming to Georgia. “Georgian Jews” was the term for those Jews who retained their Judaic religion, whereas those Jews, who adopted Georgian Christianity, gradually turned into Georgians.

There is another factor proving the tolerance of Georgians towards Jews. Historically, ethnic Georgians had no layer of merchants. This function was fulfilled by the Jews in Georgia (later alongside with the Armenians). The State needed such layer, whereas the non-existence of Georgian merchants excluded the possibility of conflict. The attitude of Georgians towards Jews was especially evident in the epoch of flourishing and strength (the reign of David the Builder) when the Jews were to pay smaller amounts of taxes in Tbilisi than native Georgians.

Georgians, Armenians and Caucasian Albanians adopted Christianity almost simultaneously in the 4th century. This was the demonstration of the Western, European orientation of the people of South Caucasus.

Almost a century and a half passed and these nations and States had to make one more choice: between Monophysitism (Miaphysitism) and Diophysitism. In fact, this was a choice between the West and the East.

In the second half of the VI century Georgia, divided into several separate kingdoms, starts to reunite. Unity is still unstable and needs to be strengthened. One of the preconditions for this is religious unity. The aim is to join the Monophysites and Nestorians, who even had their own eparchies in Georgia, to Chalcedonian Church.

Kirion, the Catholicos of Kartli, launched this policy with great care. His aim was to simplify as far as possible the act of turning the adherents of other religions to Diophysitism, to psychologically facilitate this process and make it the least offensive. He obtained international support from the Pope of Rome and the Patriarch of Jerusalem. In order to adopt Diophysitism it was enough to say Chalcedonic confession. The issue of Nestorians was settled easily and caused no

conflict.

The situation was different with regard to Monophysites. They had strong support from the neighbouring Armenia. Hence, a polemic between the Georgian and Armenian patriarchs started, ending in a huge church conflict in the Caucasus.

Tsurtavi (Gogarene) was a borderline province with multiethnic population (Georgians and Armenians). Until the Church clash ten Bishops changed in this eparchy. The post of the Bishop was occupied by Georgians and Armenians in turns. Bishops of both nationalities were obliged to speak both Georgian and Armenian. Church service was delivered in Armenian only, as the community was densely populated with Armenians. The Catholicos of Kartli decided to enhance the position of Georgian language in this borderline province and introduced church service in Georgian alongside with Armenian. He fulfilled his task, at the same time excluding the possibility of moral failure in the expected argument.

However, the clash occurred. Armenian population was quite large in Georgia. Like the Jews, they fulfilled a significant mission in the trade and commerce in Georgia. As it seems, Georgian Church was unwilling to oppose the Armenian citizens of Georgia and burn the bridges of further contacts with Armenia. Therefore, a bit later the Catholicos of Kartli Arseni of Sapara elaborated an extremely wise concept of attitude towards Armenian Anti-Chalcedonic population: the Armenians should not be blamed for being Monophysites, they were forced to choose this religion by the Persian kings.

However, in everyday life Georgians were not always so tolerant to Armenian Monophysites and vice versa. There were cases of religious conflicts as well. However, these cases were not connected with supreme authorities of the State and the Church. That was why in tense situations great Armenian religious figure Mkhitar Gosh addressed Queen Tamar and David Soslan for help.

In the Golden Age (XI-XII centuries), when a large northern territory of Armenia was part of Georgia, Georgian State and Church made attempts to turn Armenians into orthodox Christians, but in every case this was done on the basis of Church assemblies and debates.

In this period three Church assemblies took place with direct participation of kings. All the three assemblies raised the following issue: the side that lost in the debate had to adopt the religion of the winning side. No force, no administering. Hence, all the debates ended in status quo.

In 1046, during the reign of Bagrat IV, at the assembly of Grtila, Georgians declared to the Armenian representative Sosthen of Marmashen: despite the fact that currently our kings and heads of the Church are stronger than yours, we are ready to answer your questions on the topic of religion.

The protocol of Grtila Assembly is written by a Georgian author; hence, the proceedings of the Assembly are seen from a Georgian perspective. During the assembly great Armenian religious figure Sosthen of Marmashen approached King Bagrat. According to historical sources, Sosthen of Marmashen had a profound knowledge of theology and was extremely eloquent. He challenged Georgians to theological debate. However, none of the participants of the Assembly dared to debate with him. King Bagrat invited monk Eptvime Grdzeli, who had just arrived

from Jerusalem, to debate with Sosthen of Marmashen. Sosthen lost in the debate. Bagrat tried to take advantage of the situation and turn Sosthen into Georgian religion. For this purpose he offered Sosthen to head some other monastery instead of Marmashen. Sosthen refused. The king respected Sosthen's loyalty to his faith and sent him back to his monastery with great signs of reverence.

It is worth noting that in the peak of Georgia's strength (XII century) one of Georgia's high-rank officials was a Monophysite (Miaphysite).

There is a completely exceptional court case of Dvini at the end of the XII century between two Armenian Monophysite monasteries. The case was discussed by Georgian authorities and clergy, alongside with Armenian bishops and Moslem Sheikhs.

The attitude of Georgian authorities to Moslems in the epoch of David the Builder was precisely described by a historian of that period Al-Farik:

"In the part of the town where Moslems resided, nobody was allowed to farm swine or kill these animals near Moslems. King David issued money for the Moslems in the name of the Caliph and Sultan. He allowed Moslems to say their prayers without restriction; King David promised the Moslems that no Georgians, Jews or Armenians would enter their baths; On Fridays they could pray for the health of the Caliph and Sultan instead of the Georgian King's health. The King treated the Moslems kindly and respected their faith, people and Sufis".

The Moslems were temporarily freed from various taxes and paid only State tax in smaller amount than Georgians, Jews and Armenians (Georgians paid 5 dinars, Jews paid 4, the Moslems paid 3). The case is that Tbilisi Emirate, ruled by Moslems, was joined to Georgia by David the Builder only in 1122, and it was vital for the king to avoid having enemies in the rear.

Conclusion: there were pragmatic reasons for the tolerance of Georgian State. Georgian authorities needed faithful citizens of different ethnicities and religions in order to achieve stability in the country. Georgian rulers also needed loyal neighbours outside the country. David the Builder was well aware of the threat of "losing neighbours". The above-mentioned pragmatic tolerance, naturally, penetrated into the nation's mentality and has been retained by Georgians for centuries.

ГАНДЗАСАРСКАЯ НАДПИСЬ 1240 Г.

Введение

Гандзасар, «этот замечательный монастырь, объявленный с начала XIII века духовным центром, а также каталикосатом Арцаха и Всея Албании, расположен в провинции исторического Хачена, недалеко от верхнего притока реки Хаченагет. Монастырь завершает плато на возвышающемся прямо напротив села горном склоне, в двух-трех километрах к юго-западу от села».¹ Со времен позднего средневековья Арцах именуется Нагорным Карабахом.

В течение многих веков эта территория была резиденцией албанских каталикосов и местом захоронения правителей Арцаха. Об этом свидетельствуют, в первую очередь, сама надпись 1240 года, сведения надписей хачкаров и нарративных источников.²

В Гандзасаре много и других армянских надписей, однако на сей раз для публикации и перевода я остановил свой выбор на самой значительной из них – надписи князя Хачена Хасана Джалала-Давлы о строительстве гандзасарского собора.

Надпись Хасана Давлы расположена в интерьере монастыря, ниже и вокруг окна на левой стене, в ней в целом 27 строк. Часть надписи выполнена красной краской, а другая часть имеет красный фон.

Данная надпись была выбрана мною для перевода и издания по нескольким причинам. Во-первых, гандзасарская надпись принадлежит к числу тех уникальных памятников, которые имеют общекавказское значение: 1. Она связана с исторической Албанией, как пишет Иосиф Орбели: «... центром этого княжества, составлявшего, очевидно, часть древней Албании (Աղուանիք), был бассейн реки Хаченаджур (ныне Хачинчай) и отчасти реки Т'арт'ар (ныне Тертер)».³ 2. Её значение для арменологии, думаю, не требует объяснения; 3. Для истории грузинского государства важны тесные родственные связи правителей Арцаха с родом Мхаргрдзели. К сожалению, гандзасарская надпись и другие надписи Арцаха практически не использованы в грузинской науке. Это же обстоятельство обусловило перевод гандзасарской надписи на

¹ Հիվան Հայ վիմագրության [Корпус армянских надписей], ցրակ V, Արցախ, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, 1982, с. 36. К сожалению, мне не довелось видеть ни сам памятник, ни полностью надписи. Небольшой фрагмент этой надписи знаком мне только из иллюстративного материала данного корпуса.

² Там же, стр. 36

³ И. Орбели. Асан Джалал, князь Хаченский, Избранные труды, Ереван, 1963, стр. 146.

грузинский и русский языки, поскольку, если мои сведения верны, полностью она переведена только на французский язык Мари Броссе.

Что касается издания текста на языке оригинала, то необходимость этого показали существенные различия в известных мне шести изданиях. Некоторые расхождения таковы, что их фиксация важна для правильного изучения политической истории Арцаха. В данном издании все разночтения приводятся в сносках к армянскому тексту.

Издания гандзасарской надписи 1240 г.

Одно из ранних изданий Гандзасарской надписи (1842 г.) принадлежит Ованнэсу Шаххатунянцу (1799-1849). Он происходил из села Шахриар. Образование получил в Эчмиадзине и здесь же постригся в монахи. В 1832-1833 годах руководил Эчмиадзинским «матенадараном». Им сделаны описания определенного количества армянских рукописей. С 1833 года и до конца своей жизни он был членом патриаршего синода. В 1841 году был назначен предводителем армянской общины Грузии и поселился в Тбилиси.¹

Главным трудом Ованнэса Шаххатунянца является «Описание соборного Эчмиадзина и пяти провинций Арарата».² Во втором томе этого труда помещена гандзасарская надпись. К сожалению, книга является библиографической редкостью и у меня на руках, благодаря администрации «Матенадарана», имелась только ксерокопия тех страниц, где напечатана надпись. Насколько мне стало известно, издательство Эчмиадзина готовит новую публикацию работы О. Шаххатунянца.

Второе (условно) издание гандзасарской надписи принадлежит Саргису Джалалянцу (1810-1879). Он родился в Хачене (Арцахе). Фамилию Джалалянцев относили к роду князей Хачена Хасан-Джалалянов. Для грузинского читателя может быть интересен тот факт, что в 1857-1861 годах Саргис Джалалянц был руководителем армянской общины Грузии.

Самой главной работой Саргиса Джалалянца является изданное в двух томах «Путешествие в Великую Армению».³ Гандзасарская надпись помещена в первой части,⁴ которая была написана в 1841 году⁵ и издана в том же году (1842), когда вышла работа О. Шаххатунянца. Как видно читателю, работа Саргиса Джалалянца была напечатана в Тбилиси, а Ованнэса Шаххатунянца

¹ Քրիստոնյա Հայաստան, Հանրագիտարան [Христианская Армения, Энциклопедия], Երեւան, 2002, стр. 817-818.

² Հովհաննէս եպս. Շահխաթունեանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ [Описание соборного Эчмиадзина и пяти провинций Арарата], հտ. 1-2, էջմիածին, 1842. стр. 371-372.

³ Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան [Путешествие в Великую Армению], աշխատասիրութեամբ Սարգիս Վարդապետի Զալալեանց, միաբանի Վանաց Սանահնի ի 1841, մասն Ա, Տփլիսի, 1842. Մասն Բ. Տփլիսի, 1858.

⁴ Ճանապարհորդութիւն [Путешествие в Великую Армению], Ա, стр. 3-184.

⁵ См. титульный лист указанной книги.

– в Эчмиадзине. По всему видно, что авторы не могли предусмотреть чтения друг друга, только если они не встречались в процессе работы на местах, о чем не упоминает ни один из них. Действительно, между их прочтениями есть достаточно различий, однако совпадения есть даже в таких случаях, которые не подтверждают два последних, гораздо лучших издания надписи и ее прорись. Это прочтение на стыке второй и третьей строки надписи слова թագաւոր (царь), в том месте, где написано ինքնակալ խաներդի (самодержец Ханберда). Подобная ошибка повторяется во всех трех изданиях (о третьем издании речь пойдет ниже) вплоть до издания, подготовленного И. Орбели (1919).

В 1864 и 1866 годах вышел в двух томах подготовленный Мари Броссе перевод с исследованием и комментариями «Истории Сисакана» Степаноса Орбелиани. Во втором томе указанного издания напечатан перевод главной (1240 г.) надписи Гандзасара.¹ Из замечаний Мари Броссе видно, что он учитывает переводы О. Шаххатунянца и С. Джалалянца (иногда указывает их и в сносках), однако предпочтение отдает своему чтению. В переводе М. Броссе много неточностей, но он очень важен для подтверждения того, как читалась главная гандзасарская надпись в 1866 году, когда он там работал. М. Броссе первый отказался от наличия в гандзасарской надписи в титулатуре Хасана Джалала-Давлы слова թագաւոր «царь, венценосец», хотя в этом месте он не прочитывает также Ханберд, как это делается в изданиях И. А. Орбели и в Корпусе армянских надписей. Вот это место в переводе М. Броссе:

„Au nom de la Sainte-Trinite, Père, Fils et Saint-Esprit, cet écrit solennel est de moi l’humble serviteur de Dieu, Dchalal-Dola Hasan, fils de Vakhtanc et petit-fils d’Hasan-le-Grand, souverain légitime du haut et grand pays d’Artsakh, province aux vast limites. . .”²

Третье издание главной гандзасарской надписи принадлежит епископу Макару Бархударянцу (1832-1906). М. Бархударянец родился в Арцахе, и его особый интерес к древностям Арцаха, естественно, был определен также и этим фактом. М. Бархударянец собрал множество надписей и опубликовал их в книге «Арцах», изданной в 1995 году в Баку.³ Среди этих надписей находится и гандзасарская надпись. У М. Бархударянца была возможность учесть труды своих предшественников, хотя в их прочтениях есть различия. Самое главное, что, подобно Шаххатунянцу и Джалалянцу, в четвертой строке он также читает слово թագաւոր (царь, венценосец).

¹ Histoire de la Siounie par Stephannos Orbélian, Traduite de L’Arménien par M. Brosset, premiere Livraison, Saint-Pétersbourg, 1864, seconde Livraison, Saint-Pétersbourg, 1866, p.144-145.

² Histoire de la Siounie, p.144.

³ Արցախ [Арцах], երկաւորեց Մակար եպիս. Բարխուդարեանց, Բազու 1895, стр. 173-174; Новое издание см. Մակար եպիս. Բարխուդարեանց, Աղուանցի երկիր և դրացիք, Արցախ [Страна албан и соседи, Арцах], Երեւան, 1999, стр. 250-251. Очень интересна книга М. Бархударянца Աղուանցի երկիր և դրացիք [Страна албан и соседи]. В этой книге наряду с другими важными сведениями дается армяно-удинский словарь. Это одна из самых ранних записей удинской (интересно, что сам автор называет ее «утийской») лексики в армянской транскрипции.

В 2009 году в Санкт-Петербурге был опубликован русский перевод книги епископа Макара Бархударянца «Арцах».¹ Разумеется, в это издание внесен и перевод гандзасарской надписи 1240 года.² Перевод хороший, хотя в некоторых местах ему не хватает точности. Например, Хоришах отправилась в Иерусалим не тогда, когда начали возведение восточного окна,³ а тогда, когда его уже закончили и начали перекрытие арки.

Но это не столь важно. Удивительно то, что переводчик позволил себе не приводить полностью текст надписи. Он прервал перевод надписи там, где начинался перечень поминальных служб, и в оправдание привел следующее замечание:

„Далее идет перечисление поминальных служб, которые по определенным дням и праздникам и в определенном количестве должны быть отслужены в помин души князя Джалал Асана, его родителей, супруги, братьев и сестер“.⁴

Ясно, почему автор прекратил перевод надписи с указанного места: это самое трудное для понимания и перевода место во всей надписи, однако для тех, для кого литургия является такой же важной частью истории, как и строительство церкви, по меньшей мере, непонятно, если не сказать больше, поведение переводчика, не говоря уже об уважении к автору книги.

В 1903 году в Тбилиси собралась группа ученых, интересующихся эпиграфикой, которая решила издать корпус грузинских и армянских надписей. Идею поддержала Императорская археологическая комиссия, и общее руководство этим начинанием было поручено Н. Я. Марру. К сожалению, хорошему начинанию не суждено было осуществиться. К этому времени Н. Я. Марру стало известно, что ректором Эчмиадзинской духовной академии К. Костанянцем (1853-1920), на основании опубликованных трудов, был подготовлен корпус армянских надписей, расположенных в хронологическом порядке. По просьбе Н. Я. Марра, К. Костанянц передал ему для редактирования и подготовке к публикации рукопись корпуса. В 1913 году Н. Я. Марр издал этот корпус с некоторыми исправлениями и дополнениями.⁵ В книге опубликована гандзасарская надпись 1240 года в соответствии с изданиями О. Шаххатунянца и М. Бархударянца.⁶ Естественно, что слово թագաւոր (царь) в ней читается так же, как у его предшественников.⁷

¹ Епископ Мака́р Бархуда́рянц, Арцах, Перевод с армянского Нельсона Алексаняна, издание подготовили Белла Григорян и Ваге Григорян, Санкт-Петербург, 2009.

² Там же, стр. 151

³ Там же, стр. 151

⁴ Там же, стр. 151, примеч. 150.

⁵ Վիմական տարեգիր [Летопись на камнях], ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց Հայոց, կազմեաց Կ. Կոստանյանց, Ս.-Պետերբուրգ, 1913, См. предисловие, написанное Н. Я. Марром на русском языке, стр. 1-3.

⁶ Վիմական տարեգիր [Летопись на камнях], стр. 81-82.

⁷ Там же, стр. 81. Естественно, опираясь на Վիմական տարեգիր [Летопись на камнях] А. Манандян также указывает, что, в отличие от нарративных источников, в гандзасарской надписи 1240 года Хасан Джалал-Давла упоминается как царь (Հակոբ Մանանդյան, Քննական տեսություն Հայ ժողովրդի պատմության [Критический обзор истории армянского народа], Еրկեր Գ, Երեվան, 1977, стр.167).

Поскольку К. Костанянц сам не работал над гандзасарской надписью, возможно, он и не видел её, варианты его публикации в данном издании не учтены. Так или иначе, издание К. Костанянца может считаться четвёртым изданием гандзасарской надписи 1240 года.

Пятым изданием гандзасарской надписи может быть признано издание И. А. Орбели.¹ К сожалению, его книга «Надписи Гандзасара и Хавоцптука», в которую внесена главная гандзасарская надпись, до сих пор официально не издана, хотя ксерокопия её типографского набора, как видно, имеется у некоторых заинтересованных лиц, в том числе и у меня.

В книге, подготовленной к изданию, И. А. Орбели пишет, что изучением и переписыванием надписей Хачена он начал заниматься осенью 1908 года. По его же словам, в этот сезон его особенно интересовали сведения о князе Хачена Хасане Джалале-Давле.² Второй этап работы И. А. Орбели по заполнению и исправлению сборника был продолжен летом 1909 года. Среди тех пунктов, где во время последней экспедиции он изучал имеющиеся там надписи, назван и Гандзасар.³ Прежде чем вновь вернуться к гандзасарским надписям, 29 января 1909 года на заседании историко-филологического отделения Императорской академии И. А. Орбели прочитал доклад о Хасане Джалале и в том же году опубликовал его.⁴ Думаю, что именно этим объясняется та ошибка, которую И. А. Орбели допустил в рассуждении о титулатуре Хасана.

В работе, изданной в 1909 году, как видно, до лета, И. А. Орбели пишет, что полная титулатура Хасана Джалала-Давлы сохранилась в гандзасарской надписи 1240 года:

„Самый пышный титул имеем в надписи 1240 г. имени ԿԱՏԱՆԱ ԺԱԼԱԼԱ о построении храма в Гандзасарском монастыре. Էս, նուապս ծառայ Աստուծոյ Ջալալ Դալալ Հասան, որդի Վախտանգայ, թոռն մեծին Հասանայ, բնակաւոր ինքնակալ բարձր և մեծ Արցախական աշխարհի, թագաւոր Է ի յոգնասահման նահա[ն]գի: «Я, смиренный раб Божий Джалал Давла ԿАсан, сын Вахтанга, внук великого ԿАсана, природный самодержавный царь высокой и великой страны арцахской и имеющей обширные пределы области [хаченской]». Последнее слово я дополняю; в надписи его нет и нет места для него“.⁵

Из приведенной цитаты видно, что будто бы И. А. Орбели читает надпись в подлиннике, хотя этот текст слово в слово переписан из книги М. Бархударянца «Арцах». Немного ниже И. А. Орбели старается оправдать упоминание в надписи Хасана Джалала-Давлы թագաւոր (царь) исторической ситуацией:

„Но если ԿАсан именовался царем, то он имел на это право, как представитель старшей (выделено И. А. Орбели – З.А.) линии

¹ Надписи Гандзасара и хавоцптука, собрал и подготовил в печать Иосиф Орбели, Петроград, 1919.

² Там же, стр. I

³ Там же, стр. I-II

⁴ ԿАсан Джалал, князь Хаченский, Известия Императорской Академии наук, 1909, серия VI, т. III, № 61.

⁵ См. новое издание указанной работы: И.А. Орбели, Избранные труды, Ереван, 1963, стр. 158.

своего рода; а почему вообще их род, взятый в широком смысле, мог претендовать и претендовал на царский титул, вытекает из обстоятельства, на которое уже обратил внимание Броссе. По указанию Броссе, в 1166 году прекратился род сунийских владетелей, носивших титул царя . . . его место занял ближайший старший род, род Вахтанга Сакар'яна. Этим и можно объяснить в основе царственные претензии Джалала".¹

И. А. Орбели приводит и другие интересные аргументы в подтверждение закономерности слова *რეშაშა* (царь) в титулатуре Хасана Джалала-Давлы.² Однако все это было опровергнуто изданием гандзасарской надписи, подготовленным им самим же, в котором чтение подобного титула не подтверждается.

В типографском наборе книги Иосифа Орбели «Надписи Гандзасара и навоцптука» датой издания, также типографским шрифтом, указывается 1919 год. Однако в тот год книга не была издана. Иосиф Орбели продолжил вносить корректурные изменения в подготовленный к печати экземпляр и к довольно многим надписям на полях приписал карандашом, что этой надписи у него нет. Как видно, надписи, имеющие подобные приписки, были взяты им у предшествующих авторов, и он, вероятно, предполагал, что при новом наборе издания он включил бы подобное разъяснение. То, что новое издание было подготовлено в 1922 году, хорошо видно из написанного рукой самого И. Орбели разъяснения для издательства, которое, по его просьбе, должно было прилагаться к предисловию книги, после страницы IV. Рукописный текст датирован:

„Прошло пять лет после того, как было написано и набрано мое предисловие, семь лет после того, как основная часть книжки была сверстана, почти тринадцать лет после того, как надписи были собраны. Сейчас я, менее чем когда-либо, надеюсь посетить ещё раз Хачен и проверить свои чтения. С ещё большей тревогой за возможные погрешности и с ещё большим убеждением в необходимости выпустить этот сборник надписей, собранных в местности, где несколько лет свирепствовала война и где человек и природа совместно разрушали древние памятники, я подписываю к печати эту работу.

И. О. 8 января 1922“.

По иронии судьбы и после подобной подготовки книга не была издана.

В 1966 году в Ереване вышел первый том «Корпуса армянских надписей» (второй том был опубликован раньше – в 1960), в котором напечатаны надписи

¹ Там же, стр. 158-159.

² Ошибка И. А. Орбели, которая происходила из трех предыдущих изданий гандзасарской надписи, проникла и в работу грузинского исследователя. См. შანშე დარჩიაშვილი, ძიებანი ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიიდან [Шанше Дарчиашвили. Изыскания из истории грузино-армянских взаимоотношений], თბ., 2010, გვ. 127. Хотя следует отметить, что автор завершил свою работу в 1976 году и тогда он не мог знать о правильном прочтении надписи. Это хорошо видно из приложенной к работе библиографии.

Ани, подготовленные к изданию Иосифом Орбели. В предисловии к корпусу С. Бархударян сообщает:

«В 1924 году в издательстве Российской Академии наук в Ленинграде находились давно подготовленные для публикации надписи Ани и Гандзасара. В тот год вышедшая из берегов Нева затопила издательство и подготовленный тираж был полностью уничтожен. В 1954 году сохранившийся вариант анийских надписей (часть написанных от руки, часть типографского набора, а толкования и заголовки, естественно, выполненные на русском языке) редакционная комиссия корпуса подготовила и издала на армянском языке.¹

В 1982 году в Ереване вышел в свет пятый том «Корпуса армянской эпиграфики», целиком посвященный арцахским надписям.² Включенная в этот том главная гандзасарская надпись³ является уже её шестым изданием.

В рубрике «От составителей» сообщается, что работа над корпусом продолжалась в течение 1960-1964 годов по согласованию и в сотрудничестве с Академией наук Азербайджана. Армянские ученые работали над копированием и прочтением армянских надписей, а азербайджанские ученые – над арабскими надписями.⁴

Как и подобает корпусу, составитель, известный эпиграфист С. Бархударян рядом с каждой надписью указывает предыдущие издания (в том числе и неизданную работу И. А. Орбели), ко всем надписям прилагается прорись надписи и полная или частичная фотография. С. Бархударян пишет, будто И. А. Орбели подготовлены к изданию армянские надписи Гандзасара с русским переводом. Поскольку он указывает на книгу, датированную 1919 годом, а у меня на руках тоже есть ксерокопия этой книги, могу с уверенностью сказать, что русского перевода надписей у И. А. Орбели нет. Книга целиком написана на русском языке, разумеется, кроме армянских надписей.

Между внесенной в корпус армянских надписей гандзасарской надписью 1240 года и изданием И. А. Орбели нет большой разницы. Небольшие вариантные различия указаны в моем издании. Главное же в том, что, как было сказано выше, И. А. Орбели в своем издании больше не подтверждает наличия слова թագաւոր (царь) в титулатуре Хасана Джалала.

P.S.

В предлагаемом издании для гандзасарской надписи 1240 года в качестве основного текста взято последнее издание, внесенное в пятый том Корпуса армянских надписей. Показания всех остальных изданий (кроме

¹ Դիվան Հայ վիմագրության [Корпус армянских надписей], արավ I, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Ա. Օրբելի, Երեւան, 1966, ցv. XXVIII.

² Դիվան Հայ վիմագրության [Корпус армянских надписей], արավ V, Արցախ, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երեւան, 1982.

³ Там же, стр. 37- 40, рис. 23 (часть надписи)

⁴ Там же, стр. 5

издания К. Костанянца, которое не является самостоятельным) сравниваются с ним, а варианты вынесены в сноски.

Что касается русского перевода, то он выполнен на основе текста Корпуса, хотя учитываются и другие издания. Все необходимые сведения и разъяснения вынесены в сноски русского перевода гандзасарской надписи 1240 года.

Армянская надпись¹ 1240 года в Гандзасарском монастыре

Именем Святой Троицы, Отца и Сына и Святого Духа, эта надпись есть документ², который выдал я, смиренный раб божий, Джалал Давла³ Хасан⁴, сын Вахтанга, внук великого Хасана, исконный самодержец высокой и великой арцахской страны, самодержец Ханберда⁵, с многограничными нахангами, поскольку мой отец перед кончиной оставил непреложный завет [и] наказал мне и моей матери Хоришах⁶, которая была дочерью великого князя князей Саргиса⁷, чтобы в Гандзасаре, усыпальнице наших отцов, мы построили церковь, которую мы начали в :665: (1216)⁸ году⁹ по армянскому летоисчислению, с благодетельной [Божьей] помощью. Когда мы начали перекрывать¹⁰ восточное окно, моя мать постриглась в монахини, в третий¹¹ раз отправилась в Иерусалим¹² и вскоре при [храме] Воскресения¹³ облачилась во власяницу для умерщвления плоти, после многолетнего поста упокоилась с верой в святость Христа и была там же похоронена¹⁴. Я же, учитывая¹⁵ превратности судьбы, решил ускорить дело и помощью [и] благодатью всемилостивого господа [постройка] завершилась в :687: (1238) году¹⁶, опоясанная многообразными изображениями и украшенная куполообразными¹⁷ арками.

Видит бог, что по моей доброй воле, я позаботился о нуждах этих монахов [и пожертвовал] эти деревни: Машеги, Харджантус, Болоркоч, одну упряжку [волов]¹⁸, Хачинадзор, реку¹⁹ Норашиник, места Эхгнгниса²⁰ под виноградники, которые мой отец отдал Сахаку пуркадо²¹ души²² (?), то серебро, которое я дал, с крестами, библиотекой²³ (?), частями, святыми мощами и всю чеканную утварь для церковной службы, вместе с замечательно украшенной, для прославления нашего господа Христа. По милости божьей, при нашем правлении эти церкви являются свободными. Согласно воле настоятеля святого монастыря Вардана²⁴, монахи написали, что в течение всего года на главном алтаре служба будет моя, а во всех других церквях – Пасха со своим сочельником – отца моего Вахтанга, четыре дня Богородицы – матери моей Хоришах и Крещение со своей рождественской ночью – брата моего Захарэ. Главный алтарь, который является моим, от Рождества Богородицы до [Вознесения] Креста принадлежит отцу моему Хасану, а от начала Великого поста до Крещения – моей супруге Манкан²⁵. С окончания семидневного [Поста] до Араджавора - принадлежит всем, вообще [всем], кого мы не помянули²⁶. В течение одной недели масленицы принадлежит моему брату Давла²⁷, одну неделю моей сестре Марин²⁸, в субботу - воскресение Великого поста моему брату Иванэ²⁹, с Воскресения до Рождества Богородицы и от Праздника Креста до начала Великого Поста, мой, Хасана.

Освящена эта церковь была в :689: (1240) году³⁰ при патриаршестве³¹ владыки Нерсеса, каталикоса албан.

Волею божией эта книга действительна. Кто будет противиться, да падёт на него гнев господи и его святых.

На праздник Антония³², по воле Хасана, 1 день службы отводится Иосабу Отшельнику³³.

КОММЕНТАРИИ

¹ По содержанию большая часть армянских надписей имеет характер одновременно документов строительных, поминальных и о пожертвованиях. Именно такова и гандзасарская надпись 1240 года, поэтому определить ее назначение одним словом невозможно.

² *սյւ զիր արձանի է* можно перевести по-разному. Думаю, что мой перевод более точно передает замысел автора.

³ Армянское *Դավա* (Давла) в среднеармянском может быть прочитано как *Դոլա* / *Դոլ* (Дола), однако переход *ա>о* вовсе не обязателен, особенно в заимствованных собственных именах. Несмотря на это, абсолютное большинство исследователей (Шаххатунянц, Джалалянц, Бархударянц, Ачарян и др.) читают это имя как «Дола». В армянском языке еще можно так читать, особенно, когда знаешь, что часто *о* (*o*) в таком написании можно читать как *ա* (*av*), но в грузинском языке это абсолютно исключено. (Ср. Ш. Дарчиашвили, с. 127 и индекс). Поэтому, на мой взгляд, прав И. А. Орбели, который в своей специальной работе везде называет его Хасан Джалал-Давла и даже объясняет этимологию слова Давла: «*Դավա* Dawlay داول «благополучие». *Դավա*, в вульгарном чтении Дола» (См. *h*Асан Джалал, стр. 164, примечание 37). С этой точки зрения интересны слова Вардана Бардзбердского (Великого):

«У второго Вахтанга Сакаряна, зятя Иванэ, владыки внутреннего Хачена, осталось два сына - Хасан, ласкательно Джалал-Тавлэ, и Закарэ, ласкательно Насра-Тавлэ»

(*Մեծի Վարդանա Բարձրբերդեցոյ Պատմութիւն տիեզերական* [Вардан Аревелци, Всемирная история], *ի լոյս ընծայեաց Սկրիչ Էմին, Մոսկվա, 1861*, стр. 184; Грузинский перевод: ვარდან არეველცი, მსოფლიო ისტორია [Вардан Аревелци, Всемирная история], ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნოდარ შოშიაშვილმა და ეკა კვაჭანტირაძემ, თბ. 2002, გვ. 158, перевели с древнеармянского Нодар Шошиашвили и Эка Квачантирадзе, Тбилиси, 2002, стр. 158).

У меня нет на руках венецианского издания указанного автора, в котором, по свидетельству грузинских переводчиков, читается Джалал-Дола и Насра-Дола). Примечательно также, что Давла уже с четырнадцатого века фиксируется как имя собственное, а также в качестве составной части грузинских фамилий: Давла, Давлас-дзе (сын Давлы), Давла-дзе, Давли-дзе, Давл-иан-дзе (см. ტბეთის სულთა მატიაზე [Тбетский синодик], ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვეთვა დაურთო თინა ენუქიძემ, თბ. 1977. გვ. 110,136: ალ. ღლონტი, ქართველური საკუთარი სახელები [Картвельские собственные имена], თბ. 1986, გვ. 110; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების

მიხედვით [Аннотированный словарь личных имен по грузинским историческим документам XI-XVII вв.], II, გამოსაცემად მოამზადეს დ. კლდიაშვილმა და მ. სურგულაძემ, თბ. 1993, გვ. 31).

⁴ Хасан Джалал-Давла, правитель Хачена (с 1214 года), строитель храма и заказчик надписи, в 1261 году был убит монголами (см. hАсан Джалал, стр. 157). Киракос Гандзакский характеризует его следующим образом:

«...[ишхан Гасан] был человек благочестивый и богобоязненный, кроткий и мягкий, жалостливый и нищелюбивый, неумоимо молящийся, подобно отшельникам в пустыни. Где бы он ни находился, неукоснительно исполнял дневную и ночную службу, как в монастыре. Ночь же на воскресенье проводил [обычно] на ногах в бдении и без сна в память воскресения спасителя. Очень любил священников, был любознателен, с радостью читал божественные заветы»

(Կիրակոսի Գանձակեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Եր. 1961, с.168; Русский перевод: Киракос Гандзакеци, История Армении, Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Л. А. Ханларян, М. 1976, с. 170).

⁵ На месте Ханберда первые три издателя гандзасарской надписи и все, кто опирается на их прочтение, ошибочно читают թագաւոր («царь»).

⁶ Гр. Ачарян предполагает, что имя собственное Խորիշահ Хоришах происходит из персидского и означает «солнце шаха» (Հ. Աճարյան, Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], հատոր Բ, Երեւան, 1944, стр. 544). Интересно, что в армянской надписи 1481 года на хачкаре это имя засвидетельствовано в форме Խորեշահ Хорешах (Դիվան Հայ վիմագրության [Корпус армянских надписей], Կրակ V, стр. 87). Существование такой формы еще более сближает это имя с распространенным в грузинском языке именем ზვარემან/ხორემან Хварешан/Хорешан и подкрепляет предположение Гр. Ачаряна об их общем происхождении (Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], стр. 544), хотя М. Андроникашвили предполагает, что имя Хорешан среднеперсидского происхождения (მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან [Очерки ирано-грузинских языковых взаимосвязей], თბ. 1966, გვ. 511).

⁷ Саргис Мхарგრძელი, амирспасалар, отец Закария и Иванэ Мхарგრძели и Хоришах. М. Орманян ошибочно считает, что братья Хоришах, матери Хасана-Джалала, Захария и Иванэ принадлежали к роду Орбелиани (Մաղաքիա արքիեպիսկոպոս Օրմանեան [История армянской церкви], Ազգապատում, Բ, Ս. Էջմիածին, 2001, стр. 1952 – новое издание). Странно, однако Ш. Месхия не внес Хоришах в генеалогию Мхаргрძელი (შოთა მესხია, სამინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში [Внутриполитическая обстановка и государственное устройство в Грузии XII века], თბ. 1979, გვ.318), нет этого имени также и в индексе. Хотя сам факт, что сестра Закария и Иванэ Хоришах была женой правителя Хачена Вахтанга, ему хорошо известен. Ш. Месхия упоминает Хоришах под прозвищем Танкик (по-моему, это результат ошибочного понимания текста Киракоса Гандзакского (см. Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 268). Тонкик/Танкик было прозвищем мужа Хоришах, а не её самой (там же, стр. 278). М. Броссе считает, что Хоришах было

вторым именем сестры Закария и Иванэ Мхаргрძელი Тамты и под этим именем она была женой Вахтанга Сакаряна (Brosset Marie Félicité. Additions et éclaircissements a L'Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469 J.-C. St.-Petersbourg, 1851, стр. 273.). Это предположение вполне аргументированно не разделяет Н. Бердзенишвили. Он считает, что в 1214 году у овдовевшей Хоришах было уже шестеро детей, что невозможно для Тамты, которую он считает дочерью, а не сестрой Иванэ Мхаргрძელი (ნ. ბერძენიშვილი. ეპიზოდი ფეოდალურ საგვარეულოთა სამამულო ბრძოლიდან XIII საუკუნის საქართველოში [Эпизод из борьбы за вотчины феодальных родов в Грузии XIII века], საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი, III, 1966, გვ. 83 და შენ. 20ა). У Ш. Месхия этот вопрос не рассмотрен и в генеалогическую таблицу внесена и сестра Иванэ Мхаргрძელი Тамта и его дочь Тамта (Внутриполитическая обстановка, стр. 318).

⁸ 551+665=1216.

⁹ Разумеется, в это время отец Хасана Вахтанг/Вахтанк уже скончался. Вардан Великий упоминает о смерти Вахтанга в связи с событиями 1214 года (Պատմութիւն տիեզերական [Всемирная история], стр. 184), что должно быть достаточно точным. Примерно то же говорит Киракос Гандзакский:

«Благочестивая мать, после смерти своего мужа, Вахтанга, которого называли Танкик, устроила своих троих детей Джалала, Закария и Иванэ и пошла в святой город Иерусалим»

(Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 268; Русский перевод: История Армении, стр. 170). И.А. Орбели, опираясь на те же источники, смерть Вахтанга датирует 1214 годом (hАсан Джалал, стр. 161). У Мари Броссе смерть Вахтанга датирована 1241 годом (думаю, И. Орбели ошибается, когда приписывает эту ошибку самому М. Броссе. Ошибка явно корректурная: 1214/1241), что И. А. Орбели объясняет влиянием сведений Вардана Великого и Киракоса Гандзакского (hАсан Джалал, стр.150). Мы уже видели, что сведения Вардана и Киракоса не могли быть причиной ошибки. Здесь же хочу отметить, что у Вахтанга и Хоришах было шестеро детей: трое сыновей и три дочери. На это точно указывается в приписке одного из армянских «Евангелий»: «Итак я, Вахтанг, и супруга моя Хоришах, по воле Бога прожив [вместе] родили трех сыновей и трех дочерей, телесных наследников» (hАсан Джалал, стр. 148).

¹⁰ Надо полагать, что имеется в виду окно алтаря. И. А. Орбели предполагает, что отправление в Иерусалим после перекрытия окна алтаря, возможно, связано с какой-либо местной или вообще с общеармянской традицией (hАсан Джалал, стр. 164, Примечание 53). Я думаю, что с этой точки зрения гораздо важнее продолжение текста (См. ниже, примеч. 12 и 15).

¹¹ Джалалянц (стр. 183) и Бархударянц (стр. 173) читают «второй».

¹² Думается, после смерти супруга (Вахтанга Танкика) в 1214 году Хоришах дала обет три раза совершить паломничество в Иерусалим. Когда строительство достигло необратимой высоты, завершилось возведение алтаря, она уже дважды побывала на молении (паломничестве - З.А.) в Иерусалиме. Хоришах решила, что завещание мужа о возведении в Гандзасаре храма практически выполнено и настало время выполнить свой обет: постриться в монахини и в

третий раз и уже навсегда отправиться в Иерусалим. Я не могу документально подтвердить, но нетрудно допустить, что трехкратное паломничество в Иерусалим могло быть если не обязательным, то желательным условием для пострижения в монахини в какой-нибудь главный монастырь Иерусалима (таким был монастырь Воскресения Христова).

¹³ Одним из главных монастырей Иерусалима, наряду с храмом Гроба Господня и Голгофой, является монастырь Вознесения. Все три монастыря принадлежали православным христианам (халкедонитам). Думаю, что Хоришах, во всяком случае, до замужества, была православной христианкой, так же как и самый близкий ей из братьев Иванэ Мхаргрдзели, которому она поручила воспитание своих малолетних детей. Думается, что православие она сохранила и потом, когда стала женой Вахтанга. Киракос Гандзакский так описывает пребывание Хоришах в Иерусалиме: «Благочестивая мать его после смерти своего мужа Вахтанга, называемого также Танкиком, устроив трех своих сыновей — Джалала, Закарэ и Иванэ, поехала в святой город Иерусалим и провела там долгие годы в покаянии, чем привела в изумление всех, кто видел или слышал об этом, ибо все, что у нее было, она раздала, подобно Елене, жене Абгара, нищим и нуждающимся и кормилась трудом рук своих. Там она и умерла, и бог прославил [эту женщину], прославившую его, — свет в виде свода снизошел над могилой ее, чтобы побудить и других к подобной благотворительности» (Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 268; История Армении, стр. 70). Как отмечает Киракос Гандзакский, Хоришах долго жила в Иерусалиме. Думаю, в спокойное для Хачена время — после кончины Вахтанга и до нашествия монголов (примерно 1214 - 1222 годы) храм могли беспрепятственно достроить до перекрытия окна алтаря. С 1222 до 1240 года (до освящения церкви и создания надписи) целых 18 лет, что для того времени можно посчитать за долгий период.

¹⁴ Поскольку надпись на храме выполнена в 1240 году, естественно, Хоришах в это время уже не было в живых.

¹⁵ Вот указание на одну из причин, по которой Хоришах ускорила свой третий отъезд в Иерусалим, а Хасан Джалал — завершение строительства церкви. И действительно, по сообщению Киракоса Гандзакского около 1236 года:

«Мудрый ишхан [Джалал], как только узнал о наступлении неверных, собрал всех жителей своей страны в крепость, называемую по-персидски Хоханаберд. И когда [татары] пришли, чтобы осадить ее, и увидели, что взять крепость невозможно, стали предлагать ему заключить с ними дружеский мир. И тот мудро склонился к их намерению. А затем и сам он прибыл к ним с подарками. [Татары], воздав ему почести, вернули ему его владения и даже добавили кое-что, затем приказали ему выходить год за годом вслед за ними на войну и спокойно жить под их властью. А [Джалал] разумно распорядился страной своей: все, что нужно было для нужд гонцов, прибывающих к нему, будь то пища или что иное, он собирал и держал при себе и даже от себя добавлял и отдавал им это, когда они являлись к нему, и [татары] не притесняли [население] страны, а просто приезжали к нему. А в других областях не

делали этого, поэтому [татары], где только могли, везде притесняли их.»

(Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 269; Русский перевод: История Армении, стр. 171; см. также Կасан Джалал, стр. 153). Хасан Джалал-Давла получил возможность завершить строительство церкви, но он хорошо знал и то, что так будет не всегда.

¹⁶ 551+687=1238.

¹⁷ գմբաշար (гмбатард) я перевел как «куполообразные арки» (гандзасарский храм действительно украшен куполообразными арками). Джалааянц и Бархударянц в этом месте читают более известное слово գմբաշար (гмбатазард), а И. Орбели читает вообще неправильно. Думаю, в тексте обязательно должно было быть написано գմբաշար, поскольку именно так читает это слово в надписи Киракос Гандзакский вскоре (в 1240г.) после ее создания, хотя на ее освящении, как видно из его текста, он не присутствовал (Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 269).

¹⁸ Текст непонятен. Некоторые издатели լուց (:A: луц) связывают с Хачинадзором, что делает его еще более непонятным. Поскольку армянское լուց „луц“ («пара») обозначает также «ярмо, упряжка», я отдал предпочтение такому переводу. Примерно так же это место переведено Н. Аласаняном: «... упряжку (надел)...» (см. Арцах, стр. 151).

¹⁹ Разумеется, невозможно представить, что Хасан пожертвовал Гандзасарскому монастырю всю реку. Ясно, что он имеет в виду только ту ее часть, которая протекает через село Гандзасар, ловлю рыбы на этом расстоянии, добычу строительного материала и др.

²⁰ Форма этого топонима явно не армянская, более вероятно, что это остаток албанского топонима.

²¹ Совершенно непонятно, что означает слово փրկատիկ (пуркадо). Разные издатели читают его по-разному и иногда даже связывают с последующим словом, прочитывая иначе, как например, Бархударянц (в переводе Н. Алексаняна: «Пуркатостиц». См. Арцах, стр. 151). Такое слово не фиксируется ни в армянских словарях, ни в известных нам албанских текстах, ни в словарях удинского языка, в том числе и в перечне утийских слов с армянскими соответствиями Бархударянца. Поэтому это место я оставил без перевода.

²² У Орбели читается ողի (одуин). Так же и в помещенной в корпусе армянских надписей прориси, хотя там же в тексте дается ողի (огуин). У М. Бархударянца „отоц“.

²³ М. Бархударянц читает գրավ [гравк]. Все другие (иногда в другой орфографии) գրանավ [гранавк]. Разница между подобными прочтениями невелика.

²⁴ Идентификация предводителя гандзасарского монастыря Вардана со многими другими Варданами не удастся (օճ. Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], Կ. Կիրակոս, 1946, стр. 85).

²⁵ Мамкан, супруга Хасана Джалала-Давлы, дочь Квирикe Третьего, возвела в Хачене много церквей, к построенной её супругом гандзасарской церкви пристроила притвор. Скончалась в 1260 году (Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], Կ. Կիրակոս, стр. 188). Русский переводчик «Истории армян» Киракоса Гандзакского имя Мамкан почему-то

пишет как Мамка. Если это корректурная ошибка, тогда можно думать, что переводчик конечное ի (н) принял за корень притяжательного местоимения (его/её) и поскольку такое местоимение в тексте уже встречалось в полном виде, то он его не повторил. Но дело в том, что «-кан» является частью корня слов с таким построением. Например, Папкан, Гулкан, Рузукан и др. (см. Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], հատոր Գ, стр. 187).

²⁶ Изящное поминание. Напоминает традиционный грузинский тост.

²⁷ Средний брат Хасана Закарэ Насра-Давла. Гр. Ачарян рассказывает историю о том, как Иванэ Атабег отправился в поход на Гандзак вместе с тремя братьями – Хасан Джалал-Давла, Закарэ Насра-Давла и Иванэ, потерпел поражение и сдался вместе с ними в плен (Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], հատոր Բ, стр. 183-184). Думаю, здесь мы имеем дело с недоразумением, и это подтверждают те места из указанной им «Истории армян» М. Чамчяна, где братья упоминаются, но не в таком контексте (Միջառէլ Չամչեանց, Պատմութիւն Հայոց [История Армении], հատոր Գ, 1786, Կենտրոն, стр. 185, 202).

²⁸ Форма имени Մարին необычная, поэтому в индексе Корпуса армянских надписей в ней добавлена буква ш «а» - Марина(а), что, думаю, неправильно. Такое имя не зафиксировано в книге Гр. Ачаряна «Словарь армянских собственных имен», хотя в ней пропущено и имя сестры Джалала-Давлы. Интересно, что у Давлы было три сестры, но двух он не упоминает. Возможно, они умерли во младенчестве и это было одной из причин пострижения в монахини и паломничества в Иерусалим их матери Хоришах. И всё же удивительно, что Хасан не устанавливает поминовения душ еще двух своих сестер.

²⁹ Младший брат Хасана. Из других источников его активность не видна. Интересно, что Хоришах (разумеется, с согласия Вахтанга) дала своим сыновьям имена своих прославленных братьев: Закария и Иванэ. Странно что Вардан Великий пишет, что у Вахтанга и Хоришах осталось только два сына: Хасан Джалал-Давла и Закарэ Насра-Давла (см. примечание 3). Иванэ в 1240 году еще жив, поэтому отсутствие его имени в поминальном списке нельзя объяснить ранней кончиной.

³⁰ 551+689=1240.

³¹ Нерсес каталикос-патриарх албан (1235-1262). Освящение гандзасарского монастыря стало возможным только через два года после завершения его строительства. Не исключено, что этому важному событию также помешала политическая ситуация, хотя источники на это не указывают. Сравнительно шире процесс освящения описан у Киракоса Гандзакского:

«Когда [работы] пришли к концу, было устроено пышное торжество для освящения церкви. Присутствовал там и католикос агванский владыка Нерсес вместе со многими епископами, а также великий вардапет (духовный наставник – З.А.) Ванакан и множество учителей вместе с ним. Были там и святые вардапеты Хачена, украшенного богом двумя этими мужами – Григорисом и Егией, состоявшими в родственной связи друг с другом . . . Осветили церковь

при скоплении множества священников, и говорят, будто присутствовало там семьсот иереев. Когда же покончили с освящением, [ишхан] созвал пир великий и сам собственной персоной прислуживал восседавшим там и, щедро воздав каждому почести, отпустил гостей. Было это в 689 (1240) году армянского летоисчисления, в день великого праздника вардавар (Преображения – З. А.) » (Պատմութիւն Հայոց [История Армении], стр. 270; Русский перевод: История Армении, стр. 171-172).

³² Имеется в виду Св. Антон Великий (251-356), который считается основателем отшельничества. День его памяти - 17/30 января.

³³ Иоасаб Отшельник по другим источникам не известен. Предполагают, что последнее предложение является своеобразным дополнением (P.S.) ко всей надписи. Интересную гипотезу высказал Гр.Ачарян. Он предполагает, что гандзасарская надпись 1240 года написана и затем вырезана на стене Иоасабом (Հայոց անձնանունների բառարան [Словарь армянских собственных имен], հատոր Գ, стр. 534). Ачарян уже не объясняет, но, как видно, предполагает, что последнее предложение поэтому и отделено от всей надписи.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА КАВКАЗЕ В VI ВЕКЕ¹

Свое отношение к догматическим спорам церкви Кавказа впервые выразили на Двинском объединенном соборе 506 года. Собор принял «Генотикон» Зенона и поддержал политику византийских цезарей, примиряющую диофизитов и монофизитов.² После этого до середины VI века источники не говорят ничего определенного о вероисповедании кавказских церквей. Такое умолчание со стороны источников должно косвенно свидетельствовать о том, что в позиции кавказских церквей не произошло существенных изменений, или о том, и это более вероятно, что происшедшие изменения не были оформлены специальным церковным собором.

В то же время религиозная политика Византии и Ирана претерпела существенные сдвиги. Примиренческий и антинесторианский курс императоров Зенона (474-491) и Анастасия (491-518) во второй половине правления Анастасия (начиная с 506 - 507 годов) перерос в промонофизитские настроения,³ а начиная с императора Юстиниана, радикально сменился антимонафизитством.

Религиозную политику византийских императоров, как в зеркале, наоборот отражала официальная позиция персидского государства: сначала оно поддерживало в подданных ему странах гонимое Византийской империей несторианство, а затем стало покровителем притесняемых ими же монофизитов. Вследствие влияния обеих империй на религиозно-политическую жизнь кавказских стран, их церкви, борющиеся за сохранение и укрепление автокефалии, оказались в неустойчивом положении, им было трудно сделать выбор и явно выразить свои позиции. Несмотря на такое положение, все же можно найти ориентиры для определения религиозной ситуации на Кавказе в первой половине VI века.

Придворный историк Юстиниана Прокопий Кесарийский принимал участие в войнах 527-531 гг., которые велись против персов. Поэтому в большинстве случаев его сведения представляют собой впечатления очевидца и непосредственного

¹ СТАТЬЯ ОПУБЛИКОВАНА НА ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ В «МАЦНЭ», СЕРИЯ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ. - 1974. - № 1. - С.103-110.

² Алексидзе З. Материалы по истории Двинского церковного собора 506 года. «Мацнэ», Серия истории, археологии и этнографии, 1973, № 3 (на гр. яз.). Здесь же см. теории, литературу и источники, связанные с данным вопросом, ср. также Очерки истории Грузии, II, 1973, с. 276.

³ P. Charanis. Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491 – 518, Madison Wisconsin, 1939, p. 25 – 43.

участника. Вне всякого сомнения, идеологическая ориентация кавказских стран была для него ясна, поскольку двор византийского императора проявлял живой интерес к подобным вопросам. Относительно событий около 523 года историк пишет:

«Хотя Кавад имел намерение каким-либо образом вторгнуться на землю римлян, но тогда он не смог этого сделать, поскольку ему встретилось следующее препятствие. Иберы, проживающие в Азии, обосновались где-то у врат Каспия, который находится к северу от них... Эти люди являются христианами и соблюдают законы этой религии лучше всех из тех, кого мы знаем, еще издревле они стали подданными персов».¹

Прокопий Кесарийский завершил *De bello persico* в 550 году. Таким образом, согласно его мнению, в 523 – 550 годах [среди подданных Ирану] христианских народов иберы были самыми православными. Ясно, что под православием историк-халкидонит понимает халкидонитство. Правда, Прокопий ничего не говорит о вероисповедании других народов Кавказа, но понятно, что их он не считает примерными христианами (халкидонитами).

Другой параллельный контрольный материал о грузинах того времени отсутствует. Неизвестно также, какую позицию занимала грузинская церковь в период промонофизитской политики византийского императора Анастасия. Армяне же с конца первого десятилетия VI века, как видно, склонились на сторону монофизитства, свидетельством чего является второе послание католикоса Бабгена «Православным персам», если оно не создано позднее или не интерполировано, как предполагают многие специалисты.²

В 551 году³ армянский поместный Церковный собор в Двине впервые официально подтвердил как идеологический (монофизитство), так и политический (Иран) выбор одной из древнейших и авторитетных церквей Кавказа. На этом соборе армянская церковь сформулировала свое вероисповедание и обрядовый ритуал.

«В начале армянского летосчисления владыка Нерсес – на четвертом году своего католикосства, 24-ый год царствования царя персов Хосрова и 14-ый год царствования императора Юстиниана - созвал шестой собор в Двине. Этот собор владыка Нерсес созвал против Халкидонского собора, так как участвовал недуг грязи вероисповедания Халкидонского собора и постепенно чрезвычайно усилилось двуестественное вероисповедание. Владыка Нерсес учредил определение и положил единое исповедание, утвердив прежде всего

¹ Георгика, 2. Тексты с грузинским переводом издал и комментариями снабдил С. Каухчишвили. Тбилиси, 1965, с. 48.

² Грузинский перевод см. 3. А л е к с и д з е. Материалы по истории Двинского церковного собора 506 года, с. 150 – 152. Здесь же см. ссылки на издания текста (с. 145) и соответствующую библиографию (прим. 20, 35).

³ О приводимых в источниках датах, их интерпретации и соответствующей литературе см. La Narratio de rebus Armeniae, ed. critique et comm. par G. G a r i t t e, Louvain, 1952; см. также N. G a r s o i a n. The Paulician Heresy, 1967, с. 237-238. 3. А л е к с и д з е. К критике трактата Арсения Сапарского «О разделении Картли и Армении» (i.d. анахронизмы). Мацнэ, Серия истории..., 1972, № 4, с. 121-124.

единство рождества и крещения, неразделимое, по непостижимому закону, соединение двух естеств в одно, освятив «хачецар» в трисвятом песнопении».¹

Так определил значение II Двинского собора историк церковных соборов Армении и выдающийся монофизитский деятель Иоанн Одзунский в 20-х годах VIII века. До и после Иоанна Одзунского некоторые церковные деятели и историки-монофизиты пытались доказать, что армянское вероисповедание не претерпевало никаких изменений после Григория Просветителя и армянская церковь с самого же начала противостояла определениям Халкидонского собора. Поэтому в древнеармянской исторической литературе порой игнорируется значение II Двинского собора как переломного в истории армянской церкви или же его мероприятия приписываются Двинскому собору 506 года.² Что касается халкидонитской литературы, то она единодушно придерживается того мнения, что армянская церковь официально, соборно признала монофизитство именно при Нерсесе Втором.³ Разумеется, халкидонитские деятели, напротив, желали доказать, что Картли с самого же начала поддержала решения Халкидонского собора, однако, вследствие отсутствия каких-либо подтверждающих документов, эти положения ими подразумевались лишь молча.

Явно выраженная догматико-политическая позиция армянской церкви естественно требовала от других церквей Кавказа выражения своего отношения к сделанному соседней церковью шагу. И действительно, одна армянская церковная хроника XIV века пишет:

«Владыка Нерсес Багревандский из села Аштарак – 5 лет. Он созвал собор в Двине по велению царя персов с целью отделения от греков, установления одного дня празднования рождения и крещения (ибо, если Христос был единением Бога и Человека, вместе должны праздновать рождение и крещение, в один, а не в разные дни) и для добавления хачецара к трисвятому песнопению. И отделилась (Армения) от греков. На этом Соборе отделились от единения с армянами грузины и Четвертая Армения, а также сунийцы (которые потом вновь присоединились) и воспротивились нехождению в Иерусалим».⁴

Точка зрения автора хроники ясна: при содействии персов был разрушен единый идеологический лагерь – Греция, иранская часть Армении, византийская часть Армении, Картли, [Албания] и Сюния. Несомненно, что он имеет в виду именно идеологический лагерь, а не организационный. «Церковная хроника», как видно, периодически заполнялась и претерпевала редакционные изменения. Приведенная нами цитата должна относиться к древнему слою, поскольку она использована (хотя и в существенно измененном виде) и Арсением Сапарским (после X века). Известен и источник Арсения Сапарского:

¹ Չիրք Թորոց, Տի.1901, с. 221.

² З. А л е к с и д з е. Материалы по истории Двинского церковного собора 506 года, с. 158-161.

³ Там же, прим. 30.

⁴ Gl. G a l a n o, Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, I, Rome, 1650, p. 85. Цитируется Ж. Гарритом по комментариям к Narratio de rebus Armeniae, с. 140.

О церковных соборах, состоявшихся в Армении после святого Григория «Шестой собор созвал Нерсес Миджин (второй) в Двине, и Армения отделилась от хождения в Грецию и Иерусалим, для чего Хосров, царь Ирана, пообещал большую награду Нерсесу. На этом Соборе отстранились Картли и четвертая Армения от рукоположения армянами, а албаны и сюнийцы отстранились на какое-то время, а затем вновь присоединились».	О разделении Картли и Армении «Немало посулил Хосров католикосу Нерсесу, которого прозвали «Шуа» (так по-армянски «Миджин»), чем поколебал неразумное его сердце. И созвал он Первый собор в Двине, и отделились (армяне) от веры греков и Иерусалима. А вся Картли и четвертая Армения отстранились от рукоположения армян. А геры (албаны) и сюнийцы одно время отделились и вновь присоединились»¹

Как можно прокомментировать сведения этих трех источников?

1. В «Церковной хронике» среди сторонников Халкидона недостает Албании, в чем, вне всякого сомнения, вина переписчика. 2. Сведение древнейшего слоя «Церковной хроники» о религиозном единстве понято вторым источником, зависящим от нее, как иерархическое единство. 3. Рассмотренные источники датируют отмежевание албан и сюнийцев от монофизитства II Двинским собором. (Любопытно, что этот Собор Арсений Сапарский справедливо считает первым, а не вторым Собором, поскольку Двинский собор 506 года для него был объединенным Собором кавказских церквей, а не армянским поместным Собором). Проконтролировать сведения об Албании другими данными не удастся. А объявление сюнийцев противниками решений II Двинского собора является небольшим анахронизмом.² 4. О противостоянии грузин решениям указанного собора свидетельствует и «Летопись» Самюэля Анийского, где под 557 годом говорится: «Здесь написано об отделении грузин». Правда, в сочинении Самюэля встречаются анахронизмы (годы католикоства Нерсеса II и II Двинский собор перенесены в 527 год), однако в этом случае его сведение заслуживает внимания, поскольку об отделении грузин он пишет непосредственно после сведений о введении национального армянского летоисчисления, о Маначихр-Ражике и Изид-

¹ Срав. «Книга посланий», армянский текст с грузинским переводом, исследованиями и комментариями издал З. Алексидзе. Тбилиси, 1968, с. 064; здесь же см. публикации источников и ссылки на литературу. Для текста см. также З. Алексидзе. «О разделении Картли и Армении» Арсения Сапарского. Грузинское источниковедение, IV. Тбилиси, 1973, § VII; Арсений Сапарский. О разделении Картли и Армении, текст критически установил, снабдил исследованием и комментариями Заза Алексидзе, Тб. 1980, с. 84.

² Документы, связанные с Собором, подписывал сюнийский епископ Петр. см. Գիրք Թորոնց, с. 70, 72, 73, 79. О Петре Сюнийском см.: Լ. Ալիևեան, Պետրոս Եպիսկոպոս Սյունեացի, 1903, 1904. Источники и литературу об отделении Сюнии см. Narattio..., с. 210, 213.

Бозиде, что исключает серьезную ошибку в его датировке.¹ Кроме того, указанное отделение он не смешивает с церковным расколом, который датирует 607 годом, а также правильно называет участвующих лиц (каталикосы Кирон и Авраам).²

Таким образом, показания армянских источников естественно продолжают восстановленную нами на основе сведения Прокопия Кесарийского картину. Примиренческие определения Двинского собора 506 года грузинская и армянская церкви поняли по-разному: первая увидела в них правое халкидонитство, а другая – правое монофизитство. Последующий период в истории этих церквей был временем, в лучшем случае, определения позиций, который завершился в начале II половины VI века созывом с армянской стороны специального церковного Собора и признанием левого монофизитства (юлианитства). Картли, очевидно, не созывала подобного собора, поскольку не проводила никаких радикальных изменений в своем вероисповедании и обрядовых ритуалах. Если в поисках фарватера между Сциллой и Харибдой (Византией и Ираном) Картли не отказывалась от Халкидонского собора, то и не становилась на путь активного антимонафизитства. Такое положение оставляло правителям Ирана надежду на то, что с помощью армянской церкви им когда-нибудь удастся вывести Мцхета с орбиты Константинополя.

В конце 60-х годов VI века армянская церковь еще раз попыталась создать единый монофизитский лагерь на Кавказе. По сведениям *Narratio de rebus Armeniae*, католикос армян Иоанн Габеленский отправил послания епископу сюнийцев Вртанесу, католикосу албан Абасу и картлийской церкви:

«А отправили они Абасу, католикосу албан, такое послание: иди, присоединись к нашему вероисповеданию об одном естестве Бога Христа и в трисвятом песнопении нашего, говоря «который был распят ради нас». Но он не согласился.

И [написали] епископу сюнийцев Вртанесу то же самое, но и он не согласился, говоря: блаженные епископы до меня Петрос и Григориос так говорили: «Святое Боже» и я ничего не добавлю и не убавлю.

Также написали грузинам, которые ответили строго и не приняли услышанное и без уважения прогнали послов как учеников еретиков и обновителей жидовского учения.

Никто не подчинился их воле, кроме армяноязычных [обществ] Ташира, Дзоратора и Гардмана, которые являются областями, и некоторых арцахцев».³

Описанная ситуация, согласно *Narratio*, имела место после восстания 571 года и до воцарения в Иране Хосрова (590). Дошедшие до нас послания к сюнийцам⁴ и албанам⁵ написаны до восстания.⁶ Спор с грузинами также, по-моему, имеет в

¹ Մամուլէ քահանայի Անեցոյ, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, Վաղ. 1893, с. 75.

² Там же, с. 79.

³ La *Narratio de rebus Armeniae*, §§ 85-89

⁴ Գիրք Թորոց, с. 7-8

⁵ Там же, с. 81-84; а также Մովսես Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆ, 1912, с. 137-142.

⁶ Ն. Ակինեան, Թուղթ Մակարայ Բ. Երուսաղէմի հայրապետ առ Վրթանէս եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց, Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, ՀԱ, 1930, с. 536, Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) և իր Պատմութիւն, ՀԱ, 1953, с. 573.

виду церковный раскол в начале VII века, а не какой-либо другой неизвестный по источникам эпизод, поскольку: 1. О церковном расколе на Кавказе Narratio нигде больше ничего не говорит. 2. Исключено, чтобы между грузинской и армянской церквями произошло подобное столкновение и оно не отразилось в переписке Мойсея Эливардского и Кирона Мцхетского.¹ 3. Арсений Сапарский пишет свое сочинение по Narratio (порой переписывает слово в слово), но отдельно этот конфликт не выделяет, т.к. считает, что об этом он уже сказал, когда коснулся оппозиции Кирона, Абаса и Григория Сюнийского по отношению к постановлениям Двинского собора.² 4. В энциклике католикоса армян Авраама читаем: «Пребывающие до нас на католикосском престоле сочли нужным написать в Албанию, а мы – в Картли Кирону».³ Нет сомнения, что в словах Авраама подразумевается именно та ситуация, которая описана в Narratio. 5. В сообщении Narratio об изгнании из Картли представителей армянской церкви явно виден зародыш легенды⁴ о том, как грузины забросали камнями Петра «Волка», которая, несмотря на наличие разных вариантов, хронологически увязывается с церковным расколом.

Согласно халкидонитским источникам (Послание Макария Иерусалимского Вртанесу Сюнийскому,⁵ Послание Иоанна Иерусалимского Абасу католикосу албан,⁶ Narratio, «О разделении Картли и Армении»), сюнийцы и албаны не встали в оппозицию Халкидонскому собору, и, согласно монофизитским источникам, сразу же подчинились приказу католикоса армян. Если учитывать последующие события (Аврааму католикосу армян в 609 году вместе в грузинской церковью пришлось предать анафеме и албанскую), то в этом вопросе преимущество следует отдать диофизитским источникам.

Таким образом, на протяжении II половины VI века Картли, Албания и Сюния поддерживали халкидонитство, хотя и не проявляли активные анимонофизитские настроения. Монофизитство, согласно Narratio, приняло только армяноязычное население Ташира, Дзоратора и Арцаха,⁷ т.е. армянское население тех смешанных провинций, которые всего лишь два века назад присоединились к Картли и Албании. Это сведение находится в полном согласии с той ситуацией, которая хорошо известна из переписки грузинских и армянских деятелей: Ташир и Дзоратор – это провинции Гугарети, и именно армяноязычные племена Гугарети обратились к двинскому католикосату с

¹ См. «Книга посланий», с. 123-131.

² Арсений Сапарский. Грузинское источниковедение, с. 136, §V

³ «Книга посланий», с. 120.

⁴ Ուխտանէս, Պատմութիւն բաժանման, Վաղ. 1871, с. 91; Կիրակոս Փանծակեցի, Պատմութիւն, Եր. 1961, с. 41; см. также Л. Меликсет-Беков. Грузинский извод сказания о посте «араджавор», Христианский Восток, 1917, вып.V.

⁵ Критически установленный текст см N7Aginyan5HA7 1930, с.569-578, см. также ссылки на рукописи, ранние издания и литературу, с. 509-569.

⁶ Արարատ, Новое издание Ն.Ալիսեան, ԶԱ, 1953, 591-594, Немецкий перевод см. Oriens Cristianus, 1912, с. 64-79.

⁷ Ср. Ն.Ալիսեան, ՀԱ, 1953, стр.470; Հ.Բարթիկյան, Narratio de rebus Armeniae, հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Բանբեր Մատենադարանի, 1962, #6, с. 166.

просьбой защитить их от национально-религиозной политики грузин.¹

В конце VI века монофизиты еще раз попытались завладеть престолом католикосата Картли. Не исключено, что в это время во главе Картли стоял Стефаноз I эрисмтавари, придерживающийся проиранской и монофизитской ориентации. Восшествие на престол католикоса Картли настоятеля соборного монастыря Двина и хорепископа Аираратского гавара Кирона Скутрского (Сакудрийского?) как будто должно было укрепить позиции монофизитства. Но случилось обратное. Кирон начал проводить активную национально-религиозную политику, целью которой было полное огрузинивание окраинных провинций Картли и окончательное подчинение Мцхетскому католикосату. Политическому объединению «Всея Картли», которое еще раньше начал Гуарам Куропалат, Кирон католикос подвел твердую идеологическую основу. Успех такой политики был возможен только при условии, если грузинская церковь избрала бы отличное от «армянской веры» вероисповедание и в то же время не сворачивала бы явно с примиренческого курса, начатого объединенным Двинским собором 506 года. Грузинская общественность оказалась готовой к мероприятиям Кирона. Раскол между армянской и грузинской церквями стал неизбежен.

На рубеже VI-VII веков на идеологическом фронте Кавказа отмечается еще один перелом: епархия Тао отделилась от Двинского католикосата. По сведениям *Narratio* и Арсения Сапарского, в 604 – 610 гг. Иран одержал победу над Византией на Кавказе и дал возможность католику монофизитских армян Аврааму Албатанскому присоединить халкидонитские паствы к византийской части Армении.

«...Тогда еретик католикос Авраам вынудил епископов паствы Иоанна предать анафеме Халкидонский собор, в противном случае удалиться от Армении. Эти последние не подчинились: некоторые из них перешли в Тао, другие – в страну римлян и скончались на чужбине»²

Ж. Гаррит справедливо замечает, что упоминание Тао в таком контексте исключает его иерархическую связь как с Константинополем, так и с Двинской церковью.³ Если в начале VII века епископат Тао не является независимым, то он должен был входить в паству католикоса Мцхеты. Это наблюдение подкрепляют документы, сохранившиеся в «Книге посланий»: представители Тао не приняли участие в Двинских соборах 606 – 607 годов, где были разработаны специальные церковные законы и был подписан договор о единстве монофизитской паствы Кавказа. Сюнийская церковь на этом же соборе вновь возвратилась в лоно армянской церкви.⁴

Однако до полной стабилизации религиозной ситуации на Кавказе было еще далеко. Впереди был еще целый век страстей и перегруппировки сил, т.н. «персидский собор», соборы в городах Карин и Манаскерт. Ясно было только одно: в сложнейшей геополитической ситуации Картли окончательно избрала византийскую ориентацию и халкидонитское вероисповедание.

¹ «Книга посланий», стр. 3 – 14, 29 – 35.

² *Narratio de rebus Armeniae*, §115, ср. Арсений Сапарский, комментарии, § V, XIV.

³ *La Narratio de rebus Armeniae*, с. 266 - 267

⁴ Книга посланий, комментарии, §§§ XIV, XV, XVI

КАВКАЗ И ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК МЕЖДУ IV И VI ВСЕЛЕНСКИМИ СОБОРАМИ¹

Цель доклада – рассмотреть некоторые аспекты религиозной ситуации на Кавказе в период христологических споров в восточной церкви и униональной политики византийских императоров.

VI и VII века в истории Кавказа – это период формирования теологической позиции, который определил впоследствии характер церковной литературы и искусства и оказался в тесной связи с международной политикой и культурной ориентацией кавказских стран.

Значение указанного периода для всей последующей истории Кавказа совершенно очевидно, однако на сегодняшний день не существует исследования, которое целиком охватило бы проблему в этом масштабе. Что же касается отдельных кавказских стран, следует подчеркнуть, что гораздо лучше изучено отношение к христологическим догматам и другим связанным с ними вопросам Армении, нежели Картли и Албании. Здесь следует назвать в первую очередь работы Э. Тер-Минасяна, К. Тер-Мкртычяна, В. Инглизяна, К. Саркисяна и др., хотя они порой содержат взаимоисключающие положения.

К сожалению, регламент не позволяет не только детально проанализировать источники и исследования, но и коснуться всех аспектов проблемы. Главную трудность в рассмотрении проблемы составляет вопрос источников. Имеется в виду не столько ограниченное количество необходимых источников, сколько их характер.

Раскол, происшедший в начале VII века, впоследствии разделил кавказские церкви на два лагеря. В соответствии с этим в сочинениях средневековых историков сформировались две модели истории Кавказских церквей: монофизитская модель армянских и албанских авторов и диофизитская модель - грузинских. Вместе с тем, специалисты в большинстве случаев считают, что официальные церковные документы были подвергнуты позднейшей редакции со стороны представителей национальных церквей.

С точки зрения хронологии историки-монофизиты, которые описывают

¹ ДОКЛАД ПРОЧИТАН В ВЕНЕЦИИ НА ПЕРВОМ МЕЖДУНАРОДНОМ СИМПОЗИУМЕ, ПОСВЯЩЕННОМ ПРОБЛЕМАМ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ЮЖНОКАВКАЗСКИХ СТРАН В 1979 ГОДУ, ОПУБЛИКОВАН В ТРУДАХ ТБИЛИССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА, N2241, 1983.

религиозную ситуацию на Кавказе во второй половине V века, могут быть поделены на две группы: 1) те, которые являются приблизительно современниками описываемых ими событий, и 2) те, период деятельности которых удален на пять и более веков от описываемых ими же событий. Вторая группа с точки зрения содержания может быть поделена еще на две подгруппы: 1) те, которые видят только борьбу между христианством и зороастризмом; к этой группе относятся и современники; 2) те, которые затрагивают также догматические споры в христианской церкви и участие в них кавказских стран, в частности, Армении.

Правда, анахронизмы и смешение последовательности событий характерны для обеих групп, но все же совершенно очевидно, что их надо разграничивать. Указанные недостатки в большей мере характерны для второй группы, к тому же эта группа относится к более позднему времени, нежели первая.

Историки первой группы описывают такие события, которые более или менее известны из современных рассматриваемому периоду источников. В противоположность этому, историки второй группы, не ссылаясь на источники, детально повествуют о таких эпизодах догматических споров, которые даже не упоминаются в сочинениях их предшественников. Совершенно очевидно, что их попытки найти среди армян, и тем более среди представителей высшей знати, которым они сами принадлежали, таких церковных деятелей, которые уже на IV Вселенском соборе были антихалкидонитами, является отражением широко внедряемой в монофизитскую церковь тенденции более позднего времени. Наиболее типично в этом отношении сведение Томаса Арцруни (X век) относительно участия братьев Арцруни в христологических дебатах, имевших место в Константинополе сразу же после Халкидонского собора. Отсутствие в источниках соответствующих документов автор пытается оправдать выдуманной историей о прибытии в Армению несториана Барцума и изъятии им из сочинения историка Егише нескольких страниц.

Что касается грузинских источников, то здесь мы не имеем никаких следов о христологической полемике во второй половине V века.

Хорошо известный в грузинской историографии конфликт между царем Вахтангом Горгасали и архиепископом Микаэлем рассматривается специалистами как отражение конфликта между различными вероисповеданиями (халкидонитством и монофизитством). Характерно, что некоторые исследователи считают царя халкидонитом, а архиепископа – монофизитом, тогда как другие придерживаются противоположной точки зрения. Такие взаимоисключающие взгляды, естественно, вынуждают искать другие причины для объяснения конфликта. На мой взгляд, и это подтверждается данными источников, конфликт носит социальный, а не религиозный характер.

Все это, а также то, что в единственном дошедшем до нас с V века грузинском литературном памятнике «Мученичество св. Шушаник» нет никаких следов по интересующему вопросу, побуждает нас поддержать тех армянских специалистов, по мнению которых Кавказ этого периода еще не стоял перед внутрехристианскими проблемами и был занят исключительно борьбой против маздеанства.

После Халкидонского собора кавказские церкви впервые выразили свое отношение к христологической полемике на Всеобщем Двинском соборе 506 года.

Совершенно очевидно, что Собор принял «Генотикон» (482) Зенона (450-491) и поддержал примиренческую политику византийских императоров. Начиная с этого времени и до середины VI века с этой точки зрения в армянских и грузинских источниках нельзя обнаружить явных свидетельств. Это обстоятельство может быть рассмотрено как показатель того, что позиция кавказских церквей на протяжении этого времени существенно не менялась, или, что более вероятно, изменение позиции, если таковое имело место, не было оформлено церковным собором.

В то же время Византия изменила свою церковную политику, примиряющая диофизитов и монофизитов политика Зенона и Анастасия (491 – 518) постепенно переросла в промонофизитскую, пока целиком не стала таковой (с 508 года). Однако такое положение продолжалось недолго. Преемник Анастасия Юстин (518 – 527) вновь повернулся к халкидонскому вероисповеданию и возобновил антимонофизитскую политику.

Религиозная политика византийских императоров, как в зеркале, в перевернутом виде отражалась в религиозной политике иранского царского двора, которая началась с оказания помощи гонимым несторианам и завершилась защитой монофизитства.

Постоянное балансирование между двумя великими империями затрудняло кавказским странам выбор веры и тем более ее официальное объявление. И все-таки можно найти сведение, которое поможет прояснить пути развития религиозной ситуации на Кавказе во второй четверти VI века.

Придворный историк императора Византии Юстиниана (527 – 565) Прокопий Кессарийский в своем труде «*De bello Persico*» по поводу событий, приближающихся по времени к 525 году, пишет, что «грузины лучшие христиане среди тех народов, которые находятся под властью персов». Несомненно, что историк-халкидонит под «лучшими христианами» подразумевает диофизитов.

На Поместном соборе 551 года армянская церковь официально объявила монофизитство своим идеологическим выбором и определила соответствующую догмам литургию. Так оценивают историки-халкедониты значение второго Двинского собора для истории армянской церкви.

Что касается историков-монофизитов, они стараются доказать, что армянская церковь не изменяла своего вероисповедания после Григория Просветителя, а Халкидонский собор она отвергла сразу же, как только он состоялся. Поэтому значение этого собора как одного из переломных в истории армянской церкви в армянской исторической литературе иногда пренебрегается.

С этой точки зрения представляет интерес компромиссная позиция летописца поместных армянских соборов и видного монофизитского деятеля Иоанна Одзунского (718 – 729), высказанная им в 20-х годах VII века:

«Собор был созван владыкой Нерсесом (551 – 3. А.) против Халкидонского собора, поскольку участился грязный недуг вероисповедания этого Халкидонского собора и постепенно окрепла диофизитская вера».

Явно выраженная армянской церковью догматико-политическая позиция естественно требовала от других церквей Кавказа высказать свое отношение к сделанному соседней церковью шагу. И действительно, одна из армянских хроник XVI века пишет:

«Владыка Нерсес Багревандский созвал в Двине по приказу персидского царя собор, чтобы отделиться от греков. На этом соборе грузины и четвертая Армения отступили от единства с армянами. Сюнийцы и албаны также отступили, а затем вновь присоединились [к армянской церкви] ».

Точка зрения автора хроники ясна: общий идеологический лагерь (на примиренческой позиции) на Кавказе был разрушен при содействии Ирана и произошло это в 551 году. Приведенная выше цитата должна относиться к довольно древнему слою, поскольку она использована Арсением Сапарским (ок. XI в.) и его источником (VIII в.).

Следует отметить, что о противостоянии грузинской церкви постановлениям Двинского собора 551 года сообщает также и армянский историк Самюэль Анийский (XIII в.), который в своей «Летописи» в сведении, датированном 557 годом, пишет: «Здесь написано об отделении грузин». Правда, в сочинении Самюэля встречаются анахронизмы, в частности, в связи с Двинским собором, но в этом случае его сведение заслуживает внимания, поскольку об отделении грузин он пишет сразу же после установления национального летоисчисления армян и сведений о Григории Маначихри и Изид-Бозиде, что исключает ошибку в его датировке. Кроме того, указанное отделение он не смешивает с церковным расколом, который датирует 607 годом, а также верно называет участвующих лиц.

Таким образом, показания некоторых армянских источников, наряду со сведениями Прокопия Кессарийского, подводят нас к выводу о том, что примиряющие определения Двинского собора 506 года грузинская и армянская церкви поняли по-разному: видно, что первые увидели в них правое халкидонитство, а вторые - правое монофизитство. Последующий период в истории этих стран – это период все большего определения вероисповедальческой и политической позиции. Во II половине VI века армянская церковь завершила процесс поисков, созвала церковный собор в Двине и приняла левую монофизитскую веру, известную под именем юлианитства. Картли, как видно, не созывала подобный собор. Следует предполагать, что в поисках форватера между Сциллой и Харибдой (Византией и Ираном) она не отказывалась от Халкидонского собора, но и не встала на путь активного антимонофизитства. Такое положение оставляло иранскому двору надежду на то, что с помощью армянской церкви когда-нибудь он сможет вывести грузинскую церковь с константинопольской орбиты.

В конце 60-х годов VI века армянская церковь попыталась еще раз создать на Кавказе единый монофизитский лагерь. Послания Макара Иерусалимского Вртанесу Сюнийскому и Иоанна Габеленского католикосу албан Абасу, трактаты *Narratio de rebus Armeniae* и «О разделении Картли и Армении» Арсения Сапарского содержат информацию по этому вопросу. Хотя, согласно древним армянским историкам, сюнийцы и албаны тогда же подчинились воле патриарха

Армении; некоторые сведения «Книги посланий» показывают, что в этом случае показания халкидонских источников должны быть более верными. Согласно *Nag-ratio*, монофизитское вероисповедание приняли только Армяне и армяноязычные поселения отдаленных провинций Албании, имеющие смешанное население: Ташир, Дзоропор, Гардман и Арцах. Это сведение находится в полном согласии с перепиской армянских и грузинских церковных деятелей в 605 – 609 годах.

В конце VI века монофизиты попытались еще раз завладеть Картлийской церковью. В это время Картли правил, по всей видимости, проиранской и монофизитской ориентации эрисмтавар Стефаноз I. Восхождение на престол католикоса Картли Кирона, по предположениям католикоса Армении, должно было усилить позиции грузинских монофизитов. Однако произошло совершенно противоположное.

Кирон начал проводить широкую национально-религиозную политику, целью которой была полная ассимиляция смешанных провинций и идеологическая поддержка объединения Картли. Успех этой политики был возможен только в том случае, если грузинская церковь выберет вероисповедание, отличающееся от поддержанного Ираном монофизитства, и вместе с тем явно не свернет с примиренческого пути собора 506 года. Церковный раскол стал неизбежен.

Рубеж VI – VII веков важен также и с точки зрения еще одного изменения, происшедшего в распределении сил на идеологическом фронте в истории Кавказа: епископат Тао отделился от лагеря монофизитов и присоединился к Картлийской церкви или какое-то время оставался независимым. В 613 или 616 годах на т.н. «Персидском соборе» в Ктезифоне халкидонитским лидерам стран, находившихся в подчинении Ирана, было дано предложение изменить свое вероисповедание или же покинуть свою паству и свою родину. На соборе присутствовали представители всех церквей стран Ближнего Востока кроме католикоса Картли. Надо полагать, что католикос Картли Кирон был вынужден покинуть свой престол и перебраться в Фасис, сан митрополита которого, по сведению Иоанна Драсханакертского (X век) он занимал одновременно с патриаршим престолом Мцхета.

Таким образом, биография католикоса Картли Кирона легко увязывается с биографией Кира Фасисского, в дальнейшем (с 631 г.) патриарха Александрии и правителя Египта (известен и под именем Аль-Мукавкас). Идентификация Кирона Мцхетского и Кира Фасисского легко объясняет многие моменты из биографии последнего, в особенности его самоотверженное следование монофелитской доктрине, целью которой было объединение халкидонитов и монофизитов. Аналогичной должна была быть религиозная политика католикоса Картли, который на протяжении двух десятков лет трижды менял свое вероисповедание и религиозное окружение и как халкидонитский лидер старался не прерывать связь не только с монофизитами, но и с несторианами.

В конце 620-х годов Византийская империя победоносно завершила «первую великую войну христианства» (Г. Острогорский) против персидской империи. Хосров II был свергнут с престола, а «Животворящее древо», освобожденное от персов, император Византии Ираклий вновь водрузил на свое место. Возвращение восточных провинций, большинство из которых было населено

«инокомыслящими», побудило императора восстановить церковный мир на основе доктрины об одной энергии и одной воле во Христе. Кавказские страны были первыми в числе тех, которые присоединились к Константинополю. Реставрация халкидонитства в Картли, хотя и с некоторыми монофизитскими тенденциями, произошла без каких бы то ни было осложнений. Патриарха Армении Езр (631 – 641) и недовольную (в основном) им паству Ираклий вынудил причаститься у патриарха Константинополя Сергия (ум. 638). Однако монофелитство, которое не удовлетворяло ни диофизитов, ни монофизитов, потерпело поражение так же, как и ранние попытки унии. На VI Вселенском соборе в Константинополе (680 – 681) монофелитство и его ересиархи, в том числе и Кир Александрийский (бывший митрополит Фасиса), были преданы анафеме.

Кавказские церкви пришли к периоду относительной теологической стабильности. Стало ясно, что Картли навсегда избрала халкидонитское вероисповедание как опору в сложной внутренней и внешней политической ситуации. Что касается армянской церкви, то у нее впереди еще был созванный Иоанном Одзунским (717 – 728) Маназкертский собор 726 года, который окончательно восстановил в Армении монофизитское вероисповедание. Албания долго колебалась между ними, пока не сделала для себя роковой шаг - перешла в лоно монофизитства.

ДВИНСКИЙ СОБОР 506 ГОДА¹

Сведения об объединенном Двинском соборе армянских, грузинских и албанских епископов, который состоялся в 506 году, довольно часто встречаются в памятниках древнеармянской письменности, однако они не отражают непосредственных впечатлений и противоречат друг другу. Поэтому особое значение для изучения истории этого собора приобретают дошедшие до нас два послания на древнеармянском языке, одно из которых, по всей видимости, составлено непосредственно собором, а другое - в ближайшее после 506 года время. Оба послания подписаны католикосом армян Бабгеном и вошли в научный обиход под его именем.

Послания католикоса Бабгена к персам были изданы дважды. Впервые их опубликовал К. Тер-Мкртычян в журнале «Арагат»,² второй раз они вышли в свет в 1901 году в виде составной части «Книги посланий».³ В основе обоих изданий лежит единственный дошедший до нас список («Братство антонианов»), поэтому они практически не отличаются друг от друга.

Различие заключается только в отдельных прочтениях и расстановке некоторых знаков препинания, что указывает на разное осмысление текста издателями. С точки зрения расстановки знаков препинания (пунктуации) преимущество следует отдать первой публикации, хотя, на наш взгляд, она также нуждается в пересмотре.

Предлагаемый перевод выполнен с учетом обеих публикаций, а также конъюнктуры отдельных исследователей. Насколько нам известно, это первый полный перевод посланий Бабгена.⁴ Русский перевод претендует на адекватность в передаче как содержания, так и имен собственных. В армянском издании не указаны цитаты из «Нового Завета». Эти указания сделаны нами. В

¹ СТАТЬЯ ОПУБЛИКОВАНА В «ВЕСТНИКЕ» АН ГССС В СЕРИИ ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ И ИСТОРИЯ ИСКУССТВ. - 1973. - № 3. - С. 145-166. ТАКЖЕ СМ.: ХРИСТИАНСКИЙ КАВКАЗ. - ТБ.: 2010. - С.124-144.

² Կարապետ Վարդապետ, Հայոց Եկեղեցւոյ առաջին մասնակցութիւնը դաւանական վեճերի մեջ և Բաբգեն կաթողիկոս. Արարատ, 1898, с. 431-436; Թուղթ Հայոց ի Պարս առ ողղափառս. Արարատ, 1898, с. 383-386.

³ Գիրք թղթոց, Տփղիս, 1901, с. 41-51.

⁴ Существует перевод на немецкий язык большей части Первого послания. См. E. Ter-Minasyanz. Die armenische kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig, 1904, app. I, с. 152 – 157. Позднее, в 1981 году был опубликован полный перевод Второго послания Бабгена на английский язык: Leif Frivold ; The Incarnation: A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and 6th Centuries according to the Book of Letters, Oslo, 1981, с. 79-83.

том случае, когда армянская цитата слово в слово совпадает с древнерусским переводом, мы оставляем ее без изменений, в остальных случаях используем только лексику древнерусского перевода и для сравнения указываем на соответствующее место в «Новом Завете».

I

Послание армян в Иран, к православным

Целомудренным и правдолюбивым служителям святой веры Христовой, владыкам нашим и единоверным братьям: владыке Даниелю Кармскому епископу, хорепископам Малка и Шавта, священникам Аба и Мари, дьякам Мирхормизду и Аблаха, азатам Арташиру, Братоку и другим свято верующим христианам в Рмбан-шахастане, Гармекан-шахастане - в наханге Карменана, архиерею Иоанну и азатам – Варазпандаку, главе надзирателей таджиков в Малокане, Харту в Мушелиане и другим свято верующим христианам в городе таджиков Пероз-Шапухе; Ионатану пустыннику и другим свято верующим христианам в Асорестане и Хужастане, в Херте и Нонабарсаде; пустыннику Орикну и Сааку, хорепископу Блад-шахастана; Иакобу Бэлу, Катаре и другим верующим христианам в Асорестане, в великом наханге Низибина; Басаде, пустыннику Иматеан и азатам – Гнибе и другим верующим христианам в Ноширакане и наханге Нинуэ, всем епископам, хорепископам, священникам, дьяконам, пустынникам, мирским людям, азатам и сельским главам большим и малым и всем верующим, подданным царя царей Кавата в Иране.

Из Великой Армении от архиепископа всех армян Бабгена и его сопредостольников – епископа Мамиконянов Мершапу, епископа Мардпетакана Нерсеса, епископа Харки Теарнтира, Бзнунского епископа Самуэля, епископа Фокаса и Самуэля Басенского, епископа Аршарунского Татула, епископа Хорхорунского Алана, Ататэ епископа Тао, епископа Аршамунского Тачата, епископа Рштунтского Даниэля, епископа Мокского Алкана, епископа Арцрунского Харба, епископа Аматунтского Шахе, епископа Палунского Сахака, епископа Гнунского Павлоса, епископа Зарихуанского Мовсеса, епископа Тморского Давида, епископа Андзевского Даниеля и епископа Мехнунского Темра [пожелание здоровья].

Также искренне приветствуют вас богослужители и православные служители церкви, священники и монахи в согласии со всем монашеством, благочестивые главы и ишханы страны армян, проникнутые православной верой – Вард Мамиконян, князь Арцруна Сахак Камсаракан, спаспет армян Спандиат, ма[л] хаз армян Арташир, князь Вина[н]да Зик, князь Аматауна Манген, князь Палуна Тирот, князь Дашткарана Варазнерсе, князь Апахуна Встам, князь Гнуна Гнел, князь Вахевуна Башхен, князь Сюнии Арташир, князь Рштуна Атрнерсе, князь Аравелина Арташир и все другие православные ишханы, великие и малые, и все, кто пребывает под их владычеством. От святой соборной и апостольской церкви, кто истинно верует в отца, сына и святого духа, от всей страны армян – епископов, священников и монахов, азатов и шинаканов – вашей православной

святости с любовью во Христе, радость и блаженство.

На восемнадцатый год царя царей Кавата, когда мы, Бабген, глава епископов армян, вместе со всеми епископами, монахами и нахарарами были собраны в гаваре Айрарата, в остани страны армян, в городе Двине, пришли к нам какие-то люди, которые представились как пришедшие из ваших краев – из Тесбона, Гармикана, наханга Вехарташир, и сообщили нам свои настоящие имена и места проживания – священник монастыря Махардз из Кармикан-наханга Самуэль, священник Бердошма Шмован, священник Аха из таджикского города Пероз-Шапуха, из Вехарташир-наханга, книжник Мара и другие их товарищи, предстали все перед собором с посланием в руках, которым признавали истинную веру, к которой пришли с великим трудом и нашли истинную и православную веру в святую троицу.

Ради этой смелости получили они царский роартак царя царей Кавата, по которому получали право, свободно исследовав вопросы истинного христианства, укрепиться в вере в соответствии с канонами и учениями стран греков, армян, грузин и албан и не нарушать пустыми словами и тщеславным толкованием определение, которое приняли верующие во Христе.

Причины своего прихода к нам они объяснили следующим образом: так как мы являемся рабами царя царей Кавата, то для блага царя и его подданных должны стараться, по мере своих возможностей, просить бога о его здравии, мире и долголетии, да будут у него от бога всякие подобные блага.

Эта вера [дана] нам собравшимися на Никейском соборе 318 отцами, нашими предками, при царствовании блаженного Костандианоса, которую принял весь мир, и в ней окрепла святая и вселенская церковь, которую изначально Глас (Божий) поставил наставницей над её учениками и сказал так: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мт. 28:29) и наложил на все это высшую и славную печать.

Эта вера действительно была у всей нашей страны, и совершенно никакого греха не видно было явного вплоть до 27-го года. А тогда появилось тесто зла, сокрытое в нечистых душах, которые начали мутить светлую веру в святую троицу, обманывать себя изменчивыми плотскими страстями; распространилась подозрительность, и многих охватил страшный недуг до того, что ересиархи то тут, то там созывали соборы то в Гунтапухе, то в Асорестане, - Акак, Барцума, Мани, Иоанан, Павле, Мика и другие их единомышленники присоединялись к высказываниям и богохульствам Нестория, Диодора и Теодорита и подобной деятельностью подвергали нас и всех православных в нашей стране великой опасности перед князьями и судьями.

Не смогли мы больше выносить такое злое, страшное и горькое оскорбление и позаботились о том, чтобы сообщить царю, добрались и до вас из-за той же опасности и притеснения, чтобы найти помощь в свидетельствах Святых писаний, чтобы твердо и непоколебимо держаться преданий и заповедей святых отцов, чтобы не ослабели мы от таких постоянных духовных и телесных притеснений сомнениями в таких делах.

Узнали мы обо всем этом от них, часть устно, часть в письме, которое мы видели своими глазами. С сегодняшнего дня мы будем считать блаженными вас,

о, боголюбцы, которые потрудились и выбрали жизнь блаженную и желанную в православной вере, вашим полным мужества поведением (получили благодать) услышать желанный Глас нашего Спасителя (и) разнообразной любовью явили зрячим Бога. Ибо, пренебрегая имущественными вожделениями, пренебрегая человеческой славой, нищенствуя ради Христа, чистотой духа станете зрящими Христа и вместе с тем совершенными во Христе и порадуете (всех) любящих Христа.

Надо, чтобы и мы без соблазнов возвестили (всем) выход святой веры от собравшихся в Никее блаженных отцов, принятой 318 епископами, к которым на этом святом соборе божьей благодатью присоединился наш блаженный патриарх Аристаке, который в полном объеме получил от святых отцов истинную веру и истинно принес ее в нашу страну. Этой верой, которую получили от него армяне, мы освятились, и от неё происходит по сей день рукоположение первосвященников армянской страны и твердая воля в ней же.

Таким образом: Веруем во Единого Бога, Отца Всемогущего, Творца всего видимого и невидимого и во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного, рожденного от Бога истинного, несотворенного, единосущного Отцу, через которого все было сотворено, все, что на небесах и на земле, который ради нас, людей, ради нашего спасения сошел с небес, воплотился от Святой Девы Марии, страдал ради наших грехов, умер и воскрес на третий день, вознесся на небеса, воссел одесную Отца и вновь грядет судить живых и мертвых.

Кто говорит о нем, что «было [время], когда его не было»; «прежде, чем родиться, Он не существовал»; «был создан из ничего»; или кто считает, что «Сын Божий иной сути и иной сущности, [подвержен] изменениям или преходящий», их отлучает вселенская апостольская церковь.

Верим так, как были мы крещены, как узаконили нам святые отцы. Кроме этой веры никакого другого решения нет и не приемлем и не примем, ибо небесный наставник Саулос во весь голос предостерегает людей от земной мудрости и греховного обмана. Много свидетельств святых писаний, еще больше – учений святых православных отцов, несущих свет, которыми крестились крещенные и любовью святой Троицы облачаются утешением падшие духом, опирающиеся на надежду и веру, чтобы спасти свое тело и душу для вечной жизни.

Эту веру имеем греки, мы, армяне, грузины и албаны. Но, как сказали нам ваши посланники, братья монах Самюэль и священник Шмавон и другие их сподвижники, Бабэ католикос Асорестана и другие епископы, несториане говорят: у бога есть два сына – один Бог-Слово равный отцу, который сошел с небес, а второй – Иисус, смертный человек, подобно нам, который был рожден от Марии и, так как был праведным, был почтен больше, чем любой другой человек, и его только чествовали именем Сын Божий, а не (считали в действительности) Сыном Божиим. Не равный богу, но человек сотворенный и смертный, подобно нам; и раз ему вспомошествовал Святой Дух, он смог одолеть сатану и страсть, и ради его правды и благих дел удостоился он благодати быть храмом Слова Божьего.

Также говорят, что нужно разделить и ясно говорить так: «Бог совершенный и человек совершенный». Это значит, что совершенный Бог взял совершенного человека Иисуса Христа и, так как любил его, сделал его достойным поклонения вместе с ним.

И человек был удостоен чести благодати, знамения и чудес, которые совершал Словом Божиим, снизошедшим с небес и вселившимся в него, то есть - во Христа. И усилились в нем чудеса, которые он творил. Все боли и смирения были в нем, и он оказался смертен, как и мы, вышел он из равных ему людей, с божьим словом, Сын Божий. (Они) говорят: «Не для Иисуса послышался голос с небес в Иордании: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мт. 3:17). А для Слова Бога, равному отцу, сошедшему с небес и водворившемуся в нем [Иисусе]. Также говорят: «Когда пришел к своим ученикам через запертые двери, эти двери не были заперты, их оставили открытыми ученики, боясь иудеев» (Ср. Иоанн, 20:26)

Еретики говорят, что Иисус Христос был смертным человеком, сотворенным, равным нам, а не сошедшим с небес и бывшим на небесах, как Элия и Енок поднялись ввысь и не увидели Бога, так и его не увидят до воскресения. Это несториане, усиленные книгами Диодора, Теодора, Нестора, Теодорита, Иба, говорят против нас, что канон, который установили для нас Акак, Барцуме, Мани, Павле и другие их сподвижники. И так говорят, что у греков, армян, грузин и албан та же вера, что и у нас. Это мы узнали от них [о том], что говорят несториане.

Раз вы пожелали, чтобы об этих деяниях вы узнали от нас, сообщаем: греки, мы, армяне, грузины и албаны это богохульство не принимали, не примем, не причастимся и не уверуем, а будем проклинать за такие разговоры и учения. Как сказал Апостол Павел: «Кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема» (Галат., 1:9). Затем вновь повторяет то же самое и говорит: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Галат., 1:8).

То же подтвердили полные божьей благодати блаженные отцы, 318 епископов, собравшиеся в Никее. К ним присоединились 150 православных епископов, собравшиеся в Константинополе, к которым и мы присоединяемся и проклинаем противников этой истинной веры и полных божьей милостью канонов.

Это исследование истинной веры написали и приложили печать я, Бабген, католикос армян, вместе со всеми епископами страны, ишханами и нахарарами. И Сергис, которого зовут Баргэн, Аргишский хужик из Шоштри-шахастана, на том же Соборе, перед всеми нами армянами сказал, что это так. Слышу по этому делу, что еретики есть и в Хужастане, по поводу этой веры мне нужно вероисповедальное письмо, и напишите твердое, истинное и непоколебимое вероисповедальное письмо. Я, Бабген, католикос армян, и все епископы, Вард Мамиконян и где бы ни были в другом месте ишханы и нахарары, написали на армянском и персидском и приложили нашу печать. Самюэл, Шмавон, Аджхам, Мера и их сподвижники получили это вероисповедальное письмо, передали Сергису и взяли с собой в свою страну.

II

Послание армян в Персию, к православным

Нашим любимым, православным и верным братьям, истинным служителям бога, епископам и пастве, монахам и мирским людям от главы епископов армян Бабгена, Мершапуха епископа Таронского гавара в Армении, других, согласно гаварам и домам армянских епископов, служителей всех наших святых церквей, ишханов, от Варда, князя Мамиконянов и марзспана армян, Сахака Камсаракана, Арташира Малхаза и других вельможных и малых азатов с нашей любовью радость в Боге Иисусе.

Во второй раз пришел от вас к нам священник Симон, трудолюбивый и всегда неутомимый в поисках веры, который сообщил нам немного о возобновившихся спорах и борьбе несториан(н) и о неприемлемости нашего послания ко всем вам, православным, по поводу истинной веры, которое получили от нас, чтобы спастись. Наоборот постарались, авось смогут поколебать твердыню святой церкви, очернив православную веру в вашей стране.

Таким образом, взращенная постепенно в них ложь портит истинную веру вашего братства, как научила нас изначала ревность завистников, за что род человеческий был лишен божественного добра, не остыла до настоящего времени содрогающаяся Святая церковь, укрепленная Халкидонским собором.

Начало злонамеренной мысли о Святой Троице было положено Несторием, отделившим от Святой Девы Марии воплощение Господа, которого мы исповедуем как истинного человека и в то же время Бога и вместе с тем поклоняемся Его божественному воплощению и воплощению Божества.

По этому же преданию исповедуем и мы то, что получили от 318 епископов на святом соборе в Никее, присоединяемся к совету законодателей, так как она истинна божественными деяниями, отвергаем и бежим ото лжи Нестория и других подобных ему в Халкидоне, которые, мы знаем, лицемерно бегут от язычества и иудейской лжи, а исповедуют то же язычество и иудейство, чтобы обмануть невинных, то есть невежественных, сбить с пути слепых, из-за чего учреждено для них от Святого Духа, согласно пророку, возмездие. Святые отцы в Никее, совместно порицая, искоренили и прокляли следы их злых помыслов и на основе Святых Писаний прокляли Несториоса, Ариоса, Диодороса, Теодоритоса, Евтихиоса, Павлоса Самосатского и подобных им за то, что осмелились объявить заквашивание теста, воплощение Христа, как бы простым человеком, а не совершенным Богом в совершенной плоти. Об этом верно, истинно писал и великий Ампелис, епископ Херсона, любящий и служитель истинной веры, но не успел закончить. Ревнитель его сочинения, благочестивый старейшина Константинополя Анатолис засвидетельствовал написанное епископом Ампелием, который не знал о добавлении к святой

Троице, что рождение Сына от Святой Девы другое, чем беспорочно воплощенный Бог и Слово, который остался тем же, кому поклоняемся вместе с Отцом и Духом Святым во веки веков. Истинно написал святой архиерей херсонцев Ампелис вместе с «12 глав» блаженного епископа Кирилла и добавил письмо Зенона, благоверного царя Ромеев, и истинно привел их в свидетели боголюбивый старейшина Анатолис, поскольку это и есть предание святых отцов, деятельных творцов, которые, истинно последовав за правдой, прогнали ложь. Мы соглашаемся со всеми канонами, написанными ими, управляемся той же верой, унаследованной от святых 318-и утвержденной 150-ю.

А кто не исповедует так и отрицает Сына, они, поддавшиеся соблазну среди бела дня, забывают Отца. О таких во истину взывает апостол: «Осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые... звезды блуждающие, которым блюдется мрак тьмы на веки» (Ср. Иуда 12:13, 2 Кор. 4:4), ради которых напрасно умер Христос, Владыка Славы, ибо вкусили сласть прекрасного Слова Божия, но подчинились сомнению еретиков, вследствие чего, ожесточенные, не имеют понятия, что говорят и в чем упорствуют. Ибо сказано: «Бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет Евангелия Спасителя сотворенных, которого постоянно читают и никогда ничего не понимают» (Ср. 2 Кор. 4:4), Мт. 10:33, 1 Иоанн, 2:23). Поскольку, не исповедуя Сына, они отказываются от Отца, таких сам Христос отвергает перед Отцом (Ср. Мт. 10:33, 1 Иоанн, 2:23) и нам повелевает отречься от них во всем и отвернуться от их приветствия даже словесного.

Теперь, чтобы стало явным слово наше о нашем исповедании, как мы, армяне, веруем в Отца и Сына и Святого Духа, на чем построена и утверждена святая церковь. Веруем в Бога и Сына, рожденного от Отца прежде, чем вечность, воплотившегося от Святой Девы Марии, для спасения сотворенных, неисповедимым, непорочным образом рождения, когда мать осталась девой; и Духа Святого, несотворенного и совершенного. Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, через которых мы были крещены и крестим, а не лицемерим, как иудеи или заблудившиеся от добавления (к Троице) еретики, (не считаем) одного выше другого. И преклоняемся, прославляя три в одном и одного в трех. Веруем так, как наказали нам святые отцы, 318 епископов в Никее, мученики за истину, и те, которые (собрались) в Ефесе, и предаем анафеме Несториоса, Ариоса, Теодороса, Деодороса, Теодоритоса, Евтихоса, Павлоса Самосатского, Ибу, Акака, Барцумэ, Бабэ, которые в стране персов, их канон и веру, возвращенный корень горечи, которой притесняли многих и гнали вне истины, используя семена плевелы, возделанные ими. То, что богоносные, доблестные и похожие на них трижды блаженные Игнатиос, плодоносное древо апостолов, Василиос – призванный в церковь кападокийцев, Атанасиос – луч света земли, Григориос Великий и двое носящие его имя, Юлиос – проводник жизни на северную дорогу, Ампелиос, Иоаннес, Атикос, Теофилис, Кюрлос, Проклос, Благовидный отец наш Аристахэс - чадо истины святого Григория, ставшего началом и причиной божественной любви и согласия в Армении. Все это утвердили, на основе показаний Ветхого и Нового заветов, собравшиеся со всей вселенской церкви святые отцы, хозяева Троицы. Этой верой управляемся

и мы, о чем вам и раньше писали в согласии с грузинами и албанами каждый своим письмом. И сейчас то же самое повторяем через нашего общего брата в вере Симеона, ревностного старейшины, никто из нас по какой бы то ни было причине не осмелится прекословить и противостоять этому. Но если все же (случится такое), отвергнем их дерзкую и порочную ересь и помолимся вместе, чтобы Троица сама воспрепятствовала своим врагам, противникам истинной веры и усилила служителей и поклоняющихся ее имени. Да будет известно вашему братству, что ненавидящие Отца, отрекаются от Сына (и) не подчиняются Духу Святому (Ср. Иоанн, 15:223). Не удивительно, что они не приемлют написанное с добрыми намерениями православными и нами, будут в немилости и во всем посрамленные, когда явится Господь, чтобы наказать таких и обнажить тайное, темное и сокровенное их сердец на судилище (Ср. 1 Кор. 4:5) – покаяние (будет) поздним. Что касается послания святого епископа Ампелия и старейшины Анатолия, мы велели, чтобы здесь же написали. И если кто-либо из еретиков придет и обратится в нашу святую веру, следует его принять, поскольку двери Божьего милосердия всегда открыты для тех, кто исповедуется и раскаивается.

*

С Двинским собором 506 года¹ и посланиями католикоса армян Бабгена «К православным персам» связано много важных для кавказоведения вопросов. Поскольку анализ всех этих вопросов займет довольно много места, остановимся только на самых главных из них.

Двинский собор 506 года в грузинской историографии считается своего рода вестником перелома в истории вероисповедания Кавказа и особенно Картли. По мнению И. А. Джавахишвили, «в начале VI века Восточная Грузия, Армения, Албания и Сюния находились решительно на стороне монофизитства».²

¹ Г. Гатрчян (насколько мне известно, в неопубликованном труде) и Н. Акинян (Հանդես Ամսօրենայ, 1908, с. 169; Կիւրոն կաթողիկոս վրաց, Վիեննա, 1910, с. 93). Местом проведения собора, согласно данным более поздних источников, называют Нор-Калак (Вагаршапат). Н. Акинян считал, что в Вагаршапате состоялось три собора: в 510 году (в другом месте он называет 508 год – Կիւրոն ..., с. 14), в 512/3 г. и в 514/5 г. первое послание Бабгена было написано на первом соборе, а второе – на третьем (Հայոց եկեղեցական իրաւունք, 1904, с. 211 –212, После проведенных Э. Тер-Минасяном исследований, не должно оставаться сомнений в том, что собор состоялся в Двине в 506 году (см. Ե.Տէր-Մինասյան, Բաբկէն կաթողիկոս ժողովի թղթերն եւ տեղը: Պատմա-բանասիրական հետազոտութիւն, Երեւան, 1971, с. 31- 44; для первой публикации см. Ararad5 1908). На этой же дате остановился в конце концов и Н. Акинян. (см. его Մովսէս Դավիթբեկեցի, 1953, 579-583); И. А. Джавахишвили предполагал, что Двинский собор 506 года был местным собором армян, а общий собор кавказских церквей должен был состояться в ближайшее после него время в г. Вагаршапате (История грузинского народа, I, с. 314).

² Ծ. Ջաւահիշւիլի. Երկրորդ երկուստեքիս, I, տԶ., 1951, գՅ. 313 (И. А. Джавахишвили. История грузинского народа, I, Тб., 1951, с. 313); И. А. Джавахов. История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале века, С.-Пет. 1908, с. 513-514.

Победой монофизитства и персидской ориентации считает Двинский собор 506 года С. Н. Джанашия. Он пишет: «Проводить свою церковную политику по отношению к Картли сравнительно свободно правительство Ирана смогло после того, как со сцены ушел такой сильный противник, каким был Вахтанг Горгасали. В 506 году, разумеется, именно по указанию персов, был создан объединенный собор Армении, Картли и Албании, который открыто осудил халкедонитское вероисповедание и присоединился к монофизитству. На этом соборе, так же как и в течение всего последующего периода, инициативу старались взять на себя армяне, как более древние монофизиты и как приближенные к политическому центру Ирана. Возможно уже в это время, также по требованию персов, был создан своеобразный центр для координации деятельности армянской, картлийской и албанской церквей, однако этот вопрос еще не выяснен окончательно».¹

Таким образом, в связи с Двинским собором 506 года на сегодняшний день в нашей историографии сложились три основных положения: 1. На соборе 506 года Картли официально присоединилась к монофизитству, и такое положение сохранялось вплоть до церковного раскола между грузинами и армянами в начале VII века, 2. Двинский церковный собор, возможно, подтвердил формирование организационного центра кавказских церквей под приматом двинских патриархов. 3. Указанные религиозно-организационные изменения произошли под влиянием Иранского государства.

1. 1. Согласно Первому посланию Бабгена, в Двине уже проходил собор, когда на него прибыли приехавшие из Ирана антинесториане с приказом царя Кавата в руках. Соответственно, созыв собора никак не был связан с теми вопросами, разобраться в которых желали персы². Для глав кавказских церквей было неожиданным появление в Двине персов, которым пришлось объяснять, как устно, так и письменно, устроителям собора причины своего приезда. Со своей стороны, ни персы, ни тем более царь Кават, с санкции которого была отправлена делегация, ничего не знали о том, какого вероисповедания придерживались грузины, армяне и албаны: в Персии несториане распространили слух, что они (армяне, грузины и албаны) тоже являются последователями Нестория. Таким образом, не вызывает сомнения, что персидское государство не имело ничего общего с созывом Двинского собора 506 года и рассмотренными на нем вопросами, более того, у персидского государства вообще не было информации о созыве этого собора.³

1. 2. Обращение в Первом послании Бабгена – «Всем верующим в стране Персии, которые пребывают в подданстве царя Кавата» - свидетельствует

¹ ს. ჯანაშია. საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, შრომები, I, თბ. 1949, გვ. 115 (С. Н. Джанашия. Грузия на пути ранней феодализации: Труды, I, Тбилиси, 1949, с. 115).

² Ե.Տեր-Մինասյան, Նեստորականությանը Հայաստանում: Պատմա-բանասիրական հետազոտություն, Երևան, 1967, 357.

³ Война между Византией и Ираном шла в 502 – 506 годах. В апреле 505 года был заключен мир с сохранением Status quo. E. W. Brooks, The Eastern Provinces from Arcadius to Anastasius, The Cambridge Medieval History, I, 1964, gv. 418-483; История Византии, I. М., 1969. С. 216. В этот период персидское влияние на Армению сменяется влиянием Византии. Լեո, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, II, 1967, с. 141.

о том, что католикос Армении не считал свою страну зависимой от Ирана.

2. Но какая религиозная ситуация была в самом Иране? Согласно Первому посланию Бабгена, в Иране, начиная с 27-го года царя Пероза (484), усилились несториане. В разных странах, входящих в состав Иранского государства, они собирали поместные соборы и жестоко преследовали монофизитов.¹ Очевидно, несториан поддерживали и представители высшей власти страны («правители и служители правосудия») и таким образом монофизиты «оказывались в большой опасности». Страну охватили волнения и беспорядки. Несториане уверяли царское правительство, что и в соседних странах распространено то же вероисповедание, какое проповедовали они.² Со своими жалобами монофизиты дошли до царя и получили от него разрешение узнать, какую позицию занимают «греки, армяне, грузины и албаны» в ожесточенных идеологических столкновениях. Несомненно, что в самом Иране в начале VI-го века господствовали несториане и монофизиты с трудом оборонялись от них.³ Приезд в Двин иранских монофизитов был одним из таких средств самозащиты.

3. Второе послание Бабгена свидетельствует о том, что в 506 году в Двине был созван объединенный собор армян, грузин и албан. Ни одно из посланий явно не показывает, почему и по чьей воле собрались вместе епископы этих стран. В первом послании наряду с именами участников собора везде и всегда на первом месте упоминаются греки. Это свидетельствует о том, что в Двин приехали также и представители константинопольской церкви. Уверенный ответ Бабгена - «Это есть вероисповедание греков, нас, армян, грузин и албанов» - показывает, что ему не нужно было искать информацию о греках и на соборе позиция всех названных церквей в вопросе вероисповедания была ясна еще до прибытия персов. Таким образом, греки присутствовали на соборе, однако не были его участниками. Ясно, что их надо считать инициаторами и руководителями собора. Это подтверждается также тем, что акты собора, кроме языка участников, были написаны и на греческом языке, но не были написаны на персидском.⁴

¹ Կարապետ Վարդապետ, Հայոց Եկեղեցւոյ պատմութիւն, 1908, с. 194.

² Откуда появились у персидских несториан сведения, что греки, армяне, грузины и албаны имели ту же веру, что и они сами? Дело в том, что вышеназванные народы они считали халкидонитами, а халкидонитство отождествляли с несторианством.

³ Ср. A. Gardner, *Religious Disunion in the Fifth Century: CMH, I*, с. 519, а собор 499 года в Селевкии объявил несторианство государственной религией Ирана, см. Կարապետ Վարդապետ, Հայոց Եկեղեցւոյ. . ., с. 434. По сведениям Григория Баргебраиоса, от насилия несториан была спасена только церковь в Тагриси и Симеон Бет-Аршамейский спрятал послания там: *Gregorii Barhebraei chronicon Ecclesiasticum, Lovanii, 1877, III*, с. 85; Ե.Տէր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, 1908, с.77.

⁴ См. III Послание Авраама католикоса армян католикосу Картли Кирону (ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვეთილია და კომენტარებით გამოცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1968, გვ. 97-98; Книга посланий, армянский текст с грузинским переводом, исследованием и комментариями издал Заза Алексидзе, Тбилиси, 1968, с. 97-98). По сведениям Авраама, армянский вариант «Договорной книги» «был утерян во время беспорядков» (572 г.) и вследствие этого пришлось переводить с греческого в городе Урха (Эдеса). Думаю, нет оснований видеть в сведениях Авраама Второе Послание Бабгена, даже если оно действительно было переведено с греческого (греческое оформление имен собственных служит своего рода основой для подобного предположения). Отождествление «Договорной книги» с каким-либо посланием Бабгена было бы ошибкой. (Ե.Տէր-Մինասյան, Բաբգէն կաթողիկոսի ժողովի...,с. 42-43)

Следовательно, мы не знаем точно, по какой причине и с каким порядком дня собрался в Двине общий собор кавказских церквей.¹ Но мы знаем, чью волю он выражал. После этого нетрудно определить общую позицию собора в вопросах догматики, поскольку религиозная политика византийских императоров этого периода, а также позиция константинопольского патриарха хорошо известны.

4. В Первом послании Бабгена очевидна только антинесторианская позиция армян, грузин и албан. Что проповедовали Несторий и его единомышленники, участники Двинского собора узнали от «православных персов» «часть устно, часть в письме»: «Как сообщили нам ваши посланники, братья монах Самюзель и священник Шмавон и другие их сподвижники, Бабэ католикос Ассирии и другие епископы - несториане говорят. . .»; «Это мы узнали от них [относительно того], что говорили несториане». Совершенно очевидно, что, согласно Первому посланию, до появления персов в Армении Бабген мало что знал о несторианском вероисповедании, а если и знал, то имел об этом очень смутное представление.²

В вопросах вероисповедания несторианов он детально разобрался в ходе Двинского собора 506 года. В Первом послании устами представителей Ирана названы только те признанные несторианами ересиархи (Диодор Тарсский, Теодор Мопсуэстский, Теодорит Кирский, Иба Эдесский и другие), которых потом (553 г.) предала анафеме и православная церковь (а в это время их уже предавали анафеме последователи примиренческих партий). Таким образом, этот список также не дает возможности выяснить, какую точно позицию занимали участники Двинского собора 506 года в христологической полемике. Симптоматично также и то, что в аргументации против несториан Бабген опирается только на авторитеты Первого Никейского (325) и Второго Константинопольского (381) Вселенских соборов. Не виден Третий Ефесский (431) Вселенский собор, который отлучил от церкви и проклял Нестория и его последователей.

5. Первое послание Бабгена было написано в ходе Двинского собора, когда вместе с армянами здесь находились епископы Картли (Грузии) и Албании, а также представители Константинопольской церкви. Второе послание Бабгена

¹ По мнению В. Инглизьяна, содержащаяся в Посланиях Бабгена информация, с этой точки зрения, настолько минимальна, что трудно делать какие-либо выводы. Поэтому, не исключено, что собор был созван для урегулирования вопросов церковной юрисдикции (*Chalkedon und die armenische Kirche*, gv. 365). В таком случае, должно быть серьезно обосновано то, что грузинская и албанская церкви находились под юрисдикцией армянской церкви, а это еще никем не сделано.

² Во второй половине V века в Армении не было духовников, разбирающихся в догматике несторианства (Ե.Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, с. 80), хотя в источниках есть указания на попытки несторианцев проникнуть в Армению (Ե.Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, с. 79-81; его же Նստադրախնդիր, с. 345-353; Զ. Բաղդևան, Բաղդևանի խոսքերի և գործերի ընդհանուր ուսումնասիրություն, Երևան, 1972, #4, գვ. 118-119 (3. Алексидзе. К критике трактата Арсения Сапарского «О разделении Картли и Армении» (i. d. анахронизмы). «Мацне», Серия истории, археологии, этнографии и искусства, 1972, #4, с. 118-119).

прямо говорит, что послание аналогичного вероизложения персы получили также от грузин и албанов. Таким образом, Первое послание отражает позицию всех участников собора, и о выбранном грузинской и албанской церквями пути можно судить только исходя из него. Что касается Второго послания, оно было написано после того, как «православные персы» возвратились на родину, несториане не прекратили преследовать и притеснять их, и Симеон (Бет-Аршамский) вновь вернулся в Армению за новым посланием.¹ Естественно, на всю эту историю ушло бы несколько лет и Двинский собор уже давно был бы распущен. И действительно, приветственная часть Второго послания явно отличается от соответствующей части Первого послания. Оно написано только от имени католикоса Армении и находящихся в тот момент при его дворе епископа и нескольких представителей высшей светской власти. Поскольку в послании упоминается марзпан армян Вард Мамиконян, который, согласно данным источников, скончался в 510 году², Второе послание, по всей видимости, написано между 506 - 510 годами, ближе к 510 году³. Таким образом, если Первое послание Бабгена было выражением общей воли греков, армян, грузин и албан, то Второе послание написано только от имени армянской церкви⁴.

Различия между Первым и Вторым посланием Бабгена очевидны: сильно отличаются стиль посланий, написание имен собственных, аргументация и рассматриваемые вопросы. В отличие от Второго послания, Первое послание написано с использованием более простых и ясных фраз, его построение характеризуется структурной последовательностью. Имена собственные в Первом послании обычно представлены без греческого окончания - ос, а во Втором – в большинстве случаев это окончание сохраняется. Есть и более серьезные различия, в чем читатель легко убедится, опираясь на приведенный ниже перечень:

I Послание: Шмавон, Барцума // Барцуме, Павле, Несторий, Диодор, Теодорит, Хаба.

II Послание: Симон, Барцуме, Павлос, Несториос, Теодоритос, Иба.

Ясно, что Второе послание написано в совершенно иной ситуации, в другом кругу и на основе другого материала, нежели Первое. Объяснить это различие не легко. В Первом послании больше чувствуется след сирийского⁵

¹ Очевидно Первое послание не убедило персидских несториан и не удовлетворило и самих персидских монофизитов ввиду неопределенности позиции и его явно примиренческого характера.

² Период марзспанства Вардана Мамиконяна определяют 505 – 510 годами (Հ.Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, V, Եր., 1962, с. 70), хотя в Первом послании, написанном в 506 году, он еще не упоминается под этим титулом.

³ Э. Тер-Минасян предполагает в 507-508 гг. (См. его Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները, с. 83), Ст. Малхасянц – 508 г. (Ստ. Մալխասյանց, Հայոց եկեղեցւոյ դերը քաղկեդոնականության վերամաք V դարի երկրորդ կեսին, Եր. 1961, с. 117).

⁴ Ե.Տեր-Մինասյան, Բարգէն կաթողիկոսի ժողովի ... ՅՅ.36 Կարապետ Վարդապետ, Հայոց եկեղեցւոյ առաջին մասնակցութիւնը... ՅՅ. 434.

⁵ Для сравнения мы привели только те имена собственные, которые встречаются в обоих Посланиях. Кроме них в Первом послании имена большинства членов делегации, прибывшей в Двин, являются сирийскими или же оформлены как сирийские, что дало основание Э. Тер-Минасяну считать их сирийцами. (Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները, с. 75-76).

и грузинского языков, во втором – греческого¹.

Если в Первом послании нет даже упоминания о Халкидонском соборе, во Втором он встречается уже два раза². Это обстоятельство давало основание некоторым исследователям усомниться в аутентичности Второго послания³. Есть и другие попытки объяснить упоминание в нем Халкидонского собора⁴. Второму посланию уже известно о III Вселенском соборе в Ефесе, оно знает имена монофизитских ересиархов, «Генотикон» Зенона, более широко ссылается на авторитет выдающихся отцов церкви⁵.

В обоих посланиях Бабген приводит тот символ веры, которого придерживались армяне. Примечательно, что в Первом послании армянское вероисповедание не выходит за пределы Никейского символа веры и завершается противоарианской формулой. Во втором уже видно антинесторианское рассуждение о «добавлении» к Троице (իւշէցար)⁶ и обращение к авторитету Ефесского Вселенского собора. Трудно освободиться от мысли о том, что участники Двинского собора 506 года еще не имели ясного представления о горячей полемике между несторианами и монофизитами, имевшей место во Вселенской церкви на протяжении V века, и находились еще только на уровне Никея-Константинопольской догматики. При составлении Второго послания положение существенно изменилось. Иерархи армянской церкви уже лучше разбираются в современной им религиозной ситуации и поддерживают, хотя пока только на примиренческом уровне, все же больше монофизитство. Именно поэтому В. Инглизян предполагает, что Второе послание Бабгена не только отражает частную позицию армянской церкви, но оно слово в слово продиктовано прибывшим из Ирана сирийским монофизитом Симеоном Бет-Аршамейским. Так или иначе, грузинская и албанская церкви не имеют никакого отношения ко Второму посланию, и об их вероисповедании можно судить только по Первому посланию. В соответствии же с Первым посланием, Двинский собор 506 года вопросы халкедонитства не рассматривал.

6. Посмотрим теперь, что можно прочесть о Двинском соборе 506 года в армянских источниках более позднего времени.

¹ По мнению В. Инглизяна, Второе послание Бабгена написано под диктовку Симеона Бет-Аршамейского (См. Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները, с. 75-76). Обосновать это положение невозможно без объяснения причины появления в тексте грецизмов на месте сириизмов.

² 1. «Подкрепленное Халкидонским собором [несторианство]» ((« Ի ժողովի Բաղկեդոնի գորացեալ »). 2. « Փախչիմք ուրացեալ զի Բաղկեդոնի ստութիւն Նեստորի և այլոց նմանից » и отрицаем ложь Нестория и подобных ему в Халкидоне». Второе предложение слово в слово повторяется в Narratio de rebus Armenie, только приписывается оно прибывшим в Армению позднее (в середине VI века) сирийским юлианитам (см. G. Garitte, la Narratio de rebus Armeniae, Louvain, 1952, §63, 33. 152-153).

³ Н. Аникян считает сочиненным в VII веке, или позднее (--, 1953, 582-583).

⁴ Е. Тер-Минасян отвергает предположение М. Абеяна, как-будто в Первом послании Халкидонитство отождествляется с несторианством (Մ.Աբեյան, Հայոց եկեղեցւոյ գիրքը քաղկեդոնականութեան վերաբերմամբ 5-րդ դարի կեսին: Երկեր, III, Եր. 1968, 33 672), поскольку международная религиозная ситуация в 506 году не допускала такую возможность (Նեստորականություն Հայաստանում, 33. 360-362).

⁵ V. Inglisian, Chalkedon und die armenische Kirche, 33 367-370.

⁶ Ср. Н. Адонц, Ампелий, епископ херсонский Восток, II в. II, 1913, с. 183.

III

Послание каталикоса армян Авраама каталикосу Картли Кирону

«Теперь, если вы не изменяли вероисповеданию отцов, как писали нам неоднократно, осуди и ты проклятый Халкидонский собор и нечестивый Томос Леона так же, как проклял твой предшественник блаженный каталикос Картли Габриэл вместе с нашими блаженными отцами и со своими сопрестольниками. . . Эти епископы из вашей страны, совместно с албанами и сунийцами при Бабгене, каталикосе армян, собрались в Армении на соборе, где ими совместно был проклят Халкидонский собор и нечестивый Томос Леона. Поскольку Договорная книга, которая была составлена на армянском языке, потерялась во время мятежа в городе Урха, была переведена с греческого, потому что она имелась и у них от нас. Перевести как следует точно и правильно не удалось... Но если желаете знать (точно), можете разобраться, следуя именам епископов и порядку расположения епископских кафедр в списке, (мы сами так разобрались), тем более, что эту договорную книгу вы найдете и на вашем языке»¹.

Иоанн Имастасер (Одзунский) – «О тех соборах, которые состоялись в Армении»

“Пятый собор созвал Бабген в Калакудаште в 18-ом году Кавата по поводу преступной ереси Акакия и Барсумы, которые, обученные нечестивой ересью и проклятой болезнью Нестория, попытались заглушить православную веру на земле Востока и посеять бешеную плевелу вредоносной повилики проклятого Нестория. Поэтому составил послание владыка Бабген и защитил (определение) веры, чтобы (быть уверенным), если чем-нибудь соблазнят их слова, мы, армяне, греки, грузины и албаны укреплены одним обетом и истинной верой, которую передали нам наши святые отцы на трех Соборах»²..

Послание «О вероисповедании» царя армян Васпуракана Гагика императору греков Романосу

«Армяне, грузины и албаны, до каталикоса грузин Кириона, по общему согласию собрались вместе во времена каталикоса Бабгена в святом соборе Армении, вместе с ними был каталикос грузин Габриэл, и заключили общий [договор] против [Халкидонского] собора. Император греков Зенон, пренебрегая [Халкидонский] Собор посланием Енотикона, охотно объединил все царство, чтобы далеко держаться от определений этого Собора»³.

¹ ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 97-98 (Книга посланий, с. 97-98).

² Գիրք Թորոց, с. 220-221.

³ Там же, с. 300.

Иоанн Драсханакертский – «История Армении»

«Во времена благочестивости в стране греков... патриарх армян Бабген созвал в Нор-Калаке собор армянских, грузинских и албанских епископов, в святом соборе, который проклял Халкидонский собор... так тогда в странах греков, армян, грузин и албанов утвердилась одна общая вера и был отвергнут Халкидонский собор»¹.

Стефанос Орбелиан – «История Сисакана»

«Затем в Нор-Калаке [состоялся] собор православных армян и сирийцев во главе с Бабгеном, с которым был и блаженный Муше, Сюнийский митрополит – по поводу злой веры и церковных законов [живущих] в Хужастане несториан»².

С точки зрения оценки положений Двинского собора сравнительно поздние армянские источники делятся на две группы: 1. Послание католикоса армян Авраама, Послание Гагика Васпураканского и «История армян» Иоанна Драсханакертского. 2. «История армянских соборов» Иоанна Одзунского и «История Сисакана» Стефаноса Орбелиана.

Источники первой группы сообщают, что на объединенном Двинском соборе 506 года армяне, грузины и албаны осудили Халкидонский собор. Согласно источникам второй группы, Двинский собор рассмотрел только вопрос несторианства; вместе с тем по содержанию они стоят гораздо ближе к Первому посланию Бабгена, нежели источники первой группы. Иоанн Одзунский и Стефанос специально говорят о созванном в Армении поместном соборе. Поэтому в определении рассмотренных на соборе вопросов они должны быть более точными. В последующих строках они сообщают о Двинском соборе 551 года при Нерсесе II (Миджин), когда Халкидонский собор был осужден уже открыто. Естественно, эти авторы хорошо различали вопросы, рассмотренные на I и II Двинских соборах. «Шестой собор созвал владыка Нерсес в Двине... Этот собор владыка Нерсес созвал против Халкидонского собора» (Иоанн Одзунский). «Затем в Двине [состоялся] собор при Нерсесе католикосе против постановления Халкидонского собора и ереси Нестория», (Стефанос Орбелиан).

Второй Двинский собор (как в монофизитской, так и в диофизитской литературе) считается органом провозглашения армянской церковью монофизитства официальной религией, ему же приписывается начало переводов важнейшей антихалкидонитской литературы³. Первый же Двинский собор не

¹ Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆ. 1912, с. 62.

² Ստեփանոս Օրբելեան, Պատմութիւն Նահանքի սիսական, Թիֆ. 1911, с. 453-454.

³ Narratio de rebus Armeniaie, § 68-76; Թուղթ Փառայ պատրիարքի առ Զաքարիայ կաթողիկոս Հայոց մեծաց: Православный Палестинский Сборник, XI, С-Пет., 1892, с. 181, 229; არსენი საფარელი. განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა, გამოსცა ზ. ალექსიძემ, ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV, თბ. 1973, გვ. 135 (Арсений Сапарский/ О разделении Грузии и Армении, издал З. Алексидзе. Грузинское источниковедение. IV, Тбилиси, 1973, с. 135); არსენი საფარელი. განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1980, გვ. 80-81 (Арсений Сапарский. О разделении Грузии и Армении, текст критически установил, исследованием и комментариями снабдил Заза Алексидзе, Тб. 1980, с. 80-81).

имеет такого значения и в халкидонитской среде вообще игнорируется.

Сведение Иоанна Одзунского привлекает внимание еще и тем, что оно сообщает о составлении Бабгеном на Двинском соборе только одного послания «православным персам». Естественно, Иоанн имел в виду Первое послание, единственное, которое могло претендовать на то, чтобы считаться написанным от имени объединенного собора.

Среди источников первой группы самым древним является переписка католикоса Картли Кирона с католикосами Армении Моисеем и Авраамом. От посланий Бабгена эти письма отделяет целое столетие. Своеобразная ситуация, вызванная полемикой между армянскими и грузинскими иерархами, оставила свой след на указанной переписке. Поэтому участвующие в полемике стороны многое воспринимают иначе, чем это отражено в первоисточниках.

Уже в самом начале VII века армянский католикос Моисей писал католикосу Картли Кирону: «Знай, что во время царя царей Кавата было исследовано вероучение. Римляне (греки) приняли халкидонское вероисповедание, а наша страна и ваша отреклись и удалились. И сегодня все еще сохраняется письменно наше и ваше единство в вере»¹.

Через несколько лет это же повторяет армянский католикос Авраам в своем первом послании Кирону: «Хотя во время царя царей Кавата было исследовано вероучение наше и римлян (греков), которые приняли Халкидонский собор и Томос Леона, духовные отцы и князья нашей и вашей страны отказались от сопричастия с ними, что до сих пор сохраняется в совместной книге»².

Нет сомнений в том, что все участники полемики имеют в виду общекавказский Двинский собор 506 года. Ведь уже цитированное выше Третье послание называет и участвующих в соборе католикосов (Бабгена и Габриэля). Однако несомненно также и то, что армянские католикосы смотрят на постановления Двинского собора 506 года через призму событий последующих эпох. Ведь мы же уже видели, что на этом соборе между греками, армянами, грузинами и албанами в вопросах веры было полное согласие³.

По всей видимости, католикос Картли Кирон хорошо знал историю Двинского

¹ Եփեսոսեցի Կիրոսի, ԳՅ. 126 (Книга посланий, с. 126)

² Там же, с. 67

³ Վարդապետ Վարդապետ, Եկեղեցւոյ առաջին մասնակցութիւն ,435. Н. Адонц, Ампельи...ԳՅ. 185 -----с. 435. Н. Адонц, Ампельи... с. 185. Католикос армян Абраам приписал I Двинскому собору еще более конкретное событие. В Третьем послании он писал католикосу Картли Кирону, что на этом соборе армяне вместе с вами, албанами и сюнийцами предали анафеме Халкидонский собор (Книга посланий, с. 98), в то время как Сюния не упоминается не только рядом с Картли и Албанией, но не называется даже в числе епископатов Армении. Дело в том, что в конце VI века сюнийская церковь отделилась от Двинского католикосата и вопрос о ее возвращении стал острой проблемой для армянской церкви в начале VII века. Поэтому Абраам и ее рассматривает в ряду независимых церквей и припоминает бывшее единство, хотя оснований для этого документ не даёт. В «Истории Албании» Моисея Каланкатуйского (с. 306) среди участников I Двинского собора названа и «вся Италия», тогда как Римский Папа с самого же начала занял противоположную примиренческому курсу Зенона и Анастасия позицию. Моисей же пишет, что «греки, вся Италия, армяне, албаны и грузины в один голос по приказу благочестивых царей греков Зенона и Анастасия проклинали Халкидонский собор и Томос Леона», чтобы потом говорить об отделении этих стран от Армении.

собора и то, что в его решениях ничего не было сказано против Халкидонского собора. Поэтому он позволяет себе объявить католикосу Моисею: «То, что вы писали нам о времени царя царей Кавата, мы сами знаем, что было так, как мы много раз слышали об этом. О единстве, договоре и твердости веры наших и ваших отцов что писали, мы имеем то же самое (вероисповедание)»¹.

Таким образом, во время Двинского собора 506 года было написано только Первое послание Бабгена и в нем ни слова не было сказано о халкидонитах. Такие же послания были написаны грузинами и албанами. Объяснить же появившееся в поздних источниках сведение нетрудно, если к приведенному выше материалу добавить аналогичное наблюдение, высказанное Н. Адонцем, когда он предположил наличие определенных антихалкидонитских интерполяций во Втором послании Бабгена².

7. Если собравшиеся в Двине епископы не рассматривали ни вопрос о несторианстве, ни вопрос о халкидонитстве, то что должно было быть предметом обсуждения на соборе? Как видно, правы те специалисты, которые предполагают, что на соборе 506 года Южнокавказские церкви приняли примиренческий «Генотикон» Зенона (482 г.), который запрещал христологические споры и оставался на уровне Никея-Константинопольского символа веры³. Международное положение и религиозный курс Византийского государства в период правления императора Анастасия (491-518) в точности соответствует этому предположению⁴.

8. Здесь же мне бы хотелось рассмотреть вопрос, ставший актуальным в последнее время. Во Втором послании Бабгена сказано, что Первое послание было написано «в согласии с грузинами и албанами каждый своим письмом (Վրաց և Աղուանից միաբանութեամբ, իւրաքանչիւր գրով)». Специалисты используют это сведение для подтверждения факта существования в начале VI века албанской письменности: Послание к «персидским православным» было написано на армянском, грузинском

¹ ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 130 (Книга Посланий, с. 130). Переписка между Кирилом Мцхетским и католикосом армян Моисеем сохранилось только у Ухтанеса см. Ուխտանէս, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշ. с. 12-13; უბტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1975, გვ. 27-35 (Ухтанес. История отделения грузин от армян, армянский текст с грузинским переводом и исследованием издал Заза Алексидзе, Тб. 1975, с.27-35). И. А. Джавахишвили не считал эти послания аутентичными, и, вероятно, именно поэтому писал, что, Кирилл намеренно игнорировал вопросы, рассмотренные на Двинском соборе, поскольку не считал их полезными для себя. (История церковного разрыва между Грузией и Арменией, с. 513; История грузинского народа, I, с. 314). Об аутентичности указанной переписки см. ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 015-025 (Книга посланий, с. 015-125)

² Адонц, Ампельи., с. 185. Некоторые современные исследователи (В. Гацун и Ж. Месерьян) Второе послание считают полностью апокрифическим (см. Jean Mécérian, Histoire et institutions de l'Eglise arménienne, Beyrouth, 1965, с. 64-65).

³ По сведению прибывшего на Двинский собор из Ирана сирийца Симеона Бет-Аршамейского, грузинские и армянские церкви приняли «Генотикон» Зенона (Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma episcopo Nisibino: Assemani, Bibliotheka Orientalis Roma, 1799, с. 355; см. . Ե. Տեր-Մինասյան, Բաբգեն Կաթողիկոսի ժողովի ...с. 40-41; Նեստորականությունը Հայաստանում, с. 362.

⁴ F. Hofmann. Die Keiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553: das Konzil von Chalkedon, II, с. 124-141, Здесь же см. Соответствующую литературу.

и албанском языках¹. А. Мнацаканян высказал предположение, что слова «на языке (письмом) каждой страны» касаются не армян, грузин и албан, а живущих в Персидском государстве христиан, которым предназначалось это послание. По его мнению, при посредничестве иранского царского двора, они обратились к армянской церкви с просьбой помочь им разобраться в некоторых догматических вопросах. Поскольку армянская, грузинская и албанская церкви представляли собой одну организацию, которой руководила армянская церковь, официальными сторонами в переписке были только Армения и Иран.

После такого рассуждения А. Мнацаканян переводит указанное предложение на русский язык следующим образом: «Вам (т. е. проживающим во владениях Персии христианам – А. М.) мы и раньше писали с согласия грузин и агванцев ответ и каждому из вас – на языке его страны»².

8.1. Если подходить к тексту с формальной точки зрения, то предложенный перевод не является точным. Это свободное изложение того содержания, которое исследователь предполагает в данном предложении. Перевод А. Шанидзе («...о чем мы писали вам и раньше, в согласии с грузинами и албанами, каждый на своем языке») точное и единственное возможное прочтение этого текста, и так думали и раньше все исследователи, которые касались этого вопроса, разве только вместо «на языке» я бы предпочел употребить «письмом» (grov).

8. 2. Двинский собор 506 года был собранием трех автокефальных церквей, и создан он был по указанию властей Византии. Акты собора писались на всех четырех языках. Во всяком случае, то, что они писались на греческом, грузинском и армянском, явно подтверждается Третьим посланием католикоса Картли Кирона армянскому католикосу Абрааму.

Из Первого послания Бабгена также совершенно очевидно, что делегацию персов интересовало вероисповедание не только армянской церкви, но и грузинской и албанской церквей. Они обращаются к Бабгену: «(Несториане) говорят, что у греков, армян, грузин и албан те же каноны и вероисповедание, что и у нас». Ответ Бабгена также соответствует этому вопросу: «Раз вы пожелали узнать об этом деле от нас, сообщаем, что греки, мы, армяне, грузины и албаны не принимали этого богохульства».

Ясно, что Бабген называет (и называет в нескольких местах) церкви, имеющие равную иерархию, в противном случае, куда деть греков?³

¹ А. Шанидзе. Новооткрытый алфавит Кавказских албанцев и его значение для науки. Тб., 1938, пмс. 3

² У. Մնացականյան. Աղվանից աշխարհի գրականության հարցերի շուրջ, Եր. 1960, թ. 11-14; А. Мнацаканян, О литературе Кавказской Алвании, Ер., 1962. с. 9-11.

³ В поздних источниках появились и такие сведения: «Во времена католикоса армян Абраама грузины отделились от союза с армянами, и вместе с ними греки и Италия» (Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆ. 1912, с. 306); «Во времена (Бабгена) . . . и греки, и вся Италия, и Ассирия, и Армения, и Грузия, и Албания, без исключения, вместе предали анафеме Халкидонский собор и Томос Леона и единодушно приняли православное исповедание веры Апостольской церкви» (Սամուէլի Քահանայի Անեցոյ Հաւարմունք ի գրոց պատմագրաց, Յառաջաբանով և ծանոթութիւններով, Արշակ Տէր-Միքէլեան, Վաղարշապատ, 1893, с. 270, 274).

В Первом послании Бабгена имеется еще более точное указание на то, что персы были в гостях не только у армянской церкви. «Получили они царский роартак царя царей Кавата, по которому получали право, свободно исследовав вопросы истинного христианства, укрепиться в вере в соответствии с канонами и учениями греков, армян, грузин и албан». Совершенно очевидно – персидский царь Кавад считал церкви названных им стран официальными сторонами и ждал от них официальных писем за подписью епископов каждой страны; и как свидетельствует Второе послание Бабгена, он их получил.

Через сто лет после Двинского собора, в начале VII века, правители армянского государства еще хорошо помнили, что в переписке с персами грузины представляли официальную сторону. Марзпан Смбат пишет католикосу Картли Кирону: «Мы видели, что и в арийской стране христиане были православными. Наши и ваши отцы дали им ту же Договорную книгу со строгим предписанием»¹. Нет сомнения, что Смбат в этих словах имеет ввиду послания, отправленные во времена католикосов Бабгена и Габриеля, которые Армения, Грузия и Албания написали «каждая на своем языке» или же «каждая своим письмом».

8.3. В Первом послании Бабгена ясно сказано, что письмо было написано «на армянском и персидском языках». По мнению А. Мнацаканяна, подобное точное указание исключает составление посланий на грузинском и албанском языках. Однако ведь именно это же указание исключает, в первую очередь, составление посланий для живущих в Персии христиан разных национальностей, каждому из них – на языке его страны? Единственным языком той стороны, которая просила разъяснений, был персидский. Персидский потому, что христиане персидских стран установили связь с кавказскими церквями не по отдельности, а при посредничестве персидского царского двора. На какой язык и каким образом переводил в дальнейшем царский двор это послание, было уже не их заботой.

Послание Бабгена было написано, разумеется, только на армянском и персидском языках. На грузино-персидском и албано-персидском же за подписью католикосов и епископов этих стран были созданы другие послания, которые до нас не дошли.

Совершенно исчерпывающим считаю объяснение указанного вопроса Е. Тер-Минасяном, сделанное еще в начале XX века:

«Грузинские епископы не упоминаются в Первом послании Бабгена по той простой причине, что послание Бабгена написано с конкретной целью и только от имени армян. Кроме того, ясно видно, что подобно Первому посланию Бабгена, пришедшие из Персии православные взяли «вероисповедальное письмо» и от грузин (подчеркнуто нами – З.А.). Об этом должны свидетельствовать следующие слова во Втором послании Бабгена: «Мы живем по той вере, о которой сообщили вам раньше с согласия грузин и албан, письмом каждой страны» (подчеркнуто автором – З.А.)². Точно такой же точки зрения придерживается М.

¹ ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 73 (Книга Посланий, стр. 73). Поврежденный текст восстановлен мною по рукописи №3062 из государственного ереванского «Матенадарана».

² Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները, , გვ. 81, см. также Н. Я. Марр. Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен, Церковные ведомости, 1907, с. 116.

Орманян, другой известный специалист в области истории армянской церкви и церковной литературы. Он также считает, что армяне, грузины и албаны написали послания отдельно. Эти послания пронизаны одним духом, но не являются дубликатами друг друга¹.

8. 4. В первом послании Бабгена перечисляются имена некоторых монахов, которые являются «подданными царя царей Кавата», им передается персональный привет с названием мест, где протекала их деятельность (Асорестан, Хужастан, Херт и др.). По мнению А. Мнацаканяна, именно жителям этих областей отправлялись послания «каждому на своем языке». Для подобного предположения существуют по меньшей мере два непреодолимых препятствия: 1. В конце послания ясно сказано, что язык адресата только персидский; 2) все перечисленные области входят в состав Персидского государства, и Бабген ни одну из них не считает «страной» (աշխարհ), он везде называет их «областями» (նահանգ).

«Странами» (աշխարհ), согласно лексике посланий Бабгена, являются только Греция, Армения, Картли и Албания (напр., «Получили они царский роартак царя царей Кавата, по которому получали право, свободно исследовав вопросы истинного христианства, укрепиться в вере в соответствии с канонами и учениями стран греков, армян, грузин и албан» - Հաւատ յանձինս հաւտաւեաց ըստ կանոնի և գիրոյթան աշխարհին Հռոմոց, Հայոց, Կրաց և Աղուանից). После этого, естественно, слова «по письму (языку) каждой страны» могут означать только Армению, Картли и Албанию, а не нахангов Персии.

8. 5. Но действительно, зачем нужно было составлять документы на армянском, грузинском и албанском языках? Ведь достаточно же было послания на персидском?

Послание Бабгена было написано на армянском и персидском потому, что этого требовала официальная международная документация. Так писались акты Двинского собора 506 года на языках участвующих церквей, так же на двух языках велась переписка между грузинскими и армянскими церковными деятелями в начале VII века, о чем несомненно свидетельствуют обнаруженные Ухтанэсом в X веке послания Моисея Эливардского и Кирона Мцхетского, написанные на грузинском языке, армянские варианты их были утеряны уже тогда, а на сегодняшний день до нас не дошли и грузинские тексты².

9. Подводя итоги: 1. Во время Двинского собора 506 года на церковную жизнь кавказских стран оказывала влияние Византия, а не Персия. Поэтому «по инициативе армян как более древних монофизитов» на Кавказе не мог быть создан какой-либо организационный центр по требованию Персии. Тем более нет оснований утверждать, что картлийская и албанская церкви находились под юрисдикцией армянской церкви³. Собор представителей Кавказских церквей был

¹ Մ.Օրմանեան, Ազգայնաբան, 340

² См. ეპისტოლეთა ნიგბი, გვ. 015-026. (Книга посланий, с. 015 – 026)

³ Подобный объединенный собор не созывался на Кавказе ни до и не после Двинского собора 506 года. Поэтому рассматривать этот собор в числе других поместных соборов армянской церкви не представляется правомерным. Поэтому же Двинский собор 506 года в источниках всегда именуется «объединенным», «общим» собором, а не армянским.

созван по воле Византийского государства и церкви. 2. На протяжении всей второй половины V века Армения, Картли и Албания находились в условиях непрекращающихся восстаний и сражений с Ираном. Представители церквей этих стран не приняли участие в Халкидонском соборе 451 года. Полемика, происходившая во Вселенской церкви, достигла Кавказа только в начале VI века. 3. Двинский собор 506 года был созван в первый период религиозной политики императора Анастасия, когда он стоял на примиренческой позиции «Генотикона» Зенона и, по крайней мере внешне, по отношению к халкидонитам был расположен еще более лояльно, чем его предшественник на царском троне. Принятый на Двинском соборе 506 года Символ веры следует также рассматривать как определенный на уровне «Генотикона» или еще более лояльный. Во всяком случае, в Первом послании Бабгена - единственном достоверном источнике, по которому можно судить о вероисповедании участников I Двинского собора – нет никаких следов монофизитства. 4. Церкви – участницы Двинского собора 506 года придерживаются явной антинесторианской позиции. 5. Представители персидских христиан прибыли на Кавказ для официального подтверждения своего вероисповедания от армян, грузин и албанов, поэтому епископы, представляющие каждую из этих стран, послали царю Каваду послания, составленные на персидском и своем родном языках. 6. Второе послание Бабгена написано после собора и только с армянской стороны. В то же время оно составлено во второй период церковной политики Анастасия, когда он под влиянием Севера Антиохийского начал явно склоняться к монофизитству. Поэтому во Втором послании уже проявляется левое понимание «Генотикона» и сильное влияние сирийских монофизитов, конечно, если документ не является поздней интерпретацией, как предполагают некоторые специалисты.

Грузинская и албанская церкви не имеют ничего общего со Вторым посланием Бабгена, и то, какую позицию заняли они в христологической полемике несколько позже, составляет предмет отдельного изучения.

რამდენიმე ეპისტოლის კრიტიკული გამოცემა სომეხ-ქართველთა თეოლოგიური პოლემიკიდან

„ეპისტოლეთა წიგნი“ სრული სახით ჩვენამდე ერთი ვენეციაში დაცული ანტონიანთა ნუსხის სახელით ცნობილი ხელნაწერითაა მოღწეული. იგი გამოცემულია 1901 წელს თბილისში. „ეპისტოლეთა წიგნის“ ქართულ-სომეხთა პოლემიკის შემცველი ნაწილი ქართული თარგმანით 1968 წელს გამოიცა კვლავ თბილისში. ვინაიდან ხელნაწერი გამომცემლისათვის მიუწვდომელი იყო, მეორე გამოცემა დაემყარა პირველი გამოცემის ტექსტსა და X საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის უხტანესის ნაშრომში („ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“) დაცული მიმოწერის რედაქციას.

დღეს საჭიროდ ვცანით ქართველთა და სომეხთა შორის მიმოწერიდან რამდენიმე ეპისტოლის ხელახლა გამოქვეყნება კიდევ ორი ხელნაწერის გათვალისწინებით (ერევნის სახელმწიფო „მატენადარანი“ №№2966, 3062). აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის მესამე ეპისტოლეს ტექსტის დადგენისას მხედველობაში მიღებულია ის რედაქცია, რომელიც შემოგვინახა „სარწმუნოების ბეჭედის“ სახელით ცნობილმა კრებულმა. კრიტიკული ტექსტის დადგენისას გათვალისწინებულია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის სომხურ ხელნაწერთა ფონდში დაცულ Arm-63 ხელნაწერით შემონახული რამდენიმე ეპისტოლე, ოღონდ სქოლიოში აღნიშნული არ არის, ვინაიდან იგი უეჭველად გადაწერილია იმ ნუსხიდან, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია უკვე 1901 წლის გამოცემით. არ არის გათვალისწინებული ვენის მხითარისტთა „მატენადარანში“ დაცული № 10 ხელნაწერი ჩვენგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო, თუმცა ტექსტის დადგენისას მასაც იგივე ბედი ეწეოდა, რაც №63-ს: სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ისიც 1901 წელს გამოქვეყნებულ ნუსხას იმეორებს. ერევნის ხელნაწერებიდან №3062 გადაწერილია №2966-დან, ამიტომ შეიძლებოდა სქოლიოში არც ის აღგვენიშნა, მაგრამ ვინაიდან ამ ხელნაწერს პ. მურადიანმა დამოუკიდებელი და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა ქართველ-სომეხთა პოლემიკის საკითხების შესწავლისას, ჩვენ მისი გამოქვეყნებაც საჭიროდ ვცანით.

ამრიგად, „ეპისტოლეთა წიგნის“ დღემდე ცნობილი ხელნაწერებიდან დამოუკიდებელი ნუსხების ღირებულება აქვს მხოლოდ შემდეგს: A, B, C, E. ამათგან სრულია მხოლოდ A. წინამდებარე გამოცემის სქოლიოში აღნიშნულია ყველა ამ ნუსხის კითხვა-სხვაობა, მათ შორის ხელნაწერთა ორთოგრაფიაც, გარდა ომეგას „ა“ და „ვიე“ გრაფემებით გადმოცემისა (o = uł), თუმცა მითითებულია ომიკრონისა და ომეგას მონაცვლეობა.

ტექსტის დადგენისას ამოსავლად გვქონდა A ნუსხა და მასში ცვლილებები შეგვქონდა ისეთ შემთხვევებში, როდესაც დანარჩენი ნუსხები ერთმანეთს უჭერდნენ მხარს.

A – ეპისტოლეთა წიგნი 1901 წ. გამოცემა; B – უხტანესი; E – სარწმუნოების ბეჭედი; C – მატენადარანი №2966; D – მატენადარანი №3062.

ԹՈՒՂԹ ԱՌԱՋԻՆ ՏԵԱՌՆ
ԱԲՐԱՀԱՄՈՒ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԱՌ ԿԻՐՈՆՆ՝ ՎՐԱՅ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍՔ

Սրբասիրի տեառն Կիրոնի³ Վրաց կաթողիկոսի և այլ եպիսկոպոսաց աթոռակցաց⁴ քոց, յԱբրահամու⁵ Հայոց կաթողիկոսէ և յայլ եպիսկոպոսաց աթոռակցաց իմոց⁶ Տերամբ ողջոյն:

Յառաջագոյն երանելի հայրապետն Տեր Մովսէս գրեաց առ Ձեզ մեղադրութիւն յաղագս հաղորդելոյն Ձեր⁷ ընդ այնոսիկ⁸ ընդ որս չէր⁹ պարտ, և Ձեր գրով և պատգամաւորաւ¹⁰ յանձն էր առեալ չհերանող¹¹ ի միաբանական հաւատոյ¹² հաղորդութենէ աշխարհիս մերոյ¹³: Այժմ¹⁴ զչարագոյնն և զծանրագոյնն¹⁵ ևս¹⁶ եհաս մեզ լսել, զի զմիաւորութիւն հաւատոյ և զասպնջականութիւն զերկոցունց¹⁷ աշխարհացս Յուրտաւայ եկեղեցին¹⁸ անշարժ միջնորդութեամբ պահէր, ուստի սէր¹⁹ և²⁰ խնամութիւնք²¹ մարմնաւորականք և հաղորդութիւնք²² հոգևորականք կատարէին ցնծալից ուրախութեամբ²³ աստի²⁴ ի Մցխիթայի ի²⁵ խաչդ²⁶ գալով²⁷ և այտի՝ ի Սուրբ կաթողիկէ: Այժմ զՅուրտաւայ եկեղեցւոյն²⁸ զեպիսկոպոսն²⁹ հալածեալ է³⁰, թէ ընդէ՞ր խոստովանել հրամայես³¹ զհաւատ³² ուղղափառութեան³³, և զպաշտաւնն հայերէն³⁴ սրբոյ³⁵ Շուշանկանն³⁶ զկարգաւորեալն³⁷, որպէս³⁸ լսեմ³⁹ թէ ի բաց փոխեալ էք⁴⁰, մեզ մահու չափ և⁴¹ ևս չարագոյն⁴² թուեցաւ⁴³ գործդ այդ: Ձի թեպէտ և յամս Կաւաւտայ արքայից արքայի եղև խնդիր քննութեան մեր աշխարհիս և Հոռոմոց՝ որք զժողովն Քաղկեդոնի ընկալան և զտոմարն⁴⁴ Լևոնի՝ մեր և ձեր աշխարհիս⁴⁵ վարդապետք և իշխանք հեռացան ի հաղորդութենէ նոցա, և⁴⁶ միաբանութեամբ⁴⁷ և գրով պահի ի միջի մերում մինչև ցայժմ⁴⁸: Այժմ⁴⁹ ոչ է պարտ սրբութեանդ⁵⁰ ձերում⁵¹ ատարութիւն ի մէջ արկանել երկոցունց⁵² աշխարհացս և հեռացուցանել

¹ Կիրոնն AC. ² թուղթ առաջին Հայոց կաթողիկոսի առ Կիրոն Վրաց կաթողիկոսի ի ձեռն Պետրոսի եպիսկոպոսի և այլ ազատաց ի խնդրոյ եպիսկոպոսի B. ³ Կիրոնի A. ⁴ աթոռակցաց] – A. ⁵ յԱբրահամայ A, յԱբրահամէ B. ⁶ աթոռակցաց իմոց] – B. ⁷ ձեզ CD. ⁸ յայնոսիկ C. ⁹ որս չէր] որ ոչ էր B, չէ CD. ¹⁰ պատգամաւ B. ¹¹ չհեռանալ A, ոչ հեռանալ B. ¹² հաւատոց B. ¹³ մերոյ] + արդ B. ¹⁴ արդ այժմ B. ¹⁵ զծանրականն B. ¹⁶ ևս] – A. ¹⁷ երկոցունց B. ¹⁸ եկեղեցւոյն CD. ¹⁹ մեր BCD. ²⁰ սէր և] և մեր B. ²¹ խնդութիւնք CD, խնդութիւն B. ²² հաղորդութիւն B. ²³ ուրախութեամբք B. ²⁴ ուստի CD. ²⁵ ի] – B. ²⁶ խաչն A. ²⁷ գալով BCD. ²⁸ եկեղեցւոյն] – A, եկեղեցին CD. ²⁹ եպիսկոպոսն B. ³⁰ է] – A. ³¹ հրամայեն AB. ³² զհաւատն CD. ³³ ուղղափառութեամբ CD. ³⁴ հայրենի B. ³⁵ գրքոյն B. ³⁶ Շուշանկան A. ³⁷ զկարգեալն B. ³⁸ որպէս] – A. ³⁹ թէ] – B. ⁴⁰ փոխեցէք A, փոխեցեալ էք] խափանեալ էք B, փոխեալ ես D. ⁴¹ և] – B. ⁴² չարագոյն] առաւել դժուարագոյն B. ⁴³ ցուցաւ B. ⁴⁴ տոմարն B. ⁴⁵ աշխարհի B. ⁴⁶ և] – CD. ⁴⁷ միաբանութեամբ] + երկոցունց B. ⁴⁸ ցայժմ] + արդ B. ⁴⁹ արդ այժմ B. ⁵⁰ սրբութեանդ] – B. ⁵¹ ձեզ B. ⁵² երկոցունց A.

զսեր և զինամութիւն մարմնաւորական¹ և հաղորդութիւն² հոգևորական, զի մի որ եկեցեղ աղաթեղ³ աստի⁴ ի Սուրբ խաչդ և այտի՝ ի Սուրբ կաթողիկէ: Ջի թէ⁵ ի զինուորաց որ լինէր պատճառ այսպիսի պատառման ի չար խռովութեան, սրբութեան⁶ ձերում⁷ պարտ էր⁸ ինամ տանել⁹ և լինել պատճառ¹⁰ խաղաղութեան: Իսկ եթէ դուք¹¹ լինիք¹² պատճառ աւտարանալ մեզ ի միմեանց, ո՞ր բան բովանդակիցէ այդպիսի աղետս¹³:

Կամեցայ¹⁴ եպիսկոպոսունս առաքել¹⁵ առ սրբութիւն¹⁶ ձեր¹⁷ և զհմուտս գրոց սրբոց¹⁸, ծանուցանել ձեզ¹⁹ զփաստատութիւն ժողովոյն²⁰ Քաղկեդոնի²¹ և գտումարին²² Լևոնի և զաղծապիղծ²³ կրանս և զանսուրբ վարս²⁴, որ յայնմիւստէ²⁵ եմուտ յաշխարհ²⁶, վասն որոյ սրբասէր եպիսկոպոսս²⁷ Մովսէս²⁸ հալածեալ է: Բայց ապա²⁹ առժամս պատշաճ³⁰ համարեցաք նախ ի ձեռն³¹ պատուական ազատացոյ³² թղթով ընդունել ի ձէնջ³³ պատասխանի. զի է ինչ, որ չաւատալի³⁴ իսկ թուեցաւ³⁵ մեզ, վասն³⁶ զի³⁷ ընդ աւտար թագաւորութեան³⁸ արքայից արքայի ծառայից սիրոյ միաբանութիւն առնել և զբնական³⁹ հաղորդակիցս⁴⁰ որոշել⁴¹, կարի իսկ⁴² դժուարին է:

Ողջ պահեցիք Քրիստոսիվ՝ Աստուծով մերով⁴³ և զպատասխանի⁴⁴ թղթոյս⁴⁵, և զողջոյն ձեր ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ եղիցի մեզ լսել, որ առիթն է⁴⁶ միաւորութեան⁴⁷ և խաղաղութեան⁴⁸:

Պատասխանի⁴⁹

Արքասիրի և պատուական⁵⁰ Տեառն⁵¹ Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի և ամենայն եպիսկոպոսաց աթոռակցաց քոց ի Կիւրոնէ⁵² Վրաց կաթողիկոսէ⁵³ և յամենայն եպիսկոպոսաց աթոռակցաց իմոց՝ արհնութեամբ սրբոյ⁵⁴ խաչիս՝ ողջոյն⁵⁵:

Թուղթս, գոր արարեալ էր՝ տեսի և զի՞նչ գրեալս էր իմացայ⁵⁶: Վասն արժանի լինելոյ տեառնդ⁵⁷ զսուրբ աթոռ երանելոյն⁵⁸ Գրիգորի⁵⁹ ժառանգելոյ և⁶⁰ վասն ողջութեան ձերոյ մեծապէս ուրախ եղէ⁶¹ և զԱստուծոյ զոհացայ:

Եւ որ գրեալ⁶² էր, թէ յառաջագոյն երանելի⁶³ հայրապետն մեր Մովսէս գրեաց առ ձեզ մեղադրութիւն յաղագս հաղորդելոյն⁶⁴ ձեր ընդ այնոսիկ՝ ընդ որս չէր⁶⁵ արեւն՝⁶⁶ եթէ վասն Խուժկացն ասէք, մեք յայնժամ ընդ աշխարհի

¹ զմարմնաւորական. ² զհաղորդութիւն AB. ³ աղաթեցէ CD. ⁴ աստի] – CD. ⁵ եթէ B. ⁶ սրբութեանդ CD, սրբութեանդ] – B. ⁷ ձեզ B. ⁸ պարտ է CD. ⁹ ունել A. ¹⁰ պատճառ B. ¹¹ դու B. ¹² լինի B. ¹³ ո՞ր բան... աղետս] ո՞վ կարիցէ համբերել այդպիսի աղետի B. ¹⁴ կամեաք B ¹⁵ արձակել A. ¹⁶ սրբութիւն] – B. ¹⁷ ձեզ B. ¹⁸ զհմուտս գրոց սրբոց] վարդապետս B. ¹⁹ ձեզ] – A. ²⁰ զփաստ աղանդոյն B ²¹ Քաղկեդոնի BCD. ²² տումարին B. ²³ զպիղծ B. ²⁴ վարս] + նոցա B. ²⁵ յայնմիւստէ] – B. ²⁶ ~ յաշխարհ եմուտ CD, աշխարհս B. ²⁷ եպիսկոպոսն CD. ²⁸ Մովսէս] –A. ²⁹ ապա]– B. ³⁰ պատշաճ] + և հաճոյ B. ³¹ ի ձեռն] + Պետրոսի եպիսկոպոսիդ B. ³² ազատ արանցդ A. ³³ ի քէն B. ³⁴ ոչ հաւատարիմ B, չն հաւատալի CD. ³⁵ ցուցաւ B. ³⁶ վասն] – A. ³⁷ զի՞նչ B. ³⁸ թագաւորութիւն A, թագաւորութեամբ B. ³⁹ զբնակիչս B. ⁴⁰ հաղորդակիս] –B. ⁴¹ որոշել] + այդ B. ⁴² իսկ] – B. ⁴³ ողջ... մերով] Ողջ լէ՛ր ի Տէր B. ⁴⁴ զպատասխանիս CD. ⁴⁵ թղթոյդ B. ⁴⁶ է] – A. ⁴⁷ միաբանութեանն B. ⁴⁸ և խաղաղութեան] –B. ⁴⁹ պատասխանի] + առաջին թղթոյն տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի ի Կիւրոնէ Վրաց կաթողիկոսէ B. ⁵⁰ պատուական] – B. ⁵¹ տեառն] + իմոյ B. ⁵² Կիւրիոսէ ABC. ⁵³ կաթողիկոսէ] + խոնարհ երկրպագութիւն և սիրով ողջոյն B. ⁵⁴ սիրոյ CD. ⁵⁵ արհնութեամբ... ողջոյն] կրկին խոնարհութեամբ ողջոյն և արհնութիւն ձեզ ի սուրբ խաչէս B. ⁵⁶ թղթոյս ձերոյ՝ որ գրեալ էիք՝ հասու եղէ B. ⁵⁷ տեառն իմոյ B. ⁵⁸ երանելոյ սրբոյն B. ⁵⁹ Գրիգորոյ CD. ⁶⁰ և] – A. ⁶¹ եղեայ B. ⁶² գրեալս B, գրեալն CD. ⁶³ երանելի] – B. ⁶⁴ հաղորդելոյ A. ⁶⁵ ոչ էր B. ⁶⁶ արեւն] արժանի CD.

խորհելով¹ հանդերձ եպիսկոպոսաւքս աթոռակցաւքս² իմովք³ և լաւաւք աշխարհիս⁴ և որպէս արէնք հրամայեն⁵ ոչ ի բաց ընկենուլ, այլ ընդունել⁶ որք դառնան ի չարութենէ ինչ և կամ ի հերձուածոց յապաշխարութիւն՝ այն իրաւք ընդունելութիւն արարաք⁷: Այլ յորժամ գիտացաք, թե՛⁸ նոքա⁹ զխոստովանութիւնն ստութեամբ արարին և անդրէն¹⁰ յիւրեանց ի¹¹ տիղմս չարութեան¹² դարձեալ կործանեցան, նզովեցաք զնոսա¹³ և ի բաց ընկեցաք¹⁴ ի կաթուղիկէ¹⁵ եկեղեցոյ և ի մենջ Քրիստոնէից¹⁶: Այժմ նոցա ողջոյն որ չիշխէ¹⁷ տալ:

Եւ որ գրեալ էր¹⁸, թէ վասն հոգևոր հաղորդութեան և մարմնաւոր սիրոյ եկեղեցին Յուրտաւայ հաստատեալ էր ի մէջ երկուց¹⁹ աշխարհաց²⁰ և այժմ Յուրտաւայ²¹ եպիսկոպոսն վասն ուղղափառութեան հալածեալ է և զպաշտաւն²² հայերէն²³ ի բաց փոխեալ է²⁴, մեր զպաշտաւնն չէ փոխեալ: Բայց զի²⁵ որ եպիսկոպոսն եղև՝ վրացի ուսումն²⁶ գիտէ և հայ նոյնպէս²⁷, և երկուքումբ դպրութեամբք պաշտաւնն²⁸ կատարի²⁹: Այլ վասն Յուրտաւայ եպիսկոպոսին հալածման, գործք իւր ծանուցանեն եթէ վասն ուղիղ³⁰ հաւատոյ գնացեալ է, թէ վասն այլ իրիք. քանզի որպէս և գրեալ է, թէ՛ «Որ գործէ զչար՝ առէ³¹ զլոյս. և որ գործէ զճշմարտութիւն՝ գայ ի լոյս³²»: Ես գնա ոչ հալածեցի, այլ էր ինչ որ լսեցի վասն նորա յետին գործոց³³ և կոչէի³⁴ առ իս, և կամէի³⁵ խրատ տալ և ուսուցանել որպէս պարտ էր աշակերտի: Իսկ նա յիմ կոչ³⁶ չեկն³⁷, այլ զեկեղեցին եթող և ի գիշերի գաղտ գնաց:

Իսկ այն՝ որ վասն հաւատոց³⁸ և ժողովոյն և տումարին³⁹ գրեալ էր, և զայս գրեալ էր, թէ արքայից արքայի ծառայից ընդ աստար թագաւորաց ծառայս հաւատի ի զուգաց ունել և զբնական հաղորդակիցս ուրանալ՝ յոյժ անհնարին թուի: Մեր և ձեր հարքն արքայի ծառայք էին և զհաւատ զԵրուսաղէմի ունէին: Եւ մեք և դուք նոյնպէս: Թէպէտ և ծառայք արքայից արքայի եմք, զհաւատ զԵրուսաղէմի ունիմք և կալցուք: Զի թէ ցայժմ խոնսունդ⁴⁰ էին տեարք⁴¹, այժմ որչափ ևս առաւել⁴² երանելի⁴³ եմք որք յարքայից արքայի ծառայութեան⁴⁴ հասեալ եմք, զի մինչ երկինք և երկիր լեալ էին, չէր եղեալ և ոչ մի տէր՝ որ ամենայն ազգի զիւր արէնս ի վերայ այսպիսի⁴⁵ թողեալ էր, որպէս այս տէր եթող, և մանաւանդ զմեր քրիստոնէից հաւատս⁴⁶ իսկ ազատի աշխարհի մերոյ աւելի քան զամենայն աշխարհաց՝ և բարի անձին իմոյ լաւագոյն⁴⁷ քան զամենայն ընկերաց իմոց:

¹ Եթէ... խորհելով զրեաց առ մեզ վասն խուժկին և ոչ վասն հաւատոյ ինչ իրաց եւ Բ. ² Եպիսկոպոսաւք աթոռակցաւք CD, աթոռակցուքս A. ³ աթոռակցաւքս իմովք - Բ. ⁴ աշխարհիս խորհուրդ արարի Բ. ⁵ օրէնս համարելով Բ. ⁶ այլ ընդունել - Բ. ⁷ ի չարութենէ ... արարաք ի զոլոյս և ապաշխարութիւն և ի հերձուածոյ ի հաւատս Բ. ⁸ թէ ի C. ⁹ թէ նոքա - D. ¹⁰ թէ նոքա զխոստովանութիւնն... անդրէն զդառնալ նոցա Բ. ¹¹ ի - Բ. ¹² չարութեանն Բ. ¹³ զնոսա - Բ. ¹⁴ ընկեցաք կործանեցաք A. ¹⁵ կաթուղիէ - Բ. ¹⁶ և ի մենջ քրիստոնէից - Բ, քրիստոնէիցս CD. ¹⁷ իշխէ Բ. ¹⁸ գրեալս էիք Բ, գրեալն էր CD. ¹⁹ երկուցոց CD. ²⁰ աշխարհացս A. ²¹ Յուրտաւայ - BD. ²² զպաշտաւնն A. ²³ հայերէնի Բ. ²⁴ է - Բ. ²⁵ զի - Բ. ²⁶ հասումն Բ. ²⁷ և հայ նոյնպէս - Բ. ²⁸ պաշտաւն Բ. ²⁹ կատարէ Բ. ³⁰ ուղղափառ Բ. ³¹ առեալ CD. ³² քանզի... գայ ի լոյս - Բ. ³³ այլ էր ինչ... գործոց - Բ. ³⁴ կոչեցի Բ. ³⁵ կամէի - Բ. ³⁶ կոչն CD. ³⁷ որպէս... չեկն - Բ. ³⁸ հաւատոյն Բ. ³⁹ տումարին Բ. ⁴⁰ CD ԳԵՂՈՍ ԵՐԵՄՅԱՆ ԵՐԵՄՅԱՆ ԵՐԵՄՅԱՆ. ⁴¹ տեարք C. ⁴² առաւելի CD. ⁴³ երանելիք CD. ⁴⁴ ի ծառայութիւն CD. ⁴⁵ այսպիսի - A. ⁴⁶ հաւատ CD. ⁴⁷ լաւագոյն + և CD.

Եւ արքայից արքայ նոյնպէս տէր է Հոռոմոց, որպէս և արեաց¹ աշխարհի և չէ այսպէս, որպէս դուք գրեցէքս՝ թէ որիշ որիշ թագաւորութիւնք են²:

Եւ որ գրեալ էր՝³ թէ կամեաք եպիսկոպոսունս⁴ արձակել, որ գային և⁵ ուսուցանէին. թէ⁶ կամիք արձակեցէք⁷, թող զի⁸ զան որ ուսուցանեն և⁹ ուսանին¹⁰:

Բայց¹¹ պարտ էր ինձ, զի գայի¹² և յաղաւթս կայի¹³ ի սուրբ եկեղեցիսդ¹⁴ և ի ձէնջ արքինի¹⁵, կամ արձակել զիմ աշակերտս՝ որ գողջոյն սրբութեանդ¹⁶ ձերոյ առ մեզ բերէին, բայց վասն չար ժամանակիս և աշխարհիս¹⁷ կարեաց¹⁸ խափանեցաք, ի բնի¹⁹ մի ունիք:

Ողջ պահեսցի՛ք Քրիստոսի Աստուծով մերով և զպատասխանի թղթոյս ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ և մեզ տացէ լսել ի ձէնջ²⁰:

Թուղթ²¹ տեառն Սմբատայ Վրկան մարգպանի առ Կիրոն²² Վրաց²³ կաթողիկոս

Սրբասիրի Տեառն Կիրոնի Վրաց կաթողիկոսի և այլ եպիսկոպոսաց աթոռակցաց ձերոց և իշխանաց աշխարհիդ Ատրնէրսեհի և ամենայն Լաւաց՝²⁴ ի Սմբատայ Գուրկան²⁵ մարգպանէ և տերանց զինուորէ և ի Գիգայ²⁶ Դաշտկարնէ²⁷ և ի Վարդապետէ Հայոց Շարսաղարէ և յայլ ազատ որերոյ՝²⁸ խոնարհութեամբ և սիրով ողջո՛յն:

Քանզի որպէս²⁹ յառաջագոյն հարանցն³⁰ մերոց և ձերոց³¹ և վարդապետաց աշխարհիս միաբանութեամբ զյետին կարգս ումանց և զատելի վարս տեսեալ, որ աննման և թիւր³² էր³³ մեր հաւատոյ և³⁴ կանոնաց մերժեալ էր գնոսա նգովիւք: Եւ վասն հեռաւորութեան մեր և նոցա աշխարհաւ և ոչ խիղճն այն առ ամենեսեան³⁵ ի մտի էր, բայց առ սակաւս ումանս հաստատուն կայր: Իսկ մինչ մեղաց յաճախութիւն եղև և առ միմեանս եհաս կեալ³⁶ ապստամբեալք³⁷ ի բնիկ տերանց ապա թէ³⁸ վասն հաւատոյ էր և կամ վասն³⁹ կարգաց և⁴⁰ վարուց նոցա⁴¹ ևս քաջ ի վերայ հասաք, զի⁴² աննմանք և թիւրք էին ամենևինիմք⁴³ մեր կարգաց⁴⁴, այլ տեսանէաք և յարեաց աշխարհի⁴⁵ Քրիստոնեայքն ուղղափառք էին զնոյն պայման մեր և ձեր հարանցն և նոցա տուեալ⁴⁶ քաջ⁴⁷ պատուիրանաւ: Ապա

¹ տիրեաց A, ար եաց CD. ² թէ արքայից արքայի ծառայից... որիշ թագաւորութիւն են] և դարձեալ՝ թէ ընդ աւտար ծառայից արքայիք արքայի միաբանեալ և զբնակիցս ի բաց ընկենու, մեր և ձեր հարքն ընդ արքայից արքայի իշխանութեամբ էին և հաւատ զԵրուսաղէմին ունէին, և դուք և մեք նոյնպէս: Եւ արքայից արքայ տիրէ Հոռոմոց և Արեաց աշխարհին, և ոչ է այսպէս՝ որպէս դուք գրեալ էիք, թէ որիշ թագաւորութիւնք են. զի Աստուած փառաւորեսցէ զարքայ, զի նա զիս փառաւորեաց: B. ³ գրեալ էիք B. ⁴ եպիսկոպոսունս] + և վարդապետս B. ⁵ և] – B. ⁶ եթէ B. ⁷ արձակեցէք] + դուք B. ⁸ զի] – B. ⁹ ~ և ուսուցանեն որ ուսանին CD. ¹⁰ որ ուսուցանեն և ուսանին] – B. ¹¹ բայց] – B, բայց] + զի CD. ¹² գալ B. ¹³ յաղաւթս կայի] աղաւթել B. ¹⁴ եկեղեցի ձեր D. ¹⁵ արքինի B. ¹⁶ սրբութեան B. ¹⁷ աշխարհի A. ¹⁸ կորեա CD. ¹⁹ ի բն ի CD. ²⁰ ի բնի մի... ի ձէնջ] Ողջ լիջի՛ք տէր իմ Քրիստոսիվ Աստուծով B. ²¹ թուղտ C. ²² Կիրոն AC. ²³ Վրաց] – CD. ²⁴ լաւաց B. ²⁵ Վրկան B. ²⁶ Գիգայ] – B. ²⁷ Դաշտկարանէ A. ²⁸ ազատ որերոյ] յազատաց B. ²⁹ որպէս] – A. ³⁰ հարցն B. ³¹ ձեր B. ³² թերի B. ³³ էր] + ի B. ³⁴ և] + ի B. ³⁵ ամենեսեան] + ի ստոյգ CD. ³⁶ կեալ]... A, կե՛լ CD. ³⁷ ապստամբեալ CD. ³⁸ ապա թէ] ա... A. ³⁹ վասն] – CD. ⁴⁰ կազեաց և] կար... A. ⁴¹ սոցա CD. ⁴² զի]... A. ⁴³ ամենևին CD. ⁴⁴ կազաց] կար... A. ⁴⁵ աշխարհին CD. ⁴⁶ տուեալ]... A. ⁴⁷ քաջ] ... աջ A.

առաւել ևս հասաք ի վերայ, թէ որք ի մենջ¹ էին և միաբանեցին² ընդ նոսա պակասամիտք և լոյծք³ ուրեմն էին յառաքինութենէ և ի հաւատոց: Եւ այս պատերազմս⁴, որ ընդ հաստատունսն և ընդ լոյծսն⁵ էր՝ չար և դառնագոյն թուէր քան զամենայն չարս⁶:

Եւ յորժամ մարդասերն Աստուած ողորմեցաւ և արքայից արքայ բարերարութեամբ արար և զմեզ յաշխարհարձակ՝ հաւատոյ և եկեղեցեաց կարգի աւելագոյն⁷ պատուէր ի վերայ արար, զի ընդ միմեանս խաղաղութիւն եղիցի, քանզի էր ինչ որ լուաւ: Եւ մինչ բարեաւ յաշխարհս հասաք՝⁸ առաջնորդութեամբ Սուրբ Հոգւոյն հայրապետ կարգեցաւ⁹ և այն ամենայնի հակառակութեան և թերութեան ուղղութիւն եղև: Քրիստոս Աստուած փառաւորի, որպէս յառաջագոյն ուսուցին մեզ երանելի վարդապետքն¹⁰, և եղեաք¹¹ ամենեքեան մի հաւատ¹² որ ընդ արքայից արքայի իշխանութեամբս եմք:

Զնոյն¹³ հարկաւորեցաք գրել և առ ձեր¹⁴ սրբասիրութիւն՝¹⁵ զմերս պատմել ձեզ¹⁶ և զձեզ ընդ մեզ միաբանեալ¹⁷, որպէս և մեր հարքն էին. քանզի¹⁸ միոյ իսկ վարդապետի աշակերտ¹⁹ և վիճակ եմք՝ կեալ²⁰ և մեզ²¹ նովին հաւատով, որպէս և հարքն մեր²², և զհաւատ առ Աստուած ունել և զսէր առ միմեանս: Բայց²³ է²⁴ ինչ լուր, որ յաշխարհականացս լուայ և սակայն չհաւատացի²⁵, իսկ հաւատի²⁶ յեպիկոպոսէս Յուրտաւայ՝ որ աստ է՝ լուաք և կարի դժուարացաք, քանզի մեր և այդ աշխարհի ազատ²⁷ որերոյ²⁸ թէպէտ²⁹ արիւն և հարազատութիւն ի միջի կայր, բայց հաստատութիւն և վստահ լինել մեզ որպէս յերդումս ինչ:

Այդ սուրբ վկայարան³⁰ որ ի Յուրտաւ³¹ պատուական եկեղեցիդ հաստատեցաւ, և պաշտանդ³² և կարգդ³³ հայրենի³⁴ ի ձեր միջի էր, և փոխելդ թշնամութիւն իմս³⁵ ի մէջ արկանէք³⁶, մանաւանդ թէ և³⁷ թերութիւն՝ արգելով³⁸ և մեզ³⁹ աստի⁴⁰ որք կամին գալ և⁴¹ երկպագանել⁴² սրբոյ խաչիդ, և ոչ տալ⁴³ մտանել՝ որք այտի գան ի սուրբ կաթուղիկէ եկեղեցի⁴⁴ և յայլ⁴⁵ վկայարանս յաղաթել⁴⁶:

Եւ այսմ⁴⁷ մեծի պարգնի՝ որ յԱստուծոյ տուան մեզ և ձեզ՝ և խափանիչ⁴⁸ թէ⁴⁹ որ յանխրատից և կամ⁵⁰ տգիտաց լինէր, ձեզ⁵¹ պարտ էր խրատել վարդապետութեամբ զայնպիսիսն և պատուահասել, որ հակառակութիւն

¹ մենջն CD. ² միաբանեցան CD. ³ լոյծք] ծոյք CD. ⁴ պատերազմ CD. ⁵ ծոյք CD. ⁶ չարիս CD.

⁷ առաւելագոյն CD. ⁸ հասաք] + առողջութեամբ CD. ⁹ և վասն հեռաւորութեան... հայրապետ կարգեցաւ] - B. ¹⁰ և այն ամենայնի... վարդապետքն] և յայնմիտէ ամենայն հակառակութիւն եղև և Քրիստոս Աստուած Փառաւորեցաւ. երանելի հարցն մերոց և սուրբ վարդապետացն հաւատն հաստատեցաւ B. ¹¹ եղաք B. ¹² հաւտ CD. ¹³ գնոյն] արդ զայսոսիկ B. ¹⁴ ձեզ B. ¹⁵ սրբութիւն] - B. ¹⁶ զմերս պատմել ձեզ] - B. ¹⁷ միաբանել A. ¹⁸ քանզի] + ի B. ¹⁹ աշակերտք CD. ²⁰ լեալ B. ²¹ մեզ] - B. ²² մեր] + և զոյս B. ²³ բայց] + արդ B. ²⁴ է] + և A. ²⁵ սակայն չհաւատացի] սակաւ ինչ հաւատացի A. ²⁶ հաւատացի B, հաւաստիւ CD. ²⁷ ազատաց CD. ²⁸ ազատ որերոյ] ազատերոյ B. ²⁹ թէպէտ] + և CD. ³⁰ վկայարանդ B. ³¹ ի Յուրտաւայ B. ³² պաշտանդ CD. ³³ կարգ CD, հաստատեցաւ և և պաշտանդ և կարգդ] - B. ³⁴ հայրենի A. ³⁵ իմս] - A. ³⁶ արկանէ B. ³⁷ և] - B. ³⁸ արգելեալք B. ³⁹ զմեզ B. ⁴⁰ աստ A, որք աստի B. ⁴¹ գալ և] - CD. ⁴² աղօթել B. ⁴³ տալ] գալ B. ⁴⁴ եկեղեցի] - B, եկեղեցիս CD. ⁴⁵ այլ CD. ⁴⁶ աղօթել B. ⁴⁷ այս B. ⁴⁸ և խափանիչ] խափանում լինի B. ⁴⁹ եթէ B. ⁵⁰ կամ] + ի A. ⁵¹ քեզ B.

ի միջոյ բառնայր. թող թէ ձեզ¹ առնել զայդ, որ կարի անհնարին և² չար է: Կամեաք եպիսկոպոսունս հանդերձ քերդողաւք արձակել՝ զկիրթսն³ զհտել⁴ զչարութիւն հերձուածոյ⁵, որ զձեզ ի վերայ հասուցանէին⁶, բայց ապա առ ժամս բաւական համարեցուք ի ձեռն ազատ արանցդ նախ թղթով⁷ զկամս ձեր զհտել: Ողջ լերո՛ւք⁸:

Պատասխանի⁹

Փառաւորելոյ տեառն Սմբատայ Գուրկան¹⁰ մարզպանի և տերանց զինուորի¹¹ և Գիգայ¹² Դաշտկարնի¹² և վարդապետի Հայոց Շարսաղարի¹³ և այլ¹³ ազատ որերոյ Հայոց աշխարհիդ ի սրբոյ խաչէս¹⁴ աղաւթք¹⁵ և ի Կիւրոֆսէ¹⁶ վրաց կաթողիկոսէ՝ և յամենայն եպիսկոպոսաց աթոռակցաց իմոց՝ և յիշխանացս¹⁷ յԱտրներսեհէ¹⁸ և Առշուշանէ¹⁹ և յամենայն լաւաց աշխարհիս²⁰ վրաց խոնարհ երկրպագութեամբ²¹ և սիրով ողջոյն:

Գոհանամ զամենասուրբ Երորդորութենէն, որ զքեզ տեր²² Սմբատ²³ ի ժամանակի²⁴ յայսս²⁵ փորձութեան պատրաստեաց ի բարեխաւսութիւն բարերար տերանց՝ որ գոհ են զքէն՝ և²⁶ ետ մեզ, քանզի²⁷ ազտիհդ²⁸ ձեր և փառաւորութիւն մեծութեամբ հանդերձ ոչ միայն Հայոց աշխարհիդ խնդութիւն է՝ այլ և Վրաց²⁹:

Թուղթս³⁰ զոր արարեալ էր՝ տեսի և զողջոյն ձեր³¹ լսելով խնդացաք³²: Եւ որ գրեալ էր, թէ հարանցն ձերոց և մերոց³³ զթիւր և զատելի կարգս ումանց և զհաւատս տեսեալ, խոտեալս էր³⁴ և ի բաց ընկեցեալ³⁵, վասն որոյ էր ինչ որ³⁶ այժմ եղև հակառակութիւն ի մերում աշխարհիս, որ մինչև յարքայից արքայ եհաս. և³⁷ արքայից արքայ բարերարութեամբ արար զիս³⁸ յաշխարհարձակ³⁹ և վասն եկեղեցեաց և հաւատոյ և ընդ միմեանս խաղաղութիւն ունելոյ պատուէր⁴⁰ ի վերայ արար, եւ յորժամ բարեաւ յաշխարհ եկաք ի մեր ձեռն Աստուած զհակառակութիւնն զայն⁴¹ եքարձ ի միջոյ⁴², վասն այդր բարերարութեան հրամանի և՝⁴³ զտէր⁴⁴ յայդ⁴⁵ գործ պարապեցուցանելոյ⁴⁶ Աստուած զարքայից արքայ անմահ արասցէ և զքեզ՝ տէր՝ աւելի տերանց⁴⁷ վասպուրականագոյն⁴⁸ արասցէ զաւակաւդ հանդերձ, քան որչափ եսդ: Զգիտութիւն և զիմաստութիւն և զհրահանգ տերանց աւելի ետ Տէր Աստուած քան զբազմաց նախ⁴⁹ քեզ՝ տեառն՝ և ապա ինձ⁵⁰, զի

¹ քեզ B. ² և] – B. ³ զկիրթս] որ B. ⁴ զհտեն B. ⁵ հերձուածոց A. ⁶ հասուցանէին] + և զճեշմարտութիւն ծանուցանէին B. ⁷ թխտովս C. ⁸ ողջ լերո՛ւք] – ACD. ⁹ պատասխանի] + թղթոյն տեառն Սմբատայ Վրկան մարզպանի ի Կիւրոնէ Վրաց կաթողիկոսէ B. ¹⁰ Վրկան B. ¹¹ Գիգայ] – B, Գիգա CD. ¹² Դաշտկարանի A. ¹³ այլոց B. ¹⁴ Խաչէս] նշանէս B. ¹⁵ աղաւթիւք CD. ¹⁶ Կիւրոնէ B, Կիւրիոնէ CD. ¹⁷ իշխանացս A. ¹⁸ Ատրներսեհէ A. ¹⁹ ...շա... A, յԱշուշանէ B, Արշուշատնէ CD. ²⁰ աշխարհիս A. ²¹ խոնարհ երկրպագութեամբ] խոնարհութեամբ B. ²² տէրդ CD. ²³ Սմբատ] – CD. ²⁴ ժամանակի CD. ²⁵ այսս CD. ²⁶ և] որ CD. ²⁷ քա զի CD. ²⁸ ազտիդ C, ազատիդ D. ²⁹ Գոհանամ... Վրաց] – B. ³⁰ զթուղթս B. ³¹ ձեր] + զի CD. ³² խնդացի B. ³³ մեր B. ³⁴ խոտեցին B, խոտեալ CD. ³⁵ ընկեցին B. ³⁶ որ] + և CD. ³⁷ եհաս և] – CD. ³⁸ զիս] զի CD. ³⁹ յաշխարս արձակ CD. ⁴⁰ պատուէր] + աւելի B. ⁴¹ ~ զհակառակութիւնն զայն Աստուած CD. ⁴² վասն որոյ էր ինչ... եքարձ] – B. ⁴³ և] – B. ⁴⁴ զտէրդ CD. ⁴⁵ յայտ A. ⁴⁶ պարապեցուցանելով B. ⁴⁷ ~ տերանց աւելի B. ⁴⁸ պատուականագոյն B. ⁴⁹ նախ] + քան D. ⁵⁰ մեզ CD.

ազտի¹ որ² ինձ հասեալ է³ ի տերանց վասն իւրեանց բարերարութեան⁴ թէ ամենայն քրիստոնեայք զձեռս յերկինս⁵ համբառնային և⁶ զնոցա անմահութիւն խնդրէին, արժան էր⁷:

Որ⁸ վասն հաւատոյ գրեալ էր՝ թէ հարքն մեր և ձեր միաբան ունէին⁹ թէ¹⁰ որովհետեւ¹¹ և սուրբն Գրիգոր զուղղափառ հաւատս¹² ուսոյց մեզ¹³, որ¹⁴ յԵրուսաղէմին ուսաւ¹⁵, գոյն¹⁶ հաստատեաց և անսխալ¹⁷ մեր և ձեր հաւատ այդ է, և մեք զնոյն¹⁸ հրամայեմք զոր ունիմք¹⁹: Իսկ եթէ Մովսէսդ այդ այլազգ ընդունի²⁰, զոր ոչ ընդունեալ²¹ մեք և դուք՝ և դուք կամիք դմա հաւանել²² և նորաձև առնել, մեք այդմ²³ ոչ հնազանդիմք, վասնզի զինչ²⁴ ուսաք²⁵ ոչ թողումք, քանզի²⁶ մեր եկեղեցիքս այսպէս հաստատեալ է²⁷ և ոչ սասանի²⁸ նոյնպէս²⁹ և Յուրտաւայ եկեղեցին, որպէս էր³⁰ և կայր և կայ, և պաշտաւն եկեղեցւոյն և³¹ կարգն չէ ինչ փոխեալ³²:

Բայց զի եպիսկոպոսն՝ զոր արարաք՝ վրացի և հայերեն³³ դպրութիւն գոյգ գիտէ³⁴ և զպաշտաւն³⁵ կատարէ երկուքումք³⁶ դպրութեամբքն: Բայց իմ սրտի պակասութիւն մի է³⁷. և մեծ է մարդոյ միոյ բանից հաւատալ ձեզ՝ որ իւր գլխոյն չէր հաւատարիմ. թող թէ վասն մեր, որ վասն չար գործոց իւրոց գաղտ ի զիշերի փախստական գնաց և յապստամբս³⁸ չոգաւ³⁹ առ վահրամ, և այնպէս չարութեամբ⁴⁰ գիտաց⁴¹ առնել՝ զի սակաւիկ⁴² ինչ պիտեցաւ և դեռ զքաղաքսն առնուլ տայր և Արեաց աշխարհի⁴³ մեծ զիեան⁴⁴ հասուցանէր:

Եւ արդ դուք նմա հաւատացէք և նորա բանիւ առ մեզ խափանեցայք⁴⁵ զալ և երկրապագել պատուական և կենսատու⁴⁶ սրբոյ խաչիս Սցիիթայի⁴⁷, յորմէ խնդրելով պարգևեցար հաւր և մաւր քում, և սորա առաջի սնար, և սորա առաջնորդութեամբ⁴⁸ ի բարի հասեր: Թէպէտ և դուք չեկիք յերկրպագել, այլ մեք յամենայն ժամ յաղաթս յիշեմք առաջի սրբոյ խաչիս: Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս բարեխաւսութեամբ սրբոյ Աստուածածնին և պատուական խաչին վասն⁴⁹ քեզ⁵⁰ ի կամս հասուցանելոյդ և առաւել բարի առնելոյ⁵¹ և զարքայից արքայ անմահ արասցէ և աւելի ի կամս հասուցէ. և զքեզ՝ տէր՝ նոցա գոհութեամբ, շատ կեցուցէ զաւակաւոյ հանդերձ, և ի կամս հասուցէ, և արժանի լինիջիք⁵² ի մաւտէ աւուրս զալ և երկրպագել սրբոյ խաչիս⁵³: Ողջ լիջի՛ք ի Տէր⁵⁴:

¹ ազտի[ի] զպատիւ CD. ² որ] + էր CD. ³ է] – CD. ⁴ բարերարութեան] + ետուն CD. ⁵ յերկինս] + առ Աստուած CD. ⁶ և] նախ CD. ⁷ արժան էր] և կեանս երկայնս CD, զգիտութիւն... արժան էր] – B. ⁸ և այնր + [որ A. ⁹ ապաբան ունէին A, միաբան էին B. ¹⁰ թէ] – A. ¹¹ յորմէնեւ A. ¹² հաւատ A. ¹³ ուսոյց մեզ] կարգեաց A. ¹⁴ զոր CD. ¹⁵ ուստի CD. ¹⁶ գոյն CD. ¹⁷ անսղալ BCD. ¹⁸ զնոյն] + զնոյն C. ¹⁹ և մեք զնոյն հրամայեմք զոր ունիմք] – B. ²⁰ ունի CD. ²¹ ընկալեալ CD. ²² հետեւել CD. ²³ այդմ] այլ CD. ²⁴ զինչ] զոր ինչ B. ²⁵ ուսաքն B. ²⁶ վասնզի CD. ²⁷ հաստատեալ են B. ²⁸ և ոչ սասանի] – B. ²⁹ որպէս CD. ³⁰ էր] են B. ³¹ և] – B. ³² ~ չէ ինչ փոխեալ կարգն B, որ յԵրուսաղէմին ուսաւ... ինչ փոխեալ] – A. ³³ հայ AB. ³⁴ գիտէր CD. ³⁵ զպաշտաւն CD. ³⁶ երկուքումք CD. ³⁷ մի է] – B. ³⁸ յապստամբն B. ³⁹ չոգաւ] գնաց B. ⁴⁰ չարութիւն B. ⁴¹ գիտաց] գնաց B. ⁴² սակաւ B. ⁴³ աշխարհիս B. ⁴⁴ զիեան] փասս B. ⁴⁵ չէն CD. ⁴⁶ խափանեցէք A. ⁴⁷ կենսատուր CD. ⁴⁸ Սճիիթայի A. ⁴⁹ յառաջնորդութեամբ CD. ⁵⁰ վասն զի D. ⁵¹ զքեզ CD. ⁵² առնելոյ CD. ⁵³ լիջիք CD. ⁵⁴ և երկրպագել պատուական... խաչիս] – B. ⁵⁴ Տէր] + այլ կեցոյց Աստուած զկայսր, զի նա զաշխարհս մեր կեցոյց B.

Առ տէր Սմբատ ի Մովսէսէ՛

Աստուածաշնորհ պատուով² պայծառացելոյ տեառն Սմբատայ Գուրկան³ մարգպանի և տերանց զինուորի ի Մովսէսէ՛ նուաստէ՛ Տերամբ ողջո՛յն:

Զպատասխանիս⁶ թղթոցս⁷ տեսի, զոր անարեւնութեամբ և ամբարշտութեամբ⁸ գրեալ⁹ էր Վրաց աւերչի¹⁰ կաթուղիկոս անուանն¹¹ առ մեր¹² տէր¹³ կաթուղիկոս և առ քեզ տէր¹⁴: Եւ յաղագս տեառն կաթուղիկոսի¹⁵ չէ սրտի պակասութիւն, զի տեղեկացեալ է և բովանդակ ի վերայ հասեալ. թէ վասն է՞ր և կամ զի՞ հալածեցայ¹⁶: Բայց վասն¹⁷ քո՝ տեառն¹⁸ կարի պակասութիւն է սրտի: Գուցէ արդևք ամբարիշտ¹⁹ թղթովքն²⁰, զոր գրեաց առ ձեր փառաւորութիւնդ, երկմտեցոյց ինչ զձեզ: Բայց տեառնդ²¹ ձեռնհասութիւն է ողորմութեամբ²² Աստուծոյ: Թէ՛²³ և ի հեռագոյն տեղիս՝ քննութեան²⁴ իմիք պէտք էին տեղեկանալ, թող թէ՛ որ²⁵ կարի ի մատոյ²⁶ է: Հայք և Վիրք սահմանակիցք²⁷ են միմեանց, շատ²⁸ յազատաց²⁹ և յուրովք ի շինականաց³⁰ աստի անդր հասանեն և անտի՛ այսր³¹ յորոց մարթի տեղեկանալ և³² թէ արդարև այդպէս գտանիմ՝ որպէս առ ձեր փառաւորութիւնդ գրեցաւ³³ ի նոցանէն³⁴ և ես այլ տարագ ծանուցի զիս³⁵ ձեզ և զայսպիսի վարդապետս³⁶ և զիշխանս և զաշխարհս³⁷ խաբեցի, պահուհաս զայն³⁸ արժան է առնել ի վերայ իմ, զի որ ընդ իս³⁹ նայի՛ այլ⁴⁰ չկարէ խաբել:

Բայց թէ քաջ⁴¹ քննել հրամայէք⁴² յուսամ յողորմութիւնն Քրիստոսի⁴³ Աստուծոյ՝ թէ զամենայն բանս թղթոյն⁴⁴, որ վասն իմ գրեալն էր, սուտ գտանէք: Եւ⁴⁵ մանաւանդ զի ի⁴⁶ հալածանացն ժամ զինն ար ի Տփիսիս⁴⁷ ի նորա դուրս⁴⁸ կացի և յանդիման չարար. և աշխարհն ամենայն գիտէր, զի չէր⁴⁹ վասն այլ ինչ իրաց, բայց վասն հաւատոյ⁵⁰: Եւ յետ ինն աւուրն⁵¹ ինքն ի Մցխիթայ⁵² գնաց: Ես այսր լուսով գնացի և ոչ ընդ խաւար⁵³ որպէս նոքայն գրեցին⁵⁴ և⁵⁵ որ ար ևթն էր ի սուրբ⁵⁶ Յովհաննու վանս եկի⁵⁷ և չեմ առ Վահրամ երթեալ⁵⁸: Այլ և այսու⁵⁹ ես անգուման առնեմ զտէրդ⁶⁰, զՎահրամ⁶¹ առ իս գրեալ էր՝ թէ իմ⁶² սրտի մեծ պակասութիւն է ձեր ի սրբոյ եկեղեցւոյն հեռանալդ. բայց մինչ գնացէքդ՝ ճանապարհ առ մեզ պիտէր⁶³

¹ թուղթ Մովսիսի եպիսկոպոսին Յուրտաւայ առ տէր Սմբատ Վրկան մարգպան B. ² պատուով B. ³ Վրկան B. ⁴ Մովսիսէ B. ⁵ Նուաստէ] – B. ⁶ զպատասխանիսն B. ⁷ թղթոցն B. ⁸ ամպարշտութեամբ A. ⁹ արարեալ B. ¹⁰ աւերիչ B, աւերչ ի C, աւերիչ] + Կիրոնի D. ¹¹ անուանեալ B, անուանն] + և A. ¹² մեր] + աստուածապատիւ B. ¹³ տէր] + Աբրահամ D. ¹⁴ տէր] + իմ B. ¹⁵ կաթուղիկոսի] + վասն իմ B. ¹⁶ հալածեցաւ B. ¹⁷ վասն] – CD. ¹⁸ տեառնդ B, տեառն] + և A. ¹⁹ ամպարիշտ A. ²⁰ թղթովք B. ²¹ տեառն A. ²² ողորմութեամբն B. ²³ թէ] և է B. ²⁴ քննութիւն B. ²⁵ որ] – B. ²⁶ մատ B. ²⁷ սահմանակից B. ²⁸ և շատք B. ²⁹ ազատաց CD. ³⁰ ի շինականաց] իշխանականաց B. ³¹ այսր] + գան B. ³² և] – B. ³³ գրեցաւ] գրեալ է B. ³⁴ ի նոցանէ B. ³⁵ զիս] – B. ³⁶ վարդապետ C. ³⁷ զաշխարհ A. ³⁸ զայն] զոր B, այնպիս CD. ³⁹ իմ A, իս B. ⁴⁰ այլ] + զլուս A, զարս CD. ⁴¹ քաջ] – B. ⁴² հրամայէք] + յ ըմ C. ⁴³ Քրիստոսի] – B. ⁴⁴ թղթոցն B. ⁴⁵ և] – B. ⁴⁶ ի] – A. ⁴⁷ Տփիսիս A. ⁴⁸ դուրս B. ⁴⁹ չարար B. ⁵⁰ աւուր B. ⁵¹ հաւտոյ] + այլ ես բազում բանիք ի ձեռն պատգամի խաւսեցայ ընդ նա, և ծանուցի նմա զամենայն որ ինչ տեսեալ էր իմ գնոսա և իմացեալ՝ ոչինչ զանգիտացեալ զնմանէ: Իսկ նա ոչ էտ ինձ պատասխանի և ոչ յանդիման արար զիս B. ⁵² Մծիթայ A, Մցխիթայ] + և B. ⁵³ խաւար] + գնց C. ⁵⁴ նոքայն գրեցին] և նայն գրեաց B. ⁵⁵ և] + յորժամ նոքա գնացին B. ⁵⁶ սրբոյ B. ⁵⁷ եկի] + ես յանձն արարաք գոհողութիւն շնորհաց հոգւոյն B. ⁵⁸ երթեալ] և ոչ նոքա կացուցանել կարեն զայդ B. ⁵⁹ այսու] – B. ⁶⁰ զտէր A. ⁶¹ Վահրամայ A. ⁶² ի A. ⁶³ պիտոյ էր CD.

ունել¹, զի և եկեղեցւոյն մեծ բաժին կայ աստ, որով զձեզ² յանձն³ ունել մարթ էր: Զայս թուղթ տեառն կաթուղիկոսի⁴ ցուցեալ է⁵ և քեզ տեառն⁶ ցուցանեմ: Եւ ես անդրէն պատասխանի արարի. արդ⁷ ասեմ՝ ապա անտի զի գնացի⁸, զի⁹ առ ձեզ¹⁰ գայի, զի հաւատ ձեր և նոցա մի է:

Իսկ¹¹ որ վասն չար գործոցն գրեալ էր, թէ¹² հալածեցաւ ի ծածուկ՝ մարդ քան զիս մեղաւոր չմարթի լինել. զմեղս իմ, զոր Աստուած միայն զիտէ և ես: Բայց յայտնի զի կարի շատ աշխարհի¹³ զիմ յետնութիւն¹⁴ չկարէ ցուցանել: Եւ զպաշտաւնն զի փոխեցին¹⁵, յայտ է և զչեպիսկոպոսն¹⁶ նեստորական՝ զոր արարին՝ դպրութիւն զի և վրացերէն չգիտէ¹⁷ որպէս արժանն է, թող թէ հայերէն, և այն յայտ է¹⁸: Բայց փառաւորութեան ձերում տեղեկութիւն լիցի. զի նա¹⁹ այդպիսի²⁰ չարութեան մեքենայս շատ զիտէ և զձեզ հաւատացուցանել կամի և զգործդ խափանել: Բայց վասն Աստուծոյ և ձեր հոգւոց²¹ ջանացարուք որով և²² է²³, ո՛ր զիտէ տառապեալ աշխարհին փրկութիւն առնէ տէր Աստուած ի ձեռն փառաւորութեան ձերոյ²⁴ վարձս յԱստուծոյ ընդունիք²⁵ և բարգաւաճանք ի մարդկանէ լինին: Եւ անարժանութիւնս իմ մինչև է կենդանի²⁶ գտեառնդ և զորդեկիդ փրկութիւն հոգւոց²⁷ և մարմնոց՝ որպէս զանձինս²⁸ խնդրեմ ի Տեառնէ Աստուծոյ: Ողջ լեր ի Տէր²⁹:

Պատասխանի³⁰

Զգիր ողջունի սրբութեան ձերոյ³¹ ընկալաք և ի Քրիստոս ուրախացաք³²: Որ վասն թողոյն պատասխանեաց զարմացեալ էք³³, զոր³⁴ առ մեզ գրեալ էր³⁵ վրաց կաթուղիկոսին³⁶ մեք աւելի զարմացեալ կայաք³⁷ յերկուցունց³⁸ կողմանց. յաղագս նորա՝ թէ³⁹ զիա՛րդ զայսպիսի բանէր մահաբեր⁴⁰ սուտ գրէր⁴¹ առ մեզ և վաղիւ յանդիմանէր⁴² ի մէնջ, և զձէնջ՝ թէ զի⁴³ յանձն չէր⁴⁴ վստահ աստանաւր⁴⁵ ի մաւտ, զիա՛րդ կայր արդևք⁴⁶ և զմեզ յորդորէր և թուղթս տայր առնել յաշխարհն⁴⁷, և զինքն ինքեամբ⁴⁸ յանդիմանէր⁴⁹: Բայց⁵⁰ ապա էր ինչ, որ յառաջագոյն իսկ⁵¹ յաշխարհականաց լուեալ էր յաղագս սրբութեան ձերոյ և այժմ ի վրթանիսէ քերդողէ⁵² աւելի տեղեկացաք՝ թէ ո՛րպէս հալածեցայք և եկիք այսր և մանաւանդ վասն հոգևոր իրաց, որում տէր կաթուղիկոս⁵³ ի վերայ⁵⁴ հասեալ է և տեղեկացեալ և զձեզ ընկալեալ: Մեզ աւելի քննութիւն առնելոյ զի՛նչ պէտք են: Արդ զիս ահաւասիկ⁵⁵ փութով ի դուռն խնդրեալ է⁵⁶: Քեզ վաղ ասացի, թէ գրեմ առ արքայից

¹ առնել B. ² զձեզ - A, ձեզ CD. ³ զանձն ACD. ⁴ կաթուղիկոսին B. ⁵ տեսեալ է B. ⁶ տեառնդ B. ⁷ արդ] և B, - CD. ⁸ գնայի B. ⁹ զի] թէ B. ¹⁰ քեզ B. ¹¹ իսկ] և B. ¹² թէ] - D. ¹³ աշխարհիս լինի C, աշխարհիդ լինի D. ¹⁴ զի կարի... յետնութիւն] - B. ¹⁵ փոխեցի B. ¹⁶ զչեպիսկոպոսն B. ¹⁷ զիտէ B. ¹⁸ անյայտ է B. ¹⁹ նա] - B. ²⁰ այնպիսի B. ²¹ հոգւոյդ B. ²² և] - CD. ²³ որով և է] հնար է B, + դրաւք A. ²⁴ ձերոյ] + և դուք ²⁵ առնուք CD. ²⁶ կենդանի CD. ²⁷ հոգոց B. ²⁸ անձին CD. ²⁹ ողջ լեր ի Տէր] - ACD. ³⁰ Պատասխանի] + թողոյն Մովսիսի եպիսկոպոսին Յուրտաւայ ի Սմբատայ Վրկան մարգպանէ B. ³¹ քոյ A. ³² ուրախ եղաք B. ³³ զարմացեալ էք] զոր ասացեալ էք A, զարմացեք B. ³⁴ զոր] զի CD. ³⁵ գրեալ էր] գրեաց B. ³⁶ կաթուղիկոս B. ³⁷ կայաք] եմք B. ³⁸ երկուցունց CD. ³⁹ եթէ A. ⁴⁰ ~ մահաբեր բանէր A. ⁴¹ գրէ B. ⁴² վաղիւ յանդիմանէր] զի յանդիմանիւր B. ⁴³ թէ զի] ի B. ⁴⁴ չէր] ձեր B. ⁴⁵ աստանաւր] աստէն որ B. ⁴⁶ արդևաւք CD. ⁴⁷ յաշխարհին B. ⁴⁸ ինքեան B. ⁴⁹ յանդիմանէ B. ⁵⁰ Բայց] - A. ⁵¹ իսկ] - B. ⁵² քերդողէ B. ⁵³ տեառն կաթուղիկոսի B. ⁵⁴ վերա B. ⁵⁵ աւասիկ A. ⁵⁶ խնդրեալ է] + արքայից արքայի B.

արքայ, որ բարերարութեամբ հրաման տայ և¹ երթաս՝ ի քո եկեղեցւոջ նստիս և քո հաւատով զքո ժողովուրդս ունաս²: Դու ասէս, ես³ Ատրներսեհի և Վահանայ⁴ եղբայցն⁵ ինչ եմ⁶, և ոչ կարեմ⁷ սուր առնուլ⁸ և ընդ ամենայն Վիրս կռուել:

Արդ քո հոգդ և գործդ նախ ողորմութեանն Աստուծոյ յանձն լիցի⁹ և ապա տեառն կաթուղիկոսի¹⁰. Թո՛ղ զի գրէ երկիցս և երկիցս անգամ, ո՞ զիտէ՝ թէ¹¹ գան յուղղութիւն: Ապա թէ ի¹² նոյն յամառութեան կան¹³, զի ի նորա¹⁴ թղթին իսկ աւանիկ¹⁵ գրեալ էր՝ ասէ՛¹⁶ հարքն մեր և ձեր զԵրուսաղէմի հաւատն ունէին և սուրբն¹⁷ Գրիգոր զայն ետ նոցա, և մեք զնոյն ունիմք: Արդ այդում պատասխանի տէր կաթուղիկոսն առնէ և եթէ¹⁸ ի նոյն ինելագարութեան կան և ի միաբանութենէ մերմէ հեռանան, զարիւն նոցա ի գլխոյ¹⁹ իւրեանց խնդրեսցէ Տէր Աստուած և մեք անպարտք²⁰ եղիցուք: Բայց սակայն զի՛արդ գործդ ի գլուխ երթայ գրեցէք և²¹ առիս: Թէ զանհնազանդութենէ²² լսեմ և տայ Տէր Աստուած ժամ յաջող²³, ո՛ զիտէ, թէ և աստէն իսկ ընդունի հատուցումս յԱստուծոյ ի ձեռն մարմատուր տերանց²⁴: Ողջ լէ՛ր ի Տէր²⁵:

Թուղթ երկրորդ տեառն Աբրահամու Հայոց կաթուղիկոսի առ Կիրոն²⁶ Վրաց կաթուղիկոս

Սրբասիրի տեառն Կիրոնի²⁷ վրաց կաթուղիկոսի յԱբրահամայ Հայոց կաթուղիկոսէ Տէրամբ ողջոյն²⁸:

Զգիր ողջունաբեր ձերոյ սրբութեան²⁹ ընկալաք և որ գրեալ էր³⁰, թէ ընդ³¹ նորոգութիւն³² սրբոյ աթոռոյդ Տեառն³³ Գրիգորի յոյժ խնդացաք³⁴ և զանարժանութիւնս մեր արհնեալ էր³⁵ զոհացեալ զԱստուծոյ³⁶ յաղագս այդորիկ շնորհահատոյց Աստուած³⁷ եղիցի տեառնդ³⁸:

Իսկ զոր ընդդէմս³⁹ և հակառակս⁴⁰ գրեցէք՝ ծանեաք և զայս: Արդ⁴¹ մեք զհակառակաբանութեան⁴² պատասխանիսն⁴³ թողցուք, զի չգրեմք⁴⁴ ի վիճաբանութիւն. այլ փութամք⁴⁵ ի սէր և ի հաւատս հայրենի միաւորութեան⁴⁶, և չխնդրեմք⁴⁷ միայն զանձին աւգուտ՝ այլ զբազմաց, զի ապրեսցին: Արդ⁴⁸ մի՛ պաշարեսցուք իւրիք⁴⁹, յորմէ ոչինչ աւգտիմք⁵⁰. և մի՛ պարծեսցուք⁵¹ միայն բարգաւաճեալ և⁵² նազելի անուամբ⁵³ սրբոյ քաղաքին Երուսաղէմի, յորմէ զԱստուածային փառսն կողոպտեալ՝ մերկացուցին,

¹ և] + որ A. ² ունիս B, և քո... ունաս] – CD. ³ ես] թէ B. ⁴ Վահանայ] + և B. ⁵ եղբարց A, եղբարցն B. ⁶ ինչ եմ և] ոչ արարեալ, է՛լ ընդ դէմ կալ ես B, ի չեմ CD. ⁷ կարեմ] – A. ⁸ ~ սուր առնուլ կարեմ CD. ⁹ եղիցի B. ¹⁰ կաթուղիկոսի] + զի գրեալ էր առ մեզ՝ թէ գրեցաք առ Կիրոն երկիցս: Այլ այս B. ¹¹ թէ] թող զի A. ¹² ի] – CD. ¹³ կան] + տեսցուք B. ¹⁴ ի] – CD. ¹⁵ աւասիկ CD. ¹⁶ ասէ] թէ B. ¹⁷ սուրբ CD. ¹⁸ թէ A. ¹⁹ ի գլխոյ B. ²⁰ անպարտ B. ²¹ և] – B. ²² զհնազանդութենէ B. ²³ աջող D. ²⁴ տէրանցս B. ²⁵ ողջ... Տէր] – ACD. ²⁶ Կիրիոն AC. ²⁷ Կիրոֆսի A. ²⁸ սրբասիրի... ողջոյն] – B. ²⁹ սրբութեան] – B, սրբութեանդ CD. ³⁰ էիք B. ³¹ ընդ] – D. ³² նորոյ՞ ւն C. ³³ տեառն] սրբոյն B. ³⁴ խնդացաք] + ընդ նմին B. ³⁵ էիք B. ³⁶ զԱստուծոյ] + արդ B. ³⁷ Աստուած] Տէր B. ³⁸ տեառնդ] ձեզ B. ³⁹ ընդդէմ B, ընդդէմսն CD. ⁴⁰ զհակառակս A. ⁴¹ արդ] այլ CD. ⁴² զհակառակութեան B. ⁴³ պատասխանիս B. + և զվիճաբանութեան B. ⁴⁴ զի չգրեմք] չի գրեմք CD. ⁴⁵ թողցուք... փութամք] և զվիճաբանութեան թողթցուք և ի բաց ընկեցուք B. ⁴⁶ միաւորութեանն A. ⁴⁷ ոչ խնդրեմք B. ⁴⁸ այլ CD. ⁴⁹ իրօք CD. ⁵⁰ արդ մի... աւգտիմք] – B. ⁵¹ պարծեսցուք] + ի B. ⁵² և] – B. ⁵³ անուն B.

և զհաւատն առաքելական զերծեալ¹ բարձին ի նմանէն, և յորովս² և զանազանս³ հերձուածս ի հաւատս և ի գործս աղանդեցին ի նմա, զոր⁴ դուք այժմ ևս⁵ պարծելով գրեցէք⁶ առ մեզ՝ թէ⁷ հարցն մերոց և ձերոց⁸ սուրբն Գրիգորիոս⁹ զերուսաղէմի հաւատն ետ, և մեք զնոյն¹⁰ ունիմք: Արդ¹¹ քաջ քննեցէք և տեսէք, զի դուք և յովովք¹² այլք հանդերձ բնակչաւք սրբոյ քաղաքին փոխեցայք յայնմանէ՝ այլ¹³ ոչ եթէ¹⁴ զնոյն ունիք: Իսկ մեք և այժմ ունիմք զհաւատն Երուսաղէմի, զայն՝ որ ի Սիոնսէն¹⁵ ելանել մարգարեացան արինացն յառաջագոյն մարգարէքն¹⁶ և բանին¹⁷ Տեառն յԵրուսաղէմէ, ուստի և Փրկիչն մեր ծագեաց Քրիստոս Բանն¹⁸. և շնորհաւք Հոգւոյն սրբոյ ելից զերանելի առաքեալսն և նոքաւք որսաց զամենայն տիեզերս ի կենդանութիւն, և բոլիւցոյց նոքաւք զկենդանարար վտակն. և զաշխարհ ի մեռելութենէ դարձոյց ի կենդանութիւն և զամենայն եկեղեցիս ծաղկեցոյց յաշխարհի, և արար ոչ ստորին՝ այլ վերինն Երուսաղէմի, և զժողովս հաւատացելոց տէրունական աւետարանան փութացոյց յաճելութիւն՝ զորս զնեաց և ազատեաց կենդանարար մարմնով և արեամբն իւրով, և արար ժառանգորդս արքայութեանն Վերին Երուսաղէմի¹⁹:

Այլ ոչ եթէ զհայիոյութիւն²⁰ ունիմք զանիծեալ ժողովոյն Քաղկեդոնի²¹ և²² զտումարն Լևոնի, զոր երբեմն բերեալ սերմանեաց Յոբնաղ²³ ոճմ²⁴ եպիսկոպոս²⁵ անուանեալ յԱստուածակերտ քաղաքին²⁶. և զամենայն աստուածային²⁷ զառաքելական²⁸ հաւատս²⁹ և զկարգս³⁰ ապականեաց և վեր ի վայր տապալեաց, եկն մոլորութիւնս այս՝ որպէս յառաջագոյն գրեցաք՝ և ի մեր աշխարհս առ Բաբգենաւ³¹ Հայոց կաթուղիկոսի³² և առ Գաբրիէլի Վրաց կաթուղիկոսի, և միաբանութեամբ եպիսկոպոսաց և ազատ որերոյ³³ նզովեցին և ի բաց հեռացան ի միաբանութենէ մեծարողայն³⁴ զժողովս և զտումարն³⁵ Հրեական. և այժմ գրով պահի առ մեզ: Արդ աղաչեմք և մեք զձեզ սրբութիւնդ³⁶ մի՛ ախտանալ զախտ ուրացողացն, զի մի՛ ընդ նոսա պատժիցիմք³⁷. և մի՛ ընդ նզովիւք հարցն եղիցոյք³⁸, զի մի՛ զգեհենն ժառանգիցեմք³⁹. և մի՛ հանգոյն թշնամեաց զխրատուսն⁴⁰ վարկանիցիմք. և մի՛⁴¹ յանձինս պանծայցեմք, զի մի՛ անմիտ և անխրատ երեսցոյք՝ այլ լցեալ և⁴² աճեցեալ⁴³ առաքելական և հայրենի հաւատովս փութացո՛ւք կանխել⁴⁴ և յառաքինութեան շաւիղս, զի արժանի լիցոյք հասանել և պարգևացն խոստացելոց ի Փրկչէն մերմէ Քրիստոսէ Աստուծոյ⁴⁵:

Իսկ որ յաղագս սրբասէր եպիսկոպոսիս Յուրտաւայ գրեցէք, քաջ հասեալ ենք ի վերայ սորա բարեպաշտութեան և լաւութեան, և աւելի վկայ

¹ զերծեալ ի բաց B. ² հովովս B. ³ զանազանս CD. ⁴ և ի գործս... զոր ի աղանդս սերմանեցին այլ որով B. ⁵ և – B. ⁶ գրէք B. ⁷ եթէ B. ⁸ ձեր B. ⁹ Գրիգոր B. ¹⁰ զնոյն CD. ¹¹ և B. ¹² յովովք – B. ¹³ այլ և B. ¹⁴ եթէ – B. ¹⁵ Սիոնսէն Սիոնէ ասացին B. ¹⁶ մարգարեացան... մարգարէքն արեւք B. ¹⁷ բան B. ¹⁸ Բանն + Աստուած B. ¹⁹ և շնորհաւք Հոգւոյն... Երուսաղէմի – B. ²⁰ զհայիոյութիւնն A. ²¹ Քաղկեդոնի B. ²² և + պիղծ B. ²³ Յոբնաղիոս A. ²⁴ ոճմ – B. ²⁵ եպիսկոպոս – CD, չեպիսկոպոս B. ²⁶ քաղաքին քաղաքն Երուսաղէմի B. ²⁷ աստուածային + և A. ²⁸ առաքելական B. ²⁹ հաւատս – B. ³⁰ կարգս B. ³¹ Բաբկենաւ B. ³² կաթուղիկոսաւ A. ³³ ազատ որերոյ ազատաց B. ³⁴ մեծարաւոյն A, մեծարելեաց B. ³⁵ զտումարն A. ³⁶ աղաչեմ զքեզ B. ³⁷ պատժիցիս B. ³⁸ եղիցիս B, եղիցիւք C. ³⁹ ժառանգեցես B, ժառանգիցոյք CD. ⁴⁰ խրատուցն CD. ⁴¹ մի – A. ⁴² և CD. ⁴³ աճեցեալ – CD. ⁴⁴ կանխելս CD. ⁴⁵ Քրիստոսէ Աստուծոյ ի Յիսուսէ Քրիստոսէ CD.

որ չէ պիտոյ: Ապա թէ է ինչ երկբայութիւն ի միտս ձեր վասն սորա, միայն¹ բան² միաւորութեան յաղագս սուրբ հաւատոյն³ գրէ⁴ առ իս: Եւ ընդ նմին պատմեա՛ ինձ վասն տեղոյ⁵ ի քո⁶ սահմանի կամ՝ ի մեր, որ յետ սրբոյ Զատկին զմիմեանս տեսանեմք⁷. և եթէ առ սմա ինչ թիւրութիւն գտանի, թո՛ղ զի աշխարհաւ յանդիմանի և մեք անխռով պահիմք⁸:

**Պատասխանի Սրբոյ և Ճշմարտի տեառն Աբրահամու Հայոց
կաթողիկոսի ի Կիւրոզսէ՝ վրաց կաթողիկոսէ խոնարհ երկրպագութիւն
և սիրով ողջոյն:**

Զթուղթս ձեր տեսի և¹⁰ զինչ գրեալ էր՝¹¹ իմացայ: Բայց թեպէտ¹² և տէր¹³ ինքն¹⁴ իսկ¹⁵ քաջ գիտես, սակայն յիշեցուցանել և մեզ չէ գեան¹⁶. զի որ յառաջ քան զքեզ յայդ¹⁷ սուրբ եկեղեցւոջ¹⁸ Վարդապետք էին¹⁹, և որ ի մեր տեղոջ վարդապետք լինէին²⁰ ընդ միմեանս խաղաղութիւնս էր²¹ և սէր²². և մին²³ հաւատ էր²⁴ և²⁵ կարգաւորութիւն և մանաւանդ²⁶ յիմ ի ժամանակիս²⁷: Մինչ Մովսէս արհնեալ²⁸ կենդանի էր՝ գրեաց առ իս, թէ չէր պարտ հաղորդել²⁹ ընդ Խուժիկս³⁰. և գիտէի³¹, թէ արդար է: Ըստ նորա հրամանի³² հեռացուցի գնոսա ի մէնջ:

Եւ զայդ Մոսէս³³ մինչ Յուրտաւայ եպիսկոպոս կամեցաք առնել՝ դմա պարտ էր ասել, թէ³⁴ ես ի ձէնջ չարհնիմ զի³⁵ չէք³⁶ ուղղահաւատ: Մինչ այժմ³⁷ արհնեցաւ ի մէնջ, արդ զի՞ պարտի զմեզ քննել³⁸: Մի՞թէ յետ այնր ինչ փոխեցաք զհաւատս: Եւ յառաջ քան զդա եպիսկոպոսունք³⁹, որ ի Յուրտաւ լեալ են⁴⁰ ի սրբոյն Շուշանկանէ⁴¹ և այսր. Ափոց, Գառնիկ, Մահակ, Եղիշայ⁴², Յակովբ, Յոհան⁴³, Ստեփանոս⁴⁴, Եսայի, Սամուէլ⁴⁵, Ստեփանոս⁴⁶, Յովհաննէ⁴⁷. այդ⁴⁸ եպիսկոպոսունք ոմանք⁴⁹ ի Հայոց և ոմանք ի Վրաց էին ի Հայս ուսեալք, զիտունք և վարդապետք: Նոքա և մեր վարդապետք ընդ միմեանս խաղաղութեամբ կեցին. ի միմեանց ուսանէին և զմիմեանց ուսուցանէին, և մեր քան զմեր հարանցն ոչ թողեալ ինչ է, և ոչ յաւելեալ ի հաւատոց: Եւ ազատ մարդիկն⁵⁰, որ ի Հայոց ի Վիրս խնամութիւն արարեալ էր՝ սրբոյ Շուշանկայ⁵¹ պաշտաւնն գային և ի սուրբ Խաչս Մցխիթայի⁵² աղաւթել և արինաց հաղորդէին: Նոյնպէս և որ աստի⁵³ այդր գայն ի սուրբ կաթողիկէ և յայլ եկեղեցիսդ աղաւթել՝ անխիղճ ի միմեանց արինաց հաղորդէին: Եւ

¹ Եւ մի՛ հանգոյն թշնամեաց... միայն] – Բ. ² բան] արդ բան Բ. ³ յաղագս սուրբ հաւատոյն] – Բ. ⁴ գրեա՛ Բ. ⁵ տեղոյ Բ. ⁶ պատմեա՛... քո] ցո՛յց տեղի մի ի սահմանս քոյ Բ. ⁷ տեսանեմք] + և զայլն յեպիսկոպոսդ լսել ի Պետրոսէ Բ. ⁸ և եթէ առ... պահիմք] – Բ. ⁹ պատասխանի] + երկրորդ թղթոյն տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի ի Կիւրոզսէ Վրաց կաթողիկոսէ Բ. ¹⁰ սրբոյ... տեսի և] – Բ. ¹¹ էիք Բ. ¹² թեպէտ] թէ Բ. ¹³ տէր] դու Բ. ¹⁴ ինքն] իմ Բ. ¹⁵ իսկ] – Բ. ¹⁶ յիշեցուցանել... գեան] և մեզ յիշեցուցանել պարտ է Բ, զիեան Բ. ¹⁷ յայդմ Բ. ¹⁸ եկեղեցւոջ Բ. ¹⁹ լինէին Բ. ²⁰ և որ ի մեր... լինէին] – Բ. ²¹ էր] – Բ. ²² սէր] + ունէին Բ. ²³ մի Բ. ²⁴ էր] – Բ. ²⁵ և] + մի Բ. ²⁶ մանաւանդ] + ի Բ. ²⁷ մանաւանդ յիմի ժամանակիս] – Բ. ²⁸ արհնեալ] – Բ. ²⁹ հաղորդել] + ձեզ Բ. ³⁰ Խուժիկս] + որպէս դուք յիշեալ էիք ի ձերում առաջին թղթին Բ. ³¹ գիտէր] ես գիտացի Բ. ³² հրամանին Բ. ³³ Մովսէսը Բ. ³⁴ եթէ Բ. ³⁵ չէք] + դուք Բ. ³⁶ չէ Բ. ³⁷ յայնժամ Բ. ³⁸ ~ քննել զմեզ Բ. ³⁹ եպիսկոպոսք Բ. ⁴⁰ էին Բ. ⁴¹ Շուշանկանէ Բ. ⁴² Եղիայ Բ. ⁴³ Յոհան] – Բ. ⁴⁴ Ստեփաննոս Բ. ⁴⁵ Սամուիէլ Բ. ⁴⁶ միւս Ստեփաննոս Բ, Ստեփանոս] – Բ. ⁴⁷ Յովհաննէ Բ, Յովհաննէ] + և Բ. ⁴⁸ այլ Բ. ⁴⁹ ոմանք] – Բ. ⁵⁰ մարդիկ Բ, մարդիկն] + սեփական Բ. ⁵¹ Շուշանկան Բ. ⁵² Մցխիթայի Բ. ⁵³ աստի] – Բ.

միաբանութիւն էր Վրաց և Հայոց¹ ընդ միմեանս և ամենայն իսկ վիճակիս² սրբոյ տեառն Գրիգորի միաբանութիւն էր ընդ հաւատոյն Երուսաղէմի, որով Հռոմք վարին: Եւ այլ ինչ բանք և խաւսք չէին ուրուք³ եղեալ ի ներքս՝ իսկ այժմ ո՛ւստի եղեն: Հռովմայ⁴ հայրապետն ի սրբոյն⁵ Պետրոսի աթոռն նստի, և Աղեքսանդրացին՝ ի սրբոյ Մարկոսի Աւետարանչի, և Անտիոքացին՝ ի սրբոյն⁶ Դուկասու Աւետարանչի, և կոստանդնուպալսացին՝ ի սրբոյն⁷ Յովհաննու Աւետարանչի, և Երուսաղէմացին՝ ի սրբոյն⁸ Յակովբայ եղբարն Տեառն: Արդ գոր նոցա հաւատն կալեալ է և մեզ տուեալ և մեր հարանցն, և մեր մինչև ցայժմ պահեալ՝ այժմ զիա՞րդ թողուցումք զայն և ձեզ հաւատասցուք: Եւ այլ եպիսկոպոսունք ուղղափառք, որոց⁹ համար չկայ, Եւ¹⁰ թագաւորք, և իշխանք, և աշխարհք ամենայն ուղղափառք՝ զնոսա զամենեսեան զիա՞րդ մարթի¹¹ թողուլ և ընդ ձեզ միայն միաբանել: Եւ կամ միանգամայն Լ և Ե եպիսկոպոսունք են ի Վիրս. Մովսէսդ¹² այդ¹³ ո՛ւստի գտաւ միայն ուսեալ և ուղղափառ և այլքս ամենեքեան հերձուածող: Մանաւանդ զի յիմ աւուրս¹⁴ Տէր Աստուած մեր¹⁵ զեկեղեցիս մեր աւելի պայծառացոյց, և զհաւատս մեր առաւել հաստատեաց, և յարքայից արքայի փառաց զիս աւելի մեծացոյց, և յառաջադէմ արար քան զհարսն իմ, մանաւանդ թէ՛ և քան զամենայն ընկերս իմ¹⁶:

Արդ եթէ¹⁷ միաբանութիւն և սէր կամիս պահել և կեալ ընդ մեզ¹⁸ խաղաղութեամբ, որպէս հարքն մեր և ձեր կեցին, մեք պատրաստ ենք ի խաղաղութիւն: Իսկ եթէ այլ պարագ¹⁹ ինչ կամիք խորհել²⁰ աւելի աշխար մի՛ լինիք, և յաղագս այդորիկ այլ մի՛ գրէք առ մեզ:

Զի ապա ինձ ընդ Հայս, բայց թէ ճանապարհաւ հասանէ²¹ անցանել երբեք, թէ Աստուած արժանի առնէ երթեալ երկրպագել սուրբ տեղացն Երուսաղէմի՝ թէ ոչ այլ ինչ գործ չկայ, և որ վասն ինձ և ձեզ ի մի տեղի գալոյն գրեալ էր՝ ինձ ձեր տեսութիւն կարի պիտի, բայց վասն ժամանակիս անպարապ ենք. անմեղադիր լերո՛ւք²²:

Թուղթ երրորդ տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիրոն²³ Վրաց կաթողիկոս²⁴

Զի՞նչ առնեմք ո՛վ պատուական եղբայր, զաստուածային պատուիրանացն զձայն²⁵, որ միշտ բողոքէ մեզ. թէ՛²⁶ զգոյշ կացէք հաւտիդ, յորում²⁷ եղ զձեզ Հոգին սուրբ տեսուչս²⁸ հովուել զժողովուրդդ²⁹ Տեառն, զոր փրկեաց պատուական արեամբն իւրով, և ասել. թէ՛³⁰ համարս տալոց էք ընդ նոցա³¹: Եւ մեք ի ծուլութիւն³² հարեալ³³ ենք, և մեղկք³⁴ և ծոյլք լինիմք իբրն զքնածս, որ ոչ երբեք սթափին ի ննջելոյ և ոչ զմի ինչ չթորձեմք

¹ ~ Հայոց և Վրաց CD. ² վիճակի CD. ³ ուրէք CD. ⁴ Հռովմայ CD. ⁵ սրբոյ CD. ⁶ սրբոյ CD. ⁷ սրբոյ CD. ⁸ սրբոյ CD. ⁹ գրոց CD. ¹⁰ և] + այլ CD. ¹¹ մարդի CD. ¹² Մովսէս CD. ¹³ այդ] – CD. ¹⁴ յիմաւուրս] յիմունս A. ¹⁵ մեր] – CD. ¹⁶ ի Հայոց և ոմանք ի Վրաց... ընկերս իմ] և չէր ինչ հակառակութիւն լեալ ի մէջ երկոցունց կողմանցս. այժմ զի՞ եղև, և մեք ոչ գիտեմք B. ¹⁷ թէ A. ¹⁸ ձեզ B. ¹⁹ տարագի B. ²⁰ խորհել] + ևս B. ²¹ հասանիցէ B. ²² և որ վասն... լերոյք] – B. ²³ Կիրիոն AC. ²⁴ կաթողիկոսն B. ²⁵ զձայնս CD. ²⁶ եթէ B. ²⁷ որում B. ²⁸ տեսուչս] – B. ²⁹ զժողովուրդս B. ³⁰ թէ] – D. ³¹ նոսա B. ³² ծուլութենէ B. ³³ հատեալ A. ³⁴ մեղկ CD.

առաքեալքն և որք ի նոցանէն¹ ճշմարտութեամբ ուսան², և ի նոյն³ սուրբ Երրորդութիւնն մկրտիլ⁴ և գորդի յԵրրորդութենէն մարմնացեալ և⁵ միացեալ⁶ մի լեալ քարոզեցին, և գնոյն⁷ Աստուած ընդ Հաւր և⁸ սուրբ Հոգւոյն: Եւ ասեն այսպէս⁹. Մի է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, և դարձեալ. Յորոց¹⁰ և Քրիստոս¹¹ որ է¹² ի վերայ ամենեցուն¹³ Աստուած արհնեալ յաւիտեանս՝ ամեն¹⁴: Եւ այլ դարձեալ ի կաթողիկէին¹⁵ Սա է¹⁶ Աստուած ճշմարիտ և կեանք յաւիտենականք: Եւ¹⁷ այլ¹⁸ բազումք¹⁹ նոյնպէս²⁰ քարոզեցին²¹ առաքեալքն, որ վասն ժամուս այսչափ բաւական համարեցայ²²: Նոյնպէս և մարգարէքն²³ յառաջագոյն ծանուցեալ վկայեցին²⁴: Երեմիայ²⁵ ասէ²⁶. Սա է²⁷ Աստուած մեր ընդ որում ոչ համարեցի այլ ոք²⁸, սա²⁹ որ ետ զիմաստութիւնն Յակովբայ. յետ այսորիկ³⁰ յերկրի երևեցաւ³¹ և ընդ մարդկան շրջեցաւ³², և այլք նոյնպէս վկայեն³³:

Իսկ եթէ վասն ճշմարիտ³⁴ մարդն³⁵ լինելոյ և առաքեալն³⁶ յիշատակէ, որպէս զայն³⁷ թէ³⁸ Մարդով եղև յարութիւն մեռելոց, և³⁹ կամ թէ⁴⁰ երկրորդ մարդն⁴¹ Տէր յերկնից⁴², ոչ թէ⁴³ զբնութեանց⁴⁴ ինչ⁴⁵ ճառեն առաքեալքն, այլ վասն այնր, զի իւրով մարմնովս, որ⁴⁶ ի սրբոյ կուսէն⁴⁷ Աստուածածնէ ետմ⁴⁸ մարդ է, և իւրով մարմնովս՝ Աստուած⁴⁹. և⁵⁰ ոչ⁵¹ երբեմն մարդ և երբեմն Աստուած⁵² է⁵³. մի՛ լիցի, չքարոզեն այսպէս⁵⁴: Սոյնպէս և⁵⁵ երանելի հարքն, որ ի Նիկիայ⁵⁶ ժողովին⁵⁷, այսպէս ուսուցին ըստ առաքելոցն վարդապետութեան⁵⁸. Հաւատալ⁵⁹, ասեն⁶⁰, ի⁶¹ մի Աստուած, ի⁶² Հայր ամենակալ, Արարիչ⁶³ երկնի և երկրի և ի⁶⁴ մի Տէր Յիսուս Քրիստոս⁶⁵, այլ ոչ երկուս⁶⁶ բնութիւնս կամ երկուս որդիս ասացին, այլ զմի⁶⁷ Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ ծնեալ ի Հաւրէ անճառաբար և գնոյն⁶⁸ մարմնացեալ⁶⁹, և մարդացեալ⁷⁰ խաչեալ, և⁷¹ թաղեալ՝ յարուցեալ⁷², և զայ ի դատել⁷³, որոյ թագաւորութեանն վախճան⁷⁴ ոչ գոյ⁷⁵: Եւ ի Սուրբ Հոգին, որով խաւսեցան առաքեալքն⁷⁶ և մարգարէքն:

¹ նոցանէ Բ. ² ուսան] + և մեզ ուսուցին Բ, ուսանն Ե. ³ նոյն] – Բ. ⁴ մկրտել ԲԵ, մկրտել] + ըստ Փրկչին Բանին Բ. ⁵ և] – ACD. ⁶ մարդացեալ Ե. ⁷ գնոյն Բ. ⁸ և] + ընդ Ե. ⁹ ~ այսպէս ասեն CD. ¹⁰ որոց Բ. ¹¹ Քրիստոս] + ըստ մարմնոյ Ե. ¹² որ է] – Բ. ¹³ որ է ի վերայ ամենեցուն] էակն ի վերայ Բ, ամենեցուն] ամենայն Բ. ¹⁴ ամեն] – AE. ¹⁵ կաթողիկէին] + ասէ BCDE. ¹⁶ սա է] – BCDE. ¹⁷ ևս Ե. ¹⁸ այլք] – BE. ¹⁹ բազում Ե. ²⁰ նոյնպէս] – Ե. ²¹ քարոզեալ Ե. ²² որ վասն... համարեցայ] զոր ոչ է այժմ բաւականապէս մի ըստ միոջէ ասել Ե; նոյնպէս քարոզեցին... համարեցայ] – Բ. ²³ մարգարէքն] + սկսեալ ի Մովսիսէ մինչև Գծովհաննէս Մկրտիչ Բ. ²⁴ վկայեցին] + և Ե. ²⁵ Երեմիայ AE. ²⁶ ասէ] թէ Ե. ²⁷ սայ է CD. ²⁸ սա է... այլ ոք] ըստ որում ոչ համարեցի այլ Աստուած Ե. ²⁹ սա] սայ է CD, սա] – Ե. ³⁰ այսորիկ] + սա Ե. ³¹ երևեցի Ե. ³² շրջեցի Ե. ³³ Երեմիայ ասէ... վկայեն] – Բ, վկայեցին Ե. ³⁴ ճշմարիտ Բ. ³⁵ մարդ ԲԵ. ³⁶ և առաքեալն] է ուրեք, որ Բ, առաքեալն Բ, է ուրուք Ե. ³⁷ այն Ե. ³⁸ որպէս զայն թէ] ասելով Բ. ³⁹ և] – Ե. ⁴⁰ կամ թէ] դարձեալ եթէ Բ. ⁴¹ մարդն] Աղամ Ե. ⁴² ի յերկնից Բ, յերկնից] – CDE. ⁴³ թէ] ըստ Բ, եթէ CDE. ⁴⁴ բնութեան Բ, բնութեանց Ե. ⁴⁵ զինչ CD. ⁴⁶ որ] – A. ⁴⁷ ~ ի կուսէն սուրբ Ե. ⁴⁸ Աստուած] + է Ե. ⁴⁹ և] + կամ CD. ⁵⁰ ոչ] + թէ Ե. ⁵¹ ~ երբեմն Աստուած և երբեմն մարդ CD. ⁵² է] – BE. ⁵³ այնպէս Բ. ⁵⁴ Սոյնպէս և] նոյնպէս CD, այլ Ե. ⁵⁵ Նիկիայ Ե. ⁵⁶ ժողովեցան ԲԵ. ⁵⁷ վարդապետութեանց Բ. ⁵⁸ հաւատամք Ե. ⁵⁹ ասեն] – Ե. ⁶⁰ ի] – Բ. ⁶¹ ի] – BCD. ⁶² Արարիչն Ե. ⁶³ ի] – Բ. ⁶⁴ Արարիչ... Քրիստոս] – A. ⁶⁵ երկուս] – Ե. ⁶⁶ մի Ե. ⁶⁷ ~ գնոյն և Ե. ⁶⁸ մարմնացեալ] + ի սրբոյ Կուսէն Բ. ⁶⁹ մարդացեալ] + և Ե. ⁷⁰ և] – CD. ⁷¹ յարուցեալ] + երեալ յերկնիս, նստաւ ընդ աջմէ Հաւր D, + և ամբարձեալ Բ. ⁷² և զայ ի դատել] և զալոց է դատել Ե. ⁷³ վաղճան Ե. ⁷⁴ գոյ] կայ Ե, է Ե. ⁷⁵ առաքեալք Ե.

Ձայս կալաւ¹ հաւատս եկեղեցի Աստուծոյ² ի սրբոց առաքելոցն³ և սովիմբ⁴ պարծի ի վերինն Երուսաղէմ ժողով լինել⁵: Իսկ ի⁶ Քաղկեդոնի⁷ ժողովեալն, հակառակ⁸ առաքելոցն և սուրբ ժողովոյն⁹, խոստովանեցին երկուս բնութիւնս՝ ասելով¹⁰ միոյ¹¹ Քրիստոսի, խաբելով զպարզամիտս¹², և փոխանակ¹³ Երրորդութեանն չորրորդութիւն քարոզեն¹⁴, յաւելուն ներմարդութեան¹⁵ բնութիւն և Որդւոյ¹⁶ երկակաց¹⁷, և այլ նոյնպիսի բարբաջեն, որ է¹⁸ ի սատանայի վարդապետութենէն¹⁹: Նոյնպէս և ի ջնջեալ²⁰ տումարէն Լևոնայ²¹ այսպէս պատմէ²² վասն Քրիստոսի Աստուծոյ²³, ասէ²⁴. ազդէ կերպարան երկուցունց²⁵ բնութեանցն²⁶ ընդ ընկերին²⁷ շարայարութեամբ²⁸ միոգն գործել զաստուածայինսն²⁹, որ ինչ Աստուծոյ³⁰ վայելէ, իսկ միւսոգն³¹ զմարդկայինսն, որ ինչ մարդոյ արժանն³² է. և այլ բազում ինչ³³ այսպիսի³⁴: Արդ զայս յո՞րմէ արաքելոյ³⁵ լուան և կամ ո՞ր ճշմարիտ վարդապետ պատմեաց: Եւ³⁶ թէ³⁷ ճշմարիտ էր ասացեալ ի ժողովոյն Քաղկեդոնի³⁸ և ի³⁹ Լևոնի տումարէն⁴⁰, ապա մինչ փառս տան, զի⁴¹ չասեն⁴² Փառք Հաւր և Որդւոյ երկուց բնութեանցն⁴³ և Հոգւոյն սրբոյ. և կամ ի⁴⁴ մկրտութեանն եթէ⁴⁵ Մկրտի այս⁴⁶ անուն⁴⁷ յանուն Հաւր և Որդւոյ երկուց բնութեանցն⁴⁸ և Հոգւոյն⁴⁹ սրբոյ. և կամ ի ժամ պատարագին թէ⁴⁹ Հայր սուրբ, Որդւոյ⁵⁰ երկու բնութիւնքն սուրբ⁵¹ և Հոգի սուրբ. ապա թէ չիշխեն ասել այդպէս⁵², այլ. Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ փառս տան⁵³, ապա ուրեմս⁵⁴ լոկ խոտորումս⁵⁵ յԱստուծոյ⁵⁶ ուսուցանեն⁵⁷ ժողովս Քաղկեդոնի և տումարն Լևոնի:

Արդ⁵⁸ եթէ չեք⁵⁹ փոխեալ ի հայրենի⁶⁰ հաւատոց⁶¹, որպէս բազում անգամ գրեցեր⁶² առ մեզ⁶³, ե՛կ⁶⁴, նզովեա՛լ⁶⁵ դու⁶⁶ զանիծեալ⁶⁷ ժողովս Քաղկեդոնի և զպիղծ տումարն⁶⁸ Լևոնի⁶⁹, որպէս⁷⁰ նախնին⁷¹ քո երանելին⁷² Գաբրիէլ կաթողիկոսն Վրաց նզովեաց⁷³ ընդ երանելի, հարսն⁷⁴ մեր⁷⁵ հանդերձ աթոռակցաւք իւրովք⁷⁶, որոց անուանքն են այսոքիկ՝ որ ինքն Գաբրիէլ

¹ կալաւ] սկսաւ B. ² Աստուծոյ] – C. ³ առաքելոց A, ի սրբոց առաքելոցն] – E. ⁴ սովիմբ BE. ⁵ ի վերին... ժողով լինել] սուրբ Երուսաղէմ վերին E. ⁶ ի] + պիղծ ժողովս B. ⁷ Քաղկեդոնի BCD, Քաղկեդոն E. ⁸ հակառակ] + սուրբ B. ⁹ ժողովոյն] + Նիկիայ B. ¹⁰ ասել B, ասացին E. ¹¹ միոյն BE. ¹² զպարզամիտսն E. ¹³ փոխանակ] + սուրբ B. ¹⁴ քարոզեցին B, քարոզեն] մուծանեն E. ¹⁵ ներմարդութեան E. ¹⁶ որդոց A. ¹⁷ երկասաց E. ¹⁸ է] – E. ¹⁹ յաւելուն... վարդապետութենէն] – B. ²⁰ ջնջեալ] անիծեալ B. ²¹ տումարն Լևոնի B, տումարն Լևոնի E. ²² այսպէս պատմէ] ասէր այսպէս, պարտ է ասէ B. ²³ վասն... Աստուծոյ] – E. ²⁴ ասէ] – B. ²⁵ երկուց BE. ²⁶ բնութեանն B, բնութեանց E. ²⁷ ընկերին B. ²⁸ շարայարութեան E. ²⁹ զաստուածայինն B. ³⁰ Աստուծոյ] – B. ³¹ միոգն E. ³² արժան E, արժանն] վայել D. ³³ ~ ինչ բազում A. ³⁴ այսպիսիս A, այսպիսի] + բարբաջեն B. ³⁵ առաքելոց E. ³⁶ և] – E. ³⁷ եթէ E. ³⁸ ~ Քաղկեդոնի ժողովոյն E. ³⁹ ի] – CD. ⁴⁰ տումարէն E. ⁴¹ զի չասեն] զինչ ասեն այսպէս E. ⁴² բնութեանց E. ⁴³ ի] – E. ⁴⁴ թէ CD, եթէ] – E. ⁴⁵ մկրտի այս] – E. ⁴⁶ անուն] – E. ⁴⁷ բնութեանց E. ⁴⁸ Հոգւոյն E. ⁴⁹ եթէ CD. ⁵⁰ Որդի E. ⁵¹ ~ սուրբ երկու բնութիւնք E. ⁵² այսպէս E. ⁵³ արդ զայս յորմէ... փառս տան] – B. ⁵⁴ ուրեմս] – B. ⁵⁵ խոտորումս E. ⁵⁶ յԱստուծոյ] – E, Աստուծոյ B. ⁵⁷ Լևոնայ A, ուսուցանեն... Լևոնի] – B. ⁵⁸ արդ] այլ CD. ⁵⁹ չիք B. ⁶⁰ հայրենի] մերոց B. ⁶¹ հաւատոյ A, հաւատոցն E. ⁶² գրեցիր B. ⁶³ մեզ] իս E, մեզ] + ընդունել զանիծեալ ժողովս Քաղկեդոնի և զպիղծ տումարն Լևոնի B. ⁶⁴ եկ] – B. ⁶⁵ և] – E. ⁶⁶ նզովեա՛լ և դու] ընդունել B. ⁶⁷ եկ... զանիծեալ] չընդունել զանաւրեն CD. ⁶⁸ տումարն B. ⁶⁹ զանիծեալ... Լևոնի] + նզովէ և դու B. ⁷⁰ որպէս] + և E. ⁷¹ Նախնիքն E. ⁷² երանելի E. ⁷³ նզովեաց] + գնոսա B. ⁷⁴ հարս E. ⁷⁵ մեր] մերում E. ⁷⁶ իւրովք] + և եպիսկոպոսաւք E. սյ Եցեցծս E.

եպիսկոպոս Մցխիթայի¹ անուանի և Պաղգեն² եպիսկոպոս թագաւորութեան տանն, Եղիփաս եպիսկոպոս Սամուրիաղ³, Սամուէլ եպիսկոպոս Տումասուէլ⁴, Դաւիթ եպիսկոպոս Բողնիս⁵, Յակոբ⁶ եպիսկոպոս Սրտաւի⁷, Ստեփաննոս⁸ եպիսկոպոս Ուսթաւի⁹, Սահակ եպիսկոպոս Տփղեաց¹⁰, Եղազէ¹¹ եպիսկոպոս Մանգղեաց¹², Ենէս¹³ եպիսկոպոս Մարուէլ¹⁴, Եւգենէս¹⁵ եպիսկոպոս Սամթաւացի¹⁶, Յովսէփ եպիսկոպոս Աղսուէլ¹⁷, Յովան¹⁸ եպիսկոպոս Սառուսթիւ¹⁹, Յովսէփ²⁰ եպիսկոպոս Կամուրդայ²¹, Եզրաս եպիսկոպոս Կիսդաղ²², Ենովք եպիսկոպոս Ծիղկանու²³, Յովսէփ եպիսկոպոս Միդամիղ²⁴, Ղազար եպիսկոպոս Փողոքիղ²⁵, Թէոդորոս եպիսկոպոս Փորթայ, Ջաքարիաս եպիսկոպոս Կաստրացի²⁶, Փոկաս եպիսկոպոս Տսերմիղ²⁷, Իսահակ եպիսկոպոս Քունանակերտ²⁸, Յովսէս²⁹ եպիսկոպոս Տարսի³⁰, Եստգեն³¹ եպիսկոպոս Քորգանայ³²: Արդ այս երանելի եպիսկոպոսունքս³³, որ յաշխարհէ³⁴ ձերմէ էին և ընդ Աղուանիւք³⁵ և ընդ Սիւնիւք³⁶ ի Հայս դիպեցան³⁷ յաւուրս Բաբգենայ³⁸ Հայոց կաթողիկոսի³⁹ յայնմ⁴⁰ ժողովի⁴¹ յորում անիծաւ⁴² ի նոցանէն միաբանութեամբ⁴³ ժողովս Քաղկեդոնի և տումարն⁴⁴ Լևոնի: Եւ զի պայման⁴⁵ նամակն, որ հայերէն գրով էր, յապստամբութեանն կորեաւ⁴⁶, թարգմանեցաւ այս յՈւրիայ⁴⁷ քաղաքի ի հոռոմ գրոց⁴⁸. քանզի և նոքա ունէին ի մէնջ և ստոյգ և սուրբ, որպէս արժան էր, չկարացին թարգմանել, զի են՝ որ քաջ յայտնի են եպիսկոպոսացոյ և եպիսկոպոսարանացոյ⁴⁹ անուանք, և են՝ որ կարի ի⁵⁰ ծածուկ և այլաձևք: Բայց թէ կամիք անուամբք եպիսկոպոսացն և յաջորդաւք տեղեացն և այլաձև անուամբք եպիսկոպոսացոյ, որպէս գրեալ⁵¹ են. կարէք զստոյգ անուանս եպիսկոպոսարանացն գտանել, և զայլոցն ևս քանզի և մեք զմերս այդ տարագու մարդացաք գտանել, և⁵² մանաւանդ թէ զպայման նամակն իսկ գտանիցէք գրով ձերով⁵³:

Իսկ զոր⁵⁴ դարձեալ գրեցէքն⁵⁵ յովմիցս անգամ⁵⁶, թէ յառաջ և դուք զԵրուսաղէմի հաւատն ունէիք և արդ ունիմք մեք զայն, որ յառաքելոցն քարոզեցաւ, որպէս և գրեալ⁵⁷ և թէ՝ Աւրէնք ի Սիոնն ելցեն, ուր էին⁵⁸ առաքեալքն՝ ժողովեալք⁵⁹ ի վերնատունն. և Բան Տեառն՝ յԵրուսաղէմէ, որ է Բանն Աստուած Քրիստոս, և զոր ի նոցանէ ուսաք, պահեմք և

¹ Մծխիթայի Բ. ² Պաղգեն Բ, Պողգեն CD. ³ Սասուրիաղէ Բ, Սասուրիաղ CD. ⁴ Տիմուէլ Բ, Տումասուէլ CD. ⁵ Բողնիայ Բ. ⁶ Յակովբէ Ա. ⁷ Որտաւի Ա, Սրդաւի Բ. ⁸ Ստեփաննոս Բ. ⁹ Ռուզթաւի Բ. ¹⁰ Տփղեաց BCD. ¹¹ Եղատէ Բ. ¹² Մանգղեաց Բ, Մանդղեաց CD. ¹³ Էնէս Բ. ¹⁴ Մարուէլի Բ, Մարուէլ CD. ¹⁵ Եւգինիս BC, Եւգինէս C. ¹⁶ Սամթաւայի Բ. ¹⁷ Աղսուէլի Բ, Աղսուէլ CD. ¹⁸ Յովան Բ. ¹⁹ Սառուսթի Բ, Սամուսթիւլ CD. ²⁰ միւս Յովսէփ Բ. ²¹ Կուխորդայ Ա, Կուսրտայ Բ. ²² Եզրաս եպիսկոպոս Կիսդաղ] – Բ, Կիսդաղ CD. ²³ Ծիղկանու CD, Ենովք եպիսկոպոս Ծիղկանու] – Բ. ²⁴ Յովսէփ եպիսկոպոս Մրդամիղ] – Բ, Միդամիղ CD. ²⁵ Քողկոնլա Բ, Փողդայի CD. ²⁶ Կաստացի Բ, կաստրացի CD. ²⁷ Աստերմիւղայ Բ, Տսերմիւլ CD. ²⁸ Հնարակերտի Բ. ²⁹ Թումաս Ա, Մովսէս Բ. ³⁰ Տարու CD. ³¹ Ըստնգենէ Բ. ³² Քորչոնայ Ա. Տօն Յիմեղ ճօնեղ ճօնեղ Ե. ³³ եպիսկոպոսունք Բ. ³⁴ յաշխարհէլ BE. ³⁵ Աղուանք Բ, Աղուանօք Ե. ³⁶ Սիւնիք Բ, Սիւնեաք Ե. ³⁷ հանդիպեցան BCD. ³⁸ Բաբգենի BE. ³⁹ կաթողիկոսի Բ. ⁴⁰ յայն Ա. ⁴¹ ժողովին Բ. ⁴² անիծան Ա. ⁴³ միաբանութեան Բ. ⁴⁴ տումարն Բ, տումար Ե. ⁴⁵ զի պայման] զպայման Բ. ⁴⁶ կորեաւ] + և Ա. ⁴⁷ յՈւրիա Ե. ⁴⁸ գրոյ Ա. ⁴⁹ եպիսկոպոսարանացն Ա, եպիսկոպոսարանացոյ] – Ը. ⁵⁰ ~ ի կարի CD. ⁵¹ գրեալ CD. ⁵² և] – CD. ⁵³ նամակն, որ հայերէն... ձերով] – Բ. ⁵⁴ զոր] – Բ. ⁵⁵ գրեցէք Բ. ⁵⁶ յովմիցս անգամ] միանգամ և երկիցս Բ. ⁵⁷ գրեալն CD. ⁵⁸ որ են AB. ⁵⁹ ժողովեալ Բ.

պահեստուք մինչև¹ յաւիտեան, և այլոց² պատուիրենք մի՛ խոտորել³ և մի՛ զաւտար⁴ ուսումն ուսանել: Քանզի զայս գիտէր Պաւղոս առաքեալ⁵, գրէ⁶ թէ՛⁷ Ջարմանամ, զի⁸ այդպէս վաղվաղակի փոփոխիք յայլ Աւետարան⁹, որ ոչ գոյ այլ Աւետարան¹⁰ և ոչ միայն Երուսաղէմացիք¹¹, այլ թէ՛ Եւ¹² մեք, ասէ, և¹³ կամ հրեշտակ¹⁴ յերկնից¹⁵ աւետարանեսց¹⁶ ձեզ աւելի¹⁷, քան զոր առեքն¹⁸, նգովեալ լիցի¹⁹: Ջնոյն և ես ասեմ, զոր առաքեալքն ասէին²⁰:

Իսկ զոր վասն եպիսկոպոսիս²¹ Յուրտաւայ գրեալ էր²², թէ յորժամ չգիտէր²³ զմեզ ուղղափառս²⁴, չէր արժան արհնիլ ի մենջ. երդմամբ հանդերձ հաստատեաց զայդ տեղի, թէ չգիտեաք, բայց զի յետ ձեռնադրութեանն ծանեաք, որ և մեզ կարի հաւատալի²⁵ թուեցաւ. քանզի չգիտէր որ յուղղափառաց ստոյգ զայդ այդպէս: Վասն զի և²⁶ երանելին Մովսէս, որ յառաջ քան զիս յառաքելական²⁷ աթոռս²⁸ յաջորդեալ²⁹ էր, չգրեաց այնպէս, թէ դուք չէք ուղղափառ³⁰, այլ թէ ընդ չուղղափառսն ընդէր հաղորդեցաք³¹: Արդ ինձ այդ անգամ յաղագս անիծեալ ժողովոյ³² և պիղծ տոմարին³³ թէ որպէս ընդունիք, ճշմարտութեամբ և հաւաստի պատասխանի արարէք, և թէ³⁴ Աստուած կամի և բան միաւորութեան գրես³⁵, թո՛ղ ժամադրես ինձ և քեզ ի³⁶ տեղի մի գալ³⁷, և Աստուծով³⁸ լինի խաղաղութիւն, թէ Աստուած կամի³⁹:

Թուրք շրջագայական⁴⁰ տեսնոն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի

Նազելի և ի վեր քան զբան ի բերման⁴¹ պարգևի⁴² զշնորհ, զոր էտ Բանն Աստուած արժանեաց մարդկութեանս՝ աթոռ ունել⁴³ երկնային, զառաքելոցն⁴⁴ ասեմ և զնոցուն⁴⁵ յաջորդացն⁴⁶: Որ և ես Աբրահամ անարժան կոչեցայ յաթոռ երջանիկն⁴⁷ Գրիգորի յաջորդեցելոյ⁴⁸ մեծի առաքելոյն Թադէոսի, ամենեցուն կացելոց ընդ այս⁴⁹ հովուական իշխանութեամբ՝ առաջնորդաց եկեղեցւոյ, և վանաց⁵⁰ երիցանց, և քահանայից, և սարկաւագաց⁵¹ դասաւք սուրբ⁵² եկեղեցւոյ, անապատակեցաց⁵³ և մենացելոց⁵⁴, ազատաց և շինականաց⁵⁵, և համարէն ժողովրդականաց, արանց և կանանց, ողջունիւ և խաղաղութեամբն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ հասցէ⁵⁶ ձեզ զարգանալ կարգ վարուց և յաստիճան իրական կոչուեմ:

Սովորութիւն կալաւ պատահել թէպէտ և մեծ անձանց յառաքինաւետսն, այլ ոչ նուազ և դուզնաքեայ⁵⁷ յառաքինութեան և ի

¹ միշտ և Բ. ² այլոմ Բ, այլ CD. ³ խոտորիլ Բ. ⁴ օտար Բ. ⁵ առաքեալ + որ Բ. ⁶ գրէր Բ. ⁷ եթէ Բ. ⁸ զի թէ CD. ⁹ յԱւետարան Բ. ¹⁰ Աւետարան – Բ. ¹¹ Երուսաղէմացիք իմացիք զայս Բ. ¹² և – CD. ¹³ և – Բ. ¹⁴ հրեշտակք Բ. ¹⁵ յերկնից – Բ. ¹⁶ աւետարանեն Բ. ¹⁷ աւելի – Բ. ¹⁸ առեքն իմացեալքն Բ. ¹⁹ լիցին իսկ Բ. ²⁰ ասեն Բ. ²¹ եպիսկոպոսին Բ. ²² է Բ. ²³ ոչ գիտէր Բ. ²⁴ ուղղափառ Բ. ²⁵ հաւատարիմ Բ. ²⁶ և – Բ. ²⁷ զառաքելական Բ. ²⁸ յաթոռս CD. ²⁹ յորջորդեալ Բ. ³⁰ ուղղափառք Բ. ³¹ հաղորդեցաք Բ. ³² ժողովոյ + Քաղկեդոնի Բ. ³³ տոմարին Լևոնի Բ. ³⁴ եթէ Բ. ³⁵ գրէք Բ. ³⁶ ի – Բ. ³⁷ ~ մի տեղի գալ Բ. ³⁸ Աստուծով որով, Աստուծով – Բ. ³⁹ կամի + և զայլն յեպիսկոպոսեք տեղեկանայք ի Պետրոսէ Բ. ⁴⁰ շրջաբերական Բ. ⁴¹ զբանի բերման Բ. ⁴² պարգև Բ. ⁴³ ունելոյ CD. ⁴⁴ զառաքելական Բ. ⁴⁵ զնոցունց Բ. ⁴⁶ յաջորդաց Բ. ⁴⁷ երջանկին Բ. ⁴⁸ յաջորդելոյ Բ. ⁴⁹ այսմ Բ. ⁵⁰ վանից Բ. ⁵¹ սարկաւագայ + և ACD. ⁵² դասաւք սուրբ իմա ուխտի Բ. ⁵³ անապատականաց Բ. ⁵⁴ միայնացելոց Բ. ⁵⁵ շինականաց իշխանաց Բ. ⁵⁶ հասցի Բ. ⁵⁷ դուզնաքեաց CD.

զգաստալի խոհականությունս, նաև ի բաց որոշեալսն¹ ի նմանութեանցն բարուք, թեպէտ և երկուքն ի վերին տեսչութենէն ակնարկեալք, և մինն՝ ի թոյլ տալոյ, որոց զպատճառսն ինքն միայն գիտէ և է մեզ խորշելի, մի՝ ըստ դուզնաքեայցն ըմբոնեցաք և մեք ակամայ անեալք յաստիճանս քահանայապետական ի կամողացն զայս հրաժարեալք. գիտէ զամենեցուն սիրտս ճանաչալոյ Քրիստոս, զի ոչ ստեմք: Այլ զի՞նչ քան զբաւականսն զիմ² զհաւատացեալսն համարելի և արհամարհելիք, ցանկացաւոյ տիրել³ վիճակաց, նա և սոսկալի. մի՝ վասն գերամբարձ գահակցութեան Աստուծոյ քահանայապետելոյ⁴ և երկրորդ՝ յաղագս սխալայեղոց⁵ և ըմպահակոտի⁶ մարդկային բնութեանս, գուցէ ծանրաբեռնեալ ոչ ախորժակաւքն ըստ պատուոյ, և կամ զվարդապետութեանն ընտրութիւն առ արժանս ոչ բաւականել: Եւ եթէ⁷ այսք⁸ ինձ առ նախնիսն⁹. քանի՞ք ևս առ արդեանս: Բայց յետ բռնաձգութեանս դիմադարձեալ գուցէ ի փոխաւոյն զսիրտս իշխանացն հաշուէ և ի պատուէրն¹⁰ հնազանդ եղանիլն վասն Տեառն, ամենայն մարդկային ստեղծուածոյ, առաւել որք ի մահ Որդւոյն Աստուծոյ կենդանացեալք, հաղորդեցան անճառաբար զՆոգոյն սրբոյ գորդեգրութեան շնորհն¹¹ յինքեան բերեալ: Հարկաւորեցաք հնազանդել ընդ լծով կոչմանս այսորիկ և ընդ հուպ ի ձեռն առնուլ զայցելութեանն բան ի պատիւ անուանն Աստուծոյ և¹² ի պայծառութիւն վարդապետութեան նորա:

Ձի թեպէտ և ձեռաց ժամանակիս մարդկան գործք են ամբարշտելն¹³ առ Աստուած և անիրաւ գնացքն պտուղ ստառմունս¹⁴ պատրաստեաց և զմնացեալս դարձեալ տասանորդել, սակայն հոգաւոյ վերտեսչութեանն զծուլական լքումն, որ դասակցէ¹⁵ պատժապարտիցն ի վերջ հրամայեցաք հարկանել և ի բաւական¹⁶ լինել անաշխատաբար յառաջատիլ: ՁՆոգոյն սրբոյ զվարդապետութիւնն, որ է հաստատուն մխիթարութիւն, ամենայն ումեք բաշխեալ, մանաւանդ որք պատշաճին ժամանակիս¹⁷: Թէ պարտ է համբերել նեղութեան և տանել առաքինութեամբ կարեաց համբառնալ զանձն առ Աստուած մաքուր մտաւք և յուսալ ի նա, քանզի խորհուրդք թիւրք անջատանեն յԱստուծոյ, որպէս ուղիղքն և մաքուրքն անքակ պահեն: Վասն զի յաճախութիւն թեթն նեղութեան յանհաստատ և ի վաղանցուկ ի կեանս յաւիտենական զմեծութիւն փառաց գործէ, միայն իբրև սպանող զնեղութիւնն¹⁸ մի ընկալօք և զչարչարելն կամ իբրև զգող, կամ իբրև զաւտարատեսուչ, որ է հերձուածող, ապա թէ իբրև զքրիստոնեայ՝ երանելի է այնպիսին, քանզի սովոր է մարդասէրն ի բարկութեան զողորմութիւն յիշել և կեցուցանել յորժամ դառնան առ նա և յոգւոց հանեն: Ձի որպէս¹⁹ երկրագործն համբերէ տապախառն ջերմութեան աշխատանաց, վաճառականն՝ զերկայնուողեաց²⁰ տուայտանս, նաւաստին՝ ընդդէմ ալեացն և մրբկին հնարել, ախտաժէտն՝ ի բուժողական²¹ կտրումն խարմամբ, մինչև առցէ իւր քան չարչարամբ²²

¹ որոշեալեալ A. ² իմ CD. ³ սիրել CD. ⁴ քահանայապետելոց CD. ⁵ սղալայեղոց A. ⁶ ըմպահակոտի] և ապա հակամիտ CD. ⁷ թէ A. ⁸ այսորիկ CD. ⁹ նախն A. ¹⁰ պատուէր CD. ¹¹ շնորհս CD. ¹² և] – A. ¹³ ամպարշտելն A. ¹⁴ սպառումս CD. ¹⁵ դասակցէ CD. ¹⁶ բաւական CD. ¹⁷ ժամանակին A. ¹⁸ զնեղութիւն CD. ¹⁹ որպէս] – CD. ²⁰ զերկայնուողեացն CD. ²¹ բուժողէն CD. ²² իւր քան չարչարանք] ԵՐ յՅՈՅԵԾԵՅ A.

զաւգուտն. այսպէս և մեք ի նեղութիւնս յաղաթիցն¹ փութով նահատակեալք զգթութիւն² ի բարձանց ընկալցուք և զկատարելն³ իսկ⁴ զբան յուսոյն: Կամեաք մերով բարբառով ասել ի բարեպաշտացոյ լսելիս, բայց ի հոգ⁵ պիտոյից շինուածոյ⁶ եկեղեցոյս հասարակացս⁷ Հայաստանեայցս, որ ի Դուհի⁸, արգելեալ եղեաք⁹: Փութացայ զգուշացուցանել շրջաբերական թղթովս ի¹⁰ գայթակղութեանցն¹¹ զարթուցանելոց¹² ի¹³ մահացան¹⁴ թշնամոյն¹⁵, զոր թանձրամիտքն և մարմնասէրքն¹⁶ ախտացեալ ի նոյն ապերախտք եղեն և զփրկութիւնն¹⁷ յՈրդոյն Աստուծոյ, և վասն մարմնոյ նորա զհաշտութիւնն¹⁸ ընդ մեզ, և զմեզ ի վեր տանումն ի բարձրութիւն երկնից երկնի¹⁹ ուրանան, զի այսպիսեացն²⁰ խորշեցիք²¹ զընտանիսն հաւատոյ ճանաչելով, ոչ աւտար ինչ ձայնիւ նորաձնեալ²² յայլայլակն, որպէս զաւժտողսն²³ լեզուաւ է²⁴ մեր վարդապետութիւնս:

Այլ յառաջագոյն աւետարանեալքն յիսկիզբանէ ականատեսացն և սպասաւորաց²⁵ բանին, և ի մարգարէիցն գուշակեալք, զոր մատուցին մեզ Յ և ԺԸ հարքն ժողովեալք ի Նիկիայ²⁶, նովիմք քաջ նահատակքն²⁷ ՃԾ.քն ի Կոստանդնուպայլիս կործանեցին զհոգեմարտսն, և Մ.իւրքն յԵփեսոս՝ զամբարիշտն²⁸ Նեստոր. և իւրեանց խոստովանութիւն առաջնորդ կալեալ²⁹ ի կեանսն³⁰ յաւիտենից³¹, զոր և ես կարճառաւտագոյնս և մեկնողաւորէն³² յիշատակեցից և է այս:

Հաւատամք³³ ի մի Աստուած, Հայր ամենակալ, արարիչ³⁴ երկնի և երկրի, երևելեաց և աներևելեաց. և ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, յՈրդի Աստուծոյ, ծնեալ³⁵ յԱստուծոյ Հաւրէ, միածին, այլ ոչ արարեալ կամ հաստատեալ, համագոյ Հաւր, այլ ոչ յոչնչէ³⁶, արարիչ³⁷ ամենայնի³⁸ երևելեաց և աներևելեաց³⁹. և ի սուրբ Հոգին, արարիչ և կենդանացուցանող և նորոգիչ, ոչ ծնունդ, այլ ելումն: Աստուած ասի Հայր, Աստուած՝ Որդի, Աստուած՝ սուրբ Հոգի. ոչ երեք աստուածք, այլ մի աստուածութեամբ կամաւք և զարութեամբ փառաբանի սուրբ Երրորդութիւնն, զոր իմանամ միաւորութեամբ բաժանեալ և բաժանմամբ⁴⁰ միաւորեալ. ոչ սկիզբն և ոչ դադարումն կամ երիցութիւն, քանզի որպէս փառք առանց լուսոյ ոչ իմանի և ոչ⁴¹ կամ պատկեր առանց էութեան և զարութիւն առանց զարութեան, կամ իմաստուն առանց իմաստութեան, այսպէս և⁴² Հայր՝ առանց Որդոյ. և որպէս ի լուսոյ երեսաց նորա միշտ լոյս ծագէ տեսաւղացն, և ոչ որ զատանի առանձնաբար կամ մինն յառաջ երևի, այսպէս և⁴³ Հայր և Որդի՝ առանց սրբոյ Հոգոյն: Բսկ ի վերջին աւուրս Որդի իջեալ, մարմնացաւ և մարդացաւ, ծնաւ անճառաբար ի սուրբ կուսէն⁴⁴ Աստուածածնէ

¹ նեղութիւնս յաղաթիցն] նեղ...թիցն A. ² զգթութիւն] գ... A. ³ զկատարել A. ⁴ իսկ] աճ ոչոտեցծա A. ⁵ հոգ] հարկէ A, բայց ի հոգ] արդ քանզի ի հոգի B, կարգ վարուց... բայց ի հոգ] – B. ⁶ շինածոյ ACD. ⁷ հասարակաց] հայրապետաց B. ⁸ Դուհի B. ⁹ եղեալք CD, եղաք B. ¹⁰ ի] – B. ¹¹ գայթակղութեանցն A. ¹² զարթուցելոց A. ¹³ ի] – BCD. ¹⁴ մահացու B. ¹⁵ թշնամացն CD. ¹⁶ մարմնասէրք A. ¹⁷ զփրկութիւն B. ¹⁸ զհաշտութիւն B. ¹⁹ երկրի B. ²⁰ գայսպիսեացս A. ²¹ խորշիցիք B. ²² նորաձնէ B. ²³ զաւտողսն A. ²⁴ լեզուաւ է] լեզուով CD. ²⁵ ի սպասաւորաց B. ²⁶ Նիկիայ B. ²⁷ նահատակաւք B. ²⁸ զամբարիշտն A. ²⁹ կալան A. ³⁰ ի կեանս] զկեանս B. ³¹ յաւիտենականս CD. ³² մեկնողորէն B. ³³ հաւատամ A. ³⁴ արարիչն B. ³⁵ ծնեալ] + ի B. ³⁶ յոչնչէ A. ³⁷ արարեալ B. ³⁸ ամենայն B. ³⁹ աներևելութեանց CD. ⁴⁰ բաժանման CD. ⁴¹ ոչ] + է B. ⁴² և] + ոչ A. ⁴³ և] + ոչ A. ⁴⁴ կուսէ B.

մարմնով, հոգով բանականաւ, շնչով¹, մտաւք և զինչ ի մարդ յարինակ² աստուածային ճոխութեամբ: Եւ է³ մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, անմեկնելի⁴ ի Հաւրէ և բովանդակ⁵ յերկրի խաչեալ, թաղեալ և յերրորդ աւուր յարուցեալ, ելեալ յերկինս նստաւ ընդ աջմէ Հաւր, գայ նովիմբ մարմնով դատել զկենդանիս և զմեռեալս, որոյ⁶ թագաւորութեանն ոչ գոյ վախճան⁷: Իսկ որք ասենն եթէ⁸ էր⁹ յորժամ ոչ էր, և նախ քան զլինելն¹⁰ չէր, և կամ գայս զսրբոյ Հոգւոյն՝ կամ փոփոխելի, և կամ այլայլելի, և կամ յայլմէ էութենէ, և կամ ի գոյութենէ, գայնպիսիսն նգովէ կաթուղիկէ և¹¹ առաքելական եկեղեցի:

Այս¹¹ է խոստումն¹² նախասացեալ ցուցակարէն երանութեանցն պայծառութիւն, որ առ Թովմաս ձայնն, և սովիմբ¹³ մկրտեալք պահեցաք ի մեզ և աւելի հաստատեալք պահեցուք, յորս գտեալ Տեառն մերոյ և Աստուծոյ, պատուականս համարի յաջակողման¹⁴ դասուն. և մի՛ երբեք ըստ հաւատոյն¹⁵ մասին մեղիցուք¹⁶, այլ և ընդ ըստգտեալսն ամեննիմբ ոչ հաղորդել, որ կամակարն զյաւիտենական կորուստն հասարակ ժառանգեցուցանէ: Բայց եղիցին կամք ձեր ըստ մարգարէին բանից, ատել ձեզ զժողովս չարեաց և ընդ ամբարշտեալսն մի նստել և զՏեառն ատելիսն ձեզ կատարեալ թշնամիս դնել, որք են յաշխարհիս մերում բազում չարք, բայց առաւել երկաբնակքդ¹⁷: Քանզի յաւուրս Մարկիանոսի Հռոմոց թագաւորի, որ էր¹⁸ գրեթէ¹⁹ ի ժամանակս Կաւատայ Պարսից արքայի և կամ թէ փոքր ինչ²⁰ յառաջ, ժողովեալք ի Քաղկեդոնի²¹ ի ճշմարտութենէ վրիպեցին²², զի և զնոյն²³ ինքն զթագաւորն, ասեն²⁴, չար²⁵ կամացն Նեստորի միաբանեալ և ժողովեալքն²⁶ զլիաւորք համախոհակք²⁷ նմին²⁸ արձան²⁹ կացուցեալ իւրեանց չարափառութեան զթուղթն³⁰ Լևոնի. հաստատեցին³¹ զառաջ³² եղեալ աղանդն Նեստորի և կամ զնս³³ վերնագունին զՍամոստացւոյն³⁴, զի թէպէտ և³⁵ ձայնքն³⁶ որոշին³⁷, այլ դէմք³⁸ զմիոյ բերին³⁹: Քանզի չիշատակելին⁴⁰ Նեստոր անդուռն բերանով յանդգնի⁴¹ ասել երկուս որդիս՝ մի⁴² զՈրդին Աստուծոյ և միւս, զի Մարիամայ⁴³ ծնեալն, մարդ սոսկ և տաճար բանին, և զաւրանալ զնա ի Հոգւոյն սրբոյ ուսուցանէ: Քանզի մարդածին և ոչ Աստուածածին ասէ զսուրբ կոյսն, և մարդ մեռեալ ասէ, և ոչ խոստովանի⁴⁴ զԱստուածն Բան⁴⁵ իւրով մարմնովս կրեալ զամենայն, վասն որոյ նգովեցաւ: Իսկ ի Քաղկեդոնի⁴⁶ ժողովեալքն⁴⁷ ոչ իշխեցեալք⁴⁸ զնոյն ասել, երկուս բնութիւնս արինադրեցին, որք ի սուրբ վարդապետացն երկաբնակք անուանեցան և հայիոյողք, քանզի և որոշեն⁴⁹

¹ շնչաւ B. ² յարունակ ACD. ³ է] ի B. ⁴ անմեկնելին A. ⁵ բովնդակ B. ⁶ որո CD. ⁷ վաղճան CD. ⁸ թէ CD. ⁹ ~ էր եթէ B. ¹⁰ զլինիլն B. ¹¹ և] – B. ¹² այս] արդ այս B. ¹³ խոստովանութիւնն B. ¹⁴ նովիմբ CD. ¹⁵ յաջակողմանն CD. ¹⁶ հաւատին CD. ¹⁷ մեղիցուք] ըստ գտացուք CD. ¹⁸ նախասացեալ... երկաբնակքդ] մեր հանդերձ ամենայն տնարինական ներգործութեամբն մարդացեալ Բանին Աստուծոյ: Իսկ նոքա ասեն բնութիւն մարմնացելոյ բանին Աստուծոյ, զոր և մեզ մի՛ երբեք լիցի ասել B. ¹⁹ էր] – A. ²⁰ գրեթէ] գրեալ B. ²¹ ինչ] մի CD. ²² վրիպեցան B. ²³ գայն B. ²⁴ ասեն] – A. ²⁵ չար] ամենաչար A. ²⁶ ժողովուրդքն B. ²⁷ համախոհք B, համախորհրդականք CD. ²⁸ նմին] նորա CD. ²⁹ արձան CD. ³⁰ զթուղթն CD. ³¹ հաստատեաց A. ³² զառաջ B. ³³ զնս] զձնս B. ³⁴ զՍամոստացւոյն A. ³⁵ և] – B. ³⁶ զձայնքն B. ³⁷ որոշին] որ յիշեն B. ³⁸ այլ դէմք] միտքն A. ³⁹ բերեն B. ⁴⁰ անյիշատակելի B. ⁴¹ յանդգնեցաւ B. ⁴² մի B. ⁴³ զՄարիամայ B. ⁴⁴ խոստովանէ CD. ⁴⁵ բանիւ B. ⁴⁶ Քաղկեդոնի BCD. ⁴⁷ ժողովեալք B. ⁴⁸ իշխեցեալ BCD. ⁴⁹ որոշեն] ուղղեն B.

իսկ զկիրսն. միում¹ բնութեան զքաղցենալն, զծարաւելն², զվաստակելն յուղեգնացութենէն³, զլալն ի գթոյն⁴ յանդգնին և անգիտութիւն ասել զխաչն և զամենայն տկարականսն: Իսկ զնշանագործութիւնսն և զաստուածային և զհրաշափառսն ի բժշկութիւն⁵ և յայլսն՝ միւսում բնութեանն, իբրև Աստուծոյ⁶ պարգագունի և քաջ մեկուսացելոյ ի մարմնականացն: Եւ այսպէս երկուս ուսուցանեն, զմինն մարդ և ընդ կարեալք անկեալ, և զմիւսն⁷ ի վեր քան զկարիս⁸. զմինն՝ բնակութիւն, իսկ զմիւսն՝ բնակիչ. զմինն՝ չարչարելի, և զմիւսն՝ անչարչարելի, թեպէտ և դէմ մի համբաւեն: Ապա յիրաւի նգովեցան յուղղահաւատիցն և ի վարդապետաց աշխարհիս⁹:

Քանզի առաքեալքն Փրկչին մերոյ մի Տէր քարոզեցին զՅիսուս Քրիստոս և զնոյն ի խաչ ելեալ: Պաւղոս յայտնագոյն աղաղակէ, թէ¹⁰ զՏէրն փառաց ի խաչ հանին և Որդին Աստուծոյ զմահ ճաշակեաց: Ասէ՝ Մինչ թշնամիքն էաք, հաշտեցաք ընդ Աստուծոյ մահուամբ Որդւոյ նորա. և թէ՛ Քրիստոս վասն մեր մեռաւ. և զնոյն ասէ՝ ի վերայ ամենեցուն Աստուած արինեալ յաւիտեանս¹¹: Եւ այսպէս զԱստուածն Բան իւր¹² մարմնով և անձամբ զամենայն մարդկայինսն կրեալ առանց մեղաց ուսուցանեն¹³ մեզ, և հրաման ետուն՝ որք այսու վարդապետութեամբ ոչ գան¹⁴, զնոսա մի ընդունել ի տունս և մի ողջոյն ասել¹⁵, զի մի նոցա մեղացն կցորդիցիք¹⁶: Արդ ըստ առաքելոցն և երանելի¹⁷ մեր¹⁸ վարդապետացն հրամանի փախիցուք ի նգովելոցն¹⁹ և ի նոցունց դժոխածառանգեցուցանող փոխմանց²⁰, զամբիծ²¹ հաւատսն զառեալ²² ի մեզ պահելով, քանզի և դէռ որպէս զքաղցկեղ ճարակի խմոր հերձուածոյն²³, մինչ զի²⁴ գրեթէ ի սահմանակիցս²⁵ և միով վարդապետութեամբ լուսաւորեալս²⁶ ժամանեաց, զՎրաց ասեմ և զԱղուանից²⁷, որք զժահահոտ սերման²⁸ նախասացելոցն²⁹ մեծարանաւք ընկալեալ յինքեանս հաստատեցին զԱստուածպաշտութեան³⁰ լոկ զկերպարանս ցուցանելով պարգամտաց և որք սովորութիւն ունին զմիաբանելն³¹ ընդ նոսա, և ի զարութենէ յինքեանց նման³² և զնոսա հեռացուցանեն: Վասն այսր հարկաւոր համարեցայ³³ գրել յառաջագոյն քան զմեզ կացեալքն յաստիճանի³⁴ կաթողիկոսութեան յԱղուանս, իսկ մեք ի Վիրս առ Կիրոն³⁵, որ կաթողիկոսն³⁶ անուանի, և նորին³⁷ աթոռակիցսն³⁸, քանզի զեպիսկոպոսն եկեղեցւոյն Յուրտաւայ, որ զմիջնորդութիւն ունէր երկուց³⁹ աշխարհացս, յաղագս ուղղափառ հաւատոյ հալածական արար և զպաշտաւան հայերէն⁴⁰, զոր սրբոյն Շուշանկան էր կարգաւորեալ, հակառակ⁴¹ մեզ⁴² խրոխտացեալ ի բաց փոխեաց⁴³: Յաղագս որոյ գրեցաք դառնալ ի ճշմարիտ հաւատն և կալ հաստատուն յաւանդութեան առաքելոցն, որ

¹ միում] մերոյ B, միոյ CD. ² զծարաւելն] – B. ³ յուղեգնացութեան B. ⁴ զլալն ի գթոյն] զգալն ի գթոյ B.

⁵ զաստուածային... բժշկութիւն] – B, բժշկութիւնս CD. ⁶ Աստուծոյ] թէ A. ⁷ զմինն B. ⁸ զկարիս] զմարդ B. ⁹ աշխարհի B. ¹⁰ թէ] և B. ¹¹ յաւիտեանս] + ամեն B. ¹² իւրով B. ¹³ ուսուցին A. ¹⁴ գնան B. ¹⁵ ասել] տալ B. ¹⁶ կցորդ լինիցիք B. ¹⁷ երանելի] ըստ երանելի B. ¹⁸ մեր] – B. ¹⁹ նգովեցելոցն A. ²⁰ փոխմանցն B.

²¹ զանբիծ B. ²² զառեալ] զառաքեալ B. ²³ հերձուածողացն B. ²⁴ զի] + և A. ²⁵ սահմանակիցս] մահ մանաւանդ BCD. ²⁶ լուսաւորելով BCD. ²⁷ և զԱղուանից] – B. ²⁸ սերման] ուսումն BCD.

²⁹ նախասացելոցս CD. ³⁰ զաստուածպաշտութեան B. ³¹ միաբանիլն B. ³² մասն B. ³³ համարեցան B, համարեցա CD. ³⁴ յաստիճան B. ³⁵ Կիրոն A, Կիրիոն CD. ³⁶ կաթողիկոս B. ³⁷ ի նորին B.

³⁸ աթոռակիցս A. ³⁹ երկոցուն CD. ⁴⁰ հայրենի B. ⁴¹ հակառակ] հասարակ CD. ⁴² մեզ] + հակառակ CD.

⁴³ խափանեաց B.

տուաւ ի ձեռն մեր վարդապետացն: Եւ նոցա ընդդիմացեալ երկիցս¹ անգամ զհակառակսն գրեցին առ մեզ, քանզի նոյնդ² իսկ սուտանունն, կացեալ գլուխ³ եկեղեցւոյն Վրաց, ի նմին ժամանակս Խոսրովու արքայի որդւոյ Ռքիմզդի⁴ ընկալեալ ի Նեստորի ուսմանէն եպիսկոպոս զոճս և ի նոյն հայհոյող վարդապետութիւն զինքն տուեալ յառաջ ունելով զՔաղկեդոնի ախտն, ապա թէպէտ և զայրն մերժեալ, զմրուր⁵ մեղացն⁶ պահեցին և ուժգնագոյն ևս զամբարշտութիւնս⁷ իւրեանց յերրորդ գրին ընկալաք, և պարծանաւք խրոխտեալ⁸ ոչ թողուլ զաղանդն, այլ և զմեզ զկնի իւրեանց թիրեալ⁹ խորխորատն ուսուցանել համարձակեցաւ¹⁰: Վասն որոյ և զյառաջագոյն սահմանն վարդապետացն մերոց, զոր ի վերայ Հռոմին հատին, և կացցէ մինչև ցբուն: Թէ ոչ դարձցին ի ճշմարիտն¹¹, մեք զնոյն ի վերայ Վրաց հրամայեցաք. ամեննիմբ¹² մի՛ հաղորդել ընդ նոսա մի՛ յաղաւթս, մի՛ ի կերակուրս, և¹³ մի՛ յըմպելիս, մի ի բարեկամութիւնս, մի՛ դայեկութիւն¹⁴, մի աղաւթիւք¹⁵ երթալով¹⁶ ի Խաչն, որ ի Մցիսթայի¹⁷ տեղաւքն համբաւի, մի՛ ի Մանգղեաց¹⁸ խաչն, և¹⁹ մի՛ ի մեր եկեղեցիս զնոսա ընդունել. այլ և ամուսնութեամբ ամեննիմբ²⁰ հեռանալ, բայց միայն զնել ինչ և կամ զնոյ²¹ տալ որպէս Հրէից: Նոյն հրաման և վասն Աղուանին անշարժ կացցէ, զի պատկառեալ դարձցին ի թիւր ճանապարհէն:

Իսկ մեք ոչ լռեմք ի խրախտելոյ որչափ և եմք և²² ի կենցաղիս²³, և որք զկնիսն՝ աղաչեմք նախանձաւորս մեզ լինել, ածել զնոսա յուղղութիւն: Իսկ յարդեան ժամանակիս որք հաղորդեցան ընդ յառաջ որոշեալսն և կամ ընդ որս ի մէնջ, կամաւ թէ ակամայ, և կամ տգիտութեամբ, մարգարէին ձայնակից լիցի այնպիսին աղաւթիւք, թէ զմեղս մանկութեան իմոյ և զանգիտութեան²⁴ մի՛ յիշեր: Եւ այլ զգուշացի ըստ կանոնաւոր հրամանիդ մերոյ: Ապա թէ²⁵ անխրատաբար վարեցի ոք հաղորդելով ընդ նոսա, և կամակից լինիցին²⁶ պղծութեան հաւատոց նոցա, այնպիսիքն նզովեսցին՝ն հոգւով, նզովեսցին՝ն մարմնով և ամենայն կենցաղով իւրեանց, և որոշեսցին ի սրբոյ եկեղեցւոյ Աստուծոյ, և եղիցին՝ն խաւարաբնակք և յաւիտենից հրոյն կերակուր: Իսկ եթէ ոք ամբարտաւանեսցէ արհամարհելով զնզովիւքս²⁷, զիտեսցէ այնպիսին, զի յետ հոգևոր²⁸ պատուհասի և զմարմաւորս²⁹ պատրաստեմք³⁰ ի վերայ ածել:

¹ երկիցս CD. ² նոյն B. ³ գլուխ] + սուրբ CD. ⁴ Ռքիմզդի A, Ռքմզդի B. ⁵ զի մրուր AB. ⁶ դեղոցն B. ⁷ զամբարշտութիւնս A, զամբարշտութիւն B. ⁸ խրոխտացեալ B. ⁹ թիրեալ] + ի CD. ¹⁰ համարձակեցաւ] + ամբարիշտն Կիւրոն B. ¹¹ ճշմարտէն CD. ¹² ամեննին B. ¹³ և] – B. ¹⁴ դայեկութիւն A, ի դայեկութիւնս B. ¹⁵ աղաւթեմք B, աղաւթ CD. ¹⁶ երթալով աղաւթ CD. ¹⁷ Մցիսթայի CD. ¹⁸ Մանգղեաց B. ¹⁹ որ ի Մցիսթայի... խաչն և] – B. ²⁰ ամեննին B. ²¹ ցեղծծ B. ²² և] – A. ²³ կենցաղումս CD. ²⁴ զանգիտութեան] + իմոյ CD. ²⁵ եթէ CD. ²⁶ լիցին A. ²⁷ նզովիւքս CD. ²⁸ հոգևոր] + զմին C. ²⁹ զմարմաւոր CD. ³⁰ պատրաստեմք] պատուհանս CD.

საგამომცემლო ჯგუფი

ირმა ბერიძე

ლანა გრძელიშვილი

ელენე დადიანი

თათა კარანაძე

ვლადიმერ პერანიძე

კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
0193 თბილისი, მერაბ ალექსიძის 1/3. ტელ.: 2 47 42 42.

www.manuscript.ge info@manuscript.ge

KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS

1/3 Merab Alexidze str., 0193 Tbilisi, Georgia. Tel.: (995 32) 2 47 42 42.