

კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Korneli Kekelidze National Centre of Manuscripts

მზია სურგულაძე
MZIA SURGULADZE

**„მცხეთის სახლი“
MTSKHETA HAUSE**



გამომუშავება „არქეოლოგიური“
თბილისი 2016

UDC (უაკ) 930.2(479.22)+94(479.22-21)(093)
ს – 961

ნაშრომი ეძღვნება მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქიას – „მცხეთის სახლს“, როგორც მას უწოდებდნენ შუასაუკუნების საქართველოში. მცხეთის სახლი წარმართავდა არა მხოლოდ ეპარქიის საქმიანობას, არამედ განსაზღვრავდა საეკლესიო პოლიტიკას, უდიდეს მონაშილეობას იღებდა ქვეყნის წინაშე მდგარი პოლიტიკური და კულტურულ-სარწმუნოებრივი ამოცანების გადაჭრაში. ნაშრომში წარმოდგენილია საკათალიკოსო ეპარქიის ისტორიულად განვლილი გზის უმნიშვნელოვანესი ეტაპები მისი დაარსებიდან ვიდრე მის გაუქმებამდე XIX საუკუნის 10-იან წლებში.

ნაშრომი განკუთვნილია საქართველოს ისტორიის საკითხებით დაინტერესებული მკვლევარებისათვის და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

„Mtskheta House“ – this was the name of the eparchy of cathalicoses of Mtskheta in medieval Georgia, which with its system of governance, large estates and wide immunity rights, was established as large church senioria. The present work discusses the process of Mtskheta House formation, along with national and cultural issues, to resolution of which Mtskheta House had served at different stages of Georgia's statehood and social development. The work is designated for historians and readers interested in the history of Georgia.

რედაქტორი
Editor

ზაზა აბაშიძე
Zaza Abashidze

© მ. სურგულაძე, 2016

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2016

თბილისი, 0179, ი. ვავავაძის გამზ. 19, ჟ: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal555@ymail.com

ISBN 978-9941-22-768-4

ქადაგი ჩემი მშენებლის,
გიორგი სურგულაძის ხსოვნას

შესავალი

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხები, გარდა სამეცნიერო წრეებისა, მკითხველთა ფართო დაინტერესებას იწვევს. ამ საკითხთა რიგს განეკუთვნება მცხეთის საკათალიკოს ეპარქიის ისტორიაც, რომლის ფორმირებისა და განვითარების გზა დრამატულად თანხვდება ქართული სახელმწიფოს ისტორიულ ეტაპებს. ამასთან, განუზომლად დიდი იყო მისი, როგორც მეთაური ეპარქიის სულიერი, პოლიტიკური და კულტურული როლი ქვეყნისა და საზოგადოების წინაშე, რასაც ყოველთვის აცნობიერებდნენ მცხეთის მესვეურები და მათ ხელთ არსებული ყველა საშუალებით ცდოლობდნენ პასუხი გაეცათ ეპოქის უმთავრესი გამოწვევებისათვის.

ნაშრომის სათაური - „მცხეთის სახლი“- იმეორებს შუა საუკუნეების ქართულ წყაროებში შემონახულ სახელწოდებას, რომელშიც იგულისხმება ქართლის საკათალიკოსო ეპარქია მისი იურიდიული სტატუსით და კანონიკური უფლებებით, მმართველობის სტრუქტურით და ვრცელი სამწყსო ტერიტორიით.

მცხეთის ეპარქიის ისტორიულად განვლილი გზის წარმოჩენა შეუძლებელია ფართო ისტორიული პერსპექტივის გარეშე, ამიტომ ნაშრომში ნაწილობრივ განხილულია ისეთ საკითხებიც, რომლებიც ზოგადად საქართველოს ეკლესიის პრობლემატიკას ეხება, როგორებიცაა: კათალიკოსის ინსტიტუტისა და სამეფო ხელისუფლების თანამშრომლობის ფორმები, ბიზანტიური სიმფონიზმი ქართულ სინამდვილეში, კათალიკოსის ტიტულატურის ფორმულები და მათი ინ-

ფორმაციული ღირებულება, მცხეთის ეპარქიული მმართველობის პოლიტიკური ასპექტები, ავტოკეფალიის პრობლემების ტრანსფორმაციები სხვადასხვა ეპოქაში და ა.შ.

ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა მცხეთის ეპარქიის ინსტიტუციურ მოწყობას, მის იმუნიტეტურ უფლებებს, მცხეთის სამფლობელოების „პოლიტიკურ გეოგრაფიას”, მის საზოგდოებრივ საქმიანობას, ქველმოქმედების ფორმებს და სხვ.

ნაშრომის ქრონოლოგიური არეალი მოიცავს დროის ხანგრძლივ პერიოდს IV საუკუნიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე, იმ დროდე, ვიდრე ქართლის ეკლესია რუსეთის სინოდის დაქვემდებარებაში მოექცეოდა.

თავი I. მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქია და ქართული სახელმწიფო

მცხეთა ისტორიის გზაგასაყარზე

ქართველი ხალხის ისტორიულ წარსულში უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა იყო ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადება. ამ მოვლენას პირობები შეუქმნა 298 წელს რომისა და ირანს შორის ნიზიბინში დადებულმა ზავმა, რომლის შემდეგაც საქართველო ხანგრძლივი დროით მოექცა რომის პოლიტიკურ ობიტაში. რომის იმპერიაში სარწმუნო-ებრივი პოლიტიკის ქრისტიანთა სასარგებლოდ მკვეთრ შემობრუნებას IV საუკუნის პირველ ათეულ წლებში კავკასიის ქვეყნებში (სომხეთი, საქართველო ქართლისა და ეგრისის სამეფოების სახით, ალბანეთი) ქრისტიანობის ოფიციალური აღიარება მოჰყვა. საერთაშორისო პოლიტიკის თვალსაწიერი-დან ეს იყო რომის იმპერიის დიდი გამარჯვება ირანზე.

ამ დროიდან ქრისტიანობა იქცა იმ უმძლავრეს ფაქტო-რად, რომელსაც მომდევნო საუკუნეებში დაეფუძნა ქართველი ხალხის კულტურული და სახელმწიფოადრივი ერთობა, ეროვნული თვითმყოფადობის განცდა. ამ ფაქტორის მნიშვნელობა არ შენელებულა გვიან შუასაუკუნეებშიც, საქართველოს პოლიტიკური მთლიანობის რღვევისა და ფეოდალური სტაგნაციის პირობებშიც. ქართველი ხალხის სულიერი ერთობის სიმბოლოდ მუდამ რჩებოდა და დღემდე რჩება სვეტიცხოვლის ტაძარი, რომელიც, ნიშნად ახალი ერის დადგომისა, მირიან მეფემ წარმართული ქართლის დედაქალაქ მცხეთაში აღმართა. სვეტიცხოველი თავის თავში ინახავს საქართველოს წარსულის ხსოვნას, მისი აღმავლობისა და ძნელებედობის პერიოდებს, განასახიერებს ქართველი ხალხის გამუდმებულ ბრძოლას ზოგადქრისტიანული და ეროვნული ლირებულებების გადასარჩენად.

საქართველოსათვის ქრისტიანობის მიღება არ ნიშნავდა რომის მიერ თავსმოხვეული პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი ორიენტაციის მიღებას. ეს იყო კარგად გააზრებული „დასავლური არჩევანი“, რომლისადმი ინტერესი ქართლის სამეფომ, მისი პოლიტიკური და კულტურული ასპექტებით, უკვე ა.ნ. I

საუკუნიდან გამოამჟღავნა. ქრისტიანობაზე არჩევანის გაკეთება მაშინ, როდესაც ირანი საუკუნეების განმავლობაში ცდილობდა ქართლში მაზდეანობის დახერგვას, გამოხატავდა ქართული კულტურის შინაგან და ტრადიციულ კავშირს მცირეაზიურ სამყაროსთან, რომელიც იმხანად რომის იმპერიის სახით „დასავლეთს“ განასახიერებდა. ამგვარად გაგებული „დასავლური“ ორიენტაციისადმი ერთგულება არაერთგზის დაამტკიცა საქართველოს შემდგომმა ისტორიამ. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია, რომ ქრისტიანობა, მის ოფიციალურად აღიარებამდე, სრულიად უცნობი როდი იყო საქართველოს მოსახლეობისათვის. ქრისტიანობა რომის იმპერიის ქალაქებში იუდეველ ებრაელთა თემების მეშვეობით ვრცელდებოდა, რის გამოც ძველ სამყაროში ქრისტიანობას ქალაქურ რელიგიად აღიქვამდნენ. ებრაულ თემებს შემოჰქონდათ ქრისტიანობა ქართლის ქალაქებშიც (ურბისი, მცხეთა). ამას მოწმობს მცხეთა-ნასტაგისის მიდამოებში ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრები, რამაც უკვე II-III საუკუნეებიდან დაადასტურა აქ ქრისტიანული თემების არსებობა (ნიკოლაიშვილი 2003: 50-57; 2006: 92-100). ეთნიკურად შერეული მცხეთის მოსახლეობისათვის ქალაქური ცხოვრების მდიდარ გამოცდილებას შეუძლებელია არ გაეადვილებინა ახალ სარწმუნოებაზე გადასვლის პროცესი. ამასთანავე, ქრისტიანობა საქართველოს ერთდროულად „მოევლინა, როგორც აზნაურთა რელიგია და ძველი მონარქიის ოფიციალური კულტი“ (ჯანაშია 1949: 221). იგი, როგორც მონოთეისტური რელიგია, სრულიად მისაღები მაკონსოლიდირებელი ძალა აღმოჩნდა ფეოდალიზმის გზაზე შემდგარი ქართული საზოგადოებისათვის, რომლის ელიტარული კონტიგენტი სწორედ მცხეთაში ყალიბდებოდა. ქრისტიანობის ოფიციალური აღიარებით იწყება ქართლის სამეფოს „ახალი“ ქრისტიანული ისტორია, რომლითაც იგი ამ ახალი ქრისტიანული სივრცის ნაწილი ხდება.

ქართული და ბერძნული წყაროების ურთიერთშეჯერებით ქართლის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან მოვლენათა ქრონოლოგია ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: დაახლ. 318 წელს ქართლში ქრისტიანობის საქადაგებლად იერუსალიმიდან ჩამოდის წმ. ნინო და რამდენიმე წელი

ფარულად ქადაგებს ქრისტეს რჯულს¹. 324 წელს რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ (308-337) დაამარცხა თავისი უკანას-კნელი მეტოქე ლიცინიუსი და მთელი იმპერიის მმართველი გახდა. ამ ბრძოლაში ლიცინიუსის მხარეზე ივარაუდება მირიან მეფეც². 324 წელს მირიანი ბრუნდება ქართლში. ამ წელსვე მოექცა ნანა დედოფალი ქრისტიანობაზე (პატარიძე 2000: 9-10). ერთი წლის შემდეგ (325) მირიანმა ინამა ქრისტეს რჯული. ამის შემდეგ მეფე მოციქულებს აგზავნის კონსტანტინე დიდ-თან, თანახმად მირიანის თხოვნისა, იმპერატორი ქართლში გა-მოგზავნის იოანე ეპისკოპოსს და სხვა სამღვდელო პირებს, რომლებიც ნათლავენ სამეფო ოჯახს და მცხეთის მკვიდრთ. ეს ამბავი, ვფიქრობ, დღეისათვის ყველაზე დამაჯერებლად დასა-ბუთებული დათარიღებით, მოხდა 326 წელს (გორგაძე 1905: 24-25; ლომოური 1995: 231-236)³. ამ ამბავს მოსდევს მცხეთაში, თხოოთის მთასა და უჯარმაში ჯვრების აღმართვა. ამის შემდეგ მირიან მეფემ კვლავ წარგზავნა იოანე ეპისკოპოსი და ქარ-თლის წარჩინებულნი კონსტანტინე იმპერატორთან ეკლესია-თა მშენებლობაში დახმარებისა და წმინდა ნაწილთა გამოგზა-ნის თხოვნით. კონსტანტინემ შეიწყნარა მირიანის თხოვნა, იო-ანე ეპისკოპოსს გამოატანა ქრისტიანული სიწმინდეები, მისცა

¹ განსხვავებულად ათარიღებს ამ მოვლენებს ვ. გოილაძე. მისი და-ანგარიშებით, წმ. ნინო ქართლში ჩამოვიდა 303 წ. ქართლის მოქცე-ვა კი 318 წელს უნდა მომხდარიყო (გოილაძე 1991ა: 81-83).

² ლიცინიუსის დამარცხების შემდეგ უნდა წაეყვანა კონსტანტინე იმპერატორს მირიანის ძე ბაქარი მძევლად, რომელიც მას შემდეგ დააბრუნა, რაც საბოლოოდ დარწმუნდა ქართლის მეფის ქრისტია-ნულ არჩევანში (ყაუხჩიშვილი 1955: 128). მოვლენათა ამგვარ გან-ვითარებას მხარს უნდა უჭერდეს სოზომენეს (ცხობა, რომ მას შემ-დეგ, რაც იბერთა მეფემ ქრისტე ინამა, ტყვე-ქალის წინადადებით ელჩები გაგზავნეს კონსტანტინე მეფესთან, „შეაძლიეს კავშირი და მშვიდობა და ამის სანაცვლოდ სთხოვეს მღვდლები გაეგზავნა იბე-რიელთა ხალხისათვის... რომაელთა მეფეს ძლიერ ესიამოვნა ელ-ჩების ჩასვლა, ყველაფერი გაუკეთა ისე, როგორც ითხოვეს, და ისე გაისტუმრა ელჩები (სოზომენე 1961:15-16).

³ არსებობს ქართლის მოქცევის განსხვავებული დათარიღებებიც: 337 (კაგახიშვილი 1978: 278); 318 (გოილაძე 1991ა: 83). ნაშრომში გაზიარე-ბულია 6. ლომოურის არგუმენტაცია 326 წლის სასარგებლოდ.

„განძი მრავალი“ და გამოაყოლა „მღვდელი და ხურონი“. ქართლის დედაქალაქში ჩამოსვლამდე ამ პირებმა დააფუძნეს ერუშეთის, წუნდის და მანგლისის ეკლესიები. შემდეგ ისინი ჩამოდიან მცხეთაში, სადაც აშენებენ სვეტიცხოველს (ყაუხჩიშვილი 1955: 117-118)⁴. სვეტიცხოვლის გასრულების შემდეგ ეპისკოპოსმა იოანემ მღვდლებთან და დიაკვნებთან ერთად აკურთხა ახლად აგებული ეკლესია – ასე დაფუძნდა მცხეთაში პირველი ქრისტიანული საეპისკოპოსო კათედრა, რომლის ცენტრალური ტაძარი სვეტიცხოველი იყო.

ქრისტიანობის ოფიციალური აღიარება ქართლში პირველი მსოფლიო კრების შემდეგ მოხდა, როცა უკვე შემუშავებული იყო რწმენის სიმბოლო და დადგენილი ქრისტიანობის საღვთისმეტყველო საფუძველები. მაგრამ ეს როდი ნიშნავდა, რომ იგი ადვილად გასაგები იყო მოსახლეობისათვის. ქრისტიანობის არსში წვდომა, ბუნებრივია, ადვილი არ იქნებოდა „საშუალო“ წარმართისათვის, რომელსაც მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციული კულტურა ასაზრდოებდა. ქრისტიანობის აღიარებიდან მის საბოლოო გამარჯვებამდე კიდევ გრძელი გზა იყო გასავლელი. შედარებით უმტკივნეულოდ მან იქ გაიკათა გზა, სადაც უცარი, მკვეთრი ცვლილებები კი არ ხდებოდა, არამედ ძველი მითო-რელიგური წარმოდგენები თანდათანობით და უწყვეტად განიცდიდა ტრანსფორმაციას ახალი რწმენის საფუძველზე (Brauñ 2004 : 33).

⁴ ლეონტი მროველის მონათხოვი ამ ნაწილში ქრონოლოგიურადაც და შინაარსობრივადაც უფრო გამართულია, ვიდრე „მოქცევაი ქართლისაა“. მირიანი წმინდა ნაწილების გამოგზავნას, ლეონტის მიხედვით, ითხოვს მას შემდეგ, რაც ელენე დედოფალმა იერუსალიმში ქრისტეს საფლავი აღმოაჩინა და რის შემდეგაც მთელ ქრისტიანულ სამყაროში ძლიერდება წმინდა ნაწილების კულტი. ამავე პასაუში ლაპარაკია კონსტანტინეს მიერ ეპისკოპოსების დაფინანსებაზე (მისცა „განძი მრავალი“), რაც ასევე სრულ თანხმობაშია ევსები კესარიელის ცნობასთან, რომ ეპისკოპოსები პირადად იღებდნენ იმპერატორისაგან ფულს და უფლებამოსილებებს, რათა ადგილებზე ფართოდ გაემალათ ეკლესიათა მშენებლობა (ევსები 2007: ნ. X, II თავი).

უფლის კვართი, „სვეტი ცხოველი“, „წმიდა წმიდათა“

მებისმიერი ხალხისათვის ახალი სარწმუნოების შეთვისება შესაძლებელი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ მისთვის გასაგებ „ენაზე“, მისთვის ნაცნობ სამყაროს სურათში ახალი ელემენტების შეტანით. უპირველეს ყოვლისა, ეს სიახლეები შეეხებოდა ყოველგვარი რელიგიური აზროვნებისათვის ისეთ ფუნდამენტურ კატეგორიებს, როგორიცაა დრო და სივრცე.

წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლა საზოგადოების აზროვნებაში ახალი დროულ-სივრცული საწყისის – ახალი ქრონოტოპის შემოტანას გულისხმობდა, რომელიც უნდა ქცეულიყო ათვლის წერტილად სამყაროს ახლებური, ქრისტიანული მოდელის აგების დროს. ასეთ ქრონოტოპად გაიაზრა „მოქცევად ქართლისაა“⁵ უცნობმა ავტორმა სვეტიცხოვლის შენების დრო და ადგილი. სვეტიცხოვლის ტაძარი აიგო მირიან მეფის მოქცევის შემდეგ სამეფო ბაღში, იმ ადგილას, სადაც დაფლული იყო ქრისტეს კვართი. რასაკვირველია, თბზულების ავტორისათვის სწორედ სამეფო ბაღი იყო ძველი მცხეთის საკრალური ცენტრი, რომელიც კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობის „ახალ“ საკრალურობას უნდა გადაეფარა. ამ ამბავს „მოქცევად ქართლისაა“ გადმოგვცემს ადრექრისტიანული ეპოქისათვის დამახასიათებელი პარადიგმული აზროვნებით, რომელშიც განუყოფლად ერწყმის ერთმანეთს ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველური პერსპექტივა⁵ და წარმართული წარმოდგენა სამყაროულ

⁵ უფლის კვართის შესახებ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველება – „განიყვეს სამოსელი ჩემი მათ შორის და კუართსა ჩემსა ზედა განიგდეს წილი“ (ფს.21,19), გაცხადებულია ახალ აღთქმაში: „და ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს-აცუეს იესო, მოიღეს სამოსელი მისი და განიყვეს ოთხად ნაწილად, თითოეულმან ერისაგანმან – ნაწილი. ხოლო კუართი იგი, რომელი იყო უკერველ, ზეთ გამოქსოვილ ყოვლად, თქუეს უკუე ურთიერთას: არა განვხიოთ ესე, არა-მედ წილ-ვიგდოთ ამას ზედა, ვისაცა იყოს, რათა აღესრულოს წერილი იგი...“ (იოანე, 19,23-24). ამ ბიბლიური მოტივების გახალხუ-

წესრიგზე. „მოქცევას“ თანახმად, აქ, მცხეთაში, მცხეთელი იუდეველ ქრისტიანთა წრეში, ცოცხლობდა ძველაღთქმისეული წინასწარმეტყველება სამეუფო კვართის⁶ შესახებ, რომელიც მცხეთელ ებრაელებს რგებია წილად. იგი ყველასაგან „დაფარულად“, საიდუმლოდ იყო დაფლული მცხეთის მიწაში, ამიტომ, მათ წარმოდგენაში ქრისტე უკვე იყო „მოსული“ აქ. კვართის ძიებამ მოიყვანა წმ. წინო იერუსალიმიდან მცხეთაში, სადაც მან აღასრულა წინასწარგანზრახული – მცხეთელ ქრისტიან ებრაელთა დახმარებით მან მიაკვლია კვართის დაფვლის ადგილს, მაგრამ მანამ არ გააცხადა იგი, სანამ არ დადგა ამისი „უამი“ („...ლმერთმან იცის, და იცის დედამან ჩემმან წინო და არას იტყვს, რამეთუ არა ჯერ-არს სიტყუად

რებულ რეპლიკას წარმოადგენს მცხეთელი ებრაელის, ელიოზის მონათხრობი „წინოს ცხოვრებიდან“. პასაჟის შინაარსობრივი სტრუქტურა დამყარებულია მცხეთელ ებრაელ ქრისტიანთა რელიგიურ გამოცდილებაზე, რომელშიც ორგანულად იყო შეზავებული ძელაღთქმისეული წინასწარმეტყველება და ახალი აღთქმის დრამა. ამიტომ არის პასაჟში დრო უკიდურესად შეკუმშული (უფლის ჯვარცმის მომსწრე ელიოზისა და მისი დის ამბავი, რომელსაც წმ. წინოს დამონაფებული სიდონია ჰყვება, სინამდვილეში სამი საუკუნის წინანდელ ამბავს გულისხმობს, ხოლო მონათხრობში ეს დროული მანძილი ორი თაობით არის გადაფარული. ამავე ეპიზოდში უფრო წამოწეულია მოვლენის სივრცობრივი განზომილება – უფლის კვართი, როგორც წინასწარმეტყველება და, როგორც რწმენითი კატეგორია, იერუსალიმიდან მცხეთაში ჩამოდის და აქ იმარხება. იგია საიდუმლო ცოდნა, რომელსაც მოწინებით ინახავს ელიოზის შთამომავლობა. თხზულების მიხედვით, წმ. წინოს მცხეთაში ჩამოსვლის მიზანიც კვართის მოძიებასთან არის დაკავშირებული. იგი აგნებს ამ ადგილს ელიოზის ოჯახის დახმარებით და უკვე ქრისტიანობაზე მოქცეულ მირიანს უმსელს, რათა მეფეს სწორედ იქ აეშენებინა ეკლესია. ეკლესის შენებით იკვრება ციკლი – სრულდება ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველება და მცხეთა გადადის ახალი აღთქმის დროში.

⁶ წილგდების შედეგად ქრისტეს კვართის „მოგზაურობის“ შესახებ წერილობითი ვერსიები ცნობილი ყოფილა აღმოსავლეთის საქართვისანოს სხვა ხალხებშიც. თავის დროზე წიკო მარმა მის ერთ-ერთ ვერსიას მიაკვლია მიქაელ სირიელის „ქრონიკის“ სომხურ ვერსიაში (Mapp1897:79-80).

აწ“, – აბულაძე 1963: 129). ეს „უამი“ კი მაშინ დადგა, როცა მეფემ აღიარა ახალი რწმენა და ეკლესიისათვის ადგილი მონიშნა. სწორედ მაშინ უჩვენა წმ. ნინომ მეფეს „ნაძვი იგი“, რომელიც სამეფო ბალში უფლის კვართის ადგილას იყო აღმოცენებული⁷. „...და მოჰკუეთეს ნაძვი იგი და შემზადეს სუეტად და ძირთა მისთა ზედა დადგვეს საფუძველი ეკლესიისაა“ (აბულაძე 1963: 138). ეკლესის დაფუძნებით აღსრულდა წინასწარმეტყველება და მასთან ერთად დასრულდა ძველი აღთქმის დრო – ასეთია „მოქცევას“ დროული კონცეპცია, რომელიც ყველგან თან მიჰყონდათ იუდეველ ქრისტიანებს. მაგრამ „მოქცევას“ ქართველმა ავტორმა ეს კონცეპცია მატერიალურ სამოსში გაახვია და სივრცულ განზომილებაში გადაიყვანა, რითაც ქართული წარმართობისათვის ნაცნობ საკრალურობას ქრისტიანული შინაარსი მიანიჭა („ახალი ღვინო ძველ ტიკებში“). ეკლესის შენებას ახლავს ზეციური სასწაულჩენა – მოჭრილი ხის ბოძი ჯერ ზეცად აღიმართება, შემდეგ ელვარე, მანათობელ სვეტად გარდაიქმნება და თავისსავე ძირზე დაეშვება, რითაც საბოლოოდ „გაცხადდება“ „დაფარული“. ასეთი შთამბეჭდავი სახოვანებით შეერწყა ქართველი ავტორის აზროვნებაში „ის უამი“ „იმ ადგილს“, საიდანაც დაიწყო ახალი დროის ათვლა ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში. სწორედ ეს სახოვანება არის ამბის გადმოცემის ძირითადი ინსტრუმენტი, ერთგვარი მეტა-ენა, რომლითაც კოლექტურმა მეხსიერებამ, „მოქცევას“ ავტორის მონათხოვობის სახით, შემოინახა მცხეთის პირველი ტაძრის დაფუძნების ისტორია.

ხის სიმბოლიკის ფართოდ გავრცელება ქრისტიანულ მწერლობასა და ფოლკლორში ასახავს ძველი სამყაროსათვის უნივერსალური კატეგორიის – სიცოცხლის ხისა და მისი ვარიაბების: სვეტის, კიბის, მთის, ჯვრის და ა.შ. ინტეგრირე-

⁷ არქეოლოგიური მონაცემებით, სვეტიცხოვლის ტაძრის დასავლეთ მხარეს გვიანანტიკურ საუკუნეებში ებრაელთა სასაფლაო ყოფილა. III საუკუნეში სასაფლაო გაუქმდებულა და იქ სამეფო სასახლე და ბალი გაშენებულა (ხოშტარია 2010: 182).

ბას „ჯვარცმის სცენარში“ (*Thetaide 2002 : 177*)⁸. ასეა ეს სვეტიცხოვლის სასწაულშიც, – ქრისტეს მარადიული აღდგომისა და ხსნის იდეა მასში სრულ შესაბამისობაშია ხალხურ წარმოდგენებთან: უფლის კვართი, იგივე „ცხოველი“ სვეტი, მასზე დაფუძნებული ეკლესია – ეს ის უნივერსალური ენაა, რომლითაც უნდა გაეკვალა გზა ქრისტიანულ რელიგიას ქართველი ხალხის მითო-რელიგიურ წარმოდგენათა სისტემაში⁹.

ქრისტეს კვართის სიმბოლიკას აქვს კიდევ ერთი, „ტოპოგრაფიულ-პოლიტიკური“ ასპექტი. იგი ფარულად „მოვი-

⁸ დაახლ. III საუკუნიდან ქრისტიანმა ავტორებმა სამყაროს ცენტრის მითოსური მოტივი გადაიაზრეს გოლგოთად, სადაც დაკრძალულად მიაჩნდათ ადამის თავი, ხოლო სიცოცხლის ხე – ქრისტეს ჯვრად. ისევე, როგორც სიცოცხლის ხე წარმართობაში, ჯვარი აღიქმებოდა მინისა და ცის შემაერთებელ ხიდად, მხოლოდ განსხვავებული, ქრისტიანული შინაარსით. ამგვარად, სიცოცხლის ხის საკრალურობით გამსჭვალული მარადიული აღორძინების იდეა შეავსო და განასრულა კაცობრიული ხსნის ქრისტიანულმა იდეამ. ევროპის ხალხების რელიგიურ ფოლკლორში ძალზე პოპულარული ყოფილა მოტივები ქრისტეს ჯვრისაგან აღმოცენებული მცენარეებისაგან ადამიანთა კურნების შესახებ (*Thetaide 2002 : 177-179*). სიცოცხლის ხის კულტთან დაკავშირებული ხალხური წარმოდგენები, გარდა „ცხოველი სვეტისა“, კიდევ სხვა ვარიანტებითაც გვხვდება „მოქცევად ქართლისახში“ (*ზიდაშელი 2001: 112-113*); ქართულ სინამდვილეში ხის კულტის ლოკალური ვარიანტები და მასთან დაკავშირებული რელიგიური კონცეპტები მუდამ თანაარსებობდა ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ერთად (*სურგულაძე 1986: 146-181*).

⁹ აღსანიშნავია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ XI-XII საუკუნეების ინტერპრეტაციებში სვეტი ცხოველი ჯერ კიდევ მატერიალურ სიმბოლოდ არის გააზრებული – „ნაძვი იგი“, „პჰპაროზი საკვირველი“ (*ყაუხხიშვილი 1955: 112*), „ხე იგი შუენიერი კუპაროზი“ (*აბულაძე 1971: 30*). მხოლოდ XIII საუკუნის ავტორი ნიკოლოზ გულაბერისძე ათავისუფლებს ამ სიმბოლოს მატერიალური გარსისაგან და მას მხოლოდ ქრისტეს წარმოსახვითი სიმბოლოებით – „ლამპრად ბრნყინუალედ და ელვად ცეცხლისად“ განმარტავს. სამეცნიერო ლიტერატურაში არის მცდელობა სვეტიცხოვლის სასწაულის ეგზიგეტიკური არსი აიხსნას მხოლოდ ძველი და ახალი აღთქმის „სვეტის“ ანალოგიებით (*სირაძე 1998: 341-348*).

და“ და სასწაულებრივად გაცხადდა ქართლის მეფეთა საკრა-ლურ ადგილას, სამეფო ბალში. ეს პასაუი მიანიშნებს, რომ თა-ვად ქართლის მეფეების ძალაუფლებაც ქრისტეს რწმენას და-ეფუძნა. ამიერიდან უფლის კვართი ზიარ სინმინდეს წარმო-ადგენდა საეკლესიო და სამეფო ხელისუფლებებისათვის და სიმბოლურად აღნიშნავდა ორივე ხელისუფლების კურთხევას თვით ქრისტეს მიერ¹⁰. კვართი ქართლის მეფეთა ძალაუფლე-ბის პარადიგმაში შევიდა და მათი რწმენითი ძალმოსილების სიმბოლოდ იქცა. იგი აღქმული იყო, როგორც დინასტიური ქარიზმა, რომელიც გადადიოდა მეფის პერსონაზე და მის ძა-ლაუფლებას ღვთაებრივი ნების გამტარად აქცევდა. ასეთი წარმოდგენა არა თუ თავად სამეფო დინასტიის წარმომადგე-ნელთა თვითშეფასების საზომად იყო ქცეული, არამედ მტკი-ცედ იყო გამჯდარი საზოგადოების აზროვნებაში. ამიტომ, სა-უკუნეების შემდეგ, როცა ფარნავაზიანები ბაგრატიონებმა ჩაანაცვლეს, უფლის კვართი, როგორც ფარნავაზიანების ღვთისგან წაკურთხი ძალაუფლების სიმბოლო, მათ მემკვიდ-რეობით მიიღეს და სამეფო დროშაზე გამოსახეს¹¹.

ქრისტიანულმა აზროვნებამ ძველი სამყაროსათვის და-

¹⁰ კვართის დაფლვის ადგილის გააზრება Translatio Hierosolymitana კონცეტში უსათუოდ წინ სწორს პოლიტიკური თეოლოგიის საკით-ხებს, რომელთა კვლევის პერსპექტივა ქართლის მოქცევასთან და-კავშირებული წარატივების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შესანიშნავად ჩანს ი. ყარაულაშვილის წაშრომში (ყარაულაშვილი 2013:607)

¹¹ რწმენა ქრისტეს კვართზე მეფობის დაფუძნების თაობაზე ფარნა-ვაზიანთა დინასტიას ლეგიტიმაციის განსაკუთრებულ ხარისხს ანი-ჭებდა. ბაგრატიონების მიერ ქართლის ტახტზე მათი ჩანაცვლება უსათუოდ მოითხოვდა ასეთივე ხარისხის ლეგიტიმაციას. შესაძლოა, სწორედ ფარნავაზიანებთან კონკურენციის პირობებში წარმოშვა ბაგრატიონთა ბიბლიური წარმომავლობის ლეგენდაც. ქრისტეს რელიქვიაზე ტახტის დაფუძნება და ქრისტეს მიწიერ წინაპრებთან გენეალოგიური კავშირი – ორივე ტიპოლოგიურად მსგავსი და სემანტიკურად ტოლფარდი სააზროვნო პარადიგმაა, რომელთა მსგავსი ვარიაციები ცნობილია აღმოსავლეთის (სირია, სომხეთი) ადრექრისტიანულ ტრადიციაში (ყარაულაშვილი 2012: 45).

მახასიათებელი პოლიცენტრიზმი გადალახა და იგი ქრისტიანული ოკუმენის საერთო ცენტრით – იერუსალიმით – შეცვალა. ქალაქი, რომელთანაც იყო დაკავშირებული ქრისტეს ცხოვრებისა და ვნების უმთავრესი ეპიზოდები, სადაც პირველი ქრისტიანული თემი ჩამოყალიბდა, ქრისტიანული სამყაროს საკრალურ-გეოგრაფიულ ცენტრად იქცა. ამ წარმოდგენის ასახვაა შუასაუკუნების რუკებზე იერუსალიმის მოთავსება ქვეყნიერების ცენტრში (*Подосинов 2009: 11-12*). ამავე ცვლილებამ ადრექრისტიანული პერიოდის სააზროვნო სისტემაში გამოიწვია ძველი სივრცული წარმოდგენების შეფარდება ქრისტიანობის ახალ ცენტრთან და წმინდა მიწის ანალოგით საკრალური ტოპოგრაფიის და ტოპონიმიის გადატანა ახლად მოქცეულ ქვეყნებში.

სივრცულ წარმოდგენათა სისტემაში ასეთ ცვლილებებს ინახავს, როგორც „ნინოს ცხოვრების“, ასვე სვეტიცხოველთან დაკავშირებული სხვა წყაროების ფრაზეოლოგიური მასალა – მათი მეტაფორულ-პარადიგმული სახეები. მცხეთა იწოდება „ჩრდილო ქვეყნად“, სვეტიცხოველი – „ჩრდილოეთის კედრად“, „მეორე იერუსალიმად“, „ცათა მობაძავად“, „წმიდა კუართის საუფლოდ“, „ელიას ხალენის“¹² სამკვიდრებელ ადგილად. ყოველ ამ გამოთქმას საფუძვლად უდევს იერუსალიმთან მიმართებით აღმოცენებული სივრცობრივი კოორდინატები, რომელთა სემანტიკაში თანაარსებობს გეოგრაფიული და საკრალური მნიშვნელობები. მცხეთა „ჩრდილო ქვეყანად“¹³, ანუ ქრისტიანული ოკუმენის ჩრდილოეთ პერიფარიად იქცა, რომელსაც იერუსალიმიდან – ქრისტიანული სამყაროს სულიერი ცენტრიდან – მოეფინა

¹² „ნინოს ცხოვრებაში“ ელიას ხალენის მოტივის შემოტანა სპეციალურ ლიტერატურაში ინტერპრეტირებულია, როგორც უფლის მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველება (*პატარიძე 1987:109-112*).

¹³ „მოქცევად ქართლისაც“ ტექსტში ქართლის აღსანიშნად „ჩრდილოს“ სინონიმურად „კედარის“ გამოყენება სათავეს იღებს ქრისტიანულ-სირიული ტრადიციიდან, რომელშიც არამეული ძირით kdr – ჩრდილოეთი – აღინიშნებოდა მთელი აღმოსავლეთი კავკასია (*Лернер 2008: 125*).

სარწმუნოების ნათელი. ეს გამოთქმები, რომლებიც თავიანთი პირვანდელი შინაარსით საკრალურ სივრცეს გამოხატავდნენ, საუკუნეთა განმავლობაში სვეტიცხოვლის „საკუთარ“ ეპითეტებად და მეტაფორულ ხატებად ჩამოყალიბდნენ.

ქართლში ეკლესიათა და, მათ შორის მცხეთის პირველი ეკლესიის შენება დაიწყო იმ დღიდან საეკლესიო აღმშენებლობის კვალდაკვალ, რომელიც, ევსევი კესარიელის ცნობით, კონსტანტინე დიდმა სახელმწიფო სახსრებით მთელ იმპერიაში გააჩაღა (პატარიძე 2000: 12-13). „ქართლის ცხოვრებაში“ ამის შესახებ პირდაპირი მითითება მოიპოვება: „და მოუწერა მირიანს კოსტანტინე მეფემან წიგნი ლოცვისა და კურთხევისა ღმრთისა მადლობისა. და წარმოსცა ჯუარი და ხატი მაცხოვრისა, და მის თანა ნიჭი დიდი“ (ყაუხჩილი 1955: 116). რამდენადაც ეს ამბავი მირიანის მოქცევიდან სულ მოკლე ხანში მომხდარა (326 წ.), გამოდის, რომ სვეტიცხოველი საქრისტიანოს უძველეს ტაძრებს განეკუთვნება. ამ დროს თვით იერუსალიმში ჯერ კიდევ არ იყო დასრულებული პირველი ქრისტიანული ტაძრები¹⁴. როგორც ჩანს, სწორედ ამ გარემოების გამო აშენდა სვეტიცხოველი ძველაღთქმისეული სოლომონის ტაძრის „მიბაძვით“. ¹⁵ პირველიმუშის „მიბაძვაში“, ცხადია,

¹⁴ მარტირიუმის კომპლექსი დასრულდა 335 წ., ხოლო წმ.სიონი, მოციქულთა სახელობისა, ცნობილი აგრეთვე სახელწოდებით – „დედად ყოველთა ეკლესიათა“, იხსენიება 337 წლიდან, მის ადგილას დიდი ეკლესია აშენდა მხოლოდ პატრიარქ ოთანე II-ის (387-417) დროს. დაწვრილებით იხ. ლენტიკовსკий 2009: გვ. 61-62.

¹⁵ როგორც ცნობილია, იერუსალიმის ტაძარი პირველი ქრისტიანებისთვისაც ლოცვის, სწავლების და ქადაგების ადგილი იყო (შმემანი 2011:21). ამიტომ ქრისტიანებისთვის იგი მისი დანგრევის შემდეგაც ინარჩუნებდა ტაძრის პირველიმუშის ზოგად მნიშვნელობას. მაგალითად, ევსევი კესარიელი (წიგნიX, 3), 315 წელს დასრულებულ ტვიროსის ეკლესიას ასევე უწოდებს „წმიდად წმიდათას“, ხოლო მის მაშენებელ ეპისკოპოსს ადარებს სოლომონის ტაძრის ხუროთმოძღვარ ბესელიელს. მკვლევართა აზრით, ევსევის რიტორიკა აქ გულისხმობს ძველაღთქმისეული ტაძრის სიმბოლურ გარ-

იგულისხმება არა არქიტექტურული ფორმები, არამედ არქიტექტურული სიმბოლიკა, რაც მოითხოვდა ღვთისგამოჩინების ადგილის გამოყოფას ტაძრის შიდა სივრცეში. თუკი სოლომონის ტაძარში ასეთი ადგილი იყო „წმიდაღ წმიდათაღ“, სადაც ადამიანის თვალთაგან უხილავი, კრეტსაბმელით გამოყოფილი სჯულის კიდობანი იდგა, (*Олесницкий 1889: 175-176*), მცხეთის ეკლესიაში ეს იყო ცხოველმყოფელი სვეტი, დაფუძნებული უფლის კვართზე. შეუძლებელია არ დავინახოთ ძველაღთქმისეული „წმიდაღ წმიდათაღ“ ანალოგია „წმ. ნინოს ცხოვრების“ იმ ეპიზოდში, სადაც მირიან მეფე მორწმუნეთა შეხებისაგან დასაცავად ცხოველმყოფელ სვეტს „ძელის საბურველით“ დაფარავს (აბულაძე 1963: 143). ახლადმოქცეულ მცხეთელ მორწმუნეთა თვალში სვეტს კურნების ძალა ჰქონდა, ამიტომ ადამიანები ეხებოდნენ მას და უმაღ იკურნებოდნენ. ხოლო მას შემდეგ, რაც სვეტი გარედან საბურველით შეიმოსა, უკვე ამ საბურველიდან მოდიოდა კურნების ძალა. „მოქცევაღ“ მოგვითხრობს, რომ სვეტიდან დაიწყო ღვთაებრივი მადლის „გამრავლება“ – მისგან ჩამოჭრილი წმინდა ნანილი ჩაატანეს მაყვლოვანის „ზემო ეკლესიაში“, იქ, სადაც მირიან მეფე დაიკრძალა (აბულაძე 1963: 91)¹⁶. ასე გრძელდებოდა მირიანის მემკვიდრეების დროსაც – მეფე მირდატის დროს „ინყეს ქართველთა სუეტისა ცხოველისაგან ნაწილის გამოღებად და ქმნად ჯუარად, რამეთუ დიდნი სასწაული და კურნებანი იქმნებოდეს, სადაცა იყვის ნაწილი სუეტისა ცხოველისა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 131).

დაახლოებით V საუკუნის 30-იან წლებში, არჩილ მეფისა და მთავარეპისკოპოს იონას დროს სვეტიცხოველი, ანუ „ქუე-

დასახვას ქრისტიანულ ტაძრად (ყარაულაშვილი 2013:581, იქვე ვრცელი ლიტერატურა). ამგვარი რიტორიკის საჭიროება ქრება მას შემდეგ, რაც კონსტანტინეს კომპლექსი აშენდება და ქრისტიანული ღვთისმსახურება დამოუკიდებელ კონტურებს შეიძენს.

¹⁶ მორწმუნეთა ნარმოდგენაში წმინდა ნაწილი ინარჩუნებდა მთელის სისავსეს და ამიტომ მისი დანაწილება დაუსრულებლივ შეიძლებოდა (ელიადე 2002 : 256).

მო ეკლესია“ დანგრეულა, მაგრამ მისი მთავარი სიწმინდე – ცხოველმყოფელი სვეტი – ტაძრის აღდგენამდე სათუთად შეუნახავთ „გარეუბნის ეკლესიაში“ (აბულაძე 1963: 92). როდესაც ვახტანგ გორგასალმა სვეტიცხოველი თავიდან ააშენა¹⁷, ბუნებრივია, მას ჩამოსცილდა ძველაღთქმისეული სახელწოდება, მაგრამ, ამჯერად, მის იერუსალიმურ პირველნიმუშად ქცეულა მოციქულთა სახელობის ტაძარი, იგივე „დედავ ყოველთა ეკლესიათავ“, აშენებული სიონის მთაზე (მგალობლიშვილი 1991:181): „ხოლო მცხეთას მეფემან ვახტანგ აღაშენა ეკლესია მოციქულთა სუეტი ცხოველი, და უბყრა სუეტსა შინა სამხრით ადგილსა მას, სადა-იგი დაცემულ იყო ეკლესია, რომელ არს სიონი დიდი“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 198)¹⁸. მცხეთის უპირველესი ტაძრის ყველა ეს ადრინდელი სახელწოდება თანდათანობით გამოდევნა საკუთრივ ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებულმა „სვეტიცხოვლმა“, რომელიც გაცილებით უფრო გასაგები იყო ქართველი ხალხისათვის, ვიდრე მისი ბიბლიური ეკვივალენტები. მცხეთის პირველი ტაძრის ამ სახელწოდებამ, თავისი სემანტიკით უნივერსალურმა ადრექრისტიანული სამყაროსათვის, თავის თავში შეინახა ხსოვნა პირველი ქრისტიანული ეკლესის დაფუძნების შესახებ ქართულ მინაზე.

ცხოველმყოფელი სვეტი, რომელიც უფლის ხელთუქმნელ კვართზე იყო აღმოცენებული, ქართველი მორნმუნის წარმოდგენაში, თავისი მნიშვნელობითა და ძალით, რასაკვირ-

¹⁷ ვახტანგის დროს აშენებული ტაძრის არქიტექტურული ფორმები შესწავლილია ვ. ცინცაძის გამოკვლევაში. იგი ყოფილა ჯვრისებური გეგმით ნაშენი დიდი ზომის სამნავიანი ბაზილიკა შიდა სიურცეში ხუთი სვეტით, რომელთა ორნამეტნებით შემკული ბაზისი აღმოჩნდა 1968-1983 წლებში ტაძრის შიგნით ჩატარებული გათხრების დროს. ზოგიერთი იმდროინდელი დეტალი XI საუკუნის ნაგებობაშიც გამოუყენებიათ (ჭავაძე 1991: 220-249; იხ. აგრეთვე ხოშტარია 2010:183).

¹⁸ შემდგომში სვეტის ადგილის მოსანიშნად ჩადგმული მცირე ეკლესის მიმდებარე კედელი შეიმკო მოციქულთა იკონოგრაფიული სიმბოლოებით – ლომის (მარკოზი) და არჩივის (იოანე) გამოსახულებებით (რ. სირაძის მიხედვით, სვეტიცხოველში ეს სიმბოლოები მაცხოვრის აღდგომას გამოსახავდნენ. იხ. სირაძე 1998: გვ. 345).

ველია, აღემატებოდა ყველა სხვა სინმინდეს. ამიტომ ჰქონდა სვეტიცხოველს განსაკუთრებული მიზიდულობა. საუკუნეთა სიგრძეზე სვეტიცხოველში დადიოდნენ მოსალოცად საქართველოს ყოველი კუთხიდან, თაყვანს სცემდნენ ცხოველმყოფელ სვეტს და მას უხვ შენირულობებს უძღვნიდნენ.

ცხოველმყოფელი სვეტის საკრალური შინაარსი ისე ღრმად იყო ჩამჯდარი ქართველი მორჩმუნის ცნობიერებაში, რომ იგი საქართველოს ეკლესიის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. საუკუნეების შემდეგ ცხოველმყოფელი სვეტის თემას არაერთგზის მიუბრუნდებიან ქარველი მწერლები. ქართული სახელმწიფოს აღმავლობის უამს ცხოველმყოფელი სვეტი ქართული ეკლესიის სიმბოლოდან ქართველი ხალხის („ქართველთა ნათესავის“) იდენტობის გამომხატველ ერთ-ერთ ნიშნად იქცა. XII საუკუნეში ნიკოლოზ გულაბერისძემ მთელი საღვთისმსახურო რეპერტუარი შექმნა ცხოველმყოფელი სვეტის თემაზე, ბიბლიური პარალელებისა და „მოქცევას“ სიმბოლოთა შერწყმით მან განადიდა ცხოველი სვეტი, მიანიჭა მას ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების მაფორმირებელი ფუნქცია. მისი სიტყვებით, ცხოველი სვეტი „მოსწავებულია ნინასწარმეტყველთა მამათაგან“, მისი ნათელით „შეიმოსა“ ჩვენი ერი და მას მირონი „უწყაროა“, იგი მარად იცავს და ითარავს „ქართველთა ნათესავს“: „გიხარდენ, შენ, სუეტი წმიდაო, ებგურო და მცველო ჩუენო და შელთა შენთაო, რომელნი ჩუენცა შენითა დიდებითა ნეტარ ვიქმნებით“ (სულავა 2003: 56,280-283).

ცხოველმყოფელი სვეტის სიმბოლურ-ალეგორიული ეპითეტები ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული რეპერტუარიდან მზა ფორმულების სახით გადაედინებოდა სვეტიცხოვლისათვის ბოძებულ მრავალრიცხოვან სიგელთა ტექსტებში და საუკუნეების განმავლობაში უცვლელ სახეს ინარჩუნებენ. ამგვარი ლიტერატურული ფორმა ეკლესიას შესაძლებლობას აძლევდა მუდმივად შეეხსენებინა მრევლისათვის სვეტიცხოვლის სიმბოლიკა, რომელიც დროთა განმავლობაში ახალ-ახალი შინაარსით მდიდრდებოდა – ხსნისა და სულიერი აღორძინების ზოგადერისტიანულ იდეებს მასში ორგანულად შეერწყა ეროვნული იდენტობის გამომხატველი ღირებულებები.

მცხეთა – მეორე იერუსალიმი

მირიან მეფის დროს მცხეთის უპირველეს ეკლესიაში ძველაღთქმისეულ სახელთან ერთად ღვთისმსახურების უძველესი წესიც იყო გადმოღებული. ამ წესის გამოძახილს ხედავენ მკვლევარები „ნინოს ცხოვრების“ ცნობაში, რომ მცხეთის „ქუმო“ ეკლესიაში მორნმუნებს შესვლა შეეძლოთ მხოლოდ კვირა დღეებში მღვდელთან ერთად (მგალობლიშვილი 1991: 176-182).

დაახლოებით IV საუკუნის 80-იანი წლებისათვის სრულდება იერუსალიმური ლიტურგიის ჩამოყალიბება, რომელსაც საფუძვლად ედო ანტიოქიის საღვთისმეტყველო სკოლის ისტორიზმი (Пентковский 2009: 62). საღვთისმსახურო პრაქტიკაში ამ სკოლის განმსაზღვრელი პრინციპი მოითხოვდა ლიტურგიკული ელემენტების ზუსტ შეფარდებას ქრისტეს ცხოვრების უმთავრეს – შობის, ვნებისა და აღდგომის – ადგილებთან. ამ ამოცანამ განაპირობა იერუსალიმური ღვთისმსახურების მნემონიკური ხასიათი – ქრისტესადმი მიძღვნილი ღვთისმსახურებების გადანაწილება მის ცხოვრებასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა ეკლესიაში (Пентковский 2009: 58-75). ამ სახით შევიდა უძველესი იერუსალიმური ლიტურგია აღმოსავლეთის ეკლესიებში, მათ შორის მცხეთაში. ამგვარ ლიტურგიკულ პრაქტიკასთან იყო დაკავშირებული ქრისტიანულ ქვეყნებში წმ. მიწის საკრალური გეოგრაფიული სახელების გადმოტანაც.

გასული საუკუნის დასაწყისში კორნელი კეკელიძემ პირველმა მიაქცია უურადღება მცხეთის მიდამოებში ქრისტეს მინიერ ბიოგრაფიასთან დაკავშირებული გეოგრაფიული სახელების ანალოგებს: „აქ, მცხეთაში, ამ, ჭეშმარიტად მეორე იერუსალიმში, მტკვრის ნაპირას, სადაც ქართველები მონათლნენ, დღემდეა შემორჩენილი ეკლესიის ნანგრევები ბეთლემის სახელწოდებით. მცხეთის მოპირდაპირე მხარეს, მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე მდებარე მთა თაბორის სახელს ატარებს, აქ იდგა ფერისცვალების ეკლესია. მცხეთის

ჩრდილოეთით ამაღლების მთაა (ელეონი), მცხეთიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთით ბეთანია... ჩრდილო-აღმოსავლეთით არაგვის მარცხენა ნაპირზე აღმართული მთის კალთას გეთ-სიმანიას უწოდებენ...“ (Кекелиძე 1957: 362-263). მცხეთის საკრალურ ტოპოგრაფიაში კ. კეკელიძემ იერუსალიმური, კერძოდ, უფლის საფლავის ღვთისმსახურების უძველესი წესის გამოძახილი დაინახა. კ. კეკელიძის ეს მიგნება საყურადღებო დაკვირვებებით კიდევ უფრო გაამყარა შემდგომმა კვლევებმა. დღეს აღარავითარ ეჭვს არ იწვევს ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებულ ტექსტებში („მოქცევად ქართლი-საა“, „ქართლის ცხოვრება“) „ახალი“ მცხეთის მოდელირება იერუსალიმური რეპლიკების გადმოღების გზით. ასეთთა შორის მოიაზრება, უპირველეს ყოვლისა, მცხეთაში აგებულ ეკლესიათა სახელწოდებანი („წმიდა წმიდათაა“, „სიონი“); ასევე, სოლომონის ტაძრის მიმსგავსებით, მითითება შვიდი სვეტის აღმართვის შესახებ¹⁹; იერუსალიმური საკრალური ტოპოგრაფიის მიბაძვითაა ტექსებში განსაზღვრებები: „ქუემო“ და „ზემო“, გამოყენებული სვეტიცხოვლისა და მაყვლოვანის ეკლესიათა მიმართ (ამ საკითხებზე დაწვრილებით: მგალობლიშვილი 2013: 16-22; ალტერნატიული მოსაზრებისათვის ი. ყარაულაშვილი 2013:598). იერუსალიმის ძველალთქმისეულ ტაძართან დაკავშირებული ტრადიციის ქრისტიანიზაციის მაგალითია „ნინოს ცხოვრებაში“ მირიანის მიერ სვეტის ადგილის სიმბოლური დაფარვა (სურგულაძე 2001: 319). ცხადია, იერუსლიმური ლიტურგიის და მასთან ერთად იერუსალიმური ონომასტიკონის მცხეთაში გადმოტანა დროში გაჭიმული პროცესი იყო, რომელიც უწყვეტად საზრდოობდა მცხეთის კულტურული კონტაქტით იერუსალიმთან. მცხეთა, „მოქცევას“ ავტორის თანახმად, – ეს იყო „ჩრდილოა“, რომელიც

¹⁹ „მოქცევას“ მიხედვით, „ქუემო ეკლესის“ შიდა სივრცეს შვიდი სვეტი ანაწილებდა (გელასი კესარიელის მიხედვით – ხუთი). სვეტები ერთმანეთისაგან აცალევებდნენ მამაკაცებისა და დედაკაცების შესაკრებელ ადგილებს (გელასი კესარიელი 1961:191).

„ბლუარსა თანა“ იხარებდა (გიგინეიშვილი 1979: 335)²⁰.

VI საუკუნის დასაწყისში ვახტანგ გორგასლის ძემ და-ჩიმ, მამის ანდერძის თანახმად, სამეფო ტახტი თბილისში გა-დაიტანა (ყაუხჩიშვილი 1955: 205), ხოლო სარწმუნოებრივ ცენტრად უნინდებურად მცხეთა დატოვა. ამრიგად, ორი ხე-ლისუფლება ორ დედაქალაქს შორის განაწილდა. შეუძლებე-ლია ამ ფაქტის მიზეზად მცხეთის დაცვის სურვილი და მის-დამი უკვე ტრადიციით განმტკიცებული განსაკუთრებული რელიგიური მოწინება არ ვცნოთ, რადგან მცხეთა – მთლია-ნად ქალაქი და მისი შემოგარენი ერთ დიდ, ღია ცის ქვეშ მდებარე ლიტურგიკულ სივრცეს წარმოადგენდა.

ამ სივრცის „ორგანიზება“ დასრულდა VII საუკუნის 30-იან წლებში, როდესაც მცხეთის პირდაპირ, წმ. ნინოს დროი-დან აღმართული ჯვრის ადგილას აკურთხეს „მეორე გოლგო-თა“ – მცხეთის ჯვარი – და განსაზღვრეს მისი, სვეტიცხოვე-ლისა და საეპისკოპოსო საყდრის (სამთავრო) საღვთისმსახუ-რო რეპერტუარი. „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს ამბავი სტეფა-ნოზ II-ის სახელთან²¹ არის დაკავშირებული: „და მან [სტეფა-ნოზმა] მოადგნა ზღუდენი ეკლესიასა ჯუარისა პატიოსნისა-სა, და აღაშენნა დარბაზნი, და დაუნერა კრება²² ყოველთა პა-

²⁰ „მოქცევას“ ავტორი მცხეთის სულიერი განახლების, ახალი ალ-თქმის დროში მისი გადასვლის გამოსახატავად აქ ფსალმუნის პე-რიფრაზს იშვერლიებს: „ჩრდილო და ბლუარი (=სამხრეთი) შენ შეკ-ქმენ, თაბორი და ერმონი სახელითა შენითა იხარებენ (ფს.88,13).

²¹ „ქართლის ცხოვრებაში“ VII საუკუნის მოვლენები დიდი ქრისტიანური ცდომილებებით არის გადმოცემული, ამიტომ სტეფა-ნოზ II-ის ზეობის წლების განსაზღვრა მხოლოდ მიახლოებით ხერ-ხდება. მ.სანაძე მის ზეობას 650/52-68 წლებში ათავსებს (სანაძე 2000: 21). თუ ამ დათარიღებას გავიზიარებთ, მაშინ მცხეთის ჯვრის კურთხევის თარიღი თითქმის არაბთა მოსვლის დრომდე უნდა გა-დმოინიოს, რაც ნაკლებ სარწმუნოა, მით უფრო, რომ სტეფანოზს წყარო „სჯულის განმწმედელს“ უწოდებს. სტეფანოზის ამგვარი „შექება“ უნდა გულისხმობდეს იმ სარწმუნოებრივი „წმენდის“ გაგ-რძელებას, რომელიც, „მოქცევას“ მიხედვით, ჰერაკლე კეისარმა ქართლში ჩაატარა (აბულაძე 1963: გვ. 96).

²² ტერმინი „კრება“იგივეა, რაც ბერძნული სკაქსის. ტერმინით

რასკევთა. და მუნ შეკრბიან ყოველნი ეპისკოპოსნი და მდდელნი მის ადგილისა და არისანი კათალიკოსის თანა წინა-შე პატიოსნისა ჯუარისა, ადიდიან პარასკევი, ვითარცა დიდი პარასკევი²³. ხოლო საკათალიკოსოსა არიან კრებანი ყოველ-თა ხუთშაბათთა და ადიდიან წმიდა სიონი, ვითარცა დიდსა ხუთშაბათსა, საიდუმლოსა თანა ჭორცითა და სისხლითა ქრისტესითა. ხოლო მცხეთას საეპისკოპოსოსა არნ ყოველთა სამშაბათთა კრება და ქსენება პირველმოწამისა სტეფანესი და ყოველთა მოწამეთა, დიდისა მისგან ძლიერებისა სპარ-სთასა, რომელ წამებულ იყვნეს, და აბიბოს ნეკრესელ ეპისკო-პოსისა, რომელმან მოაქცივნა უმრავლესნი მთეულნი არაგუ-სა აღმოსავლითნი. ხოლო პატიოსანი გუამი მისი დადვეს მცხეთას, საეპისკოპოსა, სამარხავსა ეპისკოპოსთასა. და დღესასწაულსა მისსა უფროს ყოველთა დღესასწაულთასა შეკრბიან და ადიდებდიან ღმერთსა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 228). ამ ვრცელ პასაჟში საკმაოდ კარგად ჩანს მცხეთაში შემოღე-ბული „კრებების“, ანუ სადღესასწაულო რეპერტუარის პარა-ლელები იერუსალიმურ ლიტურგიკულ პრაქტიკასთან.

ქართულენოვანი ღვთისმსახურების დასაწყისი

ეროვნულ ეკლესიათა აღმოცენებას სათავე ჯერ კიდევ მოციქულთა ხანაში დაედო, რადგან რომის იმპერიის მრავა-ლეთნიკურ მოსახლეობაში ახალი მოძღვრება მათსავე ენებ-

აღინიშნება საეკლესიო კალენდარული რიგით დადგენილი სადღე-სასწაულო ღვთისმსახურება (კოჭლამაზაშვილი 1999: გვ. 82) და არა საეკლესიო კრებები, როგორც ეს გაგებულია ზოგიერთ ავ-ტორთან (ჯაფარიძე 2010: 349).

²³ მოყვანილი პასაჟის მიხედვით, მცხეთის ჯვარზე ლოცვითი მსვლელია იმართებოდა ყოველ პარასკევს ქრისტეს ვნების აღსაშ-ნავად. უფრო ადრე ჯვრის დღესასწაულის აღსანიშნად ლოცვითი მსვლელობა იმართებოდა აღდგომის მესამე კვირას. ამ წესის მოწ-მობა ჩანს ქართული ლიტურგიკული ხელნაწერების უძველეს (V საუკუნის) ფენაში (მგალობლიშვილი 2012: 28,30).

ზე იქადაგებოდა. ამ უმნიშვნელოვანესმა პრინციპმა, რომელიც მოციქულებმა სულინმინდის შთაგონებით აირჩიეს (საქმე, 2, 3-4), ქრისტიანულ სარწმუნოებას ადვილად გადაალახვინა ეთნიკური საზღვრები და იგი მსოფლიო რელიგიად აქცია. ამასთანვე მან აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნებში გაზარდა ეროვნული ენების როლი – ამ ენებზე ტარდებოდა დვითისმასახურება, ვითარდებოდა ეროვნული ქრისტიანული მწერლობა, თანდათანობით ინერგებოდა ქრისტიანული მორალი, სამართალი, ცხოვრების წესი. ამ გარემოებათა თანხვედრამ გამოიწვია ქრისტიანობის შერწყმა ადგილობრივ კულტურებთან და მისთვის ეროვნული თვითშეგნების განმსაზღვრელი როლის მინიჭება.

მაგრამ ასეთ შედეგებამდე მისვლა მოითხოვდა ეროვნული ეკლესიის იერარქიული სტრუქტურის განფენას მთელი ქვეყნის მაშტაბით, რასაც საქართველოს სინამდვილეში თითქმის ორი საუკუნე დასჭირდა. ეს ხანგრძლივი ისტორიული პროცესი საჭიროებდა საეკლესიო ცხოვრების სრულად ორგანიზებას – საეკლესიო მმენებლობებს, საღვთისმსახურო წიგნების თარგმნას, ეროვნული სამღვდელოების აღზრდას, მოსახლეობაში მისიონერულ საქმიანობას, წარმართული ცნობიერების დაძლევას და ა.შ.

ახლად დაფუძნებულ ქრისტიანულ ეკლესიაში, ბუნებრივია, ღვთისმსახურება თავდაპირველად ბერძნულად ტარდებოდა. მის გაქართულებას ესაჭიროებოდა მომზადებული სამღვდელოება და საღვთისმსახურო წიგნების გადმოქართულება²⁴. ეს კი შეუძლებელია უეცრად მომხდარიყო. კ. კეკელი-

²⁴ ეს საკითხი, ბუნებრივია, უკავშირდება ისეთ რთულ საკითხს, როგორიცაა ქართული დამწერლობის შექმნა. ქართული დამწერლობის დღემდე ცნობილ უძველეს პალესტინურ და ადგილობრივ ნიმუშებს კიდევ შეემატა როგორც საქართველოში (წეკრესი), ასევე წმინდა მინაზე (წაზარეთი) არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი ქართული წარწერები, რომელთა დათარიღება და პალეოგრაფიული თავისებურებები საკამათოდ ხდიან ქართული დამწერლობის წარმომავლობის შესახებ არსებულ თვალსაზრისებს (ჭილაძე ილი 2004, ალექსიძე 2011a: 20-25).

ე ქართულენოვანი ლიტურგიკული მწერლობის გაჩენას V საუკუნის შუა ხანებისათვის ვარაუდობდა (კეკელიძე 1980: 573). ქართული ხელნაწერების შემდგომმა კვლევამ ეს სავარაუდო თარიღი რამდენიმე ათეული წლით უკან გადასწია – ე.ნ. ხანმეტ ტექსტებში გამოვლინდა უძველესი ლიტურგიკული რეპერტუარის შრე – ბიბლიური წიგნებისა და მონამეთა „ცხოვრებების“ ფრაგმენტები, რომელთა შორის ერთ-ერთი აგიოგრაფიული თხზულების („კპპრიანესა და ოუსტინას წამება“) ქართული თარგმანი V საუკუნის დასაწყისში ჩანს შესრულებული (ქაჯაია 2001: 291-298); ამავე პერიოდს აკუთვნებენ IV საუკუნის ავტორის, სევერიანე გაბალოვნელის „ექუსთა დღე-თას“ ქართულ თარგმანს, რომელიც შესანიშნავი მოწმობაა ქართულ ენაზე საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის არსებობისა (ჭელიძე, 1997: 4-6); V საუკუნის მეორე ნახევარს განეკუთვნება არა ერთი ბიბლიური საკითხავის (ქაჯაია 1984, მელიქიშვილი 2009: 57-61, 75-76) თარგმნა და ადრეული ტიპის ლიტურგიკული კრებულის – „ლექციონარის“ (Renauix 1969: 2-24) შედგენა. V საუკუნის ბოლოსათვის ჩამოყალიბებული ჩანს ქართული „მრავალთავების“ სტრუქტურა (მგალობლიშვილი 1991: 185-186); საბა განწმენდილის ცნობილი ანდერძის თანახმად კი, V საუკუნის გასულს ქართულ ენაზე არსებულა სამოციქულო, სახარება და უამნი (კეკელიძე 1980: 573). V საუკუნიდან იწყებს განვითარებას ქართული ნათარგმნი და ორიგინალური აგიოგრაფია; „შუშანიკის წამების“ ავტორი ახსენებს „მოწამეთა წიგნს“ – აგიოგრაფიულ კრებულს, რომლითაც სარგებლობდა თხზულების გმირი. ეს ის ლიტერატურული მასალაა, რომელსაც ემყარებოდა ადრეული ქართულენოვანი ღვთისმსახურება და, რომლითაც საფუძველი ეყრებოდა ქართულ სალიტრატურო ენას.

მცხეთა – საკათალიკოსო ეპარქია

ქრისტიანობის აღიარებით ქართლის სამეფომ, მეფე მირიანის სახით, გააკეთა პოლიტიკური თვალსაზრისით უა-

ლრესად გაბედული არჩევანი, რითაც იგი აშკარად დაუპირისპირდა უძლიერეს მეზობელს – მაზდეანურ ირანს. ამიერიდან ქართლის ეკლესიის ისტორია განუყოფლად დაუკავშირდა ქართული სახელმწიფო ბრივობისათვის ბრძოლას.

ნიზიბინის 40-წლიანი ზავის დასრულების შემდეგ რომ-სა და ირანს შორის ომი განახლდა, თუმცა მის ტალღას ქართლამდე IV საუკუნის 60-იან წლებამდე არ მოულწევია. ამ ხნის განმავლობაში ქართლის ახლად დაფუძნებული ეკლესია მცხეთის ეპარქიის მეთაურობით მშვიდობიან გარემოში იკრეფდა ძალას.

ირანსა და რომს შორის უკიდურესი გამწვავებები თუ მშვიდობიანი თანაარსებობის წლები უშუალოდ აისახებოდა ქრისტიანული ეკლესიის მდგომარეობაზე. 368 წელს ქართლში სპარსელები შემოვიდნენ. ამ დროიდან მოყოლებული, ვიდრე V საუკუნის მეორე ნახევრამდე, ქართლი გაყოფილი იყო რომისა და ირანის გავლენის სფეროებად. საზღვარი გადიოდა მდინარე მტკვრის ზემო წელზე (მუსხელიშილი 2003: 80). აღმოსავლეთი ქართლი და მცხეთა ირანისადმი დაქვემდებარებულ ნაწილში მოექცა. პოლიტიკური ვითარების ასეთი ცვლილება, რასაკვირველია, საეკლესიო საქმიანობას აფერხებდა.

IV-VI საუკუნეებში მთელი ქრისტიანული სამყარო ჩართული იყო კამათში ქრისტიანობის დღომატურ საკითხებზე, რაც ხშირად მოსახლეობის დაპირისპირებებშიც კი იყო გადაზრდილი და უდიდეს საფრთხეს უქმნიდა რომის იმპერიის ქრისტიანულ ერთობას²⁵. ეს ვითარება ძალზე ხელსაყრელი

²⁵ ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარების შემდეგ დაიწყო მსოფლიო ისტორიის ერთ-ერთი რთული და მღელვარე პროცესი წარმართული და ქრისტიანული მსოფლმხედველობების მორიგებისა. ინტლექტუალთა შორის დაწყებული დავები შორს სცილდებოდა საკუთრივ ეკლესიის ფარგლებს და არათუ არღვევდა ქრისტიანულ ერთობას, არამედ ძირს უთხრიდა რომის იმპერიის პოლიტიკურ სხეულს. ამ პროცესის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო მსოფლიო საეკლესიო კრებები, რომლებზედაც განიხილებოდა სხვადასხვა ქრისტიანულ სკოლას შორის საკამათოდ ქცეული

აღმოჩნდა ირანისათვის, რომელიც რომთან დაპირისპირების „ზონაში“ მოხვედრილ ქვეყნებში საკუთარი გავლენის გასაძლიერებლად აქტიურად იყენებდა სარწმუნოებრივ ფაქტორს. ასეთივე პოლიტიკას ატარებდა ირანი ქართლში. რომის (შემდგომ ბიზანტიის) გავლენის შესასუსტებლად ირანი ხან ძალით ცდილობდა აქ მაზდეანობის დანერგვას, ხან კი მსოფლიო კრებებზე დაგმობილ აღმსარებლობებს უწევდა მფარველობას. „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები V საუკუნის პირველი ნახევრის ეპისკოპოსთა შესახებ, მართალია, არასრულად, მაგრამ მაინც საკმაო წარმოდგენას გვიქმნის პროინანული თუ პრობიზანტიური პოლიტიკური დაჯგუგეფების ზემოქმედების შესახებ მცხეთის მთავარეპისკოპოსების კანდიდატურების შერჩევის დროს. ამგვარ მეტოქეობას გამოხატავს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები მცხეთაში ხან „წესის შემშლელ“ ეპისკოპოსთა საქმიანობის, ხან ეკლესიათა მშენებლობების შესახებ. მაგალითად, V საუკუნის 30-იან წლებში, არჩილის ზეობის დროს, „გარდაიცვალნეს სამნი ეპისკოპოსი: ოთხა, გრიგოლ და ბასილი. და ბასილისა შემდგომად ამანვე არჩილ დასუა ეპისკოპოსი, რომელსა ერქუა მობიდან²⁶. ესე იყო ნათესავად სპარსი, და აჩუენებდა იგი

ქრისტოლოგიური და სხვა დოქტრინალური საკითხები. კრების გადაწყვეტილებებს სავალდებულო ძალა ენიჭებოდა იმპერიაში შემავალი და იმპერიის გარეთ არსებული ქრისტიანული ქვეყნებისათვის. რომის (შემდგომ ბიზანტიის) სანინააღმდეგოდ, ირანი მფარველობას უწევდა ყველა იმ აღმსარებლობას, რომელიც ოფიციალურად იგმობოდა საეკლესიო კრებებზე. ამიტომ იყო, რომ აღმსარებლობითმა არჩევანმა ამ ორ დაპირისპირებულ იმპერიაში შემავალი ან მათ პოლიტიკურ ორბიტაში მყოფი ხალხებისათვის პოლიტიკური შინაარსი შეიძინა და, დროთა განმავლობაში, მათი კულტურული თვეოთმყობადობის მთავარ ნიშნად ჩამოყალიბდა.

²⁶ „მობიდანი“ საშ. სპარს. მაზდეანური ტაძრის უმაღლესი რანგის ქურუმი. ლეონტი მროველს ესმის, როგორც საკუთარი სახელი. სამაგიეროდ კარგად იცის „მოგვის“ მნიშვნელობა, რომელსაც იყენებს მობიდანისადმი უარყოფითი განწყობილების გამოსახატავად (საშ. სპარს. „მაგი“- დაბალი რანგის მოხეტიალე ქურუმობა, – Пигулевская 1958: 49-50).

მართლმადიდებლობასა. ხოლო იყო ვინმე მოგვი უსჯულო და შემძლელი წესთა, და ვერ უგრძნა არჩილ მეფემან და ძემა მისმან უსჯულოება მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორნებულედ. და ვერცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა ნიგნებსა ყოვლისა საცოტურებისასა, რომელი შემდგომად მისსა დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 142). ზუსტად რას გულისხმობს წყაროს ავტორი „წესის შეშლაში“, ტექსტიდან არჩნს. შესაძლოა, მასში იგულისხმებოდეს რომელიმე მწვალებლობისაკენ გადახრა (ჯავახიშვილი 1979: 347), ან კანონიკური დარღვევები (მამულია 1992: 12-16), ან ორივე ერთად. V საუკუნის პირველ ნახევარში იეზიდიგერდ I-ის (399-421) და ბარამ გურის (422-438) ზეობის დროს, „მოქცევას“ ცნობით, ქართლში გაუმრავლებიათ მაზდეანური ცეცხლის საგზებლები. ამ დროს მცხეთის მთავარეპისკოპოსი უშუალოდ ირანელ პიტიახში ემორჩილებოდა და საერო ხელისუფლებასაც ითავსებდა: „მოგუნი მოგუეთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზედა. და მისვე არჩილის-ზე ოთხნი მთავარეპისკოპოსი გარდაიცვალნეს. და მერმე მეფობდა მირდატ. და მთავარეპისკოპოსი იყო გლობონქორ. და ესე მთავარეპისკოპოსი ერისთვადცა იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და ჰერეთს (აბულაძე 1963: 92).“

V საუკუნის შუა ხანებში ირანმა დაპყრობილ ქვეყნებში ქრისტიანობის მიმართ უაღლესად გაამკაცრა პოლიტიკა. იეზიდიგერდ II-მ (439-457) ცეცხლთაყვანისმცემლობის გასავრცელებლად ასეულობით მოგვი გამოგზავნა კავკასიის ქვეყნებში (ჯანაშია 1962: 217-218). ამ პერიოდს ასახავს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა: „ბარზაბოდ ნარმოგ ზავნა ცეცხლისმსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოსად ბინქარან და დასხდეს მოგუეთას... და შეერია წურილსა ერსა ცეცხლის მსახურება, ამისთვის მწუხარე იყო საგდუხტ დედოფალი, არამედ მძლავრებისაგან სპარსთასა ვერასა იკადრებდა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 145). შაპის ამ გადაწყვეტილებას 450-451

წლებში კავკასიის ხალხების ერთიანი აჯანყება მოჰყვა²⁷, რა-
მაც ირანი აიძულა უკან დაეხია. როგორც ჩანს, ამისი შედეგი
იყო, რომ საგდუხტ დედოფალმა (ვახტანგ გორგასლის დე-
დამ) საბერძნეთიდან მოიწვია მიქაელ ეპისკოპოსი, რათა
აღედგინა შერეული ქრისტიანული წესები: „ამან (მიქაელმა)
„იპყრნა სარწმუნოებასა ზედა ყოველნი წარჩინებულნი ქარ-
თლისანი და ერიცა უმრავლესი, არამედ მცირედნი ვინმე წუ-
რილისა ერისაგანნი მიიქცეს ცეცხლისმასახურებასა“ (ყაუხ-
ჩიშვილი 1955: 145). ამრიგად, დაახლოებით 60-70 წლის გან-
მავლობაში, ვიდრე V საუკუნის მეორე ნახევრამდე, მცხეთის
ეპარქიას, უმრავლეს შემთხვევაში, ირანის ხელისუფლების
მიერ შერჩეული კანდიდატები უდგანან სათავეში. ბუნებრი-
ვოია, ეს ვითარება ძალზე შეაფერხებდა ეროვნული ეკლესი-
ის ფორმირების პროცესს.

V საუკუნის მეორე ნახევარში ვახტანგ გორგასალმა
ისარგებლა ირანის ტახტის გარშემო დაწყებული არეულო-
ბით (457 წ.) და ქვეყნიდან გააძევა ცეცხლისმსახურნი. ბი-
ზანტიისათან და ირანთან წარმოებული მოქნილი პოლიტიკის
წყალობით ვახტანგმა მოახერხა ირანისაგან საეკლესიო საქ-
მებში ჩაურევლობის პირობა მიეღო. ვახტანგ გორგასლის
რთული პოლიტიკური სვლები საქართველოს გაერთიანები-
საკენ იყო მიმართული – მისი მეფობის დროს ქართლის პო-
ლიტიკურმა საზღვრებმა გადაინია სამხრეთ-დასავლეთით
ეგრისისასა და კლარჯეთისაკენ, სამხრეთ-აღმოსავლეთით
კი, ჰერეთის, კამბეჩოვანისა და წუქეთის მიმართულებებით
(მუსხელიშვილი 2003: 164). შემოერთებული ოლქების, განსა-
კუთრებით, აღმოსავლური პროვინციების მოსახლეობის ინ-
ტეგრაცია ქართლის სამეფოში გარდუვალი იყო ქრისტიანუ-

²⁷ ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული იყო აზრი, რომ
ქართველებს ამ აჯანყებაში მონაწილეობა არ მიუღიათ. ამ მოსაზ-
რების სასარგებლოდ ისტორიკოსები ეყრდნობოდნენ სომხურ წყა-
როებს, რომლებშიც პირდაპირ არაფერია ნათქვამი ამის შესახებ.
უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა გ. ალასანიას ნაშრომი, რომელშიც,
იმავე სომხურ წყაროებზე დაკვირვებით, დასაბუთებულია ქარ-
თლის მონაწილეობაც ამ აჯანყებაში (იხ. ალასანია 2008: 32-34).

ლი ეკლესიის ქმედითი მონაწილეობის გარეშე. ამდენად, ვახტანგ გორგასლის სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის წარმატება ეროვნული ეკლესიის ფორმირებაზე იყო დამოკიდებული (მუსხელიშვილი 2003: 170-172). მეფემ ისარგებლა ბიზანტიასთან ჩამოგდებული ზავით და, კონსტანტინოპოლის თანხმობით, ქართლის ეკლესიას თვითმნესობის უფლება მოუპოვა – შემოილო კათალიკოსის თანამდებობა და დააფუძნა 12 ახალი ეპარქია.

ქართლში კათალიკოსობის დაწესებას, ჯუანშერის მიხედვით, თან ახლდა კონფლიქტი ვახტანგ გორგასალსა და მცხეთის იმჟამინდელ მთავარეპისკოპოს მიქაელს შორის. ვახტანგმა ქართლის კათალიკოსობა შესთავაზა არა მიქაელს, არამედ პონტოში ლაშქრობისას გაცნობილ მღვდელ პეტრეს, რის გამოც განრისხებულმა მთავარეპისკოპოსმა მასთან ქვეითად მიახლოებულ მეფეს შეურაცხყოფა მიაყენა – სახეში წიხლი ჩასცხო და კბილები ჩაუმტვრია. ამას მოჰყვა მიქაელის გაგზავნა კონსტანტინოპოლში და მისი განწესება მღვიძარეთა მონასტერში (ყაუჩჩიშვილი 1955: 196-197).

ქართლში კათალიკოსობის ინსტიტუტი დაფუძნდა V საუკუნის მეორე ნახევარში, მას შემდეგ, რაც ქალკედონის კრებამ (451) აღმოსავლეთის საქრისტიანო ორ მტრულ ბანაკად, ქალკედონიტებად და მონოფიზიტებად დაყო. 482 წელს იმპერატორმა ზენონმა გამოსცა ჰენოტიკონი – დოკუმენტი, რომელიც მრავალეროვან იმპერიაში კონფესიურ ნიადგზე გამწვავებული დაპირისპირებების განმუხტვას ისახავდა მიზნად. ქართულ საისტორიო წყაროებში არ ჩანს, რამდენად ჰქონდა იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში აღმსარებლობით დავებს გამოძახილი, თუმცა მკვლევართა ნაწილი ვახტანგისა და მიქაელ კათალიკოსის კონფლიქტს სწორედ კონფესიურ სარჩულს უძებნის.

კონფლიქტის მიზეზებთან უშუალო კავშირშია ქართლში კათალიკოსობის შემოღების თარიღის განსაზღვრაც. რადგან წყაროთა სიტყვაძუნნობა კონფლიქტის კონკრეტული გარემოებების ზუსტად დადგენის საშუალებას არ იძლევა, ამიტომ, მის ასახსნელად რამდენიმე მეცნიერული მოსაზ-

რება გაჩნდა, რომლებიც, მიუხედავად ურთიერთისაგან განსხვავებულობისა, უჩვენებენ იმ პროცესების სირთულეს, რომლებიც V საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლის პოლიტიკურ და საეკლესიო ცხოვრებაში უნდა აღმოცენებულიყო. შეხედულებები კონფლიქტის შესაძლო მიზეზების შესახებ, ზოგადად, ასე შეიძლება დავაჯგუფოთ: 1. ქართლის კათალიკოსად პეტრეს მოწვევა ასახავს ქართლში მონოფიზიტებსა და ქალკედონიტებს შორის არსებულ დაპირისპირებას. ვახტანგი მონოფიზიტურ ფრთას გამოხატავდა, მიქაელი – ქალკედონიტურს (ჯავახიშვილი 1979: 341-348, 382; თარხნიშვილი 1994: 140-142); 2. ვახტანგი ქალკედონიტი იყო, მიქაელი – მონოფიზიტი და მისი ჩამოშორება ვახტანგს ანტიორანული პოლიტიკის გატარებისათვის ესაჭიროებოდა (ჯანაშია 1949: 115-116, 292); 3. კონფლიქტი საერთოდ არ ატარებდა კონფესიურ ხასიათს, იგი გამოიწვია მიქაელის ვერცხლისმოყვარეობამ, რაზედაც პირდაპირ მიუთითებს ჯუანშერი (ალექსიძე 1976:103; ლომოური 1989:52); 4. იმდროინდელ ისტორიულ მოვლენათა ლოგიკასთან უფრო ახლოა უკანასკნელ წლებში გამოთქმული შეხედულება, რომ ვახტანგსა და მიქაელ ეპისკოპოსს შორის დაპირისპირება მოხდა ბიზანტიის იმპერატორ ზენონის ჰენოტიკონის გამო. ვახტანგი, რამდენადაც იგი ბიზანტიის მოკავშირე გახდა, შეუძლებელია ჰენოტიკონის პოზიციებზე არ დამდგარიყო, რასაც, როგორც ჩანს, არ ეთანხმებოდა ქალკედონიტობის მხურვალე დამცველი მიქაელ ეპისკოპოსი (Esbroeck 1975:299-300; მეტრეველი 1976: 79-81; მგალობლივილი 1991: 185-188; გოილაძე 1991: 195; მუსხელიშვილი 2003, 180); 4. დღეისათვის კათალიკოსობის დაწესების შესაძლო თარიღებად ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიჩნეულია: 466-468 წლები (ლომინაძე 1999: 15-16), 472-484 წლები (ჯავახიშვილი, ალექსიძე), მეცნიერები, რომლებიც კონფლიქტს ზენონის ჰენოტიკონს უკავშირებენ, ამ თარიღს, მცირედი განსხვავებებით, 482 წლის შემდეგ დებენ.

კათალიკოსობის შემოღებას ქართული ეკლესია მომზადებული დახვდა – საქართველოს პარის რეგიონებში ქრისტიანული რწმენას უკვე მძლავრად ჰქონდა ფესვები გადგმუ-

ლი, ჩამოყალიბებული იყო ეპარქიალურ-ადმინისტრაციული სისტემა, ქართულ ენაზე თარგმნილი იყო საღვთისმსახურო ლიტერატურა, არსებობდა ქართველ მღვდელმსახურთა განსწავლული კონტიგენტი. მხოლოდ ასეთ ბაზაზე შეეძლო ეკლესიას ჩამდგარიყო ქართული სახელმწიფოს სამსახურში – ქართულ ენაზე აღესრულებინა ღვთისმსახურება, მრევლში განემტკიცებინა ქრისტიანული რწმენა და ზნეობა, გაეტარებინა ქართული სახელმწიფოს იდეოლოგია. ამგვარი ფუნქციების შესრულება თავისთავად მოითხოვდა საკათალიკოსო ეპარქიის უფლებების რეალურ ზრდას, რასაც იგი მოკლებული იყო ირანის მუდმივი ზენოლის პირობებში.

მცხეთის ტახტის კულტურულ-სარწმუნოებრივი პოლიტიკა VI-X საუკუნეებში

კათალიკოსის თანამდებობის დაწესებამ დააჩქარა „ეროვნული“ ეკლესიის ფორმირება. „თითოეულსა ნათესავისა ეპისკოპოსთამ უქმს კაცთა მის ნათესავისამ, რამთა პირველად და თავად მათდა შეერაცხოს ეპისკოპოსი თჯსი და არარას იქმოდინ ნამეტნავსა თჯნიერ განზრახვისა, არამედ მათ ხოლო იქმოდის კაცად-კაცადი, რაოდენნი სარგებელ ეყოფოდინ ეკლესიასა მისსა და მის ქუეშეთა სოფელთა“ (დიდი სჯულისკანონი: 1975: .219) მოციქულთა ეს კანონი გულისხმობს მორწმუნე მრევლის ეთნიკური ნარმომადგენლის – „ნათესავის“ არჩევას ეკლესიის მეთაურად. საეკლესიო მმართველობის ეს არსებითი პრინციპი, როგორც ჩანს, ქართლის ეკლესიაში საშუალო და დაბალ იერარქიაზე ვრცელდებოდა, რაც შეეხება უმაღლეს იერარქიულ თანამდებობას, კათალიკოსს, იგი ვახტან გორგასლისა და მისი უახლოესი მემკვიდრეების დროსაც უცხოელების, უპირატესად, ბერძნების ხელთ იყო.

VI საუკუნის 30-იან წლებში ქართლის კათალიკოსის თანამდებობა მცხეთელი წარჩინებულების ხელში გადავიდა. ეს მოხდა ირანსა და ბიზანტიას შორის 532 წელს დადებული

ე.ნ. „უვადო ზავის“ შემდეგ, როცა ქართლის ეკლესიის მესვეურთ იმპერატორ იუსტინიანესაგან (527-565) მიუღიათ ნებართვა ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე, ნაცვლად ბერძნებისა, მცხეთის „მკვიდრნი“ და ემტკიცებინათ. „ხოლო ითხოვეს იუსტინიანესგან ქართველთა, რათა დასხდებოდნენ კათალიკოზად ნათესავნი ქართველთანი. რამეთუ მოვიდოდიან კათალიკოსნი საბერძნეთით. ხოლო იუსტინიანე დაწერა წიგნი და დაბეჭდა თვისითა ბეჭდითა ესრეთ, რათა დასხდებოდენ კათალიკოსად ნათესავნი ქართველთანი, და აქუნდეს უაღრესობა ყოველთა ეკლესიათა და მღდელთმთავართა ზედა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 207). ამასვე ადასტურებს „მოქცევად ქართლისად“ (აბულაძე 1963: 94-95)²⁸. ამ ღირსშესანიშნავი მოვლენით დასრულდა ქართლის ეკლესიის გაეროვნულების პროცესი. ამიერიდან ქართლის მეფეები²⁹ და კათალიკოსები მართლაც ერთად გეგმავენ სახელმწიფოებრივად მნიშვნელოვან ამოცანებს და ერთად ცდილობენ მათ გადაჭრას.

ქალკედონიტობის მხურვალე დამცველი იმპერატორის ამ გადაწყვეტილებაზე ზეგავლენა უნდა მოეხდინა იმდროინდელი ქართველების „მაღალ სარწმუნოებრივ რეპუტაციას“. აი, რას სწერს იმპერატორ იუსტინიანეს კარის ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი ქართლის მკვიდრთა ქრისტიანული რწმენის შესახებ: „ისინი (იბერები) ქრისტიანები არიან და ამ სარწმუნოების წესებს ყველა იმათზე უკეთ იცავენ, რომელ-

²⁸ ეს წესი ეხებოდა მცხეთის ორ უწარჩინებულეს სახლს, რომლებიც, დიდი ალბათობით, ქართლის უძველესი სამეფო დინასტიის განშტოებანი უნდა ყოფილიყვნენ (ალექსიძე 1968: 211-212). დინასტიური ცვლილებების დროს ეს წესი ირღვეოდა, მაგრამ კათალიკოსის თანამდებობაზე სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენლების შერჩევა ხშირი მოვლენა იყო.

²⁹ მკვლევარები არ გამორიცხავენ VI ს-ში ქართლის ორ სახელმწიფოებრივ ერთეულად დაშლას (მუსხელიშვილი 2003: 215). მისი აღმოსავლეთი ნაწილი კვლავ ირანის გავლენის სფეროში იყო მოქცეული, მაგრამ მეფობა, თუმც შეკვეცილი უფლებებით და ზოგჯერ წყვეტილებით, აქ საუკუნის 90-იან წლებამდე ჩანს შენარჩუნებული (ალასანია 2008: 66-67).

თაც ჩვენ ვიცნობთ“ (პროკოპი კესარიელი 1965: 48).

ქართველთა რწმენის ასეთი შეფასებისათვის ბიზანტიელ ავტორს უსათუოდ უნდა ჰქონოდა საფუძველი. ქრისტიანობის ბიზანტიურ (ქალკედონურ) აღმსარებლობას უკვე იმდენად ღრმად ჰქონია ფესვები გადგმული ქართულ კულტურაში, რომ მისი მნიშვნელოვნად შერყევა თვით ირანის პოლიტიკური ზენოლის პირობებშიც კი შეუძლებელი გამხდარა. მიუხედავად პროკოპი კესარიელის ზოგადი შთაბეჭდილებისა, იმდროინდელ ქართლში, რომელსაც მჭიდრო კულტურული კავშირები ჰქონდა სომხეთთან და სირიასთან, შეუძლებელია სრულად გამოირიცხოს აღმსარებლობითი სიჭრელე³⁰.

ამრიგად, ქართული ეროვნული ეკლესიის ფორმირება პრობიზანტიური პოლიტიკისა და ქალკედონური აღმსარებლობის ფონზე მიმდინარეობდა. ამ მნიშვნელოვანი ცვლილებისათვის ქართლის ეკლესია უკვე შემზადებული იყო როგორც ორგანიზაციულად, ასევე პოლიტიკურად და ინტელექტუალურად.

* * *

საერო და სასულიერო ხელისუფლებათა ურთიერთობის მისაბად ნორმად საქართველოში მიჩნეული იყო სახელმწიფოსა და ეკლესიის თანამშრომლობის ბიზანტიური სიმფონიზმი, მაგრამ ეს თანამშრომლობა ბიზანტიური მოდელისაგან იმდენადვე განსხვავდებოდა, რამდენადც ქართლის საზოგადოებრივი სტრუქტურა ბიზანტიურისაგან. საქარ-

³⁰ ქართლი შორს იყო ბიზანტიური ცენტრებისაგან, სადაც აღმსარებლობითი დაპირისპირებების სიმწვავე მოსახლეობის ყველა ფენაში აღწევდა და არაიშვიათად სისხლისმღვრელი შეტაკებების მიზეზი ხდებოდა. ამგვარი რამ ქართლში, როგორც ჩანს, არ ხდებოდა, მაგრამ იმდროინდელი პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი რყევების პირობებში შეუძლებელია სხვა (არაქალკედონიტურ) აღმსარებელთა ტალღებს ქართლამდე არ მოეღწიათ. გრიგოლ რომის პაპის წერილში კირიონ კათალიკოსისადმი მშვენივრად ჩანს ქართლში ქალკედონიტური მრევლის გვერდით მონოფიზიტებისა და ნესტორიანული ფრთის არსებობაც (თამარაშვილი 1995: 288-291).

ფეოდალური ქრისტიანობის ოფიციალური აღიარება დაემთხვა ფეოდალური ურთიერთობების ჩასახვის ეტაპს. ამდენად, მას სოციალური ურთიერთობების მზა მოდელი დახვდა, რამაც თავისთავად განსაზღვრა საეკლესიო ინსტიტუტების ფეოდალურ ყაიდაზე მოწყობა.

წარმატებული სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა ქართულ სინამდვილეში ყოველთვის ემყარებოდა ხელისუფლების საერო და საეკლესიო შტოების შეთანხმებულ მოქმედებას, რაც ფეოდალურ ქვეყანაში მხოლოდ მტკიცე ცენტრალიზმის პირობებში იყო შესაძლებელი. ასეთი პირობების შექმნას კი, უპირველეს ყოვლისა, ხელს უშლიდა გარეშე ძალა, შემდეგ კი თავად ფეოდალური საზოგადოება, რომლის სასიცოცხლო იმპულსები ყოველთვის დეცენტრალიზაციის ტენდენციებს აძლევდა ბიძგს. ამიტომ, შუასაუკუნეების საქართველოში ხელისუფლების განმტკიცებას ახერხებდნენ მხოლოდ ძლიერი და უკომპრომისო მონარქები ასეთივე თვისებებით აღჭურვილ ეკლესიის საჭეთმპურობელებთან ერთად. ამდენად, კათალიკოსის ფიგურაზე დიდად იყო დამოკიდებული საერო ხელისუფალთა ირგვლივ ფეოდალური წოდების კონსოლიდაციის ხარისხი. მმართველი ელიტის ფეოდალური კონტიგენტი თავისთავად განსაზღვრავდა ეკლესიის მსახურთა, უპირველეს ყოვლისა, უმაღლესი სამღვდელოების ელიტარულ წარმომავლობას. დიდი ალბათობით, ქართლის პირველი კათალიკოსები “მეფეთა ნათესავის” უმაღლეს სოციალურ კატეგორიას განეკუთვნებოდნენ, რაც განაპირობებდა კიდეც მათ უმჭიდროეს თანამშრომლობას მმართველ დინასტიასთან.

ცნობათა სიმწირის გამო ჩვენ არა გვაქვს საშუალება თვალი გავადევნოთ VI საუკუნის ქართველი კათალიკოსების კონკრეტულ საქმიანობას, მაგრამ ზოგადი ტენდენციები ცნობილია. საშინაო პოლიტიკაში საერო ხელისუფლებისა და მცხეთის ტახტის ერთობლივ საზრუნავად კვლავ რჩებოდა ხალხში ქრისტიანობის განმტკიცება. VI საუკუნე, შეიძლება ითქვას, საქართველოში ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვების საუკუნეა. მოსახლეობის ქრისტიანიზაციას, ბუნებრივად ხანგრძლივსა და რთულ პროცესს, ქართლში დამა-

ტებით აფერხებდა მაზდეანური ირანის მუდმივი ზეწოლა. ქვეყნის პერიფერიებში სამისიონერო საქმიანობისათვის მცხეთა ყოველთვის ორგანიზებული წესით აგზავნიდა “ქადაგებს”, იმავე მისიონერებს. ადგილობრივ წარმართობასთან ერთად მცხეთას სპარსელთა მიერ თავსმოხვეულ მაზდეანობასთან ბრძოლაც უხდებოდა. VI საუკუნის სხვადასხვა მონაკვეთში ამ საქმეში მცხეთას უდიდესი დახმარება გაუნიეს ე.ნ. „ასურელმა მამებმა“. ისინი სწორედ მცხეთის კათალიკოსთა ლოცვა-კურთხევით და მათი კარნახით არჩევდნენ ადგილებს დასაყუდებლად თუ მისიონერული საქმიანობისათვის. მაგ., იოვანე ზედაზნელი „ბრძანებითა მეფისათა და კურთხევითა კათალიკოსოსთათა აღვიდა მთასა ზადენსა, და მუნ დაემკვიდრა დაყუდებით“ (ყაუხჩიმებილი 1955: 208). აბიბოს ნეკრესელი და ისე წილკნელი ქართლის კათალიკოსებმა გაამწესეს ეპისკოპოსებად ყველაზე რთულ რეგიონებში. ასურელ მამათა საქმიანობის „გეოგრაფია“ – აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი (წილკანი), რეხა, ზედაზნი, ნეკრესი, შიდა ქართლის („ზენა სოფელი“) მთის ზოლი – უჩვენებს, რაოდენ დიდ ზრუნვას და გამუდმებულ სიფხიზლეს საჭიროებდა მოსახლეობაში ქრისტიანული რწმენის გაღვივება და მისი დაცვა.

VI საუკუნეში, ვიდრე VII საუკუნის 30-იანი წლების დასასრულამდე, ქართლის პოლიტიკურ ბედზე კვლავ ახდენდა ზეგავლენას ბიზანტია-ირანის პოლიტიკური დაპირისპირება. მაშინ, როცა საერო ხელისუფლება თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში ირანზე რჩებოდა დამოკიდებული, ქართლის ეკლესია მაინც ინარჩუნებდა არჩევანის თავისუფლებას.

მოქიშე სახელმწიფოები გამუდმებით იყენებდნენ სარწმუნოებრივ პოლიტიკას, რათა ადგილებზე უპირატესობა მოეპოვებინათ, დასაყრდენი ეპოვათ საეკლესიო წრეებსა და მრევლში. ირანი კვლავ ბიზანტიაში ოფიციალურად დაგმობილი აღმსარებლობის მიმდევრებს უჭერდა მხარს – ითარებდა სარწმუნოების გამო დევნილებს და მფარველობას უწევდა აღმოსავლეთის „მწვალებლურ“ ეკლესიებს. VI-VII

საუკუნეებში ამიტომ შეიძინა აშკარად პოლიტიკური დატ-
ვირთვა საღვთისმეტყველო კამათებმა.

506 წელს სომხეთის იმჟამინდელ დედაქალაქ დვინში ბი-
ზანტიის საერო და საეკლესიო ხელისუფლების ინიციატივით
ჩატარდა კავკასიური ქვეყნების (სომხეთი, ქართლი, ალბანე-
თი) საეკლესიო კრება. საკუთრივ ქართლიდან კრებას 33 ეპის-
კოპოსი ესწრებოდა, რომელთაც სხვებთან ერთად მხარი დაუ-
ჭირეს ზენონის ჰენოტიკონს. ამრიგად, VI საუკუნის დასაწ-
ყისში ქართლის ეკლესიამ, სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესი-
ებთან ერთად, კვლავ დაადასტურა ბიზანტიის ოფიციალური
საეკლესიო კურსის ერთგულება (ალექსიძე 1973: 145-166).

დვინის პირველი კრების შემდგომ ერთ ხანს თავად ბი-
ზანტიიაში არ იყო ურყევი სარწმუნოებრივი პოზიციები. იმ-
პერატორი ანასტასიუსი (491-518) მისი ზეობის მეორე ნახე-
ვარში (508 წლიდან) მონოფიზიტობას უჭერდა მხარს. ათიო-
დე წლის შემდეგ მისმა მომდევნო იმპერატორმა იუსტინე I-
მა (518-527) ქალკედონური მრნამსი აღადგინა და სასტიკი
დევნა დაუწყო მონოფიზიტობას. ამჯერად ირანმა, ბიზანტიი-
ს საპირისპიროდ, მონოფიზიტების მთარველობა ითავა. სომხეთის ეკლესიამ ამ დროს გააკეთა პროირანული არჩევა-
ნი, რამაც, საბოლოოდ, კავკასიის ქვეყნები ეკლესიური ერ-
თობის რღვევამდე მიიყვანა.

ბიზანტიის მერყევი სარწმუნოებრივი პოლიტიკის ფონ-
ზე შაპმა კავადმა (488-531), თავის წინაპართა მსგავსად, ქარ-
თლის მეფე გურგენს ქვეყანაში მაზდეანური წესების დანერ-
გვა მოსთხოვა, რასაც 523 წელს ქართლში აჯანყება მოჰყავა.
აჯანყება დამარცხდა, გურგენმა საშველად იმპერატორ იუს-
ტინეს (518-527) მიმართა, თუმცა მისგან მნიშვნელოვანი
დახმარება ვერ მიიღო (ბოგვერაძე 1973: 268-282) და, რო-
გორც ჩანს, ბიზანტიაში დაასრულა სიცოცხლე (პროკოპი
კსარიელი 1965: 49-51). რასაკვირველია, ირანი ყოველ ღონეს
ხმარობდა კავკასიის ხალხები ჩამოეშორებინა ბიზანტიური
მართლმადიდებლობისაგან და ამისთვის იგი მცდელობას არ
აკლებდა, მაგრამ ქართლის ეკლესიაში მან დასაყრდენი ვერ
ჰპოვა. ასეთ მცდელობებს – ქართლის ეკლესიის მესვეურები

ყოველთვის პასუხობდნენ ქალკედონური მრწამსისადმი ერთგულების დემონსტრირებით. მაგ., ქართლის სამღვდელოება არ გამოცხადებულა ირანის მიერ ინიცირებულ 551 წლის დვინის მეორე კრებაზე, რითაც ოფიციალურად დაადასტურა თავისი შეურიგებლობა პროირანულ (მონოფიზიტურ) აღმსარებლობასთან. ამ დროს უკვე გამოიკვეთა მომავალი განხეთქილების ნიშნები ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის (ალექსიძე 1974: 105). ირანმა სომხური ეკლესიის მეშვეობით 574 წელსაც სცადა ქართული და ალბანური ეკლესიების მიმხრობა. სომხეთა კათალიკოსმა იოანე გაბალენელმა ამ მიზნით შესთავაზა ქართლისა და ალბანეთის კათალიკოსებს შეერთებოდნენ სომხებს „ქრისტე ღმერთის ერთი ბუნებისა და სამწმიდაობის გალობაში...“. ქართლის კათალიკოსს არც მიუღია მოციქულები – „უპატიოდ გამოუძევებიათ მოციქული, როგორც მწვალებელთა მოწაფენი და ურიული მოძღვრების განმაახლებელნი“ (ალექსიძე 1974: 107).

VI საუკუნის 70-80-იან წლებში ქართლი მონაწილეობს ფართომასშტაბიან ანტისპარსულ კოალიციებში, რომლებმაც ვერ მოიტანეს წარმატება, მაგრამ, აიძულეს ირანი შეერბილებინა ქრისტიანულ ეკლესიაზე ზენოლა. ამ პერიოდში ქართლი კვლავ ირანის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ რჩებოდა, მაგრამ მეტნაკლებად დამოუკიდებელ პოლიტიკას ატარებდა. ამ დროს დაიწყო ქართლში სახელმწიფოებრივი აღმავლობა, რის სიმბოლურ გამოხატულებადაც იქცა მცხეთის ჯვრის მშენებლობა და ქართულ-სასანური მონეტები, რომლებზეც ერთადაა გამოსახული ცეცხლის საგზებელი და ქრისტიანული ჯვარი. ქრისტიანული ამგვარი ორმაგი სიმბოლიკა შესატყვისია იმ კომპრომისისა, რომელსაც ირანმა და ბიზანტიამ 562 წლის ზავით მიაღწიეს – ქართლი სარწმუნოებრივად ბიზანტიის მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა, ხოლო პოლიტიკურად ირანის გავლენის სფეროში რჩებოდა (ალასანია 2008: 66).

ქვეყნის განვითარებისათვის კიდევ უფრო უკეთესი ვითარება შეიქმნა ბიზანტია-ირანის 591 წლის ახალი ზავის შედეგად, როცა ხოსროვ ფარვიზმა (591-628) ბიზანტიას დაუთმო მცირე აზიის დასავლური პროვინციები, კავკასიაში კი –

სომხეთისა და ქართლის დიდი ნაწილი. 599 წელს ქართლის კათალიკოსი ხდება კირონი I³¹, უაღესად საინტერესო და გაძე-დუღი პირვენება, რომლის მოღვაწეობაში სრულად აისახა იმდროინდელი ქართლის წინაშე მდგარი სახელმწიფოებრივი ამოცანები და მათი გადაჭრის მექანიზმები, მმართველი ელიტის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი თვითშეგნების დონე. კირიონის მოღვაწეობამ საბოლოოდ გამოავლინა დაფარული კონფლიქტი სომხურ ეკლესიასთან, რამაც დიდი ხნით განსაზღვრა ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური ორიენტაცია და ქართული ქრისტიანული კულტურის მიმართულება.

602 წელს ირანმა განაახლა ომი ბიზანტიის წინააღმდეგ და სწრაფად დაიბრუნა დაკარგული პოზიციები მცირე აზია-სა და კავკასიაში. ირანმა ქართლიც ოფიციალურად დაიბრუნა, მაგრამ, ვინაიდან შაჰის მთელი ყურადღება ბიზანტიის მცირეაზიური პროვინციებისაკენ იყო მიმართული, ქართლის ერისმთავარი ადარნასე და მისი თანამზრახველი კირიონ კათალიკოსი ფაქტობრივად დამოუკიდებლად განაგებდნენ ქვეყნის ბედს. მათი ერთობლივი მმართველობის დროს ქართლის პოლიტიკურ საზღვრებში შემოვიდა ეგრისის მნიშვნელოვანი ნაწილიც. ამაზე მიუთითებს იოანე დრასხანაკერტელის ცნობა, რომ კირიონ კათალიკოსს ეგრისის მთავარეპისკოპოსის ხარისხიც ჰქონია შეთავსებული (აბულაძე 1937: 9; ჯანაშია 1949: 122-123, ალექსიძე 1968: 168-171). თუ გავითვალისწინებთ ქართლის მეფეთა მუდმივ მცდელობას, შემოერთებინათ ეგრისის აღმოსავლეთი ნაწილი, ძნელია არ ვირწმუნოთ ამ ცნობის რეალურობა. ქართლის ეკლესიური გაძლიერება ამ რეგიონში, სადაც კონ-

³¹ ადარნასე ერისმთავარი კლარჯ ბაგრატიონთა შთამომავალი იყო (ალექსიძე 2011b: 122-123). ერისმთავართა დინასტიურ ცვლილებას ქართლის ტახტზე შეეძლო ზეგავლენის მოხდენა კათალიკოსთა შერჩევის ძველ (მცხეთურ) წესზეც. კირიონი, რომელიც 599 წელს აღსაყრდა კათალიკოსის ტახტზე, მართალია, მცხეთულ წარჩინებულებს არ მიეკუთვნებოდა, მაგრამ სომხური წყაროების ცნობით, კირიონ კათალიკოსიც ქართლის ერისმთავართა კლარჯულ-ჯავახური შტოს წარმომადგენელი ყოფილა (ალექსიძე 1968: 268).

სტანტინოპოლის ეკლესია ცდილობდა მოსახლეობისათვის უცხო ბერძნულენგვანი ღვთისმსახურება მოეხვია თავს, რა-საკვირველია, ქართლის პოლიტიკურ პოზიციებსაც განამ-ტკიცებდა.

კირიონ კათალიკოსის არცთუ ხანგრძლივი მოღვაწეობა საუკეთესოდ წარმოაჩენს მცხეთიდან წამოსულ ტენდენ-ციებს, რომლებიც არსებითად ქართული სახელმწიფოებრი-ვი ცხოვრების ახალი ეტაპის დადგომას მოასწავებდა. იგი მიზნად ისახავდა ტომობრივი კარჩაკეტილობის დაძლევას, მოსახლეობის კონსოლდაციას საერთო ენის, რწმენისა და ზნეობრივი ღირებულებების საფუძველზე. ამგვარ პროცე-სებს ხელს უწყობდა საერთო ეკონომიკური წინსვლა და სა-ზოგადოების განვითარების დინამიკა. იმდროინდელი ქარ-თული საზოგადოება მომწიფებული იყო კულტურული და სახელმწიფოებრივი ერთობის ახალ ეტაპზე გადასასვლე-ლად (მუსხელიშვილი 2003: 226-254). სწორედ ეს მზაობა აისა-ხა კირიონ კათალიკოსის სახელმწიფოებრივ პოლიტიკაში. კირიონი მკვეთრად არ დაპირისპირებია მისი ეპოქისათვის ბუნებრივ აღმსარებლობათა სიჭრელეს³², მაგრამ მტკიცედ მოუთხოვია ღვთისმსახურებაში ქართული ენის გაბატონება. ეს მოთხოვნა, უპრველესად, ეხებოდა ეთნიკურად ყველაზე უფრო შერეულ ცურტავის ეპარქიას, რამაც გამოიწვია კონ-ფლიქტი კათალიკოსადა ცურტავის სომეხ ეპისკოპოსს შო-რის(ალექსიძე 1968: 187, 228-230). კონფლიქტში სომხეთის ეკლესიის იერარქებიც ჩაერიცხნ და მან ორ ეკლესიას შო-რის პოლიტიკური და აღმსარებლობითი დავის შინაარსი შე-იძინა. საბოლოოდ იგი დასრულდა ქართულ-სომხური საეკ-ლესიო განხეთქილებით, რასაც კავკასიის ქვეყნების ეკლე-სიური დაშორება მოჰყვა შედეგად (ალექსიძე 1998: 142-164).

³² არსებობს გრიგოლ რომის პაპის საპასუხო წერილი კათალიკოს კირიონისადმი, რომლიდანაც ჩანს, რომ კირიონს პაპისათვის მიუ-მართავს თხოვნით, ესნავლებინა, თუ რა წესით შეიძლებოდა შეც-თომილთა (ნესტორიანთა და მონოფიზიტთა) კათოლიკე ეკლესიის წიაღში დაბრუნება (თამარაშვილი 1995: 288-291).

ადარნასე ერისმთავრისა და კირიონ კათალიკოსის ერთობლივი მოღვაწეობა შეწყდა 616 წელს, როდესაც ხოსროვ ფარვიზის მიერ მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ (ე.წ. სპარსული კრება), ირანის მორჩილ ქრისტიანულ ქვეყნებში სომეხთა სარწმუნოება (მონოფიზიტობა) დაკანონია. ასეთ ვითარებაში კირონ კათალიკოსი და ადარნასე ერისმთავარი იძულებული შეიქნენ ქართლი დაეტოვებინათ. ამ ამბის შემდეგ ქართლში პოლიტიკური მმართველობა იცვლება და, დიდი ალბათობით, ადგილზე ძლიერდება მონოფიზიტური ფრთა. ასე გაგრძელდა ბიზანტია-ირანის ომის დასასრულამდე.

ბიზანტიასთან ირანის მარცხს ქართლისათვის სიმშვიდე არ მოუტანია. ომის დასასრულს ქართლში ბიზანტიის მოკავშირე ხაზარები შემოიჭრნენ, თბილისი აიღეს და გაძარცვეს³³. „მოქცევას“ მიხედვით, თბილისში შემოსულმა ძლევამოსილმა ჰერაკლე კეისარმა „სჯულის გასაწმენდად“ სასტიკი რეპრესიები ჩაატარა (აბულაძე 1963: 95-96). რამდენად სარწმუნოა ეს ცნობა, ძნელია ითქვას, მაგრამ სარწმუნოებრივი „წმენდა“ იმდროინდელ ქართლში რომ ნამდვილად ჩატარებულა, ამაზე „ქართლის ცხოვრებაც“ იუნყება.

* * *

VII საუკუნის 30-იანი წლებიდან ვიდრე არაბთა შემოსვლამდე, ქართლი კვლავ გავლენის ორ სფეროდ არის გაყოფილი, მაგრამ მის აღმოსავლეთ ნაწილზე კონტროლი დასუსტებულ ირანს აღარ შეეძლო. ამიტომ, ამ წლებში ქართლი

³³ ირანთან დადებული 628 წლის ზავით, ბიზანტიას ტრადიციულად მხოლოდ ქართლის დასავლეთი ნაწილი ხვდა წილად, თბილისიდან აღმოსავლეთით მდებარე მხარე კი, ისევ ირანს დარჩა (აღასანია 2008: 98), მაგრამ, იმუამინდელი ირანის უკიდურესი დასუსტების გამო აღმოსავლეთი ქართლი და ალბანეთი, როგორც ირანის ტერიტორია, ბიზანტიის თანხმობით, ერთ ხანს ხაზარებს დარჩენიათ სათარეშოდ (აღასანია 2008: 100). კალანკატუაცის ცნობით, ეს მდგომარეობა დიდხანს არ გაგრძელებულა – ალბანელებს ისინი „სამივე ქვეყნის გასასვლელებიდან“ გაუძევებიათ (დავლიანიძე 1985:85).

ფაქტობრივად დამოუკიდებელია. ქართლის საერო და სასულიერო ხელისუფლება, როგორც ჩანს, კვლავ მიუბრუნდა ადარნასე ერისმთავრისა და კირიონ კათალიკოსის დროინდელ კურსს. მაგრამ ეს პერიოდი აღარ გამოირჩევა ტოლერანტული სულისკვეთებით, როგორც ეს კირიონის დროს იყო. მემატიანე მიუთითებს სტეფანოზ II-ის მიერ გატარებულ „სჯულის“ წმენდაზე, როგორც სპარსელთა მემკვიდრეობისაგან გათავისუფლების აუცილებელ საშუალებაზე: „ესე სტეფანოზ იყო უმეტეს ყოველთა ქართლის მეფეთა და მთავართა მორწმუნე და განმწმედელი სჯულისა, მაშენებელი ეკლესიათა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 228). წყარო არაფერს ამბობს იმდროინდელი ქართლის კათალიკოსებზე, მაგრამ მათი თანხმობა თავისთავად იგულისხმება სტეფანოზის პოლიტიკის მიმართ.

ქართლის კათალიკოსი კვლავინდებურად ცდილობდა გაევრცელებინა მცხეთის გავლენა დასავლეთ საქართველოს ცენტრალურ და აღმოსავლეთ რეგიონებში, ასევე, ჩრდილო-დასავლეთით, ზღვისპირამდე. ამ გავლენის კვალს ხედავენ მკვლევარნი VI-VIII საუკუნეებში მცხეთის ჯვრის ჭიპის არქიტექტურის გავრცელებაში აფხაზეთის ტერიტორიაზე (Pucheu-piashvili 1988: 72-80; მუსხელიშვილი 2003: 381). ეს პროცესი პერიოდულად ფერხდებოდა, მაგრამ ყოველ ხელსაყრელ პირობებში მცხეთა ცდილობდა ამ რეგიონზე გავლენის აღდგენას. ერთ-ერთი ასეთი შესაძლებლობა გაჩნდა 694 წელს, როცა ეგრისის პატრიკიოსმა სერგი ბარნუკის-ძემ ბიზანტიელთაგან უკიდურესად შევიწროებული ქვეყანა არაბებს გადასცა (კედრენე 1963: 29). როგორც ჩანს, ეს ვითარება გამოიყენა არაბთა დაქვემდებარებაში მყოფმა ქართლის ერისმთავარმა სტეფანოზ III-მ და დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ნაწილი შემოიმტკიცა. ამ ამბის გამოძახილი ჩანს სტეფანოზის ტიტულატურაში, სადაც იგი „ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ ერისთავთა უფლად“ იწოდება (აბრამიშვილი 1977: 36). სტეფანოზის ძეები, არჩილი და მიჰრი დასავლეთ საქართველოს თავიანთ სამკვიდროდ მიიჩნევენ. რასაკვირველია, ეს იმასაც მი-

ანიშნებს, რომ ქართლის კათალიკოსი აქაურ კათედრებს მცხეთას დაუქვემდებარებდა. შესაძლოა, სწორედ არჩილის მოღვაწეობის დროს ჩამოყალიბებულ საეკლესიო ტრადიციას ემყარება ვახუშტი, როდესაც ხონის ეკლესიაზე ამბობს: „....ზის ეპისკოპოზი, მწყემსი ვაკისა.. ეს იყო ერთობასა შინა ქართლის მთავარეპისკოპოზისა“ (ყაუხჩილი 1973: 750).

მცხეთის ტახტი დიდ ყურადღებას უთმობდა ქართლის უკიდურეს სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე მოსაზღვრე მხარეს – ისტორიული ალბანეთის ტერიტორიას, სადაც ძლიერი იყო სომხური ეკლესიის გავლენა და ამიტომ ცდილობდა, იქ ქალკედონური მრნამსი დაენერგა. ამაზე მიანიშნებს მოვსეს კალანკატუაცის ცნობა, რომ ალვანეთის მთავარ შეროს დროს (699-705) ალვანეთის კათალიკოსი ნერსე მოსახლეობაში ქალკედონური მრნამსის გავრცელებას ცდილობდა (დავლიანიძე 1985: 137-140). უეჭველია, ასეთი მცდელობა ქართლის ხელისუფალთა პოლიტიკურ მიზნებს გამოხატავდა, რისთვისაც მცხეთას ადგილებზე სამისიონერო საქმიანობა გაუჩაღებია. მსგავსი მცდელობა კვლავ განმეორებულა უკვე VIII საუკუნის პირველი ნახევარში ქართლის კათალიკოს თალალეს დროს (დავლიანიძე 1985: 150-151; მუსხელიშვილი 2003: 384). ქართლის კათალიკოსთა ამგვარი საქმიანობის შედეგად ჰერეთი და შაქი VIII საუკუნეში ქართლის ეკლესიის სამწყსოში შედიოდა.

VIII საუკუნეში ქართლმა არა ერთი მძიმე ომი გადაიტანა არაბთა და ხაზართა გამანადგურებელი შემოსევებისაგან. მცხეთის სახლი, რომელიც ამ მოვლენების შუაგულში აღმოჩნდა, ცხადია, უზომოდ დაზარალდა. „განრყუნილ იყო საყოფელად მცხეთაო“, – იუნება „ქართლის ცხოვრება“ (ყაუხჩილი 1955: 243). მურვან ყრუს შემდეგ დაახლოებით ორ ათეულ წლამდე ქართლში შედარებით მშვიდობიანი პერიოდი დგება. ამ დროს ეწევა არჩილი დიდ აღმშენებლობითი საქმიანობას თითქმის მთელი საქართველოს მასშტაბით: „ნარმოვიდა არჩილ და დაემკვიდრა ეგრისს ვიდრე შორაპნამდე. და განაგნა ყოველნი ციხენი და ქალაქნი, და აღაშენნა ციხე საზღუარსა ზედა გურიისა და საბერძნეთისასა. და

ნარკდა ამათ შინა წელინადი თორმეტი. და იწყო შენებად ქართლმან...“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 243), არჩილი აგრძელებს სამისიონერო პოლიტიკას აღმოსავლეთ საქართველოს პერიფერიებში – კახეთსა და მის მოსაზღვრე ალბანურ ოლქებში – შაქსა და წუქეთში. ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ ამ საქმიანობას ისევ მცხეთის სახლი წარმართავდა. წყაროს ცნობა, რომ არჩილმა „ნუხპატელნი წარმართნი“ მოაქცია (ყაუხჩიშვილი 1955: 244), მცხეთის სიძლიერეზე და მის ფართო სამისიონერო პროგრამაზე მეტყველებს.

VIII საუკუნის 60-იანი წლებში ქართლს არყევდა ხაზართა მრისხანე შემოსევები (ყაუხჩიშვილი 1955: 242), შემდგომ არაბთა წინააღმდეგ მიმართული წანარ-კახთა აჯანყებები. მათი ჩახშობისათვის არაბებმა დიდი სამხედრო ძალები მოიზიდეს. ამის შემდეგ, 771 წელს, არაბებმა მმართველობა უფრო გაამკაცრეს და ქართლის მმართველობა ამირას ჩააბარეს³⁴. თბილისის საამიროს დაარსებამ დაასუსტა ერისმთავრობის ადგილობრივი ინსტიტუტი, 786 წელს არაბებმა იგი საბოლოოდ გააუქმეს (ალასანია 2007:11; 2008: 164). მოვლენათა ასეთმა განვითარებამ მეტისმეტად დაასუსტა ქართლის, როგორც პოლიტიკური ცენტრის როლი და მასთან ერთად დაამცრო მცხეთაც, რომელიც მანამდე ქართლის ერისმთავარის უშუალო მფარველობით სარგებლობდა. ბუნებრივია, ამ პერიოდიდან ძალზე შეიზღუდა მცხეთის ტახტის შესაძლებლობები.

* * *

ერისმთავრობის გაუქმებამ ქართლში ახალ პოლიტიკურ პროცესებს მისცა დასაბამი. ერთი მეორის მიყოლებით ჩნდე-

³⁴ თბილისის საამიროს დაარსების თრილად ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეული იყო VIII საუკუნის 40-იანი წლების დასაწყისი, რადგან ეს მოვლენა ისტორიკოსებმა დაუკავშირეს მურვან ყრუს კავკასიაში ლაშქრობის დასასრულს. ამ საკითხთან დაკავშირებული უახლესი გამოკვლევით ქართლში არაბი ამირას დანიშვნის დროდ განისაზღვრა 771 წელი (ალასანია 2007:3-12, იქვე სრული ლიტერატურა).

ბა ახალი პოლიტიკური ერთეულები – სამთავროები. დროთა განმავლობაში არაბთა სახალიფოს დასუსტების კვალიბაზე IX საუკუნის 80-იანი წლებიდან მთელი X საუკუნის განმავლობაში სამთავროებს შორის ბრძოლა ძირითადად ქართლისათვის მიმდინარეობდა. ამ ცხარე ბრძოლაში ჩაბმულნი იყვნენ სომები მეფეებიც და სომხური მონოფიზიტური ეკლესიაც, რომელთაც არაბები, რეგიონში ბიზანტიის პოზიციების შესასუსტებლად, განსაკუთრებულ მფარველობას უწევდნენ. IX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში სომხეთმა ქართლს ჯავახეთისა და ქვემო ქართლის ნაწილი ჩამოაჭრა. სომები მეფეებს ყველაზე ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდნენ ეგრის-აფხაზეთის მეფეები – „იბრძოდეს სომები და აფხაზი ქართლსა ზე-და“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 259). მებრძოლი მხარეები ერთმანეთს ეცილებოდნენ მთავარი საგზაო მაგისტრალების და, უპირველესად, ალანთა კარის დაუფლებაში. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევა, როცა მეფე კონსტანტი (893-922) და სუმბატ სომებთა მეფე საბრძოლველად შეიყარნენ ალანთა კართან, მოთხრობილი აქვს იოანე დრასხანაკერტელს (ცაგარეიშვილი 1965: 109). ამგვარი დაპირისპირებების დროს, მცხეთა, ბუნებრივია, ეგრის-აფხაზეთის მეფეების მოკავშირე იქნებოდა (აბდალაძე 1988: 179-180) და, როგორც ჩანს, იმდროინდელ პოლიტიკურ მოვლენათა შუაგულში იყო მოქცეული. „მატიანე ქართლისაას“ ცნობით, ეგრის-აფხაზეთის მეფე დემეტრემ (967-975) საკუთარი ძმა თეოდოსი, რომელიც, ტახტზე ეცილებოდა, სვეტიცხოველში შემოირიგა. ფიცის რიტუალი ჩატარებულა კათალიკოსის, მღვდელმთავართა და დიდებულთა თანდასწრებით (ყაუხჩიშვილი 1955:271). მართალია, დემეტრემ ფიცი მალე დაარღვია და თეოდოსის თვალები ამოხადა, მაგრამ თავად ფაქტი – მხარეთა „შეხვედრის ადგილი“ და კათალიკოსის მონაწილეობა ამ საქმეში მონმობს მის მნიშვნელოვან როლს მიმდინარე პროცესებში.

ეგრის-აფხაზეთის მეფეებს და ქართლის კათალიკოსებს თანმხვედრი მიზნები ამოძრავებდათ ჩრდილო კავკასიაში, სადაც ეგრის-აფხაზეთი IX საუკუნიდან ატარებდა აქტიურ საგარეო პოლიტიკას (ლორთქიფანიძე 1973: 441). ეგრის-

აფხაზეთის მეფები, ერთი მხრივ, აძლიერებენ საფორტიფი-კაციო ნაგებობათა სისტემას ჩერქეზეთთან და ალანებთან დამაკავშირებელ ხეობებში, მეორე მხრივ, ხელს უწყობენ აქ ქრისტიანობის გავრცელებას. ამაზეა ლაპარაკი ნიკოლოზ მისტიკოსის წერილებში გიორგი ეგრის-აფხაზეთის მეფი-სადმი (922-957). მასში მადლიერებითაა მოხსენიებული გა-დაცვლილი კონსტანტი მეფე, რომელიც დიდად შენევნია ბი-ზანტიას ალანიაში ქრისტიანობის გავრცელების საქმეში, ხოლო გიორგის თავად მოუნათლავს ალანის მმართველი (ნიკოლოზ მისტიკოსი 1952: 212-214).

მაგრამ თუ ჩრდილო კავკასიის დასავლეთით „ბერძნუ-ლი“ ქრისტიანობა ვრცელდებოდა ბერძენი იერარქებით სათა-ვეში, მის ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ნაწილში – დვალეთში, ინგუშეთსა და დაღესტნის ცალკეულ თემებში მცხეთიდან შე-დიოდა „ქართული“ ქრისტიანობა ქართული ენით, დამწერლო-ბითა და ხუროთმოძღვრებით (ლამბაშიძე 1985: 5-10).

მითითებანი ჩრდილოკავკასიურ სამწყსოსა და სამფლო-ბელოებზე, რომლებიც მცხეთის იურისდიქციაში X საუკუნის მეორე ნახევარში, მოქეცა, ძველი ტრადიციის გავლენით ზოგ-ჯერ გვიანდელ საბუთებშიც შეპქონდათ (მაგ.,მთის ალაგე-ბი ოვეთისა სამზღვრამდისინ ...ოვეთი სრულიად ჩერქეზის და სვანეთის სამზღვრამდის...“ (XVIII ს. ხეც, Hd-14532).

IX-X საუკუნეებში ძლიერი საეკლესიო ცენტრები, მო-ნასტრების და ცალკეული ეპარქიების სახით, პერიფერიებში ყალიბდება. ზოგი მათგანი განსაკუთრებული ავტოხომიური უფლებებით სარგებლობს. მაგ., „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვ-რების“ მიხედვით, კლარჯეთის უდაბნოთა სამღვდელოებას ანჩის ეპისკოპოსი აკურთხევდა. კათალიკოსს შეეძლო უკა-ნონოდ ეცნო ასეთი ხელდასხმა, თუ კანდიდატს ადგილობ-რივი მონასტრებიდან ყველას თანხმობა არ ექნებოდა, ანუ სადაც შემთხვევებში (აბულაძე 1963: 303). ცნობილია შემ-თხვევა, როდესაც ქართლის კათალიკოსი იძულებულია იმოქმედოს არაბთა ამირას ზენოლით – ანჩის კათედრაზე

მან ხელი დაასხა სრულიად შეუფერებელ პირს, ვინმე ცქირს, რომელმაც თავისი უღირსი საქციელით კლარჯეთის სამ-ლდელოების აღმტოთება გამოიწვია. მათ პროტესტის წერი-ლი მისწერეს ქართლის კათალიკოსს. ამ უკანასკნელმა კი ან-ჩაში საქმის განსახილველად ქართლიდან ეპისკოპოსები გაგზავნა. მათ ადგილობრივ სამღვდელოებასთან ერთად ცქირი განკვეთეს, მაგრამ ცქირმა ამირას დახმარებით კვლავ დაიბრუნა კათედრა. ცხადია, ასეთი ფაქტები კათალი-კოსის სიძლიერეზე არ მეტყველებს (აბულაძე 1963: 305-306).

ერთიანი პოლიტიკური ცენტრის არარსებობის პირო-ბებში საერო და სასულიერო ხელისუფლებათა შორის ჰარ-მონიული თანამშრომლობის პრინციპი ეკლესიის, უპირატე-სად მისი ბერმონაზვნური ფრთის სასარგებლოდ ირღვევა. სწორედ ბერმონაზონთა წრეში ყალიბდება შეხედულება ეკ-ლესის უპირატესობის შესახებ „მოკვდავ ხელმნიფეხბზე“, რის დასაბუთებას არაერთგზის ვხვდებით „გრიგოლ ხანძთე-ლის ცხოვრებაში“. ეს შეხედულება სამეფო ხელისუფლებას აკუთვნებდა ეკლესიის მსახურის როლს (ლომინაძე 1966ა: 68-78). მაგ., „ცხოვრების“ ერთ-ერთ ეპიზოდში ეს იდეა ასეა ჩამოყალიბებული: „ღმრთის-მსახურნო მეფენო, ჭეშმარი-ტად გულნი თქუენნი ჭელთა შინა ღმრთისათა არიან, რო-მელმანცა ჩუენ, გლახაკთა გულსა, ნუგეშინის-სცა პირითა თქუენითა და კეთილთა თქუენთა უხვად მონიჭებითა. და თქუენ მოგცა უფალმან დანერგვად უკუდავთა ჭელმწიფეთა წმიდათა ეკლესიათა მოკუდავითა მეფობითა. და შეწევნაიცა მათი უხილავად საჭურველ-ყო თქუენდა, უფროის ხილულთა საჭურველთა, და უმრავლეს ბევრთა მტედართა. და ესე უწ-ყოდეთ, რამეთუ სულიერად განწყობილნი ლაშქარნი თქუენ-ნი ესე წმიდანი უდაბნოთა მამანი არიან, ჭორციელად განწე-სებულთა ლაშქართა თქუენთა სიმტკიცენი და საჭურველნი ყოველთა მორნმუნეთა მეფეთანი, მწყობრთა შინა წყობისა-თა. თქუენ, უმეტესად ამისთვის, რამეთუ მეფობისა სიმაღლე-სა თანა გაქუს თქუენ ქრისტეს მიმსგავსებული სიმდაბლე და მოღვაწებად წმიდათა ეკლესიათა...“ (აბულაძე 1963: 275).

ამგვარმა შეხედულებამ საზოგადოების თვალში აამაღ-ლა ბერმონაზვნობის ავტორიტეტი, მაგრამ, ამასთანავე, ფე-ოდალიზაციის გაღრმავებული პროცესების პირობებში ბუ-ნებრივად გამოიწვია მემამულური კონტიგენტის პოზიციე-ბის გაძლიერება. მემამულური არისტოკრატია თავად დაე-უფლა მაღალ საეკლესიო თანამდებობებს, რითაც ეკლესია თავის სამსახურში ჩაიყენა. ამისი მკაფიო მაგალითიც „გრი-გოლ ხანცოლის ცხოვრების“ იმ ეპიზოდში ჩანს, სადაც ლა-პარაკია კათალიკოსის კანდიდატურის შერჩევაზე მირეან აზნაურის ზენოლით (აბულაძე 1963: 287). მომრავლებულ სა-მეფო-სამთავროებში გაიზარდა ცალკეული კათედრების როლი (ბანა, იშხანი, აწყური). მცხეთის როლის დამცრობამ ძლიერ არისტოკრატულ საგვარეულოებს საშუალება მისცა მემკვიდრეობით დაპატრონებოდნენ ადგილობრივ კათედ-რებს. ამ ტენდენციამ შეარყია ეკლესიის სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი ფუნქციები და საშინაო ცხოვრებაში იგი, მეტნილად, ფეოდალურ საგვარეულოთა ინტერესების გამტარებლად აქცია. საქართველოს გაერთიანების ახალ ეტაპზე (X-XI სს. მიჯნა) ეს მოვლენა სერიოზულ დაბრკოლე-ბად იქცა, რის გადასალახავად ერთიანი საქართველოს პირ-ველი მეფეები განსაკუთრებულ ღონისძიებებს მიმართავენ მცხეთის საკათალიკოსო კათედრის აღორძინება-გაძლიერე-ბისა და თვით მცხეთის კათალიკოსის სტატუსის ამაღლების მიზნით. ამგვარი მნიშვნელობის ღონისძიებათაგან ჩვენთვის ცნობილია ქართლის კათალიკოსისათვის კათალიკოს-პატ-რიარქის ტიტულის მინიჭება, მისთვის იმუნიტეტური უფლე-ბების ბოძება და სვეტიცხოვლის ახალი საკათედრო ტაძრის მშენებლობა.

დაახლოებით 920 წელს სვეტიცხოვლის ხუთსაუკუნოვა-ნი სიძველის ტაძარი აბულ-კასიმის შემოსევის დროს საჯვი ამირას გადაუწვავს (ყაუხჩიშვილი 1973: 134). რამდენად ძლიე-რი იყო ზიანი, ნეაროებში არ ჩანს, თუმცა, არავითარი ცნობა სვეტიცხოველში ღვთისმსახურების შეწყვეტის თაობაზე არ

მოგვეპოვება. X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე, როდესაც ერთიანი საქართველოს კონტურები იკვეთებოდა, ტაძარი, ცხადია, დაზიანებული იქნებოდა, მაგრამ ის დიდი განახლება, რომელიც სვეტიცხოველს XI საუკუნის დასაწყისში შეეხო, ბევრად აღმატებოდა მის შეკეთება-აღდგენას. სვეტიცხოველის ტაძარი განახლდა ახალ ხუროთმოძღვრულ ფორმაში, ეს იყო ეპოქის მოთხოვნა, რომელიც მომზიფებული იყო იმდროინდელი ქართული ხუროთმოძღვრების განვითარების დონით და იმ პოლიტიკური ამოცანით, რომელიც სვეტიცხოველს ენიჭებოდა ახლად გაერთიანებულ ქვეყანაში.

სვეტიცხოვლის განახლება განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენა იყო იმდროინდელ საქართველოში. სვეტიცხოველი, როგორც ქრისტეს კვართზე დაფუძნებული ეკლესია, იმ დროისათვის გრანდიოზული მასშტაბებით ქართული სახელმწიფოებრივი მთლიანობის სიმბოლოდ იქცა. მის სიმბოლიზმში განუყოფელი იყო რელიგიური და პოლიტიკური შინაარსი. მცხეთის კათალიკოსები, ამჯერად უკვე კათალიკოს-პატრიარქის ტიტულით, იქვემდებარებდნენ მთელი საქართველოს საეკლესიო იერარქიას, ლოცულობდნენ ერთიანი საქართველოს მეფეთა „მთავრობისათვის“, და მათთან ერთად იღვწოდნენ ქვეყნის მთლიანობისათვის, თუმცა ეს პროცესი სწორხაზოვნად არ განვითარებულა.

კათალიკოსი და სამეფო ხელისუფლება (XI-XIV სს.)

XI საუკუნეში ერთიანი ქართული მონარქიის შექმნით იწყება ქართველი ხალხის ეთნოკულტურული ერთობის ახალი, პოლიტიკურ ერთობაზე გადასვლის უაღრესად დაძაბული ეტაპი. ახლადშექმნილი ქართული სახელმწიფოს სიცოცხლისუნარიანობა ბევრად იყო დამოკიდებული იმაზე, თურამდენად მოახერხებდა იმდროინდელი პოლიტიკური და სასულიერო ელიტა ქრისტიანული კულტურის შეუქცევად გან-

ვითარებას და ფეოდალური წოდების კონსოლიდაციას. ეს იყო ახალი ეპოქის ამოცანები, რომელთა გადაჭრაში, სამეფო ხელისუფლებასთან ერთად ეკლესიას ეკუთვნოდა წამყვანი როლი.

XI საუკუნე საქართველოს ისტორიაში მართლაც გამორჩეულია კულტურული წინსვლით. ამ საუკუნეში ქართველი ბერმონაზვნობის რამდენიმე თაობამ უზარმაზარი ინტელექტუალური შრომის ფასად მოახერხა ბიზანტიური მწერლობის ახალი ტენდენციების ათვისება და მისი საუკეთესო ნიმუშების ქართულ ენაზე გადმოღება. იმდროინდელ ქართველ ბერთა მთარგმნელობით-სამეცნიერო საქმიანობა, მართლაც, განსაცვიფრებელია თავისი მასშტაბურობითა და ინტენსივობით³⁵. მათი ლიტერატურული ინტერესები განსაზღვრული იყო ამოცანით – „ნათესავით ქართველი“ ზიარებოდა „ბერძნულ სწავლულობას“. ბერძნების ქედმაღლურმა დამოკიდებულებამ ქართველებისადმი მხოლოდ გაამძაფრა უცხოეთის სამონასტრო კერებში მოღვაწე ქართველ ბერთა ეს მიზან-სწრაფვა, რამაც საბოლოოდ განსაზღვრა ამ საუკუნის ქართული საზოგადოების სააზროვნო მიმართულებები. უცხოურ სამონასტრე ცენტრებში მოღვაწე ქართველ ბერთა ინტენსიური ინტელექტუალური საქმიანობა სწრაფადვე პოულობდა გამოძახილს საქართველოში და აყალიბებდა ქართული სასულიერო ელიტის კულტურულ პროფილს, უვითარებდა მას სქოლასტიკური განსჯის უნარს, ლოგიკურ აზროვნებას და მოვლენათა კრიტიკული შეფასების ჩვევებს. ამ დროს ინტენსიურად მიმდინარეობს ბიზანტიური ელინოფილური შემოქმედებითი აზრის ათვისება (შეზარაშვილი 2004: 110-123) და, როგორც ამ დიდი კულტურული პროცესის შემადგენელი ნაწილი, ხდება ადრინდელი „ჩჩვილი“ თარგმანებიდან ზედმინევნით, ეგზეკეტიკური და მეცნიერული კომენტარებით აღჭურვილ თარგმანებზე გადასვლა (ოთხმეზური 2011: 7-9); ამავე ეპოქის მონაპოვარია ეროვნული ისტორიის გააზრება იმ

³⁵ ამ დროს სრულდება არა მხოლოდ ახალი თარგმანები, არამედ თავიდან ითარგმნება ადრე უკვე ნათარგმნი ლიტერატურა.

დროისათვის უნივერსალური ბიბლიური ისტორიოგრაფიის კატეგორიებით და იმავდროულად საერთო კავკასიური კონცეპციის შემუშავება (ყაუხჩიძე 1955: 3-11); სწორედ ამ საუკუნეში, ჯერ გიორგი მთაწმინდელმა, შემდეგ ეფრემ მცირემ მოიძიეს და ლოგიკურად ჩამოქნეს ისტორიული „არგუმენტები“ ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის სამტკიცებლად (აბულაძე 1967: 149-155, ბრეგაძე 1959); ამ საუკუნეში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს სომხურ მონოფიზიტობასთან პაექრობა (ალექსიძე 1980), რამაც ხელი შეუწყო პოლემიკური კულტურის ამაღლებას. XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე ითარგმნება „დოგმატიკონი“ – დოგმატიკურ-პოლემიკურ თხზულებათა კრებული, რომელმაც ფართო სააზროვნო დიაპაზონით, ჰუმანისტური მიმართულებით და სქოლასტიკური მეთოდით, ისევე როგორც გამომსახველობითი ფორმებით, საეტაპო მნიშვნელობა შეიძინა მაღალი შუასაუკუნეების ქართულ კულტურაში (რაფავა 2013: 8-9, 14-28). ამ კრებულმა შემოიტანა პირველად ქართულ სააზროვნო სივრცეში ლათინთა განმატებელი მსჯელობანი (ალექსიძე 1975: 111, 120, რაფავა 2014: 98-102). ამავე ეპოქას განეკუთვნება საეკლესიო და სამოქალაქო სამართლის ისეთი ფუძემდებლური ძეგლი, როგორიცაა „დიდი სჯულისაცანონი“, რომელსაც ახალი ეროვნული სახელმწიფო უნდა დაფუძნებოდა. ამგვარი თემატიკისადმი ქართველ მთარგმნელთა და მეცნიერ-კომენტატორთა ცხოველმა ინტერესმა განაპირობა ქართული სამწიგნობრო ენის თვისობრივად განახლება, მისი გამდიდრება საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური და სამართლებრივი ცნებებით (დობორ-ჯვინიძე 2010: 106-109). ქართულ ენას, ბერძნულის მსგავსად, უკვე შეეძლო მაღალი საგანმანათლებლო ფუნქციის შესრულება, რაც თავისთავად ახალი განათლებული ელიტის დაბადებას ნიშნავდა. იმდროინდელი ქართული მწერლობა, ორიგინალურიც და ნათარგმნიც, თანადროული ქართული ელიტა-რული საზოგადოების კულტურულ სწრაფვას შეესაბამებოდა და ახალი შინაარსით ამდიდრებდა ქართველების ეთნოკულტურულ თვითშეგნებას, რაც აისახა კიდეც შემოქმედებითი ცხოვრების ყველა სფეროში. ამგვარი კულტურული „მოძრა-

ობების“ წიაღში იბადებოდა „ახალი“ ქართველი ერი, რომელიც მზად იყო ახალი პოლიტიკური ამოცანების გადასაჭრელად. ამ პროცესის მიღმა არასოდეს დარჩენილა საქართველოს სამეფო და საეკლესიო ხელისუფლება. ჩვენამდე მოღწეული პირდაპირი თუ ირიბი მონაცემებით ამ პროცესს გულმოდგინედ აკვირდებოდნენ და ბიძგს აძლევდნენ უშუალოდ მეფები და მათი თანამოაზრე კათალიკოსები³⁶. ეს უკანასკნელნი, ხშირ შემთხვევაში, სამეფო საგვარეულოს უმცროსი შტოების ან მეფებთან თანშეზრდილი ვასალური წრეების წარმომადგენლები იყვნენ.

მართალია, ამგვარი თვითშეგნება განსაზღვრავდა საერო თუ საეკლესიო სწავლული ელიტის კულტურულ პროფილს, მაგრამ, ცხადია, იგი თანაბრად ვერ მსჯვალავდა მთელ ფეოდალურ წოდებას და ვერც მის პოლიტკურ ქცევაზე ახდენდა ზეგავლენას. პატრონულმობის წესზე დასტრუქტურებული ფეოდალური საზოგადოების ტრადიციულ ღირებულებებში სახელმწიფოებრივი იდეალების ადგილი ჯერ კიდევ ნაადრევი იყო. მისი ფეოდალურ-პატრიმონიალური წარმოდგენები წინააღმდეგობაში მოდიოდა თავად სახელმწიფოებრივ იდეასთან.

ამ წარმოდგენების გადალახვა ვერც ბაგრატიონ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის მითმა შეძლო, რომელიც ადრეფეოდალური ურთიერთობების წიაღში და უკვე პოლიტიკური დაქუცმაცებულობის პირობებში იყო ჩამოყალიბებული. ამი-

³⁶ „ეფთვიმე ათონელის ცხოვრებაში“ არაორაზროვნად არის მითითებული, რომ ქართველ ბერმონაზონთა მთარგმნელობით საქმიანობას დავით კურაპალატი უშუალოდ ადევნებდა თვალყურს. ეფთვიმე ახალ თარგმანებს მეფეს უგზავნიდა, რომელიც თავის მხრივ, „ზედავს-ზედა მიუწერნ, რათა თარგმნიდეს და წარსცემდეს“ (აბულაძე 1967: 61). XI-XII საუკუნეების ლიტერატურული მასალასა და, განსაკუთრებთ, მთარგმნელთა კომენტარებში კიდევ უფრო იკვეთება მეფეთა როლი ახალი თარგმანების შექმნასა და რედაქტირების საქმეში. ეს საკითხი შესაბამისი მასალით და ახალი ასპექტებით განხილულია ნ. დობორჯგინიძის ნაშრომში: „ლინგვისტურ-ჰერმანევტიკული მეტატექსტები (დობორჯგინიძე 2012: 5-25, აგრეთვე 7-8, სქოლით).

ტომ ბაგრატიონებისადმი ლოიალურად განწყობილი ძალები ვერც იდეოლოგიურად და ვერც პოლიტიკურად ვერ უმკლავ-დებოდნენ იმ ფეოდალურ განწყობებს, რომელსაც თავის სა-სარგებლოდ შესანიშნავად იყენებდა ბიზანტიის ხელისუფლე-ბა. ასეთ ვითარებაში საზოგადოების მაკონსოლიდირებელი როლი ეკლესიას უნდა ეკისრა, მაგრამ ფეოდალური ერთგუ-ლების წესზე ორგანიზებული ეკლესია სხვა პოლიტიკურ ძა-ლებთან ერთად თანაბრად აღმოჩნდა ჩათრეული იმდროინ-დელ დესტრუქციულ მოვლენებში. მთლიანად საეკლესიო ელიტა – ეპისკოპოსები, მსხვილ მონასტერთა წინამძღვრები, ნებსით თუ უნებლიერ, მონაწილეობდნენ შიდა პოლიტიკურ დაპირისპირებებში (ლორთქიფანიძე 1979: 169-170).

XI საუკუნის პირველ ნახევარში მაინც, მცხეთის ტახტის მყრობელი კათალიკოსები ძირითადად ბაგრატიონ მეფეთა ვასალები და მათი ერთგული თანამებრძოლები არიან (მაგ., მელქისედეკ კათალიკოსი ბაგრატ III-ის „გაზრდილს“ უწო-დებს თავს, ხოლო მელქისედეკის „გაზრდილია“ მისი მომდევ-ნო კათალიკოსი იოვანე (შოშიაშვილი 1984: 27). ეს ნიშნავს, რომ იოვანეც ბაგრატიონ მეფეთა დაახლოებული წრიდან იყო გამოსული, მაგრამ ეკლესიის ფეოდალიზაცია იმდენად შორს იყო წასული, რომ მხოლოდ კათალიკოსთა ლოიალურება სა-ქართველოს ერთიანობისათვის მებრძოლი მეფეებისადმი სა-ერთო მდგომარეობას დიდად ვერ ცვლიდა. ეკლესიის მესაჭე-თა არისტოკრატული კონტიგენტი შერწყმული იყო საერო არისტოკრატიასთან, რაც პრაქტიკულად შლიდა ზღვარს სა-ეკლესიო და საერო წოდებებს შორის და არღვევდა შუასაუ-კუნოვანი საზოგადოებრივი წესრიგისათვის აუცილებელ წო-დებრივ ბალანსს. XI საუკუნეში ქართულ ეკლესიაში თავი იჩი-ნა კიდევ ერთმა სენმა – სიმონიამ. თვით ბაგრატ IV (1027-1072) თურმე თავად ჰყიდდა საეპისკოპოსო კათედრებს (აბუ-ლაძე 1967: 162), რამაც გააძლიერა ეკლესიის დემორალიზა-ცია და მისი საზოგადოებრივი ფუნქციის დაკნინება გაამოიწ-ვია. ხშირად ირღვეოდა ეპისკოპოსთა და მღვდელთა ხელდას-ხმის წესები, უგულვებელყოფილი იყო პირადი ღირსება და განსწავლულობა საეკლესიო პირთა იერარქიულ საფეხურებ-

ზე აღმასვლისას. „მაშინდელ ქართველ სამღვდელოებას თავისი პირდაპირი მოვალეობის პირნათლად ასრულების საშუალება აღარ ჰქონდა“ (ჯავახიშვილი 1984: 63). საქართველოს გაერთიანება საბოლოოდ ვერ დასრულდებოდა, თუ ეკლესიაც, ეს დიდი ფეოდალური ძალა, მონარქიას არ დაექვემდებარებოდა (ლომინაძე 1966a: 79).

ასეთი განუკითხაობის უამს იხმო ბაგრატ IV-მ საქართველოში გიორგი მთაწმინდელი, პიროვნება, რომლის მაღალი ავტორიტეტი საყოველთაოდ იყო აღიარებული. იგი საქართველოში ხუთ წელიწადს დარჩა და, ამ ხნის განმავლობაში, თავისი ქადაგებებით, საქმიანობით თუ უმაღლეს საერო და საეკლესიო პირთა მხილებით შეეცადა საზოგადოებაში გაბატონებულ უწესოებათა აღმოფხვრას.³⁷ როგორც მისი „ცხოვრება“ იუწყება, გიორგი მთაწმინდელის წინაშე აღსარებისათვის მეფესთან ერთად უმაღლესი სამღვდელოებაც წარმდგარა: „ხოლო მიერითგან იწყეს აღსაარებად და სინანულად თვით მეფემან, კათალიკოზმან, მღდელთა, დიაკონთა, მონაზონთა და მოწესეთა, დიდებულთა და მთავართა, მდიდართა და გლახაკთა“ (აბულაძე 1967: 162). მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი მთაწმინდელის საქართველოში მოღვაწეობამ საზოგადოებაში სინანულის გრძნობა გააღვიძა, რეალურად მაინც არაფერი შეცვლილა, რადგან სამეფო ხელი-

³⁷ ბიზანტიაში სასულიერო პირები აქტიურად იყვნენ ჩართულნი პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, მონაწილეობდნენ სამოქალაქო პრობლემების გადაწყვეტაში. ეკლესია ეწეოდა კარგად ორგანიზებულ ფართო საქველმოქმედო საქმიანობას – მისი მფარველობის ქვეშ იყო მრავალი საქველმოქმედო დანესახულება მოხუცთა საავადმყოფოებისა და ობოლთა თავშესაფრების სახით. VIII საუკუნეში ეკლესიის საქველმოქმედო მოვალეობები კანონმდებლობითაც განისაზღვრა (ეკლიგა 1965: VII ტიტლოსი). საქართველოს ეკლესიას საზოგადოების წინაშე მსგავსი ფუნქცია არ უტვირთია. ჩვენი ეკლესიის ეს ნაკლოვანება ჰქონდა მხედველობაში გიორგი მთაწმინდელს, როდესაც დამოძღვრა „ფრიად მდიდარი ეპისკოპოსი“ (აბულაძე 1967: 162), ამავე ნაკლოვანებას ააშკარავებდა იგი, როდესაც საქართველოში 80 ობოლი შეკრიბა და კონსტანტინოპოლიში ჩაიყვანა (აბულაძე 1967: 166, 168).

სუფლების ხელთ არსებული მექანიზმებით იმჟამად ეს შეუძლებელიც იყო. საერთო მდგომარეობა კიდევ უფრო დამძიმდა თურქ-სელჩუკთა შემოსევების შედეგად. დავით აღმაშენებლის ტახტზე ასვლისას საეკლესიო ცხოვრება სრულიად მოშლილიყო ფიზიკურად, ორგანიზაციულად და მორალურად. აი, რას წერს დავითის ისტორიკოსი: „რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღვთისანი, ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს, და უღირსთა და უწესოთა მამულობით უფროს, ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა; და მათნივე მსგავსნი ხუცესნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს, რომელნი, ნაცვლად სჯულთა საღმრთოთა უსჯულოებასა აწურთიდეს მათ ქუეშეთა ყოველთა. და თვთ სახლით უფლისათა და მღვდელთაგან გამოვიდოდა ყოველი უსჯულოება და ცოდვა, რომელთა თუაღმი ღმრთისა ხედვიდა ყოველთა და განრისხებულ იყო...“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 327).

ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის იმჟამინდელი მდგომარეობა არსებით ცვლილებებს მოითხოვდა. საჭირო იყო მონარქის მტკიცე, გაბედული, ერთპიროვნული ჩარევა ეკლესიის საქმეებში, მაგრამ ამგვარ მოქმედებებს ესაჭიროებოდა მეფის პერსონის საკრალური ავტორიტეტის ამაღლება, რათა მას სამოქმედო ასპარეზი გახსნოდა. ეს მიზანი ჩანს რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერაზე დართულ დავითის „შესხმაში“. აქ მეფე გამოცხადებულია „ღმრთის სახედ“, „კაცითმოყვარედ, ვითარცა იესუ“, „თვითმპყრობელად“ (გაბიძაშვილი 1978: 193-195) და ა.შ. ზოგიერთი მკვლევარი არცთუ უსაფუძვლოდ ფიქრობს, რომ კრების მთავარი მიზანი „უღირს“ მღვდელმთავართა გადაყენებაზე მეტად იყო თვითმპყრობელი მონარქის იდეოლოგიის შემუშავება, რომელსაც მზარდი სახელმწიფო უნდა დამყარებოდა (Abasashvili 2010: 47). მაგრამ მხოლოდ მეფის საკრალური ავტორიტეტის ზრდა ვერ გამოიღებდა ნაყოფს, თუ იგი არ აისახებოდა ცხოვრების მატერიალურ მხარეზე, ანუ, არ მოხდებოდა სახელმწიფო და საეკლესიო ცხოვრების გარდაქმნა მმართვე-

ლობის ერთიანი სისტემის ფარგლებში. სწორედ ამიტომ შემუშავდა ბიზანტიური სიმფონიზმის განახლებული ქართული მოდელი, რომლის ასამოქმედებლად, ბიზანტიისაგან სრულიად განსხვავებული სოციალური ბაზისა და პოლიტიკური სტრუქტურის პირობებში, მეფემ ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესის თანამდებობა და მისი ხელქვეითი უწყება შექმნა (სურვულაძე 2012:147).

ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესის თანამდებობა არსებითად ახალი მოვლენა იყო ქართულ სინამდვილეში და მისი არსებობა, მართლაცდა, ქართული სახელმწიფოებრიობის უნაყოფიერეს პერიოდს დაემთხვა (ბერძენიშვილი 1966: 6). სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია გარკვეულია ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესის ადგილი სამოხელეო იერარქიაში და მისი ფუნქციები (ჯავახიშვილი 1982: 270-282, ბერძენიშვილი 1966 58-59, მესხია 1979: 79-102, ლორთქიფანიძე 1979:220-222; ანთელავა 1983: 100-122), მაგრამ მაინც ბუნდოვანი რჩება მისი დამოკიდებულება ეკლესიასთან და კათალიკოსის ინსტიტუტთან. საუკუნოვანმა გამოცდილებამ უჩვენა, რომ კათალიკოსის ინსტიტუტი ვერ უძღვებოდა იმ ამოცანებს, რომლებიც საქართველოს პოლიტიკურმა გაერთიანებამ ეკლესიის მსახურთაგან მოითხოვა³⁸. მათი გადაჭრა იტვირთა ახლად შექმნილმა ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესის უწყებამ, იგი იქცა საეკლესიო ორგანიზაციაში სამეფო ხელისუფლების პოლიტიკურ საყრდენად, თუმცა ეს პოლიტიკა ყოველთვის როდი მოდიოდა თანხმობაში კათალიკოსის ნებასთან³⁹.

³⁸ მიზეზი ამ მოვლენისა იდო „ეკლესიის გარეთ“, საზოგადოების ფეოდალური განვითარების ხელშემწყობ ფაქტორთა თანაფარდობაში, რამაც განსაზღვრა ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყნების“ წარმატები როლი მემამულურ-არისტოკრატიული კონტიგენტის ფორმირებაში. ფეოდალური არისტოკრატია ავსებდა მაღალი საეკლესიო იერარქიის რიგებსაც, რის შედეგადაც პრაქტიკულად წაიშალა სოციალური ზღვარი საერო და საეკლესიო წოდებებს შორის.

³⁹ როდის შეიქმნა ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესის თანამდებობა, ნყაროებში მითითებული არ არის. ქართულ ისტორიოგრაფიაში

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის უწყების უპირველესი დანიშნულება იყო საქართველოს საეკლესიო ცხოვრების ზედამხედველობა, რათა იგი „უცთომელ“, ანუ კანონიერების ნორმებში მოქცეულიყო. ეს პროცესი, შესაძლოა, რუის-ურბნისის კრებამდეც კი დაიწყო, მაგრამ მისი ჩაყენება სამართლებრივ ჩარჩოებში კრების შედეგად უნდა გამხდარიყო შესაძლებელი. კრების ტექსტის შესწავლამ საეკლესიო კრებების ნორმებთან მიმართებაში (როგორც საეკლესიო, ასევე სამოქალაქო სფეროში) გამოავლინა სამართლებრივ დარღვევათა 18 ტიპი (გაბიძაშვილი 1978: 87-159, აბაშიძე 2010: 29-36), რაც, როგორც ჩანს, იმჟამინდელ ქართულ სინამდვილეში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. დავითისა და მის თანამოაზრეთა საერთო შეხედულებით, კათალიკოსი, სამეფო ხელისუფლების ჩარევის გარეშე, უძლური იყო რაიმე შეეცვალა ეკლესიაში. ამიტომ ლაპარაკობს კმაყოფილებით დავითის ისტორიკოსი რუის-ურბნისის კრების შედეგებზე: „გამოწულილვითა კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცოომა განმართეს, კეთილი და სათნო ღმრთისა წესი ყოველი დაამტკიცეს, უღირსად გამოჩინებული განკუეთნეს, და შეაჩუენეს, გარდამოსთხინეს საყდართაგან, დალათუ ძნელდა იყო ესე, რამეთუ იყვნეს კაცნი მთავართა და ნარჩინებულთა შვილი, რომელთა უწესოდ დაეპყრნეს საყდრები; და მათ ნილ ჭეშმარიტნი მწყემსნი და სათნონი ღმრთისანი დაადგინეს“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 327-328).

როდესაც ვლაპარაკობთ ბიზანტიური მოდელის გად-

დიდხანს იყო გაპატონებული აზრი, რომ იგი შეიქმნა უშუალოდ რუის-ურბნისის კრების შემდეგ. პირველად ეს შეხედულება ეჭვევეშ დააყენა ი. ანთელავამ. მან ყურადღება მიაქცია რუის-ურბნისის „ძეგლისწერაში“ გიორგი მონაზონისა და მწინობართაუხუცესის მიმართ გამოყენებულ განსაზღვრებას – „მეუფე“, რომელიც მხოლოდ ეპისკოპოსის პატივში აყვანილი მონაზონის მიმართ შეიძლებოდა გამოყენებულიყო (ანთელავა 1983:121). ეს შეხედულება გაზიარებულია და გამყარებული დამატებითი არგუმენტებით ზ. აბაშიძის ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის სახელოსადმი მიძღვნილ ნაშრომში (აბაშიძე 2013:138-140).

მონერგვაზე საქართველოს მმართველობის სისტემაში, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეს პროცესი, უპირველეს ყოვლისა, სამართლებრივი კულტურის ამაღლებას ემსახურებოდა. დანამდვილებით არის ცნობილი, რომ რუის-ურბნისის კრებას წინ უძლოდა „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნა. თვით „ძეგლისწერის“ ტექსტი აშკარად ამჟღავნებს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმაზე დამოკიდებულებას (გაბიძაშვილი 1978: 29). ამიერიდან საქართველოს სამეფო და საეკლესიო ხელისუფლებას ამ ძეგლის სახით ჰქონდათ „დაწერილი“ ბიზანტიური კანონები, რომლითაც შეეძლოთ ეხელმძღვანელათ მართლმსაჯულების აღსრულების დროს.

როგორც „დიდი სჯულისკანონის“ გადმოქართულება, ასევე რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ ნივთიერად ამტკიცებენ, რომ სახელმწიფოს აღმშენებლობის გზაზე დავით აღმაშენებელმა პრიორიტეტი სამართალს და კანონიერებას მიანიჭა. ფეოდალურ თვითნებობას და ანარქიას, როგორც ეკლესიაში, ისევე სამოქალაქო ცხოვრებაში მეფემ კანონი დაუპირისპირა: „რამეთუ ვერცა მსოფლიო ვინმე, და ვერცა მოქალაქე, ვერ მჩედარი და ვერ რომელი პატივი და ასაკი იკადრებდა განდრეკილად სლვად: რამეთუ ყოველთა კაცთა იყო წესიერება, ყოველთა კანონ, ყოველთა პატიოსნება...“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 356). დავითის ისტორიკოსის აზრით, მხოლოდ ამგვარი, კანონზე დაფუძნებული წესრიგი იყო სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის საფუძველი. მის სათავეში იდგა „ბრძენი მეფე“, „რომლითა უმეტეს ყოველთა საშიშად საზარელ იყო ყოველთა, რამეთუ ღმრთისა მიერ იყო მის ზედა ნიჭი ესე“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 356). დავითის ისტორიკოსი შეფარულად რაციონალურ, „სამართლებრივ“ ელემენტზე მიუთითებს, რომელიც მეფის ძალაუფლების ირაციონალურ საკრალურობას მატერიალურ განზომილებას ანიჭებდა. ეს იყო, რასაკვირველია, ახალი აზრი ქართულ პოლიტიკურ სივრცეში. სახელმწიფო წესრიგს, რომელსაც მეფე ღვთის სახელით ამყარებდა, რეალურად მეფის „ხელი“, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუუცესი უძღვებოდა. ამიტომ შედიოდა მის უშუალო კომპეტენციაში მართლმსაჯულება („სააჯო კარი“). ამავე დროს

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესს, როგორც სახელმწიფო ადმინისტრაციის მეთაურს, სამოქალაქო და სამხედრო საქმე-თა კონტროლიც ევალებოდა. ცნობილია, რომ ექსტრემალურ სიტუაციებში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი სამხედრო ოპერაციების დაგემვაშიც მონაწილეობდა (ყაუხჩიშვილი 1955: 333, 345), რამაც სამომავლოდ შეამზადა მისი კონფლიქტი ამირსპასალართან (მესხია 1979: 303-304).

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესისათვის სამოქალაქო მოვალეობების დაკისრება სავსებით ეთანხმება მმართველობის ბიზანტიურ სისტემას, რომელშიც ჩვეულებრივი მოვალენა იყო სამოქალაქო და სასულიერო ფუნქციების შეთავსება⁴⁰. ბიზანტიის იმპერატორები, შესაბამისად პოლიტიკური ამოცანებისა, ყოველთვის ერეოდნენ ეკლესიის საქმეებში, რის დროსაც იმპერატორის უახლოესი თანამშრომლები თავად კონსტანტინოპოლის პატრიარქები იყვნენ. მათ არჩევაში იმპერატორები უაქტიურეს მონაწილეობას იღებდნენ (*Соколов* <http://krotov.info...4>). იმპერატორი ნიშნავდა პატრიარქის მოადგილე სვინგელოზსაც, რომელიც მაგისტროსთან იყო გატოლებული და პოლიტიკურ საქმიანობას ეწეოდა (*Гийи* 1974: 127). საჭიროების შემთხვევაში, იმპერატორს შეეძლო მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა დანიშვნაც. ასეა ეს უფლებები განსაზღვრული „ბერძნული სამართლის“ ქართულ ვერსიაში: „ვისიც ენებოს, ებისკოპოზისა აღამაღლებს, მიტროპოლიტად დააყენებს... და უკეთუ ებისკოპოზთა ბევრი სამწყსო აქუს, გაუყოფს და სხვას ებისკოპოზს შეიქს; ვისიც ენებოს, გამოსცულის... საქმე ეს იპოების მეოთხესა კა-

⁴⁰ ბიზანტიაში ხშირი იყო საეკლესიო და საერო თანამდებობათა ფუნქციური შერწყმა. კონსტანტინოპოლის არაერთი პატრიარქი (მათ შორის სახელგანთქმული პატრიარქი ფოტიოსი), საერო წოდებიდან იქნენ დაწინაურებულნი პატრიარქის რანგში (საეკლესიო ხარისხების დაჩქარებული გავლით). ამავე დროს ბერები ხშირად იყავებდნენ სამოქალაქო და მაღალ სამხედრო თანამდებობებსაც (*Гийи* 1974:111). ასეთთავანია ქართული წყაროების პეტრე პეტრიკ-ყუფილიც, რომელიც შემონაზვნების შემდეგ იღებს ბიზანტიაში ვესტის საერო პატივს (ხეც A-136-ის ანდერძი, 396 v).

ნონსა ხალკიდონისა კრებისა, რამეთუ ჭელმწიფება მიცე-
მულ არს მეფეთათვის, უბძანოს ვისმე სამღუდელოთა კაც-
თა, საერო სამსახური აქნევინოს ...“ (დოლიძე 1963: 162-163).

მთლიანად იმპერატორზე იყო დამოკიდებული ბიზან-
ტიის ეკლესიის მატერიალური მდგომარეობა. ბიზანტიის ეკ-
ლესია ძალზე შეზღუდულად სარგებლობდა (ხშირად საერ-
თოდ არ სარგებლობდა) იმუნიტეტის უფლებით. არც კონ-
სტანტინოპოლის პატრიარქს, არც ბიზანტიის ეპისკოპოსებს
არ ჰქონიათ ვრცელი სამფლობელოები და არ ჰყოლიათ სა-
ეკლესიო მიწებზე მემკვიდრეობითი უფლებებით მიმაგრე-
ბული ვასალები (*Листавриნ* <http://krotov.info...>). ეკლესიის პო-
ლიტიკურმა როლმა, შემაგრებულმა ეკონომიკური პირობე-
ბით და სამართლებრივი ნორმებით, მთლიანად განსაზღვრა
ეკლესიის სრული მორჩილება იმპერატორისადმი და პრაქ-
ტიკულად მისი გადაქცევა სახელმწიფო უწყებად (Гику 1974:
125). იმპერატორს ეკლესიაზე შენარჩუნებული ჰქონდა სრუ-
ლი კონტროლი, მაგრამ, ამასთანავე, აღებული ჰქონდა ვალ-
დებულება მუდმივად ეზრუნა მასზე.

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის ფუნქციების გან-
ხორციელება მოითხოვდა მმართველობის მსგავსი ფორმე-
ბის დანერგვას, რასაც შესაფერისი საუწყებო მოხელეები
ესაჭიროებოდა. შესაძლოა, სწორედ ამიტომ არ დააკისრა
დავითმა ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის ფუნქციები სა-
ქართველოს ეკლესიის მეთაურს – ქართლის კათალიკოსს,
როცა ბიზანტიური გამოცდილება ფორმალურად სწორედ
ამას კარნახობდა⁴¹. პირიქით, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუ-
ცესის თანამდებობის საშუალებით მეფე კათალიკოსის ზო-

⁴¹ ბიზანტიაში სიმფონიზმის პრაქტიკული გამოხატულება იყო იმ-
პერატორისა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის თითქმის ყო-
ველდღიური თანამშრომლობა სახელმწიფო პოლიტიკის ყოველ
სფეროში. მათი გადაწყვეტილებების შესრულებაში ჩაბმული იყ-
ვნენ საიმპერატორო კარისა და საპატრიარქოს განტოტვილ ბიუ-
როკრატიული აპარატები, რომლებშიც უმაღლესი იერარქიული
თანამდებობები ხშირად ერთმანეთთან გადაკვეთილი იყო მათი შე-
ერთებით ერთი პირის ხელში.

გიერთ (მაგ, საეკლესიო ადმინისტრირების) ფუნქციაში ერე-ოდა და, როგორც ჩანს, კვეცდა საგადასახადო იმუნიტეტ-საც, რომლითაც საქართველოს ეკლესია-მონასტრები ფარ-თოდ სარგებლობდნენ. ამ ღონისძიებებით მეფემ ეკლესია მთლიანად სამეფო ხელისუფლების კონტროლქვეშ მოაქცია და ცენტრალიზმის იდეას დაუმორჩილა.

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის მეშვეობით გააერ-თიანა მეფემ ზოგიერთი დაშორებული ეპარქია (ბედიელ-ალავერდელი), მაშინ, როდესაც საეკლესიო კანონი ეკლესი-ის მესაჭებს ზოგადად უკრძალავდა სხვა ეპარქიის შემოერ-თებას (მსოფლიო კრებები II, 2; III, 8; IV, 12). თუ გავიხსენებთ, რომ XI საუკუნის 60-80-იან წლებში ბედიელი და ჭყონდიდე-ლი ბიზანტიურ სვინგელოზის ტიტულს ჯერ კიდევ ატარებ-დნენ (აბულაძე 1967: 163, ხეც, A-136, 393v), ხოლო კახეთი-სათვის ბრძოლაში დავით აღმაშენებელს საეკლესიო პირთა წინააღმდეგობის დაძლევაც მოუხდა (შოშიაშვილი 1984: 54), გასაგები გახდება ამ დაშორებულ კათედრათა შეერთების პოლიტიკური მიზანშენონილობა. როგორც დავითის ანდერ-ძიდან ჩანს, გიორგი ჭყონდიდლის შემდგომ სწორედ ბედი-ელ-ალავერდელი ითავსებს მწიგნობართუხუცესობას (შოში-აშვილი 1984:59). როგორც ჩანს, სწორია ზ. აბაშიძის დაკვირ-ვება, რომ მწიგნობართუხუცესობა თავდაპირველად არ იყო განპირობებული მაინცა და მაინც ჭყონდიდლობით (აბაშიძე 2013:142), რასაც მოწმობს ვთქვათ, თანადროულად ბედიელ-ალავერდელის არსებობა. თუმცა, ისიც აშკარაა, რომ შემ-დგომი მწიგნობართუხუცესები აუცილებლად ფლობენ ჭყონდიდის კათედრას აღმოსავლეთ საქართველოს რომე-ლიმე სხვა კათედრასთან ერთად. არსებობს მოსაზრება, რომ ჭყონდიდის კათედრას საკრალურ ავტორიტეტს ჰმატებდა მისი დაფუძნება ანდრია პირველწოდებულის მიერ, რის გა-მოც ჭყონდიდის ეპისკოპოსი გასაკუთრებული პატივით სარგებლობდა და ნარმატებით უწევდა მეტოქეობას აფხაზე-თის კათალიკოსს (ქორიძე 2013: 166). ჭყონდიდელ-მწიგნო-ბართუხუცესი აქტიურ როლს თამაშობდა სხვა ეპარქიათა

მესაჭეების კანდიდატურათა შერჩევაშიც⁴², რომელთაც, თავისთავად ცხადია, ქართლის კათალიკოსი აკურთხებდა.

დავით აღმაშენებელი ბიზანტიური მაგალითით ხელმძღვანელობდა და მას ქართულ სინამდვილეს არგებდა. ამ სინამდვილემ აჩვენა, რომ ხანგრძლივი მემამულური ტრადიციების მქონე ფეოდალურ ქვეყანაში, სადაც ეკლესია ფართო საგადასახადო იმუნიტეტით საარგებლობდა, იგი თავად იყო ქცეული ფეოდალურ ინსტიტუტად, რომლის ეკონომიკური არსებობა მიწის მემკვიდრობით ფლობაზე იყო დაფუძნებული. ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის უწყება კი ამ ფეოდალურ პრინციპს ეწინააღმდეგებოდა და თავდაპირველად მაინც ბიუროკრატიულ აპარატს ეფუნებოდა. ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თვალსასწირში ეკლესიასთან ერთად ერთდროულად სამხედრო და სამოქალაქო ფუნქციებიც შემოდიოდა, რასაც, მართალია, ზოგჯერ საეკლესიო კანონები ეწირებოდა, მაგრამ მისი საშუალებით სამეფო ხელისუფლებას საშუალება ეძლეოდა აქტიურად ჩაერთო ეკლესია სახელმწიფოს აღმშენებლობაში (Abashidze 2010: 43).

ერთი მხრივ, ეკლესიის იმუნიტეტური უფლებების შეკვეცით, მეორე მხრივ კი, კათალიკოსის ადმინისტრაციული უფლებების ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესისადმი დელეგირებით, შეუძლებელია არ წარმოქმნილიყო კონფლიქტი კა-

⁴² ამ ვარაუდის საფუძველს იძლევა ერთი გვიანდელი ძეგლი (სავარაუდოდ, XIV საუკუნის მეორე ნახევრისა) „განგება დარბაზიბისა“, რომელშიც გაცილებით ადრე შემუშავებული ეტიკეტია შემორჩენილი. აქ აღნერილი წესით, მეფის მარჯვნივ, ცხადია, ქართლის კათალიკოსი ჯდება, მარცხნივ – ჭყონდიდელი. დანარჩენი მღვდელმთავრები დადგენილი რიგითობით სხდებიან კათალიკოსის (მარჯვნივ) ან ჭყონდიდლის (მარცხნივ). აღსანიშნავია, რომ კათალიკოსის მხარეს სულ სამი საპატიო მღვდელმთავარი ჯდება (სომხითის მიტროპოლიტი, მთავარეპისკოპოსი, მაწყვერელი), მაშინ, როდესაც ჭყონდიდლის მხარეს – ყველა დანარჩენი (დოლიძე 1965: 47-49). მღვდელმთავართა სხდომის ეს წესი, უეჭველია, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის ძლიერების დროინდელ საზეიმო რიტუალს გამოხატავს და არა დოკუმენტის შედგენის დროისას, როცა ჭყონდიდლის თანამდებობა უკიდურესად დამცრობილი იყო.

თალიკოსსა და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამ-დებობათა შორის. ეს გამომჟღავნდა კიდეც გიორგი III-ის და თამარის მეფობის მეფობის დროს. დემნა უფლისწულის აჯანყების ჩაქრობის შემდეგ ეკლესიამ იმუნიტეტური უფ-ლებები დაიბრუნა (შოშიაშვილი 1984: 71-78), რაც ჭყონდი-დელ-მწიგნობართუხუცესის ძალაუფლებას მნიშვნელოვნად ამცრობდა და საფუძველს ამზადებდა ამ ორი თანამდებობის შესაერთებლად.

გიორგი III-ის მეფობის დასასრულს ჭყონდიდელ-მწიგ-ნობართუხუცესის თანამდებობა ეპყრა ანტონ გლონისთა-ვისძეს. შესაძლოა, სწორედ იგი იგულისხმება კაენის ოლქში მდებარე აღარნინის მონასტრის მოსახსენებელ წარწერაში, რომელშიც გიორგი მეფესთან უსახელო ჭყონდიდელია მოხ-სენებული (აბდალაძე 2005: 77)⁴³. ანტონ გლონისთავისძეს, თამარის მეორე ისტორიკოსის ცნობით, კათალიკოსმა მიქა-ელ მირიანისძემ „მოძმაცვათა ვიეთამე მეფისა განმძრახთა-თა“, წარსტაცა ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესობა (ყაუხ-ჩიშვილი 1959: 122). მემატიინის სიტყვებიდან ჩანს, რომ მის-თვის ამ თანამდებობათა შეერთება უჩვეულო მოვლენა იყო და ამიტომ ამ ამბავს იგი უარყოფითი დატვირთვის ზმინთ – „მოივერაგა“ - გადმოსცემს. ეს, როგორც ჩანს, პირველი შემ-თხვევა იყო და, რომ არა მიქაელ კათალიკოსის გადასვლა თამარის მონინაალმდეგეთა ბანაკში, შესაძლოა, ეს თანამდე-ბობები აღარც დასცილებოდნენ ერთმანეთს. მაგრამ იმდრო-ინდელი საქართველოს სპეციფიკურმა პოლიტიკურმა და სოციალურმა ვითარებამ მოვლენათა ამგვარ განვითარებას ხელი შეუშალა. თამარის დროინდელი სირთულეები არსები-თად განსხვავდებოდა დავით აღმაშენებლის დროინდელი სირთულეებისაგან. თუ დავითის დროს მთავარი ამოცანა

⁴³ XII საუკუნეში ქართველი მეფეები მფარველობას უნევდნენ სომ-ხურ ანტიქალკედონურ სამღვდელოებასაც. ეს იყო ძალზე ფრთხი-ლად გამოხატული სახელმწიფო პოლიტიკა, რომელიც მიზნად ისა-ხავდა ქართული ქალკედონური ეკლესიის გავლენის თანდათანო-ბით გაძლიერებას სომხეთში (აბდალაძე 2005: 76).

ქვეყნის ერთიანობის მიღწევა იყო, თამარის დროს აქტუალური გახდა დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ფეოდალურ წრეებს შორის მეტოქეობის დარეგულირება, რის-თვისაც სამეფო ხელისუფლებამ კვლავ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობა გამოიყენა.

მიქაელ კათალიკოსმა, თამარის მეორე ისტორიკოსის ცნობით, „უფლისაგან“ მიიღო ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესობა და მაწყვერლობა (ყაუხჩიშვილი 1959: 118, 122). სხვა ეპიზოდში იგივე ავტორი მას სამთავისის ფლობასაც მიაწერს (ყაუხჩიშვილი 1959: 122). მიქაელ კათალიკოსის ამ ზომამდე განდიდება, როგორც ჩანს, მაშინ მოხდა, როცა დიდგვარიანები ერთიანი ფრონტით გამოდიოდნენ მეფის ერთგულ „უგვარო“ დიდმოხელეთა წინააღმდეგ (მესხია 1979: 83). ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობის ამ ახალ კონფიგურაციაში შეუძლებელია არ დავინახოთ, ერთი მხრივ, თამარის დროს ჭყონდიდელ-მწიგნობაუხცის „გაფეოდალება“, მეორე მხრივ, შეფარული კონფლიქტი დასავლეთ და აღმოსავლეთ საერთველოს სამღვდელოებას შორის. ამ შემთხვევაში იგი ქართლის სამღვდელოების სასარგებლოდ გადამწყდარა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გიორგი III-ისა და თამარის დროინდელი სახელმწიფო კრიზისების განხილვისას არა ერთხელ შეფასებულა დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს არისტოკრატიის განსხვავებული პოზიციები. XI საუკუნეში დასავლეთიდან წამოსული გაერთიანების მძლავრ პროცესში დიდ როლს თამაშობდნენ დასავლეთ საქართველოს ძირძველი საგვარეულოები და საეკლესიო კათედრები, მაგრამ დავით აღმაშენებლის მეფობის დასასრულს, განსაკუთრებით კი, თბილისის შემოერთების შემდგომ, მეფის ერთგულ საგვარეულოთა ახალი კონტიგენტი ქართლ-კახეთსა და ჰერეთშიც წარმოიშვა. ამასთან აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური ცენტრების მნიშვნელობა განუხრელად იზრდებოდა, ხოლო დასავლეთ საქართველოს როლი თანდათან ემცრობოდა (პერძენიშვილი 1974: 167-168). ამ გარემოებას უნდა გამოეწვია „პროვინციული“

კონფლიქტების მომწიფება დასავლეთ საქართველოს ძირ-ძველ საგვარეულოებსა და აღმოსავლეთ საქართველოს ფე-ოდალურ სახლებს შორის, რაც ჯერ გიორგი III-ის დროინ-დელ აჯანყებაში გამოიკვეთა, ხოლო გიორგი რუსის ცნობი-ლი გამოსვლის დროს კიდევ უფრო დიდი მასშტაბით გამოვ-ლინდა (ძერძენიშვილი 1974: 152-153, 169-174).

მაგრამ ამ გამოსვლებს შორის ძალთა განლაგების მი-ხედვით მკვეთრი სხვაობა იგრძნობა. თუ 1177 წელს გიორგი III-ის წინააღმდეგ ამბოხებაში დასავლეთ საქართველოდან არც ერთი ფეოდალი არ იღებდა მონაწილეობას, 1188 წლის გიორგი რუსის აჯანყებაში თამარის წინააღმდეგ სწორედ დასავლეთ საქართველოს ფეოდალები შეადგენდნენ მთავარ ძალას (ანთელავა 1980: 223-224). ამ ორ დიდ მოვლენას შორის (ყუთლუ-არსლანის გამოსვლამდე) არის მოქცეული კათალი-კოს მიქაელ მირიანისძისათვის ჭყონდიდელ-მწიგნობართუ-სუცესის სახელოს მიმატება. მოვლენათა ლოგიკას რომ მივ-ყვეთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ: თამარის მეფობის დასაწ-ყისში სამეფო კარზე პირველობისათვის ბრძოლაში აქტიუ-რად მონაწილეობდა ეკლესიაც, რომელსაც იმუნიტეტური უფლებები უკვე დაბრუნებული ჰქონდა. თავდაპირველად თამარმა „დაუთმო“ აღმოსავლეთ საქართველოს წარმომად-გენლებს და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუსუცესის თანამდე-ბობა მაწყვერლობასთან და სამთავრელობასთან ერთად უბოძა ქართლის კათალიკოსს, წარმომავლობით ქარ-თლელს⁴⁴, მიქაელ მირიანისძეს. თამარის ეს იმუამინდელი გადაწყვეტილება თავისთავად ორ სიახლეს შეიცავდა: 1. სა-ხელმწიფოს უმაღლესი თანამდებობა შეუთავსდა ქართლის კათალიკოსს, რითაც ამ უკანასკნელის პოლიტიკური სტა-ტუსი აამაღლა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ თანამდებობათა ამ-გვარი შერწყმის იდეა უფრო ადრე იყო მომწიფებული და თა-

⁴⁴ ტექსტშია „ქართველი“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 122), რაც სხვას არა-ფერს ნიშავს, თუ არა ქართლელს. ამიტომ, არადამაჯერებლად მოჩანს მოსაზრება, რომ მიქაელი დასავლეთ საქართველოს ფეო-დალურ დაჯგუფებას ეკუთვნოდა (ანთელავა 1980: 209).

მარმა იგი მხოლოდ განახორციელა; 2. ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობა, რომელიც მანამდე ტრადიციულად დასავლეთ საქართველოს მღვდელმთავრებს ეკუთვნოდათ, ქართლის ნარმომადგენელს ხვდა წილად. როგორც ცნობილია, მიქაელ კათალიკოსს ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობა სულ რამდენიმე თვეს ეპყრა (მესხია 1979: 1979: 101) და მან იგი დაკარგა ყუთლუ-არსლანის გამოსვლის შემდეგ. მეფეს მისთვის კათალიკოსოსობის ჩამორთმევაც უნდოდა, მაგრამ ამ მიზანს ვერ მიაღწია, რადგან კრებაზე მიქაელს ბევრი მხარდამჭერი აღმოაჩნდა, საფიქრებელია, აღმოსავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსების სახით.

თამარის მეორე ისტორიკოსის თხრობა საეკლესიო კრების მიმდინარეობის შესახებ მიანიშნებს, რომ თამარი ამჯერად ცდილა ძველებური წონასწორობა აღედგინა – ისევ დასავლეთ საქართველოს მღვდელმთავრების პოზიციები გაეძლიერებინა სამეფო კარზე. ამას მან მიაღწია ანტონ გლონისთავისძის დაბრუნებით ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესობის თანამდებობაზე. რეგიონალური მეტოქეობის „დასაბალნებლად“ თამარმა ანტონ გლონისთავისძის ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცებასთან ერთად უწყალობა სამთავისი, რომელიც ადრე მიქაელ კათალიკოსაც ეპყრა პირველ ვეზირად ყოფნის დროს. ამავე დროს ანტონს უწყალობა კისისხევი (ყაუხჩიშვილი 1959: 123), რითაც ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის სახელოს „კახური“ კომპონენტი შემატა, როგორც ჩანს, ბენეფიციუმის (კისისხევი) სახით. ამ წყალობას, გარდა ეკონომიკური შინაარსისა, უპირველესად უნდა ჰქონოდა პრევენციული მნიშვნელობა კახეთში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცების უწყების გავლენის გასაძლიერებლად. საფიქრებელია, რომ დავითის დროს (და, სავარაუდოდ, მისი უშუალო მემკვიდრეების დროსაც), ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის უწყება ჯერ კიდევ ბიუროკრატიული სტრუქტურა იქნებოდა, რის გამოც იგი სამეფო ხელისუფლების ხელში პოლიტიკური ცენტრალიზმის ძლიერი ინსტრუმენტს წარმოადგენდა. თამარის დროს კი იგი უკვე ფეოდალურ საწყისზე ჩანს გადასული, თუმცა ნაწილობრივ

მაინც ჰქონდა შენარჩუნებული მობილურობა – სამეფო ხელისუფლება მისი მფლობელობის კონფიგურაციას საჭიროების მიხედვით ცვლიდა. თავისთავად ამგვარი ცვლილებებიც ამჟღავნებდა ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის უწყების დასუსტებას, რასაც კიდევ დაემატა „ათაბაგის“ ახალი თანამდებობა, რომელიც „მეფის მამობაში“ შეეცილა პირველ ვეზირს (მესხია 1979: 310).

ამრიგად, თამარის მეფობის დასაწყისში კათალიკოსოსობისა და ჭყონდიდელმწიგნობართუხუცესობის შეერთების მცდელობას ისევ ამ თანამდებობათა გათიშვა მოჰყვა, რადგან ამან კვლავ წარმოშვა ეკლესის მეტისმეტი პოლიტიზაციის საფრთხე. მაგრამ ტენდენცია მათი შეერთებისა კვლავ ცოცხლობდა, რასაც მოწმობს XIII საუკუნის 40-იან წლებში შიომღვიმის საბუთში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესად და კათალიკოსად არსენის მოხსენიება (შოშიაშვილი 1984: 118-120, 125). შემდგომ, როგორც ჩანს, თანამდებობები კვლავ იყოფა, თუმცა ჩვენს ხელთ არსებული მცირერიცხოვანი საბუთების მიხედვით, აშკარად ჩანს, რომ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის და კათალიკოსის ფუნქციები აშკარად გადაკვეთილია. ისინი, უკვე როგორც საეკლესიო ფეოდალები, თავიანთი ვასალებისადმი ერთნაირად გასცემენ წყალობის საბუთებს შეუვალობის უფლებით (შოშიაშვილი 1984: 114, 119), ანუ მათი კომპეტენციები ამ შემთხვევაში ერთნაირია. ეს მიანიშნებს, რომ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის დამოუკიდებელ არსებობას საფუძველი მნიშვნელოვნად შეერყა, ბევრი ძველი ფუნქცია ჩამოსცილდა, მაგრამ რჩებოდა სფერო, რომელიც მხოლოდ მის კომპეტენციას შეადგენდა, – ეს იყო მართლმსაჯულება.

ეს საუკეთესოდ ჩანს „ხელმწიფის კარის გარიგებაში“, რომელიც შექმნილია „ლიხს იქით“, დასავლურ ქართულ სამეფოში⁴⁵. რამდენადაც დასავლეთ საქართველოს მონღლოლ

⁴⁵ ნაშრომში გაზიარებულია თვალსაზრისი, რომ „ხელმწიფის კარის გარიგება“, დავით რუსუდანის ძის კარზეა შექმნილი (მესხია 1979: 71, ანთელავა 2002: 307-316).

თაგან არ განუცდია ძლიერი პოლიტიკური რყევები, ამდენად, „გარიგებაში“ საკარისკაცო იერარქია და წესები მეტ-ნაკლებად მაინც თამარის დროს უახლოვდება. „გარიგება“ საინტერესოდ გვიხასიათებს კათალიკოსისა და ჭყონდი-დელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობათა ურთიერთმი-მართებასაც.

„გარიგების“ მიხედვით, საქართველოს ეკლესის სათავეში უკვე ორი კათალიკოსი დგას – ქართლისა და დასავლეთ საქართველოსი, ანუ „აფხაზთა“ კათალიკოსი. ისინი მოძღვართ-მოძღვართან (გელათის) და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესთან ერთად შეადგენენ „ოთხთა მონაზონთა“ საპატიო ჯგუფს. სამეფო კარზე ორივე კათალიკოსი ერთნაირი პატივით სარგებლობს, თუმცა საქართველოს მეფის კურთხევის უფლება მხოლოდ ქართლის კათალიკოსის კომპეტიტინიაში რჩება (ბერძენიშვილი 1971: 85-107). „გარიგებაში“ კარგად ჩანს, რომ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის ძირითადი ფუნქცია მართლმსაჯულების აღსრულება იყო: „ორშაბათს დღესა სააჯო კარსა შიგან დაჯდების, ობოლთა და ქვრივთა და მიმდლავრებულთა მოჩივართა განიკითხვის“. გარკვეულ შემთხვევებში, როცა სამართალი მომჩინამდევრ აღწევდა, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი „რა უამსაცა უამი იყოს, თვით მივა და მაშინ იურვოს, რაც ვის უსამართლო სჭირს; არ მოეშვების, რომ არ დაიურვოს“ (დოლიძე 1965: 81-82).

ტრადიციის ძალით „ჭყონდიდლობა“ აღმოსავლეთ-საქართველოს ვეზირთა უპირველესის წოდებულებაში ძველებურად იყო შენარჩუნებული, მაგრამ მას ჭყონდიდლობაზე ხელი რეალურად აღარ მიუწვდებოდა. ამას მოწმობს დავით ლაშას ძის თანამედროვე პირველი ვეზირის, ბასილის, ჭყონდიდელ-უჯარმელად მოხსენიება (ყაუხჩიშვილი 1959: 253). რადგან „უჯარმელობაში“ ეპისკოპოსობა არც კი იგულისხმება, უნდა ვიფიქროთ, რომ საქმე გვაქვს ისეთივე ბენეფიციუმთან, როგორიც იყო კისისხევი ანტონ გლონისთავისძის შემთხვევაში. აქაც, როგორც წინათ, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესს სახელო ქვეყნად ურჩევენ პროვინციას მისი

სირთულის ნიშნით. ცნობილია, რომ მონღლოლთა ბატონობის დროს განსაკუთრებით დაზარალდა ჰერეთ-კახეთი (ყაუხეჩიშვილი 1959: 254). შესაძლოა, სწორედ ამის გამო მოაქცია ხელისუფლებამ უჯარმის მხარე ვაზირთა უპირველესის განკარგულებაში.

XIII საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის და კათალიკოსის თანამდებობები, რომლებიც წინა ათეულ წლებში შერწყმის ტენდენციას ამ-ჟღავნებდნენ, მწვავედ დაუპირისპირდა ერთმანეთს. უამთა-აღმწერლის თანახმად, 1254 წლის აღწერისას მონღლოლებს, ეკლესიის საქონებელი, ნიშნად მისთვის საგადასახადაო თა-ვისუფლების მინიჭებისა, აღწერის დავთრებში არ შეუტანი-ათ. ამ უფლების მისაღებად უზრუნია არა ჭყონდიდელ-მწიგ-ნობართუხუცესს, არამედ ქართლის კათალიკოს ნიკოლოზ III-ს, რომელიც ურდოში წასულა და თავისუფლების „იერლა-ყი“ მიუღია (ყაუხეჩიშვილი 1959: 224). ეკლესიის მიმართ მონ-ღლოლთა ამგვარმა შემწყნარებლურმა პოლიტიკამ უკვე სრუ-ლად გამოუთხარა ძირი ქართული სახელმწიფოს სიმტკიცი-სათვის ესოდენ მნიშვნელოვან სიმფონიზმის პრინციპს, რო-მელმაც ქართულ სახელმწიფოებრივობას საუკუნენახევრის წინ დიდი წარმატება მოუტანა და, რომელმაც თამარის დროს სერიოზული რყევა განიცადა. ეკლესია, იმდროინდე-ლი გამთავრებული დიდაზნაურების მსგავსად, თავის ფეო-დალურ უფლებებში ჩაიკეტა და, შესაბამისად, საქვეყნო თვალსაწიერიც დაუკინორვდა. ამ ამბიდან მოკლე ხანში სა-მეფო ხელისუფლებამ გაღატაკებული აზნაურული ფენის ეკონომიკური მდგომარეობის გამოსასწორებლად საეკლე-სიო მიწების გამოწირვა დაიწყო. ამ გაბედული და სახელმწი-ფოებრივად სასარგებლო იდეის ავტორიც და განმახორციე-ლებელიც ყოფილა ბასილი ჭყონდიდელ-უჯარმელი (ლომი-ნაძე 1979: 690-592). დაახლ. 1263 წელს საგანგებოდ შეკრე-ბილმა საეკლესიო კრებამ მთავრობის ეს ინიციატივა სასტი-კად დაგმო და მიწების უკან დაბრუნება მოითხოვა (შოშიაშ-ვილი 1984: 169-174). ეკლესიის პროტესტის მისთვის სასურვე-ლი შედეგი არ მოჰყოლია (ჯავახიშვილი 1982: 76-82, ლომინა-

ძე 1979: 593), მაგრამ, ვარაუდობენ, რომ ამ ამბავმა შეიწირა ჭყონდიდელ-უჯარმელის სიცოცხლე (ჯავახიშვილი 1982:83).

ბასილი ჭყონდიდელ-უჯარმელთან დაკავშირებული ტრაგიკული ეპიზოდი უჩვენებს, თუ რაოდენ მყიფე იყო ფე-ოდალურ მონარქიაში ეკლესიისა და სამოქალაქო ხელისუფ-ლების ჰარმონიული თანამშრომლობის პრინციპი. სახელმწი-ფოებრივი პასუხისმგებლობის მაღალი ხარისხით მისი შე-ნარჩუნება დამოკიდებული იყო სამეფო ხელისუფლების სიძ-ლიერებზე და კულტურული ელიტის არსებობაზე. საქართვე-ლოს სახელმწიფოებრივი ძლიერების ფორმულას ამ კომპო-ნენტების თანაარსებობა შეადგენდა. ერთი ამათგანის დაკ-ლება გარდუვალად იწვევდა სამეფო ხელისუფლებისა და ეკ-ლესის დაშორიშორებას. ამიტომ იყო, რომ სამეფო ხელი-სუფლების დასუსტებასთან ერთად ჭყონდიდელ-მწიგნო-ბართულუცესების არსებობამ აზრი დაკარგა. ამ თანამდებო-ბის თანდათანობითი დაკნინებით და შემდეგ საბოლოო გაქ-რობით მოიხსნა ყოველგვარი შესაძლო კონფლიქტი კათალი-კოსა და სახელმწიფოს პირველ ვეზირს შორის, მაგრამ ამ-გვარ „მშვიდობას“ ფეოდალური მონარქიისათვის განსაკუთ-რებული წარმატება არ მოუტანა.

ბასილი ჭყონდიდელ-უჯარმელის შემდეგ ჭყონდიდელ-მწიგნობართულუცესი აღმოსავლეთ საქართველოში აღარ ჩანს, შესაძლოა იმიტომ, რომ კათალიკოსთან შედარებით მი-სი როლი მნიშვნელოვნად დამცრობილი იყო. იგი არ მონაწი-ლეობს არც დემეტრე II თავდადებულის კარზე გამართულ დარბაზობაზე, სადაც წყდებოდა ურდოში მეფის წასვლა-არ-წასვლის საკითხი. ურდოშიც მეფეს თან მიჰყვება კათალიკო-სი აბრაჟამი (ყაუხჩიშვილი 1959: 284). ეს ფაქტი, რასაკვირვე-ლია, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ამ თანამდებობის საბოლოო გაქ-რობას, მაგრამ ტენდენცია უსათუოდ სახეზეა.

მონლოლთა დროინდელი მოვლენების აღმნერი მემატი-ანე ლაპარაკობს ქრისტიანული ზნეობის დაცემაზე, ანგარე-ბაზე, რომელსაც საეკლესიო წრეებშიც ღრმად ჰქონია ფეხი გადგმული. ამ ვითარებამ ეკლესიას იმდენად შეურყია ავტო-რიტეტი, რომ ეკლესიის მსახურთა შეგონებას „მეფითგან

მოყოლებული გლეხამდე“ ძალა აღარ ჰქონდა (ჯავახიშვილი 1982: 109). მიუხედავად ასეთი მძიმე სურათისა, ამ ეპოქამ შემოგვინახა სახეები შესანიშნავი მღვდელმთავრებისა, რომელთაც ჰყოფნიდათ ნებისყოფა და მორალური სიმტკიცე უკიდურესი დაძაბულობის უამს პიროვნული პასუხისმგებლობა აეღოთ საზოგადოებრივად მეტად მნიშვნელოვან მოვლენებზე. უამთააღმნერელი გადმოგვცემს, როგორი ამხელდა ნიკოლოზ კათალიკოსი⁴⁶, „კაცი მხილველი სულითა, ანგელოზთა მოძაძავი, და მრავალთა მოღუანებათა შინა საკვირველი, მართლმადიდებელი“, მეფესა და მთავრებს მათი უზნეო ცხოვრების გამო (ყაუხჩიშვილი 1959: 224), მაგრამ, როცა ამაო გამომდგარა მისი ყოველი შეგონება, კათალიკოსს მიუმართავს მის ხელთ დარჩენილი ერთადერთი საშუალებისათვის – იგი კათალიკოსობიდან გადამდგარა.

ამაღლებულ და გაბეჭდულ პიროვნებად გვიხატავს მემატიანე ნიკოლოზის მომდევნო კათალიკოსს აბრაჟამსაც, რომელსაც ურდოში გამგზავრების წინ მოწვეულ დარბაზობაზე ასე მიუმართავს დემეტრე მეფისათვის: „არა არს საქმე, მეფეო, განნირვა სულისა შენისა, რამეთუ მრავალთა მეფეთა მიურიდნია და დაუცავს თავი თვისი. ან, თუ შენ დასდებ სულისა შენსა ერისათვის, ჩუებ ყოველნი ეპისკოპოსი ვიტვირთავთ ცოდვათა შენთა, არამედ წინაშე ღმრთისა ვნამებთ, რათა მონამეთა თანა შერაცხილ იქმნე, ვთარცა უფალი სახარებასა შინა ბრძანებს: „უფროს ამისა სიყუარული არა არს, რათა დადგას კაცმან სული თვისი მოყუსისათვის“, და უკეთუ ერთისა მოყუსისათვის სულისა დადება კეთილ არს, რავდენ ურიცხუთა სულთა ცხოვრება ეგოდენ სარგებელ არს“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 288). აბრაჟამ კათალიკოსი თან გაჰყვა ურდოში დემეტრეს. მანვე ჩამოასვენა საქართველოში მონღლებისგან მოკლული მეფის ცხედარი და სვეტიცხოველში დაკრძალა (ყაუხჩიშვილი 1959: 288). იგივე აბრაჟამი მონაწილეობს მოლაპარაკებებში აჯანყებულ დავით VIII-სა

⁴⁶ საგარაუდოდ, იგივე ნიკოლოზ კათალიკოსი უნდა იყოს ხსენებული საელესიო კრების ორგანიზატორი.

და მონღლოლებს შორის. ერთ-ერთ ასეთ მოლაპარაკებაზე აბ-რაჰამ კათალიკოსი მოწმე გახდა მონღლოლთა საშინელი სი-სასტიკისა – მოლაპარაკების ერთი მონაწილე მათ კათალი-კოსის თვალწინ მოკლეს (ყაუხჩილი 1959: 303).

მონღლოლთა საუკუნოვანი ბატონობის შემდეგ საქარ-თველოს მეფე გიორგი ბრწყინვალე (1318-1346) თავიდან ინ-ყებს სახელმწიფოს შენებას. იმ პრობლემათა შორის, რომ-ლებიც სამეფო ხელისუფლებისაგან დაუყონებლივ რეაგირე-ბას მოითხოვდა, უმნიშვნელოვანესი იყო „ულუსობის“ დროს შერყეული სამართლებრივი წესრიგის აღდგენა და საზოგა-დოების შემობრუნება ქრისტიანული ზნეობისაკენ. განსა-კუთრებულად მძიმე მდგომარეობა აღმოჩნდა მთაში, სადაც საერო და საეკლესიო მმართველობის მოშლის შედეგად გახ-შირებული იყო მთიელთა თემების ურთიერთთავდასხმები, მეკობრეობა, სახელმწიფო მოხელეებისადმი დაუმორჩილებ-ლობა, ადათობრივი რჯულის მომძლავრება. მთის მოსახლე-ობაში კანონიერების დასამყარებლად შეადგინა გიორგი ბრწყივალემ სამართლის წიგნი – „ძეგლისდება“, რაშიც მას დიდ დახმარებას უწევდა კათალიკოსი ეფთვიმე (დოლიძე 1965: 401). „ძეგლისდებამ“ აღადგინა მთაში მართლმსაჯუ-ლება და მეტიოდ გამიჯნა ადგილობრივ ეპარქიათა და უშუ-ალოდ კათალიკოსის კომპეტენციები „სასჯულო“ საქმეების განხილვისას (ლომინაძე 1979: 634-635).

თავი II. მცხეთის ეპარქიის საზღვრები. შემოსავლის ყუაროები. ადგინისტრაციული სტრუქტურა

მცხეთის ეპარქიის ფორმირება

მირიან მეფის გაქრისტიანება სიმბოლურად და ოფიციალურად „ყოველი ქართლის“ (აბულაძე 1963: 153) გაქრისტიანებას ნიშნავდა, მაგრამ სინამდვილეში ქართლის მოსახლეობის გაქრისტიანება რთული და ხანგრძლივი პროცესი იყო, რომელიც გულისხმობდა საეკლესიო ინსტიტუტების ფორმირებას მთელი ქვეყნის მასშტაბით. ამ პროცესს თან ახლდა სამისიონერო საქმიანობის გაშლა და ეკლესიათმშენებლობა, რაც სამეფო ხელისუფლების ქმედითი დახმარებით მიმდინარეობდა. მცხეთის პირველი ეკლესიები, სვეტიცხოველი და „ზემო ეკლესია“ (შემდგომში სამთავრო) მირიან მეფემ აშენა. მასვე აუშენებია ეკლესია წმ. ნინოს გარდაცვალების ადგილას, ბოდისში, რომელიც შემდეგ ჰერეთის ქრისტიანულ ცენტრად იქცა (მუსხელიშვილი 2003: 37). მირიანის დროსვე საფუძველი ჩაეყარა მანგლისის ტაძარს (ყაუხჩიშვილი 1955: 118). ამ პირველი ცენტრებიდან ვრცელდებოდა ქრისტიანობა საქართველოს წარმართულ მოსახლეობაში. ეს პროცესი შედარებით უმტკიცივნეულოდ მიმდინარეობდა საქართველოს ბარში, მთაში კი, მას დიდი წინააღმდეგობა ხვდებოდა. „ნინოს ცხოვრების“ ცნობით, არაგვისა და ივრის ხეობაში ჩასულმა განმანათლებლმა თან ერისთავი იახლა, რომელმაც „მცირედ-რა აღმართა მახვილი“ გაურჩებულ მთიელებზე (აბულაძე 1963: 89). მირიანის გარდაცვალების შემდეგ მისი მემკვიდრეები ყოველთვის დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მთის მოსახლეობის მოქცევას – ბაქარს მოუქცევია „უმრავლესნი კავკასიანი“, გაუმრავლებია „მღდელი და დიაკონი ყოველსა ქართლსა და რანსა ეკლესიათა მსახურებად“, აუშენებია წილკნის საყდარი (ყაუხჩიშვილი 1955: 130-131, აბულაძე 1963: 91). მის მომდევნო მეფე მირდატს მიაწერს „ქართლის ცხოვრება“

თუხარისის ეკლესის შენებას და მღვდლების გაგზავნას „მოძღვრად კლარჯთა“. მასვე აუშენებია ეკლესიები წუნდასა და ერუშეთში (ყაუხჩიშვილი 1955: 131).

რომისა და ირანის დაპირისპირება უშუალო ზეგავლენას ახდენდა მცხეთის ეპარქიის ბედზე. წყაროთა მინიშნებებით, IV საუკუნის 60-იან წლებამდე, სანამ ქართლი რომის პოლიტიკურ ორბიტაში იყო მოქცეული, მოსახლეობაში ქრისტიანობის გავრცელების პროცესი და ეკლესიათმშენებლობა ინტენსიურად მიმდინარეობდა. ამასთან ერთად მცხეთის ეპარქიალური საზღვრები ქართლის, როგორც სამხრეთ-დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის მიმართულებით ფართოვდებოდა. „ქართლის ცხოვრება“ მუდამ ხაზს უსვამს სამეფო ხელისუფლების წამყვან როლს ამ პროცესში და მეფეთა ღვაწლის შეფასებისას უმთავრეს კრიტერიუმად მიიჩნევს მათ საეკლესიო აღმშენებლობას.

IV საუკუნის მეორე ნახევარში მცხეთამ დაკარგა კლარჯეთი და მისი სამწყსო: „დაიპყრეს ბერძენთა თუხარისი და ყოველი კლარჯეთი ზღვითგან არსიანთამდე და წევნი რომელი მოსდგანან დადოთა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 136-137). ქრისტიანულ ეკლესიათა მშენებლობა და საეკლესო ცხოვრების ორგანიზება ქართლის სამეფოში ორ მეზობელ იმპერიას შორის პერმანენტულად მიმდინარე ომების შედეგებზე ხდებოდა დამოკიდებული. ირანმა უკვე შაბურ II-ის (309-379) დროს დაიწყო ქრისტიანთა დევნა და ეკლესიების შევიწრება. ამიტომ IV საუკუნის 60-იან წლებში, როდესაც ქართლში ირანმა ფეხი მოიკიდა, ეკლესიათმშენებლობა შეფერხდა. IV საუკუნის ბოლოდან V საუკუნის 40-იან წლებამდე „ქართლის ცხოვრებას“ მეტად ძუნნი ცნობები შემოუნახავს საეკლესიო აღმშენებლობის შესახებ. ასეთი მშენებლობები, მართალია, მაინც მიმდინარეობდა, მაგრამ მხოლოდ იმ ხანმოკლე პერიოდებში, როდესაც ქართლი რომის ხელქვეით რჩებოდა, ან, როცა ირანის შაჰები ქრისტიანობის მიმართ უფრო შემწყნარებლურ პოლიტიკას ატარებდნენ. ასეთ პერიოდთაგანი იყო, მაგ., IV საუკუნის 80-იანი წლები, როცა ეკლესიები აუშენებიათ რუსთავში, ნეკრესსა (აბულაძე 1963: 91) და ბოლნისში

(ყაუხჩიმვილი 1955: გვ.138). ეკლესიათა შენება გრძელდებოდა V საუკუნის პირველ ათწლეულებში, შაჲ იეზიდიგერდ I-ის (399-421) ზეობის დროსაც, თუმცა, ამავე პერიოდში, სპარსელთა გულის მოსაგებად ძველი კერპების განახლებაც ხდებოდა. ასე, მაგ., „მოქცევად ქართლისას“ ცნობით, ბაკურმა „აღაშენა ეკლესია ბოლნისი, და იმიერ განვიდა და განაახლნა არმაზნი სპარსთა შიშისათვს“ (აბულაძე 1963: 92)⁴⁷. დაახლ. V ს. 20-30-იან წლებში მეფე არჩილს აუშენებია სტეფანწმინდა (ყაუხჩიმვილი 1955: 140), ხოლო მცხეთაში ადგილობრივ აზნაურებს – ახალი ეკლესია (აბულაძე 1963: 92).

მიუხედავად პოლიტიკური რყევებისა, მეფეთა მხარდაჭერით, ვიდრე კათალიკოსოსობის შემოღებამდე, ქართლში არაერთი საეპარქიო ცენტრი დაარსებულა⁴⁸. უძველეს ეპარქიათა დაფუძნების წერილობით მოწმობად უნდა მივიჩნიოთ „ქართლის ცხოვრების“ საისტორიო გადმოცემა ერუშეთში, წუნდასა და მანგლისში (ყაუხჩიმვილი 1955:117-118) წმინდა ნაწილების ჩამოტანის შესახებ. ამ ადგილთა „მონიშვნა“ წმინდა ნაწილებით მიუთითებს, რომ აქ არც თუ მცირერიცხოვანი დასახლებები და, მათ შორის, ქრისტიანული თემებიც არსებულა⁴⁹.

⁴⁷ „მოქცევად ქართლისას“ ცნობაში იგულისხმება დიდი ბაკური, პეტრე იბერის პაპა დედის მხრიდან. ბოლნისის შემთხვევაში „მოქცევად ქართლისას“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები ერთმანეთისაგან განსხვავდება. „ქართლის ცხოვრება“ მის აშენებას მეფე ფარსმანს მიაწერს (ყაუხჩიმვილი 1955: გვ.138).

⁴⁸ მეცნიერები, რომლებიც კათალიკოსობის შემოღებამდე მცხეთას ერთადერთ ეპარქიად მიიჩნევენ, ეყრდნობიან ჯუანშერის ცნობას ვახტანგ გორგასლის მიერ 12 ეპისკოპოსის დადგენის შესახებ. ამ შეხედულებას იზიარებდა კ. კეკელიძეც, მაგრამ, მეცნიერთა უმრავლესობა განსხვავებული აზრისაა. ფიქრობენ, რომ ჯუანშერის თხობაში ის ეპისკოპოსები საერთოდ ვერ მოხვდნენ, რომლებიც ვახტანგს არ შეუცვლია (ლორთქიფანიძე 1979:72). საკითხის ვრცელი მიმოხილვისა და არსებულ შეხედულებათა შეჯამებისათვის იხ. ჯაფარიძე 2009:312-315.

⁴⁹ „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, მირიან მეფემ ნათლისღების შემდეგ მეორედ გააგზავნა ელჩობა კონსტანტინესთან, რათა მის-

საკუთრივ მცხეთის ეპარქიას, გარდა მცხეთისა და მისი შემოგარენისა, IV-V საუკუნეებში საკუთარი საეკლესიო ცენტრები ჰქონდა როგორც ბარის პერიფერიებში, ასევე მთაში: კლარჯეთში, წილკანში, ნეკრესში, რუსთავში, ხორნაბუჯში, აგარაკში, ჭართალში, ერწო-თიანეთში, უალეთში, კანარეთში, სუჯეთში, ბოდინში, ქცელდაბას (ლომინაძე 2010:5). დროთა განმავლობაში ნაწილი ამ ადგილებისა საეპარქიო ცენტრებად გარდაიქმნა, ნაწილი – სამცხეთო მფლობელობაში დარჩა.

მცხეთის ეპარქიის „გაფანტული“ მიწები

V საუკუნის მეორე ნახევარში ვახტანგ გორგასლის მიერ ახალი საეპისკოპოსოების დაფუძნება თავისთავად ნიშნავდა მცხეთის კათალიკოსის დაქვემდებარებაში მოქცეული საეკლესიო ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული საზღვრების ზუსტად განსაზღვრას. სწორედ ამ პერიოდიდან ყალიბდება საკუთრივ მცხეთის ეპარქიის სამფლობელოთა კონტურები, რომლებიც, საუკუნეთა განმავლობაში, სხვადასხვა გარემო-

თვის გამოეგზავნათ მღვდლები, „კირით ხურონი“ და იერუსალიმში ახლად აღმოჩენილ სინმინდეთა ნაწილები. კონსტანტინემ სწრაფად აღასრულა მირიანის თხოვნა და გამოგზავნა მრავალრიცხოვანი ჯგუფი, რომელმაც თან ჩამოიტანა ელენე დედოფლის მიერ იერუსალიმში მოპოვებული „ფერხთა ფიცარნი“, „სამსჭუალინი“, და სხვა ნიშნდა ნაწილები. ჩამოსულებმა გზად, მცხეთაში მოსვლამდე, დააფუძნეს ერუშეთის, წუნდისა და მანგლისის ეკლესიები. იერუსალიმური ნარმომავლობის წმინდა ნაწილებზე დაფუძნება ამ ეკლესიებს, ცხადია, განსაკუთრებულ ორსებას და პატივს ჰმატებდა, რაც შესაბამისად უნდა ასახულიყო საეკლესიო იერარქიულ წესრიგში. კათალიკოსოსობის შემოღებამდე ქართლში ეპარქიების არსებობას მხარს უჭერს აგრეთვე რამდენიმე ეპისკოპოსის მოხსენიება „შუშანიკის წამებაში“ (აბულაძე 1963:27). მცხეთის ორი ეპისკოპოსია მოხსენიებული „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაშიც“ (ყაუბჩიშვილი 1955: გვ.147). ფიქრობენ, რომ, შესაძლოა, აქ იგულისხმება პრობიზანტიური და პროსპარსული ორიენტაციის მქონე ეპისკოპოსთა თანაარსებობა (ჯაფარიძე 2009 215-218), მაგრამ ეს მოსაზრება თავად ახალ კითხვებს აღძრავს, რომლებზედაც ამჟამად ძნელია პასუხის გაცემა.

ებათა წყალობით, ხან ფართოვდებოდა, ხან მცირდებოდა.

ეპარქიალური საზღვრები ბიზანტიაში სამოქალაქო ადმინისტრაციულ საზღვრებს ემთხვეოდა, რომლებიც, ჩვეულებრივ, საქალაქო ცენტრების ირგვლივ ყალიბდებოდა. საქართველოში ადმინისტრაციულ დაყოფას საფუძვლად არა ქალაქი, არამედ ისტორიულ-გეოგრაფიულ პრინციპზე აღმოცენებული საერისთავოთა სისტემა და მსხვილი დომენიალური მამულები ედო, ამიტომ ეპარიაქათა საზღვრებიც დაყოფის ამავე პრინციპს ექვემდებარებოდა. ამგვარმა ადმინისტრაციულმა სისტემამ იმთავითვე განსაზღვრა ადგილობრივი არისტოკრატიული საგვარეულოების გავლენები ეპარქიალურ მმართველობაში, რაც გვიანდელ შუა საუკუნეებშიც გრძელდებოდა. მცხეთა იყო ერთადერთი ეპარქია, რომელიც არღვევდა საეკლესიო ადმინისტრირების ტერიტორიულ პრინციპს, – საუკუნეთა სიგრძეზე მცხეთის ეპარქიალური საზღვრები შორს სცილდებოდა საკუთრივ მცხეთის შემოგარენს, საერთოდ შიდა ქართლს და ძალზე შორეული პროვინციების მიწა-წყალსაც მოიცავდა. ამასთან, ეს საზღვრები მუდმივად იცვლებოდა – ფართოვდებოდა პოლიტიკური მიზანშეწონილობის შესაბამისად, ან იცლებდა ასევე პოლიტიკურ გარემოებათა წყალობით.

ქართლის ხელისუფალთა მიერ საქართველოს ცალკეული მხარეების შემოერთების მცდელობებს მუდამ თან სდევდა მცხეთის კათალიკოსის იურისდიქციის გავრცელება ასეთ ადგილებში. ზოგან ეს ხდებოდა სამეფო ხელისუფლების მხარდაჭერით – კათალიკოსის, როგორც ფეოდალის, სამწყსო ტერიტორიების გაზრდით, ან სვეტიცხოვლისათვის მინებისა და ეკლესიების შენირვით, ზოგან – შეძენით. ქართული სახელმწიფოს ზრდის კვალობაზე ქართლის კათალიკოსები თანდათანობით იქვემდებარებდნენ შორეულ პერიოდების სამწყსოებს. მაგ., როცა ვახტანგ გორგასალმა დაიბრუნა ბიზანტიის მიერ მიტაცებულიი კლარჯეთი „არსიანთა-მე“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 177), „თუხარისის ქვეყანაც“ დაუბრუნდა მცხეთის ეპარქიას. ამ მხარეს მცხეთა ისევ კარგავს VII საუკუნის 70-იანი წლებში, როცა „პერძენთა კუალად წა-

რიღეს საზღვარი ქართლისა და სპერი და ბოლო კლარჯეთი-სა ზღვისპირი...“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 226), IX საუკუნეში კი, აქაურობის მფლობელმა ბაგრატიონებმა იგი კვლავ შემოი-ერთეს და ისევ მცხეთას გადასცეს. რასაკვირველია, სამ-ხრეთ დასავლეთ საქართველოში, გარდა კლარჯეთის მიწე-ბისა, მცხეთის ეპარქიას ეკუთვნოდა მიწები აჭარა-შავშეთ-ში, მესხეთსა და ჯავახეთში, რომლებსაც იგი XVI საუკუნის გასულამდე ინარჩუნებდა⁵⁰.

პოლიტიკურად რთულ რეგიონებში ქართლის კათალი-კოსები სხვა ტაქტიკას მიმართავდნენ – ისინი თავად იერთებ-დნენ ადგილობრივ ეპისკოპოსთა ფუნქციებს. ადრეულ შუა-საუკუნეებში ასეთ მოვლენებს ჰქონია ადგილი ეგრისის სამე-ფოს ცენტრალურ და აღმოსავლეთ პროვინციებში, იმ პერიო-დებში, როცა ეს მხარეები ქართლის პოლიტიკურ საზღვრებში ექცეოდა. ასევე ხდებოდა ქვემო ქართლის სამხრეთ ნაწილში, ისტორიულ გუგარეში. ასეთ ფაქტებს გულისხმობს იოანე დრასხანაკერტელი, როცა იუნიურა, რომ კირიონ ქართლის კა-თალიკოსი, გარდა ქართლის კათალიკოსობისა, ეგრისისა და გუგარეშის არქიეპისკოპოსის პატივსაც ფლობდა „წინანდელ-თა წესთა მაგალითისამებრ“ (აბულაძე 1937: 9)⁵¹. მცხეთის სამ-ფობელოთა განვრცობა ამავე დროს ქართულენოვანი ღვთის-მსახურების დანერგვას გულისხმობდა იმ რეგიონებში, სადაც ბერძნულ-ბიზანტიური ან სომხურენოვანი ღვთისმსახურება

⁵⁰ XVI საუკუნის დასაწყისში შედგენილ მცხეთის საქონებელთა ნუსხაში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან შეტანილია სამცხე-საათაბაგოს 25 სათავადო სახლი და მონასტრები (შარაშიძე 1961:97).

⁵¹ გამოთქმაში, „წინანდელ წესთა მაგალითისაებრ“, ზ. ალექსიძე გულისხმობს ქეზობელი ეპისკოპოსების მიერ ხელდასხმას, რისი უფლებაც ავტოკეფალიის მიღებამდე ჰქონდათ ეკლესიებს (ალექ-სიძე 1967: გვ. 053). დ. მუსხელიშვილის აზრით, აქ უნდა იგულის-ხმებოდეს მითითება V ს. მეორე ნახევრის ვითარებაზე, როცა და-სავლეთ საქართველოს ის ნაწილი, რომელიც ქართლს ემორჩილე-ბოდა, ეკლესიურადაც ქართლის კათალიკოსის სამწყსო უნდა ყო-ფილიყო (მუსხელიშვილი 2003: გვ.172).

ჭარბობდა. VIII საუკუნის პირველ ნახევარში, ჯერ სტეფამოზ III-ის, შემდგომ არჩილის დროს მცხეთის იურისდიქციაში ჩანს მოქცეული ვაკე-იმერეთი და ვრცელი ტერიტორია რიონის მარჯვენა სანაპიროზე (აბრამიშვილი 1977: 36; მუსხელიშვილი 2003; 38-381). ასეთ შემთხვებს ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს წარმოქმნამდე, მართალია, ეპიზოდური ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ მცხეთასთან ძველი ერთობა, ბიზანტიის ზენოლის პირობებში, თავისი პოლიტიკური და კულტურული არსით უსათუოდ დიდი ზეგავლენას ახდენდა დასავლეთ საქართველოში საერთო ქართული ეთნიკური თვითშეგნების („ნათესავით ქართველი“) გაღვივებაში. მცხეთასთან ურთიერთობის სწორედ ეს ძველი ტრადიცია უადვილებდა შემდგომში იმავე ეგრის-აფხაზეთის მეფებს ბერძნული კათედრების საპირნონედ ქართული კათედრების გახსნას. დასავლეთ საქართველოს კათედრების მცხეთასთან უშუალო კავშირის ხსოვნა შემონახულია ვახუშტისთანაც, როცა ლაპარაკია „ერთობასა შინა“ ხონის ეკლესიის ქართლის მთავარეპისკოპოსისადმი დაქვემდებარებაზე: „...და არს ხონს ეკლესია დიდი, გუმბათიანი, შუენიერ ნაგები. ზის ეპისკოპოზი, მწყემსი ვაკისა. ეს იყო ერთობასა შინა ქართლის მთავარეპისკოპოზისა...“ (ყაუხჩიშვილი 1973: გვ.75-751). დასავლურქართული (არგვეთის და ვაკე-იმერეთის) გარკვეული მიწების ქართლის კათალიკოსის იურისდიქციაში გადასვლის ფაქტები ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში შეინიშნება. მაგ., მცხეთის ერთ-ერთ კრებსით საბუთში შეტანილია „მონასტერი კაცხისა თავისის მამულითა და აგარაკითა, სოფელი რკვია“ (ხეც: Qd-11248, Hd-8712), „სამიქელაოს ორივე საშავარდნე“ (ხეც, Qd-11248).

კახეთ-ჰერეთში მცხეთის ეპარქიის მფლობელობას წმ. ნინოს სიცოცხლეშივე ჩაეყარა საფუძველი, მაგრამ, V საუკუნეში, ქრისტიანობის გავრცელება-განმტკიცების კვალბაზე, ეს მიწა-წყალი ნინოწმინდის, ჭერემისა და ხორნაბუჯის ეპარქიებს შორის გადანაწილდა (ყაუხჩიშვილი 1955: 199). მომდევნო საუკუნეებში, რამდენადაც ძლიერდებოდა ქართლის პოლიტიკური გავლენა სამხრეთ-აღმოსავლეთის

მიმართულებით, იმდენადვე ფართოვდებოდა მცხეთის ეპარქიის სამწყსოც. ამ მცდელობათა შედეგად უნდა მოქცეულიყო მცხეთის უშუალო მფლობელობაში ჰერეთისა და შაქის ცალკეული უბნები, რისი გამოძახილიც XI საუკუნის დამდეგს მელქისედეკ კათალიკოსის საქმიანობაში იჩენს თავს. კათალიკოსს ხელახლა „მოუგია“ და მცხეთისათვის შეუწირავს ჰერეთის სოფლები და ეკლესიები, „რომელნი ძუღად ჰქონდეს ამას ნმიდასა დედაქალაქსა: ჰერეთს მონასტერი დიდითა ძალითა ლაგოდები, და ჰერეთსავე კატეხისა ეკლესიად შესავლით მისითა და კაქს ვაჭარნი იბ და ზიარი სოფელი დიდი ა“ (შოშიაშვილი 1984: 27, პაპუაშვილი 2008: 38-39). ამრიგად, ადრეულ შუასაუკუნეებში მცხეთა სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებითაც არ აკლებდა მცდელობას, უშუალოდ ეპარქიის ფარგლებში მოენიშნა სასაზღვრო წერტილები. ასეთი პოლიტიკა პერიფერიებში მეტი კონტროლის, სამისიონერო და ინტენსიური კულტურული საქმიანობისათვის ქმნიდა სივრცეს.

მცხეთას სოფლები ჰქონდა შიდა და ქვემო ქართლში, თრიალეთსა და ჯავახეთში. მცხეთის ეპარქიაში შედიოდა არაგვისა და ივრის ხეობების მრავალი სოფელი⁵². არაბთა ბატონობის დროს მცხეთის სოფლები დაიხსარკა, რამაც, ბუნებრივია, სამცხეთო შემოსავლები მნიშვნელოვნად შეამცირა. განსაკუთრებით დამძიმდა არაბთა ბატონობა VIII საუკუნიდან, როცა იმატა ხარკება და გახშირდა არაბთა გამანადგურებელი შემოსევები. მათი ლაშქრობების მთავარი ასპარეზი სწორედ ქართლი იყო. ქართლში საამიროს დაარსებამ კი (771 წ.), ბუნებრივია, მცხეთას კიდევ უფრო შეუზღუდა მოქმედების ასპარეზი. ასეთ პირობებში, ნაკლებ სავარაუდოა, რომ მცხეთას შეძლებოდა ქართლის სამფლობელოების ძველი მასშტაბით შენარჩუნება. ასე გრძელდებოდა მომდევნო საუკუნეშიც. IX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, როცა სომხეთმა ჯავახეთი და ქვემო ქართლი დაიჭირა, ბუნებრივია, აქ

⁵² ამ მხარის სოფლების ორმოცამდე ძველი სახელწოდება შემორჩენილია XI საუკუნის მცხეთის საბუთში (შოშიაშვილი 1984:73-75).

სომხური ეკლესიაც ცდილობდა თავისი გავლენის გაფართო-ებას და მცხეთის შევიწროებას (აბდალაძე 1988: 12, 172-173).

საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებასთან ერთად თავიდან იწყება მცხეთის აღორძინება მისი სულიერი და მატერიალური შინაარსით. ამ დროს ისევ ცოცხლდება მცხეთის ტახტის „ტერიტორიული პოლიტიკა“, რომელიც ხელს უწყობდა საქართველოს სარწმუნოებრივ-კულტურულ ერთობას და მეფეთა და კათალიკოსთა ხელში ხელისუფლების ცენტრალიზაციის ერთ-ერთ მძლავრ მექანიზმს წარმოადგენდა. ამ პოლიტიკის თვალსაჩინო გამოხატულებას ვხედავთ მელქისედეკ კათალიკოსის „დაწერილში“, რომელშიც ჩამოთვლილია საქართველოს სრულიად სხვადასხვა მხარეში – ტაოდან დაწყებული ჰერეთით დასრულებლი – კათალიკოსის მიერ შეძენილი 135 სოფელი (შოშიაშვილი 1984:26-27). მელქიდესეკის მსგავსად, სამცხეთო მამულების გაფართოებაზე ზრუნავდა მისი მომდევნო კათალიკოსი ოიანე-ოქრიპირი: „დაჯდა კათალიკოს-პატრიარქად ოქროპირი, და ამანცა მრავალნი შემატნა დიდსა კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიასა... მრავალნი ეკლესიანი აღაშენ[ნ]ა და განაახლნა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 298).

მელქისედეკ და ოიანე კათალიკოსების დაუცხრომელი საქტიტორო საქმიანობის კვალი შემოუნახავთ ჯავახეთში, თრიალეთისა და ქვემო ქართლში მიკვლეულ წარწერებს. მათი მოწმობით, XI საუკუნიდან მარტო ზემო ჯავახეთში მცხეთის ეპარქიას ეკუთვნოდა კარნეთი, დევანი, ხვირანიო, მლ[ა]შენი, არჯი, ტონთიო, ფოკა (ბერძენიშვილი 2000: 41, ჯოჯუა 2011: 154, 161). XI საუკუნეში საკათალიკოსო სოფლებია თრიალეთში, მდ. ყარაბულახის მარჯვენა მხარეს მდებარე საჭე და ორომაშენი (ბერძენიშვილი 2005: 58-61). ქართლის კათალიკოსები მაშინაც კი იღვნიან გულმოდგინედ თრიალეთსა და ქვემო ქართლში, როდესაც აქ ჯერ კიდევ სომეხი კვირიკანები ბატონობდნენ და საქართველოს მეფის ხელი ვერ წვდებოდა (ბერძენიშვილი 2005: 85). საქართველოს გაერთიანების შემდეგ მცხეთა კიდევ უფრო მეტი წარმატებით წერგავდა ქრისტიანობას მეზობელ ჩრდილო კავკასიელ ხალხებში. აქ წარმოქმნილი ქრისტიანული თემები, როგორც ჩანს, უშუა-

ლოდ მცხეთის სამწყსოში შედიოდნენ. ამას მჭერმეტყველურად მოწმობს მელქისედეკ კათალიკოსის მოხსენიება ტყობია-იერდას ქართულ წარწერაში (ლამპაშიძე 1987: 9).

XII-XIII საუკუნეების მცხეთის საბუთების მოუღწევლობის გამო უკიდურესად მწირია ინფორმაცია ეპარქიის სამფლობელოთა განვრცობის შესახებ, მაგრამ, ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ სწორედ ამ საუკუნეებში ჩამოყალიბდა მცხეთის შთამბეჭდავად ვრცელი „გეოგრაფია“, რომელიც უფრო გვანდელ XIV-XVI საუკუნეების დოკუმენტურ მასალაშია არეკლილი. მცხეთის სამწყსოში ირიცხებოდა შავშეთ-კლარჯეთის და ტაოს უდიდესი საგვარეულოებისა და ეკლესიების მიწა-წყალი (ხეც, Ad-91, Ad-697), სომხეთის დიოციზიტი მოსახლეობა (სტეფნაძე 1974: 68). ერთიანობის ხანაში ე.წ. „ჩრდილო მხარეთა“ სომებ დიოციზიტთა სამწყსოს სათავეში ედგა სომხითის მიტროპოლიტი, რომელიც ქართლის კათალიკოსის ხელდასხმული იყო და დიდი პატივით სარგებლობდა სამეფო კარზე (დოლიძე 1965: 47).

ჩვენს ხელთაა 1310 წელს გადაწერილი სახარების ანდერძი, რომლშიც მოთხოვნილია კათალიკოს ექვთიმეს მიერ ჰერეთში ქართული ეკლესიების „მოხილვის“ ამბავი. მათ შორის მოიხსენიება საკუთრივ მცხეთის კუთვნილი ეკლესიები: წახურში, კაკ-ელისენში, ყუმში, ლექართში, ზიარში, ვარდიანში, ღანუხში, ქიშნუხსა ვარდაშენში (კეკელიძე 1945: 315). ზოგიერთ გვიანდელ საბუთს შემოუნახავს საინტერესო ცნობები უფრო ადრინდელ მეფეთა შემოწირულობებზე. მაგ., XV საუკუნის მიწურულს შედგენილ ერთ საბუთში აღწერილია, როგორ მოიარა კათალიკოსმა აბრაჟამ აბალაკმა მცხეთის კახური მამულები „...ღმრთივ-გუირუინოსნისა სანატრელისა დავით აღმაშენებელისა მეფეთა მეფისაგან შენირულს მზღვარზედა...“ იქვე ჩამოთვლილია ადგილები, რომლებიც დავითს მცხეთისათვის შეუწირავს: ჯიმითი, წვრილი ხევი, წნორი და „ჭიაბერთ ეკლესია“. ეს უკანასკნელი მეფეს სასაზღვრო ნიშნად ჩაუდგამს (სეა, 1448- 2041). XVI საუკუნის მიწურულს კახთა მეფე ალექსანდრე II მცხეთას უახლებს ლაგოდეხის და ღანუ-

ხის ძველ შენირულობებს, ასევე, ცალკეულად შემორჩენილ საკომლოებს ვარდიანსა და ენისელის სოფლებში (დოლიძე 1965: 199). ეს სამფლობელოები მცხეთას XVII საუკუნის დასაწყისამდე ჰქონდა შენარჩუნებული, ვიდრე შაჲ აბასმა არ ჩამოართვა კახეთს კაკ-ენისელი.

XIII საუკუნის მეორე ნახევარში მონღლოლთა დაპყრობების შედეგად აღმოსავლეთ საქართველოში მრავალი მამული აოხრდა, რაშიც, ბუნებრივია, მცხეთის ეპარქიის სამფლობელოებიც მოჰყვა. ამას დაემატა მონღლოლური გადასახადების სიმძიმე, რამაც დიდ განსაცდელში ჩააგდო ქართველი ხალხი. ბევრი აზნაური გადასახადების დასაფარავად იძულებული გამხდარა ჩალის ფასად გაეყიდა თავისი არსებობის ერთადერთი საფუძველი – მამული. რადგან უმამულოდ დარჩენილ აზნაურობას ლაშქრობაც აღარ შეეძლო, ასეთთა გადასარჩენად სამეფო კარმა შედარებით უკეთეს პირობებში მყოფი ეკლესიისაგან მეფეთაგან შენირული მამულების გამოწირვა და მათი აზნაურებისათვის გადაცემა დაიწყო. როგორც ჩანს, გამოწირულ მამულთაგან უმრავლესობა მცხეთის სახლზე მოდიოდა, რადგან სამეფო შენირულებათა უდიდეს ნაწილს სწორედ მცხეთა ფლობდა. ამაზე მინიშნება 1263 წლის საეკლესიო კრების საჩივარშიც ჩანს: „...რომელთა პირველი არის თავი სჯულისა და ეკლესიათაი მცხეთაი. და უკუეთუ თავსა, ჯერეთცა ნედლსა, ესრეთ იყოს ჭელფერქთით-მწერვალებამან, რაითამცალა ინაყოფეს? ... ამისა უძნელდედესნიცა ყოფილან მაშინ უამნი, ოდეს დიდი კათოლიკე ეკლესიაი შენებულა, ჰასრე, რომე ჯაფარ ამირად ჯდომილა თფილისს და ქალაქი სპარსთა⁵³ ჰქონებია...“ (შოშიაშვილი 1984: 171-172). სამღვდელოების არგუმენტებმა და

⁵³ ცნებები „სპარსი“/სპარსული“ ამ პერიოდის ქართულ (ასევე ბიზანტიურ და ევროპულ) წყაროებში გულისხმობდა არაბსაც და თურქებაც, ზოგადად, მუსლიმური სამყაროს ნარმომადგენელს, ასევე მუსლიმურ კულტურას, რადგან, მთელ მუსლიმურ აღმოსავლეთზე, მოყოლებული აბასიანთა პერიოდიდან, უზარმაზარი ზეგავლენა მოახდინა სპარსულ-მუსლიმურმა კულტურამ (ვრცლად იხ.ვ. გაბაშვილი 1968: 271-307).

საჯაროდ გამოხატულმა გულისწყრომამ არ გაჭრა, მამულების გამოწირვის პროცესი გაგრძელებულა და მცხეთას ბევრი სამფლობელო დაუკარგავს. ჩვენს ხელთაა ამ მოვლენიდან 19 წლის შემდეგ გაცემული ერთი საბუთი, საიდანაც ჩანს, რომ მცხეთა არ შეგუებია მამულების დაკარგვას და თანდათანობით „ყოველი საქონებელი მცხეთისანი“ უკან დაუბრუნებია. მაგ., ხსენებული „გამოწირვების“ დროს კლარჯეთში მდებარე სამცხეთო სოფელი შეუბანი დავით მეფეს (იგულისხმება დავით ლაშას ძე) თავისი ერთგული ყმის, არვანბეგ საბაისძისათვის უწყალობებია. შემდგომში ამ ახალ მფლობელს კათალიკოსისათვის მეფის სიგელიც წარუდგენია და სოფელზე განეული ხარჯების ანგარიშიც. კათალიკოსს გაუთვალისწინებია საბაისძის განეული შრომა და სოფელი აღარ ჩამოურთმევია, სამაგიეროდ, იგი (საბაისძე) თავის ყმობაში შეუყვანის (შოშიაშვილი 1984: 177-178). ამრიგად, დავის გადაწყვეტისათვის კათალიკოსს ისეთი ფორმა გამოუნახავს, რომ არც მცხეთა დაზარალებულა და არც მისი მინების ახალი მფლობელი. არ არის გამორიცხული, რომ სამეფო ხელისუფლებასთან სადავო სხვა მამულების ბედიც მსგავსად გადაწყვეტილიყო. ყოველ შემთხვევაში, თვალსაჩინოა გამოწირული სამცხეთო მამულების უკან დაბრუნების ტენდენცია, რომლის გაძლიერებას პოლიტიკურად ხელსაყრელ პირობებში არაფერი დაუდგებოდა წინ.

1283 წელს მიწისძვრამ დაანგრია სამცხის ეკლესიები, მისი ტალღა იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ სვეტიცხოველ-საც მოსწოდებია (ყაუხჩიშვილი 1959: 278). XIV საუკუნის პირველ წახევარში გიორგი ბრწყინვალის მეფობის დროს, ქვეყანაში დიდი აღმშენებლობა დაინყო, რაც, ცხადია, სამეფოს უპირველეს საკათალიკოსო საყდარსაც შეეხებოდა. პლატონ იოსელიანის ცნობით, მიწისძვრით დაზიანებული ტაძარი გიორგი ბრწყინვალეს აღუდგენია (იისელიანი 1843: 191).

სამწუხაროდ, ამ დროიდან მცხეთის არც ერთი საბუთი არ შემორჩენილა, მაგრამ, საფიქრებელია, რომ მცხეთის მესვეურნი შეეცდებოდნენ მონღლობების დროს დაკარგულ-აოხრებული სოფლების დაბრუნებასა და მოშენებას.

საქართველოში მშვიდობიანი ცხოვრება დიდხანს არ გაგრძელებულა. XIV საუკუნის დასასრულს დაიწყო თემურ ლენგის შემოსევები, რომელმაც იმდენად დიდი ზიანი მიაყენა მთელ ქვეყანას, რომ მისი შედეგების აღმოფხვრა და წინანდელი მდგომარეობის აღდგენა საქართველომ ვეღარასოდეს შეძლო. ამ საუკუნის მიწურულიდან მოღწეული თითო-ოროლა მცხეთის საბუთი მონმობს, რომ სვეტიცხოველზე ზრუნვა თემურის ლაშქრობათა შორის მცირე შუალედებში-აც არ შეუწყვეტია მაღალ ფეოდალურ წოდებას. მაგ., 1398 წელს თბილისის ამირათ ამირა ლომი სუნდულისძეს სპონ-დიო (ბჭე) შემოუვლია სვეტიცხოვლისათვის (ლომინაძე 2013: 64-67). შემორჩენილია გიორგი VII-ის მიერ 1393, 1399, 1401 წლებში სვეტიცხოვლისათვის ბოძებული შენირულების სი-გელები (ლომინაძე 2013: 59-63, 68-69, 85).

მაგრამ თემურის მეექვსე ლაშქრობისას (1400) სვეტიც-ხოველი საერთოდ დაინგრა, მისი „ზღუდენი და პალატნი და ყოველნი შენობანი სრულად იავარ ჰყვეს“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 328). მტერს უმონყალოდ გაუძარცვავს ტაძარი – „ნა-რილო სრულიად პატიოსანი სამკაული და შემკობილნი ჭურ-ჭელნი წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისანი...“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 452). ამ დროს დაიღუპა მცხეთის ბიბლიოთეკა და არქი-ვი, რომელშიც თავმოყრილი იყო ეპარქიის მრავალსაუკუნო-ვანი საქმიანობის და მფლობელობის ამსახველი დოკუმენ-ტები. „საყდარი მცხეთა დაექცია და უსაშინელეს და უძნა-რეს მოწევნული იყო დღე იგი დღესა მას, რომელ კრეტსაბმე-ლი განიპო, მზე დაბწელდა და ქუეყანა ზარტეხილ იქმნა“, - ამგვარი სახარებისეული დრამატიზმით გამოხატავს სვე-ტიცხოვლის ნგრევით მოგვრილ შეგრძნებებს ერთი ქართვე-ლი მწიგნობარი ამ ამბიდან დაახლოებით 40 წლის შემდეგ (სურვულაძე 2014:38). თემურის მძვინვარე შემოსევათა შე-დეგად მცხეთის ეპარქიამ დაკარგა მთელი ქონება, ყმა აზნა-ურები და გლეხები, სრულიად გაჩანაგდა მათი მრავალწლია-ნი გარჯით აწყობილი მეურნეობა. მიუხედავად უშმიმესი მდგომარეობისა, უკვე 1401 წლიდან ჩნდება სვეტიცხოვლი-

სათვის ბოძებული ახალი შეწირულობები, რაც ნიშნავს, რომ ტაძარში დვთისმსახურება არ შეწყვეტილა (ლომინაძე 2013: 70-81, 88-198, 202, 204, 217, 221).

როგორც კი ქვეყნად ოდნავმა მშვიდობიანობამ დაისადგურა, მაშინვე დაიწყო სვეტიცხოველზე ზრუნვა. საქართველოს უპირველესი ტაძრის აღდგენა თავად იავარქმნილი ქართული სახელმწიფოს აღმშენლობის სიმბოლურ გამოხატულებად იქცა. ტაძრის განახლება საკუთარი სახსრებით ჯერ ალექსანდრე დიდის ბებიას, ქუცნა ამირეჯიბის მეუღლეს, რუსას დაუწყია, ხოლო 1419 წლიდან ამ საქმეს თავად ალექსანდრე მეფემ უწინამძღვრა. მშენებლობის ხარჯებისათვის მეფემ საგანგებო გადასახადი (მალი) შემოიღო, რომელიც 1440 წელს მშენებლობის დასრულებისთანავე გააუქმა⁵⁴. ალექსანდრემ იზრუნა არა მხოლოდ ტაძრის აღდგენაზე, არამედ ეპარქიის გაპარტახებული და დაკარგული მამულების მოშენებასა და შევსებაზეც. სვეტიცხოვლის აღდგენასთან ერთად მიმდინარეობდა მცხეთის სამფლობალოების ხელახალი შემოკრება. ამ პერიოდის საბუთებში დაწვრილებითა აღნუსხული მცხეთის კუთვნილი სოფლები, ეკლესიები, მონასტრები, ციხეები, სავაჭრო ქულბაქები – „ძველიდგან“ არსებული და ახლად შეწირული. ასეთ საბუთებში თავმოყრილია ცნობები მცხეთის საქონებლის შესახებ მთელი საქართველოს მასშტაბით. ქონების ჩამონათვალში მითითებულია უძრავი და მოძრავი ქონება სოფლების, საძოვრების, ტყეების, სათევზაო წყლისპირების, სამეურნეო შენობა-ნაგებობების, ყმა გლეხების, ხელოსნებისა და ვაჭრების სახით. პირადად ალექსანდრე მეფემ მცხეთას განუახლა 12 ძველი

⁵⁴ ვარაუდობენ, რომ თემურ-ლენგის დროინდელი ნგრევა უნდა შეხებოდა ტაძრის კედლების ზემოთა ნაწილებს და მთლიანად გუმბათს. აღდგენითი სამუშაოების დროს ბევრგან გამოუყენებიათ ნგრევისას ჩამოცვენილი ქვები. ინტერიერში არსებითი ცვლილება შეხებია დასავლეთ მკლავს, სადაც, წინანდელი სამის ნაცვლად, ორი არათანახარი სიგანის თაღი აშენდა. სამხრეთით, დიდი თაღის ქვემოთ ჩაშენებულმა მართკუთხა კოშკმა შეცვალა ცხოველმყოფელი სვეტის დამფარავი მცირე ნაგებობა (ხოშტარია 2010: 190).

შეწირულება და ახლად შესწირა 29 სოფელი, ციხეები და მონასტრები მათი „შესავალი“ სოფლებითურთ. მცხეთის ეკონომიკური გაძლიერებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა 1424 წელს მისთვის გარეჯის მრავალმთის მამულებიდან 17 სოფლის გადაცემას (ლომინაძე, 1966: 96-97). ალექსანდრე მეფის ზრუნვის შედეგად XV საუკუნის შუა წლებისათვის მცხეთის სახლი ეკონომიკურად უკვე წელგამართული იყო. ამ დროს მცხეთა ფლობდა 37 სოფელს, 2 ციხეს, 9 მონასტრებს, სავაჭრო ქულბაქებს და სხვადასხვა სოფელში გაფანტულ 142 კომლს (ლომინაძე 2010: 13). მცხეთის ფულადი სახსრების ზრდისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდა 1433 წელს მისთვის არმაზ-ციხის საბაჟო შემოსავლების გადაცემას - „ორი თანგა საპალნესა ზედან“ (კაკაბაძე 1913: 15), რომელიც თურმე „ძუელითგან“ სამცხეთო ყოფილა. მცხეთის ეკონომიკურ სიძლიერეზე მიანიშნებს სილვესტრ სიროპულოსის მემუარებში დაცული ცნობაც, რომლშიც ნათქვამია, რომ ქართლის პატრიარქი კონსტანტინოპოლის პატრიარქს 20 ათასი „ფულით“ შეწევნია⁵⁵.

⁵⁵ სიროპულოსის თანახმად, ფერარა-ფლორენციის კრების მოსაწვევად საჭირო თანხის შეგროვებისათვის კონსტანტინოპოლის პატრიარქს მიუმართავს მართმართლმადიდებელი ეკლესიების მესაჭებისათვის, მათ შორის ქართლის პატრიარქისათვის: „მას უხვად აქვს სიმდიდრე, მასთან არქიელი მივიდა და მისაგან მხოლოდ ოცი მიიღო. რადგან იგი მთელი აღმოსავლეთის პატრიარქია და მაჲმადიანთა მფლობელის ქვეშ იმყოფებოდა, ის სულთანს აძლევს ათას ფლორინს იმისათვის, რომ პატრიარქად ეკურთხოს. მისთვის ფულის გადახდა მძიმე არ არის“ (შუუზუნაძე 1970: 15-16). სიროპულოსის ეს საგულისხმო ცნობა, შესაძლებელია, მართლაც ასახავს იმ დროისათვის არსებულ წარმოდგენას ქართლის კათალიკოსის მატერიალურ შესაძლებლობებზე, მაგრამ ნაკლებ მოსალოდნელია, რომ თემურ-ლენგის შემოსევების შემდგომ პერიოდში ქართლის კათალიკოსის მატერიალური შესაძლებლობები ესოდენ მნიშვნელოვანი ყოფილიყო. ასევე ეჭვს აღძრავს მისი განცხადება, რომ პატრიარქად კურთხევისათვის ქართლის კათალიკოსი თითქოს სულთანს ფულს უხდიდა. შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში ავტორი ცუდად ინფორმირებულობის გამო ქართლის კათალიკოსზეც ავრცელებს ოსმალების „ისთიმალეთის“ პოლიტიკას, რომელსაც ისინი ატარებდნენ ბი-

მცხეთის ძველ საზღვრებში აღდგენას შეძლებისდაგვარად ცდილობდნენ ალექსანდრეს მემკვიდრეებიც. სვეტიცხოვლის იმდროინდელი საბუთები უთითებენ მცხეთის სამფლობელოებს ქართლში, კახეთში, მესხეთში, ჯავახეთში, თრიალეთში, ჰერეთში. აღნუსხავენ მონასტრებსა და ციხეებს მიმდებარე სოფლებითურთ, საბაჟე შემოსავლებს, ქალაქების მკვიდრ ვაჭარ-ხელოსნებს და ქულბაქებს. ამ სიგელებში მცხეთის სოფლების ჩამონათვალი 250-ს აღნევს, ამას გარდა, მცხეთას მრავლად ჰყავდა სხვადასხვა სოფლიდან კომლობრივ შენირული ყმა-გლეხები, ქალაქებში კი ვაჭარ-ხელოსნები (ლომინაძე 2010: 14). ეს დინამიკა უჩვენებს ხელისუფალთა და ფეოდალური ელიტის გამუდმებულ ზრუნვას მცხეთის სახლის მატერიალური კეთილდღეობისათვის, მაგრამ პოლიტიკური რყევების, იავარქმნილი სოფლების და საზოგადოდ, დაცემული მეურნეობის პირობებში, მცხეთას წინანდელი მასშტაბებისათვის აღარასოდეს მიუღწევია.

საკათალიკოსო ლაშქარი

მცხეთის სამფლობელოების არაკომპაქტურობა თავის-თავად აჩენს კითხვას, რა პრინციპით ხდებოდა სამცხეთო

ზანტის მცირეაზიურ და თვით ევროპულ ქრისტიანულ თემებში კონსტანტინოპოლის აღებამდე. ამ პოლიტიკის არსი მდგომარეობდა ქრისტიან ხალხებში ოსმალთადმი კეთილგანწყობის გამოწვევაში. იმ ადგილობრივ მართლმადიდებლურ თემებთან, რომლებიც უბრძოლველად უცხადებდნენ სულთანს მორჩილებას, ოსმალები ცალ-ცალკე დებდნენ ხელშეკრულებებს, რომლებშიც აღიარებდნენ ქრისტიანული ეკლესიის სტატუსს, უნარჩუნებდნენ მას მთელ ქონებას და ყველა ძველ პრივილეგიას. ამ პოლიტიკის წყალობით, კონსტანტინოპოლის აღებამდე ოსმალეთის სულთნის უზენაესობას სცნობდნენ ის მიტროპოლიტებიც და არქიმანდრიტებიც, რომლებიც ჯერ კიდევ ბიზანტიის იმპერიის ქვეშევრდომობაში იმყოფებოდნენ. მაგ., 1438 წლის საბუთით ათონის მონატრები სულთნს სუზერენობას აღიარებდნენ და საეკლესიო და ეკონომიკურ საქმიანობას თავისუფლად ენეოდნენ (Inalcik 1991: 409-410).

მამულებიდან აზნაურული ლაშქრის გამოყვანა. გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან დანამდვილებით ვიცით, რომ მცხეთის ეპარქია, როცა უკვე ბევრად შემცირებულ ტერიტორიებს ფლობდა, ცალკე საღროშოს წარმოადგენდა, რომელიც სამხედრო ოპერაციების დროს მეფის დროშას უერთდებოდა (კლიმიშვილი 1964: 123). დოკუმენტებში კარგად ჩანს, რაოდენ დაშორებული მხარეებიდან იკრიბებოდა საჭიროების დროს მცხეთის ლაშქარი. მაგ., ალექსანდრე მეფის სახელით გაცემულ მცხეთის სასარდლოს განწესების ნიგნში წერია: „ქ. ჩვენ, ხელმწიფემ, მეფემ ალექსანდრემ, ესე ნიგნი მოგართუით თქუენ, ჩუენს სასოებას და სიქადულს სვეტს ცხოველსა და კვართს საუფლოსა და მირონსა წმიდასა და სულისა ჩუენის მეოხსა კ(ათალიკო)ზს ბასილს ასე და ამა პირსა ზედა, რომე, რაც თქუენი ყმა იყოს ქართლსა, კახეთსა, საათაბაგოს, სომხეთს თუ საბარათიანოს, თრიალეთს ზედა თუ იმერეთს, ლაშქარსა და ნადირობას თქუენი ყმა თქუენ ნუ გაგეყრების...“⁵⁶. ეს საბუთი ერთ-ერთი მოწმობაა იმისა, რომ ქართლის კათალიკოსის იურისდიქცია დასავლეთ საქართველოს გარკვეულ ნაწილებზე ვრცელდებოდა. ამ საბუთს გვიან ამტკიცებენ ერეკლე II და სამეფო ოჯახის წევრები, რაც უეჭველი მოწმობაა, რომ საბუთში ასახული ისტორიული რეალობა XVIII საუკუნეში სრულ ჭეშმარიტებად მიაჩნდათ. ერეკლეს დროს რომ ცოცხალი იყო ხსოვნა მცხეთის კათალიკოსის უფლებებზე დასავლეთ საქართველოში, კარგად ჩანს ერეკლეს კიდევ ერთ საბუთში, რომელიც კვლავ მცხეთის სასარდლოს შეეხება.

საბუთი შედგენილია 1769 წელს, იმ დროს, როდესაც

⁵⁶ საბუთის თარიღს „მი“ აკლია ასეულის გამომხატველი ასო-ნიშანი. მისი დათარილებისას მკვლევარები, ჩვეულებრივ, აღადგენენ „ს“ გრაფემას (200), რაც გვაძლევს 1562 წელს. ამ აღდგენას ენინა-აღმდევება საბუთში ალექსანდრე მეფისა და ბასილი კათალიკოსის მოხსენიება თანამედროვებად, რადგან დღეისათვის ცნობილი ქრონოლოგიით მეფე-კათალიკოსის სახელთა ამგვარი თანხვედრა არ გვაქვს. უფრო მეტი აღბათობით, საბუთი გაცემული უნდა იყოს ალექსანდრე I (კახთა) მეფის დროს (1476-1511).

ქართლ-კახეთისა და იმერეთის მეფეები ერთად ებმებიან რუსეთ-თურქეთის ომში და მჭიდრო თანამშრომლობის გეგ-მებს სახავენ. ამ დოკუმენტში ნათქვამია: „რადგან ძველათ ნეტარხსენებულის ჩვენის ჩამომავლობისაგან სვეტისცხოვ-ლის ყმისა ასე განწესება ყოფილა, რომ, რაც სვეტისცხოვ-ლის ყმა ქართლს, იმერეთს, კახეთს, საათაბაგოს, სომხითს, თუ საცა იყოს, მის უნმინდესობას კათალიკოზს უნდა ახ-ლდეს და თავის ყმით ჩვენს დროშაზე ბძანდებოდეს...“ (დო-ლიძე 1965: 418). უეჭველია, დოკუმენტში ასახულია მხოლოდ ხსოვნა ძველი ვითარებისა, რომელსაც ერეკლე მეფე სოლო-მონს დიპლომატიური მიზნით შეახსენებს, რეალურად კი მცხეთის სადროშოზე იმერეთის ლაშქარი დიდი ხანია აღარ იკრიბებოდა.

მცხეთის სადროშო, როგორც სამხედრო სტრუქტურუ-ლი წარმონაქმნი, გვიანდელი მოვლენაა, მაგრამ სამცხეთო მამულებიდან გამოყვანილი აზნაურული ლაშქარი, დიდი ალ-ბათობით, იმთავითვე სამეფო დროშას ეკუთვნოდა. ცნობი-ლია, რომ ადრეული შუასაუკუნეებიდანვე ქართული სახელ-მწიფოებრივი ცხოვრების თანამდევი მოვლენა იყო სამეფო ხელისუფლების განუწყვეტელი ბრძოლა ერისთავებთან, რომლებზედაც იყო დამოკიდებული ლაშქრის მობილიზაცია. ამიტომ ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ მცხეთის ტერიტორი-ულ პოლიტიკას სამეფო ხელისუფლებისათვის იმთავითვე ჰქონდა სამხედრო ასპექტი – იგი გულისხმობდა საერისთა-ვოების გვერდის ავლით პერიფერიებში მეფის დასაყრდენი სამხედრო კონტიგენტის შექმნას. ამ ტრადიციის წყვეტა არ უნდა მომხდარიყო არც ერთიანობის ხანაში სამხედრო საქ-მის რეორგანიზაციისას, როდესაც გამსხვილებული სამხედ-რო ოლქები ჩამოყალიბდა. მცხეთის მოლაშქრე ყმები მაში-ნაც მეფის დროშაზე უნდა მდგარიყვნენ. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს თავისთავად ფაქტი მცხეთის სამფლობელოე-ბის გაფანტულობისა, რაც საკათალიკოსო ეპარქიის მიზან-მიმართული ტერიტორიული პოლიტიკის ნაყოფი იყო. ამ-გვარ პოლიტიკას საფუძვლად სტრატეგიული მოსაზრებები უნდა სდებოდა – ცენტრიდან დაშორებული განსაკუთრებუ-

ლად რთული, პოტენციურად სეპარატისტული სასაზღვრო რეგიონების შემოსამტკიცებლად ქართლის სამეფო და საეკულესიო ხელისუფლება შეთანხმებულად მოქმედებდა მათ ხელთ არსებული მექანიზმებით⁵⁷. ამ პოლიტიკის შედეგად სასაზღვრო ზონებში საუკუნეთა სიგრძეზე ყალიბდებოდა მეფისა და კათალიკოსის ერთგული ადგილობრივი ელიტები, რომლებსაც სამეფო კარი და ეკლესია ქვეყნის ერთიანობის დასაცავად ეყრდნობოდა.

მცხეთის ეპარქია დაშლილ „საქართველოებში“

XV საუკუნის მეორე ნახევარში შეუქცევადი გახდა საქართველოს დაშლის პროცესი. ამ პროცესს ასაზრდოებდა როგორც საგარეო, ისე საშინაო ფაქტორები – ბიზანტიის დაცემა და ქვეყნის მოქცევა მტრულ მუსლიმურ გარემოცვაში, განუწყვეტელი თავდაცვითი ომები, ეპოქალური სიახლეებისაგან შორს ყოფნა; ქვეყნის შიგნით ფეოდალიზმის სტაგნაცია და მისი შესატყვისი თვითშეგნების გაბატონება და სხვ. ყოველივე ეს მხოლოდ აღვივებდა ტომობრივ-კუთხობრივ დაშლილობას, რაც მტკიცვნეულად აისახებოდა საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობაზე. საეკლესიო განათლება შინაარსობრივად გაღარიბდა, მას აღარ ასაზრდოებდა ფართო კულტურული კონტექსტი, რომელსაც უნდა განევითარებინა საღვთისმეტყველო აზრი: „ქრისტიანული სარწმუნოება კი ცოცხლობდა, მაგრამ მოისპო ყველაფერი ის, რაც

⁵⁷ ამ პრაქტიკის გამოძახილი ჩანს „ქართლის ცხოვრების“ ერთ ეპიზოდში, რომლის მიხედვით, მონლოლთა ლაშქარში მყოფი ვინმე აბაშ სიქანელისძე ჰიმსის ბრძოლის კრიტიკულ მომენტში დეტრეტრე II-ს თავის ცხენს უთმობს (ყაუხჩიშვილი 1959: გვ. 280). ამ ცნობის ანალიზმა ისტორიკოსი თ. ჯოჯუა იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ სიქანელისძები ჯავახეთის მკვიდრა მცხეთის ვასალი აზნაურები იყვნენ. სწორედ ამ გარემოების გამო უნდა აღმოჩენილიყო ხსენებული აბაშ სიქანელისძე ბრძოლისას მეფის გვერდით (ჯოჯუა 2011: გვ.149-151).

შობს ქრისტეს ეკლესიის ბრწყინვალებას: დაეცა ქრისტიანული განათლება, დაიხურა სკოლები, დაანგრიეს, გააუქმეს ან დააუძლურეს მონასტრები –კერა ქრისტიანული განათლებისა...“ (უორდანია 1991: 54). ამიერიდან მცხეთის მთავარ საზრუნავად ტრადიციული ტერიტორიული პოლიტიკის შენარჩუნება იქცა.

XV საუკუნის 60-იანი წლებიდან სამ სამეფოდ და სამ სამთავროდ დაყოფილ საქართველოში მცხეთის ეპარქიის მამულები დაფანტული აღმოჩნდა სამი პოლიტიკური ერთეულის: ქართლის, კახეთის და სამცხე-საათბაგოს პოლიტიკურ საზღვრებში.

ასეთ ვითარებაში საკათალიკოსო ეპარქიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა დაშლილ „საქართველოებში“ საეკლესიო ერთობისათვის ბრძოლამ. მცხეთის ეპარქიის „პოლიტიკური გეოგრაფია“, რომელიც ადრე საქართველოს სახელმწიფოებრივი მთლიანობის ერთ-ერთი დამცავი მექანიზმი იყო, XVI საუკუნის ბოლომდე რის ვაივაგლახით ინარჩუნებდა კონტურებს, მაგრამ ამისათვის ქართლის კათალიკოსებს დიდი ძალისხმევა სჭირდებოდათ.

XVI საუკუნის ხშირმა ომიანობამ დიდი ზიანი მიაყენა საქართველოს, განსაკუთრებით, ქართლსა და სამცხე-საათბაგოს. ბევრი ქალაქი ნაქალაქარად იქცა, სოფელი – ნასოფლარად, შემცირდა მოსახლეობა. საერთო შეჭირვების უამს ისედაც შემცირებულ სამცხეთო მამულებს იტაცებნენ ხან ცალკეული ფეოდალური სახლები, ხან მეზობელი ეპარქიები, რისი მრავალი მაგალითია შემონახული XV-XVI საუკუნეთა საბუთებში. კუთვნილი მამულების დასაპრუნებლად ქართლის კათალიკოსებს არაერთი სასამართლო დავა უწარმოებიათ (დოლიძე 1970: 257, სეა: 1449-1636). ასეთ შემთხვევებში მათი მფარველები და ერთგული მოკავშირეები უპირატესად ქართლის მეფეები იყვნენ, რომლებმაც მემკვიდრეობით მიიღეს მცხეთის ტახტზე ზრუნვის პასუხისმგებლობა. დავით X (1505-1525), ლუარსაბ I (1527-1556) და სვიმონ I (1556-1599) მცხეთას ხელახლა უმტკიცებენ შენირულებათა სიგელებს და იცავენ მის მამულებს ფეოდალთა ხელყოფისა-

გან. სვიმონ მეფის მცხეთისათვის ბოძებულ ერთ კრებსით სიგელში (*ხეც, Ad-1572*), რომელიც მან ტახტზე ასვლის უმაღლებობას მცხეთას, შიდა ქართლის, ქვემო ქართლის და თრიალეთის 80-მდე სოფელია აღნუსხული, თუმცა არაერთი სოფლის გასწვრივ მიწერილია: – „ნასოფლარი“.

უფრო უძნელდებოდა მცხეთას კახური სამფლობელო-ების დაცვა. XVI საუკუნის 20-30-იან წლებში ქართლსა და კახეთს შორის ურთიერთობის დაძაბვას შედეგად მოჰყვა მცხეთის კონტროლის შესუსტება კახურ მამულებზე. ფეოდალურმა სეპარატისტულმა ცნობიერებამ ეკლესიაშიც შეაღნია. ამიტომ იყო, რომ სამცხეთო მამულებს ხშირად კახელი თავადები და ეპარქიები ეპატრონებოდნენ, თუმცა, საბოლოოდ, სამართლიანობის დამცველებად ისევ მეფები გამოდიოდნენ. მაგ., ლევან კახთა მეფემ მაშინ, „ოდეს მცხეთის საქმე შემცირებული იყო“, დაუბრუნა მას ამ დროისათვის უკვე მიტაცებული საგარეჯო, ერწოსა და კახეთის სხვა ადგილებში მიმოფანტული სოფლები (უორდანია 1897: 374-375; ანოტ. ლექსიკონი 1991: 321-324). 1589 წელს ალექსანდრე II კახთა მეფემ კრებსითი სიგელით განუახლა მცხეთას კახეთში მდებარე 100-მდე სოფელი (*ხეც: Sd-464, Hd8712*). ასე რომ XVI საუკუნეში, როცა კახეთის სამეფო სახლი ჯერ კიდევ ძლიერი იყო, მცხეთა კულავ ინარჩუნებდა კახურ სამფლობელოებს.

გაცილებით რთული ვითარება შეიქნა სამცხე-საათაბაგოში. სამცხის ათაბაგთა განუზომელ პოლიტიკურ ამბიციებს ჯერ კიდევ მონღოლთა ბატონობის დროს ჩაეყარა საფუძველი. ამავე პერიოდში იზრდება მაწყვერლის უფლებები, რაც მკაფიოდ არის ასახული ბექას სამართლის წიგნში. ათაბაგი და მაწყვერელი, როგორც უმაღლესი მსაჯულნი, თანაბრად განიკითხავდნენ სისხლის სამართლის საქმეებსაც კი (დოლიძე 1963:426). მაწყვერელი ისეთივე გამორჩეული უფლებებით სარგებლობდა საათაბაგოში, როგორითაც კათალიკოსი ქართლის სამეფოში (ჯაფარიძე 2010: 53).

ქართლის სამეფოს დასუსტების უამს ათაბაგები დიდი მონდომებით ცდილობდნენ სამცხის ეკლესია გამოეყვანათ

მცხეთის კანონიკური სივრციდან. ათაბაგთა სეპარატის-ტულ ზრახვებს კარგად იყენებდნენ ანტიოქიის პატრიარქები, რომლებიც, საეკლესიო კანონების უხეში დარღვევით დაქართლის კათალიკოსის გვერდის ავლით, კურთხევას აძლევდნენ მაწყვერელ ეპისკოპოსებს, რათა ამ უკანასკნელთ ხელი დაესხათ ადგილობრივი ეპისკოპოსებისათვის.

ქართლის კათალიკოსები შეურიგებელ ბრძოლას ენეოდნენ ათაბაგებისა და მათი ერთგული მაწყვერლების ამგვარი თვითნებობის წინააღმდევე⁵⁸. ისინი მათ ხელთ არსებული ყველა საშუალებით – წყევა-შეჩვენებით, ადგილებზე ერთგული მრევლის მობილიზებით, მცხეთის ადმინისტრაციის გაძლიერებით დიდხანს ახერხებდნენ საათაბაგოზე გავლენის შეანარჩუნებას. ჩვენამდე მოღწეულია არაერთი „ფიცის წიგნი“, რომლის ფორმულა მცხეთაშია შემუშავებული და შეიცავს იმ ვალდებულებათა ჩამონათვალს, რომლებიც საათაბაგოს ეპისკოპოსებს კურთხევისას ფიცით უნდა დაედასტურებინათ ქართლის კათალიკოსის წინაშე. ისინი პირობას დებდნენ, რომ წირვა-ლოცვის დროს კვლავინდებურად ილოცებდნენ საქარ-

⁵⁸ საფიქრებელია, რომ სამცხის ათაბაგთა მცდელობები საეკლესიო დამოუკიდებლობისაკენ გამოიკვეთა არა XV საუკუნეში, არამედ გაცილებით უფრო ადრე, გიორგი ბრწყინვალის გარდაცვალების შემდეგ. ამას უნდა მონმობდეს ნიკოლოზ მაწყვერლის ფიცის წიგნი ოიანე კათალიკოსისადმი (*ხეც, Ad-547*). საბუთი უთარილოა. XIV საუკუნით ათარილებდა მას და ბაქრაძე (*ბაქრაძე 1885: 286*) თ. უორდანიამ საბუთი დაათარილა 1505-1526 წლებით, თუმცა ეეჭვებოდა თარილის სისწორე. ამ დათარილებას დაუჭირა მხარი ქ. შარაშიძე, მაგრამ იგი დავიწროვა 1505-1515 წლებით (*შარაშიძე 1961: 28-29*). საბუთის XVI საუკუნის დასაწყისში გადმოტანას ხელს უშლის საბუთის ადრესატად ოიანე კათალიკოსის მოხსენიება, რადგან ამ წლებში კაათალიკოსად დიონოსი ჩანს. საბუთის თარილი უფრო ზუსტად განსაზღვრა რამაზ პატარიძემ, რომელმაც შეისწავლა ქალალზე გამოსახული ჭვირნიშანი და მისი გავრცელების პერიოდი XIV საუკუნის მეორე ნახევრით შემოფარგლა. ამიტომ საბუთში მოხსენიებული დავით მეფე არა დავით X-დ, როგორც ამას ქ. შარაშიძე ფიქრობდა, არამედ დავით IX-დ (1346-1360) მიიჩნია (*პატარიძე 1965: 113-114*). პატარიძის დათარილება გაზიარებული ი. დოლიძის გამოცემაში (*დოლიძე 1970: გვ.181-182*).

თველოს მეფეთათვის და ქართლის კათალიკოსთათვის, არ მოიხსენიებდნენ ანტიოქიის პატრიარქებს, არ შეიწყნარებდნენ მათგან მოგზავნილ პირებს და სხვ. (შარაშიძე 1961: 89).

XIV-XVI საუკუნეებში სამცხის მღვდელმთავართა ფიცის ნიგნების სიმრავლე მიუთებს ხანგრძლივი დაძაბულობის არსებობაზე მცხეთასა და სამცხე-საათაბაგოს შორის, რაც, როგორც ჩანს, პერიოდულად უკიდურესად მწვავდებოდა. მცხეთის გავლენის შესასუსტებლად საათაბგოს მთავრები საკუთრივ საკათალიკოსო მონასტრებისა და მამულების დაპატრონებასაც არ თაკილობდნენ. ერთ-ერთი ასეთი მცდელობისას ყვარყვარე ათაბაგმა (1451-1498) ვარძიის მონასტრი ჩამოართვა მცხეთას. მაშინ კათალიკოსი დავით IV (1443/47-1459) თავად ჩავიდა სამცხეში და თავისი ძალის დემონსტრირება მოახდინა. კათალიკოსის მხარდასაჭერად იმდენ ხალხს მოუყრია თავი, რომ მას ღია ცის ქვეშ, „საფარისა თავსა“ ჩაუტარებია ქადაგება, რის დროსაც ანათემას გადაუცია განდგომილი სამღვდელოება (შარაშიძე 1961: 92).

სამცხის ათაბაგებთან თითქმის საუკუნენახევრის ბრძოლაში ქართლის კათალიკოსებმა შთამბეჭდავ გამარჯვებას მიაღწიეს. ამ ბრძოლაში კათალიკოსები ეყრდნობოდნენ ძველთაძეველ უფლებებს სამცხეთო მამულებზე და ამ მამულებზე მსხდომ ფეოდალურ სახლებს, რომელთა თვითშეგნებაში წინაპართა ხსოვნა, საკუთარი აწმყო და მომავალი სამცხეთო სამსახურთან იყო გაიგივებული. 1516 წელს შედგა დოკუმენტი, რომელსაც ქრისტინე შარაშიძე მოსწრებულად უწოდებს ათაბაგთა „კაპიტულაციის აქტს“ (შარაშიძე 1961: 97), თუმცა ეს „კაპიტულაცია“ ხანმოკლე აღმოჩნდა. დოკუმენტი გაცემულია იმ ვითარებაში, როცა ათაბაგთა სახლის წევრებს შორის პოლიტიკური ორიენტაციის გამო განხეთქილება იყო ჩამოვარდნილი. დოკუმენტს ხელს ურთავს ოსმალთა მომხრე მანუჩარ ჯაყელი, რომელმაც ძალით მისტაცია ათაბაგის ტახტი თავის ძმისწულ ყვარყვარე III-ს (1516-1535). ყვარყვარემ ირანის ჯარის დახმარებით მაღლე დაიბრუნა ათაბაგობა (გუჩუა 1973: 97), მაგრამ მცხეთასთან კეთილი ურთიერთობა მანაც შეინარჩუნა და მას სამფლობელოების

ხელუხლებლობას დაპირდა. 1518 წელს ყვარყვარე III ათა-ბაგი მცხეთისათვის ბოძებულ სიგელში პირობას დებს, რომ კათალიკოსს მის კუთვნილ მამულებს, ასევე, ვარძიისა და პარხლის მონასტრებს, უპირობოდ გადასცემდა. ამავე პერი-ოდში ყვარყვარემ შესწირა მცხეთას გურიელისთვის წარ-თმეული ზარზმის მონასტერიც (ხეც, *Sd-2857*).

სამცხე-საათაბაგოში მცხეთის სამწყსოზე და მის კუთ-ვნილ სამფლობელოებზე წარმოდგენის შესაქმნელად არაჩ-ვეულებრივად მდიდარ ინფორმაციას შეიცავს ზემოხსენე-ბული 1516 წლის დოკუმენტი. მასში აღნუსხულია მცხეთის კუთვნილი 25 მსხვილი ფეოდალური სახლი და მონასტრები მათი კუთვნილი მიწანცყლითურთ. დოკუმენტიდან შესანიშნა-ვად ჩანს, რაოდენ მნიშვნელოვანი ძალის მობილიზაცია შე-ეძლო მცხეთას საჭიროების შემთხვევაში. ამიტომ იყვნენ იძულებული სამცხის მთავრები ანგარიში გაეწიათ ქარ-თლის კათალიკოსისათვის. დოკუმენტი უაღრესად საინტე-რესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ იგი ჩამოთვლის არა მხო-ლოდ მცხეთის იმჟამინდელ ვასალურ საგვარეულოებს, არა-მედ მათ ადგილებზე ადრე მსხდომთაც – იმათაც, რომლებ-საც მონღოლთა ბატონობამდე ეჭირათ იგივე მამულები (დო-ლიძე 1970: 242-244). სწორედ ეს ძველი თუ ახალი საგვარეუ-ლოები შეადგენდნენ იმ ძალას, რომელიც საქართველოს ამ ყველაზე სახიფათო ზოლში, მეფეებისა და კათალიკოსების მოწოდებაზე მათი დროშის ქვეშ ირაზმებოდა. XVI საუკუნის ქართლის მეფეთა არაერთგზისი მცდელობა, დაემორჩილე-ბინათ სამცხე-საათაბაგო, დიდნილად მცხეთის ერთგულ კონტიგენტს ემყარებოდა. ეს უნდა ყოფილიყო ის ადგილობ-რივი ძალა, რომლის დახმარებითაც ლუარსაბ I წარმატებუ-ლად ებრძოდა ათაბაგებსა და სამცხეში შემოსულ სპარსე-ლებს (გუჩუა 1973ა: 110-111).

მიუხედავად მცხეთის სახლის მიერ პერიოდულად მო-პოვებული წარმატებებისა, ირან-ოსმალეთის პერმანენტუ-ლი ომებისა და ათაბაგთა ახლომშედველური პოლიტიკის ხელშეწყობით, XVI საუკუნის შუა ხანებში საათაბაგოს და-სავლეთი ნაწილი ოთომანთა იმპერიის შემადგენლობაში მო-

ექცა. საუკუნის დასასრულს კი იგივე ბედი ეწია მის აღმო-სავლეთ ნაწილს. ასე მოსწყდა ეს შესანიშნავი მხარე საქარ-თველოს. ქართლის ეკლესიამ კი, დაკარგა დიდი სამწყსო და, თავისთავად ცხადია, სამცხეთო მამულებიც.

მიუხედავად მძიმე რეალობისა, მცხეთა არ თმობდა თა-ვის პოზიციებს და პოლიტიკურად უაღრესად არახელსაყრელ ვითარებაშიც კი, თავისი ტრადიციული ტერიტორიული პო-ლიტიკისათვის იურიდიული გარანტიების შექმნას ცდილობ-და. ამის დადასტურებაა დომენტი II კათალიკოსის დროს, 1598 წელს, მცხეთის კრებსითი სიგელების შედგენა, რომელ-თაგან ერთს ამტკიცებს კახეთის მეფე ალექსანდრე II, მეორეს – ქართლის მეფე სვიმონ I. კრებსით საბუთებში ასახულია მცხეთის ვრცელი მფლობელობა მის ისტორიულ საზღვრებში მთელი საქართველოს მასშტაბით (სეა1449: 1312, 1588).

XVII საუკუნის პირველი ათეულ წლებში, შაჲ აბასის გა-მანადგურებელი შემოსევების შედეგად ქართლ-კახეთი დიდ გასაჭირები ჩავარდა. ქვეყანა განადგურებული იყო ომიანო-ბისაგან, მოსახლეობა – აყრილ-გაფანტული, ეკლესიები – გაძარცვული.

სრულიად გაპარტახებული იყო სვეტიცხოვლის სოფ-ლები ქართლშიც და კახეთშიც. რაც მტერს გადაურჩა, ფეო-დალებმა მიიტაცეს. სამცხე-საათაბაგო მთლიანად იყო და-კარგული. 1620-იან წლებიდან მოღწეული საბუთებიდან ჩანს, რომ საყოველთაო განუკითხაობის უამს მცხეთის სახლს არა თუ შორეული, არამედ მცხეთის მეზობლად მდე-ბარე ისეთი ძირძველი სამფლობელოებიც კი დაუკარგავს, როგორიც იყო ძეგვი და ციხედიდი⁵⁹. კათალიკოს ზაქარია ჯორჯაძეს (1623-1632) ძლივს მოუხერხებია მათი დაბრუნება (ანოტ. ლექსიურნი 1993: 213) და ეკლესიის მამულის მიმტა-ცებელთა წინააღმდეგ „შეკვრის წიგნი“ გამოუცია (დოლიძე 1970:540).

1614 წელს კახეთიდან ქართლში გადმოსულ შაჲ-აბასის

⁵⁹ ციხედიდი მცხეთას ჯერ კიდევ მირიან მეფის დროიდან ჰქონდა (ყაუხელიშვილი 1955: გვ.117).

ჯარს გაუძარცვავს სვეტიცხოვლის ტაძარი – გაუტაცნიათ ჯვარ-ხატები და საეკლესიო ინვენტარი – სამსახურებელი წმ. ჭურჭელი. კათალიკოს იოანე ავალიშვილს, რომელიც თან გაჰყვა იმერეთში გადახიზნულ თეიმურაზ და ლუარსაბ მეფებს, თან წაუღია გადარჩენილი „საკათალიკოსო იარაღი“ და შესანახად აფხაზთა კათალიკოს მალაქიასათვის მიუბარებია. შემდგომში ეს „იარაღი“ მალაქიას იქ ჩასულ კათალიკოს ზაქარია ჯორჯაძისათვის გადაუცია (კაჭარავა 2000: 104). სვეტიცხოვლის იმდროინდელ დარბევას უკავშირდება ზოგიერთი სომხური და რუსული წყაროს ცნობა, რომ ქრისტეს უკერველი კვართიც სხვა სიწმინდეებთან ერთად ჯერ ისპაპანში წაიღეს (კუცია 1974: 280), შემდეგ კი შაჲ აბასის ელჩებმა რუსეთის მეფე მიხეილ თეოდორეს ძეს მიართვეს (Белокуров 1891: 20-21)⁶⁰. რუსეთის სახელმწიფოსათვის, რომელიც ბიზანტიის დაცემის შემდეგ მართლმადიდებელი სამყაროს წინამდლოლად და მფარველად (მესამე რომის თეორია) აცხადებდა თავს, მაცხოვრის კვართი უძვირფასეს ქრისტიანულ რელიქვიას წარმოადგენდა (გუნია 2010: 20-21). მაგრამ კვართის სვეტიცხოვლიდან გატანას არ ადასტურებს არც ერთი ქართული წყარო, ამასვე აცხადებდა მეფე თეიმურაზი – მისი ელჩი არნმუნებდა რუსეთის ხელისუფალთ, რომ სიწმინდე ხელუხლებლად ესვენა სვეტიცხოველში ქვის საფარველქვეშ (Полиевктов 1937: 118). კვართის სვეტიცხოველში დაფლულობას ადასტურებენ XVII საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოში მყოფი მისიონერები (ბუბულაშვილი 2007: 28).

ამ თემას, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, არა ერთი საგანგებო გამოკვლევა მიეძღვნა. წყაროთა სანდოობისა და თავად რელიკვიის აღწერილობის, ასევე შაჲის

⁶⁰ იმდროინდელ ქართულ და უცხოურ წყაროებში სვეტიცხოვლიდან კვართის გატაცების შესახებ ცნობების სიმრავლე მონმობს, რომ კვართს უკვე დიდი ხნის დაკარგული ჰქონდა რწმენითი პარადიგმის მნიშვნელობა, რომლითაც იგი დამკვიდრთა ქართულ სინამდვილეში და მატერიალურ საგნად იყო აღმული.

„საჩუქრის“ დიპლომატიური ასპექტის შესწავლამ მკვლევარნი მიიყვანა დასკვნამდე, რომ სვეტიცხოვლიდან სიწმინდე არავის გაუტანია⁶¹.

XVII საუკუნეში ირანსა და ოსმალეთს შორის მომწყვდეული საქართველო მოწყვეტილი იყო იმდროინდელი მსოფლიოს მონინავე აზრს. საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური და ახალი მეცნიერული ცოდნა, რომელიც გზას იკაფავდა ახალი დროის ევროპაში, სრულიად უცნობი იყო ქართული საზოგადოებისათვის. ქრისტიანული ეკლესია თვითგადარჩენისათვის იბრძოდა და დახმარებისათვის ისედაც უკიდურესად დასუსტებულ სამეფო ხელისუფლებას სთხოვდა შემნეობას. ასეთ დროს გამოჩდნენ საქართველოში კათოლიკე მისიონერები. ისინი შესანიშნავად ფლობდნენ მოსახლეობასთან ურთიერთობის ხელოვნებას – ნერგავდნენ ახალ სამეურნეო ჩვევებს, კურნავდნენ, ეხმარებოდნენ გაჭირვებულებს. მათთან ურთიერთობის შედეგად ქართულ საზოგადოებას გარკვეული წარმოდგენა ექმნებოდა იმ მნიშვნელოვან სააზროვნო ძვრებზე, რომლებიც ევროპაში მიმდინარეობდა. მისიონრებს საქართველოში გახსნილი ჰქონდათ სკოლები, სადაც ისწავლებოდა ლათინური და იტალიური ენები, გრამატიკა და ლიტერატურული კულტურული ელიტა ლოიალურად იყო განწყობილი კათოლიკეთა მიმართ და ყოველნაირად უწყობდა ხელს მათ მისიებს დარჩენილიყვნენ საქართველოში. იმდროინდელმა მოღვაწეებმა ქვეყნის წინაშე მდგარი პოლიტიკური და კულტურული ამოცანების გადასაწყვეტად თვალი დასავლეთ ევროპას მიაპყრეს და ამ საქმეში მისიონერთა დახმარება გამოიყენეს. „ყველა, ვინც საქართველოს დამოუკიდებლობისათვის იღვწოდა, დასავლეთ ევროპაში მომავალ მო-

⁶¹ კვართის გატანასთან დაკავშირებული ცნობების კრიტიკული მიმოხილვა, აგრეთვე საკითხის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობის შესახებ იხ.. ბუბულაშვილი 2007, გუნია 2010.

კავშირეს ხედავდა“ (ბერძენიშვილი 1965: 151-152). კათოლიკებთან ურთიერთობაზე დიდ იმედებს ამყარებდნენ თეიმურაზ I და ზაქარია კათალიკოსი (1623-1632). 1623 წელს მათ ერთად გაგზავნეს რომის პაპ ურბან VIII-სთან ელჩად ნიკიფორე ჩოლაყაშვილი-ირუბაქისძე. თეიმურაზი და ზაქარია კათალიკოსი ატყობინებდნენ რომის პაპს შაჰ აბასის შემოსევების გამანადგურებელ შედეგებს, სპარსელთა მიერ ტაძრების უწყალო ძარცვის ამბავს და შესთხოვდნენ ეკლესიებისათვის შესამოსლებისა და სამსახურებელი ჭურჭლის გამოგზავნას: „აგარიანთაგან ჩვენი ეკლესია დიდად მოოხრებული არის და, რასაც ქრისტეს გულისათვის ეკლესიის სამკულითა და იარაღით მოგვეხმარებით, ქრისტე დაგვიმადლებსთ, აქ არ იშოების. მხატვარი და აქიმი გამოგზავნეთ...“ (თამარაშვილი 1994: 221).

XVII საუკუნის 30-იანი წლებიდან მოყოლებული, საუკუნეზე მეტ ხანს, ქართლში გამაჰმადიანებული ბაგრატიონები მეფობდნენ⁶². ამან გავლენა მოახდინა იმდროინდელ ფეოდა-

⁶² გამაჰმადიანებული როსტომ ბაგრატიონის მეფობით ქართლში იწყება ირანთან ურთიერთობის ახალი ეტაპი, რომელიც, განსხვავებით წინანდელი უკიდურესად აგრესიული დამოკიდებულებისაგან, ირანის მხრივ კომპრომისულ ხასიათს ატარებდა. ამ პოლიტიკის ძირითადი პრინციპები ჩამოყალიბებული იყო ჯერ კიდევ 1614 წელს, როდესაც შაჰ-აბასმა ბაგრატ-ხანი აიყვანა ქართლის ტახტზე. შაჰმა ფიცით განმტკიცებული შეთანხმება დადო მასთან, რომლის შესრულება სავალდებულო უნდა ყოფილიყო შემდგომშიც მისი მემკვიდრეებისათვის. შეთანხმების თანახმად, არ უნდა შევინროებულიყო ქართლის ეკლესია – არ უნდა ენგრიათ ეკლესიები და არ უნდა ეშენებინათ მეჩეთები. მეფის მაგიერ ქართლში უნდა მჯდარიყო ვალი (შაჰის ნაცვალი), ბაგრატიონთა სამეფო სახლის წარმომადგენელი, მაგრამ, უსათუოდ გამაჰმადიანებული (ვაბაშვილი 1958: 375). ქართველი მეფის ერთ-ერთი ვაჟიშვილი, რომელიც შეიცვლიდა სარწმუნოებას, ისპაპანში მმართველისა (ტარულა) და მთავარსარდლის თანამდებობაზე იმსახურებდა იმ დრომდე, სანამ იყო მამის მემკვიდრეობას არ მიიღებდა (შარდენი 1975: 311; ჯამბურა 1973:312); შაჰ აბასის დროს ეს შეთანხმება ვერ შესრულდა, მაგრამ მისმა მომდევნო შაჰ-სეფიმ უკვე არსებული შეთანხმება განაახლა. მისი განაახლების ფორმალური მცდელობა იყო 1632 წელს თეიმურაზის I-ის მეფედ

ლურ წოდებაზე, განსაკუთრებით მის მმართველ ელიტაზე. და-ეცა ქრისტიანული ზნე და ადათი. ვახუშტის თქმით, როსტომის (1633-1658) დროს „ზიარება სისხლისა და კორცისა უფლისა ჩუენისა სირცხვილად უჩნდათ...“ თვით „მღვდემთავარნიცა ჰყოფდენ უკეროთა“ (ყაუხჩიშვილი 1973: 439, 453-455).

ქართული სახელმწიფოებრივი ტრადიციით, ეროვნული სახელმწიფოს აღორძინების მთავარ საშუალებად კვლავ ეკლესიისა და ღვთივეუროთხეული მონარქის ჰარმონიული თანამშრომლობა რჩებოდა. ქართულ სინამდვილეში ამ შეხედულების კორექტირებისათვის პირობები არ მომწიფებულა და იგი გვიანდელ შუასაუკუნეებშიც ურყევად განაგრძობდა არსებობას. ამიტომ ქართულ საზოგადოებას თავიდან ძალზე

ცნობა, თუმცა თეიმურაზის ურჩობამ ირანს კვლავ არ მისცა საფუძველი მისთვის სასურველი პოლიტიკა გაეტარებინა ქართლში. ამ შეთანხმების რეალიზაცია პრაქტიკულად დაიწყო როსტომის გამოგზავნით ქართლის გამგებლად. მის დროს ჩამოყალიბდა პოლიტიკური ურთიერთობის ის ახალი მოდელი, რომელიც მოქმედებდა თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში. ამ ე.წ. „კომპრომისული“ პოლიტიკის გამტარებელი გამაპმადიანებული ბაგრატიონები ირანის ვალის სტატუსით სარგებლობდნენ, რაც მათ გარკვეულ სუვერენულ უფლებებს უნარჩუნებდა. ამ დროს ქართლში თითქმის ხელუხლებელი რჩებოდა სახელმწიფო წყობა და ქართლის მიწები არ იყო გატარებული ირანის სახელმწიფო დივანში. ქართლის ვალის ირანისათვის უნდა ეძლია ხარკი, ეგზავნა ტყვევები – გარკვეული რაოდენობის ქალ-ვაჟი და, ეტვირთა სამხედრო ბეგარა (გაბაშვილი 1958: 372-374.). როსტომი უაღრესად მოქნილი და ფრთხილი პოლიტიკოსი იყო – დიდი ტაქტიკით ახორციელებდა კომპრომისული პოლიტიკის კურსს – ქვეყნას ძირითადად შეუნარჩუნა სოციალური და ეკონომიკური სტრუქტურა და სარწმუნოება (გელაშვილი 2008:123), თუმცა საეკლესიო ცხოვრება და ტრადიციული კულტურა, განსაკუთრებით ზედაფენაში, უაღრესად დიდ ზენოლას განიცდიდა. კომპრომისული პოლიტიკის გამოხატულება იყო როსტომის ლოიალურობა ქრისტიანობისადმი – როგორც მართლმადიდებელი ეკლესიისადმი, ასევე კათოლიკე მისიონერებისადმი, რომლებიც მრავლად იყვნენ ირანსა და საქართველოში. მისი სარწმუნოებრივი პოლიტიკა სრულ თანხმობაში მოდიოდა ირანის იმპერიულ პოლიტიკასთან, ამავე დროს, სისხლგამოცლილ ქვეყანას შესვენებისა და ეკონომიკური განვითარების საშუალებას აძლევდა (უორულიანი 1987:58-59).

გაუჭირდა მაპმადიან როსტომთან შეგუება. 1634-1648 წლებს შორის როსტომის წინააღმდევ ოთხი შეთქმულება მოეწყო. ბოლო შეთქმულების ერთ-ერთი სულისჩამდგმელი კათალიკოსი ევდემოზ დიასამიძე (1632-1642) იყო. შეთქმულება გამუღავნდა. როსტომმა ყველა მონაწილე დასაჯა, მათ შორის, გაუგონარი სისასტიკით გაუსწორდა კათალიკოსს: „ამისთვის შეიძყრა როსტომ მეფემან კათალიკოზი ევდემოზ და პატიმარ-ჰელი ტფილისს ციხესა შინა. შემდგომად გარდმოაგდო განჯის-კარის კოშკიდამ“ (ყაუხჩიმვილი 1973: 441-442).

იმავე წელს შაჰ-სეფიმ საგანგებო ფირმანით დაამტკიცა მცხეთის ტახტზე ქრისტეფორე კათალიკოსი (ხუბუა 1949: 10), რომელსაც „არა პეტრი გამოცდილება წერილთა, მცირედ ოდენ წურთილ იყო“, სამაგიეროდ დახელოვნებული ყოფილა „სამამაცოსა ლაშქარ-ნადირობასა შინა“ (ყაუხჩიმვილი 1959: 425). მუსლიმი მეფისა და ქრისტიანული ეკლესიის ურთიერთობა მხოლოდ პატრონისა და წყალობის მომლოდინე ყმის ურთიერთობის დონემდე დავიდა. მცხეთას არათუ აღარ შეეძლო მონაწილეობის მიღება პოლიტიკის განსაზღვრაში, იგი ვერც ეპარქიის საჭიროებებზე ახერხებდა სრულყოფილ ზრუნვას და ვერც საზოგადოებას იცავდა მაპმადიანური ზნის მოძალებისაგან.

თეიმურაზისა და როსტომის შინაური ომის დასრულების (1648) შემდეგ ქვეყანაში მშვიდობამ დაისადგურა და როსტომმა, თავისი ზომიერი პოლიტიკის წყალობით, თანდათანობით მოახერხა ქართველი თავადების და სამღვდელოების გულის მონადირება. როსტომმა საეკლესიო იერარქებს ხელფასი დაუნიშნა, რამაც ისინი შეაგუა არსებულ მდგომარეობას და მოუდუნა პასუხისმგებლობა: „ხოლო სამღვდელონი ეპისკოპოზნი ამით დაიერთგულნა, რომე ყოველთავე ჯამაგირი განუწესა, თავდაბლად და ტკბილად ექცეოდა. ამისთვის არღარას ზრუნვიდენ სამღვდელონი კრებული“ (ყაუხჩიმვილი 1959:425). როსტომის მეფობის მეორე ნახევარში იწყებს მცხეთის სახლი ძალის მოკრეფას. როსტომმა თეიმურაზზე გამარჯვების ნიშნად (1648) სვეტიცხოველს კახეთის სამეფო დომენიდან კისისხევი უწყალობა. მანვე განუ-

ახლა მცხეთას გარეჯის სოფლების ძველი შენირულება და თბილისის მეტეხის ტაძარი (აზოტ. ლექსიკონი 1991: 348-349). ეკონომიკურად და ზნეობრივად მრავლისმეტყველი ნაბიჯი იყო როსტომის მხრივ ჯავახეთიდან ლტოლვილი ქართველი გლეხების ბოძება სვეტიცხოვლისათვის და მათი ჩასახლება მცხეთის სოფლებში.

ეკლესის მატერიალური მდგომარეობაზე ზრუნვამ მცხეთის სახლი როსტომის მიმართ უფრო ლოიალური გახადა, მაგრამ მისი სამოქმედო სივრცე ერთობ შეზღუდული იყო. პოლიტიკიდან ჩამოცილებული კათალიკოსის ინსტიტუტი მოკლებული იყო საზოგადოებაზე, მით უფრო მის მმართველ წრეზე, კულტურული და ზნეობრივი ზემოქმედების საშუალებას. მაქსიმუმი, რისი მიღწევაც მას შეეძლო იმუამინდელი საერო ხელისუფლებისაგან, – ეს იყო საკუთრივ კათლიკოსის ფეოდალური უფლებების განახლება.

როსტომის საეკლესიო პოლიტიკაზე დიდ გავლენას ახდენდა ქრისტიანობის დიდი ქომაგი და ქართული კულტურის მეცენატი დედოფალი მარიამი. მარიამის დაკვეთით არაერთი ხელნაწერია გადაწერილი, მათ შორის ცნობილი მარიამისეული „ქართლის ცხოვრება“. დედოფალი უხვ წყალობას არ აკლებდა ეკლესიებს – განსაკუთლებით თბილისის სიონსა და სვეტიცხოველს, გორის მთავარანგელოზს (ეს უკანასკნელი თავად ააშენა თავისი გარდაცვლილი შვილის სახელზე). 1650 წელს როსტომმა და მარიამმა განაახლეს არაერთი ეკლესია, მათ შორის თბილისის სიონი (ფუთურიძე 1955: 214-217), ბოლნისისა და ალავერდის ტაძრები (ყაუხჩიშვილი 1973:330), ერთაწმინდის ეკლესია (უორდანია 1897: 451) და მრავალი სხვა. 1656 წელს სვეტიცხოველს ჩამოქცევია ალექსანდრე დიდის დროს აშენებული გუმბათი. როსტომ მეფესა და დედოფალ მარიამს იგი იმავე წელს აღუდგენიათ (*იისელანი* 1843: 205), რისი მაუნყებელი წარწერაც მოუთავსებიათ ახლად გამოყვანილ კარნიზზე: „ქორონიკონსა ტმდ (1656) დაიცა გუმბათი ესე და აღვაშენე მეფემან როსტომ და დედოფალმან მარიამ, დადიანის ასულმან ა: ნავრუზს“ (მუსლიმუ-

რი ახალი წელი). მარიამ დედოფალი და მისი ვაჟი ოტია ერთად გამოუსახავთ სვეტიცხოვლის ჩრდილოეთ კედელზე. იქვეა მათი განსასვენებლები.

როსტომის მომდევნო ვახტანგ V (იგივე შაპნავაზი) ბაგრატიონთა მუხრანული შტოს პირველი წარმომადგენელი იყო ქართლის სამეფო ტახტზე. გარემოებათა წყალობით გამაჰმადიანებული მეფე თავისი მოქნილი დიპლომატიით შაპის გულის მოგებასაც ახერხებდა და ქრისტიანობის გაძლიერებასაც. ვახტანგმა „მატა რჯულსა ქრისტიანობისასა და ეკლესიათა, რამეთუ მცდელობდა, რათა როსტომის განრყუნილი მოეფო კუალად კუალსავე თვისსა“ (ყაუხჩიმვილი 1973: 453-454). ამ დიდ საქმეში მას მხარში ედგა საკუთარი ბიძაშვილი, კათალიკოსი დომენტი III ბაგრატიონი (1660-1676). დომენტი კათალიკოსმა დიდად იღვანა მრევლში შერყვნილი ქრისტიანული წესების აღსადგენად, მანვე შემატა მატერიალურად დაუძლურებულ საკათალიკოსო ეპარქიას ახალი შენირულობები და განუახლა ძველად ქონებული ყმა-მამული. მისი მეცადინეობით მიიღო მცხეთამ მესამედი წილი გორის საბაჟოდან (ანოტ. ლექსიკონი 1991: .299), ასევე მცხეთის საბაჟო (დოლიძე 1970: 570, 578), ყმა-ვაჭრები თბილისსა და ცხინვალში (ანოტ. ლექსიკონი 2004: 59), თრიალეთის სოფ-ლები. გაზრდილი შემოსავლებით დომენტიმ აღადგინა დანგრეული მჭადიჯვარის ეკლესია, განაახლა ანჩისხატის ეკლესია (დოლიძე 1973: 335); ხელახლა აღნუსხა მცხეთის ყმა-მამული და შემოსავლები, მოაწესრიგა ადმინისტრაცია და საგადასახადო აღრიცხვა.

დომენტი III-ის შემდეგ ქართლის საკათალიკოსო ტახტზე ავიდა ნიკოლოზ IX ამილახვარი (1678-1988/1692-1695), უაღესად აქტიური მოღვაწე და გიორგი XI-ის ერთგული თანამებრძოლი. კათალიკოსი მონაწილეობას იღებდა გიორგი XI-ის გეგმის განხორციელებაში, რომელიც მიზნად ისახავდა საქართველოს პოლიტიკურ გამთლიანებას. ამ გეგმის ირგვლივ ქართლელებთან ერთად თავი მოიყარეს იმერეთისა და კახეთის საუკეთესო თავადებმა, რათა „შეერთდენ და ჰყონ ერთ სამეფოდ“ (ყაუხჩიმვილი 1973:461). კათალიკოსი

გიორგი მეფესთან ერთად კახეთის თავადებისაგან იღებს პოლიტიკური ერთგულების ფიცს (ანოტ. ლექსიკონი 2004: 298). საქართველოს გამოლიანების გეგმის ნაწილს წარმოადგენდა არჩილის გამეფება იმერეთში, რასაც გადაულახავ დაბრკოლებად აღუდგა ოსმალთაგან წაქეზებულ იმერეთის თავადთა ანარქიული ქმედებები. როდესაც არჩილმა იმერეთის ტახტი დაკარგა და რუსეთში გადაიხვენა, ნიკოლოზ კათალიკოსი წერილს სწერს რუსეთის პატრიარქ იოაკიმეს, აღუნერს მას „უსჯულო აგარიანთაგან“ საქართველოს თავზე დატეხილ უბედურებას და სთხოვს მფარველობა გაუწიოს რუსეთში ჩასულ მეფის ძეს (*Aktye 1861: 269*).

ნიკოლოზ IX-ის ზეობის პირველი წლები განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო მცხეთისათვის. 1687 წელს შედგენილ მის საანგარიშო დოკუმენტში (დოლიძე 1970: 589-519) კარგად ჩანს კათალიკოსის საქმიანობის მასშტაბები — მან განაახლა სვეტიცხოვლის სამხრეთი ფასადი, შეიძინა ახალი საღვთისმსახურო ინვენტარი, შეავსო ტაძრის ბიბლიოთეკა და მოაწესრიგა მისი არქივი, მოაშენა ეპარქიის აოხრებული სოფლები, ეპარქიაში ააგო ახალი ეკლესიები, განაახლა ხიდები, გააშენა ბაღები და ზვრები, მოაწყო საწნახელ-მარნები, მცხეთის სოფლებში ჩადგა სამეურნეო ნაგებობები და სხვ. მის მიერ ეპარქიისათვის განეული შრომა მართლაც რომ გრანდიოზულია იმდროინდელი ქართლის პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობის ფონზე.

1688 წელს შაჰმა გიორგი XI-ს ტახტი ჩამოართვა. ქართლში გაამეფეს ერეკლე I (ნაზარალი-ხანი), კახეთის ტახტის მემკვიდრე. ერეკლემ ნიკოლოზ კათალიკოსი გადაიყენა და მცხეთაში საკუთარი ბიძა, იოანე დიასამიძე დასვა. გიორგი XI-მ 1692-1695 წლებში ტახტი დაიბრუნა და ნიკოლოზ IX ისევ აღადგინა საკათალიკოსო ტახტზე, მაგრამ საბოლოოდ, ერეკლე I-მა ირანელთა სამხედრო ძალით კვლავ განიმტკიცა პოზიციები და ნიკოლოზ კათალიკოსი ისევ გადააყენა.

ასე რომ, თითქმის მთელი XVII საუკუნის განმავლობაში მცხეთის ტახტზე კანდიდატურების შერჩევასა და მათ საქმიანობაზე პოლიტიკურ ფიგურათა გადაწყვეტილებები მეტ

ზეგავლენას ახდენდა, ვიდრე თავად სამღვდელოების საერთო ნება. ამგვარ გადაწყვეტილებებს კი, საბოლოო ჯამში, ირანისადმი ლოიალურად განწყობილი ძალები აკონტროლებდნენ.

ერეკლე I-ის ზეობის დროს სამეფო კარზე ისევ აღზევდა მაპმადიანური წეს-ადათი, ისევ დაქვეითდა ქრისტიანული სწავლება. მცხეთის ტახტი ველარ უძღვებოდა სასკოლო-საგანმანათლებლო საქმეს. ეკლესიებში ხშირად უსწავლელი, წერა-კითხვის უცოდინარი მღვდლები მსახურობდნენ. ირლვეოდა ხელდასხმის საეკლესიო წესებიც. ბერმონაზვნობა ხშირად თავად არღვედა საეკლესიო დისციპლინას.

XVII საუკუნეში მცხეთის წინაშე განსაკუთრებული სიმწვავით დადგა კახური მამულების პრობლემა. საუკუნის დასაწყისში შაჲ აბასმა კახეთს კაკ-ენისელი ჩამოართვა და ამით ქვეყანას სამხრეთ-აღმოსავლეთის საზღვარი მოურღვია. ამის შედეგად მცხეთამაც დაკარგა ამ მხარეში საკუთარი მიწა-წყალი და ქრისტიანული მრევლი. 1614-1617 წლებში, როდესაც შაჲ აბასის ლაშქრობებმა გაანადგურა აყვავებული კახეთი, მცხეთის კახური მამულები გაუკაცრიელდა. ომიანობის შემდეგ კახეთმა ნელ-ნელა დაიწყო მოშენება, მაგრამ მცხეთის მამულებს უკვე ახალი მფლობელები ჰყავდა კახელი თავადებისა და ეპისკოპოსების სახით. იმდროინდელი არაერთი დოკუმენტი თვალნათლვ უჩვენებს, რამდენი წინააღმდეგობის დაძლევა უწევდათ ქართლის კათალიკოსებს კახური მამულების შენარჩუნებისათვის (უორდანია 1897: 453; კაჭარავა 1987:113-121; სეა, 1449-2657, ხეც: Hd-8389, Ad-1737). ამას ემატებოდა კახეთში შექმნილი პოლიტიკური ვითარება – შაჲ აბასის შემოსევების შემდეგ, თუ არ ჩავთვლით თეიმურაზ I-ისა (1634-1648) და არჩილის მეფობის (1664-1675) ხანმოკლე პერიოდებს, კახეთში ხანები ისხდნენ. კახეთის მიწები, მათ შორის, სამცხეთო მამულებიც, ირანის სახელმწიფო დივანში იქნა აღნუსხული. კახურ მამულებზე

უფლების მოსაპოვებლად ადგილობრივ თავადებს (რომელ-თა უკვე რამდენიმე თაობა იჯდა სამცხეთო მიწებზე) და სა-ეკლესიო იერარქებს შაჰისაგან უნდა მიეღოთ საგანგებო ნე-ბართვა.

ასეთ პირობებში უხდებოდათ კათალიკოსებს კახური სამფლობელოების შენარჩუნებისათვის ბრძოლა. თავისთა-ვად ცხადია, კახური მამულების დაბრუნება მცხეთის ტახ-ტისათვის არ იყო მხოლოდ ეკონომიკური შინაარსის ამოცა-ნა. ირანის შაჰები, მართალია, ოფიციალურად აღიარებდნენ ეკლესის უფლებებს, მაგრამ, რასაკვირველია, ერიდებოდ-ნენ მათდამი ლოიალურად განწყობილი ადგილობრივი თავა-დების განაწყენებას. ასეთ ვითარებაში კიდევ უფრო დამოუ-კიდებელი გახდა ალავერდის ეპისკოპოსი, რომელიც მცხე-თის დაუკითხავად განაგებდა კახეთის ეპარქიებს. საქმე იქამდე მისულა, რომ ალავერდელებს მცხეთაში კურთხევის გარეშე დაუწყიათ საეპისკოპოსო გვირგვინის დადგმა. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევის გამო ნიკოლოზ IX კათალიკოსი იმ-დენად მკაცრად გასწყრომია ალავერდელს, რომ ამ უკანას-კნელს შენდობა უთხოვია და პირობაც დაუდვია, რომ ამგვა-რი რამ მეტად აღარ განმეორდებოდა (დოლიძე 1970:594-595). მაგრამ მცხეთის ურჩობისათვის ალავერდელებს არც შემ-დგომ დაუნებებიათ თავი. „საეკლესიო მმართველობაში აღარ იყო ერთიანობა, არ იგრძნობოდა ერთი ძლიერი ხელის მოქმედება...“ (უორდანია 1991: 56).

კათალიკოსმა დომენტი III-მ სცადა სვეტიცხოვლის და-კარგული კახური სამფლობელოების აღდგენა. არჩილის კა-სეთში მეფობის დროს (1664-1675) სასამართლო დავის შედე-გად მან დაიბრუნა ნანილი მამულებისა – ფაშაანი, ვეძისხე-ვი, ბერძენაული (ანოტ. ლექსიკონი 1993: 94); არჩილმავე გა-ნაახლა სვეტიცხოვლის რამდენიმე ძველი სიგელი და ტა-ძარს კიდევ მრავალი სოფელი დაუბრუნა (ანოტ. ლექსიკონი 1993: 95), მაგრამ არჩილის კახეთიდან წასვლის შემდეგ თავა-დებს ისევ დაუტაცებიათ საკათალიკოსო მამულები. ამის გა-მო კათალიკოს ნიკოლოზ ამილახვარს შეუჩვენებია კიდეც თავადი რუსიშვილი (ანოტ. ლექსიკონი 2004: 299). მცხეთის

მამულების ძალმომრეობისაგან გადარჩენა იმდენად გაძნელებულა, რომ ერეკლე I-ს თხოვნითაც კი მიუმართავს ირანის შაჰისათვის, რათა მას დაეცვა კახეთის საკათალიკოსო მფლობელობა. მართლაც, შაჰს საგანგებოდ კახეთის საკათალიკოსო მამულების დასაცავად რაყამი გამოუგზავნია (ხუბუა 1949: 52).

1702 წელს ქართლის მმართველად ირანის შაჰმა ვახტანგ ბატონიშვილი (მომავალი ვახტანგ VI) დანიშნა. 1705 წელს ვახტანგმა საეკლესიო კრება მოიწვია, რომელსაც სრულად ესწრებოდნენ ქართლისა და კახეთის ეპისკოპოსები. კრებამ „უმეცრების“ მოტივით გადააყენა ერეკლეს I-ის მიერ კათალიკოსად დასმული ევდემოზ II დიასამიძე. განიხილებოდა ნიკოლოზ IX-ის კათალიკოსად დაბრუნების საკითხიც, მაგრამ სამღვდელოებამ აღარც ის ინება მეტისმეტი „სოფლიერების“, ანუ პოლიტიკაში ჩაბმულობის გამო და, საბოლოოდ, აირჩიეს ვახტანგის ძმა, დიდად განსწავლული მწიგნობარი, ფართო თვალსაწირის პიროვნება დომენტი IV (ყაუხჩიშვილი 1973: 481). შემდგომა მოვლენებმა უჩვენა, რომ არც დომენტი კათალიკოსს შეეძლო „სოფლიერი“ საქმეებისაგან შორს დარჩენა.

დომენტი კათალიკოსი დიდი გულმოდგინებით შეუდგა ეკლესის „შეშლილი წესების“ გასწორებას. კათალიკოსა აღსაყდრებისთანავე უცდია მცხეთის კახური მამულების „გასამზღვრა“, მაგრამ, როგორც ვახუშტი იუწყება, „კათალიკოზს დომენტის არა აუფლეს კახთა კახეთს მამული თჯსი“ (ყაუხჩიშვილი 1973: 482). მაშინ კათალიკოსი თავად ჩავიდა ისპაჰანს (1707) და შაჰისაგან „თავისი მამულის“ დამტკიცების ფირმანი გამოითხოვა. „მისრულსა კათალიკოზს პატივსცა ყეენმან და მისცნა ყოველნი მამულნი თჯსნი და ნიჭი დიდი“ (ყაუხჩიშვილი 1973: 482). 1708 წელს კათალიკოსი შაჰსულთან ჰუსეინის ახალი ფირმანით დაბრუნდა საქართველოში. შაჰის ფირმანი ავალდებულებდა კახეთის იმჟამინდელ მმართველს, რომ „კახეთში მდებარე საეკლესიო სანა-

ხები, თანახმად გარდასულ წელთა ჩვევებისა და ნესებისა, მიანებოს მოხსენებულ კათალიკოსს, არ ხელყოს სამონასტრო-საეკლესიო ადგილები, გამოიჩინოს სრული მზრუნველობა და დახმარება საეკლესიო ადგილების მოწესრიგებისა და მოვლისადმი (ხუბუა 1949: 52). კახური მამულების დაბრუნებას მცხეთისათვის იმდროინდელ პოლიტიკურ ვითარებაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართლისა და კახეთის საეკლესიო ერთობის გასაცოცხლებლად და, ამასთანავე, მცხეთის მატერიალური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად. კახეთის მამულების საქმე იმდენად რთული აღმოჩნდა, რომ კათალიკოსს კვლავ დასჭირვებია ასეთივე ფირმანების მოპოვება 1713 და 1715 წლებში (ფუთურიძე 1955: 72,88). ისინი ავალდებულებდნენ ქართლისა და კახეთის მმართველებსა და ადგილობრივ თავადებს არ ჩარეულიყვნენ კათალიკოსის სამამულო საქმეებში.

ვახტანგ ბატონიშვილს თავის რეფორმატორულ საქმიანობაში დომენტი კათალიკოსის სახით ძლიერი თანამოაზრე ჰყავდა. არ დარჩენილა სახელმწიფო ობრივი და საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი სფერო, რომელთაც ვახტანგისა და დომენტი კათალიკოსის ერთობლივი ძალისხმევით აღმავლობა არ განეცადოს. კათალიკოსი მონაწილეობას იღებდა ვახტანგის საკანონმდებლო საქმიანობაშიც, რაზედაც თავად ვახტანგი იუნიება „სამართლის წიგნის“ შესავალში: „ნურავინ ჰელინ ბატონებთ, თვით მხოლოდ თავით თვისით რასამე ვყოფდეთ, არამედ თანაყოლითა და მონმეობითა მღვდელთმთავრისა და დიდის დედაქალაქისა მცხეთისა... საჭედმპყრობელისა და ქარისქსა ზედან მტკიცედ მდგომელისა, ძმისა ჩვენისა, ბატონიშვილის კათალიკოზის დომენტისითა“ (დოლიძე 1963: 478). „სამართლის წიგნში“ ვახტანგმა და დომენტიმ პირველად მისცეს იურიდიული ფორმულის სახე სახელმწიფო ხელისუფლების ორი შტოს – მეფისა და კათალიკოსის თანამშრომლობას, რომელსაც, ფაქტობრივად, ეყრდნობოდა შუასაუკუნეების ქართული სახელმწიფო: „მეფისა და კათალიკოსის საქმე, უკადრისი თუ რაც რამ ფერი, ორისავე სწორი არის, ამიტომ რომე, ერთი კორცის ჭელმწი-

ფე არის და მეორე – სულისა, კურთხევა და პატივიც ღმრთი-საგან და კაცთაგან სწორე აქვთ” (დოლიძე 1963: 488).

დომენტის თანადგომით დააარსა ვახტანგმა პირველი ქართული სტამბა (1709). ნიშანდობლივია, რომ ამ სტამბაში უმეტესად საეკლესიო წიგნები იძეჭდებოდა, რომლებითაც მთელი საქართველოს ეკლესიები მარაგდებოდა. სტამბის დაარსებით საერო ხელისუფლებას, უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის დახმარება ჰქონდა გამიზნული. ისლამის მოძალე-ბის პირობებში იმდროინდელმა ქართულმა სტამბამ უდიდე-სი როლი შეასრულა სამღვდელოების განათლებისა და რწმე-ნაშერყეულ საზოგადოებაში ქრისტიანული რჯულის აღორ-ძინების საქმეში.

დომენტი კათალიკოსი ბევრ დროსა და სახსრებს ახ-მარდა ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა მარად საზრუნავ საქმეს – ხელნაწერების მოპოვებას, მათ გადაწერა-გამრავ-ლებას. სამწერლო საქმიანობას განაგრძობდა იგი ოსმალეთ-შიც, გადასახლებაში ყოფნისას – აქ შეუდგენია მას ეროვ-ნულ წმინდანთა მოქალაქობრივი ღვანლის ამსახველი ჰაგი-ოგრაფიული კრებული. მასში შეუტანიათ აბიბოს ნეკრესე-ლის, ანტონ მარტმყოფელის, კოსტანტი კახის, წმინდა ნი-ნოს, აბო თბილელის, გობრონის, დავით და კონსტანტინეს, პეტრე იბერის, ქეთევანის სსვინაქსარულ ცხოვრებათა ახა-ლი, მანამდე უცნობი ვარიანტები (მეტრეველი 1950: 415-420, ქავთარია 1965: 50-56).

ვახტანგისა და დომენტის თაოსნობით დაწყებული დი-დი საგანმანათლებლო პროცესი უაღრესად დააზარალა ვახ-ტანგის ირანში გაწვევამ (1712-1719). ვახტანგის ირანში ტყვეობის დროს ბატონიშვილებს შორის ქართლის ტახტი-სათვის ცხარე ბრძოლა გაჩაღებულა⁶³. ამ დროს დომენტი კა-

⁶³ქართლის ტახტზე პრეტენზიას აცხადებდნენ ვახტანგის ძმები – სვიმონ და იესე ბატონიშვილები. სვიმონი ვახტანგის პოლიტიკურ კურსს ადგა და იგი თავად ვახტანგმა დატოვა ქართლის გამგებ-ლად (1712-1714). რადგან ვახტანგი ისლამის მიღებაზე უარს ამ-ბობდა, შაჰმა ქართლის ტახტი რენეგატ იესეს გადასცა, რომელიც

თალიკოსმა პოლიტიკურად სასარგებლო, მაგრამ საკუთარი რეპუტაციისათვს საზიანო ნაბიჯი გადადგა. მან საეკლესიო კრება მოიწვია, რომელმაც ვახტანგს ნება დართო ისლამი მიეღო⁶⁴. ამის გამო ტახტის მაძიებელი ძმები დომენტის გადაემტერნენ და მრავალი უსიამოვნება მიაყენეს (ყაუხჩიშვილი 1973: 493).

1719 წელს ვახტანგი დაბრუნდა საქართველოში და ამ-ჯერად, უკვე უაღრესად გართულებულ სიტუაციაში შეუდგა ქვეყნის მართვას. მას შაჰისაგან დავალებული პქონდა აღეკვეთა აღმოსავლეთ კავკასიაში დაღესტნელთა თავდასხმები. ვახტანგი გარეგნულად შაჰის ბრძანებას ასრულებდა, მაგრამ არსებითად საქართველოს „აღდგენა-გამოხსნის“ საქმი-სათვის იბრძოდა. ვახტანგის სამხედრო წარმატებებმა მალე იმდენად შეაშფოთა ირანი, რომ გადამწყვეტ მომენტში, როცა მეფემ ჭარი დაიკავა, შაჰის ვახტანგს ლაშქრობის შეწყვეტა უბრძანა. ვახტანგი იძულებული გახდა უკან დაბრუნებულიყო, მაგრამ საჯაროდ დაიფიცა, რომ ამიერიდან შაჰის ბრძანებებს აღარ შეასრულებდა (ტუხაშვილი 1973: 411-413). ირანთან განხეთქილების შემდეგ, 1722 წელს, ოსმალეთმა ვახტანგთან მოლაპარაკებები გამართა ირანზე ერთობლივი ლაშქრობის თაობაზე, რაზედაც რუსეთით დაიმედებულმა ვახტანგმა უარი შეუთვალა (პაიჭაძე 1973:418). ცნობილია, რომ ქართლის სამეფო კარზე ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთგვაროვანი პოზიცია არ ყოფილა. როგორც ჩანს, დომენტი კათალიკოსი ერთი იმათგანი იყო, ვინც ეჭვის თვალით უცქერდა რუსეთის დაპირებებს და ოსმალეთთან შეკავშირებას უფრო რეალისტურად მიიჩნევდა. ამაზე მიანიშნებს მისი 1722 წელს გაგზავნილი წერილი კონსტანტინოპოლის პატ-რიარქისადმი, რომელშიც კათალიკოსი პატრიარქს დახმარე-

ძირს უთხრიდა ვახტანგის წამოწყებულ საქმეებს (ყაუხჩიშვილი 1973: 493-495).

⁶⁴ დომენტი კათალიკოსი, რომელიც წინააღმდეგი იყო იესეს გამეფებისა, შეეცადა კრების გადაწყვეტილებით ვახტანგისათვის გაეადვილებინა ისლამის მიღება და ამით ხელი შეეწყო მისი ქართლში დაბრუნებისათვის (კაჭარავა 2002: 35-36).

ბას სთხოვს შემოსეული მტრისაგან (დაღესტნელებისაგან) სამწყსოს დასაცავად. ამ წერილის საპასუხოდ არის გამოცემული სულთნის ჰუქმი, რომელშიც სულთანი ისპაკ ფაშას (არზრუმის ფაშა) უბრძანებს ზომების მიღებას (*ArTur*, ფ. 1453, №78)⁶⁵. ვახტანგსა და კათალიკოსს შორის პოლიტიკურ ნიადაგზე აღმოცენებულ ფარულ კონფლიქტზე მიანიშნებს ერთი ანონიმური სომხური ქრონიკაც, რომლის თანახმად, 1723 წლის მაისში კონსტანტინე-მაჭადყული-ხანი კათალიკოს დომენტის შეპირების კანურ მამულებს, თუკი ეს უკანასკნელი დაეხმარებოდა მას მცხეთის დაჭერაში (*Армянская хроника*).

იმდროინდელმა საერთაშორისო ვითარებამ და რუსეთის ჩართვამ კავკასიის პოლიტიკაში უაღრესად გაართულა საქართველოს პოლიტიკური არჩევანი. 1723 წელს, მას შემდეგ, რაც გამუდავნდა ვახტანგის ფარული კავშირი რუსეთან, ქართლში ოსმალები შემოვიდნენ (1725 წლისათვის მათ უკვე კახეთიც ეპყრათ). ვახტანგი ოჯახითა და მრავალრიცხოვანი ამალით რუსეთს გაემგზავრა. ქართლის კათალიკოსი ოსმალებს ერთხანს განერიდა, მაგრამ რამდენიმე თვის შემდეგ მცხეთაში დაბრუნდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში ოსმალური მმართველობის დამყარებამ თავისთავად დააყენა ქართლის ეკლესიის მომავალი სტატუსის საკითხი. ამჯერად დომენტი კათალიკოსს სტამბულში მოუწია ჩასვლა თავისი კანონიკური უფლებების და მცხეთის სამფლობელოების დასამტკიცებლად. „...ძედნიერს ხვანთქარს კარზედ დავებარებინეთ და ჩვენს ჩვენის მამულისა და საყდრის მოსავლელად წავედით...“ წერს კათალიკოსი 1727 წელს იესე ტლაშაძისადმი ბოძებულ საბუთში (დოლიძე 1970: 713). ამასვე იმეორებს ვახუშტი ბაგრატიონი: შემდგომად მიინდო ფაშამ კათალოზი დომენტი. არამედ კათალიკოზი ევედრა, რათა წარავლინოს წინაშე

⁶⁵ სულთნის აღნიშნული ჰუქმი დაცულია საქართველოს ეროვნულ არქივში. ცნობა მის შესახებ მომანოდა თურქოლოგმა ცისანა აბულაძემ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებ.

ხონთქრისა, რამეთუ ჰეგონებდა მუნით ლხინებასა რასმე ქართლისასა“ (ყაუხეჩიშვილი 1973: 508). კათალიკოსი სტამბულში ჩავიდა რამდენიმე ერთგულ აზნაურიშვილთან ერთად. მათ შორის იყო იესე ტლაშვაძე, რომელმაც „კათალიკოზ-ბაქარიანში“ აღნერა სტამბულში გატარებული პირველი წლები. ჭკვიანი, განათლებული, პოლიტიკური ალლოთი დაჯილდოვებული კათალიკოსი სტამბულში დიდი პატივით მიუღიათ – „მისცეს პატივი დიდი, უმეტესი პატრიარქთა და უსმინეს ყოველნი“, – წერს ვახუშტი ბაგრატიონი (ყაუხეჩიშვილი 1973: 508). სულთნის წყალობის მოლოდინში კათალიკოსი სამ წლამდე იმყოფებოდა სტამბულში, მაგრამ აյ მას ახალი განსაცდელი ელოდა. ოსმალთაგან თბილისის გამგებლად დასმულმა ისპაკ ფაშამ იგი სულთნის კარზე დააპეზდა, რის გამოც კათალიკოსი კუნძულ თენადოსზე გადაასახლეს (ყაუხეჩიშვილი 1973: 508-309). აյ კათალიკოსმა მრავალი წელი დაჰყო და მხოლოდ 1739 წელს დაბრუნდა სამშობლოში. ქართველმა სამღვდელოებამ ტყვეობიდან დაბრუნებული პატრიარქი დიდი პატივისცემით მიიღო – ჩამოსვლისთანავე იგი საკათალიკოსო ტახტზე დაპირუნეს. დომენტი თავიდან შეუდგა ეკლესიის აღორძინებისათვის ზრუნვას, მაგრამ დიდხანს აღარ დასცალდა. 1742 წელს დომეტი კათალიკოსი გარდაიცვალა.

„წყობილსიტყვაობაში“ ანტონ კათალიკოსი დომენტის „მტერთად საყუარელს“ და „ბრძენს“ უწოდებს (ანტონი 1980:256), ამასვე იმეორებს იოანე ბატონიშვილი: „მამა დომენტი კათალიკოზი... იყო მონოზონებით სრული, მეცნიერი და საღმრთოთა წერილთა შინა გამოცდილი, ამასთან მყუდრო, მშვიდი და მდაბალი, და ფრიად მლოცვავი, პოლეტიკისა შინაცა კარგი ესრეთ, რომელ მტერნიცა მისნი ჰყვარობდნენ. და მრავალგზის დაშვრა ესე ქართველთათვის ყაენთან თუ ხონთქართან გაგზავნით. და ესრეთ კეთილად დაასრულა ცხოვრება თვისი“ (იოანე ბატონიშვილი 1984: 494).

სანამ დომენტი კათალიკოსი სტამბულში იმყოფებოდა, ქართლის საკათალიკოსო ტახტი ეპყრა დავითგარეჯის სალიტერატურო სკოლის აღზრდილს, შესანიშნავ მწერალსა

და პოლემისტს, ბესარიონ ორბელიშვილს. იგი ქართველ მოღვაწეთა დავითგარეჯულ დასს განეკუთვნება, რომელიც უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა უცხო გავლენისაგან გათავისუფლებული ეროვნული მწერლობის განვითარებას. გარეჯის სალიტერატურო სკოლის წარმომადგენლებმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმეს ქართველ წმინდანთა „ცხოვრებების“ შევსებასა და განვრცყობას. ბესარიონ ორბელიშვილს ეკუთვნის რაჟდენ პირველმოწამის, არჩილ მეფის, ლუარსაბ მეფის, ბიძინა ჩოლოყაშვილის, ელიზბარ და შალვა ქსნის ერისთავების მეტაფრასული „წამებები“, „ისე წილკნელის ცხოვრება (ქავთარია 1959: 87-89). ბესარიონ ორბელიშვილის სახელი ქართული მწერლობის ისტორიაში მაინც უმთავრესად დაკავშირებულია მის პოლემიკურ ნაშრომთან – „გრდემლი“, რომელიც კათოლიკური პროპაგანდის წინააღმდეგ არის მიმართული.

XVIII საუკუნიდან არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება შეიმჩნევა კათოლიკე მისიონერთა მიმართ. ნაწილი ქართველი სამღვდელოებისა მასში ეროვნული თვითმყოფადობის დაკარგვის საფრთხეს ხედავდა. მათ შეშფოთებას იწვევდა ქართული ენის ბედიც, რადგან ვატიკანი მხოლოდ ლათინურ ლიტურგიას ცნობდა (ქავთარია 1959: 94). ამ საფრთხეებისა-გან საზოგადოების დაცვას ისახავდა მიზნად ბესარიონ ორბელიშვილის „გრდემლი“. მისი შრომა მიმოიხილავს უპირატესად დოგმატურ საკითხებს და საეკლესიო განხეთქილების ისტორიას. კათოლიციზმს ავტორი უპირისპირებს აღმოსავლეთის ეკლესის ერთგულებას მოციქულთა მემკვიდრეობითობისადმი. ქართველი სამღვდელოება და, საერთოდ, მკითხველი საზოგადოება, დიდხანს სარგებლობდა ამ თხზულებით კათოლიციზმის ისტორიისა და დოგმატის საკითხებში გასარკვევად.

ბესარიონ კათალიკოსს მოღვაწეობა მოუხდა აღმოსავლეთ საქართველოში ჯერ ოსმალების (1723-1735), შემდეგ კი ყიზილბაშური ირანის ბატონობის უმძიმეს წლებში. ეს ის დროა, როცა დომენტი კათალიკოსი ოსმალეთში იმყოფება და ქართლის კათალიკოსის უფლებები ოსმალთაგან მკაფი-

ოდ განსაზღვრული არ არის. ეკლესიას ისევე შეეხო ოსმალური გადასახადი (მირი), როგორც მოსახლეობის ყველა სხვა კატეგორიას. საგადასახადო შეღავათის გარეშე დარჩენილი ეკლესია უმძიმეს მდგომარეობაში ჩავარდა – მას მხოლოდ თვითგადარჩენაზე თუ შეეძლო ფიქრი. 1727 წელს ოსმალებს თბილისის სიონის მეჩეთად გადაკეთება ჰქონდათ გადაწყვეტილი⁶⁶. ასეთ ვითარებაში ბესარიონ კათალიკოსი სრულიად უძლური აღმოჩნდა წინააღმდეგობა გაენია ოსმალებისათვის. რომ არა საქმეში გივი ამილახვრის ჩარევა, რომელიც ამ დროს ოსმალთა სამსახურში იმყოფებოდა⁶⁷, ოსმალები თავიანთ განზრახვას შეასრულებდნენ (*ხეც, Ad-733*). კათალიკოსი მომსწრე იყო უცხოელთა საშინელი ძალადობისა და ხალხის უკიდურესი ჩაგვრისა, რამაც რამდენიმე მრისხანე აჯანყება გამოიწვია.

1733 წლიდან ქართლის პოლიტიკური და საეკლესიო მესაჭები კარგად ხედავდნენ, რომ ოსმალთა ბატონობას დღეები ჰქონდა დათვლილი და, სანამ დასუსტებული ირანი ძალას მოიკრებდა, ჩეარობდნენ ქართლში ლეგიტიმური მმართველობის აღდგენას. ქართველი პოლიტიკოსების ამგვარ გათვლებს გამოხატავს ბესარიონ კათალიკოსის წერილი რუსეთში მყოფ ვახტანგ VI-ისადმი: „....ამ ქვეყანას ვის ამწყრალებთ, ამისთანა დრო ქვეყნის მოხმარებისა და დაჭრისა არ ყოფილა არას ქელმწიფის უამში. წინანდელ ქელმწიფეთა და თქვენს მამა-პაპათა სიზმრითაც ენატრებოდა, მაგრამ ვინ აღირსებდა? ახლა თქვენ რომ თქვენ დრო და საქმე გაქუსთ, თუ მოინდომებთ, მარტო ქართლს კი არა, და ძველი დანართის საზღვრებს სულ შემოიკრებთ. წინააღმდეგი არავინ სპარს ასეთი, რომ შეეძლოს რამე – თუ ქართველთას ბრძა-

⁶⁶ რადგან თბილისი ოსმალებმა ბრძოლით აიღეს, ამიტომ შარიათი მათ უფლებას აძლევდა ქალაქის ეკლესიები დაენგრიათ.

⁶⁷ 1927 წელს ისპაკ-ფაშამ ქართლი ექვს ადმინისტრაციულ ერთეულად დაყო და თითოეული სამართავად ქართლის გავლენიან თავადებს ჩააბარა. გივი ამილახვარი ზემო ქართლის გამგებელი იყო (ბერძენიშვილი 1973:310).

ნებთ, ღმერთმან იცის, ყოველს კაცს უნდა მანდედამ შენევნა. ერთმანერთი აღარაფერი სამდურავი არის, ყოველმან კაცმან თქვენს ერთგულებაზედ პირი შეკრეს. კიდეც ვისმე არ უნდოდეს, არას კაცს თქვენი ნინააღმდეგობა არ შეუძლია. თქვენგან ცდა და გაბედვა და ყოვლის კაცის დამონება სწორე იქმნება. სამი-ოთხი პოლკი გამოითხოვეთ და სხვა არც კი გინდათ. ამათი საჭმელიც და საჭმეც ამათ დაადევით. თუ გინდათ, ეს არის, თუ არ გინდათ, მანდ სხდომა და, ბატონი ბრძანდებოდეთ, ბოლოს რაც მოხდეს, ნურავის დააბრალებთ. არც ღმერთთან გექნებათ პასუხი, არც კაცთან. ამ ქვეყნის სისხლსა და წახდენას თქვენგან იძევს ღმერთი. და შვილიშვილიც ველარ იშოვნის ამ ადგილსა. ამას რატომ არ ხედავთ. თუ ყეენი გაძალიანდა, თქვენ აღარ შემოგეხვენებათ, არც არას მოგცემთ. თუ დიდის ხვენნით და შუამავლობით მოგცესთ, რაც უნინ იყო, უარესობა იქმნება. და თუ მაგათ ეს მთის ადგილები უთქვენოთ დაიჭირეს, და რადგანაც ხელი მიყვეს, კიდეც დაიჭერენ, კიდევ უფრო გასუბუქდებით და მაგდენი ყურის მოგდებაც არა იქნება-რა. ეს არის დრო, თუ გინდა, არას გელმწიფე ეს დრო არა ჰქონიათ. ადექით, ადექით, ნუ ჰყოვნით, თავად ორნივ წამოპრძანდით, უმჯობესია. თუ არა, შვილი გამოგზავნე. წინააღმდევი აღარავინ არის. ეგ მთის ადგილები დაიჭირეთ, იქიდამ მთა და ბარი ჭელთ დაგრჩებათ, ვერცა რას ყეენი დაგაკლებთ, ვერცა რას ხვანთქარი და მაგათაც პირნათლად დარჩებათ სამიდღემშოდ. ეგენი ზურგად გეყოლებიან. ეს არის დრო და უამი...“ (ქავთარია 1959:84).

წერილში შესანიშნავად ჩანს ბესარიონ კათალიკოსის ფხიზელი პოლიტიკური აღლო, ერთგვარი პოლიტიკური „რომანტიზმი“ („ძველიდგან საზღვრებს სულ შემოიკრებთ“), შინაური კონფლიქტებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება („ყოველმან კაცმან თქვენს ერთგულებაზედ პირი შეკრეს“) და საზოგადოებაში მიღწეული თანხმობა ლეგიტიმური მონარქის უალტერნატივო როლზე სახელმწიფოს აღდგენისათვის. ბესარიონის, ისევე როგორც იმდროინდელი სხვა ქართველი მოღვაწეების მოწოდებას, შედეგი არ მოჰყოლია. 1734

წელს ვახტანგი და ბაქარი თითქოს ახლოს იყვნენ მიზანთან – იმპერატორმა ანამ ისინი რუსეთის საქმეებზე მოსალაპარაკებლად დარუბანდს გაგზავნა, მაგრამ საქართველოში დაბრუნების ნება არ დართო (ლომიძე 2007: 34-35).

ამასობაში ყიზილბაშთა ბატონობა მთელი სიმძიმით დააწვა ქართლ-კახეთს. ჯერ ოსმალური, შემდეგ ყიზილბაშური გადასახადების სიმძიმემ და გაუთავებლმა ფეოდალურმა კინკლაობამ ქართლი და კახეთი სულ გააჩანაგა. დაღესტნის ოში ჩაბმული ნადირ-შაჰი საომარი ხარჯების დასაფარავად ქართველ გლეხებს ბეგარა-გადასახადებს უსაშველოდ უზრდიდა. ქართლი აჯანყდა. გლეხები საკუთარი ხელით ჩეხავდნენ ბალ-ვენახებს და მშობლიური კუთხებიდან გარბოდნენ. ამ დროს მრავალი სოფელი გაუკაცრიელდა (პაპუნა ორბელიანი 1981:48). ქვეყნის საერთო მდგომარეობას შეუძლებელია არ გამოეწვია საეკლესიო ცხოვრების კიდევ უფრო დაკნინება – მოშლილი იყო მღვდელმსახურების ნესებიც და ეკლესიის არსებობის მატერიალური საფუძველიც. გადასახადების სიმძიმის გამო თავადებმა ეკლესიის ყმა-მამული დაიტაცეს. თუ რა მდგომარეობაში ჩავარდა ამ დროს ქართული ეკლესია, შესანიშნავად გვიახასიათებს ერთი შედარებით გვიანდელი, 1749 წელს შედგენილი დოკუმენტი. აქ დიდი ხნის წინ გაუქმებული ეპარქიების გასწვრივ მინერილია: „თუ აღდგეს“, შედარებით ახლო წარსულში გაუქმებულთა გვერდით კი, – „თუ განახლდეს“. ასეთთა შორის იხსენიება: წალკელი, კანარელი, ურბნელი, ხარჭაშნელი, დმანელი, გიშელი (დოლიძე 1965: 399-402).

ოსმალობა-ყიზილბაშობის წლებში (1723-1744) მცხეთის ეპარქიამ არნახული ადამიანური და მატერიალური ზარალი განიცადა. საერთო განუკითხაობის უამს მცხეთის განკარგულებაში რჩებოდა მხოლოდ 246 კომლი ქართლის 22 სოფლიდან (დოლიძე 1970: 776-788), ხოლო კახურ მამულებში მცხეთის მოხელეები საერთოდ ვეღარ შედიოდნენ. ფეოდალურ წესზე ორგანიზებული მეურნეობისათვის ეს დამღუპველი იყო. გადასახლებიდან დაბრუნებულმა დომენტი კათალიკოსმა თავიდან მოიპოვა შაჰისაგან დატაცებული კახური

მამულების დაბრუნების ნებართვა (დოლიძე 1970: 759). მხოლოდ ამის შემდეგ გახდა იძულებული ალავერდელი ეპისკოპოსი დაეთმო სამცხეთო მამულები და გზა მიეცა კათალიკოსის წარმოგზავნილი მოხელეებისათვის (დოლიძე 1970: 759, 760-761).

ოსმალეთთან ურთიერთობის გამწვავებამ ნადირ-შაჰი აიძულა ქართლ-კახეთის მიმართ ტაქტიკა შეეცვალა. 1744 წელს შაჰმა ქართლსა და კახეთში ერთდროულად გაამეფა მამა-შვილი თეიმურაზ II და ერეკლე II. იმხანად ეს ამბავი უმნიშვნელოვანეს მოვლენად იქცა – ერთი სამეფო სახლის ხელქვეით მთელი აღმოსავლეთი საქართველო გაერთიანდა. შაჰი კიდევ უფრო დიდ კომპრომისზე წაგიდა – თეიმურაზს მან ქრისტიანული წესით კურთხევის ნება დართო. 1745 წლის 1 ოქტომბერს სვეტიცხოვლის ტაძარში იმხანად სრულიად ახალგაზრდა ანტონ კათალიკოსმა პირველად თითქმის საუკუნენახევრის შემდეგ თეიმურაზ II ქრისტიანული წესით აკურთხა. ეს მოვლენა საერთო სახალხო ზეიმის მიზეზი გამხდარა: „ვითარ მართებდათ ქართველთა, ეგრე გულსრულობით სიხარულსა არა დააცადებდნენ, ამით რომე, დიდი ხანი გარდაცვლილიყო, ქრისტიანი მეფე არა სჯდომოდათ... (პაპუნა ორბელიანი 1981: 107). „ქართველობა შეიქმნა, საყდრებში თათრების შიში აღარ იყო“, – ასე აღიქვა ამ მოვლენის არსი ერთმა იმდროინდელმა მწერალმა (იესე ბარათაშვილი 1950: 7).

თეიმურაზისა და ერეკლეს დიპლომატიური და სამხედრო წარმატებების წყალობით ქვეყნის დიდ ნაწილში მშვიდობიანობა დამყარდა. ამ დროიდან სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყოველ სფეროში – ადმინისტრაციულ მოწყობაში, მართლმსაჯულებაში, სამხედრო საქმეში წესრიგი მყარდება. წახალისებული იყო ვაჭრობა, მანუფაქტურული და სამთამადნო წარმოებები და სხვ. დადგინდა სახელმწიფო შემოსავლების მუდმივი წყარო, ხაზინა გაიზარდა, დაბოლოს, მეფეებმა მთელი გულისყური მიაპყრეს განათლებას საქმეს (უორდანია 1991: 54).

ქართლ-კახეთის სამეფოს მომავალი განვითარება ახალი ტიპის საეკლესიო მეთაურს საჭიროებდა, რომელიც სა-

მომავლო პერსპექტივის ხედვით განჭვრეტდა საზოგადოებრივ პრობლემებს და მათი დაძლევისაკენ თავად საზოგადოების ენერგიას მიმართავდა. ასეთი იყო ანტონ I კათალიკოსი. მისი მეთაურობით და, რასაკვირველია, მეფეთა დიდი ხელშეწყობით, ქართული ეკლესიისა და მასთან ერთად საგანმანათლებლო საქმის აღორძინება იწყება.

ანტონი კათალიკოსად ეკურთხა 1744 წელს, თეიმურაზერეკლეს დაუინებული მოთხოვნით. აღსაყდრებიდან სულ მოკლე ხანში კათალიკოსმა ნდირ-შაჰისაგან მტკიცებულების ფირმანი და ჯამაგირი – წელიწადში 1000 თუმანი მიიღო (უორდანია 1991: 53)⁶⁸. ანტონ კათალიკოსს ეკლესია მატერიალურად გაჩანაგებული, მორალურად დაქვეითებული და ფეოდალური სეპარატიზმით გამოხრული დახვდა. გაძარცვული და გაღატაკებული მონასტრები იხურებოდა, მრავალი ეპარქია გაუქმდა, აღარ მოქმედებდა სამონასტრო სკოლები. სამრევლო ეკლესიებში ხშირად უსწავლელი, წერაკითხვის უცოდინარი მღვდლები მსახურობდნენები⁶⁹. მთის მოსახლეობაში მომძლავრებული იყო ადათობრივი სამართალი, რომლის წინაშე უძლური იყო ქრისტიანული კანონმდებლობა და მორალი. თავად სასულიერო პირებიც ხშირად არღვევდნენ საეკლესიო დისციპლინარულ წესებს.

თეიმურაზისა და ერეკლეს მხარდაჭერით ანტონ I-მა ეპარქიის ასაღორძინებლად უზარმაზარი ორგანიზაციული სამუშაო ჩაატარა. აღადგინა მცხეთის ადმინისტრაციის დარღვეული წესრიგი და მოიძია ეპარქიის საზღვრები, უკან დააბრუნა „ავის დროსაგან“ აყრილ-გადასახლებული ყმები, აღნუსხა შემოსავალ-გასავალი, ხელი შეუწყო ეპარქიის გაპარ-

⁶⁸ ანტონმა კიდევ ორჯერ 1747 და 1748 წლებში მიიღო ირანის მომდევნო შაჰებისაგან მტკიცებულების სიგელები (უორდანია 1991: 41, 53, *Todya 1989: 1030*).

⁶⁹ ამ პერიოდში იმდენად მომრავლებული ყოფილა საეკლესიო სწავლების უცოდინარი სამღვდელოება, რომ 1748 წელს ერეკლესა და ანტონის მიერ მოწვეული საეკლესიო კრების დადგენილებებში საგანგებოდაა შეტანილი მე-5 მუხლი ამგვარ პირთათოვის ხელდასხმის აკრძალვის შესახებ (დოლიძე 1970: 799).

ტახებული მეურნეობის აღდგენას. ნაომარ ქართლ-კახეთში ისედაც შემცირებული მამულების შემოსავალი, ცხადია, ბევრად ნაკლები იყო, ვიდრე თუნდაც საუკუნის დასაწყისში, მაგრამ ანტონ I-ის ხელმძღვანელობით იგი გონივრულად და მიზანმიმართულად იხარჯებოდა და, ძირითადად, სამრევლო და სამონასტრე სასწავლებლებს ხმარდებოდა. 1749 წლის საეკლესო კრებაზე ანტონის ინიციატივით სკოლების გახსნის საკითხი განიხილეს. კათალიკოსი ავალდებულებდა სამღვდელოებას, რომ საეპარქიო სკოლებში მრევლისათვის წერა-კითხვა ესწავლებინათ (ფორდანია 1991: 69). ერეკლე მეფის ხელშეწყობით 1755 წელს ანტონმა გახსნა სასულიერო სემინარია თბილისში, უფრო გვიან, 1782 წელს – თელავში.

ანტონის მეცადინეობით მთელ საქართველოში დაიწყო საეკლესიო ხელნაწერების შეგროვება და მათი დაბინავება სვეტიცხოვლისა და სხვა სამონასტრე წიგნსაცავებში. მარტო სვეტიცხოვლის ბიბლიოთეკაში ანტონმა 7 ათას ტომს მოუყარა თავი (ფორდანია 1991: 68).

1749 წელს ანტონმა, პაპუნა ორბელიანის თანახმად, აღადგინა ოსმალთა დროს დანგრეული ვახტანგ VI-ის სტამბა: „ანტონი ბატონიშვილმა, პატრიარქმა კეთილმა და სარწმუნოებისა და ქისტეს სჯულისა განმანათლებელმა, იგულისმოდგინა, ფრიად შემწე ექმნა მეფე ერეკლე და გამოიღეს სტამბა და აღავსეს წიგნითა ქართლი“ (პაპუნა ორბელიანი 1981: 155).

განათლების სფეროში ჩამორჩენილობის დაძლევა ანტონ კათალიკოსს მთავარ ეროვნულ ამოცანად მიაჩნდა. ეს საკითხი მით უფრო მწვავედ იდგა იმდროინდელ საქართველოში, რომ ირან-ოსმალეთის ხანგრძლივი ბატონობის პერიოდში დიდი გასაქანი მიეცათ სომებს მონოფიზიტებს და კათოლიკე მისიონერებს, რომლებიც თავიანთი სქოლასტიკური განათლებით და პრაქტიკული ცოდნით დიდ ზეგავლენას ახდენდნენ იმდროინდელ საზოგადოებაზე. თანადროულ საღვთისმეტყველო და სამეცნიერო ცოდნას მოკლებული ქართველი მართლმადიდებელი სამღვდელოება მხოლოდ ისტორიული არგუმენტებით იცავდა თავს და უძლური იყო

საღვთისმეტყველო პოლემიკაში ჩაბმულიყო. ახალი ცოდნი-სადმი ცხოველმა ინტერესმა დაახლოვა ახალგაზრდა ანტონ კათალიკოსი განათლებულ მხითარისტებსა და პატრებს, რომელთა დახმარებით შეისწავლა ენათმეცნიერების საფუძვლები და დაამუშავა ქართული გრამატიკის პირველი სახელმძღვანელო. ამავე პერიოდში შექმნა ანტონმა „მზამეტყველება“, რომელიც მონოფიზიტური მოძღვრების წინააღმდეგ არის მიმართული.

განათლებულ კათოლიკე ბერებთან სიახლოვემ იმ ზომამდე დიდი გავლენა მოახდინა ანტონ კათალიკოსზე, რომ მან ფარულად კათოლიკობა აღიარა. ამ ამბავს მოჰყვა დრამატული მოვლენები ანტონის პირად ცხოვრებაში – 1755 წელს თეიმურაზ მეფის მიერ მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ იგი კათალიკოსობიდან გადააყენა. მომდევნო წელს ჩატარებულ საეკლესიო კრებაზე ანტონმა აღიარა სარწმუნოებრივი გადაცდომა და მხურვალედ მოინანია თავისი საქციალი. ამასთანავე, ითხოვა მღდელმსახურების უფლების დაბრუნება და რუსეთში წასვლის ნებართვა. ამაზე მან თანხმობა მიიღო. 1756-1762 წლებში ანტონი რუსეთში იმყოფებოდა და ვლადიმირისა და იეროპოლის კათედრას ხელმძღვანელობდა.

ანტონ კათალიკოსს გადასახლებამდე და გადასახლების შემდეგაც არაჩვეულებრივი ურთიერთობა აკავშირებდა ერეკლე II-სთან. თეიმურაზ მეფის გარდაცვალების შემდეგ ანტონი ერეკლეს მოწვევით საქართველოში დაბრუნდა და ისევ კათალიკოსის რანგში სათავეში ჩაუდგა საქართველოს საეკლესიო და საზოგადოებრივ ცხოვრებას.

რუსეთში ყოფნა ანტონმა ცოდნის გასაღრმავებლად გამოიყენა. აქ მან შეისწავლა რუსული და ლათინური ენები, გაეცნო ევროპულ განმანათებლობას და ისტორიოგრაფიას, თარგმნა საღვთისმეტყველო, საბუნებისმეტყველო და ისტორიული ლიტერატურა, შექმნა ორიგინალური თხზულებები. არ დარჩენილა საეკლესიო მწერლობის უანრი, რომელიც ანტონს არ გაემდიდრებინოს ახალი ორიგინალური თუ ნათარგმნი თხზულებებით. რუსეთიდან ერეკლესადმი გამოგზავნილ წერილებში საუკეთესოდ ჩანს ანტონის ინტელექ-

ტუალური საქმიანობის სრულიად გაცნობიერებული მიზანი – „...რათა ნათესავი ჩუენი არა დააკლდამცა ესევუარისაგან საჭიროებისა, რომლითა ვიხარკე ყოვლად გლახაკმან ამან...“ (ქავთარია 1977: 110).

ანტონის ორიგინალური თხზულებებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა „წყობილსიტყვაობა“ – ქართული ლიტერატურული აზროვნებისა და კულტურის ყველაზე სრულყოფილი შემაჯამებელი ნაშრომი.

საეკლესიო ცხოვრების გაუმჯობესების მიზნით გამოცემულ ყველა განკარგულებას კათალიკოსი ერეკლე მეფესთან ერთად აწერდა ხელს. მათი სახელით გაცემული დოკუმენტები საუკეთესო ნიმუშია დიდ სახელმწიფო მოღვაწეთა თანამშრომლობისა. ანტონმა და ერეკლემ კვლავ გააცოცხლეს ეკლესიისა და საერო ხელისუფლების თანამშრომლობის სიმფონიური მოდელი, რომელიც შუასაუკუნეების საქართველოს საუკეთესო პერიოდებში სახელმწიფოებრივი აღორძინების გარანტიას ქმნიდა, თუმცა ამ პრინციპის სრულად ამოქმედებას წინ ეღლობებოდა უკვე ღრმა სტაგნაციაში შესული ფეოდალური წყობილება და განათლების საერთო დონის დაცემა.

ანტონ კათალიკოსი ერეკლე მეფის პოლიტიკური თანამოაზრე იყო და პრაქტიკულად მონაწილეობდა დიპლომატიურ საქმიანობაში⁷⁰. 1771 წლის ბოლოს, რუსეთ-თურქეთის ომის დროს, ერეკლემ ანტონ კათალიკოსი და ლევან ბატონიშვილი პეტერბურგში გააგზავნა დიპლომატიური მისით. მათ მიჰერიდათ ერეკლე მეფის წერილი, რომელშიც მეფე რუსეთ-თურქეთის მიმდინარე ომის ფონზე რუსეთის ხელისუფლების წინაშე კონკრეტულ მოთხოვნებს აყენებდა და იმ

⁷⁰ როდესაც 1769 წელს გენერალი ტოტლებენი საქართველოში ჩამოვიდა, ერეკლე მეფე სტეფანენმინდიდან 10 ვერსის დაშორებით ერთ ვაკე ადგილას შეხვდა რუს გენერალს. მას სურდა პირადად გარკვეულიყო, ხომ არ ქმნიდა რაიმე საფრთხეს უცხოელთა ლაშქრის შემოსვლა ქვეყანაში. ერეკლესთან ერთად მის კარავში იმყოფებოდა პატრიარქი, რომელიც შეუძლვა გენერალს მეფესთან და დაესწრო მათ შეხვედრას (დე გრა 1985: 40-41).

ძირითად პირობებს აყალიბებდა, რომლებიც რუსეთს აუცილებლად უნდა გაეთვალისწინებინა ქართლ-კახეთის სამეფოს მთარველობაში აყვანის შემთხვევაში. ანტონის ამ ელჩობას საქართველოსათვის კონკრეტული შედეგი არ მოჰყოლია, მაგრამ მის მიერ შემუშავებული დებულებები შემდგომ საფუძვლად დაედო 1783 წლის ტრაქტატს (პაიჭაძე 1973: 660-661).

თავისი მღვდელმთავრობის პერიოდში ანტონმა განსაცვიფრებელი ნიჭიერება, ნებისყოფა, იშვიათი შთაგონება და დაუღალავი შრომისუნარიანობა გამოავლინა. მისმა მოღვაწეობამ ღრმა და წარუშლელი კვალი დატოვა საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში (უორდანია 1991: 55).

ქართული სემინარიებისათვის შედგენილ სასწავლო პროგრამებში ეროვნულ მწერლობასთან ერთად ანტონმა უხვად შეიტანა იმდროინდელი ევროპულ-რუსული სამეცნიერო ცოდნა. მისი ხელმძღვანელობით სემინარიებში ასწავლიდნენ ღვთისმეტყველებას და ფილოსოფიას, ფსიქოლოგიას, ფიზიკას, გრამატიკას; მოსწავლეები ეცნობოდნენ სეილასტიკურ მეთოდს, რომელიც მათ არგუმენტების მოძიებას და კრიტიკულ აზროვნებას აჩვევდა⁷¹. ანტონმა გააღვივა საზოგადოებაში მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნისადმი მისწრაფება, აღზარდა ეკლესიის მსახურთა სრულიად ახა-

⁷¹ თბილისისა და თელავის სასულიერო სემინარიებში ისწავლებოდა ანტონ კათალიკოსის „რიტორიკა“, რომელიც შედგენილი იყო მხითარ სებასტიიელის „რიტორიკის“ მსგავსად, მხოლოდ ქართული მასალის გამოყენებით; არისტოტელეს „კატეგორიები“, გადამუშავებული „ახალთა ფილოსოფოსთა“ მიერ; „საქრისტიანო მოძღვრება“, ანუ კატეხიზმო; ანტონის ორიგინალური ფილოსოფიური ტრაქტატი „სპეკალი“, „ქართული გრამატიკა“, ერთგვარი ლიტერატურულ-ისტორიული ენციკლოპედია -- „წყობილსიტყვაობა“, რომელშიც გალექსილადაა გადმოცემული საქართველოს გამოჩენილ მეცეთა, წმინდანთა და მწერალთა ცხოვრება და მოღვაწეობა. სემინარიებისათვის იყო განკუთვნილი აგრეთვე ანტონის თარგმანები: ბაუმაისტერის „ლოგიკა“, „მეტაფიზიკა“, „ეთიკა“, ვულფიუსის „ფიზიკა“ ანტონისავე წინასიტყვაობებით და კომენტარებით (სრულად იხ. კუკელიძე 1980:378-385; ქავთარია 1977: 77-785).

ლი, განათლებული თაობა, რომელიც XVIII საუკუნის მიწურულს გამოვიდა სამოღვაწეო ასპარეზზე და წარმატებით გააგრძელა დიდი მასწავლებლის დაწყებული საქმე (ქავთარია 1977: 77-78).

ანტონ I-ის გარდაცვალების შემდეგ საკათალიკოსო ტახტზე აღსაყრდა მისივე გაზრდილი 27 წლის ანტონ II, ერეკლე მეფის ძე, დიდად განათლებული და სანიმუშო ზნეობის პიროვნება. ანტონ II-ს მცხეთის ეპარქია ორგანიზაციულად მოწესრიგებული და მატერიალურად წელგამართული დახვდა. ქართლის 34 სოფლიდან ეპარქის ქონება ამ დროს 202 კომლს ითვლიდა. ამას ემატებოდა კახური მამულები, საიდანაც უკვე დაუბრკოლებლივ იღებდა მცხეთა შემოსავალს.

ანტონ II-ს თავისი წინამორბედისაგან დახვდა აღორძინებული სასკოლო საქმე, კარგად ჩამოყალიბებული საგანმანათლებლო პროგრამა და ახალი თაობის პედაგოგები. ანტონიც, მისი დიდი წინამორბედისა და მასწავლებლის მსგავსად, დიდი გულმოდგინებით ეკიდებოდა განათლების სფეროს – მუდმივად ადევნებდა თვალყურს სტამბის მუშაობას, ხშირად სტუმრობდა სასწავლებლებს და ყურადღებას არ აკლებდა წარჩინებულ მოსწავლეებს.

ამ პერიოდში ქართლის ეკლესიას კვლავ ჰქონდა სირთულეები მთის მოსახლეობასთან. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც ხშირი ომიანობისა და, განსაკუთრებით, ლეკიანობის გამო ხალხი მოწყვეტილი იყო ბარის კულტურულ ცხოვრებას, ქრისტიანობის საფუძვლები საგრძნობლად იყო შერყეული. ჯერ კიდევ ანტონ I-მა მიავლინა წილკნის ეპარქიაში ამბროსი ნეკრესელი, რომელმაც თავისი ცხოვრების 34 წელი შესწირა მთის მოსახლეობაში ქრისტიანობის ქადაგებას. მსგავსად თავისი წინამორბედისა, ახალგაზრდა ანტონმაც გაგზავნა მთაში მისიონერთა ჯგუფი, რომელიც დიდხანს მუშაობდა მოსახლეობაში.

1792 წელს ერეკლეს დავალებით ანტონი დიპლომატიური მისიით იმერეთში ჩადის. მან შეარიგა სამეფო ტახტის პრეტენდენტები – დავით გიორგის ძე და დავით არჩილის ძე.

ეს უკანასკნელი, იმერეთის სამღვდელოების დასწრებით, კა-თალიკოსმა მეფედ აკურთხა სოლომონ II-ის სახელით (ბუბუ-ლაშვილი 2002: 12). აღა მაპმად-ხანის შემოსევის შემდეგ (1795) ანტონი თბილისის ეკლესიების აღდგენით სამუშაოებს ჩაუდგა სათავეში.

ანტონ კათალიკოსი თავისი მეფური წარმომავლობის, ფართო განათლების, მრევლისადმი განსაკუთრებული ყუ-რადღებისა და გულმოწყალების გამო უდიდესი სიყვარული-თა და პატივისცემით სარგებლობდა იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებაში. თვით მთავარმართებელი ტორმასოვი, რო-მელიც მეტისმეტად ჩქარობდა საეკლესიო მიწების სახაზინო ფონდში გადარიცხვას, აღიარებდა: „სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ კათალიკოსი ანტონ II იშვიათი თვისების ადამიანი და წესრიგის მოყვარული პიროვნებაა, ვისაც საყო-ველთაო პატივისცემა აქვს მოპოვებული“ (აკტი 1861: 147).

ანტონ კათალიკოსი თავდაპირველად რუსული ორიენ-ტაციის მომხრე იყო, მაგრამ 1783 წლის ტრაქტატის ფარ-გლებში. ხოლო ის, რაც 1801 წელს მის თვალწინ დატრიალ-და, შემდგომ კი, რუსული იმპერიული რეჟიმის დამყარებას მოჰყვა, ისევე აგდებდა ანტონს საგონებელში, როგორც სხვა დანარჩენ იმედგაცრუებულ ქართველებს. გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ კათალიკოსი ანტონი იულონ ბატო-ნიშვილის გამეფების უჭერდა მხარს. ცხადია, ამის გამო კა-თალიკოსს არ დაუგმია სამღვდელოების ის ნაწილი, რომე-ლიც წირვის დროს იულონს მეფედ იხსენიებდა. ამან გაანაწ-ყენა, ერთი მხრივ, ტახტის მეორე პრეტენდენტის, დავით ბა-ტონიშვილის მომხრეთა ბანაკი, მეორე მხრივ, მთავარმარ-თებელი ლაზარევი, რომელსაც დავალებული პქონდა საერ-თოდ მოესპო მეფობა ქართლ-კახეთში (ბუბულაშვილი 2002:14-15). ასეთივე განზრახვა პქონდა რუსეთის ხელისუფ-ლებას ეროვნული ეკლესიის მიმართაც, მაგრამ ამ გეგმის განხორციელება ერთი ხელის დაკვრით შეუძლებელი იყო.

რუსული მმართველობის დამყარებიდან სულ მოკლე ხანში (1802) ანტონ II-მ ახალი ხელისუფლების მოთხოვნით აღწერა საპატრიარქოსა და საკუთრივ კათალიკოსის შემო-

სავლები. ამ საანგარიშო დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ საპატრიარქოს იმ პირობებისათვის კარგად აწყობილი მეურნეობა და სოლიდური შემოსავლები ჰქონია. მას ყოველწლიურად შესდიოდა 2900კოდი პური, 395 საპალნე ლვინო და 3980 მანეთი (ბუბულაშვილი 2002: 25). რუსეთის ხელისუფლებამ საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ მიზანმიმართულად დაიწყო ძირგამომთხრელი ეკონომიკური პოლიტიკის გატარება – თავიდან ეს იყო საეკლესიო შემოსავლებზე კონტროლი, რამაც მცხეთას დააკარგვინა ეკონომიკური დამოუკიდებლობა. 1805 წელს ციციანოვმა აკრძალა საეკლესიო მიწების გასხვისება; მის შემდგომ უკვე გუდოვიჩმა თავადაზნაურობის ყმობისაგან გაათავისუფლა სოფლის დაბალი სამღვდელოება და იგი სახაზინო უწყებაში ჩარიცხა. ეს გარეგნულად პროგრესული მოვლენა კათალიკოსის გავლენის შემცირებას ისახავდა მიზნად ქართველ სამღვდელოებაზე. გუდოვიჩმა მცხეთას მთლინად ჩამოართვა შემოსავლის ძირითადი წყაროები: ყმა-გლეხები, ზვრები, საბაჟოები და დუქნები (ბუბულაშვილი 2002: 32-36). საბოლოოდ კათალიკოსი იმდენად უსახსროდ დარჩა, რომ 1810 წელს, როდესაც იგი იძულებით გაემგზავრა პეტერბურგს, მისი სამგზავრო ხარჯები საქართველოს მთავარმართებელმა გაიღო (ბუბულაშვილი 2002: 36,55).

სულიერი კეთილი და ჭორციელი კეთილი

მცხეთის ეპარქიის ფორმირება ემთხვევა საქართველოში ფეოდალური ურთიერთობების ჩასახვის პროცესს. თანდათანობით მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქიის მინათმფლობალობისა და მისი მართვის სისტემა სწორედ ამგვარი ურთიერთობების ყაიდაზე მოეწყო. მცხეთაში მჯდომი კათალიკოსი ერთდროულად ქართლის საეკლესიო იერარქიის მეთაურიც იყო და ვრცელი საეკლესიო სენიორიის პატრონიც.

მცხეთის საეპარქიო მიწები ძირითადად სამეფო და კერძო პირთა შენირულებების გზით იზრდებოდა. მცხეთას ჰქონდა ნასყიდი მამულებიც, მაგრამ მათი წილი შეუდარებ-

ლად მცირე იყო შენირულ მამულებთან შედარებით. ქონების წარმომავლობა, რასაკვირველია, ზეგავლენას ახდენდა მფლობელობის შინაარსზე და მის იურიდიულ რეჟიმზე. თუ ნასყიდი მამულები ეკლესიის კერძო საკუთრებას წარმოადგენდა, შენირულ ქონებას იგი პირობით ფლობდა. შენირულების იურიდიული შინაარსი ეთანხმებოდა ეკლესიის თავდაპირველ იდეალებს, რამდენადაც იგი არ იყო კერძო საკუთრება. შენირული ქონების უზენაეს მესაკუთრედ, იურიდიული აზრით, შემნირველი რჩებოდა, ანუ, მის შთამომავლებს შეეძლოთ უკან „გამოენირათ“ ერთხელ უკვე შენირული ქონება, თუმცა ყოველ შემნირველს, მსგავსი შემთხვევების თავიდან ასაცილებლად, შენირულების საბუთში უსათუოდ შეჰქონდა წყევა-შეჩვენებები მომავალ „დამრღვევ-გამომწირველთა“ მიმართ. რეალურ ცხოვრებაში ასეთი რამ მხოლოდ კრიზისულ ვითარებებში შეიძლებოდა მომხდარიყო, ჩვეულებრივ კი, შემნირველთა სახლის ახალი თაობა ძველ შენირულებათა სიგელებს თავიდან ამტკიცებდა, ამიტომ შენირული ქონება ეკლესიის ფაქტობრივ მფლობელობაში საუკუნეების განმავლობაში რჩებოდა.

შენირულება ეკლესიასა და მორწმუნეს შორის სამართლებრივი გარიგების ფორმა იყო. იგი გულისხმობდა მხარეთა ორმხრივ ვალდებულებას – შემნირველი ეკლესიას გადასცემდა მატერიალურ ქონებას, ხოლო ეკლესია შემწირველის სახელზე სულის სამსახურს აწესებდა ლოცვის, წირვა-მოსახსენებლის ან აღაპის სახით. ამ ნიშნით შენირულება იყო სულიერისა და „ხორციელის“ (მატერიალურის) ერთგვარი „გაცვლა“, რასაც ქართულ სინამდვილეში „შეზავებას“ უწოდებდნენ (აბულაძე 1963: 268).

ეკლესიისათვის შენირულების გაღებით შუასაუკუნეების ქართული საზოგადოება საკუთარ რელიგიურ გრძნობებს იკმაყოფილებდა და ქრისტიანული ეთიკური დირებულებებისადმი ერთგულებას ადასტურებდა. რაც შეეხება შენირული ქონების მოცულობას, იგი შემნირველის სოციალურ პრესტიჟს შეესაბამებოდა, რომლის დასაცავად იგი მზად იყო დიდი მატერიალური საფასური გადაეხადა.

მცხეთისათვის ბოძებულ შენირულების საბუთთა შორის შენირული ქონების სიუხვით მეფეთა შენირულების სიგელები გამოირჩევა, რომელთა ვრცელი შესავლები ეძღვნება ღვთის განდიდებას, მონარქთა განსაკუთრებული ღვთის-მოსაობისა და ეკლესიაზე მათი მზრუნველობის დასაბუთებას. არც ერთ სხვა ქართულ საისტორიო წყაროში არ ჩანს ისე მკაფიოდ ბიზანტიური სიმფონიზმის იდეოლოგიურ საწყისებთან სიახლოვე, როგორც მეფეთა შენირულების სიგელებში. მათი საშუალებით, ერთი მხრივ, გასაჯაროებული იყო ეკლესიასთან მეფეთა ჰარმონიული თანამშრომლობის პრინციპი („წმიდანი ეკლესიანი მშუიდობისა და დაწყნარებისა და, ჩუენ, მეფეთა ლოცვისათვის აღშენებულ არიან“) (შოშიაშვილი 1984: 33), მეორე მხრივ კი, სამეფო ხელისუფლების ვალდებულება მფარველობა გაენია ეკლესიისათვის. ამიტომ ქრისტიანულ მონარქიაში შენირულების ინსტიტუტი ყველაზე უფრო ქმედითი ინსტრუმენტი იყო საეკლესიო იდეოლოგიისა და საეკლესიო პოლიტიკის გასატარებლად.

მცხეთისათვის ბოძებულ სამეფო სიგელებში, გარდა მეფეთა რელიგიურ-ზნეობრივი განწყობილებებისა, საუკეთესოდ ჩანს ეკლესიაზე ზრუნვის სამართლებრივი ასპექტი – ესაა მისთვის იმუნიტეტური (ქართ. „შეუვალობა“) უფლებების მინიჭება. იმუნიტეტურ უფლებათა გარეშე შუასაუკუნეების ქართული ეკლესია ვერასოდეს შეძლებდა შეესრულებინა თავისი ძირითადი დანიშნულება – ეშენებინა საყდრები, აღეზარდა სამღვდელო კადრები, ჩატარებინა ღვთისმსახურება, ეზოუნა მრევლზე, საჭიროებისამებრ წარეგზავნა მისიონერები, გაეშალა კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა და ა.შ.

ეკლესის იმუნიტეტური უფლებებით აღჭურვა მხოლოდ მეფის, როგორც უმაღლესი საჯარო პირის პრეროგატივა იყო და იგიც ფართოდ იყენებდა ამ უფლებას. ამით მეფე ადასტურებდა თავის მზაობას – რეალური დახმარება აღმოჩენისა ეკლესიისათვის. რასაკვირველია, მცხეთის ეპარქია, როგორც მეფეთა უპირველესი ზრუნვის საგანი, თავის ვრცელ ტერიტორიაზე ფართო იმუნიტეტური უფლებებით

სარგებლობდა. მის ხელში იყო მართლმსაჯულება, გადასახადები, ჯარი. ეს უფლებები უზრუნველყოფდა ეპარქიის ეკონომიკურ სიძლიერეს და მის დამოუკიდებლობას შიდა ეპარქიალურ საქმიანობაში. ჩვენ არა ერთი მაგალითი გვაქვს, როცა ქართლის კათალიკოსები ეწევიან მართლმსაჯულებას, განსაზღვრავენ გადასახადის ოდენობას, თავიანთი (ეპარქიის) სახსრებით ყიდულობენ სოფლებს, ათავისუფლებენ დატყვევებულ ადამიანებს, აშენებენ ეკლესიებსა და სოფლებს, ახლად აგებულ ეკლესიებს ჯვარ-ხატებით და საეკლესიო ინვენტარით ამკობენ, აწყობენ სკრიპტორიუმებს, და ა.შ. მცხეთის სახლი ასეთი საქმიანობით იყო დაკავებული მისი დაფუძნების დღიდან.

მაგრამ VII საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როცა ქართლში არაბთა ბატონობა დამყარდა, მცხეთამ დაკარგა იმუნიტეტური უფლებები და ეკონომიკურადაც დაკნინდა. მართალია, მუსლიმური სამართალი ქრისტიანულ ეკლესიას ღვთისმსახურების უფლებას უნარჩუნებდა, მაგრამ ეს ხდებოდა „გამოსასყიდის“ ფასად, ანუ იგი ისევე იბეგრებოდა, როგორც დანარჩენი მოსახლეობა (*Maccè, 1963: 60-63*). არაბული ხარკი უფრო დამძიმდა VIII საუკუნიდან, ხოლო ამავე საუკუნის 70-80-იან წლებში თბილისის საამიროს შექმნამ და ერისმთავრობის ინსტიტუტის გაუქმებამ მცხეთა საერო ხელისუფლების მფარველობის გარეშე დატოვა.

XI საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ხელახლა დაიწყო მცხეთის აღორძინება, მელქისედეკ კათალიკოსმა, უპირველესად, სამცხეთო მამულებზე იმუნიტეტური უფლებები მოიპოვა: „რომელნი სოფელნი ძუელად ჰქონდეს ამას წმიდასა დედაქალაქსა, შესავალნი იყუნეს. და მე მოვაჭისენ გამზრდელსა ჩემსა ბაგრატ კურაპალატსა და შეუვალად გამიჭადნეს და მიბოძეს სიმტკიცე შეუვალობისად“ (*შოშიაშვილი 1984: 27*). კათალიკოსისათვის არაბ ამირასაც უბოძებია შეუვალობა სვეტიცხოვლის კუთვნილ თბილისელ ვაჭარ-ხელოსნებზე (*შოშიაშვილი 1984: 27*).

იმუნიტეტური უფლებების წყალობით, უკვე XI საუკუ-

ნეში მცხეთის სახლი მსხვილ და მდიდარ ფეოდალურ ორგანიზაციად ჩამოყალიბდა. ასეთივე პრივილეგიებით, მხოლოდ ნაკლები მასშტაბებით, სარგებლობდა ყველა ეპარქია, რამაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო ეპარქიალური საყდრების გადასვლას დიდგვაროვან საგვარეულოთა ხელში. ასეთ ვითარებაში რეალურად იზღუდებოდა მცხეთის ტახტის შესაძლებლობები ეკონტროლებინა ცალკეულ იერარქთა პოლიტიკური ქცევა.

იმდროინდელ მოღვაწეებს კარგად ესმოდათ, რომ საეკლესიო იმუნიტეტური უფლებები, რასაც ემყარებოდა ეკლესიის მატერიალური არსებობა, იმავდროულად მისი მორალური ავტორიტეტის დაკინების მიზეზადაც შეიძლებოდა ქცეულიყო. რეალურად ამ უფლების შეზღუდვას ისახავდა მიზნად დავით აღმაშენებლის საეკლესიო პოლიტიკა. ეკლესიისათვის იმუნიტეტის შემცირება სამეფო ხელისუფლების მატერიალურ რესურსებს ზრდიდა და მათ სახელმწიფო ამოცანების გადაჭრისაკენ მიმართვდა. ამასთანავე, იგი აძლიერებდა ეკლესიის მესაჭეების დამოკიდებულებას სამეფო ხელისუფლებაზე, რის გამოც ისინი უფრო ორგანიზებულად იღებდნენ მონანილეობას ქვეყნის შენებაში. მაგრამ ეს დროებითი მოვლენა გამოდგა, რადგან იმუნიტეტი ფეოდალური საზოგადოების თანმხლები მოვლენა იყო და იგი ყოველთვის ცდილობდა ამ უფლებების შენარჩუნებას. ორბელთა გამოსვლის ჩახშობის (1177) შემდეგ საეკლესიო კრებას ერთსულოვნად მოუთხოვია გიორგი მეფი-საგან, დაებრუნებინა ეკლესიისათვის იმუნიტეტური უფლებები, რაზედაც მეფე, როგორც ჩანს, იძულებით დათანხმებულა: „...კეთილად დაცვისათვის მეფობისა ჩუენისა და სულიერად ქსნისათუის სატანჯველთაისა, მოვიგონეთ ეკლესიათა სამეფოისა ჩუენისათა ყოვლისა ბეგრისა უსამართლოისა და დაჭირებულისაგან ქსნაი და განთავისუფლება“ (შოშიაშვილი 1984: 72). ამ დათმობის შედეგად ეკლესიამ კვლავ მოიპოვა ეკონომიკური დამოუკიდებლობა, რაც, ცხადია, უზრუნველყოფდა მის მატერიალურ კეთილდღეობასაც.

თამარის დროინდელი პოლიტიკური წარმატებები, საერთო კეთილდღეობა და სამღვდელოების მაღალი განათლე-

ბა გამორიცხავდა იმუნიტეტური უფლებებით წარმოშობილ შესაძლო კონფლიქტებს ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, მაგრამ მონღოლთა ბატონობის ჟამს ამ კონფლიქტმა უმალ იჩინა თავი.

ცნობილია, რომ მონღოლებს მათმა რჯულშემწყნარებლობამ გაუადვილა სხვადასხვა სარწმუნოების ხალხების დამორჩილება. დაპყრობილი ქვეყნების კულტსმსახურებს მონღოლი ხანები საგანგებო იერლაყებით იცავდნენ. ასეთივე იყო მონღოლა დამოკიდებულება საქართველოს ეკლესიისადმი. უამთააღმნერელი მოგვითხრობს, რომ „წარვიდა უღლოს ნინაშე (1254) კათალიკოსი ნიკოლოზ, კაცი მხილველი სულითა, ანგელოზთა მობაძავი... იხილა რა ყაენბან, განკურდა წესსა და ხილვასა შესახედავსა მისსა... და დაუწერეს იერლაყი, რომელ არს ნიგნი შენყალებისა“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 224). რასაკვირველია, მონღოლთა ომებისაგან დანგრეულ-გაპარტახებულ ქვეყანაში საეკლესიო სოფლებიც, მიუხედავად „იერლაყისა“, მაინც დიდად იყო შემცირებული, მაგრამ, შეუვალობის უფლების მინიჭებამ ეკლესია, სხვებთან შედარებით, მაინც უფრო უკეთეს მდგომარეობაში ჩააყენა.

მონღოლთა უღლის გადაგდების შემდეგ ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრება ფეოდალიზმის სტაგნაციის ხანგრძლივ ფაზაში შევიდა. იმუნიტეტური უფლებები არათუ ეკლესიის, მთელი ფეოდალური წოდების განუყრელი ატრიბუტი გახდა. ასეთ გარემოში, ცხადია, ეკლესიის და, მით უფრო, მცხეთის სახლის იმუნიტეტური უფლებები სამეფო ხელისუფლებას აღარასოდეს დაუყენებია ეჭვქვეშ.

მეფეთა შენირულებების გარდა, მცხეთა მრავლად იღებდა კერძო შენირულებებსაც. სვეტიცხოვლისათვის ბოძებული შენირულებათა საბუთები თვალნათლივ უჩვენებენ, რაოდენ გულუხვი იყო ქართული ფეოდალური წოდება მცხეთის საყდრისადმი, რის გამოც, საუკუნეთა სიგრძეზე მცხეთამ უამრავი უძრავ-მოძრავი ქონება შეიძინა.

ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლები სა-

კუთარი ოჯახის ცოცხალ თუ გარდაცვალებულ წევრთა საუკუნო ხსნისათვის სვეტიცხოველს სწირავდნენ სოფლებს, ზვრებს, ყმებს, ჯვარ-ხატებს, ხელნაწერებს; ზრუნავდნენ დაზიანებული ტაძრის აღდგენა-განახლებაზე.

შენირულებათა საფუძველზე შემწირველსა და ეკლესიას შორის ფორმდებოდა იურიდიული გარიგებები, რომლებიც შინაარსით სასულიერო ანდერძებს უახლოვდებოდნენ, მაგრამ ანდერძისაგან განსხვავებით, მათში ორმხრივი ნება იყო გამოხატული. ფეოდალისაგან მამულის შენირვა უაღრესად ძნელი საქმე იყო, რადგან შემწირველი, ჩვეულებრივ, წილობრივად ფლობდა ქონებას საგვარეულოს საერთო საკუთრებაში. საკუთარი წილის ეკლესიისათვის ბოძების შემთხვევაში, იგი ვალდებული იყო ოჯახის დანარჩენი წევრებისაგან აეღო ნებართავა, რაც არ იყო ადვილი საქმე, რადგან საკუთრების შემცირება უარყოფითად მოქმედებდა ოჯახის სოციალურ სტატუსზე. ამიტომ ფეოდალურ საგვარეულოთა წარმომადგენლები ცდილობდნენ ეკლესიისათვის შეენირათ არა საგვარეულო წილი, არამედ პირადი გარჯით შეძენილი ქონება, როგორც ყველაზე უფრო დაცული და „მოუდევარი“⁷². ფეოდალურ საზოგადოებაში, რომელიც ძირითადად კორპორაციულ საკუთრებას ცნობდა, ამგვარმა საეკლესიო პრაქტიკამ ხელი შეუწყო ინდივიდუალური საკუთრების ჩასახვას.

შუასაუკუნეების საქართველოში, ისევე, როგორც მთელ საქრისტიანოში, შენირულებათა საფუძველზე წარმოიშვა ისეთი სპეციფიკური მოვლენა, როგორიც იყო ე.წ. „სულის სამსახური“, ანუ ეკლესიაში შემწირველთა სახელებზე მოსახსენებლებისა თუ წირვა-აღაპის გადახდა.

შენირულების საბუთები ადასტურებენ, რომ ყოველი შემწირველი საგანგებოდ, დიდხანს ემზადებოდა შენირულე-

⁷² მაგ., ქართველი დიდგვაროვანი ძაგან აბულეთისძე, რომელიც 1258 წელს ბალდადის აღების დროს მონალოლთა არმიაში იბრძოდა, შიომღვიმისათვის შეწურულ სოფელზე ამბობს: „იცოდეს ღმერთმან, მუნ ჩემითა ჭრმლითა ნაშოებისგან კიდე არაი ვისი ყოფილა ამის ადგილისა სყიდასა შიგა...“ (შოშიაშვილი 1984: 140).

ბის გაღებისათვის და თავისი შესაძლებლობების მაქსიმუმს ხარჯავდა, რათა ეკლესიაში საკუთარი ღირსების შესაფერი-სი სულის სამსახური დაეწესებინა. ამიტომ, შენირულებათა მოცულობა და მათთან დაკავშირებული სულის სამსახური ისევე იყო რაზირებული, როგორც შემწირველთა სოციალუ-რი სტატუსი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. კერძო შენირულე-ბებს, ვინც არ უნდა ყოფილიყვნენ მათი გამღებნი: მეფეები თუ დედოფლები, ეკლესიის იერარქები, დიდებულები თუ რი-გითი აზნაურები, ასაზრდოებდა სიკვდილის რელიგიური განცდა – განკითხვის ჟამის ესქატოლოგიური მოლოდინი და ცოდვათა შენდობის იმედი. ამ ქრისტიანული იდეის გარდა-სახვამ ადამიანების ფსიქო-ემოციურ განცდაში გააღვიძა ინ-დივიდუალიზმი მის მატერიალურ და ზნეობრივ გამოვლინე-ბებში – ღირებულება მიენიჭა კერძო საკუთრებას, როგორც ქველმოქმედების საშუალებას.

მაღალი ფეოდალური წრის წარმომადგენლები კერძო შენირულებათა საფუძველზე სიცოცხლეშივე აარსებდნენ ეკლესიებში საკუთარ საფლავ-სამწირველოებს, სადაც მათ სახელზე ტარდებოდა წირვა-ლოცვა და სააღაპო ტრაპეზე-ბი. შენირულებათა გამღებნი ხშირად თვითვე განსაზღვრავ-დნენ ღვთისმსახურების კალენდარულ დღესა და რიგს (გან-გება), აღაპის მოცულობას, სატრაპეზო ხარჯებს და მომსა-ხურე პერსონალის საარგოს. მთელი შემოსავალი, რითაც სამ-წირველო თავის საქმიანობას უძლვებოდა, შემწირველის მი-ერ ეკლესიისათვის ბოძებული ყმა-მამულიდან შემოდიოდა (ლომინაძე 2010: 13-14). სამწირველოები ფეოდალურ-იერარ-ქიულ პრინციპზე ექვემდებარებოდნენ ძირითად ეკლესიებს, ზოგჯერ კი, მათგან ორგანიზაციულად და არქიტექტურუ-ლადაც იყვნენ გამოყოფილნი სამწირველო-ეგვტერის თუ „საწინამძღვროს“ სახით (ლომინაძე 2010: 31-53).

მაგრამ სამწირველო-ეგვტერები, სხვაგანაც და ჩვენ-შიც, გაცილებით უფრო ადრე წარმოიქმნა, ვიდრე ისინი ფე-ოდალურ ურთიერთობებს შეეზრდებოდნენ. სამწირველოს შინაარსობრივი სტრუქტურის განმსაზღვრელი კომპონენ-ტების – საფლავის, საკურთხეველის და ღვთისმსახურების –

ერთობა ემყარებოდა პირველ ქრისტიანთა შორის გავრცელებულ რიტუალს, რომელიც, ლოცვისა და ევეკარისტიის თანხლებით, ქრისტესათვის წამებულთა საფლავებთან სრულდებოდა. ამავე რიტუალის შემადგენელი ნაწილი იყო „აღაპი“, სიყვარულის სერობა, რის დროსაც მორწმუნენი ერთობლივად ადასტურებდნენ („ამონმებდნენ“) სიკვდილზე გამარჯვებისა და „ახალი“, საუკუნო ცხოვრებიდამი რწმენას (*Шмеман 1961: golubinski.ru...*). ამ დროს მონამეთა საფლავთან ალსრულებული ლიტურგია ეძღვნებოდა არა კონკრეტულად რომელიმე გარდაცვლილს, არამედ ისევ ქრისტეს, რომელიც მორწმუნეთა თვალში უკვე განსვენებულის საშუალებით „ამონმებდა“ თავის უკვდავებას. ამდენად, მონამის საფლავზე გამართული კოლეგიური სააღაპე სერობა შთაგონებული იყო ქრისტესადმი უხრნნელი სიყვარულის დადასტურების სურვილით. იგი სიმბოლურად განასახიერებდა ესქატოლოგიურ ლხინს ცის სასუფეველში. მორწმუნეთა წარმოდგენაში „მონამეებმა ადამიანური ყოფიერების ზღვარს გადააბიჯეს და ერთდროულად მიწაშიც განისვენებდნენ და ზეცაშიც“ (*Этиаде 2002: \$256*).

ქრისტიან მონამეთა, როგორც ქრისტეს წინაშე შუამდგომელთა და მეოხთა კულტი, შედარებით გვიან – ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ, III საუკუნიდან გავრცელდა და განსაკუთრებული მასშტაბი შეიძინა IV საუკუნის ბოლოს ქრისტიან მონამეთა წმინდა ნაწილების დაფლვის ადგილები იქცნენ ახალ ტოპოსებად, „სადაც ცა და მიწა ერთმანეთს ხვდებოდა“ (*Браун 2004: 22*)⁷³.

წმინდა ნაწილების თაყვანისცემასთან იყო დაკავშირებუ-

⁷³ წმ. ნაწილების კულტის გამოძახილი ჩანს წმ. ნინოს ცხოვრებაში მოთხრობილი კვართის დაფლვისა და მასზე ეკლესიის აღმართვის ამბავშიც, მაგრამ რომაულ-ქრისტიანული ტრადიციისაგან ეს ისტორია მნიშვნელოვნად განსხვავდება, უპირველესად, იმით, რომ მასში იუდევლ ქრისტიანთა ძევლალთქმური მესანიზმი (წილგდება) და „ღვთის შიში“ (ტაძარში ღვთაებრივი ნიშნის დაფარვა) შეზავებულია ქართულ წარმართობასთან (ცხოველმყოფელი ხე) და ახალმოქცეულთა მიერ „შიშის“ დაძლევასთან (კურნება სვეტზე ხელის შეხებით).

ლი მოწამეთა საფლავების გადაქცევა პილიგრიმობის ადგილებად. ამას თანდათანობით მოწამეთა საფლავებზე საკულტო ნაგებობების აღმართვა და მათ ირგვლივ ახალი დასახლებების წარმოქმნა მოჰყვა. ამგვარად, მოწამეთა თაყვანისცემამ ანტიკურ სამყაროში შეცვალა ადამიანის დამოკიდებულება სიკვდილისადმი – მან „სიკვდილი მოაშინაურა“ (არიესი)⁷⁴, რაც აისახა კიდეც ქალაქების ტოპოგრაფიაში. თუკი ადრე ანტიკური ქალაქების სასაფლაოები უსათუოდ ქალაქებარეთ მდებარეობდა, წმინდანთა საფლავებთან კულტმსახურების გაჩენამ ისინი ქალაქების შუაგულში მოაქცია (Браун 2004: 18.).

საკულტო ადგილებში საფლავის მოსაპოვებლად რომის იმპერიის შეძლებული მოქალაქეთა შორის ნამდვილი შეჯიბრი იყო გაჩაღებული, რაშიც ზოგიერთი მკვლევარი რომაული პატრონაჟის გამოძახილს ხედავს. გამარჯვებული ოჯახები „პრივატიზებულ“ წმინდანებს უხვ შესაწირავს სწირავდნენ, რითაც წმინდანის საფლავთან თავიანთი მიცვალებულების სახელზე დიდი პურობას მართავდნენ (Браун 2004: 35). იგივე ავტორი ყურადღებას აქცევს წყაროთა მითითებებს ამ დროს გამოჩენილი წრეგადასული ხელგაშლილობის შესახებ და ამ მოვლენასაც ცალკეულ ოჯახებს შორის შეჯიბრობითობით ხსნის (Браун 2004: 35-36). თუმცა ეკლესიის მამები ამ მოვლენაში უფრო წარმართული ელემენტების შექრას ხედავდნენ (Эпиаде 2002: §256), რომლებიც ახლად-მოქცეულმა მასებმა თან შეიტანეს ეკლესიაში.

ქრისტიანულ აღმოსავლეთში წმინდანთა თაყვანისცემამ IV-V საუკუნეებში საეკლესიო ხუროთმოძღვრებაში ახალი ფორმის, „მარტირიუმის“ შექმნას დაუდო სათავე. ეს იყო წმინდანთა სახელზე აგებული თაღოვანი ნაგებობა, სადაც წმინდანთა სახელზე იმართებოდა რიტუალები – მსხვერპლშენრვა, ღამის თევა, საკურთხეველთან აღაპი და ტრაპეზი (Эпиаде 2002: §256).

⁷⁴ დამოწმებულია წიგნიდან „ცოდვა და შიში შუასაუკუნებში“ (ლაბაძე 2006: 43).

იმდენად თვალშისაცემი იყო ასეთი შეკრებებისა და პუ-რობების, ერთი მხრივ, კერძოობითი დანიშნულება და, მეო-რე მხრივ, წარმართულ რიტუალებთან ნათესაობა, რომ ეკ-ლესიამ უკვე IV საუკუნეშივე დაიწყო ბრძოლა მათ წინააღ-მდეგ. 364 წელს ლავდიკიის კრებაზე ასეთი პრაქტიკა საერ-თოდ აიკრძალა: „...არა ჯერ არს საუფლოთა სახლთა და ეკ-ლესიათა შინა ქმნად სიყუარულად სახელდებულთა მათ სე-რობათად და შინაგან ეკლესიისა ჭამად და დაგებაი ტაბლა-თად“ (დიდი სჯულისკანონი 1975: 256). როგორც ჩანს, ამ წე-სის განდევნა ეკლესიიდან ძნელი აღმოჩნდა, ამიტომ 691 წელს გამართულ VI მსოფლიო კრებაზე კვლავ გამხდარა სა-ჭირო ლავდიკიის კრების დადგენილების განმეორება (დიდი სჯულისკანონი 1975: 383). ევროპის ახლადმოქცეულ ხალ-ხებში ამ პრაქტიკასთან შებრძოლება დასავლეთის ეკლესიას კიდევ უფრო დიდხანს უხდებოდა, მაგრამ ბიზანტიაში იგი შედარებით იოლად აღმოიფხვრა. მისი გაქრობის საფუძ-ველს ხედავენ მკვლევარები რომაულ სამოქალაქო ტრადი-ციებში, რომლებიც მემკვიდრეობით მიიღო ბიზანტიურმა ქრისტიანობამ. რომაული სამოქალაქო კულტურისა და ქრისტიანული ძმობის იდეალების შერწყმამ შემდგომში დი-დად განსაზღვრა ბიზანტიის ეკლესიის საზოგადოებრივი პროფილი. ცნობილა, რომ ბიზანტიის ეკლესია შეწირულებე-ბით მიღებულ შემოსავლებს იყენებდა მრავალრიცხოვანი საქველმოქმედო დაწესებულებების ასაშენებლად და ათასო-ბით ადამიანისათვის შემწეობათა აღმოსაჩენად (Болотов 1913: 104-110). ეკლესიის ისეთი დიდი მოღვაწენი, როგორე-ბიც იყვნენ ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპი-რი და სხვ. თავად იძლეოდნენ ქველმოქმედების საუკეთესო მაგალითებს. მაგალითად, კესარიაში ბასილი დიდმა ობოლ-თა და მწირთა თავშესაფრების, საავადმყოფოების და საქ-ველმოქმედო დაწესებულებების სახით მთელი ქალაქი ააშე-ნა (Болотов 1913: 108). გარდა პრაქტიკული საქმიანობისა, ეკლესიის მამების მრავალრიცხოვანი ქადაგებები (რომლე-ბიც უხვად იყო თარგმნილი ქართულ ენაზეც), მუდამ შეახსე-

ნებდა მრევლს ქველმოქმედების ქრისტიანულ არსეს: „უკუე-თუ მისცეს მდიდარმან პური ერთი გლახაკსა, იტყვის: შენდა, უფალო, ჯერ-არს მიცემავ. რამეთუ უკუეთუ მისცე უხუე-ბით, არა დააკლდების საუნჯეთა შენთა. რამეთუ უზემთაეს აღმოცენების“ (აბულაძე 1955: 66). ბიზანტიის ეკლესიამ და-აჩვია მრევლი თვითორგანიზებას და საზოგადო სიკეთისათ-ვის ზრუნვას, რაც მის წევრებს შორის ღირსების გრძნობას და სამოქალაქო კონსოლიდაციის უნარს აღვივებდა.

საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლას თან შემოჰყვა, ქრისტიანულ სამყაროში ამ დროისათვის უკვე ფართოდ გავრცელებული ეკლესიაში დასაფლავების პრაქტიკაც. მაგ-რამ, საკუთრივ სვეტიცხოველში, ანუ „ქვემო ეკლესიაში“, მირიანის დროს დაკრძალვა გამორიცხული იყო, რამდენა-დაც იგი ებრაული „წმიდათა წმიდათას“ ანალოგს წარმოადგენდა. მირიან მეფე და ნანა დედოფალი, როგორც განსა-კუთრებული დამსახურების მქონე პირები, დაიკრძალნენ მცხეთის „ზემო ეკლესიაში“, ხოლო წმ.ნინო – ბოდბის ელე-სიაში (აბულაძე 1963: 90). სავარაუდოა, რომ ამ საპატიო პირ-თა საფლავებთან რაიმე ტიპის მოხსენიების წესი მაინც იქნებოდა განსაზღვრული.

საფლავზე დაწესებულ სულის სამსახურზე უნდა იყოს მინიშნება „შუშანიკის წამებაშიც“, სადაც ნათქვამია, რომ წარჩინებული წოდება წმინდანთა საფლავებთან ეკლესებს აშენებდა: „...მამამან შენმან ალჟირთნა სამარტინენი და ეკ-ლესიანი ალაშტნა ...მამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვა...“ (აბულაძე 1963: 15). ტექსტის ეს პასაუი აგებულია მა-მისა და შვილის – აშუშა პიტიახშისა და ვარსქენის – რწმე-ნით დაპირისპირებაზე, რაც, ტექსტის ლოგიკით, გამოიხატა ქრისტიანი წარჩინებულის (აშუშას) მზადებაში დასაფლავე-ბულიყო „სამარტვილეში“ და, მეორე მხრივ, ვარსქენის თან-ხმობაში დასაფლავებულიყო მაზდეანურად.

სამეფო პერსონათა და ეპისკოპოსთა დაკრძალვა სვე-

ტიცხოველში, „მოქცევას“ თანახმად, IV საუკუნის მიწურულისკენ დაწყებულა – აქ დაუკრძალავთ მეფე რევი (აბულაძე 1963: 91). ეს ცნობა მიანიშნებს, რომ ამ დროს სვეტიცხოვლის კავშირი ძველაღთქმისეულ „ნმიდად წმიდათასთან“ განყვეტილია და აქ ქრისტიანული წესით დასაფლავება შესაძლებელად არის ცნობილი. შემდეგი ასეთი ცნობა გვაქვს გორგასლის მიერ ტაძრის განახლების დროიდან – ვახტანგ გორგასალი „დაეფლა მცხეთას, საკათალიკოსოსა ეკლესიასა სუეტისა თანა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 204). ვახტანგ გორგასლის შემდგომ სვეტიცხოველში ბევრი მეფე, ერისმთავარი და კათალიკოსი უნდა დაკრძალულიყო, მაგრამ რადგან ასეთი სიძველის დოკუმენტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, სათუოა, სრულდებოდა თუ არა, ან რა სახის სახის ლიტურგია სრულდებოდა ასეთ პირთა საფლავებთან. შემომწირველ პირთა ხსოვნის უკვდავსაყოფად ჩანაწერების („სინოდიკონი“) გაკეთების ტრადიცია შედარებით გვიანდელი მოვლენაა (იგი სათავეს იღებს 843 წელს კონსტანტინოპოლში მოწვეულ საეკლესიო კრებიდან. დაწვრილებით, კლდიაშვილი 2008: 14), მაგრამ „სულის სამსახურის“ საეკლესიო პრაქტიკა გაცილებით ადრეული ჩანს. მელქისედეკ კათალიკოსის საბუთი მოწმობს, რომ სვეტიცხოვლის წიგნთსაცავში „საშინაო და სააღაპე მატიანები“ ყოფილა დაცული (კლდიაშვილი 2008: 19). ამგვარ „სააღაპე მატიანეთა“ არსებობა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ სვეტიცხოვლის ტაძრის შემწირველთა სახელებზე მელქისედეკ კათალიკოსამდე (XI ს.) ბევრად ადრე სრულდებოდა პერსონალური ღვთისმსახურება და იმართებოდა სააღაპე სერობები.

თავად მელქისედეკ კათალიკოსმა შეიქმნა სვეტიცხოველში საკუთარი სამწირველო – თავისთვის გაიმზადა „სამარტვილე“ (საფლავი), შესწირა მას გლეხები, ვენახები, სენანი, ბოსელი, ყანა. საფლავს მიუჩინა მწირველი, რომელსაც თავად (შემდგომ მის მემკვიდრეებს) ამ შეწირული ქონებით კათალიკოსის სახელზე უნდა ეხადა ჟამისწირვა და აღაპი „დღესასწაულსა ყოველთა წმიდათასა კდ (28) იანვარს“. ასევე დაუწესა აღაპი თავის ძმებს ხარების დღესასწაულზე,

მხოლოდ მათივე საფასით შეძენილი სოფლების ხარჯზე (შოშიაშვილი 1984: 26, 27-28). XIII საუკუნის ერთ დოკუმენტში შემონახულია ცნობა შიომღვიმის მონასტერში კვირიკე კახეთა მეფის (XI ს.) სამწირველოს (შოშიაშვილი 1984: 89) არსებობის შესახებ, რომელსაც, როგორც ჩანს, მონასტერი რაიმე სახის ჩანაწერის სახით ინახავდა.

შემდგომ საუკუნეებში საკუთარი სამწირველოებისათვის სიცოცხლეშივე უხვ შენირულობებს უძღვნიდნენ სვეტიცხოველს მეფები და მათი ოჯახის წევრები, მღვდელმთავრები, დიდმოხელეები და ფეოდალური არისტოკრატიის რიგითი წარმომადგენლები. ჩვენს ხელთ არსებული მწირი ცნობების მიხედვით, მარტო XIV-XVI საუკუნეებში სვეტიცხოველში 40-ზე მეტი სამწირველო მოქმედებდა, რომელთაც კალენდარული რიგით განერილ დღეებზე ევალებოდათ შემწირველთა სახელზე წირვა-აღაპის ორგანიზება. XIV-XV საუკუნეების მეფეთაგან სვეტიცხოველში სამწირველოები ჰქონიათ ბაგრატ V-ს და გიორგი VII-ს, კონსტანტინე I-ს (ლომინაძე 2013: 62, 85, 109, 119,), ალექსანდრე I-ს, რომლის მწირველებს რამდენიმე სოფლის შემოსავალი წელიწადის სხვადასხვა დღეს 10 სააღაპე სერობაზე უნდა გაეხარჯათ (ლომინაძე 2013: 119, 163, 171, 232, 234). სვეტიცხოველში შვიდი აღაპი ჰქონდა ჰქონდა განნესებული გიორგი VIII-ს (სურგულაძე 2014: 44-45), ქართლის მეფე დავით X-ს (სეა, 1449-1495), გიორგი IX-ს (სეა, 1449-1497), ლუარსაბ I-ს (სეა, 1449-1543), კახეთის მეფეებს: ალექსანდრე I-ს (ფორდანია 1897: 319), ავ-გიორგის (სეა, 1449-1533) და ლევანს (სეა, 1449:1496, 1655).

პოლიტიკური ძნელბედობის უამს მცხეთის საქონებლის განადგურებასთან ერთად იშლებოდა ძველი სამწირველო ორგანიზაციები და მასთან დაკავშირებული წირვა-აღაპებიც. XVII საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა ქართლში შედარებით მშვიდობიანი წლები დადგა, დიდი საქმიანობა გაჩაღდა სვეტიცხოვლის აღდგენისათვის. სვეტიცხოველზე განეული ამაგის სანაცვლოდ წირვა-აღაპ გაიჩინეს არჩილ II-მ (ანოტ. ლექსიკონი 1991: 229), ლევან მუხრანბატონმა (ხეც, Ad-30), 1680-იან წლებში – კათალიკოსმა ნიკოლოზ ამილახ-

ვარმა (დოლიძე 1970: III, 591) და სხვ. ყოველი შემნირველის წირვა-აღაპის განგება იმდენადვე განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან, რამდენადაც შენირული ქონების მოცულობა. ამდენად, საბუთებში აღწერილ „სულის სამსახურში“ ზუსტი შესაბამისობით პროეცირდებოდა შემნირველთა ამქვეყნიური სტატუსი და მათი მატერიალური შესაძლებლობანი.

საბუთებში ზუსტადაა განსაზღვრული ცოცხალთა და მიცვალებულთა სახელზე ჩასატარებელი წირვისა და აღაპის განგება და მოცულობა, ხშირია შემნირველის მითითება აღაპის „წლითიწლად“ უნაკლოდ აღსრულებაზე და სააღაპეტრაპეზის სახეობაზე – ჩვეულებრივ ან „კარგაღებულ აღაპზე“. შემნირველთა სოციალურ სტატუსს ხაზს უსვამს გამოთქმა „კარგაღებული აღაპი“. სიტყვამ „კარი“ ქართულ ენაში დღემდე შეინარჩუნა სოციალურად და ეკონომიკურად აღმატებული წრისათვის განკუთვნილი ადგილის შინაარსი. თავისი მნიშვნელობით იგი ბევრად აღმატება „სახლს“. შუასაუკუნეების ტექსტებში იგი სამეფო საცხოვრებელსა და რეზიდენციას – „სამეფო კარი“, „დარბაზის კარი“ ეწოდება (სურგულაძე 2003: 294). ამ მაგალითებში „კარი“ წოდებრივად ჩაკეტილ, სოციალურად მარკირებულ ადგილს აღნიშნავს, სადაც ყველა არ დაიშვებოდა. მხოლოდ სააღაპე სერობაზე ხდებოდა ნებადართული წოდებრივი ზღუდის გარღვევა და კარის „გაღება“, რაც რეალურად ტრაპეზზე მათხოვრების, უპოვრების, მწირთა და ობოლთა შემოშვებას და მათ უხვ გამასპინძლებას ნიშნავდა. სააღაპე შენირულება ქართული ფეოდალური არისტოკრატიისათვის ქრისტიანული ქველმოქმედების თავისებურ და უმთავრეს ფორმად იქცა, რომელსაც იგი ეკლესიის სამუალებით უწევდა ორგანიზებას. სვეტიცხოველი, როგორც საკათალიკოსო ეპარქიის ცენტრი და უხვ შენირულებათა პატრონი, როგორც ჩანს, ამ სახის ქველმოქმედებას ყველაზე მასშტაბურად ახორციელებდა. მაგრამ ეს იყო პერსონიფიცირებული ქველმოქმედება – იგი უსათუოდ კონკრეტული შემნირველის, ცოცხლის ან გარდაცვლილის მოსახსენებელთან იყო დაკავშირებული და არაფერი ჰქონდა საერთო ბიზანტიური ტიპის ქველმოქმე-

დებასთან, რომლის საფუძველში ძლიერი სამოქალაქო სოლიდარობის ელემენტი იდა.

ამ გავრცელებული მოვლენის ერთი უარყოფითი ასპექტი გამოვლინდა მონღლოლთა ბატონობის დროს სამეფო კარსა და ეკლესიას შორის აღმოცენებული ცნობილი კონფლიქტის დროსაც, როცა საერო ხელისუფლებამ უკიდურესი საზოგადოებრივი გასაჭირის გამო მცხეთისა და სხვა საეკლესიო მამულების გამოწირვა დაიწყო. ამ ამბავთან დაკავშირებით შედგენილ სამღვდელოების საჩივარში (1263) შესანიშნავად ჩანს სამღვდელოების გულწრფელი აღმფოთება და უსამართლობის განცდა ხელისუფალთა „გაუგონარი“ გადაწყვეტილების გამო. თუ დავაკვირდებით საჩივრის ავტორების ლოგიკას, უსათუოდ შევამჩნევთ მათი აღმფოთების სიღრმისეულ კავშირს „სულის სამსახურის“ დამკვიდრებულ პრაქტიკასთან: „არათუ ჩუებთუის რასამე და ჩუენისა შეძენისათუის ვიწყინებით, მაგრა საღმრთოდ წერილსა საღმრთოდვე ქამს ქონებაი და მიყენებაი, და თუით საყდართა ქონებაი დიდად უფრო თქუენი ქონებაია...“? „....თუ თქუენსა მეფობასა შიგა არ შეჰქაზმავთ საყდართა და მონასტერთა და არ უბოძებთ კელთა მათთა საქონებელთა, ვინმცალა დაუურვა...“? (შოშიაშვილი 1984: 171, 173). შეუძლებელია ამ სიტყვების უკან არ ამოვიცნოთ „შეზავების ეთიკა“, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში შეუცვლელ ნორმად ჩამოყალიბდა საქართველოს ეკლესიაში. ამ ეთიკის დარღვევას სამღვდელოება გაუგონარ მკრეხელობად აღიქვამდა, რადგან აღარ ესმოდათ, როგორღა უნდა შესრულებინათ „სულის სამსახური“, თუკი მას „ხორციელი“ საფუძველი გამოცლილი ექნებოდა.

სამწირველოებისა და სააღაპე ტრაპეზების სიცოცხლისუნარიანობა შუა საკუნეების მთელ სიგრძეზე უჩვენებს მაღალი ფეოდალური წოდების უწყვეტ კავშირს ხალხურ კულტურაში ფესვგამდგარ უძველეს ნარმოდგენებთან იმპერიური ცხოვრების შესახებ, რომელთა რეალიზაციის რიტუალურ გზად მიჩნეული იყო ცოცხლის ან გარდაცვლილის სახელზე პროდუქტის შენირვა და ზღვარდაუებელი სიუხვით გაჯერებული საჯარო პურობა (სურგულაძე 2003: 295-307).

ასეთი რიტუალი ემყარებოდა ძველთაძველ რწმენას, რომ ადამიანს შეეძლო ამქვეყნიური მატერიალური ღირებულებების იმქვეყნად გადატანა მომავალი ცხოვრების „უზრუნველსაყოფად“ (სურგულაძე 2003: 294, 311,323). ამგვარი რიტუალების შთამბეჭდავი მაგალითებია, მაგ., შუასაუკუნეების სვანურ სულთა მოსახსენებლებში, რომლებშიც ცოცხალთა და მიცვალებულთა სახელობაზე გადახდილ გრანდიოზულ პურობებს „კრების შეყრას“ უწოდებენ⁷⁵.

ქრისტიანულად აღზრდილმა და განსწავლულმა შუასაუკუნეების ფეოდალურმა წოდებამ პურობის ძველთაძველი საკრალური რიტუალები ქრისტიანულ სასუფეველს მოარგო და საკუთარი წოდებრივი თვითშეგნების გამოხატულებად აქცია. ფეოდალი ეკლესიას სწირავდა საკუთარ მამულს, რომელთანაც მას აკავშირებდა ეთიკურ-რელიგიური წარმოდგენები, წინაპართა ხსოვნა, სოციალური პრესტიჟი, პასუხისმგებლობა საკუთარი ოჯახისა და შთამომავლობის წინაშე. იგი მამულთან სულიერ კავშირს ინარჩუნებდა მისი ეკლესიისათვის გადაცემის შემდეგაც სწორედ იმ საეკლესიო რიტუალების საშუალებით, რომელთა შესრულება შემწირველსა და ეკლესიას შორის დადებულ შენირულობათა აქტებში ზედმინევნით იყო განსაზღვრული.

მიუხედავად მსოფლიო კრებათა აკრძალვებისა, საქართველოს ეკლესიაში სააღაპე სერობები ტრადიციულ ნორმად იქცა. ეკლესია შეეგუა მიცვალებულთან დაკავშირებულ კულტმსახურებისა და ხალხური წარმოდგენების ელემენტებს, „რადგან წარმართული მატერიალიზმი სერიოზულ კონკურენციას ვერ გაუწევდა ქრისტიანობის სარწმუნოებ-

⁷⁵ ასეთ „შეყრილ კრებებზე“ იხარჯებოდა უზარმაზარი რაოდენობის ფული და იკვლებოდა უამრავი საკლავი. მაგ., დადიშქელიანის სახლს შეუწირავს 35 ხარი, დაჩქლიანის სახლს – 30 ათასი, კვიციანის სახლს – 45 ხარი, მილდანთა სახლს – 40 საკლავი, (სილოვავა 1986: გვ.გვ.280, 285, 291, 293 და სხვ.). როგორც ჩანს, ამ მასალის სპეციფიკური შინაარსის გაუთვალისწინებლობის გამო ე. კოჭლმაზიშვილი ასკვნის, რომ სვანეთის სულთა მატიანები არ წარმოადგენს სააღაპე ჩანაწერებს (კოჭლამაზაშვილი 1999: გვ.90).

რივ ეთიკასა და ზნეობრივ ფასეულობებს“ (სურგულაძე 2003: 290).

„სულის სამსახური“ იმდენად შეისისხლხორცა ეკლესიამ, რომ ხელნაწერთა აშიებზე (ან დამოუკიდებელი წიგნების სახით) სპეციალური ჩანაწერები კეთდებოდა, სადაც შემნირველთა სულების მოსახსენიებელი კალენდარულ დღეებზე იყო განერილი (კლდიაშვილი 2008: 9-27). ამ ტრადიციის ურყევობას ჩვენში განაპირობებდა გახანგრძლივებული შუასაუკუნეების მატერიალურ ბაზაც, რომლის შესაცვლელად ვერც საშინაო, ვერც საგარეო პირობები დიდხანს ვერ მომნიဖდა.

საქართველოში მოგზაურობის დროს ამ მოვლენით მოგვრილ შთაბეჭდილებას გადმოგვცემს ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიც (1648-1672): „შაბათობით ქართველებს ძლიერ უყვართ მიცვალებულთა სახელზე ნირვის შეკვეთა. ამაზე ისინი ხარჯავენ უზარმაზარ, აურაცხელი რაოდენობის თანხებს. განსაკუთრებით უყვართ ასეთი ნირვის შეკვეთა დიდმარხების შაბათ დღეებში, როცა გარდაცვლილის სულის მოსახსენებლად მთელი მისი დანატოვარი ქონება სრულად ხმარდება მოწყალების დარიგებას, მოსახსენებელ ტრაპეზებს და სხვადასხვა სახის საქველმოქმედო საქმეებს. ამით ქართველები ძლიერ განსხვავდებიან მსოფლიოს დანარჩენი ქრისტიანებისაგან“ (ჯუze 1905:37). ამგვარმა საეკლესიო პრაქტიკამ ღრმა კვალი დააჩნია შუასაუკუნეების საქართველოს საეკლესიო პრაქტიკას – ეკლესია იმდენად იყო დამოკიდებული შემნირველის ნებაზე, რომ მისგან მიღებული მატერიალური სახსრები არ შეეძლო საკუთარი ნებისამებრ მიემართა უფრო ორგანიზებული საქველმოქმედო საქმიანობისაკენ. ამ გარემოებათა თანხვედრამ განაპირობა სააღაპე შენირულებების სიცოცხლისუნარიანობა და შეასუსტა ეკლესიის საქველმოქმედო საქმიანობის წარმართვა უფრო ფართო საზოგადოებრივი მიზნებისათვის.

გვიანდელ შუასაუკუნეებში მცხეთის ეპარქიის შემო-

სავლების მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენდა ე.წ. „ნიშანი“ და „საკანონო“ შენირულებები. ნიშანი მიცვალებულთან დაკავშირებულ საეკლესიო რიტუალზე დაწესებული გადა-სახადი იყო. მისი ოდენობა განსხვავდებოდა გარდაცვლილის სოციალური სტატუსის შესაბამისად. მეფის, დედოფლის, ბა-ტონიშვილების, სამეფო კარის მოხელეების და მათი ვაჟების ნიშანი უშუალოდ კათალიკოსთან მიდიოდა. ამ წყაროდან მი-ღებული შემოსავლები 10 ნაწილად იყოფოდა: ერთი წილი სვეტიცხოვლის სანთელ-საქმეველს და ზეთს ხმარდებოდა, ერთი წილი – დეკანზე და მის კრებულს გარდაცვლილის სა-წირავად, ოთხი წილი – კათალიკოსის სახარჯოდ, დანარჩენი ოთხი წილი კი, განკუთვნილი იყო სვეტიცხოვლის ხარჯები-სათვის. ამ ხარჯებში იგულისხმებოდა ყმების შეძენა, ტყვე-თა დახსნა, გაუკაცრიელებულ მიწებზე ყმათა დასახლება, სამეურნეო ნაგებობების მშენებლობა. დანაწილების ასეთი წესი „მეფისა და ყოველის დიდის კაცის გარიგებული“ ყოფი-ლა (დოლიძე 1970: 528).

საკანონო შენირულება სინამდვილეში იყო მატერია-ლური კომპენსაცია, რომელიც პირს ეკისრებოდა „შჯულის-მიერი“ დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში. ამ კატეგორიის დანაშაულებს განეკუთვნებოდა „უხვედრი ქორწინება“, რაც გამოიხატებოდა სოციალური წარმომავლობით არათანაბარ ქორწინებაში ან ნათესაური მუხლების დარღვევაში. საკანო-ნო შენირულებას იღებდა ეკლესია სისხლის სამართლის დამნაშავეთაგან. თავად სისხლის სამართლის მძიმე საქმეები, მართალია, სამეფო სასამართლოს კომპეტენციაში შედი-ოდა, მაგრამ დამნაშავე მხარეს დაზარალებულის „სრული სისხლის“ მესამედი (ან მისი ექვივალენტური ღირებულების უძრავი ან მოძრავი ქონება) კათალიკოსათვის უნდა მიერ-თმია. ასეთ შენირულებათა გზით სვეტიცხოველს მიღებული პქონდა არა ერთი სოფელი, ყმა-გლეხები, სანთლის ბეგარა, ჯვრები თუ ხატები.

მცხეთიშვილები

ქართლის კათალიკოსი მცხეთის ვრცელ ეპარქიას უძღვებოდა ადმინისტრაციული ორგანოს – საკუთრივ, „მცხეთის სახლის“ – საშუალებით, რომლის წევრებს წყაროები უპირატესად „მცხეთიშვილებს“ ან მის სემანტიკურ ვარიანტებს: „მცხეთიონებს“, „საყდრიშვილებს“, ზოგჯერ უბრალოდ, „მცხეთელებს“ უწოდებენ. ამ სახელწოდებებში შემონახულია წარმართულ ღვთაებათა კულტისმსახურთა სახელდების („შვილი“, „ყმა“) უძველესი სოციალური პრინციპი, რომელიც ძველ მცხეთაში, „მოქცევად ქართლისაა“ მიხედვით, არმაზისა და ზადენის „შვილობით“ გამოიხატებოდა (სურგულაძე 2002: 133-140) ღვთაებათა „შვილები“ შეიძლებოდა გამხდარიყვნენ მცხეთის „მკვიდრები“, ანუ თავისუფალი მოქალაქეები, რომლებსაც მეფე არჩევდა და „დიდყოფდა“. ქრისტიანობის შემოღების შემდეგ სახელწოდება „მცხეთიშვილი“ ძველის ანალოგით, მცხეთის საეკლესიო ორგანიზაციის მომსახურე პერსონალს ეწოდა, რომელსაც კვლავინდებურად მეფე ნიშნავდა (სურგულაძე 2008: 178-180).

მცხეთიშვილთა რაოდენობა არ იყო შეუზღუდავი. მათი რაოდენობა 12-ს შეადგენდა და თითოეული მათგანი მთელი სამცხეთო შემოსავლის 1/12 წილს და ეპარქიის მიწა-წყლის გარკვეულ ნაწილს ბენეფიციუმის სახით ფლობდა. ამდენად, მცხეთიშვილები იყვნენ მცხეთის სახლის ქონების კორპორატიული „მეწილეები“ და პასუხისმგებელნი სამცხეთო მამულის მოვლა-პატრონობაზე.

ცნობები მცხეთიშვილთა რაოდენობის შესახებ, მართალია, გვიანდელი საბუთებით არის მოღწეული, მაგრამ ისინი უსათუოდ ძველ ტრადიციას ასახავენ. 1476 წლის ერთ საბუთში კახთა მეფე ალექსანდრე I ასე მიმართავს მცხეთიშვილად შეწყალებულ პირს ამილბარ მაღალაძეს: „ჩვენ, მეფეთ მეფემან პატრონმან ალექსანდრე ... გიბოძეთ თქუენ... ქადაგობა, სამცხეთოსა მეათორმეტედის წილისაგან ერთი ... (სეა, 1449-777). ამავე რაოდენობაზე მიუთითებს ანტონ I-ის ერთი 1752 წლის სიგელი, რომელშიც კათალიკოსი მიმართავს

მცხეთიშვილებს, დაამტკიცონ მისი განკარგულება თბილისელი ყმებისადმი: „...თქვენც, შვილთა კათოლკე ეკლესიისათა, ათორმეტთა ტომთა და კარისა ჩვენისა გამგებელთა, ყოველთავე, ეს ჩვენგან ნაბოძები წყალობისა და სამსახურის განწესების სიგელი დაუმტკიცეთ და ნუ მოუშლით“ (დოლიძე 1970: 830). მცხეთიშვილთა რაოდენობა 12 წევრით, სავარაუდოდ, უნდა განსაზღვრულიყო ვახტანგ გორგასლის დროს, როდესაც ქართლის ეკლესიამ თვითმწყსობის უფლება მოიპოვა და ამ სტატუსის შესატყვისი ორგანიზაციული სტრუქტურები მოაწყო. „ქართლის ცხოვრება“ ამ დროს მიანერს 12 ახალი ეპარქიის დაარსებასაც, რადგან რიცხვი 12, რომ ალარაფერი ვთქვათ მის ძველაღთქმისეულ სიმბოლიზმზე, ქრისტიანულ ეკლესიაში მართლმსაჯულების აღსრულებისათვის მსაჯულთა აუცილებელ რაოდენობას გამოხატავდა. მართლაც, საბუთებში არა ერთი მითითება გვაქვს, როცა მცხეთიშვილები ერთად იცავენ მცხეთის ინტერესებს სასამართლო პროცესებზე, კათალიკოსთან ერთად არჩევენ შიდა ეპარქიალურ საქმეებს და მონაწილეობენ მართლმსაჯულებაში.

მცხეთიშვილთა კონტიგენტი, თავდაპირველად, სანამ მცხეთის მამულები დიდი არ იყო, ივსებოდა მცხეთის მკვიდრ საგვარეულოთაგან. თანდათანობით, მცხეთის სამფლობელოების გაფართოებასთან და საზოგადოების ფეოდალიზაციისთან ერთად ამ პრინციპმა მნიშვნელობა დაკარგა. მცხეთიშვილები იყვნენ საშუალო რანგის აზნაურები, რომლებიც იზრდებოდნენ სამეფო ან საკათალიკოს კარზე გამზრდელგაზრდილობის წესით. მცხეთიშვილად შეწყალება („მცხეთიშვილად დასმა“) მეფის პრეროგატივა იყო, თუმცა, ხშირად მათ კანდიდატურას კათალიკოსი წარადგენდა. მცხეთიშვილთა შორის იყო გადანაწილებული კულტმსახურებასთან, სამისიონერო საქმიანობასთან, მართლმსაჯულებასთან, ეპარქიის მამულების მართვასთან, ფინანსების აღნუსხვასთან, სამცხეთო ლაშქართან, კათალიკოსის საკარო ცხოვრების ორგანიზებასთან და ა.შ. დაკავშირებული თანამდებობები. ამ თანამდებობათა შესაბამისად, არსებობდა მცხეთის სახლთუხუცე-

სი, მოლარე, ქადაგი, მწირველი, სარდალი, ჯვარისმტვირთველი, მდივანმწიგნობარი და სხვ. სწორედ ამ თანამდებობრივ მოვალეობებზე იყო მიბმული მცხეთიშვილთათვის ბოძებული მამულები, რომლებიც მემკვიდრეობით გადაეცემოდა მცხეთიშვილთა ოჯახის მამაკაც მემკვიდრეებს. თუკი რომელიმე მცხეთიშვილი უმემკვიდრეოდ გადაეგებოდა, დაცლილ ადგილს იყავებდა სხვა აზნაურიშვილი, რომელსაც კათალიკოსი დანარჩენ მცხეთიშვილებთან შეთანხმებით „ახალ“ მცხეთიშვილად სვამდა, საბოლოოდ კი, მეფე ამტკიცებდა. მაგ., XV საუკუნეში ასე მიიღეს ივანიასძეთა საქადაგო მამულები მაღალაძეებმა (*ხეც, Hd-1352*), ბერინასშვილებისა – ჭარმაულებმა (*ხეც, Qd-10122*) და ა.შ.

მეფეს შეეძლო თავისი შეხედულებისამებრაც ეწყალობებინა მცხეთიშვილობა პირისათვის, მაგრამ, განსხვავებით კათალიკოსისაგან, ამისათვის მას არ ესაჭიროებოდა სხვა მცხეთიშვილთა თანხმობა. მცხეთიშვილების ადგილი სამსაფეხუროვან იერარქიაში – მეფე-კათალიკოსი-მცხეთიშვილი – უცვლელი დარჩა მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში.

მცხეთიშვილები ერთმანეთთან დებდნენ საქმიან გარიგებებს და გამოდიოდნენ ერთმანეთის მოწმეებად; ქორწინების გზით ერთმანეთთან კრავდნენ ნათესაურ კავშირებს და ა.შ.; თუ კი მცხეთიშვილის ოჯახი იყრებოდა, საქმეს დანარჩენი მცხეთიშვილები არჩევდნენ. ყველა შემთხვევაში ნათელია ერთი რამ: მცხეთიშვილები ქმნიან ცალკე სოციალურ შრეს, მათვის დამახასიათებელია კორპორციულობა და ერთობის განცდა. მათი უფლებრივი და ეკონომიკური სივრცე არ სცილდება მცხეთის სამფლობელოებს, იერარქიულად ექვემდებარებიან მეფესაც და კათალიკოსსაც.

საქართველოს სამეფოებად დაშლის შემდეგ მცხეთიშვილთა შერჩევა-დანიშვნის პრეროგატივა ნინანდებურად ქართლის კათალიკოსთა ხელში დარჩა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მცხეთის კახური მამულების სამართავად და იქაური „სასჯულო“ საქმეების კასაკითხად ქართლის მეფესა და კათალიკოსს უნდა გაეგზავნათ მცხეთიშვილები. მაგრამ, რო-

გორც ირკვევა, კახეთის სამეფო კარი ქართლიდან მცხეთიშვილების დანიშვნას საკუთარი „სუვერენულობის“ შეზღუდვად აღიქვამდა და ცდილობდა თავად განესაზღვრა მცხეთის მოხელეთა კონტიგენტი კახეთში. მაგ., კახეთის მეფე ლევანი კათალიკოსის გვერდის ავლით, თვითონ ნიშნავდა სვეტიცხოვლის ქადაგს (ერთ-ერთი სამცხეთიშვილო თანამდებობა) „...ქადაგის საქმე, აქაც გაუტყდით, ჩუენი მონდობილი არის და საავკაცოდ არვის დავანებებთ და არცა მცხეთით არ გამოვიყუანთ და არც სად გაუშუებთ... ქადაგს არ მოვშლი, მაგრამ მცხეთიდან გამოგზავნილს არ მივცემ...“ (ხეც, Ad-712).

ტრადიციულად მცხეთიშვილები იყვნენ განათლებული ადამიანები, იცოდნენ ლვთისმეტყველება, სამართალი, მედიცინა, სამეურნეო საქმიანობა. მათი ცოდნის მოცულობაზე და მაღალ სამწიგნობრო კულტურაზე მეტყველებს მათ მიერ შედგენილი არა ერთი სიგელი.

მცხეთიშვილთა ერთ-ერთი ადრინდელი და ძალზე საპატიო თანამდებობა ჩანს სვეტიცხოვლის ქადაგი. „ქადაგის“ ძველსპარსული წარმომავლობა⁷⁶ მიანიშნებს, რომ ეს ინსტიტუტი ჯერ კიდევ წარმართული მცხეთაში არსებობდა და ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ ეს ტერმინი ქრისტიან მისიონერს შეერქვა. ბუნებრივია, ქადაგის როლი და მნიშვნელობა განსაკუთრებით დიდი იქნებოდა ახლად მოქცეულ ქართლში – ქრისტიანობის პოზიციების განსამტკიცებლად სამეფო ხელისუფლება და მცხეთის სახლი მისიონერთა სამსახურს იყენებდა, რომლებიც სვეტიცხოვლის ქადაგის უწყებაში შედიოდნენ. ცნობები მცხეთის ქადაგთა შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს ფენაშია დაცული. მაგ., V საუკუნის 20-30-ან წლებში მეფე არჩილმა „...განავლინა ქადაგი ყოველსა შინა ქართლსა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 140). მცხეთიშვილთა ეს ინსტიტუტი, „სვეტიცხოვლის ქადაგის“ სახელწოდებით, ტრადიციის ძალით მთელი შუა საუკუნეების განმავ-

⁷⁶ „ქადაგი“ (ძვ. ირან. kāta/საშ.სპარს. kedig -სწავლება, მოძღვრება, მისწოდა – ანდრონიკაშვილი 1966:389), „ქართლის ცხოვრებაში“ შეესატყვისება მისიონერს.

ლობაში იქნა შენარჩუნებული, თუმცა მას ძველი ფუნქცია აღარც კი ჰქონდა.

მცხეთიშვილთა ასეთივე ძველი თანამდებობა უნდა ყოფილიყო მწირველობა. მელქისედეკ კათალიკოსმა სვეტიცხოველში თავის მწირველად დაადგინა ვინმე იოანე. მართალია, საბუთში მას მცხეთიშვილი არ ეწოდება, მაგრამ სვეტიცხოველში მისი თანამდებობრივი მოვალეობა ასეთი დასკვნის საშუალებას იძლევა. ასევე მცხეთიშვილია სტეფანე, რომელიც მელქისედეკის მომდევნო კათალიკოსს, იოანე-ოქროპირს, თავის მწირველად წარუგზავნია იერუსალიმში (დაახლ. 1033-1049). აქ მას ოთხთავი გადუნერია, რომელსაც ასეთი ანდერძი ახლავს: „სახელითა და(მრთისა)ითა და მადლითა და სარნმუნოებითა წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა მცხეთისათა, მე, გლახაკი სტეფანე, ხუცესი პალავრელი, მნათე-ყოფილი, ყოველთა მონესეთა ნარჩევი, მიწად და მტუერი, შვილი მცხეთისად, ღირს მყო ღმერთმან მოუგონებელსა კეთილსა და წყალობასა მისსა. და მოვინიე წმიდასა ქალაქსა ი(ერუსალ)ემსა, ალდგომასა ო(ფლ)ისა ჩ(უ)ისა ი(ეს)უ ქ(რისტეს)ა და წმიდასა გოლგოთასა და მოვილოცენ ყოველნი წმიდანი ადგილნი მისნი მოწყალებითა ქ(რისტ)სითა. და დამანესეს მწირველად ქართლისა კათალიკოზისა ოქროპირისა, ადიდენ ღ(მერთმა)ნ, წ(მიდ)ა ეკლესიასა გარდამოხსნისასა მღლოცველად. და მოვიგე წმიდაი ესე თოხთავი სრული ყოვლითა სახმარითა სალოცველად ცოდვილისა ჩ(ე)მისა და მშობელთა და მ(ო)ძღ(უა)რთა ჩ(უ)ნთამსა და ყოველთა ქ(რისტიან)ეთა სალოცველად“ (ხეც, H-1741).

XIII საუკუნეში მცხეთიშვილები ჩანან მიქაელ კათალიკოსის 1241 წლის საბუთის ადრესატი – მცხეთის მსახურთუხუცესი ვაჩე გუარამაისძე (შოშიაშვილი 1984: 114), ასევე ნიკოლაოზ ქართლის კათალიკოსის 1281 წლის საბუთის დამამტკიცებლები: ჯვარისმტვირთველი ზოსიმე ივანისძე, მახასე, დემეტრე ფროშელი, გუარამაისძე გუირგუინაი, მარკოზ

თადეოზისი, უჯიბი – ხეხელისაძე არსლანი⁷⁷. ამავე საუკუნეში მცხეთიშვილი ჩანს ტოხუაისძე (შოშიაშვილი 1984: 94).

მცხეთიშვილებზე თვალის გადევნება უჩვენებს საგვარეულოთა პერიოდულ მონაცემებას ერთსა და იმავე სამცხეთიშვილო წილზე. ამის მიზეზი ზოგჯერ საგვარეულოს ხანდაზმულობა და ბუნებრივი გადაშენება იყო, ზოგჯერ კი – პოლიტიკური კატაკლიზმები. თემურ ლენგის ლაშქრობების დროს მცხეთის მრავალი სამფლობელო განადგურდა და, როგორც ჩანს, მცხეთიშვილთა საგვარეულოებიც ამონ-ყდნენ. საყოველთაო ქაოსის და განუკითხაობის დროს ბევრი სამცხეთიშვილო მამული სხვათა ხელში გადასულა. ამიტომ იყო, რომ ალექსანდრე მეფე მცხეთის აღორძინებისათვის იწყებს სვეტიცხოვლის დაფანტული სამფლობელოების შემოკრებას. ამ დროს აღუდგინა მან მცხეთიშვილებს სხვა პირთაგან მიტაცებული მიწები, მაგ., ტოხაძე ლიპარიტ, რომლის ყმა-მამული კახეთში „ჟამთა შლილობისაგან“ ხიმშიაშვილებს მიუსაკუთრებიათ, ალექსანდრე მეფემ სვეტიცხოველს დაუბრუნა: „პირის მწდე ტოხასძე ძუელითგან მკუიდრი მცხეთისშვილი იყო და მისითა მამულითა საყდრისა და დედაქალაქისა მცხეთისა იყო...“ (ლომინაძე 2013: 128., 128). ასევე დაუბრუნა მეფემ მცხეთას ცხეოსნიძეები (ლომინაძე 2013: 77), რომლებიც მეფეების (ბაგრატ V-ისა და გიორგი VII-ის) მეაღაპეები ყოფილან და „ავისა ჟამის გამოისობით“ მათი სამფლობელოები „გარდასხუაბულა“. ალექსანდრემ განუ-

⁷⁷ ამ საბუთის ადრესაატი არგანბეგ საპაისძე არ არის მცხეთიშვილი, როგორც ამას ფიქრობს თ.ჯოჯუა – იგია რიგითი მსახურეული აზნაური, რომელიც ჯავახეთის პროვინციაში სამცხეთო მამულებზე ზის. ასეთივე მსახურეული აზნაურები იყვნენ სიქანელისძეები, რომლის ერთ-ერთ წარმომადგენელს XIII საუკუნის მეორე ხახევარში კარნეთის ელესის კარიბჭე განუსრულებია (ჯოჯუა 2011: გვ.164-166). მსახურეული აზნაურები მცხეთას საქართველოს ყოველ კუთხეში ჰყავდა საეპარქიო მამულების საპატრონოდ და მოსავლელად. ამასთან, მათ სამხედრო ვალდებულება ჰქონდათ მეფის წინაშე. მცხეთიშვილები მხოლოდ თორმეტზი იყვნენ და ეპარქიის – „მცხეთის სახლის“ ადმინისტრაციას შეადგენდნენ.

ახლა აგრეთვე მესტუმრის თანამდებობა დავით ქარსიძეს, რომლის წინაპრები „ძველიდგან მკუიდრნი მცხეთიშვილნი ყოფილან და მცხეთის მსახურთუხუცესობა ჰქონიათ“ (ლომინაძე 2013: 211). ამავე დროს მეფემ ამოწყვეტილ სამცხე-თიშვილო სახლებზე ახალი მცხეთიშვილები „დასვა“. მაგ., ასეთ „ახალ“ მცხეთიშვილად შეინყალა ალექსანდრემ მარცველისძე მარცველი და ჯინჯულისძე მამისა (ლომინაძე 2013:168), მაკუჭაძეები (ლომინაძე 2013:225). მისგანვე მიიღეს მაღალაძეებმა გადაშენებულ ივანიასძეთა სამცხეთო წილი და საქადაგო მამული (სურგულაძე 2014: 214). ალექსანდრეს დროს ჩანან მცხეთიშვილებად ელიოზისძეები (ლომინაძე 2013:231-232), სეა, 1449-1525), რომელთა გაყოფის შედეგად XVI საუკუნეში წარმოიქმნა გედევანიშვილთა ახალი სამცხე-თიშვილო სახლი. XV საუკუნის მიწურულს მცხეთიშვილებს შეემატენ ჭარმაულები (სურგულაძე 2014:256), XVI საუკუნეში – თევდოსისძეთა სახლი (დოლიძე 1970:256). XVII-XVIII საუკუნეებში ძველი სამცხეთიშვილო სახლებიდან შემორჩენილი იყვნენ მხოლოდ ელიოზისძეები, გედევანიშვილები, ჭარმაულები და მაღალაძეები. მათ გვერდით სხვადასხვა დროს იხსენიებიან: გარაყანისძეები, მიწობლისძეები, თუ-სარლები, დოქისძეები, თაზისშვილები, ზუმბულიძეები, ქა-დაგისშვილები, თურქისტანიშვილები, აღვსებასძეები, მაღ-რაძეები, დეკანოზისშვილები, ტლაშაძეები და სხვ. (დოლიძე 1970: 578, 600, 602,604, 610, 619, 707, 866).

მცხეთიშვილების განკარგულებაში იყო საკმაოდ მრავალრიცხოვანი სამოხელეო აპარატი, რომელიც მცხეთის რიგითი აზნაურიშვილებისაგან ივსებოდა. ისინი თავიანთი უწყებების ფარგლებში ადგილებზე საქმიანობდნენ. კრეფლენი გადასახადებს, უძლვებოდნენ სამეურნეო საქმეებს, საეპარქიო ეკლესიების, სამეურნეო დანიშნულების „სახლების“, ხიდების მშენებლობებს, სარწყავი სისტემის გაყვანას, ბაღების გაშენებას და სხვ. მაგ., კათალიკოსის მცხეთიშვილ მსახურთუხუცესს ექვემდებარებოდნენ ნაირნაირი მოხელეები: ნაზირი, მდივანი, ნაცვალი, სოფლების მოურავები, მეღვინეთუხუცესი, მესტუმრე, მებალახე და სხვ. (დოლიძე 1970: 572-574).

მცხეთიშვილები ქართლის კათალიკოსების უახლოესი თანამშრომლები და თანამოაზრები იყვნენ როგორც საეპარქიო საქმიანობაში, ასევე მათი პირადი განსაცდელის უამს. მაგ., დომენტი IV კათალიკოსს ოსმალეთში ექსორიობის დროს თან ახლდნენ მცხეთიშვილები: იქსე ტლაშაძე, გედევანიშვილი პაატა, ჭარმაული გაბრიელი (დოლიძე 1970: 713-714).

მცხეთიშვილობის ინსტიტუტი განაგრძობდა არსებობას XIX საუკუნის დასაწყისშიც, სანამ რუსეთის ხელისუფლებამ საეკლესიო მიწები სახაზინო საკუთრებად არ გამოაცხადა. ანტონ II კათალიკოსი, რომლისთვისაც ცხადი შეიქნა რუსეთის მთავრობის განზრახვა, შეეცადა დაესწრო ახალი მმართველებისათვის და ეპარქიის კუთვნილი მიწები მცხეთიშვილებს საკუთრებაში გადასცა. სწორედ ეს საქციელი წაუყენა ბრალად ანტონ კათალიკოსს იმდროინდელმა პროკუურორმა პლახოტინმა, რომელიც ფარულად იკვლევდა კათალიკოსის საქმიანობას მცხეთის ეპარქიაში. 1810 წელს იგი გენერალ ტორმასოვს ატყობინებდა: „კათალიკოსი ანტონი მეფის ნებართვის გარეშე ეკლესიის კუთვნილ ერთ მტკაველ მიწასაც კი არავის აძლევდა, ახლა კი მთლად საჩუქრად დაარიგა ეკლესიის ქონებაო“ (Акты 1861: 152-154). ეს აზნაურები (მაღალაძე, ელიოზისძე, გედევანიშვილი, თუხარელი, მგალობლიშვილი, თაზიშვილი, მალრაძე, კვადლიაშვილი, თანიშვილი, თურქისტანიშვილი), რომელთაც კათალიკოსი „საჩუქრად“ მიწებს ურიგებდა, სინმადვილეში იყვნენ მცხეთიშვილები, შთამომავალნი იმ აზნაურული საგვარეულოებისა, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში მემკვიდრეობით ფლობდნენ და უვლდნენ მცხეთის მამულებს.

XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურობის დაკარგვასთან ერთად მცხეთიშვილთა ინსტიტუტმა არსებობა შეწყვიტა.

მცხეთის ტახტი ტყვეებით ვაჭრობის წინააღმდეგ

საქართველოს პოლიტიკურ დაკნინებას თან დაერთო ისეთი საშინელი სოციალური მოვლენა, როგორიც იყო ტყვეე-

ბით ვაჭრობა. იგი ჩვენში გავრცელდა XVI საუკუნიდან ირანისა (აღმოსავლეთ საქართველოში) და ოსმალეთის (დასავლეთ საქართველოში) ზენოლის შედეგად. ქართველი მეფები იძულებული იყვნენ სავალდებულო ძლვენის სახით ეგზავნათ ტყვე ქალ-ვაჟი შაპისა თუ სულთნის კარზე. საამისოდ დაწესებული იყო სპეციალური გადასახადი, „საურავი“, იგივე „თათრის საური“ (იობაშვილი 1997: 12). მაგრამ რეალურად საქართველოდან გაცილებით მეტი ტყვე გადიოდა, ვიდრე ამას ოფიციალურად დაწესებული საურავი მოითხოვდა.

ადამიანებით ვაჭრობას ირანისა და ოსმალეთის ბაზრებზე ისეთი გასავალი ჰქონდა, რომ საქართველოშიც გამოუჩინდნენ „მიმდევრები“, რომლებმაც ადამიანებით ვაჭრობა შემოსავლის წყაროდ აქციეს. „ტყვის სყიდვა ქართველი ერის განვითარებას, მის დამოუკიდებლობას უდიდეს საფრთხეს უქმნიდა. ხალხის საუკეთესო ნაწილი, მისი ჯანსაღი ახალგაზრდობა განუწყვეტლივ მიედინებოდა უცხოეთში და საქართველოს სამუდამოდ ეკარგებოდა. არც ერთ ომს, არც ერთ უცხოელ დამპყრობელს ხმლით იმდენი ზარალი არ მიუყენებია საქართველოსათვის, რამდენიც ამ „მშვიდობიანმა“ ტყვეთა სყიდვამ მიაყენა მას“ (ბერძენიშვილი 1973: 171-172). უცხო გარემოში მოხვედრილი უუფლებო ადამიანები ადვილად კარგავდნენ ქრისტიანობასაც და ეროვნებასაც. სპარსეთში ისინი „სპარსელები“ ხდებოდნენ, ოსმალეთში – თურქები, ეგვიპტები –არაბები, გრიგორიანულ ოჯახებში –სომხები, იუდეველთა შორის – ეპრალები, ხოლო კათოლიკებთან – „ფრანგები“ (ჯაფარიძე 1996: 66).

დასავლეთ საქართველოში ტყვეებით ვაჭრობამ განსაკუთრებულად დიდი მასშტაბი შეიძინა. სამეფო კარი და ეკლესია დაუღალავად ებრძოდა ამ დამლუპველ სენს, მაგრამ მისი აღმოფხვრა მათ შესაძლებლობებს აღემატებოდა. XVI საუკუნის შუა ხანებში (დაახლ. 1543-1549 წლებს შორის), დასავლეთ საქართველოში იმერთა მეფის ბაგრატ III-ის ინიციატივით, ტყვეებით ვაჭრობის აღსაკვეთად საეკლესიო კრება შეიკრიბა, რომელმაც ტყვის მსყიდველთა მიმართ უმკაცრესი სასჯელები დააკანონა (დოლიძე 1963:393). კრებას ქარ-

თლის კათალიკოსი მალაქიაც დაესწრო, რამაც იმდროინდელი საზოგადოების თვალში პოლიტიკურად დაშლილი ქვეყნის სულიერ-ზნეობრივი ერთობა დაადასტურა.

ტყვეებით ვაჭრობისაგან არც აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა იყო დაცული. როსტომის გამეფებამდე ქართლის მეფეები ცდილობდნენ საკუთარი მოსახლეობა და-ეცვათ ტყვეთა სავალდებულო ხარკისაგან და საგანგებოდ ყიდულობდნენ ჩრდილო კავკასიელებს ირანში გასაგზავნად. როსტომმა ეს წესი მოშალა და ირანის შაჰის „ფეშქაშად“ ქართველების გაგზავნა დაინტყო. ამის შემდეგ ადგილობრივმა მოძალადებმაც აიშვეს და დაერივნენ საკუთარ თუ სხვის ყმებს. თბილისის, გორისა და სურამის ციხეებში ჩამდგარი ყიზილბაში მეციხოვნები ხალისით „თანამშრომლობდნენ“ ტყვეებით მოვაჭრე თავადაზნაურებთან და ქართველ ქალვაუებს აღმოსავლეთის ბაზრებზე გასაყიდად ერეკებოდნენ. XVIII საუკუნეში არნახული მასშტაბები მიიღო ლეკიანობამ, რომელიც საქართველოს მოსახლეობას განადგურებით ემუქრებოდა. იქამდე, რომ ლეკების წამქეზებელი ოსმალთა ხელისუფლება თავად იყო შეწუხებული მათი თარეშით, რადგან გადამხდელუნარიან მოსახლეობას კარგავდა.

ჩვენამდე მოღწეული არაერთი დოკუმენტი უჩვენებს, რომ მცხეთის სახლი, მის ხელთ არსებული ყველა საშუალებით – შეგონებით, დამნაშავე პირთა შეჩვენებით, მამულის კონფისკაციით (როცა დამნაშავე პირი მცხეთის ყმა იყო), იბრძოდა ტყვეობის აღსაკვეთად და საერთო მორალური ატ-მოსფეროს გასაჯანსაღებლად (ანოტ. ლექსიკონი 1993: 96; დოლიძე 1970: 694). კათალიკოსები პირადად ერეოდნენ ასეთ საქმეებში. ისინი ფიცს ადებინებდნენ თავადებს, რომ ყმებს ლმობიერად მოეპყრობოდნენ და ტყვეებად არ გაჰყიდნენ (ანოტ. ლექსიკონი 1993:114). არსებობს არა ერთი დოკუმენტური მონაცემი, რომ კათალიკოსები „თათრის ხელისაგან“ გამოსყიდულ ან გამოქცეულ ყმებს სამცხეოთ მამულებში ასახლებდნენ. თუკი საამისოდ საკუთარი სახსრები არ ჰყოფნიდათ, მეფეებს მიმართავდნენ დასახმარებლად (ანოტ. ლექსიკონი 1993: 96). განსაკუთრებული შეუპოვრობით ებრძოდნენ

ამგვარ დანაშაულს კათალიკოსები დომენტი III და დომენტი IV. ერთ-ერთ მცხეთიშვილს, რომელიც „ტყვის სყიდვის“ საქმეში გარეული აღმოჩნდა, დომენტი IV-მ ქონება ჩამოართვა და მცხეთის საყმოდან გააძევა (დოლიძე 1970: 695).

ოსმალეთში ყოფნისას დომენტი კათალიკოსს სტამბულის ბაზარზე უნახავს 49 ქართველი ტყვე, რომლებიც მის ნინაშე გაუყიდიათ „ალჟირსა და არაბეთსა“. იგი იმდენად აღშფოთებულა ამ ფაქტით, რომ საყვედური შემოუთვლია ბესარიონ კათალიკოსისათვის (1724-1738), რომელმაც ვერ მოახერხა ამგვარი დანაშაულის აღკვეთა: „იქონიე მოფიქრება, რომელ ვალდებულ ხარ უპასუხო ყოვლად შემძლებელს მწყემსს, რომელმანცა ჩაგაბარა ცხვარი თვისი“ (ქავთარია 1959: 81-82).

ცნობილია, რომ ბესარიონ კათალიკოსიც დაუღალავად ებრძოდა ტყვეებით მოვაჭრეებს. იგი, სანამ გარეჯის უდაბნოს ბერი იყო, პირადად ჩასულა მამია გურიელთან და მის-თვის ტყვეებით ვაჭრობის აღკვეთის თაობაზე პირობა ჩამოურთმევია: „ჩუენსა საბატონში მოხველით და ტყვის აღ-თქმისა დადება გვიქადაგეთ; ჩუენცა შევისწავეთ და ჩუენსა საბატონს კაცსა გაუსყიდველობისა აღთქმისა და საფიცარი გამოვართვით“, – წერს მამია გურიელი თავის საფიცრის წიგნში (ქავთარია 1959: 83). მაგრამ ბესარიონ კათალიკოსი, რომელსაც შეეძლო მხოლოდ მორალური ზემოქმედება მო-ეხდინა საკუთარ თანამემამულებზე, რასაკვირველია, უძლური იყო ზოგადად ტყვეებით ვაჭრობის წინააღმდეგ, რო-მელსაც ამ დროს არნახული მასშტაბი ჰქონდა მიღებული.

თავი III. მცხეთის ტახტი და ავტოკაფალურობის პროპლემები

მსოფლიო ეკლესიური წესრიგი და მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქია

ისეთი შორეული წარსულის მოვლენა, როგორიცაა მცხეთის ეპარქიის კანონიკური დაქვემდებარება მსოფლიო ეკლესიებთან, წყაროთა სიმწირის, ბუნდოვანებისა და ხშირად წინააღმდეგობრივი ჩვენებების გამო რამდენადმე განსხვავებული მეცნიერული ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლევა. სხვადასხვა დროს მეცნიერები ასეთებად განიხილავდნენ კონსტანტინოპოლის, პონტოს, დვინის კათედრებს. ამ საკითხების კვლევას თითქმის საუკუნოვანი ისტორია აქვს, მაგრამ არსებული წყაროების უფრო ფართო ისტორიულ კონტექსტში წარმოჩენამ, არსებითად, ნიადაგი გამოაცალა ზოგიერთ ამ შეხედულებას⁷⁸. მკვლევართა ნაწილი საერთოდ გამორიცხავს მცხეთის კანონიკურ კავშირს რომელიმე ეკლესიასთან ქალკედონის კრებამდე, რადგან ამ დროს საეკლესიო კანონიკური ავშირები ჯერ კიდევ არ იყო მტკიცედ განსაზღვრული (*Болотов 1913: 221; კ.კეკელიძე 1957ა: 343-345, თარხნიშვილი 1994: 135, ჯაფარიძე 2009: 234-235*). მართალია, აღმოსავლეთის ეკლესიათა შორის ანტიოქიის ეკლესიის უპირატესობა პირველ და მეორე მსოფლიო კრებებზეც იყო ხაზგასმული, მაგრამ, როგორც კ.კეკელიძე მიუთითებდა, ეს ეხებოდა საკუთრივ რომის იმპერიის აღმოსავლეთის დიოცეზში შემავალ ეპარქიებს და არა იმპერიის გარეთ არსებულ „ბარბაროს“ ქვეყნებს (კ.კეკელიძე 1957ა: 335-336, 343). ასეთ ვითარებაში

⁷⁸ საკითხის შესახებ არსებობს ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელთა განხილვა ჩვენი ნაშრომის მიზნებს სცილდება. ძირითადი შეხედულებებისათვის იხ. გორგაძე 1906: 26-30, *Болотов, 1913: 223; კ.კეკელიძე 1957ა: 345, ჯავახიშვილი 1960: 313-326, ალექსიძე 1968: 048-066, ლომოური, 1989: 54-5, გოლიძე 1991ა: 134-137, მამულია 1992: 33-34, ბ. ლომინაძე 1999: 16.*

მცხეთის პირველ ეპისკოპოსებს ხელდასხმა შეეძლოთ მიეღოთ მეზობელ ქვეყანათა მღვდელმთავრებისაგან თანახმად „მამათა მიერ დამტკიცებულისაებრ ჩუეულებისა“ (სჯულის-კანონი 1975: 261). დღეისათვის მეტ მხარდაჭერას პოულობს ანტიოქიიური თეორია (აბაშიძე 1997:28), თუმცა, ზოგიერთი მკვლევარი კ. კეკელიძის მოსაზრების კვალდაკვალ, ფიქ-რობს, რომ ქალკედონის კრებამდე ქართლის ეკლესია (ისევე, როგორც ყველა დიდი სამიტროპოლიტო ოლქი) ავტოკეფა-ლური იყო (ჯაფარიძე 2009: 234-235).

ცნობილია, რომ IV საუკუნის 60-იანი წლებიდან V საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით, დროის მცირე მონაკვე-თების გამოკლებით, ქართლი ირანის პოლიტიკურ ორბიტაში იყო მოქცეული. ცხადია, ამ დროს, როცა მცხეთაში ხშირად ისხდნენ „წესის შემშლელი“ ეპისკოპოსები, ეკლესიის თვითმწყსობის უფლებებზე შეუძლებელია ლაპარაკი. მკვლევარები არ გამორიცხავენ იმდროინდელი ქართლის ეკლესიის დაქვემდებარებას სირიულ-სპარსული (ნესტორიანული) ეკლესიი-სადმი (თარხნიშვლი 1994: 135-136; მამულია 1992: 5-9). ეს უკანასკნელი ფორმალურად, მართალია, ანტიოქიას ექვემდებარებოდა, მაგრამ ფაქტობრივად ანტიოქიისაგან დამოუკიდებად მოქმედებდა. სპარსული ეკლესიის გავლენას კვალს ხედავენ V საუკუნის 60-70-იან წლებში ქვემო ქართლის საეკლე-სიო სტრუქტურაში (მგალობლიშვილი 1991: 197-199).

451 წელს ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრებამ საბოლოოდ დაადგინა ეკლესიათა პატრიარქალური წყობა. ამ დროიდან მოყოლებული, მკაფიოდ გაიმიჯნა ერთმანეთისა-გან ქრისტიანული სამყაროს ხუთი საპატრიარქოს სამწყსოები (Болотов 1913: 242-244) და დადგინდა ადგილობრივ ეკლე-სიათა კანონიკური კავშირები რომელიმე მსოფლიო პატრი-არქისადმი.

ავტოკეფალურობა ეკლესიის სამართლებრივი მდგომარებაა, რომლის განსაზღვრა სხვადასხვა ეპოქაში, სრული-ად განსხვავებულ პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ პირობებში, განსხვავებული ნიშნებით ხდებოდა (Энциклопедия:

199-202). რადგან ამგვარ „სამართლებრივ მდგომარეობებს“ მსოფლიო კრებები ვერ განსაზღვრავდნენ, ამიტომ, მსოფლიო პატრიარქები ადგილობრივ ეკლესიათა ავტოკეფალურ უფლებებს ადვილად იყენებდნენ პოლიტიკური ზემოქმედების ინსტრუმენტად.

როდესაც ვლაპარაკობთ ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებებზე, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ადრებიზანტიურ პერიოდში ეს უფლებები სრულებით არ ნიშნავდა ეკლესიის სრულ მოწყვეტას „თავი“ ეკლესიისაგან (კუკელიძე 1957ა: 335-336). შუასაუკუნოვანი აზრით, ავტოკეფალურობის ცნება არ ფარავს დამოუკიდებლობის დღევანდელ გაგებას, რის ტყვეობაშიც ექცევა ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი, როდესაც ქართლის ეკლესიის სრულ დამოუკიდებლობას ეძებს ადრეულ შუა საუკუნებშივე. უსათუოდ გასათვალისწინებელია, რომ ყოველი ადგილობრივი ეკლესია, მისი დაფუძნების ადრეულ ეტაპებზე (თუ ლაპარაკი არ არის სქიზმაზე), დაინტერესებული იყო საკუთარი ადგილი დაემკვიდრებინა მსოფლიო ეკლესიის იერარქიაში. სწორედ ამას ემსახურებოდა ეკლესიის პენტარქიული წესრიგი, მით უფრო, რომ იგი რომის იმპერიის ინტერესებს ემთხვეოდა. ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით იერარქიის დაცვა სავალდებულო იყო დამოუკიდებელ, მაგრამ ბიზანტიის სარმატუნოებრივ ორბიტაში მოქცეული ქვეყნების-თვის, რადგან მის „გარეთ ყოფნა“ მხოლოდ საერთო კულტურული და სამართლებრივი სივრციდან ამოვარდნას და კანონიკურ იზოლაციაში დარჩენას ნიშნავდა. ქართულ ხელნაწერთა კოლოფონები ცხადყოფენ, რომ ჯერ კიდევ წინარეათონურ პერიოდში სირია-პალესტინა-სინის სამონასტრო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ ბერებს უწყვეტი კავშირი ჰქონდათ ერთმანეთთან და სამშობლოსთანაც. მათი ლიტერატურული საქმიანობა მოწმობს, თუ როგორ ცდილობდნენ შესაბიმისობაში მოეყვანათ ქრისტიანული მწერლობის ქართულენოვანი თარგმანები ბიზანტიურ ნიმუშებთან. ქართველ ქრისტიან მოღვაწეთა ასეთი გახსნილობა ბიზანტიური სწავლებისადმი, რასაკვირველია, ირიბად იმის მოწმობაცაა,

რომ ქართული ეროვნული ეკლესია ყოველნაირად ცდილობდა კანონიკურად მყარი ადგილი დაემკვიდრებინა მსოფლიო ეკუმენურ სივრცეში. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ადრეულ შუასაუკუნეებში ქართლის ეროვნულ ეკლესიას, რომელიც სარწმუნოებრივ საკითხებში ყოველთვის ბიზანტიის ოფიციალურ პოზიციას ემსხრობოდა, მოესურვებინა პენტარქიული წესრიგის მიღმა დარჩენა. ამიტომ, ბუნებრივია, ქართლის ეკლესია, საჭიროების მიხედვით, ყოველთვის მზად იქნებოდა ავტოკეფალური უფლებების მუდმივი განახლებისათვის, თუმცა, კონკრეტული ისტორიული პირობები ყოველთვის როდი იძლეოდა ამ კანონიკური ნორმის დაცვის საშუალებას.

ამრიგად, ავტოკეფალური უფლებების განახლებაზე მუდმივი ზრუნვა თვით ქართლის ეკლესიის ინტერესებში შედიოდა. ხშირი პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი რყევების პირობებში ქართლის ეკლესიის მესვეურები, ბუნებრივია, ყოველ შესაძლებელ შემთხვევაში თავიდან შეეცდებოდნენ დაედასტურებინათ თავიანთი ერთგულება ქალკედონური მრნამსისადმი, დაემტკიცებინათ საკუთარი ავტოკეფალური უფლებების კანონიერება და, შეძლებისდაგავარად, გაეფართოებინათ ისინი.

ქართლის ეკლესიის პენტარქიულ სისტემაში გაერთიანება და, ამასთანავე, მისი ავტოკეფალური უფლებების განსაზღვრა ვახტანგ გორგასლის მიერ კათალიკოსოსობის შემოღებით იწყება. ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკური ორიენტაციის მკვეთრმა შემობრუნებამ ბიზანტიისაკენ დააჩქარა ეკლესიის რეორგანიზაცია, რისი საბოლოო მიზანიც ქართლის ეკლესიის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესების სამსახურში ჩაყენება იყო. ისტორიკოსი ჯუანშერი ამ ისტორიულ მოვლენას ვახტანგის ხილვით გადმოსცემს – ლიტერატურული ხერხით, რომელსაც ძველი ავტორები ხშირად მიმართავენ თავისი არსით ზედროული, ღვთაებრივი ჭეშმარიტებების გამოცხადების ნიშნად: პონტოში, ირანელთა საბრძოლო ბანაკში ყოფნისას, ვახტანგ გორგასალი გაიცნობს გრიგოლ ღვთისმეტყველის საფლავის მღვდელ პეტრეს და ვინმე სამოელ მონაზონს, რომლებიც საყვედურობენ მეფეს

სპარსელებთან კავშირის გამო. მეფეში სინაზულის გრძნობა იღვიძებს. აქ მას ძილში გამოეცხადებიან წმ. ნინო, „ორნი მეფენი ზეცისა და ქუეყანისანი“ (ქრისტე და იმპერატორი) და გრიგოლ ღვთისმეტყველი. ეს უკანასკნელი ამხელს მეფეს ქრისტიანთა მტრების სამასახურში ჩადგომის გამო. შემდეგ გრიგოლ ღვთისმეტყველი მეფეს ნათლის გვირგვინს აწვდის, რომელსაც ვახტანგი პეტრეს დაარქვამს თავზე, ხოლო პეტრე მეორე მომცრო გვირგვინს – სამოელს. ამის შემდეგ ვახტანგი წმ. ნინოს ბრძანებით მიერაცხორს, რომელიც უკვე ვახტანგს თავზე ჯვრით შემკულ გვირგვინს დაადგამს და ეტყვის: „აღუთქუ, ვინ ესე დგას ჩუენ ზედა, რათა პბრძოდი მტერთა მისთა, და მიიღე მისგან გზრგშინი“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 167-168). სიზმრისეული გვირგვინების „იერარქიული“ გადანაწილებით გამოხატა ავტორმა ვახტანგის პოლიტიკური ფერისცვალება და მის მიერ ახალი საეკლესიო იერარქიის ჩამოყალიბება – პეტრე (რომელსაც გრიგოლ ნაზიანზელი ახურავს გვირგვინს) გახდა ქართლის პირველი კათალიკოსი, ხოლო სამოელი – ეპისკოპოსი.

კათალიკოსის დადგინებასთან ერთად ვახტანგმა კიდევ 12 ახალი ეპარქია დააფუძნა და მათ მესაჭეებად შერჩეული პირები პეტრესთან და სამოელთან ერთად კონსტანტინოპოლში კეისართან გაგზავნა. აქიდან ისინი ანტიოქიაში მიემგზავრებიან, სადაც „ანტიოქიელმან პატრიარქმან აკურთხნა თორმეტნი იგი ეპისკოპოზნი და პეტრე კათალიკოსად“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 197-198)⁷⁹. ამ პასაუში მკვლევარები განსა-

⁷⁹ ჯუანშერის ამ ცნობაში არ არის მითითებული ანტიოქიის პატრიარქის სახელი, სამაგიეროდ მისი სახელი – პეტრე – შემონახულია საეკლესიო სამართლის ცნობილი კომენტატორის, ანტიოქიის პატრიარქის, თეოდორე ბალსამონის (1185-1191) მეორე მსოფლიო კრების კანონთა კომენტარებში, სადაც იგი იბერიის ავტოკეფალურ ეკლესიას ასახელებს ბულგარეთის და კვიპროსის ავტოკეფალურ ეკლესიებთან ერთად. ბალსამონის ამ კომენტარს პირველად ყურადღება მიაქცია მ. ბროსებ და იგი დაურთო „ქართლის ცხოვრების“ ფრანგულ თარგმანს. შემდგომში ბალსამონის ტექსტი თარგმნა ს. ყაუხჩიშვილმა და გამოაქვეყნა გეორგიევის მე-8 წიგნში

კუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ცნობას იმის თაობაზე, რომ ანტიოქიაში, გარდა პეტრე კათალიკოსისა და სამოელისა, კიდევ 12 ეპისკოპოსი აკურთხეს. ეს რაოდენობა სიმბოლურად მიანიშნებს ავტოკეფალური ეკლესის ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშანზე – 12 ეპისკოპოსის აუცილებლობაზე მართლმასჯულების აღსრულებისათვის (ლომინაძე 1999: 20-27; ლომოური 2000: 140).

ძნელია ჯუანშერთან დაცულ ცნობაში ეჭვის შეტანა. იგი ამტკიცებს, რომ: 1. ქართლის ეკლესიამ ვახტანგ გორგასლის დროს მიიღო ავტოკეფალურობა; 2. ქართლის კათალიკოსი ანტიოქიის პატრიარქისაგან იღებს ხელდასხმას.

ბიზანტია-ირანის იმჟამინდელი დაპირისპირების ფონზე ქართლის ეკლესისათვის სტატუსის ამაღლება – კათალიკოსობის შემოღება და საეკლესიო იერარქიის ჩამოყალიბება – ვახტანგ გორგასლის დიდი პოლიტიკური გამარჯვება

(გეორგიე 1970: 18). ბალსამონთან მოხსენიებული პეტრეს იდენტიფიკაციას ვრცელი ლიტერატურა მიეძღვნა. ნაწილი მეცნიერებისა (ჯავახიშვილი, 1979: 384; ყაუხჩიშვილი 1970: 18; ლომინაძე 1999: 36, ტყეშელაშვილი 2012:102) მას აიგივებს XI საუკუნის ანტიოქიის პატრიარქ პეტრე III-თან (1052-1056), რომელსაც, თითეოს საბოლოოდ უნდა დაემტკიცებინა ქართლის ეკლესისათვის ავტოკეფალური უფლებები. მკვლევართა მეორე ნაწილი გამორიცხულად მიიჩნევს ამგვარ იდენტიფიკაციას, რადგან პატრიარქი პეტრე უშუალო წინამორბედი იყო პატრიარქ თეოდოსისა, რომლის წინაშე გიორგი მთამნინდელს საჯარო გამოსვლა დასჭირდა ქართლის ეკლესის უფლებათა დასაცავად. მართლაც, შეუძლებელია თეოდოსი პატრიარქს არ სცოდნოდა თავისი წინამორბედის დროინდელი საეკლესიო კრების გადაწყვეტილების შესახებ (ლომოური 1990: 143). სხვა მეცნიერები პეტრე პატრიარქს V საუკუნის ცნობილ მოღვაწე პეტრე ფულონთან აიგივებდნენ (თამარაშვილი 248-249; Honigmann 1934: 211; გოლოაძე 1991ა: 134-137 მამულია 1992: 33-34). პეტრე ფულონთან გაიგივებას ხელს ვერ შეუშლის მისი მონოფიზიტობა, რადგან მას რამდენჯერმე ეპყრა ანტიოქიის კათედრა, მათ შორის იმ დროსაც, როცა ზენონის პენოტიკონი გაიზიარა. დაწვრილებით პეტრე ფულონთან დაკავშირებული არგუმენტებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის შესახებ იხ. გ. მამულია (მამულია 1992: .33-34), გოლოაძე (1991ა: 134-137).

იყო. ამიერიდან სვეტიცხოველი იქცა ქართლის კათალიკოსის კათედრალურ ტაძრად, საიდანაც ცენტრალიზებული წესით იმართებოდა ქვეყნის საეკლესიო ცხოვრება.

მაგრამ რამდენად სრული იყო ვახტანგის დროინდელი მცხეთის ეკლესიის ავტოკეფალურობა და რამდენად შეესაბამებოდა იგი ქართული სახელმწიფოს იმუსამინდელ ამოცანებს? ეს საკითხი წყაროთა არაერთგვაროვანი ჩვნებების გამო მრავალჯერ გამხდარა მკვლევართა განსჯის საგანი. თუ წყაროთა ერთი ჯგუფი⁸⁰ მხარს უჭერს მის სისრულეს, წყაროთა მეორე ჯგუფი⁸¹ სათუოდ ხდის მას. ამიტომ მიიჩნევს ზოგიერთი ავტორი, რომ ვახტანგის დროინდელი ავტოკეფალია „მხოლოდ პირველი ეტაპი იყო, რომლის შემდეგ რაღაც დამოკიდებულება ქართლის ეკლესიისა ანტიოქიაზე მაინც რჩებოდა“ (ლომოური 1990: 141-142). ეს „რაღაც“, როგორც ჩანს, არც თუ უმნიშვნელო ორ გარემოებაში იყო გამოხატული:

1. ცნობილია, რომ კათალიკოსობის შემოღების დროიდან დაახლოებით ნახევარი საუკუნის განმავლობაში მცხეთაში კათალიკოსებად კვლავ უცხოელები ისხდნენ. თავისთავად ეს ფაქტი ავტოკეფალიის სისრულეზე ნაკლებად მიანიშნებს. VI საუკუნის 30-იან წლებში ქართლის ეკლესიის მესვეურებს იმპერატორ იუსტინიანესაგან (527-565) (და არა ანტიოქიისაგან!) მიუღიათ უფლება ქართლის კათალიკოსი ადგილზე აერჩიათ მცხეთის ნარჩინებულ მკვიდრთაგან (ყაუხებიშვილი 1955: 207). ამ შემთხვევაში იუსტინიანეს გამოუყენებია ბიზანტიის იმპერატორთა უზენაესი უფლება საეკლესიო იერარქიის მეთაურობისა და დაუკმაყოფილებია ქარ-

⁸⁰ ასეთთა შორის იგულისხმება: ჯუანშერის ზემომოყვანილი ცნობა, ასევე, გიორგი მთანმინდელის არგუმენტაცია (აბულაძე 1967: 154), „ქართლის ცხოვრების“ ერთი გვიანდელი ჩანართი (ყაუხებიშვილი 1955: 232), აგრეთვე ანტიოქიური წყაროები: იოანე ანტიოქელი (თარხნიშვილი 1994: 134), თეოდორე ბალსამონი (ვეორგიე 1970: ვ. 180).

⁸¹ ამაზე მიუთითებენ ეფრემ მცირის მიერ გამოყენებული ანტიოქიის პროტრეპტიკონი (ბრევაძე 1959: გვ.9) და ქართლის ცხოვრების ჩანართი (ყაუხებიშვილი 1995: 207).

თველების თხოვნა⁸². ეს კიდევ ერთი ნაბიჯი იყო გადადგმული ავტოკეფალური უფლებების გაფართოების გზაზე.

2. მცხეთაში არჩეული კათალიკოსები ხელდასასხმელად ანტიოქიის პატრიარქთან ჩადიოდნენ. უმდიდრესი საეკლესიო ტრადიციებითა და საღვთისმეტყველო სიბრძნით განთქმულ ანტიოქიის ეკლესიასთან მჭიდრო კანონიკური კავშირი ქართლის ეკლესიასთვის მხოლოდ დიდი სარგებლობის მომტანი იყო, მაგრამ VI საუკუნის მიწურულიდან, როდესაც მთელი მცირე აზია ჯერ ირანისა და ბიზანტიის, შემდგომ არაბებისა და ბიზანტიის ფრონტის ხაზად იყო ქცეული, ანტიოქიაში მიმოსვლა დიდ ხიდათებთან იყო დაკავშირებული.

გაზრდილი საგარეო საფრთხის პირობებში ქართლის ეკლესია, ბუნებრივია, მოკლებული იქნებოდა დანარჩენ ქრისტიანულ სამყაროსთან ინტენსიურ კავშირებს და მართლაც, სრულიად „თავისუფლად“ განაგებდა საკუთარ ბედს. ამგვარი „თავისუფლება“ კი, შეასაუკუნეების გაგებით, მხოლოდ სამართლებრივი სივრცის მიღმა დარჩენას ნიშნავდა⁸³.

⁸² ბიზანტიის იმპერატორი საეკლესიო იერარქიის მეთაურად ითვლებოდა და მას, გარდა ხელდასხმისა და ლიტურგის ჩატარებისა, ძალზე ფართო უფლებები ჰქონდა (*Паслов 1902:466-476*). არ არის გამორიცხული, რომ ქართველ იერარქთა ვიზიტის დროს თავად იმპერატორმა დაამტკიცა მცხეთის ტახტზე პირველი ქართველი კათალიკოსი. „მას (იმპერატორს) უფლება ჰქონდა ... ვაკანტურ ადგილებზე შეერჩია ეპისკოპოსი, მოეხდინა ცვლილება საეკლესიო თანამდებობებში, მოემატებინა იერარქიული ხარისხები“ (*Паслов 1902:466*).

⁸³ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გადაწერილ ხელნაწერს (ზეც, ღ-92) დაერთვის მინანერი, რომლის თანახმად, VII საუკუნის მიწურულს ქართლის ეკლესის წარმომადგენლებს ავტოკეფალური უფლებები განუახლებიათ კონსტანტინოპოლიში, მეექვსე მსოფლიო კრებაზე. მინანერში მითითებულია უცნობი ბერძნული წყარო – „კონსტანტინიპოლის ტახტიკონი“. მინანერის ცნობებს მკვლევართა ნაწილი სრულიად სარწმუნოდ მიიჩნევს: ვ. გოილაძე (გოილაძე 1991ა: 188-196), ა. ჯაფარიძე (ჯაფარიძე 2009: 434), ლ.ტყუშელაძევილი (ტყუშელაძევილი 2012:4). რადგან მეექვსე მსოფლიო კრება მიეღდვნა მონოთელიტობის დაგმობას, ხოლო მონოთელიტობის მხურვალე დამცველი იმ დროს სწორედ ანტიოქიის პატრიარქი მა-

ქართლის კათალიკოსები ხშირად ვერ ახერხებდნენ ხელდა-სასხმელად ანტიოქიაში ჩასვლას და მათი კურთხევა ადგილ-ზე უნდა მომხდარიყო. უსათუოდ ამგვარ შემთხვევებს გუ-ლისხმობს ეფრემ მცირე, როდესაც ხსნის ქართლის კათალი-კოსების ანტიოქიაში ხელდასასხმელად ჩაუსვლელობის მი-ზეზს: წმ. ანასტასი ანტიოქიის პატრიარქის (602-610) დროი-დან „არა კურთხეულ არს მათდა კათალიკოსი მთავარეპის-კოპოსი სიძნელისათვის გზისა...“ (ბრეგაძე 1959: 9). 637 წლი-დან არაბთა დაპყრობების შედეგად ანტიოქიის კათედრა რე-ალურად აღარ არსებობდა. სამწყსოს გარეშე დარჩენილი ან-ტიოქიის პატრიარქები საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში კონსტანტინოპოლიში იმყოფებოდნენ და მხოლოდ ფორმა-ლურად ატარებდნენ პატრიარქის ტიტულს (Болотов 1918: c. 491-495). ამგვარმა პირობებმა უთუოდ ხელი შეუწყო ქარ-თლის ეკლესის, როგორც თვითკმარი საეკლესიო ორგანი-ზაციის ჩამოყალიბებას, ხოლო VII საუკუნეში სომხურ ეკლე-სიასთან საბოლოო განხეთქილებამ მხოლოდ გაამყარა ეს მდგომარეობა.

უკეთესი საგარეო პირობები არც VIII საუკუნის პირველ ნახევარში დამყარებულა (ბიზანტიაში ხატომებრძოლობა, ქართლში – არაბები). 742 წელს ხალიფა ჰიშამმა ანტიოქიაში საპატრიარქო ტახტი დააპრუნა (მხოლოდ სირიული წარმო-მავლობის პატრიარქების არჩევის პირობით). ამ დროიდან ან-ტიოქიის კათედრა ახალ სიცოცხლეს იწყებს. ახლად დანიშნუ-

კარი იყო, შეიძლებოდა გვეგარაუდა, რომ ქართველები ავტოკეფა-ლურობის განსახლებლად მეექვსე მსოფლიო კრებაზე სწორედ იმიტომ გამოცხადდნენ, რომ არ შეეძლოთ მონოთელიტი მაკარისა-გან ხელდასხმის მიღება. მაგრამ ეს მოსაზრება მხოლოდ თეორი-ულ ვარაუდად რჩება იმის გამო, რომ მეექვსე კრების მოწვევისა და მიმდინარეობის გარემოებები კარგად არის ცნობილი და არც ერთი ავთენტური წყარო არ იცნობს კრებაზე ქართველთა ჩასვლის ფაქტს (იხ. Болотов 1918: 498-500). მეექვსე კრებასთან დაკავშირე-ბული ზემოაღნიშნული ცნობის ქართულ სინამდვილეში შემოტა-ნის დროისა და გარემოებების შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ იქ-ნება საუბარი.

ლი ანტიოქიის პატრიარქები ცდილობენ თავიანთი მიმოფან-
ტული სამწყსოს შემოკრებას, რასაც, გარდა კანონიკური სა-
ფუძვლებისა, სერიოზული ეკონომიკური მიზეზებიც ასაზ-
რდოებდა. ამ პერიოდს ასახავს ეფრემ მცირის მიერ ანტიოქი-
აშივე მოძიებული წყაროს („ანტიოქიის ქრონოგრაფი“) ცნობა
ანტიოქიის პატრიარქ თეოფილაქტესთან (745-751) ორი ქარ-
თველი ბერის ჩასვლის შესახებ. სწორედ მათ დაუჩივლიათ,
აგარიანების შიშით ქართლის კათალიკოსები ანტიოქიის პატ-
რიარქთან ხელდასასხმელად ველარ ჩადიანო. იმავე წყაროს
მოწმობით, თეოფილაქტე პატრიარქს მოუწვევია კრება, რო-
მელსაც მიუღია ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის და-
მადასტურებელი დოკუმენტი – „პროტრეპტიკონი“. ეს დოკუ-
მენტი კანონიერად ცნობდა კათალიკოსის ხელდასხმის თაო-
ბაზე ქართლში უკვე დამკვიდრებულ პრაქტიკას: „თუ მათი-
სა საზღვრისა ეპისკოპოსთაგან კელნი დაესხმოდინ ჟამად-
ჟამადსა კათოლიკოსა ქართლისასა, რაღცა საღმრთომან
მადლმან უჩუბნოს მათ, და რომელი გამოირჩიონ მოყუასთა
მის ეკლესიისათა თანადგომითა და წამებითა ეპისკოპოს-
თათა წესთაებრ საეკლესიოთა“ (ბრეგაძე 1959: 8-10). ამავე
პროტრეპტიკონში, ანუ ბრძანებულებაში, ჩამოყალიბებული
ყოფილა მცხეთის ეკლესიის მთელი რიგი ვალდებულებანი ან-
ტიოქიის საპატრიარქოს წინაშე: 1. ღვთისმსახურების დროს
უნდა მოეხსენებინათ ანტიოქიის პატრიარქის სახელი; 2.
მწვალებლობის გაჩენის შემთხვევაში, ადგილზე ანტიოქიიდან
უნდა გამოეგზნათ ეგზარქოსები; 3. წმინდა მირონის შესაძე-
ნად ქართლიდან ანტიოქიაში ყოველწლიურად უნდა ეგზავ-
ნათ 1000 ოქრო (ბრეგაძე 1959: 8-10)⁸⁴. ამრიგად, თავად ანტიო-
ქიური წყაროების მოწმობით, ქართლის ეკლესიამ VIII საუკუ-
ნის შუა ხანებში ხელახლა დაიმტკიცა ავტოკეფალური უფლე-
ბები, მაგრამ რამდენად რეალური იყო მცხეთის ზემოჩამოთ-
ვლილი ვალდებულებები ანტიოქიის კათედრის წინაშე, ქარ-

⁸⁴ ამ ცნობათა სანდოობაში ეჭვი ეპარქა ვ. გოლაძეს, რადგან, მი-
სი დაკვირვებით, ქართულ წყაროებში მათი არანაირი გამოძახილი
არ ჩანს (იხ. გოლაძე, 1991ა: გვ. 152-156).

თული წყაროების მიხედვით არ ჩანს⁸⁵.

X საუკუნის 60-იანი წლებში ანტიოქია ბიზანტიულებმა არაბებისაგან დაიბრუნეს და საპატრიარქოს სათავეში ისევ ბერძენი პატრიარქები ჩააყენეს. ამ დროიდან მოყოლებული, განსაკუთრებით XI საუკუნის განმავლობაში, ანტიოქიის საპატრიარქომ ნამდვილი აღორძინება განიცადა. სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა ანტიოქიის საპატრიარქოს ახალი პრეტენზიები ქართლის ეკლესიისადმი.

არაბობის შემდეგ ანტიოქიის ბერძენ პატრიარქებს, შესაძლოა, მართლაც ბუნდოვანი ცოდნა ჰქონდათ შერჩენილი ქართლის ეკლესიის კანონიკურ უფლებებზე, მაგრამ, ნიკონ შავმთელის „ტაქტიკონის“ „ცნობის თანახმად, კონსტანტინე მონომახოსის (1042-1055) დროს, როცა იქერიაში „სარეველათა მთესავი“ მწვალებელი ეპისკოპოსი გამოჩნდა⁸⁶, ანტიოქიის საპატრიარქოს სისრულეში მოჰყავს თეოფილაქტეს დროინდელი პროტრეპტიკონის მე-2 მუხლი. როგორც ნიკონ შავმთელის „ტაქტიკონი“ იუნყება, ანტიოქიის პატრიარქმა თეოდორემ (1034-1042) იბერიის ეპისკოპოსებთან ეპისტოლები დაგზავნა და „ბრძანებულება და კურთხევა ეპისტოლეთა მეშვეობით იბერიის იმუამინდელი კათალიკოსის იოანეს მიმართ“ (ჭელიძე 2014: 84-85). ქართლის კათალიკოსი იოანე უნდა იყოს იგივე იოანე-ოქროპირი (1033-1049), რომელიც,

⁸⁵ კ. კეკელიძე, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ზემომოყვანილი ცნობა, აღიარებდა ანტიოქიის ეკლესიაზე ქართლის ეკლესიის დამოკიდებულებას მხოლოდ VIII საუკუნიდან, მაგრამ ლიტურგიკულ ძეგლებზე საგანგებო დაკვირვებით დაასკვნა, რომ თეოფილაქტეს პროტრეპტიკონი მისი შექმნიდან მალევე უნდა დაევიწყებინათ – ანტიოქიის პატრიარქის მოხსენიების კვალი მან ვერ აღმოაჩინა ვერც ერთ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლში (Kekeliidze 1961: 254). საპირისპიროდ ამისა მან დაადასტურა, რომ გრიგოლ ხაცთელის დროიდან მაინც ქართული ეკლესიის საქმიანობა სრული დამოუკიდებლობის ნიშნებს ატარებდა.

⁸⁶ ეფრემ მცირესთან დამონმებული ცნობა ქართლში აკაკიანელთა ერესის აღსმოსაფხვრელად ბასილი გრამატიკოსის გამოგზავნის შესახებ განხილულია ვ.გოილაძის და ე. ჭელიძის შრომებში (გოილაძე 1991 ა:154-157; ჭელიძე 2014:78-86).

მოცემული ცნობის მიხედვით, აშკარად აღიარებს ანტიოქიის პატრიარქის ავტორიტეტს, მაგრამ ანტიოქიის ბერძენ პატრიარქებს ქართლის ეკლესის კანონიკური დამოუკიდებლობა აღარ აკმაყოფილებდათ და ამიტომ კვლავ საკამათოდ გახსადეს მისი ავტოკეფალურობის კანონიერება.

ანტიოქიის ახალ-ახალი ბრალდებები ქართველ სწავლულებს უბიძგებდა საფუძვლიანად მომზადებულიყვნენ მათ გასაბათილებლად, რამაც, საბოლოო ჯამში, გააღრმავა უცხოეთში მოღვაწე ქართველ ბერმონაზონთა მეცნიერული ძიებები, ხელი შეუწყო მათ ინტელექტუალურ ზრდას (ალექსიძე 2011: 143) და ქართული საეკლესიო მწერლობა გაამდიდრა მანამდე უცნობი თარგმანებით.

პატრიარქ თეოდოსი III-ის (1057-1059) დროს ანტიოქიამ ქართლის ეკლესიას ბრალად დასდო მისი არამოციქულებრივი წარმომავლობა⁸⁷. ამჯერად ქართლის ეკლესის უფლებების დაცვა წილად ხვდა იქ მყოფ გიორგი მთაწმინდელს, რომელმაც ანდრია მოციქულის „მიმოსვლის“ მოშველიებით, გარდა იმისა, რომ ბრწყინვალედ დაასაბუთა ქართლის ეკლესიის მოციქულებრივი წარმომავლობა, დამსწრეთ ქართულ მიწაზე სვიმონ კანანელის საფლავის არსებობის ფაქტიც მოახსენა: „.... ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი, სიმონს ვიტყვა კანანელსა, ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფისი ენოდების. ამათ წმიდათა მოციქულთა განათლებულნი ვართ და ვინათვან ერთი ღმერთი გპცნობიეს, არღარა უარ-გპყოფიეს და არცა ოდეს წვალებასა

⁸⁷ საეკლესიო სამართლის თანახმად, რომელიმე ადგილობრივი ან ეროვნული ეკლესის მესაჭის ხელდასხმა ადგილობრივი იერარქებისაგან კანონიერად ჩაითვლებოდა, თუ დაკმაყოფილებული იქნებოდა ორი პირობა: 1. ეკლესიას უნდა ჰქონოდა მოციქულებრივი წარმომავლობა, 2. არ უნდა ჰქონოდა წყვეტა ეკლესის მესაჭეთა ხელდასხმის მნიშვნელი (Павлов 1902: 201). ქართლის ეკლესია ორივე ამ მოთხოვნას აკმაყოფილებდა. ამ დროს ქართველებს კარგად აქვთ შესწავლილი ანდრია მოციქულის „მიმოსვლაც“, რომელიც XI საუკუნის დასაწყისში ითარგმნა ქართულად.

მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩუენი“ (აბულაძე 1967: 154). გიორგი მთაწმინდელის არგუმენტები, განსკუთრებით, მოციქულის საფლავი განსაკუთრებული ძალის არგუმენტი აღმოჩნდა მოპაექრე მხარისათვის (ალექსიძე 2011: გვ.139-140). გიორგი მთაწმინდელის განსწავლულობას ისეთი ძლიერი შთაბეჭდილება მოუხდენია ანტიოქიის პატრიარქზე, რომ ამ უკანასკნელს თავისი მღვდელმთავრების წინაშე აღტაცება ვერ დაუმალავს: „ხედავთა ბერსა ამას, ვითარ მარტო ესოდენსა სიმრავლესა გუერვის...“? (აბულაძე 1967: 155).

გიორგი მთაწმინდელის შემდეგ ანტიოქიაში (შავ მთაზე) მოღვაწე ქართველი ბერმონაზვნების სახელმძვანელოდ სახელოვანმა ქართველმა მეცნიერმა და მთარგმნელმა ეფრემ მცირემ შექმნა თავისი ცნობილი თხზულება: „უწყებად მიზეზსა ქართველთ მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთასა მოიწეონების“. ეფრემი, ბერძნულ წყაროებზე დაყრდნობით⁸⁸, ეხება ყველა იმ საკითხს, რომლებიც ბერძნებს შეეძლოთ წამოეჭრათ ქართველთა ეკლესიური დამოუკიდებლობის საწინააღმდეგოდ. იგი მსჯელობს ქართველთა მოქცევის ისტორიაზე, აფხაზების გაქრისტიანებასა და საქართველოში ანდრია და ბართლომე მოციქულების მქადაგებლობის შესახებ. ბრალდებას ქართველთა მიერ კათალიკოსების „თვითორჩულობით“ (თვითნებურად) ხელდასხმის შესახებ ეფრემი აბათილებს ბერძნული წყაროს -„ანტიოქური ქრონიგრაფის“ ცნობით, რომლის თანახმად, სწორედ ანტიოქიის პატრიარქმა თეოფილაქტემ ცნო VIII საუკუნეში ქართლის ეკლესის თვითმწყსობის უფლება (ბრეგაძე 1959: 9).

ეფრემის თხზულება სამომავლოდ იყო გათვლილი და ამიტომ ითვალისწინებდა ანტიოქიის პატრიარქთა შესაძლო ბრალდებებს ქართლის ეკლესის წინააღმდეგ. მართალია, ეფრემის წყაროები ყოველთვის ზუსტი არ არის, მაგრამ ისინი „სრულიად ჭეშმარიტად იყო მიჩნეული ანტიოქიაში“ (კე-

⁸⁸ ეფრემ მცირის „უწყებას“ ცალკეული ეპიზოდების მიმართება თეოდორიტე კვირელისა და ნიკონ შავმთელის თხზულებებთან საგანგებოდ გამოიკვლია ეჭელიძემ (ჭელიძე 2014: 28-97).

კელიძე, 1980:263) და იქ მყოფ ქართველებს არგუმენტირებული თავდაცვის საშუალებას აძლევდა.

XI საუკუნეში ანტიოქიის საპატრიარქოს პოლიტიკა საქართველოს მიმართ გაგრძელება იყო ბიზანტიის იმპერიის ოფიციალური პოლიტიკისა, რომელიც ყოველნაირად ცდილობდა ხელი შეეშალა ერთიანი ქართული მონარქიის შექმნისათვის. ამ დროს „პოლიტიკურ საზღვრებთან ერთად ერთმანეთს შეხვდნენ ქართულ-ბიზანტიური საეკლესიო საზღვრებიც“ (კეკელიძე 1957: 110-133), მაგრამ იმდროინდელმა ქართველმა სწავლულებმა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალურობის დაცვა უკვე ახალ სიმაღლეზე აიყვანეს – იგი ეროვნულ-სახელმწიფობრივი იდენტობის ამოცანებს დაუკავშირეს და ბიზანტიელთა კრიტიკას მათვის ყველაზე დამაჯერებელი არგუმენტები დაუპირისპირეს.

„სვეტი ცხოველი“ – მირონი ღმერთმყოფელი

იმ გამოთქმათა შორის, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ისტორიულ საბუთებში გამოიყენება სვეტიცხოვლის ეპითეტებად, უმნიშვნელოვანესია თავად ცხოველმყოფელ სვეტან დაკავშირებული გამოთქმები: „საუფლო კვართი“, „ღმრთივ-აღმართებული“/„მირონმდინარი“ სვეტი, „მირონი-ღმერთმყოფელი“. ეს ეპითეტები შეესატყვისება ერთმანეთთან მისტიკური არსით დაკავშირებულ საგნობრივ სიმბოლოებს, რომლებიც ქრისტეს აღდგომის მარადიულ იდეას გამოხატავენ და ამით გამორჩეულ მნიშვნელობას ანიჭებენ თავად ტაძარს. ჩვენ მოკლებული ვართ საშუალებას, შეგვემოწმებინა, რა დროიდან მიიღეს ამ ეპითეტებმა ჩამოყალიბებული ფორმულის სახე, მაგრამ მელქისედეკ კათალიკოსის საბუთში, რომელიც ქრონოლოგიურად პირველია ჩვენამდე მოღწეულ მცხეთის საბუთთა შორის, სწორედ ასეთი ეპითეტებით არის შემკული ტაძარი. სვეტიცხოვლის საბუთების ფორმულაში „მირონი-ღმერთმყოფელის“ (ვარ. „მირონმდინარი სვეტი“) მკვიდრად „ჩაჯდომა“ მიანიშნებს, რომ მცხეთაში მირონის კურთხევას დიდი ხნის ტრადიცია ჰქონდა.

მაგრამ რა დროიდან დაიწყო მირონის ხარშვა მცხეთა-ში? წყაროები ამ საკითხის თაობაზეც არაერთგვაროვან პა-სუხს იძლევიან. საეკლესიო კანონები მირონის ხარშვის უფ-ლებას არ ადგენს, სწორედ ამიტომ მსოფლიო პატრიარქები ამ უფლებითაც ცდილობდნენ ზემოქმედება მოეხდინათ ადგი-ლობრივ ეკლესიებზე. მაგ., ეფურემ მცირის მიერ მოძიებული „ანტიოქიური ქრონოგრაფიდან“ ჩანს, რომ ანტიოქიის საპატ-რიარქოს უცდია მირონის თემა თავის სასარგებლოდ გამოე-ყენებინა⁸⁹. ანტიოქიური ქრონოგრაფის ცნობას, რომ მცხეთა ვითომცდა ანტიოქიიდან იღებდა მირონს (ბრევაძე 1959: 8-10), არ ეთანხმება სხვა ორი ქართული წყარო, რომელთა სანდოო-ბა, მათი დოკუმენტური ხასიათის გამო, არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ისინი ადასტურებენ, რომ მირონი ქართველებს არა ანტიოქიიდან, არამედ იერუსალიმიდან ჩამოჰქონდათ.

პირველი ასეთი წყაროა იერუსალიმური კოლექციის ხელნაწერის (№104) მოსახსენებელი, დაწესებული წმ. მამების მიქაელისა და არსენის სახელებზე, რომელთაც, სერგი იერუ-სალიმელი პატრიარქის (843-851) დროინდელი საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებით, მოუპოვებიათ მცხეთაში მირონის კურთხევის ნებართვა: „იერუსალიმით მოიღეს მცხეთას მიპ-რონის კურთხევად ბრძანებითა კრებისათა და სერგი იერუ-სალემის პატრიარქისათა“ (გაპიძაშვილი 2007: 97). მეორე ცნობა ეკუთვნის გიორგი მერჩულეს. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია ეფურემ მაწყვერ-ლის (დაახლ. 855-895) დამსახურებათა შესახებ, მერჩულე გა-მოჰყოფს ეფურემის განსაკუთრელ ღვანლს იერუსალიმის პატ-რიარქისაგან ქართლში მირონის დამზადებისათვის ნებარ-თვის მოპოვების შესახებ (აბულაძე 1963: 290). ამ დამსახურე-ბისათვის საქართველოს ეკლესიამ სამივე პირი წმინდანთა

⁸⁹ „ანტიოქიის ქრონოგრაფის“ ცნობები ქართლის ეკლესიის ურთი-ერთობაზე ანტიოქიის საპატრიარქოსთან, მათ შორის ანტიოქიური ვერსია მირონის კურთხევისათვის დაწესებული პირობების თაო-ბაზე დაწვრილებითაა განხილული კ.კეკელიძის (კეკელიძე 1957: 254) და ვ. გოლაძის (გოლაძე 1991აჭ: 152-159) ნაშრომებში.

შორის შერაცხა. ეს მაღალი ნდობის წყაროები დაბეჯითებით იმეორებენ მირონის დამზადების უფლების მიღებას იერუსა-ლიმის საპატრიარქოსაგან. ამავე დროს ამ ორი ცნობის უწყვეტი ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა იმასაც უჩვენებს, რომ ამგვარი ნებართვები ერთჯერადად არ გაიცემოდა და ქართველებს სერგის მომდევნო პატრიარქისაგანაც დასჭირვებით მიღებული უფლების განახლება⁹⁰. სავარაუდოდ, ამ-დაგვარი ნებართვების მიღების მცდელობები მანამდეც ექნებოდა ქართველ სამღვდელოებას, მით უმეტეს, რომ პოლიტიკური კატაკლიზმების დროს არც იერუსალიმში მიმოსვლა იქნებოდა ადვილი საქმე. ამ მოსაზრების ირიბ მოწმობად შეიძლება მივიჩნიოთ ერთი გვიანდელი წყარო „კურთხევა მირონისა“, რომელშიც მცხეთაში მირონის კურთხევის რიტუალია აღნერილი (დოლიძე 1965: 47). რიტუალში მონაწილე საერო მოხელეთა და საეკლესიო იერარქთა წოდებულებანი ტერმინოლოგიურად XIII-XIV საუკუნეებს განეკუთვნება, მაგრამ ტექსტის უძველესი შრე მეფე არჩილს (VIII საუკუნის შუა ხანები) მიაწერს ეტიკეტის შემუშავებას. საფიქრებელია, რომ მცხეთაში მირონის კურთხევის უფლება, როგორც ამას კ. კეკელიძე ვარაუდობდა, არათუ წინ უსწრებდა იერუსალიმის პატრიარქ სერგის დროინდელ ამბებს⁹¹, არამედ არჩილის მოღვაწეობის პერიოდსაც, რადგან მირონის კურთხევისადმი მიძღვნილ ძეგლში ლაპარაკია არა მირონის ხარშვის უფლებაზე, არამედ ხარშვის რიტუალზე. ყოველ შემთხვევაში, არჩილის ფართო სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა (მუსხელიშვი-

⁹⁰ სერგის მომდევნო და ეფრემ მანწყვერლის თანამედროვე იერუსალიმის პატრიარქი იყო სალომონი, დაახლ. 859-881წწ.

⁹¹ კ. კეკელიძეს ეეჭვებოდა, რომ მხოლოდ თეოფილაქტე პატრიარქის დროს დაეწყოთ ქართველებს მირონის კურთხევა. ფიქრობდა, რომ ეს უფლება გაცილებით ადრე იქნებოდა მცხეთაში მიღებული. ამ მოსაზრების მეცნიერი ამაგრებდა არჩილ მეფის ხსენებით ზემოხსენებულ ძეგლში - „კურთხევა მირონისა“, ამასთანავე აღნიშნავდა, რომ რადგან ამ ძეგლში მირონის ხარშვის მხოლოდ რეგლამენტია დაწესებული, თავად უფლება გაცილებით ადრე მიღებული იქნებოდა (კეკელიძე 1957ა: 254).

ლი 2003: 387) იძლევა საკმარის საფუძველს, რომ მირონის ხარშვის უფლება მის დროს მიღებულად მივიჩნიოთ⁹², მხოლოდ, ასეთი დაშვების შემთხვევაში ამ უფლების ბოძება თეოფილაქტე ანტიოქელს უნდა მივაკუთნოთ. შესაძლებელია, ანტიოქიის პატრიარქისაგან მირონის კურთხევის წების გამოთხვა სიტუაციით იყო ნაკარნახევი და შემდგომში ქართველები დაუბრნდნენ ძველ გზას, იერუსალიმის საპატრიარქოს, საიდანაც IX საუკუნეში ზედიზედ იღებენ ახალ ნებართვებს ადგილზე მირონის კურთხევისათვის. მ. თარხნიშვილიც ფიქრობდა, რომ ადრეულ შუა საუკუნეებში მცხეთაში მირონის იერუსალიმიდან ჩამოტანას უძველესი ტრადიცია არსებობდა და იგი თვით მცხეთის ნებაყოფლობითი არჩევანის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო „ნმინდა ქალაქთან მისი უძველესი და განსაკუთრებული სულიერი კავშირის გამო“ (თარხნიშვილი 1951: 681-682). იერუსალიმთან ამგვარი კავშირის არსებობა და მისი შენარჩუნება თავად ქართლის ეკლესიის ინტერესებს და მისი პრესტიჟის ამაღლებას ემსახურებოდა.

არსებულ წყაროთა თანახმად, მცხეთაში არაუგვიანეს VIII საუკუნისა უნდა დაწყებულიყო მირონის ადგილზე დამზადება, რისი უფლებაც პერიოდულ განახლებას საჭიროებდა. ეფრემ მცირის „უწყებას“ ცნობა, რომ ანტიოქიამ იერუსალიმის პატრიარქ ორესტის ბასილი კეისრის ნებართვით გადასცა ქართლის ეკლესიისათვის მირონის კურთხევის უფლება, მხოლოდ ადასტურებს ქართლის ძველისძველ, ტრადიციულ კავშირს იერუსალიმთან.

ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურა

ქართლის ეკლესიის მეთაურის ოფიციალურ ტიტულად ადრეული შუასაუკუნეების ძეგლებში თითქმის თანაბარი სიხ-

⁹² ამ მოსაზრებას ერთგვარად ხელს უშლის მემატიანის ცნობა, რომ არჩილის დროს „განრყუნილ იყო საყოფელად მცხეთა“ (ყაუჩჩიშვილი 1955: 243), თუმცა, ამ ცნობაში საეკლესიო ცხოვრების შეწყვეტა შეიძლება არც ვიგულისხმოთ.

შირითაა გამოყენებული ბერძნული წარმომავლობის „კათალიკოსი“ (ბერძნ. *საყოველთაო*) და ქართული „მამათმთავარი“. ეს უკანასკნელი შინაარსობრივად ზუსტად შეესატყვისება ბერძნულ „პატრიარქს“ და არაიშვიათად „კათალიკოსთან“ ერთად გვხვდება, როგორც მისი შინაარსობრივად შემავსებელი: „აქათგან იწყეს კათალიკოზთა მამადმთავრობად. პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე ვახტანგ მეფისა ზე“ (აბულაძე 1963: 93), „ესე ნეტარი ისე შეიძყრა ნმიდამან მამათმთავარმან კათალიკოზმან და აკურთხა იგი ეპისკოპოზად საყდარსა ზე-და ნიღუნისასა“ (აბულაძე 1963: 222). შესაბამისად, საკათალიკოსო ტაძრისთვისაც შეიძლებოდა ეწოდებინათ „საყდარი მამათმთავრობისად“: „არამედ ძუელი ხანცითისა ეკლესია არსენი კათალიკოსმან აკურთხა და ქართლისა ეკლესიათა ყოველთა სიხარული მოჰყინა, რამეთუ საყდარი მამათმთვრობისად შეამკო სრულიად და შეიმკო მადლითა (აბულაძე 1963: 290). მაგრამ მამათმთავარი „კათალიკოსის“ პარალელურად ეპისკოპოსსაც აღნიშნავდა. მაგ., 995 წელს გადაწერილ ტბეთის სახარების მინაწერში მამათმთავარი ეპისკოპოსია: „ქრისტე, ადიდე იოანე მამადმთავარი, პირველ მტბევარი, ან შენ მიერ მანყვერელ ეპისკოპოსი...“ (Цагарели 1886: 20). მამათმთავრად იხსენიება იმხნელი ეპისკოპოსი ილარიონიც, რომელსაც ექვთიმე მთაწმინდელისათვის უთხოვია ეთარგმნა მათეს თავის თარგმანება (კვკელიძე 1980: 195).

X-XI საუკუნეთა მიჯნაზე შედგენილ ერთი ხელნაწერის კოლოფონში (K 176) დამოწმებულია ტერმინი მამამთავართა მთავარიც. მკვლევარები უფრო იმ აზრისაკენ იხრებიან, რომ ასე მოიხსენიებდნენ ბანელ ეპისკოპოსს ტაოში მისი განსაკუთრებული პატივის გამო (მაჭავარიანი 1980: 56). ასე რომ, „მამათმთავარმა“ სპეციალური ტერმინის მნიშვნელობა ვერ დაიმკვიდრა, იგი ხან „კათალიკოსს“ აღნიშნავს, ხან ეპისკოპოსს.

„კათალიკოსის“ და „მამამთავრის“ სინონიმურობა შენარჩუნებული იყო XII საუკუნეშიც. მაგ., რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერაში (1104) იოანე კათალიკოსი მამამთავრად მოიხსენიება: „იოანე ნმიდისა მთავარეფისკოპოსისა,

ჩუენისა კათალიკოსისა და ყოვლისა საქართველოსა ყოვლად ღირსისა მამამთავრისა მრავალმცა არიან წელნი...“ (გაბიძაშვილი 1978: 195).

უფრო გვიან კი, XIV საუკუნის ძეგლში „განგება დარბაზიბისა“, ტერმინით „მამამთავარი“ განსაკუთრებული პატივის მქონე ეპისკოპოსთა ჯგუფი გამოიყოფა. მამამთავრებად იწოდებიან პერიოდული ეპარქიებისა და მნიშვნელოვანი ქალაქების ეპისკოპოსები: ვალაშკერტელი, ბოლნელი, კარელი, ხარჭაშნელი, ტფილელი, ნალკელი, ბანელი, ჭერემ-ქალაქელი, დმანელი, დადაშნელი, გიშელი (დოლიძე 1965:49). ჩამონათვალის მიხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „მამამთავრობის“ კრიტერიუმი, იერარქიული საფეხურის მიხედვით, უახლოვდება ბერძნულ მიტროპოლიტს, თუმცა ზუსტ ანალოგიაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, რადგან მიტროპოლიტი დიდი სამხარეო ქალაქების ეპისკოპოსს გულისხმობს.

კიდევ უფრო გვიან, XVI-XVIII საუკუნეებში „მამამთავარი“ ეპარქიალური ადმინისტრაციების საეკლესიო მოხელეა. მაგ., მცხეთის სამამათავრო (დოლიძე 1970: 215,217,392), ნიღკნელის მამამთავარი (დოლიძე 1970:548,558) თბილელის მამათავარი (დოლიძე 1970: 627,665). ხოლო კათალიკოსის სინონიმად ამავე საუკუნეებში იხმარება „მამამთავართა მთავარი“.

ბერძნული „პატრიარქი“, მართალია, ლექსიკურად ზუსტად შეესატყვისება მამამთავარს, მაგრამ ქართულ სინამდვილეში ეს სიტყვა ყოველთვის ეკლესიის უმაღლეს საჭეთ-მცყრობელს ეწოდებოდა, ცალკე ან „კათალიკოსთან“ შეწყვილებულად. გვაქვს ერთადერთი შემთხვევა, როცა „პატრიარქი“ ეპისკოპოსს აღნიშნავს, ისიც მხოლოდ ტაოში, რაც ბიზანტიისთან უშუალო მეზობლობით და სპეციფიკური გარემოებებით იხსნება. ასეთი „პატრიარქია“ ვინმე ასათი, დავით კურაპალატის თანამედროვე, რომელსაც ზაქარია ბანელი 1030 წელს გადაწერილი ხელნაწერის კოლოფონში თავის მოძღვართა შორის იხსენიებს: „...სალოცველად სულისა მზრდელისა და შემოქმედისა ჩემისა დავით ქართველთა კურაპალა-

ტისა, რომლისამცა სული ბრნყინავს სასუფეველსა ცათასა, და საქსენებელად სულისა მოძღუართა და მშობელთა ჩემთა-სა: არსენი მამადმთავრისა, ბაკურისსა და თევლამსსა, პატრი-აქისსა ასათისსა, დავითისა და დაფანჩულისასა” (მეტრეველი 1996: 171). საყურადღებოა, რომ ანდერძი მოხსენიებულ პირ-თა ჩამონათვალში მკაფიოდა ერთმანეთისაგან გარჩეული მამათმთავარი და პატრიარქი. მიუხედავად ლექსიკის დონეზე მნიშვნელობათა თანხვედრისა, როგორც ჩანს, ანდერძის ავ-ტორისათვის ამ ტერმინთა შორის მაინც რაღაც სხვაობა არ-სებობდა. ე. მეტრეველი ასათ პატრიარქს მნიშვნელობით უტოლებს „მამათმთავართა მთავარს“ და მას ბანელ ეპისკო-პოსად მიიჩნევს, რადგან ბანა მართლაც უმნიშვნელოვანესი ეპარქია იყო ტაოში (მეტრეველი 1996: 177).

მკვლევართა ნაწილმა ასათ პატრიარქის საკითხი დაუ-კავშირა ტაოს ეკლესის საკმაოდ მჭიდრო ურთიერთობას კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან. ვ. სილოგავა, რო-მელმაც უეჭველ ცნობად მიიღო ასათ პატრიარქის ბანელობა, მისთვის პატრიარქის ტიტულის მიმნიჭებლად დავით III კურა-პალატი მიიჩნია, რომელმაც ამ ფორმით თითქოსდა პირველი ნაბიჯი გადადგა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსაგან ტაოს ეკლესის სრული გამიჯვნის მიმართულებით. ხოლო შემდეგ, როცა საქართველო გაერთიანდა, „პატრიარქის“ ტი-ტული საქართველოს კათალიკოსის ტიტულს შეუერთდა (სი-ლოგავა 2003: 303). ამ მოსაზრებას ისტორიული რეალობისა-გან მოწყვეტილად მიიჩნევს ვ. გოილაძე (გოილაძე 2011: 160), თუმცა, ფიქრობს, რომ ტაოს ეკლესია კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში მართლაც მოექცა 1001 წლიდან, დავით კურაპალატის გარდაცვალების უმაღ (გოი-ლაძე 2011: 160, სქოლიო), როცა ბასილი კეისარმა „დაიპყრა ... მამული დავით კურაპალატისა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 382).

ასათ პატრიარქის საკითხში მეტი სიცხადე შეიტანა გ. ოთხმეზურმა (ოთხმეზური 2010: 276, სქოლიო). ავტორის მსჯელობა ემყარება იშხნის 954/955 წლის წარწერას (თაყაიშ-ვილი 1960: 12-13; ჯობაძე 2006: 237-238), რომლის თანახმად, სტეფანე იშხნელი ტრაპიზონში უკურთხებია „ბერძენთა პატ-

რიარქს⁹³. ამავე წარწერაში იშხანი „კათოლიკე“ ეკლესიად

⁹³ ზემოხსენებული იშხნის წარწერა მრავალმხრივ იმსახურებს ყურადღებას. მისი უპირველესი ღირსება ისაა, რომ მასში არაერთი ქროხოლოგიური საყრდენია მოცემული, რომლებიც გადმოცემული მოვლენის ზუსტი დათარიღების სამუალებას იძლევა. წარწერა იუნიკება, რომ იშხნის დაქვრივებულ კათედრაზე ახალ ეპისკოპოსად შერჩეული კანდიდატურა, ვინმე სტეფანე, ტაოს იმჟამინდელმა გამგებლებმა: დავით II ქართველთა მეფემ (გარდ.937 წ.), ბაგრატ II მაგისტროსმა (გარდ, 945 წ.), აშოტ IV კურაპალატმა (გარდ.954 წ.) და სუმბატ კურაპალატმა (გარდ. 958 წ.) საკურთხევლად წარგზავნეს „ტრაპეზონთა“. აქ იგი იშხნელად უკურთხებია „ლმერთშემოსილ“ ბასილი „ბერძენთა პატრიარქს“ (თაყაიშვილი 1960: გვ.16-17; ჯობაძე 2006: გვ.238). ეს ამპავი უნდა მომხდარიყო არაუგვიანეს 937 წლისა, რაცი წარწერისავე ცნობით, ნინამორბედი ბასილი იშხნელი 936 წელს, ხოლო დავით ქართველთა მეფე 937 წელს გარდაცვლილან. წარწერაში დოკუმენტურად არის დამოწმებული, რომ სტეფანე იშხნელად ბიზანტიაში ეკურთხა. ვ. ჯობაძე მიუთითებს ამ ფაქტის უცნაურობაზე: „ის კიდა გაუგებარი, რატომ წარგზავნეს სტეფანე ტრაპეზონტს და არა მცხეთას, რათა იგი ქართლის მწყემსმთავარს ეკურთხებინა. დასადგენია „ლმერთშემოსილ“ ბასილის ვინაობა, რადგან ტრაპეზუნტმი საპატრიარქო არა-სოდეს ყოფილა“ (ჯობაძე 2006: გვ.238). ამ შეკითხვის პასუხი თავად წარწერის მე-18-19 სტრიქონებზე მოთავსებულ ბოლონაკლულ ფრაზაშია მოცემული: „რამეთუ მას უამას ქართლისა [კათალიკოსი ნეტა]რი...“. ეს ფრაზა, თუკი აღდგენას „ნეტარი“ ვენდობით, მიუთითებს, რომ იმ წელს ქართლის კათალიკოსი გარდაცვლილია. ხოლო ახალი, როგორც ჩანს, ჯერ დადგენილი არ იყო. სწორედ ამ მოტივით გაუგზავნიათ სტეფანე ტრაპიზონში ხელდასასხმელად. სტეფანეს, როგორც ჩანს, ხელდასხმა მიუღია ტრაპიზონშივე, ადგილობრივი იერარქისაგან, რომელსაც სახელად ბასილი რქმევია. იშხნის წარწერა აქ მართალია, გამოთქმას – „ბერძენთა პატრიარქი“ იყენებს, მაგრამ იგი სრულებით არ გულისხმობს მაინცადამაინც კონსტანტინოპოლის პატრიარქს (როგორც ფიქრობდა ვ. ჯობაძე), 936/937 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იყო თეოფილაქტე (933-956) და არა ბასილი. სტეფანე იშხნელად უკურთხებია ტრაპიზონელ ბერძენ ეპისკოპოსს, რომელსაც საამისო უფლება-მოსილება მიღებული ექნებოდა კონსტანტინოპოლიდან. ბუნებრივია, რომ ტრაპეზონში ხელდასხმული სტეფანე იშხნელს, ასათის მსგავსად, ბერძნულ ყაიდაზე „პატრიარქს“ უწოდებდნენ. მართალია, აქ პრეცედენტან გვაქვს საქმე, მაგრამ იგი საინტერესოა იმ-

მოხსენიება, მაშინ, როდესაც სხვა ქართულ წყაროებში „კათოლიკე“ ტრადიციულად მხოლოდ სვეტიცხოვლის საკათალიკოსო ტაძრის ეპითეტად გამოიყენებოდა (სიმფონია-ლექსიკონი: 2005, 413). მკვლევრის დაკვირვებით, იშხნის „კათოლიკედ“ მოხსენიება X საუკუნეში, შესაძლოა, ეხმიანებოდეს ტაო-კლარჯეთის ეკლესიაში გამოვლენილ ტენდენციას – მის სწრაფვას მცხეთისაგან კანონიკური დამოუკიდებლობისაკენ. ამ პერიოდში ჩამოყალიბებული ტრადიციის გამოძახილი უნდა იყოს იშხნის კათედრის ასეთივე ეპითეტით მოხსენიება მომდევნო XI-XII საუკუნეების წარწერებშიც (თაყაიშვილი 1960: 12,14; ჯობაძე 2006: 239, 241). ამავე ტენდენციის განხიტრალებას უნდა ემსახურებოდეს იშხნელის განსაკუთრებული სტატუსი სამეფო კარის ეტიკეტში (ოთხმეზური 2010: 276)⁹⁴.

იშხნის ეპარქიის მდებარეობა – ბიზანტიასთან უშუალო მეზობლობა და მისი ძლიერი პოლიტიკური და კულტურული გავლენა გარკვეულ საფრთხეს მართლაც შეიცავდა პოლიტიკური გაერთიანების გზაზე შემდგარი ქვეყნის საეკლესიო ერთობისათვის, მით უფრო იმ პირობებში, როცა დავით კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ ბიზანტია ტაოს სამეფოს მნიშვნელოვან ნაწილს დაეპატრონა.

ყველა მკვლევარი ეთანხმება იმ აზრს, რომ „პატრიარ-

დენად, რამდენადაც ტაოს სამეფოში არსებულ ტენდენციას უჩვენებს, რომელიც, „საპატიო მიზეზის“ შემთხვევაში, დასაშვებად მიიჩნევდა მცხეთის გვერდის ავლით ადგილობრივი ეპისკოპოსის კურთხევის შესაძლებლობას.

⁹⁴ იშხნელი გატოლებულია დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსთან მეფედ კურთხევის ცერემონიალში: „... და თაყუანი-სცეს მეფემან მდაბლად კათალიკოზსა, დაუპყრას ჭელი მარჯუენ კათალიკოზმან; ხოლო უკეთე აფხაზეთისა კათალიკოზი არა იყოს, – იშხნელმან ანუ მთავარეპისკოპოსმან...“ (დოლიძე 1965: გვ. 51); იშხნელის გამორჩეული პატივი ხაზგასმულია „ხელმწიფის კარის გარიგებაშიც“: „...რა სწორად ეპისკოპოზნი მოვიდენ იმიერით: იშხნელი, მაწყვერელი, ანჩელი, მტბევარი და გოლგოთელი, მათ რად ეთაყვანენ, გელნი მეფემან ნოხთა ზედა დასხნეს. იშხნელისათვე უფრო მდაბლად და ორი ანუ სამიბიჯი წამოიაროს და მიესალმოს; და ამ სხუათათვეს სწორად ნუ დაიძვრის (დოლიძე 1965: 91).

ქის“ ტიტულის გაჩენა ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურაში საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებასთან იყო დაკავშირებული⁹⁵. ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონებს, რომლებიც „ქართველთა სამეფოს“ სამართალმემკვიდრეები იყვნენ და X ს. 70-იანი წლებიდან გაერთიანების პროცესის სათავეში აღმოჩნდნენ, უსათუოდ ესაჭიროებოდათ ქართლის კათალიკოსის ავტორიტეტის ამაღლება მისი რეალური და სიმბოლური შინაარსით. ამ პროცესში მცხეთის უპირატესობა განპირობებული იყო არა მხოლოდ პოლიტიკური მოცემულობით, არამედ ქართული ქრისტიანობისათვის მცხეთის საკრალურ-სიმბოლური არსით.

გაერთიანების პროცესში მყოფი ქვეყნისათვის, რომელშიც ერთდროულად ორი საკათალიკოსო ტახტი არსებობდა და, დამატებით, მეზობელი ბიზანტიის მცდელობით, ტაო-ლარჯეთის ეკლესიის მოწყვეტის საფრთხეც არსებობდა, ბუნებრივია, მცხეთის ტახტის საჭეთმცყრობელისათვის უფრო აღმატებული (გაორმაგებული) „კათალიკოს-პატრიარქის“ ტიტულის მინიჭება საქართველოს პოლიტიკურ მესვეურთა იმდროინდელ მისწრაფებებს ეხმიანებოდა. ამაზე მეტი პრეტენზია მოცემულ ვითარებაში ქართლის ეკლესიას ვერ ექნებოდა. ქართულ სახელმწიფოს ჯერ კიდევ წინ ელოდა მრავალი პოლიტიკური გამარჯვება საშინაო და საგარეო

⁹⁵ თვალსაზრისი, რომ საქართველოს პოლიტიკურ გაერთიანებას წინ უსწრებდა მცხეთის ტახტის გაფლენის გაფართოება დასავლეთ საქართველოში, ემყარება ნ. ბერძენიშვილის მოსაზრებას, რომ IX-X საუკუნეების შიდა პოლიტიკური და კულტურული პროცესები ბუნებრივად იწვევდა აფხაზი მეფებისა და მცხეთის ტახტის მოკავშირობას და, რომ ერთიანი ქართული საეკლესიო იერარქიის შექმნა დასრულდა აფხაზთა კათალიკოსის ქართლის კათალიკოსისადმი დაქვემდებარებით (ბერძენიშვილი 1966: გვ. 50,52). ეს მოსაზრება განავითარა და ქრონოლოგიურადაც განსაზღვრა თ. ქორიძემ (ქორიძე 2007: გვ. 188). არსებობს საპირისპირო შეხედულებაც, რომ აფხაზთა მეფების საეკლესიო პოლიტიკა მიზნად ისახავდა არა მცხეთის კათალიკოსებისადმი კანონიკურ დაქვემდებარებას, არამედ, პირიქით, მისგან დამოუკიდებელი ავტოკეფალური ეკლესიის შექმნას (კუდავა 2002: გვ. 27-28).

ფრონტებზე, რაც ყველაზე „ძლიერ არგუმენტს“ წარმოადგენდა მსოფლიო საპატრიარქოებისათვის.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ ქართლის ეკლესიის უმაღლესი მესაჭეები უკვე XI საუკუნიდან მსოფლიო ეკლესიის პატრიარქებს უტოლებდნენ საკუთარ თავს (ლომინაძე, 2010: 7), დამაჯერებლობას მოკლებულია. ასე რომ ყოფილიყო, გიორგი მთანმინდელი და ეფრემ მცირე რაიმე სახით გაამართლებდნენ ან ახსნიდნენ ამგვარ პოზიციას. საქართველოს ერთიანობის საწყის ეტაპზე ქართლის კათალიკოს-პატრიარქის ტიტული ხაზს უსვამდა მცხეთის, როგორც ერთადერთი „კათოლიკე“ საყდრის და მისი მესაჭის კანონიკურ უფლებებს ახლად გაერთიანებული ქვეყნის ფარგლებში⁹⁶.

საკითხი, თუ რა ვითარებაში უნდა მიეღოთ ეს ტიტული ქართლის კათალიკოსებს, შეიძლება განხილულ იქნას მხოლოდ საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობათა ფონზე. სწორედ ეს ფონი გვკარნახობს, რომ საქართველოს გაერთიანების საწყის ეტაპზე, სანამ ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობები ჯერ კიდევ მეგობრული იყო, ბიზანტიისათვის ძალზე ხელსაყრელი უნდა ყოფილიყო ტაოს ბაგრატიონების მხარდაჭერა, რომლებიც გაერთიანების პროცესის სათავეში აღმოჩნდნენ⁹⁷. ტაოს

⁹⁶ XI საუკუნის ქართლის კათალიკოსებისათვის კათალიკოს-პატრიარქის ტიტულს რომ ლოკალური დანიშნულება ჰქონდა და იგი არ მიანიშნებს მსოფლიო ეკლესიაში რაიმე განსაკუთრებულ პრეტენზიაზე, იზიარებს ე. მეტროველიც (მეტროველი 1996: გვ.181).

⁹⁷ ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის ხასიათი IX-X და ნანილობრივ XI საუკუნის დასაწყისში საგანგებოდ მოითხოვს შესწავლას „ბიზანტიური თანამეგობრობის“ თეორის კონტექსტში, რომელზედაც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკანასკნელ ხანს გამახვილდა ყურადღება (ბაბასქირი 2009:160). ამ თეორიის ავტორი ინგლისელი მეცნიერი დიმიტრი ობოლენსკი „ბიზანტიის თანამეგობრობაში“ განიხილავს ბიზანტიის ორბიტაში მოქცეულ აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნებს, სდაც ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად (IX ს.). ბიზანტიურმა ეკლესიამ, განსაკუთრებით მისმა ბერმონაზენურმა ფრთამ, მოახდინა ბიზანტიური მაღალი კულტურის და იმპერიული კოსმოპოლიტური იდეის ტრანსპლან-

ხელმწიფენი იღებდნენ ბიზანტიისაგან „აღმოსავლეთის კურაპალატის“ ტიტულებს, რისი ანალოგიურიცაა ქართლის კათალიკოსის „აღმოსავლეთის პატრიარქის“ ტიტულიც. ამ დროს ტიტულატურის სრული ფორმულაა „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი“, ასევე მოხსენიებული მელქისედეკ კათალიკოსი ინგუშეთში აღმოჩენილ ტყობა-დერდას ტაძრის წარწერაში (ლამბაშიძე 2006: 47). ასეთივე ტიტულითაა განდიდებული პარხლის წარწერაში მელქისედეკის მომდევნო კათალიკოსი იოანე-ოქროპირი (ჯობაძე 2006: 210)⁹⁸. საქართვე-

ტაცა (ავტორი გამორიცხავს კულტურათა შერწყმას). ამ კულტურის ზეგავლენით წარმოიქმნა ერთგვარი ასიმეტრიული პარტნიორობა იმპერიისა ამ ქვეყნებთან. ბიზანტიისტთა შორის ამ თეორიამ მაღალი შეფასება დაიმსახურა, თუმცა გამოითქვა გარკვეული კრიტიკული მოსაზრებები. მაგ., ა. კაჟდანის შეხედულებით, „ბიზანტიური თანამეგობრობის“ კვლევას ახალ პერსპექტივას გაუხსნიდა მისი გეოგრაფიული საზღვრების გაფართოება იტალიის ზოგიერთი პროვინციისა და კავკასიის ქვეყნების ჩათვლით (იხ. A. კაჟდან-ის რეცეზია: D. Obolenski, *Six Byzantine Portraits*, <http://old.russ.ru/journal/kniga/99-03-04/voit.htm>). შემდგომში დასავლურ მეცნიერებაში ამ მიმართულებით შეიქმნა საინტერესო ნაშრომები: Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton UP, 1993; S. Rapp, *Caucasia and the Byzantine Commonwealths: Towards an Integrated Vision of Georgian, Armenian and Byzantine History* (ნაკითხულია მოხსენებად 2011 წლის მაისში ნებ. ანდრია პირველნოდებულის უნივერსიტეტში).

⁹⁸ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ არის ერთგვაროვნება არც პარხლის წარწერის თარიღზე. მისი დათარიღება მერყეობს X, XI და XVI საუკუნეებით. ამათგან XVI საუკუნე ენობრივ-პალეოგრაფიული ნიშნების საფუძველზე სრულიად გამორიცხულად მიიჩნიეს კ. დანელიამ და ზ. სარჯველაძემ და იგი X საუკუნის წარწერათა ჯგუფში მოათავსეს (დანელია 1997: გვ. 68-69). წარწერის შინაარსის მიხედვით, მკვლევართა აზრით, ტაძრის კტიტორი დავით კურაპალატი გარდაცვლილად ივარაუდება. ამიტომ ვ. სილოგავამ იგი კონკრეტულად 1001 წლით დაათარიღდა (სილოგავა 2006: გვ. 107), მაგრამ ზუსტად ამავე მოსაზრების საფუძველზე ვ. ოთხმეზურმა წარწერაში მოხსენიებული იოანე პატრიარქი დააშორა დავით კურაპალატის გარდაცვალების თარიღს და საკმაოდ დამაჯერებლად გააიგივა მელქისედეკის მომდევნო კათალიკოს იოანე-ოქროპირთან

ლო-ბიზანტიის იმდროინდელი ურთიერთობის გათვალისწინებით, ძნელი წარმოსადგენია, კათალიკოსის ამ ტიტულში არ დავინახოთ კონსტანტინოპოლის ღია თუ ფარული თანხმობა ქართლის კათალიკოსისათვის ეკლესიური გამაერთიანებლის როლის მიკუთვნებაზე იმ პირობებში, როცა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაზე ბიზანტიას გავლენა ფაქტობრივ დაკარგული ჰქონდა, ხოლო ტაოს ეკლესია ისედაც განიცდიდა კონსტანტინოპოლის ძლიერ გავლენას. ასეთი პოზიცია ბიზანტიას საშუალებას აძლევდა ეკონტროლებინა საქართველოს შინაური ვითარების მიზანშეწონილობა იმპერიის ინტერესებთან მიმართებით. რომ არა კონსტანტინოპოლი, ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურის ფორმულაში „აღმოსავლეთი“ ვერ გადაფარავდა ადრინდელ „ჩრდილოეთს“, რომლის გაჩენასაც უფრო ადრე საფუძვლად იერუსალიმური კულტურულ-სარწმუნოებრივი ტრადიცია ედო (სურვულაძე 1993:153-154).

IX-X საუკუნეებში საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილის – ისტორიული ტაო-კლარჯეთის – მჭიდრო კავშირი ბიზანტიის პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცესთან სპეცი-ფიკურად აისახა გეოგრაფიული ცნების – „აღმოსავლეთი“ – სემანტიკურ დატვირთვაში. თავად იმპერიაში ამ ტერმინს ად-მინისტრაციული ტერმინის ფუნქცია ჰქონდა, მაგრამ მისი გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში ტერმინის შინაარსს განსაზღვრავდა იმდროინდელი კონსტანტინოპოლური „ცენტრიზმი“ მისი პოლიტიკური და კულტურული შინაარსით. ბიზანტიური სივრცის „აღმოსავლეთ“ პერიფერიად აღიქვამენ საკუთარ ქვეყნებს იმდროინდელი ქართული და სომხური წყაროების ავტორნი. ამისი თვალსაჩინო მაგალითები უხვადაა ქართული აგიოგრაფიის, ლიტურგიკისა და ჰიმნოგრაფიის ძეგლებში⁹⁹, ასევე

(ოთხმეტური 2010: გვ. 277).

⁹⁹ **IX-X** საუკუნეებიდან მოყოლებული „აღმოსავლეთი“ ქართულ წყაროებში ხშირად გამოიყენება ტაო-კლარჯეთის ქვეყნისა და შემდგომ უკვე მთელი საქართველოს მიმართ. არავითარ ეჭვს არ ინვევს გიორგი მერჩულესთან დამოწმებული „აღმოსავალისა“ და „ქართლის“ იდენტურობა მირონთან დაკავშირებულ ეპიზოდში (აბულაძე 1963: 290). ასევე, მთაწმინდელების „ცხოვრებების“ უამრავი მაგა-

ქართულ და სომხურ ისტორიოგრაფიაში, ხელნაწერთა კოლოფონებში¹⁰⁰. პოლიტიკური და კულტურული აზრით, ქართულ

ლითი სრული უეჭველობით გვიდასტურებს, რომ „აღმოსავლეთი“ საქართველოა, მიუხედავად იმისა, კონკრეტულ შემთხვევაში ავტორს მხედველობაში აქვს ტაოს ქვეყანა, დასავლეთ საქართველო, თრიალეთი, ჯავახეთი თუ კიდევ რომელიმე სხვა პროვინცია. მაგ., „იყო რაღ თორნივ აღმოსავლეთს, მრავალნი ფიჩოსანნი და სახელოვანნი მონაზონნი ჩამოიტანნა“; „...მას უამსა, ოდეს-ივი აღმოსავლეთს ვიყვენით...“; „არა კეთილ არს, აღმოსავალისა მეფეთა დედა და ლაპარაკია ბაგრატ IV-ის დედაზე მარიამ დედოფალზე), რათამცა სასარკინოზეთს წარვიდა“; ესე ობოლნი აღმოსავლეთს შემიკრებიან...“ და სხვ. (აბულაძე 1967: 49, 125, 144, 183). სწორედ ასეთი მნიშვნელობით შევიდა „აღმოსავლეთი“ მეფეთა და კათალიკოსთა ტიტულატურაშიც, მიუხედავად იმისა, ქართველ მეფეთა იურიდიული უფლებები ფარავდა თუ არა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მთელ საქართველოს. „აღმოსავლეთის“ გადააზრება საქართველოს მეფეთა ტიტულატურაში ხდება მოგვიანებით, გიორგი II-ის დროიდან, როცა ტიტულატურაში ჩნდება ბინარული წყვილები „აღმოსავლეთი და დასავლეთი“. ასეთი წყვილები მეფეთა ტიტულატურაში მართლაც გამოხატავს სისავსეს, „მთელ სამყაროს“, რაზედაც სამართლიანად მიუთოთებს გ. ალასანია (ალასანია 2007: 15-21). ამავე დროს გასათვალისწინებულია, რომ მეთოდოლოგიურად გაუქმართლებელია წყვილებულებით შედგენილი ფრაზეოლოგიის მნიშვნელობის დაყვანა მის შემადგენელ ელემენტებზე. ასეთმა მიღომამ გამოიწვია გიორგი II-ის ტიტულატურაში შეტანილი „დასავლეთის“ გადაჭარბებული შეფასება, თითქოსდა იგი გამოხატავდა ბიზანტიაზე პოლიტიკური პრეტენზიის გაცხადებას (ანთელავა 1988-ა: 97-116). „დასავლეთის“ გაჩენა გიორგი II-ის ტიტულატურაში დაკავშირებული ჩანს კესაროსის ტიტულთან, რომელსაც გიორგი II ატარებდა (ამ ტიტულით მოიხსენიება იგი რუსულნარიშის ძეგლისწერაზე დართულ სინოდიკონში). XI საუკუნის ბოლომდე ბიზანტიაში კესაროსის ტიტულს ანიჭებდნენ იმპერატორის ახლო ნათესავებს (Скадаланович 1884:149). მაგ., იმპერატორმა აღექსი კომნენოსმა კესაროსის ტიტული უბოძა ნიკიფორე მელისინოსს, რომელიც მისი დის ქმარი იყო (Анна Комнина 1965:107). მოსალოდნელია, რომ გიორგი II-ს ეს ტიტული მიეღო, როგორც ბიზანტიის ორგზის დედოფლის, მართა-მარიამის ძმას და მეფეს, რაც მისთვის უმაღლეს საპატიო წოდებას ნიშნავდა და არ გულისხმობდა რეალურად გაზრდილ პოლიტიკურ უფლებებს.

¹⁰⁰ სომხურ საისტორიო ტრადიციაში „აღმოსავლეთი“ ეწოდება

სინამდვილეში „აღმოსავლეთი“ თავდაპირველად ტაოს ქვეყანას ეწოდებოდა, ხოლო საქართველოს გაერთიანების კვალდაკვალ, იგი მთელ საქართველოზე გავრცელდა. ამ პროცესს ასახავს „აღმოსავლეთის“ გადასვლა ბაგრატიონ მეფეთა და ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურაში.

ისტორიულ მოვლენათა ლოგიკით, საქართველოს პირველი პატრიარქის ტიტულზეც და მისი კანდიდატურის შერჩევაზეც უნდა ეზრუნათ ტაოს ბაგრატიონებს, შესაძლოა, თავად დავით კურაპალატს. ცნობათა არარსებობის გამო ჩვენთვის უცნობია, ატარებდა თუ არა პატრიარქის ტიტულს მელქისედეკის წინამორბედი კათალიკოსი, მაგრამ დანამდვილებით ვიცით, რომ მელქისედეკი და მისი მომდევნო იოანე ოქროპირი ასეთ ტიტულს ფლობდნენ. ამავე დროს ისიც ცნობილია, რომ მელქისედეკი ბაგრატ III-ის „გაზრდილად“ (შოშიაშვილი 1984: 27) მოიხსენიებს საკუთარ თავს, რაც ნიშნავს, რომ იგი ტაოს უმაღლესი არისტოკრატიის (ან სულაც ბაგრატიონთა) წარმომადგენელი და სამეფო შტოს უახლოეს ვასალთა წრიდან იყო გამოსული.

მოსალოდნელია, რომ აღმოსავლეთის კათალიკოს-პატრიარქის ტიტულის გაჩენა ბაგრატ III-ის მეფობის საწყის წლებს უკავშირდებოდეს და მისი პირველი მატარებელი კათალიკოსი, მსგავსად მელქისედეკისა, ასევე ბაგრატიონთა ვასალური წრიდან ყოფილიყო გამოსული. ამ ვარაუდის საფუძველს იძლევა ამ პერიოდის (სკლიაროსის აჯანყებიდან ბარდა ფოკას აჯანყებამდე 979-987 წწ.) ბიზანტია-საქარ-

სომხეთსაც და საქართველოსაც. მაგ., არისტაკეს ლასტივერტეცი, როდესაც გადმოსცემს ვასპურაკანის მეფე დავითის მიერ ბასილი კეიისრისათვის ვასპურაკანის სამეფოს გადაცემის ამბავს, სომხეთს „აღმოსავლეთად“ მოიხსენიებს: „იმ დროიდან მოყოლებული ჰორომნი ბატონობენ აღმოსავლეთში“ (ლასტივერტეცი 1974: 49); XIV საუკუნის ერთი სომხური ხელნაწერის მინანერის მიხედვით, „...აგარის ნათესავისა და ისმაიტელთა მიზეზით დიდი დედაქალაქი თეოდოსიოპოლი დაცარიელდა....ასევე გაუდაბურდა აღმოსავლეთი, ე.ი. ქართველთა ქვეყანა, სადაც ბევრი ამონყდა, სხვები შიმშილისაგან დაიხოცა...“ (აბდალაძე 1978: 24).

თველოს მეგობრული ურთიერთობები. შემდგომში დავით კურაპალატის მიმხრობამ ფოკას აჯანყებისადმი ამ ურთიერთობებს ჩრდილი მიაყენა, მაგრამ ფოკას აჯანყების ჩახ-შობის (789) შემდეგ დავითმა იმპერატორს შეწყალება სთხოვა და პირობა დაუდო, რომ მისი გარდაცვალების შემდეგ თავის სამფლობელოს იმპერატორის სახელმწიფოს შეუერთებდა¹⁰¹. როგორც იაპია ანტიოქელი იუწყება, „ბასილი მეფემ მოიწონა მისი მოქმედება და დანიშნა იგი კურაპალატად¹⁰², გაუგ ზავნა მას ძვირფასად მორთული ტანსაცმელი. დავითმა ჩაიცვა იგი და ბრძანა, მის სამეფოში ბასილ მეფეზე ელოცათ. [შემდეგ კი] ქართველთა კათალიკოსი სახელმწიფოს სხვა მრავალ დიდებულთან ერთად მეფის კარზე გაგზავნა. მეფემ მათ ტიტულები ჩამოურიგა, მოწყალება უყო და ისინი დავითთან დაბრუნდნენ“ (ცეიტიშვილი 1985: 115). წყარო არ მიუთითებს კათალიკოსის სახელს, ამიტომ, მართლაც, დიდია ცდუნება მასში მელქისედეკ კათალიკოსი ვცნოთ, როგორც ამას ცდილობს ზოგიერთი მკვლევარი¹⁰³. ცნობილია, რომ ბასილი კეისარი სწორედ ფოკას აჯანყების ჩახშობის შემდეგ (989) გამოირჩეოდა განსაკუთრებული ხელგაშლილობით. სწორედ ამ დროს დაურიგა მან უამრავი ტიტული და ქონება თავის მომხრეებს (История Византии 1967: 220). არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ასეთთა შორის ქართლის

¹⁰¹ დავით კურაპალატმა, მართალია, ბიზანტიისადმი დათმობით ქვეყანა დარბევისაგან იხსნა (ლორთქიფანიძე 1973: 481), მაგრამ შემდგომში, გიორგი I-ის (1014-1027) დროს, სწორედ დავითის ამ „ანდერძის“ საფუძველზე განვითარდა უმნვავესი კონფლიქტი საქართველოსა და ბიზანტიის შორის.

¹⁰² იაპია ანტიოქელი აქ ცდება, დავით ტაოელმა კურაპალატის ტიტული მიიღო 979 წელს, ბარდა სკლიაროსზე გამარჯვების შემდეგ, შესაძლოა, დავითის შემორიგების შემდეგ კეისარმა ისევ განუახლა მას კურაპალატობის წყალობა.

¹⁰³ დავით კურაპალატის ნარგზავნილთა შორის მოხსენიებული კათალიკოსი, ვ. გოლიაძის ვარაუდით, მელქისედეკი უნდა ყოფილიყო, რომელიც მცხეთაში უნდა აღსაყდრებულიყო 982 წლის ახლო ხანებში, ბაგრატ III-ის ქართლში გადმოსვლის უმაღ (გოლაძე 2011: 32).

კათალიკოსიც მოხვედრილიყო, მაგრამ ძალზე სათუოა იგი მაინცა და მაინც მელქისედეკ კათალიკოსი ყოფილიყო¹⁰⁴.

მელქისედეკის „დაწერილის“ დათარიღებასთან დაკავშირებული საკითხები არაერთი გამოკვლევის მიზეზი გამხდარა¹⁰⁵. მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ვერავინ აუვლის გვერდს იმ ქრონოლოგიურ საყრდენებს, რომლებიც გამორიცხავს საბუთის შედგენას X საუკუნის მიწურულს. ასეთთავანია ბაგრატ III-ის მოხსენიება კურაპალატის ტიტულით, რომელიც ბაგრატმა 1001 წელს მიიღო, ასევე საბუთის დამამტკიცებელთა შორის ბაგრატ IV-ის კურაპალატად მოხსენიება, რაც შეუძლებელია 1031 წელზე ადრე ვივარაუდოთ. საბუთის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი შესაძლებელია 1033 წლამდეც გაიზარდოს, როცა მცხეთის საკათალიკოსო ტახტზე ზის უკვე კათალიკოსი იოანე (ბერძენიშვილი 1967: 243). სწორედ ამ ზედა ქრონოლოგიური ზღვრების არსებობა უშლის ხელს სამეცნიერო ლიტერატურაში ბოლო ხანს გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ მელქისედეკი ტახტზე უნდა ასულიყო 982 წლის ახლო ხანებში (გოლაძე 2011: 34). თუკი გავითვალისწინებთ, რომ საეკლესიო კანონებით 29 წლამდე პირის კათალიკოსად კურთხევა არ შეიძლებოდა, მაშინ ძალზე გაძნელდება მელქისედეკის აღსაყდრების თარიღად 982 წლის მიჩნევა, რადგან მისი კათალიკოსობის პერიოდი არაბუნებრივად ხანგრძლივი (50 წლამდე) გამოდის.

ამრიგად, ყველაზე რეალურია მელქისედეკის კათალიკოსობის პერიოდი 1010-1031/1033 წლებით განისაზღვროს,

¹⁰⁴ გოლაძის შეხედულებით, 787 წლამდე (ფოკას აჯანყებამდე) უნდა შემდგარიყო მელქისედეკის პირველი ვიზიტი ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე სვეტიცხოვლის მშენებლობისათვის დახმარების სათხოვნელად. მისი მსჯელობით, ბაგრატ III-ს ნაომარ ქართლში არ შეეძლო სვეტიცხოვლის შენებისათვის სახსრები გაეღო, მან მხოლოდ ისლა მოახერხა, რომ სვეტიცხოველს შეუვალობა უბოძა, ასეთივე დახმარება გაუწია თბილისის ამირამაც (გოლაძე 2011: 34).

¹⁰⁵ მელქისედეკ კათალიკოსის „დაწერილის“ განსხვავებულ დათარიღებებთან დაკავშირებული ყველა მოსაზრება თავმოყრილია ზურაბ ჯამბურიას სტატიაში (ჯამბურია 1988: 105-112).

როგორც ეს კარგა ხანია დამკვიდრებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში. საბუთის პირველ ნაწილში, რომელსაც თარიღად 1020 წელი უზის, არც შემდგომ დანამატში, ბიზანტიასთან უკიდურესად გამწვავებული ურთიერთობის ნიშანებია-ლიც არ ჩანს. მასში ჩამოთვლილია კათალიკოსისათვის ბიზანტიის კეისრებისაგან ბოძებული წყალობები, მათ შორის ბასილი კეისრის მიერ მონასტერ კესტორისა და 105 სოფლის ბოძების ფაქტი. როდის და რა ვითარებაში შეიძლებოდა ასე-თი წყალობა მიეღო მელქისედეკ კათალიკოსს, მაშინ როდე-საც ბიზანტიასა და საქართველოს შორის ურთიერთობა არც თუ მეგობრული იყო? როგორც ცნობილია, ტაოს ექსპედი-ციის შემდეგ (1001) ბასილი კეისარი უპირატესად ბულგარე-თის საქმეებით იყო დაკავებული და ამ დროს საქართველოში მშვიდობის გარანტია მისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო. სავარაუდოა, სწორედ ამიტომ შეეცადა ბასილი კეისარი ქართლის კათალიკოსის კეთილგანწყობის მოპოვებას.

მოსალოდნელია, რომ მელქისედეკ კათალიკოსს ბასილი კეისრისაგან წყალობა მიეღო მისი აღსაყდრების (1010) ახლო ხანებში, ბაგრატ III-ის გარდაცვალებამდე. ბიზანტიასთან პოლიტიკური ურთიერთობის დაძაბვა ზოგადად არ გამორიცხავს ბიზანტიური პოლიტიკის ორმაგ სტანდარდს საქართველოს მიმართ. თუ, ერთი მხრივ, ბიზანტია საქართველოს „ურჩ“ მეფეებს მიწა-წყალს ართმევდა, მეორე მხრივ, ეკლესიის მესავეურებს ისე ექცეოდა, როგორც საკუთარ მოხელეებს¹⁰⁶ და მათ უხვ წყალობას ურიგებდა. ბიზანტიის სწორედ ამგვარი პოლიტიკაა მელქისედეკის საბუთში ასახული, რომლიც „მწყალობელთა“ შორის სამ იმპერატორს – ბასილი II-ს (976-1025), კონსტანტინე VIII-ს (1025-1028) და რომანო III-ს (1028-1034) ასახელებს.

„აღმოსავლეთის პატრიარქის“ ტიტული ქართლის კათა-

¹⁰⁶ იმპერატორების წყალობა ეკუთვნოდა პერსონალურად მელქისედეკს, მხოლოდ მისი სიცოცხლის განმავლობაში, რადგან ბიზანტიის სამართალი არ ცნობდა მემკვიდრეობით წყალობას. მელქისედეკი აქ მხოლოდ ჰყვება თავისი ქონების წარმომავლობის ისტორიას.

ლიკოსებს, ერთი მხრივ, ავალდებულებდა ლოიალურები ყოფილიყვნენ კონსტანტინოპოლის მიმართ, მეორე მხრივ, სწორედ მათ უტოვებდა საშუალებას დიპლომატიური გზები ეძიათ ბიზანტიისთან ჩიხური ურთიერთობის განსამუშტავად. ასეთ კონტექსტში საინტერესოა, რომ მცხეთის საბუთის დამამტკიცებელთა შორის არ ჩანს გიორგი I-ის მტკიცებულება.

ნიშანდობლივია, რომ XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან თამარის ეპოქამდე „პატრიარქი“ ქრება ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურიდან, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მოსაზრებას, რომ იგი მართლაც კონკრეტულ ლოკალურ გარემოებებთან იყო დაკავშირებული და არამც და არამც არ გამოხატავდა მის აღიარებას მეექვსე მსოფლიო პატრიარქის რაგში. XI საუკუნის მეორე ნახევარში ბიზანტიის, ანტიოქიის საპატრიარქოს სახით, საცილოდ გახადა არა თუ პატრიარქის ტიტული, არამედ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურობაც.

საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მსოფლიო პატრიარქთა შემდგომ მეექვსე პატრიარქად მოხსენიების ფაქტი ჩვენს წყაროებში დოკუმენტურად დადასტურებულია კახა თორელის 1260 წლის საბუთზე დართულ ნიკოლაოზ კათალიკოსის მტკიცებულებით მინანერში: „ჩუენცა, გლახაკი ქრისტეს მიერ შემდგომად ხუთთა პატრიარქთა და, უპირველეს მათსა, ზეგარდამო მოსულთა, უბინოთა, დედისა მისისა კელითა შეთელილისა კუართისა, საუფლოსა მიერ სუეტის ცხოველის მეექუსე პატრიარქის და ქრისტეს მიერ ყოვლისა საქართველოს კათალიკოზი ნიკოლაოზ ვამტკიცებ...“ (შოშიაშვილი 1984: 155). ამავე მინანერში, პირველად და ერთადერთხელ მსგავს კონტექსტში, მცხეთა (სვეტიცხოველი) გატოლებულია იერუსალიმთან და ანტიოქიისთან: „შემცვალებელი ამისნი იყავნ კრულ, ნეეულ და შეჩუენებულ მადლითა კათოლიკე ეკლესიისა და მუნ შინა აღმართებულისა სუეტისა ცხოველისა, და იერუსალიმისა და ანტიოქიისადა, ღმერთმყოფელისა მიჰრონისა და კვართისა საუფლოსა მადლითა...“ (შოშიაშვილი 1984: 155).

ძნელი წარმოსადგენია, რომ მონღოლთა დროინდელ მოღვაწეს, ნიკოლაოზ კათალიკოსს, ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე მოეხსენიებინა საკუთარი თავი ამ პატივით. ასეთი თვითწილება უსათუოდ უნდა დამყარებოდა მართლმადიდებლურ დიპტიქში მისი საპატიო ადგილის აღიარებას აღმოსავლეთის ეკლესიის წინამდლოლთა მიერ, რისი შესაძლებლობაც საქართველოს და მის ეკლესიას გაუჩნდა წინამავალ ეპოქაში გამორჩეული კულტურული და სახელმწიფო ძრივი წინსვლის შედეგად. იმდროინდელ ქართულ ეკლესიას უნარი შესწევდა უკვე საკუთარ საგანმანანთლებლო ცენტრებში განევითარებინა საღვთისმეტყველო და საბუნებისმეტყველო ცოდნა, აღეზარდა განსწავლული ღვთისმსახურნი, მეცნიერები და მწერლები. მაშინდელი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიმართულებას წარმოადგენდა იმ ტრადიციული ცოდნის თვისობრივად გადამუშავება, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იყო შემონახული ადრინდელ საისტორიო და აგიოგრაფიულ მწერლობაში, საეკლესიო ტრადიციაში, ხალხის ისტორიულ მესამერებაში. ამ საუკუნეების ისტორიოგრაფია და საეკლესიო მწერლობის თემატიკა, ძირითადად, ეთნიკური იდენტობის საკითხებს სწევდა წინ, რითაც თანამედროვეთა შორის ეროვნულ-სარწმუნოებრივ თვითშეგნებას აღვივებდა. ეს თემატიკა მოიცავდა ქართველი ხალხის წინაპრების, ქართული სახელმწიფოს დაფუძნების, ქართული ენის განსაკუთრებულობის, საქართველოს ეკლესიის მოციქულებრივი წარმომავლობის საკითხებს. იმდროინდელი მწერლობა ასაბუთებს წმ. წინოს მოციქულთასწორობას, ღვთისმშობელთან მის წილნაყარობას, მის ღვთაებრივ მისიას; ყურადღებას მიაძყრობს გაერისტიანებასთან დაკავშირებული წმინდა საგნების – ქრისტეს სამსჭვალთა, ქრისტეს კვართისა და მირონმდინარი სვეტის, ხელთუქმნელი ხატის, წმ. გიორგის და სხვ. სასწაულთქმედებათა მიმართ. მათი ეგზიგეტიკური ინტერპრეტაცია „ქართველთა ნათესავის“ ეთნიკური იდენტობის განსაკუთრებულობის დასაბუთებას ემსახურება. მსგავს საკითხთა შესახებ მსჯელობას ვხვდებით „წმ. წინოს ცხოვრების“ პერიფრაზულ და მეტაფრასულ ვერსიებში, ნიკოლოზ

გულაბერიძის, არსენ ბულმაისიმისძისა და აბუსერიძე ტბელის შემოქმედებაში. ამ თხზულებათა უმეტესობის უანრული სპეციფიკა თავისთავად გულისხმობდა მსმენელის, ეკლესიაში შეკრებილი მრევლის დამოძღვრას, მისი ეროვნულ-კულტურული ცნობიერების ამაღლებას. ქრისტეს კვართი, რომელიც „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ადრეულ ვერსიებში სიწმინდის სიმბოლოა, ნიკოლოზ გულაბერიძესთან იგი უკვე საღვთისმეტყველო კატეგორია. ცოდნა ცხოველი სვეტის რელიგიური არსის შესახებ ასახული იყო ტაძრის იკონოგრაფიულ პროგრამაშიც, რომელშიც ქართველი ერის „საზეპურო“ მისია, ნიკოლოზ გულაბერიძისძის სიტყვით: „ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემზადება“ – ძველალთქმისეული უფლის წინასწარგანზრახულობის გამომხატველ „ძველ დღეთას“ კომპოზიციაში იყო ჩართული (ჩიხლაძე 2010: 240).

ამგვარად ნასაზრდოები ქართული ფეოდალური ელიტის თვითშეგნებას ზურგს უმაგრებდა ძლიერი ქართული სახელმწიფო, რომელიც უშუალო მეზობლებს და მთლიანად წინააზიურ რეგიონს თავის პოლიტიკას კარნახობდა. დიდ სივრცეზე იყო განთენილი საქართველოს კათალიკოსის კანონიკური საზღვრებიც – იგი მფარველობდა მთელი კავკასიის ქრისტიანობას ნერგავდა. საქართველოს ეკლესიას სახელს ჰმატებდა განსწავლული მაღალი სამღვდელოება, რომლის უთვალსაჩინოეს წარმომადგენლებს მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდათ ქრისტიანობის უცხოურ ცენტრებთან და ცნობილნი იყვნენ საერთაშორისო ასპარეზზე.

ამგვარი ეკლესის საჭერმპურობელებს, რასაკვირველია, სრულიად დამსახურებულად ჰქონდათ მოპოვებული მაღალი ავტორიტეტი იმდროინდელ მართლმადიდებლურ სამყაროში. მით უფრო, იმ ფონზე, როცა მცირე აზიასა და ბიზანტიაში ჯვაროსანთა გაბატონებამ ძალზე შეასუსტა ანტიოქიისა და იერუსალიმის მართლმადიდებელი პატრიარქების როლი¹⁰⁷.

¹⁰⁷ ანტიოქიის ჯვაროსანთა სამთავროში (1098-1268 წწ.) ანტიოქიის

საგარეო და საშინაო ფაქტორების ამგვარმა თანხვედრამ გახადა შესაძლებელი საქართველოს ეკლესიის საჭეომპყრობელი მართლმადიდებელი ეკლესიის დიპტიქში მსოფლიო პატრიარქთა შემდგომ მეექვსე საპატიო ადგილას ყოფილიყო მოხსენიებული. ეს ნიშნავდა საქართველოს უძველესი ეკლესიის საერთაშორისო აღიარებას¹⁰⁸, რაც მხოლოდ ძალას ჰქონდა მიუამინდელი მსოფლიოს მართლმადიდებელ ეკლესიას.

მონღლოლთა დაპყრობებმა და მუსლიმთა პოზიციების გაძლიერებამ ახლო აღმოსავლეთში შეარყია საქართველოს სახელმწიფოებრივი ძლიერება და საქართველოს ეკლესია იზოლაციაში მოაქცია. მაგრამ მისი საპატიო სტატუსი მსოფლიო ეკლესიაში წინანდებურად იყო შენაჩუნებული. ფერარა-

მართლმადიდებელი პატრიარქის პოზიციები იმ ზომამდე შესუსტდა, რომ ისინი უმეტესწილად კონსტანტინოპოლიში ცხოვრობდნენ, ხოლო თავად ანტიოქიაში ლათინი პატრიარქები ისხდნენ. 1260 წელს მონღლოლთა ზეგავლენით, რომლებიც სირიაში მამლუქებს ეომებოდნენ, ბოლო 1261-მ მართლმადიდებელი პატრიარქი ისევ დააბრუნა ანტიოქიაში, მაგრამ როგორც კი მონღლოლებმა სირია დატოვეს, პატრიარქი ისევ კონსტანტინოპოლიში გაიქცა. უკეთეს მდგომარეობაში არც იერუსალიმის პატრიარქები იყვნენ. მამლუქთაგან შევიწროებული იერუსალიმის პატრიარქებიც კონსტანტინოპოლიში პოულობდნენ თავმესაფარს. ყოველივე ამას ემატებოდა მუდმივი დაძაბულობა ქრისტიანული აღმსარებლობების (მონოფიზიტები, მართლმადიდებლები, ლათინები) მიმდევართა შორის. ასეთ ფონზე საერთველოს კათალიკოს-პატრიარქი თავისი კანონიკური საზღვრებით, სამწყსოს სიიდიდით და მონოლითურობით, მართლაც, რჩებოდა ქრისტიანული აღმსავლეთის ყველაზე ანგარიშგასანევ ფიგურად.

¹⁰⁸ სავარაუდოდ, საქართველოს კათალიკოსებს ამგვარი აღიარება დავით აღმაშენებლის მეფობაში ჯერ კიდევ არ უნდა ჰქონოდათ. ამ ვარაუდის საფუძველს იძლევა ჭყონდიდელ-მწინობართუხუცესის თანამდებობის შემოღება, რაც მნიშვნელოვანნილად კათალიკოსის ფუნქციების შევიწროვებას ნიშნავდა. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის საერთაშორისო პრესტიუსის გაზრდა უმნიშვნელო გარემოება არ იქნებიდა შინაურ ბრძოლაში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესების დასამცრობად, ასევე, კათალიკოსის მიერ საეკლესიო და სამოქალაქო მმართველობაში მონინავე პოზიციების დასაბრუნებლად.

ფლორენციის კრებაზე (1438/1439) საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლებს კვლავ მეექესე ადგილი ეკავათ რომის, კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუს-ლიმის წარმომადგენელთა შემდეგ (ტაბაღუა 1984: 101)¹⁰⁹.

XVI საუკუნის დამლევს ქართლის კათალიკოსთა ტიტუ-ლატურაში ვრცელდება ახალი ფორმულა: „ყოვლისა საქარ-თველოსა მამათმთავართ მთავარი / მაკურთხეველი“. ზოგი-ერთ დოკუმენტში ეს ფორმულა გაშლილი სახითაა წამოდგე-ნილი და დაკონკრეტებულია ქართულ სამეფო-სამთავროთა ჩამონათვალით: „...ქართლისა, კახეთისა, სამცხე-საათაბაგო-სა მაკურთხეველი...“ (დოლიძე 1970: 489, 579, 596-597, 600, 620, 618, 626). საგულისხმოა, რომ ფორმულა იბადება სწორედ იმ დროს, როდესაც ქართლის კათალიკოსებს სამცხე-საათაბა-გოში დაკარგული ჰქონდათ სამწყსოც და მამულებიც, ამას-თანავე, დიდი ძალისხმევა სჭირდებოდათ კახური მამულების შესანარჩუნებლად. ასეთ პირობებში შეუმუშავებიათ კათალი-კოსის წოდებულებისათვის უჩვეულო, ფეოდალ მონარქთა წოდებულებას მიმსგავსებული, მაგრამ ისტორიულ რეალო-ბას მორგებული ფორმულა. ამ ფორმულაში გამოიხატა ქარ-თლის კათალიკოსთა ნება – ეჩვენებინათ საქართველოს სუ-ლიერი და ეკლესიური ერთობის აღმატებულობა არსებულ პოლიტიკურ რეალობაზე. გარდა ამისა, შექმნილ პოლიტიკურ ვითარებაში ფორმულა ერთგვარ ისტორიულ არგუმენტს წარმოადგენდა ირანის ხელისუფალთა წინაშე, რომელთაც ოფიციალურად უნდა დაემტკიცებინათ ქართლის კათალიკო-სების ძველი უფლებები. ირანის შაჰები ქართლის კათალიკო-სებს ყმა-მამულს უმტკიცებდნენ, როგორც საეკლესიო ფეო-დალებს, მაგრამ საერთოდ არ ეხებოდნენ შიდა საეკლესიო ცხოვრებას. XVIII საუკუნის 20-იან წლებში კი, როცა ქართლ-

¹⁰⁹ ეს საკითხი და მასთან დაკავშირებული წყაროები დაწვრილები-თაა განხილული მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის ნაშრომებში (ჯაფარიძე 2000: გვ. 879, მისივე, 2010: გვ.663-665).

კახეთში ოსმალთა ბატონობა დამყარდა, ბუნებრივად დადგა ქართლის ეკლესიის დამოუკიდებელი არსებობის საკითხი, რადგან ოსმალები ქრისტიანული ეკლესიის მიმართ ირანისა-გან სრულიად განსხვავებულ პოლიტიკას ატარებდნენ.

ცნობილია, რომ ოსმალეთის იმპერიის საეკლესიო პოლიტიკა მკვეთრად სხვაობდა კონსტანტინოპოლის დაპყრობამდე და კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ. კონსტანტინოპოლს დაიპყრობამდე ოსმალები ქრისტიანი ხალხების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად შემწყნარებლურ, ე.წ. „ის-თიმალეთის“ პოლიტიკას ატარებდნენ. ამ პოლიტიკის ყველაზე ეფექტური კომპონენტი იყო მართლმადიდებელი ეკლესიის აღიარება მისი ყველა ძეველი პრივილეგიით, რითაც ოსმალთა ხელისუფლება ადვილად ახერხებდა საეკლესიო იერარქების ჩართვას იმპერიის მმართველ ელიტაში (*Inalcik 1991: 411*). კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ კი ვითარება მკვეთრად შეიცვალა – მართლმადიდებელი ხალხები ოსმალეთმა ერთ ხალხად („მილეთად“) ცნო და ყველა ერთად კონსტანტინოპოლის პატრიარქს დაუქვემდებარა. ამგვარი „სახალხო“ ძალაუფლება კონსტანტინოპოლის პატრიარქებმა შესანიშნავად გამოიყენეს ბალკანეთის ავტოკეფალური ეკლესიების გასაუქმებლად და მათ „გასაბერძნულებლად“ (შმემანი 2011: 351-352). კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ხელქვეით აღმოჩნდნენ აღმოსავლეთის უძველესი საპატრიარქოები: ანტიოქია, იერუსალიმი, ალექსანდრია და ისეთი სიძველის ავტოკეფალური ეკლესიაც კი, როგორიც იყო კვიპროსი (*Inalcik 1991:409*). კონსტანტინოპოლის პატრიარქს დაუმორჩილეს ოსმალებმა სამცხე-საათაბაგოს ეპარქიებიც, რომელთა სამწყსო ტერიტორიებს მთელი XVI საუკუნის განმავლობაში ნაწილ-ნაწილ იკავებდნენ. XVII-XVIII საუკუნეებში, ოსმალთა ეკონომიკური პოლიტიკის წყალბით, ამ მხარეში ისლამიზაციის შეუქცევადი პროცესი მიმდინარეობდა. როდესაც ოსმალები ქართლ-კახეთს დაეპატრონნენ, ამ დროს სამცხე-საათაბაგოს ეპარქიები კატასტროფულად იყო შემცირებული, თუმცა თითო-ოროლა ეპარქიამ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრამ-

დეც მოახერხა არსებობის შენარჩუნება (აბულაძე 1989: 198-199; ლომსაძე 1975: 300-302)¹¹⁰.

საქართველოსათვის ამ უკიდურესად მძიმე საუკუნეებშიც კი, ქართლის კათალიკოსები თავიანთ ტიტულატურაში ისევ „სამცხე-საათბაგოს მაკურთხეველს“ უწოდებდნენ საკუთარ თავს, მაგრამ, როდესაც ოსმალებმა აღმოსავლეთ საქართველოც დაიპყრეს, არა თუ საათაბაგოს, არამედ ქართლის ეკლესიის დამოუკიდებლობაც დადგა საფრთხის ქვეშ. ეს საფრთხე, ხანმოკლე რომ არ გამომდგარიყო ოსმალების ბატონობა (1723-1735), რასაკვირველია, სრულიად რეალური გახდებოდა.

იმდროინდელმა პოლიტიკურმა მოღვაწეებმა და, უპირველესად, ქართლის კათალიკოსმა დომენტი IV-მ, უეჭველია, ცხადად გაიაზრეს, რომ იმხანად პირველი რიგის ამოცანა იყო ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების დაცვა.

¹¹⁰ სამცხე-საათაბაგოს დასავლეთი ნაწილი თორთომის ჩათვლით, XVI საუკუნის პირველი ნახევრის დასასრულს მიიტაცა ოსმალეთმა. აქაურმა მოსახლეობამ ერთი საუკუნის განმავლობაში კიდევ მოხერხა ქრისტიანობის შენარჩუნება. XVII საუკუნის შუა ხანებში გადასახდების დამძიმების შედეგად მოსახლეობა იძულებული გამხდარა ისლამი მიეღო (დავლიანიძე 1976:250-252). XVIII საუკუნის დასაწყისში, ვახუშტის მიხედვით, ყოფილ სამცხე-საათაბაგოში „ალარავინ იყო ქრისტიანე, თვინიერ გლეხთა, არამედ იგინიცა მცირედ სამცხეს, თვინიერ ჯავახეთისა და უმცირესად შავშეთს, აჭარას და არტაანს... (ყაუხჩიძვილი 1973: 736).

¹¹¹ მოსახლეობის ნაწილის გადინებასთან, ნაწილის გამაპმადიანბასთან ერთად სამცხე-საათაბაგოში ეპარქიების რაოდენობა სწრაფად მცირდებოდა. XVII შუა ხანების სულთნის ერთი ბრძანებულების მიხედვით მტბევარ საფარიძეს ერთდროულად მიუღია მაწყვერლობაც და იშხნელობაც (აბულაძე 1983: გვ.199). XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ჯერ კიდევ მოქმედებდა ხოფის ეპარქია. იგი გაუქმდა 1753 წელს. 1740 წლის სულთნის ფირმანით, ერთი და იგივე პირი ითავსებს იშხნელობას, მაწყვერლობას და საფარელ-მტბევრობას. 1780 წელს გაუქმებულა ხინონმინდა (ლომსაძე 1975: 300-302). ლაზების ის ნაწილი, რომელიც მართლმადიდებლობას კვლავ ინარჩუნებდა, კონსტანტინოპოლის საპატრიიარქოს ექვემდებარებოდა და ბერძნულენოვან ღვთისმსახურებას ისმენდა (განაში 1988: 4).

ეს იყო დომენტი კათალიკოსის უმთავრესი ზრუნვის საგანი მისი სტამბულში ხანგრძლივად ყოფნის დროს.

ცნობილია დომენტი კათალიკოსის სტამბულში ყოფნის წლები (1725-1727), მისი ურთიერთობები კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან, სულთნისაგან „პატივით“ შენყალება და შემდგომ გადასახლება, მაგრამ უცნობია კონკრეტულად რისი მცდელობა ჰქონდა კათალიკოსს სულთნის კარზე და რა შინაარსისა იყო ის „პატივი“, რაზედაც ვახუშტი იუნყება: „მისცეს პატივი დიდი, უმეტესი პატრიარქთა და უსმინეს ყოველნიო“ (ყაუხჩიშვილი 1973: 508).

ამ კითხვაზე პასუხს გვცემს ერთი თავნაკლული და ანონიმური ისტორიული საბუთი (ხეც, *Hd-14532*), რომელიც მოღწეულია XIX საუკუნეში გადაწერილი პირის სახით¹¹¹. საბუთის მეორე ნუსხა, რომელიც თავის დროზე მარი ბროსეს-თან მოხვედრილა, ამჟამად ინახება სანკტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში, რომლის აღწერილობა მცირე ანოტაციითურთ გამოაქვეყნა ს. კაკაბაძემ (*Kakabadze 1967:165*). საბუთის მცირე ფრაგმენტი თ. უორდანიას შეტანილი აქვს „ქრონიკების“ II ტომში (უორდანია 1897:453). თ. უორდანიას პუბლიკაცია უცვლელად განმეორდა „გარეჯის ისტორიული დოკუმენტების“ V ტომში (გარე-

¹¹¹ მარი ბროსეს საბუთის მის ხელთ არსებული პირი დაუთარილებია 1724 წლით (*Brossot Introduction: CLVI-CLVII*). თედო უორდანია, რომელმაც საბუთის ყველაზე სანტიტერესო ფრაგმენტი დაბეჭდა „ქრონიკების“ II ტომში (უორდანია 1897:453), ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე მას ათავსებს 1638 წლის ქვეშ. საბუთის დათარიღების საკითხს შეეხო ს. კაკაბაძეც. მან არ გაიზიარა მ.ბროსეს დათარიღება და საბუთი დაათარიღა 1590-1599 წლებს შორის არსებული პერიოდით, როცა ირანსა და ოსმალეთს შორის 1590 წელს დადებული საზავო ხელშეკრულების თანახმად ქართლიც და კახეთიც ოსმალეთს დარჩა ხელთ (*Kakabadze 1982: 165*). თ. უორდანიაც და ს. კაკაბაძეც მიუთითებენ საბუთის ბოლოს ბერძნული მინაწერის არსებობას. ს. კაკაბაძე მას ბერძნული დედნის თარიღისა და ხელ-რთვის დამადასტურებელ გადამწერისეულ ფორმულად მიიჩნევს (*Kakabadze 1982: 166*).

ჯის დოკუმენტები 2008: 58)¹¹². რამდენადაც საბუთი ანონი-მურია და თან უთარილო, ზემოდასახელებული ავტორები მისი შედგენის დროს სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ.

საბუთის ტექსტიდან ირკვევა, რომ მისი ადრესატია ქართლის კათალიკოსი, რომლის უფლებები უნდა დაეცვათ ქართლისა და კახეთის ფაშებს. როგორც ჩანს, სწორედ ამი-ტომ დაუკავშირა საბუთი ბროსემ, და სავსებით სამართლია-ნადაც, ქართლში ოსმალობის პერიოდს. თ. უორდანიასეულ დათარილებას (1638) არავითარი დასაბუთება არ ახლავს, ხო-ლო ს. კაკაბაძემ იგი 1590 წლის ირან-ოსმალეთის ზავის შემ-დგომ შედგენილად მიიჩნია, როცა ქართლიც და კახეთიც მცი-რე ხნით ოსმალეთის ხელთ აღმოჩნდა (Kakabashvili 1982: 165). ს. კაკაბაძისეულ დათარილებას ხელს უშლის რამდენიმე გარე-მოება: 1. საბუთში ქართლისა და კახეთის მმართველებად ფა-შების მოსხენიება. XVI საუკუნის მიწურულს ოსმალეთს არც ქართლში და არც კახეთში მეფობა არ გაუუქმებია და ფაშები არ დაუსვამს; 2. საბუთის თარიღის დაზუსტებისათვის არსე-ბობს სხვა საკონტროლო მასალაც – საბუთში სვეტიცხოვლის განახლებულ მამულებს შორის დასახელებულია „მტკვრის პირს შაბადინი“, რომელიც 1670 წელს არჩილ II-მ მისი კახეთ-ში მეფობის დროს შესწირა სვეტიცხოველს (ანოტ. ლექსიკონი 1991: 229). ამრიგად, საბუთის შედგენის ქვედა ქრონოლოგიუ-რი ზღვარი შეუძლებელია 1670 წელზე ადრეული იყოს. რაც შეეხება ზედა ქრონოლოგიურ ზღვარს, მას მკაფიოდ ადგენს თვით საბუთის შინაარსი – იგი შედგენილია ქართლსა და კა-ხეთში ოსმალთა¹¹³ მმართველობის დროს.

¹¹² სრული ტექსტის პუბლიკაციის არარსებობის გამო ეს უაღრე-სად საინტერსო დოკუმენტი დიდხანს რჩებოდა მკვლევართა ყუ-რადღების მიღმა. ამჟამად საბუთის სრული ტექსტი კომენტარები-თურთ გამოიცა 2015 წელს „მრავალთავის“ 24-ე ტომში.

¹¹³ ოსმალთა მიერ თბილისის აღების შემდეგ კონსტანტინე (მამად ყული-ხანი) კახეთში გაიცა და ლეკების ასხმარებით შეეცადა კა-ხეთი დაეცვა ოსმალთაგან. მან ლეკებს ქართლში სათარეშოდ გზა გაუსხა, რამაც ოსმალებიც შეაწუხა. უსუფ-ფაშას კონსტანტინე-სათვის შეუთვლია, რომ სულთანი მას დაუმტკიცებდა კახეთს, თუ

საბუთი თემატური შედგენილობით უჩვეულოა ქართული დიპლომატიკისათვის, რადგან იმუამინდელი ქართლ-კახეთის საკათალიკოსო მამულებთან ერთად აქ დაწვრილებითაა ჩამოთვლილი ქართლის კათალიკოსის კანონიკური და ფეოდალური უფლებები, დასახელებულია მაღალი საეკლესიო იერარქიული ხარისხები, განსაზღვრულია ქართლის კათალიკოსის სამწყსო ძველ, საქართველოს ერთიანობის დრინდელ საზღვრებში სამცხე-საათაბაგოს ჩათვლით და იქვე მოცემულია ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის დამადასტურებელი ვრცელი ისტორიული პასაჟი. ეს უკანასკნელი შეეხება V-VIII საუკუნეებს და აღნუსხავს იმ საეკლესიო კრებებს, რომლებსაც ქართლის ეკლესიისათვის თვითმწყსობის უფლება მიუნიჭებიათ. სწორედ ამ კრებათა შორის არის ჩართული ცნობა მეექვსე მსოფლიო კრებაზე ქართლის ეკლესიის საკითხის განხილვის თაობაზე.

ქართლის ეკლესიისათვის თვითმწყსობის მინიჭების ისტორია პასაჟში სამ ეტაპად არის წარმოდგენილი: 1. ვახტანგ გორგასლის მიერ კათალიკოსის „პატრიარქად“ განნესება და მისი დამტკიცება ანტიოქიის „პირველ“ კრებაზე (V. II ნახ.); 2. ავტოკეფალურობის ხელახლა დამტკიცება კონსტანტინოპოლში მეექვსე მსოფლიო კრებაზე (VII ს. ბოლო); 3. ამავე უფლების კვლავ განახლება ანტიოქიის კრებაზე (VIII ს. შუა ხანები). ამათგან პირველი – გორგასლის დროინდელი კრება ეხმიანება ჯუანშერთან დაცულ ცნობას პეტრე კათალიკოსისა და 12 ეპისკოპოსის ანტიოქიაში გაგზავნის შესახებ, ხოლო მესამე – ეფრემ მცირის „უწყებამში“ ციტირებულ „ანტიოქიის ხრონიგრაფს“. რაც შეეხება ინფორმაციას მეექვსე მსოფლიო კრებაზე ქართლის ეკლესიის თვითმწყსობის

დაეხმარებოდა ლეკებთან ბრძოლაში, კონსტანტინე არ ენდო ფაშას სიტყვებს და ფშავს შეაფარა თავი. 1729 წელს კონსტანტინე იძულებული გახდა ოსმალების წინადადება მიეღო და უსუფ-ფაშასთან გამოცხადდა ბეჟანბაღში. აქ იგი ღალატით მოკლეს. ამის შემდეგ ოსმალებმა ყარალაჯში ციხე ააშენეს და კახეთში გაბატონდნენ, მმართველად დანიშნეს ისაყ-ფაშას ძე, უსუფ-ფაშა (ყაუხჩიძე-ვილი 1973:624-625).

საკითხის განხილვის შესახებ, ეს სრულიად ახალია და, როგორც ჩანს, საბუთის შემდგენის მიერ მოპოვებული ან შეთხული.

საბუთის ტექსტის შემდგენი მკაფიოდ განარჩევს ერთმანეთისაგან ცნებებს „კათალიკოსი“ და „პატრიარქი“. მხოლოდ ამ უკანასკნელში დებს იგი ავტოკეფალური ეკლესიის წინამძღვლის შინაარსს. ძირითადად, სწორადაა გადმოცემული მეექვსე კრების ისტორიული რეალიები – კრების ინიციატორად დასახელებულია კონსტანტინე – იმპერატორი კონსტანტინე პოგონატი, მაგრამ კრების მონაწილეების ჩამონათვალი წყდება სიტყვებზე „კონსტანტინეს და სხვათა...“ (უნდა იყოს: „გიორგი კონსტანტინოპოლისა პატრიარქისა და სხვათა“, სავარაუდოდ, პირის გადამწერის შეცდომა). შემდეგ მითითებულია ქართლის პატრიარქის სამწყსო ტერიტორია საზღვრებისა და პროვინციების ჩამონათვალით. ტექსტის ეს ნაწილი უხვად შეიცავს ტერმინოლოგიურ და ისტორიულ-გეოგრაფიულ ანაქრონიზმებს. საზღვრები შეესაბამება საქართველოს ერთიანობის ხანას, ხოლო გეოგრაფიული ნომენკლატურა შერეულია – ძირითადი ნაწილი საბუთის შედგენის თანადროულია, რომელთა შორის აქა-იქ გაბნეულია ძველი სახელწოდებებიც.

დოკუმენტში დაწვრილებითაა აღნუსხული სამცხეთო სამფლობელოები არა თუ ქართლსა და კახეთში, არამედ არზრუმსა და სამცხე-საათაბაგოში. ისტორიულ-გეოგრაფიული ნომენკლატურის დასახელებისას საბუთში, მართალია, აღრეულია სხვადასხვა ეპოქის ტოპონიმები, მაგრამ, თუ დავუკვირდებით, ჩანს, რომ, რიგ შემთხვევებში, პროვინციათა ისტორიული და თანადროული სახელწოდებები საგანგებოდაა დუბლირებული. მაგ., „ჩილდირი, რომელ არს პალაკაციო“, ან: „ზემო საქართველო, რომელ არს სამცხე-საათაბაგო“. ასევეა აღრეული ისტორიული და თანადროული ტოპონიმები ჰერეთის პროვინციათა ჩამონათვალში: ალვანია, შაქისი და შირვანი და ა.შ. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ საბუთის შემდგენი შეგნებულად ცდილობს ძველი და სახელწოდებები ერთმანეთს შეუფარდოს, ძველი ახლით განმარტოს, რათა ადრესა-

ტისათვის უფრო გასაგები გახადოს, რაოდენ ძველი უფლებები ჰი ჰქონდა ამ მიწებზე ქართლის კათალიკოსს.

მიუხედავად ამგვარი ანაქრონიზმებისა, მოცემულ პასაუში შეტანილი ინფორმაცია, რომელიც, როგორც ჩანს, უცხოელი ადრესატისათვის იყო განკუთვნილი, მთლიანობაში სრულად ექვემდებარება ისტორიულ ლოგიკას და, ამდენად, ალბათ ნაკლებად იძლეოდა დაეჭვების საშუალებას.

ხეც, Hd-14532, ფრაგმენტი:

როდესაც გორგასლანს მცხეთის წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია სვეტის ცხოველზედ აღუშენებია და კათალიკოზი მას ზედან პატრიარქად განუწესებია და მას შეუნირავს სვეტისცხოვლისათვინ, და მეექვსე კრებაში კონსტანტინე პოვონატისა და კიდევ კონსტანტინეს და სხვათა, ანტიოქიის კრებაშიც მიუციათ სამწყსოდ და ხელქვეშ ტფილისი, ზემო და ქვემო ქართლი, კახეთი, ალვანია, შაქისი, შირვანი დარუბანდის ზღვამდე, დარუბანდიდამ ნამოვლით მთის ალაგები ოვსეთისა სამზღვრამდისინ, საბარათიანო, სომხეთი, ტაშირი, თრიალეთი, ჯავახეთი... ჩილდირი, რომელ არს პალაკაციო და იმისი გარეშამო ანისი, იმისი გარეშამო და იალათი, არზრუმისა და საქართველოს სამზღვარს იქით, ზემო საქართველო, რომელ არს სამცხე-საათაბაგო, ტაო, ფასიანი, თორთომი, ოლთისი, ფანეკი, იმისი გარეშამო და იალათი, ლიგანის ხევი, ართვინი, ძავშეთი, კოლა, კლარჯეთი, აჭარა, ქობულიანი და იმისი გარეშამო, ახალციხე და ანუცური... ოვსეთი სრულიად ჩერქეზის და სვანეთის სამზღვრამდის ...“

ფრაგმენტში ხაზგასმულიია კათალიკოსის ხელდასხმის უფლება მაღალ საეკლესიო იერარქებზე – მთავარეპისკოპოსზე, მიტროპოლიტზე, ეპისკოპოსზე, არქიმანდრიტსა და წინამძღვარზე. საბუთის ავტორი მათგან მოითხოვს ქართლის კათალიკოსისადმი უპირობო მორჩილებას. იერარქთაგან სახელდებითაა გამოყოფილი მაწყვერელი და ალავერდელი. ეს ის ორი ეპისკოპოსია, რომელიც ცნობილი იყვნენ ქართლის კათალიკოსისადმი განსაკუთრებული ურჩიბით. მათი მოხსენიება საბუთში მიანიშნებს, რომ საბუთის შედგე-

ნის დროს ზუსტად იყო გათვალისწინებული ქართლის ეკლესიის შიგნით იმუამად არსებული სპეციფიკური სირთულეები. საბუთის სრული ტექსტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მოცემული ისტორიული პასაუის დანიშნულება არის მხოლოდ და მხოლოდ ქართლის კათალიკოსის კანონიკურ უფლებათა ისტორიული საფუძვლების ხაზგასმა და ამ საფუძლების შექმნაში კონსტანტინოპოლის როლის ჩვენება.

დოკუმენტში ვრცლადაა ჩამოთვლილი საკათალიკოსო ყმა-მამული ქართლსა და კახეთში. აქ ლაპარაკია საკათალიკოსო მამულების საგადასახადო იმუნიტეტზე, ცალკეა გამოყოფილი კათალიკოსისათვის „სასჯულო“ გადასახადისა (ნიშან-საწილავის) და საკათალიკოსო ლაშქრის საკითხები.

ამრიგად, დოკუმენტით განსაზღვრულია ქართლის კათალიკოსის სამწყსო ტერიტორია საქართველოს ერთიანობის დროინდელი მასშტაბით. საბუთის შედგენის დროისათვის სამცხე-საათაბაგო უკვე კარგა ხნის ინკორპორირებული იყო ოსმალეთის ადმინისტრაციულ სისტემაში, მაგრამ, საბუთის შემდგენი, თავის მხრივ, ცდილა ოსმალეთის ხელი-სუფლებისაგან მიეღო მაქსიმუმი – დაერჩმუნებინა იგი საქართველოს მიმართ საეკლესიო პოლიტიკის შეცვლის აუცილებლობაში. ანუ, შეენარჩუნებინა მისთვის ავტოკეფალურობა, ყველა ძველი პრივილეგია („ისტიმალეთის“ პოლიტიკის მოდელი) და დაებრუნებინა მისთვის სამცხე-საათაბაგოს ჯერ კიდევ შემორჩენილი მართლმადიდებლური ეპარქიები. მთლიანი კონტექსტის მიხედვით, სწორედ ამ მოთხოვნის კანონიერების საჩვენებლადაა ჩართული საბუთში ისტორიული პასაუი, რომელშიც, ავტოკეფალურობის სხვა მტკიცებულებათა გვერდით, შეტანილია მეექვსე მსოფლიო კრების ამბავიც. აქ არაფერია თქმული ეკლესიის სამოციქულო წარმომავლობაზე, რის გამოც XI საუკუნეში ანტიოქიის საპატრიიარქო პრეტენზიას უყენებდა ქართლის ეკლესიას. სამაგიეროდ, დასაბუთებულია ავტოკეფალურობის სიძველე, მეექვსე კრების როლი ამ საქმეში და ნაჩვენებია ქართლის საეკლესიო იერარქიის სისრულე. ეს ის ნიშნები იყო, რომლებსაც კონსტანტინოპოლის საპატრიიარქო ტრადიციულად ანიჭებ-

და უპირატესობას¹¹⁴. როგორც ჩანს, ქართული მხარე ითვალისწინებდა ამ გარემოებას და ოსმალო ხელისუფალთა წინაშე ავტოკეფალურობის დასასაბუთებლად უფრო მომგებიან არგუმენტს არჩევდა. ასეთად კი მიუჩნევია კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო კრება, რომელსაც, უცნობი წყაროს ცნობით, ქართლის ეკლესიისათვის დაუმტკიცებია თვითმწყსობის უფლება და სრული საეკლესიო იერარქია. ასეთ ინფორმაციას, საბუთის შემდგენის აზრით, განსაკუთრებული წონა უნდა ჰქონოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქისათვის, რომელიც, ფაქტობრივ, სულთნის მოხელე და მისი ნების აღმსრულებელი იყო.

თუ ისტორიულ მოვლენათა ლოგიკას მივყვებით, საბუთის შემდგენი სხვა არავინ შეიძლება იყოს, თუ არა ქართლის კათალიკოსი დომენტი IV. საბუთი ისეთი დოკუმენტური სიზუსტით ასახავს ქართლის კათალიკოსის უფლებებს, სამფლობელოებს და მის იმუამინდელ მდგომარეობას, რომ, როგორც ჩანს, დომენტი კათალიკოსმა სტამბულში თან ჩაიტანა მის ხელთ არსებული ყველა საჭირო დოკუმენტი, მათ შორის საკათალიკოსო მამულების, ე.ნ. „საკანონო“ საურავებისა და კათალიკოსის სხვა ფეოდალურ უფლებებთან დაკავშირებული საბუთები. თავისთავად ცხადია, ამათ შორის ვერ მოხვდებოდა ცნობა მეექვსე მსოფლიო კრების შესახებ იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მასზე იმდროინდელ საქართველოში ჯერ კიდევ არაფერი იცოდნენ. როგორც ჩანს, ეს ცნობა დომენტი კათალიკოსმა თავად მოიძია (ან შეთხზა) სტამბულში, საქართველოში კი მის შესახებ შეიტყვეს დომენტი კათალიკოსის საქართველოში დაბრუნების (1739 წ.) შემდეგ.

¹¹⁴ რადგან კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს თავად არ ჰქონდა მოციქულებრივი წარმომავლობა, ამიტომ, არც სხვა ეკლესიებს უყენებდა იგი ამგვარ მოთხოვნას ავტოკეფალურობის დასასაბუთებლად. შესაძლოა, ამის გამო მოითხოვდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო სხვა ეკლესიებისაგან იერარქიის სისრულეს. მაგ., სომხებისათვის კონსტანტინოპოლს მოუთხოვია 9 საფეხურიანი საეკლესიო იერარქიის არსებობა (კალანკატუაცი 1985: 129-130; საკითხის შესახებ იხ. ალექსიძე 2011:150).

ცნობა რომ კონსტანტინოპოლის საპატრიისტეოსთანაა დაკავშირებული, ამაზე პირდაპირ მიუთითებს ქართველ ისტორიკოსთათვის კარგად ცნობილი ე.წ. „მარტვილის ხელნანერის“ მინანერი, რომელიც პირდაპირ ასახელებს მეექვსე მსოფლიო კრებაზე ანალოგიური შინაარსის ცნობის წყაროს. ესაა „კონსტანტინოპოლის ტახტიკონი“, რომელშიც, თითქოს, უფრო ვრცლად ყოფილა გადმოცემული მეექვსე მსოფლიო კრებაზე ქართლის კათალიკოსისათვის თვითმწყსობის მინიჭების ამბავი: „რამეთუ ესრეთ შესასწავებელ არს ტახტიკონსა შინა კოსტანტინეპოლისასა, ვითარმედ მას უამსა ნმიდა მეექუსესა კრებასა კოსტანტინე პოლონატისასა, და აღათონ რომთა პაპისასა, გიორგი კოსტანტინეპოლისასა და თეოფანე ანტიოქელისასა და მათთანა ასოციატორთა მამათა-გან გაპატიოსნდა კათალიკოზი ქართლისა და ყვეს მამათ-მთავრად და თავისუფლად და უფლად ყოველსა ზედა საქართველოსა. და მერმე კვალადვე კრებასა შინა ანტიოქისასა განთავისუფლდა და განპატიოსნდა, რამეთუ არღარავისგან ხელქვეშ არს, არამედ თავისუფალ და მამათმთავარი არს“ (ხეც, Q-92, 230 v).

ეს მინანერი გვამცნობს, რომ თითქოს მეექვსე კრებაზე (681) ქართლის კათალიკოსის „თავისუფლობით“ ცნობის გადაწყვეტილება ხელმეორედ განუხილავთ ანტიოქიის კრებაზე (იგულისხმება თეოფილაქტე ანტიოქიელის დროინდელი (744-750) კრება, რომელზედაც იუნება ეფრემ მცირე)¹¹⁵.

¹¹⁵ „მარტვილის ხელნანერის“ მინანერის ცნობებში მხოლოდ მცირე უზუსტობებია დაშვებული მეექვსე კრებასთან დაკავშირებული ისტორიული რეალიების გადმოცემისას, რის გამოც მას ზოგიერთი ქართველი მკვლევარი სრულიად სარჩმუნო წყაროდ მიიჩნევს (გოლდაძე 1991ა: 188-194). ცხადია, არაფერია გასაოცარი იმაში, რომ ამ ტექსტის შემდგენელს (რომელიც, ჩემი ვარაუდით, დომენტი IV კათალიკოსია), კარგად სცოდნოდა მეექვსე კრების ინიციატორებისა და მონაწილეთა სახელები. კრების ამსახველ ისტორიულ რეალიებს ზუსტად და მოკლედ გადმოსცემს ექვთიმე ათონელიც „მცირე სჯულისკანონის“ დასაწყის ნაწილში, მაგრამ მისთვის სრულიად უცნობია საქართველოს ეკლესიის საკითხის განხილვის ფაქტი ამ

თავად „მარტვილის ხელნაწერი“ ზოგადი არქეოგრაფიული მონაცემებით XVIII საუკუნეს მიეკუთვნება, მაგრამ სხვა თხზულებებთან ერთად მასში ბესარიონ ორბელიშვილის ანტიკათოლიკური თხზულების მოთავსება¹¹⁶ მიუთითებს, რომ ხელნაწერი გადანუსხულია არა უადრეს XVIII საუკუნის მეორე ნახევრისა.

მეექვსე მსოფლიო კრების ხსენებული ეპიზოდი შეტანილია „ქართლის ცხოვრებაშიც“ ჩანართის სახით. მას იცნობს ბარათაშვილისეული, ფალავანდიშვილისეული და დადიანისეული ნუსხები (ყაუხხიშვილი 1955: 034). ეს ის ნუსხებია, რომლებშიც ჩანართები XVIII საუკუნის 60-იან წლებშია ჩამატებული. ქართველ სწავლულებს ეს ცნობა მანამდე რომ ჰქონდათ ხელთ, მას აუცილებლად შეიტანდნენ „ქართლის ცხოვრების“ ვახტანგისეულ რედაქციაში, რომელიც, როგორც ცნობილია, საგანგებოდ საეკლესიო ისტორიის ამსახველი ინფორმაციით ივსებოდა.

ქართლის ცხოვრების ჩანართი:

„...ქრისტეს აქეთ ქნვა (656) იქმნა კრება მეექუსე, რო (170) წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლის შინა, მეათსამმეტსა წელსა პოლონატი კოსტანტინეს მეფობისასა, რომლისა წინამძღვარი იყვნეს თეოდორე და გიორგი ხუცესნი და ოთანე დიაკონი, ადგილის-მცველი აღათონ პრომთა პაპისანი, და გიორგი კოსტანტინეპოლელი, თეოფანე ანტიოქელი. ამის კრებისა მიერ ბრძანებს ესრეთ წმიდისა ეკლესიისა საქართველოსათვეს, რომელ არს წმიდა მცხეთა, რათა იყოს სწორ პატივითა ვითარცა წმიდანი სამოციქულო კათოლიკე ეკლესიანი, საპატრიიაქონი. და იყოს კათალიკოსი ქართლისა სწორი პატრიიაქთა თანა, და აკურთხევდეს, მწყსიდეს და განაგებ-

კრებაზე (გიუნაშვილი 1972:1516). ასევე არავითარი მინიშნება ქართლის ეკლესიის საკითხის ოფიციალური განხილვის შესახებ მეექვსე მსოფლო კრების აქტებში დაცული არ არის (Болотов 1918: 491-499). ამიტომ დღესდღეობით „კონსტანტინოპოლის ტახტიკონის“ შესაძლო არსებობის საკითხი მხოლოდ თეორიის დონეზე რჩება.

¹¹⁶ ბესარიონ ორბელიშვილი თავის თხზულებას ქმნიდა XVIII საუკუნის პირველ მესამედში.

დეს სიმართლით მთავარეპისკოპოსთა, მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა, და სამწყსოსა თჯსსა ქართლსა, ვამოღმა-გაღმა კახეთსა, შაქსა, შირვანს, და მიდგმით წამოვლით მთისა ადგილისათა, სუანეთისა და ჩერქეზის საზღვრამდის, სრულიად ოვსეთისა და ყოველსა ზემო ქართლსა სამცხე-საათა-ბაგოსა. მისთვის მიგზავლია საქართველოს ეკლესიანი, მას ჰმონებდენ, და მის ტელ ქუეშე იყვნენ, და სჯულსა მისსა ერჩდენ, და მისგან იმწყებოდენ.... ხოლო პირველითვან ანტი-ოქიის კრებისა მიერ განპატიონებულ იყო, და ამ კრებისა მიერ დაგვმტკიცებია პატრიაქად, რამეთუ ნუ იქმნებინ მიტროპოლიტი, ნუცა ეპისკოპოსი კათალიკოსისა შეუნდობრად. ხოლო უკეთუ ვინმე იკადროს კათალიკოსისა წინააღმდეგომა, მთავარეპისკოპოსმან გინა მიტროპოლიტმან, ანუ ეპისკოპოსმან, ანუ დაიპყრას ხარისხი და ეკლესია ძალით, კათალიკოსისა უკითხავად და შეუნდობელად, ანუ იუურთხოს მეფე გინა მთავარნი, ანუ მთავარეპისკოპოსნი და მიტროპოლიტეპისკოპოსნი. ვანიუუეთენ. ხოლო ოდესცა ენებოს შემზადება და კურთხევა მირონისა, აკურთხოს თჯსსა ეკლესიასა “(ყაუხჩიმვილი 1955: 232).

„მარტვილის ხელნაწერის“ მინაწერის, მცხეთის დოკუმენტის და „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართის ურთიერთშედარება ცხადყოფს, რომ მცხეთის დოკუმენტის ცნობა მექევსე კრების შესახებ ემყარება ჩვენთვის უცნობ „კონსტანტინოპოლის ტახტიკონის“ ინფორმაციას (მოხსენიებულია „მარტვილის ხელნაწერის“ მინაწერში), ხოლო „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართი – უშუალოდ მცხეთის საბუთს. „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართის ავტორი ზუსტად არ იმეორებს თავის წყაროს და მცირედ ამოკლებს მას. მაგ., საბუთში ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის ისტორია იწყება ვახტანგ გორგასლიდან, ხოლო „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართში – ეს მონაკვეთი გამოტოვებულია, უთუოდ იმის გამო, რომ ვახტანგის დროინდელი საეკლესიო ამბები „ქართლის ცხოვრებაში“ ისედაც არის მოთხოვნილი¹¹⁷. საბუთთან შედარებით, ჩანართის ავტორს

¹¹⁷ ვახტანგ გორგასლის დროინდელი ანტიოქიის კრების ხსენების

ნაწილობრივ შეუმოკლებია ისტორიულ პროვინციათა ჩამონათვალიც. საბუთისა და ჩანართისათვის საერთოა ის საკითხები, რომლებზედაც არაფერია ნათქვამი მარტვილის ხელნაწერის მინაწერში. მხედველობაში გვაქვს კათალიკოსის კანონიკური უფლებების განსაზღვრა და მაღალი საეკლესიო იერარქების ჩამონათვალი მათი უფლება-მოვალეობების მითოთებით. ორივე ტექსტში ხაზგასმულია იერარქთა ვალდებულება, ხელდასხმულ-იქნან მხოლოდ ქართლის კათალიკოსის კურთხევით, თუმცა, საბუთსა და ჩანართს შორის ამ შემთხვევაშიც შეინიშნება განსხვავება და აქცენტების მიზანმიმართულად გადანაწილება: თუ საბუთში იერარქთა შორის სახელდებით მანყვერელი და ალავერდელი არიან მოხსენიებული, „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართში მათზე არაფერია თქმული. სამაგიეროდ, ჩამატებულია აკრძალვა რიგით ეპისკოპოსთა მიმართ, არ ეკურთხებინათ მეფე-მთავრები.

სამივე ტექსტის შეჯერებამ უჩვენა, რომ ცნობა მეექვსე მსოფლიო კრების შესახებ ქართულ წყაროებში ერთდროულად სამი ვერსიით გავრცელდა: პირველი – განვრცობელი სახით, როგორც შემორჩა იგი „მარტვილის ხელნაწერის“ მინაწერში. მეორე – განვრცობილი სახით, როგორც ეს მცხეთის საბუთშია. განვრცობილი ვერსიით უსარგებლია „ქართლის ცხოვრების“ შემავსებელს და, თავის მხრივ, მასში მცირე ცვლილება შეუტანია.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „სწავლულმა კაცებმა“ არაფერი იცოდნენ „კონსტანტინოპოლის ტახტიკონის“ შესახებ, უნდა ვირწმუნოთ, რომ იგი მართლაც სტამბულში ყოფნის დროს არის მოძიებული და იქვე იქნა შეტანილი მცხეთის საბუთში. ამაზე მეტყველებს საბუთის დიპლომატიკური აღნაგობაც – მისი მრავალთემიანობა, სტრუქტურა, გამოყენებული ფრაზეოლოგია, საკითხთა უკიდურესი

გამო ვ. გოლიაძე „მარტვილის ხელნაწერის“ მინაწერს და „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართს სხვადასხვა წყაროზე დამოკიდებულად მიიჩნევს, თუმცა მათი შინაარსობრივი და ფრაზეოლოგიური სიახლოვე ეჭვს არ აღძრავს (გოლიაძე, 1991ა: 188-194, 174-175).

დეტალიზაცია. ამ მახასიათებლებით საბუთი დიდად სცილ-დება ქართული დიპლომატიკის წესებს. კიდევ უფრო უჩვეულოა იგი ოსმალური დიპლომატიკისათვის. ყველაზე მეტ სიახლოვეს საბუთი ამჟღავნებს ბერძნულ-ბიზანტიურ საბუთებთან¹¹⁸. ბიზანტიური საკანცელარიო წესების გავლენაზე მეტყველებს საბუთის ბოლოს მოთავსებული ბერძნულებოვანი მინანერიც, რომელიც წარმოადგენს ასლის გადამდების მოწმობას დედანში თარიღისა და ხელრთვის არსებობის შესახებ (კაკაბაძე 1967: 166). ეს მინანერიც მიუთითებს, რომ საბუთი თარგმნილია ბერძნული ენიდან. თურქულად შედგენილად მიიჩნევს მას ს. კაკაბაძე (კაკაბაძე 1967: 165), მაგრამ რადგან ამგვარი შინაარსის საბუთი ვერ მომზადდებოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გარეშე, რომელიც მთავარ ფიგურას წარმოადგენდა სულთნის ქრისტიანულ პოლიტიკაში, ამიტომ, მოსალოდნელია, მისი თავდაპირველი ვერსია ბერძნულენოვანი ყოფილიყო, ყოველ შემთხვევაში, აშკარაა მისი დასტრუქტურება ბერძნული საბუთების დიპლომატიკური წესების შესაბამისად.

ამჯერად, შეუძლებელია საბუთში გამოყენებული წყაროს – „კონსტანტინოპოლის ტახტიკონის“ – ავთენტურობის შესახებ რაიმეს თქმა, მაგრამ ფაქტია, რომ იგი საბუთის შემდგენმა სარწმუნოდ მიიჩნია და სულთნის კანცელარიაში ოფიციალურად წარსადგენად გამზადებულ დოკუმენტში შეიტანა.

XVIII საუკუნის შუა ხანებში ამ წყაროს ქართველი სწავლულებიც გაეცნენ და იგი სარწმუნოდ მიიჩნიეს. ამის შემდეგ შეაქვთ იგი „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერებში, რაც ირიბად მიანიშნებს, რომ იმდროინდელი ქართველი ისტორიკოსები ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის კანონიკურ ნიშნებს კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს მოთხოვნათა შესაბამისად უკეთებდნენ კორექციას. მცხეთის საბუთის მიხედვით, ასეთ მოთხოვნათა შორის ითვლებოდა: 1. კათალი-

¹¹⁸ ბიზანტიური საეკლესიო საბუთების ვრცელი, თემატურად მდიდარი და მრავალრიცხვოვანი ნიმუშებისათვის იხ. მაგ., ივირონის აქტები (ივირონის აქტები 2008).

კოსის კანონიკურ უფლებათა რეალურად განხორციელება მისდამი დაქვემდებარებულ ყველა საეკლესიო ოლქში (რის-თვისაც საქართველოს სამეფოებად დაშლის შემდეგ ქართლის კათალიკოსებს ისედაც მუდმივად უხდებოდათ ბრძოლა); 2. საეკლესიო იერარქიული საფეხურების სისრულე, რისი ნაკლოვანებაც, როგორც ჩანს, ქართლის ეკლესიაში შეინიშნებოდა. კერძოდ, აქ ლაპარაკია მიტროპოლიტის ხარისხზე. ქართლის საეკლესიო იერარქიაში, როგორც ადრეულ შუა საუკუნეებსა და ერთიანი მონარქიის დროს, ასევე დაშლილობის პერიოდში, მიტროპოლიტის ხარისხი ნაკლებად ჩანს. ეს ვითარება გამოწვეული იყო საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული თავისებურებებით, რამაც თავიდანვე განსაზღვრა როგორც საერო, ასევე საეკლესიო-ტერიტორიული ადმინისტრირების წესი¹¹⁹. XIV-XV საუკუნეებში მიტროპოლიტის ხარისხში აყვანილი იყვნენ მხოლოდ თბილელი ეპისკოპოსი და ახტალის წინამდღვარი. ეს უკანასკნელი მას შემდეგ, რაც ახტალის ქალკედონიტური მონასტერი (XIVს. მეორე წანა.) ეპარქიად გადაკეთდა. ახტალის მიტროპოლიტი მწყემსავდა სტრატეგიულად მნიშვნელოვან და საკმაოდ მოზრდილ ოლქს – დებედის ხეობის ქართულ მოსახლეობას და სომეხ ქალკედონიტებს (ბერძენიშვილი 2005: 212). ამიტომ სომხითის მიტროპოლიტს უაღრესად საპატიო ადგილი ეკავა სამეფო დარბაზში – იგი იჯდა ჭყონდიდლის შემდეგ “ნატითა და ბალიშითა” (დოლიძე 1965: 48)¹²⁰. ფერარა-ფლორენციის

¹¹⁹ რომაულ/ბიზანტიური სამიტროპოლიტო კათედრები წარმოიშვა იმპერიის ვრცელი ოლქების ცენტრალურ ქალაქებში. მიტროპოლიტს თავის მხრივ რამდენიმე ეპარქია ექვემდებარებოდა. საქართველოს ეთნიკურ საზღვრებში სამიტროპოლიტო კათედრების რეალური აუცილებლობა არ არსებობდა. ამ საკითხს ყურადღება ექცევა მიტროპოლიტ ა. ჯაფარიძის ნაშრომში (ჯაფარიძე 2010: 674-678).

¹²⁰ ახტალა საწინამდღვრო სამიტროპოლიტო კათედრად, დ. ბერძენიშვილის საფუძვლიანი ვარაუდით, გადაკეთდა გიორგი ბრწყინვალის მეფობაში (ბერძენიშვილი 2005: გვ. 212). სომხითის მიტროპოლიტის სამწყსოს, ვახუშტის მიხედვით, შეადგენდა „ხუნანი, გარდაბანი და ბერდუჯისა მდინარე“ (ყაუხჩიშვილი 1973: გვ.309-310).

კრებაზე ალექსანდრე დიდს სხვა პირებთან ერთად სომხითის მიტროპოლიტი წარუგზავნია (ყაუხჩიშვილი 1973: 281, სქ.1). XVI საუკუნეში სომხითის სამიტროპოლიტო მოიშალა და სამეფო დარბაზში მისი საპატიო ადგილი ლევან კახთა მეფეს ალავერდელისათვის მიუკუთვნებია, (დოლიძე 1965: 400), თუმცა მას იმ დროს მიტროპოლიტი არ ეწოდებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში XVII-XVIII საუკუნეებში მიტროპოლიტად იხსენიებიან მხოლოდ თბილელი და რუსთველი (დოლიძე 1965: 360). სხვა მიტროპოლიტი ქართლის ეკლესიამ, ვიდრე XVIII საუკუნის 40-იან წლებამდე, არ იცის. როგორც ჩანს, ქართლის საეკლესიო იერარქიაში მიტროპოლიტების ნაკლებობა იმდენად სერიოზულ ხარვეზად იყო აღქმული, რომ XVIII საუკუნის 40-იანი წლებიდან, როგორც კი ოდნავი მშვიდობა დამყარდა, თემურაზისა და ერეკლეს მიერ კათალიკოსთან ერთად გაცემული საგანგებო აქტებით ქართლისა და კახეთის არაერთი ეპარქია სამიტროპოლიტო კათედრად გარდაიქმნა. ამ დროს აკუთვნებენ ან უახლებენ მიტროპოლიტის ხარისხს მროველს, თბილელს, ნინოწმინდელს, ნეკრესელს, ბოდბელს, წილკნელს (დოლიძე 1965: 395, 409, 536, დოლიძე 1970: 753, 773, 754, 835). საუკუნის ბოლოს მიტროპოლიტი გახდა ალავერდელიც, რომლის პატივი ანტონ მეორემ შეითავსა (დოლიძე 1970: 974). ასეთ საბუთებში მითითებულია ხოლმე სამიტროპოლიტო კათედრის ისტორიული როლი და დამსახურება, რათა მის ახალ სტატუსს მეტი დამაჯერებლობა შემატებოდა. ამრიგად, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში სამიტროპოლიტო კათედრების მომრავლება სრულიად მიზანდასახული პროცესი ჩანს, რაც, იმდრონდელ მოღვაწეთა გაგებით, ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის სრულფასოვან წარმოჩენას ისახავდა მიზნად.

სომხითის ვრცელი ეპარქიის მწყემსმთავარს მიტროპოლიტის წოდება, მოსალოდნებლია, სომხური საეკლესიო ადმინისტრაციული ნომენკლატურის ზეგავლენით მიეკუთვნა. მაგ., ერთიანი საქართველოს ფარგლებში ამავე რეგიონში ახტალის მეზობლად მდებარე ახპატს მეტროპოლია ეწოდებოდა (მელიქშეთბეგი 1928: გვ.42).

ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება

ქართლ-კახეთის სამეფოს რუსეთთან მიერთების შემდეგ კვლავ დაისვა ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალურობის საკითხი. ერთმორწმუნეობა, რამაც მეტნილად განსაზღვრა საქართველოს პოლიტიკური არჩევანი რუსეთის სასარგებლოდ, რუსეთმა რუსითიკატორული პოლიტიკის გასატარებლად გამოიყენა. ქართლ-კახეთის სამეფოში რუსეთის მმართველობის შემოღების პირველივე წლებიდან ცხადი გახდა, რომ იმპერია არ აპირებდა ქართლის ეკლესიისათვის თვითმნის უფლების შენარჩუნებას. ქართული ეკლესია ქართულენოვანი ღვთისმსახურებით, ეროვნული მწერლობით, ეროვნული წმინდანების კულტით, ქართული სკოლით და საზოგადოებაზე ზეგავლენის მაღალი ხარისხით სერიოზულ ზეგავლენას ახდენდა ეროვნული ცნობიერების ფორმირებაზე და აფერხებდა რუსითიკაციის გეგმას. სწორედ ამიტომ რუსეთის ყოველი ახალი მთავარმართებელი (ციციანოვი, გუდოვიჩი, ტორმასოვი) სხვადასხვა კუთხით უტევდა ქართულ ეკლესიას – მათ შორის პირადად კათალიკოს ანტონ II-ს. დანესდა უმკაცრესი კონტროლი კათალიკოსის კანონიკურ საქმიანობაზე – მთავარმართებელთან შეთანხმების გარეშე მას ჩამოერთვა მაღალი სამღვდელოების ხელდასხმის უფლება, შეეზღუდა საეკლესიო მართლმსაჯულების მოთავეობა და ეს საქმე გადაეცა დიკასტერიას – საეკლესიო სასამართლო ორგანოს.

ანტონის დროსვე დაიწყო რუსულმა ხელისუფლებამ ეკლესიისათვის მრევლთან ურთიერთობის უმთავარესი იარაღის – ქართული ენის შევიწროვება. ანტონ კათალიკოსი რუსული მრევლისათვის ქაშვეთის ეკლესიაში კვირაობით და საზეიმო დღეებში წირვა-ლოცვას რუსულ ენაზე ატარებდა, მაგრამ მთავარმართებელი ტორმასოვი ამას აღარ დასჯერდა და კათალიკოსისაგან ქაშვეთის ეკლესიაში ქართული ღვთისმსახურების საერთოდ გაუქმება და იქ მომსახურე მღვდლების დათხოვა მოითხოვა. ამაზე კათალიკოსმა მთავარმართებელს უარი შეუთვალა. ამ ამბის შემდეგ ანტონ კა-

თალიკოსის მიზანმიმართული დისკრედიტაცია ღიად დაიწყეს. ამ მიზნით იყენებდნენ ულირსი პირების მოქრთამვას და ინტრიგის ქსელის ხლართვას (ბუბულაშვილი 2002: 27-29). მაშინ წაუყენეს კათალიკოსს შეთითხნილი ბრალდება მცხეთის მამულების განიავების შესახებ. კათალიკოსის წინააღმდეგ გამოიყენეს ყოვლად ულირსი პიროვნება – თბილელი მიტროპოლიტი არსენი, რომელმაც ანტონის საწინააღმდეგო ცილისმნამებლური წერილი გაუგზავნა რუსეთის იმპერატორს. პასუხად იმპერატორმა კათალიკოსი ანტონი პეტერბურგში მეორედ „მიიწვია“ (პირველი მიწვევა მან მიიღო 1809 წელს, რაზედაც ანტონმა ავადმყოფობის მომიზეზებით უარი შეუთვალა). ამჯერად კათალიკოსს უარი აღარ გაუვიდა (ბუბულაშვილი 2002: 59-60).

1810 წლის 3 ნოემბერს კათალიკოსმა ანტონ II-მ უკანასკნელი წირვა ჩაატარა სვეტიცხოველში და სამუდამოდ გამოეთხვა თავის სამშობლოს (ბუბულაშვილი 2002: 60).

ჯერ კიდევ 1808 წელს ჩამოვიდა საქართველოში რუსეთში განსწავლული ეპისკოპოსი და წმ. სინოდის წევრი ვარლამ ერისთავი, რომელსაც რუსეთის ხელისუფლება ქართლის ეკლესიის მომავალ წინამძღოლად ამზადებდა (ბაგრატ ბატონიშვილი 1441: 110).

ანტონ კათალიკოსის რუსეთში გაწვევის შემდეგ ქართლის კათალიკოსის ინსტიტუტი გაუქმდა, ქართლის ეკლესია რუსეთის წმ. სინოდს დაექვემდებარა, ხოლო ადგილობრივ საეკლესიო საქმეთა გასაძლოლად ეგზარქოსი დაინიშნა. პირველი ეგზარქოსი ვარლამ ერისთავი იყო, ხოლო მის შემდგომ ყველანი ეროვნებით რუსები იყვნენ.

პეტერბურგში ჩასული კათალიკოსი თავდაპირველად იმედოვნებდა, რომ მას უკან დააპრუნებდნენ, რის გამოც 1811 წელის 21 მაისს იმპერატორს თხოვნით მიმართა. თხონაში მკაფიოდ იყო ჩამოყალიბებული ქართლის ეკლესიის ძველთაძველი ავტოკეფალური უფლებები, მაგრამ, ცხადია, კათალიკოსის თხოვნა ამაო გამოდგა. 1811 წლის 10 ივნისს ქართლის უძველესმა ავტოკეფალურმა ეკლესიამ არსებობა შეწყვიტა. ეს იყო ძალადობრივი აქტი, განხორციელებული

საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ საეკლესიო კანონების
სრული უგულვებელყოფით.

მხოლოდ საუკუნის შემდეგ, 1917 წლის 12 მარტს, ქარ-
თველი სამღვდელოების საუკეთესო ნაწილმა, რომელიც „ავ-
ტოკეფალისტების“ სახელით შევიდნენ საქართველოს ისტო-
რიაში, საზოგადოების ფართო მხარდაჭერით, საქართველოს
ეკლესიის ავტოკეფალია აღდგენილად გამოაცხადა.

Abstract

The present work is dedicated to the eparchy of cathalicoses of Mtskheta – „Mtskheta House“, as it was called in medieval Georgia. „Mtskheta House“ played quite a special historical role in statehood and social life of Georgia. Formation of Mtskheta eparchy starts in 326 with official recognition of Christianity in the Kingdom of Kartli.

The same year the Svetitskhoveli Cathedral was built in Mtskheta, capital of the Kingdom of Kartli. This cathedral is one of the oldest among Christian churches. It was built immediately after conversion of King Mirian in the royal garden, where, according to „Moqtsevai Kartlisai“ („Conversion of Kartli“), Lord’s robe was buried by Judean Christians of Mtskheta. Through merging of these two sacral elements, royal garden and Lord’s robe, new chronotope appeared in the history of Kartli, from where recording of new Christian time starts. The history of Kartli conversion preserves knowledge of Judean Christians of Mtskheta about Lord’s robe, which is originally adapted to the local pagan thought about the Tree of Life. Name of the Cathedral „Sveti Tskhoveli“ („Pillar of Life“), the same Life-giving Pillar, which has become a main symbol of Georgian Christianity – the medieval Georgian literature has more than once turned to search for its theological essence.

Svetitskhoveli has become a cathedral of eparchy of cathalicoses in the second half of V century, when Vakhtang Gorgasali, King of Kartli, masterfully made use of Byzantium-Iran confrontation for domination in Caucasus and established power of cathalicoses in Kartli. In the 30s of VI century, on the permit from Byzantium, the throne of cathalicoses in Kartli is occupied by nobles of Mtskheta instead of Greeks, with which the process of nationalization of Kartli church ended. On the support of royal power and cooperation with it, in the background of political and religious confrontation of Byzantium-Iran, cathalicoses of Kartli consistently conduct the official (Calcedonian) religious course of Byzantium, which has

finally determined cultural self-awareness of Georgian people and political orientation of the State of Georgia.

Successful statehood policy, conducted in the reality of Georgia, was always based on agreed activity of secular and religious branches of government, which was being fulfilled in conditions of strong centralization in the society organized on the feudal rule. But to form such conditions was not always possible. This, first of all, was impeded by outer power, and then inner structure of the Georgian feudal society itself, the vital impulses of which always nourished the tendencies of decentralization. That was why, in medieval Georgia only powerful and uncompromising monarchs managed to strengthen the secular power together with the church authorities having such traits. In the society of Kartli (of Georgia, in the period of unification), structured on the rule of suzerain-vassal relations, monarchs always interfered into selection of candidacies for cathalicoses – they were mostly the representatives of feudal families loyal to the royal power.

But other church hierarchies were also of the same feudal-aristocratic origin, which inherited eparchy cathedras and introduced the elements of feudal anarchy into the church. Such tradition, established in the Early Middle Ages, in XI century, became an inhibiting factor at the new stage of struggle for unified Georgian monarchy. In that period incapability of church became evident to reach consolidation of feudal society around king's figure. Cathalicos' institute failed to arrange the issues, demanded by the political union of Georgia from the church representatives. This was intensified by destructive role of Byzantium, which did not want existence of strong monarchy on the territory of Georgia. The raids of Turk-Selchuks in the end of XI century formed danger to existence of the State of Georgia in general. These events incurred great material and moral harm to the church organization. The church lost the function of moral leader of the society. To improve the situation King David IV Aghmashenebeli (the Builder) made the

principle of cooperation between royal power and the church closer to the model of Byzantine symphonism, but unlike Byzantium, where in church affairs emperor relied on Patriarch of Constantinople, David Aghmashenebeli curtailed the rights of cathalicos to much extent and for supervision over the church affairs introduced the new position of Chkondidel – mtsignobartukhutsesi (similar to European Chancellor). Among many other functions of Chkondidel-mtsignobartukhutsesi (he was second official person after the king), he was commissioned to control the church and conduct justice. Such change was demanded by internal structure of the Georgian society, very different from Byzantium, and which itself had strong influence on the church.

The position of Chkondideli-mtsignobartukhutsesi had existed at full value over more than a century and facilitated establishment of justice in the country, increase of education level, return of church within the church laws and, finally, building of the state.

But the position of Chkondidel-mtsignobartukhutsesi diminished the role of cathalicos and Mtskheta House in the state policy, due to which first hidden, then open conflict appeared between Mtskheta cathalicoses and Chkondidel-mtsignobartukhutseses. The conflict ended first in weakening and then full abolishment of Chkondidel-mtsignobartukhutsesi's position, which was one of the expressions of royal power weakening. After that, cathalicoses of Georgia and Mtskheta House regained the function of real leader of the church.

Cathalicos of Georgia, with seat in Mtskheta, simultaneously was head of the church hierarchy and also owner of vast and well-organized church senioria. Mtskheta inherited ownership of numerous land plots, well-arranged administration, justice system and chatalicos' army. Unlike other eparchies, Mtskheta lands were not compactly located. Mtskheta estates were scattered in different corners of Georgia – Kartli, Kakheti, Hereti, Samtskhe-Javakheti, and Kvemo Kartli. Mtskheta estates achieved special scales in the period of powerful united Georgia (XI-XIII). In that period North

Caucasus Christian communities were under canonical and feudal subjection as well. Territorial policy of Mtskheta eparchy served the idea of royal power centralism. In the periphery and borderline zones Mtsketa House multiplied the contingent loyal to royal power, which it used against feudal separatism in places.

The lands of Mtskheta eparchy kept increasing at the expense of donations from royal and private persons. Mtskheta also possessed purchased estates, but their share was incomparably small compared with donated estates. Origin of the property had an impact on the meaning of ownership and legal regime. If purchased estates were private property of church, the donated property was owned by it on condition of inherited beneficium.

Care of royal power over Mtskheta eparchy was expressed in abundance of donated serf-estate and in granting it the wide taxation immunity. Such immunity provided economic sustainability and independence of inner activities of the eparchy. In certain periods of time Mtskheta kept losing, completely or partially, its immunity rights. For example, Mtskheta villages under Arab ownership (second half of VII – X cc) were being taxed, but during the Mongol rule (second half of XIII – first quarter of XIV cc) Mtskheta taxation immunity was renewed, which formed comparatively better condition for it in the common economic hardships.

In addition to donations from kings, Mtskheta received numerous donations from the private persons as well. The documents vividly show how generous the Georgian feudal rank was to Mtskheta Cathedral that promoted accumulation of numerous immovable and movable properties within centuries.

Svetitskhoveli was a burial-ground for kings, other members of their families and cathalicoses. Royal persons in their lifetime were founding their own niches (chapels) and determined the volume of prayers to be served there and calendar days for agape meals. By not full information, we have at our disposal, more than 40 niches acted uninterrupted only in the XIV-XVI centuries. They were served by

their own church staff. They were responsible for organization of the liturgy and agape meals in the name of donators. Such meals were a necessary component for feeding the poor, which attached them peculiar charity function.

Kartli Cathalicos governed Mtskheta vast eparchy through the central administration staff, which was called „Mtskheta House“, and the officials of this staff – „Mtskhetishvilebi“ (Children of Mtskheta). Their amount traditionally was 12 and each of them received 1/12 of total Mtskheta income in the form of wages. The positions, connected with church services, missionary activities, justice, eparchy farming, finances, and military obligations, were distributed among Mtskhetishvilebi.

Socially Mtsekhetisvilebi belonged to church noblemen (vassals), which inherited the position and estate – beneficium. To appoint („to pardon“) any person as Mtskhetishvili was a prerogative of cathalicos, but to approve their appointment was the right of a king. Mtskhetishvilebi formed a separate corporation; their legal and economic space did not expand beyond Mtskheta estates, and hierarchically was subject to king and cathalicos. Mtskhetishvilebi traditionally were educated persons, had knowledge of theology, law, medicine, and were aware of farming.

In the second half of XV century the process of Georgia's disintegration became irreversible. This process was nourished by both external and internal factors – fall of Byzantium and condition of the state being within hostile Muslim environment. Incessant defensive wars, stagnation of feudalism and break from epochal innovations, cultural isolation, decline of school education, delay of theological thought – all this was painfully reflected on the condition of the Georgian church. From the 60s of XV century in Georgia, separated into three kingdoms and three principalities, the estates of Mtskheta eparchy turned out to be scattered within the borders of three political units: Kartli, Kakheti and Samtskhe-Satabago. Feudal separatism kindled regional consciousness and it penetrated into the

church as well. In such condition the main task for cathalicos' eparchy became preservation of the church unity. „Political geography“ of Mtskheta eparchy, which earlier was one of the protecting mechanisms for statehood unity of Georgia, maintained contours till the end of XVI century through the great efforts of cathalicoses.

Kartli cathalicoses had to fight most hard against the princes of Samtskhe-Saatabago, which tried to remove Samtskhe church from the Mtskheta canonical space. Separatist wishes of Samtskhe atabags (heads of Samtskhe-Saatabago principality) were well used by Antioch patriarchs, which, through gross violation of church laws and avoiding Kartli Cathalicos, gave blessings to Atskuri bishops that they should ordain other local bishops of Saatabago. Kartli cathalicoses conducted irreconcilable struggle with every possible means against such arbitrariness. With every means at their disposal – cursing of the disobedient, and mobilizing devoted contingent – they managed to preserve long impact on Saatabago.

From XVI century it became a problem for Mtskheta to defend Kakhetian estates. In that period kings of Kakheti, in dispute cases always supported Mtskheta, but from XVII century, due to worsened political situation, Mtskheta keeps losing numerous estates.

From XVII century till second half of XVIII century East Georgia was mostly within the political orbit of Iran. In that period the church of Kartli faced great distress. The country was destroyed due to frequent wars, the population – driven away and scattered, churches – robbed.

Feudal elite experienced strong influence of Muslim customs and rules. Though shahs of Iran granted and approved the feudal rights to Mtskheta House on already reduced estates, but this gave them less rights to have cultural and moral influence on the society. Kartli cathalicoses, serving in those centuries, mostly tried to restore the church estates destroyed by wars, to repair ruined churches, among

them Svetitskhoveli, to arrange its library and archives, to purchase church stock, etc.

As for educational activity, its revival was managed in the first decades of XVIII century under the guidance of King Vakhtang VI and Cathalicos Domenti IV. In that period the Code of Kartli Law was renewed, continuation of „Kartlis Tskhovreba“ („Life of Kartli“) was written, Georgian printing house was founded, in which printing of theological books and textbooks started, but soon this process was suspended in result of raids of Ottomans in Kartli. It resumed in the second half of XVIII century under the guidance of Cathalicos Anton I. Anton I was church figure of a new type, who managed to break through long cultural isolation and to introduce theological and philosophical knowledge, new for the then Georgia, into the training programs of newly opened seminaries. Anton I awakened interest of Georgian youth in philosophical and scientific thinking, which, considering the demands of the contemporary epoch, was inspired by the perspective of Georgian society development.

The present work also tackles the problematic issues of canonical rights of Mtskheta Cathalicos. The first Cathalicos of Mtskheta was sanctified in Antioch as a sign of Mtskheta being in canonical subjection to Antioch. At the early stage of national churches formation, permanent contacts with patriarchate centers meant for the church, supporting the religious course of Byzantine, integration into common cultural and legal space. One of the expressions of such contact was travel of Mtskheta cathalicoses to Antioch for sanctifying. But these relations were impeded in the periods of regional wars and religious disagreement. In the regions of Asia Minor in the end of VI century and nearly whole VII century frequency of wars promoted growth of Mtskheta canonical independence. Sanctifying of Mtskheta cathalicoses took place then locally already. In mid-VIII century Patriarchate of Antioch fully acknowledged autocephaly rights of Kartli church, but in XI century the same patriarchate started again the dispute about autocephaly of

Church of Georgia. That's why the issue of autocephaly of Georgian Church was intertwined with the issues of political unity and national originality of Georgia. Claims of Antioch Patriarchate against autocephaly of Georgian Church were substantially criticized by XI century Georgian theologians – Giorgi Mtatsmindeli and Eprem Mtsire (Ephrem the Assyrian), based on Greek sources again. Further on, in XII-XIII centuries Georgian scholars enriched and strengthened more the argumentation on apostolic origin of Georgian Church and sacral-symbolic meanings of its main sanctity – Christ's robe. Existence of these arguments removed the basis of any doubt against autocephaly of the Church of Georgia. In the same centuries, growth of international importance of the State of Georgia and authority of the Georgian Church forms the term for attaching the title of sixth world patriarch to Cathalicos-Patriarch of Georgia in the Orthodox Church diptych. He used this status at the Ferrara-Florence meeting.

After fall of the Empire of Byzantium the issue of autocephaly of the Georgian Church was no longer raised before Orthodox patriarchates, but in 1723, when Kingdom of Kartli was occupied by Ottomans, it became actual again to substantiate autocephaly. This time, the Church of Kartli proves legality of its autocephaly rights to Patriarchate of Constantinople, to which was submitted the fate of Orthodox churches in the Ottoman Empire. With the indirect data at our disposal, protection of the rights of Georgian Church was shouldered by Cathalicos Domenti IV, who in 1724 was called to Istanbul. A new argument appears in the Georgian sources in regard to this event about granting autocephaly to the Church of Kartli at the sixth world meeting. At the official level, the Church of Georgia had no time to use this argument, because Cathalicos Domenti IV was exiled in 1727, on the order of Sultan, from Istanbul to the island, and the rule of Ottomans itself ended in East Georgia in 1735.

In the beginning of XIX century, after the Kingdom of Kartli-Kakheti joined Russia, the Georgian Church, with church services in

Georgian, national literature, cult of national saints, Georgian school and high degree of influence on the society, impeded implementation of the „russification“ plan of the Russian Empire. Just because of this St Synod of Russia decided to abolish autocephaly of Kartli Church. In 1811 Cathalicos Anton II was called by the Russian government to St Petersburg and the position of exarch was introduced to lead the church affairs.

Co-religious Russian Empire deprived one of the oldest churches of Christian world off the status of autocephaly church by forced act and full disregard of the church laws.

გამოყენებული ცყაროები და სამაცნიერო ლიტერატურა:

1. აბაშიძე 1997: ზ. აბაშიძე, სერგი გორგაძე – საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი, ავტორეფერატი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1997.
2. აბაშიძე 2013: ზ. აბაშიძე, კიდევ ერთხელ მწიგნობართუხუცესჭყონდიდლის სახელოს შესახებ, რელიგიის ისტორიის საკითხები, II, თბილისი, 2013.
3. აბდალაძე 1978: ა. აბდალაძე, სომხურ ხელნაწერთა ანდერძების ცნობები საქართველოს შესახებ (XIV-XV სს.), „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.
4. აბდალაძე 2005: ა. აბდალაძე, სომხური ანდერძ-მინაწერები საქართველოს შესახებ, X-XIII სს. არტანუჯი, 2005.
5. აბდალაძე, ამიერკავკასიის პოლიტიკურ ერთეულთა ურთიერთობა IX-XI საუკუნეებში, მეცნიერება, თბილისი, 1988.
6. აბრამიშვილი 1977: გ. აბრამიშვილი, სტეფანოზ მამიალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში, თბილისი, 1977.
7. აბულაძე 1937: იოანე დრასხანაკერტელი, თარგმანი შენიშვნებითა და საძიებლებით ილია აბულაძისა, თბილისი, 1937.
8. ი.აბულაძე 1955: იოანე ოქროპირი, წყალობისათვის ღმრთისა, მამათა სწავლანი, X და XI ს-თა ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ილია აბულაძემ, თბილისი, 1955,
9. აბულაძე 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. I (V-X სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანქიევმა
10. აბულაძე 1967: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. II, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1967.
11. აბულაძე 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ზეგლები, ნ. III, დასაბეჭდად მოამზადეს: ი. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიზემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, თბილისი, 1971.
12. აბულაძე 1989: ცისანა აბულაძე, სულტან მეჰმედ IV სიგელი იოანე ბერის მაწყვერლად დანიშვნის თაობაზე, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 290, 1989.
13. ალასანია 2007: გიული ალასანია, საისტორიო კრებული, თბილისი, 2007.

14. ალასანია 2008: გიული ალასანია, ქართველები და ისლამამდელი თურქები, თბილისი, 2008.
15. ალექსიძე 1968: ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1968.
16. ალექსიძე 1973: ზ. ალექსიძე, მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, №3, 1973.
17. ალექსიძე 1974: ზ. ალექსიძე, რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში, მაცნე, ისტორიის სერია, №1, 1974.
18. ალექსიძე 1975: ა. ალექსიძე, ქართულ ენაზე მოღწეული ანტილათინური პოლემიკური თხზულება (ევსტრატი ნიკიელის ტრაქტატი), თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, №162, 1975.
19. ალექსიძე 1976: ზ. ალექსიძე, ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო/ ძიებანისაქართველოსა და კავკასიის ისტორიან 1976.
20. ალექსიძე 1980: არსენ საფარელი, განყოფისათვს ქართველთა და სომებთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბილისი, 1980.
21. ალექსიძე 1998: ზ. ალექსიძე, საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში VII ს-ის დამდეგს: კირონ ქართლის კათალიკოსის დიპლომატია, ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი, 1998.
22. ალექსიძე 2011: ზ. ალექსიძე, ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთახედვით, კრ. ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი, 2011.
23. ალექსიძე 2011ა: ზ. ალექსიძე, ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი – ეპიგრაფიკული ეტიუდები, კრ. ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი, 2011.
24. ალექსიძე 2011ბ: ზ. ალექსიძე, უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დიხასტიის შესახებ, კრ. ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი, 2011.
25. ანდრონიკაშვილი 1966: მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართულიენობრივი ურთიერთობებიდან, I, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1966.
26. ანთელავა 1980: ილ. ანთელავა, XI-XV საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, „განათლება“, თბილისი, 1980.
27. ანთელავა 1983: ილ. ანთელავა, საქართველოს ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობა, თბილისი, 1983.

28. ანთელავა 1988: ილ. ანთელავა, XI-XIV საუკუნეების ქართული საისტორიო წყაროები, თბილისი, 1988.
29. ანთელავა 1988-ა, ქართული საისტორიო მასალა გიორგი I-ის სტატუსის შესახებ XI-XIV სს., ქართული საისტორიო წყაროები, თვილისი, 1988.
30. ანთელავა 2002: ილია ანთელავა, საქართველოს საისტორიო-წყაროთმცოდნებითი ძიებანი, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2002.
31. ანოტ. ლექსიკონი 1991: პირთა ანოტირებული ლექსიკონი (XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით), I, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა, მ.სურგულაძემ, ე. ცაგარეიშვილმა, გ. ჯანდიერმა, თბილისი, 1991.
32. ანოტ. ლექსიკონი 1993:: პირთა ანოტირებული ლექსიკონი (XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით), II, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა და მ.სურგულაძემ, თბილისი, 1993.
33. ანოტ. ლექსიკონი 2004: პირთა ანოტირებული ლექსიკონი (XI-XVII სს. ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით), III, გამოსაცემად მოამზადეს: გამოსაცემად მოამზადეს: ა. ბაქრაძემ, დ. კლდიაშვილმა ლ. რატიანმა, გ. ოთხმეზურმა და მ.სურგულაძემ, თბილისი, 2004.
34. ანტონი 1980: ანტონ კათლიკოსი, წყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1980.
35. ბაგრატ ბატონიშვილი 1941: დავით ბატონიშვილის ახალი ისტორია, ბაგრატ ბატონიშვილის ახალი მოთხრობა, გამოსცა თამარ ლომაურმა, თბილისი, 1941
36. ბაქრაძე 1885: ვახუშტი, საქართველოს ისტორია, I, დ. ბაქრაძის რედაქციით, ტფილისი, 1885.
37. ბანაში 1988: ნ. ბანაში, ეთნო-რელიგიური პროცესენი, 1988.
38. ბეზარაშვილი 2004: ქეთევან ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებატა ქართული თარგმანების მიხედვით, „მეცნიერება“, თბლისი, 2004.
39. ბერძენიშვილი 2000: დევი ბერძენიშვილი, ჯავახეთი, თბილისი, 2000.
40. ბერძენიშვილი 2005: დევი ბერძენიშვილი, ნარკვევები, გამოცემლობა „სამკალი“, თბილისი, 2005.
41. ბერძენიშვილი 1965: ნ. ბერძენიშვილი საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, თბილისი, 1965.
42. ბერძენიშვილი 1966: ნ. ბერძენიშვილი საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბილისი, 1966.

43. ბერძენიშვილი 1967: 6. ბერძენიშვილი საქართველოს ისტორიის საკითხები, IV, თბილისი, 1967.
44. ბერძენიშვილი 1971: 6. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, V, თბილისი, 1971.
45. ბერძენიშვილი 1973: 6. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბილისი, 1973
46. ბერძენიშვილი 1974: 6. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი, ტ.VII, 1974
47. ბოგვერაძე 1973: ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები VI-VIII საუკუნეებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ.II, თბილისი, 1973.
48. ბოგვერაძე 1973ა: ა. ბოგვერაძე, ქართლის ფეოდალური სახელმწიფოს აღდგენა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ.II, 1973.
49. ბრეგაძე 1959 ეფრემ მცირე, უნყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკვენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთოთ. თ. ბრეგაძემ, თბილისი, 1959.
50. ბუბულაშვილი 2002: ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ანტონ მეორე, თბილისი, 2002.
51. ბუბულაშვილი 2007: ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სწმინდები, გამომ. „ახალი ივირონი“, თბილისი, 2007.
52. გაბაშვილი 1958: ვალერიან გაბაშვილი, ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII სს. თბილისი, 1958.
53. გაბაშვილი 1968: ვალერიან გაბაშვილი, აღმოსავლეთი XI-XII სს. ქართული საისტორიო წყაროების ფურცლებზე, თსუ შრომები, ტ. 125, 1968.
54. გაბიძაშვილი 1978: ენრიკო გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.
55. გაბიძაშვილი 2007: საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიძაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე, თბილისი, 2007
56. გარეჯის დოკუმენტები 2008: გარეჯის ისტორიული დოკუმენტები, XIII-XVIII სს. ნაკვეთი 1. გამოსაცემად მოამზადეს დ. ლომიძემ, მ. ჭუმბურიძემ და ზ. სხირტლაძემ, თბილისი, 2008.
57. გელასი კესარიელი 1961: გელასი კესარიელი გეორგიკა I, ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1961.
58. გელაშვილი 2008: ნ. გელაშვილი, რელიგიური ასპექტი როსტომ მეფის მმართველობაში (1633-1658), კრ. ნოდარ ჯანაშია 75, „ჰოროსი XXI“, თბილისი, 2008.

59. გიგინეიშვილი 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს პ. გიგინეიშვილმა დაელ. გიუნაშვილმა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
60. გიუნაშვილი 1972: მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1972.
61. გოილაძე 1991: ვ. გოილაძე, ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, თბილისი, 1991.
62. გოილაძე 1991ა: ვ. გოილაძე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბილისი, 1991.
63. გოილაძე 2011: ვახტანგ გოილაძე, ათასწლოვანი სვეტიცხოველი, „უნივერსალი“, თბილისი, 2011.
64. გორგაძე 2006: ს. გორგაძე, საქართველოს ეკლესია და მისი დასაწყისი, „მოამბე“, №5, 1906.
65. გუნია 2010: ორაკული გუნია, ქრისტეს კვართი, გამომცემლობა „არტანუჯი, თბილისი, 2010.
66. გუჩუა 1973: ბრძოლა ქვეყნის მთლიანობია აღდგენისაათვის და აგრესორთა წინააღმდეგ XVI ს. I ნახევარში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1973.
67. გუჩუა 1973ა: საქართველო XVI საუკუნის 50-70-იან წლებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1973.
68. დავლიანიძე 1976: ლიანა დავლიანიძე, ჰაკობ კარნეცის ერთი ცნობის გამო, ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, „მეცნიერება“, თბილისი, 1976.
69. დავლიანიძე 1985: მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი, გამოცემლობა „მეცნიერება“, 1985.
70. დანელია 1997: პ. დანელია, ზ. სარჯველაძე 1997: კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე, ქართული პალეოგრაფია, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1997.
71. დე გრაი 1985: დე გრაი დე ფუას ცნობები საქართველოს შესახებ, ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ჯუმბერ ოდიშელმა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1985.
72. დიდი სჯულისკანონი 1975: დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბილისი, 1975.
73. დობორჯგინიძე 2010: ნ. დობორჯგინიძე, ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები, გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010.
74. დობორჯგინიძე 2012: ნ. დობორჯგინიძე, ლინგვისტურ-ჰერმე-

- ნეტიული მეტატექსტები, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2012
75. დოლიძე 1963: ქართული სამართლის ძეგლები, I, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი, 1963.
 76. დოლიძე 1965: ქართული სამართლის ძეგლები, II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი, 1965.
 77. დოლიძე 1970: ქართული სამართლის ძეგლები, III, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი, 1970.
 78. თავაძე 2012: ლ. თავაძე, კეისრის ტიტული შუა საუკუნეების ქართულ პოლიტიკურ რეალობაში, ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული მეცნიერება-თაფაკულტეტისა და საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, V, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2012
 79. თამარაშვილი 1995: მ. თამარაშვილი, იხ. მისი ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, გამომცემლობა „კანდელი“, 1995.
 80. თარხნიშვილი 1991: მ. თარხნიშვილი, საქართველოს ეკლესიი-სისტორია IV-VIIIსს, რომი, 1951 (დამოწმებულია თ. მგალობლიშვილის წიგნიდან „კლარჯული მრავალთავი, 1991, გვ. 175).
 81. თარხნიშვილი 1994: მ. თარხნიშვილი, საქართველოს ეკლესიი-ს წარმოქმნა და განვითარება, წიგნში: წერილები, კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თ. ჭუმბურიძემ, თარგმნეს ც. ბიბილეიშვილმა და მ. ებანოძემ, თბილისი, გამომცემლობა „კანდელი“, 1994.
 82. თაყაიშვილი 1960: ე. თაყაიშვილი, 1017 წლის არეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბილისი, 1960.
 83. თეოდორე ბალსამონი 1970: თეოდორე ბალსამონი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყუჩხიშვილმა, გვ. 8, თბილისი, 1970.
 84. იესე ბარათაშვილი, ცხოვრება-ანდერძი, ტექსტი გამოსცა შესავლით, შენიშვნებით, ლექსიკონითა და საძიებლით ავთანდილ იოსელიანმა, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 28, თბილისი, 1950.
 85. იესე ტლაშვაძე 1963: იესე ტლაშვაძე, ბაქარიანი, გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა, თბილისი, 1963.
 86. ივირონის აქტები 2008: ივირონის აქტები, დიპლომატიკური გამოცემა, გამომცემლები: უაკ ლეფორი, ნიკოლაოს იკონომიდი-სი, დენიზბაპახრისანთუ, ვასილიკი კრავარი, ელ. მეტრეველის თანაავტორობით, ფრანგულიდან თარგმნა ცისანა ბიბილეიშ-

- ვილმა, I-V, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008.
87. იოანე ბატონიშვილი 1984: იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, ქართული პროზა, VI, „შემდგენელი“ გ. გვერდწითელი, ნ. ებრა-ლიძე, რ, თვარაძე, თბილისი, 1984.
 88. იოანე დრასხანაკერტელი 1965: იოანე დრასხანაკერტელი, სომხეთის ისტორია, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითურთ, გამოკვლევითა და საძიებლებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი, 1965.
 89. გ. იობაშვილი, ჟამი ცოდვისა უმძიმესისა (ტყვის ყიდვა და ბრძოლა მის წინააღმდეგ) გამომცემლობა „მეცნიერება“ ბათუმი 1997, გვ. 10)
 90. კაკაბაძე 1913: ს. კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, III, ტფილისი, 1913
 91. კაჭარავა 1987: ე. კაჭარავა, საქართველოს პოლიტიკური დაშლის ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და
 92. ხელოვნების ისტორიის სერია, №3, 1987.
 93. კაჭარავა 2002: ეკა კაჭარავა, აღმოჩნდი კატალიკოსის მოღვაწეობის საკითხისათვის, ანალები, 1, ბილისი, 2002.
 94. კედრენე 1963: გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ.V, საქ. მეცნ. აკად. გამომც. თბილისი 1963.
 95. კეკელიძე 1945: კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1945.
 96. კეკელიძე, კანონიკური: 1957ა: კ. კეკელიძე, კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში, ეტიუდები, IV, 1957.
 97. კეკელიძე 1957: კ. კეკელიძე, კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები, IV, თბილისი, 1957.
 98. კეკელიძე 1980: კ. კეკელიძე, ძველი ქართილი ლიტერატურის ისტორია, I, 1980.
 99. კლდიაშვილი 2008: დარეჯან კლდიაშვილი, სინას წმ. ევატერინეს მონასტრის ქართველთა ეკლესიის სულთა მატიანე, გამომცემლობა „წევერი“, თბილისი, 2008.
 100. კლიმიაშვილი 1959: ა. კლიმიაშვილი, საეკლესიო ლაშქრის საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბილისი, 1959.
 101. კლიმიაშვილი 1964: ა. კლიმიაშვილი, მასალები XV-XVIII სს. ქართლისა და კახეთის სადროშოების ისტორიისათვის, XIV-XVIII სს. რამდენიმე ქართული ისტორიული დოკუმენტი, თბილისი, 1964.
 102. კოჭლამაზაშვილი 1999: ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ლიტურგიკული შენიშვნები, ლიტერატურა და ხელოვნება, №1, 1999.

- 103.კუდავა 2002: ბ.კუდავა, დასავლეთ საქართველოს ეკლესია (IX-XI სს.), ავტორეფერატი, თბილისი, 2002.
- 104.კუცია 1974: არაქელ დავრიულეცის ცნობები საქართველოს შესახებ,თარგმანი, შესავალი და კომენტარები კ. კუციასი, თბილისი, 1974.
- 105.ლაპაძე 2006: რუსუდან ლაპაძე, ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებში,თბილისი, 2006.
- 106.ლომინაძე 1966: ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, I,თბილისი, 1966.
- 107.ლომინაძე 1966ა: სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში, კრებულში: საქართველო რუსთაველის ხანაში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1966.
- 108.ლომინაძე 1979: ბ. ლომინაძე, მონღლოლთა ბატონობა საქართველოში და ბრძოლა მის წინააღმდეგ, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, 1979.
- 109.ლომინაძე 1999: ბ.ლომინაძე, საქართველოს მართმადიდებლური ელესიის ადმინისტრაციული ორგანიზაცია V ს-ში,საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VII, გამომცემლობა „ცოტნე“ 1999.
- 110.ლომინაძე 2010: საქართველოს საპატრიარქო და მისიმინათმფლობელობა, თბილისი, 2010.
- 111.ლომინაძე 2013: ქართული სტორიული საბუთებისკორპუსი,II, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს ბ. ლომინაძემ, თ. ენუქიძემ და 6. თარხნისვილმა, თბილისი, 2013.
- 112.ლომიძე 2007: დ. ლომიძე, ყიზილბაშობა 1735-1749 წლების აღმოსავლეთ საქართველოში, არტანუჯი, 2007.
- 113.ლომოური 1989: 6. ლომოური, საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში,1989.
- 114.ლომოური 1990: 6. ლომოური, საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, საეკლესიო კალენდარი, თბილისი, 2000. იგივე იხ. „ჯვარი ვაზისა“, I,1990.
- 115.ლომოური 1998: 6. ლომოური, ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების თარიღის და პირობების შესახებ, სვეტიცხოვლის სადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენცია 11-13 ოქტომბერი, 1998, „წმინდა ნინო“, თბილისი, 1998.
- 116.ლომსაძე, სამცხე-ჯავახეთი, თბილისი, 1975.
- 117.მ. ლორთქიფანიძე, ქართლი V საუკუნის მეორ ნევარში, თბილისი, 1979
- 118.მ. ლორთქიფანიძე 1973: მ. ლორთქიფანიძე, ტაო-კლარჯეთი („ქართველთა სამეფო“), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი 1973.
- 119.ლორთქიფანიძე 1979ა: მ. ლორთქიფანიძე, საქართველოს შინა-

- პოლოტიკური და საგარეო ვითარება Xს.80-იანი წლებიდან XI ს. 80-იან წლებამდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, 1979.
- 120.მამულია 1992: გ. მამულია, ქართლის ეკლესია V-VI საუკუნეებში, თბილისი, 1992.
- 121.მაჭავარიანი 1980: ელენე მაჭავარიანი, ათონის ივერთა მონასტერი და X-XI სს. ქართული მოხატული წიგნი, საბჭოთა ხელვენება, 1980, №11.
- 122.მგალობლიშვილი 1991: თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, თბილისი, 1991.
- 123.მგალობლიშვილი 2012: მცხეთა – ახალი იერუსალიმი, გორის უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული, №2, თბილისი, 2011.
- 124.მგალობლიშვილი 2013: თამილა მგალობლიშვილი, ახალი იერუსალიმი საქართველოში, თბილისი, 2013.
- 125.მელიქიშვილი 2009: ნ. მელიქიშვილი, ბიბლიურ წიგნთა ძელი ქართული თარგმანები, თბილისი, 2009.
- 126.მელიქესეთბეგი 1928: ლ. მელიქესეთბეგი, „ჩრდილო მხარეთა სომებთა მოძღვარნი“ და მათი ვინაობა, ტფილისი, 1928.
- 127.მესხია 1979: შ. მესხია, საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში, თბილისი, 1979.
- 128.მეტრეველი 1950: ე. მეტრეველი, ქართული აგიოგრაფიული კრებული და მისი შემდგენელი, პი შრომები, VIII, 1950.
- 129.მეტრეველი 1976: ე. მეტრეველი, ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №4, 1976.
- 130.მეტრეველი 1996: ე. მეტრეველი, ზაქარია ბანელის ანდერძი და ბერძნული ლექსი სვინაქსარიდან, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1996.
- 131.მუსხელიშვილი 2003: დ. მუსხელიშვილი, საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი, 2003.
- 132.ნიკოლაიშვილი 2003: ვ. ნიკოლაიშვილი, ქართველთა და ებრაელთა ურთიერთობის ისტორიისათვის (ისტორიულ „დიდ მცხეთაში“ ებრაელთა დიასპორის არსებობის შესახებ), კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XVI, თბილისი, 2003.
- 133.ნიკოლაიშვილი 2006: ვ. ნიკოლაიშვილი, ისტორიული დიდი მცხეთის ტერიტორიაზე ებრაელთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დამადასტურებელი წერილობითი და არქეოლოგიური მონაცემები, დ. ბააზოვის სახელოგის საქართველო ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მიზეუმის შრომები, IV, თბილისი, 2006.
- 134.ნიკოლოზ მისტიკოსი 1952: გეორგია, ბიზანტიელი მწერელების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული

ტარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა,ტ. IV. ნაკვ. II, 1952.

- 135.ოთხმეზური 2010: გიორგი ოთხმეზური, სვეტიცხოვლის ეპიგრაფიკა, კრ. „სვეტიცხოველი“, საქველმოქმედო ფონდი „ერთგულება“, თბილისი, 2010.
- 136.ოთხმეზური 2010ა: გიორგი ოთხმეზური, „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი“, (პარხლის წარწერა) საერთაშორისო კონფერენცია ტაო-კლარჯეთი, მასალები, თბილისი, 2010.
- 137.ოთხმეზური 201: თამარ ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011.
- 138.პაიჭაძე 1973: გ. პაიჭაძე, ქ. ჩხატარაიშვილი, 1768-1774 წლების რუსეთ-საქართველოს ომი და საქართველო, ნარკვევები, IV, რედ. მამია დუმბაძე, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1973.
- 139.პაიჭაძე 1973: გ. პაიჭაძე, ქართლის სამხედრო-პოლიტიკური-კავშირი რუსეთთან, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, 1973.
- 140.პაპასქირი 2009: ზურაბ პაპასქირი, ქართული პოლიტიკური სამყარო „ბიზანტიურ თანამეგობრობაში“ (X საუკუნის I ნახევარი, ისტორიანი, სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი, არტანუჯი, 2009).
- 141.პაპუაშვილი 2008: თენგიზ პაპუაშვილი, საინგილოს ისტორიის ნარკვევები, არტანუჯი, 2008.
- 142.პაპუნა ორბელიანი 1981: პაპუნა ორბელიანი, ამბავნი ქართლი-სანი, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი, 1981.
- 143.პატარიძე 1987: ლ. პატარიძე, „მოქცევად ქართლისადს“ დროის კონცეფციის გარკვევისათვის (ელიას ხალენი ნინოს ცხოვრებაში), მაკნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №2, 1987.
- 144.პატარიძე 2000: ლ. პატარიძე, ქართველთა გაქრისტიანება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქრისტიანობა საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბილისი, 2000.
- 145.პატარიძე 1965: რ. პატარიძე, XIV-XV საუკუნეების ქართული ხელნაწერების ჭვირნიშნები, პალეოგრაფიული ძიებანი, I, თბილისი, 1965.
- 146.პროკოპი კესარიელი, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული ტარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, ტ. 2, თბილისი, 1965.

147. უორდანია 1897: თედო უორდანია, ქრონიკები, წიგნი მეორე, თბილისი, 1897.
148. უორდანია 1991: თ. უორდანია, ანტონ I, საქართველოს კათალიკოსი და მთავარეპისკოპოსი ვლადიმირისა და იეროპოლისა, საღვთისმეტყველო კრებული, 1, 1991, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1991.
149. უორჯოლიანი 1987: გულქან უორჯოლიანი, საქართველო XVII საუკუნის 30-50-იან წლებში, მეცნიერება, თბილისი, 1987.
150. უუჟუნაძე 1979: ო. უუჟუნაძე, XV ს. პირველი ნახევრის საქართველოს საგარეო პოლიტიკური ისტორიისათვის / ქართული სამეფო-სამთავროების საგარეო პოლიტიკური ისტორიიდან, I, თბილისი, 1979.
151. რაფაგა 2013: დოგმატიკონიი, ნიკიტა სტითატი, ტესტები გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევა დაურთეს: მ. რაფაგამ, მ.კასრაძემ, ნ. ჩიკვატიამ, თბილისი, 2013.
152. რაფაგა 2014: მ. რაფაგა, წმ. არსენ იყალთოელისეული თარგმანი ევსტრატი ნიკიელის ანტიკათოლიკური ნაშრომისა: „მოსაქსენებელი შემოგლებული, თუ ოდეს პრომნი და ეკლესიამ მათი და რაისათვეს საღმრთოთა აღმოსავალისა ეკლესიათგან განიჭრნეს, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, V, თბილისი, 2014.
153. სანაძე 2000: მ. სანაძე, ქართლის სამეფო VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე, მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა. 2000.
154. სილოგავა 1986: სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, ისტორიული საბუთები და სულთა მატიანები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო პარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1986.
155. სილოგავა 2003: ვ. სილოგავა, პატრიარქი X საუკუნის საქართველოში (პარხლის წარწერა), კრ. „ნათელი ქრისტესი საქართველო“, ნ. ი, თბილისი, 2003.
156. სილოგავა, შენგელია 2006: ვ. სილოგავა, კ. შენგელია, ტაოკლარჯეთი, კავკასიის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2006.
157. სიმფონია-ლექსიკონი: 2005: ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, I, მზექალა შანიძის რედაქციით, არტანუჯი, 2005. 128 გვ.
158. სირაძე 1998: რ. სირაძე, სვეტიცხოველი, აია-სოფია და სიონი (სიმბოლოთა გააზრებისათვის), სვეტიცხოვლისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენცია 11-13 ოქტომბერი, 1998, „წმინდა ნინო“, თბილისი, 1998.
159. სოზომენე 1961: ერმია სოზომენე, საეკლესიო ისტორია, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესა-

- ხებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და გან-
მარტებები დაურთეს ალგამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილ-
მა, თბილისი, 1961.
160. სტეფანაძე 1974: ჯ. სტეფანაძე, საქართველოს პოლიტიკური ურ-
თიერთობა კავკასიის ხალხებთან XII საუკუნეში, თბილისი, 1974
161. სულავა 2003: მესტან სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული
ჰიმნოგრაფია, თბილისი, „მერანი“, 2003..
162. სურგულაძე 1986: ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნა-
მენტის სიმბოლიკა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1986.
163. სურგულაძე 2002: ი. სურგულაძე, არმაზის წარმომავლობისა
და არმაზული მიტოსის საკითხისათვის, ენა და კულტურა,
თბილისი, №3, 2002.
164. სურგულაძე 2003: ი. სურგულაძე, საცხოვრებელი-დასახლება-
სამყარო, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილი-
სი, 2003.
165. სურგულაძე 1993: მ. სურგულაძე, პოლიტიკური და კულტუ-
რულ-სარწმუნოებრივი ფორმულები ქართველ მეფეთა ტიტუ-
ლატურაში, ქართული წყაროთმცოდნეობა VIII, „მეცნიერება“,
თბილისი, 1993.
166. სურგულაძე 2001: მ. სურგულაძე, სოციალური მეხსიერების
ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში“, მრავალთავი, XIX, 2001.
167. სურგულაძე 2006: მ. სურგულაძე, ქართული საისტორიო აქტე-
ბი, „არტანუჯი“, თბილისი, 2006.
168. სურგულაძე 2008: მ. სურგულაძე, მცხეთიშვილები, ანალები,
№3, 2008.
169. სურგულაძე 2012: მ. სურგულაძე, მეფე, კათალიკოსი, ჭყონდი-
დელ-მნიგნობართუხუცესი, ი. ჯავახიშვილის თბილისის სა-
ხელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული მეცნიერებათაფა-
კულტეტისა და საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომე-
ბი, VI, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2012.
170. სურგულაძე 2014: ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი,
შეადგინეს: თ. ენუქიძემ, დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ,
რედ. მ. სურგულაძე, III, თბილისი, 2014.
171. ტაბაღუა 1984: ილია ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქი-
ვებსა და წიგნსაცავებში, ტ. I, თბილისი, 1984.
172. ტყეშელაშვილი 2012: ლ. ტყეშელაშვილი, საქართველოს ეკლე-
სიის ავტოკეფალიის ისტორიის ძირითადი საკითხები, ქუთაი-
სი, 2012.
173. ტუხაშვილი 1973: პოლიტიკური ვითარება XVIII ს. პირველ ოცე-
ულში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, 1973
174. ფუთურიძე 1955: სპარსული ისტორიული საბუთები საქარტვე-
ლოს წიგნთსაცავებში, წიგნი I, ნაკვეთი 3, გამოსცა ვ. ფუთუ-

- რიძემ, თბილისი, „მეცნიერება“, 1955.
- 175.ქავთარია 1959: მ. ქავთარია, „ბესარიონ თრბელიშვილის ცხოვრება და მოლვანების, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მამპე“, I, 1959.
- 176.ქავთარია 1965: მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბილისი, 1965.
- 177.ქავთარია 1977: მ. ქავთარია, XVIII საუკუნის ქარული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიიდან, თბილისი, გამომცემლობა „განათლება“, 1977.
- 178.ქაჯაია 1984: ლ. ქაჯაია, ხანმეტი ტექსტები, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სიმფონია დაურთო ლ. ქაჯაიამ, ნაკვ. I, თბილისი, 1984.
- 179.ქაჯაია 2001: ლ. ქაჯაია, კუპრიანესა და იუსტინას წამების ხანმეტი რედაქცია, მრავალთავი, XIX, 2001.
- 180.ქორიძე 2007: თ. ქორიძე, საქართველოს ეკლესიური გაერთიანების ისტორიიდან, კრ. მარიამ ლორთქიფანიძე 85, თილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2007.
- 181.ქორიძე 2013: თ. ქორიძე, დამოკიდებულება „ყოვლისა საქართველოსა“ კათოლიკოს-პატრიარქსა და აფხაზეთის კათოლიკოს შორის (XI-XVIII სს.), რელიგიის ისტორიის საკითხები, II, თბილისი, 2013.
- 182.ღამბაშიძე 1987: გივი ღამბაშიძე, შუასაუკუნეების საქართველოსა და ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა საკითხისათვის, საქართველოს არქეოლოგიური ძეგლები, V, „მეცნიერება“, თბილისი, 1987.
- 183.ღამბაშიძე 2006: გ. ღამბაშიძე, XI ს. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მელქისედეკ I ღამბიდარული წარწერა „ტყიობა-ერდის“ (ინგუშეთი) ქრისტიანული ტაძრიდან, მსოფლიო კულტურულ-ისტორიული პროცესი და საქართველო (არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით). სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 2006.
- 184.ყარაულაშვილი 2012 : ი. ყარაულაშვილი, პირველი ქრისტიანი მეფის იდენტობის მახასიათებლები გვიანანტიკურ და ადრეული შუასაუკუნეების სირიულ, ბერძნულ, სომხურ და ქართულ ნარატივებში. ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, №5, 2012.
- სტატიის ფრანგული ვერსა გამოქვეყნებულია კრებულში : L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'identité. Actes du colloque. eds. Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dédeyan and Isabelle Augé (თბილისი: Ilia State University Press, 2012), 126-142.
- 185.ყარაულაშვილი 2012 : ირმა ყარაულაშვილი, ძველი და ახალი ალთქმისეული იერუსალიმი ქართულ და სომხურ გადმოცემებ-

ში მოქცევათა შესახებ, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი,
№6, 2013

- 186.ყაუხჩიშვილი 1955: ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვ-
რება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მი-
ხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი, 1955.
- 187.ყაუხჩიშვილი 1959: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი
ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მი-
ერ, ტ. I, თბილისი, 1959.
- 188.ყაუხჩიშვილი 1973: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი
ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მი-
ერ, ტ. IV, თბილისი, 1973
- 189.შარაშიძე 1961: ქ. შარაშიძე, სამხრეთ საქართველოს ისტორიის
მასალები, 1961.
- 190.შარდენი 1975: უან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღ-
მოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკ-
ვლება და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა,
„მეცნიერება“, თბილისი, 1975.
- 191.შმემანი 2011: პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი, მარ-
თლმადიდებლობის ისტორიული გზა, „ნიგნის სახელოსნო“.
თბილისი, 2011.
- 192.შოშიაშვილი 1984: ქართული ისტორიული საბუთების კორპუ-
სი, I, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ.
სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, ტომის რედაქტორი ნ. შოშიაშვი-
ლი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1984.
- 193.ჩიხლაძე 2010: ნინო ჩიხლაძე, სვეტიცხოვლისმოხატულობანი,
კრ. სვეტიცხოველი, საქველმოქმედო ფონდი „ერთგულე-
ბა“, 2010
- 194.ცაგარეიშვილი 1965: იოანე დრასხანაკერტელის ცნობები სა-
ქართველოს შესახებ, ქართული თარგმანი გამოკვლევით, კო-
მენტარებითა და საძიებლით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბი-
ლისი, 1965.
- 195.ცაგარეიშვილი 1974: არისტაკეს ლასტივერტეცი, ისტორია,
ქართული თარგმანი გამოკვლევით, კომენტარებითა და საძი-
ებლით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, მეცნიერება, 1 თბილი-
სი, 1974.
- 196.ცქიტიშვილი ოთარ ცქიტიშვილი, იაპია ანტიოქელის ცნობები
საქართველოს სესახებ, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VI,
თბილისი, 1985, გვ. გვ. 108-126.
- 197.ჭელიძე 1997: ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღთისმეტყველო
ტერმინოლოგია, სევერიანე გაბალოვნელის „ექუსთა დღეთას“
უძველესი ქართული თარგმანის საფუძველზე, ავტორეფერა-
ტი ფილოლოგის მეცნიერებათა დოქტორის სმეცნიერო ხა-

რისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1997.

198. ჭელიძე 2014: წმინდა ეფრემ მცირე, [ქართლისა და აფხაზეთის გაქრისტიანების, წმინდა მირონის კურთხევის დაწესების, კათლიკოსთა ხელთდასხმისა და სხვა საეკლესიო საკითხების შესახებ], „უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჭენების“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ), საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, V, თბილისი, 2014.
199. ჭილაშვილი 2004: ლევან ჭილაშვილი, ნეკრესის უძველესი ქართული წარწერები და ქართული დამწერლობის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 2004.
200. ხიდაშელი 2001: მანანახიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბილისი, 2001
201. ხოშტარია 2010: დავით ხოშტარია, სვეტიცხოვლის ტაძრის არქიტექტურა, კრ. სვეტიცხოველი, საქველმოქმედო ფონდი „ერთგულება“, 2010 იხ., გ. ყიფიანი, ნარკვევები, III, 1997.
202. ხუბუა 1949: მაკარ ხუბუა, საქართველოს მუზეუმის სპარსული ფირმანები და პუქმები, I, თბ., 1949
203. ჯავახიშვილი 1979: ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თხზ. ტ. I, თბილისი, 1979.
204. ჯავახიშვილი 1982: ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამარლის ისტორია, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. III, 1982.
205. ჯავახიშვილი 1984: ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამარლის ისტორია, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. VI, თბილისი, 1984.
206. ჯამბურია 1973: გ. ჯამბურია ქართლ-კახეთის დროებითი გაერთიანება, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, თბილისი, 1973.
207. ჯამბურია 1988: ზ. ჯამბურია მცხეთის XI საუკუნის საბუთისა დასვეტიცხოვლის მშენებლობის დათარიღებისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, №1. 1988.
208. ჯანაშია, 1949: ნ. ჯანაშია, შრომები, I, თბილისი, 1949.
209. ჯანაშია 1962: ლ. ნ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ თბილისი, 1962.
210. ჯაფარიძე 1996: მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, ქართული ეკლესია XVII საუკუნეში, თბ. 1996.
211. ჯაფარიძე 2000: მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესის ისტორია, გამომცემლობა „ალი-ლო“, თბილისი, 2000.
212. ჯაფარიძე 2010: მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული, ტექნიკური უნივერსიტეტი, თბილისი, 2010.
213. ჯაფარიძე 2009: საქართველოს სამოციქულო ეკლესის ისტო-

- რია, გამომაცემლობა „ალილო“, თბილისი, 2009.
- 214.ჯობაძე 2006: ვ. ჯობაძე, ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში, თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემლობა, 2006.
- 215.ჯოჯუა 2011: თ. ჯოჯუა, მასალები სიქანელისძეთა ფეოდალური სახლის ისტორიისათვის (XIII-XIV ს.), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის და საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, IV, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2011.
216. Абашидзе, Диархия Давида Строителя, Тбилиси, 2010.
217. Акты 1861: Акты собранные Кавказскою археографическою Комиссиею, Архив наместника гл. упр. наместника Кавказского, т.4.1861.
218. Анна Комнина, Алексиада, Вступительная статья, перевод, комментарий Я.Н. Любарского Москва, 1965
- 219.Армянская хроника: АРМЯНСКАЯ АНОНИМНАЯ ХРОНИКА1722-1736 гг./Texts/rus16/Arm-Chr-1722-1736/frame-text.htm
- 220.Белокуров 1891: Белокуров С.А. Дело о присылке Шахом Аббасом Ризы Господней Царю Михаилу Феодоровичу в 1625 году, Москва, 1891, VI.
- 221.Болотов 1913: В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви, т.3, С-Петербург, 1913.
- 222.Болотов 1918: В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви, т.4, С-Петербург, 1918.
- 223.Браун 2004: П.Браун, Культ святых, Его становление и роль в латинском христианстве, Москва, Россспэн, 2004.
- 224.Гийу 1974: Андре Гийу, Византийская цивилизация, Екатеринбург, У-Фактория, 1974.
- 225.Евсевий Кесарийский: [Http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html](http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html)
- 226.Иоселиани 1843: П. Иоселиани, Краткая история Грузинской церкви, С-Петербург, 1843.
- 227.История Византии, т.2, отв. редактор С.Д. Сказкин, Наука, Москва, 1967.
- 228.Жузе 1905: П. Жузе, Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария, Казань, 1905
- 229.Какабадзе 1967: С.С. Какабадзе, Грузинские документы Института народов Азии, Изд. Наука, Москва, 1967.
- 230.Какабадзе 1982: Какабадзе С.С. Грузинские документы IX-XV вв., в собрании Ленинградского отделения Института Востоковедения

АН СССР. Москва.

- 231.Кекелидзе 1957: К.С.Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, *etiudebi*, IV, 1957.
- 232.Кекелидзе 1961: К.С.Кекелидзе, Литургическая справка по вопросу об автокефалии грузинской церкви *etiudebi*, VII, Tbilisi, 1961.
- 233.Лернер 2008: Константин Лернер, Евреи Грузииб Иерусалимб 2008.
- 234.Литаврин: Геннадий Литаврин, КАК ЖИЛИ ВИЗАНТИЙЦЫ, <http://krotov.info/libr-min/12-l/it/avrin-02.htm>.
- 235.Марр 1974: Хитонь Господень в книжных легендах армян,грузин и сирийцев, Сборник статей учеников Профессора Барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатипятилетия его первой лекции, Санктпетербург, 1897.
- 236.Массэ 1963: А. Массэ, Ислам, Москва, 1963.
- 237.Олесницкий 1889: А.А. Олесницкий, Ветхозаветный храм в Иерусалиме, Православный палестинский сборник, т. 5, вып, первый, С-Петербург, 1889.
- 238.Павлов 1902: А.С. Павлов, курс церковного права, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902.
- 239.Пентковский 2009: А.М. Пентковский, «Иерусалимизация» литургического пространства, Новые Иерусалимы, Иеротопия и иконография сакральных пространств, Москва, «Индрик» 2009.
- 240.Пигулевская 1958: Н.В. Пигулевская, А.Ю.Якубовский, И.П.Петрушевский, Л.В. Строева, А.М. Беленицкий,История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, Издательство Ленинградского университета. 1958.
- 241.Подосинов 2009: А.В. Подосинов, О месте Иерусалима в средневековых картах, Новые Иерусалимы, Иеротопия и иконография сакральных пространств, Москва, «Индрик» 2009.
- 242.Рчеулишвили Л.Д. Купольная архитектура 89 веков в Абхазии, Тбилиси, 1988.
- 243.И.И.Соколов,О византизме, <http://krotov.info/history/08/sokolov/page04.htm>.
- 244.Скабалович, Византийское государство и церковь в XI в., СПб, 1884
- 245.Тодуа 1989: Тбилисская коллекция персидских фирманс, т. 2, Составители: М.А. Тодуа и И.К. Шамс, Тбилиси, 1989
- 246.прот.А.Шмеман, Введение в литургическое богословие, <http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/liturg424.html> изд. YMCF Париж,1961

247. Цагарели 1886: А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, вып.1, СПб, 1886
248. Цинцадзе 1991: Цинцадзе В. Некоторые особенности базилик раннехристианской Грузии и архитектура базилики V в. Светицховели в Мцхета, qarTuli xelovneba, 10, 1991
249. Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. М.: Наука, 1965. Перевод Е.Э.Липшиц (eleqtronuli versia).
250. Элиаде 2002: М.Элиаде, ИСТОРИЯ ВЕРЫ И РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕЙ, т.3, §256, (eleqtronuli versia)
251. Энциклопедия: Православная энциклопедия, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», т.1.
252. Brosset 1835: M.Brosset,M. Introduction dans l'histoire de la Géorgie, Paris, 1835.
253. Halil Inalcik, The status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans, Turrcica, Vol.21-23, 1991. <http://www.inalchic.com/images/pdfs/52721689S...>
254. Honigmann 1934: E.Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches, Bruxelles 1934
255. Esbroeck 1975: Les plus anciens homéliaires géorgiens, étude descriptive et historique par Michel van Esbroeck. Publication de l'institut orientaliste de Louvain, 10. Luvain-la-neuve, 1975.
256. Renaux 1969: A. Renaux, Le codex arménien Iérusalem 121.1 Introduction aux origines de la liturgie hiérosolimitaine, Lumières nouvelles, Patrologia orientalis, t.35, Turnhout, 1969.

შემოკლებები:

ხევ: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
 სეა: საქართველოს ეროვნული არქივი
Ar.Tur: საქართველოს ეროვნული არქივის თურქული დოკუ-
 მენტების ფონდი
 სპბაი: სანკტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტი-
 ტუტი

პირთა და დინასტიურ სახელთა საძირებელი

- აბასიანები 82
აბაშ სიქანელისძე 90
აბაშიძე ზ. 56,60,155
აბდალაძე ა. 44,62,80,182
აბიბოს ნეკრესელი 22,35
აბრამიშვილი გ. 41,78
აბრაჟამ ქართლის კათალიკოსი 70,71
აბრაჟამ აბალავი, ქართლის-კათლიკოსი 81
აბულაძე ი. 11,12,16,17, 21,32, 38,40,46,47,50-53,71-75, 77,126,136,137,167, 169,171,172,180
აბულაძე ც.111,192
აბუსერიძე ტბელი 188
აბულ-კასიმი 47
ადარნასე ერისმთავარი 38, 40, 41
ავ-გიორგი კახეთის მეფე 138
ალასანია გ. 28,32,37,40,43,181
ალექსანდრე I საქართველოს მეფე, „დიდი“ 85-87, 138, 149, 150
ალექსანდრე I კახთა მეფე 88,138,144
ალექსანდრე II კახთა მეფე 81,92,96
ალექსი კომნენოსი 181
ალექსიძე ზ. 23,30,32,36-39,50, 77,165-167,199
ამბროსი ნეკრესელი 123
ამილბარ მაღალაძე 144
ანასტასი – ანტიოქიის პატრიარქი 163
ანასტასიუსი – ბიზანტიის იმპერატორი 36
ანდრია პირველწოდებული 166
ანდრონიკაშვილი მ. 147
ანთელავა ი. 55,56,64,66,181
ანტონ II ქართლის კათალიკოსი 123-124,151,207,208
ანტონ I ქართლის კათალიკოსი 112,117-123,144
ანტონ გლონისთავისძე 62,65,67
არვანბეგ საბაისძე 83,149
არიესი 134
არისტაკეს ლასტივერტეცი 182
არისტოტელე 122
არსენ ბულმაისიმისძე 187-188
არსენი თბილელი მიტროპოლიტი 208
არსენი მამათმთავარი 174
არჩილ ქართლის მეფე (V ს.) 16,26,27,74,147
არჩილ მეფე, ვახტანგ V-ის ძე 104,105,106,138,194
არჩილ მეფე, სტეფანოზ II-ის ძე 41-43,78,170
ასათ პატრიარქი 173,174
აღათონ რომთა პაპი 200,201
აღა მაჰმად-ხანი 124
აღვსებასძეები 150
აშოტ IV კურაპალატი 175
აშუშა პიტიახში 136
ბაგრატ IV საქართველოს მეფე 52,53,181,184
ბაგრატ V საქართველოს მეფე 138,149
ბაგრატ II მაგისტროსი 175

- ბაგრატ III იმერეთის მეფე 152
 ბაგრატ III საქართველოს მეფე,
 კურაპალატი 52,128,
 182-184
 ბაგრატ-ხანი 99
 ბაგრატიონი/ები 13, 38, 51, 52,
 77, 99, 182
 ბაკური (ზაქარია ბანელის მამა)
 174
 ბაკური/დიდი ბაკური 74
 ბარამ გური 27
 ბარდა ფოკა 182,183
 ბარზაბოდ პიტიახში 27
 ბართლომე მოციქული 167
 ბასილი ბერძენთა პატრიარქი
 ბასილი ეპისკოპოსი 26
 ბასილი დიდი 135
 ბასილი ბერძენთა პატრიარქი
 175
 ბასილი იშხნელი 175
 ბასილი კათალიკოსი 88
 ბასილი კეისარი 171,174,182,
 183, 185
 ბასილი ჭყონდიდელ-უჯარმე-
 ლი 68,69
 ბაუმაისტერი 122
 ბაქარ მეფე, მირიანის ძე 7,72
 ბაქრაძე დ. 93
 ბანაში 192
 ბეზარაშვილი ქ. 49
 ბერინასშვილი 146
 ბერძენიშვილი დ. 80,205
 ბერძენიშვილი ბ. 55, 63, 64, 67,
 99,114,152,177,184
 ბესარიონ ორბელიშვილი, ქარ-
 თლის კათალიკოსი,
- 113, 114, 154, 201
 ბესელიელი 15
 ბექა ათაბაგი 92
 ბინქარან ეპისკოპოსი 28
 ბოგვერაძე ა. 36
 ბოემუნდ VI ანტიოქიის მეფე
 189
 ბრეგაძე თ. 50,163,164,167,169
 ბროსე მ. 159,193,194
 ბუბულაშვილი ე. 97,98,124, 125,
 208
 გაბაშვილი ვ. 99,100
 გაბიძაშვილი ე. 54,56,57,169,173
 გარაყანისძეები 150
 გედევანიშვილი/ები 150,151
 გედევანიშვილი პატა 151
 გელასი კესარიელი 20
 გელაშვილი ნ. 100
 გიგინეიშვილი ბ. 21
 გივი ამილახვარი 114
 გიორგი ბრწყინვალე 71,83,93
 გიორგი ეგრის-აფხაზეთის მე-
 ფე 45
 გიორგი კონსტანტინოპოლის
 პატრიარქი 196, 200,
 201
 გიორგი I საქართველოს მეფე
 183
 გიორგი II საქართველოს მეფე
 181
 გიორგი III საქართველოს მეფე
 62, 63,64,129
 გიორგი VII საქართველოს მეფე
 138,149
 გიორგი VIII საქართველოს მეფე
 138

- გიორგი XI ქართლის მეფე 103,
104
- გიორგი XII 124
- გიორგი IX 138
- გიორგი მერჩულე 169,180
- გიორგი მთაწმინდელი 50, 53,
160, 166,167
- გიორგი I საქართველოს მეფე
186
- გიორგი რუსი 64
- გიორგი ჭყონდიდელი/მონაზო-
ნი 56,60
- გიორგი ხუცესი 201
- გიუნაშვილი ე. 200
- გლობოქორ ეპისკოპოსი 27
- გოილაძე ვ. 7, 30,155, 160, 162,
164, 169, 174, 183, 184,
200, 203
- გორგაძე ს. 7,155
- გრიგოლ მცხეთის ეპისკოპოსი
26
- გრიგოლ ნოსელი 135
- გრიგოლ ღვთისმეტყველი
158,159
- გრიგოლ რომის პაპი 33
- გრიგოლ ხანცთელი 165, 169
- გუარამაისძე გუირგუინა 148
- გუდოვიჩი ი. 125, 207
- გუნია ი. 97
- გურგენ ქართლის მეფე 36
- გურიელი 95
- გურიელი მამია 154
- გუჩუა ვ. 94,95
- დავითი 174
- დავით არჩილის ძე 123
- დავით ალმაშენებელი 54,56, 57,
59-63,65,81,129
- დავით ბატონიშვილი 124
- დავით გიორგის ძე 123
- დავით ვასპურაკანის მეფე 182
- დავით II ქართველთა მეფე 175
- დავით III კურაპალატი 51,173,
174,182,183
- დავით ლაშას ძე 83
- დავით X ქართლის მეფე 138
- დავით IV ქართლის კათალიკო-
სი 94
- დავით VIII საქართველოს მეფე
70
- დავით I ქართველთა მეფე
- დავით რუსუდანის ძე 66
- დავით ქარსიძე 150
- დავლიანიძე ლ. 40,42,192
- დანელია კ. 179
- დაფანჩული 174
- დაჩი ქართლის მეფე 21
- დე გრაი 121
- დეკანოზისშვილები 150
- დემეტრე ეგრის-აფხაზთის მე-
ფე 44
- დემეტრე II თავდადებული
69,70,90
- დემეტრე ფროშელი 148
- დემნა უფლისნული 62
- დიონოსი ქართლის კათალიკო-
სი 93
- დობორჯგინძე ნ. 50
- დოლიძე ი. 61,67,71,81, 82,89,91,
92,93,95,96,103,104,106,
108,111,116-118,139,

- 143,145,150-153,170,
 173,175,190,205, 206
 დომენტი II ქართლისკათალი-
 კოსი 96
 დომენტი IV ქართლის კათალი-
 კოსი 107,108-112,151,
 154,192,193,199,200
 დომენტი III ქართლის კათალი-
 კოსი 103,106
 დოქისძები 150
 ევდემოზ II დიასამიძე ქართლის
 კათალიკოსი 101, 107
 ევსევი კესარიელი 8,15
 ელენე დედოფალი 75
 ელია წინასწარმეტყველი 14
 ელიოზ მცხეთელი 10
 ელიოზისძე/ები 150,151
 ერეკლე II ქართლ-კახეთის მე-
 ფე 88,89,117-120,121,
 206
 ერეკლე I (ნაზარალი-ხანი) ქარ-
 თლის მეფე 104,105,
 107
 ეფთვიმე კათალიკოსი 71
 ეფთვიმე/ექვთიმე მთაწმინდე-
 ლი/ათონელი 172,200
 ეფრემ მაწყვერელი 169,170
 ეფრემ მცირე 50,161,163-165,
 167,169,195,200
 ექვთიმე კათალიკოსი 81
 ვარლამ ერისთავი 208
 ვარსქენი 136
 ვაჩე გუარამაისძე 148
 ვახტანგ გორგასალი 17,21,28-
 31,74-76,137,145,158,
 161, 195, 202
- ვახტანგ V ქართლის მეფე 103
 ვახტანგ VI ქართლის მეფე
 107,108-111,114,119
 ვახუშტი ბატონიშვილი 78, 112,
 192, 193
 ვარლამ ერისთავი 208
 ვულფიუსი 122
 ზაქარია ბანელი 173
 ზაქარია ჯორჯაძე ქართლის
 კათალიკოსი 96,97,99
 ზენონი ბიზანტიის იმპერატო-
 რი 30,36
 ზოსიმე ივანისძე 148
 ზუმბულიძეები 150
 თაზისშვილი/ები 150,151
 თარხნიშვილი მ. 30,39, 155,161
 თალალე ქართლის კათალიკო-
 სი42
 თამარ მეფე 62,63,64,65,68,129
 თამარაშვილი მ. 33,160
 თანიშვილი 151
 თარხნიშვილი მ. 155,156171
 თაყაიშვილი ე. 174-176
 თევდოსისძე 150
 თეიმურაზ II ქართლის მეფე
 117, 118,120,206
 თეიმურაზ I კახეთის მეფე 97,
 99, 101,105
 თეკლაშ (ზაქარია ბანელის დე-
 და) 174
 თემურ ლენგი 84,85,149
 თეოდორე ბალსამონი 159-161
 თეოდორე ხუცესი 201
 თეოდორე ანტიოქიის ბატრი-
 არქი 165

- თეოდორიტე კვირელი 167
 თეოდოსი ანტიოქიის პატრიარქი 160,166
 თეოდოსი ეგრის-აფხაზეთის მეფე 44
 თეოდოსიოპლი 182
 თეოფანე ანტიოქიელი 200,201
 თეოფილაქტე ანტიოქიის პატრიარქი 164, 165, 167, 170, 171, 200
 თორნიკ 181
 თურქისტანისშვილები 150,151
 თუხარელი/ები 150,151
 იაჰია ანტიოქელი 183
 იეზდიგერდ I ორანის შაჰი 27,74
 იეზდიგერდ II ორანის შაჰი 27
 იესე ბარათაშვილი 117
 იესე ბატონიშვილი 109,110
 იესე ტლაშე 111,112,151
 ივანიასძე/ნი 146,150
 ილარიონ იშხნელი 172
 იობაშვილი გ.152
 იოაკიმე რუსეთის პატრიარქი 104
 იოანე ავალიშვილი ქართლის კათალიკოსი 97
 იოანე ანტიოქელი 161
 იოანე ბატონიშვილი 112
 იოანე გაბალენელი სომხეთის კათალიკოსი 37
 იოანე დიაკონი 201
 იოანე დიასამიძე ქართლის კათალიკოსი 104
 იოანე დრასხანაკერტელი 38,44
 იოანე ეპისკოპოსი 7, 8
- იოანე საქართველოს მამათ-მთავარი 172-173
 იოანე ქართლის კათალიკოსი 93
 იოანე II იერუსალიმის პატრიარქი 15
 იოანე ოქროპირი 135
 იოანე-ოქროპირი ქართლის კათალიკოსი 52, 80, 148, 165, 179,182
 იობაშვილი 152
 იოვანე ზედაზნელი 35
 იონა მცხეთის მთავარეპისკოპოსი 16, 26
 ისპაკ/ისაყ ფაშა 111, 112, 114, 195
 ისე წილკნელი 35,171
 იულინ ბატონიშვილი 124
 იუსტინე I ბიზანტიის იმპერატორი 36
 იუსტინიანე I ბიზანტიის იმპერატორი 32,161
 კავად, ორანის შაჰი 36
 კაკაბაძე ს. 86,193
 კაჭარავა ე. 97,110
 კახა თორელი 186
 კედრენე 41
 კეკელიძე კ. 20,24,74,81,122, 155,157,167-170
 კვალიაშვილი 151
 კვირიკე კახთა მეფე 138
 კვირიკიანები 80
 კირიონ I ქართლის კათალიკოსი 38-40,41,77
 კლდიაშვილი დ. 137,142
 კლიმიაშვილი ა. 88

- კონსტანტინე რომის იმპერატორი 7,8,15,16,74,75
 კონსტანტინე/მაჰმადყული-ხანი 194,195
 კონსტანტინე VIII ბიზანტიის იმპერატორი 185
 კონსტანტინე მონომახოსი 165
 კონსტანტინე I საქართველოს მეფე 138
 კოსტანტინე პოგონატი, ბიზანტიის იმპერატორი 196, 197, 200, 201
 კოსტანტი ეგრის-აფხაზეთის მეფე 44,45
 კოჭლამაზაშვილი თ. 22,141
 კუდავა ბ. 177
 კუცია კ. 97
 ლაბაძე რ. 134
 ლაზარევი მ. 124
 ლევან ბატონიშვილი 123
 ლევან კახეთის მეფე 138,147
 ლევან მუხრანბატონი 138
 ლეონტი მროველი 7,8,26
 ლიცინიუსი 7
 ლომი სუნულისძე 84
 ლომინაძე ბ. 30,46,53,68,71,84-86,132,149,150,155, 160,178
 ლომიძე დ. 116
 ლომოური 6.7,30,155,160,161
 ლომსაძე შ.192
 ლორთქიფანიძე ბ. 44,52,55,74,183
 ლუარსაბ I ქართლის მეფე 91, 95, 138
 ლუარსაბ II ქართლის მეფე 97
 მაკარი ანტიოქიის პატრიარქი 142,162-163
 მაკუჭაძეები 150
 მალაქია აფხაზეთის კათალკოსი 98
 მალაქია ქართლის კათალკოსი 153
 მამულია გ. 27,155,156,160
 მანუჩარ ჯაყელი 94
 მართა-მარიამი ბიზანტიის დედოფალი 181
 მარიამ დედოფალი 102,103,181
 მარკოზ თადეოზისი 149
 მარცველისძე მარცველი 150
 მაღალაძე/ები 150,151
 მაღრაძე/ები 150,151
 მაჭავარიანი ე. 172
 მახასძე 148
 მგალობლიშვილი 151
 მგალობლიშვილი თ.17, 19, 20, 22, 24, 30, 155
 მელიქიშვილი ნ. 24
 მელიქესეთბეგი ლ. 206
 მელქისედეკ ქართლის კათალკოსი 52, 79-81, 128, 134, 137, 148, 168, 179, 182-185
 მესხია შ. 55,58,63,65,66
 მეტრეველი ე. 30,109,174,178
 მირდატ მეფე 16,72
 მირიან მეფე 7,8,16,19,20,24, 72,74,756136
 მიქაელ მცხეთის ეპისკოპოსი 28, 29
 მიქაელ მირიანისძე, ქართლის კათალკოსი 62,63-65

- მიქაელ კათალიკოსი 148
 მიქაელ სირიელი 6
 მიწობლისძები 150
 მიხეილ თეოდორეს ძე, რუსეთის მეფე 97
 მიჰრი 41
 მობიდანი 26-28
 მოვსეს კალანკატუაცი 42,199
 მურვან ყრუ 42,43
 მუსხელიშვილი დ. 25,29,30,32,
 39-42,72,77,78,170-171
 მხითარ სებასტიული 122
 ნადირ-შაჰი 116-118
 ნანა დედოფალი 136
 ნერსე ალბანეთის მთავარი 42
 ნიკიფორე მელისინოსი 181
 ნიკიფორე ჩოლაყაშვილი-ირუბაქისძე 99
 ნიკო მარი 6
 ნიკოლაიშვილი ვ.6
 ნიკოლოზ გულაბერისძე 18,188
 ნიკოლოზ III ქართლის კათალიკოსი 68, 70, 130, 148,
 186,187
 ნიკოლოზ IX ამილახვარი, ქართლის კათალიკოსი 103,
 104,106,107,138
 ნიკოლოზ მისტიკოსი 45
 ნიკონ შავმთელი 165
 წმ.ნინო 6,7,10,11,16,21, 72, 78,
 159,187
 ობოლენსკი დ. 178
 ოთხმეზური გ. 174,176,179,180
 ოთხმეზური თ. 49
 ორბელინი 129
- ორესტი იერუსალიმის პატრიარქი 171
 ოტია, მარიამ დედოფლის ვაჟი 103
 პაიჭაძე გ. 110,122
 პაპასქირი ზ. 178
 პაპუაშვილი თ. 79
 პაპუანორბელიანი 116,117,119
 პატარიძე ლ. 14,15
 პატარიძე რ. 93
 პეტრე იბერი 74
 პეტრე III ანტიოქიის პარტიარქი 160
 პეტრე მღვდელი 29, 30, 158-160; კათალიკოსი 195
 პეტრე პატრიკ-ყოფილი 58
 პეტრე ფულონი 160
 პლახოტინი 151
 პროკოპი კესარიელი 32,33,36
 ჟორდანია თ. 91,92,102,106,117-119,122,138,193
 ჟორჟოლიანი გ. 100
 ჟუჟუნაძე 86
 რაფავა მ. 50
 რევი ქართლის მეფე 137
 რომანოზ III ბიზანტიის იმპერატორი 185
 როსტომ ბაგრატიონი, ქართლის მეფე 99-103,153
 რუსა ალექსანდრე დიდის ბებია 85
 რუსიშვილი 106
 სალომონ იერუსალიმის პატრიარქი 170
 სამოელ მონაზონი 158,159

- საგდუხტ დედოფალი 28
 სანაძე მ. 21
 სარჯველაძე ზ. 179
 საფარიძე 192
 საჯიამირა 47
 სევერიანე გაბალოვნელი 24
 სერგი ბარნუკისძე 41
 სერგი იერუსალიმის პატრიარქი 169,170
 სვიმონ ბატონიშვილი 109
 სვიმონ კანანელი 166
 სვიმონ I ქართლის მეფე 91, 92, 95
 სიდონია 10
 სილვესტრ სიროპულოსი 86
 სილოგავა ვ. 141,174,179
 სირაძე რ. 12,17
 სიქანელისძები 149
 სკლიაროსი 182,183
 სოზომენე 7
 სოლომონ I იმერეთის მეფე 89
 სოლომონ II იმერეთის მეფე 124
 სტეფანე იშხნელი 174,175
 სტეფანე მცხეთიშვილი 148
 სტეფანე პირველმოწამე 22
 სტეფანოზ II 21,41
 სტეფანოზ III 41
 სტეფნაძე ჯ. 81
 სულავა 6. 18
 სუმბატ კურაპალატი 175
 სუმბატ სომეხთა მეფე 44
 სურგულაძე ი. 12,139-142,144
 სურგულაძე მ. 20,55,84,144, 150, 180
 ტაბალუა ი. 191
 ტლაშვაძები 150
- ტორმასოვი ა. 124,151,207
 ტოტლებენი 121
 ტოხაძე ლიპარიტ 149
 ტოხუასძე 149
 ტუხაშვილი რ. 110
 ტყეშელაშვილი ლ. 160,162
 ურბან VIII - რომის პაპი 99
 უსუფ-ფაშა 194,195
 ფარნავაზიანები 13
 ფარსმან მეფე 74
 ფოტიოსი -კონსტანტინოპოლის პატრიარქი 58
 ფუთურიძე ვ. 102,108
 ქადაგისშვილები 150
 ქავთარია 109,113,121-123,154
 ქაჯაია ლ. 24
 ქორიძე თ. 60,177
 ქრისტეფორე ქართლის კათალიკოსი 101
 ქუცნა ამირეჯიბი 85
 ღამბაშიძე გ. 45,81,179
 ყარაულაშვილი ი.13
 ყაუხებიშვილი ს. 7,12,15,16, 22, 27, 29,32,35,41,42,44, 47,50,54,57,58,62-64, 67-69,72-78,84,90, 96, 100,101,103,107,110,11 2,130,159-161,171, 174, 192,193,201
 ყვარყვარე III ათაბაგი 94,95
 ყვარყვარე II ათაბაგი 94
 ყუთლუ არსლანი 64,65
 შაბურ II ირანის შაჰი 73
 შარაშიძე ქ. 77,93,94
 შარდენი 99
 შაჰ აბასი 82, 96, 97, 99, 105

- შაჰ-სეფი 101
 შაჰ სულტან პუსეინი 107
 შერო ალბანეთის მთავარი 42
 შმემანი ა. 15,191
 შოშიაშვილი გ. 52, 60, 62, 66, 68,
 79, 82, 83, 127-129, 131,
 138, 140, 148, 149, 182,
 186
 ჩიხლაძე 188
 ძაგან აბულეთის ძე 131
 ცაგარეეშვილი ე. 44
 ციციანოვი გ. 125, 207
 ცეირი 46
 ცქიტიშვილი ო. 183
 ცხეოსნიძეები 149
 ჭარმაულები 146, 150
 ჭარმაული გაბრელ 151
 ჭელიძე ე. 24, 165, 167
 ჭილაშვილი ლ. 23
 ხეხელისაძე არსლან 149
- ხიდაშელი მ. 12
 ხიმშიაშვილები 149
 ხოსროვ ფარვიზი, ირანის შაჰი
 37, 40
 ხოშტარია დ. 11, 17, 85
 ხუბუა მ. 101, 107, 108
 ჯავახიშვილი ივ. 7, 27, 30, 53,
 55, 68-70, 155, 160
 ჯამბურია ზ. 99, 184
 ჯანაშია ს. 6, 27, 30, 38
 ჯაფარ ამირა 82
 ჯაფარიძე ა. 22, 74, 75, 92, 152,
 155, 156, 162, 190
 ჯინჭუელისძე მამისა 150
 ჯობაძე ვ. 174-176, 179
 ჯოჯუა თ. 80, 90, 149
 ჯუანშერი 29, 30, 74, 158-161
 ჰერაკლე კეისარი 21, 40
 ჰიშამ, ხალიფა 163

- Абашидзе З. 54, 56, 61
 Анна Комнина 181
 Белокуров С.А. 97
 Болотов 135, 155, 156, 163, 201
 Браун П. 8, 133, 134
 Гийу А. 58, 59
 Тодуа м. 118
 Иоселиани П. 83, 102
 Какабадзе С.С. 193, 194, 204
 Каждан А. 179
 Кекелидзе К.С. 20, 165
 Лернер К. 14
 Литавнин Г. 59
 Марр Н. 10

- Массэ 128
 Олесницкий А.А. 16
 Павлов А.С. 162, 166
 Пентковский А.М. 15, 19
 Пигулевская Н.В. 26
 Подосинов А.В. 14
 Полиевктов М.А. 97
 Жузе 142
 Рчеулишвили Л.Д. 41
 Скабаланович Н.А. 181
 Соколов И.И. 58
 Шмеман А. 133
 Цагарели А. 172
 Цинцадзе В. 17

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| Элиаде М. 12,16,133,134 | Rapp S.179 |
| Brosset M. 193 | Renaux A. 24 |
| Inalchic H. 87,191 | Van Esbroeck M. 30 |
| Obolenski D. 179 | |

ՑԵՐՑԻՆԱՑՈՒՄԸ, ՏԱԳՐԹՅ ՇԱ ՏԱԿՄԱԾԻ ՏԱ ՏԱԿՄԱԾԻ

- | | |
|---|--|
| ագարակո 75 | արևոանո 73,76 |
| ացարուանեծո 99,104,164 | արյու 80 |
| ալազերդո 102,106 | ագեստի/նո 44,177 |
| ալանեծո 45 | ալարնոնո 62 |
| ալանտա կարո 44 | աժարա 192,197 |
| ալծանյետո/ալվանոա 36, 37, 42,
196, 197 | աժարա-Ծավթետո 77 |
| ալյեյսանդրոա 191 | անպյուրո 47,197 |
| ալյուրո 154 | աթալցոնո 197 |
| ամալլյեծոս մտա 20 | աթիալա 205 |
| անցոռյօա 19,93,94,142, 155, 159,
160,162-164-169,171,186,
188-191,195,197,200,202 | ծալյանյետո 191 |
| անհիա 45,46 | ծանա 47 |
| անհիսեաթո 103 | ծաղցագո 131 |
| արածեծո 40,41,43,44,45, 79,
162,165 | ծետանոա 20 |
| արածետո 154 | ծետլյմո 19 |
| արացո 20,22,72 | ծյշանծալո 195 |
| արացուոս եցոծա 79 | ծյրէնո/յծո 31,45,49,73,76,165 |
| արցետո 78 | ծյրէնայլո 106 |
| արթրոյմո 111,196 | ծիծանցոա 28,29-31,35,36,38, 40,
43, 45, 52, 58, 59, 76, 78,
87, 88, 90, 158, 160, 162,
163, 168, 176, 178, 181,
185, 186 |
| արտզոնո 197 | ծոգուսո/ծոգոնո 72,75 |
| արմած-ցոխ 86 | ծոլնոսո 73,74,102 |
| արմաზո 74 | ծոլցարյետո 185 |
| արդիանո 192 | ցըտումանոա 20 |

- განჯის კარი 107
 გარეჯის მრავალმთა 86,
 გარეჯის უდაბნო 154
 გეთსიმანია 20
 გელათი 67
 გოლგოთა 21
 გორი 103
 გორის მთავარანგელოზი 102
 გუგარეთი/გუგარქი 77
 გურია 42
 დავითგარეჯა 112
 დარუბანდის ზღვა 197
 დაღესტანი 111
 დევანი 80
 დვალეთი 45
 დვინი 36,37,155
 ებრაელი/ები 10,152
 ეგვიპტე 152
 ეგრის-აფხაზეთი 44, 44-45, 78
 ეგრისი 28, 38, 41, 42, 77
 ელეონის მთა 20
 ერმონის მთა21
 ერუშეთი 8,73-75
 ერწო 92
 ერწო-თიანეთი 75
 ვაკე 42,78
 ვაკე-იმერეთი 78
 ვარდაშენი 81
 ვარდიანი 81
 ვარძია 94,95
 ვეძისხევი 106
 ვლადიმირი 120
 ზადენი 35,144
 ზარზმის მონასტერი 95
 ზედაზენი 35
- ზემო/ზედა საქართველო 196,
 197, 200
 ზემო ქართლი 197,202
 ზენა სოფელი 35
 ზიარი 79, 81
 თაბორის მთა 19,21
 თბილისი/ტფილისი 40,43,63,
 82,103,112,119,122,124,
 128,195,197
 თბილისის სიონი 102,114
 თელავი 119,122
 თენადოსი 112
 თეოდოსიოპოლი 182
 თორთომი 192,197
 თრიალეთი 79, 80, 87, 88, 103,
 181, 197
 თურქ-სელჩუკები 54
 თუხარისი 73,76
 თხოთის მთა 7
 იბერები 32
 იბერიელი 7
 იეროპოლი 120
 იერუსალიმი 6,14,15,19,20,75,
 169,171,186,188-191
 ივრის ხეობა 72,79
 იმერეთი 88,89,103,104,123
 ინგუშეთი 179
 ირანი 5,6,25,26,28,30,31,35,37,
 40,73,99,109,114,152,160,1
 61,190
 ისმაიტელნი 182
 ისპაჰანი 97,107
 იუდეველი ებრაელი 6,10
 იშხანი 47,174-176
 კაენის ოლქი 62
 კავკასია 36,37,39,43,45,110,111

- კაკ-ელისენი 81, 82, 105
 კაკი 79
 კამბეროვანი 28
 კარნეთი 80,149
 კატეხის ეკლესია 79
 კაცხი 78
 კაწარეთი 75
 კახეთ-ჰერეთი 78
 კახეთი 43,59,65,82,87,88, 89,
 91,92,103,105,108,116,149,
 190,194,195,197,202
 კესარია 135
 კესტორი 185
 კვიპროსი 191
 კისისხევი 65,101
 კლარჯეთი 28,45,46,73-77,
 83,197
 კლარჯი/ნი 38,73
 კოლა 197
 კონსტანტინოპოლი 29,38-39,
 58,59,86,87,110,137,155,
 159,162,174,175,180,189,
 191,193,196,197,199-201,
 204
 ლაგოდეხი 79,81
 ლავდიკია 135
 ლაზები 192
 ლათინები 189
 ლეკები 153,194,195
 ლექართი 81
 ლიგანის ხევი 197
 მამლუქები 189
 მანგლისი 8,72-75
 მარტირუმი 15,134
 მესხეთი 77,87
 მეტეხის ტაძარი 102
 მაყვლოვანი 16
 მლაშენი 80
 მოგუთა 27
 მონღოლები 67, 69, 82, 83, 90,
 95, 130, 189
 მტკვარი 194
 მღვიძარეთა მონასტერი 29
 მცირე აზია 37
 მცხეთა 5-8,10,15,19-22,35,39,
 42,43,44,73-78,80,103,116,
 125, 147,155,161,162,169,
 177,178,201
 მცხეთის ჯვარი 21.37,41
 მჭადიჯვარი 103
 ნაზარეთი 23
 ნასტაგისი 6
 ნეკრესი 23,35,73,75
 ნიზიბინი 5,25
 ნინოწმინდა 78
 ნუხპატელნი 43
 ოვსეთი 45,197,202
 ოლთისი 197
 ორომაშენი 80
 ოსმალები 104, 111, 113, 114,
 153, 191, 192, 194, 195
 ოსმალეთის/ოთომანთა იმპე-
 რია 86, 87, 94, 110,111,
 117, 152, 191,198
 პალაკაციო 196,197
 პალესტინა 157
 პარხლის მონასტერი 95
 პეტერბურგი 123,125,193,208
 პონტო 29,155
 უალეთი 75
 რანი 72
 რეხა 35

- რიონი 78
 რკვია 78
 რომი /რ-ის იმპერია 5-7, 22, 25,
 26, 73, 155
 რუის-ურბნისი 54-57, 172, 181
 რუსეთი 97, 104, 110, 111, 114, 120,
 121, 122, 151, 207
 რუსთავი 73, 75
 საათაბაგო იხ. სამცხე-საათაბა-
 გო
 საბარათიანო 88, 197
 საბერძნეთი 32, 42
 საგარეჯო 92
 სამიქელაო 78
 სამთავისი 21, 63, 65
 სამთავრო 21, 72
 სამიქელაო 78
 სამცხე/სამცხე-საათაბაგო
 88, 89, 91, 92, 94-96, 190-
 192, 195-198, 202
 საფარა 94
 საქართველო 5, 6, 18, 23, 34, 35,
 42, 47, 48, 53, 69, 76, 78, 80, 84,
 85, 104, 107, 125, 131, 152,
 153, 174, 177, 178, 185, 186,
 189, 195, 196, 199, 201, 202
 საჭე 80
 სვანეთი 45, 197, 202
 სვეტიცხოველი 5, 14-18, 44, 47,
 48, 84, 85, 96, 97, 117, 130,
 131, 137, 143, 161
 სინა 157
 სიონი 20
 სიონის მთა 17
 სირია 13, 157
 სოლომონის ტაძარი 15
- სომეხი 44, 80
 სომხეთი 5, 35, 38, 39, 44, 79, 80,
 182, 197
 სომხითი 81, 88, 89
 სპარსელი/ები 25, 26, 41, 82, 99,
 152, 159
 სპერი 76
 სტამბული 111, 112, 193, 199
 სტეფანემინდა 74, 121
 სურამი 153
 სუჯეთი 75
 ტაო 80, 81, 174-176, 180-182, 185,
 197
 ტაო-კლარჯეთი 177, 180
 ტამრი 197
 ტბეთი 172
 ტვიროსი 15
 ტონთიო 80
 ტრაპიზონი 174, 175
 ტყობა-იერდა 81
 ურბნისი 6
 უჯარმა 7, 68
 ფანეკი 197
 ფასიანი 197
 ფაშაანი 106
 ფერარა-ფლორენცია 86, 189-
 190, 205-206
 ფერისცვალების ეკლესია 19
 ფოკა 80
 ქალკედონი/ხალკიდონი
 29, 59, 155, 155
 ქართველი/ები 16, 18, 19, 28, 32,
 49, 153, 167, 169, 182
 ქართლელები 103, 117, 163
 ქართლ-კახეთი 89, 96, 119, 122,
 124, 195, 207

- ქართლი /ქ-ის სამეფო 5,6,8,
 15,25-27,29,32,35,37, 38,
 40-44,72,73,77,87,91, 92,
 108,110,116,157,162,164-
 166,194,196
 ქაშვეთი 207
 ქვემო ქართლი 77,79,80,92,197
 ქიშნუხი 81
 ქობულიანი 197
 ქცელდაბა 75
 ღანუხი 81
 ყარაბულახი 80
 ყარალაჯი 195
 ყიზილბაშები 116
 ყუმი 81
 შაბადინი 194
 შავშეთი 192
 შავშეთ-კლარჯეთი 81
 შაქი/შაქისი 42, 43, 79, 196, 197,
 202
 შეუბანი 83
 შიდა ქართლი 35
 შიომლვიმე 138
 შირვანი 196,197,202
 შორაპანი 42
 ჩერქეზეთი 45,197,202
 ჩილდირი 196,197
 ჭართალი 75
- ჭარი 110
 ჭერემი 78
 ჭიაბერთ ეკლესია 81
 ძეგვი 96
 ციხედიდი 96
 ცურტავი 39
 ცხინვალი 103
 წანარ-კახელნი 43
 წახური 81
 წვრილი ხევი 81
 წილკანი 35,75
 წნორი 81
 წუნდა 8,73-75
 წუქეთი 28,43
 ხაზარები 40,42,43
 ხანცთა 172
 ხვირანიო 80
 ხინონმინდა 192
 ხონი 78
 ხონის 42
 ხორნაბუჯი 75,78
 ჯავახეთი 44,77,79,80,87,90,181,
 192,197
 ჯიმითი 81
 ჰერეთ-კახეთი 68
 ჰერეთი 27, 28, 42, 63, 72, 79-81,
 87, 196
 ჰიმსი 90

სარჩევი

შესავალი	3
თავი I მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქია და ქართული სახელმწიფო.....	5
მცხეთა ისტორიის გზასაყარზე5	
უფლის კვართი, „სვეტი ცხოველი“, „წმიდად წმიდათაღ“9	
მცხეთა – მეორე იერუსალიმი.....19	
ქართულენოვანი ღვთისმსახურების დასაწყისი22	
მცხეთა – საკათალიკოსო ეპარქია24	
მცხეთის სახლის კულტურულ-სარწმუნოებრივი პოლიტიკა VI-X საუკუნეებში31	
კათალიკოსი და სამეფო ხელისუფლება (XI-XIV სს.)48	
თავი II მცხეთის ეპარქიის საზღვრები, ადმინისტრაციული სტრუქტურა	72
მცხეთის ეპარქიის ფორმირება72	
მცხეთის ეპარქიის „გაფანტული“ მიწები75	
საკათალიკოსო ლაშქარი87	
მცხეთის ეპარქია დაშლილ „საქართველოებში“90	
„სულიერი კეთილი და ხორციელი კეთილი“125	
მცხეთიშვილები144	
მცხეთის ტახტი ტყვევებით ვაჭრობის წინააღმდეგ ..151	
თავი III მცხეთის ტახი და ავტოკეფალურობის პრობლემები.....	155
მსოფლიო ეკლესიური წესრიგი და მცხეთის საკათალიკოსო ეპარქია155	

„სვეტი ცხოველი – მირონი ღმერთმყოფელი“	168
ქართლის კათალიკოსთა ტიტულატურა	171
ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება	207
პირთა და დინასტიურ სახელთა საძიებელი.....	240
გეოგრაფიულ, სატომო და საკულტო ადგილთა საძიებელი	237



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ვაკევაძის გამზ. 19, ტელ: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal555@ymail.com