

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ქეთევან ბოღერძიშვილი

**კოლემიკა წარმართობასთან კვლ ქართულ ჰაბიტობრაფიულ
ლიტერატურაში**

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ელგუჯა ხინთიბიძე**



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

თბილისი

2011

სარჩევი

შესავალი 4–6

თავი I.

წარმართული და მაზდეური წარმოდგენების შერწყმა წინაქრისტიანული ქართლის ღვთაებრივ პანთეონში და ქრისტიანობის პოლემიკა კერპთაყვანისმცემლობასთან 7–107

ქვეთავები:

1. მაზდეიზმის არსი და წარმართობა: (მაზდეიზმის კვალი საქართველოში). 7–25
2. ძველი ქართლის წარმართულ ღვთაებათა პანთეონი 26–47
3. ქრისტიანობის პოლემიკა წარმართობასთან: წარმართობის ძლევა სასწაულებით („ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით) 48–57
4. ქართლის მოქცევის ლეგენდა და წმინდა ნინო 58–76
5. ქრისტიანობის პოლემიკა წარმართობასთან: ქრისტიანობის ზეიმი წარმართულ გარემოში („კოლაელ ერმათა წამება“ და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“) 77–107

თავი II.

ფილოსოფიურ–თეოლოგიური პოლემიკა წარმართულ და მაზდეურ წარმოდგენებთან ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში და არისტიდეს „აპოლოგია“: 108–158

ქვეთავები:

1. ძველი ქართული პოლემიკური მწერლობა 108–121

2. „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობა“. 122–134
3. „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“. 135–143
4. „რაუდენ პირველმოწამის მარტვილობა“ 144
5. არისტიდეს „აპოლოგია“ 145–158

თავი III.

წარმართობის კრიტიკის შეტანა ქართულის გზით ბიზანტიურ მწერლობაში
. . . 159–216

ქვეთავები:

1. ქართული „ბალავარიანიდან“ ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფამდე“
159–199
2. არისტიდეს „აპოლოგია“ და იოანე დამასკელის დოგმატიკა ბერძნულ
„ვარლაამ და იოასაფში“ და ეფთვიმე მთაწმინდელი 200–216

დასკვნა 217–222

გამოყენებული ლიტერატურა 223–228

დანართი I. არისტიდეს „აპოლოგია“, სომხური ფრაგმენტი 229–231

დანართი II. არისტიდეს „აპოლოგია“, ბერძნული და სირიული რედაქციები . . .
232-262

შესავალი

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში წარმართობასთან პოლემიკის შესწავლას ისახავს მიზნად.

საზოგადოდ, წარმართული რელიგიური პანთეონი ძველი ქართული მწერლობისათვის უცნობი არ იყო. თვით ძველი ქართული მწერლობის კლასიკურ ხანაში, უკვე ევრემ მცირის მიერ ქართულ მწერლობაში შემოტანილი „ელინთა ზღაპრობანის“ მიხედვით ჩანს, რომ ქართული განათლებული საზოგადოება იცნობდა ძველ ბერძნულ წარმართულ პანთეონს.

ჩვენი ინტერსი უპირატესად იმ რეალურ ისტორიულ მდგომარეობას ითვალისწინებს, რომელიც ქართულ სამყაროში არსებობდა და რომლის მიმართ ქრისტიანული რელიგიური იდეალის დაპირისპირება საკუთრივ საქართველოში მოხდა. ამიტომაც შემოიფარგლა ჩვენი ინტერესი საკუთრივ ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებით, რაც აისახა ნაშრომის სახელწოდებაშიც: “პოლემიკა წარმართობასთან ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში”. მიუხედავად ჩვენი საკვლევი პრობლემის ამგვარად დაკონკრეტებისა, მაინც გამოიკვეთა ორიოდე გარემოება, რამაც ჩვენი საკვლევი საგნის და კვლევის ფარგლების ერთგვარი გაფართოება გამოიწვია, რაც ამთავითვე საჭიროებს განმარტებას.

უძველესი ქართული წერილობითი და მატერიალური კულტურის სხვა წყაროების მიხედვით საგულისხმოა, რომ საქართველოში ქრისტიანობა შემოდის ისტორიულად არსებული რელიგიური წარმოდგენების ფონზე. ეს წარმოდგენები არაა ერთგვაროვანი. ესაა ქართული წარმართობა, კერპთაყვანისმცემლობა, თუ ზეციურ მნათობთა თაყვანისცემა, რომელიც თავის მხრივ გადაჯაჭვულია ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, მაზდეიზმთან. სავარაუდებელია, რომ სახელმწიფო კარის ოფიციალური რელიგია საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლის პერიოდში მაზდეიზმი იყო. ამაზე მეტყველებს წარმართული ღმერთების პანთეონის არსებობა „ნინოს ცხოვრებაში“. აქ მოხსენიებული ღმერთები სპარსულ ზოროასტრულ ღვთაებებთან ამყარებს კავშირს და მათი თაყვანისცემა ქართულ სინამდვილეში უფრო ადრეული დროიდანაც დასტურდება.

ქრისტიანობა საქართველოში ერთდროულად დაუპირისპირდა ორივე სახის რელიგიურ წარმოდგენებს: ქართულ წარმართობას და სპარსულ მაზდეიზმს.

ამიტომაც, პოლემიკის ელემენტები ორივე რელიგიის მიმართ ერთად და ერთნაირად იჩენდა თავს.

აღსანიშნავია, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავლად შემოგვრჩა მაზდეიზმთან პოლემიკის ელემენტები. ძველ ქართულ მარტივობებში: „ეესტათი მცხეთელის მარტივობა“, „აბიბოს ნეკრესელის მარტივობა“, „რაჟდენ პირველმოწამის მარტივობა“ გარკვევითაა გამოხატული პოლემიკა მაზდეანობის წინააღმდეგ: მტკიცება კერძოდ იმის, რომ ცეცხლი არ არის ღმერთი. მაგრამ ამ პოლემიკაში პრინციპული თეოლოგიური არგუმენტი მოხმობილია ბერძნული თეოლოგიიდან, რომელიც მიმართული იყო ბერძნული წარმართული პანთეონის წინააღმდეგ.

ამდენად, ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მაზდეურ ღვთაებასთან პოლემიკა ზოგადად წარმართობის პოლემიკის ფარგლებშია შემოტანილი, რა თქმა უნდა ამ ორი რელიგიური წარმოდგენის ყოველგვარი გამიჯვნის გარეშე.

ამან განაპირობა ის გარემოება, რომ ჩვენს ნაშრომში ეს პოლემიკა გაერთიანებულია ერთი სათაურის ქვეშ – პოლემიკა წარმართობასთან და ბუნებრივია, რომ ცნება წარმართობის ამგვარად გააზრება პირობითია.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმართობასთან პოლემიკის საკითხზე დაკვირვებამ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან პრობლემამდე მიგვიყვანა, რამაც ჩვენი ინტერესის სფეროში ადრინდელი ბიზანტიური მწერლობის ისეთი პოლემიკური თხზულება შემოიტანა, რომელიც საკუთრივ ქართული ლიტერატურის ძეგლი არ არის. ესაა არისტიდეს „აპოლოგია“. საქმე ისაა, რომ II საუკუნის ბერძენი მწერლის არისტიდეს „აპოლოგია“, ბერძნულ წარმართულ პანთეონთან ქრისტიანული რელიგიის პოზიციიდან პოლემიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი კლასიკური ძეგლია. მისი შემოტანა ჩვენი კვლევის სფეროში იმით აღმოჩნდა განპირობებული, რომ ადრინდელი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები წარმართობასთან პოლემიკაში იმ თეორიულ დებულებებს ემყარებიან, რაც ქრისტიანობაში არისტიდეს „აპოლოგიითაა“ შემოტანილი. ეს გარემოება იმთავითვე განაპირობებდა ჩვენს მიერ ამ თხზულების კომენტირების საკვლევ პრობლემატიკაში ჩართვის აუცილებლობას. ამავე დროს აღმოჩნდა, რომ თავად არისტიდეს „აპოლოგია“ ბიზანტიოლოგიის ის ძალზე მნიშვნელოვანი ძეგლია, რომლის ბიზანტიურ მწერლობაში აღმოჩენის შესახებ ძალზე დიდი სამეცნიერო კვლევებია შესრულებული. როგორც ირკვევა, ეს ბიზანტიურ მწერლობაში VI საუკუნიდან დაკარგულად მიჩნეული თხზულება ბერძნულ მწერლობას

დაუბრუნა ქართველმა მწერალმა ეფთვიმე ათონელმა, თავის ბერძნულ ენაზე დაწერილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებით „წმ. ვარლამისა და წმ. იოანეს სულისმარგებელი მოთხრობით“.

ასე რომ, არისტიდეს „აპოლოგია“ ქართველი მწერლის მიერ დაწერილ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში აღმოჩნდა ჩართული და თავისთავად ეს თხზულება, ანუ „წმ. ვარლამისა და წმ. იოანეს სულისმარგებელი მოთხრობა“, თვით ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების ე.წ. „ბალავარიანის“ საფუძველზეა შექმნილი. ამან კიდევ უფრო მეტად აუცილებელი გახდა არისტიდეს „აპოლოგიის“ პრობლემის შედარებით დაწვრილებითი კვლევა და ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში თვით ამ თხზულების ტექსტოლოგიური პრობლემატიკის საფუძვლიანად შემოტანა.

თავის მხრივ ამ საკითხმა ჩვენი ინტერესის სფერო კიდევ უფრო გააფართოვა. აუცილებელი გახდა იმ პრობლემის კომენტირებაც, რომ ბერძნული „წმ.ვარლამისა და წმ.იოანეს სულისმარგებელი მოთხრობა“ მართლაც ეფთვიმე ათონელის შექმნილია და მართლაც ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტების ბერძნულ მწერლობაში გადატანის საფუძველზეა დაწერილი. ამან კი ისევ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში წარმართობასთან პოლემიკის ჩვენს საკვლევ თემასთან დაგვაბრუნა: რატომ დასჭირდა X–XI საუკუნეების მიჯნაზე ბიზანტიურ მწერლობას წარმართობის პოლემიკის პრობლემასთან დაბრუნება, რატომ დაინტერესდა ეფთვიმე ათონელი ამ პოლემიკის საკითხით და სხვა . . .

ასე რომ, ჩვენმა სადისერტაციო ნაშრომმა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში წარმართობასთან პოლემიკის სფეროში საკითხთა ასეთი რიგი შემოიტანა: წარმართობის ასახვა და მასთან დაპირისპირება უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში („ნინოს ცხოვრება“, „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“, „ბალავარიანი“), წარმართობისა და მაზდეანობის განქიქება ქართულ ჰაგიოგრაფიაში („აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“, „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „რაჟდენ პირველმოწამის მარტვილობა“), წარმართობასთან პოლემიკის გადატანა ქართული ჰაგიოგრაფიიდან ბიზანტიურ მწერლობაში (ეფთვიმე ათონელი და ბერძნული „ვარლამ და იოანე“), წარმართობასთან პოლემიკის კლასიკური ძეგლი – არისტიდეს „აპოლოგია“ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ლიტერატურულ წყაროებში.

თავი I.

წარმართული და მაზდეური წარმოდგენების შერწყმა წინაქრისტიანული ქართლის ღვთაებრივ პანთეონში და ქრისტიანობის პოლემიკა კერპთაყვანისმცემლობასთან

მაზდეიზმის არსი და წარმართობა: (მაზდეიზმის კვალი საქართველოში)

უძველესი ქართული წერილობითი და მატერიალური კულტურის ძეგლების მიხედვით ნათელია, რომ საქართველოში ქრისტიანობა შემოდის ისტორიულად უკვე არსებული რელიგიური წარმოდგენების ბაზაზე. ეს წარმოდგენები სხვადასხვაგვარია: ქართული წარმართობა, (კერპთაყვანისმცემლობა, ან ზეციურ მნათობთა თაყვანისცემა), რომელიც თავისმხრივ გადაჯაჭვულია ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, იგივე მაზდეიზმთან. ეს უკანასკნელი, საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლის დროს, სახელმწიფო კარის ოფიციალური რელიგია გახლდათ. ამაზე ნათლად მეტყველებს წარმართული ღმერთების პანთეონის არსებობა „ნინოს ცხოვრებაში“. ეს წარმართული ღვთაებები სპარსულ ზოროასტრულ ღვთაებებს შეესატყვისება, რომელთა თაყვანისცემა ქართულ სინამდვილეში უფრო ადრეული დროიდანაც დასტურდება.

სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით ვგებულობთ, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ერთად დაუპირისპირდა ორივე სახის რელიგიურ წარმოსახვებს: ქართულ(ძირძველ) წარმართობას და სპარსულ მაზდეანობას, რომელთა ნაზავსაც ქმნიდა მაშინდელი ქართლის წარმართული ღმერთების პანთეონი. სწორედ ამ მოტივით იყო განპირობებული, რომ უძველესი დროიდან, დაპირისპირება და კრიტიკა ქრისტიანობისა ორივე წარმართული რელიგიის მიმართ ერთდროულად და ერთი მიმართულებით იჩენდა თავს.

ქართველთა წარმართობის შესახებ ცნობები შემონახულია ერთის მხრივ იმ უცხო ერების ისტორიულ-ლიტერატურულსა და გეოგრაფიულ თხზულებებში, რომლებსაც ჩვენს ქვეყანასთან ჰქონდათ შეხება და მეორეს მხრივ, ქართულ, საისტორიო და ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში, ასევე სახალხო თქმულებებში, ზნე-ჩვეულებებში და რწმენაში.

ქართველების უძველესი რწმენით, მთელი ბუნება განსულიერებული და განპიროვნებული იყო. რაც გამოიხატებოდა იმაში, რომ ბუნების ძალებსა და მოვლენებს შეეძლოთ თავის ნებაზე კეთილიც ექნათ ადამიანებისთვის და ავიც. სწორედ ამიტომ მიაჩნდათ საჭიროდ ადამიანებს მათი თაყვანისცემა, მათთვის მსხვერპლისა და ძღვენის მირთმევა და ლოცვის შეწირვა, რათა ღმერთებს მათკენ კარგი თვალთ გადამოეხედათ (30,2). მემატიაზე ლეონტი მროველთან ვკითხულობთ: „და მას უამსა დაივიწყეს ღმერთი, დამბადებელი მათი, და იქმნეს მსახურ მზისა და მთვარისა და ვარსკვლავთა ხუთთა, და მტკიცე და უფროსი საფიცარ მათი იყო საფლავი ქართლოსისი“ (19,5). ამ სიტყვებიდან ნათლად ჩანს, რომ უხილავი ღმერთის მნათობთა თაყვანისცემით ჩანაცვლება საქართველოში უძველესი დროიდან დასტურდება.

წარმართულ ღვთაებათაგან საქართველოში განსაკუთრებული ადგილი მთვარის ღვთაებას ეკავა, როგორც მამაკაც ღვთაებას. ჩვეულებრივ, მსოფლიოს ისეთი ცივილიზებული ერები, როგორებიც: ეგვიპტელები, ებრაელები, ბერძნები, რომაელები, არაბები და ფინიკიელები იყვნენ, მთვარეს დედაკაც ღვთაებად მიიჩნევდნენ. მთვარის კულტი, როგორც მამაკაცი ღვთაების, მხოლოდ ასურელებს, ქანაანელთ და ქართველებს ჰქონდათ. თავდაპირველად, მთვარის თაყვანისცემის დროს, ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა ჩვენს ქვეყანაში მიღებული ყოფილა. მოგვიანებით კი ადამიანთა მსხვერპლშეწირვა პირუტყვით შეიცვალა. ამ ფაქტს ლეონტი მროველი მეფე რევის მიაწერს. მიიჩნევენ, რომ მეგრული სიტყვა „თუთაშხია“, მთვარის ტოლს, კაც ღმერთს უნდა ნიშნავდეს. ეს სიტყვა ლიტერატურულ ძეგლშიც გვხვდება უკვე XX საუკუნეში. ისტორიული ძეგლებიდან ცხადია, რომ სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემა ყველგან არსებობდა. ამის გამო, მთვარის, როგორც მეუფის და ღვთაების თაყვანისცემა, შესაძლოა ყველა ქართველი ტომის უძველეს რწმენად ჩაითვალოს. აღსანიშნავია აგრეთვე ფუძის მფარველი ღვთაება „ნერჩი პატენი“, რაც ფუძის ბატონს ნიშნავს. სიტყვა ნერჩი სულხან – საბა ორბელიანს „ქვედა კერძო“-დ აქვს განმარტებული. აფხაზებს ჰყოლიათ ფუძის „ანგელოზი“, ოჯახის მფარველი ღვთაება, რომელსაც „აუაჰარა“, ანუ „აშაჰარას“ უწოდებენ. (როცა აფხაზი პატარძალს სახლში შეიყვანს, სახლის უფროსი ახალ შემოსულ წევრებს „აუაჰარას“ ავედრებს).

დროთა განმავლობაში ქართველები მნათობთა ზეციური ღვთაებებიდან „მიწაზე დაეშვნენ“. წარმართულ ჩვეულებებსა და ტრადიციებს ახალი

„ასპარეზი“ მიეცა მაშინდელ სინამდვილეში და გაჩნდნენ სხვა მრავალი „ღმერთები“, როგორც ნადირთა და მონადირეების ღვთაებანი: ანატორი, ოჩოპინტრე და ბოჩი. ამავედროულად ჩამოყალიბდა „ხეთა მსახურების“ ტრადიცია. „ხეთა მსახურების“ შესახებ ისტორიული ნაშთები, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, დღემდეა შემორჩენილი. მაგალითად, ხევსურებსა და ფშაველებს სწამთ, რომ არსებობს განსაკუთრებული „მუხის ანგელოზი“. საქართველოში არსებობდა ისეთი ჩვეულებებიც, როგორცაა მაგალითად სვანეთში შემორჩენილი „მურყვამობის“ წესი, ასევე „ადრეკილაი“ და „მელიატულეფაი“, „კვირაი“ და სხვა მრავალი.

თუ გადავხედავთ საქართველოს ისტორიის I–IV საუკუნეებს და შევიმეცნებთ ქართველთა კულტურულ, ზნეობრივ-ფსიქოლოგიურ, სულიერ თუ ფიზიკურ სამყაროს, ადვილი მისახვედრია რომ მაშინ, როდესაც საქართველოში არსებობდა ისეთი წარმართული წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები როგორცაა: მურყვამობა, ადრეკილაი, მელიატულეფაი, ხეთა მსახურება და მცენარეების ღვთაება კოპალა, მნათობთა თაყვანისცემა, ტაროსის ღვთაება ვობი, მონადირეთა ღვთაებანი: ანატორი, ოჩოპინტრე და მრავალი სხვა, რელიგიური შეხედულების ხალხი იქნებოდა. ამის გათვალისწინებით, გასაოცარია მოციქულთა გამბედაობა, შემდგომში, ასეთ წარმართულ გარემოში ქრისტიანობის ქადაგების და წარმართობასთან დაპირისპირების გამო (30,1-4).

ჩვენი ინტერესის საგანი კი ამჯერად, წარმართული რელიგია, მაზდეანობა გახლავთ. რელიგია, რომელმაც მოიცვა უამრავი ქვეყანა და მათ რწმენაზე დიდი გავლენა იქონია, მათ შორის წინაქრისტიანულ საქართველოზეც. ჩვენს ქვეყანაში ეს რელიგია ქართულ ძირძველ წარმართობას (მნათობთა თაყვანისცემას, კერპთაყვანისმცემლობას) შეერწყა, ქართულად გადასხვაფერდა და ქართლის სახელმწიფო რელიგიაც კი გახდა. იმდენად ძლიერი იყო მაზდეანური რწმენა და წარმართული ტრადიციები ქართლში, რომ ქრისტიანობას საუკუნეები დასჭირდა მის დასაძლევად.

მაზდეანობის, იგივე ზოროასტრიზმის, დამფუძნებლად ითვლება ზარატუშტრა, ბერძნ. ზოროასტრი, სპარს. ზარდუში ან ზერდუშტი. ზოროასტრის მოძღვრება იყო ირანის ძველი მოსახლეობის რელიგია. თავდაპირველად, მიდიელების და ბახტრიელების, შემდგომ უკვე აქემენიდური და სასანიდური სპარსეთის. წინასწარმეტყველი ზოროასტრის შესახებ ბიოგრაფიული მონაცემები ცოტაა. აღმოსავლური ლეგენდები მოგვითხრობენ, რომ ზოროასტრი ცხოვრობდა

ბახტრიაში – მეფე ვიშტასპის (იგივე გუშტნასპის) მეფობის დროს. ერთი გადმოცემის თანახმად, ის ცხოვრობდა ქსერქსეს მეფობამდე 600 წლის წინ. მეორე წყაროზე დაყრდნობით, ტროას ომამდე 5000 წლის წინათ. შედარებით უფრო დამაჯერებელია დავუშვათ, რომ ის ცხოვრობდა არაუგვიანეს 1000 წლისა ქსერქსეს დაბადებამდე (50,56). ახალგაზრდობაშივე ის განცალკევებულა მაღალ მთაზე, სადაც მისთვის ორმუხდს უსწავლებია ახალი მოძღვრება. ზარატუშტრას მიერ ჩადენილი სასწაულების გავლენით, პირველად მეფე ვიშტასპი ეზიარა მის მოძღვრებას. მოგვიანებითი პერიოდის „ავესტას“ ნაწილები, ზარატუშტრას წარმოგვიდგენენ „დემონებთან“ მებრძოლ რაინდად, რომელიც მათ წინააღმდეგ მოქმედებდა არა მხოლოდ წმინდა სიტყვებით და სასწაულებით (მაგ: მას კვებავს ორი არაჩვეულებრივი თხა, ცეცხლი იქცევა ვარდისფერ ბუჩქად), არამედ მატერიალური იარაღითაც (არიმანის თავდასხმა დიდი ღოდებით და ა.შ). ბერძენი მწერლები მასზე საუბრობენ როგორც ბრძენზე, რომელიც წარმოშობით იყო მაგი. მას მიეწერება უამრავი წინასწარმეტყველური წიგნების შექმნა (50, 57).

ზოროასტრიზმის, იგივე მაზდეიზმის, წმინდა ნაწერებია „ავესტა“ და „ზენდა ავესტა“ (ავესტა ძვ.სპარს.–წმინდა ენა, ზენდა–კომენტარი), ასევე გვიანი დროის ფეხლევური კომენტარები. „ავესტა“ შედგება ძველ ირანულ ენაზე შესრულებული უამრავი ფრაგმენტული და შერეული ტექსტისაგან. (ეს ენა მსგავსია ვედური სანსკრიტისა). ტექსტები გახლავთ უძველესი კოლექციისა. მისი ზოგიერთი ნაწილი დაიკარგა სასანიდების იმპერიის დაცემის შემდგომ, ისლამის შემოსვლისას, დაახლოებით 651 წელს. „ავესტას“ გარკვეული ტექსტები ზეპირადაც გავრცელდა და საუკუნეებს გადაეცემოდა. „ავესტა“ შედგება ოთხი მთავარი ნაწილისაგან. ესენია: „იასნა“, ლიტურგიკული ნაშრომი, რომელიც მოიცავს „გათებს“ (სიმღერებს); ეს „ავესტას“ უძველეს ნაწილად მიიჩნევა. შესაძლოა, თავად ზოროასტრის დაწერილი იყოს. აქ ზოროასტრი გვაუწყებს აჰურა მაზდას უზენაესობის შესახებ. „იასნას“ დამატებითი წყაროა „ვისფერდი“, რომელიც „იასნას“ ამხსნელი ნაწილია. იაშტები, ჰიმნები რწმენაზე, რომელიც შეიცავს მცირე (ხურდა) „ავესტას“. ასევე „ვიდევდატი“, ხშირად მას „კენდიდატად“ მოიხსენიებენ, რომელიც აღწერს ბოროტი სულების სხვადასხვა ფორმებს და გვიჩვენებს გზებს, თუ როგორ უნდა გავექცეთ მათ. სხვა მოკლე ტექსტების და სალოცავი კოლექციების მხარდამხარ, გვხვდება ზოროასტრიზმის სხვა წყაროებიც. ესენია: აქემენიდური ნაწერები, ჰეროდოტეს, სტრაბონისა და

პლუტარქეს ჩანაწერები და კომენტარები „აგესტაზე“, რომელიც შექმნილი უნდა იყოს ჩვ. წ. აღ. VI საუკუნეში ფეხლევურად, სპარსულ დიალექტზე, რომელიც სასანიდების ეპოქაში რელიგიურ ენად იხმარებოდა (58,3).

მაზდეანური სწავლებების მიხედვით მთელი ბუნება იყოფა ორ სამეფოდ: ერთ მხარეს სინათლე და სიკეთეა, მეორე მხარეს სიბნელე და ბოროტება. სიკეთე აღის ზეციურ შემოქმედთან აპურა მაზდასთან (ორმუზდთან), რომელიც მუდმივი სინათლის სამეფოში იმყოფება და გარშემო ჰყავს ექვსი თანმხლები ღვთაება (ამეშა სპენტა). მას უპირისპირდება ბოროტი სული ანგრა მაინუ (არიმანი), რომელიც ცხოვრობს სიბნელეში, რომელმაც შექმნა მკაცრი ზამთარი, აუტანელი სიცხე, ქურდობა, მანე და უწმინდური ქვეწარმავლები: გველები, მორიელები, ხვლიკები და ა.შ. ის შექვრა მიწის ორმოში და ჯოჯოხეთს მისცა დასაბამი. ის დამნაშავეა ყველა ბოროტებაში, ის არის საწყისი სიცრუისა (58,4). მაზდეანური წმინდა ნაწერების თანახმად, „ამეშა სპენტასთან“ ახლოს დგას სრაოშა, ერთგულების სული, რომელიც ქვეყანას იცავს უბედურებისაგან. აპურა მაზდას სამეფოში არსებობენ ასევე სულები, (იაზატები,ყაზატები), რომლებიც წარმოადგენენ ძველ ხალხთა რელიგიის ღმერთებს, რომლებსაც ადგილი ერგოთ ზარატუსტრას ქადაგებებშიც. მათ შორის მნიშვნელოვანია მიერა, რომელიც კოსმიურ ნათელს განასახიერებს და მზისგან დამოუკიდებელია. აპურა მაზდას გუნდს ეკუთვნიან ასევე ფრავაშები, ესენი არიან ნათელი გონების, სიმართლის სულები. „ზენდა აგესტას“ მიხედვით, ბოროტ სულებს ეწოდებათ დევები. მაგ: აეშმა დევი გახლავთ რისხვის და ძალადობის დემონი, რომელიც კეთილი გენიის, „სრაოშას“, მოწინააღმდეგეა. ამ ხანგრძლივი ბრძოლის დანიშნულება ზოგადად არის ის, რომ ადამიანებმა გააკეთონ სწორი არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ეს ბრძოლა მოიცავს მთელი მსოფლიოს ისტორიას და გაგრძელდება 12000 წელი (50,58). ზოროასტრული (მაზდეანური) ესქატოლოგიით, პირველი 3000 წლის განმავლობაში აპურა მაზდამ შექმნა სუფთა არსებები: ცა, მიწა და მცენარეები; შემდეგი 3000 წლის განმავლობაში პირველყოფილი ადამიანები და ცხოველები. მაშინ გამოჩნდა სწორედ ანგრა მაინუ, მოკლა პირველი ადამიანები და ცხოველები და ამით, სათავე მისცა ხანგრძლივი ბრძოლის პერიოდს, რომელიც დასრულდა ზოროასტრის დაბადებასთან ერთად. ზოროასტრის დაბადებიდან დაიწყო ახალი პერიოდი, რომელიც გრძელდება 3000 წლის განმავლობაში, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ. ამ პერიოდის დასასრულისათვის, ქალისგან დაიბადება მხსნელი „სოშიანტი“ და 3 წინასწარმეტყველი, რომლებიც

ამეშა სპენტებთან ერთად დაამარცხებენ ბოროტ დევებს, ბოროტებისაგან იხსნიან მთელ სამყაროს და აღადგენენ მკვდრებს. გარდაცვლილებს მიეზღვებათ მათი ცხოვრების სტილის მიხედვით მას შემდეგ, რაც მათი სიცოცხლის დროს ჩადენილი საქმეები შეფასდება ე.წ. „ჩინვადის ხიდთან“. ზოგიერთი მათგანი კვლავ დაისჯება, ზოგი კი გადარჩება. ამის შემდგომ ქვეყნად დაუსრულებლად იმეფებს სიკეთე. კეთილი ადამიანები ამ ახალ სამყაროში იცხოვრებენ უჭმელად, შიმშილისა და წყურველის გარეშე, უიარაღოდ. ყველა ერთ ენაზე ილაპარაკებს. იარსებებს ერთი ერთი საზღვრების გარეშე. ყველა იცხოვრებს აჭურა მაზდას სადიდებლად (50,58).

მაზდეიზმი აღიარებს აჭურა მაზდას საღვთო ბუნებას და მის ავტორიტეტს. აჭურა მაზდა არის დასაწყისიც და დასასრულიც. შემქმნელი ყველაფერი იმისა, რაც ხილვადია და რაც უხილავია. მაზდეიზმი რელიგიის ისტორიაში ძალზე მნიშვნელოვანი რელიგიაა, რადგან მაში შერწყმულია დასავლეთის და აღმოსავლეთის რელიგიური ტრადიციები და თავისებურებები. მას, როგორც უძველეს რელიგიას, ძალზე დიდი გავლენა მოუხდენია კაცობრიობაზე, როგორც არცერთ სხვა რწმენას. ამ რელიგიის სიბრძნის მთავარი ასპექტი არის ადამიანის მორალური და ფიზიკური სიწმინდე. ცხოვრებაში და ყოველდღიურ ქმედებაში ადამიანი უნდა იყოს სუფთა, რათა ეზიაროს აჭურა მაზდას ღვთიურ სიბრძნეს. ის, ვინც უწმინდურია და ჩადის რაიმე დანაშაულს, ამით დახმარებას უწევს ანგრა მაინუს ბოროტ ზრახვებს. აჭურა მაზდას არსებობა ესაა სინათლე, სიმართლე და წესრიგი, რომელიც უპირისპირდება ქაოსს, სიყალბეს და უწესრიგობას. ეს კონფლიქტი მოიცავს მთელ კაცობრიობას. „ავესტა“ მუდმივად დაღალებს ადამიანის: აზრის, სიტყვის და საქმის სიწმინდის შესახებ. ბოროტი სული წარმოადგენს სამყაროს უმაღლეს ბოროტებას, რომელსაც მთელი ძალებით სჭირდება შებრძოლება. სულიერი სისუფთავე კი, უდიდესი მადლია, რომელზეც დამოკიდებულია მატერიალური ბუნების და ადამიანური საზოგადოების აყვავება (58,5).

მაზდეიზმის რელიგიის არსი გამოიხატება: ღვთისმსახურებაში, მსხვერპლშეწირვებში, განწმენდებში და სხვა. პირველ ადგილზე დგას ცეცხლის მსახურება, მისი თაყვანისცემა, როგორც სინათლის წარმომადგენლისა დედამიწაზე, როგორც სტიქია სისუფთავისა და ყველაფრის განწმენდისა. ცეცხლი მიიჩნევა ღვთაებრივ, წმინდა არსებად. მაზდეანები მიიჩნევენ, რომ აჭურა მაზდა მანამდე იქნებოდა მათ გვერდით, სანამ

რიტუალური ცეცხლის ალი იქნებოდა გაღმერთებული და თაყვანცემული მათ სახლებში და სამლოცველოებში. საწყის ეტაპზე, ცეცხლი იყო თანასწორთა მომხრე და მათი სიმბოლო. მისი კულტი თანდათან იზრდებოდა, მეტიც, თანამედროვე სპარსელებში ეს კულტი დღესაც არსებობს. ღვთისმსახურება სრულდებოდა სპეციალურ სამლოცველოებში, სადაც სულ ერთო ცეცხლი. მაზდეანები სალოცავებს სახურავის გარეშე აკეთებდნენ სპეციალურ ადგილებში, რომლებიც მხოლოდ მაგებისთვის იყო განკუთვნილი. თავიანთი სუნთქვით რომ არ ევნოთ წმინდა ცეცხლისთვის, მაგები პირსაფარს იკეთებდნენ. თითო ჭეშმარიტ მაზდეანს აუცილებლად უნდა ჰქონოდა სახლში დანთებული ცეცხლი. ცეცხლის მიმართ დიდი პატივისცემა და მისი რელიგიურ რიტუალებში გამოყენება ქმნის წარმოდგენას, რომ ზოროასტრიზმის მიმდევრები ცეცხლთაყვანისმცემლები იყვნენ. ცეცხლის მოფრთხილება, როგორც სიწმინდისა, აუცილებელი პირობა გახლდათ ზოროასტრიზმის მიმდევართათვის (50,59). ცეცხლთან ერთად მაზდეანთათვის განსაკუთრებული თაყვანისცემის ობიექტებია სხვა სტიქიებიც: ჰაერი, წყალი, მიწა. ზოროასტრული კოსმოგონიით, წყალი და ცეცხლი არიან რიტუალური სიწმინდის აგენტები და პატივსაცემი ელემენტები. მათთან ასოცირებული განწმენდის ცერემონიები მიიხნევა რიტუალური ღონისძიებების საწყისად. მიიხნევა, რომ ცეცხლი საწყისს წყლებიდან იღებს. წყალიც და ცეცხლიც მიიხნევა ცხოვრების შემადგენელ ნაწილებად და ორივე ელემენტი წარმოდგენილია „ცეცხლის ტაძრის“ წმინდა ნაწილებად. ზოროასტრები ყოველთვის ღოცულობენ ცეცხლის რაიმე ფორმით არსებობაზე, სინათლეზე, სინათლის სხვადასხვა ფორმებზე. ცეცხლი მიხნეულია მედიუმად, რომლის მეშვეობით მიიღწევა სულიერი სიღრმე და სიბრძნე; წყალი კი, სიბრძნის წყაროდ მოიაზრება (58,5). მაზდეანთა რწმენით, მაზდეანის გარდაცვალების შემდეგ, მის გვამში შედის ქალი დემონი, „ნასუმი“. გვამი ხდება უწმინდური და აფუჭებს ყველას, რაც მას ეხება, ან მის ახლოს დგას. ამიტომ, მაზდეანებს, სახლიდან გააქვთ ყველა სუფთა საგანი: ცეცხლი და ა.შ. მკვდარი სხეული არ შეიძლება დაიწვას, ეს ცეცხლის შეურაცხყოფაა. მისი არც წყალში ჩაგდებაა მიღებული, რადგან წყალიც წმინდა სტიქიად მიიჩნიათ და არც გვამის მიწაში დაფლვა. მათი ერთადერთი გამოსავალი იყო მკვდრის ატანა მაღალ მთაზე და იქ დატოვება მხეცთა და ფრინველთა საჯიჯვნად. (საგულისხმოა, რომ თანამედროვე „სპარსებს“ აქვთ ამისთვის სპეციალური შენობები). როცა ხორცი მოშორდება ძეგლებს, მაშინ ის აღარაა ბუნებისათვის

უწმინდური (50,59). რელიგიური ნიშნებიდან მათთვის დამახასიათებელი იყო მსხვერპლშეწირვა. მსხვერპლს ასხამდნენ ხაომას ღვთიურ წვენს და მღეროდნენ ლოცვებს და ჰიმნებს “ზენდა ავესტადან”. რელიგიურ პირს, რომელიც აღავლენდა მსხვერპლშეწირვის პროცესს, მარცხენა ხელში ეჭირა ფინიკის ხის ნაყოფი, ბროწეული. მსხვერპლშეწირვა ძირითადად ხდებოდა მცენარეთა სამეფოდან. მსხვერპლად სწირავდნენ: პურს, ხორბალს, ყვავილს, ხაომას ნაყოფს და მის ტოტებს, რომელიც ნაკურთხ მცენარედ იყო მიჩნეული. შესაწირ ცხოველებს ცეცხლზე არ წვავდნენ, რადგან ეს ფაქტი ამ სტიქიის უდიდესი წაბილწვა იქნებოდა (58,5).

სახელმწიფო რელიგიად მაზდეიზმი იქცა სასანიდების დროს. ამ დროს აყვავდა ზოროასტრული ლიტერატურა საშუალო ირანულ ენაზე, ფეხლევზე. სასანიდების დინასტიის დაცემასთან ერთად, VII ს-ის შუა წლებში, ირანის ეროვნული რელიგია ისლამი გახდა და ზოროასტრიზმიც თანდათან გაუჩინარდა. (დღესდღეისობით ზოროასტრიზმის მიმდევრები არსებობენ ინდოეთში, მათ „პარსები“ ჰქვიათ. საგულისხმოა, რომ დღემდე, ცეცხლის კულტი და სალოცავი რიტუალი, კვლავ რჩება ამ რელიგიის ღვთაებრივ სიმბოლოებად). ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში იქმნებოდა მრავალი სექტა, რომელიც ცდილობდა მოეგვარებინა აჰურა მაზდას დაპირისპირება არიმანთან. მაგ. ცნობილია ზურვანისტების სექტა. (ზურვანი იგივეა, რაც აჰურა მაზდა. მისი ანტიპოდია ანგრა მაინუ). მათი სწავლების მიხედვით, დრო ითვლება ყველაფრის მთავარ მიზეზად. არიმანი და აჰურა მაზდა არიან გაუთავებელი დროის შვილები. ეს სექტა სპარსეთში წამყვანი გახდა მეფე ეზდგერდის დროს. ზოროასტრიზმის რელიგიის გავლენაა აგრეთვე მითრას კულტიც, რომელიც დომინანტი იყო მთელს წინა აზიაში, რომაულ სამყაროში და წინაქრისტიანულ კავკასიაშიც.

ირანული წარმოშობის: მზის, სინათლისა და სამართლიანობის ღვთაება მითრა, ძალზე პოპულარული იყო რომის იმპერიის სამხედრო ფენაში II-III სს-ში. მითრა იყო იდეალური ღვთაება მათთვის: ღვთაება მეგობარი და თან მეომარი. გვიანრომაულ პერიოდში, მითრაიზმი იმპერიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს რელიგიადაც კი ითვლებოდა, განსაკუთრებით იმპერიის პროვინციებში. ზოგიერთ ბარელიეფზე მითრას გამოხატავენ ლოტოსის ყვავილზე მდგომარეს, რადგან ლოტოსის ქიმა რაოდენობა შეესატყვისება „ამეშა სპენტას“. ტრაპეზუნტის საქალაქო მონეტებზე ყვავია ჩამომჯდარი, რომელიც აპოლონ/მითრას სიმბოლოა. გველიც მცირეაზიული მითრას თანამდევია (10,8-31).

მითრამ-მხედრის გამოსახულება მოცემულია ტრაპეზუნტის (II-III სს.) საქალაქო მონეტებზე ცხენოსანი ჭაბუკი მეომრის სახით, რომელსაც ცხენის ფლოკეებთან გამოსახული აქვს გველი. ირანულ-ქართული ურთიერთობის მკვლევარი, მეცნიერი, თ. დუნდუა, მითრას მსგავსებას ხედავს წმ.გიორგის იკონოგრაფიასთან. მრავალი ევროპელი მეცნიერის აზრით, მითრას კულტი, ე.წ. „თრაკიელი მხედრის“ სახით, ქრისტიანობის ხანაში გავრცელებული წმ.გიორგის იკონოგრაფიის პროტოტიპი გახდა (10,78). ზოროასტრიზმმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მედიურ, აქემენიდურ და პართიულ ეპოქებში. მას ხშირად კონფლიქტი ჰქონდა ქრისტიანობასთან, ასევე მანიქეიზმთან. თუმცა, „სახარებიდან“ ცნობილია, რომ ის სამი ბრძენი კაცი, რომლებიც ნაზარეთში ჩავიდნენ ახალშობილი იესოსთვის ძღვენის მისატანად, სწორედ ზოროასტრული მაგები იყვნენ პართიის იმპერიიდან (58,4).

ზოროასტრიზმი ისტორიულ მატრიანეში პირველად ჩნდება ჰეროდოტესთან ძვ.წ.ად. 440 წელს. ჰეროდოტეს თანახმად, სწორედ აქემენიდთა პერიოდში მოიხვეჭა ზოროასტრიზმმა სახელი ირანში. „ავესტას“ დიდი ნაწილიც, სწორედ ამ პერიოდში უნდა შექმნილიყო. დიდი რაოდენობის ზოროასტრული ლიტერატურა განადგურდა ალექსანდრეს ჯარების მიერ, როცა მათ დაიპყრეს პერსეპოლისი და დაანგრიეს ქსერქსეს სასახლე და სამეფო ბიბლიოთეკა. საგულისხმოა, რომ ზოროასტრიზმმა ბერძნულ და რომაულ ფილოსოფიაზე დიდი გავლენა იქონია. ლათინელი ავტორი პლინიუსი, ზოროასტრიზმის ლიტერატურას აფასებს, როგორც „ყველაზე ცნობილს და ყველაზე საჭიროს“. პლატონმა ეუდოქსესგან შეისწავლა ზოროასტრიზმი და დაესესხა კიდევ მას თავის მოძღვრებაში. პლატონის თანამედროვე ჰერაკლიდე პონტიკუსმა შექმნა ტექსტი სახელწოდებით „ზოროასტრი“, რომელიც ეფუძნებოდა ზოროასტრიზმის ფილოსოფიას. ჰეროდოტეს მიხედვით, ზოროასტრიზმი, ზურვანიზმის ფორმით, ჩრდილოეთ ჩინეთშიც ყოფილა გავრცელებული. ზოროასტრიზმი სპარსელთა კულტურული მემკვიდრეობის ნაწილია. ცნობილი სპარსელი მწერალი, ფირდოუსი, სწორედ „ავესტადან“ იღებს ფიგურებს და მათზე აგებს მოთხრობებს თავის „შაჰნამეში“. პირველი მიმოხილვითი ხასიათის ნაშრომი ზოროასტრიზმზე დასავლურ მეცნიერებაში ეკუთვნის თომას ბრაუნს. ის „Religio Medici“-ში მოკლედ ეხება ზოროასტრს. პირველად ტერმინი ზოროასტრიზმი 1874 წელს დაფიქსირდა ოქსფორდის ინგლისურ ლექსიკონში. ზოროასტრიზმის რელიგიის სახელწოდება ესაა მაზდაიასნა, ანუ, ავესტას

ენაზე, აჭურა მაზდას თაყვანისცემა. ტერმინი მაზდეიზმი ტიპური XIX საუკუნის კონსტრუქციაა (50, 59).

სასანიდების იმპერიის სუვერენიტეტის დროს, სასანიდებს კავკასიის რეგიონშიც ჰქონდათ მაზდეიზმის დამკვიდრების მცდელობა და ხშირ შემთხვევაში, ეს გამოსდიოდათ კიდევ. ზოროასტრიზმი, იგივე მაზდეიზმი, თავისი სახესხვაობებით, წინა ქრისტიანული კავკასიის რეგიონის ერთ-ერთი მთავარი რელიგია გახლდათ. ამას მოწმობს სომხეთისა და საქართველოს ისტორიული წყაროები და არქეოლოგიური მასალა. იმ ფაქტის თვალსაჩინოებისათვის, რომ საქართველოში, მეფე ფარნავაზიდან მოყოლებული, ქრისტიანობის შემოსვლამდე ოფიციალური რელიგია მაზდეიზმი გახლდათ, რომელიც შერწყმული იყო ქართულ ძირძველ წარმართობასთან და რომლის კვალსაც უკვე შემდგომში, ქრისტიანობა ფიზიკურად ანადგურებდა, ჩვენ საქართველოში ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების ორ მაგალითს წარმოვადგენთ.

აღმოსავლეთ საქართველოში, ყვარლის რაიონში, მდებარეობს ნეკრესის ნაქალაქარი. ნეკრესის ქალაქად დაარსება უკავშირდება მეფე ფარნაჯომს ძვ.წ. II საუკუნეში. ნაქალაქარი ცნობილია მრავალი ადრექრისტიანული არქიტექტურული ძეგლით, მათ შორის IV საუკუნის ეკლესიით. (ნეკრესი პოპულარული გახდა ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ადრეული ძეგლით „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ შესახებ, რომელშიც აღწერილია აბიბოს ნეკრესელის, ნეკრესის ეპისკოპოსის, ბრძოლა ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ქრისტიანობის დასამკვიდრებლად და მისი მოწამეობრივი აღსასრული).

ნეკრესის ნაქალაქარზე, 1984 წლიდან, არქეოლოგიურ სამუშაოებს აწარმოებდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, არქეოლოგ, ლ.ჭილაშვილის ხელმძღვანელობით. გათხრილია II–IV სს. ცეცხლის ტაძარი, ანტიკური ხანის ქალაქის ზღუდის ნაწილი; IV–VI სს. ნაგებობის ნაშთები (სასახლე, მარანი), VI საუკუნის ეკლესია და სხვ. აღმოჩენათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს IV–VI სს. დათარიღებული არქიტექტურული ნაგებობის კედლებში მეორადი გამოყენებით ჩატარებული ქვის ფილები ქართული უძველესი წარწერებით, რომელთა ასაკი განისაზღვრება ახ.წ. I–II საუკუნეებით. პალეოგრაფიული ნიშნებითაც ისინი უძველესი წარწერების რიგში ექცევიან. სულ დადასტურებული შვიდი წარწერიდან I–II საუკუნეებს მიეკუთვნება 5

წარწერა. 1999 წ. დადასტურებული იქნა კიდევ ერთი წარწერიანი ფილა. ის აღმოჩნდა ნაქალაქარის ტერიტორიის ცენტრში, იმ ადგილის მახლობლად, სადაც ითხრებოდა IV საუკუნის მონუმენტური ეკლესია. ქვის ზედა ნაწილის დაზიანების გამო, დაკარგულია წარწერის დასაწყისი. ეს წარწერა ერთი მხრივ აღნიშნავს დაკრძალულის ვინაობას; მეორეს მხრივ თხოვნას, თუ მოწოდებას: ნურავინ შეეხება მას, ნურავინ არევეს. წარწერა ასომთავრულია. როგორც ირკვევა, საქმე ეხება წარწერიან საფლავის ქვას, რომელიც სტელის სახით შესაძლოა ყოფილიყო საფლავზე აღმართული. ხოლო წარწერის დაზიანებულ ადგილას კი, სავარაუდოდ, მიცვალებულის სახელი უნდა ყოფილიყო. ნეკრესის სხვა წარწერებისაგან განსხვავებით, აღნიშნული წარწერა ორი სიახლით ხასიათდება. ის ხანმეტურია და მასში გვხვდება ძველი ქართული წყაროებისათვის უცნობი სოციალური ტერმინი აზატი, რომელიც ნიშნავდა თავისუფალს და სავარაუდოდ, პართულ ხანაში უნდა შემოსულიყო. (მეზობელი ქვეყნების – ირანისა და სომხეთის მაგალითებით, აზატები მძიმედ შეჭურვილი ცხენოსანი მეომრები იყვნენ. შესაძლოა, რომ მასთან იყოს დაკავშირებული ქართული სოციალური ტერმინი – აზნაური, მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენლის სახელი, რომელიც დადასტურებული გვაქვს პირველივე ქართულ ლიტერატურულ ძეგლში „შუშანიკის წამება“). წარწერის მიხედვით, აზატის ინსტიტუტის არსებობა საქართველოში შეიძლება ახ.წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებიდან ვივარაუდოთ, რადგან ადრეულ ქართულ ძეგლებში ის არ გვხვდება.

აღნიშნული წარწერა, ნეკრესში აღმოჩენილ სხვა რამოდენიმე წარწერასთან ერთად, დღეისათვის ცნობილ ქართულ წარწერებს შორის ყველაზე უადრესია და ის შესაძლოა ახ.წ I–II საუკუნეებით დათარიღდეს. წარწერის დათარიღებაში მეცნიერებს დახმარებას უწევს არქიტექტურული ნაგებობის ქვეშ არსებული კულტურული ფენის არქეოლოგიური მასალა. გარდა ამისა, ნეკრესის წარწერები ხასიათდება ყველა პალეოგრაფიული გამორჩეული ნიშნით, რომლითაც თარიღდება ქართული წარწერების ყველა ადრეულად მიჩნეული წარწერა (პალესტინა, ბოლნისი, ურბნისი). ნეკრესის წარწერაზე არ გვხვდება ტექსტის დასაწყისის და დასასრულის სტანდარტული, დაკანონებული ფორმები: „ქრისტე“, ვედრება – „უფალო“, „ღმერთო“, „იყავნ“, „ამენ“ და სხვა., რაც დამახასიათებელია ქრისტიანული ხანის წარწერებისათვის. წარწერის აღმოჩენი, არქეოლოგი, ლ.ჭილაშვილი, ამ ფაქტებზე დაყრდნობით აკეთებს დასკვნებს: 1.

ზემოთ განხილული წარწერა, ნეკრესის სხვა ხუთ წარწერასთან ერთად წინაქრისტიანული შემოქმედების ნაყოფია. არქეოლოგიურად ისინი თარიღდება ახ.წ I-II საუკუნეებით. ყველა განეკუთვნება ცეცხლთაყვანისმცემელთა საფლავის ქვებს. ამგვარ დათარიღებას ეთანხმება წარწერაში დადასტურებული სოციალური ტერმინი „ზატი“ და ტექსტის ხანმეტური ხასიათი. 2. წარწერიანი ქვა დაზიანებულია – მოტეხილი აქვს თავიც და ბოლოც. ასევეა დაზიანებული სხვა წარწერიანი ქვებიც, რაც შემთხვევითობით არ არის განპირობებული. ისინი განზრახ, წინასწარ მოფიქრებულადაა დაზიანებული, რაც ქრისტიანობის გავრცელებისას ცეცხლთაყვანისმცემლებთან დაპირისპირების დროს უნდა ყოფილიყო განხორციელებული. ამ მაგალითიდან ნათლად ჩანს, საქართველოში, წარმართობა–ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან ქრისტიანობის ფიზიკური დაპირისპირების სურათი. ისტორიული წყაროების თანახმად, IV ს. დასაწყისში, მთელი სისასტიკით დაანგრიეს და გაძარცვეს მაზდევანთა ტაძარი – მეტად შთამბეჭდავი, მონუმენტური და არქიტექტურული ძეგლი. როგორც ჩანს, ეს იყო საერთო ღონისძიება მაზდევანთა წინააღმდეგ, როდესაც გაუნადგურებიათ მათი ტაძარ-სალოცავები ან გადაუკეთებიათ ქრისტიანულ ეკლესიებად; საფლავის ქვები დაუმტვრევიათ და დაუყრიათ, მოგვიანებით კი სამშენებლო მასალად გამოუყენებიათ. 3. ნეკრესის წარწერების აღმოჩენის შემდგომ, ლ.ჭილაშვილი თვლის, რომ დღეს გავრცელებული მოსაზრების საპირისპიროდ, ქართული ასომთავრულის განვითარება არ შეიძლება დაუკავშირდეს ქრისტიანობის შემოსვლა–დამკვიდრებას. ეს გაცილებით ადრეა მომხდარი სხვა სოციალური გარემოსა და რელიგიური მრწამსის პირობებში. 4. ლ.ჭილაშვილი ვარაუდობს, რომ ქართული ანბანის შემოღებაც კი შეიძლება დაკავშირებული იყოს მაზდევანური რელიგიის ტექსტების–ლოცვების, ჰიმნების სათარგმნელად და ქართველ მაზდევანთა საკუთარ ეროვნულ ენაზე აღნიშნული ტექსტებით უზრუნველსაყოფად, რელიგიური რიტუალის სრულყოფილად წარმართვის მიზნით. 5. აქედან გამომდინარე, არქეოლოგის აზრით, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, მსგავსი ღონისძიების განხორციელებას – რელიგიური წიგნების ქართულ ენაზე თარგმნის საქმეს, ეკლესიის მესვეურები და ქრისტიანი მრევლი მომზადებული შეხვდა, რადგან მათ უკვე ჰქონდათ ეროვნული ანბანიც და მწიგნობრობაც. 6. ლ. ჭილაშვილი მიიჩნევს, რომ ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ, ლეონტი მროველი ცნობას ფარნავაზ მეფის მიერ (ძვ.წ.III ს.) მწიგნობრობის გავრცელების შესახებ („და ამან შექმნა მწიგნობრობა

ქართული“) ნდობით უნდა მოვეკიდოთ. ფარნავაზის დროს იწყება ცეცხლის კულტის განსაკუთრებული გავრცელება, მანვე დააფუძნა აჭურა მაზდას (არმაზის) კულტი და თვით კი ღმერთის რანგში მოგვევლინა. ლ. ჭილაშვილი მიიჩნევს, რომ „მწიგნობრობა“ პირველ რიგში უნდა გავიგოთ, როგორც რელიგიური შინაარსის სჯულის კანონთა „წიგნის“ შექმნა; „წიგნის ხალხი“ კი გარკვეული სჯულის მიმდევარი. მაშასადამე, მწიგნობრობის შემოღებაში ჭილაშვილის აზრით, პირველ რიგში, საეკლესიო წიგნების თარგმნა იგულისხმება, კონკრეტულ შემთხვევაში კი „ავესტას“ წიგნების გადმოქართულება (32,20-24). თუმცა, ვფიქრობთ, ეს საკამათო საკითხი უნდა იყოს.

მიორას კულტის საქართველოში გავრცელების ფაქტზე მეტყველებს, არქეოლოგ, ლ. ჭილაშვილის კიდევ ერთი არქეოლოგიური აღმოჩენა ნეკრესიდან. ქვევრის პირის ნატეხი, ზედ შემორჩენილი ქართული წარწერის ფრაგმენტით, აღმოჩნდა 1987 წ. ნეკრესის ნაქალაქარის „ნაგებების“ უბანზე. გათხრების ადგილი, სადაც წარწერიანი ქვები და ქვევრის პირი აღმოჩნდა, მარანს წარმოადგენდა. მარნის ტერიტორიაზე გათხრა მიმდინარეობდა 1986-87 წლებში და დიდი ხარვეზის შემდეგ 1996 წელს კვლავ განახლდა. ბოლო გათხრებისას, აღმოჩნდა ქვევრის პირის კიდევ ერთი ნატეხი, რომელიც მიესადაგა ადრე ნაპოვნ წარწერიან ფრაგმენტს და უფრო მეტი, თუმცა არასრული, ინფორმაცია მოგვცა წარწერის შესახებ. წარწერა ასე იკითხება: „მ-ბ ესე ჭური მე. . . დავრგე.“ (ძველ ქართულ, ორიგინალურ თუ ნათარგმნ, წერილობით წყაროებში, ჭური, ღვინის ჭურჭლის მნიშვნელობით, მაინცდამაინც არ გვხვდება. „შუშანიკის წამებაში“, „ბიბლიის“ თარგმანებში, „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“, ლეონტი მროველის თხზულებაში ჩართულ „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში და „სახარების“ ქართულ თარგმანში, ის „ჭურჭელი“ და „ჭურჭერია“. ნეკრესის წარწერაში ნახსენები „ჭური“, როგორც საღვინე ჭურჭელი, ალბათ უძველესია ამ სახის ტერმინთა შორის, რომლიდანც უნდა წამოსულიყო „ჭურჭელი“ და „ჭურჭერი“. წარწერიანი ქვევრის პირი დადასტურებულია ასევე ურბნისის ნაქალაქარის გათხრებისას, VI ს. მარნის ფენაში, რომელზეც სამი ქართული ასოა გამოსახული „ქჭე“. სავარაუდოდ ასე იკითხება: „ქრისტეს ჭური ესე“. რაც შეეხება „ჭურის დარგვას“, ეს ფორმა არაა თანამედროვე ქართულისათვის მისაღები. ამბობენ: ქვევრი ჩავდგი და ა.შ. როგორც ჩანს, დარგვა ადრინდელი მეტყველების ნორმებს შეესაბამება). არქეოლოგების მიერ ჩატარებული

სამუშაოებისას, ნათელი გახდა, თუ რა სისასტიკით იქნა ეს მარანი განადგურებული. ქვევრები საგულდაგულოდ იყო ჩაღეწილი. ამ ნამტვრევებში ნაპოვნი იქნა წარწერის მეორე ნატეხი. მიუხედავად წარწერის ფრაგმენტულობისა, მისი მნიშვნელობა ძალზე დიდია. მასში ჩადებულია დიდი ინფორმაცია ქართული დამწერლობის განვითარების ერთი უძველესი ეტაპის გამოსაყოფად და წინაქრისტიანული რელიგიური მრწამსის დასადგენად. ყოველივე ეს უკავშირდება წარწერის დასაწყისში ორი დაქარაგმებული ასოს გახსნას და გაშიფვრას.

ისტორიულად ცნობილია, რომ ქრისტიანობის უადრესი პერიოდიდანვე ყველა წარწერა იწყებოდა ქრისტეს სახელის პირველი ასოთი და მთავრდებოდა სიტყვით „ამინ“, „იყავნ“, „იყოს“. ეს იყო მიღებული ტრაფარეტი, აუცილებელი ფორმა. ასევე აუცილებელი იყო ტექსტის დაწყება ვედრებით – „უფალო“, „ღმერთო“, „იესო ქრისტე“. ლ. ჭილაშვილის აზრით, ვინაიდან განსახილველი წარწერა ქრისტიანული პერიოდის მახასიათებლებით არ გამოირჩევა, მისი ახსნა საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე არსებულ რელიგიურ სივრცეშია საძებარი (33,32). ლ. ჭილაშვილის ვარაუდით, თუ გადავაგვლებთ თვალს მაზდეანური რელიგიის აღმსარებლობისას დაფუძნებულ კრიტერიუმებს, ვნახავთ, რომ მსგავსად ქრისტიანული ცხოვრებით დაკანონებული წესებისა, იქაც საკმაოდ დიდი შტამპია რელიგიურ–იდეოლოგიური კანონიკისა. წარწერების შექმნისას ჩამოყალიბებული ყოფილა გარკვეული წესი, რომლის დაცვაც სავალდებულოდ ითვლებოდა. ასეთი წესი კი, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ აქემენიდური ირანის მეფეების დროს ყოფილა დადგენილი. ისტორიული წყაროების თანახმად, პირველი აქემენიდი მეფეები ტოლერანტობას იჩენდნენ სხვა რელიგიების მიმართ. სურათი მკვეთრად იცვლება ქსერქსეს (486-465) დროს. პერსეპოლისის წარწერის პირველივე სტრიქონიდანვე ჩანს იმპერატული ფორმა: „ბაგა ვაზრაკა აჰურამაზდა“– აჰურა მაზდა უზენაესი ღმერთიაო. სწორედ ასე იწყება მაზდეანური ფორმულა, რომელიც დაკანონებულ სახეს იღებს სასანიდი მმართველების დროს. არქეოლოგის აზრით, საინტერესოა ნახში–რუსტამის რელიეფის, არდაშირ I-ის (227-240) წარწერაც. აქ წერია: „ეს არის გამოსახულება მაზდას თაყვანისმცემელი უფლისა არდაშირისა, მეფეთ-მეფისა, წარმოშობილი ღმერთებისაგან, მეფე პაპაკის ვაჟისა“. ასევე საყურადღებოა, ნახში რაჯაბის რელიეფზე გამოსახული, შაპურ I-ის (240-272) წარწერა: „ეს არის გამოსახულება მაზდას თაყვანისმცემელი შაპურისა, ირანის და არაირანის

მეფეთა-მეფისა, წარმოშობილი ღმერთებისაგან, ვაჟი მაზდას თაყვანისმცემელი, უფალი არდაშირისა, ირანის და არაირანის მეფეთა-მეფისა“. იმავე შინაარსისაა ნერსეს წარწერა შაპურის რელიეფზე: „ეს არის გამოსახულება მაზდას თაყვანისმცემელი უფალ ნერსესი, ირანის და არაირანის მეფეთა-მეფისა, წარმოშობილი ღმერთებისაგან, ვაჟი აჰურა მაზდას თაყვანისმცემელი შაპურისა“. საგულისხმოა, ნერსეს პაიკულის წარწერა: „მე მაზდას თაყვანისმცემელი უფალი ნერსე . ვაჟი მაზდას თაყვანისმცემელი შაპურისა. . .“ ანალოგიური ფორმულებია მოცემული სასანიდი მეფეების სახელით მოჭრილ მონეტებზეც. ჭილაშვილის აზრით, დასკვნა ერთადერთი შეიძლება გამოვიტანოთ: მსგავსად ქრისტიანობის ხანის წარწერებისა, მაზდეანურ პერიოდშიც ჩამოყალიბებულია მიმართვის ფორმულა, რომლის წარწერებში აღნიშვნაც სავალდებულო ყოფილა (იხ.33,29-37).

დავუბრუნდეთ ნეკრესის ქართულ წარწერას. ლ. ჭილაშვილს მიაჩნია, რომ ქარაგმის ქვეშ მოთავსებული ორი ასო (მ-ბ) ორი სიტყვის შემოკლება უნდა იყოს. იმის გავითვალისწინებით, რომ წინაქრისტიანული ხანის ნეკრესში ცეცხლთაყვანისმცემლობის კულტის აღმსარებლობა იყო, წარწერის ადრესატად შეიძლება ვივარაუდოთ მითრა, აჰურამაზდას პოპულარული იაზატი (უახლოესი დამხმარე), რომლის კულტი ასევე გავლენიანი ჩანს საქართველოში და კერძოდ, ნეკრესში. ქარაგმის პირველი ასო (მ) უნდა აღნიშნავდეს მითრას, ასევე მზეს. (მითრასა და მზის ღვთაების იგივეობა კარგადაა ცნობილი). რაც შეეხება მეორე ნაწილს (ბ), ის უნდა აღნიშნავდეს ძველ სპარსულ ბაგა-ს (ღმერთი), მიმართვის ფორმაში „უფალო“. მაშასადამე დაქარაგმებული მ-ბ, ლ. ჭილაშვილის აზრით, უნდა წავიკითხოთ: „მითრა ბაგა“, ქართულად: „მზეო უფალო“. წარწერა ასე უნდა გაიშიფროს: „მითრა ბაგა (მზეო უფალო) ესე ჭური მე (სახელი) დავრგე.“ არქეოლოგის აზრით, წარწერის დაკარგულ ნაწილში ნახვენები უნდა ყოფილიყო ჭურის დარგვის მიზანი. მეცნიერის აზრით, საქმე უნდა გვექონდეს სადღესასწაულო რიტუალთან დაკავშირებით მიძღვნილი ხასიათის ტექსტთან. ლ. ჭილაშვილის ვარაუდით, შესაძლოა, ქვევრში ზედაშის ღვინოსაც ინახავდნენ. აღნიშნულთან კავშირში, ლ. ჭილაშვილის აზრით, საინტერესოა გავიხსენოთ მევენახეობის მფარველ ღვთაებად ხალხურ რწმენაში შემორჩენილი აგუნა, რომლის კულტიც დასავლეთ საქართველოშია შემორჩენილი, განსაკუთრებით კი გურიაში. აგუნა, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, ყურძნის ღვთაების პატივსაცემი საახალწლო რიტუალია, რომლის ერთი ნაწილი მარანში

მიმდინარეობს. ღვინო ტრადიციულად წმინდა სასმელი იყო და მის გარეშე დაბადება, ნათლობა, ქორწილი თუ დაკრძალვა არ ჩატარდებოდა. ამდენად, ღვინისა და ყურძნის დღესასწაული, განსაკუთრებით პოპულარული იყო ძველი დროიდან მოყოლებული. ამ რიტუალის დროს, ქვევრთან მიაქვთ მოხარშული ღორის თავი, რომელსაც ურტყამენ და სათანადო ტექსტს ეუბნებიან. ღორის ხართვა რიტუალში, რომელიც სრულდებოდა შობა-ახალი წლის პერიოდში, მეცნიერს აუცილებლად აგულისხმებინებს მითრას კულტს, რომლის დაბადების დღეს – 25 დეკემბერს იწყებოდა ღორების დაკვლა და შეწირვა, რაც დღემდე შემორჩენილი ნეკრესობის დღესასწაულზე. ეს დღე ამავედროულად ყურძნის დღესასწაულია, რადგან აგუნას მეორე სახელია ანგორა, რაც სპარსულად ყურძენს ნიშნავს და მეორე მხრივ კი მითრასთან ჩანს დაკავშირებული.

ღ. ჭილაშვილს მიაჩნია, რომ თუ ზემოთ მოცემული ვარაუდი მისაღებია, საქმე უნდა გვექონდეს წინაქრისტიანული ხანის რელიგიური ფორმულის აღდგენასთან და თვით წარწერის მიკუთვნება წინაქრისტიანული ხანისადმი საკამათო შესაძლოა არც იყოს (იხ. 33, 29-37). მზის და შესაბამისად მითრას კულტის ასე წინ წამოწევა ნეკრესში კანონზომიერია, რადგან ნეკრესის მიდამოები უძველესი დროიდანვე გამოირჩევა კულტების სიჭარბით. ამ ტერიტორიაზე დადასტურებულია: ციური მნათობებისადმი მიძღვნილი სამლოცველო, ასევე მითრეუმი, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიად არის გადაკეთებული და მასშტაბური არქიტექტურული ძეგლი – „ცეცხლის ტაძარი“. ასეთი ძეგლების არსებობით აშკარად ჩანს ძველი ქართული ქალაქის მოსახლეობის წარმართული რწმენის მოჭარბება, რაც მიზეზი უნდა გამხდარიყო რწმენის გამო მძაფრი დაპირისპირებისა. ამის შესანიშნავი დასტური, „აბიბოს ნეკრესელის წამება“ გახლავთ. შესაბამისად, ღ. ჭილაშვილის მოსაზრებით, მატერიალური ფასეულობის ღირებულება გააჩნია ნეკრესის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ წარწერებსაც, მათ შორის კი ზემოთ წარმოდგენილ ქვევრის პირზე ფრაგმენტულად შემორჩენილ წარწერას, რომელიც რელიგიური დაპირისპირების უშუალო მატრიანაა (33,36). საგულისხმოა, რომ ქვევრის პირზე ამოტვიფრული ქართული ასოები ურბნისშიცაა აღმოჩენილი და ის განეკუთვნება ქრისტიანობის დამკვიდრების ადრეულ პერიოდს. ამ წარწერებში, ღ. ჭილაშვილის ვარაუდით, „ქ“ უდაოდ ქრისტეს აღნიშნავს, ისევე როგორც ზოგ ქვევრზე ამოჭრილი ჯვარი, ეკლესიის საკუთრებაზე მიუთითებდა. საგულისხმოა, რომ ეს ყველაფერი დადასტურებულია ურბნისის იმ მარანში, რომლის ქვედა შრე ანტიკური,

წინაქრისტიანული ხანისაა და თანაც საკულტო დანიშნულების. ამ შემთხვევაშიც, აშკარაა რელიგიური მემკვიდრეობის ნაშთი იმ ჭურჭელზე (ჭურზე), რომელსაც გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა რელიგიური მრწამსის განმტკიცებისათვის. მესია ამბობდა: „მოვედ შენ, რამეთუ მე ჭური რჩეული მიპოვნის იგი, რაითა ზე აქუნდეს სახელი ჩემი წინაშე ყოველთა წარმართთა და მეფეთა და მთავართა, ძეთა ისრაელისათა“.

(საქმე, 9, 15) (იხ.33,29-37).

მეცნიერი თ. დუნდუა მიიჩნევს, რომ ადრექრისტიანული ხანის მონუმენტურ ხუროთმოძღვრებაში შესაძლოა გამოიყოს ძეგლთა ჯგუფები, რომელთა კომპოზიციაშიც ირანული ზოროასტრული ცეცხლის ტაძრების არქიტექტურის გავლენა იგრძნობა. მისი აზრით, IV ს-ის ბოლოდან, განსაკუთრებით კი V ს-ის დასაწყისიდან, ქართულ ხელოვნებაში ირანული კულტურიდან მომდინარე მოტივების გამოჩენა ლოგიკურად ჯდება პოლიტიკური ისტორიის პროცესებშიც, რადგან ამ პერიოდიდან ძლიერდება ირანის ექსპანსია ამიერკავკასიაში, განსაკუთრებით: ქვემო ქართლში, შიდა ქართლში და კახეთის დაბლობ რეგიონებში. საუკუნეების მანძილზე, განსაკუთრებით ანტიკურსა და ადრექრისტიანულ ხანაში, ქართულ სამყაროს მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული კონტაქტები აკავშირებდა ისლამამდელ ირანთან. სწორედ მაზდეანობის ინტენსიური პროპაგანდის შედეგია, რომ IV-VI სს-ში ქართლში, უფრო მეტად მცხეთაში, თბილისში და ზოგიერთ სხვა ქალაქში, ირანული, ზოროასტრული მოსახლეობა არსებობდა. ირანული მოსახლეობის, ზოროასტრული, ცეცხლთაყვანისცემელთა თემების, ცეცხლის ტაძრების, სალოცავების და საკურთხევლების არსებობის შესახებ მოცემულია ცნობები ქართულ წერილობით წყაროებშიც: „შუშანიკის წამება“, „ეკსტათი მცხეთელის წამება“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „ქართლის ცხოვრება“, „რაჟდენის წამება“ და სხვ. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ვახტანგ გორგასალმა და მისმა მეუღლემ წმ.რაჟდენი წრომიდან ნიქოზში გადაასვენეს და იქ ეკლესია ააგებინეს „საგზებელსა თანა ცეცხლისასა“ (10,74).

თ. დუნდუა, საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ქრისტიანულ მარტირიუმებსა და წარმართულ სამლოცველოებს შორის აშკარა კავშირს ხედავს. მისი აზრით, მარტირიუმები, თავისი არსით და კომპოზიციით, ძალზე ახლოს დგას წარმართული არქიტექტურის ტიპებთან, წარმართულ ღვთაებებთან და მათთან გათანაბრებული მმართველების, პიროვნებების კულტებთან.

თ.დუნდუას მოსაზრებით, მარტირიუმი ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის ერთგვარი კომპრომისის საუკეთესო მაგალითია. დუნდუა მიიჩნევს, რომ საზოგადოდ, ყოფილ წარმართულ სალოცავზე ეკლესიის აგების პრაქტიკა, ფართოდ გამოიყენებოდა საქართველოში. მაგ. ზემო ნიქოზის ძველი ბაზილიკა, რომელიც ამჟამად მოგვიანო ხანის გუმბათიანი ტაძრის სტრუქტურაშია ჩართული. მეცნიერის აზრით, სავსებით შესაძლებელია, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული ნეკრესის მონასტერი, ჯერ კიდევ წარმართული პერიოდის წმინდა ადგილზე ან რაიმე სალოცავზე იყოს აგებული, რითაც ის იზიარებს ისტორიკოს ლ. ჭილაშვილის მოსაზრებას მითრა-მზის სალოცავის არსებობის შესახებ ნეკრესში. მეცნიერი გ. ჩუბინაშვილიც ვარაუდობს კახეთში ასეთი ადგილების არსებობის მდიდარი ტრადიციების შესახებ. ნეკრესის ბაზილიკასთან ქრონოლოგიურად ძალზე ახლოს უნდა იდგეს წმინდოს ტაძრის პირველსახე ბოდბეში. ეს ძეგლიც, თ.დუნდუას აზრით, აღმოსავლურ ქრისტიანულ მარტირიუმს წარმოადგენდა. მაგ. ჭერემის მცირე ეკლესია, ირანული ტიპის ცეცხლის ტაძრის თითქმის სრული ანალოგიაა. ამ კუთხით საინტერესოა იოანე ზედაზნელის საფლავზე აგებული ეკლესიაც (10,68). თ.დუნდუა მიიჩნევს, რომ ქართულ-ირანული კულტურის ელემენტების შერწყმა და ირანული წარმართობის გავლენა საქართველოზე ადრექრისტიანულ პერიოდშიც გრძელდება. მაგ. დმანისის რაიონში, სოფ. უკანაგორში, აღმოჩენილია რელიეფული სტელის ფრაგმენტი, რომლის ერთ-ერთ წახნაგზე გამოსახულია წრეში ჩასმული ტოლმკლავა ჯვარი, რომლის აქეთ-იქით მოხანს ზოროასტრული წმინდა წასაკრავის ბოლოები. თ.დუნდუას აზრით, საქართველოში ზოროასტრული ფრთები და მზის სიმბოლიკა, შემდგომში ქრისტიანული ჯვრის სიმბოლიკას შეერწყა. საინტერესოა აგრეთვე ე.წ. ქართულ-სასანური ვერცხლის დრაქმები – მონეტები, რომლებიც იჭრებოდა ქართლში ერისმთავრების მიერ. ამ მონეტების ერთ მხარეს მოცემულია ირანის მმართველის გამოსახულება, ხოლო ზურგის მხარეს ცეცხლის საკურთხეველი და ორი მცველი. საკურთხეველზე კი ზოგ შემთხვევაში წმინდა ცეცხლია მოცემული, ზოგ შემთხვევაში კი მასზე აღმართული ქრისტიანობის სიმბოლო-ჯვარი (10,81).

მაზდეიზმის საქართველოში უძველესი დროიდან დამკვიდრების ფაქტზე და მის შერწყმაზე ქართულ სინამდვილესთან, მეტყველებს ზოგიერთი ქართული სიტყვაც. საგულისხმოა, რომ ქართულში შემონახულია რამოდენიმე ისეთი

საკუთარი სახელი და სიტყვა, რომელიც თავისი ფორმით წარმომდგარი უნდა იყოს ავესტური, ძვ.სპარსული დიალექტიდან. ენათმეცნიერ, მანდრონიკაშვილს მიაჩნია, რომ ქართული სიტყვები, როგორცაა: მართალი, ცოდვილი, ცრუ, ნეტარი, წმინდა, ჯოჯოხეთი, ეშმა, ეშმაკი, ბარძიმი, ფეშხვენი, ზორვა, ზუარაკი, ტაძარი, კერპი, ბაგინი, ჯვარი, წარმოშობით ძველ ირანულ ეპოქას მიეკუთვნებიან. მანდრონიკაშვილი, ქართულ სიტყვა წარმართს, სპარსულ სიტყვა არტოშანთან აკავშირებს, რაც ძვ.სპარსულად მოწინააღმდეგეს, მტყუანს ნიშნავს. კერძოდ, მეცნიერი თვლის, რომ წარ-მ-ართ-ი უნდა იყოს წარმომდგარი სიტყვიდან მ-ართ-ალი. სწორედ, ამ ართ(არტს) უნდა ჰქონდეს კავშირი სპარსულ არტოშანთან. როგორც ვხედავთ, ეს ტერმინები, ძირითადად საკულტო, რელიგიური სახის ტერმინებია, რადგან მეცნიერის აზრით, სახელდება ძირითადად რელიგიას და კულტს უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ სწორედ ქრისტიანობასთან დაკავშირებულ ქართულ ლექსიკაში ვხვდებით ირანული წარმოშობის სიტყვებს (3,34). ვფიქრობთ, „ავესტას“ ენის კვალი ქართულ ლექსიკაზე განპირობებულია იმით, რომ მაზდეანური რელიგია, თავისი სახესხვაობებით, ქრისტიანობის შემოსვლამდე, ქართლის სახელმწიფო რელიგია იყო. შემდგომ საუკუნეებში კი, ეს რელიგია გახლდათ საქართველოს დამპყრობელი სპარსეთის რელიგია, რომელსაც ქართველ ხალხს საუკუნეების განმავლობაში თავს ახვევდა მაზდეანური სპარსეთი.

წარმოდგენილი მასალებიდან ნათლად ჩანს მაზდეიზმის კვალი და გავლენა წინაქრისტიანულ საქართველოზე. ცხადია, რომ ქრისტიანობას, საქართველოში შემოსვლის დღიდან, ერთად მოუწევდა გალაშქრება ქართული ძირძველი წარმართობის და მაზდეანობის წინააღმდეგ, რაც მისთვის ერთ საერთო „წარმართობას“ წარმოადგენდა.

ძველი ქართლის წარმართულ ღვთაებათა პანთეონი

ის ფაქტი, რომ ძირძველი ქართული წარმართობის (კერპთაყვანისმცემლობა, მნათობთა თაყვანისცემა) და სპარსული მაზდეიზმის (ცეცხლის თაყვანისცემა) შერწყმას საქართველოში ერთ საერთო წარმართობად დიდი ხნის ისტორია ჰქონდა და მათთან პოლემიკა ქრისტიანობისა ერთნაირად ხდებოდა, განსაკუთრებით თვალსაჩინოა იმ ჩვენამდე მოღწეული ლიტერატურული თუ ისტორიული ძეგლების მიხედვით, რომლებშიც, მთელი სიცხადით არის წარმოდგენილი ძველი ქართლის წარმართულ ღვთაებათა პანთეონი და ნაჩვენებია ქრისტიანობის მასთან დაპირისპირების სურათი.

ჩვენი ინტერესი უპირატესად მიმართულია იმ ქართული წარმართული ღვთაებებისაკენ, რომლებიც შესაძლოა არ იყვნენ ქართული წარმოშობისანი და შემოტანილნი იყვნენ სხვა ქვეყნიებიდან, მაგრამ ქართულ სამყაროში არსებობდნენ, შერწყმულნი იყვნენ ქართლის ძირძველ წარმართულ ტრადიციებთან და რომელთა მიმართ ქრისტიანული რელიგიური იდეალის დაპირისპირება საკუთრივ საქართველოში მოხდა. მათ შესახებ საინტერესო მასალას ვპოულობთ „ნინოს ცხოვრებაში“ და ქართულ ისტორიულ ქრონიკებში.

ორიგინალურ, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „ნინოს ცხოვრება“, ჩვენ ვხვდებით წარმართულ ღვთაებებს, რომლებსაც, ქრისტიანობის მიღებამდე და ქართლის გარკვეულ ადგილებში მის შემდეგაც, ეთაყვანებოდა ქართველი ხალხი. ამ ძეგლში ნაჩვენებია წარმართულ ღმერთებთან პოლემიკა ქრისტიანობისა არა მხოლოდ ფიზიკური გზით, არამედ პოლემიკა ღვთაებრივი სასწაულების საფუძველზე. საგულისხმოა, რომ ზოგიერთი ღმერთი, რომელიც კერპის სახით ჰყავდათ შექმნილი წარმართ ქართველებს, მათ ქართული ძირისად მიაჩნდათ, ზოგიც სხვა ქვეყნიდან შემოტანილ კულტად. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ეს ღმერთები გახლავთ: არმაზი, ზადენი, გაცი, გა(გაიმი). „ნინოს ცხოვრება“ მათ ასე მოიხსენიებს: „ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წუმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუნთანი, გაცი და გა“ (28,132).

ფარაგნის ტბასთან მისულ ნინოს მეთევზეები შეხვდებიან. ნინოს შეკითხვაზე, თუ საიდან არიან ისინი, მეთევზეები პასუხობენ: „ზოგნი დაბით

და ზოგნი საფურცლით და ზოგნი ქინჯარელნი და რაბატელნი დიდისა ქალაქისა მცხეთისანი, სადა ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“ (28,116). ამ სიტყვებიდან უკვე ნათელია, რომ ნინოს ქართლში შესვლის დროს, მცხეთაში მრავალღმერთიანობაა. ნინო ხედავს ხალხს, რომელიც: „უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს“ (28,117).

„ნინოს ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი ქართლის წარმართული ღმერთების პანთეონიდან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა შევეხოთ არმაზს. არმაზის კერპი, რომელსაც ქართლში მოსული ნინო ხედავს არმაზის მთაზე, წარმოადგენდა მეომარს სპილენძის ჯავშნით და ოქროს მუზარადით, შუბით ხელში. არმაზი სინკრეტული დეოთაება იყო, რომელიც: უზენაესი ღმერთის, ცის, ჭექა-ქუხილის, წვიმისა და მცენარეთა მბრძანებლის და მეომარი ღმერთის ფუნქციებს ითავსებდა. არმაზის დღესასწაულის დღეებში, რომელიც ჩვეულებრივ ზაფხულში იმართებოდა, ფერადი ნაჭრებითა და ყვავილებით მორთულ მცხეთის ქუჩებში მრავალრიცხოვანი მსვლელობები იმართებოდა სამეფო ოჯახის მონაწილეობით. „წმ.ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილია არმაზისადმი მიძღვნილი წარმართული დღესასწაული: საქართველოში ჩამოსული ნინო ურბნისში გაჩერდა. ერთ დღეს ურბნისიდან ხალხი დაიძრა სავაჭროდ და სალოცავად მცხეთისაკენ. ნინოც მათ გაჰყვა. ის გაოცებული ადევნებდა თვალს მაგების და ცეცხლის მსახური ხალხის მოქმედებას. მეორე დღეს, წმ. ნინო, უშუალოდ არმაზის საპატივცემულო დღესასწაულის თვითმხილველი გახდა: „შეიქმნა ოხრაჲ საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცხუთა და ჳმად საყვრთა ფრიადთა. და გამოვიდა ერი ურიცხუ, ვითარცა ყუავილოსანნი ზარად, და საშინელ იყო ხილვაჲ მათი“ (28,118). ამის მნახველმა ნინომ შეაღწია არმაზის ციხე-სიმაგრეში და არმაზის კერპის ახლოს გაჩერდა „ნაპრალსა ზღუდისასა“. წმ.ნინოს წინ შემადრწუნებელი სანახაობა გადაიშალა: „დგა კაცი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროდსაჲ, და ჩაფხუტი ოქროდსაჲ, და სამკარნი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი, და ჳელსა მისსა აქუნდა ჳრმალი ლესული, რომელი ბტწყინვიდა და იქცევოდა ჳელსა შინა, რეცა თუ რომელი შეეხებინ, თავი თვისი სიკუდიდ განიწირის“ (28,119). ხალხი თავის ცოდვებს შიშით იხსენებდა დიდებული არმაზის წინაშე. მაშინდელი ქართლის მოსახლეობა, არმაზს და სხვა წარმართულ კერპებს, შვილებსაც კი სწირავდა მსხვერპლად. მათ ცეცხლში წვავენ. „ნინოს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ,

რომელიც იყნოსდეს სულმყრადლობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოდსასა, არმაზ და ზადენ, და შესაწირვად უხნდეს მშობელთა მათთა მსხუერპლად, ვითარმცა უკუნისამდე არა იყო სიკუდილი. და ესე იყო მოაქამდე“ (28,126).

არმაზის კერპის აღმართვას ქართული მატიანეები ფარნავაზს მიაწერენ, რომელიც ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, პირველი ქართველი მეფის აზოს მემკვიდრედ და ამავდროულად, ქართული, ეროვნული სამეფო დინასტიის პირველ მეფედ სახელდება. მას უნდა ემეფა III ს-ის ადრეულ ხანებში. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, ფარნავაზმა: „აღმართა კერპი დიდი ცხვრსა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო და ჰრქჳან არმაზ“ (28,82).

მეცნიერ ნ. მარს, რომელმაც ძველი ქართლის წარმართულ ღვთაებათა პანთეონს ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა, მიაჩნია, რომ არმაზ–ორმუზდის კერპის დადგმა არმაზის მთაზე საქართველოში სპარსული რელიგიის დამკვიდრებაზე მეტყველებს. ნ. მარი თვლის, რომ ძველ ქართულ ძეგლებში, ნაწილობრივ „წმინოს ცხოვრებაშიც“, ძირძველ ქართველ ღმერთებად მიჩნეულ ღვთაებათა გვერდით, ირანული ღმერთებიც მოიხსენებიან. მეცნიერის აზრით, ირანულ ღმერთთაგან, ქართულ პანთეონში გამორჩეული ადგილი უჭირავს სწორედ არმაზს, სომხურ არმაზდს, სპარსულ ორმუზდს, იგივე აპურა მაზდას, რომელიც „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ქართლის უზენაეს ღვთაებას წარმოადგენდა: „ღმერთი ღმერთთა არმაზ“. ნ. მარის აზრით, შესაძლოა არმაზის მთასაც სწორედ ამ ღვთაებისაგან მიეღო თავისი სახელწოდება, რაზეც, მეცნიერის ვარაუდით, თვით ქართული ლიტერატურულ–ისტორიული წყაროები მიანიშნებენ. (არმაზის მთას მოიხსენიებენ ისტორიკოსები: სტრაბონი, პლინიუსი და ა.შ) (44,3). სომხურ თარგმანებში შემონახულ ქართულ მატიანეთა ძველი რედაქციით, საქართველოს „ეპონიმურმა“ ფუძემდებელმა ქართლოსმა დაიკავა მთა, (შემდგომში) არმაზი. ამ მთაზე იგი დაასაფლავა შემდგომში მისმა შვილმა მცხეთოსმა, ასევე „ეპონიმურმა“ ფიგურამ. მოგვიანებით, ქართულ მატიანეთა იმავე რედაქციაში, არმაზის კედლის ამშენებლად დასახელებულია ადარმოსი, რომელიც აფრიდუნმა გამოაგზავნა. ნ.მარის აზრით, ამ ცნობებში ისტორიული მონაცემი ცოტაა, გარდა ადარმოსისა, რაც ალბათ, მეცნიერის აზრით, გადაკეთებული ადარმოგია და უნდა ნიშნავდეს საზოგადო სახელს – ცეცხლის მოგვს, იგივე ცეცხლის ქურუმს, რაც სავსებით მიესადაგება პიროვნებას, რომელიც არმაზის ზღუდეს, ანუ საქართველოში ირანული კულტის ცენტრს

აშენებდა. ნ.მარს მიაჩნია, რომ თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ არმაზის (ძველი ფორმით არმაზდი) მსგავსად ფარნავაზიც ფარნავაზდის მოგვიანებითი ფორმაა, ამ უკანასკნელში მივიღებთ დამატებით ხარისხს ზედსართავი სახელისა ბრწყინვალე ასეთი მნიშვნელობის ეპითეტი კი, მეცნიერის აზრით, სავსებით კანონზომიერია და ჩვეულებრივი აჭურა მაზდასთვის, რომელიც, როგორც ცნობილია, „ხვარნის“, ანუ უმაღლესი ღვთაებრივი ბრწყინვალეების მქონეა (იხ.44,4). მეცნიერ თ.დუნდუას აზრით, ირანიზაცია ქართლში ძალზე ძლიერი აღმოჩნდა. მისი აზრით, აჭურა-მაზდას ნომინალური დერივაცია შესაძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ არმაზი კერპია. თ. დუნდუა მიიჩნევს, რომ ირანული აჭურამაზდა ქართლში პაგანიზმს დაექვემდებარა (10,11). „ქართლის მოქცევის“ მიხედვით, წმინდა ადგილი არმაზი, ქართველ მეფეთა განსაკუთრებული პატივის საგანი იყო: ფარნავაზის მემკვიდრემ, საურმაგმა, აღაშენა იგი, მისმა მემკვიდრემ მირვანმა კი დაასრულა. ამგვარად, როგორც ჩანს, არმაზის კერპის ადგილსამყოფელი წმინდა ქალაქად გადაიქცა. ნ.მარს მიაჩნია, რომ ქართული წარმართული ღმერთები შესაძლოა თვით ქართველ მეფეებს წარმოადგენდნენ, რადგან მეფეები თავიანთ თავს უდგამდნენ კერპებს, როგორც მაგ. ფარნავაზის შემთხვევაში. ხალხმა დაიწყო მათი თაყვანისცემა ისე, როგორც ღმერთებისა. შესაძლოა, „მეფეთა ცხოვრება“ მოგვევლინოს ქართლის წარმართული პანთეონის მატრიანედაც, რადგან სწორედ ამ წყაროდან ვიგებთ, რომ ქართველები გაუაზრებლად ეთაყვანებოდნენ ერთდროულად: ცეცხლს, ქვებს, ხეებს. ქართლში არსებობდა მრავალღმერთიანობა (იხ.44, 1-29).

ძველი ქართლის წარმართული პანთეონის მაზდეურ და ძირძველ ქართულ რელიგიურ ნაზავზე საუბრობს მეცნიერი ნ. მარი, როდესაც ის „ნინოს ცხოვრებაში“ ასახულ არმაზისადმი მიძღვნილ დღესასწაულის აღწერაში, ორ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ მხარეს ხედავს. ესენია: ერთ დღეს მოგვთა მსახურება, რასაც ქართულ მატრიანეთა გვიანდელი რედაქცია სპარსულ რელიგიას უწოდებს, მეორე დღეს კი, „გვირგვინოსანთა“ მეთაურობით სახალხო ზეიმი სადიდებლად დიდი არმაზისა, რომელსაც ქართულ მატრიანეთა გვიანდელი რედაქცია ცდილობს ქართული ღმერთი უწოდოს. ქართულ მატრიანეთა უძველესი რედაქცია, გამორიცხავს ყველანაირ აზრს დღესასწაულის ორი ნაწილის შესახებ, ანუ სპარსული ნაწილისა მოგვებით და ქართული ნაწილისა არმაზით. ნ. მარის ვარაუდითაც, ამ წყაროებში ერთ დღეზეა საუბარი, კერძოდ, ღმერთ არმაზის სადიდებელ დღესასწაულზე არმაზში, სადაც მიდის წმ. ნინო

მორწმუნეებთან ერთად (იხ.44,6). ნ. მარის აზრით, ხშირად მემატიანე დებს ზღვარს სპარსული რელიგიის მაგებსა და არმაზის კულტს შორის, რომელსაც ის მშობლიურად, ქართული წარმოშობისად მიიჩნევს. ნ. მარს, არმაზის კერპის ქართული წარმოშობა არასწორად მიაჩნია. როგორც წერილობითი წყაროებიდან ირკვევა, სპარსულ რელიგიას საქართველოში ქურუმები განაგებდნენ, რომლებსაც იქ, ისევე როგორც მთელ დასავლეთ ირანში, მაგებს უწოდებდნენ. ისინი რეალური წარმომადგენლები იყვნენ წარმართობისა (ცეცხლთაყვანისმცემლობისა) საქართველოში, რომლებიც ებრძოდნენ ქრისტიანობას. მეცნიერის აზრით, მაგის ფორმა ხმლით, თვლებით და ა.შ, არმაზის კერპის მსგავსია. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ისინი მარგუეთში ცეცხლს ემსახურებოდნენ, როდესაც ქართველმა აზნაურებმა ააშენეს წმ.სტეფანეს ეკლესია მდინარე არაგეთან, Vს-ის დასაწყისში. შემდგომში სპარსელებმა დაიპყრეს ქართული ეკლესიები და იქ ცეცხლს ანთებდნენ, რაც მათი სიწმინდე იყო. გავიდა დრო და: „ამან ჰერაკლე ტფილისს და მცხეთას და უჯარმას განავლინა ქადაგნი, რადთა ყოველნი ქრისტიანენი ქადაქთა შინა ეკლესიათა შინა შემოკრბენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხლისა მსახურნი მოინათლნენ, ანუ მოისრნენ. ხოლო მათ ნათლის-ღებად არა ინებეს, ზაკუვით თანა-აღერინეს ქრისტიანეთა, ვიდრემდის ყოველთა ზედა წარჰმართა მახვილი და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლისანი დიოდეს“ (იხ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შატბერდის კრებული, გვ.326-327) (44, 11).

საგულისხმოა, რომ არმაზი, თავისი წარმართული სალოცავებით, სწრაფად ვერ გახდებოდა ქრისტიანობის ცენტრი. ახალი რელიგიის, ქრისტიანობის, მომქლავრება წარმართული კულტის ცენტრზე იქონიებდა დიდ გავლენას და მის შესუსტებას გამოიწვევდა. ამ ფაქტზე მეტყველებს ისტორიული წყაროც. „ქართლის მოქცევის“ ავტორი გვატყობინებს: „მცხეთა ათხელდებოდა და ტფილისი ეშენებოდა, არმაზნი შემცირდებოდეს და კალაჲ განდიდნებოდა“(28,95). ნ.მარის აზრით, ამ შემთხვევაში, არმაზისა და კალას დაპირისპირება შესაძლოა გაგვიგვივით ქრისტიანობის მიერ წარმართობის თანდათანობით ძლევის ფაქტთან. ქართველი მემატიანე, სიამოვნებით უპირისპირებს თბილისისა და კალას მშვენიერებას მცხეთისა და არმაზის დაცემას. ნ.მარი თვლის, რომ ქართული მატიანეების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, სიმაგრე კალა სპარსელებს აუშენებიათ მცხეთის არმაზის საპირისპიროდ. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ეს ურთიერთდაპირისპირება სხვა ეპოქის ფაქტებს ასახავდეს, როცა კალა,

ქრისტიანთათვის ეს წმინდა ადგილი შესაძლოა დაპირისპირებული ყოფილიყო არმაზთან, ანუ ძველი წარმართული კულტის ცენტრთან. (ცნობილია, რომ კალას ციხე-სიმაგრეშია მოქცეული თბილისის უძველესი ტაძარი, სადაც მდებარეობს საქართველოს პირველი მოწამის – წმ. შუშანიკის საფლავი). საგულისხმოა, რომ „ქართლის მოქცევი“ ავტორი, არმაზისა და კალას შესახებ მოგვითხრობს შუშანიკის წამების ამსახველი სტრიქონების შემდეგ. მიუხედავად ყველაფრისა, ფაქტია, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობა დიდი ხნის განმავლობაში არ ამოძირკეულა საქართველოში. ქართული წყაროების მიხედვით, საქართველოს უკანასკნელი კერპთაყვანისმცემლები ისევ მოგვები იყვნენ (იხ.44,27).

საყურადღებოა, არმაზის კერპთან დაკავშირებით, ს. მაკალათიას და კ.კეკელიძის მოსაზრებანი. ეს მეცნიერები, პირველები შეეცადნენ „წმ.ნინოს ცხოვრებაში“ დაცული არმაზის კერპისათვის არა მარტო მისი ეტიმოლოგიის, არამედ აღწერილობის სტრუქტურის მიხედვით მოექებნათ პარალელი. ასეთად კი მათ „მიხრ-იაშტებში“ ირანული ღვთაების, მითრას, აღწერილობა მიიჩნიეს (20,189). კ.კეკელიძის აზრით, მითრაიზმი ქართველთათვის უცხო არ ყოფილა. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მცირე აზიის ქვეყნებთან, მეორეც იმიტომ, რომ აჭურა მაზდა, იგივე არმაზის რელიგია, სასანიდების პერიოდში სახელმწიფო რელიგია იყო და კიდევ ერთი, მითრაიზმის წეს-ჩვეულებები საქართველოში შემორჩენილი გახლდათ (16,350). კ. კეკელიძის მოსაზრებით, მაზდეანობამ საზოგადოდ კერპთაყვანისმცემლობა არ იცოდა. კერძოდ, არსად არ აკეთებდნენ და არ დგამდნენ აჭურა მაზდას ან არმაზის კერპს. მიუხედავად ამისა, მემატიანის გადმოცემით, მცხეთაში ქრისტიანობის შემოღებისას მდგარა არმაზის კერპი, მხედრის ატრიბუტით, რომელიც ჩვენში წინაპრების სამლოცველოს წარმოადგენდა და რომელიც, გადმოცემის თანახმად, სეტყვამ და მესმა შემუსრა. ამ გარემოებას ნ. მარი და ი. ჯავახიშვილი ხსნიან მაზდეანობის ქართულ ნიადაგზე გადაგვარებითა და შეცვლით. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ უფრო მართებული იქნებოდა გვეფიქრა, რომ მატთანემ ტყუილად მონათლა არმაზის სახელით კერპი, რომელიც სინამდვილეში წარმოადგენდა მითრას გამოხატულებას, რადგან მითრა ყველა დღემდე აღმოჩენილ ბარელიეფზე წარმოდგენილია მხედრის სახით. მას მოსხმული აქვს სამხრე, თავზე ახურავს ჩაფხუტისებური ქუდი და ხელში უჭირავს ალესილი ხანჯალი, რომლითაც ის ხარს კლავს (16,351). „წმ.ნინოს ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ

არმაზს ხელთ ეპყრა მახვილი და „ბიწს“ ის არავის ჰპატიობდა. სულხან – საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ განმარტებით, ბიწი „კინი რამე შერყვნილებაა“, ანუ მცირედი სიყალბეა (21,67). მითრა კი, მიხრ–იაშტების მიხედვით არის ღვთაება, რომელიც სიცრუეს და სიყალბეს არავის ჰპატიობს (16,350).

არმაზის კერპში მითრას მოიაზრებს თ. დუნდუაც. ქართულ–ირანული ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობების მკვლევარი, მეცნიერი თ. დუნდუა, მიიჩნევს, რომ საქართველოში ირანული მითრაიზმი შემოვიდა ბერძნულ-რომაულად გადაგვარებული სახით. მეცნიერის მოსაზრებით, ადრეული პერიოდის ქართულ მონეტებზე გამოსახულია: ცეცხლი და მოგვი, როგორც ადრეული ხანის ქართული გლიპტიკის ტრადიციული დეტალი და ამავედროულად მაზდეანობის სიმბოლო, სადაც მოგვი წარმოადგენს მითრას. უკვე შემდგომში, ქართველ ერისმთავართა ნუმიზმატიკაში – ე.წ. ქართულ-სასანური დრამების ზურგის მხარეს, მაზდეანური სიმბოლოს – წმინდა ცეცხლს ემატება ქრისტიანული ჯვარი, რაც მეცნიერის აზრით, წარმართული პანთეონის ეტაპობრივი ცვლის და თანდათანობით ქრისტიანობით ჩანაცვლების ნათელი ილუსტრაციაა. თ.დუნდუა მიიჩნევს, რომ საქართველოში, ბაზალეთის ტბის ფსკერზე, გმირის დაბადების ფოლკლორული თემაც, სწორედ ზოროასტრიზმის ბუნდოვანი რემინისცენციაა. გმირი იგივე გა-მირია, ანუ მითრა. (თ.დუნდუას აზრით, ამ განცხადების საფუძველი შემდეგი ფაქტორებია: ა) მითრას ერთ-ერთი ეპითეტია gayo-da, სიცოცხლის მომნიჭებელი, ბ) მითრას პროტექცა –gah, გ) მითრას უცილობელი კავშირი აჰურა მაზდასთან, ტრიადა–არმაზი, გაცი და გა ბაგინეთზე). თ. დუნდუას აზრით, სახელი “მითრა” სოციალურ კონტრაქტსაც გულისხმობს. სწორედ მისი სახელიდან უნდა იყოს წამოსული სიტყვა სა-მართ-ალ-ი, მართ-ვა (10,11). თ.დუნდუა თვლის, რომ ზოგადად მითრაიზმი, ფეოდალური იბერიისთვის პროირანული ფსევდო მონოთეისტური სოციალური ქაოსია (იხ. 10,29). თ.დუნდუას აზრით, თხოთის მთაზე მომხდარი მზის დაბნელების ეპიზოდი, ანტიმითრაისტული მომენტი, ხოლო არმაზისა და ცეცხლის დაპირისპირება, გვიანდელი ანტიმითრაისტული იმპროვიზაცია. თ.დუნდუას აზრით, მითრას კულტს ბევრი საერთო აქვს ქრისტესთან, ისევე როგორც ირანულ მაზდეანობას მონოთეისტურ რელიგიასთან (10,44-45).

არმაზთან დაკავშირებით, საჭიროა ყურადღება შევანეროთ „ფარნავაზის ცხოვრებაზე“. ძველი ქართული ისტორიული თუ ლიტერატურული წყაროების მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“

დაფუძნებულია ძველ ქართულ წყაროებზე და ზოგიერთი უძველესი ძეგლი მასში შესულია თითქმის შეუცვლელად. ეს ფაქტი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ლეონტი მროველის ძეგლის ერთ თავთან მიმართებაში, რომელიც XI საუკუნით თარიღდება და რომელსაც ეწოდება „ცხოვრება ფარნავაზისი“ (55,5). რ. ბარამიძის აზრით, ეს თავი უდაოდ გაუღწეოთილი უნდა იყოს წარმართული იდეოლოგიით, რადგან „ცხოვრება ფარნავაზისი“, განსხვავდება მროველის ძეგლის სხვა თავებისაგან ლიტერატურული მანერით, საგმირო-ზღაპრული სტილით და ელემენტებით (მაგ:ფარნავაზის სიზმარი), რომელიც მითოსური აზროვნებისთვისაა დამახასიათებელი. ამავე დროს, მისი ქრონოლოგიური და ისტორიული დეტალები შეესატყვისება რეალურ პერიოდს. რაც უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ლეონტი მროველმა თავის „მეფეთა ცხოვრებაში“, „ფარნავაზის ცხოვრების“ სახით, შეიტანა წარმართული ეპოქის რაღაც ნაწარმოები, რომელიც ორიგინალურ თხზულებად უნდა მივიჩნიოთ (5,10). „ქართლის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ : „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერთგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთვის. და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთვის აღმართებულისა“ (19,25). ნ. მარის აზრით, ქართლის მეფე ფარნავაზს კი არ უწოდებდნენ სპარსელები არმაზს, არამედ პირიქით, შეიძლება ღმერთ არმაზისათვის ეწოდებინათ ფარნავაზი. მას მიაჩნია, რომ ღმერთს, რომლის კერპიც სავარაუდოდ არმაზის მთაზე იყო აღმართული, მისი თავყვანისმცემლები მოიხსენებდნენ დამატებითი ეპითეტით – ფარნავაზი, რომელსაც აჰურა მაზდასთან (მაზდეანური ირანის მთავარ ღვთაებასთან) აიგივებდნენ (44,11). ფარნავაზი პირველი ქართველი მეფეა, რომელმაც მოახდინა რელიგიური რეფორმა და ირანული ღმერთი შემოიყვანა ქართულ წარმართულ პანთეონში, რომელსაც საკუთარი სახელი უწოდა. ამ ღმერთს ფარნავაზი ანიჭებს უდიდეს ძალაუფლებას. ეს კერპი ხდება ქართული ძირძველი ღვთაებების მეთაური. მიგვაჩნია, რომ ამ ფაქტით დასაბამი მიეცა სპარსული მაზდეანური ღვთაებების ქართულ წარმართულ პანთეონთან დამყნობას, მათ გაქართულებას. ფარნავაზი გვეკვლინება მაზდეიზმის პირველ დამამტკიცებლად საქართველოში. ეს ფაქტი ჩანს იქიდანაც, რომ ფარნავაზის დროს: „არღარა ჭამდეს კაცსა თვნიერ რომელ შესწირიან კერპსა მსხუერპლად“ (19,26). „ფარნავაზის ცხოვრების“ მიხედვით, ფარნავაზს რელიგიური რეფორმის გარდა, მწიგნობრობის შექმნა და ქართული

ენის გავრცელება მიეწერება: „იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდეს სხუა ენა ქართლსა შინა თუნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული“ (19,26). ნ. მარი თვლის, რომ შესაძლოა, ზოგიერთი ეპიზოდი ფარნავაზის ისტორიისა, გამოგონილი იყოს. მაგ: ეპიზოდი, მის მიერ განძის პოვნისა. მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია ფარნავაზი ქართველ მეფედ ან დიდებულად მივიჩნიოთ და არა აჭურამაზდას ეპითეტად, თუმცა ფაქტია, რომ ქართულ მატიანეებში მის შესახებ დადასტურებული ცნობები არ არის და თვით მისი სიკვდილიც არასარწმუნო ცნობებით არის მოცული. ნ. მარის ვარაუდით, დაუჯერებელია, რომ ფარნავაზმა, არმაზ-ორმუზდის (აჭურამაზდას) თაყვანისმცემელმა, სიკვდილის შემდეგ განსასვენებელი ჰპოვა არმაზის კერპის წინ: „და მოკუდა ფარნავაზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (19,26). წესისამებრ, მაზდეანებს იმ დროს მიწაში არ მარხავდნენ. (ნ. მარის აზრით, როდესაც ქართულ მატიანეთა უძველესი რედაქციის ავტორი პირველ წარმართ ქართველებს განაქიქებს და ბრალს სდებს მათ იმაში, რომ ქორწინების დროს ნათესაობას არ დაეძებდნენ და საფლავები არ ჰქონდათ, ცხადია, ქართველ მწერალს მხოლოდ ზოროასტრული რჯულის მიმდევართა შესახებ ჰქონდა ცნობები) (იხ.44,1-29). ვფიქრობთ, ფარნავაზის არმაზის კერპის წინ დამარხვის ფაქტიც დასტური უნდა იყოს იმისა, რომ საქართველოში, საწყის ეტაპზე, სპარსული მაზდეანური რელიგიის ქართულ წარმართულ ტრადიციებთან შერწყმა ხდებოდა.

არმაზ–ფარნავაზის შემდეგ, მეორე დმერთი ქართლის წარმართული პანთეონიდან, გახლავთ ზადენი. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, როდესაც ნინო საქართველოს საზღვრებს უახლოვდებოდა, ფარანის ტბასთან მეთევზეებს შეხვდა, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან იყვნენ. ეს მეთევზეები ნინოს სომხურად ელაპარაკებოდნენ და დმერთებს: არმაზსა და ზადენს იფიცებდნენ. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ზადენს, ისევე როგორც არმაზს, მსხვერპლად ადამიანებს სწირავდნენ. ამ დმერთებს, „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ერთ ადგილზე ჰქონდათ ტაძრები. კერძოდ, ქალაქ მცხეთის მისადგომებთან, ანუ რაბადში, იგივე არმაზში. ამაზე მოგვითხრობენ ქართულ მატიანეთა ძველი რედაქციებიც. ზადენის კერპზე, სხვა ლიტერატურულ თუ ისტორიულ წყაროებში, მაინცდამაინც დიდი მასალა არ მოგვეპოვება. ზადენი, შუა საუკუნეების ქართული ქრონიკების მიხედვით, ძველი ქართლის (იბერიის)

მოსახლეობის მიერ, წინა ქრისტიანულ პანთეონში, მიიჩნეოდა ნაყოფიერების და მოსავლიანობის ღმერთად. ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით, ზადენიც არმაზის მსგავსად ქართლის წარმართული პანთეონის ირანულ ღვთაებად გვევლინება.

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, მეფე ფარნაჯომმა, მირვანის მემკვიდრემ, „აღაშენა ციხე ზადენი, და შექმნა კერპი სახელით ზადენ, და ამართა ზადენს და იწყო შენებად კახეთს ქალაქსა ნელქარისსა, რომელ არს ნეკრესი“(19,29). იგივე ინფორმაციას გვაწვდის ზადენზე „მოქცევაჲ ქართლისაჲც“. აქ ვკითხულობთ: „ და მეფობდა ფარნაჯომ და აღმართა კერპი ზადენ მთასა ზედა და აღაშენა ცეხჴ“ (28,82). როგორც ჩანს შემდგომში ფარნაჯომ ნებროთიანმა: „შეიყუარა სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა იგინი მცხეთას, ადგილსა მას, რომელსა აწჴჴან მოგუთა, და იწყო ცხადად გმობად კერპთა“ (28,29). ამ ფაქტისათვის ქართლის მოსახლეობას ფარნაჯომი მოუძულეებით კიდევ, რადგან მათ „კერპთა მიმართ დიდი რწმენა და რიდი ჰქონდათ“ (28,29). ისტორიული ქრონიკების მიხედვით საგულისხმოა, რომ როგორც არმაზის კერპის აღმართვას, ისე ზადენის კერპის აღმართვასაც მოსდევს იმ ადგილის განაშენიანება, გალაგნის აშენება. სწორედ ასეთი გალაგნის ბზარიდან ადევნებდა თვალს წმინო წარმართულ ზეიმს არმაზის დღესასწაულის დღეს. (ნ.მარის ვარაუდით, „ნინოს ცხოვრებაში“ საუბარი უნდა იყოს ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძარზე, რომელიც წარმოადგენდა გალაგანშემორტყმულ სივრცეს, სადაც წმინდა ცეცხლი ენთო და კერპთმსახურება მიმდინარეობდა: ერთ ასეთ ტაძარზე კაბადოკიაში სტრაბონიც მოგვითხრობდა, როგორც თვითმხილველი) (იხ.44,1-29). „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ, რომ ზადენის მთაზე კერპთაყვანისმცემლებს ოდესღაც გოდოლი აუგიათ და იქ სამსხვერპლო იდგა, რომელზედაც ამაზრზენ ეშმაკთა მიერ შემადრწუნებელი მსხვერპლშეწირვა მიმდინარეობდა. ისტორიკოსები: ჰეროდოტე, სტრაბონი, კლიმენტი ალექსანდრიელი გადმოგვცემენ, რომ სპარსელები აჭურამაზდას მსხვერპლს სწირავდნენ მაღალ ადგილას. როგორც ისტორიული წყაროებიდან ჩანს, საქართველოშიც ეს ასე ხდებოდა.

ზადენი, მეცნიერ ნ. მარის აზრით, გაიგივებულია „ავესტას“ ზოროასტრულ იაზატთან, რომელიც კეთილ გენიას აღნიშნავდა, განსაკუთრებით კი მეცნიერის ვარაუდით მითრასთან, იგივე მიჰრასთან. ნ.მარი თვლის, რომ ზადენ-

მიჰრას ღვთიური ბუნების გააზრება არმაზ-ორმუზდის შემდეგ, სავსებით შეესატყვისება იმას, რომ მითრა, აჰურა-მაზდას შემდეგ ერთ-ერთი უმთავრესი ღვთაებაა ირანულ რელიგიაში და შესაბამისად ზადენიც ირანული ღვთაებაა. სპარსულ რელიგიურ ძეგლებში, მითრა აჰურა-მაზდას გვერდით მოიხსენიება. ნ.მარის აზრით, ისევე როგორც ორმუზდი, მითრაც „ხვარნის“, ანუ უადრესად დიდი ღვთაებრივი ბრწყინვალეების მატარებელია. მას დართული აქვს ტიტული, რომელსაც თავისი სიდიდით უტოლდება მეფე ფარნაჯომის სახელი. ქართული წყაროების მიხედვით კი, ეს ის ფარნაჯომია, რომელმაც საქართველოში აღმართა ამ ტიტულის მატარებელი ზადენ-მითრას კერპები. ნ.მარი ისტორიულად არ გამორიცხავს მეფე ფარნაჯომის მოღვაწეობის ფაქტს. თუმცა, მეცნიერის აზრით, სავსებით დასაშვებია, რომ ის ფარნაჯომი, რომლის შესახებაც „ქართლის მოქცევის“ აღნიშნულ ადგილზეა საუბარი, ღმერთ ზადენ-მითრას ეპითეტი იყოს მხოლოდ (44,13).

„ნინოს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ, რომ არმაზის კერპის მარჯვნივ: „დგა კერპი ოქროდსად და სახელი მისი გაცი, და მარცხელ მისა – კერპი ვერცხლისად და სახელი მისი გა, რომელნი – იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა თქუნთა არიან ქართლით“ (28,120). „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ამ ღვთაებებსაც სწირავდნენ მსხვერპლად ბავშვებს: „და შეიწირვოდა მათა ერთი სეფეწული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა“ (28,126).

როგორც ვხედავთ, „წმ.ნინოს ცხოვრებაში“ ეს ორი წარმართული ღმერთი: გაცი და გა(გაიმი), ძირძველ ქართულ ღმერთებადაა მოხსენიებული. მეფე მირიანი და დედოფალი ნანაც მათ მამა-პაპათა ძველ ღმერთებად მოიხსენიებენ. „წმ.ნინოს ცხოვრებიდან“ მათი სქესიც ირკვევა, ისინი მამაკაცი ღვთაებები ყოფილან. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვადასხვა რედაქცია მათ „ყოველთა დაფარულისა გამოძიებელნს“ უწოდებს. თუმცა, არ არსებობს არც ერთი პირის აღმნიშვნელი სახელი თუ გეოგრაფიული დასახელება ქართლში, რომელიც ამ ღმერთებთან იყოს დაკავშირებული, არც რაიმე დღესასწაული არსებობს მათ საპატივცემულოდ. ისინი ფიცის დროსაც არ მოიხსენიებიან. უშედეგოა მათი ძიება ძველ ქართულ ხალხურ გადმოცემებშიც. შესაძლოა, ქართულ მწერლობაში ამ ღმერთების სახელები მწიგნობრულ-სქოლასტიკური გზითაც იყოს შემოსული.

საგულისხმოა, რომ „ნინოს ცხოვრება“ მათ „კერპთა მამათა ჩვენთას“ კი უწოდებს, მაგრამ არ მიუთითებს მათ ისტორიას. თუმცა, სხვა ისტორიული

თხზულებები ავსებენ ამ ხარვეზს. ქართული ქრონიკების მიხედვით, აზონმა, იარედის შვილმა მაკედონიიდან, ალექსანდრე მაკედონელის ნათესავმა, რომელმაც დანიშნა ის საქართველოს პატრიკად, ორი ვერცხლის კერპი – გაცი და გაიმი აღმართა და კერპთაყვანისმცემელი გახდა; მიუხედავად იმისა, რომ ალექსანდრეს ანდერძის მიხედვით, საჭირო იყო მხოლოდ მნათობების: მზის, მთვარის, 5 ვარსკვლავის და უხილავი ღმერთის თაყვანისცემა. მეცნიერ, თ. ღუნდუას აზრით, ეს ფაქტი მიუთითებს მონოთეიზმისა და წარმართობის დუალიზაციის ფაქტზე ქართლის წარმართულ პანთეონში (10,16). „ქართლის მოქცევის“ მიხედვით, აზონი პირველი მეფეა მცხეთაში და ამავე დროს არანის – საქართველოს მეფის შვილი. ნ. მარის აზრით, შემდგომში ცნობებმა გაცის და გაიმის, ე.წ. ქართული ღვთაებების, შესახებ, სხვა ძეგლებშიც შეადწია. მაგ: საეკლესიო მუხეუმის №96 ხელნაწერის მცირე ნომოკანონის ქართულ ტექსტში, იმ კერპებს შორის, რომლებსაც მოსპობა ემუქრებოდათ, დასახელებულია ადგილობრივი კერპები – ბოჩი, კაცი (სიც), გა, გეონი და არმაზი (44,12). ნათელია, რომ ლიტერატურული და ისტორიული წყაროების ავტორები შეგნებულად ცდილობდნენ ამ ღმერთებისათვის მიეცათ განსაკუთრებული, ეროვნული მნიშვნელობა.

ქართულ მეცნიერებაში, გაცისა და გაიმის წარმომავლობაზე განსხვავებული აზრები არსებობს. ქართული წარმართული პანთეონის მკვლევარ მეცნიერთა ერთი ჯგუფი საერთო აზრისაა გაცის და გაიმის წარმოშობის შესახებ და მათ ადგილობრივ ქართულ ღვთაებებად მიიჩნევენ. ი.ჯავახიშვილი გაცთან და გაიმთან მიმართებაში აღნიშნავდა, რომ: „ქართველებს თავიანთი პირვანდელი სამშობლოდან თან ორი უძველესი მამაპაპეული სალოცავი და ღვთაება კერპი მოუტანიათ. ყველა დანარჩენი კერპები მერმინდელი შენაძენი და აღმართული ღვთაებები ყოფილან“ (40,99). ს.ჯანაშიას, „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახსენები ფრაზა, რომ ეს კერპები „მამათა ჩვენთანი არიან ქართლიდან“, განმარტებული აქვს, როგორც ღმერთები, რომლებსაც თაყვანს სცემდნენ ქართველთა წინაპრები, არიან ქართლიდან (43,46). გ.მელიქიშვილიც იზიარებდა ამ მოსაზრებას და აღნიშნავდა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა არიან ქართლიდან ქართველების წინაპრების გადმოსახლების შესახებ, გამოყოფს წარმართული პანთეონის ორ ჯგუფს: არიან ქართლიდან მოსულებს (ესენია გაცი და გაიმი) და ადგილობრივებს (არმაზსა და ზადენს) (46,39). მეცნიერთა ნაწილი გაცის და გაიმს ახლო აღმოსავლურ

წყაროებს უკავშირებდა. ნ. მარი ღვთაება გას (გაიმს) სემიტურ სამყაროს უკავშირებს და პარალელს კერპ ასტარტესთან ავლებს, რომელიც, მისი აზრით ჩვენში წიგნიერი გზით შემოვიდა, რაზეც მისი მეორე ფორმა გაიმი მეტყველებს. გაცი კი მარს ასურულ ღვთაებად გატის მსგავს სახედ მიაჩნია, რადგანაც ბერძნულშიც ამ ფორმით ყოფილა შენარჩუნებული) (44,2). მისი აზრით, გაიმი, როგორც რთული სიტყვის შემადგენელი ნაწილი, გვხვდება ფინიკიურ, კერძოდ კართაგენულ წარწერებშიც. ნ. მარის მიხედვით, პროფ. ლევი ვარაუდობდა, რომ გა არამეულიდან ნასესხებად შეიძლება ჩავთვალოთ და ავხსნათ იგი, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, მნიშვნელობით „ამაღლებული“. თუმცა, ამ უკანასკნელს, უფრო დამაჯერებლად მიაჩნდა, რომ ფინიკიელებმა და არამეელებმა ეს სახელი რომელიღაც საერთო, მაგ: ეგვიპტური წყაროდან ისესხეს (44,3). ნ.მარის აზრით, ამ ღვთაებების სახელები ქართველებში მწიგნობრული გზით გაჩნდა და შემდგომში მოხდა ქართულ წყაროებში მათი ქართულ კერპებად წარმოჩენა. როგორც ჩანს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორს არადამაჯერებლად მიაჩნდა არსებული მონაცემები ამ ღმერთების ქართული წარმომავლობის შესახებ და მოახდინა მათი კიდევ უფრო გაეროვნულება. ნ. მარი მიიჩნევს, რომ „წმ.ნინოს ცხოვრების“ ავტორმა გა ქართულ ღმერთად აქცია, მაგრამ მეცნიერის აზრით, თვით დასახელება გა ჯერ კიდევ ბიბლიის ქართულ ტექსტში იყო ნახსენები. მისი აზრით, გა–ს როგორც ღმერთის ან კერპის დასახელება გვხვდება მეფეთა პირველი წიგნის ქართული თარგმანში ასტარტას კერპების შესატყვისად. ის ფაქტი, რომ ღმერთი გა საქართველოში წიგნიერი გზით შემოვიდა ჩანს მისი მეორე ფორმიდან – გაიმ, რაც ხელოვნურად წარმოქმნილი მრავლობითი რიცხვია, რომელიც ებრაულად მოგვაგონებს ელოჰიმ ღმერთს. ბიბლიის იმავე მუხლში, სადაც კერპი გა არის დასახელებული, პარალელურად არის ნახსენები კერპები – ბაალი და ასტარტე, სიტყვასიტყვით ბაალები და ასტარტები; ამ ფორმით გვხვდება არა მხოლოდ ებრაულ დედანში, არამედ ზოგჯერ თარგმანებშიც, როგორც მაგ. ბერძნულში, სომხურსა და ქართულში. ამგვარად, ორი კერპი – გაცი და გა, რომლებიც „წმ.ნინოს ცხოვრების“ ავტორმა ირანული ღვთაების მარჯვენა და მარცხენა მხარეს დააყენა, ნ. მარის აზრით, სემიტური ღმერთების მწიგნობრული გზით ნასესხები სახელებია. იმის მიუხედავად, რომ გაცი და გაიმს არმაზ–ორმუხდის გვერდზე მოიაზრებს ზოგიერთი მეცნიერი, ნ. მარის მოსაზრებით, არმაზის სპარსულ ღვთაებასთან მათი დაკავშირება სათუთა, რადგან შესაძლოა თვით არმაზის კერპის არსებობაც საეჭვო იყოს

(44,3). მ. წერეთელიც, ნ. მარის მსგავსად, გაცის და გაიმის წარმომავლობას მცირე აზიას უკავშირებდა, თუმცა ნ. მარისაგან განსხვავებით, ქართული გაცი მან ყათედ მიიჩნია (მამრობითი სქესის სირიელთა ღმერთი, იგივე მცირე აზიის ღმერთი ატისი), ხოლო გაიმი, სემიტურ პანთეონში გადასულ ხეთურ ღმერთად (31,98). ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირებდა გ. გიორგაძე გაცისა და გა-ს წარმომავლობას. ქართული გაცის სინონიმად მან ხეთური ხაცი, ტაროსის მცველი ღვთაება მიიჩნია. გ. გიორგაძე მიიჩნევს, რომ ხაცი, ისევე როგორც გაცი ხეთურ ლექსიკასა და ტოპონიმიკაშიც დასტურდება. მანვე ხეთურ-ხურიტულ სამყაროს დაუკავშირა არმაზის მარცხნივ მდგომი კერპი გა (გაიმი). გ. გიორგაძეს ასეთი ვარაუდის საფუძველს ისიც აძლევდა, რომ მან ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული არმაზის აღწერილობას მცირე აზიურ (ხეთურ-ხურიტული) ომისა და ტაროსის(თეშუბის) ღვთაებებთან მოუძებნა პარალელი. ხეთურ ტრიადაში ტაროსის მცველ ღვთაებად ხაცი იხსენიება, მსგავსად არმაზის გვერდით მოხსენიებული გაცისა (8, 147–157).

მეცნიერი ვლას ვაწაძე, გაცს და გაიმს ქართველთა წინაპრების მიერ მოტანილ ღვთაებებად მიიჩნევს, რომლებმაც ადგილობრივ წარმართულ პანთეონში სხვა ღვთაებებთან ერთად მყარად დაიმკვიდრეს ადგილი. ვ. ვაწაძის აზრით, საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“ სახელ არმაზს სპარსულ სამყაროს უკავშირებს მაშინ, როცა „წმინოს ცხოვრებაში“ გაცი და გაიმი ძველ, წინაპართა ღმერთებად იწოდებიან. როგორც ისტორიული წყაროებიდან დასტურდება, მოდის რა ფარნავაზი აზოს შემდგომ ქართლის სამეფოს სათავეში, ის რელიგიური რეფორმას ატარებს, ანუ არმაზის კერპის თაყვანისცემას აწესებს. წყაროებში არაფერია ნათქვამი იმაზე, შეეხო თუ არა ფარნავაზი აზოს მიერ შემოტანილ კერპებს, მხოლოდ „წმინოს ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ გაცი და გაიმის კერპები მირიანის დროს მოთავსებულნი იყვნენ მთავარი ღვთაების, არმაზის გვერდით და ერთგვარ ტრიადას ქმნიდნენ. ამასთან, ქართული წერილობითი წყარო რამდენიმეჯერ ხაზს უსვამს გაცის და გას წარმოშობას და მათ შექმნას ქართველთა წინაპრებს მიაწერს. ვ. ვაწაძის ვარაუდით, ფარნავაზის გამეფების შემდეგ ამ ღვთაებებმა არ შეწყვიტეს არსებობა ქართლის წარმართულ პანთეონში შესაძლოა სწორედ იმიტომ, რომ ისინი ქართველთა უძველესი ღვთაებები იყვნენ და მათი სპარსული ღვთაებებით ჩანაცვლება კი არ მოხდა, არამედ ადგილობრივი ქართული ღვთაებები შეერწყა სპარსულს (იხ.11,279).

ვ. ვაწაძე მიიჩნევს, რომ მარტო ეს ფაქტები არაა საკმარისი იმისთვის, რათა გაცი და გაიმი ძირძველ ქართულ ღვთაებებად მივიჩნიოთ, რადგან გვიანდელ ხალხურ გადმოცემებში, ტრადიციებში, ასეთი სახელის მატარებელი ღვთაებები არ დასტურდება, არც იმის ფაქტები არსებობს, რომ მათთვის რაიმე სალოცავი დაედგათ, საქართველოში არ დასტურდება გაციისა და გაიმის სახელებთან დაკავშირებული ტოპონიმიკური ადგილები, განსხვავებით არმაზისა და ზადენისა. ვ. ვაწაძის მოსაზრებით, გაციის და გაიმის ეტიმოლოგიის გამორკვევა ქართულ ლექსიკაშია საძებარი, ვინაიდან „ნინოს ცხოვრების“ ლიტერატურული წყარო, მათ ძველ ქართველთა ღმერთებად მიიჩნევს. ვ. ვაწაძის აზრით, გაიმი „ქართლის ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციაში სხვადასხვანაირად მოიხსენიება: გაიმა, გიმ, გაიმ, გაიამ, გა. სულხან საბა ორბელიანის განმარტებით, გა შესაძლოა ნიშნავდეს: განდმრობას, გამეფებას, გაუფლებას, გაცხოველებას, გაქალაქებას, გაკეთებას, გაცემას, გაბოროტებას. თითქოს, უფრო ადვილი უნდა იყოს მეორე კერპის, გაციის ეტიმოლოგიის გამორკვევა, რომელიც შესაძლოა გაციისკრებას უკავშირდებოდეს. ლეონტი მროველი მათ ოქროსა და ვერცხლის კერპებად მოიხსენიებს. თუმცა, ზოგ ადგილას ორივე კერპი ვერცხლისად იწოდება. სიმბოლიზმის მიხედვით, საგულისხმოა, რომ ლითონის სიმბოლიკაში ვერცხლი მთვარესთანაა კავშირში, ოქრო კი, ადრეულ სტადიაში, მზესთან ასოცირდებოდა. მისი ასოციაციის გამო მზესთან, ოქრო ითვლებოდა მამაკაცური საწყისის სიმბოლოდ (56,123). „წმ. ნინოს ცხოვრება“ გაც-ს ოქროს მამაკაც კერპად წარმოგვიდგენს, რაც შეესაბამება მის მზესთან და მამაკაცურ საწყისთან დაკავშირებას, თუმცა ამასთან უნდა ითქვას, რომ თუ შატბერდის კრებულში, ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში, ანასეულ ნუსხაში გაცი ოქროს კერპად წარმოგვიდგება, მარიამისეულ ნუსხაში ოქროს კერპად გაიმი მოხსენიებული. ვახუშტი ბატონიშვილი ერთგან ხაზგასმით მიუთითებდა: „აზონ. . . ქმნა კერპნი დიდნი—გაცი ოქროსა და გაიმ ვერცხლისა“(12,55). თუმცა მეორე ადგილას, როდესაც ავტორი არმაზის კერპს და მის თანმდევ ღვთაებებს აღწერს, ამბობს: „არმაზის იმიერ და ამიერ იყო გაიმ და გაციმ ოქროსი და ვერცხლისა“(12,78). „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ძვირფას ცნობებს გვაწვდის გაციის და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქციების შესახებ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვადასხვა რედაქცია მათ „ყოველთა დაფარულისა გამომძიებელნს“ უწოდებს. „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანიდან კი ვიგებთ, რომ ჩვენი მამების ძველი ღმერთები, გაიმი და გაციმი: „მზის აღმომბრწყინვებლები და წვიმათა

მომცემლები და ქვეყნის ნაყოფთა აღმომაცენლები ყოფილან.“ ერთი შეხედვით, გაცის უნდა შეესაბამებოდეს „მზის აღმომაბრწყინველი“, თუმცა ქართლის მოქცევის სხვა ნუსხებში გაცისა და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქცია მხოლოდ დაფარულის გამოძიებაა. საგულისხმოა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი, ღვთაებათა აღწერის დროს, არ იხსენებს არც არმაზს და არც ზადენს. ქართულ წერილობით წყაროებში გაცის ფუნქციების გასარკვევად არასაკმარისი ცნობებია. მხოლოდ გაცისკრებასთან და ოქროს კერპის მზესთან დაკავშირება არ უნდა იყოს საკმარისი მისი ღვთაებრივი ფუნქციების ამოსაცნობად. ვ. ვაწაძე გაცის და გაიმის პარალელებს სომხურ წარმართულ პანთეონში ეძებს, რადგან ის ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების – არმაზის, აინინას პარალელებს სომხურ არამაზდში და ანაიტიში, ნანეში ხედავს. სომხურ პანთეონში და სომხურ წერილობით ძეგლებში კი, გაცის და გაიმის სახელის მატარებელი ღვთაებები არ გვხვდება. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან გაცი და გაიმი, წერილობითი წყაროს მიხედვით, ქართველ წინაპართა ღვთაებები არიან.

გაცის და გაიმის ეტიმოლოგიის საკითხის სრულყოფილად გააზრებისთვის, ვ. ვაწაძის აზრით, საჭიროა სხვაგვარად იქნას გააზრებული ღვთაება არმაზის საკითხიც, რომლის გვერდითაც „წმინოს ცხოვრების“ მიხედვით მოთავსებულნი იყვნენ გაცი და გაიმი. „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში, გაცისთან და გაიმთან მიმართებაში ყველა ის ფრაზაა ნახმარი, რაც სხვა რელაქციებში არმაზთან და ზადენტან მიმართებაშია გამოყენებული. „წმინოს ცხოვრებიდან“ ვიცით, რომ ღვთაება არმაზს გვერდით ჰყავს ოქროს კერპი გაცი და ვერცხლის კერპი გაიმი. „მიხრ-იაშტებიდან“ ცნობილია, რომ მითრას ასეთი თანამდევნი ორი ღვთაება სროშა და რაშნუ ჰყავდა: „მის ხელმარჯვნივ მოდის, კეთილი და სამართლიანი სროშა, ხელმარცხნივ მაღალი, ძლიერი რაშნუ“ (11,278). სროშა და რაშნუ მითრას ეხმარებიან მტრის ძლევაში (46,467). მითრას ასევე ხშირად გამოხატავენ სხვა ღვთაებების გარემოცვაშიც, რომლებსაც კაუტო და კაუტოპატი ჰქვიათ. მათ ხელში ჩირადნები უჭირავთ და განასახიერებენ დილის და საღამოს ვარსკვლავებს (47,156). ვ. ვაწაძე თვლის, რომ იმ შემთხვევაში, თუ გავიზიარებთ კ. კეკელიძის მოსაზრებას არმაზ-მითრას კერპების აღწერილობის სტრუქტურის იგივეობის შესახებ, ჩვენ შეგვიძლია გაცი და გაიმის პარალელი სროშაში და რაშნუში, ან კაუტო და კაუტოპატიში დავინახოთ; მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი სახელის მატარებელი ღვთაებები

უცხოა ქართული წარმართული პანთეონისათვის, წერილობითი წყაროებისათვისაც და ხალხური ფილკლორისთვისაც (47,156). ვ. ვაწაძე მიიჩნევს, რომ ამ კითხვაზე პასუხი სომხურ წარმართულ ღმერთთა პანთეონშია საძებარი, რომელმაც თავის დროზე სპარსული ზოროასტრიული პანთეონის გავლენა განიცადა. საგულისხმოა, რომ ღვთაება მიხრის (იგივე მითრას) გვერდით სომხური წერილობითი წყაროები ორ თანამდევ ღვთაებას არეგ აკნსა და ლუს ინს განასახიერებენ. პირველის სახელი ითარგმნება, როგორც მზის თვალი, ზენდა-ვესტა „ორმუზდის თვალსაც“ უწოდებდა, რომელიც უდაბნოებს ანაყოფიერებს, არასოდეს სძინავს და ქვეყნების მფარველია. არეგ აკნი მამაკაცური სქესის სიმბოლოდაც მიიჩნევა. ლუს ინი კი მთვარეა, რომელიც „ქალური სქესის ცეცხლის“ სიმბოლოა, რომელსაც მოვსეს ხორენაცი „ცეცხლ დასაც“ უწოდებს. შესაძლოა სწორედ ამ ღვთაებებს შეესაბამება მითრას თანმდევ კაუტო და კაუტოპატი, რომლებიც ამომავალი დილის და საღამოს ცისკარს განასახიერებდნენ (39,31). როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელთა ღვთაებრივი ფუნქციები და მნიშვნელობა ქართული და სომხური წარმართული პანთეონისათვის ცნობილი იყო. ქართულ ვარიანტში არეგ აკნს ოქროს კერპი გაცი უნდა შეესაბამებოდეს, რომელიც გაციისკრებასთან უნდა იყოს კავშირში და პარალელს ნახულობს ერთის მხრივ კაუტოსთან, მეორე მხრივ არეგ აკნთან. ირკვევა მეორე კერპის გას (გაიმის) მნიშვნელობაც; ის მთვარის ღვთაებაა, მსგავსად კაუტოპატისა და ლუს ინისა.

გაცთან და გაიმთან მიმართებაში საბოლოოდ ასეთი სურათი იქმნება. ისტორიულად ცნობილია, რომ აზონამდე ქართლში არ არსებობდა ერთიანი სახელმწიფო. იყვნენ ტომები, რომლებიც პირველობისათვის ერთმანეთს ებრძოდნენ, მათ სათავეში კი მამასახლისები უნდა მდგარიყვნენ. აზონი ქმნის ქართველი ტომების ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანების პრეცედენტს. ქართლის ტერიტორიაზე მოსახლე ცალკეულ ტომებს საკუთარი ღმერთები უნდა ჰყოლოდათ, ისევე როგორც აზონის მიერ შემოტანილი კერპები გაცი და გაიმი (გა) იყვნენ შორეულ წინაპართა არიან ქართლიდან. ტომთა შორის ბრძოლების გამარჯვებულ აზოს მოჰყავს თავისი კერპები გაცი და გაიმი და აწესებს მათ თაყვანისაცემას. თუ რა ბედი ეწიათ ამ კერპებს სამეფოს სათავეში ფარნავაზის მოსვლისა და მისი რელიგიური რეფორმის შემდგომ, ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“ ამის შესახებ ცნობებს არ გვაწვდის. შემდგომი ცნობები გაციისა და გაიმის შესახებ „წმ.ნინოს ცხოვრებაში“ გვხვდება. აქედან ვიგებთ,

რომ ისინი უმაღლესი ღვთაება არმაზის გვერდით არიან მოთავსებულნი. ყველა ზემოდჩამოთვლილი ფაქტის გათვალისწინებით, ვ. ვაწაძეს მიაჩნია, რომ არმაზი ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს აჭურა მაზდად გააზრებული, რადგან მისი აზრით, აჭურა მაზდას მსგავსი სახის კერპი, ქართული წერილობითი წყაროებისთვის უცხოა. ვ. ვაწაძის აზრით, „ნინოს ცხოვრების“ ავტორს სინამდვილეში მხედველობაში ჰქონდა არა აჭურა მაზდა, არამედ ღვთაება მითრას აღწერილობა. ვ. ვაწაძე თვლის, რომ არმაზ-აჭურა მაზდას მეომარი ღვთაების აღწერა, მემატეანის შეცდომა ან მისი ფანტაზიის ნაყოფი უნდა იყოს. ამ ფაქტის ჭეშმარიტებაში ვრწმუნდებით, თუ გადავხედავთ მიხრ-იაშტებში მითრას აღწერილობას, ჩვენამდე მოღწეულ მის რელიეფურ გამოსახულებებს თუ კერპებს. მითრას ხშირად გამოსახავდნენ სროშასთან და რაშნუსთან, ან კაუტო და კაუტოპატთან ერთად. სროშა და რაშნუ მითრას მტრის დაძლევაში ეხმარებოდნენ (ანუ მეომარი ღვთაების ფუნქციაც ჰქონდათ მინიჭებული), კაუტო და კაუტოპატი დილის და საღამოს ცისკარს განასახიერებდნენ, მსგავსად არმაზის თანმდევი გაცისა და გაიმისა, რომლებსაც ქართული წერილობითი წყაროები ოქროსა და ვერცხლის კერპებად მოიხსენიებენ. სიმბოლიკის მიხედვით ოქრო მზის, ვერცხლი კი მთვარის სიმბოლოა, ამასთანავე, კერპ გაცი-ს სახელიდან უნდა მოდიოდეს სიტყვა გაცისკრებაც. მათი მოხსენიება მეომარ ღვთაებებად და დაფარულის გამომძიებლად, უნდა მიანიშნებდეს მათ კავშირზე სროშასთან და რაშნუსთან, რომლებიც მითრასთან ერთად ჩინვანტის ხიდზე გარდაცვლილ სულებზე მოსამართლეებად გამოდიან. ვ. ვაწაძეს მიაჩნია, რომ გაცი და გაიმი ზოროასტრული ღვთაების შემოსვლისა და ქართლში დამკვიდრების შემდეგ, კაუტო-კაუტოპატის, სროშა-რაშნუს ქართული შესატყვისი ღვთაებები უნდა გამხდარიყვნენ. ხოლო, ქართლში ზოროასტრული პანთეონის შემოსვლამდე და არმაზის ამაღლებამდე, ძველ ღმერთებს, გაცს და გაიმს უნდა ებატონათ ქართულ ოლიმპოზე. როგორც ჩანს, არმაზის გაჩენამ მათი გავლენა შეამცირა, თუმცა თავის გვერდით მაინც დაუთმო ამ ორ ღვთაებას საპატიო ადგილი და მათ გარკვეული ფუნქციებიც შეუნარჩუნა (11,285).

„ნინოს ცხოვრებაში“ იხსენიება კიდევ ერთი წარმართული ღმერთი, ითრუჯანი (ითრუშანა, ეთროჯანო). ტექსტის მიხედვით, როდესაც მცხეთაში კერპები დაიმსხვრა, ხალხის უმეტესობამ, ამაში, ქალდეველთა ღმერთი, ითრუჯანი დაადანაშაულა. ვინაიდან: „ეგე არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი

ითრუშანა ყოლადვე მტერ არიან. ამან მის ზედა ზღუად მოადგინის და მან ამის ზედა ერთი ნუ რადმე მოაწიის, ვითარცა აქუს ჩუეულებად სოფლის მპყრობელთა, და კმა-გეყავნ ჩემგან ბრძანებად ესე“ (29, 132). წარმართ ხალხს მიაჩნდა, რომ რადგან არმაზმა ოდესღაც ზღვა წარმართა ითრუჯანის წინააღმდეგ, ახლა ამ უკანასკნელმა ჩააგდო არმაზი ასეთ განსაცდელში.

ნ. მარის მიხედვით, იმ გადმოცემის თანახმად, თითქოს არმაზმა წყალი გააგზავნა ითრუჯანის დასაღუპავად, ითრუჯანი მოგვაგონებს ნოეს ორეულს – ქსისუთრს ან ქსისუორს. მეცნიერის აზრით, მათ შორის აშკარად უნდა იყოს მსგავსება. საინტერესოა, როგორ იქცა ქსისუორი ითრუჯანად? ქსისუორი ღმერთი არ არის, ქართულ მოთხრობაში კი ღმერთზე, ქალდეველთა ღმერთზეა საუბარი. ნ. მარის აზრით, „ნინოს ცხოვრების“ ავტორისათვის, ტერმინი „ქალდეველები“ არამეელთა და საერთოდ სემიტ კერპთაყვანისმცემელთა სინონიმი უნდა იყოს. „წმინოს ცხოვრების“ ავტორმა, რომელმაც ქართულ პანთეონში არმაზის გვერდით სემიტური ღმერთი დააყენა, მაშინდელ ქართველ კერპთაყვანისმცემლებსაც თავიანთი აზრი გამოათქმევინა. კერძოდ კი ის, რომ თუკი საქართველოში, მცხეთის სახლის არმაზის გვერდით სემიტური ღმერთებიც იმყოფებიან, მათ ძველი ანგარიშის გასწორებაც შეუძლიათ. ამგვარად, იღუმალეებით მოცულ ითრუჯანში, ნ.მარის აზრით, შეიძლება ამოვიცნოთ გაცის და გაიმის შემდეგ მესამე სემიტური ღმერთის სახელი. ნ.მარს მიაჩნია, რომ ითრუჯანი-ეთრუჯანი რთული სიტყვაა. მისი პირველი ნახევარი – ეთრუ არის ღვთაების სახელი. მეორე ნაწილი – დანი, როგორც ჩანს არის საზოგადო სახელი, როგორც მაგ: ღმერთი, კერპი. ნ. მარისგან განსხვავებით კკეკელიძეს მიაჩნია, რომ ითრუჯანი არა სემიტური, არამედ ირანული ღვთაებაა (44,27-28).

ნ. მარის მოსაზრებით, მატიანეების გარდა არსად, არც “ნინოს ცხოვრებაში” და არც „ქართლის მოქცევაში“, არ არის საუბარი აფროდოტეს კერპზე, რომლის საქართველოში მოტანაც დაკავშირებულია ბერძენი სეფელეს, ლოგოთეტის შვილიშვილის სახელთან, რომელიც გახლდათ ქართველი მეფის, ვიროს ცოლი (44,28).

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით ცნობილია, რომ მეფე საურმაგმა და მირვანმა, რომლებმაც არმაზის სამყოფელი წმინდა ქალაქი ააშენეს, ქართლის წარმართულ პანთეონს კიდევ ორი კერპი შეჰმატეს. საურმაგმა – ადნანა და მირვანმა – დანინა. ამის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲც“ გვაუწყებს: „საურმაგ

აღმართა კერპი აინინა გზასა ზედა. მისა შემდგომად მეფობდა მირვან. და აღმართა დანინა გზასა ზედა წინარც“(28,82). ეს ღვთაებებიც, რომლებიც ირანული კულტის მფარველი მეფეების მიერ არის შემოყვანილი, ნ.მარის ვარაუდით, შეიძლება ასევე ირანულად მივიჩნიოთ. მეცნიერის აზრით, მათში შესაძლოა შეცდომით არის აღნიშნული ერთი და იმავე ღვთაების ორნაირი დასახელება. ესენია ირანული ღვთაება ანაჰიტასი (ან ანაჰიდა) და არაირანული დასახელება ნანა. საქართველოში ანაჰიტასის სხვა სახელის ფორმით არსებობაზე მიუთითებს ქართველი დედოფლის – ნანას სახელი, რადგან როგორც უკვე ითქვა, ქართველ მეფეთა სახელები, როგორც ჩანს, სხვადასხვა მიზეზთა გამო მჭიდროდაა დაკავშირებული ქართულ ღმერთებთან. მიუხედავად ამისა, ნ.მარს მიაჩნია, რომ დაბეჭდვით მსჯელობა ამ ორი კერპის შეცვლილ დასახელებათა სპარსულ წარმოშობაზე ჯერ-ჯერობით ნაადრევია. სახელები, განსაკუთრებით კი პირველი – აინინა, მეტად თავისებურია და, შესაძლოა საიდანმეა შემოტანილი წერილობითი გზით. ქართველ მწერალთაგან მათზე ინფორმაცია ნაკლებად გვაქვს. მართალია, ისინი შემოტანილია ირანული კულტის მფარველი მეფეების საურმაგისა და მირვანის მიერ, მაგრამ ამ მეფეებმა მათ თავიანთი ეროვნული ღმერთის არმაზისაგან განსხვავებული, განსაკუთრებული ადგილი მიუჩინეს (44,28). ქართლის მოქცევის მიხედვით საურმაგმა „აღმართა კერპი აინინა გზასა ზედა. და იწყო არმაზს შენებად“ (28, 320).

ირკვევა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ქართლში იყო მხოლოდ 4 წარმართული კერპი: არმაზი, ზადენი, გაცი და გაიმი. “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით კი 6: გაცი, გაიმი, არმაზი, ზადენი, აინინა და დანინა. მატიანეებში შეგვიძლია 7 კერპი დავთვალოთ თუ აფროდიტესაც ჩავთვლით. 7 ღმერთის არსებობის ფაქტი ასახულია მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორიაშიც“. შესაძლოა ეს ავტორი უფრო წერილობით მონაცემებს ეყრდნობა, ვიდრე ხალხურ გადმოცემებს. ნ. მარი მიიჩნევს, რომ მატიანეებში უფრო მდიდარი მასალა გვხვდება ქართული წარმართული რწმენისა და ღმერთების შესახებ. სწორედ აქ ვხვდებით ინფორმაციას ქართველთა მიერ მნათობების ღმერთებად მოაზრების ფაქტზე, რაც ძველი წარმართული ქართლისთვის იყო დამახასიათებელი (44,28).

ნ. მარის აზრით, ქართული წარმართული პანთეონი, ისე როგორც ქართულ მატიანეებში და „წმინოს ცხოვრებაშია“ აღწერილი, არიულ და სემიტურ

ღმერთებს მოიცავს და არა ადგილობრივ, ქართულ ღმერთებს. არიელთა მთავარ ჯგუფს კი, მისი აზრით, ირანელი ღმერთები წარმოადგენენ. მეცნიერის ვარაუდით, წარმართული ღმერთების შესახებ ცნობებში, გარკვეულწილად უნდა ასახულიყო ადგილობრივი გადმოცემები, რომლებიც საქართველოში მაზდეანობის ბატონობასთან იყო დაკავშირებული.

მიგვაჩნია, რომ „ნინოს ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი წარმართული ღმერთების პანთეონიც სპარსულ-ქართულ ნარევს წარმოადგენს, რადგან ზოგადად, ქართულ-ირანული კულტურის ელემენტების შერწყმას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ქართულმა წარმართობამ ოდითგანვე შეითვისა ირანული/არიული გავლენა. ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე სავარაუდოდ ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანაში შემოსულმა არიულმა „სუპერსტრატამ“ კვალი დაამჩნია ქართულ წარმართულ პანთეონსაც. როგორც, მეცნიერი, თ.დუნდუა ვარაუდობს, გაიმი მითრას კულტის ერთ-ერთი სახეობის (გაიო-მარტამ-სიცოცხლის მომნიჭებლის) გადამუშავებულ ვარიანტს წარმოადგენს, აინინა ანაჰიტისა და ა.შ. მოგვიანებით კი, აღმოსავლეთ საქართველოში ირანული „სუპერსტრატა“ ჩნდება, რომელიც აჰურა-მაზდას თაყვანისცემას ავრცელებს იბერიაში (ქართული კერპი არმაზი, რომლის სახელსაც უკავშირდება იბერიის სამეფოს მეფის სახელწოდებაც). ასე რომ, ირანული წარმოშობის ღვთაებები ქმნიან ქართული წარმართული პანთეონის მთავარ ტრიადას. შედარებით განსხვავებული სურათია ანტიკური ხანის დასავლეთ საქართველოში. ბერძნული წარმოშობის კულტების გარდა: აპოლონი, არტემიდე, არეტუზა, ჰელიოსი, ნიკე და სხვა, რომელთა თაყვანისცემის ტრადიცია კოლხეთში ბერძენ კოლონისტებთან ერთად შემოვიდა და რომლებიც ადგილობრივმა მოსახლეობამ საკუთარ ღვთაებებთან გააიგივა, გავრცელებული იყო „ტრაპეზუნტელი მითრას“ კულტი. (ეს უკანასკნელი, თ.დუნდუას აზრით, ქალაქ ტრაპეზუნტის ოფიციალურ ღვთაებას წარმოადგენდა I-III სს-ში იმ ქალაქში, სადაც ძირითადად დასახლებული იყო კოლხური და ბერძნული მოსახლეობა) (10,77).

ჩვენ შევეცადეთ გვესაუბრა ყველა იმ წარმართულ ღმერთზე, რომელიც შესაძლოა არ იყო ქართული ძირის და გახლდათ სხვა ქვეყნიდან შემოტანილი კულტი (ანუ კავშირს ამყარებდა სპარსულ ზოროასტრულ ღვთაებებთან), მაგრამ ის არსებობდა ქართულ წარმართულ პანთეონში. როგორც ჩანს, ძველი ქართლის ადგილობრივი წარმართული ღვთაებები დროთა განმავლობაში შეერწყა სპარსულ მაზდეურ ღვთაებებს, რადგან ისტორიულად ცნობილია, რომ

ფარნავაზიდან მოყოლებული, დიდი ხნის განმავლობაში, მაზდეიზმი ქართლის სახელმწიფო რელიგია იყო. ეს ფაქტი მეტყველებს იმაზე, რომ ქართლის მოსახლეობის დიდი უმეტესობა მაზდეანი გახლდათ და თაყვანს სცემდა მაზდეურ-ქართულ (ტრადიციულ) რელიგიურ წარმოსახვებს. უკვე შემდგომში, როდესაც ქრისტიანობა შემოვიდა ქართლში, სადაც ძალზე ძლიერი იყო წარმართული ტრადიციები, ქართული ლიტერატურულ თუ ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ქართული ძირძველი წარმართობა და მაზდეიზმი ერთად მოიაზრებოდა წარმართობად ქრისტიანობის მიერ და ამიტომაც, წარმართულ კერპებს და მაზდეანობის სიმბოლოს, ცეცხლს, ქრისტიანობა ერთად და ერთნაირად დაუპირისპირდა, როგორც ფიზიკურად ისე ღვთაებრივი სასწაულების საშუალებით.

ქრისტიანობის პოლემიკა წარმართობასთან: წარმართობის ძლევა სასწაულებით („ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით)

„ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ წარმართობასთან პოლემიკა ქრისტიანობისა ხდება არა მხოლოდ ფიზიკური დაპირისპირების გზით, არამედ ღვთაებრივი სასწაულების საშუალებით და ამ ღვთიურ პოლემიკაში, წარმართული პანთეონი მარცხდება, ნადგურდება. საგულისხმოა, რომ ჩვენში, ეს დამარცხება წარმართობისა, წარმოებს შუასაუკუნოებრივი ქრისტიანული აზროვნების მიხედვით. კერძოდ, ღმერთი ახდენს სასწაულებს, რომლებსაც ახორციელებს წმინდანის მეშვეობით. „ნინოს ცხოვრების“ შემთხვევაში, წმინდანი ქალის, ნინოს საშუალებით, რომელსაც უფლისგან აქვს დაკისრებული ქართლის გაქრისტიანების ღვთიური მისია. ნინო ქართლში მიდის იმ მოტივით, რომ ერი გააქრისტიანოს და ლოგიკურია, რომ ამ მიზნის მისაღწევად საჭიროა იქ არსებული წარმართობის დაძლევა, წარმართული კერპების დამსხვრევა, რაშიც ნინოს უფალი უწევს თანადგომას ღვთაებრივი სასწაულების მოვლენის ფაქტით.

ნინო ღვთის მიერაა არჩეული და აღზევებული მოციქულთა სიმაღლემდე, რადგან როგორც ქალს, არ შეუძლია საგანგებო ზეციური უფლებამოსილების გარეშე იქადაგოს. ეს კი ფარავნის ტბის პირას ხდება. დევნილი ნინო დადლილ–დაქანცული მიწვება ტბის ნაპირას და ჩათვლემს. სიზმარში გამოეცხადება უცხო ღვთიური კაცი, რომელიც მას გადასცემს დაბეჭდილ წიგნს და დაავალებს, მიართვას წარმართ მეფეს მცხეთაში. ნინო უარობს წიგნის გამორთმევას იმ მოტივით, რომ ის უცხო ქალია. ამის პასუხად ღვთიური კაცი მას ეტყვის: „არა არს მამაკაცი და არცა დედაკაცი, არამედ თქვენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტეს მიერ, წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ასწავებდით მათ, რამეთუ ნათელი გამობრწყინებულ არს მათ ზედა. და სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ითქმოდის დედაკაცი ესე“ (28,107). უცნობი გადაუშლის წიგნს და მისცემს ნინოს წასაკითხად. წიგნში 10 სიტყვა (კანონი) წერია, რომლებიც ეხება მოციქულთა მისიონერულ საქმიანობას. აქედან ოთხი ეხება უშუალოდ ქალის მდგომარეობას ქრისტიანულ მოძღვრებაში და მოციქულთა საქმეში. აქ ქალი მამაკაცთანაა გათანაბრებული. (თუნდაც ის ფაქტი რად ღირს, რომ მარიამ მაგდალინელმა აუწყა მოციქულებს იესოს აღდგომის შესახებ) (13, 98-116).

დიდია ნინოსთვის ღვთის მიერ მომადლებული სასწაულებრივი ძალა. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ნინოს სასწაულებრივ, ღვთიურ ძალას ამჩნევს მასში სომეხი მიაფორი და ის ნინოს ამ სიტყვებით მიმართავს: „ეხედავ, შვილო ჩემო, ძალსა შენსა, ვითარცხა ძალსა ლომისა ქუვისასა, რომელი იზახებნ ყოველსავე ზედა ოთხფერტსა, გინა ვითარცა ორბი დედალი, რომელი ადვიდის სიმაღლესა აერთასა უფროდს მამლისასა, და ყოველი ქუეყანად გუგასა თუალისა მისისასა, მცირესა მარგალიტის სწორსა, შეაყენის და განიხილის, განიცადის საჭმელი მისი ცეცხლებრ, დაინახის, მოუტევენის ფრთენი შრიალებად და მიიმართის მის ზედა“ (28, 111). ნინოს სიღონია უწოდებს შორით მოსულ, საღმრთო ნიჭს: „შენ მიერ იცნან ღმერთი ყოველთა ერთა. რომელნი არიან ტყვეობასა შინა ეშმაკისასა, ადრე განთავისუფლდენ“ (28,120). სალომე უჟარმელი და პეროჟავრ სიენიელი სთხოვენ ნინოს აუწყოს მისი ქართლში მოსვლის მიზეზი, მოუთხროს მათ ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ და იხსნას მათი ქვეყანა კერპების მსახურებისაგან.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ვკითხულობთ: „აჰა ესერა მე მოვლე სანახები ქართლისაჲ, ზოგადი ადგილი მათა და ბართაჲ, და აღვასრულე სახარებაჲ ჩემი, და მისცნეს კერპნი მათნი ცეცხლსა დასაწუგელად, და მოიქცეს ცთომათა მათთაგან, და მოიღეს ნათელი და თაყუანის-ცემად წმიდისა ჯუარისაჲ, და ჯუარ-ცმულსა შეუდგან ყოველნი, რომლისათჳს შენდა ჯერ-არს სიხარული, მეფეო, და დიდების მიცემად ყოველთა შემოქმედისა ღმრთისა, რამეთუ დღეთა შენთა მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა ამას, ნაპრალსა ერთსა ჩრდილოდსასა, რომლისა მათნი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და ველნი-აღმურსა ცთომისასა, ვინაჲცა დღე-ღამედ, და ნათელ-ბნელად. და სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთად, რომელი განიოტა უფალმან სულითა პირისა მისისაჲთა ქუეყანით და სირცხულეული მიივლტის ადგილთა ბნელისათა. ხოლო შენ ზედა გამობრწყინდა ნათელი სამხრისა და მზე სიმართლისა, ქრისტე ღმერთი დიდებითურთ მისით, რომლისა ახალი გემოდ გიხილავს, რამეთუ ტკბილ არს უფალი. და ნათელი-ღებითა ქრისტე შეგიმოსიეს, და ქუეშე ფრთეთა მისთა საგრილსა განისუენებ“. მეფე მირიანისადმი მიწერილ წმინდოს ამ წერილიდან, ნათლად ჩანს წმინდანის მისია. მან უფლის კარნახით მოაქცია ქართლი. როგორც კი მცხეთაში ჯვარი აღმართეს, ღვთაებრივი სასწაულის წყალობით შეიმუხრა ქართლის საზღვრებში მოქცეული ყველა წარმართული კერპი და

მოისპო საკერპეები. კერპების შემუსვრის ეპიზოდი ხატონადაა აღწერილი „ნინოს ცხოვრებაში“. მცხეთაში ჩასულმა ნინომ ნახა, თუ როგორ ემსახურებოდა ხალხი ადგილობრივ წარმართულ კერპებს: არმაზს, ზადენს, გაცსა და გაიმს. წარმართული ამაზრზენი სანახაობის შემხედვარე ნინო ტირის და ლოცვით სთხოვს უფალს შერისხოს წარმართული კერპები: „ამათცა ნათესაეთა მოხედენ შეჰრისხენ სულთა ამათ უჩინოთა, სოფლის მპყრობელთა, მთავართა ამის ბნელისათა, და მიჩუენე მე, ღმერთო მამისა და დედისა ჩემისაო, მკვევალსა ამას ნაშობსა მონისა შენისასა, რადთა იხილონ მაცხოვარებაჲ შენი ყოველთა კიდეთა ქუეყანისათა და რადთა ჩრდილოდ ბღუარსა თანა იხარებდეს და ყოველმან ენამან შენ მხოლოსა ღმერთსა თავყუანის–გცეს ქრისტე“ (28,120). დაამთავრებს თუ არა ნინო ლოცვას, მოხდება ღვთაებრივი სასწაული: „და ვითარცა წამის–ყოფაჲ თუალისაჲ იყო, დასავალით ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და ჳმა–სცეს ქუხილთა ჳმითა საზარელითა. და აჩნდა ღრუბელი მოწრაფჳ, ნიშან–საშინელი. და მოიღო ნიაემან მზის დასავალისამან სული ჯერკუალი სიმწარისაჲ და სიმყრალისაჲ. მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად. და ეცა მათ დროდ, რადთა შეიჭრნენ კაცნი საყოფლად. და მეყს მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი და მოიღო სეტყუაჲ ლიტრისა სწორი მას ადგილსა ოდენ, და დაღეწნა კერპნი იგი, და დაფქვნა და დააწულილნა, და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და შთაყარა იგი კლდესა“ (28,121). მეორე დღეს გამობრძანდა მეფე მირიანი მთელ ხალხთან ერთად ღმერთების საძებნელად, მაგრამ ვერ მონახეს ისინი. ხალხი ამის გამო შიშსა და ჳმუნვას მიეცა. წარმართმა ხალხმა კერპების შემუსვრა ქალღვევლთა ღვთაებას, ითრუჯანს დააბრალა, რომელიც არმაზის მოწინააღმდეგე იყო. მათ არ ჰქონდათ გაცნობიერებული ქრისტიანული ღვთაებრივი სასწაულის ძალა, რაც წმინდანის ლოცვის შედეგად განხორციელდა.

ქრისტიანთა ასეთი გამარჯვება, ხშირად ანალოგიური დეტალების ჩვენებით, ჩვეულებრივი თემაა საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ ქრისტიან მქადაგებულთათვისაც. ნ. მარის მიხედვით, იაკობ სარუგელი, კერპთა დაცემის შესახებ ამბავში ამბობს: „წარმოჩნდა ჯვარი გოლგოთაზე და თრთოლა იწყეს ღმერთებმა, აცახცახდნენ და დაემხვნენ ქალღმერთნი. დედამიწის კერპებმა იხილეს იგი და შიშისაგან დაეცნენ. თავზარდაცემული ქურუმები თავშესაფრებისკენ მირბოდნენ. ეშმაკმა გაამხნევა თავისი მსახურნი, მაგრამ ამ დროს „უდიდესმა მხსნელმა მძლავრად აღიმადლა ხმა, ძლიერად დაიყვირა და

შექმნილი კერპები შეაზანზარა; შეძრწუნებული სულები შიშით გმინავდნენ და თრთოდნენ. ღმერთების ფეხქვეშ მიწა იძრა; შექანდნენ მათი კერპები, კვარცხლბეკები ჩამოეშალათ. სირცხვილი ჭამეს ქურუმებმა და განცვიფრდნენ კერპთაყვანისმცემელები. შეწყდა მსხვერპლთშეწირვა და ხალხი გაურბოდა მათ. ჯვრიდან თითქოს ქარიშხალმა დაუბერაო ღმერთებს, ჩამოაგდო და ერთ გროვად მიყარა; ერთმანეთს შეეჯახნენ ქვისა და თიხის კერპები, დაიმსხვრნენ და სახელი გაუტყდათ, დაცინვის ღირსნი გახდნენ“ (44,23–25).

“ნინოს ცხოვრების” მიხედვით, ვრცელია იმ სასწაულთა ნუსხა, რასაც ქართლში მოსული ნინო ახდენდა უფლის შემწეობით. მან ვაზის ნასხლევისაგან გააკეთა ჯვარი, დადგა ერთ მაყვლის ბუჩქთან და თვითონაც იქ დასახლდა (დღევანდელი სამთავროს ტაძრის ტერიტორიაზე). ნინო იქ ექვსი წლის განმავლობაში ცხოვრობდა და ჯერ ფარულად, ხოლო შემდეგ აშკარად ქადაგებდა ქრისტეს რჯულს და მრავალ სასწაულსაც ახდენდა. ბოლოს მან უკურნებელი სენისაგან განკურნა დედოფალი ნანა და მოგვთა მთავარი. ქართლის წარმართმა მეფემ, მირიანმა, დაიბარა ნინო და ჰკითხა: “რომლისა ღმრთისა ძალითა ჰყოფ შენ კურნებათა? ნუუკვე ხარ შენ ასული არმაზისი ანუ შვილი ზადენისი? და ვინაითგან უცხოებით მოხვედ, მოგანიჭეს შენ ძალი კურნებისაჲ. მთავარი მომირჩინე და სიმდიდრეს მოგცემ” (28,130). ამაზე ნინომ მიუგო: „შენ უკვე, მეფე, ცხონდი სიტყვითა უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესითა, რომელი-იგი არს შემოქმედი ცათა და ქვეყანისაჲ და ყოველთა დაბადებულთაჲ, რომელმან-იგი გამოაბრწინვოს ნათელი ჭეშმარიტი გულსა შინა შენსა, რომელი-იგი მაღალთა შინა მყოფ არს და მდაბალთა ხედავს, რომლისა ხელთა შინა არს სული ყოველთაჲ და ცხორებაჲ და სიკვდილი. და ვესაუგ მას, რამეთუ ახლოს არს მოქცევაჲ შენი მისსა. და შენ არა უწყი, რამეთუ არს ქალაქსა ამას შინა შენსა სამოსელი უფლისა მის ჩვენისა იესუ ქრისტესი და მით იქმნებიან სასწაულნი ესე და კურნებანი და ძალნი. და სხვანი ურიცხვნი ყოფად არიან და განიკურნოს მთავარიცა ესე სახელითა მისითა წმიდითა“ (28,131).

„ნინოს ცხოვრებაში“ სასწაულებრივად არის აღწერილი მირიან მეფის მიერ ქრისტეს რჯულზე მოქცევის გადაწყვეტილების მიღება და წარმართობის უგულვებელყოფა: „ . . . და იყო დღესა ერთსა ზაფხულისასა, თუესა ივლისსა ოცსა, დღესა შაბათსა, განვიდა მეფე ნადირობად მუხრანით-კერძო, და მოუჰცდა უჩინო იგი მტერი, ეშმაკი და შთაუგდო გულსა სიყუარული კერპთა და ცეცხლისა; და იგონებდა ყოველსა მსახურებასა მათსა და მახვლითა

მოწყუედასა ყოველთა ქრისტიანეთასა. და რქუა მეფემან ოთხთა თანამზრახველთა მისთა: „ღირს ვართ ჩუენ ღმერთთა ჩუენთაგან ბოროტის ყოფასა, რამეთუ უდებ ვიქმნენით მსახურებასა მათსა და მიუშუთ ჩუენ ქრისტიანეთა გრძნეულთა ქადაგებად სჯულისა მათსა ქუეყანასა ჩუენსა: რამეთუ გრძნებითა ჰყოფენ საკურველებათა მათ. აწ ესე არს განზრახვა ჩემი, რათა ბოროტად მოვსრნეთ ყოველნი მოსავნი ჯუარცმულისანი და უმეტეს შეუდგეთ მსახურებასა ღმერთთა მათ მპყრობელთა ქართლისათა; ვამხილოთ ნანას, ცოლსა ჩემსა შენანება და დატეობა სჯულისა ჯვარცმულისასა, და თუ არ მერჩდეს, დავივიწყო სიყუარული მისი და სხუათავე თანა წარვწყმიდო იგიცა“ (29,132). ნათელია, რომ იბერიის სამეფოში ქრისტიანთა გააქტიურებით შეშფოთებული მეფე ხელქვეითებს ესაუბრება. ის იხსენებს, თუ როგორ ემსახურებოდა კერპებს. ვიგებთ იმასაც, რომ წმ. ნინოს მოსვლამდე იბერიაში, მეფე მირიანი ქრისტიანებს ავიწროვებდა და მახვილს სცემდა. აქედან გამომდინარე ვიგებთ, რომ წმინდა ნინოს მოსვლამდე ქრისტიანობა ქართველთა შორის გავრცელებული ყოფილა და იმდენად დიდ ძალას წარმოადგენდა, რომ ხელისუფლება მასზე მახვილსაც აღმართავდა. და აი, ამ დროს ხდება ღვთაებრივი სასწაული. თხოთის მთაზე ასულ მეფეს, მზე დაუბნელდა და გზა ვეღარ გაიგნო. მირიანმა ჯერ თავის ღმერთებს: არმაზსა და ზადენს მიმართა, მათგან შეველა რომ ვერ მიიღო, ნინოს ღმერთს შეევედრა ხსნას: „ღმერთო ნინოჲსო, განმინათლე ბნელი ესე და მიჩუენე საყოფელი ჩემი, და აღვიარო სახელი შენი, და აღვჰმართო ძელი ჯვარისა შენისაჲ და თაყუანისვცე მას, და აღგიშენო სახლი სახლად შენდა და სალოცველად ჩემდა, და ვიყო მორჩილ ნინოჲსა და სჯულსა ზედა ჰრომთასა“ (28,135). ამის თქმა იყო და მაშინვე განათდა და მეფემ იწამა ქრისტეს ძალა. მეორე დღესვე მირიანმა და ნინომ შეუთვალეს კეისარს მოსანათლად მღვდლები გამოეგზავნა, თვითონ კი ეკლესიის შენებას შეუდგნენ მეფის ბაღში. კეისრისგან გამოგზავნილმა სამღვდელო პირებმა მეფე, ოჯახითურთ, დიდებულები და ხალხი ქრისტეს რჯულზე მოაქციეს. შემდეგ ღვთიური მითითებით სამი ჯვარი აღმართეს; ერთი იმ ბორცვზე, სადაც ახლა ჯვრის მონასტერია, მეორე თხოთის მთაზე, სადაც მირიანმა პირველად იწამა ქრისტე და მესამე ქალაქ უჯარმაში: „და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას უამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყვნეს საზღვართა ქართლისათა, და შეიმუსრნეს, და საკერპონი დაირღუეს. ვითარცა იხილეს ესე საკურველი საქმე

და სასწაული, რომელი ქმნა ძლევის მეოფელმან მან ნიშმანჯუარისამან კერპთა ზედა, უფროდს განუკრდებოდა საქმე ესე და აღიდებდეს ღმერთსა და სიხარულით თავყუანის-სცემდეს პატიოსანსა ჯუარსა“ (28,154).

ნ. მარი მიიხნევს, რომ ირანული ღმერთებისა და მათი კულტების სახელებთან ერთად, საქართველოში ირანული რელიგიური ლეგენდებიც უნდა გავრცელებულიყო. უპირველეს ყოვლისა კი ის ლეგენდები, რომლებიც მაზდეიზმის გავრცელების ისტორიას ეხება. ნ. მარის აზრით, ერთი ასეთი ლეგენდა საფუძვლად უდევს თქმულებას „ცხოველი სვეტის“ შესახებ, რაც „წმ. ნინოს ცხოვრებაშია“ შეტანილი და რაც ჯერ კიდევ რუფინუსისთვის არის ცნობილი.

მეფე მირიანი ეკლესიას სწირავს სამეფო ბაღს მაღალი კვიპაროსებით. მშენებლებმა ვერაფრით ვერ აწიეს ეკლესიის მთავარ სვეტად გამზადებული ნაძვის ხის ბოძი. როდესაც საღამოს დამწუხრებული მეფე და ხალხი დაიშალნენ, ნინომ ღოცვა დაიწყო. შუადამისას მოხდა ასეთი სასწაული: „წარმოიქცეოდეს ორნი ესე მთანი, არმაზ და ზადენ, რეცა თუ ესრტო ჩამოირღუევოდეს, და დააყარნეს ორთავე წყალნი იგი. და მტკუარმან გარდამოხეთქა და წარჰქონდა საშინელად ქალაქი. და მიერ შეიქმნნეს კმანი საშინელნი და საზარელნი ტყებისა და სივლტოლისანი. ეგრევე არაგვ გარდამოჰდა ციხესა ზემოდთ და იქმნებოდეს საშინელი გრგუნვანი“ (28,139). ამ ფაქტმა ყველა შეაშინა. ნინო ამშვიდებდა ხალხს, რომ ყველაფერი რიგზე იყო. ხოლო: „ესე, რომელ რეცა მთანი დაირღუეს, სამართლად გუაჩუენებს, რამეთუ ურწმუნოებისა მთანი დაირღუეს ქართლს შინა და წყალნი, რომელ დაეყენნეს, დაეყენა სისხლი იგი ყრმათად ეშმაკთა შეწირვისად, ხოლო კმანი ესე ტყებისანი არიან ეშმაკთა სიმრავლისანი, რამეთუ ეგლოვიან თავთა მათთა ოკრებასა, რამეთუ არიან იგინი მეოტ ამით ადგილით ძალითა მადლისადათა და ჯუარითა ქრისტესითა, მოიქეციოთ და ილოცევდით ღმრთისა მიმართ, შეიღნო“ (29,139). გარიჟრაჟზე ნინოსთან სხივოსანი ყრმა მივიდა ცეცხლოვანი წამოსასხამით (ზეწრით). მან სვეტისკენ გაიშვირა ხელი, მისი ზედა ნაწილი აზიდა ზეციური სამოთხისაკენ, რის შემდეგაც იგი ნათლის სვეტად დაადგა თავის საფუძველს: დილით მეფემ და ხალხმა დაინახეს ხის ფესვები და ეკლესიის საფუძველი, რომლისკენაც სხვისი დახმარების გარეშე ეშვებოდა. ამ საოცრების სანახავად, მეფე და მთელი ქართლი მოვიდა და აი, განცვიფრებული მნახველების თვალწინ სვეტი თავისით დაეშვა და თავისსავე საფუძველზე განმტკიცდა. შემდეგში ამ

სვეტმა მრავალი სასწაული მოახდინა. მასთან მლოცველები ყოველი მხრიდან მოდიოდნენ. მეფე მირიანმა ის ხის ფიცრებით დაფარა, რათა ხალხის თვალისაგან დაეცვა. აქვე ვიგებთ, რომ ეს ნაძვი მცხეთაში ლიბანიდან ჩამოიტანეს და იმ ადგილზე დარგეს, სადაც ქრისტეს კვართი იყო დაფლული.

ნ. მარს მიაჩნია, რომ ამ თქმულებაში სამი სხვადასხვა ლეგენდის დეტალები აისახა. ორი ქრისტიანული წარმოშობისა: ერთი დაკავშირებულია ცნობილ გადმოცემასთან უფლის კვართის შესახებ, მეორე ნათლის სვეტს უკავშირდება, რომელიც მეტად პოპულარულია ქრისტიანულ ლეგენდებში. დანარჩენი დეტალების დამთხვევა უკავშირდება სასწაულებრივ ნაძვზე ეკლესიის აგების ლეგენდას. (მსგავსი ლეგენდა ირანშიც არის ცნობილი. მაგ: ფირდოუსის, გოშთასპის მოქცევის შესახებ, მოთხრობა, წარმოადგენს “ზარათუშტრ–ნამეს” შინაარსს, რომელიც ზოროასტრის ცხოვრების მთავარ წყაროდ მიიჩნევა. ფირდოუსი ყვება, რომ გოშთასპმა დარგო ნაძვი, რომელიც შემდეგ ისე გაიზარდა, რომ „ქამანი“ ვერ წვდებოდა. მაშინ გოშთასპმა მასზე შესანიშნავი ტაძარი ააგო და ხელქვეითებს უბრძანა მისულიყვნენ ტაძარში და ამ ხისთვის თაყვანი ეცათ). როგორც ჩანს, „ირანული კულტი“, რომელიც მაშინდელ საქართველოში კარგად იყო ფესვგადგმული, ქართულ ისტორიულ წყაროებშიც აისახა სქოლასტიკური ხერხებით მცირეოდენ შეცვლილი სახით. (ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი ყველანაირად ცდილობდა ახლადფესვადგმული ქრისტიანული რელიგია განედიდებინა და ალბათ, ამ ფაქტორმაც იმოქმედა ქართველთა უძველესი რელიგიური ცხოვრების შესახებ არსებული ცნობებზე). ერთი კი ფაქტია, რომ ქრისტიანობის შემოსვლის პერიოდში, ქართლში სპარსული რელიგია ყვაოდა; რაც ისეთი არსებული ფაქტებით დასტურდება, როგორცაა: საკუთარი სახელები, გეოგრაფიული დასახელებანი, წეს–ჩვეულებები და ა.შ (44,15-18). ამ ვითარებაში, ქრისტიანობას, როგორც ახალ მონოთეისტურ რელიგიას, ძალზე გაუჭირდა ქართლში დამკვიდრება. იმ ქართლში, რომლის მოსახლეობაშიც ძალზე ძლიერი იყო წარმართული ტრადიციები და ხალხის სიყვარული „კერპთა და ცეცხლის“ მიმართ. საგულისხმოა ის ფაქტორიც, რომ ქრისტიანობის მიღება იმ დროს, ქვეყნის ფეოდალიზაციის ერთ-ერთ გამოვლინებასაც წარმოადგენდა და ამდენად, აღსავსე იყო უამრავი წინააღმდეგობებით და შინაგანი ბრძოლით. ეს გამოიხატა იმაში, რომ ახალ სარწმუნოებას ქართლის მთელი მოსახლეობა და ყველა საზოგადოებრივი ფენა ერთნაირად არ შეხვედრია. გარკვეული ფენისთვის

ქართლის მოსახლეობისა ქრისტიანობა მისაღები იყო, თუმცა მრავალთათვის არა. ქართულ წყაროებში შემონახულია ცნობები, რომლებიც ასახავენ აზნაურობის როლს ქრისტიანობის გაგრძელებაში, მათ განსაკუთრებით მონღოლებას ამ საქმეში. ეს ეხება განსაკუთრებით ეკლესიების აშენების საკითხს.

მეცნიერ ლაშა ჯანაშიას, ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით მიაჩნია, რომ, პირველ რიგში ქრისტიანობას წინააღმდეგობას უწევდა ქურუმობა და მასთან დაკავშირებული წრეები, რომლებიც ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად კარგავდნენ თავიანთ პრივილეგიებს და საერთოდ არსებობის საშუალებასაც კი. ქრისტიანობის შემოსვლას მტრულად შეხვდა მოსახლეობის ის ნაწილიც, რომელსაც ყველაზე ნაკლებად შეეხებოდა ფეოდალიზაციის პროცესი. ესენი იყვნენ მამაპაპური წესით პირველყოფილ-თემური წყობილებით მცხოვრები მთიელები (42,485).

„ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ვიგებთ, რომ მთიელთა მოსაქცევად წმ.ნინოს ფიზიკური ძალის გამოყენებაც კი დასჭირდა. საინტერესო ცნობაა შემონახული ამასთან დაკავშირებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანეში. იქ ნათქვამია, რომ მეფისა და ხალხის მონათვლის შემდგომ, ნინოს თან წაუყვანია ერთი მღვდელი და ერისთავი და თავდაპირველად მთაში, არაგვის ხეობაში ასულა ქრისტიანობის საქადაგებლად: „წარვიდა და დადგა წობენს და მოუწოდა მთეულთა და წილკნელთა, ჭართელთა და ფხოველთა და უქადაგა სარწმუნოებაჲ ქრისტესი“ (28,88). მაგრამ ამჯერად, მის ქადაგებას შედეგი არ გამოუღია და ერისთავს ძალის გამოყენება დასჭირვებია: „მათ განუყარნეს თავი და ერისთავმან მცირედ წარმართნა მახული და შიშით მოსცეს კერპნი მათნი დაღეწად“ (28,89). როგორც “ნინოს ცხოვრებიდან” ჩანს, მთიელთა ასეთი ქცევა ნინოსთვის მოულოდნელი არ იყო, რადგან ქრისტიანობის საქადაგებლად წასულ ნინოს თან წაუყვანია ერისთავნიც (შესაძლოა სამხედრო რაზმითურთ).

შემდეგ: “გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს დაბასა და ედემს და ნათელს-სცა ერწუ-თიანელთა. ხოლო ყუარელთა რად ესმა ესე შეშინდეს და თოშეთს გადაკრბეს” (28,89). „ნინოს ცხოვრება“ გვაუწყებს: „და სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს, არამედ დაუმძიმა მათ მეფემან ხარკი, ოდეს არა ინებეს ნათლის ღება“ (28,89). არაგვის ხეობიდან ნინო კახეთში გადასულა და კახელი მთავრები მოუნათლავს. ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროების მიხედვით, ზოგიერთი წარმართი შემდგომში აბიბოს ნეკრესელს მოუქცევია,

ზოგიერთი კი XI საუკუნემდე წარმართი დარჩენილა. ისტორიკოსი ჯუანშერიც მოგვითხრობს, რომ ჯერ კიდევ V-VI სს. კახეთში, “კვესა მას ლოპოტისასა” ცხოვრობდნენ ცეცხლისა და წყლის მსახური ადამიანები. იგივე ავტორი გადმოგვცემს, რომ როდესაც მეფე დაჩის კახეთის მთიულების ქრისტეს რჯულზე მოქცევა განუზრახავს, ისინი უარის ნიშნად მას განსდგომიან (42,485).

როგორც ლიტერატურული წყაროებიდან ჩანს, ქრისტიანობას მოწინააღმდეგეები გაბატონებულ ფენებშიც ჰყოლია. როგორც ჩანს, მათ შორისაც იყვნენ ძალები, რომლებიც თავიანთი პოლიტიკური, თუ სოციალური ინტერესებიდან გამომდინარე, ან ძველი ტრადიციების დაცვის სურვილის გამო, ეწინააღმდეგებოდნენ ქვეყნის ფეოდალიზაციასა და ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცებას. ასეთი ძალები თვით სამეფო ოჯახშიც კი ყოფილან. „ნინოს ცხოვრების“ მროველისეული რედაქციის თანახმად, ქრისტიანობა არ მიუღია თვით მეფის ძეს, ფეროზს, რომელსაც თითქოს მირიანისგან ჰქონია მიცემული რანი ბარდავამდე და არც მის ხალხს. ისინი მხოლოდ ხორციელ მსახურებას უწევდნენ მეფეს. წარმართული სარწმუნოების მიმდევარნი მეფის ოჯახში, როგორც ჩანს IV ს–ის ბოლომდეც იყვნენ.

ქრისტიანობის გავრცელების დროინდელი ვითარების დასახასიათებლად უნდა აღინიშნოს, რომ სასტიკი ბრძოლები ყოფილა წარმოებული ამ მიმართულებით ქალაქის მოსახლეობის დაბალ ფენებშიც, ქალაქებში მცხოვრებ უცხო ტომთა შორისაც. ნინოს ერთ-ერთი პირველი მიმდევარი ებრაელი აბიათარი მისი ტომის ხალხს კინადამ ჩაუქოლავთ: „მაშინ აღიძრნეს ჰურიანი აბიათარს ზედა, რათამცა ქვა დაკრიბეს მას. ხოლო მირიან მეფემან მიავლინა მსახურნი და განარინა აბიათარ სიკვდილისაგან“ (28,90). საგულისხმოა, რომ ამ დროს თვით მირიანი ჯერ კიდევ არ იყო ქრისტიანი. „ნინოს ცხოვრებიდან“ ვგებულობთ, რომ მეფე მირიანი სიკვდილის წინ ღმერთის წინაშე ინანიებს იმ პერიოდს, როდესაც ერი წარმართულ კერპებს: არმაზსა და ზადენს შვილებს სწირავდა მსხვერპლად. ის მთები, სადაც ეს კერპები იდგნენ, მორწყული იყო ჩვილთა სისხლით. თუმცა, მეფე გახარებულა, რომ ღმერთმა მოავლინა დიდი სასწაული ქართველთათვის ნინოს სახით, რომელმაც: „ადანთო გულსა სანთელი ნათლისაჲ შუვა ღამეს ოდენ მეჩუენა მე მზჳ მბრწყინვალჳ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე“ (28,158).

„ნინოს ცხოვრებიდან“ ნათელია, რომ ქრისტიანობას ქართლში დამკვიდრება საკმაოდ გაუჭირდა, იმდენად ძლიერი იყო ქართლის წარმართული პანთეონი და

მოსახლეობის დიდი უმრავლესობის წარმართული მსოფლმხედველობა. ქრისტიანობას ერთად უწევდა დაპირისპირება ძირძველ წარმართობასთან და მაზდეიზმთან, ანუ ძირძველ წარმართულ კერპებთან, რომლებიც ზოროასტრული წარმოშობისანი იყვნენ და ცეცხლთან, მაზდეანობის სიმბოლოსთან, რომლის ნაზავსაც წარმოადგენდა მაშინდელი ქართლის წარმართული პანთეონი. მიუხედავად უამრავი წინააღმდეგობისა, ღვთაებრივი სასწაულებისა და თეორიული პოლემიკის წყალობით, წმინდა ნინო, როგორც ღვთისგან გამოგზავნილი წმინდანი, ახერხებს გაამარჯვებინოს ქრისტიანობას წარმართობაზე და აღიარებინოს ქართლის მოსახლეობას ქრისტიანობის დიდი უპირატესობა უსულო კერპების და ცეცხლის თაყვანისცემასთან შედარებით.

ქართლის მოქცევის ლეგენდა და წმინდა ნინო

საგულისხმოა რომ, „ქართლის მოქცევის“ ისტორიულმა ქრონიკამ და „ნინოს ცხოვრებამ“, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების თვითმყოფადობის განსაზღვრაში უდიდესი როლი შეასრულა. ამ თხზულებებს ძველი მწერლები და ისტორიკოსები ხშირად უბრუნდებოდნენ და მათ თავიანთი ეპოქის კონკრეტული ისტორიული გარემოებების და ლიტერატურული ამოცანების შესაბამისად იაზრებდნენ (24,321).

როდის შეიქმნა წმ.ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის ლეგენდა? იყო თუ არა წმინდა ნინო რეალური ისტორიული პიროვნება? ამ კითხვებზე პასუხს ჩვენ ვპოულობთ: ბერძნულ–რომაულ, სომხურ და ქართულ ისტორიულ თუ ლიტერატურულ წყაროებში.

ქართველთა მოქცევის შესახებ თავიდანვე არსებობდა ორნაირი თქმულება: ერთი – ბერძნული, ისტორიკოსი გელასი კესარიელის, რომელიც თარგმნა რუფინუსმა და მის ნაშრომშია მხოლოდ შემონახული. ამ თქმულების მიხედვით, ქართველები გაანათლა ვიღაც ტყვე ქალმა (ქართული ტრადიციით ნინომ) და საბერძნეთიდან მოწვეულმა სამღვდელოებამ; მეორე – სომხური თქმულება გახლდათ, აგათანგლოსის, რომლის მიხედვითაც ქართველები გრიგოლ განმანათლებელმა მოაქცია. ამ ორი თქმულების სინთეზს წარმოადგენს მოსე ხორენელის სახელით ცნობილი ავტორის თქმულება, რომლის მიხედვითაც, ქართველები მოაქცია რიფსიმე–გაიანეს ამხანაგმა ქალმა ნუნემ, რომელიც მოქმედებდა გრიგოლ განმანათლებლის ხელმძღვანელობით და დირექტივებით. არსებობდა კიდევ უფრო ცნობილი ვერსია, რომ ქართლი გააქრისტიანეს სომეხმა მისიონერებმა. ამ ვერსიას ქართველები იზიარებდნენ არა მხოლოდ მაშინ, როცა ქართველთა და სომეხთა შორის ეკლესიური ერთობა იყო, არამედ მის მერეც, თითქმის IX საუკუნემდე, რასაც მოწმობს ის ფაქტი, რომ არსენ კათოლიკოსი (860-887წ.), თავის თხზულებაში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“, ქართლის განმანათლებლად გრიგოლს მიიჩნევს (17,496-497).

უძველესი ცნობები ქართლის გაქრისტიანების შესახებ შემონახული აქვს ბერძნულ–ლათინურ მწერლობას. ყველაზე ადრინდელ ცნობას გვაწვდის გელასი კესარიელის „საეკლესიო ისტორია“, რომელიც დაიწერა IV საუკუნის ბოლოს, ქართლის გაქრისტიანებიდან ნახევარი საუკუნის შემდგომ. გელასის ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ მისი მოთხრობა იბერთა

გაქრისტიანებაზე დაცულია მომდევნო პერიოდის ისტორიკოსების შრომებში: რუფინუსთან, თეოდორიტე კვირელთან, სოკრატესთან, სოზომენესთან, გელასი კეზიკელთან. ეს ისტორიკოსები V საუკუნეში მოღვაწეობდნენ. როგორც ჩანს, ეს გადმოცემა დაფიქსირდა ქართლის გაქრისტიანებიდან ძალიან მოკლე დროში. გელასი კესარიელს ქართლის მოქცევის ამბავი გაუგია ბაკურისაგან, რომელიც წერილობითი წყაროების თანახმად, იბერთა სამეფო გვარის ერთ-ერთი წარმომადგენელი იყო. ამ თქმულებაში გვხვდება სასწაულებით გაუღენთილი სურათი, რომელშიც ბევრი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც მოქცევის უშუალო მონაწილეს ეხსომებოდა, ასახული არაა. ეს ნაკლი იმითაც აიხსნება, რომ ბაკურის მოთხოვნის ჩამწერი უცხო მწერალი იყო, რომლისთვისაც ქართველთა გაქრისტიანების მოქმედ პირთა სახელები და გარემოების თვისებები იმდენად საგულისხმო არ იყო, რამდენადაც თვით ფაქტის ზოგადი აღწერა. მას არ აღუბეჭდავს არც მეფის, არც დედოფლის და არც მოციქული ქალის სახელები. მეფის და დედოფლის სახელები პეტრე ქართველის ცხოვრების წყალობით ირკვევა, მოციქულის სახელი ქართულ-სომხური ცნობის თანახმად ნინოა, ეთიოპურ-კოპტურით თეოგნოსტა. წმ. ნინოს ეროვნება ამ მონათხრობის თანახმად გაურკვეველია.

თითქმის ასეთივე შინაარსის ცნობა აქვს შემონახული სომეხ ისტორიკოსს მოვსეს ხორენაცისაც. მის მოთხრობაში ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ხორენაცი ახსენებს ტყვე ქალისა და ქართლის მეფის სახელებს – ნუნეს და მიჰრანს. ოღონდ მიჰრანი იხსენიება არა მეფედ, არამედ ქართლის მთავრად, რომელიც ემორჩილებოდა სომხეთის მეფე თრდატს. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ნუნე დაკავშირებულია სომხეთში წამებულ ქალთა ჯგუფთან, ე.წ. რიფსიმიანელებთან. აქვე ნათქვამია იმის შესახებაც, რომ ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ, ნუნეს სომხეთის განმანათლებელ გრიგოლისათვის უკითხავს, როგორ მოქცეულიყო შემდგომში. არაფერია ნათქვამი კონსტანტინესთან ელჩობის გაგზავნაზე (42,483). საგულისხმოა, რომ მოსე ხორენელს, იგივე ხორენაცის, „გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრებაში“, გრიგოლის მოღვაწეობა რიფსიმე-გაიანესა და დანარჩენ ქალწულთა შესახებ ამბავთან აქვს დაკავშირებული. მოსე ხორენელი წერდა, რომ აგათანგლოსს, იმ ფაქტის დასტურად, რომ გრიგოლმა მოაქცია საქართველო, წმ. ნინოს მეგობრის რიფსიმეს ცნობა ჰქონდა გამოყენებული, რომლის ქართველობის შესახებ ვერც ერთი წყარო ვერ გვცემს ზუსტ პასუხს. ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნია, რომ როგორც

იბერიის მოქცევის ამბავი, რომელიც გელასი კესარიელს აქვს ასახული გარკვეული ტენდენციის გასატარებლად, ისევე საფიქრებელია, რომ აგათანგლოსის არაბული თარგმანის დედნის შემდგენელს ამავე ტენდენციის გასატარებლად გამოყენებული უნდა ჰქონდეს, ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ იმ დროს არსებული სხვა ცნობა, რომლის მთავარი მოღვაწე ქალი მქადაგებლის ნაცვლად, ქართველი სამღვდლო პირი ყოფილა (42,72).

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ქართულ-სომხურ წყაროებში, ქართლის გაქრისტიანება დაკავშირებულია ამა თუ იმ სახით სომხეთის გაქრისტიანებასთან. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, ქართლის მომაქცეველი ნინო ბავშვობაში იერუსალიმში დევნილ სომეხ ქალთან ცხოვრობდა და მისგან უსწავლია სომხური. შემდეგ ის იმპერატორის დედნის თავიდან ასაცილებლად საბერძნეთიდან გაქცეულა და სომხეთში შეხიზნულა. სომხეთის მეფე თრდატს, ქრისტიანობის გამო, ნინოს მეგობრები უწამებია (თუმცა შემდგომში თავადაც გაქრისტიანდა), ნინოს კი მოუხერხებია ქართლში გადმოსვლა. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ნინო, ქართულის უცოდინრობის გამო, ადგილობრივ მცხოვრებლებს სომხურად ელაპარაკებოდა. სწორედ ამიტომ, მოვსეს ხორენაცის გადმოცემით, ნინო სომხეთის მომაქცეველ გრიგოლ განმანათლებლის ხელმძღვანელობით მოქმედებდა. V ს. სომეხი ისტორიკოსის აგათანგლოსის მიერ დაწერილ სომეხთა მოქცევის არაბულ თარგმანში კი, ქართლის მომაქცეველად უკვე თვით გრიგოლი სახელდება. ზოგიერთი მკვლევარი ამას იმით ხსნიდა, რომ თითქოს ნინო საქართველოს ერთ ნაწილში ავრცელებდა ქრისტიანობას, გრიგოლი მეორე ნაწილში. იმ ბერძნულ-რომაულ წყაროებში, რომლებიც უძველესად მიიხნევა და მხოლოდ ნახევარი საუკუნით არიან დაცილებული ქართლის მოქცევის ფაქტს, არაფერია ნათქვამი იმაზე, რომ ქართლის გაქრისტიანება რამით იყო დაკავშირებული სომხეთის გაქრისტიანებასთან. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან სომხეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება მოხდა ქართლის მოქცევამდე 30 წლით ადრე, დაახლოებით 300 წელს. ასე რომ, ნინოს დაკავშირება რიფსიმიანელებთან და გრიგოლის სახელთან გვიანდელი ამბავი უნდა იყოს. ივ. ჯავახიშვილმა დაასაბუთა, რომ აზრი გრიგოლ განმანათლებლის ქართლის მოქცევაში მონაწილეობის შესახებ გავრცელებას იწყებს მხოლოდ VI ს. შუაწლებიდან და გრძელდება VIII ს-მდე. შემდგომში ეს აზრი ქრება.

შესაძლოა ამ შეხედულების წარმომშობი მიზეზები იმდროინდელ პოლიტიკურ ვითარებაში იძებნებოდეს (42,489).

ქართლის გაქრისტიანების ამბავი მოთხრობილია ქართულ წყაროებშიც. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ორივე ნაწილში – „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანესა და „ნინოს ცხოვრებაში“. პირველში მოკლედ, მეორეში ვრცლად, ოდნავი განსხვავებებითაა გადმოცემული წარმართული ქართლის გაქრისტიანების ამბავი. მოთხრობა ძირითადად იგივეა, რაც ბერძნულ–ლათინურ–სომხურ წყაროებში, ოღონდ აქ იგი გავრცობილია მრავალი დეტალით. „ნინოს ცხოვრების“ მოთხრობა გამეორებულია „ქართლის ცხოვრებაშიც“, სადაც მცირედ გადამუშავებული სახითაა წარმოდგენილი, ძირითადად ლიტერატურული კუთხით. გარდა ამისა, ამ რედაქციაში მოიპოვება საკმაოდ საყურადღებო ცნობები. შემდგომში ეს რედაქცია ამოსავალი ხდებოდა „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებისა და სხვა თხზულებებისა, რომლებშიც ასევე ქართლის გაქრისტიანების ამბავია მოთხრობილი. ყველაზე დიდი გავრცელება და პოპულარობა „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილმა რედაქციამ მოიპოვა, რომელიც ლეონტი მროველს მიეწერება. ეს ნაწარმოები შექმნილი უნდა იყოს არაუადრეს IX საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში (42,483). ამ რედაქციაში, ჩვენ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ლეგენდის, ზეპირის თუ წერილობითის ნაკრებთან, რომელიც საკუთრივ ნინოსგან მომდინარეობს და რომლისთვისაც, უცნობ რედაქტორს თავი მოუყრია, უცხო მწერალთა ცნობები შეუზავებია და საკუთარი ფანტაზიით შეუვსია. შედგენილი უნდა იყოს ტაო-კლარჯეთში, შატბერდის მონასტრის მოღვაწის მიერ (17,496). ვინაიდან, თხზულებაში მოყვანილი ფაქტები ლეგენდურ–აპოკრიფული ხასიათისაა, ეს ძეგლი უფრო ლიტერატურული ნაწარმოებია, ვიდრე ისტორიული. მასში უფრო მეტად იგრძნობა ავტორის პუბლიცისტიკური სულისკვეთება, ვიდრე მემატიანის მკაცრი ისტორიული სტილი. აქ შეკრებილ ლეგენდებსა და აპოკრიფებში გატარებულია ავტორის ეროვნული ტენდენცია, რაც გამოიხატება მშობლიური ქვეყნის განდიდებისა და მისი ეროვნულ–კულტურული დამოუკიდებლობის დაცვის სურვილში. ავტორი მოხერხებულად ებრძვის ბიზანტიის სურვილებს და ამხელს მის გადამეტებულ ამპარტავნებას საქართველოსთან მიმართებაში.

საქართველოში ქრისტიანობის თანდათანობით გავრცელების ისტორიის შესასწავლად უძველესი ძეგლების დაკარგვის გამო, სანდო ცნობები არ მოგვეპოვება. თუმცა იმ რამოდენიმე ცნობიდან რამაც ჩვენამდე მოაღწია,

ნათლად ჩანს, რომ წინათ ამ ფაქტის შესახებ არაერთი საყურადღებო ცნობა უნდა ყოფილიყო. იოანე საბანისძე „აბო თბილელის მარტვილობაში“ წერდა, რომ მის დროს საქართველოში ისეთი ქართველი ქრისტიანები იყვნენ, რომელთა წინაპრები 500 წლის წინ და უფრო ადრეც გახდნენ ქრისტიანები. რაკი იოანე საბანისძე VIII ს. მეორე ნახევრის მოღვაწეა და თავისი თხზულებაც 786 წლის მომდევნო წლებში აქვს დაწერილი, ამიტომ ზემოთ მოყვანილი ცნობის თანახმად, ქრისტიანობის ისტორია აღმოსავლეთ საქართველოში III ს-ის ან დამდევნიდან, ან შუა წლებიდან მაინც უნდა დაწყებულიყო. ეს გარემოება ცხად-ჰყოფს, რომ გელასი კესარიელის მიერ ჩაწერილი ამბის გარდა, რომელიც IV ს-ის მესამე-მეოთხე ათეულებს ეხება, კიდევ სხვა ცნობებიც ყოფილა, რომელიც თითქმის ერთი საუკუნით უფრო ადრინდელ ამბავს მოიცავდა.

XI-XII სს-ში, ქართულ საისტორიო მწერლობაში და საეკლესიო წრეებში, წმ. ნინოს და ანდრია მოციქულის შესახებ ქართლის მოქცევის ცნობები, მთელი საქართველოს გაქრისტიანების ამბად იქნა მიჩნეული. ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ წმ. ნინოს მოღვაწეობის განზოგადება და ასპარეზის გაფართოება ნაკარნახევი უნდა აღმოსავლეთ საქართველოს დიდი წვლილით ქრისტიანული კულტურის შექმნის საქმეში. მისი აზრით, იბერიაში, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება მოხდა დაახლოებით 337 წელს. ამ დროს იბერიის მეფე “დიდი ბაკური” ყოფილა. (ამ ფაქტის შესახებ ცნობები დაცულია პეტრე ქართველის ასურულ ცხოვრებაში). ნიზიბინის 298 წლის ხელშეკრულებით, სპარსთა მეფეს ბაკურისაგან პირობა მიუღია, რომ ლაშქრობაში ქართველთა მეფე სპარსელებს უნდა მიშველიებოდა. ბაკური სპარსეთის სამეფოს სარდლადაც კი ითვლებოდა. სპარსეთსა და საქართველოს შორის უკვე მჭიდრო პოლიტიკური კავშირი ყოფილა. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ეს ხელშეკრულება ქართლის მოქცევამდე უნდა ყოფილიყო დადებული, სანამ ქრისტიანობა თვით ბაკურსაც არ ჰქონდა მიღებული. გაქრისტიანების შემდგომ, როცა ბაკურმა სპარსეთის ბანაკში მყოფმა მზეს თაყვანი არ სცა, ის დაასმინეს ამის გამო შაჰთან, რომელიც ამ ფაქტზე ძალიან განრისხებულა. რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოს, გელასი კვიზიკელის მოთხრობის, „ლაზების“, მიხედვით, V ს-ის მესამე მეოთხედში ლაზიკა, იგივე დასავლეთ საქართველო, უკვე დიდი ხნის გაქრისტიანებული უნდა ყოფილიყო; ქრისტიანობა, იქაურ ხალხს, ჯერ კიდევ IV ს-დან უნდა მიეღო. ამ ფაქტზე მეტყველებს რამოდენიმე ანგარიშგასაწვევი ცნობა. პროკოფი კესარიელი გადმოგვცემს, რომ ლაზები, აფშილები და სხვა

ტომები ძველი დროიდან ქრისტიანები იყვნენ. ივ.ჯავახიშვილის ვარაუდით, თეოფანეს მოთხრობის თანახმად, თითქოს ლაზთა მეფემ წათემ 520-522 წწ. კონსტანტინეპოლში ქრისტიანობა მიიღო, ალბათ მხოლოდ მეფეს ეხება, რადგან ამ დროს ლაზიკაში უკვე უამრავი ქრისტიანი იყო. როგორც ჩანს, ქრისტიანობა იოლად არ დამკვიდრდა საქართველოში. ბრძოლა ეროვნულ წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის მოქცევის შემდგომაც არ შეწყვეტილა. მეტიც, წარმართების გვერდით სამეფო საგვარეულოს წევრებიც კი იყვნენ. ქრისტიანობას დიდი დრო დასჭირდებოდა საქართველოში საბოლოო დამკვიდრებისათვის (42,71-74).

თუ ქრონოლოგიურად დავაღვანებთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“, „ასურელ მამათა ცხოვრებებს“, „აბოს მარტვილობას“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“, „მთაწმინდელთა ცხოვრებებს“ და ა.შ. ერთი უწყვეტი ჯაჭვი გაიბმება ქართული ეკლესიის ჩამოყალიბების პროცესის, ქრისტიანობისათვის მებრძოლი ხალხისა და მისი სამღვდლოების ისტორიისა. ამ შინაარსის ვრცელი პოლემიკური ტრაქტატები, როგორცაა: არსენ საფარელის „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ და ეფრემ მცირის „უწყებად მიზეზისა ქართველთა მოქცევისა“, ერთი მცირე ისტორიული მონაკვეთისთვის არის დაწერილი, მაგრამ ორივეს ფართო ისტორიულ-გეოგრაფიული არეალი გააჩნია, განსაკუთრებით საფარელის თხზულებას. საფარელის ნაწარმოების გარდა, ამ თემაზე, არცერთი სხვა პოლემიკური ტრაქტატი არ არის დაწერილი ისე, როგორც ისტორიული თხზულება. ის არ არის მხოლოდ ქრონოლოგიის ამსახველი შუასაუკუნეების ტრაფარეტული მატიანე. ამ თხზულებაში, განხეთქილების ფაქტზე და საბაბზე, მხოლოდ რამოდენიმე წინადადებაა მოხმობილი. სხვა დანარჩენი გააზრებაა განხეთქილების წინამავალი პროცესისა და მისი შედეგებისა, დასაბუთებაა ამ განხეთქილების ისტორიული საფუძვლებისა და ობიექტური კანონზომიერებისა, რომელიც კონფლიქტის სუბიექტურ მხარეს განაპირობებს (2,4).

კაკეკელიძის აზრით, ეკლესიათა გაყოფის შემდეგ, ქალკედონიტ ქართველებსა და ანტიქალკედონიკ სომხებს შორის ურთიერთობა ძალზე გამწვავდა. მათ შორის ხშირად იმართებოდა მწვავე პოლემიკა. ქართველები, ეკლესიის ნაციონალიზაციასთან ერთად, იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ სირცხვილი იყო ელიარებინათ, რომ ისინი ქრისტიანობაზე მოაქცია მწვალებელი სომხების გამქრისტიანებელმა. ამ მიზნით, მათ დაიწყეს მოეძებნათ სომხების

ეკლესიისაგან სრულიად დამოუკიდებელი მოძღვარი და განმანათლებელი. ეს საჭიროება კი განსაკუთრებით IX საუკუნეში გამოიკვეთა, როცა ქალკედონიტები და ანტიქალკედონიტები სამკედრო-სასიცოცხლოდ შეებრძოლნენ ერთმანეთს. ამ ბრძოლაში ორივე ჯგუფმა მოიხმო სირიიდან იდეოლოგები. ქალკედონიტებმა ცნობილი თეოდორე აბუკურა, ხოლო ანტიქალკედონიტებმა – არქიდიაკვანი ნანი. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ სწორედ ამ ნიადაგზე და ამ საჭიროების დასაკმაყოფილებლად უნდა დაწერილიყო ქართულ ენაზე ის თხზულება, რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდება (17,497).

დღეისათვის უკვე ცნობილია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ოთხი რედაქცია: შატბერდული(X ს-ს 70-იანი წ), ჭელიშური(XIV-XV სს), სინური(X ს), სინური (Xს-ის I ნახევარი) რედაქციები. ბოლო ორი რედაქცია აღმოჩნდა 1990 წელს სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტერში ახლად გამოვლენილ ხელნაწერთა შორის (2,5).

“მოქცევაჲ ქართლისაჲ” სრულიად თავისებური თხზულებაა. მის აღმოჩენას დიდი კულტურულ-ეროვნული მნიშვნელობა ჰქონდა. იგი სწორედ მაშინ გამოჩნდა, როდესაც “ქართლის ცხოვრების” ცნობებს ზოგიერთი კავკასიოლოგი უსაფუძვლოდ XII ს-ში შეთხზულ ლეგენდად მიიხნევა. ქართული ისტორიოგრაფიის დაწინაურებამ და ახალი მასალის გამოვლენამ ცხადი გახადა, რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” სარგებლობს უძველესი ადგილობრივი წყაროებით, რისი დადასტურებაც შესაძლებელია საქართველოში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრებით, აქვე აღმოჩენილი ბერძნულ-არამეული წარწერებით თუ ბერძნულ-რომაული და სომხური წყაროებით (2,7).

ეს თხზულება წარმოადგენს ერთ მთლიან ნაწარმოებს, რომელიც შედგება ერთი სათაურის ქვეშ გაერთიანებული ორი თხზულებისაგან. პირველ ნაწილში, რომელსაც პირობითად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „ქრონიკას“ უწოდებენ, მოკლედ არის გადმოცემული ქართლის ისტორია ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობიდან IX საუკუნემდე; მეორე ნაწილი კი, სათაურით „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, მხოლოდ ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ისტორიას გადმოგვცემს. იმ სახით, როგორითაც ამ თხზულებამ დღემდე მოაღწია, ის არც სუფთა ისტორიული ნაწარმოებია და არც ჰაგიოგრაფიული. მასში ორივე სტილია შერწყმული. თუმცა, ქართველოლოგებს დღემდე კამათი აქვთ, თუ სად უნდა მიეკუთვნოს ამ ნაწარმოებს ადგილი; საისტორიო მწერლობაში, თუ ჰაგიოგრაფიაში (2,3).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა იმის გამო, არის თუ არა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ერთი მთლიანი თხზულება, თუ შედგება სხვადასხვა ავტორის მიერ სხვადასხვა დროს დაწერილი ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ნაწარმოებისაგან. კ. კეკელიძის მიხედვით, ნაწარმოები ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი, შედარებით მოკლე, არის საკუთრივ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“; აქ მოკლედ მოთხრობილია ქართლის გაქრისტიანება და აღნიშნულია მნიშვნელოვანი მომენტები მისი თანდათანობით გაქრისტიანებისა. მეორე ნაწილი, უფრო დიდი ნაწილია, რომელიც წარმოადგენს ქართლის განმანათლებლის, ნინოს ცხოვრებას. ს. კაკაბაძე მიიჩნევდა, რომ ეს ორი ნაწილი იყო სრულიად დამოუკიდებელი ნაწარმოები, რომელთა შორისაც არა მხოლოდ ქრონოლოგიური განსახვავებები ფიქსირდება, არამედ შენაარსობრივიც (17,497).

ნაწარმოების უცნობი ავტორი საკმაოდ ნაკითხი უნდა იყოს, როგორც საღმრთო წერილში, ისე სხვადასხვა საისტორიო, უფრო კი აპოკრიფულ ლიტერატურაში. მას უნდა სცოდნოდა სპარსული და სირიული ენები, რადგან თხზულებაში წინადადებები გვხვდება ახალ სპარსულ და სირიულ ენებზე; უნდა სცოდნოდა ბერძნული და სომხური ენებიც. მისი ნაწარმოები წარმოადგენს იმ ისტორიული თუ აპოკრიფული მასალების კომპილაციას, რაც მას უპოვნია: ქართულ, სომხურ, სირიულ, სპარსულ და ბერძნულ ენაზე და რაც თავის მიზნისათვის გამოსადეგად მიუჩნევია. „ნინოს ცხოვრების“ შედგენისას, ავტორს უსარგებელია მრავალი ლეგენდით, რომელიც საზოგადოებაში არსებობდა. ავტორს ხელთ ჰქონია: გელასი-რუფინუსის, აგათანგლოსისა და მოსე ხორენელის თქმულებანი ქართველთა მოქცევის შესახებ (17,501).

ზ. ალექსიძე საფუძვლიანად ვარაუდობს, რომ „ქრონიკა“ და „ნინოს ცხოვრება“ სხვადასხვა ავტორს ეკუთვნის და გვიან არის გაერთიანებული რედაქტორის მიერ. მათი გაერთიანება უფრო ადრე (X ს-დე) უნდა მომხდარიყო, სანამ სინური და შატბერდის კრებულები შედგებოდა. ფაქტია, რომ ლეონტი მროველი (XI ს) „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უკვე ერთიანი სახით იცნობს და ამასთანავე ისეთი პროტორედაქციით სარგებლობს, რომლისგანაც უნდა მომდინარეობდეს ყველა დღეისათვის ცნობილი რედაქცია. საგსებით შესაძლებელია, რომ თავიდან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ იყო ზოგადი სახელი ყველა იმ თხზულებისა, რომლებიც ქართლის გაქრისტიანების მთელ პროცესს აღწერდნენ დასაბამიდან VI ს-ის ჩათვლით. ამაზე მიუთითებს სინური

კრებულისათვის მისი შემადგენელი ყველა თხზულების („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „ქრონიკა“, „წმ. ნინოს ცხოვრება“, „საქმენი წმიდისა იოვანე ზედა ზადნელისანი“ და „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“) ქართლის მოქცევის წიგნებად მოხსენიება (2,5).

სავარაუდოა, რომ თავიდან დაიწერა ქართლის ისტორია მირიან მეფის გარდაცვალებამდე და მას ეწოდებოდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. მასში შედიოდა ქართლის სამეფოს შექმნის, მცხეთის შენების ქრონიკა, წარმართ მეფეთა სია და ნინოს მიერ ქართლის გაქრისტიანების ვრცელი მოთხრობა. ასეთი სტრუქტურა ზუსტად ასახავს ტრადიციული საეკლესიო ისტორიებისა და ქრონიკების მოდელს. შემდგომში, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, როგორც ჩანს, დაემატა სხვა ნაწილებიც (ქართლში კათალიკოსობის დაწესება, სამონასტრო ცხოვრების შემოღება, მართლმადიდებლობის სრული გამარჯვება), ხოლო სათაური შეერჩა ძველი. სულ ბოლოს კი, (IX ს. 30-იან წწ.) მას უნდა დართოდა ერისთავებისა და კათალიკოსების სია. ამასთან ერთად უნდა შექმნილიყო ის პროტორედაქცია, რომლიდანაც უნდა მიმდინარეობდეს დღეისათვის ცნობილი ოთხი რედაქცია, რომელმაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სათაურით გააერთიანა „ქრონიკა“ და „ნინოს ცხოვრება“. საგულისხმოა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროებს მხოლოდ ჭელიშური და სინური (№/Sin-48) რედაქციები ასახელებენ (მეორე სინურ ხელნაწერში ეს ადგილი დაკარგულია). მაგ. ჯვრის აღმართვის ამბავთან დაკავშირებით მითითებულია გრიგოლ დიაკვნის “მოკლედ აღწერილი ქართლის მოქცევის წიგნი”, კავკასიაში სპარსელ-ხაზართა შეტაკების გამო ნათქვამია “ესე აღწერილი გამოკრებილად არსო”. ამჟამად უცნობია როგორც გრიგოლ დიაკვნის თხზულება, ისე ამ ცნობების წყარო. სპეციალისტები, “ქრონიკის” წყაროებად ასახელებენ ასევე ფსევდო კალისტენეს აპოკრიფულ რომანს ალექსანდრე მაკედონელზე, ალექსანდრე კვიპრელი მონაზვნის “ქრონიკას” და შესაძლოა ადგილობრივ “საამშენებლო ქრონიკას”. თავის მხრივ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” “ქრონიკა” უფრო გვიანდელი თხზულების წყაროდ გახდა. მართალია, ლეონტი მროველი (XI ს.) და არსენ მეტაფრასტი (XII ს.) მას იმოწმებენ მხოლოდ “წმ. ნინოს ცხოვრებასთან” დაკავშირებით, მაგრამ მათ მხედველობაში აქვთ მთლიანად ძველი (“წმინდა ნინოს ცხოვრება” „ქრონიკასთან“ ერთად), რა სახითაც მან დღემდე მოაღწია (2,6).

“წმ. ნინოს ცხოვრება” ორიგინალური სტრუქტურის თხზულებაა. ცალკეული თავების ავტორებად დასახელებული არიან თვით წმ. ნინო, რომლის

ნაამბობი სალომე უუარმელს ჩაუწერია, აბიათარ მღვდლის ასული სიდონია, აბიათარ მღვდელი, იაკობ მღვდელი და მირიან მეფე. შინაარსის მიხედვით თხზულება შექმნილია IV ს. I ნახევარში (ნაწილი ნინოს სიცოცხლეში, ნაწილი მისი გარდაცვალების შემდეგ). სავარაუდოა, რომ IV ს-ში ქართულ ენაზე მართლაც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანების ისტორია, რომელშიც აღწერილი იქნებოდა წმ.ნინოს მისიონერული მოღვაწეობა. ამას ადასტურებენ IV-V სს. ბიზანტიელი ისტორიკოსები (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, თეოდორიტი კვირელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი და ერმია სოზომენე), რომლებიც დაახლოებით ისევე მოგვითხრობენ ქართლში ტყვე ქალის მისიონერულ მოღვაწეობაზე, როგორც ეს არის აღწერილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. ამ ნაწარმოების „წმინდა ნინოს ცხოვრებაჲ“, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა „წმ.ნინოს ცხოვრების“ გვიანდელი რედაქციების შექმნაზე. ასეთებია ლეონტი მროველის (XI ს.) ისტორიულ ნაშრომში „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“ შეტანილი „წმ.ნინოს ცხოვრება“, XII და XIII სს-ის მეტაფრასული და პერიფრაზული რედაქციები და ნიკოლოზ გულაბერიძის ორიგინალური თხზულება „საკითხავი სუეტისა-ცხოველისა“ (2,4).

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შესახებ დაწერილი ყველა მომდევნო ხანის რედაქცია ერთსა და იმავე დროს არის ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებიც და ისტორიული თხზულებაც, რომ აღარაფერი ვთქვათ ლეონტი მროველის რედაქციაზე. ამ მხრივ ტიპიურია „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული და პერიფრაზული რედაქციები. მეტაფრასული რედაქცია იწყება ზოგადად ქრისტიანობის ისტორიით ქრისტეს შობის შემდეგ, მისი ცხოვრებით, მოციქულთა ქადაგებებით, ქართლში ანდრია პირველწოდებულის, სიმონ კანანელისა და მატათას მოსვლით, წმინდა გიორგის მოწამეობით, რასაც უშუალოდ მოსდევს წმინდა ნინოს და მის მშობელთა ცხოვრება. ამის შემდგომ ავტორი საჭიროდ თვლის მკითხველს აუწყოს ქართველთა სამოქალაქო ისტორია დაწყებული ალექსანდრე მაკედონელიდან, დამთავრებული არაბთა ბატონობით აღმოსავლეთში. თუმცა, არც აქ იგიწყებს ავტორი და უთითებს, თუ როგორ ინარჩუნებს რთულ პოლიტიკურ გარემოში ქართველი ხალხი და ეკლესია მართლმადიდებლურ მრწამსს. პერიფრაზული „ცხოვრების“ ავტორი უფრო ამარტივებს თხრობას. ის საჭიროდ აღარ თვლის „ნინოს ცხოვრებას“ წინ წაუმძღვაროს ზოგადად ქრისტიანობის ისტორია, არც ნინომდე ქართლში

ქრისტიანობის ისტორია. ის იწყებს ნინოს ცხოვრებით და ბოლოს ურთავს სამოქალაქო ისტორიას ალექსანდრე მაკედონელიდან არაბობამდე. ორივე ავტორს თავისი მისია კარგად აქვს გაცნობიერებული. არსენ ბერიც და პერიფრაზული რედაქციის ავტორიც იმეორებენ, რომ მათ თავიანთი ნაწარმოებებით უნდა გვაჩვენონ, თუ რა ტომის იყო მეფე მირიანი და სხვა მეფეები და ზოგადად, რა სარწმუნოებისანი ვართ ქართველები. ქართველთა განმანათლებლის ნინოს ცხოვრების ორი რედაქცია ე.წ. არსენისეული და მისი პერიფრაზი, მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებია (2,4).

დავუბრუნდეთ ქართლის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებულ დეტალებს “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მონაცემთა გათვალისწინებით: რა პოლიტიკური მოტივები უნდა ჰქონოდა ქართლის გაქრისტიანებას? ვინ მეფობდა ამ დროს ქართლში? როდის უნდა მომხდარიყო ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა? იყო თუ არა წმინდა ნინო რეალური ისტორიული პიროვნება?

ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად აღიარებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა პოლიტიკურ მოტივებსაც. 298 წლის ნიზიბინის ზავით, რომაელებმა გარკვეული უფლებები მოიპოვეს სომხეთსა და ქართლზე. ეს ქვეყნები რომაელების გავლენის ქვეშ მოხვდნენ. ეს გარემოება ქართლისთვისაც და რომისთვისაც ხელსაყრელი იყო. რომაელებისათვის მთავარი იყო ქართლი ირანის მხარეზე არ გადასულიყო და მისთვის არ გადაეცა კავკასიონზე გადასასვლელები, საიდანაც შეიძლებოდა კავკასიელი მომთაბარე ტომების გადმოყვანა. ქართლს კი რომი აგრესიული ირანისაგან დაიცავდა. იმ ეტაპზე, ქრისტიანული სარწმუნოების მიღება ხელს უწყობდა ქართლისა და რომის იმპერიას შორის კავშირის განმტკიცებას, რადგანაც ეს ნიშნავდა ირანულ ორიენტაციაზე უარის თქმას, ბრძოლას ირანული პოლიტიკური და კულტურული გავლენის წინააღმდეგ. მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროს ირანში საკმაოდ ბევრი ქრისტიანი იყო, სასანიდები ჯიუტად ცდილობდნენ ზოროასტრიზმის განმტკიცებასა და გაძლიერებას. იმ პერიოდში, ოფიციალურად, არც რომში იყო ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებული, თუმცა ეს რელიგია აშკარად სარგებლობდა სახელმწიფოს, კერძოდ, იმპერატორ კონსტანტინეს მხრიდან დიდი მხარდაჭერით და სიმპატიით. “ქართლის ცხოვრებიდან” ვგებულობთ, რომ როდესაც ქრისტიანობა მიიღო მირიანმა და ქართლიც გააქრისტიანა, კონსტანტინემ დააბრუნა მისი ძე ბაქარი, რომელიც

მძევლად ჰყავდა იმდენად დიდი იყო კონსტანტინეს სიხარული ქართლის გაქრისტიანების გამო (43,486).

თავად ქართლისთვის გაქრისტიანება მნიშვნელოვანი იყო იმ კუთხითაც, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებით მეფე და მისი სახით სახელმწიფო მიაღწევდა კონსოლიდაციას. ერთიან კულტს უნდა დაეახლოვებინა ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილი, განემტკიცებინა ცენტრალური ხელისუფლების ძალაუფლება. ქრისტიანული ეკლესიაც ამ მოდელს იმეორებდა. თუ ქვეყნის სათავეში იდგა მეფე, ქრისტიანული ეკლესიის სათავეში იდგებოდა მთავარეპისკოპოსი, რომელსაც ექვემდებარებოდნენ ეპისკოპოსები და მღვდლები.

რაც შეეხება ქართლის გაქრისტიანების თარიღს. უცხოური წყაროებისაგან განსხვავებით, ქართულ წყაროებში მოცემული გვაქვს ქართლის გაქრისტიანების და სხვა მოვლენების თარიღები, თუმცა ზოგიერთ მათგანი აშკარად მცდარია. მათი გამოყენება სწორ ვერსიად შესაძლოა მხოლოდ კრიტიკული განხილვების შემდგომ. ნათელია, რომ სხვადასხვა მკვლევარი სხვადასხვა საფუძველს ეყრდნობოდა და განსხვავებულ თარიღებს გვთავაზობდა (42,487).

რუფინუსთან და გელასი კესარიელთან, ქართლის მოქცევის ამბის წინ მოთხრობილია აბაშთა გაქრისტიანების ამბავი, შემდეგ კი ნათქვამია, რომ ამავე დროს გაქრისტიანდნენ იბერებიცო. ამ წყაროების თანახმად, აბაშთა მოქცევა მომხდარა კონსტანტინე დიდის დროს. კაკეელიძის აზრით, სინამდვილეში, ეს უფრო გვიანდელი ამბავია 355-365 წწ. აქედან გამომდინარე, კაკეელიძემ ქართლის მოქცევაც ამ წლებით დაათარიდა. თავის დებულებას კაკეელიძე ამყარებდა შემდეგი მოსაზრებებით. პირველი: გადმოცემაში ქართლის მოქცევის შესახებ ლაპარაკია მზის დაბნელებაზე, რომელიც მოხდა მირიანის ნადირობის დროს. კაკეელიძეს მიაჩნია, რომ მართლაც, 355 წ. 25 მაისს მოხდა მზის დაბნელება, რომელიც ვრცელდებოდა მცხეთა-კასპის რაიონზე. მეორე: ევსევი კესარიელის მიერ დაწერილი ისტორიული ხასიათის თხზულება „კონსტანტინეს ცხოვრება“ 338 წელს, რომელშიც იმპერატორის მოღვაწეობის არც ერთი წვრილმანი არაა გამოტოვებული, განსაკუთრებით რაც ეხება მის სარწმუნოებრივ მოღვაწეობას. ევსევი კესარიელი ძალზე დაახლოებული პირი იყო კონსტანტინესი და ამიტომ კ. კაკეელიძეს წარმოუდგენლად მიაჩნია მას არ სცოდნოდა იბერთა გაქრისტიანების ამბის შესახებ და არ აესახა ეს ფაქტი თხზულებაში, ეს რომ ნამდვილად კონსტანტინე დიდის დროს მომხდარიყო (15,16-22). (მეცნიერებაში სხვადასხვა თვალსაზრისი არსებობს ქართლში მზის

დაბნელების თარიღთან დაკავშირებით. საგარაუდოდ, ამ ფაქტს ადგილი უნდა ჰქონოდა 419//426 წლებში). ივ. ჯავახიშვილმა მიიჩნია, რომ მზის დაბნელების ფაქტით ქართლის მოქცევის განსაზღვრა შეუძლებელია, რადგან უძველეს გადმოცემებში ქართლის მოქცევაზე საუბარია არა მზის დაბნელებაზე, არამედ ბურუსით გამოწვეულ სიბნელეზე, ხოლო მზის დაბნელებაზე საუბარი IX საუკუნიდან იწყება. რაც შეეხება „კონსტანტინეს ცხოვრებაში“ იბერიის გაქრისტიანების მოუხსენებლობას, ამას ი. ჯავახიშვილი იმ ფაქტით ხსნის, რომ შესაძლოა ეს ამბავი კონსტანტინეს უშუალო მინაწილეობის გარეშე მოხდა და ევსევი კესარიელმაც არ შეიტანა თავის წიგნში. ერთი კი ფაქტია, რომ უძველესი IV-V საუკუნეების ყველა ბერძნულ-ლათინური წყაროს თანახმად, იბერთა გაქრისტიანება იმპერატორ კონსტანტინეს დროს მომხდარა. ივ. ჯავახიშვილს ქართლის გაქრისტიანების თარიღად 337 წ. ახლო ხანები მიაჩნია. ლ. ჯანაშიას მიაჩნია, რომ ეს თარიღი ყველაზე სწორია და თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია კიდევ (42,497).

მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოებაც, რომ შესაძლოა ქრისტიანობა აქ ბევრად უფრო ადრეული დროიდან ვრცელდებოდა. საგარაუდოდ, ქრისტიანული თემები ქართლში უკვე III საუკუნიდან არსებობდნენ. ალბათ უფრო ქალაქებში, განსაკუთრებით დიდ სავაჭრო გზებზე მდებარე ქალაქებში და პირველ რიგში ქართლის დედაქალაქ მცხეთაში.

ქართლის გაქრისტიანებასთან უნდა დავაკავშიროთ საკითხი ვინ მეფობდა ამ დროს ქართლში. როგორც ზევითაც ითქვა, ქართულ-სომხური წყაროების თანახმად ეს მეფე მირიანი იყო. თუმცა პეტრე იბერის ცხოვრებაში, ქართლის პირველ ქრისტიან მეფედ დასახელებულია პეტრე იბერის პაპა ბაკური და არა მირიანი. ლ.ჯანაშიას პეტრე იბერის ასურული ცხოვრების განხილვის შედეგად მიაჩნია, რომ ეს აზრი სწორი არ უნდა იყოს. „ცხოვრების“ ავტორი პეტრესთან დაახლოებული პირი იყო და თვით პეტრესგან ჰქონდა მოსმენილი მისი წარმომავლობის ამბავი. ცხადია, 409-412 წლებს შორის დაბადებულ პეტრეს არ შეიძლება არ სცოდნოდა ის გადმოცემა ქართლის მოქცევაზე, რომელიც მის დაბადებამდე სულ ოციოდე წლით ადრე უამბო გელასი კესარიელს ქართლის სამეფო სახლის ერთ-ერთმა წევრმა. არც ამ თხზულების ავტორი დაივიწყებდა ამ ფაქტს, ეს რომ ბაკურთან ყოფილიყო დაკავშირებული. ავტორი გვიხატავს ბაკურის სიკეთეს, თუ როგორ უმზადებდა და ურიგებდა საჭმელს გლახაკებს, თუმცა არ ყვება ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებულ სასწაულებზე: მეფის

დარწმუნებაზე სასწაულის შედეგად, სვეტის სასწაულებრივ დადგინებაზე და სხვ. ეს ფაქტები ლ. ჯანაშიას აფიქრებინებს, რომ ცნობა იმის შესახებ, თითქოს პირველი ქრისტიანი ქართლის მეფე იყო ბაკური, პეტრე იბერის პაპა, შემდგომი პერიოდის ჩანამატია პეტრეს განსაზღვრებლად და არ ეკუთვნის „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორს (42,488).

ბაკურ მეფე პირველ ქრისტიან მეფედ მიაჩნდა ივ. ჯავახიშვილს (41,71-74). ეს აზრი გააკრიტიკა კ.კეკელიძემ. კ.კეკელიძე თვლიდა, რომ ქართლში ქრისტიანობა მიღებულ იქნა არა კონსტანტინე დიდის, არამედ მისი შვილის, იმპერატორ კონსტანტის დროს, 350-356წწ. კ.კეკელიძის აზრით, IV საუკუნიდან არსებულმა დოგმატიკურმა მოძრაობებმა მთელი მსოფლიო მოიცვა, მათ შორის საქართველოც. ეს ეხება პირველ ყოვლისა ქართლში ქრისტიანობის გავრცელებას. კ.კეკელიძე მიიჩნევს, რომ ქართლმა ქრისტიანობა მიიღო არა ნიკეის (325 წ.) მართლმადიდებლობის შესაბამისად, არამედ არიანული ფორმით. ასე უნდა მომხდარიყო მეზობელ ქვეყნებშიც. თუმცა, ქართლში არიანულმა ფორმამ დიდხანს არ იბატონა, ის მალე შეცვალა ნიკეის დოგმატიკურმა ფორმულამ – მართლმადიდებლობამ. სწორედ ამ შეცვლას უკავშირებს კ.კეკელიძე წარსულის ერთ მნიშვნელოვან ფაქტს. კერძოდ, 1895 წელს გერმანელმა მეცნიერმა რ.რააბემ, გამოსცა პეტრე იბერის ცხოვრების სირიული ტექსტი, სადაც ხაზგასმით საუბარია იმაზე, რომ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე იყო ბაკური, პეტრე იბერის პაპა. ამ აზრს აქტიურად დაეთანხმნენ ი. ჯავახიშვილი, ვ. ბოლოტოვი. დიდი ბაკურის ვინაობაში ვერც პროფ. მარქვორტი გაერკვა, მან ის მირიანის შვილ ბაკურ-ბაქართან გააიგივა. კ.კეკელიძის აზრით, ამ საკითხის გარკვევა იქნება მარტივი, თუ გავიაზრებთ, რომ იბერიაში თავდაპირველად არიანული ფორმის ქრისტიანობა გავრცელდა. V-ის გასულიდან არიანობამ იმპერიაში დაკარგა ყოველგვარი მნიშვნელობა და გავლენა და მისი ადგილი ნიკეის მართლმადიდებლურმა ფორმულამ დაიკავა. ამ ფორმულის გამოძახილი მოხდა იბერიაშიც, სადაც, V საუკუნის პირველ მეოთხედში დიდი ბაკურის მეფობის დროს, მისი ინიციატივით, არიანობის ნაცვლად მიღებულ იქნა მართლმადიდებლობა. აქედან გამომდინარე, კ.კეკელიძის აზრით, ბაკურის დაკავშირება ქრისტიანობასთან ისე კი არ უნდა იქნას გაგებული, თითქოს ის იყო პირველი ქრისტიანი მეფე, არამედ ის იყო პირველი ქრისტიანი მეფე, რომლის დროსაც შემოვიდა ქრისტიანობა მართლმადიდებლური ფორმით. ეს ფაქტი იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ

ჰაგიოგრაფმა ქრისტიანობის მიღების ფაქტად გააიგივა. რითაც მან გამოხატა, რომ არიანობა არ არის ნამდვილი ქრისტიანობა და რომ, ჭეშმარიტი ქრისტიანობა იბერიაში ბაკურ დიდმა შემოიღო (15,16-22).

სხვადასხვა ლიტერატურულ თუ ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით მიგვაჩნია რომ, IV ს-ის პირველ ნახევარში ქართლში მეფობდა მირიანი, რომელმაც უარყო წარმართობა და გახდა ქრისტიანი. შესაძლოა ის ფიქრობდა, რომ უკეთ შეინარჩუნებდა თავის მეფობას და დამოუკიდებლობას. რომთან ქართლს წინა საუკუნეებშიც კარგი ურთიერთობა ჰქონდა. სპარსელები კი III საუკუნიდან ძალიან გაძლიერდნენ და ამიერკავკასიასაც დაადგეს თვალი, პირველ რიგში სომხეთს. სპარსელები სპობდნენ მეფობას დაპყრობილ ქვეყნებში და ხალხსაც უზომოდ აწუხებდნენ. ეს მაგალითი ქართველებს თვალწინ ედგათ. ამის თავიდან ასაცილებლად, ქართლის მეფემ, მირიანმა, ისევ რომაელებთან კავშირი არჩია და მიიღო ქრისტიანული სარწმუნოება. ქრისტიანობის მიღებით, ქართლი აშკარად დაუპირისპირდა ირანს და რომის მხარე დაიჭირა. ქართლმა განამტკიცა კულტურული კავშირები ევროპის ქვეყნებთან. ასეთ ადრეულ პერიოდში ქრისტიანობის მიღება სახელმწიფო სარწმუნოებად, ქართლის მაღალი განვითარების მახვენებელი უნდა იყოს. ქრისტიანობის მიღება იმიტომაც იყო მეფე მირიანისთვის სასარგებლო, რომ მას უთანხმოება ჰქონდა ქურუმებთან. წარმართული ტაძრები დიდი მამულების მფლობელნი იყვნენ, საიდანაც ქურუმებს დიდი სარგებელი შესდიოდათ. მეფეს არ მოსწონდა წარმართული ტაძრების და ქურუმების ეს სიმდიდრე. მეფის საგვარეულოს ჰქონდა დიდი მამულები, სეფე-ხალხსაც, მაგრამ სამეფო ქვეყანა თანდათან ილეოდა, რადგან მეფეს ერისთავებისთვის და სხვა მოხელეებისთვისაც უნდა დაერიგებინა მამულები. ამიტომ, მეფეს სურდა წაერთმია წარმართული ტაძრებისა და ქურუმებისთვის ეს სიმდიდრე. ამ მოტივითაც, ის ახალ სარწმუნოებას უჭერდა მხარს, რომელიც მოთმინებას და მეფის მორჩილებას ქადაგებდა (6,118). ზოგადად ქრისტიანობამ, ძირეულად შეცვალა საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა. შემდგომ საუკუნეებში ბევრჯერ იყო საქართველოს ბედი ამ ახალ სარწმუნოებაზე დამოკიდებული, რადგან ქრისტიანობამდე, მთელ საქართველოში მნათობთა თაყვანისცემის შემდგომ, სპარსეთის გავლენის წყალობით, ცეცხლთაყვანისცემლობა გავრცელდა, შესაბამისად საქართველოსაც მეტი მიდრეკილება ერთმორწმუნე სპარსეთისკენ ექნებოდა; საქართველოს

გაქრისტიანების შემდგომ კი მდგომარეობა შეიცვალა და სპარსეთი თანდათან მტრად იქცა (41,71-76).

მიუხედავად იმისა, რომ ნინოს მიერ სახარების ქადაგების ფაქტი ისტორიულად დამტკიცებულია, საქართველოს ისტორიის ვრცელ მონაკვეთზე ვერავითარ კვალს ვერ ვპოულობთ, რომელიც ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობას ეხებოდეს. პირიქით, ქართული და სომხური წყაროების მიხედვით, თითქმის VI საუკუნის ბოლოდან, იბერიის, ე.ი აღმოსავლეთ საქართველოს განმანათლებლად წარმოგვიდგება არა ნინო, არამედ უფრო მეტად გრიგოლ პართელი, სომეხთა მოციქული. ეს კარგად ჩანს VII საუკუნის დასაწყისში ქართველთა კათალიკოს კირიონსა და სომხური ეკლესიის წარჩინებულ პირებს შორის მონოფიზიტური საკითხების შესახებ გამართულ დავასთან დაკავშირებული მიმოწერიდან (13,98). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მასალის შინაარსი კი უკვე ერთიანდება არა გრიგოლ პართელის, არამედ ნინოს ქართლში სამისიონერო მოღვაწეობის გარშემო. X საუკუნის ძეგლებში ვხვდებით არა უბრალოდ ნინოს სახელს, არამედ მასზე შექმნილ საგალობლებსაც კი. ეს გახლავთ საოცარი ტრანსფორმაცია, რაც ნინოს სახემ განიცადა ქართველი ხალხის ცხოვრებაში.

„წმ. გრიგოლის ცხოვრების“ არაბული ვერსიის მიხედვით ნ. მარი ასკენის, რომ, იბერიაში (ქართლი) აღმოსავლეთ საქართველო კი არაა ნაგულისხმევი, არამედ დასავლეთ საქართველო, სახელდობრ სამეგრელო, სადაც გადააქვს მარს ნინოს მისიონერული მოღვაწეობა; აღმოსავლეთ საქართველოს გაქრისტიანებას კი გრიგოლს უკავშირებს. ს.კაკაბაძე და უფრო მეტად კ.კეკელიძე ცვლიან მარის თეორიას იმ ნიშნით, რომ იბერიას აღმოსავლეთ საქართველოში ტოვებენ, მაგრამ იბერიასა და ქართლს ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მკვეთრად განასხვავებენ ერთმანეთისაგან. ძველად, მათი აზრით იბერია შეესაბამებოდა ჰერეთს, რომელიც მტკვრის ჩრდილოეთით მდებარეობდა; იმ ქვეყანას კი, რომელიც მტკვრის სამხრეთით იყო გაშლილი ეწოდებოდა ქართლი და მისი დედაქალაქი იყო არმაზი. კ.კეკელიძის აზრით, ქრისტემდე II საუკუნიდან და ქრისტეს შემდგომ IV საუკუნემდე, იგი სომხური სახელმწიფოს შემადგენელი ნაწილი იყო. მათ მიაჩნდათ, რომ ქართლი როგორც ჩანს, სომხეთთან ერთად მოაქციეს სომეხმა მისიონერებმა, რომელთა გაიგივებაც შემდგომში მოხდა გრიგოლ პართელთან. ამ გზით უნდა შექმნილიყო გაერთიანებული საქართველოს ორი სხვადასხვა ტრადიცია, აქ უნდა გადაკვეთილიყო გრიგოლისა და ნინოს სახელები. ი.ჯავახიშვილმა და

პ.პეტერსმა უარყვეს კეკელიძისა და კაკაბაძის თეორიები, მათში წარმოდგენილი ისტორიული შეუსაბამობებისა და წინააღმდეგობების მიხედვით. მათი აზრით, ტერმინი იბერია მოიცავდა არა მარტო მტკვრის ჩრდილოეთით, არამედ მის სამხრეთით მდებარე რაიონებსაც. ისტორიკოსი სტრაბონიც წერდა, რომ ქალაქი ჰარმოზიკა (არმაზი) იბერიაში იყო. მოსაზრება იბერიის გეოგრაფიული მდებარეობის შესახებ ერთნაირად ესმით კ. კეკელიძესაც და ს. კაკაბაძესაც. განსხვავებაა ერთ პუნქტშია მხოლოდ: კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ ორმაგი ტრადიციის წარმოშობა უნდა აიხსნას, როგორც ბუნებრივი შედეგი მოგვიანებით გუგარქის იბერიასთან ან ქართლის ჰერეთთან პოლიტიკურ-კულტურული შერწყმისა. ს.კაკაბაძე, კეკელიძისგან განსხვავებით, იმ აზრზეა, რომ ქართველებმა „ნინოს კულტი“ უცხოეთიდან მიიღეს, ანუ ამბავი იმის შესახებ, რომ ნინომ ოდესღაც მოაქცია იბერია, უცხოელი მწერლებისგან შეიტყვეს (13,99).

პაულ პეტერსმა, ცნობილმა ბოლანდისტმა, დამაჯერებლად დაამტკიცა, რომ წმინდა ნინო ლეგენდა არაა, არამედ ის ისტორიული პიროვნებაა, რომელმაც IV საუკუნეში საქართველო ქრისტიანობაზე მოაქცია. ამ ფაქტით, მან საბოლოოდ გაამარჯვებინა მოსაზრებას, რასაც ქართველები დიდი ხნის მანძილზე იცავდნენ და მოსპო ამ საკითხზე ყოველგვარი პოლემიკა. პეტერსი ამ საკითხის გადაწყვეტისას პირველ რიგში რუფინუსის ეკლესიის ისტორიას ეყრდნობა, რომელიც მ.თარხნიშიელს, საფუძვლად და ამოსავალ წერტილად მიაჩნია მთელი იმ ციკლისთვის, რაც დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა წმინდანის პიროვნების შესახებ. პეტერსი თავის მოსაზრებას ასე აყალიბებს: დაახლოებით 394 წელს, პალესტინაში, ქართველმა უფლისწულმა ბაკურმა რომაელ მწერალს, რუფინუსს შეატყობინა ტყვე ქალის მიერ იბერიის მოქცევის ისტორია. რუფინუსმა ეს ამბავი თავის ეკლესიის ისტორიაში შეიტანა, რომელიც 403 წ. დაწერა. ამის მერე ეს ამბავი ამ თანმიმდევრობით გამოიყენეს: სოკრატემ, სოზომენემ, თეოდორიტემ, გელასი კვიზიკელმა და თეოფანემ. ლეგენდა უფრო შორსაც გავრცელდა და შეაღწია: არაბულ, კოპტურ და ეთიოპიურ ლიტერატურაში. 686 წ. სოკრატეს ეკლესიის ისტორია მართლმადიდებელმა ფილონ ტირაკაცმა სომხურად თარგმნა. მოსე ხორენელმა, რომელიც VIII-IX საუკუნეებში ცხოვრობდა, ეს თარგმანი გამოიყენა, მასში გადმოცემული იბერიის მოქცევის ამბავი სომხეთის მოქცევას დაუკავშირა და გადაიტანა მის მიერ დაწერილ „დიდი სომხეთის ისტორიაში“. პირველად ამ ნაწარმოებიდან უნდა გაეცნოთ ქართველებს თავიანთი განმანათლებელი. მ. თარხნიშიელს პეტერსის

მოსაზრებაც არადამაჯერებლად მიაჩნია, რადგან მისი აზრით, ეს მოსაზრება ეყრდნობა წმ. ნინოს და წმ. რიფსიმეს ბედის გადაჯაჭვას; ამასთან აშკარაა წინააღმდეგობები, რომლებიც არსებობს წმ. ნინოსა და მისი მოღვაწეობის შესახებ უცხოურ და ადგილობრივ ვერსიებში, არც საქართველოს პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობაა პ. პეეტერსის მიერ მართებულად განხილული ბიზანტიურ სამყაროსთან მიმართებაში.

ფაქტია, რომ დაიწერა თუ არა რუფინუსის ეკლესიის ისტორია, V ს-ის დასაწყისში, მაშინვე ფართოდ გავრცელდა. დაახლოებით 50 წელიწადში „ტყვე ქალის“ ისტორია მთელი ბიზანტიური ეკლესიისათვის გახდა ცნობილი. ისმის კითხვა: თუ ბიზანტიურმა სამყარომ უკვე V საუკუნეში იცოდა საქართველოში ქრისტიანობის წარმოშობის შესახებ, თვითონ იბერიელები როგორღა დარჩებოდნენ საუკუნეების განმავლობაში მოწყვეტილი ამ ამბებისაგან, მაშინ როცა V ს-ში იქ იყვნენ ქართველი ბერები და პალესტინაში არსებობდა ქართული მონასტრები.

თუ შევადარებთ მოსე ხორენელისა და რუფინუსის მონათხრობს იბერიის გაქრისტიანების შესახებ, შემდეგ დასკვნებს ვიღებთ: 1. წმინდანს, რომლის სახელიც რუფინუსისთვის უცნობია, მოსე ხორენელთან ნუნე(ნინო) ჰქვია. 2. ნინოს საზოგადოებრივ მდგომარეობას, რომელიც რუფინუსთან მონა ქალია, მოსემ დუმილით აუარა გვერდი. 3. „ნინოს ცხოვრებიდან“ ვიცით, რომ მან დაამსხვრია არმაზის კერპი. 4. მცხეთიდან აღმოსავლეთით ბორცვზე აღამართვინა ჯვარი. ეს ორი ძალიან მნიშვნელოვანი მომენტიცაა, რაც არ გვხვდება არც რუფინუსთან და არც სოკრატესთან და გვხვდება მხოლოდ მოსე ხორენელთან. არის ფაქტები, რომლებსაც მოსე ხორენელი არ ახსენებს და მხოლოდ ქართულ გადმოცემაში გვხვდება. მაგ: მთის მცხოვრებთა მიერ ნინოს ქადაგების უარყოფა, ნინოს სიკვდილის შემდგომ ბოდბეში დაკრძალვა, რაც ასევე მხოლოდ ქართულ გადმოცემაშია. ნინო, რომ X საუკუნის ბოლომდე დიდი ხნით ადრე იყო ცნობილი საქართველოში, ამას კარგად მოწმობს “ნინოწმინდის ტაძრის” არსებობაც. როგორც ვხედავთ, X ს-ის მეორე ნახევრიდან, რა პერიოდშიც პ.პეეტერსი, მოსე ხორენელის გავლენით, ვარაუდობს შატბერდიულ ხელნაწერში პირველი ქართული ნაწარმოების გამოჩენას ნინოს შესახებ, უკვე არსებობდა წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესია. მანამდე პეეტერსი აღიარებდა თავადაც, რომ ჯვრის და სვეტის შესახებ ეპიზოდები ადგილობრივ ტრადიციას შემოუწინახავს. მ. თარხნიშვილი ყველა მოვლენას, რომელიც ძირითადი

მომენტებია „ნინოს ცხოვრებაში“ და „ქართლის მოქცევაში“, ადგილობრივ ტრადიციას უკავშირებს (13,100). ამ თხზულებამ, რომელიც ეკლესიაში საკითხავად დაიწერა, შექმნა ქართველთა განმანათლებლის ნინოს კულტი. ისმის კითხვა: რატომ წარმოიშვა ნინოს კულტი მოგვიანებით და არა თავიდანვე? რატომ მიივიწყა საწყის ეტაპზე ქართველმა ერმა თავისი განმანათლებელი ნინო და არ დაივიწყა გრიგოლ პართელი? პასუხი ნინოს გარშემო არსებულ ტრადიციასა და საქართველოს ისტორიაში უნდა ვეძებოთ.

ქრისტიანობის პოლემიკა წარმართობასთან: ქრისტიანობის ზეიმი წარმართულ გარემოში („კოლაელ ყრმათა წამება“ და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“)

ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში: „კოლაელ ყრმათა წამება“ და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, უკვე მთელი სიცხადით არის ნაჩვენები წარმართობაზე ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის მტკიცება. ამ ნაწარმოებებში ნათლადაა აღწერილი მაშინდელი ეპოქის რელიგიური სულისკვეთება, ძლიერი მისწრაფება წარმართი ადამიანებისა გახდნენ ქრისტიანნი. აღნიშნულ ძეგლებში აღწერილია ის ეპოქა, როდესაც ქართულ წარმართობასთან (კერპთაყვანისმცემლობასთან, მნათობების თაყვანისცემასთან) გვაქვს საქმე და ქრისტიანობა თავისი მორალური უპირატესობით იმარჯვებს მასთან პოლემიკაში.

„შუშანიკის წამების“ შემდგომ, უცნობი ავტორის „კოლაელ ყრმათა წამება“ გახლავთ უძველესი დროის ორიგინალური ნაწარმოები, რომელიც წარმოდგენილია ათონის X საუკუნის მრავალთავში და დაცულია საბერძნეთში ათონის მთაზე აგებულ ივერთა მონასტერში. ქართულ ენაზე ეს მარტვილობა ერთადერთი ხელნაწერთაა შემონახული. ნაწარმოების სრული სათაური ასეთია „წამებაჲ ყრმათა წმიდათაჲ, რიცხვით ცხრათაჲ, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის ღებთა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავისთავისაგან დედისა თვისისა“. ამ ნაწარმოებში ნაჩვენებია სურათი, თუ როგორ უსწორდება ადგილობრივი წარმართობა ქრისტიანობას ქრისტიანობის გაგრძელების საწყის ეტაპზე.

თხზულების შინაარსი ასეთია: „მტკვრის სათავეში, ხევში, რომელსაც კოლა ერქვა, ერთად ცხოვრობდნენ ქრისტიანებიც და წარმართებიც. უმეტესობას წარმართები შეადგენდნენ. ხევის მთავარიც წარმართი ყოფილა. ქრისტიან ბავშვებთან ერთად თამაშობდა ცხრა წარმართთა ბავშვი, 7-9 წლის ასაკის. მათ შეითვისეს ქრისტიან მეგობართა წეს-ჩვეულებები, კერძოდ დარეკდნენ თუ არა ეკლესიაში ზარებს და ქრისტიანი ბავშვები გაემართებოდნენ თუ არა ეკლესიისაკენ, წარმართი ბავშვებიც უკან მისდევდნენ, მაგრამ მათ ეკლესიაში არ უშვებდნენ, – მოინათლეთ და შეგიშვებთო ეუბნებოდნენ. ბავშვებმა მართლაც ჩუმად, მშობლებისაგან დაფარულად ნათელიღეს ღამე მდინარე მტკვარში, ვინაიდან დღისით ამას მღვდელი ვერ გაბედავდა წარმართთა შიშით. ეს რომ გაიგეს წარმართი ბავშვების მშობლებმა, შესჩივლეს ადგილობრივ წარმართ მთავარს. მთავარმა მიუგო, რომ ისინი მათი შვილები იყვნენ და

როგორც მათ უნდოდათ ისე მოქცეოდნენ. მშობლებმა ბავშვები მიიყვანეს იმ ადგილას, სადაც ისინი მონათლნენ, ამოთხარეს ორმო, შიგ ჩაყარეს ბავშვები და ქვებით თავი დაუხეთქეს, ხოლო მათ მომნათლავ მღვდელს სასტიკად გაუსწორდნენ და სოფლიდან გააძევეს“(28,184-185).

ამ ერთი შეხედვით მცირეტანიანმა მარტვიროლოგიურმა თხზულებამ უამრავი მეცნიერის ყურადღება მიიპყრო. არაერთი მნიშვნელოვანი მოსახრება გამოითქვა: ნაწარმოების შექმნის პერიოდზე, მასში ასახული ამბის სიძველის შესახებ და მარტვილობის ორიგინალურობის შესახებ.

მარტვილობაში ასახული მოვლენები და ფაქტები მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ქართულენოვანი სამყაროს წარსულის წარმოსაჩენად, არამედ საზოგადოდ ქრისტიანობის ისტორიის შესასწავლად, რადგან თხზულება მოგვითხრობს ქრისტიანული მრწამსისთვის თავდადებულთა ამბავს და გვიჩვენებს საქართველოში ქრისტიანებისა და წარმართების დამოკიდებულების სურათს ისტორიული მონაკვეთის გარკვეულ ეტაპზე.

მარტვილობის შექმნის პერიოდის გასარკვევად, რაც თავისმხრივ გაგვიადვილებდა ნაწარმოებში აღწერილი ეპოქის დადგენას და უკეთ გამოკვეთდა ქრისტიანთა და წარმართთა ურთიერთობას იმ დროისათვის, რაც ჩვენი ინტერესის საგანია, თხზულებაში არ მოიპოვება არავითარი თარიღი.

მარტვილობის შექმნის პერიოდის მეცნიერულ შესწავლას თავდაპირველად ნ. მარი შეუდგა. მისი თვალსაზრისით, რადგან საისტორიო წყაროებში დამკვიდრებული ტენდენციური შეხედულების შესაბამისად, ქრისტიანობა თავიდანვე უსწრაფესი ტემპით ვრცელდებოდა, უმაღლეს ეროვნულ რელიგიად გამოცხადდა, ამდენად „კოლაელ ერმათა წამებაში“ ასახული კერპთაყვანისმცემელთა ურყევი ერთგულება წარმართული სარწმუნოებისადმი და თავისმხრივ, ქრისტეს მიმდევართა ურყევი ბრძოლა ქრისტიანობის დასამკვიდრებლად მიუთითებს, რომ მარტვილობის ავტორის თვალთახედვა არ არის შეზღუდული წერილობით წყაროებში წინასწარ შემუშავებული ცალმხრივი წარმოდგენებით და ამიტომ, ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული შეხედულებების საპირისპიროდ, მოთხრობაში ნაჩვენები მწერლის ობიექტური მიდგომა მოვლენებისადმი ნ. მარის ვარაუდით ნაწარმოების არქაულობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ის ფაქტიც, რომ ნათლობის ღოცვას თხზულებაში „უამობა“ ეწოდება, ნ. მარს მარტვილობის ენის სიძველის მაჩვენებლად მიაჩნია, რაც მეტყველებს თხზულების ადრეულ პერიოდში შექმნაზე (45,53-54).

ივ. ჯავახიშვილმა, ძეგლის შექმნის პერიოდის დასადგენად, ნაწარმოებში წარმოდგენილ ტერმინოლოგიაზე გააკეთა აქცენტი. მაგ. მარტვილობაში დაბის აღსანიშნავად ყოველთვის „სოფელი“ იხმარება და რადგანაც სოფელი დაბის მნიშვნელობით IX ს-დე არ გვხვდება და იმ სახით, რა სახითაც თხზულებამ ჩვენამდე მოაღწია ტერმინოლოგიის მიხედვით, ეს ძეგლი დაახლოებით IX საუკუნეში უნდა იყოს შექმნილი, თუმცა მარტვილობაში ნაჩვენები ქრისტიანთა უძველესი ყოფისა და რწმენის ამსახველი ცნობები ჯავახიშვილს აფიქრებინებს, რომ X საუკუნის ხელნაწერში შემონახული „კოლაელ ყრმათა წამება“, არ არის წამების თავდაპირველი სახე, არამედ მოთხრობა რამდენჯერმე უნდა იყოს გადაკეთებული და შემოკლებული (40,36-37). დაახლოებით ასეთი მოსაზრება გამოთქვა ძეგლთან მიმართებაში დ.მუსხელიშვილმაც. მანაც მიიჩნია, რომ წამების დღემდე შემონახული რედაქცია IX საუკუნეზე ძველი არ უნდა იყოს, თუმცა მეცნიერმა ივარაუდა, რომ თხზულების თავდაპირველი ვარიანტი V-VI საუკუნეებში უნდა შექმნილიყო, ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების პერიოდში, როდესაც ჯერ კიდევ ძლიერი იყო წარმართული ტრადიციები (იხ.27,9). ივ.ჯავახიშვილს, ნაწარმოებში აღწერილი პერიოდის სიძველის განსაზღვრის მიზნით, ერთი ცნობა მოჰყავს ტექსტიდან. ეს გახლავთ კოლაელ ყრმათა ნათლობა მღვდლის მიერ იესო ქრისტეს მსგავსად: ღამით, ზამთარში და მდინარეში. ამ ფაქტზე დაყრდნობით ივ.ჯავახიშვილი ვარაუდობს, რომ შესაძლოა ყრმათა წამება მომხდარიყო იმ დროს, როცა მორწმუნე ქრისტიანები ბაძავდნენ იესო ქრისტეს ცხოვრების მთავარ მომანტებს და ნათელს იღებდნენ ზამთარში, მდინარეში და ღამით. ასეთი ტრადიცია კი, მეცნიერის აზრით, ქრისტიანობის ადრეული პერიოდისთვისაა დამახასიათებელი და შესაბამისად, ნაწარმოებში ეს პერიოდი უნდა ასახულიყო (40,34-35). კკეკელიძეც, ჯავახიშვილის მსგავსად, ტერმინ „სოფელს“ ხევზე მცირე აღმინისტრაციული ერთეულის, დაბის აღმნიშვნელად მიიჩნევს. თუმცა, მისი აზრით, ივ. ჯავახიშვილის მიერ, ნათლობის ზამთარში განხორციელების გამო ნაწარმოების სიძველეზე მსჯელობა დამაჯერებლობას მოკლებულია, რადგან მონათვლის მსურველნი უძველესი დროიდან გარემოებათა შესაბამისად ინათლებოდნენ. რაც შეეხება ღამე მონათვლას, მეცნიერს მიაჩნია, რომ მღვდელს ბავშვები ღამით ძველი ტრადიციის გამო კი არ მოუნათლავს, არამედ იძულებით „შიშისაგან წარმართთაჲსა“ (17,564). დავეთანხმებით კკეკელიძის პოზიციას, რადგან ტექსტში გარკვევით წერია: „რამეთუ დღისი ვერ იკადრებდა

ნათლის-ცემასა მათსა შიშისაგან წარმართთაჲსა“. ნაწარმოების მიხედვით, ნათლობის პროცედურა დღის ნებისმიერ მონაკვეთში ყოფილა შესაძლებელი. როგორც ჩანს, მღვდელი კოლაელ წარმართთა შიშით ვერ ბედავდა დღისით ნათლობის ჩატარებას და კოლაელი ყრმებიც ღამით მოუნათლავს. ნათელია, რომ ნაწარმოებში ასახული ნათლობის ფაქტით, ნაწარმოების სიძველეზე მსჯელობაც უსაფუძვლოა. რაც შეეხება ბავშვების მდინარეში მონათვლის ფაქტს, ასეთი შემთხვევები მოგვიანო პერიოდშიც დასტურდება. კაკეკელიძე თვლის, რომ ნაწარმოები უნდა იყოს არაუგვიანეს VI საუკუნისა, რადგან მასში წარმოდგენილია ქრისტიანობის დამკვიდრების უძველესი ხანის სურათი. მისი აზრით, ამაზე მიუთითებს ნაწარმოებში ნახვენები ღვთისმსახურების, კერძოდ ნათლისღების, წესის სიმარტივე. აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ღვთისმსახურების აღსანიშნავად ტერმინი „ჟამობა“ თხზულებაში იმავე მნიშვნელობითაა ნახმარი, რა მნიშვნელობითაც ვხვდებით „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ შემთხვევაშიც, რომელიც VI ს-ის ძეგლად მიიჩნევა. ყველაზე მეტად კაკეკელიძისა და ი.ჯავახიშვილის აზრით, ძეგლში წარმოდგენილი სურათის სიძველეს ხაზს უსვამს მასში წარმოდგენილი ფრაგმენტი პირველყოფილი ქრისტიანობის პრაქტიკისა, რომლის მიხედვით ქრისტიანები, მსგავსად იესო ქრისტესი, თუ პირდაპირ იორდანეში არა, მდინარეში მაინც ცდილობდნენ ელოთ ნათელი. კაკეკელიძე ხაზს უსვამს ამბის სიძველეს, თუმცა ი. ჯავახიშვილის მსგავსად მიიჩნევს, რომ თავად ლიტერატურული ძეგლი, რომელშიც ეს ძეგლი ამბავია მოთხრობილი, ტერმინოლოგიის გათვალისწინებით, IX საუკუნეში უნდა იყოს დაწერილი (17,491). ამავე აზრს იზიარებს ს.ყუბანიშვილიც (54,71). კაკეკელიძის აზრი ნაწარმოების შექმნის პერიოდზე გაიზიარა ი. აბულაძემაც (1,12). კირილე თუმანიშვილმა ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე მიიჩნია, რომ „კოლაელ ყრმათა წამება“ „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მსგავსად VI საუკუნეშია შეთხზული.

თხზულების შესწავლისას სრულიად განსხვავებული დაკვირვება მოახდინდა პინგოროყვამ. ნაწარმოების შექმნის პერიოდის კვლევის პროცესში, მანაც ყურადღება მასში ასახული ამბის სიძველეზე შეაჩერა. მისი აზრით, თხზულებაში აღწერილი ამბავი იმ ისტორიულ ეპოქას უნდა შეესაბამებოდეს, როდესაც საქართველოს განაპირა პროვინციებში წარმართობა ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდა ქრისტიანობას, ეს უნდა იყოს IV-VI საუკუნეები. პინგოროყვას აზრით, გამომდინარე იქიდან, რომ ქრისტიანობის დამკვიდრების

გვიანდელ ხანაში, წარმართობის ძლიერების ამსახველი თხზულებები არამცთუ იწერებოდა, არამედ ისპობოდა, როგორც ისტორიული სინამდვილის მაუწყებელი არასასიამოვნო დოკუმენტი, „კოლაელ ერმათა წამება“ შექმნილი უნდა იყოს IV-VI საუკუნეებში, ანუ რა დროსაც ჰქონდა რეალურად ამ ამბავს ადგილი. რაც შეეხება სიტყვა „სოფლის“ განმარტების საკითხს და ამის მიხედვით, ნაწარმოების შექმნის პერიოდის გარკვევას, მეცნიერის აზრით, სოფელი დაბას უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ ის მიუღებლად თვლის ამ ტერმინის მიხედვით ძეგლის IX საუკუნისად მიჩნევას, რადგან მეცნიერის აზრით, სიტყვა სოფელი, როგორც დაბის, ისე ზოგადად ქვეყნის მნიშვნელობით გვხვდება ჯერ კიდევ V-VI სს-ის „ხანმეტობის“ დროის ტექსტებში (14,135). რ.ბარამიძესაც მიაჩნია, რომ ეს წამება ადრექრისტიანულ პერიოდს უნდა ასახავდეს, როდესაც ჩვენში ქრისტიანობა ახალი შემოსული იყო და იმდროინდელ საზოგადოებაში ჯერ კიდევ ძლიერი იყო წარმართული, წინაქრისტიანული, მამაპაპეული კულტურა (5,7).

როგორც ვხედავთ, ნაწარმოების შექმნის პერიოდის განსაზღვრისას, რიგი მეცნიერები თხზულებას საქართველოში ქრისტიანობის მიღების საწყისი პერიოდის თხზულებად მიიჩნევენ, სხვები კი, თხზულების დაწერის დროის გასარკვევად უპირატესობას წამებაში დადასტურებულ ტერმინოლოგიას ანიჭებენ, რის საფუძველზეც ნაწარმოებს IX საუკუნეში შექმნილად თვლიან. საგულისხმოა ისიც, რომ ნ. მარი, პ. ინგოროყვა და კ. თუმანიშვილი „კოლაელ ერმათა წამებას“ ორიგინალურ თხზულებად მიიჩნევენ. კ.კეკელიძის, ივ.ჯავახიშვილისა და დ.მუსხელიშვილის ვარაუდით, რადგან თხზულება მხოლოდ ერთი ხელნაწერთაა შემორჩენილი, შესაბამისად მის ავთენტურობაზე მსჯელობა რთულია. ამდენად, მათი შეხედულებით, თხზულება ჩვენამდე გადაკეთებული სახით უნდა იყოს მოღწეული (27,4). მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერთა ერთი ნაწილი თხზულების შექმნის პერიოდზე მსჯელობისას ნაწარმოებში ნაჩვენებ ტერმინოლოგიას ეყრდნობა, თხზულების ენის შესწავლის საფუძველზე ნაწარმოების შექმნის ეპოქის დაზუსტება მაინც ვერ მოხერხდა.

ამ მარტვილობამ, თავისი შინაარსით, სამართალმცოდნეების ყურადღებაც მიიქცია, ვინაიდან, მასში ასახულია, ქრისტიანობის მიღების გამო, წარმართი მშობლების მიერ, საკუთარი ბავშვების, საჯაროდ, სიკვდილით დასჯის სურათი. სამართალმცოდნეების მიერ გაკეთებული დასკვნები, გვეხმარება უკეთ განვსაზღვროთ ნაწარმოებში ასახული ეპოქა და ქრისტიანთა და წარმართთა

შორის არსებული ურთიერთობა იმ კონკრეტულ, ისტორიულ ეტაპზე, რაც ჩვენი ინტერესის საგანია.

სამართალმცოდნე, ჟოზეფ კარტისის შეხედულებით, რომელიც დაინტერესდა წამებაში ასახული იურიდიული ასპექტების შესწავლით, ნაწარმოებში აღწერილი მართლმსაჯულება კოლექტიურ სამართალს უნდა ასახავდეს, რომელსაც ერთი მხრივ აწარმოებდა გვარი ან თემი, ხოლო მეორე მხრივ ოჯახი ან გვარი თავისი წევრების მიმართ. მკვლევარის თვალსაზრისით, თხზულებაში მოთხრობილი ამბავი წმინდა ნინოს მოღვაწეობის პერიოდში უნდა მომხდარიყო. იმ დროს, როცა ქართულ სამყაროში უკვე არსებობდა ქრისტიანული მრწამსის ანარეკლები. დ.ლანგის აზრითაც, ნაწარმოებში მონათხრობ ამბავ წმინდის მიერ საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგების ახლო პერიოდში უნდა ჰქონოდა ადგილი. „კოლაელ ყრმათა წამებაჲ“ დაინტერესა ქართული საოჯახო სამართლით დაინტერესებული პირი გიორგი ნადარეიშიელიც. მისი აზრით, ნაწარმოებში ასახული ოჯახის უფროსის – მამის ხელისუფლება იმდენად აბსოლუტურია, რომ მარტვილობის მიხედვით მამა შვილებისათვის ერთსა და იმავე დროს არის როგორც კანონმდებელი, ისე მოსამართლეც და ჯალათიც. მამის ეს ძალაუფლება, რომელიც წამებაშია ნაჩვენები, მეცნიერს აგონებს ძველი რომაელი ოჯახის უფროსის ხელისუფლებას, როგორც საკუთრების უფლებას. ამის საფუძველზე გამოთქვამს ვარაუდს, რომ მაში აღწერილი ამბავი VI ს-ის უნდა იყოს. (იხ.27,7).

ვფიქრობთ, რომ ლიტერატურული ძეგლის შექმნის პერიოდის დასადგენად, საჭიროა მარტვილობაში ასახული პერიოდის წარმოჩენას მიექცეს ყურადღება. სწორედ ნაწარმოებში ასახული სხვადასხვა ეპიზოდის, ქრისტიანთა და წარმართთა ურთიერთობის ანალიზის საფუძველზე უნდა განისაზღვროს მასში ნაჩვენები ხანა.

ივ. ჯავახიშიელი თვლის, რომ გამოკვეთილი დროის მონაკვეთი, რომლის განმავლობაშიც თხზულებაში წარმოდგენილი ამბავი უნდა მომხდარიყო, ნაწარმოებში საერთოდ არ იკვეთება. ივ.ჯავახიშიელის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ნაწარმოებში დადასტურებული ცნობის თანახმად, ამ წამების დროს მდინარე მტკვრის სათავეში წარმართობა დაძლეული არაა და ქრისტიანობა მხოლოდ მაშინ იკიდებს ფეხს, რის გამოც ქრისტიანები უმცირესობაში არიან და ნაწარმოებში ასახული ეს ინფორმაცია შესაძლოა საყურადღებო ცნობა იყოს თხზულებაში ასახული დროის განსაზღვრისათვის, ამ არგუმენტაციას

აბათილებს ის გარემოება, რომ მდინარე მტკვრის სათავეში აღწერილი მოვლენა არ უნდა იყოს საქართველოს ცენტრალური სარწმუნოებრივი მდგომარეობის ამსახველი, არამედ უნდა ასხავდეს საქართველოს შედარებით მიყრუებულ ადგილს, მთას, სადაც წარმართობა უფრო მტიცედ იყო და დიდხანსაც დარჩა (40,33-34). ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში და მესხეთში V-VI საუკუნეებში ქრისტიანობას მტიცედ ჰქონდა ფესვები გადგმული. თუმცა, მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია ამის მერეც საქართველოს მიყრუებულ კუთხეებში წარმართობას ჰყოლოდა ერთგული და გულწრფელი თაყვანისმცემლები.

ბ. ჩოლოყაშვილი თვლის, რომ თხზულებაში აღწერილი წარმართებისა და ქრისტიანების დაპირისპირების მისადაგება საქართველოს მთიანი რეგიონების კერპთაყვანისმცემელთა და ქრისტიანთა ურთიერთობასთან და ამით ნაწარმოებში ასახული პერიოდის განსაზღვრა საფუძველს და დამაჯერებლობას მოკლებულია, რადგან თხზულების თანახმად, მდინარე მტკვრის სათავეს წარმართულ გარემოში არსებობს ქრისტიანთათვის ეკლესია, სადაც მღვდელი მსახურობს და კერპთაყვანისმცემელთა გარემოში მცხოვრებ მცირერიცხოვან ქრისტიანებს ეკლესიაში ღვთისმსახურების ჩასატარებლად საჯაროდ რეკვით მოუწოდებს, ხოლო ხუცესის მოწოდებაზე მორწმუნენი სალოცავად დადიან ყოველგვარი წინაღობის გარეშე. ბ. ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ იმ შემთხვევაში, თუ თხზულებაში ასახულია ქრისტიანული ქვეყნის პერიფერიული პროვინცია, სადაც კერპთაყვანისმცემლებმა დიდი ხნის განმავლობაში არ იწამეს ქრისტე და არ გაქრისტიანდნენ, მაშინ ნაწარმოებში აღწერილი იქნებოდა სახელმწიფო რელიგიის უგულვებელყოფის ნიადაგზე ღია დაპირისპირება, რის საფუძველზეც შვილების ჩამქოლავი წარმართები, თავდაპირველად მღვდელს ჩაქოლავდნენ და ეკლესიას ააოხრებდნენ. კერპთაყვანისმცემელთა გარემოცვაში ღვთისმსახურების შეუზღუდავად განხორციელება ხუცესის მიერ და ქრისტიანთა თავისუფალი მიმოსვლა ეკლესიაში ნათელს ხდის, რომ წამებაში ნაჩვენებ დროის მონაკვეთში, ქრისტიანები ეკლესიაში თავისუფლად ლოცულობენ და არ განიცდიან არანაირ შეზღუდვას თავიანთი რწმენის გამო. ყველაფერი ეს აჩვენებს, რომ წარმართული თემი ქრისტეს მიმდევართა საქმიანობას არ უწევს არანაირ წინააღმდეგობას. მეტიც, ღვთისმსახურების აღსრულების ეპიზოდებიდან გამომდინარე, ქრისტიანებისადმი წარმართთა დამოკიდებულებას თუ გადავხედავთ, ჩანს თითქოს ეკლესიის წევრთა და

წარმართთა შორის დამოკიდებულება თანასწორუფლებიანობის პრინციპსაც კი ემყარება. ამ ყველაფერს მივეყვართ იმ დასკვნამდე, რომ ნაწარმოებში აღწერილი უნდა იყოს წარმართთა და ქრისტიანთა შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის პერიოდი და არა დროის ის მონაკვეთი, როცა საქართველოს მთიან კუთხეებში ქრისტიანობის დამკვიდრებას მძაფრი წინააღმდეგობა გაუწია კერპთაყვანისმცემელმა მოსახლეობამ და არ მიიღო ახალი რჯული (27,10).

ბ. ჩოლოყაშვილი, იკვლევს რა ნაწარმოებში წარმოჩენილ ისტორიულ მონაკვეთს, მიჰყვება სამართალმცოდნეების მიერ გაკვალულ გზას და მარტვილობაში ასახული მოვლენების იურიდიულ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას. მისი აზრით, მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ მონათლული ყრმების საჯაროდ ჩაქოლვის განაჩენს დამსწრეთაგან მხოლოდ ბავშვების მშობლები მიიყვანენ სისრულეში. დანარჩენი მოწმეები კი სამარხს ავსებენ ქვებით და მიწით. მარტვილობაში ვკითხულობთ: „მაშინ უღმერთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი ბმათნი და განტყვნეს იგინი. გუელთა და იქედნეთა, ასპიტთა და მკვეცთა იციან წყალობად შვილთად, ხოლო ამათ უსჯულოთა არა ყვეს წყალობად შვილთა მათათუს“ (28,185). ხოლო: „სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაჲ, ვიდრემდის აღავსეს ჳნარცჳ იგი და დაფარნეს ქვითა წმიდანი იგი გუამნი მათნი და მიწად იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა“ (28,185). აღნიშნული პასაჟებიდან ვიგებთ, რომ ბავშვთა სიკვდილით დასჯის პროცესში წარმართული თემი არ მონაწილეობს. ბავშვებს ქოლავენ მხოლოდ მათი მშობლები. ბ. ჩოლოყაშვილი თვლის, რომ ივ. ჯავახიშვილი ცდება, როდესაც ბავშვების ჩაქოლვის ეპიზოდს უკავშირებს მდინარე მტკვრის სათავეში არსებულ მამაკაპეული რწმენის უარყოფისთვის დასჯის ტრადიციას. ბ. ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ამ შემთხვევაში წარმოდგენილია ყრმათა ჩაქოლვის სრულიად სხვა სურათი და არა ტრადიციული დასჯის მეთოდი (27,15). მეცნიერის აზრით, დამნაშავის ქვით ჩაქოლვით დასჯა მოწესრიგებული სამართლის ერთ-ერთი წესია. მის აღსრულებაში მონაწილეობს ერთიანობა. ეს ფაქტი კოლექტიურია და არა ინდივიდუალური. სახალხო გადაწყვეტილების საფუძველზე, დამნაშავედ მიჩნეულის ჩაქოლვით დასჯაში, თემის უკლებლივ ყველა წევრს უნდა მიეღო მონაწილეობა. „კოლაელთა წამების“ შემთხვევაში კი გარკვევით წერია, რომ მხოლოდ მშობლებმა ჩაიდინეს შვილების ჩაქოლვის აქტი და არა თემმა, რომელიც ესწრებოდა ამ პროცესს. ტექსტის მიხედვით, მშობლები ეუბნებიან ხუცესს: „ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა

განგვიჩვენეთ იგინი“ (28,185). ამ ფაქტების გათვალისწინებით ნათელია, რომ ბავშვების ჩაქოლვით დასჯა თემის გადაწყვეტილების მიხედვით არ უნდა განხორციელდებოდეს, რადგან თემი დასჯის პროცესში მშობლებთან ერთად არ მოქმედებს, ის ნეიტრალურია. შესაბამისად, მოყვანილი ფაქტების გათვალისწინებით, ამ ფაქტს საერთო არ უნდა ჰქონდეს საქართველოს მთიანეთში არსებულ ტრადიციასთან, წარმართული თემის მიერ ქრისტიანობის პროპაგანდისთვის და გავრცელებისთვის დამნაშავეთა საჯაროდ დასჯის შესახებ. ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, დამნაშავეს ჩაქოლვით დასჯა გარკვეულ ეპოქაში იყო შესაძლებელი, როდესაც საზოგადოებაში არსებული პრინციპების შესაბამისად, ასეთ საქციელს სოციალური გამართლება ექნებოდა (27,16).

ბ. ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ მარტვილობაში მოთხრობილი ამბის დასახუსტებლად აუცილებლად უნდა მიექცეს ყურადღება მაში აღწერილ წეს-ჩვეულებებს, რადგან შესაძლებელია კერპთმსახურთა და ქრისტიანთა ყოფაქცევის ნორმები განსახდვრული პერიოდის ამსახველი გამოდგეს და სწორედ ამის საშუალებით გამოიკვეთოს ნაწარმოებში ასახული ეპოქა. პირველყოფლისა, ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ მშობლებს მთავართან სასჯელის განსახდვრავად უმაღლეს არ მიყავთ ახლადმონათლული ბავშვები. ისინი ამას სჩადიან მას შემდეგ, რაც ბავშვები უარს იტყვიან სამსხვერპლო შენაწირის შეჭმაზე. აღნიშნული ფაქტი უნდა მეტყველებდეს იმაზე, რომ თხზულების მიხედვით, წარმართები მტიცედ დადგენილი წეს-ჩვეულებების გათვალისწინებით მოქმედებენ. მარტვილობიდან ირკვევა ისიც, რომ ახლადგაქრისტიანებული ბავშვების მშობლები თავიანთი შვილებისათვის სასჯელის განსახდვრამდე, თავს ვალდებულად თვლიან განაჩენი მთავარს შეუთანხმონ. როგორც ჩანს, მათ მთავართან შეუთანხმებლად, ან მისი ნებართვის გარეშე, არ შეუძლიათ თავიანთი გადაწყვეტილების სისრულეში მოყვანა. ნათელია, რომ წარმართები კანონით განსახდვრული წესით მოქმედებენ. იმის გასარკვევად, თუ რომელი ეპოქისთვის დამახასიათებელი იურიდიული ნორმების შემცველი კანონმდებლობაა აღწერილი ლიტერატურულ ძეგლში, საჭიროა შესწავლილ იქნას წამებაში ასახული სამართალწარმოება. ბ.ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ნაწარმოებში მოცემული სამართლებრივი საკითხების შესასწავლად მნიშვნელოვანია გაირკვეს, თუ რა მიზეზი უდევს საფუძვლად კოლაელ ყრმათა სიკვდილით დასჯასა და მღვდლის საცხოვრებელიდან გაძევებას. რადგან, შესაძლოა ამის საბაბი აღმოჩნდეს

გარკვეული პერიოდის კანონმდებლობის განმსაზღვრელი და წარმოაჩინოს ძეგლში ასახული ეპოქა.

ბ. ჩოლოყაშვილის აზრით, იმ ფაქტს, რომ წარმართ მშობლებს თავიანთი მონათლული შვილები უმაღლვე არ მიყავთ მთავართან, არამედ ამას სჩადიან მას მერე, რაც ბავშვები არ მიიღებენ სამსხვერპლო საჭმელს, თავისი ახსნა აქვს. წარმართული წესის შესაბამისად, კერპთმსახურნი სამსხვერპლოდ შეწირული ცხოველის განსაზღვრულ ნაწილს შემწირველებს უბრუნებდნენ. ქრისტიანთა შორის გავრცელებული შეხედულების თანახმად კი, კერპისადმი სამსხვერპლო შესაწირის ჭამა, წარმართული ღვთაების თაყვანისცემას ნიშნავდა. სადავო არ უნდა იყოს, რომ გაქრისტიანებულმა ყრმებმა პრინციპულად არ შეჭამეს სამსხვერპლო შენაწირი, რათა ამით არ ზიარებოდნენ წარმართულ კერპებს. სწორედ ამ ფაქტით უარყვეს კოლაელმა ბავშვებმა წინაპართა ღმერთები და მათი ბრალეულობაც კონკრეტულად ამ ფაქტმა განაპირობა. საგულისხმოა, რომ რელიგიურ დანაშაულში მხილება არა რწმენის, არამედ ქმედების საფუძველზე რომის იმპერიისთვის იყო დამახასიათებელი. რომაული კანონმდებლობის თანახმად ქრისტიანები ისჯებოდნენ არა რწმენისათვის, არამედ ქმედებისათვის, რადგან რომაელებს რელიგია ესმოდათ არა როგორც შინაგანი რწმენა, არამედ მათთვის ღმერთად შერაცხვა, ღვთაებისადმი თაყვანისცემის გარეგნულად გამოხატული ქმედების, მსხვერპლშეწირვის, საფუძველზე აღიქმებოდა. ამიტომ ეჭვსგარეშეა, რომ ყრმათა სამსხვერპლო შესაწირის უჭმელობის ფაქტი, მათი ბრალეულობის სამხილია. როგორც ჩანს, წარმართები, მართლმსაჯულების აღსრულებისას, ნამდვილად მოქმედებენ გარკვეული კანონმდებლობის გათვალისწინებით. რომაული კანონმდებლობის თანახმად, ქრისტიანს დანაშაულის დამტკიცების გარეშე ვერ დასჯიდნენ. აშკარაა, რომ ყრმები ისჯებიან არა რწმენისათვის, არამედ ქმედებისათვის, სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის გამო. იმის გათვალისწინებით, რომ ქმედებისათვის დასჯა რომის სამართლისათვის იყო დამახასიათებელი, საინტერესოა, ნაწარმოებში ასახული პერიოდის დროს, ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, სავალდებულო იყო თუ არა იბერიის სამეფოს შემადგენლობაში შემავალ კოლას პროვინციაში მცხოვრები მოსახლეობისათვის რომის კანონმდებლობა (27,19). წერილობითი წყაროებიდან ირკვევა, რომ 298 წელს რომსა და სასანიდურ ირანს შორის დადებული ორმოცწლიანი ზავით, სომხეთი და იბერია რომის იმპერიის გავლენის სივრცეშია. ამ ხელშეკრულებით იბერიაში მეფეს რომი ნიშნავდა.

სავარაუდოა, რომ იმ ვითარებაში, როდესაც რომის იმპერია დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მცირე კავკასიას, როგორც იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრის დამცველს, სავარაუდოა, რომ კოლას პროვინცია ნიზიბინის ხელშეკრულებამდე უფრო ადრეც რომის იმპერიის გავლენის ქვეშ იყო. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ 212 წლიდან მოყოლებული, რომის იმპერიის არსებობამდე მოქმედებდა კარაკალას კანონი. ამ კანონმდებლობას რომაელები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ იმპერიის სივრცეში მოსახლე დაპყრობილი ხალხების რეორგანიზაციის განსახორციელებლად. რომაული კანონმდებლობით, იმპერიის სივრცეში მცხოვრები თითოეული მოქალაქისათვის რომაული კანონმდებლობის დაცვა სავალდებულო იყო (27,20). თუ ბ. ჩოლოყაშვილის დაკვირვება მართებულია და კოლაელი ბავშვების დანაშაულში მხილება რომაული სამყაროსათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულების თანახმად განხორციელებული თხზულებაში, მაშინ შესაძლებელია დავუშვათ, რომ მათთვის წაყენებული განაჩენიც ასევე რომაული სამართლის ნორმებით უნდა მომხდარიყო. ტექსტის მიხედვით, მთავარი, მასთან მისულ წარმართ მშობლებს, შემდეგნაირად პასუხობს: „შიღნი თქუნნი არიან, კვლმწიფებაჲ გაქუს, უყავთ რაჲცა გნებაჲს. ხოლო მათ ჰრქუეს: ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განგტუნეთ იგინი, რაჲთა არა სხუანი ჰბადენ და ქრისტეანე იქმნენ“ (28,185). ბავშვების მომნათლავ ხუცესს კი: „არა მცირედი ჭირი მიაწიეს, რამეთუ იავარყვეს ყოველი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი. დასდვეს თავსა მისსა წყლულებაჲ ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განკადეს სამკუდრებელით თვისით .“ (28,185).

საგულისხმოა, რომ კოლაელ ყრმათა დასჯას ესწრება მთავარი და მასთან ერთად უამრავი ხალხი. ამდენ მოწმეთაგან ბავშვთა სასიკვდილო განაჩენს მხოლოდ მათი მშობლები მოიყვანენ სისრულეში. როგორც ვხედავთ, ოჯახის უფროსს ჰქონია უფლებამოსილება საკუთარი გადაწყვეტილების საფუძველზე შვილისთვის განაჩენი გამოეტანა. მშობლები მოქმედებენ რომაული კანონმდებლობის თანახმად. მიუხედავად იმისა, რომ თავიანთი შვილებისათვის ეს განაჩენი მშობლებს საკუთარი სურვილით გამოუტანიათ, ამავდროულად მათი განჩინება გარკვეული კანონმდებლობით უნდა იყოს განპირობებული. ის უკიდურესი ფორმა, რასაც მიმართავენ ბავშვების მშობლები, ანუ ჩაქოლება, რომელიც რომაულ პრაქტიკაში იშვიათად იხმარებოდა, რომაული კანონის მიხედვით მშობელს ავალდებულებდა თვითონვე ჩაექოლა საკუთარი შვილი.

როგორც ნაწარმოებიდან ჩანს, მშობელს გამოაქვს შვილისთვის განაჩენი, თვითონვე აღასრულებს ამ განაჩენს, მაგრამ ფორმალურად ამ განაჩენის შესახებ აუწყებს მთავარს. ეს ფაქტიც რომაული კანონმდებლობის გამოძახილი უნდა იყოს მაშინდელ საქართველოში. ბ.ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ სამართალწარმოების ასეთივე ნორმა დამახასიათებელი იყო რომაული კანონმდებლობით აღიარებული მამის ძალაუფლების ინსტიტუტისთვის, რომელსაც ეწოდებოდა *patria protestas*. (*patria protestas*, ოჯახის უფროსს აკისრებდა მორალურ ვალდებულებას დაეცვა თავისი ცოლ-შვილი და ამიტომ, მამას ოჯახში განსაკუთრებული უფლებები ჰქონდა მინიჭებული. რომაული კანონმდებლობით საყოველთაოდ ცნობილია, რომ შვილის სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება მამას განეკუთვნებოდა. *Patria protesta*-ს სამართლებრივი ნორმის აღსრულებისას სასამართლო არ იმართებოდა. შემდგომში ეს კანონი ცოტა შერბილდა. მამის უფლებები რაღაც დოზით შეიზღუდა. მამას შვილი მნიშვნელოვან დანაშაულში პრევენქტის ან პროვინციის მმართველის თანდასწრებით უნდა დაედანაშაულებინა. ეს თვალსაზრისი დაედო საფუძვლად იმპერატორ ალექსანდრე სევერუსის მიერ 227 წელს მიღებულ კანონს. 319 წელს კი, იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა შვილის მოკვლა ჩვეულებრივ მკვლელობას გაუთანაბრა).

ბ. ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ „კოლაელთა წამებაში“ ასახული უნდა იყოს ის პერიოდი, როდესაც საქართველოში გავრცელებულია *patria protestas* ინსტიტუტი, რომლის მიხედვითაც მშობლებმა, მნიშვნელოვანი დანაშაულის გამო, სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანეს თავიანთ შვილებს; მთავარს კი ფორმალურად გააცნეს თავიანთი გადაწყვეტილება, რომელიც ამ შემთხვევაში ადმინისტრაციის წარმომადგენელია (რომაული კანონმდებლობით რელიგიური დანაშაულის ფაქტის დადგენა მხოლოდ ოფიციალურ პირს შეეძლო) და შემდგომ საჯაროდ, მთავრის და მთელი ხალხის თანდასწრებით თავადვე ჩაქოლეს საკუთარი შვილები. ბ.ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ “კოლაელ ერმათა წამებაში” ასახული უნდა იყოს ის სამართლებრივი ნორმა, რომელიც *patria protestas* ინსტიტუტის საფუძველზე განხორციელდა სევერუსის კანონის მიხედვით (იხ.27,35). ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, რომაული მართლმსაჯულებისთვის ჩაქოლვის ტრადიცია უცხო იყო. თუმცა, იმავე რომის კანონმდებლობით, დაპყრობილ ხალხებს ჰქონდათ უფლება რომაული სამართლით გამოტანილი გადაწყვეტილება, თავიანთი წეს-ჩვეულებების შესაბამისად განეხორციელებინათ.

ჩაქოლვით ხშირად რელიგიურ დანაშაულში ბრალდებულებს სჯიდნენ. ჩაქოლვა უმთავრესად დალატის შემთხვევაში გამოიყენებოდა. წინაპართა რელიგიის უარყოფელნი კი მოლალატეებად ითვლებოდნენ. ცნობილია ის ფაქტიც, რომ ადრექრისტიანულ ხანაში, გაქრისტიანებულებს დასჯის მიზნით უმთავრესად ქოლაგდნენ. როგორც ჩანს, კოლაელი ბავშვების სიკვდილით დასჯისას მტკერის სათავის წარმართები, წინაპართა ტრადიციის შესაბამისად მოქმედებენ.

საინტერესოა სოფლის ხუცესის დასჯის საკითხიც. ხუცესს წარმართი მშობლები არ კლავენ, მაგრამ თავიანთი შვილების მონათვლისთვის მას საკმაოდ მკაცრად უსწორდებიან: სცემენ, ქონებას ართმევენ და საცხოვრებელიდან აგდებენ. წარმართი მშობლები ამ ფაქტს მთავართან შეუთანხმებლად, ჯერ კიდევ ბავშვების ჩაქოლვამდე ახორციელებენ. (როგორც ჩანს, მათ ამის უფლება რომაული სამართლის მიხედვით ჰქონიათ). საგულისხმოა, რომ ბავშვების მონათვლამდე კერპთაყვანისმცემლები მღვდლის სასულიერო მოღვაწეობას არაერთად წინააღმდეგობას არ უწევენ. მათი გაღიზიანება ხუცესის მიმართ გამოწვეული უნდა იყოს იმ ფაქტით, რომ მღვდელმა ბავშვები ქრისტეს რჯულზე მოაქცია მშობლებთან შეუთანხმებლად და ამით მან უგულვებელყო მამის ძალაუფლება, patria protestas, რის გამოც ის დამნაშევა კერპთაყვანისმცემელთა წინაშე. როდესაც ხუცესს მოახსენებენ ბავშვების ქრისტიანულად მოქცევის განზრახვის შესახებ, სოფლის ხუცესი, რომელმაც ზედმიწევნით კარგად იცის რომის კანონით მამის ძალაუფლება შვილზე, ამბობს: „რომელმან არა დაუტევოს მამად თუსი, და დედად თუსი, დანი და ძმანი, ცოლი და შვილი, და არა აღიღოს ჯუარი თუსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (28,185). ამ სიტყვებით ის ყრმათა მონათვლის სურვილის მაუწყებლებს თავისი გადაწყვეტილების პრინციპს აუწყებს, საიდანაც ნათლად ჩანს, თუ რატომ უგულვებელყოფს მღვდელი კოლაელ ყმათა მშობლების უფლებას თავიანთი შვილებზე. ხუცესის ბრალეულობის საკითხი მშობლებმა წარმართ მთავართან არ გააჩიეს, რადგან patria protestas კანონის მიხედვით, მათ ამის უფლება არ ჰქონდათ. აღნიშნული კანონმდებლობის თანახმად, მათ არ შეეძლოთ არა ოჯახის წევრის განსჯა სასამართლოს გარეშე.

ნაწარმოების მიხედვით ცნობილია, რომ ხუცესს ბავშვების მონათვლის გამო სოფლიდან აძევებენ და სახლ-კარს უოხრებენ. ამ ფაქტსაც, ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, თავისი სამართლებრივი საფუძველი გააჩნია. ცნობილია, რომ 236 წელს რომის იმპერატორმა მაქსიმინუსმა, რომელიც ეკლესიის მსახურთ

განსაკუთრებით ავიწროვებდა, გამოსცა კანონი, რომლის საფუძველზეც კანონის დამრღვევი სასულიერო პირი საეპისკოპოსოს მიჯნებიდან გაძევებული იქნებოდა. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია ის ფაქტიც, რომ რომის იმპერიაში ქრისტიანობის ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებამდე, ქრისტიანები იმის მიხედვით იყვნენ უგულვებელყოფილნი, თუ რამდენად აწუხებდნენ ისინი საზოგადოებას. აქედან გამომდინარე აღარაა გასაკვირი, რომ კერპთაყვანისმცემელთა ტრადიციებისა და რომის სამართლის დამრღვევი მღვდელი წარმართებმა საცხოვრებელიდან გააგდეს. რომის სამართლის მიხედვით, ხუცესის გაძევება შეეძლო მთავარსაც და თემსაც.

ბ. ჩოლოყაშვილის აზრით, მარტვილობაში მოთხრობილ ისტორიას ადგილი უნდა ჰქონოდა 319 წლამდე. ამ წელს კონსტანტინე დიდმა მამის მიერ შვილის მოკვლა ჩვეულებრივ მკვლელობას გაუთანაბრა და აქედან გამომდინარე შვილების დახოცვის გადაწყვეტილების შესათანხმებლად წარმართი მშობლები მთავართან ვერ მივიდოდნენ. 319 წლის შემდეგ მთავარი, როგორც ხელისუფლების წარმომადგენელი, სასამართლოს გარეშე მშობლების გადაწყვეტილებას ვერ დაეთანხმებოდა და ვერც იმას ეტყოდა მშობლებს, რაც გინდათ ის უქენით თქვენ შვილებსო. მეტიც, ვერც ჩაქოლვის პროცესს დაესწრებოდა, რადგან ეს კანონით მას ეკრძალებოდა (27,28-29).

თხზულებაში აღწერილი პერიოდის დასადგენად და იმის გასარკვევად, თუ ქრისტიანობის საქართველოში გავრცელების რა ეტაპია აქ წარმოდგენილი, საყურადღებოა ერთი ეპიზოდი ამ თხზულებიდან. მარტიროლოგი, რომელიც აღწერს ამთხზულებაში კოლაელი ყრმების ნათლობის პროცესს, ის გვაუწყებს ნათლობის ყველა დეტალს: თუ რა დროს მოხდა ნათლობა, რა ადგილას, რა ვითარებაში; სრულად გვაცნობს ხუცესის მიერ ნათლობის დროს წარმოთქმულ ლოცვას; წარმოგვიდგენს ნათლობის დროს მტკვარში მომდინარე წყლის შეცვლას. გვიჩვენებს იმასაც, თუ როგორ შეიმოსნენ ყრმები დამსწრეთათვის უჩინრად, ზეციურად, თეთრი პერანგებით. საყურადღებოა, რომ ნათლობის ეპიზოდის აღწერისას, ავტორი დუმს მირონცხების თაობაზე, რომელიც აუცილებელი მოვლენაა ნათლობის შემდგომ. ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ცნობილია, რომ მირონცხება და ნათლისღება ახალი აღთქმის ორი ერთმანეთისგან განსახვავებული საიდუმლოა. მირონცხება ახალი აღთქმის სულ სხვა საიდუმლოა, რომელიც ნათლობის საიდუმლოს მოსდევს. ნათლისღებასაც და მირონცხებასაც თან სდევს ხილული და უხილავი მხარე.

მარტვილობაში შეეძლო ავტორს ეჩვენებინა მირონცხების უხილავი მხარე მაინც, მაგრამ ეს ასე არ ხდება. კოლაელი ყრმები არ იყვნენ მირონცხებულნი. ღვთის მადლი მირონის საშუალებით მათზე არ გადასულა. ამ ფაქტს, ბიოლოგიაში აღიარებით, თავისი ახსნა აქვს.

ქრისტიანობის დასაწყისიდან მირონცხების საიდუმლოს მხოლოდ ეპისკოპოსები ადავლენდნენ. თუ ხუცესი ადავლენდა ნათლობას, მირონცხება ეპისკოპოსის მიერ სამწყსოს მონახულებამდე გადაიდებოდა. ამასთან ცნობილია, რომ ლაოდიკეის საეკლესიო კრებამდე, ნათლობის განხორციელებისას, ნათლობისთანავე მირონცხება არ იყო სავალდებულო. მხოლოდ ამ კრებაზე დადგინდა, რომ ნათლისღებასთან ერთად მირონიც აუცილებლად უნდა ცხებულიყო, რათა ადამიანი ზიარებოდა ღვთის სასუფეველს. ეკლესიის ისტორიის მკვლევარები ლაოდიკეის საეკლესიო კრების გამართვის თარიღს 343-381 წლებს შორის ვარაუდობენ. აქედან გამომდინარე, მარტვილობა იმ პერიოდში უნდა მომხდარიყო, როცა ნათლობისა და მირონცხების საიდუმლო ცალ-ცალკე სრულდებოდა და მირონს მხოლოდ ეპისკოპოსები სცხებდნენ. ამ ფაქტს კი ლაოდიკეის კრებამდე ექნებოდა ადგილი (27,31).

საინტერესოა, მარტვილობაში ნაჩვენები ქრისტიანთა და წარმართთა ურთიერთობის შემდეგი დეტალი, რომლის გააზრებაც გარკვეულწილად ასახული ეპოქის დანახვაშიც გვეხმარება. საგულისხმოა, რომ ნაწარმოების მიხედვით, წარმართ ბავშვებს ეკლესიაში არ უშვებენ ქრისტიანული თემის წევრები. ისინი მათ ასე მიმართავენ: „თქვენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ-არს შემოსვლად თქუენი სახლსა ღმრთისასა“ (28,184). ციტატიდან ნათელია, რომ ბავშვების არ შეშვება ეკლესიაში განპირობებულია მათი წარმართული ოჯახებიდან წარმომავლობის ფაქტით. ბავშვები რამოდენიმეჯერ შეეცდებიან ეკლესიაში შესვლას, მაგრამ ამაოდ. საეკლესიო წესის თანახმად კი, ეკლესიაში შესვლის უფლება აქვს ნებისმიერ ადამიანს. როდესაც ბავშვები ძალით შეეცდებიან შეღწევას ეკლესიაში, ქრისტიანები მათ ურჩევენ: „უკუეთუ გნებავს შემოსვლად ჩუენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტჳ და ნათელიდეთ სახელისა მიმართ მისისა, და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტეანეთად. . .“ (28,184). აქედან გამომდინარე, ქრისტიანთა ასეთი კარჩაკეტილობა და მოუნათლავი ბავშვების ეკლესიაში არ შეშვება გამოწვეული უნდა იყოს იმით, რომ იმ პერიოდში მოუნათლავებს ეკლესიაში არ უშვებდნენ. ეკლესიის კარიბჭეში მოუნათლავთა არშეშვების ფაქტებს ადგილი

უნდა ჰქონოდა ქრისტიანობის ნებადართულ რელიგიად აღიარებამდე. (საწყის ხანებში წარმართები ამხედრებულნი იყვნენ იესოს მოძღვრების წინააღმდეგ და ქრისტიანებს ავიწროებდნენ. ეკლესიის ინტერესებიდან გამომდინარე, ქრისტიანები თავდაცვის მიზნით წარმართებს არ უშვებდნენ ეკლესიაში. წარმართების ასეთმა ამხედრებამ ქრისტიანობის საწყის ხანებში, ხელი შეუწყო კათაკმეველთა ინსტიტუტის შემოღებას. კათაკმეველი ეწოდება პიროვნებას, რომლისთვისაც ღიაა ეკლესიის კარები, რათა მოემზადოს ქრისტეს სარწმუნოებისთვის, მხოლოდ ევქარისტის შესრულების დროს „კათაკმეველნი განვედით“ კათაკმეველებმა უნდა დატოვონ ტაძარი. ეს წოდება ჩნდება არაუგვიანეს II ს-ის პირველი ნახევრისა. კათაკმეველები იხსენებიან წამებულ იუსტინესთან, ტერტულიანთანაც. V ს-ის ბოლოსთვის ეს ინსტიტუტი ფაქტიურად გაუქმდა. ქრისტიანული რელიგიის ნებადართოველობის პერიოდში და მის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე, კათაკმეველობა აუცილებელი იყო ყველა გაქრისტიანების მოსურნე პიროვნებისათვის. თუმცა იყო შემთხვევები, როცა ნათლისღების მსურველთ უმაღლეს ნათლავდნენ: თუ ის მომაკვდავი იყო, როცა მთელი ერი ინათლებოდა ან თუ, ისინი დარწმუნდებოდნენ მონათვლის მსურველთა გულწრფელობაში და ამის უზადო წადილში. ეკლესიაში კი, წინასწარი მომზადების პირობით დაიშვებოდნენ მხოლოდ) (27,35).

საგულისხმოა, რომ კოლაელი ბავშვების მოუნათლავად ეკლესიაში არშემშვების ფაქტი წარმართთა და ქრისტიანთა მშვიდობიანი თანაცხოვრების პირობებში დასტურდება. ქრისტიანთა გადაწყვეტილება ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, ორ მიზეზს უნდა განეპირობებინა: ბავშვების სახით ეკლესიის სამწყსოს არ შერეოდნენ მავნე და მერყევი წევრები და მეორე, ბავშვების ეკლესიაში შემშვებით არ გაელიზიანებინათ მათი წარმართი მშობლები, რასაც ქრისტიანთა დევნა მოჰყვებოდა (27,35). აქედან გამომდინარე, ბ.ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ნაწარმოებში ასახულია პერიოდი, როდესაც ქრისტიანობა არალეგალურად არსებობს. თუნდაც ის ფაქტები, რომ ბავშვები ღამით ფარულად ინათლებიან, შემდეგ ქრისტიანთა ოჯახებში აფარებენ თავს, ეკლესიაში არ უშვებენ ბავშვებს, რათა წარმართებმა არ დაიწყონ ქრისტიანთა დევნა მიგვანიშნებს, რომ ამ დროს ქრისტიანები კანონის მფარველობას მოკლებულნი იყვნენ. ქრისტიანები არაფერს არ მოიმოქმედებენ იმისთვის, რომ მთავარმა ქრისტიანთა ინტერესებიც გაითვალისწინოს. დროის არქაულობაზე მიანიშნებს ეს ეპიზოდიც მარტვილობიდან: „ . . . და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა

კერპთ მსახური, და უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური“ (28,184). ამ ციტატიდან პირდაპირ ჩანს, რომ ქრისტიანობა ამ დროს უმცირესობაშია. ნაწარმოებიდან ვგებულობთ, რომ ხუცესი ბავშვებს ნათლავს უმაღლე მათი სურვილის გამოცხადებიდან, რათა იხსნას მათი სულები. საგულისხმოა, რომ სულის გადარჩენის მიზნით ნათლობაც, ქრისტიანობის ნებადაურთველობის პერიოდისთვისაა დამახასიათებელი. ამ ფაქტზე დაყრდნობითაც, ნაწარმოებში აღწერილი ამბავი უნდა მივიჩნიოთ 313 წლამდე მომხდარ ამბად, რადგან, 313 წელს, მილანის ედიქტით, ქრისტიანობა ნებადართულ რელიგიად გამოცხადდა. ბავშვების ჩაქოლების პროცესს ესწრება მთავარი. ეს ფაქტიც, ვფიქრობთ, უნდა მიანიშნებდეს იმას, რომ ნაწარმოებში აღწერილი მოვლენა 313 წლამდეა მომხდარი, რადგან 313 წლის შემდეგ, მილანის ედიქტით აიკრძალა ქრისტიანთა დევნა, შევიწროება, მათი სარწმუნოებისათვის სიკვდილით დასჯა და ა.შ. მთავარი, რომელიც ამ შემთხვევაში სახელმწიფოს წარმოადგენდა, დასჯის პროცესს ვეღარ დაესწრებოდა. მილანის ედიქტის დაცვა სავალდებულო იყო რომის იმპერიაში შემავალი ყველა ქვეყნისთვის, მათ შორის საქართველოსთვის. მილანის ედიქტამდე, რომის იმპერიაში ქრისტიანული რელიგიის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე, ქრისტიანთა დევნა სახალხო ნადირობა არ იყო. ქრისტიანთა წინააღმდეგ მოქმედებას კანონიერების ფარგლებში განსაზღვრავდა სახელმწიფო განაჩენი. უპირველესი ცოდვა, რაშიც ქრისტიანებს ბრალს სდებდნენ რომის იმპერიის წარმომადგენლები, გახლდათ რელიგიური დანაშაული, რადგან ქრისტიანები წარმართულ ღვთაებებს არ სწირავდნენ მსხვერპლს. რომის კანონის შესაბამისად, წარმართული ღვთაებებისთვის მსხვერპლშეწირვის უარყოფით, ქრისტიანები სახელმწიფო ხელისუფლებას უგულვებელყოფდნენ. ხელისუფლების უზენაესობის უარყოფით, რელიგიური დანაშაული სახელმწიფო დანაშაულში გადაიზრდებოდა ხოლმე. ასეთი დანაშაულისთვის დამნაშავეს ან სიკვდილით სჯიდნენ, ან ქვეყნიდან აძევებდნენ (27,36).

ნაწარმოებში ასახული პერიოდის უკეთ გასარკვევად კიდევ ერთ ფაქტორს უნდა მიექცეს ყურადღება. რატომ არ არბევენ წარმართები ეკლესიას, ქრისტიანთა თავშეყრის ადგილს, მაშინ როცა, ბავშვებს ქოლავენ და ხუცესს აძევებენ. ამასაც თავისი ისტორიული ახსნა აქვს. მილანის ედიქტამდე, რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანთა მდგომარეობას განაპირობებდა 303 წლის 24 თებერვალს გამოცემული დიოკლეტრიანეს ედიქტი, რომლის მიხედვით

ქრისტიანობა კანონგარეშედ გამოცხადდა და ქრისტიანული ღვთისმსახურება აიკრძალა. ამ ედიქტის თანახმად: ქრისტიანთა თავშეყრის ადგილები (ეკლესიები, კერძო სახლები) უნდა დანგრეულიყო, ხოლო ქრისტიანთა საკულტო წიგნები კი საჯაროდ უნდა დაეწვათ. კოლაელთა მარტვილობა დიოკლეტიანეს ედიქტის შემდეგ რომ მომხდარიყო, ეკლესიას აუცილებლად ააოხრებდნენ. შესაბამისად, “კოლაელ ყრმათა წამებაში” ედიქტამდე პერიოდი უნდა იყოს აღწერილი. უნდა ითქვას ისიც, რომ იმპერატორ გალიენუსის 260 წლის ტოლერანტული ედიქტის თანახმად, კულტმსახურების ადგილები ხელშეუხებლად იქნა აღიარებული და ამდენად, ღვთისმსახურების მიზნით უკლებლივ ყველა შეკრება, რომელიც გაცხადებული იყო და არ იყო საიდუმლო თავყრილობა, სრულიად ხელშეუხებელი გახდა. ამ პერიოდში ქრისტიანებს მიეცათ საშუალება თავისუფლად აღევლინათ ღვთისმსახურება ეკლესიებში. გალიენუსის ტოლერანტული ედიქტის თანახმად დაკანონდა ქრისტიანების უფლება ეკლესიაზე. თუმცა, ეს არც იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა რომელიმე რელიგიას გაუთანაბრდა. ამ პერიოდისთვის ქრისტიანობა ნებადართული სახელმწიფო რელიგია არ გამხდარა, თუმცა ევსევი კესარიელის თქმით, ქრისტიანებს ყველანაირი შესაძლებლობა ჰქონდათ ექადაგათ თავიანთი სარწმუნოება. ეს პერიოდი იყო ეკლესიათა მშვიდობისმყოფელი პერიოდი. აქედან გამომდინარე ადვილი მისახვედრია, რატომ არ გაანადგურეს კოლაელმა წარმართებმა ეკლესია. ეკლესია იმ დროს ხელშეუხებლობით სარგებლობდა. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ეს ეკლესიათა მშვიდობისმყოფელი პერიოდია აღწერილი „კოლაელ ყრმათა წამებაში“. შესაბამისად, შესაძლოა მარტვილობის პერიოდი 260 წლიდან 303 წლამდე განისაზღვროს (27,38).

ბ.ჩოლოყაშვილს, მარტვილობაში მოთხრობილი ამბის პერიოდის განსაზღვრასთან მიმართებაში, საყურადღებო ცნობად მიაჩნია, საქართველოში ქრისტიანული ტრადიციის არსებობის თაობაზე „აბო თბილელის წამებაში“ დადასტურებული იოანე საბანისძის ინფორმაცია. იოანე წერდა, რომ ქართველები მის დროიდან 500 წლის წინ გაქრისტიანებულან. აბოს მარტვილობა დაწერილია 786-790 წლებში და თუ ავტორის ცნობას დავეყრდნობით, ირკვევა რომ 286-290 წლებში და უფრო ადრეც ქართულ სამყაროში ქრისტეს მიმდევრები არსებობდნენ. ლეონტი მროველიც გვაუწყებს, რომ ნინოს მოსვლამდე ქართლში უკვე იყვნენ ქრისტიანები, რომელთაც მეფე მირიანი ავიწროვებდა. იოანე საბანისძისა და ლეონტი მროველის ცნობებზე

დაყრდნობით, კოლაელთა მარტვილობის პერიოდში, ქრისტიანობა იბერიაში უკვე გავრცელებული ყოფილა (27,40).

როგორც უკვე ითქვა, ნაწარმოების შექმნის დროსთან დაკავშირებით, მეცნიერთა უმეტესობამ განსაკუთრებული ყურადღება მოთხრობის ტერმინოლოგიაზე გაამახვილა. მაგ. მეცნიერთა უმრავლესობამ “სოფელი” დაბასთან გააიგივა. თუმცა, ისინი არ ასაბუთებენ რატომ უნდა ნიშნავდეს „სოფელი“ დაბას და არა ქვეყანას. ამ სიტყვის რეალური კონტექსტის გაგებას კი შესაძლოა ნაწარმოების მიხედვით მნიშვნელოვანი დატვირთვა ჰქონდეს ძეგლის შექმნის პერიოდის და მასში ასახული ეპოქის განსაზღვრისას.

ნაწარმოებში წერია: „სოფლის ხუცესი“, „ერი სოფლისა“ და ა.შ. ბ.ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ მარტვილობის ავტორი მღვდელს, რომელიც სოფლის ხუცესი იყო, დაბის ტიპის ხუცესად ვერ წარმოგვიდგენდა, რადგან მოსახლეობა წარმართული იყო და მცირერიცხოვან ქრისტიანთა მოძღვარს დაბის ხუცესს არ დაარქმევდა. ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, მარტვილობაში სიტყვა „სოფლის“ მნიშვნელობის ამოსაცნობად გასათვალისწინებელია, რომ ნაწარმოებში ასახული პერიოდისათვის, სამღვდელოება ცენტრალიზებული იყო კათედრალური ეკლესიის გარშემო და იმ დროს საეპისკოპოსოს მღვდელმსახურნი განიხილებოდნენ კათედრალური ეკლესიის სასულიერო პირებად, რომლებიც მივლინებით იგზავნებოდნენ საეპისკოპოსოს ფარგლებში არსებულ ეკლესიებში. ცნობილია ისიც, რომ ხუცესის ხარისხი ქრისტიანობის საწყისი პერიოდიდან მოყოლებული არჩევითი იყო. ხუცესს გამორჩეული პირადი თვისებებიდან გამომდინარე ირჩევდნენ საეპისკოპოსოს მასშტაბით. მათი არჩევა კათედრალურ ეკლესიაში ხდებოდა. ხუცესად არჩეული პირი ითვლებოდა საეპისკოპოსოს მასშტაბის მოღვაწედ. ჩოლოყაშვილის აზრით, მარტვილობის ავტორი მღვდელს, რომელიც სოფლის ხუცესი იყო, დაბის ტიპის დასახლებური პუნქტის ხუცესად ვერ მოიხსენებდა. კოლაელი ბავშვების მომნათლავი მღვდლის სოფლის ხუცესად მოხსენიება მიგვანიშნებს, რომ თხზულებაში საუბარია საეკლესიო ოლქის ანუ ქვეყნის მასშტაბით ხუცესად არჩეულ მღვდელზე. ამიტომ, ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ სიტყვა „სოფელი“ ნაწარმოებში საეკლესიო ოლქის მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი. შესაბამისად, ხუცესის განდევნა მხოლოდ დაბიდან მის განდევნას კი არ ნიშნავდა, არამედ მის გაძევებას საეკლესიო ოლქიდან, ანუ საეპისკოპოსოს ფარგლებიდან, რადგან მხოლოდ ამ გზით შეიძლებოდა მღვდლის პროზელიტური მოღვაწეობის

შეჩერება. საგულისხმოა, რომ ქრისტიანული თემები ქრისტიანობის საწყის ხანებში ქვეყნის დაწინაურებულ ცენტრებში არსებობდა. ეკლესიებიც ამ დროს უმთავრესად ქვეყნის ცენტრალურ პუნქტებში შენდებოდა. შესაბამისად, კოლაელთა მარტვილობაში აღწერილი ამბავი, დაბის ტიპის დასახლებაში არ მოხდებოდა. სოფელი რომ დაბის მნიშვნელობით არ არის ნახმარი მარტვილობაში იქიდანაც ჩანს, რომ მდინარე მტკვრის სათავეში სავარაუდო დაბის ადგილმდებარეობის მინიშნების მიზნით, თხზულების ავტორი ყველგან მტკვრის ხევზე მიგვითითებდა, რომელ ხევშიც ლოკალიზებული უნდა ყოფილიყო დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტი. რადგანაც, მდინარე მტკვრის სათავეთ მინიშნებული სოფელი არა მხოლოდ მტკვრის ხეობაში, არამედ კოლას ხეობაში იხსენიება, ცხადია, ასეთ ტერიტორიაზე განფენილი დასახლების აღმნიშვნელი ტერმინი „სოფელი“ ქვეყანას უნდა შეესატყვისებოდეს. კოლა არ იყო ერთი ხევის დასახლება. კოლა ეწოდებოდა ხეობას, რომელიც მრავალ ხევს მოიცავდა და ამდენად, კოლას ხეობა ისეთი ტერიტორიული ერთეულია, რომელსაც ქვეყანა შეეფარდება. საგულისხმოა, რომ ნაწარმოებში სოფლად მოხსენიებული ადგილი არ არის სახელდებული. ის მხოლოდ გეოგრაფიული ადგილმდებარეობითაა განსაზღვრული, რადგან საეკლესიო ოლქს თავისი სახელი არ გააჩნია და უბრალოდ იმეორებს იმ ეკლესიის გარემომცველი ადგილის სახელწოდებას, რომელ სივრცეზეც სუფევს ამ ეკლესიის იურისდიქცია. აქედან გამომდინარე, ნაწარმოების ავტორი თხზულების დასაწყისში ამ სიტყვებით: „ყო სოფელი ერთი დიდი ზედა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა ჰრქვან მტკუარი, ჳევსა, რომელსა ჰრქვან კოლა“ (28,186). წარმოაჩენს ქვეყნის ანუ საეკლესიო ოლქის ადგილმდებარეობას, რომელსაც კოლა ჰქვია. როგორც ჩანს, მოქმედება ქვეყანაში, ანუ საეკლესიო ოლქში მიმდინარეობს და ამ ქვეყანას კოლა ეწოდება. ბ.ჩოლოყაშვილი მიიჩნევს, რომ თხზულებაში ავტორის მიერ ნათქვამი ფრაზა, რომ დიდი ნაწილი ერი სოფლისა იყო წარმართი და კერპთმსახური, ხოლო მცირე ნაწილი იყო ქრისტიანი, უნდა გულისხმობდეს ზოგად საეკლესიო ოლქის მიხედვით ჩამოყალიბებულ სიტუაციას და არა მხოლოდ ლოკალურს. შესაბამისად, მეცნიერთა ვარაუდი იმის შესახებ, თითქოს სოფელი დაბას აღნიშნავდა და ამიტომ ძველი IX საუკუნეს უნდა მივაწეროთ, ბ. ჩოლოყაშვილის აზრით უსაფუძვლო უნდა იყოს (27,37).

ნაწარმოებში ასახული ეპოქის და მარტვილობის შექმნის პერიოდის კვლევის პროცესში, საგულისხმო ფაქტორია მარტვილობის ავტორობის საკითხის შექმნა ეს ნაწარმოები, რომელიც მიმართულია ქრისტიანობის განსაზღვრებად და წარმართობის განსაქიქებლად. ერთი შეხედვით ნაწარმოების ავტორი მარტვილობის თანამედროვე არ უნდა იყოს, რადგან მისთვის უცნობია 325 წლის ნიკეის კრების გადაწყვეტილებით, საეკლესიო ტერიტორიული ერთეულის ამსახველი დამკვიდრებული ტერმინი ეპარქია. იგ. ჯავახიშვილიც მიიჩნევდა, რომ ავტორი მოვლენის თანამედროვე არ უნდა იყოს, რადგან ის თხზულებაში არ უთითებს არც სოფლის სახელს, არც კოლას მთავრის სახელს და არც ხუცესის (40,38). ბ.ჩოლოყაშვილის მოსაზრებით, შეხედულება თითქოს ავტორმა არ იცის დასახლების სახელწოდება, გამომწვეული უნდა იყოს სწორედ სოფლის მნიშვნელობის არასწორი გაგებით. ავტორი მთავარს სახელით არ იხსენიებს, მაგრამ მან ზუსტად იცის, თუ რომელ კონცეფციას მიეკუთვნება იგი. ის არც ხუცესს მოიხსენიებს სახელით, თუმცა ავტორი მას კარგად უნდა იცნობდეს, რადგან ნაწარმოებში მის პირად თვისებებზე გვიამბობს. მან იცის ის ფაქტიც, რომ მღვდელი ეკლესიის მსახურთა შორის ხუცესადაა არჩეული. აღნიშნული ფაქტები მეტყველებს იმაზე, რომ ავტორი მარტვილობის თანამედროვეა, რადგან ის ნაწარმოებში აღწერილ მოვლენებში კარგად ერკვევა. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი კოლაელ ერმებს სახელებით არ მოიხსენიებს, საგულისხმოა რომ, ქართულენოვან ეკლესიას დღემდე შემონახული აქვს რწმენისათვის თავდადებული ერმების სახელები: გურამი, ადარნასე, ბაქარი, ვახე, ბარიმი, დაჩი, ჯუანშერი, რამაზი და ფარსმანი. როგორც ჩანს, ბავშვების სახელებით მოხსენიება, მოგვიანო დროის მწერლებსაც შეეძლოთ, თუ მათ ამის სურვილი ექნებოდათ. ვფიქრობთ, რომ მათი საკუთარი სახელებით არ მოიხსენიება, ნაწარმოების მოგვიანო დროით დათარიღებაზე არ მოქმედებს, რადგან წამებულთა სახელები მათი გარდაცვალების დღიდან ცნობილი გამხდარა ქართულენოვანი ეკლესიისთვის. კიდევ ერთი დეტალი. ბავშვები ძეგლში უკვე წმინდანებად მოიხსენებიან. ამ ფაქტის გამოც, შესაძლოა ნაწარმოები მარტვილობის ფაქტის შემდგომ შექმნილად მიიჩნიონ. თუმცა, ამ საკითხის გააზრებისთვის ლოგიკურია გავიხსენოთ როგორ ხდებოდა წმინდანად შერაცხვა ნაწარმოებში აღწერილი პერიოდისათვის. ცნობილია, რომ ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში წმინდანად შერაცხვის გადაწყვეტილებას ეპისკოპოსი იღებდა. თავდაპირველად, ის თავის

სამწესოში გამოიკვლევა ქრისტიანის გარდაცვალების მოტივს, გაარკვევა აღესრულა თუ არა მარტვილი ქრისტეში რწმენით და როცა დაადგენდა, რომ ქრისტიანი წამებით აღესრულა, მას წმინდანად შერაცხდა და წამებულის ღვაწლისა და სახელის მაუწყებელი წერილით მიმართავდა სხვა ეკლესიებს. ცხადია, რომ კოლაელების წამების ამბავსაც მალევე გაიგებდა ეპისკოპოსი და მათ წმინდანად შერაცხდა. ამიტომ, ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით, კოლაელი ბავშვების სახელებიც სამუდამოდ უკვდავყო ღმერთმა განსაკუთრებული ღვაწლისთვის (27,40).

იმ ფაქტის დასადასტურებლად, რომ ნაწარმოების ავტორი მარტვილობის თანამედროვეა, ბ. ჩოლოყაშვილს აქვს უამრავი მოტივი. პირველი, ავტორის მექანიკური გათვითცნობიერება რომაულ კანონმდებლობაში, როდესაც ის აღწერს სამართალწარმოებას, რაც მხოლოდ ისეთ პიროვნებას შეეძლო, რომელიც რომაული სამართლის მოქმედების პერიოდში მოღვაწეობდა. მეორე, რელიგიურ დანაშაულში დამნაშავის ქმედების საფუძველზე დადნაშაულება და არა რწმენის, რაც ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისთანავე დავიწყებას მიეცა, შეიძლება აღეწერა რელიგიურ დანაშაულში ქმედების ნიადაგზე მხილების პრაქტიკაში კარგად გარკვეულ პიროვნებას (27,40). საგულისხმოა, რომ ნაწარმოების ავტორისათვის უცნობია IV ს-ში დაკანონებული მირონცხების საიდუმლოსა და ნათლისღების საიდუმლოს ერთდროულად არშესრულების საეკლესიო წეს-ჩვეულება. სამაგიეროდ ცნობილია მოუნათლაგთა ეკლესიის კარიბჭეში არშეშვების ტრადიცია, რომელიც მხოლოდ ქრისტიანობის ნებადაურთველობის პერიოდისთვის იყო დამახასიათებელი. ეს ტრადიცია მილანის ედიქტის შემდეგ დავიწყებას მიეცა. ამ ტრადიციის არსებობის შესახებაც მხოლოდ ნაწარმოების თანამედროვეს შეეძლო ესაუბრა. წამებაში აღწერილი ვითარება, რომ ქრისტიანებს ნებადართული ჰქონდათ ღვთისმსახურების ჩატარება და ამავდროულად ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე სხვების მოქცევისათვის შესაძლოა ქრისტიანი დასჯილიყო მეტყველებს იმაზე, რომ ეს ფაქტები შეიძლება სცოდნოდა მხოლოდ წამების თანამედროვეს. საინტერესოა ერთი ფრაზა თხზულებიდან: „მოსცა წყალმან მან ფრიადი სიტყვოდ ვითარცა აბანომან“ (28,185). ნათელია, რომ ცივი წყლის ნათლობის დროს გათბობით ავტორი ღვთიურ სასწაულზე გვაუწყებს. ასეთი სურათის დახატვა, ასე ხატონად დახასიათება მოვლენისა, ალბათ შეეძლო მხოლოდ მოვლენის თვითმხილველს. ვფიქრობთ, რომ მარტვილობის

ავტორი ნათლობის უშუალო მოწმე უნდა ყოფილიყო. ის ამ მოვლენას პირადი შთაბეჭდილების საფუძველზე გადმოსცემს. ნაწარმოების ავტორი ნათლისღების ეპიზოდს ასრულებს ყრმათა თეთრი პერანგებით ზეციურად შემოსვის ფაქტით. ასეთ სასწაულზეც მხოლოდ თვითმხილველმა შეიძლება იმსჯელოს. იმან, ვინც პირადად ნახა, რომ მონათლულნი თეთრი პერანგებით რეალურად კი არ შემოსილან, არამედ ზეციურად.

ვფიქრობთ, რომ თხზულებაში აღწერილი ფაქტები და მოვლენები არ შეიძლება ზეპირსიტყვიერი გადმოცემით იყოს შემონახული და გვიან პერიოდში ჩაწერილი, რადგან მარტვილობაში მოცემული ინფორმაცია მხოლოდ მწიგნობრული, ლიტერატურული ნაწარმოებისთვისაა დამახასიათებელი. ნაწარმოების ტექსტი კი დროთა განმავლობაში გადაკეთებული რომ იყოს, მაშინ ინტერპოლატორი უპირველესად მკითხველისთვის გაუგებარ სიუჟეტებს შეცვლიდა, თანამედროვედ გადაასხვაფერებდა. ეს კი ასე არ მომხდარა, რადგან თხზულებაში შუასაუკუნეების საზოგადოებისათვის მრავალი გაუგებარი და ძნელად ასახსნელი სიტუაცია დასტურდება. უდავოა, რომ მარტვილობა შინაარსობრივად არ უნდა გადაკეთებულიყო. ისიც ფაქტია, რომ თხზულებამ ჩვენამდე ენობრივად შეცვლილი სახით მოაღწია, რადგან თხზულებაში არ ჩანს „ხანმეტობის“ კვალი, რაც მესამე საუკუნეში შექმნილი თხზულებებისთვის დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო. ისე როგორც, ხანმეტობის კვალი არ ჩანს X საუკუნის ხელნაწერით შემონახულ V –ში დაწერილ „შუშანიკის წამებაში“. „კოლაელ ყრმათა წამება“, ისევე როგორც ქრისტიანობის თავდაპირველი ხანის მარტიროლოგიური თხზულებები ფორმისა და შინაარსის უბრალოებით გამოირჩევა, მცირე ზომისაა და მხატვრულობას მოკლებულია (27,49-50).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ ვინაიდან წამების ავტორი თხზულებაში აღწერილი ამბის თვითმხილველი უნდა იყოს, ხოლო წამებაში აღწერილი მოვლენები განისაზღვრა 260 – დან 303 წლამდე, სავარაუდოა, რომ ნაწარმოები გალიენუსის 260 წლის ტოლერანტული ბრძანებულების შემდგომ და დიოკლეტიანეს 303 წლის ედიქტით, ქრისტიანთა დევნის გამოცხადების ახლო ხანებში უნდა იყოს დაწერილი. ცნობილია, რომ განმარტოვებულ შუშანიკს, რომელიც 475 წელს აღესრულა, თან მიაქვს „წმიდანი იგი წიგნნი მოწამეთანი“. ბ.ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ შესაძლოა კოლაელთა წამების ამსახველი თხზულებაც მატებდა რწმენის ძალას წმინდა შუშანიკს (27,49). ბ. ჩოლოყაშვილის აზრით, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ

260-303 წლების ახლო ხანებში შექმნილ ქართულ ნაწარმოებში, ავტორის მიერ „სახარება“ ორჯერაა ციტირებული. ავტორმა იცის, რომ ქრისტიანთა წმინდა წერილს ქართულად „სახარება“ ეწოდება. მარტვილობის პერიოდისთვის უკვე არსებობს ოთხთავის შესაბამისი ტერმინი ქართულ ენაზე, ამიტომ ბ.ჩოლოყაშვილის აზრით საფიქრებელია, რომ ნაწარმოის დაწერის დროისათვის სახარება თარგმნილი ყოფილა ქართულ ენაზე. ბ.ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ვინაიდან სახარების თარგმნის პროცესი ძალზე რთული და ხანგრძლივია, ამდენად 260-303 წლებში დაწერილ ნაწარმოებში სახარების ორ ადგილას ქართულ ენაზე ციტირების ფაქტი უნდა მიანიშნებდეს იმაზე, რომ სახარების თარგმნის საქმე უნდა განეხორციელებინათ ქართულ სამყაროში მცხოვრებ ქრისტიანებს. III საუკუნისათვის უნდა ყოფილიყო ქართულ ქრისტიანობას ნაზიარები ძლიერი თემი, რომ მის წევრებს ხელი მოეკიდათ სახარების ქართულად თარგმანისთვის და ამით, კიდევ უფრო მძაფრად ეწარმოებინათ პოლემიკა წარმართობის წინააღმდეგ. ბ. ჩოლოყაშვილს მიაჩნია, რომ ღვთისმსახურება კოლაელთა მარტვილობის შექმნის პერიოდისთვის ქართულად აღესრულებოდა, რადგან ქრისტიანთა უკანასკნელი დევნის დაწყებამდე არა მხოლოდ ეკლესია ფუნქციონირებს ქართულ სამყაროში და სახარებაა თარგმნილი ქართულად, არამედ თხზულების თანახმად ნათლობის ღოცვა „ჟამობა“ ქართულად წარმოითქმის და ქართულენოვანი ეკლესიის წმინდანებად შერაცხულ წმინდანთა წამების ასახველი ძეგლი ქართულად დაიწერა. და ბოლოს, X ს-ის ათონურ ხელნაწერში შემონახული, 260-303 წლების ახლო პერიოდში დაწერილი „კოლაელ ყრმათა წამება“ იმიტომაცაა საყურადღებო, რომ ქრისტიანულ სამყაროში დღემდე უძველეს ნაწარმოებად მიჩნეული იყო 411 წელს, ედესაში, ძველ სირიულ ენაზე შესრულებული ტექსტი (დაცულია ბრიტანეთის მუზეუმში დამატებითი ხელნაწერი №12150), რომელიც წარმოადგენს ნიკომედიაში, 362 წლის მომდევნო ხანაში, ბერძნულ ენაზე დაწერილი მარტვილობის შემოკლებულ თარგმანს (27,53).

კ. კეკელიძის აზრით, „კოლაელ ყრმათა წამებას,, როგორც გარეგნულად, ისე შინაარსით, ენათესავება „მარტვილობა დავითის და ტარიჭანისა“, რომელიც იმავე ათონის ხელნაწერშია მოთავსებული, სადაც მოთავსებულია „კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“. მათი სტილი ერთიდაიგივეა, ტერმინოლოგიაც და ადმინისტრაციული ერთეულებიც: დიდი – ხევი, მცირე – სოფელი, სოფლის გამგე – მთავარი, ტერმინი სოფლის ხმარება დაბის ნაცვლად და ა.შ. ეს

ფაქტები უთითებს მათ ქრონოლოგიურ ნათესაობაზე. მოქმედება ორივე ნაწარმოებში ტაოს რაიონში, საქართველოს ტერიტორიაზე წარმოებს და სიუჟეტიც თითქმის ერთია: დავითი და ტარიჭანი არიან ძმები და მცირეწლოვანი ყრმები. კოლაელები კი სულიერი ძმები არიან და ისინიც მცირეწლოვანნი. ორივე შემთხვევაში ყრმებს ქრისტიანობის მიღებისათვის კლავენ უახლოესი ნათესავები. დავითს და ტარიჭანს საკუთარი ბიძა, კოლაელ ყრმებს მშობლები. ამ ორ ნაწარმოებს შორის ნათესაობა კ.კეკელიძეს აფიქრებინებს, რომ ისინი, ან ორივე ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია, არაუადრეს IX საუკუნისა, რაც იმით აიხსნება, რომ ისინი, კერძოდ „დავით-ტარიჭანის მარტვილობა“ სომხურად არ შენახულა; ან ორივე ორიგინალური სომხური ნაწარმოებია, ქართულად ნათარგმნი არაუადრეს IX საუკუნისა. კ. კეკელიძის ვარაუდით, შესაძლოა ორივე ნაწარმოები სომხურ ენაზე იყო თავდაპირველად შექმნილი და შემდგომ უკვე, თხზულებები განგებ მოსპეს, როგორც არასასიამოვნო დოკუმენტი წარმართობის პოლემიკისა ქრისტიანობისთან სომეხთა შორის. ნ.მარიც ასე ხსნის ამ მარტვილობის გაქრობას სომხურ მწერლობაში. ფაქტია, რომ ქართულ ენაზე ეს მარტვილობები შემონახულა, ვინაიდან ამ ორ მარტვილობაში აღწერილი ამბავი მოხდა ქართველთა ტერიტორიაზე, ტაოს რაიონში. არა მარტო შემოუნახავთ, არამედ, მათი მიხედვით და მათ საფუძველზე ქართველებს ამ მცირეწლოვან მარტვილთა დღესასწაული-სახსენებელი დაუწესებიათ და ლიტურგიკული ჰიმნებიც დაუწერიათ. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ დავითისა და ტარიჭანის წამებას ადგილი უნდა ჰქონოდა IV საუკუნეში, არშაკ მეფის (368-386) და კათოლიკოსის ნერსეს მოღვაწეობის დროს (17,492).

ივ. ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ ეს ორი მარტვილობა არ ჰგავს ერთმანეთს არც სტილისტურად და არც შინაარსობრივად. მეცნიერის აზრით, დავითი და ტარიჭანი მოკლეს არა ქრისტიანობის გამო, არამედ ბიძამ მათი სახით მოიშორა მემკვიდრეობის უფლების შესაძლო შემცილებლები. კ.კეკელიძე ამ აზრს არასწორად მიიჩნევს, რადგან ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ მათ გაწარმართების ცდას არანაირი აზრი არ ექნებოდა, რადგან წარმართი დისშივლებიც შეეცილებოდნენ ბიძას მემკვიდრეობის მიღებაში. ივ.ჯავახიშვილის ვარაუდი კ. კეკელიძის მოსაზრებით, უბრალოდ გაუგებრობის შედეგი უნდა იყოს (17,492).

მიუხედავად იმისა, რომ წინაქრისტიანულ სომხეთშიც საქართველოს მსგავსად წარმართობა ძალზე ძლიერი იყო და შესაძლოა თავდაპირველად ეს

ნაწარმოებები სომხურად შეიქმნა, მიგვაჩნია რომ, ეს ორივე მარტვილობა ორიგინალური ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებებია და მათში ასახულია ქრისტიანობის გავრცელების და მისი წარმართობასთან დაპირისპირების ადრეული ეტაპი. საგულისხმოა, რომ ამ ნაწარმოებებში არ არის სახელდებული და ჩამოთვლილი წარმართული კერპები. უბრალოდ, ავტორის მიერ ხაზგასმულია, რომ ერი კერპთაყვანისმცემელია, ანუ წარმართი.

ქრისტიანობის დაპირისპირება წარმართობასთან ნაჩვენებია კიდევ ერთ ქართულ, ორიგინალურ, ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, სხვა რედაქციით „იოდასაფის ცხოვრება“. ნაწარმოებში ასახულია წარმართულ ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების ამბავი: თუ როგორ მოაქცია მეუღაბნოე ბალაჰვარმა ინდოეთის მეფის შვილი იოდასაფი, ხოლო იოდასაფმა თავისი მამა, წინათ ქრისტიანობის მღვწელი, აბენესი, აგრეთვე როგორც თავისი, ისე მამის ქვეშევრდომნი.

ამ სულისმარგებელი მოთხრობის სიუჟეტი ასეთია: ინდოეთის მეფე, სახელად აბენესი, არის წარმართი, ქრისტიანთა მტერი. მას ჰყავს მსოლოდშობილი ვაჟი იოდასაფი. სანამ ვაჟი შეეძინებოდა, ასტროლოგებმა უწინასწარმეტყველეს მეფეს, რომ მისი ვაჟი გახდებოდა ძლიერი, მაგრამ მიიღებდა ახალ დოქტრინას (ანუ გაქრისტიანდებოდა). ამის აღსაკვეთად, მეფემ მას გარს შემოარტყა ღამაზი მსახურები, რომელთაც უნდა ეზრუნათ იმაზე, რომ უფლისწულს არ გაეგო რა არის ავადმყოფობა და სიკვდილი, არ დაენახა მოხუცებული ხალხი. იოდასაფი გაიზარდა და მოუნდა თავისუფლება. წავიდა სამოგზაუროდ, და როგორც ბუდას ცხოვრებაშია, მან გზად ნახა უამრავი გაჭირვება, უიმედობა. შემდგომ მასთან მიდის ბალაჰვარი, იგი აქრისტიანებს მეფის ვაჟს და კვლავ მიდის უდაბნოში. მეფე შვილთან გამართული ამოო საუბრის შემდეგ, გადასწყვეტს გამართოს საჯარო დისკუსია. მეფის ვეზირი ნაქორი უნდა დაუპირისპირდეს ვარლამს და უნდა მოახდინოს ქრისტიანული რელიგიის უარყოფითი ახსნა. როცა ეს დღე დადგა, მეფისწულმა უამბო ნაქორს, თუ რა იყო ქრისტიანული მრწამსი, ამითი სტიმულირებული ნაქორი მეფისგან დარიგებულის საწინააღმდეგოდ ქრისტიანობის დასაცავად იწყებს საუბარს. ამის შემდგომ, სამეფოში ყველა გაქრისტიანდება. მეფის ვაჟი უარს ამბობს სამეფო ტახტზე და მიდის უდაბნოში ბალავართან ერთად ღოცვისთვის და ფიქრისთვის.

თხზულებიდან ნათლად ჩანს, რომ მასში ასახულია ქრისტიანობის გავრცელებისა და მისი წარმართობასთან დაპირისპირების ადრეული პერიოდი.

კერძოდ, ერი კერპთაყვანისმცემელია (არა ცეცხლთაყვანისმცემელი). ქვეყანას ჰყავს მეფე, რომელიც ასევე კერპთაყვანისმცემელია და დევნის ქრისტიანებს. მეტიც, ამ ქვეყანაში ქრისტეს სჯულის მიმდევრებს ცეცხლში წვავენ. თუმცა ნაწარმოებიდან ვგებულობთ, რომ მეფე აბენესის წინაპრები ქრისტეს მიმდევრები ყოფილან. ნაწარმოებში უხვად ვხვდებით იგაგებს. მათი საშუალებით გამოხატული სიბრძნის წყალობით, უფლისწული ქრისტეს რჯულზე მოქცევას გადაწყვეტს. იოდასაფის გაქრისტიანების შემდგომ კი უკვე მთელი ერი ხდება ქრისტიანი.

ვფიქრობთ, რომ წარმართობასთან პოლემიკის კუთხით არსებობს მსგავსება ამ ნაწარმოებსა და „ნინოს ცხოვრებას“ შორის. ორივე თხზულებაში ნახვენებია კერპთაყვანისმცემელი ერი, რომელიც უფლის ძალისხმევით ხდება ქრისტიანი. ერთ შემთხვევაში წმ.ნინო გვევლინება უფლის მოციქულად, ხოლო მეორე შემთხვევაში ბალაჰვარი. ნინო მოახერხებს მირიან მეფის მოქცევას, ბალაჰვარი და იოდასაფი მეფე აბენესის. როგორც ნაწარმოებებიდან გვახსოვს, ეს მეფეები თავდაპირველად კერპთაყვანისმცემლები იყვნენ და ქრისტიანობის მიღებისთვის ხალხს სასტიკად უსწორდებოდნენ, მათ წამებით ხოცავდნენ. თუმცა, უფლის მოციქულთა ძალისხმევით, წარმართობასთან პაექრობაში ქრისტიანობა იმარჯვებს. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ კერპები იმსხვრევა, ნადგურდება საკერპო სამლოცველოები. განსხვავება იმაშია, რომ „ბალვარიანში“ უშუალოდ მეფის და ხალხის მიერ ხდება ეს პროცესი, ხოლო „ნინოს ცხოვრებაში“, უფლის სასწაულის წყალობით. წარმართული კერპების და სალოცავების ადგილს იკაგებს ეკლესია, ჯვარი, ეპისკოპოსი. წარმართი ხალხი ქრისტიანულად ინათლება.

წარმართობასთან პოლემიკის კუთხით, საგულისხმოა, ამ თხზულების ერთი პასაჟი, როდესაც ზანდან მზარდული იოდასაფს ესაუბრება მოკვდავი ადამიანის სულის არსზე: „კაცი იგი ღმრთისმსახურნი ესრეთ იტყოდეს: ზეცას ღმერთი არს და მას დაუბადებიან ცანი და ქვეყანანი, ზღვანი და უფსკრულნი, მზე და მთოვარე და ვარსკულაგნი, და ბრძანებითა მისითა იქმნებიან ძრვანი ჰაერთანი და ქუხილნი და ქარნი. და კაცი ხელითა შეუქმნია მიწისაგან და სული თვისი შთაუბერავს უკვდავიო. და უკეთუ მას ვინმე ჰმსახურებდეს და მცნებათა მისთა ვიდოდის და თაყვანის სცემდეს მას, სამოთხე უთქს და სასუფეველი და შემდგომად სიკვდილისა მუნ წარიყვანებს და მას შინა განუსვენებს. ხოლო მამისა შენისა ფილოსოფოსნი ზოგნი მოკუდავად იტყვიან სულსა და ზოგნი

უკუდავად“ (25,20). ამ პასაჟში ნაჩვენებია ქრისტიანობის უპირატესობა წარმართობაზე. კერძოდ ნათქვამია, რომ ღმერთმა შექმნა ყველაფერი ამ ქვეყნად, მათ შორის ადამიანი. თუ ადამიანი მისი მცნებების დაცვით იცხოვრებს, მას მოელის საუკუნო სასუფეველი – სამოთხე, ხოლო მის სულს უკვდავება. აქვე მოცემულია წარმართთა პოზიცია სულის შესახებ. ზოგიერთი მათგანი მოკვდავად მიიჩნევს სულს, ზოგი კი უკვდავად. როგორც ჩანს, სულის გააზრების საკითხში წარმართები ერთ პოზიციაზე არ იდგნენ.

იოდასაფი ეკითხება ბალაჰვარს, დაუმტკიცოს ღმერთის არსებობა. ბალაჰვარი პასუხობს: „ცანი და ქვეყანად და ყოველი, რომელი დამკვიდრებულ არს მას შინა, სულიერნი და გვამნი. და რამეთუ უკეთუ იხილო ჭურჭელი რადმე შექმნილი, დაღათუმცა მოქმედი არა ჰნახე, სწამევე, ვითარმედ უვის შემოქმედი. და ეგრეცა ნაშენები, დაღაცათუ მაშენებელი ვერ იხილო, არამედ გონებად წამებს, ვითარმედ უვის მაშენებელი. ხოლო მე, რაჟამს ვიხილე თავი ჩემი და განვიცადე აგებულებად ჩემი, ვცან, რამეთუ მივის შემოქმედი და ვითარცა ენება, დამბადა და გამომხატა თვინიერ კითხვისა ჩემისა“ (25,21). ამ სიტყვებით ბალაჰვარი იოდასაფს აუწყებს ღმერთის უზენაესობის და მისი ყოვლისშემძლეობის შესახებ. ღმერთის, რომელიც ყველაფრის შემქმნელია ამ ქვეყნად. შემდგომ ბალაჰვარი საუბრობს სოფლის ამაოებაზე და ქრისტეს მოციქულთა ღვაწლზე, რომლებიც მომსწრენი არიან იესოს ღვთაებრივი სასწაულებისა. ეს ნაწარმოები წარმართობასთან (კერპთაყვანისმცემლობასთან) პოლემიკის კუთხით ერთ–ერთი ყველაზე პოპულარული და მნიშვნელოვანი ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლია.

მკვლევარები თითქმის ერთხმად აღიარებენ, რომ ამ ქრისტიანული ნაწარმოების პირველწყაროა ბუდას თავგადასავალი. ეს ბუდისტური თხზულება მოხვდა რა აღმოსავლეთიდან ქრისტიანულ სამყაროში, ითარგმნა რომელიღაც ქრისტიანულ ენაზე, შეიმოსა ქრისტიანული სამოსით, მიემატა მრავალი პასაჟი და თუ არა განსწავლული მკითხველი, მის წიაღში ბუდისტური ელემენტების დანახვა შეუძლებელია. (ბუდიზმი, როგორც ცნობილია, ჩამოყალიბდა ძველ ინდოეთში. ძველი ინდოელები მრავალ ბუდას აღიარებდნენ. ისინი ბუდას უწოდებდნენ ყველა იმას, ვინც, მათი აზრით, უმაღლეს სიწმინდეს მიაღწევდა. ტრადიციის თანახმად ბუდიზმის ჩამომყალიბებლად მიჩნეულია ძველი წელთაღრიცხვის 623-544 თუ 563-484 წლებში მცხოვრები უწმინდესი, ნახევრად ლეგენდარული პიროვნება, სირდხარტხი გაუტამი, იგივე ბუდა შაკია ანუ ბუდა

საკია. გადმოცემის თანახმად ის იყო მეფის ვაჟი, რომელმაც 29 წლის ასაკში მიატოვა სასახლე და შვიდი წლის ხეტიალისა და მრავალი სასწაულის მოხდენის შემდეგ გახდა ახალი მოძღვრების მქადაგებელი და დამამკვიდრებელი). მეცნიერებაში მიჩნეულია, რომ ბუდას ამ თავგადასავალმა შეიძინა მრავალი ახალი, ლამაზი და გაზვიადებული ელემენტი და ჯერ კიდევ ძველი წელთაღრიცხვის ბოლო საუკუნეებში, მის შესახებ შექმნილი იყო მრავალი ლეგენდა. სწორედ ამ თქმულებათა ძირითადი ბირთვი დაედო საფუძვლად ქართულ „ბალავარიანს“ და მის ბერძნულ რედაქციას „ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრებას“. ბუდა გახლავთ იოდასაფის პროტოტიპი და თუ ბუდამ ინდოეთში გაავრცელა თავისი მოძღვრება, ქრისტიანულ ნაწარმოებში საუბარია იოდასაფის მიერ ინდოეთის გაქრისტიანებაზე (7,9).

ქართული „ბალავარიანი“ ანუ „სიბრძნე ბალავარისი“ მეცნიერებისათვის ცნობილი გახდა მხოლოდ XIX საუკუნის ბოლოს, როდესაც 1888 წელს გაზეთ „ივერია“-ში მოსე ჯანაშიელმა გამოაქვეყნა მისი ნაწყვეტები. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ ნაწარმოების თავდაპირველი ქრისტიანული რედაქცია გაჩნდა VIII ს-ის მეორე ნახევარში. როგორც დღეს მეცნიერებაში დადგენილია, ბუდას ცხოვრების სანსკრიტულ-ფალაური რედაქცია მოხვედრილა ქრისტიანთა წრეში და გადაკეთებულა ქრისტიანულ რომანად ერთ-ერთი ქრისტიანული მწერლობის ენაზე. თუ რომელ ენაზე დამუშავდა ეს პირველი ქრისტიანული რედაქცია ამ რომანისა, ევროპულ მეცნიერებაში და ბიზანტინისტიკაში, დიდი განსჯის საგანი გახდა.

ზოგიერთ მეცნიერს მიაჩნდა, რომ ეს დამუშავება შესაძლოა მომხდარიყო VIII საუკუნეში ბერძნულ ენაზე, რადგან ტექსტში მრავლად გვხვდება ხატომებრძოლეობის განმაქიქებელი ტენდენციები და დებულებანი. ამავდროულად, მათი აზრით, ბერძნული ტექსტი სავსეა იოანე დამასკელის თეოლოგიით.

კ.კეკელიძე თვლის, რომ რომანის პირველი ქრისტიანული რედაქცია, ჯერ გადამუშავდა აპოფთეგმათა ჟანრის ნაწარმოებად, შემდეგ ეს არაბულად ითარგმნა, ხოლო არაბულიდან გადმოღებული იქნა ქართული რედაქცია. კ.კეკელიძის აზრით, ქართული „ბალავარიანი“ X საუკუნეში უნდა თარგმნილიყო არაბულიდან ქართულად პალესტინის ქართულ ლიტერატურულ წრეში. X ს-ის ბოლოს ქართულ „ბალავარიანს“ ათონის მთაზეც მიუღწევია, სადაც უნდა შექმნილიყო ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“(17,476) (იხ. ვრცლად

III თავში). ე. ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ არაბული Kitab Bilauhar wa Budasf-ის ქრისტიანული გადამუშავებაა ქართულ ენაზე, ხოლო ქართული ენიდან ბერძნულად თარგმნილია ეფთვიმე ათონელის მიერ. ანუ ქართული რედაქცია შუალედური რედაქციაა არაბულსა და ბერძნულ რედაქციებს შორის (37,151). ნ. მარი თავდაპირველად მიიხსენებდა, რომ ქართული რედაქცია სირიულიდან მომდინარეობდა. შემდგომ შეცვალა მოსაზრება და მანაც კეკელიძის მსგავსად ქართული „ბალაგარიანი“ არაბულიდან მომდინარედ ჩათვალა. ქართულ „სიბრძნე ბალაჰვარისას“ არაბულთან მართლაც მეტი სიახლოვე აქვს არა მხოლოდ იგავთა რაოდენობის და თანმიმდევრობის თვალსაზრისით, არამედ საკუთარ სახელთა: ბალაჰვარ, იოდასაფ ფორმის მსგავსებით. მეცნიერებაში მიხსნულია, რომ ბალაჰვარი არაბული(ბ-ლ-ვ-ჰ-რ) ფორმიდან მომდინარეობს. იოდასაფი კი ბუდას ეპითეტად(bodhisattva) მიიხსენება, რომელიც არაბულში გადმოვიდა bodasaph ფორმით. აქედან კი, ბ და ი-ს შესაძლო არევის გამო წარმოიშვა იოდასაფი (57,233). კ. კეკელიძე თვლის, რომ ქართული “ბალაგარიანი” X საუკუნის ძველი უნდა იყოს, რადგან ნაწარმოები სტილით ჰგავს “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას”, რომელიც ამავე პერიოდის ძველია; ქართულ “ბალაგარიანში” ვხვდებით სიტყვებს ახალ სპარსულ ენაზე, რაც ასევე X საუკუნის ქართული ლიტერატურის ძეგლებისთვისაა დამახასიათებელი და კიდევ ერთი, სწორედ ამ პერიოდში ითარგმნებოდა ძირითადად, ქართულად, არაბული ქრისტიანული ლიტერატურის ძეგლები(17,477).

ქართული „ბალაგარიანი“ ძალზე მნიშვნელოვანი ძეგლია იმ კუთხით, რომ მეცნიერთა აზრით, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ საფუძვლად დაედო „ბალაგარიანის“ ბერძნულ რედაქციას „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრებას“. მიგვაჩნია, რომ სწორედ ამ ბერძნული რედაქციიდან უნდა იყოს განპირობებული შემდგომში „ბალაგარიანის“ დიდი პოპულარობა. ქართული “ბალაგარიანის” ეს სახელები ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“ წარმოდგენილია შემდეგი სახით: აბენესი-აბენირ, ბალაჰვარი-ვარლაამ, იოდასაფი-იოასაფ. შუასაუკუნეების ეკლესიები ივიწყებენ მოთხრობის ზღაპრულ შინაარსს და ვარლაამს და იოასაფს, როგორც ინდოეთის განმანათლებლებს, აყენებენ სხვა წმინდანების გვერდით ქრისტიანულ კალენდრებში. (მათი ხსენების დღე აღმოსავლეთის ეკლესიაში 19 ნოემბერსაა დადგენილი.) ამ მოვლენიდანაც ცხადია, რომ „ბალაგარიანის“ ავტორი თავის დროზე გააზრებულად(ალეგორიული ფორმით) ახდენდა ბუდაიზმის ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას.

როგორც ვნახეთ, „კოლაელ ყრმათა წამებაში“ და ქართულ „ბალაგარიანში“ ქრისტიანობის გავრცელების უძველესი პერიოდია ასახული. ამ ძეგლების ავტორი ქრისტიანი მწერლები ცდილობენ წარმოაჩინონ ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის, აშკარა უპირატესობა წარმართობასთან(კერპთაყვანისმცემლობასთან) მიმართებაში. საგულისხმოა, რომ ამ ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით, არა ღვთაებრივი სასწაულების მეშვეობით და წარმართობასთან ფიზიკური დაპირისპირების შედეგად, არამედ აქ უკვე არგუმენტირებულად და გაცნობიერებულად ხდება წარმართი ხალხის მიერ ქრისტიანული რელიგიის მიღება და მისი უპირატესობის აღიარება წარმართობასთან შედარებით.

თავი II.

ფილოსოფიურ–თეოლოგიური პოლემიკა წარმართულ და მაზდეურ წარმოდგენებთან ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში და არისტიდეს „აპოლოგია“

ძველი ქართული პოლემიკური მწერლობა

როდესაც ქრისტიანობა საკმაოდ მოდონიერდა, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ნებადართულ და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, ის არამარტო ფიზიკურ წინააღმდეგობას უწევდა გარეშე და შინაურ რელიგიურ მოწინააღმდეგეს, არამედ აქტიურად დაიწყო ლიტერატურული კამათი არაქრისტიანულ რელიგიებსა და სხვადასხვა ქრისტიანულ მწვალებლობასთან. კამათის მიზანი იყო მოწინააღმდეგეთა რელიგიური მრწამსის გაბათილება და მათი მოძღვრების სიყალბის დამტკიცება. ასე წარმოიშვა ე.წ. პოლემიკური მწერლობა, რომელსაც მთავარ სამიზნედ არაქრისტიანული რელიგიებიდან უმთავრესად ჰყავდა: წარმართობა, ებრაელობა და მაჰმადიანობა, ხოლო ქრისტიანულ მწვალებლობათაგან: არიანობა, ნესტორიანობა, მონოფიზიტობა, მონოფელიტობა, ხატმბრძოლობა, კათოლიკობა და სხვა სახის მწვალებლობა. საქართველოში მწერლობის ეს დარგი ადრე უნდა დაწყებულიყო, რაც იმით აიხსნება, რომ საქართველო ერთი მხრივ გარშემორტყმული იყო არაქრისტიანებით, მეორე მხრივ კი, ხშირად იქცეოდა ასპარეზად სხვადასხვა ქრისტიანულ მწვალებლობათა შერკინებისა. სწორედ ამიტომ, ქრისტიანი საქართველო იძულებული გამხდარა თვითონაც ეწარმოებინა ლიტერატურული პოლემიკა წარმართობასთან უცხოეთიდან შემოტანილი ლიტერატურული მასალით თუ საკუთარი შემოქმედებით (17,445).

ქრისტიანობის საქართველოში შემოსვლის პირველი პერიოდის განმავლობაში X საუკუნემდე, ქართულ ქრისტიანობას კავშირი ჰქონდა უმთავრესად აღმოსავლურ ქრისტიანობასთან. ამასთანავე, მას ბრძოლა უხდებოდა ისეთი ტიპის მწვალებლობებთან, რომლებიც არსებობდნენ აღმოსავლეთში – ნესტორიანობასთან და მონოფიზიტობასთან. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეპოქიდან ბევრი ასეთი თხზულება ჩვენამდე არ შენახულა, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ საკმაოდ ნაყოფიერი მუშაობა ყოფილა წარმოებული ამ კუთხით.

მეორე პერიოდში, აღნიშნულ მოტივებს მიემატა ანტიმაჰმადიანური პოლემიკა. ამ პერიოდში კი, წინა ეპოქების მიღწევების გადახედვის და გამოყენების შედეგად, ისეთი ღირსშესანიშნავი პოლემიკური კრებული გაჩნდა ქართულ ენაზე, როგორცაა არსენ ვაჩესძის „დოგმატიკონი“, რომელშიც 31 პოლემიკური შრომაა შესული. საგულისხმოა, რომ ბოლო, აღორძინების პერიოდში, პოლემიკური მწერლობა შეადგენს ჩვენი საეკლესიო ლიტერატურის ერთ-ერთ მთავარ დარგს და განსაკუთრებით მონოფიზიტთა და ლათინთა გარშემო ტრიალებს.

გასათვალისწინებელია, რომ წარმართობასთან საქართველოში აქტიურად წარმოებდა ბრძოლა, მაგრამ არა იმ წარმართობასთან, რომელსაც ებრძოდა ქრისტიანობა რომსა და საბერძნეთში და რომლის წინააღმდეგ იქაური ქრისტიანები ლიტერატურულად მუშაობდნენ, არამედ ადგილობრივ, ქართულ წარმართობასთან, უფრო ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან. კეკელიძის აზრით, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ წარმართობის წინააღმდეგ საქართველოში ლიტერატურული ბრძოლა ძირითადად ნათარგმნი მწერლობის საშუალებით არ უნდა ყოფილიყო წარმოებული, რადგან რომისა და საბერძნეთის წარმართობას საქართველოში ადგილი არ ჰქონია და აქედან გამომდინარე, საჭიროც არ იქნებოდა იმ თხზულებების გადმოთარგმნა, რომლებიც იქ იწერებოდა წარმართობის წინააღმდეგ. თავისმხრივ, რომსა და საბერძნეთს ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან უშუალო შეხება არ ჰქონია, მის წინააღმდეგ ბრძოლა არ უწარმოებია და საგანგებო თხზულებებიც, რომელთა გადმოთარგმნა ქართველებისათვის სასარგებლო და საჭირო იქნებოდა, არ დაუწერია. (გარდა ზოგიერთი აპოლოგეტისა, რომლებიც ანთროპომორფისტულ და ნატურალისტურ რელიგიებს აკრიტიკებდნენ. ეს აპოლოგეტები, გაკვრით ეხებოდნენ ცეცხლის სტიქიასაც, რომელიც მაზდეანობის უმთავრესი საფუძველია). საქართველოში კი ცეცხლთაყვანისმცემლობა გააფთრებული ებრძოდა ქრისტიანობას, ებრძოდა როგორც ფიზიკურად, ისე ლიტერატურულად. „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, არჩილ მეფემ დასვა ეპისკოპოსი მობიდან, რომელიც იყო „მოგვი უშჯულო და შემშლელი წესთა . . . რომელიც ფარულად სწერდა წიგნებსა ყოვლისა საცდურისასა“. ამ შემთხვევაში მოგვი უნდა ნიშნავდეს ისეთი მწვალებლობის წარმომადგენელს, რომელშიც ადგილი აქვს ცეცხლთაყვანისმცემლობის ელემენტს. კ. კეკელიძე თვლის, რომ ამ დროს, V-VI საუკუნეებში, ქართველები ლიტერატურულად ჯერ კიდევ სათანადოდ ვერ უპასუხებდნენ ცეცხლთაყვანისმცემლობას. მისი აზრით, „აბიბოს ნეკრესელის

მარტილობაში“ თითქოს შემონახულია ნაწყვეტი ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან პაექრობისა, კონკრეტულად იქ, სადაც აბიბოსი ამტკიცებს, რომ ცეცხლი ღმერთი კი არა, არამედ ერთი „მცირედ ნაწილთაგანია“, მაგრამ საქმე იმაშია, რომ მეცნიერის ვარაუდით, ასეთი აზრები აბიბოს დროს, VI საუკუნეში საქართველოში ჯერ შემოსული არ ყოფილა. ისინი ჩვენში შემოიტანა ბერძნული ფილოსოფიის შემოჭრამ, რასაც ადგილი უნდა ჰქონოდა არაუადრეს IX-X სს, როდესაც კ. კეკელიძეს აზრით, დაწერილი უნდა იყოს „აბიბოსის მარტილობა“.

ქრისტიანობა ცეცხლთაყვანისმცემლების წინააღმდეგ ფიზიკურადაც იბრძოდა: მათ მოძღვრებებს ან „გაასხამდენ“, ე-ი საქართველოდან გააძევებდნენ, ან დაწვავენ. მაგ: ისტორიკოსის სიტყვით, მობიდანის თხზულებებს სწორედ ასეთი ბედი ეწია: „შემდგომად დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქელმა“ – ვკითხულობთ „ქართლის ცხოვრებაში“ (17,446).

რაც შეეხება ებრაელობას. საქართველოში, კერძოდ მცხეთაში, ბევრი ებრაელი იყო, მაგრამ ისინი წინააღმდეგობას არ უწევდნენ ქრისტიანობას. პირიქით, ნიადაგიც კი მოუმზადეს მას. პირველი პროზელიტები ქრისტიანობამ სწორედ მათ წრეში იპოვა. ისინი ხელს უწყობდნენ მის გავრცელებას. მაგ: აბიათარი, სიდონია და სხვები. საერთოდ ქართველი ებრაელები ისეთ ლიტერატურულ ძალას არ წარმოადგენდნენ, რომ მათ შეძლებოდათ სახელმწიფოებრივი რელიგიისათვის მეტოქეობა და წინააღმდეგობის გაწევა საქართველოში. ამიტომ, არც ქართველებს ჰქონდათ საბაბი, რომ მათ წინააღმდეგ დამოუკიდებელი ლიტერატურული ბრძოლა ეწარმოებინათ. ამით აიხსნება, რომ ქართული ანტიებრაული სარწმუნოებრივი პოლიტიკა მთლიანად ნათარგმნია, ის გამოძახილია იმ იდეური ანტაგონიზმისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ყველგან ისტორიულად იუდაიზმსა და ქრისტიანიზმს შორის. ამგვარ თხზულებათაგან, რომლებიც მეორე პერიოდიდან იჩენენ თავს, არსენ ვახესძის „დოგმატიკონში“ მოთავსებულია: 1. „წინაგანსაწყობელად ჰურიათა წამებანი წერილებრნი, ვითარმედ სამებასა შინა ღმრთეებაჲ საღმრთოთა წერილთა მიერ საიდუმლოდ იქადაგების“, რომელშიც მოყვანილია ციტატები საღმრთო წერილიდან სამების დასამტკიცებლად. 2. „სიტყვისგება ჰურიათა მიმართ“, რომელიც იწყება ასე: „ღმერთსა მიენდობოდეთ საღმრთონი, ხოლო კაცთა კაცობრივი“. 3. „სიტყვისგებისაგან ქრისტეანისა და ჰურიისა, წამებანი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესთვის წმიდათა წერილთაგან“, კითხვა-მიგების სახით. 4. „თუ ვითარ ჯერ არს შეწყნარებაჲ, რომელნი ჰურიათაგან სარწმუნოებასა ქრისტეანეთასა

მოუხდებოდის“ – მოკლე და სრული, ნახევრად პოლემიკური, ნახევრად ლიტურგიკული, რომელიც „დოგმატიკონში“ არსენის შემდეგაა შეტანილი. 5. „სიტყვისგებაჲ ჰურიისა მიმართ“ თეოდორე აბუკურასი, იმ შრომაში, რომელიც მას მიუწერია „მთავრისა მიმართ ედესისა შეიგანთაისა“ 6. XVIII საუკუნის გასულს, 1786 წ, დიმიტრი ბაგრატიონს უთარგმნია რუსულიდან „ურიათა მიმართ სიტყვისსაგებელი თხზულება“ სამოელ რაბინისა, რომელსაც „ოქროს აღნაქესი“ ეწოდება და რომელიც შეიცავს იმის მტკიცებას, რომ იესო ქრისტე არის ჭეშმარიტი ღმერთი, ძე ღვთისა, მოსული ქვეყნად. კ. კეკელიძის მოსაზრებით, ჩამოთვლილის გარდა ანტიუდაისტური თხზულებანი ქართულ ენაზე ცნობილი არაა (17,446-447).

რაც შეეხება მაჰმადიანობას. რელიგიას, რომელმაც მაზდეანობა ჩაანაცვლა. ეს რელიგია, გამოჩენის დღიდან, ისტორიულ მტრად გადაექცა საქართველოში ქრისტიანობას და ქართველებს მისგან არასდროს ჰქონიათ საშველი. ჩვენი ხანგრძლივი, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის შინაარსი ზოგადად წარმოადგენს გარეშე მტერთან მუდმივ ბრძოლას, უმთავრესად ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობას შორის ბრძოლის სახით. ამიტომ, ქართულ პოლემიკურ მწერლობაში სამაჰმადიანო დარგი, როგორც ნათარგმნი, ისე ორიგინალური, შედარებით ფართოდაა წარმოდგენილი. თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული მწერლობის პირველ პერიოდში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „აბო თბილელის მარტვილობას“, რომელშიაც მაჰმადიანობა იდეურად არის შეფასებული, ამ დროიდან არაფერი გვაქვს შემორჩენილი. ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ თვით ბერძნულ ენაზე სისტემატური ლიტერატურული ბრძოლა ისლამის წინააღმდეგ მხოლოდ IX საუკუნიდან იწყება. მაშასადამე, ანტიმაჰმადიანური პოლემიკა საქართველოში უნდა დაწყებულიყო მწერლობის მეორე პერიოდში. არსენ ვაჩხეძის „დოგმატიკონში“ ჩვენ გვაქვს შემდეგი ამგვარი ნათარგმნი თხზულებები: 1. „სარკინოზთა მიმართისა სიტყვისგებისაგან ნეტარისა თეოდორე აბუკურადის“, რომელშიც რვა სტატიაა: ა) „ჟამად-ჟამად შემთხუეულნი ეკლესიისადა კუეთებანი მწუალებელთანი“, ბ) „სხუად ქადაგებაჲ, ვითარმედ მუჰამედ არ არს ღმერთისაგან“, გ) „გამოჩინებაჲ ჭეშმარიტი მაგალითისა მიერ, ვითარმედ მტერი იყო ღმრთისაჲ მუჰამედ და ვითარმედ ეშმაკისა მიერ იგუემებოდა“, დ) „აღსარებაჲ და დამტკიცებაჲ ქრისტიანობისაჲ უკნინესთაგან ქადაგებისათა“, ე) „სხუად სიტყვისგებაჲ გამომაჩინებელი, ვითარმედ ხორცი ქრისტესი არს შეწირული იგი და კურთხეული პური“, ვ)

„სხუად სიტყვისგებად ერთგვის ქორწინებისათვის“, ზ) „არცა ვნებასა მისსა დაიხსნა გუამი ქრისტესი“, თ) „გამოჩინებად, ვითარმედ აქუს ღმერთსა ძე თანაარსი, თანადაუსაბამოდ და თანასამარადისოდ“. არის ერთი კითხვა—მიგება ქრისტიანსა და მაჰმადიანს შორის იმ სიტყვისგებაშიც, რომელიც თეოდორე აბუკურას მიუწერია „მთავრისა მიმართ ედესისა შეიგანთადასა“. აქვეა ნახევრად პოლემიკური, ნახევრად ლიტურგიკული „წესი, რომელი იქმნების მოქცეულსა ზედა სარკინოზთაგან წმიდისა მიმართ და ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა ჩუენ ქრისტიანეთადასა“. იმავე დოგმატიკონის ზოგიერთ ნუსხაში და ცალკეც, ჩვენ გვხვდება ერთი ანტიმაჰმადიანური საპოლემიკო თხზულება, რომელსაც ასეთი სათაური აქვს: „ხსენებად სიტყვისგებისად და სასჯელისად სჯულისათვის ქრისტიანეთადასა და სარკინოზთა“. კ. კეკელიძის აზრით, ეს თხზულება ორიგინალური ქართული ნაწარმოები უნდა იყოს, შესრულებული ქართველი ავტორის მიერ. შემდეგ საფეხურს ქართული ანტიმაჰმადიანური მწერლობის ისტორიაში შეადგენს XVI საუკუნეში ბაგრატ ბატონიშვილის მიერ დაწერილი „მოთხრობად სჯულთა უღმრთოთა ისმაილიტთადა“, რომელიც XVII საუკუნის გასულს, თუ XVIII-ის დამდეგს გაულექსავს მოქმედის მიტროპოლიტს იაკობ დუმბაძეს. XVIII საუკუნეში ტიმოთე გაბაშვილს დაუწერია პოლემიკური შრომა მაჰმადიანთა წინააღმდეგ. უნდა დავასახელოთ ერთი ორიგინალური ანტიმაჰმადიანური თხზულებაც „ამბავი მაჰმადისი, თარგმანთა შინა ფსალმუნთასა შემოხმული და წიგნთაგან მაჰმადიანთასა გამოღებული, და ნათესაობა მათი“. თეიმურაზ ბატონიშვილის აზრით ამ თხზულების ავტორია იოსები, ხუცესი და მოძღვარი, რომელიც ბაგრატ IV-ის დროს ცხოვრობდა.

ანტიმაჰმადიანური პოლემიკა მოითხოვდა, რომ ქართველებს მაჰმადიანთა ყურანი გაცნობილი ჰქონოდათ. ჩანს, რომ ეს ასეც იყო. ზაქარია ჭიჭინაძის სიტყვით, ის გადმოაქართულეს სპარსეთში მყოფმა ქართველ – მაჰმადიანმა ბატონიშვილებმა.

ჩვენს წინაპრებს დიდი წვლილი შეუტანიათ იმ თხზულებათა თარგმანებშიც, რომლებიც მიმართულნი იყვნენ ქრისტიანობის წიაღში აღმოცენებული სხვადასხვა მწვალებლობის წინააღმდეგ. ეს მწვალებლობებია: არიანობა(IV ს-ის მეორე ნახევრის დამდეგს 350-356 წწ, იმპერატორ კონსტანტის დროს დამყარდა იბერიაში), ნესტორიანობა, ორიგენიზმი, აგვისტინიზმი, მონოფელიტობა, ხატმებრძოლეობა, კათოლიციზმი, მონოფიზიტობა, საინტერესოა ქართველთა პოლემიკა სომეხთა მიმართ. პოლემიკის გასაცნობად

მკვლევარს დიდ სამსახურს გაუწევს არსენ ვაჩეხიძის „დოგმატიკონი“ და სხვადასხვა პოლემიკური კრებული, რომელთა ზოგადი სათაურია „სიტყვისგებად მართლმადიდებელთა აღსარებისაჲ“, (იხ.17,449-450).

გარდა პოლემიკისა წარმართობასთან, საყურადღებოა, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში გვხვდება პოლემიკა ძირითადი ქრისტიანული დოგმატების სწორად გააზრების თაობაზეც. ამ მხრივ უნდა გამოვეყნოთ ქართლის კათალიკოსის არსენ II-ის მიერ IX საუკუნეში განახლებული „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ შესავალი, სადაც ავტორი ეკამათება არიოზს, რომელმაც ძე ღვთისა გაიაზრა როგორც კაცი და ვერ შეიცნო მასში „ბუნებად ღმერთებისაჲ დაუსაბამოდ“. კამათი გრძალდება არიოზის მიმდევართა მისამართითაც, რომელნიც ქრისტეს მართალია მიიჩნევენ ღვთის სიტყვად, მაგრამ თვლიან, რომ მასში „სული კუალად დაბადებულთა შეაერთეს“. ავტორი პოლემიკას წარმართავს სულიწმიდის სწორად გააზრების თაობაზეც. ეკამათება მაკედონს (კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსი 355–359 წლებში, რომლის მომხრეები ცალკე ფრაქციას წარმოადგენდნენ 381 წლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე კონსტანტინოპოლში), რომელმაც სული ღმერთის მიერ შექმნილად და “მადლით მოვლენილად” გამოაცხადა. ეს პოზიცია უკუგდებულა ბიბლიური პასაჟების ინტერპრეტირებით, რომელსაც მოსდევს ავტორის კითხვა: „უსულო ვითარმე იყო მამად ვიდრე დაბადებამდე მის სულისა?!“ (17,447).

მეცნიერ ე.ხინთიბიძის თვალსაზრისით, ბიბლიის თარგმნის კვალდაკვალ (რაც, ალბათ, IV საუკუნით უნდა დათარიღდეს, რადგან V საუკუნის I ნახევარში ბიბლიური წიგნების არსებობას უკვე ადასტურებენ როგორც ქართული, ისე უცხოური წყაროები), ქართულად მალე ჩნდება ნათარგმნი ქრისტიანული ეგზეგეტიკისა და პოლემიკის ძეგლები. თარგმნა თავდაპირველად ბერძნული ენიდან ხდებოდა, რაზეც მიუთითებენ ძველი ქართველი ავტორები (გიორგი მცირე, XI ს.) და ადასტურებენ უძველესი ქართული ნათარგმნი ძეგლები, რომელთა თეოლოგიური ტერმინოლოგია უშუალოდ ბერძნულზეა დამოკიდებული და სრულიად თავისუფალია სომხურთან მიმართებისაგან (სვეერიანე გაბალონელის „ექუსთა დღეთაჲ“). შემდგომში, V ს. მეორე ნახევრიდან, იწყება სომხურიდან თარგმნა, რაც ინტენსიურად გრძელდება დაახლოებით VII ს. მეორე ნახევრამდე. VIII საუკუნიდან, ბერძნულის პარალელურად თხზულებები ითარგმნდება არაბულიდან. X ს. უკანასკნელი მეოთხედიდან კი ბერძნული გზით მთელი სასულიერო მწერლობის ამომწურავი

ათვისება იწყება, რაც გადაიზრდება, ერთი მხრივ, მაქსიმალურად ზუსტი მთარგმნელობითი პრინციპის დამკვიდრებაში და მეორე მხრივ, ცნობილი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თხზულებების კომენტირებაში. ასეთი ტიპის საქმიანობა გრძელდება XIII ს-ის პირველი ნახევრის ჩათვლით.

ადრინდელი შუასაუკუნეების საქართველოში მდიდარი სასულიერო მწერლობა შეიქმნა. ორიგინალური სასულიერო ლიტერატურა ქართულ ენაზე V ს-დან ჩნდება, რომელიც თავდაპირველად ორი უანრიო-ჰაგიოგრაფიითა და, უფრო მოგვიანებით, ჰიმნოგრაფიითაა წარმოდგენილი. ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიაში საკმაოდ ხშირად გვხვდება საქრისტიანო ფილოსოფიის ანუ თეოლოგიური დებულებები, რომლებიც ქრონოლოგიურად ადრინდელ თხზულებებში შედარებით ნაკლებადაა წარმოდგენილი (37,148).

V-X საუკუნეების ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია მკვეთრად წარმოაჩენს ძირითად თეოლოგიურ პოსტულატებს: დაუსაბამო და უსასრულო ტრანსცენდენტულ სამპიროვან ერთარსება ღმერთს, როგორც სამყაროს დამბადებელს, მის გამგებელს და ყოველთა საქმეთა მოქმედს („მარტვილობანი“ ევსტათი მცხეთელისა, ჰაბო ტფილელისა, „ცხოვრებანი“ გრიგოლ ხანძთელისა, იოანე ზედაზნელისა); ღმერთს, რომელიც არის უხილავი, უჟამო, უზომო და უცვლელი, მარტივი და არაშედგენილი, მარადიულად თვითმობრავი და თავისი საკუთარი ძალით ძლიერი („ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა“: „არს იგი უხილავ, უჟამო, დაუტევნელ, უცვალებელ,- უცვალებელ თვინიერ ვითარებისა, თვინიერ რაოდენობისა, ხატებისა,- შეუპყრობელ და შეუნაწევრებელ, თვით იძრვის მარადის ძრვითა, თავით თვისით ძლიერ“). ღმერთის ბიბლიურ სახელთა (კარი, გზა, ტარივი, მწყემსი, ლოდი, მარგალიტი, ყუავილი, ანგელოზი, კაცი, ღმერთი, ნათელი, ქუეყანა, მარილი, მატლი, მდოგვის მარცვალი, მზე სიმართლისა), სიმბოლურ განმარტებებს („მარტვილობა ჰაბო ტფილელისა“); სამების მეორე ჰიპოსტაზის ღმერთის სიტყვად სახელდებას („მოქცევაი ქართლისაჲ“) (37,151).

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გვხვდება ღმერთის არსებობის არგუმენტირებაც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ბალავარიანის“ ქართული რედაქციები – „იოდასაფის ცხოვრება“ და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“. იოდასაფი მის მოძღვარს ბალავარს სთხოვს აუხსნას, თუ როგორ დამტკიცდება ღმერთის არსებობა? ბალავარი მიუთითებს ღმერთის შექმნილ ქვეყნიერებაზე: „და რამეთუ იხილო ჭურჭელი რაიმე შექმნილი, დაღათუმცა მოქმედი არა ჰნახე, სწამევე, ვითარმედ უვის შემოქმედი. . . . ხოლო მე, რაჟამს

ვიხილეთ თავი ჩემი და განვიცადე აგებულება ჩემი, ვცან, რამეთუ მივის შემოქმედი და ვითარცა ენება, დამბადა და გამომხატა თვინიერ კითხვისა ჩემისა. და უკეთუძე მე ვიყავ დამბადებელი თავისა ჩემისა, უმეტესძე ვყავ თავი ჩემი სიშუენიერითა და სისრულითა ჰასაკისაითა“ (25,14). კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ ამ მსჯელობაში შეინიშნება მოხმობა სქოლასტიკაში ცნობილი ღმერთის არსებობის დასაბუთების ორი მეთოდისა: ფიზიკოთეოლოგიურის(შექმნილს უნდა ჰყავდეს შემოქმედი) და კოსმოლოგიურის (რადგანაც არსებობს სასრული, იგულისხმება, რომ არსებობს აბსოლუტურიც, ე.ი. შემქმნელი შემოქმედი) (17,450).

ძველი ქართული პოლემიკური მწერლობის ზოგადი მიმოხილვის შემდეგ, კვლავ დაგუბუნდებით პოლემიკას წარმართობის (მაზდეიზმის, ცეცხლთაყვანისმცემლობის) წინააღმდეგ, რადგან სწორედ ეს პოლემიკა გახლავთ ჩვენი ინტერესის საგანი.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდგომ ეტაპზე, ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობისათვის აუცილებელი გახდა ლიტერატურული პოლემიკით საზრდოობა წარმართობასთან საკამათო საშუალებად, რადგან, ქრისტიანობას ტრადიციულად საქართველოში ჰყავდა უამრავი მტერი, საქართველოს კი უამრავი წარმართი დამპყრობელი. მათ შორის იყო განუწყვეტელი ბრძოლა, როგორც ფიზიკური, ისე ლიტერატურული, მორალური. ქრისტიანი ქართველები წარმართული სამყაროსგან მუდმივად იცავდნენ საკუთარ ენას, მამულს და სარწმუნოებას. სარწმუნოების დასაცავად ისინი სიცოცხლესაც წირავდნენ. საგულისხმოა, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ერთად ილაშქრებდა მაზდეიზმისა და წინაქრისტიანული წარმართობის წინააღმდეგ, რადგან ქრისტიანობა საქართველოში სწორედ ამ ორი რელიგიის ბაზაზე შემოვიდა. განსაკუთრებით მწვავე პოლემიკა ქრისტიანობისა მაზდეიზმის (ცეცხლთაყვანისმცემლობის) წინააღმდეგ იყო მიმართული, რადგან სპარსეთი მრავალი საუკუნის განმავლობაში ბოგინობდა საქართველოში და ნერგავდა თავის მაშინდელ რელიგიას, მაზდეანობას.

ქრისტიანობის საქართველოში შემოსვლის პერიოდიდან მოყოლებული, ქართული კულტურა და ლიტერატურა აშკარად შერწყმულია დასავლეთის ქრისტიანული ქვეყნების კულტურასთან და ლიტერატურასთან, განსაკუთრებით კი ქრისტიანულ ბიზანტიასთან. ახლად აღმოცენებულ ქრისტიანობას რომის იმპერიაში (ანტიკურმა) წარმართობამ სასტიკი ბრძოლა გამოუცხადა. ეს

ბრძოლა იყო: ფიზიკური და ლიტერატურული. ქრისტიანებს შეუბრალებლად აწამებდნენ, სდევნიდნენ. წარმართული ფილოსოფიის წარმომადგენლები ქრისტიანების წინააღმდეგ წერდნენ სპეციალურ შრომებს, რომელშიც მიწასთან ასწორებდნენ ამ ახალ რელიგიას, მის მიმდევრებს კი სახელმწიფო წყობის მოღალატეებად მიიჩნევდნენ. თავისმხრივ ქრისტიანები თავს იცავდნენ ასევე ლიტერატურული გზით. თავიანთი რიგებიდან გამოჰყავდათ ისეთი ადამიანები, რომლებსაც განათლება ჰქონდათ მიღებული წარმართულ სკოლებში და რომლებსაც შეეძლოთ არგუმენტირებულად დაპირისპირება წარმართობასთან. ისინი წერდნენ ისეთ თხზულებებს, რომლებშიც აბათილებდნენ წარმართთა ბრალდებებს და ქრისტიანობას ამართლებდნენ როგორც ფილოსოფიურად, ისე მორალურად. ამასთან ერთად ისინი ამუღავნებდნენ წარმართული რელიგიისა და კულტის სისულელეს, ღმერთების შესახებ მითოლოგიურ თქმულებათა უაზრობას და იმ დროს გაბატონებულ ფილოსოფიურ სისტემათა სუსტ მხარეს. ფაქტია, რომ ჯერ კიდევ II ს-დან რომში იწყება ნამდვილი პოლემიკა წარმართობასა და ქრისტიანობას შორის. ქრისტიანული პოლემიკის წარმომადგენლები ამ დროს ცნობილნი არიან აპოლოგეტების სახელით. ასეთი მდგომარეობა იყო რომის იმპერიაში. რაც შეეხება საქართველოს, ჩვენ უკვე ვიცით „კოლაელ ერმათა წამების“ მაგალითზე, რომ ქრისტიანობას აქტიურად ებრძოდა ადგილობრივი წარმართობა. ძველი ქართული ძეგლებიდან: „კოლაელ ერმათა წამების“, „ნინოს ცხოვრების“ და „ბალაგარიანის“ გარდა, სხვა ნაწარმოებებში არ უნდა იყოს შემონახული ცნობა იმის მანიშნებლად, რომ ამ ბრძოლას ქრისტიანთა წინააღმდეგ აწარმოებდა ადგილობრივი ხელისუფლება. სხვა შემთხვევაში, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, ქრისტიანობის წინააღმდეგ მებრძოლთა როლში გამოდიან გარეშე, დამპყრობი ძალები. თავდაპირველად ცეცხლთაყვანისმცემელი (მეზდეანური) ირანის მარზპანები, ხოლო შემდეგ მაჰმადიანი არაბეთის ამირები. ამ წარმართული ქვეყნების აგრესია ქრისტიანული საქართველოს მიმართ განსაკუთრებით იმით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რომ ქრისტიანობა საქართველოს პოლიტიკურად და კულტურულად აკავშირებდა ირანის და არაბეთის მოწინააღმდეგე ქრისტიანულ ბიზანტიასთან. მაზდეანობის და მაჰმადიანობის გავრცელებით კი, წარმართული ქვეყნები გაწყვეტდნენ საქართველოს კავშირს ბიზანტიასთან. პირველ რიგში ეს უნდა ითქვას ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე, რომელიც ჩვენში გარკვეულწილად

ქრისტიანობამ ჩაანაცვლა და რომელიც შემდგომში კვლავ თანდათან გაძლიერდა (15,43).

საგულისხმოა, რომ ქართული ქრისტიანული მწერლობა, ცეცხლთაყვანისმცემელ დამპყრობელთან პოლემიკისთვის, ხშირად, ლიტერატურულ მასალას ბიზანტიურ მწერლობას დაესესხებოდა ხოლმე, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობა ბიზანტიაში ილაშქრებდა ანტიკური წარმართობის წინააღმდეგ და არა ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ. ამას ჰქონდა თავისი მიზეზები. კერძოდ: ლიტერატურულ პოლემიკაში ბიზანტიური მწერლობა უფრო მეტად გაწაფული იყო. თანაც, ბიზანტია იყო საქართველოს ქომაგი მაზდეანურ ირანთან პოლემიკის დროს და ამ ქვეყანაში ქრისტიანობა საქართველოზე ადრე გავრცელდა. სწორედ ამ მიზნით, ბერძნულიდან ქართულ ენაზე ითარგმნებოდა უამრავი საეკლესიო ლიტერატურა: ლიტურგიები, მარტვილობები. პარალელურად, ქართულ ენაზე იწერებოდა და ბერძნულად ითარგმნებოდა მრავალი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი.

ბერძნულ-ბიზანტიურ მწერლობაში იყვნენ აპოლოგეტები, რომლებიც თავიანთ „აპოლოგიებში“ ქრისტიანობის უზენაესობას უსვამდნენ ხაზს და უპირისპირდებოდნენ (ანტიკურ) წარმართობას. სწორედ ასეთი აპოლოგეტების შემოქმედების გამოძახილია ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. როგორც ჩანს, ბიზანტიურ-ქართული კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობები მხოლოდ ცალმხრივ ხასიათს არ ატარებდა, რასაც ცხადყოფს მეცნიერთა არაერთი საფუძვლიანი გამოკვლევა (4,293). იმდროინდელი ქართველი მწერლები ისე ისრუტავდნენ ყველაფერს ბიზანტიური ლიტერატურიდან და მწერლობიდან, რომ ხშირად მათ შემოქმედებაში ჩართული აღმოჩნდებოდა ხოლმე ისეთი ძეგლი, ამ ნაწყვეტი ისეთი თხზულებიდან, რომელიც საკუთარ ენაზე უკვე გამქრალი იყო გარკვეული მოვლენების გამო. საგულისხმოა, რომ ქართველი მწერლები ამგვარ ლიტერატურულ მასალას რთავდნენ იმ პირთა „მარტვილობებში“, რომლებიც საქართველოში მაზდეიზმის მსხვერპლნი ხდებოდნენ.

ერთ-ერთი ასეთი თხზულება, რომელშიც ნაჩვენებია პოლემიკა რომაული წარმართობის წინააღმდეგ (თუმცა მასში ვხვდებით მაზდეანთა მთავარი დვთაების ცეცხლის სტიქიის კრიტიკას) და რომელიც, გამოყენებული აღმოჩნდა ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან საპოლემიკო საშუალებად იმ დროს, როდესაც უკვე გამქრალი იყო საკუთარი მწერლობიდან, გახლავთ, II ს-ის ბერძენი აპოლოგეტის, არისტიდეს „აპოლოგია“. საგულისხმოა,

რომ იმ თხზულებათა შორის, რომლებიც ბრძოლას აწარმოებდნენ წარმართობის სხვადასხვა სახესთან, მათ შორის ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, ყველაზე ღირებული ქართული ჰაგიოგრაფიისთვის ეს „აპოლოგია“ გახლავთ. ამავდროულად, არისტიდეს „აპოლოგია“ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კლასიკური ძეგლია ქრისტიანობის რელიგიის პოზიციიდან ბერძნულ წარმართულ პანთეონთან პოლემიკისა.

ძველ ქართულ ლიტერატურაში ჩვენ არ მოგვეპოვება არისტიდეს „აპოლოგის“ ცალკე არსებული პირდაპირი თარგმანი. თუმცა, თუ გადავხედავთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს, ვნახავთ, რომ ძველ საქართველოში ეს ნაწარმოები არა მარტო ცნობილი, გამოყენებულიც ყოფილა. იმდენად აშკარაა „აპოლოგის“ გავლენა ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაზე. ეს მოულოდნელი არ უნდა იყოს. მიუხედავად იმისა, რომ VI ს-დან მოყოლებული „აპოლოგია“ ბერძნულ (ორიგინალის) ენაზე უკვე გამქრალია, ეს ნაწარმოები VI საუკუნეში სირიულად ყოფილა ნათარგმნი, ხოლო V ს-ში სომხურად. შესაბამისად, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას თავისუფლად შეეძლო არისტიდეს „აპოლოგიით“ აღმოსავლური წყაროებიდან ესარგებლა.

მიიჩნევენ, რომ ქართულ სასულიერო მწერლობაზე არისტიდეს გავლენა უნდა იწყებოდეს მეფე მირიანის დროიდან, ანუ ქრისტიანობის საქართველოში შემოსვლის პერიოდიდან (9,416).

პირველი ორიგინალური ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები ძირითადად მიეკუთვნება იმ ისტორიულ ეპოქას, როდესაც ქართველები იბრძოდნენ სპარსელების წინააღმდეგ (IV-VI) საუკუნეები. ამ პერიოდში შექმნილი მარტვილობები, მათში მოთხრობილ წამებებთან ერთად, მატიანეა იმ პერიოდის კულტურული, სოციალური და რელიგიური ყოფისა. სწორედ ადრინდელი პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“, როგორც ბერძნული თეოლოგიის პრინციპულ თეოლოგიურ არგუმენტს, რომელიც მიმართული იყო ბერძნული წარმართული პანთეონის წინააღმდეგ, მაზდეანობასთან საპოლემიკო საშუალებად და ქრისტიანობის ჭეშმარიტების დასასაბუთებლად.

უნდა აღინიშნოს, რომ II საუკუნის ბერძენი აპოლოგეტის არისტიდეს „აპოლოგია“ ზოგადად მიმართული იყო ანტიკური წარმართობის წინააღმდეგ. საქართველოში კი, არისტიდეს „აპოლოგის“ იმ პასაჟებს, რომლებიც ცეცხლის ღმერთად მიჩნევის წინააღმდეგ იყო მიმართული, იყენებდნენ სპარსული

მაზდეანობის წინააღმდეგ. არისტიდე ავითარებს იმ თეზას, რომ ცეცხლი ღმერთი არ არის, არამედ ღმერთის შექმნილია და ა.შ. ეს პოლემიკა ნათლად ჩანს ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში. საგულისხმოა, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, მაზდეურ ღვთაებასთან პოლემიკა ზოგადად წარმართობის პოლემიკის ფარგლებშია შემოტანილი, ამ ორი რელიგიური წარმოდგენის ყოველგვარი გამიჯვნის გარეშე.

დისერტაციის პირველ თავში მიმოვიხილეთ ისეთი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, რომლებშიც გვხვდება ქრისტიანობის პოლემიკა მის საწყის ეტაპზე საქართველოში არსებულ წარმართობასთან (კერპთაყვანისმცემლობასთან). ამ თავში კი მიმოვიხილავთ ყველა იმ ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელშიც გვხვდება ქრისტიანობის პოლემიკა მაზდეანობასთან (ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან).

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ, რომ ქრისტიანობის შემოსვლამდე საქართველო იყო წარმართული ქვეყანა, რომლის წარმართულ პანთეონსაც, ქრისტიანობა საწყის ეტაპზე ღვთაებრივი სასწაულებით და ფიზიკური ძალით უპირისპირდებოდა. უკვე შემდგომში კი, როდესაც ქრისტიანობამ დაამსხვრია წარმართული კერპები და წარმართული გადმონაშთები მოსპო, თანდათან ფეხი მოიკიდა და გაძლიერდა, ის იძულებული გახდა ფილოსოფიურ–თეოლოგიური პოლემიკა ეწარმოებინა სპარსელი დამპყრობლების წინააღმდეგ, რომლებიც ჩვენს ქვეყანაში ავრცელებდნენ თავიანთ რელიგიას, მაზდეიზმს, იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობას, რომლის ქართულ ძირძველ წარმართობასთან დამყნობის გზით მიღებული გარკვეული ნიშნები, წინა ქრისტიანულ საქართველოშიც იკვეთებოდა. სწორედ ამიტომაც, რომ ქართული ქრისტიანული ლიტერატურა ასე აქტიურად ილაშქრებს სპარსთა რელიგიის, ცეცხლთაყვანისმცემლობის, წინააღმდეგ და ამ პაექრობაში ის აქტიურად იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“, რისი მეშვეობითაც, განსხვავებით ძირძველ, ქართულ წარმართობასთან მარტივი პოლემიკისა, ძველი ქართული მწერლობა ამ შემთხვევაში უკვე ფილოსოფიურად ახდენს ქრისტიანული მრწამსის დადებით დასაბუთებას, წარმართობის (მაზდეიზმის) საწინააღმდეგოდ.

ქრისტიანობის პოლემიკა მაზდეიზმთან საქართველოში ძირითადად (IV-VII სს.) მოიცავს, თუმცა მაზდეიზმის გადმონაშთები კიდევ დიდხანს ჩანდა ჩვენს წარსულში. ჰაგიოგრაფიული ძეგლები შეიცავენ უამრავ პოლემიკურ ელემენტს, მიმართულს მაზდეანობის წინააღმდეგ. როგორც ვიცით, ზოროასტრიზმის (იგივე

მაზდეანობის) თავზემოხვევას საქართველოსთვის და ქართველებისთვის, დიდი ხნის ისტორია ჰქონდა. ეს სათავეს ჯერ კიდევ აქემენიდთა დინასტიიდან იღებდა. ამას მოწმობს ქართლში, კერძოდ მცხეთაში, აღმოჩენილი უამრავი ისტორიული წყარო და არქეოლოგიური მასალა. ზოროასტრიზმის გავრცელების ნიშნები ჯერ კიდევ ფარნავაზის, ვახტანგ გორგასლის მეფობის პერიოდშიც იგრძნობოდა. სასანიდების ეპოქა სპარსეთში საქართველოსთვის უკვე ის პერიოდია, როდესაც ქართული ეკლესია ითვლის უამრავ ქრისტიანობის დასაცავად წამებულ მარტვილს (9,417).

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ გახლავთ V საუკუნის ჩვენამდე მოღწეული უძველესი, ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი და ამავედროულად, პირველი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულება, რომელშიც გამოხატულია ქრისტიანობის პოლემიკა ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, ქრისტიანი შუშანიკისა და გამაზდეანებული ვარსკენის დაპირისპირების სახით. სპარსეთიდან დაბრუნებულ ვარსკენს, შუშანიკი ასე მიმართავს: „შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარჰყავ და ცეცხლსა თაყვანის ეც.“ შუშანიკი ვარსკენს ამის მერე უღმერთოდ მოიხსენიებს: „აღიარა ატროშანი და შეერთო იგი უღმერთთა“(28,12). ამ ნაწარმოებში, ჩვენ ვხვდებით წმინდა წიგნების ჩამონათვალს: „ევანგელეს“, „მოწამეთა წიგნს“, „დავითნს“, „ფსალმუნს“: „ხელთა აღიხუნა დავითნი და მცირეთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავლნა“(28,13). ნაწარმოებში ვხვდებით ასევე ქრისტიანულ დებულებებსა და გარკვეულ პოლემიკურ მიმართულებებს. ნახსენებია სიტყვა ეკლესია, ტაძარი. შუშანიკი ღმერთს მადლობას სწირავს შვილების ბოძებისათვის: „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ იყვნესვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოციქულნი იყვნეს. ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და მე დამიცევ საქმეთაგან მტერისათა“ (28,14). ავტორს ხშირად მოჰყავს პავლე მოციქულის სიტყვები: „რამეთუ მასმიეს მე პავლეს მოციქულისაგან არა დამონებულ არს ძმაჲ, გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“ (28,14). საინტერესოა ვარსკენის და შუშანიკის დიალოგი: „მამამან შენმა აღჰმართნა სამარტვილენი და ეკლესიანი აღაშეინნა, და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყენენ და სხვად გარდააქციენ კეთილნი მისნი. მამამან შენმა წმიდანი შემოიხვნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნენ. მან ღმერთი ცათაჲ და ქვეყანისაჲ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარჰყავ და ცეცხლსა თაყვანის ეც. და ვითარცა შენ შემოქმედი შენი უვარჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხეყავ“ (28,15). შუშანიკი ქრისტიანობის

დასაცავად 6 წელი მარხოლობდა, წმინდა წიგნებს ეცნობოდა, ბევრს ითმენდა, მაგრამ სულიერად ბრწყინდებოდა. ერთი იმედით: „განვისაჯნეთ მე და ვარსქენ პიტიახში მუნ, სადა –იგი არა არს თვალღებად წინაშე მსაჯულისა მის მსაჯულთაჲსი და მეუფისა მის მეუფეთაჲსა, სადა არა არს რჩევაჲ მამაკაცისა და დედაკაცისაჲ, სადა მე და მან სწორი სიტყვაჲ ვთქვათ წინაშე უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესა“. ნაწარმოებში სამების ერთარსებაა ნაჩვენები: „სადიდებლად და საქებელად ღმრთისა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, რომლისა შუენის დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე, ამჴნ“ (28,29).

„შუშანიკის წამებაში“ გამოსატული ქრისტიანობის უზენაესობა, რწმენა იმქვეყნიური ყოფისა, სადაც ღვთაებრივი სამართლის საბრძანებელია და ამქვეყნიური სოფლის წარმავლობა, IX–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში „იოდასაფის ცხოვრება“ უკვე მკაფიო ფილოსოფიური ფორმულირებითაა ჩამოყალიბებული: „ხოლო არსი იგი მერმე იგი სოფელი არს და არა–არსი–სოფელი ესე“ (37,151).

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“

პოლემიკური პასაჟები თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი ქრონოლოგიურად მეორე ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“. ეს თხზულება დაწერილი უნდა იყოს VI ს. ბოლო წლებში, უცნობი ქართველი ქრისტიანის მიერ. შეიძლება ითქვას, რომ ეს თხზულება ერთადერთი თხზულებაა ამ პერიოდიდან, რომელსაც გადაკეთება არ განუცდია და ძველი სახე შედარებით კარგად შემოუნახავს. ამ ძეგლში მოთხრობილია, თუ როგორ აწამა ირანის მარზპანმა მცხეთაში გადმოსახლებული ცეცხლთაყვანისმცემელი სპარსი გვირობანდაკი, რომელსაც ქრისტიანობის მიღების შემდეგ ევსტათი დაერქვა და რომელიც არ დაემორჩილა მარზპანის მოთხოვნას უკანვე დაბრუნებოდა მამაპაპეულ მახდევანობას. თხზულებაში მოხმობილია დიდი დიალოგი, რომელშიც ნაჩვენებია, თუ როგორ ამართლებს ევსტათი ქრისტიანობას და რის საფუძველზე უარყოფს ის ცეცხლთაყვანისმცემლობას. ამ დიალოგში გამოყენებულია არისტიდეს „აპოლოგია“ არა მხოლოდ აზრობრივად, არამედ ხშირ შემთხვევაში სიტყვიერადაც. ეს ნაწარმოები არისტიდეს „აპოლოგიასთან“ მიმართებაში ნამდვილი აღმოჩენაა. ამაში დავრწმუნდებით „აპოლოგიის“ ტექსტის შედარებისას „მარტვილობის“ ტექსტის შესაბამის პასაჟებთან. მიჩნეულია, რომ ეს პირველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებია, რომელშიც ასე თვალსაჩინოდ იგრძნობა აპოლოგეტური სულისკვეთება და ფილოსოფიურ–თეოლოგიურად ხდება წარმართობასთან დაპირისპირება. მიუთითებენ, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“, კერძოდ მის იმ ნაწილს, სადაც, სათანადო არგუმენტაციით, უგულვებელყოფილია ბუნების მოვლენათა (ამ შემთხვევაში ცეცხლის) ღვთაებრიობა (18,205).

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტის მიხედვით, ევსტათი იყო კაცი, რომელიც იყო ეროვნებით სპარსი, მოგვი. იგი კარგად იყო ინფორმირებული სხვა რელიგიებში, იცნობდა სხვადასხვა კულტებს და მაინც ეძებდა ჭეშმარიტებას და მან ქრისტიანობა აირჩია ჭეშმარიტ რელიგიად. მნიშვნელოვანია ის სიტყვები, რომლებსაც ევსტათი წარმოთქვამს მარზპანის წინაშე მეორედ დაკავებისას. ამ სიტყვის მეორე ნაწილში ევსტათი აშკარად

უარყოფს კერპთაყვანისმცემლობას და ზოროასტრიზმს. “მარტვილობის” ტექსტის პოლემიკურ პასაჟებში, თითქმის ყველგან ვპოულობთ პარალელს არისტიდეს „აპოლოგიასთან“.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ მარტვილობის შემდეგი პოლემიკური დებულებები: „რამეთუ ღმერთმან, რომელმან ქმნა ცაჲ და ქვეყანაჲ, მზეჲ და მთოვარჲ და ვარსკულაენი, ზღვაჲ და კმელი, მდინარენი და შესაკრებელნი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და ტყენი, შეშაჲ და ცეცხლი, ოთხფერკნი პირუტყუნი და მკვეცი, ქუეწარმავალნი და მფრინველნი ცისანი, და მერმე კაცი შექმნა ღმერთმან და მას ყოველსა ზედა უფალ ყო იგი. ყოველი ესე დაამორჩილა კაცსა მას, და ჩუენ ამის ყოველისა შემოქმედი ღმერთი დაუტეოთ და ამას ღმრთისა დაბადებულსა ღმრთად ვხადოდითა? ნუ იყოფინ ესე! მზეჲ და მთოვარჲ და ვარსკულაენი არა ღმერთ არიან, არამედ ღმერთმან მზესა განათლებად დღისად უბრძანა და მთოვარესა და ვარსკულავთა განათლებად ღამისად უბრძანა, ხოლო ღმერთ არა არიან. ღმერთმან-ღა ღრუბელსა უბრძანის, და მოეფინის ბრწყინვალეებაჲ მზისად და მთოვარისად დააბნელის. მზე და მთოვარჲ ამისთვის არა ღმერთ არიან. მერმე კუალად ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან აღაგზნის და კაცმანვე დაშრიტის, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა, ამისთვის არა ღმერთ არს ცეცხლი. თუ ვისმე განერის და წარვიდის, რასაცა მიჰმართის, გინა ტყესა, გინა ველსა, გინა სახლსა, თუ კაცი დახუდის, და-ვე-წეს. ხოლო ცეცხლსა-ღა წყალი მიეახლის, ეგოდენი იგი ძალი ცეცხლისად დაშრიტის და უჩინო იქმნის ცეცხლი იგი; ამით არა ღმერთ არს, ხოლო ჩუენ ღმრთად გურწამს“(28,43). „მარტვილობის“ ეს პასაჟი „ანტიმაზდეანური პოლემიკის“ სახელითაა ცნობილი (18,205). საინტერესოა ამ „მარტვილობის“ შემდეგი დებულებაც: „ხოლო ჩუენ ღმერთმან ცეცხლი სამსახურებელად მოგუცა, ყინელისა განსატფობელად და ყოველისა სანოვაგისა საქმარად და ოდეს გუნებნ, აღვაგზნით და ოდეს გუნებნ, დავშრიტით. და ესრეთ არა ღმერთ არს ცეცხლი იგი“ (28,43). საინტერესოა ის პოლემიკური პასაჟიც, რომელიც მიმართულია მნათობთა კულტის წინააღმდეგ: „მზე და მთოვარჲ და ვარსკულაენი არა ღმერთ არიან, არამედ ღმერთმან მზესა განათლებად დღისად უბრძანა და მთოვარესა და ვარსკულავთა განათლებად ღამისად უბრძანა“, ხოლო მეორე და უფრო საგულისხმო, რომელიც მიმართულია ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ: „ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან აღაგზნის და კაცმანვე დაშრიტის, რამეთუ კაცი უფალ

არს ცეცხლისა, ამისთვის არა ღმერთ არს ცეცხლი (28,44)“. ე. ხინთიბიძის აზრით, ეს უკანასკნელი დებულება უნდა ემყარებოდეს მეორე საუკუნის რომაელი რიტორის არისტიდეს „აპოლოგიას“ (37,149). საგულისხმოა, რომ „მარტვილობაში“ ის სტიქიები და მოვლენები, რომლებსაც წარმართები სცემენ თაყვანს, უფრო მეტი რაოდენობითაა ჩამოთვლილი, ვიდრე არისტიდეს „აპოლოგიაში“. ამ უკანასკნელში ნათქვამია: „და სხვანი“. „მარტვილობაში“ ეს „სხვანი“ ჩამოთვლილია. ქართული „მარტვილობა“ მნათობთა შორის ხაზს უსვამს მთვარესაც, რაც შესაძლოა საქართველოში არსებული მთვარის კულტითაც იყოს განპირობებული. მზის არადმერთობა ქართულ ტექსტში დამტკიცებულია მასზე ღრუბლის გაფლენით, რაც „აპოლოგიის“ ჩვენამდე მორწეულ ტექსტში ამოვარდნილია. სამაგიეროდ, აქ ნახვენებია მზის ფუნქციები და მნიშვნელობა, რაც, უნდა ვივარაუდოთ, რომ არ იყო იმ ტექსტში, რომლითაც მარტვილობის ავტორი სარგებლობდა. ცის და მნათობთა გარდა „აპოლოგიაში“ ჩამოთვლილია უამრავი სხვა სტიქია, რომლებიც არისტიდეს ღმერთებად არ მიაჩნია. „ევსტათის მარტვილობის“ ავტორი კი, აქედან ერთ მათგანზე-ცეცხლზე შეჩერებულა, რადგან მისი მიზნისთვის, მზისა და მნათობების შემდეგ, ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანი და საინტერესო სწორედ ეს სტიქია ჩანს. სტიქია, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლებისათვის უმთავრესი ღვთაება (აპურა მაზდა) იყო და მისი ჩაქრობას და უგულვებელყოფას მაზდეანები არავის აპატიებდნენ. საგულისხმოა, რომ „მარტვილობის“ ავტორი საგანგებოდ უსვამს ხაზს ცეცხლის სიმძლავრეს, რათა მით უფრო მკვეთრად გვაჩვენოს მისი სისუსტე. არისტიდე კი უფრო აძლიერებს ცეცხლის გამოყენებას ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში (15,47).

როცა ევსტათის სპარსელები სატოზიკოდ დაპატიუებენ, ის შემდეგ სიტყვებს წარმოსთქვამს: „თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს და თქუენ, მეტოზიკენიცა, ბნელ ხართ. ხოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მომიღებიეს და ქრისტეს ტოზიკსა ვტოზიკობ, რამეთუ ქრისტეს ბეჭდითა აღბეჭდულ ვარ და ბნელსა მაგას განშორებულ ვარ“ (28,30).

საინტერესოა ერთი პასაჟიც: „მერმე ღმრთისა შექმნულნი კაცნი საცხოვართა პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით. და ესრე სახედ, ვითარცა პირუტყუთა მამლობასა და დედლობასა არა იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი, და ეგრეთ აღრეულად გარდაიკადიან მამლობად და დედლობად მათი, და ეგრეცა ჩუენ კაცნი პირმეტყუელნი მათ პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით, რომელთა არა

ვიცოდეთ მშობელი თუსი, გინა შობილი, და აღრეულად გარდავიკადით ბუნებად იგი ჩუენი. ხოლო აწ მადლითა ღმრთისაითა, ვინაფთგან იქმნა ნათლის-ღებად და რჩული ქრისტეანობისაჲ იციედ კაცთა, მიერთგან დაიკსნა და განქარდა უწესოდ იგი საქმჳ“ (28,44). ეს პასაჟი მოგვაგონებს არისტიდეს „აპოლოგიის“ იმ ეპიზოდს, როდესაც აპოლოგეტი ახასიათებს ერთ-ერთი წარმართული რელიგიის, კერძოდ ბერძნული (ანტიკური) წარმართობის ზნეობრივ მხარეს. ციტატის ბოლო აბზაცს „მარტვილობის“ ავტორი ასრულებს კერპთაყვანისმცემლობის განსჯით. „აპოლოგიაში“ ამ წინადადების შესატყვისი ადგილი მოთავსებულია იმ აბზაცში, სადაც ქრისტეანობის შესახებაა ლაპარაკი, რასაც მოსდევს ქრისტეს ამქვეყნად ცხოვრების მთავარი მომენტები და დახასიათებულია ქრისტეანობის მორალური მხარე.

კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „მარტვილობის“ შესაბამისი პასაჟი სრულყოფილი არ არის. მეცნიერის აზრით, გარკვეული ნაწილი „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტისა დაკარგული უნდა იყოს და შესაძლოა, აღრე ეს პასაჟი იდენტური იყო „აპოლოგიის“ ტექსტისა. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების მთავარი მომენტები, ამ ნაკლულ ტექსტშიცაა მოცემული, მხოლოდ უფრო წინ, თქმული სამოელ არქიდიაკონის პირით. „მარტვილობის“ ავტორი ასევე სამოელ არქიდიაკონს ათქმევინებს მოკლედ ბიბლიურ ისტორიას ებრაელთა შესახებ. „მარტვილობის“ ეს ნაწილიც, ვფიქრობთ, შესატყვისება არისტიდეს „აპოლოგიის“ იმ ნაწილს, რომელშიც საუბარია ებრაელთა შესახებ. მოკლედ გადმოცემულია მათი ისტორია და დახასიათებულია მათი რელიგია (14,49).

ტექსტზე თვალის ერთი გადავლებითაც ნათელია, რომ „მარტვილობის“ ავტორი შეიარაღებულია არისტიდეს „აპოლოგიით“. ამ არგუმენტებით ხომ, II საუკუნის აპოლოგეტები, არისტიდეს მსგავსად იცავდნენ თავიანთ ქრისტეან ძმებს, რომლებიც საჯაროდ გამოდიოდნენ ღმრთის სადიდებელი სიტყვებით და მიმართავდნენ უზენაეს მმართველს და ამადლებულად ამტკიცებდნენ მართლმადიდებლობის, ქრისტეანობის უზენაესობას. სამუელ არქიდიაკონისა და ვესტათის სიტყვებში ჩანს: ტატიანეს „დიატესარონის“, „დიდაქტიკონის“ და ბიბლიის თარგუმების კვალი. მარტვილობის უცნობი ავტორი ერებს ყოფს სამ ნაწილად. არისტიდე „აპოლოგიაში“ რელიგიებს ყოფს ნაწილებად. აპოლოგიასა და მარტვილობას შორის კავშირს უფრო ნათლად წარმოაჩენს გენეზისის სქემა. ავტორი წამებისა, ამ სქემაზე დაყრდნობით, ჩვენ გვთავაზობს განსხვავებული

ელემენტებიდან სამყაროს განსაზღვრას. იგი საუბრობს ფუნდამენტურ არეულობაზე ერებს შორის, რამაც გამოყო შექმნილები და მისი შექმნილები. მარტვილობის ავტორიც არისტიდეს მსგავსად აღიარებს, რომ ყველა ელემენტი ღმერთის მიერაა შექმნილი და თავად ისინი არ არიან ღმერთები. ციურისხეულები: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები არიან მარტოოდენ ღმერთის ქმნილებები. აქაა პოლემიკა მაზდეანობის წინააღმდეგ. ადამიანის შექმნილი არ შეიძლება იყოს უზენაესი (9,430). და კიდევ ერთი საინტერესო პასაჟი: „და ესრეთ განმრავლდა და განეფინა ქრისტეანობა და განვრცნა კიდით ქვეყნისაჲთ ვიდრე კიდემდე ქვეყანისა. და ეპისკოპოსნი და მღვდელნი განაჩინნეს და ეკლესიანი აღაშეინნეს და მას შინა ჯვარი აღემართა. და ყოველსა სოფელსა ჰრწმენა ქრისტედ და აღივსო ყოველი სოფელი ქრისტეანებითა და ყოველსა ქვეყანასა იქადაგა ქრისტედ. ჰურიათა მათ, ვითარცა წინასწარმეტყველნი იგი უთხრობდეს, ეგრეთცა მოიწია მათ ზედა: რომელნიმე მახვილითა, რომელნიმე სიყმილითა, რომელნიმე სიკვდილითა მოსწყდეს და განილინეს და სხვანი ტყვეობითა განიბნინეს, რამეთუ არა დაიმარხეს რჩული ღმერთისა ცხოვლისაჲ. ხოლო აწ ქრისტეანეთა უწოდა ისრაელი, რამეთუ ისრაელი ითარგმანების: ერ ღმერთისა და მონა ქრისტედსა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე. ამენ“ (28,45).

მიგვაჩნია, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორს, წერდა რა ამ თხზულებას, ხელთ ჰქონდა არისტიდეს „აპოლოგია“. მას სათანადო პასაჟები ამ თხზულებიდან პირდაპირ არ უთარგმნია, უბრალოდ გამოუყენებია, როგორც წყარო, წარმართობის, კერძოდ მაზდეანობის გასაკრიტიკებლად. კ. კეკელიძის აზრით, „მარტვილობის“ ავტორი ორ მიზანს აღწევდა: ებრძოდა როგორც ცეცხლთაყვანისმცემლობას (ამ ბრძოლას მაშინ აქტუალური მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველთა ეროვნულ-კულტურული ცხოვრებისათვის), ისე წარმართობას (ასტრალური კულტის გადმონაშთებს, რომლებიც საქართველოში ჯერ კიდევ საბოლოოდ არ იყო დაძლეული არც მაზდეანობის, არც ქრისტიანობის მიერ) (15,49). ის ფაქტი, რომ VI ს. ქართულ მწერლობა იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“, რომელიც იმ დროისათვის უკვე დაკარგულად ითვლება, არის დიდი ისტორიულ-ლიტერატურული და კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობის, რომელიც გამოყენებულია თავისებურად, ქართულ სინამდვილესთან შეგუებით. „აპოლოგიის“ გამოყენების ფაქტი მაჩვენებელია იმისა, რომ ჩვენი წინაპრებისათვის იმ დროს უცხო არ

ყოფილა ბერძნული აზროვნების მიღწევები, რითაც ქრისტიანობა ცდილობდა თავისი მდგომარეობის განმტკიცებას და მსოფლიოში შესაფერისი ადგილის მოპოვებას. შ. ნუცუბიძე ვარაუდობდა „აპოლოგის“ არსებობას სრულიად ქართული თარგმანის სახით, ან ისეთი ფრაგმენტების სახით, რომლებიც „აპოლოგის“ მთელ არსს გადმოგვცემენ, იმდენად დიდი დოზითაა ეს ძეგლი შესული „მარტვილობის“ ტექსტში (15,49).

ის ფაქტი, რომ ნაწარმოების ავტორი იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“, ქრისტიანობის საწყის ეტაპზე შექმნილ ძეგლს, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რადგან ავტორი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ზოგადად, ძეგლი წყაროებისადმი. ამ „წამების“ ღირსება ძალზე დიდია. იმდენად დიდი, რომ ის საქართველოს ფარგლებს სცილდება და მსოფლიო მნიშვნელობის თხზულებათა ჯგუფს განეკუთვნება. მართლაც, ანონიმი ავტორის მიერ გამოყენებულ ლიტერატურულ წყაროთა უმრავლესობა თავისთავად მსოფლიო ღირებულებისაა. უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მათი შემოტანა ამ ნაწარმოებს მსოფლიო კულტურის ისტორიის კვლევაში ფასეულ ძეგლად აქცევს. ამ ნაწარმოების ავტორი, უკვე აშკარად ამჟღავნებს ბიბლიური ლიტერატურის და უძველესი მარტვილობების კარგ ცოდნას. სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა დროს არაერთხელ გამოითქვა აზრი (ა. ჰარნაკი, კ.კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, ს. ყუბანეიშვილი), რომ ანონიმთან გამოყენებულია შემდეგი წყაროები: ა) ტატიანე ასურის „დიატესარონი“ (სახარების ამბების ჩვენებისას); ბ) „დიდაქტიკონი“ (დეკალოგის, ათი მცნების გადმოცემისას); გ) არისტიდეს „აპოლოგია“; დ) თარგუმი; ე) არეოპაგეტიკა და სხვა (18,201). თხზულების ბიბლიურ ნაწილში შეტანილია ე.წ. ბიბლიის თარგუმი, ანუ ბიბლიის შინაარსის მოკლე თხრობა. სამოელ არქედიაკონის მიერ მოყოლილი ბიბლიის შინაარსი „მარტვილობის“ ტექსტში არ ემთხვევა კანონიკურ, აგრეთვე არაკანონიკურ ტექსტს, რამაც აფიქრებინა კ. კეკელიძეს, რომ აქ საქმე უნდა გვექონდეს ე.წ. თარგუმებთან, რამდენადაც „თარგუმისტი“ ჩვეულებრივ დიდ თავისებურებას იჩენს, ის ბიბლიის ტექსტს ხან უმატებს, ხან აკლებს, ხან ცვლის კიდევ. ეს თარგუმები აჰარნაკის აზრით, შესაძლოა ან სირიულიდან, ან სპარსულიდან იყოს აღებული (15,46). კ.კეკელიძეს მიაჩნია, რომ შესაძლებელია საქმე ქართულ თარგუმებთან გვექონდეს, რომელთა არსებობასაც ჯერ კიდევ ნ.მარი ვარაუდობდა (17,488).

„ეკსტატი მცხეთელის მარტვილობის“ ლიტერატურული წყაროების მიმოხილვის შედეგად ს. სიგუას მიაჩნია, რომ ამ „მარტვილობის“ ავტორი ყველაზე ახლოს სირიულ მწერლობასთან უნდა იდგეს (23,37). ა. ჰარნაკი და ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევენ, რომ „მარტვილობის“ ავტორი იყო ეკსტატის თანამემამულე, გაქრისტიანებული სპარსელი. მათი თვალსაზრისი წარმომდგარი იყო შემდეგი მოვლენიდან: ტექსტში, თარგუმების გადმოცემის დასაწყისში, ნათქვამია: „წინაღთ სპარსთა რჩული იყო. . . მერმე ღმერთმან ჰურიანი გამოირჩინა და სათნო იყენა და მისცა მათ რჩული და მცნებაჲ“ (28,45). აქვე ნათქვამია, რომ ეს გამოირჩევა და „რჩულის“ მიცემა მოხდა აბრაამის სახით. სპარსთა რჯულის თავდაპირველ რელიგიად გამოცხადება, აბრაამისა სპარსეთის მოქალაქედ, ხოლო ბაბილონის სპარსეთის ქვეყნად ხსენება, აჰარნაკისა და მ.ჯავახიშვილის აზრით, მხოლოდ სპარსელს შეეძლო, როგორც სპარსული ეროვნული თვალსაზრისის გამომხატველს. კ. კეკელიძემ კი მიიჩნია, რომ ეს თვალსაზრისი არგუმენტად არ გამოდგებოდა. მისი აზრით, სპარსთა რჯულის თავდაპირველ რელიგიად გამოცხადება, არის შედეგი არა თხზულების სპარსული ეროვნული თვალსაზრისისა, არამედ, არამედ უძველესი აპოკრიფების გამოძახილი, რომ გმირი ნებროთი, რომელიც აბრაამამდე გაცილებით ადრე ცხოვრობდა, იუნიტან გრძნეულისაგან სწავლობს სპარსთა გრძნებასა და მოგვობას, მათ ვარსკვლავთმრიცხველობას, სიბილწესა და ზღაპრობას. ერთ-ერთი ასეთი აპოკრიფი, სახელწოდებით „დაბადებისათჳს ცისა და ქუეყანისა და ადამისთჳს“, ქართულად „ნებროთის წიგნი“, ძველ ქართულ ლიტერატურაშიც შენახულა, რითაც უხვად უსარგებლიათ ბიზანტიისა და აღმოსავლეთის სრონოდრაფებს. რაც შეეხება აბრაამის სამშობლოს, ქალდეასა და ბაბილონს. აქ საქმე გვაქვს ბიბლიურ ტრადიციასთან, რომ ბიბლიის მიხედვით, ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანა ეწოდება და ორივე ხშირად სპარსეთთანაა გაიგივებული. მაგ. სპარსეთის მეფე დარიოსს ქალდეველთა მეფე ეწოდება. ზემოთ ნახსენებ აპოკრიფში სპარსეთი იწოდება ნებროთის, ქალდეველთა ქვეყნად. კ. კეკელიძის აზრით, თხზულების ბუნებრივი, ქართული სტილი, მისი დახვეწილი ენა და ღრმა პატრიოტიზმი, შეუძლებელს ხდის მოსაზრებას, რომ თხზულება იყოს ნათარგმნი უცხო ენიდან. შესაძლოა, ის თავდაპირველად, ქართულის არცოდნის გამო დაწერა გაქრისტიანებულმა სპარსელმა სპარსულ ენაზე. ან ზოგადად არაქართველის მიერაა დაწერილი ქართულად, თუნდაც გაქრისტიანებული სპარსელის მიერ. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ რთულია დადგინდეს

ნაწარმოების ავტორი. თუმცა, მისი აზრით ის არის მიმდევარი ქრისტიანობის (მონოფიზიტური) დოქტრინისა და ეროვნებით გახლავთ ქართველი (15,486-487).

ს. ყუბანეიშვილმა „მარტვილობის“ ავტორად მიიჩნია უცნობი ორთოდოქსი ქრისტიანი. შ. ნუცუბიძემ ანონიმ ავტორად „ასურელ მამათაგან“ ის ერთ-ერთი მათგანი წარმოიდგინა, რომელსაც არეოპაგეტიკის გავლენა ეტყობოდა.

„ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ჩვენამდე მოღწეული 9 ხელნაწერიდან, უძველესის თარიღის შესახებ მეცნიერებში არ არის ერთიანი აზრი. კ. კეკელიძე და ს. კაკაბაძე X ს. მიაკუთვნებენ. პ. პეეტერსი და რ. ბლეიკი კი XIII ს. დღანგს შენიშნული აქვს რომ, არისტიდეს „აპოლოგიის“ შემოსვლა ამ ძეგლში და შესაბამისად, ძველ ქართულ მწერლობაში სომხური თარგმანის საშუალებით გამორიცხებულია. რაკი ბერძნული რედაქცია IV–VI საუკუნიდან დაკარგულად ითვლებოდა, ბ. კილანავას აზრით, ბუნებრივი აღმოჩნდება ანონიმის მხრივ სირიული რედაქციით სარგებლობა (18,205).

შ. ნუცუბიძემ დასმული საკითხი არსებითად განსხვავებულ ასპექტში განიხილა. მან ყურადღება მიაქცია რუფუსის მიერ შედგენილ „პეტრე იბერის ცხოვრების“ ერთ ჩვენებას, სახელდობრ, ბაკურის პასუხს სპარსეთის მეფის წინაშე. (ბაკური, ბერძნულ წყაროთა ცნობით, ფრიად განათლებული პიროვნება იყო. მას კავშირი ჰქონდა სირიული სკოლის ნეოპლატონიკოსებთან). ბაკური თავის პასუხში ემყარება არისტიდეს. (კერძოდ, რაც ღმერთისგანაა, ის არ შეიძლება იყოს ღმერთი). აქვეა მეორე პასაჟი, რომელიც ეხება ადამიანის სარგებლობისათვის მნათობთა შექმნას. შ. ნუცუბიძეს შესაძლებლად მიაჩნია, ბაკური ჩაითვალოს ნეოპლატონიზმის პირველ წარმომადგენლად ქართველ ფილოსოფოსთა შორის, თუ არისტიდეს „აპოლოგიას“ ჩავთვლით ერთ-ერთ მის მოსამზადებელ ელემენტად.

აქედან გამომდინარე, VI საუკუნეში უნდა ვეძიოთ არისტიდეს ნააზრევის შემოსვლა ქართულ მწერლობაში. IV საუკუნიდან VI საუკუნემდე ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთათვის ეს „აპოლოგია“ უკვე ცნობილად უნდა ჩაითვალოს მისი ცოდნის ფაქტის ნიადაგზე. რაც შეეხება საკუთრივ „ევესტათი მცხეთელის წამებაზე“ საუბარს, შ. ნუცუბიძე შენიშნავს, რომ „აპოლოგია“ აქ შესულია დიდი პასაჟებით, რაც მას აფიქრებინებს თხზულების არსებობას სრულიად ქართული თარგმანის სახით, ანდა ისეთი ფრაგმენტების სახით, რომლებიც „აპოლოგიის“ მთელ არსს გადმოგვცემენ (18,206).

ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ არეოპაგეტიკური ნაკადის მიგნება, მისი რაობის გარკვევა და მასთან კავშირში, „მარტვილობის“ სავარაუდო ავტორის გამოვლენა, შ. ნუცუბიძის სახელს უკავშირდება. „მარტვილობაში“ ასევე არეკლილია ფსევდო დიონისე არეოპაგელის ბოროტისა და კეთილის თეორია, როგორც კონცეფცია. ქრისტე და ეშმაკი გააზრებულია, როგორც კეთილი და ბოროტი ძალები. იყო რელიგიური სისტემები, რომლებიც აღიარებდნენ ორივეს საწყისიერებას. მაგ: ზოროასტრიზმი, ან მხოლოდ ბოროტისას – ზურვანიზმი, ან მხოლოდ კეთილისას (მაგ. ძველი ინდური მატერიალიზმი). ეშმაკის გარეშე ქრისტე არ არსებობს და ვერც იარსებებს. „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ სავსეა გამარჯვების პათოსით. ბოროტ არსებათა ხასიათში არის შემთხვევითი გესლი, რომლის სიკეთედ გადაქცევა პოტენციურად შესაძლოა, ვინაიდან ბოროტს მიზეზი არ გააჩნია“. „არეოპაგეტიკის“ ღვთაება უზენაესი სიკეთეა. ის მიუწვდომელი ნათელია. იერარქიულად წარმოდგენილი სამყარო მის ემანაციას წარმოადგენს. ყოველ საფეხურზე გაფენილია სიკეთე. განსხვავება მის ხარისხშია. ადამიანი იმიტომაცაა წმინდანი და მის ქცევასაც აზრს აძლევს ის ფაქტი, რომ, რომ თვით ხორცის (ბოროტების) დაპირისპირებაა ფასეული სულთან (სიკეთესთან) და მისი დაძლევა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია. ზოგადად სამოთხისა და ჯოჯოხეთის გაგებას უკავშირდება რწმენა საშინელი განკითხვისა და ქვეყნის აღსასრულის შესახებ. მისი საფუძველი უძველეს წარსულში დევს ესქატოლოგიურ წარმოდგენათა სახით. გავრცელებული თვალსაზრისით, ესქატოლოგია ესაა ეთიკურ იდეებში გადამტყდარი კოსმოგონიური შეხედულება ქვეყნის აღსასრულზე, რა დროსაც სრულდება უმაღლესი ნება: ბოროტთა, შეცოდებულთა განსჯა და მართალთა დაჯილდოება. განსაკუთრებით ამას განავითარებს იუდაიზმი და ქრისტიანობა. ინდური დოქტრინა სამყაროს წარმოშობისა და თავის პირველსაწყისთან მის დაბრუნების შესახებ საყოველთაოდ ნგრევისა და განადგურების აქტით სრულდება. იუდაიზმი, ეყრდნობა რა ზოროასტრიზმში ისტორიის მისტიკურ გაგებას (ორმუზდისა და ანჰარა მანიუს მუდმივი დაპირისპირების ნიშნით ისტორიის მსვლელობა), ქვეყნის აღსასრულს თვლის კეთილისა და ბოროტის საბოლოო განყოფად კეთილის სრული გამარჯვებით. ქრისტიანობა ესქატოლოგიასთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა ქრისტეს ორგზისი მოვლენის აღიარებით: პირველად მოსვლა და მეორედ მოსვლა. პირველად ღმერთი შემნდობი და

გამომსყიდველი ცოდვათა, მეორედ მოვა ღმერთი განმსჯელი და განმკითხავი (18, 215-222).

ბ. კილანავას საეჭვოდ მიაჩნია აზრი იმის თაობაზეც, რომ ზევით მოხმობილი „ანტიმაზდეანური პოლემიკის“ შემცველი ცნობილი პასაჟი „მარტვილობაში“, თუნდაც არაპირდაპირ განიცდიდეს არეოპაგეტიკის იერარქიული სისტემის გავლენას (18,226). კ. კეკელიძეს თავის „ეტიუდებში“ შენიშნული აქვს, რომ ეს მონაკვეთი შესაძლოა არისტიდესგან მოდიოდეს (15,50). ს. სიგუა კი ფიქრობს, რომ არისტიდესთან, ისე როგორც არეოპაგეტიკის ავტორის წინა დროის მოაზროვნესთან, საგანთა განლაგება გარკვეულ წესრიგსაა მოკლებული. ეს წესრიგი მასში „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ანონიმ ავტორს შეაქვს. კერძოდ, ანონიმთან ღმერთი და ადამიანი დასახულია სამყაროს დასაწყისად და დასასრულად, პირველ და ბოლო მიზეზებად. მათ შორის გარკვეული საფეხურებია გასავლელი, რომ ღვთის სწრაფვა დავიდეს ადამიანებამდე და პირიქით. თხზულებაში მოხსენიებული „ცაჲ და ქუეყანაჲ“ მიესადაგება „არეოპაგეტიკის“ ზეციურ და საეკლესიო იერარქიებს, იმიჯნება მათ შორის საგნები და საპირისპიროდ დედნად ნაგულისხმევი „აპოლოგიისა“, ლაგდება გარკვეული წესით (23,37).

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ „ათცამეტ ასურელ მამათაგან“ აბიბოს ნეკრესელი და დავით გარეჯელი „არეოპაგეტიკას“ ნაზიარებნი იყვნენ და შესაძლოა, თითოეული მათგანი ამ მხრივ საგანგებო მუშაობასაც ეწეოდა. ამიტომაც, რომ მათ „ცხოვრებათა“ ტექსტებში შემორჩენილია ფილოსოფიური ფრაგმენტები, რომელთაც „არეოპაგეტიკის“ გავლენა ეტყობათ. შ.ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ანონიმ ავტორს, საერთო აქვს ასურელ მამებთან, განსაკუთრებით აბიბოს ნეკრესელთან, რადგან შ.ნუცუბიძე „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობასა“ და „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობას“ შორის ამჩნევს გარკვეულ მსგავსებას. „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“, მსგავსად „ევსტათის მარტვილობისა“, ზოროასტრიზმის მოძღვრების წინააღმდეგ გამოყენებულია ფიზიკურ-მატერიალისტური ხასიათის არგუმენტები. ნაწარმოებში ხდება მტკიცება იმისა, რომ ცეცხლი არაა სხვა სტიქიონებთან შედარებით არავითარი უპირატესობის მქონე. მეტიც, ავტორი ფიქრობს, რომ წყალი უფრო მნიშვნელოვანი სტიქიონია ვიდრე ცეცხლი, რადგანაც მას შეუძლია დაშრიტოს ცეცხლი. შ. ნუცუბიძის მიერ გამოითქვა

მოსაზრება, რომ შესაძლოა „აბიბოსის მარტვილობის“ ეს პასაჟი თვით აბიბოსის თხზულებიდან ჰქონდეს მოტანილი ანონიმ ავტორს.

მეცნიერი ფიქრობს, რომ შესაძლოა ანონიმი ავტორი იყოს როგორც აბიბოს ნეკრესელი, ისე დავით გარეჯელი, ან ვინმე იმავე იდეოლოგიით აღზრდილი პიროვნება. იმდენად დიდია ევსტათის სიტყვებსა და მათ სიტყვებს შორის მსგავსება. ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ შესაძლოა აღნიშნული თვალსაზრისი სწორი იყოს, რადგან ქართლში, არეოპაგეტიკურ მოძღვრებას ნაზიარებნი სწორედ ასურელი მამები არიან. ის ფიქრობს, რომ შ.ნუცუბიძის მიერ გაკვალული გზით შეიძლება წარიმართოს ამ საკითხის კვლევა მომავალშიც (იხ.18,253).

ამ ორ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტს შორის მართლაც არსებობს უდავო კავშირი, რაზეც არაერთხელ ყოფილა მითითებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამ ნათესაობას ამჩნევდა ი.ჯავახიშვილი. ს.ყუბანეიშვილიც ამჩნევდა ამ მსგავსებას, თუმცა საპოლემიკო პასაჟებს არ ეხებოდა. ლ.მენაბდე, ისევე როგორც ს.ყუბანეიშვილი, უთითებდა ამ ორი ძეგლის მსგავს ადგილებს, რაც ვლინდება დასჯის ბრძანებასა და გვამების მოპარვის ერთნაირ აღწერაში.

ევსტათისა და აბიბოსის ბიოგრაფიებშიც არის რამოდენიმე საერთო ხაზი, რაც მათ ერთი იდეის ორ პიპოსტასად წარმოაჩენთ. მაგ: ევსტათი და აბიბოსი ქართლში თითქმის ერთდროულად მოდიან (ევსტათი – 541 წელს, აბიბოსი – 543 წელს); ორივე მათგანი გამოექცა სარწმუნოებრივ დევნას; ორივენი უცხოეთიდან შემოდიან ქართლში, მცხეთაში; მათი საწმუნოებრივი აღმსარებლობა ნათლად არ არის გამოხატული; ორივენი უარყოფენ ცეცხლს, როგორც ღმერთს. განსხვავება თავს იჩენს მაშინ, როცა აბიბოსმა საკუთარი სურვილით დაშრიტა ცეცხლი და შეებრძოლა მაზდეანურ რჯულს. ეს მოქმედება რომ არა, მას ხელს არ ახლებდნენ. ისიც საგულისხმოა, რომ ასურელ მამათა შორის აბიბოსი ერთადერთია, როგორც ი.ჯავახიშვილი მიუთითებდა, ვიხეც დაიწერა არა ცხოვრება, არამედ წამება.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აბიბოსმა შეგნებულად აღწერა ისეთი ადამიანის მოწამეობრივი სიკვდილი, ვისი ცხოვრების ეპიზოდები ესმიანებოდნენ მისი ცხოვრების გარკვეულ მონაკვეთებს, ხოლო ბოლოს – თავისი გმირის კვალდაკვალ, გაიმეორა სარწმუნოებრივი სიმამაცის აქტი. ნაწარმოებიდან ფაქტია, რომ აბიბოსზე ძალდატანებას არავინ არ ახდენდა. მან უბრალოდ, თავისი ნაწარმოების გმირის ვაჟკაცობით შთაგონებულმა, დაანახა სპარსელებს

ის, რაზეც ევსტათიმ თეორიულად ილაპარაკა. ამ მოქმედების მთლიანობით უნდა შეიკრას ის რკალი, რომელიც არსებობს დასახელებულ ორ მოღვაწეს შორის. ს. სიგუა თვლის, რომ აბიბოსი დაინტერესდა მისი თავგადასავლის მსგავსი პიროვნების ბედით. არ დაკმაყოფილდა ბიოგრაფიის დაწერით და ბოლოს ისურვა, მასავით ღირსეულად დაღუპულიყო (23,52).

კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ დაწერილი უნდა იყოს VI ს. მეორე ნახევარში, არაუგვიანეს, ამ საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისისა. ს. ყუბანეიშვილის აზრით, თხზულება უნდა შექმნილიყო VI ს. 80-იან წლებში. ნაწარმოებს VI საუკუნით ათარიღებდა ა. ჰარნაკი. ი.ჯავახიშვილი ანონიმ ავტორს ევსტათის თანამედროვედ მიიჩნევდა. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ უნდა დაწერილიყო მცხეთაში. ს. სიგუა კი თვლის, რომ აბიბოსს ეს თხზულება ნეკრესში უნდა დაეწერა. მისი აზრით, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ შეინიშნება რა არეოპაგიტული თეოლოგიის გავლენა, ვინაიდან VI ს. საქართველოში არეოპაგიტული იდეის მატარებელი მხოლოდ ე.წ. ასურელი მამები იყვნენ, არეოპაგიტულ მოძღვრებას ნაზიარები ნაწარმოებიც, სწორედ მათ წრეში უნდა დაწერილიყო. „ევსტათის მარტვილობასა“ და არსენ საფარელის „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“ მოცემული ანტიმაზდეანური პოლემიკის იდეურ-თემატური და ფრაზეოლოგიური მსგავსება გვაფიქრებინებს, რომ ამ მეორე თხზულებაში არის რამდენიმე თავისუფალი ამონარიდი „ევსტათის მარტვილობის“ ტექსტიდან, რაც, სხვა არგუმენტების გათვალისწინებით, იძლევა საშუალებას, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორად აბიბოს ნეკრესელი მივიჩნიოთ (23,52).

და ბოლოს უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ მეტად შინაარსიანი თხზულებაა. ის თვალნათლივ გადმოგვცემს VI საუკუნის საქართველოს: პოლიტიკურ, საეკლესიო და კულტურულ ისტორიასა და მდგომარეობას. თხზულებიდან ვიგებთ, რომ ამ დროს ქართლში მეფობა გაუქმებულია და ქვეყნის უზენაეს გამგებლად ითვლება სპარსეთის მარზპანი, რომელიც თბილისში ცხოვრობს. სპარსელები ბლომად ყოფილან, როგორც თბილისში, ისე მცხეთაში. ისინი სხვადასხვა ხელობას მისდევდნენ. მაგ: მეხამლეობას და მეჯადაგობას. მათ ჰქონდათ თავიანთი კულტის, ცეცხლთაყვანისმცემლობის შესასრულებლად საკუთარი სიწმინდეები, რომლებშიც ისინი „ტოზიკობდნენ“, ან დღესასწაულებს იხდიდნენ. შინაურ საქმეებს სპარსელი მმართველები ადგილობრივ აზნაურებსაც ავალებდნენ.

ნაწარმოებიდან ნათელია, რომ საქართველოში პროზელიტიზმიც საკმაოდ ძლიერი ყოფილა. ქართლის ეკლესიას იმხელა ძალა ჰქონდა, რომ ქრისტიანობას იღებდნენ სშირად ჯგუფურადაც. მიუხედავად იმისა, რომ სპარსელთათვის მათი უზენაესი ხელმძღვანელისაგან, ასეთი პროზელიტიზმი არ იყო ნებადართული, ისინი მაინც ხდებოდნენ ქრისტიანები. გაქრისტიანებული სპარსელები, ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას ღამითაც ადავლენდნენ ხოლმე, რათა მათ მმართველებს არ შეეცყოთ. ევსტათი მცხეთელიც ერთ–ერთი ასეთი გაქრისტიანებული სპარსელი გახლდათ, რომელიც მოწამეობრივად აღესრულა კიდევ ქრისტესათვის.

„წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“

წარმართობასთან პოლემიკის კუთხით საინტერესოა, ადრეული პერიოდის, (IX ს.) ქართული, ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები, „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“, რომელშიც არისტიდეს ანტიმაზდეანური პოლემიკის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულებები კიდევ უფრო ცხადადაა გამოკვეთილი.

წმინდა აბიბოსი ქართლში „ათცამეტ“ ასურელ მამასთან ერთად ჩამოვიდა. მათი მიზანი იყო, საქართველოში სამონასტრო საქმიანობის განვითარებისათვის ხელის შეწყობა (23,52). ამ პერიოდში ქართლში სპარსთა გავლენაა. შესაბამისად, მათი რელიგიის, მაზდეანობის, ღვთისმსახურებაც მიმდინარეობს. აბიბოსმა განიზრახა ბრძოლა ეწარმოებინა სპარსთა რელიგიასთან. ნეკრესის ეპისკოპოსი აბიბოსი თავისი ქმედებით განასახიერებს ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ წამოყენებულ ძირითად არგუმენტს: სპარსელ მაზდეანთა დეთაებას – ცეცხლს ჩააქრობს წყლით, რის გამოც მას თბილისის მარზპანი აწამებს. მას ბრალად დასდეს: ღმერთი მოკალიო. იგი არისტიდეს „აპოლოგიის“ არგუმენტებს იშველიებს და უმტკიცებს მარზპანს: „ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დაგშრიტე. არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხუათა ბუნებათაგანი არს, ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმა სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიად, ცივი, კმელი და ცეცხლი, რომელ ერთიერთისა მპერობელობად აქუს სიმრგულესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთადათა დგანან ესენი, და უკუეთუმცა ერთიერთსა აღემატა, გან-მცა-ქარდა მეორე იგი. ხოლო თქუენი იგი ცეცხლი მისვე ცეცხლისა ბუნებისა ნაწილ არს კმელითა და ცივითა, აღმდგომი შეშისა ჭამითა მყოვარ უამიერ. ერთი მცირე წყალი დავასხ, მძლე ექმნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროდს მისა იპოვა წყალი იგი. აწ მიკურს თქუენი ესევითარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხულ გიჩნს მისი სახელის-დებად ღმრთად, რომელსა ესეოდენი სული აქუს (რამეთუ თქუენი ესე ცეცხლი თქუენდავე მონა არს და კერპთა შეურაცხის-მყოფელთა ვერვის ჰხედავს), უკუეთუ ღმერთ არს ეგე? თქუენ იტყვო, რამეთუ ოდესმე თქუენსავე სოფელსა განჰმზადეთ მსახურებად მის კერპისა, რომელ-იგი ჰქმენით ოქროსად. სატანჯველად განმზადებულსა მას თქუენ მიერ მაშინდელსა აწ ღმერთად ეწოდების?!“ (28,45) აბიბოს ნეკრესელის წამება უნდა მომხდარიყო 571 წელს, თუმცა ხელნაწერთა მიხედვით, ამ ფაქტს ოდნავ გვიან შეიძლება ჰქონოდა

ადგილი. მოგვიანებით, ვახტანგ გორგასლის მიერ აბიბოსის წმინდა ნაწილები სამთავროს ეკლესიაში დაიკრძალა.

ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“ VI-VII საუკუნეებში შექმნილი თხზულებაა. კ. კეკელიძე თვლის, რომ „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ თავდაპირველი, ე.წ. „კიმენური“ რედაქცია დაწერა IX ს. მეორე ნახევარში კათოლიკოსმა არსენ დიდმა, საფარელმა, თუმცა, ეს შრომა, თავდაპირველი სახით არ უნდა იყოს შემონახული. დაახლოებით XII ს-ში „მარტვილობა“ გადაუკეთებია და გადაუმუშავებია ნეკრესის რომელიღაც ეპისკოპოსს, იმ დროს გაბატონებული ლიტერატურული გემოვნებისა და მიმართულების შესაბამისად. მეტაფრასტს „მარტვილობის“ თავდაპირველი რედაქცია ზოგ ადგილას შეუმოკლებია, ზოგი რამ მისთვის დაუმატებია. მაგ: პროლოგი, ეპილოგი და ტექსტის შუა ნაწილში მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ცეცხლი ღმერთი არაა. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ არსენი IX საუკუნეში ვერ იხმარდა ტერმინებს – „ივერია“ და „საქართველო“, რაც XI ს-ზე ადრე არ გვხვდება ქართულ მწერლობაში. მეცნიერის აზრით, მეტაფრასტს ადებული აქვს არსენის შრომის ნაწილი, სხვა მასალა კი თავად აქვს დამატებული. მეცნიერის ვარაუდით, ნაწარმოებში გამოხატული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ პოლემიკის დიდი ნაწილი, სწორედ მეტაფრასტის წვლილი უნდა იყოს (15,53). ეს კი „მარტვილობის“ ის ადგილია, სადაც არისტიდეს პოლემიკის გამოძახილი გვესმის.

კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ არისტიდეს ნააზრევების ჩართვა თხზულებაში უნდა მომდინარეობდეს არა უშუალოდ არისტიდესგან, არამედ IX ს. ბიზანტიელი ისტორიკოსის გიორგი ამარტოლის თხზულების, „ქრონოგრაფის“ მეშვეობით, რომელიც ქართულად ითარგმნა XII ს-ში, „აბიბოს ნეკრესელი მარტვილობის“ მეტაფრასტული რედაქციის შექმნამდე რამდენიმე ათეული წლით ადრე და რომელიც, კ. კეკელიძეს, „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტის ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ მიაჩნდა. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფიდან“ ამოღებული არისტიდეს „აპოლოგიის“ პოლემიკური პასაჟის „მარტვილობის“ ტექსტში ჩართვა, მეტაფრასტი მწერლის ნახელავი უნდა იყოს XII ს-ში და არა არსენ საფარელის. ამას მეცნიერი შემდეგი საბუთების საფუძველზე ასაბუთებს. პაექრობის არსი: აბიბოსი ეუბნება მარზპანს, რომ მან დაშრიტა ცეცხლი, რომელიც ღმერთი არ არის. ამის შემდგომ, სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, რომ განრისხებულ მარზპანს უმაღვე დაესაჯა აბიბოსი.

მეტაფრასტი კი ამ სიტყვებს შორის რთავს ფილოსოფიურ ტრაქტატს ცეცხლის შესახებ, რაც კ. კეკელიძის აზრით, აუცილებელი არ უნდა ყოფილიყო. 2. გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფი“ დაწერილია 866-887 წლებში. არსენ დიდი კათოლიკოსად ჩანს დაახლოებით 860-887 წლებში. რთული გასაგები უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ 20 წელიწადში „ქრონოგრაფი“ ისეთი ცნობილი გახდა, რომ მან არსენ დიდამდე მიადწია. მეტიც, მან გამოიყენა ეს თხზულება. 3. ტექსტის ენის და სტილის მიხედვითაც ჩანს, რომ ნაწარმოები XI-XII საუკუნეების მეტაფრასული მიმდინარეობის დოგმატიკურ-ფილოსოფიური თხზულებების სტილისა და ენის ხასიათს ატარებს. თხზულების თავდაპირველ, არსენ საფარისეულ (860-887) და, მითუმეტეს, კიმენურ რედაქციაში ამ პასაჟის არსებობა ლოგიკურად გამორიცხებულია, რადგან თვით „ქრონოგრაფი“ ქართულად ითარგმნა XII ს. დამდეგს არსენ იყალთოელის მიერ. კ. კეკელიძემ ეს თვალსაზრისი განამტკიცა აგრეთვე ისეთი ფაქტებითაც, როგორცაა, მაგალითად, თხზულების კომპოზიციური მხარე, პოლემიკის რთული სტილი (რაც შემდგომი, მეტაფრასული პერიოდისთვისაა დამახასიათებელი), ასევე ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული, რაც ასევე გვიანი პერიოდიდან დასტურდება (15, 54).

კ.კეკელიძე ერთმანეთს ადარებს „მარტვილობისა“ და „ქრონოგრაფის“ შესაბამის პოლემიკურ პასაჟებს. მეცნიერი მიიჩნევს, რომ გიორგი ამარტოლი მოგვითხრობს კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის შესახებ, რაც არისტიდეს „აპოლოგის“ მთავარი თემაა. საგულისხმოა, რომ „ქრონოგრაფში“ არისტიდეს „აპოლოგის“ მსგავსად გაკრიტიკებულნი არიან: ქალდეველები, ელინები, ეგვიპტელები. მეცნიერი ფიქრობს, რომ „ქრონოგრაფის“ იმ ადგილებთან პარალელს, რომლებშიც ჩვენ არისტიდეს გამოძახილი გვესმის, სხვადასხვა საეკლესიო მწერლის (ათანასე ალექსანდრიელის, თეოდორიტე კვირელის, ნონეს, პალადი ელენოპოლელის) თხზულებებშიც პოულობენ, რაც კეკელიძის აზრით იმითაა განპირობებული, რომ გიორგი ამარტოლი „ქრონოგრაფში“ არისტიდეს გარდა სხვა წყაროებსაც იყენებს და სხვადასხვა საეკლესიო მწერალთა თხზულებების მეშვეობით, ან მათ გვერდით, გამოყენებულია არისტიდეს „აპოლოგიაც“. არისტიდეს თხზულების გამოყენება მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რადგან ვერც ერთი მწერალი, რომელიც წარმართობის გაკრიტიკებას და ქრისტიანობის დაცვას დაისახავდა მიზნად, გვერდს ვერ აუვლიდა არისტიდეს

კლასიკურ აპოლოგეტიკურ-პოლემიკურ კრებულს, თუ მისთვის ეს ხელმისაწვდომი იქნებოდა (15,53).

საგულისხმოა, რომ „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობიდან“ ამოღებული პოლემიკური პასაჟი, ზოგიერთმა მკვლევარმა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში შეიტანა. ამ კუთხით დამახასიათებელია ი. ფანცხავას გამოკვლევა: “Рассмотрение Платоновой Философии и Прокла Диадокха”. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“ განიცდის არისტოტელეს ნატურფილოსოფიის გავლენას. ამაზე მეტყველებს გიორგი ამარტოლის პოლემიკის მთელი საბუნებისმეტყველო ნაწილი, რომელიც მარტვილობაშია ჩართული. (არისტოტელეს მიხედვით არსებობს თვისებათა ორი წყვილი: თბილი და ცივი, ხმელი და ნოტიო. ამათგან მიიღება ოთხი სტიქია(ელემენტი): მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი. მაგ: ხმელისა თბილისაგან წარმოიშობა ცეცხლი. ამ ელემენტების სხვადასხვა პროპორციით შესაძლოა წარმოიქმნას ყველა ნივთი დედამიწაზე. კ.კეკელიძე თვლის, რომ არისტოტელეს შესაბამისი პასაჟები უშუალოდ არისტოტელესგან არ გადმოაქვს გიორგი ამარტოლს. ამ შემთხვევაში მას იოანე დამასკელის „გარდამოცემით“ უნდა ესარგებლა. (მოძღვრება 4 სტიქიის შესახებ, როგორც ცნობილია ემპედოკლეს მიერ ჩამოყალიბებული მოძღვრებაა, რომელიც შუა საუკუნეებს არისტოტელეს მეშვეობით გადაეცა) (15,57).

ს. სიგუა კ. კეკელიძისგან განსხვავებით მიიჩნევს, რომ ანტიმაზდეანური ტრაქტატი არ ტოვებს „მარტვილობის“ ტექსტში ჩანართის შთაბეჭდილებას, ვინაიდან ის ფაბულის განვითარების განუყრელი ნაწილია, კულმინაციური წერტილია, რასაც კვანძის გახსნა მოჰყვება აბიბოსის დასჯის სახით. ავტორმა ცეცხლის დაშრეტით შეკრა, ხოლო მისი თეორიული უარყოფით გახსნა კვანძი. აქ ერთი მთლიანი პროცესია მოქმედების განვითარებისა, რომელიც შესაძლოა წყვეტილია, მაგრამ ეს არ შეიძლება პრინციპად ავიღოთ, რამდენადაც ნაწარმოების ხარისხის გამოსატყულებაა და არა კომპოზიციური წყობისა. ამასთან, ეს პასაჟი ს.სიგუას აზრით, მოტივირებულია ტექსტის შინაგანი ლოგიკითაც. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა „მარტვილობის“ ბიბლიურ პერიფრაზთან დაკავშირებით. მეცნიერის აზრით გაჭიანურებული თხრობა ჰაგიოგრაფის მხატვრულ ოსტატობაზე, ესთეტიკურ გემოვნებასა და სამწერლო შეხედულებებზე მეტყველებს (23,43).

ს. სიგუა კ. კეკელიძის მოსაზრების საპირისპიროდ მიიჩნევს, რომ „ქრონოგრაფისა“ და „აბიბოსის მარტვილობის“ პარალელური ტექსტების შედარება, ერთის მეორისგან მომდინარეობას არ მოწმობს. მეცნიერის აზრით, პოლემიკურ პასაჟში შესული ლექსიკურ ერთეულთა ნაწილი, რომლებიც გვიანდელი პერიოდის მოვლენადაა მიჩნეული კ. კეკელიძის მიერ, (კ. კეკელიძე იმ სიტყვებზე დაყრდნობით, რომლებიც „მარტვილობის“ ტექსტში გვხვდება, რაც XI–XII საუკუნეებში შემოვიდა ქართულ მწერლობაში, თხზულებას ამავე პერიოდში შექმნილად მიიჩნევს. მაგ: აღმართა, განსწორებით, აღდგომილი, უკუე თუ, ბუნებათაგანი ნივთი, სიმრგულე და ა.შ.) გამოვლინდა ადრეულ ძეგლებშიც („შუშანიკის წამების“ ჩათვლით). ხოლო სტილისტური სირთულე, უმთავრესად დედნის თვისებად ჩაითვადა. ამიტომ, ს. სიგუას, ამ სიტყვების ტექსტში ხმარებით ნაწარმოების დათარიღება არასწორად მიაჩნია, რადგან ეს სიტყვები წინა საუკუნეების ძეგლებშიც იკითხება. მოტანილ ციტატებს შორის იგრძნობა მხოლოდ შინაარსობრივი კავშირი და არა: ლექსიკური, ფრაზეოლოგიური, სინტაქსური და სხვა სტილური მსგავსებანი.

ს. სიგუამ განმეორებით შეადარა მარტვილობის პოლემიკური პასაჟი „ქრონოგრაფის“ ნაწილებებს და მათ შორის ბევრი სხვაობა ნახა. კერძოდ: ა) „წამებაში“ საუბარია ცეცხლზე, როგორც „ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილზე, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე“, ხოლო „ქრონოგრაფში“ საუბარია ცეცხლის მონაწილეობით არა საერთოდ მატერიალური სამყაროს, არამედ მხოლოდ „ჯორცთა გუამთა“ ბუნების შექმნაზე; ბ) „წამებაში“: ოთხ ელემენტს „ერთი-ერთისა მპყრობელობაჲ აქუს სიმრგულესა მას შინა“ „განსწორებითა ნაწილთაჲთა“ და თუ ერთი ელემენტი მეორეს აღემატება, მაშინ მეორეც განქარვდეს. „ქრონოგრაფში“ უბრალოდ ურთიერთ გაყოფაზეა საუბარი და არა შინაგან დისპროპორციაზე. გ) „წამებაში“ ხაზგასმულია წყლის ძალა ცეცხლის მიმართ, ხოლო „ქრონოგრაფში“, ორმხრივი მოქმედებაა მითითებული: „მხურვალე გრილისა მიერ დაიხსნების“ და პირიქით – „გრილი მხურვალისა მიერ უჩინო იქმნების“; დ) ცეცხლის არადვთაებრიობის დასადასტურებლად „წამება“ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მას სული არ გააჩნია და იგი ადამიანისადმია დაქვემდებარებული, ხოლო „ქრონოგრაფი“ იმავე აზრს ელემენტთა შორის „შეწვენის მოქმედებისა“ და „დაუგებელად ბრძოლის“ აქტით ხსნის.

ს. სიგუა ფიქრობს, რომ საეჭვო ფაქტია, XII ს-ში ვინმეს გაელაშქრა მაზდეანობის წინააღმდეგ, რადგან VII-VIII სს. ის ისლამმა განაიარაღა და როგორც იდეური ძალა მოსპო. იგჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ IX საუკუნეშიც უკვე არავის არ ჰქონდა რეალური წარმოდგენა ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე და მას კერპთაყვანისმცემლობასთან აიგივებდნენ. სიგუას აზრით, ძნელი დასაჯერებელია, რომ XII ს. სასულიერო პირს ან საერო მოღვაწეს იერიში მიეტანა მაზდეანობაზე. თანაც ისე მტკიცე და მკაცრი არგუმენტებით, როგორც ეს ანტიმაზდეანურ პასაჟშია მოცემული. არსენ საფარელი ვერ გამოიყენებდა თავისი თხზულებისათვის გიორგი „ამარტოლის“ ხრონოგრაფს, რადგან ისინი ერთდროულად მოღვაწეობენ და ქმნიან აღნიშნულ ძეგლებს. ეს მითუმეტეს ჭეშმარიტი გახდება, თუ პინგოროყვას ვარაუდს დაუუჯერებთ, რომლის მიხედვითაც, არსენ I დიდი საფარელი კათოლიკოსობდა 845/50-872/77 წწ. ბუნებრივია, 866-867 წწ. ბიზანტიაში დაწერილი თხზულებებისათვის მას, მცხეთაში მყოფს, ხელი ვერ მიუწვდებოდა (23,46).

თუ გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფს“, როგორც „აბიბოსის მარტვილობაში“ შენახულ ანტიმაზდეანური ტრაქტატის წყაროს გამოვრიცხავთ, ისმის კითხვა: რა გზით უნდა გაცნობოდა ანონიმი ავტორი ისეთ თხზულებას, რომელიც ტექსტს მისცემდა ანტიმაზდეანურ უღერადობას.

ს. სიგუას მიაჩნია, რომ არსენ საფარელს, არისტიდეს „აპოლოგის“ გაცნობა სომხური მწერლობის მეშვეობით შეეძლო, საიდანაც საჭირო ცნობები მოაქვს ტრაქტატში „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“.

ს.სიგუამ ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ „მარტვილობაში“ ანტიმაზდეანური პოლემიკა მასში შემავალი ფილოსოფიური ფრაგმენტებით, წარმოთქმულია აბიბოსის მიერ და მსგავს საკითხებს ავტორისეული თხრობა არ იცნობს. ეს ტრაქტატი შინაარსობრივი არგუმენტირებით, გამოირჩევა „მარტვილობის“ სხვა ადგილებისაგან, თუმცა ის კომპოზიციის აუცილებელი კომპონენტია და გააჩნია ფუნქციონალური ღირებულება დრამატიზმის მისაღწევად. შ. ნუცუბიძის და შ.ხიდაშელის მოსაზრებაზე დაყრდნობით, ს. სიგუა მიიჩნევს, რომ ეს ანტიმაზდეანური მონაკვეთი თხზულებაში უნდა იყოს ამონარიდი აბიბოსის რომელიღაც სავარაუდო თხზულებიდან. (ხიდაშელს და ნუცუბიძეს ეს თხზულება არ დაუკონკრეტებიათ.) კ. კეკელიძეც, როგორც ზევით ითქვა, ამ პოლემიკურ მონაკვეთს შემდეგდროინდელ ჩანართად მიიჩნევს მისი განსხვავებული სტილის გამო. ფაქტია, რომ ტრაქტატი საფარელს არ ეკუთვნის.

ს.სიგუა თვლის, რომ ეს პოლემიკური პასაჟი არის ამონარიდი „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“. ს. სიგუამ ერთმანეთს შეუდარა „აბიბოსის მარტვილობისა“ და „ეგსტათის მარტვილობის“ პოლემიკური პასაჟები და მიუთითა მათ შორის მსგავსებაზე. მან აჩვენა არა მარტო აზრობრივი, არამედ ტექსტობრივი დამთხვევანი. მიღებული შედეგები მან შეადარა ქართული სასულიერო მწერლობის ანალოგიურ შემთხვევებს. ჩანს, რომ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა პერსონაჟი მწერლები, ავტორთა მიერ დახასიათებულნი არიან მათივე სალიტერატურო მემკვიდრეობიდან საგანგებო პასაჟების მოშველიებით. რაკი აბიბოს ნეკრესელი მისი „წამების“ ავტორს დახასიათებული ჰყავს “ეგსტათის მარტვილობის” ერთ-ერთი ძირითადი პასაჟით, ეს გარემოება მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ამ უკანასკნელის ავტორი იგივე აბიბოს ნეკრესელია (23,49). საინტერესოა „აბიბოსის მარტვილობაში“ დადასტურებული სხვა მაგალითიც. კერძოდ, დასასჯელად მიმავალი აბიბოსი მცხეთაში შიოს ეტყვის: „ლოცვა ყავ მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძუნდეს ჩვენ ზედა ამპარტავენებითა თუსითა, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი. შენ უწყი, რამეთუ ბაბილონი მარადის კერპთ-მაწყევლ არს და ღონის-მეძიებელ არიან, რადთამცა ყოველნი კაცნი თაყუანის-აცემინნეს კერპთა. და აწცა მათ უსჯულთა მისთა სახედ ეგულების, რადთამცა კუალად განაგეს ბადე და შეაყენნეს კაცნი და თაყუანის-აცემინნეს ცეცხლსა“ (28,244). ბ. კილანავას შეხედულებით, ამ პასაჟს ორმხრივი მნიშვნელობა აქვს: ჯერ ერთი, ის პირველხარისხოვან ცნობას შეიცავს ასურელ მამათა ქართული წარმომავლობის შესახებ, რადგან ისინი „ქართლს“ თავიანთ „სოფელს“ უწოდებენ, ხოლო, ქართველთა უბედურებას, საკუთარ თავზე დამტყდარ უბედურებას. შესაძლოა აბიბოსი შიოს იმ ვითარებასაც ამცნობდეს, რაც „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობაშია“ ასახული (18,259). ადარებს რა ს.სიგუა ორივე ტექსტის შესაბამის ადგილებს ერთმანეთს, მიიჩნევს, რომ ამ ადგილებს შორის მსგავსებასთან ერთად, განსხვავებაც გვხვდება. „ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ პოლემიკა მოიცავს შემდეგ საკითხებს: 1. ცეცხლის(ღმერთის) დაშრეტა; 2. წყლის უპირატესობა ცეცხლზე; 3. ცეცხლის დანიშნულება. „აბიბოსის მარტვილობის“ სათანადო პასაჟი ასეთია: 1. ცეცხლის(ღმერთის) დაშრეტა; 2. ცეცხლის, ვითარცა ღმერთის უარყოფა 4 ელემენტის მოძღვრებით; 3. წყლის უპირატესობა ცეცხლზე; 4. ცეცხლის ადამიანისადმი დაქვემდებარებული მდგომარეობა. ს.სიგუას აზრით, განსხვავებას ქმნის 4 ელემენტის მოძღვრების გადმოცემა და გამოყენება, თუმცა შ.ნუცუბიძე

შენიშნავს, რომ აქ მსგავსება უდავოა. პ. ინგოროყვა მიიჩნევს, რომ ორივე ძეგლის ავტორი იყენებს ამ მოძღვრებას. ს. სიგუა თვლის, რომ „ვესტათის მარტვილობაში“ არისტოტელეს ფიზიკისა და ლოგიკის ელემენტები არისტიდეს გზითაა შესული. აქ უნდა ჩანდეს ემპედოკლეს მოძღვრების შორეული ანარეკლიც. (წყალი და ცეცხლი ამ სისტემის მიხედვით დაპირისპირებული სტიქიები არიან). სათანადო ადგილას მას ემატება სტიქიონთა სამი საწყისი – ცივი, ხმელი, ნოტიო. თვისებათა ამ საწყისებს დაერთვის ცეცხლიც, როგორც სამყაროს შემადგენელი ელემენტი. არისტოტელესთან ცეცხლი ელემენტი (და არა თვისებათა საწყისი) ჰაერთან, წყალთან და მიწასთან ერთად. მეცნიერის აზრით, საფიქრებელია, რომ ამ პასაჟის შემდეგდროინდელ გადამწერს არ ჰქონდა ზუსტი წარმოდგენა ამ მოძღვრებაზე.

შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, „ვესტათის წამების“ ავტორი და აბიბოს ნეკრესელი არისტოტელეს მოძღვრების მიმდევრები არიან. ასევე საყურადღებოა „ვესტათის წამებაში“ გამოვლენილი არეოპაგეტული იდეის გავლენის გამეორება „აბიბოსის მარტვილობის“ ტექსტში. „აბიბოსის მარტვილობის“ პოლემიკურ ტრაქტატში შეიმჩნევა წარმოდგენა მსოფლიო წყობის და ამ მსოფლიოში ერთგვარი მიზანშეწონილობის განხორციელების შესახებ, რაც მის საფეხურებრივ წყობაში ხორციელდება. საგულისხმოა, რომ ანალოგიური არეოპაგეტული შეხედულების გავლენის გამომხატველია „ვესტათის მარტვილობის“ ის პასაჟი, რომელშიც იერარქიულობის პრინციპი შეიგრძნობა. ეს კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ ეს საპოლემიკო ტრაქტატი ამონარიდია „ვესტათი მცხეთელის“ მარტვილობიდან. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ორივე ძეგლში პოლემიკა წარმოებს პირველი პირით, რომელიც ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟია და სიტუაციებიც ერთნაირადაა მოხაზული. საპოლემიკო ტრაქტატებს შორის არსებულ განსხვავებებს ს. სიგუა ხსნის შემდეგნაირად. მისი აზრით, არსენ საფარელი „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“ სიტყვასიტყვით არ იღებს ტექსტს. ის ხელნაწერები, რომელიც პოლემიკას შეიცავენ, XVII-XVIII საუკუნეებისაა. ასევე გვიანი პერიოდის ხელნაწერით შემოგვრჩა „ვესტათის მარტვილობის“ ტექსტი. ამის გამო, შეუძლებელია ადრეული ვარიანტები შედარდეს ერთმანეთს. „აბიბოსის წამება“ XII ს-ში გადაამეტაფრასეს. ამ პერიოდში, ისევე როგორც პროლოგ-ეპილოგი, ისევე უნდა შეცვლილიყო ცეცხლთაყვანისმცემლობის საწინააღმდეგო ტრაქტატიც. „აბიბოსის მარტვილობის“ ტექსტის რთული, ტერმინოლოგიური

მეტყველება, განსხვავებით „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ სადა სასაუბრო სტილისა, იმ პერიოდის მახასიათებელი უნდა იყოს. ისევე როგორც, XII ს-ში ქართულ მწერლობაში გავრცელებული 4 ელემენტით მოძღვრების გაშლა და პოლემიკური პათოსის მაღალფარდოვანი ფრაზებით წარმოდგენა. ერთი სიტყვით, „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ კიმენური პასაჟი გადამეტაფრასებულ იქნა „აბიბოსის წამებაში“ (23,50).

სწორ შემთხვევაში „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ავტორი უცვლელად იღებს ფრაზებს „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“. საინტერესოა, ამდენი შესწორებისა და გადაწერის შემდეგ, როგორ დარჩა ტრაქტატში რამდენიმე საერთო ფრაზა, როგორც სტერეოტიპული გამოთქმა? შესაძლოა დაეუშვათ, რომ არსენ საფარელმა თხზულებისათვის პოლემიკური და იდეურ-მხატვრული ღირებულების მისაცემად ჩაიდინა ერთგვარი ლიტერატურული ქურდობა, რაც ს.სიგუას აზრით გამორიცხული უნდა იყოს: 1. V-X სს. ქართულ მწერლობაში არ არის ცნობილი სხვისი ნაშრომის მითვისების ფაქტი, ან თუნდაც ამის ცდა. 2. ლიტერატურაში არ დაწყებულა ბრძოლა სახელის მოსახვეჭად. 3. თხზულებას ქართლის კათალიკოსი არსენი წერს ერთ-ერთ ასურელ მამაზე, ხოლო ამ ასურელთა გუნდში უნდა იმყოფებოდეს „ევესტათის წამების“ ავტორიც. ს.სიგუა ფიქრობს, რომ არსენ საფარელმა, წერდა რა აბიბოსის წამების ამბავს, თავად აბიბოსის თხზულებიდან აიღო ისეთი პასაჟი, რომელიც ზუსტად დაახასიათებდა აბიბოს ნეკრესელს, როგორც ქრისტეს მრწამსის ერთგულებისთვის დაღუპულს, რითაც უფრო გამოიკვეთებოდა ამ ასურელი მამის სახე (23,51).

მეცნიერთა დასკვნების საფუძველზე მივიჩნევთ, რომ „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობაში“, ბერძნულ მწერლობაში VI ს-დან გამქრალი არისტიდეს „აპოლოგის“ პოლემიკური დებულებები უნდა შესულიყო არა გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფიდან“, არამედ „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ საშუალებით, რომლის ავტორადაც აბიბოს ნეკრესელი ივარაუდება.

„რაუდენ პირველმოწამის მარტვილობა“

პოლემიკა მაზდეიზმის წინააღმდეგ ნაჩვენებია ორიგინალურ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში, „რაუდენ პირველმოწამის მარტვილობა“. ქართული ეკლესიის მარტვილებიდან, წმინდა რაუდენი მიჩნეულია პირველ წმინდანად. რაუდენი გახლდათ სპარსთა მაღალი საზოგადოებიდან. იგი მივლინებულ იქნა ქართლში, როგორც მეფე ვახტანგ გორგასალის შვილის აღმზრდელი. ვახტანგ გორგასალთან ყოფნის დროს რაუდენი გაეცნო ქრისტიანობის არსს და მოინათლა კიდევ ქრისტიანად. შემდგომ ამისა, რაუდენი შაჰის ბრძანებით დააპატიმრეს. იგი მაინც არ გატყდა და ერთგულად იცავდა თავის რელიგიას, ქრისტიანობას. ამის შემდგომ ის ჯვარზე გააკრეს და მოკლეს. მოგვიანებით კი მისი წმინდა ნაწილები ნიქოზის ეკლესიაში მიაბრძანეს. ამ ნაწარმოებშიც აშკარად იგრძნობა არისტიდეს „აპოლოგის“ პასაჟების გამოყენება. როდესაც სპარსთა მეფემ ის წინაპართა რელიგიის დალატში ამხილა და უთხრა მას: „რატომ მიატოვე მამაპაპური ცეცხლი, ჭეშმარიტი სარწმუნოება და მზე, რომელიც ანათებს და ახლა სხვებს ემსახურები?“ ამაზე რაუდენმა ასე უპასუხა: „ეჰ, მე მივატოვე ჩემი წინაპართა სჯული. მე აღარ ვაღმერთებ ანთებულ ცეცხლს, არც მზეს, რომელიც არ ემსახურება ადამიანებს. მე ვაღიარებ ცოცხალ ღმერთს, რომელიც არის ცაში და დედამიწაზეც. რომელიც ხილულია და ამავედროულად უჩინარიც. რომელიც უკვდავია“. შემდგომში აგრძელებს ასე: „რატომ მოითხოვთ თქვე ურწმუნოებო, რომ მივატოვო ჭეშმარიტი ღმერთი და ვემსახურო ცეცხლს“ (22,171).

ეს მარტვილობა ლათინურად თარგმნილია პ.პეეტერსის მიერ. როგორც მარტვილობიდან ჩანს, რაუდენის გმირული ამბავი, მისი მხნეობა და გამძლეობა ძველად არ იყო აღწერილი. ავტორმა ძველი მასალა კი არ გადააკეთა, არამედ ახალი შრომა შექმნა იმ დროს გაბატონებული მეტაფრასული სტილით. თხზულებაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი შედარებებს და პაექრობას. კეკელიძის მოსაზრებით, ავტორს ხელთ უნდა ჰქონოდა პირველი კრებული ქართველი მატყანეებისა „ცხოვრებანი ქართველთანი“, საიდანაც უსარგებლია მას ვახტანგ გორგასალისა და სპარსელთა შორის ურთიერთდამოკიდებულების ფაქტებით, რამაც იმსხვერპლა რაუდენი. ავტორს ხელთ ჰქონია ასევე „დავითისა და კონსტანტინეს მარტვილობა“. ამგვარ ფაქტებზე დაყრდნობით, კ. კეკელიძის აზრით, ნაწარმოები დაწერილი უნდა იყოს XII ს-ის მეორე ნახევარში (17,509).

არისტიდეს „აპოლოგია“

ქრისტიანობამ სწორედ მაშინ დაიწყო გავრცელება რომაულ სამყაროში, როდესაც მას განსაკუთრებით სდევნიდნენ და ჩირქს სცხებდნენ. მის წინააღმდეგ მიმართული მთავარი ბრალდება იყო ათეიზმი, ანუ ღმერთების თაყვანისცემის უგულვებელყოფა. კერძოდ, სამოქალაქო კანონების საწინააღმდეგოდ, ქრისტიანები უარს ამბობდნენ თაყვანი ეცათ იმპერიის ღმერთებისათვის და აღიარებდნენ რომაული სენატისათვის მიუღებელ რელიგიას. სახელმწიფოს გაგებით, სწორედ ისინი იყვნენ ათეისტები, ბრალად ედებოდათ აკრძალული რელიგიის (religio illicita) აღიარება და აქედან გამომდინარე ისინი ითვლებოდნენ სახელმწიფოსა და მისი ფუნდამენტალური ინსტიტუტების მტრებად. იმ პერიოდის ინტელექტუალები და პოლიტიკოსები ქრისტიანებს გულგრილობაში ადანაშაულებენ. მაგალითისთვის ამბობდნენ, რომ ისინი: „უფროსილდებიან თავიანთ საქმიან ინტერესებს და მხედველობაში არ იღებენ სახელმწიფოს აყვავებისათვის ზრუნვას. ისინი გაურბიან ამ ცხოვრებას მომავალი ცხოვრებისათვის.“ ისინი მიიჩნეოდნენ ცუდ და სახელმწიფოსათვის უვარგის მოქალაქეებად (53,1-2).

აპოლოგეტების სახელით, მოიხსენებენ მწერალთა იმ ჯგუფს, განსაკუთრებით II საუკუნისას, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ დაეცვათ ქრისტიანები მათ წინააღმდეგ მიმართული ბრალდებებისაგან, რათა მიეღწიათ სამოქალაქო კანონმდებლობით გამართლებული ტოლერანტობისათვის და დაემტკიცებინათ ქრისტიანთა ბრალმდებლებისათვის, რომ ქრისტიანული რელიგია იყო ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგია.

აპოლოგეტების მთავარი მისია იყო ყველა ბრალდების გაბათილება და ჩვენება იმისა, რომ ქრისტიანობას აქვს არსებობის უფლება. ამის დასამტკიცებლად, მათი მთავარი მიზანი იყო ქრისტიანობის არა ნეგატიური, არამედ პოზიტიური მხარეების ჩვენება. მათ უნდა მიეღწიათ, რომ ქრისტიანული რელიგია წარმოეჩინათ, როგორც ჭეშმარიტი და სრულყოფილი რელიგია. ამგვარად, ბიზანტიელი აპოლოგეტები უპირისპირდებოდნენ ანტიკურ პაგანიზმს (წარმართობას). ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის დასამტკიცებლად, აუცილებელი იყო წარმოეჩინა ის კონტრასტი, რომელიც არსებობდა სახელმწიფო რელიგიასა და ქრისტიანობას შორის.

აპოლოგეტების ნაშრომები იყო არა მხოლოდ ბრალდებითი ხასიათის, არამედ ამხსნელი და განმარტებითი, ასევე შედარებითი. აპოლოგეტები დირექტივებს აძლევდნენ ნაწილობრივ წარმართებს, ნაწილობრივ ებრაელებს. პირველი, კერძოდ შენიშვნები წარმართების მიმართ, შეიძლება დავეყოს 3 ჯგუფად. 1. შენიშვნები მიმართული იყო სენატის და იმპერატორის მისამართით. ანტონიუსის დინასტიის იმპერატორები მათ უყურებდნენ, როგორც თავშეკავებულ ფილოსოფოსებს, რომელთა შორისაც ფილოსოფოსები, როგორცაა იუსტინიანე და ათენაგორა, ითვლებოდნენ შენიშვნების, ნათქვამის მიმღებად. ეს იყო საჯარო, ღია ტიპის, ღია წერილის ფორმის ნაშრომი იმპერატორებისათვის, რასაც იმპერატორები ან ითვალისწინებდნენ, ან არა. 2. მეორე ჯგუფის აპოლოგიები მიმართული იყო უშუალოდ ხალხის მისამართით. როგორცაა, მაგ: „საუბრები ბერძნებთან“ (II-III ს) 3. მესამე კლასი – აპოლოგეტური და ლიტერატურული. ესაა კონკრეტული ინდივიდუალების მიმართ შექმნილი აპოლოგიები. მაგ: „სამი წიგნი ანტიოქიელი თეოფილოს ავტოლიკოსის მიმართ“ და დიოგნეტოსის „ეპისტოლე“. რაც შეეხება ებრაელების მისამართით შექმნილ აპოლოგიებს, შეიძლება დავასახელოთ: „წმინდა იუსტინიანეს დიალოგი ტრიფოსთან“. ამ ტიპის აპოლოგიებში ჭარბობს ახსნითი და დემონსტრაციული სტილი. ნათქვამია რომ, ებრაელმა ხალხმა გამოიარა უამრავი განსაცდელი, რაც უნდა წარსულს ჩაბარდეს და ისინი აღარ უნდა გამოვიდნენ ქრისტიანობის წინააღმდეგ და არ უნდა დაადანაშაულონ ქრისტიანები მმართველობის წინაშე. ებრაელთათვის მიმართულ ნაწერებში, აპოლოგეტები ნაკლებად ცდილობენ უპასუხონ მათ ბრალდებებს, ისინი ცდილობენ დაარწმუნონ ებრაელები იესო ქრისტეს ღვთაებრიობაში, მის მესიურ ბუნებაში და დაანახონ იესოს ღვთაებრივი რელიგიის ჭეშმარიტება. მათი საბოლოო მიზანი იყო, ეხვენებინათ იესოს მესიანისტური კონცეფცია და ამის საჩვენებლად, მათ საღმრთო წინასწარმეტყველებიდან მოჰყავდათ უამრავი არგუმენტი. მათ მიერ წმინდა ნაწერების სრულყოფილი ცოდნა კი, უკეთ ასაბუთებდა მათ მიზნს. ლიტერატურული კუთხით, აპოლოგეტების ნაწერები აღემატება აპოსტოლი მამების ნაშრომებს. ზოგიერთმა აპოლოგეტმა ავტორმა ისწავლა სკოლაში, შეისწავლა ფილოსოფია და შემდგომში გარკვეულწილად, ქრისტიანობასაც მოერგო. თუმცა, ისინი კვლავაც რჩებოდნენ ფილოსოფოსებად. ისინი თხრობის სტილითაც გამოირჩევიან, რითაც სოფისტებს მოგვაგონებენ. ხშირად ასეთი ტიპის ნაწერები არის ძალიან ექსტენსიური, ეხება მორალური და

დოგმატიკური თეოლოგიის ყველაზე მნიშვნელოვან საკითხებს. ისინი არიან პირველი მერცხლები ეკლესიის წიაღში შექმნილი სამეცნიერო თეოლოგიისა (53,3).

ჩვენთვის ცნობილია II საუკუნის დაახლოებით 12 აპოლოგეტი. ამათ გარდა არის დაახლოებით 5 აპოლოგეტი, რომელთა ნაშრომები ან მთლიანად დაკარგულია, ან მხოლოდ ნაწყვეტებია შემორჩენილი. მათ შორისაა კვადრატუსი, რომელშიც ზოგიერთი მკვლევარი ამოიცნობს ეუსებიოსთან მოხმობილი კვადრატუსის სამწერლო სტილს. ამ უკანასკნელმა, იმპერატორ ადრიანეს (117-138 წ.) წარუდგინა აპოლოგია, რომელიც ეუსებიოსმა წაიკითხა და რომლიდანაც მას მოჰყავს ერთი წინადადება. საინტერესოა, ჩვენამდე მოღწეული პირველი ტრაქტატი ებრაელთა წინააღმდეგ, რომელიც შექმნილია დაახლოებით 140 წ. კამათი „იასონსა და პაპისკოსს“ შორის ქრისტეს გამო. აქ იასონი, ქრისტიანი წინასწარმეტყველი, გამოდის ალექსანდრიელი ებრაელის, პაპისკოსის წინააღმდეგ. ის უმტკიცებს პაპისკოსს, რომ იესო არის ღმერთის შვილი. ეს მცირე შრომა, ორიგენეს ნაწერებში დამოწმებული, გახდა მოგვიანებით კვლავ პოლემიკის საგანი. ნაწარმოები მიეწერება არისტო პელიაევსს (53,5). მნიშვნელოვანია *Altercatio Simoni*-ს „*Judaei et Theophili Christiani*“, რომელიც მცირე აზიისათვის შეიქმნა დაახლოებით (160-193 წ) და ევაგრიოს მილტიადესმა გამოიტანა სააშკარაოზე. მან ასევე შექმნა 3 აპოლოგია. ეუსებიოსი გადმოგვცემს, რომ ერთი იყო ბერძნების წინააღმდეგ შექმნილი, მეორე ებრაელების, მესამე სატანების მოციქულების მისამართით. აპოლოგიები ფილოსოფიური უნდა ყოფილიყო, თუმცა მათგან არაფერია შემონახული. იგივე შეიძლება ითქვას აპოლინარიოსზე, რომელიც გახლდათ ჰიერაპოლისის ფრიგიელი ეპისკოპოსი. იგი შემოქმედებითი თვალსაზრისით ზენიტში იყო მარკუს ავრელიუსის პერიოდში (161-180 წ.ად). ეუსებიოსისაგან ვიცით, რომ ის იყო ავტორი ამ იმპერატორის მიმართ მიძღვნილი აპოლოგიისა, რომელიც მიეკუთვნება (172წ). მანვე შექმნა 5 წიგნი ბერძნების წინააღმდეგ, 2 წიგნი რწმენის შესახებ, რომელიც აპოლოგიად მოისაზრებოდა და 2 წიგნი ებრაელთა მიმართ. უნდა აღინიშნოს მელიტონის ფილოსოფიური ტრაქტატის შესახებ, რომელიც მიმართული უნდა იყოს მარკუს ავრელიუსის წინააღმდეგ. ეს ავტორი უნდა ყოფილიყო სარდინიელი ეპისკოპოსი. თავდაპირველი ორიგინალი სირიულ ენაზე უნდა შექმნილიყო (53,6).

ადრეული ქრისტიანული ლიტერატურიდან პირველ რიგში უნდა გამოვეყნოთ არისტიდე და კვადრატუსი. მათი აპოლოგიები დაკარგულად მიიჩნეოდა. ცნობილია, რომ ისინი იყვნენ რწმენის დამცველი ადამიანები. გავრცელებული ხმების მიხედვით, კვადრატუსმა თავად ნახა იესოს მიერ ჯადოსნურად განკურნებული ადამიანები. ამასთან დაკავშირებით ბევრი რამის თქმა შეიძლება. ამავდროულად, იუსტინე მარტიროსი, რომელიც შემოქმედებით ზენიტში იყო (150წ. ჩვ.წ.ად), ასახელებს აპოლოგეტებს, რომელთა ნაშრომებიც ცნობილი იყო ფართო მასებისათვის: მაგ: ტატიანოსი, მელიტონი, ათენაგორა, თეოფილოს ანტიოქიელი, დიოგენესადმი მიმართული ეპისტოლეს ავტორი. ისინი ყველა II საუკუნეს მიეკუთვნებოდნენ და წერდნენ ბერძნულად. ასევე ასახელებს: ტერტულიანუსს, მინუციუს ფელიქსს, არნობიუსს, ლაქტანტიუსს, რომლებიც წერდნენ ლათინურად. ასევე: კლემენტის, ორიგენეს, რომლებიც ასევე ბერძნულად წერდნენ. ეს მწერლები ცდილობდნენ, რომის იმპერიაში წარმოეჩინათ და გამოეაშკარაებინათ ქრისტიანობის და ქრისტიანთა უარყოფითი მხარეები. ხოტბა შეესხათ და წინ წამოეწიათ მაგისტრები და მმართველები, როგორც ნამდვილი გმირები და ეხელმძღვანელათ და მიმართულება მიეცათ ახალი რელიგიის მიმდევრებისათვის. მმართველთა დანაშაული და მათ მიერ უბრალო ხალხის დევნა დაეფარათ და შეეღამაზებინათ, ან საერთოდ უარეყოთ. ეს მწერლები ცდილობდნენ ქრისტიანთათვის მიეცათ ირონიული ტიტული „განათლებულები გაუნათლებლებს შორის“. ქრისტიანი მწერლები კი ამის პარალელურად წარმოაჩენდნენ პოლითეიზმის უაზრობას, აჩვენებდნენ რა, მის საშინელ გავლენას მორალზე. სწორედ ქრისტიან-მორწმუნეთა ამ ჯგუფიდანაა წარმოადგენილი არისტიდეს, რომელსაც აპოლოგიის დარგში ერთ-ერთ პიონერად აღიქვამდნენ, მსგავსად იუსტინუს მარტიროსისა (53,6).

ყველაზე ადრეული აპოლოგეტი, რომლის ნაშრომიც დღეს სრულად მოგვეპოვება, გახლავთ არისტიდე – ათენელი ფილოსოფოსი. იმ თხზულებათა შორის, რომლებიც ლიტერატურულ ბრძოლას აწარმოებდნენ წარმართობის სხვადასხვა სახესთან, მათ შორის მაზდეიზმთან, არისტიდეს „აპოლოგია“, ყველაზე ადრინდელი და მნიშვნელოვანი თხზულებაა.

რა ვიცოდით არისტიდეზე აქამდე? როგორ აღმოჩნდა მისი დაკარგული „აპოლოგია“? არისტიდეს შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები არ შენახულა. ვიცით მხოლოდ, რომ ის ყოფილა ათენში გამოჩენილი ფილოსოფოსი, მერე

ქრისტიანულ რწმენაზე გადასულა და მიზნად დაუსახავს თავისი ნიჭი, ცოდნა და განათლება გამოეყენებინა ქრისტიანობის დასაცავად. ამ მიზნით მას შეუქმნია შესანიშნავი „აპოლოგია“, რომელიც 125 წ. მახლობლად მიუერთმეგია იმპერატორ ადრიანესთვის (მეორე თვალსაზრისით ადრესატი იყო იმპერატორი ანტონინუს პიუსი). იმპერატორს „აპოლოგია“ გულთბილად მიუღია. ეს იმით აიხსნება, რომ ადრიანე იყო იმ იმპერატორთა რიგებში, რომლებიც შედარებით ღლიალურად იყვნენ განწყობილი ქრისტიანობისადმი და მათი მოღვაწეობის პერიოდში, ქრისტიანები მათი უშუალო ბრძანებით არ იდევნებოდნენ ქვეყნიდან (15,44).

თავდაპირველ მონაცემებს არისტოტილზე და მის „აპოლოგიაზე“ გვაწვდის ეკლესიის ისტორიკოსი, ეუსებიოსი. ეუსებიოსი (306-383წ.), თავის „ეკლესიის ისტორიაში“, რომელიც კონსტანტინეს მმართველობის დროს დაიწერა, გამოყოფს თავს, სათაურით „ავტორები, რომლებიც წერდნენ რწმენის დასაცავად იმპერატორ ადრიანეს მმართველობის დროს“ (117-188 წ. ჩვ.წ.ად.). საგულისხმოა, რომ ეუსებიოსი არა მხოლოდ აღწერს იმ „აპოლოგიის“ შინაარსს, რომელიც იმპერატორ ადრიანეს ვინმე კვადრატუსმა წარუდგინა, ათენში მისი ერთ-ერთი ვიზიტის დროს, არამედ შინაარსობრივად გვაწვდის ძლიერ, ამაღელვებელ წინადადებებს აპოლოგეტისას, საკმარისს იმისთვის დარწმუნდეს, რომ „აპოლოგია“ შექმნილია არა როგორც უბრალო ტრაქტატი წარმართობის წინააღმდეგ, არამედ, ნაწარმოები, შექმნილი დალაგებული სტილით, სერიოზული არგუმენტებითა და სულიერი ძველვარებით. კვადრატუსის „აპოლოგიის“ აღწერისა და ციტირების შემდგომ ის წერს, რომ „ასევე არისტოტილემ, კაცმა რწმენით მიძღვნილმა რელიგიისადმი, ჩვენ ღიად ვაღიარებთ, კვადრატუსის მსგავსად შექმნა და დატოვა რწმენის დასაცავი ნაშრომი, მიმართული იმპერატორ ადრიანეს მიმართ. ეს ნაშრომიც, შესაძლოა შენახულია დღევანდლამდე“. ეუსებიოსის მონაცემებში აშკარად იგრძნობა სარწმუნო ლიტერატურული წყაროების უკმარისობა. თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ და „ქრონიკაში“, ეუსებიოსს არ აქვს წარმოდგენილი არანაირი ნაწყვეტი არისტოტილს „აპოლოგიიდან“. ის მხოლოდ სამაგალითოდ გვიჩვენებს არისტოტილ ფილოსოფოსის წერის სტილს და „აპოლოგიის“ ავტორად არისტოტილს მიიჩნევს. ეუსებიოსი „აპოლოგიის“ შექმნის დროს, იმპერატორ ადრიანეს მოღვაწეობის პერიოდით ათარიღებს. კონკრეტულად, როდესაც იმპერატორი ათენში იმყოფებოდა. ეუსებიოსი, თავის „ქრონიკებში“ აღნიშნავს, რომ იმპერატორი

ადრეანე ესტუმრა ათენს თავისი მმართველობის მერვე წელს (ჩვ.წ.ად 125) და მონაწილეობა მიიღო ელევსინის მისტერიებში. იმავე კონტექსტში ისტორიკოსი ახსენებს იმპერატორის მიმართ ამ ორი ავტორის „აპოლოგიების“ წარდგენის დროს და მიიჩნევს, რომ იმპერატორი ადრეანე შეძრული იყო ამ „აპოლოგიებში“ მოხმობილი ფაქტებით, რადგან ეს უკანასკნელი, უჯავრდება აზიის პროკონსულს წერილში „სერენიუს რანიანუსის მიმართ“, რათა იმპერატორის ბრძანების თანახმად, შეწყვიტონ ქრისტიანთა დასჯა ძირეული გამოძიებისა და გამოკითხვის გარეშე. (თუმცა, ეჭვს ბადებს მეორე წარწერა აღმოჩენილი აპოლოგიის სირიულ რედაქციაში, სადაც ანტონინუს პიუსზე საუბარი, რომელიც მოღვაწეობდა 138-161 ჩვ.წ.ად-მდე. აპოლოგიის ცნობილი მკვლევარი, რჰარისი მიიჩნევს, რომ „აპოლოგია“ განეკუთვნება ანტონინუს პიუსის მმართველობის პირველ წლებს). ერთი ფაქტია, რომ გინდ 125 ჩვ.წ.ად-ით, გინდა 20 წლის შემდგომ დაეწერა არისტიდეს „აპოლოგია“, ნათელია, რომ არისტიდე ქრისტიანობის გავრცელების პირველი საუკუნეების პერიოდის ბერძენი მწერალი იყო.

ეუსებიოსის მონაცემებში აშკარად იგრძნობა სარწმუნო ლიტერატურული წყაროების უკმარისობა (53,7). მწერალი იერემიაც (გარდაიცვალა 420 წ.) გადმოგვცემს, რომ არისტიდე იყო ათენელი ფილოსოფოსი, რომელმაც ფილოსოფოსის მანტიით შექმნა ქრისტიანობის დამცველი „ტრაქტატი“ და ეს დოკუმენტი წარუდგინა ადრეანეს კვადრატუსთან ერთად. ეს აპოლოგია, წერდა იერემია, ფართოდ მოიცავდა ფილოსოფიურ შეხედულებებს და რომ შემდგომ, მისი იმიტაცია მოახდინა იუსტინუს მარტიროსმა. ცნობები მარკიანე არისტიდესა და მის „აპოლოგიაზე“ დადასტურებულია ასევე ევსევი კესარიელთან და იერონიმესთან (IV ს.) 392 წ. დაწერილ თხზულებაში “De viris illustribus” (გამოჩენილი კაცები) (15,44).

ამ მონაცემების შემდგომ, VI საუკუნიდან მოყოლებული, არისტიდეს „აპოლოგია“ თვალთახედვის არედან ქრება და ის ბერძნულ მწერლობაში დაკარგულად ითვლება. თუმცა, შუასაუკუნეების მარტვილობებში წარმოდგენილია ნათელი სურათი ადრეული აპოლოგიების სარწმუნო წყაროებისა. ამავედროულად, საეკლესიო კალენდრებში 31 აგვისტო მოიხსენება, როგორც წმინდა დღე „კურთხეული არისტიდესი“, რომელიც საქვეყნოდ ცნობილი იყო რწმენითა და სიბრძნით, რომელმაც ქრისტიანულ რელიგიაზე

წიგნები წარუდგინა მმართველ ადრიანეს, სადაც ის აცხადებდა, რომ მხოლოდ იესო ქრისტეა ღმერთი“ (18,204).

დიდი ხნის მანძილზე არისტიდეს „აპოლოგია“ ბერძნულ სამყაროში დაკარგულად მიიჩნეოდა. ეუსებიოსის მონაცემი არისტიდეს „აპოლოგიაზე“ იყო მხოლოდ დაკარგული სახლის ერთ-ერთი აგური და სხვა არაფერი. შემდგომი საუკუნეების მწერლებმაც, მის მონაცემს არისტიდეს შესახებ თითქმის ვერაფერი ახალი ვერ შეჰმატეს. თუმცა, სამეცნიერო წრეებში იყო გარკვეული ეჭვის საფუძველი, რომ არისტიდეს დაკარგული ნაშრომის იმიტაცია მოახდინა იუსტინემ თავის „აპოლოგიაში“. მიიჩნევდნენ, რომ იუსტინეს „აპოლოგია“ შედგებოდა სხვადასხვა ფილოსოფოსების ნაშრომებიდან ამოკრეფილი ნაწერებისაგან. შეიძლება ერთი აპოლოგეტი მეორის იმიტაციას ახდენდა, ვინაიდან ჩვენამდე მოღწეული აპოლოგიები გარკვეულწილად მსგავსნი არიან სტილით და მიმართულებებით) (53,8).

XVII საუკუნეში გავრცელდა აზრი, რომ არისტიდეს „აპოლოგია“ სადღაც უნდა ყოფილიყო შემონახული და რომ ასე უკვალოდ არ იქნებოდა დაკარგული. საბერძნეთის მონასტრების უამრავ ბიბლიოთეკაში ჩაატარა კვლევა ფრანგმა მკვლევარ-მოგზაურმა სპონმა. წიგნი არ ჩანდა.

მხოლოდ, XIX ს. ბოლოს მეცნიერთა შეერთებული ძალებით შესაძლებელი გახდა მისი რესტავრაცია.

ვენეციაში, ლაზარეს მონასტერში, სადაც დაწვრილებით სწავლობენ სომხურ და სხვა ენების ლიტერატურას, ვენეციელმა მხითარისტებმა 941 წლის ხელნაწერში იპოვეს არისტიდეს „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტები და 1878 წელს გამოაქვეყნეს „აპოლოგიის“ პირველი ორი თავის სომხური ფრაგმენტის ლათინური თარგმანი. (გარკვეულ წრეებში, ამ ფაქტს შეხვდნენ სკეპტიკურად. მეცნიერმა მ.რენანმა ეჭვით შეხედა ამ თარგმანს. მიიჩნია, რომ ეს არ უნდა ყოფილიყო არისტიდეს „აპოლოგია“, რადგან ის შეიცავდა მოგვიანებითი დროის თეოლოგიურ ტერმინებს. მაგ: „ღმერთის მშობელი“– ქალწულ მარიამზე საუბრისას და ა.შ. შემდგომი კვლევისას დადგინდა, რომ ეს ტერმინები მთარგმნელისაგან იყო გადასხვაფერებული). რა დროს მოხდა ბერძნული ენიდან არისტიდეს „აპოლოგიის“ პირველი ორი თავის სომხურად გადმოთარგმნა არ არის ცნობილი, თუმცა ეს მოვლენა, შინაარსობრივად უნდა უკავშირდებოდეს ცნობილი სომეხი პატრიარქის მესროფის მოღვაწეობის დასაწყისს. მალე ეჩმიაძინის ბიბლიოთეკაში, XI ს. ხელნაწერში, აღმოჩნდა „აპოლოგიის“ მეორე

სოხური ვერსიაც. სომხური რედაქცია შესრულებული უნდა იყოს სირიულიდან V საუკუნეში (15,44). („აპოლოგიის“ სომხურ რედაქციას აქვს წარწერა, რომლის მიხედვით, ეს ძეგლი მიეძღვნა ადრიანეს).

არისტიდეს „აპოლოგიის“ სომხურ ფრაგმენტზე მეცნიერულ აზრთა სხვადასხვაობა იყო 1889 წლის გაზაფხულამდე, სანამ, კემბრიჯის პროფესორმა რენდელ ჰარისმა არ აღმოაჩინა მთელი „აპოლოგიის“ სირიული თარგმანი, სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტრის ბიბლიოთეკაში. რ. ჰარისის აღმოჩენამ არისტიდეს „აპოლოგიის“ კვლევის ასპექტებში ახალი სინათლე შემოიტანა. მეცნიერმა ეს „აპოლოგია“ აღმოაჩინა VI-VIII სს. სასულიერო უნარის სირიულ – ენოვანი ტრაქტატების კოლექციაში. ხელნაწერი თარგმნილი უნდა იყოს IV ს. მეორე ნახევარში ბერძნულიდან. ზოგიერთი მეცნიერი (ჰენეკე, ელი, ზანი, სიბერგი) თვლიდა, რომ თხზულება თავიდანვე სირიულ ენაზე იყო დაწერილი (15,44). იმ დროს, ჯერჯერობით ბოლომდე არ იყო გარკვეული სირიული ტექსტის წარმომავლობა და არც ის, თუ რომელ ენაზე იყო შექმნილი საერთოდ „აპოლოგიის“ თავდაპირველი დედანი. თუმცა, მკვლევართა დიდი ნაწილი მაინც იმ აზრზე იდგა, რომ სირიულამდე „აპოლოგია“ ბერძნულ ენაზე დაიწერებოდა, რადგან არისტიდეს ათენელი მოღვაწე იყო. თუმცა ბერძნული რედაქცია ამ „აპოლოგიისა“ არ ჩანდა. „აპოლოგიის“ სირიულ რედაქციას დასაწყისში აქვს ორი წარწერა: ერთი წარწერის მიხედვით თხზულება მიეძღვნა იმპერატორ ადრიანეს, მეორე წარწერის მიხედვით იმპერატორ ანტონიუსს (138-161).

რ. ჰარისმა სირიული რედაქცია თარგმნა ინგლისურად და მოახდინა სირიული ტექსტის დაწვრილებითი ანალიზი. აპოლოგიის სირიული რედაქცია სიძველის გამო მაინცდამაინც კარგად არ გამოიყურებოდა. ამისათვის საჭირო გახდა, მკვლევარს მოეხდინა ტექსტის სიღრმისეული ანალიზი. ენა და მრწამსი არისტიდესი რ.ჰარისს ძალზე მარტივი და იოლად გასაგები ეჩვენა. რ.ჰარისის აზრით, აპოლოგიის მწერალი იყო უფრო ბავშვური ბუნების, ვიდრე ფილოსოფოსი. ბავშვი, კარგად მომზადებული რელიგიურ მრწამსში და კარგად გამოცდილი სასულიერო მოძღვრებებში, რაც არისტიდეს „აპოლოგიას“ თამამად აყენებს იმ პერიოდის საუკეთესო ქრისტიანული ნაწერების მხარდამხარ.

სწორედ რ. ჰარისის აღმოჩენილმა აპოლოგიის სირიულმა რედაქციამ დაადასტურა „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტის დიდი მნიშვნელობა არისტიდეს „აპოლოგიის“ სამეცნიერო კვლევის ეტაპზე და მისცა იმპულსი იმ ფაქტს, რომ აღმოჩენილიყო აპოლოგიის ბერძნული ორიგინალი (15,45).

როდესაც რ. ჰარისი აქვეყნებდა არისტიდეს „აპოლოგიის“ ტექსტს, მან ნება დართო პროფ. რობინსონს, „Texts and Studies“-ის მთავარ რედაქტორს, წაეკითხა მისი სირიული თარგმანის ჩასწორებული ფურცლები. ორიოდვე წლის შემდგომ, ათვალეირებდა რა ა. რობინსონი ლათინურ მარტვილობებს ვენაში, როცა ის ეძებდა „წმინდა პერპეტუას მარტვილობას“, შემთხვევით წააწყდა „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ნაწილებს ლათინურ ენაზე. მისი ყურადღება მიიქცევს სიტყვებმა, რომლებმაც მას გაახსენეს არისტიდეს წერის სტილი და აზროვნება. ამით დაინტერესებულმა ა.რობინსონმა ნახა „ვარლაამ და იოდასაფის“ ბერძნული ტექსტი, რომელიც დაბეჭდილი იყო „Patrologia Graeca“-ს ცნობილ სერიაში. იგი დაბრუნდა კემბრიჯში და „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტი შეადარა არისტიდეს „აპოლოგიის“ სირიულ რედაქციას და დარწმუნდა, რომ საქმე ბერძნულ ორიგინალთან ჰქონდა. ასე რომ, ბერძნულ სამყაროში VI ს-დან დაკარგულად მიჩნეულ ძეგლს, ძველი ბერძნული სამყარო ხელახლა გაეცნო ბერძნული „ბალაგარიანის“ მეშვეობით XI ს-ში.

ამის შემდგომ, მეცნიერებაში დაისვა საკითხი „აპოლოგიის“ სამი რედაქციის: ბერძნულის, სირიულისა და სომხურის ურთიერთმიმართების შესახებ. როგორც ვნახეთ, ბერძნული სამყაროსათვის VI საუკუნიდან XI საუკუნემდე დაკარგულად მიჩნეული „აპოლოგიის“ არსებობა VI საუკუნის სირიაში ფაქტია. რ. ჰარისის აღმოჩენამდე ვენეციელ მხითარისტებსაც უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდათ „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტები 941 წლის ხელნაწერის მიხედვით. (ზეებერგს მიაჩნია, რომ სომხურად მხოლოდ მისი ფრაგმენტები არსებობდა პატრისტიკული ანთოლოგიიდან.) შემჩნეულია (ზეებერგი, რააბე) სომხური ტექსტის თითქმის სრული მსგავსება სირიულთან და გამოთქმულია აზრი ამ უკანასკნელიდან მისი მომდინარეობის შესახებ. სომხური იმდენად ახლოს დგას სირიულთან, რომ ა.პოკროვსკი აღიარებდა აპოლოგიის ორ რედაქციას—სირიულ-სომხურსა და ბერძნულს. დეეტერის აზრით, „აპოლოგიას“ იცნობს მესროფ-მაშტოცის მოწაფე ეზნიკ კოლბელი. თარგმანიც ამ დროს V ს. უნდა იყოს შესრულებული. (ასევე ფიქობენ: ჰარნაკი, ჰიმპელი და აბელიანი). ბ. კილანავას მიერ გამოთქმულია აზრი, რომ „აპოლოგიას“ უნდა იცნობდეს აგრეთვე ელიშეც (18,203).

დღეს მეცნიერების ხელთაა არისტიდეს „აპოლოგიის“ თითქმის სრული ტექსტი ორი რედაქციით: ბერძნულით და სირიულით. ორივე რედაქცია გამოსცა 1891 წელს რ.ჰარისმა. ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“ შემავალი რედაქცია,

როგორც რომანის შემადგენელი ნაწილი, მორგებულია რომანის მიზანს. ზოგი რამ მასში ჩამატებულია, ზოგი შეცვლილი, ზოგი გამოტოვებული. „აპოლოგიაში“ ავტორს ხშირად მოჰყავს ბერძენ ფილოსოფოსთა დებულებები. აქ მოცემულია პირველი ცდა ქრისტიანობის დაახლოებისა ბერძნულ ფილოსოფიასთან. დღეისათვის მიჩნეულია, რომ არისტიდეს ორიგინალის ტექსტთან უფრო ახლოს დგას სირიული თარგმანი (15,45).

მოდწეულ რედაქციათა საფუძველზე „აპოლოგიის“ შინაარსი ასეთია: სხვადასხვა ხალხს სხვადასხვა რელიგია აქვს. ავტორი თანმიმდევრულად განიხილავს ბარბაროსთა (ქალდეველთა და ეგვიპტელთა), ელინთა, იუდეველთა, ქრისტიანთა რელიგიებს. ქალდეველები აღმერთებდნენ ელემენტებს(სტიქიონებს): მიწას, წყალს, ჰაერს, ცეცხლს, ადამიანს, საერთოდ ყველაფერს, რაც თვით ღმერთმა შექმნა. ეგვიპტელები ღმერთებად თვლიდნენ მცენარეებსა და ცხოველებს. მათი ღმერთები იყვნენ ასევე: ოსირისი, ისიდე, ტიფონი, არე. მათგან ბევრად არც ელინები განსხვავდებიან. ელინების ღმერთები იყვნენ: ზევსი, ჰეფესტო, აპოლონი, არტემიდა, კრონოსი, დიონისე, აფროდიტა და სხვ. არისტიდე ასკვნის, რომ ისინი ღმერთებად არ ჩაითვლებიან, რადგან შექმნილნი არიან ღვთაების ნებით, ან ადამიანთა ფანტაზიით. ასე რომ, ჩამოთვლილ ხალხთაგან არც ერთს არ გააჩნია ჭეშმარიტი რელიგია, რადგანაც მათთვის მიუწვდომელია ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და თაყვანს არ სცემენ ნამდვილ ღმერთს. ავტორი გაცილებით მეტი პატივისცემით ეკიდება იუდეველთა რელიგიას. აღიარებს, რომ მათგან განსხვავებით იუდეველთა რელიგია მიუახლოვდა ჭეშმარიტებას, მაგრამ ის ცოდვა და დანაშაული მიუძღვით, რომ ვერ გაიგეს ქრისტეს მესიანისტური მისია. შემდგომ არისტიდე წარმოაჩენს ქრისტიანობის არსს, გადმოგვცემს მისი წარმოშობის პირობებს, გვიხასიათებს ამ ახალ მოძღვრებას, რის საფუძველზეც ასკვნის, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი და ნამდვილი რელიგია კაცობრიობის ისტორიაში არის მხოლოდ ქრისტიანობა.

ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარებს არისტიდე გვაინტერესებს იმდენად, რამდენადაც, მისი VI–დან XI ს–მდე ბერძნულ მწერლობაში დაკარგულად მიჩნეული „აპოლოგია“, რომელშიც ავტორი აკრიტიკებს ანტიკურ წარმართობას, მათ შორის ცეცხლთაყვანისმცემლობას, გამოყენებული აღმოჩნდა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში იმ დროს, როცა საკუთარ, ბერძნულ, ენაზე ეს ძეგლი უკვე გამქრალია. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ დაკარგულად მიჩნეული „აპოლოგიის“ გავლენას განიცდის გარკვეულწილად ქართული

„ბალავარიანიც“. ლ. ვოლფის მიხედვით, ქართული „ბალავარიანი“ „აპოლოგიას“ შეიცავს ზოგადი სახით. როგორც ჩანს, ქართული „ბალავარიანი“ მანამდე იცნობდა ამ წყაროს, სანამ ის ბერძნულ მწერლობაში დაბრუნდებოდა. საინტერესოა, რა გზით მოხვდა „აპოლოგია“ ქართულ მწერლობაში. ფაქტია, რომ VI ს–დან დაკარგული ბერძნული ორიგინალი ქართული ჰაგიოგრაფიის წყარო ვერ იქნებოდა.

მივიჩნევთ, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიას უნდა ესარგებლა სირიული ან სომხური ვერსიით. საგულისხმოა, რომ IV ს. ბოლოდან მოყოლებული, ბიბლიურ წიგნებთან ერთად, საქართველოში შემოდის და ქართულ ენაზე ითარგმნება: სირიული, სომხური, არაბული და ბერძნული ენებიდან მდიდარი თეოლოგიური ლიტერატურა, რომელიც თავისი შინაარსით მოიცავდა სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა დარგს: ეგზეგეტიკას, ჰომილეტიკას, ასკეტიკას, პოლემიკას და სხვა (37,153). ვფიქრობთ, არისტიდეს აღნიშნული თხზულებაც, ამ პერიოდში აღწევს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში აღმოსავლური (სირიული, სომხური) მწერლობიდან. „აპოლოგიის“ თითქმის სრული ტექსტი, საუკუნეების შემდგომ, XI ს–ში, ჩართული აღმოჩნდა „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ რედაქციაში, რომლის ავტორადაც გავრცელებული ვერსიით ქართველი სალიტერატურო მოღვაწე, ეფთვიმე ათონელი მიიჩნევა. (ვრცლად იხ. III თავში).

თვალსაჩინოებისათვის გავეცნოთ არისტიდეს „აპოლოგიის“ ტექსტს: სომხურ ფრაგმენტს, სირიულ და ბერძნულ რედაქციებს, რომლებიც ქართულად თარგმნილია ჩვენს მიერ (იხ. დანართი I და დანართი II).

„აპოლოგიის“ სომხური რედაქცია მოვიპოვეთ: ლათინურ, ინგლისურ, ფრანგულ და რუსულ ენებზე შესრულებული თარგმანის სახით. ლათინურად სომხური რედაქცია თარგმნილია ვენეციელი რედაქტორების მიერ. მას გავეცანით ინტერნეტის მეშვეობით; ინგლისურ ენაზე ემიაძინის სომხური თარგმანი შესრულებულია ოქსფორდის მეცნიერის, ფ. ს. კონიბეარის, მიერ–ისიც ასევე ინტერნეტის საშუალებით მოვძებნეთ და გავეცანით სომხური რედაქციის რუსულ თარგმანს, შესრულებულს ნ. ემინის მიერ, რომელიც ვთარგმნეთ ქართულად. „აპოლოგიის“ სირიული რედაქციის ინგლისური თარგმანი ეკუთვნის რ. ჰარისს. ბერძნული ენიდან ინგლისური თარგმანი შესრულებულია ა. რობინსონის მიერ. სირიული და ბერძნული რედაქციების ინგლისურ თარგმანებს გავეცანით ინტერნეტის საშუალებით და ვთარგმნეთ ქართულ ენაზე. თარგმნის პროცესში ვისარგებლეთ ამ რედაქციების ფრანგული

თარგმანებით და ბერძნული ენიდან ნ. გაფრინდაშვილის მიერ შესრულებული „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრების“ ქართული თარგმანითაც.

ჩვენ გავეცანით აპოლოგიის 3 რედაქციას: სომხურს, ბერძნულს და სირიულს. ისმის კითხვა, ამ სამი წყაროდან რომელი რედაქციაა წამოსული უშუალოდ არისტიდეს ორიგინალისგან?

ბერძნული ვარიანტი ადამიანებს სამ მოდგმად ყოფს, სირიული და სომხური ოთხად. ბერძნულში ადამიანთა მოდგმაზე საუბარი გადაზრდილია ზოგად დისკუსიაში, შემცირებულია ადრეულ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებათა აღწერა. ეს ორი განსხვავება ახსნილია იმ ფაქტორით, რომ ბერძნულ რედაქციაში „აპოლოგია“ ადაპტირებულ იქნა ინდოეთის სამეფო კართან დაკავშირებულ სიტუაციებთან. მეორე მხრივ, როცა სირიულს ვადარებთ ბერძნულსა და სომხურს გვერდობრივად, სადაც ორივე რედაქცია თანხვედრაშია ერთმანეთთან, შეინიშნება, რომ სირიულ ვარიანტში, ამხსნელი პარაგრაფებია ჩამატებული და ბევრი ნაცვალსახელია ჩართული. გერმანელი მეცნიერის, ედგარ ჰერნეკეს აზრით, სირიულ რედაქციაში გვაქვს არისტიდეს „აპოლოგიის“ სუბსტანცია ბუკვალური სიზუსტით (51,12).

„აპოლოგიის“ სირიული და ბერძნული რედაქციების განხილვის შედეგად ნათელია, რომ სირიულ მთარგმნელს ხელში ჩაგარდნია ბერძნული „აპოლოგიის“ ორიგინალი და სურვილი ჰქონია მისი გადამუშავებისა საკუთარ ენაზე. ავტორი თავისი სურვილით ცვლიდა იმ წინადადებებს, რომლებსაც ვერ თარგმნიდა ბერძნულიდან. ჩვენ გვაქვს დამატებითი წყარო ამ მტკიცებულების გასამართლებლად აპოლოგიის სომხურ ფრაგმენტში, რომელიც მოიცავს აპოლოგიის დასაწყის წინადადებებს. სირიელი მთარგმნელი თავისუფლად იქცევა ორიგინალთან, ამატებს სიტყვებს წინადადებებს და გვთავაზობს მოგვიანებით თეოლოგიურ დებულებათა წყობას. ასეთი ფრაზები მთარგმნელის გამოგონებად შეიძლება ჩაითვალოს. სირიელი მთარგმნელის მიერ გამოგონილი გარკვეული ფრაზების გარდა, რჩება მნიშვნელოვანი ფაქტების რაოდენობა, რომელიც საერთოა ორივე ვერსიისათვის (სირიული, ბერძნული), რომელიც თავის თავში მოიცავს ბერძნულ ორიგინალს. სირიული რედაქციის დასასრულის დიდი ნაწილი, ბერძნულ რედაქციაში შემოკლებულია. ეს უკანასკნელი, ნამდვილად არისტიდესგან უნდა მოდიოდეს (51,12). საინტერესოა, რა კავშირშია ბერძნულ ტექსტთან სომხური? სომხური რედაქცია სირიულიდან ითარგმნა თუ ბერძნული ენიდან?

არსებობს რამოდენიმე პარალელი, რომლის გაცნობის შემდგომ შეიძლება დავასკვნათ, რომ სომხური ბერძნულს შეესატყვისება და არა სირიულს. მაგ: პარალელები ღვთიური ბუნების აღწერის დროს. ამ შემთხვევაში სირიული განსხვავდება სომხურისაგან. სირიულიდან არ უნდა იყოს სომხური რედაქცია შესრულებული. საგულისხმოა, რომ სომხური ნაწყვეტი უფრო შელახულია, მისი ინტერპოლაციები გაცილებით მეტია (51,13). ვფიქრობთ, სომხური და სირიული რედაქციები უშუალოდ არისტიდეს ორიგინალისგან უნდა იყვნენ წარმომდგარნი. „ვარლაამ და იოასაფში“ ჩართული „აპოლოგიის“ ბერძნული ტექსტი კი აღმოსავლური წყაროებიდან უნდა იყოს შესრულებული.

არისტიდეს „აპოლოგიაში“ პირდაპირ არაა „წმინდა წიგნის“ ციტირება. თუმცა ავტორი კარგად შლის ამ თემას. არისტიდესთან არ გვხვდება კვალი ებრაელების მტრობისა, არ არის შეხება ლოგოსის დოქტრინასთან, არც პავლეს იდეებთან, ის არ ეხება საოცრებებსა და წინასწარმეტყველებებს, ერესს. აქ არ გვხვდება ჩვენება ჩვენი ღმერთის ცხოვრებისა, აქ არ გვხვდება პირდაპირი გამოდახილი ახალი აღთქმიდან. აპოლოგეტის მანერა კავშირშია საეკლესიო მამების ენასთან. ავტორის აზრით, ქრისტიანობა არის ღირსება ფილოსოფიური მანტიისა, რადგან ის გონივრულია, აძლევს ძალას და იმპულსს ადამიანს იცხოვროს სწორი ცხოვრებით (51,13).

„აპოლოგიის“ რედაქციებიდან ცნობილია, რომ „აპოლოგიის“ ტექსტის დასასრულს, არისტიდე სთავაზობს იმპერატორს გაეცნოს ქრისტიანთა ნაწერებს, საიდანაც ავტორს მასალები აქვს ამოღებული. (ამის შესახებ სრულადაა ნათქვამი სირიულ რედაქციაში). ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ ავტორი იყენებს „სახარებას“, მასში მოხმობილ ფაქტებს, იესოს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. ჩანს, რომ „სახარება“ განსაზღვრავს მრავალ ადგილას მის სამწერლო მეთოდსა და ენას. ასევე ჩანს, რომ ის დავალებულია ნაშრომისაგან, რომელიც დაკარგულია და რომელმაც, დიდი გავლენა იქონია II საუკუნის ნაწერებზე. ეს ნაწარმოები მეცნიერთა აზრით „პეტრეს ქადაგებაა“. (ეს უკანასკნელი დასახელებულია და დახასიათებული ისტორიკოს ეუსებიოსის მიერ, „სახარებასა“ და „აპოკალიფსთან“ ერთად იმ ადგილას, სადაც ის საუბრობს ეკლესიის მიერ შეწყნარებულ ლიტერატურაზე. ეუსებიოსი აქვე მოგვითხრობს სხვა მწერლებზეც, თუმცა მათი შემოქმედებიდან მაგალითები არ მოჰყავს, განსხვავებით „პეტრეს ქადაგებისა“) (51,13).

დღეისათვის არსებობს არისტიდეს „აპოლოგიის“ ტექსტის 5 რედაქცია:

1. პაპირუსზე შესრულებული სომხური რედაქცია(შემცირებული რედაქცია)
2. სირიული რედაქცია(ვრცელი რედაქცია)
3. ბერძნული მეტაფრასული რედაქცია
4. ქართული რედაქცია (მოკლე, ნაწილობრივი – „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ჩართული)
5. სომხური ფრაგმენტი

უნდა ითქვას ისიც, რომ არისტიდეს „აპოლოგია“ პირველი ნაწარმოებია, სადაც მხარდამხარაა წარმოდგენილი ქრისტიანული ეკლესია და სინაგოგა. ავტორი ქრისტიანობას წარმოგვიდგენს, როგორც უზენაეს რელიგიას, იუდაიზმთან და კერპთაყვანისმცემლობასთან მიმართებაში (51,47).

თავი III.

წარმართობის კრიტიკის შეტანა ქართულის გზით ბიზანტიურ მწერლობაში

ქართული „ბალავარიანიდან“ ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფამდე“

საზოგადოდ, ქართულ-ბერძნულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა კვლევის ხანგრძლივ პროცესში მრავალი პრობლემა წამოჭრილა. ბევრ საკითხს მოჰყვება ნათელი, ზოგიც დღემდე არ არის ბოლომდე გარკვეული. მათ შორისაა უამრავი თემა, რომლის მნიშვნელობა სცდება საკუთრივ ბერძნულ-ბიზანტიური და ქართული მწერლობის ფარგლებს და გაცილებით დიდი დატვირთვის მატარებელია ზოგადკულტურული თვალსაზრისით. ამგვარ თემებს მიეკუთვნება „ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრება“, ხოლო ქართულ მწერლობაში – „სიბრძნე ბალავარისა“ (იხ. 7,5).

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ ქართული „ბალავარიანის“ შესახებ. „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრება“ ქართული „ბალავარიანისგან“ განსხვავებით, უფრო დიდი ზომის ჰაგიოგრაფიულ-მორალურ და დოგმატიკურ ხასიათის თხზულებად გვევლინება, რომელიც ასევე წარმოადგენს ბუდას ცხოვრების ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას, უმთავრესად არისტიდეს „აპოლოგის“ საფუძველზე. ზოგიერთი სხვა წყაროს გამოყენებითაც, როგორცაა, მაგალითად, „ცხოვრება და წამება ეკატერინესი“, „ტროფიმესი“, „ფილიპე ჰერაკლიელისა“ და ადაპტირებული კონსტანტინოპოლელის „სამეფო ქარტა ანუ ტომარი“ (VI ს) (7,4).

ნაწარმოებში ასახულია ერთ წარმართულ ქვეყანაში (ინდოეთში) ქრისტიანობის გავრცელების ამბავი. ქვეყანაში, რომელშიც, წარმართულ კერპთათვის სამსხვერპლოდ შესაწირის ცხოველების სისხლით და დამწვარი ქონის სუნით, გარემო შებილწული იყო. იქ, სადაც უმეცარი ხალხი ეთაყვანებოდა უსულგულო, მოუწესრიგებელ და უგრძობ კერპებს და დევნიდნენ ქრისტიანებს. ისინი არ სცნობდნენ ქრისტიანთა უფალს, რომელიც დაუსაბამო და მარადიულია. ვარლაამი კერპთაყვანისმცემლებს ადარებს ფრინველებზე მონადირე იმ კაცს, რომელიც ციციქნა ჭიჭიკავს მონადირებს და შემდგომ ეს, ციციქნა, ფრინველი თავის ჭკუაზე ატარებს მას. სწორედ ასეთ უმეცრებად მოიხსენიებს ვარლაამი კერპთაყვანისმცემლებს, რომლებმაც საკუთარი ხელებით შექმნეს კერპები და თავიანთ შექმნილ ქმნილებებს ეთაყვანებიან. ამქვეყნიური

მიწიერი გართობის არარაობას ეხება კაცისა და მარტორქის იგავი. ღვთის მიერ მოვლენილი ვარლამი აუწყებს იოასაფს, რომელიც გაქრისტიანების შიშით გამოუკეტავს მამას ცალკე სასახლეში, რომ იესოს რელიგიაა ჭეშმარიტი რელიგია: „სჯულმან სულისა ცხოვრებისამან ქრისტე იესოს მიერ განმათავისუფლა მე სჯულისაგან მისგან ცოდვისა და სიკუდილისა“. აგრეთვე: „განცდაი ხორცისა არს სიკუდილი, ხოლო განცდაი სულისა– სიცოცხლე და მშვიდობა“ (7,111). მეუდაბნოე ვარლამი ქრისტიანობის უპირატესობის მანქვენებელ უამრავ იგავს უამბობს წარმართ უფლისწულს, ასევე მოჰყავს უხვად პასაუები ბიბლიიდან, უყვება სამოთხისა და ჯოჯოხეთის შესახებ, სადაც ხვდება ადამიანის სული სიკვდილის შემდეგ. საგულისხმოა: „მოესვარის“ არაკი, „ვინმე მეფის და სიკვდილის საყვირის“ იგავი, „ათი ქალიშვილის“ იგავი. ვარლამი იოდასაფს ამ იგავების საშუალებით ესაუბრება: უფალზე, სამებაზე, ადამსა და ევაზე, აკრიტიკებს სხვა რელიგიებს, საუბრობს: აბრაამზე, ეგვიპტელების ლტოლვაზე, ქრისტეს განკაცებისა და მისი დედამიწაზე მოვლენის შესახებ, მის მოღვაწეობაზე, ჯვარცმასა და აღდგომაზე. როდესაც იოასაფი ხვდება „ძვირფასი ქვის“ დანიშნულებას, სთხოვს ვარლამს უამბოს ყველაფერი: ნათლობაზე, კეთილ დასასრულზე, მომავალ ზეციურ სამეფოზე და სამსჯავროზე. მას უამრავი ციტატა მოყავს “სახარებიდან”. მაგ: “ასი ცხვრის” იგავი. ვარლამი ესაუბრება იოდასაფს ყოველივე ამქვეყნიურის ამოებაზე და სამოთხის მარადიულობაზე („მზის იგავი“, „მეფე ერთი წლით“), ესაუბრება ასაკზე, სიკვდილის და სიცოცხლის რაობაზე, ხორციელი და სულიერი სიკვდილის შესახებ. ვარლამი საუბრობს რელიგიური არჩევანის თავისუფლებაზეც. მაგ: „წყაროს იგავი“, „ჭკვიანი ვეზირისა და მოხუცი ცოლ-ქმრის“ იგავი, „მდიდარი ჭაბუკის და ღარიბი მოხუცის ქალიშვილის შესახებ“ იგავი. ვარლამი ბევრს საუბრობს ღმერთისმოწყალების განუზომელობასა და სიუხვეზე, სასწორის პინაზე, დედამიწაზე დაცემულ წყლის წვეთზე და სხვა მრავალი. ვარლამის მიერ მოთხრობილი ბრძნული იგავების შემდგომ, უფლისწული ქრისტიანად ინათლება. ამის პარალელურად, მეფე აბენესი იმ ხალხს, ვინც ემონებოდა წარმართულ ღმერთებს, პატივს მიაგებდა; ხოლო მათ, რომელთაც არ სურდათ მათთვის მსხვერპლის შეწირვა, სჯიდა. ამით ის აბუჩად იგდებდა ქრისტიანულ რწმენას, კერპებს კი აქებდა და აღიდებდა. უფლისწულის გაქრისტიანების შემდგომ, მას მერე რაც ნაქორი ქრისტიანობის განსადიდებელ სიტყვას წარმოსთქვამს მეფის მიერ გამართულ საჯარო დისკუსიაზე, მეფე ერთის მხრივ

ამრეხით უყურებდა თავისი რწმენისა და ღმერთების უძღურებას, მეორეს მხრივ კი მას აწინებდა სახარების მცნებათა სიძნელე და ამავე დროს უგუნურ ჩვეულებათაგან იყო დაპრობილი მისი გონება და სული (7,200). წარმართი თევდა ცდილობს დაანახოს მეფეს წარმართული რელიგიის უპირატესობა ქრისტიანობასთან შედარებით. თევდას აზრით, მათ რელიგიას მაღალი საზოგადოება: მსოფლიოს მეფეები, მბრძანებლები აღიარებენ, ხოლო ქრისტიანობას, მხოლოდ გაჭირვებულთა ფენა. ქრისტიანობის გზაზე იოდასაფს უამრავი სირთულის და ცდუნების გადალახვა მოუხდა. მიუხედავად ყველა განსაცდელისა, ქრისტიანი იოდასაფი ახერხებს მთელი სამეფოს გაქრისტიანებას. იოასაფი გახდა რა მეფე, აღმართა ჯვარი და კერპთაყვანისმცემლობის ტაძრები და საკერპოები მთლიანად გაანადგურა. მოგვიანებით, წარმართი თევდა, მეფე და მთელი სამეფო ქრისტიანად ინათლება და ისპობა მათში წარმართული რწმენა. ანუ საბოლოოდ, მძაფრი პოლემიკის შემდეგ, ქრისტიანობა იმარჯვებს წარმართობაზე.

ძნელია მოიძებნოს გვიანდელ შუა საუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურაში უფრო პოპულარული ძეგლი, ვიდრე „ვარლაამ და იოასაფის“ სულისმარგებელი ისტორიაა. ეს სასულიერო რომანი, თავისი ღრმააზროვანი იგავებით და საინტერესო ფაბულით, ითარგმნა თითქმის ყველა საქრისტიანო მწერლობის ენაზე. აღმოსავლეთში: არაბულად, ეთიოპიურად, სომხურად, ებრაულად. დასავლეთში კი მისი ვერსიები მრავალ ენაზეა, ინგლისურის ჩათვლით. 1204 წელს ნორვეგიის მეფემ თავად თარგმნა ეს თხზულება ისლანდიურად. დღეისათვის დადასტურებულია ამ რომანის 147 თარგმანი და გადამუშავება. უხვი იგავებით და პარაბოლებით, რომლებიც აღმოსავლეთიდან მოდის, ძეგლი გვაბრუნებს ანტიკურობაში (17,477).

„ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რედაქციის გენეზისის საკითხი თანამედროვე ბიზანტინისტიკის მნიშვნელოვან საკითხს წარმოადგენს. აქ არის გასაიდუმლოებული ის გზა, რამაც შუა საუკუნეების ევროპაში ყველაზე მეტად პოპულარული ქრისტიანული რომანი მოიტანა და რომლის გავლითაც ბუდიზმის აპოლოგეტები „ბალაჰვარი“ და „ბუდასფი“ ქრისტიან წმინდანებად და ქრისტიანობის მოციქულებად „ვარლაამად“ და „იოასაფად“ იქცნენ. ამ გზით გადმოდინდა ევროპაში, შუა საუკუნეებში, ძველი ინდური კულტურა. დღეისათვის გამოვლენილია ამ მიმართულების მთავარი საყრდენი ენები: სანსკრიტი, ფჰლესვი, არაბული, ბერძნული და ლათინური. როგორც „ვარლაამ

და იოასაფის“ პრობლემა ავლენს, ამ ტრანსფორმაციის კულტურულ ჯაჭვში ჩაბმული უნდა ყოფილიყო შუა საუკუნეების ქრისტიანული კავკასიაც (7,5).

2500 წელზე მეტი გავიდა მას შემდეგ, რაც პირველად შეიქმნა ის ბირთვი, რომლიდანაც შემდეგ ქრისტიანულ სამყაროში პოპულარული ნაწარმოები „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრება“ წარმოიშვა. ამ ხნის განმავლობაში ხდება ამ სიუჟეტის არაქრისტიანული ენებიდან ქრისტიანულზე, ერთი არაქრისტიანული თუ ქრისტიანული ენიდან მეორეზე თარგმნა–გადაკეთება და ყოველი თარგმანის, გადაკეთებისა და გადაწერისას მისი ავტორების, შინაარსის, სათაურისა და ავტორის შესაბამისი, მეტნაკლები ცვალებადობა. XI საუკუნეში კი, მას შემდეგ რაც ნაწარმოები ევროპულ ლიტერატურაში გამოჩნდა ბერძნულ–ლათინური ვერსიის სახით, საღმრთო წიგნებიდან მოხმობილი მრავალი ციტატითა და პასაჟით გაჯერებული, ქრისტიანობის აპოლოგიაზე აყვანილი ფორმით, იწყება მისი არსებობის ტრიუმფალური პერიოდი. ეს ხანა გულისხმობს დაახლოებით ცხრა (XI-XIX) საუკუნეს, ვიდრე დაიწყებოდა მისი არსებობის კიდევ ერთი პერიოდი, მისი მეცნიერულად შესწავლა და მწვავე დისკუსიები მისი ბერძნული ვერსიის ავტორის ვინაობისა და მისი წყაროების ურთიერთმიმართების შესახებ. კერძოდ, რაც ბერძნულ ხელნაწერებში გაჩნდა წარწერა იმის მაჩვენებლად, რომ ის ქართული „ბალავარიანიდან“ ბერძნულად თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა, მთარგმნელთა თუ გადამწერთა უმრავლესობა სხვადასხვა მიზეზით ცდილობდა შეეცვალა როგორც ნაწარმოების სათაური, ისე მისი ავტორ–მთარგმნელის ვინაობაც (7,12).

XIX-XX საუკუნეებში მსოფლიოს თითქმის ყველა მოწინავე ქვეყნის ცნობილ მეცნიერს შორის გაიმართა მწვავე დისკუსია „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნული ვერსიის ავტორის, თუ მთარგმნელ–გადამკეთებლის ვინაობის თაობაზე. დიდი ხანი აინტერესებდა მეცნიერებს ამ, „ბიბლიის“ შემდეგ უპოპულარულესი ქრისტიანული ნაწარმოების წარმოშობის, გავრცელების და საბოლოო სრულყოფის გზები: როგორ მოხდა, რომ ინდოეთის სანაპიროდან შექმნილმა მცირე სიუჟეტმა, ი. კრაჩკოვსკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „თოვლის აგორებული გუნდასავით იგორა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ და ბერძნულ-რომაულ სამყაროში უდიდეს ზომას მიაღწია?“ (იხ. 7,13).

მეცნიერებაში, ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხია „ბალავარიანის“ პირველი ქრისტიანული გადამუშავება და ბერძნული „ვარლამ და იოასაფის“ შექმნა,

რადგანაც თხზულების პოპულარობა, ძირითადად, მისი ბერძნული რედაქციიდან უნდა ყოფილიყო წამოსული. ამ საკითხის გადასაწყვეტად კი ქართული წყაროები და თხზულების ქართული ვერსიები სპეციალისტების განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ. ასე რომ, ბიზანტინისტიკის ერთ-ერთი უდიდესი პრობლემის, ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ წარმოშობისა და ავტორობის საკითხი, ამავდროულად, ქართული ფილოლოგიის ერთ-ერთი უმთავრესი საკვლევო საკითხიცაა (38,268).

„ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტი ბეჭდური სახით საკმაოდ მოგვიანებით, XIX ს-ში, 1832 წელს გამოიცა (I.F. boissonade, Anecdota Graeca, Paris). ასეთმა დაგვიანებამ ბიზანტინისტიკაში ერთგვარი გააკვირვებაც გამოიწვია. ამავე საუკუნეში, თხზულებამ აღიდგინა თავისი ოდინდელი პოპულარობა. თუმცა, თხზულების მიმართ, რომელშიც მოთხრობილია ერთი წარმართული ქვეყნის გაქრისტიანების ამბავი, ასეთი ინტერესი ამჯერად მხოლოდ წმინდა მეცნიერული ხასიათისა იყო. ბერძნული ტექსტის პირველმა გამომცემელმა ბოისონადემ თავისი გამოცემა დააფუძნა 4 ხელნაწერზე და პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში 16 სხვა ბერძნული ხელნაწერის არსებობაზე მიუთითა. მოგვიანებით 1886 წელს, ჰ.ზოტენბერგიც უთითებს რამოდენიმე ათეულ ხელნაწერზე, ქმნის 60 ხელნაწერის საჭირო ნუსხას და აგებს ზოგიერთი პასაჟის კრიტიკულ ტექსტს (37, 263). ხელნაწერთა ეს მოზღვავება იზრდებოდა და ერთ-ერთ აღნუსხვაში 14 ათეულსაც მიაღწია. „ვარლაამისა და იოასაფის“ ბერძნულ ხელნაწერთა გამოვლინება კვლავაც გრძელდება. 1968 წელს ამ თხზულების უძველესი თარიღიანი ბერძნული ხელნაწერი აღმოაჩინა ფონკინმა, დათარიღებული 1021 წლით (38,264).

სანამ მეცნიერებისათვის ცნობილი გახდებოდა ქართული „ბალავარიანი“, ქართულ ვარიანტს ვერ ითვალისწინებდნენ იმ გრძელ გზაზე, რაც ბერძნულმა „ვარლაამ და იოასაფმა“ გაიარა ინდოეთიდან ხმელთაშუა ზღვამდე. XI საუკუნეზე ადრე, როგორც სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით ადასტურებენ მეცნიერები, „ბალავარიანის“ კვალი, ბერძნულ და საერთოდ ევროპულ ლიტერატურაში, არ ჩანს. იმ დროიდან მოყოლებული კი, რაც გაჩნდა პირველი ბერძნული ხელნაწერი და მის ლემაში აღინიშნა იმის შესახებ, თუ ვინ შექმნა იგი ბერძნულ ენაზე, დღემდე არ დამცხრალა დისკუსია ამ პიროვნების ვინაობაზე. თუ ბერძნულ-ლათინურ ხელნაწერებს და მათ ლემებს დავაკვირდებით, ვნახავთ, რომ ამ ავტორთა ვინაობა დროდადრო იცვლება (7,14).

ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხში ერთმანეთს ბოლო დრომდე ორი ჰიპოთეზა უპირისპირდება. პირველი მოიცავს შუა საუკუნეების ბერძნული და ლათინური სამყაროს ტრადიციულ აზრს იმის შესახებ, რომ ნაწარმოების ავტორი იოანე დამასკელია და მისი ყველაზე სერიოზული არგუმენტები მოგვცა ფ. დელგერმა. მეორე თვალსაზრისი ეყრდნობა შუა საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაში და ამ თხზულების რამდენიმე ბერძნულ და ლათინურ ხელნაწერში დაცულ ცნობას და ბერძნული რედაქციის ავტორად ეფთვიმე ათონელს მიიჩნევს. ამ თეორიის ავტორები, ბერძნული რომანის წყაროდ ქართულ რედაქციას მიიჩნევენ. (იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ ეფთვიმე ქართველი მოღვაწეა და რომ X საუკუნიდან დაწყებული ქართულ ენაზე უკვე დასტურდება არაბულიდან თარგმნილი ბალაჰვარისა და ბუდასფის ამბის წიგნის – „ბალავარიანის“ არსებობა.) ეს თეორია ყველაზე სრულყოფილად ევროპელი მეცნიერებიდან, პ. პეეტერსის გამოკვლევაშია წარმოდგენილი (7,12). აზრთა ეს სხვადასხვაობა, ნაწარმოების ავტორობის და მისი გენეზისის საკითხთან დაკავშირებით, გაჩნდა საკმაოდ ბევრი ფაქტობრივი მასალის ძნელად ასახსნელობისა და ხშირად გაუგებრობის, ან ერთგვარი ტენდენციურობის გამო.

„ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ავტორის ძიების პროცესში, უდაოდ შესამჩნევია ქართველ და ევროპელ მეცნიერთა განსხვავებული მიდგომა ამ პრობლემისადმი, რასაც აქვს თავისი მიზეზები. კერძოდ, „ვარლაამ და იოასაფი“ ბიზანტიური ლიტერატურის საუკეთესო ქმნილებაა და ამიტომ, ბუნებრივია, ბიზანტინისტიკა მის ავტორად ეძებს შესაფერის კანდიდატს, ანუ ბიზანტიური მწერლობის თვალსაჩინო მოღვაწეს. ფ.დელგერის აზრით, ასეთი მხოლოდ იოანე დამასკელია. თუ პ. ზოტენბერგისათვის 1886 წელს ეფთვიმე ათონელის პიროვნებისა და ამ პერიოდის ქართული მწერლობის სათანადოდ არცოდნის გამო ეფთვიმე ათონელის კანდიდატურის განხილვა ნაწარმოების ავტორად წარმოუდგენელია, ფ. დელგერი, ფლობს რა ეფთვიმე მთაწმინდელზე გარკვეულ ინფორმაციას, მისი პიროვნების წამოყენებას „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის ერთ-ერთ სავარაუდო პრეტენდენტად, მთლად შეუძლებლად არ თვლის.

ქართველოლოგთა დამოკიდებულება ეფთვიმე ათონელის პიროვნებისადმი სხვაგვარია. ვინც კარგად იცნობს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას, ბიზანტიურ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობას და კონკრეტულად კი,

ათონის ივერთა მონასტრის ლიტერატურულ საქმიანობას, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების მოღვაწეობასა და ლიტერატურულ შემოქმედებას, მან არ შეიძლება ეჭვი შეიტანოს ეფთვიმე ათონელის ლიტერატურულ შესაძლებლობებში, ან შეუფერებლად მიიჩნიოს მისი კანდიდატურა „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრების“ შესაფერის ავტორად. ბიზანტინისტიკამ კი იოანე დამასკელის სახელი „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორად ტრადიციით იმეძკვიდრა, რასაც საუკუნეების მანძილზე აკანონებენ ლათინური, თუ ბერძნული ხელნაწერები. როგორც ცნობილია, ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერების ლემებით იოანე დამასკელი „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრების“ ავტორად ლათინურ თარგმანში XII საუკუნიდან იხსენიება, ბერძნულ ორიგინალში XIII საუკუნიდან. ქართველოლოგიაში ტრადიცია ეფთვიმეს საარგებლოდ მეტყველებს. XI საუკუნიდან დაწყებული ქართული ლიტერატურის თვალსაჩინო ძეგლი „იოანე და ეფთვიმე ათონელების ცხოვრება“ ბერძნული „ვარლამ და იოასაფის“ მთარგმნელად ეფთვიმეს აღიარებს. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამ ცნობას გვაწვდის გიორგი ათონელი, როგორც ქართული ეკლესიის, ისე ქართული ლიტერატურის ისტორიის უდიდესი ავტორიტეტი, რომლის მიერ თარგმნილ ბიბლიურ წიგნებს, ქართული ეკლესია XI საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე ვულგატურ რედაქციად თვლის. უნდა გავითვალისწინოთ ერთი ფაქტორიც. როდესაც პრობლემური საკითხია გადასაჭრელი, ყურადღება ექცევა მკვლევარის ავტორიტეტს. თუ ფ.დელგერი, მიუნხენელი დიდი ბიზანტინისტი და 1930-1967 წლებში დიდი საერთაშორისო ჟურნალის „ბიზანტინიშე ცაიტშრიფტის“ რედაქტორია და მის სიტყვას დიდი ავტორიტეტი აქვს, ასევე დიდი ავტორიტეტია ბოლანდინისტთა ცნობილი ორიენტალისტი, „ანალექტა ბოლანდიანას“ რედაქტორი პაულ პეეტერსი. მეცნიერი ე. ხინთიბიძე თვლის, რომ ფ.დელგერი, მსჯელობდა რა ეფთვითმე ათონელზე, მის სამწერლობო მოღვაწეობის დასაწყისზე მსჯელობისას, დაეყრდნო არა კაკეკელიძის სპეციალურ გამოკვლევებს ათონის ლიტერატურული სკოლის და ეფთვიმეს შესახებ, არამედ ნ. აღონცის წერილს „თორნიკე ბერი“. ეს უკანასკნელიც თავის მხრივ ეყრდნობა დ. ბაქრაძის ზეპირ განცხადებას, რაც მეცნიერულ ღირებულებას მოკლებულია (38,265).

ქრონოლოგიურად მივეყვით და განვიხილოთ ევროპელ და ქართველ მეცნიერთა შეხედულებები, რათა მათ საფუძველზე ჩვენი დასკვნები გავაკეთოთ.

ჰ. ზოტენბერგმა მეცნიერული არგუმენტაციით ეჭვის ქვეშ დააყენა ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციით ნაანდერძევი და „ვარლაამ და იოასაფის“ ლათინურად მთარგმნელის, ბილიუსის, მიერ, თხზულების ლათინური თარგმანის შესავალში გატარებული აზრი იმის შესახებ, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი VII-VIII საუკუნეების დიდი საეკლესიო მოღვაწე იოანე დამასკელი იყო. სწორედ აქ დაისვა პირველად საკითხი იმის შესახებ, თუ ვინ შეიძლება ყოფილიყო ამ თხზულების ბერძნული რედაქციის ავტორი (38,264). ზოტენბერგმა იოანე დამასკელის ავტორობა შემდეგი არგუმენტებით უარყო: 1. იოანე დამასკელის ავტორობაზე არ მიუთითებდნენ „ვარლაამ და იოასაფის“ ადრინდელი მანუსკრიპტები. 2. „ვარლაამ და იოასაფის“ დასმული ძირითადი პოლემიკური პრობლემები – ქრისტეს პიროვნებაში ორი ბუნების და ორი ნების საკითხი, მიუთითებს VIII საუკუნეზე უფრო ადრინდელ დროზე. თხზულებაში არაა ასახული პოლემიკა მაჰმადიანობასთან, რაც VIII ს-ის ძირითადი მიმართულება იყო. 3. ჰ. ზოტენბერგის აზრით, ეს ნაწარმოები დამასკელის თხზულებებს სტილისტურად არ ჰგავდა. (ზოტენბერგმა ყურადღება მიაქცია „ვარლაამ და იოასაფის“ ერთ-ერთი ძველი ხელნაწერის ლემას, რომელშიც თხზულება ქართულიდან ბერძნულ ენაზე ეფთვიმე ათონელის თარგმნილადაა გამოცხადებული. თუმცა, მან მიიჩნია, რომ შესაძლოა ეს ცნობა ათონის მთის ბერების ნაყალბევი ყოფილიყო. მისი აზრით, ასეთი დახვეწილი თხზულება ვერ შეიქმნებოდა თავდაპირველად ისეთ მოუქნელ ენაზე, როგორც მაშინდელი ქართული ენა იყო). ზოტენბერგმა დაუშვა, რომ თხზულების ავტორი იყო VII საუკუნის საბაწმინდელი უცნობი ბერი იოანე. მისი თეზისები არ იქნა გაზიარებული. იოანე დამასკელის ავტორობის დამცველთა არგუმენტები ზოტენბერგის წინააღმდეგ ჩამოყალიბდა გ. ვუდუარდისა და ჰ. მეტინგლის მიერ. ეს მეცნიერები თვლიან, რომ ის საბაწმინდელი ბერი იოანე, რომელსაც უძველესი ხელნაწერები მიაკუთვნებენ ამ თხზულების მოტანას, შესაძლებელია იყოს სწორედ იოანე დამასკელი, რადგანაც ის ცნობილი უნდა ყოფილიყო „იოანე ბერის“ ზედწოდებით. მეორე მათი არგუმენტი ასეთია: „ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრებაში“ ძირითადი პოლემიკური ხაზი მიმართულია ხატმებრძოლეობის წინააღმდეგ, რითაც ეს თეოსოფია ემსგავსება იოანე დამასკელის პოლემიკურ მემკვიდრეობას. მაჰმადიანობასთან პოლემიკის პასაჟების არარსებობა და ქრისტეს ორი ბუნების მტკიცება, მეცნიერთა აზრით დამასკელის ავტორობას არ გამორიცხავს. რაც შეეხება ზოტენბერგის მესამე

არგუმენტს. ეს მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ „ვარლაამისა და იოასაფის“ დოქტრინულ ნაწილში სტილი აშკარად დამასკელისეულია; ხოლო ნარატიულში, მიუხედავად განსხვავებებისა, ზოგიერთ მის კომილიასთან არის აშკარა მსგავსება. თავისმხრივ, ვ. როზენმა და ნ. მარმა, კ. ზოტენბერგის გულგრილი გამოკიდებულება ეფთვიმე ათონელის „ვარლაამ და იოასაფის“ შესაძლო ავტორობასთან დაკავშირებით, მეცნიერის ლიტერატურის საკითხებში გაურკვეველობად შეაფასეს (38,265).

„ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის ავტორის კვლევის პროცესში ახალი ეტაპი ჩნდება 1931 წელს, როდესაც ჟურნალ „ანალექტა ბოლანდიანაში“ (ბრიუსელი, პარიზი), გამოქვეყნდა პაულ პეეტერსის წერილი „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ პირველი ლათინური თარგმანი და მისი ბერძნული დედანი“. პ. პეეტერსი ყურადღებას აქცევს „ვარლაამ და იოასაფის“ უძველეს ლათინურ თარგმანს, რომელიც 1048 წელს იქნა შესრულებული ბერძნული ენიდან უცნობი ლათინელი მთარგმნელის მიერ. მთარგმნელი იძლევა თარგმანის მოკლე ისტორიას და აღნიშნავს, რომ ბერძნულად ეს თხზულება თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა. მეცნიერი ასაბუთებს, რომ ეს უნდა მომხდარიყო X-XI საუკუნეების მიჯნაზე. ამავდროულად, მეცნიერი, ეფთვიმე ათონელის ავტორობის შესახებ აზრს ანვითარებს XI ს-ის სამ სხვადასხვა ენაზე არსებულ ცნობაზე დაყრდნობით:

1. ლათინური ცნობა—XI ს-ის, რომელიც წამძღვარებული აქვს 1048 წლის ლათინურ თარგმანს და ალბათ ის მას ბერძნული დედნიდან გამოჰყვა. ნეაპოლის ნაციონალური ბიბლიოთეკის XIV საუკუნის ხელნაწერში მოთავსებულია „ვარლაამ და იოასაფის“ პირველი ლათინური თარგმანი, რომელსაც წინ უძღვის ლემა, რომელიც წარმოდგარია იმ კატეგორიის ბერძნული ლემიდან, რომელიც თხზულების მთარგმნელად ეფთვიმე ათონელს აცხადებს. გარდა ამ ლემისა, თარგმანს შესავალშიც და დასასრულშიც ერთვის მთარგმნელის ანდერძი, რომელშიც ბერძნული „ვარლაამისა და იოასაფის“ შექმნა დაკავშირებულია ეფთვიმე ათონელის სახელთან. (ეს ხელნაწერი პირველად სწორედ მეცნიერმა პეეტერსმა შეისწავლა). ამ ანდერძიდან ვგებულობთ, რომ: უცნობმა ლათინელმა მთარგმნელმა 60 წლის ასაკში, 1048 წელს, კონსტანტინოპოლში, მისი ამ ქალაქში ცხოვრების 30 წლის შემდეგ, ხელი მოჰკიდა „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რომანის თარგმნას ლათინურად. ეს წიგნი მანამდე არ იყო თარგმნილი ამ ენაზე. ამ მთარგმნელს

წიგნის თარგმნა დაუქინებით სთხოვა ვინმე კეთილშობილმა კაცმა – ლეო იოანეს ძემ, ხოლო ეს წიგნი ბერძნულად თარგმნა ვინმე ეფთვიმე ბერმა, ტომით აბაზგმა. მეცნიერი ე. ხინთიბიძე მიიხსენებს, რომ ეს ლეო იოანეს ძე უნდა ჩამოსულიყო კონსტანტინოპოლში ათონიდან, მაგრამ განსხვავებით ფ.დელგერის ვარაუდისა, ეს კაცი იყო ლათინელი და არა ქართველი. შესაძლოა მისი იდენტიფიკაცია მოვახდინოთ ათონელი ქართველების მეგობარ, დიდ ლეონთანაც, რომელმაც იოანე ათონელის წინამძღვრობისას ათონის მთაზე ჰპოვა თავშესაფარი 6 მოწაფესთან ერთად. ათონელი ქართველების დახმარებით ლათინელმა მონაზვნებმა ააგეს ბენედიქტელთა ორდენის ლათინური მონასტერი. ქართველ და ლათინელ ბერებს შორის ძალზე მეგობრული ურთიერთობა იყო. გიორგი ათონელიც მოგვითხრობს დიდი ლეონისა და ქართველი ბერი გაბრიელის მეგობრობის შესახებ. ეფთვიმემ ნიშნად პატივისცემისა ლათინთა ორდენის მიმართ, თარგმნა „დიალოგონი“. ამიტომაც, რომ ქართველებს მძიმე პერიოდში ლათინელმა მეგობრებმა გაუწიეს დახმარება. ქართველები ზრუნავდნენ, რომ ეფთვიმეს თხზულება არ დაკარგულიყო და ამიტომ ის სასწრაფოდ ათარგმნინეს ლათინურად, რათა მასაც არ გაეზიარებინა „აბუკურას“ ბედი. ე. ხინთიბიძის აზრით, სწორედ ამის შედეგია XIV საუკუნის, ნეაპოლის ბიბლიოთეკის ხელნაწერი, რომელშიც მოთავსებულია „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ პირველი ლათინური თარგმანი (38,330).

2. აღსანიშნავია XI ს-ის პირველი ნახევრის ბერძნულ ხელნაწერში (დაცული ვენეციის წმ. მარკოზის ბიბლიოთეკაში) არსებული ლემა. ამ ლემის მიხედვით, „ვარლაამ და იოასაფის“ სულისმარგებელი ისტორია ეთიოპელთა ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოიტანა საბას მონასტრის ბერმა იოანემ, ხოლო ბერძნული ენაზე იბერიულიდან მეტაფრასირება გაუკეთა პატივცემულმა და სათნო კაცმა ეფთვიმემ, იბერად წოდებულმა. ამ ლემის მონაცემებს მხარს უჭერს სხვა ბერძნული ხელნაწერიც. ლემის ამ ვარიანტს ეწინააღმდეგება ლემის სხვა სახეობები, რომელთა მიხედვითაც ამ ამბის წმინდა ქალაქში მომტანი არის პატივცემული და რჩეული კაცი, საბას მონასტრის ბერი იოანე, ხოლო მის ბერძნულ ენაზე თარგმნაზე არაფერია ნათქვამი. პ. პეტერსის აზრით, ლემებში პირველადია ის, რომელშიც მთარგმნელად ეფთვიმე იხსენიება და შემდგომია ის ვარიანტი, სადაც მხოლოდ იოანეს მიერ ამბის მოტანაზეა საუბარი. ძირითადად ლემების განხილვისას მიიხსენებენ, რომ უძველესია ის ვარიანტი, სადაც ეფთვიმეს შესახებ არის საუბარი, რადგან ის ვენეციის ხელნაწერი,

რომელშიც ეფთვიმე იხსენიება მთარგმნელად, ადრეულია, XI საუკუნისაა. ლემის პირველი ვარიანტიდან ნახევრის ჩამოცილება, ათონელი ბერძნების ქართველთა წინააღმდეგ მიმართულ მოქმედებადაა მიჩნეული. ქართველთა დევნას ათონზე კი, მართლაც ჰქონდა ადგილი XI საუკუნის მეორე მეოთხედში. 1975 წელს, ე. ხინთიბიძემ ეჭვი შეიტანა ლემის ცვლილების ზემოთ ნაჩვენებ ვარიანტში და გამოთქვა აზრი, რომ უძველესი ლემის ამ სახეობებიდან იყო ის, რომელშიც მხოლოდ ამბის მომტან იოანეზე იყო საუბარი, ხოლო ეფთვიმეს ავტორობის შესახებ ცნობა, ანუ ლემის მეორე ნაწილი, შექმნილი უნდა იყოს ეფთვიმეს გარდაცვალების შემდგომ, ათონელი ბერძნების ქართულ-ლათინურ წრეში, საკმაოდ ნაჩქარევად და დამატებული უნდა იყოს ლემაზე დაახლოებით 1048 წელს. (ამით შეიძლება აიხსნას ის შეცდომები, რასაც მკვლევარები ხედავენ სწორედ ლემის ამ ნაწილში. ან შესაძლოა, ეს შეცდომები გამოწვეული იყო მთარგმნელის მიერ ბერძნული ენის არცთუ კარგი ცოდნით). ეს ფაქტი უნდა ყოფილიყო პასუხი იმ გააფთრებულ ბრძოლაზე, რაც ბერძნებმა წამოიწყეს ეფთვიმე მიმართ.

3. 1042 წ. გიორგი ათონელის ცნობა, რომელიც ჩართულია მის მიერ დაწერილ „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“. პ. პეეტერსის აზრით, გიორგი ათონელი შეცდომას არ დაუშვებდა, რადგან მას მონასტერში ჰყავდა მოწინააღმდეგეები, რომლებიც მას არ აპატიებდნენ ეფთვიმესათვის მიეწერა ისეთი ნაწარმოების შექმნა, რაც ეფთვიმემდე იყო ცნობილი.

პ. პეეტერსი მიიჩნევს, რომ ამ რომანის ბერძნული ლეგენდის ტრადიცია სწორედ XI ს-ში იწყება. 1048 წლის ლათინურ თარგმანამდე ეს რომანი დასავლეთში ჯერ კიდევ არ ყოფილა პოპულარული. ის აგრეთვე ერთ-ერთი პირველი აღნიშნავს, რომ ბერძნული თხზულების გამოჩენამდე ქართულ ენაზე არსებობდა არაბულიდან თარგმნილი „ბალავარიანი“. პეეტერსს სპეციალური გამოკვლევებით დაეთანხმნენ ამერიკელი მეცნიერები: რ. ვულფი, რ. ბლეიკი. ათეული წლების მანძილზე მისი არგუმენტები თანდათან იწყებდა დამკვიდრებას ბიზანტინისტიკაში (38,299).

უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოებაც. ბერძნულ ხელნაწერთა ლემებში, „ვარლაამ და იოანესა“ ავტორობის კანდიდატად სახელდებიან: იოანე საბაწმინდელი, იოანე სინელი, იოანე ტაბენისიელი და ეფთვიმე ათონელი. უძველესი ტრადიცია ამ სახელთაგან მხარს უჭერს იოანე საბაწმინდელს. შემდგომ ეტაპზე იწყება ამ პიროვნების დაზუსტება და XIII საუკუნის ბერძნულ

ხელნაწერებში ეს პიროვნება ხდება იოანე დამასკელი. იოანე დამასკელი ხშირად „დამასკელ მღვდელმონაზონად“ მოიხსენიებოდა. ე. ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ „საბაწმინდელ ბერად“ იოანე დამასკელს არ მოიხსენიებდნენ. მეორეც, ამ ლემის მიხედვით „იოანე საბაწმინდელმა“ ლემა ინდოეთიდან მოიტანა. იოანე დამასკელის ბიოგრაფიიდან ვგებულობთ, რომ მას ამ მხარეში არ უმოგზაურია და საერთოდ არაფერი არ ჩამოუტანია აღმოსავლეთიდან (38,297). საერთოდ, დამასკელის გამოცხადება „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრების“ ავტორად, ბიზანტიურ სამყაროში, ძალზე გვიან მომხდარა. მისმა სახელმა პირველად გაიჟღერა „ვარლამ და იოასაფის“ მეორე ლათინური თარგმანის XII ს-ის ხელნაწერებში. ე. ხინთიბიძის აზრით, სწორედ აქედან იღებს ეს პროცესი სათავეს და შემდგომში გადადის ბერძნულ ხელნაწერებშიც, რომლებშიც დამასკელი ავტორად XIII ს-ის ხელნაწერებიდან ჩნდება. (თუმცა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არც იოანე საბაწმინდელი და თუნდაც, იოანე დამასკელი, თხზულების ავტორი არ შეიძლება იყოს. ის უბრალოდ ამბის მომტანია ეთიოპიიდან) (38,298).

პ.პეეტერსის გასათვალისწინებელი დასკვნების შემდგომ, სამეცნიერო წრეებში ახალი ეტაპია ფ. დელგერის სტატიის გამოჩენა. ის აქტიურად იცავს იოანე დამასკელის ავტორობის საკითხს. იგი ცალ-ცალკე განიხილავს პ.პეეტერსის არგუმენტებს, რომლებიც ეფთვიმეს ავტორობის საკითხს უჭერენ მხარს და კ.ზოტენბერგისას, რომელიც დამასკელის ავტორობის თეორიას არ ეთანხმება. მას მოჰყავს პარალელები „ვარლამ და იოასაფსა“ და იოანე დამასკელის თხზულებებს შორის. მეცნიერი ამოდის თხზულების სტილიდან, რაც მისი აზრით პირწმინდად დამასკელისეულია. იოანე დამასკელის ავტორობის ჰიპოთეზას ფ. დელგერი ამყარებს ერთ ძველ ცნობაზე დაყრდნობით. კერძოდ, 1085 წელს მონაზონ მიქელ ანტიოქელის მიერ არაბულ ენაზე დაწერილა „იოანე დამასკელის ცხოვრება“, სადაც წერია, რომ იოანემ სიცოცხლის უკანასკნელი წლები გაატარა საბას ლავრაში, სადაც დაწერა „ვარლამ და იოასაფის ისტორია“. უნდა აღინიშნოს, რომ ბიზანტინისტები და „ვარლამ და იოასაფის“ თხზულების მკვლევარნი, ამ წყაროს მიმართ არ არიან ნდობით აღჭურვილნი. ეს ნაწარმოები მიქელ ანტიოქელის მიერ შექმნილია იოანე დამასკელის გარდაცვალებიდან სამი საუკუნის შემდგომ, არა პირველწყაროებზე დაყრდნობით, არამედ ნაპოვნი მოკლე გამოცემების საფუძველზე, რასაც თავად ავტორიც აღნიშნავს. არაბული ტექსტი ამ

ნაწარმოებისა ჩვენამდე მოღწეულია არა XI საუკუნის, არამედ XIII საუკუნის და შემდგომი პერიოდის ხელნაწერებით. ამ პერიოდში კი ლათინურ-ბერძნულ სამყაროში დომინირებდა აზრი, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი იყო იოანე დამასკელი. შესაძლოა, არაბულ თხზულებაშიც ამიტომ გაჩნდა იოანე დამასკელის სახელი „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორად. ამ ფაქტის გასარკვევადაც ქართულ წყაროებს უნდა დავესესხოთ. უნდა აღინიშნოს, რომ გამოჩენის უმაღლესი არაბული თხზულება სამუელ ადანელის მიერ ითარგმნა ბერძნულად. ბერძნულიდან კი ქართულად ეფრემ მცირეს მიერ. სამუელ ადანელის თარგმანი არაა ჩვენამდე მოღწეული, ხოლო ეფრემ მცირეს თარგმანში იოანე დამასკელის ავტორობაზე არაფერია ნათქვამი. მიქელ ანტიოქელის თხზულებაზე დაყრდნობით „იოანე დამასკელის ცხოვრება“ XI საუკუნეში დაუწერია ანტიოქიის პატრიარქს იოანეს. აქაც არაფერია ნათქვამი „ვარლაამ და იოასაფის“ ძეგლის იოანე დამასკელის ავტორობის შესახებ.

ფ. დელგერს დაუპირისპირდა ბელგიელი მეცნიერი ფრანსუა ალკენი. მისი აზრით, დამაჯერებლობას მოკლებულია დელგერის ცდა ნაყალბევად გამოაცხადოს სამ სხვადასხვა ენაზე: ბერძნულ, ლათინურ და ქართულ ენაზე დაცული ცნობა ეფვთიმე ათონელის ავტორობის შესახებ.

ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხის კვლევა, ფ.დელგერის გამოკვლევის შემდეგ, ქართველ მეცნიერთა ერთ-ერთი სამუშაო პრობლემა გახდა. ფ. დელგერის ნაშრომში არასწორად გაგებულ დეტალებს ექვთიმეს ცხოვრებიდან და მოღვაწეობიდან ასწორებს მ. თარხნიშვილი თავის ნაშრომში „წმ. ეფთიმეს მოღვაწეობის დასაწყისი და ბარდა სკლიაროსის აჯანყება“.

უკვე XX საუკუნის 50-იან წლებში ქართველმა მეცნიერებმა ბევრი შრომა გასწიეს ამ თხზულების რედაქციათა ურთიერთმიმართების დასადგენად. 1956 წელს კ. კეკელიძემ დაწერა ნარკვევი „ბალავარიანის“ რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში“, რომელშიც მეცნიერი ეხება ამ რომანის სხვადასხვა რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხს. კ. კეკელიძე შემდეგ დასკვნებამდე მივიდა. მისი აზრით, თავდაპირველად გარკვეული მიზნებისთვის უნდა შექმნილიყო „ბალავარიანის“ სირიული (არაბული) ქრისტიანულ-ნესტორიანული რედაქცია, რომელიც მალე დაიკარგა. დაბეჯითებით რთულია თქმა, იქონია თუ არა ამ რედაქციამ გავლენა დღეს ცნობილი ქრისტიანული რედაქციების წარმოშობის საქმეში. მეცნიერის აზრით, დღეს მეცნიერების ხელთაა თხზულების

არაქრისტიანული არაბული რედაქცია და ორი ქრისტიანული: ქართული და ბერძნული რედაქციები. კ. კეკელიძე მიიხნევს, რომ ვრცელი ქართული (იერუსალიმური) B რედაქცია უნდა დათარიღდეს IX-X საუკუნეებით, ხოლო მოკლე ქართული (თბილისური) A რედაქცია, X საუკუნით. B რედაქცია მომდინარეობს არაბულ-ქრისტიანული რედაქციიდან, რომელიც შედგენილი ჩანს ფალაურიდან მომდინარე არაბული არაქრისტიანული რედაქციის ნიადაგზე. ხოლო A რედაქცია წარმოადგენს B რედაქციის შემოკლებასა და დამუშავებას „პატერიკული“ ჟანრის ლიტერატურის შესაბამისად. ეფთვიმე ათონელს ქართულიდან ბერძნულად უნდა ეთარგმნა ქართული B რედაქცია. ჩვენს ხელთ არსებული ბერძნული რედაქცია არის მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც კ.კეკელიძის აზრით, არც იოანე დამასაკელის ნათარგმნია და არც ეფთვიმე მთაწმინდელის. ის შედგენილი უნდა იყოს ეფთვიმეს თანამედროვის, სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ, ეფთვიმეს მიერ შესრულებულ ბერძნულ თარგმანზე დაყრდნობით და სხვა წყაროების გამოყენებითაც (იხ.4,304). ამავე წელს ქვეყნდება შ. ნუცუბიძის სპეციალური მონოგრაფია. ჩნდება ახალი ჰიპოთეზა, რომ მოკლე ქართული რედაქცია არის არა თარგმანი, არამედ ორიგინალური და დაწერილია ქართულ ენაზე VII საუკუნეში იოანე მოსხის მიერ, რომელიც მკვლევარის აზრით ორენოვანი მწერალია. ის წერს ბერძნულადაც და ქართულადაც. შ. ნუცუბიძის აზრით, ვრცელი ქართული რედაქცია მომდინარეობდა ნაწილობრივ მოკლე რედაქციიდან და ნაწილობრივ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფიდან“ (38,270). ქართულ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ სხვა მრავალი თვალსაზრისიც არსებობს. 1957 წელს ილ. აბულაძემ გამოაქვეყნა ქართული „ბალავარიანის“ მოკლე A და ვრცელი იერუსალიმური B ვარიანტები და მიმოიხილა მათი ურთიერთმიმართების პრობლემა. ილ.აბულაძის აზრით, ვრცელი რედაქცია IX-X საუკუნის ძეგლია, მოკლე რედაქცია კი XI საუკუნის დამლევამდე არ შეიძლება წარმოშობილიყო. თხზულების ქართულ-ბერძნული ტექსტების მიმართებას და „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის შესწავლას ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა ს. ყაუხჩიშვილმაც. ს.ყაუხჩიშვილის აზრით, ვრცელი რედაქცია დამოკიდებულია მოკლე რედაქციაზე, მის გავრცობას წარმოადგენს. 1958 წელს ქვეყნდება მ.თარხნიშვილის გამოკვლევა „ბალავარიანის“ ორი ქართული რედაქციის ურთიერთმიმართების თაობაზე. მისი აზრით, ქართული რედაქციები არ არიან ერთმანეთზე დამოკიდებული. ორივე დამოუკიდებლად მოდიან საერთო უკვე დაკარგული არაბული წყაროდან

და ორივე IX საუკუნეზე ადრინდელი ძეგლია. „ბალავარიანის“ ქართულ რედაქციითა ურთიერთმიმართებას და მათ კავშირს არაბულ რედაქციასთან იკვლევს რ.თვარაძე. რ.თვარაძის ვარაუდით, ორივე რედაქცია დაკარგული ქართული რედაქციიდან უნდა მომდინარეობდნენ. რ. მიმინოშვილი ეფთვიმე ათონელის ავტორობის საკითხს იცავს თხზულების ქართულ–ბერძნული ტექსტის მიმართების საფუძველზე, რომელთა განხილვისას მეცნიერმა საინტერესო ლექსიკურ და ფრაზეოლოგიურ თანხვედრებს მიაგნო. ე.ხინთიბიძის აზრით, ქართული მოკლე რედაქცია საქართველოში უფრო პოპულარული ყოფილა. მეტიც, ის გაულექსავთ კიდევ (38,232).

ქართველ მეცნიერთა გასული საუკუნის 50-იან წლებში ჩატარებული კვლევა–ძიების შედეგები ზოგადი სახით გამოჩნდა დ. ლანგის შესავალ წერილში 1957 წელს, რომელიც დართული აქვს „ვარლამ და იოანაფის“ ვულგარდისა და მეტინგლის ინგლისურ თარგმანს. დ.ლანგი კატეგორიულად აცხადებს, რომ „ბალავარიანის“ ვრცელი (ახლად აღმოჩენილი) ქართული რედაქცია IX საუკუნისაა. ის მომდინარეობს არაბული არაქრისტიანული რედაქციიდან და წარმოადგენს ამ არაბული არაქრისტიანული ტექსტის პირველ, ქართულ, ორიგინალურ, ქრისტიანულ დამუშავებას. მას არ სჯერა არაბული ქრისტიანული ვერსიის არსებობის შესახებ. მისი აზრით, „ბალავარიანის“ ქრისტიანული ვერსია თავდაპირველად სწორედ ქართულ ენაზე დამუშავდა. (ამ კუთხით ი.აბულაძეც დ. ლანგს უჭერს მხარს). მეტიც, დ.ლანგს მიაჩნია, რომ არაბებს ქრისტიანული ვერსია რომ ჰქონოდათ, ბერძნულიდან ქრისტიანულ რედაქციას აღარ თარგმნიდნენ. ქართულიდან ბერძნულად „ბალავარიანი“ თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა X საუკუნის ბოლოს. მისი აზრით დღევანდელი ბერძნული „ვარლამ და იოანაფი“ გახლავთ ეფთვიმე ათონელის თარგმანის გამეტაფრასებული ვარიანტი, რომელიც შესაძლოა თვით სვიმეონ ლოლოთეცის, ან მისი რომელიმე მოწაფის ნამოღვაწარი იყოს. ხოლო მისი შემოკლებაა თბილისური, ქართული რედაქცია „სიბრძნე ბალავარისა“, რომელიც იმავე საუკუნეში უნდა დამუშავებულიყო. დ. ლანგმა ინგლისურ ენაზე თარგმნა ორივე ქართული რედაქცია. ამ თვალსაზრისით, მან მხარი დაუჭირა ეფთვიმე ათონელის ავტორობის საკითხს. მეცნიერები: ანრი გრეგუარი და გლენვილ დაუნიც ასევე ეფთვიმე ათონელის ავტორობას უჭერდნენ მხარს. დ. ჟიმარემ გამოაქვეყნა „ვარლამ და იოანაფის“ არაბული ვერსიის საკუთარი თარგმანი და ტექსტი, თან დაურთო მითითებები. ერთმანეთთან შეადარა „ვარლამ და

იოანეს ცხოვრების“ ქართული, ბერძნული და არაბული რედაქციები და დაადასტურა, რომ ბერძნული რედაქცია ქართულზე აშკარა დამოკიდებულებას ამჟღავნებდა. ის აღნიშნავს რომ ქართული მისდევს არაბულს, ბერძნული ქართულს. მან დაასკვნა, რომ ქართული რედაქცია არის „ვარლაამ და იოანეს ცხოვრების“ შუალედური რედაქცია.

მეცნიერებმა ლაბულემ და ლიბრესტმა დაასაბუთეს „ვარლაამ და იოანეს ცხოვრების“ ტექსტის აშკარად ბუდისტური წარმოშობა. ამავე დროს დადასტურდა, რომ ბერძნული ტექსტი ამჟღავნებდა უკიდურესად ზუსტ მსგავსებებს ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ დოგმატიკასთან, რადგან, მასში გამოყენებულია: გრ. ნაზიანზელის, ბასილი დიდის, არისტიდეს, იოანე დამასკელის დოქტრინული ნაწერები და ხშირ შემთხვევაში მსგავსება იოანე დამასკელთან სიტყვასიტყვით იდენტურობამდე აღის.

გასული საუკუნის 60-იან წლებში, კვლავ აქტუალურია იოანე დამასკელის ავტორობის დელგერისეული ჰიპოთეზა. ალბათ იმიტომ, რომ ბიზანტიური ლიტერატურის საუკეთესო ქმნილების ავტორად, დამასკელის გარდა სხვა ავტორი ვერ წარმოედგინათ. ცნობილი ბიზანტინისტი ჰანს ბეკიც ეთანხმება იოანე დამასკელის ავტორობის ჰიპოთეზას (38,267-283). რუსი მეცნიერი ფონკინი „ვარლაამ და იოანეს“ ბერძნულ ტექსტს ათარიღებს XII საუკუნით, ხოლო მასში მოთავსებული ლემას XV საუკუნის ჩანართად მიიჩნევს. (ამ თვალსაზრისით მას საერთოდ ეჭვი შეაქვს ამ თხზულების ავტორობის მხარდამჭერ არსებულ ვერსიებთან დაკავშირებით). 70-იანი წლების ბიზანტინისტიკაში ხდება იმ არგუმენტების კრიტიკული გადასინჯვა, რომლებიც ამ თეორიათა დასამტკიცებლად, ან უარსაყოფადაა მოხმობილი.

„ვარლაამ და იოანესა“ ავტორობის საკითხის კვლევამ XIX ს. დამლევადან რამდენიმე მნიშვნელოვანი ეტაპი განვლო. თავდაპირველად ეს კვლევა ძირითადად ხასიათდებოდა ძველ წყაროებში „ვარლაამ და იოანეს“ შექმნასთან დაკავშირებული გადმოცემების მოპოვებით და ინტერპრეტირებით. შემდგომში ეს პროცესი გადაიზარდა „ვარლაამ და იოანეს“ ბერძნული ტექსტის შესწავლაში, რაშიც ლომის წილი მიუძღვის ფ. დელგერს. თანამედროვე ეტაპზე კი აქცენტი ძირითადად გადადის „ბალაგარიანის“ რომანის ჩვენამდე მოღწეული სხვადასხვა რედაქციის ურთიერთმიმართების და ბერძნული „ვარლაამ და იოანეს“ წარმომავლობის დადგენაზე.

„ვარლამ და იოანაფის ცხოვრების“ მეცნიერულ კვლევასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია ქართველი მეცნიერის ე. ხინთიბიძის გამოკვლევები. 1976 წელს პარიზში გამოქვეყნდა ე. ხინთიბიძის გამოკვლევა „ბალავარიანის“ ქართული და ბერძნული ტექსტების მიმართების თაობაზე. ნაშრომში გათვალისწინებულია ამ თხზულების არაბული რედაქცია. მისი დასკვნით, არაბული რედაქცია რომანისა ბერძნულს არ ჰგავს, ბერძნული უფრო ქართულს ემსგავსება. მისი აზრით, ქართული შუალედური რედაქციაა. ბერძნულ რედაქციაში არ ჩანს არც ერთი წინადადება, რომელიც ქართულის გვერდის ავლით არაბულიდან იყოს გადმოტანილი. აქვე მეცნიერი ე. ხინთიბიძე გამოეხმაურა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრის „ბალავარიანის“ რედაქციების ურთიერთმიმართების საკითხთან დაკავშირებით. ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ შ. ნუცუბიძის ვარაუდი არასწორია, რადგან ამ უკანასკნელის აზრით, ქართული ტექსტი ამჟღავნებს დამოკიდებულებას „ვარლამ და იოანაფის ცხოვრების“ ბერძნულ რედაქციაზე, რომელიც ეფთვიმემ XI ს-ის პირველ მეოთხედში შექმნა. დღეისათვის კი სპეციალისტები აღიარებენ, რომ “იოანაფის ცხოვრება” IX-X საუკუნეების ძეგლია (54,13). ე. ხინთიბიძე თვლის, რომ „ვარლამ და იოანაფის“ წარმოშობის პრობლემის გადასაწყვეტად მნიშვნელოვანი როლი ბერძნული ტექსტის სხვა – არაბულ და ქართულ რედაქციებთან მიმართებამ უნდა შეასრულოს. მისი აზრით, ხშირ შემთხვევებში გაუგებრობა გამოწვეულია იმით, რომ არ არის შესწავლილი სათანადოდ არაბული რედაქციის მიმართება ქართულ და ბერძნულ რედაქციებთან. ამ თვალსაზრისით მეცნიერი დამოუკიდებლად მივიდა დ. უიმარეს მსგავს დასკვნებამდე (38,281). ე. ხინთიბიძის აზრით, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ბერძნული „ვარლამ და იოანაფის“ გამოჩენამდე „ბალავარიანის“ რედაქციები მხოლოდ ქართულ და არაბულ ენებზეა შემორჩენილი, რომლებიც არ არიან თარგმნილი ბერძნული ენიდან. „ბალავარიანის“ არაბულ რედაქციათა შორის ბერძნული „ვარლამ და იოანაფის“ სავარაუდო დედნის ძიებისას საყურადღებოა არაბული არაქრისტიანული რედაქცია, რომელიც VIII-IX საუკუნეებშია შექმნილი აბისიდების ეპოქაში. ეს ტექსტი ლითოგრაფიულად გამოიცა ქ. ბომბეიში 1889 წელს. მისგან შესრულებულ ზუსტ რუსულ თარგმანს დაეყრდნო მეცნიერი ე. ხინთიბიძეც ამ რედაქციაზე საუბრისას. მან შეადარა ბერძნული, ქართული და არაბული ვერსიების რამდენიმე საერთო პასაჟი ერთმანეთს და დარწმუნდა, რომ თხზულების ქართული ტექსტი არაბულიდან მოდის, ხოლო ბერძნული

ქართულიდან. ბერძნულ რედაქციაში არ არის არც ერთი წინადადება, რომელიც ქართულისაგან გვერდის ავლით არაბულს ემსგავსებოდეს; მაშინ, როცა არაბულისგან ქართულის განსხვავებას ხშირად იმეორებს ბერძნული. მეცნიერმა მიიჩნია, რომ ქართულ ენაზე დაცული „ბალავარიანის“ ორი, მოკლე და ვრცელი, რედაქციიდან, ვრცელი რედაქცია, როგორც დღეს უკვე დადგენილია, IX-X საუკუნეებში უნდა იყოს შექმნილი. „ბალავარიანის“ ვრცელი ქართული რედაქცია წარმოადგენს არაბული არაქრისტიანული რედაქციის შემოკლებას და ქრისტიანულ დამუშავებას. ის არ არის დამოკიდებული ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფზე“. ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1) „ბალავარიანის“ ვრცელი ქართული რედაქცია თავისი ენით არ ტოვებს ბერძნულიდან ნათარგმნის შთაბეჭდილებას. მასში არ ჩანს არც ბერძნული სინტაქსის არც ბერძნული ლექსიკის გავლენა. ამ თვალსაზრისით ძეგლი აშკარად არაბულ ენასთან ამყარებს კავშირს. 2) ძირითად განსხვავებას „ბალავარიანის“ ვრცელ ქართულ რედაქციასა და „ვარლაამ და იოასაფს“ შორის ქმნის ბერძნული ტექსტის მოჭარბებული ქრისტიანული დოგმატიკურ-პოლემიკური ელემენტი. ქართული რედაქცია ამ ელემენტისგან ცარიელია. მასში მხოლოდ ამბავი, სიუჟეტის განვითარება და იგავური სტილი ემთხვევა ბერძნულს. ქართული რედაქცია აშკარად გარდამავალი საფეხურია „ბალავარიანის“ აღმოსავლურ არაქრისტიანულ ფაბულასა და ბერძნულის ღრმად დოგმატიკურ „სულისმარგებელ მოთხრობას“ შორის. ქართული რედაქცია რომ ბერძნულიდან ყოფილიყო თარგმნილი, ის ქრისტიანული სულისმარგებელი ელემენტისაგან თავისუფალი არ იქნებოდა. განსხვავებაა იგავებშიც. ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“ შეტანილი იგავები ორი წყაროდან – სახარებიდან და საკუთრივ „ბალავარიანისა“. ბერძნულ რედაქციაში „ბალავარიანის“ იგავები ამოკრებილია ქართულიდან და არა არაბულიდან. არაბულ რედაქციაში, ქართულზე ორჯერ მეტია იგავია. საკუთარი სახელები ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფისა“ ამუღავნებს კავშირს ქართული რედაქციის საკუთარ სახელებთან და არა არაბული რედაქციისა. „ბალავარიანის“ რომანის ფაბულა ამბის ძირითად ნაწილში თითქმის ყველა რედაქციაში მეტნაკლებად ერთმანეთს ემსგავსება. განსხვავება ამბის დასარულშია. ქართული რედაქცია შეიცავს ყველა არაბული ვერსიისაგან განსხვავებულ დასასრულს, ხოლო ბერძნული აქაც ქართულს მისდევს (38,282).

გავეცანით რა „ბალავარიანის“ ქართულ და ბერძნულ რედაქციებს, ჩვენც ვიზიარებთ ე. ხინთიბიძის მოსაზრებას, რომ ქართული რედაქცია ბერძნულსა და არაბულს შორის დგას თავისი ზომიერი ქრისტიანული ელემენტით. იგი გარდამავალი საფეხურია აღმოსავლურ არაქრისტიანულ ამბავსა და ბერძნულ ღრმად დოგმატურ და ჰაგიოგრაფიულ „ცხოვრებას“ შორის. ეს თვისება ქართული რედაქციისა სხვა ევროპელი მკვლევარების მიერაც იქნა გაზიარებული. მიგვაჩნია, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტი ქართული „ბალავარიანის“ ვრცელი ვერსიის თარგმნისა და გავრცობის გზითაა შექმნილი და ამიტომაც მის ავტორად ექვთიმე ათონელი უნდა ჩაითვალოს. უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ ბოლო პერიოდის ბიზანტინისტიკა ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ გენეზისის პრობლემის გადაწყვეტაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს არაბულ, ქართულ და ბერძნულ ვერსიათა ურთიერთმიმართებას. დღეისათვის წარმოებული ტექსტოლოგიური შედარების დონეზე კი, ეს მიმართებანი უდაოდ ბერძნული რედაქციის ქართულ რედაქციაზე დამოკიდებულებაზე მეტყველებენ (38,305).

„ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის კვლევის პროცესში, რაც ჩვენი ინტერესის საგანია, თხზულების ხელნაწარებში გვხვდება უამრავი ისეთი დეტალი, რომელიც ძალზე მნიშვნელოვანი და გასათვალისწინებელია ამ პროცესისათვის. ე. ხინთიბიძის მეცნიერული გამოკვლევის თანახმად, ერთი ასეთი დეტალი, რომელიც „ვარლაამ და იოასაფს“ ეფთვიმეს კალამს მიაწერს, არასწორად იქნა გააზრებული რიგი მკვლევარების მიერ. ეს გახლავთ “ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების” ბერძნულ ენაზე შესრულებული ერთ-ერთი ვენეციური ხელნაწერის ლემა, რომელშიც წერია: „სულის მარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა უშინაგანესი ქვეყნიდან წმინდა ქალაქში მოტანილი წმინდა საბას მონასტრის ბერის იოანეს მიერ, ხოლო გადმოთარგმნილი იბერთა ენიდან ელინურ ენაზე პატივდებული და კეთილსათნო კაცის ეფთვიმეს, იბერად წოდებულის მიერ“.(ასე თარგმნის ამ აბზაცს ბერძნულიდან ს.ყაუხჩიშვილი) (38,309). ამ ლემაში გვხვდება გამოთქმა “ὑπὲρ Εὐθυμίου”, რაც ე. ხინთიბიძის აზრით არაზუსტი ფორმაა. მოტანილ კონტექსტში ის უნდა ნიშნავდეს „ეფთვიმეს მიერ“, რაც ბერძნულად, წესით უნდა ყოფილიყო “ὑπὸ და არა ὑπὲρ”. ამ ფაქტზე დაყრდნობით, ჰ.ზოტენბერგმა მიიჩნია, რომ ლემის ავტორი იყო ქართველი ბერი, რომელმაც ნაციონალური ინტერესით მიაწერა ეს რომანი ეფთვიმეს. როგორც ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, ზოტენბერგმა ამ გამოთქმაში

სწორად ამოიკითხა „ეფთვიმეს მიერ“, თუმცა წინდებულის უადგილო ხმარებამ ის დააფიქრა და მან ეს ლემა ქართველ ბერს მიაწერა და მისი აზრის ჭეშმარიტებაში ეჭვი შეიტანა. ფ. დელგერი ამ საკითხს სხვაგვარად მიუდგა. მან მიიჩნია, რომ გამოთქმა უნდა ნიშნავდეს მხოლოდდამხოლოდ „ექვთიმესათვის“. დელგერი მიიჩნევს, რომ ეს სიტყვები ლემაში შესულა სხვა ბერძნული ხელნაწერიდან, რომელიც ეფთვიმესათვის იყო გადაწერილი, რათა მას ბერძნულიდან ქართულად ეთარგმნა ეს თხზულება. ჰ. ბეკიც მას დაეთანხმა. ყველაზე მთავარი კი ის არის, რომ ჰ.ბეკი მთელ ტრადიციას ეფთვიმეს ავტორობის შესახებ, “ὁπάρ Εὐθυμίου”-ზე დაფუძნებულად აცხადებს, რომელიც ბერძნულის ცუდად მცოდნემ “ὁπάρ”-ში აურიო. ე. ხინთიბიძე არ ეთანხმება ამ ვარაუდებს და ის ასე ხსნის ამ ფაქტს: 1. ფ.დელგერის ვარაუდები „ვარლამ და იოანესაფის ცხოვრების“ კვლევის ირგვლივ, ძირითადად არცერთი არ გამართლდა. 2. ე.ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ დელგერის ვარაუდი რომ სწორი იყოს, მაშინ ათონის მთაზე უნდა შესულიყო ხელნაწერი, რომელსაც თავზე ეწერებოდა “გადაწერილია ეფთვიმესათვის” –“μεταγραφεῖσα ὁπάρ Εὐθυμίου”, რაც არცერთ ხელნაწერში არსად არ დასტურდება. 3. პირველი ხელნაწერიდან უნდა გადაწერილიყო მეორე ხელნაწერი, სადაც იქნებოდა ასეთი წარწერა “ὁπ Εὐθυμίου”. ასეთი ხელნაწერი და წარწერა დღეისათვის დაცული არ არის. 4. ეს ვარიანტი უნდა ჩაეარდნოდა ხელში კონსტანტინოპოლელ ლათინელ ავტორს, რომელზე დაყრდნობითაც წარმოიშვებოდა ლათინური ვერსია ეფთვიმეს ავტორობისა. ესეც ასე არ მომხდარა. 4. სავარაუდო ბერძნული ხელნაწერის ერთი პირი უნდა გაჩენილიყო იბერთა ლავრაშიც, რაზე დაყრდნობითაც უნდა წარმოშობილიყო ეფთვიმეს მიერ „ბალავარიანის“ თარგმნაზე გიორგი ათონელის ცნობა, რომელიც „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაშია“ შენახული. გიორგი ათონელი ეფთვიმეს ლიტერატურული მემკვიდრეობის უბადლო მცოდნეა და ეს რომ ასე მომხდარიყო, ეს ფაქტი მას არ გამოეპარებოდა. იგი ეფთვიმეს გარდაცვალებიდან 15 წლის მერე აღწერს „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებას“ იმავე საზოგადოებაში, სადაც იოანე და ეფთვიმე მოღვაწეობდნენ. ე. ხინთიბიძის აზრით, ფ. დელგერს სურს დაგვარწმუნოს, რომ: 1. „ვარლამ და იოანესაფის ცხოვრება“ იოანე დამასკელის ნაწარმოები იყო, რომელიც ბერძნულ სამყაროში X საუკუნის დასასრულს ათონის მთის ქართველებმა გახადეს პოპულარული. ის თვლის, რომ არც ქართველთა დამსახურება ამაში და არც ის ფაქტი, რომ „ვარლამ და იოანესაფის ცხოვრება“ იოანე დამასკელის დაწერილია არ იცოდა

გიორგი მთაწმინდელმა. 2. ქართველთა დაკვეთით ათონზე მივიდა „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც ეფთვიმემ თარგმნა ბერძნულიდან ქართულად და ეს ფაქტი მხედველობიდან გამორჩა გიორგი ათონელს. 3. გიორგი ათონელმა, რომელიც იკვლევდა ეფთვიმეს ნამოღვაწარს ათონზე, ვერ მიაგნო იმ ხელნაწერს, რომელიც ეფთვიმესთვის იყო გადაწერილი და რომელსაც თავზე ეწერს “*ὑπὲρ Εὐθυμίου*”. ამ ხელნაწერის მისია თითქოს იყო ის, რომ მისგან მეორე ხელნაწერი წარმოშობილიყო “*ὑπὲρ Εὐθυμίου*”. 4. გიორგი მთაწმინდელს ხელში ჩაუვარდა ფ. დელგერის ნაგარაუდები მეორე ბერძნული ხელნაწერი, რომელსაც თავზე ეწერა „გადათარგმნილია ეფთვიმეს მიერ“ (“*μεταγραφεῖσα ὑπὲρ Εὐθυμίου*”), და ისე დაუჯერა ამ ცნობას, რომ საჭიროდ არ ჩათვალა გაერკვია საქმის ვითარება. ვინც გიორგი ათონელის პიროვნება იცის, დელგერის ამ ვარაუდებს ვერ დაეთანხმება. ე.ხინთიბიძე თვლის, რომ “*ὑπὲρ Εὐθυμίου*”-ს წარწერიანი ბერძნული ხელნაწერიდანაა წარმოშობილი XII საუკუნის ცნობილი ვენეციური ხელნაწერი, რომელიც ეფთვიმეს მიიხნევს „ვარლაამ და იოასაფის“ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე გადმოტანად, თუმცა არ ასწორებს წინდებულს “*ὑπὲρ*”. ეს წინდებული ლემაში დარჩა, თუმცა მის გვერდით გაჩნდა „თარგმნილია ქართული ენიდან ბერძნულზე“, რომელიც ე.ხინთიბიძის შეხედულებით, ნამდვილად ვერ იქნებოდა დელგერის ნაგარაუდებელ დედანზე დაყრდნობით. უნდა დაუშვათ ის ფაქტიც, რომ XII საუკუნის ცნობილ ვენეციურ ხელნაწერზე დაყრდნობით გაჩნდა XIV (ფ. დელგერის ვარაუდით XV) საუკუნის მეორე ბერძნული პარიზული ხელნაწერის ლემა, სადაც გაუგებარი “*ὑπὲρ*” გასწორდა “*παρὰ*” წინდებულით, რითაც ტექსტი აშკარად ეფთვიმე ათონელს მიეწერა. ეს დაშვებაც ხინთიბიძის აზრით, მიუღებელი უნდა იყოს. პარიზული ხელნაწერი ეფთვიმეს მიაწერს ნაწარმოების თარგმნას ეთიოპური (ინდური) ენიდან, რასაც არ გადმოგვცემს ვენეციური ხელნაწერის ლემა. პარიზულ ხელნაწერს თავისი წყარო უნდა ჰქონდეს. ასეთია თხზულების პარიზული ხელნაწერის, პირველი ლათინური თარგმანის ლემა, რომელიც ს. ყაუხჩიშვილის მიერაა თარგმნილი ქართულად: „სულის მარგებელი მოთხრობები ეთიოპელთა უშინაგანესი, რომაელთა (სამფლობელოში შემავალი) ქვეყნიდან, გადმოტანილი ეთიოპელთა კილოდან ელინურ ენაზე ეფთვიმე იბერის, უწმინდესი მონაზონის მიერ, რომელიც იყო წმინდა ათანასის დიდი ლავრის წინამძღვარი ათონის მთაზე“. ე. ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ არ შეიძლება ვენეციური ხელნაწერის “*ὑπὲρ Εὐθυμίου*” გავიგოთ მნიშვნელობით

„ეფთვიმესათვის“, რადგან იქვე ვკითხულობთ „გადმოთარგმნილია
გადამეტავსრასებულია ეფთვიმეს მიერ“. ფ.დელგერი აქაც თავისებურ ვერსიას
იძლევა. ის თვლის, რომ ვენეციური ხელნაწერის დედანში იყო „გადაწერილია“
და არა „გადათარგმნილია“ (იყო μεταγραφήσα, μεταφρασθήσα-ს მაგივრად), თუმცა
ის ტექსტუალური კვლევის არასწორ გზაზე იდგა. ის ვერ ხედავს გაუგებარ
ადგილს, მეტიც, ამართლებს ლემაში გაუგებარი წინდებულის არსებობას.
უმატებს ფრაზას და ხსნის წინადადებას. ე. ხინთიბიძისთვის გაუგებარია
ფ.დელგერის აზრი, ვინაიდან, თუ რომელიმე გადამწერმა ფ.დელგერის
ნავარაუდევო “*ὑπὲρ Εὐθυμίου*”-იანი ლემა შეასწორა რაიმე მოსაზრებით, სადაც
“ექვთიმესთვის გადაწერაზე” იყო საუბარი, მაშინ რატომ დატოვა “*ὑπὲρ*” და არ
შეცვალა “*ὑπὸ*” ფორმით?! “*ὑπὲρ*” ყველა შემთხვევაში უნდა მიუთითებდეს
ეფთვიმეს მიერ, საშუალებით შესრულებაზე. ამგვარი ლემიანი ბერძნული
ხელნაწერი 1048 წელს ითარგმნა ლათინურ ენაზე. ლათინური თარგმანის ლემაც
მიუთითებს, რომ თხზულება „ეფთვიმეს მიერ“ ითარგმნა. ეს ლემა ე. ხინთიბიძის
აზრით, ბერძნულ სამყაროშიც გააზრებული იყო, როგორც ეფთვიმეს მიერ
შესრულებულ თარგმანზე მითითება. ამიტომაც, რომ XIV საუკუნის ბერძნულ,
პარიზულ ხელნაწერში უკვე პირდაპირაა აღნიშნული, რომ თხზულება
თარგმნილია ეფთვიმეს მიერ. არ არსებობს არც ერთი მინიშნება იმაზე, რომ
“*ὑπὲρ Εὐθυμίου*” ბერძნულ, ლათინურ და ქართულ სამყაროში გაეგოთ, როგორც
„ეფთვიმესათვის“. ე. ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ ჰ.ბეკი ცდება, როცა მიიჩნევს, რომ
ბერძნულის ცუდად მცოდნემ აურია ყველა ხელნაწერში წინდებული “*ὑπὲρ*” –
“*ὑπὸ*”-ში. ეს დასკვნა ნაჩქარევიანაა. ბერძნულის უცოდინრობაში ვერ
დავადანაშაულებთ XI–XIV საუკუნის ბიზანტიური ძეგლების მთარგმნელებსა და
გადამწერლებს – ბერძნებს, ლათინელებს და ქართველებს. ე. ხინთიბიძეს
მოჰყავს რამოდენიმე პიროვნება, ვისაც ჰ.ბეკის აზრით შესაძლოა დაეშვათ ეს
შეცდომა. 1. XII–XIV საუკუნეებში მოღვაწე უცნობი ბერძენი გადამწერი,
რომელმაც გაასწორა “*ὑπὲρ*” “*παρὰ*”-დ და ეს ფორმა მივიღეთ XIV საუკუნის
ხელნაწერშიც. ასეთი გადამწერი ქართველი ნამდვილად არ უნდა იყოს, რომ მას
ბერძნულის უცოდინრობა დაბრალდეს. მან არ უნდა იცოდეს, რომ ეფთვიმემ
ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „ვარლაამ და იოასაფი“, ამიტომ ის არ
ასწორებს არასწორ ვერსიას, რომ ექვთიმემ „ვარლაამ და იოასაფის
სულისმარგებელი მოთხრობა“ თარგმნა ეთიოპიურიდან (ინდურიდან). ეს
გადამწერი ბერძნული ენის კარგი მცოდნე უნდა ყოფილიყო. 2. ლათინელი

მთარგმნელი, რომელიც XI საუკუნის პირველ ნახევარში 30 წლის მანძილზე კონსტანტინოპოლში ცხოვრობდა და ბერძნულ წიგნებს თარგმნიდა ლათინურად. 1048 წელს მან “ვარლაამ და იოააფის ცხოვრების” სრული ტექსტი თარგმნა ბერძნულიდან ლათინურად. 3. გიორგი ათონელი, რომელიც კ.ბეკის ვარაუდით თავის ცნობას ააგებდა “*ἡ ἀρχὴ Ἐυθυμίου*” არასწორ გაგებაზე, რაც გამოწვეული იყო ბერძნული ენის უცოდინრობით. ამ სამივე ავტორს დიდი გამოცდილება აქვთ სამწერლობო მოღვაწეობის, განსაკუთრებით გიორგი ათონელს, რომელიც გამორჩეული პიროვნება იყო და ბერძნულიც უბადლოდ იცოდა. ამრიგად ე.ხინთიბიძის აზრით, ყოვლად დაუშვებელია XI საუკუნის ბერძნული ხელნაწერის ლემაში არსებულ წინდებულზე “*ἡ ἀρχὴ*” დაყრდნობით, ეფთვიმე ათონელის ავტორობის ტრადიცია ყალბად გამოვაცხადოთ. ლემის დამახინჯება “*ἡ ἀρχὴ-ἡ ἀρχὴ-ἡ ἀρχὴ*” უნდა მიეწეროს ლემის შემდგენელს, ან გადამწერს. შესაძლოა ეს გადამწერი რომელიმე ათონელი ქართველი ბერიც ყოფილიყო, რომელმაც სათანადოდ არ იცოდა ბერძნული გრამატიკა. შესაძლოა ამ ლემაში მოხსენიებული სიტყვა “ელადაც” ქართული გზით იყოს მოტანილი, რადგან იმ პერიოდის ქართველები საბერძნეთს ელადას ეძახდნენ. შესაძლოა ლათინელ ავტორსაც ემუშავა მის შედგენაზე და ამიტომ, ე. ხინთიბიძის აზრით, ამ ლემის შექმნა ათონის მთის ქართულ ან ლათინურ ბერ-მონაზონთა წრეს უკავშირდება.

ამ საკითხთან დაკავშირებით კიდევ ერთი რამ უნდა ითქვას. შესაძლოა, ლემის შემდგენელს სურს თქვას, რომ ეს ძეგლი (მეტაფრასირებულია) ეფთვიმეს მიერ და ამ ნიუანსს, ის გადმოსცემს “*ἡ ἀρχὴ*” წინდებულის საშუალებით. რადგან ეს წინდებული გვხვდება არა “*ἡ ἀρχὴ Ἐυθυμίου*”-სთან კავშირში, რასაც ზოტენბერგი ვარაუდობდა, არამედ “*ἡ ἀρχὴ Ἐυθυμίου*”-სთან. ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს არა მარტო გადმოთარგმნას, არამედ მეტაფრასირებას, განსხვავებულად გადმოცემას, პარაფრაზირებას. მეტაფრასირების თეორიას და პრაქტიკას კი XI საუკუნის როგორც ბიზანტიელი, ისე ქართველი მწერლებიც კარგად იცნობნენ. ამიტომ, შესაძლოა მათ ავტორის “*ἡ ἀρχὴ*”-ის მაგივრად, ესმართ ტერმინი, ავტორის „მეწეობით“. რადგან ზოგადად, მეტაფრასტი შეკრებდა ძველ მასალას და მის მიერ ხდებოდა მასალის შემდგომი დამუშავება. აქედან გამომდინარე, ე. ხინთიბიძის აზრით, რასაც ჩვენც ვიზიარებთ, ბერძნული ხელნაწერის ლემის ჩვენთვის საინტერესო პუნქტი ასე უნდა გავიგოთ: „მეტაფრასირებულ იქნა ეფთვიმეს მიერ“ (38,იხ.308-318).

უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან დეტალსაც. ეს გახლავთ სიტყვა ეთიოპია, „ვარლაამ და იოასაფის რომანის“ ბერძნული ვერსიის ლემიდან. ეს არის ლემაში ნახსენები ერთადერთი გეოგრაფიული დასახელება. ვენეციური ხელნაწერის ლემის მიხედვით (Venet. marc vii), ეს თხზულება ეთიოპიის შიდა ქვეყნიდან არის მოტანილი. ამავე ლემის მეორე ვარიანტი, რომელსაც ჩვენამდე მოღწეული შედარებით ძველი ხელნაწერები ინახავს, უფრო აზუსტებს ამ დასახელებას. ეთიოპია აქ ინდოეთის ქვეყნადაა გამოყვანილი: „სულისმარგებელი მოთხრობა მოტანილი ეთიოპიის შიდა ქვეყნიდან, ეგრეთ წოდებული ინდოეთის ქვეყნიდან“. ეს ლემა ასე იკითხება 60-ზე მეტ ბერძნულ ხელნაწერში, რომელთაგან 14 ეკუთვნის XIV საუკუნეს. სამი მათგანი კი დელგერის აზრით X საუკუნისაა. რითი შეიძლება ავსხნათ, რომ რომანის დასაწყისში, რომელშიც მოთხრობილია ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების ამბავი, ინდოეთის იდენტიფიკაცია ხდება ეთიოპიასთან, რაზეც არაფერია ნათქვამი ბერძნული რედაქციის გამოჩენამდე არსებულ ქართულ და არაბულ რედაქციებში. ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ ამ კითხვას შესაძლოა ვუპასუხოთ ძველ ქართულ ბიბლიურ ტექსტებზე დაყრდნობით. მაგ: ბერძნული ბიბლიური ტექსტის, „მოციქულთა მოღვაწეობის“ შესახებ, VIII თავში საუბარია ეთიოპიის დედოფალზე და ერთ ეთიოპზე. ყველა ევროპულ თარგმანში ეს ციტატა ასე უდერს. „მოციქულთა მოღვაწეობის“ შესახებ გიორგი მთაწმინდელის XI საუკუნის ქართულ თარგმანში კი ეთიოპიის და ეთიოპის მაგივრად საუბარია ინდოეთზე და ინდუსზე. ეთიოპია სხვა ძველ ქართულ თარგმანებშიც ინდოეთად ხშირადაა თარგმნილი. საინტერესოა XI საუკუნის ხელნაწერით ჩვენამდე მოღწეული „პატერიკი“, რომელსაც ამ კუთხით ყურადღება მიაქციეს ბიბლიური ტექსტების მკვლევარებმა. ძველ ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში, ხშირ შემთხვევებში, სიტყვა ეთიოპია, ქართველი მთარგმნელების მიერ გააზრებულია, როგორც მითითება ზანგზე, შავკანიანზე. ანტიკურ წყაროებში ეთიოპელი შავკანიანს ნიშნავდა. როგორც დადგენილია, ჰინდო, ძველქართულში არამარტო ინდუსს აღნიშნავდა, არამედ შავკანიანს ზოგადად. შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა: იდენტიფიკაცია ინდოეთისა ეთიოპიასთან, რომელიც დამახასიათებელია მხოლოდ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რედაქციისათვის, უნდა მოდიოდეს ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორისაგან. ავტორმა თავად უწოდა ინდოეთს ეთიოპია. მის წინ მდებარე მასალებში მას ინდოეთი ერქვა. ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ ეს იდენტიფიკაცია უნდა მოეხდინა ადამიანს, რომელიც კარგად

ერკვეოდა ბერძნულ და ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში, რადგანაც ბერძნული ბიბლიის ეთიოპია ბიბლიური ტექსტების ქართულ თარგმანში ინდოეთია. აქედან გამომდინარე, ამ ტრადიციებზე აღზრდილ ავტორს, ქართულიდან ინდოეთი გადმოაქვს ბერძნულ თარგმანში ეთიოპიად. ამ მიზეზითაც, ე.ხინთიბიძის აზრით, „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორად ეფთვიმე მთაწმინდელი უნდა მივიჩნიოთ (49,70-73).

1991 წელს, ბიზანტინისტთა მე-18 საერთაშორისო კონგრესზე, მოხდა „ოქსფორდული ბიზანტინისტიკის ლექსიკონის“ სამტომეულის პრეზენტაცია. ამ სამტომეულის შექმნა დაკავშირებულია ცნობილი ბიზანტინისტის, ა.კაუდანის სახელთან. ლექსიკონის პირველ ტომში მოთავსებულია ა. კაუდანის სტატია ბიზანტიური რომანის „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის შესახებ. აქ ვკითხულობთ, რომ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის თარიღი და ავტორობა აზრთა სხვადასხვაობის საგანია. მეცნიერული ტრადიცია მხარს უჭერს ორ სახელს: იოანე დამასკელსა და ეფთვიმე იბერიელს. ა.კაუდანი კი მიიჩნევს, რომ არც ერთი მათგანი არ შეიძლება იყოს ავტორი და ნაშრომი უნდა მიეკუთვნოს, უცნობ, იოანე საბაწმინდელს და დათარიღდეს IX საუკუნით. ა.კაუდანის ეს თვალსაზრისი თითქმის გამეორებაა პირველი მეცნიერული თვალსაზრისისა, რომელიც ჰ.ზოტენბერგს ეკუთვნის. განსხვავება იმაშია, რომ ზოტენბერგი კაუდანისაგან განსხვავებით მიიჩნევდა, რომ ეს იოანე საბაწმინდელი უნდა ყოფილიყო VII საუკუნის უცნობი ბერი. როგორც ჩანს, კაუდანმა გაითვალისწინა ზოტენბერგის თეორიის წინააღმდეგ არსებული მეცნიერული თვალსაზრისები და დაასკვნა, რომ VII-VIII საუკუნეებით დათარიღებას ტექსტობრივი ნიუანსებიც არ უჭერს მხარს და უცნობი ბერი IX საუკუნეში გადმოიყვანა. ა.კაუდანის სტატიას გამოეხმაურა ქართველი მეცნიერი ე.ხინთიბიძე. ის მიიჩნევს, რომ კაუდანის თვალსაზრისი იმითაა საინტერესო, რომ მასში გვხვება ახალი არგუმენტები, რომლებიც აბათილებს იოანე დამასკელის ავტორობის საკითხს და წყალს ასხამს ეფთვიმე მთაწმინდელის ავტორობის წისქვილზე.

ა. კაუდანმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტის და მისი პარალელური ინგლისური თარგმანის გამომცემლებს – გ. ვუდუარდისა და ჰ. მეტინგლის შენიშნული აქვთ, რომ თხზულების ავტორი ერთგან ძველი აღთქმის ტექსტის ციტირებისას შეცდომას უშვებს. ა. კაუდანის აზრით, ეს შეცდომა დამასკელისთვის მოულოდნელია,

თუმცა არა შეუძლებელი. ა. კაჟდანი ამ თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვან არევად მიიჩნევს „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ ტექსტში ინდოეთის ეთიოპიაში არევას, რასაც ადგილი აქვს როგორც თხზულების ზედწარწერაში (ლემაში), ისე საკუთრივ ტექსტში, ნაწარმოების შესავალში. ა. კაჟდანი მიიჩნია, რომ დამასკელი ასეთ შეცდომას არ დაუშვებდა, ის რომ ნაწარმოების ავტორი იყოს. ა. კაჟდანის აზრით, თხზულების ავტორი ეთიოპიაში არაბეთის ხალიფატს გულისხმობს და არაბეთს ურევს ინდოეთში. ამიტომ, კაჟდანის ვარაუდით, თხზულების ავტორი საბაწმინდელი ბერი უნდა იყოს, რომელსაც არაბეთი ეთიოპიაში ადვილად აერეოდა. არგუმენტად მოყვანილია ეპიზოდი საბაწმინდელ მამათა ცხოვრების ამსახველი ერთ-ერთი ჰაგიოგრაფიული ტექსტიდან, სადაც აღწერილია, თუ როგორ დაესხა თავს წმინდა საბას ლავრას ეთიოპელთა ბრბო. კაჟდანის თვალსაზრისს შუა საუკუნეების წყაროთმცოდნეობაში პარალელი არ მოეძებნება. (ეთიოპია არეულია არაბეთში, არაბეთი კი ინდოეთში). მაშინ როცა შუა საუკუნეების ლიტერატურულ და გეოგრაფიულ წყაროებში III ს. მწერლის ფილოსტრატე ათენელის „აპოლონიოს ტიანელის ცხოვრებიდან“ მოყოლებული ეთიოპიისა და ინდოეთის ასეთ აღრევას მრავალი ანალოგი ეძებნება. მიუთითებენ, რომ ამ ფაქტს ადგილი აქვს ელინისტური და ბიზანტიური პერიოდის სხვა ლიტერატურულ თუ საისტორიო წყაროებშიც. კ. პეტერსმაც შენიშნა, რომ XII-XIV სს. ევროპელი გეოგრაფები ეთიოპიას უწოდებენ ინდოეთის ერთ ნაწილს და ა.შ.

ე. ხინთიბიძის აზრით, კაჟდანის გამოკვლევაში „ვარლაამ და იოასაფის“ ფაქტობრივი მასალა მცდარადაა მოწოდებული. მაგ: მიმოიხილავს რა კაჟდანი „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის იოანე დამასკელისა და ეფთვიმე ათონელისეულ თეორიებს, ასკვნის, რომ ორივე თეორია არსებობდა უკვე XI ს-ში, მაგრამ ორივე თეორია არსებობს ამ ბერძნული თხზულების ხელნაწერისგან მოწყვეტით, მხოლოდ დამასკელისა და ეფთვიმე ათონელის ბიოგრაფიებში. ე.ხინთიბიძის აზრით, ეს ვარაუდი მცდარია, რადგან იოანე დამასკელის ავტორობის თეორიის XI ს-ით დათარიღება სამეცნიერო ლიტერატურაში ეჭვის ქვეშაა დაყენებული. ცხადია, ა. კაჟდანი ამ მოსაზრებას აყალიბებს დაახლოებით 1085 წელს, ანტიოქიელი ბერის, მიქელის მიერ არაბულ ენაზე დაწერილ „იოანე დამასკელის ცხოვრებაზე“ დაყრდნობით, რომელსაც თავის დროზე როგორც ვიცით, ყურადღება მიაქცია დელგერმაც, თუმცა ცნობის ფასეულობაში არ ყოფილა დარწმუნებული. ამ არაბული ცნობისადმი სკეპტიკურად არიან

განწყობილი რიგი მეცნიერები: მ. თარხნიშვილი, დ. ლანგი, პ. დევო, შ. ნუცუბიძე. საგულისხმოა, რომ ეს თხზულება ჩვენამდე XIII ს-ის ხელნაწერთაა მოღწეული, რომელშიც არცერთი დამასკელის მიერ შესრულებული ნაწარმოები ნახსენები არაა. ე. ხინთიბიძე მხარს უჭერს დ. ლანგისა და პ. დევოს ვარაუდს იმის თაობაზე, რომ „ვარლამ და იოასაფის“ იოანე დამასკელის თხზულებად გამოცხადება „ცხოვრების“ XIII ს. არაბულ ხელნაწერებში იმ ტრადიციებზე დაყრდნობით არის შესული, რომელიც XII-XIII სს. ლათინურ-ბერძნულ სამყაროში შეიქმნა. როგორც ჩანს, რომელიღაც გადამწერმა ჩაამატა იოანე დამასკელის ავტორობის შესახებ ცნობა, რადგანაც „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორობა XII-XIII სს. ხელნაწერის ლემის მიხედვით, სწორედ საბაწმინდელ ბერს, იოანე დამასკელს, მიეწერებოდა. ე. ხინთიბიძის აზრით, მცდარია ა. კაჟდანის ვარაუდი იმის შესახებაც, რომ იოანე დამასკელისა და ეფთვიმე მთაწმინდელის ავტორობის შესახებ ცნობები, მხოლოდ მათ ბიოგრაფიებშია დაცული და ეს ვარაუდები არსებობს ბერძნული თხზულების ხელნაწერთაგან დამოუკიდებლად. ცნობილია, რომ ყველაზე ადრე დამასკელის ავტორობას მიუთითებენ თხზულების ლათინური და ბერძნული ხელნაწერების ლემები. პირველად დამასკელი „ვარლამ და იოასაფის“ ავტორად გამოცხადებულია „ვარლამ და იოასაფის“ მეორე ლათინური თარგმანის XII ს. ხელნაწერებში. შემდგომ XIII ს-ში ჩნდება იგივე თვალსაზრისი ბერძნული ხელნაწერების ლემებში, რაც იმავე ხელნაწერებში XV ს-დან უფრო პოპულარული ხდება. რაც შეეხება ეფთვიმე ათონელის ავტორობის საკითხს, ბერძნულ და ლათინურ ენაზე ის დაცულია სწორედ „ვარლამ და იოასაფის“ ხელნაწერებში: ლათინურ ენაზე ამ თხზულების პირველ ლათინურ თარგმანში, რომელიც ჩვენამდე XIV ს-ის ხელნაწერთაა მოღწეული. ბერძნულ ენაზე ორ ხელნაწერში: XIV ს-ის პარიზულ ხელნაწერში და XI-XII ს-ის ვენეციურ ხელნაწერში. ამ უკანასკნელში ლემა, რომელშიც ეფთვიმეს ავტორობის შესახებაა ნათქვამი, ფონკიჩის გამოკვლევის თანახმად XIV-XV სს-ში უნდა იყოს ჩართული. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ცნობა ეფთვიმეს ავტორობის შესახებ ბერძნულ ხელნაწერებში XIV ს-დან გაჩნდა. ვიცით, რომ ასეთი სახის ლემა წამმდგარებული აქვს თხზულების პირველ ლათინურ თარგმანს, რომელიც 1048 წელსაა შესრულებული და ამ თარგმანში ჩანს, რომ ლემა იმ ბერძნული ხელნაწერიდანაა გადაღებული, რომლისგანაც ლათინური თარგმანი შესრულდა.

ა. კაჟდანის გამოკვლევაში აშკარად შეინიშნება პირველწყაროს მონაცემების სათანადოდ შეუფასებლობა. მაგალითად, ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის კვლევაში მთელი ეტაპი შექმნა პ. პეეტერსის გამოკვლევამ, სადაც პირველად იყო მითითებული ამ თხზულების უძველეს ლათინურ თარგმანზე (ნეაპოლის ხელნაწერი) და შესწავლილი გახლდათ ამ ხელნაწერის ლემა და ანდერძი. ეს ლათინური ლემა აშკარად უნდა მომდინარეობდეს ბერძნულ ხელნაწერთა იმ ტიპის ლემისაგან, რომლებიც ეფთვიმეს ავტორობაზე მიუთითებენ. მთარგმნელის ანდერძი კი, როგორც ვიცით, იძლევა უნიკალურ ცნობებს. ა. კაჟდანს მიაჩნია, რომ ამ ლათინური თარგმანის ლემა ბუნდოვანია. ე. ხინთიბიძე თვლის, რომ ეს საზოგადოდ ბერძნული ლემის ბუნდოვანებითაა გამოწვეული. ლათინურ ენაზე გადატანილი უნდა იყოს ლემის ერთი ვარიანტი, რომელიც წინააღმდეგ სხვა მკვლევართა თვალსაზრისისა პ.პეეტერსი, პ.დევო, ს.ყაუხჩიშვილი, ა.გრეგუარი), ხინთიბიძის აზრით უფრო გვიანდელი ვარიანტია. კაჟდანი ერთმანეთს უპირისპირებს ნეაპოლის მანუსკრიპტს, როგორც ერთადერთს და გვიანდელს, ამავე თხზულების სხვა მრავალ ხელნაწერს, რომლებიც XII და შემდგომი საუკუნეებით თარიღდებიან. ის ამბობს, რომ იმ ერთადერთ და გვიანდელ ხელნაწერში ეფთვიმეა გამოცხადებული ავტორად, დანარჩენ მრავალ და უფრო ადრინდელ ხელნაწერში კი იოანე დამასკელიო. ა. კაჟდანი არ უკვირდება იმ გარემოებას, რომ ნეაპოლის XIV ს-ის ხელნაწერი წარმოადგენს „ვარლაამ და იოასაფის“ პირველ ლათინურ თარგმანს. დანარჩენი ხელნაწერები კი იძლევიან თხზულების სხვა ლათინურ თარგმანს. კაჟდანი თვლის, რომ მონაცემები წინასიტყვაობასა და ეპილოგში არეულია. მკვლევარს უჭირს ირწმუნოს ამ მონათხრობის ღირებულება. მისი აზრით, მთარგმნელს ინფორმაცია ეფთვიმეს ავტორობის შესახებ, არ აქვს ამ უკანასკნელის თანამედროვისგან გაგებულება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, რთული ასახსნელი იქნებოდა ეფთვიმეს მიერ თხზულების ინდური ენიდან თარგმნა. ე. ხინთიბიძის აზრით, ა. კაჟდანს ღალატობს ისტორიკოსის ადლო როცა თვლის, რომ ამ ტიპის შეცდომა მიუთითებს გვიანდელ გამყალბებელზე, რომელიც ეფთვიმეს სახელს შეგნებულად რთავს თხზულებაში. ეს რომ ასე იყოს, თუ ვინმე შეგნებულად დაუკავშირებდა ნაწარმოებს ეფთვიმე ქართველის სახელს, მას ის ფაქტიც კარგად ეცოდინებოდა, რომ თხზულება ქართულიდან უნდა ეთარგმნა ეფთვიმეს და არა ინდურიდან. ე. ხინთიბიძის აზრით, ეს არეულობა შესაძლოა უცნობ ლათინელ მთარგმნელს დავაბრალოთ,

რომელმაც ცოტა რამ თუ იცის ეფთვიმეს შესახებ. მან იცის, რომ თხზულება „წმინდა კაცმა ეფთვიმემ“ თარგმნა ბერძნულად და ასევე იცის ის ფაქტიც, რომ ეს ამბავი ბერძნულად მთარგმნელს შორეული ინდოეთიდან მოუტანეს. ამ მონაცემთა საფუძველზე, გულუბრყვილოდ წერს უცნობი ლათინელი მთარგმნელი, რომ ეფთვიმემ თხზულება ინდურიდან თარგმნაო.

რაც შეეხება ექვთიმეს აბაზგურ სტილსა თუ მთარგმნელის აბაზგურ წარმოშობას. ექვთიმეს აბაზგად მოხსენიებაც კაჟდანს გვიანი გადამწერის შეცდომა ჰგონია. ე. ხინთიბიძის აზრით, ის აქაც ცდება, რადგან ექვთიმე ათონელის ქართული, ანუ იბერიული წარმოშობის აღსანიშნავად, ტერმინი აბაზგი ბერძნულ-ლათინურ წყაროებში X–XII სს-ში გაჩნდებოდა. საქმე იმაშია, რომ დასავლეთ საქართველოს ქართულად „აფხაზეთი“, ბერძნულად მისი შესატყვისი „აბაზგია“ ეწოდება VIII ს-დან. XI ს-დან კი ქართველთა გაერთიანებული სამეფოს, ხელისუფლების ტიტული აფხაზთა (აბაზგთა) სახელით იწეებოდა.

ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ კაჟდანის ნარკვევში, „ვარლაამ და იოასაფის“ პრობლემატიკის კვლევა დამყარებულია მოძველებულ შეხედულებებზე და სამეცნიერო შრომებზე. მაგ: „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორად ეფთვიმეს გამოცხადების სასარგებლოდ ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ცნობა გახლავთ ეფთვიმეს მამის, იოანეს „ანდერძი“, შედგენილი დაახლოებით 1002 წელს. ამ ანდერძში მოცემულია ნუსხა ეფთვიმეს მიერ დაწერილი წიგნებისა. ნუსხაში მესუთე ადგილას მოხსენიებულია „თარგმანებაჲ ბალავარისი“. ეს ხელნაწერი ჩვენამდე მოღწეულია 1048 წლის ხელნაწერით (ქუთაისის მუზეუმის №20; ყოფილი გელათის 20). ა.კაჟდანი ამ ძვირფას წყაროს არ განიხილავს, მაგრამ ცდილობს მის ფასეულობაში მკითხველი დააეჭვოს. ის მიუთითებს, რომ იოანეს „ანდერძი“ ჩვენამდე 3 ხელნაწერითაა მოღწეული და „ვარლაამ და იოასაფი“ მხოლოდ ერთ-ერთ მათგანში იხსენიება. ა. კაჟდანის აზრით, მასში ამ თხზულების მოხსენიება გადამწერის ჩანართად მიაჩნია ეფთვიმეს ავტორობის ერთ-ერთ დამცველს რ.ვოლფს. ე.ხინთიბიძე ამ უზუსტობას შემდეგნაირად ხსნის: 1. იოანეს „ანდერძის“ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთა შორის ყველაზე ძველია გელათის XI ს-ის ხელნაწერი, სადაც „ვარლაამ და იოასაფი“ ეფთვიმეს თხზულებათა შორის სახელდება. 2. რ. ვოლფის გამოკვლევა 1937 წელსაა დაწერილი და ემყარება ამ ცნობის ისეთ ინტერპრეტირებას, რომელიც იმ დროს არსებობდა ქართულ სამეცნიერო წრეებში. ეს ინტერპრეტაცია ემყარებოდა იმ

თვალსაზრისს, რომ „ანდერძში“ ჩამოთვლილია ეფთვიმეს მიერ ბერძნულიდან ქართულად ნათარგმნი თხზულებანი და მათში თავდაპირველად ადგილი არ უნდა ჰქონოდა „ვარლაამ და იოანეს“, რადგან ის ქართულიდან ბერძნულადაა ნათარგმნი ეფთვიმეს მიერ. 3. დღეს იოანეს „ანდერძი“ სხვაგვარადაა გააზრებული. ანუ მიიჩნევა, რომ აქ მოყვანილია ზოგადად ეფთვიმეს თხზულებათა ნუსხა და არა მხოლოდ ბერძნულიდან ქართულად ნათარგმნი თხზულებებისა. გვიანდელ ხელნაწერებში „ბალავარიანის“ ამოღების ფაქტი უნდა გამოწვეულიყო იმ მიზეზით, რომ უცნობმა რედაქტორმა თუ გადამწერმა არ იცოდა, რომ „თარგმანებად ბალავარიანის“ ეფთვიმეს მიერ ბერძნულად დაწერილი თხზულებაა. ამავე დროს მას უნდა სცოდნოდა, რომ ქართულად არსებული „ბალავარიანი“ („სიბრძნე ბალავარიანისა“ და „იოანესაჲს ცხოვრება“) ეფთვიმეს მიერ დაწერილი თხზულება არ ყოფილა. ე. ხინთიბიძეს უკვირს, თუ რატომ ვერ მოიპოვა ა. კაჟდანი იოანეს „ანდერძის“ ახალი ინტერპრეტაციის შესახებ ცნობა, რომელიც ქართულ, გერმანულ და რუსულ ენებზეც გამოქვეყნდა. ა. კაჟდანი ასევე მარტივად ცდილობს გააუფასუროს ექვთიმეს ავტორობის დამადასტურებელ მეორე ცნობაც. 1042–1044 წლებში დიდი ქართველი მწერლის, ათონის ივერთა მონასტრის წინამძღვრის, მართლმადიდებლური ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული გიორგი ათონელის მიერ დაწერილ „იოანეს და ეფთვიმეს“ ცხოვრებაში გარკვევითაა მითითებული, რომ ეფთვიმემ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „ბალავარიანი“. ეს თხზულება ჩვენამდე მოღწეულია არა გვიანდელი, არამედ XI საუკუნისავე, კერძოდ 1072 წლის, ათონის მთაზე გადაწერილი ხელნაწერით. ამ შემთხვევაში, ა. კაჟდანი ამოდის უგარიტის მოსაზრებიდან, რომელიც თვლის რომ უცნობია, თუ რომელ წყაროებზე დაყრდნობით, თუ ასეთები არსებობდა, გვაწვდის ეფთვიმეს ბიოგრაფი ინფორმაციას „ბალავარიანის“ თარგმნის შესახებ. (უ. გარიტის აზრით, პეტერსის თარგმანში შეცდომებია დაშვებული და ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ გიორგიმ ეს განცხადება გააკეთა ანდერძებზე დაყრდნობით). ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ უგარიტის მიერ პეტერსის თარგმანის თავისებურ ინტერპრეტაციას, არანაირი საერთო არა აქვს წმ.გიორგი ათონელის ცნობის მნიშვნელობასა და ფასეულობასთან. მეცნიერს მიაჩნია, რომ თავისებურია ის კონტექსტი, რომელშიც ეს ცნობა იკითხება. ის შეიძლება პეტერსის მსგავსად იქნას გააზრებული. კერძოდ, წმ. ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ თხზულებათა ანდერძები

მიუთითებენ, რომ მან ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „ბალავარიანი“. ეს კონტექსტი: „ვითარცა წამებენ მის მიერ თარგმნილთა წიგნთა შინა აღწერილნი ანდერძნი“. შესაძლოა გააზრებულ იქნას ისეც, რომ ეს უკანასკნელი მიუთითება ეკუთვნოდეს არა „ბალავარიანის“ თარგმნას ქართულიდან ბერძნულად, არამედ საზოგადოდ, სხვა წიგნებს, რომლებიც ეფთვიმემ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა. ვფიქრობთ, ეს გარემოება არ უკარგავს ფასს გიორგი მთაწმინდელის ცნობის პირველხარისხოვან მნიშვნელობას. თანაც, დღეს სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე დამტკიცებულია, რომ გიორგი ათონელს, წერდა რა „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებას“, ხელში ეჭირა წერილობითი დოკუმენტები, რომელშიც მიუთითებული იყო ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულ ენაზე ნათარგმნი ლიტერატურა. გიორგი მთაწმინდელის, როგორც ექვთიმეს ბიოგრაფის ერთ-ერთი ძირითად წყაროა „წმ.ეფთვიმეს სვინაქსარული ცხოვრება“, რომელიც დაწერილია 1928-29 წლებში ათონის მთაზე, ეფთვიმეს გარდაცვალებიდან მოკლე დროში. სავარაუდოა, რომ ამ თხზულების ავტორი იყოს ბასილ ბაგრატიძის ძე, რომელსაც ცოტა მოგვიანებით ამ სვინაქსარული ცხოვრების საფუძველზე, წმ. ეფთვიმეს საგალობელიც დაუწერია. სვინაქსარულ ცხოვრებაში ეფთვიმეზე ნათქვამია, რომ მას არა მხოლოდ ბერძნულიდან უთარგმნია ქართულად ღრმა და ძნელად სათარგმნი წიგნები, არამედ რამოდენიმე მათგანი, ქართულიდან ბერძნულად უთარგმნია. ცნობილია, რომ წმ. ეფთვიმეს გარდაცვალების შემდეგ, გიორგი მთაწმინდელის თხზულების დაწერამდე, ათონის მთაზე, ქართველ მოღვაწეთა წრეში იწერება ჰიმნები წმ. ეფთვიმეზე. ამავე დროს აქვე იწერება ქართული ჰიმნი წმ.იოდასაფზე. ცოტა უფრო ადრე, ქართველი მოღვაწეები ჰიმნს წერენ წმ. იოდასაფზე, საბაწმინდის ქართულ ლიტერატურულ წრეშიც. დღევანდელ სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ეფთვიმესა და იოდასაფზე პარალელურად ქართველი მოღვაწეების მიერ ჰიმნების წერა უნდა აიხსნას იმ ფაქტით, რომ ქართველებმა იცოდნენ, რომ რომ „ვარლამ და იოასაფი“ ბერძნულად აღწერილი იყო ეფთვიმეს მიერ და ამ ორივე წმინდანის სახელის დამკვიდრებას ცდილობდნენ მსოფლიო საეკლესიო პრაქტიკაში.

ა. კაუდანო, საგანგებოდ ეხება სამეცნიერო ლიტერატურაში ასევე ადრე შენიშნულ მიმართებას „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრებისა“ „თეოდორე ედესელის ცხოვრებასთან“. ის დარწმუნებულია, რომ ამ თხზულებებს აქვთ ერთმანეთთან მსგავსება, რაც გამოიხატება ხან ერთნაირი მოტივების

აქცენტირებაში, ხან ინდოეთის ერთნაირად ლოკალიზებაში, ხანაც ერთნაირ ციტატებში. მკვლევარი გრძნობს იმ ფაქტს, რომ ამ „ცხოვრების“ შექმნის საკითხი საკმაოდ ბურუსითაა მოცული, მაგრამ ის მაინც ცდილობს თხზულება IX ს. საბაწმინდის ლიტერატურულ წრეებთან დააკავშიროს, სადაც მისი საბოლოო დასკვნით, „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრებასაც“ მოეძებნება ადგილი. ე. ხინთიბიძე კი თვლის, რომ „თეოდორე ედესელის ცხოვრებით“ „ვარლამ და იოასაფის“ წარმოშობის საკითხის კვლევა თითქმის უპერსპექტივო ცდაა, რამდენადაც ერთი უცნობით მეორე უცნობის ამოცნობა შეუძლებელია. მიუხედავად ამისა, ამ ორ ძეგლზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოებაც. „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეული რედაქცია აშკარად ატარებს გვიანდელი კომპილაციის ნიშნებს. ამ თხზულების ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ხელნაწერი ათონის მთაზეა გადაწერილი 1023 წელს ცნობილი კალიგრაფის, თეოფანეს მიერ. თეოფანეს მიერ აღწერილ ამ ბერძნულ მანუსკრიპტში, გარდა ამ ცხოვრებისა სხვა თხზულებებიცაა შეტანილი. ერთ-ერთი მათგანი – „წმ. ბაგრატ ტავრომენიელის ცხოვრება“ წმ. ეფთვიმე ათონელს უთარგმნია ქართულად X ს. 80-იან წლებში. აქედან ჩანს, რომ თეოფანეზე ადრე, იმ თხზულებებზე, რომელსაც ეს უკანასკნელი არჩევდა გადასანუსხად, ეფთვიმესაც მიუწვდებოდა ხელი. მეცნიერი კატეგორიული დასკვნებისაგან თავს იკავებს. თუმცა, ის ვარაუდობს არ იქნება გამორიცხული, რომელიც ქართულ მეცნიერებაშია გამოთქმული. კერძოდ, „თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში“ ზოგიერთი სიუჟეტის ჩართვა სწორედ ათონის მთაზე უნდა მომხდარიყო თეოფანეს კალიგრაფიული მოღვაწეობის წინა პერიოდში. საქმე ეხება ამ „ცხოვრებაში“ ჩართულ მიქელ საბაწმინდელის წამების ეპიზოდს. საქმე ის არის, რომ „მიქელ საბაწმინდელის წამება“ ქართულ ენაზე არსებობს დამოუკიდებელი თხზულების სახით. ის ქართულად დაწერილია, ან თარგმნილია არაბულიდან IX ს. ბოლოს, ან X ს. დასაწყისში და ჩვენამდე მოღწეულია ათონის მთაზე დაცული ხელნაწერი, რომელიც X ს. თარიღდება. ქართულ წყაროებში დაცულია სარწმუნო ცნობა იმის შესახებ, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელმა „ბალავარიანთან“ ერთად, ეს თხზულებაც თარგმნა ბერძნულ ენაზე. და ბოლოს, ტექსტუალური შედარებით მტკიცდება, რომ „თეოდორე ედესელის ცხოვრების“ ბერძნულ თხზულებაში შეტანილი სიუჟეტი მიქელ საბაწმინდელის წამების შესახებ წარმოადგენს, ათონის მთის ქართულ ხელნაწერებში დაცული, „მიქელ საბაწმინდელის წამების“ თარგმანს.

ა. კაჟდანიის თვალსაზრისით, „ვარლამ და იოანე“ შექმნის ქრონოლოგიური საზღვრებია VIII ს. მეორე ნახევრიდან XI ს. დასაწყისამდე. მისი აზრით, ის მონაკვეთი, რომელშიც ლოკალიზდება „ვარლამ და იოანე“ შექმნა არის IX საუკუნე. ამ დაშვებას ის ამყარებს იმ გარემოებაზე დაყრდნობით, რომ VIII-IX სს. საბას ლავრაში მიმდინარეობს ინტენსიური ლიტერატურული მუშაობა არაბულ, ბერძნულ და ქართულ ენებზე. „ბალავარიანსაც“ ამ კუთხით ათავსებს მეცნიერი დროის ამ პერიოდში.

მსჯელობს რა ა. კაჟდანი „ვარლამ და იოანე“ ავტორობის საკითხთან დაკავშირებით, ის, ისევე როგორც სხვა მისი წინამორბედი მკვლევარები, ყურადღებას აჩერებს თხზულების ლემაში მოხსენიებულ საბას მონასტრის ბერ იოანეზე, რომელმაც ეს ამბავი მოიტანა წმინდა ქალაქში. ის ცდილობს, რომ ერთ-ერთ საბაწმინდელ იოანეს მიაწეროს ამ თხზულების თარგმნა ბერძნულად, რომლის ზუსტი იდენტიფიკაცია რთულია. ლეონტიუსის „სტეფანე საბაწმინდელის ცხოვრებაში“ მოიხსენიება ვინმე იოანე, სტეფანეს მოწაფე, რომელიც ერთხანს დამასკელს უსმენდა და მერე ეპისკოპოსიც გახდა. კაჟდანი თვლის, რომ შესაძლოა ეს იოანეა ავტორი, რადგან ლეონტიუსი მას თხზულებაში ახასიათებს, როგორც ამბების მომთხრობს და შესაძლოა „ვარლამ და იოანე“ ლეგენდაც მისი მოტანილი იყოს. ე. ხინთიბიძეს მიაჩნია, რომ ამგვარი ახსნა ნაწარმოების შექმნის პერიოდისა და ავტორობის საკითხისა არ არის მართებული. ამ მიმართულებით შეუძლებელია რაღაც დასკვნები გაკეთდეს, თუ არ იქნება გააზრებული: პ. პეეტერსის, პ. დევოსა და ფ. ალკენის არგუმენტები. ესენია: XI ს. დასაწყისამდე (ხინთიბიძის დაზუსტებით X ს. დამლევამდე), არ ჩანს ბერძნული „ვარლამ და იოანე“ არც ხელნაწერები, არც დამოწმება სვინაქსარებში სახელებისა – ვარლამი და იოანე; ბერძნულ ენაზე არ ჩანს არც რაიმე მინიშნება ამ თხზულებისა. დელგერი უთითებს, რომ სვინაქსარებში, რომლებიც ძირიდადად XII-XIII სს-შია შექმნილი, უკვე იკითხება ზოგიერთი ახალი წმინდანის სახელი. ასე რომ, მათში მოსალოდნელი იყო ორივე წმინდანის ხსენება მიუხედავად იმისა XI ს. დასაწყისში იყო ეს თხზულება დაწერილი თუ უფრო ადრე. ალკენმა დაადგინა, რომ ეს სვინაქსარები მთლიანად ეფუძნებიან X ს. პროტოტიპებს და მათში წმინდანების – ვარლამისა და იოანეს მოუხსენიებლობა მით უფრო საკვირველი და მოულოდნელია, თუ მათი „ცხოვრება“ ბერძნულ ენაზე დაიწერა და გავრცელდა X ს-მდე. თხზულების შექმნის ადგილად საბაწმინდის

გამოცხადება კი ძველი ვარაუდია, რომელიც თავიდან ჩამოაყალიბეს ფ.ზოტენბერგმა და ფ.დელგერმა. ეს ვარაუდი, რომელიც ეფუძნებოდა თხზულების ლემაში, საბაწმინდელი ბერის, იოანეს მოხსენიებას, შემდგომში უარყოფილ იქნა. შედარებით ახალ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ფაქტობრივი მასალა „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნის ადგილად ათონის მთას უჭერს მხარს. ჩვენს დრომდე ამ თხზულების 140-ზე მეტი ხელნაწერია მოღწეული. მათი დიდი უმრავლესობა ათონის მთას უკავშირდება. ოთხივე უძველესი ხელნაწერი, რომელთაც ფ.დელგერი Xს. დასასრულისად მიიჩნევდა, დელგერისვე აზრით წარმოშობით ათონის მთიდანაა. ათონის მთას უნდა უკავშირდებოდეს ამ თხზულების უძველესი თარიღიანი, 1021 წლის კიევის ხელნაწერი. ათონის ლავრიდან ყველაზე მეტი ხელნაწერი, “ივირონიდან”, წმ.ეკვთიმეს მონასტრიდან მომდინარეობს. ამას უნდა დაემატოს ის ცნობაც, რომ XIIს. პირველი ნახევრიდან ათონის მთიდან მომდინარეობს რამდენიმე ცნობა, რომელიც ამ თხზულებას ათონის მთაზე შექმნილად თვლიან და წმინდა ეფთვიმეს უკავშირებენ: იოანე ათონელის „ანდერძი“ (დაახლოებით 1001წ.), წმ.გიორგი ათონელის თხზულება (1042-1044), ბერძნული ხელნაწერების ლემა წმ.ეფთვიმეს ავტორობაზე მითითებით, რომელიც 1048 წელს უკვე ლათინურადაა თარგმნილი. ეს არგუმენტები მიუთითებენ იმაზე, რომ თხზულება იმ ადგილასაა შექმნილი, საიდანაც დაიწყო მისი გავრცელება და სადაც პირველად იწყება მისი ხსენება. ეს კი ათონის მთაა.

რაც შეეხება კაუდანის თვალსაზრისს „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორთან დაკავშირებით, რომ ეს უნდა იყოს საბაწმინდელი იოანე, იგივე ლეონტიოსის „სტეფანე საბაწმინდელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული სტეფანეს მოწაფე, საინტერესო ამბავთა მთხრობელი იოანე. უკვე ითქვა, რომ ეს ვარაუდი უნდა მომდინარეობდეს ამავე თხზულების უძველესი ვარიანტიდან, სადაც დასახელებულია ამ ამბის მომტანი, წმინდა საბას მონასტრის ბერი იოანე. ეს იოანე ან ამბის მომტანია ერთი ადგილიდან მეორეზე, ან ამბის მომთხრობი. ამავე იოანე საბაწმინდელში თხზულების ავტორის ძიების გზით მიდიოდნენ უძველეს ბერძნულ და ლათინურ ხელნაწერთა გადამწერლები. მათ ეს ამბის მომტანი იოანე გააიგივეს იოანე დამასკელთან, სხვა ხელნაწერებში იოანე სინელთან და იოანე ტაბენისიელთან. ასეთი გაიგივება კიდევ უფრო ლოგიკურად გვეჩვენება, ვიდრე კაუდანის ცდა ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების გმირი იოანე მიიჩნიოს ნაწარმოების ავტორად. ე. ხინთიბიძის აზრით, „ვარლაამ და იოასაფის“

ღემის იოანე უფრო სარწმუნოა, რომ იყოს თხზულების ავტორთან წიგნის, ხელნაწერის მიმტანი, რომელიც შემდეგ უთარგმნია და გადაუმუშავებია ავტორს. ამაზე მეტყველებს თხზულების შესავალიც. თუ ვინ შეიძლება იყოს ეს იოანე, ამაზე მრავალი ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას იმის მიხედვით, თუ ვის მივიჩნევთ ნაწარმოების ავტორად. ვთვლით რა ეფთვიმეს ავტორად, შესაძლებელია ამ იოანეში ვიგულისხმოდ ორი ღვთისმოსავი კაციდან ერთი: ექვთიმეს მამა ან ბიძა, რომლებიც ახალგაზრდა ეფთვიმეს სათარგმნელად წიგნებს ურჩევდნენ, რომლებსაც მართლაც მოჰქონდათ წიგნები აღმოსავლეთიდან და რომელთაც ორივეს იოვანე ერქვათ.

უკანასკნელი წლების გამოკვლევები ჩვენ უფრო საინტერესო ვარაუდებზე მიგვანიშნებს. ძველი ქართული მრავალთაგების მკვლევარმა მიშელ ვან ესბროკმა ერთ-ერთ უძველეს პალიმფსესტურ მრავალთაგში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის – 737) მიაგნო წმ. სტეფანეს საგალობელს ზედწარწერით: „პოვნებაჲ წმიდისა სტეფანესი პირველ დიაკონისა და პირველ მოწამისა. თქმული სიფარისა იოვანე საბანელისაჲ“. მკვლევარმა ერთ თავის გამოკვლევაში ეს იოვანე „ვარლამ და იოასაფის“ ღემის იოანეს დაუკავშირა, რამდენადაც, მისი ვარაუდით, „სიფარი“, არაბული „საფარიდან“ უნდა მომდინარეობდეს და მოგზაურს, შიკრიკს ნიშნავდეს.

ე. ხინთიბიძემ ყურადღება მიაქცია ელენე მეტრეველის ერთ გამოკვლევას „სიასლენი იოასაფის ჰიმნის შესახებ“. კერძოდ, X ს. დასასრულს თუ XI ს. დასაწყისში საბაწმინდის ქართულ სკრიპტორიუმში მიმდინარეობს ძველი ქართული ეკლესიის საეკლესიო პრაქტიკის შესაბამისად შექმნილი ლიტურგიული კრებულის გადამუშავება და შეხამება ახალ, კონსტანტინოპოლის საეკლესიო პრაქტიკასთან. აქ შექმნილი თუ გადამუშავებული კრებულები შემდგომში ჩანს ათონის ქართულ სალიტურატურო სკოლაში. მათზე შემდგომ მუშაობას აგრძელებენ ათონელი ქართველი მწიგნობრები. ამ გზით მივიდა „იოდასაფის ჰიმნი“ იერუსალიმიდან ათონზე. საბაწმინდის ქართველ მოღვაწეთა სკრიპტორიუმს კი ხელმძღვანელობდა იოანე გოლგოთელი, რომლის შესახებ ერთ-ერთ ანდერძშიც იკითხება. შესაძლოა, ეს იოანე გოლგოთელიც ვიგულისხმოდ ამბის მომტან იოანედ, რომლის ბრძანებით გადაწერილი წიგნები და შედგენილი კრებულები შემდგომში ათონის მთაზე ჩანს.

ვფიქრობთ, რომ ბერძნული რედაქციის ავტორის კვლევის პროცესში გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოებები: ერთმანეთთან უნდა შეჯერდეს

„ვარლაამ და იოასაფის“ ყველა ბერძნული ხელნაწერი. უნდა დაზუსტდეს ყველა მათგანში თხზულება ზუსტად ერთი და იმავე შემადგენლობისაა, თუ გამოსაყოფია რედაქციები და ვარიანტები. უნდა დადგინდეს, თუ რა სახის ცვლილებები განიცადა ტექსტმა საუკუნეთა მანძილზე. (მაგ: დასტურდება, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ერთი XI ს-ის ხელნაწერი, რომელიც მოთავსებულია მოსკოვის ყოფილ სინოდალურ ბიბლიოთეკაში, რომელიც ერთ დროს ათონის იბერთა მონასტრის კუთვნილებას წარმოადგენდა, ინახავს მინის გამოცემასთან შედარებით საგრძნობლად მოკლე ტექსტს.). უნდა დადგინდეს ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ ტექსტუალური მიმართება ქართული „ბალავარიანის“ ორ რედაქციასთან – მოკლე თბილისურ A რედაქციასთან („სიბრძნე ბალაჰვარისა“), რომელიც X-XI საუკუნეებს უნდა მიეკუთვნოს და ვრცელ, იერუსალიმურ, B რედაქციასთან, რომელსაც შესაძლოა, ხელნაწერის ტრადიციის თანახმად, „იოდასაფის ცხოვრებაც“ ეწოდოს(IX-Xსს.). დღეს კვლევის აქცენტი ესაა ტექსტის ფილოლოგიური ანალიზი, კერძოდ, თხზულების ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული, ქართული და არაბული რედაქციების ურთიერთმიმართების კვლევა (36, იხ.52-78). ეხინთიბიძემ, რომელმაც შეადარა ერთმანეთს ქართული, არაბული და ბერძნული რედაქციები, საფუძვლიანად დაასაბუთა, რომ ქართული მოკლე რედაქცია წარმოადგენს ვრცელის შემოკლებას და რომ სავსებით შესაძლებელია, არაბული წყაროდან მოდიოდეს A იერუსალიმური რედაქცია, აქედან კი B თბილისური. ხოლო ბერძნული რედაქცია, ქართული ვრცელი რედაქციიდან უმდა მომდინარეობდეს. შესაბამისად, რედაქციების ანალიზის შედეგი, ეფთვიმე ათონელის სასარგებლოდ მეტყველებს და არა IX ს. საბაწმინდელი ბერის იოანესი, რომელიც მხოლოდ ეფთვიმესთვის ინდოეთიდან ამბის მიმტანად უნდა ვივარაუდოთ (38,333).

„ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორისა და შექმნის პერიოდის კვლევის პროცესში, საინტერესოა ერთი ფაქტორიც, რაც ამავედროულად ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს. კერძოდ, ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში სად და როდის იყო საჭიროება, პირობები, მიზეზები იმისა, რომ გაჩენილიყო ისეთი ჰაგიოგრაფიული რომანი, როგორცაა „ვარლაამ და იოასაფი“, რომლის სიუჟეტია წარმართული ქვეყნის გაქრისტიანების ამბავი, რომელიც ქართული ლიტერატურისთვისაც უცხო არ ყოფილა, რადგან ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფამდე“ არსებობდა ქართული „ბალავარიანი“. არასწორია

აკაჟდანის ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ „ბალავარიანი“ თავისი ბერძნული, არაბული და ქართული მიმართებით სრულყოფილად თავსდება VIII–IX სს. საბაწმინდის მონასტრის ინტენსიურ ლიტერატურულ საქმიანობაში. სწორია ის ფაქტი, რომ X ს. საბაწმინდაში მართლაც განსაკუთრებული ლიტერატურული ურთიერთობაა ბერძენ, არაბ და ქართველ ქრისტიან მოღვაწეთა შორის. „ბალავარიანის“ რომანს ამ ურთიერთობასთან გარკვეული მიმართებაც აქვს, მაგრამ ფაქტია, რომ „ბალავარიანის“ არაბული, ქართული და ბერძნული რედაქციები სამი სხვადასხვა ეპოქის, იდეოლოგიისა და ლიტერატურული ფორმის ნაწარმოებებია და სამივე მათგანი IX ს. საბაწმინდის ქრისტიან მამათა ლიტერატურული ურთიერთობის ინტერესებში ვერ თავსდება. სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ დასახელებული ლიტერატურული ურთიერთობის გარემოცვაში უნდა ყოფილიყო შექმნილი ამ თხზულების ქართული ვერსია. ეს ნიშნები იკვეთება ნაწარმოების ზომიერ ქრისტოლოგიურ იდეოლოგიაში. არაბული რედაქციაც ამ წრეში ვერ შეიქმნებოდა რადგან, მას სხვა გარემოცვიდან მოაქვს ამ წრეში აღმოსავლური იგავური და რომანული სიუჟეტი, შერწყმული მაჰმადიანობის ზომიერ აპოლოგეტიკასთან. საბაწმინდის კულტურული გარემო რელიგიური შემწყნარებლობითა და ლიტერატურული თანამშრომლობით ხასიათდება. ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ კი, განსხვავებით მისი წინამორბედი არაბული და ქართული რედაქციებისაგან, აძლიერებს პოლემიკურ და დოგმატურ სტილს. ძველი – შემწყნარებლური ლიტერატურული სტილიდან მას აუღია ბევრი ელემენტი, მაგრამ ე. ხინთიბიძე ამას იმით ხსნის, რომ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ გადათარგმნა და გადამუშავებაა სწორედ დასახელებულ გარემოცვაში შექმნილი ქართული „იოდასაფის ცხოვრებისა“. მაგრამ ამას მიუღია ახალი ლიტერატურული ფორმა, რომელიც სწორედ X საუკუნის დასასრულის კვალს ატარებს. ესაა სწორედ ის მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული სტილი, რომელიც აშკარად შეინიშნება რომანში. ჩვენამდე მოღწეული ეს თხზულება აშკარად მეტაფრასული ძეგლია, ამას თვით ავტორიც აფიქსირებს. მისი თქმით, ნაწარმოები „სარწმუნო ჩანაწერების მეტაფრასირებას“ წარმოადგენს. მეტაფრასული სტილი კი X საუკუნის 80-იანი წლებიდან მკვიდრდება ბიზანტიურ მწერლობაში და ისიც კონსტანტინოპოლის ლიტერატურულ გარემოცვაში. სწორედ ამიტომ, „ვარლაამ და იოასაფი“ ათონის მთის კუთვნილებაა (34,იხ.125-136).

ჩვენთვის საინტერესოა, რა იყო ის სტიმული, რაც ბიძგს მისცემდა X საუკუნის დასასრულს, ათონის მთაზე, ბიზანტიური სამონასტრო კორპორაციის ცენტრში, იმ ლიტერატურული საქმიანობის წამოწყებას, რომელიც ბიზანტიური ლიტერატურის შედგენის, „ვარლაამ და იოასაფის“ შექმნით დაგვირგვინდა?

ე. ხინთიბიძე ამ სტიმულს ორი გარემოებით ხსნის. პირველი, ეს არის ქართველების შეჭრა ათონის მთის სამონასტრო კორპორაციის ცხოვრებაში, მათი უზადო საქმიანობა ათონის ქართულ სალიტერატურო სკოლაში X საუკუნის გასულს, რამაც ბიზანტიის საერო და სასულიერო წრეების ყურადღება მიიქცია. ეს ერთის მხრივ გამოწვეული იყო ქართველი დიდგვაროვნების დახმარებით კონსტანტინოპოლის სამეფო კარისადმი, როდესაც ბარდა სკლიაროსი აჯანყდა და მეორეს მხრივ, მათი სიმდიდრით, რაც ქართველთა მიერ ათონის მთის ბერძენთა მონასტრების უხვად დასახეულებაში გამოიხატა. მეორე გარემოება, სადაც ქართველებს პრეტენზია აუცილებლად ექნებოდათ, რომ თავი გამოეჩინათ, ეს იყო სულიერი და ინტელექტუალური სფერო. ათონის მონასტრის დამაარსებლის წმინდა იოანესა და მისი შვილის, ექვთიმეს მთავარი დევიზი იყო ლიტერატურული სახის სასულიერო მოღვაწეობა. ამ ლიტერატურული სკოლის საქმიანობის ძირითადი მიმართულება იყო ქართული ღვთისმსახურების ახალ, კონსტანტინოპოლის საეკლესიო პრაქტიკასთან დაახლოება და დოგმატიკური, კანონიკური და ლიტურგიკული წიგნების ახალი რედაქციების შექმნა. ეს საქმე საბაწმინდაში იყო დაწყებული, მაგრამ გაგრძელება ათონზე ხდებოდა. ამ საქმიანობაში ნათლად გამოჩნდა, რომ ქართული საეკლესიო პრაქტიკა იცნობდა ზოგიერთი ისეთი წმინდანის სახელს და ქართულად არსებობდა ისეთი „წმინდანთა“ ცხოვრებანიც და საგალობლები, რომლებიც უცნობი იყო ბერძნული ეკლესიისათვის და ასეთები პირველ რიგში იყვნენ წმინდანები – ვარლაამი და იოასაფი. და მათ სახელებთან დაკავშირებული ლიტერატურული ძეგლები. სავარაუდოა, რომ ეს გარემოება ქართველ მწიგნობრებს მისცემდა სტიმულს შეევესოთ ბერძნული კალენდრის ეს ხარვეზი და ამით ბერძენთა წინაშე წარმოეჩინათ როგორც ქართული ეკლესიის პრაქტიკისა და ლიტერატურის სიმდიდრე, ასევე საკუთარი ინტელექტუალური შესაძლებლობანი. მეორე მომენტი, რაც გამოიწვევდა იმ ეპოქაში „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნული რედაქციის შექმნას არის ის, რომ რომანის ფაბულა სავარაუდოდ ძალზე პოპულარული უნდა ყოფილიყო იმდროინდელ საერო და სასულიერო წრეებში. ე. ხინთიბიძის აზრით, ა. კაუდანის ამ საკითხთან

დაკავშირებითაც ცდება, როცა თვლის, რომ ათონის მთაზე, ეფთვიმე ათონელის დროს, ეს პრობლემატიკა აქტუალური არ იყო. ე. ხინთიბიძის აზრით, სწორედაც რომ X საუკუნის დასასრულისათვის, „ვარლამ და იოანეს“ გადამუშავების დროს, ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში ჩანს საჭიროება იმისა, რომ გაჩენილიყო ეს რომანი.

ნათელია, რომ „ვარლამ და იოანეს ცხოვრების“ ძირითადი იდეა არის პროპაგანდა ქრისტიანობის გასავრცელებლად. ამ თხზულების ფაბულის საფუძველი მეფის ვაჟის მიერ წარმართული ქვეყნის ქრისტიანობაზე მოქცევაა. საყურდლებოა რომ, ბერძნული ვერსიის ავტორს, აქცენტი წარმართობასთან პოლემიკასა და ქრისტიანობის გავრცელებაზე გადააქვს. ე. ხინთიბიძის აზრით, ამგვარი თხზულების შექმნა X საუკუნის 80-იანი წლების დასასრულისათვის ბიზანტიის სამეფო კარისა და ქრისტიანული ეკლესიის ინტერესების გადაუდებელ საჭიროებას წარმოადგენდა. საქმე ის არის, რომ ბიზანტიური დიპლომატიის ყველაზე დიდი პრობლემა ამ დროისათვის იყო მოღვაწეობა იმპერიის ჩრდილოელი დიდი და მძვინვარე მეზობლის – რუსეთის გაქრისტიანებისათვის. როგორც ბიზანტიის საისტორიო წყაროები მიუთითებენ, ჩრდილოეთის წარმართ მეზობლებთან, პაჭანიკებთან, ბულგარელებთან და რუსებთან საერთო ენის გამონახვა ბიზანტიის დიპლომატიის უმთავრესი საკითხი გახლდათ. ამ დიპლომატიის მთავარი იარაღი კი ქრისტიანობის გავრცელება იყო.

ჯერ კიდევ ადრინდელ შუა საუკუნეებში ბიზანტიის იმპერიის სამეფო კარის პოლიტიკა გახლდათ, იმპერიის ჩრდილოეთით მცხოვრებ წარმართ და ერეტიკოს ხალხთა ქრისტიანობაზე მოქცევა. წყაროები მიუთითებენ, რომ იმპერატორი ბასილი I (867-886) რუსებს არწმუნებდა ნათლისღების გზით სულის საუკუნო ხსნაში და უგზავნიდა მათ მთავარეპისკოპოსსაც. შესაძლებელია აქ სლაგურ ტომებზე იყოს ლაპარაკი. ძალზე რთული და ტრაგიკული იყო ბიზანტიის ურთიერთობების პერიპეტიები ბულგარეთის სამეფოებთან. ბიზანტიის დიპლომატიამ მოახერხა და 864 წელს ბულგართა მეფე ბორისმა მიიღო ქრისტიანობა, იწოდა მიხაილად და მონათლა თავისი ხალხი. მიუხედავად ამისა, მაინც იყო ბულგარეთსა და ბიზანტიას შორის ხანგრძლივი შუღლი და დაპირისპირება, რაც საბოლოოდ დასრულდა ბულგარეთის დამარცხებით. 1018 წელს ეს სამეფოც იმპერიას შეუერთდა პროვინციის სტატუსით. ბიზანტიელები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ასევე ჩრდილოეთ მრავალრიცხოვან

მეზობელთან, პაჭანიკებთან ურთიერთობას. ბიზანტია თვლიდა, რომ პაჭანიკებთან მეგობრული ურთიერთობა გადაწყვეტდა მათ დამოკიდებულებას რუსებთან და ბულგარელებთან. მას შემდეგ რაც ბიზანტიამ ბულგარეთი დაიპყრო, პაჭანიკები უფრო ახლო მეზობლებად იქცნენ ბიზანტიის იმერიისთვის. ახალი მეზობელი ძალზე მრავალრიცხოვანი, ძლიერი და აგრესიული იყო. იმპერია უძლური იყო მისთვის წინააღმდეგობის გასაწევად. პაჭანიკებთან და ბულგარეთთან ურთიერთობის ასეთმა განვითარებამ განაპირობა ის, რომ XI ს. შუა წლებიდან რუსეთის პრობლემა ბიზანტიის დიპლომატიის უმთავრეს საკითხად იქცა. ამ დიპლომატიის ძირითადი მიმართულება კი ის იყო, რომ რუსეთი ბიზანტიას მეგობრად უნდა გაეხადა.

ხანგრძლივი პერეპეტიების შემდგომ, იმპერატორ ბასილისა და რუსეთის მთავრის, ვლადიმირის, მმართველობის დროს, ეს მოხერხდა. დიპლომატიური გარიგების თანახმად, ვლადიმირმა ცოლად შეირთო იმპერატორის და, პრინცესა ანა და თვითონ კი ქრისტიანად მონათლა. ამას მოჰყვა რუსეთის ქრისტიანობაზე მოქცევა. ეს იყო 988 თუ 989 წელი. ამით დაიწყო ძალზე ხანგრძლივი მეგობრობა და ეკონომიკური ურთიერთობა რუსეთსა და ბიზანტიას შორის. როდის უნდა ყოფილიყო უფრო დროული და პოპულარული ბიზანტიის სამეფო კარსა და საეკლესიო წრეებში “ვარლამ და იოასაფის სულისმარგებელი რომანის” მიმზიდველი ფაბულა – ამბავი გაქრისტიანებული უფლისწულისა, ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის დაპირისპირების, სამყაროს ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ ნაწილებად გაყოფის, ქრისტიანობის აბსოლუტური ტრიუმფის თაობაზე: თუ არა სწორედ X საუკუნის ბოლო ათასწლეულში – კიევის რუსეთის გაქრისტიანების როგორც უშუალოდ წინა წლებში, ასევე უფრო მეტად მომდევნო ათწლეულში?! ეხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ ამ გარემოებისათვის ეფთვიმეს ავტორობის დამცველ მედიევისტებს აქამდე ყურადღება არ ჰქონდათ მიქცეული. „ვარლამ და იოასაფის“ ბერძნულ რომანს დიდი პოპულარობა მოუპოვებია თვითონ კიევის რუსეთში საკმაოდ ადრე. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ამ თხზულების უძველესი ბერძნული თარიღიანი ხელნაწერი დღესაც კიევის წიგნთსაცავებში ინახება და გადაწერილია 1021 წელს, ჯერ კიდევ ეფთვიმეს სიცოცხლეში. არის მეორე ფაქტორიც, ამ ბერძნულ თხზულებას ადრევე უპოვია გზა ბერძნულ ლიტერატურაში. „ვარლამ და იოასაფის“ ჩვენამდე მოღწეული ძველი რუსული თარგმანი შესრულებულია უშუალოდ ბერძნული ენიდან კიევის რუსეთში არა უგვიანეს XII ს. პირველი

პერიოდისა. ათონური წარმოშობისაა აგრეთვე ამ თხზულების ორი სლავური რედაქცია-სერბული და ბულგარული, XIII–XIV სს. თარიღდებიან. უნდა ითქვას ისიც, რომ ძველ რუსულ მწერლობაში, ყველაზე მეტად გავრცელებული თხზულება სწორედ „ვარლაამ და იოასაფი“ იყო. ჩვენამდე მოღწეული ძველი რუსული ხელნაწერები ამ თხზულების დაახლოებით 1000 ეგზემპლარამდე აღწევს (სრული თუ ფრაგმენტული) (35,იხ.174-177).

ამგვარად, ევროპელი და ქართველი მეცნიერების გამოკვლევებზე და შეხედულებებზე დაყრდნობით მიგვაჩნია, რომ „ვარლაამ და იოასაფი“ ქართული „ბალავარიანიდან“ ბერძნულად თარგმნა და მეტაფრასირება გაუკეთა ეფთვიმე ათონელმა X საუკუნის ბოლოს, რუსეთის გაქრისტიანების პერიოდში, ათონის მთის მონასტერში. ქართული რედაქციის წყაროა არაბული არაქრისტიანული რედაქცია. ქართული ვრცელი რედაქცია, „იოდასაფის ცხოვრება“, განსაკუთრებული რედაქცია აღმოსავლურ არაქრისტიანულ თხზულებასა და ღრმად დოგმატიკურ – პოლემიკურ, ბერძნულ, „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრებას“ შორის.

არისტიდეს „აპოლოგია“ და იოანე დამასკელის დოგმატიკა „ვარლაამ და იოასაფში“ და ეფთვიმე მთაწმინდელი

ცნობილია, რომ ძველი ქართული ლიტერატურა მსოფლიო ქრისტიანულ მწერლობაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. ეს გარემოება კი იმით იყო განპირობებული, რომ ქართული კულტურა თავისებური დამაკავშირებელი ხიდი იყო აღმოსავლურ და დასავლურ სამყაროს შორის. სპარსული და არაბული გზით მოსული აღმოსავლური აზროვნება ქართულ სინამდვილეში ერწყმოდა დიდ ბიზანტიურ კულტურას და ეროვნულ ქართულ ნიადაგზე ორიგინალურ გადამუშავებას და გააზრებას პოულობდა. ამან განაპირობა ის ფაქტი, რომ ბიზანტიური მწერლობის გზით, ქართულ სამყაროს თავისი წვლილი შეუტანია შუა საუკუნეების ზოგად-ქრისტიანული ლიტერატურული და საზოგადოებრივ ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. სწორედ ამ თეზისის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტია შუა საუკუნეების ძალზე პოპულარული რომანი „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრება“ (39,288).

ამ ნაწარმოების გამოჩენამ ბერძნულ ენაზე, რომლის გენეზისის, ავტორობის და შექმნის პერიოდის შესახებ ჩვენ უკვე ვრცლად ვისაუბრეთ და უამრავი ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერის თვალსაზრისი მიმოვიხილეთ, კიდევ ერთი დადებითი შედეგი მოგვცა. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ნაწარმოების შესაძლო ავტორს, ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“ გამოყენებული აქვს II საუკუნის ბერძენი აპოლოგეტის, არისტიდეს „აპოლოგია“ თითქმის სრული სახით, რომელიც VI საუკუნიდან მოყოლებული ბერძნულ მწერლობაში დაკარგულად იყო მიჩნეული. („ვარლაამ და იოასაფში“ ჩართული „ნაქორის სიტყვის“ დიდი ნაწილი არისტიდეს „აპოლოგიის“ ბერძნული ორიგინალია).

როგორც უკვე ზევით ითქვა, ამ „აპოლოგიის“ საკუთარ ენაზე მიგნება დაკავშირებულია მეცნიერ ა. რობინსონის სახელთან. ეძებდა რა ა. რობინსონი „წმინდა პერპეტუას მარტვილობას“ ლათინურენოვან მარტვილობათა შორის, შემთხვევით წააწყდა „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ნაწილებს ლათინურ ენაზე. მისი ყურადღება მიიქცევს სიტყვებმა, რომლებმაც მას გაახსენეს არისტიდეს წერის სტილი და აზროვნება, რაც მისთვის ცნობილი გახდა „აპოლოგიის“ სირიული რედაქციის მეშვეობით, რომელიც რ. ჰარისმა აღმოაჩინა სინას მთაზე. ამით დაინტერესებულმა ა. რობინსონმა ნახა „ვარლაამ და იოდასაფის“ ბერძნული ტექსტი, რომელიც დაბეჭდილი იყო „Patrologia Graeca“-ს

ცნობილ სერიაში. იგი დაბრუნდა კემბრიჯში და „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ტექსტი შეადარა არისტიდეს „აპოლოგიის“ სირიულ რედაქციას და დარწმუნდა, რომ საქმე ბერძნულ ორიგინალთან ჰქონდა. ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ეს მონაკვეთი, ანუ „ნაქორის სიტყვა“, ამოღებულ იქნა ა.რობინსონის მიერ „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრებიდან“ და დაბეჭდილი კემბრიჯის „ტექსტებსა და გამოკვლევებში“ (53,14).

მას შემდეგ, რაც გამოვლინდა ეფთვიმე ათონელის დამსახურება ბერძნული მწერლობის წინაშე მასში „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ შეტანის სახით, საჭირო გახდა ახსნა საკითხისა, თუ რა წყაროს უნდა დაყრდნობოდა ეფთვიმე ათონელი არისტიდეს „აპოლოგიის“ გამოყენებისას და რა პერიოდში მოხდა არისტიდეს „აპოლოგიის“ თითქმის სრული ტექსტის შეტანა „ვარლაამ და იოასაფში“?! ამ შემთხვევაში ბერძნული წყარო მოხსნილი იქნა იმ მოტივით, რომ ბერძნულ მწერლობაში ის ჯერ კიდევ VI საუკუნეში დაიკარგა, ხოლო ქართველ მწერალს ქართული „ბალავარიანი“ წყაროდ ვერ გამოადგებოდა, რადგანაც თვითონაა „აპოლოგიის“ შემტანი ბერძნულ სამყაროში. თუმცა, მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ ქართული „ბალავარიანიც“ აპოლოგიას შეიცავდა გარკვეულწილად. შ. ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ ეფთვიმე ათონელი იყენებს ქართულ წყაროებს, რადგან, ბერძნულისაგან განსხვავებით, აქ იყო სრული კულტურული წინაპირობა არისტიდეს „აპოლოგიის“ გასაცნობად; მისი აზრით, ბაკურის ბიოგრაფიიდან მოყოლებული, ევსტათისა და აბიბოსის „წამებათა“ და ქართული „ბალავარიანის“ გავლით, გზა ბერძნული „ბალავარიანისაკენ“ მიდის (18,206).

ე. ხინთიბიძის ვარაუდით, ამოდ ფიქრობდა ფ. დელგერი, რომ ათონელი ქართველებისათვის გამორიცხული უნდა ყოფილიყო ამ ტექსტის ხელში ჩაგდება, რადგანაც იგი მთელი ბერძნული სამყაროსათვის დაკარგულად ჩანს უკვე V საუკუნიდან. ამ ფაქტის გათვალისწინებით, თუ ბერძნულ მწერლობაში არისტიდეს „აპოლოგიის“ ტექსტი უკვე V ს-დან აღარ ჩანს, მოულოდნელია, რომ იგი ჰქონოდა VIII საუკუნის ავტორს იოანე დამასკელს, რომელიც „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ავტორობის ერთ-ერთ პრეტენდენტად იყო მიჩნეული. მეორე მხრივ, სულაც არ არის წარმოუდგენელი, რომ ათონელ ქართველ ლიტერატორებს მოეპოვებინათ არისტიდეს „აპოლოგია“, რადგან ბერძნულ მწერლობაში V–VI საუკუნიდან გამქრალი ძეგლი, შუა საუკუნეებს არ დაუკარგავთ. თუ, VI–დან XI საუკუნემდე ძველი ბერძნული სამყაროსათვის

არისტიდეს „აპოლოგია“ დაკარგულად ითვლება, იგი შემოინახა აღმოსავლეთის არაბერძნულენოვანმა ქრისტიანულმა სამყარომ (38,301). (როგორც ზევით ვისაუბრეთ, დღეისათვის ამ თხზულების სრული ტექსტი დაცულია სირიულ ენაზე. რ. ჰარისის მიერ 1889 წელს სინას მთაზე ნაპოვნი ტექსტი მოღწეულია VI ს-ის ხელნაწერით. მაშასადამე, ბერძნული სამყაროსათვის VI საუკუნიდან XI საუკუნემდე დაკარგულად მიჩნეული „აპოლოგიის“ არსებობა VI საუკუნის სირიაში ფაქტია. რ. ჰარისის აღმოჩენამდე ვენეციელ მხითარისტებს უკვე გამოქვეყნებული ჰქონდათ „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტები 941 წლის ხელნაწერის მიხედვით. შემჩნეულია (ზეებერგი, რააბე) სომხური ტექსტის თითქმის სრული მსგავსება სირიულთან და გამოთქმულია აზრი ამ უკანასკნელიდან მისი მომდინარეობის შესახებ. დეეტერის აზრით, „აპოლოგიას“ იცნობს მესროფ-მაშტოცის მოწაფე ეზნიკ კოლბელიც. შესაძლოა, სომხური თარგმანიც ამ დროს იყოს შესრულებული. ბ. კილანავას აზრით, „აპოლოგიას“ უნდა იცნობდეს ელიშეც (იხ. II თავი). ბერძნულენოვანი სამყარო კი, არისტიდეს „აპოლოგიას“ ხელახლა გაეცნო „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ მეშვეობით XI საუკუნეში.

შეეძლო თუ არა ეფთვიმე ათონელს აღმოსავლეთის არაბერძნულენოვანი ქრისტიანული სამყაროდან დაებრუნებინა ეს ძველი ბერძნული ქრისტიანული სამყაროსათვის? მიგვაჩნია, რომ ეს მას შეეძლო. მით უმეტეს, რომ VI ს-დან მოყოლებული, ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში არისტიდეს „აპოლოგიის“ გამოყენების უწყვეტი ხაზი ჩანს. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურას კი, ათონის სალიტერატურო სკოლა უდაოდ იქნებოდა ნაზიარები. იმის გათვალისწინებითაც, რომ ეფთვიმე ათონელი ათონის სალიტერატურო სკოლის ერთ-ერთი ყველაზე ნაყოფიერი მოღვაწე და მამამთავარი იყო. თანაც, „აპოლოგია“ არსებობდა VI-ს. აღმოსავლურ წყაროებში, რითაც ასევე შეეძლო ეფთვიმეს ესარგებლა.

მიგვაჩნია, რომ არისტიდეს „აპოლოგიის“ ჩართვა „ვარლაამ და იოასაფში“ გამოწვეული იყო სხვადასხვა მიზეზებით. ჯერ ერთი, ვფიქრობთ, რომ ბერძნული თხზულების ავტორს, ეფთვიმე მთაწმინდელს, უნდა სცოდნოდა, რომ ეს ნაწარმოები ბერძნულ მწერლობაში დიდი ხნის მანძილზე დაკარგული იყო. ვფიქრობთ, რომ მან იცოდა ის ფაქტიც, რომ არისტიდეს „აპოლოგიის“ გამოყენების უწყვეტი კვალი ჩანდა VI საუკუნიდან მოყოლებული ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. „აპოლოგია“ იცოდა საქართველომ (სომხური ან

სირიული წყაროდან). მაშასადამე, არისტიდეს არსებობდა აღმოსავლეთში მაშინ, როდესაც დასავლურ მწერლობაში მისი „აპოლოგია“ გამქრალია. ეფთვიმე ათონელი, არისტიდეს „აპოლოგიის“ ჩართვით ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“, მნიშვნელოვან ხარვეზს უვსებს ბიზანტიურ მწერლობას, რაც გამოწვეული იყო VI ს-დან ბერძნულ მწერლობაში არისტიდეს „აპოლოგიის“ გაქრობის ფაქტით. ნაწარმოების, რომელშიც ნაჩვენებია წარმართობასთან პოლემიკა და რომლის თემატიკაც ძალზე აქტუალური იყო X ს-ის ბოლოს ბერძნულ-ბიზანტიური მწერლობისათვის. როგორც ჩანს, ეფთვიმე მთავრადელი გარკვეული მიზნებისთვის აღადგენს „აპოლოგიას“ ბერძნულ ენაზე აღმოსავლურ წყაროებზე დაყრდნობით და შეაქვს „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ თხზულებაში. „აპოლოგიის“ თითქმის სრული სახით შეტანას ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“, ვიქრობთ, უნდა ჰქონდეს მნიშვნელოვანი მოტივი. მიგვაჩნია რომ, ეფთვიმე ამ შემთხვევაში მოქმედებს ბიზანტიელთა ინტერესების დასაცავად საერთაშორისო ასპარეზზე. კერძოდ, როგორც უკვე ვიცით, იმ პერიოდში (X ს.), ბიზანტიამ მოახერხა რუსეთის გაქრისტიანება. ამ ფაქტის გასამყარებლად, საჭირო იყო ისეთი თხზულებების არსებობა ბიზანტიურ მწერლობაში, რომლებიც ახლადგაქრისტიანებული რუსეთის სარწმუნოებრივ პოზიციას გაამყარებდა და დიდ შთაბეჭდილებას მოახდენდა. ნათელია, რომ „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნულ თხზულებაში, რომელშიც მოთხრობილია ერთი წარმართული ქვეყნის გაქრისტიანების ამბავი, რომელიც თხზულების ავტორს (ეფთვიმე მთავრადელს) ქართული „ბალავარიანიდან“ გადმოუღია X ს-ის ბოლოს, ეფთვიმე მთავრადელი „ვარლაამ და იოასაფის“ თხზულების მეშვეობით, სრულად აღადგენს არისტიდეს დაკარგულ ნაწარმოებს საკუთარ ენაზე. მას ოსტატურად ჩაურთავს „ვარლაამ და იოასაფში“ არისტიდეს „აპოლოგია“, როგორც წარმართობასთან საპოლემიკო საშუალება, რომელიც ვფიქრობთ, რომ მას აღმოსავლური წყაროებიდან (სომხური, ქართული) მოუპოვებია. მართლაც, „აპოლოგიას“ თავისი მისია შეუსრულებია. არისტიდეს „აპოლოგიის“ მეშვეობით, მისი პოლემიკური დებულებების წყალობით, რომელსაც წარმოსთქვამს ნაქორი „ვარლაამ და იოასაფში“, წარმართული ქვეყანა ხდება ქრისტიანი. შესაბამისად, მყარდება ახლადგაქრისტიანებული რუსეთის სარწმუნოებრივი პოზიციაც, რაც იმ დროისთვის ბიზანტიის დიდი გამარჯვება იყო.

მიგვაჩნია, რომ ეფთვიმე ათონელს არისტიდეს დაკარგულად მიჩნეული „აპოლოგია“, რომელშიც პოლემიკაა წარმართობის წინააღმდეგ, სჭირდება, რათა დაასაბუთოს რუსეთის წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლა.

როგორც ვხედავთ, ეფთვიმე მთაწმინდელი არა მხოლოდ „ვარლაამ და იოასაფის“ შემქმნელია ბერძნული სამყაროსათვის, არამედ ის კიდევ ერთი ბერძნული თხზულების, არისტიდეს „პოლოგიის“ ხელმეორედ შემქმნელი და აღმდგენელია ბერძნულ ენაზე. სხვას თუ არა, ეფთვიმე მთაწმინდელს უნდა სცოდნოდა, რომ ქართულ ლიტერატურაში უკვე არსებობდა წარმართობასთან კრიტიკა „ბალავარიანის“ სახით. რომლის ათვისება და გამოყენება იმ დროის ბიზანტიურ მწერლობაში, მართლაც რომ საჭირო იყო.

ეფთვიმე მთაწმინდელი, „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნულ თხზულებაში აქტიურად იყენებს იოანე დამასკელის ბიზანტიურ დოგმატიკასაც. ესეც, ვფიქრობთ, რომ მას ბიზანტიის მოკავშირე ახლადგაქრისტიანებული რუსეთის სარწმუნოების გასამყარებლად დასჭირდებოდა.

„ვარლაამ და იოასაფის“ დოქტრინალური პოზიცია საოცარ დამთხვევას ამჟღავნებს იოანე დამასკელის შემოქმედებასთან. ეს გავლენა ვლინდება როგორც აზრობრივ, ისე სიტყვიერ ფორმულირებებშიც. სწორედ ამიტომ მიაჩნდა დელგერს, რომ იოანე დამასკელი იყო ამ თხზულების ავტორი. ფ.დელგერი გვთავაზობს უამრავ პარალელს „ვარლაამისა და იოასაფის“ ტექსტსა და იოანე დამასკელის ნაშრომებს შორის. ის მიიჩნევს, რომ იოანე დამასკელი ამ ნაწარმოებში იყენებს ნაწყვეტებს თავისი დოქტრინალური თხზულებებიდან და ხშირად საყვარელ ავტორებსაც ესესხება. თუმცა, სავსებით შესაძლებელია, რომ ამ ნაწარმოების შემქმნელი ყოფილიყო არა თვით იოანე დამასკელი, არამედ ნებისმიერი, ვინც კარგად იცნობდა მის შრომებს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეფთვიმე ათონელი იყო სწორედ ის პიროვნება, ვინც იოანე დამასკელს ფართოდ შემოუძღვა ქართულ ლიტერატურაში. ქართული ეკლესია შემდგომში სწორედ მის მიერ გაკვალულ გზას გაჰყვა. როგორც ეფთვიმე ათონელის, ისე XI საუკუნიდან დაწყებული ქართული ეკლესიის დოგმატური ხაზი, ესაა იოანე დამასკელის ორთოდოქსული ხაზი. დ. ლანგმაც დაამტკიცა, რომ იმ წყაროთა უმრავლესობა, რასაც „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი იყენებს, უმეტესობა თავად ავტორის, ეფთვიმე მთაწმინდელის, მიერ იყო თარგმნილი და გავრცელებული ქართულ სამყაროში. ის ერთგულად ეხმაურებოდა

საქართველოს სალიტერატურო წრეების მოთხოვნებს და ქართულ ენაზე აწვდიდა მათ დიდი რაოდენობის ბერძნულ, სასულიერო ლიტერატურას.

ფ. დელგერი მიიჩნევს, რომ დამასკელის თხზულებათაგან „ვარლაამ და იოასაფში“ ძირითადად გამოყენებულია „გარდამოცემა“. ე. ხინთიბიძის და რ.მიმინოშვილის აზრით, ეს გასაკვირი არაა, რადგან სწორედ ეფთვიმე ათონელმა გადაამუშავა იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“ იმ სახით, რა სახითაც ჩართულია „ვარლაამ და იოასაფში“. ეფთვიმემ „გარდამოცემა“ შეამოკლა, შეავსო სხვა წყაროებით და ქართულ ენაზე გადმოიტანა სახელწოდებით „წინამძღვარი“. მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ „ვარლაამ და იოასაფში“ მოხმობილი იოანე დამასკელის ციტატები უფრო ახლოს დგას ეფთვიმესეულ გადაამუშავებასთან, ვიდრე საკუთრივ დამასკელის ბერძნულ რედაქციასთან (38,302).

საინტერესოა კიდევ ერთი გარემოება. როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია შენიშნული, „ვარლაამისა და იოასაფის“ ქრისტოლოგია ეფუძნება ანტიმონოფიზიტურ, ანტიმონოთელიტურ და ხატმებრძოლეობის საწინააღმდეგო დოქტრინას, რაც არცთუ ბუნებრივი იქნება იოანე დამასკელის ავტორობის შემთხვევაში. ეფთვიმე მთაწმინდელის მოღვაწეობის დროს კი, ქართული ეკლესია მეზობელ მონოფიზიტურ ეკლესიასთან პოლემიკაში სწორედ ასეთ პოზიციაზე იდგა. განსხვავებით ბიზანტიური პოლემიკური ლიტერატურის ისტორიისგან, ქართული ეკლესიისთვის: ანტიმონოფიზიტურ, ანტიმონოთელიტურ და ხატმებრძოლეობის საწინააღმდეგო ქრისტოლოგიას აქტუალური მნიშვნელობა არასოდეს დაუკარგავს. ეფთვიმე ათონელის, როგორც პოლემიკოსის ორთოდოქსული პოზიციაც სწორედ ამ შინაარსის მატარებელია.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ძირითად განსხვავებას ქართულ „იოდასაფის ცხოვრებასა“ და ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფს“ შორის ქმნის ბერძნულ თხზულებაში არსებული დოგმატურ-პოლემიკური ელემენტი. ბერძნული ტექსტი აშკარა კავშირს ავლენს ბიბლიასთან და წმინდა მამათა ნაწერებთან. ქართული „იოდასაფის ცხოვრება“ მხოლოდ სიუჟეტის განვითარებით და იგავური ელემენტით ემსგავსება ბერძნულს, დოგმატურ-პოლემიკური ელემენტისგან სრულიად დაცლილია. „ვარლაამ და იოასაფის“ დოგმატურ პოლემიკური ნაწილი ავტორის ნააზრევით არ უნდა იყოს გავრცობილი. ტექსტში შეტანილია მთელი თხზულებები, აბზაცები, პარაგრაფები და დებულებები ცნობილი თეოლოგებისა: იოანე დამასკელის, ნემესიოს ემესელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, ბასილ დიდის,

გრიგოლ ნოსელის, იოანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლის, გრიგოლ საკვირველმოქმედის, იოანე სინელის, არისტიდეს და უცნობი ავტორების სხვა თხზულებებისა. ეს ფაქტიც მეტყველებს იმაზე, რომ ქართული ვერსია გარდამავალი საფეხურია აღმოსავლურ არაქრისტიანულ ფაბულასა და ბერძნულ, ღრმად დოგმატურ „სულისმარგებელ მოთხრობას“ შორის.

ვფიქრობთ, რომ ეფთვიმე ათონელს, ბერძნულ „ვარლაამისა და იოასაფის ცხოვრებაში“, შეგნებულად უნდა ჩაერთო არისტიდეს „აპოლოგია“ და იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“. როგორც ითქვა, მას არისტიდეს „აპოლოგია“ სჭირდება ახლადგაქრისტიანებული რუსეთის სარწმუნოებრივი პოზიციის გასამყარებლად და ამისათვის ის იყენებს არისტიდეს პოლემიკურ მანერას. ამავდროულად, ეფთვიმემ არისტიდეს „აპოლოგიის“ ჩართვით ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“, ბერძნულ მწერლობას დაუბრუნა დაკარგული ძეგლი. ხოლო, იოანე დამასკელის დოგმატიკის ჩართვით ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“, ბერძნული თხზულების ავტორი მხარს უჭერს ქრისტიანობის ბიზანტიურ, ორთოდოქსულ მიმართულებას, რადგან როგორც ითქვა, დამასკელის ბიზანტიურ დოგმატიკას მისდევს შემდეგდროინდელი ქართული ეკლესია და სასულიერო მწერლობა. ეს შეიძლება მოეხერხებინა ისეთ დიდ მოღვაწეს, როგორც გახლდათ ეფთვიმე მთაწმინდელი.

ჩვენ მიმოვიხილეთ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ გენეზისისა და ავტორობის შესახებ მეცნიერთა შეხედულებები. ვისაუბრეთ ასევე X ს-ის დამლევს ბიზანტიის ეკლესიისათვის ბერძნულ ენაზე წარმართობის საწინააღმდეგო თხზულების გაჩენის აუცილებლობაზე. შევეხეთ არისტიდეს „აპოლოგიის“ საკითხს. „აპოლოგიის“, რომელიც VI ს-დან გამქრალი იყო ბერძნული მწერლობიდან და რომელიც, „ვარლაამ და იოასაფის“ მეშვეობით, საუკუნეების შემდგომ, გარკვეული აუცილებლობისათვის აღადგინა საკუთარ ენაზე ნაწარმოების ავტორმა, რომელიც ჩვენი აზრით ეფთვიმე მთაწმინდელია. ჩვენ შევეხეთ მრავალი მეცნიერის არგუმენტს, რომელიც ეფთვიმეს ავტორობის სასარგებლოდ მეტყველებს. მიუხედავად ამისა, გვსურს ნაშრომის დასასრულს თავი მოვუყაროთ ეფთვიმეს ავტორობის სასარგებლოდ წამოყენებულ ყველა არგუმენტს, ვისაუბროთ მისი სამწერლო სტილის შესახებ და კიდევ ერთხელ მხარი დაეუჭიროთ მრავალი ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერის თვალსაზრისს, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორი, მართლაც ეფთვიმე მთაწმინდელია.

ჩვენამდე მოღწეულია რამდენიმე ანგარიშგასაწევი ცნობა იმის თაობაზე, რომ „ვარლამ და იოანე“ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა: 1. გიორგი ათონელი, თავის ნაშრომში „ცხოვრება იოანესი და ეფთვიმესი“ წერს, რომ ეფთვიმემ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა: „ბალაჰვარი“ და „აბუკურა“ და სხვა რამდენიმე წიგნი. 2. ერთ-ერთი უძველესი ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც ინახება ვენეციაში, წმინდა მარკოზის ბიბლიოთეკაში გვაუწყებს, რომ ეს ნაწარმოები „გადმოთარგმნილია იბერთა ენიდან ელინურ ენაზე პატივდებული და კეთილსათნო კაცის – ეფთვიმეს, ივერად წოდებულის მიერ“. 3. ამ ფაქტსვე იმეორებს შედარებით გვიანდელი (XIV-XV ს.) პარიზში დაცული ხელნაწერი: „სულისმარგებელი მოთხრობა, ეთიოპელთა უშინაგანესი, რომაელთა (სახელმწიფოში შემავალი) ქვეყნიდან გადმოტანილი ეთიოპელთა კილოდან ელინურ ენაზე ეფთვიმე ივერის, უწმინდესი მონაზვნის მიერ, რომელიც იყო წმინდა ათანასეს დიდი ლავრის წინამძღვარი ათონის მთაზე.“ 4. ეფთვიმეს ავტორობაზე ლაპარაკობს ერთი უძველესი (პ.პეტერსის დათარიღებით 1048 წლის) ლათინური ხელნაწერის ლექსი: „ვარლამისა და იოანესის ისტორია, შინაგანი ეთიოპიიდან მოტანილი წმინდა ქალაქში საბას მონასტრის ღირსეული ბერისაგან და თარგმნილი ელინურ ენაზე წმინდა კაცის – ეფთვიმეს მიერ“(იხ. 4, 306).

იმ საბუთთაგან, რომლებიც ეფთვიმეს ავტორობის მოწინააღმდეგე მეცნიერებს (ჰ. ზოტენბერგი, ფ. დელგერი) გააჩნდათ, ძირითადია შემდეგი: ეროვნებით ქართველი, არაბერძენი ვერ დაწერდა ასე გამართული ბერძნულით ასეთ თხზულებას. ხელნაწერთა ლექსებში იოანე დამასკელის ავტორ-გადამკეთებლად მოხსენიება და ტექსტში მისი ციტატების არსებობა. გელათური ხელნაწერის ცნობა, რომ ეფთვიმემ ბერძნულიდან თარგმნა ეს თხზულება და არა ქართულიდან. მოცულობის თვალსაზრისით დიდი განსხვავებაა ქართულ „სიბრძნე ბალავარისასა“ და „ვარლამისა და იოანესის ცხოვრებას“ შორის.

ამ ანტითეზების გამაბათილებელი ნაშრომები სხვადასხვა დროს წარმოადგინეს ქართველმა თუ უცხოელმა მეცნიერებმა: პ. პეტერსმა, დ. ლანგმა, ა. გრეგუარმა, ნ. მარმა, კ. კეკელიძემ, შ. ნუცუბიძემ, ს. ყაუხჩიშვილმა, ილ. აბულაძემ, ივ. ჯავახიშვილმა, ალ. ხახანაშვილმა, ე. თაყაიშვილმა, მ. თარხნიშვილმა, რ. თვარაძემ, რ. მიმინოშვილმა, ნ. გაფრინდაშვილმა, ე. ხინთიბიძემ და სხვებმა. შეიქმნა მრავალი გამოკვლევა, რომლებიც ვრცლად

მიმოხილული და კრიტიკულად განხილული ე. ხინთიბიძის მნიშვნელოვან მონოგრაფიაში „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“. აქვე დაწვრილებითაა შესწავლილი და წარმოდგენილი “ვარლამ და იოსაფის” რომანთან დაკავშირებული პრობლემები: გენეზისი, ფაბულა, ლემები, ავტორობის საკითხი (4,305).

ეფთვიმე მთაწმინდელის ავტორობის მოწინააღმდეგე მეცნიერთა არგუმენტების გაბათილება ადვილად შეიძლება. ლიტერატურის ისტორიაში მრავლადაა ისეთი მოვლენა, როცა ერთიდაიგივე მოღვაწე სხვადასხვა ენაზე ქმნის ნაწარმოებებს. ხოლო ათონის მთაზე მცხოვრებ ორ და მეტ ენოვან ქართველ ბერებზე, ბევრი თქმულა და დაწერილა. ბიზანტიური ლიტერატურის მკვლევარს ეს გარემოება არ უნდა გამორჩეს. ასე რომ, არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისთვის, რომ ეფთვიმე ათონელი ვერ შეძლებდა გამართულ ბერძნულად დაეწერა ეს ნაწარმოები. თუ გადავხედავთ ეფთვიმეს ლიტერატურულ სტილს, მის მთარგმნელობით მეთოდს და ნაწარმოების წარმოშობის ადგილს, კიდევ უფრო დავრწმუნდებით იმ ფაქტის ჭეშმარიტებაში, რომ ბერძნული „ბალავარიანის“ ავტორი, ეფთვიმე მთაწმინდელია.

X საუკუნის დასასრულს, ქართველებმა მძლავრი ლიტერატურული ცენტრი შექმნეს საბერძნეთში, ათონის მთაზე. ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ არსებითი ცვლილება შეიტანა ქართული ლიტერატურული სკოლის განვითარებაში. შეიცვალა ინტერესის სფერო, აიღო ახალი ორიენტაცია და მყარი საფუძველი ჩაუყარა იმ დიდ პროგრესს საქართველოს კულტურულ-ლიტერატურულ ცხოვრებაში, რომელმაც ქართულ ლიტერატურულ აზრს ეპოქალური მნიშვნელობა მიანიჭა. ათონის სკოლამ დაიწყო ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ახალი ხანა, რომელსაც ძველი ქართული მწერლობის კლასიკური პერიოდი ჰქვია. ათონის სკოლა გახლდათ ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული ინტერესების განმავითარებელი. ამ სკოლამ გააგრძელა ქართული მწერლობის ეროვნული ეპოქის კულტურული ხაზი. კერძოდ, ათონის ლიტერატორებმა შენიშნეს ხარვეზები ბიზანტიურ სასულიერო მწერლობაში და იგი ქართული მასალით ამოავსეს. ათონის სკოლის მთავარი დევიზი გახდა მთარგმნელობითი საქმიანობა. ამ საქმემ დიდი ეროვნული მნიშვნელობა შეიძინა. ქართველები შეეცადნენ უმოკლეს ვადაში ამოეწურათ ბიზანტიური ლიტერატურა. ეთარგმნათ ყველაფერი, რაც ამდენ ხანს ქართულად არ არსებობდა.

ეფთვიმე ათონელი, სწორედ ათონის სალიტერატურო სკოლის მამამთავარი და ჩვენი კულტურული წარსულის ერთ-ერთი უდიდესი პიროვნება გახლდათ, რომელმაც განსაკუთრებული ადგილი დატოვა ქართული მწერლობის ისტორიაში. ეფთვიმეს ხელმძღვანელობით ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ განამტკიცა ქართული მწერლობის კონტაქტები ბიზანტიურ სამყაროსთან, ბიზანტიურ კულტურასთან, გაამდიდრა ეროვნული საგანძური. სწორედ მის სახელს უკავშირდება ბიზანტიური ლიტერატურული ტრადიციების ჩვენს სინამდვილეში გადმოტანა და ქართული მწერლობის მსოფლიო ასპარეზზე გაყვანა (4,302). ეფთვიმეს შესახებ ცნობებს გვაწვდის გიორგი მთაწმინდელი. ეფთვიმეს ბიოგრაფიაში ის დოკუმენტური სიზუსტით აღწერს ათონის ივერთა მონასტრის აშენების ამბავს იოანესა და ეფთვიმეს მიერ, მათ ცხოვრებას და მონასტრის თავგადასავალს XII საუკუნის I ნახევარში. ამ ბიოგრაფიაში ვკითხულობთ, რომ ბერძნული ენა ეფთვიმეს ბავშვობაშივე შეუსწავლია საფუძვლიანად და ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ის არამარტო ბერძნულიდან თარგმნიდა, არამედ ქართული ენიდანაც შეუდარებლად თარგმნიდა ბერძნულ ენაზე. მთარგმნელობითი მოღვაწეობისაკენ ეფთვიმეს მამამ, იოანემ უბიძგა, რადგან ამ უკანასკნელის აზრით, ქართულ ენაზე არ იყო თარგმნილი უამრავი საჭირო ბერძნულენოვანი ლიტერატურა (4, 301).

ჩვენი ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ეფთვიმეს მუშაობის სტილზე, რაც გამოიხატა ბერძნული ენიდან ქართულ ენაზე და პირიქით მის მთარგმნელობით მეთოდში. მისთვის დამახასიათებელია ერთი რამ, რასაც შემდგომში ეფრემ მცირეც იზიარებს, რომელიც თავს ეფთვიმეს შეგირდად მიიჩნევს, ხოლო თვით ეფთვიმეს ლიტერატურულ მეფედ, ბუმბერაზად და ლომად. ეფთვიმე მთაწმინდელი თავისუფალი სტილით მთარგმნელია. იგი ბერძნულ დედანს თარგმნიდა „შემატება-კლების“ მეთოდით. ეს სტილი დაფუძნებული იყო მაშინდელი ქართული საზოგადოების ძველ ლიტერატურულ ტრადიციებზე, რომელიც სწორედ ასეთ მეთოდს უჭერდა მხარს. ამასთანავე, ეფთვიმე ცდილობდა ქართული მკითხველისათვის განზავებული და განმარტებული ტექსტი მიეწოდებინა. მას შეჰქონდა ტექსტში სხვადასხვა წყაროდან ამოკრებული დამატებითი ცნობები, განსაკუთრებით ისეთი, რაც ქართველებს შეეხებოდა. იგი დედანში უმატებდა თავის კომენტარებს და ა.შ. ამასთანავე ყურადღებას აქცევდა იმ გარემოებასაც, რომ ქართული ლიტერატურის პრაქტიკული საჭიროებისათვის, ერთბაშად ძალზე დიდი ლიტერატურა იყო საჭირო. ამიტომ,

იგი უპირატესად, შემოკლებულ რედაქციებს თარგმნიდა. ის გვითავაზობს, ამა თუ იმ თხზულების, ახალ, დამოუკიდებელ რედაქციას. კ. კეკელიძეს აზრით, ეფთვიმეს „შემატება-კლების“ ძირითადი მიზეზი უნდა ყოფილიყო ის, რომ ეფთვიმეს დროს ქართული საზოგადოება მომწიფებული არ იყო ბერძნულიდან სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი აღექვა. ეფთვიმეს დროს, ქართულ საზოგადოებაში, კვლავ ძლიერი და შეურყეველი იყო ძველი ლიტერატურული ტრადიციები და მოგონებანი, რაც მას ნებას არ აძლევდა სიტყვა-სიტყვით ეთარგმნა და იძულებულს ხდიდა ახალი თარგმანი ძველისათვის შეეფარდებინა და ყოველივე ბერძნულ მოვლენას სიფრთხილით მოკიდებოდა. ამავე დროს, ეფთვიმე მთაწმინდელია ის პირველთაგანი, რომელმაც შეარყია ქართულ მთარგმნელობით პრაქტიკაში გაბატონებული, ბიბლიური ლიტერატურის, თავისუფალი თარგმნის პრინციპი. მან შენიშნა, რომ ქართული ბიბლიური წიგნები განსხვავებას ამჟღავნებდა შესაბამის ბერძნულ რედაქციასთან და ამიტომ, ბერძნულთან დაახლოების გზით, მან შექმნა „სახარების“ ახალი რედაქცია. ეფთვიმემ მოახერხა, რომ საეკლესიო მწერლობის ორიგინალური გზით განვითარებიდან გეზი აღებულიყო ორთოდოქსული ქრისტიანული ლიტერატურის ათვისებისაკენ, თავისუფალი თარგმნის სტილიდან, ბერძნულ დედანთან ზუსტად მისვლის პრინციპისაკენ. ამ ფაქტით, ეფთვიმემ, ქართული მწერლობა გვერდით ამოუყენა დიდ ბიზანტიურ მწერლობას და დასავლური გზით განავითარა (4, 308).

ლიტერატურული მოღვაწეობა ეფთვიმეს 975-977 წლებში უნდა დაეწყო. გიორგი მთაწმინდელი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ წერს, რომ ეფთვიმე ათონელმა ქართული ენიდან ბერძნულ ენაზე თარგმნა „ბალაჰვარი“, „აბუკურა“ და „სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი“ (17, 168). საგულისხმოა, რომ „აბუკურა“ პირველად ითარგმნა ქართულად IX ს-ის ბოლოს, თუ X საუკუნის დამდეგს უცნობი პირის მიერ, ხოლო X ს-ის ბოლოს ამ თხზულების ქართული თარგმანი ხელში ჩაუვარდა ეფთვიმე მთაწმინდელს, რომელმაც ის თარგმნა ბერძნულ ენაზე ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიისა და ლიტურგიკულ-კალენდარული ხარვეზის ამოსავსებად. ამ შემთხვევაშიც, ჩვენ საქმე გვაქვს მნიშვნელოვან ლიტერატურულ-ისტორიულ ფაქტთან, როდესაც ქართველი მთარგმნელი მშობლიური ენიდან თარგმნის თხზულებას და ამით წვლილი შეაქვს საკუთრივ ბიზანტიურ კულტურაში. ეფთვიმემ ბიზანტიას დაანახა ქართული მწერლობის შესაძლებლობა (იხ. 4,308). ე. ხინთიბიძის ვარაუდით, ეფთვიმე მთაწმინდელს „ვარლაამ და იოანესაფის“ ბერძნულ თხზულებაზე უნდა ემუშავა X საუკუნეში,

სანამ მისი მამა იოანე ცოცხალი იყო (38,289). უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ არ არსებობს სასულიერო მწერლობის არცერთი დარგი, რომლიდანაც ეფთვიმეს არ ეთარგმნოს რაიმე თხზულება. მის მიერ თარგმნილი წიგნებიდან დღეს ჩვენამდე მოღწეულია 160-ზე მეტი დასახელების დიდი თეოლოგიური ნაშრომი, რომელიც მოიცავს ბიზანტიური მწერლობის თითქმის ყველა დარგს. საქართველოში ძალზე პოპულარული მის მიერ ნათარგმნი წიგნები გახლდათ: „აგეაროზი“, „ქებაჲ და დიდებაჲ მარიამისი“, მოციქულების აპოკრიფული აქტები და ა.შ. ექვთიმეს უთარგმნია: „იოანე ღვთისმეტყველის გამოხადება“, „დავითნი“, „სახარება ოთხთავი“, აპოკრიფული ლიტერატურა, ეგზეგეტიკიდან „იოანე მახარებლის ხილვა“, ასკეტიკა, მისტიკა, ჰომილეტიკა, ჰაგიოგრაფია, საეკლესიო სამართალი და სხვა მრავალი (17,174). ეფთვიმეს სახელით ჩვენამდე მოღწეულია ორიგინალური ნაწარმოები, ლირიკული ჟანრის ლოცვა, სათაურით „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვიმე ქართველისაჲ“. კ. კეკელიძის დახასიათებით, მასში თავმოყრილია: „ღრმა რელიგიური განცდები მორწმუნე ქრისტიანისა, გონებრივი მჭვრეტელობა მოაზროვნე ადამიანისა და ფაქიზი აღმაფრენა პოეტური გრძნობისა.“ ნაწარმოების ავტორს, კარგად შეუჯამებია ქრისტიანული ეგზოგრაფიის საუკეთესო დამახასიათებელი თვისებები. ლოცვასთან ერთად, ეფთვიმეს სახელით, ათონის მთის ბერძნულ ხელნაწერებში დაცულია ორიგინალური ნაწარმოებები: ტროპარი, დიდება, აკოლუთია, აუარებდითი (38,281). ეფთვიმეს კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ორიგინალური შრომები ბერძნულ ენაზე. საყურადღებოა, თავისი ბერძენი მოწაფისათვის მის მიერ ბერძნულ ენაზე შექმნილი „წესი ცხოვრებისაჲ“. მეცნიერ ვ. ასათიანის აზრით, ამ ახლათადმოჩენილი ლიტერატურული ფაქტის მნიშვნელობა ძალზე დიდია. ეს ფაქტი მეტყველებს იმაზე, რომ ქართველების ურთიერთობა ბიზანტიასთან არ იყო ცალმხრივი. ეფთვიმეს ხელით ქართველებს მნიშვნელოვანი წვლილი შეუტანიათ ბიზანტიური კულტურის განვითარების საქმეში (4,310).

იმის გამო, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელი იყო ეროვნებით ქართველი და არა ბერძენი, ან ბიზანტიელი, ამიტომაც ვერ წარმოედგინათ რიგ ევროპულ მკვლევარებს, რომ მას შეეძლო შეექმნა ისეთი ღირებული ნაწარმოები, როგორცაა „ვარლამ და იოასაფის ცხოვრება“. თუმცა იმ მეცნიერისათვის, ვინც იცნობს ეფთვიმე ათონელის ცხოვრებას და შემოქმედებას, მისი უცხოელობის არგუმენტს არა აქვს არანაირი ფასი. ეფთვიმეს სახით ჩვენს

წინაშე დგას პიროვნება, რომლის მიერ ბერძნული პატრისტიკის ცოდნასა და საეკლესიო ბერძნული ენის დაუფლებაში რაიმე ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. ეფთვიმემ ბერძნული ენა ბიზანტიის სამეფო კარზე შეისწავლა იმ ზომით, რომ მას მშობლიური ქართული დაავიწყდა და ბავშვობაშივე მხოლოდ ბერძნულად საუბრობდა. იმ დღიდან მოყოლებული ის საქართველოში არც ყოფილა და მთელი ცხოვრება გარდაცვალებამდე გაატარა ბიზანტიური ბერ-მონაზვნობის ცენტრში, ათონის მთაზე, მაღალი საეკლესიო იერარქის თანამდებობით. ის იყო ივერონის მონასტრის წინამძღვარი, დიდი ლავრის სულიერი მზრუნველი. ბერძნულ ენასთან და პატრისტიკასთან ასე ადრეულ ასაკში ზიარების ასეთი მაღალი დონით ვერ დაიტრახებებს ვერც ერთი ბიზანტიელი მწერალი. ხოლო იოანე დამასკელი, რომელიც ევროპელ მეცნიერებს მიაჩნდათ „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ჭეშმარიტ ავტორად, თავისი მშობლიური ენით, ოჯახური გარემოთი, სამსახურით და საცხოვრებელი ადგილით, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული არაბულ ხალიფატთან და ქრისტიანულ ბერძნულ სამყაროს მხოლოდ ცხოვრების მეორე პერიოდში, ახალგაზრდობის შემდეგ ეზიარა. ეფთვიმეს ამ კუთხით ის კონკურენციას ვერ გაუწევს (38,290).

ხელნაწერთა ლემებში იოანე დამასკელის მოხსენიება მრავალი ისეთი მიზეზითაა გამოწვეული, რომელთაგან არცერთი არ მიუთითებს მისი ავტორობის არა თუ აუცილებლობაზე, არამედ მის შესაძლებლობაზეც კი: ა) უძველეს ბერძნულ ხელნაწერებში მოხსენიებული იყო ვინმე იოანე მონაზონი, რომელსაც, როგორც დაასაბუთეს : ს. ყაუხჩიშვილმა, შ. ნუცუბიძემ, დ. ლანგმა, ე. ხინთიბიძემ და სხვებმა, მიეწერება არა თარგმანი, არამედ ამბის გადმოტანა ზეპირად ან წერილობით ინდოეთიდან წმინდა ქალაქში. ბ) ათონის მთაზე მცხოვრებ ქართველ ბერთა მოქიშპე ბერძენ ბერებს (შესაძლოა სხვა ვინმესაც), ქართველ მოღვაწეთა დამსახურების დასამაღად, შეიძლება დაუფიქრებლადაც გადაეშალათ ხელნაწერთა ლემებში ეფთვიმე ივერიელის ავტორობის მაუწყებელი სიტყვები და დარჩენილიყო მხოლოდ იოანეს დამსახურება, რომელსაც, როგორც ითქვა, მიეწერება ამბის, ან ხელნაწერის გადმოტანა და არა მისი თარგმნა ბერძნულ ენაზე. გ) როდესაც შემდგომმა გადამწერებმა მხოლოდ იოანე მონაზვნის დამსახურება და ლემის ტექსტის აზრობრივ-სინტაქსური უხერხულობა დაინახეს, შეეცადნენ შეცდომის გამოსწორებას, შეცვალეს ლემის შინაარსი და იოანეს მიაწერეს ნაწარმოების არა მარტო წმინდა ქალაქში მოტანა, არამედ თარგმნაც რომელიღაც

ადმოსავლური ენიდან ბერძნულ ენაზე. დ) შესაძლოა იმის გამოც, რომ ეფთვიმეს დროს ათონის მთაზე მოღვაწეობდა იოანე ქართველიც, დაისვა საკითხი: ექვთიმეს ავტორობა აღარ ჩანდა, მაგრამ იოანე ქართველის თარგმანი რომ არ ჰგონებოდით, დაიწვეს ისეთი პრეტენდენტის ძებნა, რომელსაც იოანე ერქმეოდა და იოანე ქართველს დაჩრდილავდა. ასეთ პიროვნებად მათ წამოაყენეს VII საუკუნის მართლაც დიდი საეკლესიო მოღვაწე, ცნობილი ღმრთისმეტყველი და დოგმატიკოსი იოანე დამასკელი. ე) შესაძლოა შემდეგდროინდელმა გადამწერებმა შეამჩნიეს იოანეს უტიტულობა, ასევე იოანე დამასკელის ციტატების არსებობა ტექსტში და ეს იოანე უყოყმანოდ მიიღეს იოანე დამასკელად და თავიანთ ხელნაწერთა ლემებში იოანეს მაგიერ იოანე დამასკელი ჩაწერეს. ბევრზე მანიშნებელია ის ფაქტიც, რომ „ბალაგარიანის“ ბერძნული ვერსიის გამოჩენამდე იოანე დამასკელი სამი საუკუნით ადრე გარდაიცვალა. სად იყო დამალული ასე პოპულარული ქრისტიანული ნაწარმოები ქრისტიანობის რელიგიის აღმავლობის სამი საუკუნის განმავლობაში?! ნუთუ ვერცერთმა მწიგნობარმა ვერ ჩაიგდო ხელში ამდენი ხნის მანძილზე?! (7,18) რაც შეეხება ტექსტში იოანე დამასკელის ციტატების არსებობას, ის იგივე მიზეზით უნდა აიხსნას, რა მიზეზითაც აიხსნება სხვა საღმრთო წიგნებიდან მოხმობილი მასალის არსებობა „ვარლაამ და იოასაფში“. ეფთვიმე მთაწმინდელი მთარგმნელია უამრავი სასულიერო წიგნისა ბერძნულიდან ქართულად. მას ნათარგმნი აქვს აგრეთვე იოანე დამასკელი და გასაკვირი უფრო ის იქნებოდა, რომ თავის ნაშრომში სხვასთან ერთად არ გამოეყენებინა მისი ციტატები, აზრები და შეხედულებები.

ვეფუძნებით რა „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის ირგვლივ ჩატარებულ კვლევა-ძიებებს და ვითვალისწინებთ რა, იოანე დამასკელისა და ექვთიმე ათონელის ეპოქებთან და მათ ცხოვრებასა და შემოქმედებასთან დაკავშირებულ დეტალებს, ამავედროულად, ეფთვიმე ათონელის საწინააღმდეგოდ და იოანე დამასკელის სასარგებლოდ წამოყენებული არგუმენტების კრიტიკული განხილვის შედეგებს, ასევე ვადარებთ რა ერთმანეთს „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ თხზულებას „ბალაგარიანის“ ქართულ და არაბულ რედაქციებს, ვფიქრობთ, რომ „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული რედაქციის VIII საუკუნეში გადატანა მცდარი ვარაუდია. ნაწარმოების შექმნა უნდა დაუკავშირდეს X-XI საუკუნეს და მის ავტორად ეფთვიმე ათონელი უნდა იქნეს მიხნეული. „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ქართული ვერსია, იგივე „ბალაგარიანი“ გახლავთ ის ტექსტი, რომელიც გამოყენებულია ბერძნული მეტაფრასული რედაქციის

დედნად. საგულისხმოა, რომ ქართული „ბალავარიანი“ X ს-ის 70-იან წელზე ადრე არ უნდა იყოს თარგმნილი ბერძნულ ენაზე, რადგან მეცნიერებაში ცნობილია, რომ მიქაელ მოდრეკილი თავის საგალობლების კრებულში, რომელიც X საუკუნის დასაწყისს მიეკუთვნება, არსად არ ახსენებს არც იოდასაფს, არც ბალავარს. ჩვენამდე მოღწეული XI საუკუნის „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტი კი აშკარად მეტაფრასული მიმდინარეობის ჰაგიოგრაფიული თხზულებაა. ამას ადასტურებს, როგორც ნაწარმოების ხასიათი, ისე ავტორისეული განცხადება. მეტაფრასული სტილი თანამედროვე, მიღებული და მოწონებული ლიტერატურული სტილი იყო ეფთვიმე ათონელის მოღვაწეობის დროს. ეფთვიმე ათონელი, გარდა იმისა, რომ თარგმნის ქართულიდან ბერძნულად „ბალავარიანს“, ის ამავედროულად, გაბატონებული სამწერლო სტილის მიხედვით ახდენს ტექსტის თარგმნა-გადაკეთებას, კომპილაცია-კომენტირებას, ის ამოკლებს ან ავრცობს ტექსტს (38,364).

კ. კეკელიძე თვლის, რომ მიუხედავად ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ტექსტის სიდიდისა ქართულ „ბალავარიანთან“ შედარებით, ავტორი ქართული „ბალავარიანისა“ და ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრებისა“ გახლავთ ეფთვიმე ათონელი. კ. კეკელიძის აზრით, შესაძლოა ვინმე მწიგნობარს, შეიძლება თვით სვიმეონ ლოლოთეტს, იგივე მეტაფრასტს გადაეკეთებინოს შემდგომში ეს ნაწარმოები ბერძნულ ლიტერატურაში იმ დროს გაბატონებული მიმდინარეობის თანახმად იმ სახით, რა სახითაც ის მოცემულია დღესდღეისობით ცნობილ ბერძნულ რედაქციაში, იმდენად აშკარაა „ვარლაამ და იოასაფის“ კავშირი მეტაფრასულ ლიტერატურულ მიმდინარეობასთან. ამ აზრს იზიარებდნენ ასევე მეცნიერები დ. ლანგი და მ. თარხნიშვილი. ჯერ კიდევ ეფრემ მცირე აღნიშნავდა, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელი ქართულად თარგმნიდა მისი თანამედროვის, სვიმეონ ლოლოთეტის, გადამეტაფრასირებულ საკითხავებს (37,370). გადაკეთება-გადამუშავების შემდგომ ხშირად ძველი ტექსტი იკარგებოდა. კ.კეკელიძე მიიჩნევს, რომ შესაძლოა სწორედ ასეთი ბედი ეწია ეფთვიმეს თარგმანსაც, ან შეიძლება ჯერ არც იყოს მიგნებული (17,474). ამავედროულად, უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელს მრავალი ლიტერატურული მტერი ჰყავდა, რომლებსაც განზრახული ჰქონდათ მისი ნაშრომების გარყვნა და დამახინჯება. ერთი ასეთი ლიტერატურული მტრის შესახებ გადმოგვცემს ათონის კრებულის შემქმნელი მიქელ დაღალისონელი.

კერძოდ, ვილაც ოზანს გაურყვინა ეფთვიმე „სახარების“ თარგმანი, მის მიერ თარგმნილი იოანე ოქროპირისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებანი, აგრეთვე მისი „დავითნი“. ამ ფაქტზე კომენტარს ეფთვიმეს ბიოგრაფი, გიორგი მთაწმიდელიც აკეთებს (17,169).

ე. ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ ეფთვიმეს მთარგმნელობით მეთოდს სრულიად შეესაბამება ჩვენამდე მოღწეული „ვარლამ და იოასაფის“ ტექსტი და ამიტომ, სწორედ ეფთვიმეს კალამს და არა სვიმეონ ლოლოთეტს უნდა მიეწეროს ჩვენამდე მოღწეული მეტაფრასტული რედაქციის შექმნა ამ თხზულებისა, კერძოდ, მისი თავდაპირველი X საუკუნის დასასრულის ვარიანტი. თუ კ.კეკელიძე მხოლოდ თხზულების თარგმნაზე ამახვილებს ყურადღებას, ე.ხინთიბიძე თვლის, რომ ეფთვიმე მთაწმინდელმა არა მარტო თარგმნა თხზულება ბერძნულად, არამედ შეასწორა, გადააკეთა, მისი მეტაფრასირება მოახდინა. ნაწარმოების პარაფრაზირებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ეფთვიმეს მამის, იოანე ათონელის „ანდერძი“, სადაც იოანე წერს, რომ მის სიცოცხლეში ეფთვიმემ აღწერა „თარგმანებაჲ ბალაჰვარისი“. ამ შემთხვევაშიც, ჩვენ თარგმანება უნდა გაგიაზროთ არა მხოლოდ ერთი ენიდან მეორეზე გადატანად, არამედ პარაფრაზირებად, კომენტირებად (38,369). ასევე უნდა ითქვას ისიც, რომ ეფთვიმეს მიერ ამ ნაწარმოების ბერძნულად თარგმნა, მხოლოდ შემოქმედებითი ინტერესით აღძრული ფაქტი არ შეიძლება ყოფილიყო. ეფთვიმე მოქმედებდა ბერძენთა თვალში ქართველთა ინტელექტის, შემოქმედებითი პოტენციალის წარმოსახენად. ვინაიდან სვიმეონ მეტაფრასტის სტილი იმ დროს ბიზანტიურ მწერლობაში გაბატონებული ლიტერატურული სტილი იყო, ეფთვიმეც აუცილებლად შეეცდებოდა ბერძენთათვის მიეწოდებინა უკანასკნელი ლიტერატურული სტილით შექმნილი თხზულება (იოანეს ურთიერთობა სვიმეონთან უდაო უნდა იყოს X საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისში). ბუნებრივია, იოანე თავის შვილს ეფთვიმეს აუცილებლად აზიარებდა იმ ლიტერატურულ სტილს, რასაც სვიმეონი ქმნიდა. ასე რომ, ათონზე მოღვაწე ქართველები რა თქმა უნდა ბერძნულ უმაღლეს ლიტერატურულ წრეებს, სწორედ იმდროინდელი გაბატონებული სტილით შექმნილ ნაშრომებს შესთავაზებდნენ. ასეთი კი, მხოლოდდამხოლოდ, იქნებოდა „ბალავარიანის“ არა პირდაპირი თარგმანი, არამედ სწორედ მეტაფრასული გადამუშავება (38,372).

სადისერტაციო ნაშრომის ამ თავში განხილული მოსაზრებების გათვალისწინებით ვაკეთებთ ასეთ დასკვნას: ბერძნულ მწერლობაში VI– დან XI

ს—მდე დაკარგულად მიჩნეული არისტიდეს „აპოლოგია“, რომელშიც პოლემიკაა წარმართობის წინააღმდეგ, აღმოჩნდა აღმოსავლურ ქრისტიანულ მწერლობაში: სირიულში სრულად, ხოლო სომხურში ფრაგმენტების სახით. როგორც ჩანს, მას იცნობდნენ ქართველი ავტორებიც. ეს ხდება მაშინ, როცა ბერძნულ ენაზე იგი უკვე გამქრალია. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ ბერძნულ მწერლობაში დაბრუნდა ქართულის გზით. როგორც დღეისათვის დამტკიცებულად ითვლება და რაშიც ჩვენც დავრწმუნდით, შევადარეთ რა „აპოლოგიის“ რედაქციები ერთმანეთს, „აპოლოგიის“ ბერძნული ტექსტი თითქმის სრული სახით არის ჩართული „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ რომანში, რომლის უძველესი ხელნაწერები XI საუკუნის დასაწყისით თარიღდება და რომელშიც მოთხრობილია წარმართული ინდოეთის გაქრისტიანების ამბავი. თუ გავიზიარებთ ამ უკანასკნელი თხზულების ავტორობის ყველაზე მეტად დასაბუთებულ ვერსიას, რომ ის შექმნილია ათონის მთაზე მოღვაწე ქართველი მწერლის, წმინდა ეფთვიმე ათონელის მიერ, „იოდასაფის ცხოვრებაზე“ ანუ „ვარლაამ და იოასაფის“ ქართულ ვერსიაზე დაყრდნობით, ბიზანტიის მაშინდელი პრობლემის აქტუალობიდან გამომდინარე, მაშინ ადვილად აიხსნება ის გარემოებაც, რომ არისტიდეს „აპოლოგიის“ ადრინდელ შუასაუკუნეებში დაკარგული ტექსტი, ბერძნულ მწერლობას შეიძლებოდა დაბრუნებოდა ქართული, ან ზოგადად აღმოსავლეთის ქრისტიანული მწერლობიდან, რაც ქართული კულტურის საამაყო ფაქტია.

დასკვნა

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის მიზანი იყო შეგვესწავლა წარმართობასთან პოლემიკის კვალი ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში. ნაშრომში ჩვენ გვერდი ავუარეთ ფილოსოფიურ პოლემიკას წარმართობასთან. კერძოდ, არ შევეხეთ ანტიკური მითოლოგიის დეტალებს. არ განვიხილეთ წარმართობასთან პოლემიკის ისეთი ფაქტები, რაც შესაძლოა გამოყენებული იყოს ქართული მწერლობის ბერძნულიდან თარგმნილ თეოლოგიურ ან ნეოპლატონურ ლიტერატურაში ან იოანე პეტრიწის ორიგინალურ ფილოსოფიურ ნაშრომში. ჩვენ შემოვიფარგლეთ წარმართობასთან დაკავშირებული იმ ფაქტების განხილვით, რომლებიც ქართულ წყაროებში ჩანს.

შევეცადეთ გვეჩვენებინა ისეთი ქართული ლიტერატურული ძეგლები, რომლებსაც მეტ-ნაკლებად, წარმართულ სამყაროსთან ქრონოლოგიურად ჰქონდათ შეხება. ანუ, განვიხილეთ ქრისტიანობის პოლემიკა წარმართობასთან იმ ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით, რომლებიც დაკავშირებული იყო ქართულ წარმართულ სამყაროსთან. ამ მიზნით, მიმოვიხილეთ ისეთი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, რომლებშიც აშკარად იგრძნობა როგორც წარმართობასთან, ისე ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან პოლემიკის კვალი.

ქართულ (ძირძველ) წარმართობასთან პოლემიკის თვალსაზრისით ასეთი ნაწარმოებები უპირველესად გახლავთ: „ნინოს ცხოვრება“, უძველეს ქართულ მარტიროლოგიურ თხზულებად მიჩნეული ძეგლი „ცხრა კოლაელ ყრმათა მარტვილობა“, რომელშიც ასახულია საქართველოში ქრისტიანობის არსებობის უძველესი პერიოდი და „სიბრძნე ბალაჰვარისი“. ჩვენ შევეცადეთ, დაწვრილებით შეგვესწავლა აღნიშნული თხზულებები წარმართობასთან პოლემიკის კუთხით. ვეცადეთ გამოგვეკვლია მათში აღწერილი ისტორიული პერიოდი. შევეხეთ ძეგლების ავტორობის საკითხს და მათში ასახულ სხვადასხვა მნიშვნელოვან ისტორიულ ფაქტსა თუ დეტალს.

ნაწარმოებების მიხედვით ჩვენთვის ნათელი გახდა, რომ საქართველოში ქრისტიანობა ისტორიულად შემოდის გარკვეული რელიგიური წარმოდგენების ფონზე. ეს წარმოდგენები ორმხრივია. ეს გახლავთ ქართული წარმართობა კერპთაყვანისამცემლობა თუ მნათობთა თაყვანისცემა, რომელიც თავის მხრივ გადაჯაჭვულია ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, მაზდეიზმთან. იმ ფაქტზე, რომ ქრისტიანობის შემოსვლის დროს, ქართლის სახელმწიფო კარის ოფიციაური

რელიგია მაზდეიზმი გახლდათ, მეტყველებს, “ნინოს ცხოვრებაში” ქართულ წარმართულ ღმერთთა პანთეონის არსებობა, რომლებიც სპარსულ ზოროასტრულ ღვთაებებს შეესატყვისება და რომელთა არსებობაც ქართულ სინამდვილეში ადრეული დროიდან დასტურდება.

საგულისხმოა, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ერთდროულად დაუპირისპირდა ორივე სახის რელიგიურ წარმოდგენებს: ქართულ წარმართობას და სპარსულ მაზდეანობას. ამიტომაც, პოლემიკის ელემენტები ორივე რელიგიის მიმართ ერთად და ერთნაირად იჩენდა თავს.

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის მიზანი იყო გვეჩვენებინა, რომ ქრისტიანობა საქართველოში მარტივად, დაუბრკოლებლად არ შემოსულა. მან გრძელი, ეკლიანი და წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა განვლო, სანამ თავს დაიმკვიდრებდა. მისი აღიარება არ უნდოდათ ქართველებს, რომლებიც წარმართულ კერპებს ეთაყვანებოდნენ და ისინი ღმერთებად მიაჩნდათ.

სადისერტაციო ნაშრომში, ქართულ წარმართობასთან ქრისტიანობის პოლემიკის შესახებ წყაროდ ვიყენებთ არა მხოლოდ ქართული ლიტერატურის ძეგლებს, არამედ მოგვაქვს არქეოლოგიური აღმოჩენების შედეგები, რაც ზოროასტრული რელიგიის საქართველოში არსებობის და მისი გავრცელების უტყუარ მატრიანედ გვევლინება.

სადისერტაციო ნაშრომის მეორე თავში განვიხილავთ ისეთ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს, რომლებშიც გვხვდება პოლემიკის კვალი ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, იგივე მაზდეიზმთან. ეს ნაწარმოებებია: „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“, „რაუდენ პირველმოწამის მარტვილობა“. ამ ძეგლების მიხედვით, ქრისტიანობა არა ღვთაებრივი სასწაულებით და ფიზიკური დაპირისპირებით, არამედ უკვე ფილოსოფიურად უპირისპირდება წარმართობას (მაზდეანობას) და ამ პროცესში ის პრინციპულ თეოლოგიურ არგუმენტს იყენებს ბერძნული თეოლოგიიდან, რომელიც მიმართული იყო ბერძნული წარმართული პანთეონის წინააღმდეგ. მოხმობილ ნაწარმოებებში ფილოსოფიური ფირმულირება ხდება იმისა, რომ მაზდეანთა მთავარი ღვთაება ცეცხლი არ არის ღმერთი, რომ იგი ღმერთის ქმნილებაა მხოლოდ და რომ ჭეშმარიტი ღმერთი, ქრისტიანთა უფალი, იესო ქრისტეა.

აღნიშნული ნაწარმოებების დაწვრილებითი განხილვის შედეგად მივიჩნით, რომ ქრისტიანობამ საქართველოში ერთიანად გაილაშქრა ორივე სახის

წარმართობის: ქართული (ძირბველი) წარმართობის და სპარსული მაზდეანობის წინააღმდეგ. სწორედ ამით იყო მოტივირებული ის ფაქტი, რომ პოლემიკის ელემენტები ორივე რელიგიის მიმართ ერთად და ერთნაირად იჩენდა თავს ქართული სინამდვილის ამსახველ ლიტერატურულ ძეგლებში. ნათელია, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მაზდეურ ღვთაებასთან ქრისტიანობის პოლემიკა, ზოგადად წარმართობის პოლემიკის ჭრილშია შემოტანილი.

ჩვენს მიერ სადისერტაციო ნაშრომში მოხმობილი ლიტერატურული მასალა ნათლად გვიჩვენებს, რომ ქართველი ჰაგიოგრაფები წარმართობასთან (კერპთაყვანისმცემლობასთან, მაზდეანობასთან) პოლემიკის თვითმხილველი და მემპტიანეები არიან. ქართული ლიტერატურა ისრუტავდა ქრისტიანობის და წარმართობის დაპირისპირების ყველა მნიშვნელოვან მომენტს და ამ პოლემიკას თავის ფურცლებზე ასახავდა. სწორედ ამ ფაქტორმა განაპირობა ის გარემოება, რომ ჩვენს ნაშრომში ეს პოლემიკა გავაერთიანეთ ერთი სათაურის ქვეშ – პოლემიკა წარმართობასთან. წარმართობის ცნების ამგვარად გააზრება რა თქმა უნდა პირობითია.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმართობასთან პოლემიკის კვლევამ, ჩვენი ინტერესის სფეროში შემოიტანა ბიზანტიური მწერლობის პოლემიკური თხზულება, რომელიც ქართული ლიტერატურის ძეგლი არ არის. ეს გახლავთ II ს. ბერძენი აპოლოგეტის, არისტიდეს „აპოლოგია“. საგულისხმოა, რომ ერთმორწმუნე ბიზანტიასთან საქართველოს ძალზე მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა. შესაბამისად, მათ შორის აქტიური ლიტერატურული თანამშრომლობა არსებობდა. მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიის (ანტიკური) წარმართობა და საქართველოში არსებული წარმართობა (ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან შერწყმული) ერთმანეთისგან ძირითადად განსხვავდებოდა, ქართული ქრისტიანული მწერლობა, ქართულ წარმართობასთან პოლემიკის ლიტერატურული მასალისათვის ხშირად მდიდარ ბიზანტიურ მწერლობას დაესესხებოდა ხოლმე. ბერძნულ–ბიზანტიურ მწერლობაში იყვნენ აპოლოგეტები, რომლებიც თავიანთ „აპოლოგიებში“ ქრისტიანობის უზენაესობას უსვამდნენ ხაზს. როგორც ჩანს, იმდროინდელი ქართველი მწერლები ისე სრულფასოვნად იყვნენ ნაზიარები ბიზანტიური ლიტერატურის შედეგებს, რომ ხშირად მათ შემოქმედებაში ჩართული აღმოჩნდებოდა ხოლმე ისეთი ძეგლი, ან ნაწყვეტი ისეთი თხზულებიდან, რომელიც ბერძნულ ენაზე უკვე გამქრალი იყო. სწორედ ერთ-ერთი ასეთი ძეგლი აღმოჩნდა ძეგლი ქართული მწერლობისათვის II ს.

ბერძენი აპოლოგეტის არისტიდეს „აპოლოგია“, რომელიც VI საუკუნიდან მოყოლებული ორიგინალის ენაზე უკვე აღარ ჩანდა. არისტიდეს „აპოლოგით“ ჩვენი დაინტერესება განპირობებულია იმით, რომ ადრინდელი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები წარმართობასთან პოლემიკის პროცესში იმ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ დებულებებს ემყარებიან, რაც ქრისტიანობაში არისტიდეს ამ ნაწარმოებითაა შემოსული. არისტიდეს „აპოლოგით“ გაქვენთილია ჩვენს მიერ სადისერტაციო ნაშრომის II თავში განხილული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები.

ნაშრომში საკმაოდ დიდი ადგილი დავუთმეთ არისტიდეს „აპოლოგიას“ დამის ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციებს. ეს გარემოება იმითაა განპირობებული, რომ ეს ნაწარმოები ბიზანტინოლოგიის ისეთი ღირებული ძეგლია, რომლის ბიზანტიურ მწერლობაში აღმოჩენის შესახებ მრავალი სამეცნიერო კვლევაა ჩატარებული. როგორც ირკვევა, ბერძნულ მწერლობაში VI ს-დან გამქრალი „აპოლოგია“, საკუთარ მწერლობას დაუბრუნა ქართველმა მწერალმა ეფთვიმე მთაწმინდელმა, თავის ბერძნულ ენაზე შესრულებული თხზულებით „წმ.ვარლამისა და წმ.იოანეს სულისმარგებელი მოთხრობა“. იმ ფაქტმა, რომ არისტიდეს ეს ნაწარმოები ქართველმა მწერალმა, ეფთვიმე მთაწმინდელმა აღადგინა „ვარლამ და იოანეს“ ში, რომელიც თავის მხრივ ქართული „ბალავარიანის“ საფუძველზეა შექმნილი, კიდევ უფრო მეტად საჭირო გახდა არისტიდეს „აპოლოგიის“ პრობლემის უფრო დაწვრილებით კვლევა და ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ თხზულების ტექსტოლოგიური პრობლემატიკის სრულყოფილი შემოტანა, რამაც ჩვენი ინტერესის სფერო უფრო განავრცო. აუცილებელი გახდა იმ ფაქტის კომენტირება, ნამდვილად ეფთვიმემ შექმნა თუ არა „წმ.ვარლამისა და წმ.იოანეს სულისმარგებელი მოთხრობა“ ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტების ბერძნულ ენაზე გადათარგმნის საფუძველზე.

იმის გათვალისწინებით, რომ VI ს-დან ბერძნული მწერლობისთვის დაკარგული არისტიდეს „აპოლოგიის“ სირიული რედაქცია გვხვდება VI ს. სირიულ ხელნაწერში და დაახლოებით ამავე პერიოდისაა ჩვენამდე მოღწეული „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტიც; ამავდროულად „აპოლოგიის“ გამოყენების აშკარა კვალი ჩანს VI საუკუნიდან მოყოლებული ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, მათ შორის გარკვეულწილად ქართულ „ბალავარიანშიც“, ჩავთვალეთ, რომ ეფთვიმემ არისტიდეს ეს დაკარგული ნაწარმოები ქართული ან ზოგადად აღმოსავლური წყაროებიდან მოიპოვა (X საუკუნის ქართველ

ინტელიგენტებს შეეძლოთ აღმოსავლური – სომხური და სირიული წყაროებით სარგებლობაც) და გარკვეული მიზნებისთვის მოახდინა მისი რესტავრირება ბერძნულ „ვარლაამ და იოასაფში“. ეს უკანასკნელი კი ეფთვიმე მთაწმინდელმა შექმნა ქართული „ბალავარიანის“ ბერძნულად მეტაფრასული ლიტერატურული სტილით გადათარგმნა–გადაკეთებით. ამით, მან დიდი ხარვეზი შეუვსო ბიზანტიურ მწერლობას, რომელსაც იმ პერიოდში ძალზე ესაჭიროებოდა ასეთი სიუჟეტის თხზულებების არსებობა ბერძნულ ენაზე. მეცნიერთა გამოკვლევების საფუძველზე მივიჩნിയთ, რომ ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის ცხოვრების“ ავტორი იყენებს არისტიდეს „აპოლოგიას“ იმ კონკრეტული მიზნით, რომ დაასაბუთოს ბიზანტიის ჩრდილოელი მეზობლის, ახლადგაქრისტიანებული რუსეთის სარწმუნოებრივი პოზიცია. კერძოდ, ამ უკანასკნელის წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლა.

ასე რომ, ჩვენმა სადისერტაციო ნაშრომმა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში წარმართობასთან პოლემიკის სფეროში საკითხთა ასეთი რიგი შემოიტანა: წარმართობის ასახვა და მასთან პოლემიკა (სასწაულებრივი, მატერიალური) უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში („ნინოს ცხოვრება“, „ცხრა ყრმა კოლაელთა წამება“, „ბალავარიანი“), წარმართობისა და მაზდეანობის ფილოსოფიურ–თეოლოგიური კრიტიკა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში („აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „რაჟდენ პირველმოწამის მარტვილობა“), წარმართობასთან პოლემიკის გადატანა ქართული ჰაგიოგრაფიიდან ბიზანტიურ მწერლობაში (ეფთვიმე ათონელი და ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“), წარმართობასთან პოლემიკის კლასიკური ძეგლი – არისტიდეს „აპოლოგია“ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ლიტერატურულ წყაროებში.

ვრცლად მიმოვიხილეთ რა ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფის“ წარმოშობის საკითხი, მისი ავტორობის ირგვლივ ჩამოყალიბებული უამრავი სამეცნიერო თვალსაზრისი და თხზულების ჩვენამდე მოღწეული რედაქციები (ქართული, ბერძნული), მეცნიერთა გამოკვლევების საფუძველზე და ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებზე ჩვენეული დაკვირვებების შედეგად მივიჩნിയთ, რომ წარმართობის კრიტიკა, რომელიც თავის დროზე, VI საუკუნეში, ბერძნული მწერლობის მეშვეობით შევიდა ქართულ და ზოგადად აღმოსავლურ მწერლობაში არისტიდეს „აპოლოგიის“ სახით, უკვე XI საუკუნეში, ქართული ან ზოგადად აღმოსავლური გზით, უკან დაუბრუნდა ბიზანტიურ მწერლობას ეფთვიმე

მთაწმინდელის მეშვეობით. ეფთვიმე მთაწმინდელმა ორი მნიშვნელოვანი თხზულება შესძინა ბერძნულ მწერლობას: ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ და II ს. ბერძენი აპოლოგეტის, არისტიდეს, რესტავრირებული „აპოლოგია“.

„ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული თხზულების ავტორი და არისტიდეს „აპოლოგის“ აღმდენი საკუთრივ ბერძნულ ენაზე რომ ეფთვიმე მთაწმინდელია, ეს გარემოება ქართულ–ბიზანტიური კულტურულ–ლიტერატურული კონტაქტების ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტია.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ი., ქართულ–სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X ს. თბილისი, 1944.
2. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. (ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები). თბილისი, 2007.
3. ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ–ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, წ.I. თბილისი, 1966.
4. ასათიანი ვ., ბიზანტიური ცივილიზაცია. თბილისი: პროგრამა „ლოგოსი“, 2006.
5. ბარამიძე რ., ქართული ისტორიული პროზა. თბილისი, 1979.
6. ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ჯანაშია ს., ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად ქართლში: სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“, ტ.I, რედ. რ.სირაძე. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2006.
7. გაფრინდაშვილი ნ., ვარლამ და იოასაფის ცხოვრება. თბილისი: პროგრამა „ლოგოსი“, 2005.
8. გიორგაძე გ., ხეთური ტრიადები: მნათობი №7. თბილისი, 1985.
9. გიორგაძე მ., არისტიდეს „აპოლოგია“ ძველ ქართულ მარტვილობებში: Aristide Apologie. Sources Cretiennes, Introduction, Textes Critiques, traductions et commentaire. Paris, 2003.
10. დუნდუა თ., სილაგაძე ნ., მითრა საქართველოში. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2010.

11. ვაწაძე ვ., გაცი და გაიმი: საისტორიო ძიებანი VIII-IX, წელიწდური. თბილისი, 2006.
12. ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“: „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV. რედ. ს.ყაუხჩიშვილი. თბილისი, 1973.
13. თარხნიშვილი მ., წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია: სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“, ტ. I. რედ. რ. სირაძე. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2008.
14. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა: თხზულებათა კრებული, ტ. IV. თბილისი, 1978.
15. კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 3. თბილისი, 1955
16. კეკელიძე კ., ქრისტიანობა და მითრიაზმი: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II. თბილისი, 1945.
17. კეკელიძე კ., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტომი I. თბილისი, 1951.
18. კილანავა ბ., ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან: „ეგსტათი მცხეთელის წამება“ და ადრექრისტიანული მწერლობა. თბილისი, 1990.
19. ლეონტი მროველი, „ცხოვრება ფარნავაზისი“: „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I. რედ. ს.ყაუხჩიშვილი. თბილისი, 1955.
20. მაკალათია ს., ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში. თბილისი, 1927.
21. ორბელიანი ს-ს., ლექსიკონი ქართული. თბილისი, 1991.

22. საბინინი მ., საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი, 1882.
23. სიგუა ს., “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა” და აბიბოს ნეკრესელი. თბილისი, 2001.
24. სურგულაძე მ., სოციალური მეხსიერების ფაქტები “ნინოს ცხოვრებაში”: სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“, ტ. I, რედ. რ. სირაძე. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2008.
25. ყუბანეიშვილი ს., „ქრესტომათია“, წიგნი I. თბილისი, 1946.
26. შატბერდის კრებული X საუკუნის. რედ: ბ.გიგინეიშვილი და ელ.გიუნაშვილი. თბილისი, 1979.
27. ჩოლოყაშვილი ბ., უძველესი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება, მეორე გამოცემა. თბილისი: გამომცემლობა „თავად ჩოლოყაშვილის სახლი“, 2007.
28. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I, რედ. ი.აბულაძე. თბილისი, 1963
29. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წ. III, (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.). თბილისი, 1971.
30. წარმართობიდან ქრისტიანობამდე: იხ. www.iazon.weebly.com
31. წერეთელი მ., ხეთების ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა. კონსტანტინოპოლი, 1924.
32. ჭილაშვილი ლ., წინაქრისტიანული ხანის ქართული წარწერა ნეკრესიდან: თსუ-ს ქართველოლოგიური ცენტრის ჟურნალი „ქართველოლოგი“, №7. თბილისი, 2000.

33. ჭილაშვილი ლ., წარწერა ქვევრის პირზე ნეკრესიდან (და კიდევ ერთხელ მითრას კულტისთვის საქართველოში): ჟურნალი „ქართველოლოგი“, №8. თბილისი, 2001.
34. ხინთიბიძე ე., ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ – მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი: თსუ „შრომები“ №162. თბილისი, 1975.
35. ხინთიბიძე ე., ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ და რუსეთის გაქრისტიანება: მესამე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999.
36. ხინთიბიძე ე., კიდევ ერთი ახლებური თვალსაზრისი შუა საუკუნეების ევროპული ლიტერატურის შედევრის – „ვარლაამ და იოასაფის“ ავტორობის საკითხზე: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. თბილისი, 2003.
37. ხინთიბიძე ე., ფილოსოფია შუასაუკუნეების საქართველოში: კ. კეკელიძის 120 წლისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. თბილისი, 1999.
38. ხინთიბიძე ე., ქართულ–ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბილისი, 1982.
39. ხორენაცი მ., სომხეთის ისტორია, წ.2. თბილისი, 1984.
40. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ.1. თბილისი, 1928.
41. ჯავახიშვილი ივ., ქართველთა გაქრისტიანება და ბაკურ მეფე: სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“, ტ.1, რედ. რ. სირაძე. თბილისი, 2008.
42. ჯანაშია ლ., ქართლი IV ს. პირველ ნახევარში. ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად: სამეცნიერო კრებული „წმინდა ნინო“, ტ.1, რედ. რ. სირაძე. თბილისი, 2008.

43. ჯანაშია ს. უძველესი ეროვნული ცნობა ქართველთა პირველსაცხოვრისს შესახებ: შრომები II. თბილისი, 1952.
44. Марр Н., Боги Языческой Грузии. Санктпетербургъ, 1901.
45. Марр Н., Тексты и разыскания. Санктпетербургъ, 1903.
46. Меликишвили Г., К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
47. Мифы народов мира, Редактор С.А. Токарев. т.2. Москва, 1988.
48. Переводы и Статьи Н.О. ЭМИНА по духовной армянской литературе. Москва, 1897.
49. Хинтибидзе Е., Афонская Грузинская Литературная Школа. Тбилиси, 1982.
50. “Энциклопедический словарь”, том. XXII^a. Издатели: Ф.А. Брокгауз, И.А.Ефрон. С.Петербург, 1897.
51. Apology of Aristide, Texts and Studies: იხ. www.earlychristianwritings.com , 1891.
52. “Aristide “Apologie”, Sources Cretiennes, Introduction, Textes Critiques, traductions et commenteire. Paris, 2003.
53. Early Church Fathers: იხ. www.earlychristianwritings.com , 1891.
54. Khintibidze E., Concerning the Relationship of the Georgian and Greek Versions of “Barlaam and Ioasaph”. Paris, 1976.
55. Tchanturia A., The life of Parnavaz: The Oldest Georgian Literary Source: Kartvelologist, Bulletin of Georgian Studies, 7. Tbilisi, 2000.
56. Tresidder J., Dictionary of Symbols. Moscow: Publishing house “Grand”, 1992.

57. Wolff R., The Apology of Aristide: Harvard Theological Review, vol. XXX. Harvard, 1937.

58. Zoroastrianism: ob. www.websters-online-dictionary.org

დანართი I.¹

იხ. არისტიდეს „აპოლოგიის“ სომხური ფრაგმენტი
(ვენეციის რედაქცია, ენშიაძინის ხელნაწერი)

ძალაუფლების მქონე(ავტოკრატ) კეისარ ადრიანეს, ათენელი ფილოსოფოსის
არისტიდესაგან

მე, ო მბრძანებელო, მოვევლინე რა სამყაროს, მოვიხიბლე ღმერთით,
რომელმაც შექმნა და ნიშანთვისებები მისცა ადამიანს სამყაროში, რომელსაც
ემორჩილება ზეცა და დედამიწა, ზღვა, მზე და მთვარე და ვარსკვლავები და
ყველა ქმნილება. გავოცდი და მოვიხიბლე ამ წყობით. მე ასევე ღრმა ფიქრის
შედეგად შევიმეცნე, რომ სამყარო და ყველა ეს საგანი მასში, აუცილებლობის
ძალით არიან მართულნი და მოძრავნი. მათ აკონტროლებთ და ნებას რთავთ
ღმერთი, რომელიც არის იმათზე ძლიერი, რაც კონტროლდება და რაც
მოძრაობს. გაიგო მამოძრავებელზე ყველაფერი, ჩასწვდე მის არსს, არის ძალზე
რთული, სცილდება ფიქრისა და მეტყველების საზღვრებს და არ იძლევა
არანაირ შედეგს, რადგან მისი ბუნება უსასრულო და მიუწვდომელია და
შეუმჩნეველი და მიუღწეველი ყველა ქმნილებისთვის. ერთი რამეა ცხადი, რომ
ის, ვინც წინასწარგანჭვრეტით მართავს ყველა ქმნილებას, არის ღმერთი და
ყველაფრის შემქმნელი, რომელიც მოითხოვს დაინახონ მისი კაცთმოყვარეობა
და ღვთიურად აჯილდოვებს მათ ადამიანური მოდგმით. ასე ხდება, რომ ჩვენ
ვემსახურებით მას როგორც ღმერთს და ერთმანეთი კი გვიყვარს, როგორც
საკუთარი თავი. ეს კი ცალსახა მიდგომაა, იმის გათვალისწინებით, რაც ჩვენ
მასზე ვიცით. რომ ის არ შეიქმნა რაიმე ზეციური არსებისგან, თავისთავი
თვითონ არ შექმნა, რადაცისგან არაა შემდგარი, არამედ ის თავად მოიცავს
ყველაფერს, მისი სიბრძნე უკვდავია, დაუსაბამო და უსასრულოა. ის
სრულყოფილია, მას არაფერი არ უნდა, თავად ასრულებს ყველა სურვილს. ის
დაუსაბამოა, რადგან ისაა ყველაფრის დასაბამი დედამიწის ზურგზე და
სრულყოფილია. მას არ აქვს სახელი, რადგან რაც სახელდება, ის არის
გამოძერწილი და შექმნილი სხვისაგან.

¹ ვაქვეყნებთ არისტიდეს „აპოლოგიის“ სომხური რედაქციის ქართულ თარგმანს. „აპოლოგიის“
სომხური რედაქცია ქართულად ვთარგმნეთ ნ. ემინის მიერ შესრულებული რუსული თარგმანიდან. აგრეთვე
ვისარგებლეთ „აპოლოგიის“ სომხური რედაქციის: ინგლისური და ფრანგული თარგმანებით.

სხვა ქმნის მის ფერს და მის ფორმას, რადგან ყველაფერი მისგანაა, რასაც ფერი და ფორმა გააჩნია. მამრობითი და მდედრობითი, ამ ბუნებისათვის არ არსებობს, რადგან ეს ვნებათა საკითხია. რაც შეეხება ზეცას, მას ზეცა ვერ მოიცავს, რადგან თავად იგი აღემატება მას. არც ზეციური ძალები არიან მასზე დიდები. მასში ყველა ზეციური და არა ზეციური ქმნილებაა თავმოყრილი. მას არავინ განიკითხავს და არავინ ეწინააღმდეგება. თუ ვინმე მას განიკითხავს, ის აღმოჩნდება მასთან ასოცირებული. ეს კი შეუძლებელია, რადგან ის არის უძრავი და განუზომელი და არ გამოხატავს არაფერს. ის არის ის, რაც ყველაფერს ავსებს, აწესებს, ყველაფერს ხდის დასანახს და დაუნახავს. რისხვა და აგრესია არ არის მასში, რადგან არაა მასში სიბრძავე. მაგრამ ის ყველანაირად რაციონალურია და ამ თვალსაზრისით იგი დასაბამს აძლევს მძებნელ, მოსურნე, სრულყოფილ ქმნილებებს ნახონ კარგი სარგებელი. მსხვერპლშეწირვა სიცარიელეა, რადგან ღმერთი თავად ახორციელებს ყველას სურვილებს და ჯილდოდ არაფერი სჭიდება. ის გამარჯვებულია ყველა დროში. მისი დიდბუნებოვანება მაძლევს ძალას და უფლებას მასზე ვისაუბრო. რწმენითაა შესაძლებელი მისი თაყვანისცემა და აღზევება.

მოდით დაგუბრუნდეთ ადამიანთა მოდგმას. ვის ხელეწიფება გაიგოს ამ ნათქვამის ჭეშმარიტება და ვინ არის გზიდან გადასული. ეს არის მანიფესტი. ო, მბრძანებლო, არსებობს ამისათვის ოთხი კატეგორია ადამიანთა მოდგმისა: ბარბაროსები, ბერძნები, ებრაელები და ქრისტიანები. ბარბაროსები ითვლიან წარმომავლობას კრონოსიდან, ჰერადან და სხვა მრავალი ღმერთიდან, ბერძნები ზევსს მიიჩნევენ თავიანთ საწყისად. მათი შთამომავლები არიან ჰელენოსი და ქსუთოსი. შემდეგ შთამომავლობას აგრძელებენ: ჰელასი, ინაქოსი და პორონეუსი. საბოლოოდ დანაოს ეგვიპტელი, სიდონიელი კადმოსი და თებელი დიონისე. ებრაელები თავიანთ დასაბამს ითვლიან აბრაამიდან, ისაკიდან, იაკობიდან. მათი შთამომავლები მიგრირებულები იყვნენ ასირიიდან ეგვიპტეში, სადაც მათ დაერქვათ ებრაელთა სახელი, ებრაელთა შთამომავლებად იწოდებოდნენ. აღთქმულ მიწაზე მათ მიიღეს იუდეველთა წოდება.

ქრისტიანები დასაბამს იღებენ იესო ქრისტესგან, რომელიც ღმერთის ვაჟია, რომელშიც არის წმინდა სული, ჩამოვიდა ზეციდან მიწაზე და მისი სხეული შვა ებრაელმა ქალწულმა და გამოჩნდა ღმერთის ძე კაცობრიობისათვის, რომელიც თავისი ქადაგებებით ცდილობდა სამყარო გაეხადა სათნო. მისი სხეული გაჩნდა ებრაელთა მოდგმაში, ღმერთის მორწმუნე ქალწულის, მარიამის მიერ. იესომ

აირჩია 12 მოციქული, მოწაფე, რომელთაც ასწავლიდა სიბრძნეს, ჭეშმარიტებას, ღვთის სიყვარულს. ამის გამო იესო ღურსმნებით გააკრეს ჯვარზე. შემდგომ იგი მკვდრეთით აღსდგა და ამადღდა ზეცად. თავისი მოწაფეები კი გააგზავნა მთელი ქვეყნის გარშემო. ისინი ახდენდნენ ღვთიურ სასწაულებს. მათი ქადაგებები დღემდე აყვავებს და ბადებს ნაყოფს და მთელს სამყაროს მოუწოდებს განათლებისკენ. აი, ოთხი კატეგორია ერებისა: ბარბაროსები, ბერძნები, ებრაელები და ქრისტიანები, რომლებიც ჩვენ თქვენ წარგიდგინეთ, ო მეფეო! (48,252-254)/(51,5-7).

დანართი II.²

იხ. არისტიდეს „აპოლოგიის“ ბერძნული და სირიული რედაქციები

ბერძნული	სირიული
<p>I. მე, ო მეფეო, ღმერთის წინასწარმეტყველებით მოვევლინე სამყაროს; როცა დაეფიქრდი ცაზე და დედამიწაზე, მზეზე და მთვარეზე და სხვა დანარჩენზე, მე გამაოცა მათმა მოწესრიგებულმა განლაგებამ და როდესაც მე დავინახე სამყარო და ის, რომ ყველაფერი მასში მოძრაობდა, აუცილებელი საჭიროების გამო მე შევიგრძენი, რომ მამოძრავებელი და მაკონტროლებელი იყო ღმერთი.</p> <p>ყველაფერი, რაც</p>	<p>ეს ვარიანტი იწყება სიტყვებით, რომელსაც ფილოსოფოსი არისტიდე მიმართავს იმპერატორ ადრიანეს ღმერთის პატივსაცემად.</p> <p>ყოვლად ძლიერო კეისარო ტიტუს ადრიანიუს ანტონიუს, პატივცემულო და კეთილსინდისიერო, ათენელი ფილოსოფოსის მარსიანუს არისტიდესაგან.</p> <p>I. მე, ო მეფეო, ღმერთის სურვილით მოვედი ამ ქვეყნად და როცა მე გადავხედე ზეცას და დედამიწას და ზღვებს, გამოვიკვლიე მზე და დანარჩენი ქმნილებები, გამაოცა სამყაროს სილამაზემ და მე შევიგრძენი, რომ სამყარო და ყველაფერი, რაც მასშია, არიან ამოძრავებულნი სხვა ძალით და მე მივხვდი, რომ მათი მამოძრავებელი არის ღმერთი, რომელიც მათში იმალება და დაფარულია მათით. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ის, ვინც მოძრაობის მიზეზია, არის უფრო ძლიერი მასზე, რომელსაც ამოძრავებს. ამიტომ მე უნდა გამოვიკვლიო ყველაფერი ყველაფრის მამოძრავებელზე, როგორია მისი ბუნება, რადგან მე მეჩვენება, რომ ეს არის მართლაც საიდუმლოებით მოცული თავისი ბუნებით და რომ მე შემიძლია ვიკამათო, რომ მისი მმართველობა</p>

² ვაქვეყნებთ არისტიდეს „აპოლოგიის“ სირიული და ბერძნული რედაქციების ქართულ თარგმანებს, რომლებიც შესრულებულია ჩვენს მიერ ინგლისური ენიდან. რ. ჰარისის და ა. რობინსონის მიერ შესრულებული ინგლისური თარგმანები მოვიძიეთ ინტერნეტის მეშვეობით. ამავედროულად ვისარგებლეთ სირიული და ბერძნული რედაქციების ფრანგული თარგმანებით და ბერძნული ენიდან ნ.გაფრინდაშვილის მიერ შესრულებული „ვარლამ და იოსაფის ცხოვრების“ ქართული რედაქციით.

<p>მოძრაობის მიზეზია, უფრო ძლიერია მოძრავ საგნებზე და მაკონტროლებელი მეტად ძლიერია მასზე, რასაც აკონტროლებს.</p> <p>ყოვლის შემქმნელი, რომელიც პირველი საწყისია და აკონტროლებს სამყაროს . . . დამტკიცებით ვიტყვი, რომ არის ღმერთი, რომელიც დაუსაბამოა, უკვდავია და დამოუკიდებელი, მაღლა დგას ყველა ვნებასა და უძლურებაზე, რისხვაზე და გულმაღვიწყობაზე, უცოდინრობაზე და დასვენებაზე.</p> <p>ის მოიცავს ყველა საგანს. ის არ მოითხოვს მსხვერპლშეწირვას, ექსტაზს. ყველა კაცს სჭირდება ის.</p>	<p>შეუცვლელია. ის ბოლომდე შეუცნობელია, შეუძლებელია კაცი სრულად ჩაწვდეს მის ბუნებას. მე ვამბობ, რომ მიუხედავად ყველაფრისა ის არის ღმერთი, რომელიც ქმნის ყველა საგანს კაცობრიობისათვის და მე მეჩვენება, რომ მართლაც ყველას უნდა ეშინოდეს ღმერთის და არ უნდა დაჩაგროს ადამიანი. მე ვიტყვი, რომ ღმერთი არ არის დაბადებული, შექმნილი. ის ყოველთვის შეუცვლელი ბუნებაა დასაწყისისა და დასასრულის გარეშე. უკვდავია, სრულყოფილი და ამოუცნობი. როცა ვამბობ, რომ ის არის სრულყოფილი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მასში არ არის არანაირი დეფექტი და მას არაფერი არ სჭირდება. პირიქით, სხვას ყველას სჭირდება ის. როცა მას დაუსაბამოს ვეძახი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერს, რასაც აქვს დასაწყისი, აქვს დასასრულიც, რასაც აქვს დასასრული, მიდის დასასრულამდე. მას არ აქვს სახელი. რადგან ყველაფერს, რასაც სახელი აქვს მისგანაა. მას არ აქვს არანაირი ფორმა, ის ყველა საგანს აძლევს ფორმას, ის არც მდებარია და არც მამრი. ზეციური ძალები მას არ ზღუდავენ, მაგრამ ზეციური ძალები და ყველა საგნები, შესამჩნევი და შეუმჩნეველი, მისგან იღებენ თავიანთ საზღვრებს. მას არ ყავს მტერი, რადგან მასზე ძლიერი არავინაა. ის არ ბრახდება და არ შფოთდება. არაფერია, რაც მას წინ აღუდგება. მას არაფერი არ ავიწყდება. მან ყველაფერი იცის, რადგან ის უბრძენესია. მასში არის უდიდესი დათმენა, თავშეკავებულობა. ის არც მსხვერპლშეწირვას მოითხოვს, არც ექსტაზს. ის არაფერს ითხოვს,</p>
--	---

<p>II. ამგვარად ვბედავთ ლაპარაკს მიუწვდომელ ღმერთზე, ამის შემდგომ გადავიდეთ ადამიანთა მოდგმაზე. ჩვენ შეგვიძლია ვნახოთ, რომელი მათგანია ახლოს ჭეშმარიტებასთან, რომელი შეცდომასთან. ჩვენთვის გასაგებია, ო მეფეო, რომ ამ სამყაროში არის ადამიანთა სამი კლასი. არიან უცოდინარნი, ღმერთების მიმდევარნი, ებრაელები და ქრისტიანები. მათშიც, რომლებიც მრავალ ღმერთს ეთაყვანებიან, გამოიყოფა: ქალდეველები, ბერძნები და ეგვიპტელები. ისინი იყვნენ მასწავლებლები სხვა ერებისა მრავალი ღმერთის კერპთაყვანისმცემლობაში.</p>	<p>პირიქით, ის სჭირდება ყველა ცოცხალ არსებას.</p> <p>II. იმის შემდგომ, რაც გავბედეთ და მოგაწოდეთ ინფორმაცია ღმერთზე, გადავიდეთ ადამიანთა მოდგმაზე, რათა მივხედეთ, რომელი მათგანია ჭეშმარიტებასთან ახლოს, რომელი გზიდან გადახვეული. ო, მეფეო, თქვენთვის ნათელია, რომ ამ სამყაროში არსებობს ადამიანთა ოთხი მოდგმა: ბარბაროსები, ბერძნები, იუდეველები და ქრისტიანები. ბარბაროსები თავიანთ რელიგიის სათავეს იღებენ კრონოსიდან და რეადან და სხვა ბერძნული პანთეონის ღმერთებისგან; ბერძნები ჰელენოსიდან, რომელთა სათავეა ზევსი. ჰელენოსმა გააჩინა აიოლოსი და ქსუთოსი; იყვნენ სხვა შთამომავლები ინაქოსის და პორონეუსის და საბოლოოდ ეგვიპტელი დანაოსისგან, კადმოსისგან და დიონისესგან. იუდეველები თავიანთ დასაბამს იღებენ აბრაამიდან, რომელიც შობს ისააკს და იაკობს. მათ ჰყავდათ 12 ვაჟი, რომლებიც სირიიდან ეგვიპტეში წავიდნენ და იქ მათ მიიღეს იუდეველთა ნაციის წოდება და შექმნეს თავიანთი კანონმდებლობა. ქრისტიანები თავიანთ დასაბამს იღებენ მესია იესოსგან, მას ჰქვია ღმერთის შვილი, უმაღლესია. ნათქვამია, რომ ღმერთი ჩამოვიდა მიწაზე ზეციდან და ებრაელი ქალწულისგან მიიღო ფორმა და დაიფარა სხეულით; ღმერთის შვილი იყო</p>

	<p>ადამიანის ქალიშვილში. ამაზე სწორედ ლაპარაკი სახარებაში, ანუ როგორც მას უწოდებენ, ევანგელეში, რაზეც ნაწინასწარმეტყველეთ იყო. მისი წაკითვის შემდგომ შეიგრძნობთ მის ძალას. იესო დაიბადა ებრაელთა მოდგმაში, დაიმოწაფა 12 მოციქული, იმ მიზნით, რომ მისი აღდგომის მისია დროულად უნდა აღსრულებულიყო. ის თავად ეწამა ებრაელთა მიერ, მოკვდა, დაასაფლავეს, სამი დღის შემდეგ ის აღსდგა, ამაღლდა ზეცად. ამ საოცრების შემდგომ მისი მოციქულები წავიდნენ სხვადასხვა ქვეყნებში რათა ყველასთვის მოეთხროთ მისი სიდიადის, უბრალოების და პატიოსნების შესახებ. აქედან მოყოლებული დღემდე, ვინც ირწმუნა მათი ქადაგებები, მათ დაერქვათ ქრისტიანები და გახდნენ ცნობილნი. როგორც ზევით ვთქვი ოთხი კლასია ადამიანთა მოდგმის: ბარბაროსები, ბერძნები, ებრაელები და ქრისტიანები. უნდა დავძინოთ, რომ ქარი ემორჩილება ღმერთს, ცეცხლი ანგელოზებს, წყლები დემონებს და დედამიწა ადამიანთა</p>
<p>III. მოდით ახლა განვსაზღვროთ, რომელი მათგანია ახლოს ჭეშმარიტებასთან და რომელია მცდარი. ქალდეველები, არ იცოდნენ რა ღმერთის შესახებ არაფერი, გზაარეულად</p>	<p>მოდგმას.</p> <p>III. მოდით დავიწყეთ ბარბაროსებიდან და გადავიდეთ მიყოლებით სხვა ხალხებზე, რათა ვნახოთ რომელი ემსახურება ჭეშმარიტ ღმერთს და რომელია შეყვანილი შეცდომაში. ბარბაროსები, ვინაიდან არ აღიარებენ ღმერთს, გზააბნეულად მიჰყვებიან ელემენტებს და იწყებენ არა შემქმნელის, არამედ შექმნილი საგნების მსახურებას და საბოლოოდ ისინი</p>

<p>გაყენენ რაღაც ელემენტებს და დაიწყეს ემსახურათ უკვე შექმნილებისთვის და არა მათი შემქმნელისთვის. მათ ჩამოაყალიბეს თავისებური წარმოდგენები და ცა, დედამიწა, ზღვა, მზე და მთვარე მიიჩნიეს ღმერთებად. თავად გააკეთეს მათი ხატები, ჩაკეტეს აკლდამებში და ემსახურებოდნენ მათ და ეძახდნენ ღმერთებს. თან იცავდნენ მათ, რათა ქურდებს არ მოეპარათ. ისინი ვერ ხვდებოდნენ, რომ, ის ძალა რომელიც ყველაფერს იცავს, არის იმაზე დიდი, რასაც იცავენ. შემქმნელი შექმნილზე დიდია. თუ მათ ღმერთებს საკუთარი თავის დაცვა არ შეუძლიათ, სხვების უსაფრთხოებას როგორ დაიცავენ? მცდარნი არიან ქალდეველები, აღმერთებენ რა უსიცოცხლო გამოუსადეგარ კერპებს. და მე მაოცებს, ო, მეფეო, როგორ ხდება, რომ, მათი ე.წ ფილოსოფოსები ვერ მიხვდნენ, რომ ელემენტები არამდგრადნი არიან. და თუ ელემენტები არიან არამდგრადნი,</p>	<p>ქმნიან მათ ხატებს, კეტავენ სალოცავებში და აი! თავყანს სცემენ მათ და დარაჯობენ დიდი ყურადღებით მუდმივად, რათა ყაჩაღებმა არ გაიტაცონ მათი ღმერთები. ვერ ხვდებიან, რომ, ის ვინც მათ იცავს მეტია იმაზე, რასაც იცავენ. რომ ყველა ვინც ქმნის მეტია მასზე, რაც შექმნილია. თუ მათი ღმერთები თავს ვერ იცავენ, როგორ შეძლებენ კაცთა უსაფრთხოების დაცვას. დიდ შეცდომას უშვებენ ბარბაროსები, ემსახურებიან რა უსიცოცხლო წარმოსახვებს, რომლებსაც არაფერი შეუძლიათ მათ დასახმარებლად. მე თავს ვთვლი მართლად, ვიფიქრო, ო მეფეო, რომ ცდებიან მათი ფილოსოფოსები, სთავაზობენ რა ღმერთების წარმოსახვებს, რომლებიც შექმნილნი არიან სტიქიების საპატივსაცემოდ; ისინი არიან უბრალო ელემენტები, ხსნადნი და არამყარნი. თუ ამ ელემენტის პატარა ნაწილი გაიხსნება ან დაინგრევა, მაშინ ის მთლიანად გაიხსნება და დაინგრევა. რატომ ეძახიან ამ წარმოსახვებს ღმერთებს? ამ შეცდომით ფილოსოფოსებს შეცდომაში შეყავთ მათი მიმდევრები.</p>
---	--

<p>აუცილებლობაზე დამოკიდებული ობიექტები, როგორ არიან ისინი ღმერთები. თუ ელემენტები არ არიან ღმერთები, მაშინ როგორ შეიძლება მათი გამომსახველი ხატები, შექმნილი მათ პატივსაცემად,</p>	
<p>ღმერთებად მივიჩნით?</p> <p>IV. მოდით ახლა, ო, მეფეო კვლავ ელემენტებზე გავაგრძელოთ საუბარი, ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ ისინი ღმერთები კი არ არიან, არამედ მალე გაფუჭებადი ნივთები. ნათელია, რომ ისინი ემორჩილებიან ჭეშმარიტი ღმერთის ბრძანებას, რომელიც შეურყეველია, შეუცვლელი და უხილავი. ის ხედავს ყველაფერს და როგორც მას უნდა, საგნების ისეთ ტრანსფორმაციას ახდენს. მეტი რაღა უნდა ითქვას? მცდარია ვინც მიიჩნევს, რომ ცა არის ღმერთი. რადგან ჩვენ ვხედავთ, რომ ის ტრიალებს და ბრუნავს აუცილებლობით და შედგება მრავალი</p>	<p>ღმერთებად მივიჩნით?</p> <p>IV. მოდით ახლა გადავიდეთ, ო, მეფეო, ელემენტებზე, რათა მივხვდეთ, რომ ისინი არ არიან ღმერთები, არამედ, შექმნილი საგნები, ადვილად დასანგრევი და შესაცვლელი, ადამიანის ბუნების მსგავსნი. ღმერთი კი მყარია და შეუცვლელი, უხილავი, თუმცა ის ხედავს და ბატონობს და ახდენს ყველა ქმნილების ტრანსფორმაციას. ისინი, ვინც მიიჩნევენ, რომ დედამიწა ღმერთია, ცდებიან. დღემდე ის ითხრება, ირგვება ნარგავები, ირწყვება, მას აჭუჭყიანებენ ადამიანები, მხეცთა ჯოგები. ის შეიძლება ერთხელაც გახდეს უნაყოფო. თუ ის ჩაიფერფლება, საცხოვრებლად გამოუსადეგარი გახდება, რადგან არაფერი იხარებს მიწის მტკვრზე და საპირისპიროდ, თუ მას ზედმეტი წყალი მოხვდება, ის ერთმანეთში აირევა თავის პროდუქტებთან ერთად. და აი, ის ითელება ადამიანთა და ცხოველთა ფეხქვეშ და იღებება ადამიანთა და ცხოველთა სისხლის ლაქებით. ის ღიაა და ივსება მკვდრებით და იქცევა მიცვალებულთა საფლავად. თუ ბუნება ღმერთის</p>

<p>ნაწილისაგან, ამიტომაც ჰქვია კოსმოსი, მოწესრიგებული სამყარო. სამყარო აგებულია ამგებლის მიერ. რაც შექმნილია, მას აქვს დასაწისი და დასასრულიც. ცა თავისი მნათობებით აუცილებლობით ბრუნავს. ვარსკვლავები მოდიან რიგრიგობით ფიქსირებულ ინტერვალებში, ზოგი ჩადის, სხვა ამოდის. ისინი ორი სეზონის განმავლობაში ახორციელებენ თავიანთ მარშრუტს. რათა, როგორც ღმერთმა დაადგინა, განსხვავდეს ზაფხული და ზამთარი. მიჰყვებიან რა შეუცვლელ აუცილებლობას, ისინი არღვევენ არა თავიანთ საკუთარ შესაძლებლობებს, არამედ ინარჩუნებენ ჯგუფს ზეციური წესრიგით. ამგვარად ახსნილია, რომ ცა არ არის ღმერთი, არამედ უფრო ღმერთის ნამუშევარია. ასევე ცდებიან ისინი, ვისაც</p>	<p>ქმნილებაა, შეუძლებელია, რომ დედამიწა იყოს ქალღმერთი. ისიც მისი ქმნილებაა.</p>
<p>სჯერათ, რომ დედამიწა ქალღმერთია.. რადგან ჩვენ ვხედავთ, რომ მკაცრადაა გამოყენებული და ტირანიზებული ის ადამიანის</p>	

<p>მიერ. არის დადარული, არეული. თუ ის დაიწვება ცეცხლით, დაკარგავს სიცოცხლეს, რადგან ფერფლზე არაფერი გაიზრდება, თუ წვიმით მოირწყება, წაღვეკავს მთელ მოდგმას და თვითონაც წაიღვეკება. ხშირად ის ითვლება ადამიანებისა და სხვა ქმნილებების ფეხქვეშ. იღებება მოკლულთა სისხლით. ის ითხრება და ივსება მკვდარი სხეულებით და ხდება სასაფლაო. ამის შემდგომ, დაუშვებელია ვთქვათ, რომ დედამიწა ქაღალმურთია. ის არის ადამიანთა მოსახმარად შექმნილი ღმერთის ქმნილება.</p> <p>V. ასევე მცდარნი არიან ისინი, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ წყალია ღმერთი. რადგან ისიც ასევე ადამიანთა მოსახმარად შეიშნა და კონტროლდება ადამიანების მიერ. ის ძაღას კარგავს და ირღვევა და განიცდის ცვლილებებს ხარშვისას და იცვლის ფერსაც, იყინება ყინვისას და ჭუჭყიანდება სისხლით და რეცხავს ჭუჭყს.</p>	<p>V. ასევე ცდებიან ისინი, რომლებიც წყლებს ღმერთად მიიჩნევენ, რადგან წყლები ადამიანთა გამოსაყენებლადაა შექმნილი და მათ ემორჩილებიან. ისინი იცვლებიან და ჭუჭყიანდებიან, ირღვევიან და კარგავენ თავიანთ ბუნებას, როცა სხვადასხვა სუბსტანციაში იხარშებიან, ისინი იღებენ სხვადასხვა ფერს, იყინებიან ყინვით, იღებენ ადამიანთა და ცხოველთა ჭუჭყს და მოკლულთა სისხლს. მოწმდებიან წყლის მცოდნეთა მიერ, მოედინებიან, შემდეგ მიმართულებას იცვლიან, გადადიან ბაღებში და სხვა ადგილებში, იმ</p>
--	--

<p>ამიტომ შეუძლებელია, რომ წყალი იყოს ღმერთი. ის ღმერთის ქმნილებაა. ასევე ცდებიან ისინი, ვინც ცეცხლს მიიხნევენ ღმერთად, რადგან ცეცხლი ადამიანთა მოსახმარად შეიქმნა, ისინი აკონტროლებენ მას, გადააქვთ ადგილიდან ადგილას, მოსახარშად ან შესაწავად, სხვადასხვა სახის ხორცის ან მკვდარი სხეულების დასაწავად. ის ჩნდება</p>	<p>მიზნით, რომ შეგროვდნენ. ისინი დეზინფექციას უკეთებენ ადამიანებს. ამიტომ, წარმოუდგენელია წყლები ღმერთები რომ იყონ. წყალიც ღმერთის ქმნილება და სამყაროს ნაწილია. ჭეშმარიტებას მოკლებულნი არიან ისინიც, რომლებიც ამბობენ, რომ ცეცხლი ღმერთია, რადგან ისიც ადამიანებისთვის შეიქმნა და არის მათი მოსახმარი მრავალი კუთხით: საჭმლის მოსამზადებლად, მეტალების გამოსადნობად და სხვა მიზნით, რაც იცის თქვენმა აღმატებულებამ. ის ქრება სხვადასხვაგვარად. კვლავ ცდებიან ისინი, ვისაც სჯერა, რომ ქარების ქროლვა ღმერთია, რადგან ჩვენთვის</p>
<p>მრავალნაირად, ქრება ადამიანთა მიერ. ცეცხლი არაა ღმერთი, ის ადამიანის ქმნილებაა.</p> <p>გზიდან არიან გადახვეულნი ისინიც, რომლებიც მიიხნევენ, რომ ქარი ქალღმერთია. ფაქტია, რომ ქარის დაბერვაც სხვისი კარნახით ხდება. ადამიანებს ის ღმერთმა შეუქმნა, რათა სწორად იმოძრაონ გემებმა, გაანიაგოს ხორბალი და სხვა საჭიროებებისთვის. ასე რომ, ქროლვა ქარისა არ არის ქალღმერთი, არამედ ისიც ღმერთის ქმნილებაა.</p> <p>VI. ცდებიან ისინიც,</p>	<p>კარგადაა ცნობილი, რომ ეს ქარები არიან სხვისი მმართველობის ქვეშ. დროდადრო მეტად უბერავენ, დროდადრო ნაკლებად და ჩერდებიან. ჩერდებიან მისი ბრძანებით, ვინც მათ აკონტროლებს, რადგან ისინი ღმერთის მიერაა შექმნილი ადამიანებისათვის, იმისათვის, რომ ჩამოყაროს ხიდან მწიფე ნაყოფი, გადაადგილოს ზღვაზე გემები, რომელთაც გადააქვთ ადამიანებისთვის საჭირო საგნები ადგილებიდან, სადაც მათ მოიპოვებენ, იქ, სადაც ისინი არ იშოვება. ისინი დროდადრო ძლიერდებიან, დროდადრო კი ჩაწყნარდებიან. ერთ ადგილას დამხმარეა, სხვაგან კატასტროფის გამომწვევი, მისი მეოხებით, ვინც მას მართავს. მათ თავად არაფერი შეუძლიათ. შეუძლებელია ქარებს ღმერთები ვუწოდოთ, ისინი ღმერთის ქმნილებანი არიან.</p> <p>VI. ასევე ცდებიან ისინიც, ვინც ფიქრობს,</p>

<p>ვინც მზეს მიიჩნევს ღმერთად, რადან ჩვენ ვხედავთ, რომ ის აუცილებლობითაა განპირობებული, ტრიალებს და ბრუნავს ნიშნიდან ნიშნამდე, ჩადის და ამოდის, რათა მცენარეები გაზარდოს ადამიანთა მოსახმარად. ასევე, მას თავისი ადგილი აქვს ვარსკვლავებს შორის და უფრო პატარაა ცაზე. ის ანათებს რაღაცა დროის მანძილზე და არ არის თავისი საკუთარი სურვილების შემსრულებელი. აქედან დასკვნა, რომ, მზე არ არის ღმერთი, ის ღმერთის ქმნილებაა მხოლოდ. ასევე შემცდარია ისიც, ვინც მთვარეს ქალღმერთად მოიაზრებს. რადგან ჩვენ ვხედავთ, რომ მისი მოძრაობა სავალდებულოა და ტრიალებს და ბრუნავს ნიშნიდან ნიშნამდე, ჩადის და ამოდის ადამიანის სასიკეთოდ. ის მზეზე ნაკლებია და განიცდის ამას. აქედან გამომდინარე, არც მთვარეა ქალღმერთი, არამედ</p>	<p>რომ მზე ღმერთია. რადგან ჩვენ ვხედავთ, რომ ის ბრუნავს სხვისი ღირექტივით, ბრუნავს და ასრულებს თავის მოგზაურობას და გადადის ნიშნიდან ნიშანში, ამოდის და ჩადის ყოველ დღე, რათა გაზარდოს მცენარეები და ხეები, რადგან მზის ნათება განსაზღვრავს ყველა ამოსულ ქმნილებას, რაც დედამიწაზეა. ის ერთ-ერთი ვარსკვლავთაგანია ბუნებით, ახორციელებს ადამიანების მოთხოვნილებებს, არა თავისი სურვილით, არამედ მისით, ვინც მას მართავს. შეუძლებელია მზე იყოს ქალღმერთი. ის ღმერთის ქმნილებაა, ასევეა მთვარეც და სხვა ვარსკვლავებიც.</p>
--	---

<p>ღმერთის ქმნილება.</p> <p>VII. ცდებიან ისინიც, ვინც ადამიანს მიიჩნევენ ღმერთად. რადგან, ჩვენ ვხედავთ, რომ ადამიანი მოძრაობს აუცილებლობით და იბადება, რათა გაიზარდოს და დაბერდეს, თანაც წინააღმდეგ თავისი სურვილისა. მას ზოგჯერ უხარია, ზოგჯერ დარდობს, როცა მოაკლდება საჭმელი, სასმელი და ჩასაცმელი და ჩვენ ვხედავთ, რომ იგი ბრაზდება, ეჭვიანობს, იცვლის ვნებას, მიზანს, აქვს მრავალი ნაკლი. კვდება მრავალი ფაქტორით, ცხოველების მიერ, ჩვეულებრივი სიკვდილით. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანი კი არაა ღმერთი, არამედ მისი ქმნილება. ცდებიან ქალდეველები, რომლებიც ჰყვებიან თავიანთ ვნებებს. ისინი ეთაყვანებიან არამყარ ელემენტებს, უსიცოცხლო გამოსახულებებს და ვერ ფიქრობენ, რომ ისინი თავად აქცევენ ამ საგნებს ღმერთებად.</p>	<p>VII. რომელნიც ფიქრობენ, რომ ადამიანები ღმერთები არიან, ასევე შემცდარნი არიან. რადგან, ო, მეფეო, ადამიანი შედგება ოთხი ელემენტისგან და სულისა და ხასიათისაგან. ესაა მისი მიკროკოსმოსი. ამათ გარეშე, ის ვერ იარსებებს. მას აქვს დასაწყისი და დასასრული. ის იბადება და კვდება. მაგრამ ღმერთი უკვდავია, ის ბუნებით დაუსაბამოა და მყარი. შეუძლებელია, კაცი ღმერთს შევადაროთ. ადამიანი ხან ტირის, ხან იცინის, ხან მრისხანება, ხან ძუნწი, ხან ეჭვიანი, აქვს უამრავი ნაკლი. მას მსეცები ნაწილ-ნაწილად გლეჯენ. აქედან გამომდინარე ვხვდებით, როგორ ცდებოდნენ ბარბაროსები. მათ ვერ უპოვიათ ჭეშმარიტი ღმერთი, ისინი თავად გაურბიან ჭეშმარიტებას და მისდევენ ფრთიან წარმოსახვებს სურვილისას, ემსახურებიან რა არამყარ ელემენტებსა და უსიცოცხლო გამოსახულებებს. ისინი ვერ ხსნიდნენ ჭეშმარიტი ღმერთის ბუნებას.</p>
--	---

<p>VIII. მოდით ახლა გადავიდეთ ბერძნებზე, რათა ვნახოთ შეუძლიათ თუ არა მათ შეიცნონ ღმერთი. ბერძნები მიიჩნევენ თავიანთ თავებს ჭკვიანებად, მაგრამ უფრო მეტად ცდებიან, ვიდრე ქალდეველები. ამტკიცებენ, რომ არსებობენ ღმერთები, ზოგი მამრი, ზოგი მდედრი, გამოცდილი ხელოვანები, ყველა სახის უაზრობის მრავალსახეობანი. ბერძნები თავად ქმნიან წარმოდგენებს მათზე. მათი ღმერთები სინამდვილეში იყვნენ: ოჯახის ერთგულების დამრღვევები,</p>	<p>VIII. მოდით ბერძნებს დავუბრუნდეთ, რათა გავიგოთ, რა შეხედულება ჰქონდათ მათ ჭეშმარიტ ღმერთზე. ბერძნები, რომლებიც ვითომ ბარბაროსებზე ჭკვიანები არიან, უფრო მეტად დაშორდნენ სწორ გზას, ვიდრე ბარბაროსები, რადგან მათ შემოგვთავაზეს მრავალი ფიქტიური ღმერთი, რომლებიც დაყვეს მდედრობითებად და მამრობითებად. ზოგიერთი მათი ღმერთი იყო მოღალატე, ზოგი მკვლელი, მოტყუებულის, მტრულის, მრისხანე, ვნებიანი, მამისმკვლელი, ქურდი და ყაჩაღი. ზოგი იყო მახინჯი, ნატანჯი, დასახინრებული, ზოგი ჯადოქარი. ზოგი უკრავდა ლირაზე, ზოგი მთებში იყო, ზოგი კვდებოდა ჩვეულებრივად, ზოგი კი ზღვის ტალღებით. ზოგი ადამიანთა მსახურიც ხდებოდა. ზოგი გარბოდა შორს, ზოგს ადამიანები იპარავდნენ, ზოგს ადამიანები</p>
<p>მკვლევები, მრისხანენი, მტრობით და ვნებებით საესენი, მამის და ძმის მკვლევები, ყაჩაღები, ქურდები, ჯადოქრები, გიყები. ზოგი მოკვდა, რადგან მისი რიგი მოვიდა, ზოგი დაიხრჩო ტალღებში, ზოგი ადამიანთა მონებად იქცა, ზოგი გადაიხვეწა. ისინი გლოვობდნენ და იტანჯებოდნენ, ზოგი ცხოველად იქცა. ამიტომ, ო, მეფეო, ისინი სასაცილონი და</p>	<p>გლოვობდნენ. ზოგი მოგზაურობდა ჯოჯოხეთში, ზოგიერთები იყვნენ დაჭრილნი, ზოგმა განიცადა ტრანსფორმაცია და ცხოველს დაემსგავსა ქალთა მოსახიბლად. ზოგმა შეირცხვინა თავი, დაქორწინდა რა საკუთარ დედაზე, დაზე და ქალიშვილებზე. მათი ღმერთები მრუშობდნენ ადამიანთა მოდგმის ქალებთან. აქედან წარმოიშვაო ჭეშმარიტი მოდგმა, რომელიც ასევე უკვდავი იყო. ბერძნები ამბობდნენ სისულელებს თავანთ ღმერთებზე, ეძახდნენ რა ღმერთებს იმათ, რაც არ იყვნენ ღმერთები, აქედან კაცობრიობა იღებდა სტიმულს ჩაედინათ დანაშაული, არაკანონიერი ურთიერთობანი. ადამიანები თუ თავად</p>

<p>აბსურდულნი არიან. ეს მხოლოდ ზღაპრებია, რაც ბერძნებმა შეთხზეს, დაარქვეს რა ღმერთების სახელები მათ, ვინც არ არიან ღმერთები, რათა რაღაცით გაემართლებინათ თავიანთი უწმინდური ზრახვები, რათა დამცველებად ჰყოლოდათ ისინი. მათ ღმერთებს შეეძლოთ ჩაედინათ ქურდობა, მკვლელობა, დალატი და სხვა ცუდი ქმედებები. აქედან გამომდინარე, თუ მათი ღმერთები ყველაფერ ამას სჩადიოდნენ, რატომ მათ არ უნდა ჩაედინათ? ამ არასწორი მაგალითებით კაცობრიობა მოიცვა ხშირმა ომებმა, მკვლელობებმა და მწვავე ანექსიებმა.</p> <p>IX. თუ მათ ღმერთებს ჩვენ ცალ-ცალკე დავახასიათებთ, თქვენ ნახავთ, რა აბსურდულია მათი ღმერთობა. როგორ დაასახელეს კრონოსი ყველა ღმერთის მთავრად და როგორ სწირავდნენ მას საკუთარ შვილებს. მას ჰყავდა ბევრი ვაჟი რეასაგან და რომ მისი</p>	<p>ადღევდნენ მათ რჩევებს, როგორ უნდა მიეჩნიათ ისინი ღმერთებად. ამ შეცდომის გამო იყო დიდი ომები, შიმშილობები, ტყვეობები. თავიანთი შეცდომების გამო დაიტანჯნენ ისინი.</p> <p>IX. მოდით გავკვირდეთ მათი ღმერთების ჩამონათვალს, რათა ფრთხილად დავამტკიცოთ ზემოთ ნათქვამი. პირველ ყოვლისა უნდა ითქვას, რომ ბერძნებმა წინ წამოსწიეს ღმერთთა შორის კრონოსი. მისი თაყვანისმცემლები მას შვილებს სწირავდნენ და ზოგი მათგანი ცოცხლადაც კი წვადა მათ. ამბობენ, რომ რეასგან გააჩინა მრავალი შვილი, მათ შორის ზევსი. შემდგომ კრონოსი გაგიჟდა და ორაკულის წინასწარმეტყველების შიშით</p>
---	---

<p>შეშლილობის მიზეზი იყო მისი საკუთარი თაობა. ამბობდნენ, რომ ზევსმა მოიჭრა თავისი ნაწილები და</p>	<p>დაიწყო თავისი შვილების ჩაყლაპვა. ზევსი გადარჩა და ბოლოს, ზევსმა ის დააბა, მოაჭრა მას ასო და გადააგდო ზღვაში. შემდგომ, როგორც თქმულებაშია ნათქვამი, იქიდან</p>
<p>ზღვაში გადააგდო. ზევსმა შებოჭა საკუთარი მამა და ჩააგდო ტარტაროზში. თვალშისაცემია ის შეცდომა, რაც მათ მოსდიოდათ ღმერთებთან დაკავშირებით. შეიძლება ღმერთის დაპატიმრება? რა აბსურდულობაა! რომელმა გონიერმა შეიძლება ეს მოიგონოს ოდესმე? შემდეგ წარმოდგენილია ზევსი და ისინი ამბობენ, რომ ის იყო მათი ღმერთების მეფე და რომ მან თავისი თავი ცხოველად გადაიქცია, რათა მოკვდავი ქალების გულები დაეპყრო. ისინი ამტკიცებენ, რომ მან თავისი ტრანსფორმაცია მოახდინა: გადაიქცა ხარად ევროპესათვის, ოქროდ დანაესთვის, სატირად ანტიოპესთვის და ტალღად სემელეს მოსახიბლად. შემდგომში ამ სამისაგან იშვნენ შვილები: დიონისე და ძეთოსი და ამფინოე,</p>	<p>წარმოიშვა აფროდიტე, ზევსმა შებორკილი კრონოსი ჩააგდო სიბნელეში. ეს იყო ყველაზე დიდი შეცდომა და სირცხვილი, რაც ბერძნებმა მოიგონეს და თქვეს თავიანთ პირველ ღმერთზე. მასზე, ო, მეფეო. შეუძლებელია ღმერთის ბორკილებით შეკვრა, ის ამ დროს საცოდავია.</p> <p>კრონოსის მერე, მათ წინ წამოსწიეს სხვა ღმერთი - ზევსი და მასზე თქვეს, რომ მან მიიღო სუვერენიტეტი ღმერთების პანთეონში. ის იყო ყველა ღმერთის მეფე და თქვეს, რომ მან თავი მხეცად გადაიქცია და სხვა ფორმები მიიღო, რათა მოეხიბლა ჩვეულებრივი მოკვდავი ქალები და გაეჩინა მათგან შვილები. პირველად, მან თავი ხარად გადაიქცია ევროპესა და პერსეფონეს სიყვარულით აღტკინებულმა. შემდეგ ოქროდ, დანაეს სიყვარულის გამო, გედად ლედას სიყვარულისთვის, კაცად ანტიოპეს გამო, მანათობლად ლუნას გამო და შესაბამისად, მას ჰყავდა ბევრი შვილი. ანტიოპესაგან – ძეთოსი და ამფინოე, ლუნასგან – დიონისე, ალკმენესგან – ჰერკულესი, ლეტოსგან – აპოლონი და არტემიდე, დანაესგან – პერსევესი და ლედასგან – კასტორი და პოლიდეკე და ელენე და პალადოსი, მნემოსინესგან 9 ასული, მათ მუზეები უწოდა, ევროპესგან – მინოსი, რადამანთისი და სარპედონი. მოგვიანებით, მან ანგელოზად იცვალა სახე, რათა მოეხიბლა განიმედე,</p>

<p>ჰერაკლე, აპოლონი და არტემიდე, პერსევსი, კასტორი, ელენე, პოლიდეკე, მინოსი, რადამანთისი, სარპედონი და ცხრა ასული, რომელთაც მუზებს ეძახდა იგი. ასევე მათ მოიტანეს კანონები განიმედეს საკითხთან დაკავშირებით.</p> <p>ეს მოხდა, ო მეფეო, რომ კაცობრიობამ მიბაძა ყოველივე ამას. კაცები გახდნენ მოღალატენი, ქალები დაბნეულნი და გახდნენ საშინელი განუკითხაობის მსხვერპლნი, გამოიგონეს რა თავიანთი ღმერთი. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ღმერთი იყოს მოღალატე, უხეში და მამისმკვლელი?!</p>	<p>მწყემსი გოგო. ამ ზღაპრების წყალობით, ო, მეფეო, ბევრი ბოროტება წარმოიშვა კაცთა შორის.</p> <p>ბერძნები დღემდე იმეორებენ თავიანთი საყვარელი ღმერთების საქციელებს: ღალატს, ტყუილს, ზოგი კლავს მშობელს და ა.შ. იმ მარტივი მიზეზით, რომ, თუ მათი ღმერთების მეთაური ამას აკეთებს, რატომ მათ არ უნდა ჩაიდინონ იგივე? ეს სისულელეები წამოსწიეს წინ ბერძნებმა თავიანთ თქმულებებში. არადა წარმოუდგენელია ღმერთმა დანერგოს ღალატი, მამრების და მდედრების მოტყუება, მშობლების მოკვლა; თუ ეს სხვაგვარადაა, ის უფრო საშინელია, ვიდრე დესტრუქციული დემონი.</p>
<p>X. მასთან ერთად, აგრეთვე ჰეფესტო მიიჩნიეს ღმერთად და თქვეს, რომ ის იყო კოჭლი და ხელში ეჭირა ჩაქუჩი და ღვედები და თავს ირჩენდა მჭედლობით. რა საცოდავია? შეიძლება</p>	<p>X. ბერძნებმა ღმერთად მოგვივლინეს ჰეფესტოც. მასზე ისინი ამბობდნენ, რომ იყო კოჭლი და თავზე ეხურა ხელოსნის ქუდი, ხელში ეჭირა ცეცხლის ღვედები და ჩაქუჩი და ხელმძღვანელობდა რკინის გამოდნობის ხელობას, ამით შოულობდა გასამრჯელოს. ნუთუ ასეთი გაჭირვებული შეიძლება იყოს</p>

<p>დმერთი იყოს კოჭლი და თან ადამიანებზე დამოკიდებული. ისინი გვაჩვენებენ ჰერმესსაც, როგორც დმერთს, გვიჩვენებენ მას, როგორც ვნების ამყოლს, ქურდს, ძუნწს და ჯადოქარს, დაჭრილს, თარჯიმანს. შეიძლება ასეთი დმერთად აღვიქვათ? მათ ასევე წინ გამოჰყავთ ასკლეპიოსი, როგორც დმერთი, რომელიც იყო ექიმი და ამზადებდა წამლებს, ადებდა თაბაშირს მოტეხილობებზე, რადგან მას უჭირდა. ბოლოს ის ზევსის მიერ იყო მოკლული ტალღით, ტინდარეოსის, ლაკედამონის ვაჟის გამო. თუ ასკლეპიოსმა თავისი ღვთიურობით თავი ვერ გადაირჩინა ტალღისგან, სხვას როგორ უშველიდა? წარმოდგენილია დმერთად არესი, ჩხუბის და ცხოველების მოყვარული, შურიანი. ქრთამავდა აფროდიტეს. ის იყო გზაარეული ახალგაზრდა ეროსის და ჰეფესტოს მიერ. ვნებიანი როგორ შეიძლება ყოფილიყო დმერთი? მებრძოლი, პატიმარი და მოღალატე? ისინი დიონისესაც მიაწერენ</p>	<p>დმერთი? არ შეიძლება დმერთი იყოს გაჭირვებული ან კოჭლი, მეტიც, ძალიან უსუსური. შემდეგ მათ სხვა დმერთი მოყავთ და მას ეძახიან ჰერმესს და მასზე ამბობენ, რომ ის ქურდია, ხარბია, მომხვეჭელია, ჯადოქარია, ათლეტია, დაჭრილი და თარჯიმანია. შეუძლებელია დმერთი ასეთი იყოს. შემდეგ დმერთად წარმოაჩენენ ასკლეპიოსს. ამბობენ, რომ ის არის ექიმი და ამზადებს წამლებს, საღებუნებს და ამით შოულობს ფულს. საბოლოოდ ის კვდება ზევსისგან გამოგზავნილი მესით, ტინდარეოსის გამო. თუ ის დმერთია, რატომ ვერ იხსნა თავი ? ასევეა არესის შემთხვევაშიც. მასზე ამბობენ, რომ ის არის მებრძოლი და შურიანი, ძალით ისაკუთრებს გემებს და ნივთებს, რაც მისი არ არის. მასზე ამბობენ, რომ აფროდიტესთან ღალატის გამო, ის დაიჭრეს მცირეწლოვანმა ეროსმა და აფროდიტეს ქმარმა ჰეფესტომ და დააბეს. შეუძლებელია დმერთი იყოს მებრძოლი, დაბმული და მოღალატე. ისინი დიონისეზეც ამბობენ, რომ ის ნამდვილად დმერთია. იგი ღამით სეირნობს, ღოთობს და იტაცებს ქალებს, რომლებიც მას არ ეკუთვნის. შემდეგ ის გიჟდება, უშვებს მსახურებს და გარბის უდაბნოში. იქ ის ჭამს გველებს. საბოლოოდ მას კლავს ტიტანი. თუ ის დმერთი იყო, რატომ არ იხსნა თავი სიგიჟისაგან, სიკვდილისგან. ასეთი დმერთი სხვებს როგორდა უშველიდა? შემდგომ წინ წვევენ ჰერაკლეს და ამბობენ, რომ ის არის დმერთი, რომელიც ამავედროულად არის ტირანი, მებრძოლი და შავი ჭირის მმუსვრელი. ასევე მასზეა თქმული, რომ ის გაგიჟდა და მოკლა</p>
---	---

<p>ღმერთობას, რომელიც მართავდა ღამის ნადიმებს, ლოთობდა და სტაცებდა მეზობლებს ცოლებს, მერე გაგიჟდა და გაიქცა. ბოლოს ის მოკვდა ტიტანების მიერ. თუ დიონისემ თავი ვერ გადაირჩინა სიკვდილისგან, რანაირი ღმერთია? ბერძნები</p>	<p>შვილები. შემდგომ თავი დაიწვა ცეცხლზე. თუ ის ღმერთია, რატომ არ დაიხსნა თავი წინააღმდეგობებისაგან? შეუძლებელია ღმერთი იყოს გიჟი, მთვრალი, შვილების მკვლელი და ცეცხლზე დამწვარი.</p>
<p>წერენ, რომ ჰერაკლე დათვრა და გაგიჟდა და ყელები გამოჭრა საკუთარ შვილებს, შემდეგ ის ცეცხლში ჩავარდა და დაიწვა. როგორ შეიძლება ღმერთი იყოს მთვრალი, შვილების მკვლელი და სასიკვდილოდ დამწვარი? სხვა როგორ შეძლებდა მის დახმარებას, როდესაც თავს ვერ დაეხმარა?</p>	
<p>XI. ბერძნები აპოლონს წარმოაჩენენ შურიან ღმერთად, ამასთან მშვილდ-ისრის სროლის სპეციალისტად, ზოგჯერ ლირაზე და ფლეიტაზე დამკვრელად. ის წყალში ყვინთავდა ფულისთვის. უჭირდა? შეუძლებელია ღმერთს უჭირდეს და იყოს</p>	<p>XI. ამის შემდეგ ბერძნები წინ წვევენ აპოლონს, მასაც ღმერთს უხმობენ. ამბობენ, რომ ის არის შურიანი, მას ვერ ენდობი. ზოგჯერ იგი ფლობს მშვილდ-ისარს, უკრავს ლირასა და ფლეიტაზე. ის მისნობს ადამიანთათვის და მათგან იღებს ჯილდოს ამის საფასურად. ეს ღმერთი ჯილდოს მოლოდინშია. სირცხვილია ეს გადახდეს ღმერთს. შემდეგ ისინი წარმოაჩენენ ქალღმერთად არტემიდეს, აპოლონის დას, ამბობენ რომ ის არის მონადირე და ატარებს</p>

<p>შურიანი და დამკვრელი პოეტი. შემდეგ ისინი წარმოაჩენენ არტემიდეს, ისე, როგორც აპოლონის დას, რომელიც არის მონადირე და ისერის მშვილდ-ისარს. ის დაეხეტება ფართო ტყეებში ძაღლებთან ერთად, რათა მონადიროს ირემი და გარეული ტახი. როგორ შეიძლება მონადირე, ძაღლებიანი ქალი, იყოს საღვთო ბუნების? აფროდიტესაც მიიხნევენ ქაღმერთად, მიუხედავად იმისა, რომ მოღალატეა. ერთ დროს მას ჰყავდა საყვარლად არესი, მერე ანქიზესი, ადონისიც, რომელსაც შემდგომ დასტირის კიდევ. ამბობენ, რომ ის ჰადესშიც კი ჩავიდა, რათა პერსეფონესგან გამოესყიდა ადონისი. ოდესმე ასეთი სისულელე გაგიგონიათ მეფეო, რომ ღმერთად ჩაეთვალოთ მოღალატე, მტირალი ქალი? ისინი წარმოაჩენენ ადონისს,</p>	<p>ისარს და დაბორიალობს მთებში ძაღლებთან ერთად, რათა მონადიროს ირემები და ველური ტახები. სირცხვილია, ქალიშვილი მთებში მარტო ბორიალობდეს ძაღლებთან ერთად და ნადირობდეს. შეუძლებელია ის იყოს ქაღმერთი. ასევე აფროდიტესაც მიიხნევენ ქაღმერთად. ზოგჯერ ის ცხოვრობს ღმერთებთან, ზოგჯერ მოკვდავ კაცებთან. მას ჰყავდა საყვარლები: არესი, ადონისი. აფროდიტემ მკვდარი ადონისის გამო ბევრი იტირა და ჰადესშიც კი ჩავიდა მის დასახსნელად პერსეფონესგან, ჰადესის ქალიშვილისგან. თუ ის ქაღმერთია, როგორ ვერ დაეხმარა საყვარელს, რატომ ტირის და რატომ არის უსუსურია ან მოღალატე? არ შეიძლება ღვთაება ასეთი იყოს. ადონისზეც ამბობენ, რომ ის არის ღმერთი. ის არის მონადირე და მოღალატე, ამბობენ რომ გარეულმა ტახმა დაჭრა და ამის შედეგად მოკვდა. თუ ღმერთია, რატომ ვერ დაიხსნა თავი? სხვას როგორღა უშველის ასეთი ღმერთი?</p> <p>ასევე ამბობენ რეაზეც, რომ ის მათი ღმერთების დედაა. მასაც ჰყავდა თურმე ერთხელ საყვარლად ატისი და ეძლეოდა მასთან განცხრომას. ის შემდგომ გლოვობს ატისს. თუ ღმერთების დედა ვერ დაეხმარა საყვარელს და ვერ გადაარჩინა, სხვის დახმარებას როგორღა</p>
<p>როგორც მონადირე ღმერთს, რომელიც სასტიკად კვდება გარეული ტახისგან. მან თავი ვერ გადაირჩინა. როგორ</p>	<p>შესძლებს? შეუძლებელია ქაღმერთი იყოს ბინძური და მტირალი. ასევეა ქოროს შემთხვევაშიც. ის მოტაცებულ იქნა პლუტოსის მიერ და თავს ვერ უშველა. თუ ღმერთი თავს</p>

<p>შეიძლება ის იყოს მისაბაძი კაცობრიობისათვის. ასეთ საშინელ და შემარცხვენელ ამბებს ჰყვებიან ბერძნები, ო, მეფეო თავიანთ ღმერთებზე. ეს ამბები საინტერესოდ გამახსოვრდება. აქედან მოყოლებული, კაცობრიობა იღებს ცუდ იმპულსს თავიანთი ღმერთებიდან, ახორციელებს უკანონობას და უღმერთობას და თავისი ქმედებით აჭუჭყიანებს მიწას და ჰაერს.</p>	<p>ვერ შეველის, სხვას როგორღა დაეხმარება?</p> <p>ამ ყოველივეს იგონებენ ისინი, ო, მეფეო, თავიანთ ღმერთებზე. აქედან ხალხი იღებდა ცუდ იმპულსებს. ცხოვრობდნენ უღმერთოდ და მთელი დედამიწა, მათი მიბაძვის შედეგად, გახადა ნამუსგარეცხილი, მომხვეჭელი და ჭუჭყიანი.</p>
<p>XII. ეგვიპტელები ყველაზე მეტად სულელები აღმოჩნდნენ, რადგან სხვა ხალხებზე მეტად გადაუხვიეს სწორი გზიდან. ისინი ბერძნებისა და ქალდეველებისაგან განსხვავებით, ღმერთებს უწოდებდნენ მიწისა და წყლის ცხოველებს, მცენარეებსა და ბალახებს. ამ თავიანთი უცოდინრობით, ისინი ყველა სხვა ხალხებზე მეტად შემარცხვენლები იყვნენ დედამიწის ზურგზე.</p> <p>ისინი ასევე თაყვანს</p>	<p>XII. ეგვიპტელები, ყველა სხვა ხალხზე მეტად იტყუებდნენ თავს. ბარბაროსებისა და ბერძნების რელიგიური წარმოდგენები და ღმერთები მათ არ აკმაყოფილებდათ და ამიტომ, ისინი გვთავაზობდნენ ღმერთებად: ცხოველებს, მცოცავეებსა და ფრინველებს და ამბობდნენ, რომ სწორედ ისინი იყვნენ ღმერთები. ეგვიპტელები ყველაზე მეტად სულელები და ბინძურნი იყვნენ, ვიდრე სხვა ხალხები. ძველი დროიდან მოყოლებული, ისინი აღმერთებდნენ ისიდას, და ამბობდნენ, რომ ის არის ქალღმერთი და მისი ქმარი არის ოსირისი, რომელიც ამავდროულად მისი ძმაა. როცა ოსირისი მოკლა ტიფონმა, მისმა ძმამ, ისიდა გაიქცა თავის ვაჟთან ოროსთან ერთად ბიბლოსში და იქ იყო მანამ, სანამ მისი ვაჟი არ გაიზარდა. შემდგომ ოროსი შეებრძოლა ბიბა</p>

<p>სცემდნენ და აღმერთებდნენ ისიდას, რომელსაც ოსირისი ჰყავდა როგორც ძმა და როგორც ქმარი. ოსირისი მოკლული იქნა თავისი საკუთარი ძმის, ტიფონის, მიერ. ამის გამო, ისიდა თავის ვაჟთან ოროსთან ერთად გაიქცა ბიბლოსში, სირიაში და დასტიროდა ოსირისს მწარედ, მანამ, სანამ ოროსი არ გაიზარდა და არ მოკლა ტიფონი. ასე რომ, ისიდას არც იმის ძალა ჰქონდა, რომ</p>	<p>ტიფონს და მოკლა იგი. ამის მერე ისიდა დაბრუნდა და ეძებდა ოსირისის გვამს და მოსთქვამდა მის სიკვდილზე მწარედ. თუ ისიდა ქალღმერთი იყო, რატომ ვერ დაეხმარა ოსირისს, მის ძმასა და ბატონს? სხვას რა დახმარება უნდა გაუწიოს ასეთმა ღმერთმა? შეუძლებელია ღვთიური არსება იყოს შეშინებული, გაქცეული და მტირალი. ოსირისზეც ამბობდნენ, რომ ის იყო მშრომელი ღმერთი. ის მოკვდა ტიფონის მიერ და თავს ვერ უშველა. ცნობილია, რომ ღვთიური ბუნებისათვის ეს მიუღებელია. მის ძმაზე ტიფონზეც ამბობდნენ, რომ ღმერთია. ის იყო ძმის მკვლელი და მოკლულ იქნა ძმისშვილის და თავისი საცოლის მიერ. რატომ</p>
<p>თავის ძმასა და ქმარს დახმარებოდა. ვერც ოსირისმა გადაირჩინა თავი, როცა ტიფონმა მოკლა. ვერც ძმისმკვლელმა ტიფონმა, როცა ის ოროსისა და ისიდას ხელით კვდებოდა, ვერ დაიხსნა თავი სიკვდილისაგან. ასეთი უბედური შემთხვევებით ვლინდება მათი ჭეშმარიტი ბუნება. ეგვიპტელებს ისინი ჭეშმარიტ ღმერთებად მიაჩნდათ. ისინი არ იყვნენ კმაყოფილნი სხვა ხალხების ღმერთებით. ზოგიერთი მათგანი თავყვანს სცემდა ტახს, ზოგი ცხვარს, ზოგი</p>	<p>ვერ იხსნა თავი? მაშინ რანაირი ღმერთია ის? ეგვიპტელები კიდევ უფრო მეტად საცოდავნი იყვნენ, ვიდრე სხვა ხალხები. უბრალო ეგვიპტელები კი, კიდევ უფრო სულელები იყვნენ. მეტიც, ისინი ღმერთებად მოიაზრებდნენ ცხოველებს. ზოგიერთი მათგანი თავყვანს სცემდა ცხვარს, ზოგი ხბოს, ზოგი ღორს, ზოგი თევზს, ზოგი ნიანგსა და ძერას, თევზებს, სვავსა და არწივს, ყორანს, ზოგი კატას, ზოგი ძაღლს, ზოგი შხამიან გველს, ზოგი კობრას, ზოგი ნიორსა და ხახვს, ზოგი ლომს, ზოგი ვეფხვს და ა.შ. ეს საცოდავები ვერ ხვდებიან, რომ ცდებიან, რომ მათ ღმერთებს ყოველდღიურად ჭამენ ადამიანები. ზოგი იწვება, ზოგი ჭუჭყიანდება, ზოგი ფუჭდება. ასე რომ ეგვიპტელები ვერ ხვდებიან, რომ ისეთი საგნები, რომლებიც მათ ვერ იხსნიან საფრთხისაგან, არ არიან ღმერთები. ეგვიპტელების შეცდომა უფრო</p>

<p>ხართა ტომს ემსახურებოდა, ზოგი ღორს, ზოგი ყორანს, ზოგი ძერას, ზოგი სვაესდა და არწივს, ზოგი ნიანგს, კატას, ძაღლს, მგელს, მაიმუნს, დრაკონს და კობრას, ზოგი ხახვს, ზოგი ნიორს. ეს საცოდავები ვერ ხვდებოდნენ, რომ მათი ღმერთები უსუსურები იყვნენ. მათ ჭამდნენ სხვა ტომის კაცები. ისინი ნადგურდებოდნენ ტანჯვით. ეგვიპტელები კი მაინც ვერ ისაზრებდნენ, რომ ეს ქმნილებები არ იყვნენ ღმერთები.</p> <p>XIII. ასე რომ, ეგვიპტელებმაც, ქალდეელებმაც და ბერძნებმაც, დაუშვეს დიდი შეცდომა, დაარქვეს რა ღმერთები და თაყვანს სცემდნენ უაზრო ქმნილებების კერპებს. საინტერესოა, როგორ იყვნენ ისინი ღმერთები, როცა ყოველდღე ხედავდნენ ეს ადამიანები, თუ როგორ ჩეხავდნენ მათ ღმერთებს მშრომელი კაცები, ჭრიდნენ ნაჭრებად, აღნობდნენ და მაინც ღმერთებად მიაჩნდათ.</p>	<p>დიდია, ვიდრე სხვა ხალხების შეცდომა დედამიწის ზურგზე.</p> <p>XIII. მეფეო, სასწაულია პირდაპირ, მიუხედავად ბერძნების მიმართ დიდი პატივისცემისა, რომლებმაც ყველა სხვა ხალხს გაასწრეს ცხოვრების სტილითა და გონიერებით, როგორ გადაუხვიეს გზიდან მკვდარი კერპების და უსიცოცხლო წარმოსახვების თაყვანისცემით. ხედავენ რა თავიანთ ღმერთებს: დაჭრილებს, ამოსვრილებს, მართულებს, გადაკეთებულებს თავიანთი ნებით სხვადასხვანაირად. თუ როგორ ბერძებიან ისინი დროთა განმავლობაში, როგორ დნებიან და იქცევიან ფხვნილად. საინტერესოა, როგორ ვერ იაზრებენ ისინი, რომ ესენი არ არიან ღმერთები? ვინც საკუთარ თავს ვერ შველის, როგორ უშველის ადამიანთა უბედურებას? თვით მათი მწერლები და</p>
--	--

<p>ეს ღმერთები თავს ვერ იცავდნენ და ადამიანებს როგორ დაეხმარებოდნენ? შემდგომ ბერძენი და ეგვიპტელი პოეტები და ფილოსოფოსები, ქალდეველთა მსგავსად, შეეცდებიან ლექსებით და მოთხრობებით წინ წამოსწიონ თავიანთი ღმერთები. ამით მეტად წარმოაჩენენ მათ სასირცხვილო საქმეებს. თუ ადამიანის სხეული, რომელიც მრავალი ნაწილისგან შედგება, ვერ შეეღწევა ვერცერთი ორგანოს დაკარგვას და რომ მისი მთლიანობა, სწორედ, ყველა ამ ნაწილის ჰარმონიულობით მიიღწევა, მაშინ როგორ შეიძლება ჩხუბი და უთანხმოება იდოს ყოვლისმომცველი ღმერთის ბუნებაში? თუ ერთიანობა და ჰარმონიულობა დევს ღმერთის ბუნებაში, მაშინ როგორ შეიძლება ერთი ღმერთი კლავდეს მეორეს, ასახიჩრებდეს ან დევნიდეს? თუ ღმერთს დასდევენ, ასახიჩრებენ, ახრჩობენ ღმერთები, ეს არაა ერთიანობა. ეს უაზრო</p>	<p>ფილოსოფოსებიც შეცდომით ფიქრობდნენ, რომ მათი ღმერთები უმაღლესი ღმერთის მსგავსად არიან შექმნილნი და ისინი ცდებიან, ეძებენ რა გზებს, რომ ისინი ღმერთს მიაღწევიან, იმ ღმერთს, რომელიც ადამიანს არასდროს არ უნახავს. ისინი ცდილობენ აჩვენონ მათი ღვთიური ბუნება, თუმცა მათ უამრავი ნაკლი აქვთ. როცა ისინი ამბობენ, რომ ის ღმერთი ითხოვს მსხვერპლ შეწირვას, დალევას, ადამიანთა შეწირვას მსხვერპლად, ტაძრებს. ღმერთი კი არაა გაჭირვებული. მას არაფერი სჭირდება. ასე რომ ხალხს ეშლება საკითხები, რასაც წარმოიდგენენ. ამის გარდა, მათი მწერლები და ფილოსოფოსები წარმოადგენენ და ყვებიან, რომ ყველა მათი ღმერთის ბუნება ერთია. თუმცა ისინი არ იცნობენ ღმერთს, ჩვენს ბატონს, რომელიც ვინაიდან ერთია, ყველაფერშია. ისინი ძირფესვიანად ცდებიან. მაგალითად, ადამიანის სხეულში ყველა მისი ორგანო ჰარმონიულია, ერთმანეთს ეთანხმება. ღმერთი ერთია თავისი ბუნებით და არსით. მას თავისთავის არ ეშინია. თუ ბერძნების ღმერთების ბუნებაც ერთია, მაშინ არ არის მართებული, რომ ღმერთმა ღმერთი მოკლას, მოიპაროს, დაჭრას, რამე დაუშავოს ვინმეს. თუ ეს ასეა, მათი ღმერთების ბუნება არ არის სრულყოფილი და შეცდომაა ო, მეფეო, რომ ისინი თავიანთი ღმერთების ბუნებას სრულყოფილად თვლიან. თუ ასე ხდება, რომ ჩვენ უნდა თავყვანი ვცეთ ღმერთს, რომელიც დასანახია და თავად ვერ ხედავს, როგორ შეიძლება კვლავაც იყოს იმის შეგრძნება, ვინმეს სჯეროდეს, რომ მათი ღმერთების ბუნება</p>
---	--

<p>გადაწყვეტილებებია, ყველა მათგანი საზიანოა. რეალურად, არცერთი მათგანი არ შეიძლება იწოდოს ჭეშმარიტ ღმერთად. ნათელია, რომ მთელი მათი საუბარი ღმერთების ბუნებაზე შეცდომაა. მაგრამ როგორ მოხდა, რომ ისეთმა ჭკვიანმა და ერუდირებულმა ბერძენმა კაცებმა ვერ გაიაზრეს, რომ, თუ ისინი თავიანთთვის იკეთებდნენ კანონებს, ისინი ისჯებოდნენ საკუთარი კანონებით? თუ კანონები მართებულია, მაშინ მათი ღმერთები არიან შემცდარნი, რადგან ისინი არღვევდნენ</p>	<p>უხილავი და ყველაფრის დამნახავია. ვინმემ ხომ უნდა ადიდოს ხელოსნის შემქმნელი? მოდით შეხედეთ, როდესაც ღმერთებმა შექმნეს თავიანთი კანონები, ისინი არ ფიქრობდნენ, რომ თავიანთი კანონებით, ისინი ასამართლებდნენ თავიანთ ღმერთებს. თუ მათი კანონები არის უტყუარი, მაშინ მათი ღმერთები არიან შემცდარნი, არღვევენ რა მათ: მკვლევლობით, ჯადოქრობით, ღალატით, ქურდობით, ყაჩაღობით, კაცების მოტყუებით და ა.შ. ასე რომ, თუ მათი ღმერთები იყვნენ მართლები ამ სისაძაგლეების ჩადენაში, ბერძენთა კანონებია მცდარი მაშინ, რადგან ისე არაა შექმნილი, როგორც ღმერთის სურვილია და ასეთ შემთხვევაში, მთელი სამყარო გზასაა აცდენილი. მათი ღმერთების შესახებ თქმულებები ზოგი მითის სახითაა, ზოგი ლექსად, ზოგიც ჰიმნია და ელეგიები. ეს</p>
<p>კანონებს:ერთმანეთის მოკვლით, ჯადოქრობით, ღალატით, ქურდობით და სქესობრივი ურთიერთობებით მამაკაცებთან. თუ ღმერთები ამ ყველაფრის ჩადენაში მართლები იყვნენ, მაშინ კანონები არ იყო მართებული. ღმერთების ქმედებას აშკარად უპირისპირდებოდნენ კანონები. თუ კანონები კარგი და მართებულია, მივიღოთ, რაც კარგია და ავკრძალოთ რაც ცუდია.</p>	<p>ცარიელი სიტყვები და ხმაურია მხოლოდ. მაგრამ თუ ეს ბუნებრივი ლექსებია, როგორც ამბობენ, მაშინ არ არიან ღმერთები ისინი, რომლებიც ასეთ საქმეებს სჩადიან, იტანჯებიან და ითმენენ. მათზე მითები მხოლოდ ზედაპირული ზღაპრებია, ყოველგვარი სიღრმის გარეშე.</p>

<p>მაგრამ მათი ღმერთების ქმედებები კანონის საპირისპიროა, ისინი არღვევენ კანონს. განწირულნი არიან სიკედილით დასჯისათვის. ის ადამიანები, რომლებიც ასეთ ღმერთებს გვთავაზობენ, არიან უპატიოსნონი. თუ მოთხრობები მათზე უბრალოდ მითებია, მაშინ მათი ღმერთები არაფერია, თუ არა უბრალოდ სახელები და თუ ასეთი მოთხრობები გვხვდება ბუნებაში, ვინც ამას აკეთებს, ის არ არის ღმერთი. თუ მოთხრობები ალეგორიულია, ისინი მითებია და სხვა არაფერი. ო, მეფეო, ნათელია, რომ ყველა ეს პოლითეისტური თაყვანისცემის საგნები, არის შეცდომისა და წყევლის ნაყოფი. არ არის მართალი ღმერთის სახელი ვუწოდოთ საგნებს, რომლებიც შეგვიძლია დავინახოთ. მხოლოდ ერთს უნდა ვემსახუროთ, უხილავს და ყველაფრის დამნახავს, ყველაფრის შემქმნელს-ღმერთს.</p>	
---	--

<p>XIV. მოდით მაშინ მივყვით, ო, მეფეო და ვნახოთ არის თუ არა ჭეშმარიტება იმ</p>	<p>XIV. მოდით ახლა გადავიდეთ ო, მეფეო, იუდეველთა ისტორიაზე და ვნახოთ, თუ რა შეხედულება აქვთ მათ ღმერთზე. იუდეველები</p>
<p>შეხედულებაში, რაც იუდეველებს აქვთ ღმერთის მიმართ. იუდეველები არიან აბრაამის, ისააკის და იაკობის შთამომავლები, რომლებიც მიგრირებულნი იყვნენ ეგვიპტეში და იქიდან ღმერთის ძალით და მოსეს საშუალებით, რომელიც მათი კანონმდებელი იყო, გამოსულ იყვნენ მრავალი სასწაულებითა და ხილვებით. ღმერთმა აჩვენა თავისი ძალა, მაგრამ ისინი იყვნენ ჯიუტნი და უმადურნი და ხშირად სხვა ერების კერპებსაც მსახურობდნენ. სასიკვდილოდ იმეტებდნენ წინასწარმეტყველებსა და ადამიანებს, რომლებიც მათთან იგზავნებოდნენ. მაშინ როცა ღმერთის ვაჟმა ინება დედამიწაზე მობრძანება, მათ ის უხნეო ძალადობით შეიპყრეს და ხელში ჩაუგდეს რომაელ მმართველ პილატეს. არად ჩააგდეს მისი კეთილშობილი ქმედებები და</p>	<p>ამბობენ, რომ ღმერთი ერთია, ყველაფრის შემქმნელი და ყოვლისშემძლე და არ არის მართალი, რომ სხვა ქმნილებებსაც უნდათ მსახურება, გარდა ერთისა ღმერთისა. აქ ჩანს, რომ სხვა ხალხებზე მეტად ისინი დაუახლოვდნენ ჭეშმარიტებას. კონკრეტულად კი იმით, რომ ისინი თაყვანს სცემდნენ ღმერთს და არა მის ქმნილებებს. მათ ღმერთის გაგების იმიტაცია მოახდინეს ფილანთროპიითაც, რაც მათ შორის გამეფდა: შეიცოდეს ღარიბები, გაუშვეს ტყვეები, დამარხეს მიცვალებულები და აკეთეს ისეთი საქმეები, რასაც ღმერთიც მოიწონებდა და ადამიანებიც. დანერგეს კარგი ჩვევებიც, რაც წინაპართაგან მოსდგამდათ. და მაინც, ისინიც შეცდნენ ჭეშმარიტი ცოდნის მიღებაში. ისინი თვლიან, რომ მათი მსახურება თითქოს უფრო ანგელოზების წინაშეა და არა ღმერთის. მაგ: როცა ისინი აღნიშნავდნენ დასვენების დღეებს, თვეების დასაწყისებს, დაპრესილი პურის დღესასწაულებს, დიდმარხვას, მარხვას და ზიარებას, ისინი სრულყოფილად ვერ ხვდებოდნენ მათ არსს.</p>

<p>სასწაულები და მას გამოუტანეს ჯვარზე გაკვრის სასიკვდილო განაჩენი. ამ ფაქტმა დაღუპა ისინი. იქამდე ისინი თაყვანს სცემდნენ ერთადერთ ყოვლისშემძლე ღმერთს, მაგრამ იყვნენ უცოდინარნი, რადგან ისინი უარყოფდნენ იმ ფაქტს, რომ ქრისტე იყო ღმერთის შვილი. ისინი წარმართებს გვანან, თუმცა ჭეშმარიტებას სხვა ხალხებთან შედარებით უფრო მეტად მიუახლოვდნენ.</p> <p>XV. ახლა რაც შეეხება ქრისტიანებს. ისინი დასაბამს იღებენ იესო ქრისტესაგან. იესო ცნობილი იყო თავისი წმინდა სულით. ის იყო უმაღლესი ღმერთის ძე, რომელიც ჩამოვიდა ზეციდან ადამიანთა მოდგმის</p>	<p>XV. ქრისტიანები, ო მეფეო, ეძებდნენ და იპოვეს ჭეშმარიტება. როგორც ჩვენ გავიგეთ მათი ნაწერებიდან, ისინი სხვა ხალხებზე მეტად მიუახლოვდნენ ჭეშმარიტებას და გენიალურ სიბრძნეს, რადგან მათ სწამთ და სჯერათ ღმერთის, ზეცისა და მიწის შემქმნელის. რომლისგანაც არის წარმოქმნილი ყველაფერი და რომელიც მოიცავს ყველა არსებას. მას არ</p>
<p>გადასარჩენად. ამ ქვეყანას მოევლინა ერთი ღარიბი ქალიშვილის მეშვეობით; ის დაუსაბამო და უმწიკვლოა. მან მიიღო სხეული და გამოჩნდა ადამიანთა შორის, რათა აღესრულებინა ღვთიური ჩანაფიქრი და ადამიანები</p>	<p>ჰყავს სხვა ღმერთი. მის მოძღვრებებს იღებენ და იბეჭდავენ გონებაში. შემდგომ ახორციელებენ დიდი რწმენით და მეორედ მოსვლის მოლოდინით, რომელიც სწამთ რომ დადგება. ამიტომ ისინი არ სჩადიან დალატსა და უკანონობას. არ ტყუიან. არ ითვისებენ სხვის ქონებას. ისინი პატივს სცემენ მამას და დედას და სიკეთეს სჩადიან. სჯიან მხოლოდ სამართლიანად. ისინი არ ეთაყვანებიან კერპებს,</p>

<p>ჭეშმარიტებისაკენ მოექცია. ის მოკვდა ჯვარზე გაკვრის შედეგად და ამით აღსრულდა ზეციური ნება. სამი დღის შემდეგ ის აღსდგა და ამაღლდა ზეცად. თუ თქვენ წაიკითხავთ ამის შესახებ, ო, მეფეო, წმინდა სახარების ნაწერებში, თავად განსჯით მისი არსებობის დიდებას. მას ჰყავდა 12 მოციქული, რომლებიც მისი ზეცად ამაღლების შემდგომ წავიდნენ მთელი ქვეყნის ნაწილებში და ქადაგებდნენ მის სიდიადეს. მაგ: ერთ-ერთმა მათგანმა ჩვენს ქვეყანაშიც იქადაგა ჭეშმარიტი რელიგია. სწორედ ისინი იწოდებიან ქრისტიანებად, ვინც თავიანთი ქადაგებებით ახორციელებენ მართალ საქმეებს. ისინი მიეახლნენ ჭეშმარიტებას მეტად, ვიდრე სხვა ხალხები დედამიწის ზურგზე. რადგან ისინი აღიარებენ ღმერთს, ყველა საგნის შემქმნელსა და ფორმის მიმცემს მსოფლოდშობილი ძისა და სული წმინდის მეშვეობით; და მის გარდა ისინი არცერთ სხვა ღმერთს არ ეთაყვანებიან. ;</p>	<p>რომლებიც ადამიანთა ხელით კეთდება. სხვას არ გაუკეთებენ იმას, რაც არ უნდათ რომ თავად გადახდეთ. ხატებისთვის შეწირულ საკვებს არ ჭამენ, რადგან ისინი წმინდანნი არიან. მტრებს ამართლებენ და იმეგობრებენ. წმინდანნი არიან, ო მეფეო, როგორც ქალწულები. მათი ქალიშვილები არიან თავმდაბალნი, ხოლო მათ კაცებს თავი შორს უჭირავთ ყველა უკანონო კავშირისა და უსუფთაობისაგან იმ მიზნით, რომ სხვა სამყაროში მიიღონ ჯილდო. მეტიც, თუ მათ ჰყავთ მსახური კაცები და ქალები, არწმუნებენ მათ გახდნენ ქრისტიანნი და თუ ისინი ამას აკეთებენ, მათ ძმებად მიიხნევენ. ისინი არ ეთაყვანებიან უცხო ღმერთებს და ისინი მიდიან თავიანთ გზაზე უბრალოებით და მხიარულებით. არ ცრუობენ. მათ უყვართ ერთმანეთი, ქვრივებისგან არ იღებენ შესაწირს. თუ იღებენ, ობლებს აძლევენ. ვინც უქონელია, მას აძლევენ ყოველგვარი კეკლუცობის გარეშე. თუ უცხოს ნახავენ, სახლში მიყავთ და აღხევენ როგორც სულიერ ძმას. თუ ერთ-ერთი ღარიბი კვდება, თითოეული მათგანი შესაძლებლობიდან გამომდინარე ეხმარება მის ოჯახს და ადავლენს მისი დაკრძალვის პროცესს. თუ ქრისტიანები შეიტყობენ, რომ რომელიმე მათგანი შეპყრობილი ან ტანჯულია მესიის სახელის აღიარების გამო, ყველა მათგანი ცდილობს მის გამოსხნას. თუ მათ შორის ვინმე ღარიბი და გაჭირვებულია და მათ არ აქვთ დამატებითი საჭმელი, ისინი ორი-სამი დღე მარხულობენ, რათა თავიანთი დაზოგილი საკვებით გაჭირვებულებს დაეხმარონ. ისინი მესიის მოძღვრებებს მისდევენ ყურადღებით, ცხოვრობენ</p>
---	--

<p>ისინი ასრულებენ იესოსაგან მიღებულ მცნებებს, რომლებიც გულებში აქვთ ჩაბეჭდილი. ასრულებენ და ელოდებიან მკვდრეთით აღდგომას და სიცოცხლის დაბრუნებას დედამიწის ზურგზე. ისინი არ არიან მოღალატეები. არც</p>	<p>პატიოსნად და თავშეკავებულად, როგორც მათი მბრძანებელი უფალი ასწავლის მათ. ყოველ დილას და ყოველ საათში ისინი მადლობას უძღვნიან და აღიდებენ ღმერთს იმ სიყვარულისათვის და სიკეთისათვის, რაც უფალს მათ მიმართ აქვს. საჭმელ-სასმელისათვის, რაც მათ ეძლევათ უფლის მიერ, ისინი პატივს მიაგებენ მას. თუ ვინმე მართალი კაცი ტოვებს ქვეყანას, ისინი ხარობენ</p>
<p>უკანონოდ ცხოვრობენ, არც ტყუიან, არც წამგლეჯნი არ არიან. ისინი პატივს სცემენ მამას და დედას და უყვართ თავიანთი მოყვასნი. ისინი სწორად სჯიან და არასდროს არ სჩადიან ისეთ რამეს, რაც თავად არ უნდათ რომ გადახდეთ. ისინი უმეგობრებიან მტრებს და მათთვის ცდილობენ კარგის კეთებას. ისინი ზრდილები არიან და უბრალონი, შორს უწმინდურებისაგან. არ ჩაგრავენ ქვრივ-ობოლს და ის ვისაც აქვს, აძლევს მას, ვისაც არა აქვს საშუალება ჰქონდეს. უცხო სტუმარი თავის ჭერქვეშ მიყავთ და საკუთარ ძმასავით უვლიან, რადგან ისინი ერთმანეთს უხმობენ ძმებს არა სხეულით, არამედ სულიერად. ისინი</p>	<p>და ღმერთს მადლობას უძღვნიან. ისინი აცილებენ მის სხეულს. თუ ვინმეს შვილი უჩნდება, ღმერთს მადლობას უძღვნიან. თუ ვინმე პატარაობაში კვდება, მეტად უხდიან ღმერთს მადლობას, რადგან ის უცოდველი წავა ამ ქვეყნიდან. თუ ვინმე უღმერთობით და ცოდვებით დამძიმებული დატოვებს ქვეყანას, მისთვის ისინი გლოვობენ მწარედ, როგორც ადამიანზე, რომელსაც უფალი გამოუტანს სწორ განაჩენს.</p>

<p>მზად არიან სიცოცხლე დასთმონ ქრისტეს ხსნისათვის. ამიტომ ასრულებენ მის მოძღვრებებს სრულყოფილად და ცხოვრობენ წმინდა და ნამდვილი ცხოვრებით. ყველაფრისათვის მადლობელი არიან, რასაც ღმერთი აძლევთ. მას ყოველ საათში, ყველა საჭმელ-სასმლისათვის და სხვა სიკეთისათვის, მადლობას მიაგებენ ღოცვებით.</p>	
<p>XVI. სწორედ ეს არის ჭეშმარიტებისაკენ სავალი გზა, რომელსაც ადამიანი მიყავს მუდმივ საბრძანებელში, რასაც როგორც იესო ქადაგებს, საიქიო ჰქვია. თქვენ უნდა იცოდეთ, ო, მეფეო, რომ ამ ყველაფერზე მხოლოდ ჩემი სურვილით არ ვსაუბრობ. თუ თქვენ ინებებთ და ჩაიხედავთ ქრისტიანთა ნაწერებში, თქვენ</p>	<p>XVI. ასეთია, ო მეფეო, ქრისტიანების მოძღვრების არსი და მათი ცხოვრების სტილი. თუ ადამიანები, რომლებიც ღმერთს აღიარებენ, აღავლენენ მის მიმართ ღოცვებს, რათა უფალმა მიიღოს მათი თხოვნა და აუსრულოს და ამით არიან ისინი დაკავებული მთელი სიცოცხლის მანძილზე, ისინი გრძნობენ იმ დიდ სიყვარულსა და სიკეთეს, რაც უფალს აქვს მათ მიმართ. მართლაც სწორედ ისინი არიან, ვინც შეიმეცნა ჭეშმარიტება დიდი ხნის ძიების შემდეგ. აქედან გამოგვაქვს დასკვნა, რომ მხოლოდ ისინი მიუახლოვდნენ ჭეშმარიტების არსს. ისინი არ</p>
<p>აღმოაჩინო, რომ მე არაფერს არ ვამბობ სიმართლის გარდა. ამის მერე შეუძლია კაცს წინასწარ იგრძნოს</p>	<p>აფიშირებენ იმ მრავალ კარგ საქმეზე, რასაც აკეთებენ. მაღავენ თავიანთ გაკეთებულ კარგ საქმეებს, როგორც ის, ვინც განძს პოულობს და მაღავეს. არიან ფრთხილნი, რათა შეუმჩნეველნი</p>

<p>ჭეშმარიტად ცოცხალი ღმერთის არსებობა და ემსახუროს მას იქამდე, სანამ თვითონ არ წაიყვანს მას იმქვეყნად. დიდი და მშვენიერია ქრისტიანთა ნაწერები და ქადაგებანი, რადგან ისინი ამბობენ ღმერთის სიტყვებს და არა თავისას. დანარჩენი ხალხები კი გზას სცდებიან და ტყუილებიან, დადიან სიბნელეში და მთვრალი კაცივით ბარბაცებენ.</p>	<p>იყენენ. ისინი იბრძვიან სიმართლისათვის, რათა იქითა სამყაროში შეხვდნენ უფალს პირნათელნი, მიიღონ მისგან ცხონება. მათი რწმენის, უფლის სიყვარულის გამო, ო, მეფეო, ისინი კომპენსაციას იქითა სამყაროში ეძებენ. თქვენ ამ ყველაფრის შესახებ, მათი ნაწერებიდან შეიტყობთ. მგონი საკმარისია, რათა თქვენ ჩაწვდეთ ქრისტიანთა რწმენისა და ჭეშმარიტების არსს. ეს არის ღვთაებრივი დოქტრინა, ეს არის ღვთაებრიობით ანთებული ახალი ხალხი. აიღეთ მათი ნაწერები და წაიკითხეთ და ნახავთ, რომ მე ეს არ მომიგონია. მე არ ვარ მათი დამცველი. ეს ყველაფერი წავიკითხე და დავრწმუნდი ყველაფერში და ამ მიზნით, მე ვაღიარებ ვიყავი მეთქვა სიმართლე, რათა პირნათელი წარვსდგე უფლის სამსჯავროს წინაშე. ჩემთვის ეჭვგარეშეა, რომ სამყარო ქრისტიანთა ღოცვა-კურთხევით გადარჩება. სხვა ხალხები ცდებიან. სანამ ჩვენ მოგვკებნიან და შეიცნობენ ჭეშმარიტებას, ისინი ივლიან წყვილადში და როგორც მთვრალი კაცები, ისე იბარბაცებენ და დაეტაკებიან ერთმანეთს.</p>
<p>XVII. ამგვარად, ო, მეფეო, ცოტა გამიგრძელდა საუბარი, თუმცა ეს ყველაფერი ჩემს გონებას ჭეშმარიტებამ უკარნახა. როგორ ბედავენ სულელი ბერძნები უფლის წინააღმდეგ ლაპარაკს? თქვენთვის სასარგებლოა მეფეო ემსახუროთ</p>	<p>XVII. ამგვარად, ო, მეფეო, მე გიამბუთ იმაზე, რაც ხდება. როგორც ზემოთ ვთქვი, რაც იკითხება ქრისტიანთა ნაწერებში. რაც საკმაოდ რთული აღსაქმელია. რაც არამხოლოდ სიტყვებით გამოითქმის, არამედ აისახება მათ ქმედებებში. ბერძნები, ო, მეფეო, ერთობოდნენ რა მამაკაცებთან განცხრომაში, ასევე საკუთარ დედასთან, დასთან, ქალიშვილთან სხადიოდნენ ამგვარ უხამსობებს, თავიანთ უწმინდურებებს</p>

<p>შემომქმედს-ღმერთს და ყური დაუგდოთ მის მართალ სიტყვებს, რათა ასცდეთ განსჯასა და სასჯელს და გახდეთ საუკუნო სასუფეველის მემკვიდრე.</p>	<p>ქრისტიანებს აბრალებდნენ. ქრისტიანები კი არიან მართლები, კარგები. მათი სული მრავალტანჯულია. ამიტომ ისინი ხვდებიან ბერძნების შეცდომებს. ქრისტიანებს ეცოდებათ ისინი. ისინი ხომ შეცდომაში არიან. ისინი მათ სთავაზობენ ილოცონ, მოინანიონ. თუ რომელიმე მათგანი ინანიებს, მათ რცხვენიათ ქრისტიანების წინაშე იმ საქმეებისათვის, რაც ჩაუდენიათ. ის აღსარებით ინანიებს ღმერთის წინაშე იმ ცუდი საქმეების გამო, რაც ჩაუდენია, ვინაიდან ის უცოდინრობაში იყო. აღსარებით ის იწმენდს სულს და მას ცოდვები მიეტევა, რადგან ისინი მას ადრე აქვს ჩადენილი, უცოდინრობისას, როცა ბოროტად საუბრობდა</p>
	<p>ქრისტიანთა ჭეშმარიტ ცოდნაზე. ქრისტიანთა მოდგმა მეტადაა კურთხეული ყველა სხვა ხალხზე დედამიწის ზურგზე. მოდით, ვინც ქრისტიანობას აუგად იხსენებს დადუმდნენ და მომავალში ჭეშმარიტ გზას დაადგინენ. კარგი საქმე იქნება, თუ ისინი ჭეშმარიტ ღმერთს სცემენ თაყვანს, რადგან ესაა ნამდვილი დოქტრინა. რაც ქრისტიანების პირით ითქმის, ის ღმერთისგანაა წამოსული. უცოდინარნი, ღმერთისგან განზე მდგომნი, შეიძლება აღმოჩნდნენ სასტიკი განაჩენის წინაშე, რომელიც მესია იესოს საშუალებით შეემთხვევა კაცობრიობას(51,10-22),(52,7-45)/(7,184-196).</p>

