

ისტორია ♦ History ♦ История

ბიძინა ჩოლოყაშვილი

კოლაელ ყრმათა მარტვილობა

ვუძღვნი დედის ხსოვნას

წინამდებარე გამოკვლევის მიზანს წარმოადგენს კოლაელ ყრმათა წამების ამსახველი ნაწარმოების შექმნის პერიოდის დადგენა.

თხზულების სრული სათაურია: „წამებად ყრმათა წმიდათად რიცხვთ ცხრათაჲდ, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ლებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თჳსისა“.

ქართულ ენაზე დაწერილი მარტვილობა ერთადერთი ხელნაწერთაა შემონახული, რომელიც დაცულია საბერძნეთში, ათონის მთაზე აგებულ ივერთა მონასტერში.

მოთხრობა მოთავსებულია X საუკუნეში შედგენილ მრავალთავში.

ნაწარმოების ავტორის ვინაობა უცნობია.

თხზულება, იმერეთის მეფის სოლომონის მოძღვრის, ილარიონ ყანჩაშვილის მიერ შედგენილი ათონის ხელნაწერების აღწერილობის მიხედვით 1849 წელს ათონის მთაზე მოიძია, გადმოიწერა და საქართველოში ჩამოიტანა პლატონ იოსელიანმა [Иоселиани, 1850 : 15; ცხადაძე, 1986 : 49-50].

მარტვილობის ტექსტის დადგენაზე იზრუნეს ნიკო მარმა [Марма, 1903] და ლამარა ქაჯაიამ [ძვ. ქართ. აგიოგრაფ. ლიტერატ. ძეგლ., 1963].

კოლაელ ყრმათა წამება თარგმნილია რუსულ [Марма, 1903], ინგლისურ [Lang, 1956] და ფრანგულ [Tcholokachvili, 2007] ენებზე.

მარტიროლოგიურ ნაწარმოებში ასახული მოვლენები და ფაქტები მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ქართულენოვანი სამყაროს წარსულის წარმოსაჩენად, არამედ საზოგადოდ ქრისტიანობის ისტორიის შესასწავლად.

რედაქტორი:

ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი რევაზ ბარამიძე  
რეცენზენტები:

ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორი ჯონდო გვასალია

იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი გიორგი ნადარეიშვილი

თხზულება მოგვითხრობს ქრისტიანული მრწამსისათვის წამებულთა ამბავს:

იყო სოფელი ერთი დიდი თავსა ზედა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა ჰრქვან მტკუარი ჴევსა, რომელსა ჰრქვან კოლაჲ. და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ მსახური, და უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური.

და შეკრბიან ყრმანი ქრისტიანეთანი და წარმართთანი მღერად, ვითარცა არს ჩუენულებაჲ ყრმათაჲ, და იმღერდიან დღ ყოველ. და ჟამსა მწუხრისასა ჰრეკის ხუცესმან და წარვიდიან ყრმანი ქრისტიანეთანი ეკლესიაჲდ ლოცვაჲდ, ვითარცა არს წესი ქრისტიანეთაჲ, ხოლო ყრმანი წარმართთანი რიცხუთ ცხრანი მიუდგიან უკუანა, რამეთუ შესულუბულ იყვნეს ყრმათა მათ ქრისტიანეთაჲ და უყუარდა მათ რჩული ქრისტიანობისაჲ. და ვითარცა მიიწინიან კართა ეკლესიისა, არა შეუტევნიან ქრისტიანეთა ეკლესიაჲდ, არამედ ესრჳთ ჰრქვან მათ, ვითარმედ:

– თქუენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ-არს შემოსლვაჲ თქუენი სახლსა ღმრთისასა.

და იგინი წარვიდიან გულკლებულნი და სირცხულეულნი. და მრავალგზის ყვიან ესრჳთ ყრმათა მათ.

და შემდგომად ამისა მივიდეს ყრმანი იგი წარმართთანი ეკლესიასა ქრისტიანეთასა და ენება შესლვაჲ მათ თანა მძღავრობით. მაშინ ჰრქუეს ქრისტიანეთა:

– უკუეთუ გნებავს შემოსლვაჲ ჩუენ თანა ეკლესიაჲდ, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტჳ და ნათელ-იღეთ სახელისა მიმართ მისისა, და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტიანეთა.

ხოლო მათ მუნქუესვე სიხარულით შეინყნარეს სწავლაჲ იგი ქრისტიანეთაჲ და აღუთქუეს ესე ყოფად.

ხოლო იგინი მწრაფლ წარვიდეს მღდელისა მის, რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ მის, კაცი წმიდაჲ ღირსი და პატიოსანი, და აუნყეს საქმჳ ყრმათაჲ მათ. ხოლო მან მოიწსენა სიტყუაჲ იგი სახარებისაჲ, რომელი თქუა უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან: „რომელმან არა დაუტევოს მამაჲ თჳსი, და დედაჲ თჳსი, დანი და ძმანი, ცოლი და შვილნი, და არა აღილოს ჯუარი თჳსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“.

მაშინ წარვიდა მღვდელი იგი თავსა ზედა მდინარისა მის დიდისასა და მის თანა სიმრავლჳ ქრისტიანეთაჲ. და იყვნეს ყრმანიცა იგი წარმართთანი მათ თანა. იყო ჟამი ზამთრისაჲ და ღამჳ ნეფხვისაჲ, რამეთუ დღისი ვერ იკადრებდა ნათლის-ცემასა მათსა შიშისაგან წარმართთაჲსა და უფალმანცა ჩუენმან იესუ ქრისტემან ღამჳ ნათელ-ილო იორდანესა მდინარჳსა იოვანესგან. მაშინ მოსცემდა წყალი იგი მკსინვარებასა სიცივისასა. და ვითარცა შთაჴდეს ყრმანი იგი მდინარესა მას და ნათელ-ჴსცა ხუცესმან მან სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა, და იტყოდა ჟამობასა ამას:

– ‘სული წმიდაჲ გარდამოჴდა ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა, რა-ჟამს ქრისტჳ ნათელს-იღებდა, ანგელოზნი თანა უდგეს, ამას გალობასა იტყოდეს: აღილუიჲა, აღილუიჲა’.

მაშინ მოსცა წყალმან მან ფრიადი სიტყვოდ ვითარცა აბანომან, და ბრძანებითა ღმრთისადათა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსნეს ყრმათა მათ ახალ ნათელ-ღებულთა უხილავად კაცთაგან. და ყრმანი იგი ქრისტეანენი ექმნნეს მათ ნათლის მამა; და არღარა მიაქციეს ყრმათა მათ ნათელ-ღებულთა მშობელთა მათთა თანა, არამედ დაადგრეს ქრისტეანეთა თანა და იყოფვოდეს მათ თანა.

და შემდგომად რავედენტამე ჟამთა აგრძნეს მშობელთა მათთა საქმე ესე და გამოიტაცნეს ყრმანი იგი მძლავრობით სახლებისაგან ქრისტეანეთადას დიდითა შეურაცხებითა და რისხვითა, გულისწყრომითა და გინებითა, და მიიყვანნეს სახლად თუსა, დაჰპაძარნეს თავნი მათნი და დაალებნეს ჴორცნი მათნი ფიცხლითა მით ცემითა. ხოლო მათ ესთენ ოდენ მიუგეს და ჰრქუეს მშობელთა მათთა:

– ჩუენ ქრისტეანენი ვართ და არა ჯერ-არს, ვითარმცა ვჭამეთ და ვსუთ ნაგები კერპთაჲ.

და დაყვეს ყრმათა მათ შუდი დღე უჭმელად და უსუმელად, და არადასა გემოდ იხილეს, არამედ იზარდებოდეს სულისა მიერ წმიდისა, რომელიცა ნათლის-ღებასა შეიმოსეს. მაშინ უთქუმიდეს მშობელნი მათნი ყოველსა კეთილსა და სამოსელსა ჭრელსა თითო ფერსა, ხოლო მათ იგივე სიტყუად თქვან, ვითარმედ:

– ჩუენ ქრისტეანენი ვართ და არარაჲ გვჰმს თქუენგან, არამედ განგ-ჴტევენით და წარვიდეთ ქრისტეანეთა თანა.

და ვითარ ვერ შეუძლეს მტკიცე იგი სარწმუნეობაჲ მათი, მივიდეს მთავრისა წინაშე მის ჟამისასა, რამეთუ იყო იგიცა წარმართი, და აუნყეს ყოველი იგი ყოფილი და საქმე ყრმათაჲ მათ. ხოლო მთავარმან მან ჰრქუა მათ:

– შვილნი თქუენნი არიან, ჴელმწიფებაჲ გაქუს, უყავთ, რაჲცა გნებავს.

ხოლო მათ ჰრქუეს:

– ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განვტყუნეთ იგინი, რაჲთა არა სხუანი აჰპაძდენ და ქრისტეანე იქმნენ.

და ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიანწიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი. და დასდვეს თავსა მისსა წყლულებაჲ ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განჴადეს სამკვდრებელით თუსით.

მაშინ განაჩინეს დღე იგი ღუაწლისაჲ წმიდათა მათ მონამეთაჲ. და გამოვიდა მთავარი იგი და მის თანა სიმრავლე ერისაჲ ურიცხვ, და მოვიდეს თავსა მას ზედა წყაროხასასა, სადა-იგი ნათელ-ელო წმიდათა მათ ყრმათა, დათხარეს ჴნარცჴ ფრიად ღრმაჲ, და მიიყვანნეს მშობელთა მათთა წმი-დანი იგი ყრმანი და შთაყარნეს ჴნარცუსა მას შინა. ხოლო იგინი იყვნეს რომელნიმე ცხრისა წლისაჲ და რომელიმე შუდისა წლისაჲ, გინა უფრო, გინა უმცრო. სხუაჲ არარაჲ იცოდეს, რაჲმცა თქუეს, ამას ოდენ იტყოდეს:

– ჩუენ ქრისტეანენი ვართ და მისთვისცა მოვსწყდებით და მოვკუდებით, რომლისა მიმართ ნათელ-ვილეთ.

მაშინ უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხტეთქნეს თავნი მათნი და განტყვნეს იგინი.

გუელთა და იქედნეთა, ასპიტთა და მჭეცთა იციან წყალობად შვილთად, ხოლო ამათ უსჯულოთა არა ყვეს წყალობად შვილთა მათთათჳს. და სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაად, ვიდრემდის აღავსეს ჳნარცჳ იგი და დაფარნეს ქვითა წმიდანი იგი გუამნი მათნი და მიწად იგი აღმოთხრილი მისახეს ზედა კერძო მათსა. და ექმნა მათ ადგილი იგი სამარხო და სამარტკლო წმიდათა მათ ნაწილთა მათთა.

მაშინ აღესრულა სიტყუად იგი სახარებისად: „მისცეს ძმამან ძმად სიკუდიდ და მამამან შვილი; და აღდგენ მამა-დედანი შვილთა მათთა ზედა და მოჰკლვიდენ მათ“.

და სრულ იქმნა წამებად მათი, და შერაცხნეს იგინი პირველთა მათ მოწამეთა თანა, და მათ თანა იხარებენ სასუფეველსა ცათასა გვრგვნოსანნი წინაშე უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჳსა, რომელსა შუენის დიდებად და პატივი და თავყუანის-ცემად თანა მამით და სულით წმიდითურთ, ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.

როგორც მკითხველი ნაწარმოების ნაკითხვისას თავადვე დარწმუნდა, კოლაელ ყრმათა წამების შექმნის პერიოდის გასარკვევად მარტივობაში არავითარი თარიღი არ მოიპოვება.

თხზულების მეცნიერულ შესწავლას თავდაპირველად ნიკო მარი შეუდგა. მისი თვალსაზრისით, რამდენადაც საისტორიო წყაროებში დამკვიდრებული ტენდენციური შეხედულებების შესაბამისად, ქრისტიანობა ქართულ სამყაროში თავიდანვე ჯადოსნური სისწრაფით ვრცელდებოდა და იმთავითვე ეროვნულ რელიგიად გამოცხადდა, ამდენად კოლაელ ყრმათა წამებაში ასახული კერპთმსახურთა ურყევი ერთგულება წარმართული სარწმუნეობისადმი და ქრისტეს მიმდევართა უკომპრომისო ბრძოლა ქრისტიანული რწმენის დასამკვიდრებლად ცხადყოფს, რომ მარტივობის ავტორის თვალთახედვა არ არის შეზღუდული წერილობით ცნობებში წინასწარ შემუშავებული ცალმხრივი წარმოდგენებით და ამიტომ, ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული შეხედულებების საპირისპიროდ, მოთხრობაში წარმოჩენილი მწერლის ობიექტური დამოკიდებულება მოვლენებისადმი მეცნიერის ვარაუდით ნაწარმოების არქაულობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს.

ამასთანავე, ნ. მარის დაკვირვებით, იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ ლიტერატურულ ძეგლში ნათლობის ლოცვას „ჟამობად“ ეწოდება, ეს ფაქტი მარტივობის ენის სიძველის მაჩვენებლად შეიძლება მივიჩნიოთ, რაც თხზულების ადრეულ პერიოდში შექმნის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს [Марты, 1903 : 53-54].

ნაწარმოების შესწავლისას ნ. მარისაგან სრულიად განსხვავებული თვალსაზრისი შემოგვთავაზა ივანე ჯავახიშვილმა.

მოთხრობის დათარიღების თაობაზე მსჯელობისას ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრებების თანახმად თხზულება იმ სახით, როგორადაც მან ჩვენამდის მოაღწია, ტერმინოლოგიის მიხედვით დაახლოებით IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი, თუმცაღა ნაწარმოებში აღწერილი ქრისტიანთა უძველესი ხანის ყოფაცხოვრებისა და რწმენის ამსახველი ცნობები მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ X საუკუნის ხელნაწერში შემონახული კოლაელ ყრმათა წამება, მარტილობის თავდაპირველი სახე არ არის, არამედ მოთხრობა რამდენჯერმე უნდა იყოს გადაკეთებული და შემდგომ შემოკლებული [ჯავახიშვილი, 1921 : 36-38].

მოგვიანებით ივ. ჯავახიშვილის შეხედულება გაიზიარა დავით მუსხელიშვილმა. მისი ვარაუდითაც მარტილობის დღემდე შემონახული რედაქცია შესაძლებელია IX საუკუნეზე უფრო ძველი არ იყოს, მაგრამ თხზულება ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად გამოცხადების ხანაში უნდა შექმნილიყო, კერძოდ V-VI საუკუნეებში [მუსხელიშვილი, 1977 : 161-162].

თხზულების ირგვლივ ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებების გამოქვეყნების ახლო ხანში ქართველოლოგებს საშუალება მიეცათ გასცნობოდნენ კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისს კოლაელ ყრმათა მარტილობის თაობაზე.

ნაწარმოების შექმნის დროის გამორკვევისას კ. კეკელიძე შესაძლებლად მიიჩნევს მოთხრობაში აღწერილი ნათლისღების სიმარტივე და, აგრეთვე, ის ვითარება, რომ ღვთისმსახურების აღსანიშნავად თხზულებაში ტერმინი „ჟამობამ“ იმავე მნიშვნელობითაა ნახმარი, როგორც ამას ადგილი აქვს VI საუკუნეში დაწერილ „ეესტათი მცხეთელის მარტილობაში“, იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ წამებაში ქრისტიანობის უძველესი ხანაა ასახული, არა უგვიანეს VI საუკუნისა, ხოლო თავად ლიტერატურული ძეგლი, რომელშიაც ეს ძველი ამბავია მოთხრობილი ტერმინოლოგიის გათვალისწინებით IX საუკუნეში უნდა იყოს დაწერილი [კეკელიძე, 1923 : 563-564; 1960, : 516-518].

აქვე დავძენ, რომ კ. კეკელიძის თვალთახედვის შესაბამისად სოლომონ ყუბანეიშვილიც თხზულებაში არსებული რეალიებიდან გამომდინარე თვლის, რომ მარტილობა IX საუკუნეში უნდა იყოს დაწერილი, ხოლო ნაწარმოებში აღწერილი ამბები VI საუკუნეს უნდა მიეკუთვნებოდეს [ყუბანეიშვილი, 1946 : 71].

ამასთან ერთად ისიც უნდა ითქვას, რომ კ. კეკელიძის შეხედულების თანახმად ილია აბულაძის რწმენითაც მოთხრობა IX საუკუნის მეორე ნახევრის შემდგომ უნდა შექმნილიყო [აბულაძე, 1944 : 068-070]. კირილე თუმანიშვილმა კი ყოველგვარი არგუ-

მენტაციის გარეშე დასაშვებად ჩათვალა ქრისტიანობისათვის წამებული კოლაელი ყრმების სადიდებელი მოთხრობა, „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ მსგავსად VI საუკუნეში იყოს შეთხზული [Toumanoff, 1963 : 23].

მას შემდეგ, რაც კ. კეკელიძემ გარკვეულწილად გაიზიარა ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებები, პავლე ინგოროყვამ მათგან განსხვავებით, სულ მთლად საწინააღმდეგო თვალსაზრისი წამოაყენა.

თხზულების შესწავლისას პ. ინგოროყვამ თავისი დაკვირვება შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: მისი აზრით, კოლაელ ყრმათა წამებაში ასახული დროის მონაკვეთი იმ პერიოდს უნდა შეეფარდებოდეს, როდესაც საქართველოს განაპირა პროვინციებში წარმართობა ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდა ქრისტიანობას და ამიტომ მარტილობაში გადმოცემული მონათხრობი IV-VI საუკუნეების ამბებს არ უნდა იყოს დაშორებული. აქედან გამომდინარე, მკვლევრის ფიქრით, რამდენადაც გვიანდელ ხანაში წარმართობის ძლიერების განმასახიერებელი მოთხრობები არათუ არ იწერებოდა, არამედ ასეთ ლიტერატურულ ძეგლებს სპობდნენ, როგორც ისტორიული სინამდვილის არასასიამოვნო დოკუმენტს, ამის გამო, პ. ინგოროყვას შეხედულებით ადვილი შესაძლებელია თხზულებაში არათუ აღწერილი იყოს IV-VI საუკუნეების ამსახველი ეპოქა, არამედ თვით ნაწარმოები ამავე პერიოდში იყოს დაწერილი [ინგოროყვა, 1939 №2 : 158; 1954 : 503-504].

ამის მერე უთუოდ დროულია გავიხსენოთ, რომ მდინარე მტკვრის სათავეში მოწამებობრივად აღსრულებულ ყრმათა უკვდავსაყოფად შექმნილმა მოთხრობამ სამართალმცოდნეების ყურადღებაც მიიპყრო.

კოლაელ ყრმათა წამებაში მოცემული იურიდიული ასპექტების შესწავლით დაინტერესებული ჟოზეფ კარსტის თვალთახედვით ნაწარმოებში აღწერილი მართლმსაჯულება კოლექტიურ სამართალს უნდა ასახავდეს, რომელსაც ერთი მხრივ აწარმოებდა გვარი ან თემი, ხოლო მეორე მხრივ ოჯახი ან გვარი თავისი წევრების მიმართ. ამასთანავე საყურადღებოა, რომ მკვლევრის თვალსაზრისით თხზულებაში მოთხრობილი ამბავი წმიდა ნინოს მოღვაწეობის წინა პერიოდში უნდა მომხდარიყო, ანუ იმ დროს, როდესაც ქართულ სამყაროში უკვე არსებობდა ქრისტიანული ანკლავები [Karst, 1935 : 176-177].

ქართული საოჯახო სამართლის შესწავლისას კოლაელ ყრმათა მარტილობით გიორგი ნადარეიშვილიც დაინტერესდა. მისი აზრით, ნაწარმოებში ასახული ოჯახის უფროსის – მამის ხელისუფლება იმდენად აბსოლუტურია, რომ წამების მიხედვით შვილებისათვის მამა ერთსა და იმავე დროს არის, როგორც კანონ-

მდებელი, ისე მოსამართლევ და ჯალათიც. მარტივობაში აღწერილი მამის ძალაუფლების სიძლიერე მეცნიერს აგონებს ძველი რომაელი ოჯახის უფროსის ხელისუფლებას, როგორც ნამდვილი საკუთრების უფლებას და გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ნანარმოებში VI საუკუნის ამბები უნდა იყოს აღწერილი [ნადარეიშვილი, 1965 : 104-105; 1996 : 59-61].

ნუ გამოგვრჩება მხედველობიდან ისიც, რომ დავიდ მარშალ ლანგის მიერ ნანარმოების თარგმნისას გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, მარტივობაში აღწერილი ისტორია წმიდა ნინოს მიერ ქართველთა შორის ქრისტეს მრწამსის ქადაგების ახლო ხანებში უნდა იყოს განხორციელებული [Lang, 1956 : 40].

ბოლოს უთუოდ აღსანიშნავია, რომ რევზა ბარამიძის შეხედულებითაც კოლაელ ყრმათა წამება ადრექრისტიანულ ეპოქას უნდა ასახავდეს, როდესაც ქრისტიანობა ახალი შემოსული იყო ჩვენში და იმდროინდელ საზოგადოებაში ჯერ კიდევ ღრმად იყო გამჯდარი მამაპაპეული წინაქრისტიანული კულტურა [ბარამიძე, 1998 : 81].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე საცნაურია, რომ ნანარმოების დაწერის თარიღის განსაზღვრისას თუკი ნ. მარი, პ. ინგოროყვა და კ. თუმანიშვილი მარტივობაში აღწერილი ცალკეული შემთხვევების და მოთხრობის ენის გათვალისწინებით კოლაელ ყრმათა წამებას ქართულ სამყაროში, ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თავდაპირველი პერიოდის ლიტერატურულ ქმნილებად თვლიან, სხვები – ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე და მათი შეხედულებების გამზიარებელნი თხზულების დაწერის დროის გასარკვევად უპირატესობას წამებაში დადასტურებულ ტერმინოლოგიას ანიჭებენ, რის საფუძველზეც ლიტერატურულ ქმნილებას გვიანდელი ხანის ნანარმოებად მიიჩნევენ და ფიქრობენ, რომ მარტივობა IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი.

ამასთანავე მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, რომ კოლაელ ყრმათა წამება ნ. მარს, პ. ინგოროყვას და კ. თუმანიშვილს ორიგინალურ თხზულებად მიაჩნიათ [Mapp, 1903 : 53-54; ინგოროყვა, 1939, №2 : 158; 1954 : 503; Toumanoff, 1963 : 23], ხოლო ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის და დ. მუსხელიშვილის შეხედულებებით, რაკილა ნანარმოების დღემდე შემონახული რედაქციის ავთენტურობის თაობაზე მსჯელობის არავითარი საფუძველი არ არსებობს, ამდენად თხზულება ჩვენამდე, გადაკეთებული სახით უნდა იყოს მოღწეული [ჯავახიშვილი, 1921 : 37; კეკელიძე, 1960 : 516; მუსხელიშვილი, 1977 : 161-162].

როგორც ვნახეთ, ნანარმოების დაწერის პერიოდის განსაზღვრის შესახებ მსჯელობისას მეცნიერთა უმრავლესობამ ძირითადი

მნიშვნელობა მოთხრობაში დადასტურებულ ტერმინოლოგიას მიანიჭა. თუმც, მიუხედავად ამისა, თხზულების ენის შესწავლის საფუძველზე კოლაელ ყრმათა წამების შექმნის ეპოქის დაზუსტება მაინც ვერ მოხერხდა.

ჩვენი აზრით, ლიტერატურული ძეგლის დაწერის დროის დასა-დგენად, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მარტვილობაში ასახული პერიოდის წარმოჩენას უნდა მივანიჭოთ, რადგანაც შესაძლებლად გვესახება თხზულებაში აღწერილი სხვადასხვა ეპიზოდის ანალიზის საფუძველზე განისაზღვროს მოთხრობაში მოცემული ხანა, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი გავარკვევთ, რომ ნაწარმოების ავტორი, წამებაში აღწერილი ეპოქის თანამედროვეა, საშუალება მოგვეცემა დავაზუსტოთ მარტვილობის შექმნის პერიოდიც.

დროის მონაკვეთი, რომლის განმავლობაშიც თხზულებაში მოთხრობილი ამბავი უნდა მომხდარიყო ივ. ჯავახიშვილის [ჯავახიშვილი, 1921 : 33] თვალთახედვით ნაწარმოებში სრულებით არ არის განსაზღვრული.

მარტვილობის თარიღის გასარკვევად, ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, მნიშვნელოვანი უნდა იყოს მოთხრობაში დადასტურებული ცნობა, რომელიც გვაუწყებს, რომ კოლაელ ყრმათა წამების დროს, მდინარე მტკვრის სათავეში წარმართობა არამცთუ ძლეული არ ყოფილა, არამედ თვით ქრისტიანობა მხოლოდ მაშინ იკიდებდა ფეხს და უფლის მიმდევარი იმჟამად თურმე უმცირესობას წარმოადგენდნენ.

ნაწარმოებში ასახული ეს ინფორმაცია მეცნიერის შეხედულებით თავისთავად საკმაოდ საყურადღებო მონებობაა ლიტერატურულ ქმნილებაში მოცემული დროის განსაზღვრისათვის, მაგრამ ამგვარ არგუმენტაციას, მკვლევრის აზრით, ის გარემოება აბათილებს, რომ მდინარე მტკვრის სათავეში აღწერილი მოვლენა ცენტრალური საქართველოს სარწმუნოებრივი მდგომარეობის გამომხატველი კი არ არის, არამედ საქართველოს შედარებით მიყრუებულ, მთა ადგილს ეხება, სადაც წარმართობა უფრო მტკიცედ და დიდხანს ინახებოდა [ჯავახიშვილი, 1921 : 33-34, 39].

ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისით საკმარისია გავიხსენოთ, რომ კახეთში ლოპოტის ხეობის მცხოვრებნი დიდხანს ცეცხლისა და წყლის თაყვანისმცემლებად დარჩენილად, ხოლო მთიულებმა წმიდა ნინოს ქადაგებას წინააღმდეგობა გაუწიეს და თვით XII საუკუნეშიაც თითქმის ისევ წარმართები იყვნენ.

ამიტომ, მეცნიერის ვარაუდით, მიუხედავად იმისა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში და მესხეთში V-VI საუკუნეებში ქრის-



ტიანობას მტკიცედ ჰქონდა გამდგარი ფესვები, შესაძლებელია ამის შემდგომაც საქართველოს მიყრუებულ კუთხეებში წარმართობას ერთგული მიმდევარი და გულწრფელი თაყვანისმცემელი დიდი ხნის განმავლობაში ჭყლოდა.

ამგვარად, ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით, მხოლოდ ის გარემოება, რომ კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში ქრისტიანობა უძღურ და ნაკლებად გავრცელებულ სარწმუნოებას წარმოადგენს, ხოლო კერპთაყვანისმცემლობა ძლიერებით არის მოსილი, თვით ამ ნაწარმოებში აღწერილი შემთხვევის თარიღის გასარკვევად არ გამოდგება [ჯავახიშვილი, 1921 : 33-34].

ვფიქრობთ, მარტვილობაში წარმოჩენილი კონფესიონალური წინააღმდეგობის საქართველოს მთა ადგილებში ქრისტიანული რელიგიის მიუღებლობის ფაქტებთან მისადაგება იმ მოტივით, რომ ნაწარმოებში მოთხრობილი წარმართებისა და ქრისტიანების დაპირისპირების მსგავსი შემთხვევები, ქართული სამყაროს ისეთ მთიან რეგიონებშიაც მომხდარა, სადაც კერპთაყვანისმცემლობა დიდი ხნის მანძილზე არსებობდა და ამის საფუძველზე კოლაელ ყრმათა წამებაში ასახული პერიოდის განსაზღვრა, დამაჯერებლობას მოკლებული უნდა იყოს თუნდაც იმიტომ, რომ თხზულების თანახმად მდინარე მტკვრის სათავის წარმართულ გარემოში ქრისტეს მრწამსის მიმდევართა ეკლესია ფუნქციონირებს, სადაც მღვდელი მსახურობს და კერპთაყვანისმცემელთა გარემოცვაში მცხოვრებ მცირერიცხოვან ქრისტიანებს ეკლესიაში ღვთისმსახურების ჩასატარებლად საჯაროდ რეკვით მოუწოდებს, ხოლო ხუცესის მოწოდებაზე მორწმუნენი ეკლესიაში სალოცავად ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე დადიან.

თხზულებაში ქრისტიანული ქვეყნის პერიფერიული პროვინცია რომ იყოს ასახული, რომელ მხარეშიც კერპთაყვანისმცემლებმა დიდი ხნის განმავლობაში ქრისტიანული რწმენა არ აღიარეს და ქრისტიანობა არ შეიწყნარეს, მაშინ მოთხრობაში სახელმწიფო რელიგიის უგულვებელყოფის ნიადაგზე კონფესიონალური დაპირისპირება იქნებოდა მოცემული, რის საფუძველზეც შვილების ჩამქოლავი წარმართები უპირველეს ყოვლისა მღვდელს ჩამქოლავდნენ, ხოლო ეკლესიას დაარბევდნენ.

კერპთმსახურთა გარემოცვაში კულტმსახურების აღსრულების მიზნით ხუცესის შეუზღუდავი მოღვაწეობა და ქრისტიანთა თავისუფალი მიმოსვლა ეკლესიაში სალოცავად ააშკარავებს, რომ წამებაში მოცემული დროის მონაკვეთში, მორწმუნენი უფლის სახლში თავისუფლად ლოცულობენ და რწმენისათვის არავითარ შევიწროებას არ განიცდიან.

ყოველივე ეს ნათლად ცხადყოფს, რომ წარმართული თემი

უფლის მიმდევართა სარწმუნოებრივ საქმიანობას არავითარ წინააღმდეგობას არ უწევს.

ამას გარდა, ლვთისმსახურების აღსრულების ეპიზოდის მიხედვით, ქრისტიანებისადმი კერპთმსახურთა დამოკიდებულებიდან გამომდინარე ისე ჩანს, თითქოს ეკლესიის წევრებისა და წარმართების კონფესიონალური ურთიერთობა თანასწორუფლებიანობის პრინციპსაკვი შეიძლება ემყარებოდეს.

მარტვილობაში მოთხრობილის მიხედვით, ვინაიდან მდინარე მტკვრის სათავის წარმართულ გარემოში ქრისტიანები ეკლესიაში თავისუფლად ლოცულობენ და წირვის აღსრულებისას წარმართებისგან რწმენისათვის არავითარ ჩაგვრას არ განიცდიან, ამას იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ კოლაელ ყრმათა წამებაში ქრისტიანთა და წარმართთა მშვიდობიანი თანაარსებობის პერიოდი უნდა იყოს აღწერილი.

ამგვარად, ნაწარმოებში წარმოჩენილი ფაქტებისა და მოვლენების შესაბამისად დავასკვნით, რომ მარტვილობაში მოთხრობილი სიტუაცია არ მიესადაგება საქართველოს იმ რეგიონებში ასახულ ვითარებას, სადაც ქრისტიანულ რელიგიას მძაფრი წინააღმდეგობა გაუწიეს და არ შეინყნარეს.

ყოველივე ამის შემდგომ შეიძლება ითქვას: საქართველოს პერიფერიულ მხარეებში დადასტურებული კონფესიონალური სიტუაციის შედარება მოთხრობაში ასახულ რელიგიურ აღმსარებლობასთან იმ მოსაზრების საფუძველზე, რომ საქართველოს მთიანი ადგილების მსგავსად მდინარე მტკვრის სათავეშიც წარმართობა დიდი ხნის განმავლობაში უნდა შემონახულიყო, ვფიქრობთ, სრულიად დაუსაბუთებელია და მარტვილობაში აღწერილი პერიოდის განსაზღვრისათვის არ გამოდგება.

გამოთქმული დაკვირვების სასარგებლოდ, ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ მონათლული ბავშვების საჯაროდ ჩაქოლვით დასჯისას, დამსწრეთაგან სასიკვდილო განაჩენს, მხოლოდ გაქრისტიანებული ყრმების მშობლები მოიყვანენ სისრულეში, ხოლო კოლაელ ყრმათა ჩაქოლვის სხვა დანარჩენი მოწმენი კი სამარხს ქვებითა და მიწით ამოავსებენ.

ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „მაშინ უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი მათნი და განტყვნეს იგინი. გუელთა და იქედნეთა, ასპიტთა და მწყტთა იციან წყალობაჲ შვილთაჲ, ხოლო ამათ უსჯულოთა არა ყვეს წყალობაჲ შვილთა მათთათჳს“, ბოლოს ყრმათა საჯაროდ ჩაქოლვის დანარჩენი დამსწრენი მარტოოდენ ქვითა და მიწით ამოავსებენ სამარხს „და სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაჲ, ვიდრემდის აღავსეს ჴნარცჳ იგი და დაფარნეს

ქვითა წმიდანი იგი გუამნი მათნი და მიწაჲ იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა“. ასეთნაირად, წამებიდან დამონმებული ადგილები ნათლად წარმოაჩენს, რომ უშუალოდ ბავშვების სიკვდილით დასჯაში წარმართული თემი არ მონაწილეობს, ხოლო ნათელღებული ყრმები ჩაქოლვით, მშობლებს ჩაუქოლავთ.

მართალია, ივ. ჯავახიშვილი [ჯავახიშვილი, 1921 : 39] მტკვრის სათავეში მამაკაპუელი სარწმუნოების უარყოფისათვის ჩაქოლვის ტრადიციის არსებობის დასასაბუთებლად თხზულების შემდეგ ნაწ-ყვეტს იმონებს: „...სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაჲ, ვიდრემდის აღავსეს ჴნარცუ იგი და დაფარნეს ქვითა წმიდანი იგი გუამნი მათნი და მიწაჲ იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა...“, მაგრამ მკითხველმა, ალბათ, შეამჩნია, რომ თვით მარტვილობაში კოლაელ ყრმათა ჩაქოლვის ეპიზოდის აღწერისას სრულიად სხვა სურათია დახატული.

დამნაშავის ჩაქოლვით დასჯასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ქვით ჩაქოლვა მოწესრიგებული სამართალწარმოების ერთ-ერთი წესია. ჩაქოლვით დასჯის გადანყვეტილებასა და აღსრულებაში თითქმის ყოველთვის „ერთიანობა“ მონაწილეობს. ჩაქოლვა მიეკუთვნება დასჯის იმ სახეობას, რომელსაც „ერთიანი (ყველა) ხელი“ ასრულებს [Kittel, 1942 : 271; Erharter, 1964 : 1034]. ამიტომ იყო, რომ საყოველთაო-სახალხო გადანყვეტილების საფუძველზე დამნაშავედ მიჩნეულის ჩაქოლვით დასჯის შემთხვევაში, როგორც წესი, თემის უკლებლივ ყოველ წევრს უნდა მიეღო მონაწილეობა.

ყურადღება მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ყრმების ჩაქოლვის აღსრულების მომენტში ნაწარმოებში არსად არ იხსენიება წარმართული თემი და გარკვევით წერია: „...მაშინ უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი მათნი და განტუნეს იგინი...“. ნურც ის გამოგვრჩება მხედველობიდან, რომ მთავრის თანდასწრებით შვილებისათვის განაჩენის განსაზღვრისას მშობლები სრულიად გარკვევით უბნებიან მთავარს, რომ თვითონვე ჩაქოლავენ შვილებს „...ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განვტუნეთ იგინი...“. ამნაირად, მტკიცება არ უნდა სჭირდებოდეს იმას, რომ თხზულების ტექსტის მიხედვით ნათელღებული ყრმები კონკრეტულად მშობლებს ჩაუქოლავთ.

ამის შემდგომ, მას მერე რაც მშობლებმა უკვე ჩაქოლეს შვილები, მწერალი წერს: „...და სიმრავლემან ერისამან დაჰკრიბეს ქვაჲ, ვიდრემდის აღავსეს ჴნარცუ იგი და დაფარნეს ქვითა წმიდანი იგი გუამნი მათნი და მიწაჲ იგი აღმოთხრილი მიასხეს ზედა კერძო მათსა...“ საიდანაც ირკვევა, რომ ყრმათა საჯაროდ ჩაქოლვის

დანარჩენ დამსწრეებს მარტოოდენ ქვითა და მიწით ამოუფსიათ მშობლების მიერ ჩაქოლილთა სამარხი.

ამდენად, მარტვილობაში აღწერილი ყრმათა სიკვდილით დასჯის ფრაგმენტის მიხედვით მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ ბავშვების სიკვდილით დასჯაში წარმართული თემი უშუალოდ არ მონაწილეობს.

ნათქვამის გათვალისწინებით, რადგან წამებაში აღწერილიდან გამომდინარე წარმართული თემი ნათელღებული ყრმების ჩაქოლვით დასჯის პროცესში მშობლებთან ერთად არ მოქმედებს, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, მდინარე მტკვრის სათავეში გაქრისტიანების მიზეზით ბავშვების სიკვდილით დასჯა თემის გადანყვეტილების მიხედვით არ უნდა იყოს განხორციელებული.

რამდენადაც მარტვილობაში ნაამბობის შესაბამისად, გაქრისტიანების მიზეზით ბავშვების სიკვდილით დასჯა წარმართული თემის მოთხოვნით არ არის შესრულებული, ნათელია, თხზულებაში აღწერილი ვითარება იმ მოვლენათა კატეგორიას არ უნდა მიეკუთვნებოდეს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საქართველოს მთიან რეგიონებში, როდესაც მამაპაპეული სარწმუნოებისა და ადათნესების შენარჩუნების მიზნით კერპთაყვანისმცემელთა საცხოვრისში ქრისტიანობის პროპაგანდასა და გავრცელებას წარმართული თემი სასტიკ წინააღმდეგობას უწევდა.

ზემოთ განხილული მასალის საფუძველზე კიდევ ერთხელ უნდა აღვნიშნოთ, რომ წაწარმოებში აღწერილი წარმართთა და ქრისტიანთა ურთიერთდამოკიდებულების ივ. ჯავახიშვილის მიერ საქართველოს პერიფერიულ მხარეებში ქრისტიანობის შეუწყნარებლობის ფაქტებთან შედარება, იმ მოსაზრების საფუძველზე, რომ საქართველოს მთიანი რეგიონების მსგავსად, მდინარე მტკვრის სათავეშიც წარმართობა შესაძლებელია დიდი ხნის განმავლობაში შემონახულიყო, არ უნდა იყოს მართებული.

დასასრულს, ალბათ ისიც უნდა ითქვას, რომ დამნაშავის ჩაქოლვით დასჯა გარკვეულ ეპოქაში იყო შესაძლებელი, როდესაც საზოგადოებაში დამკვიდრებული პრინციპების შესაბამისად, ასეთ ქმედებას მეტ-ნაკლებად სოციალური გამართლება მოეპოვებოდა.

სანამ კონკრეტულად თხზულებაში ასახული დროის განსაზღვრის საკითხს შევხებოდეთ, მკითხველისათვის საინტერესო იქნება, თვალი გავადევნოთ ივ. ჯავახიშვილის იმ თვალსაზრისს, თუ კიდევ რომელი ფაქტების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ მარტვილობაში აღწერილი პერიოდის თაობაზე.

ამგვარ საბუთად, მეცნიერის ვარაუდით, მკვლევარმა შეიძლება გამოიყენოს ერთი ფრიად საგულისხმო ცნობა, რომელიც კოლაელ

ყრმათა ნათლისღებას ეხება და საიდანაც ირკვევა, რომ მარტი-როლოგი გაქრისტიანების მოსურნე ბავშვების ნათლობის აღწერი-სას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს კოლაელი ყრმების იესო ქრისტეს ნათლობის მსგავსად მდინარეში, ზამთარში და ღამე ნათლისღებას.

თხზულებაში აღწერილი ნათლობის ეპიზოდის თანახმად, ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით, ირკვევა, რომ კოლაელ ყრმათა წამება იმ დროს მომხდარა, როდესაც მორწმუნენი იესო ქრისტეს ცხოვრების უმთავრეს მოვლენებს ჰბაძავდნენ და ნათლობა ქრისტეს მსგავსად მდინარეში, ზამთარში და ღამე სცოდნიათ. მისი აზრით, ასეთი ტრადიცია ქრისტიანობის თავდაპირველი ხანისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი და გამოთქვამს ვარაუდს, რომ მოთხრობაში ქრისტიანობის გავრცელების უძველესი ხანა უნდა იყოს ასახული [ჯავახიშვილი, 1921 : 34-35].

ნათლობის ზამთარში განხორციელების გამო, ნაწარმოებში ასახული პერიოდის სიძველეზე მსჯელობა კ. კეკელიძის თვალსაზრისით დამაჯერებლობას მოკლებულია, ვინაიდან მეცნიერის შეხედულებით გაქრისტიანების მსურველნი უძველესი დროიდან გარემოებათა მიხედვით ინათლებოდნენ, ხოლო ღამე ნათლობის თაობაზე მკვლევარი შენიშნავს, რომ მღვდელს ბავშვები ღამით ძველი ტრადიციის მიხედვით კი არ მოუნათლავს, არამედ იძულებით „...შიშისაგან წარმართთაჲსა...“ [კეკელიძე, 1923 : 564].

ყველა შემთხვევაში წინადადებიდან: „...რამეთუ დღისი ვერ იკადრებდა ნათლის-ცემასა მათსა შიშისაგან წარმართთაჲსა...“ ირკვევა, რომ ქრისტიანები ყრმების დღისით მონათვლას კოლაელ წარმართთა შიშით ვერ ბედავენ და ამდენად, ცხადია, თხზულებაში ასახული პერიოდისათვის ნათლობა დღის ნებისმიერ მონაკვეთში ყოფილა შესაძლებელი, რაც თავისთავად გამოორიცხავს, რომ წამებაში აღწერილი ღამით ნათლობის ფაქტი ნაწარმოებში ქრისტიანობის გავრცელების უძველეს ხანას მიგვანიშნებდეს.

ამასთანავე, რამდენადაც მოსანათლის მდინარეში ნათლობის ცალკეული შემთხვევები მოგვიანო პერიოდშიც დასტურდება, ამდენად ნაწარმოებში მოთხრობილი კოლაელი ყრმების მდინარეში მონათვლის ამბავი იმ მნიშვნელობის მოვლენად არ გვესახება, რომლის საფუძველზეც თხზულების სიძველეზე საუბარი იყოს შესაძლებელი.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით ნათელია, რომ კოლაელი ყრმების მდინარეში, ღამით და ზამთარში ნათლობის მიხედვით მარტვილობაში ასახული დროის განსაზღვრის თაობაზე მსჯელობა უსაფუძვლო უნდა იყოს.

თხზულებაში მოთხრობილი ამბის პერიოდის დასაზუსტებლად მიზანშეწონილად მიგვაჩნია გულდასმით დავაკვირდეთ მარტვილობაში აღწერილ წეს-ჩვეულებებს, ვინაიდან შესაძლებელია კერპთმსახურთა და ქრისტიანთა ყოფაქცევის ნორმები განსაზღვრული პერიოდის ამსახველი გამოდგეს და ნათელყოს წამებაში ასახული ეპოქა.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ გაქრისტიანებული ყრმების წარმართი მშობლები მხოლოდ ახალმონათლულთა მიერ სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის დადასტურების შემდგომ მიდიან მთავართან საკუთარი შვილებისათვის სასჯელის განსაზღვრავად.

აღნიშნული ფაქტი იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ მოთხრობის მიხედვით წარმართები მტკიცედ დადგენილი წეს-ჩვეულების გათვალისწინებით მოქმედებენ.

ამასთანავე იმავე მარტილობიდან ირკვევა, რომ ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოქცეული ყრმების მშობლები თავიანთი შვილებისათვის სასჯელის განსაზღვრამდე თავს ვალდებულად თვლიან განაჩენი მთავარს შეუთანხმონ.

ეჭვი არ არის, რადგან მშობლებს თავიანთი გადანყვეტილების სისრულეში მოყვანა მთავართან შეთანხმების ანდა მთავრის ნებარ-თვის გარეშე არ შეუძლიათ, ამდენად, ცხადია, წარმართები კანონით განსაზღვრული წესის შესაბამისად ირჯებიან.

ყოველივე ზემოხსენებულის საფუძველზე ნათელია, რომ მოთხრობის მიხედვით წარმართები თავიანთ ქმედებას გარკვეული კანონმდებლობის გათვალისწინებით ახორციელებენ.

ამგვარად, ჩვენი ამოცანაა, შევისწავლოთ წამებაში ასახული სამართალწარმოება, რათა გავერკვეთ, თუ რომელი ეპოქისათვის დამახასიათებელი იურიდიული ნორმების შემცველი კანონმდებლობაა აღწერილი ლიტერატურულ ქმნილებაში.

წარმართებში მოცემული სამართლებრივი საკითხების შესასწავლად მნიშვნელოვნად გვესახება გავარკვიოთ, თუ რა მიზეზი უძევს საფუძვლად კოლაელ ყრმათა სიკვდილით დასჯასა და მღვდლის საცხოვრებლიდან გაძევებას, ვინაიდან შესაძლებელია ნათელღებული ბავშვებისა და ხუცესის ბრალეულად აღიარების საბაზი გარკვეული პერიოდის კანონმდებლობის განმსაზღვრელი გამოდგეს და ნათელყოს წამებაში აღწერილი ეპოქა.

კოლაელი ყრმების ბრალეულად მიჩნევის მიზეზის დასადგენად საყურადღებოა, რომ მას მერე, რაც ნათლისღების შემდგომ ქრისტიანებთან შეფარებულ შვილებს, წარმართები ძალმომრეობით თავიანთ სახლებში წაიყვანენ, გაქრისტიანებული ყრმების მშობლები

სარწმუნოების უარყოფელთა დასასჯელად დაუყოვნებლივ კი არ მიმართავენ მთავარს ახალმონათლულთა სასჯელის განსასახილვრავად, არამედ ბავშვების დასჯას მას შემდეგ გადაწყვეტენ, ოდეს შვილები სამსხვერპლო შენაწირის ჭამაზე უარს იტყვიან.

მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ წარმართული წესის შესაბამისად, კერპთმსახურნი სამსხვერპლოდ შეწირული ცხოველის განსახილვრულ ნაწილს შემწირველთ უბრუნებდნენ. ქრისტიანთა შორის გავრცელებული შეხედულების თანახმად კი კერპისადმი სამსხვერპლო შენაწირის ჭამა, წარმართული ღვთაების თაყვანისცემას ნიშნავდა [Свенцицкая, 1989 : 97-98].

სადავო არ უნდა იყოს, ქრისტეს სიყვარულით გამსჭვალულმა ყრმებმა, რომელთაც სწამდათ ერთი ღმერთი მამა, ყოვლისა მპყრობელი, შემომქმედი ცათა და ქვეყნისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა, ქრისტიანული მრწამსიდან გამომდინარე პრინციპულად არ შეჭამეს კერპთაყვანისმცემელთა სამსხვერპლო შენაწირი, რათა არ ზიარებოდნენ წარმართულ კერპებს.

ამგვარად სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობით კოლაელმა ყრმებმა უარყვეს წინაპართა ღმერთები.

ზემოსხენებულის თანახმად ნათელია, რომ ყრმების ბრალეულობა სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობამ განაპირობა.

აქვე საგანგებოდ მინდა აღვნიშნო, რომ რელიგიურ დანაშაულში მხილება არა რწმენის, არამედ ქმედების საფუძველზე რომის იმპერიისათვის იყო დამახასიათებელი.

რომაული კანონმდებლობით ქრისტიანები ისჯებოდნენ არა რწმენისათვის, არამედ ქმედებისათვის, რადგან რომაელებს რელიგია ესმოდათ არა როგორც შინაგანი რწმენა, არამედ მათთვის ღმერთად შერაცხვა ღვთაებისადმი თაყვანისცემის გარეგნულად გამოხატული ქმედების, მსხვერპლშენიწვის საფუძველზე აღიქმებოდა [Болотов, 1907 : 31-32; Поснов, 1964 : 92].

ეჭვს გარეშეა კოლაელ ყრმათა მიერ სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის ფაქტი, ყრმების ბრალეულობის დამადასტურებელი სამხილია.

ამგვარად ირკვევა, რომ მშობლებს შვილები რელიგიურ დანაშაულში სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის საფუძველზე დაუდანაშაულებიათ.

როგორც უკვე ვივარაუდეთ, ვინაიდან ნათელეებულები ყრმების მშობლები საკუთარ შვილებს კერპთმსახურთა სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის საფუძველზე დაადანაშაულებენ და არა რწმენისთვის, ლოგიკურია დავასკვნათ, რომ წარმართები მართლმსაჯულების აღსრულებისას უდავოდ გარკვეული კანონმდებლობის გათვალისწინებით მოქმედებენ.

ამასთანავე უნდა დავძინო, რომ რომაული სამართლის თანახმად ქრისტიანი არ შეიძლებოდა დასჯილიყო, თუ არ დაუმტკიცებოდა დანაშაული [Gaudemet, 1994 : 404-405].

ყოველივე თქმულის მიხედვით აშკარაა, რომ ყრმები ისჯებიან არა რწმენისათვის, არამედ ქმედებისათვის, სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის გამო.

რამდენადაც რელიგიურ დანაშაულში მხილება არა რწმენისათვის, არამედ ქმედებისათვის რომაული სამყაროსათვის იყო დამახასიათებელი, ამდენად საინტერესოა, ნაწარმოებში ასახული პერიოდისათვის, ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, იბერიის სამეფოს შემადგენლობაში შემავალ კოლას პროვინციაში მცხოვრები მოსახლეობისათვის სავალდებულო იყო თუ არა რომის კანონმდებლობა.

საქმე ისაა, რომ რომის იმპერიისადმი ამა თუ იმ ქვეყნის დაქვემდებარება არ განაპირობებდა დამორჩილებულ ქვეყანაში რომაული სამართლის განხორციელებას – რომის პროვინციებში რომაული მართლმსაჯულების ამოქმედება ეფუძნებოდა ადგილობრივ მოსახლეობაში რომის მოქალაქეობის გავრცელებას.

აქვე უსათუოდ უნდა გავიხსენოთ, რომ კარაკალას 212 წლის *Lex Antoniniana de civitate* კანონის თანახმად, რომის იმპერიის პროვინციების ყოველი თავისუფალი მოსახლისათვის რომის მოქალაქეობის მინიჭების უფლების განვრცობამ (გარდა, ეგრეთწოდებული *dediticii*) განაპირობა რომაული სამართლის გავრცელება იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე, იმ პროვინციებშიც კი, სადაც კარაკალას ედიქტამდე ადგილობრივი სამართალი მოქმედებდა [Покровский, 1999 : 191].

განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით ერთი რამის თქმა შეიძლება კიდევ: ამა თუ იმ ფორმით იმპერიის სასარგებლოდ სამ-ხედრო სამსახურში მსახურება, მნიშვნელოვანი საშუალება იყო რომის მოქალაქეობის გასაავრცელებლად არა რომანიზირებულ რეგიონებში [Goodfellow, 1935 : 71]. რომის მოქალაქეობის გავრცელების პრაქტიკიდან ცნობილია, რომ რომაელები რომის მოქალაქეობას ანიჭებდნენ, როგორც პიროვნებას, ასევე, გარკვეულ შემთხვევაში მთელ თემს [Машкин, 1945 : 359].

ახლა კი, იმისათვის, რათა ქართულენოვანი სამყაროს განუყოფელი ნაწილის – კოლას ხეობის რომის კულტურულ-პოლიტიკური გავლენის სფეროში მოქცევის ისტორიულ პერსპექტივაში აღქმა გაგვიადვილდეს, შეგახსენებთ, რომ რომის პოლიტიკური არეალის გაფართოების მიზნით, მას შემდგომ, რაც ძვ.წ. 66 წელს გენუს პომპეუს მაგნუსის აღმოსავლური ლაშქრობის შედეგად მითრიდატე VI ევპატორი რომაელებმა პონტოდან განდევნეს, პონტო ამიერკავკასიაზე რომის საომარი მოქმედებების საყრდენად გადაიქცა.



პომპეუსის მიერ სომხეთის დაპყრობის შემდგომ რომის პოლიტიკური გავლენის კავკასიონის ქედამდე განვრცობის მიზნით ძვ.წ. 65 წელს რომაელთა მხედართმთავარმა პომპეუსმა ქართლის (ბერძნულ-ლათინური წყაროებით – იბერიის) დასაპყრობად ილაშქრა. ქართველები დამარცხდნენ, და რომს დამორჩილებული იბერია რომაელთა მეგობრად და მოკავშირედ გამოცხადდა. ამის მერე პომპეუსი კოლხეთში გადავიდა. კოლხეთმა რომის პროტექტორატი აღიარა. მოგვიანებით, ალვანეთის დაპყრობით ამიერკავკასია რომაელთათვის ერთიან გეოპოლიტიკურ სივრცედ მოიაზრებოდა.

ასეთნაირად, პონტოს, სომხეთის, ალვანეთის, იბერიისა და კოლხეთის მოსახლეობა ძვ.წ. I საუკუნის შუა ხანებიდან მოყოლებული საუკუნეების განმავლობაში რომის პოლიტიკური გავლენის სფეროში იყო მოქცეული, რამაც განაპირობა რომის იმპერიის შემადგენლობაში შემავალი ამიერკავკასიის მოსახლეობის კულტურული ინტეგრაცია რომაულ სამყაროსთან.

რაც არ უნდა ითქვას, სასანური ირანის გაძლიერებამდე, III საუკუნის 40-იან წლებამდე, ანუ სანამ სასანელებსა და რომაელებს შორის ძალთა თანაფარდობა შეიცვლებოდა, ამიერკავკასია რომის დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა.

ყოველ შემთხვევაში, 230-265 წლებში მოღვაწე იბერიის მეფის ამაზასპის მოკავშირეობა რომის დაქვემდებარებაში მყოფ სომხეთის მეფესთან [ხორენაცი, 1984 : 154], ქართველთა მეფეს რომის მოკავშირედ წარმოაჩენს. თუმც, მას შემდგომ, რაც ამაზასპმა „... შეიყუარნა სპარსნი...“ მაშინ „...განდგნეს ერისთავნი დასავლეთისანი ხუთნი: ორნი ერისთავნი ეგრისისანი, ერთი ოძრჯისა, ერთი კლარჯეთისა და ერთი წუნდისა. ეზრახნეს ესე სომეხთა მეფესა, და ითხოვეს ძე მისი მეფედ, რამეთუ დისწული იყო ამაზასპისი. მაშინ სომეხთა მეფე ძალითა მრავლითა წარმოემართა ქართლად, და მოირთო ძალი საბერძნეთითცა ...“ [ლეონტი მროველი, 1955 : 57], ვინაიდან, მატიანეში საბერძნეთად მოხსენიებულ ქვეყანაში რომის იმპერია იგულისხმება და სასანელთა აგრესიის განეიტრალების მიზნით ირანზე ორიენტირებული ამაზასპის წინააღმდეგ, ეგრისის ორ ერისთავს, ოძრხის, კლარჯეთის და წუნდის ერისთავებს რომაული ჯარით გაძლიერებულ, რომის მეგობარ და მოკავშირე სომხეთის მეფესთან ერთად, ერთობლივი კოალიცია შეუქმნიათ, უეჭველია, დასაბამიდანვე წუნდის საერისთაოს შემადგენლობაში შემავალი კოლას ხეობის მოსახლეობა III საუკუნის განმავლობაში უთუოდ რომის კულტურულ-პოლიტიკური გავლენის სივრცეში ყოფილა ჩართული.

ამის თქმისას ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ 298 წელს რომსა და სასანურ ირანს შორის დადებული ნიზიბინის ორმოცწლიანი ზავით სომხეთი და იბერია რომის იმპერიის გავლენის სივრცეშია. ნიზიბინის საზავო ხელშეკრულებით იბერიაში მეფეს რომი ნიშნავდა.

298 წლის საზავო გარიგებამდე უფრო ადრე, აღმოსავლეთში რომის იმპერატორ მარკუს ავრელიუს კარუსის ტრიუმფალურმა ლაშქრობამ აიძულა სასანელთა იმპერია 283 წელს ზავი დაედო რომაელებთან, რის საფუძველზეც, როგორც ცნობილია, მესოპოტამია და სომხეთი, თუ მისი ნაწილი, რომის იმპერიის გავლენის არეში მოექცა [Christensen, 1965 : 113-114; ჯანაშია, 1973 : 58-59].

როგორც ხედავთ, ქართულენოვანი სამყარო საუკუნეების განმავლობაში რომის პოლიტიკური გავლენის სფეროს განეკუთვნებოდა და რომაული ცივილიზაციის არეალში იმყოფებოდა.

ნურც ის გამოგვჩივებს მხედველობიდან, რომ რომის იმპერიის გავლენის სფეროში მოქცეული მდინარე მტკვრის სათავის ქვაბული, იბერიის სამეფოს განუყოფელი კოლას მხარე (სტრაბონისეული – ხორძენე), პოლიტიკური ვითარებებიდან გამომდინარე, დროთა განმავლობაში რომის პოლიტიკურ სისტემას დაქვემდებარებულ ხან სომხეთის და ხანაც კოლხეთის სექტორში იყო მოხვედრილი.

ახლა კი იმის შესახებ, რომ რომის მოკავშირეობა, იმპერიის სასარგებლოდ სამხედრო ოპერაციებში მონაწილეობას ავალდებულებდა მოკავშირე ქვეყანას. ასეთნაირად, პროვინციის მოსახლეობის მამაკაცებს, რომლებიც რომაელთა არმიის დამხმარე კორპუსის ანდა სულაც რომაული ლეგიონის წევრები იყვნენ სამხედრო სამსახურის პირნათლად დასრულების შემდგომ *honesta mission*, შეეძლოთ რომის მოქალაქენი გამხდარიყვნენ და რამდენადაც აუხილია განლაგებულები იყვნენ პროვინციებში, ამდენად, ისინი, როგორც რომის მოქალაქეები, რეგიონში რომაული სამართლის გამავრცელებლად გვევლინებოდნენ [Ранович, 1949]. ნათქვამთან დაკავშირებით ბუნებრივია გავიხსენოთ, რომ დამხმარე კორპუსის წევრები იმპერიის სამხედრო ძალის ნახევარს შეადგენდნენ [Goodfellow, 1935 : 71-72].

თავისთავად ცხადია, საუკუნეების განმავლობაში რომის მოკავშირეობის გამოსობით, რომის იმპერიის ინტერესებისათვის ნებსით თუ უნებლიედ მებრძოლ ქართველთაგან მრავალს რომის მოქალაქეობა ექნებოდა მინიჭებული. ამის დასტურად შეგახსენებთ, რომ კოლას პროვინციიდან არც ისე შორს, ტრაპეზუნტში (კოლას ხეობის მოსახლეობის მონათესავე ტომებით დასახლებულ მხარეში), ჯერ კიდევ იმპერატორ ნერონის დროს ახ.წ. 63 წელს,

როდესაც რომმა გააუქმა პონტოს სამეფო და თავის პროვინციად აქცია, ტრაპეზუნტში მდგომი სამეფო ჯარი რომაულ კოჰორტად იქნა რეორგანიზებული და მეომრები რომის მოქალაქეები გახდნენ [მელიქიშვილი, 1970 : 538]. ამასთანავე, არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ ქართულენოვან სამყაროში საუკუნეების მანძილზე რომაული საჯარისო შენაერთები იყო დისლოცირებული, რომლის ჯარისკაცებიც რომის მოქალაქეები იყვნენ და რომელთა მიმართაც რომაული მართლმსაჯულება აღესრულებოდა.

ნურც ის გამოგვრჩება მხედველობიდან, რომ რომის მოქალაქის მამრობითი სქესის შთამომავალი კანონიერი ქორწინებიდან თავისთავად რომის მოქალაქე ხდებოდა.

აქვე დავძენ, კოლას პროვინციას სტრატეგიულად განუზომელი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რამდენადაც კოლხეთი იბერიას და იბერია კოლხეთს, ისევე როგორც მესხეთი იბერიას და იბერია მესხეთს და პონტოს ზღვას უმთავრესად მტკვრის ხეობით უკავშირდებოდა. მოგვხსენებათ, რომი დაპყრობით პოლიტიკას გზებზე კონტროლის დასაწესებლად ახორციელებდა და, ამდენად, ადვილად სავარაუდოა, რომ ნახსენები მიზეზის გამო მტკვრის ხეობა, რომელიც ჯარისკაცების ანდა რომაელთა არმიის დამხმარე კორპუსის დისლოცირების განსაკუთრებული ადგილი ყოფილიყო.

მეტად მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ კარაკალას კანონი *Lex Antoniniana de civitate*, 212 წლიდან მოყოლებული, რომის იმპერიის არსებობამდე მოქმედებდა და ამ კანონის აღსრულებას რომაელები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ იმპერიის სივრცეში მოსახლე დაპყრობილი ხალხების რომანიზაციის განსახორციელებლად [Humbert, 1991, გვ. 303].

ვინაიდან იბერიის სამეფოს კოლას მხარეში გარკვეული პერიოდის განმავლობაში რომაული სამართლის შესაძლო არსებობა ისეთ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება, რომლის გარშემო წერილობითი წყაროები არ გაგვაჩნია, ამის გამო, მარავალმხრივ საგულისხმოა, მატინანეში ჩანერილი, კოლაელი ყრმების სიკვდილით დასჯის ეპოქისათვის, იბერიის სამეფოს სატახტო ქალაქში მცხოვრები წარმართის სათაყვანებელი ღვთაებისადმი დამოკიდებულების ამსახველი ინფორმაცია – „...“ ზ ჩემდა, ნუ უკუე და-სამე-ვაკლე დიდებასა დიდისა ამის ღმრთისა არმაზისსა, ანუ შე-სამე-ვსცეთ სიტყუად ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა თანა სმენისა; და რომელ იტყვან უცებნი უცხოთა ვისთჳსმე ღმრთისა, ნუ უკუე პოოს რამე ბინი და მცეს მე მახული იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ‘...“ [ლეონტი მროველი, 1955 : 89]. როგორც ციტირებული ფრაგმენტიდან ნათლად წარმოჩნდა, წმიდა ნინოს მოღვაწეობისა და კოლაელ

ყრმათა წამების ეპოქისათვის იბერიის სამეფოს დედაქალაქის მკვიდრს გაცნობიერებული აქვს, რომ სალოცავი ღვთაებისადმი დაუდევრობით ქება-დიდების დაკლების შემთხვევაში ანუ სათაყვანებელი კერპისადმი რწმენის დანაკლულებისათვის სასიკვდილო განაჩენს დაიმსახურებს. მაშინ, როდესაც იმავე პერიოდისათვის, მდინარე მტკვრის სათავის მოსახლეობა გაქრისტიანებული ყრმების რელიგიურ დანაშაულში მხილებას, არა რწმენის, არამედ სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის ანუ ქმედების შესაბამისად განსაზღვრავს.

ასეთნაირად, იბერიის დედაქალაქში მცხოვრებ წარმართთა და იბერიის პროვინციის – კოლას ხეობის წარმართების განსხვავებული დამოკიდებულება რელიგიურ დანაშაულში დადანაშაულების თაობაზე გვაფიქრებინებს, რომ კოლას პროვინციაში მართლმსაჯულება გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ქართველთა სატახტო ქალაქისაგან განსხვავებული კანონმდებლობით აღესრულებოდა.

როგორც უკვე აღინიშნა, რელიგიურ დანაშაულში მხილება არა რწმენის, არამედ ქმედების საფუძველზე რომაული კანონმდებლობისათვის იყო დამახასიათებელი, რადგან რომაელები ღვთაებისადმი თაყვანისცემას გარეგნულად გამოხატული ქმედებით ასრულებდნენ და ამდენად, სავარაუდოა სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის საბაბით რელიგიურ დანაშაულში დადანაშაულება კოლას პროვინციაში რომაული იურიდიული ნორმების გათვალისწინებით იყოს განხორციელებული.

ასე რომ, ყოველივე თქმულის საფუძველზე, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, თუკი წმიდა ნინოს მოღვაწეობისა და კოლაელი ყრმების სიკვდილით დასჯის ეპოქისათვის იბერიის სატახტო ქალაქში – მცხეთაში, წარმართთა შორის რელიგიურ დანაშაულად რწმენის შემცირება მიიჩნეოდა, ხოლო, კოლას ხეობის წარმართებმა გაქრისტიანებული ყრმების რელიგიურ დანაშაულში მხილება სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის ანუ ქმედების საფუძველზე განსაზღვრეს, ესე იგი კოლას პროვინციაში რომაული სამართლის რეცეფცია განხორციელებულა.

თუკი ჩვენი დაკვირვება მართებულია და კოლაელი ყრმების დანაშაულში მხილება რომაული სამყაროსათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულების შესაბამისადაა ცხოვრებაში გატარებული, მაშინ სრულყოფილად ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ გაქრისტიანებისათვის ბავშვების დასასჯელად გამოტანილი გადაწყვეტილება ასევე რომაული სამართლის თანახმად უნდა იყოს განხორციელებული.

ამ საკითხში გასარკვევად მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ ყრმებისათვის განაჩენის გამოტანისა და მსჯავრის სისრულეში მოყვანის ეპიზოდები.

ნაწარმოების მიხედვით, მას შემდგომ რაც კოლაელი ყრმები სამსხვერპლო შენაწირის ჭამაზე უარს განაცხადებენ, მომხდართი განრისხებული ნათელღებული ბავშვების წარმართი მშობლები მივლენ მთავართან და აუწყებენ ყოველივეს ყრმების გაქრისტიანების შესახებ.

„...ხოლო მთავარმან მან ჰრქუა მათ:

– შვილნი თქუენნი არიან, ჳელმნიფებად გაქუს, უყავთ რადცა გნებავს. ხოლო მათ ჰრქუეს:

– ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განვტყნნეთ იგინი, რადთა არა სხუანი აჰბადდენ და ქრისტიანე იქმნენ.

და ხუცესსა მას ზედა არა მცირედი ჭირი მიაწიეს, რამეთუ იავარ-ყვეს ყოველი ნაყოფი მისი, და განიყვეს მონაგები მისი. დასდევს თავსა მისსა წყლულებად ფიცხელი კნინ ერთ-და მო-მცა-კლეს და განწადეს სამკვდრე-ბელით თუსით...“.

ამით არ მთავრდება ეს ამბავი. დათქმულ დღეს, ნათელღებული ყრმების საჯაროდ დასჯას დაესწრება მთავარი და მასთან ერთად უამრავი ხალხი.

ბოლოს, წარმართული თემის თანდასწრებით, მდინარე მტკვრის სათავეში კოლაელ ყრმათა სიკვდილით დასჯის მოწმეთაგან განაჩენს მარტოოდენ გაქრისტიანებული ყრმების მშობლები მოიყვანენ სისრულეში: „...მაშინ უღმრთოთა მათ მშობელთა მათთა განუხეთქნეს თავნი მათნი და განტყნნეს იგინი...“ ხოლო სარწმუნოების შემბილწველთა საჯაროდ ჩაქოლვის დანარჩენი დამსწრენი მხოლოდ ქვითა და მიწით ამოავსებენ სამარხს.

ერთი სიტყვით, მარტვილობაში მოთხრობილიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ თხზულებაში აღწერილი პერიოდისათვის, ოჯახის უფროსი უფლებამოსილი ყოფილა საკუთარი გადაწყვეტილების საფუძველზე შვილისათვის სასიკვდილო განაჩენი თვითონვე გამოეტანა.

როგორც ნაწარმოებში შემონახული ცნობებიდან ნათლად წარმოჩნდა, კოლაელ ყრმათა მშობლები ქვეყნის კანონმდებლობის შესაბამისად მოქმედებენ და ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ საკუთარი შვილებისათვის სასიკვდილო განაჩენი მშობლებს პირადი შეხედულების მიხედვით გადაუწყვეტიათ, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ მათი განჩინება ამავდროულად გარკვეული კანონმდებლობით უნდა იყოს განპირობებული.

უკეთუ ჩვენი ვარაუდი სინამდვილეს შეესაბამება და თხზულებაში ასახული სამართალწარმოება განსაზღვრულ მართლმსაჯულეობას ექვემდებარება, მაშინ მარტვილობაში აღწერილი განაჩენის სისრულეში მოყვანის ის უკიდურესი ფორმა, რომელსაც როგორც

წესი პრაქტიკაში იშვიათად მიმართავდნენ – ბავშვების მშობლების მიერ დახოცვის ფაქტი, იმას უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ კოლაელი ყრმების განსჯისას გამოყენებული სამართლებრივი ნორმა მშობელს ავალდებულებდა, თვითონვე ჩაექოლა საკუთარი შვილი.

ამასთანავე, მოთხრობაში აღწერილი კანონმდებლობის დამახასიათებელი ნიშანთვისების წარმოსაჩენად, კოლაელ ყრმათა განკითხვისას წარმოქმნილ განსაკუთრებულ ვითარებას გაგახსენებთ: ნათელღებული ბავშვების მშობლები, წინაპართა სარწმუნოების უარმყოფელი შვილებისათვის სასჯელის განსასაზღვრავად მთავართან მიდიან, არადა წინარმოებში ასახული სამართალწარმოების მსვლელობის მიხედვით, მთავარი, სინამდვილეში მხოლოდ თვალყურს ადევნებს, თუ როგორ მოქმედებს მომჩივანი მხარე. საკმაოდ უცნაურია, თუმცაღა ფაქტია, რომ ასეთ ვითარებაში, როდესაც ყმანვილების საქმის განხილვისას მთავარი უბრალო დამკვირვებლის როლში გვევლინება, წარმართი მშობლები შვილებისათვის განაჩენის გამოტანისას გვერდს ვერ უვლიან მთავრის ინსტიტუტს.

ამრიგად, იმისათვის, რომ გავერკვეთ, თუ რა სახის მართლმსაჯულებასთან გვაქვს საქმე ლიტერატურულ ძეგლში, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, გულდასმით დავუკვირდეთ ბრალეულად მიჩნეული, გაქრისტიანებული ბავშვების საქმის გარჩევის პროცესულური მხარის იმ ასპექტს, რომლის მიხედვითაც შვილებისათვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანის უფლება უდავოდ მშობლებს განეკუთვნებათ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იმავდროულად მშობლები გვერდს ვერ უვლიან მთავრის ხელისუფლებას და ამასთან ერთად კანონით დადგენილ იმისთანა წესს, რომელიც მშობელს ავალდებულებდა საკუთარი გადაწყვეტილების საფუძველზე შვილისათვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანის შემთხვევაში, განჩინება თვითვე მოეყვანა სისრულეში.

აი, მას შემდგომ, რაც მეტ-ნაკლებად გამოიკვეთა თხზულებაში აღწერილი მართლმსაჯულებისათვის დამახასიათებელი ადათ-წესების ერთობლიობა, მკითხველის ყურადღებას ვამახვილებთ იმ გარემოებაზე, რომ სამართალწარმოების ასეთივე ნორმა ახასიათებდა რომაული კანონმდებლობით აღიარებული მამის ძალაუფლების *patria potestas* ინსტიტუტს.

*patria potestas* ოჯახის უფროსს აკისრებდა მორალურ ვალდებულებას დაეცვა თავისი ცოლ-შვილი და ამიტომ მამას ოჯახში განსაკუთრებული უფლებები ჰქონდა მინიჭებული.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომაული კანონმდებლობით *jus vitas ac necis* შვილის სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება მამას განეკუთვნებოდა [Хвостов, 1919 : 98; Дождев, 1996 : 283-284].

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ patria potestas სამართლებრივი ნორმის აღსრულებისას სასამართლო არ იმართება.

ეს, ერთი შეხედვით, უცნაური გარემოება, იმ ობიექტური ვითარებით აიხსნება, რომ ოჯახის უფროსი, რომელსაც სრული უფლება აქვს ოჯახის წევრებზე, თავისი განუსაზღვრელი უფლებებიდან გამომდინარე ოჯახის წევრის წინააღმდეგ მოსარჩელედ ვერ გამოვა და ამდენად თუკი მომჩივანი არ არის, რომაული კანონმდებლობით სასამართლო ვერ გაიმართება.

წანარმოებში ასახულ მართლმსაჯულებაში გასარკვევად საყურადღებოა, რომ რომში იმპერატორთა პერიოდში შეიქმნა ახალი იურიდიული კანონები მამის ძალაუფლების შეზღუდვის მიზნით. ამ დროიდან მოყოლებული მშობელს შვილი მნიშვნელოვან დანაშაულში პრეფექტის ან პროვინციის მმართველის თანდასწრებით უნდა დაედანაშაულებინა.

ეს თვალსაზრისი დაედო საფუძვლად იმპერატორ ალექსანდრე სევერუსის მიერ 227 წელს მიღებულ კანონს, რომლის თანახმადაც არ იყო უარყოფილი მამის ძალაუფლება შვილზე, თუმცა აღნიშნული კანონი მამას ავალდებულებდა შვილის მიერ მძიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში მიემართა პროვინციის მმართველისათვის.

უშუალოდ ამის მერე ის მოვლენაა გასათვალისწინებელი, რომ იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა 319 წელს შვილის მოკვლა ჩრვეულებრივ მკვლელობას გაუთანაბრა (parricidium) [Μυρομυιες, 1883 : 431-432; ХВОСТОВ, 1919 : 266].

აქვე მკითხველს შევახსენებ, რომ მამის ძალაუფლების patria potestas მიხედვით გამოტანილი სასიკვდილო განაჩენი, თვით მამას უნდა მოეყვანა სისრულეში, ვინაიდან ყოველი სხვა პიროვნება, მამის გარდა, მკვლელობაში იქნებოდა დადანაშაულებული, რადგან შვილის სიცოცხლის ხელყოფა მხოლოდ მამის უფლება იყო.

და, ბოლოს, კოლაელ ყრმათა დასჯის საჯაროდ განხორციელება-სთან დაკავშირებით ყურადღებას ვამახვილებთ იმ ფაქტზე, რომ რომაული სამართლის თანახმადაც დამნაშავის დასჯა საჯაროდ ხდებოდა [Murier, 1979 : 229].

ექვს გარეშეა, მარტვილობის მიხედვით წარმართები რომის იმპერიაში აღიარებული patria potestas მამის ძალაუფლების შესაბამისად მოქმედებენ, როდესაც სამსხვერპლო შენაწირის უჭმელობის ფაქტის დადასტურების შემდგომ, მას მერე რაც კოლაელ ყრმათა მშობლები თავიანთ შვილებს ქრისტიანულ რწმენას ვერაფრით ვერ დააგმობინებენ, შექმნილ ვითარებას დაუყოვნებლივ მთავარს გააცნობენ, რამდენადაც რომაული კანონმდებლობით მშობელს შვილი მნიშვნელოვან დანაშაულში პროვინციის მმართველის თანდასწრებით უნდა დაედანაშაულებინა.

ამთავითვე დავძენ, რომ რომაული სამართლის მიხედვით რელიგიური დანაშაულის ფაქტის დადგენა მხოლოდ რომის იმპერიის ადმინისტრაციის წარმომადგენელს შეეძლო, ანუ ოფიციალურ პირს [Почов, 1964 : 93], პროვინციაში, როგორც წესი, პროვინციის მმართველს [Murier, 1979 : 298].

მას შემდეგ, რაც ნათელეზული ყრმების მშობლები მთავარს მიმართავენ, მთავარი, ვინაიდან *patria potestas* თანახმად შვილის სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება *jus vitas ac necis* მამას განეკუთვნებოდა, მშობლებს ეუბნება: „...შვილნი თქუენნი არიან, ჳელმნიფებად გაქუს, უყავთ, რაეცა გნებაეს...“ და ნათქვამით მშობლებს მიანიშნებს, რომ ეთანხმება მათ გადაწყვეტილებას.

მთავართან მოთათბირებისთანავე მშობლები მთავარს განუცხადებენ: „...ბრძანე და მოვედ ჩუენ თანა, და ქვითა განვტყვნეთ იგინი, რაეთა არა სხუანი აჰბადდენ და ქრისტეანე იქმნენ ...“ და ამგვარად *patria potestas*-ის შესაბამისად მთავრის თანდასწრებით განაჩენს გამოუტანენ საკუთარ შვილებს.

უცილობელია, *patria potestas* სამართველბრივი ნორმით დადგენილი ადათ-წესის ამსახველი უნდა იყოს, კოლაელ ყრმათა განკითხვისას შექმნილი ის სპეციფიკური ვითარება, როდესაც, იმისდა მიუხედავად, რომ *patria potestas* თანახმად შვილის სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება მამას განეკუთვნებოდა, რაკილა სევერუსის კანონი მამას ავალდებულებდა შვილის მიერ მძიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში, მამას პროვინციის მმართველისათვის მიემართა, ამიტომ ქვეყნის კანონმდებლობის შესაბამისად, მშობლები, შვილებისათვის გადაწყვეტილ სასიკვდილო განაჩენს, მთავრის თანდასწრებით გამოიტანენ.

ყოველივე თქმულის შემდგომ, თუკი გულდასმით გავაანალიზებთ იმ ფაქტს, რომ ნაწარმოების მიხედვით, ნათელეზული ბავშვების მშობლებს, შვილებისათვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა საკუთარი შეხედულებისამებრ ხელენიფებათ, მაგრამ, მიუხედავად ასეთი ძალაუფლებისა, გაქრისტიანებული ყრმების წარმართი მშობლები შვილების ბრალეულობის განსჯისას, იმავდროულად, გვერდს ვერ უვლიან მთავრის ხელისუფლებას, მაშინ ნათელი გახდება, რომ მართლმსაჯულების აღსრულებისას წარმოჩენილი ქცევის ამგვარი ნორმა, იმდაგვარი ქმედების ამსახველია, რომელიც *patria potestas* ინსტიტუტის საფუძველზე განხორციელებული სამართალწარმოებისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი.

გაქრისტიანებული ყრმების მშობლები უდავოდ *patria potestas* ინსტიტუტის საფუძველზე რომ მოქმედებენ, იქიდან ჩანს, რომ მონათლული ბავშვების ჩაქოლვის ეპიზოდის თანახმად, კოლაელ



ყრმათა სახალხოდ სიკვდილით დასჯის აღსრულებისას, დამსწრეთაგან სასიკვდილო განაჩენს patria potestas წეს-ჩვეულების შესაბამისად, მხოლოდ ახალმონათლული ყრმების მშობლები მოიყვანენ სისრულეში, ხოლო ყრმათა საჯაროდ ჩაქოლვის დანარჩენი დამსწრენი მხოლოდ ქვითა და მიწით ამოავსებენ სამარხს.

აქვე საგანგებოდ მინდა აღვნიშნო, რომ რომაული მართლმსაჯულებისათვის უცნობი იყო მსჯავრდებულის ჩაქოლვის ტრადიცია.

ეს ფაქტი ნებისით თუ უნებლიეთ მკითხველის თვალში ეჭვს აღძრავს ნაწარმოებში მოთხრობილი ამბის რომაულ მართლმსაჯულებასთან დაკავშირების მართებულობაში.

საქმე ისაა, რომ რომის კანონმდებლობით, იმპერიის სივრცეში მოსახლე დაპყრობილ ხალხებს ნებადართული ჰქონდათ რომაული სამართლის საფუძველზე გამოტანილი გადაწყვეტილება მათთვის დამახასიათებელი, ისტორიულად ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულებების შესაბამისად განეხორციელებინათ.

ჩაქოლვის ტრადიციის შესახებ აღვნიშნავთ, რომ ჩაქოლვით მეტწილად რელიგიურ დანაშაულში მსჯავრდადებულებს სჯიდნენ [Erhrter, 1964 : 1034], ვინაიდან ჩაქოლვა ზოგადად ღალატში მხილებულთა დასასჯელად გამოიყენებოდა, ხოლო წინაპართა რელიგიის უარმყოფელნი მოღალატეებად ითვლებოდნენ.

სხვათა შორის, ადრექრისტიანულ ხანაში, აღმოსავლეთში გაქრისტიანებულებს დასჯის მიზნით უმთავრესად ქოლავდნენ [Labourt, 1904 : 61].

ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ კოლას ხეობაში მართლმსაჯულების რომაული კანონმდებლობის შესაბამისად აღსრულებისას, რელიგიურ დანაშაულში მხილებულთა ჩაქოლვით დასჯა იმდაგვარი ქცევის ნორმის გამოძახილი იყოს, რომლის მიხედვითაც რომის იმპერიის სივრცეში მცხოვრები, დამორჩილებული ხალხებისთვის კანონით დაშვებული იყო რომაული სამართლის თანახმად გამოტანილი განაჩენი სურვილისამებრ საკუთარი წინაპრების ადათის გათვალისწინებით აღსრულებინათ.

ამგვარად, კოლაელ ყრმათა სიკვდილით დასჯისას მტკვრის სათავის მკვიდრი წარმართები, როგორც ჩანს, წინაპართა ტრადიციის შესაბამისად მოქმედებენ.

ნათქვამიდან გამომდინარე საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მარტვილობაში აღწერილი ახალმონათლულ ყრმათა ბრალეულობის განსჯის პროცესის ფორმა რომაული სამართლის პრაქტიკას ეფუძნება, ხოლო განაჩენი წარმართებს მამაპაპათა წესისამებრ აღუსრულებიათ.

ჩვენამდე მოქცეული ცნობებიდან ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოება თუ როგორ მიმართავს ქართველთა მეფის, ფარნაჯომის ძე – მირვანი ქართველ დიდბულებს: „...მოიჯსენეთ სიყუარული მამის მამისა, მირვანისი, და კეთილი მისი თქუენდა მომართ. და-ლაცათუ მამამან ჩემმან შემოილო სჯული უცხო თქუენ შორის, და მისგანცა გაქუნდა კეთილი. სამართლად მოიკლა მამა ჩემი, რამეთუ ვერ კეთილად იპყრა სჯული მამათა თქუენთა, და ან ნუ არს საურავი და შიში გულსა თქუენსა სიკუდილისათუს მამისა ჩემისა, რამეთუ სჯულისა დატევებისათუს მოჰკლავენ მამანი შვილთა და ძმანი ძმათა, და არა იძიების სისხლი სჯულისა დატევებისათუს მოკლულთა...“ [ცხოვრ. ქართ. მეფ., 1955 : 31]. მამ ასე, როგორც ხედავთ, ძველი ნელთალრიცხვის მეორე საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში გამეფებული მირვანის მიერ სამეფო ტახტზე აღსაყდრებამდე წარმოთქმული სიტყვიდან გამომდინარე წარმოჩნდა, რომ მრწამსის გადათქმის გამო სარწმუნოების უარყოფელის სიკვდილით დასჯა იმდროინდელი ქართულენოვანი საზოგადოებისათვის სამართლიან ქმედებადაა მიჩნეული.

გარდა ამისა, ერთიც უნდა ითქვას: II საუკუნის სირიელი ფილოსოფოსის, ვარდენანის ცნობა იმის შესახებ, რომ პართიაში და სომხეთში ოჯახის თავი უფლებამოსილი ყოფილა ყოველგვარი პასუხისმგებლობის გარეშე მოეკლა საკუთარი შვილები [Eusébe de Césarée, 1980, VI, 10, §23; Халапийнц, 1910 : 328], უწინარეს ყოვლისა იმ თვალსაზრისის წარმოსაჩენად უნდა იყოს საინტერესო, თუ კავკასიაში, მშობლის მიერ შვილის სასიკვდილოდ გამეტებას, დროის რომელ პერიოდში მოეპოვებოდა სოციალური გამართლება.

მარტვილობაში აღწერილი მართლმსაჯულების ირგვლივ ჩვენ მიერ გამოთქმული მოსაზრებების თანახმად დავძენთ: ის ფაქტი, რომ ნაწარმოების მიხედვით ახალმონათლული კოლაელი ყრმები, რომაული სამართლის შესამაბისად ისჯებიან არა რწმენისათვის არამედ ქმედებისათვის და ამავე დროს ის გარემოება, რომ რომის იმპერიაში აღიარებული *patria potestas* სამართლებრივი ნორმის საფუძველზე კოლაელ ყრმათა მშობლები უფლებამოსილნი ყოფილან სასამართლოში საქმის განხილვის გარეშე საკუთარი გადანყვეტილების საფუძველზე შვილებისათვის სასიკვდილო განაჩენი თვითვე გამოეტანათ და ამასთან ერთად თავად საქმის გარჩევის პროცესულური მხარე, როდესაც მთავარს ყრმების სასჯელის განსაზღვრისას მიეკუთვნება დამკვირვებლის სრულიად პასიური როლი, თუმც იმავდროულად მშობლები გვერდს ვერ უვლიან მთავრის უფლებებს და გარდა ამისა, კიდევ ის ფაქტი, რომ ამავე სამართლებრივი ტრადიციით განჩინება თვით მამას უნდა მოეყვანა

სისრულეში, ცხადყოფს, რომ ნაწარმოებში ასახული დროისათვის კოლას ხეობაში სამართალწარმოება რომის საკანონმდებლო კოდექსის მიხედვით ხორციელდებოდა.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ნათელია, რომ თხზულებაში რომაული სამყაროსათვის ნიშანდობლივი *patria potestas* ინსტიტუტით მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობაა ასახული.

მაშასადამე, მდინარე მტკვრის სათავის მიმდებარე რეგიონში რომის იმპერიის მიერ დადგენილი სამართლებრივი ნორმის მიხედვით მართლმსაჯულების აღსრულების ფაქტის დადასტურება თავისთავად მეტყველებს, რომ თხზულებაში ასახული პერიოდისათვის კოლას ხეობა რომის იმპერიის გავლენის სფეროში ყოფილა.

როგორც მარტვილობაში ასახული მოვლენების შეჯერებისას დავრწმუნდით, კერპთაყვანისმცემლები ძლიერი განცდის საფუძველზე განრისხებულები კი არ მოქმედებენ, არამედ რომის იმპერიის სამართლებრივი ნორმების გათვალისწინებით ირჯებიან.

თუმც მკითხველს თხზულების თვალის ერთი გადავლებით ნაკითხვისას ექმნება შთაბეჭდილება, თითქოს წარმართები მღვდელს თვითნებურად უსწორდებიან, ვინაიდან ნაწარმოებში მოთხრობილის მიხედვით ნათელღებული ბავშვების მშობლები ხუცესის ბრალეულობის საკითხს მთავრის თანდასწრებით არ განიხილავენ და ყრმებისათვის გამოტანილი განაჩენის სისრულეში მოყვანამდე, მთავართან შეუთანხმებლად, წარმართები ხუცესს სცემენ, ქონებას წაართმევენ და საცხოვრისიდან განდევნიან.

ხუცესის ბრალეულობის წარმოსაჩენად, მარტვილობაში ასახული ცნობებიდან მკითხველის ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ იმ ფაქტზე, რომ კოლაელ ყრმათა ნათლისღებამდე კერპთაყვანისმცემლები მღვდლის სასულიერო მოღვაწეობას არავითარ წინააღმდეგობას არ უწევენ.

ამდენად, ვფიქრობთ, სავარაუდოა, რომ ეკლესიის მსახურის წინააღმდეგ წარმართთა ამხედრება ყრმების ნათლისღებასთან დაკავშირებით ობიექტურად შექმნილი ვითარებით იყოს განპირობებული.

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ის ფაქტიც უნდა მეტყველებდეს, რომ მღვდელს, როდესაც მოახსენებენ ყრმათა გადაწყვეტილებას, მონათლონ ქრისტეს რჯულზე, მაშინ სოფლის ხუცესი, კაცი წმიდა და პატროსანი, რომელსაც ზედმინევნით კარგად მოესხენება რომის კანონმდებლობით აღიარებული მამის ძალაუფლება შვილზე, უფლის მოწოდების შეხსენებით: „...რომელმან არა დაუტევოს მამად თუსი, და დედად თუსი, დანი და ძმანი, ცოლი და შვილი, და

არა აღილოს ჯუარი თუხი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს...“, ყრმათა გაქრისტიანების სურვილის მაუნყებლებს თავისი გადაწყვეტილების ამოსავალ პრინციპს აუნყებს, საიდანაც ნათლად გამოსჭვივის, თუ რატომ უგულვებლყოფს მღვდელი კოლაელ ყმათა მშობლების უფლებას თავიანთ შვილებზე.

ამგვარად, ცხადია, რომ უფლის მოწოდების აღმსრულებელი მღვდელი, წარმართი მშობლების უნებართვოდ მათი შვილების ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოქცევისათვის რომის იურიდიული ნორმების შესაბამისად, მამის ძალაუფლების *patria potestas* უგულვებლყოფის გამო დამნაშავეა კერპთმსახურთა წინაშე.

ყოველივე თქმული ნათლად წარმოაჩენს, რომ წარმართების მღვდლისადმი დაპირისპირება ხუცესის მიერ მშობლების დაუკითხავად მათი შვილების გაქრისტიანებას განუპირობებია.

სანამ კონკრეტულად შევხებოდეთ საკითხს, ნაწარმოების მიხედვით წარმართები მღვდელს თვითნებურად უსწორდებიან, თუ კანონით დადგენილი წესის გათვალისწინებით, მკითხველს კიდევ ერთხელ უნდა შევასხენო, რომ კოლაელი ყრმების მშობლები თავიანთი შვილების ბრალეულობის საკითხს მთავრის თანდასწრებით, სასამართლოში საქმის გარჩევის გარეშე, მამის ძალაუფლების *patria potestas* საფუძველზე განიხილავენ.

ამიტომაცაა, რომ გაქრისტიანებული ბავშვების მშობლები საკუთარი შვილებისათვის განაჩენის განსაზღვრისას მღვდლის ბრალეულობის საკითხს მთავრის თანდასწრებით სამსჯელოდ ვერ გამოიტანენ, რამდენადაც *patria potestas* ინსტიტუტის საფუძველზე ოჯახის უფროსს არა ოჯახის წევრის ბრალეულობის განსჯის უფლება არ ჰქონდა, ვინაიდან დამნაშავედ მიჩნეული არა ოჯახის წევრის საკითხის განხილვა სასამართლოს გარეშე არავის არ შეეძლო.

უჭვს გარეშეა, რადგან მშობლები შვილების დასჯის საკითხს მთავართან, მამის უფლების საფუძველზე გაარჩევენ, ამიტომ მთავრის თანდასწრებით მღვდლის საკითხს მშობლები ვერ განიხილავენ, რამდენადაც რომაული კანონმდებლობის მიხედვით სასამართლოში საქმის წარმოების გარეშე მღვდლის ბრალეულობის განხილვის უფლება მშობლებს არ ჰქონდათ.

ხუცესის საცხოვრებლიდან გაძევების თაობაზე უნდა შევნიშნოთ, რომ რომის იმპერატორმა მაქსიმინუსმა, რომელიც კონკრეტულად ეკლესიის მსახურთ დევნიდა და ავინოობდა [Aubé, 1972 : 428], ეპისკოპოსებისა და მღვდელმსახურთა სასულიერო მოღვაწეობის გაძნელების მიზნით 236 წელს გამოსცა კანონი, რომლის საფუძველზე ეკლესიის მსახურთა მიერ კანონიერების დარღვევის შემთხვევაში სასულიერო პირთა საეპისკოპოსოს მიჯნებიდან გაძევება დააკანონა [Allard, 1886 : 197].

აქვე უთუოდ უნდა გავიხსენოთ, რომ რომის იმპერიაში ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად აღიარებამდე ქრისტიანები იმისდა მიხედვით იყვნენ უგულვებლყოფილნი, თუ რამდენად ანუხებდნენ ისინი საზოგადოებას [Болотов, 1907 : 24].

ამიტომ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ კერპთაყვანისმცემელთა ტრადიციებისა და რომის სამართლის აბუჩად ამგდები მღვდელი წარმართებს საცხოვრებლიდან გაესახლებინათ.

ამის შემდეგ, ისიც უნდა ითქვას, ვინაიდან რომაული სამართლის მიხედვით ბრალეულად მიჩნეულის თემიდან მოკვეთა ერთი მხრივ თემის უფლებამოსილებას წარმოადგენდა, ხოლო მეორე მხრივ სა-ხელმწიფოს წარმომადგენელს ხელუნიფებოდა, ადვილად შესაძლებელია, მღვდლის საცხოვრებლიდან გაძევება ორში ერთის: ან მთავრის, ანდა თემის განხორციელებულად მივიჩნიოთ.

ამგვარად წარმართების მიერ შვილებისათვის განაჩენის განსაზღვრისას, მშობლების უნებართვოდ ბავშვების ქრისტეს სარწმუნოებაზე მომაცქვეველი ხუცესის საკითხის მთავრის თანდასწრებით არგანხილვა კიდევ ერთი საბუთია იმისათვის, რომ მშობლები ყრმათა განსჯას *patria potestas* ინსტიტუტზე დაყრდნობით აწარმოებენ.

ასეთ მსჯელობას კი იმ დასკვნამდე უნდა მივყავდეთ, რომ მდინარე მტკვრის სათავეში განხორციელებული სამართალწარმოება კოლას ხეობაში მოსახლე წარმართებს უცილობლად რომაული კანონმდებლობის შესაბამისად დაუდგენიათ და აღუსრულებიათ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე მარტვილობაში აღწერილი პერიოდის ნათელსაყოფად საყურადღებოდ გვესახება ის გარემოება, რომ 319 წელს, მას შემდგომ, რაც კონსტანტინე დიდმა მამის მიერ შვილის მოკვლა ჩვეულებრივ მკვლელობას გაუთანაბრა, კოლაელ ყრმათა წარმართი მშობლები, მთავართან, როგორც სა-ხელმწიფოს ოფიციალურ პირთან, შვილებისათვის გადაწყვეტილი სასიკვდილო განაჩენის შესათანხმებლად ველარ მივიდოდნენ.

სწორედ ამის გამო, რამდენადაც თხზულების მიხედვით, ნათელელებული ბავშვების წარმართი მშობლები, საკუთარი შვილებისათვის, პირადი შეხედულებისამებრ გადაწყვეტილ სასიკვდილო განჩინებას მთავრის თანდასწრებით გამოაცხადებენ და მათი ამდაგვარი მოქმედება ხელისუფლების წარმომადგენლისათვის ბუნებრივ მოვლენად აღიქმება, ალბათ არ შეეცდები, თუ ვიტყვი, რომ მშობლების მიერ შვილებისათვის განზრახული სასიკვდილო განაჩენის მთავრის თანდასწრებით დეკლარირება იმას უნდა მიგვანიშნებს, რომ მარტვილობაში მოთხობილი ისტორია, სავარაუდოა 319 წლის კანონის მიღებამდე იყოს განხორციელებული.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, წარმართი მშობლების გადაწყვეტილებას სიკვდილით დასაჯონ შვილები, მთავარი, როგორც ხელისუფლების წარმომადგენელი 319 წლის შემდგომ ეჭვს გარეშეა, სასამართლოში საქმის განუხილველად არ დასთანხმდებოდა, მით უმეტეს მშობლებს ვერ ეტყოდა: „...შვილნი თქუენნი არიან, ჳელმნიფებაჲა გაქუს, უყავთ, რაჲცა გნებაჲს...“

რაკილა, 319 წლის შემდგომ რომის კანონმდებლობის გათვალისწინებით მშობლებს შვილებისათვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანა კანონით აეკრძალათ, ხოლო ნაწარმოების მიხედვით მშობლები უფლებამოსილები არიან მამის უფლების საფუძველზე შვილებს სასიკვდილო განაჩენი თვითვე გამოუტანონ, ამდენად, მარტივობაში ასახული დროის მონაკვეთი ამ მონაცემის მიხედვითაც, შესაძლებელია ასევე 319 წლამდე განისაზღვროს.

კოლაელ ყრმათა მარტივობაში ასახული დროის გამოსავლინებლად ყურადღებას ვამახვილებთ იმ ფაქტზე, რომ თხზულების თანახმად ყრმების ჩაქოლვის პროცესს მთავარი ესწრება.

ვინაიდან მთავარი, როგორც სახელმწიფოს წარმომადგენელი, მშობლების მიერ შვილებისათვის გამოტანილი სასიკვდილო განაჩენის სისრულეში მოყვანის პროცესს 319 წლის შემდგომ ველარ დაესწრებოდა, ამის გათვალისწინებით სადავო არ უნდა იყოს, რომ ნაწარმოებში მონათხრობი 319 წლამდე მომხდარ ამბავს უნდა ასახავდეს.

ზემოთქმულის შესაბამისად სარწმუნო უნდა იყოს, რომ მართლმსაჯულების ამსახველი სიუჟეტის გათვალისწინებით, თხზულებაში გადმოცემული ისტორია 319 წლამდე მომხდარ ამბად ვივარაუდოთ.

ამასთან ერთად, თხზულებაში ასახული პერიოდის დასადგენად, ჩვენი აზრით, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მარტივობაში, რომელიც კოლაელი ყრმების ნათლისღების აღწერისას, ყველა წვრილმანის გათვალისწინებით გვაუნწყებს: თუ როდის მოხდა ნათლობა, რა ადგილას, როგორ ვითარებაში; სრულად გვამცნობს ბავშვების ნათლისღებისას მღვდლის მიერ წარმოქმულ ლოცვას; თვალნათლივ წარმოაჩენს ნათლობისას მდინარე მტკვარში მომდინარე წყლის არსებითად შეცვლას და გაქრისტიანებული ბავშვების თეთრი პერანგებით შემოსვის სავალდებულო ხილული მოქმედების განუხორციელებლობისას, ზედმინევენით წარმოდგენას გვიქმნის ნათლისღების დამსწრეთათვის უჩინარად ყრმების თეთრი პერანგებით ზეციურად შემოსვაზე, დუმს ახალმონათლულთა მირონცხების თაობაზე.

როგორც ცნობილია, ნათლისღების შემდგომ მონათლული ზეციური მირონით უნდა იყოს ცხებული, რათა ეზიაროს ღვთის სასუფეველს.

მარტიროლოგიურ თხზულებაში, რომლის ძირითადი თემა კოლაელ ყრმათა ნათლობაა, ნათლისღების საიდუმლოს აღსრულებისას მირონცხების მოუხსენიებლობა, ჩვენი აზრით, შემთხვევითობას არ უნდა მიეწერებოდეს და გარკვეული კანონზომიერებით უნდა იყოს განპირობებული.

მოგეხსენებათ, რომ ნათლისღება და მირონცხება ახალი აღთქმის ორი ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული საიდუმლოა. ახალმონათლულის მირონცხება ნათლობის შემადგენელი ნაწილი კი არ არის, არამედ მირონცხება არის ახალი აღთქმის სულ სხვა საიდუმლო.

გარდა ამისა, საჭიროდ მიმაჩნია მკითხველის ყურადღება გავამახვილო იმ ფაქტზე, რომ ისევე როგორც ნათლისღების საიდუმლოს, ასევე მირონცხების საიდუმლოსაც თან სდევს ხილული და უხილავი მხარე [Алмзоб, 1884 : 352].

რამდენადაც ღვთისმსახურებისას, ყოველივე საიდუმლო ხილული და უხილავი ფორმით აღესრულება, აქედან გამომდინარე ვფიქრობთ, რომ კოლაელ ყრმათა ნათლისღებისას, განსაკუთრებულ გარემოებათა გამო მირონცხების ვერშესრულების შემთხვევაში, ნაწარმოებში მოკვდავთათვის უხილავად, მირონცხების ზეციურად განხორციელება იქნებოდა ნაუნყები, მსგავსად თხზულების ავტორის მიერ კაცთაგან უხილავად კოლაელ ყრმათა თეთრი ტანსაცმლით შემოსვის უწყებისა.

მაშასადამე, მოთხრობაში ნათლობის საიდუმლოს ხილულ მოქმედებათა დეტალურად აღწერისას მირონცხების საიდუმლოს არმოსხენიება იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ კოლაელი ყრმები ნათლისღებისას მირონცხებულნი არ ყოფილან.

ვფიქრობთ, ყრმათა ნათლისღების ეპიზოდში მირონცხების არასახვა მაშინ, როდესაც მირონცხებით ნათელღებულის ახალშობილ სულზე გადმოდის ღვთის მადლი, საზრდოდ სულისა, განსაკუთრებული ვითარებით უნდა იყოს გამოწვეული.

კოლაელი ყრმების ნათლობისას, მირონცხების საიდუმლოს არშესრულების ასახსნელად საინტერესოა, რომ ქრისტიანობის დასაბამიდან მირონცხების საიდუმლოს აღსრულება მარტოოდენ ეპისკოპოსებს ხელენიფებოდათ.

აქ უნდა შეინიშნოს, რომ ქრისტიანობის თავდაპირველ ხანებში, თუკი ეპისკოპოსი ახორციელებდა ნათლობას, მაშინ ნათლობის საიდუმლოს აღსრულებას თან სდევდა მირონცხების საიდუმლოს

შესრულება, ხოლო ხუცესის მიერ ნათლობის აღსრულების შემთხვევაში მონათლულთა მირონცხება ეპისკოპოსის მიერ სამწყსოს მონახულებამდე გადაიდებოდა.

მარტივობაში მირონცხების საიდუმლოს აღუსრულებლობის ასახსნელად საყურადღებოა, რომ ლაოდიკეის საეკლესიო კრებამდე, ნათლობის განხორციელებისას, ნათლისღებისთანავე მირონცხების საიდუმლოს აღსრულება სავალდებულო არ იყო.

მხოლოდ ლაოდიკეაში შეკრებილმა წმიდა მამებმა, ლაოდიკეის საეკლესიო კრების ლიტურგიკულ დისციპლინარული ხასიათის 48-ე კანონის თანახმად დაადგინეს, რომ ნათლისღებისას მოსანათლი ნათლისღებისთანავე წმიდა მირონით უნდა იყოს მირონცხებული, რათა ეზიაროს ღვთის სასუფეველს [Алмзоб, 1884 : 337; ДПЦ, 1901 : 39].

ლაოდიკეის საეკლესიო კრების გამართვის თარიღს ეკლესიის ისტორიის მკვლევრები 343-381 წლებს შორის ვარაუდობენ [EDR, 1978].

ზემოსხენებულის მიხედვით მარტივობაში მირონცხების ფაქტის არასახვა სავარაუდოა იმ გარემოებით იყოს განპირობებული, რომ ნაწარმოებში ასახული პერიოდისათვის საეკლესიო წესის თანახმად ნათლისღებისას მირონცხების დაუყოვნებლივ შესრულება ჯერ კიდევ არ ყოფილა დაკანონებული და ამდენად კოლაელ ყრმათა მომნათველ ხუცესს მირონცხების უფლება არ ჰქონია.

მაშასადამე ბავშვების ნათლობა იმ დროს მომხდარა, როდესაც ნათლობის საიდუმლო და მირონცხების საიდუმლო ცალ-ცალკე სრულდებოდა და მირონს მარტოოდენ ეპისკოპოსები სცხებდნენ.

ვინაიდან ნათლისღებისას მირონცხების საიდუმლოს სავალდებულო აღსრულება ლაოდიკეის საეკლესიო კრებაზე დადგინდა, წამებაში ასახულ ნათლობის ეპიზოდში მირონცხების აღუსრულებლობის ფაქტის საფუძველზე გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ ნაწარმოებში აღწერილი პერიოდი შესაძლებელია ლაოდიკეის საეკლესიო კრებამდე მომხდარ ამბავს ასახავდეს.

ამრიგად, თხზულებაში მოთხრობილი ნათლისღების ეპიზოდის ანალიზის საფუძველზე ვვარაუდობთ, რომ ნაწარმოებში გადმოცემული ღვთიური მადლით ბავშვების ახალ ადამიანებად გარდაქმნა IV საუკუნეში, უფრო ზუსტად – არა უგვიანეს 381 წლამდე, ლაოდიკეის საეკლესიო კრებაზე ხუცესებისათვის მირონცხების აღსრულების უფლების დალოცვამდე უნდა იყოს განხორციელებული.

მარტივობაში ასახული დროის შესასწავლად მრავლისმეტყველი უნდა იყოს ის გარემოებაც, რომ ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის გულანთებულ ყრმებს, რომლებმაც მთელი თავისი



არსებით შეიყვარეს იესო ქრისტეს რჯული და თავდაუზოგავად იბრძვიან უფლის სახლში შესასვლელად, ქრისტიანული თემის წევრები ეკლესიის კარიბჭეში არ უშვებენ.

არადა საეკლესიო დისციპლინარული წესის შესაბამისად, ყოველი პიროვნება უფლებამოსილია შევიდეს ეკლესიაში, ვინაიდან ქრისტიანული მრწამსის თანახმად ეკლესიისაკენ მიმავალ გზაზე არავითარი შეზღუდვა არ არსებობს, რადგან ყოველი ადამიანი ღვთის ნებით მიდის უფლის სახლში.

ეკლესიაში ბავშვების არშეშვების ფაქტი მით უმეტეს გაუგებარია, თუ გავითვალისწინებთ რომ თვით სიტყვა ეკლესია მოწოდებას, ძახილს ნიშნავს და ამდენად ადამიანთა ხსნისათვის დედამიწაზე დაარსებული წმიდა ეკლესია ყოველთვის მოუწოდებდა და მოუწოდებს განურჩევლად ყველას, რათა ღვთიური მადლით აღავსოს ცოდვით დანთქმული კაცობრიობა.

ყრმებისათვის, ეკლესიაში შესვლის უფლებაზე უარის თქმის ასახსნელად საინტერესოა, რომ ქრისტიანები ბავშვებს ეკლესიაში არშეშვების მიზეზს შემდეგნაირად განუმარტავენ: „...თქვენ შვილნი ხართ მეკერპეთანი და არა ჯერ-არს შემოსლვაჲ თქუენი სახლსა ღმრთისასა...“.

ციტირებული წინადადებიდან ნათელია, რომ ქრისტიანთა ერთსულოვანი გადანყვეტილება ყრმების ეკლესიაში არშეშვების თაობაზე ბავშვების წარმართული ოჯახებიდან წარმომავლობას განუპირობებია.

თავისთავად ცხადია ქრისტიანული რელიგიის პროზელიტური ბუნებიდან გამომდინარე ქრისტეს მრწამსის მიმდევართათვის, გაქრისტიანების მოსურნე ყრმების კერპთაყვანისმცემელთა ოჯახიშვილობა, არავითარი საბაბი არ უნდა ყოფილიყო ეკლესიაში შესვლის მსურველთა უფლის სახლში არშესაშვებად.

მოთხრობაში აღწერილი მოუნათლავი ყრმების ეკლესიის კარიბჭეში არშეშვების ეპიზოდიდან ჩვენს ყურადღებას იქცევს ეკლესიის მრევლისათვის არადაამახასიათებელი კარჩაკეტილობა, ქრისტიანთათვის ჩვეული მქადაგებლობისადმი სწრაფვის სანი-ნაალმდეგოდ.

მარტვილობის მიხედვით ბავშვები უარის მიუხედავად შემდგომშიც მრავალჯერ შეეცდებიან ეკლესიაში შესვლას, მაგრამ ქრისტიანები წინააღმდეგობას უწევენ მათ სურვილს.

ყოველივე ამის შემდგომ ყრმები ძალის გამოყენებით შეეცდებიან ეკლესიაში შეღწევას, მაგრამ ქრისტიანები არც ამჯერად შეუშვებენ მათ უფლის სახლში. თუმც ამ შემთხვევაში ეკლესიის წევრები, ბავშვების ეკლესიაში შესვლის დაუოკებელი სურვილიდან გამომდინარე, კოლაელ ყრმებს ურჩევენ: „...უკუეთუ გნებავს შემოსლვაჲ

ჩუენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე და ნათელილეთ სახელისა მიმართ მისისა, და ეზიარენით საიდუმლოთა მისთა და შეგუერთენით ქრისტიანეთაჲ...“.

დამონმებული მოწოდებიდან ირკვევა, ვინაიდან ყრმებს ნათლის-ღების შემთხვევაში დაუყოვნებლივ დაუშვებენ ეკლესიაში, მაშასადამე თხზულებაში ასახულია პერიოდი, როდესაც ქრისტიანები გარკვეული მიზეზის გამო ეკლესიაში მოუნათლავთ არ უშვებდნენ.

ეკლესიის კარიბჭეში მოუნათლავთა არშეშვების ფაქტები ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად აღიარებამდე, ქრისტიანული კულტმსახურების ნებადართველობის პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი, როდესაც ქრისტიანობის თავდაპირველ ხანებში წარმართები ამხედრებულები იყვნენ მაცხოვრის მოძღვრების წინააღმდეგ და ამიტომ ეკლესიის ინტერესებიდან გამომდინარე, კერპთაყვანისმცემლებისაგან თავდაცვის მიზნით, ქრისტიანები განსაკუთრებულ შემთხვევებში, წარმართებს არ უშვებდნენ ეკლესიაში.

იმ დროს, ქრისტიანული რელიგიის ნებადართველობის ხანაში ქრისტეს მტრები თავს ესხმოდნენ ქრისტიანულ სწავლებას, ისინი სოფისტიკის მეშვეობით ცდილობდნენ გაენადგურებინათ ახალი მოძღვრების საფუძვლები და მთელი სითავხედით და კადნიერებით დასცინოდნენ უფლის მიმდევრებს თანამედროვეთა თვალში.

ქრისტიანები არაერთხელ ყოფილად მოწმენი, თუ წამების შიშით ეკლესიის წევრები როგორ სტოვებდნენ ქრისტეს და მიჰქონდათ მსხვერპლი კერპებთან.

იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც წინასწარი გაცემის მიზნით შედიოდნენ ეკლესიაში, რათა მორწმუნეთა რწმენა შეერყიათ.

ასეთ ვითარებაში ქრისტიანთა რიგებში ვინმეს მიღება მოითხოვდა განსაკუთრებულ დაკვირვებულობას და შორსმჭვრეტელობას.

როდესაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, მაშინ მღვდელმსახურებს გაუჩნდათ ახალი საზრუნავი, ეზრუნათ ეკლესიის სინმინდეზე, ვინაიდან ამ დროს ადვილად მოიძებნებოდნენ ადამიანები, რომლებიც მზად იყვნენ მიეღოთ ქრისტიანობა მხოლოდ იმიტომ, რომ ქრისტიანები უფრო მეტი პრივილეგიებით სარგებლობდნენ ვიდრე წარმართები.

ერთი სიტყვით, ყოველივე ზემოთ ნათქვამის მიხედვით ნათელია, რომ ქრისტიანობის თავდაპირველ ხანებში წარმართთა ამხედრებამ ახალი ხსნის სწავლების წინააღმდეგ ხელი შეუწყო კათაკმეველობის ინსტიტუტის ჩამოყალიბებასა და დამკვიდრებას. კათაკმეველი ეწოდება პიროვნებას, რომლისთვისაც ღიაა ხსნისაკენ მიმავალი ეკლესიის კარები, რათა მოემზადოს ქრისტიანული

სარწმუნოების მისაღებად, მხოლოდ ევქარისტის შესრულების დროს მღვდელმსახურის მონოდებაზე „კათაკმეველნო განვედით“ კათაკმეველებმა უნდა დასტოვონ ტაძარი.

კათაკმეველთა წოდება, როგორც ირკვევა ჩნდება არაუგვიანეს მეორე საუკუნის პირველი ნახევრისა. კათაკმეველები იხსენიებიან ჯერ კიდევ წამებულ იუსტინესთან, რომელიც აღესრულა 167 წლის ახლო ხანებში, შემდგომ ტერტულიანთან. ხანი რომ გამოხდა, საკუთრივ V საუკუნის დასასრულისათვის კათაკმეველობის ინსტიტუტი ფაქტიურად გაუქმდა. მიუხედავად ამისა ეკლესია შემდგომშიც, ძალზე იშვიათად მაგრამ მაინც მიმართავს ხოლმე კათაკმეველობის ინსტიტუტს.

ასე რომ, გარკვეულ პერიოდში, კერძოდ: ქრისტიანული რელიგიის ნებადაურთველობისა და ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად აღიარების თავდაპირველ ხანებში კათაკმეველობა აუცილებელი იყო ყოველი პიროვნებისთვის, ვინც კი დააპირებდა გაქრისტიანებას. თუმცაღა იყო შემთხვევები, როდესაც ნათლისღების მსურველს წინასწარი მომზადების გარეშე ნათლავდნენ. ასეთი ვითარება დასაშვები იყო იმ შემთხვევაში თუკი სულის გადარჩენის მიზნით დაუყოვნებლივ ნათლავდნენ მომამარეობის დროს, ნათლისღების სურვილის განცხადებისთანავე, ქრისტეს სჯულზე მოქცევის მოწადინების გულწრფელობაში დარწმუნებისას, რათა მორწმუნის სული არ წაწყმედილიყო.

აქვე იმის აღნიშვნაც გვმართებს, რომ ნათლისღების სურვილის განცხადებისთანავე, წინასწარი მომზადების გარეშე ნათლობის შემთხვევები განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის ნებადაურთველობის პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი [Доліцко, 1849 : 418-427; Алмазов, 1884 : 54-66].

როგორც გავერკვიეთ, იმ დროს, როდესაც ქრისტიანები ეკლესიის უსაფრთხოების მიზნით თავს ნებას აძლევდნენ, მოუნათლავი ეკლესიაში არ შეეშვათ, მაშინ გაქრისტიანების მსურველნი ნათლობისათვის წინასწარი მომზადების პირობით დაიშვებოდნენ ეკლესიის კარიბჭეში.

საინტერესო ის არის, რომ მარტვილობის მიხედვით, ეკლესიაში მოუნათლავთა არ შეშვება კოლაელი ყრმების მონათვლამდე, წარმართთა და ქრისტიანთა მშვიდობიანი თანაცხოვრების პერიოდში დასტურდება. ასეთ ვითარებაში, მთელი გულით უფალს მინდობილი ყრმების ეკლესიაში არშეშვების გადანყვეტილება ორად ორი მიზეზით შეიძლება ყოფილიყო განპირობებული: ერთის მხრივ, იმის გამო, რომ ბავშვების სახით ეკლესიის სამწყსოს მავნე ანდა მერყევი წევრები არ შერეოდნენ, მეორეს მხრივ კი, იმის გამო, რომ

ქრისტიანებს კერპთაყვანისმცემელთა ოჯახიშვილების ეკლესიაში შეშვებით წარმართები არ წაექეზებიანთ ისეთი მოქმედებისათვის, რასაც მოჰყვებოდა ქრისტიანთა დევნა.

მარტვილობაში აღწერილი დროისათვის ქრისტიანები წარმართების მხრიდან მოსალოდნელი საფრთხის თავიდან აცილებაზე რომ ზრუნავდნენ, ამ მოსაზრებას უნდა ადასტურებდეს თხზულებაში მოთხრობილი წარმართთა შიშით ყმაწვილების ღამით ნათლობის ფაქტი და ის გარემოება, რომ ნათლობის შემდგომ ნათელღებულ ყრმებს ქრისტიანები თავიანთთან შეიფარებენ.

თქმა არ უნდა, რადგან თვით ქრისტიანები შესთავაზებენ ბავშვებს ნათლობის მეშვეობით განიწმინდონ ადამისეული ცოდვებისაგან, ხოლო ნათლისღებაზე კოლაელი ყრმების თანხმობის განცხადებისთანავე, მღვდელი დაუყოვნებლივ ნათლავს ბავშვებს, ცხადია, ასეთ ვითარებაში, კოლაელი ყრმების წარმართული ოჯახებიდან წარმომავლობის გამო, ნათლობისათვის წინასწარი მომზადების პირობითაც კი ეკლესიის კარიბჭეში არშეშვების ფაქტი იმას უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ქრისტიანები კერპთაყვანისმცემელთა ოჯახიშვილებს იმიტომ არ უშვებენ ეკლესიაში, რათა წარმართები არ აემხედრებიანთ და ქრისტიანთა დევნა არ გამოეწვიათ.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ, მოთხრობაში დროის ის მონაკვეთია მოცემული, როდესაც ეკლესიაში წარმართების შეშვება ქრისტიანთა მხრიდან განსაკუთრებულ წინდახედულობასა და სიფრთხილეს მოითხოვდა. ამისთანა პერიოდი კი იმ დროს შეესაბამებოდა, როდესაც ქრისტიანული რელიგიის ნებადაურთველობის ხანაში, უფლის მიმდევრები კანონის მფარველობას მოკლებულები იყვნენ.

ეს რომ მართლაც ასეა, და ნაწარმოებში ასახული მოვლენები იმ პერიოდს უნდა მიესადაგებოდეს, როდესაც ქრისტიანები არალეგალურად არსებობდნენ, ამაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ უფლის მიმდევარნი არაფერს არ მოიმოქმედებენ იმისათვის, რათა ხელი-სუფლების წარმომადგენელი აიძულონ კანონის შესაბამისად ქრისტიანთა ინტერესებიც გაითვალისწინოს.

ასეთ პირობებში, წარმართული ოჯახიშვილობის გამო, კოლაელი ყრმების ეკლესიაში არშეშვებისას, ყმაწვილების მიერ ნათლისღებაზე თანხმობის განცხადებისთანავე, ნათლობისათვის წინასწარი მომზადების გარეშე, ბავშვების დაუყოვნებლივ ნათლობის ფაქტი, რალა თქმა უნდა, იმას მოწმობს, რომ ხუცესს ყრმები მათი სულების გადარჩენის მიზნით მოუნათლავს.

აქვე ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ მორწმუნის სულის გადარჩენის მიზნით ნათლობა უმთავრესად ქრისტიანული რელიგიის ნებადაურთველობის პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი.

მაშასადამე, მდინარე მტკვრის სათავეში ქრისტიანული კულტურის მსახურების თავისუფლად აღსრულებისას, კერპთაყვანისმცემელთა მხრივ მოსალოდნელი საფრთხის თავიდან აცილების მიზნით, წარმართული ოჯახებიდან წარმომავლობის საბაბით, ეკლესიის კარბჭეში მოუნათლავთა არშეშვების ფაქტის დადასტურების საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ მოთხრობაში კანონს გარეშე მყოფი ქრისტიანებისათვის დამახასიათებელი სიტუაცია უნდა იყოს აღწერილი, რომელიც 313 წელს მილანის ედიქტით ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებამდე პერიოდისათვის იყო ნიშანდობლივი და ამდენად თხზულებაში აღწერილი ამბავი, შესაძლებელია, 313 წლის მილანის ბრძანებულების გამოქვეყნებამდე მომხდარ მოვლენად მივიჩნიოთ.

ყოველივე თქმულის შემდგომ, ნაწარმოებში ასახული პერიოდის განსაზღვრის მიზნით ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ კოლაელი ყრმების მიერ ნათლისღებაზე თანხმობის განცხადებისთანავე, ნათლობისათვის წინასწარი მომზადების გარეშე ბავშვების დაუყოვნებლივ განათვლიდან დაახლოებით ათიოდე დღის შემდგომ გაქრისტიანებული ყრმების სიკვდილით დასჯას მთავარი ესწრება.

ღვთისმოსავი ბავშვების სიკვდილით დასჯაზე მთავრის დასწრების ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ მარტიროლოგიურ ნაწარმოებში 313 წელს მილანის ედიქტის საქვეყნოდ გამოცხადებამდე მომხდარი ისტორია შეიძლება იყოს ასახული.

საქმე ისაა, რომ მას შემდგომ, რაც 313 წელს ქრისტიანული სარწმუნოება სრულუფლებიან რელიგიად იქნა აღიარებული და მილანის ედიქტის საფუძველზე გაქრისტიანებისათვის აღარავინ აღარ უნდა ყოფილიყო დევნილი, ესე იგი ქრისტიანობის გამო არავინ აღარ უნდა გასამართლებულიყო, არავინ აღარ უნდა ეწამებინათ და აღარავინ არ უნდა მოეკლათ, ნათელღებული ბავშვების სამაგალითოდ სიკვდილით დასჯას, მით უმეტეს იმ მოტივით, რათა ყრმებს სხვებმა არ მიბაძონ და არ გაქრისტიანდნენ, მთავარი, როგორც სახელმწიფოს წარმომადგენელი, არავითარ შემთხვევაში არ დაესწრებოდა.

როდესაც, მდინარე მტკვრის სათავეში მომხდარ ამბავთან დაკავშირებით, ქრისტიანული რელიგიის ნებადართულ სარწმუნოებად გამოცხადების ედიქტს ვიმოწმებთ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ორი ავგუსტის, კონსტანტინე დიდის და ლიცინიუსის 313 წლის მილანის ბრძანებულება რომის იმპერიის ყოველი ქვეშევრდომისათვის სავალდებულო იყო.

ნათქვამის გათვალისწინებით, რამდენადაც ნაწარმოების მიხედვით, მთავარი ესწრება კოლაელ ყრმათათვის გამოტანილი

სასიკვდილო განაჩენის აღსრულებას, ამდენად, ნათელებული ბავშვების ჩაქოლების პროცესზე მთავრის დასწრების ფაქტის საფუძველზე გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ მოთხრობაში შესაძლებელია 313 წლამდე მომხდარი ამბავი იყოს აღწერილი.

ამავდროულად ნაწარმოებში აღწერილი პერიოდის არქაულობაზე უნდა მეტყველებდეს თხზულებაში ჩაწერილი ინფორმაცია: „...და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ მსახური, და უმცროხსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური...“, რომელიც მარტვილობაში ასახული დროის დამახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ, ისევე როგორც, მოთხრობაში აღწერილი წარმართთა შიშით კოლაელ ყრმათა ღამით ნათლობისა და ნათლისღების შემდგომ ქრისტიანთა მიერ მონათლული ბავშვების თავიანთთან შეფარების ფაქტები ასევე ქრისტიანთა ადრეული ხანისათვის უნდა იყოს დამახასიათებელი.

ვინაიდან, ჩვენი ვარაუდით, თხზულებაში ასახული დრო 313 წლის მილანის ედიქტის გამოცხადებამდე პერიოდს უნდა ასახავდეს, ამდენად საინტერესოა თვალი გავადევნოთ, თუ როგორ დამოკიდებულება იყო ქრისტიანთა მიმართ რომის იმპერიის სივრცეში მილანის ბრძანებულებამდე.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ რომის იმპერიაში ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად აღიარებამდე, მაცხოვრის მიმდევართა დევნა არ ყოფილა სახალხო ნადირობა ქრისტიანებზე და არც ყოველ გამგელეს შეეძლო გაეკეთებინა ის, რაც მას მოესურვებოდა.

პირიქით, რომის სისხლის სამართლის წესების თანახმად, ქრისტიანთა წინააღმდეგ მოქმედებას განსაზღვრავდა სასამართლო განაჩენი, რომელიც კანონიერების ფარგლებში ხორციელდებოდა.

ამ დროს უპირველესი და უმთავრესი ცოდვა, რაშიაც რომის ხელისუფლების წარმომადგენლები ბრალს დებდნენ ქრისტიანებს, რელიგიურ დანაშაულში მდგომარეობდა, ვინაიდან ქრისტიანები წარმართულ ღვთაებებს მსხვერპლს არ სწირავდნენ.

რომის კანონების შესაბამისად, წარმართული ღმერთებისადმი მსხვერპლშენიშვნის უარყოფით ქრისტიანები უგულვებელყოფდნენ სახელმწიფო ხელისუფლებას.

ამგვარად, ქრისტიანების მიერ ხელისუფლების უზენაესობის უარყოფით რელიგიური დანაშაული გადაიზრდებოდა სახელმწიფო დანაშაულში.

ასეთი დანაშაულისათვის, დამნაშავეს ან სიკვდილით სჯიდნენ ან ქვეყნიდან განდევნიდნენ.

აღსანიშნავია, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებამდე, ქრისტიანებს უმთავრესად მაშინ სჯიდნენ, როდესაც ისინი სახელმწიფოს კანონებს უგულვებელყოფდნენ, ხოლო როცა მათი იგნორირება შეიძლებოდა, ყურადღებასაც არ აქცევდნენ [Болотов, 1907 : 10-44].

ნაწარმოებში ასახული პერიოდის გასარკვევად საყურადღებოდ მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ მარტივილობაში მოთხრობილის მიხედვით, მშობლების უნებართოდ ბავშვების მომნათლავი მღვდლის საცხოვრებლიდან გამგდები და გაქრისტიანებისათვის, საკუთარი შვილების ჩამქოლავი წარმართები ეკლესიის წინააღმდეგ არ ილაშქრებენ.

სრულიად ბუნებრივია ვიფიქროთ, მშობლების დაუკითხავად, ბავშვების ქრისტეს რჯულზე მოქცევით განრისხებული კერპთაყვანისმცემლები ეკლესიის წინააღმდეგ რომ გამოსულიყვნენ, ქრისტიანულ პოზიციაზე მყოფი მარტიროლოგი წარმართების ნამოქმედარს მოთხრობაში აუცილებლად აღნიშნავდა.

ამრიგად, როგორც ნაწარმოებიდან ჩანს, მღვდლის საცხოვრებლიდან გამძევებული და საკუთარი შვილების უმოწყალოდ ჩამქოლავი კერპთაყვანისმცემლები ეკლესიას სავსებით არ ეხებიან.

მოთხრობაში აღწერილი დროის მონაკვეთის წარმოსაჩენად მნიშვნელოვნად გვესახება ისიც, რომ მილანის ედიქტამდე რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანების მდგომარეობას განაპირობებდა დიოკლეტიანეს მიერ 303 წლის 24 თებერვალს გამოცემული ედიქტი, რომლის თანახმად ქრისტიანები კანონგარეშედ გამოცხადდნენ და ქრისტიანული ღვთისმსახურება აიკრძალა.

დიოკლეტიანეს ედიქტის თანახმად ეკლესიები და ის კერძო სახლები, სადაც ქრისტიანები იკრიბებოდნენ უნდა დანგრეულიყო, ქრისტიანთა საკულტო წიგნები საჯაროდ უნდა დაენვათ [Baynes, 1965 : 665; Свенцицкая, 1989 : 174].

ამდენად, ყოველივე თქმული ნათლად წარმოაჩენს, ნამებაში აღწერილი გაქრისტიანების მოსურნე ყრმების ნათლისღება მღვდელს დიოკლეტიანეს ედიქტის მოქმედების პერიოდში 303 წლიდან 313 წლამდე რომ აღესრულებინა, მაშინ ნაწარმოებში დიოკლეტიანეს ბრძანებულებით განპირობებული წარმართთა და ქრისტიანთა დაუნდობელი დაპირისპირება იქნებოდა ასახული, როდესაც მშობლების დაუკითხავად ყრმათა მომნათლავი მღვდლის საცხოვრებლიდან გამძევებული და გაქრისტიანებისათვის შვილების წარმოუდგენელი სისასტიკით დამხოცველი კერპთაყვანისმცემლები უპირველეს ყოვლისა ეკლესიას დაარბევდნენ.

რამდენადაც თხზულებაში მონათხრობის მიხედვით ქრისტიანებზე განრისხებული წარმართები, მხოლოდ კანონმდებლობის გათვალისწინებით, კონკრეტულ დანაშაულში მხილებულ ქრისტიანებს სჯიან და ეკლესიას არ არბევენ, ამდენად ვფიქრობთ, შესაძლებელია მარტვილობაში დიოკლეტიანეს ედიქტით ქრისტიანთა დევნის დაწყებამდე პერიოდი იყოს ასახული.

საქმე ისაა, რომ იმპერატორ გალიენუსის 260 წლის ტოლერანტული ედიქტის თანახმად კულტმსახურების ადგილები ხელშეუვალად იქნა აღიარებული და ამდენად ღვთისმსახურების მიზნით, უკლებლივ ყველა შეკრება, რომელიც გაცხადებული იყო და არ იყო საიდუმლო თავყრილობა, სრულიად ხელშეუხებელი გახდა.

ამ პერიოდში, ტოლერანტული ედიქტის შესაბამისად ქრისტიანებსაც მიეცათ თავისუფალი საკულტო შეკრების უფლება და ეკლესიის მსახურნი შეუზღუდავად აღასრულებდნენ ღვთისმსახურებას.

გალიენუსის ტოლერანტული ედიქტის საფუძველზე დაკანონდა ქრისტიანების უფლება ეკლესიაზე, თუმც ეს არ ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა გაუთანაბრდა რომელიმე სხვა რელიგიას.

ამ დროისათვის ქრისტიანული სარწმუნოება ნებადართული რელიგია არ გამხდარა, თუმც ამ ოთხი ათეული წლის განმავლობაში, ევსები კესარიელის თქმით, ქრისტიანებს ყველანაირი შესაძლებლობა ღჭონდათ ექადაგათ თავიანთი სარწმუნოება.

ცნობილია, რომ ტოლერანტული ედიქტი ქრისტიანების მიმართ ოთხი ათწლეულის მანძილზე მოქმედებდა და ეს იყო ეკლესიათა მშვიდობისმყოფელი პერიოდი [Pietri, 1995 : 169-172; Болотов, 1907 : 28, 133-143].

ვინაიდან მარტვილობაში დროის ის პერიოდია ასახული, როდესაც ქრისტიანები შეწყნარებულნი ყოფილან, ხოლო უფლის მიმდევართა მიერ სახელმწიფო კანონების უგულვებელყოფის შემთხვევაში მოსახლეობა ქრისტიანების წინააღმდეგ, ხელისუფლებასთან შეთანხმებით, ქვეყნის სამართლებრივი ნორმების გათვალისწინებით მოქმედებდა, ამდენად, ვფიქრობთ, გაქრისტიანებისათვის საკუთარი შვილების უმოწყალოდ ჩამქოლავი წარმართების მხრივ ეკლესიის ხელშეუვალობა ქვეყნის კანონმდებლობით უნდა იყოს განპირობებული.

როგორც ეტყობა, გაქრისტიანებისათვის, საკუთარი შვილების უმოწყალოდ ჩამქოლავი წარმართები ეკლესიას იმიტომ არ არბევენ, რომ მარტვილობაში ასახული პერიოდისათვის, იმპერატორ გალიენუსის 260 წლის ედიქტით, საკულტო შეკრების ადგილები ხელშეუხებლობით სარგებლობდა.



ამრიგად, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ წამებაში დროის ის მონაკვეთია აღწერილი, როდესაც არაღეგალურად მცხოვრები ქრისტიანები შეწყნარებულნი ყოფილან და იმავდროულად მათი საკულტო შეკრების ადგილი, ეკლესია, ქვეყნის კანონმდებლობით ხელშეუვალი იყო.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, კერპთაყვანისმცემელთა მხრივ ქვეყნის მართლმსაჯულების შესაბამისად ქრისტიანთა სიკვდილით დასჯისას, უფლის მიმდევართა საკულტო შეკრების ადგილის ხელშეუხებლობა გვაფიქრებინებს, რომ ნაწარმოებში გალიენუსის მიერ 260 წლის ედიქტით გამოცხადებული ეკლესიათა მშვიდობისმყოფელი პერიოდი უნდა იყოს გადმოცემული.

ამნაირად, მარტვილობაში მოთხრობილიდან გამომდინარე, ქრისტიანებზე წარმართების ამხედრებისას ეკლესიის ხელშეუვალობის ფაქტი, იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ თხზულებაში გადმოცემული ისტორია სავარაუდოა დიოკლეტიანეს მიერ 303 წელს ქრისტიანთა დევნის დაწყებამდე პერიოდის ამსახველი იყოს.

მაშასადამე, სადავო არ უნდა იყოს, რომ თხზულებაში ასახული დროის მონაკვეთი გალიენუსის 260 წლის ედიქტით განპირობებულ ეკლესიის მშვიდობისმყოფელ პერიოდს მოიცავდეს და ამდენად ნაწარმოებში აღწერილი ამბავი, ჩვენის აზრით, შესაძლებელია 260 წლიდან 303 წლამდე განისაზღვროს.

მარტვილობაში მოთხრობილი პერიოდისათვის იბერიის სამეფოში ქრისტიანობის გავრცელების წარმოსაჩენად მნიშვნელოვნად გვესახება საქართველოში ქრისტიანული ტრადიციის არსებობის თაობაზე აბო თბილელის წამებაში დადასტურებული იოანე საბანის ძის ინფორმაცია: „... რომელნი ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეისლა შჯულდებულ ყოფილ არიან წმიდათა მალლითა ნათლის-ლებითა...“.

აბოს მარტვილობა დაწერილია 786-790 წლებში და თუ ქართველთა შორის ქრისტიანობის გავრცელების თაობაზე ავტორის ცნობას ვავითვალისწინებთ, ირკვევა რომ 286-290 წლებში და უფრო ადრეც ქართულ სამყაროში ქრისტეს მიმდევრები არსებობდნენ [კეკელიძე, 1960 : 129-130].

ამასთან ერთად, ნაწარმოებში აღწერილი ეპოქისათვის, იბერიაში ქრისტეს მიმდევართა მდგომარეობის ცხადად წარმოსადგენად, საყურადღებო უნდა იყოს ქართულ სამყაროში, ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად აღიარების მიზნით, ქართველთა მეფის, ქრისტეს რჯულზე მოსაქცევად მოღვაწე წმიდა ნინოს ერთგული მოწაფის, სიდონიას გადმოცემა: „... და იყო დღესა ერთსა ზაფხულისასა, თუესა ივლისსა ოცსა, დღესა შაბათსა,

განვიდა მეფე ნადირობად მუხრანით-კერძო, და მოუჭდა 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. ან ესე არს განზრახვა ჩემი, რათა ბოროტად მოვსრნეთ ყოველნი მოსაგნი ჯუარცმულისანი და უმეტეს შეუდგეთ მსახურებასა ღმერთთა მათ მპყრობელთა ქართლისათა; ვამხილოთ ნანას, ცოლსა ჩემსა, შენანება და დატეობა სჯულსა ჯუარცმულისასა, და თუ არა მერჩდეს, დავივინყო სიყუარული მისი და სხუათავე თანა წარვწყმიდო იგიცა'. და დაუმტკიცეს განზრახვა მისი თანამზრახველთა მათ, რამეთუ მჭურ-ვალედ იყვნეს იგინი საქმესა ამას, და ნებვიდა პირველითგან და ვერ იკადრებდეს გაცხადებად...“ [ლეონტი მროველი, 1955 : 108-109].

იბერიის სამეფოში უფლის მიმდევართა გააქტიურებით შემფოთებული მირიან მეფის მიერ თავისი ოთხი ქვეშევრდომისადმი ნათქვამთან დაკავშირებით იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხელქვეითებთან მოთათბირებამდე, მისი უდიდებულესობა იხსენებს თუჯ რა დიდი რუღუნებით ემსახურებოდა კერპებს და კერპებისადმი მსახურებისას „... მახვლითა მოწყუედასა ყოველთა ქრისტიანეთასა...“ მაშინ ნათელი გახდება, რომ წმიდა ნინოს ქადაგების შემდგომ ქრისტიანული სარწმუნოებით დაინტერესებული მეფის მიერ გახსენებული ამბავი „... მახვლითა მოწყუედასა ყოველთა ქრისტიანეთასა...“ იბერიის სამეფოში წმიდა ნინოს მობრძანებამდე, მირიან მეფის თაოსნობით ქრისტიანთა დევნა შევიწროებაზე უნდა მეტყველებდეს.

ამგვარად, განხილული მასალის საფუძველზე ირკვევა, რომ იბერიაში წმიდა ნინოს მოსვლამდე, ქრისტიანობა ქართველთა შორის გავრცელებული ყოფილა და იმ დროს უფლის მიმდევარი იმდენად ძლიერ ძალას წარმოადგენდნენ, რომ ხელისუფლებას საჭიროდ მიუჩნევია მათზე მახვილი აღემართა.

მაშასადამე, ყოველივე ზემონათქვამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ იოანე საბანის ძის „აბო თბილელის წამებაში“ და ლეონტი მროველის „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევაში“ შემონახული ცნობების თანახმად კოლაელ ყრმათა მარტვილობაში ასახული პერიოდისათვის იბერიის სამეფოში ქრისტიანობა გავრცელებული ყოფილა.

დასასრულ ლიტერატურულ ძეგლში წარმოჩენილი კონფესიონალური სიტუაციისა და სამართლებრივი ნორმების გათვალისწინებით მოთხრობაში მოცემული დროის განსაზღვრის თაობაზე დავასკვნით: მარტილობაში გალიენუსის 260 წლის ედიქტით განპირობებული ეკლესიის მშვიდობისმყოფელი პერიოდი უნდა იყოს აღწერილი და ამდენად თხზულებაში მოთხრობილი ისტორია, ჩვენი აზრით, სავარაუდოა, 260 წლის ტოლერანტული ბრძანებულების შემდგომ, დიოკლეთიანეს 303 წლის ედიქტით ქრისტიანთა დევნის გამოცხადებამდე მომხდარ ამბავს ასახავდეს.

ნაწარმოებში აღწერილი ეპოქის განსაზღვრის შემდეგ მარტილობის დაწერის დროა გამოსარკვევი.

საინტერესოა, რომ თხზულების შექმნის პერიოდის შესწავლისას მეცნიერთა უმრავლესობამ განსაკუთრებული ყურადღება მოთხრობის ტერმინოლოგიაზე გაამახვილა.

კოლაელ ყრმათა წამების დაწერის დროის განსაზღვრისას ნ. მარის ვარაუდით მარტილობაში მოხსენიებული ნათლობის ლოცვა სახელწოდებით „ჟამობაჲ“ თხზულების ენის არქაულობაზე მიგვანიშნებს და ნაწარმოების სიძველის დასტურად უნდა მივიჩნიოთ [Mapp, 1903 : 54].

ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით მოთხრობის ტერმინოლოგიით ძეგლის სიძველე არანაირად არ დამტკიცდება, ვინაიდან კოლაელ ყრმათა წამებაში დაბის აღსანიშნავად ყოველთვის სიტყვა „სოფელი“ გამოიყენება, ხოლო, რადგანაც „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობით IX საუკუნეზე უწინარესად არ იხმარებოდა, ამდენად, მკვლევრის აზრით, ნაწარმოები ამ სახით, როგორადაც მან ჩვენამდის მოაღწია, დაახლოებით IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი [ჯავახიშვილი, 1921 : 36-37].

მარტილობაში მოხსენიებული ტერმინი „სოფელი“ კ. კეკელიძის დაკვირვებითაც ხევზე მცირე ადმინისტრაციული ერთეულის დაბის, აღმნიშვნელად უნდა მივიჩნიოთ [კეკელიძე, 1923 : 564].

თხზულებაში ცნება „სოფელი“ პ. ინგოროყვას თვალსაზრისითაც ასევე დაბას უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მკვლევარი არ იზიარებს შეხედულებას, რომ სიტყვა „სოფლის“ მიხედვით მარტილობის თარიღი IX საუკუნით განისაზღვროს, ვინაიდან ტერმინი სოფელი ორმაგი მნიშვნელობით, როგორც ზოგადად ქვეყნის, ისე დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტის აღმნიშვნელად ჯერ კიდევ „ხანმეტობის“ დროის ტექსტებშია დადასტურებული, რომელიც V-VI საუკუნეებით თარიღდება [ინგოროყვა, 1939 № 4 : 135; 1954 : 503].

როგორც დავინახეთ, მიუხედავად იმისა რომ სიტყვა „სოფელი“ სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებული მნიშვნელობით იხმარებოდა, ნაწარმოების მკვლევართა თვალსაზრისით „სოფელი“ ერთხმად დაბის აღმნიშვნელ ცნებად იქნა მიჩნეული, თუმც არც ერთი მეცნიერი არ განმარტავს, თუ რატომ უნდა აღნიშნავდეს ტერმინი „სოფელი“ მარტივობაში დაბას და არა ქვეყანას.

ლიტერატურულ ქმნილებაში მოთხრობილის საფუძველზე „... და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ მსახური, და უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური...“ ვფიქრობთ, რომ მარტივოლოგი მღვდელს „...რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ ...“ დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტის ხუცესად ვერ წარმოგვიდგენდა, რადგანაც დასახლება, სადაც მოქმედება მიმდინარეობს, უმთავრესად წარმართული იყო და ამდენად შეუძლებლად გვესახება წამების ავტორს დაბის ტიპის კერპთაყვანისმცემელთა განსახლების ადგილში მოღვაწე, მცირერიცხოვან ქრისტიანთა სულიერი მოძღვარი ამგვარი დასახლების ხუცესად მოეხსენიებინა.

მარტივობაში, 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, რომელნიც მივლინებით იგზავნებოდნენ საეპისკოპოსოს ფარგლებში არსებულ ეკლესიებში [Болотов, 1913 : 169, 202].

ცნობილია, რომ ხუცესის ხარისხი ქრისტიანობის თავდაპირველი პერიოდიდან მოყოლებული არჩევითი იყო. ხუცესად, საეპისკოპოსოს ანუ საეკლესიო ოლქის მასშტაბით, სასულიერო პირთა შორის პირადი თვისებებით გამორჩეულ ღვთისმსახურს ირჩევდნენ.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მღვდელმსახურთა შორის პიროვნული ღირსების მიხედვით ხუცესად არჩევა კათედრალურ ეკლესიაში ხდებოდა [Болотов, 1913 : 169].

ამიტომ ხუცესი საეკლესიო ოლქის ანუ გარკვეული ეპარქიის ფარგლებში არსებულ ეკლესიებში მოღვაწე მოძღვართაგან უნდა აერჩიათ და ხუცესად არჩეული საეპისკოპოსოს მასშტაბის მოღვაწედ ითვლებოდა.

ყოველივე ზემოხსენებულის მიხედვით არაფერია იმაში მოულოდნელი, რომ ნაწარმოების ავტორი, მღვდელს „...რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ ...“ წარმართების დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტის სულიერ მოძღვრად ვერ მოიხსენიებდა, მაგრამ საეკლესიო ოლქის ხუცესად მოიხსენიებდა, საეპისკოპოში შექმნილი კონფესიონალური მდგომარეობისდა მიუხედავად.

მაშასადამე, მარტვილობაში კოლაელი ყრმების მომნათლავი მღვდლის სოფლის ხუცესად მოხსენიება, მიგვანიშნებს, რომ თხზულებაში საეკლესიო ოლქის ანუ ქვეყნის მასშტაბით ხუცესად არჩეულ მღვდელზეა საუბარი, და ამდენად, ვფიქრობთ, სიტყვა „სოფელი“ ნაწარმოებში საეკლესიო ოლქის მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი.

გამოთქმული ვარაუდის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს ის ფაქტიც, რომ სასულიერო მოღვაწეობის აღკვეთის მიზნით ეკლესიის მსახურის დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტიდან განდევნას არავითარი აზრი არ უნდა ჰქონოდა, ვინაიდან მღვდელი საეკლესიო ოლქის მასშტაბის მოღვაწე იყო და ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ხუცესის სამკვიდრებლიდან გაძევება, წარმართთა მიერ მღვდლის საეკლესიო ოლქიდან ანუ საეპისკოპოსოს ფარგლებიდან გაგდებას უნდა ნიშნავდეს, რამდენადაც მხოლოდ ასე შეიძლებოდა მღვდლის პროზელიტური მოღვაწეობის შეჩერება.

გარდა ამისა, თხზულებაში სიტყვა „სოფლის“ მნიშვნელობის გასარკვევად საყურადღებოა, რომ ქრისტიანობის თავდაპირველ ხანებში ქრისტიანული თემები ქვეყნის დაწინაურებულ ცენტრებში არსებობდა [Свенцицкая, 1989 : 82], ისევე, როგორც ამავე დროს ეკლესიები უმთავრესად ქვეყნის ცენტრალურ პუნქტებში შენდებოდა.

ამგვარად, კოლაელ ყრმათა წამებაში ასახული პერიოდისათვის დამახასიათებელი კულტურულ-ისტორიული წანამძღვრებიდან გამომდინარე, მდინარე მტკვრის სათავეში ქრისტიანული თემისა და ეკლესიის ფუნქციონირება, ნაკლებ სარწმუნოდ წარმოაჩენს მოთხრობაში აღწერილი თავგადასავლის დაბის ტიპის დასახლებაში განხორციელების შესაძლებლობას.

ნაწარმოებში სიტყვა „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობით რომ იყოს ნახმარი, მაშინ მდინარე მტკვრის სათავეში სავარაუდო დაბის ადგილმდებარეობის მინიშნების მიზნით, თხზულების ავტორი ყველა შემთხვევაში მტკვრის ხეზე მიგვითითებდა, რომელ ხევშიც უნდა ყოფილიყო ლოკალიზებული საგულისხმო დაბის ტიპის დასახლებული პუნქტი. მაგრამ, რამდენადაც, საორიენტაციოდ მდინარე მტკვრის სათავეთ მინიშნებული სოფელი არა მხოლოდ მტკვრის ხეობაში, არამედ კოლას ხეობაშიც იხსენიება, ცხადია, ამგვარ ტერიტორიაზე განფენილი დასახლების აღმნიშვნელი ტერმინი „სოფელი“ ქვეყანას უნდა შეესატყვისებოდეს.

ამასთანავე, უნდა ითქვას: კოლა ერთი ხევის სახელწოდება ხომ არ იყო, რომ ერთი ხევის ტოპონიმად მივიჩნიოთ. კოლა ეწოდებოდა ხეობას, რომელიც მრავალ ხევს მოიცავდა და ამდენად

კოლას ხეობა ისეთი ტერიტორიული ერთეულია, რომელსაც ქვეყანა შეეფარდება.

დავაკვირდეთ, მოთხრობაში სოფლად მოხსენიებული ადგილი სახელწოდებით არ არის აღნიშნული და გეოგრაფიული ადგილმდებარეობითაა განსაზღვრული. საქმე ის არის, რომ საეკლესიო ოლქს კუთვნილი სახელი არ გააჩნია და უბრალოდ იმეორებს იმ ეკლესიის გარემომცველი ადგილის სახელწოდებას, რომელ სივრცეზეც სუფევს ამ ეკლესიის იურისდიქცია.

ყოველივე თქმული ნათლად წარმოაჩენს, რომ მწერალი წამებულთა ცხოვრებაში აღწერილი ამბის თხრობის დასაწყისში: „იყო სოფელი ერთი დიდი ზედა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა ჰრქვან მტკუარი, ჴევსა, რომელსა ჰრქვან კოლაა ...“ კავკასიის უმნიშვნელოვანესი მდინარის მტკვრის ზემონელის, მინიშნებით ნათელ-ყოფს ქვეყნის ანუ საეკლესიო ოლქის ადგილმდებარეობას, რომელსაც კოლაა ჰქვია.

მაშასადამე, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ თხზულების მიხედვით მოქმედება ქვეყანაში ანუ საეკლესიო ოლქში მიმდინარეობს და ამ ქვეყანას კოლა ეწოდებოდა.

ამგვარად, ნაწარმოების ავტორი მარტვილობის დასაწყისში გვამცნობს თუ სად მდებარეობს და რა ეწოდება იმ საეკლესიო ოლქს, სადაც ყრმები ანამეს.

ნათქვამის გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ მარტვილობაში ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოქცეული ყრმების გარემომცველ საზოგადოებაში შექმნილი კონფესიონალური ვითარების აღწერისას „...და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ მსახური, და უმცროდსი ერი ქრისტეანე, ღმრთის მსახური...“ ავტორი საეკლესიო ოლქის ანუ ქვეყნის მასშტაბით ჩამოყალიბებულ კონფესიონალურ მდგომარეობაზე უნდა მსჯელობდეს, რათა ცხადად დაგვანახოს ყრმათა ნათლობისას საეკლესიო ოლქში არსებული სიტუაცია.

ჩვენი აზრით, ვინაიდან, კოლაელ ყრმათა წამებაში სიტყვა „სოფელი“ ქვეყნის ანუ საეკლესიო ოლქის აღმნიშვნელი ცნებაა, ამის გამო, ვიფიქრობთ, მეცნიერთა ვარაუდი, თითქოს მოთხრობაში სიტყვა „სოფელი“ დაბის მნიშვნელობითაა ნახმარი და ამიტომ ნაწარმოები იმ სახით, როგორადაც მან ჩვენამდის მოაღწია IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი დამაჯერებლობას მოკლებულია.

კიდევ ერთი რამ შეიძლება წინასწარ გავითვალისწინოთ: ნაწარმოების ავტორისთვის უცნობია 325 წელს ქალაქ ნიკეაში პირველი საეკლესიო კრების მონაწილეთა გადაწყვეტილებით საეკლესიო-ტერიტორიალური ერთეულის აღსანიშნავად დამკვიდრებული ტერმინი „ეპარქია“.

ახლა, ბუნებრივია გავიხსენოთ, რომ ლიტერატურული ძეგლის შექმნის დროის განსაზღვრის შესახებ მსჯელობისას ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისით მარტილობაში ავტორის თანამედროვეობის კვალი სრულებით არ ჩანს, ვინაიდან მეცნიერის შეხედულებით, თხზულების შემდგენელს არც იმ დიდი სოფლის სახელი აქვს მოხსენიებული სადაც აღწერილი ამბავი მომხდარა, არც კოლას ხეობის მთავრისა და მღვდლის სახელები აქვს აღნიშნული და თვით ყრმების სახელებსაც არ იხსენიებს [ჯავახიშვილი, 1921 : 37].

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მარტიროლოგი თხზულების დასაწყისშივე კავკასიის უმნიშვნელოვანესი მდინარის, მტკვრის სათავის მინიშნებით ცხადყოფს ქვეყნის მდებარეობას და გვაუწყებს, რომ ნაწარმოებში აღწერილი ამბავი ვითარდება ქვეყანაში ანუ საეკლესიო ოლქში, რომელსაც კოლა ეწოდება.

ამდენად, შეხედულება, თითქოს თხზულების ავტორი არ იცნობს იმ დასახლების სახელწოდებას, სადაც მარტილობაში მოთხრობილი ამბავია აღწერილი, ცნება „სოფლის“ მნიშვნელობის არასწორი ინტერპრეტაციის შედეგადაა წარმოშობილი და იმის დასამტკიცებლად ვერ გამოდგება, რომ თხზულების ავტორი მომხდარი ამბის თანამედროვედ არ მივიჩნით.

წამებაში მთავრის სახელის აღუნიშნაობის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ნაწარმოების ავტორი, მართალია, სახელებით არ იხსენიებს მთავარს, მაგრამ კარგად უწყის, თუ რომელ კონფესიას მიეკუთვნება ქვეყნის მმართველი.

ამასთანავე, უდავოა, ავტორი მარტილობაში მღვდელს სახელით არ მოიხსენიებს, მაგრამ უცილობლად მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ მწერალმა არა მარტო იცის, რომ ბავშვების მომნათველი მღვდელი, ეკლესიის მსახურთა შორის ხუცესადაა არჩეული, არამედ პიროვნულადაც ახასიათებს მას და აღნიშნავს „...რომელი იყო ხუცესი სოფლისაჲ მის, კაცი წმიდაჲ ღირსი და პატიოსანი...“ რაც, ჩვენი აზრით, თხზულებაში აღწერილ მოვლენებში მარტიროლოგის კარგად გათვითცნობიერებაზე უნდა მეტყველებდეს.

ნაწარმოებში კოლაელ ყრმათა სახელებით არმოხსენიების გამო, თხზულების ავტორის მარტილობაში აღწერილი პერიოდის არათანამედროვედ გამოცხადების თაობაზე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულენოვან ეკლესიას დღემდე შემონახული აქვს რწმენისათვის ქვებით ჩაქოლილ კოლაელ წმიდა ყრმათა სახელები: გურამი, ადარნასე, ბაქარი, ვაჩე, ბარძიმი, დაჩი, ჯუანშერი, რამაზი და ფარსმანი.

ამგვარად ბუნებრივია, ქრისტეს რჯულზე მოქცეული კოლაელი ყრმების საკუთარი სახელებით მოხსენიება მოგვიანო ხანის მწერ-

ლებსაც შეეძლოთ, თუკი სურვილი ექნებოდათ.

ამიტომ ვფიქრობთ, ყრმათა საკუთარი სახელებით არმოხსენიების ფაქტი, ნაწარმოების მოგვიანო ხანით დათარიღებისათვის არ გამოდგება, რამდენადაც წამებულთა სახელები, მათი აღსრულების დღიდან ცნობილი იყო ქართულენოვანი ეკლესიისათვის.

ბარემ, ახლავე ისიც გავარკვიოთ, მარტვილობაში კოლაელი ყრმების წმიდანებად მოხსენიება, მავანმა იმის საბაზად ხომ არ შეიძლება მიიჩნიოს, რომ მოთხრობის ავტორი დროის საკმაო მანძილითაა დაშორებული თხზულებაში გადმოცემულ წამებულთა აღსრულების ხანას.

ამ საკითხის შესასწავლად ლოგიკური იქნება გავიხსენოთ, თუ როგორ ხდებოდა წმიდანის კანონიზაცია ნაწარმოებში აღწერილი პერიოდისათვის.

ქრისტიანობის თავდაპირველ ხანებში გადაწყვეტილებას წამებულის წმიდანად შერაცხვის თაობაზე ეპისკოპოსი იღებდა. ეკლესიის მიერ ვისიმე წმიდანად გამოცხადებისას ეპისკოპოსი თავის სამწყსოში გამოიძიებდა აღსრულებულის გარდაცვალების მოტივს, გარკვევდა აღესრულა თუ არა მარტვილი ქრისტეში რწმენით და როცა დაადგენდა, რომ ქრისტიანი აღესრულა როგორც წამებული, მაშინ მარტვილს წმიდანად გამოაცხადებდა და წამებულის ღვანლისა და სახელის მაუნყებელი წერილით მიმართავდა სხვა ეკლესიებს.

ყოველივე თქმული ნათლად წარმოაჩენს, რომ სულიწმიდის მადლითმოსილ, მოციქულთა მემკვიდრე ეპისკოპოსს დიდად არ უნდა დაეყოვნებინა იმ კოლაელი ყრმების წმიდანებად შერაცხვა, რომელთა სახელები სამარადჟამოდ უკვდავყო ღმერთმა მათ მიერ განუული განსაკუთრებული ღვანლისათვის.

და, აი, ამის შემდეგ საკუთრივ იმის შესახებ, ნაწარმოებში მოთხრობილი ამბავი თვითმხილველის დაწერილია თუ არა.

თხზულებაში ასახული მოვლენებისადმი მწერლის თანამედროვეობას უნდა ადასტურებდეს მარტვილობაში აღწერილი სამართალწარმოების თხრობისას არეკლილი, ავტორის მექანიკური გათვითცნობიერება რომაულ კანონმდებლობაში.

ეჭვს გარეშეა, რომაული მართლმსაჯულების ავტორისეული საფუძვლიანი ცოდნა გარემომცველი სამყაროს გათავისების შედეგად მომდინარეობს. ასეთი ცნობიერება დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო ისეთი პიროვნებისათვის, რომელიც რომაული სამართლის მოქმედების პერიოდში მოღვაწეობდა.

ამასთანავე საგულისხმოა, რომ ნაწარმოებში ასახული, რელიგიურ დანაშაულში არა რწმენისათვის, არამედ ქმედების



საფუძველზე დადანაშაულების ფაქტი, რომელიც ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისთანავე თანდათანობით დავინყებას მიეცა, შეიძლება აღწერა რელიგიურ დანაშაულში ქმედების ნიადაგზე მხილების პრაქტიკაში კარგად გარკვეულ პიროვნებას.

საყურადღებოა, რომ ნაწარმოების ავტორისთვის უცნობია IV საუკუნეში დაკანონებული ნათლისღების საიდუმლოს და მირონცხების საიდუმლოს ერთდროულად აღსრულების საეკლესიო წეს-ჩვეულება.

მოთხრობაში აღწერილი ამბებისადმი ავტორის თანამედროვეობის დასამტკიცებლად მნიშვნელოვნად გვესახება ის გარემოება, რომ მწერლისათვის ცნობილია ეკლესიის კარიბჭეში მოუნათლავთა არშეშვების ტრადიცია.

საქმე ისაა, რომ მოუნათლავობის მიზეზით უფლის სახლის კარებში არშეშვების პრაქტიკა მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის ნებადაურთველობის პერიოდისათვის იყო დამახასიათებელი, რომელსაც ქრისტიანები თავიანთი პროზელიტური ბუნებიდან გამომდინარე იშვიათად, მარტოოდენ საგანგებო მდგომარეობის დროს მიმართავდნენ ხოლმე.

ეკლესიის კარიბჭეში მოუნათლავთა არშეშვების ტრადიცია მილანის ედიქტის შემდგომი პერიოდის ცხოვრების ადათს იმდენად აღარ შეესაბამებოდა, რომ მომდევნო თაობებისათვის წარმოუდგენელიც კი იყო, თუკი ოდესმე ხსნისაკენ მიმავალ ეკლესიის კარებში ვინმეს არშეშვების პრაქტიკა არსებობდა.

მაშასადამე, მილანის ედიქტის შემდეგდროინდელი საზოგადოებისათვის უცნობი, უფლის მიმდევართა წრეში თავდაცვის მიზნით დამკვიდრებული ტრადიცია, ნაწარმოებში შეიძლება აღწერა თხზულებაში მოთხრობილი ამბის თანამედროვეს, რომელმაც კარგად იცოდა ჭეშმარიტი სარწმუნოების ნებადართულ რელიგიად გამოცხადებამდე ქრისტიანული თემის ყოფა-ცხოვრების ნიუანსები.

ყველა შემთხვევაში, ნამებაში აღწერილი ვითარება, როდესაც ქრისტიანთა საკულტო შეკრება კანონით დაშვებული იყო და ამასთანავე კანონის მიხედვით გაქრისტიანებისათვის, ანდა ქრისტეს სარწმუნოებაზე სხვების მოქცევისათვის ქრისტიანი შეიძლებოდა დასჯილიყო, უნდა აღწერა პიროვნებას, ვინც იცნობდა საეკლესიო ცხოვრების ისეთ სპეციფიკურ გამოცდილებას, რომელიც დიოკლეთიანეს ედიქტით ქრისტიანთა დევნის დაწყების შემდგომ სრულ დავინყებას მიეცა და კაცობრიობის ისტორიაში მხოლოდ ოთხი ათეული წლის განმავლობაში შეიძლებოდა განხორციელებულიყო.

ყოველივე ზემოთქმულის თანახმად ნათელია, ნაწარმოების ავტორი მარტილობაში აღწერილი პერიოდის თანამედროვე რომ

არ იყოს, ვერ აღწერდა უფუნქციობის გამო საზოგადოებისათვის მივინყებულ, ოდესღაც ქრისტიანების მიერ თავდაცვის მიზნით დროებით შემუშავებულ ყოფით ჩვევებს.

თხზულების დანერის პერიოდის გასარკვევად ანგარიშგასანევად მივიჩნევთ იმ გარემოებას, რომ კოლაელ ყრმათა წამების მიხედვით, ყრმების ნათლისღებისას „... მოსცა წყალმან მან ფრიადი სიტფოჲ ვითარცა აბანომან...“.

გასაგებია, რომ ბავშვების ნათლობისას მტკვრის სათავეში მომდინარე წყლის გათბობის ფაქტის აღნიშვნით თხზულების ავტორი ყრმების ნათლისღებისას, ღვთიური სასწაულის გამოვლინებას გვაუწყებს.

ღვთიური სასწაულის ამა თუ იმ მოვლენასთან ასოცირების უფლება თავისთავს მხოლოდ მან შეიძლება მისცეს, ვინც მოვლენა უშუალოდ აღიქვა.

უეჭველია ღვთიური სასწაულის დასურათბატება, შეეძლო მხოლოდ იმას ვინც პირადად იხილა წელიწადის ყველაზე ცივ დროს მდინარე მტკვრის სათავეში გამთბარი წყლის აორთქლება.

წარმოუდგენელია ღვთისმოშიშ მარტიროლოგს, რომელიც ქრისტიანული სარწმუნოების ერთგულებისათვის ნათელღებული ყრმების მიერ ცათა სასუფეველის დამკვიდრებას უგალობს, ღვთიური სასწაულის ხილული ფაქტის აღუქმელად, აბანოს სითბო, მიემსგავსებინა ადამიანთათვის ძნელად დასაჯერებელი ანდა სრულიად დაუჯერებელი, გონით მიუწვდომელი ღვთაებრივი მოვლენისათვის.

ამდენად, ღვთიური სასწაულის ხილული გამოვლინების, ანუ ნათლობისას წყლის გათბობის, აბანოს სითბოსთან შედარება შეეძლო მხოლოდ მოვლენის უშუალო მომსწრეს, პირადი შთაბეჭდილების საფუძველზე.

ნათქვამის მიხედვით საფიქრებელია, რომ კოლაელი ყრმების ნათლობისას გამოვლენილი სასწაულის აღმწერი მარტიროლოგი, ქრისტეს სარწმუნოებაზე მოქცეული ბავშვების ნათლობის უშუალო მოწმე უნდა ყოფილიყო.

ყოველივე ზემოხსენებულიდან გამომდინარე, ვინაიდან კოლაელ ყრმათა წამების ავტორი თავს ნებას აძლევს ბავშვების ნათლობისას წყლის გათბობის სასწაული გარკვეულ მოვლენას შეადაროს, ამდენად ვფიქრობთ, თხზულება კოლაელი ყრმების ნათლობის აქტის უშუალო მოწმის მიერ უნდა იყოს დანერილი.

წაწარმოების შექმნის დროის განსაზღვრისათვის მრავლისმეტყველად გვესახება ის ვითარება, რომ მარტიროლოგი კოლაელ ყრმათა ნათლისღების ეპიზოდის აღწერას შემდეგნაირად ამ-

თავრებს: „...და ბრძანებითა ღმრთისადათა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსნეს ყრმათა მათ ახალ ნათელ-ღებულთა უხილავად კაცთაგან...“.

ცხადია, კოლაელი ყრმების ნათლობისას, დამსწრეთაგან უხილავად, ანგელოზთა მიერ ყრმების თეთრი პერანგებით ზეციურად შემოსვის შესახებ შეიძლება იმსჯელოს მხოლოდ იმან, ვინც თავად იხილა, რომ ყრმები ამქვეყნად თეთრი პერანგებით არ შემოსილან.

ვფიქრობთ, საფუძველი არ გვაქვს ეჭვის თვალით შევხედოთ თხზულების ავტორის ამ გადმოცემას, ვინაიდან თუკი ყრმათა თეთრი პერანგებით არ შემოსვის ფაქტი სინამდვილეს არ შეესაბამებოდა, მაშინ მარტიროლოგი ანგელოზთა მიერ ყრმათა თეთრი პერანგებით ზეცით შემოსვის საკითხის წამოჭრით, დამატებით სიძნელებებს წარმოშობდა მცირედ მორწმუნეთა დასარწმუნებლად.

ცნობილია, რომ სჯობია, საჩოთირო ფაქტი გამოტოვო, ვიდრე იმის მტკიცება დაიწყო, რაც შეიძლება საერთოდ არ ამტკიცო.

მაშასადამე, რამდენადაც ნათლისღების საიდუმლოს აღსრულებისას, დამსწრეთაგან უხილავად, მონათლულთა თეთრი პერანგებით ზეციურად შემოსვის თაობაზე მარტო მან შეიძლება იმსჯელოს, ვინც პირადად ნახა, რომ მონათლულები თეთრი პერანგებით ამქვეყნად არ შემოსილან, ამდენად ვფიქრობთ, რომ წამებულთა ნათლისღების ეპიზოდის აღმწერი კოლაელი ყრმების ნათლობის თვითმხილველი უნდა იყოს.

თხზულებაში არეკლილი ფაქტები და სიტუაციები აბსოლუტურად გამორიცხებულია, ზეპირსიტყვიერი გადმოცემით იყოს შემონახული და მოგვიანო ხანაში ჩაწერილი, რადგან მარტვილობაში მოცემული ინფორმაცია მხოლოდ მწიგნობრული, ლიტერატურული ნაწარმოებისათვისაა დამახასიათებელი.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ გარკვეული დროის შემდგომ ზეპირი მონათხრობის საფუძველზე უფუნქციო წესჩვეულებებს ნაწარმოებში ვერავინ ვერ აღწერდა, ვინაიდან გვიანდელ ხანაში საზოგადოებისთვის სრულიად უცნობი სიტუაციების ამსახველ მოთხრობას ვერავინ ვერ ჩაიწერდა, სანამ თხზულებას თანამედროვეთათვის ლოგიკურად გასაგებს არ გახდიდნენ.

ამასთანავე ნაწარმოების ტექსტი დროთა ვითარებაში გადაკეთებული რომ იყოს, მაშინ ინტერპოლატორი უპირველეს ყოვლისა მკითხველისათვის გაუგებარ სიუჟეტებს თანამედროვეთათვის გასაგებად გადაასხვაფერებდა, ხოლო რადგან მარტვილობაში შუა საუკუნეების საზოგადოებისათვის მრავალი ძნელად ასახსნელი ფაქტი და სიტუაცია დასტურდება, ამდენად ეჭვს გარეშეა, მარტვილობა შინაარსობრივად არ უნდა იყოს გადაკეთებული.

თუმც უდავოა, რომ თხზულებამ ჩვენამდის ენობრივად შეცვლილი სახით მოაღწია, ვინაიდან წამებაში არ არის შემორჩენილი „ხანმეტობის“ ნიშანკვალი, რომელიც მესამე საუკუნეში ქართულ ენაზე შედგენილი თხზულებისათვის დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო, ისევე, როგორც „ხანმეტობის“ კვალი არ ჩანს X საუკუნის ხელნაწერით შემონახულ მეხუთე საუკუნეში დაწერილ „შუშანიკის წამებაში“.

დასასრულს ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ კოლაელ ყრმათა წამება, ისევე როგორც ქრისტიანობის თავდაპირველი ხანის მარტიროლოგიური თხზულებები ფორმის და შინაარსის უბრალოებით გამოირჩევა, მცირე მოცულობისაა და მოკლებულია მხატვრულობას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვფიქრობთ, ვინაიდან კოლაელ ყრმათა წამების ავტორი თხზულებაში აღწერილი ამბის თვითმხილველი უნდა იყოს, ხოლო მარტვილობაში ასახული მოვლენები 260 წლიდან 303 წლამდე განისაზღვრა, ამდენად სავარაუდოა, ნაწარმოები გალიენუსის 260 წლის ტოლერანტული ბრძანებულების შემდგომ დიოკლეთიანეს 303 წლის ედიქტით, ქრისტიანთა დევნის გამოცხადების ახლო ხანებში იყოს დაწერილი.

გახსოვს მკითხველო, განმარტობებული ცხოვრების გზაზე მიმავალ შუშანიკს თან მიაქვს „...წმიდანი იგი წიგნნი მონამეთანი...“. ღმერთმა უწყის, იქნებ კოლაელ ყრმათა მარტვილობის ამსახველი თხზულებაც მატებდა რწმენასა და ძალას 475 წელს აღსრულებულ წმიდანს.

\*\*\*

საინტერესოა, რომ 260-303 წლების ახლო ხანებში ქართულ ენაზე შექმნილ ნაწარმოებში სახარება ორჯერაა ციტირებული: „რომელმან არა დაუტევოს მამაე თუსი, და დედაე თუსი, დანი და ძმანი, ცოლნი და შვილნი, და არა აღილოს ჯუარი თუსი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (მათე, X, 38); „მისცეს ძმამან ძმად სიკუდიდ და მამამან შვილი; და აღდგენ მამა-დედანი შვილთა მათთა ზედა და მოჰკლვიდენ მათ“ (მათე, X, 21; მარკოზი, XIII, 12).

შეიძლება გვეფიქრა, რომ განსახილველ მოთხრობაში სახარებიდან ციტირებული მუხლები, თხზულების ავტორმა მარტვილობაში დასამოწმებლად თვითონვე თარგმნა და მიუთითა, მაგრამ რადგანაც წმიდა წერილის დამოწმებისას, ორივე შემთხვევაში მარტიროლოგი წერს, „სახარების“ შესაბამისად ვმსჯელობო, მა-

შასადამე რამდენადაც მან იცის, რომ ქრისტიანთა წმიდა წერილს ქართულად „სახარება“ ეწოდება, გამოდის, რომ კოლაელ ყრმათა წამების შექმნისას უკვე არსებობს ოთხთავის შესაბამისი ტერმინი ქართულ ენაზე და ამგვარად საფიქრებელია, რომ ნაწარმოების დაწერის დროისათვის სახარება თარგმნილი ყოფილიყო ქართულ ენაზე.

შესაძლებელია სახარებიდან ციტირებული მუხლები დროთა ვითარებაში გადამწერს სახარების თარგმანის თანდათანობით დახვეწის საფუძველზე, თანამედროვე რედაქციის შესაბამისად, უფრო სრულყოფილი თარგმანის მიხედვით შეეცვალა და ამდენად მარ-ტვილობაში შემონახული წმიდა წერილიდან ციტირებული ტექსტი მესამე საუკუნეში ქართულ ენაზე ნათარგმნი სახარების ზუსტი ასახვა არ იყოს, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ ნაწარმოების დაწერის პერიოდში სახარება (ყოველ შემთხვევაში მათეს სახარება) ქართულ ენაზე თარგმნილია.

III საუკუნეში იბერიის სამეფოში სახარების სუფევაზე უნდა მეტყველებდეს ლეონტი მროველის ცნობა, რომელიც გვაუწყებს, რომ რევ მეფე „...დაღაცათუ იყო წარმართი, არამედ იყო მოწყალე და შემწე ყოველთა ჭირვეულთა: რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედ რამე სახარება უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და აქუნდა რამე სიყვარული ქრისტესი...“ [ლეონტი მროველი, 1955 : 58].

დამონშებული ციტატის მიხედვით, დღემდე ძნელი სათქმელი იყო თუ რა ენაზე ისმენდა ქართველთა მეფე სახარებას. თუმც კოლაელ ყრმათა მარტვილობის თარიღის განსაზღვრის შემდგომ შესაძლებელია, ვარაუდის სახით გამოითქვას მოსაზრება, რომ III საუკუნის შუა ხანებში მოღვაწე მეფე რევ მართალი სახარებას ქართულ ენაზე ისმენდა.

რამდენადაც სახარება იმ კატეგორიის ქმნილებაა, რომლის თარგმანის შესრულება დიდი ხნის რუღუნებით შემოქმედებას მოითხოვს, ამდენად 260-303 წლების ახლო ხანებში დაწერილ ნაწარმოებში წმიდა წერილის ქართულ ენაზე ციტირების დადასტურების ფაქტის საფუძველზე გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ სახარების ქართულ ენაზე თარგმნა კოლაელ ყრმათა წამების დაწერამდე ბევრად ადრე უნდა განეხორციელებინათ ქართულ სამყაროში მცხოვრებ ქრისტიანებს.

მაშასადამე, ქართულ სამყაროში მესამე საუკუნისათვის ქრისტიანულ მწიგნობრობას ნაზიარები ძლიერი ქრისტიანული თემი უნდა ყოფილიყო, რომ მის წევრებს ხელი მოეკიდათ სახარების ქართულად თარგმანისათვის.

ერთი საინტერესო ფაქტიც, მარტვილობის მიხედვით 303 წელს ქრისტიანთა უკანასკნელი დევნის დაწყებამდე ქართულ სამყაროში ეკლესია ფუნქციონირებს.

გავიხსენოთ, რომ თხზულებაში ასახული პერიოდისათვის იმპერატორ გალიენუსის ტოლერანტული ედიქტის თანახმად, როდესაც დაკანონდა ქრისტიანების უფლება ეკლესიაზე, უფლის მიმდევართა ყველა შეკრება, წინასწარ უნდა ყოფილიყო გაცხადებული.

გალიენუსის ბრძანებულების შესაბამისად ქრისტიანებს, რომელთაც არ ზქონდათ შეკრების უფლება, არ ჰქონდათ ლეგალურად არსებობის უფლება და ამდენად არ ჰქონდათ უფლება ყოფილიყვნენ მესაკუთრენი. აკრძალვა ვრცელდებოდა, როგორც ქრისტიანული თემის წევრებზე ასევე მათ საქმიანობაზე [Gaudemet, 1994 : 404-405].

მაშასადამე კოლაელ ყრმათა წამებაში ასახული ეკლესია მოქმედი რომ ყოფილიყო, საკულტო შეკრების უფლება წინასწარ უნდა მოეთხოვა ქრისტიანულ თემს.

რამდენადაც მარტვილობის მიხედვით ქართულ სამყაროში ეკლესია ფუნქციონირებებს, ამდენად ნათელია, რომ კოლას ხეობაში ეკლესიის წევრების შეკრება ლეგალიზებული ყოფილა.

ამრიგად, როგორც ირკვევა, მდინარე მტკვრის სათავეში ქრისტიანების შეკრება წინასწარ გაცხადებულია და განცხადების საფუძველზე ნებადართული.

ნათქვამის გათვალისწინებით, საგულისხმოა, რომ ნებადართული საკულტო შეკრების მონაწილენი ეკლესიის მესაკუთრენი უნდა ყოფილიყვნენ.

რაკილა თხზულებაში ასახული პერიოდისათვის ქრისტიანული თემის წევრები ეკლესიის მესაკუთრენი იყვნენ, ამდენად ასეთი შესაძლებლობების ქრისტიანული თემი, ეჭვს გარეშეა 260-303 წლების ახლო ხანებში დაწერილი მარტიროლოგიური ნაწარმოების შექმნამდე დიდი ხნით ადრე უნდა ყოფილიყო ჩამოყალიბებული.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ცხადია, რომ მესამე საუკუნისათვის ქართულ სამყაროში ქრისტიანულ რელიგიას მრავალი მიმდევარი ჰყოლია და უფლის მიმდევართ იმდენად დიდი შესაძლებლობები ჰქონიათ, რომ საკუთარი საკულტო ნაგებობის მფლობელებიც ყოფილან.

ამასთანავე მკითხველის ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ქრისტიანთა უკანასკნელი დევნის დაწყებამდე არა მხოლოდ ეკლესია ფუნქციონირებს ქართულ სამყაროში და სახა-

რებაა თარგმნილი ქართულად, არამედ, რამდენადაც თხზულების თანახმად კოლაელ ყრმათა ნათლისღებისას, ნათლობის ლოცვა „უამობაჲ“ ქართულად წარმოითქმის და ქართულენოვანი ეკლესიის წმიდანებად შერაცხულთა წამების ამსახველი ნაწარმოები ქართულად დაიწერა, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ კოლაელ ყრმათა მარტვილობის შექმნის პერიოდისათვის ქართულ სამყაროში ღვთის-მსახურება ქართულად აღესრულებოდა.

\*\*\*

დასასრულს, X საუკუნის ხელნაწერის სახით შემონახული 260-303 წლების ახლო ხანებში დაწერილი კოლაელ ყრმათა წამება (ათონის ივერთა მონასტერი, მრავალთავი № 57) იმითაცაა საყურადღებო, რომ ქრისტიანულ სამყაროში დღემდე შემონახულ უძველეს მარტიროლოგიურ ნაწარმოებად მიჩნეული იყო 411 წელს, ედესაში, ძველ სირიულ ენაზე შესრულებული ტექსტი (ბრიტანეთის მუზეუმი, დამატებითი ხელნაწერი № 12150), რომელიც წარმოადგენს ნიკომედიაში, 362 წლის მომდევნო ხანაში, ბერძნულ ენაზე დაწერილი მარტიროლოგიის შემოკლებულ თარგმანს.

### შენიშვნა:

ნაშრომში ნაწარმოების ტექსტი გამართულია შემდეგი გამოცემების მიხედვით:

ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. რედ. ილ. აბულაძე, წ. I, თბილისი, 1963;

ძველი ქართული მოთხრობა. რედ. რ. თვარაძე, თბილისი, 1979.

## დამონმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე, 1944 – ილ. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X საუკუნეებში. თბილისი. 1944.
2. ბარამიძე. 1998 – რ. ბარამიძე, ეროვნული ცნობიერების საკითხი იოანე საბანის ძის „აბოს წამებაში“. – ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XIX. 1998.
3. ინგოროყვა, 1939, № 2 – პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. მნათობი №2. თბილისი. 1939.
4. ინგოროყვა, 1939, № 4 – პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. მნათობი № 4. თბილისი. 1939.
5. ინგოროყვა, 1954 – პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. თბილისი. 1954.
6. კეკელიძე, 1923 – კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. ტფილისი. 1923.
7. კეკელიძე, 1960 – კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბილისი. 1960.
8. ლეონტი მროველი, 1955 – ლეონტი მროველი, ქართლის ცხოვრება. ტ. I. თბილისი. 1955.
9. მელიქიშვილი, 1970 - გ. მელიქიშვილი, საქართველო ახალი წელთაღრიცხვის I-III საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, 1970
10. მუსხელიშვილი, 1977 - დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიის გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. ტ. I. თბილისი. 1977.
11. ნადარეიშვილი, 1965 - გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან. თბილისი. 1965.
12. ნადარეიშვილი, 1999 - გ. ნადარეიშვილი, ძველი ქართული საოჯახო სამართალი. თბილისი. 1999.
13. ყუბანეიშვილი, 1946 - სოლ. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია. ტ. I. თბილისი. 1946.
14. ცხადაძე, 1986 - ქ. ცხადაძე, პლატონ იოსელიანი, – ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი. თბილისი. 1986.
15. ძვ. ქართ. აგიოგრაფ. ლიტ. ძეგ., 1963 - ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, რედ. ილ. აბულაძე. წ. I. თბილისი. 1963.
16. ხორენაცი, 1984, - მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, 1984
17. ჯავახიშვილი, 1921 – ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა. წ. I. ტფილისი. 1921.



18. ჯანაშია, 1973 – ლ. ჯანაშია, ქართლი IV საუკუნის პირველ ნახევარში, – საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. II. თბილისი. 1973
19. Baynes, 1965 - N.E. Baynes, The great persecution, - The Cambridge ancient Eistory. vol. XII. Cambridge. 1965
20. Christensen, 1965 - A. Christensen, Sasanid persia, - The Cambridge ancient Eistory. vol. XII. Cambridge. 1965
21. E.D.R., 1978 - Encyclopedie dictionary of religion. Washington. 1978
22. Goodfellow, 1935 – CE. Goodfellow, Roman citizenship, Lancaster, 1935
23. Lang, 1956 - D.M. Lang, Lives and legends of the Georgian sants. London, New York. 1956
24. Toumanoff, 1963 - C. Toumanoff, Studies in christian caucasion history. vol.II. Georgetown university. 1963
25. Allard, 1886 - P. Allard, Eistoire des persécutions. Paris. 1886
26. Aubé, 1972 - A. Aubé. Les cÉrétiens dans l’empire Romain. Roma. 1972
27. Eusébe de Césarée, 1980 - La préparatin évangélique, livres V, 18-36. VI. 1980
28. Gaudemet, 1994 - J. Gaudemet, Les institutions de l’antiquité. Paris. 1994
29. Eumbert, 1991 - M. Eumbert, Institutions politiques et sociales de l’antiquité. Paris. 1991
30. Karst, 1935 - J. Karst, Corpus juris ibero-caucasici vol. I (2) 1. Strasbur. 1935
31. Labourt, 1904 - J. Labourt, Le christianisme dans l’empire perse. Paris. 1904
32. Munier, 1979 - C. Munier, L’eglis dans l’empire Romain (II-III siècles). Paris. 1979
33. Pietri, 1995 - L. Pietri, Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien. - histoire du christianisme. vol. II. Desclée. 1995
34. Tcholakachvili, 2007 – B. Tcholakachvili, Le martyre des enfants de Kola, Paris. 2007
35. Erharter, 1964 - H. Erharter, Steiniung - Lexikon für teologie und kirche. Verlag Eerder Freiburg. 1964
36. Kittel, 1942 - G. Kittel, Theologisches wörterbuch zum neuen testament. B. IV. Stuttgart. 1942
37. Алмазов, 1884 - А. Алмазов, История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань. 1884.

38. Болотов, 1907 - В.В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. т. II. С - Петербургъ. 1907
39. Болотов, 1913 - В.В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. т. III. С - Петербургъ. 1913
40. ДДПС, 1901 - Деяния девяти поместных соборов. Казань. 1901
41. Долоцко, 1849 - В.И. Долоцко, Чинь оглашения въ древней церкви. Христианское чтение. ч. I. С - Петербургъ. 1849
42. Дождев. 1996 - Д.В. Дождев, Римское частное право. Москва. 1996
43. Иоселиани, 1850 - П. Иоселиани, Жизнеописание святых прославляемых православною грузинскою церквою. Тифлиси. 1850
44. Маррь, 1903 - Н. Маррь, Мученичество девяти отроковъ колаицевь. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. т. V. С - Петербургъ. 1903
45. Машкин, 1945 - Н.А. Машкин, Из истории римского гражданства, Известия академии наук ссср, 1945, #5
46. Муромцев, 1883 - С. Муромцев, Гражданское право древняго Рима. Москва. 1883
47. Покровский, 1999 - И. А. Покровский, История римского права, 1999
48. Поснов, 1964 - М.Э. Поснов, История христианской церкви. Брюсель. 1964
49. Ранович, 1949 - А. Ранович, Восточные провинции Римской империи в I—III вв., 1949
50. Свенцицкая, 1989 - И.С. Свенцицкая, Раннее христианство: страницы истории. Москва. 1989
51. Халапиянц, 1910 - Г.А. Халапиянц, Очерки истории Армении. Москва. 1910
52. Хвостов, 1919 - М.В. Хвостов, История Римского права. Москва. 1919

---

Bidzina Cholokashvili

## The Martyrdom of the Children of Kola

In memory of my mother

Present research aims at identifying the time when the story regarding the martyrdom of the children of Kola was written.

The full name of the work is – The Martyrdom of Nine Blessed Children Who Were Spiritual Brothers by Holy Benediction Though Born by Different Mothers.

The only existing manuscript is written in Georgian and depicts the episodes of the life and death of youthful martyrs of Kola. It is kept in Greece, at the Iverian monastery built on the Athoni Mountain by Georgians.

The story of the Kola children is included in the collection of religious works compiled in the 10th century, its author unknown.

Basing his search on the catalogue of Athoni mountain manuscripts compiled by Ylarion Kanchashvili, the spiritual preceptor of Imeretian king Solomon, Prof. Platon Yoseliani found the story of Kola martyrs at the Iverian monastery, copied it and brought it to Georgia in 1849 [Ioseliani, 1850 : 15; Tskhadadze, 1986 : 49-50.]

The work on the definition of the text of the martyrdom story was done by Niko Marr [Marr, 1903] and Lamara Qajaya [Old Georgian Hagiographical Literature, 1963].

‘The Martyrdom of the Children of Kola’ was translated into Russian [Marr, 1903] and English [Lang, 1956].

The facts and events described in this specimen of martyrology are important for gaining additional knowledge about Georgian history as well as for the annals of Christian world.

The narrative tells the story of the martyrs who died for the Christian faith\*:

There was a large village at the source of great river which is called the Mtkvari,\*\* in the valley which they call Kola. Most of the people in that village were idolaters, but a minority were servants of Christ.

---

Translated from the Georgian by Ghia Chumburidze

The author’s special thanks are due to Jean-FranCois Milou of Studio Milou Documents for financing the translation.

The Christian and pagan children used to meet at play, as children will, and frolic together all day. But when it was time for vespers the presbyter rang aloud, and the Christian children would go to the church to say their prayers according to the Christian custom.

Then the pagan children followed them, being nine in number. They were fond of the Christian children and liked the Christian faith. But when they reached the church doors, the Christians would not let them come inside, but said to them, "You are sons of idolaters, and not fit to be admitted into God's house". And they went away downcast and ashamed. This happened to the children many times.

Later on the pagan children came to the Christian church and tried to force their way in. Then the Christians said, "If you want to come into church with us, you must believe in our Lord Jesus Christ and be baptized in His name and partake of His Sacrament and join us Christians."

So immediately they received with joy the teaching of the Christians, and promised to follow it. Then the Christians hurried to the priest who was the village presbyter, a saintly, worthy and respected man, and told him about the children. And he remembered the words of the Gospel, uttered by our Lord Jesus Christ, "Whoever will not leave his father and mother, his sisters and brothers, his wife and children, and will not take up his cross and follow me, the same is not worthy of me."

Then the priest went out to the source of the great river, and many Christians with him. Also with them were the pagan children. It was winter-time, and a frosty night, for by day he would not have dared to baptize them for fear of pagans. Furthermore our Lord Jesus Christ was also baptized by night by John in the river Jordan.

At this season the water gave out an icy sharpness, but when the children stepped down into the stream and the presbyter baptized them in the name of the Father and the Son and the Holy Ghost, and pronounced the following words: "The Holy Ghost descended as a dove upon the Jordan when Christ was baptized. The angels stood by singing hymns-Alleluia, Alleluia"-then the water gave out great warmth, just like a bath. And by the will of God, angels brought down white robes from heaven and dressed the newly baptized children in them, invisibly to men. The Christian children were their godfathers. And the newly baptized children did not return to their parents, but stayed and lived with the Christians.

After some time had passed, their parents found out what had occurred, and with great wrath and anger and foul oaths and curses they forcibly dragged the children from the Christians' houses. They carried them home, struck them about the head and beat them black and blue. But the children

said in reply to their parents, "We are Christians, and it is not fit for us to partake of the food and drink which is offered up to idols." And the children passed seven days without eating or drinking, and took no nourishment, but were fed by the Holy Spirit by which they were imbued at their baptism.

Then their parents promised them all kinds of good things and bright clothes of manwxy colours, but they repeated the same thing: "We are Christians and need nothing from you, only set us free to go to the Christians." Since they could make no impression on their steadfast faith, they appeared before the prince who was ruling at that time, himself a pagan, and told him about the children. Then the prince said to them, "They are your sons, and you have the right to do what you like with them".

They said to him, "Be so gracious as to come with us, and we will break their skulls open with stone, so that others may not imitate them and become Christians". And they subjected the presbyter to equally violent persecution: they seized the property, divided up his goods between themselves, wounded him savagely on the head, and drove out of his dwelling.

Then they fixed the day for the supreme sacrifice of the holy martyrs, and the prince went out with a countless mob of people and came to the source of the stream where the holy children had been baptized, and they dug a very deep hole. And the parents brought the holy children and threw them into the hole, some of them being about nine years old and others seven, more or less.

They had no thought to say anything except, "We are Christians and will perish and be killed for Him in Whom we have been baptized".

After this, their ungodly parents smote their heads and broke open their skulls. Snakes and adders, vipers and wild beasts know how to be merciful to their young, but those godless folk had no pity for their own offspring. Many of the people collected stones, until they had filled up the pit and covered their holy bodies with the boulders, and they threw in on the earth that had been dug out. That place became their sepulchre and a shrine for their holy relics. Then were fulfilled the words of the Gospel, "Brother shall put brother to death, and the father the son, and fathers and mothers shall rise up against their children and kill them".

Their passion was accomplished, and they were counted among the proto-martyrs, and with them rejoice in the kingdom of heaven those who are crowned in the presence of our Lord Jesus Christ, to whom belong glory and honour and worship, together with the Father and the Holy Ghost, now and forever and for all eternity, Amen.

As we see, there are no dates mentioned in the text, which makes the task of establishing the time of writing of this story of martyrdom rather difficult.

Niko Marr was the first scientist who probed into the text carefully. According to the tendentious viewpoint prevalent in historic sources, Christianity was welcome in Georgia from the very beginning – it spread rapidly throughout the country and was quickly proclaimed a national religion. Whereas ‘Martyrdom of Children of Kola’ tells the story of the steadfast loyalty of idolaters to their pagan religion and the unflinching struggle of Christians for the triumph of their faith. The standpoint of the narrative’s author shows that he is free of the bounds set by historic stereotypes. This gave N. Marr the grounds to argue that the narrator’s objective portrayal of the events pointed to archaic origin of the story.

Moreover, Marr believed that the use of the archaic Georgian word *zhamoba* (denoting prayer during baptism ritual) in this story of martyrdom inferred that the work belonged to a period earlier than that of other tales of Georgian martyrs [Marr, 1900 : 53-54].

Historian Ivane Javakhishvili came to the conclusion different from N. Marr’s point of view.

In I. Javakhishvili’s opinion the terminology employed in the tale of Kola children’s martyrdom indicates that the 10th century manuscript differs from the original source, which should be dated as early as the 9th century. Most probably, it has been altered and abridged several times. Also, the scenes of everyday life, habits and behavior of the early Christians depicted in the story, indicate that the original composition was written earlier than the 10th c. [Javakhishvili, 1921 : 36-38].

Later on David Muskhelishvili came to share I. Javakhishvili’s view. He asserted that the final version of the story was written not later than in the 9th century, though its original must had been created at the time when Christianity was proclaimed official religion in Kartli, i.e. 5th-6th cc. [Muskhelishvili, 1977 : 161-162].

Soon after I. Javakhishvili publicized his concept, the science of Kartvelology (study of Georgian language and culture) was enriched by yet another opinion on the story of the Kola children’s martyrdom, presented by Korneli Kekelidze.

Considering the simplicity of the ritual of baptism as well as the fact that in the narration the term *zhamoba* bears the same meaning as it had in the Martyrdom of Evstati Mtskheteli written in the 6th century, K. Kekelidze supposed that the story of Kola children portrayed the oldest period of Christianity, not later than the 6th century. Whereas, judging by the terminology employed in it, the literary monument itself was created in the 9th century [Kekelidze, 1923 : 563-564; 1960 : 516-518].

Solomon Kubaneishvili shared K. Kekelidze’s point of view – basing his judgment on the realities depicted in the narration he corroborated

Kekelidze's idea that the specimen of martyrology in question must have been written in the 9th c. albeit the events of the story had taken place in the 6<sup>th</sup> c. [Kubaneishvili, 1946 : 71].

Ilya Abuladze agreed with K. Kekelidze, supporting his concept maintaining that the tale of Kola children was written down in the late 9<sup>th</sup> century. [Abuladze, 1944 : 068-070]. while Kirile Tumanoff doubtlessly attributed the story to the period when Evsati Mtskheteli's martyrdom was chronicled, i.e. the 6<sup>th</sup> century [Toumanoff, 1963 : 23].

K. Kekelidze joined I. Javakhishvili's views on the narration on the life and death of young Kola martyrs, whereas Pavle Ingorokva came up with an idea absolutely opposed to their hypothesis.

This is how P. Ingorokva reasoned: the time of the martyrdom of the Kola children described in the story coincided with the period of early Christianity when the outlying pagan provinces of Georgia were showing strong resistance to the new religion, hence, the events depicted in the account must have taken place around 4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries. In later periods the chroniclers held back from telling the stories about the strength of pagan faith; moreover, the cases of destroying such documents recounting the unpleasant historic truth, were common throughout the country. Hence, P. Ingorokva reasoned that besides portraying the events of the 4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc., the story itself was written in the same period [Ingorokva, 1939, #2 : 158; 1954 : 503-504].

These philological and historic discourses also aroused the interest of jurisprudence experts.

Viewing the events depicted in the account of the martyrdom of Kola children, Joseph Karst concluded that the episode of punishment in the story represented a case of collective justice which used to be administered by a commune or clan on the one hand, and by a clan or family on the other. At the same time J. Karst surmised that the events of the narration occurred in the beginning of the activity of St. Nino, i.e. at the time when Christian enclaves already existed in Georgia [Karst, 1935 : 176-177].

Giorgi Nadareishvili showed interest in researching the account of Kola children's martyrdom from the point of view of ancient Georgian familial justice. He surmised that the authority of Father – the head of the family – was absolute. According to the story of Kola martyrs, for his children Father was a legislator, a judge, and an executioner at the same time. G. Nadareishvili stated that the power of the Father in the account of the Kola martyrdom resembled the authority of Roman head of family who was an actual man of property. He surmised that the story portrayed events that occurred in the 6<sup>th</sup> century [Nadareishvili, 1965 : 104-105; 1996 : 59-61].

It should also be mentioned that while translating ‘The Nine Martyred Children of Kola’ David Marshal Lang noted that the story must have been written soon after St. Nino brought Christianity to Georgia [Lang, 1956 : 40].

And finally, it is noteworthy that Revaz Baramidze too confirmed the idea that the account of Kola children’s martyrdom referred to the period when Christianity in Georgia was young and the society showed strong adherence to the traditional pre-Christian culture [Baramidze, 1998 : 81].

Summing up the above survey we find two different views regarding the date when the story of the Kola children’s martyrdom was written. Resting their assumptions on certain episodes and the language of the story, one group of reserchers – N. Marr, P. Ingorokva, K. Tumanoff – asserted that it was written at an early stage of the period when Christianity was proclaimed an official religion in Georgia. The others – I. Javakhishvili, K. Kekelidze and their supporters – based their conclusions on the terminology used in the narration and consequently, attributed the literary work on the Kola martyrs to the 9<sup>th</sup> century.

At the same time N. Marr, P. Ingorokva and K. Tumanoff believed that “The Martyrdom of Nine Children of Kola” was an original composition [Marr, 1903 : 53-54; Ingorokva, 1939, #2 : 158; 1954 : 503; Toumanoff, 1963 : 23], while I. Javakhishvili, K. Kekelidze and D. Muskhelishvili argued that since there was no proof of the authenticity of the version at hand, the text of the story must have been amended as the centuries went by [Javakhishvili, 1921 : 37; Kekelidze, 1960 : 516; Musxelishvili, 1977 : 161-162].

It appears that most of the scholars attempted to define the date of the writing of the martyrdom story on the basis of the terminology used in it although a careful study of language in the chronicle did not result in identifying the exact time of its creation.

In our opinion we need to identify the historic period depicted in the story by means of analyzing the episodes unfolded in the narration. If we succeed in establishing the fact that the author of the narrative was contemporary with the events described in the chronicle, we will deduce the date when the story was written.

I. Javakhishvili was convinced that in the story of the Kola martyrs there was no indication of the time when the events recorded in the chronicle took place, though he underlined the importance of the following information, revealed in the narrative: at the time of Kola children’s martyrdom paganism at the Mtkvari river fount still persevered while Christianity, having few adherents, was making its first steps in Georgia.



At the same time I. Javakhishvili argued that the events that betided at the source of the Mtkvari river were not typical for the central part of Georgia – the action of the martyrdom story must therefore have taken place at a more or less forsaken mountainous place whose inhabitants were known to observe pagan rites long after Christianity was proclaimed a state religion [Javakhishvili, 1921 : 33-34, 39].

I. Javakhishvili corroborated his notion by historic facts, which inform us that the Lopoti gorge dwellers of Kakheti region used to practice fire-worship and water-worship for quite a long time and the Mtiuls, inhabiting east Georgian mountains, stood firmly against the preaching of St. Nino and retained pagan faith till the 12<sup>th</sup> c.

Despite the fact that in the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc. Christianity was already deeply rooted in east Georgia and its Meskhети region, presumably there were clusters of people living in the remote corners of Georgia, who stayed loyal to paganism.

In view of these annals I. Javakhishvili concluded that the situation depicted in the narrative where Christianity was presented as a weak and uncommon religion while paganism was portrayed as a triumphant cult, could not play decisive role in determining the date when the story of the Kola martyrs was written [Javakhishvili, 1921 : 33-34].

Relating the confessional conflict portrayed in the Kola children's martyrdom to the facts that in the mountainous provinces of Georgia paganism opposed Christianity for years, and accordingly undertaking to determine the time when the events in the story took place, does not seem convincing to say nothing of the situation depicted in the narrative: a Christian church is functioning freely in pagan environment, the presbyter rang aloud, summon Christians and the faithful attend services, meeting no obstruction on the part of idolaters.

In case the chronicle was telling the story of a remote province where the idolaters had been opposing the official religion, confessional contradiction would take a different turn – instead of pelting their children with stones, first of all, the pagans would stone down the priest and tear down the church.

The condition of the Christians living in an aea location mainly inhabited by idolaters where the priest held services freely and worshippers attend church openly indicates that Christians were not persecuted by pagan community for their faith.

Judging from the episode of public worship depicted in the story, we can assume that there existed a sort of equality of confessional rights.

On the basis of the facts and events portrayed in the narrative of the Kola martyrdom we believe that the story chronicles the historic period when Christians and pagans coexisted peacefully.

Accordingly the place and the time depicted in the story of Kola children do not coincide with the situation in the regions of Georgia where Christian religion met strong resistance and the first Christians were being harassed.

Consequently, in mountainous and remote provinces of Georgia where the local communities clung to their old religion longer than in the central regions of the country, extrapolation of confessional situation on the spiritual life in the place adjoining the Mtkvari river source looks rather farfetched. Moreover, this approach does not help to establish the exact time when the events of the story unfolded.

Special regard should be paid to the fact that during the act of publicly pelting down the baptized children, only their parents carry out the death sentence while the other witnesses of the execution simply fill up the graves of killed martyrs with stones and earth.

The story of the martyrdom reads: ‘...After this, their ungodly parents smote their heads and broke open their skulls. Snakes and adders, vipers and wild beasts know how to be merciful to their young, but those godless folk had no pity for their own offspring.’ Only after the children are slain by their parents, the bystanders fill up their graves: ‘Many of the people collected stones, until they had filled up the pit and covered their holy bodies with the boulders, and they threw in on the earth that had been dug out...’.

These passages from the story of Kola martyrs attest that the pagan community as a whole did not take part in putting the baptized children to death – their parents killed them with their own hands.

In order to illustrate the existence of the tradition of punishing the rejecters of conventional faith by the commune inhabiting the Mtkvari river fount, I. Javakhishvili [Javakhishvili, 1921 : 39] resorted to the same excerpt we have quoted above: ‘...Many of the people collected stones, until they had filled up the [pit and covered their holy bodies with the boulders, and they threw in on the earth that had been dug out...’.

However, we have shown earlier that the members of the community had nothing to do with the killing of the victims – they simply covered up the open graves.

It should be noted that stoning the culprits was a characteristic feature of societies with orderly legislation. As a rule, the decision to stone the wrongdoer was taken by ‘one and all’ and the verdict was carried out in the similar way. Pelting with stones was the sort of punishment in which “one and all” participated [Kittel, 1942 : 271; Erharter, 1964 : 1034].

In the episode of executing the children the narrative did not mention the pagan community; it informed that ‘...their ungodly parents smote their heads and broke their skulls...’. Moreover, when the children’s parents begged the prince to attend the execution, they told him unambiguously

that they would stone the children themselves: ‘...Be so gracious as to come with us, and we will break their skulls open with stones...’ Hence, the text of the story clearly states that the baptized children were killed by their own parents.

The author of the chronicle wrote that only after the parents had stoned their children, ‘... many of the people collected stones, until they had filled up the pit and covered their holy bodies with the boulders, and they threw in on the earth that had been dug out...’. It is obvious that the other witnesses of the public execution did not take any part in the killings of children – they just filled the sepulchers with boulders and earth.

The episode of execution in the story of Kola martyrs demonstrates that the pagan community did not directly participate in the rite of pelting down the wrongdoers.

The pagan community did not join the parents in killing their children, consequently, we can assume that the commune that lived at the source of the Mtkvari river, had nothing to do with the decision to execute the children for breaking the code of the community, i.e. being baptized.

Since the events in the narrative prove that the Kola children were not put to death in accordance with the requirement of the pagan community, the facts depicted in the story do not fall under the category of situations prevalent in the mountainous regions of Georgia where pagans strongly opposed Christian propaganda and dissemination of the new religion in order to retain conventional beliefs, habits and customs.

In view of the material reviewed above, we would like to point out once more, that comparison between the confessional situations portrayed in the narrative, and conflicts existing in the remote corners of Georgia, made by I.Javakhishvili – based on his notion that paganism could have stayed alive in the environs of the Mtkvari river as well – does not seem convincing.

And finally, we have to specify that death penalty through stoning was associated with certain historic periods when the society of that time based such more or less socially justified acts on the principles imbedded in selfsame society.

Before we endeavor to determine the historical time when the events pictured in the story of Kola martyrs really took place, let us review some more details, which I.Javakhishvili believed to be parts of the key to the problem.

I.Javakhishvili deemed it important that the martyrologist emphasized the fact that like Jesus Christ, the children were baptized in the river in winter and at night.

The eminent scientist presumed that the children were martyred at the time when believers used to imitate the key moments in the life of Jesus and

like Christ they performed the rite of baptism in the river at winter night. I. Javakhishvili maintained that this tradition was typical for the early stage of Christianity and surmised that the story of Kola children chronicled the oldest period in the history of Christianity in Georgia [Javakhishvili, 1921 : 34-35].

K. Kekelidze did not share I. Javakhishvili's assumption and argued that at any time in the history of Christianity the believers conducted the ceremony of baptism depending on circumstances. As for the ritual of baptism performed at night, K. Kekelidze pointed out that it was not connected with a tradition – it was done ‘...for fear of the pagans...’ [Kekelidze, 1923 : 564].

The phrase “...for by day he would not have dared to baptize them for fear of the pagans...” – indicates that the Christians did not dare to baptize children for fear of idolaters, which, on its part implies that baptizing ceremony was generally practiced at any time of the day. This refutes the assumption that the night-time baptism ritual pointed to the tradition prevailing among early Christians.

At the same time, it is a well-known fact that baptizing Christians in the river was also practiced in the later period of Christianity, hence the ceremony of baptizing the children in the river, pictured in the martyrdom story, does not play a decisive role in concluding that the narrative belongs to the oldest period of Christianity in Georgia.

In conclusion of above discourse we can firmly declare that it is impossible to deduce the time when the events depicted in the story occurred.

We believe that careful study of habits, customs and traditions of Christians and pagans, as they are portrayed in the story of martyrdom, will be helpful in identifying the period described in the chronicle.

The parents of the newly christened children go to the prince's place to define punishment for their offsprings only after the baptized youngsters refuse to partake of the offerings to idols.

Most probably, this fact suggests that the pagans of the story acted according to the firmly established custom and tradition.

At the same time the parents of the children who had embraced Christianity, felt obliged to coordinate their decision before they define the punishment for their offsprings.

Evidently, the parents could have carried out their verdict either by coordinating their decision with the prince or after getting his permission. Thus they behaved in accordance with the rules set by the code of pagans.

Taking into consideration the above observation we can suppose that the pagans featured in the narrative had been acting according to certain legislation.

Hence, we will have to examine the instances of legal rules in action portrayed in the story in order to determine to which period they must have belonged.

In order to study the legislative matters mentioned in the narrative we will need to unearth the reasons that led to the slaughter of the Kola youngsters and the ousting of the priest from his dwelling. They may explain the alleged crime of the children and the presbyter who had infringed the legal rules of a certain period. This could be instrumental in pinpointing the historic time described in the story of martyrdom.

The following incident arouses the interest of an attentive reader: After the parents used force to take home their baptized children sheltered by the Christian community, the parents did not appeal to the prince for establishing the guilt of the newly converted youths. They resolved to punish them only after they refused to eat the pagan offerings.

We have to take into consideration that, according to pagan custom, certain part of the sacrificed animals were returned to the bringer of the offering. Meanwhile, Christians believed that eating the offering sacrificed to an idol was tantamount to worshipping the pagan god [Sventsitskaya, 1989 : 97-98].

Consequently, the Christian youngsters who believed in God almighty, omnipotent, and omnipresent, having in mind the principles of Christian faith, did not partake of pagan offerings to avoid becoming idol-worshippers.

Thus, by refusing to eat the offerings, the children of Kola refused the gods of their ancestors.

It becomes clear that the children were found guilty on the grounds of their refusal to eat the sacrificial food.

Here we need to mention that establishing a person's guilt on the grounds of his actions but not of his beliefs was typical for the legal code of the Roman Empire.

According to Roman legislation Christians were punished not for their faith but for their actions, since the Romans did not view religion as a person's innermost belief. For them the outwardly expression of worship of a deity, i.e. offering sacrifice, signified the recognition of deity's godly status [Bolotov, 1907 : 31-32; Posnov, 1964 : 92].

Hence, the fact that the children of Kola refused to eat the sacrificial food, measured up to the evidence of their guilt.

This means that the parents found their children guilty of religious crime on the basis of the fact that they had rejected the food offered to the pagan deity by their parents.

Since the parents blamed the children for refusing to eat the pagan offerings but not for their faith, we can logically assume the idolaters had been acting according to a certain law code.

In making this connection we should note that according to Roman law a Christian was not punished until proven guilty [Gaudemet, 1994 : 404-405].

The above analysis demonstrates that the youngsters were punished not for their beliefs but for their action, i.e. rejection of sacrificial food.

Since finding a person guilty of religious offence not for his beliefs but for his actions was typical for the legislation of the Roman world, a question arises: did Kola province, a part of Iberian\*\*\* kingdom, fall under Roman jurisprudence?

History tells us that according to the forty year long truce concluded in Nizibin between Rome and Sassanian Iran in 298 AD, Armenia and Iberia were bracketed within the sphere of Roman Empire's political influence. The Nizibin armistice stipulated that Rome was entitled to appoint Iberian kings.

Prior to the 298 AD Truce Treaty, the triumphant military campaign of Roman Emperor Marcus Aurelius Carus in the East compelled the Sassanid Empire to agree on ceasefire in 283 AD. As a result, Mesopotamia and Armenia or its part fell under the authority of Roman Empire. [Christensen, 1965 : 113-114; Janashia, 1973 : 58-59].

With this historic situation in mind, we can assume that Roman Empire, which viewed Caucasus Minor as the outpost of Empire's eastern boundaries, embraced Kola province as an integral part of Georgia, long before the Nizibin Treaty was signed.

We have to remember that by the edict of Roman emperor Karakalla the Lex Antoniniana de civitate issued in 212 AD, all persons living within the limits of the empire, were regarded as citizens of Roman empire and consequently, they had to observe Roman laws.

As of 212 AD till the fall of Roman Empire, Karakalla's law stayed in force. The Romans strictly complied with the above edict in order to facilitate the Romanization of people inhabiting the territories conquered by the empire [Humbert, 1991 : 303].

If our observation is right and the Kola children had been accused in accordance with the customs of Roman world, we can also assume that the verdict to punish them was passed in compliance with the Roman law as well.

In order to clarify the issue further, let us review the episodes depicting the moments when the sentence was passed and the young martyrs executed.

As the story tells it, after Kola children refused to eat the sacrificial food, their pagan parents, angry at the behavior of their baptized off-

springs, sought audience of the prince and told him the story of children's christening:

'... And the prince said to them:

-They are your sons, and you have the right to do what you like to them.

And they said to him:

-Be so gracious as to come with us, and we will break their skulls open with stone, so that others may not imitate them and become Christians.

And they subjected the presbyter to equally violent persecution: they seized the property, divided up his goods between themselves, wounded him savagely on the head, and drove out of his dwelling...'

This is not the end of the story – the key events are ahead. On the appointed day the baptized youths are slain and the prince along with the community members attend the public execution.

Significantly, only the parents of christened children carried out the sentence into effect in the presence of their pagan neighbors: '...After this, their ungodly parents smote their heads and broke open their skulls...', while the other witnesses of the execution just filled up their graves with stone and earth.

In a word, the chronicle of the Kola children's martyrdom implies that at that time a head of a family was empowered to pass a sentence of death penalty on the basis of his own judgment.

As the narration informs us the parents of Kola children acted in accordance with the legal rules of the country and although they passed the sentence of death penalty on the grounds of their personal judgment, nevertheless, their individual verdict was founded on concrete legislation.

If our reflections are correct and a specific law determined the dramatic events described in the story, the verdict carried out with extreme prejudice – which was uncommon in the everyday life of a community – confirms our postulate that the legal code of the time obliged the parents to stone their children with their own hands.

In order to elicit the characteristic features of the law code presented in the narrative, let us go back to the particular events which led to the execution of baptized children: The parents of the youngsters who had rejected the faith of their ancestors, appealed to the prince in order to determine the measure of punishment for their offsprings. However, the latter acted as a neutral observer – he did not participate in passing the final verdict. He simply watched the action of the plaintiffs. It is significant that albeit the prince plays a passive role in the trial process, the pagan parents cannot ignore an institution such as the authority of a prince.

In order to bring to light the specific legislation depicted in the chronicle, we shall examine the aspect of the judicial procedure that entitles the

parents to pass the sentence of death penalty for their children, however they have to coordinate their judgment with the prince. At the same time the law prescribed that in case the parent passed a death sentence for his child, he had to carry out the sentence himself.

Having identified the specific norms of legislation existing during the time the events in Kola occurred, we shall remind the reader that they look similar to the set of standards typical for the authority of father – patria potestas – which was institutionalized by the Roman Law.

Patria potestas imposed the moral binds on the head of the family to protect his wife and children. Consequently, the father carried special prerogatives.

It is a well-known fact that according to the Roman Law – *jus vitas ac necis* – father was in charge of his child's life and death [Khvostov, 1919 : 98; Dozhdev, 1996 : 283-284].

It should be noted that when effecting the judicial norm of patria potestas, no court trials were held.

This strange circumstance had a logical explanation: the head of the family, having unlimited power over his family members, could not act as a plaintiff at court, and accordingly, by the Roman legislation, if there was no plaintiff, no court trial could have been held.

Later, during the rule of Roman emperors new bills aiming at limiting the authority of father, were passed. From then onwards, father was obliged to accuse his offsprings of a serious crime in the presence of a prefect or a head of the province.

Emperor Alexander Severus employed this viewpoint as a basis of his 227 AD. edict which did not deny a father of power over his child, although it coerced him to report on the case of grave crime to the head of the province.

This amendment in the Roman legislation was followed by the edict of Emperor Constantine the Great, signed in 319 AD. The new amendment equated the killing of a child by his father to an ordinary murder (*parricidium*) [Muromtsev, 1883 : 431-432; Khvostov, 1919 : 266].

At the same time, we shall bear in mind that according to patria potestas – power of father, the death penalty had to be carried out by father himself, otherwise any other person administering the punishment, would have been accused of murder. Only father was entitled to end his child's life.

The final detail: the children of Kola were executed in the presence of the community members, as was the custom, which complied with the Roman legislation [Murier, 1979 : 229].

It is quite obvious that the pagan protagonists in the story of Kola martyrdom acted according to patria potestas i.e. postulate of father's



authority, which was adopted and enforced in the Roman Empire: when the parents were convinced that they could not change the children's mind, they immediately informed the prince of the betrayal of their ancestral faith by their offspring since in accordance with the Roman Law the parents had to accuse their children of serious crime in the presence of the prince.

We should also note that according to Roman legislation only the official representative of Roman administration [Posnov, 1964 : 93] or as a rule – the head of the province was authorized to establish the fact of religious felony [Murier, 1979 : 298].

When the parents of the baptized children addressed the prince, the latter acting in accordance with *patria potestas* and in view of the fact that fathers were in charge of children's life and death – *jus vitas ac necis*, told the parents: '...They are your sons, and you have the right to do what you like with them...'. His words implied that he approved of their decision.

After conferring with the prince the parents urged him: '...Be so gracious as to come with us, and we will break their skulls open with stones, so that others may not imitate them and become Christians...'. This way they sentenced their children to death in the presence of the prince in accordance with *patria potestas*.

Clearly, *patria potestas* had to embody the customs and traditions based on legislative norms. The specific situation in Kola shows that despite *patria potestas* authorizing father to resolve the question of his child's life and death, the edict of Severus dictated him to refer to the provincial ruler and coordinate his actions with him. We see that the parents of Kola youngsters, observing the law of the country, passed the death sentence for their children in front of the prince.

Taking the above into consideration we can conclude the following: the parents of baptized youngsters were entitled to convict their children and sentence them to death but despite wielding such power, they could not ignore prince's authority in determining the guilt of christened teenagers and the measure of their punishment. Obviously, this way of executing justice, the norms of the conduct of narrative's protagonists were based on the concept of *patria potestas*.

The fact that the parents of christened children acted in compliance with the practice of *patria potestas*, is confirmed by the stoning episode when the public execution is carried out only by their parents as per *patria potestas* while the other members of the commune simply fill up their sepulchers.

At the same time we have to point out that putting the culprits to death by stoning was not customary to Roman legislation.

This fact may rise a doubts regarding our assertion that the events in the story were directly linked with the Roman Law.

In fact, Roman Law allowed the conquered nations incorporated in the empire, to carry out retribution in the way which was historically traditional for this or that community. Albeit it was to be effected on the basis of Roman legislation.

With regard to the tradition of killing the culprits by stoning them, we have to remember that as a rule, this kind of penalty was used against the felons who were guilty of religious crimes [Erhrter, 1964 : 1034]. Generally, traitors were killed by pelting down with stones, and betrayal of ancestral faith was the gravest felony of all.

Incidentally, in the early Christian era in eastern countries the baptized believers were usually executed by stoning [Labourt, 1904 : 61].

In our opinion, it is evident that enforcement of Roman Law in Kola gorge by means of stoning the youngsters guilty of religious offence is echoing the norms of the conduct of overpowered nations integrated into the Roman Empire, which allowed them to carry out in their traditional manner the verdict that had been passed in accordance with the Roman Law.

Therefore, the pagans inhabiting the Mtkvari river fountainhead put the children of Kola to death in accordance with the tradition of their ancestors.

The analysis of the martyrdom episodes leads us to believe that the manner of christened children's trial and punishment was dictated by the law practiced in the Roman Empire although the sentence was put into execution in compliance with the ancestral custom of the pagan dwellers of Kola.

Moreover, the 2<sup>nd</sup> century Syrian philosopher Bardezan wrote that in Parthia and Armenia head of the family was authorized to kill his children and bear no responsibility for his deed [Eusebe de Cesaree, 1980, VI, 10, #23; Khalapyants, 1910 : 328]. This information could be helpful in delimiting the time when in the Caucasus killing of a child by his parent was socially justified.

The following components of legal rules dominant in the community that abided in the Kola gorge, indicate that the inhabitants of that province followed the rules of the Roman Law: a) the newly baptized youngsters were punished in conformity with the Roman Law for their deeds not for their faith; b) Patria potestas which was in force in the Roman Empire, authorized the parents of Kola children to sentence their offsprings to death on the basis of their own decision without court trial; c) During the legal procedure which finds the children guilty, the prince of the province played the role of a passive observer though the parents were unable to ignore the authority of the prince; d) according to the traditions of existing legal rules, fathers had to put the sentence into execution themselves.

In view of above listed factors we have to conclude that the chronicle of the martyrdom of Kola adolescents depicts the social relations governed by the patria potestas institution, characteristic of the Roman world.

Consequently, confirmation of the fact that justice in the region located at the Mtkvari river source was being administrated as per the legal norms that were in force in the Roman Empire, proves that at the time of slaying the teenage martyrs, the Kola gorge fell under the sphere of influence of the Roman Empire.

The events described in the narrative attest that the actions of the pagan parents of the baptized children were not motivated by strong emotions – they simply acted inconformity with the judicial norms of the Roman Empire.

At first glance at the martyrdom story we get the impression that the pagans deal with the priest arbitrarily since the parents of baptized children do not discuss the guilt of the presbyter\*\*\*\* in the presence of the prince and prior to putting the children to death, they beat him, take his property away, and oust him from his dwelling.

Regarding of the guilt of the presbyter we have to take into consideration the fact that until the clergyman baptized the youngsters of Kola, the pagans did not interfere in his spiritual activities.

Hence, we can assume that the pagans turned against the priest owing to certain circumstances connected with the christening of the children.

The above postulate is corroborated by the action of the priest. When the youngsters informed him of their request to be baptized, the village presbyter, a holy and honest man who is well aware of the power of father over his child given to the former by the Roman legislation, reminds them the teaching of the Savior: ‘... Wherever will not leave his father and mother, his sisters and brothers, his wife and children, and will not take up his cross and follow me, the same is not worthy of me...’. By voicing his principles regarding the concept of christening, the priest revealed the reason that prompted him to refute the power of parents over their children.

Consequently, the priest who acted in conformity with the teaching of Jesus Christ and baptized the children without the consent of their pagan parents, was guilty of ignoring patria potestas, authority of father granted to the pagan parents by the Roman legislation. This short review clearly indicates that the pagan parents confronted the clergyman due to the fact that he baptized the youngsters without the permission of their fathers.

Before we move to the question whether the priest was beaten and ravaged arbitrarily or according to an established custom, we must remind the readers again that the pagan fathers, using the authority granted to them by patria potestas, determine the guilt of their children in the presence of the provincial prince without taking the case to court.

Therefore, while passing the verdict for their children, the parents of baptized adolescents were unable to judge the priest in the presence of the

prince. The institution of patria potestas did not permit head of the family to determine the guilt of an outsider, i.e. a person who did not belong to his family. Nobody could judge an outsider besides the court of justice.

Regarding the fact of banishing the presbyter from his dwelling, we must point out that Roman emperor Maximinus, known for his harassment of Christian clergy [Aube, 1972 : 428], in 236 AD. issued an edict providing for the banishment of clergymen from the boundaries of their episcopacy when they were found guilty of violating the laws of the Empire [Allard, 1886 : 197].

Here we have to observe that before Christianity was proclaimed a sanctioned religion in the Roman Empire, Christians were ignored as far as they did not disturb the community [Bolotov, 1907 : 24].

Hence, it seems natural that the priest, who had debased the pagan traditions and violated the Roman laws, was ousted from his home.

In addition, we must state that banishing the guilty from the community according to the Roman legislation was the prerogative of the commune on the one hand, and the official representative of the state on the other hand. Thus, we can conclude that it was either the commune or the prince who resolved to expel the priest from his place of habitat.

Thus, the fact that the priest was expelled while establishing the measure of punishment for the children in the presence of the prince, proves that the parents acted in compliance with the patria potestas institution.

The above reasoning points to the following conclusion: Undoubtedly, the legal procedure carried out by the legal procedure carried out by the pagan inhabitants of Kola gorge, was determined and executed in conformity with Roman legislation.

Proceeding from this reasoning we would like to point out that when defining the time of Kola children's martyrdom we have to remember that after 319 AD, when Constantine the Great issued an edict which matched killing of a child by his father to an ordinary murder, the pagan parents of Kola children could not have gone to the prince in order to coordinate the death sentence for their offsprings with him. Judging by the events depicted in the story of martyrdom when the pagan parents of baptized youths announced their verdict and in the presence of the prince made public the resolution to punish them by stoning them to death, while the representative of the central power acknowledged their decision, as a natural procedure, we can confidently conclude that the episodes of Kola children's martyrdom occurred before the edict 319 AD was passed.

We must stress here, that after 319 AD, the prince, as the official representative of the empire would not agree with the decision of pagan

parents to impose a death penalty on their children without hearing the case at the court of justice, moreover, he would not tell the parents of Kola youngsters: ‘... They are your sons, and you have the right to do what you like with them...’.

As long as after 319 AD, the Roman legislation forbid the parents to ordain death penalty for their children, whereas the narrative tells us that the parents were authorized to prescribe a death sentence to their children, we can infer that the events portrayed in the story of Kola children’s martyrdom happened at the time preceding 319 AD.

In order to localize the time of the Kola children’s martyrdom we should also pay attention to the fact that the prince attended the process of stoning the youths of Kola.

Taking into consideration the factor that after 319 AD the prince as an authorized representative of state power, could not have been present at the process of enacting the death sentence for the youngsters by their parents, our inference that the events depicted in the chronicle took place before 319 AD, sounds quite convincing.

Thus, we come to a confident conclusion that the storyline relating the manner of enacting the law in force at that specific time, pictures the events that occurred prior to 319 AD.

In order to work out the period reflected in the narration we have to note that when the martyrologist describes the procedure of christening the youths of Kola, he meticulously pictures every detail of proceedings: when, where and how the ceremony took place, reproduces the prayer read by the priest word for word, writes about the phenomenon of transforming the Mtkvari river waters, describes circumstantially the heavenly act of attiring the newly baptized children in white robes unobtrusively for the bystanders, and says nothing about anointing the newly christened youngsters.

However, it is a well-known tradition that the ceremony of baptism should be crowned by anointing the christened believer to make him part of the heavenly kingdom.

In our view, absence of the moment of anointment scene during the sacred rite of baptism in this specimen of martyrology whose plot rests on the christening of Kola children does not seem accidental. We must assume that the martyrologist does not mention the process of anointment quite deliberately.

Baptism and anointment are two different mysteries of the New Testament. Anointment is not an integral part of baptism – it is a completely different mystery of the New Testament.

We would also like to point out that mystery of anointment as well as the mystery of baptism is accompanied by visible and invisible phenomena [Almazov, 1884, p. 352].

During public worship all mysteries are fulfilled in visible as well as invisible forms. Consequently, we can assume that in case the visible anointment was not performed due to specific circumstances, the martyrologist would have mentioned that the invisible heavenly anointment occurred. As it was done with the occurrence when invisibly to the onlookers the adolescents of Kola were clothed in white robes.

Therefore, the fact that the author did not mention the fulfillment of the mystery of anointment while he drew the full picture of visible procedure of baptism, suggests that the children of Kola were not anointed during the ceremony of christening.

We believe that in depicting the episode of baptism the martyrologist disregarded to recount the moment of anointing the young people when heavenly benediction descends on the newly born spirit of christened believer, because he had clear-cut reasons to do so.

Speaking of the mystery of anointing we must mention that at the early stages of Christianity only bishops were empowered to fulfill the mystery of anointment.

It should be noted here that at the early years of Christianity if a bishop fulfilled the mystery of baptism he performed the mystery of anointment at the same time, however, in case a priest conducted baptism, the newly christened believers had to wait for the visit of the bishop who would anoint them.

Observing the fact of non-fulfillment of the mystery of anointment in the narrative, we have to point out that before the ecclesiastic congress in Laodicea, performing anointment during the ceremony of baptism was not necessary.

Holy fathers gathered at the Laodicean ecclesiastical congress passed the 48th liturgical-disciplinary edict, which ruled that the christened believer had to be anointed with holy myrrh at the same ceremony in order to enable him to partake of God's kingdom [Almazov, 1884 : 337; DDPS, 1901 : 39].

Researchers of the history of religion attest that the ecclesiastic congress in Laodicea was convened circa 343-381 AD [EDR, 1978].

Hence, we can conclude that the anointment process is not mentioned in the chronicle of martyrdom because according to the ecclesiastic rules of that period anointing the believers during christening was not yet legitimized and consequently, the presbyter who had baptized the children of Kola, was not licensed to conduct the ceremony of anointing.

So, we can surmise that the youngsters were baptized at the time when the mysteries of baptism and anointing used to be fulfilled separately and only bishops were empowered to perform anointing.

Since the ecclesiastic congress in Laodicea ruled that anointing was obligatory during baptism, judging by the fact that the chronicle demonstrates absence of anointing at the ceremony of christening, we can assume that the events described in the story of martyrdom took place before the ecclesiastic congress in Laodicea was held.

Analysis of the episode of christening presented in the chronicle allows us to conclude that spiritual transformation of the youths by the rite of baptism took place in the 4th c., to wit, not later than 381 AD, when the ecclesiastic congress of Laodicea empowered priests to perform anointment.

In order to delimit the time of Kola children's martyrdom more or less precisely, we must also take into consideration the moment in the narration when the young zealots with the fire of true faith burning in their hearts, attempted to enter the house of God, and the members of Christian commune forbade them to pass the church gates.

However, ecclesiastic and disciplinary canon proclaims that any person is granted the right to enter church, since, Christian faith avows that there are no obstacles on the road leading to church inasmuch as all people go to the house of God by the will of God.

The non-admission of children to the church seems even stranger in view of the fact that the word 'church' in many languages reads as 'summon', 'call', 'invitation'. Holy Church has been established on earth to save humankind and it summoned and still calls in everybody to share heavenly benefaction.

In order to understand why the teenagers of Kola were not admitted to the church we shall refer to the words the Christians addressed to the children: '...You are sons of idolaters, and not fit to be admitted into God's house...'

We see that the Christians of Kola resolved unanimously to bar the children from entering the church for the obvious reason – they were members of pagan families.

Considering the proselytism customary for Christian religion, true Christians would not obstruct the children's aspiration to embrace the Christian faith on the grounds that they belonged to the families of idolaters.

The episode of barring the youngsters from entering the church reveals the surprisingly uncharacteristic isolationism of a Christian congregation, which contradicts the Christian custom of public sermonizing.

As the narrator tells us, despite the refusal the youngsters made frequent attempts to enter the church but local Christians impeded their passage.

Later on the youths tried to force their way into the church but their attempt failed again. Although, impressed by their insatiable desire to join

the congregation gathered inside the church, the Christians advised them: ‘...If you want to come into church with us, you must believe in our lord Jesus Christ and be baptized in His name and partake of His Sacrament and join us Christians...’.

The above passage suggests that as soon as the children were baptized, they would be admitted to the church. This provision suggests that the chronicle depicts the period when, in view of certain circumstances, Christians did not permit non-baptized persons to go into the church.

It seems that blocking the admittance of non-baptized visitors to the church was habitual for the Christians living during the times when Christianity was considered a clandestine religion. At the early stage of Christianity pagans were strongly opposed to the teaching of the Savior; accordingly, in order to protect their church from pagans, in specific cases Christians did not allow them to enter Christian churches.

This was the period when the enemies of Jesus attacked Christian dogma, attempting to undermine the teaching of Christ and using sophistic tricks, arrogantly sneered at the followers of Christianity and did their best to debase them in the eyes of their contemporaries.

Christians have witnessed many cases when the members of their flock, fearing imminent torture, left Jesus and made offerings to idols.

There were other pagans who pretended to be Christians, penetrated the Christian congregation and then either led anti-Christian propaganda or betrayed Christians to the authorities.

Under these circumstances special care and foresight had to be used by the Christians before they admitted new members into their congregation.

After Christianity was proclaimed an official religion, clerics faced a new problem, i.e. purity of Christian church. Since Christians enjoyed more privileges than pagans, the number of people who were ready to embrace Christianity for gaining personal profit, was rapidly increasing.

The confrontation with the pagans compelled the early Christians to introduce and put to practice the new institution of “enunciation”. The person who was permitted to be present at church in order to prepare himself for christening was “the enunciated”. Only prior to the service of Eucharist, when the priest called out: ‘The enunciated shall leave!’ they would leave the church.

According to historic sources the institution of enunciation was born not later than the first half of the 2nd c. The enunciated are mentioned as early as the times of martyred Justine who died circa 167 AD. Later on, Tertulianus cited them. As the time went by its importance diminished and by the end of the 5th c. it was abolished altogether. Nevertheless, the Church still, though rarely, resets the institution of enunciation.



So, at a certain period, namely at a time when Christianity led furtive existence, and at the early years after it received the status of legally acknowledged religion, every person who desired to follow the teaching of Jesus, had to undergo the process of enunciation. However, there were exceptions from the rule. For instance, a dying person was baptized without delay. Even Christening of entire population without them having to go through the trial period, was also practiced.

At the same time, we must spell out that the cases of instant christening were more frequent in the period when Christianity was not recognized as a legal religion [Dolotsko, 1849 : 418427; Almazov, 1884 : 54-56].

Thus, we see that for reasons of safety Christians did not allow non-christened newcomers to enter the premises of the church, and also, that they permitted the beginners to cross the threshold of God's house in order to give them the opportunity to undergo the preparation period prior to christening.

The story of the youthful martyrs of Kola attests that non-baptized children were not allowed to visit the church at the time when Christians and pagans coexisted peacefully at the Mtkvari river fountainhead. In this situation banning the teenagers eagerly aspiring to the teaching of Jesus could have two explanations: either the Christians were apprehensive of unworthy or hesitant members joining their flock, or they feared to anger the pagans and cause the persecution of Christians by letting the members of pagan families enter the church.

The chronicle of martyrdom depicts the period when Christians used to take measures to forestall the danger impeding on the part of idolaters. This is corroborated by the following facts: for fear of pagans the priest baptized the children at night and only after the rite of christening Christians give shelter to the baptized youngsters.

Christians offered the adolescents of Kola to purify their souls by christening and get rid of Adam's sins and as soon as the young people agreed to be baptized, immediately christened them. At the same time, Christians did not allow the children of pagan families to undergo the trial period in order to get ready for baptism by attending the services at the church. This can be explained by the fact that Christians banned the children of pagan parents from the church in order to evade to wrath of idolaters and persuasion of Christians on their part.

So, the story depicts the time when admitting pagans to the church required utter caution and careful premeditation on the part of Christians. This must have been the time when Christianity was an unrecognized religion and Christians were not protected by the law.

The events pictured in the story must have taken place at the time when Christians were viewed as the members of an illegal sect. This assumption is confirmed by the fact that the followers of Jesus Christ did not appeal to the official representative of the state to plead for protection.

It is noteworthy that under these dire circumstances the priest baptized the youngsters without any preparation as soon as they expressed their wish to be christened. This event points to the fact that the presbyter baptized the children in order to save their souls.

We should keep in mind that baptizing people with the aim of saving their souls was typical for the period when Christianity as a religion was not sanctioned.

Thus, at a place at the Mtkvari river source, called Kola, a community of Christians followed their religion and did not let the pagan children who wanted to attend the services in the church, go inside the house of God for fear of angering their parents. All these fragments add up to the overall picture, which represents the situation when Christianity's status was depraved. Christians went on cowering until in 313 AD the Milan edict proclaimed Christianity a sanctioned religion. Accordingly, we can be fairly sure that the events portrayed in the story of Kola martyrs occurred before the 313 AD Milan edict was passed.

In order to pinpoint the events in Kola with more or less fair precision, we must point out the fact that some 10 days after the children the children agreed on baptism and were christened without prior preparation, the prince of the province attended the execution of baptized youths.

The fact that the prince attended the execution of devout adolescents, testifies that the event took place before the 313 AD Milan edict was issued.

After Christian religion was officially sanctioned in 313 AD, the Milan edict banned persecution of Christians. It forbade trying, torturing and killing on newly christened believers. Consequently, if the martyrdom of Kola children had occurred after 313 AD, the prince, in the capacity of the state official, would never attend the exemplary execution of Kola children which had to serve as a warning to others who might follow suit.

Talking of Milan edict, we have to point out that the decree passed by two Augusts – Constantine the Great and Licinius – in 313 AD were mandatory for all subjects of Roman Empire.

On the basis of the examples reviewed above we can surmise: the fact that the prince attempted the process of Kola children's execution points to the likelihood that the martyrdom story depicts the events that occurred before 313 AD.

At the same time it seems more than likely that the information supplied by the story of Kola martyrs proves that the time when the events of

the story took place, belongs to the archaic period: ‘...Most of the people in that village were idolaters, but a minority were servants of Christ...’. This postulate is also confirmed by the facts that for fear of pagans the priest baptized the adolescents at night and after the children underwent the rite of christening, the Christians sheltered them. All these events were characteristic features of the early period of Christianity.

Since we assume that the events pictured in the story of Kola children’s martyrdom relate to the time preceding 313 AD, when the Milan edict was made public, it makes sense to review the status of Christians living within the boundaries of Roman Empire before 313 AD.

In this respect we must note that prior to proclaiming Christianity a sanctioned religion, the followers of the creed of Jesus Christ were neither publicly hunted down nor arbitrarily harassed by non-Christians.

The Roman Law prescribed that any punitive action against Christians could have been exacted only on the basis of the verdict passed by the court of justice.

The gravest guilt the Christians were accused of by the Roman authorities, was a religious crime, namely – Christians made no sacrifices to pagan deities.

According to the Roman legislation, by refusing to offer sacrifices to the pagan gods, the Christians refused to acknowledge the authority of the state.

Consequently, viewed as the rejection of state power, the religious felony acquired the rank of a crime against the state.

For this crime the guilty person was either put to death or expelled from the country.

It should be noted that before Christianity was officially certified, Christians were put to death only for violating the laws of the empire and in case the breach of law was viewed as insignificant, the culprits and their minor crimes were usually ignored [Bolotov, 1907 : 10-44].

Having in mind these historical facts, we comprehend that the story of Kola martyrs obliquely tells us that the pagans who killed their children for embracing Christianity and ousted the priest for baptizing their offsprings against the will of their fathers, had no intention to assault the Christian church.

We can rest assured that if the pagans attacked the church, the martyrologist – obviously, a Christian himself – would not miss the chance to dwell on the act of atrocity committed by the pagans.

So, the chronicle testifies that the pagans who banished the priest from his dwelling and mercilessly pelted down their children with stones, had nothing against the Christian church.

In order to better identify the time depicted in the chronicle, we must keep in mind that before the Milan edict came into force, the fate of Christian living in the eastern part of Roman Empire was subject to the decree issued by emperor Diocletian on February 24, 303 AD. The edict that outlawed Christians and banned Christian services.

This edict prescribed that churches and private houses where Christians prayed and conducted religious services had to be demolished and books on Christian teaching -burnt publicly [Baynes, 1965 : 665; Svetsitskaya, 1989 : 174].

This historic fact attests that if the priest baptized the children of Kola in the time interval between 303 AD and 313 AD, the chronicle would portray the violent confrontation between Christians and pagans who would have acted in conformity with Diocletian's decree. The pagans who had ousted the priest, who baptized their offsprings against their will and killed their own children mercilessly, would raid and destroy the church in the first place.

Since the pagans pictured in the chronicle, getting angry with Christians, acted in compliance with the law, and punished only the guilty Christians, though did not touch the church, we can surmise that the events took place before Diocletian issued his edict which triggered the persecution of Christians.

The fact is that by the edict of tolerance of Galienus publicized in 260 AD, all places of worship were taken under the protection of the state and thus, all congregations for cult services, in case they were public and did not aim at conspiracies, were absolutely safe.

During this period when the tolerance edict was in force, Christians too enjoyed freedom of congregation and worship.

On the basis of Galienus' edict law enforced Christians' right to own churches, however, this did not mean that Christianity measured up to other religions.

At that time Christianity did not become an authorized religion, although, by words of Eusebius of Caesarea, during those four decades Christians enjoyed the opportunity of preaching the doctrines of Jesus Christ.

The edict of tolerance protected Christians during 40 years which was the period of peaceful coexistence between various churches [Pietri, 1995 : 169-172; Bolotov, 1907 : 133-143].

The narrative depicts the time when Christians were tolerated and if the followers of Jesus Christ ignored the laws of the state, they were judged by the norms of existing legislation in coordination with the state official, we can assume that the pagans who ruthlessly stoned down their children, held back from the church premises obeying the country's legal rules.

Hence, we can surmise that the pagans, who killed their offsprings for their willful decision to undergo the rite of baptism, did not raze the church to the ground because the 260 AD edict of Galienus ordained the immunity of the places of worship.

This gives us the grounds to conclude that while executing the young Christians according to the legislation of the country, they left the place of worship of Christians untouched because the events represented in the story of martyrdom took place during the peaceful period preceding the persecution of Christians that started after Diocletian introduced his edict in 303 AD.

Therefore, we can assert with a great measure of certainty that the events in Kola occurred during the peaceful period that lasted from 260 AD and 303 AD.

To confirm our hypothesis regarding the period of dissemination of Christian faith throughout Iberian kingdom, we shall refer to Ioane Sabanisdze who mentions the traditions of Christianity in ancient Georgia. In his work on the martyrdom of Abo Tbileli he wrote about the old Georgian Christians: ‘...Who, five hundred years ago and much earlier, have embraced Christian faith by means of receiving heavenly boon through baptism...’

The story of Abo’s martyrdom was written in 786-790 AD and taking into consideration Ioane Sabanisdze’s words regarding the dissemination of Christianity among Georgians, we can conclude that there were followers of Christ’s doctrine in the Georgian world in 286-290 AD, or even earlier [Kekelidze, 1960 : 129-130].

In addition, the overall picture of Christianity in ancient Georgia and conditions of living of Christians inhabiting Iberia at the time outlined in the chronicle of Kola children’s martyrdom, is enriched by the narrative of Sidonia, a true disciple of Saint Nino, who accomplished her mission of granting the status of state religion to Christianity in Iberia through converting its king: ‘...It was summer, and it was the twentieth day of July, and it was Saturday when the king went hunting in the surrounds of Mukhrani, and came upon the hidden enemy of man, the Devil and he seeded in the king’s heart love for idols and worship of fire... and the king said to his abettors, numbering four: “We are worthy of castigation by our gods inasmuch as we forsook serving them and yielded our country to Christian charmers to preach their creed here and thus enchant our land with their miracles. Forthwith I resolve to slay all cohorts of their crucified deity and commence serving our gods who are the sovereigns of Georgia; I intend to counsel Nana, my spouse, to repent and abandon the faith of crucified deity,

and if she disobeys me, I shall forsake my love for her, and vanquish her as I shall vanquish others”. And king’s abettors approved of his design inasmuch as they longed themselves to accomplish the feat, and they were atheists to do it from the very beginning, albeit shied away from revealing it...’ [Leonti Mroveli, 1955 : 108-109].

Leonti Mroveli recounts that king Myrian, worried by the activities of the followers of Jesus Christ, confers with his henchmen and plans to crush them. Prior to his parley with his subordinates he remembers his service to idols and how he ‘... would slay all Christians with his sword...’. It means that before the arrival of Saint Nino in Iberian kingdom, and before her preaching impressed the king, Christians living in Georgia were harassed and hunted down and king Myrian was the instigator of their persecution.

We are entitled to suppose that before Saint Nino appeared in Iberia, Christianity was practiced there and the followers of Jesus Christ were powerful enough to compel the authorities to fight against them.

Therefore we can conclude that the works by Ioane Sabanidze – “Martyrdom of Abo Tbileli” and by Leonti Mroveli – “Conversion of Georgia by Nino” testify that at the time portrayed in the martyrdom of Kola children, Christianity was quite widespread throughout the kingdom of Iberia.

Taking into consideration the confessional situation and legal norms described in the given monument of hagiography, we can pinpoint the time of tragic events that occurred in Kola: the conflict between pagans and Christians must have taken place after the edict of tolerance was passed by Galienus in 260 AD and before 303 AD when Diocletian’s edict set in motion the persecution of Christians.

Having outlined the period when the young martyrs suffered and died for their newly acquired faith, we will undertake to identify the time of creating this piece of martyrology.

It is worthy of notice that while assaying to define the time when the story of Kola martyrs was written, most of the researchers pay special attention to the terminology used in the narration.

N. Marr believed that the word “zhamobai” denoting the prayer that is read during Christening, testifies that the narration’s language is archaic and thus, the story was written in remote ancient times [Marr, 1903 : 36-37].

I. Javakhishvili argued that terminology was misleading in establishing the archaic period of creating this literary monument. For instance, in the chronicle of Kola children’s martyrdom the word “sopheli” – village is constantly employed in the sense of “town”. I. Javakhishvili stressed that till the 9<sup>th</sup> c. the word “village” did not signify “town”, and hence, the present format of the story must have been compiled circa in the 9<sup>th</sup> c. [Javakhishvili, 1921 : 36-37].

K. Kekelidze corroborated I.Javakhishvili's hypothesis, specifying that "village" connoted a settlement that measured up to a town [Kekelidze, 1923 : 564].

P. Ingorokva shared the view that the word "village" denoted town in the narration, although he did not see the reason for delimiting the time of composing the story by the 9<sup>th</sup> c. He insisted that as early as the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc. "village" was used with dual meaning – those of a country and a town [Ingorokva, 1939, #4 : 135; 1954 : 503].

Despite the fact that the word "village" had different connotations in different periods, most of the researchers of the text agreed that "village" denotes town in the chronicle of Kola martyrs. However, none of the scientists rationalized why the term "village" signified a town but did not denote a country.

Judging by the text of the chronicle – '...Most of the people in that village were idolaters, but a minority were servants of Christ...' – we can surmise that the martyrologist would not call the reverend of the Kola church, the priest '...who was the village presbyter...'; The spiritual leader of a scanty group of Christians living in the settlement mainly inhabited by pagans could not have borne the title of presbyter.

At that time the clergy was organized around cathedrals and they were viewed as the churchmen belonging to the cathedral. The episcopacy assigned them to the churches falling under the authority of the episcopacy [Bolotov, 1913 : 169, 202].

It is a well-known fact that from the very early age of Christianity, the post of a presbyter was an chosen office. A clergyman who, thanks to his personal qualities, stood out among other religious officials compounded in the episcopacy, i.e. ecclesiastic district, was chosen to the post of the presbyter.

Here, we have to append that the chosen to the presbyter's post used to take place at the cathedral [Bolotov, 1913 : 169].

Accordingly, the presbyter was choised from the priests serving at the churches embraced by an ecclesiastic district or a diocese, and after being chose, he was viewed as a religious official of Episcopal merit.

Therefore, we can conclude that despite the confessional situation in the episcopacy the author of the chronicle would refer to the spiritual father of an ecclesiastic district as "...who was the village presbyter...", but not to the priest of a small settlement.

Hence, the priest who baptized the children of Kola, and to whom the martirologist refers as "presbyter" should have been a priest of an ecclesiastic district, i.e. the entire country. Therefore, we believe that the word "village" used in the chronicle should denote an ecclesiastic district.

To enlarge on the given subject we must note that expelling the clergyman from the town would have been an ineffective measure for terminating his spiritual activity. However, if the priest were of an ecclesiastic district, ousting him would have been tantamount to expelling him from the limits of episcopacy, i.e. ecclesiastic district. Only in this case the pagans of Kola could keep him away from proselytizing.

Besides, we must point out that at the yearly stages of Christianity the communes of Christians dwelt in the developed centers of the country [Sventsitskaya, 1989 : 82], and accordingly, churches were mainly built in the central points of the country.

Analyzing the cultural and historic preconditions of that period, and given the fact that a Christian commune lived at the source of the Mtkvari river, and a church was functioning in Kola, we surmise that the place where the newly baptized children were executed, could not have been merely a small town.

If the word "village" denoted a town, the narrator would only mention the Mtkvari gorge, in order to pinpoint the place where the settlement was sited. Meanwhile, the martirologist indicates that the "village" was situated in the Mtkvari gorge as well as in Kola gorge, which means that the word "village" denoted the country. We must specify that Kola was not a name of one gorge but of a series of gorges. A territory of this size could easily be called a country.

It is important to emphasize that the place, which in the story is referred to as village, has no name. The fact is that an ecclesiastic district has no proper name: it's always identified with the topologic designation of the territory surrounding the given church and where the jurisdiction of the church is exercised.

The phrase that begins the narration – "...There was a large village at the source of great river which is called the Mtkvari in the valley which they call Kola..." – points to land adjoining the upper half of the most important river in the Caucasus. Hence, we assume that the above description localizes the site of an ecclesiastic district known by the name of Kola.

This gives us the reason to conclude that the action of the narrative takes place in the country, i.e. ecclesiastic district and this country is called Kola.

Thus, from the very first sentence of the composition the martyrologist tells us where the children were tortured and what is the name of the country they were put to death.

We can also discern that talking about the situation in the village, the author depicts the confessional situation in the given ecclesiastic district, i.e. in the country as a whole: "...Most of the people in that village were idolaters, but a minority were servants of Christ..."



In our opinion, the word "village" in the chronicle denotes a country, i.e. an ecclesiastic district, therefore, we do not agree with the assumption of most researchers that "village" means a town and accordingly, the present adaptation must have been compiled in the 9<sup>th</sup> c.

And we shall bear in mind an argument that the author of the narration was not informed on the ecclesiastic congress of Nicea convened in 325 AD, – the participants of the congress resolved to introduce the term "eparchy" – i.e. diocese as the name of an ecclesiastic-territorial unit.

It seems appropriate here to recollect that I. Javakhishvili endeavored to prove that the author of the composition on Kola martyrs was not contemporary to the actual events since he did not mention either the name of that big village or the name of the prince, the priest, and the martyred children [Javakhishvili, 1921 : 37].

As we have already mentioned above, by pointing to the source of the most important river in Caucasus, the Mtkvari river, at the very beginning of the story, the martyrologist stated that the events depicted in the chronicle, occurred in the country, i.e. ecclesiastic district called Kola. Hence, the assumption that the author did not know the name of the settlement where the events of martyrdom took place, was based on the wrong interpretation of the word "village" and it does not prove that the martyrologist was not contemporary to the events in Kola.

True, the author did not mention the name of the prince, however, he was well informed on the confession the ruler of the country practiced.

And, although he did not give the name of the priest, it seems more important that he knew the priest was elected to the post of presbyter. Besides, he expressed his personal view on the qualities of the priest: '... who was the village presbyter, a saintly, worthy and respected man...'. These details manifest the fact that the author was well acquainted with the events that happened in Kola.

As regards the fact that the martirologist did not cite the names of the martyred youths, and using this instance for extrapolation that the author was distanced in time from the events that occurred in Kola, we must respond that Georgian Church keeps the names of Kola martyrs – Guram, Adarnase, Bakur, Vache, Bardzim, Dachi, Juansher, Ramaz, and Farsman – till today.

Hence, even if the author of the chronicle lived in the later centuries, he could cite the names of baptized children of Kola in case he wished to focus on them individually.

We insist that the fact that the names of martyrs were not cited in the story is a misleading postulate to relate compiling of the chronicle to the

later date, since the Georgian Church knew the names of martyrs from the very moment of Kola children's death.

In order to forestall the arguments that since the kola children were referred to as martyrs, the chronicle must have been written in the later period, we shall point out the procedure of canonizing the saints at that given time.

At the early stages of Christianity the decision to canonize martyrs was taken by the bishop. Before the Church canonized a believer, the bishop would call in the motive of martyr's demise, would determine whether the martyr died with the strong faith in Jesus Christ in his heart, and when he was convinced that the Christian expired as a martyr, he was canonized and letters specifying the accomplishment of the martyr and publicizing his name, were sent out to all churches.

The procedure described above testifies that the bishop, being the heir to the apostles and sanctified by the Holy Spirit, did not take long to canonize the children of Kola whose names were immortalized by God for their self-sacrifice.

Now we move to the discourse around the issue whether the chronicle was written by the witness of those tragic events.

Legal procedure pictured by the martyrologist, reveals that he was well versed in the Roman legislation, which suggests that the author was contemporary to the events unfolded at the Mtkvari fount. Undoubtedly, author's thorough knowledge of the Roman Law was determined by the fact that the narrator lived in at the time depicted in the story of Kola martyrs.

Besides, we must pay attention to the fact that only the person familiar with the practice of condemning believers for religious crimes according to their deeds but not to their faith – the practice, which was soon forgotten after Christianity acquired official status – could paint the true picture of legal procedures of that period.

At the same time, it is significant that the author was not aware of the custom of simultaneous fulfillment of mysteries of baptism and anointment, which came into force after the 4<sup>th</sup> century.

The fact that the author was familiar with the tradition that forbade the non-baptized beginners to cross the church gates, is yet another proof of his being contemporary to the events described in the chronicle.

In practice, the banishing of believers who had not received the benediction of baptism from the church premises was characteristic for the times when Christianity had no official status. Owing to their proselytism, Christians followed this rule only in extraordinary situations.

The tradition of banning non-baptized believers from the church premises was so incompatible with the way of life of Christians after the

Milan edict came into force, that the next generations of the followers of Christian creed could hardly believe there were times when the doors of churches were closed for the seekers of salvation.

Consequently, only the contemporary to the period could have known about the defensive tradition of the faithful believers in creed of Jesus – it was unimaginable for Christians living in the period after the Milan edict was passed.

Moreover, the particular situation, in which Christian services were protected by law, while Christians were punished for converting people of other confessions, was certainly described by a person who was acquainted with the specific experience of ecclesiastic life which could have lasted just for four decades and was completely forsaken after Diocletian's edict was publicized.

In view of above, it is evident that the author of the Kola children's martyrdom was contemporary to the tragic events, otherwise he would have been unable to describe the defensive Christian customs that were later discarded due to their uselessness.

We also believe the significance of the passage in the narration when during the ritual of baptism "...the water gave out great warmth, just like a bathm...".

This way, by dwelling on the fact that during the rite of baptism the waters of the river turned warm, the martyrologist states that God performed a miracle.

Surely, only a first-hand witness could have written about the manifestation of God's will. Only someone who had the opportunity of observing the Mtkvari river steaming in the coldest season of the year like water in a bath, could have painted the vivid picture of divine miracle.

It is hard to believe that the devout martyrologist who glorified the baptized youths for their loyalty to our Lord Jesus Christ, would compare the river heated by heavenly miracle with the hot water in a bath if he was not present at the process of Christening.

Only the immediate witness of visible manifestation of divine miracle could compare warmed Mtkvari waves with a bath. The comparison reveals that the author of the chronicle, being a witness of the event, conveyed his emotionally charged firsthand impressions.

The analysis of above data makes us believe that the martyrologist who recounted the story of Kola children, was the immediate witness of the miracle.

It also seems rather significant that the martyrologist ended the episode picturing the rite of baptism by the following sentence: "...And by the will

of God, angels brought down white robes from heaven and dressed the newly baptized children in them, invisibly to men...“.

Obviously, only the person who witnessed that the baptized youths were not clad in white shirts in this world, could write that angels dressed the children in white robes, invisible to men’s eyes.

The martyrologist’s narration regarding dressing the youths in white robes by angels, appears to be trustworthy, otherwise if had he purposefully invented this unlikely event, he would unnecessarily jeopardize the credibility of his chronicle.

He would rather avoid mentioning an unlikely event, than attempt to prove an occurrence, which he had no need to call to notice.

Hence, the person who had witnessed that the white robes of baptized children were invisible to the bystanders must have been present at the event.

We must rule out that the facts and situations described in the story of Kola martyrs were passed from century to century in the later period. The information comprising the chronicle is of clear-cut literary, bookish quality and we believe that several centuries later, basing his composition on an oral tale, the writer would find it impossible to describe ancient rules and customs that had lost their purpose and were incomprehensible for the contemporaries of the purported author. The scribe would not record the oral tale recounting the situations totally unintelligible for the society. He would amend it first, to make the story logical and believable for his contemporaries.

If the writer amended the original tale, he would alter the story line and decode the situations, making them more accessible for the minds of his readers. And since the story of Kola children’s martyrdom abounds with facts and situations unfathomable for medieval society, we are free to conclude that the story’s content was not amended.

However, we have to admit that the copy of the martyrdom story at hand bears the traces of linguistic rejuvenation, since we do not find vestiges of archaisms, which should have been typical for the composition written in Georgian in the 3<sup>rd</sup> c. As a matter of fact, the 10<sup>th</sup> century manuscript of “Shushanik’s Martyrdom” composed in the 5<sup>th</sup> c., is free of archaisms as well.

Also, we must point out that like other compositions on martyrdom written in the early years of Christianity, the story of Kola children’s martyrdom has simple form and content, it is short and devoid of artistic values.

In conclusion we must state that the author of the composition on the martyrdom of Kola children was contemporary to the events depicted in the

story and the events portrayed in the narration should have taken place in the interval between 260 AD and 303 AD. Hence, we can surmise that the story was written after the 260 AD edict of tolerance passed by Galienus, in the period nearing the time when in 303 AD, Diocletian issued his edict that gave start to the persecution of Christians.

It is fitting to remember that Shushanik, bound for her life of hermit took along "...holly books of martyrs...". And the story of "Martyrdom of Children of Kola" might very well be among those books that inspired Saint Shushanik who passed away in 475 AD.

\*\*\*

It is significant that in this Georgian story written circa 260-303 AD the New Testament is quoted twice: "Whoever will not leave his father and mother, his sisters and brothers, his wife and children, and will not take up his cross and follow me, the same is not worthy of me" [Mathew, X, 38]; and "Brother shall put brother to death, and the father the son, and fathers and mothers shall rise up against their children and kill them" [Mathew, X, 21; Mark, XIII, 12].

We could have assumed that the author of the composition had translated the phrases from the New Testament but in both cases he pointed out that he was reasoning according to "Sakhareba" – Georgian for The Gospel. Consequently, at the time of writing the story of Kola children's martyrdom, we must conclude that the Gospel had already been translated into Georgian (at least the Gospel of Mathew) and it was referred to as "Sakhareba", as it is still called today.

It is quite conceivable that, as time flowed, the scribes had been amending the quotations from the Gospel as the translation of "Sakhareba" was being refined. Thus the phrases from the New Testament quoted in the story of Kola martyrs could have been styled differently than in this given composition, though, we can be confident that the Georgian version of the New Testament already existed at the moment when the story of Kola children's martyrdom was written.

The fact that in the Iberian kingdom of the 3<sup>rd</sup> century. the Gospel was already translated and widely read, is confirmed by Leonti Mroveli, who wrote that king Rev '...Mthough being an idolater, had a kind heart, and gave aid to the needy, inasmuch as he had heard a few words from the Gospel of our Lord Jesus Christ and love for Christ was not alien to him...' [Leonti Mroveli, 1955 : 58].

Enlarging on the above quotation, we must add that till now we were not sure in what language the Georgian king used to hear the words from

the New Testament. Now that we have defined the time of writing the story of Kola martyrs, we can be more confident than not that the passages from the Gospel were read in Georgian to King Rev who lived in the middle of the 3<sup>rd</sup> c.

Since the New Testament is the book which cannot be translated hastily, the fact that the phrases from the Georgian version of Holy Script were quoted in the story composed circa 260-303 AD, we must assume that the Gospel had been translated into Georgian long before the composition on Kola children's martyrdom was written.

Which means that by the 3<sup>rd</sup> century. The Georgian world was inhabited by a Christian community so well-versed in Christian literature, as to have accomplished translating the New Testament into Georgian.

\*\*\*

One more fact, worth noting: according to the given specimen of martyrology, churches were functioning in the Georgian world prior to 303 AD, when the last wave of persecution of Christians came into motion.

At that time, when according to the Galienus edict of tolerance Christians were sanctioned to have their own houses of worship, they had to give advance notice of their gatherings.

But according to the same decree, Christians who were denied the permission for convention, were viewed as illegals and consequently, they were not allowed to own property. The restriction implicated whole commune as well as personal activities [Gaudemet, 1994 : 404405].

Accordingly, the Christian commune had to apply beforehand for the permission of convention; otherwise the church in Kola would not function. The story of Kola martyrs tells us that the church in this part of Georgian world was functioning, hence we can conclude that regular meetings of the congregation in Kola valley, had been legalized.

Consequently, Christians living at the fount of the Mtkvari river should have applied for the permission for gathering and their convention was sanctioned.

We know that the participants of sanctioned gathering must have been the owners of the church, and since the members of the Christian community could afford to own a church, we can assume that its formation occurred long before the events described in the martyrology written circa 260-303 AD.

This allows us to conclude that by the 3<sup>rd</sup> century. in the Georgian world Christian religion had considerable number of followers, and they were prosperous enough to own a building for performing cult services.

We would also like to stress the following: Prior to the onset of the last wave of persecution of Christians, a church was functioning in the Georgian world; the New Testament was translated into Georgian, and according to the story of the Kola children's martyrdom, the baptism prayer – "Zhamoba" – was pronounced in Georgian. Moreover, the chronicle of canonized youths of Kola was written in Georgian. All these facts indicate that at the time of creating the composition on the martyrs of Kola, in Georgia services at churches were performed in the Georgian language.

**Notes:**

\* See: Lives and Legends of the Georgian Saints, selected and translated from original texts by David Marshall Lang, Mobrays, London & Oxford, 1976, pp. 40-43.

\*\* In other languages the river Mtkvari was called "Kura" – evidently, under the influence of ancient Greek language.

\*\*\* Iberia – The name of the georgian state mentioned in the ancient Greek historical sources.

\*\*\*\* Presbyter – Presbyter was chosen by the bishop among the priests.

## References:

In our work the text of the investigated work is given according to the following editions:

Old Georgian Hagiographical literature. Editor Ilia abuladze, book I, Tbilisi, 1963.

Old Georgian Tale. Editor Revaz Tvaradze, Tbilisi, 1979.

1. Abuladze, 1944 – Il. Abuladze, Georgian-Armenian Literary Relationships in IX-X Centuries. Tbilisi.1944.( In Georgian )
2. Baramidze, 1998 – R. Baramidze, The Question of national Consciousness in "Abo's Martyrdom" by John Sabanissze. -Litrary Searches, vol. XIX, 1998.(In Georgian)
3. Ingorokva, 1939, #2 – P. Ingorokva, Short Review of the History of Georgian Literature. "Mnatobi" #2, Tbilisi, 1939.( In Georgian )
4. Ingorokva, 1939, #4 – P. Ingorokva, Short Review of the History of Georgian Literature. "Mnatobi"#4. Tbilisi. 1939.( In Georgian )
5. Ingorokva, 1954 – P. Ingorokva, Giorgio Merchule. Tbilisi. 1954.( In Georgian )
6. Janashia, 1973 – L. Janashia, Kartli in the first Half of IV Century, Essays of Georgian History, Vol.II. Tbilisi. 1973. ( In Georgian )
7. Javakhishvili, 1921 – Iv. Javakhishvili, Aims, Sources and Methods of History in Former Times and Now. Book I. Tbilisi. 1921. ( In Georgian )
8. Kekelidze, 1923 – K. Kekelidze, The History of Georgian Literature. Vol.I. Tbilisi. 1923. ( In Georgian )
9. Kekelidze, 1960 – K. Kekelidze, The History of Georgian Literature, Vol. I. Tbilisi. 1960. ( In Georgian )
10. Kubaneishvili, 1946 – Kubaneishvili; Reader of Old Georgian Literature. Vol. I, Tbilisi. 1946.( In Georgian )
11. Leonti Mroveli, 1955 – Leonti Mroveli, Christianizing Kartli by Nino-History of Kartli. VolII. Tbilisi. 1955. ( In Georgian )
12. Muskhelishvili, 1977 – D. Muskhelishvili, Basic questions of Georgian History's Geography. Vol. I. Tbilisi; 1977.(In Georgian )
13. Nadareishvili, 1965 – G. Nadareishvili. From the History of Old Georgian Family Law. Tbilisi. 1965.( In Georgian )
14. Nadareishvili, 1996 – G; Nadareishvili. Old Georgian Family Law. Tbilisi. 1996.( In Georgian )
15. Old Georgian Hagiographical Literature, 1963 -Old Georgian Hagiographical Literature, editor Il. Abuladze. Book I. Tbilisi. 1963.( In Georgian )



16. Tskhadadze, 1986 – K. Tskhadadze, Platon Ioseliani, Investigators of Old Georgian Literature. Tbilisi. 1986.( In Georgian )
17. Baynes, 1965 – N.H. Baynes, The Great Persecution. – The Cambridge Ancient History, Vol. XII. Cambridge, 1965.
18. Christensen, 1965 – A. Christensen, Sasanid Persia. – The Cambridge Ancient History, Vol. XII, Cambridge, 1965.
19. E.D.R., 1978 – Encyclopedic dictionary of religion. Washington, 1978.
20. Lang, 1956 – D.M. Lang, Lives and Legends of the Georgian Saints. London&New York, 1956.
21. Toumanoff, 1963 – C. Toumanoff, Studies in Christian Caucasian History. Vol. II, Georgetown University, 1963.
22. Allard, 1886 – P. Allard, Histoire des persecutions. Paris, 1886.
23. Aube, 1972 – A. Aube, Les Chretiens dans L’empire Romain. Roma, 1972.
24. Eusebe de Cesaree, 1980 – La Preparatin Evangelique, livres V, 18-36. VI. 1980
25. Gaudemet, 1994 – J. Gaudemet, Les Institutions de L’antiquite. Paris, 1994.
26. Humbert, 1991 – M. Humbert, Institutions Politiques et Sociales de L’antiquite. Paris,
27. Karst, 1935 – J. Karst, Corpus Juris Ibero-Caucasici, vol. I (2) 1. Strasbur, 1935.
28. Labourt, 1904 – J. Labourt, Le Christianisme dans L’empire Perse. Paris, 1904.
29. Munier, 1979 – C. Munier, L’eglis dans L’empire Romain (II-III siecles). Paris, 1979.
30. Pietri, 1995 – L. Pietri, Les Resistances: de la Polemique Paienne a la Persecution de
31. Diocletien. – Histoire du Christianisme. t. II Desclee. 1995.
32. Erharter, 1964 – H. Erharter, Steinigung – Lexicon fur Teologie und Kirche. Verlag Herder Freiburg, 1964.
33. Kittel, 1942 – G. Kittel, Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament. B. IV, Stuttgart, 1942.
34. Almazov, 1884 – A. Almazov, History of Rank Sequence of Christening and Anointing. Kazan. 1884.( In Russian )
35. Bolotov, 1907 – V.V. Bolotov, Lectures on History of Ancient Church. Vol. II. S. Peterburg. 1907.( In Russian )
36. Bolotov, 1913 – V.V. Bolotov, Lectures on History of Ancient Church. Vol.III. S. Peterburg. 1913.( In Russian )
37. DNLC, 1901 – Deeds of Nine Landed Cathedrals, Kazan. 1901.( In Russian )

38. Dolotsko, 1849 – V.I. Dolotsko, Rank of Proclaiming in Ancient Church. Christian Reading. Part I. S. Peterburg. 1849.( In Russian )
39. Dozhdev, 1996 – D.V. Dozhdev, Roman Private Law. Moscow. 1996. ( In Russian )
40. Ioseliani, 1850 – P.Ioseliani, Biographies of Saints who were Gloryfing Georgian Orthodox Church. Tiflisi. 1850.( In Russian )
41. Marr, 1903 – N. Marr, Martyrdom of Nine Adolescents from Kola. Text and Searches on Armenian-Georgian Philology. Vol.V. S. Peterburg. 1903.( In Russian )
42. Muromtsev, 1883 – S. Muromtsev, Civil Law of Ancient Rome. Moscow. 1883.( In Russian )
43. Posnov, 1964 – M. E. Posnow, The History of Christian Church. Brussels. 1964.(In Russian )
44. Svetsitskaya, 1989 – I.S. Svetsiskaya, Early Christianity, Pages of History. Moscow. 1989.( In Russian )
45. Khalapyants, 1910 – G. A. Khalapiants, Essays of the History of Armenia. Moscow. 1910.( In Russian )
46. Khvostov, 1919 – M.V. Khvostov, The History of Roman Law. Moscow. 1919.( In Russian )

---

Bidzina Tcholakachvili

## Le martyre des enfants de kola

Je dédie ce livre à la mémoire de ma mère

Notre étude se donne pour objectif d'établir la période durant laquelle une œuvre hagiographique ayant pour titre : « Le martyre des enfants de Kola » a été composée. Le titre complet de l'œuvre est : « Le martyre de neuf enfants saints, frères par les fonts baptismaux, mais nés de mères différentes. » Ecrite en géorgien, l'œuvre nous est parvenue sous la forme d'un manuscrit unique, conservé en Grèce, sur le mont Athos, au monastère des Ibères. Le récit du martyre fait partie d'un recueil constitué d'un certain nombre de chapitres qui furent écrits au Xe siècle par un auteur resté anonyme.

Ilarion Kantchachvili, aumônier du roi Salomon II à la cour d'Iméréthie, procéda à un inventaire systématique des manuscrits du mont Athos. L'historien Platon Iosseliani qui fit le voyage de Géorgie en Grèce pour consulter le manuscrit, en ramena une copie en 1849 [Iosseliani, 1850 : 15; Tskhadadzé, 1986 : 49-50].

Le texte du Martyre a par la suite été établi par Niko Marr qui en donna une première édition scientifique [Marr, 1903], la seconde et dernière en date de ces éditions appartenant à la plume de Lamara Khadjaja [Un monument hagiographique géorgien ancien, 1963].

Le texte du Martyre des enfants de Kola a été traduit en russe [Marr, 1903] et en anglais [Lang, 1956].

Les événements et les faits relatés dans cette œuvre sont d'une importance considérable, tant pour ce qui relève de la connaissance de la littérature géorgienne ancienne en particulier que pour ce qui intéresse l'étude de l'histoire du christianisme en général.

Le manuscrit, dont nous donnons ici une traduction en français, nous instruit sur le sort de ceux qui ont été martyrisés pour leur foi chrétienne :

« Il était un grand village situé à la source d'un grand fleuve qu'on appelait Mtkvari\*, dans une vallée qui s'appelait Kola. La majorité des

---

Mes remerciements vont à Monsieur Jean-François Milou et à l'agence StudioMilou architecte qui ont bien voulu financer la traduction de cet ouvrage.

Traduit du géorgien par Madame Sybille Gueladzé Avec la collaboration de Monsieur Serge Andrieu

habitants du village étaient païens et idolâtraient, alors qu'une minorité d'entre eux étaient chrétiens et servaient Dieu.

Les enfants chrétiens avaient coutume de se réunir avec les enfants païens, comme le font spontanément tous les enfants, et ensemble tous les jours ils entonnaient des chants. Un soir, le presbytre, ayant sonné l'heure des vêpres, les jeunes chrétiens se rendirent à l'église pour prier, conformément au rite chrétien. Ils étaient suivis d'enfants, au nombre de neuf, qui s'étaient liés d'amitié avec les enfants chrétiens et communiaient dans un même amour pour la foi chrétienne. Mais arrivés aux portes de l'église, ces derniers furent refoulés par les chrétiens qui leur dirent :

«Vous, enfants d'idolâtres, vous n'êtes pas encore prêts d'entrer dans la maison de Dieu.»

Dépités, blessés dans leur for intérieur, les enfants s'en retournèrent.

Cela advint à plusieurs reprises. Plus tard, les jeunes païens revinrent à l'église des chrétiens et voulurent entrer de force. C'est alors que les chrétiens leur dirent :

«Si vous avez envie d'entrer dans notre église, vous devez croire en Jésus Christ notre Seigneur, recevoir le baptême en son nom, vous initier à ses sacrements et nous rejoindre par cette voie, nous autres, chrétiens.»

Ils reçurent avec joie l'enseignement des chrétiens et promirent de les suivre dans cette voie.

les chrétiens se rendirent tout de suite chez le prêtre, qui était le presbytre du village — un homme pieux, honnête et digne —, et lui parlèrent des jeunes païens. Ce dernier se rappela les paroles de l'évangile qui furent prononcées par notre Seigneur Jésus Christ : « Celui qui n'abandonne pas son père et sa mère, ses sœurs et ses frères, son épouse et ses enfants, celui qui ne prend pas la croix et ne me suit pas, celui-là n'est pas digne de moi.»

Le prêtre se rendit alors à la source du grand fleuve où une multitude de chrétiens l'avaient suivi ainsi que les enfants païens. C'était en hiver, par une nuit de grand gel, parce que pendant le jour il lui aurait été impossible de les baptiser de crainte que les païens ne les surprennent. Tout se passa comme pour notre seigneur Jésus Christ qui fut baptisé lui aussi nuitamment, par Jean, dans le Jourdain. Cet hiver-là, l'eau était lancinante de froid. Quand les enfants y entrèrent, ils reçurent le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et le presbytre prononça jamoba ( les mots du saint sacrement ) :

« Le Saint Esprit est descendu comme une colombe dans le Jourdain, quand Jésus Christ reçut le baptême, les anges étaient à ses côtés et chantaient — Alléluia, Alléluia.»

Alors, par la volonté de Dieu, une chaleur d'étuve monta des eaux, et les anges dans les cieus se dépouillèrent de leur robe d'un blanc immaculé

pour en couvrir, dans l'invisible, les enfants nouvellement baptisés. De la sorte, les enfants chrétiens devinrent leurs parrains. Ils ne retournèrent plus chez leurs parents mais demeurèrent parmi les chrétiens.

Quelques temps après, ayant su ce qui s'était produit, les parents des enfants païens, manifestant une grande colère, les humiliant et les accablant d'injures, entreprirent d'arracher de force leurs enfants des maisons des chrétiens. Après les avoir ramenés chez eux, les parents les battirent très fort, en leur assénant des coups violents à la tête et en les meurtrissant sur tout le corps. Mais les enfants répondirent ainsi à leurs parents:

«Nous sommes chrétiens et il ne nous appartient pas de manger ou de boire ce qui est offerte en sacrifice aux idoles.»

Aussi passèrent-il sept jours sans manger ni boire, sans rien goûter, mais se nourrèrent de l'Esprit Saint qui était entré en eux le jour de leur baptême. Alors les parents leur promirent tous les biens de ce monde et leur proposèrent des vêtements de toutes les couleurs. Mais les enfants répétèrent :

«Nous sommes chrétiens et n'avons plus rien de commun avec vous; laissez-nous la liberté d'aller rejoindre les chrétiens.»

Incapables de les ébranler dans leur foi, les parents se rendirent chez le prince qui était païen lui-même. Ils lui expliquèrent ce qui était arrivé à leurs enfants. Le prince leur dit:

«Ce sont là vos propres enfants et vous avez le droit d'agir avec eux comme bon vous semblera.»

Eux de lui répondre:

«Sois avec nous, Seigneur, et nous les lapiderons afin que d'autres ne puissent imiter leur action en se convertissant au christianisme.»

Le presbytre non plus ne fut pas épargné. Après lui avoir infligé tous les malheurs, détruit le fruit de son ouvrage, ils s'emparèrent de ses biens qu'ils se partagèrent, le frappèrent au visage, lui portant un coup formidable qui faillit le tuer sur place, puis ils l'expulsèrent de sa demeure.

C'est alors que fut fixé le jour du grand sacrifice des Saints Martyrs. Le prince et avec lui une foule innombrable se dirigèrent vers l'endroit où le fleuve prend ses eaux, où les saints enfants avaient reçu le baptême. Ils y creusèrent une fosse profonde. Les parents y amenèrent les saints enfants et les jetèrent dans la fosse. Ces derniers avaient entre sept et neuf ans. Ils ne savaient que répéter ces mots :

« Nous sommes chrétiens, nous serons tués et nous périrons pour Celui auquel nous sommes liés par le sacrement du baptême».

Les parents infidèles leur fracassaient alors le crâne et écrasaient leurs chairs.

Même les serpents et les couleuvres, les aspics et les fauves, sont capables d'éprouver de la pitié à l'égard leur progéniture, mais ces infidèles furent incapables d'épargner leurs propres enfants. Les gens qui se trouvaient là ramassèrent des pierres pour les jeter dans la fosse afin de la combler. Les saints cadavres furent ainsi recouverts de pierres et de terre. Et, de ce jour, cet endroit devint un lieu de sépulture pour leurs saintes reliques.

Ainsi s'accomplit la parole de l'évangile : «Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; les enfants se soulèveront contre leurs parents et les mettront à mort.»

Ayant souffert leur passion, ces enfants rejoignirent la procession des premiers martyrs couronnés pour se réjouir avec eux dans le royaume des cieux, face à notre Seigneur Jésus Christ qui mérite gloire, respect et adoration avec le Père, le fils et le Saint Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

Le lecteur comprendra aisément, après avoir pris connaissance du Martyre des enfants de Kola, qu'aucune date indiquant la période de sa composition ne nous est donnée nulle part dans l'œuvre. Nous avons vu que la première étude scientifique de l'œuvre a été entreprise par Niko Marr. Si l'on se conforme à l'idéologie dominante véhiculée par les sources historiques, le christianisme dut se propager dans le monde géorgien à la vitesse de l'éclair pour devenir très vite une religion nationale d'Etat. Or, la fidélité des païens à leurs dieux et la lutte sans compromis des chrétiens pour leur foi sont abondamment décrites dans le récit du Martyre des enfants de Kola, apportant la preuve que le point de vue de l'auteur du Martyre ne saurait être borné par les préjugés habituellement répandus dans les sources manuscrites. Ainsi, à l'encontre des idées dominantes véhiculées par l'historiographie et les chroniques, Niko Marr souligne l'attitude d'objectivité qui fut celle de l'auteur du récit du Martyre face aux événements qu'il rapporte : cette attitude pourrait faire penser à une œuvre archaïque.

Ainsi, selon une observation faite par N. Marr, la prière du baptême est appelée «jamoba». Ce mot archaïque utilisé dans l'œuvre littéraire peut nous fournir un tout premier indice. Il corrobore l'hypothèse que la langue utilisée dans Le martyre est une langue archaïque et que, par conséquent, le récit du Martyre a dû être composé à une époque relativement haute. [Marr, 1903 : 53-54].

Ivané Djavakhichvili nous propose quant à lui, s'agissant de la question de la datation du Martyre, une approche différente de celle qui avait prévalu chez N. Marr.

Le point de vue d'I. Djavakhichvili sur la datation du Martyre résulte d'un raisonnement bien spécifique : si l'on considère la terminologie utilisée

dans l'œuvre et la forme sous laquelle l'œuvre nous est parvenue, celle-ci daterait du IX<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, comme l'œuvre nous décrit des mœurs et des coutumes qu'il convient de rapporter à une époque beaucoup plus reculée, le chercheur doit supposer que le manuscrit du X<sup>e</sup> siècle qui raconte Le martyre des enfants de Kola ne peut que représenter le dernier état d'une version primitive qui a dû subir un certain nombre de transformations avant d'être abrégée [Djavakhichvili, 1921 : 36-38].

Plus tard, l'opinion d'I. Djavakhichvili a été partagée par D. Mouskhélichvili. Ce dernier suppose lui aussi que la version du Martyre qui nous est parvenue ne peut être datée que du IX<sup>e</sup> siècle, mais qu'un original a dû être écrit à l'époque où le christianisme était devenu la religion officielle de la Khartlie, c'est-à-dire, selon lui, au tournant des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles [Mouskhélichvili, 1977 : 161-162].

Très vite, après la publication du point de vue d'I. Djavakhichvili concernant le problème de la datation du Martyre, les chercheurs géorgiens ont eu la possibilité de prendre connaissance de la thèse défendue par Kornéli Kékélidzé sur la même œuvre.

Concentrant toute son attention sur le problème de la datation de l'œuvre, K. Kékélidzé considère d'une part que la manière fruste utilisée par l'auteur pour décrire la cérémonie du baptême dans le récit du Martyre, comme d'autre part l'usage qu'il est fait du terme «jamoba» pour dire célébration, — occurrence que l'on retrouve également dans un manuscrit du VI<sup>e</sup> siècle : Le martyr d'Eustathe de Mtskhéta — pourraient nous indiquer qu'il s'agit, dans Le martyre des enfants de Kola, d'une époque chrétienne relativement haute, au moins le VI<sup>e</sup> siècle, tandis que l'œuvre littéraire qui raconte cette histoire ancienne, appartiendrait, si l'on tient compte de la terminologie utilisée, au IX<sup>e</sup> siècle [Kékélidzé, 1923 : 563-564; 1960 : 516-518].

Le point de vue de K. Kékélidzé est partagé par Solomon Koubanéichvili qui appuie son raisonnement sur la réalité décrite dans l'œuvre et considère que Le martyre des enfants de Kola daterait du IX<sup>e</sup> siècle, tandis que les événements dont traite l'œuvre auraient pu avoir eu lieu au VI<sup>e</sup> siècle [Koubanéichvili, 1946 : 74].

Ilia Abouladzé s'accorde avec le point de vue de K. Kékélidzé et attribue la composition du Martyre à quelqu'un qui aurait vécu à la fin de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle [Abouladzé, 1944 : 068-070]. Quant à Cyril Toumanoff, il suppose, sans recourir aux mêmes arguments, que le récit glorifiant le christianisme à travers le récit du Martyre des enfants de Kola, a pu être écrit au VI<sup>e</sup> siècle, de même que le Martyre d'Eustathe de Mtskhéta, œuvre qui lui serait contemporain [Toumanoff, 1963 : 23].

A la différence de K. Kékélidzé, qui partage en partie le point de vue d'I. Djavakhichvili, Pavlé Ingorokva avance un avis qui n'a rien de commun avec celui de ses prédécesseurs.

P. Ingorokva organise sa réflexion ainsi: selon lui, la période décrite dans Le martyre des enfants de Kola pourrait correspondre à une période au cours de laquelle, dans quelques régions frontalières de la Géorgie, le paganisme s'opposait encore avec la plus grande virulence au christianisme. Par conséquent, l'histoire dont traite Le martyre des enfants de Kola ne doit pas être située en dehors de la période comprise entre les IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Le chercheur est donc amené à réorganiser sa réflexion: si en des périodes plus tardives, on n'a plus rien écrit sur le paganisme mais qu'on a systématiquement détruit ce genre de documents, considérant qu'ils faussaient la réalité historique, il convient d'avancer l'hypothèse que le récit du Martyre a dû être rédigé à l'intérieur de la fourchette des IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles [Ingorokva, 1939 #2 : 158; 1954 : 503-504].

Il serait judicieux de rappeler que cette œuvre qui immortalise la mémoire des enfants martyrisés à l'endroit où le fleuve Mtkvari prend sa source a également attiré l'attention des juristes.

Intéressé par les aspects juridiques du Martyre des enfants de Kola, Joseph Karst considère que la justice dont il s'agit dans l'œuvre ne saurait être autre chose que l'expression du droit commun, exercé d'une part par la tribu ou la communauté toute entière, et d'autre part par la famille ou la tribu à l'intention de chacun de ses membres. Or, il est à remarquer que, selon le chercheur strasbourgeois, la genèse de l'œuvre doit appartenir à la période qui a précédé les conditions d'apparition de l'œuvre: période que relate La conversion de la Géorgie par sainte Nino, c'est-à-dire une époque où existaient déjà en Géorgie de nombreuses enclaves chrétiennes [Karst, 1935 : 176-177].

Dans le but d'étudier le droit de la famille en Géorgie, Guiorgui Nadaréichvili a consacré une analyse au Martyre des enfants de Kola. D'après le Martyre, nous dit-il, le chef de famille possède un pouvoir absolu. Il est à la fois le législateur, le juge et le bourreau de ses enfants. Le pouvoir du père de famille tel qu'il apparaît dans le Martyre s'apparente à celui du chef de famille dans la Rome antique. Ce dernier a droit de propriété sur eux, et il convient de supposer que les événements qui se déroulent dans l'œuvre ont eu lieu au VI<sup>e</sup> siècle [Nadaréichvili, 1965 : 104-105; 1996 : 59-61].

Ce propos rappelle ce que David Marshal Lang, traducteur en langue anglaise du Martyre des enfants de Kola a écrit lorsqu'il suppose que l'histoire dont il est fait question dans le Martyre a dû se dérouler à une époque très proche de celle où sainte Nino a prêché le christianisme parmi les Géorgiens [Lang, 1956 : 40].



Il convient enfin de remarquer, avec Révaz Baramidzé, que Le martyre des enfants de Kola doit appartenir à l'époque où le christianisme est sur le point de se répandre en Géorgie et où la culture préchrétienne qui était celle de nos pères est encore très fortement enracinée dans notre pays. [Baramidzé, 1998 : 81].

Ainsi, pour résumer, et en nous appuyant sur ce qui a été dit plus haut, N. Marr, P. Ingorokva, et C. Toumanoff, dans le but de déterminer la période durant laquelle Le martyre des enfants de Kola a été écrit, fondent leur jugement sur un certain nombre de traits distinctifs et sur le registre linguistique de l'œuvre, en considérant que Le martyre des enfants de Kola est un monument littéraire qui doit appartenir à l'époque où la foi chrétienne était en passe de devenir en Géorgie une religion d'Etat. Cependant, d'autres scientifiques, tels I. Djavakhichvili, K. Kékélidzé et leurs partisans, se fondent sur la terminologie utilisée dans Le martyre pour définir la période de sa création et considèrent que cette œuvre littéraire aurait pu être rédigée à une époque plus récente, c'est-à-dire plutôt le IX siècle.

On a pu en outre remarquer avec N. Marr, P. Ingorokva et C. Toumanoff que Le martyre des enfants de Kola était une œuvre originale [Marr, 1903 : 53-54; Ingorokva, 1939 : 158; 1954 : 503; Toumanoff, 1963 : 23]. Néanmoins, suivant I. Djavakhichvili, K. Kékélidzé et D. Mouskhélichvili, Le martyre des enfants de Kola serait parvenu jusqu'à nos jours sous une forme remaniée parce qu'il n'existe pas d'argument qui permettrait de démontrer avec certitude l'authenticité de l'œuvre [Djavakhichvili, 1921 : 37; Kékélidzé, 1960 : 516; Mouskhélichvili 1977 : 161162].

Il a été dit plus haut que pour définir la période de la composition de l'œuvre, la plupart des chercheurs avaient privilégié l'étude du registre utilisé. Cependant, l'étude du registre de langue n'a pas permis de déterminer avec certitude la période de sa création.

A notre avis, pour établir avec certitude la période de la création de cette œuvre littéraire, il nous faut surtout porter notre attention sur l'époque qui a rendu possible le Martyre, parce qu'en analysant les différents épisodes de l'œuvre on pourrait du même coup établir la période où le Martyre a effectivement eu lieu, et si l'on tient de manière certaine que l'auteur de l'œuvre est un contemporain de l'époque décrite, alors cela nous donnerait le moyen de préciser la période de la création du Martyre.

La période durant laquelle les événements dont il est question dans Le martyre auraient pu avoir lieu n'est pas du tout définie par I. Djavakhichvili [Djavakhichvili, 1921 : 33].

Pour déterminer la date de la création du Martyre il convient, remarque I. Djavakhichvili, de prendre en considération l'ensemble de l'information

qui nous a été transmise dans l'œuvre, parce que celle-ci nous apprend qu'à l'époque où fut écrite la relation du martyr des enfants de Kola, le paganisme n'était pas encore totalement éradiqué dans la région qui longe le cours supérieur du fleuve Mtkvari. L'œuvre nous transporte au contraire dans une époque où le christianisme faisait ses premiers pas, ses adeptes formant une minorité.

Cette information mérite, selon I. Djavakhchvili, une attention tout particulière. Mais celle-ci perd de son importance du fait que l'événement qui s'est déroulé dans la région où le fleuve Mtkvari prend sa source ne correspond pas à la situation qui a prévalu en Géorgie centrale, étant donné que Le martyr a eu lieu en pays montagneux, là où le paganisme s'est ancré plus fermement et a perduré plus longtemps [Djavakhchvili, 1921 : 33-34-39].

A ce propos, I. Djavakhchvili nous rappelle qu'en Kakhétie, les habitants du vallon de Lopoti adorèrent longtemps l'eau et le feu en s'opposant à la religion nouvelle que prêchait sainte Nino. Au XII<sup>e</sup> siècle, cette population était encore païenne.

Ainsi, selon l'hypothèse retenue par l'historien, alors qu'aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles le christianisme s'était implanté en Géorgie orientale et en Meskhétie, il restait encore des régions de la Géorgie profonde où le paganisme eut pendant très longtemps encore ses adeptes.

Il en résulte que d'après I. Djavakhchvili, le christianisme tel que nous le trouvons formulé dans Le martyr des enfants de Kola est encore faible et bien moins répandu, rappelons-le, que le paganisme qui constitue encore la religion dominante. Bien que nécessaire, cette vue n'est pas encore suffisante, loin s'en faut, pour tenir lieu d'argument probant qui puisse établir avec certitude la période durant laquelle l'événement dont il est question dans Le Martyre des enfants de Kola pourrait être situé dans le temps [Djavakhchvili, 1921 : 33-34].

Aussi bien, du moins tel est notre avis, n'est-il pas tout à fait recevable de considérer l'opposition confessionnelle telle qu'elle a été décrite dans le Martyre comme la manifestation pure et simple d'un rejet du christianisme dans des régions montagneuses de la Géorgie, parce que la confrontation entre païens et chrétiens y est toujours vive, même dans les régions montagneuses où le paganisme avait réussi à perdurer. Il n'est donc pas possible, à partir de telles données, de circonscrire de manière satisfaisante la période du Martyre des enfants de Kola. En premier lieu, parce que nous dit l'œuvre, sur le cours supérieur du fleuve Mtkvari, en pleine ambiance païenne, il y avait une église dont le prêtre appelait le petit nombre de chrétiens en sonnant l'heure de la messe pour servir Dieu.

En second lieu, parce que les fidèles avaient coutume de s'y rendre sans encombre pour prier.

S'il s'agissait, dans l'œuvre, d'une province périphérique d'un pays chrétien où les païens refusèrent très longtemps d'adopter la foi chrétienne et ne pouvaient tolérer le christianisme, alors celle-ci décrirait une confrontation confessionnelle qui ignorerait la religion d'Etat, et les païens qui avaient lapidé leurs enfants, lapideraient plutôt le prêtre et pilleraient l'église.

Or, entouré de païens, le prêtre assure le service religieux sans être inquiété et les chrétiens vont librement à l'église : ce qui prouve qu'à l'époque du martyre les fidèles priaient librement et n'étaient pas persécutés pour leur foi.

Il est donc clair que la communauté païenne ne s'oppose pas à l'œuvre chrétienne des adeptes du Christ.

En outre, si l'on considère l'épisode du service religieux et l'attitude des païens envers les chrétiens, on peut en déduire que les liens confessionnels entre les membres de l'église et les païens reposent sur le principe de stricte égalité des droits.

En d'autres termes, Le martyre nous informe que dans la région du cours supérieur du fleuve, là où le Haut-Mtkvari prend ses eaux, les chrétiens prient librement, entourés des païens, sans être nullement persécutés pour leur foi : tout ceci nous incite à conclure que Le martyre évoque une période de cohabitation des plus paisibles entre chrétiens et païens.

C'est pourquoi, conformément aux faits et aux événements présentés dans le récit du Martyre, nous pouvons affirmer que la situation décrite ne peut correspondre aux circonstances qui agitaient ces régions lorsque qu'en Géorgie la religion chrétienne a pu se trouver en butte à des oppositions et à des persécutions très vive sans jamais trouver de répit.

La situation confessionnelle des régions périphériques de la Géorgie ne saurait donc être comparée à celle que nous trouvons dans Le martyre, et la supposition suivant laquelle le paganisme aurait pu perdurer dans la région du Haut-Mtkvari aussi longtemps qu'il perdura dans les régions de haute montagne, ne repose sur aucune certitude. Cet argument paraît par conséquent invalide et ne peut définir la période qui intéresse Le Martyre.

En faveur de cette observation plaide cet épisode du Martyre où l'on voit des enfants baptisés condamnés à être lapidés sur la place publique par leurs propres parents. De simples témoins de la scène de lapidation comblent la fosse commune avec de la pierre et de la terre.

Nous lisons en effet ceci : «...Les parents infidèles leur fracassaient alors le crâne et écrasaient leurs chairs. Même les serpents et les couleu-

vres, les aspics et les fauves, sont capables d'éprouver de la pitié à l'égard de leur progéniture, mais ces infidèles furent incapables d'épargner leur propres enfants...» De simples témoins, on l'a dit, pour combler la fosse de pierre et de terre. «...Les gens qui se trouvaient là ramassèrent des pierres pour les jeter dans la fosse afin de la combler. Les saints cadavres furent ainsi recouverts de pierres et de terre...» Ces courts extraits du Martyre nous indiquent clairement que la communauté des païens ne participait pas directement au châtement des enfants baptisés lesquels furent lapidés, répétons-le, par la main de leurs propres parents.

S'il est vrai que I. Djavakhchvili [Djavakhchvili, 1921 : 39], dans le dessein d'apporter davantage de consistance à l'idée d'une tradition de lapidation qui se serait perpétuée dans la région du Haut-Mtkvari en cas de refus d'apostasie des pères, cite cette description déjà connu de nous : «Les gens qui se trouvaient là ramassèrent des pierres pour les jeter dans la fosse afin de la combler. Les saints cadavres furent ainsi recouverts de pierres et de terre», il n'en demeure pas moins que l'épisode de la lapidation des enfants de Kola nous offre un tableau différent.

En effet, condamner un coupable en le lapidant est une mesure de justice réglée. La lapidation comme mesure de condamnation est toujours optée et exécutée par une «communauté». La lapidation appartient à ce type de condamnation de type holistique qui est exécutée par «la main de tous» [Kittel, 1942 : 271 ; Erharter, 1964 : 1034]. C'est pourquoi, sur décision générale, tous les membres sans exception de la communauté devaient participer à la lapidation de la personne qui était traitée en coupable présumé.

Montrons-nous particulièrement attentifs à une autre particularité du texte. Au moment de la lapidation des enfants, la communauté païenne n'est jamais expressément citée, mais l'auteur écrit : «Les parents infidèles leur fracassaient alors le crâne et écrasaient leurs chairs». Il ne faut pas non plus que nous négligions le moment où les parents disent très distinctement au prince qu'ils lapideront eux-mêmes leurs enfants. «Sois avec nous, Seigneur, et nous les lapiderons afin que d'autres ne puissent imiter leur action en se convertissant au christianisme». Le texte montre ici de toute évidence que les enfants qui avaient reçu le baptême ont été lapidés par leurs parents.

C'est une fois accompli le crime d'infanticide, la lapidation ayant déjà eu lieu, que l'auteur peut écrire : «Les gens qui se trouvaient là ramassèrent des pierres pour les jeter dans la fosse afin de la combler. Les saints cadavres furent ainsi recouverts de

pierres et de terre.» Finalement, les personnes présentes à la lapidation des enfants ne font que combler de pierres et de terre le tombeau des enfants lapidés par leurs propres parents.

Nous sommes donc autorisés à dire, et le lecteur pourra le vérifier aisément que, selon le fragment du Martyre parvenu jusqu'à nous qui se rapporte à un crime d'infanticide, la communauté païenne n'y participait pas elle-même directement.

Nous fondant sur ce qui vient d'être dit et gardant en mémoire le fait que selon Le martyre des enfants de Kola la communauté païenne ne participe pas au processus de condamnation avec les parents des enfants baptisés, nous pouvons affirmer que dans la région du Mtkvari supérieur, là où le fleuve prend ses eaux, la condamnation des enfants au motif de leur christianisation n'a pas été exécutée sur décision expresse de la communauté.

Par conséquent, étant donné que, selon le récit du Martyre, la condamnation des enfants n'a pas été exécutée sur la décision de la communauté, elle ne peut appartenir à cette catégorie d'événements qui avaient lieu dans les régions montagneuses de la Géorgie, où, pour conserver la confession et les mœurs des aïeux dans l'habitat des païens, la communauté païenne s'opposait vivement au prosélytisme et à la diffusion du christianisme.

Signalons une fois de plus que la comparaison établie par I. Djavakhchvili entre les relations païens-chrétiens et des faits d'intolérance à l'égard du christianisme qui se seraient produits à la périphérie de la Géorgie, de même que la comparaison qui consiste à mettre en parallèle les régions montagneuses et la région du Haut-Mtkvari, où le paganisme aurait pu être conservé pendant longtemps, de telles comparaisons nous paraissent injustifiées.

Pour conclure, il faut dire que la condamnation du coupable à la lapidation ne fut possible qu'à certaines époques, en vertu de principes clairement établis, quand une telle mesure trouvait sa justification sociale.

Avant d'aborder le problème de la datation de la période dont il s'agit dans l'œuvre, il serait intéressant pour le lecteur de suivre le point de vue d'Ivané Djavakhchvili concernant d'autres faits, ce qui nous donnerait la possibilité de renforcer notre démonstration portant une périodisation possible de l'écriture du Martyre des enfants de Kola.

Chez Djavakhchvili, la relation du baptême des enfants de Kola prouverait que l'auteur du Martyre attache une importance considérable au fait que les enfants qui voulaient se convertir au christianisme, ont été baptisés dans le fleuve, par une nuit d'hiver, comme l'a été Jésus-Christ.

Commentant cet épisode, I. Djavakhchvili considère que le Martyre des enfants de Kola aurait pu avoir lieu à l'époque où les croyants imitaient la vie de Jésus, jouant dans leur propre vie les «scènes» les plus importantes de la vie de Jésus : par exemple, ils baptisaient de nuit, en hiver, dans un fleuve. Une telle tradition, selon I. Djavakhchvili, devrait caractériser les

premiers temps de la christianisation et il suppose qu'il s'agit, dans cette œuvre, d'une époque ancienne lorsque la christianisation était encore sur le point de se répandre [Djavakhichvili, 1921 : 34-35].

Mais, selon K. Kékélidzé, l'argument d'un baptême en hiver est difficilement défendable. Ceux qui voulaient se convertir au christianisme recevaient le baptême suivant les circonstances. Le fait que le baptême a eu lieu pendant la nuit, serait, selon la lecture du Martyre que nous en propose K. Kékélidzé, non pas une imitation de la vie de Jésus, mais la nécessité pour le prêtre de baptiser nuitamment les enfants par crainte d'être surpris: «baptiser de crainte que les païens ne les surprennent» [Kékélidzé, 1923 : 564].

Quoi qu'il en soit, la phrase suivante — «C'était en hiver, par une nuit de grand gel, parce que pendant le jour il lui aurait été impossible de les baptiser de crainte que les païens ne les surprennent» — , nous fait clairement comprendre que les chrétiens n'osaient pas baptiser les enfants à la lumière du jour parce qu'ils avaient peur que les païens de la vallée de Kola ne les surprissent. Il est donc clair qu'à l'époque dont il est question dans l'œuvre étudiée, le baptême aurait pu avoir lieu n'importe quand, et même avant le coucher du soleil, ce qui paraît exclure le fait que le baptême nocturne puisse faire référence à une époque paléochrétienne.

Ajoutons à ceci que les cas de baptême dans les eaux d'un fleuve ne furent jamais, même à une époque beaucoup plus proche de nous, l'exception à la règle. L'événement du baptême des enfants de Kola ne pourrait donc servir d'argument d'antériorité pour juger de l'ancienneté de l'œuvre.

Si l'on se fonde sur ce qui a été dit plus haut, il est clair que pour circonscrire la période de la composition du Martyre il convient d'éviter de fonder notre jugement sur le fait que le baptême des enfants a eu lieu de nuit, en hiver, et par immersion dans un fleuve, car ce jugement resterait sans véritable fondement.

Pour préciser la période à laquelle il conviendrait de rattacher cette œuvre, il nous semble utile d'observer avec un tant soit peu d'exactitude les mœurs et les usages du temps, telles qu'ils ont trouvé leur expression dans l'œuvre. En effet, les normes de conduite des païens et des chrétiens pourraient correspondre aux us et coutumes propres à une période connue de l'Histoire, ce qui aurait pour effet de contribuer à élucider le problème de périodisation qui fait ici question.

Il faut tout d'abord observer que les parents païens des enfants baptisés ne se rendent chez le prince pour demander la condamnation de leurs enfants qu'à partir du moment où ces derniers se sont abstenus de partager l'offrande rituelle avec leurs parents géniteurs.

Ce fait montre que les païens ont agi selon un rituel solidement établi.

Comme le montre d'ailleurs le récit du Martyre, les parents des enfants convertis au christianisme, avant même que de définir le type de condamnation pour leurs enfants, se voient contraints d'aller en référer au prince pour obtenir son aval.

Il ne fait aucun doute que les païens, ne pouvant aboutir à une décision sans l'aval ou l'autorisation expresse du prince, agissent conformément à un règlement subsumé sous une loi générale.

Donc, dans ce récit, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, les païens agissent non pas arbitrairement mais conformément à une législation.

Notre objectif est ainsi d'étudier, pour comprendre de quelle époque peuvent dater les normes juridiques de la législation en vigueur dans cette œuvre, la législation qui a pu trouver son expression exacte dans Le martyre.

Pour étudier les questions juridiques qui ont été développées dans l'œuvre, il nous paraît important de comprendre le pourquoi, c'est-à-dire la raison principale qui a motivé la condamnation des enfants de Kola comme aussi l'expulsion du prêtre. Parce que la connaissance exacte du chef d'accusation nous fournirait une clé qui nous donnerait la possibilité de définir les traits généraux du droit positif à une époque précise, à partir de cette information, selon la nature du délit dont sont reconnus coupables les enfants et le prêtre. Il n'en sera que plus aisé, à partir de cette connaissance, d'établir la période dont il est question dans l'œuvre.

Pour saisir le sens et la vraie portée de l'inculpation des enfants de Kola, il nous faut ici rappeler que les païens, après avoir arraché leurs enfants des mains des chrétiens qui les avaient hébergés chez eux après le baptême, ne se sont pas tout de suite rendus chez le prince pour requérir la condamnation de leurs propres enfants baptisés de fraîche date. Ils ont au contraire pris la décision de les condamner qu'après que les enfants aient manifesté leur refus de partager l'aliment de l'offrande rituelle.

Il ne faut pas oublier que selon le rite païen, les serviteurs du culte rendaient une partie de l'animal sacrifié à ceux qui l'avaient sacrifié. Mais pour les chrétiens, partager l'aliment de l'offrande rituelle devait signifier qu'on adorait une divinité païenne [Svetsitskaia, 1989 : 97-98].

Il nous paraît donc incontestable que des enfants, pénétrés d'amour pour le Christ, croyant en un seul Dieu, Père-tout puissant, créateur du ciel et de la terre, de tout ce qui est visible et invisible, et communiant dans une seule et même foi chrétienne, n'ont pas touché à ce qui venait d'être offert en sacrifice aux dieux de la religion traditionnelle.

S'étant de cette manière abstenu de s'alimenter à l'offrande rituelle, les enfants de Kola ont du même coup renié publiquement les divinités de

leurs ancêtres. La culpabilité des enfants de Kola tient à ce qu'ils se sont abstenus de partager l'offrande rituelle.

Il convient d'insister tout particulièrement sur le fait que dans l'Empire romain, la qualification de crime religieux était fondée sur les actes et non pas sur l'intime conviction ou la simple présomption.

Selon le droit romain, les chrétiens étaient condamnés non pas pour leur foi, mais pour leurs actes, parce que pour les Romains, l'expression du divin, loin d'être une croyance intérieure, s'exprimait par des actes apparents d'adoration de la divinité au cours d'un sacrifice rendu à un dieu [Bolotov, 1907 : 31-32, Posnov, 1964 : 92].

Il est donc hors de doute que, venant de la part des enfants de Kola, le refus ostensible de s'alimenter au partage de l'offrande rituelle, pouvait constituer une preuve tangible de leur culpabilité.

Il apparaît donc clairement que les parents ont accusé leurs enfants d'avoir commis un crime religieux parce que ces derniers s'étaient abstenus de toucher à l'aliment de l'offrande rituelle.

De là une conséquence majeure : les parents ont accusé leurs enfants déjà baptisés non pas parce que ceux-ci s'étaient convertis au christianisme mais parce qu'ils s'étaient abstenus de s'alimenter à l'offrande rituelle. La conclusion paraît logique : les païens, en rendant cette justice, se sont conformés à une législation en vigueur.

Il serait opportun de rappeler à ce propos que, selon le droit romain, le chrétien ne pouvait, s'il n'était apporté de preuve à sa culpabilité, être condamné [Gaudemet, 1994 : 404-405].

Selon ce qui a été dit plus haut, les enfants sont condamnés non pour leur foi, mais pour leurs actes, c'est-à-dire pour s'être abstenus de s'alimenter à l'offrande rituelle des païens.

Etant donné qu'à Rome l'accusation concernant le crime religieux était fondée non pas sur le délit opinion mais sur les actes, il serait intéressant de savoir si, à l'époque qui fait précisément question dans l'oeuvre, les habitants de Kola — une des provinces du royaume d'Ibérie\*\* —, étaient soumis au droit romain.

Selon les clauses du traité de paix de Nisibe, signé entre Rome et l'Iran sassanide en 298, l'Arménie et l'Ibérie continuaient de faire partie de l'empire romain. D'après cette « paix de 40 ans » signée à Nisibe, le roi d'Ibérie était désigné par Rome.

Avant la paix de 298, et à la suite de la campagne triomphale de l'empereur romain Marcus Aurélius Carus en Orient, l'empire des Sassanides avait déjà conclu la paix avec les Romains, consacrant la domination romaine sur la Mésopotamie et l'Arménie, ou l'une des parties de cette



dernière, qui avait été cédée à Rome par Ctésiphon [Christensen, 1965 : 113-114; Djanachia, 1973 : 58-59].

C'est dans une situation historique analogue, quand l'empire romain attachait une importance particulière au Petit Caucase qui servait de rempart à la frontière orientale de l'empire, que la province de Kola — devenue avec le temps partie intégrante de la Géorgie —, s'était trouvée sous domination romaine avant même la conclusion de la paix de Nisibe.

Mais avant de reprendre ici le fil d'un commentaire qui porte sur le Martyre, il convient de rappeler que selon la Lex Antoniniana de civitate, loi signée en 212 par l'empereur romain Caracalla, toute personne résidant sur le territoire de l'empire romain était considérée comme citoyen de Rome et devait, à ce titre, se plier à la loi romaine.

A partir de l'année 212, la loi de Caracalla resta en vigueur tant que dura l'empire romain. Les Romains tenaient absolument à cette loi pour réaliser la romanisation de tous les peuples colonisés qui habitaient à l'intérieur des limites de l'empire romain [Humbert, 1991 : 303].

Si notre observation est juste et si l'inculpation des enfants de Kola est prononcée conformément à la loi de Rome, il est naturel de penser que le jugement rendu à cette occasion correspond au droit romain.

Pour élucider cette question, il faudrait nous appuyer une fois encore sur un certain nombre d'épisodes du Martyre concernant le verdict et ses modalités d'exécution.

Dans le corpus que nous étudions, quand les enfants refusent de toucher à l'offrande rituelle, leurs parents manifestent leur colère et se rendent aussitôt chez le prince pour lui signifier la circonstance. Ils obtiennent cette réponse :

« ... Le prince leur dit :

« Ce sont là vos propres enfants et vous avez le droit d'agir avec eux comme bon vous semblera. »

Mais eux de lui répondre :

« Sois avec nous, Seigneur, et nous les lapiderons afin que d'autres ne puissent imiter leur action en se convertissant au christianisme. »

Le presbytre non plus ne fut pas épargné. Après lui avoir infligé tous les malheurs, détruit le fruit de son ouvrage, ils s'emparèrent de ses biens qu'ils se partagèrent, le frappèrent au visage, lui portant un coup formidable qui faillit le tuer, puis ils l'expulsèrent de sa maison. »

L'histoire ne s'achève pourtant pas là. Et c'est accompagné par une suite nombreuse que le prince, le jour fixé, devra assister à l'exécution capitale des enfants martyrs.

Le véritable drame qui se joue alors, en présence de l'ensemble de la communauté des païens réunie à proximité de l'endroit où le Mtkvari prend

ses eaux, se joue dans la participation des parents géniteurs des enfants christianisés à l'exécution de la peine capitale : «Alors les parents infidèles leur fracassaient le crâne et les tuèrent, etc.» Les personnes étrangères à la famille ne font que combler la fosse de pierres et de terre.

On peut en conclure pour l'instant ceci, qu'à l'époque dont nous parle Le martyr, le chef de famille avait pouvoir condamner de plein droit son propre enfant à la peine capitale.

Selon les informations que contient Le martyr, les parents des enfants de Kola agissent conformément à la loi du pays, et le verdict de condamnation à mort étant fondé sur la décision des parents, il est donc naturel de penser que le verdict a été prononcé conformément à une loi quelconque.

Si notre supposition correspond bien à la réalité et si la législation telle qu'elle a été décrite dans le martyr est dépendante d'une certaine forme de justice, alors la forme extrême que prend l'application de cette justice se traduit par un verdict qu'on ne pratiquait que rarement — l'assassinat des enfants par leurs propres parents — ceci devrait contribuer à nous faire comprendre que la norme juridique utilisée lors du jugement des enfants de Kola contraignait les parents à lapider leurs propres enfants.

Ensuite, pour dégager les principaux traits distinctifs des dispositions juridiques que Le martyr nous fait connaître, je rappellerai la situation qui prévalait lors du jugement des enfants de Kola. Les parents des enfants baptisés se rendent chez le prince pour définir la peine que leurs enfants, ayant renié la foi de leurs ancêtres, avaient encourue. Mais il faut en même temps remarquer que selon le processus juridique tel que Le martyr semble nous en présenter l'attestation, le prince n'a d'autre fonction que celle d'un arbitre des faits et gestes de la partie plaignante. Il représente quelque chose ici d'assez singulier, mais c'est un fait avéré dans le corpus textuel, que, lors du jugement des enfants, le prince ne se borne qu'à un rôle d'observation et que les parents païens ont souhaité qu'il fût présent. Ces derniers, par conséquent, ne peuvent se passer de l'institution du prince comme de sa personne pour le châtiment de leurs enfants.

Donc, pour comprendre de quel type de justice il pourrait s'agir dans ce monument littéraire, il convient de porter son attention sur cet aspect protocolaire du jugement des enfants christianisés, qui montre que le droit de condamner à mort est dévolu aux parents. Cependant, ceux-ci ne peuvent ignorer le pouvoir du prince, non plus que le règlement établi légitimement, qui permettait aux parents de prononcer le verdict de la condamnation à mort de leurs enfants de leur propre chef et de l'exécuter de leurs propres mains.

Après avoir dégagé l'ensemble des règlements et des rites qui reflètent la justice établie à l'époque dont nous informe Le martyr, nous voulons rap-

peler au lecteur que la même norme de justice était prévue par l'institution de la patria potestas reconnue dans le droit romain.

La Patria potestas attribuait au chef de famille le droit moral de protéger sa femme et ses enfants et par conséquent, le père avait des droits particuliers sur sa famille.

Chacun sait que, d'après le droit romain, le jus vitas ac necis, le droit de vie et de mort sur l'enfant, n'appartenait qu'au père de famille [Kvostov, 1919 : 98; Dojdev, 1996 : 283-284].

Il faut remarquer que lors de l'exécution de la norme juridique prévue par la patria potestas, on se passe de tout tribunal extérieur.

C'est là, à première vue, une situation bien étrange, mais elle s'explique par cette circonstance objective qui attribue le plein pouvoir au chef de famille face aux autres membres de sa famille, quand en l'absence de plaignant, en vertu du droit romain, on ne pouvait faire appel à un tribunal.

Pour comprendre la justice pratiquée dans Le martyre, il faut se souvenir qu'à Rome, à l'époque des empereurs, de nouvelles lois juridiques avaient été promulguées pour limiter les droits du père. Depuis cette époque, le père ne pouvait accuser son enfant d'avoir accompli un crime grave qu'en présence du préfet ou du chef de cette province.

Ce point de vue est au fondement de la loi promulguée par l'empereur Alexandre Sévère en 227. Cette loi ne niait pas le pouvoir que le père exerçait sur son enfant, mais en cas de crime grave, elle obligeait le père de s'adresser au chef de la province.

Il faut en outre prendre en considération qu'en 319 l'empereur Constantin le Grand, a assimilé l'infanticide à un assassinat ordinaire (parricidium) [Mouromtsev 1883 : 431-432; Khvostov, 1919 : 266].

Je rappellerai au lecteur que selon la patria potestas, le pouvoir du père consistait précisément en ce que la peine de mort devait être exécutée par le père lui-même, parce que toute personne autre que le père aurait pu être accusée d'homicide : le père ayant seul le droit d'infanticide ou d'homicide sur son propre enfant.

Enfin, l'exécution des enfants de Kola sur la place publique, nous renvoie toujours à cette disposition du droit romain, selon laquelle le coupable devait être exécuté publiquement [Murier, 1979 : 229].

Il ne fait donc aucun doute que les païens du Martyre agissent selon la patria potestas, reconnue sur toute l'étendue de l'empire romain. Ainsi, le fait de s'être abstenu de s'alimenter à l'offrande rituelle ayant été prouvé, les parents, qui ont dû renoncer à obliger leurs enfants à condamner la foi chrétienne, vont chez le prince pour le mettre au courant, parce que selon le droit romain, le père ne pouvait accuser son fils d'avoir commis un crime aussi grave qu'en présence du prince de la province.

Comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, selon le droit romain, c'était le représentant de l'administration de l'empire romain, une personnalité officielle, qui seul était habilité à qualifier un fait de crime religieux [Posnov, 1964 : 93]. En province c'était le chef de province [Murier, 1979 : 298].

Lorsque les parents des enfants baptisés s'adressent au prince, ce dernier, conformément au droit de vie et de mort sur l'enfant — *jus vitas ac necis* —, qui appartient au père en vertu de la *patria potestas*, dit aux parents: «Ce sont là vos propres enfants et vous avez le droit d'agir avec eux comme bon vous semblera», et il leur fait comprendre que le consentement du Prince leur est acquis.

Après avoir délibéré avec le prince, les parents répondent : «Sois avec nous, Seigneur, et nous les lapiderons afin que d'autres ne puissent imiter leur action en se convertissant au christianisme». Ce faisant, ils prononcent, conformément à la *patria potestas*, la peine de mort contre leurs enfants.

Il ne fait aucun doute que la situation très particulière qui caractérise le jugement des enfants de Kola s'accorde en tous points avec les mœurs établies par la norme juridique de la *patria potestas*. Selon la *patria potestas*, le droit de vie et de mort de l'enfant appartient au père. Mais, comme la loi de Sévère obligeait le père à s'adresser au prince de la province en cas de crime grave commis par l'enfant, alors, conformément à cette législation, les parents étaient tenus de prononcer l'arrêt de mort de leurs enfants en présence du prince.

En s'appuyant d'une part sur ce qui a été dit et en analysant d'autre part avec le plus grand soin le fait que les parents des enfants baptisés ont le droit de condamner à mort leurs enfants mais qu'en les jugeant ils ne peuvent pas ignorer le pouvoir du prince, il apparaît clairement qu'une telle conduite lors de l'exécution de l'arrêt de mort correspond à la législation fondée sur l'institution de la *patria potestas*.

Le fait que les parents des enfants christianisés agissent selon la *patria potestas* est bien évident d'après l'épisode de la lapidation des enfants : en condamnant les enfants de Kola à être martyrisés sur la place publique, les parents exécutent l'arrêt de mort eux-mêmes mais ce sont d'autres gens qui comblent la fosse de pierre et de terre.

Il convient, à ce propos, de faire remarquer que la tradition de lapidation du coupable était inconnue du droit romain.

Cette particularité peut soulever un certain nombre des doutes et de questions quant au lien de cette histoire avec le droit romain.

Précisons toutefois que, selon la législation romaine, les peuples soumis habitant dans l'empire romain, avaient le droit d'exécuter l'arrêt fondé sur la justice romaine selon la tradition propre à la culture historique de chaque peuple.

Il faut remarquer que la tradition de lapidation n'était utilisée que pour condamner ceux qui étaient accusés d'avoir commis un crime religieux [Erhrter, 1964 : 1034], parce qu'en général on recourait à la lapidation pour condamner les traîtres et les parjures : tous ceux qui apostasiaient la religion de leurs ancêtres étaient considérés comme traîtres.

Ainsi par exemple, au début de l'époque chrétienne, en Orient, pour condamner les personnes converties au christianisme, on avait recours à la lapidation [Labourt, 1904 : 61].

Nous pensons qu'il ne fait aucun doute que dans la vallée de Kola on faisait justice selon le droit romain et la lapidation des personnes accusées d'avoir commis un crime religieux pourrait être considéré comme le reflet de la norme qui était en vigueur parmi les habitants de l'Empire ou les peuples soumis à l'Empire, et permettait l'exécution de l'arrêt prononcé selon la tradition des ancêtres.

Donc, en condamnant à mort les enfants de Kola, les païens originaires du lieu où le Mtkvari prend ses sources, agissaient conformément à la tradition de leurs ancêtres.

Aussi sommes-nous conduits à penser que la forme du jugement des enfants de Kola est fondée sur une pratique correcte du droit romain et que l'arrêt de mort a été exécuté conformément à la tradition païenne du culte des ancêtres.

Il faut rappeler en outre que le philosophe syrien Bardesan nous informe au II<sup>e</sup> siècle qu'en Parthie et en Arménie, le chef de famille avait plein pouvoir de vie et de mort sur ses propres enfants sans jamais en éprouver lui-même le moindre scrupule [Eusèbe de Césarée, 1980, VI, 10, §23; Khalapiants, 1910 : 328]. Cette observation nous paraît intéressante à plus d'un titre si l'on veut savoir à quelles époques le crime d'infanticide pouvait se prévaloir, dans le Caucase, d'une justification sociale.

Tout en nous efforçant de demeurer fidèle à la thèse qui se dégage progressivement concernant la justice dont nous informe Le martyr et que nous ferons nôtre, nous pouvons affirmer d'ores et déjà qu'à l'époque du martyr, la législation dans la vallée de Kola devait se fonder sur le droit romain, parce que les enfants de Kola ayant reçu le baptême étaient condamnés non pas pour leur croyance mais pour leurs actes, et que cette justice s'appuyait sur la norme juridique de l'Empire romain connue sous le nom de patria potestas, de sorte que les parents des enfants de Kola avaient le pouvoir de prononcer l'arrêt de mort contre leurs enfants par une décision qui leur était propre, sans jamais recourir au tribunal ; en outre, lors du jugement des enfants, le prince n'avait que le rôle passif d'un observateur, tandis qu'il était impossible aux parents de l'ignorer. Et pour finir, selon la

même tradition juridique, le père devait exécuter l'arrêt de mort lui-même, en bourreau de ses propres enfants.

Il apparaît donc clairement que Le martyre nous fait connaître des relations sociales réglées par l'institution de la patria potestas telle qu'elle était connue et pratiquée dans le monde romain.

Ainsi, dans un lieu tout proche de l'endroit où le Mtkvari prend ses eaux, l'exécution de la justice selon la norme juridique établie par l'empire romain veut bien dire qu'à l'époque du Martyre la vallée de Kola était sous la domination de l'empire romain.

De là s'ensuit logiquement que l'analyse des événements que nous révèle Le martyre apporte la preuve que les païens n'agissent pas sous l'effet d'une quelconque colère mais selon les normes juridiques de l'Empire romain.

Cependant, en parcourant les pages du martyre le lecteur en retirera peut-être l'impression que les païens, réglant son compte au prêtre, semblent agir à leur guise, parce que les parents n'accusent pas le presbytre\*\*\* en présence du prince mais avant même d'exécuter l'arrêt de mort contre leurs enfants, ils frappent le prêtre, lui enlèvent sa fortune, et l'expulsent de sa demeure.

Afin de mieux démontrer la culpabilité du presbytre il convient, en suivant scrupuleusement les informations contenues dans le corpus textuel du Martyre, d'attirer l'attention du lecteur sur le fait qu'avant le baptême des enfants de Kola, les païens ne prennent aucune mesure contre l'œuvre ecclésiastique du prêtre.

Il faut donc supposer que la révolte des païens contre un ecclésiastique qui a baptisé des enfants a été de surcroît provoquée par une circonstance objective.

Le fait suivant vient porter témoignage faveur de cette hypothèse : quand on a eu porté à la connaissance du presbytre la décision des enfants ayant manifesté le désir de se convertir au christianisme, le presbytre du village, homme pieux, honnête, et généralement bien informé des dispositions de la législation romaine concernant les pleins pouvoirs du père à l'égard de son fils, rappelle les paroles de Dieu : «Celui qui n'abandonne pas son père et sa mère, ses sœurs et ses frères, son épouse et ses enfants, celui qui ne prend pas la croix et ne me suit pas, celui-là n'est pas digne de moi.». Il fait ainsi connaître à ceux qui viennent de porter à sa connaissance le désir de conversion des enfants, le principe qui le fait agir, et nous voyons ici pourquoi le prêtre choisit délibérément d'ignorer le pouvoir des parents de Kola à l'égard de leurs enfants.

Il est donc clair que le prêtre qui exécute la volonté de Dieu en convertissant les enfants au christianisme contre leurs parents restés païens, est

coupable doublement : par rapport aux païens, selon les normes juridiques en vigueur à Rome, et parce qu'il a ignoré les pouvoirs du père et la patria potestas.

Ceci explique aussi pourquoi les païens se sont opposés au presbytre qui, malgré la volonté des parents, avait baptisé les enfants.

Avant d'examiner la question plus en détail et définir pourquoi les païens règlent son compte au prêtre, avant de nous demander s'ils agissent librement ou selon un règlement préétabli, nous rappellerons au lecteur que les parents des enfants de Kola jugent de la culpabilité de leurs enfants en présence du prince de la région et fondent leur jugement sur le pouvoir du père ou patria potestas.

C'est pourquoi, les parents des enfants christianisés, en prononçant l'arrêt de condamnation à mort de leur enfant en présence du prince, ne pourraient pas s'occuper de la culpabilité du prêtre parce que, selon la patria potestas, le chef de famille n'avait pas le droit de juger une personne qui n'était pas membre de sa famille, ce jugement relevant de la seule compétence du tribunal.

Il ne fait aucun doute que les parents qui jugent la question de la condamnation de leurs enfants auprès du prince parce qu'ils en ont le droit, ne peuvent en revanche juger le prêtre, parce que selon la législation romaine, les parents n'ont pas le droit de conclure à la culpabilité du prêtre sans avoir recours au tribunal.

Quant à l'expulsion du presbytre de son domicile, il faut remarquer que l'empereur romain Maximinus qui persécutait et opprimait les ecclésiastiques [Aubé, 1972 : 428] pour empêcher l'œuvre sainte des évêques et des prêtres, a promulgué la loi de 236 qui permettait l'expulsion des ecclésiastiques de l'évêché au cas où ces derniers violeraient celle-ci [Al-lard, 1886 : 197].

A ce propos, il nous faut rappeler qu'avant que la foi chrétienne ne devienne une religion autorisée, les chrétiens étaient ignorés tant qu'ils ne gênaient pas la société [ Bolotov, 1907 : 24].

Il n'est donc pas étonnant qu'un prêtre ne respectant pas la tradition païenne et le droit romain, soit expulsé de son domicile.

Il faut ajouter à ce qui vient d'être dit que selon le droit romain l'expulsion du coupable de la communauté dépendait de la communauté elle-même d'une part, et du représentant de l'Etat de l'autre. Par conséquent, l'expulsion du prêtre de son domicile aurait pu être exécuté soit par le prince soit encore par la communauté.

Ainsi, quand les païens jugeaient leurs enfants, ils ne s'attaquaient pas au presbytre qui avait converti leurs enfants au christianisme sans leur

permission et c'est là une preuve supplémentaire que les parents jugeant leurs enfants s'appuyaient sur l'institution de la patria potestas.

Une telle analyse nous amène à conclure que la législation pratiquée par les païens habitant sur son cours supérieur du fleuve Mtkvari, tout près des sources, correspondait bien au droit romain.

Ainsi, pour établir la période exacte dans laquelle se situe Le martyre, il faut à chaque fois se ressouvenir qu'en 319, Constantin le Grand a qualifié le crime d'infanticide d'assassinat ordinaire. Les parents païens des enfants de Kola n'auraient donc pas pu aller chez le prince, représentant officiel de l'Etat, pour obtenir son consentement concernant un arrêt de mort prononcé contre leurs enfants après cette date.

C'est pourquoi, étant donné que les parents païens des enfants convertis au christianisme de fraîche date prononcent la peine de mort à l'encontre de leurs enfants en présence du prince et que leur conduite passe pour légitime aux yeux d'un représentant d'Etat, je n'aurais pas tort de soutenir que la déclaration de la peine de mort en présence du représentant de l'Etat, devrait nous indiquer avec certitude que le Martyre des enfants de Kola a dû avoir lieu avant la promulgation d'une loi qu'il faut dater de 319.

Il faut remarquer surtout que la décision des parents païens de condamner leurs enfants à mort, n'aurait pas reçue, en l'absence de tout tribunal, l'approbation du prince après 319, et le prince n'aurait pu dire ces mots: «Ce sont vos enfants et vous avez le droit d'agir comme bon vous semblera, etc.»

On retiendra surtout que la législation romaine de 319 proscrit pour les parents de prononcer l'arrêt de mort à l'encontre de leurs enfants alors que dans Le martyre les parents y sont autorisés expressément. Donc, la période dont il est question dans le Martyre est à situer avant la date de 319.

Pour définir les limites de l'époque concernée par Le martyr des enfants de Kola, il convient de porter son attention sur la présence du prince lors de la lapidation des enfants.

Il apparaît donc très clairement qu'en tant que représentant de l'Etat, le prince n'aurait pu assister à l'exécution de l'arrêt de mort prononcé par les parents contre leurs propres enfants après 319 ; il ne fait donc aucun doute que Le martyre nous narre un épisode qui a dû avoir lieu avant 319.

Il est incontestable, d'après ce qui a été démontré plus haut, et en particulier notre développement concernant la justice, que l'histoire racontée dans Le martyre a dû avoir lieu avant 319.

Afin de proposer une datation plus fine de la période au cours de laquelle pourrait se situer l'action narrée dans Le martyre, il convient de prendre en considération un certain nombre de détails dont l'auteur, décrivant le baptême des enfants de Kola, prend la peine de nous informer : il s'agit du



temps, du lieu et de quelques autres circonstances concernant le baptême, sans oublier la prière baptismale dite par le prêtre. Nous apprenons par exemple que lors du baptême, les eaux du Mtkvari ont considérablement changé d'aspect et devons imaginer que les enfants baptisés ont été revêtus de robes d'un blanc immaculé au royaume des cieux, invisibles aux personnes présentes au baptême, parce que sur terre l'action visible de les vêtir n'a pas eu lieu et n'aurait pu avoir véritablement lieu. Ajoutons à cela que l'auteur se tait sur l'onction qui accompagne le baptême.

Il est en effet connu qu'après le baptême, la personne qui a reçu le sacrement du baptême doit être ointe par les saintes huiles, pour recevoir la communion dans le royaume des cieux.

A notre avis, le fait que le baptême des enfants de Kola se révèle être le sujet principal du Martyre alors que l'onction proprement dite a été passée sous silence lors de l'exécution du sacrement, n'est pas quelque chose d'exceptionnel mais quelque chose de parfaitement normal.

Chacun sait que le baptême et la confirmation (l'onction avec les saintes huiles) sont, dans le nouveau testament, des sacrements distincts.

Je voudrais en outre attirer l'attention du lecteur sur la double dimension, visible et invisible, du sacrement du baptême et du sacrement de confirmation [Almazov, 1884 : 352].

Il est bien connu que pendant l'office divin tout sacrement est exécuté sous une forme conjointement visible et invisible. Nous pensons donc que si l'onction n'était pas possible pour un motif quelconque, Le martyre ferait allusion à une onction céleste invisible à l'œil humain, de même qu'il nous a fait comprendre et saisir cette dimension quand les enfants de Kola s'étaient vêtus des chemises blanches parfaitement invisibles aux autres.

Ainsi, dans le récit du Martyre, il s'agit des détails visibles et invisibles accompagnant le sacrement de baptême mais il ne s'agit à aucun moment de l'onction. Ce qui voudrait bien dire qu'au moment du baptême, les enfants de Kola n'ont pas été oints par les saintes huiles.

Nous pensons que l'absence d'onction dans l'épisode du baptême, alors même que c'est par l'onction que la grâce divine passe dans l'âme fraîchement formée de la personne baptisée pour lui servir de nourriture, doit être motivée par une circonstance très particulière.

Pour expliquer l'absence du sacrement de l'onction lors du baptême, il serait intéressant de rappeler ici que, dès le début du christianisme, le sacrement de l'onction n'était accordé que par les évêques.

Il convient de remarquer à ce propos qu'aux premiers temps du christianisme, quand l'évêque célébrait le baptême, le sacrement du baptême était immédiatement suivi de l'onction. Ainsi, le baptême une fois accompli

par le presbytre, l'onction des baptisés était remise à plus tard, jusqu'à l'arrivée de l'évêque dans la paroisse.

Pour expliquer l'absence, dans *Le martyre*, du sacrement de confirmation par l'onction, il convient de remarquer qu'exécuter le sacrement de confirmation par l'onction après le baptême ne devint obligatoire qu'après la tenue du Concile clérical de Laodicée.

Les Pères de l'Eglise qui s'étaient réunis à Laodicée avaient décidé, avec le 48<sup>e</sup> article liturgique et disciplinaire, que la personne recevant le baptême devait être ointe par les saintes huiles pour recevoir le communion au royaume des cieux [Almazov, 1884 : 337, DDPC, 1901 : 39].

Les chercheurs spécialistes de l'histoire de l'Eglise supposent que la réunion cléricale de Laodicée aurait pu avoir lieu entre 343 et 381 [EDR, 1978].

Selon ce qui a été dit plus haut, le constat d'absence de confirmation trouve son explication par un certain nombre de règlements ecclésiastiques qui ne permettaient pas l'imposition de l'onction immédiatement après le baptême et ainsi, le presbytre qui avait baptisé les enfants de Kola n'avait pas le droit d'exécuter lui-même cette confirmation.

Il s'ensuit que les enfants de Kola furent baptisés à l'époque où le sacrement du baptême et celui de la confirmation étaient célébrés séparément et seuls les évêques avaient le droit d'accorder l'onction.

Etant donné que ce n'est qu'après le Concile de Laodicée qu'on a établi qu'il fallait célébrer le sacrement de confirmation lors du baptême, nous supposons que l'absence de la confirmation dans *Le martyre* pourrait nous indiquer que la période décrite dans *Le martyre* se situe avant l'époque où la réunion conciliaire de Laodicée eut effectivement lieu.

Ainsi, appuyant notre jugement sur l'analyse de l'épisode du baptême, nous supposons que la conversion des enfants à la grâce divine a dû se passer au IV<sup>e</sup> siècle, plus exactement avant 381, au lendemain du Concile de Laodicée, dans l'année où les presbytres ont eu la bénédiction de célébrer l'office de la confirmation.

Pour étudier la période dont il est question dans *Le martyre*, on ne peut passer sous silence le fait qui nous montre que les enfants, tout enflammés par la vraie foi, aimant de tout leur être cette foi en Jésus, luttant de toutes leurs forces pour pénétrer dans la maison de Dieu, sont empêchés d'y entrer par les membres même de la communauté chrétienne.

Cependant, selon le règlement disciplinaire de l'Eglise, toute personne a le droit d'entrer dans une église, parce que la croyance chrétienne prêche qu'il n'y a pas d'obstacle sur le chemin qui va à l'Eglise, parce qu'on y va guidé par la volonté divine.

Le fait est que les enfants arrêtés à la porte de l'église ont pu susciter de l'incompréhension soit parce que le mot Eglise signifie vocation soit encore parce que la Sainte Eglise a été fondée sur cette Terre pour sauver les âmes, ayant appelé, appelant toujours et continuant d'appeler, voilà ce qui aurait dû être fait pour remplir de grâce divine l'humanité plongée dans le péché.

Or, pour expliquer à ces enfants la cause de l'interdiction, les chrétiens leur disent: «...Vous êtes enfants des païens et il n'est pas possible que vous puissiez entrer dans la maison de Dieu...»

Cet extrait que nous venons de citer fait clairement apparaître la position unanime des chrétiens consistant à interdire aux enfants d'entrer à l'église au motif que ceux-ci étaient de famille païenne.

Cependant, connaissant la nature prosélyte de la religion chrétienne, interdire à des enfants le droit d'entrer dans l'enceinte de l'église parce qu'ils étaient issus de famille païenne ne pouvait servir d'argument aux fidèles.

L'épisode des enfants arrêtés à la porte de l'église attire notre attention parce que la paroisse chrétienne semble avoir ici une fonction d'isolement qui ne lui est pas propre puisque sa fonction première est de prêcher pour convertir :

Selon Le martyr en effet, les enfants, en dépit de l'interdiction qui leur a été faite, essaient plusieurs fois de suite de pénétrer dans l'église, mais les chrétiens s'opposent plusieurs fois de suite à leur volonté.

Par la suite, les enfants essaient d'y pénétrer de force, mais n'étant pas convaincus, les chrétiens, ne les laisseront pas entrer dans la maison de Dieu. Cependant, voyant que les enfants sont enflammés du désir d'entrer dans l'église, les fidèles leur prodiguent ce conseil : «...Si vous avez envie d'entrer dans notre église, vous devez croire en notre Dieu, Jésus Christ, vous devez recevoir le baptême en son nom et vous initier à ses sacrements et nous rejoindre par cette voie, nous autres, chrétiens...».

Le passage en question nous révèle donc que les enfants auraient immédiatement été admis à l'église s'ils avaient été baptisés. Ce passage nous autorise à dire que Le martyr appartient à une époque où les chrétiens ne laissaient pas entrer à l'église quiconque n'avait pas reçu, pour une raison ou pour une autre, le baptême.

Les personnes non baptisées ne pouvaient donc franchir le seuil de l'église à une époque où la foi chrétienne n'était pas encore reconnue comme une religion nouvelle à part entière, où l'office du culte chrétien n'était pas permis et où les païens étaient majoritairement hostiles à la doctrine de Dieu. Donc, pour protéger l'Eglise, les chrétiens ne laissaient pas entrer les païens dans l'enceinte de leurs églises.

A l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée, les ennemis du Christ attaquaient la doctrine chrétienne en reprenant les arguments de la sophistique qui avait essayé de ruiner les fondements de la nouvelle doctrine. Ils se moquaient des adeptes du Christ avec une insolence et une impertinence sans pareil.

Les chrétiens étaient souvent témoins du fait que des membres de l'église retournaient à la religion traditionnelle, par crainte de subir le martyre, en sacrifiant des offrandes rituelles aux idoles.

D'autres entraient dans l'église pour communier dans la foi avec les fidèles pour apostasier ensuite. Il va sans dire que dans une situation pareille, il convenait d'être prudent et perspicace pour accepter quiconque comme l'un de siens.

Quand le christianisme a été promulgué religion d'Etat, le clergé eut une préoccupation nouvelle : il fallut faire des efforts pour préserver la sainteté de l'Eglise, parce qu'il se trouvait partout des gens qui voulaient se convertir au christianisme pour obtenir des privilèges.

En un mot, si l'on résume ce qui a été dit plus haut, l'époque chrétienne à ses débuts a été marquée par le soulèvement des païens contre la nouvelle doctrine du salut, ce qui a largement contribué à la formation et à l'établissement de l'institution du catéchuménat.

Le catéchumène est une personne pour qui s'ouvre la porte de l'Eglise qui mène vers le salut, afin que par l'instruction du catéchisme il se prépare à recevoir la foi chrétienne.

C'est seulement au moment de l'eucharistie, quand le prêtre dit : «Les catéchumènes, vous partez», que les catéchumènes doivent quitter l'église.

L'Eglise, de manière générale, n'a que très rarement eu recours à l'institution du catéchuménat. Le titre de catéchumène apparaît, vers la première moitié du deuxième siècle environ. Les catéchumènes sont déjà cités chez Justin le Martyr, exécuté vers 167, puis chez Tertullien. Quelques temps après, notamment vers la fin du Ve siècle, l'institution du catéchuménat a été presque entièrement supprimée.

Donc, à l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée comme plus tard, quand elle fut reconnue, l'institution du catéchuménat était obligatoire pour toute personne qui voulait devenir chrétienne. Il y eut pourtant des cas où l'on baptisait les gens sans préparation préalable. C'était autorisé pour un mourant qui devait être baptisé immédiatement pour sauver son âme, ou une nation entière au moment de l'état d'urgence, ou encore pour toute personne qui voulait recevoir sincèrement le baptême dans sa volonté de conversion au christianisme, afin que l'âme du fidèle ne soit damnée.

Remarquons à ce propos que c'est surtout à l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée qu'on baptisait les gens sans préparation préalable [Dolotsko, 1849 : 418-427; Almazov, 1884 : 54-66].

Ainsi, les chrétiens, par souci de sécurité, se permettaient-ils d'interdire aux personnes non-baptisées d'entrer dans l'église, mais ceux qui manifestaient le désir de recevoir le baptême avaient la permission de se trouver au portail de l'église sous la condition de se préparer préalablement cet événement.

Le récit du martyr prouve que dans les moments de cohabitation pacifique entre chrétiens et païens, les personnes non-baptisées n'avaient pas le droit d'entrer dans l'église, avant un baptême collectif qui fit date : celui des enfants de Kola. Or, la décision de ne pas laisser entrer dans l'enceinte de l'église des enfants dont le cœur était confié à Dieu, aurait pu avoir deux causes : d'abord on voulait éviter à l'église des éléments nuisibles et instables en la personne de ces enfants ; ensuite on ne voulait pas exciter les païens à persécuter les chrétiens en laissant entrer leurs enfants dans l'église.

A l'époque dont il s'agit dans Le martyr les chrétiens essayaient d'éviter tout danger qui aurait pu venir de la part des païens, c'est par cette cause que l'on peut expliquer le baptême nocturne suivi de l'hébergement des enfants baptisés par les chrétiens qui avaient peur des païens.

Les chrétiens proposent eux-mêmes aux enfants de se purifier des péchés d'Adam, au moyen du baptême, et dès que ces derniers donnent leur accord, le prêtre les baptise immédiatement. Dans une situation où les enfants de Kola étaient issus de familles païennes, ces derniers ne pouvaient pas entrer dans une église, même sous condition de préparation préalable, ce qui nous fait comprendre que les chrétiens ont voulu éviter le soulèvement des païens et par conséquent leur propre persécution.

Comme nous venons de voir, le récit du martyr traite de la période où les chrétiens se devaient d'être prudents et prévoyants avant de laisser entrer des païens dans l'église. Cette période correspondait à l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée et où les adeptes de Christ étaient privés de toute protection légitime.

Les événements décrits dans Le martyr correspondent sans doute à la période où les chrétiens n'avaient pas de statut légal, ce qui est prouvé par le fait que les adeptes du Christ ne font rien pour contraindre le représentant de l'Etat à tenir compte des intérêts des chrétiens conformément à la loi.

Dans ces conditions, les enfants de Kola se retrouvent bloqués à la porte de l'église en tant que membres de familles païennes, mais dès qu'ils annoncent leur volonté de recevoir le baptême, ils sont immédiatement baptisés sans aucun préparation préalable, ce qui veut dire que le presbytre les a baptisés pour sauver leur âme.

Il faut nous rappeler que le baptême en tant que moyen de sauver l'âme du croyant avait lieu à l'époque où la religion chrétienne n'était pas autorisée.

Ainsi, dans la région qui se trouve située aux sources du Mtkvari, en célébrant librement l'office, on ne laissait pas entrer à l'église les membres des familles païennes pour éviter le danger qu'elles pouvaient représenter. C'est un fait maintenant avéré et nous pensons que les chrétiens du Martyre sont hors la loi, c'est-à-dire que leur situation juridique est celle qui caractérise la période antérieure à l'année 313, avant la promulgation de l'édit de Milan qui faisait de la religion chrétienne une religion officiellement autorisée. Nous pouvons par conséquent situer le récit du martyre comme ayant eu lieu ou inspiré d'un événement qui a eu lieu avant la promulgation de l'Edit de Milan de 313.

Pour mieux circonscrire la période dont il s'agit dans Le martyre, il ne faut pas oublier qu'après avoir affirmé leur volonté de recevoir le baptême, les enfants de Kola furent baptisés, immédiatement et sans préparation au préalable, et que dix jours après, le prince de la province dut assister à leur exécution.

La présence du prince à l'exécution des enfants innocents donne à penser que cette œuvre du martyrologe décrit une histoire qui a pu réellement avoir eu lieu avant la proclamation de l'édit de Milan de 313.

Soulignons l'importance de cet édit de tolérance. La confession chrétienne reconnue par une promulgation de l'Etat devient religion plénipotentiaire en 313. Grâce à l'Edit de Milan, personne ne pouvait plus être exécutée pour avoir embrassé la religion chrétienne, ni être jugé pour son appartenance à la communauté des croyants. Le prince de son côté, n'aurait pas pu assister à l'exécution des enfants baptisés, condamnés en quelque sorte pour l'exemple, afin que d'autres ne puissent suivre leur exemple.

Dans l'analyse que nous proposons de l'histoire qui a eu lieu près des sources du Mtkvari, et nous appuyant les conclusions de l'édit de Milan qui tolérait la religion chrétienne, nous remarquons que l'édit de tolérance, signé en 313 par les deux Auguste,

— Constantin le grand et Licinius —, était obligatoire pour tous les sujets de l'empire romain.

Etant donné que le prince assiste à l'exécution de l'arrêt de mort des enfants de Kola et qu'il est présent à la lapidation des enfants, nous émettons l'hypothèse que l'histoire décrite dans Le martyr a pu avoir lieu avant la date de 313.

A notre avis, la période où l'action du Martyre se situe est archaïque, ce qui peut être prouvé par l'épisode suivant : «...La majorité des habitants du village étaient païens et idolâtraient et une minorité des villageois étaient chrétiens et servaient Dieu...» ; ceci paraît naturel pour une période où les chrétiens vivaient dans la crainte des païens, et rend témoignage aussi du

baptême nocturne comme de l'hébergement des enfants baptisés par les chrétiens.

Conformément à l'hypothèse que nous avons avancée, la période dont il s'agit dans *Le martyre* se situe avant 313, année de la proclamation de l'édit de Milan. A ce propos, il faut rappeler le sentiment qu'on nourrissait à l'égard des chrétiens dans l'empire romain avant que l'édit de Milan ne soit promulgué.

De ce point de vue, il faut aussi prendre en considération le fait qu'à travers l'Empire romain, avant que la foi chrétienne ne soit autorisée, la persécution des adeptes du Sauveur ne prenait pas la forme d'une chasse ouverte contre les chrétiens. Un citoyen romain n'avait pas le droit d'attenter à la liberté religieuse de quiconque, car c'était l'arrêt du tribunal qui définissait l'action contre les chrétiens, laquelle devait être exécutée dans le cadre d'un droit positif.

A cette époque, le premier et le principal délit, dont les représentants du pouvoir de Rome accusaient les chrétiens, était le crime religieux, quand les chrétiens ne rendaient pas de sacrifice aux divinités païennes.

Selon les lois de Rome, les chrétiens qui s'abstenaient de porter un sacrifice aux divinités païennes portaient atteinte au pouvoir de l'Etat. Ainsi, le refus de la suprématie de l'Etat par les chrétiens était un acte politique grave qui pouvait être requalifié comme un crime d'Etat. Un tel criminel était condamné à mort ou expulsé du pays.

Il faut remarquer qu'avant que la foi chrétienne devienne une religion autorisée, les chrétiens étaient surtout condamnés quand ils violaient les lois de l'Etat, dans tous les autres cas on ne leur accordait aucune attention [Bolotov, 1907 : 10-44].

Pour circonscrire la période à laquelle appartient *Le martyre*, il faut également prendre en considération le fait que les païens, après avoir expulsé le presbytre qui vient de baptiser leurs enfants contre la volonté parentale, et après avoir lapidé leurs propres enfants, ne luttent pas contre l'église.

Il est naturel de penser que si les parents païens, dominés par la colère parce que leurs enfants s'étaient convertis au christianisme contre leur gré, s'étaient opposé à l'Eglise, l'auteur, qui est favorable aux chrétiens, n'aurait pas manqué d'en parler et aurait consigné leur lutte dans son œuvre.

Or, c'est bien le contraire qui se passe. Après avoir expulsé le prêtre de son domicile et lapidé — impitoyablement — leur propres enfants, les parents ne s'en prennent aucunement à l'Eglise.

Pour définir la période dont il s'agit dans *Le martyre*, il nous semble important de rappeler qu'avant l'édit de Milan, à l'ouest de l'empire romain,

la situation des chrétiens était soumise à l'édit de Dioclétien, paru le 24 février 303, qui laissait les chrétiens hors la loi et interdisait l'office chrétien.

Conformément à l'édit de Dioclétien, il fallait détruire les églises et les maisons privées où les chrétiens se réunissaient, et brûler publiquement les livres du culte chrétien [Baynes, 1965 : 665; Svetsitskaia, 1989 : 174].

Ceci étant dit, si le prêtre du Martyre avait baptisé les enfants qui voulaient devenir chrétiens dans une période comprise entre 303 et 313, quand l'édit de Dioclétien était en vigueur, alors il se serait agi, si cela était le cas dans le corpus que nous étudions, d'une opposition frontale entre païens et chrétiens sur ordonnance Dioclétien. Après avoir baptisé leurs enfants sans l'accord des parents, et après avoir perpétré le crime d'infanticide, ceux-ci auraient avant toute autre chose dévasté l'église.

Etant donné que dans *Le martyre...*, les païens fâchés contre les chrétiens agissent conformément à la loi et ne condamnent que les chrétiens qui sont dans leur tort, pas plus qu'ils ne pillent l'église, nous pensons que *Le martyre* décrit la période qui précède l'édit de Dioclétien et qui a contribué, on le sait, à la persécution des chrétiens.

Il est utile de rappeler que selon un autre édit de tolérance datant de 260, celui de Gallien, les lieux d'office étaient reconnus inviolables et les réunions qui n'étaient pas des rassemblements secrets mais dûment déclarées dans le but de célébrer un office, étaient eux aussi réputés inviolables.

Durant cette période, grâce à cet édit de tolérance, les chrétiens ont eu le droit de se réunir librement et les serviteurs de l'église n'étaient pas limités dans l'exercice de l'office divin.

Grâce à l'édit de tolérance de Gallien, les chrétiens ont eu le droit légitime d'avoir une Eglise, mais cela ne voulait pas dire que le christianisme était égal à d'autres religions.

A cette époque, la croyance chrétienne n'était pas autorisée. Mais selon Eusèbe de Césarée, les chrétiens eurent la possibilité de prêcher leur confession quatre décennies durant.

Il est connu que l'édit de tolérance dura quatre décennies : cette paix de quarante ans fut pour les Eglises une période de paix. [Pietri, 1995 : 169-172, Bolotov, 1907 : 28, 133-143].

Le martyre nous décrit la période où les chrétiens étaient tolérés et où la population n'agissait contre les adeptes de Dieu que quand ces derniers violaient les lois de l'Etat. Dans ce cas précis on agissait selon les normes juridiques conformément au pouvoir d'Etat. Ainsi, à notre avis, le fait que les païens aient impitoyablement lapidé leurs enfants sans s'en prendre à l'église, édifice du culte chrétien, correspondait à une législation d'Etat.



Il semble donc, que si les païens, après avoir lapidé leurs propres enfants qui voulaient devenir chrétiens n'ont pas pillé l'église, c'est parce que durant la période dont il est question dans *Le martyre*, conformément à l'édit de l'empereur Gallien de 260, les lieux de culte étaient proclamés inviolables.

Tous ces arguments bien pesés nous suggèrent que *Le martyre* décrit une période durant laquelle les chrétiens, bien que vivant dans l'illégalité, étaient tolérés et le lieu de culte où se déroulait leur office divin, l'église, protégé par la loi.

Ceci étant dit, le respect du principe de l'inviolabilité des lieux de cultes, chrétien en l'occurrence, prouverait qu'il s'agit en l'espèce, dans *Le martyre*, nonobstant la condamnation à mort des chrétiens par des païens et conformément à la justice du pays, de la période de paix déclarée en 260 par l'édit de Gallien.

Ainsi, selon *Le martyre*, l'inviolabilité de l'église, alors que des païens étaient opposés aux chrétiens, signifie que l'épisode relaté dans l'histoire du martyre correspond à l'époque qui précède la persécution des chrétiens par Dioclétien en 303.

Il n'est donc pas contestable que la période décrite dans *Le martyre* correspond à la période de paix des églises qui suivit immédiatement l'édit de 260 de Gallien et nous en déduisons que l'histoire racontée dans *Le martyre* pourrait être située entre l'année 260 et l'année 303.

Pour démontrer le degré de propagation du christianisme dans le royaume d'Ibérie, l'information que nous livre Ioané Sabanisdzé sur la tradition chrétienne dans le *Martyre d'Abo* est d'une importance capitale: «..Ils (les Ibères), écrit Ioané Sabanisdzé, avaient choisi leur religion et reçu le baptême il y a plus de cinq cent ans ...»

Le martyr d'Abo ayant été composé entre 786 et 790, selon une précision que son auteur nous transmet lui-même concernant la propagation du christianisme, il y aurait eu, en Géorgie, des adeptes du Christ entre 286 et 290 [Kékélidzé, 1960 : 129-130].

Pour nous représenter au mieux la situation de ces adeptes de la religion nouvelle en Ibérie durant la période que traite *Le martyre*, il faut nous rappeler les propos attribués à Sidonie, disciple de sainte Nino, celle qui a œuvré pour convertir le roi géorgien au christianisme afin que la foi chrétienne devienne une religion d'Etat : «...C'était un jour d'été, un samedi vingt juillet, le roi alla à la chasse dans les environs de Moukhrani.

Là, il rencontra un ennemi invisible, le diable qui lui inspira l'amour des idoles. Se rappelant comment il servait les idoles et comment il tuait les chrétiens, il dit à ses complices : nous méritons la vie méchante de nos

dieux, parce que nous les avons mal servis et avons les sorcières chrétiennes prêcher leur foi dans notre pays, et parce qu'elles accomplissent des miracles au moyen de leur sorcellerie. Je décide maintenant de massacrer tous les adeptes de l'homme crucifié pour mieux servir les dieux qui possèdent notre pays, la Géorgie. Il faut dire à Nana, ma femme, qu'elle se repente et qu'elle abandonne la foi du Crucifié. Si elle ne m'obéit pas, j'oublierai que je l'aime et la châtierai avec les autres». Les complices étaient d'accord, parce qu'eux aussi désiraient ardemment la même chose, mais n'osaient le dire avant le roi...» (Léonti Mroveli, 1955 : 108-109).

Exprimant à ses quatre complices son inquiétude sur l'activisme des adeptes du Christ, nous nous rappelons avec quelle zèle le roi Mirian servait les idoles : « en tuant les chrétiens avec son sabre ». Ces mots sont là pour rappeler l'œuvre évangélisatrice de sainte Nino qui a prêché en Géorgie et indiquer que le roi, désormais acquis à la foi chrétienne, s'est souvenu d'avoir tué tous les chrétiens avec son sabre... Nous en concluons sans peine qu'avant l'arrivée de sainte Nino, au royaume d'Ibérie, le roi Mirian était à la tête de toutes les persécutions contre les chrétiens.

Ce que notre analyse vient de mettre en valeur dans les différentes matières étudiées, c'est que le christianisme était déjà répandu parmi les Géorgiens avant même l'arrivée de sainte Nino, évangélisatrice de la Géorgie, et que les adeptes du Christ représentaient une telle force que le pouvoir les persécutait sabre au poing.

On peut donc avancer la conclusion suivante, que selon les informations contenues dans Le martyre d'Abo Tbiléli de Ioanné Sabanisdzé et La conversion de la Géorgie par Nino de Léonti Mroveli, à l'époque dont il est très probablement question dans Le martyre des enfants de Kola, le christianisme était déjà largement répandu dans le royaume d'Ibérie.

Enfin pour terminer, après avoir pris en considération la situation confessionnelle des chrétiens et les normes juridiques en vigueur dans Le martyre des enfants de Kola, nous en sommes arrivés à une conclusion suivant laquelle il en découlerait que Le martyre devrait nous décrire la période de paix inaugurée en 260 par l'édit de Gallien, et que l'histoire racontée dans le récit du Martyre correspond à un événement qu'on pourrait avec certitude situer entre le promulgation de l'édit de Galien de 260 et le début de la persécution des Chrétiens déclarée par l'édit de Dioclétien durant l'année 303.

La période décrite dans Le martyre ayant ainsi été définie, il nous faut maintenant nous pencher sur l'époque à laquelle le martyre a dû être composé.

Ce qui est digne d'intérêt c'est que la plupart des savants qui ont entrepris d'étudier la date de la composition de l'œuvre ont surtout porté leur attention sur la terminologie utilisée dans Le martyre.

Dans le but de définir la période durant laquelle *Le martyre des enfants de Kola* a pu être composé, N. Marr suppose que la prière du baptême citée dans *Le martyre* qui s'appelle en géorgien *jamobai* fait allusion à la langue archaïque et démontre que l'œuvre est ancienne [Marr, 1903 : 54].

Selon Ivane Djavakhichvili, il est impossible de dater de manière satisfaisante l'ancienneté du *Martyre* d'après la terminologie utilisée dans l'œuvre, parce que le mot «village» y veut dire «bourg», mais étant donné que le mot «village» n'a pas acquis le sens de «bourg» avant le IX<sup>e</sup> siècle, *Le martyre* sous cette forme a pu être rédigé à quelques années près au IX<sup>e</sup> siècle [Djavakhichvili, 1921 : 36-37].

Pour K. Kékélidzé, le terme de village utilisé dans *Le martyre* doit être considéré comme signifiant une unité administrative plus petite que le bourg [Kékélidzé, 1923 : 564].

Quant à P. Ingorokva, il considère que la notion du village ne saurait être séparée de celle de bourg. De plus, il ne partage pas l'avis dominant suivant lequel une définition du mot village, même satisfaisante, suffirait à proposer une date de composition pour la composition du *Martyre*, et par conséquent n'attribue pas l'œuvre au IX<sup>e</sup> siècle, étant donné que le mot «village» avait déjà une double signification dans un certain nombre de textes qui datent des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. A cette époque le mot «village» signifiait à la fois le pays et le bourg [Ingorokva, 1939, #4 : 135; 1954 : 503].

Comme nous venons de voir, malgré les significations variées que le mot village pouvait porter à différentes époques, presque tous les savants qui ont travaillé sur *Le martyre* s'accordent à penser que le mot «village» signifie bourg, mais aucun d'eux n'explique pourquoi ce terme signifie précisément bourg et non pas pays.

On lit dans *Le martyre*: «La majorité des habitants du village étaient païens et idolâtraient et une minorité des villageois étaient chrétiens et servaient Dieu». Nous pensons que l'auteur présumé du *Martyre* ne pouvait pas représenter le prêtre «qui était le presbytre du village» sous les traits du presbytre du bourg, parce que l'endroit où se passe l'action était habité en majorité de païens : il nous semble donc impossible que l'auteur puisse traiter de presbytre un prêtre qui officiait dans un bourg peuplé de païens où les chrétiens étaient en minorité.

Pour comprendre la signification de l'occurrence du mot «village» dont il est fait usage dans *Le martyre*, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'époque dont il est fait question dans *Le martyre*, le clergé était regroupé autour de l'église cathédrale et les prêtres de l'évêché étaient considérés comme les ecclésiastiques de l'église cathédrale qu'on envoyait en mission dans les différentes églises de l'évêché [Bolotov, 1913 : 169, 202].

Il est par ailleurs bien connu que, depuis la première période chrétienne, on parvenait au rang de presbytre à la suite d'une ordination. A l'échelle de l'évêché et de la circonscription ecclésiastique, le presbytre devait être ordonné par d'autres ecclésiastiques qui se distinguaient le plus par ses qualités personnelles.

Il est utile de préciser que la désignation du presbytre selon le mérite de ses qualités personnelles se pratiquait au sein de l'église cathédrale [Bolotov, 1913 : 169].

Ainsi, le presbytre devait être élu parmi les ecclésiastiques qui célébraient l'office à l'intérieur de la circonscription ecclésiastique ou dans le cadre de l'évêché. Le presbytre officiait par délégation à l'échelon épiscopal.

Selon ce qui a été dit plus haut, il n'est pas étonnant que l'auteur du Martyre ne puisse traiter de père spirituel le prêtre d'un district habité majoritairement par des païens, prêtre «qui était le presbytre du village», mais que l'auteur présumé du Martyre appelle presbytre de l'évêché en dépit de la situation confessionnelle qui devait y régner.

En réalité, le prêtre qui a baptisé les enfants de Kola est cité comme presbytre du village parce que le mot «village» est une allusion à une désignation plus haute, celle d'un presbytère à l'échelle du pays ou à l'échelle de l'évêché. Nous devons penser que le terme «village» est ici employé métaphoriquement dans le sens de la juridiction ecclésiastique.

Le fait d'expulser l'ecclésiastique de son domicile dans le but de porter atteinte à la grandeur de son œuvre n'a qu'une importance secondaire parce que ce dernier œuvre à l'échelle de la juridiction ecclésiastique. Interprétation qui seule pourrait trouver la faveur de notre supposition. Nous pensons que l'expulsion du presbytre de son domicile doit être interprétée comme l'expulsion hors de la circonscription ecclésiastique de l'évêché, condition sine que non pour l'empêcher à se livrer au prosélytisme.

En outre, pour comprendre la vraie signification du mot «village», il convient de rappeler qu'aux premiers temps de la christianisation, les communautés chrétiennes n'existaient que dans les centres développés du pays [Svénitskaia, 1989 : 82] et les églises n'étaient érigées que dans des endroits centraux.

Ainsi donc, au vu de la situation historico-culturelle qui caractérise l'époque contemporaine à la composition du Martyre des enfants de Kola, il semble moins sûr que le fonctionnement de la communauté chrétienne et de l'église située dans la région du Haut-Mtkvari ait eu pour cadre un simple bourg.

Si le mot «village» avait été employé dans son sens le plus usuel de bourg, alors pour faire allusion à ce même bourg, l'auteur aurait pu nous

indiquer la vallée du Haut-Mtkvari où se trouverait ledit bourg. Mais comme ce village fait en même temps partie de la vallée du Haut-Mtkvari et de celle de Kola, le mot village doit ici signifier le pays tout entier.

Par ailleurs, il faut préciser que le toponyme de Kola ne peut être pris dans l'acception de vallon. Le pays de Kola se présentait comme une vallée comprenant plusieurs vallons. Par conséquent, la vallée de Kola est une unité territoriale qui correspond à un pays.

Il faut remarquer que le lieu-dit ou village est privé de nom toponymique et qu'il n'est défini que par son emplacement géographique. C'est parce que la communauté ecclésiastique prend le nom de l'endroit où est située l'église de sa juridiction.

Ce qui vient d'être dit plus haut montre d'évidence que l'auteur, au début de son récit, en nous indiquant la localisation où le fleuve le plus important du Caucase prend sa source, nous apprend en même temps la localisation géographique du pays ou d'une circonscription ecclésiastique appelée Kola. «Il était un grand village situé à la source d'un grand fleuve qui s'appelait le Mtkvari\*, dans une vallée qu'on appelait Kola...».

Nous sommes donc fondés à penser que, selon Le martyr, l'action se passe dans le pays ou dans un district ecclésiastique qui porte le nom de Kola.

Ainsi, nous ne saurions perdre de vue que l'auteur nous apprend, dès le début du Martyre, le nom et la situation géographique de la circonscription ecclésiastique où les enfants furent martyrisés.

Tout ceci devrait nous conduire à cette évidence : en décrivant une société confessionnelle complexe à l'intérieur de laquelle un certain nombre de ses membres étaient des enfants convertis au christianisme, il donne l'analyse d'une situation confessionnelle à travers une description de la circonscription ecclésiastique ou encore le pays tout entier tel qu'il devait exister administrativement à ses yeux au moment du baptême des enfants : «La majorité des habitants du village étaient païens et idolâtraient et une minorité des villageois étaient chrétiens et servaient Dieu».

Une fois admis que dans Le martyr des enfants de Kola le mot «village» est une notion qui semble désigner le pays tout entier ou la circonscription ecclésiastique, nous pensons que la supposition de quelques savants qui porte sur la signification du mot «village» synonyme de «bourg», s'adresse à une datation basse de la composition de l'œuvre — le IXe siècle — et qu'elle n'est ici en rien convaincante. Bien que vraie, elle n'épuise la véritable portée du sens qu'il convient d'attribuer au mot «village».

Il nous faut en outre nous interroger sur autre chose : l'auteur semble ignorer la décision des participants du concile de Nicée de 325, selon laquelle l'unité territoriale a été désignée par le terme de «diocèse».

Il est fréquent à ce propos de rappeler les propos d'I. Djavakhichvili sur le problème de la datation de la composition de l'œuvre littéraire. Rien ne prouve, selon lui, que l'auteur soit le contemporain de cette histoire parce que l'auteur n'évoque ni le nom du grand village où a eu lieu le martyre, ni celui du prince de Kola, ni celui du prêtre, ni l'état civil des enfants. [Djavakhichvili, 1921 : 37].

Mais comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner plus haut, en indiquant la localisation du cours supérieur du fleuve Mtkvari, l'auteur en explique la situation géographique, délimite les frontières d'un pays, et nous annonce que l'événement dont traite *Le martyre* doit avoir lieu dans une circonscription ecclésiastique qui s'appelle Kola.

Ainsi, le point de vue qui consiste à affirmer que l'auteur du *Martyre* ne connaîtrait pas le nom de l'agglomération où se passe l'action est erroné et provient d'une interprétation incorrecte de la notion de «village». Il ne se trouve donc aucun motif pour faire accroire que l'auteur n'est pas un contemporain de l'histoire racontée dans *Le martyre*.

Il convient de remarquer que l'auteur n'appelle certes pas le prince de la région par son nom d'état civil, mais il sait très bien à quelle religion appartient ce prince.

Il est incontestable que l'auteur ne désigne pas le prêtre par son nom. Il sait cependant très bien que le prêtre qui a baptisé les enfants a été ordonné presbytre parmi d'autres candidatures possibles d'ecclésiastiques et donne un avis personnel et motivé sur ce dernier : « qui était le presbytre du village, un homme pieux, honnête et digne » : précision qui tendrait à apporter la preuve que l'auteur du *Martyre* a bien été intimement mêlé aux événements qu'il relate.

Le fait que, dans *Le martyre*, les enfants de Kola ne soient pas désignés par leurs noms n'implique pas non plus que l'auteur ne soit pas le contemporain de l'événement auquel il a consacré son œuvre. Il faut à cet égard rappeler que l'Eglise géorgienne a conservé les noms des enfants de Kola qui furent lapidés pour leur foi. Ce sont : Gouram, Adarnassé, Bakhar, Vatche, Bardzim, Datchi, Djouancher, Ramaz et Pharsman.

Nous sommes donc parfaitement fondés à penser que les écrivains de l'époque immédiatement postérieure au récit du *Martyre* des enfants de Kola, auraient pu, s'il en avaient eu l'intention, les évoquer par leurs noms.

Mais le fait de ne pas évoquer les enfants de Kola par leurs noms ne peut selon nous servir d'argument pour déplacer les limites chronologiques du *Martyre* vers une époque plus basse. A cela s'ajoute la certitude que les noms des enfants torturés furent connus de l'Eglise géorgienne dès le jour de leur exécution.

Il importe de souligner à ce propos que l'évocation des enfants martyres célébrés très tôt comme des saints ne peut non plus tenir lieu d'argument pour accréditer l'idée que l'auteur est très éloigné de l'époque du martyr dont il traite où être utilisé comme un argument pour affirmer que l'auteur a vécu très longtemps après la date supposée de l'exécution des enfants.

Pour examiner cette question, il serait bon en toute logique de rappeler comment se déroulait la procédure en béatification à l'époque dont il est question dans Le martyr.

À l'époque paléochrétienne, c'était à l'évêque qu'il était échu de décider de la canonisation ou de béatification du martyr. Il étudiait les motifs de l'exécution du fidèle membre de son diocèse, et s'il avait foi en Christ. Ayant constaté que celui-ci avait été exécuté comme un martyr, il procédait à la canonisation et adressait aux autres Eglises une épître qui évoquait l'œuvre du saint martyr en mentionnant son nom.

Il est donc très probable que l'évêque, héritier des apôtres et enveloppé par la grâce de l'Esprit saint, ne dut pas attendre bien longtemps pour procéder à la béatification des enfants de Kola dont les noms avaient été déjà rendus immortels par Dieu en raison de leur signification tout particulière. Il nous faut maintenant voir si l'histoire du Martyre a pu être composée par un témoin oculaire.

Que l'auteur soit initié au droit romain est un fait perceptible à la lecture du Martyre, surtout lors des différentes scènes du jugement, ce qui tend à prouver que l'auteur est un contemporain des événements qui ont trouvé leur place dans le Martyre.

Il ne fait aucun doute qu'une telle compétence en matière de droit romain démontre la familiarité de l'auteur avec ce monde et ses représentations. Seule une personne parfaitement au courant de cette jurisprudence a pu écrire ce livre.

Il convient de remarquer que Le martyr nous informe sur ce qu'est une incrimination fondé non sur la foi, la croyance ou l'opinion mais sur les actes, distinction qui semble avoir été perdue de vue à partir du moment où la confession chrétienne a été promulguée religion d'Etat. La révélation du crime religieux fondé sur des actes ne pouvait être décrit que par quelqu'un qui en avait eu une connaissance positive.

Il faut également tenir pour essentiel qu'administrer dans le même temps deux sacrements distincts — le baptême et la confirmation — était une pratique inconnue de l'auteur du Martyre et que l'origine de ce double sacrement date du IV<sup>e</sup> siècle.

Le simple fait que l'auteur du Martyre ait su que l'accès à l'église était interdit aux personnes non baptisées rend vraisemblable l'hypothèse

que l'auteur doit être un contemporain des événements qu'il relate dans *Le martyr*.

Il est vrai que cette tradition d'ostracisme qui consistait à interdire l'entrée dans la maison de Dieu et qui ne concernait que les personnes non baptisées était caractéristique de l'époque où la religion chrétienne avait été réduite à vivre en clandestinité. Mais les chrétiens, de nature prosélyte, eurent rarement recours à une telle mesure de claustration.

Cette tradition, qui avait été forgée dans le but de défendre le milieu des adeptes de Christ-Dieu, mais qui était inconnue de la société chrétienne à l'époque qui avait immédiatement suivie la promulgation de l'édit de Milan, n'aurait pu être évoquée que par un contemporain des faits évoqués dans *Le martyr* et quelqu'un qui connaissait parfaitement toutes les nuances et les subtilités de la vie en commun des chrétiens avant que le christianisme ne soit autorisé dans l'Empire.

Cette situation ambiguë dans laquelle la réunion consacrée au culte était d'une part tolérée par la loi et d'autre part dangereusement hors-la-loi semble trouver son illustration dans *Le martyr*. Car le chrétien pouvait être châtié pour avoir embrassé le christianisme ou pour avoir converti quelqu'un d'autre à la foi du Christ. Cette situation originale n'aurait pu être décrite que par une personne qui possédait une expérience semi-clandestine de la vie ecclésiastique, pratique très vite tombée dans l'oubli après la promulgation de l'édit de Dioclétien qui, comme on sait, annonça le début des persécutions religieuses contre les chrétiens. Cette pratique « ambiguë » de la paix religieuse a dû trouver, on l'a vu, de nombreux adeptes chrétiens quatre décennies durant.

Par conséquent, si l'auteur n'avait pas été le contemporain des faits qu'il relate dans *Le martyr*, il n'aurait pas pu évoquer ces rites occasionnels, d'ailleurs très vite oubliés, et auxquels eurent recours les chrétiens dans le but de se protéger.

Pour établir avec certitude la période durant laquelle *Le martyr* fut écrit, il faut nous encore nous pencher sur cet étrange phénomène météorologique qui se produisit le jour même du baptême des Martyres de Kola : « Une chaleur pareille à celle des étuves monta des eaux du fleuve », nous dit le texte.

Il est clair qu'en parlant ainsi d'un brusque réchauffement des eaux du fleuve Mtkvari l'auteur nous annonce, le jour du baptême des jeunes gens, la manifestation sensible d'un miracle divin.

Seul un témoin oculaire de l'événement aurait pu avoir cette présence d'esprit d'associer l'idée de miracle à un événement météorologique.

Il ne fait pour nous aucun doute que seule une personne qui a vu de ses propres yeux l'évaporation des eaux du Mtkvari subitement portées à ébul-



lition en plein hiver a pu voir dans ce fait d'observation physique, certes extraordinaire, quelque chose comme la manifestation d'un miracle divin.

Il serait en effet inconcevable de la part de l'auteur présumé du Martyre, dont la mission est de composer un chant à la gloire des enfants baptisés et transportés dans le royaume des cieux, qu'il n'ait pas songé un seul instant à interpréter cette chaleur d'étuves comme la manifestation d'un signe divin et qu'il ait voulu manquer le côté proprement visible du miracle divin : il lui fallait trouver les mots ordinaire pour décrire cette chose incroyable et qui dépassait l'entendement humain.

Cela signifie que seul un témoin direct de la manifestation visible du miracle divin, se réglant sur ses impressions sensorielles, a pu comparer le réchauffement des eaux baptismales portées à ébullition en plein hiver à la chaleur des bains romains que par ailleurs il devait connaître.

Nous sommes donc par conséquent parfaitement fondés à penser que celui qui décrit le miracle qui s'est produit au moment du baptême des enfants de Kola est un témoin direct de l'événement.

L'auteur présumé du Martyre compare le miracle du réchauffement de l'eau à un événement physique quelconque. C'est dire une fois de plus que l'auteur présumé du Martyre a été un témoin direct du baptême des enfants de Kola.

La description de l'épisode du baptême des enfants de Kola apporte de nombreux éléments figuratifs susceptibles d'éclairer la période à laquelle appartient la date de composition du Martyre : «Alors, par la volonté de Dieu, une chaleur d'étuve monta des eaux, et les anges dans les cieux se dépouillèrent de leur robe d'un blanc immaculé pour en couvrir, dans l'invisible, les enfants nouvellement baptisés».

Il est clair que seul celui qui a vu de ses propres yeux que les enfants ne portaient pas de vêtements blancs avant le baptême peut maintenant parler d'enfants revêtus de blanc et emmenés dans les nuées du ciel par les anges.

Nous pensons qu'il n'y a pas de raison de douter de ce que nous raconte l'auteur présumé du Martyre parce que si les enfants n'avaient pas réellement été de blanc vêtus, pourquoi l'auteur aurait-il pris la peine d'écrire que les anges avaient recouvert, dans les cieux, les enfants de lin blanc. Omission qui aurait pu susciter de nouveaux problèmes d'interprétation pour convaincre ceux des sectateurs qui n'étaient pas des croyants confirmés.

Chacun sait qu'il vaut mieux passer sous silence un fait douteux qu'affirmer ce qui d'évidence apparaît à tout le monde.

C'est ainsi que parler de robes blanches dont les enfants auraient été revêtus pendant le sacrement du baptême, et cela dans l'invisible, c'est-à-dire au royaume des cieux, ne pouvait signifier quelque chose que pour les personnes présentes et celles en particulier qui ont vu personnellement les

enfants ne pas porter de robes blanches avant le baptême. C'est pourquoi nous pensons encore une fois que le narrateur de l'épisode du baptême des enfants de Kola a dû être un témoin oculaire de ce baptême.

Il est exclu que les faits et les situations que reflète Le martyre se soient conservés par ouï-dire pour être fixés par l'écrit à une époque plus tardive parce que l'information que renferme Le martyre des enfants de Kola ne caractérise exclusivement que l'œuvre littéraire.

Nous sommes convaincus au contraire qu'à une époque ultérieure personne n'aurait été capable de parler de rites dénués de fonctions reposant sur de simples ouï-dire, parce qu'à une époque plus tardive personne n'aurait su rédiger un récit comportant des situations totalement inconnues pour la société et n'aurait pu rendre le récit accessible à tous les contemporains.

De plus, si le texte du Martyre avait dû subir des changements avec le temps, alors l'auteur de ces changements aurait interpolé les sujets abscons ou difficilement compréhensibles de commentaires afin de les rendre compréhensibles à ses contemporains. Mais Le martyre relate des faits et des situations qui sont difficiles à comprendre dans le contexte de la société médiévale, ce qui nous autorise écarter toute idée d'interpolation d'un contenu autre que le contenu original qu'un auteur plus tardif aurait rajouté au récit primitif du Martyre des enfants de Kola.

Il est cependant incontestable que Le martyre nous est parvenu sous une forme linguistique qui a subi un certain nombre de modifications parce qu'on n'y découvre pas de traces d'archaïsmes qui caractérisaient des œuvres rédigées au III<sup>e</sup> siècle, de même qu'on n'en trouve pas dans le manuscrit du Le martyr de Chouchanik du X<sup>e</sup> siècle, œuvre qui fut rédigée au V<sup>e</sup> siècle.

Pour terminer, il nous faut prendre en considération le fait que Le martyr des enfants de Kola à l'instar d'autres récits de martyres évoquant les débuts de la propagation du christianisme, se distingue comme eux par la simplicité de la forme et du contenu. Il n'est pas long et se trouve dépourvu de toute prétention artistique.

Pour conclure, nous pensons que l'auteur est le témoin direct de l'histoire qui se déroule dans Le martyre. Cette histoire qui se situe entre 260 et 303 peut laisser supposer que Le martyre a dû être écrit après l'édit de tolérance de Gallien de 260, c'est-à-dire aux alentours de l'année 303 où fut promulgué l'édit de Dioclétien qui annonçait la persécution des chrétiens.

Le lecteur familiarisé avec le récit de la passion de sainte Chouchanik, garde en mémoire que la sainte martyre portait «le livre saint des martyres» durant sa longue captivité. Sachant que la sainte fut exécutée en 475, il n'est pas impossible que le récit du Martyre des enfants de Kola, qui devait renforcer la sainte dans sa foi, exécutée en 475, faisait partie de ses usuels.

\*\*\*

Dans l'œuvre qui fut écrite en langue géorgienne entre 260 et 303 environ, l'évangile est cité deux fois. Première citation: «Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi» [Mathieu, X, 21]. Seconde citation : «Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; les enfants se soulèveront contre leurs parents et les feront mourir.» [Mathieu, X, 21, Marc, XIII,12].

On aurait pu se trouver en présence d'un auteur qui aurait traduit lui-même les citations tirées de l'évangile pour les utiliser dans Le martyr en prenant soin d'en indiquer à chaque fois la source. Mais, se contentant de paraphraser les paroles de l'écriture sainte, le copiste se contente d'indiquer que son jugement est en tous points conforme à celui de l'évangile. Il sait, par conséquent, que l'écriture sainte a été traduite en géorgien sous la forme d'un évangile ; ainsi, à l'époque où fut composé le récit du Martyre des enfants de Kola, il existait déjà un terme désignant les saintes écritures. On peut donc en conclure qu'à l'époque de la création du Martyre, l'évangile avait déjà été traduit en géorgien.

Il est possible que le copiste ait modifié les citations de l'évangile en peaufinant la traduction en fonction de l'époque à laquelle il appartenait et que, par conséquent, le texte emprunté aux saintes écritures ne soit pas la restitution exacte de la traduction de l'évangile qui date du IIIe siècle. Mais il semble aller de soi qu'à l'époque de la composition de cette œuvre, l'évangile avait déjà été traduit en géorgien (en tout cas l'évangile selon Matthieu).

Selon l'information contenue dans la chronique de Léonti Mroveli, dans le royaume d'Ibérie, l'évangile était connu au IIIe siècle. Le mémorialiste raconte que le roi Rev «païen mais d'une générosité inouïe, protégeait tous les pauvres, parce qu'il avait entendu parler de l'évangile de notre Seigneur Jésus-Christ et il aimait le Christ» [Léonti Mroveli, 1955 : 58].

Ce passage ne nous dit pas en quelle langue le roi avait entendu l'évangile. Cependant, la date de la création du Martyre des enfants de Kola étant établi, nous pouvons supposer que le roi Rev le juste, qui régna au milieu du IIIe siècle, a entendu les paroles de l'évangile en géorgien.

Il faut dire que l'évangile est une œuvre dont la traduction exige un zèle et un travail de très longue durée. De ce point de vue, l'œuvre écrite entre 260 et 303, renfermant des citations de la sainte écriture en géorgien, nous amène à penser que l'évangile a été traduit en géorgien par les chrétiens qui vivaient en Géorgie bien avant la composition du récit du Martyre des enfants de Kola.

On peut en conclure qu'en Géorgie, au IIIe siècle, il devait exister assez une communauté chrétienne suffisamment forte et suffisamment instruite pour pouvoir traduire l'évangile dans la langue autochtone.

Un dernier point vient attirer notre attention. Si l'on se fonde sur le récit du Martyre, en 303, avant que la persécution des chrétiens ne soit déclenchée en Géorgie, l'Eglise fonctionnait déjà comme institution.

Il faut évoquer aussi qu'à l'époque dont il est question dans Le martyre, les chrétiens, conformément à l'édit de tolérance de Gallien, avaient le droit de se rendre à l'église et leurs réunions devaient être annoncées à l'avance.

Selon l'ordre de Gallien, les chrétiens qui n'avaient pas le droit de se réunir, n'avaient pas le droit à une existence légale et par conséquent, étaient dépourvus du droit de propriété. Cette interdiction concernait non seulement les membres de la communauté chrétienne, mais aussi leurs actes [Gaudemet, 1994 : 404-405 ].

Donc, si le fonctionnement de l'église dont traite Le martyre avait été légal, le droit de réunion consacré au culte chrétien aurait dû être déclaré par avance. Le martyre nous dit que l'Eglise en Géorgie fonctionne et il est évident que la réunion des membres de l'Eglise a dû être légale. Il est donc clair que la réunion des chrétiens habitant dans la région des sources du Mtkvari a dû être préalablement déclarée et autorisée à cause de l'annonce préalable. Nous en concluons que les participants de la réunion consacrée au culte chrétien devaient être propriétaires de l'église.

Etant donné que dans la période dont il est question dans Le martyre les membres de la communauté chrétienne étaient propriétaires de l'église, une communauté semblable dotée de ces possibilités a dû être formée avant l'époque de la création du Martyre, c'est-à-dire avant les années 260-303.

Il est donc presque certain qu'au IIIe siècle la religion chrétienne a dû avoir assez grand nombre d'adeptes qui avaient des possibilités étendues et étaient propriétaires de leur édifice du culte.

Il faut le rappeler : dès avant le commencement de la dernière persécution des chrétiens, l'église fonctionnait et l'évangile était traduit en géorgien car selon le récit du Martyre, au moment du baptême des enfants de Kola, la prière baptismale ou jamoba est récitée en géorgien. Le martyre qui évoque des saints de l'Eglise autocéphale géorgienne a été écrit en géorgien. Nous pourrions donc en conclure qu'à l'époque de la composition du Martyre des enfants de Kola, l'office du culte était célébré en géorgien.

**Notes:**

\* Mtkvari – Sous l’influence de la langue grecque, le fleuve Mtkvari est connu dans d’autres langues sous le nom de Koura.

\*\* Ibérie – Nom de l’État géorgien mentionné dans les sources historiques grécolatines.

\*\*\* Presbytre – Le presbytre est ordonné prêtre par l’évêque parmi ses pairs.

**Bibliographie:**

Le texte du “ Martyre ” utilisé dans l’ouvrage est établi selon:

Les monuments de l’ancienne littérature hagiographique géorgienne, rédigé par Ilia Abouladzé, livre I, Tbilissi, 1963.

L’ancien récit géorgien. rédacteur Revaz Thvaradzé, Tbilissi, 1979.

1. Abouladzé, 1944 -I, Abouladzé, Les relations littéraires géorgiennes-arméniennes aux IX-Xs.s. (en géorgien)
2. Baramidzé. R, 1998 -R.Baramidzé, -La question de la conscience nationale dans « Le martyr d’Abo » -Recherches littéraires, t.XIX.1998. (en géorgien)
3. Des anciens monuments littéraires d’hagiographie, 1963-sous rédaction d’Ilia Abouladzé, t.1.Tbilissi 1963. (en géorgien)
4. Djavakhichvili. I, 1921-I.Djavakhichvili, L’objectif de l’histoire, sources et méthodes avant et à présent. vol.1.Tbilissi.1921. (en géorgien)
5. Djanachia. L, 1973-L. Djanachia, La Khartlie dans la première moitié du IV siècle,-Chroniques de l’histoire de la Géorgie. (en géorgien)
6. Ingorokva. P, 1939, #2 -P. Ingorokva, Aperçu général de l’histoire de la littérature géorgienne. Mnatobi, #2, Tbilissi.1939. (en géorgien)
7. Ingorokva. P, 1939, #4 -P.Ingorokva, Aperçu général de l’histoire de la littérature géorgienne, Mnatobi, #4.Tbilissi.1939. (en géorgien)
8. Ingorokva. P,1954 -P. Ingorokva, Guiorgui Merthoulé, Tbilissi. 1954. (en géorgien)
9. Kékélidzé. K, 1923 -K. Kékélidzé, Histoire de la littérature géorgienne. t.1.1923. (en géorgien)
10. Kékélidzé. K, 1960-K. Kékélidzé, Histoire de la littérature géorgienne. t.1.1960. (en géorgien)
11. Koubanéichvili, 1946-S. Koubanéichvili Anthologie de l’ancienne littérature géorgienne. t. Tbilissi. 1946. (en géorgien)
12. Léonti Mrovéli,1955 -Léonti Mrovéli, – La conversion de la Géorgie par Nino – ” La vie de Kartlie“, t.1, Tbilissi.1955. (en géorgien)

13. Mouskhélichvili, 1977 -D.Mouskhélichvili, Les questions de base de l'histoire et de la géographie de la Géorgie.t.1.Tbilissi.1977. (en géorgien)
14. Nadaréichvili, 1965 -G.Nadaréichvili, L'histoire du droit familial géorgien. Tbilissi1965.(en géorgien)
15. Nadaréichvili, 1996 -G.Nadaréichvili, L' ancien droit familial en Géorgie. Tbilissi, 1996. (en géorgien)
16. Tskhadadzé, 1986 -K.Tskhadadzé, Platon Iosseliani, -Les chercheurs de l'ancienne littérature géorgienne. Tbilissi.1986. (en géorgien)
17. Baynes, 1965 -N.H. Baynes, The great persecution, -The Cambridge ancient history.vol.XII.ambridge.1965. (en anglais)
18. Christensen, 1965 -A.Christensen, Sasanid Persia, -The Cambridge ancient history.vol.XII.Cambridge.1965. (en anglais)
19. E.D.R.,1978 -Encyclopedie dictionary of religion. Washington. 1978. (en anglais)
20. Lang, 1956 -D.M.Lang, Lives and legends of the Georgian saints. London.& New York. 1956. (en anglais)
21. Toumanoff, 1963 -C.Toumanoff, Studies in Christian causion history. Vol. II. Georgetown university. 1963. (en anglais)
22. Allard, 1886 -P. Allard, Histoire des persécutions. Paris. 1886
23. Aubé, 1972 -A.Aubé. Les chrétiens dans l'empire romain. Roma. 1972
24. Eusébe de Césarée, 1980 -La préparation évangélique, livres V, 18-36. VI.1980
25. Gaudemet, 1994 -J. Gaudemet, Institutions politiques et sociales de l'antiquité. Paris. 1991
26. Karst, 1935 -J.Karst, Corpus juris ibero-caucasici vol.I. Strasbur. 1935
27. Labourt, 1904 -J.Labourt, Le christianisme dans l'empire perse. Paris. 1904
28. Munier, 1979 -C.Munier, L'église dans l'empire romain ( II-III siècles). Paris.1979
29. Pietri, 1995 -L. Pietri, Les résistances : de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien.-Histoire du christianisme. vol. II. Desclée. 1995
30. Erharter, 1964-H. Erharter, Steinigung-Lexikon fur teologie und kirche. Verlag Herder Freiburg. 1964. (en allemand)
31. Kittel, 1942-G. Kittel, Theologischs worterbuch zum neuen testament. B. IV. Stuttgart. 1942. (en allemand)
32. Almazov, 1884-A. Almazov, Histoire de l'ordre de la succession du baptême et de l'onction. Kazan. 1884. (en russe)
33. Bolotov, 1907-B.B. Bolotov, Cours d'histoire de l'ancienne église. t.II Saint-Pétersbourg. 1907. ( en russe)

34. Bolotov, 1907-B.B. Bolotov, Cours d'histoire de l'ancienne église. t.III Saint-Pétersbourg. 1913. (en russe)
35. DDPC, l'œuvre de neuf temples locaux. Kazan. 1901. (en russe)
36. Dolotsko, 1849, V.I. Dolotsko, Le rang de la proclamation dans l'ancienne Eglise. Lectures chrétiennes. p.I, Saint-Pétersbourg. 1849. (en russe)
37. Dojdev, 1996-D.V. Dojdev, Le droit romain de propriété. Moscou. 1996. (en russe)
38. Iosseliani, 1850-P.Iosseliani, La vie des saints honorés par l'église géorgienne orthodoxe. Tiflis. 1850. (en russe)
39. Khalapiants, 1910-G.A. Khalapiants. Chroniques de l'histoire d'Arménie. Moscou. 1910. ( en russe)
40. Khvostov, 1919-M. V. Khvostov, Histoire du droit romain. Moscou. 1919. (en russe)
41. Marr, 1903-N.Marre Le martyr des neuf enfants de Kola. Textes de recherche en philologie arméno-géorgienne. t.V. Saint -Pétersbourg. 1903. (en russe)
42. Mouromtsev, 1883-S.Mouromtsev-S.Mouromtsev, Le droit civil de Rome antique. Moscou, 1883. (en russe)
43. Posnov, 1964-M.E. Posnov, Histoire de l'Eglise chrétienne. Bruxelles. 1964. (en russe)
44. Svénitskaia, 1989-I.S. Svenitskaia, La chrétienté primitive : pages d'histoire. Moscou.1989. (en russe)