



This pdf is a file in the Digital South Caucasus Collection (DSCC), a collection in the Ancient World Digital Library (AWDL) hosted by the [Institute for the Study of the Ancient World Library](#) at New York University.

- Creator: Ramishvili, R. / რამიშვილი, რ. /
- Title: The III Conference of christian Archaeology(Contents of papers) / ქრისტიანული არქეოლოგიის III სამეცნიერო კონფერენცია (მოსხენებათა მოკლე შინაარსები)
- Publication Date: 1999
- Publisher: Georgian National Academy of Sciences, The center of Archaeological studies
- Place of Publication: Tbilisi
- Collection: Digital South Caucasus Collection
- Collection ID: dsc_670e5f1df6

About

The Digital South Caucasus Collection (DSCC) is a collection in the Ancient World Digital Library (AWDL), a project of the Library of the Institute for the Study of the Ancient World (ISAW) at New York University in cooperation with the Georgian National Museum and the Institute of Archaeology and Ethnography in the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia. AWDL's mission is to identify, collect, curate, and provide access to a broad range of scholarly materials relevant to the study of the ancient world. The ISAW library is responsible for curating the collection, clearing the rights as needed, preserving the digital copies in NYU's Faculty Digital Archive, creating high-quality metadata in order to maximize discoverability, and making the works accessible to the general scholarly public.

Rights

The Georgian National Museum has granted permission to the Institute for the Study of the Ancient World of New York University to publish this material electronically in the Digital South Caucasus Collection (DSCC). We are making such material available on a noncommercial basis for research and educational purposes, in an effort to expand access to thinly-held and/or out-of-print material related to the study of the ancient world to the widest possible audience. If you wish to use copyrighted material from this site for purposes beyond those in accordance with fair use (Title 17 U.S.C. Section 107), you must obtain permission from The Georgian National Museum. We respect the intellectual property rights of others. If you believe that you own the copyright to the material made available on this site, please see our takedown policy: <http://dcaa.hosting.nyu.edu/dsc/takedown-notice>.

სახელმწიფო მუზეუმის ჰიბლიოთეკას.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი

Academy of Sciences of Georgia
The Centre for Archaeological Studies

ქრისტიანული არქეოლოგიის მესამე
სამეცნიერთ კონფერენცია

The III Conference of Early Christian
Archaeology

მოხსენებათა მოკლე შინაარსები
Short Contents of the Papers

თბილისი 1999
Tbilisi 1999

ქრისტიანული არქეოლოგიის III კონფერენცია, რომელიც ტარდება არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ეგიდით, წარმოადგენს სამზადისს IV საერთაშორისო კონფერენციისათვის, რომლის ჩატარება დაგეგმილია თბილისსა და მცხეთაში 2000 წლის შემოდგომაზე. იგი მიეძღვნება დიდ დღესასწაულს - იესო ქრისტეს დაბადებიდან 2000 წლისთავს.

ინტერესი ქრისტიანული არქეოლოგიის პრობლემებისადმი საქართველოში წლითი-წლობით იზრდება. ამას ხელს უწყობს, ერთის მხრივ, სათანადო სამეცნიერო-სასწავლო უჯრედების არსებობა ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, თბილისის სასულიერო აკადემიაში, საბა-სულხან ორბელიანის სახ. პედაგოგიურ უნივერსიტეტში და სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში და, მეორეს მხრივ, ახალი სამეცნიერო შრომების და მონოგრაფიების გამოქვეყნება, რომელთა შორის აღსანიშნავია მეუფე ანანია ჯაფარიძის ავტორობით გამოქვეყნებული ქართული ეკლესიის ისტორიის ორტომეული და ცალკეული ნაშრომები, რომლებსაც სისტემატურად აქვეყნებენ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, გ. ჩუბინიშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის, არქეოლოგიურ კვლევის ცენტრის, ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის, შ. ამირანაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის, ქუთაისისა და ბათუმის უნივერსიტეტების და სხვა სამეცნიერო დაწესებულებების თანამშრომლები.

მნიშვნელოვანი წვლილი ქრისტიანული არქეოლოგიის განვითარებაში შეაქვს არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის შუასაუკუნეთა ხანის არქეოლოგიის განყოფილებასთან არსებულ მუდმივმოქმედ სემინარს, რომლის მუშაობაში არაერთი ცნობილი მეცნიერი მოღვაწეობს.

იმედია, თბილისში ჩატარებული ქრისტიანული არქეოლოგიის III კონფერენცია თავის მოკრძალებულ წვლილს შეიტანს დიდ სამზადისში, რომელიც მიზნად ისახავს სათანადო პატივით აღინიშნოს ის დიადი დღე, როდესაც მაცხოვარი მოევლინა ქვეყანას.

სზღომები ჩატარდება არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის სააქტო დარბაზში 29 ოქტომბერს, პარასკევს, დილის 11 საათიდან. მისამართი - უზნაძის 14.

რედაქტორი რ. რამიშვილი

IVE

5132

რამინ რამიშვილი
(არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი)

ბიჭვინტის უკველესი ეკლესიები

ბიჭვინტის ნაქალაქარზე 1952-1973 წლებში აკად. ა. აფაქიძის ხელმძღვანელობით გათხრილ ობიექტთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს III ნაკვეთზე აღმოჩენილი საკულტო ნაგებობების მრავალფენიანი დიდი კომპლექსი და იქ აღმოჩენილი მოზაიკური იატაკის ნაშთები.

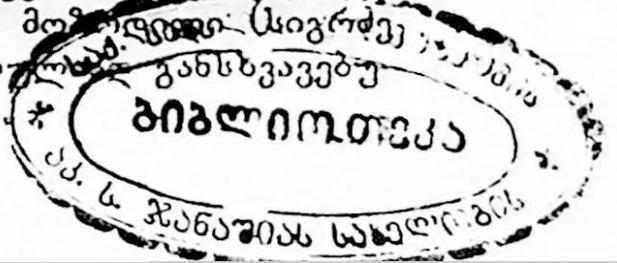
მრავალრიცხოვან სამეცნიერო ნაშრომებში, რომლებიც ამ აღმოჩენებს მიეძღვნა, საგანგებო ყურადღება ექცეოდა და დღესაც ექცევა III ნაკვეთის (და, ბუნებრივია, მთელი ნაქალაქარის) სტრატეგრაფიას და ცალკეულ ფენათა დათარიღების საკითხს. აღნიშნული პრობლემის გარკვევაში უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო 1970-1973 წლებში ბიჭვინტის ნაქალაქარის III ნაკვეთზე ჩატარებული საველე-საძიებო სამუშაოები, რამაც დამატებითი სიცხადე შეიტანა ნაქალაქარის ამ უბნის სტრატეგრაფიულ სურათში და დოკუმენტურად დაადასტურა ურთიერთმონაცვლე 5 სამშენებლო დონე, რომლებიც არქეოლოგიური მასალების მეშვეობით საკმაოდ კარგად თარიღდება (ა. აფაქიძე, ირ. ციციშვილი).

256-257

არქეოლოგიური მასალების ანალიზის საფუძველზე ჩანს, რომ ბიჭვინტის აღმავლობა ახ.წ. II საუკუნიდან იწყება და მისი დაწინაურება, ალბათ, იქ რომაული გარნიზონისათვის განკუთვნილი სიმაგრის (კასტელუმის) აგებასთანაა დაკავშირებული. ისტორიკოს ზოსიმეს ცნობით III საუკუნის შუა ხანებისათვის ბიჭვინტა იყო არა მარტო მსხვილი სავაჭრო ცენტრი, არამედ ძლიერი ციხე-სიმაგრე მძლავრი კედლებით.

256-257 წლებში გოთი მეკობრეების მიერ შავიზღვისპირეთის სხვა ქალაქებთან ერთად ბიჭვინტაც იყო აოხრებული. საკმაოდ მოზრდილი შენობები, რომელთა ნაშთები ყველაზე ღრმად მდებარე ნამწვი და დანახშირებული ფენის ქვეშ იყო მოქცეული, ამ შემოსევების დროს ჩანს განადგურებული.

გოთი მეკობრეების თარეშის აღკვეთის შემდეგ, III საუკუნის ბოლო მეოთხედში ბიჭვინტა კვლავ აღმავლობის გზაზე დამდგარა, მაგრამ საკულტო ნაგებობათა ქვეშ მოქცეული I სამშენებლო დონის ხსენებული შენობები კი არ აღუდგენიათ, არამედ მათ ნაშთებზე აღმოჩნდა დაფუძნებული საკმაოდ მოზრდილი (სიგრძე 25 მ, სიგანე 10 მ, კედლის სისქე 0,8 მ), სრულყოფილი განსხვავებული



ლი კონსტრუქციის შენობა, რომელიც, ყველა ნიშნით, წარმოადგენს დარბაზულ ეკლესიას, აღმოსავლეთი მხრიდან მომრგვალებული აბსიდით. გამორიცხული არ არის, რომ მომრგვალებულაბსიდიანი დარბაზული ეკლესია ნაგები იყო ქვითკირის საძირკველზე დაფუძნებული ზის კედლებით. სტრატეგრაფიული მონაცემებით და არქეოლოგიური მასალებით ბიჭვინტის ყველაზე ძველი საეკლესიო ნაგებობა (ქვემოდან II სამშენებლო დონე) შეიძლება დათარიღდეს III საუკუნის 70-80-იანი წლებით და იგი ნასტაკის III საუკუნის მეორე ნახევრით დათარიღებულ დარბაზულ ეკლესიასთან ერთად უნდა ჩაითვალოს უძველეს ქრისტიანულ საკულტო ნაგებობად საქართველოს ტერიტორიაზე. ასეთი მოზრდილი ეკლესიის აგება ბიჭვინტაში მიუთითებს იქ ქრისტიანული მრევლის მრავალრიცხოვნებაზე. გამორიცხული არ არის, რომ გარდა მეტროპოლიიდან დევნილი ქრისტიანებისა, რომის ამ შორეულ პროვინციაში აღმოცენებულ ეკლესიაში ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილიც ყოფილიყო გაერთიანებული.

IV საუკუნიდან ბიჭვინტა განიცდიდა მძლავრ აღმავლობას. ამ პერიოდის კერამიკა და სხვა ნივთიერი მასალა, მათ შორის მონეტები, რაოდენობრვად აღემატება ყველა დროის მონაპოვარს.

ახალი რელიგია IV საუკუნის პირველ მეოთხედში ეტყობა ფართოდ გასცდა ბიჭვინტის ფარგლებს, რადგანაც 325 წლისათვის უკვე ჩამოყალიბებული ჩანს მთელი ეპარქია ცენტრით ბიჭვინტაში. ეპისკოპოს სტრატოფილეს მონაწილეობა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მუშაობაში გვაფიქრებინებს, რომ ბიჭვინტის ეპარქია იყო ანგარიშგასაწევი ძლიერი ორგანიზაცია, რომლის ავტოკეფალიას ალბათ საფუძვლად ედო შავიზღვისპირეთის ამ მხარეში და საკუთრივ ბიჭვინტაში ქრისტეს პირველმოციქულების ანდრია პირველწოდებულის და სვიმონ კანანელის მოღვაწეობა. ალბათ ამ ძირძველ ტრადიციას უნდა მიეწეროს ის ფაქტი, რომ ბიჭვინტა მცხეთის შედეგ ყველაზე ძლიერ და ავტორიტეტულ საეკლესიო ცენტრს წარმოადგენდა შუასაუკუნეების საქართველოში.

ბიჭვინტის მოზაიკურიატაკიანი ბაზილიკა (ქვემოდან III სამშენებლო დონე) სწორედ IV საუკუნის პირველ მეოთხედში უნდა იყოს აგებული და სავსებით გასაზიარებელია მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ იგი სტრატოფილე ბიჭვინტელის რეზიდენციას წარმოადგენდა (ა. აფაქიძე). თავისის ბრწყინვალეობით მოზაიკურიატაკიანი ბაზილიკა სავსებით შეეფერება საეპისკოპოსო კათედრას, რომლის შემკობაშიც, ეტყობა, მონაწილეობდნენ საუკეთესო

ხელოსნები, რომლებიც იდგნენ ადრექრისტიანული იკონოგრაფიის ჩამოყალიბების სათავეებთან.

ნიკეის მსოფლიო კრების შემდეგ ბიჭვინტის და მთელი ეპარქიის ქრისტიანული თემი კიდევ უფრო გაძლიერებული ჩანს, რაც გამოიხატა ამ მხარეში ფართო საკლესიო მშენებლობაშიც. ჩვენი რწმენით ალაჰადის დიდი ბაზილიკა და ბიჭვინტის ორბსიდიანი ეკლესია აგებული უნდა იყოს IV საუკუნის პირველ ნახევარში.

აქ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ბიჭვინტის კონცხზე გათხრილი ორბსიდიანი ეკლესია, რომელიც წარმოადგენს ქრისტიანული ნაგებობის სრულიად განსხვავებულ ტიპს. მსგავსი ეკლესიები მახლობელი აღმოსავლეთის მაგალითის მიხედვით აგებული უნდა იყოს ან ორი წმინდანის საპატივცემულოდ და სულის საოხად ან იმპერატორისა და მისი მეუღლის დაკვეთით (იგულისხმება კონსტანტინე და ელენე დედოფალი). ჩვენი ვარაუდით ეს ნაგებობა უფრო ანდრია პირველმოციქულის და სვიმონ კანანელის სახელთან უნდა იყოს დაკავშირებული და გამორიცხული არ არის, რომ იგი სტრატოფილეს ნიკეიდან დაბრუნების ახლოხანებში იყოს აგებული, რასაც მხარს უჭერს არქეოლოგიური მონაცემებიც.

IV საუკუნის შუახანებში, როგორც ჩანს, ბიჭვინტამ დიდი ნგრევა განიცადა (პირველი მოზაიკურიატაკიანი ტაძარი მთლიანადაა დანგრეული), მაგრამ დარბევას ეტყობა რეციდიული ხასიათი ჰქონდა. მალე ქალაქის ცხოვრება მოწესრიგებული ჩანს. ბიჭვინტის II ბაზილიკა (ქვემოდან IV სამშენებლო დონე) იქ ჩატარებული აღდგენითი სამუშაოების ნაყოფი უნდა იყოს. რომ ტაძარი მოკლე ხანშია აღდგენილი, ეს პირველი ბაზილიკის მოზაიკური იატაკის ხელახალი გამოყენებიდანც ჩანს. ამავე დროს ჩანს აგებული გალავნის დამატებითი კედელი რომლის შიგნით მოექცა ეკლესიების უბანიც.

IV საუკუნის 70-იანი წლებიდან გოთებისა და სხვა ველური ტომების თარეშით დასუსტებულ ბოსფორის სამეფოს ახალი უბედურება დაატყდა თავს. დაიწყო ჰუნების გამანადგურებელი შემოსევები. როგორც ჩანს ჰუნთა ურდოების ერთი მძლავრი ტალღა გადმოწვდა კავკასიის შავიზღვისპირეთსაც. როგორც განათხარი მასალიდან ჩანს ბიჭვინტა ძირფესვიანადაა აოხრებული. ყველაზე მძლავრი ზედა ნახშირ-ნაცროვანი ფენა, რომელიც უშუალოდ ფარავდა IV საუკუნის არქეოლოგიურ მასალების შემცველ ფენას ამ შემოსევების სავალალო შედეგად ჩანს წარმოქმნილი.

V საუკუნის ბიჭვინტაში ცხოვრება ჩამკედარი ჩანს, ხანგრძლივი დროით წყდება დასავლური მონეტების მიმოქცევა. ბიჭვინტაში ერთგვარ გამოცოცხლებას ჰქონდა ადგილი VI საუკუნის 20-30-იან წლებში, როდესაც აშენდა ყველაზე ზედა სამშენებლო დონის კუთვნილი ეკლესია, რომელიც იმავე საუკუნის 40-იან წლებში, სპარსეთ-ბიზანტიის ომიანობის დროს, ისევ ბიზანტიელების მიერვე იქნა განადგურებული ქალაქის კედლებთან ერთად.

ბიჭვინტის უძველესი ეკლესიების არქეოლოგიურმა შესწავლამ უძვირფასესი მასალები შეგვძინა ქრისტიანული რელიგიის გავრცელება-დამკვიდრების ისტორიასთან დაკავშირებით საქართველოსა და კავკასიაში, ზოლო ბიჭვინტის პირველი ბაზილიკის იატაკზე შემორჩენილ მოზაიკას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადრექრისტიანული ხანის ხელოვნების ისტორიისათვის ზოგადად.

ბიჭვიკო დიასამიძე
(ბათუმის უნივერსიტეტი)

ქრისტეს პირველმოციქულები გონიო-აფსაროსში

ახლა, როცა მთელი ქრისტიანული სამყარო და მათ შორის საქართველოც ემზადება მაცხოვრის ქვეყნად მოვლინების ორიათასწლიანი იუბილეს ღირსეული აღნიშვნისათვის, დიდ მნიშვნელობას იძენს იმის გარკვევა, რამდენად სარწმუნოა III-IV და მომდევნო საუკუნეების უცხოური და ქართული წყაროების ცნობები ქრისტეს პირველმოციქულთა საქართველოში მისიონერული საქმიანობის შესახებ.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებული თითქმის ყველა წყარო (დოროთეოს ტვირელი, ეპიფანე კვიპრელი, სოფრონი, ეპიფანე კონსტანტინოპელი, „პასქალური ქრონიკა“...) პირველმოციქულთა ერთ-ერთ სამოღვაწეო პუნქტად გონიო-აფსაროსს ასახელებენ, ან ცალეკული პუნქტების, თუ ტერიტორიების ჩამოთვლისას, მასაც გულისხმობენ. ასეა მოგვიანო პერიოდის ქართულ წყაროებშიც.

ქრისტეს პირველმოციქულთა შემოსვლა საქართველოს ტერიტორიაზე ახ.წ. 40-50-იან წლებშია სავარაუდო. ამ დროს, ფლავიუს არიანეს II საუკუნის 30-იანი წლების ცნობების გათვალისწინებით, სამხრეთ და აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ერთმანეთის მიყოლებით ტრაპიზონიდან სებასტოპოლის-ბიჭვინტის მზა-

რემდე ცხოვრობდნენ კოლხები, სანები, მაკრონები, პენიოხები, ძიდრიტები, ლაზები, აფსილები, აბაზგები და სანიგები. პლინიუსის ცნობით, აფსაროსი მაკრონთა მიწაზეა, სადაც რომაელებს ციხე აუგიათ და შიგ ჯარისკაცები ჩაუყენებიათ. ამ ცნობას არქეოლოგიური მასალებიც (იმპერატორების ნერონის (54-68) და დომიციანეს (81-96) სპილენძის მონეტები, I საუკუნეში გავრცელებული იტალიკურ და კოსურ ნაწარმად მიჩნეული ამფორები, ცრუყურიანი წითელლაკიანი ჯამები, მინის ბალზამარიუმები და იტალიკური ბრინჯაოს ლათინურწარწერიანი ჭრაქები) ადასტურებენ.

ამ დროს აფსაროსზე გადის სატრანზიტო გზა, რომელიც სებასტოპოლისამდე და შემდეგ ერთი სომხეთის მიმართულებით, მეორე კი ჩრდილოეთ კავკასიაში გადადის. სწორედ ეს გზაა ასახული IV საუკუნის რომაელი გეოგრაფოსის კასტორიუსის რუკაზე. ამ გზით უნდა შემოსულიყვნენ ტრაპიზონიდან საქართველოში ქრისტეს პირველმოციქულებიც.

წერილობითი წყაროების მიხედვით საქართველოში მისიონერული საქმიანობისათვის ჩამოსული ჩანან ქრისტეს იმ თორმეტ მოციქულთაგან სამი (წმ. ანდრია, სვიმონი და მატათია (მათე); თუმცა მოგვიანო პერიოდის წყაროები წმ. ბართოლომეს, თადეოსს და სხვებსაც ასახელებენ.

მართალია, ზოგიერთი მკვლევარი საეჭვოდ ივლის ქრისტეს პირველმოციქულთა მისიონერულ საქმიანობას საქართველოში, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ საქართველოსა და ბიზანტიის საუკუნეობრივი ურთიერთობის ფორმებს, ეკლესიის როლსა და ადგილს მასში, მაშინ ცხადი გახდება IX-X საუკუნეებამდე ქართული წყაროების დუმილის მიზეზი პირველმოციქულთა საქართველოში მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ.

მართო ის, რომ ისტორიული ტრადიცია (უცხოური, ქართული) ორი მოციქულის (სვიმონ კანანელი, მატათია) სამუდამო განსვენების ადგილად საქართველოს (ნიკოფსია, აფსაროსი) ასახელებენ, გაზრდილ ინტერესს იწვევს ამ საკმთხისადმი და აუცილებელს ხდის ინტენსიურად და მიზანმიმართულად წარიმართოს ამ მიმართულებით კვლევა.

ტრადიცია აფსაროსს მიიჩნევს მათეს (მატათას) დასაფლავების ადგილად. აქ სიმბოლური ჯვარიცაა აღმართული, მაგრამ ჯერ-ჯერობით საკულტო ნაგებობა არაა მიგნებული. 1996 წელს სამხრეთ კარიბჭესთან, აბანოთუბანზე აღმოჩნდა ბრინჯაოს ძობრდილი ჯვრის ერთი ფრთის დაბოლოება, რომელსაც VII საუ-

კუნით ათარილებენ. ასევე აღმოჩნდა იუდეის ზარაფხანიდან გამო-
სული მონეტები, რაც იმის საფუძველს იძლევა ვთქვათ, რომ
აფსაროსი ახ.წ. პირველი საუკუნიდან მოწმეა და მონაწილე იმ
დიდი მოვლენებისა, რაც საქართველოში ქრისტიანობის გავრ-
ცელებასა და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებასთან არის
დაკავშირებული.

გონიო-აფსაროსის მუზეუმ-ნაკრძალთან არსებული მიზანმი-
მართული არქეოლოგიური გათხრები, რომელმაც არაერთი საინ-
ტერესო აღმოჩენის მოწმენი გაგვხადა, იმის იმედს იძლევა, რომ
კვლავაც ბევრ სიახლეს გვამცნობს საქართველოში ქრისტეს პირ-
ველმოციქულთა მისიონერული საქმიანობის შესახებ.

გურამ აბრამიშვილი (ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი)

„ზრიალ სასწმუნო ბაკური“

1. ადრეული შუასაუკუნეების ქართულ სახვით ხელოვნებაში
ეროვნული იკონოგრაფიის წარმოშობისა და დამკვიდრების პრო-
ცესი ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად მიღე-
ბის ახლო ხანებს ემთხვევა. ეს პროცესი IV-V საუკუნეების მიჯ-
ნაზე ინტენსიურად მიმდინარეობდა, რომლის შედეგები განსაკუთ-
რებული სიცხადით აღიბეჭდა ქართლის სამხრეთ-აღმოსავლეთის
მონაპირე რეგიონებში. ჯერჯერობით, ეროვნული სიმბოლოების
ამსახველი ყველაზე ადრეული ხანის ქანდაკებები ბოლნისის სიო-
ნის კაპიტელების ერთ ჯგუფში დასტურდება, რომლებშიც ქართ-
ლის გაქრისტიანების სიმბოლური თემები გამოუხატავენ. ეს თე-
მები ისეთივე თანმიმდევრობით გამოუქანდაკებიან ბოლნისელ მო-
ქანდაკებს, როგორც ეს აღწერილია მის ლიტერატურულ წყა-
როში - „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. ეს კიდევ ერთი დამატებითი
არგუმენტია ამ წერილობითი წყაროს ადრეულობის სასარგებ-
ლოდ. საქართველოს სახვითი ხელოვნების ძეგლებში ქართლის
მოქცევის ამსახველ სიმბოლიკაში ორი რედაქცია შეინიშნება.
ერთია ნარატიული ხასიათის შედარებით ვრცელი რედაქცია,
ხოლო მეორე, მოკლე რედაქციით გამოიხატება. ამ ორივე
რედაქციას აერთიანებს თემის ძირითადი იდეა - სასწაულმოქ-
მედი ხე, რომლისაგანც გამოკვეთეს სამი წმიდა ჯვარი და აღმარ-

თეს მცხეთაში, თხოთის მთაზე და უჯარმაში. ეს თემა კონსტანტინე ღიდის და ელენეს მიერ გოლოგოთაზე სამი ჯვრის პოვნას და აღმართვას უკავშირდება და აქედან მომდინარეა, მაგრამ ეროვნულ იკონოგრაფიაში იგი ნიველირებულია იბერიის სივრცეში მათი მოქცევით.

2. ბოლნისის სიონის კაპიტელებზე ქართლის გაქრისტიანების ამსახველი სიმბოლიკა მაკონტროლებელ ფაქტორად გამოდის ტაძრის ქტიტორის ვინაობის განსაზღვრაში. ბუნებრივი ჩანს დასკვნა, რომ ქართლის გაქრისტიანების იკონოგრაფიული პროგრამა ტაძრის ქრისტიანი მაშენებლის მიერ იქნებოდა გააზრებული და ასე საზეიმოდ, სიონის დეკორაციულ სისტემაში თვალსაჩინოდ ჩართული. ვერაფერი ახსნა ვერ დაეძებნება რატომ უნდა გამოეხატა ეს თემა ირანის შაჰს პეროზს, ვალარშს ან კავადს, მით უფრო, რომ ამ პერიოდში ირანისა და იბერიის როგორც პოლიტიკური, ისე კონფესიონალური ურთიერთობა საკმაოდ გამწვავებულია. როგორც ვფიქრობთ, სამშენებლო წარწერებიანი არქიტრაფი მეორედ უნდა გამოეყენებინათ ტაძრის სარესტავრაციო სამუშაოების დროს შედარებით მოგვიანო ხანაში. ასეთი დასკვნების საუბრეებს გვაძლევს ამ წარწერის ერთადერთი დეკორაციული ელემენტი - „ძღვევის ჯვარი“. სხვაგვარი ახსნა უნდა მიეცეს სამეცნიერო წრეებში დამკვიდრებულ იმ თვალსაზრისს, რომ პალესტინის ქართული მოზაიკური წარწერა (ბირ ელ ყუთთი) ნახევარი საუკუნით წინ უსწრებს ბოლნისის სიონის წარწერებს.

3. ქართულ წერილობით წყაროებში ბოლნისის ეკლესიის მაშენებლად დასახელებული არიან იბერიის მეფეები: ბაკური („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) და ფარსმანი („ქართლის ცხოვრება“). სარწმუნოდ თუ მივიჩნევთ წყაროების ასეთ ჩვენებას, მაშინ იბერიის ამ მეფეთაგან ერთი უნდა მიგვეჩნია კიდევ პირველი ქართული ქრისტიანული იკონოგრაფიული პროგრამის ფუძემდებლად. ცხადია, ბოლნისის სიონის მშენებლობა ტაძრის ორგანულად განუყოფელ კომპონენტს - მის დეკორაციულ სისტემასაც გულისხმობდა, სადაც პირველად აისახა საქართველოს გაქრისტიანების სიმბოლიკა. ამდენად, ასეთი თემის იდეაცა და რეგლამენტაციაც მხოლოდ იმ ქრისტიან პიროვნებას უნდა გულისხმობდეს, რომელსაც ხელთ უპყრია იბერიის საერო თუ კონფესიონალური მმართველობის სადავეები. მაგრამ მხოლოდ ასეთი ზოგადი ნიშნით ვერ განვსაზღვრავთ ასეთი პიროვნების ვინაობას თუ ბაკურის ან ფარსმანის ცხოვრებაში არ დადასტურდა რაიმე

თუნდაც ირიბი მინიშნება მაინც ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში მათი განსწავლულობის შესახებ. ამ თვალსაზრისით შესწავლამ გვაჩვენა, რომ დიდი უპირატესობა ბაკურის მხარესაა. შ. ნუცუბიძე მეფე ბაკურს ქართველ ფილოსოფოსთა რიგში აყენებს. მკვლევარის მიერ მოტანილი ფაქტობრივი მასალები, რაც IV საუკუნის ეპისტოლარულ წყაროს შეადგენს, გვაჩვენებს, რომ ბაკურს თავდაპირველად ფილოსოფიური განათლება მიუღია კოლხეთის აკადემიაში, ხოლო შემდეგ ანტიოქიის ფილოსოფიური სკოლის გამომჩენილ ნეოპლატონიკოსთან – ლიბანიოსთან გაუღრმავებია ცოდნა. საყურადღებოა, რომ ლიბანიოსის ფილოსოფიურ სკოლაში ბაკურთან ერთად იღებდნენ განათლებას: იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილ დიდი, იმპერატორი იულიანე განდგომილი და სხვა არაეთი გამოჩენილი საერო თუ საეკლესიო მოღვაწენი. ჩვენთვის კი ის არის მნიშვნელოვანი, რომ ამ საეკლესიო მამებმა მათი ეგზეგეტიკური მოღვაწეობით შეამზადეს ნიადაგი ბიზანტიურ იკონოგრაფიაში ერესის ღვარძლის აღმოსაფხვრელად. ცნობილია, რომ ამ მხრივ წმიდა მამათა შორის გამოირჩეოდა იოანე ოქროპირის კომენტარები, რაც საფუძვლად დაედო კიდევ ბიზანტიურ იკონოგრაფიას. მხოლოდ ასეთ გარემოში მოხვედრილ ბაკურს შეძლო სრულიად მწირ ნიადაგზე ჩაეყარა საფუძველი ქართული, ეროვნული იკონოგრაფიისათვის. სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ურევენ ერთმანეთში „დიდ ბაკურს“ და „ფრიად სარწმუნო ბაკურს“. უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში „ფრიად სარწმუნო ბაკური“ როგორც მას უწოდებენ გელასი კესარიელი და რუფინუსი, იდენტიფიცირებულია ქართლის მოქცევის ქრონიკაში დასახელებულ ბაკურ თრდატის ძესთან და მართებულად არის გაიგივებული ფილოსოფოს ბაკურთან, რომელიც იბერიის მეფე იყო 402-416 წლებში. თუ ბოლნისის სიონი მართლაც თხუტმეტი წელი შენდებოდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ვარაუდით ბაკურს 14 წლის განმავლობაში შეეძლო ეშენებინა ეს ეკლესია, ხოლო ფარსმანს, მისი ორწლიანი ზეობის დროს შეეძლო დაესრულებინა ეს ტაძარი. ამგვარად, „ფრიად სარწმუნო ბაკური“ არა მხოლოდ ბოლნისის ეკლესიის მაშენებლად შეგვეძლო მიგვეჩნია, არამედ პირველი ქრისტიანული ეროვნული იკონოგრაფიის პროგრამის შესაძირკველედაც.

რამაზ პატარიძე, ნოდარ კანდელაკი, გურამ ცერცვაძე
(ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, მათემატიკის
ინსტიტუტი)

ქართული წელთაღრიცხვები

1. კალენდრებისა და ქრონოლოგიის ფორმირებაში ცენტრალური ადგილი უკავია ბაბილონელ ასტრონომთა სამ უმნიშვნელოვანეს აღმოჩენას: მთვარისა და მზის დაბნელებათა პერიოდს (ექსელიგმოსი) = $3 \times (\text{საროსი}) \approx 54$ წელი და 33 დღელამე, მთვარისა და მზის ფაზათა წონასწორობის 19 წლიან ციკლსა და ზოდიაქოს. ირანის მიერ ბაბილონის დაპყრობის შემდეგ (ძვ.წ. 539 წ.) ირანელებმა უცვლელად გადმოიტანეს ისინი ასე, რომ ხმელთაშუაზღვისპირეთიდან კავკასიის ჩათვლით ხსენებულმა სისტემებმა, კალენდარულ-ქრონოლოგიური მიმართებით ძვ.წ. V-III საუკუნეებში, განმსაზღვრელი როლი ითამაშეს. არსებობს თუ არა დროის ისეთი მომენტი, რომელიც ერთდროულად აფიქსირებს (ექსელიგმოსი)-ით განპირობებულ მთვარისა და მზის დაბნელებათა 55-ე წელს, მთვარისა და მზის ფაზათა წონასწორობის განმსაზღვრელ სწორედ მე-19 წელს და ზოდიაქოს გამყოფს თევზი-ვერძი? პასუხი დადებითია: არსებობს და ერთადერთია – ძვ.წ. 382 წელი:

1. ძვ.წ. 436 წელს სასურველ სარტყელს მთვარისა და მზის სრულმა დაბნელებებმა გადაუარეს. ამიტომ ძვ.წ. 382 წელი (ექსელიგმოსი)-თ განპირობებუბლი მთვარისა და მზის დაბნელებათა 55-ე წელია.

2. ძვ.წ. 381 წლის 25 მარტს ადგილი აქვს მთვარისა და მზის ფაზათა წონასწორობას (ახალმთვარეობა = დღელამსწორობა), ამიტომ ძვ.წ. 382 წელი მთვარისა და მზის წონასწორობათა განსაზღვრული სწორედ მე-19 წელია, როგორც ამბობენ „ოქროს რიცხვი“-ა 19.

3. ზოდიაქოს გამყოფმა თევზი-ვერძი ძვ.წ. 382 წლის 25 მარტიდან ახ.წ. 303 წელს 21 მარტზე გადმოინაცვლა.

დროის ეს შესანიშნავი მომენტი არა მხოლოდ თეორიული, არამედ რეალური თარიღიცაა:

1. დადასტურებულია, რომ ძვ.წ. 436 წლის დაბნელებებით მართლაც სარგებლობდნენ. იმდროინდელი ასტრონომობი ამ მონაცე-

მებით აზუსტებდნენ და ამოწმებდნენ დაბნელებათა სხვადასხვა პერიოდებს, რომელთა შორის ცხადია უმთავრესია (ექსელიგმოს)-ი.

2. ცნობილია და დოკუმენტურად დასაბუთებულია, რომ ძვ.წ. 381 წელს საბოლოოდ დარეგულირდა და მკაცრად ფუნქციონირება დაიწყო განთქმულმა ბაბილონურმა 19 წლიანმა ციკლმა. ცხადია იგივე მოხდა ირანშიც. ასე მოეწინა საწყაროს „ოქროს რიცხვები“, ანუ რიცხვები 1-დან 19-მდე ბუნებრივი 19 წლიანი ციკლით.

3. ახ.წ. 303-304 წლებში, მაშინ როდესაც „ოქროს რიცხვებით“ გასრულდა 36 ბრუნე და ამუშავდა ახალი 37-ე 19 წლიანი ციკლი, იმავედროულად დამთავრდა მთვარისა და მზის დაბნელებათა $36 \times 19 = 684$ წლიანი ე.წ. (დიდი ბაბილონური პერიოდი) და ახ.წ. 382-381 წლის 25 მარტის დღესწორობამ 21 მარტზე გადმოინაცვლა, ჩატარდა მეტად მნიშვნელოვანი ალექსანდრიული საეკლესიო კალენდარული რეფორმა. შედეგად, ქრისტიანული ბრწყინვალე აღდგომათა აღსანიშნავი $19 \times 28 = 532$ წლიანი ციკლის 19 წლიან მდგენელად „ოქროს რიცხვები“ გაცხადდა ($381 + 303 = 684$). მოგვიანებით, 325 წელს, ნიკეის პირველმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ ხსენებული რეფორმის შედეგები სავალდებულოდ გახადა ქრისტიანული სამყაროსათვის და დააკანონა.

შენიშვნა: აღსანიშნავია, რომ ახ.წ. 303 წელი ცხადია, ისევე როგორც ძვ.წ. 436 და 382, სასურველ სარტყლებში მთვარისა და მზის სრული დაბნელებებით სასიათდება. 10-ობითა და 10-ობით-20-ობითი არაპოზიციური თვლის უმნიშვნელოვანეს მახასიათებელს 55-ისა და 19-ის მეტად ღრმა არითმეტიკული თვისებები აღმოაჩნდათ. მათი შემწეობითა და ანბანური სისტემების რაოდენობრივმა ანალიზმა ცხადჰყო, რომ 35 ასონიშნიან ანბანურ სისტემაში სავსებით შესაძლებელია მეტად ეფექტურად განხორციელდეს და წარმოჩნდეს კალენდარულ-ქრონოლოგიური სურათი უმნიშვნელოვანესი თარიღების ძვ.წ. 436, 412 და 380-381 წლების ჩვენებით. ფაქტობრივად გაკეთდეს არისტოტელეს ტერმინოლოგიით ე.წ. <პითაგორიანელთა ცა>. ამრიგად, 1980-90 წლებში მათემატიკური და კალენდარულ-ქრონოლოგიური ანალიზის შედეგად დადასტურდა ის, რაც პალეოგრაფიული კვლევის შედეგად 60-70-იან წლებში იყო მიღებული: ძვ.წ. 412 წელს ქართველ პითაგორიანულ ქურუმთა წიაღში შეიქმნა 35 ასონიშნიანი ქართული ასომთავრული ანბანი. იმავე წელს ფუნქციონირება დაიწყო

ქართულმა წარმართულმა 128 წლიანმა მზის კალენდარმა, რომლის ძირითადი პარამეტრები დაშიფრული ფორმით თვით ანბანშია სამარადისოდ ჩაბეჭდილი.

II. ქართული ასომთავრული ანბანის პალეოგრაფიული განხილვის შედეგად დადგინდა, რომ ქართული წარმართული 128 წლიანი მზის კალენდარი, რომელაც ფუნქციონირება დაიწყო ძვ.წ. 412 წელს, დაშლილია მზის კალენდრის ჩვეულებრივ ოთხეულეხად 365, 365, 365, 365 ნაკით მე-3 წელზე ისე, რომ 128 წელიწადში, რომელიმე გამორჩეულ ოთხეულში, ოთხივე წელი უნაკოა. ქართული ასომთავრული ანბანის მათემატიკური და კალენდარულ-ქრონოლოგიური ანალიზის შედეგად გაირკვა, რომ საძიებელი გამორჩეული ოთხეული მოდის კალენდრის 125, 126, 127, 128 წლებზე. კიდევ მეტი, შუალედი შემცირებულია ორამდე 126, 128 ისე, რომ ხაზგასმულია უმთავრესი ალგორითმი: ნაკიან 127-ე წელს ნაკი არ უნდა გაკეთდეს. ამრიგად, ქართული წარმართული 128 წლიანი მზის კალენდარის ფაქტობრივი დაფუძნება და წარმოჩენა უნდა მოხდეს კალენდრის 127-ე წელს, ძვ.წ. 286 წელს, მაშინ როდესაც 25 მარტის დღელამსწორობა კვლავ ახალმთვარეობით აღიიშნება. მთელი კალენდარულ-ქრონოლოგიური სისტემა, ძვ.წ. 436 წლიდან ძვ.წ. 284 წლამდე და მის ჩათვლით, მათემატიკურად გაანგარიშებულია იმ ვარაუდით, რომ განმსაზღვრელია (ექსელიგმოსით) განპირობებული მთვარისა და მზის დაბნელებათა 55-ე წელი „ოქროს რიცხვით“ 19 – მთვარისა და მზის ფაზათა წონასწორობის უმთავრესი მაჩვენებლით, ქართული წარმართული 128 წლიანი მზის კალენდრით 31 წელი (ძვ.წ. 382 წელი). 35 ასონიშნიანი ქართული ასომთავრული ანბანისა და გასაოცარი ქართული წარმართული მზის კალენდრის წარმოჩენა და გაგრძელება ძვ.წ. 286, 285, 284 წლებში ითავა ქართველთა მეფემ ფარნავაზმა. ძვ.წ. 286 წელს მან შექმნა ქართული ასომთავრული ანბანის 36-ე ასონიშანი ისეთი ფონეტიკური, გრაფიკული და სახელდებითი ფაქტორით, რომ ქართულ ანბანსა და კალენდარში სამარადისოდ ჩაბეჭდილი მსოფლიო საოცრება უდიდეს სიმაღლემდე აიყვანა. ფარნავაზმა ქართული ენა გაავრცელა მთელს სამეფოში და ამ ჭეშმარიტად დიდი სახელმწიფოებრივი აქტის აღსანიშნავად 128 წლიანი კალენდრის პარალელურად შემოიღო მარტივი 4 წლიანი მზის კალენდარი და წელთაღრიცხვა ქართული წარმართული 128 წლიანი მზის კალენდრის 129 წელს, რაც ძვ.წ. 284 წელს შეადგენს.

III. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართული დასაბამი და ქართული ქორონიკონი შექმნილია ახ.წ. 305 წელს – ქართული ქორონიკონით მე-12 მოქცევის 57 წელს. ამასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია შემდეგი:

1. III და IV საუკუნეებში ქრისტიანული წელთაღრიცხვები გაანგარიშებულნი იყვნენ იმ ვარაუდით, რომ 6000 წელს იქნება ქრისტეს მეორედ მოსვლა. IV საუკუნის 80-იანი წლებისათვის მოთხოვნა 6000-თან დაკავშირებით ეკლესიამ მოხსნა. ქართული დასაბამით 6000 წელი გასრულდა ახ.წ. 396 წელს. აქედან გამომდინარე, ქართული ქორონიკონი და ქართული დასაბამი გაკეთდა ქრისტეს მეორედ მოსვლის რწმენითა და იდეით IV საუკუნეში.

2. ქართული ქორონიკონის შექმნის თარიღებს მკვლევარები ეძიებენ ბრწყინვალე აღდგომის $532 = 19 \times 28$ წლიანი კალენდარული ციკლის მზის 28 წლიანი მდგენელის საწყის წერტილში, უფრო ზუსტად შესაბამისად ნაშთებში (1,1), (1,2), (1,3), (1,9), რომელთა შორის არჩევანი კეთდება უმრავლეს შემთხვევაში (1,1) ან (1,9). პირველი მათგანი (1,1) სხვა არაფერია თუ არა ციკლის საწყისი 1 წელი. მე-12 მოქცევაში იგი მოდის ახ.წ. 249 წელზე, ხოლო მერე კი ახ.წ. 731 წელზე. ქართული ქორონიკონის უკვე მე-13 მოქცევისათვის. მიგვაჩნია, რომ ორივე თარიღი მცდარია. მეორე მათგანი ნაშთებით (1,9) – ქორონიკონით 57 მეთორმეტე მოქცევაში აფიქსირებს სწორედ ახ.წ. 305 წელს, ხოლო მე-13 მოქცევაში მას ახ.წ. 827 წელი შეესაბამება.

არსებითია, რომ 56 და 57 ქორონიკონული მოქცევის საბაზისო რიცხვებია და გვაძლევენ ერთიან დაშლას: $57=56+1$ ($3 \times 19=57$; $2 \times 28+1$). ამიტომ 57-ს 532 წლიან კალენდარში ათვლის წერტილის როლი აკისრია. უფრო მეტიც, 57-ის ინდექსი 12-ია. ამრიგად, ქართული წელთაღრიცხვა, რომელიც დასაბამიდან 532 წლიანი მოქცევებით მოქმედებს, თარიღიანია, მონიშნულია მისივე შექმნის თარიღით – მე-12 მოქცევის 57 წლით, ე.ი. ახ.წ. 305 წლით.

მარიამ ჩხარტიშვილი

(ისტორიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი)

თავი ეპისკოპოსი სამოელი და ქართული ეკლესიის ისტორიის საკითხები

1. „წმ. შუშანიკის წამებაში“ რამდენიმე სასულიერო პირი იხსენება. ერთ-ერთი მათგანია მთავარეპისკოპოსი („თავი იგი ეპისკოპოსთა“) სამოელი, რომელიც აღნიშნულ თხზულებაში ჩანს V ს. 60-70 წლების ამბებთან დაკავშირებით. იგი უპირესად ავტორიტეტულ პიროვნებად არის წარმოდგენილი. შუშანიკზე სამოელს დიდი გავლენა ჰქონია. მის თანადგომას აფასებდნენ თავად მარტვილი და მისი ბიოგრაფი იაკობ ხუცესი.

ქართული მედიევალური ისტორიოგრაფიის ცნობილი ძეგლები „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „ქართლის ცხოვრება“ ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმებამდე მთავარეპისკოპოსს სახელად სამოელს არ იცნობენ. რეფორმის შემდგომ ხანაში კი არის ასეთი. სამოელ მონაზონი, რომელიც ქართლში ჩამოჰყვა პირველ კათალიკოსს პეტრეს, იყო მცხეთის ეპისკოპოსი. მცხეთელები კი, როგორც ცნობილია, იწოდებოდნენ მთავარეპისკოპოსებად. ორივე დასახელებული წყარო სამოელ მცხეთელს გვიხატავს როგორც სრულიად განსაკუთრებული ავტორიტეტის მქონე საეკლესიო მოღვაწეს. მისი გამოგზავნა საგანგებოდ ითხოვა ვახტანგმა. დაჩივანების ძის ზეობაში, ე.ი. VI ს. დასაწყისში სამოელმა საკათალიკოსო საყდარზე შეცვალა პეტრე, მანამდე კი, როგორც ითქვა, მთავარეპისკოპოსი იყო. აღნიშნული მონაცემების (სახელის, ტიტულის, ქრონოლოგიის, პიროვნული თვისებების თანხვედრა) შეჯერებით მივედით დასკვნამდე, რომ ქართლის რიგით მეორე კათალიკოსი სამოელ I და „წმ. შუშანიკის წამების“ სამოელი ერთი და იგივე პირია, ოღონდ შუშანიკის გვერდით, მის თანამგრძნობთა შორის სამოელ I ვხედავთ მაშინ, როცა ის ჯერ კიდევ არ იყო კათალიკოსი, ე.ი. მისი მოღვაწეობის ადრეულ ხანაში, მთავარეპისკოპოსად ყოფნისას. აღნიშნული თვალსაზრისი ჩვენ მიერ პირველად გამოთქმულ იქნა ამ რამდენიმე წლის წინ (იხ. ჩხარტიშვილი მ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. „შუშანიკ იწამა ცურტავს“. - მნათობი, 1990, № 2, გვ. 146-149; მისივე. ისტორიული პორტრეტები. - თბ., 1992, გვ. 59-68).

2. „წმ. შუშანიკის წამებაში“ ნახსენები სამოელის ვინაობის საკითხს მანამდე იკვლევდა არაერთი მეცნიერი. სამოელი იქცა თაკისებურ ქრონოლოგიურ ორიენტირად. იმის მიხედვით თუ ვისთან აიგივებდნენ მას, ხდებოდა ქართველოლოგიის ისეთი კარდინალური პრობლემების გადაწყვეტა, როგორცაა ქართლში კათალიკოსობის შემოღების დროის განსაზღვრა.

ძირითადად არსებობდა ორგვარი დამოკიდებულება. მკვლევართა ერთი ნაწილი (ივ. ჯავახიშვილი, ვ. გოილაძე, ვ. მამულია) მიიჩნევდა, რომ „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ ეს იგივე „მთავარეპისკოპოსთაჲ“, „წმ. შუშანიკის წამებაში“ ნახსენები სამოელი კი არის ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო რეფორმამდელი მთავარეპისკოპოსი. აქედან გამომდინარე ჩაითვალა, რომ შუშანიკის სიცოცხლეში კათალიკოსობა ქართულ ეკლესიაში ჯერ კიდევ არ იყო შემოღებული.

მეორე პოზიცია (კ. კეკელიძე, ნ. ჯანაშია, ა. ბოგვერაძე და სხვანი) განისაზღვრება აზრით იმის შესახებ, რომ „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ „კათალიკოსის“ შესატყვისი წოდებაა. ამრიგად, „წმ. შუშანიკის წამების“ მიხედვით V ს. 70-იან წლებში მოღვაწეობს სამოელ კათალიკოსი, ეს კი იგივე სამოელ I, ქართლის რიგით მეორე კათალიკოსია.

აღნიშნულ საკითხზე ჩვენი გამოკვლევის პარალელურად თ. მგალობლიშვილის მიერ გამოთქმულ იქნა არსებითად განსხვავებული შეხედულება: მკვლევარი თვლის, რომ „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ არც „მთავარეპისკოპოსს“ ნიშნავს, არც „კათალიკოსს“. ის ირანის ვაკლენის ქვეშ მყოფი მხარის უმაღლესი სასულიერო პირის სპეციფიკური ტიტულია. ეს გარემოება თ. მგალობლიშვილის მიერ მითითებულ ეპოქაში „კათალიკოსობის“ არარსებობის არგუმენტად არის მიჩნეული.

ამ კონცეფციათა გაზიარება, მათი თუნდ სამუშაო პიპოთეზებად მიჩნევა შეუძლებელია, რადგან მათ ახასიათებთ პრინციპული პასიანობის ნაკლოვანებები. პირველი შეხედულების „აქილევსის ქუსლი“ მაგალითად, ისაა, რომ ვახტანგ გორგასლის რეფორმამდელ ხანაში ქართლის მთავარეპისკოპოსთა შორის სამოელი საერთოდ არ იხსენიება. ამ პრობლემის გადაწყვეტას შეეცადნენ იმით, რომ ქართლის მთავარეპისკოპოსთა სიაში სამოელის სახელი აღადგინეს. წყაროთა ამგვარი შევსება რაიმე სერიოზულ საფუძველს არ ემყარება. ამას ასაჩინოებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ არ არსებობს ერთიანი აზრი ჩამატების ადგილის განსაზღვრის თაობაზე. ზოგი თვლის, რომ სამოელი მოღვაწეობდა მიქაელ მთა-

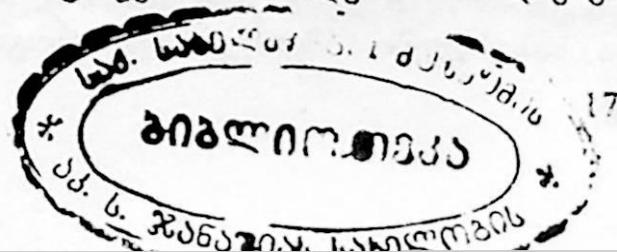
ვარეპისკოპოსის ზეობამდე, ზოგის შეხედულებით კი - მიქაელის შემდეგ.

მეორე პოზიციისათვის დაუძლეველ სირთულეს წარმოადგენს პასუხის გაცემა კითხვაზე რატომ არ იყენებს იაკობ ხუცესი ტერმინ „კათალიკოსს“ თუკი კათალიკოსად მიიჩნევს სამოელს. მაგრამ ამ შეხედულების უმთავრესი ნაკლოვანება მაინც ქრონოლოგიური შეუსაბამობაა. თუ მივიჩნევთ, რომ „წმ. შუშანიკის წამების“ მიხედვით V ს. 70-იან წლებში საკათალიკოსო საყდარზე ჩანს სამოელი, მაშინ ეს წყარო ეწინააღმდეგება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრებას“, რომელთა მიხედვითაც სამოელი კათალიკოსი გახდა VI ს. დასაწყისში. ამ წინააღმდეგობის დაძლევა აღნიშნული კონცეფციის ფარგლებში შეუძლებელია, ამიტომაც, რომ ხდება საწინააღმდეგო მონაცემთა შემცველი წყაროების უგულვებლყოფა.

არსებული ინფორმაციის იგნორირება, ისევე როგორც წყაროს მონაცემთა შევსება მიუღებელი პრაქტიკაა ისტორიული კვლევისათვის. რაც შეეხება თ. მგალობლიშვილის შეხედულებას, იგი უბრალოდ არაკორექტულია. მკვლევარების მიერ მოყვანილ მასალაში სომხური ეკლესიის ერთი და იგივე იერარქები მოიხსენება ხან როგორც „თავი ეპისკოპოსთა“, ხან როგორც „მთავარეპისკოპოსი“. ასე რომ, ტერმინ „თავი ეპისკოპოსთა“-ს სპეციფიკურობის დასაბუთება ვერ ხერხდება. პირიქით, გამოდის, რომ სომხეთშიაც „თავი ეპისკოპოსთა“ კარგად ცნობილი ტიტულის „მთავარეპისკოპოსის“ სინონიმი ყოფილა. მაგრამ კიდევაც რომ „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ რაღაც განსაკუთრებულ, უცხო ტიტულს წარმოადგენდეს, სამოელი კი ეპარქიული მღვდელმთავარი იყოს, გაუგებარია ეს ფაქტი რა საფუძველს მისცემდა მკვლევარს ემტკიცებინა, რომ განსახილველ ეპოქაში ქართლში კათალიკოსობა ჯერ კიდევ არ იყო შემოღებული.

ჩვენი კონცეფცია გულისხმობს წყაროთა სრულ შესაბამისობას: „წმ. შუშანიკის წამება“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „ქართლის ცხოვრება“ კი არ ეწინააღმდეგება, პირიქით, დამაჯერებლად ავსებს ერთმანეთს. ამ კონცეფციის არგუმენტირებისათვის საჭირო არაა მეცნიერული თვალსაზრისით უპერსპექტიო იებანი ტერმინების „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ და „მთავარეპისკოპოსის“ იგივეობის უარსაყოფად, არც ცნობათა ვოლუნტარისტული უგულვებლყოფა ან ჩამატება. ჩვენი კონცეფცია არ ტოვებს პრობლემასთან დაკავ-

22854



შირებულ უპასუხო კითხვებს, ამასთან ცხადყოფს ეპოქის წვდომისათვის ნიშანდობლივ ფაქტებს.

3. ჩვენი გამოკვლევების შემდგომ გამოსულ სპეციალურ წერილში სამოელ ქართლის კათალიკოსზე ა. ბოგვერაძე ძირითადად იმეორებს თავის ადრინდელ შეხედულებებს და არგუმენტებს (იხ. ბოგვერაძე ა. სამოელ I - ქართლის კათალიკოსი. - საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების საკითხები. სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 11-13 ოქტ., 1995, თბ., 1998, გვ. 65-79 შდრ. მისიე, ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან. - საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1985, № 4, გვ. 159-162), თუმცა არის სიახლეებიც, მათ შორის, კრიტიკული შენიშვნები ჩვენი მისამართით („ამ მომენტებს ვერ აცნობიერებს მ. ჩხარტიშვილი“, „ავტორი ვერ აცნობიერებს“, „მკვლევარი იმას ხომ მაინც უნდა დაეფიქრებინა“). ჩვენს კონცეფციაში მკვლევარს მოუთმენლად ეჩვენება ორი ფაქტი: ის, რომ არ ვიზიარებთ თვალსაზრისს სამოელ I ბოლნელობის შესახებ მისი მოღვაწეობის კათალიკობადელ პერიოდში (I) და რომ „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ „მთავარეპისკოპოსის“ სინონიმად მიგვაჩნია (II).

ა. ბოგვერაძე არასწორად თვლის „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას სამოელის მცხეთელობის შესახებ. მისი მითითებით, სამოელის ბოლნელობას აჩვენებს რამდენიმე გარემოება: მყისიერი რეაქცია შუშანიკის მიერ შიმშილის დაწყებაზე, საჭმლის მიძღვნა სულ რაღაც ერთი დღის, დღე ნახევრის განმავლობაში; სამოელის მოქმედების ფარულობა; სამოელის საეპისკოპოსოს მოუხსენებლობა.

მყისიერი რეაქციის შესახებ არგუმენტის მოხმობისას მკვლევარი კვლავ არ ეთანხმება წყაროს, ოღონდა ამჯერად უკვე „შუშანიკის წამებას“. თავადაც მიუთითებს, რომ იაკობ ხუცესი შუშანიკის შიმშილობაზე ლაპარაკობს ქმრის გამაზდენიანობის შესახებ ცნობის მიღების დროიდანვე. ეს კი, თუ ყურადღებით განვიხილავთ ჰაგიოგრაფიის თხრობას, სულ მცირე ერთი კვირა მაინც არის. მკვლევარი არ ენდობა ამ ინფორმაციას და ცდილობს გამოთვალოს შუშანიკის შიმშილობის დღეების რაოდენობა. მისი აზრით, ვიდრე შუშანიკი საკუთარ ნებაზე იყო და ვერავინ ხედავდა, გამორიცხულია, მას ეშიმშილა. არც მაშინ იშიმშილებდა, როცა სასახლეში იმყოფებოდა, როგორც დედოფალი და ყოველივე

უხვად ჰქონდა. აი, მას შემდეგ რაც ვარქსენმა გვემა და ოთახში ჩაკეტვით გარესამყაროსთან კავშირი მოუსპო, იძულებული გახდა ეშიმშილა. ასეთია პირველი „არგუმენტი“ ბოლნელობის შესახებ. ჩვენ მას ვერ გავიზიარებთ ორი მიზეზით: კვლავ ვაწყდებით წყაროთა მიმართ ვოლუნტარისტულ დამოკიდებულებას, პირდაპირი ინფორმაციის ხელაღებით უარყოფას. ეს ერთი, მეორეც, წმ. შუშანიკის მოქმედებათა მეტროპოლი ათეიზმის პოზიციებიდან განხილვა ჩვენთვის მიუღებელია.

რაც შეეხება სამოელის ფარულ მოქმედებას. ამ ფაქტის სწორად გასაგებად საჭიროა ისტორიზმის დაცვა, მოვლენების განხილვა ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით. სამოელის ფარული მხარდაჭერა შუშანიკს აქვს მისი მოღვაწეობის დასაწყისში. ეს ის ხანაა, როცა შუშანიკის პროტესტს ჯერ არ მიუღია საზოგადო უღერადობა, როცა მისი და ვარქსენის ურთიერთობას არ ჩამოსცილებია ოჯახური კონფლიქტის ელფერი. მართალია, ცენტრიდან შუშანიკს თანაუგრძნობენ, მაგრამ შუშანიკი აგენტი ხომ არ იყო ზუსტად ისე ემოქმედა, როგორც სურდათ. არაუიხარო გარანტია არ არსებობდა, რომ გაფიცებული ქალი უკან არ დაიხვედა და ქმარს არ შეურიგდებოდა. ამიტომ კონფლიქტში ჩარევა უხერხული იყო ეთიკური თვალსაზრისით. სწორედ ეთიკური მომენტი არის სამოელის ფარული მოქმედების მიზეზი და არა შიში, როგორც მიიჩნევენ ა. ბოგვერაძე. როცა შუშანიკის მოღვაწეობა ფართო საზოგადოებრივ რეზონანს იძენს და ცხადი ხდება, რომ ვარქსენტან მისი შეთანხმება უკვე შეუძლებელია, სამოელი აშკარად ავლენს თავის მხარდაჭერას, რაც პიტიასში ოჯახურ საქმეებში ჩარევად ვეღარ ჩაეთვლება.

სამოელის ბოლნელობის მამტიკიცებელ ერთ-ერთ საბუთად ა. ბოგვერაძე უთითებს იმ ფაქტს, რომ თხზულებაში არაა ნახსენები მისი სამწყსო. მკვლევარის შეხედულებით, ეს სამოელის ადგილობრივობის მაუწყებელია, მკითხველს განმარტების გარეშე შეეძლო მიხვედრა თუ ვის ეხებოდა სიტყვა. მაგრამ ასევე განმარტების გარეშე არ შეიძლება ყოფილიყო წარმოდგენილი მცხეთელი ეპისკოპოსი – დიდი გავლენისა და საყოველთაო ავტორიტეტის მქონე პიროვნება? ეს შესაძლებლობა ხომ არ გამოურიცხავს მკვლევარს, მაშ როგორღა იყენებს აღნიშნულ ფაქტს არგუმენტად?!

ა. ბოგვერაძე „თავი ეპისკოპოსთან“ „მთავარეპისკოპოსთან გაიგივება მიუღებლად ერვენება, რადგან გამოდის, რომ ერთდრო-

ულად ქვეყანაში იყო „თავი ეპისკოპოსთაჲ“ და „კათალიკოსი“, რაც, მისი აზრით, შეუძლებელია („თუ კათალიკოსობამდე სამოელე „ეპისკოპოსთა თავი“ იყო, პეტრე კათალიკოსი ვინდა იყო? კითხულობს იგი გაკვირვებით). ჩანს, რომ მკვლევარი ითვალისწინებს სიტყვა „თავის“ მხოლოდ ერთ მნიშვნელობას და ეპისკოპოსი ამ ტრიბუტით, კათალიკოსის მსგავსად, სხვა ეპისკოპოსებზე იურისდიქციის მქონედ მიაჩნია. მაგრამ სიტყვა „თავი“ ნიშნავს არა მარტო „ბელადს“ და „უფროსს“. ეს სიტყვა „რჩეულის“, „პირველის“, „საუკეთესოს“ აღმნიშვნელიცაა. „თავი ქალი“ არა ქალების უფროსია, არამედ ამა თუ იმ კოლექტივის ყველაზე წარჩინებული, პატივსაცემი ქალბატონია. ასევეა „თავი ეპისკოპოსი“. ესაა ეპისკოპოსთა შორის პირველი. ამრიგად, ლოგიკური თვალსაზრისით „თავი ეპისკოპოსთაჲს“ და „კათალიკოსის“ მქონე ტიტულების მქონე პირთა თანაარსებობა ქვეყანაში სულაც არაა ნონსენსი. ისტორიულად ამგვარ ვითარებას კი ადასტურებს „ქართლის ცხოვრება“: სამოელის მცხეთელობა (=თავ ეპისკოპოსობა, მთავარეპისკოპოსობა) და პეტრეს კათალიკოსობა სინქრონული მოვლენებია.

ზურაბ კიკნაძე

(თბილისის სახელწიფო უნივერსიტეტი)

ასკურელ მამათა მრავალსახეობა

(ასურელ მამათა გამოცდილებიდან)

საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრების სამი ძირითადი ეტაპია ნიშანდობლივი: მოციქულთა ხანა (წმ. ანდრიას მიმოსვლა), წმინდა ნინოს ხანა, ასურელ მამათა ხანა.

ასურელ მამათა საქართველოში შემოსვლით წყება ქრისტიანული სულიერი კულტურის დამკვიდრების ახალი პერიოდი. იწყება ქვეყნის „წარმართული“ ტერიტორიის ქრისტიანული კოსმიზაცია, სულიერებით მიწის „გაპოხიერება“. ქრისტიანული ცხოვრების ზებუნებრივი არსი მეუდაბნოეთა კონკრეტულ ღვაწლსა და გამოცდილებაში პოულობს ხორცშესხმას.

1 ასურელ მამათა მოსვლას ორმაგი მოტივი აქვს. პიროვნული – სულის ხსნა და მისიონერული – „ახალნერგი“ ქვეყნის გან-

მტკიცება ქრისტიანობაში. ეს ორი მოტივი ერთმანეთს ერწყმის ერთიან ღვაწლში.

2. ასკეზის მრავალსახეობის ტიპოლოგია გამოვლენილია იოანე ზედაზნელის (მთა), შიო მღვიმელის (მღვიმე), ღავით გარეჯელის (უდაბნო) გამოცდილებაში.

3^ა. იოანე ზედაზნელის სულიერი მოღვაწეობა და სასწაულები მთაზე ხორციელდება, სადაც ის დაასრულებს თავის მიწიერ სრბას.

3^ბ. შიო მღვიმელის ასკეზაში უპირატესია მღვიმე, რომლის სიმბოლიკა შეიცავს სოტეროლოგიურ-ესქატოლოგიურ ასპექტებს (მღვიმე – ეკლესია, საფლავი – ხსნისა და განახლების ადგილი).

3^გ. ღავით გარეჯელის განდევნილობაში უპირატესობს სამოთხისეული რეალობის დამკვიდრება: სივრცეში განწმენდით, „მიწად დამზიდველთა ნიეთთა“ ძლევით და ცხოველთა ბუნების გარდაქმნით ადამიანი იბრუნებს ღვთისგან მონიჭებულ მეუფეობას ბუნებაზე.

4. ასკეზის სამივე სახე ხასიათდება სოფლისაგან „უცხოობით“, რომელიც არის გზა სამოთხისაკენ და პირველქმნილი ადამისკენ და, საბოლოოდ, განდმრთობისკენ.

გ. რჩეული შვილი

(არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი)

ქრისტიანობა შუასაუკუნეების უსოფში

ქართლის სამეფოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისთანავე, სამეფო კარი უშუალოდ მთიანი რეგიონებისკენ მიმართავს ყურადღებას.

წიბენის აქტი, რომლის შესახებ ასე ზატონად მოგვითხრობს ქართული წერილობითი წყაროები, სათავეს უდებს მთაში ახალი რელიგიის დანერგვა-განმტკიცების ხანგრძლივ პროცესს, რომელიც მთელი შუასაუუნეების განმავლობაში ცვალებადი წარმატებებით მიმდინარეობდა.

როგორც კართანას სამაროვნის გათხრებმა გვიჩვენა, VIII საუკუნისთვის არაგვის ხეობის სიღრმეში ახალი რელიგია მკვიდრად ყოფილა ფეხმოკიდებული. ამის შემდგომ პერიოდში შეიმჩნევა

გარკვეული უკანდახევა, რაც არაბების გამანადგურებელ შემოსევებთან ჩანს დაკავშირებული.

ხახმატის, ბისოს, შურისციხისა და ანატორის არქეოლოგიური ძეგლების შესწავლა მოწმობს, რომ განვითარებულ შუასაუკუნეებში ფსოვი მთლიანად გაქრისტიანებულია, რაზეც მიუთითებს სამაროვნებზე ქრისტიანული დაკრძალვის წესის გაბატონება.

შურისციხის სამაროვნის ცალკეული სამარხები, რომლებიც XIII-XIV სს-ებით თარიღდება, უკვე აღარ ემორჩილება ქრისტიანულ წესებს (დამსრობილია ნებისმიერად), რაც მონღოლობის პერიოდში მთაში სამეფო კარის და, შესაბამისად, ქრისტიანული ეკლესიის გავლენის შესუსტებით უნდა აიხსნას.

ამრიგად ფხოვში ქრისტიანული რელიგიის დანერგვა-განმტკიცების პროცესი ყველაზე უფრო დიდ წარმატებას აღწევს განვითარებულ შუასაუკუნეებში. სწორედ ამ პერიოდში უნდა დამკვიდრებულიყო ძველი ფხოვის მოსახლეობაში ქრისტიანული დაკრძალვის წესი, დღეობათა კალენდარი, ლოცვათა ტექსტები, წმინდანების კულტი, რაც ფშავ-ხევსურეთში დღესაცაა შემონახული.

გერა ჩიხლაძე, ელიკო კავლელაშვილი
(არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი, ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი)

ჟინვალის ღვთისმშობელი

არაგვის ხეობაში, მის შუა წელზე ჟინვალში აღმოჩენილი სამაროვანი, რომელიც ძვ.წ. I - ახ.წ. VIII საუკუნეებში ფუნქციონირებდა, ქალაქური ტიპის დასახლებისა უნდა ყოფილიყო. იქ აღმოჩენილ მრავალრიცხოვან და მრავალფეროვან მასალებში გარკვეულწილად ასახულია ის ისტორიული პროცესები, რომელიც მიმდინარეობდა ქართლის (იბერიის) სამეფოში გვიანანტიკურ ხანასა და ადრეულ შუასაუკუნეებში.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ჟინვალის სამაროვანზე აღმოჩენილი ქრისტიანული სიმბოლოების შემცველი კომპლექსები, რომელიც ჯერ კიდევ ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურად გამოცხადებამდე გვხვდება. ადრეული ძუა საუკუნეების საწყის ეტაპზე უკვე მრავლად დასტურდება ქრისტიანული სიუჟეტის მქონე ნივთები (საკინძები, მშვილდსაკინძები, სამაჯურები და ბეჭდები). მათ შორის აღსანიშნავია კატაკომბურ

სამარხებში აღმოჩენილი ბრინჯაოს ბეჭედი, რომლის ფარაკზე გამოსახულია ღვთისმშობელი ყრმით. მსგავსი ფორმის ბეჭდები დადასტურებულია თვით უინვალის სამაროვანზე IV-VI სს-ის ორმოსამახებში, ქვის ფილებით გადასურულ ორმოსამარხებში, ქვის სამარხებსა და კატაკომბებში. ანალოგიური ბეჭდები აღმოჩენილია არმაზისხევის, სამთავროს, ერწოს, ალევის, ვაშლახვარას, თელოვანის, ნეძიხისა და უშგულის ადრეულ შუა საუკუნეების სამაროვნებზე. ეს ბეჭდები მკვლევართა მიერ IV-V და V-VI ს-თაა დათარიღებული და მიჩნეულია ადგილობრივ ნაწარმად. აღნიშნული სამარხეული კომპლექსი იქ აღმოჩენილი ნივთების მიხედვით შესაძლოა V ს-ით დათარიღდეს.

ზემოთ აღნიშნული ბრინჯაოს ბეჭედი წარმოადგენს საბეჭდავს (ზომა: რკალის დმ-2 სმ, ფარაკი - 1,4x0,8 სმ). რკალის ღერო განიკვეთში ოვალურია, მხრებთან ოღნავ გაბრტყელებული. რგოლზე დარჩილულია სხმული-ოვალური ფარაკი, რომლებზედაც გამოსახულია ჩვილელი ღვთისმშობელი.

ანაბეჭდი გვაძლევს დაბალ რელიეფში შესრულებული მჯდომარე ღვთისმშობლის, $\frac{3}{4}$ მარჯვნივ შებრუნებულ ფიგურას. მას ოღნავ წინ გაწვდილ ორივე ხელზე უწევს სახვევებში გადახვეული ჩვილი, წამოწეული თავით. გამოსახულებები შარავანდმოსილნი არიან, მაგრამ ჩვილის ნიშში ჯვარი ჯერ ჩაწერილი არ არის. შარავანდედიანი ღვთისმშობელი იმ დასკვნის საფუძველს გვაძლევს, რომ ეს გამოსახულება 431 წლის ეფესოს საეკლესიო კრების შემდეგ უნდა იყოს შესრულებული, რადგან ამ კრებაზე მიღებული დადგენილებით იქნა მარიამი ღვთისმშობლად აღიარებული და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოისახება იგი შარავანდედით. ქრონოლოგიური ჩარჩოს ზედა ზღვარს გვაძლევს ჩვილის ნიშბი, სადაც ჯერ ჯვარი არ არის ჩაწერილი. ცნობილია, რომ ჩვილი ან ყრმა მაცხოვრის შარავანდედში ჯვარი მხოლოდ VI საუკუნიდან ჩნდება. ყოველივე ზემოთ თქმული, სტილისტურ თავისებურებების გათვალისწინებასთან ერთად საფუძველს გვაძლევს, გამოსახულებების თარიღი V საუკუნით განვსაზღვროთ.

ჩვილის თავის. ვასწვრივ, ვერტიკალზე ცუდად გაირჩევა გადაცვეთილი წარწერა. იგი შეიცავს ერთმანეთის ქვეშმიწერით მოცემულ ოთხ ბერძნულ გრაფემას - ΜΑΡΙΑ. იგი წარმოადგენს მარიამის თანმხლებ, განმსაზღვრელ წარწერას. მასში მოხსენიე-

ბულია ღვთისმშობლის სახელის ძველი, აღმოსავლური ფორმა - „მარა“.

ჩვილელი ღვისმშობლის ეს გამოსახულება „მოგვთა თაყვანოცემის“ თემიდანაა აღებული, მომდინარეა ქრისტიანული აღმოსავლეთიდან და სირია-პალესტინის სამხატვრო წრეს უკავშირდება.

ამ საბეჭდავზე მოცემული ღვთისმშობელი ღღეისათვის მის ერთ-ერთ უძველეს გამოსახულებას წარმოადგენს საქართველოში. ჟინვალის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ აღრექრისტიანულ სამარხებში ასეთი იკონოგრაფიული თემების შემცველი საბეჭდავების აღმოჩენა მიგვიჩინებს საქართველოს და, შესაბამისად, ამ რეგიონის ქრისტიანულ აღმოსავლეთთან ურთიერობაზე.

ლელა პატარაძე

(ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი)

ქართლის გაქრისტიანების ქრონოლოგია

სადღეისოდ ქართლის საამეფოს გაქრისტიანების თარიღად მიღებული 337 წელი დამაკმაყოფილებლად ვერ ჩაითვლება, რადგანაც ის ისტორიული წყაროების მონაცემებით არ არის გამყარებული.

ქართული წყაროების („ქართლის ცხოვრება“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) არაპირდაპირი მონაცემების და მათი კრიტიკული ანალიზის შედეგად შესაძლებელი გახდა ქართლის მოქცევის ქრონოლოგიის აღდგენა. გამოირკვა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამის მონაკვეთში ერთმანეთთან გაიგივებულია მირიან მეფის ორი სხვადასხვა ბრძოლა „საბერძნეთის“ წინააღმდეგ, რისი შედეგიც არის სწორედ ის ქრონოლოგიური უზუსტობანი, რომლის გამოც „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემები არასანდოდ იქნა მიჩნეული. არსებული შეცდომის გასწორების შედეგად იკვეთება შემდეგი სურათი: 324 წელს მირიან მეფე „საბერძნეთში“ იბრძვის არა სპარსეთის მხარეს, არამედ ლიცინიუსის (იმპერიის აღმოსავლეთის კეისრის) მხარეს კონსტანტინე დილის წინააღმდეგ, ხოლო კონსტანტინეს გამარჯვების შემდეგ ამავე წელს ბრუნდება ქართლში და მალე (325 წ.) აღიარებს ქრისტეს რჯულს. 326 წელს კი ქართლში ჩამოდის კონსტანტინე დიდის

მიერ გამოგზავნილი ორი ელჩობა - მღვდელნი ნათლისღებისათვის და ქვითხურონი, რომელთაც თან მოაქეთ „ნიჭი დიდი“, რათა ქართლში საეკლესიო მშენებლობას ჩაუყარონ საფუძველი.

ცნობათა სათანადო ინტერპრეტაციის შედეგად, შესაძლებელი ხდება ქართლის გაქრისტიანების გამართული ქრონოლოგიის აღდგენა.

1. წმ. ნინოს ქართლში მოსვლა - 318 წ.

2. მირიან მეფის გამგზავრება რომში - 321 წ.

3. კონსტანტინე დიდის გამარჯვება და მირიანის დაბრუნება ქართლში ნანა დედოფლის გაქრისტიანება - 324 წ.

4. მირიანის მოქცევა და მის მიერ კონსტანტინესთან ელჩების გაგზავნა - 325 წ.

5. სასულიერო პირთა ჩამოსვლა ნათლიცემისათვის, ნათლისღება, ჯვრების აღმართვა, მეორე ელჩობა რომში - 326 წ.

„ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის წარმოდგენილი ინტერპრეტაცია შეჯერებულია როგორც ქართული, ისე უცხოური წყაროების მონაცემებთან, რაც წარმოდგენილი თარიღების შემოწმების საშუალებას იძლევა.

გურამ ნარსიძე

ისტორიოლოგიური დოქტრინა IV ს. წერილობით კვლევებში

საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელება ეყრდნობოდა აღრექრისტიანული ეპოქის უმთავრეს სწავლებას მეორედ მოსვლისა და საშინელი სამსჯავროს შესახებ. იოანეს სახარებისა და გამოცხადების ეროვნულ ნიადაგზე კომენტირების შედეგად ქართლში IV ს. 20-იან წლებში გაბატონდა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ქრისტეს მეორედ მოსვლის ადგილად და „ახალი იერუსალიმად“ მცხეთა იქნა გააზრებული. ეს იდეოლოგია წითელხაზად გასდევს ქართლის მოქცევის ამსახველ მატრიანებს.

ქრისტეს მეორედ მოსვლა უნდა მომხდარიყო მცხეთაში, საშინელი სამსჯავროს ადგილად მიჩნეულ იქნა მირიანის მიერ აგებული ეკლესია „წმიდაა წმიდათა“, ხოლო თვით ეს მოვლენა განისაზღვრა ქართული წელთაღრიცხვის 6000 წლისათვის.

ყველა ქრისტიანული წელთაღრიცხვა აფიქსირებს ორ თარიღს - ადამის შექმნას და ქრისტეს მოვლინებას. იმის მიხედვით, თუ რომელ წელზე მოდის ქრისტეს შობა, ეს წელთაღრიცხვები განსხვავდება ერთმანეთისაგან მოსალოდნელი მეორედ მოსვლის თარიღის მითითებით.

„წელი ათასი, ვითარცა ერთი დღე“ იყო ძირითადი ფორმულა, რომელმაც განსაზღვრა ქრისტიანული ქრონოლოგია. ადამიდან 5500 წლის (ან მის ახლობელ წლებში) ქრისტეს შობის თარიღი ნიშნავს, რომ ყველა ეს წელთაღრიცხვა „მეორედ მოსვლის“ ვადად 6000 წელს მიიჩნევა. IV საუკუნის დასასრულიდან, კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებების შესაბამისად (381 წ) აიკრძალა ხალიაისტიური შეხედულებების პროპაგანდა, რაც წელთაღრიცხვის სისტემებზეც აისახა. VI ს-ში შექმნილ იოანე მალალას წელთაღრიცხვით ქრისტეს შობა 5969 წელია, ხოლო ამაღლება - 6000 წ.

ცხადია, რომ ქართულ ქრისტიანული წელთაღრიცხვა ეყრდნობა ადრექრისტიანული ეპოქის ხილიასტიურ თვალსაზრისს და ქრისტეს შობის თარიღი 5500 წლის ახლოს (5600 ან 5604) ფიქსირდება და არა 6000-ის. ჩვენი წელთაღრიცხვით ადამიდან 6000 წელი ქრისტეს მეორედ მოსვლის თარიღია და არა ამაღლების.

ქ. შ. 396 წელს სრულდებოდა ქართული წელთაღრიცხვით 6.000 წელი და ამ დროისათვის იყო „საშინელი სამსჯავროს“ მოლოდინი. ეს თარიღი მითითებულია ქ. შ. 342 წელს შექმნილ „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“-ს და ქ. შ. 368 წ დავათის ქვა-ჯვარზე გამოსახულ ქართული ანბანური კალენდრით.

ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს „ქებაჲ“-ში მითითებული ქართული ენის ორი სასწაული: ქრისტეს მონოგრამა, ქართული ასო ნიშანი **Ⴀ** და სახარებისეული ლაზარსი.

1) „ქებაჲ“-ში ასო „წილ“-ის გამოსახულება ქრისტეს მონოგრამად არის გააზრებული და ეს გამოსახულება მომდევნო ეპოქებში „წილქანად“ ან „ქანწილად“ იწოდებოდა. „წილქანის“ რიცხვითი მნიშვნელობა, როგორც სათვალავით, არის 55 (31+24). ძველი დაწერილია ქ. შ. 342 წელს, ანუ XII მოქცევის 94 წელს; ხოლო ქრისტეს მონოგრამის რიცხვითი მნიშვნელოზ უთითებს მეორედ მოსვლაზე „დარჩენილი“ წლების რაოდენობას. ამ შემთხვევაში 94-ე წელი ითვლება პირველ წლად (341+55=396 წ).

როგორც ვხედავთ, ქართულ ქრისტიანულ ქრონოლოგიაში ადგილი ჰქონდა დროის დაყოფას „ქრისტეს ამაღლებიდან მეორედ მოსვლამდე“ 31-წლიან პერიოდებად. ამ დაყოფით ქ. შ. 31 წლიდან 396 წ-მდე ვიღებთ II სრულ „წილეულს“ და ერთ, მეთორმეტე, 24 წელს.

ე. ი. „ქრისტეს მოსლვითგან“ 94-ე წელი, ქ. შ. 342 წელი, არის „უკანასკნელი“ 55 წლეულის (31+24) დასაწყისი, რაც ასო „წილ“-ის ერთ ერთ „მოწამეობად“ ითვლება.

2) ქართული ენა ლაზარეა. ლაზარე, იოანეს საზარებით, ქრისტეს მეგობარია. ლაზარე უფრო ადრეა მეგობარი, ვიდრე მოციქულები. ქრისტემ მოციქულებს მეგობრები მხოლოდ საიდუმლო სერობის დამეს უწოდა: „ადარ გეტყვი მე თქვენ მონად, არამედ მეგობრად“. მეგობრად მოციქულთა წოდების შემდეგ იესო ქრისტე უმხელს მათ უმთავრეს საიდუმლოს - მეორედ მოსვლისა და საშინელი სამსჯავროს შესახებ.

ლაზარემ, როგორც ქრისტეს მეგობარმა, ეს საიდუმლო, თავისი მკვდრეთით აღდგომით, უფრო ადრე შეიცნო, რის გამოც ლაზარემ არის მაგალითი და მოწამე საყოველთაო მკვდრეთით აღდგომის.

სიტყვა „ლაზარემ“-ს იზოსეფია 147-ია (30+1+7+1+100+8). XI ანუ „ქრისტეს მოსვლის“ მოქცევიდან ათვლილი 147 წელი ზუსტად უთითებს იმ წელს, დღესა და რიცხვს, როდესაც ქართული ეკლესია უფლის მეორედ მოსვლას ელოდა.

ქრისტეს მეორედ მოსვლა 6.000 წლისთვის უნდა მომხდარიყო ადამიდან, მაგრამ ამ წელს აუცილებლად უნდა დამთხვეოდა აღდგომის დღე ხარებას, ანუ ეს ორივე დღესასწაული 25 მარტამდე უნდა მოსულიყო. „მეორედ მოვლის“ ნიშნად ეს კალენდარული დამთხვევა დღემდე ითვლება გადამწყვეტად.

ქ. შ. 248 წ+147 წ =395 წ., ანუ ქართული წელთაღრიცხვის 5999 წ. ამ წელს აღდგომა 25 მარტს აღინიშნა.

ამრიგად, IV საუკუნის ქართველ ქრისტიანთა მეორედ მოსვლის მოლოდინი ადამიდან 6000 წლისათვის სავსებით კონკრეტულ თარიღს: ქ. შ. 395 წლის 25 მარტს გულისხმობდა, რაც ქართული ენისა და ლაზარემ-ს გაიგივებით იყო აბსნილი.

გიორგი ალიბეგაშვილი

(თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული
ქრისტიანული კულტურისა და სიტყვიერების ისტორიის
კათედრა)

ქრისტიანული სიმბოლიკის ისტორიიდან

(ლევო, ლევიანნი და პატიოსანი ქვა ზმური)

იაკობის 12 ძეზე მსჯელობს და პირველმღვდელმთავარ აარონის შესამოსლის პატიოსან ქვებსა და მათ მისტიკურ-სიმბოლურ მნიშვნელობას განმარტავს IV საუკუნის მოღვაწე ეპიფანე კვიპრელი თავის ეგზეგეტიკურ ნაშრომში „თუალთაჲ“. ამ თხზულებისათვის განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ცალკეული ბიბლიური სახეებისა და მოვლენების სამბოლურ-ალეგორიული კუთხით წარმოდგენა, რისთვისაც გამოყენებულია ძვირფასი თვლები.

„არ შეიქმნათ კერპები და ქანდაკები, არ აღმართოთ სვეტები, არ ჩადგათ თქვენს ქვეყანაში მოხატული ქვები სათაყვანოდ, რადგან მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი“ (ლევ. 26.1), - აფრთხილებს უზენაესი თავის რჩეულ ერს - ისრაელს, რასაც ეს უკანასკნელი არცთუ იშვიათად ივიწყებდა ხოლმე მეზობელი კერპთაყვანისმცემელი ხალხების ზეგავლენით. მაგრამ ქვები, და მათ შორის პატიოსანი თვლები, არაა მხოლოდ კერპთაყვანისმცემლობის საკულტო საგნები. უფლის ნებით მათ ჩამოშორდება რელიგიური და მაგიური მნიშვნელობები, ენიჭება მხოლოდ სიმბოლური აზრობრივი დატვირთვა და ხდება ღმერთთან მტკიცე კავშირის ნიშანი (მაგ., იხ.: დაბ. 28. 11-12, 16-19; გამოსავლ. 20-25; 24. 4 და სხვა).

ძვირფასი თვლები, არ საჭიროებს „დამუშავებას“, „მოხატვას“. ისინი თავისთავად ნიშნებად და სიმბოლოებად იქცევა თავითნთი ფერისა და ფაქტიურით, რითაც ძველად ფასობდა კიდევ. ისევე, როგორც სხვა ქრისტიანული სიმბოლოები, პატიოსანი ქვა-სიმბოლო თავისი „გარეგნული მხარით“ გადმოგვცემს სულიერ რეალობას, მაგრამ ეს არ ნიშნავას იმას, რომ იგი ჰგავს კიდევ ამ რეალობას. სიმბოლო გამოსახვის რეალისტური ფორმა არაა, მისი არქექტიპთან მაქსიმალური მსგავსება რომ უვითხოვოთ. მისი აზრი, იდეა და შინაარსი არ მომდინარეობს გარეგნული სახიდან, ის ბევრად უფრო ღრმა და მრავლისმომცველია. მაგა-

ლითისათვის დავასახელებთ ღვთისმსახურების სიმბოლოკას, რომელიც ლამაზ სამოსად აღიქმება, სინამდვილეში კი ის, თავისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, არის განწმენდილ ხორციელ სამყაროში ღვთაებრივი სხივის შეღწევის მატერიალური გზით ასახვა.

სხვა თერთმეტ ქვასთან ერთად პატიოსანი თვალი ზმური იყო პირველმღვდელმთავრის - აარონის შესამოსელის ის სამკაული, რომლითაც წარდგებოდა მღვდელთმოძღვარი უფლის წინაშე და ადავლენდა განმწმენდელ სავედრებელ ლოცვებს. ზმური იგივე ზურმუხტი ანუ სმარაგდია, რომელზეც ამიკვეთილი იყო იაკობის მესამე ძის - ლევის სახელი. ზმურის სიმბოლური წარდგინებით ხდებოდა ლევისა და ლევიანთა ღმერთთან მისტიკური კავშირი და ცოდვებისაგან განწმენდა. ლევის ნათესავთ კი „აქუნდა მღვდლობა“, რასაც ისინი აღწევდნენ „დიდითა შრომითა“. ასეთები, უპირველეს ყოვლისა, მოსე და მისი ძმა აარონი იყვნენ. ლევის ნათესავთაგანი იყო ასევე იოანე ნათლისმცემელიც - მწვანე ფერის საკვების ანუ მხალის მიმღებელი; ხოლო ზმურის ფერიც ზომ მწვანეა, - წერს ეპიფანე კვიპრელი და ამით უკვე მიანიშნებს ზურმუხტის გარეგნული მხარის სიმბოლურ ასპექტზე.

ზოგადად ამ ძვირფასი თვალის მისტიკური თვისებები, სხვადასხვა გადმოცემებით, ასეთია: ზმური ზღვაოსნების თილისმად მიიჩნეოდა. ითვლებოდა, რომ სხვა მრავალ ღირსებასთან და ტალანტთან ერთად თავის მფლობელს იგი ანიჭებს წინასწარჭვრეტის უნარს. ზურმუხტი სიყვარულის მფარველიცაა და ფლობს სამკურნალო თვისებებს - კურნავს თვალის სნეულებებს, ეპილეფსიას, კეთრს და სხვა, აქვს გველის შხამის საწინააღმდეგო თვისება. პლინიუს უფროსის მიხედვით, რაც არ უნდა დაღლილი იყოს ადამიანის თვალი, ზურმუხტის ჭვრეტა სახედველს ასვენებდა. გადმოცემით, იმპერატორი ნერონი გლადიატორთა ბრძოლას ზურმუხტის ღინზით უყურებდა.

ევროპულ სასულიერო და სარაინლო ტრადიციაში ფიგურირებს ის აზრიც, რომ გრაალის თასი ანგელოზებს იმ ზურმუხტისაგან გამოუთლიათ, ლუციფერს რომ გადმოუყარდა შუბლიდან თავისი დაცემისას. კიდევ ერთი უწყებით, ძველ გენუაში XII საუკუნიდან ინახებოდა წმინდა თასი, დამზადებული მთლიანი ზურმუხტიმსაგან, რომელიც სოლომონ მეფეს ეკუთვნოდა და ევროპაში ჯვაროსნებმა შეპოიტანეს.

ლევის, მისი შეთამბოშავალი მღვდელმთავრების, იოანე ნათლისმცემლის სახეებთან ერთად ზმურით საზი ესმება მაცხოვრის

მადლს - შობის, მონათვლის, წმინდა ეკლესიის, მარხვის, „წმინდა ქორწინების“, ზიარების - ანუ ქრიტიანობის საიდუმლოებებს.

ასე რომ, ქრისტიანული ეგზეგეტიკით, ლევის მიეცა სამღვდლო გამოცხადება, რითაც წინასწარ წარმოჩინდება ქრისტე, როგორც „მღვდელი მამისა“. ლევიზე გადმოსული ეს გამოცხადება არის ახალი რჯულის, ხოლო მიმადლებული სამღვდლო სამართალი - სახარების მიმანიშნებელი.

მანანა ხაგთასი

(არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი)

გულსაკიდი ჯვრები

1. ჯვრების გულზე ჩამოკიდების ტრადიცია ფაროდ ვრცელდება ადრეულ შუასაუკუნეებში. ჯვარს ჰქონდა ფილექტერული და აპოთროპული ფუნქცია. იგი ადამიანს იცავდა ბოროტისაგან. ამავე დროს ითვლებოდა ქრისტიანების ყველაზე მთავარი სიმბოლოდ და მისი მკერდით ტარება გამოხატავდა ამ სიმბოლოსადმი თაყვანისცემას.

2. გულსაკიდი ჯვრებიდან ყველაზე ადრეულად მიჩნეულია იუსტინე II (565-578) ოქროს ჯვარი - რელიკვარიუმი. საქართველოში კი უძველესი გულსაკიდი ჯვარი ნაპოვნია ლოჭინის ნამოსახლარზე, რომელიც თანმხლები მასალით IV-VI საუკუნეებითაა დათარიღებული.

3. გულსაკიდი ჯვრების მდიდარი კოლექციები დაცულია სახელმწიფო ისტორიული და ხელოვნების მუზეუმების ფონდებში. აგრეთვე რუსთავის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში და ღუშეთის არქეოლოგიურ ბაზაზე.

დახურულ კომპლექსის გარეთ მოპოვებული ჯვრები ძნელი დასათარიღებელია, რადგანაც გულსაკიდი ჯვრების ესა თუ ის ტიპი ძალიან დიდი ხნის მანძილზე იყო ხმარებაში.

4. ჩვენს ხელთ არსებულ ჯვრებში, რაც საერთო რაოდენობის მხოლოდ ერთი ნაწილია, გამოვყავით შემდეგი ტიპის ჯვრები:

ა) გოლგოთის ჯვრები, სამი ვარიანტით.

ბ) ჯვარცმული ქრისტეს გამოსახულებიანი ჯვრები ორი ვარიანტით.

გ) სანაწილე რელიკვიარიუმები გრავირებული გამოსახვებით -
ორი ვარიანტით. გულსაკიდი ჯვრები ზშირად შემკულია ორნა-
მენტით, თვლებით ან წარწერებით, რომლებიც საყურადღებო
ინფორმაციას შეიცავენ.

1. Ramin Ramishvili, Old Churches of Bichvinta	3
2. Bichiko Diasamidze, The First Apostles of Christ in Gonio- Absaros	6
3. Guram Abramishvili, Some Sources of the Georgian Iconography	8
4. Ramaz Pataridze, Nodar Kandelaki, Guram Tsertsva- dze, The Georgian Chronologies	11
5. Mariam Chkhatarishvili, Archibishop Samoel and some Aspects of the History of Georgian Church	15
6. Zurab Kiknadze, Versatility of Askezis (the Experience of the Assyrian Fathers)	20
7. Giorgi Recheulishvili, Christianity in Pkhovi in the Middle Ages	21
8. Vera Chikhladze, Eliko Kavlelashvili, Our Lady of Zhin- vali	22
9. Lela Pataridze, Convertation of Kartli and its Chronology	24
10. Guram Narsidze, Ekskatologic Doctrine in the Written Sources of the IV century	25
11. Giorgi Alibegashvili, Some aspects of the History of the Christian Symbolic (Levi, sons of Levi, Smaragda) ...	28
12. Manana Khavtasi, Pendant Crosses	30