შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

The Guide of the Institute of Literature

The Life of Saint Nino

and

Conversion

of Kartli

Institute of Literature Press

Tbilisi 2009

ლიტერატურის ინსტიტუტის მეგზური

წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა

ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა

თბილისი 2009

UDC (უაკ) 821.353.1-3+27-36; 821.353.1'01.09; 821.353.1.09-97
ლ-681

ეძღვნება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის აღსაყდრების 30-ე წლისთავს

Is dedicated to 30th anniversary of inthronization of Catholicos-Patriarch of All Georgia, His Holiness and Beatitude Ilia II

სარედაქციო კოლეგია:
† სოსო მახარაშვილი
(რედაქტორი)
ივანე ამირხანაშვილი
(პასუხისმგებელი მდივანი)
გიორგი ალიბეგაშვილი
გოჩა კუჭუხიძე
დარეჯან მენაბდე
ზვიად ტყეშელაშვილი

Editorial Board:
†Soso Makharashvili
(Editor)
Ivane Amirkhanashvili
(Managing Editor)
Giorgi Alibegashvili
Gocha Kuchukhidze
Darejan Menabde
Zviad Tkeshelashvili

სარედაქციო საბჭო:

ირმა რატიანი, მაკა ელბაქიძე, მანანა კვაჭანტირაძე, გაგა ლომიძე, რევაზ სირაძე, რუსუდან ჩოლოყაშვილი, როსტომ ჩხეიძე

Editorial Council:

Irma Ratiani, Maka Elbakidze, Manana Kvachantiradze, Gaga Lomidze, Revaz Siradze, Rusudan Cholokashvili, Rostom Chkheidze

© შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

© Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

ლიტერატურის ინსტიტუტი მადლობას უხდის მარკეტინგული და მედია კომუნიკაციების ინსტიტუტს თანამშრომლობისა და გაწეული ფინანსური დახმარებისათვის

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. № 5.

ISBN 978-9941-0-2100-8

შინაარსი
Contents

წინათქმა
Preface 9

კალეიდოსკოპი
Kaleidoscope

ამონარიდები
Exstracts 11

სათავეებთან
Origins

ქეთევან მანია
„მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს შესწავლის ისტორიიდან
Ketevan Mania
From the History of Investigation of Moktsevay Kartlisay (Conversion of Georgia): Source Study Perspective.....17

მალხაზ კობიაშვილი
წმ. ანდრია საქართველოში
Malkhaz Kobiashvili
St. Andrew in Georgia.....40

ია გრიგალაშვილი
ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის ისტორიისათვის
Ia Grigalashvili
About the History of Georgian Apostolic Church Origin 64

გოჩა კუჭუხიძე
წმიდა ნინო და ქართლის მოქცევა
Gocha Kuchukhidze
St. Nino and the Conversion of Kartli 77
6

უწყებანი
Statements

გიორგი ალიბეგაშვილი, ნინო ჟვანია
უცხოური მასალები საქართველოს მოქცევაზე
Giorgi Alibegashvili, Nino Jvania
Foreign Sources on the Conversion of Georgia 119

სახისმეტყველება
Creative Thinking

ნანა გონჯილაშვილი
„ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე
(კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება)
Nana Gonjilashvili
One Paradigmatic Symbol of the “The Life of St. Nino”
(The Personification of the Pagan-idol Armazi) 137

ირინა ნაცვლიშვილი
მირიან მეფის „წიგნი – ანდერძი“
Irina Natsvlishvili
King Mirian’s Letter-Testament.....176

იდეა და რწმენა
Idea and Faith

სოსო მახარაშვილი

წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის

Soso Makharashvili

On the Problem of St.Nino, Grapevine Cross and Virgin Mary, the Main Protector and Intercessor of Georgia 209

პარალელები
Parallels

ეკატერინე ჩიკვაიძე

ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და წმინდა ნინოს ცხოვრება

Ekaterine Chikvaidze

Nikoloz Gulaberisdze's "Miracles of Svetiskhoveli" and the Life of St. Nino 223

თარგმანები
Translations

დარეჯან მენაბდე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უცხო ენებზე

Darejan Menabde

"Moktsevai Kartlisai" in Foreign Language Translations 255

საგალობელთა ექო
Echo of Hymnography

ქეთევან ნინიძე
წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიული ხატი
Ketevan Ninidze
St. Nino's Hymnographical Icon.....289

ბიბლიოგრაფია
Bibliography

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ბიბლიოგრაფია
The Bibliography of the "Conversion of Kartli" 307

ტექსტი
Text

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ"
"Conversion of Kartli" 327

* * *

ისტორიის აქტუალიზაცია თანამედროვე კულტურულ-სამეცნიერო კვლევების ერთ-ერთი მთავარი ტენდენციაა, ამიტომ, ნებისმიერი შრომა, რაც ამ მიმართულებით წარიმართება, ნება-უნებლიეთ გარკვეული სოციალური კონცეფციის ნაწილად მოიაზრება.

სამეცნიერო ცოდნას აქვს თავისი პრაგმატიკა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებრივ აქტუალიზებას გულისხმობს.

წინამდებარე კრებულის შედგენის სამუშაო ჰიპოთეზაც, როგორც ჩანს, ეს იყო. ყოველ შემთხვევაში, აქ არის ცდა იმისა, რომ წმინდა ნინოს ღვაწლი, როგორც ისტორიული სიმბოლო, თანამედროვე კულტურულ შინაარსად გარდაისახოს.

ეს გახლდათ სურვილი და მიზანდასახულობა კრებულის რედაქტორისა, რომელიც, სამწუხაროდ, ნაადრევად წავიდა ამქვეყნიდან.

სოსო მახარაშვილი გამოცდილი მკვლევარი იყო, კარგად ერკვეოდა ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიის საკითხებში, ესმოდა სულიერ ფასეულობათა შინაარსი და კვლევა-ძიების ზუსტი ორიენტირებიც ჰქონდა შერჩეული. კლასიკური ფილოლოგიისა და, უფრო მეტად, ბიზანტიური ლიტერატურის ცოდნა ხელს არ უწყობდა მის ცდებს, ძველი ქართული ლიტერატურის საკვანძო პრობლემები ფართო და ღრმა კონტექსტებში ეკვლია. ამ მხრივ საინტერესო მიგნებებიც ჰქონდა, მაგრამ მდიდარი სამეცნიერო და პედაგოგიური პრაქტიკა საშუალებას არ აძლევდა, ბოლომდე მიეყვანა და სისტემად ჩამოეყალიბებინა მართლაც ანგარიშგასაწევი შეხედულებები. მიუხედავად ამისა, მის ორ მონოგრაფიასა და ორმოცამდე სამეცნიერო შრომაში დაინტერესებული მკითხველი იპოვის საგულისხმო მოსაზრებებსა და დასკვნებს, რომლებიც ნათელს ჰფენს ბიზანტიურ-ქართულ ურთიერთობათა არაერთ მნიშვნელოვან საკითხს.

სოსო მახარაშვილი კრებულზე დიდხანს და თავდაუზოგავად მუშაობდა. ამ პროექტით მას სურდა წარმოედგინა წმინდა ნინოს კულტის აქსიოლოგიური მნიშვნელობა, კიდევ ერთხელ განესაზღვრა საკითხის ისტორიულ-კულტურული საზღვრები და გარკვეულ სოციალურ ჭრილში დაენახა ისტორიული რეალობა.

ბუნებრივია, ყოველივე ეს წარმოედგინა ისტორიულ-

ფილოლოგიური კვლევის ტრადიციებზე დაყრდნობით, დღემდე დაგროვილი ცოდნის ინტერპრეტაციისა და ანალიზის მეშვეობით.

თვალის ერთი გადავლებაც საკმარისია იმისათვის, რომ დავინახოთ, თუ რაოდენ სერიოზული შრომა გაუწევიათ სტატიების ავტორებს, სამეცნიერო რედაქტორსა და ყველა იმ პირს, ვინც მონაწილეობდა წიგნის გამოცემაში.

მრავალფეროვანი და, ზოგ შემთხვევაში, შესაძლოა, ურთიერთსაპირისპიროდაც კი არის წარმოდგენილი შრომების შინაარსი და მიზნები, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, კრებული თვალნათლივ გვიჩვენებს საქართველოს ქრისტიანიზაციისა და წმინდა ნინოს თემების აქტუალობის დონეს და იმასაც მიგვანიშნებს, თუ რა სააზროვნო მოდელები უნდა მოქმედებდეს თანამედროვე ქართულ სამეცნიერო-კულტურულ ველში.

ივანე ამირხანაშვილი

წინათქმა

XX საუკუნეში ქართულმა ფილოლოგიურმა მეცნიერებამ თვალსაჩინო წარმატებებს მიაღწია. მნიშვნელოვანი შედეგებია მოპოვებული ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისითაც. დღეს, XXI საუკუნის დასაწყისში, ალბათ, დადგა დრო, შეჯამდეს ქართველ მკვლევართა არაერთი თაობის მიერ გაწეული შრომა, მათი მეცნიერული მიღწევები, დაისახოს ახალი გზები, ახალი პერსპექტივები. ამ მიზნით ლიტერატურის ინსტიტუტი იწყებს ახალი სამეცნიერო სერიის — „გზამკვლევის“ გამოცემას. ამ სერიით მომზადდება და გამოქვეყნდება თემატური სამეცნიერო კრებულები, რომლებშიც განიხილება ქართული მწერლობის კარდინალური პრობლემები. თითოეული ასეთი კრებულისათვის სავალდებულოა ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლის ტექსტის დაბეჭდვა, საკვლევი თემატიკის ირგვლივ არსებული სრული ბიბლიოგრაფიის შედგენა, საკითხის ისტორიის მიმოხილვა, აგრეთვე, პრობლემასთან დაკავშირებული ძირითადი ისტორიულ-ლიტერატურული და სახისმეტყველებითი საკითხების გაანალიზება. განსაკუთრებული ახსნა-განმარტება არ სჭირდება, თუ რატომ შეირჩა სერიის პირველი კრებულის თემად „წმ. ნინოს ცხოვრება“. ქართული ორიგინალური საეკლესიო მწერლობა, ძალზე ანგარიშგასაწევი მოსაზრებით, სწორედ ქართველთა განმანათლებლის „ცხოვრებით“ უნდა იწყებოდეს.

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული დღემდე არაერთი ნაშრომი გამოქვეყნდა „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ და ქართლის მოქცევის სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით: ახლებურად იქნა გააზრებული ძველი ქართული საისტორიო წყაროები თუ ლიტერატურული თხზულებები, წარმოჩნდა მათი კულტუროლოგიური, იდეოლოგიური და სახისმეტყველებითი ასპექტები, გადაისინჯა ძველი ქართული ტექსტებისადმი ჩვენ მეცნიერებაში დამკვიდრებული ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება და სხვ. მიუხედავად ამისა, დღემდე არ არსებობს ერთიანი შემაჯამებელი ნაშრომი, რომელშიც გადმოცემული იქნებოდა ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული არსებითი საკითხები.

ამიტომ, ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომელთა ერთ-

მა ჯგუფმა, რომელშიც ჩართულნი არიან აგრეთვე სპეციალისტები სხვა სამეცნიერო დაწესებულებებიდან, შექმნა სამეცნიერო და ბიბლიოგრაფიული ხასიათის კერძო კრებული. მასში შესული სტატიები ასახავს როგორც ისტორიულ-ლიტერატურულ, ისე წყაროთმცოდნეობით, იდეოლოგიურ და სახისმეტყველებით ძიებებს.

„გზამკვლევის“ სერიით შექმნილ კრებულს, ცხადია, არა აქვს პრეტენზია, მთელი სისრულით გააშუქოს „წმ. ნინოს ცხოვრებასა“ და ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული, თუნდაც, ლიტერატურული საკითხები. პრობლემის სირთულიდან გამომდინარე, ეს უბრალოდ შეუძლებელი იქნებოდა. ავტორთა კოლექტივი უფრო მოკრძალებულ მიზანს ისახავდა: წარმოეჩინა ქართველთა განმანათლებლის ცხოვრება-მოღვაწეობის უმთავრესი ასპექტები, გადმოეცა ქართლის გაქრისტიანების პერიპეტიები, გარკვეულწილად შეევსო და შეეჯამებინა ჩვენს მეცნიერებაში ამ კუთხით წარმოებული ძიებები; ამავე დროს, შეძლებისდაგვარად გამოეთქვა ახალი მოსაზრებანი, წამოეჭრა პრობლემური საკითხები, დაესახა მათი გადაჭრის გზები და საშუალებები.

კრებული უთუოდ ასახავს ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის განვითარების დღევანდელ დონეს. ის იქნება ერთგვარი გზამკვლევი როგორც სპეციალისტებისათვის, ისე ამ თემით დაინტერესებული ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის. ამასთანავე, ავტორთა კოლექტივი და „გზამკვლევის“ სარედაქციო საბჭო და კოლეგია სიამოვნებით მიიღებს მკითხველის საქმიან შენიშვნებს, მოსაზრებებსა და სურვილებს და გაითვალისწინებს თავის შემდგომ მუშაობაში.

სოსო მახარაშვილი

კალეიდოსკოპი

ამონარიდები

ქრისტეს სჯულის შემოტანას ქართლში წმ. ნინოსაგან მირიანის დროს (265-342) მოგვითხრობენ IV საუკ. ბერძენთ მწერალთაგანნი რუფინი და სოზომენი და V საუკ. სომეხთაგანი მოსე ხორენელი, მოგვითხრობენ იმ გვარად, რომ არ შეგიძლიათ არ იფიქროთ, იმათ ხელში უნდა ჰქონიყოთ ჩვენი ცნობა: ესე ზედმიწევნით ეთანხმებიან ამ უკანასკნელსა.

დიმიტრი ბაქრაძე

თუ ჩვენ ყურადღებით განვიხილავთ ქართლის მოქცევის ხრონიკას, ადვილათ დავრწმუნდებით, რომ ხრონიკის ხასიათი თავითგან ბოლომდის ერთგვარი არ არის. შემოკლებული ხრონიკა ქართლის მოქცევისა აღნიშნავს რა რომელიმე პირის მეფობას თუ ერისთაობას, ყოველთვის უჩვენებს ერთ-ორ უმთავრეს ისტორიულ ფაქტს მის მეფობაში მომხთარს და იხსენებს, ვინ იყო მთავარ-ეპისკოპოსი, ანუ კათოლიკოსი. ეს სისტემა მტკიცეთ არის გატარებული თავითგან დაწყებული სტეფანოზ II დრომდის (639-663). ხოლო სტეფანოზ II შემდეგ ეს წესი უცებ იცვლება და შემოკლებული ცნობების მაგიერ ერისთავების მხოლოდ სია არის მოყვანილი... რას მოასწავებს ეს ფაქტი, თუ არ იმას, რომ სია მერმე, მიმატებული და წინეთ კი ქართლის მოქცევის ქრონიკა სტეფანოს II დრომდის ყოფილა მოყვანილი.

ექვთიმე თაყაიშვილი

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ" წარმოადგენს ძველს ქართულს საისტორიო ნაწარმოებს დაწერილს მე-4 საუკ. უკანასკნელ მეოთხედში ბერძნულ ენაზე. ავტორს გრიგოლ დიაკონს ხელთ ჰქონია უძველესი ქართული მატეანე, რომელიც დაწერილი უნდა ყოფილიყო არამეულად I საუკუნის პირველ ნახევარში. ქართული მწერლობითი შემოქმედების პირველ ნაბიჯებს, კერძოდ, საისტორიო მწერლობის ასპარეზზედ, ამ გვარად მივყავართ უძველეს ხანამდის.

სარგის კაკაბაძე

ის გარემოება, რომ უძველესი ქართული მატიანეები შედგენილი ყოფილა არმაზში, ეს, რასაკვირველია, მოულოდნელს

არას შეიცავს და სრულიად ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს. არმაზი, როგორც ცნობილია, იყო იბერიის სამეფოს ნამდვილი „დედაქალაქი", პირველი მეტროპოლია, უძველესი პოლიტიკური და რელიგიური ცენტრი ქვეყნისა...

არმაზი ჰკარგავს რელიგიური და კულტურული მეტროპოლიის მნიშვნელობას IV საუკუნის პირველ ნახევარში, როდესაც იბერიაში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, და „წარმართული" არმაზის საკულტო ცენტრმა დაუთმო თავისი ადგილი ქრისტიანული მცხეთის საკულტო ცენტრს.

ამის შემდეგ მომხდარა ძველი არმაზული მატიანეების გადამუშავება მცხეთაში ახალი კულტის მსახურთა მიერ, რომელთაც დაუწერიათ მატიანენი ქართველთა მოქცევისანი, და რომელთაც გამოუყენებიათ როგორც ერთ-ერთი წყარო ძველი არმაზული მატიანე, რომელიც, როგორც ირკვევა, შეიცავდა იბერიის მეფეთა სიას.

პავლე ინგოროყვა

Если в Армении затмила славу других просветителей личность св. Григория, а в Грузии – св. Нины, то мы не должны еще торопиться и заключением о соответсвенно широком значении их проповеди. Причины их популярности могут бить в значительной степени литературного характера. Она может быть, сдаётся мне, деистсвительно была детищем какого-то сильного литературного течения. Такое течение, надо думать, по какому-либо сродству, и в этом смысле не без исторического основания, облюбовывало известное областное предание и давало ему такую авторитетную и популярную обработку, что все дальнейшие поколения должны были считаться с ним.

ნიკო მარი

ის გარემოება, რომ სპარსული წინადადება შატბერდისეულ ხელნაწერში ასე დამახინჯებულია, ცხადად ამტკიცებს, რომ შატბერდისეული ხელნაწერი ამ ც~ის თავდაპირველი ნუსხა-დედანი კი არ არის, არამედ გადმოწერილი უნდა იყვეს სხვა ხელნაწერითგან, რომელიც ამასთანავე შეიძლება თვით გადმოწერილი ყოფილიყო თავდაპირველ ნუსხითგან. სწორედ ამ მრავალგზისი გადმოწერის დროს უნდა დამახინჯებულიყო ქართულად სწორი სპარსული წინადადება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თვით წ~ა ნინოს ც~ა იმ სახით, როგორადაც იგი შატბერდისეულ ხელნაწერშია შენახული, უფრო IX საუკუნეში უნდა იყოს შედგენილი, ვიდრე X-ში.

ივანე ჯავახიშვილი

როდისაა დაწერილი ეს თხულება? მხედველობაში გვაქვს მთლიანი თხზულების, კრებულის, შედგენის დრო და არა მისი ნაწილებისა, რომელთაგან, შეიძლება ზოგიერთი მართლაც შედარებით ძველი იყოს. [...] ეს კრებული შედგენილია არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში.

კორნელი კეკელიძე

თუ ვაღიარებთ ნინოს ცხოვრების ისტორიულობას, შეუძლებელია არ ვაღიაროთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ციკლების იმთავითვე არსებობა. ძნელად წარმოსადგენია, რომ ნინოს ამბებს ისტორიული რეალობით აღწერდნენ, მაგალითად, V საუკუნეში, ბერძენი მწერლები, მოვსეს ხორენაცი, ხოლო ქართველები არაფერს ამბობდნენ მასზე. თუკი ჩვენ იმას, რაც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ წერია, ისტორიულ სინამდვილედ ვაღიარებთ, რატომ უნდა უარვყოფდეთ თვით ნაწარმოებს?! თუკი წმინდა ნინოს ისტორიულ პიროვნებად ჩავთვლით /ამას კი თითქოს არვინ უარყოფს/, წარმოუდგენელია, რომ მისი ხსენება იმთავითვე არ ყოფილიყო დაწესებული, ანდა როდისმე მოშლილიყო სვეტიცხოველში მისი ხსენება ან თუნდაც დღესასწაული სვეტი-ცხოველისა, ანდა ჯვრის აღმართვისა. შეიძლებოდა მომხდარიყო ისეც, როგორც სულ ბოლო მინაწერი გვაუწყებს — „წიგნი მოქცევაჲ ქართლისაჲ... ვითარცა ტალანტი წინამძღვართაგან დაფარული შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ვპოვეთო“.

რევაზ სირაძე

„წმ. ნინოს ცხოვრების“ წყაროთმცოდნეობითი კვლევით, აშკარა შეიქმნა, რომ ადგილობრივი ვერსია არის წყარო უცხოური (სომხური, ბიზანტიური), ვერსიებისათვის და იგი წერილობით გაფორმებული ჩანს უკვე IVს-ში. უძველესი ტექსტი შემორჩენილია და ეს არის სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეული“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. ქმნილებას აქვს თავისებური კომპოზიცია. იგი თავად წმ. ნინოსა და მის თანამოღვაწეთა მოგონებების კრებული სახით გაფორმებული ძეგლია. მისი ავტორი, თხზულებისავე პოზიციით — რედაქტორ-შემდგენელი — არის ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის რძალი დედოფალი სალომე უჟარმელი. ამ ციკლის პირველი ტექსტები წარმოიშვნენ ქართლის მოქცევის თითქმის თანადროულად, V.ს. II ნახევარში კი მათ ბაზაზე შეიქმნა თვისებრივად ახალი ნაწარ-

მოებები, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომელშიც გაერთიანდა „ნინოს ცხოვრების“ ციკლის ორი შტო.

მარიამ ჩხარტიშვილი

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ (რომელიც „მოქცევაჲს“ ტექსტს ეყრდნობა) შემორჩენილი უნდა გვქონდეს ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული ძველის-ძველი გადმოცემა, შექმნილი მცხეთელ იუდეველ ქრისტიანთა წრეში. ჩვენი აზრით, ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში (მაგრამ მხოლოდ ნინოს ლეგენდის ფარგლებში) დადასტურებული ე.წ. სინტაქსური სირიიზმები, რომლებიც გამოავლინა და შეისწავლა ც. ქურციკიძემ. მსგავსი სინტაქსური კონსტრუქციები დამახასიათებელია პალესტინური სირიულისათვის, იმავე არამეულისათვის, რომელიც ქრისტიანთა სამწერლობო ენას წარმოადგენდა.

არაფერია მოულოდნელი იმაში, რომ ნინოს ლეგენდა მართლაც შექმნილი და ჩაწერილი ყოფილიყო მცხეთელ იუდეველ-ქრისტიანთა წრეში, ე.წ. პალესტინურ-სირიულ, არამეულ დიალექტზე, საიდანაც მოგვიანებით (დაახლ. Vს-ის დასასრული) იგი ქართულად ითარგმნა.

თამილა მგალობლიშვილი

ნ. ჯანაშია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიანის (ქრონიკის) და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ (აზო-ფარნავაზის ისტორიის ნაწილში) დეტალური შესწავლის შედეგად იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ლეონტის ხელთ ჰქონდა ასეთი სანდო ცნობების შემცველი მატიანე (თითქოს „მეფეთა ცხოვრების“ თავდაპირველი ვარიანტი), რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკას ემყარება... ჩვენი აზრითაც მართლაც შესაძლებელია, რომ არსებობდა VIIს. შედგენილი ასეთი მატიანე, მაგრამ უფრო სავარაუდებელია, რომ იგი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის პარალელურად კი არ არსებობდა, ან მას კი არ ემყარებოდა, არამედ პირიქით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკა შედგა გვიან, სწორედ ამ მატიანის მიხედვით, უფრო სწორად მისი შემოკლების გზით.

ედიშერ ხოშტარია-ბროსე

„ნინოს ცხოვრების“ უძველესი პლასტების რეკონსტრუქციის ჟამს აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული, რომ [...] ფრა-

ზა („სადაც ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ") ადრეული რედაქციის კუთვნილებაა, რაც კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის აკად. კორნელი კეკელიძის მოსაზრებას, რომ ჩვენამ-დე მოღწეულ ტექსტში უნდა ვეძიოთ და გამოვყოთ უძველესი ფენები.

რევაზ ბარამიძე

სავარაუდოა, რომ IV ს-ში ქართულ ენაზე მართლაც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანების ისტორია, რომელშიც აღწერილი იქნებოდა წმ. ნინოს მისიონერული მოღვაწეობა. ამას ადასტურებენ IV-V სს. ბიზანტიელი ისტორიკოსები (გელასი კესარიელი, რუფინუსი, თეოდორიტე კვირელი, სოკრატე სქოლასტიკოსი და ერმია სოზომენე), რომლებიც დაახლოებით ისევე მოგვითხრობენ ქართლში ტყვე ქალის მისიონერულ მოღვაწეობაზე, როგორც ეს არის აღწერილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში".

თავდაპირველად არ არსებობდა წიგნი სახელწოდებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ". არსებობდნენ წიგნები, რომელთაც ქართლის მოქცევის წიგნები ეწოდებოდათ. ამ საერთო სახელით შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყვნენ გრიგოლ დიაკონისა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის" (ახალი დროის მეცნიერთა შერქმეული სათაურია) სახელით ცნობილი თხზულებები, „(წიგნი) ნინოჲსი", ასურელ მამათა ცხოვრების" წიგნები და შესაძლოა სხვაც, რომელთა სახელებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ცხადია, ასეთი წიგნები ოდესმე უნდა გაერთიანებულიყვნენ ერთ კრებულად, რისი ერთ-ერთი მაგალითიც არის როგორც ჩანს, სინ-50. შემდეგში, ჩანს, კიდევ უფრო დავიწროვდა ქართლის მოქცევის წიგნები თავის შინაარსის მიხედვით, რის შედეგადაც მივიღეთ ის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ", რომელსაც დღეს ჩვენ ვიცნობთ შატბერდული და ჭელიშური კრებულებით.

ზაზა ალექსიძე

ქართლის საეკლესიო ისტორიის გადმოცემისას გამოყენებული სააზროვნო კატეგორიები უჩვენებს, რომ ამ ტექსტში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმებში მოასწრო გადამუშავება. ეს კი თავისთავად გულისხმობს საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდს ხდომილებიდან მის წერილობით ფიქსაციამდე. ცხადია, „ნინოს ცხოვრება" ძალზე ძველია, მაგრამ საეჭვოა იგი ჩაითვალოს მოვლენის – ქართლის მოქცევის თანადროულ თხზულებად. ძალზე ძნელია ძველი აღთქმის ბიბლიური სამყაროს და ბიბლიური ტექსტების ასეთი ღრმა, პარადიგმური გაა-

ზრების შესაძლებლობა ჰქონოდა ნინოს თანამედროვე რომელიმე ავტორს. ასევე შეუძლებელია ქართლის მოქცევის თანადროულად სცოდნოდათ ამგვარად გადამუშავებული, ქართულ აზროვნებასთან შეგუებული ვარიანტით ქრისტეს კვართის პალესტინური ლეგენდები და ბოლოს, ქართველი ავტორის ცნობიერებაში მცხეთის იერუსალიმად მოაზრებას არ ჰქონდა საფუძველი ქართლის ეკლესიაში იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკის დამკვიდრებული ტრადიციის სახით.

მზია სურგულაძე

ვფიქრობ, მართებული შეიძლება იყოს ვარაუდი, როდესაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქნა აღიარებული, შეიქმნა ამ დიდი ისტორიული აქტის აღმწერი თხზულება, რომელსაც, როგორც მართებულად ვარაუდობენ, თავიდანვე ეწოდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. თხზულების დაწერის მთავარი მიზანი ეს იყო, მაგრამ ამ მოვლენის აღწერას წინ წაემძღვარა როგორც შესავალი, წარმართული ხანის ქართლის ისტორია ქართლის სამეფოს შექმნიდან გაქრისტიანებამდე...

მეორე წყებად შეტანილი უნდა იყოს V-VII საუკუნეების (40-იან წლებამდე) მოვლენები და ბოლოს VII-IX საუკუნეების შესახებ მომთხრობი ნაწილი (ე. თაყაიშვილი, ს. ჯანაშია).

მეორე ნაწილში შედარებით ვრცლადაა წარმოდგენილი ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობასთან და ბიზანტიის იმპერატორ ჰერაკლეს ლაშქრობებთან დაკავშირებული მოვლენები. მესამე ნაწილი, ალბათ, დამატებულია IX საუკუნეში. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“-თვის ნინოს ცხოვრების ვრცელი ვარიანტის დართვის წინ.

მარიამ ლორთქიფანიძე

ძველ ავტორებს, შუა საუკუნეებში არსებული ტრადიციის თანახმად, როგორც ცნობილია, წინამორბედთა ნაშრომები „თითქმის მთლიანად და უცვლელად შეჰქონდათ თავის საისტორიო თხზულებებში“. ჩანს, ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე ამჯერადაც, სავარაუდებელია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული ვერსიის მეორე ნაწილში — „ნინოს ცხოვრებისა“ და „კლარჯულ მრავალთავში“ გრიგოლ დიაკონის თხზულების დაახლოებით სრული ტექსტია შემონახული და მისი სახით ჩვენს ხელთაა ერთ-ერთი უძველესი – IVს. 20-იან წლებში შექმნილი საეკლესიო თხზულება.

ვახტანგ გოილაძე

ქეთევან მანია

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შესწავლის ისტორიიდან

ქართული ისტორიოგრაფიული ძეგლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უმნიშვნელოვანეს პირველწყაროს წარმოადგენს ქრისტიანული მწერლობის ისტორიისათვის. თხზულება ერთ-ერთი უძველესია ქართულ სინამდვილეში, რომელიც წარსულის შესახებ მრავალმხრივ საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს და გამოირჩევა ნატიფი სახისმეტყველებით, მხატვრული ღირებულებით. ამიტომაც, მეცნიერული ქართველოლოგიის ჩამოყალიბების დროიდან მოყოლებული დღემდე მისი კვლევა სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებდა და იმსახურებს.

წინამდებარე სტატიაში მიმოვიხილავ კვლევის ისტორიას თხზულების შესახებ გამოთქმული პირველი შეხედულებებით დაწყებული უკანასკნელი პერიოდის გამოკვლევების გათვალისწინებით, იმ პრობლემატიკის მიხედვით, რომლებიც დასმულ იქნა ამ ძეგლის შესწავლასთან დაკავშირებით. ეს პრობლემებია: დათარიღება, შედგენილობა, მისი ცალკეული ნაწილების ტექსტოლოგიური კვლევის ისტორია, ატრიბუცია, რედაქციების ურთიერთმიმართების გარკვევა, მეთოდოლოგიური და ისტორიოგრაფიული ანალიზი. აღნიშნული საკითხების გადაწყვეტა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. მაგალითად, ძეგლის თარიღის დადგენა დაკავშირებულია მთელი რიგი კარდინალური საკითხების გადაჭრასთან — მის ტექსტოლოგიურ შესწავლასთან, მისი შემადგენელი ნაწილებისა და სხვადასხვა რედაქციის ურთიერთმიმართების გარკვევასთან, ქართული და უცხოური მონაცემების შედარებით ანალიზთან. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთ გამოკვლევაში ერთდროულად არაერთი საკითხი არის შესწავლილი, რამაც განაპირობა სტატიაში ცალკეული გამოკვლევების რამდენჯერმე მითითება.

ძეგლის დათარიღების საკითხის შესწავლა

უმთავრესი საკითხი, რომლის გარშემო აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა სპეციალურ ლიტერატურაში იყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შექმნის თარიღი. პირველი ნაშრომები XIX ს-ის მიწურულს გამოქვეყნდა. ამ პერიოდისათვის მეცნიერები ძეგლის შესწავლისას წყაროს მხოლოდ გარეგან კრიტიკას აქცევდნენ ჯეროვან ყურადღებას. სპეციალურ ლიტერატურაში წყაროს შინაგანი ანალიზის დამკვიდრება ი. ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდება. შესაბამისად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შეწავლისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები, პირველადი ტექსტოლოგიური ძიებით შემოიფარგლებოდა, რომლის მიხედვითაც შედგენის თარიღი IX ს-ით განისაზღვრა ისტორიული ქრონიკის ამ ამბებით დამთავრების საფუძველზე (ხახანაშვილი 1893; კაკაბაძე1912). აღნიშნული შეხედულების სასარგებლოდ ი. ჯავახიშვილი ტექსტში არსებულ ანაქრონიზმზე მიუთითებდა და თვლიდა, რომ შეუძლებელი იყო თხზულების IX ს-ზე ადრეული პერიოდით დათარიღება, რადგან მკვლევრის თვალსაზრისით, მასში დაცული ცნობები ისტორიულ სინამდვილესთან შესაბამისობაში არ მოდიოდა (ჯავახიშვილი 1977: 103-111). თუმცა, მალევე შეიქმნა ამ თვალსაზრისის გადასინჯვის შესაძლებლობა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ახალი — ჭელიშური რედაქციის აღმოჩენამ უგულებელყო ამ აზრის მართებულობა. შატბერდისეული რედაქციის ახალ ვარიანტთან შედარებითმა ანალიზმა ცხადყო, რომ ეს ანაქრონიზმი გვიანდელ ჩამატებას წარმოადგენდა (ინგოროყვა 1939:223-229).

ამავდროულად გამოითქვა თხზულების თავდაპირველი ვარიანტის უფრო ადრე — VII ს-ში შედგენის თვალსაზრისი. არგუმენტად სახელდებოდა VII ს-მდე და VII ს-ის შემდგომი მოვლენების განსხვავებული ხასიათი (თაყაიშვილი 1890). ეს თვალსაზრისი შემდგომში გაიზიარა მეცნიერთა ნაწილმა (მელიქიშვილი 1959: 23-28; ლორთქიფანიძე 1966). მათ შორის ე. ხოშტარია-ბროსემ, იმ სხვაობით, რომ პ. ინგოროყვას შეხედულება VII ს-ში ვრცელი მატიანის არსებობის შესახებ, რომლის საფუძველზე უნდა შექმნილიყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის მოკლე ვარიანტი (ინგოროყვა 1941: 259-321), ახალი საბუთიანობით გაამყარა (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188).

აღინიშნა ქრონიკის კიდევ უფრო ადრეული პერიოდით და-

თარიღების ვარაუდი. თ. ჟორდანია მიიჩნევდა, რომ VI ს-მდე არსებობდა უძველესი საეკლესიო მატიანე, რომლის შემოკლებულ რედაქციას წარმოადგენდა ქართლის მოქცევის ქრონიკა (ჟორდანია 1892). დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ს. კაკაბაძის ვარაუდიც შესაბამისი არგუმენტაციით. მკვლევარი ძეგლში ბერძნული აზროვნების შენიშვნით, ალექსანდრე მაკედონელიდან მირიან მეფის სიკვდილამდე ამბების ამსახველ მოვლენებს IV ს-ში ბერძნულ ენაზე დაწერილად თვლიდა (კაკაბაძე 1924: 56-92).

აღნიშნული პრობლემის კვლევის მხრივ განსაკუთრებულია XX ს-ის 80-იანი წლებიდან დღემდე პერიოდი. ქართული წყაროთმცოდნეობა, როგორც მეცნიერება, სწორედ ამ დროს აღწევს განვითარების მწვერვალს, რაც აისახა წყაროს შესწავლის მოთხოვნილებების ზრდაში. დიდი ყურადღება მიექცა შინაარსს, წყაროსა და მოვლენის ურთიერთმიმართებას, კრიტიკულ შესწავლას. აქედან გამომდინარე, გამოქვეყნებული ნაშრომები ძეგლის შედგენის თარიღის ახლებურად გადაწყვეტით გამოირჩევა. მეცნიერები თხზულების რედაქტირების ხანად მიიჩნევდნენ როგორც IXს., ასევე VIIს. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით გამოიკვეთა დათარიღების უფრო ადრეული პერიოდი — V ს-ის II ნახევარი. მ. ჩხარტიშვილი შენიშნავს, რომ ვახტანგის შესახებ თხრობის ბოლოს გვხვდება კათალიკოსობის შემოღებასთან დაკავშირებით შემაჯამებელი ფრაზა. ქართული ეკლესიის ისტორიაში კათალიკოსობის შემოღება ეტაპურ მოვლენას წარმოადგენდა. ამიტომაც, მკვლევრის შეხედულებით, აუცილებლად უნდა მომხდარიყო აღნიშნული მოვლენის ამსახველი ისტორიოგრაფიული ნაშრომის შედგენა (ჩხარტიშვილი 1987*). ქრონიკაში სხვადასხვა პერიოდის პლასტების არსებობაზე მიუთითებს მ. ლორთქიფანიძე. მეცნიერის აზრით, თხზულების შევსება მოხდა სამ ეტაპად. პირველ წყებად უნდა შესულიყო ალექსანდრე მაკედონელის დროიდან IV ს-ის ბოლომდე მონაცემები, მეორე წყებად — V-VII სს. 40-იან წლებამდე მოვლენები და ბოლოს, VII-IX სს. მომთხრობი ნაწილი. ბოლო ნაწილს IX ს-ში დამატებულად მიიჩნევს (ლორთქიფანიძე 2003:356-366). ქრონიკის თარიღის განსაზღვრას ეხება ნ. ნიკოლოზიშვილის გამოკვლევა. ავტორი პრობლემის გადასაწყვეტად ქრონიკის სულიერი კულტურის ანალიზს ანიჭებს უპირატესობას, რის შედეგადაც ასკვნის, რომ ქრონიკა შეიცავს ქართლის მოქცევის თანადროულ საღვთის-

მეტყველო და ლიტურგიკულ ცოდნას წმ. ნინოს მიერ უფლის სადიდებელი ლოცვის სახით (ნიკოლოზიშვილი 1991: 37-55).

საგანგებო ძიებები მიეძღვნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ დაცული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის დათარიღებას. წყაროს პირველადი შესწავლით აღნიშნულ იქნა მისადმი ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება — გარკვეული პერიოდი მკვლევრები თხზულებას IX ს-ის ძეგლად მიიჩნევდნენ. ამ დასკვნამდე მიდიოდა ნ. მარი ტექსტის ცალკეული ფრაზის (ახალ სპარსული წინადადების) ანალიზით (მარი 1897: 72) უკანასკნელ ხანს ადგილი ჰქონდა ამ ფრაზის ახლებურ პალეოგრაფიულ ინტერპრეტაციას ზ. ალექსიძე, ა. გვახარიას მიერ. მათ ფრაზის ქრონოლოგია უფრო ადრეული პერიოდით — VII ს-ით განსაზღვრეს, მაშინ როცა საშუალო სპარსული უკვე აღარ არის, ხოლო ახალი სპარსული ჯერ არ არის გაბატონებული (ალექსიძე, გვახარია 2000: 11; ალექსიძე 2002: 35-43). გარდა ნ. მარის ზემოთ აღნიშნული შეხედულებისა, თხზულებას, გვიანდელი ჩანართების გამოვლენით, IX ს-ით ათარიღებდა ი. ჯავახიშვილიც (ჯავახიშვილი 1900: 55-70). შემდგომში ამ თვალსაზრისის უფრო გასამყარებლად ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგებზე დამყარებული რამდენიმე ფაქტი იქნა გამოვლენილი — მარტის წელიწადის მოხსენიება, ქართლის კათალიკოსის კირიონის (VIIს.) და არსენ დიდი საფარელის (IXს.) ნაწარმოებებში ქართლის განმანათლებლად ნინოს მოუხსენიებლობა (კეკელიძე 1956: 99-124).

ვარაუდი თხზულების ადრეული პერიოდით დათარიღების შესახებ ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძეს აქვს გამოთქმული. იგი მიუთითებდა, რომ ქართლის მოქცევის ამბების გადმოცემისას ბერძენი მწერლები ქართულ ცნობებს იყენებდნენ (ბაქრაძე 1889: 50). თხზულების ადრეულობას ასევე ვარაუდობდნენ მ. თარხნიშვილი, გ. მელიქიშვილი, ი. ლოლაშვილი, მ. ლორთქიფანიძე, ვ. გოილაძე (თარხნიშვილი 1994:179; მელიქიშვილი 1959:23-28, ლოლაშვილი 1978: 20; ლორთქიფანიძე 2003:356-366; გოილაძე 1991: 50-91). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ VII ს-მდე შექმნის შეხედულება დამოწმებულ იქნა ტექსტში ხან-მეტური ფორმების დადასტურებით (გიგინეიშვილი 1988:134-144), ხოლო ქართული მრავალთავების გაანალიზებით წმ. ნინოს კულტის VI ს-ში არსებობა ივარაუდა მ. ვან-ესბროკმა (მეტრეველი 1976: 67-88). ამავე გზით შეისწავლა და ძეგლში გამოვლენილი სინტაქსური სირიიზმების საფუძველზე პალესტინურ-სირიული, არამეულ

დიალექტზე მცხეთელ იუდეველ-ქრისტიანთა წრეში ჩაწერილად და Vს-ის დასაწყისში ქართულად თარგმნილად მიიჩნევდა თ. მგალობლიშვილი (მგალობლიშვილი 1991). თუმცა ამ მოსაზრებას მოჰყვა კრიტიკა მეცნიერთა მხრიდან (ჩხარტიშვილი 1998: 10-11).

„წმ. ნინოს ცხოვრების" დათარიღების გადასინჯვის არაერთ მცდელობას ჰქონდა ადგილი XX ს-ის 80-იანი წლებიდან. ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგად მიღებულმა გამოცდილებამ თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შექმნის ტენდენცია წარმოშვა. გამოითქვა თვალსაზრისი „წმ. ნინოს ცხოვრების" პროტორედაქციის IV ს-ის დასაწყისში ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის ძის მეუღლის სალომე უჟარმელის მიერ შედგენის შესახებ (ჩხარტიშვილი 1987ა). თვალსაზრისს მართებულად მიიჩნევს მ. ლორთქიფანიძე და ა. ჯაფარიძე (ლორთქიფანიძე 2003: 356-366; ჯაფარიძე 1996: 73-185). აღნიშნული შეხედულების მართებულობა დაადასტურა კულტურული ასპექტების ანალიზმაც. რ. სირაძემ სახისმეტყველებითი ანალიზით (სირაძე 1985: 153-173), გამოარკვია, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრება" ორი განსხვავებული ცნობიერების კულტურული ადაპტაციის პროცესს ასახავს. ეს პროცესი მთელი ინტენსივობით განეკუთვნება ქრისტიანობის შემოსვლის პერიოდს, რაც საშუალებას აძლევს მკვლევარს თხზულების ცალკეული ეპიზოდების IV ს-ით დათარიღებისათვის. ამ დასკვნამდე მიდის მთავარი ფაბულური ციკლების ცალ-ცალკე ფილოლოგიური ანალიზითაც (სირაძე 1989:235-259). ყურადღება მიექცა „წმ. ნინოს ცხოვრების" მანამდე შეუმჩნეველი ტექსტოლოგიური მონაცემების შესწავლასაც (წარმართული დღეობის აღწერისას ჩართული მცხეთელი წარმართების მიერ წარმოთქმული ფრაზა, ღვთისმშობლის მოუხსენიებლობა, მირიანის მიერ „ფხოველთა ზედა" მახვილის მცირედ აღმართვის ეპიზოდი, ნაკლებად ცნობილი ისტორიული ფაქტების დაცულობა) და კიდევ ერთხელ დადასტურებულ იქნა მისი ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენა (კუჭუხიძე 1999: 129-142). თხზულებაში გამოვლენილ იქნა ნინოს თანამედროვე მწერლის მიერ შედგენილი ტექსტის ფრაგმენტიც — „სადაც ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ" (ბარამიძე 2003: 55-58). თუმცა საკითხის გარშემო წამოჭრილი კამათი ამით არ დასრულებულა. უკანასკნელ ხანს რადიკალურად განსხვავებული თვალსაზრისი გამოითქვა დათარიღების საკითხთან დაკავ-

შირებით ქმნილების სააზროვნო მექანიზმის შეწავლის საფუძველზე. მ. სურგულაძის აზრით, ახალი სულიერი ფასეულობების და მსოფლმხედველობრივი ელემენტების მოაზრება ხდება ჯერ კიდევ ძველი მითოსური სააზროვნო მექანიზმით. ქართლის საეკლესიო ისტორიის გადმოცემისას გამოყენებული კატეგორიები, მკვლევრის დაკვირვებით, უჩვენებს, რომ ამ ტექსტში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმებში მოასწრო გადამუშავება. უთითებს რა, მედიევისტ ავტორებთან მოცემულ ვარაუდს, თავად მოვლენიდან მის მითიზაციამდე ორსაუკუნოვანი შუალედის აუცილებლობის შესახებ, ასკვნის, რომ სათუოა თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენა (სურგულაძე 2001: 316-322).

თუმცა აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას ხანგრძლივი შესამზადებელი პერიოდი უძღოდა წინ. ქრისტიანობის პირველი მქადაგებლები ხომ პირველ საუკუნეში მოდიან საქართველოში და ქრისტეს მცნებას აცნობენ მოსახლეობას. წყაროებით დასტურდება ქართლის მოქცევამდე მოსახლეობის გათვითცნობიერება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში. ამის მაგალითები მრავლად არის მოცემული „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ — ნათლად ჩანს სხვადასხვა ქვეყანაში გაფანტულ ებრაელებს შორის წარმოებულ (მცხეთელ ებრაელებთან) მიწერ-მოწერის საბუთებში, კვართის ისტორიის გადმოცემისას. საყურადღებოა ისიც, რომ დღეისათვის გადაწყვეტილია „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სანდოობის საკითხი — სპეციალისტები სანდო ისტორიულ წყაროდ აღიარებენ და ამის გათვალისწინებით, ტექსტისეულ მონაცემებს თუ თვალს გავადევნებთ, ჯერ კიდევ, I საუკუნეში იკვეთება მძლავრი კულტურული ფენის — მწიგნობრების, სჯულის მეცნიერების, მთარგმნელების არსებობა. გარდა ამისა, სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ ადრექრისტიანული ხანის ჰაგიოგრაფიული ძეგლები დიდი ლიტერატურული ტრადიციებით საზრდოობდა. ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საშუალებას ვიფიქროთ, სოციალური მეხსიერების მექანიზმები საკმაოდ იყო შემზადებული საიმისოდ, რომ ქართლის მოქცევის დროისათვის შექმნილიყო მოქცევის ამსახველი თხზულება.

ძეგლის ტექსტოლოგიური კვლევა

წყაროთმცოდნეობითი შეფასების დროს უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება წყაროს ტექსტოლოგიურ კვლევას. აღსანიშნავია, რომ თხზულების ნებისმიერი საკითხის გადაწყვეტა (დათარიღება, ატრიბუცია, შედგენილობა) ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარება. აქედან გამომდინარე, გამოკვლევებში აღინიშნება ნაშრომები, რომლებიც წმინდა ტექსტოლოგიური პრობლემების შესწავლას ემსახურება და ნაშრომები, რომლებიც სხვადასხვა საკითხის გადასაწყვეტად ტექსტოლოგიურ ძიებას მიმართავს. ამ უკანასკნელთა ანალიზი ძეგლის სხვადასხვა საკითხის შესწავლის ისტორიაში გვაქვს ჩართული. ამიტომაც, შევჩერდებით წმინდა ტექსტოლოგიურ კვლევებზე. აღნიშნული მეთოდით წარმართულმა ძიებამ მრავალი საინტერესო თვალსაზრისი წარმოშვა. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, როგორც ცნობილია, დადასტურებულია სინტაქსური სირიიზმები, რის შედეგადაც გამოითქვა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ასურულ ენაზე შედგენის ჰიპოთეზა. ამის საპასუხოდ ენობრივი მონაცემების გაშუქებით ც. ქურციკიძე აღნიშნავს, რომ თხზულებაში სირიიზმების დადასტურება ვერ იქნება არგუმენტი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ასურულ ენაზე (თვალსაზრისი გამოთქმულია კონიბერის მიერ 1900წ.) შედგენის შესახებ (შედარებისათვის მოჰყავს სპარსული ფრაზის დაცულობა) (ქურციკიძე 1964: 67-97). ენობრივი თვალსაზრისით შესწავლილ იქნა ახალი, სინური რედაქციაც (ალექსიძე 2004: 3-16). გაანალიზებულ იქნა თხზულებაში დადასტურებული ანაქრონიზმები. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით გამოვლენილ იქნა ქრონიკაში რედაქტორის ორიენტირის მექანიკური აღრევის შემთხვევა, რის შედეგადაც მ. ჩხარტიშვილის შეხედულებით, მივიღეთ შუშანიკის მარტვილობის ვახტანგ გორგასლის შემდგომ ხანასთან დაკავშირება (ჩხარტიშვილი 1990: 145-149). ასევე, შესწავლილ იქნა ცალკეული ბუნდოვანი ადგილები. ქრონიკის მეორე თავის ბოლოს დართული ეპიზოდის ანალიზით დადგინდა, რომ აღნიშნული ეპიზოდი თავიდან წარმოადგენდა რედაქტორის მიერ შენიშვნის სახით აშიაზე მინაწერს, რომელიც შემდგომმა გადამწერმა ტექსტის ორგანულ ნაწილად ჩათვალა. ამან განაპირობა ნ. ნიკოლოზიშვილის თვალსაზრისით, ძირითად ტექსტთან მისი წარუმატებელი ადაპტაცია (ნიკოლოზიშვილი 2003: 21-32).

ძეგლის შედგენილობის შესწავლა

განსაკუთრებული ინტერესით ეკიდებოდნენ მკვლევრები „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენილობის შესწავლას. დღემდე დავის საგანს წარმოადგენს ისტორიოგრაფიაში საკითხი იმის შესახებ, ძეგლი ერთი მთლიანი თხზულებაა თუ ორი სხვადასხვა ნაწარმოებისაგან შედგება. ზოგი მეცნიერის მიერ თხზულების შემადგენელი ორი ნაწილი ორ სხვადასხვა ნაწარმოებად არის მიჩნეული (თაყაიშვილი 1890; კაკაბაძე 1912; ჯავახიშვილი 1977; თარხნიშვილი 1994). ამოსავალ პოსტულატად ისინი მიუთითებდნენ ამ ნაწილების ჟანრობრივ თავისებურებებზე: პირველს — ისტორიულ ქრონიკად, მეორეს — „წმ. ნინოს ცხოვრებას“, ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებად ასახელებდნენ. ზოგი მეცნიერის მიერ თხზულების შემადგენელი ნაწილები ერთ მთლიანობად არის გააზრებული. ამ მოსაზრების უმთავრეს არგუმენტად სახელდებოდა თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ სათაურით დაწყება და „წიგნი ქართლის მოქცევისაჲ“... წინადადებით დამთავრება (კეკელიძე 1943: 17-37). ხაზი გაესვა მათ შორის არსებულ შინაგან კავშირებს. თუმცა ისტორიული მეთოდით „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ დაცული „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მოკლე და ვრცელ რედაქციათა ურთიერთმიმართების ძიებამ მათი სხვადასხვაობაც გამოავლინა. რედაქციების განსხვავებული წარმომავლობა დადასტურდა მათი ავტორების სტილის ფორმალურ-რაოდენობრივი მეთოდით კვლევის შედეგად (ჩხარტიშვილი 1980ა: 96-106). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურის შესახებ საინტერესო შეხედულება აქვს გამოთქმული ზ. ალექსიძეს. მას სამეცნიერო მიმოქცევაში განსასჯელად შეამოქვს სინას მთაზე აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში მოთავსებული ორი ახლი რედაქცია, რომელთა შესწავლის საფუძველზე ასკვნის, რომ თავიდან არსებობდა „ქართლის მოქცევის წიგნები“, სადაც შესული იყო სხვა თხზულებებთან ერთად „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ქრონიკა) და „წმ. ნინოს ცხოვრება“, ხოლო შემდგომში „ქართლის მოქცევის წიგნების“ დავიწროების შედეგად მიღებულად მიიჩნევს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ და ჭელიშურ კრებულებს (ალექსიძე 1998: 25-32).

ძეგლის ავტორის ვინაობის შესწავლა

გამოკვლეულ იქნა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ავტორის ვინაობის საკითხი. თხზულებამ ჩვენამდე რამდენიმე რედაქციით მოაღწია, რომელთა ატრიბუციის განსაზღვრა უმთავრესად ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარებოდა. აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა მეტაფრასული რედაქციის ავტორის ვინაობის შესახებ, რაც განპირობებული იყო თხზულების ბოლოში დართული ანდერძის დაზიანებული სტრიქონების სხვადასხვაგვარი ამოკითხვით (ჟორდანია 1902; კარბელაშვილი 1902; თაყაიშვილი 1906; კეკელიძე 1960:311-313; კაკაბაძე 1924: 56-92; ჯანაშია 1940: 475-484; ლოლაშვილი 1974: 7-17; გაბიძაშვილი 1978: 77-78). როგორც აღვნიშნეთ, შინაარსობრივი კვლევის საფუძველზე პრობლემის ახლებური გადაწყვეტა გამოიკვეთა — პროტორედაქციის ავტორად, თხზულებისავე პოზიციით — რედაქტორ-შემდგენლად სალომე უჟარმელი იქნა დასახელებული. დამატებითი ტექსტოლოგიური მონაცემების მოხმობით აღნიშნულ თვალსაზრისში ერთგვარი დაზუსტება იქნა შეტანილი გ. კუჭუხიძის მიერ. მკვლევარი სალომე უჟარმელს ერთ-ერთ რედაქტორად ასახელებს, მთავარი რედაქტორი კი მისი თვალთახედვით იყო საბოლოო გამფორმებელი, რომელმაც შესავალში მიუთითა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ჩაწერის საქმეში სალომე უჟარმელისა და პეროჟავრ სივნიელის ღვაწლზე, რომელმაც აღნიშნა მირიანის ანდერძის სათაურში ანდერძის სალომე უჟარმელისათვის გადაცემის ფაქტი (კუჭუხიძე 1999: 129-142). შემდგომში, გ. კუჭუხიძე ყურადღებას ამახვილებს სალომე უჟარმელთან დაკავშირებულ ერთ ბუნდოვან ეპიზოდზე, რომლის მიხედვით წმ. ნინოს მოსავლელად ბოდში ჩასული სალომე უჟარმელი ჭელიშურ და მეტაფრასულ რედაქციებში სუჯი დედოფლად არის მოხსენიებული. ცნობათა ურთიერთშეჯერების შედეგად ვარაუდობს, რომ „სუჯი“ იგივე სალომე უჟარმელია, რომ ქარაგმით (სალომეზე წმ. ნინოს მიერ თქმული ლოცვის ბოლოს) მიწერილი დედოფლის სახელი, ტექსტის გადამწერმა საკუთარ სახელად მიიჩნია (კუჭუხიძე 2004: 26-35).

ძეგლის წყაროების საკითხის შესწავლა

სათანადო ყურადღება მიექცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების საკითხს. ამ წყაროთა გამოვლენას დიდი მნიშვნელობა აქვს თხზულების სანდოობისა თუ მემატიანის მიერ გამოყენებული მეთოდის განსასაზღვრავად. მიეძღვნა ნაშრომები „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვადასხვა რედაქციათა პროტორედაქციის დადგენას. გამორკვეულ იქნა, რომ პერიფრაზული რედაქცია მეტაფრასულისაგან მომდინარეობს (ცხადაძე 1956: 390-401), ხოლო მეტაფრასულის წყაროდ მიჩნეული იყო შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია (ჯავახიშვილი 1977: 187; კეკელიძე 1980: 280; ქურციკიძე 1967: 269-275). მოგვიანებით, მეტაფრასული ვარიანტის წყაროდ დასახელებულ იქნა პროტოჭელიშური ანუ შატბერდულისა და ჭელიშურის საერთო პროტოგრაფი. გამოითქვა განსხვავებული შეხედულებაც. სხვადასხვა რედაქციების (შატბერდული, ჭელიშური, მროველისეული, მეტაფრასული) ცნობათა ურთიერთშეჯერებით, გ. კუჭუხიძე ადრეულ პერიოდში ორი რედაქციის შექმნის ვარაუდს გამოთქვამს, რომლებიც შატბერდულ-ჭელიშურ ხელნაწერებმა შემოგვინახეს (კუჭუხიძე 2004:26-35). გამოკვლეულ იქნა მროველისეული რედაქციის წყაროს საკითხიც. მისი ხან შატბერდულ, ხან ჭელიშურ რედაქციებთან მსგავსების საფუძველზე გამოითქვა მროველის მიერ ორივე წყაროთი სარგებლობის შეხედულება (ყუბანეიშვილი 1940:91-101). ამ მოსაზრებას ზოგი მკვლევარი არამართებულად თვლიდა და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთას“ წყაროდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ განსხვავებულ რედაქციას (მელიქიშვილი 1959: 23-28), შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის საერთო დედანს ასახელებდა (ჩხარტიშვილი 1980ბ: 114-121). ორივე თხზულების ავტორების ერთი საერთო წყაროთი სარგებლობა დადასტურებულ იქნა მათივე ურთიერთმიმართებითი ანალიზითაც (აბაშიძე 1991: 108-116). თუმცა სპეციალურ ლიტერატურაში აღინიშნა მათ შორის სხვაობაც, რასაც გ. არახამია წყაროსადმი კრიტიკულ მიდგომის გამოხატულებად თვლის (არახამია 1991: 47-69). შესწავლილ იქნა თვითონ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროების საკითხიც. ტექსტოლოგიურ-შედარებითი კვლევით თხზულების წყაროდ დასახელებულ იქნა არმაზული მატიანე (ინგოროყვა 1941: 259-321), ალექსანდრე კვიპრელის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი (მგალობლიშვილი 1975: 57-65), ჩვენამდე მოუღწეველი VII ს-ის

მატიანე (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188), გრიგოლ დიაკონის თხზულება (გოილაძე 2003: 70-76). თხზულების წყაროდ VII ს-ის მატიანეს მიიჩნევს ე. ხოშტარია-ბროსე. როგორც ცნობილია, VII ს-ის მატიანეს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მის შესახებ მკვლევარი ისევ და ისევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემებით მსჯელობს. იგი თვლის, რომ ამ მატიანის შემოკლებულ ვარიანტს წარმოადგენს ქრონიკა. ამის შესახებ არაერთი ვარაუდი აღინიშნა ე. ხოშტარია-ბროსეს წინამორბედ მეცნიერთა მხრიდან. მათგან განსხვავებით, ე. ხოშტარია-ბროსე შეეცადა დაედასტურებინა VII ს-ის მატიანის კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის სახით და ლეონტი მროველთან (ხოშტარია-ბროსე 1991: 181-188; ხოშტარია-ბროსე 1996; ხოშტარია-ბროსე 2001: 380-384). უკანასკნელ ხანს საყურადღებო მოსაზრება აღინიშნა გრიგოლ დიაკონის თხზულების შესახებაც. თხზულება სპეციალურ ლიტერატურაში დაკარგულად ითვლებოდა. თუმცა მკვლევრები ადრევე გამოთქვამდნენ ვარაუდს, ჯვრის აღმართვის საკითხავის გრიგოლ დიაკონის კუთვნილების შესახებ. ბოლო ხანებში საკითხს შეეხო ვ. გოილაძე. მისი დაკვირვებით, სწორედ, გრიგოლ დიაკონს უნდა ეკუთვნოდეს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მე-14 თავში დაცული ჯვრის აღმართვის საკითხავი, რომელსაც IV ს-ის 20-იან წლებში ქართულ ენაზე შედგენილად აცხადებს (გოილაძე 2003: 70-76).

გაანალიზებულ იქნა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ უცხოური ბიზანტიური და სომხური რედაქციები, რომლებსაც საქართველოს ისტორიის ავტორიტეტული მკვლევრები თხზულების ვრცელი რედაქციის წყაროებად მიიჩნევდნენ (ჯავახიშვილი 1977: 103-111; კეკელიძე 1943: 17-37). აღნიშნული შეხედულება არ იქნა გაზიარებული მათივე თანამედროვე თუ შემდგომი ისტორიკოსების მიერ. მათგან განსხვავებით, დ. ბაქრაძე ქართულ ვერსიას მიუთითებდა უცხოური რედაქციების წყაროდ (ბაქრაძე 1889). „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ადგილობრივი ვერსიის დადგენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ძიებები ჩატარდა XX ს-ის 80-იან წლებში. ქართულ-უცხოური მასალების შედარებითი ანალიზის შედეგად დადასტურდა, რომ ბიზანტიური და სომხური ვერსიების პირველწყარო ადგილობრივ შექმნილი თხზულება იყო (ჩხარტიშვილი 1987ა; სირაძე 1989: 235-259). გამოკვლეულ იქნა სომხურ სვინაქსარულ რედაქციებთან ურთიერთმიმართების საკითხიც (აფციაური 2000: 261-265). აღინიშნა მისი, როგორც ისტორიული წყაროს, გამოყენების მცდელობა. გამოირკვა,

რომ „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ძვირფას ცნობებს შეიცავს ჩრდილო კავკასიისა და კავკასიის ალბანეთის ტომების ქართლის სამეფოსთან პოლიტიკური თუ კულტურული ურთიერთობის ისტორიისათვის (წულაია 1979: 97-107). ასევე წარმოჩენილ იქნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მნიშვნელობა ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორიის შესწავლისათვის (გოგოლაძე 2004).

ძეგლის სახისმეტყველებითი ანალიზი

გაშუქებულ იქნა „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ახალი, მანამდე შეუმჩნეველი ასპექტები. ძეგლი უხვად შეიცავს საკრალურ სიუჟეტებს, თითქმის ყოველ ეპიზოდში ვხვდებით სახარებისეულ ქვეტექსტებს, აქვე მრავლადაა დაცული წარმართული აზროვნების ნიმუშები. ე.ი. თხზულება საზოგადოებრივი ცნობიერების გარდამავალ ეტაპს ასახავს. აღნიშნულ კულტურულ-ისტორიული სიუჟეტების კვლევას სათანადო ყურადღება მიექცა სპეციალურ ლიტერატურაში. ძეგლის სახისმეტყველების შესწავლას საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა რ. სირაძემ, რომელმაც შემოგვთავაზა ნინოს სახის ქრისტიანული და წარმართობიდან მომდინარე სიმბოლიკის ანალიზის საფუძველზე ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ქალ-ღვთაების „დიდი-დედის“ ანუ „დედა-უფლის“ რეკონსტრუქცია. მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ნინოს სახე მრავალმხრივია, რომ ესაა ნიმუში წარმართული იდეალების ქრისტიანულად მოდიფიცირებისა, რაზეც, მისივე დაკვირვებით, მიუთითებს მასში ორი ნიშან-თვისების შერწყმა „დედუფალი“ და „ტყვე“. „დედუფალი“ აქ წარმართობიდან მომდინარე მახასიათებელი უნდა იყოს, ხოლო „ტყვე“ — ქრისტიანული იდეალების გამომხატველი. ამასთან სხვა წარმართულ-ქრისტიანული სახეების (მცხეთა და იერუსალიმი; ბაღი და სამოთხე; „თვალი პატიოსანი“; მზის დაბნელება; მაყვლოვანი და „ადგილის დედა“; „მთა“; „ხე“; ხე და ირემი; „ჯვარი ნასხლევისა“; „სვეტიცხოველი“) შედარებითი განხილვით გამოარკვია, რომ ხდება ძველი წარმოდგენების დესაკრალიზება და მათთვის ახლებური მნიშვნელობის მინიჭება (სირაძე 1985: 153-173). თხზულების სიმბოლიკებით გადმოცემული საკრალური შინაარსის ასპექტებს ასაჩინოვებს ლ. პატარიძეც. მკვლევარი რამდენიმე ეპიზოდის ანალიზით (მათ შორის „წიგნი დაბეჭდულის“, რომელსაც მოიაზრებს, როგორც ერთგვარ ნებართვას

წარმართულ ქვეყანაში ქრისტიანული სჯულის საქადაგებლად; „ნაძვი ლიბანით მოსულის“, რომლის სულიერ და მატერიალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს; ელიას ხალენის, რომლის მცხეთაში დაცულობას მეორედ მოსვლის ეპოქაზე მინიშნებად მიიჩნევს) წარმოაჩენს საკრალური დროისა და სივრცის აღქმის საკითხს ადრექრისტიანული ხანის საქართველოში. ასკვნის, რომ თხზულებაში სიმბოლიზირებულია, არა მარტო „ახალი“ ჟამის მოწევნა, არამედ მოცემულია სივრცის საკრალიზაციაც (პატარიძე 1988: 103-108; პატარიძე 1989: 58-63; პატარიძე 1993).

ძეგლის სიწმინდეების ქრისტეს კვართისა და ელიას ხალენის სიმბოლიკის გააზრება მოცემულია მ. ჩხარტიშვილის მესიანისტური საკითხებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში. მკვლევარი გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ ქრისტეს მადლის ქართველ ერზე გადმოსვლის მინიშნებად მითითებულია ქრისტეს კვართის და ელიას ხალენის მცხეთაში დაცულობა. აღნიშნავს, რომ ქრისტეს ჯვარცმის შემდგომ უფლის რჩეულმა ერმა — ებრაელებმა დაკარგეს უფლის მადლი და აწმყო დროში ეს მადლი გადმოეცა ქართველ ერს ებრაელების ხელით, ხოლო, რაც შეეხება ელიას ხალენის მცხეთაში დაცულობას, თვლის, რომ ზემოთხსენებული შეხედულება მოითხოვს განვითარებას — მცხეთაში დაცული ხალენით არა მარტო დროზე მიგვენიშნება, არამედ ადგილზე, სადაც მოვა ელია. ადგილის ლოკალიზაცია კი შესაძლებელია იქ, სადაც დაცულია სიწმინდეები — ელიოზიანთა სახლი და სამეფო ბაღი (ჩხარტიშვილი 1999: 6-17).

გაანალიზებულ იქნა ადგილების სიმბოლიკის საკითხიც. განიხილავს რა, ჯავახეთის მთების და ფარვანას ტბას სიმბოლურ მნიშვნელობას ვ. ინაური, მიუთითებს, ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების ძირითადი სქემა უფლის ცხოვრების იდენტურია, წმინდანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გზას ავტორი უფლის გზას ამსგავსებს. ქრისტიანული სიმბოლიკის გააზრებისა და პარალელების საფუძველზე თვლის, რომ ჯავახეთი და ფარვანა ნინოსთვის და საქართველოსთვის გალილეას ფუნქციას ასრულებს — უფლის გზა გალილეადან იერუსალიმამდე და ნინოს გზა ჯავახეთიდან მცხეთამდე (ინაური 2003: 79-82).

გამოითქვა ღვთისმშობლის სიმბოლური სახის დადასტურების შეხედულება. ამ თვალსაზრისით გაანალიზებულ იქნა „მაყვლოვანის“ ლექსიკური და სიმბოლური მნიშვნელობა. ტექსტოლოგიური დაკვირვებით (ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული) გამორკვეულ

იქნა, რომ „მაყვალი"/„მაყვლოვანს" 1) ეკლიანი ბუჩქის, 2) მაყვალი, მაყვლის ბუჩქის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომელიც დროთა განმავლობაში კარგავს პირველ მნიშვნელობას და თანამედროვე ქართულში შემორჩენილია მეორე მნიშვნელობით. მკვლევრები ასკვნიან, რომ მაყვლის ეს მნიშვნელობა ძველ ქართულ ტექსტებში ასახავს და იმეორებს მოსეს ეკლიანი ბუჩქის ლექსიკურ და სიმბოლურ მნიშვნელობას (ბეზარაშვილი, კული 2000: 56-70). თხზულებაში მაყვლოვანს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, რადგან წმ. ნინო ღვთისმშობლის ნაცვლად იგზავნება საქართველოში ქრისტიანობის საქადაგებლად. სწორედ, მაყვლოვანში იდებს ბინას წმ. ნინო, აქ აღმართავს „ჯვარი ნასხლევისას", აქ ახდენს სასწაულებს — განკურნავს ნანა დედოფალს. ამ და სხვა ტექსტოლოგიური მონაცემების საფუძველზე, ქ. ელაშვილი მიიჩნევს, რომ „მაყვლოვანის" სახისმეტყველებითი მნიშვნელობა თითქოსდა აღემატება ბიბლიურ სიმბოლიკას, ეს „შეუწველი ბუჩქი" მოიაზრება როგორც ღმერთის დროებითი სასუფეველი. მისი აზრით, ქართულ ჰაგიოგრაფიაში „მაყვლოვანში" იგულისხმება ღვთისმშობელი ან ღვთისმშობლისგან „ხელდასმულნი" (ელაშვილი 2000: 45-47).

გამოკვლეულ იქნა თხზულების ბიბლიური პარადიგმები. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართლის განმანათლებლის უმთავრეს ბიბლიურ პარადიგმად — ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი, ხოლო მირიან მეფის პარადიგმად — კონსტანტინე დიდი მოიაზრება. ტექსტოლოგიური მეთოდით გაანალიზებულ იქნა სხვა ბიბლიური პარადიგმები — იოსები და წმ. ნინო, პავლე და მირიანი. ამ პარადიგმების ერთ კონტექსტში წარმოდგენა გ. ალიბეგაშვილის შეხედულებით, ისეთი საყურადღებო სახე-იდეებს გამოჰყოფს, რომლებიც მნიშვნელოვან მითითებებს იძლევა საქართველოში არსებულ ქრისტიანულ რეალიებზე და საერთოდ, ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიისათვის (ალიბეგაშვილი 2001: 11-17).

წარმართული წარმოდგენების ქრისტიანული მოდიფიცირების ანალიზის მცდელობა სამი მნიშვნელოვანი პარადიგმული სახის — კერპ-ღვთაება არმაზის, კერპთა მსხვრევის და ბივრიტ-ბივრილის თვალი პატიოსანის შესწავლის საფუძველზე მოცემულია ნ. გონჯილაშვილის სპეციალურ მონოგრაფიაში. ნაშრომში წარმოჩენილია მათი არქეტიპული სახე-იდეები, სიმბოლური მნიშვნელობა, ახალი სახისმეტყველებითი შინაარსი. შესწავ-

ლილია აღნიშნულ პარადიგმულ სახეთა კონკრეტულ-ისტორიული შინაარსი და ტიპოლოგიური მიმართებანი მხატვრულ ნაწარმოებებთან და სხვადასხვა რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან (გონჯილაშვილი 2006).

საყურადღებო კონტექსტში იქნა გააზრებული „წმ. ნინოს ცხოვრება". საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარმა ცვლილებებმა წამოჭრა ისტორიული მეცნიერების მეთოდოლოგიური გადახალისების საკითხი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მ. ჩხარტიშვილის გამოკვლევა რომელიც შეეხება ქართული იდენტობის ისტორიის გააზრებას. თეორიულ ჩარჩოდ აღებული აქვს ბრიტანელი მეცნიერის ე. სმითის შრომები ეთნიკურობის შესახებ. მკვლევარი წარმოგვიდგენს სმითისეულ ეთნიკურ განზომილებათა თვალთახედვით ქართველთა ცხოვრებაში მომხდარი უმნიშვნელოვანესი ფაქტის — მოქცევის ისტორიის განხილვას და ასკვნის, რომ იდეოლოგიურად გარდამავალი ეპოქის საზოგადოებაში გამოიკვეთა ქართული იდენტობა — ტერმინით ნათესავი, როგორც ტრანსეთნიკური რელიგიის შექმნის პერიოდში ეთნიკური თავისთავადობის შენარჩუნების გამოხატულება (ჩხარტიშვილი 2002: 32-47).

ძეგლის სანდოობის საკითხის შესწავლა

ვინაიდან ამა თუ იმ ძეგლის კვლევის დროს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანას მისი სანდოობის საკითხის გამოკვლევა წარმოადგენს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ამ კუთხით ანალიზს მიეძღვნა სპეციალური ნაშრომები. ძეგლის შესწავლის საწყის ეტაპზე მის მიმართ ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება გამოიკვეთა. ი. ჯავახიშვილი ფსევდო-ეპიგრაფიკულ ნაწარმოებთა რიცხვს მიაკუთვნებდა და მასში დაცულ ცნობებს ნდობის ღირსად არ თვლიდა, გვიან შეთხზულად და ყალბად აცხადებდა (ჯავახიშვილი 1977: 103-111). ცნობებს ნაწილობრივ ლეგენდარულს უწოდებდნენ კ. კეკელიძე და მ. თარხნიშვილი (კეკელიძე 1943: 17-37; თარხნიშვილი 1994: 179) უკანასკნელი ხანის გამოკვლევებით (მ. ჩხარტიშვილის, რ. სირაძის, ვ. გოილაძის) კი დადასტურდა, რომ სანდო ისტორიულ წყაროს წარმოადგენს. დაძლეულ იქნა ნიჰილიზმი. მკვლევრები მეტი ნდობით ეკიდებიან მათში დაცული ცნობების ანალიზს, ვინაიდან ისინი ისტორიული რეალობის ამსახველია. ამის ერთ-ერთი მაგალითია ნ.

ნიკოლოზიშვილის სადისერტაციო ნაშრომი „ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით (ნიკოლოზიშვილი 2006). აქ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები ვერიფიცირებულია ალექსანდრე მაკედონელის დროიდან ვიდრე ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე (ჩათვლით) პერიოდში. წყაროს ავთენტურობა დადასტურებულია კიდევ ერთხელ.

განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა შინაგანი კრიტიკისათვის ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით კვლევას, რადგან სწორედ ამ გზით არის შესაძლებელი ფაქტების ფიქსაციის პრინციპის ამოცნობა. აღინიშნა ქართული ისტორიული აზრის განვითარების საკითხის განხილვა ადრე ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, რომელთა შორის გაანალიზებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (ლორთქიფანიძე 1966). თხზულებაში დამოწმებულ იქნა ფაქტებისადმი ისტორიული მიდგომა (ჩხარტიშვილი 1985: 124-130).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის საკითხები მრავალი კუთხით იქნა წარმოჩენილი ქრისტეშობის ორი ათასი წლისთავისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე. როგორც აქ წაკითხულ მოხსენებათა მოკლე შინაარსების კრებული ცხადყოფს, გამომსვლელები აშუქებდნენ ტერმინოლოგიის, ქრონოლოგიის, ისტორიოგრაფიის თუ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებს (ქრისტიანობა... 2000).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ უკანასკნელი პერიოდის მეცნიერული გამოკვლევების შედეგების გათვალისწინებით არაერთი საყურადღებო შეხედულება აქვს გამოთქმული რ. სირაძეს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სკოლაში სწავლების თაობაზე (სირაძე 1992). საკითხის დასმა წარმატებული აღმოჩნდა — დღეისათვის თხზულება ისწავლება ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში ქრესტომათია 1999).

პუბლიკაციები და თარგმანები

ძეგლის შესწავლის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა აქვს მის პუბლიკაციას, რომელიც უმთავრესად ხორციელდებოდა ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ პირველი გამოცემა ეკუთვნის ე. თაყაიშვილს — ტექსტი ცალ-ცალკე ორ ნაწილად გამოაქვეყნა, რაც განპირობებული იყო

მკვლევრის პოზიციით ძეგლის შედგენილობასთან დაკავშირებით — იგი შემადგენელ ნაწილებს ორ დამოუკიდებელ ნაწარმოებად მიიჩნევდა (თაყაიშვილი 1890; მისივე 1891). თხზულების ნაწილი დაიბეჭდა თ. ჟორდანიას ქრონიკებში (ჟორდანია 1892). იგი შესულია ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში: პირველ ტომში — შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია (1963), მესამე ტომში — მეტაფრასული რედაქცია (1971), მეოთხე ტომში — სვინაქსარული რედაქცია (1968). თხზულების ხელახალი გააზრების თვალსაზრისით განხორციელდა მისი კრიტიკული გამოცემა ბ. გიგინეიშვილისა და ე. გიუნაშვილის მიერ (შატბერდის კრებული 1979).

სხვადასხვა ქვეყნის სპეციალისტთა ინტერესის გათვალისწინებით, განხორციელდა უცხოურ ენებზე თარგმანები თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების შესატყვისი კომენტარებით. თხზულების პირველი რუსული თარგმანი შესრულებულ იქნა ე. თაყაიშვილის მიერ (თაყაიშვილი 1900), რომლის ხელახალი გამოცემა შესაბამისი რედაქციული ცვლილებებით და კომენტარებით შემოგვთავაზა მ. ჩხარტიშვილმა (ჩხარტიშვილი 1989). ძეგლი თარგმნილ იქნა ინგლისურ ენაზე (უორდროპი 1900: 1-88), გერმანულ ენაზე (პეჩი1975: 288-337), პოლონურ ენაზე (კოლბაია1995).

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ანალიზი ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ძეგლის შესწავლა ინტენსიურად მიმდინარეობდა მეცნიერული ქართველოლოგიის ჩამოყალიბების დროიდან მოყოლებული. ზემოთ განხილული მასალის საფუძველზე გამოირკვა, რომ თხზულების კვლევა დროის სხვადასხვა მონაკვეთში განსხვავებულ ხასიათს ატარებდა. ძეგლის შესწავლისადმი მიძღვნილი პირველი ნაშრომები XIX ს-ის მიწურულს ქვეყნდება, რომლებიც პირველადი ტექსტოლოგიური ძიებით შემოიფარგლა. ვინაიდან ამ პერიოდში მკვლევრები წყაროს მხოლოდ გარეგან კრიტიკას აქცევდნენ ჯეროვან ყურადღებას, აღნიშნულ ნაშრომებში ასახვა ჰპოვა თანადროული ეპოქის მეცნიერულმა მიღწევებმა. სრულიად განსხვავებულია ძეგლისადმი მიდგომა XX ს-ის დასაწყისში. ამ დროისათვის სპეციალურ ლიტერატურაში წყაროს შინაგანი კრიტიკა მკვიდრდება. თხზულების პირველხარისხოვანი შინაგანი ანალიზით მისდამი ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება გამოიკვეთა და გვიანდელ ქმნილებად გამოცხადდა. ეს შეხედუ-

ლება კარგა ხანს დომინირებდა სპეციალურ ლიტერატურაში. ქართლის მოქცევის ამსახველი თხზულების შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ეტაპი XX ს-ის 80-იანი წლებიდან იწყება, რაც განპირობებული იყო საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებებით: იხვეწება კვლევის მეთოდები, იცვლება საკითხებისადმი თეორიული მიდგომა, ადგილი ჰქონდა მეთოდოლოგიურ გადახალისებას. აღძრულ იქნა ყველა არსებითი პრობლემა: დიდი ყურადღება ეთმობოდა ტექსტოლოგიურ საკითხებს, თავდაპირველი რედაქციის გამოვლენას, ატრიბუციას, დათარიღებას, წყაროს ცნობების ურთიერთშეჯერებას და სხვ. გამოითქვა ახალი თვალსაზრისები, გაკეთებულ იქნა ახლებური ინტერპრეტაციები. ამ საკითხებზე დაიწერა საგანგებო მონოგრაფიები, ითარგმნა რუსულ და ევროპულ ენებზე. თუმცა ბევრი რამ გაკეთდა, როგორც ვნახეთ, აზრთა ერთიანობა არაა მიღწეული. ჯერ კიდევ დიამეტრალურად განსხვავდება ბევრი თვალსაზრისი. უმთავრესი რაც მოხდა, ნიჰილიზმი დაიძლია, განსაკუთრებით ქრონიკის ინფორმაციისა და „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიმართ. მეტი ნდობით აღიარებენ ცნობების ავთენტურობას.

დამოწმებანი:

აბაშიძე 1988: აბაშიძე ე. ქართლის ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988.

აბაშიძე 1991: აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრება“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ურთიერთმიმართებითი საკითხები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1991.

ალექსიძე 1998: ალექსიძე ზ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს სტრუქტურისათვის. საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ.: გამომცემლობა „წმინდა ნინო“, 1998.

ალექსიძე, გვახარია 2000: ალექსიძე ზ., გვახარია ა. სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში. ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბ.: 2000.

ალექსიძე 2002: ალექსიძე ზ. კვლავ სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 2, ქუთაისი: 2002.

ალექსიძე 2004: ალექსიძე ზ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანის ახალი რედაქცია. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 3, ქუთაისი: 2004.

ალიბეგაშვილი 2001: ალიბეგაშვილი გ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს პარადიგმები. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.

არახამია 1991: არახამია გ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

აფციაური 2000: აფციაური ნ. ქართველთა გაქრისტიანების საკითხები „წმ. ნინოს ცხოვრების" სომხურ სვინარქსარულ რედაქციაში. მესხეთი: 2000.

ბარამიძე 2003: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის სათავეებთან. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი . ტფ.: სტამბა ე. გ. მესხისა, 1889.

ბეზარაშვილი, კული 2000: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მაყვლოვანის" გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ.: 2000.

გაბიძაშვილი 1978: გაბიძაშვილი ე. რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1978.

გიგინეიშვილი 1988: გიგინეიშვილი ბ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ქრონოლოგია. მნათობი, № 8, თბ.; 1988.

გოგოლაძე 2004: გოგოლაძე მ. ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორია "მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს მიხედვით. თბ.: გამომცემლობა „მერიდიანი", 2004.

გოილაძე 1991: გოილაძე ვ. ქართული ეკლესიის სათავეებთან. თბ.: გამომცემლობა „საქართველო", 1991.

გოილაძე 2003: გოილაძე ვ. დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ გრიგოლ დიაკონის თხზულება? საისტორიო ვერტიკალები, № 4, 2003.

გონჯილაშვილი 2006: გონჯილაშვილი ნ. „წმიდა ნინოს ცხოვრების" პარადიგმური სახეები, თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2006.

ელაშვილი 2000: ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია. — ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ.: 2000.

თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ. „ქართული ეკლესიის ადრეული ისტორიის სომხურ-ქართული წყაროები. ნერილები, თბ.: გამომცემლობა „კანდელი", 1994.

თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე., სამი ისტორიული ხრონიკა (I ნანილი). ტფ.: 1890.

თაყაიშვილი 1891: თაყაიშვილი ე. ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა" (მეორე ნაწილი). ტფ.: 1891.

თაყაიშვილი 1906: Такаишвили Е. С., Описание рукописей, Тф.: 1906.

ინაური 2003: ინაური ვ. ჯავახეთი „ნინოს ცხოვრებაში". ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

ინგოროყვა 1939: ინგოროყვა პ. ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა. მნათობი, № 9, თბ.: 1939.

ინგოროყვა 1941: ინგოროყვა პ. ძველი ქართული მატიანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941.

კაკაბაძე 1912: Какабадзе С.С. О древнегрузинских летописцах X в. Тф. Электропеч. А. Кереселидзе, 1912.

კაკაბაძე 1924: კაკაბაძე ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ". საისტორიო ძიებანი, თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი", 1924.

კარბელაშვილი 1902: კარბელაშვილი პ. ცხოვრება წმიდა ნინოსი. ტფ.: 1902.

კეკელიძე 1943: კეკელიძე კ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები. ლიტერატურული ძიებანი, I, თბ.: 1943.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. ძველი ქართული წელიწადი. ეტიუდები, I, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1956.

კეკელიძე 1960: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1960.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I,

თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1980.

კოლბაია 1995: Kolbaja D. Mokxewaj Kartlisaj. Nawrocenie kartlii. Ze starogruzinnskiego prezetozyt i prezypisami opatrzyt Dawid Kolbaja. Wstep Mariam Lortkipanidze. Warszawa: 1995.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმ. ნინოს ცხოვრების" დათარიღებისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ.: 1999.

კუჭუხიძე 2004: კუჭუხიძე გ. ვინ იყო სუჯი დედოფალი. ლიტერატურული ძიებანი, XXV, თბ.: 2004.

ლოლაშვილი 1974: ლოლაშვილი ი. მეტაფრასული „ნინოს ცხოვრების" ავტორის ვინაობისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.

ლოლაშვილი 1978: ლოლაშვილი ი. ქართული წიგნისა და მწერლობის სანყისებთან. თბ.: 1978.

ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ. ადრე ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1966.

ლორთქიფანიძე 2003: ლორთქიფანიძე მ. ადრე შუასაუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ზოგი საკითხი. - ვალერიან გაბაშვილი. თბ.: გამომცემლობა „მერიდიანი", 2003.

Марр 1897: Марр Н. Я., Хитон господен в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. - сборник статей учеников проф. В.Р. Розена, II.: 1897.

მგალობლიშვილი 1975: მგალობლიშვილი თ. ალექსანდრე კვიპრელი მონაზვნის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ერთ-ერთი წყარო. მრავალთავი, IV, 1975.

მგალობლიშვილი 1991: მგალობლიშვილი თ. კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1991.

Меликишвили 1959: Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии, Тб.: 1959.

მეტრეველი 1974: მეტრეველი ე. ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავებზე. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.

ნიკოლოზიშვილი 1991: ნიკოლოზიშვილი ნ. „ნათელ-იღო წყლისა და მიწისაგან". ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1991.

ნიკოლოზიშვილი 2003: ნიკოლოზიშვილი ნ. ტყვე განმანათლებლები („მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის). კლიო, № 20, თბ.: 2003.

ნიკოლოზიშვილი 2006: ნიკოლოზიშვილი ნ. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების" მიხედვით.დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ.: 2006.

პატარიძე 1988: პატარიძე ლ. „ნინოს ცხოვრების" ერთი სიმბოლოს გაგებისათვის. საქართველოს მეცნირებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1988.

პატარიძე 1989: პატარიძე ლ. საკრალური დრო და სივრცე „ნინოს ცხოვრებაში". ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი, თბ.: 1989.

პატარიძე 1993: პატარიძე ლ. „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოსი" (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1993.

პეში 1975: Pätsch G., Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, XXXIII, Paris: 1975.

ჟორდანია 1892: ჟორდანია თ. ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა, ნაწილი I, ტფ.: სტამბა მ. შარაძისა, 1892.

ჟორდანია 1902: Жордания Ф., Описание рукописей, II, Тф.: 1902.

სირაძე 1985: სირაძე რ. წმ. ნინო და „დედა-უფალი". მნათობი, № 2, 1985.

სირაძე 1989: სირაძე რ. „წმ ნინოს ცხოვრება" და დასაწყისი ქართული ჰაგიოგრაფიისა. განთიადი, № 3, 1989.

სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1992.

სურგულაძე 2001: სურგულაძე მ. სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში". მრავალთავი, XIX, 2001.

უორდროპი 1900: Wardrop M., Wardrop O., Life of St. Nino. Studia Bilica and Ecclesiastica. Essays chiefly in Biblical and patristic criticism by members of the university of Oxsford,Oxsford:1900.

ქრესტომათია 1999: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. IX კლასი. შეადგინეს და კომენტარები დაურთეს ბ. გიგინეიშვილმა, ლ. გრიგალაშვილმა, ვ. როდონაიამ. თბ.: მეცნიერება 1999.

ქრისტიანობა 2000: ქრისტიანობა: ნარსული, აწმყო, მომავალი, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, რედ: მ. ჩხარტიშვილი, ლ. მირიანაშვილი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ.: 2000.

ქურციკიძე 1964: ქურციკიძე ც. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ტექსტისა და ენის საკითხები. ფილოლოგიური ძიებანი, I, 1964.

ქურციკიძე 1967: ქურციკიძე ც. „წმ. ნინოს ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVI, № 1, 1967.

ყუბანეიშვილი 1940: ყუბანეიშვილი ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ჭელიშური რედაქცია. თსუ შრომები, ტ XII, 1940.

შატბერდის კრებული 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადა ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა. თბ.: 1979.

ჩხარტიშვილი 1978: ჩხარტიშვილი მ. „წმ. ნინოს ცხოვრების" პროტოჭელიშური რედაქცია მეტაფრასული რედაქციის წყარო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1978.

ჩხარტიშვილი 1980ა: ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების" მცირე და ვრცელი რედაქციები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 1, თბ.: 1980.

ჩხარტიშვილი 1980ბ: ჩხარტიშვილი მ. მეტაფრასული „წმ. ნინოს ცხოვრების" „ქართლის ცხოვრებისეული" რედაქციის შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1980.

ჩხარტიშვილი 1987ა: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები „ცხოვრებაჲ ნმიდისა ნინოჲსი", თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1987.

ჩხარტიშვილი 1987ბ: ჩხარტიშვილი მ. „ნინოს ცხოვრების" ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია. მნათობი, № 5, 1987.

ჩხარტიშვილი 1989: Чхартишвили М. С., Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е.С.Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М.С. Чхартишвили. Тб.: Издательство "Мецниереба", 1989.

ჩხარტიშვილი 1990: ჩხარტიშვილი მ. „მოქცევაა ქართლისაას" ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. მნათობი, № 9, თბ.: 1990.

ჩხარტიშვილი 1998: ჩხარტიშვილი მ. ნუთუ უცხო ენაზე შეიქმნა ქართველთა განმანათლებლის „წმ. ნინოს ცხოვრება"?! სალიტერატურო გაზეთი, № 10, 1998.

ჩხარტიშვილი 1999: ჩხარტიშვილი მ. ქრთველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგია. მესხეთი, III, თბილისი-ახალციხე: 1999.

ჩხარტიშვილი 2002: ჩხარტიშვილი მ. ქაროველთა მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით. ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ინსტიტუტთაშორისო სემინარის მასალები, I, თბ.: 2002.

ცხადაძე 1956: ცხადაძე ქ. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება". საიუბილეო კრებული მიძღვნილი კ. კეკელიძის მე-80 წლისთავისადმი, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1956.

წულაია 1979: Цулая Г.В. "Житие св. Нины" как источник по истории народов кавказа. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1979.

ძეგლები 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V—X ს.ს.). დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯლამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1963.

ძეგლები 1968: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV (სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIIIს.ს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1968.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III (XI—XIIIს.ს. მეტაფრასული რედაქციები), დასაბეჭდად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1971.

ხახანაშვილი 1893: Хаханов А.С.., Источники по введению христианства в Грузии, М.: 1893.

ხოშტარია-ბროსე 1991: ხოშტარია-ბროსე ე. ლეონტი მროველის წყაროების და „ქართლის ცხოვრების" დასაწყისი ციკლის შედგენილობის საკითხისათვის. მრავალთავი, XVI, თბ.: 1991.

ხოშტარია-ბროსე 1996: ხოშტარია-ბროსე ე. VII ს. მატიანე და მისი კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა" და „ქართლის ცხოვრებაში". — მისივე წიგნში: ლეონტი მროველი და „ქართლის ცხოვრება". თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1996.

ხოშტარია-ბროსე 2001: ხოშტარია-ბროსე ე. კლავ VIIს. მატიანის შესახებ. მრავალთავი, XIX, თბ.: 2001.

ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები ნინათ და ეხლა. ნიგნი I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (მეოთხე გამოცემა), თბ.: ნერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამომცემლობა, 1977.

ჯავახიშვილი 1900: ჯავახიშვილი ი. ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღ-

ვანეობა საქართველოში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, განყოფილება II., თბ.: 1900.

ჯანაშია 1940: ჯანაშია ს. ფსევდო-არსენი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. I, ძეგლები, № 6, 1940.

ჯაფარიძე 1996: ჯაფარიძე ა. ქართლის მოქცევის ნყაროები,. მისივე ნიგნში: საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, I, თბ.: გამომცემლობა „მერანი" 1996.

Ketevan Mania

From the History of Investigation of Moktsevay Kartlisay (Conversion of Georgia): Source Study Perspective

Summary

Analisis of "Moktsevay Kartlisay" From source study perspective is one of the most urgent issues of Kartvelology. Study of the mentioned monument always deserved peculiar interest of the specialists and this is true for the present date as well. Researches were carried out simultaneously in several directions: there were paid much attention to text criticism, dating and attribution of the writing, interrelations between different wordings. Since the 1980s, investigation of the monument takes an intensive character. Methods of investigation have become more sophisticated and theoretical ground has been partially remodeled; new interpretations have been proposed. Though there still exists disagreement concerning the particular issues, the great informative value and importance of "Moktsevay Kartlisay" do not raise doubt any more: reserchers consider this monument of medieval of Georgien historiography as an authentic historical source.

წმინდა ანდრია საქართველოში

იმ მრავალრიცხოვან წერილობით და ზეპირ გადმოცემათა შორის, რომლებიც კაცობრიობას ადრექრისტიანულ ხანაში შეუქმნია, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ერთი საკმაოდ ძველი უწყება, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანობის პირველმქადაგებლად ქართველთა შორის მიჩნეულია ქრისტეს მოციქული ანდრია პირველწოდებული.

როგორც ირკვევა, უძველესი დროიდანვე ბერძნულ მწერლობაში დაცული ყოფილა ცნობა ანდრია პირველწოდებულის, ანუ მოციქულის ქადაგების შესახებ საქართველოში პირველსავე საუკუნეში. ეს ცნობა იკითხება აგრეთვე ბიზანტიური ხანის საეკლესიო თუ ისტორიული ხასიათის მწერლობის ძეგლებში. გადმოცემათა მიხედვით, ანდრია მოციქული ქადაგებდა სკვითიაში, საბერძნეთსა და მცირე აზიის ტერიტორიაზე მდებარე ქვეყნებში. სკვითიას ძველი ისტორიკოსები ვრცელ გეოგრაფიულ არეალს უწოდებდნენ, რომელიც ამიერკავკასიაში მდებარე ქვეყნებსაც მოიცავდა. ამიტომ, როდესაც ისინი გვაწვდიან ცნობას ანდრია მოციქულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ სკვითიის ქვეყნებში, აქ ალბათ უთუოდ უნდა იგულისხმებოდეს საქართველოც.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება II-III საუკუნეების მოღვაწის — ორიგენის ცნობას ანდრია მოციქულის მიერ სკვითიაში ქრისტიანული მოძღვრების ქადაგების შესახებ, რადგან სწორედ ეს გახდა საფუძველი მომდევნო ხანის ისტორიკოსებისა და მწერლებისათვის, სკვითია მიეჩნიათ ანდრია პირველწოდებულის წილხვედრ ქვეყნად მისიონერული მოღვაწეობისათვის. პროკოპი და ევსევი კესარიელებიც ამავე შინაარსის შემცველ ცნობას გადმოგვცემენ. ორიგენის აზრი შეიძლება ისე გავიგოთ, რომ ანდრიამ საქართველოსა და მის მიმდებარე ქვეყნებში იქადაგა. ანდრიას საქართველოში მოღვაწეობას ახსენებენ აგრეთვე იპოლიტე რომაელი, სოფრონ იერუსალიმელი, დოროთე ტვირელი, ეპიფანე კვიპრელი. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ანდრიას გარდა, საისტორიო წყაროები ადასტურებენ სხვა მოციქულთა, კერძოდ, ბართლომეს, მატათას, სიმონ კანანელის, თომას ქადაგებასა და მისიონერულ მოღვაწეობას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

როგორც ჩანს, მოციქულთა მოღვაწეობის შესახებ საკმაოდ მდიდარი და მრავალფეროვანი ლიტერატურა არსებულა, რომელთა მხოლოდ მცირეოდენი ნაწილი შემოგვრჩა. ძველ თხზულებებში დაცული ცნობები გადასულა ბიზანტიური პერიოდის სქოლასტიკური ლიტერატურის ძეგლებში. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება VIII-X საუკუნეებში წმ. ანდრია პირველწოდებულის შესახებ შექმნილ აპოკრიფულ-ჰაგიოგრაფიული ხასიათის თხზულებებს, რომელთა ავტორები ყველა არცაა ცნობილი თუ დაზუსტებული. ანდრიას შესახებ ჩვენამდე შემონახულა მრავალი ბერძნული და ლათინურენოვანი ნაწარმოები, კერძოდ, ეპიფანე მონაზონისა, ნიკიტა პაფლაგონელისა და სხვა ავტორებისა („ბჰბ", I, 29-33). ცნობა წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ დაუცავთ XI-XIII საუკუნეების ქართველ ავტორთა თხზულებებსაც.

ბუნებრივია, თავისთავად დაისმის კითხვა — ვინ იყო ანდრია მოციქული, რა როლი შეასრულა მან ქართველთა გაქრისტიანების საქმეში და რამდენად სარწმუნოა მისი მოღვაწეობა საქართველოში?

ბიბლიური ტრადიციით, ანდრია ქრისტეს პირველ მოწაფედ ითვლება. მან დაუმოწაფა ქრისტეს თავისი ძმა სიმონი, შემდგომში პეტრედ წოდებული, რომელსაც თავის განმანათლებლად მიიჩნევდა ანტიოქიის საპატრიარქო. სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს ორი ურთიერთსაპირისპირო შეხედულება: ერთი უარყოფს ანდრიას წვლილს ქართველთა მოქცევის საქმეში, ხოლო მეორე მას სარწმუნოდ მიიჩნევს. ორივე მოსაზრების ავტორები გვაძლევენ ბიზანტიური და ქართული წყაროების კრიტიკულ ანალიზს თავთავიანთი პოზიციებიდან.

დღეისათვის, ჩვენს მეცნიერებაში გავრცელებული აზრით, ცნობა ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ ბერძნულ მწერლობაში IX საუკუნის მეორე ნახევარში ჩნდება და საქართველოშიც აქედანაა შემოსული X-XI საუკუნეებში. უფრო ზუსტად: VIII-IX საუკუნეების ბიზანტიურ მწერლობაში ანდრია მოციქული პონტოს მქადაგებლად არის დასახელებული, ხოლო პირველი ცნობები მისი საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ ეპიფანე მონაზონსა (VIII ს. II ნახ. IX ს. I ნახ.) და ნიკიტა პაფლაგონელს (გარდ. დაახლ. 890 წლის ახლო ხანებში) მოეპოვებათ. მათ თხზულებებში ანდრიას წილხვდომილად ჩრდილოეთია აღნიშნული და თვით იგი იბერთა და სავრომატების, ტავრებისა

და სკვითების განმანათლებლად იწოდება; ხოლო ამ წყაროებზე დაყრდნობით ქართულ ძეგლებში პირველი ცნობა ანდრიას საქართველოში მოღვაწეობის შესახებ XI საუკუნის II ნახევარში ჩნდება (ენციკლოპედია 1975: 448; მითები 1987: 80). ვფიქრობთ, აქ ნათქვამს უფრო მეტი დაზუსტება სჭირდება, რამდენადაც საკითხს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში დიდი ხნის ისტორია აქვს, ხოლო დღეისათვის აღნიშნული პრობლემის შესწავლა და გაანალიზება მოითხოვს ამ მეცნიერულ მონაპოვართა გათვალისწინებასაც.

ჯერ კიდევ 1843 წელს პლ. იოსელიანი თავის ვრცელ გამოკვლევაში, რომელიც საქართველოს საეკლესიო ისტორიას შეეხებოდა, „ქართლის ცხოვრებასა" და სხვა წყაროებში არსებული ცნობების საფუძველზე ასკვნიდა: „...ფაქტია, რომ ანდრია მოციქული იყო ივერიაში და იქადაგა ქრისტიანობა; ამაში ჩვენ გვარწმუნებს ქართულ მატიანეთა უძველესი გადმოცემები, რომლებიც ცნობილი იყო ჯერ კიდევ ნინო განმანათლებლის სიცოცხლეშივე, აგრეთვე 30 ნოემბრის დღის სვინაქსარული საკითხავები, სადაც წერენ, რომ ანდრია მოციქული იყო ალანებთან, აბაზგებთან ანუ აფხაზებთან და სხვა ხალხებთან..." (იოსელიანი 1843: 2-3, შენ. .3). ეს თავისთავად მეტად საყურადღებო ცნობა, სამწუხაროდ, არ არის გამყარებული XI საუკუნეზე უფრო ადრინდელი რომელიმე ქართული ისტორიული საბუთით, თუმცა, იქვე პლ. იოსელიანი მიუთითებს IV საუკ. ბერძენი საეკლესიო მოღვაწის, სოფრონის ცნობაზე იმის შესახებ, რომ ანდრიამ იქადაგა დიდ სებასტოპოლისში (დიოსკურია), რომლის მახლობლადაც ზღვას უერთდება მდინარე აფსარი (იოსელიანი 1843: 2-3, შენ. .3.).

„ქართლის ცხოვრებასა" და იმ დროისათვის არსებულ ლეგენდა-გადმოცემებზე აქვს აგებული თეიმურაზ ბატონიშვილს თავის „ივერიის ისტორიაში" ის ნაწილი, რომელიც უშუალოდ შეეხება ანდრია მოციქულისა და სიმონ კანანელის მოსვლასა და ქრისტეს სახარების ქადაგებას საქართველოს ტერიტორიაზე (ბატონიშვილი 1848: 141-147).

სრულიად უტყუარ და სარწმუნო ფაქტად მიიჩნევს დიმ. ბაქრაძე ანდრია მოციქულის ქადაგებას საქართველოში. მისთვის, როგორც ჩანს, კარგად არის ცნობილი როგორც „ქართლის ცხოვრებაში" გადმოცემული ანდრიას მისიონერული მოღვაწეობის ამსახველი ამბები, ისე ძველ ბერძენ ისტორიკოსთა: ორიგენის, იპოლიტე რომაელის, დროთე ტირელის, სოფრონის,

ნიკიტა პაფლაგონელისა და სხვათა თხზულებებში შემონახული ცნობები (ბაქრაძე 1889: 107-109). დ. ბაქრაძე იმოწმებს აგრეთვე რუსი მოგზაურ-ისტორიკოსის, მ. სელეზნიოვისა და მაკარი არქიმანდრიტის შრომებსაც, რომლებშიც უშუალოდ ვხვდებით ანდრია მოციქულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ მეტად საყურადღებო ცნობებს (სელეზნიოვი 1847: 184.). ასევე სარწმუნოდ არის მიჩნეული და უკრიტიკოდ გაზიარებული ანდრიას მიერ ქართველთა მოქცევის ფაქტი მ. ბროსეს „საქართველოს ისტორიაში“ (ბროსე 1895: 37, 38, 39).

ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ საკითხებს განიხილავს თავის „ქართული ეკლესიის ისტორიაში“ გობრონ (მიხეილ) საბინინი (საბინინი 1877: 11 და შემდეგ).ეს უკანასკნელი ძირითადად ემყარება უძველეს ხელნაწერებს, რომლებიც ინახებოდა გელათისა და დავით გარეჯის წიგნთსაცავებში. ეს ხელნაწერები შეიცავენ ანდრიას „მიმოსლვის“ ეფვთიმე ათონელისეულ თარგმანს, რომელთაგან ერთი, კერძოდ გელათური, გამოსცა კიდეც საბინინმა 1882 წელს „საქართველოს სამოთხეში“. ამას გარდა, მ. საბინინი იცნობს „ქართლის ცხოვრებასა“ და თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ არსებულ გადმოცემებსაც. მკვლევარი აღნიშნავს აგრეთვე სპარსულ ენაზე არსებულ, იმ დროისათვის კარგად შემონახულ ანდრიას „ცხოვრებასაც“, რომელიც ქართველთა მეფის, გიორგი XIII-ის „მფლობელობაში“ იმყოფებოდა, ხოლო მოგვიანებით ის მემკვიდრეობით მიუღია ბაგრატ უფლისწულს (საბინინი 1895: 12, შენ. 1). მ.საბინინი იქვე აღნიშნავს, რომ სპარსულ ენაზე შემონახული ეს „ცხოვრება“ თავისი შინაარსით თითქმის ზუსტად ემთხვევა ქართულ „მიმოსლვას“, თუმცა სპარსულ რედაქციაში, როგორც ჩანს, დიდი ადგილი ეთმობა მეორეხარისხოვან ამბავთა გადმოცემასა და აღწერას (საბინინი 1895: 12, შენ. 1). ზემოჩამოთვლილის გარდა, მ. საბინინის „ისტორიაში“ ვხვდებით აგრეთვე იმ უცხოელ ავტორთა ჩამონათვალს, რომელთა ცნობებსაც იმეორებს მოგვიანებით ქართული მატიანე. ეს ავტორები არიან: ორიგენი და ევსევი კესარიელი, დოროთე ტირელი, სოფრონი, ნიკიფორე კალისტი, ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი, ნიკიტა პაფლაგონელი და სხვ.

საკითხს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში შემდგომშიც არაერთი მკვლევარი შეხებია, მაგრამ შედარებით სრულად, მეცნიერულ-კრი-

ტიკული თვალსაზრისით იგი შეისწავლეს და იკვლიეს ივ. ჯავახიშვილმა, მ. ჯანაშვილმა, მ.თამარაშვილმა, ვ. ვასილევსკიმ, კ. კეკელიძემ, ს. პეტროვსკიმ, ფრ. დვორნიკმა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, აღნიშნული საკითხი კიდევ უფრო ღრმა შესწავლასა და კვლევას მაინც საჭიროებს, რადგანაც უშუალოდ თხზულების, ე.ი. ანდრია მოციქულის „მიმოსლვათა“ ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარებამ, ქართული თარგმანის ტექსტის კრიტიკულად დადგენამ, არსებული სამეცნიერო მასალისა და მოსაზრებების გადასინჯვა-დაზუსტებამ და ხელახალმა შემოწმებამ სიახლე გამოავლინა და სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე დამკვიდრებული თვალსაზრისის საპირისპირო დასკვნებამდე მიგვიყვანა.

1900 წელს აკად. ივ. ჯავახიშვილმა გამოაქვეყნა ნარკვევი, რომელიც შეეხებოდა ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის საკითხს საქართველოში. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა აღნიშნული ნარკვევის მეორე ნაწილი (ჯავახიშვილი 1900: 35-50), რომელშიც ავტორი უარყოფს ანდრიას ქადაგებას ქართველთა შორის და თვითონ ფაქტს წმინდა წყლის ლეგენდად მიიჩნევს. აქ ჩვენ დაწვრილებით შევჩერდებით ივ. ჯავახიშვილის ძირითად დებულებებზე.

მისი აზრით, იმ მკვლევართა შორის, რომლებიც სარწმუნოდ თვლიან წმ. ანდრიას ქადაგებას საქართველოს ტერიტორიაზე, ერთგვარად საყურადღებო უნდა იყოს მხოლოდ პლ. იოსელიანის ცნობა, თითქოს „ძველი თქმულება“ ანდრიას საქართველოში ქადაგების შესახებ წმინდა ნინოს დროსვე იცოდნენ ქართველებმა, მიუხედავად იმისა, რომ პლ. იოსელიანს არ მოჰყავს ის საბუთი, საიდანაც ეს ცნობა ამოუღია. ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ პლ. იოსელიანის დასკვნა დამყარებული უნდა იყოს „ქართლის ცხოვრებაზე“, სადაც ნინოს „ცხოვრებას“ წინ უძღვის ანდრია მოციქულის „მიმოსლვა“. „ამ გარემოებიდან, რასაკვირველია, არ შეიძლება ის დასკვნა გამოვიტანოთ, ვითომც წმიდა ნინოს თანამედროვეებს ანდრიას მიმოსვლის თქმულება სცოდნოდეთ, სამაგიეროდ ისტორიული მოსაზრება, რომელსაც ჩვენ ქვემოთ მოვიყვანთ, მგონი წინააღმდეგს უნდა გეეუბნებოდეს“ (ჯავახიშვილი 1900: 36), — წერს ივ. ჯავახიშვილი და ამის საბუთად იმოწმებს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოცემული ნინოს „ცხოვრების“ „ახალ ვარიანტს“, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი შატბერდისეულ „ცხოვრებას“ უწოდებს და მას იგი ფსევ-

დოეპიგრაფიული მწერლობის ძეგლად მიაჩნევს (ჯავახიშვილი 1900: 36). შესავალ ნაწილში მოთხრობილია ამბავი, თუ როგორ ესაუბრებოდნენ წმინდა მქადაგებელს, ნინოს, მისი მოწაფეები და თანამოღვაწენი: „ესე რა გვისწავიეს შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაწარმეტყუელნი პირველად მოსლვამდე მისა ღუთისა ქუეყანად. და მერე მოციქულნი ათორმეტნი და კუალად სამეოცდაათორმეტნი და ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან, გარნა შენ“ (ჯავახიშვილი: 1900: 36. თაყაიშვილი 1891: 2). აქედან გამომდინარე, ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ „ეს წინადადება შეეძლო ეთქვა ან შეეთხზა მხოლოდ იმას, რომელმაც არაფერი იცოდა ანდრიას საქართველოში მიმოსლვისა და ქადაგების შესახებ“ (ჯავახიშვილი 1900: 36). ხოლო რამდენადაც ი. ჯავახიშვილი თვლის, რომ შატბერდისეული „ნინოს ცხოვრების“ წინასიტყვაობა ყალბია და შემდეგ დამატებული, ამდენად „ეს ნაწყვეტი გვიჩვენებს მხოლოდ, რომ როცა შატბერდისეული ცხოვრების შესავალი იწერებოდა, ესე იგი VIII-IX საუკ. განათლებულ ქართველებს ანდრიას საქართველოში მიმოსვლის თქმულება არ სცოდნიათ” (ჯავახიშვილი 1900: 36). აქვე ივ. ჯავახიშვილი სვამს კითხვას იმის შესახებ, იცოდნენ თუ არა ჩვენმა წინაპრებმა IX საუკუნემდე ეს თქმულება და აღნიშნავს ბიზანტიელი ისტორიკოსის, რუფინუსის (IV ს.) საეკლესიო ისტორიას, რომელშიც ისტორიკოსი გადმოსცემს ქართველი მეფის ძის, ბაკურის მიერ ნაამბობს ქართველების გაქრისტიანების შესახებ, მაგრამ ანდრიას ის არ იხსენიებს. ჯავახიშვილის თქმით, ბაკურს რომ გადაეცა რუფინუსისათვის ცნობები ანდრიას ქადაგების შესახებ, ეს უკანასკნელი უსათუოდ აღნიშნავდა და ისტორიაში შეიტანდაო (ჯავახიშვილი 1900: 37). გარდა ამისა, „არც პეტრე მაიუმელმა, ქართველი მეფის ძემ, არც მისმა მოწაფემ, პეტრეს ცხოვრების დამწერმა, იციან რამ ანდრიაზე. ამ მაიუმელი ეპისკოპოსის ცხოვრებაში მოხსენებულია მხო-ლოდ საქართველოს მოქცევა მეფე ბაკურის, პეტრეს პაპის დროს. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ანდრიაზე საქართველოში თქმულება ყოფილიყო და ეს თქმულება არ სცოდნოდეს პეტრე მაიუმელ ეპისკოპოზს. იმისი ცხოვრების ავტორსაც რომ სცოდნოდა, ის შეიტანდა თავის ნაწერში ამ ამბავს... „მოქცევაჲ ქართ-ლისაჲმაც“, ჩვენმა უძველესმა საისტორიო მატიანემ, არა იცის რა ანდრიას საქართველოში მიმოსვლისა და ქადაგების შესა-ხებ... ...ეს მატიანე შედგენილია, როგორც სხვა მკვლევარნიც ფიქრობენ, VII-VIII საუკ.

მაშასადამე, IV საუკუნეში (ბაკური-რუფინი), V-VI საუკ. (პეტრე მაიუმელი — პეტრეს ცხოვრების ავტორი), VII-VIII და VIII-IX საუკ. ჩვენმა წინაპრებმა ანდრიას მიმოსვლაზე საქართველოში და ქადაგებაზე არა იცოდნენ რა" (ჯავახიშვილი 1900: 37-38).

ამგვარად, ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით, ქართველებმა IX საუკუნემდე არაფერი იცოდნენ ანდრია პირველწოდებულის ქადაგების შესახებ საქართველოში და მხოლოდ იმ დავამ, რომელიც ქართველ ბერებს ჰქონდათ ბერძენთა სამღვდელოებასთან საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესანარჩუნებლად, დაბადა აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანობის გავრცელებლად საქართველოში იმოგზაურა ქრისტეს მოწაფემ ანდრია პირველწოდებულმა (ჯავახიშვილი: 1900: 41, 42, 43, 44). ე.ი. „იბერიაში ანდრიას ქადაგების ამბავი ქართველებმა არ იცოდნენ და ეს თქმულება ბიზანტიიდან შემოიტანეს ქართველმა ბერებმა სამშობლოში და გაავრცელეს" (ჯავახიშვილი: 1900: 45).

შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს იმ ბიზანტიელ მწერალთა ცნობებს, რომელთა თხზულებებშიც ლაპარაკია ანდრიას მიმოსვლაზე და მოჰყავს ორიგენის (II-III სს.) ცნობა, რომლის მიხედვითაც, „როდესაც ჩვენი მაცხოვრის წმინდა მოციქულები და მოწაფეები მთელ მსოფლიოში გაიფანტნენ, თომას, როგორც გადმოცემა გვიამბობს, წილად ხვდა პართია, ანდრიას სკვითია, იოანეს აზია... [ხოლო] პეტრემ უქადაგა პონტოში, გალატიაში, ბითვინიაში, კაპადოკიასა და აზიაში..." (ჯავახიშვილი: 1900: 45).

ამ ცნობის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის: „მაშასადამე, უძველესი ცნობის თანახმად ანდრიას მხოლოდ სკვითიაში უქადაგნია, პონტი კი პეტრეს ხვედრი იყო, ესე იგი ყველა ის ადგილები, რომელნიც საქართველოზე დაახლოვებულნი არიან, პეტრეს მოღვაწეობის ასპარეზად ითვლებოდა და არა ანდრიასი ... მხოლოდ დოსითეოსის კატალოგში, რომელიც პროფ. ვასილევსკის აზრით, მეექვსე საუკუნის კარგა ხნის შემდეგ უნდა იყოს დაწერილი, თითქოს ძმები მოციქულები თავიანთ ხვედრს სცვლიან და ანდრია ბითინიაში პონტში, თრაკიაში ჰქადაგებს" (ჯავახიშვილი: 1900: 45, 46). აქვე განიხილავს ჯავახიშვილი კონსტანტინეპოლელი ბერის, ეპიფანეს (VIII-IX საუკ.) თხზულების იმ ადგილს, სადაც ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ ეპიფანემ თვითონ იმოგზაურა ანდრიას წილხვდომილ ადგილებში და შეკრიბა ადგილობრივ მცხოვრებთა თქმულება-გადმოცემები ანდრიას შესახებ. „მაგრამ, როგორც ჩანს", — წერს ი. ჯავახიშვილი, „შავი

ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირებზე არ ყოფილა, თორემ ჩვეულებისამებრ მოიხსენიებდა, რომ ამა და ამ ადგილას ჩვენც ვიყავით და ჩვენის თვალით ვნახეთ, როგორც მაგალითად: „და მოვიდა (ანდრია) ბოსფორ ქალაქსა, რომელიც პონტოს იმიერ მდებარეობს, სადამდის ჩვენც მიგვიღწევია“ (ჯავახიშვილი 1900: 45-46). „ეპიფანე მოგვითხრობს“, — განაგრძობს მკვლევარი — „რომ მას სიმონ მოციქულის ლუსკუმა უჩვენეს, სიმონ კანანელის ნიკოპსის ლუსკუმაზე კი რომ ლაპარაკობს, არ უმატებს, რომ მან თვითონ ნახა ეს წმინდა ადგილი. ეპიფანე კიპრელს და დანარჩენ მერმინდელ მწერლებს ერთი თვალსაჩინო შეცდომა მოსდით: იმათის სიტყვით გამოდის, რომ სიმონი ორგან იყო დასაფლავებული — ბოსფორში და ნიკოფსში. თუმცა თვით ეპიფანე არ ამბობს, სახელდობრ, ვინ უნდა იყოს სიმონ მოციქული, მაგრამ მეტაფრასტი გვიხსნის, რომ იგი სიმონ მოშურნე არისო. ამ ახსნას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ჯერ იმიტომ, რომ სიმონ კანანელი, როგორც ჩანს, უძველესი მიმოსვლის სიმონ-პეტრეს მაგიერ არის მოყვანილი, მერე იმიტომ, რომ... სიმონ მოშურნე და კანანელი ერთი და იგივე მოციქული იყო. მაგ. ლათინურ „Breviarum Apostolorum“-ში „სიმონ მოშურნე ანუ კანანელი“; ესევეა „de vita et obitu sanctorum“-ში და იმ ქრონიკაში, რომელიც სიმონ ლოგოთეტის ნაწერად ითვლება“ (ჯავახიშვილი 1900: 45-46).

ყოველივე აქ განხილულისა და სხვა დანარჩენ მიზეზთა გამო, რომელთა აქ მოტანაც ძალზე შორს წაგვიყვანდა, ივ. ჯავახიშვილის საბოლოო დასკვნა ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებით საქართველოსა და კავკასიის ტერიტორიაზე ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: „ის გარემოება, რომ უძველესი ბიზანტიელი და ლათინთა საეკლესიო მწერლები (ორიგენი, ევხერი) ანდრიას პონტოში ქადაგების შესახებ არას ამბობენ, პავლეს ეპისტოლეებსა და „საქმე მოციქულთა“-ში კრინტიც არ არის დაძრული პირველწოდებულ ანდრიას ქადაგებრივ მოღვაწეობაზე, რადგან თვით „მიმოსვლის“ შინაარსს ზღაპრული ხასიათი აქვს და არაკს უფრო მოაგონებს კაცს... დასასრულ, ის გარემოება, რომ არც თვით საქართველოში იცოდნენ VIII-IX საუკუნემდე ანდრიას იბერიაში მიმოსვლის შესახებ, უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ანდრია პირველ წოდებული არც როდის არ ყოფილა კავკასიაში საზოგადოდ და კერძოდ საქართველოში, რომ ანდრიას მიმოსვლა და ქადაგება ივერიაში მხოლოდ თქმულებაა, ისეთი თქმულება,

რომელსაც ისტორიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს“ (ჯავახიშვილი 1900: 47-48).

შემდგომში, როდესაც „ქართველი ერის ისტორია“ დაიწერა (აქ და ყველა სხვა დანარჩენ შემთხვევაში ვიმოწმებთ „ქართველი ერის ისტორიის“ I ტომის 1960 წლის გამოცემას) ივ. ჯავახიშვილს თავისი შეხედულებებისათვის არ უღალატნია და მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, იგი კვლავ დარჩა იმ პოზიციის ერთგული, რომელსაც განხილულ ნარკვევში ვხვდებით, მიუხედავად იმისა, რომ მის შეხედულებებს რამდენიმე მკაცრი ოპონენტიც კი გამოუჩნდა.

ზემოხსენებულ „მკაცრ“ ოპონენტთა შორის, პირველ რიგში ცნობილი ქართველი მკვლევარი მ. ჯანაშვილი უნდა დავასახელოთ. ამ უკანასკნელმა ადრე, სანამ ივ. ჯავახიშვილის ზემოგანხილული ნარკვევი გამოქვეყნდებოდა, ჯერ 1886 წელს ქართულ, ხოლო შემდეგ (1898 წ.) რუსულ ენაზე გამოსცა წიგნი, რომელიც ქართული ეკლესიის ისტორიას შეეხებოდა (ჯანაშვილი 1886; ჯანაშვილი 1898: 5-12 და შემდეგ). აქ მან ანდრია მოციქულის შესახებ იმ დროისათვის არსებულ თითქმის ყველა ქართულ მასალას მოუყარა თავი (მხედველობაში გვაქვს „ქართლის ცხოვრებაში“ არსებული მოთხრობა და XI-XII სსების ქართული ხელნაწერები), თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ გამოკვლევა პოლემიკური ხასიათის არ ყოფილა. აქვე დავსძენთ, რომ რუსული გამოცემა, ქართულთან შედარებით, უფრო მეცნიერულ ხასიათს ატარებდა.

1909 წელს მ. ჯანაშვილმა კრებულში „ქართული მწერლობა“ (ჯანაშვილი 1909: 102-108) გამოაქვეყნა წერილი სათაურით „სკვითიაში მყოფი საქართველოში ყოფილა“, რომელშიც არ ეთანხმება ივ.ჯავახიშვილს იმ ძირითად დასკვნებში, რომელიც მას აქვს გამოთქმული თავის ნარკვევში (ჯანაშვილი 1909: 104) ერთგვარად საყურადღებოდ უნდა ჩაითვალოს მ. ჯანაშვილის მიერ გამოთქმული შენიშვნები სახელწოდება „სკვითის“ შესახებ. აი, რას წერს ამის შესახებ მკვლევარი: „სკვითი“ ბერძნების შეხედულობით ისეთივე სახელი იყო ძველ დროში, ვით „ბარბაროსი“, მას შემკრებლობითი მნიშვნელობა ჰქონდა. სკვითად იგინი უწოდებდნენ კასპიის ზღვის იქითა მხარის ხალხებსაც... ... საზოგადოდ კი ჩრდილოეთის ყველა ხალხებს და მათ შორის ქართველებსაც სკვითად იხსენიებდნენ“ (ჯანაშვილი 1909: 102-108; ჯანაშვილი 1909: 104). ამ ფაქტის დასამტკიცებლად მ. ჯა-

ნაშვილი მიმართავს სტრაბონის, აპოლოდორის (ძვ. წ.ა. II ს.), კალიმაქეს (ძვ.წ.ა. 260-230 წწ.), იოსებ ფლავიუსის (ახ. წ. I ს.) და სხვათა ცნობებს აღნიშნული ტერმინის შესახებ (ჯანაშვილი 1909: 104-105). ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთ კიდევ ერთხელ დაეუბრუნდებით.

ი. ჯავახიშვილის არგუმენტთა საწინააღმდეგოდ მ. ჯანაშვილი ასახელებს აგრეთვე ანდრია მოციქულის „მიმოსლვას“ (XI ს.), იოანე ანჩელის (XII-XIII სს.) „გალობანი ანჩისხატისანი“-ს და დავით და კონსტანტინე მთავრების „ცხორებას“, ხოლო ამ უკანასკნელი თხზულების შესახებ დასძენს: „ეს წმინდანები ეწამნენ მეშვიდე საუკუნის გასულს და ივ. ჯავახიშვილი კი ირწმუნება IX-XI საუკუნემდის არ იცოდნენ (ქართველებმა — მ.კ.) ანდრიას მოგზაურობის ამბავიო! (ჯანაშვილი 1909: 105). მკვლევარს აქ მხედველობაში აქვს „ცხორების“ ის ადგილი, სადაც ნათქვამია: „... ვითარცა გვისწავიეს ესე ძუელთა უწყებათაგან, იყვნეს წმიდანი ესე მოწამენი დავით და კონსტანტინე ქართველნი, სანახებისაგან არგუეთისა, დიდნი და დიდებულნი ტომობით და მთავარნი ამის ქუეყანისანი და... იყვნეს განათლებულ ემბაზითა ქადაგებულისა ანდრია და სიმონ კანანელისაჲთა, რამეთუ მათ უქადაგეს ქრისტე ქართველთა შორის, პირველად ნინოს მოსლვისა...“ (ყუბანეიშვილი 1946: 234-235). მართალია, დღეს ცნობილია ის გარემოება, რომ დავით და კონსტანტინე მთავრები VII საუკუნეში ეწამნენ სარწმუნოებისათვის, მაგრამ XII საუკუნეზე უფრო ადრინდელი წერილობითი წყარო ამ ფაქტის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება, რის გამოც მ. ჯანაშვილის „კონტრარგუმენტი“ სარწმუნოდ ვერ ჩაითვლება.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, მ. ჯანაშვილმა ვერ დაარღვია ის ძირითადი არგუმენტები, რომლითაც ივ. ჯავახიშვილი უარყოფდა ანდრია პირველწოდებულის მისიონერულ მოღვაწეობას საქართველოში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთ მცირე გამონაკლისს (მაგ. ტერმინი „სკვითი“).

კიდევ ერთი მკვლევარი, რომელმაც არ გაიზიარა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებანი საცილობელი საკითხის გარშემო, არის მიქ. თამარაშვილი. მან 1910 წელს, რომში გამოსცა საკმაოდ დიდი მოცულობის მონოგრაფია, რომელიც ქართული ეკლესიის ისტორიას შეეხებოდა დასაბამიდან, ვიდრე XIX საუკუნემდე (თამარათი 1910; თამარაშვილი 1995: 154-169). ამ მონოგრაფიის V თავი მთლიანად ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში მოღვაწეობის საკითხს ეთმობა.

პირველ რიგში მ. თამარაშვილი გადმოსცემს ანდრია პირველწოდებულის იმ „მიმოსლვის“ მოკლე შინაარსს, რომელიც ჩვენს უძველეს მატიანეს, „ქართლის ცხოვრებას“ შემოუნახავს (თამარაშვილი 1995: 155-160). მკვლევარს წმინდა წყლის ლეგენდად მიაჩნია ფაქტი ღვთისმშობლის მისიის შესახებ საქართველოს მიმართ, „ვინაიდან არცერთი ბერძენი თუ ლათინი მწერალი ქართული ტრადიციული თქმულებების გარდა — არ ლაპარაკობს წმ. ქალწულის მისიაზე ქართლის მოქცევის შესახებ“, ხოლო რაც შეეხება ანდრია მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობას, ეს ფაქტი სრულიად სარწმუნოდ მიაჩნია მას (თამარაშვილი 1995: 160, 161).

შემდეგ მ. თამარაშვილი მოკლედ განიხილავს ი. ჯავახიშვილის იმ ძირითად არგუმენტებს, რომელთა შესახებაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი (თამარაშვილი 1995: 155-165). ის არ ეთანხმება ჯავახიშვილის დებულებებს და მოჰყავს საწინააღმდეგო არგუმენტები:

1) მართალია, რუფინუსის ისტორიაში არაფერი არ არის ნათქვამი ანდრია მოციქულის ქადაგების შესახებ, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მოთხრობაში საუბარი ეხება ქრისტიანობის საბოლოო, საზოგადო დამკვიდრებას ქართველთა შორის. მართლაცდა, რუფინუსს ბაკურმა უამბო პაპამისისა და მის თანამემამულეთა მოქცევის შესახებ ნინოს მიერ, მაგრამ არ შეხებია იმ ამბებს, რომელიც მოხდა საქართველოში წმინდა ნინომდე და მის შემდეგ. არავინ ფიქრობს იმის მტკიცებას, რომ წმინდა ანდრიამ მოაქცია მთელი ქართველი ერი თავის მეფიანად და საბოლოოდ დაამკვიდრა ქრისტიანობა ქართველთა შორის. ცხადია, იმ მოკლე მოთხრობას, რომელიც ბაკურმა უამბო რუფინუსს, არავითარი კავშირი არა აქვს წმინდა ანდრიას ქადაგებასთან საქართველოში და ამიტომაც მათი დუმილი არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ უარვყოთ იგი.

2) პეტრე იბერის ცხოვრებას (თანაც აპოკრიფულს) არა აქვს პირდაპირი კავშირი წმინდა ანდრიას მისიასთან. იქ საუბარია საქართველოს მოქცევაზე, მაგრამ აქაც, ისევე როგორც რუფინუსის ისტორიაში, საქმე ეხება ქართველთა მთლიან და საზოგადო მოქცევას. მაშასადამე, აქედანაც ვერაფერს დავასკვნით ანდრიას ქადაგების შესახებ.

3) ყველაზე უფრო ძლიერი საბუთი, რომელსაც ი. ჯავახიშვილი ეყრდნობა, ამოღებულია „ქართლის მოქცევიდან“. ეს ახ-

ლახან აღმოჩენილი ხელნაწერი შეიცავს მხოლოდ 14 გვერდს და წარმოადგენს ქრონიკას, რომელიც იწყება ალექსანდრე დიდის (მაკედონელის — მ.კ.) დროიდან და აღწევს IX საუკუნემდე. ხელნაწერს აკლია ერთი გვერდი, სახელდობრ ის, რომელშიაც უნდა ყოფილიყო დეტალები (საქართველოს — მ.კ.) მოსახლეობის მოქცევასა და წმინდა კვართზე. ამაზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმისდა მიხედვით, თუ რაზეა ლაპარაკი როგორც მის წინ, ასევე მის შემდეგ. აქედან გამომდინარე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ ამ დაკარგულ გვერდზე იყო ცნობები ანდრიას შესახებ. მაგრამ დავუშვათ, რომ ამ გვერდზე არავითარი ხსენება არ იყო მისი, განა ეს დუმილი გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ ანდრიას მიმოსვლა საქართველოში ლეგენდად ჩავთვალოთ? ჩვენ ასე არ ვფიქრობთ. ამ ქრონიკაშიც, როგორც ჩანს, საქმე ეხება ერის საერთო და საბოლოო მოქცევას წმ. ნინოს მიერ და არა იმას, თუ რა მოხდა ნინომდე ქრისტიანობის ქადაგების სფეროში. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ამ მოკლე ქრონიკაში ქრისტიანობაზე საუბარს იწყებენ მხოლოდ კონსტანტინე დიდის მოქცევიდან და ნათლობიდან, ხოლო იესო ქრისტეს მოსვლის, მისი წამებისა და მოციქულთა ქადაგების შესახებ არაფერია ნათქვამი; მაშასადამე, აქედან გამომდინარე არც ის უნდა გაგვიკვირდეს, რომ არაფერია ნახსენები ანდრია მოციქულის ქადაგებაზე ქართველთა შორის.

4) ის არგუმენტი, რომელიც წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ აპოკრიფულ შესავალს ემყარება, სარწმუნო და სერიოზულ საბუთად ვერ ჩაითვლება. ცხადია, რომ ეს შესავალი შეთხზულია მხოლოდ წმინდანის (ნინოს — მ.კ.) სადიდებლად და იმისათვის, რომ მხოლოდ მას მიაწერონ მთელი პატივი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებისა და არა იმისათვის, რომ გადმოსცენ ისტორიული სინამდვილე. სიყალბე იქნება იმის თქმა, რომ წმ. ნინოს მოსვლამდე საქართველოში არაფერი არ იცოდნენ როგორც წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა არსებობის, ასევე იესო ქრისტეს შესახებ; რომ არაფერი ვთქვათ საქართველოში მოტანილ წმინდა კვართზე... ...ქართველები დიდი ხანია იცნობდნენ თითქმის ყველა იმ დიდ მოვლენას, რომლის არენადაც პალესტინა იყო ქცეული, იმ მრავალრიცხოვან ებრაელთაგან, რომლებიც საქართველოში ცხოვრობდნენ ძვ. წ. VI-V საუკუნეებში, ანდა (იმათგან) რომლებიც დამკვიდრდნენ აქ ტიტეს მიერ იერუსალიმის დაქცევის შემდეგ (70 წ. ქრ. შემდეგ)... (აქ მ. თამარაშ-

ვილი მიუთითებს ე. თაყაიშვილის ნაშრომზე: „სამი ისტორიული ხრონიკა“, ტფილისი., 1890, გვ. 9) ...და ბოლოს, განა შეიძლება საბუთის მნიშვნელობა მივანიჭოთ იმ ციტირებულ ნაწყვეტს, რომლის შესახებაც თვით ჯავახიშვილიც სვამს კითხვას, არის თუ არა ეს შესავალი წმინდა აპოკრიფული ხასიათისა.

5) ...დავუშვათ, რომ პალესტინის, ან ათონის მთის ქართველმა ბერებმა მართლაც იმიტომ მიაქციეს ყურადღება წმ. ანდრიას მოღვაწეობას, რომ დაეცვათ თავიანთი ეკლესიის დამოუკიდებლობა ბერძნებისაგან. ამ შემთხვევაში მათ მაშინვე უნდა დაეწყოთ მათთვის სასარგებლო საბუთების ძებნა ბერძენ, ან აღმოსავლელ მწერალთა თხზულებებში. შეეძლოთ გამოეყენებინათ დაუსაბუთებელი, ანდა საგანგებოდ შეთხზული არგუმენტები? ეს ხელს მიცემდა მათ მოწინააღმდეგეთ; ...ბერძნები ხომ მაშინვე გაარჩევდნენ მართალს სიყალბისაგან. ძნელი დასაჯერებელია აგრეთვე ჯავახიშვილის აზრი იმის შესახებ, თითქოს ლეგენდა ანდრიას ქადაგებაზე ერთბაშად გავრცელებულიყოს საქართველოში IX საუკუნეში. ეს იმის დაშვება იქნება, რომ ჩავთვალოთ ზემოხსენებული ბერები მატყუარებად და ქართველი ხალხი — გულუბრყვილოდ. ჩვენ არავითარი საბაბი არა გვაქვს იმის საფიქრებლად, რომ ერთნი ან მეორენი ამგვარ შეფასებას იმსახურებენ...

მოკლედ, ამგვარია ის ძირითადი არგუმენტები, რომლებითაც მ. თამარაშვილი უარყოფს ი. ჯავახიშვილის მოსაზრებებს ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში (აქვე საინტერესოა ე. ნიკოლაძის მოსაზრებები, რომელმაც თითქმის სრულად გაიზიარა მ. თამარაშვილის შეხედულებები აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით, (ნიკოლაძე 1918). თუმცა ყველაფერი ამით როდი ამოიწურება. შემდეგ მ. თამარაშვილი განიხილავს იმ უცხოელ მწერალთა ცნობებს, რომლებიც მეტნაკლებად შეეხებიან საქართველოსა და უშუალოდ ანდრიას მისიონერულ მოღვაწეობას, მაგრამ ვიდრე ამ წყაროებზე უფრო ვრცლად შევჩერდებოდეთ, გვინდა განვიხილოთ ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი კიდევ ერთი მოსაზრება, რომელიც შემდგომში უთუოდ საგულისხმო და ანგარიშგასაწევ ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

როდესაც აკად. კ. კეკელიძე ქართველთა მოქცევის მთავარ ისტორიულ-ქრონოლოგიურ საკითხებს განიხილავდა (კეკელიძე 1957: 252-292), ის ნაწილობრივ შეეხო აგრეთვე საკითხს მო-

ციქულთა სამისიონერო მოღვაწეობის შესახებ და უშუალოდ ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ საკითხებსაც. კერძოდ, პირველ რიგში მან განიხილა ის ისტორიული გადმოცემები, რომლებიც დაცულია ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში და ეხება ანდრიას მოღვაწეობას (გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, ეფრემ მცირის „უწყებაჲ...“, რუის-ურბნისის კრების (1105 წ.) ძეგლისწერა და არსენ ბერისეული ნინოს „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქცია) და ამგვარი დასკვნა გამოიტანა: „...ჩვენი ძველი მწერლობის მოწმობით, საქართველოში ქრისტიანობა უქადაგნიათ მოციქულებს: ანდრიას და სიმონ კანანელს, მატათას და ბართლომეს. ასეთი შეხედულება ჩვენში მეათე-მეთერთმეტე საუკუნიდან დამყარებულა, ხოლო მანამდის მას ჩვენში ადგილი არ ჰქონია და არც ჩვენს წინაპრებს სცოდნიათ ის“ (კეკელიძე 1957: 254-255). აქ კ. კეკელიძეს მოჰყავს ნინოს „ცხოვრების“ ჩვენთვის უკვე ცნობილი ჩანართი შესავლის ის ნაწყვეტი, სადაც მას თანამოღვაწენი ეუბნებიან: „ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან (მოციქულთა შორის — მ.კ.) გარნა შენ“ ქრისტიანობის მქადაგებლადო. ამის საფუძველზე კ.კეკელიძე დაასკვნის: „მაშასადამე, არამც თუ წმინდა ნინოს დროს, მეცხრე-მეათე საუკუნეშიაც კი, როდესაც დაწერილია ზემომოყვანილი სიტყვები, არ იცოდნენ, რომ მოციქულებმა ჩვენში იქადაგეს ქრისტე. ეს არ იცის არც ბაკურმა, რომლისგანაც პირველად გაიგეს ბიზანტიელებმა ქართველთა მოქცევის ამბავი; არ იცის ეს არც პეტრე მაჲუმელის ასურული ცხოვრების ავტორმა, არ იცის აგრეთვე არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორმა. ერთი სიტყვით, ჩვენში მეათე-მეთერთმეტე საუკუნეებამდე არა სცოდნიათ რა მოციქულთა ქადაგების შესახებ საქართველოში. როგორ და საიდან შემოვიდა მერე ასეთი რწმენა ჩვენში? ის შემოვიდა მეათე საუკუნის გასულს თუ მეთერთმეტის დამდეგს ლიტერატურული გზით ბიზანტიიდან. ექვთიმე ათონელმა გადმოთარგმნა ან, უკეთ რომ ვთქვათ, შეადგინა ათონზე „მოსაჴსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“, საიდანაც გაიგეს ქართველებმა და შეითვისეს აზრი მოციქულთა ქადაგების შესახებ ჩვენში“ (კეკელიძე, 1957: 255).

როგორც ვხედავთ, კ. კეკელიძე განსახილველ საკითხზე ძირითადად ეყრდნობა და იმეორებს ივ.ჯავახიშვილის მოსაზრებას და შესაბამისად, მისი საბოლოო დასკვნებიც ამგვარია: „ანდრია

მოციქული არასოდეს კავკასიაში არ ყოფილა... რაც შეეხება სხვა მოციქულების ქადაგებას ჩვენში, ესეც სიმართლეს არ შეეფერება ..." (კეკელიძე, 1957: 257) „...ამიტომ ეფრემ მცირის და არსენ ბერის აზრი, რომ თუმცა მოციქულებმა იქადაგეს ჩვენში ქრისტიანობა, მაგრამ ქართველებმა ის დაივიწყეს და ამიტომ საჭირო შეიქნა ხელმეორედ მოგვლინებოდა ჩვენ მქადაგებელი ჭეშმარიტებისა, წმ. ნინო, სინამდვილეს არ შეესაბამება..." (კეკელიძე 1957: 259) „...თქმულება მოციქულთა სამისიონერო მოღვაწეობის შესახებ ჩვენში ფეხს იკიდებს მხოლოდ მეათე საუკუნიდან" (კეკელიძე 1957: 259). მაგრამ აქ ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ ერთ საგულისხმო გარემოებას. კ. კეკელიძის ზემოაღნიშნული ნარკვევი 1925 წელს დაიწერა (ამავე წლის 12 დეკემბერს მოხსენდა საისტორიო-საეთნოგრაფო საზოგადოების საჯარო კრებას, ხოლო 1926 წელს „მიმომხილველის" პირველ წიგნშიც დაიბეჭდა), რომელმაც ბევრი ახალი და მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი დააყენა ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით და უნდა ითქვას, რომ მრავალი მათგანი წარმატებითაც იქნა გადაჭრილი. ოდნავ მოგვიანებით, 1943 წელს, „ლიტერატურული ძიებანი"-ს I ტომში გამოქვეყნდა ნარკვევი, რომელიც ისევ და ისევ ქართლის მოქცევის საკითხებს შეეხო, მაგრამ ამჯერად — უფრო ვრცლად და განხილული იქნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები" (კეკელიძე 1957: 63-83).

კ. კეკელიძემ ქართლის მოქცევის საკითხი ხსენებულ ნარკვევში განსხვავებულად დასვა. კერძოდ, რატომ გახდა აუცილებელი უარყოფა იმ შეხედულებისა, რომ ქართული ეკლესია წმ. ანდრიას მიერაა დაფუძნებული. მისი აზრით, „ეჭვს გარეშეა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" წარმოადგენს ერთი ქრისტიანული ლეგენდის პარალელს, რომელშიაც ქართველთა განმანათლებლის როლს ანდრია მოციქული ასრულებს. ეს არის „მოსაჩსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი", რომელიც ორი რედაქციით მეცხრე საუკუნის დამდეგსაა დაწერილი ბერძნულად, ნიკიტა-დავით პაფლაგონელის და მღვდელმონაზონის ეპიფანეს მიერ" (კეკელიძე 1957: 81-82). მკვლევარი იმოწმებს თხზულებათა მონაცემებს, როგორ და საქართველოს რომელი მხარეები მოვლო წმ. ანდრია მოციქულმა, გაავრცელა ქრისტიანობა და შემდეგ საბერძნეთის ქვეყნებს მიაშურა საქადაგებლად. ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებათა მიხედ-

ვით, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში შემავალ ქვეყნებშიც ანდრია პირველწოდებული იყო განმანათლებელი. მისი ნეშტი 357 წელს კონსტანტინოპოლში გადმოასვენეს. იოანე ოქროპირი ერთ-ერთ თავის სიტყვაში ამ ქალაქს „მოციქულთა ქალაქს" უწოდებდა და მის განმანათლებლად წმ. ანდრიას მიიჩნევდა. კ.კეკელიძის შეხედულებით, „ეს გარემოება კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს აძლევდა საბუთს პრეტენზიებისათვის, ჩარეოდა ანდრია მოციქულის მიერ განათლებულ ხალხთა საეკლესიო ცხოვრებაში. როგორც ვიცით, მთელი დასავლეთი საქართველო მართლაც ამ საპატრიარქოს შედგენილობაში შედიოდა თითქმის მეათე საუკუნემდე. ჩანს, მეცხრე საუკუნეში, როდესაც დაიწერა თხზულება ანდრიას სამისიონერო მიმოსლვათა შესახებ, ამ პრეტენზიებს ქართული ეკლესიის მიმართ განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიუღია" (კეკელიძე 1957: 82). როდესაც დაიწყო აქტიური ბრძოლა ქართული ეკლესიის დაქვემდებარებისათვის სხვადასხვა ქვეყნების ეკლესიათა მხრიდან, „ჩვენში დაბადებულა სურვილი და აზრი გაბათილებული ყოფილიყო ბერძენთა პრეტენზიების საფუძველი, სახელდობრ, ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართული ეკლესია ანდრია მოციქულის მიერაა დაფუძნებული, უნდა უარეყოთ ანდრიას სამისიონერო მოღვაწეობა ქართველთა შორის და წამოეყენებინათ სულ სხვა, ანდრიასაგან დამოუკიდებელი მისიონერი, ესე იგი — მოქცეულიყვნენ ისე, როგორც გრიგოლ პართელის შესახებ ლეგენდას მოექცნენ" (კეკელიძე 1957: 83). მეცნიერი იმოწმებს ნინოს „ცხოვრებაში" გადმოცემულ აზრს, რომ ნინოს გარდა, სხვა არავინ მოსულა ჩვენში ქრისტიანობის საქადაგებლადო. მისივე აზრით, „ამ შემთხვევაში განმეორდა ის, რასაც ადგილი ჰქონდა გაცილებით ადრე ინდოეთში. მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში სირიულ ენაზე დაიწერა თომა მოციქულის ლეგენდურ-აპოკრიფული „აქტები", რომლებშიაც ის გამოყვანილია როგორც ინდოეთის განმანათლებელი. ამით ედესის სირიულ ეკლესიას უნდოდა დაესაბუთებინა თავისი პრეტენზიები ინდოეთის ეკლესიაში ბატონობისა. ამ პრეტენზიების გასაბათილებლად დაიწერა ცნობილი „სულთამარგებელი რომანი", რომელშიაც გამოძებნილია თომასაგან დამოუკიდებელი მისიონერი ინდოეთისა ვარლაამისა და იოასაფის სახით" (კეკელიძე 1957: 83).

ყოველივე ზემოთქმული ჩვენი სახელოვანი მეცნიერის რამდენადმე შეცვლილ თვალსაზრისს გვიდასტურებს. ჩანს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტზე მუშაობისას მას განსხვავე-

ბული შეხედულება გამოუმუშავდა ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში ქრიატიანობის საქადაგებლად მოსვლის შესახებ, რადგან ხსენებულ ნარკვევში იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებებს და საერთოდ „აქტებს“ მოციქულ-მისიონერთა შესახებ. კ.კეკელიძის თვალსაზრისი სავსებით გაზიარებულია თ. პაპუაშვილის მიერ, რომელმაც ანდრია მოციქულის მისიონერული მოღვაწეობა საქართველოში რეალურ ფაქტად მიიჩნია (ნარკვევები 1973: 585).

საკითხის მართებული აღქმისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია იმ წყაროების მითითება, სადაც ანდრიას სკვითიის განმანათლებლად მიიჩნევენ. უპირველეს ყოვლისა, დავიმოწმებთ ზემოხსენებულ II-III სს. მოღვაწის — ორიგენის ცნობას, რომლის მიხედვითაც, „როდესაც წმიდა მოციქულნი და მოწაფენი მაცხოვრისა ჩუენისა მოეფინნენ მთელ ქვეყნიერებას, თომას, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, წილად ხვდა პართია, ანდრიას — სკვითია...“ (ჯავახიშვილი 1900: 45). ეგევე ცნობას იმეორებს ევსევი კესარიელი (III-IV სს.) თავის „საეკლესიო ისტორიაში“; ლიონის ეპისკოპოსი ევქერიც (V ს.) სკვითიას მიიჩნევს ანდრიას მიერ განათლებულ ქვეყნად; წმ. ისიდორეს (VI-VII სს.) ცნობით, „წმინდა ანდრიას საქადაგებლად წილად ხვდა სკვითია და აქაია“, ხოლო ნიკიფორე კალისტეს გადმოცემით, „წმინდა ანდრია წარგზავნილ იქნა საქადაგოდ იმ ქვეყნებში, მას რომ ხვდა წილად: კაპადოკიაში, გალატიასა და ბითვინიაში; აქედან იგი წავიდა ანთროპოფაგებთან და სკვითებთან“ (თამარაშვილი 1995: 166).

შემდეგ მ. თამარაშვილი იმოწმებს კონსტანტინოპოლელი მონაზონის, ეპიფანეს, ჩვენთვის კარგად ცნობილ თხზულებაში დაცულ ეპიფანე კვიპრელის (IV-V სს.) ცნობას იმის შესახებ, რომ „...ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები, სოგდიანები და გორსინები დიდ სებასტოპოლისში, სადაც მდებარეობს აფსაროისის ციხე-სიმაგრე, ისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი, სადაც ცხოვრობენ იბერები, სუსები, ფუსტები და ალანები...“ (თამარაშვილი 1995: 67; გეორგიკა 1967: 115). იქვე, როდესაც მ. თამარაშვილი საუბრობს ანდრია პირველწოდებულისადმი მიძღვნილ ნიკიტა პაფლაგონელის ცნობილ „შესხმაზე“, სადაც ანდრია დასახელებულია იბერთა, სარმატთა, ტავრთა და სკვითთა განმანათლებლად (პატროლოგია 1862: სვ. 64), მეცნიერი არ ეთანხმება აღნიშნული საეკლესიო მოღვაწის

ივ. ჯავახიშვილისეულ შეფასებას და მწერლის ობიექტურობის დამადასტურებელი მეტად საგულისხმო ფაქტი მოჰყავს მისივე ბიოგრაფიიდან: „მისი (ნიკიტას) თხზულებები სხვა მოციქულების შესახებ დაფუძნებულია ამ მოციქულთა საქმეებზე. ნიკიტა მათ მხოლოდ შერჩევით იყენებდა და უკუაგდებდა ყოველივეს, რასაც საეჭვოდ მიიჩნევდა“ (თამარაშვილი 1995: 168).

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ უცხოელი მწერლები და ისტორიკოსები შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, აღმოსავლეთით და სამხრეთით ასახელებენ იმ გეოგრაფიულ პუნქტებს, სადაც მოციქულებს უქადაგიათ. მათ შორის ასახელებენ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ ქალაქებს — ფაზისს, სებასტოპოლისს, აფსაროსს, აგრეთვე მდინარეებს, მხარეებს. თითოეული მათგანი აღნიშნავს, რომ დიდი სებასტოპოლისი, ფაზისის ხეობა და აფსაროსის ტერიტორია დასახლებულია იბერებით ანუ ქართველებით. გვიანი ხანის უცხოელი მოგზაურებიც იმეორებენ წმ. ანდრია მოციქულის მიერ საქართველოში ქრისტიანობის ქადაგების შესახებ არსებულ ამავე ვერსიას.

სამართლიანად შენიშნავდა რ. სირაძე, რომ „სამწუხაროდ, ამ საუკუნის დასაწყისიდან სახელოვანი ქართველი მეცნიერების მიერ „ანდრეას მიმოსვლის“ მნიშვნელობა იგნორირებული იქნა, რაც არაა მართებული“, არადა, გიორგი მთაწმიდელის მიერ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობის დასაცავად ანდრიას „მიმოსლვის“ დამოწმების შემდეგ ეს თხზულება „იქცა მთავარ დოკუმენტად ქართველთა საეკლესიო სუვერენიტეტის დასაცავად, ამან დიდად განსაზღვრა ქართველთა სულიერი სტატუსი ძნელბედობათა ჟამს...“ მკვლევარის აზრით, ანდრიას „მიმოსლვის“ იგნორირების ფაქტი „იყო მაქსიმალისტური სკეფსისის გამოვლინება. მომავალში მიზანშეწონილია „ანდრეას მიმოსვლისადმი“ ამგვარი მიმართების დაძლევა. ჩვენ არ გვაქვს სათანადო საფუძველი თხზულების ღირსებებში დაეჭვებისათვის, თხზულებისა, რომელიც მოგვითხრობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე მოციქულთა მიერ“ (სირაძე 1992: 88).

წმ. ანდრია პირველწოდებულის მიერ შავი ზღვის სანაპირო ქვეყნებში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ ვრცლად მსჯელობს ს. პეტროვსკი და სამართლიანად შენიშნავს, რომ წმ. ანდრიას შესახებ არსებულმა გადმოცემებმა მრავალი ცვლილება განიცადეს, რის გამოც ჭირს კიდეც თავდაპირველი ისტორიული ამბების მთელი სიზუსტით აღდგენა. მან IX-XI საუკუნეებში შექმ-

ნილი ლიტერატურა მოციქულთა შესახებ არსებული აპოკრიფული თხზულებების გადამუშავებად მიიჩნია, რის შედეგადაც მივიღეთ განსხვავებული ხასიათის ნაწარმოებები, რომლებიც შეიძლება მივაკუთვნოთ როგორც ჰაგიოგრაფიას, ისე ჰომილეტიკასაც. ამიტომ მან, თავისი კვლევის მიზნად სამი ძირითადი საკითხის გარკვევა დაისახა: 1) აპოკრიფულ თქმულებათა შექმნის დროის განსაზღვრა; 2) მათი ისტორიული ღირებულების დადგენა; 3) მათი მიმართება მოკლე საეკლესიო ცნობებთან და გვიანდელ „ცხორებებთან" ანდრია მოციქულის შესახებ. აპოკრიფული „ცნობების" („Acta") დეტალურმა ანალიზმა ს. პეტროვსკი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ მათი შექმნა უნდა დასრულებულიყო V-VI სს-ში, როდესაც გნოსტიკურმა სისტემამ ერთგვარად გამოაცოცხლა და განაახლა ინტერესი მოციქულთა „მიმოსლვის" მიმართ. მისივე აზრით, სავსებით დასაშვებია, რომ ისინი შეექმნათ მოციქულთა მოღვაწეობისა და წამების აღსრულებისთანავე, ყოველ შემთხვევაში — II ს-ში მაინც (პეტროვსკი 1897: 47). ამ ე.წ. „აქტებზე" დაყრდნობით VIII-IX საუკუნეებში უკვე უნდა შექმნილიყო აპოკრიფული ხასიათის ჰაგიოგრაფიული და ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულებები. ს. პეტროვსკის შეხედულებით, მოციქულთა შესახებ არსებული „აქტებიდან" პირველი ადგილი წმ. ანდრია მოციქულისა და მატათას მოღვაწეობას ეკავა. ანდრია პირველწოდებულის შესახებ დაწერილი „მიმოსლვათა" ბერძნული რედაქცია მკვლევარმა I-II საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილად მიიჩნია.

რაც შეეხება აპოსტოლური ქადაგებების რეალურობას აღმოსავლეთ და ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთის ქვეყნებში, ს. პეტროვსკის შეხედულებით, იგი დამოკიდებულია იმაზე, მივიჩნევთ თუ არა სარწმუნოდ საერთოდ ძველი დროის გადმოცემებს („აქტებს"), ისტორიკოსთა და აპოკრიფულ თხზულებებში დაცულ ცნობებს, რომლებიც შეეხებიან წმ. ანდრია მოციქულის სკვითიაში, ხოლო წმ. ბართლომეს მიერ ინდოეთში ქრისტიანობის ქადაგების ფაქტებს. გვიანდელ „მოღუაწებებსა" („Πράξεις") და მცირე მოცულობის თხზულებებს, რომლებიც გენეტიკურად უკავშირდებიან აპოკრიფებს, ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭებათ. მაგრამ, ისიც ფაქტია, რომ ისინი არაფერს საწინააღმდეგოს არ შეიცავენ ამ მოციქულთა მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ. სავსებით რეალური და მისაღები ჩანს ს. პეტროვსკის დასკვნა, რომ მოციქულთა ქადაგებების შესახებ შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთისა და

ჩრდილო-აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებულ „მოღუაწებებსა“ და მოკლე ცნობებში („Acta“) გამოთქმული შეხედულებები გაზიარებული იყო ჯერ კიდევ IV-V სს-ში, რასაც იმდროინდელ ისტორიკოსთა და საეკლესიო მოღვაწეთა შრომები ადასტურებს. ს. პეტროვსკი წერს: „მთავარ საკითხში ყველა ეს შეხედულება ემთხვევა აპოკრიფულ და საეკლესიო-ანონიმურ გადმოცემებს, ამგვარი დამთხვევა კი საუკეთესო გარანტიაა იმისა, რომ შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთის — კავკასიის და ჩრდილოეთის — ტავრების — ქვეყნებში მოციქულთა მოღვაწეობა და ქრისტიანობის ქადაგება უძველესი დროიდანვე სარწმუნოდ იყო მიჩნეული და, შესაბამისად, მართლაც სარწმუნოა“ (პეტროვსკი 1898: 182-183).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ სინამდვილეში ანდრიას მიმოსლვის ამბავი X ს-ში შესულად მიაჩნია, ფრ. დვორნიკი წმ. ანდრიას მოღვაწეობას შავიზღვისპირეთის აღმოსავლეთ და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ქვეყნებში რეალურ ფაქტად თვლის. მას მიაჩნია, რომ ანდრია პირველწოდებულის შესახებ არსებულ ევანგელურ მონათხრობს დაეფუძნა შემდეგში მისი მისიონერული მოღვაწეობის ამსახველი თხზულებები (დვორნიკი 1958: 263).

ევანგელურ-აპოსტოლურ მონათხრობთან ერთად ადრექრისტიანული მწერლობის ცნობები გამხდარა საფუძველი ეპიფანე მონაზონისა და ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულებებისათვის. თავის მხრივ, როგორც ჩანს, ეპიფანეს თხზულება გახდა საფუძველი იმ ნაწარმოებისა, რომელიც მ. ბონემ გამოაქვეყნა „Analecta Bollandiana“-ში (ტ. 13, 1894) XI-XII საუკუნეების ხელნაწერების მიხედვით (რ. ლიფსიუსის მოსაზრების საპირისპიროდ ფრ. დვორნიკმა დაადგინა, რომ მ. ბონეს მიერ გამოქვეყნებული ე.წ. „Laudatio“-ს (ხელნაწერებში — „Πράξεις...“) ერთადერთ წყაროს ეპიფანე მონაზონის „წმ. ანდრიას ცხოვრება“ წარმოადგენს (დვორნიკი 1958: 226. იხ. აგრეთვე, ლიფსიუსი 1883: 571 და შემდეგ).

სწორედ ამ თხზულების ავტორად მიიჩნევს ეფთვიმე ათონელი ნიკიტა პაფლაგონელს, რასაც მისი ქართული თარგმანის სათაურში მიუთითებს. ასევე ფრ. ჰალკინი, რომელმაც ანდრიას „აქტების“ შესახებ არსებული წყაროების ბიბლიოგრაფია შეადგინა, ამ თხზულების ავტორად ნიკიტა პაფლაგონელს თვლის; თუმცა ჩვენთვის გაურკვეველია, რომელი ხელნაწერის ცნობას ემყარება იგი ამ შემთხვევაში, ვინაიდან აქ მხოლოდ მ. ბონეს ჩვენთვის ცნობილ გამოცემებს ასახელებს. ასე რომ, ჩვენ აღნიშ-

ნულ ნაწარმოებს, რომელიც XI საუკუნის დამდეგს უთარგმნია ეფთვიმე ათონელს ქართულ ენაზე, apriori ნიკიტა პაფლაგონელის მიერ შეთხზულად მივიჩნევთ.

ნიშანდობლივია, რომ ფრ. დვორნიკმა ეპიფანე მონაზონის თხზულება მდარე გემოვნებისად ჩათვალა, რის გამოც, მისი აზრით, აუცილებელი გამხდარა ერთგვარი კომპილაციური შრომის შედგენა, რომელიც „ანონიმ" ავტორს შეუქმნია. ფრ. დვორნიკის შეხედულებით, თხზულება დაწერილი უნდა იყოს 880 წლის შემდეგ, ორი ეკლესიის — რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიათა თანხმობის პერიოდში, რასაც ადგილი სწორედ ამ დროის შემდეგ ჰქონდა... (დვორნიკი 1958: 233). დაახლოებით ამავე ხანებში შექმნილად მიიჩნევს აღნიშნულ თხზულებას ი. ფლამიონიც (ფლამიონი 1911: 85). მკვლევარს ამას აფიქრებინებს თხზულების შესავალ ნაწილში წმ. ანდრიასა და წმ. პეტრეს („ორი უდიდესი მოციქულის") ძმობის, მათი თანხმობის ხაზგასმა, ორივეს „შესხმას" მოიცავს იგი (დვორნიკი 1958: 231-232).

ფრ. დვორნიკმა ეპიფანე მონაზონის თხზულებაზე დაყრდნობით ანდრია მოციქულის სამისიონერო ქვეყნად კოლხეთი, იგივე იბერთა ქვეყანა, სუსები, ფუსტები და ალანები მიიჩნია. იგი ასევე ანდრიას მიიჩნევს მთელი შავიზღვისპირეთის განმანათლებლად, სადაც მან მრავალი სასწაულიც მოახდინა (დვორნიკი 1958: 225). იგი ეხება ხატმბრძოლობის ეპოქაში კონსტანტინე (V) კოპრონიმის მიუტევებელ გადაწყვეტილებას, ბრძანებას, რომ გაენადგურებინათ კონსტანტინოპოლთან აღმართული წმ. ანდრია მოციქულის მარმარილოს ქანდაკება. ფრ. დვორნიკის დაკვირვებით, „ანონიმი" ავტორის (ჩვენს მიერ ნიკიტა პაფლაგონელად მიჩნეული -- მ.კ.) თხზულებაში დიდი ადგილი ეთმობა ანდრია მოციქულის მიერ სტაქეს ეპისკოპოსად კურთხევას, მოციქულის ქადაგებას იბერებთან, სკვითებთან, სარმატებთან, ჩრდილოეთი და სამხრეთი შავიზღვისპირეთის თითქმის ყველა კუთხესა და ქალაქში (დვორნიკი 1958: 34). წმ. ანდრია პირველწოდებულის „მიმოსლვათა" სხვადასხვა რედაქციის შეჯერების შედეგად იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ X საუკუნემდე ქართველები არ იცნობდნენ გადმოცემებს ანდრია მოციქულის შესახებ და სწორედ ამ დროს გაეცვნენ მას. მათ აინტერესებდათ ცნობები ანდრიას მოგზაურობის შესახებ აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში, კერძოდ, ქალაქ სებასტოპოლისში, როგორც ეს აღწერილია ეპიფანე მონაზონის თხზულება-

სა და სვინაქსარებში (დვორნიკი 1958: 262). აღსანიშნავია, რომ სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ შედგენილ მოსახსენებელში, რომლის ძირითად წყაროს ეპიფანე მონაზონის თხზულება და „Laudatio" წარმოადგენს წმ. ანდრიას მისიონერული მოღვაწეობის გეოგრაფიული არეალი კიდევ უფრო გაფართოებულია (ამასთან დაკავშირებით იხ. Menaia Novembris 1843: 235-245; Synaxarium 1902: 265 და შემდეგ; ფლამიონი 1911: 238-241) ფრ. დვორნიკის დაკვირვებით, ქართველებმა მყისვე გაითვალისწინეს აღნიშნული ცნობის აუცილებლობა თავიანთი ეკლესიისათვის, რათა ის შემდგომში სამოციქულოდ ყოფილიყო მიჩნეული, შეექმნათ ისეთი წარმოდგენა, რომ წმ. ანდრიამ დააარსა მათი ეკლესია... საქართველოდან კი წმ. ანდრია გადასულა ტამანის ნახევარკუნძულზე, შესაძლოა იგი აქ საბერძნეთიდანაც კი მოხვდა. შემდეგ იგი გადავიდა კიევში, როგორც მოგვითხრობენ ძველი რუსული ქრონიკები (დვორნიკი 1958: 263).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ორგვარი თვალსაზრისი წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში, სათანადო წყაროებზე დაყრდნობით განიხილა მთავარეპისკოპოსმა ანანია ჯაფარიძემ, რის შედეგადაც დაასკვნა, რომ „ქართველთა შორის ქრისტიანობა მოციქულებმა გაავრცელეს... ... საქართველოში რამდენიმე მოციქულმა იქადაგა. ორი მოციქული საქართველოშივე განისვენებს, კერძოდ, სიმონ კანანელი და მატათია. ქართული ეკლესია დაამყარა წმ. მოციქულმა ანდრიამ, რადგანაც მან ხელი დაასხა საქართველოს პირველ ეპისკოპოსს აწყურში და დაუარსა მას საეპისკოპოსო კათედრა, რომელშიც მღვდლები და დიაკვნები ჰყავდა" (მთავარეპისკოპოსი ანანია 1996: 42).

ამრიგად, გამოიკვეთა ორი მიმართულება წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში: 1. მეცნიერთა ნაწილი ამტკიცებს, რომ ანდრიას წვლილი ქართველთა მოქცევის საქმეში რეალურ საფუძველს მოკლებულია, 2. მეორე ნაწილი კი დოკუმენტურად ადასტურებს ანდრიას მოციქულობის ფაქტს. საკითხი საბოლოოდ არ გადაჭრილა, თუმცა უნდა ვაღიაროთ და ჩვენც იმ აზრისა ვართ, რომ წმ. ანდრია პირველწოდებულის მისიონერული მოღვაწეობა საქართველოში რეალურ ფაქტს უნდა წარმოადგენდეს. თუ ასეთად არ მივიჩნევთ მას, მაშინ სხვა დანარჩენ მოციქულთა მისიონერულ მოღვაწეობაშიც უნდა შევიტანოთ ეჭვი. სამართლიანად აღნიშნა ს.

პოლიაკოვამ, რომ „რელიგიურ-მისტიკურ მხარეზე სიმძიმის გადატანის გზით სარწმუნო ისტორიული ფაქტები ჰაგიოგრაფიულ ლეგენდებად გარდაისახებიან“ (ბიზანტიური ლეგენდები, 1972: 257). როგორც ჩანს, მოციქულთა მოღვაწეობის მნიშვნელობამ იდეოლოგიური თვალსაზრისით დაჩრდილა მათი ისტორიულ-რეალური არსებობის ფაქტი.

დამოწმებანი:

არქიმანდრიტი მაკარი 1846: Архимандрит Макарий. История христянства в Росии до равноалостооьского кн., Владимира, СПб., 1846.

ბაქრაძე 1889: ბაქრაძე დ. ისტორია საქართველოსი. ტფ.: 1889.

ბიზანტიური ლეგენდები 1972: Византийские легенды, Л.,1972.

ბროსე 1895: მარი ბროსე, საქართველოს ისტორია, ნაწ. პირველი, ტფ.: 1895.

„ბჰბ“, I, 1957: Blblioteka Haguographica Graeca, par. Fr. Halkin. I, Bruxelles: 1957.

გეორგიკა 1967: გეორგიკა (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ), ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. VII, თბ.: 1967.

დვორნიკი 1958: Dvornik Fr. The Idea of Apostolisity in Bizantium and the legend of the Apostle Andrew, Cambridge, Masachusetts, 1958.

ენციკლოპედია 1975: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, I, თბ.: 1975.

თამარათი 1910: Tamarati M. L'Eglisse Georgienne.... Rome: 1910.

თამარაშვილი 1995: მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ.: 1995.

თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე. „სამი ისტორიული ხრონიკა“. ტფ.: 1890.

თაყაიშვილი 1891: თაყაიშვილი ე. ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა, ანუ მეორე ნანილი ქართლის მოქცევისა. ტფ.: 1891.

თეიმურაზ ბაგრატიონი 1848: ბაგრატიონი თ. „ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა“. სანკტ-პეტერბურღი: 1848.

იოსელიანი 1843: Иоселиани П. Краткая история грузинской церкви. С.-Пб.:1843.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ეტიუდები..., I, თბ.:1956.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ.: 1957.

ლიპსიუსი 1883: R.A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, und Apostellegenden, I, Braunschweig., 1883.

მთავარეპისკოპოსი ანანია 1996: მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. I, თბ.: 1996.

მითები 1987: Мифы Народов Мира. II, М.:1987.

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ.: 1973.

ნიკოლაძე 1918: ნიკოლაძე ე. საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი,1918.

Menaia Novembris 1843: Menaia Novembris. Venice: 1843.

პატროლოგია 1862: Patrologiae cursis completus ser. Graeca. ed. J. P. Migne, t. 105, Paris: 1862.

პეტროვსკი 1897: Петровский С. В. Сказания об Апостольской проповеди по северно-восточному Черноморскому побережью. ЗИООИ, т. XX, 1897.

პეტროვსკი 1898: Петровский С. В. Сказания об Апостольской пропеведи по северно-восточному Черноморскому побережью, ЗИООИ, т. XXI, 1898.
საბინინი 1877: Сабинин Г. (М.) История Грузинской Церкви (до конца VI века). С.-ПБ., 1877.
სელეზნიოვი 1847: Салезнёв М. Руководство к познанию кавказа. кн. I, СПб, 1847.
სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა. I, თბ.: 1992.
Synaxarium 1902: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Acta Sanctorum, Propylaea, November, ed. H. Delehaye, Brussels: 1902.
ფლამიონი 1911: Flamion S. Les Actes Apocryples de l'Apôtre André, Louvien: 1911.
ყუბანეიშვილი 1946: ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ.:1946.
ჯანაშვილი 1898: Джанашвили М. История Грузинской церкви. Кн., I, Тифлис: 1898.
ჯანაშვილი 1886: მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ.: 1886.
ჯანაშვილი 1909: ჯანაშვილი მ. ქართული მწერლობა, II, ტფ.: 1909.

Malkhaz Kobiashvili

St. Andrew in Georgia
Summary

Accurding to the viewpoint spead in the scholarly works the information that St. Andrew worked in Georgia appears in Byzantine writing from VIII-IX centuries and reached the Georgian writing in IX-XI centuries. We consider that studying the question has a long history and final analysis should include modern data too.

There are two main directions: 1. the part of the scholars' proof that Saint Andria's work in Geprgia and his attempt po Christian the people is not on true facts; 2. the other part of scholars prove the fact of Andria's missionary work through documents. It is obvious that the question is not solved though we consider that Saint Andria's missionary work in Georgia should be real, otherwise the missionary work of other apostles seem doubtful too.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის წარმოშობის ისტორიიდან

ქართული ხელოვნების არაერთი ძეგლი განადგურდა გა-რეშე მტრების შემოსევებითა თუ ჩვენივე დაუდევრობით, სა-ქართველოს ფარგლებს გარეთ აღმოჩნდა სასულიერო კულ-ტურის მრავალი შესანიშნავი ნიმუში, ზოგიერთი მათგანი დაი-კარგა ან დაზიანდა, თუმცა, უმრავლესობა, რაც ჩვენამდე შემორჩა, სწორედ ქრისტიანულ ეპოქათა კუთვნილებაა. ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული სამოციქუ-ლო ეკლესიის ისტორიის შესწავლას ზოგადად ქართული ეროვნულ-სოციალური და კულტურის ისტორიის საკითხების გასააზრებლად.

საუკუნეთა განმავლობაში სარწმუნოება და ეროვნულობა ბუნებრივად შეერთდა ქართველის ცნობიერებაში და იმ იდეალად, პრინციპად დამკვიდრდა, რომელსაც არანაირი განსაცდელის ჟამს არ ეღალატება: **„არა გეცრუვნეთ შენ, სიწმიდით მშობელო ჩუენო, კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ, სასიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა განმცემელ ქმნილ ვართ...“** (დიდი სჯულის კანონი 1975: 549).

საქართველოს ეკლესიის წარმოშობის, მისი ავტოკეფალიის საკითხები სამეცნიერო შრომებში განხილული აქვთ პლატონ იოსელიანს, მიხეილ საბინინს, მოსე ჯანაშვილს, ნიკო მარს, თედო ჟორდანიას, კირიონ საძაგლიშვილს, კალისტრატე ცინცაძეს, ივანე ჯავახიშვილს, დავით ჩუბინაშვილს, პოლიევქტოს კარბელაშვილს, დიმიტრი ბაქრაძეს, მარი ბროსეს, კორნელი კეკელიძეს, მიხეილ თამარაშვილს, წმიდა გრიგოლ ფერაძეს, პავლე ინგოროყვას, მარიამ ლორთქიფანიძეს, ნიკო ლომოურს, ალექსანდრე აბდალაძეს, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილს, გვანცა კოპლატაძეს, მაია ფირჩხაძეს და სხვებს.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის ისტორია დასაბამიდან ბოლო ხანებამდე გადმოცემულია წიგნებში: ვახტანგ გოილაძე, „ქართული ეკლესიის სათავეებთან“ (1991) მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე „სამოციქულო ეკლესიის ისტორია“ (1996), ვახტანგ თორაძე, ნინო თორაძე „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია“.

ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, საქართველოში უქადაგიათ ანდრია პირველწოდებულს, სიმონ კანანელსა და მატათას. ცნობილია, რომ „ამბავი მოციქულთა საქართველოში მოსვლისა“ არ შედიოდა „ქართლის ცხოვრების“ ძველ ხელნაწერებში და XVIII საუკუნის დასაწყისში ვახტანგ VI-ის „მეცნიერ კაცთა“კომისიამ ჩართო „მეფეთა ცხოვრებაში“ იმ ადგილზე, სადაც აღწერილი იყო „მეფე ადერკის მეფობა“, რომლის დროსაც მოსულან წმიდა მოციქულები საქართველოში („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 31).

უცხოური წყაროებიდან კი მოციქულთა მიმოსვლის ფაქტს პირველად იხსენიებს ორიგენე (185-254 წწ.): „როცა წმინდა მოციქულები და მოწაფენი მაცხოვრისა ჩუენისა მოეფინნენ მთელ ქვეყანას, თომამ წილად მიიღო პართია, ანდრიამ — სკვითია, იოანემ — ასია, პეტრემ — პონტო, გალატია და ბითინია, კაბადოკია და ასია“. იგივეს იმეორებს ევხერიც (გარდ.449) ლიონის ეპისკოპოსი და ევსევი კესარიელიც (260-340წწ.).

პოლიევქტოს კარბელაშვილის თქმით, ქრისტიანობის გავრცელება მცირე აზიასა და ჩვენს ქვეყანაში კანონზომიერი მოვლენა იყო. პალესტინის ჩრდილოეთით მდებარე სამთავროები შავ ზღვამდე (ახლანდელი მცირე აზია), როგორც თვით პალესტინაც, ძველად შეადგენდნენ დიდი რომის იმპერიის ნაწილს და ფრიად მდიდარი ხალხით იყო დასახლებული. გეოგრაფიული მდებარეობა და განუწყვეტელი სააღებმიცემო გახშირებული მისვლა-მოსვლა ხელს უწყობდა მცირე აზიის სხვადასხვა ტომთა დაახლოებას პალესტინასთან.

ჯერ კიდევ ნაბუქუდონოსორ მეფის დროიდან მცირე აზიასა და ჩვენ ქვეყანაში მრავლად იყვნენ დასახლებული ებრაელები, რომლებიც სულიერად იყვნენ დაკავშირებული თავიანთ სამშობლოსთან-პალესტინასთან. შავი ზღვის სამხრეთი ნაპირი, ანუ მცირე აზიის ჩრდილოეთი მხარე იმთავითვე დასახლებული იყო ქართველი ტომით და იწოდებოდა კაბადოკიად, რომელიც ებრაელებთან ერთად იყო დამაკავშირებელი მცირე აზიასა და პალესტინასთან. იესო ქრისტეს გამოცხადების დროს მცირე აზია, კაბადოკია და პალესტინა ბერძენ-რომაელთა გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ესეც შეიძლებოდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ წარმართობამ, როგორც ბერძენ-რომაელთა ძალადობით მოტანილმა, თავი მოაბეზრა ხალხს და ამიტომ მცირე აზიისა და იმჟამინდელი საქართველოს მკვიდრნი თანაუგრძნობდნენ ქრის-

ტიანობას. ქრისტეს ამაღლების შემდეგ მცირე აზიას მოეფინნენ სახარების საქადაგებლად წმ. მოციქულნი — იოანე ღვთისმეტყველი, პეტრე და პავლე, ანდრია და სიმონი, ბართლომე, ბარნაბა და თადეოზი (მატათა) და მალე გაავრცელეს კიდეც. „ანტიო-ქია, ეფესო, გალატია, ფრიგია, პაფლაგონია, ლიდია, ედესია, კაბადოკია, კოლხიდა რამდენსამე წელში გარდაიქცნენ საქრისტიანო ეკლესიებად. პირველი ეპისკოპოსი ევოდი პეტრე მოციქულმა დაადგინა ანტიოქიაში 42 წელს და ამიტომ ყველა მცირე აზიის ჩამოთვლილი ეკლესიები წმიდა მოციქულებმა დაუმორჩილეს ანტიოქიის მღვდელ-მთავარსა. კაბადოკიაში ქრისტიანობა ჰქადაგეს ორთა ძმათა — პეტრემ და ანდრიამ. ეს უკანასკნელი გაუდგა კოლხიდისაკენ სვიმონ მოშურნესთან ერთად, მიმოვლო კლარჯეთი, დასავლეთ საქართველო აბხაზეთიანათ და ჰქადაგა წმიდა სახარება“ (კარბელაშვილი 1900: 45).

სასულიერო ლიტერატურისა და „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართველთა მოქცევა წმიდა მარიამ ღვთისმშობელს ერგო წილად. თუმცა, ჩვენს ქვეყანაში ვერ წამოსულა და მის ნაცვლად ანდრია პირველწოდებულს უქადაგია, თან ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატი მოუბრძანებია. ქართული საეკლესიო ტრადიციით, ეს აწყურის ღვთისმშობლის ხატია, რომელიც ასევე ხელოვნების მუზეუმშია დაცული. ითვლება, რომ ლუკა მახარებლის დაწერილია წილკნის ღვთისმშობლის ხატი, რომელიც ასევე ხელოვნების მუზეუმში ინახება, ხოლო მისი ასლი წილკნის ეკლესიაშია დაბრძანებული.

პავლე ინგოროყვას თქმით, იოვანე საბანისძეს „წმიდა ჰაბოს წამებაში“ დასახელებული აქვს, სწორედ ის პუნქტები, სადაც წმიდა მოციქულებს უმოღვაწიათ: „ტრაპეზუნტი მუნ არს, საყოფელი იგი აფსარეაჲსა, და ნაფსაჲს ნავსადგური“. მეცნიერის თქმით, ტრაპეზუნტი არის ის პუნქტი, სადაც გადმოცემით, იქადაგა ანდრია მოციქულმა და საიდანაც ის შემოვიდა საქართველოში; შუა მხარეში მდებარე აფსარი არის ის პუნქტი, სადაც, გადმოცემით, დასაფლავებული იყო ანდრიას თანამოღვაწე მოციქული მატათა; ჩრდილოეთ მხარეში მდებარე ნაფსაჲს ნავსადგური (ნიკოფსია) არის პუნქტი, სადაც გადმოცემით, დასაფლავებული იყო ანდრიას თანამოღვაწე, მოციქული სიმონ კანანელი.

დროთეოს ტვირელის (მესამე საუკუნის დასასრულის ავტორისა) და ეპიფანე კვიპრელის (მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევ-

რის ავტორის) ტექსტებში, მოიპოვება ცნობები წმიდა ანდრია მოციქულის მოღვაწეობის შესახებ დასავლეთ საქართველოში. იერონიმეს თხზულების დამატებაში კი, რომელიც მიეწერება მეოთხე საუკუნის ავტორს, სოფრონის, ნათქვამია: „ანდრიამ, როგორც გადმოგვცეს წინაპრებმა, იქადაგა დიდ სებასტოპოლში, სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე, და მდინარე ფასისი"(იხ. O.Gebhardt, Hieronimus de viris illustribus...., 1896 (TU XXV), p.3, 7, 14. 3. ვ.ვასილევსკი, op.cit. გვ.225-226). მატათა მოციქულის შესახებ კი ნათქვამია: „მატათამ... იქადაგა სახარება მეორე ეთიოპიაში (კოლხეთში), სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე და ჰჯსის ნავსადგური...იქვე გარდაიცვალა და დამარხულია დღემდე" (იხ.. Gebhardt, op. cit. გვ.226). მე-8 საუკუნის ავტორის ეპიფანე კონსტანტინოპოლელის თხზულების ზედწერილში კი მითითებულია, „კუპრელი ეპისკოპოსის ეპიფანეს სიტყვით, მან იცოდა გადმოცემიდან, რომ ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ...იქადაგა დიდ სებასტოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე და ჰჯსის ნავთსადგური, და მდინარე ფასისი, და სადაც მოსახლეობენ იბერიელნი, სუსანელნი, (resp.სოსანელნი), და ფუსტელნი, ალანნი" (იხ. Migne, PG cr.t.120, გვ.221, ვ. ვასილევსკი, op.cit. გვ. 226; (ინგოროყვა 1954: 211-223).

მაია ფირჩხაძე აღნიშნავს, რომ "ანდრია მოციქულის „მიმოსვლისა" და მოღვაწეობის არეალად ორიგენე, ევხერი, ისიდორე ისპალიელი, ევსევი კესარიელი ასახელებენ სკვითიას, დროთეოს ტვირელთან და სოფრომთან ამას ემატება აფსაროსი, მდინარე ფაზისი და სებასტოპოლისი; ეპიფანე კონსტანტინეპოლელთან (ეპიფანე კვიპრელზე დაყრდნობით)გვხვდება „სოგდიანები, მოსხინები დიდ სებასტოპოლისში", აფსარის ციხე, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი იქ მცხოვრები ხალხით (იბერიელები, სუსები, ფუსტები, ალანები...) თეოდორიტე კვირელს შემოჰყავს „ავაზგია" (ეფრემის განმარტებით —„აფხაზეთი"), ოსეთი და ბართლომე მოციქულის მოღვაწეობის ადგილი „ჩრდილოეთი" (ეფრემ მცირისეული „ქართლი"), ნიკიფორე კალისტე ასახელებს კაბადოკიას, გალათიას, ბითვინიასა და სკვითიას, ნიკიტა პაფლაღონელი კი ამას უმატებს სავრომატებს, ტავრებსა და ყველა მათ, რომლებიც „ევქსინის პონტოს ჩრდილოეთით იმყოფებიან და სამხრეთითაც არიან განლაგებულნი" (ფირჩხაძე 2002: 18).

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი წმიდა ანდრია მოციქულის „მიმოსვლათა“ ტექსტიდან ჩანს, წმიდა ანდრია მოციქული სამჯერ შემოსულა ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის საქადაგებლად. პირველად სამეგრელოში უქადაგია, შემდეგ გადასულა ქართლში. პართიის გავლით ასულა იერუსალიმში, სადაც დღესასწაულობდნენ აღდგომას. მეორედ შავიზღვისპირეთის ტერიტორიაზე უქადაგია, კერძოდ, სამეგრელოშიც, ხოლო მესამედ — ქართლში სვიმეონ კანანელთან და მატათასთან ერთად.

საგულისხმო ფაქტია წმიდა მოციქულის მიერ ასეთი განსაკუთრებული ყურადღებისა და მზრუნველობის გამოჩენა ჩვენი ქვეყნის მცხოვრებლების მიმართ. ღვთის ნების მორჩილებით აღმსრულებელი წმინდა მოციქულები ცდილობდნენ, რაც შეიძლებოდა ბევრ ქვეყანაში გაევრცელებინათ ქრისტეანული სწავლება. იბადება კითხვა: რატომ შემოვიდა სამჯერ წმიდა ანდრია საქართველოში? ამის მიზეზი ჩვენი აზრით, ის გარემოება უნდა ყოფილიყო, რომ წმიდა მოციქული რწმენის განმტკიცებას ცდილობდა ადგილობრივ მოსახლეობას შორის, ამასთან ერთად ამოწმებდა, აზუსტებდა, რამდენად ახორციელებდნენ მის ნაქადაგარს ქრისტეანობაზე ახლადმოქცეულნი.

თუ რა სახის იყო აღნიშნული სწავლება, ტექსტშივეა განმარტებული: „ხოლო დიდებული ანდრეა სხვითა მათ თანა მოვიდოდეს ქალაქითი ქალაქად და სოფლითი სოფლად, ასწავებდეს ერსა და იქმოდეს სასწაულთა და ესრეთ მიიწივნეს ქუეყანასა ქართლისასა და ვიდრე მდინარედმდე ჭოროხისა, დაუცადებელად ქადაგებდეს სახელსა ღუთისასა“ (კობიაშვილი 2008: 189) მცხოვრებლებს ასწავლა „წესი ლოცვისაჲ და დიდების მეტყუელებისა ღმრთისაჲ და განგებაჲ წმიდისა ჴამისწირვისაჲ და უბრძანა მწუხრი და განთიად ზოგად შეკრებაჲ და აღმოსავალით კერძო დადგომაჲ და მუხლმოდრეკით ლოცუაჲ და გალობაჲ ფსალმუნთა დავითისთა, მარხვად და მღუიძარებად და კითხვად საღმრთოთა წერილთა და არა საწარმართოთა ზღაპართა, არამედ თქმულთა მოსესთა და სხუათა წინაჲსწარმეტყუელთასა; და რათა დაიმარხონ შეუცვალებელად ყოველივე განწესებული მოციქულთა მიერ, ვითარცა პირთა ღმრთისაჲთა თქუმული“ (ხაზი ჩვენია-ი.გ) (კობიაშვილი 2008: 174).

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, წმიდა მოციქული მეგრელთა მხარეში ქადაგების შემდეგ დიდაჭარაში გადავიდა “და იწყო ქადაგებად სახარებისა. რამეთუ კაცნი პირუტყუთა

უუგუნურეს იყვნეს და არა იცნობდეს შემოქმედსა ღმერთსა, და ყოველსა საძაგელსა და არაწმიდასა ნესსა აღასრულებდეს, რომელი სათქმელადაცა უჯერო არს. და მრავალნი ჭირნი და განსაცდელნი დაითმინნა ურწმუნოთაგან, და შეწევნითა ღმრთისათა და წმიდისა მის ხატისათა ყოველნივე მადლობით მოითმინნა, ვიდრემდის ყოველნივე მოაქცივნა და მოიყვანნა სარწმუნოებად. რამეთუ ადგილსა, რომელსა დაასვენა ხატი ყოვლად-წმიდისა ღმრთისმშობლისა, აღმოეცენა წყარო ფრიად შუენიერი და დიდი, რომელი-იგი ვიდრე დღესცა დაუწყუედელად აღმოსდის. და შემოკრბეს ყოველნივე ყოვლით-კერძო მკუდრნი მის ქუეყანისანი, და ნათელ-სცა ყოველთა სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა, და დაადგინნა მღუდელნი და დიაკონნი, და დაუდვა წესი და საზღუარი სარწმუნოებისა. და აღაშენნეს ეკკლესია შუენიერი სახელსა ზედა ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობელისასა“ (ხაზი ჩვენია-ი.გ.) (ქართლის ცხოვრება 1955: 39).

მიიჩნევენ, რომ "დიდაჭარაში ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არსებობდა ეკლესია და, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ ერთი. აქ დღემდე მოაღწია მრავალმა, ამ მხრივ საინტერესო ტოპონიმმა. რამდენიმე ადგილზე მოსახლეობა ეკლესიის ადრე არსებობას ვარაუდობს. დიდაჭარის ისტორიით დაინტერესებული ამავე სოფელში მცხოვრები თამაზ წულუკიძე თავის ჩანაწერებში მიიჩნევს, რომ იმ ადგილზე, სადაც ანდრია პირველწოდებულმა ჯვარი დაასვენა, ჯვრის მსგავსად ამოჩუხჩუხდა წყაროს ოთხი თვალი. გარდა ამისა, დიდაჭარაში ერთი მართლაც უიშვიათესი ფაქტი მოწმდება. მოსახლეობა გამოჰყოფს ადგილს, სადაც რამდენიმე წყარო ამოედინება და თვლის, რომ მათგან ერთი წმინდაა. იგი არც ზაფხულში და არც ზამთარში არ კლებულობს. წყაროზე ხელის შეხება, ანუ როგორც რესპოდენტები გამოთქვამენ, "წყაროს წამოყვანა'' ცოდვად ითვლება" (მგელაძე 2008: 13-14). მაშასადამე, იმ ადგილას, სადაც წმიდა მოციქულმა ღვთისმშობლის ხატი დაასვენა, ამო-ხეთქა წყარომ, რომელიც მემატიანის ეპოქაშიც მოედინებოდა. საგულისხმოა, რომ მძიმე ისტორიული ხვედრის მიუხედავად, მოსახლეობის მეხსიერებამ ამ დრომდე შემოინახა უძველესი გადმოცემები. წყარო კი დღემდე არსებობს, როგორც ხილული სასწაული.

2007 წელს მეუფე სპირიდონის ხელშეწყობით ხულოს რაიონის სოფელ დიდაჭარის ცენტრიდან ჩრდილოეთით მდებარე „მთარანგელოზის“ ბორცვის არქეოლოგიური შესწავლის შედე-

გად დადასტურდა, რომ „ამავე ტერიტორიაზე უნდა ყოფილიყო გამართული ეკლესია (ანდრია პირველწოდებულის მიერ).

მომდევნო ეპოქებში არაერთი გადაკეთების, დარეცხვის, დამეწყვრის, XVI-XVII სს. აჭარაში განვითარებული მოვლენებისა და ბოლოდროინდელი (XXს. 90-იანი წლები) მიზანმიმართული ქმედებების შედეგად ალბათ განადგურდა ანდრია პირველწოდებულის დროინდელი ტაძრის ნაშთები, რომელთა ნაწილი დამუშავებული კვადრების სახით ბორცვის ირგვლივ მრავლადაა შემორჩენილი. მიუხედავად ზემოაღნიშნულისა, მაინც სბოლოოდ ვერ მოხერხდა ტაძრის ნაკვალევის წაშლა“ (ებრალიძე 2008: 38).

წმიდა ანდრია მოციქულის მოღვაწეობის ხანაში უნდა ჩაყროდა საფუძველი ჩვენში ეკლესიათა მშენებლობას. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ „ბიჭვინტის ნაქალაქარში 1952-1971 წწ. წარმოებულმა თხრამ გამოავლინა ახ.წ. II-VI სს.სასიმაგრო ნაგებობანი, გალავნის კედლები და კოშკები, სამეურნეო და საკულტო ნაგებობანი. ამ უკანასკნელთაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს დიდი ტაძრის სამნავიანი, წახნაგოვან-აბსიდიანი ბაზილიკისა და მისი მინაშენის ნანგრევი. ტაძარი, ჩანს, მოხდენილი ყოფილა, შიგ მარმარილოს სვეტები მდგარა, ხოლო იატაკი მთლიანად დაფარული ყოფილა მაღალმხატვრული მოზაიკით. მოზაიკიანი ტაძარი უძველესი ყოფილა, შიგ მარმარილოს სვეტები მდგარა, ხოლო იატაკი მთლად დაფარული ყოფილა მაღალმხატვრული მოზაიკით. მოზაიკიანი ტაძარი უძველესი ყოფილა, მის ნანგრევებზე კიდევ ორჯერ აუგიათ ეკლესია. ერთი მათგანის შენებისას ძველი მოზაიკაც გამოუყენებიათ VI ს. შუა წლებში, იუსტინიანეს დროს. ძველი კი აშენებულა ადგილობრივი დიდკაცის-ორელის მიერ, მისი და მისი სახლის სალოცველად. რაკი ძველ ეგრისში, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, ტაძრების მშენებლობა გაიშალა ქრისტიანობის გავრცელების კვალდაკვალ, ბიჭვინტაში უკვე უნდა მდგარიყო ტაძარი- სალოცავი საყდარი ბიჭვინტის ეპისკოპოსისა, რომელიც 325 წლის ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მონაწილე იყო“ (ლომთათიძე 1977: 12).

ბიჭვინთის მოზაიკის შესრულების მაღალი ტექნიკა მოწმობს, რომ ბიჭვინთაში ადგილობრივი სკოლაც კი შეიძლებოდა არსებულიყო. ტაძრის კომპოზიციის ცალკეულ დეტალებსა თუ სიუჟეტებში ანტიკური, ელინისტურ-მხატვრული ტრადიციების

გარდა ვლინდება აგრეთვე ქრისტიანული სიმბოლიკა, კერძოდ, ტაძრის ცენტრალურ ნაწილში-საკურთხეველში (ვაჩნაძე 1982: 106-111).

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, წმიდა ნინოს ბრძანებითა და მეფე მირიანის სურვილით შესდგომიან ეკლესიის აგებას მშენებლები. ჩნდება კითხვა: თუ ეკლესიათა აგების ტრადიცია არ არსებობდა ჩვენს ქვეყანაში, საიდან უნდა სცოდნოდათ მშენებლებს რა სახე უნდა მიეცათ ნაგებობისათვის? სასულიერო პირთა მოწვევა ბიზანტიიდან მეფემ მხოლოდ ტაძრის აგების შემდეგ ბრძანა.

სიმონ ყაუხჩიშვილის შენიშვნით, გელასი კესარიელი როდესაც გვიამბობს მირიან მეფის ბრძანებით ეკლესიის აგების შესახებ, ნათქვამია: „როდესაც სახლის სტოას აშენებდნენ, საჭირო იყო შუაში სვეტების აღმართვაც მამაკაცებისა და დედაკაცების შესაკრებელთა გასაყოფად“. აქ ჩვენ გვაქვს ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი ცნობა, სახელდობრ, რომ უკვე უძველეს ქართულ ტაძრებს მოეპოვებოდა სპეციალური ნაწილი“ (ყაუხჩიშვილი 1926: 64).

ჩვენი აზრით, წმიდა შუშანიკის მიერ ხაზგასმა, რომ მამაკაცებმა და დედაკაცებმა არ უნდა ჭამონ ერთად პური, შესაძლოა ასახავდეს ქრისტიანული საეკლესიო წეს-ჩვეულების გაბატონებას საერო ცხოვრებაში.

საყურადღებოა, წმიდა გრიგოლ ფერაძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, „აბიათარი უნდა იყოს წარმომადგენელი მცხეთის იუდეველ ქრისტიანთა მრევლისა, რომელიც ალბათ უკვე მეორე საუკუნეში არსებობდა აქ.“ (ფერაძე 2003: 76).

ცნობილია, რომ მცხეთაში ებრაული კოლონიის გაჩენას ქართული საისტორიო ტრადიცია ელინისტურ ხანას აკუთვნებს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ვასპურაკანის მთავარი აბიათარს ეუბნება, რომ ფგ (ე.ი.503) წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც თქვენი მამები (ე.ი. წინაპრები) მოვიდნენო აქ (ე.ი. მცხეთაში, ქართლში). ამავე საუბარში აბიათარი ამბობს, რომ 334 წელია, რაც ღმერთი აღარ მფარველობს ისრაელს. უეჭველია, იგულისხმება ქრისტეს მოწამებრივი სიკვდილი, რომელშიც ებრაელებს ადანაშაულებდნენ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ქრისტეს დაბადებიდან თარიღები მოტანილია, როგორც თარიღები ქრისტეს სიკვდილიდან, შეიძლება გამოვი-

ანგარიშოთ მცხეთის ებრაული კოლონიის დაარსების თარიღიც: ახ.წ.334-503=ძვ.წ.169წ. (ნარკვევები... 1970: 452-453).

ბუნებრივია, ებრაელებსა და ქართველებს შორის ადგილი ექნებოდა კულტურულ ფასეულობათა ურთიერთგაზიარებასა და გაცვლასაც. წმიდა მოციქულთა საღვთისმსახურო პრაქტიკა თავდაპირველად ემყარებოდა ძველაღთქმისეულ, იუდეურ გამოცდილებას. ებრაული ტაძრის ღვთისმსახურებაში საკმა-ოდ ძლიერი იყო მუსიკალურ-სასიმღერო ელემენტი. საგუ-ლისხმოა, რომ „134-ე და 135-ე ფსალმუნებს ებრაელებიცა და ქრისტიანებიც იყენებდნენ ღვთისმსახურებისას, რადგან ისინი მიმართული იყო კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ“ (ტიპიკონი 1910: 3).

ალბათ, სწორედ ფსალმუნთა გალობას, მოსესა და წინასწარმეტყველთა თქმულის სწავლებას ასახავდა თავდაპირველი საღვთისმსახურო პრაქტიკა. თუ რატომ იყო საგულისხმო მოსე წინასწარმეტყველის თქმული, გიორგი ამარტოლის ხრონოლრაფში ვკითხულობთ: "მოსე იცნობების პირველად ბრძნად, ვითარცა დასწერს ევპოლემოს, და პირველად ებრაელთა მიმცემელ ექმნების წერილისა, რომელი იგი საღმრთომან აბრაჰამ მოიღო ქალდეველთაგან, რამეთუ ესრეთ იტყჳს იოსიპოს ვითარმედ "პირველად აბრაჰამ ქადაგა დამბადებელად ღმერთი და პირველ შთავიდა ეგვიპტეს და მრიცხუელობითი და ვარსკულავთ-მეტყველებითი სიბრძნე ასწავა მეგვიპტელთა. „რამეთუ პირველად ქალდეველთა მოეპოვნეს ესენი, ხოლო ებრაელთაგან მიიღეს ფინიკელთა, რომელთაგან კადმოს უკუე მოიხუნა ელლენთა მომართ; ხოლო ოსიოდოს უშუენიერესად შეაწყვნა და გულისხმიერად ელლენ ყვნა იგინი“ (ყაუხჩიშვილი 1920: 14).

მაშასადამე, წმიდა წინასწარმეტყველნი არიან სჯულის მქადაგებელნი, ღვთის გულმხურვალე მადიდებელნი, განბრძნობილნი, სწორედ ამდენად არის მათი თქმული მნიშვნელოვანი რწმენაში ახლადმოქცეულთა და საერთოდაც მორწმუნეთა განსამტკიცებლად. დღესაც, ქრისტეანულ ღვთისმსახურებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფსალმუნებსა და წინასწარმეტყველთა საკითხავებს, ამასთან ერთად მოციქულთა სწავლებასაც.

მეუფე ანანია ჯაფარიძე მიიჩნევს, რომ მოციქულთა დროს საქართველოში შექმნილი ქრისტეანული თემები ავტოკეფალური იყო. იგი არ იზიარებს ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებულ მოსაზრებას ავტოკეფალიის მოპოვებამდე (რომელიც

ვახტანგ გორგასლის დამსახურებად ითვლება) ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართული ეკლესიის მორჩილების შესახებ (იხ.ეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია", თბილისი 1996, გვ. 356-357-361)

იმხანად ანტიოქიის საპატრიარქო, რადგან ბიზანტიის იმპერიის ეკლესიას წარმოადგენდა, ქართლში კი ირანი ბატონობდა, ავტორი თვლის, რომ ირანის ხელისუფლება არ დაუშვებდა ქართული ეკლესია იერარქიულ დამოკიდებულებაში ყოფილიყო მისი მოწინააღმდეგე იმპერიის ეკლესიისადმი.

ვახტანგ გოილაძე დადებითად აფასებს მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს და შენიშნავს, რომ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი ამ კუთხით არ დასმულა (იხ. ვახტანგ გოილაძე, ეპისკოპოს ანანია ჯაფარიძის საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია თბილისი 1995, გვ.10).მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის თქმით, მართალია, 381 წელს მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ ძლიერმა ეკლესიებმა დაიწყეს სუსტი ეკლესიების დამორჩილება, (კონსტანტინოპოლის ეკლესიამ ამ დროს გააუქმა პონტოს და ასიის ავტოკეფალიები). ანტიოქიის ეკლესიის მიერ ქართულ ეკლესიაზე პრეტენზიის გამოცხადება შესაძლოა აღნიშნული მოვლენის გამოხატულება იყოს. მაგრამ, ვინაიდან ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი ქართული ეკლესიის იერარქიული დამოკიდებულების შესახებ ძველი ქართული წყაროებიც მიუთითებენ, უნდა დასაბუთდეს ქართულ წყაროთა ცნობების არარეალურობა, ან მათი უცხოენოვანი წყაროებიდან წარმომავლობა (ჯაფარიძე 1996: 65).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი დაქვემდებარება საერთოდ საეკლესიო ორგანიზაციისათვის გარკვეული სახის მიცემის სურვილით შეიძლებოდა ყოფილიყო ნაკარნახევი და არა ერთი ეკლესიის მიერ მეორეზე გაბატონების სურვილით.

ქართული და უცხოური წყაროების მოწმობით ჩვენს ქვეყანაში ქრისტეანობა უქადაგიათ წმიდა მოციქულებს: წმიდა ანდრიას, წმიდა სვიმეონ კანანელს, წმიდა მატათასა და წმიდა ბართლომეს. მათ ნაქადაგარს უკვალოდ არ ჩაუვლია. ჩვენს ქვეყანაში ეკლესიათა მშენებლობა მათი მოღვაწეობის პერიოდში დაწყებულა. წმიდა ნინოს მეოხებით ქრისტიანობა ოფიციალურ, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა IV საუკუნეში, თუმცა, მისი აღიარებისთვის ნიადაგი ქართველთა ცნობიერებაში უკვე შემზადებული ყოფილა.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართული ქრისტეანული ეკლესიის საფუძველჩამყრელი წმიდა ანდრია მოციქულია. მისი მეოხებით აგებულა ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია დიდაჭარაში, რაც თანამედროვე არქეოლოგიური კვლევებითაც დასტურდება. ბიჭვინთის ტაძრის მოზაიკა ადასტურებს ჩვენში საეკლესიო ხუროთმოძღვრების მაღალი კულტურის არსებობას. მცხეთაში მეფე მირიანის ბრძანებით ეკლესიის მშენებლობის წამოწყება იმას მიუთითებს, რომ მშენებლებს ეკლესიის აგების გამოცდილება იმ დროისათვის უკვე უნდა ჰქონოდათ.

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ თარგმნილ ანდრია პირველწოდებულის „მიმოსვლის“ მიხედვით გარკვეული წარმოდგენა გვექმნება I-II საუკუნეთა ქრისტეანული ღვთისმსახურების წესგანგების შესახებ, რომლის დამკვიდრების სურვილიც უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ წმიდა ანდრია სამჯერ შემოსულა ჩვენს ქვეყანაში.

ქართული სამოციქულო ეკლესიის თავდაპირველი მოწყობა წმიდა მოციქულთა დამსახურებაა. მათ ღვაწლს შესწავლა და მეტი დაფასება სჭირდება სამომავლოდაც.

დამოწმებანი:

დიდი სჯულის კანონი 1975: დიდი სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე.გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ.ნინუამ. თბ: 1975.

ებრალიძე 2008: ებრალიძე ტ. სოფელ დიდაჭარის ისტორიიდან. სხალთის ეპარქია, სამეცნიერო კონფერენცია "წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით" (მასალები). თბ.: 2-4 მაისი, 2008.

ვაჩნაძე 1982: Вачнадзе Н. Из историко-христианской символики, თსუ შრომები,227, თბ.: 1982.

ინგოროყვა 1954: ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. თბ.: 1954.

კარბელაშვილი 1900: იერარქია საქართველოს ეკლესიისა კათალიკოსნი და მღდელთმთავარნი, შედგენილი მღ. პოლიევქტოს კარბელაშვილის მიერ. თფ.: 1900.

კობიაშვილი 2008: მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა. ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მ. კობიაშვილმა. თბ.: 2008.

ლომთათიძე 1977: ლომთათიძე გ. საქართველოს მოსახლეობის კულტურა და ყოფა I—XIII ს. (არქეოლოგიური მასალების მიხედვით). საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, არქეოლოგიური კომისია. თბ.: 1977.

მგელაძე... 2008: მგელაძე ნ., ქურდიანი მ. „ანდრია პირველწოდებული და პირველი სამოციქულო ეკლესიის მშენებლობის ისტორია საქართველოში“. სხალთის ეპარქია, სამეცნიერო კონფერენცია „წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით“ (მასალები). თბ.: 2-4 მაისი, 2008.

ნარკვევები... 1970: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ.I, 1970.

ტიპიკონი 1910: Толъковый Типиконъ. Обьяснительное изложение типикона съ историческим введенисмъ, составилъ профессорь Киевской Духовной Академии, Михаилъ Скабалановичъ, Киевъ: 1910.

ფერაძე 2003: ფერაძე გრ. საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პრობლემები (გერმანულიდან თარგმნა თამარ ჭუმბურიძემ). არტანუჯი, საისტორიო ჟურნალი, თბ.: 2003.

ფირჩხაძე 2002: ფირჩხაძე მ. ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია დასავლეთ საქართველოში (I-IXსს.). ივანე ჯავახიშვილის თსუ საქართველოს ისტორიის კათედრა, საკანდიდატო დისერტაცია. თბ.: 2002.

ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, თბ.: 1955.

ყაუხჩიშვილი 1920: ყაუხჩიშვილი ს. ხრონოღრაფი გიორგი მონაზონისაი. ტფ.: ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, 1920.

ყაუხჩიშვილი 1926: ყაუხჩიშვილი ს. გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმომხილველი. საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ორგანო. ტფ.: 1926.

ჯავახიშვილი 1900: ჯავახიშვილი ი. ანდრია მოციქულისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში. „მოამბე", № 5-6, თბ.: 1900.

ჯაფარიძე 1996: მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. ტ.I, თბ.: 1996.

Ia Grigalashvili

From the History of Georgian Apostolic Church Origin

Summary

According to Georgian and foreign historic sources Christianity was preached by Saint Apostles: Andrew, Svimeon, Mathata and Barthlomeos in Georgia. In "Qartlis Tskhovreba" is told that St. Andrew converted to Christianity the residents of Western Georgia and ordered to build a church in Didachara. Recent archaeological searches prove that the ruins of the church are left on the hill which is known as toponym "Mtarangeli" (Archangel) in Didachara.

On the mosaic of episcopasy temple of Bichvinta are reflected old Christian motives. Scientists consider that an ancient Georgian architectural school was existed in Western Georgia.We agree with this opinion. As we know from the "Life of Saint Nino"the king Mirian and Saint Nino pointed to the builders to erect the church.The workers began to build it. It means that the workers were the residents and they had already had the

experience of church building.

According to "Communications"of Saint Apostle Andrew which is translated by Eqvtime Atoneli Saint Apostle Andrew founded the rules of Public Worship for the people who were converted to Christianity by him.So, Saint Andrew established the first Georgian Apostolic Church and founded the rules of worship.Recognition of Christianity as a state religion happened in the IV century when at last St Nino converted Royal Family to Christianity.

The origin of Georgian Apostolic Church is the merit of St apostles and we have to learn and respect this fact much more in the future.

წმიდა ნინო და ქართლის მოქცევა

ქართლის მოქცევის ისტორია უშუალოდ წმიდა ნინოს სახელს რომ უკავშირდება, ამას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რედაქციების, ბერძნულ-რომაული და სომხური წყაროების გარდა, იმ წყაროთა მონაცემებიც ცხადყოფს, რომლებშიც წმიდა ნინო ნახსენები არ არის; ეს უფრო უეჭველს ხდის, რომ წმიდა ნინოს ცხოვრების ისტორია IX თუ X ს-ის მოღვაწეთა შემოქმედების ნაყოფი კი არ არის, როგორც ეს ერთხანს იყო მიჩნეული, არამედ, რეალობაა და ისტორიული ჭეშმარიტებისაგან დაცილება მოხდება, თუ ქართლის ისტორიის შესწავლას რომელიმე მკვლევარი, ჩვენში თუ საზღვარგარეთ, წმიდა ნინოს სახელთან დაკავშირების გარეშე შეეცდება.

ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ წმიდა გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების იმ არაბულსა და ბერძნულ ვერსიებზე, რომლებიც, გარდა სომხეთისა, — ქართლის, ლაზიკისა და, ერთ შემთხვევაში, ალანებისა და დურძუკების, მეორეში, — ალბანეთის მოქცევასა და ამ ქვეყნებში ეპისკოპოსების დადგენას შეეხება.

არაბული რედაქცია (Sina ar 460) აკად. ნიკო მარმა 1902 წელს სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის წიგნთსაცავში აღმოაჩინა, მანვე გამოაქვეყნა ტექსტი და გამოკვლევა 1905 წელს (მარი 1905). მარმა ივარაუდა, რომ არაბული თხზულება ბერძნული ენიდან უთარგმნიათ VII-VIII სს-ში (მარი 1905: 182); შემორჩენილი ხელნაწერი კი IX საუკუნისაზე ადრეულად არ მიიჩნია.

წმიდა გრიგორის ცხოვრების ბერძნული რედაქცია პროფ. ჟერარ გარიტმა გამოაქვეყნა (გარიტი 1946), ეს ტექსტი XII ს-ით არის დათარიღებული.

ნ. მარის მიერ მოძიებულ ტექსტს აკლია დასაწყისი. 1972 წელს ბეირუთში, ასევე, სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის წიგნთსაცავში, უფრო ზუსტად კი, — ხელნაწერთა მიკროფილმებში ა. ტერ-ღევონდიანმა მიაკვლია სხვა არაბულ, — სრული სახით შემორჩენილ ტექსტს (Sina 455), მისი აზრით, ეს ტექსტი და ნიკო მარის მიერ აღმოჩენილი თხზულება ერთი და იგივე რედაქციაა. ნ. მარის სავსებით მართებული შენიშვნით, არაბული ძეგლი ბერძნული ენიდან არის თარგმნილი, ამაზე მე-

ტყველებს ის ფაქტი, რომ არაბულ ტექსტში ბერძნულ სახელთა დაბოლოებანი ხშირად ფორმაუცვლელად არის გადატანილი.

აკად. ნიკო მარმა წმიდა გრიგორის ცხოვრების თარგმნა VII-VIII სს-ით ივარაუდა; ა. ს. ატიას კატალოგის მიხედვით (ატია 1955: 15), შემორჩენილი ხელნაწერი X საუკუნისაა; ჟ. გარიტისეული ბერძნული ტექსტი 1107 წელს არის გადაწერილი; ქართველთა მოქცევის შესახებ იმ უცნობი ბერძნული რედაქციიდან არაბულ ტექსტს ზოგი ისეთი ცნობა შემოუნახავს, გარიტისეულ ბერძნულ ხელნაწერში რომ არ მოიპოვება, თავის მხრივ, გარიტის მიერ აღმოჩენილ ბერძნულ რედაქციას ზოგი ეს ცნობა, არაბული ხელნაწერისაგან განსხვავებით, შედარებით განსხვავებული სახით შემოუნახავს. ბერძნული და არაბული ხელნაწერები სხვა ბერძნული ხელნაწერიდან მომდინარეობის შთაბეჭდილებას ტოვებს; მიჩნეულია, რომ არაბული ტექსტის ჩამოყალიბებაზე ზეგავლენა ე. წ. „ოქრიდულ ცხოვრებასაც“ მოუხდენია (აფციაური 1987: 39).

არაბულ „ცხოვრებაში“ თხრობა იმით იწყება, რომ სომეხთა მეფე თრდატმა თავის ქვეყანაში ქრისტიანობის მოქადაგე გრიგორს წარმართობაზე გადასვლა მოსთხოვა; უარის მიღების შემდეგ ანამა და ერთ ღრმა ორმოში ჩააგდებინა. შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ გადაწყვიტა რომის იმპერატორმა დიოკლიტიანემ ცოლის შერთვა. მას რომის ერთ-ერთ მონასტერში მცხოვრები ასული — რიფსიმე მოსწონებია; რიფსიმეს და მის მეგობრებს ქალწულობის შენახვის აღთქმა ჰქონდათ დადებული, — ისინი თავიანთ იღუმენია გაიანესთან ერთად რომიდან გაქცეულან... ბოლოს სომხეთში დასახლებულან.

ამჯერად სომხეთის მეფე — თრდატს მოსწონებია რიფსიმე, ქალწული არც მას დანებებია; მეფის ხელქვეითებს რიფსიმე და მისი მეგობრები წამებით დაუხოცავთ. არაბული ვერსიის თანახმად, მოწამეობა 28 ოქტომბერს აღსრულებულა, ბერძნული ვერსიით — 26 სექტემბერს.

რიფსიმეს წამების მეორე დღეს თრდატ მეფეს რიფსიმეს დაღუპვა შეუტყვია და დარდისაგან დაავადებულა... მეფის დას ხილვა ჰქონია, — ცეცხლივით მბრწყინვალე კაცს მისთვის უბრძანებია, — წმიდა გრიგორი მიეყვანათ მეფესთან... გრიგორი მართლაც ცოცხალი დახვედრიათ, — ორმოში მყოფს ერთი ქალი აწვდიდა საზრდოს... გრიგორს ულოცია მეფისა და ხალხისათვის, რომელნიც ცოდვათა შენდობას ევედრებოდნენ, მოქცეულა

და ნელ-ნელა განკურნებულა მეფე...

სომხეთში წარმართულ სალოცავთა ნგრევა და მათ ადგილას ჯვრების აღმართვა დაუწყიათ; თხზულების ამ ადგილას პირველად ხდება ქართველთა ხსენება. მოგვყავს არაბული ტექსტის თარგმანი: „მეფე თირდატმა, როცა ვალარსაპატს მიაღწია, ბრძანა, რომ გამოცხადებულიყვნენ თავისი სამეფოს მწერლები და უბრძანა მათ, რომ მიეწერათ წერილები თავისი სახელმწიფოს მთელი ხალხისათვის, რათა გამოცხადებულიყვნენ მთავრები, გამგებლები, წინამძღოლები, მეთაურები, მმართველები მეფესთან ქალაქ ვალარსაპატში; წერილები [აფხაზების მეფესთან და]* ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან; აუხსნა წერილებში ყოველივე, რაც თავს გარდახდათ და უთხრა: „ამიტომ სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან". როცა ჩავიდა წერილები, მივიდა მასთან სამი მეფე: მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანთა, მათთან ერთად ჯგუფი მთავრებისა".

ბერძნულ ტექსტში წერილების გაგზავნასთან დაკავშირებით არ არის ნახსენები აფხაზთა მეფე. იმ ადგილას კი, სადაც გამოძახებულთა ჩასვლაზეა ლაპარაკი, ეს მეფე ნახსენებია; ნახსენებია იბერთა მეფეც, ხოლო, ალანების მეფის ნაცვლად, ალბანთა მეფეზეა ლაპარაკი. სამ მეფესთან ერთად თრდატთან ჩასულა სომხეთის თექვსმეტი მთავარი.

თრდატმა მასთან მისულთაგან ქრისტეს აღიარება მოითხოვა. არაბული თხზულების თანახმად, — „მაშინ მთავარნი და სომეხთა კრებულნი [აღივსნენ] შიშით და, ამასთან, სიხარულით და მაშინვე შესძახეს: „ჩვენ ჭეშმარიტად მსმენელნი ვართ გრიგორიუსის, ვენდობით მის სარწმუნოებას და შევისწავლით სიტყვას მისას, შევისმენთ, დავმორჩილდებით, ყოველივეს ვიქმთ, რასაც წმიდანი გვიბრძანებს, განვეშორებით კერპთა თაყვანისცემისაგან", — და წმიდა გრიგორი შესდგომია მათ განსწავლას.

დაუნგრევიათ კერპისადგილ-სამყოფელი არტასატში, შემდეგ წასულან ქალაქ კ-ს-ტანში, სადაც არტემიდეს ტაძარი დაუნგრევიათ; თხზულებაში სხვა ტაძრების ნგრევაზეც არის ლაპარაკი; შემდეგ არაბულ ტექსტში ნათქვამია: „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყოველი მეფე ერთი აზრისა, რომ გახდებოდა თავმდები ჩვენი უფლის — ქრისტეს სარწმუნოების დაცვისა და განდგებოდა კერპთა თაყვანისცემისაგან"...

* არაბულ ტექსტში სიტყვები — „ილჯ მალიქი აფხაზი ვა" (აფხაზების მეფესთა და) ნ. მარის მიერ არის აღდგენილი.

ბერძნულ ტექსტში კერპთა ნგრევასთან დაკავშირებით არც იბერ-ლაზები, არც ალბანები და, მით უმეტეს, არც ალანები არ არიან ნახსენები.

შემდეგ არაბულ ძეგლში მოთხრობილია, რომ სხვა ქალაქებშიც ანგრევდნენ საკერპოებს: „წმიდა გრიგორიუსი უბრძანებდა მათ, რომ აღემართათ ჯვრები და [საკერპო] ტაძრების გარშემო ზღუდეები შემოეველოთ; უბრძანებდა მათ, ვგულისხმობ მეფეებსა და ყველა მმართველს, რომ ეკლესიები ეშენებინათ საკურთხეველების გარეშე, — იმიტომ, რომ მათ ჯერ არ ჰყავდათ სამღვდელოება. უბრძანებდა მათ, რომ აღემართათ ჯვრები ბაზრებში, გზებზე, ყველა ადგილას, რათა გაეყარათ ეშმაკები იმ ადგილებიდან“... როგორც ვხედავთ, წმიდა გრიგორი დანგრეული ტაძრების ადგილას, სამღვდელოების მოსვლამდე, ამ რედაქციის მიხედვით, ჯვრებს აგებდა. მას იგივე ურჩევია სამი მეფისათვისაც. როგორც ჩანს, ეს იყო ხის და აგრეთვე — ქვის ჯვრები, ე. წ. — ქვა-ჯვრები, რომლებსაც ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე აგებდნენ ხოლმე; ცხადია, ტექსტის ამ ადგილას „უსაკურთხეველო ეკლესიებში“ ასევე ჯვრები იგულისხმება, ოღონდ — ისეთი ჯვრები, რომლებიც, სხვათაგან განსხვავებით, შენობებით იყო დაფარული, კედლებითა და სახურავებით იყო დაცული. სამღვდელოების მოსვლამდე ხალხს აქ შეეძლო ლოცვა, სამღვდელოების მოსვლის შემდეგ ჯვრის ადგილს საკურთხეველი იკავებდა, ჯვარი კი შენობის სხვა ადგილას გადაჰქონდათ და ამგვარ შენობას უკვე ჩვეულებრივი საკურთხეველიანი ეკლესია ეწოდებოდა. როგორც ვხედავთ, წმიდა გრიგორი ჯვრებს სომხეთის მრავალ ადგილას აგებდა და იგივეს გაკეთება ქართველთათვისაც ურჩევია. ჩანს, მან ქართველებს ძირითადად შენობებით შემოფარგლული ჯვრების აღმართვა მოუწოდა...

გრიგორი სამღვდელო კურთხევისათვის კესარიაში, — არქიეპისკოპოს ლეონტისთან გამგზავრებულა. სებასტიაში დიდი სიხარულით უმასპინძლიათ მისთვის. შემდეგ ნათქვამია: „წმიდა გრიგორიუსმა სებასტიიდან წამოიყვანა მღვდლები და ბერები, — არცთუ ცოტანი, რათა სომხეთის ეკლესიებში მღვდლებად გაეხადა. მას თან ჰქონდა პატრიარქ ლეონტიუსის წერილი, გაგზავნილი სებასტიის ეპისკოპოს პეტრესთან, რათა იგი წაჰყოლოდა [წმიდა გრიგორიუსს], რომ დაესვა ტახტზე, როგორც საეკლესიო კანონები მოითხოვს“.

შემდეგ ხსენებულ ძეგლებში მოთხრობილია, თუ როგორ

შეეგებნენ წმიდა გრიგორიუსს, წმიდა პეტრესა და მათ თანმხლებთ მეფე თრდატი და მისი ოჯახი. ბერძნული და არაბული ვერსიების თანახმად, მეფე თრდატს გრიგორთან შესაგებებლად სამი მეფეც თან უახლია.

გრიგორს დიდძალი ხალხი მოუნათლავს, — „მათი რიცხვი იყო სამასსამოცდაათი ათასი, მეფე თირდატი, მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანებისა, მრავალი წინამძღოლი, ხალხთა და ტომთა მთავრები, ყველა, ვინც მის ხელთა ქვეშ იყო, მრავალი მსახური, კაცები, ქალები, ყმაწვილები. მდინარეზე საფარები აღმართეს, რათა მეფეთა ცოლები ჩასულიყვნენ მოსანათლავად. იმ დროს თექვსმეტი არხონტი და მათი ცოლები, ვინც ნათელიღეს წმიდა გრიგორიუსის ხელთაგან, ღებულობდნენ მონათლულებს ნათლობიდან, კაცები კაცებს ემსახურებოდნენ და ქალები — ქალებს. და იდგა წმიდა გრიგორიუსი მდინარის პირას და სამი მეფე მასთან ერთად და წინამძღოლები. და აღბეჭდა ისინი მირონითა და ჯვრით. აიღო მირონი და ზეთი და ჩაასხა ისინი მდინარეში და [ყოველივე] აღსრულდა ჯვრის [გამოსახვით]“.

შემდეგ სხვადასხვა ქვეყანაში სასულიერო პირთა გაგზავნაზეა ლაპარაკი; არაბული ძეგლის თანახმად, — „წმიდა გრიგორიუსმა, რომელიც მთელი სომხეთის კათოლიკოსი გახდა, მოამზადა ეპისკოპოსები და აგზავნიდა მათ სომხეთის მრავალ მიწაზე, და ქართლში, დურძუკეთის* ქვეყანაში, ალანებთან“, — შემდეგ კი გაგზავნილ ეპისკოპოსთა ვინაობაზე არის ლაპარაკი, — „მოიყვანა ერთი ქართველი კაცი, ვინც მასთან ერთად სებასტიიდან ჩამოვიდა, სახელად იბირბზხუა**, გახადა მიტროპოლიტად და გაგზავნა, რათა მას მთელ ქართლში დაედგინა ეპისკოპოსები. იგი იყო კარგი ქცევის, კეთილი, საეკლესიო წიგნთა მცოდნე, იყო დიაკონი, მომსწრე იმდროის, როცა ორმოცი მოწამის ნაწილები მოიპოვეს, იყო შემკობილი ჭაღარით, ამიტომაც მოაქცია ამ ხარისხზე; და აფხაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, ის იყო მღვდელი კაპადოკიიდან. იგი იყო მხლებელი წმიდა გრიგორიუსისა; გახადა ეპისკოპოსად და გაგზავნა. ალანთა ქვეყანაში გაგზავნა თომა, — კაცი რჩეული; იგი პატარა ქალაქ სატალიდან იყო. ესენი იყვნენ, ვინც მასთან ერთად ჩამოვიდნენ. იყვნენ წმიდა წიგნთა მცოდნენი“.

---

* არაბ. ტექსტში — „დ-რ-ზ-კ“თ“;

** ტექსტში — „'ბრბზხუ“; — ეს სახელი სხვადასხვაგვარი გახმოვანებით შეიძლება იქნას წაკითხული (აბირბაზხუა, იბირბაზახუა და სხვა... ნ. მარი ამ სახელში მეგრულ სიტყვებს ხედავდა, — იბერებ სკუა — იბერთა შვილი);

ბერძნულ ვერსიაში ამ ამბის შესახებ ასეა მოთხრობილი: „წმინდა გრიგოლმა აკურთხა ეპისკოპოსები და დააგზავნა დიდი არმენიის მთელ მიწა-წყალზე და მთელ ქვეყანაზე, აგრეთვე მოძღვრებიც, და სებასტიელთა ქვეყნიდან ირენარხე სახელით, მღვდელი და წინამძღვარი; ეს ირენარხე იყო კაცი მეტად სათნო სქემითა და საქები მოქალაქეობით, ჰქონდა დიდი გამოცდილება საღვთო წერილში, ის ორმოც მოწამეთა წმინდა ნეშტთა მოპოვების დროს დიაკვნად იყო სებასტიის მაშინდელი ეპისკოპოსისა. იყო კაცი შემკული ჭაღარით... ხოლო ლაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, რომელიც მღვდლად იყო კაპადოკიაში, ხოლო ალბანიაში გაგზავნა თომა“ (გეორგიკა 1961: 73).

შემდეგ ნახსენებია ძალიან ბევრი მხარე, სადაც გრიგორი ეპისკოპოსებს აგზავნიდა. არაბული ხელნაწერის ავტორი განმეორებით ახსენებს აფხაზთა ქვეყანას, სადაც გრიგორს ეპისკოპოსი გაუგზავნია, შემდეგ წერს: „ასევე მრავალი ეპისკოპოსი გაგზავნა სხვადასხვა ქვეყანაში და ხალხებთან, აგრეთვე გაგზავნა მოძღვრები, — ჭეშმარიტი სიტყვის სწავლების შემძლებელნი. და რაც [თავად] წმიდა გრიგორიუსს შეეხება, მან ააშენა ოთხი საეპისკოპოსო არარატში, ვალარსაპატში, არტასატსა და დვინუსში და ისინი თავისი ტახტის ქვეშ მოაქცია. და იმ ქვეყნებს, რომლებიც მოვიხსენიეთ, იგი მზრუნველობდა*, [იგი] ერთი ხანობა მზრუნველობდა** მათ და დიდი სომხეთის მეფე თირდატს“.

შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ ეახლნენ წმიდა გრიგორი და თრდატი კონსტანტინე კეისარს, როგორ ხარობდნენ ბიზანტიაში სომეხთა მოქცევით, როგორ გაიმართა ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრება (325 წ), როგორ განმარტოვდა გრიგორი მანის ქვაბებში...

ბოლოს არაბული და ბერძნული ვერსიების ავტორებს, — ორივეს ერთნაირად გადააქვს თავის ტექსტებში წინარე რედაქციებისეული სიტყვები, რომლებიც პირველ პირშია დაწერილი და რომლებითაც, თუ სომხური საისტორიო ტრადიციით ვიმსჯელებთ, გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების პირველაღმწერი — აგათანგელოსი მკითხველს ამცნობს, რომ ყოველივე, რაც მათ აუწყა, თავისი თვალით აქვს ნანახი, ზოგი რამ კი სარწმუნო ხალხისაგან გაუგონია, ბოლოს კი ლოცავს მათ და ადიდებს უფალს.

---

* არაბ. ტექსტში — „ათა'ჰადა“, — ეს არის ვულგარული ფორმა „ჯ'ჰადა“ ზმნისა; სიტყვა შეიძლებოდა გვეთარგმნა აგრეთვე როგორც — „მოინახულებდა ხოლმე“.

** ტექსტში ნახმარია იგივე სიტყვა — „ათა'ჰადა“.

ასეთია მოკლედ წმიდა გრიგორის ცხოვრების არაბულ-ბერძნული ტექსტების შინაარსი.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ, ხსენებულ წყაროთა თანახმად, როცა სომხეთში წმიდა გრიგორი მოღვაწეობს, იმავდროულად ქართლსა და ლაზიკაშიც მიმდინარეობს ქრისტიანულ სახელმწიფოთა შექმნის პროცესი (ტექსტებში ნახსენები ალბანებისა და ალანების შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ქრისტიანული ეკლესიის დაფუძნებას, ამა თუ იმ სახელმწიფოს მეფის მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებას წინ, ცხადია, ყოველთვის უძღვის მქადაგებლის მოღვაწეობა; იგი ფიზიკურად ცხოვრობს, ფიზიკურად მოღვაწეობს ქვეყანაში, ქადაგებს ახალ რელიგიას, რასაც მეფის მიერ ამ რელიგიის ჭეშმარიტ სარწმუნოებად აღიარება მოყვება ხოლმე.

ვინ არის ის პირი, ვინც ქართლში ან ლაზიკაში ქრისტიანობა იქადაგა, არის თუ არა ეს პირი წმიდა გრიგორ განმანათლებელი? მკვლევარი მარინა ჩხარტიშვილი სავსებით სწორად ამახვილებს ყურადღებას იმ ფაქტზე, რომ არაბულ ძეგლში წმიდა გრიგორი არ არის წარმოდგენილი ქართლში მოღვაწე მისიონერად (ჩხარტიშვილი 1987: 50-53); მართლაც არც არაბულ და არც ბერძნულ ტექსტში არსად არ არის ნათქვამი, რომ გრიგორი ქართლში ან, მით უმეტეს, ლაზიკაში ჩასულიყოს და იქ ექადაგოს ქრისტიანობა, ეკურთხებინოს ეკლესიები. **ეს წყაროები წმიდა გრიგორს ქართველთა ან ალბანთა თუ ალანთა მქადაგებლად არ წარმოგვიდგენს.**

ხსენებულ ძეგლებში ქართველთა და კავკასიის სხვა ქვეყანათა მქადაგებელი არ ჩანს; არა და ტექსტების ავტორები თავისდაუნებურად, ფაქტობრივად, წარმოგვიჩენენ, რომ ამ ქვეყნებში უკვე ნაქადაგებია ქრისტიანობა. აქედან გამომდინარე, სარწმუნო ხდება მოსაზრება, რომ **არსებობდა არაბულ-ბერძნული ვერსიების წინარე შორეული ნუსხები, რომლებშიც ნახსენები იყო ქართლისა, და, შესაძლოა, ასევე, — ლაზიკის მქადაგებელთა სახელები, რომ ადრეულ პერიოდში არსებობდა აგათანგელოსის დაწერილად მიჩნეული ისეთი ისტორია წმიდა გრიგორის ცხოვრებისა, რომელიც ქართლის მქადაგებლის სახელს იხსენიებდა.** სომხური საისტორიო ტრადიციით, როგორც არაბულ-ბერძნული, ისე სხვა წყაროების თანახმად, აგათანგელოსია სომეხთა მოქცევის ისტორიის პირველაღმწერი.

აგათანგელოსისად ცნობილი ამგვარი რედაქცია რომ

მართლაც არსებობდა, ფაქტობრივი მონაცემებით დასტურდება სომეხი ყამთაააღმწერლის — მოვსეს ხორენაცის ნაწარმოებით, რომელსაც „სომხეთის ისტორია“ ეწოდება. ხორენაცის„ისტორიიდან“ ვხედავთ, რომ იმ დროს, როცა სომხეთში წმიდა გრიგორ პართელი მოღვაწეობდა, ქართლს თავისი განმანათლებელი ჰყოლია, ეს იყო ქალი, სახელად „ნუნე“. თურმე „ნუნემ“ და ამ ქვეყნის მეფე მირიანმა დიდად იღვაწეს ქართლის მოსაქცევად. ამ ისტორიის გადმოცემისას ჩვენთვის ერთ-ერთი უმთავრესი მნიშვნელობა იმ ფაქტს აქვს, რომ **მოვსეს ხორენაცი თავის წყაროდ აგათანგელოსს ასახელებს:** „გავბედავ და ვიტყვი, რომ მოციქული ქალი გახდა, მან იქადაგა კლარჯეთიდან დაწყებული ვიდრე ალანთა და კასპიის კარებამდე, მასქუთთა საზღვრებამდე, როგორც ამას აგათანგელოსი გაუწყებს შენ“ (ხორენაცი 1984: 172). ამ სიტყვებში იგრძნობა ტექსტის სიძველე. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მისი დამწერი ქართლის გაქრისტიანების ახლო პერიოდში ცხოვრობს. **ეს ის პერიოდია, როცა სომხეთში ჯერ კარგად ვერ გაუცნობიერებიათ, ვერ დაუჯერებიათ, რომ ქართლში უჩვეულო რამ მოხდა, — აქ მომაქცევლად, სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით, ქალი მოავლინა ღმერთმა,** — სწორედ ამიტომ წმიდა „ნუნეს“ მოციქულად აღიარება ხორენაცისაგან განსაკუთრებულ გამბედაობას მოითხოვს, ამიტომ ამბობს: „გავბედავ და ვიტყვი“...

ხორენაცის მიერ თავის წყაროდ აგათანგელოსის დასახელება, ვფიქრობთ, ადასტურებს, რომ ოდესღაც მართლაც არსებობდა აგათანგელოსის მიერ შექმნილად ცნობილი ისტორია, რომელშიც გრიგორ განმანათლებელის ცხოვრების შესახებ იყო მოთხრობილი და რომელშიც მოხსენიებული ყოფილა, აგრეთვე, ქართველთა მქადაგებელი „ნუნე“, მონიშნული იყო ის გეოგრაფიული არეალი, სადაც იქადაგა „ნუნემ“; **ჩანს, იმ უძველეს რედაქციაში „ნუნე“, ანუ, ცხადია, წმიდა ნინო, ჯერ არ იყო სახელდებული ქართველთა მთავარმოციქულად,** ლაპარაკი იყო მისი ქადაგებების შესახებ, მაგრამ არ იყო დაზუსტებული, რომ იგი ქართველთა მომაქცეველი, მათი მოციქულია, **წინაალმდეგ შემთხვევაში ხორენაცის არ დასჭირდებოდა განსაკუთრებული გამბედაობა მისი მოციქულობის გაცნობიერებაში;** იქმნება შთაბეჭდილება, რომ **აგათანგელოსი მართლაც თრდატის თანამდროვე იყო და IV ს-ის დასაწყისში წერდა თავის ისტორიას, რომ ქართველთა მქადაგებლის შესახებ ძალზე მოკლედ, დაზუსტე-**

ბებისა და განზოგადებების გარეშე აწვდიდა ცნობებს მკითხველთ; ამ ცნობების წაკითხვამ და, რაც მთავარია, ქართლის ახლადდაფუძნებული ეკლესიის ამ საკითხთან დამოკიდებულებამ, აგრეთვე, ქართულმა წერილობითმა ძეგლმა „წმიდა ნინოს ცხოვრებამ" მოვსეს ხორენაცის გააბედვინა და გამოაცხადებინა, რომ ქართლში უჩვეულო რამ მოხდა, — აქ მთავარმოციქულად ქალი მოევლინა ხალხს*.

როგორც ვიცით, ხორენაცი გვაუწყებს, თუ როგორ გაგზავნეს წმიდა „ნუნემ" და მეფე მირიანმა თავიანთი დელეგაცია სომხეთში წმიდა გრიგორთან შესახვედრად. „ნუნესა" და მეფის დელეგაცია სომხეთში შეხვედრია წმიდა გრიგორს და ამ უკანასკნელს ხსენებული დელეგაციის, ანუ, ხორენაცის თქმით, — „სანდო კაცების" საშუალებით „ნუნესათვის" შემოუთვლია, რომ მას დაენგრია კერპები: „[ნუნემ] მიიღო ბრძანება, რომ მოესპო კერპები, როგორც ეს თავად გრიგოლმა ქნა" (ხორენაცი 1984: 172).

ცხადია, აქ სიტყვა „ბრძანება" გრიგორისადმი პატივისცემის გამოხატვისა და მისი განდიდების მიზნით არის ნახმარი, მაგრამ ამჯერად ჩვენ უმთავრეს ყურადღებას ვამახვილებთ აგათანგელოსის ჩვენამდე მოუღწეველი ნაშრომის იმ შინაარსზე, რომელიც ხორენაცის შემოუნახავს; ჩანს, **იმ ნაშრომში ნაჩვენები ყოფილა, თუ როგორ შეხვდა ქართლის სამეფო დელეგაცია გრიგორს, როგორ შემოუთვალა გრიგორმა ქართველთ კერპების დანგრევა, ხორენაცისთან შემორჩენილი ცნობის მიხედვით, გრიგორს ქართველთათვის კერპების ადგილას ჯვრის აღმართვა ურჩევია.**

დავუბრუნდეთ გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების არაბულსა და ბერძნულ „ცხოვრებებს". როგორც ვნახეთ, აქაც, — კერძოდ, — არაბულ „ცხოვრებაში" ნაჩვენებია, რომ **ქართლის მიწაზე გრიგორთან შეთანხმებით დაანგრიეს წარმართული სალოცავები, რომ ქართლის მეფემ გრიგორისაგან მიიღო ბრძანება, თავის ქვეყანაში დანგრეული კერპების სანაცვლოდ, სამღვდელოების მოსვლამდე, სალოცავად ხალხისთვის ჯვრები აღემართათ.** ხორენაცისთან და არაბულ-ბერძნულ ძეგლებში კარგად არის წარმოჩენილი, რომ ქართლისა და სომხეთის სამეფო წრეები რელიგიურ საკითხებში შეთანხმებულნი ყოფილან.

---

* „წმიდა ნინოს ცხოვრებას" რომ უტყუარი გავლენა აქვს მოხდენილი ხორენაციის „ისტორიის" 71-ე თავზე, ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩხარტიშვილი 1987: 30.

ცნობათა ეს მსგავსება კიდევ უფრო განამტკიცებს აზრს, რომ მართლაც არსებობდა აგათანგელოსის უძველესი ნაწარმოები, რომელშიც ქართლის სამეფო კარისა და წმიდა გრიგორის ურთიერთშეთანხმების, წარმართულ ტაძართა ნგრევისა და ქრისტიანული ჯვრების აღმართვის შესახებ იყო ლაპარაკი და რომლის კვალი, ერთი მხრივ, ხორენაცის „ისტორიამ", მეორე მხრივ, არაბულ-ბარძნულმა ტექსტებმა, განსაკუთრებით, — არაბულმა ძეგლმა შემოგვინახა.

ყურადღება მივაქციოთ იმ განსხვავებებს, რომლებიც აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკისა და დღეს შემორჩენილი არაბულ-ბერძნული რედაქციების ცნობებს შორის შეინიშნება.

ხორენაცისთან შემორჩენილი აგათანგელოსისეული ცნობების მიხედვით, სომხეთში წმიდა გრიგორთან მოსალაპარაკებლად ჩასულან წმიდა „ნუნესა" და მეფე მირიანის „სანდო კაცები", ანუ **ჩასულა ქართლის სამეფო დელეგაცია** და, ერთი მხრივ, წმიდა გრიგორ-თრდატსა და, მეორე მხრივ, წმიდა ნინო-მირიანს შორის სწორედ მათი შუამავლობით მომხდარა მოლაპარაკება; **დღეისათვის შემორჩენილი არაბულ-ბერძნული ვერსიების მიხედვით კი სომხეთში ჩასულა არა სამეფო დელეგაცია, არამედ, — თავად მეფე ქართლისა,** თანაც ეს მეფე ორ სხვა მეფესთან ერთად ძალიან ადრე ხლებია თრდატს, — ჯერ კიდევ მანამ, სანამ სომხეთში წარმართული ტაძრების ნგრევას დაიწყებდნენ.

როგორც ვხედავთ, აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკის შინაარსი, რომელიც, ჩანს, ქართლის მოქცევას, წმიდა ნინოსაც ეხებოდა და რაც ხორენაცის „ისტორიას" შემოუნახავს, დღეს ჩვენს ხელთ არსებულ არაბულ და ბერძნულ ტექსტებში ძალიან შეცვლილია; **ამ ვერსიებში ვითარება ისე არის წარმოდგენილი, თითქოს სომხეთში წმიდა ნინოსა და ქართლის მეფის დელეგაცია კი არა, არამედ, თვით ქართლის მეფე ჩასულა;** აგათანგელოსის უძველესი რედაქციებისული შინაარსის აღდგენის შემდეგ წმიდა ნინოსთან დაკავშირებული ისტორიაც იწყებს აღდგენას და სრულიად ცხადი ხდება, რომ ცნობები ქართლის მეფის სომხეთში თრდატის ბრძანებით ჩასვლის შესახებ აგათანგელოსის უძველესი ისტორიის დამახინჯების შედეგია.

არ არის ძნელი დასადგენი, თუ როგორ მოხდა ეს დამახინჯება.

როგორც ჩანს, აგათანგელოსის უძველესი რედაქციის შემდგომმა ხელნაწერებმა უკვე აღარ შემოინახა წმიდა „ნუნესა" და მირიანის სახელები, აღარ შემორჩა ცნობა მათ მიერ სომხეთში

გაგზავნილი „სანდო კაცების“ შესახებ; მაგრამ, როგორც საფიქრებელია, მოგვიანო დროის ხელნაწერებმა შემოინახა ცნობა იმის შესახებ, რომ სომხეთისა და ქართლის სამეფო კართა შორის შეთანხმება მოხდა ამ ქვეყნებში სამღვდელოების მოსვლამდე წარმართული ტაძრების დანგრევისა და მათ ადგილას ჯვრების აღმართვის თაობაზე, შემოინახა ის ისტორია, რომლის მიხედვითაც, წმიდა გრიგორმა, მას შემდეგ, რაც იგი სომხეთში წარმართული ტაძრების ნგრევას შეუდგა, ქართველთ მოუნოდა, რომ თავიანთ ქვეყანაში მათაც დაენგრიათ წარმართული სალოცავები და სამღვდელოების მოსვლამდე, სომეხთა დარად, მათაც ჯვრები აღემართათ, რომ ქართლის მიწაზე მართლაც მოხდა ამგვარი მოვლენა... ბერძნულ-არაბულის წინარე რომელიღაც რედაქციის ავტორმა, რომელმაც გაიცნო ეს ცნობები, რომელმაც შეიტყო, რომ ქართლისა და სომხეთის მეფეთა შორის წარმართული ტაძრების დანგრევისა და ქრისტიანული სალოცავების აგების შესახებ შეთანხმება მოხდა, გადაწერისას ტექსტში, როგორც ჩანს, „მცირე შესწორებები“ და „დაზუსტებანი“ შეიტანა, — ვითარება ისე წარმოადგინა, თითქოს ეს შეთანხმება სომხეთში ქართლის მეფის უშუალო, პირადი ჩასვლის შედეგად მოხდა; ამგვარად შეიქმნა გაყალბებული ისტორია, თითქოს ქართლის მეფეს გაქრისტიანების გადაწყვეტილება არა წმიდა ნინოს, არამედ, მეფე თრდატისა და გრიგორ გამნანათლებლის უშუალო ზემოქმედების შედეგად მიუღია.

„წმიდა გრიგორის ცხოვრებაში“ ჩანართის გაკეთებამ აგათანგელოსის ნაწარმოების ის ადგილი, რომელშიც თრდატის მიერ თავისი ნახარარების გამოძახების შესახებ არის ლაპარაკი, შინაარსობრივად გაუმართავი გახადა, — გაუგებარია, რატომ ან როგორ მიმართავდა თრდატი ასე, — მეფური ბრძანების კილოთი მეზობელი სახელმწიფოების მეფეებს: — „სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან.“

სანამ ლაზთა და, ერთი მხრივ, ალბანთა, მეორე მხრივ, ალანთა შესახებ ვისაუბრებდეთ, ორიოდე სიტყვით შევეხოთ იმ ცალკეულ ცვლილებებს, რომლებიც აგათანგელოსის უძველესმა ცნობებმა მოვსეს ხორენაცის „ისტორიაში“ განიცადა.

ხორენაცი, როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი აზრით, ეყრდნობა არა მხოლოდ „წმიდა ნინოს ცხოვრებას“, არამედ, — აგათანგელოსის უძველეს, ჩვენამდე მოუღწეველ ტექსტსაც. წმიდა ნინოსთან და მირიან მეფესთან დაკავშირებული ისტორია მოვსეს ხორენაცის

„ისტორიაშიც" დამახინჯებულია და ეს არის შედეგი ამ ორი წყაროს ცნობათა ერთმანეთში აღრევისა... ვიტყვით კონკრეტულად, — აგათანგელოსთან, როგორც აღვნიშნეთ, ჩანს, ლაპარაკი იყო იმის შესახებ, რომ წმიდა გრიგორმა ქართველებს კერპების დანგრევა და ჯვრების აღმართვა შემოუთვალა; ამაზე მიანიშნებს ის ფაქტი, რომ მსგავსი ცნობები შემონახულია როგორც არაბულ-ბერძნულ წყაროებში, ისე — ხორენაცისთან... მაგრამ, თუ ნათქვამს უფრო დავაზუსტებთ, მაშინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხორენაცი ლაპარაკობს არა საერთოდ კერპების, არამედ, კონკრეტული სამი კერპის — არმაზის, გაცისა და გას ნგრევაზე; ჩანს, ხორენაციმ აგათანგელოსისაგან ამოიკითხა, რომ წმიდა გრიგორმა ქართველებს კერპების ნგრევა და ჯვრების აღმართვა შემოუთვალა და, რადგან წაკითხული ჰქონდა „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ის ადგილი, სადაც კონკრეტული სამი კერპის დანგრევისა და, ასევე, კონკრეტული სალოცავის, — ჯვარი პატიოსანის აღმართვის შესახებ იყო ლაპარაკი, იფიქრა, რომ წმიდა გრიგორის „ბრძანება" სწორედ ამ კონკრეტულ კერპებსა და ჯვარს შეეხებოდა. სინამდვილეში, როგორც ჩანს, გრიგორის „ბრძანება" სულ სხვა კერპებსა და ჯვრებს შეეხებოდა. არაბულ-ბერძნული ტექსტებიდან ვიცით, რომ გრიგორი მთელი სომხეთის ტერიტორიაზე ანგრევდა კერპებს და აგებდა ჯვრებს, რომ იგივეს გაკეთება ურჩევია ქართველთათვის, ე.ი. „ბრძანება" მთელი ქართლის მასშტაბით გასაკეთებელ სამუშაოს შეეხებოდა და არა — მცხეთის კონკრეტულ სამ კერპსა და ჯვარს; **ხორენაცი აგათანგელოსისა და „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ცნობებს მათი ურთიერთმსგავსების გამო ერთმანეთში ურევს, ეს კი მის „ისტორიაში" არაერთი ფაქტის დამახინჯებას იწვევს;** აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხორენაცისთან ერთმანეთშია აღრეული სვეტიცხოველისა და ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორიები. იგი გვიამბობს ქართლის პირველი ქრისტიანული სალოცავის აგების შესახებ, მაგრამ აღწერს არა სვეტიცხოველს, არამედ, — ჯვარი პატიოსანს, რაც, როგორც ამ ამბების უშუალო მომთხრობელ, — „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ავტორთაგან ვიცით, პირველი სალოცავი არ ყოფილა, იგი სამღვდელოების მოსვლის შემდეგ აღუმართავთ.

ამრიგად, ხორენაცისთან ბევრი ცნობა სახეშეცვლილია, ამასთან, იგი წმიდა გრიგორს, წმიდა ნინოსთან შედარებით, განდიდებულად წარმოსახავს, — ვითარება ისეა წარმოდგენილი,

თითქოს წმიდა ნინომ თავის უმთავრეს მოძღვართან გაგზავნა დელეგაცია დარიგების მისაღებად, მაშინ, როცა, ჩანს, სრულიად ჩვეულებრივი რამ მომხდარა და არაფერი განსაკუთრებული, — ერთი ქვეყნის სამეფო დელეგაცია მეორეში წასულა, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, — კონკრეტული საკითხის გადასაწყვეტად; ხორენაცისთან წმიდა გრიგორ განმანათლებელი განდიდებულია (ჩანს, განდიდებულად იქნებოდა იგი წარმოდგენილი აგათანგელოსთანაც), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მოვსეს ხორენაცის ცნობები, თუ კი მათ კრიტიკულად შევისწავლით, ბევრის მომცემია.

რაც შეეხება ლაზთა და ალბანთა თუ ალანთა მეფეებს.

ადრეულ ტექსტებში ალბანებზე იქნებოდა ლაპარაკი და არა — ალანებზე; თუნდ, თავი დავანებოთ იმ ფაქტს, რომ ი. კულაკოვსკის მიხედვით, ალანები 912 წ-ს გაქრისტიანდნენ, ამ აზრის გასამართლებლად ერთი გარემოების გათვალისწინებაც საკმარისია, — ძნელი დასაჯერებელია, რომ აგათანგელოსს ისე მოეთხრო წმიდა გრიგორ განმანათლებლის ისტორია, რომ ერთხელაც არ ეხსენებინა სომხეთის უშუალო მეზობელი — ალბანეთი; ხოლო ის ფაქტი, რომ არაბულ ვერსიაში ალანებსა და დურძუკებზე არის ლაპარაკი, ხოლო საერთოდ არ არის ნახსენები „ალბანია“, იმაზე მეტყველებს, რომ „ალბანთა მეფე“ „ალანთა მეფითაა“ შეცვლილი. ჩვენ ვერ ვიფიქრებთ, რომ შეცვლილი სახით შემორჩენილ არაბულ ხელნაწერში „ალანები“ „ალბანების“ სინონიმად არ იხმარება, — იმიტომ, რომ ამ ხელნაწერში დურძუკეთია* ნახსენები; „დურზუკ3თ“, როგორც ჩანს, „ლაზიკ3თ“-ის დამახინჯებული ფორმაა, ეს ჩვენი არა, — ჟ. გარიტის დაკვირვებაა (გარიტი 1946: 222); არაბულ-ბერძნულ ძეგლებში ყოველთვის ცალკე არის გამოყოფილი სამი მეფე ან სამი ქვეყანა, მათ შორის ერთ-ერთი ყოველთვის ლაზთა მეფე, ან ლაზთა ქვეყანაა; მხოლოდ ერთ ადგილას ლაზთა ქვეყნის ნაცვლად დურძუკეთია ნახსენები; უეჭველია, რომ არაბული ხელნაწერის წინარე ტექსტის ხსენებულ ადგილას ასევე ლაზიკეთი იყო ნახსენები და არა — დურძუკეთი, წინარე არაბულენოვან ტექსტში ეწერა „ლ-ზ-კ3თ“; არაბული ტექსტის ერთ-ერთმა გადამწერმა, ჩანს, გადაწერისას შეცდომა დაუშვა, — სიტყ-ვის და-

* სიტყვა „დ-რ-ზ-კ3თ“ შეიძლება ვთარგმნოთ, აგრეთვე, როგორც — „დურძუკები“, თუ ამ სიტყვაში სუფიქსი „3თ“ მრავლობითი რიცხვის ნიშანია, მაგრამ ჩვენ მხარს ვუჭერთ აქ ქართული „ეთ“ სუფიქსის ნაკითხვას, იმიტომ, რომ მრ. რიცხვის ნიშნად ტექსტში ყოველთვის უფრო გავრცელებული „უნა“ სუფიქსია გამოყენებული.

საწყისში „ლამ" — „დალ"-ად ამოიკითხა, იფიქრა, რომ ტექსტ-ში ეწერა გაუგებარი სიტყვა — „დ-ზ-კიათ" და იგი „დ-რ-ზ-კიათ"-ით შეცვალა; უეჭველია, რომ შემორჩენილი ტექსტის წინარე რომელიმე, **ასევე, არაბულ ტექსტში** დურძუკეთის ნაცვლად ლაზიკეთი ყოფილა ნახსენები.

რამდენად მართალია ცნობა, თითქოს ქართლის მეფესთან ერ-თად სომხეთში ალბანეთისა და ლაზიკის მეფეებიც ჩავიდნენ?

სომხეთის მეფე, როგორც ქართლის მეფეს, ისე არც ალბანეთისა და ლაზიკის ხელისუფალთ არ მიმართავდა ასეთი მბრძანებლური კილოთი: „სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან"... ტექსტის ამ ადგილას **სტილზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ტექსტში არა მხოლოდ ქართლის მეფის შესახებ არის ჩართული ცნობა, არამედ, მთელი ის წინადადებაა ჩამატებული, რომელშიც სამი მეფის გამოძახებაზეა ლაპარაკი.** დავუკვირდეთ არაბული ტექსტის ქართულ, — ამ შემთხვევაში სიტყვა-სიტყვით შესრულებულ ქართულ თარგმანს: „ბრძანა, რომ გამოცხადებულიყვნენ თავისი სამეფოს მწერლები და უბრძანა მათ, რომ მიე-წერათ წერილები თავისი სახელმწიფოს მთელი ხალხისათვის, რათა გამოცხადებულიყვნენ მთავრები, გამგებლები, წინამძღოლები, მეთაურები, მმართველები მეფესთან ქალაქ ვალარსაპატში. წერილები [აფხაზების მეფესთან და] ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან, აუხსნა წერილში ყოველივე, რაც თავს გარდახდათ და უთხრა: ამიტომ სასწრაფოდ უნდა ჩამოხვიდეთ ჩემთან." აქ სტილზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ აშკარად გამოირჩევა სხვა წინადადებებთან თითქოს ერთგვარად დაუკავშირებელი წინადადება: „წერილები [აფხაზების მეფესთან და] ქართლის მეფესთან, წერილი ალანების მეფესთან"; ეს წინადადება ამოვარდნილია საერთო წყობიდან, თავის მხრივ ერთიანია, მთლიანია, შეკრულია, მაგრამ სხვა წინადადებებთან მიმართებაში არაბუნებრივად ზის; რომ ამოვიღოთ ეს წინადადება ტექსტიდან, მაშინ ყოველივე ბუნებრივ სახეს მიიღებს, — თრდატმა გადაწყვიტა გაქრისტიანება და წერილები მისწერა თავის ნახარარებს, უბრძანა, — სასწრაფოდ ჩამოდითო; არაბულ ტექსტში კარგად მოჩანს ჩანართი წინადადება, ბერძნული ტექსტი ამ შემთხვევაში ძალიან ახლოა არაბულენოვან ტექსტთან და სტილზე დაკვირვება იგივე დასკვნების გაკეთების საშუალებას მოგვცემს.

არაბულ ძეგლზე დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს, დავა-

ზუსტოთ, თუ როგორი იყო აგათანგელოსის უძველესი ქრონიკა. არაბულ ტექსტში, მას შემდეგ, რაც ნახარარებთან თრდატ მეფის საუბრის, ხოლო შემდეგ სომხეთში წარმართულ ტაძართა ნგრევის დაწყების შესახებ არის მოთხრობილი, მას შემდეგ, რაც ნათქვამია, რომ სომხეთის ქალაქ ვალარსაპატში და მერე ქალაქ კ-ს-ტაᲜში წარმართული ტაძრები დაანგრიეს, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყველა მეფე ერთი აზრისა“... შემდეგ ნაჩვენებია, რომ გრიგორი ბრძანებდა ჯვრების აგებას, რომ მეფეებს უბრძანებდა, — მათაც, სანამ სამღვდელოებას მიიღებდნენ, თავიანთ ქვეყნებში ჯერ ჯვრები აეგოთ... თუ კი აგათანგელოსის უძველეს ნაწარმოებში რაიმე ეწერა სომეხ-ქართველთა შეხვედრის შესახებ, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, რომ მასში ცნობა ამ შეხვედრის შესახებ სომხეთში წარმართული ტაძრების დანგრევის ცნობის შემდეგ იყო მოტანილი; ჯერ ეწერა, რომ სომხეთში წმიდა გრიგორმა წარმართული ტაძრები დაანგრია და მათ ადგილას ჯვრები ააგო, შემდეგ კი ნათქვამი იყო, რომ წმიდა გრიგორმა წმიდა „ნუნესა“ და მირიან მეფის მიერ სომხეთში გაგზავნილ „სანდო კაცებს“ იგივეს გაკეთება ურჩია... როცა შემორჩენილ არაბულ ხელნაწერს ვუკვირდებით, გვექმნება შთაბეჭდილება, რომ აგათანგელოსის უძველეს ნაწარმოებში სწორედ ქალაქ ვალარსაპატსა და შემდეგ კი კ-ს-ტაᲜში საკერპოების დანგრევის ცნობის შემდეგ ეწერა იმის შესახებ, რომ სომხეთში წმიდა „ნუნესა“ და მირიან მეფის „სანდო კაცები“ ჩავიდნენ, რომ მათი საშუალებით წმიდა გრიგორმა წმიდა „ნუნეს“ შემოუთვალა, რომ ქართლშიც დაენგრიათ წარმართული ტაძრები და სამღვდელოების მოსვლამდე ჯვრები აეგოთ. ამის შემდეგ კი, როგორც ჩანს, ნაჩვენები იყო, რომ ქართველებმა თავიანთ ქვეყანაში მართლაც დაიწყეს წარმართულ ტაძართა ნგრევა... ვფიქრობთ, სიტყვები: „ასევე მოიქცნენ აგრეთვე ლაზების, ქართლისა და ალანების მიწაზე და შეიქმნა ყველა მეფე ერთი აზრისა“, — მცირეოდენი ცვლილებით სწორედ უძველესი რედაქციიდან მომდინარეობს, ამაზე მეტყველებს თუნდაც დასავლეთ საქართველოს ძველი, — მე-4 ს-ის დროინდელი სახელწოდება. საფიქრებელია, რომ აგათანგელოსის უძველეს რედაქციაში სწორედ სომხეთის ქალაქ კ-ს-ტაᲜში არტემიდეს ტაძრის დანგრევის ცნობას მოჰყვებოდა ამბავი წმიდა ნინოსა და მირიანის დელეგაციის წმიდა გრიგორთან და თრდატთან შეხვედრის, ქართველთათვის წარმართულ

ტაძართა ნგრევისა და მათ ადგილას ჯვართა აღმართვის რჩევის შესახებ და, როგორც არაბული ტექსტი მიგვანიშნებს, აქ ნათქვამი იყო, რომ ოთხი ქვეყნის მეფე შეიქმნა ერთი აზრისა, რომ იქნებოდნენ ქრისტიანენი, დაანგრევდნენ წარმართულ ტაძრებს და სამღვდელოების მოსვლამდე, ჯრებს აღმართავდნენ. უძველესი ტექსტის შემდგომი დროის გადამწერებმა, როგორც ითქვა, ჩანს, ცნობები ნელ-ნელა შეცვალეს, როგორც ჩანს, დაიკარგა ზუსტი ცნობები არა მხოლოდ ქართლის მქადაგებლისა და მათი მეფის, არამედ, ალბანეთისა და ლაზიკის მქადაგებელთა თუ მეფეთა შესახებაც; შემორჩა ცნობა მხოლოდ იმის თაობაზე, რომ ამ ქვეყანათა ხელისუფალნი შეიკრიბნენ და შეთანხმდნენ საკერპოების ნგრევისა და ჯვრების აღმართვის თაობაზე; შემდგომში, ჩანს, ერთ-ერთმა გადამწერმა, — იმან, ვინც ქართლის მეფე სომხეთში თრდატის ნახარარებთან ერთად გამოძახებით გამოცხადებულად წარმოგვიდგინა, სომხეთში ჩასულებად წარმოგვისახა ალბანეთისა და ლაზიკის მეფეებიც, ამისათვის საკმარისი იქნებოდა რაიმე ცნობა იმის თაობაზე, რომ შეთანხმებაში მონაწილეობა ქართლისა და ალბანეთის ხელისუფლებამაც მიიღო, უმცირესი ნიუანსიც კი მისცემდა იმის საბაბს, რომ სომხეთში ჩასულებად წარმოესახა არა მხოლოდ ქართლის, არამედ, ლაზიკისა და ალბანეთის მეფეებიც; ყოველივე ამან კი გაზღაპრებული ისტორია მოგვცა, — ვითარება ისე წარმოჩნდა, რომ თრდატის დაძახილზე, როგორც მისი ქვეშევრდომები, ალბანეთისა და თვით ლაზიკის მეფეებიც კი ცხადდებოდნენ ხოლმე, რისი დაჯერებაც სრულიად შეუძლებელია მისთვის, ვინც IV ს-ის კავკასის ისტორიას ოდნავ მაინც იცნობს. შემდგომში ერთერთ გადამწერს წმიდა გრიგორი ჩრდილო კავკასიის მოქცევასთანაც კი დაუკავშირებია.

რაც შეეხება სამეულის შესახებ მომდევნო ჩანართების გაკეთებას, ეს ისტორიის გამყალბებლისათვის ერთი ჩანართის გაკეთების შემდეგ უკვე ადვილი საქმე იყო; მან თუ ერთხელ შეძლო მკითხველის იმაში დარწმუნება, რომ სამმა მეფემ თავის მოციქულად წმიდა გრიგორი აღიარა და აღთქმა დადო, — ესმინა მისი ქადაგებები, შემდეგ უკვე ადვილად შეძლებდა იმის მტკიცებასაც, რომ ალბანეთის, ქართლისა და ლაზიკის მეფეები შემდგომში მართლაც შეხვდნენ წმიდა გრიგორს და ნათელიც მისგან იღეს. ყალბი ისტორიის შემქმნელმა მეფეთა სამეული მოიხსენია ჯერ იმ ადგილას, სადაც წმიდა გრიგორის დაბრუნე-

ბაზეა ლაპარაკი, ვითარება ისე დახატა, რომ თრდატ მეფეს წმიდა გრიგორთან შესაგებებლად თავის ხელქვეითებთან ერთად თან წაუყვანია სამი მეფე (არაბულ ტექსტში ერთ-ერთ მეფედ დასახელებულია „მალიქ ალ-რ-ვ-ს"; „რ-ვ-ს" ჩვენ გავახმოვანეთ როგორც „რუ'უს" და სიტყვები ვთარგმნეთ როგორც „ერისთავთა მთავარი",* ეს არის ოფიციალური ტიტული, რომელიც ლაზიკის პატრიკიოსს მე-7 საუკუნიდან მიეცა (ნარკვევები 1973: 18); უერარ გარიტის მართებული შენიშვნით, არაბული ხელნაწერის „მალიქ ალ-რ-ვ-ს" „მალიქ ალ-ლ-ზ-ვ-ნ"-ს (ლაზთა მეფე) დამახინჯებული ფორმაა (გარიტი 1946: 222); როგორც ჩანს, შემორჩენილი არაბული ტექსტის ავტორმა თავის წინარე ტექსტში, იმის გამო, რომ არაბული შრიფტით დაწერილი ეს სიტყვები საკმაოდ ჰგავს ერთმანეთს, „მალიქ ალ-ლ-ზ-ვ-ნ"-ს ნაცვლად შეცდომით ამოიკითხა „მალიქ ალ-რ-ვ-ს", იფიქრა, რომ აქ ლაზთა მეფე თავისი ოფიციალური ტიტულით არის მოხსენიებული და ამიტომ ტექსტში დაამკვიდრა სიტყვები — „ერისთავთა მთავარი"); შემდეგ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, სამი მეფე ნათლობის ეპიზოდშია მოხსენიებული: „წმიდა გრიგორიუსმა წამოიყვანა ხალხი და გაემართნენ მდინარე ევფრატზე, მათი რიცხვი იყო სამასსამოცდაათი ათასი: მეფე თირდატი, მეფე აფხაზთა, მეფე ქართლისა, მეფე ალანებისა, კრებული დარბაისლებისა. წმიდა გრიგორიუსი იდგა მდინარის პირას და სამი მეფე მასთან ერთად"... არაბული რედაქციიდან მოხმობილ ამ ეპიზოდებში სამი მეფის შემოყვანა ძალზე სქემატურ და არარეალურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ბერძნულ-არაბული რედაქციების გარდა, მეფეთა ეს განუყრელი სამეული ნათლობის ეპიზოდთან დაკავშირებით არცერთ ვერსიაში არ არის მოხსენიებული, აქ კი შემოყვანილია სამეული და ძალზე არარეალურად; — ძალზე ძნელი წარმოსადგენია, როგორ ახერხებდა ეს სამეული სულ ასე ერთად ყოფილიყო და თრდატის მიერ გამოძახებისთანავე მასთან გაჩენილიყო. არაბულ და ბერძნულ რედაქციებში სხვა პირები

---

* ნ. მარს ეს სიტყვები ესმოდა როგორც „რუსთა მეფე", რაც მრავალ გაუგებრობას ბადებდა. ივ. ჯავახიშვილს ამ საკითხზე მსჯელობისას „რუსთა მეფის" ხსენების შემდეგ კითხვითი ნიშანი აქვს დასმული (ჯავახიშვილი 1979: 229); აქ რუსებზე არ არის ლაპარაკი. სიტყვა „რ-ვ-ს"-ში „ვაჟ"—ის თავზე იგულისხმება ნიშანი „ჰამზა" და ამიტომ გაუხმოვანებელ ტექსტში „რ-ვ-ს" უნდა ვაიკითხოთ როგორც „რუ'უს" და არა — „რუს", რაც ნიშნავს „მთავრებს" ან „ერისთავებს" და არა — რუსებს. გაუგებრობა, ჩანს, გამოიწვია იმან, რომ კლასიკურ არაბულ ტექსტში სიტყვა „რა'ს" (მთავარი) მრავლობით რიცხვში უმეტესად ორი „ვაჟ"-ით გვხვდება ხოლმე, მაგრამ არის შემთხვევა, როცა ეს სიტყვა ერთი „ვაჟ"-ით არის წარმოდგენილი (მარგველაშვილი 1981: 13).

საკმაოდ დამაჯერებლად არიან დახატულნი, ნაჩვენებია მათი ხასიათის სხვადასხვა მხარე, სამეული კი რეალურობის არავითარ ნიშანს არ ამჟღავნებს. აშკარაა, რომ სამეულის შესახებ ისტორიის შემთხზველს თავის წინარე რედაქციებში არაფერი აქვს ნაკითხული მათზე, არ იცნობს მათ პიროვნებებს, ამიტომ წერს მხოლოდ სქემატური, არარეალური სამეულის შესახებ.

რაც შეეხება წმიდა გრიგორის მიერ ქართლში, ლაზიკასა და ალბანეთში სასულიერო პირთა გაგზავნის საკითხს (ადრეულ ტექსტებში რომ სასულიერო პირის ალბანიაში გაგზავნაზე იქნებოდა ლაპარაკი, ეს ალბათ, მტკიცებას აღარ საჭიროებს); უპირველესად გავარკვიოთ, — რა ერქვა ქართლში გაგზავნილ პიროვნებას, — იბირბზხუა თუ ირენარხოსი?

მისი სახელი, ცხადია, რომ, იყო ირენარხოსი, ირენარხე და არა — იბირბზხუა ან სხვა რამ მსგავსი. ჟერარ გარიტი „იბირბზხუას“ ირენარხეს დამახინჯებულ ფორმად მიიჩნევს და იგი სავსებით მართალია. „იბირბზხუა“ არის არაბული ტექსტის არაბულადვე გადამწერის შეცდომის შედეგი. არაბული „ბ“ და „ჲ“, „ბ“ და „ნ“, „ზ“ და „რ“ ერთნაირი მოხაზულობისაა, მათ ერთმანეთისაგან მხოლოდ წერტილთა განლაგება განასხვავებს; ჩანს, ტექსტის გადამწერმა წერტილები ერთმანეთში აურია, ამასთან, სიტყვის დასაწყისში „ალიფის“ შემდეგ ორი წერტილის ნაცვლად სამი წერტილის არსებობა იგულისხმა, ე. ი. „ალიფის“ მომდევნო ბგერად „ბ“ წარმოიდგინა, ამიტომ წინარე, აშკარაა, რომ, — არაბულსავე რედაქციაში დაწერილი „აირინარხუა“-ს ნაცვლად, ამოიკითხა ისეთი სიტყვა, რომელიც არაბულ ტექსტში ასე დაამკვიდრა: — 'ბირბზხვ'... გარდა იმისა, რომ ეს სიტყვა შეიძლება გავიგოთ როგორც — „იბერთა შვილი“, სხვადასხვა გახმოვანებით აქ შეიძლება ამოვიკითხოთ: — „იბირ ბაზახუა“, „ბაზახვა“, „ბაძახუა“, ან თუნდაც, — „ბაძაღუა“... ეს სიტყვა „იბერ აბაზხის“ ასოციაციასაც იწვევს; მაგრამ სრულიად უეჭველია, რომ **ამ პიროვნების სამდვილი სახელი იყო ირენარხე, რაც ბერძნულმა ტექსტმა შემოგვინახა.**

ვინ იყო ირენარხოსი, რა მიზნით უნდა წამოსულიყო ქართლისაკენ, როგორ უნდა გავიგოთ ფრაზა, რომლის მიხედვითაც, ირენარხოსს მთელ ქართლში ეპისკოპოსების დადგენა ევალებოდა, უნდა გავიგოთ თუ არა ყოველივე მარტივად, — ისე, თითქოს წმიდა გრიგორმა ეს პიროვნება ქართლის ეპისკოპოსად დანიშნა და მას, თავის მხრივ, მთელი ქართლის მასშტაბით ეპისკოპოსთა დანიშვნა დაავალა?

ამ კითხვებზე სწორი პასუხის გასაცემად გავიხსენოთ, რომ ხსენებული პერიოდში, ე. ი. IV ს-ის I ნახევარში ეპისკოპოსები კი არ ინიშნებოდნენ, არამედ, — ირჩეოდნენ; ამა თუ იმ საყდარში მოღვაწე სასულიერო პირები თავიანთ შორის ამოირჩევდნენ ხოლმე შესაფერისს და მას საყდრის წინამძღოლობას, — ეპისკოპოსობას ავალებდნენ; თუ ამის საჭიროებას უკვე გრძნობდნენ, საერთო პრობლემებიდან გამომდინარე, ირჩევდნენ ხოლმე მთავარეპისკოპოსსაც, ვისაც რამდენიმე ეპისკოპოსი ექვემდებარებოდა, ქმნიდნენ საეპისკოპოსოებს. დედაქალაქში მოღვაწე ეპისკოპოსს მიტროპოლიტი ეწოდებოდა.

არაბულ თხზულებაში არსად არ წერია, რომ „იბირბზხუა" რომელიმე საყდარში მოღვაწე სასულიერო პირებს თავიანთ წინამძღვრად შეერჩიოთ და ეპისკოპოსად ეკურთხებინოთ, წერია მხოლოდ, რომ წმიდა გრიგორმა მიტროპოლიტად „გახადა" იგი; სოფრონისა და თომას შესახებაც ამგვარი სიტყვებია ნახმარი: „გახადა ეპისკოპოსად"... ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ აგათანგელოსს ისეთი პიროვნებების შესახებ დაუწერია, რომლებსაც მხოლოდ წოდება ჰქონდათ ეპისკოპოსობისა, მაგრამ არ გააჩნდათ რეალური ხელისუფლება და რომლებიც IV ს-ის დასაწყისში საკმაოდ ბევრნი იყვნენ. ისინი ქრისტიანობის ჩვეულებრივი მქადაგებელი მისიონერები იყვნენ, რომლებიც ერთი ქვეყნიდან მეორეში მიმოდიოდნენ. IV ს-ში ეკლესიამ შემოიღო მიტროპოლიტის უხელისუფლებო წოდება (ლებედევი 1905: 202); ეს იმას ნიშნავდა, რომ პიროვნებას ჰქონდა წოდება, შეეძლო ქადაგება, სწავლება, მაგრამ არ იყო რომელიმე კათედრის გამგებელი, მის საქმეთა წარმმართველი, მატერიალურ პრობლემათა მეურვე და სხვა; მაგრამ იმის გამო, რომ იყო ნიჭიერი, ძლიერი ქადაგების შემძლე, ძლიერი მასწავლებელი, რომელიმე დამსახურებული მოღვაწისაგან ენიჭებოდა ეს წოდება, რაც საპატიო წოდებაც იყო და მისგან სხვათა განსწავლის უფლების მინიჭებასაც გულისხმობდა. ვფიქრობთ, ირენარხოსი, სოფრონი და თომა სწორედ ასეთი, — მხოლოდ წოდების მქონე მიტროპოლიტ-ეპისკოპოსები იყვნენ, ჰქონდათ ეპისკოპოსის წოდება, მაგრამ არ გააჩნათ რეალური ხელისუფლება რომელიმე კათედრაზე, **მათი საქმიანობა ძირითადად ქადაგებებით, დამოძღვრითა და სწავლებებით განისაზღვრებოდა, ისინი ერთი ქვეყნიდან მეორეში მოსიარულე მისიონერები იყვნენ,** ასეთი მისიონერი იმხანად ბევრი იყო... აგათანგელოსთან, ჩანს, ეწერა, რომ სამი

ქვეყნის მეფეს რჩევა მისცა წმიდა გრიგორმა, ამ სამ ქვეყანას თავისი ზრუნვა არ მოაკლო; როგორც ქართულ წყაროთაგანაც ვნახავთ, ჩანს, მისიონერებს მრავალგან აგზავნიდა წმიდა გრიგორი, — აგათანგელოსს სამ ქვეყანაზე განსაკუთრებულად ჰქონია ყურადღება გამახვილებული.

რას ნიშნავს არაბული ძეგლის სიტყვები, რომელთა თანახმადაც, „იბირბზხუას" ეპისკოპოსები უნდა დაედგინა მთელ ქართლში?

ჩვენ ძალიან მკაფიოდ უნდა გავაცნობიეროთ ერთი ფაქტი: **იმ დროს, როცა „იბირბზხუა" ქართლში მოემგზავრება, აქ უკვე მოსულია მრავალრიცხოვანი სამღვდელოება, უკვე ცხოვრობენ ის მღვდლები, რომლებიც ეპისკოპოსებად უნდა მოევლინონ მთელ ქვეყანას; წინაალმდეგ შემთხვევაში გაუგებარია, როგორ ან ვისგან უნდა დაადგინოს „იბირბზხუამ" ეპისკოპოსები მთელ ქართლში?** „იბირბზხუას" ქართლში გამომგზავრების დროს, რაც, ამ ვერსიის თანახმად, სულ ცოტა ნიკეის კრებამდე (325 წ.) ხდება, ქართლში უკვე მოსულია სამღვდელოება და უკვე იწყება ეპისკოპოსების დადგინების, მათი არჩევისა და კურთხევის პროცესი. ერთი მხრივ, ესენი არიან ადგილობრივი ქრისტიანული თემებიდან გამოსული პიროვნებები და, მეორე მხრივ, ცხადია, — კონსტანტინე კეისრის მიერ გამოგზავნილი მღვდლები და დიაკვნები. კონსტანტინემ, როგორც „ქართლის ცხოვრებიდან"-დან ვიცით, ქართლში ორჯელ გამოგზავნა სამღვდელოება, პირველად გამოგზავნა „მღვდელი ჭეშმარიტი იოვანე ეპისკოპოსად და მის თანა მღდელნი ორნი და დიაკონნი სამნი" (ქართლის ცხოვრება 1955: 115), ხოლო მეორედ — „მღდელნი და ხურონი ფრიად მრავალნი" (იქვე, 117); პირველი ჩამოსვლისას, როგორც ჩანს, მოხდა საეპისკოპოსოდ წარმოგზავნილი იოვანეს არჩევა და შემდეგ კურთხევა მასთან ერთად ჩამოსული ორი მღვდლისა და სამი დიაკვნის, აგრეთვე, — ადგილობრივ ქრისტიანთა მიერ (თუ ეფრემ მცირეს ვერწმუნებით, მთავარი ხელდამსხმელი ევსტათი ყოფილა... თუ ყოველივე ნიკეის კრებამდე მოხდა, მაშინ, ცხადია, როცა ქართველთა პირველი პატრიარქი აკურთხა, ევსტათი ანტიოქიის პატრიარქი ჯერ არ ყოფილა (იოვანეს ევსტათის მიერ ხელდასხმულად მიიჩნევს ვახტანგ გოილაძე); მეორე ჩამოსვლისას კი მთელ ქართლში იწყება ეკლესიათა შენება და იქ გამწესებული მღვდლები ირჩევენ ეპისკოპოსებს. იმ დროს, როცა „იბირბზხუა" ქართლში მოდის, აქ უკვე მოსულია მრავალრიცხოვანი სამღვდელოება, დაწყებულია მთელ

ქართლში ეპისკოპოსთა არჩევის პროცესი.

რა როლი უნდა შეესრულებინა ამ დროს ქართლში „იბირბზხუას“, ანუ — ირენარხოსს? ცხადია, რომ იგი, როგორც გამოცდილი მოღვაწე, მომავალ ეპისკოპოსთა შერჩევასა და მათ განსწავლაში მონაწილეობის მიღებას შესთავაზებდა თანამემამულეებს, ქართლისა და სომხეთის ეკლესიათა მეგობრული ურთიერთობებისათვის იზრუნებდა...

სოფრონი და თომაც, ჩანს, მსგავსი მისიით იყვნენ გაგზავნილნი მეზობელ ქვეყნებში, ისინიც მისიონერები იყვნენ (თუმც, ჩვენთვის უცნობია, რა ღვაწლი გასწია კავკასიის ქვეყნებში გაგზავნილმა ამ სამმა პიროვნებამ; ჩავიდნენ თუ არა, საერთოდ, ხსენებულ ქვეყნებში)... წმიდა გრიგორ პართელი, როგორც ჩანს, დიდად იღვწოდა არა მხოლოდ სომეხთათვის, არამედ, იმისათვის, რომ კავკასიის ქვეყნების ეკლესიათა შორის მეგობრული ურთიერთობა ყოფილიყო. შესაძლოა, ამითაც უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ **წმიდა გრიგორი ქართველთათვის საყვარელი პიროვნება** იყო და ქართულ წერილობით წყაროებში მას ხშირად დიდი პატივისცემით იხსენიებდნენ.

ჩვენს მიერ ზემორე წარმოდგენილი მსჯელობის სიმართლეს რამდენიმე ძველი წყარო უფრო განამტკიცებს.

სომეხი ჟამთააღმწერლის — უხტანესის თანახმად, წმიდა გრიგორმა სხვადასხვა მხარეში სულ ოთხასი ეპისკოპოსი გაგზავნა. მისი თქმით, ამ ოთხასიდან ოცდაცამეტი **მოსაყდრე ეპისკოპოსი** ყოფილა, ხოლო დანარჩენები იყვნენ **უსაყდრო ეპისკოპოსები** (ადონცი 1905: 324). ვინ არიან უსაყდრო ეპისკოპოსები? ცხადია, — ისინი, ვისაც მხოლოდ წოდება აქვთ ეპისკოპოსობისა, მაგრამ არა — რეალური ხელისუფლება, რომელთა შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ. ძნელი სათქმელია, რამდენად რეალურია უხტანესის მიერ დასახელებული რიცხვები, მაგრამ ჩანს, რომ უსაყდრო ეპისკოპოსები ბევრნი ყოფილან.

ის ფაქტი, რომ წმიდა გრიგორი სხვა ქვეყნებში მქადაგებლებისა და მასწავლებლების გაგზავნით იყო განთქმული, ჩანს გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ქართული რედაქციიდანაც: „განჰმზადნა შორის ქალაქისა და განაწესნა მოძღვარნი და მასწავლელნი [...] და განვიდეს ქადაგნი ბრძანებითა გრიგოლისაჲთა, რათა ყოველთა ქალაქთა მოიყვანებდენ მისსა შვილთა მათთა სომეხნი იგი და ასწავებდენ წერილსა და წურთასა საღმრთოთა წიგნთასა. ესრეთ უკუე არა ხოლო სომხითი გარეშეიცვა მის მიერ ქადაგებამან,

არამედ, სპარსეთი და ასურეთი და მიდნი და რომელთა იგი უნნონ უწოდიან. ამათ ყოველთაგანნი ტკბილსა მას უღელსა ქრისტესსა მოიყვანნა ერნი მრავალნი" (ცხორება 1920: 43).

იმ აზრის განსამტკიცებლად, რომ წმიდა გრიგორის კათედრას კავკასიის სხვა ქვეყნების საეკლესიო კათედრები არ ექვემდებარებოდა, არაბული ძეგლიდან მოვიყვანთ კიდევ ერთ ადგილს, რომელიც ზემოთ უკვე დავიმოწმეთ; ჯერ ნახსენებია ძალიან ბევრი მხარე, სადაც წმიდა გრიგორი ეპისკოპოსებს აგზავნიდა, შემდეგ წერია: „ასევე მრავალი ეპისკოპოსი გაგზავნა სხვადასხვა ქვეყანაში და ხალხებთან, ასევე გაგზავნა მოძღვრები, — ჭეშმარიტი სიტყვის სწავლების შემძლებელნი. რაც შეეხება [თავად] წმიდა გრიგორიუსს, მან ააშენა ოთხი საეპისკოპოსო არარატში, ვალარსაპატში, არტასატსა და დვინუსში და ისინი თავისი ტახტის ქვეშ მოაქცია; და იმ ქვეყნებს, რომლებიც მოვიხსენიეთ, იგი მზრუნველობდა, [იგი] ერთი ხანობა მზრუნველობდა მათ და დიდი სომხეთის მეფე თირდატს"... ტექსტის ამ ადგილის მიხედვით, წმიდა გრიგორს თვით სომხეთშიც მარტო ოთხი საეპისკოპოსო ექვემდებარებოდა, **სხვა ქვეყნებისა და მხარეების კათედრებთან კი მხოლოდ მეგობრობა აკავშირებდა.** თუნდ, დავუშვათ, რომ ზმნა — „დათა'ჰადა" უნდა გვეთარგმნა როგორც — „მოინახულებდა ხოლმე", ძირითადი აზრი მაინც იგივე რჩება. საფიქრებელია, რომ ეს არის ადრეული რედაქციებიდან შემორჩენილი წინადადებები, რომლებიდანაც კარგად ჩანს, თუ როგორი ურთიერთობა იყო IV ს-ის დასაწყისში კავკასიის ქვეყნების ეკლესიათა შორის.

როგორც ვხედავთ, იმ წყაროთა თანახმად, რომლებიც უშუალოდ წმიდა ნინოს არ ეძღვნება, იმგვარი ისტორია ისახება ჩვენს თვალწინ, უეჭველი ხდება ქართლის მოქცევაში უმთავრესი ღვაწლი სწორედ წმიდა ნინოს რომ მიუძღვის. ამის შემდეგ **„მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ობიექტურობაში ეჭვის შეტანა სრულიად უსაფუძვლო ხდება.**

წმიდა ნინო, თუ მოვსეს ხორენაცის ვერწმუნებით, სომხეთში არ შესულა, იგი რიფსიმეანებს სომხეთის საზღვრებთან ჩამოსცილდა (ხორენაცი 1984: 177). ამასთან დაკავშირებით, ყურადღებას გავამახვილებთ „წმიდა ნინოს ცხოვრებისეულ" ერთ ეპიზოდზე: როცა რიფსიმეანები აწამეს, ნინო „ეკალთა შინა ვარდისათა" დამალულა. ქართველთა მომავალი მოციქული შესჩივის ღმერთს: „უფალო, უფალო, რად დამიტეობ მე შორის ასპიტთა

და იქედნეთა?“ და ასეთ პასუხს ღებულობს: „ესრეთ იყოს წარ-ყვანებაჲცა შენი, ოდეს-ეგე ეკალი, რომელი, შენსა გარემოჲს არს, ყოველივე იქმნას ვარდის ფურცელ და სურნელ შენ მიერ“ (ძეგლები 1964: 115); აქ ისმება კითხვა, — რას ნიშნავს სიტყვები „შენ მიერ“, როგორ უნდა აყვავდეს ვარდი წმიდა **ნინოს მიერ?**

როგორც ვნახეთ, წარმართთაგან დამალული ქართველთა მომავალი მოციქული უფალს ეკითხება, თუ როდემდე დატოვებს მას იგი „ასპიტთა და იქედნეთა შორის“; ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ „ასპიტებსა“ და „იქედნეებში“ წარმართები იგულისხ-მებიან; სიტყვა „იქედნე“ სახარებაშიც არის ნახსენები, — იოვანე ნათლისმცემელი ასე მიმართავს ფარისეველთა და სადუკეველთ: „ნაშობნო იქედნეთანო, ვინ გიჩუენა თქუენ სივლტოლაჲ მერმი-სა მისგან რისხვისა?“ (მ. 3,7; იხ. ასევე — 12,34; 23,33; ლ. 3,7); ასეთივე მეტაფორულობით უნდა გავიგოთ სიტყვები, რომელთა თანახმადაც, „ეკალი“ „წმიდა ნინოს მიერ“ უნდა „იქმნას ვარდის ფურცელ“, — აქ იგულისხმებიან წარმართები, რომლებიც ნინომ უნდა მოაქციოს... **სხვაგვარად სრულიად გაუგებარია, — როგორ უნდა გაიშალოს ვარდი წმიდა ნინოს მიერ...** წერილის ამ მონა-კვეთში სიახლეს არ ვამბობთ, — ამ შემთხვევაში ჩვენზე ადრე გამოქვეყნებული მოსაზრების მხარდაჭერას გამოვხატავთ, — სავსებით მართალნი არიან ქეთევან ბეზარაშვილი და ბერნარ კული, როცა წერენ: „ცხადია, რომ „ბრძამლი მაყულისაჲ“ (იგივე ეკლიანი ბუჩქი), სადაც ცხოვრობს ნინო და აღმართავს ჯვარს, წარმოადგენს წარმართი ხალხის სიმბოლოს, რომელიც მან უნდა მოაქციოს და გაანათლოს. /ამ სახეს ეხმაურება კიდევ ერთი სახე ნინოს ცხოვრებიდან, რომელსაც ასეთივე ანტითეტური კონ-სტრუქცია აქვს. აქ კიდევ უფრო ცხადია ურთიერთმიმართება წარმართ ხალხსა და ქრისტიან განმანათლებელს შორის, რადგან იგი იქვეა განმარტებული: მე დავშთი **ეკალთა შინა** ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მას ჟამსა“. ზეციური ხმა განუ-მარტავს ნინოს ამ სიმბოლოს და მისი მისიის მნიშვნელობას: „ოდეს **ეგე ეკალი,** რომელი შენსა გარემოჲს არს, ყოველივე იქმ-ნეს **ვარდ** მეწამულ და სურნელ შენ მიერ“ (კული, ბეზარაშვილი 2001: 68)... „ეკლები“ წარმართი ადამიანიების სიმბოლოა.

ეს ეპიზოდი ისტორიოგრაფიისათვის ახალი ინფორმაციის მომცემი ხდება. ჩანს, რომ წმიდა ნინო წარმართთა შორის იმა-ლება. მას ის წარმართები უნდა მალავდნენ, რომლებსაც შინა-განად აქვთ სიკეთე, მაგრამ რომლებშიც ჯერ „არ გაფურჩქვ-

ნილა" ეს სიკეთე, სიკეთის ნაყოფი ჯერ არ გამოუღია მათ სულს, — ეს მხოლოდ **წმიდა ნინოს მიერ,** მასთან ურთიერთობის შემდეგ მოხდება. ეს ეპიზოდი 90-ე ფსალმუნთან ამჟღავნებს სიახლოვეს, — უფალი დაიცავს წარმართთა შორის მყოფ ნინოს საშიშროებისაგან („ასპიტთა და ვასილისკოსსა ზედა ხ;ვდოდი და დასთრგუნო შენ ლომი და ვეშაპი", — 90, 13).

შესაძლებელია, თუ არა, — დაზუსტდეს, — **კონკრეტულად სად იმალება ნინო?** ხსენებული ქართული წყაროების თანახმად, თითქოს სრულიად ნათლად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ წმიდა ნინო თრდატ მეფის „სამოთხეში", ბაღში, შესულა, სადაც შემდეგ აწამეს რიფსიმეანები და ნინო კი „ვარდის ბუჩქში" დამალულა; ასეთ შემთხვევაში საფიქრებელი ხდება, რომ უშუალოდ შესწრებია ნეტარი ნინო რიფსიმეანთა წამებას და მისი დამმალავი წარმართებიც ძალიან შორს არ ყოფილან, ვიტყვით ასე, — მოვლენათა ცენტრიდან. მოვსეს ხორენაცის მიხედვით კი, როგორც ითქვა, წმიდა ნინო არ შესულა სომხეთში, არამედ, — მეგობრებს სომხეთის საზღვრებთან ჩამოცილდა (ხორენაცი 1984: 177); ამ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ ნინო რიფსიმეანელთაგან დაცილებულა მაშინ, როცა მის მეგობრებს აწამებდნენ და, რადგან, როგორც მათთან ერთად ნამყოფს, ასევე მოელოდა საშიშროება, იგი, შესაძლოა, სომხეთის საზღვრებიდან არცთუ ძალიან დაცილებული, ადგილობრივ წარმართებს დაუმალავთ. თუკი ამ აზრს გავიზიარებთ, მაშინ „წმიდა ნინოს ცხოვრების" დადგენილ, — შატბერდულ და ჭელიშურ ტექსტებში პუნქტუაციის ნიშნების გადაადგილება გახდება საჭირო, — ამ შემთხვევაში ტექსტი ასე უნდა დადგინდეს: „წარმოვემართენით და გამოვედით არეთა სომხითისათა. სამოთხესა მას შინა თრდატ მეფისა იგინი იმარტჳლნეს მასვე თუესა პირველსა, დღესა პარასკევსა, ხოლო მე დავრჩი ეკალთა შინა ვარდისათა".

ე. ი. ტექსტიდან ისეთი აზრი უნდა გამოვიტანოთ, რომ ნეტარი ნინო სომხეთის მხარეებისაკენ, სომხეთის საზღვრებისაკენ („არეთა სომხითისათა") წარმომართულა, მაგრამ თრდატ მეფის ბაღში და, საერთოდ, სომხეთში, არ შესულა და სომხეთის საზღვრებთან ახლოს მყოფი მართლაც ადრევე ჩამოცილებია მეგობრებს. ასეთ შემთხვევაში მოვსეს ხორენაცისთან და ქართულ წყაროებში შემონახული ცნობები ერთმანეთთან თანხმობაში მოდის. შატბერდულ-ჭელიშურის წინარე რედაქციებში ეს აზრი უფრო გამართული წინადადებებით იქნებოდა გამოხატული.

არ არის შეუძლებელი, რომ რეალურ ეკლის ბუჩქთან დაკავშირებული ფაქტი მართლაც მოხდა, რომ ერთ-ერთი დევნის დროს ნინომ რეალურად გამოიყენა ეკლიანი ბუჩქები სამალავად, ისიც არ არის საეჭვო, რომ მირიან მეფის ბაღში რეალური „მაყვლოვანი“ იყო ნინოს საცხოვრისის გარშემო, მაგრამ ჰაგიოგრაფები ფაქტებს ხშირად იმგვარად გადმოგვცემენ ხოლმე, რომ ამ ფაქტებმა მოვლენათა განზოგადების საშუალება მოგვცეს და სახისმეტყველურად სხვა მოვლენებზეც მიგვანიშნოს.

სომხეთში წმიდა ნინოს შესვლასა თუ არშესვლასთან დაკავშირებით შეიძლება შემოგვეკამათონ, — გვითხრან, რომ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ გარკვევით არის ნათქვამი, თუ როგორ ხედავდა „ვარდის ბუჩქში“ დამალული ნინო რიფსიმეს, გაიანესა და სხვა ასულების მოკვდინებას.

მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ ერთი გარემოება, — „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ და ჭელიშურ რედაქციებში წმიდა ნინოს **სულიერი ხილვის შესახებ არის ლაპარაკი,** — ნინო გვიამბობს, თუ როგორ იხილა ზეცად აღმავალი სულები წამებულებისა... წმიდა ნინო ამბობს, რომ იხილა, თუ როგორ ადიოდნენ ცათა სიღრმეში წამებული ასულები, როგორ იყო ამ დროს წარმართთაგან დამალული „ეკალთა“ შორის. ჩანს, იგულისხმება, რომ წმიდანმა შეიტყო და სულიერი მზერით იხილა, თუ რა გარდახდა თავს მის მეგობრებს; ჰაგიოგრაფიულ თხრობაში სიზმარი, ცხადი, სულიერი ხილვა, ფიზიკური მოვლენა, — ყველაფერი ერთ მთლიან რეალობად წარმოიდგინება და ეს გარემოება აუცილებლად უნდა იქნას გათვალისწინებული, თუკი ჰაგიოგრაფიიდან ისტორიული ფაქტების მოპოვებას ვესწრაფვით.

არაბულ-ბერძნული ძეგლების შესწავლის შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს საისტორიო მნიშვნელობა უფრო იზრდება, — ამ წყაროების კრიტიკული შესწავლის შემდეგ დასტურდება, რომ სწორედ წმიდა ნინო არის ქართველთა მოციქული. „წმიდა ნინოს ცხოვრება“ ძალზე ფასეული ძეგლია როგორც საისტორიო, ისე წმიდად ლიტერატურული თვალსაზრისით...

ბოლოს ამ ძეგლის რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხსაც შევეხებით.

„წმიდა ნინოს ცხოვრება“ XII ს-ში გადაუმუშავებიათ; ანდერძში ამ რედაქციის ავტორად მოხსენიებულია „ბერი არსენი“.

XIII ს-ში „ბერი არსენის“ ნაშრომის საფუძველზე უცნობ ავტორს სხვა რედაქცია შეუქმნია. არსენმა ქართველთა გან-

მანათლებლის ცხოვრების აღმწერი ტექსტები საკმაოდ შეცვალა, რადგან მიაჩნია, რომ ძველ რედაქციებში ქართლის მოქცევის ისტორია „თანააღრეულად სწერია", — „რომელიმე თჳთ მის წმიდისაგან მითხრობილად, რომელიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუაჲ იაკობ მღდელისაგან, სხუაჲ აბიათარისაგან, სხუაჲ კუალად სიდონიაჲსგან, გარნა წინაჲ უკუანა და უკუანაჲ წარ" (ძეგლები 1971: 51). ავტორის აზრით, „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ძველი რედაქცია („მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს მეორე ნაწილი), თუ თანამედროვე ტერმინით ვიტყვით, კომპოზიციურად გაუმართავი, ამდენად, — „მკითხველთათჳს უჴმარ და ვერ საცნაურ" (ძეგლები 1971: 51). ეკლესიაში საკითხავად, ასევე, გამოუყენებლად მიუჩნევიათ ლეონტი მროველის მიერ „მეფეთა ცხოვრებაში" შეტანილი „ცხოვრება წმიდა ნინოსი" და ამიტომ შექმნილა მეტაფრასული რედაქცია.

არსენის სიტყვები უპირველეს ყოვლისა, ალბათ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს მეორე ნაწილის ე. წ. ჭელიშურ რედაქციას გულისხმობს, რომელიც XIV ს-ის (ქრესტომათია 1946: 215) ხელნაწერმა შემოგვინახა. ერთი შეხედვით, სწორედ ეს რედაქცია ტოვებს ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ „წინაჲ" უკან არის მოქცეული და „უკუანა" წინ. შესავალი შატბერდული რედაქციის (X ს.) მსგავსად იწყება: „და ოდეს-იგი წმიდამან სრბაჲ თჳსი აღასრულა სარწმუნოებასა" ზედა წმიდისა სამებისასა ნეტარმან დედაკაცმან ნინო, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და ჴორცთა ჩუენთა, გუაუწყა ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებაჲ წმიდისა სამებისაჲ" (ძეგლები 1964: 98)... საუბარია წმიდა ნინოს ღვაწლზე, ნათქვამია, რომ მან „განაშუენა ჩრდილოჲ ესე ქუეყანაჲ" და „არწმუნა ყოველთა" სამება, რომ ქრისტესია „სუფევაჲ უკუნითი უკუნისამდე და მერმეცა, ამენ" (ძეგლები 1964: 99). შემდეგ უეცრად „სოჯი დედოფლის" შესახებ იწყება თხრობა: „და იყო მათვე ჟამთა შინა მირიან მეფისათა, რაჟამს მოინათლა სოჯი დედოფალი და მის თანა მთავარნი მრავალნი ჴელსა შინა ნინოჲსსა ბოდს შინა" (ძეგლები 1964: 98); შემდეგ წერია: „გუაკურთხენ, მამაო, ამენ!" — და იწყება თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ „აღიძრა შურითა საღმრთოჲთა და სურვილითა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა" სოჯი დედოფალი; როგორ წარმოემართა მცხეთისაკენ თაყვანისცემად „წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა" (ძეგლები 1964: 98). გარკვევით არ არის ნათქვამი, თუ რომელი

ქვეყნის დედოფალია „სოჯი". იგი გზაში აღთქმას დებს, რომ დაბა ბოდი ღმერთს, ეკლესიას, უნდა შესწიროს. ეტლის გვერდით ფეხშიშველი მოდის. მდინარის გამოღმით მდგარან „მთავარეპისკოპოსი და ყოველი ერი" (ძეგლები 1964: 100), რომელნიც დედოფალს აჩერებდნენ, — სურდათ, მისკენ გადასულიყვნენ, მაგრამ დედოფალი, სახედარზე ამხედრებული, თვითონ გადმოსულა მათთან მეორე ნაპირზე, სადაც, სასულიერო პირთა გარდა, დახვდნენ „მეფენიცა და სალომე უჟარმოელი დედოფალი" (ძეგლები 1964: 100), ასევე, — „დედოფალი" პეროჟავრი. ყველას ეკლესიაში ულოცნია. სოჯიმ მეფესა და მთავარეპისკოპოსს წმიდა ნინოს წერილი მისცა, — სანამ მეფესთან ჩამოვიდოდა, მანამდე, თურმე, ბოდში წმიდა ნინოსთან იყო ნამყოფი („უწინარეს მიწევნულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოჲსსა"). წმიდა ნინო მეფეს წერილით ატყობინებს, რომ მოვლო მრავალი მხარე და ბევრი წარმართი მოაქცია. შემდეგ წერს: „ხოლო მე ესერა მოვიწიე ქუეყანასა კუხეთისასა და დაბასა ბოდისასა. და აწ ჴსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა საღმრთოჲთა დალეწად კერპთა და მოქცევად ერისა მათისა საერისთავოჲსა. და წარავლინნა მსწრაფლ სივნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურაგნად სტერეონისსა. და მოიყვანნა იგინი და ნათელს-იღეს ყოველთა ბოდს შინა და იცნეს ღმერთი" (ძეგლები 1964: 101). და წმიდა ნინო ამცნობს მეფეს, რომ თავისი აღსასრულის ჟამი მოვიდა, ეუბნება: — „მე დღესა დაუღამდები" (ამ სიტყვების მაღალპოეტურობაზე ყურადღება რევაზ სირაძეს აქვს გამახვილებული) — და სთხოვს, გაუგზავნონ მას მწყემსთმთავარი.

აღწერილია, თუ როგორ ტიროდა ყველა და ადიდებდა ღმერთს, როგორ მოუწოდა აბიათარ მღვდელს „ასტირონ მთა-ვარმან გუასპურაგნელმან ფარულად" და ჰკითხა, თუ როგორ მოინათლა იგი, — ყოფილი ჰურია; ნაჩვენებია, რომ აბიათარმა უქადაგა მას, რომ „ასტირონ" მთავარი (მისი სახელი ზოგჯერ მოხსენიებულია როგორც — „ასტრიონ") „ადიდებდა ღმერთსა ყოველთა საკვირველებათა მისთათჳს" (ძეგლები 1964: 104).

შემდეგ ჭელიშურ რედაქციაში უეცრად „დედოფალ სოჯის" შესახებ თხრობა წყდება და საქადაგებლად წმიდა ნინოს მიმოსვლაზე, ბოდში ჩასვლასა და მის იქ დასნეულებაზე იწყება საუბარი: „და ვითარცა მოვლო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ"... — და შემდეგ ეს ტექსტი ძირითადად

ემთხვევა „მოქცევაჲ"-ს მეორე ნაწილის შატბერდულ რედაქციას, — ნათქვამია, რომ წმიდა ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქუან ბოდისი"... ნინოსთან მრავალი მორწმუნე შეიკრიბა; სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი, ასევე, — „ყოველნი მთავარნი" ნინოს თავისი ცხოვრების მოყოლას ევედრებოდნენ. სანამ ნეტარი ნინოს თხრობა დაიწყება, ნათქვამია, რომ „მსწრაფლ მოიხუნეს საწერელნი" (იგულისხმება, რომ — სალომემ და პეროჟავრმა) და წმიდა ნინოს მონათხრობის ჩაწერას შეუდგნენ. ნეტარი ნინო პირველ პირში საუბრობს, — იგი მშობლების, თავისი ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის შესახებ გვიამბობს. შემდეგ წმიდა ნინოს თხრობა წყდება და ქართლის მოქცევის ამბავს, ასევე, პირველ პირში მისი მოწაფეები: სიდონია, აბიათარ და იაკობ მღვდლები აგრძელებენ. ბოლოში ჩართულია „წიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისა მისისასა" (ძეგლები 1964: 157), მისი ანდერძი — შვილისათვის დაწერილი (ძეგლები 1964: 162). მეფე მოგვითხრობს, თუ როგორ გაანათლა იგი წმიდა ნინომ. დიდი წუხილით არის საუბარი ნეტარი ნინოს აღსრულებასა და მის დაკრძალვაზე. მეფის ანდერძის წინ მოთავსებულია იაკობ მღვდლის მიერ მოთხრობილი — „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია". აქვე იაკობი გვამცნობს, თუ როგორ გაეგმართა წმიდა ნინო საქადაგებლად, — „ხარებად პირუტყუთა სახეთა მათ კაცთა და შემუსრვად კერპთა მათთა. ხოლო მცხეთას შინა დაუტევა მღდელი აბიათარ ჰურია, რომელი-იგი იყო მეორე პავლე" (ძეგლები 1964: 152). შემდეგ წერია, რომ ჰურიანი აიძულებდნენ „მეფესა, რათა არა შეძრან ბაგინი იგი, ვიდრეღა არა გამოჩენილ იყო ახალი მადლი ქუეყანასა ამას, ტაძარსა მას შინა იყო სახელი საუკუნოჲსაჲ მის" (ძეგლები 1964: 152).

შატბერდულ ტექსტს ჭელიშურისაგან (ლაპარაკია ვრცელ რედაქციაზე), ცალკეული ადგილების განსხვავებულობისა და, ზოგიერთ შემთხვევაში, ნაკლულოვანების გარდა, ძირითადად, ის განასხვავებს, რომ მასში „მირიანის წიგნის" წინ ჩართულია „ჯვარი პატიოსანის აღმართვის ისტორია" (ძეგლები 1964: 153-157). თუ სოჯი დედოფლის ისტორიასა და წმიდა ნინოს წერილს არ მივიღებთ მხედველობაში, თითქმის მსგავსია შესავალიც (ძეგლები 1964: 98). მსგავსია სხვა ადგილებიც.

არის თუ არა ჭელიშური ან შატბერდული ტექსტები გაუმართავი? მათ შინაგან მხარეს თუ დავაკვირდებით, ასეთი შთაბეჭ-

დილება მაშინვე გაგვიქრება. „წმიდა ნინოს ცხოვრება" კომპოზიციურად კარგად ჩამოყალიბებული ნაწარმოებია, რაც მშვენივრად აქვს წარმოჩენილი თავის ნაშრომში მარინა ჩხარტიშვილს (ჩხარტიშვილი 1987: 12); ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პირი გვიამბობს. თხრობის სიუჟეტური ხაზი გამართულია. წიგნის ავტორებად თავად წმიდა ნინო და, მასთან ერთად, ქართველთა მოქცევის ისტორიის სხვა მთხრობელები და ტექსტთა სხვა ავტორები გვევლინებიან. ძეგლში შეტანილია მირიან მეფის „წიგნი" თავისი მოქცევის შესახებ, რაც შატბერდულ-ჭელიშურმა რედაქციებმა ნაწარმოების მთლიანი ტექსტიდან გამოყოფილად შემოგვინახა და რომელიც, როგორც ამ წერილის სათაურიდან ჩანს, მირიანმა თავისი აღსასრულის ჟამს ჩასაწერად მთავარეპისკოპოსს უკარნახა და სალომე უჯარმელს მისცა (ძეგლები 1964: 157). სალომე უჯარმელი, — ყოველივეს „მეცნიერი", როგორც ტექსტებიდან ჩანს, **ყოფილა ერთ-ერთი რედაქტორი** „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რაც შეეხება საბოლოო რედაქციას, იგი ტექსტს იმან გაუკეთა, ვინც სალომეს ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ყველა მოვლენის მცოდნე, — „მეცნიერი" უწოდა. „წმიდა ნინოს ცხოვრების" შემდგენელთა მიზანი ის არის, რომ ნაწარმოებში თხრობის სწორხაზობრივი სიუჟეტი არ დაირღვეს. სხვადასხვა პიროვნებამ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ერთი ან რამდენიმე ამბავი უნდა მოგვითხროს. შეიძლება თხრობისას ამ მოვლენებისაგან ქრონოლოგიურად საკმაოდ დაშორებულ ამბებზე გადაიტანოს სიტყვა, ზოგმა, შესაძლოა, პირადი განცდები გადმოსცეს, სხვისი ნათქვამი გაიმეოროს, მაგრამ ყველა ამბავი და ტექსტი იმგვარად უნდა იქნას გამოყენებული, რომ თხრობის მთლიანი სიუჟეტური ხაზი და, საერთოდ, — ნაწარმოების კომპოზიცია გამართული იყოს. მართალია, ტექსტებში ჯერ ნინოს დასნეულებაზეა ლაპარაკი და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება მისი ბავშვობისა და ქართლში შემოსვლის ამბების გადმოცემა, მართალია, ქართლის მოქცევის ისტორიას სხვადასხვა პიროვნება გვიამბობს, მაგრამ თხრობა სავსებით გამართულია და ნაწარმოებს სწორედ ასეთი შესავალი ანიჭებს მომხიბვლელობას.

როგორც აღვნიშნეთ, ჭელიშური ტექსტის დასაწყისში საქადაგებლად ნეტარი ნინოს მიმოსლვაზეა ლაპარაკი, შემდეგ სოჯი დედოფალზე იწყება თხრობა, სოჯის ეპიზოდის ბოლოს კი ისევ ნინოს მიმოსლვაზე გრძელდება საუბარი. მიუხედავად

ამისა, არ არსებობს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ სოჯის ეპიზოდი ტექსტში მოგვიანებით არის ჩართული (ამ საკითხზე იხ. ახალი ვარიანტი: 1-2; — იხ. შენიშვნა 2...), გამართულ კომპოზიციას არც სოჯის ეპიზოდი არ არღვევს, პირიქით, — ეს ეპიზოდი ძალიან უხდება ნაწარმოებს, მისი ორგანული ნაწილია; მეტიც, — ვფიქრობთ, კომპოზიციურად ყველაზე უფრო გამართული — ჭელიშური რედაქციაა.

ჭელიშური, — ვრცელი რედაქციის დასაწყისში, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ „ნეტარი და სანატრელი ნინო", „რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და ჴორცთა ჩუენთა" [...], არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან"... შემდეგ მთხრობელი თავად წმიდა ნინოს მიმართავს: „არცა უძლურებამან ჴორცთამან დაგაბრკოლა გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა" (ძეგლები 1964: 98); ავტორი დასძენს: „ვითარცა დედაკაცსა ვისმე შვილთ-მოყუარესა წარჰპარა ვინმე შვილი საყუარელი [...] და სიყუარულისა მისისაგან აღიძრის და განმარტნის, ვითარცა ორბმან ფრთენი თჳსნი და ბრალებით რბინ და ეძიებნ და ჰკითხავნ ყოველთა მოგზაურთა გზასა მის ქუეყანისასა, სადა-იგი უწყებულ არს ყოფაჲ შვილისა თჳსისაჲ, ეგრეთვე წმიდაჲ ესე და სანატრელი დედაკაცი იკითხვიდა ქალაქსა ამას ჩუენსა და ეძებდა ჴსნასა სულთა ჩუენთასა" (ძეგლები 1964: 98)...

საოცარი დინამიკით არის აქ ყოველივე აღწერილი, თითქოს ყველაფერი ამოძრავებულა, თითქოს ვგრძნობთ, თუ როგორი დიდი მადლი მოდის ქართლისაკენ.

მოისწრაფვის ნეტარი ნინო, მოდის მცხეთისაკენ, ისე მოილტვის ჩვენსკენ, როგორც დაკარგული შვილებისაკენ დედა, როგორც ნარწყმედული ცხვრისაკენ კეთილი მწყემსი...

საკითხავის ამ ნაწილში თხრობის ეს ძალუმი დინამიკა იმისათვის არის გამოყენებული, რომ მთელი არსებით შევიგრძნოთ, როგორი დიდი მაცოცხლებელი სულიერება მოედინება „ჩრდილოეთის ქვეყანისაკენ".

ავტორი გვიხატავს ჩვენსკენ მომავალ წმიდა ნინოს, რომელიც „არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან, არცა უძლურებამან ჴორცთამან" დააბრკოლა „გზათა მათ სლვად ფიცხელთა და ძნელთა" და წიგნის ყურადღებით კითხვის შემთხვევაში ისეთი შეგრძნება გვეუფლება, რომ მადლი, სინათლე, აღმადგინებელი სულიერება ჩვენშიც ძალიან ძლიერად შემოდის.

ქართლისაკენ განმაცხოველებელი სულიერების წამოსვ-

ლა ბრწყინვალედ აქვს დახატული ავტორს. მაგრამ საჭიროა გვიჩვენოს, რომ ადამიანი თვითონაც დიდი ძალით, — ღვთისაგან აღძრული შთაგონებით უნდა ისწრაფოდეს მასთან ნამოსული განმაცოცხლებელი სულიერებისაკენ, უნდა მიეგებოს მისთვის მომავალ მადლს; და სწორედ ყოველივე ამის ჩვენება აქვს დასახული მიზნად ავტორს მაშინ, როცა გვიამბობს, თუ როგორ „აღიძრა შურითა საღმრთოჲთა და სურვილითა წმიდისა სიონისა კათოლიკე ეკლესიისათა [...] დედოფალი ეგე სოჯი“ და როგორ „წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა“ (ძეგლები 1964:99). მოისწრაფვის წმიდა ნინო ქართლში და მთელი არსებით მიილტვის მისკენ დედოფალი სოჯი...

შინაგანია ის დინამიკა, ნაწარმოებში რომ იგრძნობა. წყალი ადიდებულა, იგი თითქოს წინ ეღობება სოჯის. სანამ მდინარეზე გადავიდოდა, დედოფალი „ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა“ (იქვე) (როგორ ჰგავს ამ ადგილს ხალხური ლექსი: „იარებოდა დედაი“...); გაოცებულია ამ დედოფლის მაყურებელი ხალხი (ძეგლები 1964: 100). დედოფალი ადიდებულ მდინარეზე გადადის, მშვიდობით აღწევს მეორე ნაპირს და შემდეგ ყველანი ეკლესიისაკენ მიემართებიან...

ზემოთ ვნახეთ, რომ ნეტარი ნინოს წერილში ქართლის სხვადასხვა მხარეში მიმოსლვაზეა ლაპარაკი: „მოვლე სანახები ქართლისაჲ“, „მოვიწიე ქუეყანასა კუხეთისასა“, — დინამიურია თხრობა, ღვთაებრივი მადლი თითქოს ქვეყნის ყველა მხარეს, იქით-აქეთ, მთელ სამეფოში მიმოედინება. ნაწარმოებში ნათქვამია, რომ სოჯიმ „წარავლინნა მსწრაფლ სივნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურაგნად სტერეონისა და მოიყვანნა იგინი“; სტერეონ („ასტირონ“) მთავარი აბიათარ მღვდელს თავისთან მოუწოდებს, რათა მისგან განათლება მიიღოს... წმიდა ნინო ბრძანებს: „მოვიდეს დედოფალი ესე სოჯი“, „მოაშურევით ჩემდა წმიდაჲ ეგე მამადმთავარი“, — სულ მოძრაობა, მიმოსვლის სურათები იხატება ირგვლივ...

სოჯის ეპიზოდის დასასრულს წერია: „ვითარცა მოვლო წმიდამან და სანატრელმან ნინო სანახები ესე ქართლისაჲ“ (ძეგლები 1964: 104) — და შემდეგ თხრობა უკვე შატბერდული ტექსტის მსგავსად გრძელდება, — ნათქვამია, რომ ნეტარი ნინო „მიიწია ქუეყანასა კუხეთისასა, დაბასა, რომელსა ჰრქვან ბოდისი, დასნეულდა სნეულებითა“ (ძეგლები 1964:104). სიტყვები: „მოვლო

[...] სანახები ესე ქართლისაჲ" — პირდაპირ ეხმიანება ნინოს მიერ წერილში ნათქვამს: „მე მოვლე სანახები ქართლისაჲ", — უშუალო, ორგანული კავშირი მყარდება თხრობის ზედა ნაწილთან.

ვფიქრობთ, სრულიად ნათლად ჩანს, თუ რა ძლიერი ექსპრესიით არის ეს ტექსტი დაწერილი და როგორი სიღრმისეულობითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული სხვადასხვა ეპიზოდი, თხრობა ბუნებრივი და თანამიმდევრულია. საკითხავი მქადაგებელს, მოციქულს ეძღვნება და ნაწარმოები ისეა დაწერილი, რომ, სანამ უშუალოდ ნინოს ცხოვრების გადმოცემა დაიწყებოდეს, ავტორს საჭიროდ მიაჩნია, ჯერ ის დაგვიხატოს, თუ როგორი მადლი დატრიალებულა ნეტარი ნინოს ქართლში შემოსვლით. მოდიოდა იგი და მისკენაც ისწრაფვოდნენ. მშვენიერია ორი ეპიზოდის შეპირისპირება: — ქართლში მომავალი ნინო და მის მიერ მოგვრილი მადლისაკენ მსწრაფველი სუჯი; მცხეთაში მომავალი ნეტარი ნინო შვილდაკარგულ, შვილის მაძებარ დედას ჰგავს; როგორც ბავშვი დედის ძუძუსკენ, ისე ილტვის ნინოსკენ, ასევე, მცხეთაში მიმავალი დედოფალი სოჯი. სხვადასხვა დროს მომხდარი ამბებია აქ აღწერილი, მაგრამ ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის დახატვით ავტორი ქმნის ეფექტს, რომ ერთმანეთისაკენ ისწრაფოდნენ წმიდა ნინო და მისი „დაკარგული შვილები", ამ შემთხვევაში, — „სოჯი დედოფალი". საინტერესოა, რომ, როცა ავტორი „სოჯის" მცხეთისაკენ მომავალად გვიხატავს, მაშინ ნინო მცხეთაში არ არის, — ბოდში იმყოფება. თითქოს ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტი არ უნდა შეიქმნას. მაგრამ ამ ეფექტს მაინც აღწევს ავტორი, რადგან მკითხველისათვის გასაგებია, რომ მცხეთისა და სვეტიცხოველისაკენ სწრაფვა წმიდა ნინოს სულიერებასთან მიახლოების სურვილსაც ნიშნავს; რათა ეს კარგად გვაგრძნობინოს და ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის ეფექტიც დიდოსტატურად შექმნას, ავტორი ასეთ, — მოულოდნელ წინადადებასაც კი წერს: — მცხეთისაკენ „დედოფალი იგი სოჯი წარმოემართა ხილვად და თაყუანის-ცემად წმიდისა სიონისა და წმიდისა მახარებელისა, მოციქულთა სწორისა ნინოჲსა" (ძეგლები 1964: 99), — ნინო თითქოს ბოდშია, მაგრამ, რადგან მცხეთის სიონში, ე. ი. სვეტიცხოველში მისი სულიერებაც ტრიალებს, იქ სალოცავად მისვლა წმიდა ნინოს თაყვანცემასაც ნიშნავს. ამაზე მიგვანიშნებს ავტორი, როცა ბრძანებს, რომ სოჯი მცხეთისაკენ „წარმოემართა ხილვად... ნინოჲსა". დროისა და სივრცის ისეთი პირობითობაა აქ აღწერილი, თანამედროვე მოდერნისტ მწერლთანაც რომ იშვიათად შეგვხვ-

დება... **ეს არის ბრწყინვალედ გამართული ტექსტი.**

შესავლის პირველსახე თავად სახარებაა. სახარებაშია ნაჩვენები, რომ, სანამ მაცხოვარი ხალხის განსწავლას დაიწყებდეს, ჯერ იოვანე ნათლისმცემელთან, ხოლო შემდეგ თავად მესსიასთან ისწრაფვიან ადამიანები, — მომავალი მოწაფეები და მოციქულები...

ხსენებულ საკითხებთან დაკავშირებით, ყურადღებას ერთი გარემოება იქცევს: შატბერდულ რედაქციასა და „მეფეთა ცხოვრებაში“ წმიდა ნინოს წერილი ნახსენებიც კი არ არის, არაფერია ნათქვამი „დედოფალ სოჯის“ მიერ ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების შესახებ. ერთი მხრივ, ცხადია, რომ ასეთ მნიშვნელოვან ცნობებს ხსენებულ ტექსტებში, ან მათ წინარე ხელნაწერებში არავინ გააქრობდა, მეორე მხრივ, ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ ეს ცნობები ყალბია. „მეფეთა ცხოვრებისა“ და შატბერდული რედაქციის წინარე ტექსტებში არ გაქრებოდა ასეთი მნიშვნელოვანი ცნობები, ჭელიშურში კი, საეჭვოა, — ყალბად გაჩენილიყო... აქედან გამომდინარე, **საფიქრებელი ხდება, რომ ადრეულ პერიოდში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ორი ისეთი რედაქცია ყოფილა ჩამოყალიბებული, რომელთაგან ერთში არაფერი იყო ნათქვამი ბოდიდან წერილით მომავალი, მდინარეში გაბედულად შესული დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ასეთი ცნობები.** ამ საკითხს ქვემოთაც მივუბრუნდებით...

ახლა ცოტა უფრო ვრცლად ვისაუბროთ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაზე“, რომელშიც „წმიდა ნინოს ცხოვრებაც“ არის შეტანილი.

ლეონტი მროველისეულ ტექსტში, სანამ ნინოს ცხოვრების მოთხრობა დაიწყებოდეს, წერია: „პირველად ვაჴსენოთ ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოვლისა ქართლისა განმანათლებელისა ნინო მოციქულისა, რომელი-ესე თუთ მანვე ნეტარმან მოგჳთხრა ჟამსა აღსრულებისა მისისასა, რომელი აღწერა მორწმუნემან დედოფალმან სალომე უჯარმელმან, ძის ცოლმან მირიან მეფისამან, ასულმან თრდატ სომეხთა მეფისამან“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 72). შემდეგ აქაც ნათქვამია: „და იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს წმიდა გიორგი კაბადუკიელი იწამა“... — ჭელიშური რედაქციისაგან განსხვავებით, სოჯი დედოფლის ეპიზოდის გარეშე, გადმოცემულია ქართლის მოქცევის თითქმის იგივე ისტორია, რაც შატბერდულ-ჭელიშურ ტექსტებშია, ოღონდ, უფრო დეტალურად არის მოთხრობილი

საქადაგებლად ნინოს წასვლის შესახებ...

ჩანს, ლეონტი მროველი შატბერდულ რედაქციას ეყრდნობა. სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ მის ტექსტში სოჯის ეპიზოდი და წმიდა ნინოს წერილი არ მოიპოვება. ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში" ნინოსეული თხრობა პირველი პირიდან მესამეშია გადატანილი; თუმც, ნინოს მონაფეთა ნაამბობი, ამ მხრივ, შეუცვლელად არის გადაწერილი, — მათი მონათხრობი პირველ პირშია დარჩენილი. აღსანიშნავია, რომ მროველის ტექსტი შატბერდული რედაქციის ჩვენთვის უცნობი ხელნაწე-რებიდან მომდინარეობს. მროველთან არაერთი ისეთი ცნობაა შემონახული, რაც ჩვენთვის ცნობილ შატბერდულ ხელნა-წერებში არ გვხვდება; ამასთან, ბევრი ფაქტი დაუფარავად არის გადმოცემული. მაგ., ლეონტისთან ვხედავთ, რომ წარმართთაგან ზოგს არ მიუღია ქრისტიანობა და საცხოვრებლად სხვაგან გადასულა...

„მეფეთა ცხოვრებაში" შატბერდული რედაქციის კომპოზიცია გადაკეთებულია. ქართლის სხვადასხვა მხარეში ნეტარი ნინოს მიმოსვლაზე არა შესავალ ნაწილში, არამედ, — ნაწარმოების ბოლოში არის ლაპარაკი. ლეონტი მროველი, როგორც ჩანს, ცდილობდა, რომ თხრობისათვის საისტორიო ნაწარმოებისათვის ბუნებრივი თანამიმდევრულობა, ეპიკურობა მიენიჭებინა.

ლეონტი მროველის ტექსტში თხრობა რომ უფრო ემპირიული ფაქტების გადმოცემით, ჟამთააღმწერლის ტონით იწყება, ეს კარგად ჩანს პირველსავე წინადადებაში: „პირველად ვაჴსენოთ ცხოვრება წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა და ყოვლისა ქართლისა განმანათლებელისა" და ა. შ. ლეონტი მროველი მეისტორიეა და ჟამთააღმწერლის სტილით მოგვითხრობს იმ ამბებს, რაც შატბერდულ „ნინოს ცხოვრებაში", რომელიც, **მთლიანად თუ არა, მისი ნაწილები მაინც,** ეკლესიაში საკითხავად არის შექმნილი, უფრო ამაღლებული ტონით არის მოთხრობილი. ჩვენ ვერ მივიჩნევთ, რომ ლეონტი მროველის წინარე ტექსტში შეიძლება ასე, — უფრო საისტორიო სტილში ყოფილიყო თხრობა დაწყებული. საფიქრებელია, რომ იმ ტექსტს ისეთივე შესავალი ჰქონდა, რაც ჩვენ შატბერდულმა რედაქციამ შემოგვინახა. შეიძლება ისიც დავუშვათ, რომ ლეონტი მროველს მიაჩნდა, თითქოს ცნობები ბოდში ნინოს ჩასვლასა და მის იქ დასნეულებაზე შატბერდული რედაქციის შესავალ ნაწილში წინარე ტექსტთა ბოლო ნაწილიდან იყო გადმოტანილი და „ასწორებდა" ტექსტს. მაგრამ, ვფიქრობთ, ტექსტს „შესწორება" არ სჭირდება, — სავსებით ბუნებრივია, რომ ადრეულ

ტექსტებში თხრობა ბოდში ნეტარ ნინოსთან ხალხის შეკრებისა და სნეული ნინოს მიერ თავისი ცხოვრების თხრობის ეპიზოდით ყოფილიყო დაწყებული... ასეთი შესავალი ამშვენიერებს ნაწარმოებს, — ჯერ გახსენებულია, თუ როგორ მოდიოდა ქართლისაკენ წმიდა ნინო, შემდეგ კი მისი ცხოვრებაა გადმოცემული...

ახლა კი არსენის მეტაფრასულ „ცხოვრებაზე“ დავუბრუნდეთ საუბარს.

როგორც ვხედავთ, არსენის წინაშე ყოფილა, ერთი მხრივ, დაახლოებით, ან ზუსტად ისეთი ტექსტი, როგორიც ჭელიშურია, რომელშიც წმიდა ნინოს წერილი არის მოტანილი და „სოჯის“ ეპიზოდია მოთხრობილი, მეორე მხრივ, შესაძლოა, იგი იცნობდა შატბერდულ ტექსტსაც, იცნობდა „მეფეთა ცხოვრებას“. მას არსებული ტექსტები ეკლესიაში საკითხავად არ მოსწონს და არსენ ბერი ამიტომ ახალ ტექსტს ქმნის. მასთან სხვადასხვა მთხრობელი აღარ ჩანს. არსენი ჯერ ქვეყნად უფლის მოსვლაზე, მოციქულთა მოღვაწეობაზე ლაპარაკობს, შემდეგ იწყებს წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე საუბარს. ნინოს ბავშვობის, ქართლში შემოსვლის, ქვეყნის მოქცევის, ეკლესიათა შენებისა და სხვა ამბების მოყოლის შემდეგ გვიამბობს, თუ როგორ წავიდა ნეტარი ნინო საქადაგებლად „მთეულებთან“... იგი, ლეონტი მროველის მსგავსად, „თანამიმდევრულად“ გადმოსცემს ფაქტებს, მაგრამ, „მეფეთა ცხოვრებისაგან“ განსხვავებით, მას უკვე მთელი ნაწარმოები მესამე პირში აქვს გადატანილი. სტილი, ცხადია, მეტაფრასულია და არა — საისტორიო.

ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“ საერთოდ აღარ არის ნახსენები ისეთი მნიშვნელოვანი პიროვნების სახელი, როგორიც სალომე უჯარმელია, — იგი, ვინც უშუალო მონაწილეობა მიიღო „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ შედგენაში, ვინც „მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად“ (ძეგლები 1964: 157).

ჭელიშურ რედაქციაში ნახსენებია „სალომე უჟარმოელი“, ოღონდ — მხოლოდ ერთგან, — იმ ეპიზოდში, რომელშიც „სოჯი“ არაგვზე გადადის (ძეგლები 1964: 100). ჭელიშური რედაქციით, სალომე ბოდიდან მომავალ „სოჯის“ არაგვის მეორე ნაპირზე ელოდება, შემდეგ მიყვება ბოდში და პეროჟავრ სივნიელთან ერთად ნინოს მონათხრობს იწერს. ამ ტექსტებში ნელ-ნელა გამქრალა დედოფალ სალომე უჯარმელის სახელი და სამაგიე-როდ გაჩენილა სახელი — „სოჯი“ — „დედოფალი სოჯი (ზოგან — სუჯი)“.

ყურადღებას კიდევ ერთი ფაქტი იქცევს, — ლეონტი მროველის თანახმად, სნეულ ნინოსთან ბოდში, მის მოსავლელად, დედოფალი სალომე უჯარმელი მისულა; ნეტარი ნინო „ვითარცა მიეახლა კუხეთს, დაბასა ბოდისასა, დაყუნა მუნ დღენი რაოდენიმე. და მოვიდოდეს მისსა კახეთით, ჰკითხვიდეს და აღიარებდეს სწავლასა მისსა სიმრავლე ერისა. მაშინ დასნეულდა მუნ; და ვითარცა ცნა რევ, ძემან მეფისამან და სალომე, ცოლმან მისმან, რომელნი ცხორებდეს უჯარმას, მოვიდეს ნინოსა და აცნობეს მეფესა და დედოფალსა. ხოლო მათ მიავლინეს ეპისკოპოსი იოვანე წარმოყვანებად წმიდისა ნინოსსა, ხოლო წმიდა ნინო არა ერჩდა. მაშინ წარვიდა თუთ მეფე და სიმრავლე ერისა“ (ქართლის ცხოვრება 1955: 126).

შატბერდული „მოქცევაჲ“-ს პირველი ნაწილის მიხედვითაც, — ნეტარი ნინო „დასნეულდა და წარმოემართა მცხეთად. და ვითარცა მოიწია კხოეთას, დაბასა, რომელსა ჰრქჳან ბოდინი, ვერღარა უძლო სლვად. და მო-ხოლო-ვიდეს უჯარმით ქალაქით რევ, ძმ მეფისაჲ, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მისი, და ზედაადგეს მოურნედ. და მიუვლინეს მცხეთით მეფემან და ცოლმან მისმან ნანა იოვანე მთავარებისკოპოსი ხილვად და წარყვანებად“ (ძეგლები 1964: 89); ჭელიშური რედაქციის პირველი ნაწილის თანახმადაც, — ნეტარი ნინო „წარემართა და მიიწია კოხეთად, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი, და ვერღარა უძლო სლვად და ესმა ესე მეფესა და ფრიად შეწუხდეს. და მსწრაფლ მოვიდეს უჯარმით ქალაქით რევ, ძე მეფისა, და სალომე, ცოლი მისი, და ასული მათი, ზედა-ადგეს მოურნედ“ (ძეგლები 1964: 89).

ჭელიშური, — ვრცელი რედაქციის თანახმად კი, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, დასნეულებულ ნინოსთან ბოდში „სოჯი“ ჩასულა: „მოიღო დედოფალმან წიგნი წმიდისა ნინოჲსი წინაშე მეფისა და იოანე მთავარ-ეპისკოპოსმან ბოდისით დაბით, რამეთუ უწინარეს მიწევნულ იყო მუნ წინაშე წმიდისა ნინოსსა“ (ძეგლები 1964: 100); არსენისა და უფრო მოგვიანო მეტაფრასული „ცხოვრებითაც“, — ბოდში ნეტარ ნინოსთან დედოფალი სუჯი ჩასულა, — წმიდა ნინო „მივიდა კხუეთს, დაბასა, რომელსა ეწოდების ბოდისი. და მოვიდა მისა დედოფალი კახეთისაჲ სუჯი და მის თანა მთავარნი და მჴედრები და მონათა და მჴევალთა სიმრავლე“ (ძეგლები 1971: 42; 76).

ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ სნეულ ნინოსთან, მის მოსავლელად, ბოდში სალომე უჯარმელი არ ჩასულა. ეს

ცნობები ხსენებულ ტექსტებში შემდგომ ჩამატებულს არ ჰგავს, რისთვის უნდა დასჭირვებოდათ სალომეზე ამგვარი ფაქტების გამოგონება?! ან ამდენ ტექსტში როგორ გაჩნდებოდა მსგავსი ცნობები?!

ჩვენს წინაშე სხვა შეკითხვაც შეიძლება დაისვას: სად გაქრა მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“ სალომე უჯარმელზე ცნობები და საიდან გაჩნდა ამ და ჭელიშურ რედაქციებში სუჯი დედოფლის ისტორია, **როგორ იქცა ბოდში ნეტარი ნინოს მოსაველელად ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ? ტექსტების ცნობათა ურთიერთშეჯერების შემდეგ შეიძლება იმ მოსაზრების დაშვება, რომ „სუჯი“ იგივე სალომე უჯარმელია.**

ჩვენი აზრით, ჭელიშური ვარიანტის შემორჩენილი ხელნაწერის, ან მისი წინარე ტექსტის შემქმნელი იყენებდა ისეთ რედაქციას, რომელშიც შემორჩენილი იყო ცნობა, რომ წმიდა ნინოს ნაამბობი სალომე უჯარმელმა და პეროჟავრ სივნიელმა ჩაიწერეს, ჩანს, შემორჩენილი ყოფილა წმიდა ნინოს წერილი და ამ წერილის ბოდიდან მცხეთაში წამოღების ისტორია, მაგრამ წერილის წამოღების ეპიზოდში, ვფიქრობთ, რომ, — დაკარგული იყო სახელი ბოდში ჩასული დედოფლისა. თუმც, როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდში სალომე უჯარმელის სახელი დაქარაგმებული ფორმით — „სუჯი“ („ს. უჯ.-ი“) სადღაც მაინც იყო ნახსენები. წმიდა ნინოს მიერ მირიან მეფესთან გაგზავნილ წერილში, როგორც ვნახეთ, წერია: „ჴსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი“ (ძეგლები 1964: 101); მეტაფრასული „ცხოვრებით“ — „ჴსენებულმცა არს საუკუნოდ კეთილთა შინა უფლისათა დედოფალი სუჯი“ (ძეგლები 1971: 43); — არ არის შეუძლებელი, რომ წმიდა ნინოს წერილში, რომელიც მირიან მეფესთან, როგორც ცნობათა ურთიერთშეჯერება გვაფიქრებინებს, — სალომე უჯარმელს ნაუღია, სალომეზე წმიდა ნინოს მიერ თქმული ლოცვის სიტყვების ბოლოში დედოფლის სახელი ქარაგმით ყოფილიყო დაწერილი; ტექსტის გადამწერმა კი ქარაგმა საკუთარ სახელად მიიჩნია და ბოდში ჩასული დედოფალი მოიხსენია არა როგორც „დედოფალი სალომე უჯარმელი“, არამედ, როგორც — „დედოფალი სუჯი“, — და ბოდში ჩასული სალომე უჯარმელი ბოდში ჩასულ სუჯიდ იქცა... ჭელიშური რედაქციის, ან მისი წინარე ტექსტის დამწერს, ჩანს, წაკითხული ჰქონდა ცნობა იმის შესახებ, რომ ბოდში ნეტარი ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი იწერდნენ, იგი იმ ფაქტის წინაშე იდგა, რომ

წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე და პეროჟავრი წერდნენ, ამიტომ ტექსტის გადაწერისას, ვფიქრობთ, ფაქტი შეუცვლია და ვითარება ისე წარმოუსახავს, თითქოს ბოდიდან მომავალ „დედოფალ სუჯის" სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი მცხეთაში დახვედრიან, შემდეგ ბოდში მირიან მეფესთან და სხვებთან ერთად წასულან და წმიდა ნინოს მონათხრობი ასე ჩაუწერიათ; სხვაგვარად ძნელი ასახსნელია, ბოდში სნეული ნინოს მოსავლელად მყოფი სალომე, ვინც ნინოს ავადმყოფობა, რევთან ერთად, აცნობა „მეფესა და დედოფალსა" (ქართლის ცხოვრება 1955: 126), ამ ტექსტში როგორ წარმოდგა მცხეთაში მყოფად, რომელსაც სხვისგან შეუტყია ნინოს სნეულების შესახებ; ყოველივე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გადამწერი „ნინოს ცხოვრების" ისეთი ტექსტით სარგებლობდა, რომელშიც დიდი სიყვარულით იყო ლაპარაკი ბოდიდან მცხეთაში წერილის წამომღებ დედოფალზე და რომელშიც შემონახული იყო წმიდა ნინოს წერილი, სადაც ამ წერილის მცხეთაში ჩამომტანის სახელი ეწერა ასეთი ფორმით — „სუჯი" („ს. უჯ.-ი")...

ჩვენ ზემოთ ყურადღება იმ გარემოებაზე გავამახვილეთ, რომ ბოდიდან მცხეთაში წერილის ჩამოტანის ასეთი შთამბეჭდავი ეპიზოდი, თავად წერილი, არ შემოინახა არც შატბერდულმა, არც ლეონტი მროველისეულმა „ცხოვრებამ". რატომ მოხდა ასე?

როგორც არაერთგზის აღინიშნა, წმიდა ნინოს მონათხრობს სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი იწერდნენ. „მეფეთა ცხოვრებას" თუ ვერწმუნებით, ეკლესიაში საკითხავის შესადგენად სალომე უჯარმელის ჩანაწერი გამოუყენებიათ. წყაროებიდან ვხედავთ, რომ სალომე მხოლოდ ჩამწერია წმიდა ნინოს სიტყვისა, თვითონ არაფერს გვიამბობს...

როგორც ვნახეთ, წერილის წამოღების ეპიზოდში ძალიან დიდი სიყვარულით არის ლაპარაკი დედოფალ „სუჯიზე", ნაჩვენებია მისი დიდი მორწმუნეობა, გამბედაობა... შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, თითქოს სალომე უჯარმელი საკუთარ თავზე თვითონ წერდა, რომ რწმენის სიმტკიცის გამო არ შეუშინდა მდინარეს და წყალში სახედრით შევიდა, რომ, რწმენით სავსე, ფეხშიშველი მისდევდა ეტლს და სხვა. ცხადია, არა! — საკუთარ ღვთისმოსაობასა და დიდ მორწმუნეობაზე არ დაიწყებდა იგი ლაპარაკს. რადგან „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში" ნინოს მონათხრობის ჩამწერად პეროჟავრ სივნიელიც არის დასახელებული, ჩვენი აზრით, ნაგულისხმევია, რომ ნანარმოებში ამ პიროვნების ტექსტიც

არის შემონახული. ვფიქრობთ, რომ წერილის წამოღების ისტორია პეროჟავრ სივნიელის დაწერილი უნდა იყოს, რომ ბოდში ნინოსეული თხრობის ჩაწერისას მან ისიც დაწერა, თუ როგორ გაატანა ნინომ სალომეს წერილი მცხეთაში, რწმენის როგორი სიმტკიცე გამოიჩინა დედოფალმა სალომე უჯარმელმა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩანს, ადრეულ პერიოდში არსებულა ორი, — ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რომელთაგან ერთ-ერთში არ იყო საუბარი ბოდიდან მცხეთაში წერილით მომავალი დედოფლის შესახებ და მეორეში კი იყო ამგვარი ცნობები. ვფიქრობთ, შეიძლება იმის გარკვევა, თუ როგორ უნდა აღმოცენებულიყო ის ორი უძველესი რედაქცია.

რადგან წმიდა ნინოს ცხოვრების აღმწერი პირველი ტექსტები სალომე უჯარმელმა და პეროჟავრ სივნიელმა შექმნეს, ჩვენთვის სრულიად ცხადი ხდება, რომ IV ს-ის ქართველთა ხელში ყოფილა ორი ტექსტი, ვიტყვით ასე, — მომავალი ნაწარმოების (ნაწილობრივ — საეკლესიო საკითხავის) შესაქმნელად მომზადებული ორი სახის მასალა. როგორც ლეონტი მროველისაგან ირკვევა, ნაწარმოების შესაქმნელად ძირითადად სალომეს ტექსტი გამოუყენებიათ. როგორც ჩანს, სალომეს „რედაქტორობით" ჩამოყალიბებულა ისეთი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა", რომელშიც მცხეთაში დიდმორწმუნე დედოფლის წამოსვლისა და წმიდა ნინოს წერილის წამოღების შესახებ არაფერი ეწერა. იმ რედაქციიდან მომდინარეობს შატბერდული „ცხოვრება".

ადრეულ პერიოდში შექმნილა მეორე რედაქციაც. ისიც სალომეს ტექსტის საფუძველზე შეუდგენიათ. ამ მეორე რედაქციას პირველისაგან ის განასხვავებდა, რომ მასში პეროჟავრის ტექსტებიდანაც შეუტანიათ ცნობები, კერძოდ, — წმიდა ნინოს წერილი და მცხეთაში მისი წამოღების ეპიზოდი. სწორედ იმ მეორე რედაქციიდან მომდინარეობს ჭელიშური, ჩანს, ასევე, — სინური ტექსტი.

როგორც აღინიშნა, ჭელიშური „წმიდა ნინოს ცხოვრების" შესავალში ცალკეული ეპიზოდები შინაგან, ორგანულ კავშირშია ერთმანეთთან, ვერცერთ ეპიზოდზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი შესავალში შემდგომ არის ჩამატებული; საფიქრებელია, რომ ნაწარმოების შესავალი ნაწილი მთლიანად პეროჟავრის დაწერილია, უშუალოდ სალომესეული ტექსტი კი შესავლის შემდეგ იწყება: „იყო მათ ჟამთა შინა, ოდეს იგი გიორგი კაბადუკიელი იწამა"... იმ რედაქციაში, რომელშიც, როგორც ჩანს, სალომეს

უშუალო ზეგავლენით შექმნილა, პეროჟავრის დაწერილი შესავლის ნაწილი, ჩანს, შეიტანეს, მაგრამ ამ შესავლიდან სალომეს დიდმორწმუნეობისა და მის მიერ წერილის წამოღების ეპიზოდი მთლიანად ამოუღიათ.

ჩანს, ასე შექმნილა ორი უძველესი რედაქცია „წმიდა ნინოს ცხოვრებისა".

ჩვენს ხელთ არსებული შატბერდული და ჭელიშური ტექსტები იმ უძველესი რედაქციებიდან ჩანს მომდინარე, ჩვენს წინაშე, ფაქტიურად, ორი უძველესი რედაქციაა. ამ რედაქციებს შემდგომში მცირე ცვლილებები აქვს განცდილი, მაგრამ სათანადო მუშაობის შემდეგ შესაძლებელი იქნება მოგვიანო პერიოდის ჩანამატებისაგან მათი განწმედა; მათში ის რამდენიმე ცნობაც აღდგება, რაც „მეფეთა ცხოვრებაშია" შემორჩენილი. პეროჟავრის ტექსტიდან გამოყენებული მასალა, რაც ჭელიშურმა რედაქციამ შემოგვინახა, ბრწყინვალეა, საბედნიეროდ, მისი ტექსტიდან გადარჩენილა ერთი ნაწილი... ამ ტექსტის ნაწილი შემონახულია აგრეთვე „წმიდა ნინოს ცხოვრების" სინურ რედაქციაში, რომელიც ფართო სამეცნიერო წრეებისათვის დიდი ხანი არ არის, რაც ცნობილი გახდა („მოქცევაჲ" 2007).

ხსენებულ საკითხებზე ამჯერად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, დასკვნის სახით მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ, **როგორც შემორჩენილი ტექსტები მიგვანიშნებს, ადრეულ პერიოდში „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორი რედაქცია შექმნილა. ისინი შატბერდულ-ჭელიშურმა ხელნაწერებმა შემოგვინახა,** — ვფიქრობთ, შესაძლებელია მათთვის პირვანდელი სახის დაბრუნება.

„წმიდა ნინოს ცხოვრების" რედაქციათა ურთიერთშეჯერება ნათელყოფს, თუ როგორი ყოფილა ქართველთა მოციქულზე დაწერილი პირველი წიგნები, ვფიქრობთ, ადრეულ პერიოდში შექმნილა „წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორი, — ერთმანეთისაგან გარკვეულწილად განსხვავებული რედაქცია, რომელიც შატბერდულ-ჭელიშურ ხელნაწერებს შემოუნახავს.

„წმიდა ნინოს ცხოვრების" შექმნა წმიდა ნინოს სიცოცხლეშივე ჩანს დაწყებული, როგორც ეს მიაჩნიათ რევაზ სირაძეს, მარიამ ჩხარტიშვილს, სხვა მკვლევარებს...

ქართული და არაქართული, მათ შორის, — ბერძნულ-ლათინური წყაროები, ნათლად მოწმობს, რომ ქართლის მოქცევა წმიდა ნინოს სახელთან არის დაკავშირებული.

დამოწმებანი:

ადონცი 1905: Адонц. Армения в эпоху Юстиниана, СПБ., 1905.

ატია 1955: Aziz Suryal Atiua. The Arabic Manusscripts of Mount Sinai, Baltimore, 1955.

აფციაური 1987: აფციაური ნ. კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრიგოლ განმანათლებლის „ცხოვრებათა" ციკლები). თბ.: 1987.

ახალი ვარიანტი 1891: ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა. გამოცემული რედაქტორობით და წინასიტყვაობით ექვთიმე თაყაიშვილისა. ტფ.: 1891.

ბარამიძე 2003: ბრამიძე რ. ქართული მწერლობის სათაეებთან. კრებ., ლი-ტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.

გარიტი 1946: Garitte. Documents pour l'etude du livre d'Agathange, Vatican: 1946.

გეორგიკა 1961: გეორგიკა. I, სიმონ ყაუხჩიშვილი გამოცემა. თბ.: 1961.

გოილაძე 1991: გოილაძე ვ. ქართული ეკლესიის სათაეებთან თბ.: 1991.

კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ. ეტიუდები.I, თბ.: 1956.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ.: 1980.

კული, ბეზარაშვილი 2001: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მაყვლოვანის" გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. კრებ. „ლიტერატურული ძიებანი", XXI, თბ.: 2001.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების დათარიღებისათვის", კრებ., ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ.: 1999.

ლებედევი 1905: Лебедев А. Сочинения. Т. X, М. 1905.

მარგველაშვილი 1981: მარგველაშვილი თ. ლექსიკურ-გრამატიკული განმარტებანი გიორგი ნერეთლის „არაბული ქრესტომათიისათვის". თბ.: 1981.

მარი 1905: Н. Марр, Крещение армиан, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, СПБ, 1905;

„მოქცევაი" 2007: „მოქცევაი ქართლისაი"-ის ახლადაღმოჩენილი სინური რედაქციები, გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზაზა ალექსიძემ, თბ.: 2007;

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ.: 1973;

სირაძე 1987: სირაძე რ. წმინდა ნინო და დედა უფალი, ქართული აგიოგრაფია, თბ.: 1987.

სირაძე 1989: სირაძე რ. წმინდა ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, — ჟ. განთიადი, თბ.: 1989.

სირაძე 1997: სირაძე რ. წმინდა ნინოს ცხოვრება და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1999.

ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება I. სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოც. I. თბ.: 1955.

ქრესტომათია 1946: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, სოლ. ყუბანეიშვილის გამოც. თბ.: 1946.

ღვალაძე 1985: ღვალაძე ლ. სემიტოლოგიური ძიებანი. II, „მეცნიერება". თბ.: 1985.

ჩხარტიშვილი 1987: ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხორება წმიდისა ნინოჲსი". თბ.: 1987.

ცხორება... 1920: ცხორება წმ. გრიგოლ პართელისა. გამოცემული ლეონ მელიქსეთბეგის მიერ. ტფ.: 1920.

ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, ილია აბულაძის საერთო რედაქციით. თბ.: 1964.

ძეგლები 1971: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძაგლები, III, ილია აბულაძის საერთო რედაქციით, თბ.: 1971.

ხორენაცი 1984: ხორენაცი მ. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარ-გმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ. თბ.: 1984.
ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად VIII, თბ.: 1977.
ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. I, თბ.: 1979.

Gocha Kuchukhidze

St. Nino and the Conversion to Christianity of Georgia

Summary

In the Arabic and Greek versions of the life of Grigori the Enlightener (texts are published by academician N. Marr and professor G. Garitte) the narration goes about the fact that royal powers of the Caucasian countries were converted to Christianity by the enlightener of Armenia St.Grigori. The paper deals with the study of the above stated versions. It has been stated that the parts of the texts of Arabic as well as Greek texts which deal with the visit of kings of Alans (in the Arabic text the Alans are mentioned, while in the Greek text –we have Albans) Kartli and Lazika to Armenia - to St.Grigori and Thrdat King, their baptizing by St.Grigori, are not found in the earlier lists of Agathangel. Therefore we consider that these data are inserted as a result of the literary treatment of the later period. It has been shown that in the earlier lists it dealt with a visit of delegation of Georgian royal court for consideration of certain issues, which was later replaced by the note about a visit of the Georgian king to Armenia and his conversion by St.Grigori. It has been shown that in the original lists that part of the text dealt with the Albans and not Alans. The paper gives inserted places of Arabic sources.

The paper gives analyses of the notes from Arabic as well as Greek sources which deal with the visit of representatives of priesthood sent by St.Grigori to Alania (Albania), Kartli and Lazika. It was shown, that the persons sent by St.Grigori to the above stated countries did not belong to the leading church hierarchy of Albania, Kartli and Lazika churches, that they were only common preaching missionary similar to those who visited many countries of the world in that period. The Arabic and Greek sources do not provide us with the grounds to consider that the churches of Kartli, Albania or other Caucasian countries had ever been under the church cathedra of Armenia. The above given versions can not contradict the statement according to which the churches of Kartli, Lazika and Armenia were independent from the very beginning.

The attempt is to argue thet ST Ninos Life was written in the IV century by a group of authors.

გიორგი ალიბეგაშვილი, ნინო ჟვანია

უცხოური მასალები საქართველოს მოქცევის შესახებ

ქართული ეკლესიის წინაშე არაერთგზის დასმულა საკითხი, შექმნილიყო ისეთი „მეძიებლობითი“ (ნიკოლოზ გულაბერისძე) ნაშრომი, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა ქართული თუ უცხოენოვანი ისტორიოგრაფიული მასალები საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ბიზანტიაში მოღვაწე წმ. ეფრემ მცირის თხზულება „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენიების“. მასში წინაა წამოწეული რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი საქართველოს საეკლესიო ისტორიიდან, რომლებიც გააქტუალურებული იყო ქვეყნის იმდროინდელი პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული მდგომარეობით. ალბათ, ასეთი ნაწარმოების შექმნის აუცილებლობა ბიზანტიელთა გარკვეულმა პოზიციამაც განაპირობა. გიორგი მცირის თხზულების — „ცხორებაჲ გიორგი მთაწმინდელისაჲ“ — მიხედვით, ეს დამოკიდებულება ასეთი იყო: „ეკლესიანი და მღდელთმოძღუარნი ქართლისანი არა რომლისა პატრიაქისა ჴელმწიფებასა ქუეშე არიან და ყოველნი საეკლესიონი წესნი მათ მიერ განეგებიან და თჳთ დაისუმენ კათალიკოსთა და ებისკოპოსთა. და არა სამართალ არს ესე, რამეთუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავინ მისრულ არს ქუეყანასა მათსა. და ჯერ-არს, რაჲთა ქალაქსა ამას ღმრთისასა და საყდარსა მოციქულთა თავისასა დაემორჩილნენ და ამისსა ჴელმწიფებასა ქუეშე იყვნენ. რამეთუ ნათესავი არს უმეცარი და სამწყსოჲ მცირე; და ჩუენდა მახლობელად არიან და ჯერ-არს, რაჲთა ჴელმწიფებასა ქვეშე ანტიოქელი პატრეაქისასა იმწყსებოდინ და აქა იკურთხეოდის კათალიკოზი მათი და ვიყვნეთ ჩუენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემს“ (აბულაძე 1967:152)

ბიზანტიელთა ასეთმა პოზიციამ გამოიწვია ის, რომ „უწყებაჲში“ განხილულია ქართული ეკლესიისათვის მრავალი მნიშვნელოვანი საკითხი.

წმ. ეფრემის ნაშრომი შეიქმნა იოანე-კვირიკეს დავალებით („სულიერი მამაჲ ჩუენი და პატიოსანი ეკლესიარხი ჩუენი"), „რაჲთა წერით დაიდვას მას შინა მოსაჴსენებელი ოდეს მოქცევისა ჩუენისაჲ"; წმ. ეფრემ მცირემ „უწყებაჲ" დაწერა ბიზანტიურ-ანტიოქიური წყაროების გამოძიებით; ამ ცნობათა მიხედვით, წმ. ეფრემი საქართველოში მოსულ მოციქულთაგან ასახელებს ანდრია პირველწოდებულს (მასზე ადრე წმ. გიორგი მთაწმინდელმა გამოიყენა ცნობა ანდრიას მიმოსვლაზე ბიზანტიაში პეტრე III-სთან კამათისას), რომელმაც იქადაგა ქრისტეს მოძღვრება აფხაზეთში და ბართლომეს, – რომელმაც მოიარა ჩრდილოეთი, „რომელ არს ქართლი"; ეროვნული განმანათლებლებიდან წმინდა ნინოს გარდა, ვინც ტრადიციულად აღმოსავლეთ საქართველოს მომაქცევრად ითვლება, ასევე ბერძნული მონაცემებით, წმ. ეფრემი ასახელებს ევფრატას, ნათესავით აფხაზს, რომელიც უფრო სამონასტრო მშენებლობის საქმეს ეწეოდა დასავლეთ საქართველოში; წმ. ეფრემის აზრით, თანახმად ტრადიციისა, ქართლის მოქცევა მოხდა წმ. კონსტანტინე მეფის დროს; იგი ეხება ასევე საქართველოსთვის მირონის მინიჭებისა და კათოლიკოს-მთავარეპისკოპოსის კურთხევის უფლების მოპოვების საკითხს და მწვალებლობასაც, რომელსაც თავი უჩენია საქართველოში XI ს-ის 40-იან წლებში; დაბოლოს, წმ. ეფრემი ხაზს უსვამს, რომ ქართულ ეკლესიას ავტოკეფალია მინიჭებული აქვს ანტიოქიის საპატრიარქოსაგან.

საქართველოს მოქცევის შესახებ საყურადღებო ცნობები გვხვდება სხვადასხვა უცხოელი ავტორის თხზულებებში. ზოგიერთი მათგანი იმეორებს თავის წინამორბედთა მონაცემებს, მაგრამ ეს არ არის მთავარი. არსებითია ის, რომ ამ ავტორთა ერთი ნაწილი IV-V საუკუნეების მოღვაწენი არიან და, ამდენად, მათ მნიშვნელოვანი ცნობები აქვთ აღნიშნული პერიოდის საქართველოში მომხდარ კულტურულ-ისტორიულ ცვლილებებზე, იცნობენ იმ ტრადიციებს, რომლებიც ასახულია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში". წმ. ნინოს მიერ საქართველოს მოქცევას წმ. ეფრემ მცირე ეხება მხოლოდ იმ კუთხით, რომელიც ცნობილია ბერძნულ-ანტიოქიური წყაროებით და ფაქტობრივად რომლითაც უნდა წარდგენილიყო ჩვენი ეკლესია საკუთარი უფლებების დამტკიცების შემთხვევაში.

წმ. ეფრემ მცირის მიერ მოპოვებულ ამ ცნობათა ზოგიერთი მონაცემი იმდენად მიღებული იყო იმდროინდელ ბიზანტიაში,

რომ შესულია სვიდას ენციკლოპედიურ ლექსიკონშიც, იქ, სადაც საუბარია დედოფალ ელენესა და იბერებზე: ელენე დედოფალი, დედა კონსტანტინე დიდისა ... კონსტანტინე დიდის დროს მოინათლნენ შინაგანი ინდები (იგულისხმებიან ეთიოპელები, გ.ა.), იბერები და არმენიელები (ყაუხჩიშვილი 1941: 317-318). როგორც იმანუელ ბეკერის მიერ გამოცემულ სვიდას ლექსიკონშია მითითებული, ეს ცნობა მოდის სოკრატე სქოლასტიკოსის "საეკლესიო ისტორიიდან". იგივე ძუნწი ცნობა საქართველოს გაქრისტიანებაზე გვხვდება სვიდას წინამორბედი ავტორის – გიორგი ამარტოლის (IX ს.) „ქრონოგრაფშიც", თუმცა ეს ისტორიკოსი ასახელებს იმ პერიოდის სომეხთა მეფესა და მათ განმანათლებელს: "ამ ნეტარი კონსტანტინეს დროს წმინდა ნათლისღება მიიღეს აგრეთვე შინაგანმა ინდებმა და იბერიელებმა. სომხებმაც სრულად ირწმუნეს ქრისტე თავის მეფესთან ტირიდატესთან ერთად მათი ღვაწლმრავალი მოწამისა და მთავარეპისკოპოსის დიდი გრიგოლის მეშვეობით" (ყაუხჩიშვილი 1941: 311). ძველ ქართულ თარგმანში წერია: „რამეთუ ამის ნეტარისა მეფისაზე უშინაგანესი ჰინდონი და ქართველნი მოუხდეს საღრმთოსა ნათლისღებასა, და სომეხთა სრულიად ჰრწმენა ტირიდატის თანა მეფისა მათისა ღუაწლმრავლისა მიერ მოწამისა და მთავარეპისკოპოსისა მათისა დიდისა გრიგოლისსა" (ყაუხჩიშვილი 1920: 262-263).

ასე რომ, საქართველოს მოქცევა წმ. კონსტანტინე დიდის /324-337 წწ./ დროს დადასტურებულია ორ ისეთ მნიშვნელოვან ძეგლში, როგორებიცაა გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფი" და სვიდას ენციკლოპედიური ლექსიკონი.

ქართველების თანადროულად სომხების მოქცევას ეხება IV საუკუნის ისტორიკოსი აგათანგელოსიც: „ტირიდატი მეფე დედოფალ ასხენასთან ერთად, ტომთა მთავრებთან და გვართა-მთავრებთან ერთად წმინდა გრიგოლის შესახვედრად წავიდა... თვითონ გრიგოლი დროს ატარებდა ლოცვა-ვედრებაში და ცრემლთა ღვრაში, ლოცულობდა, რომ ხალხი დარჩენილიყო მათ მიერ მიღებულ სარწმუნოებაზე... აფუძნებდა ეკლესიებს... ზოგიერთებს გზავნიდა იბერთა ქვეყანაში, ზოგს ლაზთა ქვეყანაში..." (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 71). "ლაზთა ქვეყანაში გაგზავნა სოფრონი, რომელიც მღვდლად იყო კაპადოკიაში" (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 72-73).

როგორც ვხედავთ, აქ არაა საუბარი იმ პირზე, ვინც გრიგოლ განმანათლებელმა გამოგზავნა იბერიაში. სამაგიეროდ, დასახელებულია ვინმე მღვდელი სოფრონი, რომელიც მოსულა წმინდა გრიგოლთან ერთად და შემდგომ გაიგზავნა ლაზთა ქვეყანაში.

მოვსეს ხორენაცი, V ს-ის სომეხი ისტორიკოსი, როგორც თავად შენიშნავს, იყენებს აგათანგელოსის ცნობებს (თუმცა ამ ცნობებთან დაკავშირებით აზრთა სხვაობაა. იხ.: ხორენაცი 1984: 279-280; აგრეთვე, ჩხარტიშვილი 1987: 23, 26-27). მოვსესი, ამასთანავე, არის პირველი სომხურ ისტორიოგრაფიაში, ვინც ქართველთა განმანათლებელი მოციქულთათანასწორად მოიხსენია (ჩხარტიშვილი 1987: 28; ამასვე იმეორებს X ს-ის სომეხი ისტორიკოსი უხტანესი, როდესაც წმ. შუშანიკს ადარებს წმ. ნინოს. იხ. უხტანესი 1987: 1975).

გამოვყოფთ ძირითად მონაცემებს ხორენაცის ნაშრომიდან „სომხეთის ისტორია“:

1. სათაური: „სანატრელი ნუნესა და იმის შესახებ, თუ როგორ გახდა იგი ქართველთა ხსნის მიზეზი“. მოვსესი სათაურშივე სახელით იხსენიებს წმ. ნინოს და თვლის მას რიფსიმეანთა ამხანაგად;

2. მცხეთაში დამკვიდრებულმა ნუნემ ისწავლა მკურნალობა და მოარჩინა ქართველთა წინამძღოლის – მირიანის ცოლიც;

3. მირიანმა გამოიკითხა, თუ როგორ სჩადის ნუნე ასეთ საოცრებებს, მან კი ქრისტეს სახარების ქადაგებით უპასუხა. მირიანი მოუყვა ამის შესახებ თავის ნახარარებს და არც ქება დაიშურა. ამის შემდეგ შეიტყო, თუ რა შეემთხვა სომხეთში მეფეს, აგრეთვე, ნუნეს ამხანაგებს და გამოჰკითხა ყოველივე;

4. მოვსესის ცნობით, სანადიროდ წასულ მირიანს თვალთ კი არ დაუბნელდა, არამედ ნისლი ჩამოწვა. შეშინებულს მოაგონდა თრდატის ამბავი და პირობა დადო, რომ თაყვანს სცემდა ნუნეს ღმერთს.

5. ნუნემ გაგზავნა სანდო კაცები გრიგოლთან, რათა გაეგო, თუ როგორ მოქცეულიყო. მან მიიღო ბრძანება, რომ მოესპო კერპები და აღემართა ჯვარი მანამ, ვიდრე მწყემსი წინამძღვარი დაინიშნებოდა. ნინომ მოსპო ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება;

6. დიდებულები წინაღუდგნენ ნუნეს – მათ არ იცოდნენ, კერპთა ნაცვლად ვისთვის ეცათ თაყვანი. ნუნეს მითითებით, აღმართეს ჯვარი ქალაქის აღმოსავლეთით;

7. უმრავლესობამ გათლილი ხე არაფრად ჩააგდო. ღმერთმა მოავლინა ღრუბლის სვეტი, მთა აივსო საამო სურნელებით, მოისმოდა მგალობელთა ხმა, ამობრწყინდა ჯვრის ხის მსგავსი სხივი თორმეტი ვარსკვლავით, რის შემდეგაც ყველამ თაყვანი სცა ჯვარს, რომელიც სასწაულებრივად კურნავდა კიდეც ხალხს.

8. სანატრელი ნუნე წავიდა სხვა კუთხეთა დასამოძღვრადაც. მას არ ჰქონდა არავითარი სამკაული. იგი ჯვარს ეცვა, საქმით დაადასტურა ღვთის სიტყვა და სისხლის გვირგვინი მოიპოვა;

9. მოვსეს ხორენაცი ფიქრობს /„გავბედავ ვთქვა...“/, რომ ნუნე მოციქული გახდა. მან იქადაგა სახარება კლარჯეთიდან ალანთა და კასპიის კარებამდე, მასქუთთა საზღვრებამდე (ხორენაცი 1984: 170-172).

მოვსეს ხორენაცის ამ მონაცემების მიხედვით, გამოიყოფა რამდენიმე მოვლენა, რომლებიც განსხვავებულადაა წარმოდგენილი ქართულ მასალებში. ისიც უნდა შეინიშნოს, რომ ეს მონაცემები სახისმეტყველებითადაცაა გააზრებული. მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში სიმბოლიკითაა დატვირთული არა მხოლოდ სახეები, არამედ ისტორიული ამბებიც. ესენია: წმ. ნუნე — რიფსიმეანთა ამხანაგი, წმ. ნუნე — მკურნალი, მირიანის ცოლის განკურნება, მზის დაბნელება თუ ნისლის ჩამოწოლა, არამაზდის კერპის მოსპობა, ჯვრის აღმართვა, წმ. ნუნე – მოციქულთა თანასწორი და სხვ. ესაა ერთიანი სემანტიკური ველი, რომელიც შექმნილია წმ. ნინოს სახის ირგვლივ არა მარტო სომხური, არამედ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ბიზანტიურ-ანტიოქიური წყაროების მიხედვითაც.

იმასაც დავუმატებდით, რომ მოვსეს ხორენაცისეული წმ. ნინოს მოღვაწეობის სომხური ვერსიის ამოსავალია ადგილობრივი რედაქცია, კერძოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტიპის ძეგლი.

ლეონ გრამატიკოსიც (XI ს-ის ქრონოგრაფოსი) მიიჩნევს, რომ კონსტანტინეს დროს გაქრისტიანდნენ იბერიელებიცა და არმენიელებიც, რომელთაც დასაბამი მიიღეს ტირიდატესაგან, პართელთა შთამომავლისაგან (ყაუხჩიშვილი 1963: 4). იგი საუბრობს, აგრეთვე, ისევე როგორც გიორგი ამარტოლი და სვიდა, “შინაგან” ინდებზეც ანუ ეთიოპელებზე. ასე რომ, სამივე ამ ავტორის ცნობათა წყარო ერთია.

დასავლეთ საქართველოს გაქრისტიანებას, უფრო ზუსტად, დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებას, აგათანგელოსის გარდა, ეხებიან შემდეგი ბიზანტიელი

მოღვაწეები: პრისკე პანიონელი, პროკოპი კესარიელი, ევაგრი სქოლასტიკოსი, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი (განსახილველი ბიზანტიელი ავტორებიდან ნიკიფორე ქსანთოპულოსი ერთადერთია, რომელიც ეხება იბერიის მოქცევასაც), იოანე ზონარა. აფხაზთა ღვთისმოსაობას აღნიშნავს თეოდოსი განგრელი, ხოლო ნიკიფორე კალისტე სარგებლობს, ისევე როგორც ნიკიფორე ქსანთოპულოსი, პროკოპი კესარიელის ცნობებით (ყაუხჩიშვილი 1965: 134)

ის მონაკვეთი „უწყებაჲდან", რომელშიც წმ. ეფრემ მცირე ეხება აფხაზეთში სარწმუნოების განმტკიცებას, იწყება ასე: „ხოლო აფხაზთათჳს ევაგრე ეპიფანესი საეკლესიოსა მოთხრობასა შინა თჳსსა აღწერს ოცდამეორესა თავსა შინა და იტყჳს ესრეთ..." (ეფრემ მცირე 1959: 11). იმ პერიოდისათვის, როდესაც იწერებოდა „უწყებაჲ", დასავლეთი საქართველო ადმინისტრაციულ-ეკლესიურად კონსტანტინოპოლის კათედრას აღარ ექვემდებარებოდა. უკვე X ს-ის დასაწყისიდან დასავლეთი საქართველოს ეპარქია არ იხსენიება ბიზანტიურ ეკთესისებში — საეკლესიო კათედრათა ნუსხებში(ყაუხჩიშვილი 1967: 123); ასე რომ, დასავლეთი საქართველოს ეკლესია უკვე მცხეთასთანაა დაკავშირებული და, ამდენად, იოანე კვირიკესაც და წმ. ეფრემ მცირესაც აინტერესებთ საქართველოს ამ მხარეში ქრისტიანობის განმტკიცების ცნობები ბერძნული წყაროების მიხედვით, რათა ქართველთა მოქცევისა და ქრისტიანობის განმტკიცების ისტორია ერთ მთლიანობაში ყოფილიყო წარმოდგენილი.

რამდენადაც ეს ცნობები არ არის დიდი მოცულობისა, მოვიყვანთ სრულად წმ. ეფრემ მცირის „უწყებაჲდან": „მათვე ჟამთა შინა იუსტინიანეს მეფობისათა აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმჯობესად და ქრისტიანობისა შეიწყნარეს ქადაგებაჲ. რამეთუ პალატსა შინა იუსტინიანე მეფისასა იყო ვინმე საჭურისი, აფხაზი ნათესავით და ევფრატა სახელისდებით, რომელი წარივლინა მეფისა მიერ ქადაგებად მათდა და აღთქუმად, ვითარმედ ამიერითგან არცა ერთიღა ვინ ნათესავისა მათისაგანი განხუებულ იქმნეს მამაკაცობისაგან რკინისა მიერ იძულებითა ბუნებისაჲთა, რამეთუ მრავალნი იყვნეს მათგანნი მსახურ სამეუფოჲსა საწოლისა, რომელთაჲ საჭურის იცის წოდებაჲ ჩუეულებამან. ვინაღცა იუსტინიანე ტაძარი წმიდისა ღმრთისმშობლისაჲ აღაშენა აფხაზეთსა შინა და მღდელნი დაადგინნა მას შინა, რათა უგანცხადებულესად ასწავებდნენ შჯულსა ქრისტიანობისასა" (ეფრემ მცირე 1959: 11)

იუსტინიანე I მეფობდა 527-565 წლებში; ასე რომ, აქ საუბარია დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის განმტკიცებაზე და არა აფხაზთა მოქცევაზე, რადგან ქრისტიანობა უკვე IV საუკუნეში არსებობდა დასავლეთ საქართველოში, რასაც მოწმობს ის ცნობილი ფაქტი, რომ ნიკეის პირველ მსოფლიო კრებაში 325 წელს მონაწილეობდა სტრატოფილე, ბიჭვინთის ეპისკოპოსი; ამასვე მიუთითებს, აგრეთვე, სამონასტრო ტაძრების აგება აფხაზეთში VI ს-ში. ამ პერიოდშივე აღმოსავლეთ საქართველოშიც ფართოდ იშლება სამშენებლო საქმიანობა. საყურადღებოა, რომ იმავე იუსტინიანეს განუახლებია იბერთა მონასტერი იერუსალიმში, რომელიც, კ. კეკელიძის აზრით, შესაძლებელია, პეტრე მაიუმელის ცხოვრებაში მოხსენიებული მონასტერი იყოს (კეკელიძე 1980: 89), და ლაზთა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოში (ყაუხჩიშვილი 1965: 223).

პროკოპი კესარიელი (VI ს.) (ყაუხჩიშვილი 1965: 134-135), ევაგრი ეპიფანიელი ანუ სქოლასტიკოსი (VI ს.) (ყაუხჩიშვილი 1936: 297) და იოანე ზონარა (XI-XII სს.) (ყაუხჩიშვილი 1966: 229-230) აფხაზეთში ქრისტიანობის შესახებ საუბრისას ერთი და იმავე მასალით სარგებლობენ, უფრო ზუსტად, პროკოპის ცნობები აქვთ გამოყენებული ევაგრი ეპიფანიელსა და იოანე ზონარას. რაც შეეხება ნიკიფორე ქსანთოპულოსს (იგი კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იყო 1350-1353 და ფილოთეოს კოკინოსის შემდეგ ხელმეორედ 1355-1363 წწ-ში), ისიც პროკოპის თხზულებას იყენებს, რასაც თავადვე აღნიშნავს: „(პროკოპი) მოგვითხრობს, რომ მაშინ აბაზგებმა აირჩიეს ქრისტიანთა მოძღვრება, და თავიანთი ცხოვრება უფრო უმჯობესად გარდაქმნეს. და ერთი ევნუქი გაუგზავნა მათ ისუტინიანემ, სახელად ევფრატა, მათივე ტომისა; მას უნდა აეკრძალა, რომ ამიერიდან არავისთვის წაერთმიათ მამაკაცობა, არ უნდა ეხმარათ რკინა, ამისთვის სიკვდილით დასჯა იყო განკუთვნილი. და მეტწილად იმათგან, ვინც სამეფო საწოლ ოთახებში მსახურობენ, რომელთაც ჩვეულებრივ ევნუხებს ვუწოდებთ, სწორედ ამ ტომის კაცთაგან არიან დაყენებულნი. მაშინ იუსტინიანემაც ღვთისმშობლის სახელობაზე ტაძარი ააგო აბაზგთა ქვეყანაში, რომელიც გამოირჩეოდა სილამაზითა და სიდიდით, და როგორც მღვდლები, ისე სხვა ყველაფერი, რაც სარწმუნოებას ეხება, მშვენივრად მოაწყო, ამიტომაც არის, რომ მათში ქრისტიანული დოგმატები ზედმიწევნით სრულდება“ (ყაუხჩიშვილი 1967: 117).

როგორც დავინახეთ, დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელება-განმტკიცების შესახებ ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებებში საკმაოდ ძუნწი უწყებანი მოიპოვება. ვფიქრობთ, ჩვენთვის ამოსავალი უნდა იყოს პროკოპი კესარიელის ცნობები, რადგან სხვა ისტორიკოსები ამ ავტორს ეყრდნობიან; ამასთანავე, საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სწორედ პროკოპი შენიშნავს, იუსტინიანემ განაახლა (და არა ააშენა, ან დააარსა) იბერთა მონასტერი იერუსალიმში და ლაზთა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოშიო. ასე რომ, პროკოპის ცნობა – აბაზგებმა „მიიღეს საქრისტიანო რწმენა და იუსტინიანე მეფემ მათ პალატის ერთი ევნუქთაგანი გაუგზავნაო", – ეხება სარწმუნოების გავრცელება – განმტკიცებასა და მონასტრის აშენებას და არა ქრისტიანობის მიღებას. ამ აზრს ამყარებს აგათანგელოსის ზემომოტანილი ცნობაც, გრიგოლ განმანათლებელმა სამღვდელოების წარმომადგენლები გაგზავნა ლაზთა ქვეყანაშიო, რაც გულისხმობს, რომ ეს IV ს.-ში მომხდარა.

ზემოჩამოთვლილ ბიზანტიელ ავტორთა ცნობები დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის განმტკიცების შესახებ მხოლოდ ისტორიოგრაფიული ხასიათისაა. საყურადღებოა, რომ ეს უწყებანი ქართულ მწერლობაშიც ასევეა გადასული, მხატვრულად არ გადამუშავებულა და არც ორიგინალური თხზულება დაწერილა.

რაც შეეხება იბერიის მოქცევას, ამ თემაზე საუბრისას წმ. ეფრემ მცირე, როგორც ცნობილია, სარგებლობს თეოდორიტე კვირელის (393-457/8 წ.) ნაშრომით. სავარაუდებელია, რომ იბერიის მოქცევის შესახებ თეოდორიტეს, რომელიც 423 წლის ახლო ხანებში ანტიოქიასთან მდებარე ქალაქ კვირის ეპისკოპოსი იყო, ხელთ უნდა ჰქონოდა სწორედ ანტიოქიაში დაცული ცნობები. წმ. ეფრემ მცირის მიერ „უწყებაში" მაინცდამაინც თეოდორიტეს თხზულების გამოყენება იმას მიუთითებს, რომ აქცენტი გაკეთებულია ქართული ეკლესიის ანტიოქიურ ეკლესიასთან კავშირზე, რის წარმოჩენაც განაპირობა იმ პერიოდში საქართველოს ბიზანტიასთან პოლიტიკურ და კულტურულ სარბიელზე დაპირისპირებამ.

ამ საკითხს თეოდორიტეს გარდა მიმოიხილავენ გელასი კესარიელი (IV ს.), რუფინუსი (IV-V სს.), სოკრატე სქოლასტიკოსი (დაახ. 380-440 წწ.), ერმია სოზომენე (IV-V სს.), თეოფანე ჟამთააღმწერელი (დაახ. 760-818 წწ.) (ყაუხჩიშვილი 1941: 75),

როგორც აღვნიშნეთ, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი (XIV ს.) და ლაონიკე ხალკოკონდილე (XV ს.) (ყაუხჩიშვილი 1970: 92). ეს ავტორები უმთავრესად იყენებენ გელასი კესარიელის ცნობებს.

გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, თეოდორიტე კვირელი, ერმია სოზომენე და ნიკიფორე ქსანთოპულოსი სარგებლობენ დაახლოებით მსგავსი წერილობითი და ზეპირი წყაროებით. ამ ავტორთა უწყებათაგან ყველაზე მეტ სხვაობას თეოდორიტეს ცნობები ამჟღავნებს.

სხვა მწერალთაგან განსხვავებით, თეოდორიტე კვირელი არაფერს ამბობს იმასთან დაკავშირებით, რომ ტყვე-ქალმა თავისი ლოცვით მიიქცია ყველას ყურადღება; ხოლო ქალები მამაკაცებზე მეტ მონდომებას იჩენენ ქრისტიანობის დანერგვის საქმეში. გავიხსენოთ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პერსონაჟები: სიდონია, შროშანა, ანასტო, დამონაფებული „დედანი“, ნანა დედოფალი, სალომე. თეოდორიტეს გარდა, ყველა ავტორი აცხადებს, რომ მეფეს ნადირობისას ბურუსით, ნისლით ჩამოწოლილმა წყვდიადმა არ მისცა ტყიდან გამოსვლის საშუალება, მხოლოდ თეოდორიტე შენიშნავს, რომ ამ დროს მეფის ამალის ყველა წევრი „ჩვეულებრივ სარგებლობდა მზის შუქით“, მხოლოდ მეფე იყო „უხედველობის ბორკილებით“ შეპყრობილიო. თეოდორიტე არ იცნობს სვეტის აღმართვის ტრადიციას, რომელსაც ეხებიან ბერძენი ავტორები, ხოლო ქართულ წყაროებში მას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია. გარდა ამისა, თეოდორიტეს თხზულებაში არაა დასახელებული "ფრიად სარწმუნო" ბაკური, ვის სახელსაც უკავშირდება ამ ცნობათა გადმოცემა.

ესაა ის ძირითადი სხვაობანი, რომლებსაც ამჟღავნებს თეოდორიტეს თხზულება სხვა ბერძენ ავტორთა ნაშრომებში დაცულ უწყებებთან მიმართებით. ისიც უნდა ითქვას, რომ თეოდორიტე ავლებს პარალელებს ბიბლიურ სახეებთან: მეფეზე წერს, „კაცთმოყვარე უფალმა ინადირა მასზე მსგავსად პაელესი“, ხოლო ტყვე-ქალზე კი – „ვინც ბესელიელი ხუროთმოძღვრული სიბრძნით აღავსო, იმან ეს ქალიც ღირსყო მადლის მინიჭებისა, რათა აღეწერა ღვთის ტაძრის სახე“ (ყაუხჩიშვილი 1961: 212). (საგულისხმოა, რომ ამავე შედარებას იყენებს ნიკოლოზ გულაბერისძე „სვეტიცხოვლის საკითხავში“) (საბინინი 1882: 87-88). ბერძენ ავტორთაგან მხოლოდ ნიკიფორე წერს, დედოფალი უჩიჩინებდა მეფეს და უნერგავდა ლამაზ ცდუნებას საწინააღმდეგოდ ევას ცდუნებისაო(ყაუხჩიშვილი 1967: 102).

იბერიის მოქცევასთან დაკავშირებული კულტურულ-ისტორიული საკითხები ზემოჩამოთვლილ უცხოელ ავტორთა მიერ ძირითადად ასეა აქცენტირებული: იბერიაში ქრისტიანობა იქადაგა „ტყვე-ქალმა“; თავისი მისიის განხორციელება მან დაიწყო სნეულთა განკურნებით, რომლის დროსაც უწამლა იბერთა მეფის (მთავრის) ცოლსაც; ხელმწიფის მოქცევა მოხდა ნადირობისას; ქრისტეს სარწმუნოების ძლიერება ტყვე-ქალმა განსაკუთრებით სვეტის სასწაულისას ცხადყო; დახმარების სათხოვნელად იბერებმა მოციქულები გაუგზავნეს წმ. კონსტანტინე დიდს. თითოეული ეს მოვლენა მეტ-ნაკლებად ეხმიანება მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში დაცულ ცნობებს, ხოლო ქართულ მწერლობაში თავისებური მხატვრული და კულტურულ-ისტორიული ელფერითაა შემოსილი. მართალია, თეოდორიტე კვირელის და, აქედან, წმ. ეფრემის თხზულებაშიც ზოგიერთი ჩამოთვლილი მოვლენა არ არის მოხსენიებული, მაგრამ ის, რაც კი არის, საკმარისია იმისათვის, რათა ვიმსჯელოთ საერთო ტენდენციებსა და ტრადიციებზე, რომლებიც მიემართება და უკავშირდება იბერიის მოქცევას ქართული წყაროების მიხედვით და რომელთა ახსნა საჭიროა არა მხოლოდ კულტურულ-ისტორიული “სიუჟეტის” თვალსაზრისით, არამედ სიმბოლური მნიშვნელობის ნიშანთა ძიების ასპექტითაც. ესაა სქემა – მოდელი, რაც „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციის პარადიგმულ სახეთა საფუძვლად იქცა.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, მოვსეს ხორენაცი ხაზგასმით მიუთითებს ქართლის გაქრისტიანების კავშირზე სომხეთთან, ბერძენი ავტორები – გელასი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომენე და სხვანი იბერიაში ქრისტიანობის გავრცელების კონსტანტინოპოლურ დამოკიდებულებაზე მსჯელობენ, ხოლო წმ. ეფრემ მცირე და შემდგომ „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ ავტორი ნიკოლოზ გულაბერისძე, ისევე როგორც სხვა ქართველი მოღვაწენი, კონსტანტინოპოლურ-ანტიოქიურ დამოკიდებულებას მიიჩნევენ ყველაზე მართებულად, რაც, როგორც ჩანს, უფრო მისაღები იყო ქართული ეკლესიისათვის და ასეთი ფორმულირება მიეცა: მომაქცევარი ქართველია, სარწმუნოების განმტკიცება მოხდა კონსტანტინე დიდის დახმარებით, ავტოკეფალია კი მოგვენიჭა ანტიოქიისაგან.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ: თეოდორიტე კვირელს, რომლის თხზულები-

თაც საქართველოს საეკლესიო საკითხების კვლევისას ისარგებლა წმ. ეფრემ მცირემ, ხელთ უნდა ჰქონოდა რამდენადმე განსხვავებული ცნობები, ბიზანტიური „იბერთა მოქცევის“ ტექსტის ტიპის ერთგვარი ვერსია.

რაც შეეხება საქართველოში მოციქულთა მიერ ქრისტიანობის ქადაგების ტრადიციას: ამ საკითხს ეხებიან ევსევი კესარიელი (დაახლ. 260-340 წწ.), „საეკლესიო ისტორიის“ მამა, და ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი (მოღვაწეობდა VIII ს-ის მეორე ნახევარში) — ავტორი „ანდრიას ცხოვრებისა“, რომელშიც იგი აცხადებს, რომ არ დაკმაყოფილდა წერილობითი წყაროების (კლიმენტი რომაელის, ევაგრე სიცილიელისა და ეპიფანე კვიპრელის) გამოყენებით და მოიარა ზოგიერთი ის ადგილი, სადაც ანდრია მოციქული მოღვაწეობდა (ყაუხჩიშვილი 1970: 92).

ევსევი კესარიელი წერს: „როდესაც ჩვენი მაცხოვრის წმინდა მოციქულები და მოწაფეები მთელ მსოფლიოში გაიფანტნენ, თომას, როგორც გადმოცემა გვიამბობს, პართია ხვდა წილად, ანდრიას – სკვითიაო“ (ყაუხჩიშვილი 1970: 92). ფაქტობრივად იმავეს იმეორებს ანდრიას შესახებ ეპიფანე კონსტანტინოპოლელიც, ოღონდაც ამ მოციქულის მიერ მოვლილ მხარეებს დაწვრილებით ჩამოთვლის: „კვიპროსის ეპისკოპოსი ეპიფანე ამბობს, გადმოცემის მიხედვით, ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები და სოგდიანები და გორსინები დიდს სებასტოპოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე, ჰისსოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი. იქ მოსახლეობენ იბერიელები, სუსები, ფუსტელები და ალანები“. როგორც ვხედავთ, ანდრიას მიმოსვლის არე საკმაოდ ფართოა. ამაზე მეტყველებს ეპიფანეს სხვა ცნობაც: ანდრია „მივიდა ტრაპეზუნტში, ლაზიკის ქალაქშიო... იქიდან ის წავიდა იბერიაში“, რის შემდეგაც იგი ჩადის იერუსალიმში. ცოტა ქვემოთ ისტორიკოსი კვლავ შენიშნავს, რომ „სიმონი და ანდრია წავიდნენ ალანიაში და ქალაქ ფუსტაში, მათ მრავალი სასწაული მოახდინეს იქ, მრავალნი დამოძღვრეს და წავიდნენ აბაზგიაში. დიდს სებასტოპოლისში რომ ჩავიდნენ, იქადაგეს ღმრთის სიტყვა. ანდრიამ დასტოვა იქ სიმონი და მოწაფეებითურთ წავიდა ჯიქეთშიო“ (ყაუხჩიშვილი 1970: 58-59). ეს არის ის მწირი ცნობები, რომლებიც დაცულია ზოგიერთი ბიზანტიელი ავტორის თხზულებებში.

წმ. ეფრემ მცირე ზემოხსენებული მოციქულებიდან ასახელებს ანდრიას, ხოლო, თავის მხრივ, როგორც ჩანს, საკუთრივ

მოპოვებული წყაროებით, ანდრიასთან ერთად მოიხსენიებს ბართლომეს: „რაჟამს წინასწარმეტყუელებისაებრ დავითისსა ყოველსა ქუეყანასა განხდა ხმა მათი და კიდეთა სოფლისათა სიტყუანი მათნი, ერთად კიდეთა ამათგანად ითქუმის ჩუენთჳსცა მიმოსლვასა შინა წმიდათა მოციქულთასა ანდრია პირველწოდებულისა მიერ ქადაგებაჲ შორის ავაზგიაჲსა, რომელ არს აფხაზეთი. და მიერ წარვლაი ოსეთად, და კუალად ბართლომეს მიერ მიმოვლაჲ ჩრდილოეთისაჲ, რომელ არს ქართლი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). წმ. ეფრემ მცირე არ ასახელებს თავის წყაროს, მაგრამ, ცხადია, იყენებს ისეთ მასალას, რომელიც ბიზანტიელ ავტორთათვის, ვთქვათ, იმავე ეპიფანესთვის, მისაღები იყო. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეპიფანე ერთგან წერს: "პანტეკოსტის (სულიწმინდის მოფენის) შემდეგ ანდრია, სიმონ კანანელი, მათე და თადეოზი დარჩნენ იქ ავგაროსთან; დანარჩენებმა კი მოიარეს ქალაქები, იქადაგეს და სასწაულები მოახდინეს, და ჩავიდნენ იბერიაში და ფაზისში" (ყაუხჩიშვილი 1941: 58). რა თქმა უნდა, ბოლო წინადადებით გაურკვეველია, თუ ვინ სად იქადაგა ქრისტეს მოძღვრება, მაგრამ, ჩანს, კონკრეტული წყაროს მიხედვით, ბართლომეს სახელს უკავშირდებოდა „ჩრდილოეთის, რომელ არს ქართლი“, მოქცევა.

ჩვენ გვერდს ვუვლით იმ საკითხებს, თუ სხვა ავტორებთან როგორია მოციქულთა მიერ საქართველოს მოქცევის ტრადიცია და არც ამ პრობლემისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებს შევეხებით. ვფიქრობთ, არსებითია ის ფაქტი, რომ იმ დროისათვის, როდესაც წმ. ეფრემ მცირე წერდა თავის „უწყებაჲს“, ამ საკითხის გადმოცემა ასეთი შეკუმშული ფორმით, ფიქსირებით, მშრალად, შესაძლებლად იქნა მიჩნეული. ამის შემდეგ უკვე წინაა წამოწეული ეროვნული განმანათლებლის – წმ. ნინოს მოღვაწეობა ისევ ბიზანტიური წყაროების გათვალისწინებით.

წმინდა ნინოს სახე განსაკუთრებულობის ნიშნითაა მოცემული კათოლიკოს ნიკოლოზ გულაბერისძის (1150-1178 წწ.) ნაშრომშიც „სვეტიცხოვლის საკითხავი“. მასში საგანგებოდ არის გაანალიზებული ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა და წმინდა ნინოს სახეები, მათი როლი საქართველოს გაქრისტიანებაში, მოცემულია ასევე ტრადიციულ-ქრისტიანულ სახეთა მოდელირება და ქართულ რელიქვიათა მნიშვნელობის შეჯამება, რის საჭიროებაც ისტორიულად თამარის ეპოქამ განაპირობა.

წმ. ეფრემ მცირე მოციქულთა შემდეგ საქართველოში

ქრისტეს სარწმუნოების ხელახლად ქადაგების მიზეზად ასახელებს იმას, რომ „დაიპყრნა ღუარძლმან მეკერპეთამან არა ხოლო ჩუენ შორის, არამედ თვით ბერძენთაცა შორის ვიდრე ჟამთადმე მეორედ პავლედ ზეცით წოდებულისა დიდისა კოსტანტინესთა“, რის შემდეგაც „ამის კეთილად მსახურისა მეფისა ჟამთა ღმერთმან, რომელმან დიდთა და მრავალთესლთა ტომთათვის იზრუნა, არცა ჩუენ მცირენი დაგვიტევა უღუაწად, არამედ ესრეთ განაგო კუალად აღმოწოდებაჲ ჩუენი“ (ეფრემ მცირე 1959: 8). ამას მოსდევს ტყვე-ქალის იბერიაში ყოფნის ისტორია და აფხაზთა უმჯობესად „შეცვალების“ ამბავი იუსტინიანეს დროს. ნიკოლოზ გულაბერისძეს წმინდა ნინოს სახე და მასთან დაკავშირებული ტრადიციები (მათ შორის წმ. ეფრემ მცირის „უწყებაჲში“ დაცულიც) აინტერესებს სრულიად სხვა კუთხით, კერძოდ, იმ მიმართებით, რომელიც გაამყარებდა თამარის ავტორიტეტს. შეიძლება ითქვას, რომ XII ს-ის ავტორის ეს თხზულება არის საკრალურ-პოლიტიკური მნიშვნელობის ტრაქტატი, რადგან მასში შეჯამებულია ეროვნულ-რელიგიური სახე-სიმბოლოები. იმასაც შევნიშნავთ, რომ „საკითხავში“ შეტანილი "მოქცევაჲ ქართლისაჲ" არის ლეონტი მროველის თხზულებაში მოცემული შესაბამისი ამბის მოდიფიცირებული ვარიანტი.

რაც შეეხება ცნობებს, რომლებიც დაცულია იმავე ეპოქის ბიზანტიელი ავტორების - თეოდორე ბალსამონისა და მათე ბლასტასერის თხზულებებში ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის თაობაზე.

თეოდორე ბალსამონი XII ს-ის მოღვაწეა, განათლებით იყო იურისტი, პატრიარქის მთავარი მრჩეველი, ხოლო 1185-1191 წწ-ში ანტიოქიის პატრიარქი. მისი მთავარი ნაშრომია XIV ტიტულის „სჯულის კანონის“ კომენტარი, დაწერილი კეისარ მანუილ I კომნენოსისა (1143-1180 წწ.) და კონსტანტინოპოლის პატრიარქ მიხეილ III ანხიალოსის (1170-1178 წწ.) რჩევით. ამ შრომას იგი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე ამუშავებდა. კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების (383 წ.) მეორე კანონის განმარტებისას თეოდორე საუბრობს იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალიაზე. იგი წერს: „ნუ გაიკვირვებ, თუ სხვა ეკლესიებსაც იპოვი ავტოკეფალურად, როგორც, მაგალითად, ბულგარეთის ეკლესიას, კვიპროსისას და იბერიისას... იბერიის არქიეპისკოპოსი პატივში აიყვანა ანტიოქიის კრების დადგენილებამ. ამბობენ, რომ მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ქალაქის დიდი ანტიოქიის უწმინდეს პატ-

რიარქად იყო უფალი პეტრე, გამოტანილ იქნა კრების დადგენილება, რომ იქნეს თავისუფალი და ავტოკეფალური ეკლესია იბერიისა, რომელიც მაშინ ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს" (ყაუხჩიშვილი 1970: 17- 18).

მათე ბლასტასერის (XIV ს.) ცნობების წყარო იგივეა, რასაც იყენებს თეოდორე ბალსამონი, ასე რომ, მას ჩვენ აქ აღარ მოვიყვანთ, თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ავტორი არ მოიხსენიებს პეტრე პატრიარქს (ყაუხჩიშვილი 1970: 119- 120).

წმ. ეფრემ მცირე ამ საკითხზე მსჯელობისას ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ცნობები, „თუ ოდეს იწყეს თჳით (ქართველებმა, გ.ა.) ხელთდასხმად და ვითარმედ არა თუნიერ წესისა და ბრძანებისა", მოვიპოვე "ხრონოღრაფსა შინა ანტიოქიას აღწერილსაო" (ეფრემ მცირე 1959: 8).

ასე რომ, სამივე ავტორის წყარო მომდინარეობს ანტიოქიის საპატრიარქოში დაცული დოკუმენტებიდან. გამოვყოფთ ძირითად მონაცემებს:

1. იბერიის არქიეპისკოპოსი ეკურთხა ანტიოქიის კრების დადგენილებით (თეოდორე ბალსამონი, მათე ბლასტასერი);

2. პეტრე ანტიოქიის პატრიარქის დროს გამოტანილ იქნა კრების დადგენილება, რომ იბერიის ეკლესია ყოფილიყო თავისუფალი და ავტოკეფალური (თეოდორე ბალსამონი);

3. იბერიის ეკლესია იმ პერიოდში ექვემდებარებოდა ანტიოქიის პატრიარქს (თეოდორე ბალსამონი, მათე ბლასტასერი).

გასარკვევია, თუ როდის დადგინდა საბოლოოდ იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალურობა: პეტრე პატრიარქის დროს, რომელიც ანტიოქიის პატრიარქი იყო 1053-1057 წწ.-ში, თუ რომელიღაც სხვა კრებაზე, ანტიოქიაში რომ ჩატარდა. ე. ჰონიგმანი ეჭვს გამოთქვამდა, თუ ვის გულისხმობდა თეოდორე ბალსამონი: პეტრე მკაწვრელს თუ პეტრე III-ს (ყაუხჩიშვილი 1970: 18).

მარტვილის ხელნაწერებში დაცულია ერთი თხზულება, რომლის სათაურია „სიტყვის-გებაჲ ლათინთა მიმართ ჩუენ მართლმადიდებელთა მიერ". ტექსტი ასე მთავრდება: „რამეთუ ესრეთ შესასწავებელ არს ტახტიკონსა შინა კონსტანტინეპოლისასა, ვითარმედ მას ჟამსა წმინდა მეექუსე კრებასა (680 წ.) კონსტანტინე პოლონატისასა (668-685 წწ.), და აღათონ რომთა პაპისასა (678-681 წწ.), გიორგი კონსტანტინეპოლისასა (679-686 წწ.) და თეოფანე ანტიოქელისასა (681-685 წწ.) და მათ თანა ასოცდაათთა მამათაგან გაპატიოსნდა კათალიკოზი ქართლისა

და ყვეს მამათმთავრად და თავისუფლად და უფლად ყოველსა ზედა საქართველოსა, და მერმე კვალადვე კრებასა შინა ანტიოქიისასა განთავისუფლდა და განპატიოსნდა, რამეთუ არღარავისგან ხელქვეშ არს, არამედ თავისუფალი და მამამთავარი არს" (თაყაიშვილი 1913-1914: 117).

როგორც ჩანს, XI ს.-ის შუა წლებში ანტიოქიის პატრიარქის, პეტრე III-ის დროს კვლავ აღძრულა საკითხი საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესახებ და საკითხი გადაწყვეტილა ანტიოქიის კრებაზე საქართველოს სასარგებლოდ, რაც დასტურდება თეოდორე ბალსამონის ზემომოყვანილი ცნობით (ყაუხჩიშვილი 1970: 19).

როგორც ითქვა, წმ. ეფრემ მცირე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ იგი "ხელთ დასხმისა და მირონის კურთხევის" უფლების მინიჭებაზე საუბრისას სარგებლობს ანტიოქიური ქრონოგრაფით. თ. ბრეგაძე წერს: ნიკონ შავმთელს „ქართველთა მოქცევის შესახებ იგივე მასალა გამოუყენებია, რაც წმ. ეფრემ მცირეს: ეს ცხადყო ნიკონ შავმთელის პანდექტების სლავურ თარგმანში მოთავსებული ანტიოქური ხრონოლრაფის ცნობების შედარებამ წმ. ეფრემ მცირის ანტიოქური ხრონოლრაფის ცნობებთან" (ეფრემ მცირე 1959: 10). წმ. ეფრემი იმასაც შენიშნავს, რომ ამის საფასურად ქართველებმა გარკვეული ხარჯი გაიღეს: „მეფემან ქართველთამან და ყოველთა მთავართა მისთა დაუწესეს პატრიაქსა ანტიოქიისასა მოსასყიდელად ნივთთა წმიდისა მიჰრონისათა აგარაკები ათასი კუამლი ქუეყანისაგან ქართველთაჲსა, რაჲთა საფასოჲ შემოსავალთა მათთაჲ იყოს ფას ნივთთა მიჰრონისათა, რამეთუ მათ ჟამთა არსადა სხუაგან წმიდა იქმნებოდა მიჰრონი თჳნიერ ანტიოქიას და მიერ განეყოფვოდა ყოველთა" (ეფრემ მცირე 1959: 8). აქვე იმეორებს წმ. ეფრემი იმავეს: „და ზემო ხსენებულისა მის წილ ათასისა კუამლისა დაუწესა მათ, რაჲთა წლითიწლად მოსცემდენ ჟამად-ჟამადთა პატრიაქთა ანტიოქიისათა ათასსა დრაჰკანსა, რომელი – იგი მოეცემოდა ვიდრე დღეთამდე იოანე წმიდისა პატრიაქისათა. რამეთუ მან ანიჭა იგი ორესტის წმიდასა პატრიაქსა იერუსალიმისასა, რომელი მივიდოდა მოციქულად ბასილის თანა მეფისასა ბერძენთაჲსა, რაჲთა მისსა საყდარსა მიეცემოდის ქართველთა მიერ დღითგან დაეწესა, რაჲთა მოხსენებაჲ ოდენ სახელისაჲ აქუნდეს ქართველთა შორის ანტიოქელისა პატრიაქსა" (ეფრემ მცირე 1959: 10).

დასახელებული ავტორები, რომლებიც ეხებიან იბერიის მოქ-

ცევას, დაბეჯითებით აღნიშნავენ, რომ კონსტანტინემ დააკმაყოფილა ახლადმოქცეულ იბერთა მოთხოვნა და გააგზავნა ღირსეული პიროვნება. თეოდორიტე უფრო ვრცლად მსჯელობს ამ პიროვნების დადებით თვისებებზე: კონსტანტინემ ღვთის შეცნობის მქადაგებლად იბერებს გაუგზავნა კაცი შემკული როგორც მორწმუნეობითა და გონიერებით, ისე პატიოსანი ცხოვრებით და მღვდელმთავრობის პატივის მქონეო (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 213). მხოლოდ გელასი კესარიელი ასახელებს კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს (327-340 წწ.), რომელსაც კონსტანტინემ ხელთ დაასხმევინა იბერთა ეპისკოპოსი (ეფრემ მცირე 1959: 8).

მას შემდეგ, რაც წმ. ეფრემ მცირე ასრულებს თეოდორიტეს ცნობათა თარგმანს, იგი ჯერ იმ საკითხს ეხება, რომ თეოდორიტეს მიერ მოხსენიებული ტყვე-ქალის სახელი „სხუათა წერილთა შინა სახელდებით პოვნილ არს... რამეთუ ბერძნულად „ნონნა" უწოდიან წმიდასა მას, რომელსა ჩუენ მცირედ შეცვალებითრე „ნინოდ" სახელ-ვსდებთ", ხოლო ამის შემდეგ წერს, რომ სახელი "მივლინებულისა მის ეპისკოპოსისაჲ ესრეთ პოვნილ არს, ვითარმედ თვით ევსტათი იყო ანტიოქელი პატრიაქი, რომელმან დაამყარა ეკლესიად იგი მირიანის მიერ მცხეთას აღშენებული და უკურთხა კათალიკოსი მთავარეპისკოპოსი" (ეფრემ მცირე 1959: 8). როგორც ვხედავთ, წმ. ეფრემ მცირეს თეოდორიტე კვირელის ცნობები იმ კუთხით აინტერესებს, რომელიც ხაზს უსვამს ქართული ეკლესიის ანტიოქიურზე დამოკიდებულებას: „ხოლო მეფემან ქართველთამან და ყოველთა მთავართა მისთა დაუწესეს პატრიაქსა ანტიოქიისასა მოსასყიდელად ნივთთა წმიდისა მიჰრონისათა აგარაკები ათასი კუამლი ქუეყანისაგან ქართველთაჲსა... რამეთუ მათ ჟამთა არა სადა წმიდა იქმნებოდა მიჰრონი თჳნიერ ანტიოქიას და მიერ განეყოფვოდა ყოველთა. ამიერ იცნობების ჟამი მოქცევისაჲ და ვითარმედ ანტიოქიისა საყდრისა შემდგომ იყვნეს ხელთდასხმულ იქმნებოდეს ქართლისა კათალიკოზნი" (ეფრემ მცირე 1959: 8).

წმ. ეფრემ მცირე, ალბათ, იმიტომაც ირჩევს მაინცდამაინც თეოდორიტეს ცნობებს წმ. ნინოს შესახებ, რომ ეს ავტორი იძლევა უფრო "მეცნიერულ", "მეძიებლობით" ინფორმაციას ქართლის მოქცევის შესახებ. ის შედარებითი "სისავსე", როგორიცაა სხვა უცხოელ ავტორთა ნაწარმოებებში, რა თქმა უნდა, ბევრად ჩამოუვარდება ქართულ წყაროებში დაცულ მონაცემებს, ამი-

ტომაც წმ. ეფრემი, საერთოდაც, გვერდს უვლის "წვრილმანებს" და ძირითად აქცენტს მშრალ, ფაქტობრივ უწყებებზე აკეთებს.

დამოწმებანი

აბულაძე 1967: აბულაძე ილ. (რედაქტორი). გიორგი მცირე, „ცხორებაი გიორგი მთაწმინდელისაჲ", ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი II (XI-XIV სს.), თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1967.

გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: გამყრელიძე ალ., ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. I., თბ.: 1961.

ეფრემ მცირე 1959: ეფრემ მცირე. უწყებაი ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენების, თბ.: 1959.

თაყაიშვილი 1913-1914: თაყაიშვილი ე. ძველი საქართველო. ტ. III, განყ. I, ტფ.: 1913-1914.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1980.

საბინინი 1882: საბინინი მ.(გამომცემელი). საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი.: 1882.

უხტანესი 1975: უხტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან. თბ.: 1975.

ყაუხჩიშვილი 1941: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა – ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. IV, თბ.: 1941.

ყაუხჩიშვილი 1920: ყაუხჩიშვილი ს. ხრონოღრაფი გიორგი მონაზონისა. ტფ.: 1920.

ყაუხჩიშვილი 1963: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. V, თბ.: 1963.

ყაუხჩიშვილი 1965: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. II, თბ.: 1965.

ყაუხჩიშვილი 1967: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VII, თბ.: 1967.

ყაუხჩიშვილი 1936: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. III, ტფ.: 1936.

ყაუხჩიშვილი 1966: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VI, თბ.: 1966.

ყაუხჩიშვილი 1970: ყაუხჩიშვილი ს. გეორგიკა. ტ. VIII, თბ.: 1970.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები („ცხოვრებაი წმიდისა ნინოსა"). თბ.: 1987.

ხორენაცი 1984: ხორენაცი მ. სომხეთის ისტორია. თბ.: 1984.

Giorgi Alibegashvili, Nino Jvania

Foreign Sources on the Conversion of Georgia

Summary

Numerous significant data are found in the compositions of various foreign (Byzantine or Armenian) authors on the conversion of Georgia. Some of them repeat their forerunners' data but the essential fact is that part of these authors are public men of the 3rd-4th centuries and have important data on cultural and historical changes occurred in Georgia. Besides this, not but one figure or historical event are frequently understood symbolically and create a single semantic environment in the context with Christianization of Georgia.

The popular view established in the foreign materials is: in Georgia the advocates of Christianity are the Apostles of Christ (St.Andrew the First Called, Simon the Canonite, Bartholomew), as well as the national enlightener St.Nino Equal-to-the-Apostles. The strengthening of the Christian faith happened with the assistance of St.Constantine the Great and the autocephaly of the Georgian church was recognized by the Antiochian Patriarchate.

ნანა გონჯილაშვილი

„ნინოს ცხოვრების" ერთი პარადიგმული სახე (კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება)

„ნინოს ცხოვრება" ქართული ქრისტიანული კულტურის საფუძველთა საფუძველია. მის ისტორიულ და ლიტერატურულ ღირებულებაზე მეტყველებს თხზულების არაერთი რედაქციის არსებობა, მასში გადმოცემულ მოვლენებზე საკითხავებისა თუ საგალობლების შექმნა, შემდგომ ეპოქათა ავტორების მიერ თხზულებიდან მომდინარე სხვადასხვა სახე-იდეათა ისტორიულ და მხატვრულ ნაწარმოებებში ჩართვა. „ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში მოცემული მრავალი მხატვრული სახე ქართული ესთეტიკური აზროვნებისათვის ფართო პერსპექტივის მქონე პარადიგმად იქცა. სამეცნიერო ლიტერატურაში „ნინოს ცხოვრებიდან" გამოყოფილია არაერთი მოდელი. ამ მრავალსახეობიდან ნაშრომში განვიხილავთ წარმართ ქართველთა კერპ-ღვთაება არმაზს.

კერპთა პანთეონის მრავალფეროვნების მიუხედავად (ბოჩი, გაცი, გა, აინინა, დანინა, აფროდიტა და სხვ.), ძველ ქართულ თხზულებებში („ნინოს ცხოვრების" რედაქციები, „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომხური თარგმანი, თეიმურაზ და ვახუშტი ბატონიშვილთა თხზულებები) წარმართობის ძირითად კერპ-ღვთაებად არმაზი ითვლება. არმაზი ქართველი ერის შემეცნებაში მრავალგვარად მოიაზრება: არმაზი —ტოპონიმიკური ერთეული, არმაზი — წარმართული კერპ-ღვთაება, არმაზი-ორმუზდი-აჰურა-მაზდა — ზოროასტრული რწმენის სიმბოლო, არმაზი — საკუთარი სახელი. და ბოლოს, არმაზი როგორც პარადიგმული სახე-იდეა. საქართველოში მისი ხსოვნა ერთეულ გეოგრაფიულ სახელწოდებებშია შემონახული. ახლაც არის არმაზის ხევი და მასში გამდინარე „არმაზ" მდინარე, რომელსაც „ალმას" მდინარესაც უწოდებენ. ამავე ხეობაშია არმაზის მონასტრის ნანგრევები. მდინარე მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე, მცხეთის რაიონში, არსებობს „ქართლოსის", ანუ არმაზის მთა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული მითოსი არმაზს არ იცნობს. იგი არ აისახა არც სიმღერებსა და არც ლეგენდებში. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც არმაზი არ არის მოხსენებული, არც საქართველოში არსებული რომელიმე კერპის სახელი გვხვდება. არმაზის ციხე-ქალაქის შესახებ, რომელიც მდინარე მტკვარზე არსებობდა, მითითებულია უცხოურ, ბერძნულ-რომაულ წყაროებში; კერძოდ, სტრაბონი მას მოიხსენებს „არმოზიკის“, პლინიუსი — „ჰერმასტის“, ხოლო პტოლომეუსი „არმასტიკას“ სახელწოდებით. ყველა ეს სახელწოდება „არმაზის“ ბერძნული ტრანსკრიფციაა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზი არ არის მოხსენებული ბიზანტიელი ავტორების (რუფინუზი — Vს., სოკრატე სქოლატიკოსი — Vს., სოზომენი — Vს., გელასი კესარიელი და თეოდორიტე კვირელი) შრომებში, სადაც მოთხრობილია ქართლის მოქცევის ამბავი. აღნიშნულის გამო ივანე ჯავახიშვილი ეჭვის ქვეშ აყენებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში აღწერილი წარმართული კერპის რეალურობას. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ „ნინოს ცხოვრება“ IV ს-ის პერიოდს უკავშირდება (რ.სირაძე, მ.ჩხარტიშვილი, რ.ბარამიძე, ლ.პატარიძე, გ.ნარსიძე, გ. კუჭუხიძე, მ.ნაჭყებია), რომ კერპთა აღწერილობა და კერპთა მსხვრევის ეპიზოდი „ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი უძველესი პლასტია (რ.სირაძე, გ.გიორგაძე, ვ.გოილაძე, გ.კუჭუხიძე).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ მოიხსენებს არმაზის წარმართულ კერპს იბერიაში და მას, სომხური ღვთაების შესაბამისად —არამაზდად ხმობს, რაც აჰურა-მაზდას სახელწოდებიდან მომდინარეობს. ამ თხზულების მიხედვით, არმაზის მსხვრევა მეფე მირიანის ნადირობის დროს მოვლენილი მზის დაბნელების ლოგიკური შედეგი იყო: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭექა-ქუხილის (მომავლინებელი) არამაზდის ქანდაკება, რომელიც ქალაქისაგან განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა, როგორც წესი, დილდილობით ყველა სცემდა მას თაყვანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა იგი, თუ ვინმეს მსხვერპლის შეწირვა ეწადა, მდინარეზე გადადიოდა და ბომონის წინ სწირავდა“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 86).

კერპ არმაზის წარმომავლობის შესახებ მეცნიერთა შორის არაერთგვაროვანი მოსაზრება არსებობს, თუმცა ყველა ერთსულოვნად აღნიშნავს მის არაქართულობას. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ნ. მარი, ა. ხახანაშვილი, დ. ბაქრაძე, ა. ნატროევი, მ. ან-

დრონიკაშვილი, რ. სირაძე) არმაზის კერპს ზოროასტროზმიდან მომდინარე ღვთაებად მიიჩნევს, სხვათა აზრით (კ. კეკელიძე, მ. წერეთელი, ა. აფაქიძე, გ. მელიქიშვილი, შ. ამირანაშვილი, გ. გიორგაძე, გ. კუჭუხიძე), იგი მცირეაზიული წარმოშობისაა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის მიხედვით, ქართლში არმაზ კერპის აღმმართველად მიჩნეულია მეფე ფარნავაზი: „...ფარნავაზ. ამან აღმართა კერპი დიდი ცხურსა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო და ჰრქვან არმაზ“ (გვ.82)*.

აღნიშნულის შესახებ არაფერია ნათქვამი „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებში. უფრო სრული ცნობებია ლეონტი მროველის თხზულებაში, სადაც მითითებულია კერპის სახელის წარმომავლობა, მისი ადგილსამყოფელი და დანიშნულება: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თჳსსა, ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25) და „ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა... და მოკუდა ფარნავაზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25).

ვახუშტი ბატონიშვილი გვაწვდის დამატებით ცნობას არმაზის აღმართვის შესახებ ქართლოსის საფლავზე: „ამან საშუალსა გაც და გაიმისა ამართა სახელისა თჳსისა კერპი არმაზ...ქართლოსის საფლავსა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 6).

თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) არმაზთან დაკავშირებით აღნიშნულია ქართლოსის საფლავის ადგილსამყოფელი — ქართლოსის მთა.

ამგვარად, წყაროთა უმრავლესობა კერპ-არმაზის აღმართვას მეფე ფარნავაზს უკავშირებს, ხოლო მის სახელს სპარსულიდან მომდინარედ თვლის. ფარნავაზის მეფობის პერიოდის მიხედვით განისაზღვრება არმაზის აღმართვის დრო — ძვ.წ. III-II სს.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში კერპ არმაზის აღწერის მრავალრიცხოვნება თავისთავად ამტკიცებს მისი სახის, როგორც ნიმუშის, მოდელის ხასიათს; შატბერდულ რედაქციაში მოცემული არმაზის სახება კი არქეტიპის მნიშვნელობას იძენს: „საზარო დგომაჲ ვიხილე. და აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭჳ ოქროსა და ჩაფხუტი ოქროჲსაჲ და სამჯარნი ესხნეს ფრცხილ და ბივრიტი, და ხელსა მისსა აქუნდა ჯრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჴელსა შინა მისსა...“ (C 119).

* ნმ.ნინოს ცხოვრების“ ტექსტს ვიმოწმებთ ნიგნიდან — ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბ., 1963 (C აღნიშნავს შატბერდულ რედაქციას, Ქ — ჭელიშურს).

ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზის აღწერაში განსხვავებულია მხოლოდ ერთი ადგილი: „...სამჯარნი ოქროჲსანივე და თუალნი ვითარცა ფრცხილი და ბივრიტი...“ (Ქ 119).

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზის გარეგნული აღწერისას სხვაობა, უმეტესწილად, მჟღავნდება კერპის „თვალი პატიოსნის“ აღნიშვნის დროს. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ისინი ფრცხილისა და ბივრიტისაა; ლეონტი მროველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილები არმაზს ზურმუხტითა და ბივრიტით ამკობენ; არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციასა და მის პერიფრაზში იაკინთი და ბივრიტია მოხსენებული; „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში კი ზურმუხტი და ბროლი სახელდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ბივრიტის თვალი ყველა რედაქციაში დომინირებს, რაც მის სიმბოლურ დატვირთვაზე მეტყველებს.*

ამრიგად, არმაზის ღვთაება, ყველა ძირითადი ლიტერატურული თუ ისტორიული წყაროს მიხედვით, გარეგნულად ანთროპომორფული კერპია, სპილენძისა და რვალისაგან ჩამოსხმული მეომარი მამაკაცია, ოქროსაგან განჭედილი ჯაჭვის საბრძოლო სამოსით, ჩაფხუტით, სამხრეებითა და საბრძოლო ქმედებისთვის შემართული ხმლით. მოძრავი საბრძოლო იარაღით აღჭურვილი კერპის აღწერა იშვიათობაა და მსგავსი მაგალითი ხელმისაწვდომ ლიტერატურაში არ შეგვხვედრია.

გრიგერ ფარულავა ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ არმაზის აღწერილობის დეტალები... არ ქმნიან ცოცხალ პოეტურ ხატს. „მკითხველი ვერ „ხედავს“ გამოსახულებას, სანამ კერპის ხელში არ გაიელვებს „ჯრმალი...“ ამ ჟესტის მეშვეობით კი გამოსახულება ამოძრავდა, ფიგურა გამოიკვეთა და მას უკვე „ვხედავთ“ (ფარულავა 1982: 137).

ძველ ქართულ თხზულებათა ავტორების მიერ არმაზის კერპის კონკრეტული დეტალების გამოყენება-განმეორებას გარკვეული თეორიული პრინციპი უდევს საფუძვლად: დაიცვან „ჭეშმარიტების აღწერის“ პრინციპი. უმთავრესია ის, რომ „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში წარმოდგენილი არმაზ კერპის აღწერილობა იდეალიზებული სისტემის ხასიათს ატარებს, შემდგომში კი — პარადიგმულ პოტენციას იძენს.

ვასილ ბარნოვს რომანში — „არმაზის მსხვრევა“, არმაზის აღწერისას გამოყენებული აქვს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში

* ბივრიტის სახისმეტყველების შესახებ იხ. რ.სირაძე, წმ.ნინო და დედა-უფალი, მნათობი,1985, № 2; ნ. გონჯილაშვილი, ერთი პარადიგმული სახე, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1990, № 2.

მოცემული ძირითადი მოდელი და მასში მხატვრულ სახე-იდეათა მეშვეობით გარკვეული სიახლეც შეაქვს. მისი არმაზი მზეა გაბრწყინებული; თუმცა კერპი რვალისაა, მაგრამ ოქროს აბჯარმუზარადი მეომრისა აქვს და „ჭყვინტიანი“ ფეხსაცმელი აცვია, რაც მის სპარსულ იერზე მეტყველებს: „კვარცხლბეკზედ იდგა არმაზ ბრწყინვალე. დიდი ტანისა მაღალ-მაღალი. გაცი, გაიმი მარჯვნივ და მარცხნივ სრულტანიანნი, შედარებით მომცრონი ჩანდნენ. რვალისაგან ჩამოსხმული დიდ ხელოვნებით... მებრძოლი ღმერთი იყო არმაზ და ბექთარი ეცვა. გვირგვინივით მუზარადი ისარ ახრილი. სამკლავები, ხელჯაგები, საბარკულ-საწვივეები. ჭვინტიანი ფეხსაცმელი. აბგარ-აბჯარი ნაჭედი ოქრო. იქცევის ხმალი ამოწვდილი“ (გვ. 517)*.

არმაზ კერპის აღწერილობა მოცემულია აკაკი წერეთლის პოემაშიც — „წმ. ნინო ანუ — ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში“, რომელიც ერთგვარი გამეორებაა ძველი წყაროებისა:

სულ ოქროში ჩამჯდარია
ვით მეტოქე მაღლა მზისა (წერეთელი 1940 : 291).
და ხედავს არმაზს ოქროს ჯაჭვით
ხმალით ხელში მოელვარეს,
მრისხანებით გადმოჰყურებს
საქართველოს ყოველ მხარეს,

— ამბობს პოეტი (იქვე).

კერპ-ღვთაება არმაზის გარეგნობა, მისი აღჭურვილობა ერთგვარად ეხმიანება ბიბლიური გოლიათი ფილისტიმელის აღკაზმულობას (სირაძე 1984). დავძენთ, რომ არმაზის გარეგნულ სახეში წარმოჩენილია იერემიას ეპისტოლეში აღწერილი ბაბილონის ანთროპომორფული კერპების ზოგიერთი ნიშანი, კერძოდ, ისინიც ოქროს, ვერცხლის კერპებია, ოქროს გვირგვინით, ხელში კვერთხითა და მახვილით. დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნში გადმოცემულ ნაბუქოდონოსორის სიზმარში აღწერილია უზარმაზარი ანთროპომორფული კერპი ოქროს, ვერცხლის, რვალისა და რკინის ნაწილებით. კერპის ამგვარი აღწერილობა აერთიანებს არმაზული ტრიადის (არმაზი, გაცი, გა) სპილენძში, ვერცხლსა და ოქროში განჭედილ კერპებს.

ამავე თვალსაზრისით საინტერესოა არმაზის გარეგნული

* ვ. ბარნოვის რომანს „არმაზის მსხვრევა“ ვიმოწმებთ მწერლის თხზ., ტ. 7, თბ., გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1923-25.

მსგავსება კოლხ მეფე აიეტთან: „ამავე დროს მეფე აიეტმაც ფიცხლავ ჩაიცვა ჯაჭვის პერანგი, მკვრივი მთლიანი, რვალის ბექთარი.... თავზე დაიდგა ოქროს გვირგვინი, ოთხ ბიბილოვან-თავწყვეტიანი, ისე ნათელი, შუქმოციმციმე, ვითარცა დისკო ცხოველი მზისა... ასწია, მაღლა შეათამაშა ფარი, მრავალკეც ტყავგადაკრული, და საშინელი შუბი მმუსრავი...“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 150).

გრიგოლ გიორგაძე არმაზს გარეგნული ნიშნების მიხედვით ამსგავსებს ბოლაზქოის ე.წ. „მეფის ჭიშკართან“ გამოსახულ მდგომარე, ჯაჭვის პერანგით მოსილი მეომარი მამაკაცის რელიეფს (თეშუბს), რომელსაც ელვისა და მზის დარი საბრძოლო ცული უპყრია ხელთ, წელზე ხმალი არტყია, თავზე კი ჩაფხუტი ჰხურავს. მისივე დაკვირვებით, ხეთურ და არმაზის კერპთა თითქმის იდენტური აგებულების გარდა (სადაც დაცულია აღწერის მცირეაზიული მოდელი), აღსანიშნავია კერპთა ანსამბლური განლაგება ტრიადების სახით, დამახასიათებელი ხეთურ-ხურიტულ ღვთაებათა პანთეონისათვის (გიორგაძე 1988: 120).

როგორც ვხედავთ, არმაზის კერპის ფიზიკურ აღწერილობას ეძებნება ძალზე საინტერესო პარალელები სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში. ეს კი თავისთავად მიანიშნებს ქრისტიან ავტორთა თეორიულ პრინციპზე — კერპთა აღწერილობის იდეალიზებულ სისტემაში ჩართონ არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახე.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში მწირი ცნობები მოიპოვება არმაზის თვისობრივი დახასიათებისთვის. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა თხზულების პერსონაჟთა დამოკიდებულება კერპის მიმართ. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზ ღვთაების შეფასება ორი განსხვავებული თვალთახედვითაა წარმოჩენილი: ქრისტიანთა მხრიდან — ნინოსა და სიდონიას მიერ, წარმართთაგან — მეფე მირიანის მეშვეობით. წმ. ნინოსა და სიდონიასათვის კერპები უსულო, „დაწყეული“, „საზარელი“, „მტუერნი“ და „ნაცარნი“, „მჭედელთაგან განჭედილი“ საგნებია; ეს, ზოგადად, ქრისტიანთა დამოკიდებულებაა კერპებისადმი და თხზულების ქრისტიან ავტორთა პოზიციის მაჩვენებელია, რაც წარმართული ღვთაების დამდაბლებაში გამოიხატება და მის მიმართ უარყოფითი პოზიციის განმტკიცებას ემსახურება.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში ჩართულია წმ. ნინოს წერილი მირიანისადმი, რომელშიც ცხა-

დად იკვეთება არმაზის ბუნება: „სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთად“ (ჩ 101). აქ არმაზი მოხსენებულია წუთისოფლის მეუფედ, რაც ჯოჯოხეთის „მპყრობელის“ სინონიმად აღიქმება და კერპის არაღვთიურობის მაჩვენებელია; მას უპირისპირდება წმ. ნინოს „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი“ ღმერთი.

სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ (ორბელიანი 1966: 109). ამ განმარტების კვალობაზე, თხზულებებში არმაზი, მართლაც, ადამიანთა სიცოცხლის გამ-რიგედ იხსენება, რომლის ხელშია ქართლის მკვიდრთა არსებობა.

წმ. ნინოსათვის მიწიერი ღმერთი არმაზი „ბნელი“, „დაწყეული“ და „საცთური“ იყო, „რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა“ (ჩ 101). „ჰაერის სულით ქროლვა“ შესაძლოა დაკავშირებული იყოს ბუნების პირველყოფილი მითის მასალასთან. არმაზის თვისებებში ხომ ჩანს სტიქიის სახიდან მომდინარე ნიშნები. თუ ქრისტიანი ავტორისა და წმ. ნინოს პოზიციიდან ვიმსჯელებთ, არმაზის „ჰაერის სული“ შესაძლოა, მისი სულიერი სიცარიელის მაჩვენებელი იყოს.

ვასილ ბარნოვს არ გამორჩენია არმაზის ეს ნიშან-თვისება. „ჰაერის სულით ქროლვა“, ჩვენი აზრით, რომანში „პირის ქარითაა“ ჩანაცვლებული და სხვაგვარ დატვირთვას იძენს — არმაზი პირის ქარით მზის ნათელს აქრობს; ამგვარი ინტერპრეტაცია კი კერპ-ღვთაების ყოვლისშემძლეობის გამოკვეთას ემსახურება, რაც „არმაზის მსხვრევაში“ არაერთგზისაა აღნიშნული.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზი, უპირველესი „ღმერთი ღმერთთაჲ“, „ჩრდილო“ ქვეყნის მკვიდრთათვის ცისა და ქვეყნის შემოქმედად, სხვა ღვთაებათა წესთ გამრიგედ ითვლება. კერპ-ღვთაება არმაზის ბუნების შესაცნობად საყურადღებოა წარმართი მეფე მირიანის მიერ არმაზ-ზადენის დახასიათება: „... აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წყმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი... ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი“ (ჩ 132).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ არმაზს ჭექა-ქუხილის ღვთაებად თვლის: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭექა-ქუხილის (მომვლინებელი) არმაზდის ქანდაკება...“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 170). ამგვარი ცნობა ქართულ წყაროებში არ მოიპოვება.

მირიან მეფის ზემოაღნიშნული სიტყვებიდან ირკვევა, რომ არმაზს ხელეწიფება ბუნების მოვლენათა განმგებლობა — წვიმის მოცემა და მზის მოფენა. იგი ნაყოფიერების ღმერთიცაა, მასზეა დამოკიდებული „ქუეყანით ნაყოფთა“ გამოღება-გაზრდა. მირიანისათვის არმაზი ქართლის უპირველესი ღმერთია — „ღმერთი ღმერთთაჲ“. თუ წმ. ნინოსათვის „სოფლის მპყრობელობა“ კერპის დამცირება-განქიქებას მოასწავებს, მირიანისათვის ეს არმაზის ღვთაებრიობის, ყოვლისშემძლეობის მაჩვენებელია. ქრისტიანი ავტორები მირიან მეფის რწმენას კერპ-ღვთაებათა მიმართ ფსიქოლოგიური სიმართლით, სარწმუნოდ გადმოგვცემენ, რათა შემდგომ, მისი გაქრისტიანებისას, მძაფრად შეგვაგრძნობინონ „ცოდვის ნისლში“ მყოფი მეფის მარადიულ ნათელთან ზიარების ბედნიერება. მართლაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ახლადმოქცეულნი (განსაკუთრებით, — მირიანი) კიდევ უფრო მკაცრნი არიან კერპის შეფასებაში. გარდა ზემოჩამოთვლილი ეპითეტებისა, მას „შეჩვენებულის“, „ეშმაკის“, „მაცდურის“, „ჯოჯოხეთისა“ და „ბნელეთის მთავრის“, „ქუეყნის მტუერისა და ნაცრის“, „კაცის მკვლელის“ და სხვა სახელდებებით მოიხსენებენ. ასე რომ, წმ. ნინოს კერპებისადმი დამოკიდებულება აისახება მირიანის მეფის სახეში, რომელიც უფრო მეტ შეურიგებლობას იჩენს კერპთაყვანისმცემლობის მიმართ. აღნიშნულს ცხადყოფს მეფე მირიანის ანდერძი თავისი ძისადმი, სადაც მეფე დაუნდობლად ამხელს კერპთა უკაცურ ბუნებას და მათ საქმეთა თანაზიარ მთებსაც „ასპოლვის“ ღირსად მიიჩნევს: „...აწ სადაცა ჰპოვე ქუეყანასა შინა შენსა კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათნი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის. და ესე ამცენ შვილთა შენთა...“ (⊂ 162). მირიან მეფის ამგვარი მოწოდების პირველსახე იძებნება ბიბლიაში. მოსემ უფლის ჩაგონებით იტვირთა ეგვიპტიდან გამოყვანილი ცდომილი ხალხის მიერ აღმართული კერპის დაქცევა: „და ჴბოჲ იგი, რომელ ქმნეს, დაწვა იგი ცეცხლითა, დამუსრნა წვლილად და შთააბნია იგი წყალსა და ასვა იგი ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 32, 20).

თხზულებათა განხილვა ცხადყოფს, რომ გაქრისტიანებული მირიან მეფისათვის კერპები ისეთივე დატვირთვის მატარებელნი გახდნენ, როგორი შინაარსითაც არსებობდნენ ისინი წმ. ნინოსათვის. ამდენად, მირიან მეფე წმ. ნინოს სულიერი მემკვიდრეა.

აღსანიშნავია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებს შორის

კერპის მიმართ უარყოფითი ეპითეტები ყველაზე ბევრია ჭელიშურში, სხვა რედაქციებში კერპთა საძრახისი სახელდებები იშვიათობაა. ლეონტი მროველი კერპებს „საკვირველებასა მიუწვდომელს და ენითა გამოუთქმელს“ უწოდებს; არსენ ბერი — „ეშმაკს“ და „საზარელ საოცრებას“; ხოლო ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში კერპთა განქიქების მოტივი არ იძებნება. ძველ თხზულებებში ყოველივე ეს კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ საბრძოლველად უნდა იყოს წარმოჩენილი. მომდევნო ეპოქებში, ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ, აღარ არსებობდა კერპთა უსაზღვრო განქიქების აუცილებლობა. ამასთანავე, შემდეგდროინდელი ავტორები ისტორიული და მხატვრული თვალსაზრისით განიხილავენ და აფასებენ მოვლენებს, ცდილობენ ობიექტური სურათის ჩვენებას.

„ნინოს ცხოვრების“ მხატვრულ სახე-იდეათა პარადიგმულობის წარმოსაჩენად საყურადღებოა ვასილ ბარნოვის რომანში პერსონაჟების კერპებისადმი დამოკიდებულების ჩვენება. „არმაზის მსხვრევაში“ არმაზის უსასრულო ქება-დიდება ისმის. იგი მირიანისა და წარმართთა მიერ საქართველოს მფარველ „არმაზ ბრწყინვალედ“, „ნათელ შემოქმედად“, „კეთილმყოფელად“, „ლამაზ ღმერთად“ მოიხსენება; წმ. ნინო კი მათ „უგულო“ და „უაზრო ღვთაებებად“, ქვისა და ლითონისაგან შექმნილ უსულო რაობად მიიჩნევს, უკაცური წესების მქონეთ ჯოჯოხეთსა და სატანას ადარებს. რომანში ქრისტიანობის მიმართ თქმული ეპითეტების განხილვიდან ჩანს, რომ წარმართათვის ქრისტიანობა ასევე „ბნელი ძალაა“, სატანური, კეთილთან მებრძოლი, ჯოჯოხეთით მოსული ძნელი რჯულია. ვ.ბარნოვი გვაჩვენებს, რომ არ შეიძლება მოვლენებისადმი ცალმხრივი მიდგომა. იგი მრავალი კუთხით აფასებს მიმდინარე პროცესებს და არა მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით. მისი მიზანია ისტორიული სინამდვილის მხატვრული ასახვა, პოლიტიკური დაპირისპირების, ეროვნული ცნობიერების წარმოჩენა, ახალი ფასეულობებისა და „მტკივნეული“ ცვლილებებისადმი არაერთგვაროვან დამოკიდებულებათა ჩვენება-შეფასება.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა ავტორები ცდომილი, „ჩრდილო“ ქართლის მთავარი კერპის თვისებებზე ამახვილებენ ყურადღებას და წმ. ნინოსა და სიდონიასგან არმაზის დახასიათება-შეფასებას საკუთარ შეხედულებებსაც ურთავენ. მათი თქმით, წარმართათვის გულთამხილავი არმაზი ქვეყნის კეთილდღეო-

ბისთვის მზრუნველი, ადამიანთა ბუნების მპყრობელი, ქართლის მკვიდრთა ცხოვრების მეთვალყურე კერპ-ღვთაებაა, რათა ბოროტება არ გავრცელდეს და ცოდვა არ მომრავლდეს ადამიანთა შორის. იგი შურისმაძიებელი ღმერთია და არა — მიმტევებელი, გულთმისანია და ყველა შემცოდე მლოცველის მსაჯულიც. „ნინოს ცხოვრების“ ყველა რედაქცია თითქმის უცვლელად იმეორებს შატბერდული რედაქციის ვარიანტს: „და ხელსა მისსა აქუნდა ჯრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჴელსა შინა, რეცა თუ რომელი შეეხებინ, თავი თჳსი სიკუდიდ განიწირის. და იტყჳნ: „ვაჲ, თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ვსცთე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდმილ ვიყო, მზის მსახურთა. და რომელნიმე იტყჳან უცებნი დიდისა ვისმე ღმერთსა ცათასა და ნუუკუე პოვის რაიმე ჩემთანა ბიწი და მცეს მახჯული იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“. და შიშით თაყუანის-სცემდეს ყოველნი“ (Ⴑ 119). ამ ეპიზოდიდან ირკვევა, რომ არმაზის კერპი ქართლის მკვიდრთა ბრმა მორჩილებასა და თაყვანისცემას შიშის გზით ახორციელებს: „არვინ განუკრძალველად შეემთხუეოდის კერპსა მას“ (ლეონტი მროველი 1986: 89); შემცოდეთა შორის კი ჩამოთვლილია — მზის მსახურთა (მოგვთა) მინდობა, ებრაელთა თანადგომა და ცათა დიდი ღმერთის ცნობა, რაც ქრისტეს უნდა გულისხმობდეს. ამდენად, არმაზი მოსამართლე და სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგე კერპ-ღვთაებაა; თავისი სისასტიკითა და ხმლის მეშვეობით აიძულებს ადამიანებს ცოდვათაგან განრიდებას; მოციქულია მიწასა და ზეცას, ადამიანსა და მზეს შორის და ამ კავშირის სიმტკიცისათვის ზრუნავს; არმაზი წარმართული პანთეონის სხვა ღმერთების წესთა გამრიგეა. მეომარი კერპ-ღვთაება ქართლის სამეფოს სახელმწიფო ერთიანობისა და წარმართული რელიგიის მთავარ ბურჯად მოიაზრება. იგი ქართლის ერთან ერთად მეფის სამსახურსაც მოითხოვს: „და შიშით თაყუანის-სცემდეს მას მეფე და ყოველნი ერნი მისნი“ (Ⴑ 119).

ვასილ ბარნოვის რომანში ღვთაება არმაზის განსახოვნება ერთგვარი განმეორებაა „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის მონაცემებისა, იმავდროულად — მხატვრული პასაჟებით დატვირთული. არმაზი აქაც სხვა ღვთაებათაგან გამორჩეული და უფროსი „ღმერთია“: „ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი“ (გვ. 409). „ნინოს ცხოვრების“ რედაქ-

ციათაგან განსხვავებით, რომანში მკვეთრადაა წარმოჩენილი არმაზის მზიური ბუნება. იგი მზის შვილად ითვლება; ამასთანავე უტეხი, მამაცი მებრძოლი და ქვეყნის მცველია: „უტეხია არმაზ ძლიერი, ურყეველია თვალწარმტაცი მის მამაცობა, სალ კლდეზეა დამკვიდრებული და ძალნი მებრძოლნი შავეთისა ვერ ერივნენ მას“ (გვ. 461); მედიდურობა, პატივმოყვარეობა არმაზის დამახასიათებელი თვისებებია: „კაკურაზი ღმერთი იყო არმაზ დიდებული: თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა...“ (გვ. 517). მებრძოლ არმაზ კერპს „რვალის მკერდში ფოლადის გული“ (გვ. 506) უდევს, რომელიც მტრისა და მოღალატის მიმართ შურისგებითაა აღვსილი. რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არმაზი მართლმსაჯული ღვთაებაა, რომელმაც არ იცის შენდობა: „მართლმსაჯული ღმერთი იყო არმაზ. შემცოდე განმარისხებელი ნუ მიეახლებოდა მას. ნურც შესაწირად: ალმასის ხმალი გაჰკვეთდა ცოდვილს“ (გვ. 517). რომანში განსაკუთრებით ხაზგასმულია არმაზის შურისმაძიებელი ბუნება: „გულთა მხილავი თვალთ აყოლებდა ბოროტის მგულებს შესაზარი მისი შეხედვა: მყის განსჭვრეტდა საიდუმლოს, ყოველს დაფარულს განაცხადებდა“ (გვ. 517). წმ. ნინოც ბედისწერასავით განიცდის მის მისნურ მზერას: „ვერ შესძლო დიდხანს დაჟინებით ჩაკვირვება“ (გვ. 517); „სულში უტარებდა ხედვათა ისრებს“ (გვ. 518).

„ლამის გამტეხოს ამ კერპის თვალმა“ (გვ. 517) – ამბობს იგი; მოციქული ქალისათვის იგი მარტო უგულო და უაზრო ღმერთი არ არის, ვითარცა „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არამედ წმ. ნინო სიცოცხლეს ხედავს კერპის თვალებში და სულდგმულთან აიგივებს არმაზს, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება მის არქეტიპულ სახეს. აქ დამცირების წილ ძალთა შეფასება და მეტოქის სიძლიერე მჟღავნდება. ამგვარი ფსიქოლოგიური მუხტის შეტანით ვასილ ბარნოვი ამძაფრებს არმაზისა და წმ. ნინოს, ნარმართობისა და ქრისტიანობის დაუნდობელ ორთაბრძოლას. არქეტიპულ სახესთან თვისობრივ მსგავსებასთან ერთად, ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის კერპის ბუნებაში შეინიშნება განსხვავებული ნიშნებიც. აქ კერპ-ღვთაება გააზრებულია, როგორც სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოების ანარეკლი. უცხოდან მოსულ ღმერთს ესვიან ქართველნი, რადგან არმაზი „ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ.

519). როგორც ვხედავთ, არმაზი ვასილ ბარნოვის განსახოვნებაში სპარსული წარმომავლობის ქართულ ტრადიციებთან შეზრდილი ღმერთია, მამაპაპურ ძველ ღმერთებზე ამაღლებული, მეფეთა მიერ ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესების დასაცავად აღზევებული.

ამრიგად, ვასილ ბარნოვი არმაზის განსახოვნებას, არქეტიპული სახის თვისებებთან ერთად, ახალი გამომსახველობითი ნიშნებით ამდიდრებს და ღვთაებრიობის განცდაც უფრო საგრძნობი ხდება. აქ არმაზის სახისმეტყველების დაფარული ნიშნები ცხადდება და ახლებური მიმართება მყარდება არქეტიპთან.

ქართლის მკვიდრთათვის არმაზის „მზის მომფენელ" ბუნებაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრებაში" აღწერილი მზის დაბნელების სურათი, როდესაც სასოწარკვეთილი მეფე არმაზს შესთხოვს ნათლის დაბრუნებას. ამ მიმართებით საყურადღებოა თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში" მსხვერპლის გაღებასთან დაკავშირებული ერთი პასაჟი: „მოიღებდეს წინაშე არმაზ ღმერთისა მათისა სამთელთა დიდ დიდთა... და მრავალთა აღანთებდეს წინაშე მისსა. ესე ნიშნავდა არმაზისა უწმინდესისაგან ნათლისა შობილებასა" (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192). როგორც ჩანს, არმაზის წინაშე დანთებული სანთელი, სიმბოლურად, კერპისაგან ნათლის შობას აღნიშნავდა.

თხზულებათა მიხედვით, არმაზის, ვითარცა მზის გამომხატველ მითოლოგიურ სახე-იდეად წარმოჩენას სხვადასხვაგვარი ახსნა ეძებნება. ძველი ქართული თქმულების თანახმად, მზე ჩასვლისას ოქროს აფრქვევს. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ჩამავალი მზე თავის ნათელს არმაზში ანივთებს. ამიტომ ოქროცურვილი არმაზი წარმართათვის ღამეული მზის ხატია, მიწიერი მზე.

არსებობს ასეთი თქმულებაც: მზეს აქვს თავისი სახლი. იგი სპილენძისაა. ოქროს რვალით შემოსილი არმაზი სპილენძის კერპია, ე.ი. არმაზის სახეში განივთებულია მარადიული მზის სურათი — ჩამავალი მზის ოქრო და მზის საკუთრება — სპილენძის სახლი, ნათლის სავანე მიწაზე. ლეონტი მროველის თხზულებაში გადმოცემული ფარნავაზის სიზმარიც ერთგვარად უკავშირდება არმაზ კერპის მზიურობას; ფარნავაზ მეფე მზის ნათელთანაა წილნაყარი და მზიურობას ანივთებს თავის აღმართულ კერპში, რადგან „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თუსსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა" (ლეონტი მროველი 1955: 25).

აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა შალვა ამირანაშვილის მიერ შესწავლილი ერთი სტელა აღბულახის რაიონიდან (ამირანაშვილი 1944: 54). ეს ძეგლი მდგარა კვარცხლბეკზე და მას თაყვანს სცემდნენ ვითარცა წმ. გიორგის ხატს. შალვა ამირანაშვილი აზრით, ეს ღვთაება არმაზ კერპია, რომელსაც მკერდზე გამოსახული აქვს ორი წრე.

ირაკლი სურგულაძე „წილედი ღვთაებებისა" და „ნაწილიანთა" თეორიის კვალობაზე აღნიშნავს, რომ „რაც შეეხება მკერდზე გამოსახულ წრეებს... აქ მნათობის გამოსახულებები უნდა გვქონდეს მოცემული" (სურგულაძე 1986: 133). საფიქრებელია, რომ კერპ არმაზის სახეს შემდგომში ჩაენაცვლა წმ. გიორგის ხატი. აღნიშნული ტრანსფორმაციის საერთო საფუძველი შესაძლოა მზისა და ნათლის ესთეტიკა იყოს.

ვასილ ბარნოვის რომანში არმაზ კერპის მზიური სახება უფრო მკვეთრადაა წარმოჩენილი და ამ კუთხითაა გახსნილი თხზულების მნიშვნელოვანი სახე-იდეები. განსაკუთრებულია არმაზობისას კერპისა და მზის ურთიერთობის ამსახველი მხატვრული სურათი: „თენდებოდა დღესასწაული. იცოდა მზემ, თავისი საყვარელი შვილის არმაზის დღეობა იყო და მთელი ბრწყინვალებით იწყო შემოსვა. შეარხია აისის ფრთები; ვარდის ფურცლების მარაოდ გაშალა ალიონი; ამოსცილდა მნათობი მზის ფხას და მიულოცა არმაზს თავისი დღე: სხივთა მრავლობით გადაჰკოცნა, გადაეხვია. გაახარა არმაზ დიდებული მზის თბილმა ალერსმა, ტკბილად აღელვა, სხივთ ბუნჯგლები გაუმრავლა მთელ არსებაში, აალაპლაპა. ლამაზი იყო ღვთაებრივი მათი ალერსი" (გვ.552).

მზისკენ სწრაფვაა არმაზის ახლებური მხატვრული შინაარსის ამოსავალი პრინციპი. რომანში არმაზის გამომსახველობითი ყოველი ნიუანსი მზის მიმართ სიმბოლურად მეტყველებს. ასე მაგალითად, „წმ. ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში აღწერილი არმაზის ელვის დარად მბრწყინავი ხმალი ვ. ბარნოვის მხატვრულ წარმოსახვაში მზის სხივად განიცდება: „დაშნად უპყრია სხივი მზისა ფოლადებული" (გვ. 505). მწერალმა „არმაზის მსხვერევაში" მეფე ფარნავაზის საფლავის აღწერისას შექმნა მეტად მნიშვნელოვან სახე-იდეათა რთული სისტემა: „არმაზის ნინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდეული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკვერი" (გვ. 517). ამ ერთ ეპიზოდში თავმოყრი-

ლია წარმართული ესთეტიკური აზროვნების გამომხატველი სახე-იდეები: მზე, მისი გამოსახულება მიწაზე — არმაზი; მეფე-მზე — ფარნავაზი; მისი საფლავი, დამშვენებული აჰურა-მაზდას სიმბოლო ფრთოსანი ოქროს მზით. ყველა ამ სახეს მსჭვალავს მზისა და ნათლის ესთეტიკა. რომანის მიხედვით, არმაზის წინაშე სალოცავად მისული მავედრებელი მთელ არსებით ექცეოდა ღვთიურ გარემოცვაში: მზე, არმაზი, ფარნავაზი. არმაზის წინაშე მუხლმოყრილი მლოცველი შუბლით ეხება ფარნავაზის საფლავს, რომელიც წმინდა ადგილია. ეს ეპიზოდი ერთგვარი გამოხმაურებაა ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში" გადმოცემული ცნობისა: „... და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი (ქართველთა — ნ. გ.) იყო საფლავი ქართლოსისა" (ლეონტი მროველი 1955: 11). ფარნავაზის მიმართ პატივისცემა არმაზის თაყვანისცემას გულისხმობდა და ორივე ერთად კი იყო მზის წინაშე ფიცი, წმინდა და გაუტეხელი. რომანის მიხედვით, არმაზის მზიურ ღმერთად მიჩნევას ადასტურებს ის გარემობაც, რომ ქურუმთუხუცესის გვირგვინს ამკობდა არა არმაზის ანთროპომორფული გამოსახულება, არამედ მზის დისკო. ქურუმთუხუცესის კერპისადმი სამსახური კი მზის თაყვანებას გულისხმობდა.

მზის იერსახის მქონე არმაზი გიორგი ლეონიძის სახისმეტყველებაშიც გამოვლინდა. პოეტი ქართველი ხალხის უპირველეს ღმერთს — ზურმუხტითა და ბივრიტით შემკულ არმაზს, მზის მოციქულად მიიჩნევს: „საქართველოს ხალხი ოდითგანვე ადიდებდა მზეს... ერი მზის მსახური და ნათელშემოქმედი არ იცნობდა ღმერთს გარეშე მზისა. ცხელ ქალდეაში მან ადიდა ასტარტა და სარკინეთის მხიარულ მწვერვალზედ მან შეამკო არმაზი ოქროით, ზურმუხტით და ბივრიტით... არმაზიც მზეს ემაგიერებოდა და როგორც მზის მოციქული, თავისი უღირსობის მიუხედავად, იგიც პატივსაცემ საფეხურად ითვლება ქრისტემდე" — წერს პოეტი (ლეონიძე 1986: 72).

ამ ესეს მიხედვით, არმაზი ირანული წარმომავლობის კერპია, ელინიზმით შენელებული და ქართულად განათებული, ვითარცა ბევრი სხვა რამ არსებული ქართულ სინამდვილეში. გიორგი ლეონიძის მხატვრულ წარმოსახვაში ჩართული არმაზის ფენომენი, ამ მხრივ, ვასილ ბარნოვის რომანში ხორცშესხმულ სპარსთმფლობელობის მაჩვენებელ და ქართულ მიწაში ფესვებგამდგარ არმაზის მხატვრულ სახეს ეხმიანება. მათ შორის სხვაობაცაა. გიორგი ლეონიძისათვის არმაზის სახება პოეზიისა და მხატვ-

რული სიტყვაქმნადობის აღორძინებასთან მიმართებით განიხილება და მისი განახლება ქართული სულიერების, ესთეტიკური აზროვნების წინსვლას მოასწავებს.

შემოქმედის ხედვაში არმაზი ქართული სულის თავისუფლების სიმბოლოდაა ქცეული, რომელიც ამზევდება და „დილიმზეს" შემოპატიჟების დარად — „მზევ შინ შემოდიო" — საკუთარ სხეულს დაუბრუნდება: „ბედისწერით ივნო საქართველო და დღეს მზევდება თავისუფლებით, უსათუოდ სულიც დაუბრუნდება საკუთარ სხეულს, როგორც ნაზამთრალი მერცხალი გაზაფხულიან სამშობლოს. აინთება არმაზი... აინთება ქართული სული" (ლეონიძე 1986: 72-73). გიორგი ლეონიძისეული არმაზი სიყვარულით, იმედით, სიცოცხლით ანთებულ მარადმბორგავ ქართულ სულს გამოხატავს. ამდენად, ქართულ ცნობიერებაში არმაზის ფენომენი მარადიულ სიმაღლეთა წვდომას ეზიარა.

კერპ-ღვთაება არმაზის სახის გასააზრებლად საყურადღებოა გურამ დოჩანაშვილის რომანი — „სამოსელი პირველი", რომელშიც კერპის საინტერესო სახექმნადობას ვხვდებით. უნდა აღინიშნოს, რომ თხრობა ეხება არა რომელიმე კონკრეტულ კერპს, არამედ კაცობრიობის ისტორიის მონაცემებზე დაყრდნობით შექმნილ სახე-სისტემას, რომელიც ბიბლიური კერპის – „მოლოქეს" — სახელს ატარებს. ავტორის მიერ ეს ეპიზოდი მოწოდებულია თანამედროვე ცხოვრების მტკივნეული მხარეების შესაცნობად. რომანში ასახულ გადიდგულებულ ადამიანს — მოლოქეს, არმაზის დარად, კლდის მწვერვალზე მოესურვა დგომა მოკვდავთა სათვალთვალოდ. ქართულ თხზულებათა მიხედვით კი არმაზი ანთროპომორფული კერპია მხოლოდ, მზიურია და ცოცხალი არსიდან არაა წარმომდგარი. თუმცა არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი ფარნავაზმა შექმნა, თავისი სახელი უწოდა და ფორმასთან ერთად, კაცობრივი ბუნება მიანიჭა მორწმუნეთა ბედის გამრიგე კერპს.

მოლოქეს ტრანსფორმაციის გზა — ადამიანიდან კერპამდე, ჯოჯოხეთზე გადის და, არმაზის მსგავსად, არაადამიანურ ბოროტებამდე ეცემა. ორივე კერპი სისხლისმსმელი, შიშისა და მორჩილების ჩამნერგავი ბუნებისაა. მათ „ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი" (⊂ 132) თვალები აქვთ. „იმ ყურებისას მოლოქე იგი — გოროზდებოდა, ღონეს იკრებდა, უმაგრდებოდა წყეული გული" (დოჩანაშვილი 1982: 412); მოლოქემ უტიფარი ცქერით ამოაცალა მეზობელ იანეს გული და ხარბად შეექცა მას;

შემდეგ თვალებში გაცხადებული სიცოცხლის ხელყოფა მოისურვა: „... ავიდა მოლოქე კლდეზე, სინამდვილეში კი დაღმართს ჩაუყვა, ჯოჯოხეთისაკენ ჩაცურდა ნელა“ (დოჩანაშვილი 1982: 410), იქ, სადაც სისხლისმსმელი არმაზი მყოფობს: „შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთად“ (Ქ 101).

გურამ დოჩანაშვილის მიერ აღწერილი კერპი მოლოქე ქართველთა ღვთაებას არა მარტო თვისებებით, არამედ გარეგნობითაც ემსგავსება. კერპადქცეული მოლოქეც, სიკვდილის შემდეგ სამუდამო მცველად რომ ჰყოლოდათ, ადამიანებმა სპილენძით მოჭედეს, არმაზივით აალაპლაპეს და ბროლის თვალებით შეამკეს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში არმაზი სწორედ ბროლის თვლებითაა შემკული. მოლოქე კერპის სპილენძის სამოსს შემდეგ მძიმე ბრინჯაო და ვერცხლი ჩაენაცვლა. კერპის ძვირფას ლითონში გამოსახვის ამგვარი გრადაცია, შესაძლოა, არმაზული ტრიადის (არმაზი-გაცი-გაიმის ოქროს, ვერცხლისა და სპილენძის კერპების) გამოძახილი იყოს და მოლოქეს სახელიც მათი ერთგვარი გამაერთიანებელი.

ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლების (ლეონტი მროველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებების) მიხედვით, კერპ არმაზს მსახურებდნენ სასულიერო პირები. მათ ქურუმებს და კერპთ-მღვდლებს უწოდებენ. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოგვები ცეცხლმსახურთა რანგში მოიხსენებიან, კერპთმსახურები კი — ქურუმებად, კერპთმღვდლებად. ქრისტიან ავტორთა მიერ ეს ორი ცნება მკვეთრადაა გამიჯნული. თხზულებებში არ იძებნება არც ერთი შემთხვევა მათი ურთიერთ ჩანაცვლებისა, ქურუმისა და მოგვის ფუნქცია ზუსტადაა განსაზღვრული. ავტორთა მიერ ქურუმთა და მოგვთა ცნებების მკვეთრი გამიჯვნა ეროვნული საწყისების წინ წამოწევისა და გაძლიერების ნიშნით აიხსნება. ამგვარი გზით ცდილობენ ქრისტიანი ავტორები სპარსული ტენდენციების დაძლევას, რომლის ტრადიციებთან კავშირი ქართული ესთეტიკური აზროვნების მითოლოგიურ-წარმართული პერიოდიდან მომდინარეობს.

ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის ქურუმობა მოგვთა ღვთისმსახურების უპირველესი წოდებაა, მემკვიდრეობით განსაზღვრული. მწერალი ძალზე ლაკონურად ახასიათებს მოგვთა ცხოვრების წესს ქართულ სინამდვილეში: „შეშფოთე-

ბულიყო მოგვთა უბანი, ხიდის ყურზედ ჰქონდათ სავანე. შთამომავლობით მოსდგამდათ მათ ქურუმობა... თანასწორობდნენ ქართველებთან მინის ტრფობაში... ქართველთ ხატებს შესთვისებოდნენ. აღარ არჩევდნენ ირანიდან მოსულ ღმერთაგან. თუ დაავიწყდათ ამ ხატების სხვადასხვაობა?! იქნებ ღმერთებიც დაკავშირდნენ ერთმანეთ შორის!“ (გვ. 545). რომანის მიხედვით, არმაზ კერპის უპირველეს მსახურს ბაბეგ ქურუმთუხუცესი წარმოადგენს. აქ შემთხვევით არაა ქურუმთუხუცესი ბაბეგად წოდებული. ცნობილია, რომ სასანიდთა დინასტიის დამფუძნებლად ითვლება არტარქსერქსი, სპარსეთის მოგვთა უფროსის — ბაბეგის შვილი. როგორც ვხედავთ, სპარსეთის მოგვთა უფროსი და წარმართული ქართლის ქურუმთუხეცესი ერთსა და იმავე სახელს — ბაბეგს, ატარებს, მხოლოდ ერთი განსხვავებით, სხვადასხვაა მათი თანამდებობის გამომხატველი სიტყვები: „მოგვი“ და „ქურუმი“. „არმაზის მსხვრევაში“ მოგვი და ქურუმი ერთი და იმავე რელიგიის — ზოროასტრიზმის — მიმდევართა აღმნიშვნელი ცნებებია. ვასილ ბარნოვის მიერ მათი ამგვარი გააზრება ემიჯნება ძველ ქართულ თხზულებებში წარმოდგენილ ქრისტიან ავტორთა პოზიციას.

კერპთა პანთეონის ეროვნულობას ამტკიცებს ძველ ქათულ ლიტერატურულ ძეგლებში არსებული მონაცემები ქართლის მეფეთა შესახებ. ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, სპარსეთის მეფე, ცეცხლთაყვანისმცემელი ქასრე, თავის შვილს — მირიანს, რჯულად განუწესებს: „იყოს შვილი ჩემი ორსავე სჯულსა ზედა: მამათა ჩუენთა ცეცხლისმსახურებასა და თქუენთა კერპთასა“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). აქ მკვეთრადაა გამიჯნული ორი რელიგიური მრწამსი, თუმცა მირიანის გამეფება მათი თანაარსებობის ერთგვარ ხელშემწყობ პირობადაა წარმოდგენილი.

ვახუშტი ბატონიშვილი მეფე ფარნაჯოს შესახებ ამბობს: „ამან შეიყვარა სჯული სპარსთა და მოიძულნა კერპნი ქართველთანი და ჰქმნა საცეცხლე მცხეთას. ამისათვის მოიძულეს ქართველთა, რამეთუ სასოება დიდი აქვნდათ კერპთა თვისთა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 41).

თეიმურაზ ბატონიშვილიც ფარნაჯოს ასახელებს კერპების მოძულედ და მცხეთაში პირველი ბომონის აღმშენებლად. ასე რომ, ქრისტიან ავტორთა მიერ მკაცრადაა გამიჯნული კერპთაყვანისმცემლობა მაზდეანური სარწმუნოებისგან. პირველი —

ივერთა მამაპაპურ რჯულად იწოდებოდა და ეროვნულ მრწამსად იყო აღიარებული, ხოლო მეორე —ცეცხლთაყვანისმცემლობად. ამას ამტკიცებს შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოყვანილი დაპირისპირება კერპთაყვანისმცემლებისა მზის მსახურ მოგვებთან, ებრაელებთან და დიდ ცათა ღმერთთან. ავტორთა მტკიცებით, მიუხედავად იმისა, რომ სახელწოდება „არმაზი" სპარსული წარმომავლობისაა, ქართული ეროვნული ღმერთია, რომლის მტერია ზოროასტრიზმი, იუდაიზმი და ქრისტიანობა.

ნიკო მარი მიუთითებს ცეცხლთაყვანისმცემელი მოგვების მტრულ დამოკიდებულებაზე არმაზისა და ზადენის მიმართ: „სპარსი მოგვები ლანძღავდნენ არმაზსა და ზადენს, ანუ ორმუზდს და მითრას, ქართველები კი მედგრად იდგნენ მათი, ვითარცა ნაციონალური ღმერთების, ღირსების დასაცავად" (მარი 1901: 11).

წარმართული ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობასთან დაკავშირებით, თხზულებებში განსაკუთრებული სიმძაფრათაა გამჟღავნებული ავტორთა პოზიცია — ეროვნულ იდეალებს და, შესაბამისად, მისგან მომდინარე ესთეტიკურ პრინციპებს დაუქვემდებარონ ყოველგვარი მოვლენა.

„ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში გვხდება ეპიზოდები, სადაც კერპთან ერთად ცეცხლიც მოიხსენება: „ვიხილე ერი უცხოჲ უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს" (Ⴑ 117). კერპი და ცეცხლი ერთად წარმოიდგინება მსხვერპლშეწირვის აღწერისას. სიდონიას მონათხრობში სეფეწულის შეწირვასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა" (Ⴑ 126).

ცეცხლი და კერპი ერთიან საფრთხედაა განცდილი ლეონტი მროველის თხზულებასა და „ნინოს ცხოვრების" ზოგ რედაქციაში, კერძოდ, ნადირობის წინ მირიანს „მოუჴდა უჩინო იგი მტერი, ეშმაკი და შთაუგდო გულსა სიყუარული კერპთა და ცეცხლისა" (ლეონტი მროველი 1955: 108).

კერპისა და ცეცხლის თანაარსებობა აღნიშნულია მირიანის წიგნსა და ანდერძში: „შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხვერპლად კერპთათჳს" (Ⴒ 158). მირიან მეფე თავის ანდერძში ძისადმი ყრმათა ცეცხლით შეწირვის საპასუხოდ მოითხოვს: „მაცდური კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის" (Ⴑ 162). ეს პასაჟი მეორდება ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებშიც.

ქრისტიანი ავტორების მიხედვით, კერპი მისივე მსახური ბოროტი ძალით — ცეცხლით უნდა მოისპოს. ვასილ ბარნოვის რომანშიც ცეცხლს დამოუკიდებელი ფუნქცია არ გააჩნია. იგი კერპის სამსახურში დგას და მსხვერპლშეწირვის რიტუალის თანმხლებია. ამავე დროს, იგი მზის სიმბოლოა.

ამრიგად, ქრისტიანი ავტორები ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობას მკვეთრად მიჯნავენ მაზდეანობისაგან. კერპთან შენივთებული ცეცხლი მხოლოდ მსხვერპლშეწირვის რიტუალთანაა დაკავშირებული და მისი ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტია. მაზდეანურ ცეცხლს და მის მსახურ მოგვებს კი არმაზი მტრობს. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ ქრისტიან ავტორებს მამაპაპურ სარწმუნოებასთან ბრძოლა უფრო მნიშვნელოვან მოვლენად მიაჩნიათ, ვიდრე პოლიტიკური გავლენით დამკვიდრებულ უცხო რელიგიასთან — მაზდეანობასთან. ყოველ შემთხვევაში, ისინი ამის მტკიცებას ცდილობენ. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულებაში არაა გამოთქმული სპარსეთთან პოლიტიკური თუ რელიგიური დაპირისპირების არც ერთი ეპიზოდი, სწორედ მასთან მძაფრი და ფარული ბრძოლის პერიპეტიებია ასახული.

„ნინოს ცხოვრების" შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან ირკვევა, რომ კერპთათვის ძველთაგანვე მსხვერპლშეწირვის რიტუალიც სრულდებოდა. სიდონიას სიტყვებიდან ვიგებთ, რომ „...არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოჲსასა, არმაზ და ზადენ და შესაწირავად უჩნდეს მშობელთა მათთა მსხუერპლად... ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეინერვოდა მათა ერთი სეფეწული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა" (Ⴑ 126).

უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზისადმი მსხვერპლშეწირვა განსხვავდებოდა „მამაპაპათა" კერპების — გაცისა და გას — ამავე რიტუალისაგან. კერძოდ, არმაზი არ მოითხოვდა „ერთი სეფეწულის" შეწირვას. ავტორებმა იგი გამორჩეული სისასტიკით აღჭურვეს. მისი „ღვთაებრივი" ბუნება მთელი ერის („უბრალოჲ ერი იგი" — 158) მიერ გაღებულ ათასობით ყრმის სისხლს ითხოვდა: „...არმაზ და ზადენ, რომელთა ქვანიცა დაულპიან სისხლითა ჩჳლთაჲთა", Ⴒ 168).

ქრისტიანმა ავტორებმა არმაზი, ძველ კერპთაგან განსხვავებით, ზორვის ახალი სტატუსით აღჭურვეს, უკეთურება დაუმძი-

მეს და ამით ქართლის მკვიდრთა ცხოვრება ჯოჯოხეთში ყოფნას გაუთანაბრეს, რათა უფრო მკვეთრად წარმოეჩინათ ქრისტესმიერი ნათლის უპირატესობა.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში კიდევ ორჯერაა ნახსენები კერპებისადმი ყრმათა მსხვერპლშენირვა: ერთხელ — ნინოს ხილვებში, მეორედ — მირიან მეფის ანდერძში. უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების შემდგომ რედაქციებში ყრმათა შეწირვის ჩვეულების არსებობა ქართლში ან ხილვათა სფეროს განეკუთვნება, ან იგნორირებულია, ან საერთოდ უარყოფილი.

ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრებაში“ მხოლოდ ერთხელ მოიხსენებს მას წმ. ნინოს ხილვებთან დაკავშირებით. ავტორი მიზანდასახულად ჩქმალავს ზემოაღნიშნულ რიტუალს და მას ჩვენებათა სფეროს მიაკუთვნებს.

არსენ ბერისეულ რედაქციაში ეს მოვლენა არ ჩანს. ვახუშტი ბატონიშვილი ძეთა და ასულთა შეწირვის ნაცვლად მეფე რევის მიერ დანესებულ ცხოველთა შეწირვას აღწერს, ხოლო თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულების მიხედვით, ყრმათა შეწირვა „არა არს ჭეშმარიტ“ და იგი ყრმათა აღზრდას ნიშნავს „მღვდლად კერპთა“, ე.ი. ყრმათა ჩადგომას სასულიერო წოდების სამსახურში. იგი ცდილობს, დაარწმუნოს მკითხველი, რომ ამგვარი ქმედება ქართველთა ბუნებისათვის მიუღებელი იყო და შვილთა მსხვერპლშეწირვას ქრისტიან ავტორთა მიერ მოგონილ ხერხად თვლის.

ვასილ ბარნოვი „არმაზის მსხვრევაში“ მსხვერპლშეწირვის აღწერისას ზუსტად არ მიჰყვება თავის პირველწყაროს და ამძაფრებს ამ რიტუალის ამსახველ სურათს. მას შემოაქვს არმაზის სამსხვერპლოს აღწერა, რაც იგივე ბომონია და საცეცხლე: „მოშორებით, ცოტა მარჯვნივ, უზარმაზარ ლოდებისაგან თხზილი სამსხვერპლო. მოოთხვილი გელაზები დაკუთხვილები. აქ შესწირავდნენ ყოვლად დასაწველს. გუნდრუკის კმევა განუწყვეტელი“ (გვ. 517). რომანის მიხედვით, მსხვერპლშეწირვა სრულდებოდა ქურუმის მიერ არა სისხლით, არამედ ცეცხლის გზით. პირველწყაროთაგან განსხვავებით, მხოლოდ დიდებულთ შვილებს ირჩევდა იგი მსხვერპლად: „ბევრთ დიდებულთ ჩჩვილი შესწიროდა აქ არმაზს... თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა“ (გვ. 517).

ყოველივე ზემოთქმული მოგვყავს არმაზის ვითარცა „პერ-

სონაჟის“ დასახასიათებლად და მისი პარადიგმულობის კიდევ ერთი ასპექტის წარმოსაჩენად.

თხზულებათა განხილვისას ყურადღებას იპყრობს არმაზობის დღესასწაულის აღწერა. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში არმაზობა უდიდესი მხატვრული სიმართლითაა გადმოცემული; დროშებითა და ხალხით სავსე არმაზის სამკვიდრებელში ერთ განცდადაა შეკრული ადამიანისა და ბუნების შინაგანი ურთიერთმიმართება. თხზულებაში, ძირითადად, გაშუქებულია არმაზობის მოსამზადებელი ეტაპი, ცერემონიალური ეტიკეტი. აქ საოცარი პომპეზურობითაა აღწერილი ყოველი პასაჟი, საზეიმო და ამაღლებული განწყობითაა გაჯერებული მთელი ეპიზოდი. საფიქრებელია, რომ დღესასწაულის ამგვარ წარმოსახვას გარკვეული მიზანი აქვს: ამ დიდებული, ყოვლისმომცველი სანახაობის ფონზე ავტორები ამძაფრებენ არმაზის, როგორც განუჭვრეტელი სიბნელისა და მისი სიმდაბლის ფენომენს. საკუთარ დღესასწაულზე იმსხვრევა კერპი. აქ არმაზობა შეკვეცილი ფორმითაა გაშუქებული და არ არის მოცემული მსხვერპლშეწირვისა და მასთან დაკავშირებული სხვა ეპიზოდები. „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ რედაქციებშიც მსგავსი სურათია.

„ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი დღესასწაული არმაზული მისტერიების სახით აქვს გააზრებული გოჩა კუჭუხიძეს. მისი ვარაუდით, ამ მისტერიის დროს მეფე-დედოფალმა უნდა დაკარგოს საკუთარი ინდივიდუალობა, ისინი ახალ სულიერებაში უნდა გარდაისახონ — „... არმაზობის დღესასწაულზე ახალ ადამიანებად გარდაქმნის მისტერია აღესრულება“ (კუჭუხიძე 2006: 15-17).

ვახუშტი ბატონიშვილი უფრო სრულად გადმოგვცემს არმაზობის დღესასწაულის აღწერას, არა ისე, როგორც იყო, არამედ მეტი მხატვრულობით და იმგვარად, როგორც უნდა ყოფილიყო — მსხვეელპშეწირვით, ლხინით, „სახიობითა და ძნობით სამდღე“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 25).

ვასილ ბარნოვმა არმაზობა რომანის ფინალად აქცია და მას წარუმძღვარა შემდეგი მოვლენები: მზის დაბნელება, მეფის კარის სარწმუნოებრივი მერყეობა, არმაზის რისხვა (მსხვერპლის მიუღებლობა), გამოხატული კერპისაგან ხუთივე გრძნობის დახშვით. ამ პასაჟის არქეტიპი ძველ აღთქმაში იძებნება: „კერპნი წარმართთანი ოქროსანი და ვერცხლისანი ქმნულნი ჴელთა კა-

ცთანი; პირ-ათქს და არა იტყვან, თუალ-ასხენ და არა ხედვენ, ყურ-ასხენ და არა ესმის, ცხურ-ასხენ და არა იყნოსენ, ჴელ-ასხენ და არა განიხილვენ, ფეხ-ასხენ და არა ვლენან...“ (ფსალმ. 113, 4-7).

არმაზობის დღესასწაულზე ვასილ ბარნოვმა ჩვეულ ზორვასთან (კრავის დაწვა) ერთად ყმის შენირვის რიტუალიც აღწერა. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში აღნიშნული გაცისა და გაიმის მიმართ სეფეწულთა შეწირვა მწერალს არმაზის თვისებად გადმოუტანია. აქ, „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათაგან განსხვავებით, მირიანის მეფობისას დაკარგულა ეს ჩვეულება, რადგან „საქონლის ზვარა დაენაცვლა ჩჩვილთა შეწირვას“ (გვ. 555). ამგვარ ცვლილებას აღწერილი მოვლენების გამძაფრების სურვილი უდევს საფუძვლად. ქართლის მკვიდრთ მსხვერპლშეწირვის ძველი წესის დაბრუნებით სურდათ, დაემტკიცებინათ თავისი ურყევი რწმენა ქვეყნის უპირველესი კერპისადმი, მაგრამ — ამაოდ, მსხვერპლი არ შეინირა არმაზმა. განრისხებულმა კერპ-ღვთაებამ პირი იბრუნა რწმენაშერყეული ხალხისგან: „ფარი ჩემი არ მფარველობს მათ, ხმალი ჩემი აღარ სჭრის მათთვის!“ (გვ. 549). აღნიშნული ეპიზოდი ემოციური სიმძაფრისა და ავისმომასწავებელი წინათგრძნობის ფონის შესაქმნელადაა მოწოდებული და მხატვრული გამომსახველობით გამოირჩევა. „და ბედისწერა... მაინც მფლობელობს“ (გვ. 527), — დასძენს ავტორი, რითაც გვახსენებს, რომ თვით ღვთაებებსაც არ ძალუძთ ისტორიული დროის უკან შემობრუნება.

ღვთაება არმაზი იმთავითვე გარკვეული მხატვრულ-ესთეტიკური დატვირთვის მატარებელი იყო. იგი გავლენას ახდენდა ქართული ესთეტიკური მსოფლაღქმის განვითარებაზე, რამაც მომდევნო ეპოქათა მხატვრულ აზროვნებაში პოვა თავისებური ასახვა. იგი ქართლის მოქცევის მოვლენაში ერთ-ერთი ძირითადი სახე-იდეაა და, ამდენად, მასში შერწყმულია ისტორიული სინამდვილე და მხატვრული განსახოვნების პრინციპები. არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის გასააზრებლად მეტად მნიშვნელოვანია, დაიძებნოს ის ამოსავალი პრინციპები, რომლებიც ერთიანად განსაზღვრავდნენ ქართველთა წარმართულ-მითოლოგიურ წარმოდგენებსაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნებასაც და ახალ დროში შექმნილ სახეებსაც. ქართველთა არმაზის განსახოვნების გახსნა შესაძლებელია სარწმუნოებ-

რივი აღმსარებლობის, ისტორიული ფონისა და ესთეტიკური იდეალების მჭიდრო კავშირის მეშვეობით. არმაზის სახის უკეთ გაცნობიერების მიზნით, საჭიროდ ვთვლით, თხზულებათა მიხედვით, წარმოვაჩინოთ მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზის პიროვნული არსი.

ლეონტი მროველმა ფარნავაზის გზის გამკვალავად მისივე სიზმარი დასახა, რომელიც თხზულებაში ძალზე მნიშვნელოვან მხატვრულ სახეს წარმოადგენს. „მეფეთა ცხოვრებაში“ ფარნავაზის სიზმარი არა მარტო სახისმეტყველებით, არამედ სააზროვნო სახე-იდეას ქმნის. უნდა აღინიშნოს, რომ ტექსტში მზის ხილვის აღწერა, თავისთავად, ნათლის განფენის მომასწავებელია. ამავე დროს მნათობის შუქის ზემოქმედება („მოერტყა წელთა მისთა, განიზიდა და განიყვანა“ — ლეონტი მროველი 1955: 21), ცის კაბადონზე მისი ჩამოქვეითება („იხილა მზე ქუე-მდაბლად“ — იქვე) და მნათობის ცვარის გათავისება („მოჰკოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა“ — იქვე), ფარნავაზის მზის „ნაწილიანობაზე“, მომავალი მზეთა-მზე მეფის გამორჩეულობაზე მეტყველებს.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ სახელი „ფარნავაზი“ ნიშნავს ბრწყინვალებასა და ნათელს, ზეციურ მადლს, მზიურობას, მეფურ დიდებასა, მჭერმეტყველს (მ.ჯანაშვილი, ს.კაკაბაძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი). ფარნავაზის ღვთიურობის მაჩვენებელია მისი საქმეებიც. მათგან ორი — უშუალო კავშირშია მის სახელწოდებასთან; ერთი — ფარნავაზის ენამზეობა: „ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლისა შინა თჳნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), და მეორე — თავისივე „ბრწყინვალე“ სახელის შესაბამისი მზიური კერპის აღმართვა სამეფო ქალაქში: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თჳსსა. ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერითგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთჳს. და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთჳს აღმართებულისა“ (ლეონტი მროველი 1955:25).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შედეგად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ლეონტი მროველის თხზულებაში ასახული ფარნავაზ მეფის პიროვნება ღვთის და, კერძოდ, მზის „ნაწილიანია“. მისი სახელწოდებაც ნათლის გამომხატველია და ქართლის პირველი ქართ-

ლოსიანი მეფის საქმენიც მზიური სიძლიერის, სიდიადის, სიწმინდის გაცხადებაა.

ძველ ქართულ თხზულებათა მიხედვით, მეფე ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ერქვა, რაც აჰურა-მაზდას გვიანდელ ფორმას წარმოადგენს, ისე ვით ორმუზდი, ორმაზდი და არამაზდი. ამ სახელწოდებებს ხშირად ატარებდნენ სასანიდთა, ასევე სომხეთის მეფეები. ასე რომ, გასაკვირი არაა ფარნავაზის სპარსულ სახელწოდებად — არმაზად ხმობა.

ვასილ ბარნოვის რომანში ფარნავაზ მეფის საფლავი სწორედ აჰურა-მაზდას სიმბოლო — ფრთოსანი მზიური დისკოთია აღბეჭდილი, რითაც ავტორი მეფის ამ ღვთაებასთან სიახლოვეზე მიგვანიშნებს: „არმაზის წინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდეული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკეერი“ (გვ. 517).

არმაზ კერპის აღმართვასთან დაკავშირებით ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში ნათქვამია, რომ ფარნავაზმა „... აღმართა იგი მთასა ზედა ქართლოსისა საფლავსა ზედა ქართლოსისსა“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ კი ვკითხულობთ, რომ ქართლის მკვიდრთა „... მტკიცე და უფროსი საფიცარი... იყო საფლავი ქართლოსისი“ (ლეონტი მროველი 1955: 11). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი ცნობა, რომლის მიხედვით, სირიაში, მეფე ერვანდუნის საფლავზე აღმართული ყოფილა არმაზ-ზევსის ქანდაკება. ასე რომ, სხვა ქვეყნის ისტორიაშიც მეფეთა საფლავზე არამაზდის ქანდაკების არსებობა დადასტურებული ფაქტია.

ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, ფარნავაზ მეფის საქმიანობა ქართლოსის მოღვაწეობის თანაზიარია; ქართლოსი „... განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ-ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისი თჳსისა ქართლი. და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი...“ (ლეონტი მროველი 1955: 8) და „მოკუდა ქართლოს და დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა ან ეწოდების არმაზი“ (ლეონტი მროველი 1955: 8).

მეფე ფარნავაზმაც არმაზ კერპის აღმართვით თავისი სპარ-

სული შესატყვისი სახელი დასდო ქართლის მთასა და ქალაქს — არმაზი. ფარნავაზი-არმაზი „... დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), არმაზის მთაზე, ვითარცა ქართლოსი — ქართლის მთაზე.

მოსე ჯანაშვილი აღნიშნავს, რომ „პირველ კაცს საქართველოში ერქვა ქართლოსი /ქართ /ლ/ ოსი/, პირველ ქალაქს ქართ /ლ/ი, პირველი საფიცარი იყო საფლავი ქართლოსისა“ (ჯანაშვილი 1906: 92). ამის მსგავსად, პირველ ქართლოსიან მეფეს ერქვა ფარნავაზი — არმაზი, პირველ ქალაქს (დანიშნულებით) — არმაზი, პირველ საფიცარს — კერპი არმაზი.

ქართლის ძირითადი კერპ-ღვთაების ფუნქციური დატვირთვის გასარკვევად, საჭიროდ ვთვლით, დაიძებნოს მსგავსება-განსხვავების სფეროები ზოროასტრიზმის მთავარ ღვთაება — აჰურა-მაზდასთან, რისი საფუძველიც „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებშია მოცემული, უპირველეს ყოვლისა, მეფე ფარნავაზის სპარსულ „არმაზდად“ სახელდებაში.

თეიმურაზ ბატონიშვილი თავის „ისტორიაში“ გამოყოფს ფარნავაზის მიერ არმაზ კერპის აღმართვის მიზნებს: ქვეყანაში მეფობითი მმართველობის შემოღებას, რის გამოც „ფარნავაზ ქმნა უპირველესს ღმერთად არმაზ დედეულთა სამშობლოთა თუსთა კერპი“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 84); ასევე — „...ხოლო ამისთჳს აღმართა კერპი ესე არმაზისა, ვინაჲდგან უყვარდა დედაჲ თვისი ფრიად, რომელმანცა ობლობასა და უცხოობასა აღზრდასა შინა ძისა თუსისა ფრიადი ღვაწლი დასდვა ფარნავაზსა ზედა...“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) და „მეორედ ამისთჳს რომელ ფარნავაზს ორი სახელი ეწოდა, ესე იგი ფარნავაზ — არმაზ“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ აღნიშნული სამივე მიზნის განმსაზღვრელია სპარსული პოლიტიკური გავლენა, რაც არ ჩანს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში. განსხვავებით ყველა წყაროსაგან, იგი არმაზის კიდევ ერთ სახელწოდებას გვაწვდის, რომელიც ორმუზდთან, აჰურა-მაზდასთანაა დაკავშირებული: „შოთთა თჳთ კერპისა მის არმაზისა იყო სახელივე, ვინაიდან არმაზ ღმერთსა უწოდებდეს ორმუზად შოთთას“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192).

აჰურა-მაზდას ყოვლისშემქმნელ ბუნებას ეხმიანება არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის განმსაზღვრელი ნიშნები: „სოფლის მპყრობელი“, „მზის მომფენელი და წვიმისა მომცემელი“,

დიდთა ნაყოფთა გამომღები და განმაზრდელი. ავესტას ერთ-ერთი გათის მიხედვით, მზე აჰურა-მაზდას თვალია. არმაზის ძვირფას ბივრიტის თვალშიც მზეა ჩასახლებული. არმაზის აჰურა-მაზდადან წარმომავლობას ამტკიცებს სომეხთა წარმართულ პანთეონში უმაღლეს ღვთაებად ზოროასტრიზმის უზენაესი შემოქმედის მიწიერი ხატის, არამაზდის, არსებობა. ქართველთა და სომეხთა არმაზ-არამაზდის იდენტურობაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის ერთი ეპიზოდი: მეფე მირიანი წმ. ნინოს კურნების ძალის მინიჭებას არმაზს მიაწერს და მოციქულ ქალს მის ასულად რაცხს: „რომლისა ღმრთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას კურნებისასა? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი“ (⊂ 131). მეფის ამგვარი თვალსაზრისი კი სომხურ რელიგიურ წარმოდგენას უკავშირდება — ქალღვთაება ნანეს არამაზდის ასულად მიჩნევა. სავარაუდოა, რომ სწორედ წმ. ნინოს სახელის მსგავსება არამაზდის ასულ ღვთაება ნანესთან აფიქრებინებს მირიანს მათ იგივეობაზე. ამგვარი წარმოდგენების სათავე კი ზოროასტრიზმიდან მომდინარეობს, სადაც აჰურა-მაზდას მეუღლე და ასულია ღვთაება ანაჰიტა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებსა და ისტორიულ თხზულებებში ასახული არმაზის ფენომენი არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ იგი მთლიანად გავაიგივოთ აჰურა-მაზდასთან. ქართულ სინამდვილეში კერპ-ღვთაება არმაზმა, აჰურა-მაზდას დარად, ვერ ამაღლდა, ვერ დაიმკვიდრა სამფლობელო მზეზე ზემოთ. იგი მზის ხატად, მისი „ნათლის მომფენლად“ იქცა. ბუნებითა და სახელდებით სპარსული ღვთაება, რომელიც მზისა და ცეცხლის თაყვანებას გულისხმობდა, შეეთვისა ადგილობრივ მზის კულტს და მსხვერპლშეწირვის თანმხლებ ცეცხლს სტიქიას, მამა-პაპათა ძველი ღმერთების გვერდით გაიდგა ფესვები; იმდენად „გაქართველდა“, რომ ქართლის მკვიდრთა რელიგიად იქცა. ყოველ შემთხვევაში, ძველ ქართულ თხზულებათა და ისტორიული წყაროების მიხედვით, იგი ეროვნულ კულტურულ-ისტორიულ სახედაა წარმოდგენილი.

ვასილ ბარნოვის რომანშიც არმაზი სპარსთმეუფების მაჩვენებელ, ქართულ რელიგიურ წარმოდგენებს შერწყმულ და სახეშეცვლილ მხატვრულ ფენომენად აღიქმება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსავე დაჰგვანებია; მიულია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ. 19). რომანის მიხედვით, გაქართველებული კერპი მაინც უცხო, გარეშე

ღვთაებადაა მიჩნეული, რომელსაც „გარეწრად" ეთაყვანებიან ქართლის მკვიდრნი: „არ სწამთ მათ არმაზ; თაყვანს სცემენ მხოლოდ გარეწრად" (გვ. 504). ვასილ ბარნოვისეულ არმაზის მხატვრული განსახოვნება ემყარება და აერთიანებს „ნინოს ცხოვრების" რედაქციებისა და ისტორიულ თხზულებათა მონაცემებს. იგი ლიტერატურულად დახვეწილი, შინაგანი სტრუქტურით მოწესრიგებული სახე-იდეაა.

„ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში ქართულ ეროვნულ ღვთაებად მოაზრებული არმაზის მხატვრული სახის გასახსნელად, საჭიროდ ვთვლით, სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით (მ.ბოისი, ი.ბორიჩევსკი, დ.შანტენი დე ლა სოსეი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია), გამოვკვეთოთ მისი მიმართება ღვთაება მითრასთან. ქრისტიანობის გავრცელებამდე, როგორც ცნობილია, ძველ მსოფლიოში ერთ-ერთი უძლიერესი რელიგია იყო მითრაიზმი, სინათლისა და მზის ღმერთის — მითრასთან დაკავშირებული რწმენა. მითრას კულტი აქამენიდთა დროს გაძლიერდა სპარსეთში, საიდანაც იგი სწრაფად გავრცელდა მცირე აზიაში, განსაკუთრებით, პონტოსა და კაბადოკიაში. მითრას კულტი აქედან დასავლეთში პომპეუსის მხედრობამ შეიტანა და რომის იმპერიაში იგი მზის ღმერთად იქცა. მითრაიზმი ძალზე გავრცელებული იყო ძველ სომხეთშიც (გ.ეზოვი, ნ.ემინი, ელიშე ვარდაპეტი, ტ.ტრევერსი), სადაც ღვთაება „მიჰრ"-ად იწოდებოდა და ორმუზდის შვილად იყო მიჩნეული. მითრას კულტი არსებობდა ძველ საქართველოში (ნ.მარი, კ.კეკელიძე, პ.ინგოროყვა, ი.ჯავახიშვილი, ვ.ნოზაძე, ს.მაკალათია, შ.ამირანაშვილი, ა.აფაქიძე და სხვ.). აღნიშნულია, რომ ქართველთა ყოფაში მითრას კულტის გავრცელებას ნიადაგი ჰქონდა მომზადებული მზის კულტის არსებობით.

„ნინოს ცხოვრების" რედაქციებისა და ისტორიული თხზულებების შესწავლის შედეგად შესაძლებელი ხდება დაიძებნოს ღვთაება მითრასა და არმაზ კერპის მხატვრულ გააზრებაში ურთიერთგადამკვეთი სფეროები. ორივე მათგანი დაკავშირებულია მზის ფენომენთან: მითრა მუდმივად მანათობელი ღმერთია; არმაზი კი მზის სახეა და მასში განივთებულია მარადიული მზე. არმაზი და მითრა მოციქულობენ ცასა და მიწას, ადამიანსა და მზეს შორის. არმაზის განსახოვნებაში სიმბოლურად მინიშნებულია მითრაიზმისათვის ნიშანდობლივი სამყაროს შემქმნელი 4 ელემენტის ფლობა; კერძოდ, I - მიწის ნაყოფიერება — „ნაყოფთა განმზრდელნი" და „დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი" (⊏ 132); II

— წყალი — „წმისა მომცემელნი“; III — ცეცხლის არსებობა კერპთან; IV - ჰაერი (წმ.ნინო არმაზის „ჰაერის სულით“ ქროლვას აღნიშნავს). ამდენად, იქმნება ტრიადა: მზე - არმაზი - მითრა.

მითრასა და არმაზის გარეგნულ აღწერილობაშიც იძებნება საერთო ნიშან-თვისებები. იეშთ-სადეს ერთ-ერთ ჰიმნში ნათქვამია, რომ მითრა ვერცხლის ჩაფხუტიანი მხედარია, ტანზე აცვია ოქროს აბჯარი, ჰკიდია გამგმირავი ხანჯალი, ხელთ უჭირავს გრძელი მახვილი და თეთრ ცხენზე ზის.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა მიხედვით, მითრას ამგვარ სახეს ემსგავსება ქართველთა არმაზი: „აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროჲსაჲ და ჩაფხუტი ოქროჲსაჲ. და ხელსა მისსა აქუნდა ჴრმალი ლესული“ (⊂ 119).

მითრას ღვთაებრივი გამოსახულება დროთა განმავლობაში შეიცვალა. ეპიფანე ანტიოქელის (I ს. ქ.წ.) სამარხში შემორჩენილ ბარელიეფზე სინათლის ღმერთი სადღესასწაულო სამოსითა და ნათლის ბრწყინვალე სფეროთია შემკული. აქ მითრა წარმოდგენილია, ვითარცა გვირგვინოსანი მეფე.

თუ გადავხედავთ ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებას, დავინახავთ, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან შედარებით არმაზის აღწერილობაში გარკვეული ცვლილებებია შეტანილი: „არმაზ... რვალისა, დიდი, ცმული ოქროს ჯავშანითა, რომელსა სხდნენ თუალნი ქვათა ძვირფასთა მანათობელთა და გჳრგჳნი თავსა მისსა ეგრეთვე მანათობელთა ქვათა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 16). ირკვევა, რომ ოქროსჩაფხუტიანი არმაზის არქეტიპულ სახეს მანათობელი თვლებით შემკული, გვირგვინოსანი კერპული ხატება ჩაენაცვლა. თითქოს აქაც მეორდება მითრას გამოსახულების ცვლილება. ღვთაებათა გარეგნული აღწერის ზედმიწევნითი თანხვედრა გვაფიქრებინებს, რომ არმაზის განსახოვნებაზე გავლენას ახდენდა მითრა.

სიკეთის დარაჯი და ბოროტებასთან მუდამ მებრძოლი მითრა მეომართა მფარველი, დაუმარცხებელი ღმერთია. ამ თვისებათა ანარეკლი ჩანს ძვ.ქართულ თხზულებებში აღწერილი არმაზის საბრძოლო აღკაზმულობაშიც. თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულებაში გამოკვეთილია არმაზის მებრძოლი სახე; მისგან „ხმლის მკვეთელობასა“ და მკლავის სიძლიერეს ითხოვენ ქართლის მკვიდრნი.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში წარმოჩენილ მოვლენათა მიღმა შეინიშნება ზოროასტრიზმის რელიგიის მთავარი პრინ-

ციპი — სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, რომელიც, თხზულების მიხედვით, არმაზისა და „ითრუშანის“ ჭიდილში აისახება.

მითრას მსგავსად, არმაზიც ადამიანთა მხსნელად გვევლინება. გავიხსენოთ არმაზის მსხვრევის ეპიზოდი შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან: „მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად, და ეცა მათ დროჲ, რაჲთა შეიჭრნენ კაცნი საყოფლად“ (Ⴑ 121). ამდენად, წარმართთა წარმოდგენით, არმაზისა და ითრუშანის ბრძოლას, ხალხის მსხვერპლი არ მოჰყოლია; თუმცა, ქრისტიანთა რწმენით, ეს ხსნა ქრისტესმიერი ძალისხმევითაა მოპოვებული.

სერგი მაკალათიას გამოკვლევის მიხედვით (მაკალათია 1938: 24), საქართველოში გავრცელებულ მირსა-მითრას კულტში ჯანმრთელობის მომნიჭებელი ღვთაების თვისებანიც ჩანს, რაც, ჩვენი აზრით, მეფე მირიანის მიერ არმაზს მიეწერება (ნინოს კურნებებთან დაკავშირებით).

არმაზისა და მითრას თვისებათა შორის ბევრი რამ საერთოა. გზასაცდენილ შემცოდეთა მიმართ ორივე შურისმაძიებელია და მკაცრად ითხოვენ ფიცის ერთგულებას. ათასი ყურისა და ათი ათასი თვალის მქონეა მითრა; „ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებელ“ არმაზს ბივრიტის თვალით მზერა ახასიათებს; სიკვდილის შემდეგ სულების განმსჯელია მითრა; ელვარე ხმლით სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგეა არმაზი.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, ცხადი ხდება არმაზისა და მითრას ფიზიკური და ბუნებითი მსგავსება. ირკვევა, რომ ფუნქციურად და სახეობრივად არმაზი და მითრა ერთმანეთს ემსგავსებიან. ორივეს ახასიათებს მზიურობა, ზეციურობისა და ქვეყნიერების დამაკავშირებელი ძალმოსილება. მითრა და არმაზი ბუნების ძალთა გამრიგე ღვთაებებია, რომელთაც ადამიანთა ხსნა და მფარველობა ევალებათ. ისინი მებრძოლი, ხმალშემართული მეომრები არიან, განუწყვეტლივ რომ ებრძვიან ბოროტებას (მითრა — არიმანს, არმაზი — ითრუშანს). ამასთანავე, ორივე გულთამხილავი და ყოვლისმჭვრეტელია, ბოროტების, ღალატის მამხილებელია. მათი შურისძიების გრძნობა ნაცარტუტად აქცევს გზასაცდენილ მლოცველებს, კეთილისმყოფელ თაყვანისმცემლებს კი უხვი წყალობა ენიჭებათ მათგან. მითრა და „ლიტერატურული“ არმაზი სამყაროს შემქმნელი ოთხი ელემენტის მფლობელები არიან; ამასთანავე, „მზის მომფენელნი“, „წვიმის მომცემელნი“, „ნაყოფთა განმაზრდელნი“ ღვთაებები

— გარეგნობითაც ერთმანეთის მსგავსი. ამდენად, „ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში მზის მხატვრულ სახედ გააზრებული არმაზის არქეტიპული ხატი მითრასაც უკავშირდება.

გოჩა კუჭუხიძის აზრით, ფარნავაზის მიერ აღმართული კერპი — არმაზი, თავისი შინაარსით მითრას შეესაბამება, თუმცა „იგი თვითმყოფადი ღვთაებაა და არა — მითრას იდენტურობა" (კუჭუხიძე 2000: 77), ქართული არმაზი შუალედური რგოლია ირანსა და რომს შორის.

არმაზის ლიტერატურულ სახეში მრავალი წინასახის ნიშან-თვისებათა გამთლიანება სავსებით გასაგებია. ამ გზით შესაძლებელი ხდება ერთიანად დაძლეულიყო წინაქრისტიანული ღვთაებანი. გასაგებია შემდეგ საუკუნეებში არმაზის სახის ცვლილებაც. ეს ასახავდა სხვადასხვა ეპოქის ესთეტიკურ იდეალთა, პოზიციათა ცვალებადობას არაქრისტიანული რწმენის მიმართ. არმაზის ლიტერატურულ სახეში ჩანს ზოროასტრიზმის ერთი ეტაპიდან მეორეზე გადასვლის პროცესი, ადგილობრივი მზის კულტის შენარჩუნებით. ამიტომაც არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში შეგვიძლია მოვიაზროთ ზოგიერთი ნიშანი აპურა-მაზდასი, მითრას კულტისა და ქართული ეროვნულ-წარმართული წარმოდგენებისა. ერთ მოდელშია წარმოჩენილი ამგვარი ტრანსფორმაცია.

მეუფე კერპ არმაზისა და მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზ-არმაზის ურთიერთკავშირის გასააზრებლად საყურადღებოა კერპის უკანასკნელი მსახურის, ქართლის ბოლო წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფის სახე, „... რომელსა ერქუა სპარსულად მიჰრან, ხოლო ქართულად მირიან..." (ლეონტი მროველი 1955: 65). მეფე მირიანის სახელი, თანახმად ისტორიული წყაროებისა, რაც დადასტურებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ნ.მარი, გ.მელიქიშვილი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი), სპარსულია და მითრადან მომდინარეობს.

ლეონტი მროველის თხზულებაში თვალსაჩინოდაა წარმოჩენილი მეფე მირიანის სახის მიმართება ფარნავაზ მეფესთან. თხზულების მიხედვით, მირიანი აღიარებდა მამისაგან დაკანონებულ რჯულს: „და იყოს შვილი ჩემი ორთავე სჯულისა ზედა: მამათა ჩუენთა ცეცხლის-მსახურებასა და თქუენთა კერპთასა" (ლეონტი მროველი 1955: 65). მან ფარნავაზის აღმართული მეუფე-კერპის უპირველესობა აღიარა და, ამასთანავე, თაყვანი სცა დანარჩენ ექვს კერპსა და ცეცხლს. ამდენად, მეფე მირიანი

ფარნავაზის საქმეთა გამგრძელებლად და განმამტკიცებლად გვევლინება.

მეცნიერთა შორის (ლელა პატარიძე, როსტომ ჩხეიძე) აღნიშნულია ფარნავაზისა და მირიან მეფის სახეთა ურთიერთგამჭოლი სფეროები.

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, ფარნავაზ მეფის სამაგალითო საქმეებით შთაგონებულმა მეფემ, რათა მისი ღირსეული მემკვიდრეობა დაემტკიცებინა, „ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი“ (ლეონტი მროველი 1955: 65) და „... ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი“ (იქვე). ფარნავაზ მეფის საფლავის შემკობა მირიანისაგან კვლავაც მის საქმესთან წილნაყარობას მოასწავებდა. ფარნავაზმა ქართლოსის საფლავის პატივისცემა არმაზ კერპის აღმართვით გამოხატა. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ მეფემ არა მარტო რწმენის სფეროში გამოიჩინა ფარნავაზის საქმისადმი ერთგულება, არამედ მეფე-მზის შექმნილი „მწიგნობრობა ქართული“ საკუთარ ენამზეობად აქცია: „შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). და ბოლოს, ყველაზე მთავარი: ორივე მეფე საქართველოში ახალი რელიგიის ფუძემდებლად გვევლინება. ფარნავაზი არმაზის დამამკვიდრებელია ქართულ სინამდვილეში, მირიანი — ქრისტესმიერი ნათლის. ამგვარად, ლეონტი მროველის მიერ მირიანის სახის არქეტიპად მეფე ფარნავაზის ცხოვრება და მოღვაწეობა ცხადდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში სარწმუნოებრივ იდეათა ცვლილებებია აღბეჭდილი. მირიანის სახელი მითრადან მომდინარეობს და მასთან კავშირზე მიუთითებს. აქაც მსგავსებაა ფარნავაზის ამბებთან. მეფე ფარნავაზმა, როგორც ვიცით, თავისი სპარსული სახელდების — არმაზის, კერპი აღმართა და იგი თავისი ქვეყნის რელიგიად აქცია; მეფე მიჰრან-მირიანს კი არმაზ კერპთან მითრაც შეეძლო მოეაზრებინა.

ვასილ ბარნოვის რომანში მირიან მეფის სახე ისტორიულ მონაცემთა საფუძველზეა შექმნილი: „... მირიანს შესწავლილი ჰქონდა ძველი ქართული კერპთაყვანისმცემლობა და სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოება, რომლის ხილული ამსახველი იყო არმაზი... მირიანმა ორივე დაისწავლა, ვერც ერთი ვერ შეიყვა-

რა. მაინც უფრო არმაზისკენ იყო გადახრილი: ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი და უნდა დაეცვა მისი დიდება" (გვ. 468-469).

რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების" რედაქციებში, მირიან მეფე ფარნავაზისაგან დამკვიდრებული რჯულის მტკიცე მიმდევარია: „... საქართველოში უმთავრესი სჯულია ის, რომელ შემოუტანია ფარნაოზ მეფეს. ჩვენი ღმერთი არის არმაზ ბრწყინვალე. იგი მძლედა სდგას და მფარველობს ჩემ საბრძანებელს" — ამბობს მეფე (გვ. 469). რომანში ძალზე საინტერესოდაა წარმოჩენილი არმაზისა და მირიან მეფის შემსგავსება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან... მირიანი... სპარსია იგი; ჩასდებია გული ქართული" (გვ. 514). რომანში მირიან მეფის სახე კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარებათა მიხედვითაა შეფასებული. იგი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად მოქმედებს. მის ცნობიერებაში ქვეყნის რელიგიურ მრწამსს განსაზღვრავს საგარეო მდგომარეობა.

ამგვარად, ძველი ქართული თხზულებებისა და ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, მირიან მეფის განსახოვნებაში მეფე ფარნავაზის არქეტიპული ხატიც შედის. მაშასადამე, არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის აპურა-მაზდასა და მითრასთან შეპირისპირებამ, კერპის ალმმართველი მეფე ფარნავაზისა და მირიანის სახეთა ურთიერთმიმართებამ გამოავლინა შემდეგი: არმაზის მხატვრულ მოდელში ალბეჭდილია აპურა-მაზდადან და მითრადან მომდინარე ტრანსფორმირებული ნიშან-თვისებანი. არმაზის ალმმართავი, დედით სპარსი ფარნავაზი სპარსულად თავისი კერპის სახელს ატარებს: ფარნავაზი-არმაზი, შესაბამისად, სპარსი მეფისწული მირიანი-მიპრანი თავისი სახელის გამომხატველი მითრას მსგავს კერპს ეთაყვანება. ამგვარი ტრანსფორმირების გზაა განვლილი, ჩვენი აზრით, აპურა-მაზდადან — მითრამდე, ფარნავაზ-არმაზიდან — მირიან-მიპრამდე, რომელთა გამაერთიანებელი და შემკვრელია ქართული სულით ნასაზრდოები, მამა-პაპათა კერპების პანთეონში დამკვიდრებული უპირველესი ღვთაება — არმაზი.

ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნების შესწავლა წარმოაჩენს აგიოგრაფიული სახისმეტყველების კავშირს ადრეულ სახექმნადობებთან.

საერთო ნიშან-თვისებათა და ზოგადი ხასიათის დებულებათა

ნათელსაყოფად მოვიხმობთ სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში ასახულ რეალიებს; არმაზის მხატვრული სახის კონკრეტულ-ისტორიული და ტიპოლოგიური მიმართებების დაძებნა გამოკვეთს მის ადგილს საერთო სახეობრივ სისტემაში.

მეცნიერთა შორის (ა. გრენი, ი. ჯავახიშვილი, ს. მაკალათია, მ.ჩიქოვანი) გამოთქმულია მოსაზრება მითრასა და ქართული ეპოსის გმირის — ამირანის, შესახებ არსებულ თქმულებას შორის გარკვეული კავშირის არსებობაზე. სახელწოდება „ამირანის" მითრასთან მსგავსების საფუძველს ხედავენ (ი.ჯავახიშვილი, პ.ინგოროყვა, ი.ორბელი, კ.ტრევერი) მისი ერთ-ერთი ორეულის სომხურ სახელწოდებაში — „მჰერ". ამ გარემოების გათვალისწინებით, ცდილობენ მათ სახელწოდებათა მსგავსების დასაბუთებას: ამირანი — ამიჰრანი — მიჰრანი — ამითრანი — მითრა.

ამირანსა და ღვთაება მითრას შორის მსგავსებანი საყურადღებო მასალას იძლევა არმაზის სახის გასააზრებლად. ორივე მზიური ნათლით გამსჭვალული გმირია: მითრა მზის ღვთაებაა, ამირანიც „მზის მსგავსია", „შუბლმზიანია". ამირანიც მზიური ნათლით მოსილი გმირია. მისი ფუნქციაა გაათავისუფლოს გველეშაპისაგან შთანთქმული მზე. ავესტას მიხედვით, მითრა პირველი ზეციური წმინდანია, რომელიც მზის ამოსვლას ეგებება „ელბრუსის" მთაზე. ამდენად, იგი მზის ამოსვლის მახარობელია და მისი სამფლობელო ღმერთის მიერ მიჯაჭვული ამირანის მთაზე — იალბუზზეა.

ამირანი და მითრა ორივე ცეცხლის სტიქიასთანაა დაკავშირებული. მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელია, ამირანიც ცეცხლისდარი გმირია (ერთი თქმულებით, გველეშაპი თავისი მუცლის გვრემას და ცეცხლისკიდებას ჩაყლაპულ ამირანს უკავშირებს).

საყურადღებოა ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება (ჯავახიშვილი 1979: 201): ქართულ თქმულებაში ზეციური კოშკიდან მოტაცებული ქალი შეიძლება ზეციური ცეცხლის ან მეხის ცეცხლის სიმბოლო იყოს. თქმულებათა მიხედვით, ამირანი ხომ ზეციური ცეცხლის მომტაცებლად და მიწაზე მის მომტანად ითვლება. ასევე, ღვთაება მითრაც ჩირაღდნით ხელში ევლინება ქვეყანას. ამდენად, მზიურობით გასულიერებული ამირანი და მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელი ღვთაება-გმირებია.

ამირანი და მითრა მებრძოლი ბუნებით გამოირჩევიან. ამირანს ღმერთმა ბრძოლა დაანათლა; მითრას დარად, ისიც კეთილი

გმირია და ნათელ საქმეებს ემსახურება. ორივეს სახელი დაკავშირებულია ხარის კულტთან. მითრას მთავარი გმირობა სწორედ ხართან ბრძოლაა, რომლის მსხვერპლად მიტანა სიკეთის ზეიმად და სამყაროს განახლებად აღიქმება. ამირანმაც ხომ განგმირა ხარადქცეული დევის ქალი, ბოროტებისა და ბნელი ძალების განსახიერება. თავად გმირი კი, დალის მუცლიდან ამოყვანილი, ხარის ფაშვში იზრდება; ხარი-კურატი, როგორც ცნობილია, მზის წილად ითვლება და, აქედან გამომდინარე, ამირანი დედამზის დახმარებით ასრულებს ზრდას.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც მითრასა და ამირანის ურთიერთსიახლოვეზე მეტყველებს. მითრას ხართან ბრძოლის ეპიზოდთან დაკავშირებულ ბარელიეფებში მუდმივადაა ნარმოდგენილი ყვავისა და ძაღლის გამოსახულებანი. ავესტას მიხედვით, აჰურა-მაზდამ ხართან მორკენალ მითრასთან ყვავი გააგზავნა მოციქულად. ამის შემდგომ მითრამ თავისი ერთგული მეგობრის — ძაღლის — დახმარებით კვლავ მიაგნო ხარის ადგილსამყოფელს და განგმირა იგი. მოკლული ხარის სულს ბოროტი ძალებისაგან იცავს მითრას ერთგული ძაღლი. მითრასთან დაკავშირებული ეს ორი ცხოველი ამირანის თქმულებაშიცაა ასახული. ამირანისა და მითრას საერთო სახისმეტყველებითი პრინციპები, გარკვეული მნიშვნელობით, არმაზის მხატვრულ სახეს მიემართება. მზიურობა, ღვთაებრიობა, მებრძოლი ბუნება, ხალხის სამსახური და ომი ბოროტ ძალებთან — მათი სიახლოვის განმსაზღვრელი ფაქტორებია.

ამირანისა და არმაზის ურთიერთკავშირის არსებობის შესახებ პირველად აღნიშნა მ. ჩიქოვანმა ნაშრომში — „მიჯაჭვული ამირანი" (ჩიქოვანი 1947: 187).

მართლაც, იძებნება საერთო თვისებები ამირანისა და არმაზის მხატვრულ სახეთა შორის. ორივე მზიური ნათლით გაბრწყინებული ღვთაება-გმირებია: კერპ-ღვთაება არმაზი „მზის მომფენელი" ბუნებისაა, მითოლოგიური ამირანიც „მზის მსგავსი" და „შუბლმზიანია"; იგი, არმაზის მსგავსად, ღვთაებრიობასთანაა ზიარებული, ოქროსნაწნავიანი დალის შვილი და ღმერთის ნათლულია.

ამირანი და არმაზი მებრძოლი ბუნებით ხასიათდებიან. ისინი დაუცხრომლად იღწვიან სიკეთისათვის და გამუდმებით ომობენ ბოროტ ძალებთან — არმაზი ითრუშანთან, ამირანი — დევებთან და გველეშაპთან.

სვანური თქმულების თანახმად, ამირანი თავს სპილენძში ჩამოსხმულად მიიჩნევს. ყამართან ასასვლელად გამზადებული ამირანი მჭედლებს სთხოვს, რომ ცეგში ჩასჭედონ და ამშვიდებს, რომ იგი სპილენძისაა და ცეცხლში არ დაიწვება; არმაზის კერპიც ხომ სპილენძშია ჩამოსხმული.

არმაზის დარად, ამირანსაც თავზე ჩაჩქანი ჰხურავს, ჯაჭვი და აბჯარი აცვია: „ჩემო ხმალო და აბჯარო საძალოდ მომეშველენით“ (კოტეტიშვილი 1961: 299), ან „ჯაჭვის კალთები დამაცვდა ამდენი სისხლში ხევითა“ (კოტეტიშვილი 1961: 302) და „თავს იხურავდი ჩაჩქანსა, ბოლოზე ჯაჭვიანობდი“ (კოტეტიშვილი 1961: 306). ამირანისა და არმაზის ხმლები გამოირჩევიან განსაკუთრებული თვისებებით. ამირანის ხმალი ისე მძიმე იყო, რომ არავის შეეძლო მისი აწევა. მის ჭედვაში კოსმიური ძალები იყო ჩაბმული: „ცა სჭექდა, მიწა გრგვინავდა, სამჭედლო ექანებოდა“ (კოტეტიშვილი 1961: 299); არმაზის მუდამ მოძრავი ხმალი კი ქართლის ერს იმორჩილებს.

ამირანიც, არმაზის მსგავსად, გულთამხილავია. მას ყოვლისმხედველი, „საცრისოდენა თვალები“ აქვს, რომლებიც სჭვრეტენ ყოველივე დაფარულსა და ბოროტს. ქართველთა ღვთაების დარად, ამირანიც შურისმაძიებელია (იგი კლავს დევს იამანის შეურაცხყოფის სანაცვლოდ).

ამირან-არმაზისა და მითრას ურთიერთსიახლოვეს საერთო ციური დღის — ხუთშაბათის — არსებობაც ადასტურებს. საქართველოში ხუთშაბათ დღეს „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანის ჯაჭვის გასამრთელებლად კი ყველა მჭედელი კვერს გრდემლზე სწორედ დიდ ხუთშაბათს დაჰკრავდა ხოლმე; იქნებ იმიტომაც, რომ მან ღრუბელთა ბატონის ქალი მოიტაცა, რომლის სადიდებელ დღედ საქართველოში სწორედ ხუთშაბათი დღე არის განკუთვნილი?“ (ჯავახიშვილი 1979: 198). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, რომ საქართველოში მითრას დღეს ხუთშაბათობით იხდიდნენ და მას „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანი და არმაზი თავისსავე სახელობის დღეს მოვლენილი უბედურებით ისჯებიან: არმაზობაზე იმსხვრევა ქართველთა კერპი, ამირანის ტანჯვა მძიმდება ყოველ ხუთშაბათს.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, მითრას, არმაზსა და ამირანს საინტერესო პარალელები ეძებნებათ აპოლინიოს როდოსელის თხზულებაში — „არგონავტიკა“. არმაზის, მითრას, ამირანისა და მეფე აიეტის სამოსი თითქმის იდენტიურია და მებრძოლი

ღვთაებისათვის განკუთვნილ ყველა დეტალს იმეორებს. მითრა და აიეტი სხივებიანი მზის დისკოს გვირგვინით არიან შემკულნი. მზის დისკო კი, როგორც ცნობილია, აჰურა-მაზდას სიმბოლოა. აიეტ მეფე, მითრას მსგავსად, ხმლითა და ჩირაღდნითაა აღჭურვილი, რაც, ორივე შემთხვევაში, მათ შურისმაძიებელ ბუნებას უკავშირდება. „არგონავტიკაში“ ვკითხულობთ: „მარცხენა ხელში აიეტ მეფეს მომრგვალებული ეჭირა ფარი, ხოლო მარჯვენით უზარმაზარი ფიჭვის მაშხალა, ზეაწეული“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 62).

ზეციური ცეცხლის — ჩირაღდნის — მფლობელია ამირანიც, რომელმაც ღრუბელთ ბატონს, ჭექა-ქუხილის ღმერთს, ცეცხლის სიმბოლო —ყამარი მოსტაცა. იაზონსაც, ამირანის დარად, მზის სამეფო კოლხეთიდან მზის ასული მედეა მიჰყავს; ამასთანავე, ოქროს ვერძის ფლობაც ხომ მზიური ძალის გათავისებას მოასწავებს. მეფე აიეტის სპილენძისფეხა ცეცხლისმფრქვეველ ხარებს, მითრას მსგავსად, ებრძვის და იმორჩილებს იაზონი.

არმაზ — ამირან — მითრას მსგავსად, იაზონიც უსაზღვრო ძალის მფლობელია, რომელსაც მას მედეა პრომეთე-ამირანის სისხლისაგან აღმოცენებული წითელი ყვავილის ძალით ანიჭებს: „ყვავილი იგი გაჩნდა პირველად კავკასიონის მწვერვალთა შორის, როცა წვეთ-წვეთად ჩამოდიოდა კლდეზე მოწამე პრომეთეს სისხლი... და წყრთის სიმაღლის ორღეროვანი კოხტა ყვავილი იზარდა მისგან“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 140). ამ ყვავილისაგან დამზადებული „პრომეთეს ნამლის“ მეშვეობით იაზონი ყოვლისშემძლე ხდება, იგი პრომეთე-ამირანის გულის სისხლთანაა ნაზიარები.

ღრუბელთა ბატონის ქალიც — ყამარი — ბალახით აცოცხლებს ამირანს. ამდენად, მისი სახე მკურნალის ფუნქციითა დატვირთული, ისე ვით აიეტის ასული მედეასი, ბალახებით მკურნალი ჯადოქარი ქალწულისა. მირიან მეფეც წმ.ნინოს არმაზის ასულად მიიჩნევს და ამით ხსნის მისი კურნების ძალმოსილებას. ასევე მითრაც ცნობილია როგორც მკურნალი ღმერთი.

ზოროასტრული რელიგიის ღვთაებებს — აჰურა-მაზდასა და მითრას, ქართული ეპოსის გმირს — ამირანს, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ პერსონაჟებს — აიეტსა და იაზონს და ქართველთა კერპ-ღვთაება არმაზის მხატვრულ სახეს შესაძლებელია სხვა საერთო თვისებებიც დაეძებნოთ, მაგრამ მათი საფუძვლიანი შესწავლა ჩვენი ნაშრომის ფარგლებს სცილდება.

ამრიგად, კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს სხვადასხვა ეპოქის მითოსურ და ლიტერატურულ სახეებთან. ამგვარი ურთიერთმიმართებანი კი უკეთ წარმოაჩენენ არმაზის სახისმეტყველებით შინაარსს. არმაზის განსახოვნება მუდმივ ცვალებადობაშია. მისი სახისმეტყველებითი მრავალგვაროვნება აიხსნება, ერთი მხრივ, ეპოქათა განსხვავებული მსოფლაღქმით, სხვადასხვაგვარი ესთეტიკურ-სახისმეტყველებითი პრინციპებით და, მეორე მხრივ, ნაწარმოებთა ჟანროობრივი თავისებურებებით. არმაზის მრავალგვარი ფორმაცვალება მისი სახისმეტყველებითი ტევადობის დამადასტურებელია. იგი, ზოგადად, ერთი საერთო მოდელის სახე-სისტემას მიჰყვება. არმაზი მთელი ქართული სახისმეტყველების მნიშვნელოვანი პარადიგმაა.

დამოწმებანი:

ამირანაშვილი 1944: ამირანაშვილი შ. ქართული რელიეფური ქანდაკების უძველესი ნიმუში. საქართველოს მუზეუმის „მოამბე", XII, თბ. : გამომცემლობა საქ. სსრ. მეცნ. აკად., 1944.

აპოლონიოს როდოსელი 1975: აპოლონიოს როდოსელი „არგონავტიკა", თარგმანი და შესავალი წერილი აკ. გელოვანისა, რედაქცია, ნარკვევი, შენიშვნები და საძიებელი აკ.ურუშაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1975.

არსენ ბერი 1973: არსენ ბერი „ცხოვრება და მოქალაქეობა და ღუანლი წმინდის და ღირსისა ჩუენისა ნინოსი...", ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1973.

ბარნოვი 1988: ბარნოვი ვ. „არმაზის მსხვრევა". თხზ., ტ. 7, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი", 1923-25.

გიორგაძე 1988: გიორგაძე გ. ათასი ღვთაების ქვეყანა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1988.

დოჩანაშვილი 1982: დოჩანაშვილი გ. „სამოსელი პირველი". თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1982.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა". ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ს.ყაუხჩიშვილის რედ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1973.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1885: ვახუშტი ბატონიშვილი საქართველოს ისტორია, განმარტებული და შევსებული ახლად შეძენილის არხეოლოგიურისა და ისტორიული ცნობებით დ.ზ. ბაქრაძის მიერ. ნ. I, ტფ.: გამომცემლობა გ. დ. ქართველიშვილის სტამბა, 1885.

თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: თეიმურაზ ბატონიშვილი „ისტორია დანყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოისა". სანკტპეტერბურგი : გამომცემლობა სამეცნ. აკად. სტამბა, 1848.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი", 1961.

კუჭუხიძე 2000: კუჭუხიძე გ. არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე. რელიგია. გამომცემლობა „სამშობლო", 1-2-3. 2000.

კუჭუხიძე 2006: კუჭუხიძე გ. არმაზული მისტერიების დეტალები. ლიტერატურულ ძიებანი. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. XXVII. 2006.

ლეონიძე 1986: ლეონიძე გ. ჩაბნელებული არმაზი. კრებული 99 ესსე. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 1986.

ლეონტი მროველი 1955: ლეონტი მროველი ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა, ქართლის ცხოვრება. ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი", 1955.

მაკალათია 1938: მაკალათია ს. ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ.: გამომცემლობა საქ. სამხარეთმცოდნეო საზოგადოებისა, 1938.

მარი 1901: Марр Н. Боги языческой Грузии, СПб, тип. Имп.Акад.наук, 1901.

მოვსეს ხორენაცი 1984: მოვსეს ხორენაცი სომხეთის ისტორია, თარგმ. და შესავალი ალ. აბდალაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1984.

მოქცევაი ქართლისაი 1953: „მოქცევაი ქართლისაჲ" „ნინოს ცხოვრების" შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციები. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. თბ. : გამომცემლობა საქ. სსრ მეცნ. აკად., 1953.

ორბელიანი 1966: ორბელიანი ს. თხზულებანი, ტ. IV_2, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილ. აბულაძემ. თბ. : გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1966.

სირაძე 1984: სირაძე რ. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის. ცისკარი. საქ. კომ. პარტიის ცკ-ის გამ-ბა, № 6-7, 1984.

სურგულაძე 1986: სურგულაძე ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1986.

უცნობი ავტორი (XIII ს.) 1946: უცნობი ავტორი (XIII ს.) „ნინოს ცხოვრება". ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, სოლ. ყუბანეიშვილის რედ., თბ. : გამომცემლობა თსუ, 1946.

ფარულავა 1982: ფარულავა გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბ.: გამომცემლობა „განათლება", 1982.

„ქართლის ცხოვრება" 1953: „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომხური თარგმანი. ილ. აბულაძის რედ., თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1953.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი. თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1947.

წერეთელი 1940: წერეთელი ა. „წმინდა ნინო ანუ ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში". პოემები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი", 1940.

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია. თხზ., ტ. I, თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1979.

ჯანაშვილი 1906: ჯანაშვილი მ. საქართველოს ისტორია. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „შრომა", 1906.

Nana Gonjilashvili

One Paradigmatic symbol of the "The Life of St. Nino" (The Personification of the Pagan-idol Armazi)

Summary

Paradigmatic potency of the idol of Armazi,expressed in Shatberdic-Chelish edition of „The Life of St. Nino" is evident not only in different editions of the mentioned literary monument and Georgian historical works, but also in literature of following epochs (Ak. Tsereteli, V. Barnov, G. Leonidze); and it's prerequisites are found in the Old Testament and Georgian mythology.

Comprehension of the events (fire, idol, priest, sacrifice) connected with the idol of Armazi manifests the aspiration of Cristian writers for accenting the advantage of national bases in order to overcome the traditional orientalism. The mythological sum is a determining event of eidetic image of Armazi. In paradigmatic image of Armazi there is impressed a picture of different religions (Zoroastrizm and Mithraism) in different epochs, historical developement (from Parnavazi to Miriani) and mutability aesthetic ideals. Diversity of images of Armazi is explained by different world outlook of epochs, different aesthetic principles; and these fact confirm the imaginative potential of Armazi. Armazi is an important paradigm of Georgian literature.

მირიან მეფის „წიგნი – ანდერძი"

„წმინდა ნინოს ცხოვრების" უძველესი რედაქციის შატბერდული და ჭელიშური ნუსხები მირიან მეფის „წიგნითა" და „ანდერძით" სრულდება (სინურში მათ მოსდევს იაკობ მღვდლის აღწერილი თავი — „აღმართებისათჳს პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთას"), რომლებიც ქართლის მოქცევისა და ნინოს მოღვაწეობის ლოგიკურ შედეგად მოჩანს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ყველა დღეს არსებულ ვარიანტში (შატბერდული, ჭელიშური და სინური).

ამთავითვე უნდა ითქვას ორი რამ:

1) ვფიქრობთ, მეფის „წიგნი" და „ანდერძი" მირიანისგან მომდინარე თხრობის ორი დამოუკიდებელი ნაწილი კი არა, ერთი მთლიანი ტექსტი უნდა იყოს. ამ აზრს, ჩვენი თვალსაზრისით, მხარს უჭერს ის ფაქტიც, რომ არც შატბერდულ, არც ჭელიშურ და არც სინურ რედაქციაში „ანდერძი" თავების სათვალავში არ შედის, მაშინ როცა მის წინ მოთავსებული მირიანის „წიგნი" ცალკე თავად არის ხელნაწერებში აღრიცხული (შატბერდულში — „იე", ჭელიშურსა და სინურში — „ი"). „ანდერძი" „წიგნს" მოსდევს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ყველა დღეს არსებული რედაქციის მიხედვით, „წიგნი" „დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა" (ჭ. „ჟამსა სიკუდილისა მისისასა"). შატბერდულ ხელნაწერში დამატებითი ცნობაც არის: „აღწერა ჴელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისაჲთა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: შ. 157)*. ე. ი. მირიანის „მონათხრობი" ჩაუწერია იაკობ მთავარეპისკოპოსს, ხოლო მირიანსვე გადაუცია სალომე უჟარმელისათვის, **„თჳსი"** ძის ცოლისათვის. სინურ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „წიგნჲ, რომელ დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. დაწერა ჴელითა იაკობ მთავარ-ეპისკოპოზისაჲთა და მისცა სალომეს, ძის ცოლსა მისსა, რამეთუ იყო იგი მეცნიერ ყოვლისა უბიწო ჭეშმარიტებისა" (ალექსიძე 2007: ს. 54).

---

* ქვემოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" სხვადასხვა რედაქციის ტექსტს დავიმოწმებთ გამოცემაზე მიუთითებლად, მხოლოდ რედაქციის აღნიშვნით საწყისი ასოთი — შ., ჭ., ს.

ვფიქრობთ, ლოგიკურია დავუშვათ, რომ „ჟამსა სიკუდილისასა“ მირიანისა, ანუ სასიკვდილო სარეცელზე მყოფი მეფის გვერდით იყვნენ მისი ოჯახის წევრები და მთავარეპისკოპოსი. ამიტომ, შესაძლოა, ეს „წიგნი“, იაკობის მიერ ჩაწერილი, იქვე გადაეცა სალომეს. რაც შეეხება „ანდერძს“, ისიც იქ და იმ დროს უნდა გაჟღერებულიყო, თუმცა წერილობით გასაფორმებლად შეიძლება არც ყოფილიყო გამიზნული, მაგრამ იქ მყოფთ ჩაეწერათ ან შემდგომ მეხსიერებით აღედგინათ. ასეა თუ ისე, ფაქტია, ანდერძი, ძირითადად, სიკვდილისწინა დანაბარებია. მირიანის „წიგნიც“ „ჟამსა სიკუდილისასა მისისასა“ არის შედგენილი. შესაბამისად, „წიგნი“ და „ანდერძი“ მეფის ერთდროული სიტყვიერი აქტი უნდა იყოს, რასაც ადასტურებს მათი საერთო განწყობა და სულისკვეთება. მართლაც, „წიგნისა“ და „ანდერძის“ ტექსტი თითქოს ერთი ამოსუნთქვით არის წარმოთქმული მეფის მიერ და მეორე პირველის ლოგიკური გაგრძელებაა. ამგვარი ვარაუდის დაშვებისათვის, შესაძლოა, ისიც იყოს საყურადღებო, რომ მირიანის „ანდერძის“ ზედწერილში მისი ჩამწერი არ ჩანს, მაშინ როცა შატბერდულ და სინურ ხელნაწერებში საგანგებოდ არის აღნიშნული მეფის „წიგნის“ „აღმწერის“ ვინაობა. იქნებ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რომელიმე რედაქტორმა მექანიკურად გაჰყო „წიგნი-ანდერძი“, რის გამოც არა მხოლოდ დაირღვა ტექსტის მთლიანობა, არამედ ზედწერილში მითითებული ჩამწერის ვინაობაც აღარ გადაჰყვა მეორე ნაწილს. საინტერესოა, რომ ჭელიშურ ხელნაწერში არც „წიგნის“ და არც „ანდერძის“ ზედწერილში არანაირი სხვა ცნობა არ არის, გარდა იმისა, რომ ორივე ეს ტექსტი მირიანისგან მომდინარეობს („წიგნი, რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისა მისისასა“ (ჭ. 157) და „ანდერძი მირიან მეფისა ძისა მიმართ თუსისა რევისასა და ნანა დედოფლისა“ (ჭ. 162).

მირიანის „წიგნსა“ და „ანდერძს“, როგორც ჩანს, ერთიან ტექსტად მიიჩნევს თ. მგალობლიშვილიც. მართალია, მკვლევარი ამის შესახებ საგანგებოდ არ მსჯელობს, მაგრამ მცხეთაში ორი ეკლესიის აგების მაუწყებელი ეპიზოდის დამოწმებისას ის უთითებს „მირიან მეფის წერილ-ანდერძს“ (მგალობლიშვილი 1991: 176), არადა, ეს პასაჟი საკუთრივ „წიგნშია“. სხვა ადგილას თ. მგალობლიშვილი წერს: „მირიან მეფის ანდერძში ყურადღებას იქცევს ასევე „ქვემო ეკლესიის“ სახელიც „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ (მგალობლიშვილი 1991: 179). ამის შესახებ თხრობაც მირიანის

„წიგნშია". ვფიქრობთ, ზემოთქმული სწორედ იმაზე მეტყველებს, რომ მკვლევარი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" რედაქციებში არსებულ მირიან მეფის „წიგნსა" და „ანდერძს" ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს.

2) მირიანის „წიგნი-ანდერძი" „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ერთერთი უძველესი ნაწილია. რაც არ უნდა გვიანდელად მივიჩნიოთ „წმ. ნინოს ცხოვრების" შატბერდული, ჭელიშური და სინური რედაქციების დღეს არსებული ტექსტები, ბოლო დროის სამეცნიერო გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ მათში აშკარად ჩანს ძველი პლასტები და, საერთოდ, ძეგლი მსოფლმხედველობრივად წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლის ეპოქის ამსახველია. გარდა ამისა, წარმოუდგენელია, რომ ახლადნათელღებული ქვეყნის ეკლესიას თავის ლიტურგიკულ-ეორტალოგიურ პრაქტიკაში იმთავითვე არ ჩაერთო ქვეყნის მოქცევასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხავები. ნინოს მოღვაწეობისა და ქართლში ქრისტიანობის გავრცელება-დაფუძნების შესახებ ამბების თავდაპირველად სწორედ საკითხავთა სახით არსებობას ვარაუდობს რ. სირაძე (სირაძე 1997). სხვა თვალსაზრისით, დაბა ბოდში შემდგარა სასიკვდილოდ დასნეულებულ ნინოსთან გამოსათხოვრად ხალხმრავალი კრება, სადაც განმანათლებელი ჰყვება თავისი ცხოვრების შესახებ. ამასთანავე, სიდონია, აბიათარი, იაკობი იხსენიებენ ქართლის ისტორიასა და მოქცევასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან ეპიზოდებს, ხოლო ამ ყველაფერს იწერენ სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი (ამ უკანასკნელის სახელი თხრობის ზედწერილებში აღარ ჩანს). „მეფის ყოფნა ამ კრებულის პოზიციით გამოსათხოვარ მიტინგზე... არ იგულისხმება... ეს კარგად ჩანს... „წიგნის" ზედწერილიდანაც, საიდანაც ირკვევა, რომ მეფეს თვით სიკვდილმიტანებულს შეუდგენია იგი და ჩაუწერინებია იაკობისათვის. ეს ჩანაწერი გადაუციათ სალომესათვის" (ჩხარტიშვილი 1987: 71).*

მიუხედავად სხვადასხვა შეხედულებისა შატბერდული, ჭელიშური და სინური „წმ. ნინოს ცხოვრების" ტექსტების წარმოშობის ტექნიკური მხარის შესახებ, ერთი რამ ცხადია – იგი ციკლური აგებულების ძეგლია, მსგავსად „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა", ანუ იმ ტიპის აგიოგრაფიული თხზულებაა, რომელიც არ შეიცავს გაბმულ თხრობას და წმინდანის ცხოვრებას ცალკეულ ეპიზოდებად გადმოგვცემს. სწორედ ამგვარი ციკლური აგებუ-

* საერთოდ, ამ საკითხებზე იხილეთ ჩხარტიშვილი 1970: 63-90.

ლების გამო „მოქცევისეულ“ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ სრულიად ბუნებრივად მოჩანს მირიან მეფის „წიგნი-ანდერძი“, რომელიც თავისი სულიერი შინაარსით ნინოს განმანათლებლური მოღვაწეობის ლოგიკურ შედეგს წარმოადგენს, ხოლო სიუჟეტურად, გარკვეულწილად, კრავს თხრობას. როგორც შენიშნავს მ. ჩხარტიშვილი: „მირიანის „წიგნში“ პირველად შემოდის მოგონება ნინოს გარდაცვალებისა და დაკრძალვის შესახებ... ავტორისეულ მოგონებაში დასნეულებული ნინო ჩანს და არა გარდაცვლილი. აქ კი იკვრება წრედი: დაიწყო ნინოს დასნეულების ამბით, გადაიშალა ამის მერე მთელი მისი ცხოვრება და დაბოლოვდა გარდაცვალებისა და დაკრძალვის აღწერით. „წიგნის“ შემდეგ „ცხოვრებაში“ ვხვდებით მირიანის ანდერძს ცოლისა და შვილისადმი. ნინოს ხსოვნის შენახვასა და ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის ზრუნვას უბარებს მათ მირიანი. ესაა მთელი ნაწარმოების ლაიტმოტივი, მისი მიმართებაც მომავლისადმი“ (ჩხარტიშვილი 1987: 71-72).

შინაარსობრივად მირიანის „წიგნი“ ქართლში ქრისტიანობის განმტკიცებასთან დაკავშირებული, თხზულების ტექსტში წინ უკვე აღწერილი მოვლენების მოკლე, რეზიუმირებული გადმოცემაა, რამდენიმე ახალი ცნობისა თუ ნიუანსის დამატებით, რომლებიც, მეფის „ანდერძთან“ ერთად, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შემდგომ რედაქციებში მეტ-ნაკლებად გადანაწილდა ძირითად თხრობაში. ამბის გაბმულად გადმოცემის პრინციპით აგებული წმინდანის „ცხოვრებისათვის“, რასაკვირველია, სრულიად ზედმეტი აღმოჩნდა მირიანის „წიგნ-ანდერძის“ ცალკე სახით არსებობა, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ლეონტი მროველის რედაქციაში თითქმის უცვლელად იკითხება მეფის „ანდერძი“, რაც ვასილოგრაფიული ჟანრის სპეციფიკით უნდა იყოს შეპირობებული.

როდის უნდა შექმნილიყო მირიანის „წიგნი-ანდერძი“? მიუხედავად იმისა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესწავლის საწყისი ეტაპიდანვე მოყოლებული არაერთი მკვლევარი შატბერდულ-ჭელიშურ „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ ადრეულ ძეგლად მიიჩნევდა, მეცნიერებაში მაინც გაბატონდა აზრი მისი IX საუკუნეში შექმნის შესახებ და ის მთლიანად ფსევდო-ეპიგრაფიკულ თხზულებად გამოცხადდა (კ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი). ამგვარ თვალსაზრისს, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო მათი ავტორების დიდმა მეცნიერულმა ავტორიტეტმაც და დამატებითი წყაროების სიმწირემაც. XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული სა-

ფუძვლიანმა ლიტერატურათმცოდნეობითმა და წყაროთმცოდნეობითმა კვლევებმა ცხადყო, რომ ე. წ. შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის „წმ. ნინოს ცხოვრება“ შეიცავს უძველეს პლასტებს და ის თავდაპირველი სახით (რომლის სრული რეკონსტრუქცია დღეს, რასაკვირველია, ძნელია) IV-V სს. უნდა შექმნილიყო. რაც შეეხება მირიანის „წიგნ-ანდერძს“, იგი, როგორც შენიშნავს რ. სირაძე, „დაწერილია იმის შემდეგ, რაც „დაჰფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“... ამიტომ მივიჩნევთ ამ წიგნს ერთ-ერთ უპირველეს ქართულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. იქნებ, იმასაც შეიძლება მიენიჭოს მნიშვნელობა, რომ ეს ნაწარმოები იწყება უძველესი ენობრივი ფორმით — „იყო:“, სადაც „იყოს“ შემდეგ აუცილებელია ორწერტილი დაიწეროს, რადგან მას მოჰყვება სხვა შემასმენელი, რომელიც წინადადების ძირითად აზრს გამოხატავს (ასე იწყება „წმ. ნინოს ცხოვრება“ თავიდანვე და „შუშანიკის წამებაც“)“ (სირაძე 1997: 205).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ვრცელი „ნინოს ცხოვრების“, როგორც წმ. ნინოზე მოგონებათა კრებულის, შექმნის თარიღზე საუბრისას მ. ჩხარტიშვილი ეყრდნობა სწორედ „მირიანის წიგნს“: „თხზულების ბოლო თავი – მირიანის მოგონება – მეფეს სიკვდილმიტანებულს გაუფორმებია. მოსე ხორენელის ცნობით, მირიანი IV ს. 50-იან წლებში გარდაიცვალა. ე. ი. გამოდის, რომ კრებულის შედგენის თარიღად იგულისხმება IV ს. შუა ხანები“ (ჩხარტიშვილი 1987: 74).

ტექსტის დათარიღებისათვის მნიშვნელოვნად მიიჩნევს მირიანის „წიგნს“ ლ. პატარიძეც. მკვლევრის თვალსაზრისით, „როცა „წიგნი მირიანისა“ იწერებოდა, ე. ი. მირიანის სიკვდილის ახლო ხანებში, ნინოს ცხოვრების ძირითადი ეპიზოდები, მისი სიუჟეტური ქარგა უკვე არსებობდა იმ სახით, რა სახითაც ის დაცულია წმ. ნინოს ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში. „წიგნის“ ავტორი იცნობს მას და ქმნის თავის თხზულებას, როგორც ამ კრებულის უკანასკნელ, დამაგვირგვინებელ თავს. ამგვარად, მთელი „ნინოს ცხოვრების“ დაწერის თარიღი „მირიანის წიგნის“ მიხედვით შეიძლება განისაზღვროს და მეფე მირიანის გარდაცვალების თარიღით შემოიფარგლოს“ (პატარიძე 1989: 163).

ვფიქრობთ, რომ მირიანის „წიგნი-ანდერძი“ თავდაპირველი სახით (დროთა განმავლობაში მას გარკვეული ცვლილებები, რასაკვირველია, უნდა განეცადა, ისევე, როგორც მთლიანად

ამ ძეგლს) მართლაც მეფის გარდაცვალების წინა პერიოდში უნდა შექმნილიყო. ის, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ „აღწერა", ანუ წერილობით გააფორმა, ან ვინ გაუკეთა მას რედაქტირება „ნინოს ცხოვრების" საერთო კონტექსტში, მაინც მირიანისგან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ. ვერ გავიზიარებთ ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისს, რომ მირიან მეფის ანდერძი, რომელშიც ის თავის თანამეცხედრესა და მთავარეპისკოპოსს ვითომცდა ნინოს „სამარხვოს" ჯეროვნად მოვლა-პატრონობას უბარებდა, ყალბია და იმაზე მეტყველებს, რომ თხზულების შექმნის დროისთვისაც კი (ანუ IX ს. — ასე ფიქრობს მკვლევარი, — ი. ნ.) წმ. ნინოს შესაფერისად თაყვანს არ სცემდნენ (იხ. ჯავახიშვილი 1977: 108). უძველესი ქართული მრავალთავების შესწავლამ ცხადყო, რომ ნინოს კულტი საქართველოში VI საუკუნეში არსებობდა (იხ. მეტრეველი 1976). ან კი რას მატებდა ინფორმაციულად IX ს-ში „წმ. ნინოს ცხოვრებას" „ნაყალბევი" ანდერძი? რატომ უნდა დასჭირვებოდა შემდგომი საუკუნეების ავტორს „მოგონება", შეთხზვა მეფის „წიგნ-ანდერძისა", მით უმეტეს, თუკი ის კიდევ უფრო ართულებდა ძეგლის კომპოზიციურ და სტრუქტურულ სახეს, რის გამოც ჯერ კიდევ XII ს-ში ამ კრებულს კრიტიკულად შეხედა არსენ ბერმა, შემდგომ კი ზოგიერთმა მკვლევარმა, მათ შორის ი. ჯავახიშვილმა, მიიჩნია, რომ „ხელოვნების მხრივაც ეს ნაწარმოები მდარე ღირსების ნაწარმოებია" (ჯავახიშვილი 1977: 110)?!

რას წარმოადგენს მირიანის „წიგნი-ანდერძი" თავისი ფაქტობრივი, სულიერი და მხატვრულ-ესთეტიკური შინაარსით?

ფაქტობრივი თვალსაზრისით, როგორც ზემოთ არის აღნიშნული, მირიანის „წიგნი-ანდერძი" მხოლოდ რამდენიმე დამატებით ცნობასა თუ ნიუანსს შეიცავს, ისე კი, ძირითადად, თხზულებაში წინ მოთხრობილი მნიშვნელოვანი მოვლენების ერთგვარი ლაკონიური გადმოცემაა. მაგრამ თავისი სულიერი შინაარსით იგი ნათელღებული მეფის აღსარებაა, შინაგანი გამოცდილებისა და პიროვნული გარდატეხის გზით „ახალ ცხოვრებას" ზიარებული კაცის ესქატოლოგიური მოლოდინის იმედიანი განცდაა, სულიერი ღვაწლია, დაუბადებელი ნათლის ხილვის სასოებით გაცისკროვნებული. შესაბამისად, მხატვრულ-ესთეტიკური ბუნებით მირიანის „წიგნი-ანდერძი" ბიბლიურ-ქრისტოლოგიურ წარმოდგენებსა და სახეობრივ სისტემას ეფუძნება.

საინტერესოა, რომ თუმცა მეფის „წიგნი-ანდერძი" პირველივე ფრაზიდან მოყოლებული დასასრულამდე „წმინდა წერ-

ილისა" და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების კონტექსტით შინაარსდება, აქ ვერ შევხვდებით ბიბლიიდან მოხმობილ ციტატებს. ამასთანავე, მიუხედავად ზეამაღლებული ემოციური განწყობისა, ტექსტი სტილურად სადაა და უშუალო. სწორედ ამგვარი ეთიკურობა აქცევს მას მაღალესთეტიკურ რაობადაც. აქ ერთი მხატვრული სახე შინაგანი ლოგიკით ეხმიანება მეორეს, მეორე – მესამეს, რაც განაპირობებს კიდეც ტექსტის საერთო სულიერი შინაარსის მთლიანობას.

„და იყო ჟამსა მას, რომელსა მოიჴსენა უფალმან ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოჲსაჲ, დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისაჲთა, ვიყვენით ჩუენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი" (შ. 157) – ასე შემოდის „წმ. ნინოს ცხოვრების" შატბერდულ რედაქციაში მირიანის „წიგნი". შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ტექსტი ჟამზე, დროზე მითითებით იწყება. ამგვარი მითითებით იწყება ბიბლიაც: „დასაბამად ქმნნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ" (დაბ. 1,1). ეს დასაბამი არის აბსოლუტური საწყისი, საიდანაც აითვლება ისტორიული დრო. კაცობრიობის ესა თუ ის მოვლენა სწორედ ამ ისტორიულ დროში ხდება და ღვთაებრივ ღირებულებას იძენს, რადგან ტრანსცენდენტულ, ისტორიულ დრომდე ზედროულად, მარადიულად არსებული ღვთის ჩანაფიქრის სხვადასხვა ეტაპია, რომელთაგან თითოეული განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა. „ყოველთათჳს ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე", — გვამცნობს ეკლესიასტე (ეკლ. 3,1). და ვინაიდან „ჟამი არს შობისაჲ და ჟამი სიკუდილისაჲ" (ეკლ. 3,2), მირიანის მეფობის დროს ქართლის ცხოვრებაში დგება ღვთიური ჩანაფიქრის აღსრულების ერთი კონკრეტული ეტაპი, როცა უნდა მოხდეს დაძლევა „ჟამისა სიკუდილისა", ანუ წარმართული წარსულისა, და დადგეს ჟამი ქართველთა სულიერი შობისა. მირიანის „წიგნის" დასაწყისის ამგვარი გააზრება სხვა ბიბლიურ-ქრისტოლოგიური შინაარსის მხატვრული სახეებითაც საცნაურდება. ტექსტის მიხედვით, ეს იყო ჟამი, როცა მოიხსენა უფალმან „ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოჲსაჲ, დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისაჲთა". თუ რატომ არის ქართლი „ჩრდილოჲს" ქვეყანა, რომ ეს ტერმინი ამ შემთხვევაში არა გეოგრაფიული, არამედ სიმბოლური მნიშვნელობისაა, „ნინოს ცხოვრების" სხვა ეპიზოდებიდან საცნაურდება. კერძოდ, სიდონიას მონათხრობის მიხედვით, „იყო ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოჲ მზისაგან სიმართლისა, ძისა ღმრთისა მოსლვისათჳს და ცნობისა, ვითარცა სახელი ერ-

ქუა სამართლად ჩრდილოჲ, არაჲ თუ ამის მზისა ნათლისაგან დაკლებულ იყო, ანუ აწ არს დაკლებულ მისგან...“ (შ. 128). ხოლო წმინდა ნინო სწერს მირიანს: „დღეთა შენთა მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა ამას, ნაპრალსა ერთსა ჩრდილოჲსასა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და ველნი – ალმურსა ცთომისასა, ვინაჲცა დღე-ღამედ, და ნათელ-ბნელად. და სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელ იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა პირისა მისისაჲთა ქუეყანით და სირცხვილეული მიილტვის ადგილსა ბნელისათა“ (ჭ. 101). ბიბლიური გააზრებით, ნათელი განსაზღვრავს ღვთის სამყაროს, როგორც სამყაროს სიკეთისას და ჭეშმარიტებისას, ჩრდილი კი სატანისეული გარემოს მახასიათებელია, როგორც ბოროტებისა და უღვთოების საუფლოსი. ამიტომ არის ქართლი — „ჩრდილოჲს ქვეყანა“ — „დაბნელებული ცოდვითა და სავსე ცთომითა ეშმაკისაჲთა“.

ზემოაღნიშნულ მხატვრულ-სიმბოლურ სახეთა გვერდით მირიანის „წიგნის“ დასაწყისში ჩნდება კიდევ ერთი ბიბლიური სახე — „ცხოვარნი კლვადნი“. „ცხოვრის“ სიმბოლიკა, მჭიდროდ დაკავშირებული „მწყემსის“ სახე-სიმბოლოსთან, ძველი აღთქმიდან მოყოლებული გასდევს მთელ ბიბლიას და უმთავრესად ღვთისა და ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების სიღრმისეული შინაარსის წარმოსაჩენად მოიხმობა. მიუხედავად იმისა, რომ უპირველესი მწყემსი – წინამძღოლი და მამა თავისი სამწყსოსი — არის იაჰვე, ეს სახე-სიმბოლო, ძირითადად მესიას, ქრისტეს, დაუკავშირდა, რომელიც, თავის მხრივ, უმანკო კრავიცაა, შეწირული კაცობრიობის ცოდვებისაგან გამოსახსნელად, და კეთილი მწყემსიც, რომელმაც „დადვა სული თჳსი ცხოვართათჳს“ (იოან. 10,11). ცხოვარი ადამის პირველცოდვის მტვირთველი, ზოგჯერ გულუბრყვილო, ზოგჯერ გზააბნეული, ხან კი წარწყმედილი ადამიანია, რომელიც მოკვდავია თავისი ხორციელი ბუნებით, მაგრამ სულიერი განწმენდის გზით, ჭეშმარიტი მწყემსის წინამძღოლობით შეუძლია, მარადიული სიცოცხლე მოიპოვოს. „ცხოვრის“ ამგვარი გააზრების გვერდით ბიბლიაში შემოდის „კლვადი ცხოვრის“ (დასაკლავის) სახე-სიმბოლოც, რომლის ყველაზე მეტყველი ხატი თავად იესო ქრისტეა. ფაქტობრივად, „კლვადი ცხოვარი“ ზვარაკია, მსხვერპლია, შესაწირია. ფსალმუნთმეტყველი ღაღადებს ღვთის მიმართ: „რამეთუ შენთვის მოვსწყდებით ჩვენ მარადღე, შევირახცენით ჩვენ

ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი" (ფს. 43,22). დავით წინასწარმეტყველის ამ სიტყვებს რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში მოიხმობს პავლე მოციქულიც (იხ. რომ. 8,36). მირიან მეფის „წიგნში" „ჩრდილოჲს ქვეყნის" მკვიდრი ქართველები წარმოდგენილნი არიან, როგორც „ცხოვარნი კლვადნი", ოღონდაც ისინი არ არიან ბიბლიური არქეტიპის შესატყვისი ზვარაკნი, თუმცა კი გვევლინებიან მსხვერპლად, შესაწირად „შეჩუენებულ კერპთათჳს". ბიბლიური სახე-სიმბოლოს ამგვარი ტრანსფორმირება კიდევ უფრო მეტ ტრაგიზმს სძენს მირიანის „წიგნის" შემდგომ კონტექსტს – წარმართული ქართლის მხატვრულ ხატს, რომელიც დამატებით მოხმობილი სახეებით შინაარსდება: „მამანი ჩუენნი აქა მოიწინეს ვიდრე დღეთა ჩემთამდე. შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხუერპლად კერპთათჳს და უბრალოჲ ერი იგი ქუეყანისაჲ ამის, რომელნი შვილთა მათთა, ვითარცა კრავთა უმანკოთა შესწირვიდეს და თავსა აღებდეს მამანი ჩუენნი ძალით, რაჲთა სათნო ეყვნენ კერპთა, უფროჲს ხოლო ორთა მათ შეჩუენებულთა – არმაზს და ზადენს, რომელთა ქვანიცა დაულპიან სისხლითა ჩჳლთაჲთა, და ღირს არიან მთანი იგი ასპოლვად ცეცხლითა უფლისამიერითა" (ჭ. 158).

კერპთაყვანისმცემლობა კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების მარად თანმხლები ცოდვაა, რადგან ის ჭეშმარიტი ღვთის ვერ დანახვის, ვერ შეცნობის, მისგან განდგომის შედეგია. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ის, როგორც რელიგია, დაიძლია, მაინც ხელახლა აღორძინდება სხვადასხვა ფორმით. როგორც კი ადამიანი წყვეტს დამბადებელი ღვთის მსახურებას, ხდება მონა სხვა უფალთა: ფულის, ღვინის, პატივმოყვარეობის და ა. შ. მაგრამ კერპთაყვანისმცემლობას, როგორც უსულო, ხელითქმნილ ღმერთთა თაყვანისცემასაც, ჰქონდა თავისი განვითარების ეტაპები. იყო დრო, როცა კერპებს ადამიანებს სწირავდნენ და დროც, როცა მათთვის ზვარაკად პირუტყვს კლავდნენ. როგორც ჩანს, ეს ეტაპები განვლო ქართულმა წარმართობამაც, რაც დასტურდება „ქართლის ცხოვრების" მონაცემებით (იხ. მაგ., თხრობა რევ მართალის შესახებ (ქართლის ცხოვრება 1955: 58)). ვფიქრობთ, მირიანის ზეობის ჟამს ქართველები კერპთათვის ყრმათა შეწირვის სასტიკ ტრადიციას აღარ მისდევდნენ. ამის საფუძველს გვაძლევს „ქართლის მოქცევაში" არმაზობის დღესასწაულის აღწერა, მაგრამ მეფე თავის „წიგნში" მაინც კერპთაყვანისმცემლობის ამ საშინელ რიტუალს გამოკვეთს,

რითაც წარმოაჩენს არა მხოლოდ ტრაგიზმს აღნიშნული რელიგიისას, არამედ მის უსუსურობასაც. ღმერთი, რომელიც ითხოვს ყრმათა სიკვდილს, არ შეიძლება იყოს ღმერთი. ჭეშმარიტი ღმერთი, იაჰვე, რომელიც თავად არის ცხოვრება, აბრაამისგან მსხვერპლად ისაკის არმიღებით კატეგორიულად და სამუდამოდ ამბობს უარს მისთვის ადამიანთა შეწირვაზე. მიუხედავად ამისა, ბიბლიური ხალხის ისტორია სავსეა კერპთათვის ზორვის სისხლიანი მაგალითებით (იხ. ფს. 105,7; 105,34-37; VI მეფ. 17,17; II სჯ. 12,31 და სხვ.), როგორც ჩანს – ქართველთა ისტორიაც. ჩვენი აზრით, მირიანის „წიგნის“ ზემოთ მოხმობილ კონტექსტსაც ბიბლიურ წყაროთა გავლენა ეტყობა. სრულიად აშკარაა მსგავსება, ფრაზეოლოგიურ დონეზეც კი, დავითის ფსალმუნთან — „ჭაბუკნი მათნი შესჭამნა ცეცხლმან“ (ფს. 77,63) (შდრ.: „შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან“ (ჭ. 158)).

კერპთათვის შეწირულ ყრმებს მირიანი „უმანკო კრავებს“ ადარებს, რაც, ასევე, ბიბლიური სახე-სიმბოლოა. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში მტერთაგან დევნილი იერემია წინასწარმეტყველი თავს „უმანკო კრავს“ ადარებს: „მე ვითარცა კრავმან უმანკომან მოყვანებულმან დაკლვად, არა ვცან...“ (იერ. 11,19). ეს სახე შემდგომ მიესადაგა იესო ქრისტეს. პეტრე მოციქულის I ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „უწყოდეთ, რამეთუ არა განხრწნადითა ვეცხლითა გინა ოქროჲთა იჴსენით თქუენ ამაოჲსა მისგან მამათა მოცემულისა სლვისა, არამედ პატიოსნითა სისხლითა, ვითარცა ტარიგისა უბიწოჲსა და უმანკოჲსა, ქრისტესითა“ (I პეტ. 1,18-19). (იხ. აგრეთვე, ებრ. 9,12-14). ქრისტიანულ მწერლობაში ეს სახე-სიმბოლო ყველა უცოდველი მსხვერპლის არქეტიპად იქცა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სინურ ხელნაწერებში ზემოთ დამოწმებული პასაჟი ოდნავ გაუმართავია. როგორც ჩანს, აქ ტექსტი ნაკლულია ან ნაკლული დედნიდან მომდინარეობს და „კრავნი უმანკონი“ შესაბამის კონტექსტში საერთოდ არ იკითხება. მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ მხატვრულ სახეს შატბერდულ რედაქციაში სხვა, ასევე ბიბლიური წარმოშობის, სახე ენაცვლება — „რომელნი შვილთა მათთა ვითარცა თივასა თიბდეს, მამანი ჩუენნი“ (შ. 158). ხორცი და, საერთოდ, ხორციელი ყოფა კაცისა, როგორც თივა, ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში წარმოჩნდება და ამავე სიმბოლური მნიშვნელობით გადადის ახალ აღთქმაშიც (იხ. ეს. 40,68; ეს. 51,12; იერ. 9,22; I პეტ. 1,24).

ამგვარი, შეიძლება ითქვას, კანიბალური მსხვერპლშეწირვის მიზეზად მირიანი ასახელებს მამათა ანუ წინაპართა ძალისხმევას, თავი მოეწონებინათ კერპებისთვის, განსაკუთრებით კი, ორისთვის — „შეჩვენებული“ არმაზისა და ზადენისთვის. „თავსა აღებდეს მამანი ჩუენნი ძალით, რაჲთა სათნო ეყვნენ კერპთა, უფროჲს ხოლო ორთა მათ შეჩვენებულთა – არმაზს და ზადენს, რომელთა ქვანიცა დაულპიან სისხლითა ჩჳლთაჲთა“ (ჭ. 158). „შეჩუენება“, სულხან-საბას განმარტებით, „ესე არს შჯულიერად აღმოფხვრა, გინა წარწყმედა, გინა განძება“ (ორბელიანი 1991: 297). ბუნებრივია, რომ გაქრისტიანებული მეფე ძველ კერპებს, რომელთაც ადრე თავადვე სცემდა თაყვანს, „შეჩუენებულად“ მოიხსენიებს. მისთვის ისინი სხვა აღმსარებლობის წარსულში დარჩნენ, შესაბამისად, აღმოფხვრილნი და „განძებულნი“, ანუ სჯულიერი ცხოვრებიდან განდევნილი არიან. მირიან მეფე მიიჩნევს, რომ მთანი, რომლებზეც ეს კერპები იდგნენ, „ღირს არიან... ასპოლვად ცეცხლითა უფლისამიერთა“ (ჭ. 158).

რელიგიათა უმრავლესობაში მთებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ. ისინი აღიქმება ადგილად, სადაც ზეცა მიწას ხვდება, სადაც ცხოვრობენ ღმერთები. იუდაიზმსა და ქრისტიანობასაც აქვს მთის განსაკუთრებულობის განცდა. აქ თავისი მნიშვნელობით გამოირჩევა კიდეც ზოგიერთი მთა, მაგრამ რაოდენ განსაკუთრებულ მოვლენებთანაც არ უნდა იყვნენ ისინი დაკავშირებულნი, მათი თაყვანისცემა და გაღმერთება დაუშვებელია, ვინაიდან ღმერთი არს მთათა უწინარეს და სამარადისოდ (იხ. ფს. 89,2). ქართული წარმართობაც, ისევე როგორც საზოგადოდ ეს რელიგია, მთას იმ ღვთისჩენის ადგილად აღიქვამს, რომელიც მასზე მდგომ კერპშია განივთებული. ამიტომაც მირიანი თავის „წიგნში“ არმაზისა და ზადენის კერპთა საუფლო მთებს, როგორც ცოდვის ადგილს, უფლისმიერი ცეცხლით დაწვის ღირსად მიიჩნევს. ამგვარი სააზროვნო კონტექსტიც ბიბლიიდან უნდა მომდინარეობდეს. მოსეს გალობის ნაწყვეტი II სჯ. წიგნში ასე იკითხება. „მათ მაშურეს მე არა ღმერთთა მათთა ზედა და კერპებითა მათითა განმამწარეს მე, აწ მეცა ვაშურო მათ ნათესავსა მას ზედა შეურაცხსა და ნათესავითა მით უცები, განვკაფნე იგინი. რამეთუ ცეცხლი აღატყდა გულისწყრომისაგან ჩემისა, შთასწუვიდეს ჯოჯოხეთამდე ქუესკნელად. შეჭამოს ქუეყანაჲ ნაყოფითურთ თჳსით და შუწუნეს საფუძველნი მთათანი“ (II სჯ. 32,21-22).

ცეცხლი ბიბლიაში ორმაგი დატვირთვის სიმბოლოა. ერთი მხრივ, ის არის თეოფანიის, ღვთისჩენის ნიშანი, ხოლო მეორე მხრივ – ნიშანი ღვთის რისხვისა და ამ გზით – განწმენდისაც. ღვთის მიერ ცეცხლის აღგზნება, როგორც მისი შეურიგებლობა ცოდვასთან, როგორც შემცოდეთა დასჯის საშუალება, ძველი აღთქმიდან მომდინარე ტრადიციაა (მაგ. იხ. იერ. 21,22; ეს 30,33).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ზემოთ მითითებულ ეპიზოდშიც მთათა შემწეველი ცეცხლი უფლის რისხვად უნდა გაშინაარსდეს. ამავე დროს, ეს ცეცხლი არა მთათა განადგურების, არამედ მათი და წარსულში მათზე კერპთა თაყვანსაცემად ამსვლელი ერის განწმენდის ნიშანიც უნდა იყოს. ამის კვალობაზე წარმართული ქართლის სურათს მირიანის „წიგნში" მის მკვიდრთა სულიერ ფერისცვალებაზე მითითება ცვლის. მართალია, ეს ეპიზოდი წმ. ნინოს სახეს წარმოაჩენს, მაგრამ არა ზოგად კონტექსტში, არამედ იმის გააზრების ფონზე, თუ ვინ იყო ნინო ქართლისთვის ნათლისღებამდე და ვინ გახდა ნათლისღების შემდეგ: „ხოლო ოდეს მოიწია ჟამი და მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ, წმიდაჲ ნინო, პირველ ვითარცა ტყუე, ვითარცა უცხოჲ და ვითარცა მწირი, ვითარცა შეუწევნელი, ვითარცა უსმი და უტყვი, რომელიცა აწ მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ, უცხოჲ იგი — დედა, შეუწევნელი – შესაველდრებელ ყოველთა, და უტყჳ იგი — ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულის სიტყუათა" (შ. 158).

შატბერდულ რედაქციაში მირიანის „წიგნის" ეს ეპიზოდი კვლავ ჟამზე მითითებით იწყება. ამჯერადაც „ჟამი" ქართველთა სულიერ გადარჩენას უკავშირდება, ვინაიდან „მოვიდა ნეტარი ესე დედაკაცი, მოციქული და მახარებელი ძისა ღმრთისაჲ". მოციქულად და მახარებლად იხსენიება ნინო ელენე დედოფლის წერილშიც, სადაც ის დედოფლადაც იწოდება: „მისცა წიგნი იგი ჰელენე დედოფლისა მოწერილი, რომელი მოეწერა ნინოჲსა, დედოფლობით და მოციქულად და მახარებლად შეემკო" (შ. 90).

დედოფლად არის მოხსენიებული ნინო მირიანის „წიგნშიც", ოღონდაც აქ მისი მხატვრული ხატი გაცილებით მეტი სახე-სიმბოლოთი არის მოწოდებული. თავდაპირველად ნინო ქართლში მოდის, როგორც ტყვე, უცხო, მწირი, შეუწევნელი, უსმი და უტყვი და ხდება დედოფალი, დედა, შესაველდრებელი ყოველთა, ძლიერი ქადაგი და მეცნიერი მეფის დაფარულ გულისსიტყვათა. იმას, რომ წმ. ნინოს სახე ამ კონტექსტში სიმბოლოთა ანტინო-

მიური წყვილებით ხასიათდება, არაერთმა მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება. ფაქტია, თითოეული ეს წყვილი სიმბოლური შინაარსის შემცველია და განსაკუთრებული სათქმელის გამოხატვას ემსახურება. ამასთან, წყვილის პირველი წევრი აღქმის განვლილ ეტაპს ასახავს, მეორე კი – ამჟამინდელსა და სამომავლოს; ანუ მნიშვნელობა ენიჭება არა იმას, თუ ვინ იყო ნინო და ვინ არის იგი თავისთავად, არამედ იმას, თუ ვინ იყო ნინო ქართველთათვის წარმართულ წარსულში და ვინ არის იგი ქრისტიანულ აწმყოში, შესაბამისად – იქნება მომავალშიც.

აღნიშნულ სიმბოლურ სახეთაგან, უპირველესად, მკვლევართა ყურადღება მიიქცია ანტინომიურმა წყვილმა „ტყვე“ და „დედოფალი“. ზოგიერთ მეცნიერს, მიუხედავად იმისა, რომ არც „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტი და არც უცხოური წყაროები ამის შესახებ კონკრეტულ ცნობას არ გვაწვდიან, ნინოს „ტყვეობა“ მაინც ისტორიულ რეალობად მიაჩნია (კეკელიძე 1957: 286-287), ზოგი არ გამორიცხავს ნინოს ამა თუ იმ აზრით „ტყვეობის“ ფაქტს, მაგრამ არც ამ სახის სიმბოლურ შინაარსში შეაქვს ეჭვი (სირაძე 1997: 104-105; პატარიძე 1989: 158; პატარიძე 1993: 23), სხვებს კი მიაჩნიათ, რომ „ტყვე“ აღნიშნულ კონტექსტში წმინდა ქრისტოლოგიურ-სიმბოლური დატვირთვის მატარებელია (ნარსიძე 1985: 158; კიკნაძე 1982: 105; კიკნაძე 1985ბ: 269).

მიუხედავად იმისა, რომ კატეგორიულად ვერც ჩვენ გამოვრიცხავთ ნინოს „ტყვედ“ მოხსენიების რაიმე კონკრეტულ საფუძველს, თუმცაღა ეს არც ერთ წყაროში არ ჩანს, მაინც მიგვაჩნია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში „ტყვე“ ქრისტოლოგიური შინაარსის სიმბოლური სახეა. სხვა მხრივ, ყოვლად გაუგებარი იქნება მისი ანტინომიური შესატყვისი — „დედოფალი“, რომელიც არ არის სოციალური ტერმინი, ვინაიდან ნინო აქ დედოფლად იწოდება მხოლოდ ქართლის წინაშე მისი დამსახურების გამო. გ. ნარსიძე ამ ტერმინს განმარტავს, როგორც „დომინუს“, „დომინა“ სიტყვის თარგმანს (ნარსიძე 1985: 158). ის, სამეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, იხმარებოდა ადრექრისტიანულ ხანებში ტერმინ „წმინდანის“ („სანკტუს“) კანონიზაციამდე (პატარიძე 1989: 159). რ. სირაძე ფიქრობს, რომ „ნინოსთვის ამ ატრიბუტს შეიძლება თანხლებოდა ძველი შინაარსიც, ცხადია, ქრისტიანული გადააზრებით: „დედა-უფალი“ მანამდე ნიშნავდა ქალ-ღმერთს. ეს სიტყვა იმთავითვე გამოუყენებია ქრისტიანობას. „დედუფალია“ მარიამ ღვთისმშობელი, იგი სულიერი „დედუფალია“... წმ. ნინოს

მიმართ „დედოფლობა“ ღვთისმშობლისადმი ანალოგიითაც შეიძლებოდა თქმულიყო“ (სირაძე 1997: 103-105).

ვფიქრობთ, ნინოს, როგორც „დედოფლის“ მხატვრულ-სიმბოლურ სახეში მთავარი და განმსაზღვრელი სწორედ ღვთისმშობლის ბიბლიური გააზრება უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ ღვთისმშობლის სახელი „მარიამიც“ სემანტიკურად სწორედ დედოფლის გაგებას შეიცავს: „...Мария, это имя, которое носила когда-то и сестра Моисея..., было широко распространено в эпоху Христа. На тогдашнем арамейском языке оно означало, вероятно, «княгиня», «госпожа» (ლექსიკონი 1998: 543).

მარიამ ღვთისმშობელი არ არის ბიბლიური ისტორიის რიგითი მონაწილე. ის განკაცებული უფლის ფიზიოლოგიური დედაა და, ამდენად, ქრისტეს შობით შესაძლებელს ხდის გამოხსნის საკრალური შინაარსის განხორციელებას. ამ თვალსაზრისით, წმ. ნინოც ქართლისთვის ღვთისმშობლის ნაცვალია. ის, როგორც თავის გულში მატარებელი ჭეშმარიტი ღვთის სიტყვისა, აზიარებს მასთან წარმართ ქართველობას და ამით შესაძლებელს ხდის მათ სულიერ გამოხსნას. წმ. ნინოს მხატვრული სახის მიმართებისათვის მარიამ ღვთისმშობელთან საინტერესოა ერთი სახარებისეული დეტალიც. ჯვარცმულმა „იესო ვითარცა იხილა დედაჲ თჳსი და მოწაფე იგი, რომელი უყუარდა, წინაშე მდგომარენი, ჰრქუა დედასა თჳსსა: დედაკაცო, აჰა ძე შენი!“ და მერმე მოწაფესა მას ჰრქუა: „აჰა, დედაჲ შენი!“ და მიერითგან წარიყვანა იგი მოწაფემან მან თჳსთა თანა“ (იოან. 19,26-27). ამ ეპიზოდის შესახებ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში შენიშნულია: „Иисус призывает Её к новому материнству, которое и станет отныне её назначением в народе Божием“ (ლექსიკონი 1998: 547). როგორც ჩანს, ამის კვალობაზე უნდა გაცნობიერდეს ქართველთათვის „დედად“ ქცევა წმ. ნინოსიც, რომელიც, თავის მხრივ, მათ ხდის უფლის ერად. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ ნუსხაში ანტინომიურ წყვილთა შორის არის „უცხო — დედა“. არც ჭელიშურ და არც სინურ ნუსხებში ამგვარი წყვილი არ არის, თუმცაღა სამივე რედაქციაში მირიანი უწოდებს ნინოს „დედას“ შემდეგ კონტექსტში: „შევჰვედრო სული ჩემი დედასა ჩემსა წმიდასა ნინოს“ (ჭ. 160, ს. 56). ჭელიშურ ტექსტში იკითხება კიდევ ერთი ფრაზა, რომელშიც ნინო ქართველთა დედად იხსენიება: „ობოლ ვიქმენით დედისა განმანათლებელისა ჩუენისაგან“ (ჭ. 161). ნინოს „დედობას“ რ. სირაძე უკავშირებს იმ ფაქტსაც, რომ

„მასში“ განსაკუთრებულად გაძლიერებულია ერთი მომენტი – ნინო ემსგავსება „ადგილის დედას“ (სირაძე 1997: 106), თუმცაღა მიიჩნევს, რომ „წმ. ნინო იყო „დედა“ ქართლის მკვიდრთა... მათი სულიერი დედა... ალბათ, ძირითადად ესეც ღვთისმშობლის ანალოგიიდან მომდინარეობს“ (სირაძე 1997: 106).

ნინოს ქართველთა „დედად“ მოხსენიებასთან დაკავშირებით, არის, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთი საინტერესო ნიუანსიც. წმ. ნინო მოციქულთა სწორია. მას ქართლში სწორედ მოციქულებრივი მისია აკისრია. პავლეს ეპისტოლეებში მოციქულთა ღვაწლი და შრომა შვილთა მიმართ დედობრივ მზრუნველობასთან არის შედარებული: „და ესაღა ჴელ-გუეწიფების, და თუმცა რაჲმე-გიმძიმეთ, ვითარცა ქრისტეს მოციქულთა, არამედ ვიქმნენით ჩუენ მშჳდ და მყუდრო თქუენ შორის, ვითარცა მზრდელი რაჲ ჰფუფუნებს თჳსთა შვილთა“ (I თეს. 2,7). უფრო მეტიც, პავლე, როგორც მოციქული, სხვათა მოქცევას ჭეშმარიტების გზაზე ადარებს დედის მიერ შვილთა შობას ტანჯვითა და ტკივილით, რომელიც მსწრაფლ ქრება ჩვილის დაბადებით მონიჭებული ბედნიერების წყალობით: „შვილნო ჩემნო, რომელთათჳს კუალად მელმის, ვიდრემდე გამოიხატოს ქრისტე თქუენ შორის“ (გალ. 4,19). ამდენად, პავლე მოციქულის მიხედვით, მოციქულებრივი მისია დედობრივ ინსტინქტებს ეფუძნება. ვფიქრობთ, ნინოს სახე ამის კვალობაზეც შეიძლება გაცნობიერდეს, როგორც „დედა“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „მირიანის წიგნის“ მითითებულ ეპიზოდში „დედის“ ანტინომიური მეწყვილე „უცხოა“. ამ ანტინომიის გაგება სემანტიკურ დონეზე სრულიად ბუნებრივად მოჩანს. „უცხოს“ უპირისპირდება ადამიანისთვის ყველაზე ახლობლის — „დედის“ — ცნება. ჩვენი აზრით, “უცხო“ სიმბოლური მნიშვნელობითაც არ არის განსაკუთრებულად რთული სახე. ამ შემთხვევაში მთელი დატვირთვა სწორედ ანტინომიურობაზე მოდის და არა საკუთრივ „უცხოს“ გაგებაზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში არის მცდელობა, ნინოს „უცხოობა“ მირიანის „წიგნის“ ტექსტში დაუკავშირდეს ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრებას ორი ქალაქის შესახებ (პატარიძე 1989: 158). ვფიქრობთ, ასეთ შემთხვევაში გაუგებარი ხდება „უცხო-დედა“ ანტინომიის შინაარსი. მირიანის „წიგნის“ მიხედვით ხომ ქართლში „ვითარცა უცხოჲ“ მოსული ნინო მის მოსახლეობას ექმნა „დედად“. ჩვენი აზრით, „უცხო“ მითითებულ ეპიზოდში უნდა ნიშნავდეს სხვა ქვეყნიდან მოსულს ან ეროვნებითა თუ სარწმუნოებით უცხოს. სწორედ ამ

მნიშვნელობით არის ეს ტერმინი ძირითადად დადასტურებული ქართული ლიტერატურის ძეგლებში (მაგ.: „აბოს წამებაში") და თავად „ნინოს ცხოვრებაშიც". წმ. ნინო ჰყვება, რომ მან, ქართლში მოსულმა, იხილა „ერი უცხოჲ უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს" (შ. 117).

როგორც ჩანს, „უცხოს" ამგვარ გაგებასთან უნდა იდგეს ახლოს „მწირიც", რომელიც, როგორც ერთგვარი სინონიმი „უცხოსი", ანტინომიურ წყვილში აღარ ჩანს. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებითაც, „მწირი (7,6 საქმე) ესე არს უცხო ვინმე უცხოთა ადგილთა იყოფებოდეს და გამოიზარდებოდეს, გინა სულსა ზრდიდეს და წმიდათა ადგილსა მოილოცევდეს (ლუკა 24,18)" (ორბელიანი 1991: 546). ბუნებრივია, წარმართულ ქართლში ნინო წმ. ადგილებს ვერ მოილოცავდა, ამიტომ მირიანის „წიგნის" „მწირი" ამ სიტყვის საბასეული განმარტების პირველი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. უცხო და მწირი, სხვა ქვეყანაში მოსული, მით უმეტეს სხვა აღმსარებლობის ხალხში მოხვედრილი, გარკვეულწილად, მარტოა და ამდენად – შეუწევნელიც. ამავე დროს, შეუწევნელობა შეიძლება უპატიობასაც ნიშნავდეს. „შეწევნა – მოჴმარება (+გინა პატივი) (ორბელიანი 1993: 297). ვფიქრობთ, ანტინომიურ წყვილში „შეუწევნელი — შესავედრებელ ყოველთა" ეს სიტყვა ამ უკანასკნელ მნიშვნელობასაც უნდა მოიცავდეს, ვინაიდან წმ. ნინო, რომელსაც არ მიაგეს ჯეროვანი პატივი თავდაპირველად, თავის ქადაგებათა ძალით შემდეგ იქცა შესავედრებლად ქართლის მოსახლეობისათვის, რომელიც მან ნათლისღებით სულიერ ნათელს აზიარა. სწორედ მისი სიძლიერე, როგორც ქადაგისა, გამოიკვეთილია შემდგომ ანტინომიურ წყვილში: „უტყვი იგი – ქადაგ ძლიერ". თავდაპირველად ნინო ცხადდება „უსმად და უტყვად". ერთი მხრივ, მისი „უსმობა და უტყვობა" შეიძლება მისი უცხოობის შედეგად გაცნობიერდეს. როდესაც ჩვენებით მოსული კაცი წმ. ნინოს „დაბეჭდულ წიგნს" მისცემს მცხეთაში წარმართი მეფისთვის მისართმევად, ის იწყებს ტირილსა და ვედრებას ღვთისადმი: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოჲ და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენაჲ ვიცი, თუ რაჲ ვთქვა უცხოთა ნათესავთა თანა" (ჭ. 116). მაგრამ, მეორე მხრივ, ის ფაქტი, რომ „უტყვი და უსმი" ნინო, ენის უცოდინარი და შეიძლება არამჭევრმეტყველიც, ძლიერი ქადაგი ხდება, სიმბოლური გააზრებით ბიბლიურ წყაროებს უნდა ეფუძნებოდეს (გავიხსენოთ, თუნდაც, „ხმაწულილი" და „ენამძიმე" მოსე (გამ. 4,11-12; II სჯ. 18,18); ან

იერემია წინასწარმეტყველის ისტორია (იერ. 1,9)). თავად უფალი მეტყველებს მოციქულთა პირითაც. იესო ქრისტე ეუბნება მონაფეებს: „...არა თქუენ ხართ მეტყუელნი, არამედ სული წმიდაჲ“ (მარკ. 13,10-11). ნინოც ქართველთათვის მოციქულთა სწორია. მისი პირით უფალი მეტყველებს. სწორედ ეს გარემოება აქცევს ნინოს, „უტყვსა და უსმს“, ძლიერ ქადაგად.

გარდა იმისა, რომ მირიანი თავის „წიგნში“ წმ. ნინოს ქრისტიანობის ძლიერ მქადაგებლად სახავს, თავის პირად სულიერ მოძღვრადაც წარმოგვიდგენს. „მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა გულისსიტყუათა“ (შ. 158), — ასე უწოდებს ქართლის მეფე განმანათლებელს. მხილება ცოდვის წარმომჩენია, გაცხადებული ცოდვა კი ჯერ მის გააზრებას, ხოლო შემდეგ მონანიებას იწვევს. და აი, ჭეშმარიტი ღვთის ძალითა და ნინოს სულიერი თანადგომით მირიანი მკაფიოდ აცნობიერებს საკუთარ განვლილ გზასაც და ნათელმოსილ აწმყოსაც. ამიტომაც წერს: „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამესა ოდენ მეჩუენა მე მზჱ ბრწყინვალჱ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე და მექმნა ჩუენ მოძღუარ და შემრთნა ჩუენ ერსა ქრისტესსა ნათლის-ღებითა წმიდისა და პატიოსნისა ძელისა თავყანისცემითა და მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხორებისაჲ და სიხარულისაჲ და ღირს-მყვნა გემოჲს-ხილვად საიდუმლოთა უხრწნელთა ზეცისათა“ (შ. 158). მირიანის „წიგნის“ ეს პასაჟი უაღრესად შთამბეჭდავია ესთეტიკური თვალსაზრისით, მაგრამ ესთეტიკურობა შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში არ არის თვითკმარი ღირებულება. ესთეტიკური არის ის, რაც ეთიკურია, ეთიკურს კი რელიგიური ცნობიერება განსაზღვრავს. შესაბამისად, მხატვრული სახეც თავისი წარმოშობით უმთავრესად ბიბლიურია, თუმცა, არაიშვიათად ნიჭიერი ავტორის შემოქმედებითი აზროვნების დაღიც ატყვია. წმ. ნინომო „აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ“, — ამბობს მირიან მეფე. გულში ანთებული სანთელი, როგორც ღვთის თანადასწრების ან ღმერთთან თანაარსებობის, ღვთის სიტყვის გულში დამკვიდრების ნიშანი, ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან მომდინარეობს და სახეობრივ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მოციქულთა ეპისტოლურ მემკვიდრეობაშიც: „რამეთუ ღმერთმან, რომელმან თქუა ბნელისაგან ნათელი გამობრწყინვებად, რომელმან გამოაბრწყინვა გულთა შინა ჩუენთა განსანათლებელად მეცნიერებისა დიდებისა ღმრთისა წინაშე პირსა იესუ ქრისტესსა“ (II კორ. 4,6) (იხ.

აგრეთვე, II პეტ. 1,19). ამგვარი სახეობრივი დატვირთვით ფუნქციონირებს „გულში ანთებული სანთელი“ მირიანის „წიგნშიც“, სადაც პარალელურად შემოტანილია მეორე, სინონიმური მნიშვნელობის, სახე-სიმბოლო — „შუაღამის მზე“: „შუვა ღამესა ოდენ მეჩუენა მე მზჱ ბრწყინვალჱ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე“ (შ. 158) (ჭელიშური ვარიანტი ამატებს: „მზე იგი სიმართლისაჲ, ბრწყინრვალედ“).

მირიანის „წიგნის“ ამ ეპიზოდს რ. სირაძე აკავშირებს „ნინოს ცხოვრების“ წინარე თხრობასთან, კერძოდ, მზის დაბნელების ეპიზოდთან თხოთის მთაზე. (სირაძე 1997: 95). თავისთავად, მირიანის „წიგნში“, ფაქტობრივად, ტექსტშივე დაკონკრეტებულია ზემოაღნიშნული სიმბოლოს საკრალური შინაარსი — „მზე ბრწყინვალე“ ანუ „მზე სიმართლისა“ არის ქრისტე ღმერთი. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში მოსწავებულია იესოს მოსვლა, როგორც ნათლისა წარმართთა შორის: „ერმან მავალმან ბნელსა შინა იხილე ნათელი დიდი, დამკვიდრებულნო სოფელსა შინა და აჩრდილთა სიკვდილისათა, ნათელი გაბრწყინდა თქუენ ზედა“ (ეს. 9,20); (იხ. აგრ., ეს. 58,10). იოანეს სახარებაში თავად იესო ამბობს: „მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდის ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხოვრებისაჲ“ (იოან. 8, 12), ხოლო ლუკა მახარებელი ამ ნათელს სწორედ ამომავალ მზედ სახავს: „მოწყალებითა წყალობისა ღმრთისა ჩუენისაჲთა, რომელთა მიერ მომხედნა ჩუენ აღმოსავალმან მაღლით გამოჩინებად მათ ზედა, რომელნი სხენან ბნელსა შინა და აჩრდილთა სიკუდილისათა, და წარმართებად ფერჴთა ჩუენთა გზასა მშუიდობისასა“ (ლუკ. 1,78-79). იესო, როგორც მზე, დღედ აქცევს ღამეს, დანაშაულის, შიშისა და ცოდვის დროს. „ღამე იგი განგუეშორა და დღე შემოგუეახლა, განვიშორნეთ უკუე საქმენი ბნელისანი და შევიმოსოთ საჭურველი ნათლისაჲ“, — მოძღვრავს რომაელებს პავლე მოციქული (რომ. 13,12). მირიანისთვისაც უკან დარჩა „საქმენი ბნელისანი“, წარმართული წარსული, და, „ნათლის საჭურველშემოსილი“, წმ. ნინოს მოძღვრების ძალით ქართველობასთან ერთად თავს „ქრისტეს ერთან თანაშერთულად“ გრძნობს.

ძველი აღთქმის მიხედვით, უფალმა სხვა ერთა შორის ისრაელი გამოარჩია. ის იყო „წმინდა უფლისა... დასაბამი ნაშრომთა მისთა“ (იერ. 2-3), მისი „სამწყსო“ (ფს. 94,7), „ვენახი“ (ეს. 5,1), „ძე მისი პირმშო“ (გამ. 4,22). მაგრამ ისრაელი მრავალგზის ასცდა ჭეშმარიტ გზას და სცოდა, რის გამოც დაისაჯა კიდეც. ახალი

აღთქმით, უფალი მიზნად ისახავს თავისი რჩეული ერის სულიერ გარდასახვას. იგი განწმენდს მას ცოდვილთაგან და, ამასთანავე, თავისი ჩანაფიქრის არეალში მოაქცევს წარმართ ერებსაც, რომლებიც მას უერთდებიან რწმენით. ამგვარად ჩამოყალიბებული ახალი ერი არის ის ერი, რომლის ცოდვებიც თავისი სისხლით გამოისყიდა იესომ. ამდენად, ის არის უკვე იესო ქრისტეს ერი: „რომელმან-იგი მისცა თავი თჳსი ჩუენთჳს, რაჲთა მიჴსნეს ჩუენ ყოვლისაგან უსჯულოებისა და განმწმინდნეს თავისა თჳსისა ერად მოგებულად, მობაძავად კეთილთა საქმეთა“ (ტიტ. 2,14). ეს არის ერი, რომელიც უნდა გამოვიდეს ბაბილონიდან — ბოროტების ქალაქიდან (გამოცხ. 18,4) და შეიკრიბოს იერუსალიმში – ღვთის სამკვიდრებელ ქალაქში (გამოცხ. 21,2-3). ეს ზეციური იერუსალიმია, ახალი იერუსალიმი, რომლის მოქალაქეც ხდება ერი ქრისტესი. ეს არის „ახალი ცა და ახალი ქვეყანა“(გამოცხ. 21,1), რომელშიც იწყება „ახალი ცხოვრება“. ამიტომაც მას შემდეგ, რაც მირიანის „წიგნში“ საუბარია ნინოს საშუალებით ქართველობის თანაშერთვაზე ქრისტეს ერთან, ტექსტში შემოდის ახალი მხატვრულ-სიმბოლური სახე, შესატყვისი ჩვენი, როგორც ქრისტეს ერის, ესქატოლოგიური მომავლისა. ნინომო, ამბობს მირიან მეფე, „მომცა ჩუენ შჯული ახალი ცხოვრებისაჲ და სიხარულისაჲ და ღირს მყვნა გემოისხილვად საიდუმლოთა უხსრწნელთა ზეცისათა“ (შ. 158). „ახალი ცხოვრების“ რჯული, ანუ ქრისტიანობა, არის, ამავე დროს, სჯული სიხარულისა. იესო ქრისტეს თავისი დაბადებით, ცხოვრებითა და ჯვარცმით წუთისოფელში მოაქვს მორწმუნეთათვის სულიერი სიხარული, რომელიც მათ მარადიულ სიხარულად გადაექცევათ ისტორიის დასასრულს, „ახალ ცხოვრებაში“ — „ვიხარებდეთ და ვიშუებდით და მივსცეთ მას დიდებაჲ, რამეთუ მოვიდა ქორწილი კრავისაჲ და ცოლმან მისმან განმზადა თავი თჳსი“ (გამოცხ. 19,7). ერი ქრისტესი, როგორც სასძლო, ამ ქორწილით სამუდამოდ უკავშირდება კრავს, სასიძოს, მის სიყვარულსა და ცხოვრებას. სწორედ ეს არის ზეცის უხრწნელი საიდუმლო, რომლის „გემოისხილვის ღირსი“ გახდა ქართველობა ნინოს მიერ მისი მოქცევის შემდეგ.

მირიანის „წიგნის“ ზემოთ განხილულ ღრმად ემოციურ ნაწილს მოსდევს თხრობა ცხოველი სვეტის დაფუძნების, ქვემო ეკლესიის აგების, საჯვრე ხის მოჭრის, მისგან სამი ჯვრის შემზადებისა და მათი აღმართვის, ნინოს „მაყვალთა ზედა“ ზემო ეკლესიის აღშენების, წმ. ნინოს გარდაცვალების, მისი

დაკრძალვისა და ბოდში, „ფრიად დიდი“ ეკლესიის აღშენება-შემკობის შესახებ. ტექსტის ამ მონაკვეთს თითქოსდა ყველაზე მეტად აქვს ამბის გადმოცემის სახე, თუმცა ეს თხრობაც მხატვრულ-სახეობრივი ნიუანსებით არის გამდიდრებული, რაც სულიერად აშინაარსებს მირიანის ქრისტიანულ ღვაწლს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ზემო ეკლესიის აღშენების მირიანისეული აღქმა: „და აღვაშენე, ეკლესიაჲ მაყულოვანსა მას შინა ნინოჲსსა, და ვქმენ მას შინა საქმჱ, ქმნული უჩინოჲ და ცხადი, დიდებაჲ მაყულოვანთა მათ“ (შ. 159). ამ ეპიზოდს ყურადღება მიაქცია ე. ჭელიძემ და წინააღმდეგ გ. ჩუბინაშვილის გეომეტრიული ინტერპრეტაციისა, მისი სახისმეტყველებითი გააზრება შემოგვთავაზა. მკვლევრის დაკვირვებით, ფრაზა „ქმნული უჩინოჲ“ გულისხმობს „საქმედ ქცეულ“ განივთებულ უხილავ ძალას ანუ ეკლესიას, რომელიც განასახიერებს, ამავე დროს, ნივთიერ სამყაროსაც, ხილულ ანუ ცხად სინამდვილეს, არის სიმბოლო მთელი ხილული ქვეყნისა...“ (ჭელიძე 1985: 106).

სახისმეტყველებით არის გასააზრებელი მირიანის თხრობა „ქუემო ეკლესიის“ შესახებაც: „და აღვაშენე ზემო ეკლესიაჲ თავისა ჩემისათჳს ქვითა და ერისა სიმრავლითა, რამეთუ ქუემოსა ეკლესიასა ერქუა „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ და ყოლადვე ვერ ვიკადრებდი კართა მისთა განხუმად თჳნიერ მღდელთასა, რომელნი გალობედ მას შინა, რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა და ახედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა. და მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცთა სართულსა მისსა, რომელსა თჳთ ვხედავთ, და ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწაჲ სამარედ ჩემდა, რაჲთამცა დავსხენ ჯორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა. და შევიმზადე ზემოჲ საფლავი ჩემი, რაჲთა თუალსა მისსა მივჰრიდო და წყალობასა მისსა მივემთხჳო აღდგომასა“ (შ. 160). იმას, რომ სვეტიცხოვლის ტაძარს, ანუ „ქუემო ეკლესიას“, მირიანის თქმით, ერქვა „წმიდაჲ წმიდათაჲ“, მკვლევრებმა დიდი ხანია მიაქციეს ყურადღება. და ეს სახელწოდება ძველ იერუსალიმთან, მოსეს კარავთან და სოლომონის ტაძრის „დაბირთან“, როგორც ღვთის გამოცხადების ადგილთან, დააკავშირეს (იხ. მგალობლიშვილი 1991: 179; სირაძე 1997: 90). ამასთანავე, „წმიდაჲ წმიდათაჲ“ ქრისტიანულ ტაძრებში საკურთხეველს ეწოდება. მაგრამ ის, რომ მირიანის „წიგნში“ ამ სახელით მოიხსენიება მთელი ტაძარი, „განსა-

კუთრებული, თუმცა... არაუნიკალური მოვლენაა ქრისტიანულ სამყაროში" (კიკნაძე 1985: 61), რის დამადასტურებელი არაერთი მაგალითი არსებობს. როგორც ჩანს, ასეთი სახელწოდება — „წმიდაჲ წმიდათაჲ" — ტაძარს ენიჭება მისი განსაკუთრებული მდებარეობის ან მასში განსაკუთრებული სიწმინდეების არსებობის გამო. ზ. კიკნაძის თქმით, „მცხეთაში არსებული ეკლესიის „წმიდათა წმიდად" გამოცხადება განპირობებული იყო მასში იმ სვეტის არსებობით, რომელიც იმთავითვე სიწმინდედ იქნა შერაცხილი. „სუეტი იგი ცხოველი" არის პირველი ეროვნული ქრისტიანული სიწმინდე" (კიკნაძე 1985 : 60-61).

ამავე დროს, ნიშანდობლივია, რომ „ცხოველი სვეტი" თავისთავად ეფუძნება ადგილს, სადაც დაფლულია უფლის კვართი. ამდენად, ეს ორი უდიდესი სიწმინდე აქ თანაარსებობს, რომელთაგან ერთი – კვართი, „ძე კაცისას" ჯვარცმამდელი სამოსი – საკუთრივ ქრისტიანობის სიმბოლოა, ხოლო „ცხოველი სვეტი", როგორც ცეცხლოვანი სვეტი, — ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან მომდინარე სახე უფლისა. ეგვიპტიდან გამოყვანილ ისრაელს ღმერთი ღამით უძღვის ცეცხლის სვეტის სახით (გამ. 13,21). ცეცხლის სვეტის სახით ჩამოდის ზეციდან მიწაზე მცხეთის სვეტი-ცხოველიც (ჭ. 141). ის ღვთის ძალად განიცდება — „ახედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას ვითარცა ძალსა ღმრთისასა" (შ. 160). ამიტომ როგორც მოსეს, რომელმაც „გარე-მიიქცია პირი მისი" ცეცხლმოდებული და შეუწველი მაყვლისაგან, „რამეთუ ეშინოდა მიხედვად წინაშე ღმრთისა" (გამ. 3,6), იმჟამინდელ ქართლშიც „მიხედვადცა ვერ ეძლო კაცსა სართულსა მისსა" (შ. 160).

იქ, სადაც მირიან მეფე საუბრობს „ქუემო ეკლესიაზე", გვამცნობს, აგრეთვე, რომ ვერავინ იკადრებდა ამ ტაძარში შესვლას კვირა დღის გარდა, „რამეთუ შიში დიდი დაცემულ იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა" (შ. 160). სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ მრევლის შეკრება სვეტიცხოვლის ტაძარში მხოლოდ კვირაობით არა იმის შედეგია, რომ ახალი რელიგიის შიში აბრკოლებდა მოსახლეობის ეკლესიაში შესვლას, როგორც ვარაუდობდა ზოგი ხელოვნებათმცოდნე (გ. ჩუბინაშვილი, ვ. ბერიძე), არამედ გამოძახილი იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკისა (კიკნაძე 1985ა: 63-64; მგალობლიშვილი 1991: 176-179). ხოლო რაც შეეხება შიშს, ის საერთოდ რელიგიური ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური განცდაა. „ღვთისმოშიშება" მორწმუნის ბუნებრივი სულიერი

მდგომარეობაა. როგორც ჩანს, ეს განცდა განსაკუთრებით გამძაფრებული ჰქონია მეფე მირიანს. ღვთისადმი უაღრესი კრძალულების გამო, ამბობს მეფე, „ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწაჲ სამარედ ჩემდა, რაჲთამცა დავსხენ ჴორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა და შევიმზადე ზემოჲ საფლავი ჩემი, რაჲთა თუალსა მისსა მივჰრიდო და წყალობასა მისსა მივემთხჳო აღდგომასა“ (შ. 166).

უფლის კვართს დაფუძნებული ცხოველი სვეტის წინაშე, ამ უდიდესი სიწმინდეების მახლობლად მირიანს თავისი ცოდვილი ხორცის, სხეულის დაფლვა, როგორც ჩანს, კადნიერებად და ამპარტავნობად მიუჩნევია. მას უმჯობესად შეურაცხავს ამ და სხვა ვნებათა დათრგუნვის გზით ღმერთთან სულიერი სიახლოვის მოპოვება. „წყალობასა მისსა მივემთხვიო აღდგომასა“ — ეს არის მეფის სასოება.

იესო ქრისტე თავად არის აღდგომა და ცხოვრება: „მე ვარ აღდგომაჲ და ცხოვრებაჲ. რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, მო-ღათუ-კუდეს, ცხონდესვე“, — ეუბნება იესო ლაზარეს დას, მართას (იოან. 11,25). პავლე მოციქული კი მოძღვრავს რომაელებს: „უკუეთუ სული იგი აღმადგინებელისა იესოჲსი მკუდრეთით მკუდრ არს თქუენ შორის, რომელმან-იგი აღადგინა ქრისტე მკუდრეთით, განაცხოველნეს მოკუდავნიცა ეგე ჴორცნი თქუენნი დამკვიდრებულისა მის მიერ თქუენ შორის სულისა მისისა“ (რომ. 8,11). „მოკუდავთა ხორცთა განცხოველება“, ანუ უფლის წყალობა, რომელსაც მირიანი მოელის, უხრწნელი, სულიერი აღდგომაა, განახლებაა უკანასკნელი დროისა და ახალი ცხოვრების მიჯნაზე. პავლე მოციქული წერს: „ეგრეცა აღდგომასა მკუდართასა, დაეთესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით... დაეთესვის ჴორცი მშუნვიერი და აღდგების ჴორცი სულიერი... ჴორცთა და სისხლთა სასუფეველი ღმრთისაჲ დამკჳდრებად ვერ ძალ-უც, არცა ხრწნილებამან უხრწნელებაჲ დაიმკჳდროს. აჰა ესერა საიდუმლოსა გითხრობ თქუენ: ყოველთავე უკუე არა შევისუენოთ, ხოლო ყოველნივე განვახლდეთ მეყსა შინა წამსა თუალისა უკუანაჲსკნელთა მით საყურითა, რამეთუ საყურსა დაეცეს, და მკუდარნი იგი აღდგენ უხრწნელნი, და ჩუენ განვახლდეთ რამეთუ ჯერ-არს ხრწნილისა ამის შემოსად უხრწნელებაჲ, და მოკუდავისა ამის შემოსად უკუდავებაჲ“ (I კორ. 15, 42-53). სწორედ ამგვარი უკვდავებით შემოსვის წყალობას მოელის მირიან მეფე ღვთისგან, თუმცაღა მის სასოებას მსჭვალავს საკუთარი ცოდვიანობის მძაფრი შეგრძნება. ქართლის პირველი

ქრისტიანი მეფე თავს „ცოდვისა ოდენ მოქმედს“ უწოდებს და ამით სინანულის მადლიან გზას ადგება. ამ თვალსაზრისით ის ერთგვარ შუახიდადაც მოჩანს ფსალმუნთმეტყველსა და „გალობანი სინანულისანის“ ავტორს შორის. აქვე შესაძლებლად მიგვაჩნია შევნიშნოთ, რომ მირიან მეფის სულიერი ნათესაობა, ერთი მხრივ, ბიბლიურ წინაპართან, ხოლო მეორე მხრივ, ქართველ შთამომავალთან მხოლოდ ცოდვისა და სინანულის ღრმა რელიგიური განცდით არ შეიგრძნობა. ჩვენი აზრით, მირიანის „წიგნი-ანდერძიც“ „პოეზიის“ ნიმუშია, ოღონდ არა ფორმისა და ჟანრის, არამედ ძალუმად გამოვლენილი შინაგანი ლირიზმის კვალობაზე.

მას შემდეგ, რაც „წმიდაჲ წმიდათაჲსა“ და ცხოველი სვეტის წინაშე თავისი კრძალულების შესახებ გვიამბო, მეფე მირიანი გვამცნობს: „და ვითარცა შევიმზადე კეთილთა ღმრთისათა განსრულებასა ჩემ ზედა და ვიტყოდე, ვითარმედ: შევჰველდრო სული ჩემი დედასა ჩემსა წმიდასა ნინოს. ხოლო წმიდამან შეჰველდრა სული თჳსი უბიწოჲ ჴელთა დამბადებელისა თჳსისათა, რამეთუ აღასრულა ყოველივე მცნებაჲ ღმრთისაჲ და სწავლაჲ წმიდისა მის დედის ძმისა მისისა, მამისა ჩუენისა პატრიარქისაჲ და დაგუაობლნა ჩუენ ახლად შობილნი ჩჩულნი უმეცარნი და ფრიად შევძრწუნდი სულითა ჩემითა და ყოველი ნათესავი ჩრდილოისაჲ აღივსო მწუხარებითა, რამეთუ აღმო-ოდენ — სრულ იყო მზჱ სიმართლისაჲ და მო-ოდენ-ფენილ იყო ჭეშმარიტი და დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო, ხოლო წმიდაჲ იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“ (შ. 160-161).

ამ ეპიზოდში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს მირიანის მოლოდინი „კეთილთა ღმრთისათა განსრულებისა“. ეს ფრაზა, ჩვენი აზრით, უფრო გამართულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სინურ რედაქციაში — „და ვითარცა მოველოდე განსრულებასა კეთილთა ღმრთისათა ჩემდა მომართ“ — (ს. 55-56) და ყველაზე ადეკვატურად ასახავს სათქმელს. ვფიქრობთ, აქ საუბარია არა უკვე „განსრულებულ სიკეთეზე“, როგორც ჭელიშურ რედაქციაში იკითხება, არამედ სიკეთის გამარჯვების, ახალი ქვეყნის მოქალაქეობის ესქატოლოგიურ მოლოდინზე. მით უმეტეს, რომ ამ წინადადებას უშუალოდ უსწრებს წინ იმედი ღვთის წყალობისა აღდგომას, ხოლო ჭელიშური ტექსტით — „აღდგომასა მას ყოველთასა“ (ჭ. 160). წუთისოფელში ადამიანი მუდმივად დგას ბოროტის პირისპირ, რომელიც საბოლოოდ დაიძლევა მხოლოდ ზეციური იერუსალიმის ზღურბლთან. მაგრამ აქამდეც

მორწმუნის, „ზეცისასა მზრახველის“, ცხოვრება „დაფარულ არს ქრისტეთურთ ღმრთისა თანა“ (კოლ. 3,2-3), ხოლო „რაჟამს ქრისტე გამოცხადნეს ცხორებაჲ იგი ჩუენი, მაშინ თქუენცა მის თანა გამოსცხადნეთ დიდებით“ (კოლ. 3,4). სწორედ ამ გამოცხადებისთვის ემზადებოდა, როგორც ჩანს, მირიან მეფე ხორციელი სიკვდილის შემდეგ, მანამდე კი ფიქრობდა, სულს „დედას“ — წმ. ნინოს შეავედრებდა, თუმცა, ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა, რადგან მირიანის გარდაცვალებამდე თვით ნინომ „შეჰვედრა სული თჳსი უბიწოჲ ჴელთა დამბადებელისა თჳსისათა“ (შ. 160).

რატომ შეიძლება იყოს ქართველთა განმანათლებელი „დედა“, ამის შესახებ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, აღნიშნულ კონტექსტში კი ნინოს „დედობის“ კვალობაზე ჩნდება ახალი მხატვრული სახე „ობლისა“, რომელიც, ერთი მხრივ, გამართლებულია ცხოვრებისეული ლოგიკით (დედის დამკარგავი ობოლი ხდება), ხოლო მეორე მხრივ, ნასაზრდოებია ბიბლიური სახისმეტყველებით. საიდუმლო სერობის ჟამს იესო ეუბნება მოწაფეებს: „არა დაგიტევნე თქუენ ობლად, მოვიდე თქვენდა“ (იოან. 14,18).

ობლობის განცდა მირიანის „წიგნის“ ზემოთ დამოწმებულ კონტექსტში გამძაფრებულია ახალშობილ ჩვილთა მხატვრული სახის მოხმობით, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ბიბლიური წარმომავლობისაა. ეს სახე-სიმბოლო „წმინდა წერილში“ ძირითადად თავს იჩენს მოციქულთა სწავლებებში, სადაც ის მეტაფორულად სულიერი უმწიფრობის მდგომარეობას გამოხატავს. პავლე მოციქული სწერს ეფესელებს: „და მან მოსცნა, რომელნიმე მოციქულნი, რომელნიმე წინაჲსწარმეტყუელნი, რომელნიმე მახარებელნი, რომელნიმე მწყემსნი და მოძღუარნი. დასამტკიცებელად წმიდათა, საქმედ მსახურებისა, აღსაშენებელად გუამისა ქრისტესისა, ვიდრემდე მივიწინეთ ყოველნი ერთობასა სარწმუნოებისასა და მეცნიერებასა ძისა ღმრთისასა მამაკაცად სრულად, საზომად ჰასაკისა სავსებისა მის ქრისტესისა, რაჲთა არღარა ვიყვნეთ ყრმა ჩჩულ, ღელვა-ატეხილ და მიმოტაცებულ ყოველსა მას ქარსა მოძღურებისასა სიცრუისაგითა კაცთაჲთა და ზაკულებითა მანქანებისა მის მიმართ საცთურებისა“ (ეფეს. 4,11-14). ახლადნათელღებულებს ყრმებს უწოდებს პეტრე მოციქულიც, რომელსაც მათი განმტკიცება და აღორძინება მხოლოდ „სიტყჳერისა მის უზაკუველისა სძისა“ მიღებით მიაჩნია შესაძლებლად (I პეტ. 2,2); თუმცა, თავისთავად, რძის მიმღებელი ჯერ კიდევ ჩვილია, უმეცარი ჭეშმარიტებისა და შორს მყოფი სისრულისაგან. „რამე-

თუ ყოველი, რომელი მიიღებნ სძესა, უმეცარ არს სიტყუასა მას სიმართლისასა, რამეთუ ჩჩულ არს. ხოლო სრულთაჲ არს მტკიცე იგი საზრდელი, რომელთა წესითა მის საცნობელნი და გონებანი წურთილნი ჰქონედ განრჩევად კეთილისა და ბოროტისა“ (ებრ. 5,13-14). ბიბლიურ წყაროთა კვალობაზე ქართველი ერიც ნინოს გარდაცვალების დროისთვის მეფე მირიანს წარმოდგენილი ჰყავს, როგორც უმეცარი, ახალშობილი ჩვილი, ვინაიდან ის-ის იყო „ჩრდილოჲს ქვეყანაში“ ამოსულიყო მზე და მოფენილიყო ნათელი. ამიტომ მეფის ღრმა სულიერი განცდაც და „ჩდილოჲს“ მკვიდრთა მწუხარებაც ორი მიზეზით არის შეპირობებული: ერთია „დედა-ნინოს“ გარდაცვალება, ხოლო მეორე – საფრთხე „ჩვილობის“ გამო. არადა, ეს საფრთხე რომ დიდია, ძისადმი მირიანის ანდერძშიც დასტურდება.

ქართლის ცხოვრებისათვის ამ მნიშვნელოვან ჟამს, მირიანის წიგნის მიხედვით, „დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“ (შ. 161). ეს შესანიშნავი მხატვრულ-ესთეტიკური სახე, გამომხატველი ნინოს მიწიერი ცხოვრების დასასრულისა, ერთი მხრივ, გვახსენებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სხვა ეპიზოდს, კერძოდ, წმ. ნინოს მონათხრობს რიფსიმესა და გაიანეს გარდაცვალების შესახებ (შ. 115). თუმცა, მეორე მხრივ, ბიბლიური სახისმეტყველების კვალობაზე წარმოაჩენს ავტორისეულ სათქმელს.

ღრუბელს ბიბლიაში სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ის, როგორც ღვთის თანადასწრების და, ამავე დროს, მისი გარეგნული საბურველის ნიშანი ჯერ კიდევ გამოსვლათა წიგნში ჩნდება. ეგვიპტიდან ლტოლვილ ებრაელებს „ღმერთი უძღოდა... დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისაჲთა“ (გამ. 13,21). უფალი ეუბნება მოსეს: „აჰა, მე მოვალ შენდა სუეტითა ღრუბლისათა, რათა ესმას ერსა“ (გამ. 19,9) და შემდგომ სწორედ ღრუბლიდან ელაპარაკება მას (გამ. 24,15-16). ღრუბელი, როგორც ღვთისჩენის ნიშანი, ამავე დროს, უფლის დიდების მანიშნებელიცაა: „დაფარა ღრუბელმან კარავი იგი საწამებელისა და აღავსო დიდებითა უფლისაჲთა კარავი იგი“ (გამ. 40,31), მაგრამ ვინაიდან ვერავის ძალუძს უფლის პირისპირ დგომა, ვერც მოსემ შეძლო კარავში შესვლა (გამ. 40,32). ანალოგიური სურათი მეორდება სოლომონის ტაძრის სატფურებისასაც (III მეფ. 8,10-11).

ღრუბელი თავის სიმბოლურ შინაარსს ინარჩუნებს ახალ აღთქმაშიც. იესოს ფერისცვალებისას იქ მყოფ მოწაფეებს „ღრუბელი აგრილობდა... და შეეშინა მათ შესლვად ღრუბელსა მას. და ჴმაჲ იყო

ღრუბლით გამო: ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, ამისი ისმინეთ“ (ლუკა 9,34-35). ამასთანავე, ახალი აღთქმის მიხედვით, აღდგომიდან მე-40 დღეს მოწაფეებთან საუბრის შემდეგ იესო ქრისტე „ამაღლდა, ხედვიდეს რაჲ იგინი და ღრუბელმან შეიწყნარა იგი თუალთაგან მათთა“ (საქმე 1,9). ეს სახე იქცა მორწმუნეთა ესქატოლოგიური მოლოდინის არქეტიპად. პავლე მოციქული სწერს თესალონიკელებს: „და მაშინღა ჩუენ, ცხოველნი ესე, რომელნი დაშთომილ ვიყვნეთ, მათ თანავე აღვიტაცნეთ ღრუბლითა შემთხუევად უფლისა ჰაერთა ზედა და ესრეთ მარადის უფლისა თანა ვიყოფვოდეთ“ (I თეს. 4,17). ვფიქრობთ, მირიანის „წიგნის“ „დაფარა ღრუბელმან წმიდაჲ ნინო“ ბიბლიურ წყაროთა სიმბოლიკის კვალობაზე უნდა გაშინაარსდეს. თუმცა, ამ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს ჭელიშური და სინური რედაქციების დამატებითი მინიშნება — „ღრუბელმან ზამთრისამან“. ჩვენი აზრით, ეს დამატება არღვევს ნინოს ამაღლების სიმბოლური სურათის ქრისტოლოგიურ ლოგიკას და, როგორც ჩანს, შემდგომი ხანის რედაქტორ-გადამწერებს უნდა ჩაერთოთ ტექსტში. მაგრამ, საინტერესოა, რა მიზანს უნდა ემსახურებოდეს ამგვარი დამატება? შესაძლოა, ის მხოლოდ წმინდა მხატვრული ფუნქციით იყოს მოხმობილი, ან იქნებ მიანიშნებს წმ. ნინოს აღსასრულის სეზონურ პერიოდს (როგორც მინიშნებულია წელიწადის დრო რიფსიმესა და გაიანეს გარდაცვალებისას — „ვარდი და ნუში ყუავოდა მას ჟამსა“ — შ. 115). თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთ შემთხვევაში ფერმკრთალდება სიმბოლური მნიშვნელობა „ღრუბლით დაფარვის“ მხატვრულ-ესთეტიკური სახისა, რომელსაც მოსდევს სწორედ ამ სახის შესატყვისი შინაარსის შემცველი ფრაზა: „ხოლო წმიდაჲ იგი ყოლადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განგუანათლებს“ (შ. 161). ერთი მხრივ, ობიექტური სინამდვილის დონეზე, ნათელი ანტინომიაა ღრუბლისა, როგორც გაუმჭვირვალე და, შესაბამისად, ბნელი რაობისა, მაგრამ ბიბლიური სახისმეტყველებით ხომ ღრუბელი ერთგვარი საფარველია, რომლის მიღმაც მოკვდავთათვის განუცდელი ღვთიური ნათელი სუფევს. სწორედ ამ ნათელში ყოფნის პატივი აქვს ნინოს, როგორც წმინდანს და მისი მადლი განანათლებს ყოველთა ქართლის მკვიდრთა. ამიტომაც წერს წმ. ნინოს საფლავზე ეკლესიის ამგები მეფე მირიანი: „მისითა მეოხებითა მაქუს სასოებაჲ ძისა ღმრთისაგან და სარწმუნოვებასა ზედა დაუსაბამოჲსა ღმრთისა მამისასა და ყოლად ძლიერისა ძისასა და ცხოველისმყოფელისა სულისა წმიდისა უკუდავისასა. და ვეძიებ და მოველი აღდგომასა მკუდრეთით და შევჰვედრებ სულსა

ჩემსა ქრისტეს მეუფისათა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ, სიმტკიცე და ძლიერებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ (შ. 162). მირიანის „წიგნის“ ამ ეპიზოდის შესახებ რ. სირაძე წერს: „სულ ბოლოს... მრწამსის მაგვარი ლოცვითი სიტყვებია“ (სირაძე 1997: 206). მართლაც „წიგნის“ ეს ნაწილი მრწამსს მოგვაგონებს, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ჭელიშურსა და სინურ ხელნაწერებში აღნიშნული ეპიზოდი განსხვავებულად წარმოგვიდგება: „მისითა ოხითა მაქუს სასოებაჲ ქრისტეს ძისა ღმრთისაგან და სარწმუნოებასა ზედა ძლიერსა მამისა და ძისა და ცხოველისმყოფელისა სულისასა დავიძინებ და მოველი აღდგომასა უკუნაჲსკნელ და შეგვედრებ სულსა ჩემსა ყოველთა მგალობელთა უფლისა მიერ, ამინ“ (ჭ. 162). ძირითადად ამგვარად იკითხება შესაბამისი ტექსტი სინურ რედაქციებშიც. ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში სწორედ ჭელიშური და სინური ნუსხების იკითხვისია ტექსტისათვის უფრო ბუნებრივი და ორგანული. როგორც დამაშვრალი ადამიანი შემდეგი და უკეთესი დღის მოლოდინით იძინებს ღამით, რათა კვლავ აღდგეს მეორე დილას, მართლმორწმუნე ქრისტიანისთვისაც სიკვდილი დროებითი ძილია, უფლის დღეს აღდგომის სასოებით. ამ იმედით შეისუენებს ანუ „დაიძინებს“ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფეც.

აღნიშნულ ეპიზოდს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტებში უშუალოდ მოსდევს და თხრობის სტილითა თუ შინაარსობრივი ლოგიკით ბუნებრივად ერწყმის მირიან მეფის „ანდერძი“, რომელიც იწყება მეუღლისადმი მირიანის მიმართვით, თუმცა აქამდე არის ერთი ძალიან საინტერესო და მხატვრული თვალსაზრისით უაღრესად შთამბეჭდავი ფრაზა: „აჰა ესერა მე წარვალ, ვინაჲცა მოვედ“ (შ. 162). ვფიქრობთ, ცხადია, რომ აღნიშნულ ფრაზაში იკითხება მიწისგან შექმნილი ადამიანის ისევ მიწად მიქცევის ბიბლიური კონტექსტი, ესოდენ მაღალესთეტიკურად გამოხატული ქართლის მეფის მიერ. მიწად მიქცევის წინ მირიანი ნანა დედოფალსა და მთავარეპისკოპოსს უბარებს, იზრუნონ წმ. ნინოს სამარხი ადგილის „უკუნისამდე შეურყეველობასა“ და მისთვის ჯეროვანი პატივის მიგებაზე, ხოლო საკუთარ ძეს სწავლის: „აჰა ესერა შეიცვალა ბნელი ჩუენი ნათლად და სიკუდილი ჩუენი ცხორებად. აწ სადაცა ჰპოვე ქუე-ყანასა შინა შენსა ვნებასა იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინც მათ ეგლოვდის, და ესე ამცენ შვილთა შენთა, რამეთუ მე ვიცი იგი, მსრწაფლ კავკასიათა შინა ვერ დაილევიან. ხოლო შენ

ესრე ჰყოფდ: თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამოდიდებულსა და პატიოსანსა ჯუარსა, ცათა შინა ჩინებულსა და იყავნ შენი მისლვაჲ მიწად ძილად საუკუნოდ სარწმუნოვებასა ზედა წმიდისა სამებისასა. ამენ" (შ. 162-163). ამ სწავლა-დარიგებაში, ისევე როგორც საერთოდ მირიანის „წიგნ-ანდერძში", ავტორისეული სათქმელი ბიბლიური სახისმეტყველების საშუალებით საცნაურდება. უპირველეს ყოვლისა, მეფე ცხადად წარმოუჩენს უფლისწულს წარსულის დაძლევის გზით მოპოვებული აწმყოს სიკეთეს და მომავალში ამ სიკეთის შენარჩუნებისათვის სულიერი მღვიძარებისაკენ მოუწოდებს.

„ბნელი და ნათელი", რაზე საუბრითაც იწყებს მირიანი მემკვიდრის დარიგებას, ის უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი ანტინომიაა, რომელიც დასაბამიდან დასასრულამდე გასდევს მთელ ბიბლიურ ისტორიას. ღვთაებრივი შემოქმედების პირველი ეტაპი სწორედ ბნელისგან ნათლის გამოყოფა იყო (დაბ. 1,2-4). გამოხსნის საკრალური ისტორიის დასასრულს თვით უფალი ჩნდება, როგორც ერთადერთი ნათელი ახალი შემოქმედებისა – ახალი ქვეყნისა, სადაც უკვე აღარ არის ბნელი (გამოცხ. 21,23). ამ პირველ და უკანასკნელ „ცასა და ქუეყანას" შორის ისტორია კი ბნელისა და ნათლის მუდმივი კონფლიქტის ფონზე წარიმართება. ადამიანის ბედსაც ბნელსა და ნათელს შორის გაკეთებული არჩევანი განაპირობებს. ქრისტეს, ღვთის სიტყვის, რწმენა სულიერი ხიდია, სიბნელიდან მარადიულ ნათელთან მიმყვანებელი. სწორედ ქრისტეს რწმენამ და ნათელთან ზიარებამ შეუცვალა ქართლის მოსახლეობასაც ბნელი ნათლად. ამიტომაც ეუბნება მირიანი თავის ძეს: „აჰა, ესერა შეიცვალა ბნელი ჩუენი ნათლად და სიკუდილი ჩუენი ცხოვრებად" (შ. 162). ამ კონტექსტში „ბნელი და ნათელი" და „სიკვდილი და ცხოვრება" სინონიმური მნიშვნელობის ანტინომიური წყვილებია. დაპირისპირება სიმბოლურ ბნელსა და ნათელს შორის, ფაქტობრივად, ასევე სიმბოლური სიკვდილისა და სიცოცხლის დაპირისპირებაა. ისინი, რომელთაც სწამთ, „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველის" წყალობით, ფიზიოლოგიური სიკვდილის გავლით, მარადიულ სიცოცხლეს მოიპოვებენ. ლაზარეს მკვდრეთით აღდგენა არის სიმბოლური ნიშანი იმისა, რომ იესო მბრძანებლობს თვით სიკვდილზეც კი და ხელეწიფება ცხოვრების მონიჭება. ამგვარი ბიბლიურ-სახეობრივი გააზრებით იცვლება მირიანის ძისადმი მიმართვაშიც ქართველი ერის სიკვდილი ცხოვრებად. მაგრამ

ქრისტეს გზა — გზა მარადიული ცხოვრებისაკენ – რთულია და ვიწრო — „ვითარ იგი იწრო არს ბჭე და საჭირველ გზაჲ, რომელი მიიყვანებს ცხოვრებასა“ (მათ. 7,14). ამ გზაზე დიდი სიფრთხილე და ძალისხმევა მართებს ახლადმოქცეული ერის ხელისუფალს საკუთარი და თავისი ხალხის რწმენის შეურყეველობის მიზნით. ამიტომაც აფრთხილებს მირიანი ძეს: „აწ სადაცა ჰპოვნე ქუეყანასა შინა შენსა ვნებასა იგი ქართლისანი მაცთურნი კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის“ (შ. 162).

კერპთა დაქუცმაცებისა თუ დაწვისკენ მოწოდება არაერთხელ გვხვდება ბიბლიაში. (მაგ. ეს. 30,22; II სჯ. 7,25). მაგრამ მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს მირიანის „ანდერძის“ აღნიშნული პასაჟი გამოსვლათა წიგნის იმ ეპიზოდთან, სადაც სინის მთიდან დაბრუნებული, სჯულის ფიცრებით ხელდამშვენებული მოსე ებრაელთა მიერ გამოდნობილ კერპს – ხბოს – იხილავს. მოსე აღშფოთდა რწმენამოკლებული, ჭეშმარიტი ღვთის დამვიწყებელი ხალხის საქციელით, რჯულის ფიცრებიც გაუვარდა ხელიდან „და ჴბოჲ იგი, რომელ ქმნეს, დაწვა იგი ცეცხლითა, დამუსრნა წვლილად და შთააბნია იგი წყალსა და ასვა იგი ძეთა ისრაჱლისათა“ (გამ. 32,20). ვფიქრობთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ზემოაღნიშნული ეპიზოდის უშუალო პირველწყარო სწორედ ეს ბიბლიური პასაჟი უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ მირიანის „ანდერძის“ ეს, ჩვენი აზრით, უძველესი პლასტი არც ჭელიშურ და არც სინურ რედაქციებს არ შემოუნახავთ. სინურში ტექსტის ბოლო ნაწილი საკმაოდ გაუმართავია, რაც, როგორც ჩანს, დაზიანებული დედნით სარგებლობის შედეგია. ჭელიშური კი ამ ნაწილში ასევე დაზიანებული დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს, ვინაიდან მირიანის მიერ კერპთა დაწვის მოთხოვნის ეპიზოდი აქ შეცვლილია უფრო ვრცელი, სავარაუდოდ, შედარებით გვიანდელი ჩანართით, თუმცა ეს ჩანართიც, მირიანის „წიგნ-ანდერძის“ საერთო მხატვრულ-მსოფლმხედველობრივი ბუნების შესაბამისად, ბიბლიური სახისმეტყველებით შინაარსდება, მაგრამ ამჯერად მასზე აღარ შევჩერდებით.

„ანდერძის“ დასასრულს მირიანი ასე მიმართავს თავის ძეს: „ხოლო შენ ფრთხილ იყავ, შვილო საყუარელო, რევ, ვითარცა უწყუებულ ვართ წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინოჲსგან, მცნებანი მისნი დაიმარხენ და თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამოდიდებულსა და ჯუარსა პატიოსანსა და იყავნ

განსვლაჲ შენი ამიერ სოფლით სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა, მშჳდობაჲ შენდა!" (ჭ. 163).

თავისი ფორმითაც და შინაარსითაც ეს მიმართვა მოგვაგონებს პავლე მოციქულის ტიმოთეს მიმართ II ეპისტოლეს ფრაზას: „ხოლო შენ ფრთხილად იყავ ყოველსა შინა, ძჳრსა იხილევდ, საქმე ქმენ მახარებლისაჲ, მსახურებაჲ შენი კეთილად აღასრულე" (II ტიმ. 4,5). ოლონდაც მირიანის „ანდერძში" ქრისტიანობის საკუთრივ ქართულ რეალიებზეა გამახვილებული ყურადღება – ნეტარი დედა-ნინოს ქადაგებებზე, „ზეგარდამოდიდებულ" სვეტსა და „ცათა შინა ჩინებულ" პატიოსან ჯვარზე, რომელიც იქცა სახედ ქართლის მთებზე აღმართული ჯვრებისა. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ მირიანი „მიწად მიქცევის" წინ არიგებს ასე თავის ვაჟს. მიწიერი ცხოვრების აღსასრულისა და „მიქცევის" მომლოდინეა პავლე მოციქულიც ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლეს დაწერისას. „რამეთუ მე აწ ესერა შევიწირვი, და ჟამი იგი მიქცევისა ჩემისაჲ მოიწია" (II ტიმ. 4,6). ამავე ეპისტოლეში პავლე მოციქული წერს: „ღუაწლი კეთილი მომიღვაწებიეს, სრბაჲ აღმისრულებიეს, სარწმუნოებაჲ დამიმარხავს. ამიერითგან მიმელის მე სიმართლისა იგი გჳრგჳნი, რომელი მომცეს მე უფალმან მას დღესა შინა, მართალმან მან მსაჯულმან, არა ხოლო თუ მე, არამედ ყოველთა, რომელთა შეიყუარეს გამოჩინებაჲ მისი" (II ტიმ. 4,7-8). მართალია, ამაზე თავის „წიგნ-ანდერძში" ასე დაბეჯითებით არ საუბრობს მირიანი, მაგრამ ის, რასაც იგი ესოდენ თავმდაბლად გვიამბობს, სწორედ „კეთილი ღვაწლის მოღვაწებაა", „სრბის აღსრულებაა", ჭეშმარიტი სარწმუნოების „დამარხვის" ცხადყოფაა. ყოველივე ამის შედეგად, პავლე მოციქულივით, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფეც უკანასკნელ დღეს უფლისგან მართალთა თანა შერაცხვას ელის.

ასე სრულდება მირიან მეფის „ანდერძი", რომელიც მის „წიგნთან" ერთად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შინაარსობრივად თუ მხატვრულად ერთ-ერთ საინტერესო და საყურადღებო ნაწილს წარმოადგენს.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეცადეთ, არსებულ გამოკვლევათა გათვალისწინებით, გაგვეაზრებინა მირიანის „წიგნ-ანდერძის" ადგილი და ფუნქცია „ნინოს ცხოვრების" უძველეს რედაქციათა შემადგენლობაში, გამოგვეთქვა ჩვენი თვალსაზრისი ამ ტექსტის დათარიღების, ავტორობის და შინაარსობრივ-კომპოზიციური მთლიანობის შესახებ; მაგრამ უმთავრეს მიზნად დავისახეთ მეტ-ნაკლებად ჩაგვწვდომოდით მის მხატვრულ-ესთეტიკურ ბუნებას.

როგორც ქრისტიანული მწერლობის ძეგლი, მირიანის „წიგნი-ანდერძი" პირველივე ფრაზიდან დასასრულამდე ბიბლიურ-ქრისტოლოგიურ სახისმეტყველებას ეფუძნება. მიუხედავად თავისი მცირე მოცულობისა, ის დამოუკიდებელი, თვითმყოფადი ტექსტია, ლიტერატურული ფაქტია, რომელიც თავისი მაღალმხატვრული დონით წინარექრისტიანულ სამწერლობო ტრადიციებზე მიანიშნებს. ამასთანავე, ცხადყოფს, რომ ნათლისღებიდან ორი-სამი ათეული წლის მანძილზე ქართველობამ არა თუ თარგმნა ბიბლიური წიგნები, არამედ ინტელექტუალურად აითვისა ქრისტიანული სიბრძნე და რწმენით გაითავისა. შესაძლოა გამორიცხული არც იყოს, რომ ინტერესი ბიბლიური და, განსაკუთრებით, ახალი აღთქმის წიგნების მიმართ ჯერ კიდევ წარმართობის ეპოქის ქართლში გაჩენილიყო. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ახ. წ-ით პირველ საუკუნეში ჩვენში ანდრია პირველწოდებულმა იქადაგა ქრისტიანობა, ამასთან ერთად, საეჭვოდ არ მივიჩნევთ იოანე საბანისძის მიერ მოწოდებულ ცნობას, რომ ქართველები VIII ს-ის 80-იანი წლებისათვის „ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეს-ღა შჯულდებულ ყოფილ არიან წმიდითა მადლითა ნათლისღებისაჲთა", არც თუ უსაფუძვლო იქნება ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდეც ქრისტიანული მოძღვრება და იდეოლოგია თანდათანობით იკიდებდა ფეხს ქართლში, ალბათ, არა მხოლოდ ზეპირი, არამედ მწიგნობრული გზითაც.

ყოველივე ზემოთქმულის კვალობაზე, უცნაურად და მოულოდნელად არ გვეჩვენება IV საუკუნის 50-იანი წლებისთვის ისეთი დახვეწილი, შინაარსობრივად ჩამოყალიბებული, სტილურად გამართული ტექსტის შექმნა, როგორიც მირიან მეფის „წიგნი-ანდერძია". ჩვენი აზრით, ამას ხელს არ უშლის ის, რომ ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება V საუკუნის უწინარესი წერილობითი ძეგლები ქართულ ენაზე (ჩვენი ეროვნული დამწერლობის წარმოშობის საკითხი ხომ, მიუხედავად ხანგრძლივი კვლევა-ძიებისა, დღემდე საბოლოოდ გარკვეული არ არის).

„წმ.ნინოს ცხოვრების" უძველესი რედაქციების შემადგენლობაში ქართლის პირველი ნათელღებული მეფის სახელით მოღწეული უპრეტენზიო, ქრისტიანული თავმდაბლობით აღბეჭდილი, მაგრამ უდავოდ მაღალმხატვრული ტექსტი ბიბლიური მსოფლმხედველობის რწმენით გათავისების და, ამავე დროს, სახეობრივად და შემოქმედებითად ათვისების ბრწყინვალე ნი-

მუშია. ის თითქოს მირიან მეფის სულის მთელი ისტორიაა, ლაკონიურ ფორმაში მოქცეული და ბიბლიურ-ქრისტიანული სახეებით ამეტყველებული. მირიანის „წიგნ-ანდერძის“ ამ თვალსაზრისით შესწავლა არა მხოლოდ ლიტერატურულ-კულტუროლოგიური რიგის ამოცანაა, არამედ, ვფიქრობთ, დიდად წაადგება ტექსტის მეტ-ნაკლებად პირვანდელი სახის აღდგენასაც.

დამოწმებანი:

ალექსიძე 2007: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ახლადაღმოჩენილი სინური რედაქციები. გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზაზა ალექსიძემ. თბ.: საქართველოს საპატრიარქო, 2007.

ახალი აღთქუმაჲ 1963: ახალი აღთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი. თბ. საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, 1963.

დავითნი 1881: დავითნი. ტფ.: 1881.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ.: 1957.

კიკნაძე 1982: კიკნაძე ზ. ქართლის მოქცევის ფოლკლორული ვარიანტები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, თბ.: 1982.

კიკნაძე 1985ა: კიკნაძე ზ., მირზაშვილი თ. რას მოგვითხრობს მირიანის „წიგნი“. კრიტიკა, № 6, თბ.: 1985.

კიკნაძე 1985ბ: კიკნაძე ზ. ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1985.

ლექსიკონი 1998: Словарь Библейского Богословия. под редакцией Ксавье Леон-Дюфура... Киев-Москва: «Кайрос», 1998.

მგალობლიშვილი 1991: კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა. თბ.: 1991.

მეტრეველი 1976: მეტრეველი ე. ახალი ნაშრომი ქართული „მრავალთავის“ შესახებ. „მაცნე“ (ელს), 4, 1976.

მოქცევაჲ ქართლისაჲ 1964: მოქცევაჲ ქართლისაჲ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. I, თბ.: 1964.

მცხეთური ხელნაწერი 1981...: მცხეთური ხელნაწერი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა. თბ.: „მეცნიერება“, 1981, 1984, 1985.

ნარსიძე 1985: ნარსიძე გ. უძველესი ქართული თხზულება. მნათობი, № 9, თბ.: 1985.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. I. ავტობიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი“, 1991.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული. II. ავტობიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის

საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი", 1993.
პატარიძე 1989: პატარიძე ლ. წიგნი მირიანისა (იდეურ-მხატვრული ანალიზი). მნათობი, № 4, თბ.: 1989.
პატარიძე 1993: პატარიძე ლ. ტყვე ქალი ნინო. რელიგია, 11, თბ.: 1993.
სირაძე 1997: სირაძე რ. „წმიდა ნინოს ცხოვრება" და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ.: 1997.
ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I, თბ.: სახელგამი, 1955.
ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი". თბ.: „მეცნიერება", 1987.
ჭელიძე 1985: ჭელიძე ე. „უჩინოჲ და ცხადი". კრიტიკა, № 6, თბ.: 1985.
ჯავახიშვილი 1977: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. VIII, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.

Irina Natsvlishvili

King Mirian's *Letter-Testament*
Summary

King Mirian's *Letter-Testament* is the final section of *The Life of Saint Nino* from *Moktsevai Kartlisai*, which unites compositionally this hagiographic text of the cyclic structure, also being extremely impressive from the artistic viewpoint.

In fact, Mirian's *Letter-Testament* contains only several additional reports or nuances, and is mostly certain laconic narration of the significant events related in the work earlier; by its spiritual contents it is the baptized king's confession, the hopeful feeling of eschatological expectation of a man, by inner experience and personal change partaking of "a new life", his spiritual work, lit up by the hope of seeing the uncreated light. Respectively, with its artistic-aesthetic character Mirian's *Letter-Testament* is based on Biblical-Christological ideas and image system.

Notwithstanding the small size, Mirian's *Letter-Testament* is an independent, original text, a literary fact pointing by its high artistic level to pre-Christian traditions.

In my view, the study of King Mirian's *Letter-Testament* from the artistic-metaphorical viewpoint is not only a literary-culturological task, but will be useful for reconstruction of the more or less initial version of the text as well.

სოსო მახარაშვილი

წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა ქართული მესიანიზმის ერთ-ერთი უცილობელი კომპონენტია. შესაბამისად, ეს იდეა ჩნდება მაშინ, როდესაც ყალიბდება ქართული მესიანისტური მსოფლმხედველობა. ქართული მესიანიზმი კი საზღვარგარეთის ქართულ სამონასტრო ცენტრებში, IX საუკუნის II ნახევარში აღმოცენდა.

მიუხედავად იმისა, რომ VIII-X საუკუნის ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშები — „ჰაბო თბილელის მარტვილობა", „წმ. ნინოს ცხოვრება", „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება" და სხვები მძლავრი ეროვნულ-სარწმუნოებრივი სულისკვეთებითაა გაჟღენთილი, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ძეგლები ჩვენი ერისა და ქვეყნის ღირსებათა წარმომაჩინებელ არაერთ ფაქტსა თუ დეტალზე მიუთითებენ და საბოლოო ჯამში მესიანიზმის თითქმის ყველა ძირითად ნიშანს აერთიანებენ, არც ერთი მათგანი არ არის მესიანისტური ხასიათის ნაწარმოები. როგორც ჩანს, ასეთი იდეის საბოლოოდ ჩამოყალიბებისათვის გარკვეული გარემოა საჭირო. ამიტომ უცნაური არაფერია იმაში, რომ ქართული მესიანისტური მსოფლმხედველობა პირველად საზღ-ვარგარეთ, ბიზანტიაში, შექმნილ ორიგინალურ თხზულებებში გაცხადდა. ესენია: „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება" და „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ".

იქ, ბიზანტიაში, უფრო თვალშისაცემი იყო ბერძნების ქედმაღლობა და აგდებული დამოკიდებულება „ბარბაროსებისადმი"; იქ უფრო ხელშესახები იყო მათი შეუწყნარებლობა ერთმორწმუნე ერებთან დამოკიდებულებაში, მისწრაფება — შეევიწ-როებინათ ქართველები იქაურ მონასტრებში, გამოეცხადებინათ ისინი მწვალებლებად, აეკრძალათ მათთვის წირვა-ლოცვა მშობლიურ ენაზე, საერთოდ განედევნათ ქართული სავანეებიდან; იქ საქართველოს ეროვნული ინტერესები — ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის დამოუკიდებლობისა

და თვითმყოფადობისათვის ბრძოლა, პირდაპირ ეჯახებოდა ბიზანტიის იმპერიულ და აგრესიულ სარწმუნოებრივ პოლიტიკას. დაბოლოს, იქიდან, უცხო ქვეყნიდან, ცოტა სხვაგვარად და სხვა ფერებში მოჩანდა შორეული სამშობლო.

ერთი სიტყვით, მესიანისტური იდეა ქართველებში ჩნდება ერთმორწმუნე ერებთან (უპირველეს ყოვლისა, ბერძნებთან და გარკვეულწილად სომხებთან) დაპირისპირების პროცესში. ეს იდეა ერის მეობის გამოხატვის, მისი თვითრწმენის განმტკიცების, საკუთარი ღირსების შეგნებისა და თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლის მძლავრი იდეოლოგიური იარაღია. იგი უპირისპირდება ყოველგვარ უიმედობას, სასოწარკვეთილებას, უსასოობასა და ეროვნულ ნიჰილიზმს. სამაგიეროდ, ხელს უწყობს ერის ერთ მთელ სხეულად შეკავშირებას, ნერგავს ოპტიმიზმსა და მომავლის რწმენას.

ბიზანტიელები ქრისტიანულ იმპერიას ღვთის სასუფევლის ამქვეყნიურ განსახიერებად აღიქვამდნენ. ისინი თავს იწონებდნენ საკუთარი წმინდანებით, ქრისტიანული სიწმინდეებითა და რელიკვიებით. კონსტანტინოპოლელთა განსაკუთრებული სიამაყის საგანს წარმოადგენდა ცხოველმყოფელი „ძელი“, რომელზედაც ქრისტე იქნა გაკრული, აგრეთვე ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც ვლაქერნის ტაძარში იყო დავანებული.

კონსტანტინოპოლის ვლაქერნის ღვთისმშობლის მონასტერი ააშენეს 450-453 წლებში იმპერატორ პულხერიოსის დროს. გადმოცემით, ლეონ პირველის იმპერატორობის პერიოდში (457-474 წ.წ.) ამ მონასტერში მოათავსეს ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც პალესტინიდან ჩამოიტანეს პატრიციებმა — გალბამ და კანდიდმა. 626 წელს დიდი განსაცდელის წინაშე აღმოჩნდა იმპერიის დედაქალაქი. მის ხელში ჩაგდებას ერთდროულად ლამობდნენ ბალკანეთის ავარები და სპარსელები. 29 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ავარები გარს შემოადგნენ კონსტანტინოპოლს. ამ დროის განმავლობაში ბრძოლათა ეპიცენტრში აღმოჩნდა ვლაქერნა. იმპერატორმა კონსტანტინემ და პატრიარქმა სერგიმ დახმარება შესთხოვეს ღვთისმშობელს და ლოცვა-ვედრებით შემოუარეს ქალაქის კედლებს. ავართა შტურმი მოგერიებულ იქნა. კონსტანტინოპოლი გადაურჩა აოხრებას, რაც ბერძნებმა ღვთისმშობლის შემწეობას მიაწერეს. ამან ერთიო-

რად გაზარდა ვლაქერნის მონასტრისა და მასში დავანებული ღვთისმშობლის სამოსლის მნიშვნელობა. აქედან მოყოლებული ღვთისმშობლის კულტი მტკიცედ იკიდებს ფეხს კონსტანტინოპოლში. ყოველთვის, როცა კი იმპერიის დედაქალაქს საფრთხე დაემუქრებოდა, ბიზანტიელები უმალ ვლაქერნის ღვთისმშობლის მონასტერს მიმართავდნენ დასახმარებლად. მაგალითად, 860 წელს, როდესაც კონსტანტინოპოლს თავს დაესხა „რუსთა“ (აზოტავრიდის ტომი) ფლოტი, პატრიარქმა ფოტიმ ზღვაში ჩაუშვა ღვთისმშობლის სამოსელი, რათა ეხსნა ქალაქი აოხრებისაგან. ერთი სიტყვით, თანდათანობით ბერძნებში მტკიცედ გაიდგა ფესვი რწმენამ, რომ მათ დედაქალაქს და ქვეყანას ყოვლადწმინდა მარიამის კალთა აქვს გადაფარებული (პოპოვი 2005: 124-126; შდრ.: კეკელიძე 1957: 115-116).

ხსენებული ვითარების ერთგვარ გამოძახილად გვეჩვენება კონსტანტინოპოლში მოღვაწე IX საუკუნის ქართველი მწერლის ბასილი მონაზონის (პროტოასიკრიტის) "წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში" გაცხადებული აზრი ქართლის ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ. ჰაგიოგრაფი ფარულ პოლემიკას აწარმოებს ბიზანტიელებთან: როგორ შეიძლება ღვთისმშობელი მფარველი იყოს იმ ქვეყნის, სადაც უცხოთშეუწყნარებლობა სუფევს, სადაც შორეული ქვეყნიდან მოსული ქართველი ბერების გაძევებას ცდილობენ (მაგალითად, ულუმბოს მონასტრიდან), მაშინ, როცა წმინდა და მარადქალწული მარიამი არის "შემწე და ჴელის-ამპყრობელი ყოველთა უ ც ხ ო ქ მ ნ უ ლ თ ა და სახელისათჳს ძისა მისისა დაგლახაკებულთაჲ" (აბულაძე 1967: 20). საზოგადოდ კი, საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა ბასილი მონაზონის მწყობრი მესიანისტური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი უმთავრესი არგუმენტია (უფრო დაწვრილებით იხ.: მახარაშვილი 2007: 373-381).

როგორია ღვთისმშობლის სახე „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეულ ყველაზე ადრეულ რედაქციაში? რა ადგილი უკავია მას წმ. ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობაში? ეს საკითხი მით უფრო საინტერესოა, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შატბერდულ-ჭელიშური ვერსია დამუშავებულია არაუადრეს IX საუკუნისა, ე. ი. იმ პერიოდში, როდესაც დაწერილია „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება".

ღვთისმშობლისა და წმ. ნინოს ურთიერთმიმართების საკითხს პირველად რ. სირაძე შეეხო. მისი აზრით, „მოქცევაჲს“ ტექსტში ღვთისმშობლის სახე სიმბოლურად არის გააზრებული. მკვლევ-რის ძირითადი დებულებები ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: 1. წმ. ნინო იყო „დედა“ ქართლის მკვიდრთა, მათი სულიერი დედა, რაც ძირითადად ღვთისმშობლის ანალოგიიდან მომდინარეობს. 2. „სახე — ნინო მაყვლის ბუჩქში — მიგვანიშნებს, რომ ღვთისმშობელია მისი შემფარველი, მისი სულიერი სადგური“. 3. მაყვლოვანს მაგიური ძალა აქვს, რადგან სწორედ აქ იდგმება ჯვარი ნასხლევისა, მაგრამ ეს "ნასხლევი" ანუ იგივე „მორჩი“ (შტო, ყლორტი) ვაზისაა (სირაძე 1997: 106-110; 121-122). ეს მოსაზრება გაზიარებულ იქნა ქართულ მეცნიერებაში (ელაშვილი 2000: 45-47; ბეზარაშვილი, კულტ 2000: 56-70; სულავა 2002: 54). მეტიც: ქ. ბეზარაშვილმა საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეის საფუძვლები სწორედ "მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტში, კერძოდ, მაყვლოვანის სიმბოლურ ინტერპრეტაციაში დაინახა (ბეზარაშვილი 2002: 125-145).

რაღა თქმა უნდა, წმ. ნინოს მაყვლოვანის სიმბოლიკა იძლევა საშუალებას, რომ ქართველთა განმანათლებელი ღვთისმშობელთან დავაკავშიროთ და მასში ბიბლიური მაყვლის ბუჩქის ანალოგიით მარადქალწული მარიამის სახე შევიცნოთ, მაგრამ, ვფიქრობთ, ამ პარადიგმას გადაჭარბებულ მნიშვნელობას მაინც ვერ მივანიჭებთ; ყოველ შემთხვევაში, ის საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობის საკითხის გასარკვევად ნამდვილად არ გამოდგება. საქმე ისაა, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში აშკარად გამოხატული ღვთისმშობლის კულტი არ ჩანს. ეს არც იყო მოსალოდნელი, თუკი ვთვლით, რომ „მოქცევაჲ“ IX საუკუნეში შეთხზული ძეგლი კი არ არის, არამედ ძირითადად შეიცავს ადრეულ ტექსტობრივ პლასტებს — IV-V საუკუნის საკითხავებს წმ. ნინოსა და ქართლის გაქრისტიანების შესახებ.

მართლაც, ღვთისმშობელი „მოქცევაჲს“ ტექსტში სახელდებით დამოწმებულია ორჯერ და ისიც მის პირველ ნაწილში: 1. იესო ქრისტე „ჴორცითა იშვა თესლისაგან დავითისა და ქალწულისა[ა] გან მარიამისა[ა], წმიდისა და უბიწო[ჲ]სა, რომელი სათნო

ეყო მას" (აბულაძე 1963 : 88 ჭ). 2. წობენში, მთიელთა გაქრისტიანების წინ, წმ. ნინომ დასახმარებლად ღვთისმშობელს მიმართა: „მაშინ აღდგა წმიდაჲ და სანატრელი და განმანათლებ[ე]ლი ნეტარი ნინო, დედაჲ ჩუენი, აღიპყრნა ჴელნი ღმრთისა მიერ და მოუწოდა შემწედ წ მ ი დ ა ს ა ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ს ა" (აბულაძე 1963: 88 ჭ). საკუთრივ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში" ღვთისმშობელი დედად იხსენიება: 1. სიდონიას მონათხრობის მიხედვით, წმ. ნინო ეუბნება მირიანს: "მეფე, შენ უკუნისამდე ცხოვნდი სახელითა ქრისტესითა და ვედრებითა წ მ ი დ ი ს ა დ ე დ ი ს ა მ ი ს ი ს ა ჲ თ ა და მის თანა ყოველთა წმიდათაჲთა" (აბულაძე 1963: 132 შ.). 2. სიკვდილის წინ ნინო ამბობს: „ესერა მოსრულა სული ჩემი ჯორცად ჩემდა, დამეძინებიან ძილითა მით დედისა ჩემისაჲთა საუკუნოდ" (აბულაძე 1963 : 105 შ.). გ. კუჭუხიძის მართებული დაკვირვებით, ღვთისმშობლის დედად მოხსენიება ძველი ტრადიციის გამოძახილია და მიანიშნებს, რომ მისი კულტი ჯერ კიდევ არ არის მტკიცედ ფესვგადგმული ქრისტიანულ ლიტერატურაში. წმ. მარიამის კულტი მას შემდეგ ძლიერდება, როცა საბოლოოდ შეიმუშავეს „ღვთისმშობლობის" დოგმა ეფესოში გამართულ მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე. ეს კულტი „წმ. ნინოს ცხოვრებაში" არ არის გამოკვეთილი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ძეგლის უძველესი პლასტები 431 წლამდეა შექმნილი (კუჭუხიძე 1999 : 134-135). საგულისხმოა ისიც, რომ წმ. ნინოს პირველსახე, მისი არქეტიპი, „მოქცევაჲს" მიხედვით, არის არა ღვთისმშობელი, არამედ მარიამ მაგდალინელი (იხ.: მეტრეველი 2000 : 51-56).

ყოველივე ზემოთქმული ნიშნავს თუ არა, რომ ღვთისმშობლის კულტი IX საუკუნემდე, ე. ი „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების" შექმნამდე არ არსებობდა საქართველოში?

რაღა თქმა უნდა, არა!

ხსენებული კულტის არსებობას მოწმობს თუნდაც უძველეს ქართულ **მრავალთავებში** დაცული ღვთისმშობლის საკითხავები. თვით ბასილი მონაზონის მიერ „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში" გამოთქმული საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა უთუოდ ძველ ქართულ საეკლესიო გადმოცემებს ემყარება, რადგან ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს იმას, რაც მისთვის უტყუარი და ჭეშმარიტია. რაც შეეხება „წმ. ნინოს ცხოვრებას", მიუხედავად იმისა, რომ მასში ქართველი

ერის თვითმყოფადობის წარმომაჩინებელი არაერთი იდეაა გაცხადებული, ღვთისმშობლის სახე რამდენადმე გაფერმკრთალებულია. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ წმ. ნინოს ღიად დაკავშირება მარადქალწულ მარიამთან შედარებით გვიანდელი ლიტერატურული ტრადიციაა (მახარაშვილი 2005: 17-22).

ღვთისმშობლის კულტმა, წმინდა და მარადქალწული მარიამის მიერ ქართველთა მფარველობის შეგნებამ განსაკუთრებით ღრმად გაიდგა ფესვი ათონელ მოღვაწეთა შორის, რაც მათ შემოქმედებაშიც აისახა. აქ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: ათონის ივერთა მონასტრის დამაარსებელი იოვანე თავის შვილ ეფთვიმესთან ერთად X საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში მოღვაწეობდა ულუმბოზე, სადაც საუკუნით ადრე მთელი 5 წელი გაატარა წმ. ილარიონმა თავის მონაფეებთან ერთად. ულუმბოზე ყოფნისას მამა-შვილი გაეცნობოდა არა მარტო წერილობით წყაროებს წმ. ილარიონის ცხოვრება-მოქალაქეობაზე, არამედ მოისმენდა ზეპირ გადმოცემებსაც ამ საკვირველი კაცის სასწაულმოქმედებათა შესახებ. ეტყობა, წაკითხულმა და გაგონილმა იმდენად დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა იოვანესა და ეფთვიმეზე, რომ ილარიონ ქართველი მათ აღიარეს თავიანთ უშუალო წინამორბედად, ერთგვარ გზამკვლევად და მისაბაძ მაგალითად საზღვარგარეთ მყოფი ყველა ქართველი ბერისათვის. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ იოვანესა და ეფთვიმეს ათონზე გადასვლის შემდეგ წმ. ილარიონის კულტი იქაც მკვიდრდება. ეფთვიმე ათონელმა საკუთარი ხელით გადაწერა „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების" მოკლე ტექსტი, შემდგომში იქვე გადაინუსხა მისი ვრცელი ბასილისეული რედაქცია, დაიწერა აგრეთვე მეტაფრასული „ცხოვრება" და შეითხზა საგალობელი. საფიქრებელია, რომ საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის აზრი "წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების" მეშვეობით გავრცელდა ათონელ მამებში; მეტიც: ათონის ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობაც საქართველოს ანალოგიით უნდა გაჩენილიყო წმინდა მთაზე.

ღვთისმშობლის კულტის არსებობას ათონზე ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს გიორგი მთაწმიდლის „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება". თხზულებაში ყურადღებას იქცევს რამდენიმე მომენტი:

1. ყრმა ეფთვიმე ძლიერ ავად შეიქნა. იოვანეს თქმით, მისი გამოჯანმრთელების იმედი მას აღარ ჰქონდა. მამამ ღვთისმშობლის ტაძარს მიმართა, დავარდა წმინდა დედოფლის ხატის წინ და მარადქალწულ მარიამს შემწეობა სთხოვა. როცა იოვანე სენაკში დაბრუნდა, დიდად გაუკვირდა, რადგან შვილი, სრულიად უვნებელი და გამოჯანსაღებული, საწოლზე წამომჯდარი იხილა. ეფთვიმემ მამას უამბო შემდეგი: გამომეცხადა ვინმე დიდებული დედოფალი და მკითხა ქართულად: რა გტკივა ეფთვიმე? მე ვუთხარი: მოვკვდები, დედოფალო! როგორც კი ეს ვთქვი, მოვიდა ჩემთან, შემეხო ხელზე და მითხრა: შენ ცუდად არ ხარ, ადექი, ნუ გეშინია და ქართულადაც თავისუფლად ილაპარაკე. ამ დრომდეო, — გადმოგვცემს იოვანე, — ეფთვიმეს უჭირდა ქართულად ლაპარაკი და „ფრიად მწუხარე ვიყავ ამის პირისათჳს, ხოლო მიერითგან დაუყენებელად, ვითარცა წყაროჲ, აღმოდინ უწმინდეს ყოველთა ქართველთასა“. გაივლის სულ ცოტა დრო და მამის შთაგონებით ეფთვიმე დაიწყებს მთარგმნელობით საქმიანობას: „დღე და ღამე ტკბილსა მას თაფლსა წიგნთა საღმრთოთასა შურებოდა, რომლისა მიერ დაატკბო ენაჲ ჩუენი და ეკლესიაჲ“ (აბულაძე 1967 : 60-62). დამოწმებული ტექსტიდან არ ჩანს, სად მოხდა ზემოხსენებული ფაქტი — ულუმბოზე თუ ათონზე. ამას არსებითი მნიშვნელობა არცა აქვს. მთავარი ისაა, რომ ათონის სალიტერატურო სკოლის წინამძღოლის — ეფთვიმეს ხელისამპყრობელი და, აქედან გამომდინარე, ქართული ენის, მწიგნობრობისა და სულიერების მფარველი ამ ეპიზოდის მიხედვით არის დედა ღვთისმშობელი.

2. გიორგი მთაწმიდელი საუბრობს რა ბერძენთა მცდელობაზე, რადაც უნდა დაჯდომოდათ ხელში ჩაეგდოთ ათონის ივერთა მონასტერი, აღნიშნავს: „არა თუმცა უფალი შეწეულ იყო ჩუენდა და მ ე ო ხ ე ბ ა ჲ წ მ ი დ ი ს ა ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ი ს ა ჲ და მათ წმიდათა მამათა ჩუენთა მადლი და ლოცვაჲ“, ერთი ქართველიც კი აღარ დარჩებოდა ამ ვრცელსა და დიდებულ ლავრაში, რომელიც დიდი ხარჯითა და ოფლით ააგეს ჩვენმა წმინდა მამებმა სწორედ ქართველებისთვისო (აბულაძე 1967: 94).

3. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ათონის ივერთა მონასტრის მთავარი ტაძარი („დიდი ეკლესიაჲ“) ღვთისმშობლის სახელზე ააგეს ქართველებმა. გიორგი მთაწმიდლის თქმით, „უაღრეს ქებისა აღმატებულ არს ჰაეროვნებაჲ და შუენიერებაჲ მისი, რომელ ამას

მთასა შინა, დაღაცათუ ფრიად არიან მონასტერნი, გარნა მსგავსი მისი არა იპოების, და არა ხოლო მთასა, არამედ სხუათაცა მრავალთა ადგილთა". აი, ამ ტაძრის მიტაცებაც სცადეს ბერძნებმა, მაგრამ, როგორც მწერალი შენიშნავს: „წ მ ი ნ დ ა მ ა ნ ღ მ რ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ მ ა ნ ჩუენ გლახაკთა გუბოძა დიდებული იგი დიდებისა თუსისა ტაძარი და ყ ო ვ ლ ა დ ვ ე გ უ ნ ი ს და გ უ ფ ა რ ა ვ ს უ ღ ი რ ს თ ა ა მ ა თ დ ა უ ც ხ ო თ ა მ ა დ ი დ ე ბ ე ლ თ ა დ ა ს ა მ ნ უ ს ო თ ა თ უ ს თ ა" (აბულაძე 1967 : 98).

ღვთისმშობლის, როგორც ქართველი ერის მფარველის სახე, კარგად ჩანს გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებაშიც". დავიმოწმებთ თხზულების ორ მონაკვეთს:

1. გიორგი შეყენებულმა დაავალა გიორგი მთაწმიდელს საღმრთო წიგნების ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა და ეფთვიმეს დაწყებული საქმის ბოლომდე მიყვანა. თავდაპირველად მოწაფემ უარი ჰკადრა მოძღვარს: ეს საქმე შეშვენით მხოლოდ ისეთ „განღმრთობილ" კაცებს, როგორიც წმ. მამა ეფთვიმე იყოო. მაშინ ბერმა უთხრა: შვილო, ვინც ეფთვიმე სიკვდილისაგან იხსნა და ქართული ენა „განუმარტა", მას შეუძლია შენც შეგეწიოს, „რ ა მ ე თ უ მ ა ს დ ი დ ა დ ე ნ ყ ა ლ ი ს დ ა უ ყ უ ა რ ს ნ ა თ ე ს ა ვ ი ჩ უ ე ნ ი" (გიორგი მცირე 1994: 189-190).

2. გიორგი მთაწმიდლის გარდაცვალების შემდეგ ათონზე შექმნეს ხატი: წმ. მამა ეფთვიმე და წმ. მამა გიორგი წმ. მარადქალწულ მარიამს ქართველთა მეოხებას ევედრებიან. ეს ხატი მოათავსეს „სამარხოსა ზედა წმიდისა მამისა ჩუენისა გიორგისსა". მის შინაარსს გიორგი მცირე ამგვარად განმარტავს: წმ. ღვთისმშობელმა განადიდა მისივე მადიდებელნი — ეფთვიმე და გიორგი ჩვენი ერის გასანათლებლად; „ერთსა მას სიმრთელე მიანიჭა და ენაჲ კეთილად მეტყუელი ქართულად, ხოლო მეორესა — სიბრძნე და მეცნიერებაჲ, რამეთუ მ ა თ ო რ თ ა ვ ე ა დ ი დ ე ს ძ ა ლ ი ს ა ე ბ რ ყ ო ვ ლ ა დ დ ი დ ე ბ უ ლ ი ი გ ი მ ი ზ ე ზ ი კ ე თ ი ლ თ ა ჩ უ ე ნ თ ა ჲ . ." (გიორგი მცირე 1994: 257).

განხილული მასალა სრულიად საკმარისია, რათა ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ, თუ რა დამოკიდებულება ჰქონდათ ათონელ ქართველებს დედა ღვთისმშობლისადმი.

წმინდა და მარადქალწული მარიამის კულტი ათონის პარალელურად X-XI საუკუნეებში საქართველოშიც განმტკიცდა. ამი-

ტომ შემთხვევითი არაა, როდესაც XII საუკუნის 10-20-იან წლებში არსენ იყალთოელმა* მეტაფრასული "წმ. ნინოს ცხოვრება" შეთხზა, წინა რედაქციებისაგან განსხვავებით, სრულიად ახლებურად გაიაზრა ღვთისმშობლის სახე; კერძოდ, მან საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეას ლოგიკურად დაუკავშირა ქართლის მოქცევის პერიპეტიები და წმ. ნინოს ცხოვრება, რითაც აღნიშნულ იდეას მწყობრი და დასრულებული კონცეფციის სახე შესძინა.

არსენის გადმოცემით, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ქრისტეს რჯული პირველად იქადაგა ანდრია მოციქულმა, რომელსაც თან ახლდნენ სიმონ კანანელი და მატათია. მიუხედავად იმისა, რომ მათ უამრავი ადამიანი მოაქციეს ქრისტიანობაზე, ქართველთა მეფე და ქვეყნის უდიდესი ნაწილი "დაშთა მასვე სიბნელესავე და საცთურსა კერპთ-მსახურებისასა" (აბულაძე 1971: 10).

წმ. ნინოს სადაურობის, მისი მშობლების, დაბადებისა და სწავლა-აღზრდის მკითხველისათვის გაცნობის შემდეგ მწერალი კიდევ ერთხელ ეხება მოციქულთა თემას: ...წმ. იოანე ღვთისმეტყველს წილისყრით სამჯერ ხვდა აზიის ეფესოს მხარე ქრისტიანობის გასავრცელებლად. მაგრამ სხვა მოციქულებისაგან განსხვავებით, ის სამისიონერო მისიას ვერ ახორციელებდა, რადგან ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს ემსახურებოდა თავის სახლში — სიონში. გამოსავალი შექმნილი ვითარებიდან თავად წმ. მარიამმა შთააგონა იოანეს. ის ღვთისმშობელთან ერთად გაემართა წილხვდომილი ქვეყნისაკენ, მარიამ მაგდალინელისა და სხვა მენელსაცხებლე დედების თანხლებით. მხოლოდ სამი დღის სავალი ჰქონდათ გავლილი, როდესაც გამოეცხადათ მაცხოვარი და უბრძანა იოანე მახარებელს მენელსაცხებლეებთან ერთად გზის გაგრძელება სამოციქულო ღვაწლის აღსასრულებლად. ხოლო თავის ყოვლად წმინდა დედას უთხრა: არ მსურს შენი წასვლა საქადაგებლად, დაბრუნდი უკან სიონში, „რ ა მ ე თ უ ნ ა ნ ი ლ შ ე ნ დ ა ა რ ი ა ნ ა დ ვ ი ლ მ ო ს ა ქ ც ე ვ ე ლ ნ ი ე რ ნ ი წ ა რ მ ა რ თ ნ ი დ ა ქ უ ე ყ ა ნ ა ჲ მ ა თ ი ". ხოლო როდესაც აღესრულება ქვეყანაზე შენი ყოფნის ჟამი, არა მარტო იოანეს, არამედ ყველა მოციქულს შემოვკრებ შენთან კიდით-კიდიდან და მე თავად მოვალ შენი სუ-

* ჩვენ ვიზიარებთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც არსენ იყალთოელი და არსენ ბერი ერთი და იგივე პირია.

ლის წასაყვანად. ასეც აღსრულდა! ღვთისმშობლის მიცვალება იყო დიდებული. იგი ძესთან ერთად ავიდა სუფევად. ამის შემდეგ მრავალი წელი გავიდა, როდესაც ყოვლადსახიერმა დედოფალმა მოხედა თავის წილხვდომილ ქვეყანას, ჩვენ ერს, „რ ა მ ე თ უ ნ ა წ ი ლ მ ი ს ა ჩ უ ე ნ ვ ა რ თ, ნ ა თ ე ს ა ვ - ნ ი ქ ა რ თ ვ ე ლ თ ა ნ ი, დ ა ნ ე ტ ა რ ვ ა რ თ ჩ უ ე ნ დ ა ს ა მ ნ ე ტ ა რ, რ ა მ ე თ უ ნ ა წ ი ლ მ ი ს ა ვ ი წ ო დ ე ნ ი თ. და იგი არს შემდგომად ღმრთისა მჴსნელი და განმათავისუფლებელი ჩუენი მწარისა მისგან მონებისა და სრულიადისა ტყუეობისა მთავრისა მის ბნელისა“ (აბულაძე 1971: 15-16).

ამის შემდეგ არსენი კვლავ უბრუნდება წმ. ნინოს ცხოვრებას: ღირსი ნინო დღე და ღამე ლოცულობდა ღვთისმშობლის ხატის წინ, მუდამ მარხვასა, მღვიძარებასა და დაუცხრომელ ვედრებაში იყო. ერთხელაც, როდესაც ის იმყოფებოდა სიონში, წმინდა დედოფლის სენაკის წინ, გამოეცხადა მარადქალწული მარიამი და უთხრა: გაგზავნი შენ საქადაგებლად უცხო ერთან, ქართველებთან, ჩემ წილხვედრილ ჩრდილოეთის ქვეყანაში, წადი მხნედ, უშიშრად და ასწავლე ჭეშმარიტება! წმ. ნინომ მიუგო: დედოფალო, როგორ შევძლებ ამის გაკეთებას, მე ხომ ქალი ვარ უცხო, უნდო და უსწავლელი? მაშინ ღვთისმშობელმა თავის საფლავთან ამოსული ვაზის რტო მოკვეთა, მისცა მას ჯვრის სახე, გადასცა ის ნინოს და უთხრა: ამ ნიშით სძლევ ეშმაკის ყოველგვარ მზაკვრობას, წარმატებული იქნება შენი მქადაგებლობა, მე კი შემწეობას გაგიწევ და არ მიგატოვებ. როდესაც ნეტარი ნინო გონს მოეგო, ხელთ ჰქონდა ჯვარი ვაზისა. შეძრწუნებული და გაკვირვებული ცრემლით ადიდებდა იგი ღმერთს და ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელს (აბულაძე 1971: 16-17). სწორედ ამ ჯვრის მეოხებით მოახდინა უამრავი სასწაული წმ. ნინომ ქართლში, რაც საბოლოოდ ჩვენი ქვეყნისა და ერის სრული გაქრისტიანებით დასრულდა (ჯვარი ვაზისა საბოლოოდ დაივანებს მეფე მირიანის მიერ აშენებულ იმ ეკლესიაში, რომელსაც „ჯვარი პატიოსანი“ ერქვა).

ასე იქცა წმ. ნინოს ჯვარი — ჯვარი ვაზისა, ქართული ეკლესიის უპირველეს სიმბოლოდ, ქართული მართლმადიდებლობის ნიშად და სასწაულად. მასში გაშინაარსებულია ერთდროულად ძე ღვთისაც — იესო ქრისტე და მშობელი მისიც — ყოვლად წმინდა მარიამი (ჯვარი, როგორც მაცხოვრის სიმბოლო, ვაზი,

როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლო). ასე დააკავშირა ვაზის ჯვარმა ხილული და უხილავი ძაფებით წმ. ნინო, ღვთისმშობელი და მისი წილხვედრილი ქვეყანა — ქართლი.

ზემოთ დამოწმებული ეპიზოდის წერილობითი წყაროების მოძიება ალბათ გაჭირდება. ეს არც არის საჭირო. არსენ იყალთოელი უთუოდ სარგებლობს ზეპირი საეკლესიო გადმოცემებით, რომელთაც ის მხოლოდ ლიტერატურულ ფორმას აძლევს. ეს რომ ასეა, ამას მოწმობს ისიც, რომ „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში“ და მეტაფრასულ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ღვთისმშობლის სახე თითქმის ერთნაირი პარადიგმებით არის გადმოცემული; მაგალითად: წმ. ნინოსაც და წმ. ილარიონსაც დედა ღვთისმშობელი ეცხადება და ის შთააგონებს მათ სამოციქულო გზაზე შედგომას; ეს გამოცხადებები პალესტინაში ხდება და ორივე აქედან იწყებს სამისიონერო მოღვაწეობას; ორივეს დასახული მისიის განხორციელებაში მარადქალწული მარიამი ეხმარება, თუმცაღა განსხვავებულია ამ მისიის მიზნები და მასშტაბები — ერთმა (წმ. ნინომ) კერპთაყვანისმცემლობით დაბნელებულ ქართლში უნდა შეიტანოს ღვთაებრივი ნათელი, ხოლო მეორემ (წმ. ილარიონმა) ხატმებრძოლეობისაგან რწმენაშერყეულ ბიზანტიას განახლების სული უნდა შთაბეროს, ჭეშმარიტების მადლს აზიაროს (იხ.: მახარაშვილი 2006: 28-29).

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობის არსენისეულ თეორიას მომდევნო საუკუნეებში რაიმე არსებითი არა შემატებია რა, თუ არ ჩავთვლით ნიკოლოზ გულაბერისძის (XII ს.) „სვეტიცხოვლის საკითხავს“, რომელშიც მწერალმა თავისი ეპოქის ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე (თამარის მეფობა) დასვა საკითხი: რატომ მაინცადამაინც ქალი ამოარჩია ღმერთმა ქართველების გასანათლებლად? უპირველესი არგუმენტი, რომლითაც ნიკოლოზი ამ კითხვაზე უპასუხებს არის შემდეგი: საქართველო „ნაწილი“ იყო ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლისა. ამიტომ მას თავად სურდა ჩვენ ქვეყანაში ჩამოსვლა და ქრისტიანობის ქადაგება, მაგრამ მისმა ძემ, მაცხოვარმა, არ ინება ამის განხორციელება. უკვე შემდგომ, როდესაც ღმერთმა წყალობა მოიღო ჩვენ ერზე, ქალის (წმ. მარიამი) ნაცვლად ქალი (წმ. ნინო) წარმოავლინა ქალისავე წილხვედრილ ქვეყანაში (საბინინი 1882: 71-72. შდრ.: კეკელიძე 1980: 319-320).

საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვედრილობა იყო ერთი ის მაცოცხლებელი იდეათაგანი, რომელიც რწმენას მატებდა ქართველ ერს და ისტორიის ყველაზე უფრო ძნელბედობის უამსაც კი გადარჩენის იმედს არ უკარგავდა.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1963: აბულაძე ი. (რედაქტორი). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-XII ს.ს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1963.

აბულაძე 1967: აბულაძე ი. (რედაქტორი). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI-XV ს.ს.). თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1967.

ბეზარაშვილი, კული 2000: ბეზარაშვილი ქ., კული ბ. „მაყვლოვანის" გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXI. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 2000.

ბეზარაშვილი, 2002: ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი ნილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. კრებული — ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2002.

გიორგი მცირე 1994: გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1994.

ელაშვილი 2000: ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია. ლიტერატურული ძიებანი, XXI. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 2000.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1957.

კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1980.

კუჭუხიძე 1999: კუჭუხიძე გ. კიდევ ერთხელ „წმიდა ნინოს ცხოვრების" დათარიღებისათვის. ლიტერატურული ძიებანი, XX. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 1999.

მახარაშვილი 2005: მახარაშვილი ს. „წმ. ნინოს ცხოვრება" და ქართული მესიანისტური იდეის საფუძვლები. II საერთაშორისო სიმპოზიუმი, „ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში — წარსული, აწმყო, მომავალი". თბ. 2005.

მახარაშვილი 2006: მახარაშვილი ს. ბიბლიური და ლიტერატურული პარადიგმები ბასილი მონაზონის (პროტოასიკრიტის) „წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში". ლიტერატურული ძიებანი, XXVII. თბ. 2006

მახარაშვილი 2007: მახარაშვილი ს. ბასილი პროტოასიკრიტის მსოფლ-მხედველობისათვის. ბიზანტინოლოგია საქართველოში (კრებული ეძღვნება აკ. ს. ყაუხჩიშვილის ხსოვნას). თბ.: პროგრამა "ლოგოსი", 2007.

მეტრეველი 2000: მეტრეველი ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი", 2000.

პოპოვი 2005: Попов И. II. Влахерны. Православная энциклопедия, под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Том IX. Москва: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2005.

საბინინი 1882: საბინინი მ. (რედაქტორი). საქართველოს სამოთხე. პეტერბურგი, 1882.

სირაძე 1997: სირაძე რ. „წმინდა ნინოს ცხოვრება" და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1997.

სულავა 2002: სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული პიმნოგრაფია და პოლიტიკური იდეოლოგია. კრებული — ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2002.

Soso Makharashvili

On the Problem of St.Nino, Grapevine Cross and Virgin Mary, the Main Protector and Intercessor of Georgia

Summary

The present work deals with the conception of Georgia as a country under special protection and intercession of the Virgin Mary. The roots of origination of this idea, development trend and the final process of the theory formation have been considered. In this context, there are analyzed such compositions as: "The Life of St Illarion Kartveli", "The Conversion of Georgia", "The Life of St.John and Euthymius", "The Life of St.Giorgi Mtatmsindeli" and metaphrase "The Life of Saint Nino". On the basis of the studied material it has been concluded that it was Arsen Ikaltoeli who gave well-composed and elaborated form to the idea of a country under the special protection and intercession of Mary and harmoniously linked the mentioned idea to the issues of St.Nino's life and conversion of Georgia.

ეკა ჩიკვაიძე

ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოველის საკითხავი“ და წმინდა ნინოს ცხოვრება

წმინდა ნინოს მოციქულებრივი ღვაწლი არაერთმა თხზულებამ შემოგვინახა. ქართველთა განმანათლებელი ეკლესიამ შეაფასა წოდებით „მოციქულთა სწორი“, ხოლო სასულიერო მწერლობამ — მისი მოღვაწეობისა და „სრბის“ აღმწერი არაერთი ძეგლით. „ნინოს მოღვაწეობისა და მასთან დაკავშირებული ქართლის მოქცევის შესახებ არსებული ისტორიული და პოპულარულ-ლეგენდარული გადმოცემების ლიტერატურული დამუშავება ადრე დაწყებულა“ (ცხადაძე 1975: 390). „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი რედაქცია დაცულია XI საუკუნის II ნახევრის ისტორიკოსის — ლეონტი მროველისეული „ქართლის ცხოვრების“ („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 72-130) სახელით ცნობილ კრებულში, სადაც ავტორი ეყრდნობა „ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციას. მოგვიანებით, XII საუკუნის II ნახევარში მოციქულთა სწორი ქალწულ-განმანათლებლის მოღვაწეობის სწორედ ეს რედაქცია დაიმოწმა და გამოიყენა ნიკოლოზ გულაბერისძემ „სვეტიცხოველის საკითხავში“ (საბინინი 1882: 69-119).

ნიკოლოზ გულაბერისძის ბიოგრაფია. გელათის სალიტერატურო სკოლის მოღვაწეთა ნათარგმნი თუ ორიგინალური თხზულებები, როგორც წესი, მწირად გვაწვდიან ცნობებს მათ მთარგმნელთა თუ შემთხზველთა შესახებ. ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისი არც „სვეტიცხოველის საკითხავია“, რომელსაც ქართულ ფილოლოგიაში დამკვიდრებული ტრადიციით ნიკოლოზ გულაბერისძეს მიაკუთვნებენ. კათოლიკოს-პატრიარქის, პოეტის, მთარგმნელის, ისტორიკოსისა და მწიგნობრის, ნიკოლოზ გულაბერისძის, მოღვაწეობის შესასწავლად უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება მისივე „საკითხავს სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა“, ათონის სააღაპე წიგნს (მეტრეველი ე. 1998: 101-130), სინოდიკონსა და თამარის ცხოვრების აღმწერ თხზულებებს. „საკითხავის“ ავტორის შესახებ თვით ძეგლიდან ვიცით, რომ: ა) თხზულების ავტორს ნამდვილად ნიკოლოზი ჰქვია. ერთ-ერთ სასწაულში იგი

გვამცნობს: „რომელი ესე ნიკოლაოზ ქართლისა კათალიკოზმან თვინიერ წესისა და ჩუეულებისა“ (საბინინი 1882: 89) ქმნა, ერთხელ მიპატიებიაო, ე.ი. გვამცნობს სახელსა და სასულიერო ხარისხს, რაც იშვიათად გვხვდება ქართულ ხელნაწერებში. ბ) ნიკოლოზის ბიძა, მამის ძმა, გახლდათ კათოლიკოს-პატრიარქი სვიმონი (1142-1146). სვიმონის შესახებ გამოთქმული ვარაუდით, იგი იყო გიორგი ჭყონდიდელის დისწული, რომელსაც დავით აღმაშენებლის დროს მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის, შირვანის გამგებელისა და ბედიელ-ალავერდელი ეპისკოპოსის პატივიც რგებია (მეტრეველი რ. 2000ა: 125). ნიკოლოზი აღნიშნავს, რომ პატრიარქობამდე სვიმონი წმინდა საბას მონასტერში მოღვაწეობდა, ხოლო თვითონ ამ დროს იყო „სიყრმესა შინა“ („ჟამსა მას *სიყრმისა* ჩემისასა... ნეტარი მამის ძმა ჩემი სვიმონი, პირველ პატრიარქობისა მისის, მონასტერსა შინა იყო წმიდისა საბასა არმაზს... მე კახეთით მოვდიოდი და ერთი კაცი თანა მყუანდა“ საბინინი 1882: 98). გ) მისი საპატრიარქო ტახტზე აღსაყდრება ბურდუხან დედოფლის, ე.ი. გიორგი III-ის (1156-1184) დროს მოხდა. ბასილი ეზოსმოძღვრის ისტორიული თხზულებიდან „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“ ჩანს, რომ ნიკოლოზი უაღრესად მნიშვნელოვანი პირი ყოფილა გიორგი მესამისა და თამარის კარზე. დ) კათალიკოსობის პერიოდში მას უკურთხებია ეპისკოპოსი სვეტიცხოველის გარეთ (რუისის ტაძარში) ბურდუხან დედოფლის ძალდატანებით (*ე.ი. გულაბერისძე უკვე კათალიკოსობდა ბურდუხანის გარდაცვალებამდე*). თამარის ისტორიიდან ცნობილია, რომ იგი 1178 წელს „სიმდაბლისა ძლით იჯმნა ქართლისა კათალიკოზობისაგან“ (მეტრეველი რ. 2000ბ: 135). საკათალიკოსო ტახტზე უარის თქმას იერუსალიმს წასვლას უკავშირებენ. სააღაპე წიგნიდან ვარკვევთ, რომ ვალის გამო ყადაღადადებული მიწებისა და სოფლების გამოხსნაში ათონის ქართულ სავანეს წინამძღვარ *პავლესთან* ერთად სწორედ ნიკოლოზ გულაბერისძე დაეხმარა. სინოდიკონში ნიკოლოზის სახელითაა დანერილი რამდენიმე აღაპი, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თამარ დედოფლისთვის დადებული ორწევრა და იოანე მწიგნობართუხუცესისთვის დადებული აღაპები. ელ. მეტრეველის აზრით, რადგან პავლე ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვარი იყო 1170-1184 წლებში (პავლე წინამძღვრად დაადგინეს „თვესა მარტსა ინდიქტიონსა სამსა, ე.ი. 1170 წელს, მან მიატოვა წინამძღვრობა ინდიქტიონსა ორსა“,

ე. ი. 1184წელს, — აღაპები 165 და 158), ნიკოლოზ გულაბერისძე ათონზე 1179-1183 წლებში უნდა ყოფილიყო. რით ადასტურებს ელ. მეტრეველი მამა პავლესა და ნიკოლოზ გულაბერისძის ერთობლივ მოღვაწეობას? უპირველეს ყოვლისა, პალეოგრაფიული მონაცემებით, რომელთა შორისაც უმნიშვნელოვანესია ორწევრა აღაპები. ამასთანავე, ctes d'Iviron II ტომის მასალებზე დაყრდნობით (და სხვა გამოკვლევათა მოშველიებით) ელ. მეტრეველი აღადგენს ივირონის მამათა რიგს და მიუთითებს, რომ ივირონს 1120-40 წლებში იოანე III კალაკალა წინამძღვრობს, ხოლო 50-დან 70 წლამდე ერთმანეთს ცვლიან მიქაელი, იოანე IV, ვასილი და გიორგი V (ამ უკანასკნელის შესახებ მოწმობა პანტელეიმონის მონასტრის ბერძნულ აქტშიცაა დაცული). ამავე მკვლევარის ცნობით, 1183 წელს ნიკოლოზი იერუსალიმში, ჯვრის მონასტერში, გადასულა, სადაც დიდი სამეურნეო საქმიანობა გაუშლია მონასტრისთვის ლათინთაგან მიტაცებულ მიწათა დასაბრუნებლად (მეტრეველი ე. 1998: 124). მკვლევართა ერთი ნაწილის ეჭვს თამარის ტიტულატურა იწვევს. შეიძლებოდა თუ არა თამარის დედოფლად მოხსენიება? ელ. მეტრეველის აზრით, თამარ დედოფლის მოსახსენებელი ათონის ქართული მონასტრის აღაპებში 1178-79 წლებშია ჩაწერილი, ე.ი. თამარის ყრმობაში (1178-1179 წლებიდან 1184 წლამდე, სტაგირში გიორგი III-ის გარდაცვალებამდე, თამარი გიორგის III-ის თანამოსაყდრეა, როგორც ცნობილია, თამარი დაიბადა 1158 თუ 1160 წელს). არსებობს ორი განსხვავებული მოსაზრება თამარის ვინაობის შესახებ: კეკელიძე-ინგოროყვა-მეტრეველი მას თამარ მეფედ, ხოლო ს. კაკაბაძე კი დავით აღმაშენებლის ასულად, შირვან-შაჰზე გათხოვილ და დაქვრივებულ დედოფლად, მიიჩნევენ. ს. კაკაბაძე ფიქრობს, რომ ა) მწიგნობართუხუცესი იოანე (ხოლო მას იხსენიებს ერთ-ერთი აღაპი) თამარ მეფის დროს არ მოღვაწეობდა და ბ) რაკი თამარი აღაპში იწოდება არა მეფედ ***(მეფეთ-მეფე ან დედოფალთ-დედოფალი)***, არამედ მხოლოდ ***დედოფლად,*** ეს არის დავით აღმაშენებლის ასული, რომელსაც შირვან-შაჰის თანამეცხედრეობის გამო იხსენიებენ დედოფლად (ეს თამარი, დაქვრივებული, ***1152 წელს*** საქართველოში დაბრუნების შემდეგ მონაზვნად აღიკვეცა და აღესრულა ***1160*** წლის

ახლოს). შესაბამისად, კაკაბაძის ვარაუდით, წინამძღვარმა პავლემ სწორედ ამ თამარისგან მიიღო დახმარება ***1152*** წლამდე (რადგან ამის შემდეგ უკვე მონაზვნად აღკვეცილი დედოფლად ვეღარ იწოდება). პავლე დააყენეს წინამძღვრად III ინდიქტიონის მარტში, ხოლო 29 აპრილს, 2 ინდიქტიონს „დაუტევა მამამან პავლე მამობა“* (აღაპი 169, 178) (კაკაბაძე 1966: 301-315). მნიშვნელოვანია, რომ ***ნიკოლოზ გულაბერისძე ყველგან (აღაპებში) იხსენიება მარტივად, სახელით. ხომ არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ჯერ არ იყო კათალიკოსი?*** ის ჩასულა ათონში პავლეს წინამძღვრობის დროს. დანამდვილებით ვიცით, რომ საეკლესიო კრებაში მონაწილეობის მისაღებად ნიკოლოზი თამარმა იერუსალიმიდან გამოიხმო („ცხოვრება მეფეთმეფისა თამარისი“), რაც თამარმა გამეფებისთანავე (გიორგის გარდაცვალების შემდეგ) მოიწვია. მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, მიზეზი თამარის დედოფლად მოხსენიებისა სწორედ თანამეცხედრეობა უნდა იყოს, რადგან ამ პერიოდში იგი მეფედ ვერ იწოდებოდა. თუკი სვიმონი 1142-46 წლებში კათალიკოსის ტახტის მპყრობელი იყო (ხოლო გულაბერისძე, თვით ნიკოლოზისავე სიტყვებით, საკითხავში იხსენებს ამბავს, რომელიც მას „სიყრმის“ ასაკში, სვიმონის კათალიკოსობამდე გარდახდენია), უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი ათონზე ამ დროს ვერ იღვაწებდა (ს. კაკაბაძის მიერ მითითებული წლები სწორედ ნიკოლოზის ყრმობისდროინდელ სასწაულს ემთხვევა, ამ დროს იგი კახეთშია). სვიმონის პატრიარქობის დრო ემთხვევა დემეტრე I-ის ზეობის ხანას (1125-1155/6). დემეტრე I-ს იხსენიებს ხელნაწერთა მუზეუმში დაცული K14 ხელნაწერი, რომელიც, ერთ-ერთი მოსაზრებით, სწორედ ნიკოლოზ გულაბერისძეს უნდა ეკუთვნოდეს. ცხადია მხოლოდ ის, რომ ქრონოლოგიურად ნაკლებად მოსალოდნელია მაქსიმეს კორპუსის ქართული თარგმანის გულაბერისძისთვის მიკუთვნება, თუკი K14-ის თარგმნას დემეტრეს მეფობის 20-40-იანი წლებისთვის ვიფიქრებთ, როგორც ამას გვთავაზობს ედ. ჭელიძე (ჭელიძე 1998: 58-60). გამეფების შემდეგ თამარმა ნიკოლოზი იერუსალიმიდან გამოიხმო მასთან დაპირისპირებული მიქაელის (1178-1190) ნაცვლად აღსასაყდრებლად. ნიკოლოზმა კათალიკოსობაზე უარი თქვა, მაგრამ ანტონ ქუთათელთან ერთად

* მნიშვნელოვანია, რომ აღაპებში არ ჩანს მეორე თარიღი, რომლის მიხედვითაც უნდა დადგინდეს კონკრეტული დრო. ამიტომ დათარიღება მაინც ჰიპოთეტურია, ხოლო გამოთვლა ინდიქტისა ***ქრონიკონის გარეშე*** მართებულია როგორც კეკელიძე — მეტრეველთან, ასევე — კაკაბაძესთან.

თამარის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებას სწორედ ის ხელმძღვანელობდა. ანტონ საღირის ძე (ქუთათელი) ათონის სააღაპე წიგნშიც იხსენიება (ინდიქტიონსა **ა,** რაც ელ. მეტრეველის აზრით, 1183 წელს შეესატყვისება. ხოლო 1184 წელს იგი უნდა დაბრუნებულიყო საქართველოში და დაეპყრა ქუთათელის კათედრა. თამარის მიერ გამართულ საეკლესიო კრებას სწორედ ანტონ ქუთათელი და ნიკოლოზი წარმართავდნენ). „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი" მოგვითხრობს, რომ თამარმა „პირველად აღმოუწოდა ქალაქით იერუსალემით ნიკოლოზს გალაბერისძესა... ესე რა მოიყვანა, შემოიკრიბნა ყოველნი სამეფოსა თვისისა მღდელთმოძღვარნი, მონაზონნი და მეუდაბნოენი, კაცნი მეცნიერნი სჯულისა საღმრთოსანი და მოსწრაფე იყო, რათა მართლმადიდებლობასა ზედა შემოთესილნი თესლნი ბოროტნი აღმოფხურნეს სამეფოსა თვისისა... ხოლო შემო-რა-კრბეს ორისავე სამთავროსა ეპისკოპოსნი, რომელთა პირად აქუნდა ზემო მოხსენებული ***ნიკოლოზ,*** მსგავსი სეხნისა თვისისა და ***ანტონი ქუთათელი საღირის-ძე...*** მიეგებოდა მათ თამარ დიდითა სიმდაბლითა, ვითარცა კაცნი და არა მეფე, ვითარ ანგელოზთა და არა კაცთა" (კეკელიძე 1951: 298). ბოლოდროინდელმა გამოკვლევებმა ისტორიკოსები მიიყვანა დასკვნამდე, რომ მიქაელი 1188 წელს გარდაიცვალა (ქადაგიძე 2001: 124). თუკი ეს სწორია, მაშინ საეკლესიო კრების თარიღი 1184-1188 წლებით უნდა განვსაზღვროთ. ამ კრებისა და სააღაპე წიგნთა შემდეგ გულაბერისძე აღარსად იხსენიება. ამიტომაც ფიქრობენ მკვლევარები, რომ ნიკოლოზი გარდაიცვალა 1190 წლის ახლო ხანებში. ეს დათარიღება მართებული იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი დავუშვებთ, რომ თამარ დედოფალი თამარ მეფეა. ძალზე მნიშვნელოვანია „საქართველოს სამოთხეში" დაცული შენიშვნა „სვეტიცხოვლის საკითხავის" დაწერის თარიღთან დაკავშირებით, რომელიც ბიოგრაფიის თვალსაზრისითაც საყურადღებოა: მ. საბინინი მიუთითებს, რომ „სვინაქსარი ესე კათალიკოზ ნიკოლაოზ პირველისაგან 1160 წელს შედგენილ არს ძუელით მატიანეთაგანო" (საბინინი 1882: 117). საკითხავის დაწერის თარიღის შესახებაც აზრთა სხვადასხვაობაა. კეკელიძე მას თამარის ეპოქას მიაკუთვნებს (კეკელიძე 1951: 298-302). რას ეფუძნება მ. საბინინის დასკვნა, არ ვიცით, თუმცა, ასეთი დათარიღება გვაფიქრებინებს, რომ ***შესაძლოა გულაბერისძე იყო ორჯერ საბერძნეთში*** (მოსაზრებას საბერძნეთში საკითხავის დაწერამდე ყოფნის შესახებ ***ბერძენთა***

ნათესავის, მისი ხასიათისა და წეს-ჩვეულებათა შესახებ მსჯელობაც განგვიმტკიცებს (იხ. საკითხავი, გვ. 104; მხედველობაში გვაქვს ორიგინალური და არა ნათარგმნი ძეგლისთვის უჩვეულო ლექსიკურ-სტილური თუ სინტაქსური ბერძნიზმები, რაზედაც ქვემოთ საგანგებოდ შევჩერდებით), ***ან თარიღი მისი საბერძნეთში ყოფნის შესახებ მცდარია***. ამავე დროს, საკითხავის შედგენისას ნიკოლოზი უკვე აღსაყდრებულია კათალიკოსის ტახტზე, რადგან წერს: „პირველ პატრიარქობისა ჩემისო" (საბინინი 1882:98). მკვლევართა ვარაუდით კი გულაბერისძე პატრიარქობდა 1156-1178-იან წლებში. თუკი საბინინის ცნობა სწორია, მაშინ აღაპში მოხსენიებული თამარიც, ცხადია, იქნება დავით აღმაშენებლის ქალიშვილი (მით უმეტეს, რომ თამარ მეფე დაიბადა 1158 თუ 1160 წელს). შესაბამისად, ამ შემთხვევაში ლოგიკურია თამარის მოუხსენიებლობა თხზულებაში, გულაბერისძის ბიოგრაფია კი მნიშვნელოვანწილად გადასახედი (მაგალითად, პატრიარქთა რიგისა და ზეობის საკითხი). ***ბიოგრაფიის ამგვარი წაკითხვა K14 ხელნაწერის შესრულების თარიღზე ედ. ჭელიძის ვარაუდსაც ეთანხმება და აღაპის ლექსიკის უჩვეულობასაც — მხედველობაში გვაქვს თამარის ორწევრა აღაპის სიტყვები — „პავთა ღორთა კაცთა..."*** (მეტრეველი 1998: 124) ***რაც პატრიარქისგან ნამდვილად მოულოდნელი შეფასებაა. ამასთანავე, თხზულებაში არსად იხსენიება თამარ მეფე, რაც ასევე დამაფიქრებელია.*** ასეთ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ანგარიშგასაწევი იქნება ს. კაკაბაძის მოსაზრება.

ბიოგრაფიიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით ყურადსაღები „საეკლესიო წესთა განმართვაა" (მეტრეველი 2000ბ: 135). ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც სასულიერო მწერლობიდან ნიკოლოზს დაუკავშირდა, მისივე „სვეტიცხოვლის საკითხავია". ნიკოლოზის მიზანი ყოფილა სვეტიცხოველთან დაკავშირებულ სასწაულთა შემოკრება-აღწერით უფლის საკვირველმოქმედი მადლისა და ძალის შეცნობა-ქება (დამბადებლის დაბადებულით შეცნობა, რასაც უაღრესად ლოგიკური და ძალზე საინტერესო მაგალითებით გვაწვდის).

ნიკოლოზ კათალიკოსი თავადვე გვამცნობს: „რამეთუ ვინ გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი ***ხელად მიიღენ აღწერილი მოწერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა*** და მისგან გეუწყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენი-

სა ნაკლულევანებისა. ხოლო ჩუენ ***შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა*** მხოლოდ აღმავსებელად კმა საყოფელი რეცა სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენებაჲ ნინოსიცა აღვსწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოჲსა დიდებულებაი უგუნურებისა ჩუენისაგან შესაძლებელი“ (საბინინი 1882: 73). ამგვარად, ნიკოლოზ გულაბერისძემ თავადვე განმარტა მიზეზი წმინდა ნინოს ცხოვრების შემოკლებული ვერსია-რედაქციის ჩართვისა, განსაზღვრა თხრობის მიზანი, რაგვარობა, თხზულების (საკითხავის) შედგენის მოტივაცია და, ამასთანავე, მიუთითა უპირველესი წყაროც, საიდანაც ნინოს ღვაწლის წარმოჩენისას უსარგებლია. კ. კეკელიძემ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ I ტომში შენიშნა გულაბერისძის საკითხავის მსგავსება ლეონტი მროველის ძეგლთან. მკვლევარის აზრით, ნინოს მოღვაწეობა და ღვაწლი აქაც ისევეა შეფასებული და გადმოცემული, როგორც „ქართველთა ცხოვრებაში“ (კეკელიძე 1951: 298). იმავე ავტორის მითითებით და ბოლოდროინდელი გამოკვლევებით, ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებაში ჩანს „ქართლის მოქცევის“, „მატიანე ქართველთაის“, ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციების (მაგ.: არსენ ბერისეული), ეფრემ მცირის შრომის („მოსახსენებელი მოქცევისა ჩუენისაი თუ რომელთა წიგნთა შინა ბერძენთასა ხსენებულ არს“), ასევე, არაქართველ მოღვაწეთა წყაროების, რუფინუსის, ბერი მელქიტი ნიკონის, მოსე ხორენაცის (თამარაშვილი 1995: 200-240), ბასილი დიდის ექვსთა დღეთას (რომელსაც თავად ავტორი ახსენებს) (საბინინი 1882: 71), მსოფლიო საეკლესიო კრებათა (მხედველობაში გვაქვს მრწამსის ექსცერპტები, ძალიან საყურადღებო და მნიშვნელოვანი, რომელსაც წმინდა ნინო წარმოთქვამს თხზულებაში და რომელიც სხვა რედაქციებში ამგვარი სახით შესაძლოა არც იყოს), იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ კვალიც.

1. ***საკითხავის კომპოზიცია და მისი მიმართება ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციებთან.*** წმინდა ნინოს ცხოვრების სვინაქსარულ რედაქციათა შესწავლისას მკვლევარი დ. მენაბდე შენიშნავს: *„ეს თხზულება ნინოს ცხოვრების დეტალების გადმოცემაში მთლიანად ლეონტი მროველის შრომას ეყრდნობა, რაზედაც, რომ არაფერი ვთქვათ მათ ფრაზეოლოგიურ სიახლოვეზე, მიუთითებს თვით ნიკოლოზიც“* (მენაბდე დ.: 183). თავის მხრივ,

„საკითხავიც“ გამხდარა ჩვენამდე მოღწეული ორი სვინაქსარის წყარო (ამავე ნაშრომში დ. მენაბდე მიუთითებს, რომ A 425 და A 220 სვინაქსარულ კრებულებში მოთავსებული ცხოვრებანი გულაბერისძის „საკითხავიდან“ მომდინარეობენ, ამიტომვე ატყვიათ გულაბერისძის სტილისა და ლექსიკის კვალი). ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი, რომელიც საკითხავის ტექსტს შეიცავს, XVII საუკუნეზე ადრეულ პერიოდს არ განეკუთვნება. ეს კი მნიშვნელოვნად ართულებს ძეგლის კვლევას.

კომპოზიციურ-სიუჟეტური და ინფორმაციულ-ფაქტობრივი მიმართება. „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ ენობრივ-სტილური თვალსაზრისით სამ პირობით ნაწილად დავყავით. ესაა: შესავალი (დასაწყისი), ნინოს მოღვაწეობა და ნინოს შემდგომი სასწაულები („გიხაროდენით“). საერთო და უცვლელი მთელ თხზულებაში იდეურ-სახისმეტყველებითი ასპექტებია, რაც ამთლიანებს ძეგლს და, ასევე, ავტორის სტილი (მხედველობაში გვაქვს არა ენობრივ-სტილური საკითხები, რაც განსხვავებულია I-III და II ნაკვეთებში, არამედ თხრობის, საკითხის წარმოჩენის — „საძიებლის“ ჭვრეტის, გამოწულილვისა და საფილოსოფოსო ძიების გულაბერისძისეული სტილი, რაც „ქართლის ცხოვრების“ იმ მონაკვეთისთვის, რომლითაც ნიკოლოზი სარგებლობს, უცხოა). გულაბერისძის საკითხავი ინარჩუნებს ქვეთავთა თანმიმდევრობას: აბიათარის მონათხრობი, სიდონიას მონათხრობი, მაგრამ ზედმიწევნით არ მისდევს მათ. ძეგლთა ურთიერთშედარებამ თხზულებათა ურთიერთმიმართების *სამი ასპექტი* წარმოაჩინა: ა. *ორი ძეგლი ზედმიწევნით* (ან მცირე ვარიანტული სხვაობით) მისდევს ერთმანეთს: „უფალო, მრავლითა ძალითა შენითა“... (საბინინი 1882: 74); „შევიდა სახლსა სამოთხის მცუელისასა“/ („ქართლის ცხოვრება“ 1955: 93) „შევიდა სახლსა მას სამოთხის მცუელისასა“; თანმხვედრია სიდონიას მონათხრობის მნიშვნელოვანი ეპიზოდი, ერთგვარია დათარიღება (გულაბერისძე სავსებით იზიარებს მროველისეულს); ბ. *გულაბერისძე „ქართლის ცხოვრების“ მოკლე ვერსიას გვთავაზობს, სადაც კვალი ამ უკანასკნელისა ნათელია* და (ამგვარ პასაჟთა მოძიება რთული არაა მათი სიმრავლის გამო); გ. *თხზულებები ერთმანეთისგან განსხვავდება.* ღოგორც ქ. ცხადაძე მიუთითებს, „საფიქრებელია, რომ სხვაობანი გამოუწვევია „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორ-შემდგენლებისა და მთარგმნელის საერთო მიზანსა და გეგმას, ზოგჯერ კი გადამნუსხველის გემოვნებას. ქართულ წყაროებ-

ში ყველაზე მეტი ცვლილებით ლეონტი მროველის რედაქცია წარმოდგენილია XII საუკუნის II ნახევრის მოღვაწის ნიკოლოზ გულაბერისძის საყურადღებო შრომაში. ავტორის მიზანია აღწეროს უფლის კვართის ადგილსამყოფელზე აგებულ ტაძარში აღმართული სვეტიცხოვლის ისტორია და მისი სასწაულები. გულაბერისძისთვის საინტერესოა „ნინოს ცხოვრების“ ის ნაწილი, რომელშიც გადმოცემულია ნინოს მოღვაწეობა მცხეთაში, მის მიერ ქართლის მოქცევა და არა მთელი ცხოვრება. ამიტომ იგი თხრობას იწყებს ნინოს ჯავახეთს შემოსვლით და ამთავრებს სვეტისა და ჯვრების სასწაულებით. ამ ნაწილს ავტორი გადმოგვცემს ლეონტი მროველის თანახმად თავისუფალი თხრობის სახით“ (ცხადაძე... 1960: 390-1). მაგ.: გულაბერისძე არ ურთავს აბიათარის I მონათხრობს; ქართლად შემოსვლის ეპიზოდში არ ახსენებს გაცს, განსხვავებით მროველისგან; ზოგ ხელნაწერში ცალკე თავადაა გამოყოფილი ჯვრის აღმართვა (საბინინი 1882: 78); ზოგჯერ თხრობა იდენტური თუ არა, მსგავსია (ამგვარ შემთხვევაში საუბრობენ ვერსიფიკაციაზე და არა რედაქციაზე), მაგრამ განსხვავებულია ფაქტობრივად: „შემდგომად წელიწადთა მრავალთა ესმა ძისწულსა ადერკი მეფისასა“/ (საბინინი 1882: 100) შემდგომად მრავალთა წელიწადთა ძისწულის შვილმან ადერკი მეფისამან...“ მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი სხვაობაა 4 ჯვარი (რომელსაც სიმბოლური, სახისმეტყველებითი და იდეური განსხვავება შემოაქვს თხრობაში, თუკი მას ფაქტად ვალიარებთ)*; შესაშური კრიტიკული და ლოგიკური აზროვნება

* საყურადღებოა ოთხი ჯვრის შესახებ დაცული ცნობა, რომელიც ნინოს ცხოვრების სხვა არც ერთ რედაქციაში არ გვხვდება: „განპკუეთეს ხე იგი მაისის ერთსა და შეჰქმნნეს ***ჯუარნი ოთხნი***“. ქრისტიანული სიმბოლიკის თვალსაზრისით, თავისთავად, ოთხი საკრალური რიცხვია, შეიძლება ოთხ კუთხეს, შესაბამისად, სარწმუნოების ყოველმხრივ გავრცელებას (გავიხსენოთ ოთხი მახარებელიც) უკავშირდებოდეს. ამ სხვაობაზე ყურადღება შეაჩერა მ. ჩხარტიშვილმა (ლიტერატურათმცოდნ. სიმპოზიუმის მასალები, ჰიეროტოპია წმინდა ნინოს ცხოვრებაში, 18-20, 2007), სადაც განსხვავებას იეროტოპიის სხვაგვარი ხედვით ხსნის. უნდა ითქვას, რომ რაიმე დასკვნის გამოტანამდე საჭიროა თავად გულაბერისძისეული ტექსტის გულდასმით შესწავლა. ჯვრის აღმართვის შესახებ თხრობისას ნიკოლოზ პატრიარქი გადმოგვცემს: „ჯუარი ცეცხლისა ჩამოვიდის ზეცით და ეკლესიასა მას ზედა, რომელსა ჯუარნი ესუენნეს გვირგვინითა დაადგრის...და რიჟურაჟს ოდენ განკრთიან ***ორნი*** ვარსკულავნი და ***ერთი*** ნარვიდის აღმოსავლეთით, ხოლო ***ერთი*** დასავლით და იგი თავადი ეგის თვისსა მას ადგილსა“... აქ უკვე ***სამი*** ვარსკვლავი ჩანს, რომელიც ***სამ*** ჯვარს განუწესებს სამყოფელს: „***ერთისა*** მის დასავლეთით თხოთისა მთისა მიწევნა მიუთხრეს, ხოლო ***ერთისა*** აღმოსავლეთისა მის ბოდს კუხეთისა...მიწევნა მიუთხრეს და ***ორთაცვე*** მათ ესრეთ საცნაურ იქმნა საზღუარი“, მინიშნებულ ადგილას უბრძანა „ნეტარმან ნინო წარხუმა ***ორთა*** ჯუართა“ — ***ერთი*** თხოთის მთაზე, ხოლო ***მეორე*** (თანაც, ნიკოლოზისავე შენიშვნით, ***ერთი***) — „უჯარმოს ქალაქსა“, „ხოლო ***მესამე ესე ჯუარი პატიოსანი მესამე*** უწყებითა ზეგარდამოთა აღმოიყვანეს ზე ბორცუსა

წარმოჩნდება, როცა გულაბერისძე ორი სხვადასხვა ეპისკოპოსის ქართლად შემოსვლის ცნობას განიხილავს. იგი არ იღებს უკრიტიკოდ არც ერთს, მაგრამ ხედავს შესაძლებლობას, მოაგვაროს ორივე ინფორმაცია ერთმანეთთან, რასაც გვთავაზობს კიდეც. განსხვავებულია ტოპონიმი: მუხრანი — მუხნარი; მნიშვნელოვანია სხაობა, როცა ის განპირობებულია გულაბერისძის პარადიგმული ან კიდევ გელათის სკოლისთვის დამახასიათებელი აზროვნებით, პოზიციით, მსოფლხედვით. ეს, ძირითადად, მაშინ ხდება, როცა „ცხოვრებისეული" ინფორმაცია, თხრობა გულაბერისძის მიზანს სცდება და ან კიდევ, ნიკოლოზი თვლის, რომ „სათანადო არს" „გამოწულილვა" თუ „ძიება"-კომენტარი. მისთვის მნიშვნელოვანია ფაქტთა სიზუსტე, ამიტომვე საკამათო საკითხს არკვევს: „ვითარ წინააღმდგომ არს სიტყვა სიტყვისა, ფრიად საძიებელ არსო" (საბინინი 1882: 89). უნდა შევნიშნოთ, რომ გულაბერისძე თავისუფლად ეკიდება მასალას: ზოგჯერ განავრცობს, ხან ამცირებს, სხვაგან კი კომენტარს ურთავს (მაგ.: იოანე ეპისკოპოსის, სვეტის სასწაულებისა თუ ნინოს მიერ აღსრულებულ საკვირველქმედებათა მოხსენებისას).

თხზულებას უძღვის შესავალი, რომელიც ერთგვარი შემზადებაა, „ცხდყოფის მიზეზთა" სწორედ ფილოსოფიური ახსნაა, რადგან უფალმა ქართველთა განსანათლებლად წარმოავლინა ქალი — ნინო (ამ საკითხს საგანგებოდ შევეხებით ქვემოთ). მხოლოდ „სათანადო" კომენტარის შემდეგ ნიკოლოზ გულაბერისძე იწყებს თხრობას წმინდა ნინოს შესახებ. თხრობა იწყება ნინოს ჯავახეთში შემოსვლით (განსხვავებით „ქართლის ცხოვრებისგან"). შედარებამ ცხადყო, რომ სვეტიცხოვლის საკითხავის ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციებში მროველისეული „ნინოს ცხოვრება"

მას ქუეშე წყაროსა მას ზედა, სადა დიდი იგი უმთავრესი ვარსკულავი აღმოვიდეს" და ეპისკოპოსის კურთხევით აღმართეს (საბინინი 1882: 100). არსად თხრობისას არ ჩანს მეოთხე ჯვარი. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ნიკოლოზ გულაბერისძის დამოკიდებულებაც ისეთ პრინციპულ რედაქციულ-ფაქტობრივ სხვაობებთან, როგორიც წარმოდგენილი შემთხვევაა. მას, როგორც უაღრესად დაკვირვებულ, „გამომძიებელ" და „საძიებელთა" „სათანადოდ" მაანალიზებელ ისტორიკოსს არ სჩვევია ფაქტთა უკომენტაროდ მიღება. ქართლის ცხოვრებისგან განმასხვავებელი სტილური თავისებურების ერთი ასპექტი სწორედ ეს „ძიებაა" (მაგალითისთვის საბერძნეთიდან ჩამოსულ ეპისკოპოსთა ვინაობის ორი განსხვავებული ცნობის მორიგების გულაბერისძისეული ვერსიაც გამოგვადგება. მნიშვნელოვანია, რომ, ერთი მხრივ, ლეონტისგან განსხვავებულ ვერსიას ეპისკოპოსთა შესახებ სიუჟეტურად მოსდევს ჯვრის აღმართვის ამბავი, რომელიც, ამ შემთხვევაში, ლეონტის ქრონოლოგიას ზედმიწევნით იმეორებს, თუმცაღა მისგან განსხვავდება ფაქტობრივად. იხ. საბინინი 1882: 95-97). ამიტომ, სავარაუდოა, რომ ცნობა ოთხი ჯვრის შესახებ მხოლოდ გადამწერის შეცდომაა და არა გულაბერისძის განსხვავებული ვერსია.

გამოკრებილი სახითაა წარმოდგენილი. ჩანს სხვა წყაროთა კვალიც, რადგან გვაქვს ეპიზოდები, რომელნიც არ გვხვდება მროველთან, ზოგჯერ ქართლის ცხოვრების სიუჟეტური მიმდევრობა დარღვეული და გადაწყობილია გულაბერისძის იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრისთვის უფრო მოსახერხებლად. მთელი რიგი პასაჟები მისდევს ერთმანეთს, ხშირია შემოკლება, რაც ისევ და ისევ ავტორის იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრის შედეგია.

2. კომპოზიცია „საკითხავის“ *ენობრივ-სტილური* და *ლექსიკური* კვლევისას მნიშვნელოვან სირთულეს ქმნის. ვაწყდებით იმავე ტიპის პრობლემას, როგორსაც, ზოგადად, „ნინოს ცხოვრების“ შემცველ ძეგლებთან დაკავშირებით: გულაბერისძის „სვეტიცხოველის საკითხავის“ კითხვისას გვრჩება შთაბეჭდილება სხვადასხვა ენობრივ-ლექსიკურ ქსოვილთან შეხებისა. აღნიშნული მიმართება „ქართლის ცხოვრებისა“ და „საკითხავისა“ ენასა და სტილზეც აისახა. ძეგლი ენობრივი თვალსაზრისითაც პირობითად სამ ნაწილად უნდა დავყოთ, რადგან თხზულების თავი და ბოლო გელათურ ძეგლებთან ავლენს კავშირს, ხოლო შუა მონაკვეთი (რომელიც „ქართლის ცხოვრებასთან“ აკავშირებს თხზულებას) ლექსიკურადაც განსხავებულია. აქ ავტორი თითქოს მიჰყვება ლეონტი მროველის ენობრივ სტილს და განსაკუთრებით არ ცვლის მას. მართალია, ის ნიშნები, რაც საერთოა მთელი ძეგლისთვის, მაინც შეიმჩნევა (მაგრამ გაცილებით ნაკლები ინტენსივობით). ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, რომ „ნიკოლაოზ კათალიკოზს ...ენის მხრივაც თავისებურება ემჩნევა. მას, ვითარცა ფილოსოფოსს, ჩვეულებრივი სიტყვები არ მოსწონს და ახალ შეთხზულებსა ხმარობს, როგორც მაგ.: მიმომსტუმრობას, თანაშეწევნას, წარმოჩენას, ვერ-სწორსა და სხვებს. მაგრამ განსაკუთრებით მიმღეობა, ორ-სამ ნაწილედი სიტყვები და მათგან ნაწარმოები ზმნები ჰყვარებია, მაგ.: მიმხედველმან, მეცადნნი, მეტყველმან, ნავითყვანებულმი, ...და სხვ. ამგვარი სიტყვების წყალობით ჩვენი ისტორიკოსის ენა ზოგან მძიმედ გვეჩვენება“, მაგრამ ეს მარტო მისი მახასიათებელი არ უნდა იყოს, არამედ უკვე „იოანე პეტრიწისა, არსენ იყალთოელისაც და, როგორც ეტყობა, მთელი გარკვეული ფილოსოფიური მიმართულების დამახასიათებელ თვისებად უნდა ჩაითვალოს“ (ჯავახიშვილი 1983: 406). სავსებით მართებულია ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება, რადგან „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ გელათის სკოლის ტიპური თხზულებაა ენობრივი

მახასიათებლების თვალსაზრისით.

„სვეტიცხოვლის საკითხავის“ სტილურ თავისებურებას ბერძნული ენისათვის დამახასიათებელი კონსტრუქციების მოხმობა ქმნის. ეს სინტაქსური კონსტრუქციებია მიმღეობური, ინფინიტივური, პასივური და უშემასმენლო წინადადებები. ეს ნიშნები კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, თუკი შევადარებთ „ცხოვრების“ პარალელურ ეპიზოდს. I-III და II ნაკვეთთა ენობრივი მახასიათებლების განსხვავების ფონზე რა ქმნის თხზულების ერთიანობის შეგრძნებას? ეს არის ის კომენტარ-განმარტებანი თუ შეფასება-შეჯამებანი, რომელთაც მთელ თხზულებაში „სათანადო“ ადგილას ურთავს ავტორი.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთელ თხზულებას ახასიათებს მსჯელობის რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი. ჩვეულებრივია თხრობის ერთგვარი შემზადება დასაწყისი ფრაზის მოხმობით. ნიკოლოზ პატრიარქი ამბავს ასე იწყებს: ***„საჭირო უკუე ვიდრემე იქმნა ჩუენდა,“*** ან კიდევ, ***„სათანადო უკუე ვცან, თხრობად...“ „სათანადო უკუე ვჰგონე...არა დატევებად თუნიერ მოხსენებისა...“ „უჭეშმარიტეს უკუე ვჰგონე სხუაცა საძიებელი...“*** და ა.შ. სწორედ სტილის, მსჯელობის სრულიად განსაკუთრებული მანერის, ფაქტთა და მოვლენათა შეჯამება-ანალიზის და სხვ. გამო ივ. ჯავახიშვილი „სვეტიცხოვლის საკითხავის“ ავტორს ისტორიულ-ფილოსოფიური მწერლობის წარმომადგენლად მიიჩნევს (ჯავახიშვილი 1983: 400).

3. *ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკა, სახისმეტყველებით-იდეური და იდეოლოგიური საკითხები.* გავრცელებული მოსაზრებით, ნინოს ცხოვრების მრავალგზის დამუშავების ერთ-ერთი მიზეზი აგიოგრაფიული თხზულების ცალკე ჩამოყალიბების მცდელობებს უნდა უკავშირდებოდეს. ამ თვალსაზრისით, ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ სიახლეს არ გვთავაზობს. ამიტომ, ძეგლის უპირველეს შემფასებელს მ. საბინინს იგი ***სვინაქსარად*** მიუჩნევია (იხ. ჩვენივე კომენტარი ქვემოთ). ნიკოლოზის თხზულების ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრა ძალზე საინტერესო საკითხია და, ჩვენი აზრით, განაპირობებს როგორც „ქართლის ცხოვრებასთან“ მის დამოკიდებულებას, ისე ძეგლის კომპოზიციურ, სტილურ-ენობრივ და იდეურ-სახისმეტყველებით ასპექტებს. ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულების შესახებ გამოთქმული ვარაუდით, სვეტიცხოვლის საკითხავი არის ა) აგიოგრაფიული, ბ) ისტორიული (***გამოკვლევა*** — თ. ჟორდანია),

გ) ჰიმნოგრაფიული, დ) პოლიჟანრული თხზულება;

აგიოგრაფიულ თხზულებას სრულიად კონკრეტული მიზანი, მოდელი და ტიპოლოგია აქვს. მას უნდა ჰყავდეს გმირი, რომლის ცხოვრება-მოღვაწეობას წარმოაჩენს აგიოგრაფი ავტორი. ამასთანავე, ეს არის გზა მიწიერი, ჩვეულებრივი მოკვდავობიდან წმინდანობამდე, გზა, რომელიც განსაცდელთა დაძლევით უფალთან ერთობით გვირგვინდება და, რომელიც ჩვენ, ასევე ჩვეულებრივ მოკვდავთ, ხატად, მაგალითად უნდა გვექმნას. თავის მხრივ, წმინდანი ბაძავს მაცხოვარს, ხოლო აგიოგრაფი წმინდანის გზის ჩვენებით — მახარებელს. საბოლოოდ კი იქმნება ხატი, მზერისა და გულისყურის წარმმართველი, წმინდანისა, რომელიც მეოხი ხდება წინაშე ღვთისა, რათა ჩვენც დავიმკვიდროთ ცათა სასუფეველი. მოწამე თუ დამმოწმებელი, მოქალაქე (ცხოვრების გმირი) თხზულების ცენტრალური ფიგურაა და თხრობა ან თანმიმდევრულად ვითარდება (სადაც ნაჩვენებია მოღვაწეობის დასაწყისიდან ბოლომდე განვლილი გზა), ან კიდევ აგიოგრაფის შეხედულებისამებრ (მაგალითად, პრინციპით: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ"), მსგავსად „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებისა" (რომელიც კომპოზიციურად ცხოვრების ფრაგმენტთა ამსახველ ხატს ჩამოჰგავს). ისტორიულ თხზულებაში აქცენტი ისტორიულ ფაქტთა და მოვლენათა განვითარებაზე უნდა იყოს გადატანილი. იმიტომაც, რომ საკუთრივ საისტორიო თხზულებათა სტანდარტულ მოდელში გულაბერისძის ძეგლი ვერ ჯდება, ივ. ჯავახიშვილმა ნიკოლოზ პატრიარქს ისტორიის ფილოსოფოსი უწოდა. „სვეტიცხოვლის საკითხავს" ვერც ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა რიგს მივაკუთვნებთ, რადგან საგალობელს მკაცრად განსაზღვრული კანონიკა აქვს, რაც ძეგლში არ ჩანს. თვით თხზულების ბოლო ეპიზოდიც კი, რომელიც ***გიხაროდენის*** სახელითაა ცნობილი და რომელსაც დაუჯდომელ გალობად კითხულობენ ეკლესიაში, ცალკე, დამოუკიდებელი სახით არ შექმნილა. მას სრულიად განსხვავებული ფუნქცია აქვს. თხზულება ვერ შესრულდება ღვთისმსახურებისას როგორც ჰიმნი, საკითხავით ვერ აღავლენენ, მაგალითად, პარაკლისს. პოლიჟანრული თხზულება სხვადასხვა ჟანრის ძეგლთა ერთობლიობას უნდა წარმოადგენდეს, აქ შესაძლებელი უნდა იყოს სხვადასხვა ჟანრის პლასტების გარჩევა, სხვა შემთხვევაში ეს ის ბუნებრივი მრავალპლანიანობა იქნება, რაც, ზოგადად, სასულიერო თხზულებათა სინკრეტული ბუნებითაა გან-

პირობებული. „მოქცევაჲ ქართლისაიჲ“ შესახებ მსჯელობისას ზ. ალექსიძე მიუთითებს, რომ იგი არც „სუფთა ისტორიული ნაწარმოებია, არც ჰაგიოგრაფიული, თუმცა, იმავე დროს, ერთიცაა და მეორეც...„მოქცევაჲ ქართლისაჲმ“ თავისი ტრადიციაც კი შექმნა მსგავსი სინთეტური ტიპის ჟანრისა. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შესახებ დაწერილი ყველა მომდევნო ხანის რედაქცია ერთსა და იმავე დროს არის ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებიც და ისტორიული თხზულებაც“ (ალექსიძე 2007: 4). აგიოგრაფიული და ისტორიული ხაზი „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც“ ჩანს, მაგრამ მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი მიზანი. ისტორია თითქმის ყველა სასულიერო ხასიათის თხზულებაში ისახება, რადგან აქ განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭება ფაქტთა ნამდვილობას, წყაროთა უტყუარობას (გავიხსენოთ ნებისმიერი აგიოგრაფიული, ისტორიული, ჰიმნოგრაფიული თხზულება, სადაც თვითმხილველობა, მოწმეთა მონათხრობი, დადასტურებული ინფორმაცია უსათუოდ აღსანიშნი ფაქტორია, უტყუარობის, სანდოობის განმაპირობებელია). ამიტომვე „ისტორიის ფილოსოფოსად“ მოხსენიება ნიკოლოზ გულაბერისძისა ჩვენ არა ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრად, არამედ თხზულების ისტორიული ასპექტების შეფასებად მიგვაჩნია. თავად გულაბერისძე შენიშნავს, რომ მიზნად დაუსახავს „ჭეშმარიტი და უტყუწლი“ ამბის „ჭეშმარიტებითვე საცნაურქმნა“, რაც სასულიერო მწერლობისთვის აუცილებელი პირობაა. ჩვენი აზრით, ***სვეტიცხოვლის საკითხავი არის ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულება, კერძოდ, სადღესასწაულო ქადაგება.*** ჰომილია, როგორც ცნობილია, სამღვდელო პირთა მიერ წარმოთქმული მოძღვრება-ქადაგებაა, რომელიც ან წინასწარ იწერებოდა შემთხზველის მიერ, ან ქადა-გების შემდეგ ჩაიწერდნენ ხოლმე. ჰომილეტიკურ ლიტერატურაში გამოყოფენ სადღესასწაულო ქადაგებებს (რომელთა მიზა-ნიც დღესასწაულის განდიდებაა), ენკომიებს (რითაც მოწამეებსა და წმინდანებს ასხამენ ხოტბას), ეპიტაფიებსა და საკუთრივ ჰომილიებს, რომელთაც ეგზეგეტიკურ-მორალისტური ხასიათი ჰქონდათ (ლექსიკონი-ცნობარი I, 1984: 279). ***სწორედ წინასწარ ჩაწერილი სადღესასწაულო ჰომილიის სახე აქვს „სვეტიც-ხოვლის საკითხავს“.*** ძეგლი გაჯერებულია მკითხველისა თუ მსმენელისადმი მიმართვით. ნინოს ხაზის დასრულებას ახალ სასწაულთა გადმოცემა ცვლის, სადაც გულაბერისძე ამბობს: „სიხარული ***დღესასწაულისა და ყამი შეკრებისა ჩვენისა*** სხუისა რასამე უახლესისა

და სიხარულევანისა ხელყოფად იძულებულგვყოფს ჩვენ, რამეთუ ვინათგან დღესასწაულისათვის არს სიტყუა, სათანადო ვიდრემე ვჰგონე, ღვთისმოყუარენო, კუალადცა საცნაურყოფად ზოგსრე სასწაულთათვის სუეტისა ცხოველისა“ (საბინინი 1882: 104). მიუხედავად იმისა, რომ ძეგლში ჩართულია წმინდა ნინოს ცხოვრების საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი, ვერ ვიტყვით, რომ იქმნება წმინდანის ხატი. ავტორისთვის მნიშვნელოვანია არა წმინდა ნინოს ღვაწლის განზოგადება, არა მისი მაგალითად, სახედ წარმოჩენა, არამედ წმინდა ნინოს ღვაწლის შედეგი — **„ქართლებრთა ამათ აღმოსავლეთის ეკლესიის* დაფუძნება**. წმინდა ნინოს ღვაწლის ჩართვა თხზულებაში ემსახურება ნიკოლოზის მიზანს — სათავე დაუდოს სვეტიცხოველის დღესასწაულს და მას **თავისუფალი კომპილაციის ხასიათი აქვს**' (ამით უნდა იყოს განპირობებული შეფასებაც — სვინაქსარი. საერთოდ, კომპილაცია სასულიერო თხზულებებში ჩვეულებრივი, თუმცა, რატომღაც შეუსწავლელი მოვლენაა. კომპილირების კვალი არაერთ ნათარგმნ თუ ორიგინალურ თხზულებას ატყვია). წმინდა ნინო არ არის გულაბერისძის თხზულების ცენტ-რალური ფიგურა. აქ არ არის ნაჩვენები მხოლოდ და საკუთრივ ქართველთა განმანათლებლის ღვაწლი (მიუხედავად კ. კეკელი-ძის მითითებისა, რომ თხზულებაში მოცემულია „გააზრება და შეფასება ნინოს ღვაწლისა და მისი საქმიანობისა საქართვე-ლოში“, რასაც, ცხადია, ვეთანხმებით, მაგრამ დავძენთ, რომ ამ გააზრება-შეფასებას ნიკოლოზი საკითხავის შედგენის მიზანს უქვემდებარებს. კეკელიძე 1951: 105). თხრობა არც ნინოს მოღვაწეობის პირველ დღეთა თხრობით (როგორც ეს საერთოდ ხდება აგიოგრაფიულ თხზულებებში, უფლის ან ღვთისმშობლის მიერ წმინდანის სამოღვაწეოდ მოწოდებით) იწყება და არც მისი გარდაცვალებით სრულდება. ძეგლში ნამდვილად წარმოჩენი-ლია წმინდა ნინოს სახე განსხვავებულ კონტექსტში. ამ განსხვავებულ ხედვას კი გულაბერისძის მიზანი ქმნის. ავტორი თავადვე გვიცხადებს: „რამეთუ ვინ გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი ხელად მიიღენ აღწერილი მოწერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა და მისგან გეუწყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენისა ნაკლულევანებისა. ხოლო ***ჩუენ შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა მხოლოდ აღმავსებელად კმა საყოფელი რეცა***

* ამიტომაც ატყვია ქართლის ცხოვრების, არსენ ბერისეული ნინოს ცხოვრების და სხვა თხზულებათა კვალი (იხ. ზემოთ, ჩვენიეე სტატია).

სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენება ნინოსიცა ალვწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოსა დიდებულება უგუნურებისა ჩუენისა შესაძლებელი" (საბინინი 1882: 73). ნიკოლოზ გულაბერისძე თავადვე განმარტავს ნინოს ცხოვრების ეპიზოდთა ჩართვისა და ამგვარი რედაქციით წარმოდგენის მიზანს, ეს არის *„დღესასწაულის შესაბამად" თხრობა.* ქართველთა განმანათლებლის ღვაწლი და სახე ერთი რგოლია იმ ჯაჭვისა, რომლითაც პატრიარქს საბოლოო შედეგამდე მივყავართ. **ეს არის უფლის დიდება, ჭეშმარიტების წვდომა, საცნაურყოფა, დამბადებლის დაბადებულით ქება-შეცნობა, ქართული ეკლესიის ნიაღში თავჩენილ საკვირველქმედებათა ახსნა, ყველაფერი კი კონკრეტულ შემთხვევაში სამი ასპექტით: ეკლესია — კვართი — სვეტი გამოვლინდა.** მხოლოდ ამიტომ შემოდის თხრობაში წმინდა ნინო და არა დამოუკიდებელი ფუნქციით, როგორიც მას ექნებოდა აგიოგრაფიული თხზულების შემთხვევაში. ამიტომვე აქვს თხრობას გამოკრებილი ხასიათი.

ახალი არ არის, რომ წმინდა ნინოს მოღვაწეობა მოციქულთა ღვაწლთანაა შედარებული. მაგრამ, ზოგადად, გულაბერისძეს სხვა მწერალთაგან განარჩევს ფაქტთა და მოვლენათა შეფასება-განზოგადება, სადაც მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ტრადიციული პარადიგმული აზროვნება, არამედ „საძიებელთა" ახალი ასპექტით წარმოჩენა, რაც ზოგჯერ ეკლესიის ისტორიის თვალსაზრისითაც ხდება საყურადღებო. სვეტიცხოვლის საკითხავის ავტორი წმინდა ნინოს ქართლში შემოსვლას სამი მიზეზით ხსნის: 1. „ბრძანებითა უფლისათა" „ისრად რჩეულად და ელვად ნათლისად" „კიდეთა ქუეყანისათა წარივლინნეს მოციქულნი". „აღმოსავალით კერძოთა მათ" ქადაგებად წადიერ იყო დედა ღვთისა „შესაბამობისათვის სახელისა მისისა (ე.ი. ძისა, ე.ჩ.), ვითარცა თვით ეწოდების აღმოსავალ მზისა სიმართლისა".* პატივი აღ-

---

* ქრისტიანული აზროვნება უაღრესად სიმბოლიზებულია. სიმბოლურია აღმოსავლეთის მნიშვნელობაც მთელს ძველსა და ახალ აღთქმაში („მოგვნი აღმოსავალით მოვიდეს", მთ. 2,1; „ვიხილეთ ვარსკულავი მისი (ქრისტესი) აღმოსავალით", მთ. 2,2,...). აღმოსავლეთით არის მიმართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საკურთხეველი, შესაბამისად, აღმოსავლეთისაკენ აქვს პირი მლოცველს. აღმოსავლეთით მოძრაობს ახალი ნათელღებულიც და ჯვარდაწერილიც ანალოგიის გარშემო (მზის საწინააღმდეგო, მაგრამ შემხვედრი მიმართულებით. „ქრისტიანული მოძღვრება არის წინამძღვარი კაცობრიობისა სწორედ დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, რადგან დასავლეთი უკლებლივ ყველა ნმინდა მამასთან არის ბნელეთისა და კუდმის სიმბოლო, ხოლო აღმოსავლეთი-სინათლისა და სიცოცხლის". ამგვარად, ტრადიციის მიხედვით

მოსავლეთში ქადაგებისა ღვთისავე ნებით ღვთისმშობლის — ქალის — ნაცვლად ხვდა ახლა უკვე ღვთისმშობლისავე ნებითა და შეწევნით ქალს — ნინოს. დედა — ღვთისმშობელი „უზესთაესია დედათა და მამათა და ზეცისა ძალთაცა". ამიტომ, „რაჟამს ღმერთმან ინება წყალობა და ცხოვრება ნათესავისა ჩვენისა, დედაკაცივე წარმოავლინა...გამოთხოვითა და ხუაიშნითა დედისათა... ვინადგან ნაწილიცა იყო დედისა ღვთისა". „ერთი ჭეშმარიტი და უეჭველი მიზეზი" ქართველთა ნათესავის დედაკაცის მიერ მოქცევისა სწორედ ღვთისმშობლის წილხვდომილება ყოფილა. ხოლო ღვთისმშობლის წილხვდომილების ერთ-ერთი მიზეზი კი „ქართლებრთა ნათესავის აღმოსავალით" ცხოვრება, რაკიღა თვით უფალი — მზე სიმართლისა — აღმოსავალით აღმობრწყინდება. ღვთისმშობლის წილხვდომილების შესახებ ცნობას პირველად ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში ვხვდებით, Xსკ. II ნახ., XII საუკუნიდან კი არაერთგზის დასტურდება (საკითხის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს კ. კეკელიძე ეტიუდების IV ტ., კეკელიძე 1957: 137-140). 2. „მეორე და უჭეშმარიტესისა ესე არს, ვინადგან ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნეს ესე ნათესავნი, ამისთვისცა დედაკაცი წარმოავლინა, რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღვთაებისა მისისა და არავისი ენა კადნიერ იქმნეს ამაოსა მთხზველობისათვის ცუდისა მეტყველებად, ვითარმედ სიმხნემან და სიბრძნით ფილასოფოსობამან, გინა ენარიტორობამან მის ვისმე კაცისამან დააცხრო ბოროტ-ბოროტეულებაი მათიო, ამისთვისცა უკუე ლბილითა მით და ნარნარად მდინარითა წყლისა ნეკტარითა დაშრიტა სიმძაფრე სახმილისა"

და, ცხადია, არა შემთხვევით: ყველა რიტუალური მსახურებისას მღვდელმსახური მიმართულია აღმოსავლეთისაკენ (ეს ჩვეულება რიგით მორწმუნეზეც ვრცელდება). გადმოცემით, სწორედ აღმოსავლეთიდან გამოჩნდება მაცხოვარი მეორედ მოსვლის ჟამს. იოანე დამასკელი საგანგებოდ მსჯელობს „აღმოსავალით თაყუანისცემის" შესახებ და ბრძანებს: „ვინაითგან ღმერთი ნათელი არს საცნაური და მზე სიმართლისაი და „აღმოსავალად" (ზაქ. 3,8 ლკ. 1,78) წერილთა შინა სახელიდების ქრისტე, მისდა შენირულ იქმენინ თაყუანისცემაი აღმოსავალით... იტყვის... დავითცა: - უგალობდით უფალსა ... აღმოსავალით (ფს.47,33), მერმეცა იტყვის წერილი: „დაჰნერგა ღმერთმა სამოთხე ედემს აღმოსავალით (შესაქმე, 2,8.)"... მოსეანსაცა კარავსა აღმოსავალით აქუნდა კრეტსაბმელი და სალხინებელი ... უფალიცა ჯუარცუმული დასავალად მიმართ ჰხედვიდა და ესრეთ თაყუანის-ვსცემთ მისსა მიმართ მხედველნი. და ამაღლდებოდა რა, აღმოსავალით კერძო აღვიდოდა ... და ესრეთვე მოვიდესო, ვითარ სახედ იხილეთ იგი აღმავალი ზეცად, ანგელოსნი იტყოდეს მოციქულთა მიმართ (საქმე მოციქულთა 2.11) და თვით უფალი: „ვითარცა ელვაი გამოვალს აღმოსავალით და ჩანს ვიდრე დასავალადმდე, ეგრეთ იყოსო მოსლვაი ძისა კაცისაი (მთ. 24,27)". მისნი უკუმ მომლოდნენი თაყუანის-ვსცემთ აღმოსავალით" (გარდმოცემა, გე. .245).

(საბინინი 1882: 72). რადგან, როგორც ნიკოლოზ გულაბერისძე ხსნის, განმართლდეს უფლის სიტყვები: „ძალი ჩემი უძლურებასა შინა სრულ იქმნებისო“. საკითხავის ავტორი ასევე განმარტავს, რომ უფალი „სათნო იჩენს არა სხვილბარკალთა მამაკაცთასა“, არამედ „მოშიშთა სახელისა მისისათა, ვითარცა იტყვის „მივხედნეო გარნა მშვიდსა და მდაბალსა და რომელი ძრწოდეს სიტყუათაგან ჩემთა“ და კუალად „მსხუერპლ ღვთისა არს გული შემუსრვილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხჰყოს“. ქართლის ქალის მიერ გაქრისტიანების მეორე მიზეზად გულაბერისძეს მიაჩნია „ქედფიცხელთა (*ურჩი, თავხედი*), ულმობელთა (*აქ: სასტიკი*) და უგლიმთა (*ბრიყვი, უგუნური*) ნათესავთა“ „უძლურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ“ მოლბობა (საბინინი 1882: 73). ნიკოლოზ გულაბერისძის კომენტარი ამ შემთხვევაში განსხვავდება არსენ ბერისეული პოზიციისგან ქართველთა ნათესავის ბუნების შესახებ, სადაც ვკითხულობთ: „არა მ̣ნებავს ქადაგებად წარსლვა შენი, არამედ წარვედ შენ სახიდ შენდა სიონდ, რამეთუ ***ნაწილ შენდა არიან ადვილ-მოსაქცეველნი ერნი წარმართნი და ქვეყანა მათი***“ (ძველი ქართული...1978: 360). ერთი მხრივ, გასაგებია ადვილმოსაქცეველობის შინაარსი: ქართველთა გაქრისტიანებასა და ამ სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას მსხვერპ-ლი არ მოჰყოლია. ეს, უფლის განგებულებასთან ერთად, მოციქულთა სწორი ქალწულგანმანათლებლის ხანგრძლივი ღვაწლის შედეგი იყო. მაშინ მოტივაციათა წინააღმდეგობაზე უფრო მეტად განსხვავებულ ხედვაზე უნდა ვისაუბროთ. უმნიშვნელოვანესია, რომ მოციქულთა სწორის, ნინოს, ღვაწლი გულაბერისძემ სწორედ ამ ასპექტით განიხილა. საუბარია არა მხოლოდ ფიზიკურ უძლურება-სისუსტეზე, არამედ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, მჭევრმეტყველების ხელოვნების იარაღად გამოყენების უარყოფაზე, რასაც ამ კონკრეტულ კონტექსტში სარწმუნოება, ღვთისმოშიშება, სიმშვიდე და სიმდაბლე („შემუსრვილი გული“) უპირისპირდება (თხზულებაში არაერთგზის იკვეთება მოციქულთა სწორის სწორედ ეს თვისებები). ამავე კონტექსტში და სწორედ ამ მოტივით იმოწმებს ნიკოლოზ გულაბერისძე „უსწავლელ მეთევზურებსა და მდაბიოთ“, რის შესახებაც ზემოთ უკვე შევჩერდით. ამავე არგუმენტს ნიკოლოზ პატრიარქი ამყარებს გედეონის მაგალითის მოხმობით. ბიბლიაში მოხსენებული ორი გედეონისგან აქ ისრაელის VII მსაჯული იგულისხმება (მსაჯ. VI, 11), კერძოდ, VIII თავში გადმოცემული ამბავი 300-კაციანი ლაშქრით მრავალრიცხოვანი მტრის

დამარცხებისა, რომელიც, ასევე, უფალს მინდობითა და გედეონის მიერ დამორჩილებული ხალხისადმი შეთავაზებული წინადადებით — ***უფალმა იმეფოს თქვენზე*** -- არის ყურადსაღები (მსაჯულთა VIII, 23). **გედეონის მსგავსად, უფალს გაამეფებს ქართველთა ნათესავზე წმინდა ნინოც**. 3. „დედათა პატივის“ დამადასტურებელი მესამე არგუმენტი ნიკოლოზისთვის არის ის, რომ მაცხოვრის აღდგომის ხარების პატივი სწორედ დედათ ხვდათ წილად. მნიშვნელოვანია, რომ ჰომილიაში შემოდის პოლემიკის ელემენტიც (რაც ნამდვილად არ არის უჩვეულო მოვლენა). პატრიარქი მიმართავს ყველას, ვინც აკნინებს „ქადაგებასა და მოქცევასა ჩვენსა“, თუმცა, ვის გულისხმობს კონკრეტულ შემთხვევაში, არ ჩანს: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამაოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩვენისათვის ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროსად და უმეტესად ვმოხარულობდეთცა და ვმოქალაქობდეთ მყუდრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომზრახთა“ (საბინინი 1882: 73). მნიშვნელოვანია დასკვნა: **ის, რაც შესაძლოა ვინმეს დამაკნინებლად ეჩვენებოდეს, სინამდვილეში ჩვენი ეკლესიის პატივია**. უსათუოდ გაგვახსენდე-ბა გიორგი მთაწმიდელის პასუხი ანტიოქიის პატრიარქისადმი, რომელიც ზუსტად მსგავსი დატვირთვის, სულიერი ძალისხმევის, პათოსისა და ინტონაციისაა*.

როგორც კომპოზიციურ-სიუჟეტურ საკითხებზე მსჯელობისას აღვნიშნეთ, წმინდა ნინოს ხაზი ნინოს ჯავახეთში შემოსვლით იწყება და მის მიერ ქართლის გაქრისტიანებით (ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით) სრულდება. რეალურად, თუკი დავუკვირდებით, ეს არის მხოლოდ ამბავი ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ეკლესიის დაფუძნებისა, რომელიც დაკუმშულად აღადგენს ისტორიას და, სადაც წარმმართველი იმ სასწაულთა გახსენებაა, რომლებიც უკავშირდება ჯერ კვართს, შემდეგ სვეტსა და ეკლესიას (სვეტიცხოველის ტაძარს)**. ამავე დროს, გულაბერისძეს აინტერესებს ქართლში, კერძოდ, კვართის, სვეტის ადგილას, სამოთხეში (ზოგი რედაქციით, ვე-

* რ. სირაძე სწორედ ამ არგუმენტაციათა გათვალისწინებით ანდრია კრიტელის „ღვთისმშობლის საკითხავთან“ დაკავშირებით ფიქრობს, რომ სვეტიცხოველი განასახოვნებს ღვთისმშობელს (სირაძე 1992: 134).

** ხელნაწერებსა და რედაქციებზე საუბრისას მივუთითეთ, რომ სვეტიცხოველის საკითხავმა არაერთი ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე, თუმცა, მათი უმეტესობა XVII საუკუნისაა. ვფიქრობთ, რომ დროთა განმავლობაში თხზულების „ქართლის ცხოვრებასა“ და „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებთან მსგავსების გამოც ძეგლმა გადამწერთა მიერ დაკარგა პირვანდელი სახე და შეიმატა ისეთი ეპიზოდებიც, რომლებიც თავდაპირველად გულაბერისძესთან არ უნდა გექონოდა.

ნახში) და მაყვლოვანთან აღსრულებული სასწაულები (საკითხავში ნინო არ ტოვებს მაყვლოვანს, ღვთისმშობლის საფარველს და ყოვლადწმიდა დედის მეოხებით აღწევს თავადაც ერთობას უფალთან, საკვირველმოქმედებს). ***მნიშვნელოვანია, რომ კვართი ნინოს შემოსვლამდე გაცილებით ადრე ჩამობრძანდა და ღვთის განგებულებით „წარმოივლინა ქართლსა, დედასა ქადაქთასა“, მაგრამ მისი ძალა, მადლი და საკვირველქმედება სისრულით მხოლოდ ნინოს ქართლად შემოსვლისა და მაყვლოვანში დაფუძნების შემდეგ გამოვლინდა.*** გულაბერისძის მიზანი და პოზიცია გამოკვეთილია მაშინაც, როცა გარეშე, სხვაგან ჩენილ საკვირველქმედებათ აღწერს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი შემდეგ ის უნდა დაუკავშირდეს სვეტიცხოველს, მაგ.: მირიანის მზის დაბნელება, ან კერპთა მსხვრევა და ა.შ. (თავისთავად, უმნიშვნელოვანესია სვეტიცხოვლის, ძველი დღეთას, ნათლით მოსილი კაცის და სხვა სახეთა გააზრება. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ სინური ხელნაწერის მინიატურაში სვეტს აღმართავს ქრისტე, შესაბამისად, ***ძველი დღეთაც*** ამ მინიატურის შემსრულებლისთვის ქრისტეს სიმბოლური სახეა). ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების (ე.ი. ქართლებრთა ეკლესიის დაფუძნების) თვალსაზრისით შემოდის თხრობაში კონსტანტინესადმი გაგზავნილი წერილი თუ ცნობა ეპისკოპოსთა შემოსვლისა. წმინდა ნინოს სახის გააზრება არაერთ მკვლევარს უცდია, ამიტომ ჩვენ აღარ შევჩერდებით მის სახისმეტყველებაზე, თუმცა შევნიშნავთ, რომ გულაბერისძის „საკითხავშიც“ ქმედითი და მეტყველია ოპოზიცია ***ტყვე — დედოფალი*** და ***უცხო — დედა. ტყვე*** ნინოს ცხოვრებაში დამკვიდრებული შესატყვისი უნდა იყოს ქრისტიანული ძეგლებისთვის ცნობილი *მონისა*. მამათა განმარტებით, თვით სახარებაც განარჩევს უფალთან ურთიერთობის ორ საფეხურს: მონობასა და მეგობრობას (მეგობარს უფალი უწოდებს ლაზარეს, რომელსაც აღადგენს). ***აქ უნდა იგულისხმებოდეს ნინო ქართლის მოქცევამდე და შემდეგ, რადგან ნათლისღების მადლი მოციქულთა სწორ დედას (თორმეტთა თანა მეათცამეტე მოციქულად წოდებულს) ტყვეობიდან უკვე სწორედ მეგობრად წოდების პატივს მიაგებს.*** ხოლო, რადგან ქრისტე მეუფეა, უფალია, წმინდა ნინო სულიერი ასპექტით ხდება ***დედოფალი*** და ***ტოვებს ტყვეობას*** (ე.ი. ხდება მეგობარი—მონიდან). წმიდა მოწამე იპოლიტე რომაელი განმარტავს: „ვინც რწმენით შედის განახლების

საბანელში, უარყოფს სატანას და უერთდება ქრისტეს, უკუაგდებს მტერს და აღიარებს ქრისტეს თვით ღმერთად, განერიდება მონობას და მიიღებს ძეობას, იგი ბრუნდება ნათლისღების ემბაზიდან ნათელი, როგორც მზე, მბრწყინავი სიმართლის სხივებით და, რაც მთავარია, ბრუნდება ღვთის ძედ და ქრისტეს თანამეცხედრედ" (ღვთისმსახურის...1989:344). ეს სულიერი გზა ქართველ ერთან ერთად განვლო წმინდა ნინომაც. ამაევე უკავშირდება ***უცხო — დედა*** წყვილიც. ქართული აგიოგრაფიიდან მრავალი პასაჟის მოხმობა შეიძლება, რომლებშიც ***უცხო*** სარწმუნოებით უცხოს, რჯულით უცხოს თუ ღვაწლით უცხოს, ან განსაკუთრებული წარმომავლობისას აღნიშნავს („უცხო უცხოთა შჯულითა" — აბო, „უცხოვება ღვაწლისა" — გრიგოლისა და ა.შ.), მაგრამ ამავე „აბოს წამებაში" ვკითხულობთ, რომ ქართლი გამხდარა „დედად წმიდათა", რომელმაც გააქრისტიანა უცხო შჯულის აბო. ნინო უცხოა მანამ, სანამ გაქრისტიანდება ერი, ხოლო მირიანისა და ნანას სასწაულებრივი განკურნება მას დედად აქცევს და **კაპადოკიელი ქალწული** ხდება **„დედა ქართველთა თემისა"**. ბოროტების დაბნელება, კერპთა მსხვრევა და უარყოფა, რაც ერის ნათლისღებას მოჰყვა, სამარადისოა (და არა დროებითი). უფლის განგებულება და ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის უფ-ლისთვის აღდგენა ხორციელდება ერის ნათლისღებით, უფალთან ერთობით, მიუთითებენ, რომ „დაცემული კაცობრიობისთვის ერთადერთი გზა ხსნისა ღმერთთან ერთობის მიღწევაა" (ღვთისმსახურის...1989: 331). სწორედ ამ გზას აჩვენებს ქართველთ **ტყვეყოფილი დედოფალი** და **უცხოყოფილი დედა** — ნინო. ამავე დროს, მზადდება იდეა: მცხეთა — ქართული იერუსალიმი. მცხეთაც ბინარული სახეა და, უნდა ითქვას, რომ გულაბერის-ძესთან გამოკვეთილია არა მხოლოდ შედეგი ნინოს მოღვაწეობისა, არამედ პროცესი: **მცხეთა — „დედა ქადაქთა" უნდა იქცეს „ზეციური იერუსალიმის"** სახედ. ქადაგი/ქადაქი გულაბერის-ძესთან წარმართული საქართველოს აღმნიშვნელია (აქვე გაგ-ვახსენდება ქართლის სახელდება „დედად წმიდათა" იოანე საბანისძესთან, ე.ი. იცვლება ფუნქცია, დატვირთვა, მისია ერისა როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში). თუკი ბოლო დროს შემოღებულ ტერმინოლოგიას მოვიშველიებთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში" და, კერძოდ, გულაბერისძის საკითხავშიც, ასახულია ჰიეროტოპული მიდგომა (ჩხარტიშვილი 2007: 322) და ჰიეროფანია (სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი, ღვთაებრივი ჩანაფიქ-

რი ადგილის, საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი). ირკვევა, რომ ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე ამგვარი „ბაძვით" შექმნილი ხატი იერუსალიმისა არის თვით კონსტანტინეპოლშიც („ახალი იერუსალემი"), გვიან — მოსკოვშიც, ჯერ კიდევ კ. კეკელიძის (შემდეგ, რ. სირაძის და სხვ.) დაკვირვებით — ამავე ხატს იმეორებდა მცხეთაც თავისი შემოგარენით: „ძველმა ქართულმა ეკლესიამ, რომელმაც თავისი დასაბამი წმინდა მიწიდან მიიღო, ტოპოგრაფიული თვალსაზრისითაც თავისი დედისგან — იერუსალიმის ეკლესიისგან მიიღო ასლი, როდესაც მცხეთასა და მის მიდამოებში შექმნა ყველა ის უმთავრესი პუნქტი, რომლებთანაც დაკავშირებული იყო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენები. მცხეთა ქართული იერუსალიმია... მცხეთა, ეს ქართული იერუსალიმი, მდებარეობს მდ. მტკვრისა და არაგვის შესაყარზე, მის ცენტრშია დიდებული საპატრიარქო ტაძატი 12 მოციქულისა...აქ, მტკვრის ნაპირას, სადაც ქართველები მოინათლნენ, დღემდე შემორჩა მღვიმე ეკლესიის ნანგრევებით, რომელსაც ბეთლემი ეწოდება. მტკვრის მარჯვენა ნაპირას, სწორედ სამხრეთით აღმართულია თაბორის სახელით ცნობილი მთა. მასზე იდგა ფერიცვალების ეკლესია... მცხეთიდან ჩრდილოეთით, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ...მდებარეობს ეგრეთ წოდებული ბეთანია" (კეკელიძე 1957: 362). რ. სირაძე მიუთითებს, რომ ანალოგიები მრავლად გამოვლინდა და აისახა „ნინოს ცხოვრებაში". ხოლო, რადგან მროველის რედაქციას მისდევს გულაბერისძეც, შესაბამისად, გვხვდება „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც". ყველაზე მნიშვნელივანი ისაა, რომ **„იერუსალიმშია ქრისტეს საფლავი, მცხეთაში კი დაფლულია კვართი უფლისა. მცხეთა სახეა ე.წ. „ზეციური იერუსალიმისა"**, ამიტომ ანალოგიები სულიერი სიმბოლიკის შინაარსს შეიცავს...აქ უმთავრეს ყვილეულ სახეებს ქმნიან ჯვარი ვაზისა და სვეტიცხოველი, მაყვლოვანი და „სამოთხე", არმაზის მთა და „ბორცვი ჯუარისა", „ზემო" და „ქვემო" ეკლესიები, აქვეა ბიბლიური საკულტო მთები: გებელი და გარიზანი" (სირაძე 1987: 100). ქრისტეს საფლავის მცხეთური ანალოგიის — კვართის ადგილი უცნობია ნინოს შემოსვლამდე, ეს ადგილი სწორედ მას მიენიშნება სასწაულებრივად. მნიშვნელოვანია, რომ, თუკი მანამდე საკვირველმოქმედებს კვართი, ტაძრის აშენების ჟამს მას ცვლის სვეტი, ხოლო შემდეგ — ტაძარი, რომელიც ამთლიანებს სამივე ხატს, მოიცავს თავის თავშივე სამივე სიწმინდეს, ზეგარდამოქ-

სოვილ საუფლო კვართს, ცხოველ სვეტსა და საკუთრივ ეკლესიას. მხოლოდ ამ შემთხვევაში, ეკლესია შეიძლება ორგვარად გავიაზროთ და ბინარული დატვირთვა მივცეთ: ეკლესია — სვეტიცხოველი და ეკლესია — ახალდაფუძნებული, სამოციქულო. მცხეთა — ზეციური იერუსალიმის ამგვარად გააზრება საუკუნეთა განმავლობაში ქრისტიანული სამყაროს წინაშე ქართველი ერის მიერ საკუთარი მისიის გაცნობიერებას უკავშირდება. მსჯელობის ამგვარად წარმართვა ძალზე **ლოგიკური შედეგით — ქართველი ერის საზეპურო ერად, ახალ იერუსალიმად წოდებით სრულდება**. ამ იდეის ღერძი კი სწორედ მცხეთაში დაფლული კვართია, რომელზეც გამობრწყინდა სვეტი და რომელზეც აიგო საკვირველი ტაძარი — სვეტიცხოველი, რომელიც, ერთი მხრივ, მოციქულთა სახელობისაა, ხოლო მეორე მხრივ, ქართველთა სიონადაც იწოდება. ჯერ კიდევ VII-VIII საუკუნეებში იოანე საბანისძემ ჩამოაყალიბა ეროვნული თვითშეგნების მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია, რომელშიც ქრისტიანული სამყა-როს ყურეში მოქცეულ ქართველ ერს სარწმუნოებრივი აღმსარებლობითა და ღვთის წინაშე გაღებული ღვაწლით ბერძნებს უთანასწორებს* („არა ხოლო ბერძენთა სარწმუნოებაი ესე ღვთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა", ძეგლები 1964: 55), ხოლო ქართლს იმ მადლის გამო, რომელიც მის წიაღში დამკვიდრებულთ ქრისტესთვის ღვაწლის სურვილს აღუძრავს, **დედად წმიდათა** უწოდებს. გიორგი მერჩულე ქართველ ბაგრატიონთა გენიალოგიურ შტოს დავით მეფსალმუნეს და, შესაბამისად, მაცხოვარს, უკავშირებს („დავით წინასწარ-მეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო ხელმწიფეო", — მიმართავს გრიგოლი აშოტ კურაპალატს (ძეგ-ლები 1964: 262). თუმცაღა, უსათუოდ უნდა აღვნიშ-

* თუკი იოანე საბანისძე ბერძნებს ქართველებს უთანასწორებს, გელათის სკოლის ავტორი — გულაბერისძე ქართველთა და ბერძენთა ნათესავის ხასიათსა და თვისებებს წარმოაჩენს და სრულიად განსხვავებულ პოზიციას გვთავაზობს: მას, როგორც ელინოფილ ავტორს, მოსწონს ბერძენთა ტრადიცია, ხედავს ქართველთა და ბერძენთა განსხვავებულ თვისებებს და არა მხოლოდ ახასიათებს, არამედ, ერთ შემთხვევაში ნინოს შემოსვლას გვიხსნის ქართველთა მძვინვარე და უგლიმი ხასიათით, სხვაგან წუხს, რომ ქართველთა ნათესავს არა აქვს ჩვეუა „სამეცნიერო და საფილოსოფოსთა საქმეთა გამოძიებისა" და ა.შ. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერძენთა ნათესავის ამგვარი წარმოჩენა გულაბერისძის მიერ „სვეტიცხოვლის საკითხავის" დათარიღების ერთ-ერთ არგუმენტად გვესახება. ამავე დროს, იმავე მომენტებით უკეთ წარმოჩნდება, რომ ქართველთა საზეპურო ერად გამორჩევა უფლის განგებულებაა და არა ქართველი ერის დამსახურება (ამიტომაც, მიუხედავად რაგვარობისა, სწორედ **ქართველთა ნათესავს** უწოდებს გულაბერისძე საზეპურო ერს, კვართის, სვეტისა და სვეტიცხოვლის ტაძრის მფლობელს).

ნოთ, რომ დამკვიდრებული მოსაზრების პარალელურად ეს ეპიზოდი, ზო-გადად, ცხებულ მეფეთა დავით მეფსალმუნის სულიერ მემკვიდ-რეობასაც, საღვთო მადლმოსილებასა და მირონცხებულობასაც უნდა გულისხმობდეს. არ იხსენიება საული, რომელიც პირველი ცხებული მეფეა, თუმცა — არა მორჭმული ხელმწიფე, სამაგიეროდ, იხსენებს დავითს, რომლის შტოშიც იშვა მაცხოვარი და რომელიც მორჭმით განაგებდა ისრაელს, შესაბამისად, „პატივთან ერთად პატიჟიცაა“ მისი სულიერი მემკვიდრეობა). X საუკუნეში იოანე-ზოსიმე მეორედმოსვლის ჟამს ერთა ქართული ენით „განკითხვას“ წინასწარმეტყველებს და მას სახარებისეულ ლაზარეს უწოდებს („სახარებასა შინა ამას ენასა ლაზარე ჰქვია“. ამ უჩვეულო „ქების“ ტექსტის ახსნა-გააზრება არაერთმა მკვლევარმა სცადა, შესაბამისად, არაერთგვარია თხზულების სიმბოლიკისა და სახისმეტყველების ახსნაც. ცხადია, ჩვენ ამ საკით-ხებს არ შევეხებით). ახალი იერუსალიმის იდეა სრულიად განსხვავებული კონტექსტით გელათის აკადემიის სიმბოლოც გახდა. X-XIII საუკუნეთა სასულიერო ლიტერატურა მესიანისტურ იდე-ას ძალუმად წარმოაჩენს. გულაბერისძესთან მეორდება მცხეთის — მეორე იერუსალიმის იდეა, რომელიც ეპოქის შესატყვის გააზრებას იმატებს: ერის რჩეულობის იდეას იძენს. თუკი თავდაპირველად *მეორე იერუსალიმი* ტრანსფორმირდა გამოთქმად *ახალი იერუსალიმი* (რაც ცვლის თავდაპირველ დატვირთვას. თავდაპირველი გააზრება კი ამგვარი იყო: „როგორც აღმოსავლური საქრისტიანოს ცენტრია იერუსალიმი, ასევე უნდა იყოს მცხეთა საქართველოსთვისო“, (სირაძე 1987: 83), თანდათანობით გაჩნდა ქართველთა მისიის ახალი ახსნაც: როგორც ძველ აღთქმაში ისრაელი იყო რჩეული ერი, ისე ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ ქართველთა ნათესავი რჩეული, ანუ ***საზეპურო ერია***. ამგვარი გააზრება თავად ტერმინშიც აისახა* (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველთა ნათესავი „საზეპურო ერია“, მცხეთა — **„ახალი იერუსალემი“**, მაშინ, როცა კონსტანტინეპოლი — **ახალი ჰრომი**, იერუსალიმში იგულისხმება სულიე-რი რჩეულება, მაშინ, როცა რომში მოიაზრება მხოლოდ კულტურულ-პოლიტიკური ძალმოსილება). ცხადია, ჩვენ არ შევეხებით ლექსემის გენეზისის საკითხს. ჩვენთვის საყურა-

* ნ. სულავამ საგანგებო წერილი უძღვნა ტერმინს „საზეპურო ერი“, რომელშიც შეჯამებულია ყველა ის მოსაზრება, სადაც ამ ლექსემისა და სახის გააზრებაა წარმოდგენილი და გამოთქმულია საყურადღებო დასკვნაც X-XIII სკ.თა ძეგლებში მისი დატვირთვის შესახებ.

დღებო აგი-ოგრაფიულ და ბიბლიურ ტექსტებში მისი დატვირთვა და სიმბოლური გააზრებაა. ტერმინი ***საზეპურო ერი*** არაერთ სასულიერო თხზულებაში გვხვდება: „ნინოს ცხოვრება“, „აბდულმესიანი“, „დავით და კონსტანტინეს მარტვილობის“ მეტაფრასული რედაქცია, არსენ ბულმაისიმისძის ხელთუქმნელი ხატის საგალობელნი და ა.შ.

საზეპუროს მნიშვნელობის განსაზღვრაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება ბიბლიის ქართული თარგმანის მონაცემებს, რომელთა მიხედვით **საზეპუროდ ისრაელია მიჩნეული...** გამოსვლ., II შჯულისა და I მეფეთა წიგნებში ისრაელი მოიხსენიება საზეპუროდ: „და აწ უკუეთუ სმენით ისმინოთ ხმისა ჩემისა და დაიცვათ აღთქუმაჲ ჩემი, იყვნეთ ჩემდა ერ საზეპურო ყოველთაგან ნათესავთა, რამეთუ ჩემი არს ყოველი ქუეყანა“ (გამოსლვ. 19,5); „ხოლო უფალმან არა განიშოროს ერი თვისი სახელისა მისისათვის დიდისა, რამეთუ შეგიწყნარნა თქუენ უფალმან და გამოგირჩია თქუენ ერად საზეპუროდ“ (I მეფეთა, 12, 22); „გამოგირჩია უფალმან...რაჲთა იყო შენ მისა ერად საზეპუროდ (II შჯულ. 6,7)“ (სულავა 2004: 22). რას ნიშნავს ბიბლიური გააზრებით *რჩეულობა?* გამოსვლათას მოხმობილ მუხლს მოსდევს კიდევ ერთი ახსნა: „ხოლო თქუენ იყვნეთ ჩემდა სამეუფო, მღდელობა, ნათესავ წმიდა. ესე სიტყუანი ჰრქუნე ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 19, 6). როგორც ჩანს, უფალი რჩეულობას ისრაელს მხოლოდ მცნებათა მიდევნის, სჯულის აღსრულების შემთხვევაში აღუთქვამს (ამიტომვე მიმართავს: ***უკუეთუ ისმინოთ...***), თუმცაღა, როგორც ბიბლიის ძველი თარგმანებისთვის იყო დამახასიათებელი, ტერმინი უნიფიცირებული არ არის, მდგრადი შესატყვისით არ გადმოდის და შეესაბამება ხან „შენს (უფლის) ძეებს“, ხანაც „იაჰვეს ხალხს“. ***ჩვენთვის საყურადღებოა, რომ ბიბლიის გელათურ რედაქციაში „საზეპუროს“ ნაცვლად, როგორც წესი, გვაქვს „იყვნეთ ერად ჩემდა“ და, რაც ძალზე დამაფიქრებელია, მხოლოდ ორ ხელნაწერში (A179 1669 წლ.-სა და A51 XII-XVIII სკ.-ებისა) ეს უკანასკნელი საბას რედაქციადაა ცნობილი)* დასტურდება შესიტყვებით „ერი საზეპურო“**. ამავე დროს, K14-ს მთარგმნელი და გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთი ავტორი (თუ გადამწერი) ერთი და იგივე პირი ჩანს. მაგრამ თუკი შესაძლოა, რომ ორივე ძეგლი დაუკავშირდეს ნიკოლოზ გულაბერისძეს (რაც მეცნიერთა შორის უკვე გამოთქმული ვარაუდია, მელიქიშვილი

---

* ეს ძალზე საყურადღებოა, რადგან საკითხავის ხელნაწერებიც სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება. შესაძლოა კელავაც გვიანი გადამწერ-რედაქტორების კვალიც იკითხებოდეს.

1996: 18-22), უსათუოდ დამაფიქრებელია, რომ „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და გელათის ბიბლია „საზეპურო ერის“ ტერმინად ხმარების თვალსაზრისით განსხვავებას გვიჩვენებს. „ებრაულ ტექსტში საზეპურო შეესაბამება სიტყვას „სეგილლა“, ღმერთის ძირფასი საკუთრება, ბერძნულში — λαος περιουσιους, გამორჩეული, საუკეთესო, აღმატებული, არაჩვეულებრივი ხალხი“ (სულავა 2004: 22). ნიშანდობლივია, რომ ბიბლიის მუხლი საბას მიერაა შესწორებული. თავად სულხან-საბა საზეპუროს ამგვარ ახსნას გვთავაზობს: „ზეციური პურისმტე, ღვთიური პურისა და მადლის მოზიარე“. ეს ტერმინი „ქართლის ცხოვრებაშიც“ (სწორედ ლეონტი მროველთან!) გვხვდება: „ოი, დედაო ჩემო, არა უგულებელვყო ერი იგი საზეპურო უფროს ყოველთა ნათესავთა, მეოხებითა შენითა მათთუის“ (ქ„ართლის ცხოვრება“ 1955: 38). ნიკოლოზ გულაბერისძესთან კი ვკითხულობთ: **„წინასწარვე განეგო** (!) სახიერსა მას ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემზადება და ვინათგან ნაწილიცა იყო ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობლისა, ამისთვის უფროსღა ღირს იქმნა ამას საშინელსა მადლსა ესე კედარი, ამისთვისცა უკუე წინასწარვე წარმოავლინა მადლი ღვთაებისა მისისა, რათა პირველადვე დაიწინდოს კუართითა მით და მადლითა ღვთაებისა მისისათა“ (საბინინი 1882: 77). საფიქრებელია, რომ *საზეპურო ტერმინად ნიკოლოზ გულაბერისძესთან ან „ქართლის ცხოვრებიდან“ გადავიდა, ან კვლავაც საქმე გვაქვს ტექსტის გვიანი გადამწერების მიერ შეცვლასთან* (სწორედ XVII საუკუნის ჩასწორებებთან, რაც მოულოდნელი არა არის, რადგან ძეგლმა სწორედ ასეთი სახით მოაღწია ჩვენამდე). თუმცაღა, აქ მნიშვნელოვანია თავად მესიანური იდეა. ისრაელს უნდა დაეცვა მცნება, რომ ყოფილიყო რჩეული ერი; ერის რჩეულობა, ახალ იერუსალიმად ღვთისავე განგებულებით ქართველთა ნათესავის მოაზრება კვართის იერუსალიმიდან მცხეთას ჩამობრძანებითაც გამოიხატა, რისთვისაც მირიან მეფე საგანგებოდ აღავლენს ლოცვას (საბინინი 1882: 97-98). უფლის განგებულებით, ქართველთათვის რჩეულობის საწინდარი არა ღვთის მცნებათა მიდევნა, არამედ ღვთისმშობლის წილხვდომილებაა. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია, რომ ქართველი ერის საზეპურო ერად გამორჩევა, ღვთისავე განგებულებით, მის გაქრისტიანებამდე კვართის ჩამობრძანებითა და „სამოელის ძალის“ ქართლის შუაგულში — წარმართული ქართლის ცენტრში — მცხეთაში დაფლვით — დამარცხებით განისაზღვრა: „ხოლო ამისიცა

სათანადო არს თქმაჲ, რაჲთა თჳთ მებრ ეშმაკნიცა მთავრისა მის და მამისა მათისა თანა ძარღვ შეჭრილ და მობრყვილებულ იქმნენ. პირველვე უკუ ამისთჳს ნარმოავლინა წმიდაჲ იგი კუართი ნათელი ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღუთაებისა გუამსა შემცუელი და დამფარველი, რათა უკუ დედასა მას ქადაქთასა საშუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთაგდებული მძაფრიად უწყალოდ სცვიდეს სამოელს“ (საბინინი 1882: 77). აქვე ერთი ასპექტიც უნდა გამოვკვეთოთ, რომელზედაც ნიკოლოზ გულაბერისძე ამახვილებს ყურადღებას: მცხეთისა და ქართლის (ქართველთა ნათესავის) — საზეპურო ერის „ეშმაკთა საკრველთაგან“ გათავისუფლება (განსხვავებით გამორჩევისგან) მოხდება არა კვართის ქართლში შემოსვლისთანავე, არამედ მხოლოდ ქართველთა მოქცევისა და ეკლესიის შენების შემდეგ, ე.ი. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც განიწმინდება ერი და უფლის განგებულებასა და ნებას ერის ნებაც დაემთხვევა (საბინინი 1882: 88-89).

ძალზე საინტერესოა, რა დატვირთვა აქვს ***ერს*** შესიტყვებაში „საზეპურო ერი“ და რა ლექსემას მიმართავს გულაბერისძე დღევანდელი ერის მნიშვნელობით? ვხვდებით ორ ძირითად ტერმინს — *ერსა* და *ნათესავს*, თუმცაღა ერთგან გვაქვს ტერმინიც *ტომი*. დავაკვირდეთ მაგალითებს: „უგლიმი ნათესავი“ (საბინინი 1882: 72), „თაყუანისსცემდეს ყოველნივე იგი ერნი“ (საბინინი 1882: 73), ნინო „ტიროდა ... ტყუე ქმნილობისათჳს ერისა მის უგულისხმოსა“ (საბინინი 1882: 73), „განხრწნეს ერი შენი“ (საბინინი 1882: 73), გამოვიდა „მირიან მეფე ყოვლისა ერისა თანა“ (74), „ევედრებოდა, რაითა მოხედნეს წყალობით ერსა მას შეცთომილსა“ (საბინინი 1882: 74), „ესუა მას დედა ტომისაგან ელი მღუდლისა“ (საბინინი 1882: 76), „წინასწარვე განეგო სახიერსა მას ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემზადება“ (საბინინი 1882: 77), „საქმე დიდი განისმა ...და საცნაურ ექმნა...ყოველსა ერსა“ (საბინინი 1882: 77), „ხოლო ჩუენება ესე მოასწავებდა ერისა მის შავისა და დაბნელებულისა ნათლისღებისა მიერ ცოდუათა განსპეტაკებასა, რომელიცა ესე მცირედთა დღეთა შემდგომად უფალმან საქმით გამოაჩინა, რამეთუ ყოველი იგი ერი წმიდისა ნინოს მიერ წყლისაგან აღმოშობითა განსპეტაკნეს“ (საბინინი 1882: 78), „ჰყვეს შვიდნი დედანი, ნათესავით ურიანი“ (საბინინი 1882: 78), „მტერი იგი ნათესავისა ჩუენისა სამოელ ამპარტავნებითა და ზუაობითა ბოროტად დაეცა“ (საბინინი 1882:

82), „ყოველი ერი შემსჭუალულ იყო ხედუასა მისსა“ (საბინინი 1882:83), „დედოფალი ყოვლისა მის ერისა თანა სიხარულით აქებდეს“ (საბინინი 1882: 83), „მოახლებულ არს ჟამი წარწყმედისა მათისა და ამათ ნათესავთა მათგან გათავისუფლებისა“ (საბინინი 1882: 89), „ქრისტიანობისა ებგურად ღირსა ქმნილ ერსა ზედა საზეპუროსა წყალობა აურაცხელისა ღვთისაგან“ (საბინინი 1882: 95) და ა.შ. ამთავითვე შეიძლება დავასკვნათ, რომ *ტომი* მოხმობილ მაგალითში ნიშნავს შტოს („ტომისაგან ელი მღუდელისა“ — ელი მღვდლის შტოსგან). სწორედ ამგვარადაა შესწორებული გელათის ბიბლიის „რიცხვთა“ წიგნში სხვა რედაქციების „ნათესავი“. მოხმობილი მაგალითებიდან გამომდინარე, *ნათესავი* მოდგმას უნდა აღნიშნავდეს, ხოლო *ერი* ხალხსაც (ხალხის სიმრავლესაც) და მოდგმასაც. ბიბლიაში ერი და წარმართი ოპოზიციური წყვილია, რომელთაგან ერი ყოველთვის ღვთის რჩეულ ხალხს — ისრაელს აღნიშნავს (მელიქიშვილი 1999: 212). გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთ სქოლიოში ტომისა და ერის ურთიერთმიმართება ამგვარადაა წარმოჩენილი: „ტომი უმეტეს გარეშემცველობითი არს უფროჲს, ვიდრე სახელი ერისაჲ, ვიდრემდის იყოს ტომობაჲ, ვიდრემდე გეთსონისი სახელად, ხოლო მისგან შთამოსლვაჲ — ერად ძეთა მისთაჲ“ (1108, ფ. 38r, 1152, ფ. 94r). ამ შენიშვნაში საინტერესო ისაა, რომ ერი აქ გაგებულია არა როგორც ზოგადად „ხალხი“, „კრებული“, არამედ სწორედ მისი ახალი, თანამედროვე მნიშვ-ნელობით“ (მელიქიშვილი 1999: 213). *შესაძლოა დავუშვათ, რომ „საზეპურო ერშიც“ ერი გულისხმობს სწორედ ამ ტერმინის თა-ნამედროვე გააზრებას* („ერი არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიური ცხოვრებისა და იმ ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაა კულტურის ერთობა“, მელიქიშვილი 1999: 23). როგორც ჩანს, „საზეპურო ერს“ სწორედ რელიგიურ-სიმბოლური და პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ტერმინის დატვირთვა აქვს. ნიკოლოზ გულაბერისძე, ერთი მხრივ, ქართველ მოღვაწეთა ტრადიციას აგრძელებს და სამი ურთიერთგანმაპირობებელი სიწმინდის — კვართის, სვეტისა და საკვირველმოქ-მედი ეკლესიის მადლმოსილების გამო ქართველ ერს რჩეულ ერს, ახალ იერუსალიმს, საზეპურო ერს უწოდებს (უფრო მეტიც, თავადაც ქმნის ახალი იერუსალიმის ხატს). ხოლო, მეორე მხრივ, ელინოფილ ავტორად რჩება და არ ავიწყდება იმ ღირსებათა ჯეროვნად

შეფასება, რაც ბერძენთა ნათესავისთვის მიუმადლებია უფალს. ამავე დროს, არც წმინდა ნინოს ღვაწლის დამაკნინებელთა გაფრთხილება რჩება უყურადღებოდ: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამაოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩუენისათჳს ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროისად და უმეტესად ვმოხარულობდეთცა და ვმოქალაქობდეთ მყუედ-რებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომზრახთაო", რადგან სწორედ ის არის ჩვენი ეკლესიის ღირსება, რაც სხვათაგან მისი პატივის დამაკნინებლად გამხდარა.

დამოწმებანი:

ალექსიძე 2007: ალექსიძე ზ. „მოქცევაი ქართლისაი". თბ.: 2007.

აკაკი 1958: აკაკის თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად. ტ.VIII, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1958.

ბეზარაშვილი 2004: ბეზარაშვილი ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. თბ. 2004.

ენციკლოპედია 1991: ბიბლიის ენციკლოპედია ორ ტომად. ტ. II, მ.: „ცენტურიონი", 1991.

თამარაშვილი 1995: თამარაშვილ მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. გამოსაც. მოამზადა ზ. ალექსიძემ. თბ.: 1995.

კაკაბაძე 1966: კაკაბაძე ს. შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. თბ.: განათლება, 1966.

კეკელიძე 1951: კეკელიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. ტ. I, თბ.: სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1951.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. IV, თბ.: 1957.

ლექსიკონი-ცნობარი 1984: ქართული მწერლობა ლექსიკონი-ცნობარი. წიგნი I, თბ.: „განათლება", 1984.

ლოცვანი 2004: ფსალმუნნი და ლოცვანი. თბ.: „აკრიანი" 2004.

მელიქიშვილი 1996: მელიქიშვილი დ. გელათის სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის ერთიანობისა და ინდივიდუალურობის საკითხისათვის. ჟურნ. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, № 2, 1996.

მელიქიშვილი 1999: მელიქიშვილი დ. ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან. თბ.: „ლოგოსი", 1999.

მეტრეველი 1998: მეტრეველი ე. ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი. თბ.: 1998.

მეტრეველი 2000ა: მეტრეველი რ. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები. თბ.: ნეკერი; 2000.

მეტრეველი 2000ბ: მეტრეველი რ. საქართველოს მეფეები. თბ.: ნეკერი; 2000.

ნიჟარაძე 1962: ნიჟარაძე ბ. სვანური მითები. ტ.I., თბ.: 1962.

საბინინი 1882: საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე, ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“,
სირაძე 1992: სირაძე რ. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა თბ.: 1992.
სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია. თბ.: „ნაკადული“, 1987.
სულავა 2004: სულავა ნ. ტერმინის „საზეპურო ერი“ ინტერპრეტაციისთვის, ჟურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება, I, თბ.: 2004.
ქადაგიძე 2001: ქადაგიძე. თამარ მეფისდროინდელი მატიანე. თბ.: 2001.
„ქართლის ცხოვრება“ 1955: ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ.I, სახელგამი, თბ.: 1955.
ქსა I,2: 1976: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. კ. კეკელიძის სახელობის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემა. თბ.: 1976.
ღვთისმსახურის... 1989: დიდმონამე იპოლიტე რომაელის სიტყვა ღვთის განცხადებაზე. ღვთისმსახურის სამაგიდო წიგნი, ოთხ ტომად. ტ. I, მ.: 1989.
ჩხარტიშვილი 2007: ჩხარტიშვილი მ. ჰიეროტოპია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (მასალები). თბ.: 2007.
ცხადაძე... 1960: ცხადაძე ქ. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“. კრ.: კ. კეკელიძე — 80, თბ.: 1960.
ძველი ქართული... 1978: ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. „მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა“, რედ. ივ. ლოლაშვილი. თბ.: გამომც. „საბჭ. საქართველო“, 1978.
ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ტ.I, თბ.: 1964.
ჭელიძე ედ. 1998: ჭელიძე ედ. იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა. ჟ. რელიგია, I-II, 1998.
ჯავახიშვილი 1983: ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია. ტ. II, თბ.: 1983.

Ekaterine Chikvaidze

Nikoloz Gulaberisdze's "Miracles of Svetiskhoveli" and the Life of St. Nino

Summary

One of the editions of Saint Nino's Life is included in the collection of works known as Kartlis Tskhovreba (The History of Kartli 19 55:72-130) by Leonti Mroveli, historian of the 2nd half of the 11th century. Later, in the 2nd half of the 12th century this was the very edition of the life of virgin enlightener of Apostolic Standing that Nikoloz Gulaberisdze used in the Miracles of Svetitskhoveli (Sabinini 1882:69-119), therefore the piece is notable in respect of evaluation of St. Nino's ordeals as well. Gulaberisdze is the author of Tamar's epoch who not only describes but also evaluates Nino – a lady and the enlightener of Georgians. It must be mentioned from very beginning that Gulaberisdze did not have the objective of depicting St. Nino's life. The work has an entirely different goal. K. Kekelidze indicates that "in this work Ninoloz's aim was to describe the miracles of Svetitskhoveli during the conversion of Georgians and onwards. Since the Svetitskhoveli story occupies a central place in Nino's life it is self-evident that the author could not bypass the description of Nino's life" (Kekelidze 19 51:298). Miracles of Svetitskhoveli has the following composition: 1. Preface; 2. Founding of Orthodox Apostolic Church in Kartli (Saint Nino's life – story about the Robe; miracles of the pillar ("Sveti") and Svetitskhoveli)); 3. Eulogizing Svetitskhoveli. Miracles of Svetitskhoveli is divided in three notional sections in linguistic and stylistic respect as well. These are: preface (introduction), Nino's life and Nino's later miracles ("Gikharodenit"). Miracles of Svetitskhoveli is a homiletic genre work, namely, it is a festive sermon. Although a fairly long episode from Saint Nino's life is included in the work we can not say that the icon of the saint is established. For the author not the generalization of Saint Nino's ordeals is important, not showing her, for example, as an icon, but the result of the ordeals by a Virgin and Enlightener of Apostolic Standing – founding of the "Oriental Georgian Orthodox Church". Through the inclusion of Saint Nino's acts of faith in the work Gulaberisdze aims to establish the Svetitskhoveli feast and it is based on free compilation. Generally, the compilation in ecclesiastical works is a common phenomena, although the one that has not been researched for some reason. (The trace of compilation is evident in numerous translated

or original works). Saint Nino is not a central figure of Gulaberisdze's work. It is not only the ordeal of just and only of the enlightener of Georgians' (despite K. Kekelidze's indication that the work provides an "interpretation and evaluation of Nino's ordeal and her life in Georgia") that is depicted in the piece, Nikoloz bases this interpretation and evaluation on the goal of the compilation of the Svetitskhoveli Miracles. (Kekelidze 1951: 105).

დარეჯან მენაბდე

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უცხოურ ენებზე

ქართული მწერლობის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ რამდენიმე უცხოურ ენაზეა თარგმნილი. წინამდებარე ნაშრომი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ უცხოურ ენებზე გამოქვეყნებული მასალების თავმოყრა-მიმოხილვის ცდაა. რასაკვირველია, ერთ ნაშრომში მთელი მასალის სრულყოფილად დამუშავება შეუძლებელია. ჩვენი მიზანი არცაა ცალკეული გამოკვლევებისა თუ თარგმანების შეფასება; ეს მომავლის საქმეა. ამჯერად ჩვენი ამოცანაა უცხოურ ენებზე დასტამბული მასალის აღნუსხვა-კლასიფიკაცია. ნაშრომი, როგორც ითქვა, შემოიფარგლება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმანებით, აგრეთვე იმ გამოკვლევებითა თუ გამოცემებით, რომლებიც წმინდა ნინოს შესახებ დაიბეჭდა უცხოურ ენებზე. ენციკლოპედიებსა და ლექსიკონებში დაცული მასალების შესწავლა კი სამომავლო საქმედ გვესახება. აქ წარმოდგენილია ყველა ის მასალა, რომელზეც ხელი მიგვიწვდა – რუსულ, გერმანულ, ფრანგულ, ინგლისურ, იტალიურ, პოლონურ, უნგრულ და ბერძნულ ენებზე გამოქვეყნებული თარგმანები და გამოკვლევები.

ცნობები წმინდა ნინოსა და საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ ადრევე გვხვდება რუსულ წყაროებში. ტ. რუხაძის მიხედვით, „წმ. ნინოს ცხოვრება“ რუსულ მწერლობაში სამი ვერსიითაა ცნობილი: მატიანისეული (1512 წ.), პროლოგ-სვინაქსარისა (27 ოქტომბრის „საკითხავი“) და სტეფანე ათონელის „Рай мысленный“-ში ჩართული (1659 წ.)“ (რუხაძე 1961: 113-115). მაგრამ განსაკუთრებულ დაინტერესებას წმინდა ნინოს თემისადმი, ცნობილ ისტორიულ გარემოებათა გამო, რუსები XIX საუკუნიდან იჩენენ; წმინდა ნინოს სახელი იხსენიება თითქმის ყველა საეკლესიო კალენდარში, იბეჭდება წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ სხვადასხვა ვარიანტი, უმეტესად გარდათქმა-პერიფრაზები.

XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან რუსულ გამოცემებში გაჩნდა წმინდა ნინოს ცხოვრების მოკლე აღწერილობები, რომლებიც

რუს მკითხველს წარმოდგენას უქმნიდა საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ (Воскреснее чтение 1841: 294-296; სელეზნიოვი 1844ა: 31-33; სელეზნიოვი 1844ბ: 33-34; იოსელიანი 1845; ყიფიანი 1849).

ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით ირკვევა, რომ „წმ. ნინოს ცხოვრების" ყველაზე ადრინდელი რუსული თარგმანი ეკუთვნის ცნობილ საზოგადო მოღვაწეს დიმიტრი ყიფიანს (1811-1887). „Нина – Просветительница Грузии" („ნინო — საქართველოს განმანათლებელი") გამოქვეყნდა 1849 წელს, მთარგმნელის წინასიტყვაობითა და კომენტარებით (ყიფიანი 1849). „ნინო — საქართველოს განმანათლებელი", ფაქტობრივად, ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის გვიანდელი რედაქციის თარგმანია. დ. ყიფიანის თარგმანზე დართულ კომენტარებში არის ცდა ზოგიერთი წყაროსეული ცნობისა თუ ადრე გამოთქმულ ცალკეულ თვალსაზრისთა დაზუსტება-გადასინჯვისა.

XIX საუკუნის 50-იან წლებში სანქტ-პეტერბურგში იბეჭდებოდა „Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских" („რუსეთის ეკლესიის, აგრეთვე ივერთა და სლავთა წმინდანების ცხოვრებანი") (მურავიოვი 1860: 367-379: 367-379), რომელშიც 1856-1860 წლებში გამოქვეყნდა საქართველოს ეკლესიის თითქმის ყველა წმინდანის ცხოვრება-წამებათა მოკლე აღწერილობები. ამ კრებულების შემდგენელი იყო ანდრია ნიკოლოზის ძე მურავიოვი (1806-1874), მწერალი და მეცნიერი, კავკასიის მეფისნაცვლის ნ. ნ. მურავიოვის (კარსკის) ძმა, რომელმაც შეისწავლა საქართველოს სიძველენი და აღწერა წიგნში „Грузия и Арменія" (სხვათა შორის, ა. მურავიოვი ამ წიგნშიც ეხება საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმ. ნინოს თემას) (მურავიოვი 1848). აღნიშნულ კრებულებში იბეჭდებოდა „Житие св. Нины, просветительницы Грузии" („საქართველოს განმანათლებლის წმ. ნინოს ცხოვრება"). ეს გამოცემები იმდროინდელ რუსეთში პოპულარობით სარგებლობდა: „Сочинения Муравева были первыми на русском языке книгами духовного содержания, получившими распространение в среде высшего русского общества" (ბროკჰაუზი... 1897: 189).

აღნიშნულმა გამოცემებმა, ჩანს, რუსეთში კიდევ უფრო გაზარდა ინტერესი საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობისადმი, რასაც მოწმობს ის წიგნები, რომლებიც მრავლად იბეჭდებოდა მოსკოვში, პეტერბურგსა და სხვა ქალაქებში.

1886 წელს მოსკოვში დაიბეჭდა წიგნი: „Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии" („ცხოვრება საქართველოს განმანათლებლის, მოციქულთა სწორის წმ. ნინოსი") („ცხოვრება საქართველოს...." 1886), რომელშიც მოთხრობილია არა მარტო წმინდა ნინოს ცხოვრებისა და საქართველოს გაქრისტიანების ისტორია. ეს წიგნი რუს მკითხველს აცნობს საქართველოს, ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანას, სადაც თავად ღვთისმშობელმა გამოგზავნა ქრისტიანობის გასავრცელებლად მოციქულთა სწორი ქალი. წიგნს ახლავს დამატება, რომელშიც გადმოცემულია საქართველოს ისტორიის ცალკეული მომენტები, წმინდა ნინოს ჯვრის საქართველოდან გატანისა და შემდეგ უკან დაბრუნების ისტორია. ამის შემდეგ „წმ. ნინოს ცხოვრება" რუსულ ენაზე რამდენჯერმე ზედიზედ გამოიცა ოდესაში („ცხოვრება საქართველოს..." 1890; 1894; 1900; 1915). ეს იყო საეკლესიო გამოცემები — განკუთვნილი მორწმუნეთათვის, შედგენილი 1886 წლის მოსკოვური გამოცემის მიხედვით.

რუსულენოვანი მკითხველისათვის წმინდა ნინოსა და სხვა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-მოღვაწეობის გაცნობაში განსაკუთრებულია მ. საბინინის დამსახურება. მიხეილ (გობრონ) საბინინი (1845-1900) იყო მწერალი, საზოგადო მოღვაწე, საქართველოს სიძველეთა კარგი მცოდნე და მკვლევარი. 1882 წელს სანქტ-პეტერბურგში მან დაბეჭდა წიგნი „საქართველოს სამოთხე", რომელშიც პირველად წარმოდგა სრული სახით V-XVIII საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფია. სხვა თხზულებებთან ერთად წიგნში შეტანილია ლეონტი მროველის „ნინოს ცხოვრება" (საბინინი 1882: 119-152) და „დაუჯდომელი წმიდისა და მოციქულისა ნინასი" (საბინინი 1882: 156-167), მაგრამ უფრო ადრე, — ჯერ კიდევ 1870-იან წლებში, — მ. საბინინმა რუსულ ენაზე გამოსცა „Полное жизнеописание святых грузинской церкви" („საქართველოს ეკლესიის წმინდანების ცხოვრებათა სრული აღწერილობა"), რომელიც სამ ნაწილად დაიბეჭდა სანქტ-პეტერბურგში (ავტორისეული გამოცემა) (საბინინი 1871; 1872; 1873). ამ გამოცემამ თავის დროზე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა, მაგრამ თანამედროვე მკითხველს ამგვარი თარგმანები უკვე ვეღარ აკმაყოფილებს (მენაბდე 1992: 115).

1877 წელს გამოვიდა მ. საბინინის კიდევ ერთი წიგნი: „История грузинской церкви до конца VI века" („საქართველოს ეკლესიის ისტორია VI საუკუნის დასასრულამდე"), რომლის მეორე თავში

(„Принятие грузинами христианства“) ავტორი ვრცლად მსჯელობს წმინდა ნინოსა და საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებზე (საბინინი 1877; 2003: 32-65).

იმ პერიოდში რუსულ ენაზე ქართველმა მეცნიერებმაც გამოაქვეყნეს არაერთი ნაშრომი საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს შესახებ. ესენია: პ. იოსელიანის „Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью“ (იოსელიანი 1850), დ. ფურცელაძის „О праздниках, установленных православною грузинскою церковью“ (ფურცელაძე 1862), ა. ხახანაშვილის „Очерки по истории грузинской словесности“ (ხახანაშვილი 1897), მ. ჯანაშვილის „История грузинской церкви“ (ჯანაშვილი 1898), ი. ჯავახიშვილის „Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии“ (ჯავახიშვილი 1901) და სხვ.

ეს ეპოქა იმითაც იყო მნიშვნელოვანი, რომ რუსეთის საზოგადოებისათვის, რუსი მკითხველისთვის ქართული მწერლობის გაცნობის მიზნით XIX საუკუნის დასასრულს მთარგმნელობით საქმიანობაში ჩაერთვნენ ცნობილი ქართველი მეცნიერები. მაგალითად, ა. ცაგარელმა რუსულ ენაზე თარგმნა „სიბრძნე სიცრუისა“ (1878), ნ. მარმა — „პეტრე იბერის ცხოვრება“ (1869), ი. ჯავახიშვილმა „ბალავარიანი“ (1899), ე. თაყაიშვილმა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (1900) და ა. შ. (მენაბდე 1992: 111). მიუხედავად იმისა, რომ რუსულ ენაზე წმინდა ნინოს შესახებ უკვე ბევრი წიგნი არსებობდა, ე. თაყაიშვილის ღვაწლი განუზომელია ქართული მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ძეგლის — „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ — პოპულარიზაციის საქმეში.

1890 წელს ექვთიმე თაყაიშვილმა (1863-1953) ქართულ ენაზე გამოაქვეყნა თავისი ფუნდამენტური გამოკვლევა „სამი ისტორიული ხრონიკა“ (თაყაიშვილი 1890), რომლის შედგენილობაში შედიოდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲც“. ვ. დონდუას სიტყვით, „არსებითად ამით დაიწყო თაყაიშვილმა თავისი მრავალწლოვანი სამეცნიერო სარბიელი და ამითვე დაასრულა... უკვე პირველი ცდა მისი ბეჭდვითი გამოსვლისა... საინტერესო ჩანს და ერთგვარი სამანის დამდებია მისი შემოქმედებითი ცხოვრების გზაზე“ (დონდუა 1966: 60).

ესმოდა რა „სამი ხრონიკის“ დიდი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიისათვის, მკვლევარმა იგი რუსულად თარგმნა და 1900 წელს კიდეც დაბეჭდა ცნობილ ორგანოში „Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа“, вып. X, VIII (თაყაიშვილი 1900: 1-126). იმავე წელს ეს ნაშრომი ცალკე

წიგნად დაიბეჭდა. ალ. ბარამიძის აზრით, ე. თაყაიშვილის მიერ მასალებისა და „აღწერილობათა რუსულად შედგენას ალბათ იმანაც შეუწყო ხელი, რომ მათი პუბლიკაცია იკისრა ცნობილმა ორგანომ СМОМПК“ (ბარამიძე 1966: 139).

ე. თაყაიშვილის ნაწერებიდან კარგად ჩანს, თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებდა იგი ამ მასალების რუსულად თარგმნას და რამდენ დროს უთმობდა სამუშაოს: „ნაშრომის რუსულ ენაზე გამოცემა ჩემთვის ნივთიერად სასარგებლო იყო (გასამრჯელოდ გვერდში თითო მანეთს იძლეოდნენ), მაგრამ საქმისათვის საზარალო გამოდგა: ქართულად რომ მეკეთებინა, ყველა ხელნაწერის აღწერა-გამოცემას მოვასწრებდი, რუსულად თარგმნას დიდი დრო უნდოდა“ (თაყაიშვილი 1968: 183). სხვაგან კი წერდა: „ჩვენ ამ ნაშრომის რუსულ ენაზე გამოცემა გადავწყვიტეთ, რათა მასალა ხელმისაწვდომი ყოფილიყო აღმოსავლეთმცოდნეთა ფართო წრეებისათვის“ (თაყაიშვილი 1904: 11).

ე. თაყაიშვილის მთარგმნელობით პრინციპებზე თავისი მოსაზრებები გამოთქვა მ. ბანცაძემ. მისი დაკვირვებით: „რუსულ თარგმანში, ქართულისაგან განსხვავებით, მოცემული არ არის ის ვრცელი, გამოკვლევის ტოლფასი, წინასიტყვაობა, სადაც ე. თაყაიშვილი მსჯელობს წყაროთა წარმომავლობაზე, ხელნაწერებზე, არსებულ უზუსტობასა თუ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე. აქ სამივე ქრონიკის მხოლოდ ტექსტებია მოცემული, თუმცა საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა სქოლიოებს, სადაც ე. თაყაიშვილი ცდილობს, რაც შეიძლება სრულად მიმოიხილოს ყველა მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლებიც უშუალოდ არის დაკავშირებული ტექსტთან. ამ წესით იგი შეძლებისდაგვარად სრულად მოიცავს ქართული წინასიტყვაობის მნიშვნელოვან ნაწილს, დაკავშირებულს არა მარტო ტექსტთან, არამედ მის ირგვლივ არსებულ საკითხთანაც ხელნაწერთა აღწერილობის ჩათვლით. თვითონ ტექსტი „ქრონიკისა“ ე. თაყაიშვილს უთარგმნია ზედმიწევნით ზუსტად, დიდი გულისყურით“ (ბანცაძე 2001: 132).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ რუსული თარგმანის მოცულობა ორჯერ აღემატება ქართულ ტექსტს, რადგან დიდი ადგილი აქვს დათმობილი კომენტარებს. ე. თაყაიშვილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თარგმნილი ტექსტის სიზუსტეს და თითქმის სიტყვასიტყვით მისდევს დედანს.

ოთხმოცდაათი წლის შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ე. თაყაიშვილისეული თარგმანი გამოიცა სერიით „Источники по истории Грузии“. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. ჩხარტიშვილმა (ჩხარტიშვილი 1989).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ე. თაყაიშვილისეული თარგმანის შედგენილობა ასეთია: [Глава I] ([თავი: ა:]) (ჩხარტიშვილი 1989: 23-30); [Глава II] ([თავი: ბ:]) (ჩხარტიშვილი 1989: 30-31); [Глава III], „Житие святой Нино“ ([თავი: გ:]), „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი“ (ჩხარტიშვილი 1989: 31-34); Глава IV, „Записанное тою же Саломе Уджармели“ (თავი: დ: „აღწერილი მისვე სალომე უჯარმელისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 34-37); Глава VI, „Прибытие святой Нино в Мцхета. Записанное тою же Саломе Уджармели“ (თავი: ვ: „მოწევნაჲ წმიდისა ნინოჲსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჯარმელისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 37-40); Глава VII, „Описанное женщиной еврейкой по имени Сидония, дочерью священника Авиатара“ (თავი: ზ: „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან“) (ჩხარტიშვილი 1989: 40-43); Глава VIII, „Сказанное той же Женщиной Сидонией“ (თავი: ჱ: „თქუმული სიდონიაჲსივე დედაკაცისაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 43-44); Глава IX, „Сказанное ею же“ (თავი: [თ:], „თქუმული მისივე“) (ჩხარტიშვილი 1989: 45-48); Глава XI, „Сказанное ею же“ (თავი: ია: „თქუმული მისივე“) (ჩხარტიშვილი 1989: 48-49); Глава XII, „Сказанное Авиатаром, который сперва был священником евреев в Мцхета и [потом] принял крещение при содействии Нино“ (თავი: იბ:, „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათასა მცხეთას და ნათელიღო ჴელსა შინა ნინოჲსსა“) (ჩხარტიშვილი 1989: 49-50); Глава XIII, „О честном кресте, описанное Яковом“, (თავი: იგ: „პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 51-52); Глава XIV, „Воздвижение и открытие честного креста Мцхетского“ (თავი: იდ: „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ“) (ჩხარტიშვილი 1989: 53-56); [Глава XV], „Письмо, которое написал перед смертью царь Грузии Миреан“ ([თავი: იე: „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა“) (ჩხარტიშვილი 1989: 56-58); „Завещание царя Миреана сыну своему Реву и супруге своей Нане“ („ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და

ცოლისა თუსისა ნანაჲსა"* (ჩხარტიშვილი 1989: 58).

ნინასიტყვაობაში მ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს, რომ „თარგმანი შესრულებულია მაღალპროფესიულ დონეზე, მაქსიმალურად ახლოსაა ორიგინალთან და მთლიანობაში დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას" (ჩხარტიშვილი 1989: 9).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ე. თაყაიშვილისეულმა თარგმანმა მართლაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართული მწერლობის პოპულარიზაციაში. ამ თარგმანს მაღალი შეფასება მისცეს ნ. მარმა (კავილაძე... 1991) და ი. ჯავახიშვილმა (ჯავახიშვილი 1904: 344-345). აღნიშნული თარგმანი იმითაც გამოირჩეოდა წმინდა ნინოს შესახებ მანამდე გამოქვეყნებული მასალებისაგან, რომ იყო მაღალპროფესიულ დონეზე შესრულებული სამეცნიერო თარგმანი, რომელმაც მთელი ეპოქა შექმნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტის რუსულენოვანი მკითხველისათვის გაცნობის თვალსაზრისით.

გერმანიაში XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან გაჩნდა ინტერესი ქართული ლიტერატურისადმი. არაერთი მეცნიერი – ი. ადლერი, ფ. ალტერი, ი. ადელუნგი, ფ. ბოდენშტედტი, ა. ლაისტი, ი. შერი, ა. ბაუმგარტნერი, ფ. ფინკი, ო. ჰაუზერი, ა. ბაუმშტარკი და სხვ. — შეეხო საქართველოს ისტორიის, ქართული კულტურისა და მწერლობის საკითხებს (რევიშვილი 1977: 144-187). ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი გამოკვლევა 1897 წელს დაიბეჭდა ფრაიბურგში – ალექსანდრე ბაუმგარტნერის „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის" ორტომეული, რომელშიც ცალკე თავადაა გამოყოფილი „ქართული ლიტერატურა" (ბაუმგარტნერი 1897: 256-268). წიგნის სქოლიოებიდან ირკვევა, რომ ავტორს უსარგებლია მ. ბროსეს, ა. ლაისტისა და დ. ბაქრაძის შრომებით. ა. ბაუმგარტნერი გადმოგვცემს უძველეს ცნობებს მირიანის მეფობის დროს საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების შესახებ.

1911 წელს გამოქვეყნდა ანტონ ბაუმშტარკის ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა", რომელშიც მიმოხილულია ქართული სასულიერო მწერლობა. აქ სხვა ქართველ წმინდანებთან ერთად იხსენიება წმინდა ნინო, როგორც ქართველი ხალხის განმანათლებელი, ხოლო ჩვენი მწერლობის უძველეს ძეგლთა შორის

* აქ და შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" თავების სახელწოდებები დამოწმებულია წიგნიდან: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), თბ.: 1964.

დასახელებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ", რომელიც, ა. ბაუმშტარკის შეფასებით, „უძვირფასესი წყაროა ეროვნული ისტორიის ადრინდელი საუკუნეების შესასწავლად" (ბაუმშტარკი 1911: 99-110). გერჰარდტ დეეტერსის აზრით კი, ქართული მწერლობის დასაწყისი წარმართობის დაცემას და ქრისტიანობის გავრცელებას უნდა უკავშირდებოდეს (დეეტერსი 1963: 129-155) და ა. შ.

გერმანიაში, გერმანულ ენაზე, იბეჭდებოდა არა მხოლოდ გერმანელ, არამედ იქ მოღვაწე ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებიც.

საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასა და წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას ეხება ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, თეოლოგის, ისტორიკოსისა და ფილოლოგის მიქელ თარხნიშვილის (1897-1958) გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომები, რომლებშიც დიდი ადგილი ეთმობა საქართველოს ეკლესიისა და სასულიერო მწერლობის ისტორიის შესწავლას.

თავის გამოკვლევებში მ. თარხნიშვილი ცდილობდა ევროპელი მეცნიერებისა და, საერთოდ, დაინტერესებული მკითხველისათვის გაეცნო საქართველოს ეკლესია, კულტურა, ისტორია და ლიტერატურა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მისი ერთ-ერთი ადრინდელი ნაშრომი „Das Christentum in Georgien" („ქრისტიანობა საქართველოში") (თარხნიშვილი 1936), რომელშიც მიმოხილულია საქართველოს ეკლესიის განვითარების გზა. წერილში წარმოჩენილია წმინდა ნინოს ისტორიული როლი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაში და მისი ადგილი საქართველოს ისტორიაში. მ. თარხნიშვილი იქვე აღნიშნავდა, რომ „...ღვთივკურთხეული მოღვაწეობის შემდეგ წმ. ნინო გარდაიცვალა ქალაქ ბოდბეში, აღმოსავლეთ საქართველოში, სადაც იგი ქრისტეს სჯულს ქადაგებდა, და იქვე იქნა დაკრძალული. მის საფლავს დღემდე დიდ პატივს სცემენ. ქართულმა ეკლესიამ წმ. ნინოს მიაკუთვნა საპატიო სახელი „მოციქულთა სწორი". მის ხსენებას დღესასწაულობენ 14 იანვარს. ღვთისადმი და თავისი ხალხისადმი მხურვალე სიყვარულის ნიშნად წმ. ნინომ დაგვიტოვა წმინდა ჯვარი, რომელსაც დღესაც თაყვანს სცემენ მორწმუნენი თბილისის საკათედრო ტაძარში" (თარხნიშვილი 1994: 33).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია მ. თარხნიშვილის ნაშრომები „წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია" (1940) და „წმინდა ნინო, ქართლის განმანათლებელი" (1953), რომლებშიც მკვლევარმა არაერთი საინტერესო საკითხი წამოჭრა.

წერილში „Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins“ („წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია“) (თარხნიშვილი 1940: 40-75; თარხნიშვილი 1994: 104-132), განიხილავს რა ქართულ და უცხოურ წყაროებში დაცულ ცნობებს წმინდა ნინოს შესახებ, ავტორი ასკვნის, რომ წმინდა ნინო ისტორიული პიროვნებაა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობები სინამდვილეს შეესაბამება. მ. თარხნიშვილის სიტყვით, „ნინოს ბედი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქართველი ერის ბედთან. ძველმა წარმართულმა შეხედულებამ, რომლის მიხედვითაც მონისა და ქალის მნიშვნელობა დამდაბლებული იყო, ნინო რაღაც დროის განმავლობაში უკანა პლანზე გადასწია, მაგრამ გამოღვიძებულმა რელიგიურ-ეროვნულმა თვითშეგნებამ, რომელმაც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანთა თანასწორობისა და ქალის ღირსებისათვის მნიშვნელოვანი დასაყრდენი ჰპოვა, იგი კვლავ დაგვიბრუნა და მასთან ერთად XII ს-ის „ოქროს ხანა“ გვაჩუქა“ (თარხნიშვილი 1994: 132). იქვე მკვლევარი განიხილავს ნ. მარის, ს. კაკაბაძის, ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძისა და პ. პეეტერსის ცალკეულ მოსაზრებებს და აყალიბებს საკუთარ შეხედულებებს.

ნაშრომში „Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien“ („წმინდა ნინო – ქართლის განმანათლებელი“) (თარხნიშვილი 1953: 572-581; თარხნიშვილი 1994: 299-308) მ. თარხნიშვილი უპირისპირდება სომეხ მეცნიერს ნ. აკინიანს, რომელსაც ტენდენციური მოსაზრებები ჰქონდა ქართლის გაქრისტიანებასა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობასთან დაკავშირებით.

1951 წელს „კათოლიკური ენციკლოპედიის“ მე-6 ტომში გამოქვეყნდა მიქელ თარხნიშვილის სტატია „საქართველო“ (თარხნიშვილი 1951: 64-79; 1994: 227-249). სტატიაში ცალკე თავადაა გამოყოფილი ქართული ლიტერატურა (III თ.), რომელშიც ავტორმა გამოთქვა კიდევ ერთი საინტერესო მოსაზრება ქართლის მოქცევისა და წმინდა ნინოს მოღვაწეობის თაობაზე: „VIII ს-ეს განეკუთვნება „კოლაელ ყრმათა წამება,“, „წმ. აბო თბილელის წამება“ და, სავარაუდოა, ლეონტი მროველის ისტორიული ნაწარმოებიც, რომელშიც შედის მეფეთა ცხოვრება და ქართლის მოქცევა. მოქცევის იდეა უნდა მიეკუთვნებოდეს დიაკვან გრიგოლს, რომელიც VII ს-მდე ცხოვრობდა. სხვადასხვა ვარიანტით შემოგვრჩა ლეგენდა წმ. ნინოს შესახებ“ (თარხნიშვილი 1994: 235).

მ. თარხნიშვილის მონაწილეობით გერმანულ ენაზე გამოი-

ცა კიდევ ერთი წიგნი — „ნინო მოციქული“. წიგნის გამომცემელი იყო ნიკოლოზ ჯანელიძე (1921-1993), მ. თარხნიშვილის ერთ-ერთი მოწაფე, შემდგომში ჰამბურგისა და კილის უნივერსიტეტების ლექტორი. ნ. ჯანელიძემ ჰამბურგის ახლოს, ქალაქ იტცეჰოეში, დააარსა გამომცემლობა „საქართველო“ („გეორგიშე ფერლაგ „საქართველო“), სადაც არაერთი ქართული წიგნის თარგმანი დაიბეჭდა გერმანულ ენაზე („ქართული ზღაპრები“, 1974; „ვეფხისტყაოსნის“ შემოკლებული პროზაული გარდათქმა – ლ. პეპე-გეგელაშვილთან ერთად, 1984 და სხვ.). ამ გამომცემლობაში 1961 წელს გერმანულ ენაზე დაიბეჭდა წიგნი „Die Apostolin Nino“ („ნინო მოციქული“) („ნინო მოციქული“ 1961: 53), რომელსაც, როგორც გ. შარაძე წერს, საფუძვლად დაედო „ცხოვრებაჲ და მოქალაქეობაჲ ღირსისა და მოციქულთა სწორისა ნეტარისა ნინოჲსი“ (შარაძე 1991: 485). აი, რას იუწყებოდა „კავკასიონში“ გამოქვეყნებული მოკლე ანოტაცია გერმანული გამოცემის შესახებ: „ყველა წიგნს თავისი დანიშნულება აქვს. ნიკოლოზ ჯანელიძეს განუზრახავს და განუხორციელებია კიდეც გერმანელებისათვის მიეწოდებია ნიმუში იმისა, თუ საქართველო დასავლეთის კულტურასთან როგორ იყო გადაბმული, და კერძოდ, ქრისტიანობის მეოხებით“ (კავკასიონი 1964: 140). ნ. ჯანელიძის მიერ გამოცემული წიგნაკის შედარებამ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან დაგვარწმუნა, რომ აღნიშნული თარგმანის საფუძველია XIII საუკუნის უცნობი ავტორისეული რედაქცია წმინდა ნინოს „ცხოვრებისა“.

1958 წელს მიუნხენში ქართულ ენაზე გამოვიდა მინდია ლაშაურის (1901-1992) წიგნაკი „წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში“ (ლაშაური 1958), რომელშიც ივ. ჯავახიშვილის, დ. ბაქრაძის, პ. ინგოროყვას, ლ. მელიქსეთ-ბეგის, მიხ. წერეთლისა და სხვათა სამეცნიერო ნაშრომების საფუძველზე შესწავლილია წმინდა ნინოს საქართველოში შემოსვლისა და მისიონერული მოღვაწეობის საკითხები. ნაშრომს ახლავს ვრცელი რეზიუმე გერმანულ ენაზე: „Die heilige Nino, die Erleuchterin der Georgier und die Rolle des Christentums in Georgien“ (ლაშაური 1958: 31-32).

1975 წელს პარიზში გამომავალ ჟურნალში „ბედი ქართლისა“ („რევიუ დე კართველოლოჟი“) გამოქვეყნდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გერმანული თარგმანი, შესრულებული გერტრუდ პეჩის (1910-1993) მიერ (პეჩი 1975: 288-337). თარგმანის სრული

სათაურია „Die Bekehrung Georgiens. Mokcevay Kartlisay (Verfasser unbekannt)". თარგმანი მოიცავს 47 გვერდს, ახლავს მთარგმნელის ორგვერდიანი წინასიტყვაობა. ესაა მაღალ დონეზე შესრულებული მეცნიერული თარგმანი, რომლის ავტორი წინასიტყვაობაში ცდილობს, გერმანულენოვან მკითხველს ნათელი წარმოდგენა შეუქმნას ტექსტსა და მის პრობლემატიკაზე; საუბრობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შატბერდულ და ჭელიშურ ხელნაწერებზე, ქრონოლოგიაზე, გამოცემებსა და გამომცემლებზე (ე. თაყაიშვილი, ს. ყუბანეიშვილი...). იქვე მოკლედ მიმოხილულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, მ. ლორთქიფანიძე...) და თხზულებასთან დაკავშირებული სხვა ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემები. გ. პეჩი საგანგებოდ მსჯელობს საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაზე, წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის მნიშვნელობასა და ნინოს კულტის აღმოცენებაზე (პეჩი 1975: 288-290).

წინასიტყვაობიდანვე ირკვევა, რომ თარგმანი შესრულებულია „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების" I ტომისა და ე. თაყაიშვილისეული ქართული და რუსული გამოცემების საფუძველზე (პეჩი 1975: 289), ამასთანავე, მთარგმნელს გამოუყენებია სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული", ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი და სხვ. (პეჩი 1975: 290).

გ. პეჩის თარგმანის ორიგინალთან შედარება ცხადყოფს, რომ ეს არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შატბერდული რედაქციის სიტყვასიტყვითი თარგმანი, შესრულებული მაღალი პროფესიონალიზმითა და კომპეტენტურობით. თარგმანს ახლავს მოზრდილი სქოლიოები, რომლებშიც შატბერდული რედაქციის ნაკლული ადგილები შევსებულია ჭელიშური რედაქციის თხრობით. სქოლიოებში ასევე მოცემულია ტექსტის განსხვავებული ვარიანტები, განმარტებები და კომენტარები. ქართულიდან გერმანულ ენაზე გადატანილია ბიბლიურ წყაროთა მითითებებიც, რაც კიდევ უფრო სრულყოფილ წარმოდგენას უქმნის მკითხველს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტზე. სწორადაა თარგმნილი პირთა და გეოგრაფიული სახელები, მსგავსად ორიგინალისა, თარგმანიც დაყოფილია თავებად და ქვეთავებად: Kapitel 1 — [თავი: ა:] (პეჩი 1975: 290-301); Kapitel 2 „Als aber im Glauben an die heilige Dreifaltigkeit ihren Lauf za Ende brachte" — [თავი: ბ:] „ხოლო ოდეს დაასრულა სრბაჲ თჳსი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა

სამებისასა" (პეჩი 1975: 302-304); Kapitel 3, „Das Leben der heiligen Nino" — [თავი: გ:] „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი" (პეჩი 1975: 304-307); Kapitel 4 „von derselben Salome von Užarma aufgezeichnet" — [თავი: დ:] „აღწერილი მისვე სალომე უჟარმელისაჲ" (პეჩი 1975: 307-311); Kapitel 6 „Die Ankunft der heiligen Nino in Mcxeta, aufgezeichnet von derselben Salome von Užarma" – [თავი: ვ:] „მოწევნაჲ წმიდისა ნინოჲსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისაჲ" (პეჩი 1975: 311-314); — Kapitel 7 „Das eine Jüdische Frau mit Namen Sidonia, die Tochter des Priesters Abiatar, aufgezeichnet hat" — [თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან" (პეჩი 1975: 315-318); Kapitel 8 „von derselben Frau Sidonia erzählt" — [თავი: ჱ:] „თქუმული სიდონიაჲსივე დედაკაცისაჲ" (პეჩი 1975: 318-320); kapitel 9 „Von derselben erzählt" — [თავი: თ:] „თქუმული მისივე" (პეჩი 1975: 320-324); Kapitel 11 „Von derselben erzählt" — [თავი: ია:] „თქუმული მისივე" (პეჩი 1975: 324-325); Kapitel 12 „das Abiatar berichtete, der zuvor Priester im Iudenviertel von Mcxeta war und die Taufe unter der Hand Ninos empfing" – [თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათა მცხეთას და ნათელ-იღო ჴელსა შინა ნინოჲსსა" (პეჩი 1975: 325-328); Kapitel 13 „über das verehrungswürdige Kreuz, worüber Iakob geschrieben hat" — [თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ" (პეჩი 1975: 328-330); Kapitel 14 „Die Aufrichtung des verchrungswürdigen Kreuzes und danach eine weitere Erscheinung" — [თავი: იდ:] „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ" (პეჩი 1975: 330-334); Kapitel 15 „Der Brief, den König Mirean von Kartli, in der Stunde seines Todes schrieb. Er liess ihn durch die Hand des Erzbischofs Iakob schreiben und übergab ihn Salome von Užarma, die in Wahrheit über alles unterrichtet war" — [თავი: იე:] „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. აღწერა ჴელითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისაჲთა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად" (პეჩი 1975: 334-337); „Das Vermächtnis König Mireans an seinen Sohn Rev und an seine Gemahlin Nana" — „ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანაჲსა" (პეჩი 1975: 337).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტზე ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში გ. პეჩმა სპეციალური სტატიაც დაბეჭდა თსუ შრომათა

კრებულში — „ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში“ (პეჩი 1971: 125-138).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თარგმნის შემდეგ გერტრუდ პეჩი კიდევ დიდხანს მუშაობდა ქართულ საისტორიო წყაროებზე. ამისი დასტურია 1985 წელს ლაიფციგში დასტამბული, მშვენივრად გაფორმებული ხუთასგვერდიანი წიგნი „Das Leben Kartlis“ („ქართლის ცხოვრება“) (პეჩი 1985), რომელშიც „წმ. ნინოს ცხოვრებაცაა“ შესული.

წმინდა ნინოს სახელი არაერთხელ იხსენიება იენის უნივერსიტეტის პროფესორის ჰაინც ფენრიხის წიგნში „Die Georgische Literatur“ („ქართული ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981). ეს არის ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა დასაბამიდან მე-20 საუკუნის ლიტერატურის ჩათვლით. ნაშრომის მეორე თავში „Frühfeadale Literatur“ („ადრეფეოდალური ხანის ლიტერატურა“) (ფენრიხი 1981: 35-41) იხსენიება საქართველოს ეკლესიის არაერთი წმინდანი: ევსტათი მცხეთელი, აბო თბილელი, გრიგოლ ხანძთელი... და მათი ცხოვრება-წამების ამსახველი ნაწარმოებები. ავტორის სიტყვით, „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა და ქართველი მეფის მირიანის დროს გაქრისტიანების ამბებია გადმოცემული ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ნინო კაბადოკიელის ცხოვრება“. ნინომ დაახლოებით 350 წელს გააქრისტიანა საქართველო, რის შემდეგაც მისი ცხოვრება ბევრ თხზულებაშია აღწერილი. მოღწეულია ხუთი ძველი ვარიანტი, რომელთაგან უძველესია შატბერდული რედაქცია, რომელიც მე-10 საუკუნეში შეიქმნა“ (ფენრიხი 1981: 39-40). მიუხედავად ზოგიერთი უზუსტობისა, აღნიშნულ წიგნში ქართლის გაქრისტიანებისა და წმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ მოცემული ცნობები გარკვეულ ინტერესს იმსახურებს.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული გაზეთები „ივერია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „მწყემსი“ და „კვალი“ აქვეყნებდნენ წერილებს იმის თაობაზე, თუ როგორ იცნობდნენ და სცემდნენ თაყვანს საფრანგეთში წმინდა ნინოს.

ფრანგულ ენაზე პირველი ცნობები წმინდა ნინოს შესახებ გავრცელდა „ქართლის ცხოვრების“ მარი ბროსესეული თარგმანის საფუძველზე. დიდი ფრანგი აღმოსავლეთმცოდნე, ქართველოლოგი მარი ფელისიტე ბროსე (1802-1880) იყო ის მეცნიერი, რომელმაც „პირველმა აიღო ჩვენი ქვეყნის ისტორია და ლიტერატურა სამეცნიერო შესწავლის საგნად და მას მიაპყ-

რო მთელი განათლებული ქვეყნების მეცნიერთა ყურადღება" (ი. ჭავჭავაძე). მ. ბროსემ დიდი ამაგი დასდო „ქართლის ცხოვრების" ტექსტის გამოცემას. მან „ქართლის ცხოვრების" გვიანდელი რედაქცია გამოსცა ჯერ ქართულ (ბროსე 1849ა: 64-99), ხოლო შემდეგ – ფრანგულ ენებზე (ბროსე 1849ბ: 90-129).

მ. ბროსემ ფრანგულად თარგმნა აგრეთვე „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომხური თარგმანი (XII ს.), რომელშიც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაცაა" შესული (ბროსე 1851: 19-32). ეს საკითხები ჩვენს ისტორიოგრაფიაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (ხანთაძე 1966: 85-95; დოდაშვილი 1962: 106-122; ბუაჩიძე 1983: 265-271; აბულაძე 1953; აბულაძე 1966: 223-233; ჩხარტიშვილი 1987: 23-34) და ამიტომ ვრცლად აღარ შევეხებით. მხოლოდ იმას კი აღვნიშნავთ, რომ მ. ბროსეს თარგმანების საფუძველზე საფრანგეთში წმინდა ნინოს სახელთან დაკავშირებით არაერთი საინტერესო თვალსაზრისი წარმოიშვა.

1897 წელს საქართველოში ჩამოვიდა ფრანგი მეცნიერი, ისტორიკოსი, არქეოლოგი და საზოგადო მოღვაწე ბარონ დე ბაი (1853-1931). „ბარონ დე ბაი დიდის ყურადღებით ათვალიერებს ნაშთებს და მწერლობას თამარ მეფის დროისა და საქართველოს განმანათლებლის წმინდა ნინოს შესახებ" — იუწყებოდა „ცნობის ფურცელი" 1897 წლის 22 ოქტომბერს (კარბელაშვილი 1992: 152). სამშობლოში დაბრუნებისთანავე დე ბაიმ გამოაქვეყნა წიგნი სათაურით — „საქართველოში" (ბაი 1898).

ცნობილია, რომ მეცნიერი ჯერ ფრანგთა ფართო აუდიტორიის წინაშე კითხულობდა თავის ნაშრომებს და მხოლოდ ამის შემდეგ ბეჭდავდა ცალკე წიგნად.

წიგნში „საქართველოში" ბარონ დე ბაი ფრანგ მკითხველს ვრცლად მოუთხრობს წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობაზე და იქვე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ, შესაძლოა, წმინდა ნინო იყო ის წმინდა „ქრისტიანე ქალი" (Sainte Chrètienne), რომლის სახელზე საფრანგეთში მრავალი ეკლესიაა აგებული.

ბარონ დე ბაის თვალსაზრისი წმინდა ნინოსა და წმინდა კრეტიენის იგივეობის შესახებ განავითარა საფრანგეთში მცხოვრებმა ქართველმა ემიგრანტმა ვახტანგ ციციშვილმა (1892-1964), რომელმაც ჟურნალ „კავკასიონში" გამოაქვეყნა წერილი „წმიდა ნინო – წმიდა კრეტიენ" (კავკასიონი 1964). წერილის ავტორის სიტყვით, 1807 წელს საფრანგეთში შექმნილა „დედაკაცთა რელიგიური კონგრეგაცია, რომელსაც დაერქვა აგრეთვე

სახელად „წმიდა ნინო – სანკტა ნინა"... დასახელებულ კონგრეგაციას აქვს ხატი წმიდა კრეტიენ-ნინოსი, რომლის სურათებს იგი ფართოდ ავრცელებს და კანადაში კიდევ მის პატარა, ლამაზ ქანდაკებებსაც ამზადებენ" („ჯვარი ვაზისა" 1989: 64).

ცოტა ხანში ფრანგულ ენაზე გამოვიდა წიგნი წმინდა ნინოს შესახებ. 1964 წელს, ჟენევაში, ცნობილმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ, დამოუკიდებლობის დროს საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სრულუფლებიანმა, მუდმივმა წარმომადგენელმა შვეიცარიაში ხარიტონ შავიშვილმა (1886-1975) გამოაქვეყნა წიგნაკი "Sainte Nino. La premiere femme apotre Sainte Nino" („წმინდა ნინო, პირველი მოციქული ქალი"), რომლის დაბეჭდვას „კავკასიონში" გამოეხმაურა ვიქტორ ნოზაძე (კავკასიონი 1967: 173-174).

ცნობები წმიდა ნინოს მიერ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ გვხვდება ფრანგულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ბელგიელმა ორიენტალისტმა პაულ პეეტერსმა (1870-1950) დაბეჭდა ნაშრომი „Les dèbouts du christianisme en Gèorgie d'après les sources hagiographiques" („ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში ჰაგიოგრაფიული წყაროების მიხედვით") (პეეტერსი 1932: 5-58), რომელშიც ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებული პრობლემები განიხილა და ბევრ საკითხზე საკუთარი შეხედულებები ჩამოაყალიბა.

ჟერარ გარიტმა (1914-1990) 1958 წელს გამოსცა იოანე ზოსიმეს „კრებაჲ თთუეთაჲ წელიწადისათაჲ", ქართული ტექსტის ლათინური თარგმანითა და კომენტარებით, სადაც საქართველოს ეკლესიის დღესასწაულთა შორის იხსენიება წმინდა ნინოს სახელობის დღე (გარიტი 1958: 18-20).

მიშელ ვან ესბროკმა (1934-2003) ძველი ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულების სრულ კონტექსტში პირველმა შეისწავლა მიქაელ მოდრეკილის „იადგარი". მკვლევრის ვარაუდით, ამ კრებულში უნდა ყოფილიყო წმინდა ნინოსა და ეფთვიმე მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი ჰიმნებიც (ქართული... 2003: 109).

საინტერესოა სტრასბურგის უნივერსიტეტის პროფესორის ჟოზეფ კარსტის ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომი „Littérature géorgienne chrétienne" („ქართული ქრისტიანული ლიტერატურა") (კარსტი 1934), რომელშიც მიმოხილულია ძველი ქართული სასულიერო-საეკლესიო მწერლობა, საერო-მხატვრული ლიტერატურა, გვხვდება მსჯელობა XIX-XX საუ-

კუნეების ქართულ ლიტერატურაზეც. ამ წიგნის მეოთხე თავის პირველი ქვეთავი „Le Cycle de légendes de la sainte vierge Nino et de l'introduction du Christianisme" („ლეგენდების ციკლი წმ. ქალწულ ნინოზე და ქრისტიანობაში შესვლა") (კარსტი 1934: 66-71) ეძღვნება წმინდა ნინოს და საქართველოს გაქრისტიანების საკითხებს. ეს ქვეთავი შედგება სამი ნაწილისაგან: „Conversion de la Géorgie" („საქართველოს მოქცევა"), „La vie de sainte Nino" („წმ. ნინოს ცხოვრება"), „La Robe de Jésus-Christ" („იესო ქრისტეს კვართი"), რომლებშიც კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის" მიხედვით გადმოცემულია წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის, მირიან მეფისა და საქართველოს გაქრისტიანების ისტორია, მოკლედ მიმოხილულია „ნინოს ცხოვრების" რედაქციები და გამოცემები.

საფრანგეთში ქართული კულტურის პოპულარიზაციას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი კალისტრატე და ნინო სალიების მიერ დაარსებულმა ქართველოლოგიურმა ჟურნალმა „ბედი ქართლისა" („Revue de Kartvélologie"), რომელშიც არაერთი სტატია გამოქვეყნდა საქართველოს ისტორიისა და ქართული ლიტერატურის საკითხებზე.

1966 წელს ამ ჟურნალში ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა ნინო სალიას (1898-1992) სტატია „Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino" („შენიშვნები წმ. ნინოს მიერ საქართველოს მოქცევის შესახებ") (სალია 1966: 52-64). საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის ისტორიას ნ. სალია იწყებს ანდრია პირველწოდებულისა და სვიმონ კანანელის ღვაწლის აღნიშვნით, შემდეგ კი ეხება წმინდა ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას, მსჯელობს რუფინუსის ნაშრომის შესახებ, განიხილავს ბიზანტიურ, არაბულ, სირიულ და კოპტურ წყაროებში დაცულ ცნობებს და აზუსტებს ცალკეულ დეტალებს, ეხება მოსე ხორენელისა და აგათანგელოზის გადმოცემებს და ასკვნის, რომ სომხური წყაროების მონაცემები სინამდვილეს არ შეესაბამება. ნაშრომის ბოლოს მკვლევარი გვთავაზობს საკუთარ დასკვნებს. მისი აზრით, საქართველოში ქრისტიანობა იქადაგა ტყვე ქალმა წმინდა ნინომ, სავარაუდოდ კაპადოკიიდან, მირიანის მეფობის დროს, 352 წელს, ნინო იხსენიება რომაულ მარტიროლოგიაში წმ. კრეტიენის სახელით.

1982 წელს პარიზში დაიბეჭდა ფრანსუაზ ტელამონის „Le récit de la conversion de la Géorgie" („ქართლის მოქცევის ამბავი") (ტელა-

მონი 1982: 87-122), რომელშიც „ავტორი გადმოგვცემს რუფინუსის ცნობებს ქართლის მოქცევის შესახებ. რუფინუსის ცნობით, მასალა ქართლის მოქცევის შესახებ მას იბერიელ უფლისწულ ბაკურისგან მიუღია, რომელიც იმჟამად პალესტინის საზღვრების დუკი ყოფილა... ავტორი განიხილავს რეფინუსის მონათხრობის ძირითად ელემენტებს და მათ ქართული წარმართობის სტრუქტურას უპირისპირებს" (ჭუმბურიძე 1987: 210-211).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს 2001 წელს ქ. ლუვენში ფრანგულ ენაზე გამოცემული წიგნი „Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique № Sin 50" („ახალი ქართული სინური ხელნაწერი სინა 50") (ალექსიძე 2001), რომელიც გამოსაცემად მოამზადა და ვრცელი გამოკვლევა დაურთო პროფ. ზ. ალექსიძემ. წიგნში გამოქვეყნებულია სინა 50 ხელნაწერის ფოტოპირები (ალექსიძე 2001, 73-215) და საკითხთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფია (ალექსიძე 2001, 61-70). პროფ. ზ. ალექსიძე განიხილავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" სინა 50 ხელნაწერს და მასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას: პირველ თავში „Découverte d'une nouvelle collection manuscrits géorgiens sur le Sinai" („ქართული ხელნაწერების ახალი კოლექციის აღმოჩენა სინაზე") (ალექსიძე 2001, 1-11) მოცემულია მოკლე ცნობები სინას მთაზე ქართველთა კულტურული კერისა და იქ მოღვაწე ქართველების შესახებ, მოთხრობილია სინას მთის ახალი კოლექციის აღმოჩენის ისტორია და განხილულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ორი ახალი რედაქცია; მეორე თავი „Description du manuscrit № Sin 50" („ხელნაწერ სინა 50-ის აღწერა") (ალექსიძე 2001, 11-28) ეთმობა სინა 50-ის აღწერას. შესწავლილია ჩანართები და ანდერძ-მინაწერები, ხელნაწერის დათარიღების საკითხი (IX-X სს.), გახსნილია ქარაგმები, გარკვეულია პუნქტუაცია; ხოლო მესამე თავში „Informations historiques extérieures au texte dans № Sin 50" („ისტორიული ინფორმაცია სინა 50-ის ტექსტის შესახებ") (ალექსიძე 2001, 29-59) მოცემულია მთელი ისტორიული ინფორმაცია, რომელიც სინა 50-ის ხელნაწერის შექმნის ეპოქას უკავშირდება. ამჟამად გამოსაცემად მომზადებულია ნაშრომის II და III ტომები. III ტომში გამოქვეყნდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ახალაღმოჩენილი რედაქციის სინა 50-ის ტექსტი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ" ინგლისურ ენაზე არ არის თარგმნილი, ხოლო რაც შეეხება „წმინდა ნინოს ცხოვრებას", ამ ძეგ-

ლის ერთ-ერთი პირველი თარგმანი უცხო ენაზე ეკუთვნით დაძმა მარჯორი და ოლივერ უორდროპებს. ამ და ინგლისურ ენაზე შესრულებული სხვა თარგმანების შესახებ ჩვენ სპეციალური ნაშრომი გამოვაქვეყნეთ (მენაბდე 2008: 501-509), ამიტომაც აქ მათ არ შევეხებით.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა“ და წმინდა ნინოს მოღვაწეობის შესახებ მასალები იტალიურ ენაზეც გამოქვეყნდა, ძირითადად, ენციკლოპედიებში, საცნობარო ლექსიკონებსა და მსოფლიო ლიტერატურათა ისტორიებში. მაგალითად, ცნობილი იტალიელი ლიტერატურათმცოდნის ჯ. პრამპოლინის „მსოფლიო ლიტერატურათა ისტორიის“ მეორე ტომში, რომელშიც ცალკე თავადაა წარმოდგენილი ქართული ლიტერატურა, ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა შორის დასახელებულია „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ (პრამპოლინი 1949: 509-527); „აღმოსავლურ ლიტერატურათა ისტორიის“ პირველ ტომში ქართულ მწერლობას ეხება ჯ. კასტელინოს ნაშრომი „ქართული ლიტერატურა“, რომლის შესავალ ნაწილში ავტორი იტალიელ მკითხველს აცნობს საქართველოს გეოგრაფიულ მდებარეობას, გაქრისტიანების დროსა და პირობებს (კასტელინო 1969: 447-471). ამ საკითხებს თავის გამოკვლევაში „იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა“ შეეხო იტალიაში მოღვაწე ქართველი მეცნიერი, რომის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „ლა საპიენცას“ პროფესორი გ. შურღაია. იგი ასახელებს ა. პალმიერის, ბ. მაიორანასა და სხვებს, რომლებიც თავიანთ სტატიებში იტალიურენოვან მკითხველს აცნობენ საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასთან დაკავშირებულ საკითხებს (შურღაია 2003: 160). იქვე გ. შურღაია ცალკე გამოყოფს ერთ ნაშრომს და აღნიშნავს, რომ „ქართული ლიტერატურის განვითარების ზოგიერთი საკითხი დამუშავებულია ვატიკანის გამომცემლობა „Citta nuova“-ს მიერ მომზადებულ კაპიტალურ თორმეტტომიან „წმინდანთა ბიბლიოთეკაში“ მოთავსებულ სტატიებში ქართული ეკლესიის წმინდანებზე. ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკის სკრიპტორი ჟოზეფ მარი სოჟე სტატიაში „ნინო (ნუნე, თეოგნოსტა, ქრისტიანი) (სოჟე 1967: 1018-1021) ძირითადად ეყრდნობა პ. პეეტერსის გამოკვლევას „საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების პირველი პერიოდი აგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით“. მიმოიხილავს რუფინუსის, გელასი კესარიელის, სოკრატეს, სოზომენეს, თეო-

დორიტე კვირელის, გელასი კვიზიკელისა და თეოფანეს თხზულებებს და აღნიშნავს, რომ სახელი – ნინო პირველად მოსე ხორენელთან (VIII ს.) გვხვდება ნუნეს ფორმით და აქედანაა გადასული ქართულ ტრადიციაში — „მოქცევაჲ ქართლისაჲში" და „ნინოს ცხოვრებაში" (სოჟე 1967: 163).

როგორც წარმოდგენილი მასალიდანაც ჩანს, იტალიაში არცთუ ბევრი რამ დაბეჭდილა წმინდა ნინოს შესახებ. ამიტომაც, განსაკუთრებით დასაფასებელია ამ საქმეში გ. შურღაიას დამსახურება. 2000 წელს რომის პაპის, წმ. ანტონის, სახელობის უნივერსიტეტის — „ანტონიუმის" — გამომცემლობამ გ. შურღაიას რედაქციით იტალიურ და ფრანგულ ენებზე გამოსცა კრებული: „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro" („წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს საწმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა") (შურღაია 2000). კრებულში გამოქვეყნებული სამეცნიერო ნაშრომების უმეტესობა „წმინდა ნინოს ცხოვრების" ისტორიულ-ლიტერატურულ და ფილოლოგიურ საკითხებს ეხება.

რომის პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტის პროფესორი ვინჩენცო პოჯი გამოკვლევაში „L'esorcismo del cilicio in Rufino" („კილიკზე შელოცვა რუფინუსის მიხედვით") (შურღაია 2000: 25-41) შუა საუკუნეების ისტორიული წყაროების კონტექსტში აანალიზებს რუფინუსის (IV-V სს.) მიერ ევსევი კესარიელის „საეკლესიო ისტორიის" ლათინური თარგმანისათვის დართულ ფრაგმენტს, რომელშიც მოთხრობილია საქართველოს გაქრისტიანების ამბავი. მკვლევარი საგანგებო ყურადღებას უთმობს წმინდა ნინოს მიერ ბავშვისა და იბერთა დედოფლის კილიკზე დაწვენით განკურნების ეპიზოდს; ზ. კიკნაძე სტატიაში „La „colonna vivente" come fatto mistico" („სვეტი ცხოველი" როგორც მისტიკური ფაქტი") (შურღაია 2000: 43-50) ყურადღებას ამახვილებს მცხეთის პირველი ეკლესიის მთავარ საყრდენ სვეტთან დაკავშირებულ სასწაულზე, რომელიც აღწერილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში". მკვლევარი წარმოაჩენს იმ მისტიკურ-სიმბოლურ მექანიზმებს, რომელთა წყალობითაც ეკლესიის მთავარი კონსტრუქციული ელემენტი — ნივთიერი სვეტი — საქართველოს ეკლესიის მისტიკურ ქვაკუთხედად იქცა; ბერგამოს უნივერსიტეტის პროფესორის ნინო ყაუხჩიშვილის სტატიაში „Santa Nino e la donna nel mondo bizantino" („წმინდა ნინო და ქალი ბიზანტიაში") (შურღაია

2000: 51-60) წარმოჩენილია საქართველოს განმანათლებლის ლიტერატურული სახის ტიპოლოგიური მიმართება შუა საუკუნეების ქრისტიანული ლიტერატურის ისეთ პერსონაჟ ქალებთან, როგორებიც იყვნენ ბასილი კესარიელისა და გრიგოლ ნოსელის და, მაკრინა (IV ს.), კონსტანტინოპოლელი დიაკონი ოლიმპიადა (IV ს.), რომის იმპერიის დიდი პოლიტიკური მოღვაწე გალა პლაჩიდა (IV-V სს.), იმპერატორ თეოდოსი II-ის და პულქერია (V ს.) და მეუდაბნოე მონაზონი მელანია (IV-V სს.); ლ. პატარიძე ნაშრომში „La „schiavitu" di santa Nino" („წმინდა ნინოს „ტყვეობა") (შურღაია 2000: 61-68) აანალიზებს წმინდა ნინოს ეპითეტს „ტყვე", წარმოაჩენს ამ ტერმინისა და მისი სინონიმების გამოყენების შემთხვევებსა და ისტორიულ-მისტიკურ მნიშვნელობას.

კრებულში გამოქვეყნებულია წიგნის რედაქტორის გ. შურღაიას ვრცელი გამოკვლევა „Mcxeta — la capitale rifondata. Per un'interpretazione del messaggio simbolico-estetiko della Vita di santa Nino" („მცხეთა — ახალი დედაქალაქი. „წმინდა ნინოს ცხოვრების" სიმბოლურ-ესთეტიკური ინტერპრეტაციისათვის") (შურღაია 2000: 69-97), რომელშიც „ნინოს ცხოვრების" ჩვენამდე მოღწეული ხუთი სხვადასხვა რედაქციის შედარებითი ანალიზის საფუძველზე განხილულია იერუსალიმისა და მცხეთის, იერუსალიმელ და მცხეთელ ებრაელთა და მცხეთელ ქართველთა ურთიერთობა და სიმბოლიკა.

ამ არსებითად იტალიურენოვან კრებულში ფრანგულ ენაზეა დაბეჭდილი ცნობილი ქართველოლოგის, პროფ. ვან ესბროკის, სტატია „Le dossier de sainte Nino et sa composante copte" („წმინდა ნინოს ცხოვრების" რედაქციები და მისი კოპტური კომპონენტი") (შურღაია 2000: 99-123), რომელშიც ავტორი წარმოაჩენს „ნინოს ცხოვრებასთან" დაკავშირებული ძირითადი ლიტერატურული საკითხების მრავალწლიანი კვლევის შედეგებს და მათ საფუძველზე აანალიზებს კოპტურ ლიტერატურაში საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ დაცულ ცნობებს.

კრებული „წმინდა ნინო და საქართველო" მრავალმხრივ საინტერესო გამოცემაა, რომელიც უცხოენოვან მკითხველს სრულ წარმოდგენას უქმნის წმინდა ნინოს ცხოვრებასა და მისიონერულ საქმიანობაზე. ამ წიგნმა დიდი ინტერესი გამოიწვია როგორც იტალიის, ისე ევროპის სხვა ქვეყნების სამეცნიერო წრეებში. წიგნს, ბუნებრივია, საქართველოშიც მოჰყვა გამოხმაურება („თბილისის

უნივერსიტეტი" 1999; „საქართველოს რესპუბლიკა" 2001).*

1990 წელს, ბუდაპეშტში, გრიფით „ქართული ლიტერატურის ბიბლიოთეკა" (A Georgiai irodalom könyvtara), უნგრულ ენაზე გამოვიდა მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზე გამოცემული და კარგად ილუსტრირებული წიგნი: „Az ÉletadÓ oszlop legendaja és más történetek". Georgiai szentek élete és vértanüsága" („ლეგენდა სვეტი ცხოველის შესახებ და სხვა ისტორიები". ქართველ წმინდანთა „ცხოვრებანი" და „წამებანი") (ბირო 1990). ტექსტები თარგმნა და გამოსაცემად მოამზადა უნგრელმა ქართველოლოგმა, ისტორიკოსმა და ფილოლოგმა მარგიტ ბირომ.

წიგნში შევიდა ჰაგიოგრაფიული თხზულებები: „Szent Nino élete" („წმ. ნინოს ცხოვრება") (ბირო 1990: 7-61), „Szent Susanik Királynö vértanúsága" („წმ. შუშანიკის ნამება") (ბირო 1990: 63-80), „Szám szerint kilenc gyermek vértanúsága" („კოლაელთა წამება") (ბირო 1990: 81-84), „Szent mchetai Evcztati szenvedése és vértanúsága" („ევსტათი მცხეთელის წამება" (ბირო 1990: 85-102), „Abónak, Krisztus szent és boldog vértanújának szenvedése" („აბო თბილელის წამება") (ბირო 1990: 103-135). ეს არის არა სიტყვასიტყვითი თარგმანები, არამედ ნაწილობრივი გარდათქმა ძეგლებისა, რითიც მ. ბირომ უნგრელ მკითხველს გააცნო ქართველ წმინდანთა წამება-ცხოვრებანი.

კრებულში წარმოდგენილი პირველი ძეგლია „Szent Nino élete" („წმ. ნინოს ცხოვრება") (ბირო 1990: 7-61), რომელსაც საფუძვლად უდევს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შატბერდული ვარიანტი. მართალია, თხრობა და თავების სათაურები ძირითადად მიჰყვება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტს, მაგრამ მაინც ვერ ჩაითვლება ზუსტ თარგმანად. ეს არის გარდათქმა, რომელშიც შენარჩუნებულია თავების დედნისეული თანამიმდევრობა. თარგმანის შედგენილობა ასეთია: „Szent Nino élete" ([თავი: გ:] „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი") (ბირო 1990: 7-10), „Feljegyeztetett ugyanazon uzsarmai Szalome által" ([თავი: დ:] „აღწერილი მისვე სალომე უჟარმელისაჲ") (ბირო 1990: 11-15), „Szent Nino megérkezése Mchetába, ami ugyanazon uzsarmai Szalome által jegyeztetett fel" ([თავი: ვ:] „მოწევნაჲ წმიდისა ნინოჲსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისაჲ") (ბირო 1990: 17-21), „Amelyet egy zsidó asszony, név szerint Szidónia, Abiatar pap leánya jegyzett fel" ([თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით

* მასალა მოგვაწოდა პროფ. გ. შურღაიამ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ.

სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან") (ბირო 1990: 23-27), „Elmondatott ugyancsak Szidónia asszony által" ([თავი: ზ:] „თქუმული სიდონიაჲსივე დედაკაცისაჲ") (ბირო 1990: 29-31), „Elmondatott ugyancsak öáltala" ([თავი: თ:] „თქუმული მისივე") (ბირო 1990: 33-35), („Följegyeztetett ugyancsak öáltala a templom épitéséröl") ([თავი: ზ:] „მისივე აღწერილი აღშენებისა თჳს ეკლესიათაჲსა") (ბირო 1990: 37-40), „Elmondatott ugyancsak öáltala" ([თავი: ია:] „თქუმული მისივე") (ბირო 1990: 41), („Elmondatott Abiatar által, aki korábban a zsidók templomában volt pap Mchetában, és aki Nino kezéböl felvette a keresztségét") ([თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათა მცხეთას და ნათელიღო ჴელსა შინა ნინოჲსსა") (ბირო 1990: 43-45), „A tisztelendö kereztröl, ami Iakob által jegyeztetett ფელ" ([თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელ აღწერა იაკობ") (ბირო 1990: 47-49), „A tisztelendö mchetai kereszt felállítása és egy újabb jelenés" ([თავი: იდ:] „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ") (ბირო 1990: 51-55), „Mireannak, Kartli királyának halála elött irt levele" ([თავი: იე:] „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა") (ბირო 1990: 57-59), „Mirean király végakarata fiának, Revnek és feleségének, Nanának" („ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანაჲსა") (ბირო 1990: 61).

როგორც ჩამონათვალიდანაც ჩანს, უნგრულ ენაზე გადატანილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მეორე ნაწილის ყველა თავი, თუმცა, მათი შინაარსი საკმაოდ შემცირებულია. მიუხედავად ამისა, უნგრულენოვან მკითხველს მაინც ექმნება სრულფასოვანი წარმოდგენა წმინდა ნინოს ცხოვრებასა და მისიონერულ მოღვაწეობაზე.

მ. ბიროს მიერ გამოცემული წიგნი აღჭურვილია სათანადო სამეცნიერო აპარატით — ყველა თხზულებას ახლავს კომენტარები. განსაკუთრებით ვრცლადაა წარმოდგენილი „წმინდა ნინოს ცხოვრების" კომენტარები (Nino vértanúsága) ბიბლიურ წყაროთა მითითებით (ბირო 1990: 137-142), ბიბლიოგრაფია (ბირო 1990: 165-167), ცალკეა გამოყოფილი თხზულებათა გამოცემები და თარგმანები (Szent Nino élete) (ბირო 1990: 169), წიგნს ერთვის მ. ბიროს ბოლოსიტყვა, რომელშიც მთარგმნელი უნგრელ მკითხველს მოუთხრობს საქართველოზე, მის ისტორიაზე, ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებაზე, აცნობს „წმინდა ნინოს

ცხოვრების" რედაქციებს და სხვ. (ბირო 1990: 149-163).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ" ითარგმნა პოლონურ ენაზეც (ყოლბაია 1995). აღსანიშნავია, რომ ეს მშვენივრად გაფორმებული მომცრო წიგნი დაიბეჭდა რომის პაპის იოანე-პავლე მეორისა და საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორის ლოცვა-კურთხევით. წიგნის გარეკანზე გამოსახულია წმინდა ნინო ვაზის ჯვრით (ხატმწერი დ. პატარაია, რეპროდუქცია – ს. ყურულაშვილი), წიგნის რედაქტორია ა. ვიზნიაკი, ფილოლოგიური კონსულტანტი – ცნობილი ქართველოლოგი იან ბრაუნი, რომელმაც სხვადასხვა დროს პრესასა და ენციკლოპედიებში გამოაქვეყნა მრავალი წერილი ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხებზე, აღწერა პოლონეთში დაცული ქართული ხელნაწერები, კონსულტაცია გაუწია „ვეფხისტყაოსნის" პოლონურ ენაზე მთარგმნელს გ. ზაგურსკის და სხვ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ" პოლონურ ენაზე თარგმნა დავით ყოლბაიამ. წიგნი გამოიცა ვარშავის უნივერსიტეტის გრიფით. თარგმანს ახლავს წინასიტყვაობა კონსულტანტ მ. ლორთქიფანიძისა (ყოლბაია 1995: 5-10), რომელიც პოლონელ მკითხველს აცნობს საქართველოს გაქრისტიანების ისტორიას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" რედაქციებსა და უცხოურ თარგმანებს, ტექსტის ახალაღმოჩენილ ვარიანტს, ძირითად ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებს.

აღნიშნული თარგმანი ზუსტად მიჰყვება „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების" I ტომში გამოქვეყნებულ შატბერდულ რედაქციას. წიგნის შედგენილობა ასეთია: [Rozdział I] – [თავი: ა:] (ყოლბაია 1995: 11-26); [Rozdział II] — [თავი: ბ:] (ყოლბაია 1995: 27-29); [Rozdział III] „Żywot Świętej Nino" — [თავი: გ:] „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოჲსი" (ყოლბაია 1995: 30-34); [Rozdział IV] „Zapisane również przez Salome Udzarmeli" — [თავი: დ:] „აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისაჲ" (ყოლბაია 1995: 35-42); [Rozdział VI] „Przybycie świętej Nino do Mcchety. Spisane również przez Salome Udżarmeli" — [თავი: ვ:] „მოწევნაჲ წმიდისა ნინოჲსი მცხეთად, აღწერილი მისივე სალომე უჟარმელისაჲ" (ყოლბაია 1995: 43-48); [Rozdział VII] „Opisane przez kobietę Żydówkę o imieniu Sydonia, córkę duchownego Abiatara" — [თავი: ზ:] „რომელი აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარ მღდელისამან" (ყოლბაია 1995: 49-54); [Rozdział VIII] „Opowiedziane przez tę samą niewiastę Sydonię" — [თავი: ჱ:] „თქუმული

სიდონიაწსივე დედაკაცისაჲ" (ყოლბაია 1995: 55-58); [Rozdzial IX] „Opowiedziany przez nią" – [თავი: თ:] „თქუმული მისივე" (ყოლბაია 1995: 59-61); [Rozdzial X] „O budowaniu kościola, opisane również przez nią" — [თავი: ი:] [„მისივე აღწერილი აღშენებისათჳს ეკლესიათაჲსა"] (ყოლბაია 1995: 62-66); [Rozdzial XI] „Opowiedziany również przez nią" — [თავი: ია:] „თქუმული მისივე" (ყოლბაია 1995: 67-68); [Rozdzial XII] „Opowiedziany przez Abiatara, który najpierw byl kaplanem żydowskim w Mcchecie, a (później) przyjał chrzest przy współudziale Nino" — [თავი: იბ:] „რომელი თქუა აბიათარ, რომელი იყო პირველ მღდელი ბაგინსა შინა ჰურიათასა მცხეთას და ნათელიღო ჴელსა შინა ნინოჲსსა" (ყოლბაია 1995: 69-72); [Rozdzial XIII] „O świętym krzyżu, opisane przez Jakuba" — [თავი: იგ:] „პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ" (ყოლბაია 1995: 73-77); [Rozdzial XIV] „Wzniesienie i odłonięcie świętego krzuża mcchetyjskiego" – [თავი: იდ:] „აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაჲ და მერმე კუალად გამოჩინებაჲ" (ყოლბაია 1995: 78-84); [Rozdzial XV] „List, który napisał przed śmiercią król Kartlii Mirian ręką arcybiskupa Jakuba i oddiał Salome Udźarmeli, małżonce syna swojego, która zaprawdę wiedziała o wszystkim" — [თავი: იე:] „წიგნი, რომელი დაწერა მირეან მეფემან ქართლისამან ჟამსა სიკუდილისასა. აღწერა ჴელითა იაკობ მთავარებისკოპოსისაჲთა და მისცა სალომეს უჟარმელსა, ძის ცოლსა თჳსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად" (ყოლბაია 1995: 85-88); „Testament króla Miriana dla syna swego Rewa małżonki swojej Nany" — „ანდერძი მირეან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანაჲსა" (ყოლბაია 1995: 39-90).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პოლონურ თარგმანს ერთვის მთარგმნელის, ისტორიკოს დ. ყოლბაიას, მიერ შედგენილი კომენტარები და ტექსტის პრობლემატიკასთან დაკავშირებული ბიბლიოგრაფია (ყოლბაია 1995: 91-101), რომელიც პოლონელ მკითხველს სრულ წარმოდგენას შეუქმნის აღნიშნულ საკითხზე.

1986 წელს, საბერძნეთში, ბერძნულ ენაზე გამოვიდა 160-გვერდიანი წიგნი „Αγιοι τηΐ Γεωργίαι". 1. (επιλογηΐ καὶ σύνθωσιι ἀπὸ ρωσικὰ συναξάρια)" [„საქართველოს წმინდანები", 1, (შერჩეული და შედგენილი რუსული სვინაქსარების მიხედვით) (Αγιοι τηΐ Γεωργία"... 1986)] წინასიტყვაობით, შესავლითა და ბიბლიოგრაფიით. კრებულის შემდგენელი, ავტორი და მთარგმნელია არქიმანდრიტი ტიმოთეოსი, წმ. პარაკლიტონის მონასტრის

იღუმენი, რომელმაც ახალ ბერძნულ ენაზე თარგმნა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-წამებანი.

წიგნი შედგება ოთხი თავისაგან: „Η 'αγία ἰσαπόστολοι Νίνα" („ცხოვრება წმინდისა და მოციქულთა სწორისა ნინოსი") (Ἅγιοι τῆι Γεωργίαι 1986: 21-72); „Η 'αγία μάρτυι Σουσαναξνίκη" („წამება წმინდისა შუშანიკისი") (Ἅγιοι τῆι Γεωργίαι 1986: 73-94); „Ὁ ὅσιοι Ἰωάννηι Ζενταξνισκυ" („ცხოვრება წმინდა იოანე ზედაზნელისა" (Ἅγιοι τῆι Γεωργίαι 1986: 95-129); „Η 'αγία μεγαλομάρτυι Κετεβαν" („წამება წმინდისა დიდმონამისა ქეთევან დედოფლისა") (Ἅγιοι τῆι Γεωργίαι 1986: 129-156).

როგორც კრებულის სათაურშიცაა მითითებული, აღნიშნული ტექსტები შედგენილია რუსული სვინაქსარების საფუძველზე, რისთვისაც მთარგმნელს გამოუყენებია 1871 წელს მ. საბინინის მიერ გამოცემული „Полное жизнеописание святых грузинской церкви". როგორც ბერძნული წიგნის რეცენზიაში თ. მესხი აღნიშნავს: „ბერძნული თარგმანი გვხიბლავს ფრაზის სილაღითა და სიმსუბუქით. მთარგმნელს შესანიშნავად აქვს ნაგრძნობი ქართული სული... დიდებულად იგრძნობა ქართულ თხზულებათა დამახასიათებელი ენის სისადავეცა და მოქნილობაც" (მესხი 1988). თუმცა, სწორედ რუსული ენიდან შესრულებული თარგმანის გამო, ზოგჯერ დამახინჯებულია საკუთარი სახელები და ტოპონიმები, რასაც საგანგებოდ მიუთითებს თავის გამოხმაურებაში ა. ურუშაძე: „ტიმოთეოსის წიგნში ზოგი საკუთარი სახელი მცდარადაა გადმოცემული (ეტყობა, რუსულის გავლენით): იოანე ზედაზნისკოსი, ვასქენი, ქათევანი...). არის ასეთი უზუსტობაც: შუშანიკის მამად დასახელებულია არა ვარდან მამიკონიანი, არამედ საქართველოს ერთ-ერთი მეფე, რომლის სახელიც ისტორიამ არ შემოგვინახაო. რომელ წყაროს ეყრდნობა ავტორი ამ ცნობის მოწოდებისას, გაურკვეველია" (ურუშაძე 1988).

წიგნს ერთვის ბიბლიოგრაფია, რომლიდანაც ჩანს, რომ ავტორი ძირითადად რუსულ ენაზე არსებულ ლიტერატურას ეყრდნობოდა (მ. საბინინი, დიმიტრი როსტოველი...), გამოყენებულია აგრეთვე ფრანგულ, ინგლისურ და ბერძნულ ენებზე არსებული მასალები. ბერძნულ წყაროთაგან აღსანიშნავია ვ. ფიდას წიგნი „საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია", რომელიც 1980 წელს ათენში გამოქვეყნდა.

„საქართველოს წმინდანები" მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზეა გამოცემული. მასში ჩართულია გელათის მონასტრის ხედები, წმ. გიორგის ხატი, გელათის მოზაიკა, ჩუქურთმები, წარწერები,

საქართველოს რუკა და ქართული ანბანი.

წმინდა ნინოს ცხოვრება-მოღვაწეობა მოხსენიებულია საბერძნეთში, თესალონიკში 1996 წელს დასტამბულ ერთ საინტერესო წიგნში. ეს არის დიმიტრიოს გ. ცამისის: „Μετερικόν (Διηγήσεις και Βίοι των Αγίων Μητέρων της ερήμου ασκητρίων και οσίων γυναικών της Ορθοδόξου Εκκλησια"" [მიტერიკონ (წმ. დედები) (თხრობანი და ცხოვრებანი წმიდათა დედათა მეუდაბნოეთა და ასკეტთა და ღირსთა დედათა მართლმადიდებელი ეკლესიისა] (Μετερικόν 1996).

„მიტერიკონი" ძალიან მნიშვნელოვანი გამოცემაა. ამ დროისათვის დაბეჭდილია კრებულის შვიდი ტომი, რომლებშიც თავმოყრილია მასალა მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდა დედათა ცხოვრების შესახებ. ქართველ წმინდანთაგან ამ კრებულებში წარმოდგენილნი არიან წმინდა ნინო (VI ტ.) და თამარ მეფე (VII ტ.).

კრებულის გამომცემელი დიმიტრიოს გ. ცამისი იყო ათონის მთის გუბერნატორი, იგი ნამყოფია საქართველოში, თავის დროზე მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ათონის მთიდან ქართულ ხელნაწერთა მიკროფილმების საქართველოსთვის გადმოცემაში.

როგორც წინასიტყვაობაშია აღნიშნული, წიგნში გამოყენებულია ძველი ტექსტების საუკეთესო გამოცემები. ზოგ შემთხვევაში ტექსტები შეივსო და გასწორდა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე, რათა ძველი ტექსტები ყოფილიყო რაც შეიძლება სწორი და დაცული შეცდომებისაგან. მთავარი ამოცანა იყო, გასწორებული ტექსტი თარგმნილიყო სრულად და შენარჩუნებულიყო სული თხზულებისა. ამიტომაც, ეს თარგმანები არის ცოცხალი და გასაგები თანამედროვე მკითხველისათვის. ახალ ბერძნულ ენაზე კრებულში გამოქვეყნებული ტექსტების მთარგმნელები არიან პ. ვაიცი, გ. ზახაროპულოსი, დ. კაცანი, ი. ნიკოლაიდი და სხვები. ქართული მასალების თარგმანი ეკუთვნის თ. მესხს.

„მიტერიკონის" მე-6 ტომში შეტანილია „წმინდა ნინოს ცხოვრების" ძველი ბერძნული თარგმანი, რომელსაც პარალელურად მისდევს ახალ ბერძნულ ენაზე შესრულებული თანამედროვე თარგმანი (Μετερικόν 1996: 354-363). საერთოდ, აღნიშნული გამოცემა ორენოვანია, რაც დაინტერესებულ მკითხველს საშუალებას აძლევს თვალი მიადევნოს როგორც ძველ წყაროებს, ისე ახალ ბერძნულზე შესრულებული თარგმანის ხარისხს. შემდეგ გამოქვეყნებულია ერთი თავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან":

„Η Διήγησε του Ιακώβου για τον Τίμιο Σταύρο" („პატიოსნისა ჯუარისათჳს, რომელი აღწერა იაკობ" (Μετερικόν 1996: 366-371), რომელიც ახალ ბერძნულ ენაზე თარგმნა და საკმაოდ ვრცელი კომენტარები დაურთო თ. მესხმა. კომენტარებში დაწვრილებითაა განმარტებული ტექსტში მოხსენიებული საკუთარი თუ გეოგრაფიული სახელები. წიგნი მხატვრულად კარგადაა გაფორმებული, დართული აქვს საქართველოსა და მცხეთის რუკები, სამთავროსა და სვეტიცხოვლის ფოტოები, წმინდა ნინოს ჯვარი და სხვ.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1953: აბულაძე ი. „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ. თბ.: 1953.

აბულაძე 1966: აბულაძე ი. „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომეხი მთარგმნელი და მისი მოღვაწეობის ხანა. „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები". თბ.: 1966.

Αγιοι της Γεωργία 1986: Αρχιμ. Τιμοθέου Καθηγουμένου Ι. Μονῆς Γαρακλήτου. (επιλῳγ και σύνθωσει ἀπὸ ρωσικα συναξάρια) Ἐλδόσειι Ἱεραῖι Μονῆι Γαρακλήτου. Ωροπὸι Ἀττικῆι.

ალექსიძე 2001: Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique № Sin 50. Edition en fac-similé introduction par Z. Aleksidzé, traduite du Géorgien par J.-P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae. Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 586. Subsidia. Tomus 108. Lovanii: 2001.

ბაი 1898: Le Baron de Baye. En Géorgie. Paris: 1898.

ბანცაძე 2001: ბანცაძე მ. ექვთიმე თაყაიშვილის მთარგმნელობითი პრინციპები. „ცისკარი", 5-6, 2001.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე ა. ექვთიმე თაყაიშვილი. კრებ. ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1966.

ბაუმგარტნერი 1897: Baumgartner A. Geschichte der Weltliteratur. Freiburg: 1897.

ბაუმშტარკი 1911: Baumstark A. Die georgische Literatur. Die christliche Literaturen des Orients. Sammlung Göschen, II, Leipzig: 1911.

ბარო 1990: „Az Életadó oszlop legendaja és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanúsága. Válogatta, ógrúz eredetiből forditotta, az utószót és a jegyzeteket készitette: BirÓ Margit. Életünk könyvek, 1990.

ბროსე 1849ა: ბროსე მ. ქართლის ცხოვრება. დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე, I, სპბ., 1849.

ბროსე 1849ბ: Brosset M. Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu' au XIX-e siècle. Traduite du géorgien par M. Brosset. II, 1, St.- P., 1849.

ბროსე 1851: Brosset M. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqúen 1469 de J.-C., St.-P., 1851.

ბროკჰაუზი... 1897: Энциклопедический словарь. т. XX. Издатели Брокгауз Ф. А.,

Ефронь И. А. СПБ., 1897.
ბუაჩიძე 1983: Буачидзе Г. Мари Броссе. Тб.: "Мерани", 1983.
გარიტი 1958: Garitte G. Une édition commentée du calendrier palestino-géorgien de lean Zozime: Bedi Kartlisa. vol. IV-V, 1958.
დეეტერსი 1963: Deeters G. Georgische Literatur, in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band. Leiden-Köln: 1963.
დოდაშვილი 1962: დოდაშვილი რ. მარი ბროსე, ქართული მწერლობის მკვლევარი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1962.
დონდუა 1966: დონდუა ვ. ექვთიმე თაყაიშვილი, როგორც წყაროთმცოდნე და არქეოგრაფი. კრებ.: აკადემიკოსი ექვთიმე თაყაიშვილი (ცხოვრება და მოღვაწეობა). თბ.: „მეცნიერება", 1966.
Δημητρίου 1996: Δημητρίου Γ. Τσάμη. Μητερικόν. (Διηγήσεϊ και Βίοι των Αγίων Μητέρων τηϊ ερήμου ασκητρίων και οσίων γυναικών τηϊ Ορθοδόξου Εκκλησ(αι"), τόμοι ΣΤ΄. Θεσσαλονίκη 1996.
„Воскресное Чтение" 1841: Нонна, просветительница Грузии. „Воскресное Чтение", № 36, 1841.
თარხნიშვილი 1936: Tarchnishvili M. Das Christentum in Georgien. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, I, 1936. Munchen, №1, №2.
თარხნიშვილი 1940: Tarchnishvili M. Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins. Byzantinische Zeitschrift, 40. 1940.
თარხნიშვილი 1951: Tarchnishvili M. Georgia. Enciclopedia Cattiloca. Firenze. 6, Città del Vaticano: 1951.
თარხნიშვილი 1953: Tarchnishvili M. Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien. Analecta Ordinis Sancti Basili Magni. Rom: 1953.
თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ. წერილები. სერია: ქართული ეკლესიის ისტორია (მასალები და გამოკვლევები), კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თ. ჭუმბურიძემ. I, თბ.: „კანდელი", 1994.
თაყაიშვილი 1890: თაყაიშვილი ე. სამი ისტორიული ხრონიკა (ქართლის მოქცევა, სუმბატისა ბაგრატიონების შესახებ და მესხური დავითნისა), გამოცემული ერცელის ნინასიტყვაობით და შედარებით ქართლის ცხოვრებასთან და სხვა ხრონიკებთან. ტფილისი: 1890.
თაყაიშვილი 1900: Такаишвили Е. С. Источники грузинских летописей. Три хроники (Обращение Грузии в христианство; Жизнь и известие о Багратидах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну, или с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхийской Пластыря). СМОМПК, Вып. XXVIII, 1900.
თაყაიშვილი 1904: Такаишвили Е. С. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения». т. I, вып. 4, Тофлис: 1904.
თაყაიშვილი 1968: თაყაიშვილი ე. რჩეული ნაშრომები. I, თბ.: „მეცნიერება", 1968.
„თბილისის უნივერსიტეტი" 1999: „წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს სანმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა. წერილი რომიდან". გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი", 7 ივნისი, 1999.
იოსელიანი 1845: Иоселиани П. Св. Нина, просветительница Грузии христианской верою. «Закавказский Вестник», № 1, 1845.
იოსელიანი 1850: Иоселиани П. Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850.

კავილაძე... 1991: კავილაძე რ., მამაცაშვილი გ. ნიკო მარისა და ექვთიმე თაყაიშვილის მიმოწერა (1888-1931). შეადგინეს, შესავალი ნერილი და კომენტარები დაურთეს რ. კავილაძემ და გ. მამაცაშვილმა. თბ.: „მეცნიერება", 1991.
„კავკასიონი" 1964: „კავკასიონი", IX, პარიზი: 1964.
„კავკასიონი" 1967: „კავკასიონი", XII, პარიზი: 1967.
კარბელაშვილი 1992: კარბელაშვილი ა. საქართველოს ფრანგი მეგობარი. „მნიგნობარი – 91-92". თბ.: საქართველოს ი. ჭავჭავაძის სახ. წიგნის მოყვარულთა საზოგადოება), 1992.
კარსტი 1934: Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Fibliothéque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934.
კასტელინო 1969: Castellino G. Letteratura georgiana: Storia della letteratura d'Oriente, diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione Nazionale Italiana dell' UNESCO. I, Milano: 1969.
ლაშაური 1958: ლაშაური მ. წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობს როლი საქართველოში. მიუნხენი: 1958.
მარი 1900: Марр Н. Я. Рецензия: M. Wardrop and L. O. Wardrop. Life of St. Nino (Oxsford: 1900). ЗВОРАО, XIII (1900), СПб., 1.
მარი 1903: Марр Н. Я. Критика и мелкие статьи. ТР. кн. V, СПб., 1903.
მენაბდე 1992: Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Сб., Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: изд. ТГУ, 1992.
მენაბდე 2008: მენაბდე დ. წმინდა ნინოს ცხოვრება უცხო ენებზე. „წმინდა ნინო" (სამეცნიერო კრებული), I, თბ.: გამომცემლობა „არტანუჯი", 2008.
მესხი 1988: მესხი თ. ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად. „სამშობლო", 15(710), 1988.
მურავიოვი 1848: [Муравёв А.]. Грузия и Армения. СПБ., ч. III, 1848.
მურავიოვი 1860: [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПБ., 1860.
„ნინო მოციქულა" 1961: Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt. Herausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.
პეტერსი 1932: Peeters P. Les débouts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, - "Analecta Bollandiana", t. 50. 1932.
პეჩი 1971: პეჩი გ. ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტში. თსუ შრომები, 2(140) (გერმანულ ენაზე), 1971.
პეჩი 1975: Pätsch G. Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXXIII, Paris: 1975.
პეჩი 1985: Pätsch G. Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätsch, Leipzig: 1985.
პრამპოლინი 1949: Prampolini G. La letteratura georgiana Storia della letteratura universale. II, Torino: 1949.
რევიშვილი 1977: რევიშვილი შ. ქართული ლიტერატურის გერმანელი მკვლევარები. წიგნში: გერმანულ-ქართული ეტიუდები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977.
რუხაძე 1961: რუხაძე ტრ. ქართულ-რუსული ლიტერატურული ერთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVIII სს.). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1961.
სბინინი 1871...: Сабинин М. П. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. СПб., I - 1871;

II - 1872; III - 1873.

საბინინი 1877: Сабинин М. П. История грузинской церкви до конца VI века. СПб., 1877.

საბინინი 1882: საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერაი ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. სპბ., 1882.

სალია 1966: Salia N. Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino: Bedi Kartlisa. Revue de Kartvélologie. vol. XXI-XXII, Paris: 1966.

„საქართველოს რესპუბლიკა" 2001: ღვთის წყალობით, არ გეჭირდება წარსულის გასალამაზებლად ისტორიის გამოგონება [ინტერვიუ პროფ. გ. შურღაიასთან. ესაუბრა ზ. სტურუა]. გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა", 3 ივნისი, 2001.

სოჟე 1967: Sauget J.-M. Nino (Nouné, Teognosta, Cristiana), in: BS (Bibliotheca Sanctorum), 9, 1967.

სელეზნიოვი 1844¹: Селезнёв М. О Нине и введении христианства в Грузии. ж. «Маяк», т. 15, 1844.

სელეზნიოვი 1844²: Селезнёв М. Рассказы о чудесах Нины Классических верных писателей. ж. «Маяк», т. 15, 1844.

ტელამონი 1982: Thélamon F. Le récit de la conversion de la Georgie. Crétiens et Paiens au IVs. L'histoire Ecclésiastigue de Rufin. Paris: 1982.

ურუშაძე 1988: ურუშაძე ა. წიგნები საბერძნეთიდან. „კომუნისტი", 135(20176), 10.VI.1988.

ფენრიხი 1981: Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein überblich). Tb.: gamomcemloba `sabWoTa saqarTvelo~, 1981.

ფურცელაძე 1862: Пурцеладзе Д. О праздниках, установленных православною грузинскою церковью. Т.: 1862.

ქართული... 2003: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით), თბ.: „ქართველოლოგი", 2003.

ქსე 1984: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. VIII, თბ.: 1984.

ყიფიანი 1849: Кипиани Д. Нина – Просветительница Грузии. «Закавказский Вестник», № 12- 18, 1849.

ყოლბაია 1995: NawrÔcenie Kartlii (Mokcewai Kartlisai). Ze Starogruzińskiego przetożyt i przypisami opatrzyt Dawid Kolbaja. Warzawa: 1995.

შარაძე 1991: შარაძე გ. უცხოეთის ცის ქვეშ. I, თბ.: „მერანი", 1991.

შურღაია 2000: „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro" [„წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს საწმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა", I საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, გ. შურღაიას რედაქციით. რომი, 30 იანვარი, 1999 წ., (სერია: შუა საუკუნეები, 4), რომი, გამომცემლობა „ანტონიანუმი", 2000].

შურღაია 2003: შურღაია გ. იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა. წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით), თბ.: „ქართველოლოგი", 2003.

ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ. „ნინოს ცხოვრების" სომხური ვერსია. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. თბ.: „მეცნიერება", 1987.

ჩხარტიშვილი 1989: Чхартишвили М. (რედაქტორი). Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и

комментарии М. С. Чхартишвили. Тб.: "Мецниереба", 1989.
„ცხოვრება საქართველოსა..." 1886: Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. М.: 1886.
„ცხოვრება საქართველოსა..." 1890...: Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. Одесса: 1890; 1894; 1900.
„ცხოვრება საქართველოსა..." 1915: Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Иверии (Грузии). Одесса: 1915.
ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I (V-X სს.). თბ.: „მეცნიერება", 1964.
ჭუმბურიძე 1987: ჭუმბურიძე თ. ფრანსუაზ ტელამონი, ქართლის მოქცევის ამბავი (ანოტაცია). „მრავალთავი", XIV, 1987.
ხანთაძე 1966: ხანთაძე შ. მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი). თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1966.
ხახანაშვილი 1897: Хаханов А. Очерки по истории грузинской словесности. М.: 1897.
ჯავახიშვილი 1901: Джавахишвили И. Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии. 1. СВ. Нина // ЖМНП, 1901.
ჯავახიშვილი 1904: Джавахов И. Грузия (Библиография), Византийский временник. 1904, т. XI, вып. 1-2.
ჯანაშვილი 1898: Джанашвили М. История грузинской церкви. Т.: 1898.
„ჯვარი ვაზისა" 1989: „ჯვარი ვაზისა", № 3, 1989.

„მოქცევაი ქართლისაჲსა" და „წმინდა ნინოს ცხოვრების" შესახებ რუსულ და ევროპულ ენებზე გამოქვეყნებული მასალების ბიბლიოგრაფიისათვის:

1. Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. История Грузинской литературы. Тб.: изд. „Заря Востока". 1958, 17.
2. Барамидзе А., Гамезардашвили Д. Грузинская литература. Тб.: изд. ТГУ. 1968, 8.
3. Буачидзе Г. Мари Броссе. Тб.: "Мерани", 1983, 265-271.
4. Джавахишвили И. Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии. 1. СВ. Нина // ЖМНП, 1901, с. 77-113.
5. Джавахов И. Грузия (Библиография), Византийский временник. 1904, т. XI, вып. 1-2.
6. Джанашвили М. История грузинской церкви. кн. I, Т.: 1898, с. 22-57.
7. Энциклопедический словарь. т. XX. Издатели Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. СПБ., 1897, 189.
8. Иоселиани П. Св. Нина, просветительница Грузии христианской верою. «Закавказский Вестник», № 1, 1845.
9. Иоселиани П. Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковью. Тб.: 1850, с. 29-48.
10. Кипиани Д. Нина — Просветительница Грузии. «Закавказский Вестник», № 12- 18, 1849.
11. Марр Н. Я. Критика и мелкие статьи. ТР. кн. V, СПб., 1903.
12. Марр Н. Я. Рецензия: M. Wardrop and I. O. Wardrop. Life of St. Nino (Oxsford: 1900).

ЗВОРАО, XIII (1900), СПб., 1, 0134-0139.
13. Менабде Д. Русские переводы памятников древнегрузинской литературы. Сб., Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: изд. ТГУ, 1992, с. 110-116.
14. [Муравёв А.]. Грузия и Армения. СПБ., ч. III, 1848, с. 117-145.
15. [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПБ., 1857.
16. [Муравёв А.]. Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь. СПБ., 1860.
17. Натроев А. Мцхет и его собор Светицховели. Т., 1900.
18. Нонна, просветительница Грузии, „Воскресное Чтение", № 36, 1841.
19. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Тб.: «Мецниереба», 1989, 23-58.
20. Пурцеладзе Д. О праздниках, установленных православною грузинскою церковью. Т.: 1862, с. 8-19.
21. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. М.: 1886
22. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. Одесса: 1890; 1894; 1900
23. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Иверии (Грузии). Одесса: 1915.
24. Сабинин М. П. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. СПб., I - 1871, с. 1-66.
25. Сабинин М. П. История грузинской церкви до конца VI века. СПб., 1877, с. 26-53.
26. Сабинин М. П. Сад святой Нины. История Иверской Церкви первых веков. Одобрено Издательским Советом Русской Православной Церкы. М.: 2003, 32-65.
27. Селезнёв М. О Нине и введении христианства в Грузии. ж. «Маяк», т. 15, 1844, 31-33.
28. Селезнёв М. Рассказы о чудесах Нины Классических верных писателей. ж. «Маяк», т. 15, 1844, 33-34.
29. Такаишвили Е. С. Источники грузинских летописей. Три хроники (Обращение Грузии в христианство; Жизнь и известие о Бограгидах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну, или с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхийской Пластыри). СМОМПК, Вып. XXVIII, 1900., 1-126.
30. Хаханов А. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. II, М.: 1897, с. 36-58, 136-139.
31. 'Αρχιμ. Τιμοθέου Καθηγουμένου 'Ι. Μονῆι Παρακλήτου. 1. Αγιοι τῆι Γεωργίαι (επιλογῆ καὶ σύνθωσιι ἀπὸ ρωσικὰ συναξάρια) 'Ελδόσειι Ἱεραῖι Μονῆι Παρακλήτου.' Ωροπὸι' Αττικῆι ' 1986, 21-72.
32. „Az Életadó oszlop legendaja és más történetek. Georgiai szentek élete és vértanúsága és más történetek. Georgiai szentel élete és vértanúsága. Váloġatta, óġrúz eredetiból fordította, az utószót és a jegyzeteket készítette: Biró Margit. Életünk könyvek, 1990, 7-61.
33. Baumgartner A. Geschichte der Weltliteratur. Freiburg: 1897, s. 256-268.
34. Baumstark A. Die georgische Literatur. Die christliche Literaturen des Orients. Sammlung Göschen, II, Leipzig: 1911, s. 99-110.
35. Bezarashvili K. The Herotopical Analogy of the Thorny Bush of St. Nino. კრებ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008, გვ. 144-155.
36. Brosset M. Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu' au XIX-e siècle. Traduite du géorgien par M. Brosset. II, 1, St.- P., 1849, 90-129.
37. Brosset M. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité

jusqúen 1469 de J.-C., St.-P., 1851, 19-32.
38. Castellino G. Letteratura georgiana: Storia della letteratura d'Oriente, diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione Nazionale Italiana dell' UNESCO. I, Milano: 1969.
39. Chavichvili Ch. Sainte Nino. La premiére femme apotre Sainte Nino patron de la Géorgie. Geneva: 1964.
40. Deeters G. Georgische Literatur, in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band. Leiden-Köln: 1963, s. 129-155.
41 Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt. Herausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.
42. Δημητρίου Γ. Τσάμη. Μητερικόν. (Διηγήσεις και Βίοι των Αγίων Μητέρων της ερήμου ασκητρίων και οσίων γυναικών της Ορθοδόξου Εκκλησίαι"),τόμοι ΣΤ'. Θεσσαλονίκη 1996, 366-371.
43. Fähnrich H. Die Georgische Literatur (Ein Überblich). «Sabtschpta Sakartvelo», Tb.: 1981, 39-40.
44. Garitte G. Une édition commentée du calendrier palestino-géorgien de Iean Zozime: Bedi Kartlisa. vol. IV-V, 1958, 18-20.
45. Karst J. Littérature géorgienne chrétienne. Fibliothéque Catholique des Sciences Religieuses. Paris: 1934, 66-71.
46. Lang D. M. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texsts. London: 1956, pp. 13-39.
47. Lang D. The Georgians. London-New York: 1966, 28, 88, 91, 330.
48. Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique № Sin 50. Edition en fac-similé introduction par Z. Aleksidzé, traduite du Géorgien par J.-P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae. Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 586. Subsidia. Tomus 108. Lovanii: 2001.
49. Le Baron de Baye. En Géorgie. Paris: 1898, pp. 20-23, 46.
50. Nawrócenie Kartlii (Mokcewai Kartlisai). Ze Staroguzińskiego przetożyt i przypisami opatrzyt Dawid Kolbaja. Warzawa: 1995, 11-90.
51. Peeters P. Les débouts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, - "Analecta Bollandiana", t. 50. 1932.
52. Pätsch G. Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXXIII, Paris: 1975, 288-337.
53. Pätsch G. Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200. Herausgegeben von Gertrud Pätsch, Leipzig: 1985, 131-187.
54. Prampolini G. La letteratura georgiana Storia della letteratura universale. II, Torino: 1949.
55. Sainte Nina, communément nommée Sininte Chrètienne. Notice historique par le P. Auguste Daras, del a compagnie de Iesus Lyon. 1874.
56. „Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualita cristiana nel Paese del Vello d'oro". ATTI. DEL I CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI GEORGIANI ROMA, 30 GENNSIO, 1999. Roma, 2000.
57. Salia N. Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino: Bedi Kartlisa. Revue de Kartvélologie. vol. XXI-XXII, Paris: 1966, 52-64.
58. Sauget J.-M. Nino (Nouné, Teognosta, Cristiana), in: BS (Bibliotheca Sanctorum), 9, 1967.
59. Tarchnishvili M. Das Christentum in Georgien. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, I, 1936. Munchen, №1, №2.
60. Tarchnishvili M. Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins. Byzantinische Zeitschrift, 40. 1940, 40-75.
61. Tarchnishvili M. Georgia. Enciclopedia Cattiloca. 6, Città del Vaticano: 1951, pp. 64-79.

62. Tarchnishvili M. Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien. Analecta Ordinis Sancti Basili Magni. Rom: 1953, 572-581.
63. Thélamon F. Le récit de la conversion de la Georgie. Crétiens et Paiens au IVs. L'histoire Ecclésiastigue de Rufin. Paris: 1982, 87-122.
64. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chonikles (The original Georgian texts and the Armenian adaptation). Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson. Rewriting Caucasian History. Oxford: 1996, 84-145.
65. Wardrop O. The Kingdom of Georgia. Notes of Travel in a Land of Women, Wine end Song. London: 1888,; New York. Bahrain 2004. pp. 39-42, 81-82.
66. Wardrop M. and Wardrop O. Life of st. Nino. Studia Biblica and Ecclesiastica. v. V. p. I. Oxford: 1900, 1-88.

Darejan Menabde

Moktsevai Kartlisai in Foreign Language Translations

Summary

The present study is of the bibliographic character. In it scholarly studies published about *Moktsevai Kartlisai* ("The Conversion of Kartli") in Georgia and beyond its borders, the evidence found in journals and newspapers, translations of these texts into the Russian, German, French, English, Italian, Hungarian and other languages are gathered. The aim of the study is to record and classify the presented material.

ქეთევან ნინიძე

წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიული ხატი

წმინდა ნინოს ლიტერატურულ-ისტორიულმა სახემ ქართული კულტურისა და აზროვნების განვითარებაში დიდი წვლილი შეიტანა. ჩვენს მწერლობაში მნიშვნელოვანი მასალა მოიპოვება როგორც წმინდანის ცხოვრების ამსახველი ტექსტების, ასევე მის შესახებ დაწერილი სხვადასხვა სახის საგალობლების სახით. ცნობილია, რომ არც ერთი ქვეყნის ეროვნული წმინდანის სახელზე არ შექმნილა იმ რაოდენობის საგალობელი, რამდენიც ქართულ მწერლობაში წმინდა ნინოს შესახებ. ეს ადასტურებს როგორც ქართველი ერის განსაკუთრებულ მოწიწებასა და პატივისცემას თავისი განმანათლებლის მიმართ, ასევე წმინდა ნინოს დიდ მნიშვნელობას ქართველი ერის წინაშე.

წმინდა ნინოს შესახებ არსებული საგალობლები იქმნება IX-X საუკუნეებიდან, როდესაც განმანათლებლის როლი, მნიშვნელობა ქართული ეკლესიისათვის განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს. მის შესახებ შექმნილ ჰიმნოგრაფიულ მასალაში მოიპოვება სხვადასხვა ფორმისა და ზომის ტექსტები: როგორც მცირე სტირქარონები და საგალობლები, წარდგომანი, ასევე დიდი ფორმის გალობანი, კანონები*. სახისმეტყველებითი მოდელები წმ. ნინოს შესახებ არსებულ ჰიმნოგრაფიაში ისტორიულად იცვლება და იმ აქცენტებს წარმოაჩენს, რომელსაც კულტურული კონტექსტი განაპირობებს.

წმინდანის შესახებ არსებული საგალობლების უძველესი ხელნაწერები ეყრდნობა წმ. ნინოს ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციას, რაც ხშირად გულისხმობს ჰაგიოგრაფიული მასალის გამოყენებას საგალობლებში. უძველესი რედაქციები ორ ტიპად არის დაჯგუფებული: პირველი კატეგორიის რედაქციების ხელნაწერებში წმინდა ნინო ქართლის ერთადერთ განმანათლებლადაა წარმოდგენილი (Jer-42, იელის იადგარის, ჭელიშის კრებულის ხელნაწერებში); მეორე დაჯგუფების რედაქციებში კი (sin-59, Dumbarton Oaks-ის, გიორგი ათონელის თთუენის ტექსტებში) მოხსენებ-

* წმინდა ნინოს შესახებ არსებული ჰიმნების ტექსტები გამოსაცემად მომზადებული აქვთ ხელნაწერთა მუზეუმის თანამშრომლებს: პროფ. მ. ქავთარიას, ლ. ხევსურიანს, ლ. ჯღამაიას. აღნიშნული ტექსტების მონოდებისათვის მადლობას ვუხდით მათ.

ული და აღიარებულია წმ. ნინოს წინამორბედების მოღვაწეობა. პირველი რედაქციული ჯგუფი ქრონოლოგიურად უსწრებს მეორე კატეგორიის ხელნაწერებს (ცხადაძე 1983: 252)

ქართლის განმანათლებელ ნინოს წინამორბედად ბართლომე მოციქული პირველად მოიხსენიება sin-59 და 64 ხელნაწერებში დაცულ სტიქარონებში. მეცნიერთა გარკვეული ნაწილი (კ. კეკე-ლიძე, ი. ჯავახიშვილი, ნ. მარი) სირიის განამნათლებლის მოხსენიებას მიიჩნევს სირიულ-სომხური საეკლესიო გადმოცემების კვალად და ხელნაწერს წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფიის ადრინდელ ეტაპს მიაკუთვნებს. ქ. ცხადაძის აზრით, კი ეს საკმარისი საბუთი არ არის ხელნაწერთა დათარიღების შეცვლისათვის. ბართლომე მოციქულის წმ. ნინოს წინამორბედად მოხსენიება, მკვლევარის აზრით, უკავშირდება იმ პერიოდის კულტურული ტენდენციების კვალსა და პოლიტიკურ საჭიროებას (გავიხსენოთ გიორგი მთაწმინდელის პოლემიკა ანტიქიის პატრიარქთან). ბართლომე მოციქულის დამოწმება ამ ეტაპზე ქართლის ეკლესიის ავტორიტეტულობასაც გამოკვეთდა და ნაკლებ უვნებელი იქნებოდა (ანდრია მოციქულის სახელთან შედარებით, რომელიც კონსტანტინეპოლის ეკლესიის ინტერესებს უფრო ამყარებდა) (ცხადაძე 1983: 254).

გიორგი ათონელის თთუენში დაცულ ნინოს საგალობლებში წმინდა ნინოს წინამორბედად მოიხსენიება სვიმონ კანანელი; იანვრის ჰიმნოგრაფიული (გიორგი ათონელის) თთუენიც (რომელიც, თავის მხრივ, მნიშვნელოვან მასალას წარმოადგენს პოეტური და რედაქციული თვალსაზრისით) ამყარებს ზემოხსენებულ მოსაზრებას მოციქულების უშუალო მოღვაწეობის აქცენტირებით ქართლის ეკლესიის ავტორიტეტულობის დაფიქსირების შესახებ.

უძველესი ეტაპის ჰიმნების ტექსტების ატრიბუციის საკითხები გაურკვეველია. პ. ინგოროყვა ჭელიშის კრებულის წმ. ნინოსადმი მიძღვნილ საგალობლებს ნინოს მეორე ჰიმნოგრაფს მიაკუთვნებს, ხოლო X ს. სინურ იადგარებში (sin-59) დაცულ ჰიმნებს — ნინოს მესამე ჰიმნოგრაფს, იგივე ბოდბელ მგოსანს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ VIII-IX სს-ებში, სავარაუდოდ, მოღვაწეობდა ნინოს პირველი მეხოტბე, რომელიც მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა ქართული ჰიმნოგრაფიისათვის და რომლის ტექსტებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ქ. ცხადაძის აზრით, ჭელიშის კრებულსა და სინურ იადგარებში დაცული ჰიმნები არა ქართლისა და კახეთ-ჰერეთის, არამედ პალესტინის მწიგნობრული წრეებიდან მომდინარეობს (ცხადაძე 1983: 256).

შემდგომი პერიოდის საგალობელთა ავტორების ვინაობა ჩვენთვის მეტნაკლებად ცნობილია. არსენ ბულმაისიმისძე (XIII

ს.), ონოფრე მაჭუტაძე (XVII ს. II ნახ.), ნიკოლოზ ტფილელი (ორბელიანი) (XVIII ს.) და სხვა ავტორები ახალ ეტაპს ქმნიან წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიაში.

თუ წმინდა ნინოს შესახებ შექმნილი ადრინდელი პერიოდის საგალობლები გამორჩეულია უკიდურესი სისადავითა და უმეტესად ჰაგიოგრაფიული მასალებით მანიპულაციებით, გიორგი ათონელის იანვრის ჰიმნოგრაფიული თთუენის შემდგომ ეტაპებზე ტექსტები მხატვრული თვალსაზრისით მეტ მრავალფეროვნებას ავლენს, ცხადია, ქრისტიანული ლიტერატურული ეტიკეტის ფარგლებში.

ანდრია მოციქულის მოხსენიება ქართლის განმანათლებლად შედარებით გვიანდელ პერიოდს უკავშირდება. პირველწოდებულის სახელი ამ მიმართულებით პირველად შიომღვიმის ტიპიკონის ხელნაწერში (H-1349) დაცულ საგალობელში გვხვდება. ხელნაწერი თარიღდება XIII საუკუნით და უკავშირდება იმ ისტორიულ საფეხურს, როდესაც საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობის თემა ხდება აქტუალური.

წმ. ნინოს გამოჩენა ჩვენს მწერლობაში საქართველოს ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვებასთან, სახელმწიფოებრიობის იდეის ჩამოყალიბებასთანაა დაკავშირებული. ამ პერიოდში წინ წამოიწევს ბაგრატიონთა დავით წინასწარმეტყველისა და ქრისტეს ჩამომავლობის, ქრისტეს კვართისა და მოგვიანებით კი, საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობის თემები. ეს აქცენტები მკვეთრად დაისმის წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფიაში და წმინდანიც უპირველესად გვევლინება ეროვნული წმინდანის სტატუსით, „ქართველთა მზისა" და ღვთივკურთხეული ერის განმანათლებლის სახით:

> „...დღეს ქართველთა მეფობაი გვირგვინოსან იქმნების
> და ჯუარითა შეჭურვილი ძალთა შეიმოსს...
> და რქა ეკლესიისაი ზეშთა ამაღლდების.
> დღეს ყოვლადწმიდისა ღვთისმშობლისა ტაძარი
> ნინოს ხსენებითა ბრწყინველედ შეიმკვების..."
> (XIII ს. შიომღვიმის ტიპიკონის ხელნაწერიდან: H-1349 3 r).

როგორც ცნობილია, ჰიმნოგრაფიის უდიდესი ნაწილი ლიტურგიკული დანიშნულებისაა. ამის გამო საგალობლის ავტორები ცდილობენ, დააკავშირონ ესა თუ ის წმინდანი მის წინამორბედ ბიბლიურ წმინდანთან — შეამკონ იგი წინამორბედის ეპითეტებით, სიმბოლოებით. მისი ქების ობიექტის ცხოვრებაში ამოიც-

ნონ ის პარადიგმები, რომლებსაც წმინდა წერილი სთავაზობს. ლიტურგიკული ცნობიერება არ გულისხმობს დროის ემპირიულ განზომილებებს: წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. ლიტურგიკული დრო მარადიულ აწმყოს ითავსებს და ისტორიულ ფაქტს აკავშირებს ბიბლიურ მოვლენებთან. ამით ლიტურგიკაში ირღვევა ის პირობითი ბარიერი, რომელსაც კალენდარული დრო ქმნის და აღდგება შინაარსობრივი, იდეური ხაზი, რაც საშუალებას გვაძლევს, მოვახდინოთ ფაქტისაგან დისტანცირება, გავაიგი-ვოთ კონკრეტული ზოგადთან და ჩავრთოთ იგი ბიბლიური პარადიგმების კონტექსტში (გრიგოლაშვილი 1983: 111).

წმინდა ნინოს ჰიმნოგრაფიაში ქართველთა განმანათლებლის სახე ფუნქციურად რამდენიმე წმინდანისას უკავშირდება: მოციქულების (სვიმონ კანანელი/ბართლომე/ანდრია), მოსე წინასწარმეტყველის, ღვთისმშობლისა და თავად მაცხოვრის ხატს.

მოციქულთა მოხსენიება ნინოსთან მიმართებით შემთხვევითი არ არის. სამივე მათგანი მისიონერია და, გარდა ამისა, სხვადასხვა გადმოცემების მიხედვით ისინი მოიაზრებიან ნინოს წინამორბედ განმანათლებლებად საქართველოში. ჰიმნოგრაფები ამ საკითხს არ უღრმავდებიან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მათი სახელის მოხსენიებით, ალბათ, საქართველოს ეკლესიისა და მისი განმანათლებლის, ნინოს სახეს ავტორიტეტს მატებენ.

მოსე წინასწარმეტყველის ხატი წმინდა ნინოში ცოცხლდება, მცნებების მიღებისა და ზეციურ ძალებთან უშუალო კონტაქტის, ქადაგებისა და კერპთა დამარცხების, ეკლესიის დაფუძნების საფუძველზე. წმ. ნინოს ჰიმნოგრაფები კი, ძირითადად, ორ ფაქტორს გამოყოფენ:

> „ვითარცა პირველ
> მოსე მთასა მას ზედა სიონსა სჯული მოიღო,
> ეგრევე შენ
> ღოცვითა მოიხუენ ღმრთისგან
> **ათნი მცნებანი**.“
>
> „...ვითარცა **გამოსახა კარავი** წამებისაი
> პირველ მოსე ქრისტეს მიერ
> სიბრძნით ჭეშმარიტად
> და შეჰკრიბენ
> მას შინა სამებისა მგალობელნი...“
> (XI ს. გიორგი ათონელის იანვრის ჰიმნოგრაფიული თთუენის ხელნაწერიდან: H-2338, 14 v-155r).

როგორც ვიცით, მოსე წინასწარმეტყველს სინას მთაზე ღვთი-

საგან ათი მცნება გადაეცა, ხოლო წმინდა ნინო სიზმარეულ ხილვაში ღმრთისაგან „დაბეჭდული წიგნს“, სჯულს მიიღებს, რაც მეცნიერთა მიერ „ქართული დეკალოგის“ სახელითაც იწოდება (მეტრეველი 2000: 57). წმინდა ნინომ დააარსა ქართული ეკლესია ღვთისა და ღვთისმშობლის სწავლებით, ისევე როგორც ბიბლიაში რჩეული ხალხის სჯულის კარავს აფუძნებს მოსე წინასწარმეტყველი ღვთის კარნახითა და ნებით. ორივე შემთხვევაში წმ. ნინოსა და მოსე წინასწარმეტყველს ერთი რამ აერთიანებს — ისინი გამტარნი არიან საღმრთო სიტყვისა ხალხში. მკვლევართა აზრით, წმინდა ნინო მოსე წინასწარმეტყველს ემსგავსება, აგრეთვე, „უცხოობით“ იმ ერში, რომლის წინაშეც მას აკისრია მისია (მოსე ებრაელი ერისათვის, ხოლო წმ. ნინო ქართველთათვის) (მეტრეველი 2000: 57). ამასვე უნდა უკავშირდებოდეს „ტყვისა“ და „მხევლის“ ეპითეტები, რაზედაც ქვემოთ შევაჩე-რებთ ყურადღებას.

წმინდა ნინო ხშირად იწოდება „დედად“, „დედოფლად“, „სძლად“, რომლის პირველსახედ უნდა მივიჩნიოთ წმინდა მარიამი, როგორც იესო ქრისტეს დედა — სულიწმინდის მადლის, ღვთაებრივი საწყისის მიმღები და მატარებელი. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ქართველთათვის ღვთისმშობლის ფუნქციებს ითავსებს წმინდა ნინო (სირაძე 1987: 90). იგი ღვთაებრივი სიტყვის მშობელია ქართველი ერისათვის, სულიწმინდის მადლის მიმღები და გამტარია, როგორც ქართველთა განმანათლებელი (გავიხსენოთ, „წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან“ მაყვლოვანში ლოცვის პასაჟი, რაც, ერთ-ერთი მოსაზრების მიხედვით, ღვთისმშობლის ალუზიას წარმოადგენს).

„დედისა“ და, იმავდროულად, „ქალწულის“ ანტინომიური სახე, რომელიც ღვთისმშობლის ხატს აცოცხლებს, ნინოს საგალობელში შემდეგნაირად განსახოვნდება:

„ქალწული სანატრელი
დედობრივითა ბუნებითა
ქადაგად თვისისა ღმრთეებისა მოგავლინა
ქრისტემან, დედაო, დიდებულო, ნინო...“
(ხელნაწერი: H-1349, 3r)

„სძალი ნინო
დედა გუექმნა ჩვენ მეორედ შობითა...“.
(ხელნაწერი: H-600, 37 r)

დღეს შვილნი სიონისანი,
ვითარცა რაი კრავნი
მწუანვილოვანსა ზედა
აღიმღერებდით ძნობად
დედისა თვისისა...“ (ხელნაწერი: H-600, 37 r)

„...ემბაზი წმინდაი აღმოშობს ჩვილთა
ეკლესიაი მხიარული შვილთა თვისთა თანა გალობს
ხმატკბილად...“ (ხელნაწერი: H-1349, 3r)

ყოველი წმინდანი და მორწმუნე ქრისტიანი არსობრივად იმეორებს იმ გზას, რომლის მაგალითიც მაცხოვარმა მოგვცა. ერთგზისი თუ ყოველდღიური „წამება“ (შდრ. *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება*) ის ჯვარია, ყოველმა ჩვენგანმა რომ უნდა იტვირთოს. „ახალი ნინო“ — ასე მოიხსენიებს იოანე ზოსიმე ქართლის განმანათლებელს; წმინდა ნინოს საგალობლებშიც განახლების, გაცოცხლების, ქართლის მკვდრეთით აღდგომის სასწაული სწორედ მას უკავშირდება.

„უცნობელთა და მძიმეთა საბურველი გულითაი აღგუეხსნა და ლოდები აღეღო სამარეთაგან და დაყროლებულნი მკუდარნი საყვირთა მიერ შენთა აღვემართენით, წმინდაო ნინო, მოციქულო ქრისტესო.

განღებულ იქმნა ქუესკნელისა ბჭეები, მკუდარნი, მას შინა პყრობილნი სატანაისნი განვთავისუფლდით შემოსლვითა შენითა...“ — წერს არსენ ბულმაისიმისძე (სულავა 2003: 326).

„ადიდე შენ, ქრისტე, ქართლი...
ღმრთისა შეწყალებული,
ნინოს განახლებული...“.
(ჭელიშის კრებულის ხელნაწერიდან)

განახლების, ტყვეობიდან დახსნისა და კაცობრიობის ხელახალი დაბადების მოვლენა უკავშირდება ქრისტეს აღდგომის სასწაულს. წმინდა წერილის ამ ეპიზოდის იოანე ოქროპირისეულ განმარტებაში ვკითხულობთ, რომ აღდგომის შემდეგ „მკუდარნი განცხოველდებოდეს, ტყუენი განთავისუფლდებოდეს, წმინდანი იგი მამათმთავარნი და წინასწარმეტყველნი იხარებდეს...“ (თარგმანებაი... III 1998: 443). ამავე გზას გადის ქართლი წმინდა ნინოს შეწევნით. ამიტომ მოიხსენიება უცნობი ჰიმნოგრაფის მიერ ქართული ეკლესიის მრევლი შემდეგი ეპითეტებით: „ახალნაყოფნი“, „ახლისა ვენახისანი“.

ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ მაცხოვრის იმ სიმბოლოების შესახებ, რომლებიც საგალობელთა ავტორებმა წმინდა ნინოს სახეს მოარგეს, თუმცა აქვე დავამატებთ, რომ საღმრთო სიბრძნისა და ხალხის ერთმანეთთან დაკავშირების ღვაწლით წმინდა ნინო ემსგავსება მაცხოვარს. მართალია, ჯვარზე არ ეწამება, მაგრამ დაბრკოლებების დაძლევით მოაქცევს, „ნათლით მოსავს“,

განაახლებს ქართველ ერს.

სასულიერო მწერლობის ეტიკეტი გულისხმობს რამდენიმე ძირითადი პრინციპის დაცვას. მწერალი ვალდებულია, დაუკავშიროს თავისი თხრობის/ქების ობიექტი წმინდა წერილისეულ გმირებს; გამოკვეთოს მასში ის თვისებები, სასწაულები, მიმართულებები, რის ნიმუშსაც გვაძლევენ ძველი და ახალი აღთქმისეული წმინდანები. მწერლები, ძირითადად, არ ინტე-რესდებიან ისეთი დეტალებით, რომლებიც წმინდანის ინდივი-დუალურ-სახასიათო სამყაროს განეკუთვნება, არ ცდილობენ ორიგინალობას და არც მხატვრული აქსესუარებით ტექსტის აბრჭყვიალებას. ცხადია, ეს არ უნდა გავიგოთ, როგორც ავტორთა შემოქმედებითი სისუსტე, ხელმოცარულობა და მისთ. ეს „ეტიკეტია“ და არა „შაბლონი“, როგორც მიგვითითებს დ. ლი-ხაჩოვი (ლიხაჩოვი 1979: 91).

მხატვრული სისადავე, სიტყვიერი ქსოვილის მაქსიმალური სქემატურობა და იკონოგრაფიული პრინციპების დაცვა ქმნის საგალობლის თავისებურ ესთეტიკას. აქ წმინდანის ცხოვებისეული ეპიზოდებისა და მისი სახელების/სიმბოლოების ჩანაცვლება მოგვაგონებს იკონოგრაფიულ ცენტრალურ-ციკლურ კომპოზიციას, სადაც ხატის შუაში გამოისახება წმინდანი, გარშემო კი მოცემულია მისი ცხოვრების ამსახველი სცენები.

წმინდა ნინოს შესახებ არსებულ საგალობლებში წმინდანის ცხოვრების, ძირითადად, რამდენიმე ეპიზოდია გამოკვეთილი: კერპთა მსხვრევის, ნინოს ლოცვით სვეტის აღმართვის, სნეულთა განკურნებისა და გამოცხადების.

რაც შეეხება არა თხრობით, არამედ აღწერით, ხატმეტყველებით ნარაციას, აქ ვხვდებით შემდეგ სახელებს/სიმბოლოებს: მდინარე, ტაძარი, მთიები, ორღანო, გვრიტი/მტრედი, ებანი, მზე, სანთელი, ორბი, ლომი, მერცხალი და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ როდესაც ნინოს საგალობლების სიმბოლოთა გენეზისზე ვსაუბრობთ, გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ ნამყვანი ბიბლიურ-ქრისტიანული ფენა, არამედ წარმართული პლასტიც, რომელიც ახალი შინაარსით ჩანაცვლდა ქრისტიანობის მიერ. წარმართული და ქრისტიანული სახის-მეტყველება ერთმანეთისაგან მეთოდოლოგიურად განსხვავებულია. თუკი მითოსურ პერიოდში სიტყვა და იდეა ერთმანეთის იდენტურია (მზე არის ღმერთი), შუა საუკუნეებში სიტყვა იდეის მხოლოდ გარკვეული თვისების აღმნიშვნელია (მზე ღმერთის სიმბოლოა რომელიღაც თვისების მიხედვით) (სირაძე 1987: 5). სიმბოლო, დროთა განმავლობაში თვისების აღნიშვნის ფუნქციას ითავსებს. ჰიმნოგრაფიაში წმინდანებს, ძირითადად,

ახასიათებენ არა თვისებების აღმნიშვნელი სიტყვების მოშველიებით (მზრუნველი, გულთბილი, ზომიერი, ერთგული და ა.შ.), არამედ სიმბოლოების საშუალებით (ორბი, მზე, მერცხალი, გურიტი და სხვ.).

მდინარე მითოლოგიურ, ბიბლიურ და ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ნაყოფიერების, განახლების, განწმენდის შინაარსს ატარებს. მდინარეში ხდებოდა ნათლობა, მდინარე ატარებდა თევზს და ანაყოფიერებდა მინას, ამდენად, სიუხვესთანაც იყო დაკავშირებული (იობ. 26,6; ფს. 1,3; ეს. 32,20). საყურადღებოა ისიც, რომ ნაყოფიერების მომნიჭებელი ძალა ჰქონდა არმაზის წარმართულ ღვთაებას, რასაც შემდგომში ნინო ითავსებს (გონჯილაშვილი 2006: 40).

ჩვენი აზრით, მდინარისგან განსხვავებული სემანტიკა აქვს წყაროს. იგი უფრო მეტად სტატიკაზე, გაჩერებულ სივრცეზე და ერთ წერტილზე ირიენტირებული სიმბოლოა. მდინარის სახეში კი აქცენტი სხვა თვისებებთან ერთად მის მდინარებაზე, მოძრაობაზეა გადატანილი.

„...მოხუედ
ალაგთა წმინდათა თაყუანისსაცემელთა
და მიერ, ვითარცა
საღმრთო მდინარე
მდიდრად
მომრწყველი პირსა ყოვლისა ქუეყანისასა...“
(ხელნაწერი: H-600, 37 r)

„აღავსე ტაძარი შენი, წმინდაო, საკვირველებითა და ვითარცა წყაროი დაუწყვედელი აღმოდის აწ მას შინა მადლი კურნებათაი სენთა უძლურების და ადიდებენ მას...“ (Dumbarton Oaks-ის ხელნაწერი, 221 v- 224 v).

„აღმოუცენნე შენ დღეს ნაწილნი შენნი კურნებისა წყაროსა უხვად...“ (იქვე).

წყარო უფრო მეტად დედური საწყისის, მკვიდრის პარადიგმას მოერგება. ბიბლიური გააზრებითაც ის არაერთხელ გამოიყენება მეუღლის, ქრისტეს ეკლესიის მნიშვნელობით: „ბაღი ხარ დახშული, დაო ჩემო, ჭა დაგმანული, წყარო დაბეჭდილი...“ (ქება 4,12).

ამის მიუხედავად, მდინარისა და წყაროს სიმბოლოები წმინდა ნინოს ერთი და იმავე ნიშნების საფუძველზე მიესადაგება. ორივე მათგანი, ამ შემთხვევაში, გულისხმობს ბუნების/ქვეყნის განახლებას, ხელახალ შობას, მადლის გამოცემას, ნაყოფიერებას.

წყაროს მსგავსი სიმბოლოა ტაძარი, თუმცა ზემოხსენებული მიზეზების გამო იგი არ დაჯგუფდება მდინარის შინაარსობრივ წრეში. მათეს სახარების განმარტებაში ღვთისმშობლის შესახებ ვკითხულობთ: „ქალწულებაი, ვითარცა პატიოსანი და წმიდაი, გამოირჩია განმწმედელმან მან წმიდათამან და ტაძარსა მას შინა განუხრწნელსა დაიმკვიდრა“ (თარგმანებაი... I 1996: 48). ამ შემთხვევაში დედური წიაღის აღმნიშვნელად მოცემულია ტაძარი, რომელმაც უნდა შვას მაცხოვარი. წმ. ნინოს, როგორც ქართველი ერის სულიერ მშობელს, შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ჰიმნოგრაფი:

„...ტაძარი შენი, უბიწოო,
საღმრთოითა მადლითა განახლებულ არს“.
(ხელნაწერი: H-600. 37 r)

„მოვედით, უგალობდეთ
შესხმითა ქებით მხნესა ნინოს,
ტაძარსა მას წმიდასა...“ (იქვე).

„აღსავსე არს ტაძარი შენი საკვირველებითა
და ვითარცა წყაროი დაუწყვედელი, აღმოდის მას შინა
მადლი კურნებათაი...“ (ხელნაწერი: H-2338, 141 v-155r).

ტაძარი ის საწყისია, წიაღია, რომელმაც უნდა შვას განახლებული ქართლი და ჩვილ მრევლს სულიერი საზრდო მიაწოდოს:

„ვიხარებთ
აღმოდაბადებულნი შენ მიერ, ნინო,
და ქრისტესა უგალობთ...“ (ხელნაწერი: H-1349. 3r).

„სძალი ნინო...
გუზრდიდა სძითა სულიერითა...“.
(ხელნაწერი: Jer-42, 78 r)

ღვთაებრივი სიბრძნის გაცხადებისა და სულიწმინდის მადლის გამოცემის შინაარსს ატარებს, აგრეთვე, სიმბოლოები: **ორღანო, ებანი, ქნარი,** როგორც მუსიკალური საკრავები. საინტერესოა, რომ ებრაელები ამ საკრავებს წმინდა ხეების — კვიპაროზისა და სანდალოზისგან ამზადებდნენ. იმავე მასალას იყენებდნენ გუნდრუკთან ერთად საკმევლის შეზავების დროს. აქედანვე ჩანს, რომ საგალობლის დაკვრა — ღვთის დიდების აღვლენა, ძალიან ჰგავს კმევას, რომელიც იმავე შინაარსის მატარებელია.

„სიტყვისა ღვთისა მსახურსა,
მოციქულთა დიდებასა,
ებანსა სულიერისა ეკლესიისასა,

ორღანოსა ხმატკბილად მძნობარსა
და ქნარსა პირმეტყველსა...“.
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„მიჰფინა სიძემან სული იგი
სიონს გარდამოსრული
და თვისად
მოციქულად შეპმზადა,
ვითარ ორღანოი შვიდთა მათ
სულისა ღირსთა მადლითა...“ (იქვე).

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ საკრავთა სიმბოლოების მნიშვნელობა ამბივალენტურია. ისინი, ერთი მხრივ, ღვთისადმი მადლიერებას და მის დიდებას გულისხმობს, მეორე მხრივ კი თავად გადმოსცემს ღვთიურ მადლს, საღმრთო სიბრძნესთან აზიარებს მსმენელს. ცნობილია, რომ მელოდიის ჰარმონიულობა ძველ ბერძნებშივე ჰარმონიული სულის შეცნობის საშუალება იყო.

ვარდი ტიპოლოგიურად იმავე ჯგუფის მხატვრული სახეა, სადაც შინაარსობრივად გავაერთიანეთ მუსიკალური საკრავები. ერთ საგალობელში ვკითხულობთ:

„ვითარცა არემან
ზაფხულისამან აღმოაცენნის
ფერად-ფერადნი სურნელებანი,
ეგრეთ განშუენდა ნინოს მიერ
ქუეყანაი იგი ქართლისაი...
და ვითარცა ვარდი სულნელი
აღაყუავილე, ნეტარო,
სარწმუნოებაი ქრისტეს ღმრთისაი...“.
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

მართალია, ეს მხატვრული შედარება უშულოდ წმინდა ნინოს არ მიემართება, მაგრამ ჰიმნოგრაფი გვეუბნება, რომ წმინდანმა ქრისტეს რჯული ქართველებისათვის „შემეცნებადი“ გახადა. ის თვისებები, რომელიც ვარდს (ან, ზოგადად, ყვავილს) აქვს: სილამაზე, კეთილსურნელება, სიცხადე, წმინდა ნინომ ქრისტიანობას შესძინა ქართველთა წინაშე, ე.ი. როგორც გაფურჩქნული ყვავილი, უცხო სჯული გააცხადა და მისი სურნელით (ანუ სულიწმინდის მადლით) „შემოსა“ ადამიანები. საყურადღებოა, რომ პავლე მოციქულის ერთ-ერთ ეპისტოლეში ქრისტეს მოციქულებს ასეთი შედარება მიემართება: „...ქრისტეს სულნელებანი ვართ...“ (II კორ. 2,15), ე. ი. ქრისტეს სიბრძნეს გამოვთქვამთ, განვაცხადებთ.

განცხადების, ნათელყოფის მნიშვნელობით **ყვავილის** სიმბოლოს წმინდანის აღმნიშვნელად ვხვდებით შემდეგ კონტექსტში:

„...მონაზონებისა ყუავილო და სიმტკიცეო,
გაცხადებულად ნიშნი
და სასწაულნი უაღრეს ცნობათა
შენ მიერ მოენიჭებიან მორწმუნეთა...".
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

საღმრთო სიტყვის, „დაბეჭდული" სიბრძნის გაცხადება, ნათელყოფა დაკავშირებულია ნათლის ესთეტიკასთან, რაც მამოძრავებელი ღერძია ქართული წარმართული და ქრისტია-ნული სიმბოლიკისა. ნათელი დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, კეთილი საწყისია, სისავსეა. ამდენად, ნათელი არ შეიძლება უკეთურების, ბოროტების შინაარსს ატარებდეს.

წარმართული პერიოდის კულტურაში მძლავრობდა მზისა და მთვარის, მნათობთა კულტი. მზე მამაკაცურ საწყისს განასახიერებდა, მიწა — დედურს, რომელიც მზის ენერგიით ივსებოდა და ნაყოფიერდებოდა (სირაძე 1987: 15). მზის წილად დედამიწაზე ითვლებოდა ვაზი (მცენარეთა შორის), ლომი (ცხოველთა შორის), არწივი (ფრინველთა შორის). იქმნებოდა მზის საგალობლები, რომელთა ნაწილიც დღემდეა შემორჩენილი („ლილე", „მზევ, შინ შემოდიო"). იგივე ესთეტიკა ქრისტიანობამ შეინარჩუნა. ქართულ კულტურაში ყველა ეტაპზე წამყვანი როლი ეკისრება მზისა და ნათლის ესთეტიკას. ქრისტიანულ ხელოვნებაში შენარჩუნებულია მზისა და ვაზის სიმბოლიკა: ჩუქურთმა (S ასოს მსგავსი), რომელიც ვაზის გრაფიკული ვერსიაა; ბოლნური ჯვარი, რომლის გარშემომწერელი წრე მზის აღმნიშვნელია (სირაძე 1987: 12) და სხვ.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების", ისევე როგორც მის შესახებ დაწერილი საგალობლების წამყვანი ესთეტიკური ხაზიც ნათლის ესთეტიკაა. ნინო იწოდება „მზედ", „მთიებად", „სანთლად", „ლომად", „ორბად"... დასახელებული სიმბოლოები სხვა შემთხვევაში მიემართება როგორც სხვადასხვა წმინდანს, ასევე, თავად უფალს.

ლომისა და **ორბის/არწივის** სიმბოლოები სამეფო (გადატანითი მნიშვნელობით — ღვთაებრივი) საწყისის აღმნიშვნელია. იგი ატარებს მზის, ცეცხლის სტიქიონის ნიშნებს. ქართულ იკონოგრაფიაში დაცულია წმინდა მამაის ხატი, რომელიც ლომზეა ამხედრებული, ხელში ჯვარი უჭირავს და თავზე ოქროსფერი დიადემა ადგას. ლომის ფაფრის კოწოლები კი ასო S-ს, ანუ ვაზის

გრაფიკული სიმბოლოს ფორმისაა. ყველა ეს ატრიბუტი სამეფო/ღვთაებრივი ძალმოსილების გამომხატველია. გარდა ამისა, ერთდროულად ითავსებს წარმართულ და ქრისტიანულ პლასტებს (სირაძე 1987: 24). ასეთივე ეკლექტური სიმბოლოებია წმინდა ნინოს აღმნიშვნელი „ლომი“ და „ორბი“.

ლომი გამოცხადებაში ქრისტეს სიმბოლოდ გვევლინება: „...აჰა, იმძლავრა ლომმა იუდას ტომისგან, დავითის ფესვმა, რომელიც გაშლის ამ წიგნს და შვიდ ბეჭედს ახსნის მას“ (გამოცხ. 5,5). ორბი კი სამეფო ძალმოსილების გარდა ღვთის მიერ ეკლესიისადმი განსაკუთრებულ ზრუნვასაც გულისხმობს (გამოცხ. 12,14; გამ. 19,4).

არსენ ბულმაისიმისძის წმინდა ნინოს საგალობლის „უფალო მესმასას“ ოდაში ვკითხულობთ: „ლომებრ ახოვან იყავ, ბრძენო. გულითა არა გრცხვენოდა ქადაგებად ქრისტესა...“; „ორბებრ გუგასა შინა მხედველობითსა შეიკრიბე შენ სივრცეი სოფლისაი, ნინო, და განიცადენ უჭმნი საჭმლად კეთილნი და მიმართე, ვიდრემდის ბრჭალსა შენსა ხელთ უსხენცა დიდ სანოაგედ მოქმედმან“ (სულავა 2003: 326). მოყვანილ მაგალითებში რამდენიმე საკითხია ყურადსაღები. ორბის მხატვრული სახის გაშლისას ავტორი მის თვისებებს შორის გამოკვეთს ფრინველის მტაცებელ ბუნებას, რაც მოგვაგონებს წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „მატლ ვარ და არა კაც“ (ფს. 21,7) ამ სიმბოლოს განმარტებას „აბოს წამებაშიც“ ამოვიკითხავთ: „ვითარცა სამჭედური მატლსა შინა, ეგრეთ ხორცთა შინა თვისთა დაფარა ღმრთეებაი იგი თვისი და უფსკრულთა ამის სოფლისათა შთააგდო და აღმოიქვა, ვითარცა კეთილმან მეთევზურმან, რომლისთვისცა იტყვის: „შეიპყრა ვეშაპი იგი სამჭედურითა...“ (ძველი ქართული... 1964: 54) ბოროტის შემუსრვისა და კეთილის მონადირების შინაარსს უნდა შეიცავდეს ორბის მხატვრული სახე. ამავე პრინციპით არის შედარებული წმინდა ნინო **მეთევზეს:**

„ბადითა მოძღურებისათა
მოინადირე სოფელი.
სიღრმით უმეცრებისაით აღმოიყვანენ კაცნი...“.
(ხელნაწერი: H-1349, 3r)

„ჰოი, სასწაული საკვირველთაი,
რამეთუ უძლური იგი
ბუნებაი დედობრივი
ქრისტეს მიერ საკვირველად განძლიერდების
და სიმხნესა მეთევზურთასა მიემსგავსების...“
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

მეთევზისა და ორბის მხატვრული სახეები ერთმანეთთან შეიძლება დავაკავშიროთ ხალხთა მოქცევის, მისიონერული ღვაწლის საფუძველზე.

მნიშვნელოვანია და დაკვირვებას იმსახურებს ერთი დეტალი. ზემოთ მოყვანილ საგალობელში არსენ ბულმაისიმისძე საგანგებოდ გამოკვეთს, რომ ორბი „გუგასა შინა მხედველობითსა" „შეიკრებს" ქვეყნიერებას. ცნობილია, რომ ორბს მართლაც გამორჩეული მხედველობა აქვს, თუმცა აქ კიდევ ერთი მიზეზის გამო უნდა იყოს გამოკვეთილი და აქცენტირებული ორბის თვალები. ვ. ბარდავე-ლიძის დაკვირვებით, რამდენადაც თვალები მზიური ენერგიის მატარებელი ორგანოა, ქართულ ფრაზეოლოგიაში იგი თავისუფლად ჩაენაცვლება მზის სახეს: „შენმა მზემ" — გამოთქმის სვანური დაფიცების ეკვივალენტია „შენმა თვალებმა" (ბარდაველიძე 2006: 64). გარდა ამისა, წმ. ბარბარე, რომლის სახელიც, მკვლევართა აზრით, სიტყვა „ბორბალისგან" მომდინარეობს (და მზის, მარადიული განახლების შინაარსს ატარებს), სწორედ თვალის მკურნალად ითვლება ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით (გონჯილაშვილი 2006: 167). მზის ენერგიას ატარებს ბივრილის თვალიც. „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში" არმაზის ღვთაებას თვალები სწორედ ბივრილის პატიოსანი ქვისა აქვს. კერპთა მსხვრევის შემდეგ კი წმ. ნინო ბომონის ბივრილის თვლებს ინარჩუნებს. მეცნიერთა მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ნინოს ცხოვრების" ეს პასაჟი ალეგორიულად გამოხატავს სწორედ მზის, ნათლის ესთეტიკის შეწყნარებას ქრისტიანობის მიერ (სირაძე 1987: 17). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ თუ სხვა მიზეზის გამო ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში ხელებთან ერთად, აქცენტი სწორედ წმინდანის თვალებზე კეთდება. „ნინოს ცხოვრებაში" მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება წმინდანის თმებსაც, რომლის ბიბლიურ და მითოლოგიურ სემანტიკას, ასევე მზისა და ნათლის პარადიგმებთან მივყავართ.

ერთ-ერთ საგალობელში ვკითხულობთ:

„...ვარსკულავსა დაუვალსა
და მთიებსა ბრწყინვალესა,
მზეებრ მნათობსა
ნინოს უგალობდეთ...".
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

იმავე მხატვრულ სახეებს მსგავს კონტექსტში ვხვდებით A-160 ხელნაწერში დაცულ საგალობელშიც:

„მზეებრ დაუვალი, მზე მზისა ქადაგი,
სანთელი ელვარე, შარავანდედი

ვარსკულავი, მთიები მთოვარე
ეთერი ნათელი...“ (ხელნაწერი: A-160, 109 r).

აშკარაა, რომ როგორც ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოების წესი მოითხოვს, ავტორები ცდილობენ, საღმრთო სახელები წმინდა ნინოს მოარგონ სხვადახვა თვისებების საფუძველზე.

მზე წმ. სამების ყველაზე გავრცელებული სიმბოლოა. მთიები, იგივე ცისკრის ვარსკვლავი ძელმრთის ჰიპოსტასის აღმნიშვნელად გვევლინება წმინდა წერილში. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ მთიების გამოჩენა ახალ აღთქმაში მაცხოვრის შობას უკავშირდება. წმ. ნინო კი, როგორც „მთიები“, ქართლის სულიერი დაბადების, განახლების მომასწავებელია.

რატომ ირჩევენ წმინდა მამები, მოციქულები, მახარებლები და სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის მოღვაწეები ძველ, წარმართულ სიმბოლოებს (ვარსკვლავი, მზე და სხვ.) და რატომ არ შემოიღებენ ახალ იდეოლოგიასთან ერთად ახალ სააზროვნო ფორმებს? ამ საკითხს მათეს სახარების განმარტებაში იოანე ოქროპირი ვრცელ მსჯელობას უთმობს მაცხოვრის შობის ეპიზოდის განმარტებისას: „...პავლეცა მოციქულმან ქმნა, ეტყოდა რაი ათინელთა; დაწყებაი სიტყვისა თვისისაი წესისა მისგან იყო, რომელსა იგინი ჩუეულ იყვნეს და ბომონნი სამსახურებელთა მათთა ახსენა და სიტყვანი მათთა მათ სიტყვის მოქმედთანი ახსენა წამებად თვისისა მის ქადაგებისა“ (თარგმანებაი... I 1996: 109). იოანე ოქროპირის განმარტებით, ღმერთმაც სწორედ იმიტომ დაუშვა ვარსკვლავით მინიშნება უპირველეს სასწაულზე, რომ მოგვთათვის ასე უფრო გასაგები და მისაღები გახდებოდა მათთვის უცხო სჯულის სიბრძნისმეტყველება.

ნათლის უმთავრესი თვისებაა სიცხადე. ქრისტიანის და, მით უფრო, მისიონერის ვალია, მადლი გამოსცეს მოყვასთათვის, არ შეინახოს „ხვიმირში“ (შდრ. მათე 5,15) ის სისავსე, რომელიც სულიწმიდის მადლით მიენიჭება. ჩვენი აზრით **„სანთელი“** და **„ნათლის სვეტი“** სწორედ იმიტომ მიემართება წმინდა ნინოს, რომ იგი გააცხადებს, ნათელს მოჰფენს დაფარულ ჭეშმარიტებას. იესოს ნათლისღებას სხვაგვარად „განცხადებასაც“ უწოდებენ წმინდა მამები, რადგან ამ დროს სამების სამივე ჰიპოსტასი ადამიანთათვის აღქმადი გახდა.

შედარებით ბუნდოვანია გვრიტის, მტრედისა და მერცხლის სიმბოლოები:

„ნელსაცხებელსა კუალთა
შენთასა, ქრისტე,

სიძეო შუენიერო,
მისდევდა წმიდაი
და უმანკოი მხევალი
და ტრედი წმინდაი,
გურიტი შუენიერი
და მეცხალი ხმატკბილი...".
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).
„ვღაღადებთ მისა მიმართ: გიხაროდენ,
ტრედო უმანკოო და
გურიტო სიწმინდის მოყვარეო..." (იქვე).

„დასავალისა ტრედმან
აღმოსავალს სამოთხე ჩუენი
განაშუენა ბუდეთა
თვისთა მიერ ნეტარმან
ნინო...
გურიტმან სულით და ხორცით
განწმენდილმან, მოგიძია შენ
ტრედი, სულთა ცხორებაი,
მახარებელი გულთაი,
ღმრთისა დედაო..." (იქვე).

მტრედისა და **გვრიტის** სიმბოლოები ბიბლიაში უკავშირდება უმანკოებას, მორჩილებას, ერთგულებას, მსხვერპლად შეწირვას, ტკბილხმოვანებას, სიახლის შემოტანას, სიმშვიდეს (ქება 1,5; 2,14; დაბ. 8, 8-12; მათ. 10-16). **მერცხალი** ცნობილია დროის სწორად შერჩევის ნიჭით (იერემ. 8,7) და ტკბილხმოვანებით. როგორც ვხედავთ, დასახელებული სიმბოლოები სემანტიკური თვალსაზრისით სრულ მრავალფეროვნებას ავლენს, თუმცა მოყვანილ ტექსტთა კონტექსტები გარკვეულ მიმართულებას გვაძლევს. მოცემულ მაგალითებში გვრიტისა და მტრედის სახეები მორჩილებას, უმანკოებას, სიმყუდროეს აღნიშნავს, ხოლო მერცხლის თვისებებიდან აქცენტი მის ტკბილხმოვანებაზეა გადატანილი.

გარდა ამ კონკრეტული თვისებებისა, გვრიტის სახის ქრისტიანული ეგზეგეტიკური გააზრებიდან მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის იოანე ოქროპირის მიერ გამოთქმული ჰომილია: „გვრიტისათვის და წმიდისა ეკლესიისათვის", სადაც გვრიტის სიმბოლო სოლომონის „ქება ქებათადან" ქრისტეს ეკლესიის სახედ არის მიჩნეული. გვრიტი განასახიერებს დედურ საწყისს, რომელიც გასაოცარ ერთგულებას იჩენს თავისი მენყვილისადმი, როგორ ერთგულებასაც ეკლესია იჩენს ღმერთის მიმართ (სინური მრავალთავი 1959: 225). წმინდა ნინოს სახის დაკავშირებაც გვრიტის სიმბოლოსთან სწორედ ქრისტეს ეკლესიის დაფუძნებას უნდა უკავშირდებოდეს.

მტრედს და გვრიტს ძველ აღთქმაში ებრაელები მსხვერპლად სწირავდნენ. წმინდა ნინოც არაერთხელ მოიხსენიება „ტყვედ“, „მხევლად“, როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, ასევე მის შესახებ არსებული საგალობლების ზოგიერთ რედაქციებში.

„სამეუფოთა ეზოთ შეგიწყნარეს, ვითარცა **ტყუე და უცხო...**“ — წერს არსენ ბულმაისიმისძე (სულავა 2003: 327).

„ქართლისა მზესა დაუვალსა
მხევალსა დედისა ღმრთისასა
ნინოს გალობითა სულიერითა შევასხმიდეთ...“.
(ხელნაწერი: H-1349, 3r).

„ნელსაცხებელთა კუალთა
შენთასა, ქრისტე,
მისდევდა წმიდაი
და უმანკოი მხევალი...“ (იქვე).

„...სანატრელი ნინო
მხევალი ყოველთა მხსნელისაი,
რომელი კუალსა მისსა შეუდგა...“.
(ხელნაწერი: H-2338, 141v-155r).

„ტყვის“ სახის გააზრებამ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხანგრძლივი პოლემიკა და აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია, თუმცა დღესდღეობით მიიჩნევა, რომ წმინდა ნინო ტყვეა, მხევალია იმდენად, რამდენადაც ყველა მორწმუნე ადამიანი ღვთის მონაა, მისი ნების აღმასრულებელია და ამქვეყნისათვის ტყვეა, რადგან მარადიულ სამშობლოს ესწრაფვის (ალიბეგაშვილი 2001: 13).

წმინდა ნინოს ხატი, რომელსაც ქმნის ქართული ჰიმნოგრაფია, ბუნებით ეკლექტურია, მისი სათავეები უნდა ვეძიოთ როგორც ქრისტიანული, ასევე წარმართული პერიოდის კულტურებში, რამდენადაც ორივე პლასტს შეიცავს. ანთროპომორფული ქალღვთაების რეკონსტრუირების მცდელობა და მისი სახის წმინდა ნინოსთან დაკავშირების პრეცედენტი სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე არსებობს (სირაძე 1987: 127). მიიჩნევა, რომ წმინდა ნინოს ხატი გარკვეულ ეტაპზე ითავსებს ადგილის დედის, დედაუფლის, მზის ასულის არქეტიპს, რომელიც უნდა ყოფილიყო არმაზის ღვთაების ქალური ვარიაცია. ამიტომ მიეწერება ნინოს ის თვისებები (ნაყოფიერება, ამინდის განკარგვა), რომელსაც, თავდაპირველად არმაზი

ითავსებდა. მკვლევართა აზრით, წმ. ნინოსაგან არმაზის თვალთა შეწყნარებაც მისი ლიტერატურული ხატის მიერ წარმართული ფორმების მორგებას გამოხატავს.

რაც შეეხება წმ. ნინოს ქრისტიანულ „ხატს", რაზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ, მისი აღმნიშვნელი სიმბოლოები, საბოლოოდ, დავაჯგუფეთ სემანტიკურ-ტიპოლოგიურად. პირველ ნაკადში მოვიაზრეთ ის მხატვრული სახეები, რომლებიც მძაფრად თუ შედარებით მკრთალად გამოხატავს „მოძრავის", მისიონერის, სულიერი მებრძოლის პარადიგმას: ლომი, ორბი, მეთევზე, მზე, ნათლის სვეტი, მდინარე, მთიები, ორღანო, ებანი, ქნარი, მერცხალი, სანთელი. სიმბოლოთა მეორე ჯგუფში მოვიაზრეთ შემდეგი მხატვრული სახეები: დედა, სძალი, მტრედი, გვრიტი, ტაძარი — დედური საწყისის გამომხატველი სიმბოლოები*. მიუხედავად ასეთი დაჯგუფებისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიმბოლოები, რომლებიც, ერთი შეხედვით, ერთმანეთისაგან დაპირისპირებულია, ამავე დროს, გარკვეულწილად, არც გამორიცხავს ურთიერთს. დაპირისპირებულთა ერთიანობა ხომ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმთავრესი კონცეპტუალური საყრდენია.

ასე იქმნება ნინოს საგალობლებში ჰიმნოგრაფიული ხატი, რომლის მთავარი ღერძია ანტინომიურობა, საწინააღმდეგოთა თანხვედრის ფილოსოფია. ამ პრინციპით ახერხებენ ავტორები, წმინდანის სახეს ერთდროულად შეუთავსონ როგორც ტყვე ქალის, ასევე მეფის როლი, გვრიტისა და ორბის/არწივის სიმბოლოები და დუმილით, სათნოებებით, ფიზიკური უძლურებით მოპოვებული ძალმოსილება. ამგვარი ახლებური ხედვა მოაქვს ქრისტიანთათვის მაცხოვარს ახალი აღთქმით, ხოლო „ახალ ნინოს" ახალი მსოფლმხედველობით მოქცეული ქართლისათვის.

დამოწმებანი:

ალიბეგაშვილი 2001: ალიბეგაშვილი გ. „მოქცევაი ქართლისაის" პარადიგმები. ჟურნ. ლიტერატურული ძიებანი 22. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 2001.

ბარდაველიძე 2006: ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბ.: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი", 2006.

გონჯილაშვილი 2006: გონჯილაშვილი ნ. წმინდა ნინოს ცხოვრების პარადიგმული სახეები. თბ.: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2006.

გრიგოლაშვილი 1983: გრიგოლაშვილი ლ. დროისა და სივრცის პოეტი-კისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ივირონი — 1000. თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 1983.

* ამ „ხატის" გარშემო ჯგუფდება ის ეპიზოდები ნინოს ცხოვრებიდან, რომლებსაც ჰიმნოგრაფია ხშირად მოიხსენიებს: კერპთა მსხვრევის, ნინოს ლოცვით სვეტის აღმართვის, გამოცხადებისა და სასწაულთმოქმედების სცენები.

თარგმანებაი... I 1996: თარგმანებაი მათეს სახარებისა: წიგნი I. თბ.: 1996.
თარგმანებაი... III 1998: თარგმანებაი მათეს სახარებისა: წიგნი III: თბ.: 1998.
ლიხაჩოვი 1979: Поэтика древнерусской литературы. М.: 1979.
მეტრეველი 2000: მეტრეველი ფ. აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი. თბ.: გამომცემლობა „ნეკერი", 2000.
სინური მრავალთავი... 1959: იოვანე ოქროპირი. გურიტისათვოს და წმიდისა ეკლესიისათვის. სინური მარავალთავი 864 წლისა. თბ.: თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 5, 1959.
სირაძე 1987: სირაძე რ. ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები. თბ.: გამომცემლობა „განათლება", 1987.
სირაძე 1987: სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია: თბ.: გამომცემლობა „ნაკადული": 1987.
სულავა 2003: სულავა ნ. XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია. თბ.: გამომცემლობა „მერანი", 2003.
ცხადაძე 1983: ცხადაძე ქ. ნინოს საგალობლები გიორგი ათონელის თვენში. ივირონი — 1000. თბ.: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 1983.
ძეგლები 1964: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ნიგნი I, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1964.

Ketevan Ninidze

St. Nino's Hymnographical Icon

Summary

St. Nino's literary and historical images have made valuable contribution to the development of Georgian culture and public consciousness. There exist several texts describing the saint's life and hymns created for praising her. The oldest hymns that have come up to us belong to the IX-X centuries and they are based on Shatberdi-Chelishian version of her "Life". Most of them contain episodes how st. Nino demolished the idols, how the "Light Column" was raised after her preyor, how she cured the sick etc.

The research work investigates Biblical parallels and Christian symbols (such as: river, spring, temple, rose, lion, eagle, sun, pigeon, candle etc.) used in the analysed texts.

Special attention is paid to the antinomycal features, emphasized in the Saint's image, such as a captive and a king, strength and weakness, poverty and wealth.

„მოქცევაი ქართლისაი"-ს ბიბლიოგრაფია

1. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრებისა" და „მოქცევაი ქართლისაის" ტექსტების შედარებითი შესწავლის საკითხისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VII, თბ., 1987.
2. აბაშიძე ე. ქართლის ისტორია „მოქცევაი ქართლისაიში", საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1988.
3. აბაშიძე ე. „მოქცევაი ქართლისაის" მატიანის ქართული წყაროს საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1989.
4. აბაშიძე ე. „მოქცევაი ქართლისაისა" და „ქართლის ცხოვრების" წყაროების შესწავლის საკითხისათვის, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი. თბ., 1989.
5. აბაშიძე ე. საქართველოს წერილობითი ისტორიის განვითარების საკითხისათვის ადრეულ შუა საუკუნეებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1990.
6. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრებისა" და „მოქცევაი ქართლისაის" ურთიერთმიმართების საკითხები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, 1991.
7. აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრების" წარმოქმნისა და განვითარების საკითხები, თბ., 1993.
8. აბრაამი (მამა), მაცხოვრის შობის 2000 წელი, საისტორიო მოამბე, № 73-74, 2000-2001.
9. აბულაძე ი., ქართული მატიანის ძველი სომხური თარგამნის გამო, მოგზაური, № 4, 1901.
10. აბულაძე ი., აგათანგელოსის „რიფსიმეანთა მარტვილობის" ძველი ქართული თარგმანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, II, 1960.
11. აბულაძე ი., „ქართლის ცხოვრების" ძველი სომეხი მთარგმნელი და მისი მოღვაწეობის ხანა, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ. 1966.
12. ალექსიძე ზ., მოქცევაი ქართლისაი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ., 1984.
13. ალექსიძე ზ. „მოქცევაი ქართლისაის" სტრუქტურის საკითხები, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, სვეტიცხოვლისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნ. კონფ. მასალები, თბ., 1998.
14. ალექსიძე ზ. „მოქცევაი ქართლისაი" და მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა, ზურაბ ჭუმბურიძე, თბ., 1997.

15. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სტრუქტურისათვის, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ., 1998, გვ. 25-32.
16. ალექსიძე ზ., როდის, ვინ და რისთვის ააგო კელასურის ზღუდე, Dedicatio (ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი), თბ. 2001.
17. ალექსიძე ზ., კვლავ სპარსული ფრაზის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 2, ქუთაისი, 2002.
18. ალექსიძე ზ., ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულიდან დღემდე, ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
19. ალექსიძე ზ., სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის sin-50-ის ანდერძ-მინაწერები, თსუ შრომები, 359, 2005.
20. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ კათალიკოსთა სია, საიუბილეო კრებული მიძღვნილი შ. მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი, თბ., 2006.
21. ალექსიძე ზ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ახლადაღმოჩენილი სინური რედაქციები. გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ალექსიძემ. თბ., 2007.
22. ალექსიძე ზ., გვახარია ა., სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში, საერთაშორისო სიმპოზიუმი — „ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი“, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, 2000.
23. ალექსიძე ზ., „წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები“, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა. კრბ. „წმინდა ნინო“, თბ., 2008.
24. ალიბეგაშვილი გ., წმინდა ნინოს დეკალოგის მეორე სიტყვა, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.
25. ალიბეგაშვილი გ., „ მოქცევაჲ ქართლისაჲს" პარადიგმები, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.
26. ალიბეგაშვილი გ., მთები „წმინდა ნინოს ცხოვრების" მიხედვით, საერთაშორისო სიმპოზიუმი, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, თეზისები, თბ., 2007.
27. ალიბეგაშვილი გ., კონსტანტინე დიდი და ქართლის მოქცევა, კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
28. არახამია გ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები, თბ., 1991.
29. არქიმანდრიტი რაფაელი, ხატი „საქართველოს ეკლესიის დიდება“, ჟურნალი ჯვარი ვაზისა, № 2, 1992.
30. აფციაური ნ., კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრ. განმანათლებლის ცხოვრებათა ციკლი) თბ., თსუ გამომც. 1987.
31. აფციაური ნ., წმიდა ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობის შესწავლისათვის, ორიენტალისტური ძიებანი, I, თბ., 1994.

32. აფციაური ნ., ქართველთა გაქრისტიანების საკითხები „წმ. ნინოს ცხოვრების" სომხურ სვინაქსარულ რედაქციაში, მესხეთი, თბ., 2000.
33. აფციაური ნ., წმინდა ნინო და წმინდა რიფსიმიანები, თსუ შრომები, 941, 2002.
34. ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა", გამოცემული და წინასიტყვაობით ე. თაყაიშვილისა, ტფ., 1891.
35. ახვლედიანი გ., მზის დაბნელების ლეგენდა „ნინოს ცხოვრებაში", ლიტერატურული ძიებანი, XVII, 1987.
36. ახვლედიანი ვ. ტერმინ „ნიაფორის" მნიშვნელობისათვის, აღმოსავლური ფილოლოგია, II, 1872.
37. ბანცაძე მ., ე., თაყაიშვილი და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ", თსუ ახალგაზრდა მკვლევართა სამეცნიერო შრომები, XVI, 1988.
38. ბარამიძე ა., იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლის საკითხისათვის, ქართული ისტორიოგრაფია, III, თბ., 1975.
39. ბარამიძე რ., ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V-XI სს), თბ., 1957.
40. ბარამიძე რ., ქართული საისტორიო პროზა, თბ., 1971.
41. ბარამიძე რ., სადაც ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ, გრ. რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის შრომების კრებული, I, 1996.
42. ბარამიძე რ., ქართული მწერლობის სათავეებთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
43. ბარნოვი ვ., არმაზის მსხვრევა, თხზულებანი, VII, თბ., 1962.
44. ბაქრაძე ა., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შესახებ (ქართველთა მოქცევის თარიღისათვის), თხზულებანი, VIII, თბ., 2006.
45. ბაქრაძე დ., მირიან მეფე და წმინდა ნინო, ტფ., 1879.
46. ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი, ტფ., 1889.
47. ბეზარაშვილი ქ., კული ბ., „მაყელოვანის" გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000.
48. ბეზარაშვილი ქ. მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები, კრებ., ლ. მენაბდე-75, თბ., 2002.
49. ბერიძე გ., „არიან-ქართლის" გამოძახილი? ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, № 4, 1979.
50. ბიური ე., მზის დაბნელებათა ხილვადობის პრობლემები საქართველოში ახ. წ. IV ს. პირველ ნახევრისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, 1944, № 9.
51. ბოგვერაძე ა., „ქართლის ცხოვრების" პირველი მატიანე და მისი ავტორი, ქართული ისტორიოგრაფია, I, 1968.
52. ბროსე მ., საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფ. 1895.
53. გაბაშვილი ვ., ცნობები თურქული ტომებისა და ხალხების შესახებ ძველ ქართულ წყაროებში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, თბ., 1971.
54. გაბაშვილი ვ., ქართულ-სპარსული კულტურული ურთიერთობანი (Xს.), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1983.

55. გაბაშვილი ვ., ბაღდადი IX-XI საუკუნეების ქართულ წყაროებში, მრავალთავი, XIV, 1987.
56. გაბიძაშვილი ე., რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978.
57. გაგოშიძე ი., ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორიისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 43-ნ, 1999.
58. გელასი კესარიელი. იბერთა მოქცევა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ა. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
59. გვახარია ა., ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებთან, სპარსულ-ქართული ცდანი, თბ., 1987.
60. გველესიანი მ., პირველქრისტიანული მიმართება წარმართული კერპებისადმი „ნინოს ცხოვრების" მიხედვით, კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, X, თბ., 2001.
61. გიგინეიშვილი ბ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ქრონოლოგია, მნათობი, № 8, 1988.
62. გიორგაძე გ., ხეთურ-არმაზული „ტრიადები", მნათობი, № 7, 1985.
63. გიპერტი ი., წმ. ნინოს ლეგენდა: განსხვავებულ წყაროთა კვალი, თარგმნა მ. ივანიშვილმა, ენათმეცნიერების საკითხები, I-II, თბ., 2006.
64. გოგიტიძე ს., მირიან მეფე და ქართლის მოქცევა, ბათუმი, 1997.
65. გოზალიშვილი გ., მითრიდატე პონტოელი, თბ., 1981.
66. გოგოლაძე მ., ქართლის გაქრისტიანების თარიღი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მიხედვით, კლიო, № 10, თბ., 2001.
67. გოგოლაძე მ., ქართლის სოციალური და პოლიტიკური ისტორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" მიხედვით, თბ., 2004.
68. გოილაძე ვ., ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, მნათობი, № 11, 1984.
69. გოილაძე ვ., წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის დათარიღება, მნათობი, № 2, 1986.
70. გოილაძე ვ., ბრანჯთა ამბავი „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში", მნათობი, № 9, 1986.
71. გოილაძე ვ., ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ., 1991.
72. გოილაძე ვ., IV-V სს. ქართული ქრისტიანული კულტურის ფესვები, მნათობი, № 5-6, 2000.
73. გოილაძე ვ., პირველი ქართული საეკლესიო თხზულება, მნათობი, № 5-6, 2003.
74. გოილაძე ვ., დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ გრიგოლ დიაკონის თხზულება? საისტორიო ვერტიკალები, № 4, 2003.
75. გოილაძე ვ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს „ქრონიკისა" და „მეფეთა ცხოვრების" ურთიერთმიმართების საკითხი. „მირიანის ქრონიკა". კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
76. გონჯილაშვილი ნ., ბივრიტის თვალი პატიოსანი, როგორც სიმბოლო „ნინოს ცხოვრების" რედაქციათა მიხედვით, ახალგაზრდა მეცნიერთა რესპუბლიკური კონფერენცია მიძღვნილი თბილისის უნივერსიტეტის

დაარსების 70 წლისთავისადმი (ჰუმანიტარული მეცნიერებანი), კონფერენციის მასალები, თბ., 1985.
77. გონჯილაშვილი ნ., არმაზი და წარმართული მზე, ლიტერატურათმცოდნეობა, III, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1989.
78. გონჯილაშვილი ნ., ერთი პარადიგმული სახე, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 2, თბ., 1990.
79. გონჯილაშვილი ნ., კერპთა მსხვრევის ეპიზოდი - „ნინოს ცხოვრების" ერთი პარადიგმული სახე, სამეცნიერო სესია, მუშაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, 1995.
80. გონჯილაშვილი ნ., კერპ-ღვთაება არმაზის მხატვრული სპეციფიკისათვის, ფილოლოგიის ახალგაზრდა მეცნიერთა ნაშრომები, წიგნი II, ეძღვნება აკად. არნოლდ ჩიქობავას დაბადების 100 წლისთავს, თბ. 1998.
81. გონჯილაშვილი ნ., მზის დაბნელების მხატვრული ფუნქცია „ნინოს ცხოვრებაში", მწიგნობარი, თბ. 1998.
82. გონჯილაშვილი ნ., წარმართული ქართლის უპირველესი კერპის განსახიერება, რელიგია, № 3-4, 1999.
83. გონჯილაშვილი ნ., კერპთა მსხვრევის პარადიგმა, რელიგია, № 10-11-12, 1999.
84. გონჯილაშვილი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების" პარადიგმული სახეები, თბ.., 2006.
85. გონჯილაშვილი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების" ორი ხილვა-ჩვენების სიმბოლური მნიშვნელობა და სახისმეტყველება. ლიტერატურული ძიებანი, XXIX, თბ., 2008.
86. გონჯილაშვილი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების" ერთი პარადიგმული სახე (ბივრიტ-ბივრილის თვალი-პატიოსანი). კრებ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
87. გოზალიშვილი გ., ქართლის მოქცევის პრობლემა და ბაკური, თბ., 1974.
88. გრიგოლაშვილი ლ., „ყოველთა გუასწავე გალობაჲ" (ქართველი ჰიმნოგრაფები წმ. ნინოს ღვაწლის შესახებ. კრებ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
89. გრძელიძე თ., სიმბოლიკის საკითხები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ლიტერატურული ძიებანი, XVII, 1987.
90. გურგენიძე კ., წმინდა მარიამის წილხვედრ ქვეყანაში, I, თბ., 1995.
91. გურგენიძე კ., წმინდა ნინო განმანათლებელი - სასწაულმოქმედი მკურნალი სხეულისა და სულისა, ქრისტიანობა და მედიცინა; ბედია - 1000, თბ., 2000.
92. დავითაძე მ., სოლომონ ყუბანეიშვილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ჭელიშური რედაქციის შესახებ, მესხეთი, VI - VII, თბილისი — ახალციხე, 2005.
93. დევდარიანი რ. ქრისტიანული მწერლობის საკითხები. „ნინოს ცხოვრება", ქუთაისი 2002.
94. ეგრი (ჟორდანია თ.), ახალი წყარო საქართველოს ისტორიისა, ივერია, ნ. I, № 4, 1889.

95. ელაშვილი ქ. ღვთისმშობლის სიმბოლური სახე და ადრეული პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000.
96. ელაშვილი ქ., ქრისტიანული ცნობიერების სიტყვიერი ხატი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001.
97. ერმია სოზომენე. როგორ მიიღეს იბერებმა ქრისტიანობა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
98. ეფრემ მცირე. უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელსა წიგნსა შინა მოიჯსენების, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბ., 1959.
99. თამარაშვილი მ., ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1995.
100. თარხნიშვილი მ., წმ. ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია, თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა, წერილები, თბ., 1994.
101. თარხნიშვილი მ., ქართული ეკლესიის ადრეული ისტორიის სომხურ-ქართული წყაროები, თარგმანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეიშვილისა, წერილები, თბ., 1994.
102. თაყაიშვილი ე., წინასიტყვაობა „ქართლის მოქცევისათვის“, წიგნში: სამი ისტორიული ხრონიკა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, ტფ. 1890,
103. თაყაიშვილი ე., წინასიტყვაობა. წიგნში: ახალი ვარიანტი „წმ. ნინოს ცხოვრებისა“ ანუ მეორე ნაწილი „ქართლის მოქცევისა“, გამოცემული რედაქტორობით და წინასიტყვაობით ე. თაყაიშვილისა, ტფ. 1891.
104. თაყაიშვილი ე., საიდან და როგორ გაჩნდა „ქართლის მოქცევის“ ქორნიკაში სახელწოდება „არიან ქართლი“? საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, IX, № 9-10, 1948.
105. თეიმურაზ ბატონიშვილი. ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოისა, სანკტ-პეტერბურგი, 1848.
106. თეოდორიტე კვირელი. იბერთა მოქცევა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ, გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
107. თეოდორიტე კვირელი. მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელ წიგნსა შინა მოიხსენიებს, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ, გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
108. თვარაძე რ., ქართული მწერლობის სათავეებთან, ნათელი ქრისტესი საქართველო, წიგნი I, თბ., 2003.
109. თორაძე ვ., თორაძე ნ., წმ. ნინო. ქრისტიანობის გავრცელება აღმოსავ-

ლეთ საქართველოში, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია., თბ, 2006.
110. თუმანიშვილი დ., „არქიტექტურის იკონოგრაფიის" შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1982.
111. ინაური ვ., ჯავახეთი „ნინოს ცხოვრებაში", ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003.
112. ინგოროყვა პ., ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, მნათობი, № 9, 1939.
113. ინგოროყვა პ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ჭელიშური რედაქცია, თსუ, შრომები XII, 1940.
114. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული მატიანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941.
115. ინგოროყვა პ., ძველი ქართული მატიანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია, თხზულებათა კრებული, IV, თბ., 1978.
116. იოსელიანი გ. წმინდა ნინო, ქართველი წმინდანები, ტფ., 1901.
117. კაკაბაძე ს., წმ. ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, თბ., 1912.
118. კაკაბაძე ს., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ", საისტორიო ძიებანი, თბ., 1924.
119. კაკაბაძე ს., ძიებანი ქართველთა IV-VIIსს. ისტორიის შესახებ, საისტორიო კრებული, II, თბ., 1928.
120. კარბელაშვილი პ., ცხოვრება წმინდა ნინოსი, ტფ., 1912.
121. კარიჭაშვილი დ. საქართველოს მოკლე ისტორია, ტფ., 1967.
122. კეკელიძე კ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ლიტერატურული ძიებანი, I, 1943.
123. კეკელიძე კ., „ნინოს ცხოვრების" მატიანისეული რედაქციის ავტორი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1945.
124. კეკელიძე კ., ვინ არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" გლონოქორ? ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
125. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ნელინადი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956.
126. კეკელიძე კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ., 1957.
127. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-VIII სს.) თბ. 1969.
128. კეკელიძე კ, ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XII, თბ., 1974.
129. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
130. კიკნაძე ზ., მირზაშვილი თ., რას მოგვითხრობს მირიანის წიგნი, კრიტიკა, № 6, 1985.

131. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია: ჯვარი და საყმო, I, ქუთაისი, 1996.
132. კიკნაძე ზ. ახალი ნინო, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
133. კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991.
134. კოპაძე ქ., ქართველთა მოქცევის დათარიღებისათვის, კულტურის ისტორიის საკითხები, III, თბ, 1997.
135. კუჭუხიძე გ., გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ვერსიები და ქართველთა მოქცევის საკითხი, რელიგია № 7,8,9, 1997.
136. კუჭუხიძე გ., უფლის კვართის სამბოლიკისათვის, ცისკარი, № 3, 1998.
137. კუჭუხიძე გ., „უცხოჲსა ვისთჳსმე ღმრთისა", კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, თბ., 1998.
138. კუჭუხიძე გ., ქართლის მოქცევის თარიღი „გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების" არაბულ-ბერძნული ვერსიების ფონზე, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1999.
139. კუჭუხიძე გ., კიდევ ერთხელ „წმ. ნინოს ცხოვრების" დათარიღებისათვის. – ლიტერატურული ძიებანი, XX, 1999.
140. კუჭუხიძე გ., გრიგორ განმანათლებლის ცხოვრების ერთი არაბული ვერსია და ქართველთა მოქცევის საკითხი, დისერტაცია წარდგენილი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ. 1999.
141. კუჭუხიძე გ., ქართველი არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე, რელიგია, № 1,2,3, 2000.
142. კუჭუხიძე გ., „წმინდა გრიგორის ცხოვრების" არაბულ-ბერძნულ ტექსტთა ურთიერთმიმართებებისათვის, კრიტერიუმი, № 5, 2000.
143. კუჭუხიძე გ., არმაზიანობა – მწიგნობრული რელიგია? კრიტერიუმი, № 4, 2001.
144. კუჭუხიძე გ., ნათლით მოსილი ჭაბუკის იკონოლოგიისათვის, კრიტერიუმი, № 16, 2002.
145. კუჭუხიძე გ., უძველესი ქართული ტექსტი, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 7, თბ., 2004.
146. კუჭუხიძე გ., რუის-ურბნისის ძეგლისწერა და ქართველთა მოქცევის საკითხები, კორნელი კეკელიძე – 125, თბ., 2004.
147. კუჭუხიძე გ., ვინ იყო სუჯი დედოფალი, ლიტერატურული ძიებანი, XXV, 2004.
148. კუჭუხიძე გ., სვეტიცხოველის აგების სიმბოლიკისათვის, თსუ სიღნაღის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
149. კუჭუხიძე გ., არმაზული მისტერიის დეტალები, ლიტერატურული ძიებანი, XXVII, 2006.
150. კუჭუხიძე გ., „დიაკონი ოლარითა ნათლისაჲთა", გელათი, № 10, 2007.
151. კუჭუხიძე გ., „კაცი ბრწყინვალეს" იკონოლოგიისათვის, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.

152. ლაშაური მ., წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობის როლი საქართველოში, მიუნხენი, 1958.
153. ლოლაშვილი ი., არსენ ბერისა და დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ვინაობისათვის, ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, № 3, 1966.
154. ლოლაშვილი ი., მეტაფრასული „ნინოს ცხოვრების" ავტორის ვინაობისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 4, 1974.
155. ლოლაშვილი ი., არსენ იყალთოელი, ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბ. 1978.
156. ლოლაშვილი ი., ქართული წიგნისა და მწერლობის სანყისებთან, თბ., 1978.
157. ლოლაშვილი ი., მეტაფრასული „ნინოს ცხოვრების" ავტორის ვინაობისათვის, მრავალკარედი, თბ., 1984.
158. ლოლაშვილი ი., „ნინოს ცხოვრების" რედაქციები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ. 1984.
159. ლომაშვილი ჯ., აბრამიშვილი ვ., ბუდისა და ბოდბის შესახებ, ცისკარი, № 4, 1972.
160. ლომინაძე ბ., წმინდა ნინო, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, VII, თბ., 1984.
161. ლომოური ნ., ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადების ისტორიისათვის, ნარკვევები ქართლის სამეფოს ისტორიიდან, თბ., 1975.
162. ლორთქიფანიძე მ., ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966.
163. ლორთქიფანიძე მ., ადრეშუასაუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ზოგი საკითხი, ვალერიან გაბაშვილი, თბ., 2003.
164. მამისთვალიშვილი ე., ქრისტეს კვართის ისტორია, გსუ, 2003.
165. მამულია გ., „არიან ქართლის" საკითხისათვის, საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1968.
166. მანია ქ. რ., ქრისტიანობის ისტორიის წყაროების კვლევა საქართველოში, საერთაშორისო სიმპოზიუმი „ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი", მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ. 2000.
167. მანია ქ. რ., ქრისტიანობის ისტორიის ნერილობითი წყაროების კვლევა საქართველოში („მოქცევაჲ ქართლისაჲ"), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, X, თბ., 2006.
168. მანია ქ., ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორიიდან (XX საუკუნის 80-იანი წლებიდან დღემდე) საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები IX (2008).
169. მანია ქ., მ., ნინოს ლოცვა ლეონტი მროველის „წმ. ნინოს ცხოვრების" მიხედვით, კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, № 4, თბ., 2001.
170. მანია ქ., იესოს ნიგნი „წმ. ნინოს ცხოვრების" მიხედვით, რელიგია, № 10-12, 2001.

171. მანია ქ., წმ ნინო ვითარცა უფლის სასძლო, კრიტერიუმი, № 6, 2002.
172. მანია ქ., წმ. ნინო პირველი მონაზონი ქალი, კლასიკური და თანა-მედროვე ქართული მწერლობა, № 5-6, თბ., 2003.
173. მანია ქ., (2), ნათლის სიმბოლიკა „წმ. ნინოს ცხოვრების" ლეონტი მროველისეული რედაქციის მიხედვით, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბ., 2002.
174. მახარაშვილი ს. წმ. ნინოს სახე – როგორც არქეტიპი წმინდა ილარიონ ქართველისა, თსუ სიღნაღის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
175. მგალობლიშვილი თ., ალექსანდრე კვიპრელი მონაზვნის ჯვრის გამოჩინების საკითხავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ერთ-ერთი წყარო, მრავალთავი, IV, 1975.
176. მგალობლიშვილი თ., ქრისტიანული ქართლი IV-V სს. (ძირითადი დებულებები), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1988.
177. მგალობლიშვილი თ., წმ. ჯვრის უძველესი დღესასწაული ქართულ წერილობით წყაროებში, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
178. მენაბდე დ., ქართული აგიოგრაფიისა და საისტორიო მწერლობის ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი, დისერტაცია წარდგენილი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1981.
179. მენაბდე დ., ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები გერმანულ ენაზე („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" და „ნინოს ცხოვრება"). ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII, თბ., 2007.
180. მენაბდე დ., „წმინდა ნინოს ცხოვრება" უცხო ენებზე. კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
181. მეტრეველი ე., ახალი ნაშრომი ქართულ მრავალთავებზე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, 4, 1974.
182. მეტრეველი ფ., წმინდა ნინო და წმინდა მარიამ მაგდანელი, რელიგია, № 11-12, 1998.
183. მეტრეველი ფ., „ძალა სიტყვისა" და „წმ. ნინოს ცხოვრება", აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი, თბ., 2000.
184. მირიანაშვილი ლ., ბოდისი, ბოდბის ლოკალიზაციისა და წმინდა ნინოს ნეკროპოლის საკითხისათვის, თსუ სიღნაღის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
185. მოვსე ხორენაცი. სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბ., 1984.
186. მჭედლიშვილი ბ., ქალაქ უჯარმისა და დაბა ბოდის ლოკალიზაცია, ძეგლის მეგობარი, I, 1986.
187. ნათელი ქრისტესი საქართველო, I, თბ., 2003.
188. ნიკოლაძე ე., წმინდა ნინო (შემოსვლა საქართველოში), საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.
189. ნიკოლოზ გულაბერიძე. გალობანი სუეტისა ცხოველისანი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, I, თბ., 2003.
190. ნიკოლოზიშვილი ნ., „ნათელ-იღო წყლისა და მიწისაგან", ლიტერატურა და ხელოვნება, № 3, 1991.

191. ნიკოლოზიშვილი ნ., ტყვე განმანათლებლები („მოქცევაი ქართლისაის" ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის), კლიო, № 20, 2003.
192. ნიკოლოზიშვილი ნ., ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაი ქართლისაისა" და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების" მიხედვით, დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2006.
193. ნიკოლოზიშვილი ნ., რა ენაზე მოგვითხრობდა წმინდა ნინო? გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 9, 2006.
194. ნიკოლოზიშვილი ნ., შენგელია რ., წმინდა ნინოს გარდაცვალების მიზეზი, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 9, 2006.
195. ონიანი შ., „ნიაფორ" სიტყვა „წმ. ნინოს ცხოვრებაში", ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII - VIII, თბ., 1976.
196. პატარიძე ლ., „მოქცევაი ქართლისაის" დროის კონცეფციის გაგებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1987.
197. პატარიძე ლ., „წიგნი დაბეჭდული", საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 3, 1988.
198. პატარიძე ლ., „ნინოს ცხოვრების" ერთი სიმბოლოს გაგებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2, 1988.
199. პატარიძე ლ., „წიგნი მირიანისა" (იდეურ-მხატვრული ანალიზი), მნათობი, № 4, 1989.
200. პატარიძე ლ. საკრალური დრო და სივრცე „ნინოს ცხოვრებაში", ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი, 1989.
201. პატარიძე ლ., აღხემართა ჯუარი ესე, მნათობი, 2, 1992.
202. პატარიძე ლ., უძველესი ქრისტიანული საღვთისმსახურო პრაქტიკის ანარეკლი „წმ. ნინოს ცხოვრებაში", სკოლა და ცხოვრება, № 1, 1993.
203. პატარიძე ლ., „ცხოვრებაი წმიდისა ნინოისი" (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები), თბ. 1993.
204. პატარიძე ლ, ტყვე ქალი ნინო, რელიგია, № 11-12, 1993.
205. პატარიძე ლ., მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს-ში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, X, 2004.
206. პატარიძე ლ. განმანათლებელი პილიგრიმები: ქართლის გაქრისტიანება ევროპის ისტორიის კონტექსტში. კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
207. ჟიჟავაძე ა., წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, ბათუმი, 1999.
208. ჟორდანია გ., მეხურელნი, თბ., 1957.
209. ჟორდანია თ., ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა, წიგნი I, ტფ., 1892.
210. რუფინუსი. იბერთა ტომის მოქცევა ტყვე ქალის მეშვეობით, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები

დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
211. საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა, ვ. კარბელაშვილის რედაქციით, ტფ., 1908.
212. სამი ისტორიული ხრონიკა (პირველი ნანილი), გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, ტფ., 1890.
213. სანაძე მ., საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი „ქართლის ცხოვრებისა“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, ქართული წყაროთმცოდნეობა IX, 2000.
214. სანიკიძე ლ., ნინო განმანათლებელი, მონამეთა, თბ., 1991.
215. სარჯველაძე ზ., რომელ ენაზე დაიწერა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. მნიგნობარი 09, 2001.
216. საქართველო და ქრისტიანობა, 2000 წლის 26-28 სექტემბერს ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ჩატარებული ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაკთა და ასპირანტთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბ., 2001.
217. საქართველოს სამოთხე (სრული აღწერა ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმინდანთა). შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული მიხაილ საბანინის მიერ, პეტერბურღი, 1882.
218. სირაძე რ., „წმინდა ნინო და დედა უფალი“, მნათობი, № 2, 1985.
219. სირაძე რ., „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა, განთიადი, № 3, 1989.
220. სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ., 1992.
221. სირაძე რ., წმინდა ნინოს სახე, საეკლესიო ლიტერატურული კალენდარი, თბ., 2000.
222. სირაძე რ., „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და ორიგინალური ქართული ქრისტიანული მწერლობის დასაწყისი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, წიგნი I, თბ., 2003.
223. სირაძე რ., ქართლის მოქცევის ისტორიიდან (სოჯი დედოფალი და ბოდი-ბოდბე), თსუ სიღნაღის ფილიალის შრომები, № 5, 2004.
224. სირაძე რ., „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ (ზოგადი შეჯამებანი) კრბ. „წმინდა ნინო“, I, თბ., 2008.
225. სოკრატე სქოლასტიკოსი. როგორ მიიღეს იბერებმა ქრისტიანობა, გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961.
226. სოხაძე ა., ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII, 1972.
227. სულავა ნ., არსენ ბულმაისიმისძე — „გალობანი წმიდისა მოციქულისა ნინოჲსი“, ლიტერატურა და ხელოვნება, № 1, 1999.
228. სულავა ნ., ნიკოლოზ გულაბერიძის საგალობლები, რელიგია, № 4, 5, 6, 2000.
229. სულავა ნ., წმინდა ნინოს ინტერპრეტაციისათვის ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავსა“ და „გალობანში“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, 2004-2005.

230. სულავა ნ., წმინდა ნინოს ხატ-სახეები ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებებში, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
231. სურგულაძე ნ., სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში", მრავალთავი, XIX, 2001.
232. სხირტლაძე ზ., წმინდა ნინო და ძველი ქართული სახვითი ხელოვნება. კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
233. უტიე ბ., ორი ქადაგება წმინდისა დედისა ჩვენისა ნინოსი, ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
234. ფარულავა გ. წმინდა ნინოს ცხოვრების თავდაპირველი რედაქციის რეკონსტრუქცირებისათვის, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
235. ქართველ წმინდანთა ცხოვრებანი, თბილისი — ათენი, 2003.
236. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდე, თარგმნილი და გამოცემული მ. ბროსე, სანკტ-პეტერბურგი, 1849.
237. ქართლის ცხოვრება დასაბამითგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, I, მეორე გამოცემა, ზ. ჭიჭინაძის მიერ, ტფ. 1897.
238. ქართლის ცხოვრება დასაბამითაგან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, I, წიგნი II, მეორე გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა, ტფ., 1899.
239. ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გამოცემული ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტფ., 1906.
240. ქართლის ცხოვრება. ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1942.
241. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1953.
242. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.
243. ქართლის ცხოვრება. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ., თბ., 1973.
244. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I, გამოსცა და ტაბულები და ლექსიკონი დაურთო ი. იმნაიშვილმა, პირველი გამოცემა — თბ., 1943; მეორე გამოცემა — თბ., 1953; მესამე გამოცემა — თბ., 1982.
245. ქრისტიანობა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები), თბ., 2000.
246. ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი. საერთაშორისო სიმპოზიუმი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., 2000.
247. ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბ., 2004.
248. ქურციკიძე ც., „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I, 1964.
249. ქურციკიძე ც., „წმ. ნინოს ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVI, № 1, 1967.
250. ყატაშვილი ლ., „ქართლის მოქცევის" ლიტერატურული ტრადიცია ვასილ ბარნოვის და ოთარ ჩხეიძის შემოქმედებაში, კრიტიკა. № 1-2, 1993.

251. ყაუხჩიშვილი ს., გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმომხილველი, I, ტფ., 1926.
252. ყაუხჩიშვილი ს., „ქართლის ცხოვრების" მოცულობა და შედგენილობა. წიგნში: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955.
253. ყიფიანი გ., წმინდა ნინო და ძველი საქართველოს დედაქალაქი, თბ., 2004.
254. ყუბანეიშვილი ს., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" ჭელიშური რედაქცია, თსუ შრომები, ტ. XII, 1940.
255. ყუბანეიშვილი ს., „გრიგოლ დიაკონი და მისი თხზულება", ლიტერატურული ძიებანი, II, თბ., 1944.
256. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადა ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1979.
257. ჩიკვაიძე ე. ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი" და „წმინდა ნინოს ცხოვრება". კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
258. ჩოლოყაშვილი ბ. ქართულენოვანი ეკლესია — ახალი იერუსალიმი, თბ., 2008.
259. ჩოჩიშვილი დ., ელიოზის სახლის ლოკალიზაციისათვის მცხეთაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, X, თბ., 2006.
260. ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების" პროტოჭელიშური რედაქცია მეტაფრასული რედაქციის წყარო, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1978.
261. ჩხარტიშვილი მ., მეტაფრასი „წმ. ნინოს ცხოვრების" „ქართლის ცხოვრებისეული" რედაქციის შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 4, 1980.
262. ჩხარტიშვილი მ., „წმ. ნინოს ცხოვრების" მცირე და ვრცელი რედაქციები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია , № 1, 1980.
263. ჩხარტიშვილი მ., ჩხარტიშვილი ლ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ავტორისეული სტილის მათემატიკური ანალიზი, მეცნიერება და ტექნიკა, № 1, 1980.
264. ჩხარტიშვილი მ., წყაროების მითითების წესი ლეონტი მროველის თხზულებებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, № 2,1982.
265. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან („მოქცევაჲ ქართლისაჲ"), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე ისტორიის სერია, № 3, 1985.
266. ჩხარტიშვილი მ., „ნინოს ცხოვრების" ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია, მნათობი, № 5, 1987.
267. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოჲსი", თბ., 1987.
268. ჩხარტიშვილი მ., „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" ერთი ანაქრონიზმის შესახებ, მნათობი, № 9, 1990.
269. ჩხარტიშვილი მ., ქართველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბება, მესხეთი, თბილისი-ახალციხე, 1999.

270. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ეკლესიის უძველესი ისტორიის პრობლემები; XX საუკუნის დამლევს, ქრისტიანობა საქართველოში, თბ., 2000.
271. ჩხარტიშვილი მ., ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით, ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, თბ., 2002.
272. ჩხარტიშვილი მ., შტრიხები შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების მენტალური პორტრეტისათვის: ჰიეროტოპია „წმ. ნინოს ცხოვრებაში", საერთაშორისო სიმპოზიუმი — ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები, თეზისები, თბ., 2007.
273. ჩხარტიშვილი მ., „წმინდა ნინოს ცხოვრება" და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემატიკა: ეთნიკურობა, ჰეროტოპია, გენდერი, კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
274. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში (ჰიეროტოპიული პროექტი -„მცხეთა-ახალი იერუსალიმი") საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები IX, 2008.
275. ჩხარტიშვილი მ., ქართული ეთნირ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, თბ., კავკასიური სახლი, 2009.
276. ცინცაძე კ., რომელ წელს მიიღეს ქრისტიანობა ქართველებმა (წერილი პირველად გამოქვეყნდა ივერიაში 1893წ. 59), ბალავერი, № 1, 1988.
277. ციხისთავი ნ., წმ. ნინოს ცხოვრების ქართული და რუსული ტექსტების ისტორიოგრაფია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1990.
278. ციხისთავი ნ., „წმინდა ნინოს ცხოვრების" ქართული და რუსული რედაქციების ზოგი ეპიზოდის ურთიერთმიმართება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 2, 1992.
279. ციხისთავი ნ., ქართველთა განმანათლებლის წმინდა ნინოს ცხოვრება რუსული რედაქციების მიხედვით, რელიგია, № 6-7, 1993.
280. ცხადაძე ქ., უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება", საიუბილეო კრებული მიძღვნილი კორნელი კეკელიძის მე-80 წლისთავისადმი, თბ., 1956.
281. ცხადაძე ქ., ნინოს საგალობლები გიორგი ათონელის თვენში, ივირონი 1000, თბ., 1983.
282. ცხადაძე ქ., „ახალი ქართლის ცხოვრების" ერთი ჩანართის წყარო, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენის სერია, № 1, 1986.
283. ცხადაძე ქ., ნინოს ცხოვრება. არსენ ბერის რედაქციის მიხედვით თანამედროვე ქართულ ენაზე ტექსტი მოამზადა ქ. ცხადაძემ. თბ., 1998.
284. ცხოვრება ქართველთა განმანათლებლისა წმ. ნინოსი. ქართულიდანვე მდაბიურად გადმოღებული მ. შარაძის მიერ (მეორე გამოცემა), ტფ., 1899.
285. ცხოვრება წმინდა ნინოსი. შედგენილი დიდი არსენის კათოლიკოზის მიერ Xს-ში XI-XIIს ხელნაწერითაგან, ტფ., 1902.
286. ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა). ტექსტი გამოსა-

ცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ, თბ., 1980.
287. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I (V-X სს), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვლმა, ნ. გოგუაძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1963.
288. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი III (XI—XIIIსს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, გ. კიკნაძემ და ც. ქურციკიძემ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1971.
289. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი IV (XI—XVIIIსს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1968.
290. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1947.
291. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა თბ., 1978.
292. ნერეთელი ა., ქართველთა განმანათლებელი მოციქულთა სწორი წმინდა ნინო, ტფ., 1906.
293. წერეთელი ა., წმინდა ნინო ანუ ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში, ქუთაისი, ტფ., 1908.
294. წერეთელი ლ., „წიგნი დაბეჭდული" „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში". კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
295. წმინდანთა ცხოვრება, I, თბ., 2003.
296. ჭავჭავაძე ი., ქართველი ერი და ღვაწლი წმ. ნინოსი, ნათელი ქრისტესი საქართველო, თბ., 2003.
297. ჭანტურიძე ე., წმინდა ნინოს ქართლში მოსვლის თარიღის განსაზღვრისათვის, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთაისი, 2000.
298. ჭელიძე ე., „უჩინო და ცხადი", კრიტიკა, № 6, 1985.
299. ჭყონია ა., საქართველო ქრისტეს სარწმუნოების მიღებიდან ვახტანგ გორგასლამდე, ისტორიული ნარკვევი ანუ ქრესტომათია საქართველოს ისტორიისათვის, ტფ., 1890.
300. ხელაია ა., ჭელიშის ვარიანტი „ქართლის მოქცევისა", ძველი საქართველო, ტ. I-II, ტფ., 1909.
301. ხომასურიძე თ., რამდენიმე სიტყვა „მოქცევაჲ ქართლისაის" ავტორის მხატვრულ ოსტატობაზე, თსუ შრომები, XVI, 1988.
302. ხოშტარია-ბროსე ე., ლეონტი მროველის წყაროების და „ქართლის ცხოვრების" დასანყისი ციკლის შედგენილობის საკითხისათვის, მრავალთავი, XVI, 1991.
303. ხოშტარია-ბროსე ე., VII ს. ქართული მატიანე და მისი კვალი „მოქცევაჲ ქართლისაისა" და „ქართლის ცხოვრებაში", მესამე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, 1999.
304. ხოშტარია-ბროსე ე., კვლავ VIIს. ქართული მატიანის შესახებ, მრა-

ვალთავი, XIX, 2001.
305. ჯავახიშვილი ი., ანდრია მოციქულისა და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, V, განყოფ. II, 1900.
306. ჯავახიშვილი ი., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.), ტფ., 1916.
307. ჯავახიშვილი ი., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIIIსს.). მეორე-მესამე შევსებული გამოცემა, თბ., 1945.
308. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, ტფ., 1908; წიგნი 1-2. ტფ., 1913; წიგნი I, მესამე შევსებულ-გადამუშავებული გამოცემა, ტფ., 1928; წიგნი I, მეოთხე გამოცემა, თბ., 1951; წიგნი I, მეხუთე გამოცემა, თბ., 1960.
309. ჯავახიშვილი ი., თხზულებანი, VIII, თბ., 1977.
310. ჯანაშვილი მ., საქართველოს საეკლესიო ისტორია, ტფ., 1886.
311. ჯანაშვილი მ., აღვადგინე ანუ „სამი ისტორიული ხრონიკისა და „წმ. ნინოს ცხოვრების" გასაგებ-შესასწორებელი სახელმძღვანელო, ტფ., 1891.
312. ჯანაშვილი მ., საქართველოს ისტორია, I, ტფ., 1906.
313. ჯანაშია ლ., ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბ., 1973.
314. ჯანაშია ს., ფსევდო-არსენი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. I, № 6, 1940.
315. ჯაფარიძე ა., წმინდა ნინოს ტროპარი, რელიგია, № 5, 1993.
316. ჯაფარიძე ა., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 1996.
317. ჯაფარიძე ა., ქრისტიანობა საქართველოში, საქართველო არის ესე ნიგნი, თბ., 2003.
318. ჯაფარიძე ა., საქართველოს დედაეკლესია, თბ., 2006.
319. Арлашелиа Ц., "Солнце мне мать", Литературная Грузия, №4-5, 1992.
320. Ахвердян Р., Деяния святой Нино в изложении русского писателья, Литературная Грузия, №12, 1990.
321. Болтунова А.И., К вопросу об Армази, Вестник Древней Истории, №2, 1949.
322. Иоселиани П., Жизнеописание святых грузинской с церкви, Тф. 1850.
323. Какабадзе С. Н., О древнегрузинских летописцах X в., 1912.
324. Кипшидзе И., Грузинская древнелитературная хрестоматия, составил И. Кипшидзе, Петроград, 1918.
325. Кучухидзе Г., Арабская и греческая версии "Жития Святого Григория Просветителя" и вопрос обращения кавказских стран в Христианство, Международный симпозиум "Христианство: Прошлое, Настоящее, Будущее", краткое содержание докладов, Тб., 2000.
326. Мания К., Изучение письменных источников по истории христианства в Грузии, Международный симпозиум "Христианство: Прошлое, Настоя-

шее. Будущее», Краткое содержание докладов, Тб., 2000.
327. Марр Н.Я., Хитон господен в книжных легендах армян, грузин и сириицев, сборник статей учеников проф. В.Р. Розена, СПБ., 1897.
328. Марр Н.Я., Рецензия: M. Wardrop and I. Wardrop, Life of St. Nino (Oxford, 1900), записки восточного отделения императорского русского общества, т. XIII (1), СПБ, 1900.
329. Марр Н.Я.. Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, СПБ., 1901.
330. Марр Н.Я., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия), Записки Восточного Отделения Императорского Русского Общества 06, т. XVI, СПБ., 1906.
331. Меликишвили Г.А., К истории древней Грузии, Тб., 1959.
332. Меликсет-Бсков Л.М., К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии, Тф., 1914.
333. Мурадян П.М., Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя, Кавказ и Византия, вып. 3, Ер. 1982.
334. Патроев А., Мцхета и его собор Светицховели, Тф., 1900.
335. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е.С. Такаишвили, Редакционная обработка, исследование и комментарии М.С. Чхартишвили. Тб., 1989.
336. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевел с грузинских подлинников М.П. Сабинин, I, СПБ., 1871.
337. Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил и перевел с грузинских подлинников М.П. Сабинин, III, СПБ., 1873.
338. Сабинин А.С., Истории Нуно в армянской действительности, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მე-40 წლისთავისადმი მიძღვნილი ახალგაზრდა მეცნიერ-ფილოლოგთა საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1981.
339. Сабинин. М., Иверская церковь до конца VI века, СПБ., 1877.
340. Такаишвили Е.С., источники грузинских летописей Три хроники. сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 28, Тф., 1900.
341. Такаишвили Е.С., Описание рукописей библиотеки "Общества распространения грамотности среди грузинского населения, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 41, Тф., 1910; вып. 43 Тф., 1912.
342. Такаишвили Е.С., Описание рукописей библиотеки "Общества распространения грамотности среди грузинского населения", т. II, Тф., 1912.
343. Хаханов А.С., Источники по введению христианства в Грузии, М., 1893.
344. Цихистави Н., "Чтобы все люди спаслись и пришли к уразумению истины . . ." Литературная Грузия, №9, 1989.
345. Цихіставі Н., "... Шоб усі люди порятувалися і пришли до разуміння істини". . . Хроника, К., 2001.
346. Цулая Г., "Житие св. Нины" как источник по истории народов Кавказа, Вестник Академии Наук ГССР (СИАЭИИ), №3, 1979.

347. Чхартишвили М.С., Женщины на перекрестке идеологических эпох (История обращения Грузии в христианство в свете гендерной проблематики), Месхети, V, Тбилиси - Ахалцихе, 2002.
348. Чхартишвили М.С., Мцхета как новый Иерусалим: иеротопия «Жития св. Нино» материали международного симпозиума «Новые Иерусалимы (перенесение сакральных пространств в христианской культуре, М., 2006.
349. Aleksidze Z., Sun le vocabulainc de La Conversion du Kaertli «Miap'ori», «Niap'ori» ou «Minap'ori»?: From Byzantium tu Iran in Honour of Nina Garsoian, Atlanta, 1997.
350. Aleksidze Z., Four versions of «Conversion of Georgia», The Christanization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania), International Symposium, Vienna, Austrian Academy of Sciences, December 9-12, 1999.
351. Aleksidze Z., Le nouveau manuscrit Georgien sinaitique N-50 Edition en Facsimile, Introduction par Z. Aleksidze: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Lovanii, 2001.
352. Bezarashvili K. The Hierotopical Analogy of the Thorny Bush of St. Nino. კრბ. „წმინდა ნინო", I, თბ., 2008.
353. Histoire de La Georgie depuis l'antiquite jusqu'au XIX-e siecle. Traduite du georgien par M. Brosset, II, St. - p., 1849.
354. Kuchukhidze G., The Arabic and Greek versions of "The Life of St. Grigori the Einlightener" and the Problem of the Confersion of Chistianity of the Caucasian Countries, International Symposium "Chistianity: Past, Present, Future", Short contents of the papers, Tb., 2000.
355. Kuchukhidze G., The Arabic and Greek version of "The Life of St. Grigori", сборник: Кавказоведение, №7, М., 2005.
356. Lerner C.B. The Romanse of Alexander the Great as one of the Sourqes of the Conersion of Kartli, Caucasica. vol 4. 2001.
357. Life of St. Nino. By M. Wardrop and J. Wardrop. The Armeian version of Djauansher. Translated by F.C. Conybeare. Studia Biblica et Ecclesiastica, vol.V, p. I, 1900.
358. Mania K., State of written sources studying on the history of Christianity in Georgia, International Symposium "Christianity: Past, Present, Future", Short contents of the papers, Tb., 2000.
359. Mokcewaj Kertlisaj. Nawrócenie Kartlii. Ze starogruzinnskiego przetozyt i przypisami opatrzyt David Kolbaja. Wstep Mariam Lortkipanidze, Warszawa, 1995.
360. Pätsch G., Zur Abrenzug einiger Norminalfuncionen im Text von "Mokcevaj Kartlisaj", თსუ შრომები, ტ. 140, 2, 1971.
361. Pätsch G., Die Bekehrung Georgiens. Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, v. XXXIII, Paris, 1975.
362. Peradze G., Die Probleme der ältester Kirche geschichte Georgiens, Oriens Christianus, Bd. 29, 3, 1932.
363. Salia N., Notice sur conversion de La Georgie par Sainte Nino, Bedi Kartlisa. Revue de Kartvelologie, vol. XXI-XXII, Paris, 1966.

364. Santa Nino, Apostolo della Georgia, "Osservatore Romano" dei 10 e 11 Luglio 1939., "Osservatore Romano", Roma, 17 Giugno 1980.
365. Santa Nino, Encoclopedia Cattalica, Citta' del Vaticano, vol. VI, 1951.
366. Thierry N., Iconographie cappadocienne et georgienne. Similitudes, Bedi Kartlisa, vol. XXXVIII, 1980.

შემდგენლები:
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი **დ. მენაბდე**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ქ. მანია**

„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები

“წმიდა ნინოს ცხოვრების” უძველესი რედაქციები შესულია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” სახელით ცნობილ კრებულში. დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველ ნაწილს პირობითად უწოდებენ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანეს” ან “მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკას”, რომელშიც შედის “წმიდა ნინოს ცხოვრების” მოკლე რედაქცია, ხოლო მეორეს – საკუთრივ “წმიდა ნინოს ცხოვრებას”, რომელიც წარმოადგენს მის ვრცელ რედაქციას.

1990 წელს სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ხელნაწერებს შორის გამოვლინდა “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ორი ხელნაწერი – N/Sin-48 და N/Sin-50*, რომლებიც შეიცავენ “წმიდა ნინოს ცხოვრების” ორივე რედაქციას. სინური ხელნაწერები უფრო ძველია, ვიდრე აქამდე ცნობილი შატბერდული და ჭელიშური ხელნაწერები.

N/Sin-48-ში ტექსტი თავსა და ბოლოში ნაკლულია. ილ. აბულაძის გამოცემით** თუ ვიმსჯელებთ, შემორჩენილია IV-XII პარაგრაფები: მოყოლებული ეპიზოდიდან, როდესაც წმ. ნინომ სამ წელს მაყელოვანში ლოცვის შემდეგ ვაზის ნასხლევისგან ჯვარი შექმნა, დამთავრებული ქართლში ასურელ მამათა მოსვლით. ტექსტი მცირე გამონაკლისების გარდა კარგად იკითხება. პალეოგრაფიის მიხედვით (მხედველობაში მაქვს როგორც ნუსხა–ხუცურის, ისე ასომთავრულ გრაფემათა მოხაზულობა) ხელნაწერი IX-X სს-ით ან ადრეული მეათე საუკუნით უნდა დათარიღდეს.

N/Sin-50 წარმოადგენს კრებულს, რომელშიც გაერთიანებულია ძველი ქართული მწერლობის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლები, როგორიცაა “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნები”. ეს ხელნაწერიც ნაკლულია და

* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, ობ. 1964.
** შდრ. ფს. I. 2, 132. 2.

მასში არ არის შემონახული "მატიანის" ის ნაწილი, რომელშიც უნდა ყოფილიყო "წმიდა ნინოს ცხოვრების" მოკლე რედაქცია. რაც შეეხება "წმიდა ნინოს ცხოვრების" ვრცელ რედაქციას, იგი N/Sin-50-ში სრულად არის დაცული.

პალეოგრაფიის მიხედვით N/Sin-50 IX-X საუკუნეებით უნდა დათარიღდეს. ამ მხრივ განსაკუთრებით დამახასიათებელია სინგური ასომთავრულით შესრულებული სათაურები.

ახალი კოლექციის Sin-50 სინას მთისათვის შეუწირავს ვინმე ბერს არშუშა-ყოფილს იოვანეს თავისი სულის მოსახსენებლად და მისი შვილებისათვის (დემეტრი, ადარნერსე და ნერსე) სალოცველად. ანდერძში მოხსენიებული ანთროპონიმები, აგრეთვე, ხელნაწერის სიძველეზე ლაპარაკობენ. ხელნაწერი შეწირული უნდა იყოს იმავე პირის მიერ, ვინც წმ. საბას ლავრას პალესტინაში IX-X საუკუნეების მიჯნაზე შესწირა სპეციალისტთათვის კარგად ცნობილი ჭილ-ეტრატის იადგარი. ამას უეჭველად ადასტურებს N/Sin-50-სა და ჭილ-ეტრატის იადგარისათვის გაკეთებული შინაარსობრივად და პალეოგრაფიულად იდენტური ანდერძი: "ქრისტე, შეიწყალე იოვანე, ამინ".

N/Sin-50-ს საკმაო სიზუსტით ათარიღებენ ტექსტში მოცემული შემდეგი ცნობები:

1. "მოქცევაჲ ქართლისაჲსთვის" დართული ქართლის კათალიკოსების სია შედგენილია შატბერდის კრებულის სიასთან (უკანასკნელი კათალიკოსია არსენი II – დახლოებით 955-985 წწ) შედარებით სამი კათალიკოსით ადრე და მთავრდება არსენი I დიდი კათალიკოსის (860-887 წწ) მომდევნო მეორე კათალიკოსზე (ბასილი), რამაც შეუძლებელია X ს-ის დამდეგზე შორს გადაიწიოს.

2. "იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში" შეტანილი ზედაზნის მამათა სია, თეითეული მათგანის ზეობის ხანგრძლივობის მითითებით, ასევე X ს-ის დამდეგზე მიუთითებს.

3. მეათე საკუნის დამდეგზე მიუთითებს, აგრეთვე, "იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში" სივნიეთის დედოფლის ამასპოს (სომხური წყაროების ჰამასპრუჰი//ჰამასპუჰი) როგორც იმ დროისათვის ცოცხლის მოხსენიება.

გამოცემის შესახებ

წინამდებარე გამოცემაში ორი სინური ხელნაწერის მიხედვით ქვეყნდება "წმიდა ნინოს ცხოვრების" ორივე რედაქცია: მოკლე და ვრცელი. მოკლე რედაქციას შინაარსობლივად შესავსებად დასაწყისი ნაწილი დამატებული აქვს შატბერდული ხელნაწერიდან. სხვა მცირე დანაკლისები შევსებული არ არის. მკითხველმა უნდა გაითვალისწინოს, რომ სინური შატბერდულისგან ნაკლულ ნაწილშიც განსხვავებული იქნებოდა, ამიტომ ეს შევსება პირობითია. სინური ტექსტები ძირითადად ქვეყნდება ისე, როგორც ეს ხელნაწერებშია მოცემული. დატოვებულია ხელნაწერის ორთოგრაფია: მაგალითად ი<, უ<, ე<. ყველა ტექსტოლოგიური ოპერაცია ტექსტშივე არის აღნიშნული სპეციალური ნიშნებით. ეს ნიშნებია: [ ] შემთხვევით გამორჩენილის აღდგენა, < > უყურადღებობით გამოწვეული მეტობა. გადამწერების ისეთი შეცდომა, რომელიც სიტყვის აზრს ცვლის ან ამახინჯებს, გასწორებულია და ხელნაწერის ვარიანტი ჩატანილია სქოლიოში.

"წმიდა ნინოს ცხოვრების" ვრცელი რედაქციის ახალ გამოცემაში თაეების სათვალავი ტრადიციულისგან განსხვავებით არის მოცემული. მთავარი ის არის, რომ ჩვენი აზრით, ე.წ. "მატიანეს" თაეისი სათვალავი არ უნდა ჰქონოდა. როგორც ჩანს, ის ცალკე წიგნად იყო გააზრებული "წმ. ნინოს ცხოვრებასთან" გაერთიანების მერეც. თაეების სათვალავი იწყებოდა "წმ. ნინოს ცხოვრებიდან". "წმ. ნინოს ცხოვრებისათეის" დანართად განიხილებოდა, აგრეთვე, "მირიან მეფის ანდერძი" და იაკობ მღვდლის "ჯვრის აღმართებისათეის" თხრობა, რომლებიც ასევე სათვალავის გარეთ არის გატანილი.

ზაზა ალექსიძე

გამოსაცემად მოამზადა და შენიშვნები დაურთო
ზაზა ალექსიძემ

შატბერდული რედაქცია

და იყო, დღეთა *კოსტანტინე მეფისათა*, ქრისტეს აღმაღლებითგან *სამას* და *მეათესა წელსა*, იყო ღუაწლი ბრძოლისაჲ მტერთაგან და ფრიად ერეოდეს მეფესა *კოსტანტინეს*, *ძესა კოსტაჲსსა*. და გულგდებულ იყო ურვათაგან *კოსტანტი* კეისარი.

იყო ვინმე კაცი *ეფესელი* და წარმოთქუა წინაშე მეფისა, ვითარმედ: „ქრისტეანენი იგი *პრომნი* და ყოველნი *პინდონი* და ვისცა ვის აქუს შჯული იგი ახალი ქრისტეს წმიდისაჲ ძელით ჯუარისაჲთა და მისითა სასოებითა სძლევენ მტერთა ძლიერად“.

მას ჟამსა აღიძრა მეფჱ გუნდებითა, და წარავლინა მოყუანებად ებისკოპოსთა *იერუსალჱმით*, *ანტიოქიაჲთ*, *პრომით* და *ალექსანდრიაჲთ*. და ნათელ-იღო მან თაჳადმან და დედამან მისმან ბანაკითურთ.

მით ჟამითგან მეათესა წელსა წარვიდა *ჰელენე იერუსალჱმდ* ძიებად პატიოსნისა ჯუარისა. და მეათოთხმეტესა წელსა იელტოდა დედაკაცი ვინმე მეფეთა ეჳადაგი, სახელით *რიფსიმე*, რომლისამე მიზეზისათჳს დედა-მძუძითურთ.

და იყო მის თანა ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი, სახელით *ნინო*, რომლისა საქმჱ მისი გამოიძია *ჰელენე დედოფალმან*, და იყო იგი *პრომი* მთავარი, და თუთ მოევლო გზაჲ თჳსი და ექმნნეს კურნებანი. და მოწევნულ იყო *საბერძნეთა* და ჰმოძღურიდა მთავარსა მას *რიფსიმეს*.

და ვითარცა წარმოივლტოდა *რიფსიმე* ზღუად, გაჲგანე და *ნინო* და სხუანი ვინმე მათ თანა გამოვიდეს არეთა *სომხითისათა*, საყოფელსა *თრდატ მეფისასა*, და იგინი იმარტჳლნეს მუნ.

ხოლო *ნინო* დაშთა და წარმოემართა მთათა კერძო ჩრდილოჲსათა და მოვიდა მდინარესა *მტკუარსა*, მოჰყუა და მოვიდა *მცხეთად*, ქალაქსა დიდსა მეფეთა

. . . . [1r]საჯდომელსა. და იყო მწირობით *სამ წელ*, ილოცვიდა ფარულად ადგილსა ერთსა, მრწამლითა მაყულისაჲთა შებურვილსა.

და შექმნა ნასხლევისა სახედ ჯუარი და აღიდგა იგი მუნ და ილოცვიდა იგი მის წინაშე. და მათ მაყუალთა ადგილი ზემოჲსა ეკლესიისა საკურთხეველი არს.

და *მეოთხესა წელსა* იწყო ქადაგებად და ხარებად ქრისტეს ღმრთისა შჯულისა და თქუა, რამეთუ: [1v]„ვპოვე ცთომასა შინა ჩრდილოჲსა ესე ქუყანაჲ". და *მეექუსესა წელსა* არწმუნა ნანა *დედოფალსა*, ცოლსა მეფისასა, სენსა შინა მისსა. და *მეშჳდესა წელსა* არწმუნა მეფესა სასწაულითა ქრისტესმიერითა. და მსწრაფლ აღაშენა ეკლესიაჲ ქუემო სამოთხესა შინა, ძელისაჲ, და სუეტი იგი იყო ძელისაჲ, რომელი თუთ აღემართა.

და აღაგეს ეკლესიაჲ. [2r]და წარავლინნა მეფემან მოციქულნი და წიგნი *ნინოჲსი* მეფისა *კოსტანტინ[ესსა საბ]ერძნეთა* თხო[ვად] მღდელ[თ]ა. [ხოლო] მოციქულ[ნი იგ]ი მსწრაფლ მი[იწიენეს] წ[ინაშე] მეფისა.

და მ[ოსც]ა მეფემან ებისკოპოსი *დოჲანეჲ* და ორნი [მღ]დელნი და ერთი დიაკონი და ხატი მაცხოურისაჲ და [ძ]ელი ცხორებისაჲ და წიგნი *ელ[ენ]ე* დედო[ფლ]ისაჲ *ნინოჲს[თჳს]*.

[2v]და ვითარცა მოვიდეს, ნათელი მოიღეს *მირიან მეფემან* და *ნანა დედოფალმ[ან]* და ყოველმან სახ[ლმა]ნ მათმან.

ითხოვეს [ხ]ჳ ებისკოპოსმა[ნ] და *ნინო*, რაჲთა შე[ქ]მნა[ნ] [ჯ]უარი]. და ძიება ყვეს [ხ]უროთა და პოვეს ხჳ ერთი, მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაჲ ოდეს დასცუოდა და სულ-ჰამოჲ იყო ხჳ ესე და შუენოდა ფრიად, [ვითარცა მად]ლით შემოსილ[ი]. [3r]და ადგილი იგი ბორცჳ შეუვალ იყო კლდისაგან. და ვითარცა შესთნდა ხუროთა სიკჳთე ხისაჲ მის, უთხრეს მეფესა და ებისკოპოსსა. და წარვიდეს *რეჲ*, ძჳ მეფისაჲ, და მთავარ-დიაკონი და იხილეს შუენიერად დგომაჲ ხისაჲ მის. ხოლო ფურცლოდა ჟამთა არისათა. და იტყოდა მთავარდიაკონი იგი მუკლსა *დაჲთისსა*: "ესე ხჳ არს თანაწარსავალისა კლდისასა ზეგარდამოჲთა [3v] ცუარითა მორწყული და ფურცელნი მისნი არაჲ დასცუენენ უკუნისამდე"*.

და უბრძანა ხუროთა მოკუეთაჲ ხისაჲ მის და შექმნეს

* შდრ. ფს. 1. 2, 132. 2.

სახჱ პატიოსნისა ჯუარისაჲ, ვითარცა ასწავა მთავარ-დიაკონ-მან, სამ გუამად შექმნეს ხისა მისგ(ა)ნი: ტანისაგან ერთი, მჴართაგან ორნი და ორნი გუამისაგან. ერთი-იგი აჰმართეს *მცხეთას*, ვითარცა-იგი სწერია მცირესა მას მოკლედ აღწერილსა წიგნსა ქართლის მოქცევისასა, გრიგოლ [4r]დიაკონისა მიერ აღწერილსა, და ერთი ჯუარი აჰმართა მირიანვე მეფემან მთასა შინა მაღნარისასა, რომელსა ჰრქჳან *თხოთისაჲ*, და ერთი-იგი მახლობელად პატიოსნისა ჯუარისაჲ.

და წარავლინა *მირიან მეფემან* და ითხოვა *საბერძნეთით* ქვის მთლელნი და კირით ხურონი. და მოსცნა მეფემან და წარმოვიდეს *ერუშეთა* და დადვეს საძირკუველი ეკლესიჲსაჲ, და დაუტევეს ფერჴთა [4v] ფიცარნი მაცხოერისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსი. და წარმოვიდეს *მანგლისს* და დადვეს საძირკუველი ეკლესიისაჲ, და დაუტევეს სამშჭუალი და ესრეთ მოვიდეს *მცხეთად*.

და დაიწყო მეფემან [შენჱბად] ეკლესიასა გარეუბნისასა ქვითა. და ვითარცა ცნა მეფემან, რამეთუ დადვეს საძირკუველი პირველ *ერუშეთს* და *მანგლისს*, და დაუტევეს მუნ სასურველი იგი ფიცარი და სამშჭუალი, აღიჳსო ურვითა და [5r] [დააყე]ნა საქმჱ მო[წრა]ფებისა, ვიდრე ა[რა ისწ]აჲა მთ[ავარებისკოპ]ოსის[აგან] - - - - - - - - - - - რ... [და აღიჳსო] სი[ხარულითა] [5v] მეფე და მყის - ჰური[ა]- - - - - - - - - მან - - - - - - - - - - - ძჱ - - - - - - - - - ის... [6r] „...მოწ-ევნულ იყო კუართი იგი ქრისტჱსი *იერუსალჱმით მცხეთად*“. და ჰმადლობდა ღმერთსა და იტყოდა: „კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, რამეთუ შენ პირველეე გინდა ჴსნაჲ ჩუენი ეშმაკისაგან და აღგილისა მისგან ბნელისა, ოდეს-იგი სამოსელი შენი ებრაელთა ამათ წარმოეც წმიდით ქალაქით იერუსალჱმით უცხოთა ამათ ნათესავთა ქალაქად, რამეთუ ჯუარ-ცუმასა შენსა ამას ქალაქსა მეფობდეს მამანი ჩუენნი“.

და ამას ზედა გულსმოდგინე იქმნა [6v] იგი მეფჱ და წარემართა ქრისტეანობასა მოსწრაფებასა და ყოველი ქალაქი მის თანა. მაშინ სანატრელმან დედოფალმან *ნინო* თქუა: „კურთხეულ არს ღმერთი და მამაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსი, რომელმან მოავლინა სიტყუაჲ წმიდაჲ მისი ცათა მაღალთაჲთ თჳთ ძლიერისაგან საყდრისა ქუეყანად მადლობად, შენდობად უეჭუელად ჴორცითა თესლისაგან *დავითისა* და დედაკაცისაგან მარტოდ შობილისა, წმიდისა და უბიწოჲსა, რომელი სათნო ეყო მას...

[7r]... და წარემართა მცირედ მახლი მათ ზედა, და შიშით მისცნეს თავნი მათნი ნათლისღებასა და დალეწნეს კერპნი მათნი. და წარვიდეს *ერწოდ* და დადგა ედემს დაბასა, *ჯალეთს* და ნათელ-სცა *ერწო-თიანელთა*. და *ყუარელთა* რაჲ ესმა ესე, გარდაკრბეს *თუშეთს*, რომელნი კუალად *თრდატ მეფემან* მოიყვანნა და მონათლნა. და ნინო ჩავიდა *კხუეთა* და დადგა *კაწარეთს* და მონათლნა *კხუნი* და *სუჯნი* ერითურთ* მათით.

[7v]და გარდავიდა *კახეთა* და დადგა იგი *ქველ-დაბას*. და მოიყვანნა *კახნი* მთავარნი, ამათვე მეფეთა ნათესავნი, და ნათელ-სცა და განიშორა ნათლვაჲ მათი.

და დასნეულდა და წარემართა და მიიწია *კხუეთა*, დაბასა, რომელსა ეწოდების *ბოდისი*. ვერღარა უძლო სლვად. და მოხოლო-ვიდეს *უჟარმით* ქალაქით *რეკ*, ძმ მეფისაჲ, და *სალომჱ*, ცოლი მისი, და ასული მათი და ზედა დაადგეს მოურნედ. და მოუვლინეს მეფემან [და ცოლმან] [8r] მისმან *ნანა* დედოფალმან *იოვანე მთავრებისკოპოსი* კითხვად და წარყვანებად. ხოლო მან არა ინება, არამედ დაჰვედრა *იაკობ მღდელი* მეფესა და ებისკოპოსსა, რაჲთა შემდგომად მისსა მან დაიპყრას საყდარი მცხეთისაჲ.

და მის წინაშე მისცა წიგნი *სალომეს ელენე* დედოფლისაჲ, რომელი მოეწერა *ნინოჲსა*, მოციქულობით და მახარებლობით შემკობილი, და ძელი ცხორებისაჲ წარსცა *ნანა* დედოფალსა. და შეწირა ჟამი *იოვანჱ* [8v] და აზიარა *ნინოჲ* განმაცხოველებელსა ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱსსა, და წარიღო ესე საგზლად საუკუნოდ. და შეჰვედრა სული თჳსი ჴელთა ღმრთისათა *ქართლს* მოსლვითგან მისით *ოცდამეხუთმეტესა* წელსა და ქრისტჱს ამაღლებითგან *სამას ოცდათურამეტსა წელსა*, დასაბამითგან *ხუთ ათას რვაას ოცდათურამეტსა წელსა*.

[9r] მაშინ შეიძრნეს ორნი ესე ქალაქნი – *მცხეთაჲ* და *უჟარმაჲ* და ყოველი *ქართლი* სიკუდილსა მისსა. და მოვიდეს და დაჰმარხეს ძლევითშემოსილი გუამი [მი]სი ადგილსავე ზედა *ბოდს*, სოფელსა *კხუეთისასა*.

და წარვიდა *მირიან მეფე* და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს *ეკლესიასა ზემოსა ქვითა*. და გაიშორეს *მეოცესა წელსა*. და *მეოცდაერთესა წელსა* მოკუდა *მირიან მეფჱ* და დაეფლა [9v] საშოვალსა ეკლესიასა, სუეტსა სამხრითსა, ჩრდილოჲთ კერძოსა. და მას სუეტსა შინა არს ნაწილი სუეტისა მის ნათლისა მის ცხოველისაჲ. და მეორესა წელსა მოკუდა *ნანა* დედოფალი და დაეფლა [9v]დასავალით კერძო, სადა მირიან მეფჱ დაფლულ იყო.

* არითურთ.

[თავი: ა:]

I. და იყო, ოდეს-იგი აღასრულა სრბაჲ თჳსი სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა წმიდამან, სანატრელმან დედაკაცმან *ნინო*, რომელი გუექმნა მახარებელ გულთა ჩუენთა და ემბაზ სულთა და ჯორცთა ჩუენთა, და გუაუწყა ჩუენ მამაკაცებრ ერთარსებაჲ წმიდისა სამებისაჲ, რომელი არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან და არცა უძრულოებამან ჯორცთამან დააბრკოლა სლვად გზა[7r]თა მათ ფიცხელთა, და არცა სიმრავლემან წყალთამან, და არცა უმეცრებამან და უცხოთა მათ ნათესავთა აღრევამან, არამედ ვითარცა ვისმე დედასა შვილთ-მოყუარესა წარჰპარა ვინმე შვილი საყუარელი და მრავალისამცა ჟამისა აუწყა ყოფაჲ მისი შორსა ქუეყანასა, და სიყუარულისა მისგან აღიძრის და განმარტნის ვითარცა ორბმან ფრთენი თჳსნი, და ბრალებით რბინ და ეძიებნ და ჰკითხავნ ყოველთა მოგზაურთა გზასა მის ქალაქისასა, სადა-იგი უწყებულ არნ [7v]ყოფაჲ შვილისა თჳსისაჲ, ეგრჱთვე წმიდაჲ ესე და ნეტარი დედაკაცი იკითხვიდა ქალაქსა ამას ჩუენსა და ეძიებდა ჴსნასა სულთა ჩუენთასა.

ვითარ-იგი განიშორა ერთი ესე ქუეყანაჲ, სამეუფოჲ ჩრდილო[ჲ]საჲ, მცხეთისაჲ, მეფეთა საჯდომელი, მოვიდა დედაკაცი ესე და არწმუნა ყოველთა აღსაარებად მამაჲ, ძჲ და სული წმიდაჲ, ნათლისღებაჲ, და სიკუდილი ქრისტჱსი და აღდგომაჲ და შემდგომად სიკუდილისა უკუდავებაჲ და ცხორებაჲ და მეორედ მოსლვაჲ ძისა ღმრთისაჲ ქუეყანად, მართალთა ცხორებაჲ, და ცოდვილთა შურისგებაჲ, რამეთუ მისი არს სუფევაჲ უკუნითი უკუნისამდე და მერმეცა. [8r]

თავი [ბ:]

და იყო, მათვე ჟამთა შინა მირიან მეფისათა, რაჟამს მოინათლა დედუფალი ესე *სუჯი* და მის თანა მთავარნი მრავალნი ჴელსა შინა *ნინოჲსსა* ბოდს შინა, აღიძრა შურითა საღმრთოჲთა და სურვილითა წმიდისა სიონისა კათოლიკე ეკლესიჲსაჲთა, რომელ-იგი წმიდისა *ნინოჲს* მიერ მოენიჭა სოფელსა ცნობად ნათელი ჭეშმარიტი, *სუჯი იგი დედუფალი* წარმოემართა ხილვად და თაყუანისცემად წმიდისა სიონისა და მახარებელისა *ნინოჲსა*. და სლვასა მას მისსა შინა იტყოდა მოწლედ: „ვითარ მამათა ჩუენთაჲ ვერ გულისჴმა-ეყო გზაჲ

ესე ჭეშმარიტებისაჲ, რომელი-იგი გჳთხრიან ვაჭართა პრომთა [8v]და ბერძენთა, ვითარმედ ჩუენნი მეფენი ესრე მეფობენ და ესრეთ არიან ეკლესიანი, ჯუარსა თაყუანის-სცემენ, და მე მარადის შევისუარებოდე ცრემლითა ცხელითა, ვითარცა სისხლითა. ხოლო აწ თუალითა ჩემითა ვიხილე ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა ზედა. აწ რაჲმე შევწირო შენდა, სიონ წმიდაო, გარნა თუ ესე — პირველად შევწირო შენდა თავი ჩემი შვილებითურთ და ნათესავით და სარუდუნებელით ჩუენით, და მეორედ — ქალაქ კნინი შართიანი და დაბაჲ დიდი ბოდისი შენდა შევწირნე".

და არღარა აღჴდა ეტლთა მისთა ზედა, არამედ ტერფნი მისნი მიწასა ზედა და ქუათა ზედა მოვიდოდა. და მოჲწია ზედა მდინარესა არაგუსა და დიდროდა [9r]მდინარჱ იგი ფრიად. და უკუიქცეოდეს მსახურნი იგი მისნი ყოველნი მართლ-უკუნ. ხოლო იგი დედუფალი ტირილით იარებოდა კიდესა მდინარისასა, ვითარცა ყრმაჲ ძუძუსათჳს დედისა სუროდა და დარჩა დედუფალი მარტოჲ ზედა მდინარესა. და ხედვიდა *იოვანე* მთავარებისკოპოზი და ყოველი ერი, ვითარმედ ერითა დიდითა მოვიდოდა ვინმე წყალსა ჲმიერ და აყენებდეს, რაჲთა დაადროონ გამოსულაჲ. ხოლო ამან, სარწმუნომან დედუფალმან, ილოცა ღმრთისა მიმართ და აჴდა ერთსა საჴედარსა და შევიდა წყალსა, და განუდგა მდინარჱ იგი, ვითარცა ტბაჲ მდგომელი ადგილოან, და განვიდა უვნებელად. და მიეგებეოდეს მას ერნი ეკლესიჲსანი და მეფენიცა და *სალომე უჟარმელი* დედუფალი, მანდავე იყო. [9v]და ყოველნი მიეგებეოდეს მას. და შემოვიდა იგი მტირალი, ვითარცა აქუს ჩუეულებაჲ მორწმუნეთა. და ოდეს შემოვიდოდა ეკლესიად, აღდგა მთავარებისკოპოზი ერითურთ და მეფჱ პალატისა კაცებითურთ და შევიდეს ეკლესიად. და ყუეს ლიტანიაჲ და ლოცვაჲ, ვიდრემდის ყოველი ქალაქი ძწოდა და ეკლესიად მიჲსწრაფდა, რამეთუ *პერუჟავრი დედუფალი*, ქართლისა ერისთჳსა დედაჲ, იყო *არქისი*. და იყო ზარი დიდი მას ღესა შინა. და მოჰღეს ჯუარი და ლოცვაჲ წმიდისა მამისა მთავარეპისკოპოზისაგან იოვანეისგან. და ჰხედვიდა საკჳრველებათა მათ და უთხრობდეს სასწაულთა მათ, საშინელთა ხილვათა. და ზარ-განჴდილ იქმნა დედუ[10r]ფალი იგი.

მაშინ მოჰღო წიგნი წმიდისა *ნი[ნ]ოჲსი* წმიდისა მიმართ მთავრისა, იოვანე ებისკოპოზისა მიმართ და მეფისა დაბით ბოდისით, რამეთუ მიწევნულ იყო მუნ და იყო სნეულ სიცხისა და ხურეებისაგან, რომელიცა ექმნა მას სალმობა სასიკუ-

დინე. და წერილ იყო ესრე: „მეფესა *მირიანს*, მორწმუნესა ქრისტჱსსა და თანაშეერთებულსა წმიდათა მეფეთასა, სარწმუნოებასა წმიდისა სამებისასა, აღსაარებასა ქრისტჱს, ძისა ღმრთისასა, და თაყუანისცემასა ჯუარისა მისისასა; მოგემადლენ შენ ზეცით გარდამო, ვითარცა ცუარი გარდამომავალი, სიმრავლჱ წყალობისაჲ გარემო ბანაკსა და შინაგან პალატსა, ყოველსა ერსა თქუენსა, იყაენ სიქადულ ჯუარი ქრისტჱსი და სულ პირისა ქრისტე უფალი, ამენ.

[10v] „აჰა ესერა, მე მოვლე სანახები ქართლისაჲ, ზოგადი ადგილი მთათა და ბართაჲ, და ავასრულე სახარებაჲ ჩემი და ვპოვე შეწე[ე]ნაჲ უფლისამიერი, და შეჲწყნარეს ყოველთა ქადაგებაჲ ჩემი და მისცნეს კერპნი მათნი ცეცხლსა დასაწუველად, და მოჲქცეს ცთომათა მათთაგან, და მიჲღეს ნათელი და თაყუანის-სცემენ წმიდასა ჯუარსა, და ჯუარცუმულსა შეუდგან ყოველნი, რომელნი შეუდგან, რომლისათჳს შენდა ჯერ არს სიხარული, მეფეო, და დიდებისა მიღებად ყოველთა შემოქმედისა ღმრთისა, რამეთუ დღეთა შენთა მოჰხედნა ღმერთმან ქუეყანისა ნაპრალსა ერთსა ჩრდილოჲსასა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა ცოდვისასა და ველნი არმულსა ცთომისასა, და იყო დღჱ ღამჱ და ნათელი – ბნელ. და სუფევდა მას [11r]შინა სოფლისმპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯოხეთა, რომელი განაოტა უფალმან სულითა პირისა მისისაჲთა ქუეყანით და სირცხჳლეული მიჲქცეს ჩრდილოჲთ მთათა და ადგილთა ბნელისათა საცთურითურთ მისით. ხოლო შენ ზედა გამობრწყინდა ნათელი სამხრისაჲ და მზჱ სიმართლისაჲ, ქრისტე ღმერთი დიდებითურთ მისით, რომლისა ახალი გემოჲ გიხილავს, რამეთუ ტკბილ არს უფალი, და ნათლისღებითა ქრისტე შეგიმოსიეს და ფრთეთა მისთა საგრილსა განისუენებ.

„ხოლო მე ესერა, მოვიწიე ქუეყანასა კხუეთისასა, დაბასა ბოდისს. და ჴსენებულმცა არს დედუფალი ეგე *სუჯი*, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა საღმრთოჲთა [11v]დალეწად კერპთა და მოქცეულად ერისა მათისა საერისთოჲსაჲ, და წარავლინა მსწრაფლ სივნიეთა ძმისა და ასულჲსა და გუასპურაგნად ასტირონისა, და მოიყვანნა. და ყოველთა ნათელ-იღეს აქა, ბოდს შინა, და იცნეს ღმერთი და ძალი მისი; გულისჴმა-ყვეს, რამეთუ იგი თავადი არს შემოქმედი ყოვლისა დაბადებულისაჲ, და ჰმადლობენ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა, და სწყალობენ პირველ მამათა მათ, ცთომათა შინა წარსრულ-

თა, და ესე ყოველნი მოჲსწრაფიან მანდ, მოჴსენებულსა მას ქალაქსა და შეწყალებულსა მეფესა და დიდებითა სავსესა მას ტაძარსა ღმრთისასა, რომელ შენ აღუშჱნე ღმერთსა სახლად საუკუნოდ ქუეყანასა ზედა, სადიდებელად სახელისა მისისა და ხილვად [12r]სუეტსა მას წმიდასა, რომელი მკლავ-მან ღმრთისამან აღიღო და ცით ჩამო თუთ დაამყარა ხარი[ს] ხსა ზედა, და თაყუანისცემად ჯუარსა მას წმიდასა, რომელი აღემართა ზედა ბორცუსა, მყარსა მას კლდესა შეურყეველსა, და მაყუალთაცა მათთჳს, რომელნი იხილნეს თუალთა თქუენ-თა მას შინა. და მიუძღუნ* ღმერთი ამათ აქაჲთ მანდა.

„ხოლო ოდეს მოელენ, დიდებაჲ და პატივი თქუენისა მე-ფობისაებრ წინა-აჩუენეთ და კუალსა მიადგინეთ, ყოველნი სასწაულნი უთხრენით, ყოველნი საკჳრველნი საქმენი და კურნებანი უჩუენენით, რაჲთა უწყოდიან ძალი ძისა ღმრთისაჲ და შეწევნაჲ მისი მორწმუნეთათჳს, და მოაშ[უ]რვეთ ჩემდა წმიდაჲ იგი მამათმთავარი და კეთილი მწყემსი სამწყსოთა [12v]სულიერთაჲ, რაჲთა წარმოგზაენოს და მომცეს საგზალი სულისა ჩემისაჲ, რამეთუ მოვიდა და მოჲწია ჟამი დღისა და-ლევნისაჲ და მზისა ჩემისა და<ა>ვსებისაჲ, რამეთუ არა თუ დღჱ და მზჱ შეჲცვალებიან წესთა მათთა, არამედ მე დღესა დაუღამდები და იგი ჰგიან უკუნისამდე, მე მზესა აჳეესები და იგი არს უკუნისამდე, არამედ ყოველსა ზედა <ზედა> დიდე-ბულ და კურთხეულ სახელი წმიდისა სამებისაჲ“.

და იყო, ვითარ მიჲწივნეს ყოველნი იგი მთავარნი მშო-რობელნი ერითა მრაველითა *მცხეთად, ქალაქად* დიდად და დიდებულად ადგილად წმიდად სიონდ, სახლად ღმრთისა, და იხილნეს საკჳრველებანი და სასწაულნი და კურნებანი მრავალნი, რამეთუ მრავალნი ბრმანი ყოფილიყუნეს და ყუნეს მხედველ,[13r]და სენთაგან თითო სახეთა ჴსნილნი, განკურნებ-ულნი დგეს და ადიდებდეს ღმერთსა. მეფჱ და ცოლი მისი და ყოველი *ქართლი* მუნ იყო და იქმნებოდეს გრგუნვანი ქალაქსა შინა ქებისა და მადლობისანი ღმრთისა მიმართ, და მდინარენი ცრემლთანი სდიოდეს ყოველსა კაცსა. მაშინ შეძრწუნდეს უცხონი იგი მთავარნი და ყოვლადვე ზეცად ვერ იკადრებდეს ახილვად, არამედ ცრემლით ლოცვასა და ვედრებასა ღმრთისა, ვითარცა ძღუენსა, შესწირვიდეს. და რომელნი სნეულნი იყუნეს მათ თანა, მყის იქმნეს ცოცხალ და უვნებელ და ადიდებდეს მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა, და წარისწრაფჳდეს ნინოჲს თანა ნათლის-დედისა და

* მიუძღუნ.

ნათლისა მომცემელისა, სულიერად დედისა მათისა, რამეთუ იყო იგი ნეტარი მძიმე სალმობათაგან მისთა.

მაშინ მოუწოდა *აბიათარს ასტირონ* მთავარმან *გუას*[13v] *ფურაგნელმან* ფარულად და ჰრქუა: „მაუწყე, საყუარელო, შენ არა ჰურიათა მღდელ იყავა, წილით ხუედრებული მკუდრი, მამანი შენნი აქა მოწევნითგან, რამეთუ არიან წელნი, ვინაჲთგან მამანი თქუენნი აქა, მცხეთად მოვიდეს, *:ჩფგ:*, და ბაგინისანი იყვენით თქუენ და არასადა ვის ასმია მათგანსა თქუენგან ქებაჲ ქრისტიანეთაჲ? ხოლო აწ ესერა, შენ გხედაჲ და ასულსა შენსა, რამეთუ ყოველი დაგიტევებია და ყოველი ერი სიტყუთა შენითა განგიბნევია, და ხმ იგი შუენიერი დაგიცემია და ბაგინი დაგიმჴობია, და უფროჲს ყოველთასა ხარ შენ მოსწრაფე, ქრისტჱს მსახურებასა ჰქადაგებ, აწეც და ასწაევებ და მინებს სმენის ძალი საქმისა შენისაჲ“.

მიუგო *აბიათარ* და ჰრქუა: „მოვედ შენ და ყოველნი მთავარნი წინაშე მეფისა და წარმოეთქუა სიტყუები საქმიერებრი“. [14r]და შემოკრფეს ყოველნი პალატსა მეფისასა და იწყო სიტყუად *აბიათარ*:

„უწყოდე შენ, *ასტირონ* მთავარო, და <და> ყოველთა ქუეყანისა მთავართა, რომელ მეფემან თჳთ იცის, მე ნათესაჲი *ბენიამინისი* ვარ რჩულითა მოსჱსმიერითა, წურთილ ფრიად წიგნთა ყოველი ჩუენი ნათესავი, და არიან წიგნნი ჰურიათანი დიდად ფრიად, და უწყინოდ შევლენ კითხვასა მათსა. მისთჳს ესე მიკჳრდა გონებასა, თუ ყოველნი წიგნნი აყენებდეს სხუასა ღმერთსა უცხოსა მიხედებად, გარნა ღმრთისა ერთისა; და მოციქულთაჲ მათი მიკჳრდა ესრე შედგომაჲ <და> ქრისტჱსთჳს და მისთჳს სიკუდილი სტეფანეს და პავლეს პირ[ველ] დამიკჳრდებოდა, ვიდრემდის მოჲწია სიღრმესა საქმეთა მათთასა. ესე ყოველნი [14v]წიგნნი ამისთჳს წამებდეს, ვითარმედ შეცვალებად იყო რჩული და რჩულისმდებელი, და მოსლვად იყო ღმერთი ქუეყანად მსგაესად კაცისა ლიტონისა ჟამთა აღსრულებად, წყალთაგან ნათლისღებად, სამარესა დადებაჲ და აღდგომაჲ დღესა მესამესა. ესე ჩემთავე წიგნთა მაუწყეს ჭეშმარიტად და ვნახენი ებისტოლენი *პაელესი*, ნათესავისა ჩემისანი, გულისჴმა-ვყავ სიბრძნჱ მისი და მოველოდე გამოჴსნასა ჩემსა პირველისა მისი მოსაწყინებელისა ღმრთისა ჰურიათა რჩულისაგან, რამეთუ მოწყინებასა ჩუენსა იტყოდა ღმერთი პირითა წინაწარმეტყუელთაჲთა ქრისტჱსამდე მოსულასა ღმრთისასა იტყოდეს ქუეყანად, მუნითგან დასცხრეს და და[დ]უმნეს და რისხვასა შეეყენნეს. [15r]დღესამდე ქრისტჱსით-

გან არიან წელნი ~~ბლდ~~ არღარა ყო ღმერთმან მოხედვაჲ ისრაჱლსა ზედა. მე ვიყავ დაკჳრებულ, ხოლო არავინ იყო მოძღუარ და მსმენელ და მკითხველ ამას ქუეყანასა, ვიდრე დღესამდე, ოდეს მოხედნა ღმერთმან ქუეყანასა ქართლისასა და მოაველინა დედაკაცი ერთი უბიწოჲ, უბრალოჲ, ყუდროჲ, მოშიშებითა ღმრთისაჲთა შემოსილი *ნინო*, დედაჲ ჩუენი. მისგან ვიხილენ საკჳრველებანი *კურნებათანი* და ნიშანნი საზარელნი, და სასწაულნი საშინელნი ამის სუეტისა აღმართებასა და ეკლესიჲსა აღშენებასა, და ჯუარისა აღდგმასა მაყუალთა მათ შინა მისთა საუცხოეთა, ვიდრემდის შეეძრწი [15v]და ვიქმენ მე მოწაფე მოწაფისა მისისა, ასულისა ჩემისა და ნათელ-ვიღე მე და ნათესავმან ჩემმან მრავალმან. და ვადიდებდ მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ!"

და დაუკჳრდა ფრიად მთავარსა *ასტირონს* სიტყუაჲ იგი *აბიათარ* მღდელისაჲ და ადიდებდა ღმერთსა, ყოველთა საკჳრველებათა მისთა.

და ვითარ მოელო წმიდამან და სანატრელმან *ნინო* სანახები ესე ქართლისაჲ და მოჲწია ქუეყანასა *კხოეთისასა*, დაბასა, რომელსა ჰრქჳან *ბოდისი*, დასნეულდა სნეულებითა დიდითა, რომლითაცა მოკუდა. მაშინ შეკრფეს მეფენი [16r]ქუეყანისანი დედებითურთ მათით და ყრმებით და სიმრავლ~~ი~~თ ერთა ძლიერთაჲ, რამეთუ ჰხედვიდა ყოველი კაცი პირსა *ნინოჲსსა*, ვითარცა ზეცისა ანგელოზისასა, დასცუებედ მცირესა მას ძუელსა სამოსელსა მისისასა სამთხუეველად სარწმუნოებით და იძულებით.

ევედრებოდეს ყოველნი იგი დედუფალნი, გარემოჲს მისსა მსხდომარენი, რომელთა გარდამოსდიოდეს ცრემლნი მწარენი თუალთაგან მათთა განშორებისათჳს მოძღურისა მათისა და მოღუაწისა მის და სნეულთა უსასყიდლოდ მკურნალისა ჴელოვნისა. და ეტყოდა დედუფალი *სალომე უჟარმელი* და *პერუჟაერი სივნიელი* [16v]და მათ თანა ყოველნი მთავარნი, და ჰკითხვიდეს: „ვითარ, ანუ ვინაჲ მოჰშუერ შენ ქუეყანასა ჩუენსა განმათავისუფლებელად სულთა ჩუენთათჳს და გჳჴსენ ჩუენ კერპთა მსახურებისაგან და გჳჩუენე ჩუენ ღმერთი, რომელმან დაგუბადნა, ა[ნ]უ სადაჲთ-მე იყო აღძრვაჲ შენი, დედუფალო, მაუწყე ჩუენ შენი საქმეჲ, ვითარ იტყჳ ტყუეობასა, ტყუეთა მჴსნელო, სანატრელო, რამეთუ აჰა ესერა გჳსწავიეს ჩუენ შენ მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაწარმეტყუელნი პირველ ქრისტჱს ძისა ღმრთისა და მერმე მოციქულნი

ათორმეტნი და სამეოცდაათორმეტნი, ჩუენდა არაჲვინ მოაჴლინნა ღმერთმან, გარნა შენ?“.

მაშინ იწყო სიტყუად *ნინო* და თქუა: [17r]„ასულნო სარწმუნოებისანო, მახარებელნო ღმრთისანო, გხედავ თქუენ, ვითარცა პირველთა დედათა ყოველსა ზედა სარწმუნოებასა და სიყუარულსა ქრისტჱსსა, და გნებავს გზათა ჩემთა ცნობად გლახაკისა მჴეველისა თქუენისაჲ და გაუწყო თქუენ: აჰა ესერა, მოსრულა სული ჩემი ჴორჴად ჩემდა და დამეძინებიან ძილითა მით დედისა ჩემისაჲთა საუკუნოდ. არამედ მოიხუენით აღსაწერელნი წიგნისანი, დაწერენით სიგლახაკჱ ჩემი და უდები ცხორებაჲ ჩემი, რაჲთა უწყოდიან შეილთაცა თქუენთა სარწმუნოებაჲ თქუენი და შეწყნარებაჲ ჩემი და სასწაულნი ესე ღმრთისა ჩუენისანი, რომელნი გიხილეან მცირედნი მთათა ზედა მათ შინა სუეტისა აღმართებასა და მიერ [17v]წყაროსა მას ზედა და ვიდრე აქა მოსლვადმდე ჩემდა თჳთ უფალმან იცის და სულმან ჩემმან, რომელი უხილავს თუალსა ჩემსა [18r]<ჩემსა> ზეცით გარდამო ქუეყანასა ზედა“.

მაშინ მსწრაფლ მო-ხოლო-იხუნეს საწერელნი და იწყო სიტყუად, და იგინი წერდეს. წინა შობისა მისისა მშობელთა მისთა საქმეთა მის თანა მოაჴსენნა და თქუა:

[თავი ჳ:]

იყო, მათ ჟამთა, ოდეს-იგი *გიორგი*, აღსაარებითა *კაბადუკიელი*, იწამა ქრისტჱსთჳსა აღსაარებითა. მათ დღეთაევე შინა კაცი ვინმე *კაბადუკიაჲთ*, მთაჲართა შესაბამი, მონაჲ ღმრთისაჲ, წარვიდა *ჰრომდ* მეფისა წინაშე მსახურებად და ნიჭისა მოღებად.

და მათვე დღეთა შინა კაცი ვინმე იყო კუალასტას შინა და ესხნეს შვილ ორ: ძე და ასულ, სახელი ძისა მისისაჲ *იობენალი* და ასულისა მისისაჲ [18v]*სუსანა*. და აღესრულა კაცი იგი და ცოლი მისი, და დარჩეს და-ძმანი ესე ობოლნი. აღდგეს და წარვიდეს *იერუსალჱმდ* და იმედ-ყვეს იმედი იგი ყოველთა ქრისტჱანეთაჲ – წმიდაჲ აღდგომაჲ, და მიევედრნეს ესენი მუნ. და ძმაჲ იგი მიემთხჳა დევტალარობასა, ხოლო *სუსანა* ჰმსახურებდა *მინაფორსა სარა ბეთლემელსა*.

ხოლო ესე ჭაბუკი *კაბადუკიელი* მიჲწია ჰრომდ წინაშე მეფისა. და ეწყენეს ბრანჯნი ჰრომთა მეფესა ბრძოლად ველსა ზედა *პოლოტიანისასა*, და მოსცა ღმერთმან ძალი უძლეველი ჭაბუკსა მას კაბადუკიელსა და ქმნა წინააღდგომაჲ უზომოჲ

მტერთაჲ, ვიდრემდის მიაქციენა სილ[ვ]ტოლად. და შეჲპყრა მეფჱ *ბრანჯუთაჲ* [19r]და მის თანა ერისთავნი და მთავარნი მრავალნი, და მიჲყვანნა წინაშე მეფისა მეფჱ იგი *ბრანჯურთაჲ* და მის თანა მთავარნი მრავალნი. ხოლო მეფემან განაწესა სიკუდილი მათი.

მაშინ იწყეს ტირილად *ბრანჯუთა* მათ და ეევედრებოდეს *ზაბილონს*: „მოგუეც ჩუენ პირველად რჩული თქუენი და შეგჯყვანენით ტაძარსა ღმრთისა თქუენისასა და მაშინ იყაენ სიკუდილი ჩუენი, რამეთუ შენცაეე შეგჯყრენ და შენვე ყავ ესე ჩუენ ზედა, და უბრალო იყო სისხლისაგან ჩუენისა“.

ხოლო *ზაბილონს*-ღა ესმა ესე, აუწყა მეფესა სიტყუაჲ მათი და პატრიაქსა, და მისცა ნათელი ჴელსა ქუეშე *ზაბილონისსა** და შეიყვანნეს ტაძარსა ღმრთისასა და [19v]აზიარა საჲდუმლოთა ქრისტჱსთა. და უჩუენნეს დიდებაჲ წმიდათა მოციქულთაჲ. და დილეულ აღდგეს *ბრანჯნი* იგი და სამოსელი სამკ[უ]დროჲ შეჲმოსეს და განვიდეს ადგილსა მას კაცთა საკლავსა, სასისხლესა და ილოცვიდეს და ჰმადლობდეს ღმერთსა ნათლისღებასა და ზიარებასა ზედა, და იტყოდეს: „ჩუენ სიკუდილსა შინა უკუდავ ვართ, რამეთუ ღირს მყენა ჩუენ ღმერთმან ესევითარსა დიდებასა ხილვად და მოღებად საგზალსა მას დაულ[ე]ნელსა, ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს, ძისა ღმრთისა უკუდავისასა, რომელ არს უმაღლჱს უფროჲს ყოველთა მაღალთა და უძუესკნელჱს ყოველთა სიღრმეთა, რამეთუ იგი არს კურთხეულ უკუნისამდე. ხოლო ეაჲ ნათესავთა ჩუენთა, ნაყოფთა [20r]სიმწარისათა, მკუდრთა ბნელისათა“. და ჰმობდეს ძლიერად და წადიერად: „მოვიდენ მეჴრმლჱ ეგე და აღიხუენ თავნი ჩუენნი ჩუენგან და მსწრაფლ მოვიდეთ წინაშე ქრისტჱსა“.

ამას რაჲ ჰხედვიდა *ზაბილონ*, აღიძრა გონებითა და ტიროდა, რამეთუ ვითარცა ცხოვართა თავნი მათნი კლვად წარიპყრნეს, და ვითარცა კრავთა შვილთა მათთა სწყალობდეს. გამოჲდთხოვნეს მეფისაგან და შეკაზმულნი განუტევნეს. ხოლო იგინი ეევედრებოდეს *ზაბილონს*, რაჲთა წარჰყვეს ქუეყანასა მათსა და მისცეს რჩული ქრისტეანობისაჲ და ნათლის-ღებაჲ წყლითა ყოველსა ერსა მათსა. ხოლო მან ისმინა სიტყუსა მათისაჲ [20v]და მოითხოვა მღდელი პატრიაქისაგან და ბრძანებაჲ მოჲღო მეფისაგან, და წარვიდეს.

და ვითარცა მიჲწიენეს დღისა ერთისა საჳალსა, მიჴდა ამბაჲი, ვითარმედ მეფჱ მოვალს ცოცხალი და ყოველნი მთა-

* ზაბილონისასა, თუმცა ბოლოდან მეორე ა გადახაზული ჩანს.

ვარნი მის თანა. შეეძრნეს ათნი საერისთოონი: ხოლამაჲ, *ხო*ზაგაჲ, *ხლაჯ*აჲ, *ხენე*შაგი, *ხიმგარაგი*, ზაქაჲ, *გა*ზაჲ, *ზარდა*ჲ, *ზამრა*ჲ, *თმონიგონი* სამეფოჲ და ყოველი მოეგებოდა მდინარესა ზედა დიდსა ღდამრასა. და განყო მეფემან ერი იგი წყალსა მას იმიერ და ამიერ. და აკურთხეს *მდინარჱ* იგი და შთაჴდა ყოველი ერი იგი მდინარესა მას, განიბანებოდეს და აღმოვიდოდეს აღმოსა[21r]ვალსა ერთსა და დასდებდა *ზაბილონ* ჴელსა ყოველსა ერსა ათ დღე. და აღმართნა კარავნი და შეწირეს ჟამი, და აზიარნეს საჲდუმლოთა ქრისტჱსთა.

და დაუტევნა მღდელნი და განჰკარგა ყოველი წესი, და მისცა ამენი და წარმოვიდა ნიჭითა დიდითა *პრომეთე*ე. და განიძრახა გულსა თჳსსა და თქუა: „წარვიდე *იერუსალჱმ*დ და ვამსახურო ნიჭი ესე ჩემი წმიდათა მათ გლახაკთა *იერუსალჱმის*ათა“. და წარვიდა *იერუსალჱმ*დ და მისცა ყოველი მონაგები მისი გლახაკთა.

და დეეტელარი* იგი პატრიაქ ქმნულ იყო და ფრიად დაჲმეგობრნეს ურთიერთარს პატრიაქი და *ზაბილონ*. დღესა შინა ერთსა [21v]ჰრქუა სარა ნიაფორმან პატრიაქსა: „ესე *ზაბილონ*, მამაჲ და ემბაზი ბრანჯეთისაჲ და კაცი სრული სიბრძნითა და ღმრთის მეცნიერებითა, მიეცა დ[ა] ესე შენი სუსანა ცოლად მისა“.

და წარმოვიდეს თჳსა ქალაქად *კოლასტ*ედ და მე ოდენ ვიშუე მათგან. და იგინი არიან მშობელნი ჩემნი ოდენ. და აღმზარდა დედამან ჩემმან წიაღთა შინა მისთა მსახურებასა შინა გლახაკთასა. და ვითარცა ვიქმენ მე ათორმეტის წლის, მშობელთა ჩემთა განყიდეს ყოველივე, რაჲცა აქუნდა, და წარვიდეს *იერუსალჱმ*დ და მუნ განუყვეს გლახაკთა.

მაშინ მამამან ჩემმან დაჲწერა [22r]ჯუარი პატრიაქისაგან და განიჯმნა დედისაგან ჩემისა, შემიტკბო მე მკერდსა მისსა და დამაღუარნა, ვითარცა წყარონი, ცრემლნი მისნი ზედა პირსა ჩემსა და მრქუა მე: „შენ ხარ, შვილო ჩემო, რომელი ნებითა ღმრთისაჲთა ვიქმენ შენდა ოდენ მამა. ესერა დაგიტეე შენ ობლად ჩემგან და მიგითუალავ შენ მამასა ცათასა და ყოველთა მზრდელსა ღმერთსა, რამეთუ იგი არს მამაჲ ობოლთაჲ** და მსაჯული ქურიეთაჲ; ნუ გეშინინ, შვილო ჩემო, ხოლო შენ მარიამ მაგდანელისა შური აჲღე ქრისტჱს სიყუარულისათჳს და დათაჲ მათ ლაზარჱსთაჲ, და თუ შენ ეგრჱთ გეშინოდის მისგან, ვითარცა მათ, [22v]მან ეგრჱთ მოგცეს შენ

* ტეეტელარი
** უბოლთაჲ.

ყოველი, რაჲცა სთხოო მას, ოდესცა გინდეს". და მომცა ამბორებაჲ* საუკუნოჲ და წარვიდა წიაღ *დორდანესა*, კაცთა მათ თანა ველურთა, რომლისა ყოფაჲ მისი იცის მისმან უფალმან იესუ.

ხოლო დედაჲ ჩემი მისცა პატრიაქმან მსახურად დედათა უძლურთა. და მე ემსახურებდ *ნიაფორსა სომეხსა, დვინელსა*, ორ წელ და ეჰკითხევდი ყოველადვე ენებათა მათ ქრისტჱსთა და ჯუარცუმასა და დაფლვასა, და აღდგომისა ძალსა, და სამოსლისა მისთჳს, რომელ ჯუარცუმასა განჰსძუარცეს ჰურიათა და წილ-იგდეს, და ჯუართასა [23r]მას, რომელსა ზედა უფალი ამაღლდა, და ორნი იგი ავაზაკნი მის თანა, სადა არიან და ანუ ტილონი, რომელ გუამსა მისსა წმიდასა გარე შეჰგრაგნეს *არიმათიელმან იოსებ* და სუდ[ა]რისასა, რომელ-იგი იყო თაჳსა მისსა, ყოველსავე მიწყებით ეჰკითხევდი, რაჲთამცა ეცან, რამეთუ არაჲ იყო, ვინ არს მისებრ მეცნიერებითა შჯულისა გზასა ძუელთა და ახალთა წიგნთა.

ხოლო მან იწყო ყოველისავე უწყებად ჩემდა და მრქუა მე: „ვხედავ, შვილო ჩემო, ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ძუეისა ლომისასა, რომელი იძახებენ ყოველთა ზედა ოთხფერჴთა; გინა ვითარცა ორბი დედალი, [23v]რომელი აღვიდის სიმაღლესა აერთასა უფროჲს მამლისა, და ყოველი ჴმელი მას გუგასა თუალისა მისისასა, მცირისა მის მარგალიტისა სწორისასა, ყოველი ქუეყანაჲ შემოაყენის და განიხილის და განიცადის საჭმელი მისი ცეცხლებრ, დაინახის, მიუტევენის ფრთენი მისნი შრიალებით და მიეფინის მას ზედა, ეგრეჲთ იყოს ცხორებაჲ შენი".

[თავი დ]

აწ ვიწყო და გითხრა თქუენ ყოველი: ოდეს-იგი იხილეს ღმერთი უკუდაჲი კაცთა მოკუდაეთა ქუეყანასა ზედა, რომელი მოსრულ იყო განშორებად მისგან ერისა მის, რომელი გამოიყვანა ქუეყანით ეგჳპტით და მისცა მათ ჭუეყანაჲ იგი, რომელსა თუალნი მისნი ჰხედვიდეს მას, და მოწოდებად [24r]უცხოთა ნათესაეთა, უცხოთა ღმერთთა მონებულთა, ვითარცა თჳთ უნდა ჴსნაჲ სოფლისაჲ, რომელი დაჰბად[ა]. იწყო კეთილის ყოფად ჰურიათა: მკუდართა აღადგინებდა, ბრმათა თუალთა აღუხილვიდა და ყოველთა სნეულთა განჰკურნებდა. და ესე სასწაულნი რაჲ იხილნეს ჰურიათა მათ, შეჲშურნეს, შეიძრახნეს

* ამბაურებაჲ.

და წარავლინნეს სტრატიოტნი ყოველსა ქუეყანასა სწრაფით მოსლვად *იერუსალჱმდ* ყოველთაგან ნათესავთა, და იტყოდეს, რამეთუ აჰა ესერა, წარვწყმდებითო.

მაშინ მოჲწივნეს ყოველით ქუეყანით კაცნი რიცხუნი, მეცნიერნი შჯულისა *მოსჱსა*, რომელნი-იგი ანტრაკლად წინა აღუდგეს სულსა [24v]წმიდასა და რაჲ-იგი თჳთ უნდა ქრისტესა, მათ აღასრულეს: ჯუარს-აცუეს, სამოსელი მისი წილ-ითხიეს. და ჰხუდა წილითა სამოსელი იგი ჩრდილოელთა*, მცხეთელ მოქალაქეთა. ამათ წარმოჲღეს და დაჰკრძალეს, და ვერ შემძლებელ არიან შეძრვად, ვიდრემდის არა თჳთ უფალსა უნდეს. ხოლო გუამი იგი უფლისაჲ მათ დაჰფლეს, ვითარცა მკუდარი ლიტონი და მოწაფეთა წარპარვისათჳს ზედა სამარესა მას მისსა მცველნი დაადგინნეს. არამედ იგი აღდგა თჳთ, ვითარცა არს ღმერთი ჭეშმარიტი – ვერცა ლოდისა მის დაბეჭდვამან დააყენა და არცა მცველთა მათ [25r]განკრძალულებამან. და ესე ყოველი წარმო-და-ჲცადა *ფილატე*. ვითარცა განთენა, მოვიდა საფლავად პილატე და ცოლი მისი და ტილონი პოვნეს. და მოჲთხოვნა ცოლმან *პილატჱსმან* და წარვიდა სწრაფით *პონტოდ*, სახლად თჳსა, რომელი იქმნა მორწმუნენი ქრისტესა. ხოლო ტილონი იგი მიჰიდეს ჴელთა *ლუკა მახარებლისათა* და დასთხიენა იგინი მან სადა-იგი თჳთ იცის. ხოლო სუდარი არა იპოვა, ვითარცა გუამით ქრისტჱს. ეიეთმე [თქუეს] *პეტრჱსთჳს*, ვითარმედ ჴელ-ეწიფა ახუმადო და აქუნდეს მასო, გარნა განცხადე[25v]ბულად არა მიუთხრეს, ვითარ-ესე ჯუართაჲცა მათ ადგილი არაჲ-ვინ იცის, არამედ ოდესცა ენებოს უფალსა, მაშინ გამოჩნდენ.

ხოლო მე აღვდეგ და აღვიპყრენ ჴელნი ჩემნი და მივეც მადლი და კურთხევაჲ უფალსა, ღმერთსა ჩემსა, და თაყუანისცემაჲ დედუფალსა მას ჩემსა ამას ყოველსა ზედა თხრობასა მისსა და კუალად ვჰკითხე, თუ: „სადა არს ჩრდილოჲსაჲ იგი ქუეყანაჲ, სადა სამოსელი იგი უფლისა ჩუენისაჲ არს?“ „რქუან ჩრდილოჲ ქუეყანაჲ სომხეთისაჲ, მთჳულეთი არს საწარმართოჲ ქუეყანაჲ, საჴელმწიფოჲ *ბერძენთაჲ* [26r]და *უჟიკთაჲ*“.

მათ დღეთა შინა მოვიდა დედაკაცი ვინმე *ეფესით* ქალაქით თაყუანისცემად წმიდისა ადგომისად და ჰკითხვიდა ნიაფორი დედაკაცსა მას, თუ: „*ელენე* დედუფალი და ძჱ მისი ეგეთსავე სიბნელესა შინა არიანა და მეფობაჲ მათი?“ ხოლო დედაკაცმან მან ჰრქუა: “მე ვარ მჴევალი მათი და მახლობელი გაძრახვისა მათისაჲ; დიდი წადიერებაჲ აქუს *ჰრომთა*

* ჩრდილოელთა.

მათ ქრისტჱს მიმართ შჯულისათჳს თუ ნათლისღებისა".

ხოლო მე ვარქუ ნიაფორსა: „წარმავლინე მე და წარვიდე წინაშე *ელენჱსა*, ნუუკუე* მიმიახლოს სიტყჳსგებად მის წინაშე ქრისტჱსთჳს". და მან აუწყა პატრიაქსა. ხოლო მე მიწოდა წმიდამან მამამან ჩემმან პატრიაქ[26v]მან, ძმამან დედისა ჩემისამან, და დამადგინა აღსაჲალსა საკურთხეველისასა და დამასხნა წმიდანი ჴელნი მისნი მჴართა ჩემთა ზედა, და სულთ-ითქუნა ცად მიმართ და თქუა: „უფალო, ღმერთო ჩემო, ღმერთო მამათაო და საუკუნეთაო, ჴელთა შენთა შეჰჴედრებ ობოლსა ამას შეილსა დისა ჩემისასა და წარვაჲალინებ ქადაგებად შენისა ღმრთეებისა და რაჲთა ახაროს ადგომაჲ შენი, სადაცა შენ სათნო-იყო სრბაჲ მისი; ექმენ, ქრისტე, ამას გზა-მოგზაურ, მოძღუარ, ენა-მეცნიერ, ვითარცა-იგი წინათა მათ მოშიშთა სახელისა შენისათა". და მიჯმნა დედისაგან ჩემისა და მიმცა ჯუარი და კურთხეჳაჲ.

და წარვემართე დედაკაცისა მის თანა. [27r]და ოდეს მივიწიენით სახლად დედაკაცისა მის, მუნ ეპოვეთ დედაკაცი ვინმე, მეფეთა ევადაგი, სახელით რიფსიმე, რომელი იერუსალჱმით ნათლისღებასა, ქრისტჱსა აღსარებისათჳს ჰსუროდა. მაშინ მიმცა მე ჴელთა მისთა დედაკაცმან მან და მიევეც მას ნათელი ჴელითა მღდელისაჲთა ჴელსა ქუეშე ჩემსა და ორმეოცდაათსა სულსა მის თანა სახლისა მისისაჲთა, და წარვედით სახლად მისა და ვიყვენით ორ წელ.

მაშინ მოჰხედნა უფალმან *საბერძნეთსა* და პრწმენა მეფესა *კოსტანტინეს* და ქრისტჱ აჲარა მან და დედაკაცმან მისმან და *ელენე დედუფალმან* და ყოველმან პალატ-ბანაკმან მათმან *დასაბამითგან წელთა ხუთ ათას რჳაას [27v]ორმეოც და ერთსა, ქრისტჱს ამაღლებითგან სამას და თერთმეტსა, და წარემართა ყოველი საბერძნეთი ქრისტეანობასა. მეშჳდესა წელსა კრებაჲ იყო ნიკეას და მერეესა წელსა იყო სიელტოლაჲ ჩუენი საბერძნეთით.*

რიფსიმე დედუფალი და გაჲაგე დედა-მძუძჱ და ორმეოცდაათი სული წარმოვემართენით თთუესა პირველსა თხუთმეტსა და გამოვედით არეთა *სომხეთისათა*, სამოთხესა მას *თრდატ* მეფისასა. იგინი მოჲკლნეს მუნ თთუესა მასვე, ოცდაათსა, დღესა პარასკევსა. ხოლო მე დავრჩი ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მათ ჟამთა. ოდეს[28r]-იგი აღმოჰჴდებოდეს სულნი წმიდათა მათ, ვიხილე ცით სამოსლის მსგავსად ჩამომავალი დეკონი ოლარითა ნათლისაჲთა.

---

* ნუეკუე

და ჴელთა მისთა აქუნდა სასაკუმეველ, რომლისაგან გამოდიოდა კუამლი სურნელებისაჲ, რომელი დაჰფარვიდა ცათა და მის თანა სიმრავლ ერთა ცისათჳს. და შეჰერთნეს წმიდანი იგი სულნი მათ წმიდათა მოყუარეთა ჩემთანი. ხოლო მე ვიხილე რაჲ მათი იგი მისლვაჲ წინაშე უფლისა და დარჩომაჲ ჩემი ჭირთა შინა და ჲწროებათა მრავალსახეთა, ეღაღად-ვყავ: „უფალო, უფალო, რად დამიტეებ მე შორის ასპიტთა და ძქედნეთა?“. ჴმაჲ მესმა მუნით, რომელი [28v]მეტყოდა მე: „ესრეთ იყოს წარყვანებაჲ შენი, ოდეს ეგე ეკალი, რომელ შენსა გარემო არს, ყოველივე იქმნეს ვარდის ფურცელ, სურნელ შენ მიერ. ხოლო შენ აღდეგ და ეიდოდე აღმოსავალით, „სადაც იგი არს სამკალი ფრიად და მუშაკი არაა“*. და წარმოვედ და მოვედ ულოპორეთა და დავიზამთრე ჭირთა შინა დიდთა. და თთუესა მეოთხესა წარმოვემართე მთათა ზედა *ჯავახეთისათა*, რაჲთა ვცნა, თუ სადაჲთ არს *მცხეთაჲ*, და მივემთხუე მთათა ზედა ტბასა დიდსა გარდამდინარესა, რომელსა ერქუა ფანაერაჲ, დავდეგ მუნ ორ დღე. ვითხოვე საზრდელი მეთევზურთაგან და განეძლიერდი ძალითა მით საზრდელისაჲთა და [29r]მადლი მიევეც ღმერთსა. და მწყემსნი ჲყუნეს მასვე ადგილსა და ჴუმილვიდეს ჴუმინვასა ღამისასა სამწყსოთა შინა მათთა. და ჰხადოდეს ღმერთთა მათთა არმაზსა და ზადენს და უთქუმიდეს შესაწირავსა, ოდეს მოვიდოდეთო. და დილაჲ ადრე აღვდეგ და ეჰკითხე ერთისა მათგანისა, თუ: „სადაჲთ სოფლით ხართ თქუენ?“ და მითხრა: „ზოგნი დაბით *ელირბნით* და ზოგნი *საფურცლით* და ზოგნი *ქინჯარელნი* და *რაბატელნი* დიდისა ქალაქისა *მცხეთისანი*, სადა ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“. და მივჰხედენ მთათა ჩრდილოჲსათა, რამეთუ დღეთა ზაფხულისათა სავსენი ჩნდეს ჰაერითა სასტიკითა [29v]და თოვლითა. და შეეძრწუნდი მე ფრიად და ეთქუ: „უფალო, უფალო, მიმიღე სული ჩემი ჩემგან“. და მოვიღე ლოდი ერთი და დაედევე იგი სასთუნლად ჩემდა გარდასადინელსა მის ტბისასა და დაეიძინე. და მოვიდა ჩუენებით კაცი ერთი, ჰასაკითა ზომი, თმითა ნახევართმოსან და მომცა წიგნი დაბეჭდული და მრქუა მე: „სწრაფით მიართუ ესე მცხეთად მეფესა წარმართთასა“. და მე ვიწყე ტირილით ევედრებად მისა და ვარქუ: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოჲ და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენაჲ ვიცი, რაჲ ვთქუა უცხოთა ნათესავთა თანა?“ მაშინ განჭსნა წიგნი იგი და მომცა მე [30r]კითხვად. დაწერილი იყო *ჰრომაელებრ*, დაბეჭდულ იყო

* მათე 2. 37; ლუკა 10. 2.

იესუსი.

დაწერილ იყუნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა-იგი ფიცართა ქვისათა პირველ:

ა. „სადა იქადაგოს სახარებაჲ ესე, მუნცა ჲთქუმოდის დედაკაცი ესე“.

ბ. „არცა მამაკაცებაჲ და არცა დედაკაცებაჲ,არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ“*.

გ. „წარვედით და მოჲმ[ო]წაფენით ყოველნი წა[რ]მართნი და ნათელ-სცემდით სახელითა მამისა,ძისა და სულისა წმიდისაჲთა“**.

დ. „ნათელი გამობრწყინებად წარმართთა ზედა და დიდებაჲ ერისა შენისა ისრაჱლისაჲ“***.

ე. „სადაცა იქადაგოს სახარებაჲ ესე [30v]სასუფეველისაჲ, მუნცა ჲთქუმოდის ყოველსა სოფელსა“****.

ვ. „რომელმან თქუენ შეგიწყნარნეს, მე შემიწყნაროს, და რომელმან მე შემიწყნაროს, შეიწყნაროს მომაელინებელი ჩემი“*****.

ზ. ფრიად უყუარდა მარიამი უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენენ მისსა სიბრძნესა ჭეშმარიტსა.

თ. „ნუ გეშინინ მაგათგან, რომელთა მოსწყჳდნენ ჴორცნი თქუენნი, ხოლო სულთა თქუენთა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად“******.

ი. *ჰრქუა მარიამს მაგდანელსა იესუ:* „წარვედ, დედაკაცო, ახარე ძმათა ჩემთა“*******.

ია. სადაცა ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა.

[31r]და ვითარცა ესე წარვიკითხე,ვიწყე ვედრებად ღმრთისა მიმართ და გულისჴმა-ვყაე, ვითარმედ ზეცით იყო ჩუენებაჲ ესე. და აღვიხილენ თუალნი ჩემნი ზეცად და მაღალი იგი ვაკურთხე და მისგან ვითხოვე შეწევნა ჩემდა გზასა ჩემსა. და გარდამოსადინელსა მის ტბისასა მოჰყევ და წარმოვემართე.

და იყო დინებაჲ მისი დასავალით კერძო. და მიუდეგ წჯალსა მას და მივემთხუე გზათა ძნელთა და ფიცხელთა. და ვიხილენ დიდნი ჭირნი გზათა მათგან და შიშნი მჴეცთაგან,

---

* გალატ. 3. 28.
** მათე 28. 19.
*** ლუკა 2. 32.
**** 9. მათე 26. 13; მარკოზ 14. 9.
***** მათე 10. 40.
****** მათე 10. 28.
******* იოანე 20. 17.

ვიდრე არა მოვიწიე სადა-იგი იწყო წყალმან მან დინებად აღმოსავალით. მაშინდლი[თ]გან იყო მო[31v]ლხინებაჲ ჩემი. და ვპოვენ მოგზაურნი და შევეყავ მათ და მოვიწიე სანახებსა *ქაროლისასა – ურბინის.* და ვიხილე ერი უცხოჲ, უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლთა და ქვათა და ძელთა ღმრთად თაყუანის-სცემდეს. მაშინ შეეურვა სულსა ჩემსა და მივედ ბაგინსა ჰურიათასა ენისათჳს ებრაელებრისა და ვიყავე მუნ ერთ თთუე და განვიცდიდ ძალსა ამის ქუეყანისასა.

და იყო, დღესა ერთსა აღიძრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხუნი, მით ქალაქით წარმავალნი დიდად და სამეუფოდ ქალაქად *მცხეთად*, ვაჭრობად და ლოცვად წინაშე არმაზ ღმრთისა [32r] მათისა და წარმოჰყევ მეცა მათ თანა. და მოვიწიენით მცხეთად ქალაქად, წიალ-კერძო მოგუთას ჴიდსა ზედა და დაგდეგით მუნ. და ვხედევდ ცე[ც]ხლისა მსახურსა მას ერსა მოგუებასა და ცთომასა მას შინა, და ეტიროდე ცთომისა მისთჳს და წარწყმედისა მათისა და უცხოებისა და სიგლახაკისა ჩემისათჳს.

ხოლო ხვალის დღე იყო ოხრაჲ საშინელი და შესაძრწუნებელი ერთა ურიცხუთაჲ და ჴმაჲ საყჳრთაჲ ფრიადთაჲ. და გამოვიდოდა ერი ურიცხუი, ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარად და საშინელად გამოვიდოდეს. და მეყო არღასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, იწყეს [32v]სიელტოლად და მიმორიდებად გზისაგან. და შე-გამო-ვიდა *ნანა დედუფალი*; მაშინ ნელად-ღა გამოვიდა ყოველი ერი და შეამკვეს ყოველი ფოლორც სამოსლითა თითო სახითა და პირად-პირადითა ჭრელითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირეან მეფჱ თუალთშეუდგამითა ხილვითა. და ეჰკითხე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რაჲ არს ესე? და მან მრქუა მე, ვითარმედ: „ღმერთი ღმერთთაჲ უწესს, რომელ არს არმაზ, რომელი არა არს, გარნა კერპი". და მე წარვედ ხილვად არმაზისა და აღიესნეს მთანი იგი დროშაჲთა და ერითა, ვითარცა ყუავილითა. ხოლო მე შეუსწერ [33r]ციხედ *არმაზდ* და დავდეგ ახლოს კერპისა მის ნაპრალსა კლდისასა. და ვხედევ საკჳრველებათა და საშინელსა, რომელ თქუმად ვერ შემძლებელ არს ენაჲ ჩემი, ვითარ-იგი იყო ზარგანსაჭდელ, შიში და ძრწულაჲ იგი მეფეთაჲ მათ და ყოვლისა ერისაჲ და საზაროდ დგომაჲ. ვიხილე, დგა კაცი ერთი სპანძისაჲ და სპილენძისაჲ, და ტანსა ეცუა ჯაჭჳ ოქროჲსაჲ, და თაჳსა მისსა ედგა ჩაბალახი ოქროჲსაჲ და სამჴარნი ოქროჲსანი, და თუალნი ესხნეს ფრცხილი და ბივრიტი, და ჴელსა მისსა

აქუნდა ჯრმალი, რომელი ბრწყინვიდა, ვითარცა ელვაჲ და იქცევდა ჯელსა შინა მისსა, [33v]რეცა-თუ რომელი შეეხებინ, თავი თჯსი სიკუდილდ განწირის და იტყჯნ: „ვაჲ, თუ სადა-რაჲ-ვაკლე <რაჲ>, ანუ ვსცეთ სადა სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა ძოგუთა თანა სმენასა ოდენ და ხდომელ ვიყო მზისა ღმრთად, გინა რომელნი მეტყჯან უცებნი ვინმე, დიდსა ზეცისა ღმერთსა. ვაჲ. თუ პოოს რაიმე ბიწი ჩემ თანა და მცეს მახჯლი მისი, რომლისა მეშინის ყოველსა ქუეყანასა. და შიშით თაყუანის-სცემდა მას *მირეან მეფჱ* და ყოველნი ერნი მისნი.

მარჯჯულ მისა უდგა კაცი ოქროჲსაჲ და სახელი მისი გაცი, და მარცხლ – კაცი ვეცხლისაჲ და სახელი მისი გაცა, რომელ-იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა [34r]მათ თქუენთა არიან *ქართლით*.

მაშინ ეტიროდე და სულთ-ვითქუენ მაღლისა მიმართ ცთომათა მათთჯს ჩრდილოჲსათა და დაფარვასა ნათლისასა და პყრობასა ბნელისასა. შევხედევდ მეფეთა მათ ძალდიდთა და ყოველთა მთავართა, რამეთუ ცხოველნიცე შთაენთქნეს ჯოჯოხეთსა. და ეტყოდეს დამბადებელად ქვათა და ძელთა და სპანძთა და სპილენძთა, რკინასა და რვალსა, მჭედელთაგან განჭედილსა, ღმრთად და თაყუანის-სცემდეს, და ესენი იცნოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად.

მაშინ მოვიჴსენე სიტყუაჲ იგი, რომელ მამცნო *იობენალ* პატრიაქმან, წმიდამან მამამან, [34v]ვითარმედ ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგაელინებ შენ და მიწევნად ხარ ქუეყანასა უცხოსა ნათესაეთა დრგეველ, ზეველ, ბარკადულ, რომელ არს ბრანგულად „კაცნი ღმრთის მჯდომნი“. მაშინ აღეიხილენ თუალნი ზეცად და ეთქუ: „უფალო, მრაელითა ძალითა შენითა გეცრუენეს მტერნი ესე. და არს დათმენაჲ შენი დიდითა სულგრძელებითა შენითა. და იქმან, რასაცა იგუნებენ მტუერნი და ნაცარნი ქუეყანისანი, არამედ ნუ უგულებელს-ჰყოფ, რამეთუ ხატი შენი არს, რომლისათჯს ერთი სამებისაგანი კაცი იქმენ და აცხოვნე ყოველი სოფელი. ამათცა ნათესაეთა მოჰხედენ და შეჰრისხენ სულთა მათ უკეთურთა, [35r]უჩინოთა, სოფლისმპყრობელთა, მთავართა ბნელისათა, ადგილისა ძნელისათა. მიჩუენე მე, ღმერთო მამისა და დედისა ჩემისაო, მჯეველსა ამას უღირსსა და ნაშობსა მრონისა შენისასა, რაჲთა იხილონ ყოველთა კიდეთა ქუეყანისათა მაცხოვარებაჲ შენი, და რაჲთა ჩრდილოჲ ესე ბღუარისა თანა იხარებდეს და ყოველმან ენამან შენ მხოლოსა ღმერთსა თაყუანის-გცენ ქრისტე იესუს მიერ, რომლისა ჰშუენის მადლობით დიდებისა მიცემაჲ აწ და მერმეცა“.

და წამის-ყოფაჲ თუალისაჲ იყო, დასაელით ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და ჴმა-სცეს ღრუბელთა ქუხილისა ჴმითა, ჴმითა საზარელითა [35v]და საშინელითა. და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფჱ ნიშანსაშინელი. და მოჲღო ნიავმან დასაელისა-მან სული ჯერკუალი სიმწარისაჲ და სიმყრალისაჲ. მაშინ იელტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად. და ეხედეედ მე ეგოდენ მას ზარგანჴდილებასა მათსა, ეითხოე მაღლით და ეცა დროჲ. და შეიჭრა ყოველი კაცი საყოფელთა შინა და მეყსეულად მოჲწია რისხეისაჲ იგი ღრუბელი მცირჱ და მოჲღო სეტყუაჲ ლიტრის სწორი მას ოდენ ადგილსა, დალეწ-ნა კერპნი იგი, დაფქვნა და დაამწულილნა, და დაარღუნა ზღუდენი იგი ქარმან მან სასტიკმან, და ჩაყარნა კლდესა მას, [36r] რომელსა-იგი თუალნი თქუენნი ჰხედვიდეს.

და თქუა მეფემან: „ჰე, ჰე, რასთმებაჲ ხოჯასთა ბანოგ რა-სულ ფსარზად“. და ეითარცა დასცხრა რისხეაჲ იგი, გამოეედ კლდისა მისგან ნაპრალისა და ეპოეე თუალი იგი ბიერიტი, აღეიღე და წარმოეედ წიაღკერძო დასავალსა მის კლდისასა, სადა ძუელ ქალაქი ყოფილ-იყო და ციხჱ.

და მუნ დგა ხჱ ერთი შუენიერი ბრინჯისაჲ, მაღალი და რტომრავალი. და მიეედ ქუეშე ხესა მას და გამოეუნიშნე ნიში ცხოველსმყოფელისა ქრისტჱს ჯუარისაჲ და ეილოცეედ მუნ ექუს დღე. ოდეს-იგი გამოხუე-ყოველი-დით სიმრავლჱ ქალაქ-ისაჲ და ეძი[36v]ებდით ღმერთთა მათ თქუენთა, რომელთა ენებაჲ დაჰბადეს, და არა პოეენით, მაშინ მე მუნ ეიყავ, რამ-ეთუ თთუეჲ იყო მეექუსჱ და დღჱ იყო მეექუსჱ თთუისაჲ მის, ოდეს-იგი ეემანოელ თაბორს მამისა ხატი უჩუენა თავთა მათ ცოცხალთა და თავთა მათ მომკუდართა. მაშინ მოვედ დაჲ ესე ჩემი შრომანია სეფე-ქალი, მიხილა და მოიყვანა ბერძუ-ლად მეტყუელი დედაკაცი და მკითხა ყოველი გზაჲ ჩემი და ვაუწყე ყოველი საქმჱ ჩემი. მაშინ ეხედეედ თუალთა მისთა ცრემლითა სავსეთ<თ>ა დინებასა უცხოეებისა ჩუენისათჳს, მაჲძულა წარყეანებაჲ სეფედ, ხოლო მე არა ვინებე. [37r]და მესამესა დღეს ჩამოვედ ქალაქად *მცხეთად* და მივჰმართე სამოთხესა მას მეფისასა.

და მი-რაჲ-ეედ კარსა მას სამოთხისასა და ეპოვე სახლი მცირჱ მცველისაჲ მის სამოთხისაჲ, და შე-რაჲ-ეედ შინა, ჯდა ესე დედაკაცი ანასტოს, და რაჟამს მიხილა მე, აღდგა და შემიტკბო, ეითარცა მეცნიერმან, და დამბანნა ფერჴნი ჩემნი და მცხო ზეთი და მომართუა პური და ღუნოჲ. და დავყავ მის თანა ცხრაჲ თთუეჱ.

ხოლო დედაკაცი ესე იყო უშვილოჲ და ფრიად ზრუნვიდეს იგი და ქმარი მისი. და ღამესა ერთსა ვხედევდ ჩუენებით, მო-ვინმე-ვიდა კაცი ბრწყინვალჱ ნათლისაჲ და მრქუა მე: „შეევედ სამოთხესა, ნაძუთა ქუეშე ბაბილოთა, და მუნ ადგილი არს მცირჱ, საყუაჳილედ [37v]შემზადებული, მიწაჲ აღიღე ადგილისაჲ მის და შეაჭამე კაცთა მათ, და ესუას შვილი. და ვყაყ ეგრე. და ესუა მათ ძეებ და ასულ მრავალ, რომელსა-ესე თუალნი თქუენნი ჰხედვენ.

და მათვე დღეთა შინა ვიხილე ჩუენებასა შინა მცირესა მას მირულებასა ჩემსა ორგზის და სამგზის, ფერჴთა რაჲ ჩემთა ზედა მეძინა, მოვიდიან მფრინველნი ცისანი და შთავიდიან მდინარესა მას, დაჲბანნ[ი]ან და მოვიდიან სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოჲსთულებდიან და ყუაჳილსა მას ძოვდიან, და მოელედ ჩემდა მომართ ღაღადებედ, რეცა თუ ჩემია სამოთხჱ იგი. გარე-მომადგიან ჟიჳილით, და შუენიერ იყო ხილვაჲ [38r] იგი მათი. მრავალგზის იყო ხილეაჲ ესე ჩემდამო და უთხარ ესე დასა ჩემსა *სიდონიას*, ასულსა *აბიათარისსა*, ყოველი ვაუწყე და მან მრქუა: „ტყუეო და ტყუეთა მჴსნელო, უცხოო და აქა შობილო, უწყი, რამეთუ შენ მიერ მოიწია და შენ ძლით მოჲსმეს ამბაჳი იგი ძუელი მამათა ჩუენთაჲ ნაქმარი ზეცისა კაცსა ზედა, სისხლისა უბრალოჲსაჲ დათხევაჲ, რომელიცა ქმნა ღმერთმან, ჰურიათა სირცხუილი და ცის კიდეთა განბნევაჲ, მეფობისა დაცემაჲ, ტაძრისა მის წმიდისა მოღებაჲ და ერისა მის უცხოჲსა წოდებაჲ და ღიდებისა მათისა მიცემაჲ". და კუალად თქუა: „იერუსალჱმ, ვითარ განგიმარტვან ფრთენი შენნი და [38v]შეჲკრებ ყოველთა ცის კიდეთა ნათესავთა შენთა ფრთეთა შენთა ქუეშე. აჰა ესერა, აქაცა მოსრულა ღედაკაცი ესე, შეცვალოს ყოველი წესი ამის ქუეყანისაჲ". და მოჲქცა და მრქუა მე: „ჩუენებაჲ შენი არს, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხჱ შენ მიერ ჲქმნეს სამოთხე უკუნისამდე".

თავი: ე:
აღწერა *სიდუნია*, დედაკაცთან ჰურიამან, ასულთან *აბიათარისთან*

და იყო, ოდეს მოჰხედა ღმერთმან წყალობითა ქუეყანასა მას დავიწყებულსა [39r]ჩრდილოჲსა *კავკასიათა*, *სომხეთისა* მთეულეთსა, რომლისა მთანი დაეფარნეს ნისლსა და ველნი არმულსა ცთომისასა და უდბობისათა, და იყო ქუეყანაჲ ესე ჩრდილ მზისაგან სიმართლისა ქრისტჱს, ძისა ღმრთისა, მოსლვისათჳს და ცხორებისა, ვითარცა სახელი ერქუა მას

სამართლად ჩრდილოჲ. არათუ ამის მზისა სიმართლისაგან დაკლებულ* იყო, ანუ აწ არსა დაკლებულ მისგან, ყოველი ცასა ქუეშე მყოფი იხილავს და ყოველსა ჰხედავს, რომელსა სიცხითა მიჰრიდის, ნათლითა ყოველსა ადგილსა მიჰხედნის. ესე არა თუ ესრჱთ ერქუა ქუეყანასა ამას ჩრდილოჲ, არამედ იყუნეს ესოდენ ესთენნი წელნი და ესთენნი ნათესავნი და *ნოეჲსითგან* და *აბელისითგან* და [39v]*აბრაჰამისითგან*. და მუნ შინაე იყო *იობ* აზნაური, განმცდელი განმცდელისაგან და გამოცდილისაგან ვითარცა *იო[სე]ბ, მოსე*, и(ს)у** — მღდელები და მსაჯულები და ჩამოწყებით, რომელი-იგი ვიცით მსმენელთაგან და წიგნთა ევანგელთაგან საღმრთოთა.

გარდაჴდეს ქრისტჱს მოსლვამდე წელნი *ხუთ ათას ხუთას*, და ჴუარცუმითგან ქრისტჱსით ვიდრე *კოსტანტინეს* მეფობამდე, ბერძენთა მონათლვამდე *სამას და თერთმეტი*. და *ათხუთმეტისა*** შემდგომად მოიელინა ქუეყანასა ჩუენსა ქადაგი ჭეშმარიტი *ნინო, დედუფალი* ჩემი, ვითარცა ბნელსა შინა მთიები რაჲ ნათობნ და აღმოჰჴდის ცისკარი და მას უკუანა აღმოვალნ დიდი იგი მფლობელი დღისაჲ. ეგრჱთ იყო ცხორებაჲ ჩუენი, ქართველნო, [40r] რამეთუ ვიქცეოდეთ ნათელსა და მკჳდრ ვიყვენით ბნელსა, ვიხარებდით შუებითა და ვიუნჯებდით შუებასა, გლოვასა, რომელსა ნუგეშინისცემა არა ეპოვა. ემსახურებდით სადამე დაბადებულთა და არა დამბადებელსა, ქერაბინთა ეტლთა წილ მთათა მაღალთა თაყუანის-სცემდეს მამანი ჩუენნი, გებალასა და გარეზნასა, და მას ზედა არა იყო არცა ღმერთი, არცა მოსე, არცა ნი'ი მათი, არამედ კერპი ქვისაჲ. ხოლო ამას ქუეყანასა *ქართლისასა* იყუნეს ორნი მთანი და მათ მთათა ზედა ორნი კერპნი — *არმაზ* და *ზადენ*, რომელნი იყუნოსდეს*** სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმათასა პირმშოჲსასა, *არმაზ* და *ზადენ*, და მსხუერპლ უჩნდეს შესაწირავად [40v]მშობელთა მათთა, ვითარცა უკუნისამდე არაჲ სიკუდილი ესე იყო მოქმედი. ხოლო იყუნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი — *გაცი* და გა. და შეჲწირვოდა მათა ერთი სეფე-წული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი, თავსა გარდაბნეულად კერპთა, მათი.

და ამის ყოვლისა შემდგომად თხრობასა გითხრობ მამისა ჩემისასა, რომელ წიგნთაგან თჳთ ვიცი კითხვითა და მამისა ჩემისა თხრობითა.

* დაგლებულ.
** и(ს)ჯუ.
*** ათხუტმეტი
**** იყუნუსდეს.

ოდეს-იგი მეფობდა *ჰეროდე* და მოგუესმა, ვითარმედ სპარსთა *იერუსალჱმი* დაჲპყრესო, :იბ-ნი მეფენი მოვიდესო. და გლოვისა წიგნი მოჲწია ყოველთა ზედა ჰურიათა ქართველთა – მცხეთელთა მკუდრთა, ბუდელთა მღდელთა, კოდის-წყაროელთა მწიგნობართა, სოფისკანელთა [41r]თარგმანთა. და ესე შეძრნეს ყოველნი სიელტოლად. ხოლო მცირედთა დღეთა შემდგომად მოჲწია ღაღადისი ნუგეშინისცემისაჲ *იერუსალჱმით* ყოველსა ქუეყანასა, ვითარმედ სპარსნი არა დაპყრობად ქუეყანისა მოვიდეს, არამედ აბჯრისა და საჭურველისა და საგზლისა ნაწილი აქუნდა და ოქროჲ ყუთელი და მური – მსწრაფლ მკურნალი წყლულისაჲ, და გუნდრუკი სულ-ჰამოჲ. და ესე ყოველსა მჴედარსა მათსა და თუთ* მეფეთა თითო სატყრთაჲი აქუნდა, და ეძიებდეს ყრმასა ვისმე შობილსა, ძესა დავითისსა, რომელიცა პოვეს მწირი ერთი, მწირისა დედაკაცისაჲ ძჱ, უჟამოდ შობილი უადგილოსა ადგილსა, ვითარცა აქუს ჩუეულებაჲ გარემდგომთა კაცთა.

ესე მის [41v]ყრმისა მიეიდეს და თაყუანის-სცეს, და ესე ყოველი მისა შეწირეს, და მთაჲ გარდაველეს და წარვიდეს. „აწ ნუ გეშინინ, ჰურიანო, მე, ჰეროდე, ვეძიებ და არცა ვპოვე ყრმაჲ და არცა დედაჲ მისი და არცა იგი ძღუენი, არამედ წარვჰმართო მახჳლი ყოველსა წულსა ზედა ორით წლითგან უდარეჲსამდე და მოსწყდეს იგიცა მათ თანა. აწ გულდებულ იყვენით, რამეთუ უცნებით იყო ყოველი".

ამას შინა გარდაჴდა წელი :ლ:. მოწერა ანა მღდელმან იერუსალჱმით მამის მამისა ჩუენისა ოზისა, ვითარმედ იგივე, რომლისა სპარსნი მეფენი მოსრულ იყუნეს ძღუნითა, იგი სამე ყრმაჲ გაზრდილ არსი და პასაკსა ზომისასა [42r]მოწევნულ არს. წყალსა მას მდინარესა ჲორდანესა *ზაქარიაჲს* ძისა განვიდოდეს ყოველნი ნათესავნი *იერუსალჱმისანი* და შენი მამის დედის ძმაჲ *ელიოზ* თანა იყო. და აჰა ესერა, ცაჲ ქუხდა და ქუეყანაჲ იძრვოდა, მთანი პკრთებოდეს, მთანი ჲმღერდეს, ზღუაჲ დგა, წყალნი აღმართ დიოდეს. და *ზაქარიაჲს* ძჱ შეშინდა და ივლტოდა. და ჩუენ ყოველთა ზარი შეძრწუნებისაჲ დაგუეცა და ერისა სიმრავლისათჳს დავადუ<დუ>მეთ საქმეი ესე, რომელი იყო სამე ცხად საუკუნოჲთგან. და მეოთხესა წელსა გამოჴდა ბრძანებაჲ იერუსალჱმით *ეროდე* მეფისაგან ყოველთა ძეთა *იერუსალჱმისათა*, გან[42v]ბნეულთა ყოველსა ქუეყანასა: „იხილეთ ერთი ღმერთი და ისმინეთ ერთი შჯული და ისწავეთ ერთი სიტყუაჲ მოსჱსი, რომელ თქუა: „რომელ-

* და თუთ] დ(ავი)თ.

მან თქუას ღმერთი ქუეყანასა ზედა, მოეკიდენ ძელსა"; და თქუა: „წყეულ იყავნ ყოველი, რომელი მოეკიდოს ძელსა" აწ ესერა, აღდგა კაცი ერთი და სახელი მისი დესუ, თავით თუსით ჰხადის ღმერთსა მამად და რეცა თუ არს იგი თუთ ეითარცა ღმერთი. მოვედით ყოველნი სიკუდილსა მისსა და აღვასრულოთ მცნებაჲ ღმრთისაჲ და *მოსჱსი*. და წარვიდა აქაჲთ *ელიოზ*, მამის <მამის> დედის ძმაჲ ჩემი, კაცი მოხუცებული. და ესუა მას დედაჲ მცხეთელი, ტომისაგან *ელი* მღდელისაჲ, და დაჲ ესუა ერთი. [43r]ევედრებოდა დედაჲ ძესა თუსსა და ეტყოდა: „წარევედ, შვილო ჩემო, წოდებასა მეფისასა და წესსა შჯულისასა. ხოლო რომელსა-იგი განიძრახევენ, ნუ შეერთვინ ცნობაჲ შენი მას, ნუ, შვილო ჩემო, რამეთუ იგი სიტყუაჲ არს წინაწარმეტყუელთაჲ და იგაეი ბრძენთაჲ, საჲდუმლოჲ დაფარული ჰურიათაგან და წარმართთა ნათელ და ცხორება საუკუნოჲ".

და წარვიდა *ელიოზ* და ყოველნი ჰურიანი ქართველნი და აღესრულა ყოველი, აწ რომელი ვიცით *ნინოჲს* მიერ ევანგელეთაგან. ხოლო სამოსელი იგი ხუდა ქართველთა ჰურიათა და წარმოჲდო *ელიოზ*. ხოლო დედასა *ელიოზისსა* ესმა ჴმაჲ [43v]იერუსალჱმით მცხეთას ოდეს პასანიკმან ჯუარსა ზედა სამრჭუალსა დასცა კუერი მჭედლისაჲ გოლგოთას, აქა ესმა, იკრჩხიალნა დედაკაცმან მან და თქუა: „მშჳდობით მეფობაო ჰურიათაო, რამეთუ მოჰკალთ უფალი ჴორცითა, თუსი მაცხოვარი და ექმენით მტერ შემოქმედსა. ვაჲ მე, საწყალობელსა თაესა ჩემსა, რომელ არცა წინარე მოვკუედ, რომელ ესემცა ჴმაჲ არა სმენილ იყო, და არცაღა კნინ უკუა[ნა]ჲსრე, რომელ არამცა მეხილეა გამობრწყინებად დიდებაჲ წარმართთა ზედა". და ამას ზედა შეჲსუენა დედამან *ელიოზისმან*.

ხოლო ამან *ელიოზ* მოიღო კუართი იგი [44r]<იგი> ქრისტჱსი *მცხეთად*, სახლად ჩუენდა, და იხილა, რამეთუ მომკუდარ იყო დედაჲ მისი ამას სიტყუასა ზედა. და მიეგებეოდა დაჲ მისი, შესუარული ცრემლითა, ეითარცა სისხლითა, და მოეხუა ყელსა მისსა და მოუღო სამოსელი იგი იესუჲსი და შეიტკბო მკერდსა მისსა და მსწრაფლ სულნი წარჰჴდეს ამით ტკივილითა დედისაჲთა, და ქრისტჱს სიკუდილისათჳს და სურვილითა მისისა მოსლვისაჲთა.

მაშინ ჲყო შფოთი დიდი *მცხეთას* შინა მეფეთაჲ და ყოველისა ერისაჲ. და ეხილა მეფემან *ამაზაერ* სამოს[ე]ლი იგი და უნდა წარღებაჲ მისი, ხოლო ზარსა მას დედაკაცისა მკუდრი-

---

* შდრ. 2 სჯულთა 21. 22-23.

სასა, ჴელთა [44v]გდებასა შეტკბობით*, შეშინდა. და *ელიოზ* დაჰმარხა დაჲ თუისი და ჴელთა აქუს სამოსელი იგი. და არს ადგილი იგი, რომელი ღმერთმან დცის და დცის დედამან ჩემმან და არა დტყუის, რამეთუ არა ჯერ არს აწ კაცთა სიტყუად. არამედ ესე ოდენ კმაჲ-ყო[ა]ნენ *ნინოჲს* მოწაფეთათუის და ქრისტეს მორწმუნეთათუის, რამეთუ მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას, ლიბანით მოღებულსა და მცხეთას ამალლებულსა. თუინიერ ესე მესმა მამისაგან ჩემისა: „არს სხუაჲცა ძალითა შემოსილი მრჩობლი ამას ქალაქსა შინა, ჴელთა ჩუენთა, არს საკურთხეველისა სიმტკიცესა შინა [45r]ქეათასა უპოვნელად ვიდრე ჟამამდე მისა". და აწ ესე სამოსელი დესუს აქა შინა არს უთქუმელად სიტყუითა, ვიდრე ჟამამდე მისა, რამეთუ მრავალგზის მაბირა დედამან ჩემმან *ნინო* მამისა ჩემისა მიმართ, რაჲთამცა გამოვსწ[უ]ლილე ადგილი იგი სამოსლისა მის ჭეშმარიტად, ხოლო მან გულითად ესე ოდენ დადვა ჩემ თანა და თქუა: „არს ადგილი იგი სამარხუი მისი ადგილი, რომელსა ენანი კაცთანი არა დადუმდენ გალობად ღმრთისა მიმართ. მას ზედა არს ადგილი იგი, ვითარცა ადგილი *დაკუბისი* კიბედ ხილული ზეცად აღწევნულად მიერითგან უკონისამდე [45v]დიდებამოუკლებელად მარადის".

თავი ჳ:
თქუმული მისიეე სიდუნიაჲსი

და ოდეს-იგი მე, *სიდუნია ასულმან აბიათარისმან*, ვიხილე დედაკაცი ესე წმიდაჲ *ნინო* თაესა ზედა ციხისასა *პირველ მცხეთისასა*, კოშკსა მაღალსა, ბრინჯთა მათ ქუეშე. *ბარტმან* მეფისა საგრილთა და სასუენებელთა ჯდა რაჲ იგი, ოდეს-იგი შემუსრნა უფალმან *არმაზ* საშინელითა მით რისხეითა და ზარგასაჴდელითა პირისა მისისაჲთა (რომელნი-იგი სწერიან წიგნსა მას ანდერძსა მისსა), ხოლო ვიდრე რწმუნებამდე დედუფლისა *ნანაჲსა* ქრისტე ღმერთი ძედ ღმრთისა.

და დაყო [46r]დედაკაცმან *ნინო ექუსი წელი* აქა შინა, ვითა-იგი თუთ იტყჳს ყოფასა შინა მისსა. და ოდეს მე და შჯდნი დედანი დაგუმოწაფნა შჯულსა მისსა, რამეთუ ჰყოფდა დაფარულად კურნებათა მრავალთა, ვიდრემდის სეფით იწყო კურნებაჲ განგებითა ღმრთისაჲთა. დედუფალსა ზედა ნანას აჩუენა ღმერთმან ძალი მისი, მის მიერ მაყლოვანსა მას შინა ლოცვითა მისითა განკურნა სენისა მისგან მძიმისა, რომელი

* შეტკბუებით.

ჴელოვნებამან კაცთამან ვერ შეუძლო განკურნებად მისა.

და შემდგომად მისა მოგჳ ვინმე მთავარი სპარსი, სახელით ხუარა, სნეულ იყო, სულითა უკეთურითა ფიცხლად იგუემებოდა და სიკუდილსა მიახლებულ იყო. [46v]და იყო იგი მთავარი დედის ძმაჲ ნანა დედუფლისაჲ. და ეეჵრნეს დედასა ჩუენსა *ნინოს* ნანა დედუფალი და მეფჱცა ჩუენი იხილვიდა საქმესა მას მცირედ ორგულებით, რამეთუ ეტყჳნ *ნინოს*: „რომლისა ღმრთისა ძალითა იქმ კურნებასა ამა[ს]? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენის, უცხოვებით მოხვედ და შეურდი მათ და მათ ზედა-აც მოწყალებაჲ და მიგანიჭეს შენ ძალი კურნებათაჲ, რაჲთა მით სცხონდებოდი უცხოსა ქუეყანასა და დიდებულმცა არიან უკუნისამდე! ხოლო შენ წინაშე ჩუენსა იყავ, ვითარცა ერთი მაწოვნებელთა* შვილთა ჩუენთაგანი, პატივცემულ ქუეყანასა ამას ჩუენსა, არამედ უცხოსა ამას სიტყუასა ნუ იტყჳ და ჰრომთა შეცთომილთა რჩულსა ნუ გნებავნ ყოველად თქუმად, [47r]რამეთუ აჰა ესერა, ღმერთნი დიდნი სოფლისმპყრობელნი და მზისა მომფენელნი და წჳმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა გამომღებელნი, *ქართლისა* იგი ღმერთნი *არმაზ* და *ზადენ*, ყოველისა დაფარულისა გამომეძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი გაცი და გა, და ფიცი იგი შენი იყავნ დასარწმუნებელად კაცთა მიმართ. და აწ უკუეთუ განჰკურნო მთავარი ესე, განგამდიდრო და გყო მკჳდრ *მცხეთას* შინა და მსახურად არმაზისა, დაღაცათუ ჰაერითა მით და სეტყჳთა შემუსრეაჲ მისი, არამედ იგი ადგილი შეუძრავი არს. იგი არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი ეთროჳანო ყოველადვე მტერნი არიან. ამან მას ზღჳაჲ ზედა მოადგინის და მან მას ზედა ესეთი ნუ რაჲ [47v]მოაწიეს, ვითარცა აქუს ჩუეულებაჲ სოფლისა მპყრობელთა და კმაგეყავნ [ჩემ]გან ბრძანებაჲ ესე".

მიუგო წმიდამან და ემბაზმან *ქართლისამან ნინო* მეფჱესა და რქუა: „მეფე, შენ უკუნისამდე ცხონდი სახელითა ქრისტჱსითა დ[ა] ვედრებითა დედისა მისისაჲთა და ყოველთა წმიდათა მისთაჲთა მოაველინენ შენ ზედა ღმერთმან, ცისა და ქუეყანისა შემოქმედმან, დამბადებელმან ყოვლისა დაბადებულისამან, დიდისა დიდებისა მისისაგან და აურაცხელისა მოწყალებისა მისისაგან, მოგიველინენ შენ, ვითარცა საჭუმილისაგან, ნაბერწყალი ერთი მადლისა მისისაჲ, რაჲთა გულისჴმა-ჰყო სიმაღლჱ ცისაჲ და სინათლჱ მზისაჲ, და სიღრმჱ ზღვისაჲ და საძირკუელი მისი, და სიერცჱ ქუეყანისაჲ და საფუძველი მისი. [48r]

* მაწოვნებელთაგანი – გ-ანი გადაშლილია

და უწყებულ იყავენ, მეფე, თუ ვინ შემოსრის ცანი ღრუბლითა, და ქუხნ საშინელითა ჴმითა პაერისაჲთა, და იძრვინ ქუეჟანაჲ სიმძაფრითა მისითა, და რბიედ მეხისტეხანი და კუალსა მათსა ეგზებინ ცეცხლი გულისწყრომითა მათითა, ანუ ოდეს შეჲძრის ეეშაპი იგი დიდი ზღვათა შინა და შეჲძრის ყოველი ქუეყანაჲ, ვიდრემდის დაჲრღუნიან მთანი მყარნი და კლდენი და ქვანი. და მეცნიერ გყა<ა>ვენ შენ იესუ ამას ყოველსა ზედა-მიწეენად, რამეთუ ღმერთი არს ცათა შინა და უხილაე არს თავადი იგი ყოელისაგან დაბადებულისა თჳნიერ ძისა მისისა, რომელი მისგან გამოვიდა და ქუეყანასა ზედა გამოჩნდა ვითარცა კაცი, რომელმან [48v]აღასრულა ყოველი, რომლისათჳს მოსრულ იყო და აღ[ჴ]და მათვე სიმაღლეთა მამისა თანა. მან ხოლო იხილა დაუსაბამოჲ იგი და იგი მხოლოჲ მაღალ არს და მდაბალთა ჰხედავს და მაღალნი შორით იცნის. მეფე, ახლოს არს მიახლებაჲ შენი ღმრთისა, მე ვხედავ, რამეთუ არს ამას ქალაქსა შინა სასწაული ერთი: სამოსელი იგი ძისა ღმრთისაჲ აქა არს, და ხალენისაჲ მის *ელიაჲსაჲ* ყოფაჲ თქუესვე ვიეთმე აქაეე და მრავალნი სასწაულნი არიან აქა, რომელნი თჳთ ღმერთმან გაუწყნეს. მე კულა ესე მთავარი განვკურნო ძალითა ქრისტჱს ჩემისაჲთა და ჯუარითა ენებისა მისისაჲთა, ვითარცა-იგი დეოფალმან [49r]ნანა განკურნა ღმერთმან სენისაგან დიდისა. და რაჲ-იგი ვაუწყე, მას ჰყოფს იგი, რაჲთა სულიცა თჳსი განაბრწყინოს და ერიცა თჳსი მია[ა]ხლოს ღმერთსა“.

და მოჰგუარეს მთავარი იგი. და წარიყვანა იგი და მე და ნანა დეოფალი სამოთხესა მას შინა, ნაძუთა მათ ქუეშე. და დაადგინა იგი, და აღმოსაჲალით აღჰყრობად სცნა ჴელნი და ათქუმია სამგზის: „ეიჯმნი შენგან, ეშმაკო, და შეუდგები ქრისტესა, ძესა ღმრთისასა“. და ტიროდა ნინო სულთქუმითა სულისა მისისაჲთა, და ითხოვდა ღმრთისაგან შეწევნასა კაცსა მას ზედა, და ჩუენ მის თანა ერთ დღე და ორ ღამე. და მსწრაფლ განვიდა მისგან სული იგი ბოროტი, და დაემოწაფა ნინოს და სახლით და ერითურთ მისით, და ადიდებდეს [49v] მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.

ქ. თავი: ზ:

აღწერილი მისივე სიდუნიაჲსაჲ, ჰურისა დედაკაცისაჲ, რომელი იხილა, დაწერა მირიან მეფისა მოქცევისა, შევრდომისა ნინოჲსა და ჯუარისა აღმართებისათჳს, და ეკლესიათა შენებისათჳს და ყოველთა სასწაულთათჳს

და იყო, დღესა ერთსა, ყამთა ზაფხულის პირისათა, *თთუესა იელისისასა :კ:, დღესა შაბათსა*, აჯდა მეფჱ და განვიდა ნადირობად *მუხნარით* კერძო, და მოელო სანახები *მუხნარისაჲ* და განვიდა მთათა ზედა მაღნართა *თხოთისათა*, რაჲთამცა მიჲხილა *ასპდ* [50r]და კასპდ და *უფლისციხედ*. და განვიდა თხემსა მის მთისასა შოვა სამხარს, ოდენ დაბნელდა მას ზედა მზჱ და ჲქმნა ღამე ბნელ, უკუნ ფრიად. და დაფარნა ბნელმან არენი და ადგილნი იგი. და განიბნიენეს ურთიერთარს ჭირისა მისგან და ურვისა ყოველნი ერნი მისნი და დარჩა მეფჱ მარტოჲ და იარებოდა მთათა მათ ზედა, მის მთისა მაღნართა შინა შეშინებული და შეძრწუნებული. და დადგა ერთსა ადგილსა და წარეწი[რ]ა სასოებაჲ ცხორებისა მისისაჲ. ხოლო კეთილის-მყოფელმან ღმერთმან აქცია გონებაჲ მისი უცნობელობისაგან ცნობად და უმეცრებისაგან მეცნიერებად. და მოეგო თავისა ცნობასა და განიზრახვიდა გულსა თჳსსა: „აჰა ესერა, [50v]ვხედავ, რამეთუ ვხედევდ ღმერთთა *არმაზს* და *ზადენს* და არაჲ ვპოვე ლხინებაჲ ჩემ ზედა. აწ რომელსა-იგი *ნინო* ქადაგებს ჯუარსა და ჯუარცმულსა და ჰყოფს კურნებასა მისითა სასოებითა, არამცა ძალ-ედვაა ჴსნაჲ ჩემი ამის ჭირისაგან? რამეთუ ვარ მე ცოცხლივ, ვითარცა ჯოჯოხეთს შინა და ვერ უწყი ესე, თუ ყოელისა ქუეყანისათჳს იქმნა დაქცევაჲ და ნათელი ბნელად გარდაჲქცა, ა[ნ]უ თუ ჩემთჳს ოდენ? აწ თუ ჩემ ზედა ოდენ არს ჭირი ესე, ღმერთო *ნინოჲსო*, განმინათლე ღამეჲ ესე და მიჩუენე საყოფელი ჩემი, და ა[ღ]ვიარო სახელი შენი და აღვჰმართო ძელი, და თაყუანისვსცე მას, და აღვაშჱნო სახლი სახლად შენდა და სალოცველად ჩემდა, და ვიყო მორჩილ *ნინოჲსა* [51r]და რჩულსა ზედა *ჰრომთასა*". და ესე არღა წარმოეთქუა*, განთენა და მსწრაფლ <და> გამობრწყინდა მზჱ.

და გარდამოვიდა მეფჱ ცხენისაგან და დადგა მას ადგილსა, განიპყრნა ჴელნი, მჴარნი აღმოსავალით და თქუა: „შენ ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა

* წარმოეთქუა

ზედა უფალთა; ღმერთი, რომელსა *ნინო* იტყჳს და საქებელ სახელი შენი ყოელისაგან დაბადებულისა ცასა ქუეშე და ქუეყანასა ზედა. რამეთუ შენ მიჴსენ ჭირისაგან ამის მსწრაფლ სახელდებითა შენითა და განმინათლე ბნელი ჩემი. აჰა ესერა მიცნობიეს, რამეთუ გინდა ჴსნაჲ ჩემი და მიახლებად შენდა, უფალო კურთხეულო. [51v]და მე ამას ადგილსა აღვმართო ძელი ჯუარისაჲ, რომლითაცა იდიდებოდის სახელი შენი და იჴსენებოდის საქმჱ ესე სასწაულთაჲ ამათ უკუნისამდე, ამენ!“ და დაჲსწაელა ადგილი იგი და წარმოემართა. და ეითარცა იხილა ნათელი ერმან მისმან, გამოერთეოდა განბნეული იგი, და მეფჱ ღაღადებდა და ეტყოდა ყოელსა მას ერსა მისსა: „მიეცით დიდებაჲ ღმერთსა ნინოჲსსა ყოელმან ერმან, რამეთუ იგი არს ღმერთი საუკუნოჲ და მას მხოლოსა ჰშუენის ამენ!“

ხოლო *ნანა დედუფალი* და ყოელი ქალაქი განვიდეს მიგებებად მეფესა, რამეთუ ესმა პირველ წყმედაჲ და კუალად მოსლვაჲ მკუდრობით. და მიეგებეოდეს ქინძარს [52r]და ღართას. ხოლო ნეტარი *ნინო* დადგრომილ იყო ლოცვასა მწუხრისასა მაყლოვანსა მას შინა ჩუეულებისაებრ თჳსისა ჟამსა მისსა და ჩუენ მის თანა ორმეოცდაათი სული.

და იყო, ეითარცა შემოვიდა მეფჱ, იძრეოდა ყოველი ქალაქი და ჴმითა მაღლითა ღაღადებდა *მირიან* მეფჱ: „ჱ, სადა არს დედაკაცი იგი უცხოჲ, რომელ არს დედაჲ ჩემი და ღმერთი მისი – მჴსნელი ჩემი?“ ეითარცა ესმა მეფესა, თუ აქა, მაჯლოვანსა არს და ილოცავს, მოდრკა მეფჱ იგი და ყოველი ლაშქარი მის თანა და მოვიდა. და გარდამოჴჭრა საჴედრით და ეტყოდა *ნინოს*: „აწ ღირს ვარა სახელსა ღმრთისა შენისასა და მჴსნე[52v]ლისა ჩემისასა?“ ხოლო იგი ასწავებდა და აწუეედა მსწრაფლ თაყუანისცემასა აღმოსავალით, აღსაარებით ქრისტჱს, ძესა ღმრთისასა.

მაშინ იყო გურგჳნვაჲ დიდი და ტირილი ყოელისა კაცისაჲ, ოდეს ჰხედვიდეს მეფესა და ცოლსა მისსა ცრემლოსანთა.

და ხვალის დღე წარაელინნა მოციქულნი საბერძნეთა. და ნეტარი ნინო ასწავებდა მეფესა და ყოელსა ერსა დღჱ და ღამე ჭეშმარიტსა მას გზასა.

თავი :ჱ:

მისივე აღწერილი აღშჱნებისათჳს ეკლესიჲსა

და ოდეს წარემართა მეფჱ და ყოველი ერი ქართლისაჲ მოსწრაფებით ქრისტეანობად, ვიდრე მღდელთა მათ მოსლვადმდე, ეტყოდა *ნინოს* მეფჱ: „სადა [53r]უშენო სახლი ღმერთსა?“ ხოლო მან ნეტარმან ჰრქუა: „სადაცა მეფეთა გონებაჲ მტკიცე არს“. ხოლო მეფემან მან ჰრქუა: „მიყუარან მე მაყუალნი ისი შენნი და მუნ მინებს გონებითა ჩემითა, რაჲთა აჳუშენო სახლი ღმერთსა სალოცველად ჩემდა. განა არა ეგრე, არამედ არა ჴპრიდო სამოთხესა ამას სამეუფოსა და ნაძუთა ამათ სიმაღლესა, და ბაბილოთა* მათ ნაყოფიერობასა და ყუაჲილთა მათ სურნელებასა. და მას შინა <და> აღუშჱნო ტაძარი ღმერთსა სალოცველად ჩემდა და სადიდებელად სახელისა მისისა“.

და მსწრაფლ მო-ხოლო-იღეს ძელი და დაჲწყეს მას შინა ეკლესიასა. და მოჰკუეთა ნაძჳ იგი და შეჰმზადა <და> სუეტად [53v]და ძირთა მისთა ზედა დადვა საძირკუველი. და იყო სუეტისაჲ მის საშინელად ხილვაჲ და საძირკუველი, რომელ ზემო წერილ არს. ხოლო მეფჱ, ოდეს დაბრკოლდა სუეტისა მის აღმართებასა, და წარვიდა სახედ თჳსა გულ-კლებით იგი და ყოველი ერი მას ღამესა.

და დადგა *ნინო* სუეტსა მას თანა და მე თანა ვიყავ და სხუანი თორმეტნი დედები *ნინოჲს* თანა. ხოლო იგი სანატრელი გოდებდა და დაადენდა ცრემლთა სუეტსა მას ზედა სულთქუმით. და ვითარცა შოვა ღამეს ოდენ იყო, წარმოჲქცეოდეს მთანი ესე ორნი, *ზადენ* და *არმაზ*, რეცა თუ ესრჱთ ჩამოჲრღუეს და დააყენეს ორთავე წყალნი. და *მტკუარმან* გარდამოჰხეთქა და წარჰქონდა ქალაქი [54r]და შეჲქმნეს ჴმანი საზარელნი ტყეებისა და სიელტოლისანი. და მეყსეულად დასცხრეს ჴმანი იგი და იყო არარაჲ. და დადგა ნეტარი იგი და განეპყრნეს ჴელნი ცად მიმართ და თუალნი ღრმად და ითხოვდა, რაჲთა არა დაებრკოლოს საქმჱ ესე, რომელსა წარმარ[თ]ებულ არს მეფჱ.

და ვითარცა არღა ეყივლა ქათამსა, სამთავე კართა ქალაქისათა დასცა ზარსა ლაშქარმან ძლიერმან და დალეწნეს კარნი და აივსო ქალაქი სპარსთა ლაშქრითა და შეჲქმნა ზარისგანსაჴდელი ზრინვაჲ და ჟივილი, და კლვაჲ და სისხლი დიოდა. და აჲვსო ყოველი ადგილი და მოვიდა ჩუენ ზედა სიმ-

* ბაბილონთა.

რაელმ მახულთაჲ და ძახილთაჲ, და დადნეს ჴორცნი ჩუენნი, და განილია სული ჩუენი. ხოლო წმიდაჲ იგი და [54v]ნეტარი დგა შეუძრწუნებელად. და მე ეტიროდე მამისა ჩემისა და ნათესაეთა ჩემთათჳს და მსწრაფლ მესმა, ჴმობდეს ძლიერად: „ბრძანებს [მეფმ] სპარსთაჲ *ხუარა* და მეფეთა მეფმ *ხუარან ხუარან*, ყოველი ჰურიაჲ განარინეთ პირისაგან მახულისა“. და ეითარცა ჴმაჲ ესე მესმა, უკუმოვეგე ცნობასა და შეორგულდით მე და ათნი იგი ჩემ თანა. და მოახლებულ იყვნეს მახულოსანნი და ჩუენსა გარემოჲს სცემდეს და კლეიდეს.

და ჲსმა ჴმაჲ ძლიერად, *მირიან* მეფმ შეიპყრესო. და გარემოჲხილა მჭნედ მოღუაწემან მან და თქუა: „კუალად ყეესა? ეიცი აწ დიად სამე ჰშჭირს და ვჰმადლობ ღმერთსა, ვითა ესე ნიშანი მათისა წარწყმედისაჲ არს და *ქართლისა* ცხორებისაჲ [55r]და ამის ადგილისა დიდებისაჲ“. ნუგეშინის-გუცემდა ჩუენ ეითარცა მოძღუარი ჴელოვანი და ჭეშმარიტად მოძღუარი და მოციქული სანატრელი. და მიექცა ერსა მას მომავალსა ჩუენ ზედა და ჰრქუა: „სადა არიან მეფენი *სპარსთანი ხუარა* და *ხუარან ხუა*? *საბასტანით* გუშინ წარმოხუედითა? მალე სამე წარმოხუედით და დიად სამე ლაშქარი ხართ, და ძლიერად დაჰლეწეთ ქალაქი ესე და მახული დაეცით ქართა და ნიავთა, წარგუალეთ ჩრდილოჲთ კერძოთა მთათა და კედართა ადგილთა. აქა მოეიდა, რომელსა თქუენ ეელტით.“ და განძრა მარჯუენაჲ ჴელი ჯუარისა სახედ და მეყსეულად უჩინო იქმნა ყოველი იგი, და იქმნა დაყუდება. და ჩუენ ვადიდებდეთ ღმერთსა და ეჰნატრიდეთ წმიდასა მას *ნინოს*.

[55v]ხოლო ეითარცა ცისკარი აღელებოდა, მიერულა დათა მათ ჩემთა ყოველთა, ხოლო მე მღუძარე ეიყავ. და იგი დგა ზე ჴელთგაპყრობილი. აჰა ესერა, ზედა მოადგა ჭაბუკი ერთი, ყოველად ნათლითა შემკული და შებრადნილი ცეცხლისა ზეწრითა, და არქუნა სამნი რაჲმე სიტყუანი ნეტარსა მას. ხოლო იგი დაეცა პირსა ზედა თუსსა. და მიყო ჴელი ჭაბუკმან მან სუეტსა მას და უპყრა თაეი და აღმართა და წარიღო სიმაღლესა შინა. და მე განკურეებული მივეახლე და ეა[რ]ქუ: „დედუფალო, რაჲ არს ესე?“ ხოლო მან დამდრიკა ქუეყანად და ტირილად ეიწყეთ ზარსა მას ზედა. და მცირედისა ჟამისა შემდგომად აღდგა და აღმადგინა მეცა. და განვეშორენით მას ადგილსა, [56r]რამეთუ სხუანი იგი დედანი იყუნესვე კიდე. და აჰა, ეიხილეთ სუეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოეიდოდა და მოეახლა ხარი[ს]ხსა მას, დაემართა და დადგა ქუეყანით აღშორებულად ეითარ ათ ოდენ მწყრთა, და ნელიად-ნელიად

ჩამოჲცვალებდა ხარი[ს]ხად თჳს[ს]აჳე მონაკუეთსა მას ძირსა ზედა ნაძჳსასა.

ვითარცა რიჟურაჟუ იყო, ადგომილ იყო მეფჱ გულგდებული ურვათაგან და მოჲხედნა საშოთხესა მას, დაწყებულსა მას თჳსსა ეკლესიასა, რამეთუ მუნ მტკიცე იყო გონებაჲ მისი. და იხილა ნათელი იგი, ვითარცა ელვაჲ ზეცად აღწეჳნული სამოთხით მისით. იწყო სრბად, მკურცხლ [56v]მოვიდოდა ყოველი სიმრავლჱ სახლისა მისისაჲ და ყოველი ერი ქალაქისაჲ მის თანა. და ვითარცა მოვიდეს და იხილეს საკჳრველი იგი ნათლითა ბრწყინვალჱ სუეტი იგი ჩამოვიდოდა ადგილად თჳსა, რეცა თუ ვითარცა ზეცით დადგა ხარისხსა თჳსსა ზედა და დაემყარა ჴელით შეუხებელად კაცთაგან.

ნეტარ მას ჟამსა, რაჲ იგი იქმნებოდა!

შიშითა და სიხარულითა აღივსო *მცხეთაჲ* ქალაქი. და სდიოდეს მდინარენი ცრემლთანი მეფჱეთა და მთავართა და ყოველსა ერსა სულთქუმითა სულისა მისისაჲთა, ადიდებდეს ღმერთსა და ჰნატრიდეს *ნინოს*. და იქმნეს მას დღესა შინა სასწაულნი მრავალნი.

პირველი სასწაული:

[57r]მოვიდა ჰურიაჲ, ბრმაჲ შობითგან, და მიეახლა სუეტსა მას და მუნთქუესვე იქმნა მხედველ და ადიდებდა ღმერთსა.

მეორჱ:

სეფე-წული ვინმე ყრმაჲ, *ამაზასპეანი* <ყრმაჲ>, იდვა მრავალწლისა ს<წ>ნეული, წარმართი. მოჲღო დედამან მისმან სარწმუნოებით, დადვა ცხედრითა წინაშე სუეტსა მას ნათლისასა, და ნანდჳლეე ჭეშმარიტად ნათლისასა და დიდებულსა, და ეჳედრებოდა დედაჲ იგი ყრმისაჲ მის ნეტარსა *ნინოს*: „მოჰხედე, დედუფალო, ძესა ჩემსა, მიახლებულსა სიკუდილდ, რამეთუ ეიცი, ვითარმედ ღმერთი ღმერთთაჲ იგი არს, რომელსა შენ ჰმსახურებ და ჩუენ გჳქადაგებ“. მაშინ შეახო ჴელი *ნინო* სუეტსა მას და დასდვა ყრმასა და ჰრქუა: „უკუეთუ [57v] გრწამს იესუ ქრისტე, ძჱ ღმრთისაჲ, ჴორციელად მოსრული ცხორებად ყოველისა სოფლისა, განიკურნე ამიერითგან და მას ადიდებდი, ვისმან ძალმან განგ[კ]ურნა“. და მსწრაფლ აღდგა ყრმაჲ იგი ვითარცა უტკივნელი.

და დაეცა შიში დიდი მეფესა და ყოველსა ერსა და ადიდებდეს ღმერთსა. და თითო-სახენი სნეულნი მოვიდოდეს და განიკურნებოდეს, ვიდრემდის მეფემან შეუქმნა საბორველი

ძელისაჲ გარემო სუეტსა მას და დაფარა ხედვისაგან. და ეგრე სახედ შეეხებოდეს ერნი სარჩულსა მას და განიკურნებ[ო]დეს.

და მსწრაფლ დაიწყო მეფემან და აღაშენა ეკლესიაჲ სამოთხესა შინა.

მაშინ მოვიდეს მოციქულნი *საბერძნეთით* – მღდელთმოძღუარი, და მღდელნი [58r]და დეაკუნნი, და იწყეს ნათლისღებად მეფემან და ყოველმან ერმან მისმან, ვითარცა ზემო წერილა.

თავი :თ:

აღწერილი აბიათარ ჰურისაჲ, რომელი იყო მღდელი ბაგინსა შინა მცხეთას და ნათელ-იღო ჭელსა შინა ნინოჲსსა

მე მღდელი ვიყაე წილით ხუედრებული სამღდელოსა მის წელიწადისასა, ოდეს-ესე ნეტარი დედაკაცი *ნინო* მოვიდა *მცხეთად*. და ჩემ თანა წიგნები მოსრულ იყო *ჶრომით* და *ეგუპტით* და ბაბილონით ჰურიათა მღდელთაჲ და მწიგნობართაჲ, წერილი ესრჱთ: „სამად განხეთქა ღმერთმან მეფობაჲ *ისრაელისაჲ*. [58v]აჰა ესერა, წინაწარმეტყუელნი ჩუენნი დასცხრეს, რამეთუ რომლისა-იგი სული აწუეედა მათ სიტყუად, ყოველი აღესრულა. და განვიბნიენით ჩუენ ყოველსა ქუეყანასა და ჶრომთა დაიპყრეს ქუეყანაჲ ჩუენი მეფობით. და ეტიროდეთ ჩუენ ყოველითურთ მაღლისა მიმართ და არა ისმინა ჩუენი, რამეთუ განვარისხეთ ჩუენ ღმერთი, შემოქმედი ჩუენი. აწ იხილენ შენ წიგნნი *მოსჱსნი*, რომელმან დამიწერნა ჩუენ ესე ყოველი: „რომელი ჲტყოდის ქუეყანასა ზედა თავსა თჳსსა ღმერთად, მოკუედინო“. ანუ უკუე შევსცეთით ნაზარელისა მის ჲესუჲს სიკუდილსა, რამეთუ ეხედავთ, ოდეს პირველ მამათა ჩუენთა შესცუდიან ღმერთსა და ყოველადეე დაივიწყიან იგი, და მისცნის ჭელმწიფესა ძნელსა და ტყუეობასა. და კუალად ოდეს მოჲქციან და ღაღად-[59r]ყჳიან, მსწრაფლ დასცხრის რისხვისაგან და განარინნის იგი ჭირისაგან და ესე შუდ-გზის ვიცით წერილთაგან. ხოლო აწ ვინაჲთგან ჭელნი შეასხნეს ძესა მას დედაკაცისა მწირისასა და მოკლეს, აჲღო ღმერთმან ჭელი მისი ჩუენ ზედა, განხეთქა მეფობაჲ ჩუენი, განგუაშორნა ტაძარსა ღმრთისასა და უგულებელს-ყო <და უგულებელს-ყო> ნათესაჲი ჩუენი. და არს :ტ*: წელ, ვინაჲთგან არცა ისმინა ვისი ჩუენგანისაჲ ეედრებაჲ და არცა ყო ეედრებაჲ [დ]ა

* :ხ:

ლხინებაჲ. საგონებელ გუჩს, ეითარმედ ზეცით იყო კაცი იგი". და ესე განემრავლა მოწერილი. ხოლო ეითარცა მესმა ესე და წარვიკითხე წიგნები ესე, გულსა შემიჭდა და ეიწყე კითხვად ღელაკაცისა ამის *ნინოჲსა* ქრისტჱს[59v]თჳს, თუ ვინაჲ იყო იგი, ანუ რომლისა მიზეზისათჳს იქმნა კაც ღმერთი.

მაშინ აღაღო პირი თჳსი *ნინო* და აღმოდიოდეს სიტყუანი მისნი, ეითარცა ჯურღმულისაგან და ეითარცა წყარომან ჲწყო დინებად საუკუნითგან. ჩემ თანა წიგნთა ზეპირით წარმოჲტყოდა და ყოველსა განმიმარტჳიდა; და ეითარცა მძინარესა განმაღუძებდა, და ეითარცა შესუენებულსა გონებასა განმინათლებდა და მამათა ჩემთა შემაწყალებდა და შჯულისა ცვალებასა დამაჯერებდა, ეიდრემდის გულისჴმა-მიყო და მრწმენა სიტყუათა მისთაჲ იესუ* ქრისტე, ძჱ ღმრთისაჲ, და ენებაჲ მისი, და ადგომაჲ მისი დიდებით, და მესამედ — მეორედ დიდებით მოსლვაჲ იგი მისი, და ჭეშმარიტად იგი არს მოლოდებაჲ წარმართთაჲ.

[60r]მას ჟამსა მე და ასული ჩემი ღირს ვიქმენით საჰკურებელსა მას განსაწმედელსა ცოდვათაგან ემბაზისა წყალსა, რომელსა ინატრიდა *დავით* და ვერ მიეწიჶა. და მესმა ჴმაჲ ახლისა რჩულისაჲ, ერთად მგალობელთაჲ, რომელსა ინატრიდა იგივე დავით. და ღირს ვიქმენ მე ზიარებად ჭეშმარიტსა ჴორცსა და სისხლსა ღმრთისა კრაჟისასა, სოფლისა ცოდვათათჳს შეწირულსა, რომლისაჲ ტკბილ არს გემოჲს ხილვაჲ. და ამას ზედა ყაენ ღმერთმან განსელაჲ ჩემი ჴორცთა ამათგან, რამეთუ მრავალნი სასწაულნი იხილნეს თუალთა ჩემთა *ნინოჲს* მიერ *მცხეთას* შინა დღეთა [60v]ჩემთა.

ხოლო სახლი *ელიოზისი* [ი]ყო ქალაქსა დასავალით, კარსა დასავ[ა]ლით მოგუთისასა, *მტკუარსა* ზედა. და იყო მცირჱ ბაგინი სამარხოჲ მათი, რომელსა ზედა აღმართა ჯუარი ქრისტჱსი *ნინო*, ღედამან ჩემმან. ერთიერთსა ნათელ-სცემდა მუნ შინა ჴელითა *იაკობ* მღდელისაჲთა და *პროსილა* მთავარდეაკონისაჲთა მთავარ[თა] შვილებსა წიაღ ქალაქისათა. და ერქუა ადგილსა მას მთავართა სანათლო. და ფრიად დიდებულ იყო ადგილი იგი დღეთა ჩუენთა, რამეთუ დგა იგი ველსა თჳნიერ ნაშენებისა. და მათ დღეთა შეჲშალნეს ჰურიანი ჩემ ზედა *მცხეთით* და დასცეს ხჱ იგი კილამოი, რომელი დგა კარსა ზედა [61r]ბაგინისასა, რომელი განაშუენებდა ადგილსა მას, რამეთუ გარდაერთხნეს რტონი მისნი ყოველსა მას სტოასა ბაგინისასა. და იწყეს წარსლვად საჲდაჲთვე თჳნიერ

* იესე

ბარაბიანთასა, რომელ მოინათლა ორმოცი სული სახლისა მათისაჲ და მკჳდრ იქმნეს *მცხეთას* შინა. და მიუბოძა მეფემან დაბაჲ, რომელსა რქჳან *ციხე-დიდი* და იყუნეს დიდ წინაშე მეფისა და ქრისტჱანე ჭეშმარიტად მადლითა ნეტარისა *ნინოჲსითა* და მოძღურებითა მისითა.

და მათ დღეთა შინა მოჲწია *პრომით* წიგნი წმიდისა პატრიაქისაჲ *ნი[ნ]ოჲსა* და მეფისა და ყოველისა ერისა *ქართლისაჲ*. და მოჳელინა [61v]*ბრანგუ* დეაკონი ქებისა შესხმად და კურთხევისა მიცემად და ამის ნეტარისა ლოცვასა წარღებად და მადლისა ზიარებად. და აქუნდა წიგნი *ბრანგუთა* მეფისაჲ *ნინოჲსა*, რამეთუ მოენათლნეს იგინი მამასა მისსა. და ესე ყოველი მისმენილ იყო მათა *იერუსალჱმით*, *ჰრომით* და *კოსტანტინეპოლით*, ვითარმედ ამას ქუეყანასა ჩრდილოჲსასა მიეფინა მზჱ იგი სიმართლისაჲ – ქრისტჱ. და ამისათჳს ნატრით წერილი წიგნი მოჳწერა, რაჲთამცა ეუწყნეს აქანი იგი სასწაულნი საკუირველი სუეტისაჲ მის საკჳრველებათა და ძალთა კურნებისათა, [62r]რომელი იხილა დეაკონმან და შეძრწუნებული ადიდებდა ღმერთსა, წარიღო წიგნები და წარვიდა.

თავი :ი:

წიგნი, რომელ დაწერა მირიან, მეფემან ქართლისამან, ჟამსა სიკუდილისასა. დაწერა ჴელითა იაკობ მთავარეპისკოპოზისაჲთა და მისცა სალომეს, ძის ცოლსა მისსა, რამეთუ იყო იგი მეცნიერ ყოველისა უბიწო ჭეშმარიტებისა

და იყო, ჟამსა მას, რომელსა მოჲკუნა უფალმან ქუეყანაჲ *ქართლისაჲ*, დაბნელებული ცოდვითა და საესჱ ცთომითა ეშმაკთა მონებისაჲთა. და ვიყუენით ჩუენ ვითარცა ცხოვარნი კლვადნი, რამეთუ ვარ მე მეოცდათექუსმეტჱ მეფჱ, ვინაჲთგან [62v]მამანი ჩუენნი აქა მოჲწივნეს, ვიდრე დღეთა ჩემთადმე. შეჴამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხუერპლად კერპთათჳს. და უბრალოჲ იგი ერი ქუეყანისაჲ ამის, რომელნი შვილთა მათთა, ვითარცა თაესა, აღებდეს მამანი, მამაჩუენნი ძლით, რაჲთა სათნო ეყუნენ კერპთა და უფროჲს ხოლო მათთა ამათ ორთა, *არმაზს* და *ზადენს*, რომელთა ქუანიცა მათნი დაულპიან სისხლითა ჩჩულთაჲთა და ღირს არიან იგი მთანი ასპოლვად ცეცხლითა ღმრთისამიერითა. ხოლო ოდეს მოჲწია ჟამი და მოვიდა *ნინო* პირველ ვითარცა ტყუეჲ, და ვითარცა

უცხოჲ, და ვითარცა მწირი, და ვითარცა შეუწევნელი, და ვითარცა უტყჳ და უსმი, რომლითა აწ მექმნა ჩუენ ტყუეჲ იგი [63r]დედუფალი და უცხოჲ იგი დედაკაცი, შეუწევნელი იგი – შესაევდრებელ ყოველთა, უტყჳ იგი – ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა. და ამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შოაღამეს ოდენ მიჩუენა მზჱ ბრწყინვალჱ, ქრისტე ღმერთი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდების უკუნისამდე, ამენ! და მექმნა ჩუენ მოძღუარ და შემძინნა ჩუენ ერად ქრისტესა ნათლისღებითა და ძელისა თაყუანისცემითა, მომცა ჩუენ რჩული ახალი ცხორებისაჲ და სიხარულისაჲ, და ღირს-გუყუნა გემოჲს ხილვად საჲდუმლოსა ზეციასა. ხოლო მე ვიქმენ მორჩილ ბრძანებათა მისთა, რომელიცა მასწავა, და აღვა[63v]შჱნე ეკლესიაჲ სალოცველად ჩემდა სამოთხესა შინა მამათა ჩუენთა მეფეთაჲსა და მას შინა სუეტი ესე ნათლისაჲ, რომელი მე ვერ შეუძლე ყოელითა ძალითა და ცნობითა კაცობრივითა, რომელი – მაღალმან მან მოავლინა ერთი მსახურთაგანი და წამისყოფითა მისითა – ქუეყანით ცად აღვიდა. თუთ თუალნი თქუენნი ჰხედვიდეს საკჳრველებასა მისსა და მერმე საშინელად კურნებათა მისთა. და ოდეს მაუწყა ჩუენ აღმართებად ჯუარი, წარვაელინენ ხურონი და ეძიებდეს ხესა, ვიდრემდის პოეს მარტოდ მდგომი კლდესა ზედა, რომელსა არა მიხებულ იყო ჴელი კაცისაჲ, არამედ მონა[64r]დირეთაგან სმენით ვიცოდეთ სასწაული ხისაჲ მის. ოდეს ირემსა ეცის ჲსარი, იელტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომლისა ზედა დგა ხეჲ იგი და სწრაფით ჭამნ თესლსა მისსა ჩამოცუენულსა და სიკუდილისაგან განერის.

და ესე მითხრიან და ვიყავ დაკჳრებულ მას ზედა. ამისთჳსცა მოჰკუეთე ხჱ იგი და შევქმენ ჯუარი სამი: ერთი, რომელი ზეცით იყო სასწაული მისი, და ერთი აღჴმართე ადგილსა მას, რომელსა მხილებაჲ იგი უფლისა მიერ ვიხილე მთასა ზედა *თხოთისასა*, და ერთი ქალაქსა *უჟარმას*, რომელ წარიღო სალომე. და აღვაშენე ქვისა ეკლესიაჲ მა[64v]ყუალთა მათ ზედა *ნინოჲსთა* და ვქმენ მას შინა საქმჱ, ქმნით უჩინოჲ და ცხადი, დიდებაჲ მაყლოვანთაჲ მათ, რამეთუ არა გამოვაჴუ ფურცელი ერთი მათ, არამედ ხერხითა გარე-შევიცვენ, რამეთუ მეხილვნეს მრავალნი სასწაულნი მას შინა და კურნებანი დიდნი. და შევქმენ ზემოჲ ეკლესიაჲ ქვითა თავისა ჩემისათჳს და ერისათჳს სიმრავლისა, რამეთუ ქუემოსა ეკლესიასა ერქუა წმიდაჲ წმიდათაჲ და ყოელად ვერ ვიკადრებდით კართა მისთა განხუმად, თჳნიერად კურიაკესა დღესა. არცა შესლვად

ვინ იკადრებდა, თუნიერ [65r]მღდელისა, რომელი გალობნ მას შინა, რამეთუ შიში იყო ყოველსა ზედა კაცსა სუეტისა მისგან ცხოველისა. ჰხედვიდა ყოველი კაცი სუეტსა მას, ეითარცა ძალსა ღმრთისასა, და მიხედვადცა ვერ ეუფლა კაცსა სარჩულსა მისსა, რომელსა თუთ ჰხედავთ. და აწ ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა მოკუეთად მიწაჲ სამარედ ჩემდა, რაჲთამცა დაემარჴნეს ჴორცნი ჩემნი, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდეისა ოდენ მოქმედსა და შევიმზადე ზემო საფლავი ჩემი, რაჲთა თუალსა მისსა მიეყრიდო და წყალობასა მისსა მივემთხჳ ადგომასა მას ყოველთასა.

და ვითარცა მოველოდე განსრულებასა კეთილთა ღმრთისათა ჩემდა მომართ და ვიტყოდე, [65v]შეჰვედრო სული ჩემი ღედასა მას ჩემსა წმიდათასა *ნინოჲს*. მაშინ შეჰვედრა უბიწოჲ იგი სული მისი დამბადებელსა თჳსსა, რამეთუ აღ-სამეესრულა ყოველი მცნებაჲ ღმრთისაჲ და სწავლაჲ წმიდისაჲ მის მამის, დედის ძმისა მისისაჲ, დაგუაობლნა ჩუენ ახალშობილნი ჩჩჳლნი უმეცარნი. და შევძრწუნდი სულითა და ჩემ თანა ყოველი ნათესავი ჩრდილოჲსაჲ, რამეთუ აღმო-ოდენსრულ იყო მზჱ და მო-ოდენ-ფენილ იყო ნათელი, დაფარა ღრუბელმან ზამთრისამან ჩუენგან, ხოლო იგი წმიდაჲ ყოელადვე ნათელსა შინა არს და ყოველთა განანთლებს. [66r] და განვიძრახე გულსმოდგინედ წარმოძრვად გუამი მისი აქა, წინაშე სუეტსა ნათლისასა, არა ვპოვე ღონეჲ ყოვლადვე, ვერ განერნეს ფერჴნი ცხენთა მათთა და ვერცა შეძრა ორასმან კაცმან ცხედარი იგი, რომელსა ზედა შეჲსუენა.

მაშინ დავჰმარხე გუამი მისი ყოველადვე დიდებულისაჲ *ბოდს*, დაბასა *ქხუეთისასა* და ვიგლო[ე]დ *:ლ:* დღე სამეუფოჲთ ჩემითურთ. და აღვაშჱნე მას ზედა ეკლესიაჲ და განვადიდე ფრიად. და მისითა ოხითა მაქუს სასოებაჲ ძისა ღმრთისაგან [66v]და სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა მამისასა, ძლიერისა ცხოველს-მყოფელისა სულისასა დაეიძინებ და მოველი აღდგომასა, და შეგვედრებ სულსა ჩემსა ყოველთა მგალობელთა უფლისა მიმართ, ამენ!

ჭ. ანდერძი *მირიან* მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ *რევისა* და ცოლისა *ნანა* დედუფლისა

„აჰა ესერა, მე წარვალ, ვინაჲცა მოვედ. შენ, *ნანა*, თუ გ[ე]ცეს მოცალებაჲ ცხორებისაჲ ჩემსა შემდგომად, განყავ სამეფოჲ ჩუენი ორად და მიჲღე სამარხოსა *ნინოჲსსა* ჟამთა შეცვალებ-

ისათჳს,[67r]რაჲთა არა [შეირყიოს] უკუნისამდე ადგილი იგი". და ეგრევე ვედრებდა მთავარებისკოპოზსა, რაჲთა დადვას დიდებაჲ მის ადგილისაჲ, რომელი ღირს არს პატივისცემასა. ხოლო ძესა თჳსსა ასწავებდა: „აჰა ესერა შეიცვალა ბრძელი ჩუენი ნათლად და სიქადული ჩუენი ცხორებად, სადა ჰპოვნე ქუეყანასა შენსა შინა ვნებანი იგი, მათ იგულოვდეს. და ესე შვილთა შენთა დაამცენ,რამეთუ მე ვიცი იგი,ვითარმედ კაცკაცისათა შინა არა დაჲდევიან. ხოლო შენ ესრე ჰყოფდ და თავი შენი შეჰვედრე სუეტსა მას ზეგარდამო დიდებულსა ჯუარსა, ცათა [67v]ჩინებულსა, და იყავნ შენი მისლვაჲ მიწად, ძილად საუკუნოდ სარწმუნოებასა ზედა წმიდისა სამებისასა, ამენ!"

აღწერილი იაკობ მდდელისაჲ, რომელი თანა ჰყვანდა იოანე მთავარებისკოპოზსა, აღმართებისათჳს პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთას

და იყო, ოდე[ს] მოჰკუეთეს ხმ იგი ჯუარისათჳს და მოაქუნდა ასსა კაცსა რტო-ფურცლითურთ, შემოაქუნდა ქალაქად და მისტყდებოდა ერი მწუანისფერობასა მას და ფურცლოანო<ანო>ბასა ჟამთა ზაფ[68r]<ზაფ>ხულის პირისათა,ოდენ სხუაჲ ყოველი ხეჲ ჴმელ იყო,ხოლო იგი ყოვლადვე ფურცელ-დაუცჳნელ და სულ-ჰამო და ხილვა-შუენიერ იყო ხეჲ ესე. და ძირსა ზედა აღჰმართეს ხმ იგი კარსა თანა ეკლესიაჲსასა სამხრით კერძო და ჰბერვიდა წყალთაგან ნელი ნიავი და შალვიდა ფურცელსა მის ხისასა და ძრვიდა რტოთა მისთა. და იყო ხილვაჲ მისი შუენიერ და სასურველ,ვითარცა სმენით ვიცით,ხისაჲ მის ალვისაჲ. და ესე მოეკუეთა *თთუესა მარტსა :კე:, დღესა პარასკევსა*. და დგა ხეჲ იგი ეგრე :ლზ: დღესა და არა შეიცვალა ფერი ფურცელმან [68v]მისმან, ვითარცა მდგომარემან ძირსა ზედა თჳსსა თაესა ზედა წყაროჲსასა, ვიდრემდე ყოველნი ხენი მაღნარისანი შეიმოსნეს ფურცლითა და ხენი ნაყოფის გამომღებელნი შეიმოსნეს ნაყოფითა და ფურცლითა. მაშინ *თთუესა მაჲსსა :ა:* შეიქმნეს ჯუარნი ესე და *შუდსა მისსე თთუესა* აემართნეს ჴელის დადებითა მეფეთაჲთა და სიხარულით, წადიერებით ყოველისა ერისა *ქართლისაჲთა*. და იყუნეს ეკლესიასა შინა და იხილეს ყოველმან სიმრავლემან ქალაქისამან ყოველთა მათ ღამეთა და აჰა,ჩამოვიდის ჯუარი ცეცხლისაჲ დაგურგუნებული ვარსკულავითა და დაადგრის ზედა ეკლესიათა ვიდრე განთიადმდე,

და რიჟურაჟუს ოდენ გამოვიდეს [69r]მისგან ორი მასკულავი და წარვიდის ერთი აღმოსავალით და ერთი დასავალით. და იგი თავადი ეგრევე ნელად ადგებინ ჲმიერ *კერძო არ[ა]გუსა* და დაადგრის ბორცუსა ზედა კლდისასა, ზემო კერძო, ახლოს წყაროსა მას, რომელი აღმოადინეს ცრემლთა წმიდისა *ი-ნოჲსთა* და მუნით აღიმაღლის ზეცად. და ესე მრავალგზის იხილა ყოველმან ერმან მაცხოვარებაჲ ღმრთისა ჩუენისაჲ.

მა'შინ ვიწყეთ კითხვად ნეტარისა *ნინოჲსა*, თუ: „რაჲ არს ნაბერწყალი ისი და წარვიდის აღმოსავალით და დასავალით?"

ხოლო მან ჰრქუა: „განავლინენ კაცნი მთათა ზედა მაღალთა [69v] აღმოსავალად, ვიდრე *კახეთისა* მთამდე და დასავალად, ვიდრე მიაწევს შენი სამეუფოჲ. და ოდეს გამობრწყინდნენ მთიებნი იგი და ყონ, თუ სადა დგრენ, მუნცა აღჰმართენ ორნი ესე ჯუარნი ქრისტჱსნი".

მაშინ მეფემან ყო ეგრე და შეჲცვნა თავნი მთათანი მიწყებით. და დღეჲ ესე იყო *პარასკეჲი* და შაბათად განთენებოდა, და იყო იგივე სასწაული და იქმნა ეგრეევე, ვითარცა ყოველადვე ჲქმნის.

ხვალის დღე მოვიდეს დასაელისანი, რომელნი დგეს თავთა ზედა ქუაბთა თაყისათა და მიუთხრეს მეფეს, ვითარცა გამოვიდა ეარსკულავი იგი, აღიმაღლა და მიჲწია მთათა ზედა *თხოთისა* გარდასავალსა *ერგუს* [70r]*ნიასპისასა* და დაადგრა ადგილსა ერთსა და ნელიად უჩინო იქმნა. ეგრევე მოვიდეს მთით *კხუეთისაჲთ* და უთხრეს მეფესა: „ვიხილეთ ვარსკულავი, აქაჲთ მომავალი, და დაადგრა დაბასა *ბოდს, კხუეთისა* ქუეყანასა".

მაშინ ბრძანა ნეტარმან *ნინო*: „წარიხუენით ორნი იგი ჯუარნი და აღჰმართეთ ერთი *თხოთს*, სადა-იგი გამხილა ღმერთმან, და ერთი მიეც *სალომეს*, მჴეველსა ქრისტჱსსა, და აღმართოს *უჟარმას* ქალაქსა. და დაბაჲ *ბოდი* არა წინა-აღუდგეს ქალაქსა მეფეთასა, რამეთუ ერისა სიმრავლჱ არს მუნ. *ბოდისა* კულა დაბაჲ თჳთ ვიხილო, სათნოჲ [70v]იგი ადგილი ღმრთისაჲ". [ვ]ყავეთ ეგრე, ვითარცა გუბრძანა დედუფალმან *ნინო*.

ხოლო ესე სასწაულითა ზეცისაჲთა ჩინებული პატიოსანი ჯუარი *მცხეთისაჲ* აღვიპყართ ჴელითა კაცობრივითა და <და> მიეედით ბორცუსა მას ქუეშე, წყაროსა მას ზედა, და ვათიეთ ღამე და ვილოცეთ ღმრთისა მიმართ. და ნეტარი *ნინო* ცრემლითა შესზაებდა წყაროსა მას და იქმნებოდეს კურნებანი და სასწაულნი დიდნი.

და ხვალის დღე აღვედით ზედა კლდესა მას. და მოვიდა ნეტარი იგი ბორცუსა მას და დავარდა ქვათა ზედა და ტირიდა იგი,და მეფენი და მთავარნი,და ყოველისა ერისა სიმრავლჱ, მამათაჲ [71r]და დედათაჲ და წულილისა ყრმისა ტირილი და ზ<ი>რინვაჲ მიჲწეოდა ცადმდე, ვიდრემდის მთანიცა ჴმობდეს მათ თანა. და დასდგა ჴელი ერთსა ქვასა ნეტარმან *ნინო* და მრქუა: „მოვედ, შენდა ჯერ არს, დასწერე ჯუარი ქვასა ამას“. და ვყაე ეგრე. და მუნ აღმართა ჯუარი იგი დიდებული ნეტარმან *ნინო* და მეფეთა. და დადრკა ყოველი იგი სიმრავლჱ ერთა ურიცხუთაჲ და თაყუანის-სცეს ჯუარსა, და აღიარეს ჯუარცუმული იგი ჭეშმარიტად ძედ ღმრთისად ცხოველისა, და ჰრწმენა სამებით დიდებული იგი, ამენ!

ხოლო დჳდანი იგი მთავარნი არასადა განეშორებოდეს ეკლესიასა წმიდისა [71v]სუეტისა ცხოველისასა ნათლისასა და ჯუარსა მას პატიოსანსა ცხოველსა, რამეთუ ჰხედვიდეს სასწაულთა მათ უზომოთა და კურნებათა მათ მიუთხრობელთა. დაუტეა *ნინო მცხეთაჲ* ქალაქი და წარვიდა მთუელეთა ხარებად პირუტყუსახეთა მათ კაცთა და შემუსრვად კერპთა მათთა. ხოლო აქა შინა დაუტევა *ჰურიაჲ* იგი მღდელი *აბიათარ*, რომელი იყო მეორჱ *პაელჱ*, რომელი არა დასცხრებოდა დღჱ და ღამე ქადაგებასა ქრისტჱსსა და დიდებასა მისსა, ვიდრემდის სიელტოლად იწყეს *ჰურიათა* მათ. [72r]ხოლო ბაგინისათჳს ძძულებენ მეფესა, რაჲთა არა შეძრან ნაშენები მისი, რამეთუ ვიდრე არა გამოჩინებულ იყო ახალი მადლი ქუეყანასა ამასს,მუნ შინა იყო დიდებულ სახელი საუკუნოჲსაჲ მის. და ერჩდა მეფჱ მისთა დღეთა და იყუნეს მუნ შინა მღდელად *ელიოზის* ნათესავნი ჰურიათა ზედა.

სახელითა ღმრთისაჲთა, ესე წიგნი *ქართლის* მოქცევისანი მე, *არშოშა*-ყოფილმან *იოვანე*, შევწირენ წმიდასა მთასა *სინასა* სალოცველად შეილთა ჩემთათჳს – *დემეტრი, ადრნე[რ]სე* და *ნერსე*, და საჴსენებლად სულისა ჩემისათუს. ლოცვა ყავთ, ამენ!

ქრისტე, შეიწყალე *იოვანე*, ამენ!

[72v]სახელითა ღმრთისაჲთა, დაესრულა წმიდისა *ნინოჲსი*, ლოცვა ყავთ!

აიწყო და დაკაბადონდა
ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობაში

კომპიუტერული უზრუნველყოფა **თინათინ დუგლაძისა**

მისამართი:
0108, თბილისი,
მერაბ კოსტავას ქ. №5.
ტელ.:
995 32 99-63-84
ფაქსი:
995 32 99-53-00
E-maili: litinst@litinstituti.ge

Address:
0108, Tbilisi,
5, Merab Kostava str.
Tel.:
995 32 99-63-84
Fax:
995 32 99-53-00