

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი

შოთა მათითაშვილი

ქართული ბერძონაზვნობა
IV-VIII საუკუნეებში

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

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
გიორგი ოთხმეზური

თბილისი
2018

სარჩევი

შესავალი	3
თავი I. ქრისტიანული ბერმონაზვნობა	9
§1. აღმოსავლური ბერმონაზვნობის აღმავლობა	9
§2. ბერმონაზვნური ცხოვრების ტიპები	24
თავი II. ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაციის პრობლემა	27
§1. ქართული ბერმონაზვნობის გენეზისის კვლევის ისტორიოგრაფიული მიმოხილვა	27
§2. ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაცია	31
თავი III. ქართული ბერმონაზვნობა IV საუკუნეში	39
§1. წმ. ნინო და ქრისტიანული ასკეტიზმი: წმ. ნინოს ცხოვრება როგორც უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება	39
§2. წმინდა ნინო როგორც ქრისტიანი ასკეტი	68
§3. წმინდა ნინო – ქრისტიან ქალწულთა ასკეტური თემის წინამძღვარი	93
§4. ევსტათი სებასტიელი	112
თავი IV. ქართული ბერმონაზვნობა V საუკუნეში	116
§1. წილკნის მონასტერი	116
§2. განდევნები V საუკუნის ქართლში	121
§3. ოპიზის მონასტრის დაარსება	123
§4. პეტრე იბერიელი	142
§5. ბეთლემის (ბირ ელ-კატის) წმ. თეოდორეს სახელობის ქართული მონასტერი	173
§6. ახლად აღმოჩენილი ქართული მონასტერი იუდას უდაბნოში	176
თავი V. ასურელი მამები	182
§1. ასურელ მამათა ცხოვრებანი	182
§2. ასურელი მამები – ასკეტები და მისიონერები	187
თავი VI. ქართული ბერმონაზვნობა ასურელ მამათა შემდეგ	209
§1. ასურელ მამათა მიერ დაარსებული მონასტრები ასურელ მამათა შემდეგ	209
§2. ატენის მონასტერი	218
§3. ნაგზაურას სამონასტრო კომპლექსი	219
§4. ლამაზი გორის სამონასტრო ანსამბლი	222
§5. ქასურის მონასტერი	223
§7. ყვრილის ხეობის მონასტრები	225
დასკვნა	229
წყაროები	232
სამეცნიერო ლიტერატურა	236

შესავალი

ქართული ბერმონაზვნობის კვლევა დაახლოებით ორ საუკუნეს მოიცავს. ქართველოლოგიით დაინტერესებული თითქმის ყველა მეცნიერი, ასე თუ ისე, შეხება საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ამ უმნიშვნელოვანეს ფენომენს.

ქართულმა სამონასტრო ცენტრებმა (საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ) უდიდესი როლი შეასრულეს შუა საუკუნეების ქართული ქრისტიანული კულტურისა და ცნობიერების ჩამოყალიბებაში. ამიტომ XIX საუკუნის ქართულ პოზიტივისტურ და XX საუკუნის ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში (ისევე როგორც უცხოელ ქართველოლოგთა ნაშრომებში) საქართველოს ისტორიის ეს საყურადღებო მოვლენა სხვადასხვა ასპექტით მუშავდებოდა. ამ კვლევის პროცესში მრავალი ისეთი პრობლემა წარმოიშვა, რომლის გადაჭრაც აუცილებელი იყო საქართველოს ეკლესიის ისტორიის რიგი საკითხების გასაშუქებლად. ერთ-ერთ ასეთ სადისკუსიო თემად ქართული ბერმონაზვნობის წარმოშობა გვევლინება, მისი აღმოცენებისა და განვითარების უადრესი ეტაპი.

ქრისტიანულ ბერმონაზვნობას არ ახასიათებდა ერთ რომელიმე კონკრეტულ ტრადიციაში ჩაკეტილობა, პირიქით, ქრისტიანული ასკეტიზმი მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა და განსხვავებულ ელფერსა და ხასიათს ატარებდა სხვადასხვა ქვეყნებში. მაგ., მიუხედავად პრინციპული, ანუ არსისეული, მსგავსებისა, ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა ბერმონაზვნური ცხოვრება ეგვიპტესა და სირიაში. ეგვიპტისა და სირიისაგან განსხვავებული ტიპის სამონასტრო ცხოვრება აღმოცენდა საქართველოს მეზობელ პონტოსა და კაპადოკიაში, რაც შეეხება პალესტინას, აქაური ბერმონაზვნობა სხვადასხვა ტრადიციათა გავლენას განიცდიდა და, შესაბამისად, მის წიაღში უფრო მეტი მრავალფეროვნებაც შეინიშნებოდა.

ქართული ბერმონაზვნობის კვლევისას, პირველ ყოვლისა, ჩნდება კითხვა: რომელ ტრადიციასთან იყო დაკავშირებული, გენეტიკურად, ქართული სამონასტრო ცხოვრება? ეს კითხვა უმჭიდროეს კავშირშია ქართული ბერმონაზვნობის აღმოცენების პრობლემასთან. მთელი XIX საუკუნისა და XX საუკუნის I ნახევრის განმავლობაში (ზოგიერთი მკვლევრის გამოკლებით) ითვლებოდა, რომ საქართველოში სამონასტრო ცხოვრება VI საუკუნის I ნახევარში ქართლის სამეფოში ასურელ მამათა მოსვლით დაიწყო. შესაბამისად,

ქართული სამონასტრო ტრადიციის აღმოცენებას სირიულ ბერმონაზვნობას უკავშირებდნენ, და, მიუხედავად ამ კავშირისა, სამონაზვნო მოძრაობას საქართველოში ნაკლებად განიხილავდნენ სირიული (ან სხვა რომელიმე) ტრადიციის, და საერთოდ ქრისტიანული ასკეტიზმის, ფონზე.

IV-V საუკუნეები ქრისტიანული ბერმონაზვნობის აღმავლობითა და განვითარებით გამოირჩევა. ამ პერიოდში მონასტრებით დაიფარა მთელი ახლო აღმოსავლეთი, მცირე აზია, ბაკლანეთი, იტალია, გალია, ჩრდილოეთ აფრიკა და ესპანეთი. ბერმონაზვნური ცხოვრება ყვაოდა საქართველოს მეზობლად პონტო-კაპადოკიასა და სომხეთში. უცნაური იქნებოდა, რომ მთელი ორი საუკუნის განმავლობაში ქართლსა და ეგრისში ამ მძლავრ მოძრაობას რაიმე გავლენა არ მოეხდინა, მითუმეტეს, სხვადასხვა წყაროებით, ჩვენთვის ცნობილია ქართველთა მჭიდრო კავშირი პალესტინასთან და სირიასთან და იქაურ სამონასტრო ცენტრებთან უკვე V-VI საუკუნეებიდან (ზოგიერთ ცნობას თუ ვენდობით, IV საუკუნიდანაც). ჩვენთვის ისიც ცნობილია, რომ პეტრე ქართველი ქართულ მონასტრებს აარსებს პალესტინასა (და სავარაუდოდ - ეგვიპტეშიც). ბეთლემის სიახლოვეს მდებარე ქართული მონასტრის პირველადმოძმენი იტალიელი ფრანცისკანელი მღვდელი და არქეოლოგი, ვირჯილიო კორბო, აღნიშნავდა ამ მონასტრის გამორჩეულ ხასიათს. ეს იმიტომ, რომ ქართულ მონასტერში ზეთსახდელი და საწნახელი აღმოჩნდა, რაც განვითარებულ სამეურნეო საქმიანობაზე მიუთითებს. *პეტრე იბერიის ცხოვრებიდან* კარგად ჩანს, რომ ასკეტურ განწყობილებებს უკვე ღრმად და ფართოდ მოეკიდებინა ფეხი თავად ქართლის სამეფოშიც. *ცხოვრების* ავტორი გვამცნობს, რომ მეფე არჩილმა, რომელიც „ბაკურთან და ბუზმართან ერთად ღრმა მოხუცებულობაში იბერიას მართავდა... თავისი ცხოვრება ქალწულებასა და ღვთისმოსაობაში დაასრულა” (ლოლაშვილი 1988: 81). პეტრე ყრმობისას აღსაზრდელად წმინდა ქალწულს მიაბარეს: „ბავშვობისას პეტრე აღზარდა ერთმა წმინდა და ცხონებულმა ქალწულმა, რომელსაც სახელად ერქვა ძუძო” (იქვე). „ქალწულება” ამ შემთხვევაში სამონაზვნო აღთქმას ნიშნავს (ქალწულების, როგორც ძველ ეკლესიაში არსებული განსაკუთრებული ფენომენის, შესახებ იხ. ქვემოთ). *ცხოვრების* ავტორი კიდევ უფრო მეტს გადმოგვცემს: „დიდი ბაკური – იბერთა პირველი ქრისტიანი მეფე – და მისი მეუღლე დუხტია, ქრისტეს მიმართ ღვთისმოსაობის ისეთ სიმაღლეზე ავიდნენ, ისეთი სათნოება და საქციელი გამოავლინეს, რომ თუმცა მეფური ჩამომავლობისა იყვნენ, მაინც თავიანთი

მმართველობის დროს მონაზონურ-ასკეტურ ცხოვრებას მისდევდნენ და [ამ ცხოვრებით] არსებობდნენ” (ლოლაშვილი: 82).

უნდა ითქვას რომ ბაკურისა და არჩილის სამეფო კარზე გაბატონებულ ამ ასკეტურ განწყობას უკვე ჰქონდა ხანგრძლივი ტრადიცია ქართლში. ქართული და უცხოური წყაროების დაკვირვებული ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ ორგანიზებულმა ქრისტიანულმა ასკეტურმა ცხოვრებამ ასურელი მამების მოსვლამდე კარგა ხნით ადრე მოიკიდა ფეხი ქართლსა და ეგრისში. ასკეტური ცხოვრების პირველგამავრცელებლად ჩვენთან წმ. ნინო – ქართლის განმანათლებელი უნდა ჩაითვალოს.

XX საუკუნის დამდეგიდან *მოქცევაჲ ქართლისაჲს* მიმართ ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის (რომელთაც პეტერბურგის უნივერსიტეტიდან მკვიდრად ჰქონდათ ათვისებული ლიბერალური თეოლოგიისა და ბიბლიური კრიტიციზმის (ადოლფ ჰარნაკი), ასევე რანკეს, ლანგლუასა და სხვა ისტორიკოსთა მიერ ევროპაში გავრცელებული პოზიტივისტური მეცნიერების მყარი რწმენა წარსულის „ობიექტური” კვლევის შესაძლებლობისა და წყაროთა მიმართ, ხშირად, ზედმეტად მკაცრი მიდგომა) მიერ გავრცელებულმა მკვეთრად კრიტიკულმა დამოკიდებულებამ კარგა ხანს გასტანა და ამგვარი ჰიპერკრიტიკულობა ამ უძველესი და უნიკალური ქართული წყაროს მიმართ დღემდე იგრძნობა (განსაკუთრებით დასავლურ ქართველოლოგიაში). ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა ამ თხზულების მეორე ნაწილი, წმ. ნინოს ე. წ. ვრცელი *ცხოვრება*, რომელიც ნ. მარმა. ივ. ჯავახიშვილმა, კ. კეკელიძემ და სხვა მეცნიერებმა IX საუკუნეში შექმნილ ფსევდოეპიგრაფიკულ ძეგლად გამოაცხადეს. XX საუკუნის II ნახევრიდან ისტორიკოსთა და ფილოლოგთა (მ. ვან ესბროკი, რ. სირაძე, მ. ჩხარტიშვილი, ზ. ალექსიძე, ზ. კიკნაძე, ლ. პატარიძე, კ. ლერნერი, თ. მგალობლიშვილი, ნ. ნიკოლოზიშვილი, გ. ნარსიძე, გ. კუჭუხიძე, რ. ბარამიძე, ი. გიპერტი და სხვ.) ნაშრომებში ჩამოყალიბდა არგუმენტირებული შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, *წმ. ნინოს ცხოვრების* (იგულისხმება *ვრცელი ცხოვრება*) ძირითადი ნაწილი (გვიანდელ ინტერპოლაციათა გამოკლებით) არა IX საუკუნის „ნაყალბევი ძეგლი”, არამედ IV საუკუნის ავთენტური ნაწარმოებია (რომელიც სავარაუდოდ IV საუკუნის ქართლის ებრაულ ქრისტიანულ თემში არამეულ ან სირიულ ენაზე უნდა შექმნილიყო). ამ შეხედულებას თხზულების ჩვენთვის საინტერესო კუთხით განხილვაც ადასტურებს. საქმე ისაა, რომ ნინოს *Vita*-ში ქრისტიანული ასკეტიზმის ისეთი არქაული და სპეციფიკური ფორმები

დასტურდება, რომელიც ქრისტიანულ ხმელთაშუაზღვისპირეთში III-IV საუკუნეებში იყო გარვცელებული და ადრექრისტიანული ასკეტიზმსა და მონასტრულ ცხოვრებას შორის გარდამავალ ფორმას წარმოადგენდა და, ამავე დროს, ეს „გარდამავალი ტიპის ასკეტიზმი“ ბერმონაზვნობის ისტორიის განუყოფელი ნაწილია, მისი განვითარების უადრესი ეტაპია. როგორც ირკვევა, ნინო კაპადოკიელი ძველ ეკლესიაში არსებული ქრისტიანთა განსაკუთრებული ფენის - *ქალწულთა დახის (მწყობრის)* - წარმომადგენელი იყო და ეფესოში რიფსიმიანელებთან ერთად ასკეტურ თემში ცხოვრობდა. ნინო ქართლშიც ასეთივე ქალწულთა თემს აყალიბებს. ქალწულთა თემები ძალზე გავრცელებული იყო მთელ იმდროინდელ ქრისტიანულ სამყაროში და მათი არსებობა მრავალი წერილობითი წყაროთი დასტურდება (მათ შორის ეგვიპტური პაპირუსებითაც). *ნინოს ცხოვრებაში* აღწერილი ასკეტური ცხოვრების სახე კი საოცარ მსგავსებას ავლენს იმდროინდელ წყაროებში აღწერილი ქრისტიანული ასკეტიზმის ფორმებთან, რაც უეჭველი დასტურია იმისა, რომ წმ. ნინო პირველია, ვინც ქართლში ქრისტიან ასკეტთა ორგანიზებული ერთობა დააფუძნა, ხოლო მისი *Vita IV* საუკუნის ძეგლია (გონა კუჭუხიძის თანახმად, ამ ავტორთა გარდა, თხზულებას რედაქტორიც უნდა ჰყოლოდა (კუჭუხიძე 2009: 105)).

IV-V საუკუნეების საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების გავრცელება ქართულ და უცხოურ წყაროებში გაფანტული სხვადასხვა ცნობებით დასტურდება. ერთ-ერთი მათგანია V საუკუნის საეკლესიო ისტორიკოს - სოპომენეს - ცნობა, რომლის მიხედვითაც, IV საუკუნის სახელგანთქმული მოღვაწე ევსტათი სებასტიელი პონტოსპირეთში ქადაგებდა (იხ. ქვემოთ), რაშიც, ჩვენი ვარაუდით, საქართველოს სამხრეთი და სამხრეთ-დასავლეთ მხარეები უნდა იგულისხმებოდეს.

V საუკუნის ქართლში სამონასტრო ცხოვრებას ადასტურებს აქ ოპიზისა და წილკნის მონასტერთა არსებობაც. წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროებით ცხადია, რომ ეს სამონასტრო კერები ასურელ მამათა იბერიაში მოსვლამდე კარგა ხნით ადრე ფუნქციონირებდა.

წინამდებარე ნაშრომში დიდ ყურადღებას ვაქცევთ ქართული ბერმონაზვნობის ტიპოლოგიზაციას, რომელიც მანამდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში ფუნდამენტურად არ განხორციელებულა (თუმცა პირველი მცდელობები ჰქონდათ ივ. ჯავახიშვილს, გრ. ფერაძეს, შემდეგ - გ.

გაფრინდაშვილს). ჩნობილია, რომ ქრისტიანული ბერმონაზვნობის წარმოშობისთანავე სამონასტრო ცხოვრების რამდენიმე ძირითადი ტიპი გაჩნდა: ანაქორეტობა, ლავრა და კვინობი (ამ სამ ძირითად ფორმაში კიდევ მრავალი ვარიაცია და სახესხვაობა არსებობდა). ანაქორეტობა ინდივიდუალურ, განდევნილურ მოღვაწეობას გულისხმობს, როდესაც მონაზონი განმარტოებულ (მემხოლოე) ცხოვრებას ეწეოდა და არ იყო რომელიმე მონასტრის წევრი. ლავრა განდევნილთა ერთობაა. მარტომყოფელ მოღვაწეებს ჰქონდათ მთავარი ტაძარი და სხვა რამდენიმე საზიარო შენობა (მაგ. ტაძარი, სატრაპეზო, საცხოობი). მონაზვნები კვირის ხუთი დღის განმავლობაში განმარტოებით მოღვაწეობდნენ, ხოლო შაბათ-კვირას მთავარ ტაძარში იკრიბებოდნენ საზიარებლად და საღმრთო ლიტურგიაში მონაწილეობის მისაღებად. რაც შეეხება კვინობს, მოღვაწეთა კრებულის ეს ტიპი ერთად მცხოვრებ ძმათა (ან დათა) ერთობას წარმოადგენდა, რომლებიც მუდმივად ერთად ცხოვრობდნენ, ერთად ტრაპეზობდნენ, ერთად ლოცულობდნენ, ერთ წინამძღვარსა და ერთ ტიპიკონს ემორჩილებოდნენ. პალესტინაში წარმოიშვა მონასტრის ე. წ. ჰიბრიდული მოდელი. ამგვარ მონასტერში გაერთიანებული იყო ლავრა და კვინობი. კვინობი იქცა მონასტრის ცენტრად. მას შემდეგ, რაც მონაზონი სხვებთან ერთად ცხოვრების გარკვეულ პერიოდს გაატარებდა, სულიერ გამოცდილებას მიიღებდა, სურვილის შემთხვევაში, მას ეძლეოდა კურთხევა, კვინობის მახლობლად სენაკში განდევნილად ემოღვაწევა, თუმცა კვინობის წინამძღვრის სულიერი ხელმძღვანელობის ქვეშ. ასე ჩამოყალიბდა აღმოსავლურ მონასტერში *სოხასტერიონები* ანუ სადაყუდებლოები, სადაც განდევნილი მონაზვნები მოღვაწეობდნენ, თუმცა არც მთავარ მონასტერთან წყვეტდნენ კავშირს (ასეთი სოხასტერიონები გვხვდება შიო-მღვიმის, გელათის, მარტვილისა და საქართველოს სხვა მონასტრებში).

უკვე IV-V საუკუნეებში ქართულმა ბერმონაზვნობამ (საქართველოსა და მის ფარგლებს გარეთ) ქრისტიანული სამონასტრო ცხოვრების ეს სამივე ძირითადი ტიპი შეითვისა. უეჭველია მომავალი წყაროთმცოდნეობითი ძიება ნარატიულ თუ არქეოლოგიურ წყაროებში, ახალ, სასურველ ინფორმაციას მოგვცემს ამ პერიოდის ქართული ბერმონაზვნობის განვითარებისა და თავისებურებების შესახებ.

ასურველ მამათა ქართლში მოსვლამ და მათმა მოღვაწეობამ ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიაში ძირეული ცვლილებები მოიტანა. სირიელი ბერები

აქ, უპირველეს ყოვლისა, მოვიდნენ არა როგორც მონასტრების დამაარსებლები, არამედ როგორც მისიონერები, რომლებსაც ქართლში ქრისტიანობის შერყეული პოზიციები უნდა განემტკიცებინათ და წარმართობისა და ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ უნდა ექადაგათ (ამას ადასტურებს ასურელ მამათა *ცხოვრების უძველესი სინური რედაქცია*). ასკეტურ თემთა ორგანიზება მათი მოღვაწეობის მხოლოდ ერთი ასპექტი იყო. მათგან დაფუძნებული მონასტრები მალევე გადაიქცნენ არა მხოლოდ მძლავრ რელიგიურ, არამედ ეკონომიკურ ცენტრებად. ქართული მონასტრები იმთავითვე აღმოჩნდნენ ჩართული ახლადჩამოყალიბებულ ფეოდალურ სისტემაში.

თუმცა წერილობითი წყაროებიდან და არქეოლოგიური გათხრებიდან ჩვენთვის ცნობილია მთელი რიგი მონასტრებისა, რომელთა დაარსება და განვითარება ასურელ მამებთან პირდაპირ არაა დაკავშირებული (ნაგზაურა, ყვირილის ხეობის მონასტრები (მღვიმევის ქვაბები, თირი), ატენი, ლამაზი გორა), რაც იმის მაუწყებელია, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობამდე, ქართლში, მონასტრული ცხოვრება დამოუკიდებელი გზით მიედინებოდა. რაიმე სანდო წყარო სირიელი ბერების ქვემო ქართლში მოსაგრეობის შესახებ (თუკი ვახუშტი ბატონიშვილისაგან დამოწმებულ ხალხურ გარდამოცემას არ ჩავთვლით) არ მოგვეპოვება. ცნობილია, რომ ქვემო ქართლი პიტიახშთა გამგებლობის ქვეშ, საუკუნეთა განმავლობაში, ცენტრალური ხელისუფლებისაგან თავისუფალ პოლიტიკურ ცხოვრებას ეწეოდა, რაც, ბუნებრივია საეკლესიო ცხოვრებაზეც აისახებოდა. აშკარაა, რომ აქ მონასტრული ცხოვრება ასურელ მამათაგან დამოუკიდებლად აღმოცენდა და აქაურ ბერმონაზვნობას წარმოშობის განსხვავებული წყარო ჰქონდა.

ქართული ბერმონაზვნობა სხვადასხვა გზით ყალიბდებოდა. საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებას არა აქვს წარმოშობის ერთი წყარო (იქნება ეს ე. წ. ათცამეტი ასურელი მამა (სინამდვილეში მათი რაოდენობა, სულ მცირე, თხუთმეტი იყო), თუ მოღვაწეთა სხვა ჯგუფი). ქართული ბერმონაზვნობა სხვადასხვა გავლენებით იკვებებოდა და, ამავე დროს, ადგილობრივ ნიადაგზე აგრძელებდა თვითმყოფად განვითარებას. საბოლოო ჯამში, ის შუა საუკუნეების საქართველოს სულიერი და კულტურული ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად იქცა.

თავი I. ქრისტიანული ბერმონაზვნობა

§1. აღმოსავლური ბერმონაზვნობის აღმავლობა

საეკლესიო და ისტორიოგრაფიული ტრადიციის თანახმად, „პირველი ბერად“¹ ანტონი დიდი ითვლება. სინამდვილეში ანტონი სულაც არ ყოფილა „პირველი ბერი“ და, როგორც თვით მისივე *ცხოვრება* გვიჩვენებს, III საუკუნის 70-იან წლებში, როდესაც ანტონი მონაზვნობის გზას შეუდგა, ეგვიპტეში უკვე მრავლად იყვნენ განდევნილები, რომლებიც დასახლებულ ადგილებთან ახლოს ცხოვრობდნენ (იმნაიშვილი 1975: 11), როგორც ეგვიპტური ბერმონაზვნობის გამოჩენილი მკვლევარი ჯეიმს გერინგი (James Goehring) მიუთითებს, ანტონის პოპულარობა დიდი ალექსანდრიელი მღვდელმთავრის ათანასეს (დაახ. 293-373 წწ.) თხზულებამ განაპირობა, რომელშიც ანტონის ცხოვრება და მოღვაწეობა აღწერილი (გერინგი 1999: 19). თვით თხზულებაში დახატული ისტორიული სურათი მკვლევართა შორის ყოველთვის ეჭვს იწვევდა, თუმცა ქრისტიანული

¹ პირველად სიტყვა „μοναχός“ იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც დღეს გვეხმის, 324 წლის ეგვიპტურ პაპირუსში იხსენიება (გერინგი... 1990: 457-459); აქვე ვიტყვით, რომ სიტყვა „მონაზონი“ ქართულში უქორწინებლობის აღთქმის მიმღებ ყველა ქრისტიანს ეწოდებოდა, ქალებსაც და მამაკაცებსაც. „ბერი“ ძველ ქართულში, ზოგადად, „მოხუცებულს“ ნიშნავდა (აბულაძე 1973: 31), ამ სიტყვით, ასევე, სულიერ ცხოვრებაში მომწიფებულ, ღვთივგაბრძნობილ (შეიძლება ითქვას „გონებით მოხუცებულ“ ანუ გამოცდილ) მონაზონს მოიხსენიებდნენ (თანამედროვე რუსული „старей“-ის ექვივალენტი), მართალია X-XI საუკუნეებიდან ზოგჯერ ყველა მამაკაცი მონაზონი „ბერად“ იხსენიება (იქვე), წყაროები, ძირითადად, მაინც ერთმანეთისგან განარჩევენ „ბერსა“ და ჩვეულებრივ მონაზონს. მაგ. *ანტონის ცხოვრებაში* ანტონის პირველი მოძღვარი „ბერად“ იხსენიება („რამეთუ იყო მას ჟამსა მახლობელად დაბასა მას ბერი სიყრმითგან მონაზონებასა შინა“) (იმნაიშვილი 1975: 11), რადგან იგი აშკარა სულიერი ნიჭებით გამოირჩეოდა. ანტონის მოწაფეები მუდმივად „მონაზვნებად“ იხსენიებიან („და ესცთ მიერთგან იყო მთასა ზედა მონასტრები, უდაბნოდ იქმნა ქალაქ მონაზონთაგან“, „ერთსა შინა დღესა მოვიდეს მისა მონაზონნი...“ (იმნაიშვილი: 18); ასე გვაქვს სხვა ქართულად ნათარგმნ წყაროებშიც, მაგ. „ჰკითხა ძმამან მამასა ანტონის... მიუგო ბერმან და ჰრქუა მას (დვალი 1966: 3). ვფიქრობთ ჩვეულებრივი „მონაზვნის“ ანუ „ძმის“ და „ბერის“ განსხვავებაზე მიუთითებს აღნიშნული ეპიზოდი (არა წმ. ანტონისთან დაკავშირებული ციკლიდან): „ძმამან ჰკითხა ბერსა... ჰრქუა მას ბერმან“ (დვალი 1966: 6) ე. ი. სხვაა ჩვეულებრივი „ძმა“ („მონაზონი“), რომელსაც სულიერ ცხოვრებასთან დაკავშირებით კითხვები უჩნდება და სხვაა „ბერი“ – სულიერი ხედვის მქონე გამოცდილი მოძღვარი, რომელიც ამ კითხვებს პასუხობს, ასევე „ბერად“ იწოდება წმ. მოსე შავი, რომელთანაც „ვინმე ძმა“ (ანუ რიგითი მონაზონი) მოდის და სულიერ ცხოვრებაზე შეკითხვას უსვამს (დვალი 1966: 7) და ა.შ. ასეთი მაგალითები აურაცხელია, რომლებსაც ადგილის უქონლობის გამო ვერ ვიმოწმებთ. იხ. თუნდაც *შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანების I ტომი* გამოცემული მ. დვალის მიერ (დვალი 1966), ხოლო ანტონი „ბერად“ იწოდება („...დაყოვნა მრავალ-ჟამ და აღდგა და ტიროდა ბერი იგი“ (იმნაიშვილი 1975: 47). დღეს, აშკარად შეცდომით, „მონაზონ“-ს მხოლოდ ქალებს უწოდებენ, ხოლო „ბერ“-ს – ყველა მამაკაც მონაზონს, მაშინ როცა „მონაზონი“ საერთო სახელწოდებაა მონასტრულ აღთქმათა მიმღები ქალებისა და მამაკაცებისათვის, ხოლო „ბერი“ სულიერი ხედვის მქონე მამაკაცი მონაზვნის აღმნიშვნელია (ამ სიტყვის გამოყენება ქალი მონაზვნისადმი ჩვენ არ შეგვხედრია).

ბერმონაზუნობის ცნობილი ისტორიკოსის დერვას ჩითის (Dervas Chitty) აზრით, ანტონის ცხოვრება ნდობას იმსახურებს (ჩითი 1995: 5). ეს ბრწყინვალე ძეგლი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ნამდვილ არქტიპად იქცა, ქართულად პირველად, ჯერ კიდევ, VI საუკუნეში უნდა თარგმნილიყო (ჭელიძე 1989: 7).

ანტონი რევოლუციონერს, ნოვატორს წარმოადგენდა იმ გაგებით, რომ მან თვით ანაქორეტობის შინაარსი შეცვალა. ანტონის თანამედროვე ქრისტიანთა შორის ანაქორეტობა არა მაინცდამაინც შორს, უდაბნოში გასვლას, არამედ საზოგადოების სოციალური წყობიდან ამოვარდნას, სოციალური იერარქიიდან თავდახსნას ნიშნავდა (გერინგი 1999: 21). განდევნის შექმლო სადმე ნილოსის პირას, პალმების ჩრდილქვეშ, სოფლის მახლობლად ემოღვაწევა, მაგრამ ანტონიმ პირდაპირ ცხელ უდაბნოს მიაშურა, რომელიც ეგვიპტელთათვის უდაბნოს ქარიშხლის მძვინვარე ღმერთის – სეთის საუფლო იყო. ანტონის *Vita-ს* თანახმად ის არ შეუშინდა ეშმაკის საცთურებს, რომელიც მას განსაკუთრებული გააფთრებით ებრძოდა, მკაცრად მარხულობდა (ორ-სამ დღეში ერთხელ ჭამდა პურსა და მარილს მზის ჩასვლის შემდეგ, სასმელად მხოლოდ წყალი ჰქონდა) „და მოიხსენებნ სიტყუასა მოციქულისასა: „რაჟამს უძღურ ვიქმნი, მაშინ გაეძლიერდი“ (იმნაიშვილი 1975: 14). ჯეიმს გერინგის შენიშვნით,

ეგვიპტეში არსებული მდგომარეობის სირთულე მთელ ადრეულ ქრისტიანულ სამყაროში მეორდება. რამდენადაც მკვლევრები წყაროთა ტენდენციურობასა და ადრეულ პერიოდში მათ შერჩევით გამოყენებას ითვალისწინებენ, იმდენად ცხადი ხდება ბერმონაზუნური ყოფისა და მისი მნიშვნელობის არაერთგვაროვანი წარმოშობა (გერინგი 1999: 32).

ამიტომ თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქრისტიანულ ბერმონაზუნობას არ აქვს ერთი კონკრეტული წყარო, ერთი სათავე. საუკუნეთა განმავლობაში ეს ფენომენი სხვადასხვა სახით და სხვადასხვა რეგიონში (სავარაუდოდ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად) ამოიზარდა ადრექრისტიანული ასკეტური პრაქტიკიდან (რომელიც თავის მხრივ ასევე უადრესად მრავალფეროვანი იყო) და მოგვიანებით, საუკუნეთა განმავლობაში, საეკლესიო კანონთა და აღიარებულ ტიპიკონთა (ბასილი დიდის, საბა-წმინდის) გავლენით, მეტნაკლებად უნიფიცირდა. ამიტომ ყოველთვის მცდარია გვიანდელი გადასახედიდან რომელიმე ინსტიტუციის სათავეებზე რეტროსპექტული მსჯელობა. ეს მეთოდოლოგიურად მცდარი მიდგომაა და ყოველთვის მცდარ დასკვნებამდე

მიგვიყვანეს. ზუსტად იგივე შეიძლება ვთქვათ ქართული ბერმონაზვნობის წარმოშობაზე. თანამედროვე კვლევის ეტაპზე ქართული ბერმონაზვნობის წარმოშობის ახსნა, ქართლში ასურელი მამების მოსვლითა და მოღვაწეობით, საკითხის უკიდურესად პრიმიტიულ გადაწყვეტას წარმოადგენს, რადგან ზოგადად ქრისტიანული ბერმონაზვნობის მსგავსად, ქართულ ბერმონაზვნობასაც არა აქვს წარმოშობისა და ჩამოყალიბების ერთი წყარო.

თავად ანტონის გარშემო შეიქმნა მონაზონთა ერთ-ერთი პირველი ორგანიზებული თემი დაახ. 306 წელს პისპირში. ოცწლიანი მოსაგრეობის შემდეგ, ანუ 306 წელს, უკვე სახელგანთქმული ბერის ხილვისა და მასთან ერთად მოღვაწეობის მსურველებმა ანტონის სამყოფელის კარი ძალით დაარღვიეს და ბერს გარეთ გამოსვლა სთხოვეს. საინტერესოა, რომ „პირველი მონასტრის” დაარსება ასე, ერთგვარად, სპონტანურად და თავად ანტონის სურვილის საწინააღმდეგოდაც კი მოხდა, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ ქრისტიანული ბერმონაზვნობა ეკლესიის სულიერი ცხოვრების განვითარების ბუნებრივ შედეგს წარმოადგენდა და არა რაღაც წინასწარ შემუშავებული და განსაზღვრული გეგმის განხორციელებას. პისპირში პირველი სამონასტრო თემი დაარსდა. უნებრივია, აღნიშნული თემი არ უნდა წარმოვიდგინოთ გვიანდელი მონასტრების მსგავს მკაცრად ორგანიზებულ სამონასტრო ერთობად. ეს განდევნილ მოღვაწეთა პრიმიტიული ერთობა იყო. პისპირის ძმობა მალე ძალზედ მრავალრიცხოვანი გახდა. „და ესრეთ მიერთგან იყო მთასა ზედა მონასტრები, და უდაბნოდ იქმნა ქალაქ მონაზონთაგან. განვიდოდეს იგინი თვისაგან და აღიწერებოდეს ცათა შინა” (იმნაიშვილი 1975: 18).

ანტონი ახლადშემონაზვნებულებს სულიერად მოძღვრავდა და ქრისტიანული ცხოვრების შესახებ ასწავლიდა, ესაუბრებოდა ასკეტურ მოღვაწეობაზე, ამქვეყნიურ ამოებასა და მიწიერისა და მატერიალურის მსწრაფლწარმავლობაზე, დაცემულ ანგელოზებსა და მათთან ბრძოლის საშუალებებზე, სულიერ ნიჭებსა და ა.შ. მის სწავლა-მოძღვრებაში ბერმონაზვნული ფილოსოფიის საფუძველთა საფუძვლებია გადმოცემული. აქვე კიდევ ერთხელ ავლნიშნავთ, რომ მდინარე ნილოსის შუა წელზე ჩამოყალიბებული პისპირისა (და ასევე არსინოეს) ასკეტური ერთობები არ იყვნენ მონასტრები ამ სიტყვის გვიანდელი ან თანამედროვე მნიშვნელობით. მონასტრული ცხოვრება ჯერ კიდევ ჩანასახოვან მდგომარეობაში იმყოფებოდა. მონაზვნად აღკვეცის რიტუალიც პრიმიტიული ფორმისა იყო. პალადის

ლაგსაიკონში² პავლე უბრალოს (მეორენაირად „პავლე წრფელი“) შესახებ არსებული თხრობიდან ირკვევა, რომ მონაზვნად აღკვეცა უკვე ხდებოდა სპეციალური შესამოსელით, თუმცა შემონაზვნებისათვის საკმარისი იყო აღკვეცის მსურველის თანხმობა და სულიერი მოძღვრის რამდენიმე სიტყვა. მას შემდეგ რაც პავლე წრფელმა ანტონისთან მოღვაწეობის გარკვეული ხანი დაჰყო „ამისა შემდგომად სხუასა დღესა ჰრქუა მას წმინდამან ანტონიმ: „სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, აჰა, ესერა იქმენ მონაზონ“ (მამასახლისი 2010: 248). როგორც ვხედავთ აღკვეცამდე მონაზვნობის მსურველი მორჩილების პერიოდს გადიოდა, ამავე პასაჟიდანვე ნათლად ჩანს სულიერი მოძღვრის აუცილებლობა მონაზვნურ ცხოვრებაში.

ასკეტური ერთობანი ეგვიპტესა და სხვა რეგიონებში ხან ერთმანეთთან კავშირში, ხან დამოუკიდებლად ყალიბდებოდა. მაგ., ალექსანდრიის სამხრეთით რამდენიმე ათეულ კილომეტრში განფენილი ისეთი სახელგანთქმული ეგვიპტური საგანეები, როგორებიც იყო ნიტრია, კელიები და სკიტი, ერთმანეთის მიყოლებით დაარსდა და ამ უაღრესად გავლენიანი მონასტრული ქსელის დაფუძნებაში ანტონი დიდმაც მიიღო მონაწილეობა. ამ თემების დამაარსებლად ამონ ნიტრიელი იქცა (მამასახლისი: 212-214). მან ნიტრიაში მოსაგრეობა IV საუკუნის I ნახევარში დაიწყო, მანვე ანტონი დიდთან ერთად დაახ. 338 წელს დაარსა კელიათა მონასტერი (მეორენაირად - „სენაკები) (ჩითი 1995: 29-30), ხოლო ალექსანდრიიდან 65 კმ-ში, შორს, უდაბნოში, დაახ. 330 წელს ადრეული ქრისტიანული ბერმონაზვნობის დიდმა მოღვაწემ მაკარი ეგვიპტელმა დაიღობინა და ეს ადგილი სამონასტრო ცხოვრების უდიდეს კერად აქცია (სკიტის უდაბნო) (უაითი 1932: 95-96). სწორედ ამ სამონასტრო თემებს (ნიტრია, სენაკები, სკიტი) განეკუთვნება უმნიშვნელოვანესი ასკეტური კრებულის – *პატერიკების (Apothegmata Patrum)* ჩამოყალიბება (დვალი 1966: 05-059).

კინობური ცხოვრების დამწყებად და ბერმონაზვნობის ისტორიის დიდი ნოვატორად პახომი დიდი (292-346) ითვლება – კოპტი მონაზონი, რომელმაც ზემო ეგვიპტეში (Upper Egypt), თებეს მხარეში ცხრა მამათა და ორი დედათა

² პალადი პელენოპოლელი (დაბადა დაახ. 363-364 წწ.) დაახ. 388 წელს ეგვიპტეში ჩავიდა და 399 წლამდე სახელგანთქმულ ეგვიპტელ ასკეტებთან ერთად ცხოვრობდა, რამაც მას დიდი სულიერი გამოცდილება და უამრავი მოგონება შესძინა. იოანე ოქროპირის მხარდაჭერის გამო 406 წელს გადაასახლეს. დაახ. 419-420 წლებში პალადიმ თავისი *ლაგსაიკონი* დაწერა (თხზულების სახელწოდება მოდმინარეობს იმ პირის სახელისგან (ლაგსე), რომლისთვისაც დაწერა მან ეს შრომა), სადაც ეგვიპტეში ცხოვრების პერიოდის მოგონებები გადმოსცა დიდ ეგვიპტელ ასკეტებსა და სულიერ მოძღვრებზე (ჩითი 1995: 210-211). მისი თხზულება შუა საუკუნეებში ქართულადაც ითარგმნა (იხ. მამასახლისი 2010)

მონასტერი დააფუძნა. მის მიერ შემუშავებული სამონასტრო წესდება (რომელიც პალადი ჰელენოპოლელისა და *პახომის ცხოვრების* თანახმად, გამოცხადებით, ანგელოზისგან მიიღო (ხოსროევი 2004: 201) მომავალში ყველა სხვა სამონასტრო განაწესის საფუძველთა საფუძველად იქცევა, უპირველეს ყოვლისა კი - ბასილი დიდისა და ბენედიქტე ნურსელის მიერ შედგენილი ტიპიკონებისა (პარმლესი 2004: 115). პახომი, როგორც ეს მისი ცხოვრების ამსახველ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებშია აღწერილი, მის მიერ დაარსებულ ასკეტთა კრებულის სახელწოდებისათვის სახარებისეულ სიტყვას „κοινῶν“-ს იყენებდა („კონონია“ აღნიშნავს ეკქარისტიაზე დაფუძნებულ ერთობას, ქრისტიანთა თანაცხოვრებას, სახარებისეულ თემს (ლაპმი 1961: 762-763)), რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის მონასტერი სახარების თანახმად მცხოვრებ ქრისტიანთა ერთობა, პირველი იერუსალიმური თემის მემკვიდრე იყო და არა რაღაც გვიანდელი ინოვაცია. ზუსტად ამგვარადვე აღიქვამდა მონასტრულ ცხოვრებას ბასილი დიდი, რასაც უფრო ვრცლად ქვემოთ შევეხებით.

ეგვიპტური ბერმონაზვნობის გავლენა ქრისტიანულ სამყაროში, ერთმნიშვნელოვნად, ძალიან დიდი იყო. ისტორიკოსებს შორის ყოველთვის იდგა საკითხი ამ „ეგვიპტური გავლენის“ მასშტაბების შესახებ. რამდენად ჰქონდა რეალური და ისტორიული ხასიათი ამ გავლენას, მაგალითად, ასურულ (სირიულ) ბერმონაზვნობაზე, რომელიც აღმოსავლეთის საქრისტიანოში სამონასტრო ცხოვრების მეორე უდიდეს ტრადიციად იქცა (ასურული ეკლესია, ძალიან დიდი ხნის მანძილზე, ნოყიერ სულიერ საკვებს აწოდებდა ქართულ ქრისტიანობას. ასურულ ბერმონაზვნობას აუსრულ მამათა შესახებ საუბრისას შევეხებით, იხ. ქვემოთ).

პალესტინაში ბერმონაზვნური ცხოვრებას უკვე IV საუკუნის დასაწყისიდან ჩაეყარა საფუძველი და მისი აქ დამკვიდრება წმ. ილარიონსა და წმ. ხარიტონს უკავშირდება (პატრიკი 1995: 3; ბარი 2005: 49). წმ. ილარიონს პალესტინაში მოღვაწეობა 308 წლიდან უნდა დაეწყო, ხოლო რომის იმპერიაში დაწვებულ დევანას გამოქცეულ ხარიტონს, რომელმაც პალესტინაში ჰპოვა მშვიდი ნავსაყუდელი, თავისი პირველი მონასტერი (ფარანის ლავრა) 330 წელს უნდა დაეარსებინა. ხარიტონამდე და ილარიონამდე იორდანის მდინარის პირას განდევნილებიც მოღვაწეობდნენ. მოგვიანებით ხარიტონმა კიდევ ორი მონასტერი დაარსა: დუკა იერიქონის მოპირდაპირე მხარეს და სუკა (პირშფეული 1990: 425-

446; პატრიკი 1995: 3). საინატერესოა რომ ხარიტონის ცხოვრების ავტორი სამონასტრო თემს ქრისტიანთა პირველ ერთობას აღარებს:

და ვითარცა-იგი იყვნეს ჟამსა მას კაცნი, რომელთა ეცნა უფალი და მაცხუვარი ქადაგებითა მით, და განჰყიდდეს ყოველი, რაჲცა აქუნდა, და სასყიდელსა დასდებდეს ფერკთა თანა მოციქულთასა. ეგრძთვე აქა (ე.ი. სამონასტრო თემებში – შ. მ.) ყოველთა, რომელთა დაეტევნეს საქმენი ამის სოფლისანი ზრახებითა ამის ნეტარისაჲთა (ანუ ხარიტონის მოწოდებით – შ. მ.), მოაქუნდა საფასჱ მათი და მისცემდეს სულიერსა მას მამასა, რაჲთა განუყოს გლახაკთა (იმნაიშვილი 1975: 140).

IV საუკუნის II ნახევარსა და V საუკუნის I ნახევარში მთელი პალესტინა მონასტრებით დაიფარა (პატრიკი: 4-6). მონასტრებს აშენებდნენ დედოფლები, არისტოკრატები, ადგილობრივი მოხელეები, უცხოელი პილიგრიმები, უბრალო ბერები და ა.შ.

პალესტინური ბერმონაზვნობის ისტორიაში გარდამტეხ მომენტად იქცა აქ კაპადოკიელი მონაზვნის, ექვთიმე დიდის (377-473 წწ.) ჩამოსვლა. ექვთიმე დიდი კაპადოკიაში 377 წელს დაიბადა. ასკეტური ცხოვრების წესი მან სიყრმიდანვე შეიყვარა. სამი წლის ასაკში მამა გარდაეცვალა და დედამისმა პატარა ექვთიმე ადგილობრივ ეპისკოპოსთან მიიყვანა: „... და მოჰგუარა ყრმაჲ იგი და შეწირა ღმრთისა, ვითარცა მსხუერპლი კეთილი, ვითარცა შეწირა ანა სამოელ“ (იმნაიშვილი 1975: 144). პალესტინაში სამოღვაწეოდ ექვთიმე 406 წელს ჩამოვიდა. 411 წელს თეოქტისტესთან ერთად მან კვინობი დაარსა. მოგვიანებით ახალი კვინობური სავანე დააფუძნა ქაბარბარიქაში დაახ. 422-426 წწ. კიდევ უფრო მოგვიანებით, 428 წელს, ლავრაც დააფუძნა, სადაც პალესტინის მრავალი სახელოვანი მოღვაწე აღიზარდა. ექვთიმე დიდი 473 წელს გარდაიცვალა.

V საუკუნეში პალესტინაში ახალი ტიპის სამონასტრო ერთობებმა – ე. წ. ჰიბრიდულმა მონასტრებმა იწყეს ჩამოყალიბება. პირველი ამგვარი „ჰიბრიდული სამონასტრო თემის“ (რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი) ნიმუში 455 წელს იორდანეს უდაბნოში გერასიმეს მიერ დაარსებული ლავრა იყო, რომლის ცენტრსაც კვინობური მონასტერი წარმოადგენდა (პატრიკი 1995: 8) ე. ი. ამგვარი მონასტრის შუაგულში მდებარეობდა კვინობი ანუ გალაგნით შემოსაზღვრული ძმათა სავანე, სადაც მონაზვნები საერთო ტიპიკონისა და ერთი წინამძღვრის მკაცრი მორჩილების ქვეშ ცხოვრობდნენ, ხოლო კვინობის გარშემო ქვაბებში განდევილი ძმები მოსაგრეობდნენ, რომლებიც წინამძღვრის სულიერ

ავტორიტეტს აღიარებდნენ და შაბათ-კვირას კვინობის მთავარ ტაძარში მოდიოდნენ და ღვთისმსახურებას ესწრებოდნენ.

პალესტინაში კვინობური ცხოვრების განვითარებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა წმ. თეოდოსი დიდმა (423-529). თეოდოსი დიდი კაპადოკიაში ღვთისმოსავ ქრისტიანთა ოჯახში დაიბადა. თეოდოსი კარგი ხმით გამოირჩეოდა და ადრეული ასაკიდანვე მედავითნეობდა ეკლესიაში. წმ. თეოდოსიმ პალესტინაში წასვლა და მოღვაწეობის იქ გაგრძელება გადაწყვიტა. პალესტინაში ჩასული თავდაპირველად იმ ქვაბში დაეყუდა, სადაც გადმოცემით სამი მოგვი გაჩერდა ღამით. თეოდოსი უმკაცრეს მოღვაწეობას ეწეოდა, განუწყვეტლივ ლოცულობდა და მარხულობდა:

და ვითარ მოვიდა მამად ჩუენი წმიდად თეოდოსი ადგილსა ამას, დაადგრა ღმრთისმსახურებით და ყოველთა დღეთა წარმატებოდა კეთილსა საქმესა და მიეახლებოდა ღმერთსა. და იყო საჭმელად სიჭაბუკესა მისსა ცერცვ ღამბალი გინა დანაკისკუდი ანუ კერატი. და ოდესმე მუაკლდის საზრდელი ადგილისა მის უცნაურებითა, და დანაკისკუდისა გურკასა ღამბალსა ჭამნ. და ოცდაათსა წელსა პური არა ჭამა და კვირიაკით-კვირიაკედ ჭამის და ესევეითართა მარხვითა დასცემდა კორცთა თუსთა სიჭაბუკესსა მისსა და განიშორებდა მისგან ბრძოლასა მტერისასა. და დადგრომილ იყო იგი ლოცვასა შინა ღამე და დღე ტირილითა და გლოვითა. და განითქუა საქმმ მისი, და განცხადდეს სათნობანი მისნი, ვითარცა წერილი იტყვს, ვითრამედ: ვერ შესაძლებელ არს დაფარვად ქალაქი, რომელი მთასა ზედა დაშწნებულ იყოს (იმნაიშვილი 1975: 186).

კირილე სკვითოპოლელის თანახმად, 476 წელს, სასწაულებრივი მინიშნების შედეგად უდაბნოში ლავრა დაარსა. ლავრა მალევე გადაიქცა კვინობურ მონასტრად. ანასტასის იმპერატორობის პერიოდში თეოდოსი მონოფიზიტობის აქტიურ მოწინააღმდეგე იქცა. ის 529 წელს გარდაიცვალა.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა პალესტინურ, და ზოგადად, ქრისტიანული ბერმონაზვნობის ისტორიაში წმ. საბა განწმენდილს უჭირავს. საბა განწმენდილი კაპადოკიაში დაიბადა 539 წელს და ჩვიდმეტი წლის ასაკში სამონაზვნო აღთქმა დადო. მან კაპადოკიაში, ეპისკოპოს ფლაბიანეს მონასტერში, ათი წელი გაატარა, რის შემდეგაც იერუსალიმში ჩავიდა. აქედან საბამ ექვთიმე დიდის ლავრას მიაშურა, ექვთიმემ ახალგაზრდა მონაზონი (სწორედ მისი ახალგაზრდული ასაკის გამო) თეოქტისტეს კვინობში გაგზავნა, სადაც ის ოცდაათი წლის ასაკამდე ცხოვრობდა. თეოქტისტეს სიკვდილის შემდეგ საბა

უდაბნოში, ერთ-ერთ გამოქვაბულში დაეყუდა, სადაც ხუთი წელი გაატარა. ამის შემდეგ ის უშუალოდ ექვთიმე დიდის სულიერი ზედამხედველობის ქვეშ იმყოფებოდა. 473 წელს ექვთიმეს გარდაცვალების შემდეგ საბამ დატოვა ექვთიმეს ლავრა და უდაბნოს მიაშურა. უდაბნოში ის წმ. გერასიმე იორდანელის მონასტრის მახლობლად დამკვიდრდა. აქ საბამ 484 წელს დიდი ლავრა დაარსა. ამ ლავრაში წარმოქმნილი წინააღმდეგობისა და უთანხმოების გამო საბამ დატოვა მონასტერი და უდაბნოში ახალი ლავრა დაარსა, რომელიც ამავე სახელწოდებით გახდა ცნობილი („ახალი ლავრა“). 491 წელს იერუსალიმის ეპისკოპოსმა სალუსტიმ მას მღვდლად დაასხა ხელი, ხოლო 494 წელს პალესტინის ყველა მონასტრის არქიმანდრიტად დაადგინა. საბა განწმენდილის ტიპიკონი მართლმადიდებლურ სამყაროში (მათ შორის საქართველოში) ყველაზე პოპულარულ და გავრცელებულ წეს-განგებად იქცა. საბა განწმენდილი ორიგენზმისა და მონოფიზიტობის აქტიურ მოწინააღმდეგედ და პალესტინის ქალკედონური ბანაკის გამორჩეულ ლიდერად იქცა. ის 532 წელს პალესტინაში გარდაიცვალა.

საბა განწმენდილი მცირე აზიიდან იყო. სწორედ მცირე აზიაში ჩაისახა და განვითარდა ბერმონაზვნური ცხოვრების ის ტიპი, რომელიც შემდგომში აღმოსავლური ბერმონაზვნობისათვის კლასიკურ მოდელად იქცა და რომელზე დაყრდნობითაც შეიმუშავა წმ. საბამ თავისი განგება.

მართალია, მცირე აზიაში, კერძოდ კი პაფლაგონიაში, პონტოში, სომხეთსა და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ) ასკეტურ თემთა ორგანიზების პირველდამწყები IV საუკუნის ცნობილი მოღვაწე ეგტათი სებასტიელი იყო (დაახ. 300-377), მაგრამ მისი სწავლებისა და ასკეტური ცხოვრების წესის ერეტიკული შინაარსის გამო, ის ღვაწლი, რაც მას ბერმონაზვნური ცხოვრების გავრცელებაში მიუძღოდა, დიდწილად, დაიხრდილა. ამასთან ეგტათი ასკეტიზმის ძალიან სპეციფიკური (ენკრატისტული) სახის გამავრცელებლად იქცა.

ეგტათისგან განსხვავებით, მისი მეგობარი, შემდეგ კი ოპონენტი - ბასილი დიდი (329/330-377/379 წწ.), მცირე აზიაში, მართლმადიდებლური ბერმონაზვნობის ჭეშმარიტ მამამთავრად და ბიზანტიური სამონასტრო ტრადიციის ფუძემდებლად იქცა. ბასილი დიდის როლი განუზომელია ძველი ეკლესიის ისტორიაში. ეკლესიამ მას მოგვიანებით მსოფლიო მოძღვრის სახელი განუკუთვნა. ბასილი კესარიელის სახელს უკავშირდება არიანელობის წინააღმდეგ

მართლმადიდებელთა გაერთიანება, ტრინიტარული ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბება და ასკეტური ცხოვრების ფორმათა ორგანიზების ინსტიტუციონალიზაცია (კვასტენი 1986: 204). ამიტომ ის აღმოსავლეთის ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და პატივდებული წმინდანია.

ბასილი მეცნიერებაში, ყველაზე გავრცელებული შეხედულების თანახმად, 329, ან 330 წელს უნდა დაბადებულიყო (სმითი 1879: 9; კვასტენი: 204; რუსო 1994: 1-4; მორისონი მისი დაბადების თარიღად რატომღაც 316 წელს მიუთითებს, მორისონი 1912: XII) პონტოს ძირძველ არისტოკრატიულ ოჯახში. XX საუკუნის 60-იან წლებში ე. ხინთიბიძემ და გ. გოზალიშვილმა წამოჭრეს საკითხი ბასილის ოჯახის შესახებ ქართველური წარმომავლობის შესახებ (ხინთიბიძე 1982: 207-262). როგორც ე. ხინთიბიძემ გამოარკვია, ბასილი დიდის ოჯახი დანამდვილებით არ იყო ბერძნული და სომხური წარმომავლობისა. სომხებისა და ბერძნების გარდა პონტოში მესამე დიდ ეთნიკურ ჯგუფს მეტნაკლებად ელინიზირებული სამხრეთ-დასავლელი ქართველი ტომები წარმოადგენდნენ (ხინთიბიძე: 207-244). მართალია, ეს ჰიპოთეზა ყველაზე ლოგიკურია, მაგრამ ჯერჯერობით წყაროებში პირდაპირი მინიშნების (დამოწმების) არარსებობის გამო მისი საბოლოოდ დამტკიცება კვლევის ამ ეტაპზე ვერ ხერხდება (თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ყველაფერი, რაც კი ბასილი დიდის ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ ვიცით, ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ მეტყველებს).

დაწყებითი განათლება ბასილიმ ოჯახის სამკვიდრო სოფელში ანისში (პონტოში), მდინარე ირისის პირას მიიღო, შემდგომ პონტოს ნეოკესარიაში. პონტოს ნეოკესარიიდან ბასილი განათლების მისაღებად კაპადოკიის კესარიაში გაემგზავრა. კესარიიდან ბასილი სასწავლებლად კონსტანტინოპოლში გაემართა, კონსტანტინოპოლიდან კი - ათენში. ათენში ის დაახ. 351 წელს უნდა ჩასულიყო. ათენში ბასილი გრიგოლ ღვთისმეტყველთან და იმპერატორ კონსტანტინეს ნათესავთან - იულიანესთან (მომავალში იმპერატორი იულიანე განდგომილი) - ერთად სწავლობდა (რუსო 1994: 1-2; კვასტენი 1986: 204). ბასილიმ ათენი დაახ. 356 წელს დატოვა (კვასტენი: იქვე). მთავარი მიზეზი რატომაც ბასილიმ ანტიკური სამყაროს ინტელექტუალური ცენტრი მიატოვა, ევსტათი სებასტიელი იყო. ევსტათის ასკეტური ცხოვრების მაგალითი ბასილისათვის შთაგონებად იქცა მოღვაწეობის მომავალ გზაზე (ფრეიზი 1980: 21). მას ევსტათის პირადად ნახვა მოუწონდა, თუმცა ანატოლიაში დაბრუნებულმა სახელგანთქმული მოღვაწე ვერ ნახა, რადგან ევსტათი ამ დროს აღმოსავლეთის მონასტრებში, იქაურ

მონაზონთა სახილველად მოგზაურობდა. ბასილიც ეგტსათის საძიებლად აღმოსავლეთში გაემგზავრა (ელმი 1994: 60-61; რუსო 1994: 1-2) და ეს მოგზაურობა მისთვის დაუვიწყარი შთაბეჭდილებების წყაროდ იქცა. ბასილი განცვიფრებული იყო აღმოსავლელ მონაზონთა ზეადამიანური მოღვაწობის წესით (ფრეიზი 1980: 22; კვასტენი: 205). ამან ახალგაზრდა რიტორს საბოლოოდ გადააწყვეტინა საერო ცხოვრების მიტოვება და მონაზვნური ცხოვრება.

სანამ ბასილი დიდი ათენში სწავლობდა, მანამ მისმა ძმამ ნავკრატიმ, რომელმაც ძალიან ახალგაზრდულ ასაკში მჭევრმეტყველების ბრწყინვალე უნარით გაითქვა სახელი, სამოღვაწეო გზა აირჩია და 352 წელს მდინარე ირისის ნაპირას, მშობლიური სახლის მოშორებით, ტყეში დაიწყო დაყუდებული ცხოვრება თავის მონა ქრიზიფესთან ერთად (თუმცა ქრიზიფეს მონა პირობითად ერქვა, რადგან იგი ნავკრატის ერთგულ მეგობრობას უწევდა).³ ნავკრატი და ქრიზიფე თავს ნადირობით ირჩენდნენ და ღვებებს ლოცვასა და შრომაში ატარებდნენ. ნავკრატიმ აქ ასკეტურ მოღვაწეობაში ხუთი წელი გაატარა, თუმცა 357 წელს, ის უბედური შემთხვევის შედეგად დაიღუპა. მისი სიკვდილი ძალიან მძიმედ გადაიტანა დედამ ემილიამ (მამა, ბასილი უფროსი, 345 წელს გარდაიცვალა). ემილიას სულიერ მეგზურად, ამ ტრაგედიისას, უფროსი ქალიშვილი, ნავკრატის და, მაკრინა იქცა, რომელმაც ნავკრატის მსგავსად უკვე აერჩია ცხოვრების ასკეტური წესი. გრიგოლ ნოსელის გადმოცემით, მძიმე განსაცდელში მაკრინამ სულის მხნეობა შეინარჩუნა. მან მდინარე ირისის პირას ნავკრატის მიერ საფუძველჩაყრილი „ძონი“, ანუ მემყუდროეთა ერთობის ჩამოყალიბების პარალელურად მთელი საგვარეულო სახლი ერთ დიდ მონასტრად აქცია. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი პროცესი იყო – არისტოკრატიული სახლეულის გარდაქმნა მოსაგრეთა კრებულად. მაკრინა თანამედროვეებისა და შემდგომი თაობებისათვის ქალწულებრივი ცხოვრების ჭეშმარიტ მაგალითად იქცა (ვრცლად ემილიას, ნავკრატის, მაკრინასა და მათი ასკეტური მოღვაწეობის შესახებ იხ. ელმი 1994: 87-107).

³ მდ. ირისის პირას ნავკრატისა და შემდგომ ბასილის სამეფოფელისა და სამონასტრო თემის ლოკალიზაციას 2006 წლის მარტში სპეციალური სამეცნიერო-კვლევითი ექსპედიცია მიემდგვნა, რომელიც ავსტრალიის ახალი ინგლისის უნივერსიტეტის (University of New England) პროფესორის ანა სილვასის (Ana Silvas) თაოსნობით განხორციელდა. ექსპედიციის შედეგები პროფ. სილვასმა 2007 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში აღწერა (იხ. სილვასი 2007). უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ ქ-ნ ანა სილვასს აღნიშნული სტატიის მოწოდებისთვის; ექსპედიციის შედეგად გაირკვა, რომ ბასილი დიდის სამეფოფელი ახლოს უნდა ყოფილიყო თანამედროვე ქელთიქ ჩაისა (Keltik Çay) და იეშილ ირმაკის (Yeşil Irmak) შესართავთან, ხეობაში, თანამედროვე ქალაქ ამასიიდან 60 კმ-ში, შავი ზღვის სიახლოვეს (სილვასი 2007: 74)

ბასილი პონტოში 358 წელს დაბრუნდა და მდინარე ირისის პირას ძმის მიერ დაწყობული საქმე გააგრძელა. აქ მან ასკეტთა ერთობა შექმნა. აქ დაწყობულმა ასკეტურმა მოღვაწეობამ მთელ პონტოსა და კაპადოკიაში დიდ და მძლავრ მონაზვნურ მოძრაობას დაუდო სათავე. ამ საქმეში უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ასკეტიკონის შედგენამ, რომელიც შემდგომში მთელი ქრისტიანული ბერმონაზვნობისათვის სახელმძღვანელო თხზულება გახდა. ბასილი კესარიელი თანამედროვეთა და შთამომავალთა თვალში მცირე აზიაში ბერმონაზვნობის დამფუძნებლად იქცა. ბასილის დიდებამ გადაფარა მცირე აზიაში მანამდე არსებული ასკეტური ცხოვრების ფორმები და შთამომავლობისათვის ბერმონაზვნური მოღვაწეობის ერთი საყოველთაოდ აღიარებული სტანდარტი დააწესა. ბასილის დამსახურებით მონასტრულმა ცხოვრებამ არნახული აყვავება განიცადა პონტოსა და კაპადოკიაში (ელმი 1994: 61), რაც ბასილის სიკვდილის შემდეგ განვითარების აღმავალი ხაზით გაგრძელდა.

ბასილისეული ტიპიკონი ქართული ბერმონაზვნური მოღვაწეობის ერთ-ერთ უპირველეს წყაროდ გადაიქცა, რადგან როგორც ქვემოთ ვიხილავთ, სწორედ, ბასილისეული მონასტრების ტიპიკონი იქცა ჩვენთვის ცნობილი ერთ-ერთი უძველესი ქართული მონასტრის - ოპიზის - სამონასტრო წესდებად. ამიტომ ბასილი დიდის მონასტრების ცხოვრების წესზე შედარებით ვრცლად უნდა შევჩერდეთ.

რა უმთავრესი მახასიათებლებით გამოირჩეოდა ბასილისეული მონასტრები? ბასილი დიდის ასკეტური შეხედულებების განხილვისას, პირველ ყოვლისა, თვალში გვეცემა მისი მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება განდევნილობის მიმართ. ბასილი დიდი განდევნილობის სურვილს ეგოისტურ მისწრაფებად თვლის, მისი სწავლებით, მხოლოდ სხვა ადამიანებთან თანაცხოვრებაში ხდება შესაძლებელი ქრისტიანული იდეალის აღსრულება. ბასილი დიდი მარტოებითი ცხოვრების პრაქტიკულ სირთულეებსაც წარმოაჩენს. მარტოდ მცხოვრები ასკეტისათვისათვის საკუთარი თავის უზრუნველყოფა და მოვლა-პატრონობა გაცილებით რთულია, ვიდრე მონასტერში სხვა ძმებთან ან დებთან ერთად მცხოვრები მონაზვნისათვის. ბასილისათვის მხოლოდ სოციუმშია შესაძლებელია ქრისტიანული სიყვარულის სწავლა. „რამეთუ დამბადებელსა ღმერთსა ესეთ განუჩინებებს, რაფთა საკმარ ვიყვნეთ ურთიერთას, ვითარცა წერილ არს და რაფთა შეერთებულცა ვიყვნეთ ურთიერთას” (მამასახლისი 2015: 107) ანუ სოციალურობა ადამიანისათვის განწესებული ღვთის გეგმის ნაწილია,

მაცხოვრის სიტყვა მოგვიწოდებს, რომ ადამიანები არა საკუთარ სარგებელს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სხვის (სულიერ) სარგებელს ეძიებდნენ. მარტოებითი ცხოვრება კი არსებითად ეგოისტურია:

ხოლო მარტოებითსა ცხოვრებასა ერთი პირი აქუს, რადთა თითოეული თვისისა საკმრისა მზრუნველ იყოს, რომელი-ესე ცხად არს, ვითარმედ მბრძოლ არს სიყვარულისა შჯულთა, რომელნი-იგი მოციქულმან აღასრულნა, რამეთუ „არა ეძიებდა თვისსა უმჯობესსა, არამედ მრავალთასა, რადთა ცხონდენ (მამასახლისი 2015: 107).

ე. ი. ბასილის აზრით, განდევილი (ის ვინც უდაბნოში მარტოა დაყუდებული) მხოლოდ საკუთარ სულის სარგებელს ეძიებს, მაშინ როცა ქრისტიანული სიყვარული სხვათა დახმარებისკენ მოგვიწოდებს, ამიტომ მარტოებითი ცხოვრება, ბასილის რადიკალური შეფასებით, „მბრძოლ არს სიყვარულისა შჯულთა” ანუ სიყვარულის კანონთან პრინციპულ წინააღმდეგობაშია. მარტოდ მცხოვრები ქრისტიანისათვის საკუთარი სულიერი ნაკლის შეცნობაც რთულია, რადგან მამხილებელი არავინ ჰყავს, სულიერი ნაკლულეკანება და სნეულება მხოლოდ სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში იჩენს თავს. მარტომყოფელი მხილებისაგან „დაზღვეულია”, მაშინ როცა მხილება ქრისტიანული ცხოვრების აუცილებელი კომპონენტია, „რამეთუ მხილებამან, მრავალგზის მტრისგანცა ქმნილმან, კურნებისა წადიერებად მოატყუის კეთილადგონიერსა” (მამასახლისი 2015: 107). მარტოებით მეოფი ქრისტიანი სულიერ ხელმძღვანელობასაც მოკლებულია, რაც დამღუპველად აისახება მის სულიერ მდგომარეობაზე. გარდა ამისა, განდევილი, ქველმოქმედების მადლსაც ვერ იღებს, რადგან მოწყალების გაცემით, უცხოთშემწყნარებლობითა და სნეულებზე ზრუნვით არაა (უფრო სწორად ვერაა) დაკავებული, რაც ქრისტიანული მოღვაწეობისათვის არსებითია, ამიტომ ბასილის თქმით, ღვთის მცნებათა აღსრულება ერთად მცხოვრებ ქრისტიანთათვის გაცილებით ადვილია, ვიდრე - მარტოდ მცხოვრებისათვის. ზოგადცხოვრებულ (ერთად მცხოვრებ) ქრისტიანთა ერთობას კიდევ სხვა უპირატესობაც აქვს: აქ სხვადასხვა ქრისტიანი სხვადასხვაგვარი მადლითა და ნიჭით გამოირჩევა, ზოგისადმი ღვთისაგან „მიცემულ არს სიტყუად სიბრძნისად, სხვისადა – სიტყუად მეცნიერებისად, სხვისადა – სარწმუნოებად, სხვისადა წინაღსწარმეტყუელებად, სხვისადა – მადლნი კურნებათანი და შემდგომი ამისი” (მამასახლისი: 108), ამ ნიჭებით დაჯილდოებულ ქრისტიანთა ერთად ცხოვრება

კი ერთი რომელიმე ნიჭის სხვებისადმი გაზიარებასა და ფართოდ გავრცელებას იწვევს, რაც ასკეტური ერთობის სულიერ მდგომარეობაზე დადებითად აისახება, მაშინ როცა მას, რომელიც „მარტოებით ცხონდებოდის” (ანუ მარტო ცხოვრობდეს) მხოლოდ ერთი ნიჭი აქვს და საკუთარი უსაქმურობით ამ ნიჭსაც ფლანგავს (მამასახლისი: 109). მარტოდ მცხოვრებ ქრისტიანს საკუთარი სათნოების გამოვლენის საშუალებაც არა აქვს:

რამეთუ ვისა ზედა ანუწნოს სიმდაბლე თვისი, რაჟამს არცა ერთი ვინ აქუნდეს, რომლისსა უმდაბლეს გამოაჩინოს თავი თვისი? ანუ ვის ანუწნოს მოწყალებაჲ, გამოკუჭთილმან ზიარებისაგან მრავალთაჲსა? ხოლო სულგრძელებაჲ თვისი ვითარ გამოცადის, რაჟამს არცა ერთი ვინ წინააღუდგებოდის ნებასა მისსა?” (მამასახლისი: 110).

ზოგიერთი ქრისტიანი თავის მარტოებით ყოფნას, სულიერი ხელმძღვანელის უარყოფასა და უსაქმურობას იმით ამართლებდა, რომ ქრისტიანულ მოძღვრებას წმ. წერილისა და წიგნებისაგან დაისწავლიდნენ, რაზეც ბასილი დიდი პასუხობს, რომ ეს საქციელი იმის მსგავსია, როდესაც ვინმე ხურობისა და მჭედლობის სწავლას ზეპირად ცდილობს და არა საქმით, პრაქტიკული გამოცდილებით. ბასილის ქრისტიანული მსახურების უპირველეს მაგალითად მაცხოვარს იმოწმებს:

აჰა ესერა, უფალმანცა გარდამეტებულებითა კაცთმოყუარებისაჲთა არა კმაიყო სიტყვთ ხოლო მოძღურებაჲ, არამედ რაჲთა ზედამიწევნითი მოგუცეს განცხადებული სახე სიმდაბლისაჲ, სრულებითა სიყუარულისაჲთა თუთ მოირტყა და დაჰბანნა ფერჳნი მოწაფეთანი” (მამასახლისი 2015: 110)

და მარტოებით მცხოვრებ ქრისტიანს მიმართავს: „აწ უკუე შენ ვის დაჰბანნე, ვის ჰმსახურო, ვისი უკანადასკნელესი იყო, ოდეს თუთ თავით თვისით მარტოდ ოდენ მყოფ იყო?” (იქვე).

მაშ ასე, ბასილი დიდის ასკეტურ ფილოსოფიაში სოციალურობა უმნიშვნელოვანესი და უძირითადესი პირობაა ქრისტიანული მონაზვნობისათვის. ბასილისეულ მონასტრებს სწორედ ეს თვისებები გამოარჩევდათ: ისინი არა მარტო ასკეტთა ერთობები, არამედ საქველმოქმედო და სამედიცინო დაწესებულებანი იყვნენ. ბასილი სხვებზე ზრუნვას მონასტრული ცხოვრების განუყოფელ, ფუნდამენტურ ელემენტად თვლის. ამ კუთხითაც (მისი მოღვაწეობის სხვა მხარეებს, რომ თავი დავანებოთ) ბასილი კესარიელის წვლილი ცივილიზაციის ისტორიაში ძალზე დიდია, რადგან საუკუნეების განმავლობაში სწორედ მონასტრები იქცნენ კულტურის, განათლების,

სამკურნალო ხელობისა და ქველმოქმედების ცენტრებად. ბასილი დიდის მიერ შექმნილი ტიპიკონი დაედო საფუძვლად ბენედიქტე ნურსიელის (480-547) ტიპიკონს, რაც ევროპაში მონასტრული ცხოვრების საფუძველთა საფუძვლად იქცა, ხოლო ბიზანტიური ბერმონაზვნობისათვის ბასილისეული მონასტერი ყოველთვის ეტალონს წარმოადგენდა.

ბერმონაზვნობამ ნოყიერი ნიადაგი ჰპოვა ჩვენ მეზობელ სომხეთშიც. სომხეთში ქრისტიანობა I-II საუკუნეებიდანვე აქტიურად ვრცელდებოდა, ეს განსაკუთრებით დასავლეთ (მცირე) სომხეთს ეხება, რომელიც რომის იმპერიის საზღვრებში იყო მოქცეული. სომხეთში გავრცელებული ქრისტიანობის განსაკუთრებით ასკეტურ ხასიათზე წყაროებში ვხვდებით მითითებას. უკვე II საუკუნეში სომხეთში მოწამეობრივად აღესრულნენ ბერძენი პრესვიტერი ქრიზოსი და მისი ოთხი მოწაფე, რომლებიც სომხურ ჰაგიოგრაფიაში „მძოვართა“ (βόσκαι) სახელით არიან ცნობილი (თუმცა ასკეტიზმის ამ ფორმის ასე ადრე გავცრელება საეჭვოა). სომხური ტრადიციის თანახმად, წმ. ქრიზოსი წმ. თადეოზ მოციქულის მოწაფე იყო. გარდამოცემით ქრიზოსი თავის მოწაფეებთან ერთად მდ. ეფფრატის სათავეებთან დასახლდა და აქ განდევილურ მოღვაწეობას ეწეოდა. თავიანთი განდევილობის ორმოცდამესამე წელს ისინი სომხეთის მეფე არტაშეს არშაკუნთან მივიდნენ და მას ქრისტიანობის შესახებ უქადაგეს (კაზარიანი 2006: 11). სომეხთა მეფე სალაშქროდ უნდა წასულიყო, ამიტომ მქადაგებლებთან საუბარი შემდეგისათვის გადადო, თუმცა მათ მიმართ კეთილად გაენწყო. წმ. ქრიზოსმა თავის მოწაფეებთან ერთად დედოფალ სატენიკსა და მის ნათესავეებს უქადაგა და ახალ სარწმუნოებაზე მოაქცია, რის გამოც მეფის ვაჯებმა (მსახურებმა) წმ. ქრიზოსი და მისი მოწაფეები სიკვდილით დასაჯეს (107 წ.). დედოფლის ნათესავეები წმ. სუქიასთან (ისიქიოსთან) ერთად ცხრამეტ ახლადგაქრისტიანებულ სომეს დიდებულთან ერთად ბაღრევანდის მხარეში, სუქავის მთაზე განმხოლოვდნენ და აქ დაიწყეს ასკეტური მოღვაწეობა. მათ აქ განდევილობაში ორმოცდაოთხი წელი გაატარეს, რის შემდეგაც მოწამეობრივად აღესრულნენ დედოფალ სატენიკის წარმართ ნათესავთა ხელიდან. მათი წმინდა ნეშტები წმ. გრიგოლ განმანათლებლის ქადაგებამდე დაუკრძალავი იყო, წმ. გრიგოლმა სომხეთში ქადაგებისას დაკრძალა მათი წმინდა ნაწილები (კაზარიანი 2006: იქვე).

ბუნებრივია წმ. მოწამეთა და ასკეტთა ზემოაღწერილი მოღვაწეობა, ძირითადად, ლეგენდარული ხასიათისაა და გვიანდელი სამონასტრო ტრადიციის

გავლენა ეტყობა, მაგრამ სომხურ წყაროებს მაინც შემოუნახავს გარკვეული მინიშნება ადრეული სომხური ქრისტიანობის ასკეტური ხასიათის შესახებ.

ქართლის სამეფოს მსგავსად სომხეთი მეზობელი სირიული ქრისტიანული სამყაროს ძლიერ ზეგავლენას განიცდიდა (ტერიანი: 6⁴). სირიელი მისიონერები ყოველთვის აქტიურად ქადაგებდნენ სომხეთში და დიდი მონდომებით ავრცელებდნენ, როგორც ქრისტიანობას, ასევე ცხოვრების ასკეტურ წესს.

სამონასტრო ცხოვრების პირველგამავრცელებლად სომხეთში თავად წმ. გრიგოლ განმანათლებელი იქცა IV საუკუნის დასაწყისში, ხოლო მის განმტკიცებაში დიდი როლი შეასრულეს ძმებმა წმ. ანტონინემ და წმ. კრონიდემ, რომლებიც წმ. გრიგოლს კაპადოკიიდან მოჰყვნენ. იოანე კაზარიანის მითითებით, მათ პირველი მონასტერი დაახ. 314-315 წლებში ტარონის მხარეში დაარსეს, რომლის წინამძღვრადაც გრიგოლ განმანათლებლის სირიელი მოწაფე ზენონ გლაკი იქცა (კაზარიანი 2006: 24), თუმცა 314-315 წლებში ტარონში მონასტრის დაარსება, ზოგადად, სომხეთის მოქცევისა და ქრისტიანული სამონასტრო ცხოვრების განვითარების ქრონოლოგიას თუ გადავხედავთ, ძალზე საეჭვოა (ამ მოვლენას გაცილებით გვიან უნდა ჰქონოდა ადგილი).

სომხეთში ბერმონაზვნური ცხოვრების ორგანიზებული ფორმები IV საუკუნის მიწურულს ვრცელდება, რაც კათალიკოს ნერსეს დიდის (კათალიკოსობდა 353-373 წლებში) კანონებით დასტურდება, რომელიც მონაზვნებს სულიერი სიფხიზლისკენ, მარხვისა და ღოცვის განაწესის დაცვისაკენ მოუწოდებს (ტერიანი: 6).

V საუკუნის სომხეთში ფართოდაა გავრცელებული ლავრის ტიპის მონასტრები. ამ პერიოდში სომხურ ეკლესიაში იგივე ტენდენცია შეინიშნება, რაც ბიზანტიურ ეკლესიაში – მაღალი იერარქია ცდილობს სამონასტრო მოძრაობა თავისი სულიერი ზედამხედველობის ქვეშ მოაქციოს, რასაც კარგად ვხედავთ სომხური წყაროებიდან, შაჰაპივანის საეკლესიო კრების (გაიმართა 444 წელს) კანონებიდან, კათალიკოს ჰოვჰან მანდაკუნის (კათალიკოსობდა 487-484/490 წლებში) ორი ქადაგება და ა. შ. (ტერიანი 6-7).

იოანე კაზარიანი სრულიად უკრიტიკოდ იზიარებს სომხური დედათა და მამათა მონასტრების, სომხურ წყაროებში დაფიქსირებულ რიცხვს, რომლის მიხედვითაც IV საუკუნის მიწურულს სომხეთში მონასტრების რიცხვმა ორი

⁴ აბრაჰამ ტერიანის (Abraham Terian) ინტერნეტში განთავსებული აღნიშნული პუბლიკაციის თარიღი მითითებული არ არის

ათას ორმოცს მოაღწია (კახარიანი 2006: 24), რაც, ბუნებრივია, სრულიად ფანტასტიკური რიცხვია და მოკლებულია ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველს.

სომეხ განდევილთა სულიერი წინამძღვარი, ფავსტოს ბიზანტიელის ცნობით, იყო წმ. იღუმენი გინდი, რომელსაც ჰყავდა მოწაფე წმ. მუშე. სომეხი განდევილები გამოირჩეოდნენ თავიანთი ღვაწლითა და მოშურნეობით, მკაცრი ასკეტიზმითა და მარტომყოფელური ცხოვრების წესით. IV საუკუნის სომხეთში (როგორც ეს ზემოთ გვქონდა აღნიშნული) ბერმონაზვნური ცხოვრების წესს ნერგავდა ეგტსათი სებასტიელიც (კახარიანი: 25).

V საუკუნეში სომხური ბერმონაზვნობის გამორჩეულ წინამძღვრად იქცა წმ. მესროპ მაშტოცი, რომლის ცხოვრებაც კორიუნმა აღწერა, რომელმაც ჯერ კიდევ ერისკაცობიდან დაიწყო მოღვაწეობითი ცხოვრება (ნოჰერადი 2004: 274). მაშტოცი მკაცრი ასკეტური ღვაწლით გამოირჩეოდა და მომავალში ის მთელი სომხეთის ღაგრათა ზედამხედველად იქცა (ტერიანი: 4-5).

V საუკუნიდან, აბრაჰამ ტერიანის აზრით, სომხური ბერმონაზვნობა ნელ-ნელა ითავისუფლებს თავს სირიული გავლენისაგან და ბასილისეული წესის სამონასტრო ცხოვრებას უახლოვდება (ტერიანი: 9). საინტერესოა, რომ ბასილი დიდის მიერ დაფუძნებული მონასტრების ზეგავლენა ამ პერიოდის ქართლზეც შეინიშნება (იხ. ქვემოთ), რაც საინტერესო პარალელია ქართულ და სომხურ ბერმონაზვნურ ტრადიციათა ისტორიაში. ტერიანის შეხედულებით, მომავალი ხუთი საუკუნე (V-X სს.) სომხური ბერმონაზვნობა ბიზანტიური (ბასილისეული) ბერმონაზვნობის გზით ვითარდებოდა (ტერიანი: 9). სომხური მონასტრები, საუკუნეთა განმავლობაში, განათლებისა და, ზოგადად, სომხური კულტურის უმნიშვნელოვანეს ცენტრებად იქცნენ, შეასრულეს რა უდიდესი როლი სომხეთის ისტორიაში.

§2. ბერმონაზვნური ცხოვრების ტიპები

III საუკუნის მეორე ნახევარში დაწყებული სამონასტრო ცხოვრება თავიდანვე გამოირჩეოდა მრავალფეროვნებით და ქრისტიანული ბერმონაზვნობის წარმოშობის ადრეულ ეტაპზევე გამოიკვეთა მოღვაწეობითი ცხოვრების სამი სახე: ანაქორეტული (ძველი ბერძნული სიტყვიდან „ἀναχորέα” - „განვეშორები”) ანუ განდევილური (მარტომყოფელური, განშორებული, მემხოლოე ცხოვრების

წესი (ჭელიძე 2013ბ: 267-268), მონაზვნური მოსაგრეობის ყველაზე ადრეული და „პრიმიტიული“ ფორმა), ლავრული („Λαύρα“ ძველ ბერძნულში „მოსვეულ ქუჩას“ ნიშნავდა (ჩითი 1995: 15-16; ჰირშფელდი 1990: 428)), შემდგომში მონასტრის ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ სინონიმად იქცა) და კვინობური (ძველ ბერძნულში „κωνόβιον“ ანუ „ერთად ცხოვრება“, ძველ ქართულად კვინობურ მონასტრებს „ზოგადცხოვრებული მონასტრებიც“ ეწოდებოდა (ფრანკი 2010: 32-33; ჭელიძე 2013ბ: 228-230)).

ანაქორეტობა ანუ განმხოლოებითი, განმარტოებითი, განდევილური ცხოვრება (ჭელიძე 2013ბ : 268-269) სამონაზვნო ყოფის თავდაპირველი, პრიმიტიული ფორმაა (თელამონი 1992: 296). სიტყვა „μοναχός“ თავდაპირველი მნიშვნელობით სწორედ „მარტომყოფს“ აღნიშნავს. სიტყვა „მონახოს“ ჯერ კიდევ ეგვიპტურ პაპირუსებში იხსენიება, რომლებსაც ნაგ-ჰამადის კოდექსი შეიცავს (ამ ტერმინის უძველეს გამოყენებაზე იხ. ბუმაჟოვი 2007: 21-26), შემდეგ ეს ტერმინი მონასტრული ცხოვრების ყველა მიმდევარზე გავრცელდა. მონასტრის აღმნიშვნელად ძველ ქრისტიანულ მწერლობაში მრავალი სიტყვა იხმარებოდა, თუმცა ყველაზე გავრცელებულად იქცა ტერმინი „τό μοναστήριον“, რომელიც თავდაპირველად მარტომყოფი ასკეტის, ანაქორეტის საცხოვრისს, განდევილის სენაკს აღნიშნავდა (ჰერმიტ'ს ცელლ, ლამპი 1965: 878). აქედანაც ცხადია, რომ ბერმონაზვნური ცხოვრება სათავეს სწორედ ინდივიდუალური განდევილებისგან იღებს.

ბერმონაზვნობის განვითარების შემდგომ პერიოდში ცალკეული ანაქორეტები ერთიანდებიან და ქმნიან სამონასტრო ერთობებს. ასე ჩამოყალიბდა ლავრები. ლავრის ტიპის მონასტრებში არ არსებობდა მკაცრი განაწესი და საერთო ტიპიკონი. მონაზვნები ერთი ქარიზმატული და სულიერი ავტორიტეტის მქონე პიროვნების გარშემო ერთიანდებოდნენ. თითოეული ანაქორეტი კვირის ხუთი დღის განმავლობაში ინდივიდუალურად მოღვაწეობდა საკუთარ სენაკში, შაბათ-კვირას კი საერთო ტაძარში ღვთისმსახურებას ესწრებოდა და ზიარებას იღებდა. „ლავრული“ ხასიათის მონასტრების არქეტიპები იყო სახელგანთქმული ეგვიპტური სამონასტრო ცენტრები, ნიტრია, კელიები (სენაკები) და სკიტი (იხ. ქვემოთ), თუმცა ამ ტიპის სამონაზვნო ცხოვრებამ კლასიკური სახე მაინც პალესტინაში შეიძინა, სადაც ძალზე გავრცელებული იყო კდღეში გამოკვეთილი ლავრები (მაგ. ხარიტონის ლავრა).

„ღაერის“ ტიპის გარდა ქრისტიანულ სამონასტრო ტრადიციაში განვითარდა „კვინობის“ ტიპის მონასტრები. როგორც ზემოთ ავლნიშნეთ, ტერმინი „კვინობი“ ბერძნული სიტყვიდან მოდის და „ერთად (ძველქართულად „ზოგად“) ცხოვრებას“ ნიშნავს. ამ ტიპის მონასტრებში ძმები (ან დები) გალაგნით შემოზღუდულ სენაკებში ერთად ცხოვრობდნენ და მათ ყველაფერი საზიარო ჰქონდათ, ისინი მონასტრის ერთ საერთო ტიპიკონს (განაწესს) ემორჩილებოდნენ, ერთად ტრაპეზობდნენ, ერთად მუშაობდნენ და ერთად ლოცულობდნენ, ამგვარ მონასტრებში სულიერი წინამძღვრის მკაცრი მორჩილება აუცილებელი იყო. კვინობური მონასტრების პრველდამფუძნებლად დიდი ეგვიპტელი ბერი პახომი დიდი იქცა (292-346 წწ.), ხოლო ბიზანტიური ბერმონაზვნობისათვის დამახასიათებელი კლასიკური სახე მან ბასილი დიდის და საბა განწმენდილის მიერ დაარსებულ მონასტრებში შეიძინა (იხ. ქვემოთ).

მოგვიანებით ღაერებისა და კვინობების სინთეზიც წარმოიქმნა. ამგვარმა მონასტრებმა განსაკუთრებული გავრცელება ჰპოვა პალესტინაში. ასეთი მონასტრის ცენტრს წარმოადგენდა კვინობი, რომელსაც ამ კვინობის მახლობლად ცალკეულ სენაკებში გაფანტული განდევნილები ემორჩილებოდნენ (კვინობის მთავარ ტაძარში ჩამოდიოდნენ შაბათ-კვირას ღვთისმსახურებაზე). დენის პაპახრიზანთუ (ენისე აპაცჰრესსანტჰოუ) ამგვარ ასკეტურ თემებს „ჰიბრიდული ღაერების სისტემას“ (ლე სესტ მე ჰყბრიდე ღაერიოტე) უწოდებს (პაპახრიზანთუ 1973: 167). მოღვაწეს რომელსაც განდევნილური მოსაგრეობა სურდა, გამოცდა ჯერ კვინობში უნდა გაეწეო, წინამძღვრის მორჩილების ქვეშ, რადგან პირდაპირ ინდივიდუალურ დაყუდებაზე გადასვლა სახიფათოდ ითვლებოდა. მხოლოდ მას შემდეგ რაც მონაზონი კვინობში, სხვა ძმებთან (ან დებთან) ერთად გარკვეულ სულიერ გამოცდილებას მიიღებდა, მიდიოდა ის „უშინაგანეს უდაბნოში“ მარტომყოფელური მოღვაწეობისათვის.

თავი II. ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაციის პრობლემა

§1. ქართული ბერმონაზვნობის გენეზისის კვლევის ისტორიოგრაფიული მიმოხილვა

XIX საუკუნის I ნახევრიდან მოყოლებული საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის კვლევა ევროპული მეცნიერების მიღწევების გათვალისწინებითა და გამოყენებით დაიწყო. ბუნებრივია, ქართველოლოგიურ კვლევებში საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიის შესწავლამ თავიდანვე უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა. საქართველოს ეკლესიის (და ზოგადად საქართველოს) ისტორიის საკითხებზე მუშაობა შეუძლებელი იყო ქართული ბერმონაზვნობის ფენომენის გათვალისწინების გარეშე, ამიტომ ძიებანი საქართველოს ისტორიაში ქართული ბერმონაზვნობის კვლევასაც გულისხმობდა.

ქართული ბერმონაზვნობის წარმოშობაზე საუბრისას ქართველი თუ უცხოელი ისტორიკოსების დიდი უმრავლესობა საქართველოში ასურელ მამათა შემოსვლას უკავშირებდა. უკვე მეთვრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში მტკიცედ დამკვიდრდა აზრი, რომლის თანახმადაც, საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დამწყებნი სწორედ ასურელი მამები იყვნენ. ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ცნობილ თხზულებაში *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა* წერდა:

ხოლო ვახტანგ გორგასალ დასვა კათალიკოზი და ეპისკოპოზნი ყოველსა საქართველოსა შინა, ამათ მიეცა პატივი – კათალიკოზსა მეფისა თანა და ეპისკოპოზს ერისთვისა თანა, ხოლო მღვდელთა აზნაურთა თანა. ხოლო შემდგომად მოსვლისა იგ წმიდათა მამათა (იგულისხმება ცამეტი ასურელი მამა – შ.მ.) იქმნენ ამათ მიერ მონასტერნი და უდაბნონი, და ამათ მონასტერთა მამათა და წინამძღვართა მიეცათ პატივი მთავართა თან (ღომოური... 1941: 19).

ეს ტრადიცია XIX საუკუნეშიც გაგრძელდა. პლატონ იოსელიანი თავის ცნობილ ნაშრომში *საქართველოს მოკლე საეკლესიო ისტორია* (გამოიცა რუსულ ენაზე), კონკრეტულად ბერმონაზვნობის დასაწყისზე არ ამახვილებს ყურადღებას, თუმცა საინტერესოა, რომ მისი მოსაზრება გაცილებით ახლოსაა

ისტორიულ რეალობასთან, ვიდრე გვიანდელი მეცნიერების აზრები, რომლებიც ასურელ მამათა მთავარ მისიას მონასტრების დაარსებაში ხედავდნენ. პლატონ იოსელიანი სრულიად სამართლიანად ამბობს, რომ ასურელ მამათა მოსვლის უმთავრესი მიზეზი რწმენაში შერყეულ ქართველთა სარწმუნოებაში განმტკიცება და ხალხის განსწავლა იყო (იოსელიანი 1843: 40-41). პლატონ იოსელიანისაგან განსხვავებით, თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის მეორე მესაძირკვლე, სულხან ბარათაშვილი, ასურელი მამების ქართლში შემოსვლას საერთოდ არ ახსენებს (იხ. ბარათოვი: 1865).

ქართული ბერმონაზვნობის ჩამოყალიბებას თავის ნაშრომში შეეხო ისტორიკოსი დიმიტრი ფურცელაძე (1825-1891 წწ.). უკანასკნელ ხანებამდე ეს ძალზე საინტერესო ნაშრომი, რომელიც საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ორიგინალურ ხედვას გეთავაზობს (თან XIX საუკუნის შუა ხანებში) უკანასკნელ დრომდე მივიწყებული იყო ჩვენ ისტორიოგრაფიაში (იხ. მათითაშვილი 2013/2014: 81-87). დიმიტრი ფურცელაძემ, პირველმა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, 1862 წელს გაზეთ *Кавказ*-ში გამოქვეყნებულ სტატიაში *История Грузинской Церкви* მოგვცა საქართველოს ეკლესიის ისტორიის პერიოდიზაციის ცდა. დ. ფურცელაძე, სხვათა მსგავსად, საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების დამფუძნებლებად ასურელ მამებს მიიჩნევს. საინტერესოა, რომ აღნიშნული მკვლევარი ასევე პირველი იყო, ვინც ქართული ბერმონაზვნობის ტიპოლოგიზაციას შეეცადა, რაც ერთი-ორად ზრდის მისი ნაშრომის მნიშვნელობას. ავტორი ბერმონაზვნური ცხოვრების სამ სახეს გამოჰყოფს: მემყუდროვე (ანუ ჰესიქასტური) მოღვაწეობა (რომლის ტიპიურ მაგალითადაც მას შიო მღვიმელი მიაჩნია), მესვეტეობა (ლოგიკურად ასკეტური მოღვაწეობის ამ წესის მიმდევრად დ. ფურცელაძე ანტონ მარტყოფელს თვლის) და მონასტრები, რომლებშიც ცხოვრების საერთო წესს მისდევდნენ ანუ კვინობები (ამგვარ მონასტერთა ნიმუშებად მკვლევარი შიო-მღვიმესა და დავით გარეჯას ასახელებს) (ფურცელაძე 1862: 538; მათითაშვილი 2013/2014: 84-85).

XIX საუკუნის ქართველ ისტორიკოსთა უმეტესობის მსგავსად, კონკრეტულად ქართული ბერმონაზვნობის წარმოშობა, არც მოსე ჯანაშიელს უკვლევია. იგი, ისევე როგორც პლატონ იოსელიანი, ასურელ მამებზე საუბრისას არა მონასტერთა დაარსებაზე, არამედ მათ მისიონერულ დავალებზე საუბრობს (ჯანაშიელი 1886: 43-44). იგივე აზრს გამოთქვამდა პოლიევქტოს კარბელაშვილი, რომელსაც აქცენტო ასურელი მამების მისიონერობასა და სპარსელებთან

ბრძოლაში მათ მონაწილეობაზე გადაჭკონდა (კარბელაშვილი 2011: 34). იგ. ჯავახიშვილმა ერთ-ერთმა პირველმა შენიშნა, რომ საქართველოში სამონასტრო ცხოვრება ჯერ კიდევ V საუკუნეში უნდა ჩასახულიყო (ჯავახიშვილი 1979: 337), თუმცა ეს შეხედულება აღარ განუვითარებია. ამ აზრმა უცხოურ ისტორიოგრაფიაშიც მოიკიდა ფეხი, მაგ. პარიზში გამოცემულ *კათოლიკური ღვთისმეტყველების ენციკლოპედიის* V ტომში რემონ ჟანენი წერდა:

შეუძლებელია ზუსტი დროის დადგენა იმისა, თუ როდის გაჩნდნენ პირველი ბერ-მონაზვნები საქართველოში. მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ სამონასტრო ცხოვრება არ უნდა ჩასახულიყო V საუკუნეზე გვიანდელ ხანაში და იბერთა შორის გავლენა ადრევე უნდა მოეპოვებინათ. მართლაც, ამ ეპოქაში იგი მთელს აღმოსავლეთში უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა. უფრო მეტიც, მოციქულებმა და ეკლესიის მესვეურებმა საქართველოში, როგორც ჩანს, ეს გამოიყენეს ჭეშმარიტი რწმენის განმტკიცების უზრუნველსაყოფად. და ბოლოს, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ დროიდან მოყოლებული ქართველი ბერები პალესტინაშიც ჩნდებიან (ჟანენი 1996: 33).

საინტერესოა, რომ თედო ჟორდანია საქართველოში ბერმონაზვნური იდეალების გავრცელების ხანას ძალზე ადრეულ ეპოქას უკავშირებს:

...სწერენ, კეისარმა ქართველთ აჩუქა ადგილი გოლგოთაზე, სადაც ჯვარს აცვეს მაცხოვარი; ამ ადგილას მალე აშენდა ქართველთა მონასტერი (ე. ი. უკვე IV საუკუნის I ნახევარში – შ. მ.). ქართველი ბერები მრავლად მიდიოდნენ იერუსალიმსა და ახლო-მახლო ადგილებში. ქართველთა დიდკაცობაც ხელს უწყობდა ბერებს. სწერენ, თვით მირიან გამგზავრაო იერუსალიმს და ამ გარემოებას ხომ დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა ქართველი ბერების გამრავლების საქმეში იერუსალიმს. მისმა შვილმაც, ბაქარ მეფემ, უკანასკნელნი წელნი თვისის ცხოვრებისა პალესტინაში გაატარა და, რასაკვირველია, ხელს მოუმართავდა ქართველთ იერუსალიმის მონასტრებს (ჟორდანია 2011: 324).

უცნობია, თუ რა წყაროებს ეყრდნობა თ. ჟორდანია, როდესაც ის მეფე მირიანსა და მის ძეს, უფლისწულ ბაქარს (ბაკურს, რომელსაც არ უმეფია), იერუსალიმში გამგზავრებულებად თვლის. საინტერესოა, რომ მკვლევარი ამ პერიოდისათვის უკვე ვარაუდობს საქართველოში ბერების (მაშასადამე მონასტრების) არსებობას, თუმცა, სამწუხაროდ, მისი შეხედულებები მხოლოდ დაუსაბუთებელ ვარაუდებსა და დაუმოწმებელ წყაროებზეა აგებული, მიუხედავად ამისა, ქართული ბერმონაზვნობის ჩამოყალიბების

ისტორიოგრაფიული მიმოხილვისათვის, მისი შეხედულებები მნიშვნელოვანი და საყურდღებოა.

XX საუკუნის დასაწყისისათვის მეცნიერთა უმრავლესობა საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების საფუძვლის ჩამყრელებად მაინც ასურელ მამებს თვლიდა. კ. კეკელიძის აზრით, სირიელ მამებს

დიდი კულტურული როლი უთამაშიათ ჩვენ ისტორიაში: მათ საფუძველი ჩაუყრიათ ჩვენში სამონასტრო ორგანიზაციისათვის, რომელმაც, როგორც ვიცით, წარუშლელი კვალი დასტოვა ძველს ქართულ ცხოვრებაში, მათ ქრისტიანობის შუქი შეუტანიათ ჩვენი ქვეყნის მივარდნილსა და მიუვალ კუთხეებში და ხელი შეუწევიათ ხალხის გამოყვანისათვის ბარაბაროსობის წყვლიადიდან (კეკელიძე 1926: 170-171).

კ. კეკელიძე ამ აზრს სხვაგანაც იმეორებს:

საქართველოს ისტორიაში ცნობილი არიან ეგრეთ წოდებული ასურელი მამები, რომელნიც ჩვენში მოსულან მეექვსე საუკუნეში შუამდინარიდან. მათ დიდი დეაწლი დასდეს ქართლის ეკლესიის გაძლიერებას კერპთაყვანისმცემლობასთან ბრძოლაში, აგრეთვე სამონასტრო ცხოვრების და მისი ორგანიზაციის დამყარება-ჩამოყალიბებას (კეკელიძე 1960 : 157).

ზუსტად იგივე შეხედულებაა გამოთქმული კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის მიერ გამოცემულ ნაშრომში *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია* (კეკელიძე... 1987: 106). კ. კეკელიძის მოწაფე ლ. მენაბდეც საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დამწყებებად ასურელ მამებს მიიჩნევდა (მენაბდე 1962: 385).

XX საუკუნის I ნახევრიდან მოყოლებული ამ საკითხთან დაკავშირებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში განსხვავებული მოსაზრებანიც გაჩნდა. მ. თარხნიშვილის აზრით, მართალია, უცნობია ვინ იყვნენ საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების მოთავეები, მაგრამ ქართველებს ადრევე უნდა დაეწყოთ სწრაფვა „უსხეულოთა ცხოვრებისაკენ” (თარხნიშვილი 1994: 52). მ. თარხნიშვილის მოსაზრებით, ერთ-ერთი პირველი სამონასტრო კერა საქართველოში ოპიზა იყო, ვახტანგ გორგასლის მიერ დაარსებული (თარხნიშვილი 2014: 377), ის ასევე ყურადღებას ამახვილებს ქართველთა მოღვაწეობაზე V საუკუნის პალესტინაში:

დაუჯერებელია და წარმოუდგენელი, რომ პალესტინაში მოღვაწე ქართველ ბერებს სამშობლოშიც არ შეეტანათ იმავე ცხოვრების იდეალი, იქაც არ განებნიათ თესლი ბერმონაზვნობისა. ამიტომ სრულის გულდაჯერებით

ძალგვიძს ვაღიაროთ: V საუკუნის ქართლსაც მიჰყვინია შუქი ახლად აღმობრწყინებული ასკეტური ღვაწლმოსილებისა, მეუდაბნოების სახით მაინც (თარხნიშვილი 2014: 384-485).

გრიგოლ ფერადის შეხედულებითაც, სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში ასურელი მამების შემოსვლამდე გაცილებით ადრე უნდა იღებდეს სათავეს და ბერმონაზვნური ცხოვრების თავდაპირველი ფორმა სწორედ ანაქორეტობა უნდა ყოფილიყო (ფერაძე 2006: 126):

საქართველოში ყველაზე გავრცელებული ფორმა ბერმონაზვნობისა არის ანაქორეტობა. ქართული ბერმონაზვნობის სათავეებთან ჩვენს წინ სწორედ ასეთი პირები წარმოდგებიან, და იმის გამო არიან უცნობი ჩვენთვის, რომ მთელი ცხოვრება მარტოობაში გაატარეს (ფერაძე 2012: 216).

უფრო მოგვიანებით რამდენიმე მკვლევარმა გამოთქვა მოსაზრება საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების დაწყების შესახებ სირიელ მამათა მოღვაწეობამდე გაცილებით ადრე (შოთა მესხია, რომელიც ვახტანგ გორგასლის მიერ ოპიზაში მონასტრის დაარსებას რეალურად თვლიდა და ეთანხმებოდა ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას საქართველოში მეუდაბნოების V საუკუნეში ჩასახვის შესახებ, იხ. მესხია 1986: 220; ასევე იხ. გაფრინდაშვილი 1988: 11; ხოშტარია 2009: 29-36; ბახტაძე 2007: 88-93 და ა.შ. (დაწვრილებით იხ. ქვემოთ)).⁵ ასე რომ, დღეისათვის ვეღარ ვიტყვით, რომ მოსაზრება, რომლის თანახმადაც საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებას საფუძველი ასურელმა მამებმა ჩაუყარეს, საყოველთაოდაა გაბატონებული.

§2. ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაცია

მეოთხე საუკუნიდან მოყოლებული ბერმონაზვნობა უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა ქრისტიანული ეკლესიის ცხოვრებაში. ბერმონაზვნობა ეკლესიის სულად და გულად, მის უმტკიცეს საყრდენად იქცა მძიმე ისტორიული მომენტების ჟამს. ბერმონაზვნობამ შეუნახა ეკლესიას ლიტურგიკული ცხოვრების საუკეთესო ტრადიციები და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, უმდიდრესი ასკეტური მემკვიდრეობა, როგორც ქრისტიანული სრულყოფის

⁵ ჩვენ აღნიშნულ მკვლევართა მოსაზრებებს, ახლა აქ, დაწვრილებით აღარ მიმოვიხილავთ, რადგან მათი შეხედულებების დამოწმება და მათზე მსჯელობა, უფრო ვრცლად, ქვემოთ მოგვიწევს

საშუალება. ასე იყო მთელ აღმოსავლეთ საქრისტიანოში და, ასე იყო კონკრეტულად, საქართველოს შემთხვევაშიც.

ქართული ბერმონაზვნობის კვლევისას ძალზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების ისტორიის პერიოდიზაცია. პერიოდიზაცია დაგვეხმარება უკეთ აღვიქვათ ქართული ბერმონაზვნობა, როგორც ისტორიული ფენომენი, მისი განსხვავებული ხასიათი და ამ ხასიათის ცვლილება საუკუნეთა განმავლობაში.

ივ. ჯავახიშვილი იყო ერთ-ერთი პირველი ისტორიკოსთაგან, ვინც ქართული ბერმონაზვნობის პერიოდიზაციას შეეცადა. ივ. ჯავახიშვილის აზრით ასურელმა მამებმა საქართველოში მხოლოდ ანაქორეტულ, განდევილურ მოღვაწეობას ჩაუყარეს საფუძველი (თუმცა წყაროებიდან საერთოდ არ ჩანს, რომ ისინი მხოლოდ ანაქორეტული ცხოვრების დამნერგაენი იყვნენ), ხოლო განვითარებული და ორგანიზებული სახე ქართულ სამონასტრო მოძრაობას გრიგოლ ხანძთელმა მისცა (ჯავახიშვილი 1914: 31-32).

გრიგოლ ფერაძე, მიქელ თარხნიშვილთან ერთად, ისტორიკოსთა და სხვა მეცნიერ-მკვლევართაგან ის იშვიათი გამონაკლისი იყო, რომელიც ქართული ბერმონაზვნობის თავისებურებათა ვრცლად აღწერას და დახასიათებას შეეცადა. აი, მაგალითად, ერთი საინტერესო ამონარიდი ქართული ბერმონაზვნობის გრ. ფერაძისეული ხედვის კარგად გასააზრებლად, სადაც ისტორიკოსი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში წმ. სვიმეონ მესვეტის (უმცროსის) პოპულარობის ახსნას ცდილობს და აქედან განმაზოგადებელ დასკვნებს აკეთებს. *შიო მღვიმელის ცხოვრების* ავტორზე საუბრისას ის აღნიშნავს:

ავტორი შეხარის უდაბნოს მკვიდრებს და სენაკებში, მღვიმეებში, გამოქვაბულებში მცხოვრებლებს. მაგრამ ერთმა განსაკუთრებით მოხიბლა – ესაა წმ. სვიმეონ უმცროსი. რატომ მაინცდამაინც წმ. სვიმეონი? რატომ არა წმ. საბა ან ექვთიმე, ან ბასილი, ან კიდევ რომელიმე სხვა წმინდანი? ეს საკითხი ძალიან მნიშვნელოვანია იმისათვის, რომ გავიგოთ შინაგანი განვითარების ისტორია ქართული ბერმონაზვნობისა, მითუმეტეს, რომ სვიმეონი არა მარტო წმ. შიოს ცხოვრების ავტორთანაა დიდი სიყვარულით ციტირებული, არამედ სხვებთანაც... წმ. სვიმეონი პირადი ასკეტიზმის ყველაზე უკიდურესი მომხრე და მიმდევარი იყო. ქართველებთან კი ბერმონაზვნობის განვითარება სწორედ განდევილობაზე გაჩერდა. ბასილის ან ათონის მოწესრიგებული ბერმონაზვნობის გავლენა ქართულ ბერმონაზვნობაზე ძალიან მცირეა. რაკი ქართული ბერმონაზვნობა თავის

სრულყოფილ იდეალს უმკაცრეს განდევილობაში ხედავდა. ბუნებრივია, საზომად მისი უკიდურესი მიმდევრები იქნენ მიღებული (ფერაძე 2012: 154).

მანვე ივ. ჯავახიშვილთან ერთად, პირველმა შემოგვთავაზა ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაცია:

ქართული ბერმონაზვნობის სათავეების შესახებ არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება. წინა ისტორიის გარეშე გადავდივართ მისი აყვავების ეპოქაში და ოქროს ხანაში. ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიაში შეიძლება სამი პერიოდი გამოვყოთ: სირიული, პალესტინური და ბოლოს – ათონის მთის, ანუ ბიზანტიური (ფერაძე 2012: 211).

თუმცა მკვლევარი შენიშვნაში მიუთითებს:

რა თქმა უნდა, შეიძლება კამათი იმის შესახებ, ქართველ ბერ-მონაზონთა პალესტინასთან კავშირი ხომ არ უსწრებდა წინ სირიასთან კავშირს. ჩვენი აზრით, ისინი შეიძლება ერთდროულიც ყოფილიყო (ფერაძე 2012: 219, შენიშვნა 2).

კვლევის თანამედროვე ეტაპზე სრულიად აშკარაა, რომ ქართული ბერმონაზვნობა უკვე VI საუკუნეში მძლავრ სოციალურ ინსტიტუტსა და ძალაუფლების მნიშვნელოვან ცენტრს წარმოადგენდა, რომელსაც საერო ხელისუფლებაც კი ანგარიშს უწევდა, ამიტომ არქიმანდრიტი გრ. ფერაძისეული დახასიათება, თითქოს, საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრება ანაქორეტობაზე გაჩერდა, მცდარია და ეს ჩვენ კვლევაშიც გამოჩნდება, საიდანაც მკითხველი დაინახავს, რომ თუნდაც „ბასილის მოწესრიგებული ბერმონაზვნობის” ნიმუში ჩვენ უკვე V საუკუნის ქართლში გვხვდება, არათუ უფრო გვიან. ანაქორეტობა ქართული ბერმონაზვნობის მთელი ისტორიის მანძილზე სახეხეა, ანაქორეტი მოღვაწეები დღესაც არსებობენ საქართველოში და ეს სულაც არ ნიშნავს ქართული ბერმონაზვნობის, ერთმნიშვნელოვნად, ანაქორეტულ ხასიათს. მეტიც, დღეს მესვეტე ბერებიც კი გვხვებიან საქართველოში (მაგ. ჭიათურის რაიონში, კაცხის სვეტზე, მოღვაწე მამა მაქსიმე (ქავთარაძე), რომელმაც XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან სვეტზე სამი საუკუნის წინათ ჩამქრალი მონასტრული ცხოვრება აღადგინა). საქართველოში (ისევე როგორც სხვაგან) ანაქორეტული და ორგანიზებული ბერმონაზვნური ცხოვრების ტიპები ერთმანეთს ხელს არ უშლიდა და ერთი და იგივე პერიოდში თანაარსებობდა. ასევე არაადეკვატურად გვეჩვენება ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაციის მთლიანად უცხოურ გავლენებზე (სირიული, პალესტინური, ბიზანტიური) მიბმა, თუმცა ცხადია ამ გავლენებმა დიდი როლი

შეასრულა ქართული ბერმონაზვნობის განვითარებაზე და პერიოდიზაციის ამგვარ ვერსიას თავისი ლოგიკა გააჩნია.

რაც შეეხება წმ. სვიმეონ მესვეტე უმცროსის განსაკუთრებულ თაყვანისცემას, ეს წმინდანი ქართულ სასულიერო მწერლობაში სხვებზე (თუნდაც წმ. მთავარმოწამე გიორგიზე ან წმ. საბა განწმენდილზე ან წმ. ბასილი დიდზე) მეტი პოპულარობით ნამდვილად არ გამოირჩეოდა, მას დიდ პატივს მიაგებდნენ, თუმცა არა როგორც რაღაც გამორჩეულს, ექსკლუზიურს. ამიტომ ერთ (ან რამდენიმე) ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში წმ. სვიმეონ უმცროსის აღმატებული მნიშვნელობის მიხედვით მთლიანად ქართულ ბერმონაზვნობაზე მსჯელობა, მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, აშკარად მცდარია.

ივ. ჯავახიშვილისა და გრ. ფერაძის შემდეგ ქართული ბერმონაზვნობის პერიოდიზაციას გ. გაფრინდაშვილი შეეცადა. გ. გაფრინდაშვილი ერთმანეთისგან, ტერმინოლოგიური და შინაარსობლივი თვალსაზრისით, განარჩევს „უდაბნოსა“ და „მონასტერს“. მისი დაკვირვებით, საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების პირველ ეტაპზე მხოლოდ უდაბნოები გვხვდება. „უდაბნო“ გ. გაფრინდაშვილის აზრით, პირველ ეტაპზე, აუცილებლად მონაზონთა ქვაბოვან საცხოვრისს გულისხმობს (გაფრინდაშვილი 1987: 5) ე. ი. უდაბნოს აუცილებლად ქვაბოვანი ხასიათი აქვს, ქვის ნაგებობათა გარეშე და გ. გაფრინდაშვილის განცხადებით უდაბნოს ეს მნიშვნელობა მის მიერ იყო „ამოხსნილი“ (გაფრინდაშვილი 1988: 7). მისი შეხედულებით, ქართული ბერმონაზვნობის განვითარების ადრეულ ეტაპზე „მონაზონთა საყოფი კლდოვანი ნაპრალები და ბუნებრივი სიღრუეებია. შემთხვევითი მოხაზულობა აქვთ ამავე დროის უხეშად გამოკვეთილ ქვებებსაც“ (გაფრინდაშვილი 1969: 11). ამის საილუსტრაციოდ გ. გაფრინდაშვილს მოჰყავს „წმინდა კაცის“ პასაჟი *შუშანიკის მარტვილობიდან*. ამ წმინდა კაცის სამყოფელს „ვანი“ ეწოდება, რაც მკვლევრის აზრით, უეჭველად ქვაბოვან სენაკს უნდა გულისხმობდეს. მისი შეხედულებით ტოპონიმი „ვანი“ კლდის ძეგლებს უკავშირდება. გ. გაფრინდაშვილი აცხადებს „ვანის“ განმარტების ცნობაც „მე მეკუთვნისო“ (გაფრინდაშვილი 1988: 11). „სრულიად აშკარაა რომ წმ. კაცი მეუდაბნოეა და ქვაბშია დამკვიდრებული“. მხოლოდ მოგვიანებით ქართული ბერმონაზვნობის განვითარების შემდგომ, მეორე ეტაპზე გვხვდება კლდოვან საცხოვრისებთან ერთად ქვის ნაგებობანი. ქვაბთა და ქვის ნაგებობათა კომპლექსს – ერთობლიობას კი უკვე შეგვიძლია

გეოლოგიური „მონასტერი“ ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით (გაფრინდაშვილი 1988: 9).

გ. გაფრინდაშვილის მოსაზრებათა დამაჯერებელი კრიტიკა მოგვცა ნ. ბახტაძემ. ნ. ბახტაძემ შიომღვიმის (VI ს.), ზედაზნის (VI ს.), ბრეთის (VI ს.), კონდამიანის (VI ს.) და კაცხის (V-VI სს.) (ეს უკანასკნელი ნ. ბახტაძის აზრით გვიანანტიკური და ადრეფეოდალური ხანით თარიღდება) მაგალითებზე ცხადყო, რომ ტერმინების „უდაბნოსა“ და „მონასტრის“ გაფრინდაშვილისეულ დეფინიციას რეალური საფუძველი არა აქვს, რადგან „უდაბნო“ აუცილებლად არ გულისხმობს მხოლოდ კლდოვან გამოქვაბულებს. უძველესი ქართული უდაბნო-მონასტრები კლდოვანი ქვაბებისა და ქვის ნაგებობათა კომპლექსს წარმოადგენდნენ და არავითარი საფუძველი არა გვაქვს „უდაბნოში“ მხოლოდ ამა თუ იმ ძეგლის მარტო კლდოვან-ქვაბოვანი ხასიათი ვიგულისხმოთ (ბახტაძე 2007: 88-93).

დღეისათვის აშკარაა, რომ ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაციის ივ. ჯავახიშვილისეული, გრ. ფერაძისეული და გ. გაფრინდაშვილისეული ვერსიები მცდარია. ქვემოთ დავინახავთ რომ სამონასტრო ცხოვრების თითქმის ყველა სახე უკვე გვხვდება IV-V საუკუნეების საქართველოში, ხოლო ასურელი მამები მხოლოდ ანაქორეტული ტიპის მოღვაწეობის გამავრცელებლებად არ გვევლინებიან, არამედ მათ მიერ დაარსებულ მონასტრებში განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია, როგორც ლავრულმა, ისე კვინობურმა ცხოვრებამ (და ასევე მათმა სინთეზმა). მითუმეტეს სრულიად უსაფუძვლოა გ. გაფრინდაშვილის შეხედულება, თითქოს ქართული ბერმონაზვნობა ჯერ ქვაბოვან ხასიათს ატარებდა, შემდეგ კი ქვის ნაგებობათა შენებაც დაიწყო. კვლევა გვაჩვენებს, რომ ქართული ბერმონაზვნობის ტიპოლოგიური მრავალფეროვნება ქრონოლოგიურად თანადროულია და ვერ ვიტყვით, რომ საქართველოს შემთხვევაში, სამონაზვნო ცხოვრების ერთი ტიპი აუცილებლად მეორისგან განვითარდა (როგორც მაგალითად ეგვიპტეში).

ქართული ბერმონაზვნობა (როგორც ეგვიპტური და სირიულ-პალესტინური) IV-V საუკუნეებში ისახება. IV-V საუკუნეები, როგორც ქართული ბერმონაზვნობის ჩასახვისა და განვითარების ხანა, მის პირველ პერიოდად უნდა ჩაითვალოს. მართალია გრ. ფერაძეს ასურულ მამათა ქართლში მოსვლის დროდ V საუკუნე მიაჩნდა (ფერაძე 1927: 1-2), სპეციალისტთა აბსოლუტური

უმრავლესობა თანხმდება, რომ სირიელი ბერები აქ VI საუკუნეში მოვიდნენ და მათი ქართლის სამეფოში მოსვლითა და დამკვიდრებით ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიაში სრულიად ახალი ეტაპი იწყება. სირიელი მამები საქართველოში ორგანიზებულ სამონასტრო ცხოვრების წესს ფართოდ ავრცელებენ და მას მისიონერულ ხასიათს ანიჭებენ. VI-VIII საუკუნეებში ქართული ბერმონაზვნობა აღმავლობის გზაზეა, მას დიდი სულიერი, კულტურულ-საგანმანათლებლო და სოციალური როლი აკისრია. ეს როლი განსაკუთრებულად გაიზარდა ქართული ბერმონაზვნობის მესამე პერიოდში - IX-X საუკუნეებში.

მერვე საუკუნის ბოლოსა და მეცხრე საუკუნის დასაწყისში ტაო-კლარჯეთში ფართო სამონასტრო კოლონიზაცია იწყება. გრიგოლ ხანძთელის მეთაურობით ქართველი ბერები და მონაზვნები უდიდეს რელიგიურ და კულტურულ მოძრაობას წამოიწყებენ და ამ მოძრაობის სავანედ ტაო-კლარჯეთის „ქართველთა სამეფო“ მოგვევლინა. ტაო-კლარჯეთის მონასტრები (ისევე როგორც ზოგადად მონასტრები) მნიშვნელოვან კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებად იქცნენ. ასეთ ცენტრები იყო ოპიზაში, შატბერდში, ხანძთაში, ოშკში, იშხანში, წყაროსთავში და ა. შ. გარდა ტაო-კლარჯეთის მონასტრებისა, აღსანიშნავია ქართველ ბერ-მონაზონთა დედაწლი უცხოეთში. უცხოეთში ქართული ბერმონაზვნობა განსაკუთრებულ აყვავებას განიცდის V-X საუკუნეებში.

X საუკუნიდან ქართველ ათონელთა მოღვაწეობით ქართული სამონასტრო ცხოვრების ისტორიაში სრულიად ახალი (მეოთხე) პერიოდი იწყება, რომელიც ჩვენი აზრით მთლიანად განვითარებულ და გვიან შუა საუკუნეებს მოიცავს. გრ. ფერაძის აზრით, ათონელების დროს

მიიღო ქართულმა ბერმონაზვნობამ უნივერსალური ხასიათი, ქართული მონასტრები იყო ყველა გავლენიან ადგილას (სირიაში, პალესტინაში, ათონზე და კონსტანტინეპოლში). ბერებს ერთმანეთთან ურთიერთობა ჰქონდათ და ცდილობდნენ შეენარჩუნებინათ თავიანთი ეროვნული კავშირი საერთო ინტერესებისათვის. მიუხედავად ძლიერი გავლენისა, ქართული ბერმონაზვნობა ამ გავლენის მონად კი არ ქცეულა, არამედ მოახერხა, ასე ვთქვათ, თვითონ ემართა სიტუაცია და ეროვნული ხასიათი შეენარჩუნებინა (ფერაძე 2014: 212).

ქართულმა მონასტრებმა საქართველოს ძლიერების ხანაში არნახულ აყვავებას მიაღწია, მონასტერი ტრადიციულად ინარჩუნებდა იმ დიდ სულიერ,

კულტურულ (ხშირად პოლიტიკურსაც) და სოციალურ როლს, რომელიც მას უკვე ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული ჰქონდა. ქართულ მონასტერზე პირდაპირ აისახებოდა ქვეყნის მდგომარეობა. ქვეყნის მძიმე პოლიტიკური და ეკონომიკური ვითარებისას მონასტრები ცარიელდებოდა, მათი სიცოცხლისუნარიანობა მცირდებოდა.

მეათე საუკუნე ქართული კულტურის ისტორიაში ქართველ ათონელთა მოღვაწეობის დაწყებით აღინიშნა. ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს წმინდა მთის ქართველთა როლი ზოგადად საქართველოს ეკლესიის და კონკრეტულად ქართული სამონასტრო ცხოვრების წინსვლისა და განვითარების საქმეში. ქართველ ათონელთა მოღვაწეობით ქართული ეკლესია ძლიერ დაუახლოვდა ბიზანტიურს (კეკელიძე 1980: 42-66), თუმცა სხვა ქართული მონასტრებით ქართველთა ათონური სავანეც საქართველოს პოლიტიკური და სხვა სახის მდგომარეობის გაუარესებასთან ერთად სუსტდება და ქართველებისაგან იცლება. მიუხედავად საქართველოში არსებული მძიმე მდგომარეობისა, სამეფო კარი მაინც ცდილობდა ქართული მონასტრის აღორძინების საქმეს ყოველმხრივ დახმარებოდა. მაგ., ერთ-ერთ ასურელ მამათაგან დაარსებული მონასტერი დავით გარეჯი, გვიანფეოდალურ პერიოდში, კვლავაც განაგრძობდა ქართული კულტურულ-საგანმანათლებლო კერების საუკეთესო ტრადიციებს (ქავთარია 1965: 5).

მეცხრამეტე საუკუნე, ანუ საქართველოში რუსული საერო და საეკლესიო მმართველობის ეპოქა, ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიაში ახალ მესხეთე პერიოდად უნდა ჩაითვალოს. საეკლესიო სლაგური კულტურის შემოდინება რუსეთის იმპერიის პოლიტიკის განუყოფელ ნაწილად იქცა, თუმცა გასათვალისწინებელია რუსული საეკლესიო გავლენის რეალური მასშტაბები. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის იძულებითი შეჩერება (არა გაუქმება, რადგან რუსეთის სინოდს საერთოდ არ გააჩნდა ამგვარი უფლება) და პოლიტიკური დამოუკიდებლობის დაკარგვა აღნიშნული პერიოდის უმთავრესი მახასიათებელია, მაგრამ, ვფიქრობთ, XIX საუკუნის საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარმა მაქსიმალური ობიექტურობით უნდა აღადგინოს საქართველოს იმდროინდელი საეკლესიო ცხოვრების პერიპეტიები. ეს ეპოქა საქართველოში 1811 წლიდან 1917 წლამდე გაგრძელდა.

მეექვსე პერიოდი, ძირითადად, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის ეპოქას ემთხვევა, როდესაც ბერმონაზვნული ცხოვრების ტრადიცია საქართველოში (და არა

მარტო საქართველოში) თითქმის სრულ განადგურებამდე მივიდა. 1977 წელს საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად ილია II-ის აღსაყდრებიდან, უფრო ზუსტად კი საბჭოთა იმპერიის დაშლის შემდეგ, ქართული ბერძნულ-სლავური ისტორიაში ახალი, მეშვიდე პერიოდი იწყება, რომელიც დღემდე გრძელდება და სამონასტრო ცხოვრების აღმავლობითა და, ამავე დროს, მთელი რიგი სირთულეებით ხასიათდება.

თავი III. ქართული ბერმონაზვნობა IV საუკუნეში

§1. წმ. ნინო და ქრისტიანული ასკეტიზმი: წმ. ნინოს ცხოვრება როგორც უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება

XIX საუკუნის მიწურულამდე *ნინოს ცხოვრების* რამდენიმე რედაქცია იყო ცნობილი. ამ *ცხოვრებათა* ავტორები შუა საუკუნეების ქართველი მემკვიდრეები და ჰაგიოგრაფები იყვნენ. XI საუკუნის ეპისკოპოსმა ლეონტი მროველმა ნინოს მოღვაწეობისა და ქართლის მოქცევის ისტორია საკუთარ თხზულებაში შეიტანა, რომელიც ქართლის ისტორიას უძველესი ეპოქიდან მირიან მეფის მემკვიდრეებამდე მოგვითხრობს. XII საუკუნეში დავით აღმაშენებლის თანამოღვაწემ არსენი იყალთოელმა *ნინოს ცხოვრების* ახალი რედაქცია შექმნა. ამავე საუკუნეში საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა ნიკოლოზ გულაბერისძემ თავის საღვთისმეტყველო ტრაქტატში *საკითხავი სუეტისა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისა* ნინოს მისიონერობისა და ქართლის მოქცევის ისტორია ქრისტიანული ღვთისმეტყველების შუქზე განიხილა. XIII საუკუნეში უცნობი ავტორის მიერ არსენის თხზულების პერიფრაზი დაიწერა, რომელშიც რამდენიმე ახალ და განსხვავებულ ცნობას ვხვდებით.

1888 წელს ქართული ისტორიოგრაფიისათვის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა მოხდა. ნ. მარმა ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წინგოსაცავში შატბერდის კრებული აღმოაჩინა. 1890 წელს ახალგაზრდა მკვლევარმა ექვთიმე თაყაიშვილმა საკუთარი ხარჯებით შატბერდის კრებულში დაცული თხზულების *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ის პირველი ნაწილი - *ისტორიული ქრონიკა* გამოაქვეყნა, რომელშიც *ნინოს ცხოვრების* მოკლე რედაქცია იყო ჩართული, ხოლო 1891 წელს შატბერდისეული ხელნაწერის მიხედვით *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ს მეორე ნაწილი - *ნინოს ცხოვრების* ვრცელი რედაქციაც გამოსცა და მას „ახალი ვარიანტი“ უწოდა (რადგან ქართლის განმანათლებლის ცხოვრების სხვა, ჩვენგან ზემოთ ჩამოთვლილი ვარიანტები უკვე ცნობილი იყო). ეს ე. წ. ახალი ვარიანტი სინამდვილეში *ნინოს ცხოვრების* ყველაზე ძველი რედაქცია და უმთავრესი წყაროა გვიანდელი ავტორებისათვის.

მოქცევაჲ ქართლისაჲ დღეს ათი რედაქციით არის ცნობილი: შატბერდული, რომლის მიხედვითაც გამოაქვეყნა თაყაიშვილმა ისტორიული ქრონიკა და ნინოს ცხოვრება, ჭელიშური, რომელიც არქიმანდრიტმა ამბროსიმ (ხელაია) 1906 წელს ჭელიშის მონასტერში იპოვა და სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში აღმოჩენილი ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული სინური რედაქცია: Sin-48 და Sin-50 (აღექსიძე 2007: 7-9).⁶ ეს ოთხი უმთავრესი რედაქცია. გარდა ამისა გვაქვს ლეონტი მროველისეული სამი რედაქცია (ქართლის ცხოვრების ანასეულ (XV ს.), მარიამისეულ (XVII ს.) და ვახტანგ მეექვსისეულ (XVIII ს.) რედაქციებში დაცული), მროველისეული ნინოს ცხოვრების სომხური თარგმანი, არსენ ბერისეული და არსენ ბერის პერიფრაზი (შესრულებული უცნობი ავტორის მიერ) (აღექსიძე 2011: 103-104). ზემოდასახელებულთა გარდა, როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ ენაზე შემორჩენილია კიდევ ერთი, წმიდა ნინოს ე. წ. მოკლე ცხოვრება, რომელიც მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ის პირველ ნაწილში – ისტორიულ ქრონიკაშია ჩართული. ამ მოკლე ცხოვრებას ივ. ჯავახიშვილი ვრცელ ცხოვრებაზე უფრო ძველ თხზულებად მიიჩნევდა:

შატბერდისეულ წმიდა ნინოს ცხოვრებაზე უწინარეს ქართველთა განმანათლებლის უფრო ძველი ცხოვრება არსებობდა, ამას „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მატიანეც ამტკიცებს: იქ შეტანილი ცნობები წმიდა ნინოს ცხოვრების შესახებ შატბერდისეულ ცხოვრებისაგან განსხვავდება და უფრო პირვანდელი ხასიათიც აქვს (ჯავახიშვილი 1916: 30).

მ. ჩხარტიშვილის აზრით ეს ცხოვრება, რომელიც ქართლის მოქცევის პირველ ნაწილში, ისტორიულ ქრონიკაშია ჩართული, ცალკე რედაქციად უნდა ჩაეთვალოთ:

ეს თვალში საცემია ერთი შეხედვითაც. მას გარკვეული დისონანსი შეაქვს ქრონიკაში, ჯერ ერთი, თავისი მოცულობით (დანარჩენი ნაწილის თითქმის ნახევარს შეადგენს), მეორეც იმით, რომ გაქრისტიანების შესახებ თხრობისას მეფე ერთგვარად უკანა პლანზეა და წინ წამოწეულია ნინოს

⁶ შატბერდისეულ და ჭელიშურ რედაქციებს შორის რიგი განსხვავებანია: პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ შატბერდული უფრო ზუსტად გადმოგვცემს ისტორიულ მოვლენებს, პირებისა თუ გეოგრაფიულ ადგილთა სახელებს, თუმცა ჭელიშური ინფორმაციული თვალსაზრისით უფრო ტევადი და განვრცობილია, თუმცა ლექსიკური და ორთოგრაფიული თვალსაზრისით, ძლიერ დამახინჯებულია (ქურციკიძე 1964: 68). ჭელიშური რედაქცია შეიცავს თხრობას სოჯი დედოფლის, ანუ პეროვარის სივნიელის მოქცევისა და მის მიერ სვეტიცხოვლის მოხილვის შესახებ (დერნერი 2004 : 29-36), რაც შატბერდულ რედაქციას აკლია. ს. ყუბანეიშვილის დასკვნით, ჭელიშური რედაქცია შატბერდულის გადაკეთების შედეგადაა ჩამოყალიბებული (ყუბანეიშვილი 1940: 92)

მოდგაწეობა, მაშინ როცა ჩვეულებრივ, აღნიშნული ქრონიკა ასახელებს ჯერ მეფეს ან ერისთავს და მხოლოდ ამის შემდეგ მიუთითებს მათ მმართველობაში მომხდარ მნიშვნელოვან ფაქტებზე (ჩხარტიშვილი 1987: 6).

ზემოდასახელებულთა გარდა მ. ჩხარტიშვილი ცალკე რედაქციებად გამოყოფს ნინოს სომხურსა (მოსე ხორენელის *სომხეთის ისტორიაში* დაცულ) და ბიზანტიურ (ანუ ბიზანტიელ ავტორებთან (რუფინუსი, თეოდორიტე კვირელი და სხვ.) დაცულ) *ცხოვრებებს* (ჩხარტიშვილი 1987: 24-62).

ამ რედაქციებიდან ყველაზე უკეთ დაცული შატბერდული *ნინოს ცხოვრებაა*, ამიტომ მსჯელობისას, ძირითადად, სწორედ მას დავეყრდნობით (თუმცა, ბუნებრივია, სხვა რედაქციების ცნობებსაც აქტიურად გამოვიყენებთ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციების ცნობები, რომლებიც მრავალ ფაქტს აზუსტებს). *ნინოს ცხოვრება მოქცევაა ქართლისა*-ს მეორე (ბ) თავიდან იწყება (ხოლო ოდეს დაასრულა სრბაჲ თჳსი სარწმუნოებასა ზედა...). თხზულების სტრუქტურა შემდეგნაირია: მცხეთისკენ წამოსული ნინო მძიმედ დასნეულებული გზად დაბა ბოდში ჩერდება. ნინო გარდაცვალების მოახლოებას გრძნობს და მოწაფეებსა და სულიერ მეგობრებს თავისთან მოუხმობს. სიკვდილის პირას მეოფე განმანათლებელთან შეკრებილი „დედოფალი სალომე უჯარმელი და პეროჟავრი სივნიელი და მათ თანა ყოველნი მთავარნი ჰკითხვიდეს“ მისი ცხოვრებისა და წარმომავლობის შესახებ (გიგინეიშვილი... 1979: 328) და ნინოს თავგადასავლის თხრობაც იწყება. *ნინოს ცხოვრებაც* სწორედ ესაა - მოგონებათა კრებული, რომელიც განსაკუთრებული მხატვრული ძალითა და ექსპრესიულობით გამოირჩევა. *ნინოს ცხოვრება ქართლის მოქცევის* მონაწილეთა ინტერვიუებია, როგორც მ. ჩხარტიშვილი აღნიშნავს:

იქმნება შთაბეჭდილება რომ კითხვები („როგორი იყო ქართველთა ცხოვრება ადრე?“ „როგორ აღმოჩნდა მცხეთაში ის კვართი, რომელიც ნინომ ახსენა?“ „კურნებათა შესახებ რაღას იტყვიო?“ „მირიან მეფის მოქცევის შესახებ?“ „ეკლესიის მშენებლობა როგორღა იყო?“) ამოჭრილია და კადრში მიდის მხოლოდ პასუხები (ჩხარტიშვილი 1987: 67).

პირველი მოგონება თავად ქართლის განმანათლებელს ეკუთვნის, რომელიც მე-3 (გ) თავიდან იწყება, სადაც ნინო თავისი მშობლების შესახებ გვიყვება. ამ მოგონებას სალომე უჯარმელი იწერს, ამავე სალომე უჯარმელს ეკუთვნის მეოთხე (დ) და მეექვსე (ვ) თავების აღწერილობა (მე-5 თავი თხზულებაში არ გვხვდება), სადაც მოთხრობილია ნინოს ცხოვრება და მოდგაწეობა ქართლში

შემოსვლამდე და მისი ქართლში შემოსვლა. ამას მოსდევს ებრაელი მღვდლის „ახალ პავლედ“ წოდებული აბიათარის ასულის, ნინოს ერთგული თანამოღვაწის, სიდონიას მოგონებანი (მე-7, მე-8, მე-9, მე-10 და მე-11 თავები). მეთორმეტე თავი აბიათარის თხრობაა, მეცამეტე თავში ქართლის მოქცევისა და მცხეთის მოპირდაპირე ბორცვზე ჯვრის აღმართვის ისტორიას „საბერძნეთიდან“ (ანუ რომის იმპერიიდან) მოსული მღვდელი იაკობი ყვება (შემდგომში ქართლის მთავარეპისკოპოსი), მეთოთხმეტე თავს ეწოდება *აღმართებად პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისა და მერმე კუალად გამოჩინებად*, მეთხუთმეტე თავი მირიან მეფის წერილია - *წიგნი რომელი დაწერა მირიან მეფემან ქართლისამან უამსა სიკუდილისასა, აღიწერა კვლითა იაკობ მთავარეპისკოპოსისადათა და მისცა საღომეს უქარმელსა, ძის ცოლსა თვსსა, რომელი მეცნიერ იყო ყოველსავე ჭეშმარიტად*. Vita-ს მირიან მეფის ანდერძი აკვირვებებს საკუთარი ვაჟის - რევისა და მეუღლის - ნანა დედოფლის მიმართ.

ბუნებრივია, თხზულების გამოქვეყნებისთანავე მისი ავთენტურობის საკითხიც დადგა. *ქართლის მოქცევის* ორივე ნაწილი შედგენილობის (შინაარსის) სირთულითა და კომპლექსურობით ხასიათდება. მთლიანად *მოქცევა* *ქართლისდას*, და განსაკუთრებით მის მეორე ნაწილს (*ნინოს ცხოვრებას*), საკმაოდ მძიმე ბედი ერგო, არა მხოლოდ ისტორიის ძნელბედობის, არამედ ქართველოლოგიურ მეცნიერებებში ჩამოყალიბებული დაუმსახურებელი შეფასების გამოც. ჩვენ მხოლოდ ზოგადად მიმოვიხილავთ *ნინოს ცხოვრების* ავთენტურობის საკითხს (რადგან ამ პრობლემის ყველა ასპექტის განხილვა ცალკე მონოგრაფიას მოითხოვს).

პირველად *ნინოს ცხოვრება* კრიტიკულად ნ. მარმა განიხილა და იმის საფუძველზე, რომ თხზულებაში მირიანი ახალსპარსულ ფრაზას წარმოთქვამს, ეს ნაწარმოები IX საუკუნეში შექმნილად მიიჩნია (მარი 1897: 7).

ნინოს ცხოვრების ისტორიული ღირებულების უარყოფით შეფასებაში ყველაზე მნიშვნელოვანი როლი, ალბათ მაინც, ივ. ჯავახიშვილისეულმა კრიტიკამ ითამაშა.

1898 წელს პეტერბურგის აღმოსავლური ფაკულტეტის მიერ გამოცხადებული კონკურსისათვის დაწერილ თემას 1900 წელს ივ. ჯავახიშვილი გაზეთ „მოამბეში“ აქვეყნებს (სტატიის რუსული ვარიანტი 1901 წელს დაიბეჭდა „სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალში“), სადაც ახალგაზრდა

მეცნიერი ვრცლად შეეხო ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ *წმინდა ნინოს ცხოვრებას* (ჯორბენაძე 1981: 43-45). ივ. ჯავახიშვილის თქმით,

საზოგადოდ ჩვენი მკვლევარები მეტისმეტი ნდობით, თითქმის მოწიწებით ეპყრობიან ჩვენ ორ უბედეს მატიანეს (იგულისხმება *ქართლის ცხოვრება* და *ქართლის მოქცევა* – შ. მ.). რასაკვირველია, იმიტომ, რომ შატბერდისეული წმ. ნინოს ცხოვრება თვით ნინოს ნაამბობად და მის თანამშრომელთა და თანამედროვეთა ნაწერადა თვლიან, როგორც თვითონ ცხოვრების დამწერი გვარწმუნებს (ჯავახიშვილი 1900ა: 57).

თხზულებაში არსებული ქრონოლოგიურ აღრეულობათა, გვიანდელ ინტერპოლაციათა და ანაქრონიზმთა გამო მკვლევარმა *ნინოს ცხოვრება* არაავთენტურ, ფსევდოეპიგრაფიკულ ნაწარმოებად მიიჩნია, რომლის შექმნაც ქართველებს მეცხრე საუკუნეში სომხებთან საღვთისმეტყველო-ისტორიული პოლემიკის ჟამს ნინოს კულტის რესტავრაციისათვის დასჭირვებიათ, მანამდე კი, ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, ქართველები თავიანთ განმანათლებლად გრიგოლს (სომხეთის მომაქცეველს) მიიჩნევდნენ.

მოკლედ მიმოვიხილოთ თუ რა არგუმენტებს ეყრდნობოდა ივ. ჯავახიშვილი *ნინოს ცხოვრების* ნაყალბევ (ფსევდო-ეპიგრაფიკულ) ნაწარმოებად გამოცხადებისას. პირველ ყოვლისა ის გარეგნული შენიშვნებით იწყებს: თხზულებაში თავების სათვალავები არეულია (ჯავახიშვილი 1900ა: 57-58), გარდა ამისა სხვადასხვა მნიშვნელოვანი მოვლენები (მაგ., ჯვრის აღმართვა, საბერძნეთიდან სამღვდელოების მოსვლა) არეულადაა შეტანილი (ჯავახიშვილი 1900ა: 58-59). ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ *ცხოვრების* დასაწყისში აღნიშნულია, რომ ნინოს მონათხრობს ორი მწერალი ქალი სალომე უჯარმელი და პეროჟავრი სივნიელი წერდნენ, მაშინ როცა თხზულება მხოლოდ სალომე უჯარმელს მიეკუთვნება და პეროჟავრის ავტორობის შესახებ არაფერია თქმული (ჯავახიშვილი 1900ა: 59-60). ივ. ჯავახიშვილს უცნაურად ეჩვენება ის ამბავი, რომ სამწყსო ნინოს სიკვდილის წინ ევედრება მისი ამბისა და თავგადასავლის მოყოლას, მაშინ როცა კაპადოკიელი ქალწული უკვე მრავალი წელი ქადაგებდა ქართლში და მათ ეს ყველაფერი, წესით, ნინოს სიკვდილამდე უნდა სცოდნოდათ (ჯავახიშვილი 1900ა: 60-61) და ასკვნის: „ცხადია, მგონი, რომ შატბერდისეულ წმინდა ნინოს ცხოვრების ავტორის ცნობა, ვითომც ნინოს სიკვდილის წინ ეამბნას თავგადასავალი, დასაჯერებელი არ არის“ (ჯავახიშვილი 1900ა: 62). ივ. ჯავახიშვილი ერთ-ერთ არგუმენტად თხზულების იმ

პასაჟს იმოწმებს, სადაც იაკობ მღვდელი სასაწულებრივ ხეზე (ხე რომელიც დღევანდელი ჯვრის მონასტრის ადგილას იყო აღმართული და რომლისგანაც სამი ჯვარი გამოკვეთეს) ყვება:

მაშინ ძირსა ზედა აღჰმართეს, კარსა ეკლესიისასა სამხრითსა. და ჰპერვიდა წყალთაგან ნიავი და შალვიდა ფურცელსა ხისა მისგან და აძრევდა რტოთა მისთა. და იყო ხილვაჲ მისი შუენიერ და სულჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთვის ალვისა” (გიგინეიშვილი... 1979: 348)

მაშინ როცა იაკობის მონაყოლიდან, ცხადია, რომ მას ხის ჯვრებად აღმართვაში მონაწილეობა უშუალოდ უნდა ჰქონოდა მიღებული და გაუგებარია ხეზე, რომელიც თავად იხილა, რატომ ამბობს „სმენით ვიცითო” (გიგინეიშვილი... 1979 : 68). ივ. ჯავახიშვილი მკაცრად აკრიტიკებს ცნობებს ნინოს შთამომავლობისა და ოჯახური მდგომარეობის შესახებ. ნინოს ბიძა არც იუბენალი უნდა ყოფილიყო და არც იერუსალიმის პატრიარქი, რადგან მეოთხე საუკუნეში იერუსალიმის მღვდელმთავრებს შორის არ იხსენიება იუბენალი და პატრიარქობის ინსტიტუტიც მხოლოდ მეხუთე საუკუნეში მკვიდრდება მსოფლიო ეკლესიაში (ჯავახიშვილი 1900ა: 69). ივ. ჯავახიშვილის თქმით, თხზულების აშკარად ფსევდოეპიგრაფიკულ ხასიათზე მიუთითებს ისიც, რომ მოხსენიებულია „ბადღადი” და მირიანი ახალ სპარსულად ლაპარაკობს (ჯავახიშვილი 1900ა: 69) (არგუმენტი რომელიც პირველად ნ. მარმა გამოიყენა). ასევე ტყუილი და გამონაგონი უნდა იყოს, მეცნიერის აზრით, ცნობა ზაბილონის მიერ „ბრანჯთა” დამარცხებისა და მის მიერ მათი მოქცევის შესახებ (ჯავახიშვილი 1900ბ: 18-19). მითუმეტეს ნინოს ბრწყინვალე შთამავლობას არ იხსენიებენ არც რუფინუსი და არც *მოქცევა*-ში დაცული ნინოს მოკლე ცხოვრება, არც ბაკური (ჯავახიშვილი 1900ბ: 19-20), არც ხორენელი ამბობს ამის შესახებ რამეს. ეს მხოლოდ მისი ტყვეობის გადასაფარვად უნდა მოეგონებინათო (ჯავახიშვილი 1900ბ: 21).

შატბერდისეული ცხოვრების დამწერს თითქო სრულებით ავიწყდება, რომ ნინო ელენე დედოფლისათვის გამოჰყვა ეფესელ დედაკაცს, და ელენე დედოფლის წინაშე ნინოს ქადაგების შესახებ არას გვეუბნება... აქ არაფერია მოხსენიებული ნინოს ქადაგებრივ მოღვაწეობაზე სამეფო სახლობის წინაშე (ჯავახიშვილი 1900ბ: 23).

ივ. ჯავახიშვილის თქმით: „ჩვენ არ ვიცით, მაგალითად, რადა სცხოვრობს ნინო დვინელ დედაკაცთან, როცა იერუსალიმში იყვნენ მისი დედა და ბიძა; თუ ნინოს დედა გლახაკებს ემსახურებოდა, ნუთუ თავის ერთ ქალს ვერ

გამოზდიდა?” (ჯავახიშვილი 1900ბ: 23). ივ. ჯავახიშვილი თხოვრის აღრეულობასაც არ ივიწყებდა (ჯავახიშვილი 1900ბ: 23-24), მისი აზრით რიფსიმესა და გაიანეს მარტვილობა *ნინოს ცხოვრებაში* გვიან უნდა ყოფილიყო შეტანილი (ჯავახიშვილი 1900ბ: 26). *ცხოვრების* თანახმად, ოზია სიდონიას მამის – აბიათარის მამა იყო ანუ სიდონიას ბაბუა, რომელსაც ანა მღვდელმთავარმა მისწერა მაცხოვრის გასამართლების აუცილებლობის შესახებ, ხოლო ელიოზი, რომელიც მაცხოვრის ჯვარცმას დაესწრო, სიდონიას მამის აბიათარის დედის ძმა იყო. „მაგრამ... სიდონიას (IV ს.) ბებუის ძმა, როგორ უნდა დასწრებოდა იესო ქრისტეს ჯვარცმას? განა შესაძლებელია, რომ სამმა თაობამ სამი საუკუნის განმავლობაში იცოცხლოს?” (ჯავახიშვილი 1900ბ: 28). ივ. ჯავახიშვილის ირონიული შენიშვნით,

როგორ მოახერხა დალოცვილ ელიოზმა სამი დღის განმავლობაში (სამ დღეს მოხდა იესო ქრისტეს შეპყრობა, სამართალი და ჯვარ-ცმა სახარებისამებრ) იერუსალიმიდან წერილის მიღებაც და იერუსალიმშიც მისვლაც. ელიოზის მსწრაფლ მიმოსვლა სწორედ ზღაპრულ გმირობას მოაგონებს კაცს (ჯავახიშვილი 1900ბ: 29).

ივ. ჯავახიშვილი *ნინოს ცხოვრებასთან* დაკავშირებით იმავე კრიტიკულ დამოკიდებულებას ინარჩუნებდა 1916 წელს გამოცემულ უმნიშვნელოვანეს მონოგრაფიაში (რომელიც ქართველოლოგიის დიდ მონაპოვრად იქცა) *ძველი ქართული მწერლობის* პირველ ტომშიც და ადრე გამოთქმულ შეხედულებებს იმეორებდა. ამჯერად ისტორიკოსმა ყურადღება, უფრო მეტად, ქართველთა და სომეხთა რელიგიურ დავაზე გაამახვილა. ნაშრომის ავტორის თანახმად, ქართველთა მიზანი სომეხთაგან დამოუკიდებელი განმანათლებლის შექმნა იყო, ქართველთა მოქცევა სომეხთა მოქცევის მსგავსად არ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ბართლომე მოციქულთან და გრიგოლ განმანათლებელთან, ამიტომ ქართველებმა სპეციალურად შექმნეს ნინოს ვრცელი *ცხოვრება*, სადაც ნინო პირველ პირში აამეტყველეს (ჯავახიშვილი 1916: 30-33). ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, წმ. ნინოს ძველ *ცხოვრებაში* ანუ შატბერდულ-ჭელიშური *ცხოვრების* პროტორედაქციაში ნინო „მხოლოდ რიფსიმეს და გაიანეს ამხანაგად ყოფილა გამოყვანილი, მისი დამოუკიდებელი მოღვაწეობა კი სრულებით დაჩრდილული ყოფილა” (ჯავახიშვილი 1916: 36). კირიონი ხომ ნინოს, სომეხებთან კამათში, საერთოდ არ ახსენებდა (იქვე).

ხოლო სამუდამო განხეთქილების შემდგომ, როდესაც ქართულმა და სომხურმა ეკლესიებმა ეროვნული მიმართულებები შეისიხლხორცეს და მეტოქეობა უფრო და უფრო გამწვავდა, მაშინ ქართველმა სამღვდელოებამ და მეცნიერებმა თავის ეკლესიის დაარსებისა და ქართველთა მოქცევის ისტორიის გამოძიება და შესწავლა დაიწყეს. სწორედ ასეთს დროს მიაქციეს ყურადღება მათ წმინდა ნინოს მოციქულებრივ მოღვაწეობას და მაშინ დარწმუნდნენ, რომ ქართულ ეკლესიას თავისი საკუთარი მოციქული ჰყავდა. ეს იყო „ვითარცა ტალანტი“ წინამძღუართაგან დაფარული” შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა” ნაპოვნი (იქვე: 37).

ნინოს ცხოვრების მიმართ ამგვარი კრიტიკული დამოკიდებულება ქართულმა ისტორიოგრაფიამ, არსებითად, გაიზიარა. როგორც ავღნიშნეთ, ნ. მარმა *ნინოს ცხოვრების* მიმართ რამდენიმე კრიტიკული შენიშვნა ჯავახიშვილამდე გამოთქვა ჯერ კიდევ 1897 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში მაცხოვრის კვართის შესახებ არსებულ ლეგენდებზე, მაგრამ, როგორც ჩანს, მას საკუთარი არგუმენტები არასაკმარისად ეჩვენებოდა, ამიტომ *ნინოს ცხოვრების* დათარიღებისას 1906 წელს გამოქვეყნებულ თავის ნაშრომში უკვე არა თავის ძველ ნაშრომს, არამედ ივანე ჯავახიშვილისეულ დასკვნებს ეყრდნობოდა (მარი 1906: 319), მაშინ როცა ივანე ჯავახიშვილი პირიქით, *ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში* არა თავის სტატიას, არამედ რატომღაც ისევ ნიკო მარის ნაშრომს უთითებს (ჩხარტიშვილი 1988: 77-80).

კ. კეკელიძის აზრით, *ნინოს ცხოვრება* სხვადასხვა დროის თხზულებათა გაერთიანებაა. მისი შეხედულებით, მცხეთაში ებრაელთა მოსვლის ისტორია მცხეთელ ებრაელთა დიასპორაში უნდა იყოს შექმნილი (კეკელიძე 1956: 65), კეკელიძე პარალელებს ავლებს მირიანის მიერ კვართის პოვნასა და დედოფალ ელენეს მიერ ჯვრის აღმოჩენას შორის (კეკელიძე 1956: 67-68). ავტორი ჯავახიშვილის კვალკდაკვალ ანაქრონიზმად თვლის სიდონიას მიერ ელიოზის მამის დედის ძმად და ოზიას აბიათარის მამის მამად გამოცხადებას (კეკელიძე 1956: 69), ასევე ეხება აპოკრიფულ წყაროებს და აღნიშნავს, რომ თხზულებაში გამოყენებულია სომხურიდან ნათარგმნი ჯვრის პოვნის ისტორია (კეკელიძე 1956: 69-71). თხზულების მთავარი ლაიტმოტივი კი, მისი აზრით, ბერძნებთან მეტოქეობაა (კეკელიძე: 79-83). სხვა ნაშრომში ნინოს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ კ. კეკელიძე გამოთქვამს შეხედულებას ქართლისა და იბერიის სხვაობის შესახებ. მისი აზრით, ეთნოგრაფიული ქართლი ქვემო ქართლის ანუ გუგარქის ტერიტორიაა, ხოლო იბერია ქართული ჰერეთია.

გუგარქში ქრისტიანობა ადრევე უნდა გავრცელებულიყო, რის შემდეგაც ის იბერიას, ანუ ჰერეთს, მოეფინა (კეკელიძე 1957: 262-292). მისი აზრით, თხზულებაში მოხსენიებული მარტის წელიწადი იმას ნიშნავს, რომ თხზულება მეცხრე საუკუნეში დაიწერა, რადგან მარტის წელიწადი საქართველოში სწორედ მეცხრე საუკუნიდან შემოვიდა (კეკელიძე 1980: 531). საბოლოო ჯამში კ. კეკელიძის აზრით,

...ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს კრებული შედგენილია არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა, დაახლოებით მის უკანასკნელ მეოთხედში. შედგენილია ტაო-კლარჯეთში, შატბერდის მონასტრის მოღვაწის მიერ. ამ თხზულებამ, რომელიც ეკლესიაში საკითხავადაა დაწერილი, შექმნა ჩვენში ნინოს კულტი, მისი ლიტურგიკული თაყვანისცემა და პატივისცემა... (კეკელიძე 1980: 531).

კ. კეკელიძის ზემოდამოწმებული შეხედულება *ნინოს ცხოვრების* მიმართ XX საუკუნის ქართველოლოგიაში გაბატონებული მოსაზრებად იქცა. როგორც ვხედავთ, კ. კეკელიძე ნინოს კულტის ჩამოყალიბებას მხოლოდ IX საუკუნის მიწურულს უკავშირებს. ქართველოლოგიაში ზუსტად იგივენაირი სკეპტიციზმი იყო გამეფებული IV-VIII საუკუნეებში წმ. ნინოს კულტის არსებობის მიმართ. რატომღაც მკვლევართა უმრავლესობამ, IV-VIII სს. ქართლში, ვერსად იპოვა წმ. ნინოს კულტის დამადასტურებელი კვალი, ამიტომ წმ. ნინოს ისტორიას, ძირითადად, ლეგენდარული ხასიათის გარდამოცემებად მიიჩნევდნენ, მეტიც, ადრე გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, ქართველებს წმ. ნინოს შესახებ გვიან უნდა შეეცყოთ (პეტერსი 1932: 42-52).

შეხედულება წმიდა *ნინოს ცხოვრების* ფსევდოეპიგრაფიკულობის შესახებ მისაღებად მიიჩნიეს ს. კაკაბაძემ და პ. ინგოროყვამ. ს. კაკაბაძის აზრით, ქართული წყაროები ქართლის მოქცევის შესახებ გვიანდელია და მხოლოდ მათი კრიტიკული ანალიზითა და უცხოური წყაროების დახმარებით შეიძლება სიმართლის დადგენა (რაც თავისთავად სწორია) (კაკაბაძე 1912: 7-8). ქართლში შემოსული „ქრისტიანობა იყო სირიულ-პალესტინურ-სომხური მიმართულებისა“. ქართველები, თავდაპირველად, IV-IX საუკუნეების განმავლობაში თავიანთ განმანათლებლად წმ. გრიგოლს თვლიდნენ (კაკაბაძე: 10), ხოლო IX-X საუკუნეში, როდესაც ქართველებმა ქრისტიანობისაგან ამ მიმართულებათაგან თავი გაითავისუფლეს, სწორედ მაშინ გავრცელდა საქართველოში წმ. ნინოს

კულტი და მისი ცხოვრების დაწერაც ამ კულტის აღმოცენებასა და დამკვიდრებას უნდა დავუკავშიროთ (კაკაბაძე 1912: 11-14).

პავლე ინგოროყვას შეხედულებითაც, ნინოს ვრცელი ცხოვრება ფსევდოეპიგრაფიკულია და ის „მოგონილი ავტორებისადმი მიწერილია“ (ინგოროყვა 1978: 437). მისი მოსაზრებით ნინოს ცხოვრება ეკუთვნის ხანას, როდესაც აღმოსავლურ (სირიულ-პალესტინურ-სომხურ) საეკლესიო ტრადიციასთან კავშირის საბოლოოდ გაწყვეტის შემდეგ, ქართულ ეკლესიაში მტკიცდებოდა ახალი მიმართულება საქართველოს ეკლესიის თვითმყოფადობისა და დასავლეთის (ანუ ამ შემთხვევაში ბიზანტიის) ეკლესიასთან ერთობის ნიშნის ქვეშ. პავლე ინგოროყვა ერთ-ერთი პირველი იყო, ვინც ნინოს ცხოვრების, ასე ვთქვათ, გენდერული ასპექტი შენიშნა და სრულიად სამართლიანად აღნიშნა, რომ თხზულებაში ქალი მამაკაცის თანასწორადაა გამოყვანილი. ეს ნაწარმოების ავტორს იმისთვის დასჭირვებია, რომ ყველასთვის განეცხადებინა:

ქალი განმანათლებლის მიუხედავად, ქართული ქრისტიანობა არაფრით ნაკლები არ არის სხვა ერების ქრისტიანობასთან შედარებით, რადგან ქალი და მამაკაცი თანასწორნი არიანო (ინგოროყვა 1978: 440).

და მკვლევარი (ალბათ მეცნიერთაგან ერთადერთი), იქვე შენიშნავს, რომ ამგვარი რამ „იშვიათი შემთხვევაა ადრეულ საშუალო საუკუნეთა მწერლობაში“ (იქვე).

შეხედულება წმ. ნინოს კულტის გვიან აღმოცენების შესახებ ჯერ კიდევ მ. თარხნიშვილმა გააკრიტიკა. მართალია თარხნიშვილი, ქართველოლოგიაში იმხანად გაბატონებული სკეპტიციზმისაგან, ბოლომდე ვერც თვითონ გათავისუფლდა, მაგრამ ის მაინც თქვა, რომ ცოდნა წმ. ნინოს შესახებ ზეპისიტყვიერ ქართულ ტრადიციაში უნდა შენარჩუნებულიყო და ეს ზეპირსიტყვიერი გადმოცემები მოგვიანებით ჩაიწერეს (ბუნებრივია, თარხნიშვილის აზრით, მათი უმეტესობა ლეგენდებს უფრო წარმოადგენდა) და IX საუკუნეში ყველა ეს ფსევდო-ეპიგრაფიკული თხზულება ერთ ნაწარმოებად (ნინოს ცხოვრებად) გააერთიანეს (თარხნიშვილი 1940: 48-49). თარხნიშვილი პეტერსის შეხედულებას აკრიტიკებს და სრულიად სამართლიანად შენიშნავს, რომ წმ. ნინოს არსებობა ქართველებს უცხოელებისგან კი არ უნდა გაეგოთ, არამედ პირიქით, ბიზანტიელ და სომეხ ავტორებს, სწორედ, ქართველთაგან უნდა შეეცნოთ კაპადოკიელი ქალწულის მოღვაწეობის შესახებ (ახლა

უცნაურია, რომ ისტორიკოსს ამის მტკიცება უხდებოდა, იმდენად ყოვლისმომცველი და ფესვგადგმული იყო ქართულ წყაროთა მიმართ გამეფებული ეჭვი და უნდობლობა. სამწუხაროდ დასავლური ქართველოლოგია კვლავაც ამ ტრადიციას აგრძელებს), რადგან ადგილობრივი ტრადიცია კარგად იცნობდა წმ. ნინოს კულტს, ან კი როგორ შეექმნოთ ქართველებს საკუთარი განმანათლებლის დაიწყოება (თარხნიშვილი 1940: 52-57) (ბაკური წმ. ნინოს მისიონერულ საქმიანობაზე IV საუკუნის ბოლოს მოუთხრობს რუფინუსს, მოსე ხორენელი V საუკუნეში წერს ქართველთა განმანათლებელ წმ. ნუნეზე, VII საუკუნეში იწერება *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ის პირველი ნაწილი – ისტორიული ქრონიკა, რომელიც აშკარად გაცილებით ძველ წყაროებს ეყრდნობა (იხ. ზემოთ) და რომელშიც წმ. ნინოს ცხოვრების მოკლე და სრულიად დამოუკიდებელი რედაქციაა ჩართული, ბოლოსდაბოლოს, ნუთუ ქართველების გარდა ყველამ იცოდა წმ. ნინოს არსებობის შესახებ და მხოლოდ ქართველებს დაავიწყდათ თავიანთი განმანათლებელი?), მაგრამ მ. თარხნიშვილი, ნებსით თუ უნებლიედ, მაინც უხდიდა ხარკს იმდროინდელ ქართველოლოგიურ მეცნიერებებში გავრცელებულ მოსაზრებას და აცხადებდა, რომ, მართალია, ქართველებმა წმ. ნინოს შესახებ იცოდნენ, მაგრამ მისი კულტი, გარკვეულწილად, მივიწყებას მიეცა, რადგანაც ნინო ქალი იყო, თან ტყვე, ანუ, დაბალი სოციალური წრისა, ამიტომ ეროვნულმა ცნობიერებამ ის ჩრდილში დატოვა (თარხნიშვილი 1940: 58). წმ. ნინოს კულტის აღმავლობა და პოპულარიზაცია, თარხნიშვილის აზრით, თამარის მმართველობას უნდა უკავშირდებოდეს, როდესაც ქალთა მდგომარეობა გაუმჯობესდა, რაც შოთა რუსთაველის პოემაშიც გამოიხატა (თარხნიშვილი 1940: 62), ამასთან ნინოს კულტის აღორძინებისათვის ხელი სომხებთან რელიგიურ დაპირისპირებასაც უნდა შეეწყო (თარხნიშვილი 1940: 71-72).

ზემოაღნიშნული განაზრებანი ფართოდ გავრცელდა დასავლურ ქართველოლოგიაში. ახლახან გამოქვეყნებულ პუბლიკაციაში ანდრეა შტერკიც (Andrea Sterk) ნინოს კულტის მივიწყებას ზემოდასახელებული მიზეზებით ხსნის (შტერკი 2010: 25-26), მისი აზრით, გვიანდელმა ქართულმა წყაროებმა ნინოს არისტოკრატიული წარმომავლობის ქალწულად და იერუსალიმის პატრიარქის დისშილად აქციეს (იქვე: 19-26). მართალია ა. შტერკზე უფრო ადრე ევა სინეკა (Eva M. Synek), ასევე მხარი დაუჭირა პეტრესის შეხედულებათა თარხნიშვილისეულ კრიტიკას და გამოთქვა მოსაზრება, რომ ქართული ცხოვრება ძალიან ბევრ ავთენტურ ცნობას უნდა შეიცავდეს (სინეკი 1988: 142),

მაგრამ სინეკიც სვამს კითხვას, თუ რატომ დუმს ქართული წყაროები წმ. ნინოზე VII საუკუნემდე? ეს მკვლევარიც თარხნიშვილის კვალდაკვალ იმეორებს, რომ ნინოს სქესსა და სოციალურ სტატუსს მისი კულტის დამკვიდრებისთვის ხელი უნდა შეეშალა (სინეკი 1988: 143-148). ცოტა განსხვავებულია, ამასთან დაკავშირებით, კორნელია ჰორნის (Cornelia Horn) მოსაზრება. გარკვეული არგუმენტების მოხმობით მკვლევარი მიუთითებს, რომ წმ. ნინოს კულტი V-VII სს. ქართლში ნამდვილად არსებობდა, თუმცა ის არცთუ ისე ძლიერი იყო, და წმ. ნინოს სქესი კვლავ წარმოადგენდა გარკვეულ დაბრკოლებას ამ კულტის საყოველთაოდ აღიარების საქმეში (ჰორნი 1998: 260-262).

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ *ნინოს ცხოვრებისა* და მისი კულტის მიმართ ჯავახიშვილისეული (და სხვა მეცნიერების მიერ მეტნაკლებად გაზიარებული) ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულების მთავარი სისუსტე *ნინოს ცხოვრების* რედაქტირების ხანგრძლივი ისტორიის გაუთვალისწინებლობაში მდგომარეობს. თანამედროვე კვლევები გვიჩვენებს, რომ *ნინოს ცხოვრებამ* გადამუშავებისა და სხვა თხზულებებთან ჩართვის ძალიან გრძელი გზა გაიარა, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს თხზულების ძირითადი ტექსტის ფსევდო-ეპიგრაფიკულობას. მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ ისტორიოგრაფიაში სხვადასხვა მეცნიერთაგან გამოითქვა დასაბუთებული შეხედულება *ნინოს ცხოვრების* ავთენტურობის, მისი მეოთხე საუკუნით დათარიღების შესაძლებლობის შესახებ. ვრცელი გამოკვლევები მიუძღვნეს *ნინოს ცხოვრებას*: მ. ვან ესბროკმა, რ. სირაძემ, ვ. გოილაძემ, მ. ჩხარტიშვილმა, ზ. კიკნაძემ, ლ. პატარიძემ, კ. ლერნერმა, გ. კუჭუხიძემ, რ. ბარამიძემ და სხვ., რომელთაც ვრცლად მიმოიხილეს ქართველ თუ უცხოელ მეცნიერთაგან წამოყენებული იმ არგუმენტების ნაკლი, რითაც ისინი ჩვენთვის საინტერესო თხზულების ფსევდოეპიგრაფიკულობის დამტკიცებას ცდილობდნენ.

ვფიქრობთ, არაფერია უჩვეულო იმაში, რომ სალომე უჯარმელსა და პეროუაჟარი სიენიელს ნინოსთვის სიკვდილის წინ ეთხოვათ მისი თავგადასავლისა და ცხოვრების შესახებ მოთხრობა. წლების განმავლობაში ქადაგებისას მათ ეს ყველაფერი ზეპირი გზით იცოდნენ, ახლა კი წერილობითად სურდათ შთამომავლობისათვის დაეტოვებინათ ქართლის მოქცევის ამბავი. გარდა ამისა, როგორც ჩანს, ნინო საკუთარ წარმომავლობაზე ცოტას, ან საერთოდ არ საუბრობდა, რადგან მისი უმთავრესი მოვალეობა ახალი რწმენის ქადაგება იყო და არა - საკუთარი თავგადასავლის თხრობა,

წმინდანთაგან ბიოგრაფიისა და წარმოშობის დაფარვა საკმაოდ ცნობილი მოტივია ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიაში, ასე რომ, გასაკვირი და უცნაური ამაში არაფერია, სიცოცხლის ბოლოს კი მოწაფეებს თხოვნაზე უარი არ უთხრა და თავის თავზეც მოუთხრო, თუ საიდან იყო წარმოშობით და როგორ მოვიდა ქართლის ქვეყანაში. *ნინოს ცხოვრების* ფსევდოეპიგრაფიკულობის დასტურად ვერ გამოდგება ის ფაქტები, რომ თხზულებაში თავები აღრეულია, რომ ნინოს ცხოვრების ქრონოლოგიაც ასევე არეულია და ზოგიერთ თავში ისეთი ამბავი იხსენიება, რაც ამ თავებამდე არაა აღწერილი, ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია, რომ ნაწარმოებმა მრავალი გადამწერის (რედაქტორის) ხელში გამოიარა და ბუნებრივია, რომ ამბავთა თხრობაში გარკვეულ აღრეულობას ადგილი ექნება. რაც შეეხება იაკობ მღვდლის (ქართლის მომავალი მთავარეპისკოპოსის) მონაყოლს, იგი, როგორც ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე მიუთითებდა სამართლიანად, ბიბლიაში ნახსენები ალვის ხეზე მოგვითხრობს და არა იმ ხისა და მისი აღმართვის შესახებ, რისი შემსწრეც თავად იყო. იაკობი მომავალი ჯვრის მონასტრის ადგილას აღმართულ ხესა და ბიბლიურ ალვის ხეს ერთმანეთს ადარებს. ამიტომაც ამბობს ბიბლიურ ხეზე „ვითარცა სმენით ვიცითო“ (კეკელიძე 1956: 65). რაც შეეხება იმას, თუ რატომ ცხოვრობს ნინო დვინელ დედაკაცთან, როცა დედამისი სუსანა იერუსალიმში მოღვაწეობდა, ამაზე ცოტა ქვემოთ შევხერდებით. ნინოს ბრწყინვალე შთამომავლობასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ სრულიად შესაძლებელია მისი შთამომავლობის არისტოკრატიულობა და მნიშვნელობა მომავალ რედაქტორთაგანაა გაზვიადებული, თუმცა ასევე შესაძლებელია, ნინო მართლაც ყოფილიყო არისტოკრატიული წარმომავლობისა. აშკარად გვიანაა ჩართული ან დამახინჯებულია ცნობა ნინოს ბიძის შესახებ. ზაბილონსა და მის მიერ „ბრანჯთა“ დამარცხებისა და მონათვლის საკითხიც აშკარად გვიანდელი რედაქტორებისგან უნდა იყოს სახეცვლილი (ამ შემთხვევაში ზაბილონის ამბავს რაღაც ისტორიული საფუძველი უნდა ჰქონდეს), ან ეს თხრობა მანამდე საერთოდ არ არსებობდა და გვიან შეიტანეს. ამ პრობლემას თავის ნაშრომებში შეეხო ვ. გოილაძე და აღნიშნულ ცნობათა რეალურობისა და ისტორიულობის შესახებ საინტერესო, თუმცა ძალზე საკამათო დასკვნები გააკეთა (გოილაძე 1991: 96-112). ალბათ „ბრანჯთა“ ამბავის ისტორიულობის შესახებ ყველაზე დასაბუთებული შეხედულება ნ. ნიკოლოზიშვილმა გამოთქვა (იხ. ნიკოლოზიშვილი 2006), თუმცა საკითხი მაინც შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

ნინოს კავშირი რიფსიმიანელებთან რეალურად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან V საუკუნის სომეხი მემატიანე მოსე ხორენელი ნინოს „ერთ რიფსიმიანელთაგანს“ უწოდებს (აბდალაძე 1984: 170-172). რაც შეეხება მარტის წელიწადს, კ. კეკელიძის აზრით მარტის წელიწადის გამო ნინოს ცხოვრება IX საუკუნის ძეგლია (კეკელიძე 1960: 531), მაშინ როცა სხვა ნაშრომში ამბობს, რადგან ეს წელიწადი ნინოს ცხოვრებაშია მითითებული, ამიტომ საქართველოში ის IX საუკუნეში უნდა შემოსულიყო (კეკელიძე 1956: 122-123). ჭელიშურ რედაქციაში აგვისტოს მეექვსე თვედ მოხსენიება არგუმენტად ვერ გამოდგება, რადგან შატბერდულში და მროველისეულში აგვისტო მეექვსე თვედ კი არ იხსენიება, არამედ ნახსენებია მხოლოდ აგვისტოს მეექვსე დღე ანუ ფერისცვალება (ჩხარტიშვილი 1988: 78-79), რაც ჭელიშურში შეცდომით მეექვსე თვედ უნდა ასახულიყო. აბიათარის მიერ საკუთარი წინაპრების „მამის მამად“ მოხსენიება ჩვეულებრივი ამბავია ძველ ქართულ მწერლობაში. მაგ. „მამის მამად“ იხსენიებს ვახტანგ გორგასალი მირიანს (ყაუხჩიშვილი 1955: 160). რა უნდა ითქვას ელიოზ მცხეთელისა და ლონგინოზ კარსნელის იერუსალიმში ჩასვლაზე? ამ ცნობის ჩვეულებრივ ლეგენდად გამოცხადებისას ასევე სიფრთხილეა საჭირო. როგორც წლობით წარმოებულმა სამეცნიერო მუშაობამ გაარკვია, *ნინოს ცხოვრებაში* და ზოგადად *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ში დაცული ბევრი ცნობა რეალურ ისტორიულ საფუძველს ეყრდნობა. ამიტომ მცხეთელ ებრაელთა იერუსალიმში წასვლის ისტორიულ პერიპეტიათა დადგენას კიდევ ხანგრძლივი კვლევა სჭირდება.

რაც შეეხება ნინოს კულტს: უპირველეს ყოვლისა უნდა ითქვას, რომ არავითარ დაბრკოლებას, მისიონერის სქესი ამავე მოღვაწის კულტის გავრცელებაში, არ წარმოადგენდა. თუკი წმ. რიფსიმიანელთა კულტი სომხეთში (და არა მარტო სომხეთში), საუკუნეთა განმავლობაში, ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე არსებობდა და ვრცელდებოდა, რატომ უნდა უარყოთ წმ. ნინოს კულტის არსებობა ქართლში? ალბათ სერიოზულად არავინ დაიწყებს იმაზე მსჯელობას, რომ შუა საუკუნეების სომხეთში ქალთა „უფლებრივი მდგომარეობა“ უკეთესი იყო, ვიდრე ქართლში. წმ. ქალწულნი, რიგ შემთხვევებში, მისიონერებად გვევლინებიან, მაგ. იგივე რიფსიმიანელი, რომლებმაც გადამწვევტი როლი შეასრულეს სომხეთის მოქცევაში, იემენის მომაქცეველი წმ. ქალწული სახელად თეოგნოსტა და ა.შ. (შტერკი 2010: 9-10). მათი კულტი ნამდვილად არ მისცემია დავიწყებას (და არც ჩრდილში მოქცეულა) იმის გამო, რომ რიფსიმე, მისი თანამოღვაწენი და თეოგნოსტა

ქალები იყვნენ. ქრისტიანობის გავრცელების ადრეული პერიოდიდანვე ქალთა მოციქულებრივი ღვაწლის არქეტიპებად იქცნენ მარიამ მაგდალინელი და თეკლა (იხ. ჰასკინსი 1993; სესაირი 1998). ქალთა სამოციქულო მსახურება სრულებითაც არ წარმოადგენდა რაიმე ერეტიკულ გადახრას მართლმადიდებელ თემებში. ისტორიოგრაფიაში საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ გვიანანტიკური ხმელთაშუაზღვისპირული (და საერთოდ, ყველა იმ ეპოქის მეტნაკლებად ცნობილი) კულტურა პატრიარქალური ხასიათით გამოირჩეოდა. მიუხედავად ამისა, რელიგიურ მსახურებაში ქალთა დამსახურების სრული უარყოფა, მათი სქესის გამო, არავის უცდია (ქალთა საპატიო და გამორჩეული მსახურებანი ცნობილი იყო, როგორც მართლმადიდებელ, ასევე სხვადასხვა ჰეტეროდოქსულ ეკლესიებში, ისევე როგორც წარმართულ კულტებში). ნუთუ მაინცდამაინც ქართლში იყო ქალთა „ჩაგვრა“ გამეფებული? ვფიქრობთ არგუმენტი, თითქოს ნინო ქალი იყო და ამიტომ მიივიწყეს ქართველებმა მისი ღვაწლი, სერიოზულობას მოკლებულია.

IV-V სს. ქართველ მოღვაწეს, ბაკურს, ვისგანაც რუფინუსმა ქართლის მოქცევის ისტორია მოისმინა, წმ. ნინოს თაყვანისცემა სწორედ ქართლში ჰქონდა შეთვისებული, რაც იმდროინდელ იბერიაში წმ. ნინოს კულტის, სამეფო კარის დონეზე, არსებობის დამადასტურებელია (მთელი IV საუკუნე ნინოს ქართლში თაყვანს სცემდნენ და მერე მიივიწყეს?). უბრალოდ იმ წყაროებს, რომლებიც წმ. ნინოს არ ახსენებენ, იმ კონკრეტულ კონტექსტში არც სჭირდებოდათ მისი ხსენება და ეს წმ. ნინოს კულტის არარსებობის არგუმენტად ვერ გამოდგება (ჩხარტიშვილი 2000: 29-30), როგორც მაგალითად, კირიონ კათალიკოსს არ უხსენებია ნინო სომეხ კათალიკოსებთან კამათისას. კირიონი წმ. გრიგოლ განმანათლებლის სახელს იმოწმებს, რადგან სწორედ წმ. გრიგოლი წარმოადგენდა სომხებისათვის ავტორიტეტს და წმ. ნინოს ხსენება, იმ კონკრეტულ შემთხვევაში, კირიონს არაფერს მისცემდა (წმ. ნინოს კულტის VI საუკუნეში არსებობის შესახებ იხ. ესბროკი 1975).

რაც შეეხება „ტყვის“ სტატუსს. დავიწყოთ იქიდან, რომ ქართული წყაროები სულაც არ მაღავენ, რომ წმ. ნინო ტყვე იყო („და იყო მის თანა ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი, სახელით ნინო...“, „...რადსა იტყუ ტყუეობასა, ტყუეთა მკსნელო, სანატრელო!“ (გიგინეიშვილი... 1979: 322, 328)). ლ. პატარიძე ზ. კიკნაძის კვალდაკვალ აღნიშნავს, რომ ნინოს „ტყვეობა“ პავლე მოციქულის სიტყვების შუქზე უნდა გვესმოდეს: „ნუ უკუე გრცხვენინ წამება იგი უფლისა

ჩუენისა, ნუმცა მე კრული მისი” (კიკნაძე 1982: 62-69; პატარიძე 1993: 84-85). ქრისტიანი ღვთის მონაა, ტყვეა (კრული ანუ დაჭერილი). ტყვე მიუსაფრობასთან, მწირობასთანაა კავშირში, რაც წუთისოფელში თითოეული ქრისტიანის ხვედრია (პატარიძე 1993: 86-91). ლ. პატარიძის თანახმად

...საფიქრებელია, რომ წმ. ნინოს ზედწოდებას „ტყვე“ თხზულებაში ორმაგი სემანტიკური შრე აქვს: ერთი მხრივ, ის აღნიშნავს იმას, რომ ნინოსათვის ქართლი უცხო ქვეყანაა, ხოლო მეორე მხრივ, ის გულისხმობს ნინოს, როგორც ქრისტიანის დროებით სამყოფელში ყოფნას ამქვეყნად (პატარიძე 1993: 90).

ჩუენი აზრი ნინოს „ტყვეობასთან“ დაკავშირებით ამგვარია: თავდაპირველად ქართლში შემოსულ ნინოს თავისი ვინაობა და წარმომავლობა უნდა დაემალა, როგორც ეს ხშირად ხდებოდა წმინდანთა შემთხვევაში, მაგრამ ნინომ „ტყვეობის“ ამ საფარველში რელიგიური შინაარსიც ჩადო, რადგან თითოეულ მორწმუნეს შეიძლება ეწოდოს „ტყვე“ ამ სიტყვის სულიერი გაგებით. ქართულ წყაროებს არაფერი დასამალი ნინოს ტყვეობით არ ჰქონდათ და კაპადოკიელის ქალწულის „ტყვეობა“ ნამდვილად ვერ შეუშლიდა ხელს წმ. ნინოს კულტის გავრცელებას.

მეტიც, ნინოს „ტყვეობა“ უჭკველ კავშირშია მის „უცხოებასთან“. *ნინოს ცხოვრებაში* ქართლის განმანათლებელი „უცხოდაც“ იწოდება. ეს თითქოს მცირე დეტალი თხზულების ავთენტურობის ერთ-ერთი საუკეთესო არგუმენტია. „უცხოება“ ადრეულ ქრისტიანობაში განსაკუთრებული სტატუსს წარმოდგენდა და დაკავშირებული იყო მოგზაურობასთან. ადრექრისტიანული ლიტერატურის (განსაკუთრებით აპოკრიფების) ქალი პერსონაჟები მუდმივ მიმოსვლაში არიან, მუდმივად მოგზაურობენ. ეს თხზულებები გადაადგილების თავისუფლებას გამორჩეულ მნიშვნელობას ანიჭებენ, რადგან მოგზაურობა აქ პირდაპირ უკავშირდება სამოციქულო მისიას (დევისი 1998: 21). *თეკლას მარტვილობაში* პავლე და თეკლა პირდაპირ იწოდებიან „უცხოებად“ („ξένοι“, „strangers“ ინგლისურ თარგმანში), რაც მათ რელიგიურ და სოციალურ სტატუსზე მეტყველებს. თეკლა თავის თავს „ξένη“-დ მოიხსენიებს (დევისი 1998: 24-25). სტივენ ჯონ დევისის (Stephen John Davis) თქმით,

ადრეულ ქრისტიანულ კულტურაში გვხვება სტანდარტული სოციალური ტიპი, რომელიც მოხეტიალე ქარიზმატის სახითაა ცნობილი; ამ სოციალური ტიპის გამორჩეული წარმომადგენლები იყვნენ პირები, რომლებმაც მიატოვეს

სახლი, ოჯახი, ქონება და უსაფრთხო ცხოვრება სახარების ქადაგების გულისთვის (დევისი 1998: 25).

ზემოაღწერილი სურათი ზუსტად შეესატყვისება წმ. ნინოს, ამიტომ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, სრულიად სამართლიანია მ. ჩარტიშვილის დასკვნა წმ. ნინოს კულტის არსებობასთან დაკავშირებით:

...ქართული ეკლესიის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში დამკვიდრებული იყო წმ. ნინოს, როგორც განმანათლებლის კულტი, მის ჩანაცვლებას სხვა წმინდანის კულტით არასოდეს ჰქონია ადგილი (ჩხარტიშვილი 2000: 30).

ზოგი რამ *ნინოს ცხოვრების* ლიტურგიკული ასპექტების შესახებაც ვთქვათ. ნაწარმოებში შემონახულია ისეთი უძველესი ლიტურგიკული ფორმები და პრაქტიკა, რომელიც ადრეულ იერუსალიმურ-პალესტინურ ლიტურგიკულ ტრადიციას უკავშირდება. მაგ. *ცხოვრებაში* მოცემულია წმ. ნინოს ლოცვის ტექსტი, სადაც საუბარია წყლითა და მიწით ნათლობაზე. ნინოს ლოცვაში წარმოდგენილი დოქსოლოგია აშკარად პალესტინური წარმოშობისა, ამგვარი დოქსოლოგია გავრცელებული იყო პალესტინაში IV საუკუნის დასაწყისიდან, რაც ცხადად მიუთითებს ნინოს კავშირს პალესტინურ ქრისტიანობასთან (ასე რომ, იუბენაღის ეპიზოდი მთლიანად ინტერპოლაციას არ წარმოადგენს. ეს ეპიზოდი თავდაპირველ ტექსტში არსებული ცნობის დამახინჯება უნდა იყოს) (მაგლობლიშვილი... 1998: 41). გარდა ამისა ძალიან საინტერესოა *ცხოვრებაში* მოცემული ცნობა იმის შესახებ, რომ სვეტიცხოველში, მას შემდეგ, რაც ანგელოზისაგან აღმართულმა სვეტმა სასწაულთა აღსრულება დაიწყო, მხოლოდ კვირა დღეს შედიოდნენ, სხვა დღეებში კი იქ შესვლა აკრძალული იყო. ტაძარში ადგილს, სადაც სვეტი იყო აღმართული ბიბლიურ-იერუსალიმური ტრადიციის თანახმად, „წმიდათა წმიდას“ უწოდებდნენ (მაგლობლიშვილი... 1998: 41-42), რაც თ. მაგლობლიშვილისა და ი. გაგოშიძის აზრით, ადრეულ ქართულ ქრისტიანობაზე იუდაურ-ქრისტიანული თემის აშკარა გავლენაზე უნდა მიუთითებდეს. მკვლევარები სრულიად სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ *ნინოს ცხოვრება* თავდაპირველად სწორედ ქართლის ქრისტიან ებრაელთა წრეში უნდა ჩაწერილიყო (მაგლობლიშვილი... 1998: 46). ქართლის ებრაული ქრისტიანული თემის არსებობა კი ცხადად დასტურდება, როგორც *წმ. ნინოს ცხოვრებით*, ასევე სხვა წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროებით (იქვე: 39-58).

თხზულებაში ასევე ძალიან აშკარად ვლინდება წმინდა ცხოველმყოფელი ჯვრის თავყანისცემის იერუსალიმური ტრადიცია (მგალობლიშვილი 1991: 158-159; პატარიძე 1993: 40-41). იერუსალიმური ღვთისმსახურების ციკლის ნიშნები აქ უფრო ფართო სურათის - ჰიეროტოპიის - ნაწილია. მცხეთა ახალი იერუსალიმია, ქართლის ერი კი საზეპურო ერია - ახალი ისრაელი (ქართლის ზეპურობისა და ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის ტრადიცია შედარებით მოგვიანებით ჩნდება, თუმცა მათი ნიშნები უკვე გვაქვს *ნინოს ცხოვრებაში* (პატარიძე 1993: 17-35; ჩხარტიშვილი 2009: 147-165; მაგ. *ცხოვრებაში* ნახსენები მაყვლოვანი, სავარაუდოდ, ღვთისმშობლის სიმბოლურ განსახიერებას უნდა წარმოადგენდეს, რადგანაც გვიანდელ წყაროთა თანხმად (არსენ იყალთოელი, ნიკოლოზ გულაბერიძე) ნინო ქართლში ღვთისმშობელმა წარმოგზავნა, მანვე უბოძა ნინოს ვაზის ჯვარი, იხ. ბეზარაშვილი 2002: 127-136)). რადგან მცხეთა ახალი იერუსალიმია, საკრალური გეოგრაფიის შესაბამისად, მას ღვთისმსახურების შესატყვისი, იერუსალიმური ტრადიცია ესაჭიროებოდა.

ღვთისმსახურების ეს სახე საბერძნეთიდან მოსული მღვდლის იაკობის მიერ თხოთში, მცხეთასა და უჯარმაში ჯვრების აღმართვის აღწერაში მოიპოვება. თხზულებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ ჯვრები იმ ხისგან, რომელიც მცხეთის მოპირდაპირე გორაზე იყო აღმართული (სადაც ახლა ჯვრის მონასტერი მდებარეობს) 25 მარტს მოკვეთეს, 25 მარტი კი, ადრეულ ქრისტიანობაში, მაცხოვრის ჯვარცმის დღედ აღიქმებოდა (პატარიძე 1993: 46-47). „ამიტომ ჩვენ დასაშვებად მივიჩნევთ, რომ 25 მარტს საჯვარე ხის მოჭრა სიმბოლურად უფლის ჯვარცმის გამომხატველი იყოს” (პატარიძე 1993: 46-47). 1 მაისს მოკვეთილი ხისაგან სამი ჯვარი დაამზადეს, ხოლო 7 მაისს ჯვართაგან ერთ-ერთი დღევანდელი ჯვრის მონასტრის ადგილას აღმართეს. ცნობილია რომ წმ. ჯვრის იერუსალიმური დღესასწაული (როგორც ამას ქართული მრავალთავები ამოწმებს) 1 მაისს აღინიშნებოდა (პატარიძე 1993: 47-48; მგალობლიშვილი 1991: 218-233), ხოლო 7 მაისს იერუსალიმში ჯვრის სასწაულებრივად გამოჩინებას დღესასწაულობენ (როდესაც იერუსალიმის თავზე, კირილე იერუსალიმელის მღვდელმთავრობის დროს, 351 წელს, მთელ ცარგვალზე ნათლის სახით ჯვარი გამოისახა). საინტერესოა, რომ იაკობი საერთოდ არ ახსენებს კირილე იერუსალიმელსა და იერუსალიმში ჯვრის სასწაულებრივად გამოჩინებას (პატარიძე 1993: 50).

ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ იაკობი არ იცნობს კირილე იერუსალიმელის ეპისტოლეს (სადაც ამ სასწაულის შესახებაა მოთხრობილი – შ. მ.) და არც 7 მაისს უკავშირებს იერუსალიმში ჯვრის ხელახალი გამოჩინების დღესასწაულს. ამიტომ სავარაუდოა, რომ კირილე იერუსალიმელი და იაკობ მღვდელი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ეყრდნობიან ჯვრის საგაზაფხულო დღესასწაულის უფრო ადრეულ ტრადიციას და თავისებურ ინტერპრეტაციას უძებნიან მათ (1993: 50).

ე. ი. 7 მაისს, ჯვრის გამოჩინებამდეც, ზეიმობდნენ წმიდა ჯვრის დღეს და ეს უძველესი იერუსალიმური დღესასწაული (რომელიც შემდეგ 351 წელს ჯვრის სასწაულებრივ გამოცხადებასთან გაიგივდა) *ნინოს ცხოვრებამ* შემოინახა (იხ. მაგლობლიშვილი... 1998: 45-46). ლ. პატარიძის აზრით, წმ. ჯვრის თაყვანისცემა მცხეთაში 25 მარტიდან 15 მაისამდე (როდესაც თხოთსა და უჯარმაში დანარჩენი ორი ჯვარი აღმართეს) აღდგომიდან მარტვილიამდე არსებული იერუსალიმური სადღესასწაულო ციკლის გამომხატველია (პატარიძე 1993: 51-54).

ნინოს ცხოვრების კვლევის თანამედროვე ეტაპზე საინტერესოა მოქცევა *ქართლისაჲ*-ის ინგლისურად მთარგმნელის კონსტანტინე ლერნერის (Constantine Lerner) მოსაზრებები. კ. ლერნერი ერთმანეთს ადარებს რუფინუსისა და *ნინოს ცხოვრების* მონაცემებს და ამ შედარებისას წარმოადგენს *ნინოს ცხოვრების* იმ ეპიზოდებს, რომლებიც მისი აზრით, გვიანდელი ინტერპოლაციებია. მისი თქმით ნინოს არისტოკრატიული წარმომავლობა, იერუსალიმში ცხოვრების პერიოდი, ქართულ *ცხოვრებაში* მოთხრობილი ზოგიერთი სასწაული გვიანდელი ჩანამატებია, რადგან ისინი რუფინუსის თხზულებაში არ გვხვდება. კ. ლერნერის შეხედულებით, რუფინუსის თხრობა, რომელიც მან ქართველი უფლისწულის ბაკურის ნაამბობზე დაყრდნობით შეადგინა, ნინოს ცხოვრების თავდაპირველ, მარტივ ვარიანტს უნდა ასახავდეს, რომელიც მოგვიანებით, სხვადასხვა რედაქტორთა ხელში, სხვადასხვა ინტერპოლაციებით შეივსო. კ. ლერნერი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ არსად *ნინოს ცხოვრებაში* არ იხსენიება მირიანის მომდევნო მეფე ბაკური. თხზულებაში მხოლოდ მირიანი და რევი (რომელსაც არ უმეფია) გვხვდებიან, რაც ისტორიკოსს ავარაუდებინებს, რომ *ნინოს ცხოვრება* მირიან მეფის გარდაცვალებამდე და ბაკურის გამეფებამდე ანუ 362 წლამდე უნდა ყოფილიყო დაწერილი რომელიმე სემიტურ (სირიულ ან არამეულ) ენაზე (რაც კ. ლერნერის აზრით, თხზულების ლექსიკიდან და სინტაქსიდანაც ჩანს) (ლერნერი 2004: 15-135).

ჩვენი აზრით, ეს უკანასკნელი შეხედულება ლოგიკურია და შესაბამისი არგუმენტებითაცაა გამყარებული, თუმცა ქართული ნარატივის რუფინუსთან მიმართება და ინტერპოლაციების საკითხი, ვფიქრობთ, გარკვეულ შესწორებას მოითხოვს. საქმე ისაა, რომ არ შეიძლება *a priori* უპირატესობა ბიზანტიურ წყაროებს მივანიჭოთ. ჩვენი აზრით, ცხადია, რომ ნინოს შესახებ ყველა არაქართული წყარო სათავეს ქართული წყაროებიდან უნდა იღებდეს. რუფინუსმა ნინოს მოციქულებრივი ღვაწლის შესახებ პალესტინაში მყოფი ბაკურისგან მოისმინა. ჯერ ერთი, ბაკური რუფინუსს ყველაფერს ანუ ნინოს მთელ ცხოვრებას დეტალებში არ მოუყვებოდა, მეორეც, თუნდაც ბაკურს რუფინუსისათვის ყველაფერი დაწვრილებით ეამბნა, ცხადია, რომ თავად რუფინუსს ეს ყველაფერი არ დაამახსოვრებოდა და მესამე, ზემოთ ჩამოთვლილი ორი არგუმენტიც, რომ მცდარი იყოს, აშკარაა რომ რუფინუსის განზრახვა სულაც არ ყოფილა ნინოს თავგადასავლის სრულად გადმოცემა. რუფინუსი *საეკლესიო ისტორიას* წერდა, სადაც კონკრეტულ ამბებს ის კონკრეტული მიზანდასახულობითა და განზრახულობით გადმოცემდა, ბუნებრივია, შეკუმშული, შემოკლებული სახით, რამდენადაც კონტექსტი და ადგილი ამის საშუალებას იძლეოდა, ასე რომ, რუფინუსს, ზეპირადაც რომ სცოდნოდა ნინოს მთელი ცხოვრება, თავის თხზულებაში იბერიის განმანათლებლის სრული ცხოვრების აღწერას მაინც არ დაიწყო. ის თავის შრომაში იმ ძირითად თხრობას მიყვება, რომელშიც უშუალოდ ქართლის მოქცევაა გადმოცემული, რუფინუსს არც აქვს ინტერესი (და არც დრო და ადგილი) თხრობა დაიწყოს ნინოს მშობლების, იერუსალიმში ცხოვრებისა თუ რიფსიმიანელების შესახებ. ის მოკლედ ყვება იმას, რაც იმ მომენტისათვის მას, როგორც იბერიის მოქცევის აღმწერს, სჭირდებოდა.

იმ ფაქტს, რომ რუფინუსი ყველაფერს არ ყვება სხვა არაქართული წყაროებიც ცხადყოფს, მაგ. მოსე ხორენელი, რომელიც ნინოს „რიფსიმიანელად“ მოიხსენიებს, რასაც ქართული წყაროებიც ადასტურებენ.

ნინოს ცხოვრება დატვირთულია ქალთა სახეებით. ისინი არაჩვეულებრივი აქტიურობით გამოირჩევიან. რ. სირაძის აზრით, *ნინოს ცხოვრებაში* აშკარად შეინიშნება ქალის კულტი (სირაძე 1987: 104). ჩვენთვის რთულია სხვა ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების დასახელება, სადაც ქალთა რელიგიური მსახურება ასეთ სიმაღლეზეა აყვანილი. თვით ნინოს ნაამბობიც (მაგრამ არა მთელი თხზულება, როგორც ამას მ. ჩხარტიშვილი მიიჩნევს), თუკი

მისი ავთენტურობის შესახებ მოსაზრებას გავიზიარებთ, ქალების (სალომე უჯარმელისა და პეროუავრი სივნიელის) მიერაა ჩაწერილი, რაც *Vitas*-ს მნიშვნელობას კიდევ უფრო ზრდის არა მხოლოდ ქართული, არამედ ზოგადად გვიანანტიკურული და ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიისათვის, რადგან თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში ხშირად ჩვიან გვიანანტიკური და ადრეული შუა საუკუნეების ეპოქის ქალ ავტორთა ნაკლებობის გამო (კლარკი 1990: 19; უილსონ-კასნერი... 1981: VII; კლარკი 1983: 165; კლარკი 1998: 33). ეს კი ძალიან საყურადღებო გარემოებაა, რადგან ჩვენ *ცხოვრება* სწორედ ქალთა ასკეტური ცხოვრების წესის თვალსაზრისით გვაინტერესებს. როგორც ზემოთ ავღნიშნავდით, მონასტრულ ცხოვრებას, ქალებისა და მამაკაცების შემთხვევებში, განვითარების განსხვავებული გზები ჰქონდა და ამის გათვალისწინება ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგანაც *ნინოს ცხოვრების* ავთენტურობის ერთ-ერთი ცხადი დასტური ქრისტიანული ასკეტური პრაქტიკის ის ფორმებია, რომლებიც III-IV საუკუნეებში იყო გავრცელებული მთელ ხმელთაშუაზღვისპირეთში, შემდგომ ეპოქებში კი გაქრა, მთლიანად შეერწყა რა ადგილობრივ ეპისკოპოსთაგან კონტროლირებულ, ორგანიზებულ და ინსტიტუციონალიზებულ სამონასტრო თემებს (ამის შესახებ იხ. რეიდერი 1981: 3; გერინგი 1999: 26), *ნინოს ცხოვრებაში* კი დარჩა და დაილექა, როგორც ადრეული ქრისტიანული ცხოვრების უძველესი რელიქტი.

ზემოაღნიშნული ფაქტორია უმთავრესი მიზეზი იმისა, თუ რატომ მიიქცია ჩვენი ყურადღება *ნინოს ცხოვრების* წესმა. საერთოდ ისტორიკოსები ამ გარემოებით ნაკლებად ინტერესდებოდნენ, თუმცა ბოლო დროს ისეთი ნაშრომებიც გამოჩნდა, სადაც ავტორები *ნინოს* მოღვაწეობის ასკეტურ მხარესაც განიხილავენ (ყაუხნიშვილი 1999: 54-58; ჯიქია 2010: 45-77). *ნინოს ცხოვრება* ქრისტიანული ასკეტიზმისა და ღვთისმსახურების ფორმებით, ლიტერატურული მოდელებით და მსოფლმხედველობით (ქრისტიანობაში ქალთა როლის განსაკუთრებული გამახვილება) გენეტიკურად იმ ეპოქას უკავშირდება, როდესაც რეალურად უნდა შექმნილიყო *ნინოს ცხოვრების* დღევანდელ რედაქციათა არქეტიპი – IV საუკუნეს.

აქვე რამდენიმე განმარტება უნდა გავაკეთოთ ჰაგიოგრაფიაში ქალი პერსონაჟების შესწავლისა და კვლევის მეთოდებთან დაკავშირებით. ჰაგიოგრაფიის მკვლევარი სუსან ეშბროუკ ჰარვი (Susan Ashbrook Harvey) ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიაში ქალთა სახეების რეკონსტრუქციასთან

დაკავშირებით რამდენიმე შენიშვნას გამოთქვამს. პირველ ყოვლისა, ჰაგიოგრაფია ლიტერატურული დისკურსის სიმბოლური სახეა ანუ ჰაგიოგრაფიაში აღწერილი პირებისა და მოვლენების მთავარი მიზანდასახულობაა ქრისტიანები ღვთისმოსავი ცხოვრებისაკენ აღძრას, რაც მათში აღწერილ მოვლენათა ისტორიულობას ხშირად კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს და მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტორი: ქალი წმინდანების ღვაწლის აღმწერლებლად უმეტეს შემთხვევაში (თითქმის ყველა შემთხვევაში) მამაკაცები გვევლინებიან (ჰარვი 1990: 36). ჰაგიოგრაფიის უპირველესი მიზანი ადამიანის ღვთაებრივთან შეხვედრის აღწერაა, ჰაგიოგრაფიის გმირები წმინდანები არიან, რომლებიც ქრისტეს მიემსგავსნენ (imitatio Christi), სასწაულმოქმედების ძალა მოიხვეჭეს და ქრისტიანთათვის სამაგალითო ცხოვრების ნიმუშებად იქცნენ (ჰარვი 1990: 37). ამ ჟანრის თხზულებათა ავტორთა მოვალეობა მათი ღვაწლის აღწერა და ქრისტიანთა ფართო წრისათვის ამ ამბის გადაცემა იყო, ამისთვის კი მწერალს შეეძლო ბიბლიურ ნარატივზე აღმოცენებული უკვე არსებული მზა ლიტერატურული ყალიბის გამოყენება, წმინდანის სახის თავისებური რეკონსტრუქცია, ისე რომ მხატვრულ წარმოსახვაში ისტორიული რეალობა და წმინდანის ნამდვილი სახე შეიძლება საერთოდ დაკარგულიყო (იქვე), მაგრამ ავტორის უმთავრეს მიზანს ხომ ქრისტიანის იდეალური ხატების შექმნა წარმოადგენდა და, არა ისტორიული რეალობის სკრუპულოზური ასახვა.

ეს მსჯელობა სპეციალურად დავიმოწმეთ, რადგან *ნინოს ცხოვრების* უნიკალურობას ისიც განაპირობებს, რომ ზემოთ ნახსენები ორი მნიშვნელოვანი გარემოება (ლიტერატურული ფიქცია, ან როგორც ლინდა ქუნი (Linda Coon) მოიხსენიებს „წმინდა ფიქცია“ (Sacred Fiction) და მამაკაცთა ავტორობა), ჩვენი აზრით, ამ თხზულებას არ ეხება. ქართლის განმანათლებლის ისტორიულობა კარგად საბუთდება საკონტროლო წყაროებიდან, ხოლო რაც შეეხება ნინოს ცხოვრების ავტორობას, ამის შესახებ ჩვენ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

ნინოს ცხოვრების ავთენტურობისა და მათში დაცული ცნობების ანალიზისას ჩვენ სხვა არგუმენტებთან ერთად სტივენ დევისის (Stevan L. Davis) მიერ შემოთავაზებულ მეთოდოლოგიასაც ვეყრდნობით. აპოკრიფული *მოციქულთა საქმეების* განხილვისა და ანალიზის შედეგად დევისმა საინტერესო დასკვნები გააკეთა. ეს აპოკრიფული თხზულებებია *იოანეს საქმენი*, *პეტრეს საქმენი*, *პავლეს საქმენი*, *ანდრიას საქმენი*, *თომას საქმენი* და *პოლიქსენას საქმენი* (დევისი 2012: 4). სპეციალისტთა აზრით ეს ნაწარმოებები II-III საუკუნეების

მიჯნაზე უნდა იყოს შექმნილი, უფრო კონკრეტულად კი - დაახ. 160-220 წლებში (იქვე: 8), მცირე აზიასა და საბერძნეთში *თომას საქმეთა* გამოკვლით (იქვე: 10), რომელიც სირიაში დაიწერა. პირველ ყოვლისა დევისი არ იზიარებს იმ მოსაზრებას, რომ *აპოკრიფული საქმეები* პირველ საუკუნეთა ქრისტიანული ცხოვრების შესწავლის საქმეში გამოუსადეგარია (მათი შინაარსის ფანტასტიკურობის გამო). მისი აზრით, აპოკრიფულ თხზულებებში არა ერეტიკოსთა ან დახვეწილ და განათლებულ თეოლოგთა აზრები, არამედ უბრალო, ნაკლებად განათლებული, რიგითი ქრისტიანების წარმოსახვა, შეხედულებები, განცდები და მსოფლმხედველობა აისახა (დევისი 2014: 11), მაგრამ რაც ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა, დევისის აზრით, ამ აპოკრიფულ თხზულებათა ავტორები ქალები არიან, კერძოდ კი „ქვრივები“ - ქრისტიან ქალთა განსაკუთრებული კატეგორია, რომელთაც ძველ ეკლესიაში გამორჩეული სტატუსი ჰქონდათ. დევისის უმთავრესი მეთოდოლოგიური არგუმენტი შემდგომში მდგომარეობს: *მოციქულთა საქმეებში* განსაკუთრებული ყურადღება მახვილდება სექსუალურ თავშეკავებაზე (ადამიანში არსებული სექსუალობა, პრინციპში, მთლიანად ბოროტებადაა გამოცხადებული), ქალწულებრივ უქორწინებელ ცხოვრებასა და ქრისტიანობის გავრცელებაში ქალთა განსაკუთრებულ როლზე. აპოკრიფული *საქმენი* ქრისტიანთა აღზრდა-განათლებისთვის იყო განკუთვნილი და მათში დახატული გმირები ქრისტიანთათვის (პირველ რიგში კი ქრისტიანი ქალებისათვის) იდეალურ მოდელებსა და მისაბამ მაგალითებს ქმნიდნენ. ქალები მოციქულთა აპოკრიფულ *საქმეებში* არაჩვეულებრივად ფართო რაკურსით არიან წარმოდგენილი. ყველა ნაწარმოებში ყურადღება ქალ პერსონაჟებზეა გამახვილებული, ეს ქალები ცათა სასუფეველისთვის ქალწულებრივ ცხოვრებას ირჩევენ, და თითქმის ყველა შემთხვევაში, თავიანთი ღვაწლითა და სულიერი სიმედვრით, მამაკაცებს ჯობნიან. ქალები ამ აპოკრიფულ *საქმეთა* ძირითადი მოქმედი გმირები არიან: ქარიზმატული წინამძღოლები, მისიონერები, წინასწარმეტყველნი და მოციქულები. მათთან შედარებით მამაკაცთა მხატვრული სახეები ძალზე ფერმკრთალია. თვით მოციქულებიც კი არ არიან სათანადოდ წარმოჩენილნი, ხოლო ერთ-ერთ ამგვარ აპოკრიფულ თხზულებებში მოციქულები საერთოდ არ გვხვებიან⁷. *საქმეებში* წარმოდგენილ პრობლემათა და ლიტერატურულ

⁷ ეს თხზულება სამი ქრისტიანი ქალის: ქსანთიპეს, პოლიქსენასა და რებეკას ღვაწლზე მოგვითხრობს.

მოდელთა გათვალისწინებით დევისს გამოაქვს დასკვნა, რომ ამ აპოკრიფულ საქმეთა ავტორები ძველ ეკლესიაში არსებული განსაკუთრებული კატეგორიის - „ქერივების“ წარმომადგენლები („ქერივების“ შესახებ იხ. ქვემოთ) იყვნენ.

ობიექტურობისთვის აქვე უნდა ითქვას, რომ დევისის მსჯელობას ნაკლიც აქვს. ეს ნაკლი კრიტიკულად გაიაზრა და წარმოაჩინა როზი კრემერმა (Rosie Kraemer) (კრემერი 1991: 223-242). აპოკრიფულ საქმეთა ავტორობაზე საუბარი როდელია, რადგან ავტორთა ვინაობა ჩვენთვის უცნობია. კრემერის აზრით, დევისის მსჯელობის მთავარი ნაკლი ისაა, რომ მკვლევარი შემდეგი აპრიორული წანამძღვრით სარგებლობს: თხზულებებს სადაც ქალთა როლი განსაკუთრებული და აღმატებულია, მამაკაცი არ დაწერდა, რადგან მამაკაცები მხოლოდ ქალებზე ბატონობით იყვნენ დაინტერესებულნი და არა ქალთა განსაკუთრებული როლის წარმოჩენით, მაგრამ როგორც რ. კრემერი მიუთითებს ასეთი თხზულებები (მამაკაცთა ავტორობით) ჩვენთვის ცნობილია (იქვე) და არ შეიძლება, აპრიორულად, ამ ტიპის ნაწარმოებები მხოლოდ ქალებს მივაკუთვნოთ.

მაგრამ ჩვენ შემთხვევაში საქმეს ის აადვილებს რომ *ნინოს თავგადასავლის* (ანუ თხზულების საწყისი თავების) აღმწერელთა ვინაობა ცნობილია – სალომე უჯარმელი და პეროუაგრი სივნიელი და ხაზგასმით უნდა ვთქვათ, რომ ამ ცნობისადმი უნდობლობის არავითარი საბუთი ჩვენ არ გავგაჩნია, რასაც (თუკი დევისის მეთოდოლოგიას გავიზიარებთ) თხზულების სახისმეტყველებაც ადასტურებს, თუმცა შესაძლებელია თხზულება ქალთა იუდაურ-ქრისტიანულ ასკეტურ თემში ჩამოყალიბდა (რომელიც ქართლში ნინომ დააფუძნა) და შემდეგ მისი ავტორობა სალომესა და პეროუაგრს მიაწერეს. აშკარაა, რომ სხვადასხვა „მონათხრობისგან“ შედგენილი ამ ნაწარმოების კომპოზიციური გამართვა (და შესაძლებელია ლიტერატურული გაშალაშინებაც) შედარებით გვიანდელ (თუმცა სავარაუდოდ IV საუკუნის) რედაქტორს ეკუთვნის (კუჭუხიძე 2009: 105).

ნინოს ცხოვრება ქალ გმირთა მთელ გალერეას წარმოგვიდგენს. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამ უაღრესად მდიდარ და კომპლექსურ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში, ძირითადად ქალთა ხმები ისმის, ქალები მთავარი მოქმედი პირები არიან. ქალები გვევლინებიან, როგორც განსწავლული მოძღვრები, ქარიზმატული წინასწარმეტყველები და მოციქულები. მამაკაცები (თვით მეფე მირიანიც კი) ქალთა სულიერების წარმოსაჩენად მხოლოდ ფონს ქმნიან, თითქოს მთელ თხზულებას ლაიტმოტივად გასდევს ქალთა როლის გამორჩეულობა

ქრისტიანობის გაავრცელების საქმეში. ნინო ქალი მოციქულია, რომელიც მარიამ მაგდალინელის კვლავდაკვალ წარმართებს მოძღვრავს და ხალხს ნათლობისათვის ამზადებს, კურნავს და სხვადასხვა სასწაულებს ადასრულებს, რითაც ძალზედ ემსგავსება გვიანანტიკურობის ისეთი მნიშვნელოვანი ნაწარმოებების გმირებსა თუ ისტორიულ მოღვაწეებს, როგორებიც იყვნენ: ფიბე - კენკრელთა ეკლესიაში (რომელსაც პავლე მოციქული ახსენებს და განსაკუთრებული მსახურებისა და სულიერი მოღვაწეობისათვის აქებს⁸), თუნდაც ჩვენგან ზემოხსენებული აპოკრიფულ *საქმეთა* გმირები: თეკლა (პავლე მოციქულის ლეგენდარული თანამგზავრი), მაკრინა (ბასილი დიდის უფროსი და), პაულა, მელანია უფროსი, მელანია უმცროსი და სხვ. შესაბამისად *ნინოს ცხოვრების* მთელი ნარატივი ქალთა ავტორობას ამართლებს (გ. კუჭუხიძის აზრით, სალომესეულმა ტექსტმა, მოგვიანებით, რედაქტორის ხელში გაიარა. სწორედ ეს უცნობი რედაქტორი ასახელებს სალომეს ტექსტის ავტორად (კუჭუხიძე 2009: 105)).

აქ კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: *თეკლას მარტვილობაზე* საუბრისას ს. დევისი გვაჩვენებს ამ თხზულების არალიტერატურულ წარმომავლობასა და მის სოციალურ ფუნქციას, რაც *ნინოს ცხოვრებასთან* მიმართებითაც ძალიან საყურადღებო ფაქტორია.

დევისის აზრით *თეკლას მარტვილობა*, პირველ ყოვლისა, ქალთა აუდიტორიისათვის იყო განკუთვნილი და, თავდაპირველად, პირველმოწამე თეკლას ისტორიები ზეპირსიტყვიერი გზით უნდა ყოფილიყო დაცული II-III საუკუნეების ქალწულთა და ქვრივთა ასკეტურ თემებში. ქალ ასკეტთა გარემო იყო ის სოციალური კონტექსტი, სადაც ეს ნაწარმოები შეიქმნა. ზოგიერთი მკვლევარი იმასაც ფიქრობს, რომ თეკლას ლიტერატურული სახის შექმნაზე ელინისტურ ნოველასაც უნდა ჰქონოდა გავლენა (დევისი 1998: 9-11). ყველაზე საინტერესო ჩვენს შემთხვევაში *თეკლას მარტვილობის* არალიტერატურული, არაწერილობითი წყაროებია ე. ი. თეკლას ამბებს ასკეტი ქალები ჰყვებოდნენ, ერთმანეთს აცნობდნენ, რადგან საუკუნეების განმავლობაში თეკლა უქორწინებელი, მოღვაწე ქალის არქეტიპულ მაგალითად იქცა (პირველმოწამე თეკლაზე და მის კულტზე სელეგიაში და სხვაგან იხ. ქვემოთ). უეჭველია თეკლას საკვირველი საქმენი თითოეული ასკეტურად მცხოვრები ქალისათვის

⁸ ფიბეს ხშირად პირველ დედათღიაკენად მოიხსენიებენ, რაც არ არის სწორი (იხ. მარტიმორი 1986: 18-20)

უაღრესად შთამაგონებელი და გამამხნეველ მაგალითად იქცეოდა, ამიტომ გასაკვირი ნამდვილად არ არის, რომ ეს თხრობანი სწორედ ასაკებურად მოღვაწე ქალთა წრეებში ცირკულირებდა და თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, ხოლო უცნობი მცირეაზიელი პრესვიტერი ამ ამბების მხოლოდ ჩამწერი უნდა ყოფილიყო (დევისი 1998: 13).

თეკლას მარტვილობის ზეპირსიტყვიერ წარმომავლობაზე მსჯელობისას ისტორიკოსებს ქალთაგან მოთხრობილი და ჩაწერილი ისტორიების სხვა მაგალითებიც მოჰყავთ, მაგ., პაპიას ჰიერაპოლელმა (I საუკუნის მიწურულისა და II საუკუნის დამდეგის მოღვაწე, პირადად იცნობდა მოციქულებს) ფილიპე მოციქულის ქალიშვილთაგან ორი ისტორია ჩაიწერა, მარკიონელი (გნოსტიკური სექტა) აპელესის ორაკულთა წიგნი წინასწარმეტყველმა ქალმა ფილუმენესმა დაწერა, ხოლო მონტანისტი ქალი წინასწარმეტყველის მაქსიმილას ორაკულები პერგამენტზე ასტერიუს ურბანიუსმა გადაიტანა (დევისი 1998: 13). დევისის აზრით, *თეკლას მარტვილობის* ფორმალურ-ტექსტოლოგიური ანალიზი ამ თხზულების ზეპირსიტყვიერ წარმომავლობას ადასტურებს (განსაკუთრებით ისეთი ისტორიები, როგორცაა მამაკაცთაგან სექსუალური ძალადობის საფრთხე და ქალების მიერ ქალწულების აღთქმის შენარჩუნება გაქცევითა და დამალვით, რაც *ნინოს ცხოვრებაში* და *რიფსიმიანელთა მარტვილობაშიც* გვხვდება, როდესაც ნინო და რიფსიმიანელი სომხეთში გარბიან, რათა იმპერატორის ავხორცულ გულისთქმას გაერიდონ) (იქვე).

გვიანანტიკურ სამყაროში ქალების, როგორც მოთხრობელთა, ზეპირსიტყვიერი ისტორიების გადამცემთა, როლი საყოველთაოდ ცნობილი იყო. მართალია მამაკაცი ავტორები ქალების ამ ფუნქციას, ხშირად, უარყოფითად აფასებდნენ ქალების „ენაჭარტალობისა და ჭორიკნობის“ გამო, მაგრამ ისტორიკოსისათვის ქალთა ეს საქმიანობა ძალიან საყურადღებო ასპექტია, მითუმეტეს *ნინოს ცხოვრების* განხილვისას. *თეკლას მარტვილობისა* თუ სხვა აპოკრიფულ *საქმეთა* კვლევა, სადაც ქალები მთავარი მოქმედი გმირები არიან და მკითხველის წინაშე განსაკუთრებული რაკურსით წარდგებიან, კიდევ უფრო ცხადად წარმოაჩენს ამ თხზულებათა სოციალურ ფუნქციას. მათში იმ ქალთა სურვილები, ოცნებები და მისრწაფებანი აირეკლა, ვის წრეშიც ეს აპოკრიფული ნაწარმოებები იქმნებოდა, რადგან ამ თხზულებებს ასაკები ქალებისათვის აღმზრდელობითი ფუნქცია ჰქონდა დაკისრებული, დევისის თქმით „...თეკლას დახასიათება გვთავაზობს

სარკმელს იმ ქალების თემთა საზოგადოებრივ ადათ-წესებში, რომლებიც ამ ისტორიას ყვებოდნენ” (დევისი 1998: 18).

უპირველესი ასპექტი, რომელსაც *თეკლას მარტვილობა* გვიჩვენებს, არის რადიკალური ასპექტიზმი, ქორწინების უარყოფა და ქალწულების საციცოცხლო მნიშვნელობა ცხოვრებისა და სასუფევლის დამკვიდრების საქმეში (დევისი 1998: 18-20). სწორედ ეს თვისებები იყო დამახასიათებელი იმ ასპექტი ქალებისათვის, ვინც იყვნენ თეკლას ისტორიათა მოხრობელნი. თეკლას მთავარი თვისებები ბევრს გვეუბნება მისი *მარტვილობის* შემქმნელებზე. *თეკლას მარტვილობისა* და სხვა აპოკრიფულ ნაწარმოებთა შინაარსისა და ავტორთა პრობლემამ შესაძლებელია ძალზე ბევრი გვითხრას *ნინოს ცხოვრების* შეთხზვის, ავთენტურობისა და ავტორთა საკითხზეც.

როგორც უკვე ვთქვით, *ნინოს ცხოვრებაშიც* მთავარი მოქმედი გმირები, და მთავარი გმირის ისტორიის ჩამწერები, ქალები არიან. *ნინოს ცხოვრებაშიც* *თეკლას მარტვილობის* მსგავსად ქალთა მნიშვნელობა განსაკუთრებითაა გაზრდილი და ქალები აქ (როგორც აპოკრიფულ *საქმეებში*) მამაკაცებს თითქმის ყველაფერში აღემატებიან. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მამაკაცები მხოლოდ ფონს ქმნიან. *თეკლას მარტვილობის* მსგავსად *ნინოს ცხოვრებაშიც* ქალები არიან წინასწარმეტყველები, სულიერი წინამძღოლები, მოციქულები, სასწაულმოქმედნი, ისინი გაურბიან მოძალადე მამაკაცებს, რომლებსაც სურთ ამ მოღვაწე ქალებს ქალწულების აღთქმა დაარღვევინონ. აპოკრიფულ *საქმეთა* გმირებივით ნინოც მოხეტიალე მქადაგებელია.

გვიქრობთ ზემოთქმულის შემდეგ უსაფუძვლო არ იქნება იმის ვარაუდი, რომ *ნინოს ცხოვრებაც* სწორედ ასკეტურად მოღვაწე ქალთა წერში შეიქმნა. ჩვენ ქვემოთ შევეხებით ნინოს მიერ ქართლში ქალწულთა ორგანიზებული ასკეტური თემის (ნახევრადმონასტრული ერთობის) დაფუძნებას, სწორედ ეს ასკეტური თემია, უპირველეს ყოვლისა, ის სოციალური წრე, სადაც *ნინოს ცხოვრებას* საგანმანათლებლო-აღმზრდელობითი ფუნქცია უნდა ჰქონოდა იმ გოგონებისა და ქალებისათვის, რომლებიც თავიანთ თავს ზეციურ სიძეს – ქრისტეს უძღვნიდნენ. ცნობილია რომ *შატბერდის კრებულს* საგანმანათლებლო ფუნქცია ჰქონდა (ლორთქიფანიძე 2003: 359), ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ X საუკუნეში *ნინოს ცხოვრება* ამგვარი დანიშნულების კრებულში ჩართეს.

მაგრამ *ნინოს ცხოვრებასა* და აპოკრიფულ *საქმეებს* შორის სერიოზული განსხვავებებიც არსებობს. პირველ ყოვლისა, ის უნდა ავლნიშნოთ, რომ ეს

აპოკრიფული თხზულებები არაკანონიკურია და მათში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატურ და კანონიკურ სწავლებას არ შეესატყვისება (მაგ. ქორწინების რადიკალური უარყოფა, აპოკრიფული ნაწარმოებები პირდაპირ აცხადებენ, რომ ვინც იქორწინებს ანუ ვინც სრულად არ მოიკეფოს სექსუალურ გულისთქმას, ის ვერ ცხონდება, თეკლას მიერ საკუთარი თავის მონათვლა, ქალების მიერ თმის მოკვეცა და მამაკაცური შესამოსლის ტარება და ა. შ.). ამ ნაწარმოებთაგან განსხვავებით *ნინოს ცხოვრებაში* არაფერია ისეთი, რაც მართლმადიდებელი ეკლესიის ნორმატიული სწავლებიდან ყოფილიყო ამოვარდნილი. ამასთან აუცილებლად უნდა ავლნიშნოთ, რომ მხატვრული თვალსაზრისით *ნინოს ცხოვრება* აპოკრიფულ თხზულებებზე გაცილებით მაღლა დგას. აპოკრიფული *საქმენი* აშკარად გადამღაშებულია სრულიად ფანტასტიკური ისტორიებით, ბავშვური გულუბრყვილობითა და ხშირად განმეორებადი მოტივებით (ქალწულთა გაქცევა, მრავალფერი და გაუთავებელი ტანჯვა-წამების აღწერა და ა.შ.). ასეთივე (ხშირად მდარე) სტილი ახასიათებს აპოკრიფულ სახარებებსა და *მოციქულთა საქმეებს*, რომლებიც როგორც წესი, მაცხოვრის ეპოქიდან გვიან, II-III საუკუნეებში იქმნებოდა, ძირითადად, გნოსტიკოსთა და ენკრატისტთა წრეებში. *ნინოს ცხოვრებას* კი არაჩვეულებრივი მხატვრული ძალა, ექსპრესიულობა, დახვეწილობა და კომპოზიციური სრულყოფილება გამოარჩევს (ამის შესახებ იხ. კუჭუხიძე 2009: 105-106). გადაჭარბებული არ იქნება, თუკი ვიტყვით, რომ გარკვეულ მომენტებში, *ნინოს ცხოვრების* კითხვისას, მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება ექმნება, თითქოს მოდერნისტულ ნოველას კითხულობდეს. *ნინოს ცხოვრების* გმირები თავიანთ ისტორიებს პირველ პირში ყვებიან, ამასთან ყველა თავის პირად, შეიძლება ითქვას, ინტიმურ რელიგიურ გამოცდილებას გადმოგვცემს, ქართლის მოქცევის ყველა მონაწილეს ნინოსთან შეხვედრის საკუთარი, ინდივიდუალური ისტორია აქვს: ნინო საკუთარი თავგადასვლის თხრობას იქ ასრულებს, როდესაც დასავლეთიდან მოსული ქარიშხალი კერპებს დაამსხვრევს, ნინო ამ სასწაულს პირველ პირში, საკუთარი პერსპექტივიდან ყვება, სიდონია ნინოს თავგადასვლის მოყოლას კი იქიდან აგრძელებს, სადაც ნინომ თხრობა დაასრულა, ე. ი. ჩვენ შესაძლებლობა გვუძლევს თავად ნინოსაც მოვუსმინოთ, მისი შინაგანი სამყარო ვიხილოთ და ქართლის განმანათლებელი სხვა გმირთა თვალთახედვით, „გარედანაც” დავინახოთ. ჩვენ ხშირად ვიხსენებთ, თუ სად გავიცანით პირველად ის ადამიანები, რომლებთანაც დიდი ხნის

მეგობრობა და სიყვარული გვაკავშირებს. მსგავს ვითარებას ვხვდებით აქაც, ჰაგიორგაფიულ ნაწარმოებში, სიდონია - წმ. ნინოს ერთგული მეგობარი ისეთ დეტალსაც კი გადმოგვცემს, თუ სად დაინახა პირველად ნინო:

ოდეს ვიხილე ასულმან აბიათარისმან სიდონია წმიდად ნინოდ თავსა ციხისასა პირველ მცხეთისასა, კოშკსა მას მაღალსა ბრინჯთა მათ ქუეშე, ბრატმან მეფისა საგრილთა და სასუენებელთა ჯდა... (გიგინეიშივილი... 1979: 340).

ნინოს ცხოვრებაში ჩვენ ისეთ ეპიზოდებსაც ვხვდებით, რომლებსაც განსაკუთრებული მხატვრული ძალა გამოარჩევს, მაგ. ჯავახეთში შემოსული ნინოს მიერ ზაფხულში დათოვლილი მთების ხილვა (*ცხოვრება* კარგად აჩვენებს იმ განცვიფრებას, რომელიც ნინომ ამ მთების ნახვისას მიიღო), ნინოს სიზმრისეული ხილვა, რომლის მნიშვნელობაც მას სიდონიამ განუმარტა, სვეტიცხველთან ლოცვის ეპიზოდი, სადაც ნინოსთან ერთად მლოცველ ქალწულებმა ფანტასტიკური ჩვენება იხილეს, თითქოს ქართლს სპარსელები შემოესივნენ, მირიან მეფე დაიდუპა, მტკვრისა და არაგვის გარშემო აღმართული მთები ჩამოიქცა და ახლადმოქცეული ქართლი მთლიანად აოხრდა. ეს ეპიზოდი ისეა გადმოცემული და აღწერილი, თანამედროვე მწერლობასა და კინემატოგრაფიასაც, რომ შეშურდება, რაც *ნინოს ცხოვრებას* არა მხოლოდ ქართული, არამედ ზოგადად ქრისტიანული მწერლობის შედევრად აქცევს.

თხზულების ავტორობის შესახებ, დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ დიდი ალბათობით, ნინოსთან დაკავშირებულ ისტორიათა (თხრობათა) ციკლი ზეპირსიტყვიერად ცირკულირებდა ქართლში ნინოსაგან დაფუძნებულ ასკეტ ქალწულთა ქრისტიანულ-ებრაულ წრეებში (შესაძლებელია ზოგიერთი ისტორია ჩაწერილიც ყოფილიყო). როგორც მ. სურგულაძე მიუთითებს (ციტატა ზეპირსიტყვიერებაზე), ხოლო წერილობითად ის შედარებით გვიან გაფორმდა ერთი რედაქტორის მიერ (რომელიც ნინოს ცხოვრების ჩამწერად სალომე უჯარმელს ასახელებს).⁹ როდისაა ეს „გვიან“ რთულია სათქმელია, მაგრამ ქართლის მოქცევასა და ნინოს ცხოვრების წერლობით ფიქსაციას შორის მაინცდამაინც დიდი პერიოდი, შესაძლოა, არც ყოფილიყო. შესაძლებელია ეს

⁹ მართალია მ. სურგულაძე აღნიშნავს, რომ თითქმის შეუძლებელია თხზულებაში ადრინდელი და გვიანდელი (რედაქტორისეული ან რედაქტორებისეული) შრეების გამოჯვანა, „იმ ზომამდე ძლიერია ტექსტის მთლიანობის ეფექტი, იმ ზომამდე მრავალმნიშვნელოვანი და შემჭიდროებულია თითქმის ყოველი ფრაზა“ (სურგულაძე 2001: 317), მაგრამ ამის მიუხედავად, ვფიქრობთ, სხვადასხვა ქრონოლოგიური პლასტების გამოჯვანა, გარკვეულ დონემდე, მაინც შესაძლებელია

დრო 362 წლამდეც ვივარაუდოთ, როდესაც მირიანი გარდაიცვალა და ტახტზე მისი ძე ბაქარი (ბაკური) ავიდა, რადგან თხზულებაში ბაქარი არსად იხენიება (ლერნერი 2004: 58-59).

შესაბამისად, ჩვენი აზრით, *ნინოს ცხოვრების* ძირითად პლასტი ავთენტურ ხასიათს ატარებს და ის უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებაა, რომელშიც ძალზე ფართო და ზუსტი ასახვა ჰპოვა ადრეული ქრისტიანული ცხოვრების სხვადასხვა მხარეებმა, მათ შორის ასკეტურმა მოღვაწეობამაც, რასაც, კიდევ უფორ ცხადად, ქვემოთ დავინახავთ.

§2. წმინდა ნინო როგორც ქრისტიანი ასკეტი

როდესაც წმინდა ნინოს ისტორიას, და განსაკუთრებით წმინდანის ცხოვრების წესს, ვეცნობით ბუნებრივად გვებადება კითხვა - ვინ იყო ქართლის განმანათლებელი? მონაზონი თუ ჩვეულებრივი საერო პირი? *ნინოს ცხოვრების* მრავალმხრივი შესწავლისა და კვლევის მიუხედავად ეს საკითხი, უმეტეს შემთხვევაში, მსჯელობის მიღმა რჩებოდა, თითქოს ნინოს განსაკუთრებული სტატუსი თავისთავად იყო ნაგულისხმები და შემდგომ ახსნა-განმარტებას არ საჭიროებდა.

III-IV საუკუნეთა მიჯნაზე დაბადებული ნინო მონაზონი (ამ სიტყვის გვიანდელი, შუა საუკუნეობრივი) ვერ იქნებოდა, რადგან მონაზვნობის კლასიკური ფორმები ის-ის იყო ყალიბდებოდა, მაგრამ ქართულ და უცხოურ წყაროთა ცნობებზე თვალის ერთი გადავლებითაც კი აშკარაა, რომ ქართლის განმანათლებელი არც ჩვეულებრივი საერო ადამიანი ყოფილა, რადგან ის ადრეული ასაკიდანვე „გლახაკთა მსახურებაში“ იზრდება, იმპერიაში არსებული ტრადიციის თანახმად (სადაც გოგოებს თორმეტი ან ცამეტი წლის ასაკში ათხოვებდნენ) არ ქორწინდება და განსაკუთრებული მისიისთვის ემზადება.

საქმე ისაა, რომ ნინო ადრეული ქრისტიანობაში ჩასახული და ჩამოყალიბებული ქალწულთა ასკეტური დასის (მწყობრის, ბანაკის) (გაბიძაშვილი... 1975: 483) ტიპური წარმომადგენელია. ქალწულები იყვნენ ორივე სქესის ქრისტიანები, რომლებიც უქორწინებლობის აღთქმას დებდნენ და განსაკუთრებულ მოღვაწეობას ეწეოდნენ, რითაც დანარჩენი ქრისტიანებისაგან გამოირჩეოდნენ. ქალწულები მონაზვნური ცხოვრების ერთგვარ დამწყებებად

იქცნენ. ასეთი ერთობები უკვე II საუკუნის მიწურულიდან ჩანან წყაროებში, თუმცა თითქმის დანამდვილებით შეგვიძლია თქმა, რომ ასკეტური ცხოვრების წესის მქონე ქრისტიანთა ჯგუფებს არსებობა უფრო ადრეული პერიოდიდანაც უნდა დაეწყოთ (ბრაუნი 2008: 85). აქვე აუცილებელია აღვნიშნოთ, რომ პირველად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ქრისტიანული ასკეტიზმის ამ ტიპს ყურადღება დეკანოზმა (მომავალში კათალიკოს-პატრიარქმა) კალისტრატე ცინცაძემ მიაქცია. დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობის შესახებ არსებული თქმულების განხილვისას, კ. ცინცაძე ამ თქმულებაში მოხსენიებული „დედათა მონასტერის“ საკითხს შეეხო. რადგანაც ჩვენ ისტორიოგრაფიაში იმხანად (XIX საუკუნე და XX საუკუნის I ნახევარი) გავრცელებული შეხედულების თანახმად, სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში ასურელმა მამებმა დანერგეს, ამიტომ VI საუკუნის I ნახევრის ქართლში დედათა მონასტრის არსებობა არაღამაჯერებლად გამოიყურებოდა. მკვლევარმა ამ თქმულებაში დაცულ ცნობას სხვაგვარი ახსნა მოუძებნა. მისეული ახსნა სწორედ ადრექრისტიანული ასკეტიზმის ფორმათა განხილვას დაეფუძნა. დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძის შენიშვნით, ქრისტიანები, რომელთაც ჭეშმარიტი ქრისტიანული ცხოვრება სურდათ

...განეშორებოდნენ თავიანთ ოჯახს, იშენებდნენ ქალაქისა თუ სოფლის შორე-ახლო სენაკებს, ანუ ქოხებს და იქ ცხოვრობდნენ, თანახმად ქრისტეს სწავლა-მოძღვრებისა. ამგვარად სდგებოდა მოსენაკეთა საზოგადოება, რომელიც ხშირად თავს იყრიდა რომელიმე პატარა სოფლის ტაძრის გარშემო (ან თვითონ აშენებდნენ ასეთს) და ამ ტაძრის მოძღვრისაგან ისმენდნენ ქრისტიანულ სხვადასხვა დარიგებას. ამ მოსენაკეთა საზოგადოებას აერთიანებდა ტაძარში წირვა-ლოცვის მოსმენა და მოძღვრის სწავლა-დარიგება. სხვაფრივ კი მოსენაკენი იყვნენ დამოუკიდებელი ერთნი მეორეთაგან, განკერძოებულნი... ასეთი „მონასტრებითა და „მონაზონებით“ სავსე იყო მეოთხე-მეხუთე საუკუნეებისში ეგვიპტე, პალესტინა და ბიზანტია, ანუ საბერძნეთი, საიდანაც ჩვენში გადმოვიდა ქრისტიანობა თავის (არა არსებითად შეცვლილ) წეს-წყობილებით (ცინცაძე 1994: 11).

მხოლოდ მკვლევრის დაკვირვების შესანიშნავი უნართა და ბრწყინვალე ერუდიციით შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ იმხანად მან ასეთ მნიშვნელოვან დეტალს მიაქცია ყურადღება და ამ გზით შეეცადა აეხსნა თქმულებაში დაცული ცნობა ქართლში „დედათა მონასტრის“ არსებობის შესახებ. ჩვენ კ. ცინცაძისაგან პირველად აღნიშნული „მოსენაკეთა

საზოგადოების” მნიშვნელობა არა დავით გარეჯელის მოღვაწეობასთან კავშირში, არამედ წმ. ნინოს ცხოვრებასთან დაკავშირებით გვანტერესებს (დავით გარეჯელის თქმულება ზეპირსიტყვიერი გადმოცემაა, რაც დიდად ამცირებს მის სანდოობას). როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ქრისტიანული ბერმონაზვნობის ეს ყველაზე ადრეული, პრიმიტიული ფორმა (კალისტრატე ცინცაძისაგან „მოსენაკეთა საზოგადოებად” წოდებული) ყველაზე უკეთ ხსნის წმინდა ნინოს ცხოვრების წესსა და მის ვრცელ ცხოვრებაში დაცულ ისტორიულ დეტალებსა და გარემოებებს. კონტექსტუალიზაციისათვის საჭიროა ქრისტიანული ასკეტიზმის ამ ფორმათა შედარებით ვრცელი მიმოხილვა.

ქალწულებრივად ცხოვრების მოსურნე ცალკეული ქრისტიანები ჯერ კიდევ ჩვენამდე მოღწეულ ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ ძეგლში - პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ გაგზავნილ პირველ ეპისტოლეში - იხსენიებიან. ქალწულებს უკვე ისეთი ადრეული მამები ასხენებენ, როგორებიც იყვნენ: კლიმენტი რომაელი (ჯუდეელი 2014: 54) და ეგნატე ღმერთშემოსილი (ჯუდეელი 2014: 177, 182). როგორც აღვნიშნეთ, წყაროთა თანახმად, ქალწულები იყვნენ ორივე სქესის ქრისტიანები, რომლებიც სხვა ქრისტიანთაგან გამორჩეული ცხოვრების წესს ირჩევდნენ და სიცოცხლის ბოლომდე უქორწინებლნი რჩებოდნენ, მაგრამ კლიმენტი ალექსანდრიელის ცნობაზე დაყრდნობით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უქორწინებლობა ანუ სექსუალური თავშეკავებულობა ამ „ადოქმის” ერთადერთ პრინციპს არ წარმოადგენდა, ქალწულს განსაკუთრებული სულიერი და ზნეობრივი ცხოვრება მოეთხოვებოდა, მას თავი არა მარტო ხორციელი კავშირისგან, არამედ სხვა ყოველგვარი ვნებისა და ცოდვისაგანაც უნდა შეეკავებინა (ჩედვიკი... 1957: 67). ქალწულთა ასკეტური ცხოვრების წესი მაინცდამაინც განმარტოებასა და უდაბნოში გასვლას არ ითხოვდა, და ქალებისთვის, ზოგადად, ეს არც იყო სასურველი (რადგან ხშირი იყო გატაცების, გაუპატიურების შემთხვევები და ა.შ.) (კლარკი 1993: 101), ისინი დასახლებულ ადგილებში, ან მათ მახლობლად ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ, როგორც ინდივიდუალურად, ასევე - ერთობლივად, ხშირად - საკუთარ ოჯახებში. ბერძნულად ქრისტიანთა ამ ნაწილს „τάγμα τών παρθένων” ერქვა (ელმი 1994: 139), რაც ქართულად „ქალწულთა დასად” ან „ქალწულთა მწყობრად” ითარგმნებოდა (...და განმრავლდების აწ მწყობრი ქალწულთაÁ...)¹⁰

¹⁰ საინტერესოა რომ IV საუკუნის განმავლობაში „ქალწულთა დასის” ინსტიტუციონალიზაცია და დედათა მონასტრების ქსელში ჩართვა მის სახელწოდებაზეც აისახა. 363/364 წელს

ცხადია, „ქალწულთა დასი“ რაღაც სტატიკური მოვლენა არ ყოფილა, ამ კატეგორიის ხასიათი დროთა განმავლობაში იცვლებოდა. თავდაპირველად ისინი ვინც ქალწულების აღთქმას დებდა, საკუთარ სახლებში, ოჯახებში ინდივიდუალურად მოღვაწეობდნენ, მაგრამ მოგვიანებით ასკეტურად მცხოვრებ ქრისტიანებს ერთად ცხოვრების სურვილიც გაუჩნდათ, თანდათანობით დაიწყო ქალწულთა ერთობების, ასკეტური თემების ჩამოყალიბება. ანტონი დიდის ცხოვრებაში უკვე ვხვდებით ამგვარი ერთობის ხსენებას (საუბარია III საუკუნის 70-იან წლებზე ანუ როდესაც ანტონი მეუდაბნოე ცხოვრებას იწყებდა). მას შემდეგ რაც ანტონიმ ეკლესიაში სახარების სიტყვები მოისმინა „გამოვიდა და მისცა იგიცა (ანუ ქონების დარჩენილი ნაწილი – შ. მ.) გლახაკთა და დაჲ იგი თვისი შეჰვედრა მეცნიერთა მისთა მორწმუნეთა ქალწულთა და მისცა იგი საქალწულესა განზრდად...“ (ხაზგასმა ჩემია - შ. მ.) (იმნაიშვილი 1975: 11).

უპირველესად უნდა ითქვას, რომ ქალწულება მაინცდამაინც ფიზიკურ, ბიოლოგიურ მდგომარეობას არ გულისხმობდა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ეგნატე ღმერთშემოსილის ეპისტოლე სმირნელთა მიმართ. ეპისტოლეს XIII თავში ეგნატე სმირნელ ქრისტიანებს მოიკითხავს: „მოვიკითხავ ჩემი ძმების ოჯახებს, მათი ცოლებითა და შვილებითურთ, და ქალწულებს წოდებულთ ქვრივებად“ (καί τὰς παρθένους τὰς λεγόμενας χήρας) (ჯუღელი 2014: 177; მარტიმორი 1986: 26).¹¹ ცალკე დასად არსებობდნენ ძველ ეკლესიაში „ქვრივები“. ზოგიერთ ეკლესიაში „ქვრივები“ განკერძოებულ კატეგორიას ქმნიდნენ, ხოლო ზოგან ქალწულთა რიგში შედიოდნენ ანუ „ქვრივიც“ უფრო ტექნიკური ხასიათის ტერმინი იყო და ისიც ყოველთვის იმ მნიშვნელობას არ გულისხმობდა, რა მნიშვნელობითაც ეს სიტყვა დღეს გვესმის. წყაროებიდან ნათელი ხდება, რომ „ქვრივის“ წოდება ხშირად მიემართებოდათ ქალებს, ქალწულებს, ან ნამდვილად ქვრივებს, რომლებსაც თავი გამორჩეულად ასკეტური ცხოვრებისათვის მიეძღვნათ (დევისი 2012: 71). „ქვრივებს“ ჯერ კიდევ პავლე მოციქული ახსენებს ტიმოთეს მიმართ გაგზავნილ ეპისტოლეში (1ტიმ. 5 : 5-10), საიდანაც ვიგებთ, რომ უკვე პავლე მოციქულის დროიდან, განსაკუთრებული საეკლესიო მსახურებისთვის, ქვრივების „ამორჩევაც“ ხდება.

გამართულ ლაოდიკიის კრებაზე „ქალწულთა დასს“ უკვე „τάγμα τῶν μοναζόντων“ ანუ „მონაზონთა დასი“ ეწოდება. „მონაზონთა დასი“ ორივე სქესის ასკეტებს გულისხმობდა (ელმი 1994: 159)

¹¹ შტრ. ინგლისური თარგმანი: „I greet the households of my brothers with their wives and children, and the virgins who are called widows“ (პოლმსი 2006: 125)

პავლე მოციქული ახალგაზრდა ქალების ქვრივთა დასში ჩარიცხვის წინააღმდეგია ახორციული გულისთქმებისა და სიძვის საფრთხის გამო (1ტიმ. 5 : 11-15).

საინტერესოა რომ ადრეულ ეკლესიაში პავლე მოციქულის სიტყვებს ყოველთვის არ ასრულებდნენ და ქვრივებად ახალგაზრდა ქალებსაც იღებდნენ. მაგ. გადმოგვცემს რა II-III საუკუნეთა მდგომარეობას კართაგენის ეკლესიაში, ტერტულიანე ამბობს: „მე დაზუსტებით ვიცი, რომ ზოგიერთ ადგილას ქალწული, რომელსაც ჯერ არ შესრულებოდა ოცი წელი, შეყვანილ იქნა ქვრივობაში” (ჯუღელი 2014: 177). ტერტულიანე ამგვარ ქალწულს „ქალწულ ქვრივს” (virgo vidua) უწოდებს (იქვე). როგორც ვხედავთ, ეს ორი ტერმინი („ქალწული” და „ქვრივი”) ხშირად ფარავდა ერთმანეთს და ქრისტიანი ასკეტი ქალის ერთი და იმავე სტატუსს გამოხატავდა. უძველესი ქრისტიანული წყაროები (ქალწულთა მსგავსად) ქვრივთა დადგინების (და არა ხელთდასხმის) ღონისძიებებსაც შეიცავენ (მარტიმორი 1986: 51). ამის შესახებ ბასილი დიდი წერდა:

ვინააღა ქვრივმან სამეოცისა წლისამან უკუეთუ აღირჩიოს კუალად თანამაცხოვრებელ-ყოფაა ქმრისაა, არა ღირს იქმნების ზიარებასა კეთილისასა, ვიდრე არა დააცხროს ვნებაა იგი არაწმინდებისაა. ხოლო უკუეთუ უწინარეს სამეოცთა წელიწადთააა აღვრაცხოთ იგი ქვრივთა თანა, ჩუენი არს ბრალი – არა დედაკაცისაა მის (გაბიძაშვილი... 1975: 486)

ე. ი. თუკი სამოც წელს გადაცილებული, ქვრივთა დასში აღრიცხული ქალი დაქორწინდებოდა, მას ეს მრუშობის ცოდვაში ეთვლებოდა (რამეთუ ის „ქვრივად” აღრაცხვისას უკვე იყო დაქორწინებული მარადიულ სიძეზე – ქრისტეზე), ხოლო თუკი სამოც წლამდე ასაკის ქალს შეიყვანდნენ ქვრივთა დასში, მაშინ პასუხისმგებლობა უკვე სამღვდელეობას ეკისრებოდა. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ძველ ეკლესიაში არსებული ქვრივთა დასის მნიშვნელობისა და მახასიათებლების გააზრება კარგად დაგვეხმარება წმ. ნინოს აღმზრდელის სარა ნიაფორის (მიაფორის) ლიტერატურული და ისტორიული სახის უკეთ გაგებაში.

წმ. ნინოს ასკეტური და ქალწულებრივი ცხოვრების წესის განხილვისას ანკვირიისა და ელვირას კრებების ადგილობრივ კრებათა დადგენილებანი ჩვენთვის უძვირფასეს წყაროს წარმოადგენს, რადგან ეს კრებები ზუსტად იმ პერიოდში ჩატარდა, როდესაც ქართლის განმანათლებელს მოუწია მოღვაწეობა (ელვირის კრება დაახ. 306 წელს გაიმართა, ხოლო ანკვირიისა - 314 წელს).

კრებათა რამდენიმე კანონი დაცემულ ქალწულებს ეხება, რაც III-IV საუკუნეთა მიჯნის ქალწულებრივი ცხოვრების შესწავლისათვის უმნიშვნელოვანესი წყაროა. კრებათა დადგენილებებში ძირითადი აქცენტი ქალებზეა გადატანილი. ქალწულების აღთქმა ზეციურ სიძეზე ქორწინებად აღიქმებოდა, ამიტომ ანკვირიის კრების მე-19 კანონი დაცემულ ქალწულებს იმავე სასჯელს განუწესებს, რასაც მეორედ დაქორწინებულთ:

რაოდენთა აღმოქმედელთა ქალწულებისათა უვარ-ყონ აღთქმაჲ თჳსი, მეორედ ქორწინებულთა კანონი აღასრულონ, ვინაჲცა მომავალნი ქალწულნი ვითენიმე, ვითარცა დანი, მოსლვად დავაყენენით (გაბიძაშვილი... 1975: 240).

აღნიშნული წყაროებიდან ჩვენ ადრეული ეკლესიის ცხოვრების მნიშვნელოვანი მოვლენის შესახებ ვიღებთ ინფორმაციას: ქრისტიანთა ნაწილი დებდა აღთქმას (ბერძნ. „ἐπαγγελία“, ლათინურში „Pactum“, ძვ. ქართულში „აღთქმად“) ეცხოვრათ მუდმივ უქორწინებლობაში. კანონები კრძალავს ასკეტ ქალთა და მამაკაცთა თანაცხოვრებას. ელვირისა და ანკვირიის კრებები ეკლესიაში არსებულ ამ ცხოვრების წესს არეგულირებენ. კრებები არაფერს ამბობენ თავად აღთქმის დადების გარემოებებისა და შინაარსის შესახებ.

ქალწულთა შესახებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის სხვა საეკლესიო კანონებიც, როგორებიცაა - იპოლიტეს, ფსევდო-ბასილისა და ფსევდო-ათანასეს კანონები (ელმი 1994: 228). იპოლიტეს კანონები რომაული *სამოციქულო გარდამოცემის* გადამუშავებას წარმოადგენს. მე-18 კანონი ქალწულებს სქელი თავსაბურავის (ლათ. Pallium, ინგლისურ თარგმანაში thick veil) ტარებას, ხოლო 32-ე კანონი ქალწულებს და ქრვივებს მუდმივ ლოცვასა და მარხვას ავალებს (ელმი 1994: 229). საინტერესოა, რომ აღნიშნული საეკლესიო კანონები ქალწულთა და ქრვივთა ხელთდასხმას კრძალავს, ისინი მხოლოდ სამღვდელთაგან წარმოთქმული ლოცვით „დგინდებოდნენ“ (როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ) ანუ კანონები, ისევე როგორც სხვა უძველესი ქრისტიანული წყაროები (რომლებზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი) იმთავითვე განასხვავებს „ხელთდასხმასა“ და „დადგინებას“ და კრძალავს ქალთა ხელთდასხმას, რადგან ხელთდასხმა მხოლოდ მამაკაცებისათვის იყო განკუთვნილი და სამღვდელო მსახურებაზე კურთხევას გულისხმობდა, რაც ქალებისთვის ყოველთვის იკრძალებოდა. ქალწულებსა და ქრვივებს მარხვასთან და ლოცვასთან ერთად უძღურთა მსახურებაც ევალებოდათ (ელმი 1994: 229-230), „უძღურთა

მსახურების” მომენტს ჩვენ ქვემოთ უფრო ვრცლად შევეხებით. ერთ ჭერქვეშ ცხოვრებას უკრძალავს ასკეტ ქალებსა და მამაკაცებს ფსევდო-ბასილისეული კანონები, ასევე შეიცავს ეპიტიმებს დაცემული ქალწულებისათვის. საინტერესოა, რომ ეს კანონები ქალწულებსა და ქვრივებს ერთიან დასში აერთიანებს, მაგრამ ქალწულებს უპირატესად მიიჩნევს (ამ შემთხვევაში მათ შორის მკვეთრ ზღვარს ავლებს, ალბათ იმიტომ, რომ ქალწულებს ქვრივებისგან განსხვავებით სექსუალური გამოცდილება არ ჰქონიათ). ფსევდო-ათანასისეული კანონები შედარებით უფრო გვიანდელ ვითარებას ასახავს (შედგენილი უნდა იყოს დაახ. 350-450 წწ.), აქ უკვე აღთქმის დადების გარდა „სქემით” (σχῆμα) შემოსვაზეა საუბარი (ელმი 1994: 230).

ახლა მივყვით ნინოს ცხოვრებას და ვნახოთ, თუ როგორ ავლენს *მოქცევაჲ ქართლისაჲ* – ში თავს ქრისტიანული ასკეტიზმის ძალზე არქაული პლასტი, რაც ჩვენი აზრით, *ნინოს ცხოვრების* ძირითადი ნაწილის ავთენტურობის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს.

ქართლის მოქცევის თანახმად ნინო კაპადოკიელი არისტოკრატი მშობლების ერთადერთი შვილი იყო. მამას ზაბილონი ერქვა, დედას - სუსანა. რომის კეისრის სამსახურიდან¹² დაბრუნებული ზაბილონი იერუსალიმს მიაშურებს, სადაც იერუსალიმის პატრიარქის იუბენალის დას სუსანას შეირთავს ცოლად. ახლადდაქორწინებულნი ფრიგიაში, სუსანასა და იუბენალის მშობლიურ ქალაქ კოლასტეში¹³ დასახლდებიან. აქ დაიბადება ნინო და აქ ატარებს ის თავის ადრეულ ბავშვობას¹⁴. ნინო ამ პერიოდის შესახებ ძალზე ლაკონურ ცნობას გვწვდის: „და აღმზარდა მე დედამჲან ჩემჲან წიაღთა შინა თვისთა მსახურებასა გლახაკთასა დღე და ღამე დაუცადებლად” (გიგინეიშვილი... 1979: 330). მართალია, ცნობა მოკლეა, მაგრამ ამ მოკლე ცნობიდან მთელი იმ ქვეტექსტის ამოკითხვა შეგვიძლია, რომლითაც ჩვენ წინაშე გვიანანტიკურობის ქრისტიანული ოჯახი წარმოდგება. ზაბილონსა და სუსანას მხოლოდ ერთი შვილი ჰყავთ. ლეონტი მროველის ცნობით, „ესე წმიდა ნინო, მოძღუარი

¹² ზაბილონის სამხედრო მსახურების ისტორიულობის დამადასტურებელი მყარი არგუმენტები აქვს წარმოდგენილი ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილს თავის კვლევაში *ზაბილონიდან მირიანამდე* (ნიკოლოზიშვილი 2003: 3-56)

¹³ ჩვენი აზრით ქალაქ „კოლასტეს” ყველაზე დამაჯერებელი ახსნა ფ. ვონ ლილიფელდმა (F. von Lilienfeld) და ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილმა შემოგვთავაზეს (ნიკოლოზიშვილი 2006ა: 52-54). ქალაქი „კოლასტე” (κολασσαι/κολασσαι) რომის იმპერიის პროვინცია ფრიგიაში (Phrygia) მდებარეობდა (ნიკოლოზიშვილი 2006ა: 52-54)

¹⁴ ვფიქრობთ ნინოს ცხოვრების ქრონოლოგიის დაახ. 300-331 წლებით განსაზღვრა სრულიად დამაჯერებელია (ვრცლად ამ ქრონოლოგიის შესახებ იხ. ნიკოლოზიშვილი 2003: 3-56; ნიკოლოზიშვილი 2006ბ: 57-60).

ქართლისა, მათგან იშვა (ე. ი. ზაბილონისა და სუსანასგან – შ მ.) ოდენ მხოლოდ თვნიერ სხვსა შვილისა” (ანთელავა... 1996: 90), რაც იმას ნიშნავს, რომ ნინოს დაბადების შემდეგ, წლების განმავლობაში, ისინი როგორც „და და ძმა” ისე ცხოვრობდნენ, ემზადებოდნენ რა მომავალში კიდევ უფრო მკაცრი ასკეტური მოღვაწეობისათვის (რაც გავრცელებული პრაქტიკა იყო ადრეულ ქრისტიანებში). მშობლები რომის იმპერიის არისტოკრატიაში გავრცელებული წესს არ მისდევნენ, სადაც ქალიშვილებს ცამეტი-თოთხმეტი და ზოგჯერ თორმეტი წლის ასაკშიც ათხოვებდნენ (რუთერი 1979: 73), ნინოს პირიქით „გლახაკთა მსახურებაში” ზრდიან ე. ი. არა ქორწინებისთვის, არამედ ცხოვრების სხვა, განსაკუთრებული წესისათვის ამზადებდნენ.

ზემოთდამოწმებულ ლაკონურ ცნობასთან ერთად ნინოს ცხოვრების ადრეულ პერიოდზე ბევრის თქმა შეუძლია მკვლევარების დევიდ ამანდ დე მენდიეტასა (David Amand de Mendieta) და მეთიუ ჩარლზ მუნის (Matthieu-Charles Moon) მიერ აღმოჩენილ და 1953 წელს გამოქვეყნებული ანონიმური ავტორის ბერძნული ქადაგების ტექსტს. ქადაგებას ეწოდება *ქალწულების შესახებ* და, გამომცემელთა აზრით, IV საუკუნის დასაწყისში, 325 წლამდე (ე. ი. ნიკეის კრებამდე ანუ ნინოს თანადროულ პერიოდში) უნდა იყოს შეთხზული. ქადაგების ინგლისურად მთარგმნელის ტერეზა შოს (Teresa Shaw) თქმით:

ტექსტი ღირებული წყაროა ქრისტიანული ასკეტიზმის, განსაკუთრებით კი აღმოსავლეთში გავრცელებული „ოჯახური” ანუ „სახლის მონასტრების” ისტორიისათვის (შო 1990: 29).

ქადაგების ავტორი ახალგაზრდა ქალწულის მშობლებს მიმართავს, და თუკი სხვა ქრისტიან მშობლებთან ერთად ჩვენ ამ ქადაგების ადრესატებად ზაბილონსა და სუსანასაც წარმოვიდგენთ, ნინოს ადრეული ასაკისა და ცხოვრების სურათის აღდგენასაც შევძლებთ, რადგან ცხადია, რომ ნინოც იმ ქრისტიან ქალწულთა რიგებში იყო, რომლებზეც ქადაგების უცნობი ავტორი საუბრობს. ამ ქადაგების ტექსტი ნიკეამდელი ქრისტიანული თემის მიკროორგანიზმს - ქრისტიანულ ოჯახს (ჩვენ შემთხვევაში წმინდა ნინოს ოჯახს) აღგვიწერს, სადაც ახალგაზრდა გოგო ქალწულებრივი ცხოვრებისა და სულიერი მოღვაწეობისათვის ემზადებოდა. მკვლევრები ქადაგების არქაულობას იმიტაც ამტკიცებენ, რომ ავტორი არსად ახსენებს უდაბნოში მოღვაწე მონაზვნებს ან დედათა მონასტრებს, არც ქალწულების აღთქმის საზეიმოდ დადებას ან მღვდელმთავრისაგან ქალწულად დადგინებას. საუბარი სახლის

ფარგლებს არ სცილდება. ქალწული აღთქმას, სავარუდოდ, ოჯახის გარემოცვაში დებდა და იქვე აგრძელებდა მოღვაწეობას (შო 1990: 30).

IV საუკუნისთვის ქალწულებრივმა ცხოვრებამ უფრო დახვეწილი და ინსტიტუციური სახე მიიღო. საინტერესოა რომ ქალწულთა თემები ეპისკოპოსთა გავლენისა და ძალაუფლების აუცილებელ ატრიბუტად იქცა (ბრაუნი 2008: 259-260). აღთქმის დადების შემდეგ ეს ახალგაზრდა ქალები უკვე აღარ იყვნენ ჩვეულებრივი ქრისტიანები, არამედ თითოეული მათგანი ღვთისათვის მიძღვნილ განსაკუთრებულ წმინდა ჭურჭელს წარმოადგენდა (ბრაუნი 2008: 260), რომელიც ცხოვრებას ადგილობრივი ეპისკოპოსისა და მშობლების მეთვალყურეობის ქვეშ აგრძელებდა და სულიერ მოღვაწეობას¹⁵.

თორმეტ წელს მიღწეული ნინო მშობლებმა იერუსალიმში წაიყვანეს. სწორედ ამ ასაკში დებდნენ გოგონები ქალწულების აღთქმას (ქუნი 1997: 86) და ვფიქრობთ, წმინდა ნინოც არ უნდა ყოფილიყო გამონაკლისი. ამ მნიშვნელოვან მოვლენას უნდა უკავშირდებოდეს მისი იერუსალიმში წაყვანა (როგორც ჩანს, ნინო უკვე ქალწულთა მწყობრში იყო „აღრაცხული“). ზაბილონმა და სუსანამ თავიანთი დიდი ხნის სურვილი აისრულეს: მთელი ქონება გაყიდეს და გლახაკებს დაურიგეს. ზაბილონმა პატრიარქისაგან „ჯვარი დაიწერა“ (ანუ კურთხევა აიღო) და იორდანეს უდაბნოში წავიდა „კაცთა მათ თანავე ველურთა რომელი რაა ყოფა მისი იცის უფალმან იესუ“ (გიგინეიშვილი... 1979: 330)¹⁶.

ნინოს გარემოცვაში, ძირითადად, ქალები არიან. პირველ ყოვლისა დედა - სუსანა. „ხოლო დედაი ჩემი მისცა პატრეარქმან დედათა უძღურთა მსახურად“, - იგონებდა ნინო სიკვდილის წინ (გიგინეიშვილი...1979: 333). სუსანა ქმართან ნებაყოფლობითი დაცილების შემდეგ ცხოვრებას განსაკუთრებული წესით აგრძელებს. ის აღარ არის დაოჯახებული, დაქორწინებული ქალი,

¹⁵ სხვათა შორის აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხშირად ქალიშვილები საკუთარი მშობლების ხელში ფინანსურ-მატერიალური გამორჩენის იარაღებადაც იქცეოდნენ, როგორც ბასილი დიდი გვაუწევებს, ხშირი იყო შემთხვევა, როდესაც მშობლები ან ძმები ან ნათესავეები ძალით ალებინებდნენ გოგონებს ქალწულების აღთქმას, რათა მზითვეთან დაკავშირებული ხარჯებისათვის თავი აერიდებინათ (ბრაუნი 2008: 260-261).

¹⁶ ნინოს ცხოვრება აქაც რეალურ ისტორიულ ცნობებს გვაწვდის. ცნობილია რომ პალესტინაში ორგანიზებული სამონასტრო ცხოვრების დაწყებამდე, იუდას უდაბნოში მარტომყოფელი მოღვაწენი, განდევნილი მეუღლები მოსაგრებოდნენ. IV საუკუნის დასაწყისის განდევნილის ხარიტონის (პალესტინური ბერმონაზვნობის ერთ-ერთი მამამთავრის) ცხოვრებაში იხსენიებიან მეუღლები მამები, რომლებიც უდაბნოში ხარიტონამდე „საგრობდნენ“: „და მას ჟამსა ფრიად მცირე იყვნეს მამანი უდაბნოს და ივლტოდეს პირისაგან უღმრთოთადასა და იყოფოდეს ქუაბთა კალამონისათა აქა და იქი“ (იმნაიშვილი 1975: 131; დი სენი 1990: 394-395)

ქმართან ერთად სუსანა ნინოსაც შორდება და მთლიანად „უძლურ დედათა მსახურებაში“ ერთვება, თუმცა არსენ იყალთოელის გადმოცემით, მისი მოვალეობა მხოლოდ ამით არ ამოიწურებოდა. არსენის ცნობით, მას შემდეგ რაც იუბენალი და სუსანა იერუსალიმში ჩავიდნენ (არსენი მათ სახელებს არ გადმოგვცემს) იუბენალი იერუსალიმის პატრიარქი გახდა, ხოლო სუსანა „ჰმსახურებდა წმიდასა აღდგომასა და ჰმორჩილობდა დედაკაცსა ღირსსა და წარჩინებულსა სარრას ბეთლემელსა“ (აბულაძე 1963: 11). ეს მცირე პასაჟი „ნინოს ცხოვრების“ არქაულობის კიდევ ერთ ძალზე ცხად დადასტურებას წარმოადგენს და ქვემოთ შევეცდებით ავხსნათ, თუ - რატომ.

ზემოთქმულთან კავშირში აუცილებლად უნდა შევეხოთ ძველ ეკლესიაში არსებულ დიაკონისობის, ანუ დედათდიაკნობის ინსტიტუტს. ადრეულ ეკლესიაში დედათდიაკნობის მსახურების წარმოშობაზე საუბრისას მკვლევრები იმ მიზეზებსა და ფაქტორებს ეხებიან, რამაც ქალთა მსახურების ამგვარი ფორმის ჩამოყალიბება განაპირობა. ემე ჟორჟ მარტიმორმა (Aimé Georges Martimort) თავის მნიშვნელოვან მონოგრაფიაში დედათდიაკნობის შესახებ საფუძვლიანად მიმოიხილა აღნიშნული საეკლესიო ინსტიტუციის გენეზისი და განვითარება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებში. როგორც მარტიმორმა გაარკვია, პირველად დედათდიაკნობის მსახურების ხსენებას *დიდასკალიაში* ვხვდებით (შექმნილი უნდა იყოს III საუკუნის I ნახევარში და ჩვენამდე მოღწეულია სირიულ ენაზე), ასევე ისეთ ძეგლებში, როგორებიცაა *სამოციქულო განწესებანი, აღთქმა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი* და ა. შ.¹⁷ რა იყო დედათდიაკანთა უპირველესი მოვალეობა? ამის შესახებ *დიდასკალიაში* პირდაპირაა საუბარი, სადაც დიაკანთა და დედათდიაკანთა¹⁸ დადგინების

¹⁷ უფრო ადრე დედათდიაკნობის ხსენება არ გვხვდება, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ეს წოდება ეკლესიაში მანამდე არც არსებობდა. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, პირველი დიაკონისა ფიბე უნდა ყოფლიყო, რომელსაც მოციქული პავლე ახსენებს, თუმცა საკითხის უფრო სიღმისეულად შესწავლა ცხადყოფს, რომ ფიბეს დედათდიაკნობის მსახურებასთან საერთო არაფერი ჰქონდა, რადგან ფიბესთან მიმართებით პავლე მოციქულის მიერ გამოყენებული ტერმინი „*διακονία*“ ზოგადად მსახურებას ნიშნავს და არა სპეციფიკურად დედათდიაკნობის მსახურებას (მარტიმორი 1986: 18-20).

¹⁸ აქვე ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხშირად თანამედროვე ფემინისტი ისტორიკოსები, რომელიც ქალების ხელთდასხმისათვის თეოლოგიური არგუმენტაციის ძიებით არიან გატაცებული, პირველწარბეჭედში უშედეგო კირკიტის შემდეგ, ფანტაზიას ფართო გასაქანს აძლევენ და ამტკიცებენ, რომ ადრეულ ქრისტიანობაში დედათდიაკნობის ინსტიტუტი ქალთა მღვდელმსახურების ფორმა იყო, გათანაბრებული დიაკნობის საეკლესიო ხარისხთან. უნდა ითქვას, რომ ამ შეხედულებას რაიმე ისტორიული საფუძველი არ გააჩნია. დედათდიაკნობა საეკლესიო ხარისხი არ ყოფილა, რაც ძალიან ცხადადაა ნათქვამი დედათდიაკანთა დადგინების

წესია მოცემული. პირველ რიგში დედათღიაკვანებს მოვალეობა იყო ეპისკოპოსებსა და მღვდლებს ქალების ნათლობაში დახმარებოდნენ. საქმე ისაა რომ ნათლობისას ყველას, მათ შორის ქალებსაც, გაშიშვლება უწევდათ. *დიდასკალიის* თანახმად (და ზოგადად ქრისტიანული მოსაზრებებიდან გამომდინარე), არ იყო სასურველი, მღვდელმსახურს ქალის შიშიშვლე ეხილა, ამიტომ საიდუმლოს გარკვეული ნაწილის შესრულებაში მას დედათღიაკვანი უნდა დახმარებოდა. მეორე მიზეზი თუ რატომ გახდა საჭირო ძველ ეკლესიაში დედათღიაკვანთა მსახურება ამ ტექსტის მიხედვით შემდეგია:

ცხადია, რომ დედათღიაკვნები საჭირო არიან წარმართთა იმ სახლებში მისასვლელად, სადაც ქრისტიანი ქალები ცხოვრობენ. დედათღიაკვნებს შეუძლიათ იქ მისვლა და მათი მონახულება, ვინც უძღურებაშია, რათა ემსახურონ მათ ყოველგვარ საჭიროებაში და განბანონ ისინი, ვინც გამოჯანმრთელების გზას ადგას (ციტირებულია მარტიმორის მიხედვით, მარტიმორი 1986: 39).

პარალელები *ნინოს ცხოვრებასთან* ძალიან თვალსაჩინოა. სუსანაც ხომ „უძღურ დედებს“ ემსახურებოდა. თხზულებაში ძალზე ზუსტად და ნათლად აისახა იმდროინდელი (III-V სს.) საეკლესიო მსახურების ერთ-ერთი თავისებური ელემენტი. მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში კიდევ სხვა რამაა საინტერესო. საქმე ისაა, რომ *ნინოს ცხოვრების* ტექსტის ოთხი უძველესი რედაქციიდან სუსანა „დედათღიაკვნად“ არც ერთში არაა მოხსენიებული. ეს გარემოება ამ ტექსტთა ძირითადი ფენის არქაულობის დამადასტურებელი კიდევ ერთი უნიკალური ფაქტია. საქმე ისაა, რომ იერუსალიმის ეკლესიაში VI საუკუნემდე დედათღიაკვნები საერთოდ არ იხსენიებიან,¹⁹ მათ შორის არც IV საუკუნის პილიგრიმი ქალის ეგერიას თხზულებაში, სადაც იერუსალიმური ლიტურგიის უაღრესად ძველი ფორმებია აღწერილი (იხ. უილსონ-კასნერი... 1981: 71-158), იერუსალიმის ეკლესიის საღვთისმსახურო ტექსტებში (მაგ., წმ. იაკობის ლიტურგიაში) კი დედათღიაკვანთა ხსენება მხოლოდ X-XI საუკუნეებში იწყება (მარტიმორი 1986: 122). იერუსალიმში დედათღიაკვნების მოვალეობას ქალწულები

ლოცვათა უძველეს ტექსტებში (მარტიმორი 1986: 156) ანუ დიაკვნობა სამღვდლო მსახურება იყო, დიაკვანი საღმრთო მსხვერპლშეწირვის – ევქარისტის აღსრულებაში მონაწილეობდა, ხოლო დედათღიაკვანს მსგავსი მსახურება აკრძალული ჰქონდა, ეს მსახურება თანამედროვე სტიქაროსანთა მსახურებას უფრო მოგვაგონებს. ხოლო ზოგიერთ ეკლესიაში ამგვარი მსახურება საერთოდ არც არსებობდა, როგორც მაგალითად კოპტურ, ეთიოპიურ და, გარკვეული პერიოდი, იერუსალიმურ ეკლესიებში (მარტიმორი 1986: 76-100; 122).

¹⁹ VI საუკუნიდან გვაქვს რამდენიმე ეპიგრაფიკული წარწერა, სადაც დედათღიაკვნები არიან ნახსენები (მარტიმორი 1986: 122)

ასრულებდნენ (უილსონ-კასნერი 1981: 74) ანუ „ნინოს ცხოვრების” წერისას იერუსალიმში დედათღიაკვნები არ ყოფილან, ამიტომაც არ იხსენიება სუსანა დედათღიაკვანად, მაშინ როცა სრულიად აშკარაა, რომ ის უშუალოდ დედათღიაკვნის მოვალეობას ასრულებდა.

მეორე არგუმენტი ჩვენი შეხედულების დასამტკიცებლად: როგორც ზემოთ დავიმოწმეთ, არსენი გადმოგვცემს, რომ იერუსალიმში ჩასული სუსანა „წმიდასა აღდგომასა ჰმსახურებდა” ანუ იერუსალიმის წმინდა აღდგომის სახელობის ტაძარს ემსახურებოდა. როგორც ჩანს, არსენი ან *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ს ჩვენთვის ცნობილ რედაქციებთან ახლოს მდგომი, მაგრამ ინფორმაციულად უფრო მდიდარი რედაქციით სარგებლობდა, ან რაიმე სხვა დამატებით ცნობებს იყენებდა, რადგან სუსანას მსახურება წმინდა აღდგომის ტაძრისადმი სხვა არც ერთ რედაქციაში არ იხსენიება, მაშინ როცა ეს ცნობა *ნინოს ცხოვრების* გენეზისის კვლევისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია. ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ IV საუკუნის პილიგრიმი ქალის ეგერიას თხზულება, სადაც ის იერუსალიმიური ლიტურგიის არქაულ ფორმას აღწერს. ეგერიას გადმოცემით იერუსალიმის ტაძარს სწორედ ქალწულები ემსახურებიდნენ (უილსონ-კასნერი... 1981: 108-109). ეს ქალწულები იხსენიებიან, როგორც *Apotacticoi*, რაც წუთისოფლისგან განდგომილთ ნიშნავს. ქრისტიანთა ეს კატეგორია უარს ამბობდა საერო ცხოვრებაზე და თავს მთლიანად გლახაკთა მსახურებასა და წმ. აღდგომის ეკლესიის მსახურებას სწირავდნენ. ასე რომ, *ნინოს ცხოვრების* ავთენტურობისათვის ეს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია, თუმცა, აქ ერთი სერიოზული დაბრკოლებაა. თუკი ვიგულისხმებთ, რომ ნინო IV საუკუნის დასაწყისში დაიბადა, მაშინ ბავშვობისა და ახალგაზრდობის პერიოდში შეუძლებელია ვისაუბროთ იერუსალიმის აღდგომის ტაძარზე, რადგან ეს ტაძარი იმ დროს საერთოდ არ არსებობდა (ნინომ იერუსალიმში 312-314 წლები გაატარა (იხ. ნიკოლოზიშვილი 2003: 55), აღდგომის ტაძარი აიგო დაახ. 326 წელს). მაშინ სად მსახურობდა სუსანა? შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ არქტიკულ რედაქციაში საუბარი პალესტინის საერთოდ სხვა ქალაქზე იყო, რადგან ცხადია, რომ ნინოს ბიძის იერუსალიმის პატრიარქად ყოფნაც გვიან ჩამატებულია. აშკარაა რომ ეს ქრონოლოგიური შეუსაბამობა შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

ქართლის მოქცევის თანახმად, ახალგაზრდობაში, სუსანა იერუსალიმში მცხოვრები სომეხი ქალის - (რომელიც წარმოშობით დვინიდან ყოფილა) სარას

- მოწაფე იყო. ნინოს იერუსალიმში ჩასვლისა და მშობელთაგან მოღვაწეობითი ცხოვრების გზის არჩევისას, სარა უკვე მოხუცი იყო, ამიტომ მოქცევა მას „დედაბრად“ მოიხსენიებს. პატრიარქმა ნინო სარას ჩააბარა, ნინო მას ორი წლის განმავლობაში ემსახურა. არსენ იყალთოელი სარას დამოწაფებული ნინოს სახეს განსაკუთრებულად ასკეტურ ფერებში წარმოაჩენს. ნინოც დედის მსგავსად „მარადის ჰმსახურებდა წმიდასა აღსადგომელსა მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა“ (აბულაძე 1967: 14). ნინოს ღვთისმშობლის „ხატი მოეგო სურვილით და წინაშე მისსა მდგომარე სენაკსა შინა თვისსა მარადის განკრძალულ იყო ღოცვასა და ვედრებასა“ (იქვე: 15). არსენი გადმოგვცემს ნინოს ხილვასა და ღვთისმშობლის მიერ მისთვის ვაზის ჯვრის გადაცემას (იქვე: 16-17). ბუნებრივია, არსენი მეტაფორასულად აღწერს ნინოს ცხოვრებას და ძველ, ლაკონურ ცნობებს საკუთარი ფანტაზიით ავსებს, თუმცა ძველი წყაროების მსგავსად ხაზს უსვამს, რომ სარა ნინოს სულიერი აღზრდითა და ხელმძღვანელობით იყო დაკავებული.

ვინ იყო სარა მიაფორი (ნიაფორი)? *ნინოს ცხოვრებაში* მასზე მცირე, თუმცა მრავლისმეტყველი ცნობებია დაცული.

ნინოს ცხოვრების ამ, მართალია, ეპიზოდურ, თუმცა კი ძალიან მნიშვნელოვან ფიგურაში, ჩვენ ქარიზმატულ ქალს ვხედავთ, რომლის სულიერმა მოძღვრობამაც ნინოს მომავალ მოღვაწეობაში ბევრი რამ (შეიძლება ითქვას, რომ მთელი მისი მოღვაწეობა) განსაზღვრა. სარაში ქალწულის (და ამასთანავე ქვრივის), მოძღვრისა და წინასწარმეტყველის სახეები ერთიანდება. სწორედ სარასგან შეიტყობს ნინო „ჩრდილოეთის ქვეყნის“, ანუ ქართლის, შესახებ. სარა ნინოს ქრისტიანულ მოძღვრების საფუძვლებში განსწავლიდა. ძველ ეკლესიაში ფართოდ იყო გავრცელებული ახალგაზრდა ქალწულთა მსცოვანი, განსწავლული ქალწულებისა და ქვრივებისათვის აღსაზრდელად ჩაბარების პრაქტიკა. მართალია, ქალს ეკლესიაში ქადაგება და მასწავლებლობა ეკრძალებოდა, მაგრამ ზემოხსენებული პრაქტიკა მათთვის ქრისტიანთა მომავალი თაობების აღზრდისა და დამოძღვრის ალტერნატიულ გზას წარმოადგენდა. ამასთან დაკავშირებით წყაროებში არაერთი საყურადღებო ცნობაა დაცული. მაგ. IV საუკუნის II ნახევრის ერთ-ერთ პაპირუსში მოიხსენიება ქალი, რომელსაც „დიდასკალი“ ანუ მოძღვარი, მასწავლებელი ეწოდება: „Κυρίαν τὴν διδάσκαλον“ (ტექსტში აკუზატივის ბრუნვითაა მოცემული) (ელმი 1994: 246). მართალია, ჩვენთვის ცნობილია „დიდასკალის“ თანამდებობა

ალექსანდრიის კატეხეზისის სკოლიდან, რომელიც პანტენოსს, კლიმენტისა და ორიგენეს, მოგვიანებით კი იშვიათი გამონაკლისის გარეშე, საეკლესიო იერარქიის წარმომადგენლებს ეკავათ (ანუ მხოლოდ მამაკაცებს), ისიც ვიცით, რომ პავლე მოციქულის თანახმად ქალებს ეკლესიაში მოძღვრობა და მასწავლებლობა ეკრძალებოდათ (1ტიმ. 2 : 11-14), მაგრამ - საქმე ისაა - რომ პავლე მოციქული ქალებს კაცების დამოძღვრას უკრძალავს საჯარო ადგილებში, პირველ ყოვლისა, შესაკრებელში ანუ - ტაძარში, მაგრამ ქალებს შეეძლოთ თავიანთი სქესის ახალგაზრდა წარმომადგენლები განესწავლათ, რაც ქვრივების ერთ-ერთი მოვალეობა და ძველ ეკლესიაში გავრცელებული პრაქტიკა იყო, სარაც სწორედ ამგვარი „Κύρια ἢ διδάσκαλος” უნდა ყოფილიყო. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაშიც *ნინოს ცხოვრებაში* ადრეული ეკლესიის ცხოვრების კიდევ ერთი არქაული ელემენტია დაცული და ბუნებრივია მისი გვიან, VII ან IX საუკუნეში ჩამატება თითქმის გამორიცხულია (მაშინ როცა ამ არქაული ფორმების რეკონსტრუქცია ხშირად თანამედროვე ისტორიკოსებისთვისაც კი რთულია).

ნინო სარას „ვნებათა მათთვის ქრისტესთა, ჯუარ-ცუმიხსა და სამოსლისა მისისა და ჯუართა და ტილოთასა და სუდარისასა ყოველსა მიწყებით” ჰკითხავდა, „რამეთუ არავინ ყოფილ იყო, არც იყო შორის იერუსალემს ზომი მისი მეცნიერებათა შჯულსა გზასა ძუელსა და ახალსა”. საინტერესოა, რომ წყარო სარას, განსწავლულობით, არათუ ქალებს შორის, არამედ მთელ იერუსალიმში გამოარჩევს. ეს შემთხვევითი არაა, რადგან საერთოდ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ნაკლებად აღნიშნავდნენ ხოლმე ქალის ღვთისმეტყველებაში განსწავლულობას (კლარკი 1993: 130-138). სარას ერთ-ერთი მოვალეობა ახალგაზრდა ქალწულების აღზრდა იყო, რაც იერუსალიმის ეკლესიაში მის განსაკუთრებულ სტატუსზე მეტყველებს. ამგვარი სტატუსი მას, ჩანს, დიდი ხანია, რაც ჰქონდა, რადგან სარა ნინომდე სუსანასაც მოძღვრავდა. ამ რამდენიმე ასპექტის გათვალისწინებით ძნელი არაა მივხვდეთ, რომ კეთილმსახური სომეხი „დედაბერი” ადრეული ასაკიდანვე ქრისტეს იყო დამოწაფებული და მისთვის, როგორც „სასძლო”, ქალწულებრივად ცხოვრობდა და მდიდარი სულიერი გამოცდილებისა და ცოდნის ქრისტიან ქალწულთა ახალი თაობებისათვის გადაცემით იყო დაკავებული.

მაგრამ ქალწულისა და ქრისტიანული ცხოვრების მასწავლებლის გარდა სარა ნიაფორში, ადრეულ ქრისტიანობაში ქალებისათვის ასე დამახასიათებელ წინასწარმეტყველის სახესაც ვხედავთ.

ადრეულ ქრისტიანობაში სულიწმინდა მუდმივმოქმედ, ცხოველმყოფელ სულად აღიქმებოდა (და ასე აღიქმება დღემდე), რომელიც მარადეჟამს მყოფობდა რა ეკლესიაში, მისი მოხვეჭა ნებისმიერ ქრისტიანს შეეძლო, მაგრამ ამავედროულად ღვთის სული ქრისტიანთა შორის თავისთვის განსაკუთრებულ ჭურჭელსაც გამოარჩევდა, რომლის მეშვეობითაც მორწმუნეთა კრებულს ესაუბრებოდა. ქრისტიანობამ სხეულის მიმართ განსაკუთრებული, და ელინისტურ და გვიანანტიკურ სამყაროში მანამდე არსებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან განსხვავებული, დამოკიდებულება მოიტანა. მართლმადიდებელი ეკლესია, ზოგიერთი გნოსტიკური მიმდინარეობის საპირისპიროდ, არა სხეულის, როგორც ბოროტების უარყოფას, არამედ მის გარდაქმნას და თავდაპირველ სამოთხისებურ მდგომარეობაში დაბრუნებას (და უფრო მეტიც განდმრთობას) ქადაგებდა, ასკეტიზმს - ქალწულებას ამ ტრანსფორმაციაში მნიშვნელოვანი როლი ჰქონდა, რადგან ქრისტიანს თავისი სხეული ღვთის ტაძრად უნდა ექცია, ამიტომ წინასწარმეტყველება და ქალწულება (ასკეტიზმი) თავიდანვე მტკიცედ დაუკავშირდა ერთმანეთს (ბრაუნი 2008: 68-69).

როგორც ცნობილია, ძველ ეკლესიაში ქალებს პირველი ქრისტიანული თემის ჩამოყალიბების დროიდანვე არ ეძლეოდათ იერარქიული მსახურების (მღვდელსახურების) ნება, ამიტომ ადამიანთა სულიერი წინამძღოლები ისინი პირადი ქარიზმისა და მადლმოსილების საფუძველზე ხდებოდნენ (რუთერი... 1979: 19). ქრისტიანის სიწმინდე მოიზიდავდა სულიწმინდას, რომელიც მორწმუნეში მკვიდრდებოდა და წინასწარმეტყველების ნიჭით აჯილდოებდა მას. ადრეულ ეკლესიაში წინასწარმეტყველი ქალები განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩეოდნენ (რუთერი... 1979 : 21). მათი როლი არა მარტო მართლმადიდებელ ეკლესიაში, არამედ სხვადასხვა ჰეტეროდოქსულ ჯგუფებშიც დიდი იყო, ამ ფაქტის წარმოსაჩენად მონტანიზმის გახსენებაც საკმარისია. II საუკუნის შუა ხანებში ფრიგიაში წარმოქმნილი მონტანისტური მოძრაობაში ამ მოძღვრების დამფუძნებელთან მონტანთან ერთად მისი თანამოღვაწე წინასწარმეტყველი ქალები პრისკილა და მაქსიმილაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ, ასევე გამორჩეული როლი ენიჭებოდათ ქალებს მარკიონელებთან, კარპოკრატელებთან

და სხვა ერეტიკულ ჯგუფებში, ქალებისათვის მსახურების ამგვარი ალტერნატივა მართლმადიდებელ ეკლესიაში, როგორც აღვნიშნეთ, ქვრივობა (ქალწულება) და დედათვლიანობა იყო (კლარკი 1990: 23).

სარა, როგორც წინასწარმეტყველი, წარმოიჩინდა სიტყვებით, რომლებითაც მან ნინოს მიმართა, სანამ ეს უკანასკნელი მისიონერულ მოგზაურობაში გაემართებოდა:

ვხედავ შვილო ძალსა შენსა ვითარცა ძალსა ლომისა ძუვისასა, რომელი იზახებნ ყოველსა ზედა ოთხფერკსა, გინა ვითარცა ორბი დედალი, რომელი აღვიდის უფროდს მამლისა და ყოველი ქუეყანად გუგასა თუალისა მისისა, მცირესა მარგალიტის სწორსა, შეაყენის და განიხილის საჭმელი მისი, ცეცხლებრ დაინახის, მიუტევის ფრთენი შრიალებად და მიმართის მის ზედა. ეგრეთ იყოს ცხორებად შენი წინამძღვრებითა სულისა წმიდისადათა (გიგინეიშვილი... 1979: 333).

ზემოდამოწმებული სიტყვები ცხადყოფს, რომ თხზულების ავტორს (რედაქტორს) სარა წინასწარმეტყველ ქალად წარმოუდგენია, თუმცა ნინოსადმი მისი ეს მიმართვა არა მხოლოდ სარას წინასწარმეტყველების უნარს უსვამს ხაზს. ის გაცილებით მეტს გვეუბნება არა მარტო სარასა და ნინოზე, არამედ მთლიანად *ნინოს ცხოვრების* ხასიათზე. სარა ნინოს არათუ მამაკაცთა თანასწორად, არამედ მათზე აღმატებულადაც აცხადებს („ვითარცა ორბი დედალი, რომელი აღვიდის უფროის მამლისა“). აქ კიდევ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ გვიანანტიკურობის შემდეგ ქალის, როგორც წინასწარმეტყველის, აღქმა დაიკარგა, ქალთა ამ ქარიზმატულ მსახურებას განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ ადრეულ ქრისტიანობაში ენიჭებოდა (რეიდერი 1981: 3), რისი გათვალისწინებაც *წმინდა ნინოს ცხოვრების* შესწავლისას ძალიან მნიშვნელოვანია.

ეკლესიის მამათა თხზულებებში ქალების მიმართ ერთობ ამბივალენტური დამოკიდებულება გვხვდება (ქუნი... 1990: 4). თუკი ზოგიერთ თხზულებაში ქრისტიანი ავტორები ქალებს მრავალი ცოდვის (პირველ ყოვლისა ევას შეცოდების) გამო მოუწოდებენ რა ქმრებისადმი მორჩილებასა და თავმდაბლობას, სხვაგან ქალებს მამაკაცებზე სულიერად აღმატებულადაც კი წარმოაჩენენ (ქუნი 1983: 27-76). საერთოდ ანტიკურ და გვიანანტიკურ საზოგადოებებში გავრცელებული იყო ქალის, როგორც „დამცრობილი მამაკაცის“, სუსტი და კაპრიზული არსების გაგება. წარმართ და ქრისტიან

ავტორებთან ქალურობა, ხშირ შემთხვევაში, ვნებებთან და ირაციონალურობასთან (ამ სიტყვის უარყოფითი გაგებით) ასოცირდებოდა (კლარკი 1993: 119), ამიტომ თვით ქრისტიანი მოღვაწე ქალებიც კი ამგვარად გაგებულნი „ქალურობის“, გადალახვას ცდილობდნენ, რჩებოდნენ რა სხეულით ქალები, მათი გონება ასკეტური მოღვაწეობის შედეგად „მამაკაცებრივი“ ხდებოდა, მაგალითად, როდესაც ორმა მონაზონმა ცნობილი ეგვიპტელი განდევნილის ამა სარას თავმდაბლობაში გამოცდა მოისურვეს, მასთან მივიდნენ და უთხრეს, რომ არ გაამპარტვანებულები იმაზე ფიქრით, რომ მასთან, უბრალო ქალთან, თვით მეუღაბნოე ანაქორეტები მოდიოდნენ, რაზეც ამა სარამ უპასუხა: „ბუნებითად დედაკაცი ვარ, მაგრამ ჩემი აზრების მიხედვით მე მამაკაცი ვარ, ხოლო თქვენ დედაკაცები“ (კლარკი 1993: 129). საინტერესოა, რომ სწორედ ასეთი დამოკიდებულების ერთგვარ გამოძახილს ვპოვებთ *ნინოს ცხოვრებაშიც*, როდესაც ნინოს ღვაწლს ავტორი მამაკაცისას აღარებს:

ნეტარმან და სანატრელმან ნინო, რომელი გვექმნა მახარებელ გულთა ჩვენთა და ემბაზ სულთა და ხორცთა ჩვენთა, გვაუწყა ჩვენ **მამაკაცებრ** ერთარსებად წმიდისა სამებისად, რომელი არა დააყენა დედობრივმან ბუნებამან და არცა უძღურებამან ხორცთამან დააბრკოლა გზათა ძნელთა და ფიცხელთა (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (გიგინეიშვილი... 1979 : 330).

ე. ი. აქაც „დედაკაციური ბუნება“, გარკვეულწილად, არასრულყოფილად, „ფიცხელი და ძნელი გზებისათვის“, მიძიმე ღვაწლისათვის შეუფერებლად, ხოლო „მამაკაცებრ“ მოქმედება იდეალურ, მისაბამ მაგალითად ითვლება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ქრისტიანული მოძღვრების ერთი საყურადღებო გარემოებაა გასათვალისწინებელი: ეკლესიის სწავლების თანახმად, ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში სქესობრივი განსხვავება ქრება. ქრისტეში გაერთიანებულ ადამიანებში უკვე აღარაა „არც მამაკაცება, არც დედაკაცება“, რაც ყველაზე თვალნათლივ მაშინ გამოჩნდა, როდესაც კაპადოკიელმა ქალწულმა ქართლის საზღვრები გადმოლახა და საკუთარი უძღურებით შეშინებულს, ჩაძინებულს ხილვა ჰქონდა. ჯავახეთში მცხეთისკენ მომავალ გზაზე ნანახ ხილვას, *ქართლის მოქცევის* თანახმად, ნინო თავად იგონებს:

მივხედენ მათაა ჩრდილოდსათა, რამეთუ დღეთა ზაფხულისათა სავსენი ჩნდეს ჰირირითა და თოვლითა სასტიკითა. და შევძრწუნდი ფრიად და ვთქუ: „უფალო, უფალო, მიძიმე სული ჩემი ჩემგან“. და მოვიღე ლოდი ერთი და დავიდევ სასთუნალად თავსა, და გარდასადინელსა მის ტბისასა დავიძინე.

და მოვიდა ჩუენებით კაცი ერთი ჰასაკითა ზომიერი, თმითა ნახევართმოსანი. და მომცა მე წიგნი დაბეჭდული და მრქუა მე: „აღდეგ და სწრაფით მიართვი ესე მცხეთას მეფესა წარმართთასა“. და ვიწყე ტირილით ვედრებად მისსა და ვარქუ: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხო და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენად ვიცი, თუ რად ვთქუა უცხოთა ნათესავთა თანა?“ მაშინ განხსნა წიგნი იგი და მომცა მე კითხვად. დაწერილ იყო პრომაულეებრ და დაბეჭდული იყო იესუდსი. დაწერილნი იყვნეს ათნი სიტყუანი, ვითარცა პირველ ფიცართა ქვისათა. პირველი სიტყუად: „სადაცა იქადაგოს სახარებად ესე, მუნცა ითქუმოდის დედაკაცი ესე. ბ. არცა მამკაცებად, არცა დედაკაცებად, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ. გ. წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს-სცემდით სახელითა მამისადთა და ძისადთა და სულისა წმიდისადთა. დ. ნათელი გამობრწყინვებად წარმართთა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა. ე. სადაცა იქადაგოს სახარებად ესე სასუფეველსა, ყოველსა სოფელსა ითქუმოდეს. ვ. რომელმან თქუენ შეგიწინარეს, მე შემიწინარებს, და რომელმან მე შემიწინაროს, შეიწინარებს მომავლინებელსა ჩემსა. ზ. ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენნ სიბრძნესა ჭეშმარიტსა. ე. ნუ გეშინინ მათგან რომელთა მოსწყვიდნენ ხორცნი თქუენნი, ხოლო სულსა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად. თ. ჰრქუა მარიამ მაგდალინელსა იესუ: „წარვედ დედაკაცო და ახარე ძმათა ჩემთა. ი. სადაც ჰქადაგებდეთ სახელითა მამისადთა და ძისადთა და სულისა წმიდისადთა; და ვითარცა ესე წავიკითხე, ვიწყე ვედრებაი ღმრთისა მიმართ და გულისხმა-ვეყავ, ვითარმედ ზეცით იყო ჩუენებაი ესე. და აღვიხილენ თუალნი ჩემნი ზეცად და მაღალი ვაკურთხე და მისგან ვითხოვე შეწვენად ჩემი ჭირთა შინა. და გარდასამოდინელსა ტბისასა მიჰყევ და წარვემართე (გიგინეიშვილი... 1979: 333).

ამ პასაჟში გვიანანტიკურობაში ქალებთან დაკავშირებულ უმთავრეს სტერეოტიპს (რომელიც ორივე სამყაროში, წარმართულშიც და ქრისტიანულშიც მკვიდრად იყო ფეხმოკიდებული) ძალიან კარგად გამოხატავს შეშინებული ნინოს სიტყვები: „უფალო, დედაკაცი ვარ უცხოა და უმეცარი...“. ნინო ქალია – სუსტი არსება, ამასთან სრულიად უცხო ქვეყანაში მყოფი, არ იცის ამ ქვეყნის არც ენა და არც წეს-ჩვეულებები. ნინო საერთოდაა ამოვარდნილი გვიანანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ტრადიციული კულტურის კონტექსტიდან. ახალგზარდა უცნობი ქალი უცხო ქვეყანაშია მამის, ქმრის, ძმის ან სხვა ძლიერი ნათესავის

(რა თქმა უნდა, მამაკაცი ნათესავის) მფარველობის გარეშე, მაგრამ *ნინოს ცხოვრების*, ისევე როგორც *აპოკრიფული საქმეების* მთელი ლაიტმოტივიც ესაა – მარიამმა თავისი მორჩილებით ევას ურჩობა გამოისყიდა, ღვთისაგან წამოსული კურთხევის შეუსრულებლობა ქალური სისუსტითა და მორჩილებით ვერ გამართლდება, რადგან ქრისტიანულ მსახურებაში სქესობრივ განსახვავებას მნიშვნელობა აღარ ენიჭება („ჰასაკითა ზომიერი, ნახევართმოსანი კაცი” ნინოს პაგლე მოციქულის სიტყვებით მიმართავს: „არა არს არცა მამაკაცება, არცა დედაკაცება, არამედ თქვენ ყოველნი ერთნი ხართ”). უნდა აღინიშნოს, რომ ასკეტური ცხოვრების წესი თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში (განსაკუთრებით ფემინისტ ისტორიკოსებს შორის) ხშირად გაიგება, როგორც გვიანანტიკურობის ქალებისათვის გათავისუფლების (ემანსიპაციის) გზა, რადგან მათ აღარ უწევდათ საზოგადოებისა და კულტურისაგან დადგენილი ტრადიციული როლების მორგება და შეთავსება, ქარიზმატული სულიერი წინამძღოლობა, მოწამეობა და ასკეტიზმი მათ მამაკაცების გვერდით აყენებდა (კლარკი 1990: 20-24), რაც ადრეულ ეკლესიაში ქალთა ასკეტური ცხოვრების ხასიათის, ერთმნიშვნელოვნად, მცდარი აღქმაა. სუსან ეშბროუკ ჰარვის (Susan Eshbrook Harvey) საინტერესო დაკვირვებით:

...წმინდა ქალები, რომლებსაც ჩვენ ვიცნობთ, არ ცდილობდნენ სოციალური ან კულტურული წნეხის მოშორებას, როგორც მათი ქმედებებიდან გამომდინარე შეიძლებოდა გვეფიქრა. გრძნობა, რომელიც მათ ტრადიციული ჩარჩოების გარღვევისკენ უბიძგებდა, არ იყო ეგოიზმი ან პატივმოყვარეობა, უფრო პირიქით. ეს იყო იმის შეგრძნება, რომ ღმერთი მათ განსაკუთრებული დვაწლის აღსრულებისკენ მოუწოდებდა. ამიტომ მათ უნდა აღესრულებინათ ეს დვაწლი. ეს იყო საკუთარი თავის გადალახვა, ანუ საკუთარი თავის არად ჩაგდება (ჰარვი 1990: 39).

ეს არის მარადქალწული მარიამის მორჩილების მიბაძვა, მარიამ მაგდალინელის მისიის გაგრძელება, თეკლასა და სხვა დიდმოწამე ქალწულთა თანამოსაგრეობის გზა, რომელიც ნინომ იტვირთა. აშკარაა, რომ მიუხედავად ზოგიერთი თანამედროვე ავტორის მოსაზრებისა, რომელიც ასკეტურ, ქალწულებრივ ცხოვრებას იმდროინდელი ქალებისათვის (როდესაც გათხოვების გარდა სხვა არჩევანი არ იყო) ცხოვრების ალტერნატიულ (ერთგვარი გათავისუფლების, „ემანსიპაციის”) გზად სახავს, მკვლევრის ზემოთდამოწმებული სიტყვები ნინოს შემთხვევაში აბსოლუტურად

რელევანტურია.²⁰ ნინო არ ცდილობს ქალის ტრადიციული მოვალეობებისა და ოჯახური თანაცხოვრებისაგან გაქცევას, ის ქალის „ტრადიციულ როლზე“ სწორედ საღვთო მისიის – ქართველთა მოქცევის აღსრულების გამო ამბობს უარს. „ჰასაკითა ზომიერი და თმითა ნახევარ-თმოსანი კაცი“, რომელიც ნინომ ჩვენებაში იხილა, აპოკალიფსური სახეა. ნინოსთვის „ესქატონი“ უკვე მოსულია, ქართლის ერისთვის ცათა სასუფეველი ახლოვდება და ნინოს წმინდა მოწოდება, სულიერი თვალსაზრისით, საციცოცხლო მნიშვნელობას იძენს.

აქვე რამდენიმე სიტყვა უნდა ვთვალოთ *ნინოს ცხოვრებაში* დამოწმებულ ბიბლიურ არქეტიპებზე. ამ საკითხთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, სრულადად სამართლიანია მ. სურგულაძის შეფასება იმის შესახებ, რომ „ნინოს ცხოვრება“ მდიდარია ბიბლიური ციტატებით, ოღონდ ეს ციტატები, ხშირად, არა ტექსტის პირდაპირ ციტირებას, არამედ პარადიგმის შექმნას გულისხმობს:

სასწაულებით, სიტუაციით, სიტყვიერი სიმბოლოთი ან პერსონაჟის ქმედებით. ამ გზით ხდება ძველის განმეორება, პირველსაწყისთან მიბრუნება ისევე, როგორც ეს ხდება მითოსში. ასეთ პასაჟებში დრო კარგავს დინამიურობას, იგი გაჩერებულია და მხოლოდ საკრალურ მარადისობაში იძენს შინაარსობრივ დატვირთვას. თხზულებაში ასე ჭარბად არსებული პარადიგმატული სახეებისა და ქმედებების მიმართება ბიბლიურ არქეტიპებთან დამყარებულია მითის ტექსტურ კონსტრუქციაზე და სწორედ ეს უჩვენებს ავტორის აზროვნების არქაულობას, მის სააზროვნო მექანიზმს – იგი არის მატარებელი სოციალური მეხსიერებისა, თუმცა ცნობიერ დონეზე მისი კულტურული ორიენტირები მთლიანად ახალი რწმენის მსოფლმხედველობრივ ნიადაგზეა აღმოცენებული (სურგულაძე 2001: 317).

ჩვენთვის საინტერესო საკითხებში უკეთ გასარკვევად აუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ქრისტიანული ჰაგიოგრაფია მთლიანად ბიბლიურ ნარატივსა და ძველ და ახალ აღთქმისეულ ლიტერატურულ²¹ მოდელებს ემყარება. წმინდანები ბიბლიურ გმირთა ნაკვალევზე დადიან და ღმერთსა და ადამიანებს შორის შუამავლებად გვევლინებიან. ელია და ელისე წინასწარმეტყველები, იოანე

²⁰ თუმცა აქვე უნდა ავნიშნოთ, რომ დიდი ალბათობით ქალების მრავალრიცხოვანი ნაწილისათვის „ქალწულების“ ან „ქვრივობის“ გზა მართლაც „ემანსიპაციის“ საშუალება იქნებოდა, რადგან ქრისტიანობის მიერ მოტანილი რიგი თავისუფლებებისა და იურიდიული გარანტიების მიუხედავად, ქალები მაინც დაქვემდებარებული, მამისა და ქმრის მორჩილებისათვის მოწოდებულნი, მათი ბრძანებების უსიტყვოდ შემსრულებელნი უნდა ყოფილიყვნენ (კლარკი 1993: 6-62), ამ შემთხვევაში კი ასკეტური ცხოვრება გაცილებით მეტ თავისუფლებას იძლეოდა (თუმცა ესეც არა ყველა შემთხვევაში).

²¹ აქ ტერმინ „ლიტერატურას“ ვხმარობთ არა მაინცდამაინც მხატვრული გაგებით.

ნათლისმცემელი და სხვა ბიბლიური სახეები ქრისტიან წმინდანთათვის და მათ „ცხოვრებათა“ აღმწერელთათვის სანიმუშო მაგალითებად (role models) გვეკლინებიან, წმინდანთა ცხოვრების აღწერით ჰაგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ ბიბლიური ეპოქის მსგავსად ღმერთი კვლავაც აგრძელებს კაცობრიობის ისტორიაში აქტიურ ჩარევას (ქუნი 1997: 1-2). ჰაგიოგრაფიის უნივერსალურობის უმთავრესი გასაღებიც ეს არის: ბიბლიური „ენა“ ხომ მთელი ქრისტიანული (და არა მხოლოდ ქრისტიანული) სამყაროსათვის იყო გასაგები.

მარიამ მაგდალინელი²² ქრისტიანობაში არსებული უმნიშვნელოვანესი ბიბლიური „ქალური“ არქეტიპია (რითაც კიდევ ერთხელ დასტურდება *ნინოს ცხოვრების* მტკიცე კავშირი გვიანანტიკურ ქრისტიანულ ლიტერატურასთან), რომელიც *ნინოს ცხოვრებაში* ყველაზე ხშირად იხსენიება. შეიძლება ითქვას, რომ ნინოსთვის მარიამ მაგდალინელი უშუალო და ყველაზე ახლო მაგალითია, რადგან ნინოს მსგავსად მარიამიც ქალი მოციქული და ქრისტიანობის გამავრცელებელი იყო (ჰასკინსი 1993: 11; სინეკი 1988: 148). მარიამ მაგდალინელი ქრისტიანობაში „ქალური მსახურების“ უძლიერესი პირველხატია. სახარებაში მისი სახე ძალიან კარგად წარმოაჩენს ქრისტიანობის დამოკიდებულებას ქალის მიმართ, რაც სიახლეს წარმოადგენდა და ქალისადმი ძველებრავული (იუდაური) ტრადიციული მიდგომისაგან განსხვავდებოდა (ჰასკინსი 1993: 10-11; ქუნი 1997: 14-15). მარიამმა სხვა მენელსაცხებლე დედებთან ერთად, ბოლომდე უერთგულა მაცხოვარს, მაცხოვრის აღდგომაც ხომ პირველად მარიამსა და სხვა მენელსაცხებლე დედებს ეუწყათ (ჰასკინსი 1993: 11). ბიბლიური

²² მარიამ მაგდალინელის მოხსენიება ოთხთავში ეპიზოდურ ხასიათს ატარებს. ის ძირითადად მაცხოვრის აღდგომასთან დაკავშირებულ პასაჟებში იხსენიება (ჰასკინსი 1993: 3-9), ასევე მოხსენიებულია მართასთან ერთად და ლაზარეს აღდგინების თხრობისას (ჰასკინსი: 18-29). მარიამი გვიანდელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში ხშირად ასოცირდებოდა იმ მონაწილე მქადავთან, რომელმაც მაცხოვარს ცრემლით ფერხნი დაბანა და თმებით შეუმშრალა (ლუკა 7 : 36-39), ასევე იმ ქალთან, რომელმაც ქრისტეს თავზე ნელსაცხებელი სცხო, რის გამოც იუდას საყვედური დაიმსახურა (იოანე 12 : 1-8), თუმცა მკვლევართა თქმით, ამგვარი გაიგივებანი საფუძველსმოკლებულია (ჰასკინსი 1993: 14-29), მარიამ მაგდალინელი ძალზედ პოპულარული სახეა აპოკრიფულ და გნოსტიკურ სახარებებში, სადაც ის თვით მოციქულებზე უპირატესადაც კია წარმოჩენილი. სინოპტიკურ კანონიკურ სახარებათაგან განსხვავებით ამ სახარებებში ქალების როლი გაცილებით დიდია და მათი მსახურების ხასიათი არ განსხვავდება დანარჩენ მოციქულთა მსახურებისაგან (იქვე: 31), გნოსტიკურ *მარიამის სახარებაში* (რომელიც 1947 წელს ნაგ-ჰამადში სხვა გნოსტიკურ თხზულებებთან ერთად იქნა აღმოჩენილი) პეტრე მოციქული მარიამს ასე მიმართავს: „დაო, ვუწყით ჩვენ, რამეთუ მაცხოვარს უყვარდი სხვა დედებზე უმეტესად“ (იქვე: 36), რითაც ხაზგასმულია სადღოთო მისიაში მარიამის განსაკუთრებული მნიშვნელობა და ეს სიტყვები ასევე გამოხატავს ქალთა მსახურების დაწინაურებას იმ სინკრეტულ მიმდინარეობებში, რომლებსაც პირობით გამავრთიანებელ სახელად „გნოსტიკურს“ ვუწოდებთ.

(ახალადთქმისეული) თხრობა ხშირად უსვამს ხაზს ქალთა გულწრფელ და უბრალო რწმენას, რომელიც მამაკაცთა ცივ და რაციონალურ გონებასთანაა შეპირისპირებული (ქუნი 1997: 44). მოციქულებს მუდმივად კითხვები და ეჭვები აწუხებთ, ზოგჯერ (თომა მოციქულის შემთხვევაში) საკუთარი რწმენის განსამტკიცებლად სასწაულებრივ ნიშნებსაც ითხოვენ, მაშინ, როცა ქალები ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე მიჰყვებიან ქრისტეს. ლინდა ქუნის (Lynda Coon) თქმით,

სახარებათა ავტორები ხშირად მიმართავენ ინვერციის რიტორიკას, რათა მამაკაც მკითხველს შეახსენონ, რომ სარწმუნოება დამყარებულია მორჩილებასა და სინანულზე, ანუ იმ თვისებებზე, რომელიც მტკიცებაა დაკავშირებული ქალებისათვის დამახასიათებელ რწმენასთან (ქუნი 1997: 47).

ნინოც ღვთის სიტყვის მორჩილად შემსრულებელია, ის თავს სწირავს იმ ღვთაებრივი მისიის აღსასრულებლად, რომელიც მას ადრეული ასაკიდანვე ჰქონდა გაცნობიერებული.

აშკარა ბიბლიური პარალელია ნინოს არისტოკრატი მოწაფე ქალის – პეროუაერი სივნიელის მიერ მტკვრის სასწაულებრივად გადალახვის ეპიზოდი, რომელიც მოსესა და ებრაელთა მიერ წითელი ზღვის გადალახვის ისტორიას მიემსგავსა. ამ ეპიზოდით ხაზგასმულია ახლადმოქცეული პეროუაერი სივნიელის რწმენის სასწაულებრივი ძალა (*ნინოს ცხოვრებაში* ბიბლიური ხატების შესახებ იხ. სირაძე 1987: 80-128).

მარიამ მაგდალინელისა და სხვა ბიბლიურ სახე-ხატთა გარდა ნინოს მოღვაწეობას ქრისტიანულ ლიტერატურაში სხვა მრავალი მოდელი თუ პარალელი მოეპოვება. პირველ ყოვლისა, ალბათ, თეკლა უნდა ვახსენოთ. *თეკლას მარტვილობაზე* ჩვენ ზემოთაც გვქონდა საუბარი. თეკლა იყო პავლე მოციქულის ლეგენდარული მოწაფე, რომელმაც ქალწულებრივი ცხოვრება, სახარების ქადაგება და ქრისტესთვის ტანჯვა აირჩია. ნინო როგორც მქადაგებელი და მოციქული ძლიერ ემსგავსება თეკლას (შტერკი 2010: 23). *თეკლას მარტვილობა*²³ ადრეულ ქრისტიანობაში ერთ-ერთი ყველაზე

²³ ნაგზაურას VI საუკუნის სამონასტრო კომპლექსის ტერიტორიაზე სხვა უმნიშვნელოვანეს არტეფაქტებთან ერთად არქეოლოგებმა იპოვეს ქვაჯვარის ფრაგმენტი VII საუკუნის წარწერით „პირველმოწამე“, რომელიც გ. ოთხმეზურის ვარაუდით „თეკლე“ უნდა ყოფილიყო, რადგან ქვაჯვარის VIII საუკუნით დათარიღებულ ერთ პილიგრიმულ გრაფიტოში იკითხება „ქრისტე შეიწყაღე თეკლე“ (ოთხმეზური 2016: 11-12), რაც საქართველოში პირველმოწამე თეკლას კულტის ძალზე ადრეულ გავრცელებაზე უნდა მიუთითებდეს. შემთხვევითი არ არის ის გარემოებაც, რომ ეს წარწერები ერთ-ერთი უძველესი ქართული მონასტრის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა

პოპულარული ძეგლი იყო, მოგვიანებით ის ქართულადაც ითარგმნა.²⁴ *თეკლას მარტვილობის* თანახმად ახალგაზრდა ქალწული პავლე მოციქულის ქადაგებას მოუსმენს და ქრისტიანულ ცხოვრებას გადაწყვეტს. *მარტვილობას* რადიკალური ასკეტური სულისკვეთება ახასიათებს, რისი გამოხატულებაცაა პავლე მოციქულის სიტყვები, რომელთაც ის ქადაგებისას წარმოთქვამს:

ნეტარ იყვნენ, რომელთა დაიმარხნენ ჳორცნი თჳსნი სიწმიდნით, რამეთუ იგინი ტადარ ღმრთისა ითქუნენ. ნეტარ იყვნენ, რომელთა დაიტანჯნენ თავნი თჳსნი სიწმინდისათჳს, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ. ნეტარ იყვნენ, რომელთა შეურაცხ ყონ გულისთქუმა^ა ამის სოფლისა^ა, რამეთუ იგინი სათნო ეყვნენ ღმერთსა. **ნეტარ იყვნენ, რომელთა ესხნენ ცოლ და რეცა არა ესხნენ, რამეთუ მათ დაიმკვიდრონ ქვეყანა**” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (აბულაძე 1975ბ: 47).

პავლეს ქადაგების მოსმენის შემდეგ თეკლა, რომელიც გავლენიანი იკონიელი არისტოკრატის თემეროზის საცოლვე იყო, ქალწულებრივ ცხოვრებას გადაწყვეტს და თემეროზზე დაქორწინებას გადაიფიქრებს. თემეროზი ჩივის:

...ვინ არს კაცი ეგჳ, რომელი თქუნ თანა შინა არს, რომელი ესერა შეიტყუებს ჭაბუკთა და ქალწულთა და ამცნებს, რა^ათა **რა^ათურთ ყოვლად არა იყოს ქორწილი, არამედ დადგრომად იგინი სიწმინდით**” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (აბულაძე 1975ბ: 49).

თეკლა საპყრობილეში მყოფ პავლესთან შევიდა და „დაჯდა იგი ფერ^ათა თანა პავლ^ასთა და ისმენდა იგი დიდთა მათ საკ^არველებათა ღმრთისათა” (აბულაძე 1975ბ: 55).²⁵ თეკლას წარმართები მოწამეობრივად სიკვდილით დასჯას გადაუწყვეტენ, ის კი, მოწამეობისა და სიკვდილისაგან სასწაულებრივად თავდახსნილი, პავლე მოციქულს მიმართავს: „შევიკუეცო თმა^ა ჩემი და შეგიდგე შენ, ვიდრეცა ხვიდოდი შენ” (ენკრატიზმის აშკარა ნიშნები) (აბულაძე 1975ბ: 61). ანტიოქიაში საქადაგებლად ჩასული თეკლა ქორწინებაზე უარს ეუბნება იქაურ გავლენიან მოხელეს ალექსანდრესაც, რის გამოც კვლავ მოწამეობის დათმენა უწევს (აბულაძე 1975ბ: 62). თეატრონში მყოფი მხეცებით გარშემორტყმული თეკლა იქვე მახლობლად წყალს („ტბას” როგორც

²⁴ *მარტვილობა თეკლასი* აპოკრიფული ძეგლია, უძველესი ქართული ნუსხა XI ს. ხელნაწერშია დაცული და გადაწერილი უნდა იყოს უფრო ძველი ნუსხიდან (აბულაძე 1975ბ : 25), არსებობს ასევე გვიანდელი რედაქცია (იქვე : 29). როგორც ილია აბულაძემ გამოარკვია *თეკლას მარტვილობა* სომხურიდან უნდა იყოს ნათარგმნი (იქვე : 30-32).

²⁵ აქ კარგად ჩანს პარალელი მარიამ მაგდალინელთან, რომელიც ასევე მაცხოვრის „ფერ^ათა თანა” დაჯდა და მის სიტყვებს ისმენდა

„მარტვილობაშია” მოხსენიებული) იხილავს. „და იხილა მუნ ტბაა ერთი სავსე წყლითა და თქუა:

ამიერთგან უამი არს ნათლისღებისაა” და აღიპყრნა **აელნი თასნი ზეცად და თქუა:** „სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტასითა აღსრულებისა ჩემისა დღეს, ნათელს ვიდებ” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (აბულაძე 1975ბ: 69-70).

თეკლა წყალში მყოფ მხეცებს არ შეუშინდება და „ტბაში” შედის: „ჰფარვიდა ღრუბელი ბრწყინვალა იგი ნათლისაა, რომლითა არა ჩნდა შიშულებაა იგი თეკლასი” (აბულაძე 1975ბ: 70). ქალწულმოწამე ყველანაირ განსაცდელს გადაურჩა, პავლეს სანახავად რომში ჩავიდა, შემდეგ იკონიაში მიბრუნდა და აქ ქადაგებდა, შემდეგ კი სელევკიაში, სადაც აღესრულა კიდევაც (აბულაძე 1975ბ: 71-78). *თეკლას მარტვილობა* შესანიშნავად წარმოადგენს ქალი მისიონერის სამაგალითო სახეს და ეს თხზულება საუკუნეების განმავლობაში ემსახურებოდა ქრისტიან ქალთა აღზრდასა და ქრისტიანულ მოძღვრებაში განსწავლას, მაგრამ აქვე ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს: *თეკლას მარტვილობა* ბოლომდე არ შეესატყვისება მართლმადიდებლურ მოძღვრებას. როგორც ჩანს ამ პოპულარულ ნაწარმოებში „გაპარული” არამართლმადიდებლური ელემენტები შემდგომდროინდელ გადამწერებს და მთარგმნელებს მხედველობიდან გამორჩათ. ეს ელემენტები გამორჩენია ქართველ მთარგმნელსაც. საქმე ისაა, რომ *თეკლას მარტვილობას* აშკარად ენკრატისტული ნიშნები აქვს (ამ მოძღვრებაზე ჩვენ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი). თხზულებაში (პავლე მოციქულის ქადაგებაში, დერმისა და ერმოგენეს პასუხში, თემეროზის სიტყვებში და ა.შ.) აშკარადაა ხაზგასმული, რომ ქრისტიანები სასუფეველს ვერ დაიპყვიდრებენ, თუკი საბოლოოდ არ იტყვიან უარს ქორწინებასა და სექსუალურ ცხოვრებაზე, ანუ ვინც სრულ უბიწოებას არ დაიცავს, ის მკვდრეთით ვერ აღსდება, ვერ ცხონდება. ამასთან, როგორც დავინახეთ, თეკლა საკუთარ თავს ინათლავს, საკუთარი თავის მონათვლა და მითუმეტეს ქალის მიერ, მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების თანახმად სრული ნონსენსია და უცნაურია, რატომ არ „გაასწორეს” გვიანდელმა რედაქტორ-მთარგმნელებმა ეს პარადოქსი.

თეკლას მარტვილობის მსგავსად განსაკუთრებული აქტიურობითა და მოშურნეობით გამოირჩევიან აპოკრიფული *საქმეთა* გმირები ქსანთიპე, პოლიქსენა და რებეკა, ისინი ერთად მცხოვრები ქრისტიანი ქალწულები და მისიონერები არიან (დევისი 2012: 64). წარმართობიდან მოქცევის შემდეგ

აქტიურად შეუდგებიან ქრისტიანობისა და უქორწინებელი ცხოვრების ქადაგებას და მრავალი დაბრკოლებისდა მიუხედავად (მათ ხშირად თეკლას, რიფსიმესა და სხვა ქალწულთა მსგავსად მათზე ქორწინების მოსურნე მამაკაცთაგან „ღტოლვა“ ანუ გაქცევაც უწევთ), სულიერი ბრძოლიდან გამარჯვებულები გამოდიან.

მაშ ასე, ჩვენ დავინახეთ რომ *ნინოს ცხოვრებას* ბევრი პარალელი მოეპოვება აპოკრიფულ თხზულებებთან. ნინოს ღრმა სულიერი კავშირი და ნათესაობა ჰქონდა სარა ნიაფორთან – ერთ იმ ქვრივთაგანთან, რომლებიც დიდი აღბათობით, ქმნიდნენ მოციქული და მისიონერი ქალების სახეებს. ნინო მარიამ მაგდალინელის, თეკლას, ქსანთიპეს, პოლიქსენას, რებეკასა და სხვათა მსგავსად მისიონერი და მქადაგებელი ქალია, მაგრამ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება, რაც *ნინოს ცხოვრებას* ზემოთაღწერილ ქალ მისიონერთა *ცხოვრებათაგან* განასხვავებს, ის არის, რომ ეს თხზულება არასდროს ტოვებს მართლმადიდებლობის საზღვრებს. ნინოს ქალური მსახურების აღმატებულებაც კი მხოლოდ მტკიცე ორთოდოქსიის ფარგლებშია წარმოდგენილი. გავიხსენოთ, რომ ნინო როდესაც მირიან მეფესა და ნანა დედოფალს მოაქცევს, ეუბნება, რომ თვითონ „უძღური დედაკაცია“ და ერის ნათლობისათვის მღვდლებისა და მღვდელმთავრების ჩამოყვანაა აუცილებელი. ახლა დანამდვილებით ძნელია იმის თქმა ნინოს ვრცელ *ცხოვრებაში* იყო აპოკრიფების გავლენით შესული რაიმე ჰეტეროდოქსული (თუნდაც ენკრატისტული) ელემენტები და თხზულება ამ ელემენტთაგან შემდეგ „გაიწმინდა“ თუ *ნინოს ცხოვრება* თავიდანვე მტკიცე მართლმადიდებლური მსოფლხედვით დაიწერა, თუმცა ამ შემთხვევაში ამას ჩვენთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს, ასეა თუ ისე, *ნინოს ცხოვრება* ზუსტად თავსდება გვიანანტიკურ ხემლთაშუაზღვისპირეთში შექმნილი ლიტერატურის წრეში.

წმინდა ნინო ასკეტურ ღვაწლს ქართლში შემოსვლის შემდეგაც აგრძელებს. ის ჯერ „ბრინჯთა ხის“ ქვეშ დაეყუდება, მისი ქალწულებრივი ღვაწლი, სხვა ქალების დამოწაფებისას, კიდევ უფრო წარმოჩნდება. მაყვლოვანი ნინოსათვის დასაყუდებელ ადგილად იქცევა, სადაც დღეებს ლოცვასა და მისტიკურ ჭკრეტაში ატარებს და ქართლის მიწაზე მონაზვნური (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) ცხოვრების პირველ დამნერგავად და მქადაგებლად მოგვევლინება. ამიტომ ახლა საჭიროა, ნინოს მოღვაწეობა ადრეულ ეკლესიაში

ქალწულებრივი ცხოვრების ორგანიზებისა და ინსტიტუციონალიზაციის კონტექსტში განვიხილოთ.

§3. წმინდა ნინო – ქრისტიან ქალწულთა ასკეტური თემის წინამძღვარი

დავუბრუნდეთ იმ მომენტს, როდესაც იერუსალიმში ჩასული „ვინმე ეფესელი დედაკაცი” ნინოსა და სარას საიმპერატორო ოჯახის მონათელის სურვილის შესახებ ახარებს. ნინომ კონსტანტინესა და მისი ოჯახის მოსაქცევად წასვლა გადაწყვიტა და ამ გადაწყვეტილების შესახებ სარას აუწყა: „ხოლო მე ვარქუ მიაფორსა: „წარმავლინე და წარვიდე წინაშე ჰელენე დედოფლისა, ნუუკუე მიმიახლოს სიტყვისგებად წინაშე ქრისტესათვის” (გიგინეიშვილი... 1979: 331). ნიაფორმა ნინოს გადაწყვეტილების შესახებ პატრიარქს შეატყობინა, ამ უკანასკნელმა თავის დისშვილს სამოციქულო ღვაწლის აღებაზე კურთხევა მისცა. ე. სინეკის აზრით, პატრიარქს ნინო დედათღვინად უნდა დაედგინა, რადგან პატრიარქის დალოცვის ტექსტი ძლიერ მოგვაგონებს დედათღვინად დადგინების წესს (სინეკი 1988: 144). სინეკის შეხედულებით, მღვდელმთავრის ეს განზრახვა ქალის სამოციქულო მისიისათვის სულიერი ნებართვისა და კურთხევის გაცემა იყო (სინეკი 1988: 145). ნინო ეფესელ ქალთან ერთად მისონერულ მოგზაურობაში გაემართა. ეფესოში ჩასული ნინო იქ რიფსიმეს შეხვდა.

ოდეს მივედით სახიდ მისა, მუნ ვპოვეთ დედუფალი ვინმე მეფეთა ავადაგი სახელით რიფსიმე, რომელ ელოდა იერუსალემით ნათლისღებასა და ქრისტეს აღსაარებისათვის სუროდა (გიგინეიშვილი... 1979: 332).

ნინო რიფსიმესთან დარჩა, ნათელი სცა რიფსიმესა და „ორმეოცსა სულსა მის თანა სახლისა მისისათა. და წარვედით სახიდ მისდა და ვიყვნით მუნ ორ წელ” (გიგინეიშვილი... 1979: 332).

ნინო ეფესოშივე შეიტყობს კონსტანტინესა და მისი ოჯახის მიერ ნათლისღების შესახებ, ამიტომ იქვე, რიფსიმეანელებთან დარჩება და ასკეტურ

ცხოვრებასა და მოღვაწეობას მათთან ერთად გააგრძელებს.²⁶ ჩვენი აზრით, აშკარაა, რომ ნინოს დაკავშირება საიმპერატორო კარის მოქცევასთან გვიანდელი გაზვიადებაა. ქართველი ჰაგიოგრაფები ნინოს მისიონერულ მოღვაწეობას იმდროინდელი ქრისტიანული სამყაროს ცენტრალურ მოვლენებს უკავშირებენ, რაც არაფრით (სხვა, არაქართული წყაროებით) დასტურდება. რა იყო თავდაპირველ ტექსტში ნინოს მიერ იერუსალიმის დატოვების მიზეზი, უცნობია.

ნინოს რიფსიმიანელებთან ურთიერთობა მნიშვნელოვანი ასპექტია მისი მოღვაწეობის წარმოსახენად. ბუნებრივია *მოქცევაჲ ქართლისაჲ* ძირითადი აქცენტები ნინოზე გადააქვს, მისი ყურადღება ნინოზეა კონცენტრირებული, მისი როლი გაზრდილია და ნინო კაპადოკიელი რიფსიმესა და „მის თანა მყოფ სულთა“ ნათლიად, შესაბამისად ერთგვარ სულიერ წინამძღოლადაა წარმოჩენილი. რიფსიმიანელთა ისტორია წმიდა ნინოს მოღვაწეობის ფონია, მაშინ როცა სომხური წყაროები უმთავრესი რაკურსით რიფსიმიანელებს წარმოგვიდგენენ, როგორც სომხეთის მოქცევის უმნიშვნელოვანეს მონაწილეთ. წმიდა ნინო, ანუ ნუნე, როგორც მას სომხური წყაროები მოიხსენიებენ, მხოლოდ ერთი რიფსიმიანელთაგანია, თუმცა ამ შემთხვევაში სხვა რამაა მნიშვნელოვანი: *ნინოს ცხოვრებისა და რიფსიმიანელთა წამებაზე* დაყრდნობით ჩვენ ვხედავთ თუ როგორ ყალიბდება რიფსიმეს, ნინოსა და გაიანეს გარშემო გვიანანტიკური ქრისტიანული სამყაროსათვის ასე ტიპური ქალწულთა თემი. ნინო რიფსიმესთან და მისგან მონათლულ ორმოც სულთან ერთად ორი წლის განმავლობაში ერთად ცხოვრობს, სავარაუდოდ ერთ ჭერქვეშ, ერთ სახლში („და წარვედით სახიდ მისა და ვიყვენით მუნ ორ წელ“). რატომ ცხოვრობენ ერთად ნინო და სხვა რიფსიმიანელები? რას აკეთებდნენ ისინი ამ ორი წლის განმავლობაში? ამის გამოსარკვევად გვიანანტიკურ ხმელთაშუაზღვისპირეთში გავრცელებული ასკეტური თანაცხოვრების სხვადასხვა ფორმათა მიმოხილვა მოგვიწევს.

²⁶ *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*-ში დაცული წმ. ნინოს ცხოვრების მოკლე რედაქციის მიხედვით ელენე დედოფლის მიერ ცხოველმყოფელი ჯვრის აღმოჩენიდან მეთოთხმეტე წელს (თარიღი არაზუსტია) რიფსიმე „რომლისსამე მიზეზისათჳს“ ილტვოდა დედა-მძუძეებთან ერთად. „და იყო მის თანა ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი სახელით ნინო, რომლისა საქმე გამოიძია ჰელენე დედოფალმან. და იყო იგი პრომი მთავარი, და თჳთ მოველო გზად თჳსი და ექმნნეს კურნებანი. და მოწვენულ იყო საბერძნეთა და ჰმოდურიდა მთავარსა მას რიფსიმეს“ (აბულაძე 1963: 83-84).

როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ქრისტიან ქალწულთა ერთად ცხოვრებისა და მოღვაწეობის პრაქტიკა უაღრესად გავრცელებული იყო გვიანანტიკურ სამყაროში. ისტორიკოსები ასევე ქალწულთა თემების გენეზისის მიმოხილვისას ყურადღებას ამახვილებენ საოჯახო მოდელზე, რომელიც ძალიან ხშირად გამოიყენებოდა ამგვარი თემების ჩამოყალიბებისას. ქრისტიან მოსაგრეთა თემი ახალი ოჯახია, მისი წევრები ერთმანეთთან შეიძლება სისხლით ნათესაობითაც ყოფილიყვნენ დაკავშირებულნი, მაგრამ ახლა მათ ურთიერთობაში სულიერი ნათესაობა უფრო მნიშვნელოვანია. ასეთი „საოჯახო ასკეტური თემები“ ძალიან ხშირად გვხვდება III-IV საუკუნეების მცირე აზიასა და ეგვიპტეში.

მამაკაცთა ასკეტიზმისაგან განსხვავებით, რომელმაც უკიდევანო უდაბნოები მოიცვა და იქაურობა „ქალაქებად“ აქცია, ქალთა ასკეტიზმი, როგორც ძველად, ახლაც (ანუ უკვე IV საუკუნეში), ადგილობრივ ტაძრებთან, ან ოჯახურ გარემოცვაში აგრძელებდა განვითარებას (ბრაუნი 2008: 262). IV საუკუნის განმავლობაში ქალთა მოსაგრე ცხოვრება პახომი დიდის, ბასილი დიდის, მელანია უფროსის, ოლიმპიასა და სხვა მნიშვნელოვან ასკეტთა დედად ეკლესიის ნორმატიულ კანონიკურ ჩარჩოებში მოექცა და ასე ჩამოყალიბდა დედათა მონასტრები, მაგრამ ეს პროცესი არ უნდა წარმოვიდგინოთ რაღაც ერთბაშად მომხდარ მოვლენად, რამდენიმე წელიწადში აღსრულებულ ფაქტად, პირიქით, პროცესი მთელი IV საუკუნის განმავლობაში გრძელდებოდა, და მრავალფეროვნებითა და კომპლექსურობით ხასიათდებოდა. ჩვენ ზემოთაც ვამბობდით, რომ ქალ ასკეტებს არ ჰყავდათ ისეთი გრანდიოზული ფიგურები, როგორებიც იყვნენ პავლე თებელი, ანტონი დიდი ან მაკარი ეგვიპტელი, წმინდა საბა განწმენდილი, ან ბასილი დიდი, როგორც ერთგვარი წყალგამყოფები, ქრისტიანული ასკეტიზმის ისტორიაში. ქალების მოღვაწეობითი ცხოვრება, პიტერ ბრაუნის სიტყვებით რომ ვთვაქთ, „ძველებური ღვთისმოსაობის“ (old-fashioned piety) წესზე რჩებოდა. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქალ ასკეტთა თემების ჩამოყალიბება არ იყო დაკავშირებული რაიმე ფორმალობებთან და წესდებების შექმნასთან, ღვთისმოსავი ცხოვრების მოსურნე უქორწინებელი ქალები ხშირად სულიერებითა და გავლენით გამორჩეულ პიროვნებათა გარშემო ერთიანდებოდნენ, რომლებსაც შესაბამისი მატერიალური შესაძლებლობებიც გააჩნდათ (როგორც მაგალითად ეს მოხდა მელანია უმცროსისა და ოლიმპიას შემთხვევაში), ამგვარი კვაზი-მონასტრული თემების ჩამოყალიბებისათვის სულაც არ იყო საჭირო რომელიმე მღვდელმთავრის კურთხევა, ან ოფიციალური

პირის ნებართვა, ქალები ყველაფერს საკუთარი ინიციატივით აკეთებდნენ. ისინი იკრიბებოდნენ და ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდნენ. ეს ფაქტორი, ანუ ერთ სახლში, ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება (სადმე ქალაქში ან სოფელში ან ქალაქისა და სოფლის მახლობლად) ქალთა ასკეტიზმის ძალიან სპეციფიკური მახასიათებელი იყო. მართალია, სულიერ მოღვაწეობაში ქალებსა და მამაკაცებს შორის არსებითი განსხვავება არ ყოფილა, მაგრამ წყაროებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ჰაგიოგრაფები ქალ წმინდანებს მაინც განსხვავებული კუთხით წარმოგვიდგენენ. ქალები ყველაზე მეტად სახლის საქმიანობასთან, დიასახლისობასთან, კერიასთან, რთვასთან და ქსოვასთან ასოცირდებოდნენ (ქუნი 1997: 76), მაშინ, როცა მამაკაცები ქადაგებით, მოძღვრებითა და მისიონერობით არიან დაკავებულნი, მაგრამ როგორც ზემოთაც ავლნიშნეთ (და ამაში მდგომარეობს ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიის ქალებისადმი დამოკიდებულების პარადოქსი), ქალი წმინდანები ხშირად ამსხვრევენ ამ სტერეოტიპს, ხოლო *წმინდა ნინოს ცხოვრება* ამგვარ წარმოდგენებს საერთოდ თავდაყირა აყენებს. ნინო ერთდროულად მისონერი და მქადაგებელია, ის არათუ ცალკეულ თემებს, არამედ მთელ ერს მოძღვრავს და ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოაქცევს.

1901 წელს იტალიელმა მკვლევარმა პიო ფრანჩი დე კავალიერიმ (Pio Franchi de Cavalieri) ორი მცირეაზიელი მარტვილის წმ. თეოდოტე ანკვირელისა და წმ. არიადნეს *მარტვილობა* გამოაქვეყნა (ელმი 1994: 52).²⁷ თხზულების ავთენტურობაში გამოქვეყნებისთანავე ცოტა ვინმეს თუ ეპარებოდა ეჭვი, თუმცა წმ. თეოდოტეს სამლოცველოს აღმოჩენის შემდეგ მისი ისტორიული ღირებულება საბოლოოდ დადასტურდა. თხზულებაში საუბარია თეოდოტესა და შვიდ ქალწულზე, რომლებიც ქალაქ ანკვირიაში ცხოვრობდნენ. სუსანა ელმი (Susanna Elm) ყურადღებას აქცევს იმ შვიდ ქალწულს, რომლებიც გმირულად ეწინააღმდეგებიან წარმართი ტირანის ძალადობას და თავიანთ რწმენას იცავენ. ისინი სახელებით არ მოიხსენებიან ერთი მსცოვანი ქალწულის გარდა, რომელსაც „*πρεσβυτέρα τέκνουσα*“ ანუ „უხუცესი ტეკუზა“ ეწოდება. საქმე ისაა, რომ „უხუცესი“ ამ შემთხვევაში მხოლოდ მის ასაკს არ გამოხატავს, *მარტვილობის* ავტორი ამ სიტყვას უფრო ღრმა, სულიერი მნიშვნელობით

²⁷ შემორჩენილია *თეოდოტეს მარტვილობის* ძველი ქართული თარგმანებიც. თეოდოტე ანკვირელის *წამების* სვინაქსარი შესულია გიორგი მთაწმინდელის *დიდ სვინაქსარში*, ხოლო ცალკეა შემონახული *თეოდოტი ანკვირელისა და შვიდი ქალწულის წამება* (გაბიძაშვილი 2004: 219).

იყენებს (ელმი 1994: 55). საინტერესოა რომ „უხუცესად“ მოიხსენიება *ფებრონიას წამებაში* (მისი ძველი ქართული თარგმანი გამოუქვეყნებელია) ფებრონიას ქალწულთა თემის წინამძღვარი ბრენიცი: „იყო მას ქალაქსა შინა მონასტერი, რომელსა შინა იყო ოცდაათი ქალწული და მათ ზედა უხუცესი ბრენი...“ (ხეც. A-382: 15v). *ფებრონიას წამება* VI საუკუნეშია დაწერილი, თუმცა IV საუკუნის დასაწყისის ვითარებას აღწერს. ბუნებრივია, გვიანდელი ავტორი „ქალწულთა თემს“ მონასტრად აღიქვამს, თუმცა მნიშვნელოვანია თხზულებაში „უხუცესის“ მოხსენიება, რაც ჰაგიოგრაფის წყაროს ავთენტურობის ნიშანი უნდა იყოს, რადგან როგორც ჩანს, ასე მოიხსენიებდნენ III-IV საუკუნეებში ქალწულთა თემების წინამძღოლებს. რაც შეეხება სიტყვას „*Τέκισσα*“, ს. ელმის დაკვირვებით ნიშნავს „დედა“-ს (სიტყვა *Τίκτω*-ს (ეშობ) აორისტის მიმდებარე ანუ „მშობელი“) ე. ი. „ტეკუზა“ ქალწულთა თემის სულიერი დედა იყო. ტეკუზა სულიერი ავტორიტეტია არა მხოლოდ დანარჩენი ექვსი ქალწულისათვის, არამედ თეოდოტესთვისაც, რომელიც ახალგაზრდობიდან სულიერი ცხოვრება სწორედ ტეკუზას რჩევითა და გავლენით დაიწყო. რაც ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია ეს შვიდი ქალწული ანკვირიაში დაახ. 312-313 წწ. უნდა აღსრულებულიყვნენ (იმ დროს როდესაც ნინო იერუსალიმში ცხოვრობდა), მათი მოღვაწეობის დრო ეფესოში ნინოსა და დანარჩენ რიფსიმიანელთა მოსაგრეობის პერიოდს ემთხვევა. შვიდი ანკვირელი ქალწული და ეფესოში დამკვიდრებული რიფსიმიანელი ქალწულებიც ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელებული ერთი და იგივე ასკეტური პრაქტიკის მიმდევრები არიან.

ახლა ნინოსა და სხვა რიფსიმიანელთა ცხოვრების წესის უკეთ წარმოსახენად ისეთ ძველსა და სანდო წყაროებს მივმართოთ, როგორც პაპირუსებია. მშრალი კლიმატის გამო პაპირუსები ყველაზე უკეთ ეგვიპტეში შემონახა. III-IV საუკუნეთა პაპირუსებში ასახული ქრისტიანული მოსაგრეობის ტიპი არა მხოლოდ ეგვიპტეში, არამედ მთელ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში გავრცელებულ სულიერი მოღვაწეობის სახეებს წარმოგვიდგენს (ვფიქრობ ამას ზემოთ დამოწმებულ მასალასთან შედარებაც დაგვარწმუნებს).

სადაც კანონები ნორმატიული კონცეპტის გატარებას ცდილობს და, აქედან გამომდინარე წინასწარ განსაზღვრული და სტილიზებულია, პაპირუსებში უმეტესწილად შემთხვევითი ინფორმაციაა დაცული, უმთავრესად, ყოველდღიურ აქტივობათა ფრაგმენტები (ელმი 1994: 234).

პაპირუსებში ძალიან საინტერესო სურათს ვხვდებით. აქ ასკეტურად მცხოვრები ქალები სხვადასხვა ტერმინებით მოიხსენიებიან, თითქოს პაპირუსებზე შემორჩენილი ტექსტების (რომელთა უმეტესობა პირადი წერილები ან სამართლებრივი აქტებია) ავტორები, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ქალწულთა დასში დიფერენციაციას აკეთებენ. ასე მაგალითად, ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ (სადაც ქრისტიან ქალებზეა საუბარი), III საუკუნის პაპირუსში მოიხსენიება „ამმა თაუბარიანე და აპპა დიოსი და ძმები...“ (ელმი 1994: 237). „ἀμμά“ ან „ἀμμάς“, როგორც წესი, „დედას“ ან „ძიძას/აღმზრდელს“ აღნიშნავდა და II ან III საუკუნეების პაპირუსებში გვხვდება. მოგვიანებით IV საუკუნისათვის ამ სიტყვამ სულიერი მნიშვნელობა შეიძინა და „სულიერი დედის“ აღმნიშვნელად იქცა (ელმი 1994: 245-246). მკვლევრის აზრით, ზემოხსენებულ პაპირუსში ტერმინი „ამმა“ შეიძლება უკვე რელიგიური მნიშვნელობით გამოიყენებოდეს და ასკეტთა თემის წინამძღოლს ნიშნავდეს (ელმი 1994: 246), რაც (თუ ელმის მოსაზრება სწორია) ამ სიტყვის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული გამოყენების შემთხვევა იქნება.

საინტერესოა, რომ IV საუკუნის დასაწყისითა და I ნახევრით დათარიღებულ პაპირუსებში ასკეტი ქალები თითქმის არ იხსენიებიან, როგორც „მონაზვნები“ (μονάχαι). ამ პერიოდიდან მოღწეულ წყაროებში მათ „ἀειπάθειαι“ ანუ „მარადქალწულები“ ეწოდებათ. მაგ. ოქსირინქუსის ერთ-ერთ პაპირუსში, რომელიც 371 წლამდე უნდა დაწერილიყო, აღწერილია მემკვიდრეობის გაყოფა, აქვე ნახსენებია ვინმე თაქსისი, ქონების ერთ-ერთი მემკვიდრე, რომელსაც ქონების სამართლიანად გადანაწილებამდე, წიგნების მიტაცებაში ედებოდა ბრალი. ის იხსენიება როგორც „Θαῖσιος ἀειπάθειαι“ ანუ „თაქსი მარადქალწულისა“ (ბერძნულ დედანში მოცემულია გენეტივის ბრუნვით). 371 წლით დათარიღებულ პაპირუსში პანაპოლისის ორი მცხოვრებია ნახსენები, ერთ-ერთი მათგანია „ἀδελφή Διδύμη ἀειπάθειαι“ ანუ „და დიდიმე მარადქალწული“ (ელმი 1994: 236).

მაგრამ ჩვენთვის კიდევ უფრო საინტერესოა IV საუკუნის დასაწყისიდან (ანუ ნინოსა და რიფსიმეანელთა მოღვაწეობის დროიდან) შემორჩენილი ორი პაპირუსი. ორივეს ტექსტი წერილია. პირველ წერილს „დიდიმე და დები“ წერენ „საყვარელ დას სოფიას“ (გერინგი... 1990: 462). პირველ წერილში მოხსენიებული არიან ვალერიანა, „სხვა ვალერიანა“, რომელთაც წერილის ავტორი „Κύρια“-დ

ანუ „ქალბატონოდ/დედოფლად“ იხსენიებს, ისევე როგორც მეორე წერილში ათენათეიას, რომელიც „Κύρια ἀδέλφη“- დ მოიხსენიებს, ისევე როგორც ვინმე ასუსას (გერინგი... 1990: 463; ელმი 1994: 236-237).

391/392 წლის 24 იანვრით დათარიღებულ ოქსირინქუსის²⁸ პაპირუსში მემკვიდრეობის გაყოფა აღწერილი. პაპირუსში იხსენიება ვინმე „Αν... μουαχῆ“, რომელიც გამომცემელთა თანახმად უნდა აღდგეს, როგორც „ანისტოსი“, ქალის საკუთარი სახელის ნათესაობით ბრუნვაშია, ხოლო „μουαχῆς“ ჩვეულებისამებრ „მარტომყოფელს“ ნიშნავს (ელმი 1994: 234-235). „მონაზვნებად“ ასკეტი ქალები 400 წლით დათარიღებულ პაპირუსშიც იხსენიებიან. ეს პაპირუსიც ქონებასთან დაკავშირებულ საკითხს შეეხება. ეგვიპტის ქალაქ ოქსირინქუსის მცხოვრებლები აურელია თეოდორა და აურელია ტაურისი თავიანთი სახლის პირველ სართულზე მდებარე ერთ-ერთ ოთახს აქირავებენ ვინმე ებრაელს სახელად ოსიას, იუდას ძეს. საინტერესოა, რომ სახლის პატრონები იხსენიებიან, როგორც „μουάχαις ‘αποτάκταις‘“. IV საუკუნის მიწურულით დათარიღებულ ერთ-ერთ პაპირუსში ნახსენებია სამი ქალი, რომელთაც „μουαχῆ“ ეწოდებათ, ორი და მოხსენიებულია, როგორც „αποτάκτικοι“, ხოლო სამი ქალი აღწერილია, როგორც „ἄεπαθῆνοι“. „აპოტაკტიკოსები“ ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ ნინოს დედის, სუსანას იერუსალიმის ტაძარში მსახურებასთან დაკავშირებით. გავიხსენოთ, რომ ქრისტიან ქალწულთა ამ კატეგორიას IV საუკუნის პილიგრიმი ქალი ეგერიაც იხსენიებს.

პაპირუსები ცხადყოფს, რომ ასკეტი ქალები, ერთმნიშვნელოვნად, გამოირჩეოდნენ საზოგადოებაში. სამართლებრივ დოკუმენტებსა თუ ეპისტოლარულ მემკვიდრეობაში ისინი სხვადასხვა წოდებით მოიხსენიებიან (რაც ქალწულთა დასში ერთგვარ დიფერენციაციაზე უნდა მეტყველებდეს), მაგრამ საზოგადოებაში მათ მყოფობას და სამართლებრივ აქტებში მონაწილეობას უჩვეულოდ არავინ აღიქვამდა, როგორც ჩანს ეს მონასტრული ტიპის ერთობანი, თუ ინდივიდუალური ასკეტური მოღვაწეობა უკვე კარგა ხნის ისტორიის მქონე მოვლენა იყო IV საუკუნის ეგვიპტურ (და არა მარტო ეგვიპტურ) საზოგადოებაში (ელმი 1994: 240), ამიტომ მათ ტიტულებსა და წოდებებს საგანგებო განმარტება არ სჭირდება. ეს ქალები არ არიან მეუღლები, განდევნილები, ისინი ქალაქებსა და სოფლებში ეწევიან მოსაგრე ცხოვრებას,

²⁸ ძველი ქალაქი ეგვიპტეში.

მართალია ფლობენ საკუთრებას, თუმცა ხორციელ ნათესავეებს, ხშირ შემთხვევაში, მოშორებული არიან. ამ ასკეტურ ერთობებში გარკვეული იერარქიული სტრუქტურაც იკვეთება (როგორც ზემოთ უკვე ვახსენეთ დიდიმეს შემთხვევაში) (ელმი 1994: 243).

ვფიქრობთ, საინტერესოა, და ჩვენი საკითხისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია, ნინოსა და რიფსიმიანელთა შეხვედრის აგათანგელოსისეული და ლეონტი მროველისეული გადმოცემა. აგათანგელოსის თანახმად, რიფსიმე და გაიანე ქალწულთა მონასტერში ცხოვრობდნენ (ოღონდ აგათანგელოსი რომს მიუთითებს). აგათანგელოსის ცნობით, ამ „მონასტრის“ წინამძღვარი გაიანე იყო, იქვე ცხოვრობდა რიფსიმე, ღვთისმოსავ მშობელთა შვილი და სამეფო გვარის ჩამომავალი (თომსონი 1976: 147-149). ლეონტის²⁹ მიხედვით,

და ვითარ მიიწივნეს სამეფოსა ჰრომს სახიდ დედაკაცისა, რომლისა-იგი თანამოგზაურ იქმნა, პოვეს მუნ დედოფალი ვინმე მეფეთა ნათესავი, სახელით რიფსიმე, და დედამძუქე მისი გაიანე, **მონასტერსა შინა ქალწულთასა**, რომელთა ქრისტეს აღსარებისათვის სუროდა და ელოდეს იერუსალიმით ნათლისღებასა (ხაზგასმა ჩემია შ. მ.) (ყაუხჩიშვილი 1955: 80).

ანუ აგათანგელოსისა და ლეონტი მროველისათვის რიფსიმე, გაიანე და მათთან მცხოვრებნი ერთმნიშვნელოვნად მოღვაწე, ასკეტი დედები იყვნენ, ხოლო მათი ერთობა მონასტერს წარმოადგენდა. მართალია, IV საუკუნის დასაწყისისათვის სიტყვა „მონასტრის“ ხმარება (ამ სიტყვის კლასიკური, შუა საუკუნეობრივი გაგებით) ანაქრონიზმია, მაგრამ როგორც ჩანს, ლეონტი მროველს (ისევე როგორც აგათანგელოსს) სავსებით რეალური და ისტორიული ცნობები ჰქონდა რიფსიმიანელთა ერთობის ხასიათის შესახებ.

ახლა, ვფიქრობ, გასაგები უნდა იყოს *ნინოს ცხოვრების* ცნობა: „და წარვედით სახიდ მისა და ვიყვენით მუნ ორ წელ“ (გიგინეიშვილი... 1979: 332) და ამ წინადადების მთელი კონტექსტი. ნინოსა და რიფსიმეს ეფესოში (ან შესაძლოა რომში) სწორედ ამგვარი ასკეტური თემი უნდა ჩამოეყალიბებინათ. ამ პასაჟში ჩვენ პირველად ვხედავთ ნინოს სხვა ქალწულებთან ერთად, როგორც ასკეტური თემის წევრს. საყურადღებოა, რომ ნინო რიფსიმესთან ერთად ნათლავს სწორედ „ორმეოცსა სულსა სახლისა მისისასა“ ანუ რიფსიმესა და მის სახლეულს. სახლეულში კი ახლო ნათესავეების, მსახურებისა და მონების

²⁹ ლეონტი ან აგათანგელოსს ეყრდნობა, ან ორივე (ლეონტი და აგათანგელოსი) საერთო წყაროს იყენებენ, რადგან ქართველი მემატიანეც აგათანგელოსის მსგავსად რიფსიმიანელთა საცხოვრებელ ქალაქდ რომს ასახელებს და არა ეფესოს (როგორც *ქართლის მოქცევა*).

ერთობა იგულისხმება (მამულია 1979: 42-92). ამჟამად მნიშვნელოვანი არაა მათი რიცხვი, არამედ თავად ეს ფაქტი დაფიქსირებული *ნინოს ცხოვრებაში*, ფაქტი, რომლის ავთენტურობა ეჭვს არ იწვევს და კარგად გამოხატავს ნინოს მოღვაწეობისდროინდელ ისტორიულ რეალობას. ეს რეალობა კი ტიპიურია III-IV საუკუნეებისათვის. მოგვიანებით ასეთი „ექსპერიმენტული პრაქტიკა“ ნელ-ნელა ქრება, ასკეტთა მოღვაწეობა სულ უფრო მეტად ექცევა საეკლესიო კანონთა მიერ განსაზღვრულ ჩარჩოებში.

ნინო და რიფსიმიანელები ორი წლის განმავლობაში ეფესოში ცხოვრობდნენ და ჩვენთვის უცნობია აპირებდნენ თუ არა ისინი საერთოდ ამ ქალაქის დატოვებას, რომ არა „რომელიმე მიზეზი“. მიზეზის შესახებ მოგვითხრობენ აგათანგელოსი (ამ წყაროს ცნობით, კეისარი დიოკლიტიანეა), ხოლო ქართულ წყაროებში ლეონტი მროველი (რომელიც კეისრის სახელს არ ახსენებს), არსენ იყალთოელი (რომლის თანახმადაც, იმპერატორი მაქსიმიანეა) და არსენისეული *ნინოს ცხოვრების* პერიფრაზის ავტორიც, რომელიც კეისრად ასევე დიოკლიტიანეს ასახელებს. ამ წყაროთა თანახმად, იმპერატორს მთელ იმპერიაში მხატვრები დაუგზავნია, რათა მისთვის საცოლედ მოენახათ. კეისარს რიფსიმე მოსწონებია და მისი ცოლად მოყვანა განუზრახავს. ამის გამო რიფსიმე ნინოსთან და გაიანესთან ერთად სომხეთში გაქცეულა. აქაც მსგავსი ამბავი დატრიალებულა. იმპერატორმა რიფსიმეს სომხეთში ყოფნის ამბავი შეიტყო, თრდატს მისი რომში გაგზავნა სთხოვა, მაგრამ ისიც შეუთვალა, თუ ძალიან მოგეწონოს, შენთვის დაიტოვეო. თრდატიც დიოკლიტიანეს მსგავსად რიფსიმეს ცოლად მოყვანას გადაწყვეტს, რაზეც რიფსიმე უპასუხებს: „უწყალოო მსაჯულო, მე ზეცისა სასძლოსა მითხოვილ ვარ და შენ ვითარ იკადნიერებ ამას“ (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (აბულაძე 1963: 58). მართალია, მთელი ეს ამბავი რიფსიმეს ცოლად მოყვანის შესახებ ლეგენდარული ხასიათისაა და კარგად ცნობილი მოტივია ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიაში, მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საინტერესოა სიტყვები, რომელებსაც უცნობი ავტორი რიფსიმეს მიაწერს. ავტორის თვალთახედვით, მას ქალწულების აღთქმა აქვს დადებული და იგი „ზეციურ სასძლოზეა მითხოვილი“. იგივეს გვამცნობს აგათანგელოსიც (თომსონი 1976: 159). აქვე ძალიან საინტერესოა ლეონტი მროველის ცნობებიც:

ხოლო იხილეს რა ნეტარმან რიფსიმე, გაიანე და სხუათა მათ წმიდათა და ყოვლად ქებულთა დედათა განსაცდელი მათ ზედა მოწვეწულად, მაშინ მოიხსენეს მათ უბიწო იგი აღთქმა და ღირსი ქებისა მარტოებით ცხოვრება,

რომელსა-იგი იყენეს განსწავლულ, და გოდებით ტიროდეს გამოხატვით შესწავებისა მისთვის წინაშე მეფისა უსჯულოსა შეენერებისა წმიდისა რიფსიმესა, რომელი იგი გამოეხატა და წარგზავნეს (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (ყაუხჩიშვილი 1955: 81-82).

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ლეონტი მროველის ცნობა სომხეთში ქალწულების ცხოვრების შესახებ:

და მოვიდეს ლტოლვილნი არეთა სომხითისათა, ადგილსა მას, რომელსა ჰრქვან ახალქალაქი, უადრეს შენებულსა, რომელ არს დვინი, საყოფელი სომეხთა მეფისა. და შევიდეს მუნ საწნახელთა ვენაჯისათა,³⁰ რომელი შენებულ არს ჩრდილოთ კერძ და აღმოსავალით, და იზარდებოდეს მუნ შინა კელთსაქმრისაგან ვაჭრობი (ყაუხჩიშვილი 1955: 82).

ვფიქრობთ, ლეონტი მროველის ცნობებსა და პაპირუსებში დაცულ ინფორმაციას შორის პარალელები ძალიან აშკარაა. ზემოთდამოწმებული პაპირუსებიდან ჩვენ შევიტყვეთ, რომ ასკეტი ქალები ქალაქებსა და სოფლებში ცხოვრობდნენ და ძალიან აქტიურადაც იყვნენ ჩართული „ამქვეყნიურ საქმიანობაში“. ერთადერთი ლოგიკური ახსნა ისაა, რომ ლეონტი (და სხვა მემატრიანენი) რიფსიმეანლეთა ცხოვრების აღწერისას ისეთი ავთენტური წყაროებით სარგებლობდა, რომლებშიც რიფსიმესა და ნინოს მოღვაწეობის შესახებ სავსებით რეალური ცნობები იქნებოდა დაცული.

რიფსიმე და დანარჩენი ქალწულები სომეხთა მეფისაგან მოწამებობრივად აღესრულნენ, ნინომ კი თავი ქართლს შეაფარა. სწორედ აქ, ჯავახეთში, შემოსულმა იხილა მთებზე თოვლი და შეეშინდა, აქ ქვაზე მიძინებულს ეჩვენა კაცი „ჰასაკითა ზომიერ და თმითა ნახევარ-თმოსან“, რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. როდესაც წყალმა (ანუ მტკვარმა) აღმოსავლეთით იწყო დინება „მიერთგან იყო ღხინებაჲ ჩემი“, როგორც ამას, *ნინოს ცხოვრების* თანხამად, თავად ნინო გადმოგვცემს. ახალგაზრდა ქალწული ჯავახეთში მწყემსებს შეხვდა, რომლებმაც მას მცხეთისკენ მიმავალი გზა მიასწავლეს. მსცეთაში ჩასული აქ ქართველთა უძველესი კერპების თაყვანისცემა იხილა და ქართველთა კერპთმსახურებით შეძრწუნებული არმაზი, გაცი და გაიმი ლოცვით დაამხო.

³⁰ვენახსა და საწნახელს პატრისტკულ მწერლობაში სომბლური დატვირთვა ჰქონდა და მაცხოვრის ჯვარცმასა და აღდგომას აღნიშნავდა (შტერკი 2010: 17)

ვითარცა დასცხრა რისხვად იგი, გამოვედ კლდისა მისგან ნაპრალისა და ვპოვე თუალი ბივრიტი (რომელიც არმაზის კერპს ეკეთა - შ.მ.), ადვილ და წარმოვედ წინა კერძო დასასრულსა მის კლდისასა, სადა ძუელი ქალაქი ყოფილ იყო და მის ადგილსა ყოფილ არს ციხე; და მუნ დგა ხე მშუენიერი ბრინჯისაი მაღალი და რტო-მრავალი. მოვედ ქუეშე ხესა მას და გამოვინიშე ნიში იგი ქრისტესი ჯუარისად და ვილოცვედი მუნ ექუს დღე (გიგინეიშვილი... 1979: 336).

ამ „ბრინჯის ხესთან” ეყრება საფუძველი ნინოს გარშემო ქალწულთა ახალი თემის ჩამოყალიბებას. *ნინოს ცხოვრების* მიხედვით, თავად, კაპადოკიელი ქალწული სიკვდილის წინ იგონებდა:

მაშინ მოვიდა დად ესე ჩემი შროშანა, სეფექალი, მიხილა და მოიყვანა ბერძლმეტყველი დედაკაცი და მკითხა ყოველი გზად ჩემი. მაშინ ვხედვედ მე თუალთა მისთა ცრემლთა დინებასა უცხოვებისა ჩემისათვის. ოდეს ცნა ყოველი საქმე ჩემი, მაიძულა წარყვანებად ჩემი სეფედ, ხოლო მე არა ვანებე. და იგი წარვიდა, და მესამესა დღესა ჩამოვედ ქალაქად მცხეთად და მივმართე სამოთხესა მეფისასა (გიგინეიშვილი... 1979: 336).

სამეფო ბაღში მისულმა ნინომ იქვე მცირე სახლაკში მცხოვრები მებადის ცოლი ანასტოსი გაიცნო. ანასტოსმა ნინო, როგორც ახლობელი, ისე „შეიტკობ”. წმინდანი მასთან ცხრა თვე დარჩა და მებადე და მისი მეუღლე უშვილობისგან განკურნა. მებადეებთან ცხოვრების შემდეგ ნინომ ქალაქის ზღუდის გარეთ, მაყვლის ბუჩქთან დაიდო ბინა. მოკლე რედაქციის მიხედვით,

...იყო სამ წელ ეგრეთ ილოცვიდა ფარულად ადგილსა ერთსა შებურვილსა ბრძამლითა მაყულისადთა; და შექმნა სახჭ ჯუარისად ნასახლევისად და მუნ დაადგრა და ილოცვიდა. და ადგილი იყო ზღუდისა გარეგან” (გიგინეიშვილი... 1979: 332).

ლეონტი მროველის გადმოცემით,

მაშინ წმინდამან ნინო ქალაქისა ზღუდეთა გარეგან პოვა ქონი ერთი ბრწამი მაყულისა, სადა აწ არს საკურთხეველი ზემო ეკლესიისა საეპისკოპოსო, და იგი შექმნა საყოფელად თვსა. და შექმნა ჯუარი ნასახლევისა და აღმართა ქონსა მას ქუეშე, და მარადის ილოცავნ დღე და ღამე დაუცხრომლად, და მსახურებდეს ცოლ-ქმარნი იგი, და იყვნეს დაკვრებულ ღუაწლთა მისთა, მარხვასა, და ლოცვასა, და მღვიძარებასა (ყაუხნიშვილი 1955: 94).

არსენი იყალთოელი ნინოს ადგილსამყოფელს შემდეგნაირად აღწერს: ნინო

წარვიდა საყოფელად თვსად, შორის მაყუალთა მათ, რომელნი მდგომარე იყვნეს სამოთხესა მის მახლობელად, კვპაროზთა მათ საკვრველთა, რომელნი სახედ ტალავრისა გარდათხმულ იყვნეს და დაჰფარვიდეს მას (აბულაძე 1967: 25).

არსენი ძალიან ნათლად და ხატოვნად გვიხატავს წმ. ნინოს მოღვაწეობის სახეს:

ხოლო მოქალაქობად მისი და მოღვაწეობად ფრიადი და ცრემლითა და ლოცვითა სამარადისოდთა სავსე და საწადელ საშუებელ მისსა – სიმრავლე მარხვისად და კეთილ სამოსელ მისა – სამოსელი ბაღნისად და ცხედარ და სარეცელ განსასუენებელ მისსა - ძაძად მიწასა ზედა დარეცილ (აბულაძე 1967: 25).

XIII საუკუნის არსენისეული *ნინოს ცხოვრების* პერიფრაზის უცნობი ავტორი ნინოს სულიერი მოსაგრების გადმოცემისას თითქმის არსენის მიყვება

...იყო მოქალაქობად მისი და მოღვაწეობად ცრემლითა ლოცვად და საწადელ და საშუებელ მარხვად, და სამოსელი მისი დაბეჭკული მიწასა ზედა. ესევეითართა მოღვაწეობითა დაადგრა მაყუალთა მათ შინა ექუს წელ³¹ და ჰკურნებდა სნეულთ (აბულაძე 1967: 67).

ახლა ვნახოთ, როგორ წარმოგვიდგენენ ბიზანტიელი ავტორები ნინოს ასკეტურ სახეს. გელასი კესარიელის აღწერით, ნინომ

სათნო ცხოვრებას მიაღწია და თავისი კრძალულებითა და სხვა კეთილი საქმეებით მას აღტაცებაში მოჰყავდა ყველა. როდესაც მას ეკითხებოდნენ ასეთი განდევილობის მიზეზის შესახებ, ის წმინდა დედაკაცი მარტივად უპასუხებდა ხოლმე, ქრისტეს მიზეზისათვის, ძისა ღმრთისაო (გამყრელიძე... 1961: 186).

გელასი ნინოს ახასიათებს სიტყვებით „ἐγκρατεία” ანუ „კრძალულება” და „ασκήσεως” ანუ „განდევილობა” (განდევილურად) (თუმცა ამ უკანასკნელი სიტყვის „მოღვაწეობად” თარგმნა უფრო მიზანშეწონილი იქნება). გელასის გადმოცემით განკურნებული ნანა დედოფალი ეუბნება მირიანს ნინოზე, რომ „მისთვის მთელი სიცოცხლე მარხვა და განდევილობაა” („Ἡ γὰρ ὁ πᾶς βίος νηστεία καὶ ἐγκράτεια”) (გამყრელიძე... 1961: 188). რუფუნისიცი ხაზს უსვამს ნინოს

³¹ *ნინოს ცხოვრების* მოკლე რედაქცია ნინოს მაცხოვრებელში დაყუდების ხანგრძლივობად სამ წელს უთითებს, რაც ნინოს ფარულად მოღვაწეობის დროს უნდა გულისხმობდეს, რადგან ვრცელი რედაქციების (შატბერდულ-ჭელიშური და სინური) თანახმად ნინომ მეოთხე წელს „არწმუნა ნანა დედოფალსა”, ხოლო მეექვსე წელს მირიანი მოაქცია, ამიტომ სხვა რედაქციებში ნინოს მაცხოვრებელში მოღვაწეობის პერიოდს ექვსი წლით განსაზღვრავენ.

ასკეტური მოღვაწეობის ხასიათს: „ის მათთან მოხვდა ტყვედ და ეწეოდა სათნო და საკმაოდ ფხიზელ და უმანკო ცხოვრებას, მთელი დღეები და ღამეები დაუცხრომლად ლოცულობდა ღმერთისა მიმართ” (გამყრელიძე... 1961: 201). საინტერესოა, რომ რუფინუსი გვამცნობს: „...თვით ამ მედგრობამ ტყვე-ქალისამ ერთგვარი ცნობისმოყვარეობა აღძრა ქალებში, თუ რა სარგებლობა მიიღებოდა ასეთი დიდი თავგანწირვისგან” (გამყრელიძე... 1961: 201). ასევე საყურადღებოა ის გარემოება, რომ რუფინუსი ხაზს უსვამს იმ ამბავს, რომ ნინო ქალია, „მოდის ტყვე-ქალი და მოძღვრავს მეფეს ქრისტე ღმერთის შესახებ და უმარტვას მას, რამდენადაც ამის შესახებ შეეძლო ქალს განმარტებების მიცემა...” (გამყრელიძე... 1961: 204). აქ კარგად ჩანს ბიზანტიელი ავტორისათვის ნინოს მოღვაწეობის ერთგვარი არანორმატიულობა. ქალი სარწმუნოებას ქადაგებს და ხაზს მოძღვრავს, რაც რომაელისათვის ნამდვილად უჩვეულო იყო. ნინოს მოსაგრეობის აღწერა მოგვეპოვება აღმოსავლური ასკეტიზმის ისეთ დიდ მემატიანესთან, როგორც იყო თეოდორიტე კვირელი. თეოდორიტეს გადმოცემით ნინო

თავის დროს გამუდმებულ ლოცვაში ატარებდა; საწოლად და რბილ ლოგინად მას ჰქონდა ტომარა, იატაკზე დაგებული, ხოლო უმწვერვალეს ფუფუნებად მარხვას თვლიდა. ამ დამაშვრალობამ მოაპოვებინა მას ნიჭი მოციქულობისა (გამყრელიძე... 1961: 210).

სოკრატე სქოლასტიკოსის სიტყვებით კი,

...ტყვე ქალი ბარბაროსებს შორის იყო და სიბრძნისმოყვარულ ცხოვრებას ეწეოდა; უმანკოების დაცვასთან ერთად იგი მარხვასაც ზედმიწევნით ინახავდა და გულმოდგინე ლოცვებსაც ეძლეოდა (გამყრელიძე... 1961: 230).

ერმია სოძომენეს აღწერით,

ის უაღერსად მორწმუნე იყო და ღვთისმოსავი, არც უცხო ტომთა შორის გაანება თავი თავის ჩვეულებრივ ცხოვრებას. ძალიან უყვარდა მას მარხვა, ღამით და დღისით ლოცვა და ღმერთის დიდება (გამყრელიძე 1961... : 236).

როგორც ზემოთდამოწმებული ქართული და ბიზანტიური წყაროები გვაუწყებენ, ციხე-სიმაგრესთან და შემდეგ „ბრინჯის ხის” ქვეშ მყოფი ნინო შეუმჩნეველი არ დარჩენილა. სიდონიას მოგონებიდან ირკვევა, რომ პირველად ნინო მან სწორედ „ბრინჯის ხის” ქვეშ დაინახა. სიდონიას თანახმად, მან ქართლში ქრისტიანობის განცხადებულად ქადაგებამდე (რაშიც ქართლის სამეფო კარის ოფიციალურად მოქცევა იგულისხმება) ექვსი წელი გაატარა. „და ოდესმე შვიდნი დედანი დაგვიმოწაფნა შჯულსა მისსა, რამეთუ ჰყოფდა

ფარულად კურნებათა მრავალთა” ე.ი. ამ ექვსი წლის განმავლობაში ნინომ შვიდი ქალი დაიმოწაფა და მათ შორის - სიდონია. ისინი არიან ქართლში მოსული ნინოს პირველი „დები“, მათგან დაიწყო ქალწულთა თემის ჩამოყალიბება, როგორც ჩანს ეს „დედები” ებრაული თემიდან უნდა ყოფილიყვნენ, რადგან ნინო საქადაგებლად პირველად ებრაულ თემში მოვიდა, როგორც ეს მოციქულთა დროიდან ხდებოდა.

სიდონიას როლი ქართლის მოქცევის ისტორიაში განსაკუთრებულია. მის მონათხრობში ნინოსთან პირველი შეხვედრის შემდგომ აღსრულებულ სასწაულთა უშუალო, ცოცხალი შთაბეჭდილებებია დაცული. ქრისტიანობაზე მოქცეული ეს ებრაელი ქალწული *ნინოს ცხოვრებაში* კიდევ ერთ ღვთისმეტყველებაში განსწავლულ და წინასწარმეტყველების ნიჭით დაჯილდოებულ ქალად გვევლინება. არსენის გადმოცემით, „ესე სიდონია სწავლულ იყო სჯულსა მოსესა და წინასწარმეტყველთასა და კეთილად და ღირსებით მეცნიერ...” (აბულაძე 1967: 24). საყურადღებო ფაქტია სიდონიას მიერ ნინოს ხილვის განმარტება. ხილვა *ნინოს ცხოვრებაში* ძალიან მხატვრულად და ცოცხლად აღწერილი და შეუძლებელია თანამედროვე მკითხველი გაკვირვებული არ დარჩეს ამ მცირე ეპიზოდის მხატვრული ცხოველყოფილობით:

ვიხილე ჩუენებასა შინა მცირედსა მას მირულებასა ჩემსა მუკლთა ზედა: მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა მას, ბაბილოსა მას მოისთულებდიან და ყუავილსა მას ძოვდიან, და მოწლედ ჩემდამო დაღადებედ, რეცა ჩემი არს სამოთხე იგი, გარე მომადგიან ჟღავილით და ჳმობედ ჩემდა მომართ; მრავალფერად და შუენიერად იყო ხილვად იგი მათი. და მრავალგზის იყო ესე. და უთხარ ესე დასა ჩემსა, ასულსა აბიათარისსა... და მომექცა და მრქუა: „ჩუენებად შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისად შენ მიერ იქმნეს სამოთხე სადიდებელად ღმრთისა, რომლისად არს დიდებად აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ (გიგინეიშვილი... 1975: 336).

აქ სიდონია ნინოზე უპირატესადაც კი მოჩანს. ნინო საკუთარი ხილვის შინაარსს ვერ სწვდება და მისი ახსნისათვის სიდონიას, თავის სულიერ დას, მიმართავს, რომელიც ნინოს ხილვასაც განუმარტავს და მის მომავალ მოღვაწეობასაც უწინასწარმეტყველებს. სიდონია ღრმად განსწავლულია საკუთარი ერის ისტორიაში.

თავის მონათხრობში სიდონია ამჟღავნებს ძველი აღთქმის (საკუთარი ხალხის) არა მხოლოდ ფაქტობრივ ცოდნას (იგი საგანგებოდ აღნიშნავს თავის ნაკითხობას), არამედ განიცდის მთელი ძველი აღთქმის ისტორიის შინაგან და პროვიდენციულ ლოგიკას და, რაც მთავარია, პროფეტული ნათელხილვის ძალით სწვდება კავშირს ძველსა და ახალ აღთქმებს (ახალ ჟამს) შორის, ის რეალობა, რაც ბუნდოვნად იყო გამოთქმული ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა მიერ, მის ბაგეებში სრული სიცხადით არის ვერბალიზებული (კიკნაძე 2009: 41-42).

ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ სიდონია უშუალოდ მოქცევის მონაწილეა. საღომე უჯარმელი ნინოს მონათხრობს გადმოსცემს, სიდონია, როგორც მონაწილე, საკუთარი თვალთ ნანახს და განცდილს გვიზიარებს. იგი არა მხოლოდ აღწერს ფაქტებს და ხდომილებებს... სიდონია არა მხოლოდ ძველი აღთქმის კვალიფიციური ეგზეგეტიკა, არამედ ფაქტების ჰერმენევტიკოსი, რომელიც ისევ და ისევ ძველი აღთქმის შუქზე ამხელს მათ საზრისს (კიკნაძე 2009: 43).

სიდონია ღრმად განსწავლული ებრაელი ქალია. ამგვარი ებრაელი ქალის სახე კარგად არის ცნობილი გვიანანტიკურობის ქრისტიანულ და ებრაულ ლიტერატურაში. I-II საუკუნეების ებრაული აპოკრიფებიდან ჩვენთვის ცნობილია რამდენიმე ქალი პერსონაჟი, რომლებიც თავიანთი განსწავლულობით, წინასწარმეტყველების უნართა და ღმერთთან განსაკუთრებული სიახლოვით ყველა სხვა დანარჩენ მორწმუნეს აღემატებიან. ებრაულ აპოკრიფში *იუბილეეთა წიგნში* (ამ წიგნს ხშირად მოიხსენიებენ, როგორც *მცირე შესაქმეს*, ეთიოპიური ეკლესიის მიერ ის კანონიკურადაა მიჩნეული, დანარჩენ ეკლესიათა მიერ კი - არაკანონიკურ აპოკრიფად) ისააკის ცოლი რებეკა განსაკუთრებულ ფერებშია დახატული. სწორედ რებეკა და არა ისააკია, ამ თხზულების მიხედვით, ხიდი აბრაამსა და იაკობს შორის, ღმერთი რებეკას მეშვეობით უცხადებს საკუთარ ნებას თავის რჩეულთ, ის ძველადქმისეული რწმენის განსახირება და საღვთო ცოდნის მიმღებელია (ჩესნუთი 1991: 120). იგივე როლს ასრულებს ასინეთი *იოსებისა და ასინეთის აპოკრიფში*. ის ჭეშმარიტ რწმენაზე მოექცევა, ამიტომ იუდაიზმზე მოქცეულ პროფელიტთთვის ასინეთა არქეტიპულ სახედ იქცა. მისი რწმენა და მადლმოსილება არაფრით ჩამოუვარდება იოსებისას (იქვე). თავისი განსაკუთრებული ღვთისმოსაობით რებეკასა და ასინეთას ემსგავსებიან იობის

ასულები აპოკრიფული *იობის აღთქმიდან* (ჩესნუთი 1991: 120).³² შეგვიძლია, სიდონიაც რებეკას, ასინეთასა და იობის ასულთა რიგში ჩავაყენოთ, რადგან აშკარაა რომ *ნინოს ცხოვრებაში* აღწერილი სიდონიას სახე აშკარად განსხვავდება ქალის ტრადიციული ებრაული (იუდაური) ხედვისგან. ეს კიდევ ერთი მხარეა, რითაც *ნინოს ცხოვრება* ხმელთაშუაზღვისპირულ ქრისტიანულ და ებრაულ კულტურებსა და ამ კულტურებში გავრცელებულ ლიტერატურულ მოდელებს უკავშირდება.

სპარსი მოგვის ხუარას (ის ნანა დედოფლის ბიძად მოიხსენიება) განკურნების შემდეგ კაპადოკიელმა ქალწულმა მიძიმედ დასწეულებული დედოფალიც გამოიხსნა ავადმყოფობისგან და მირიან მეფეს ქრისტეს შჯული უქადაგა. საინტერესოა, რომ თავდაპირველად მირიანმა ნინოს შესთავაზა „ყოფილიყო ერთი მაწონებელთაგანი პატივცემულ ქუეყანასა ამას“ ანუ მირიანი მიიჩნევს რომ ნინო სასწაულებს არმაზისა და ზადენის ძალით სჩადის (კიკნაძე 2009: 55), მირიანი ნინოს „არმაზის მხეველობას ჰპირდება“, რაც ერთგვარი პარალელი უნდა იყოს ძველ აღმოსავლეთსა და რომში გავრცელებულ ქალწულთა კულტთან (კიკნაძე 2009: 56). მისი აზრით ნინო ქართველთა უძველესი ღმერთებისაგან სასწაულებრივი უნარებით იყო დაჯილდოვებული, მირიანისათვის ნინოს ძალა და ფუნქცია ნაყოფიერებასთან ასოცირდება (ყოფილიყო ერთი მაწონებელთაგანი), რაც ნამდვილად არაა გასაკვირი, რადგან ძველი ქალღმერთები თავიანთ ძალმოსილებას, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ნაყოფიერებასა და შობადობაში ავლენდნენ (ბალარდი 2013: 8-9). ნაყოფიერება ქალის სოციალური სტატუსისათვის აუცილებელი იყო, მისი მნიშვნელობა იზრდებოდა, თუკი ამ ნაყოფიერებას საკრალური დატვირთვა ენიჭებოდა. ქალის სხეული (რომელსაც ძველი აღმოსავლეთის წარმართულ კულტებში დიდი ადგილი ეკავა) იმთავითვე ნაყოფიერებასთან იგივედებოდა, მაგ, აპულიუსი ქალღმერთ ისიდას ერთ-ერთ დღესასწაულს აღწერს. სადღესასწაულო პროცესის დროს გამოდიოდა ქურუმი, რომელსაც ქალის მკერდის ფორმის ჭურჭელი ეკავა და რძეს ღვრიდა (ბალარდი 2013: 12), ამიტომ მირიანის შეთავაზება სულაც არაა გასაკვირი, თუმცა მირიან მეფე მალევე გამოვიდა წარმართული კულტების გავლენიდან.

³² აქ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იობის ასულები გამორჩეული სულიერი უნარებით აღნიშნული თხზულების ინტერპოლაციაში არიან წარმოდგენილნი, რომელიც 46-53-ე თავებს მოიცავს (ჩესნუთი 1991: 120).

მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ის გადმოცემით, ქართლის მმართველი სასწაულებრივად მოექცა ქრისტიანობაზე (მზის დაბნელება თხოთის მთაზე), ქალაქისაკენ მომავალს გახარებული მოსახლეობა ქინძარსა და ღართთან ხვდებოდა. მირიანი ნინოს ქართლში მოსვლას ახალი ქამის დადგომას, ქართველთა ქვეყნის ფერისცვალებას უკავშირებს, იხსენებს რა თავის ანდერძში საკუთარ მოქცევასა და მისტიკურ გამოცდილებას: „შუგა ღამეს ოდენ მეჩუნა მზე ბრწყინვალე, ქრისტე ღმერთი ჩუენი“. შეიძლება ამ სიტყვების ავთენტურობაში, ზ. კიკნაძის შენიშვნით, ეჭვი შევიტანოთ, „მაგრამ უდავოა, რომ რაღაც მსგავსი ხატი უნდა გაჩენილიყო მის ცნობიერებაში“ (კიკნაძე 2009: 59).

„ხოლო ნეტარი ნინო დადგრომილ იყო ლოცვასა მწუხრისას ჩვეულებისამებრ მაყვლოვანსა შინა და ჩუენ მის თანა ორმეოც და ათი ასული“ (გიგინეიშვილი... 1979: 342) ე. ი. ნინოს გარშემო შემოკრებილ დედათა რაოდენობა (თუ გადამწერის, ან გვიანდელი რედაქტორის შეცდომასთან არ გვაქვს საქმე) ორმოცდაათამდე გაიზარდა.

აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ *ნინოს ცხოვრებაში* ასახულ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან დეტალს (რომელიც ასევე გამოდგება ამ ჰაგიოგრაფიული თხზულების სიძველისა და ავთენტურობის დასადასტურებლად). ჩვენ ზემოთ შევეხეთ ნინოს „ტყვეობის“ საკითხს. ქართული, სომხური და ბიზანტიური წყაროები ნინოს ერთხმად აღიარებენ ტყვედ. რ. სირაძის საინტერესო დაკვირვებით,

ნინოს სახე მრავალმხრივია. ესაა „გარდამავალი“ სახე წარმართობიდან ქრისტიანობისაკენ, უფრო ზუსტად, იგი სინთეზური სახეა წარმართულისა და ქრისტიანულისა, ნიმუშია წარმართული იდეალების ქრისტიანული მოდიფიცირებისა. ამის გამომხატველია მასში ორი ნიშანთვისების შერწყმა, რომ ის არის „დედუფალი“, და ამავე დროს „ტყვეც“. „დედუფალი“ აქ წარმართობიდან მომდინარე მახასიათებელი უნდა იყოს, ხოლო „ტყვე“ – ქრისტიანული იდეალების გამომხატველ (სირაძე 1987: 98).

რ. სირაძე ძალიან კარგად აჩვენებს *ნინოს ცხოვრებაში* დაღეძილ უძველეს წარმართულ პლასტებს. ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ, რომ ნინოს „ტყვედ“ მოხსენიებაც დიდი ალბათობით ქრისტიანული იდეალების გამომხატველი უნდა იყოს, ჩანს ქართლში ახლადშემოსული ნინო იქაურებს თავს უბრალო „ტყვედ“ აცნობდა, მაღაუდა რა ამით საკუთარ წარმომავლობას, ამასთან „ტყვეში“ უკვე თვითონვე დებდა ღრმა სულიერ და საღვთისმეტყველო შინაარსს. რ. სირაძის აზრით,

...ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით ნინო სულიერი მეუფე „მონაცაა“, ასეთია ქრისტე და ასეთივე აზრით უნდა ეწოდებოდეს ნინოს „დედუფალიცა“ და „ტყვეც“... როგორც უნდა იყოს, ნინოს ტყვეობას იმთავითვე სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა მისცემოდა (სირაძე 1987: 101-102).

რაც შეეხება „დედუფალს“, აქ პატივცემულ მკვლევართან დათანხმება გაგვიჭირდება (თუმცა, ბუნებრივია, რ. სირაძის არგუმენტაციას თავისი ლოგიკა აქვს), სავარაუდოდ, ნინოს „დედუფლად“ მოხსენიება მისი ადრეულ ქრისტიანულ ასკეტიზმთან და ქალწულთა თემებთან კავშირის კიდევ ერთი ცხადი დასტურია. საქმე ისაა, რომ როგორც პაპირუსებიდან და სხვა წერილობითი წყაროებიდან, შევიტყვეთ ქალწულთა თემის წინამძღოლებს „κρυα“-დ ანუ „დედოფლად“ მოიხსენიებდნენ. რ. სირაძის სამართლიანი შენიშვნით, „...ნინო დედოფლად იხსენიება არა წარმოშობის გამო, არამედ ქართლის წინაშე მისი დამსახურების გამო“, ანუ „დედუფალი“, ამ შემთხვევაში, ნინოს არისტოკრატიული წარმომავლობის აღმნიშვნელი აშკარად არ არის. ნინოს ეს წოდება, პირველ ყოვლისა, როგორც ქალწულთა თემის წინამძღოლს, ეკუთვნოდა. როდესაც მოწაფეები ნინოს „დედუფლად“ მოიხსენიებენ, მათ ჯერ კიდევ არ უწყიან ნინოს არისტოკრატიული წარმომავლობა.

მირიან მეფის მოქცევას მოჰყვება ქართლში იმპერატორ კონსტანტინესთან მოციქულების გაგზავნა, ეკლესიათა მშენებლობა და ხალხის მონათვლა, რაც ვრცლადაა მოთხრობილი *ნინოს ცხოვრების* ყველა რედაქციაში. სვეტიცხოვლის მშენებლობის ერთ-ერთ ეპიზოდში ნინო კვლავ ქალწულთა თემის წევრებთან ერთად ჩანს. როდესაც მშენებლებმა სვეტის აღმართვა ვერ შეძლეს და მეფე და ერი დამწუხრებულნი დაიშალნენ, „ნეტარი ნინო დაშთა ადგილსავე, და ათორმეტნი დედანი სხუანი“ (გიგინეიშილი... 1979: 344; აბულაძე 1963: 138). ამ ცნობას შატბერდულიცა და ჭელიშური რედაქციებიც გვაწვდის. როგორც ჩანს, ეს თორმეტი ქალწული ნინოსთან განსაკუთრებულად იყო დაახლოებული.

ნინოს მოწაფეებში არა მხოლოდ უბრალო ქალები – დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენლები, არამედ არისტოკრატებიც იყვნენ, კერძოდ კი ნანა დედოფალი, სალომე უჯარმელი და პეროქავრი სივნიელი. ეს ორი უკანასკნელი მისი თავგადასავლის აღმწერელად იქცა. სალომე უჯარმელი *ნინოს ცხოვრების* ერთ-ერთი შემოქმედი და ქართლის გაქრისტიანების გამორჩეული მონაწილეა. მისი სახელი „სალომე“ (ბიბლიური სახელი) ებრაულ გავლენას უნდა უკავშირდებოდეს“ (კიკნაძე 2009: 65-66), თუმცა უფრო სავარაუდოა, რომ სალომე

მისი ნათლობის სახელი იყოს. სიკვდილის წინ ნინომ ჰელენე დედოფლის მიერ გამოგზავნილი წერილი სალომე უჯარმელს გადასცა (ამის შესახებ ჭელიშური რედაქცია გვაუწყებს (აბულაძე 1963: 90)).

სალომე უჯარმელის გავლენა და ავტორიტეტი ფარავს და აფრემკრთალებს მისი მეუღლის, მეფე მირიანის ძის, რევის სახეს. ზ. კიკნაძის აზრით, „უფლისწული რევი არის იმის ცოცხალი მაგალითი, თუ როგორ უპირატესობენ ქალები მოქცევაში და სძლევენ მამაკაცთა ინიციატივას მის ყველა ეტაპზე, ყველა საქმიანობაში” (კიკნაძე 2009: 60). რევი ქართლის მოქცევაში ნაკლებად ფიგურირებს, როგორც ჩანს ის უფრო ინდივიდუალურ დონეზე მოღვაწეობდა. სალომე უჯარმელის ფონზე ის მართლაც უკანა პლანზე დგას.

ქართლის მოქცევაში მნიშვნელოვანი პირია *ნინოს ცხოვრების* თანახმად, ნინოს ცხოვრების მეორე აღმწერელი და ავტორი პეროქავრი სივნიელი. პეროქავრის შესახებ არ გვაქვს იმდენი ინფორმაცია, რამდენიც სალომეს შესახებ, თუმცა *ნინოს ცხოვრების* დასაწყისიდან ჩანს, რომ პეროქავრი ნინოსთან დაახლოებული უნდა ყოფილიყო.

ქართლის განმანათლებელი მცხეთაში მოღვაწეობის შემდეგ მთიელებთან საქადაგებლად გაემართა. შემდეგ კახეთს ჩამოვიდა და იქაურები მოაქცია. კახეთში ყოფნისას ნინო დასნეულდა და მცხეთისკენ წამოემართა, თუმცა გზაზე „სნეულება დაუმიძიდა” და დაბა ბოდს³³ გაჩერდა. აქედან მან წერილები გაუგზავნა მეფე მირიანსა და ნანას. ნინო ბოდში გარდაიცვალა,³⁴ მეფემ მისი წასვენება მცხეთაში ისურვა, თუმცა მისი ცხედარი ვერ დაძრეს, ამიტომ იქვე დაკრძალეს.

ნინოს მიერ ჩამოყალიბებული ქალწულთა თემის შემდგომი ბედი უცნობია. ზემოთ დამოწმებული წყაროებიდან ჩვენ დავინახეთ რომ ქალწულები მუდმივად ნინოსთან იყვნენ და მასთან ერთად მაცველოვანში მოღვაწეობდნენ. *ნინოს ცხოვრებიდან* არ ჩანს, გაყვნენ თუ არა ისინი ქართლის განმანათლებელს მთიანეთსა და კახეთში მისიონერული მოგზაურობისას. შესაძლებელია მათი ნაწილი ქადაგებისას თან ახლდა ნინოს, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ

³³ ნინოს გარდაცვალებისა და განსასვენებლის ადგილი წყაროებში მრავალნაირად ფორმით გვხვდება: ბოდი/ბუდი/ბოდინი/ბოდისი, ჩვენ ამ შემთხვევაში შატბერდისეული რედაქციის ვარიანტს ვანიჭებთ უპირატესობას, რადგან ეს რედაქცია უფრო ზუსტად გადმოგვცემს კერძო პირთა და გეოგრაფიულ სახელებს.

³⁴ როგორც *ნინოს ცხოვრების* სინური რედაქციებიდან ირკვევა, ნინო რომელიღაც ინფექციური დაავადებით, კერძოდ კი მაღარიით, უნდა გარდაცვლილიყო დაახ. 331 წელს (ნიკოლოზიშვილი 2006: 57-60).

ბოდში, მის განსასვენებლეთან დარჩენენ და აქ გააგრძელებს მოღვაწეობა, რისი ვარაუდიც ყველაზე ლოგიკური იქნებოდა, თუმცა ამის დამადასტურებელი რაიმე ხელშესახები ცნობა ჩვენ ამჟამად არ გაგვაჩნია.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ნინო განმანათლებელი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად ასკეტური, მონაზვნური ცხოვრების პირველმქადაგებელიც იყო. ნინოსა და მის გარშემო მყოფ ქალთა სახეებში ჩვენ მოწამეებს, მისიონერებს, სასწაულმოქმედებს, წინასწარმეტყველებსა და მოციქულებს ვხედავთ. ნინო ადრეულ ქრისტიანობაში ჩამოყალიბებულ ქალწულთა დასის (ქალწულთა მწყობრის) ტიპიური წარმომადგენელია. ქრისტიანული ასკეტიზმის ეს ერთგავარად გარდამავალი ფორმა, I-III საუკუნეების (შეიძლება ითქვას, ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებელი, გაუფორმებელი, „ექსპერიმენტული“) ასკეტური პრაქტიკიდან IV-V საუკუნეების ინსტიტუციონალიზებულ სამონასტრო ცხოვრებაზე, კარგად აისახა *ნინოს ცხოვრებაში*, რომლის ძირითადი ავთენტური ნაწილი 362 წლამდე უნდა შექმნილიყო. *ნინოს ცხოვრება* ძალიან აშკარად გამოხატავს იმდროინდელ ქრისტიანულ ხმელთაშუაზღვისპირეთში გავრცლებულ „სულისკვეთებებს“, ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელ რელიგიურ, პოლიტიკურ, სოციალურ, გენდერულ და ეთნიკურ კოდებს, რაც ამ წყაროს ძირითადი პლასტის ავთენტურობაზე ნათლად მიანიშნებს. თხზულებას აშკარად ეტყობა ქალ ავტორთა ხელი, ქალთა ავტორობა კი არათუ გვიანანტიკური, არამედ მთლიანად ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიის ისტორიისათვის ძალზე უჩვეულო და იშვიათია, ეს კი კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაა, რითაც *ნინოს ცხოვრების* მნიშვნელობა და უნიკალურობა დასტურდება ზოგადად და, კონკრეტულად, ქართული ასკეტური ტრადიციის ისტორიაში.

§4. ევსტათი სებასტიელი

ჩვენი დაკვირვებით, IV საუკუნის I ნახევარში საქართველოში (მის დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში) ბერმონაზვნური ცხოვრების წესის პირველგამავრცელებელი ევსტათი სებასტიელი (ევსტათიზე ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი). უნდა ყოფილიყო. რის საფუძველზე გამოგვაქვს ამგვარი დასკვნა?

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერმია სოძომენეს ერთმა ცნობამ. ეკლესიის ისტორიკოსის გადმოცემით: „Ἀρμενίῳ δὲ καὶ παφλαγῶσι, καὶ τοῖς τὸν Πόντον οἰκοῦσι, λέγεται, Εὐσταθίῳ ὁ τῆς ἐν Σεβαστίᾳ τῆς Ἀρμενίας ἐπιτροπεύσας, μοναχικῆς πολιτείας ἀρξάι” ანუ, „ამბობენ რომ სომხებში, პაფლაგონიელებსა და პონტოს მცხოვრებლებში ევსტათი, სომხეთის სებასტიის ეკლესიის წინამძღოლი, ქადაგებდა ბერმონაზვნურ ცხოვრებას” (ხინთიბიძე 1982: 179). ეს არის *Patrologia Graeca*-ს ტექსტი, რომელიც ე. ხინთიბიძეს აქვს დამოწმებული, მაგრამ როგორც ცნობილია *Patrologia Graeca*-ს გამომცემელს აბატ ჟან პოლ მინს ტექსტები კრიტიკულად არ დაუდგენია. დამოწმებულ ნაწყვეტში ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა წინადადება: „Ἀρμενίῳ δὲ καὶ Παφλαγῶσι καὶ τοῖς πρὸς τὸν Πόντον οἰκοῦσι”, ანუ „სომხებში, პაფლაგონიელებსა და პონტოს მცხოვრებლებში”. საქმე ისაა, რომ ე. ხინთიბიძეს „τοῖς πρὸς τὸν Πόντον οἰκοῦσι” ნათარგმნი აქვს, როგორც „პონტოს პირას მოსახლენი” (ხინთიბიძე 1982: 179), თუმცა ნაწილაკი „πρὸς” აკუზატივუსში მდგარ არსებით სახელთან პრეპოზიციურ წყობაში შეიძლება ნიშნავდეს, როგორც „თან (პირას)”, ასევე „ში”. უფრო ლოგიკურია, თუ ამ პასაჟს ვთარგმნით, როგორც „პონტოს მცხოვრებლებში (მოსახლეებში)”, და არა „პონტოს ნაპირას (ან პონტოსთან) მოსახლეებში”. მაგრამ ტექსტში, რომელიც კრიტიკულადაა დადგენილი „პონტო” მიცემითში დგას და არა აკუზატივში: „Ἀρμενίῳ δὲ καὶ Παφλαγῶσι καὶ τοῖς πρὸς τὸν Πόντον οἰκοῦσι” (ელმი 1994: 107). ამ შემთხვევაში შეთანხმების „πρὸς τὸν Πόντον” ყველაზე ადეკვატური თარგმანი იქნება „პონტოსთან” ან „პონტოსპირეთში” ან „პონტოს მახლობლად”. ასევე აქვს ნათარგმნი რუს მთარგმნელსაც: „У Армянъ, Пафлагонян и обителѣй Припонтийскихъ” (ხაზგასმა ჩვენია – შ. მ.) (სოძომენე 1851: 199). განსხვავებულად თარგმნის ამ პასაჟს სუსანა ელმი: „It is said that Eustathius, who governed the church of Sebaste in Armenia, founded a society of monks in Armenia, Paphlagonia and **Pontus**” (ხაზგასმა ჩვენია – შ. მ.) (ელმი 1994: 107), რაც არ არის ზუსტი თარგმანი.

ვინ უნდა ყოფილიყვნენ „პონტოს მახლობლად მცხოვრებნი” სომხებისა და პაფლაგონიელების გარდა? ბუნებრივია, „პონტოს მახლობლად მცხოვრებლებში”, რომლებსაც ევსტათი სამონაზვნო ცხოვრებას უქადაგებდა, იბერიელები და კოლხები უნდა ვიგულისხმოთ. ვფიქრობთ, აქ მცირე ექსკურსი იქნება საჭირო, ბიზანტიურ მწერლობაში, იბერიისა და კოლხეთის

გეოგრაფიული მდებარეობის აღწერის თვალსაზრისით, რათა ერმია სოძომენისეულ ცნობას პარალელი დაეძებნოს სხვა ავტორებთან.

სე, მაგალითად, *შესაქმის წიგნის* ლათინურ რედაქციაში ქართველური მოდგმის ხალხები უშუალოდ პაფლაგონიელებთან მოიხსენიებიან:

...და ეს იაფეტის ტომები მიდიიდან ოკეანის დასავლეთ კიდემდე არიან გადაჭიმული ჩრდილოეთისაკენ; ესენი არიან... პაფლაგონიელები, მარიანდელები, ტიბარენები, ხალიბები, მოსსუნოტები, კოლხები, მელანკები... (გამყრელიძე... 1961: 13).

კესარიოს ნაზიანზელი (გრიგოლ დვთისმეტყველის უმცროსი ძმა) ასე აღწერს ქართველურ ტომთა განსახლებას:

ზემო სარმატიაში და სკვითიაში და ყველა იმ ტომებთან, რომელნიც პონტოს გარეთა მხარეს ცხოვრობენ, - ვერსად ვერ ნახავ ზარაფს, ვერც მოქანდაკეს ან მხატვარს, ვერც ხუროთმოძღვარს, ვერც აშურსა და მსახიობს, როგორც ეს ჩვენშია (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (გამყრელიძე... 1961: 37).

ცხადია, რომ „ყველა იმ ტომებში, რომლებიც პონტოს გარეთა მხარეს ცხოვრობენ” (καὶ πᾶσιν ἐν τοῖς ἐξωτικαῖς μέρεσιν τοῦ Πόντου ἔθνεσιν) ქართველური ტომები უნდა იგულისხმებოდნენ. ფილოსოფოს თემისტოისის ერთ-ერთ თავის წერილში ასე აღწერს კოლხეთის მდებარეობას:

მეც ჩემო კარგო ახალგაზრდავ, რიტორიკის ნაყოფი მოვწყვიტე გაცილებით უფრო უჩინარ ადგილას, ვიდრე ეს ჩვენი ადგილია, არა წყნარსა და ელინურ ადგილას, არამედ პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ თესალიიდან წამოსულმა, დაისადგურა... და აი, ასეთი ბარბაროსული ადგილი ერთი კაცის სიბრძნემ და სათნოებამ გახადეს ელინური და აქციეს მუხების ტაძრად, იმ ერთი კაცის, რომელიც დამკვიდრდა კოლხების და არმენიელების ქვეყანაში... (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (გამყრელიძე... 1961: 50).

IV საუკუნის ცნობილი მემატიანე ამიანე მარცვლინე ქართველური მოდგმის ხალხებით დასახლებულ ტერიტორიებს „პონტოს უბეში” მდებარე ქვეყნებად თვლიდა:

დროა, რომ, როგორც ვფიქრობ, რაკი დიდი ხელმწიფის მიზეზით ამ მხარეებს მივადექით, მკაფიო სარწმუნოებით აღვწერო, რაც კი რაიმე ნახული ან წაკითხული მაქვს თრაკიის შორეული [კუთხეებისა] და პონტოს უბის მდებარეობის შესახებ (გამყრელიძე... 1961: 103).

თრაკიის აღწერის შემდეგ კი ამიანე სწორედ ქართველურ ტომთა განსახლების აღწერილობაზე გადადის (გამყრელიძე... 1961: 108-120). გელასი კესარიელი წერს:

იმავე ხანებში ღმრთის ცნება მიიღეს პონტოს გასწვრივ მდებარე მიწაწყალზე ცხოვრებმა იბერებმა და ლაზებმა, რომელთაც მანამდე არ სწამდათ (Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ οἱ πρὸς τῇ κατὰ Πόντον γῆ Ἰβηρῆς τε καὶ Λαζοῖ τὸν τοῦ Θεοῦ ἐδέξαντο λόγον, μὴπω πρὸ τοῦτου εἰς αὐτὸν πεπιστευκόντες) (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (გამყრელიძე... 1961 : 186).

რუფინუსის გადმოცემით, „იმავე ხანებში იბერთა ტომმა, რომელიც ცხოვრობს პონტოს მხარეში, მიიღო ღმრთის მცნების კანონები და მომავალი (საიქიო) ცხოვრების რწმენა” (Per idem tempus Iberorum gens, quae sub axe Pontico iacet, verbi Dei foedera et fidem future susceperat) (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (გამყრელიძე... 1961: 201)).

ზემოთდამოწმებული მცირე, თუმცა სხვადასხვა პერიოდის, მასალიდანაც ვფიქრობთ ნათელია, რომ ბერძნულ-რომაული წყაროები „პონტოსპირეთში” (ვიგულისხმებთ „პონტოში” რომის იმპერიის პროვინციასა თუ უბრალოდ შავ ზღვას) მოსახლე ტომებად იბერიელები და კოლხები მიაჩნდათ, ამიტომ სოძომენე „პონტოსპირეთში” მოსახლე ხალხებში, რომელთა შორისაც ევსტათი სებასტიელი ბერმონაზვნური ცხოვრების წესს ნერგავდა, სწორედ იბერიელები და კოლხები უნდა ვიგულისხმოთ. მაშასადამე, ევსტათი სებასტიელის ქადაგება ქართლსაც (აღბათ მის სამხრეთ-დასავლეთ მხარეებს) და ეგრისსაც მისწვდა. ეს ცნობა საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დაფუძნებისა და გავრცელების ერთ-ერთ უადრეს ეპიზოდად უნდა ჩავთვალოთ. შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში, იბერიასა და კოლხეთში, გარკვეული სახით, არიანელობის გავრცელებაც ვივარაუდოთ, რადგან ამ პერიოდში ევსტათი არიანული მოძღვრების მხურვალე მქადაგებელსა და მიმდევარს წარმოადგენდა.

თავი IV. ქართული ბერძონაზნობა V საუკუნეში

§1. წილკნის მონასტერი

წერილობით და არქეოლოგიურ წყაროთა დაკვირვებული ანალიზი გვიჩვენებს, რომ V საუკუნის ქართლში ბერძონაზნობის ცხოვრების ანაქორეტული (განდევილური) და კვინობური (ზოგადცხოვრებული ანუ ასკეტთა მჭიდრო ერთობა) სახეები უნდა გავრცელებულიყო. საუბრობს რა საქართველოში საეკლესიო წეს-წყობილების შესახებ, ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ საეკლესიო ცხოვრების სხვა ფორმებთან ერთად „V საუკუნეში ჩნდება საქართველოში მეუდაბნეობაც“ (ჯავახიშვილი 1980: 337), თუმცა აღნიშნულ შეხედულებას კონკრეტული წყაროს დასახელების გარეშე გამოთქვამს. არქიმანდრიტი გრიგოლ ფერაძეც მიუთითებდა, რომ ქართული ბერძონაზნობის პირველდამწყებნი და საფუძვლისჩამყრელნი ანაქორეტები – მარტომყოფელი მონაზვნები უნდა ყოფილიყვნენ (ფერაძე 2006: 126).

1978 წელს ს. წილკანთან ახლოს თლილი ქვებით ნაშენები მიწისქვეშა აკლდამა აღმოჩნდა. არქეოლოგებს აკლდამის შიგნით კირსხნარით დაფარულ დასავლეთ კედელზე წითელი და შავი ასომთავრულით შესრულებული ძლიერ დაზიანებული ოთხსტრიქონიანი ბერძნული წარწერა დახვდათ. როგორც ჩანს წარწერა თავდაპირველად წითელი ასოებით უნდა ყოფილიყო გამოსახული, შავი საღებავი შემდეგ გადაუსვეს. წარწერა ქრიზმებითაა გაფორმებული, თავდაპირველად სამი სტრიქონი უნდა წაეწერათ, IV მოგვიანებითაა მიმატებული, ისევე როგორც წარწერის დანარჩენი ნაწილი, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია. წარწერა ასე იკითხება (ვიმოწმებთ თ. ყაუხჩიშვილისეულ წაკითხვას): „ἐγὼ Τικᾶς καὶ ἡσ[χαστῆς ἀββ]α μου Φαρανῶσης ἐποίησαμυ [β]αμὸν τοῦτον ἰσὶ[δ]ομ[ov] ἔαυτοῖς [Π]α[π]ρισῶνας (?) Ἰσθ[ι]έρδης (?) [πρὸς δε καὶ ἐνθᾶθεν κείνται] (ყაუხჩიშვილი 2000: 213-214). წარწერა ასე ითარგმნება (თ. ყაუხჩიშვილისეული თარგმანი): „მე ტიკასმა და ბერმა ჩემმა აბბა ფარანუსესმა გავაკეთეთ ეს აკლდამა თლილი ქვებისგან ჩვენთვის. პაპრიუპასი (?), ისდიგერდესი (?) ასევე აქ განისვენებენ“ (ყაუხჩიშვილი 2000: 213-214). ვიმოწმებთა ასევე ე. ჭელიძისეულ თარგმანს: „მე ტიკასმა და ჩემმა აბბამ, დაყუდებულმა ფარანუსემ ვქმენით

ჩვენთვის სამსხვერპლო (სამარტვილე) თანაბრად შენებული, პაპრიუპა და ისდიგერდე ასევე აქ მდებარეობენ” (ნაცვლიშილი 2005: 363).

წარწერაში ჩვენთვის ძალიან საინტერესოა სიტყვა, რომლის მხოლოდ პირველი სამი ასო იკითხება და თ. ყაუხჩიშილი საესეებით ლოგიკურად მას „ἡσυχαστής“-დ აღადგენს. ტერმინი „ἡσυχία“ უკვე ფართოდ გამოიყენებოდა IV საუკუნის ასკეტურ ლიტერატურაში. მისი ქართული შესატყვისი იყო „დაყუდება“, „მეყუდროება“ (ჭელიძე 2013ა: 373). „ჰესიქასტი“ გარკვეული პერიოდი ითარგმნებოდა, როგორც „დაყუდებული“, თუმცა შემდგომში, გელათური მთარგმნელობითი სკოლის გავლენით, მის თარგმანად „მემყუდროვე“ დამკვიდრდა (ჭელიძე 2013ა: 327, 273; ჭელიძე 2013ბ: 114). მას განდევილის, მარტომყოფელის მნიშვნელობაც აქვს (ლამპის თარგმანით solitary, distinct from cenobite (ლამპი 1963: 609)). ეს სიტყვა უკვე გვხვდება IV საუკუნის ისეთ ავტორებთან, როგორებიც არიან ამონი – ანტონის მოწაფე და სავარუდოდ ქალაქ ოქსირინქუსის ეპისკოპოსი (სიდოროვი 2012: 39), ესაია განშორებული (ჭელიძე 2013ა: 61), ბასილი დიდი (ქაჯაია 1992: 211), V საუკუნეში ნილოს სინელი (ჭელიძე 2013ბ: 24) და სხვ.

რა არის „დაყუდება“ და ვინ არის „მემყუდროვე“ („დაყუდებული“)? ბასილი თავის მე-2 ეპისტოლეში გრიგოლ ღვთისმეტყველს სწერს: „...დაყუდება დასაბამი არს სულისა განწმენდისად“ (ქაჯაია 1992: 211) („Ἡσυχία οὐκ ἀρχὴ καθαίρωσεως τῆς ψυχῆς“ (PG: 228)). დაყუდებაში ქრისტიანი ავტორები ვნებათაგან განშორებასა და ღვთაებრივ, შეუქმნელ სინათლესთან მიახლებას გულისხმობდნენ. მემყუდროვე ქრისტიანი ასკეტია, რომელიც სულიერი თვითნაღმავებითა და გონიერი ღოცვით სულს განიწმენდს. ბასილი დიდის სწავლებით დაყუდების საფუძველი გონების შემოკრებაა.

რამეთუ გონებად ოდეს არა განბნეულ იქმნეს და განსცხრებოდის ხედვათაგან, არა შეუკდეს საგრძნობელთა გუამისათა რადმე შფოთთაგანი ამის საწუთროდსად. შემოკრებების გონებად თავსა შინა თვსსა და ხედავს გულისსიტყუათა საღმრთოთა და იხარებნ მაშინ და განათლდებიან შეუნიერებითა მით ზეშთაედსითა, ვიდრემდის დაავიწყდის კაცსა ბუნებადცა და არა გული უთქუამნ ჭამადთათვს და არცა ზრუნავს სამოსლისათვს. გარნა განთავისუფლებულ იქმნის ყოვლისა ზრუნვისა ამის ქუეყანისა, რამეთუ ღწოლად მისი და ზრუნვად ესე არს, თუ ვითარ უკვე მოიპოვნეს

საქმენი იგი კეთილნი და დიდებულნი და ვითარ შეიკრძალოს სიწმინდჳ და სიმწნით მოთმინებაჲ, სიმართლჳ და გონიერებაჲ და ყოველივე, რაჲცა იშვების დიდებულისა მისგან სათნოებისა (ქაჯაია 1992: 211).

სათნოებებში წვრთნისა და სულის დაფარულ სნეულებათაგან განწმენდის შემდეგ კი მას ღმერთის ხილვის შესაძლებლობა ეძლევა. იოანე ოქროპირის განმარტავს რა სახარებისეულ სიტყვებს („ნეტარ არიან წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ” (მათე 5 : 8)), ამბობს:

არამედ სხუასაცა უადრესა რასმე ხილვასა ნეტარებაჲ იგი მოასწავებს დამარხულსა წმიდათათჳს გულითა, რომელ-იგი ბუნებასა შინა კაცობრივსა შესაძლებელ არს დატევნად, რომელი მას საუკუნესა განმზადებულ არს წმიდათათჳს, რომელსა ვჰგონებ, თუ იგი არს უადრესობაჲ ყოველთა მათ კეთილთა სასუფეველისათა, და უფროდსლა ვთქუა, თუ იგი არს სასუფეველი ცათაჲ, ხილვაჲ ღმრთისაჲ, რავდენ-იგი შესაძლებელ არს, არა თუ რაჲ იგი არს, არამედ რაჲ-იგი იცის მან მხოლომან, ვითარმედ თავს-იდებს ბუნებაჲ ჩუენი ხილვად (თვალთვაძე... 2014: 231).

ასე რომ, მემყუდროვე განსაკუთრებული სულიერი ღვაწლის მატარებელი მოღვაწე, განდგეილია, რომელიც უარყოფს რა წუთისოფელს, მონაზვნების გზაზე შემდგარი საკუთარი სულის განწმენდითაა დაკავებული.

წილკნის აკლდამის წარწერაში დაცულია კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინი „ἀββα”. ეს სიტყვა სირიული წარმოშობისაა და „მამას” ნიშნავს. ქრისტიანულ მეტყველებაში მან „სულიერი მამის” დატვირთვა შეიძინა.³⁵ აქვე შევნიშნავთ, რომ „აბბა” (ამბა) აუცილებლად მონაზონს, ბერს არ გულისხმობს, ის პრესვიტერებსაც და მღვდელმთავრებსაც მიემართებოდათ.³⁶ ჩვენ შემთხვევაში კი „აბბა” მემყუდროვე ბერს ფარანუსესს ეწოდება, რაც შესაძლებელია იმაზე მიანიშნებს, რომ ფარანუსესი (ფარნავაზი?) მცირერიცხოვანი საძმოს წინამძღვარი იყო (ყაუხჩიშვილი 2000: 214).

³⁵ ეგვიპტურ პაპირუსებში „ἀππα” (ἀππα) მშობლისადმი საპატივცემულო მიმართვა იყო, III საუკუნის ბოლოდან და IV საუკუნის დასაწყისიდან მან „სულიერი მამის” მნიშვნელობა შეიძინა (ეღმი 1994: 246).

³⁶ მაგ. ქართული ლაპიდარული წარწერებიდან ცნობილია ურბნისის სიონის V საუკუნის I ნახევრის საამშენებლო წარწერა: „უფალო იესუ ქრისტე, კოსტანტი, მამაჲ მიქაელ შეიწყალებ, ამის სიონისა მაშენებელნი”, სადაც „მამაჲ” სწორედ „აბბა“-ს ექვივალენტია. წარწერაში მოხსენიებული მიქაელის ეპიტეთი „მამა” აუცილებლად მის მონაზვნობას არ ნიშნავს.

დ. ხოშტარიას შენიშვნით, წილკნის აკლდამასთან ყველაზე მეტ სიახლოვეს რ. რამიშვილის მიერ აღმოჩენილი ერწოს სიონის აკლდამა ავლენს (ხოშტარია 2000: 50).

წილკნის აკლდამის წარწერა ქართული მონასტიციზმის ისტორიის უადრეს წყაროს წარმოადგენს. ის მოწმობს რომ წილკანში ადრექრისტიანულ ხანაში არსებობდა მონასტერი. რამდენადაც ბერ-მონაზონთა საძვალეები, როგორც წესი, მათსავე მონასტრებში ეწყობოდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ მონასტერი, რომლის ბერიც იყო ფარანუსესი, აქვე მდებარეობდა, ე. ი. აკლდამა გაკეთდა მონასტრის ტერიტორიაზე. ამ აზრს განამტკიცებს აკლდამის დასავლეთით, სულ სამიოდე მეტრის მოშორებით გამოვლენილი ეკლესიის ნაშთი. ეკლესია დარბაზულია, აქვს აფსიდური საკურთხეველი. ის საკმაოდ ძველი ჩანს, მაგრამ დაზუსტებით დასათარიღებლად ხელმოსაჭიდი არაფერი გვაქვს (ხოშტარია 2009: 50).

დ. ხოშტარიას აზრით, ფარანუსესი ქართული ფარნავაზი უნდა იყოს (ხოშტარია 2009: 50).

ნ. ნაცვლიშვილის შეხედულებით, წარწერაში ნახსენები ბერები ეთნიკურად ბერძნები უნდა ყოფილიყვნენ. „წარწერაში მოხსენიებულ ბერძნებს ჰქონიათ ეკლესია და აკლდამა (იგივე სასაფლაო), რომელთაც შემოვლელი ჰქონია ზღუდე“ (ნაცვლიშვილი 2005: 364). დ. ხოშტარიას კვლადკავალ ნ. ნაცვლიშვილიც ფიქრობს, რომ აკლდამა დაყუდებულ ბერებს უნდა აეშენებინათ, აკლდამის მოშორებით შემორჩენილი აბსიდიანი ეკლესიის ნაშთი (ნიკოლეიშვილი 1986: 40), მისი აზრით, მემყუდროვე ბერების სამლოცველო ეგვიტერი უნდა ყოფილიყო, ხოლო აკლდამა - მათ სამუდამო განსასვენებელი (ნიკოლეიშვილი 1986: 365). ვფიქრობთ დ. ხოშტარიასა და ნ. ნაცვლიშვილის ამგვარი ვარაუდი საფუძვლიანია. ჩვენ საქმე გვაქვს ერთ-ერთ უადრეს მონასტერთან საქართველოში, რომლის ძმობასაც აბბა ფარანუსესი წინამძღვრობდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ნ. ნაცვლიშვილს ეს ბერები ბერძნები ჰგონია.

ნათელია ისიც, რომ IV-V საუკუნეებში წილკანში უცხოვრიათ ბერძენ მონაზონსა და მის მოწაფეს, თუმცა საუკუნეთა გადასახედიდან ძნელი გასარკვევია, ადგილობრივები იყვნენ, ისინი, თუ საბერძნეთიდან ჩამოსულები. რაც შეეხება მონასტერს, საეპისკოპოსო უკვე გულისხმობს იქ, თუნდაც ერთი მონაზვნის, ეპისკოპოსის ცხოვრებას, ასე რომ, როგორც ჩანს,

წილკანში ბერძენი ბერის მისვლამდე უკვე არსებობდა ქართული მონასტერი (ნაცვლიშვილი 2005: 368).

ნ. ნაცვლიშვილი ცდილობს წილკნის მონასტრის ისტორია ადადგინოს საეკლესიო კანონებზე დაყრდნობით, მისი აზრით, „წილკნის შემთხვევაში უცხოელი მონაზვნები „შეწყანრებულნი“ არიან ადგილობრივი ეპისკოპოსისა და მონასტრის მიერ (ნაცვლიშვილი 2005: 53) და შესაბამისად „ბერძენი ბერები“ ქართულ მონასტერსა და ქართველ ეპისკოპოსს ემორჩილებოდნენ.

წილკნის აკლდამის წარწერაში მოხსენიებულ პირთა ელინიზირებული სახელები ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ბერები აუცილებლად ბერძენები იყვნენ.³⁷ ბერძნული სახელები გავრცელებული იყო ეთნიკურად უადრესად ჭრელ და მრავალფეროვან ელინისტურ სამყაროში. მეორეც, ამ პირების სახელები სულაც არაა ბერძნული. თ. ყაუხჩიშვილის სამართლიანი შენიშვნით, წარწერაში მოხსენიებული ყველა საკუთარი სახელი სპარსულია (შესაძლებელია დ. ხოშტარიას აზრი მართებულია და „ფარანუსესი“ ქართული „ფარნავაზის“ ელინიზირებული ფორმა იყოს, თუმცა თ. ყაუხჩიშვილი შენიშნავს, რომ სახელიც („φαρανιου/φαρανιου“) სპარსულია (ყაუხჩიშვილი 2000: 214)), ამიტომ სახელების მიხედვით ჩვენ ნამდვილად ვერ ვიმსჯელებთ წარწერაში მოხსენიებულ პირთა ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ, თუმცა იმის თქმა კი დანამდვილებით შეგვიძლია რომ ისინი ბერძენები არ იყვნენ, რადგან გაუგებარია, რატომ უნდა რქმოდათ ბერძენებს სპარსული სახელები, როდესაც ქრისტიანულ სამყაროში არაბერძენებსაც კი ბერძნული სახელები ერქვათ? რატომ არის წარწერა შესრულებული ბერძნულად და ნიშნავს თუ არა წარწერის ბერძნულენოვნება და სპარსული სახელები იმას, რომ მასში მოხსენიებული პირები ქართველები არ არიან? ერთი მხრივ, ბერძნული წარწერა და სპარსული სახელები მათ უცილობელ უცხოელობას არ ნიშნავს, მეორე მხრივ, არც მათი ქართველობის დამადასტურებელი რაიმე ცნობა და საბუთი მოგვეპოვება. გარდა ამისა საფუძველსმოკლებულად გვეჩვენება ნ. ნაცვლიშვილის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ეს „ბერძენი ბერები“ აქ მანამდე არსებულ ქართულ მონასტერს ექვემდებარებოდნენ და ამ მონასტრისგან იყვნენ „შეწყანრებულნი“, რადგან აღნიშნული მოსაზრებების დასამტკიცებლად არავითარი საბუთი არ გავვაჩნია, თუმცა თითქმის უეჭველია, რომ ეს მონასტერი წილკნელ მღვდელმთავარს

³⁷ წილკანში ეპისკოპოსის ყოფნა სულაც არ ნიშნავს აქ მონასტრის არსებობას. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ეპისკოპოსად ხელთდასხმისათვის მონაზვნად აღკვეცა არ იყო სავალდებულო

ემორჩილებოდა, რადგან აქ, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების უადრესი ეტაპიდანვე, არსებობდა საეპისკოპოსო კათედრა. აღსანიშნავია ისიც, რომ VI საუკუნის 40-იან წლებში ასურელ მამებს წილკანში მონასტერი არ დაუარსებიათ.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ წარწერა IV-V საუკუნეების (ამ საუკუნეთა მიჯნის) ქართლში (წარწერის უფრო ზუსტად დათარიღება შეუძლებელია) მცხირერიცხოვანი სამონასტრო კმობის (მემყუდროვე მოღვაწეების) არსებობას ადასტურებს.

§2. განდევნები V საუკუნის ქართლში

ქართლში მოღვაწე სხვა დაყუდებულ განდევნილთა შესახებ ცნობას იაკობ ცურტაველის თხზულებაში ვხვდებით. *შუშანიკის მარტვილობაში* ვკითხულობთ:

ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისად მის პიტიახშისად, რომელსა სახელი ერქუა აფოც, არა მუნ იყო, არამედ კაცისა ვისმე წმიდისა ვანად მისრულ იყო კითხვად რადსამე სიტყვსა. და მეცა ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი, თანა ვჰყვანდი ეპისკოპოსსა მას. და მყის მოიწია ჩუენდა დიაკონი შინადთ და გუთხრა ჩუენ ესე ყოველი: მოსვლად პიტიახშისად და საქმენი დედოფლისანი. ხოლო ჩუენ აღვივსენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩუენტა წარმოჩინებისათვის; ხოლო მე ვიჯჳმენ ადრე და მივიწიე დაბასა მას, რომელსაცა იყო ნეტარი შუშანიკ” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (აბულაძე 1938: 8).

აქ რამდენიმე გარემოებაზე უნდა გავამახვილოთ ყურადღება: ეპისკოპოსი აფოცი და მღვდელი იაკობი რჩევის საკითხავად „ვისმე წმიდა კაცთან” იყვნენ მისულები და როგორც ჩანს ეს წმინდა კაცი „დაბიდან” შორს არ ცხოვრობდა, რადგან დიაკვანი შუშანიკის ამბის შესატყობინებლად აფოცსა და იაკობს მალევე აკითხავს და იაკობიც იმ დღესვე ბრუნდება დაბაში, სადაც შუშანიკის ტრაგიკული ისტორია დაიწყო. ა. ჯიქია შენიშნავს, რომ „წმინდა კაცი” ყოველგვარი საეკლესიო ხარისხის გარეშეა მოხსენიებული. საეკლესიო ხარისხის ქონის შემთხვევაში, ბუნებრივია, იაკობი მას შესაბამისად ახსენებდა, როგორც სხვა შემთხვევაში სჩვევია, მაგრამ უცნობი უბრალოდ „წმინდა კაცად”

იწოდება (ჯიქია 2010: 159-162). საინტერესოა, რომ ეს მოღვაწე იმდენად დიდი ავტორიტეტით გამოირჩევა, რომ მასთან სულიერი დარიგებისათვის სამღვდელოების წარმომადგენლები მიდიან.

ა. ჯიქია ყურადღებას ამახვილებს ამ წმინდა კაცის სამყოფელზე, რომელიც „ვანად“ იწოდება (იქვე). სულხან-საბას განმარტებით „ვანი“ სადგომია (ორბელიანი 1991: 253). ილ. აბულაძე „ვან“-ს სადგომის, დაბის, საცხოვრებლის, სამყოფელის, ბუნაგის გარდა „მონასტრის“ მნიშვნელობითაც განმარტავს (აბულაძე 1973: 153). „მოვანე“ ძველ ქართულში დაყუდებულ ბერს, მოწესეს აღნიშნავდა (აბულაძე: 262), მაგ. დედათა მონასტრის წინამძღვარს „ვანისდედადც“ ეწოდებოდა (სარჯველაძე 1995: 80). „ვანი“ ასკეტის, ბერის საცხოვრებლის, სადაყუდებლოს მნიშვნელობით სხვაგანაც გვხვდება. მაგ., როდესაც ანტონი დიდი სხვა მოღვაწეთა სათნოებებს აკვირდებოდა და სწავლობდა, „ყოველსავე ერთბამად ქრისტეს მსახურებასა და ურთიერთას სიყუარულსა მას მათსა შეისწავებნ და ესრწოთ სავსე მიიქცის თვისსა მას ვანსა“ (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (იმნაიშვილი 1975: 11). წმინდა ეფთჳშემს ცხოვრებაში აღწერილია იერუსალიმის პატრიარქისა და წმინდანის დიალოგი. მოხუცებული ბერი პატრიარქს მიმართავს:

შემინდევ მე, მამო პატიოსანო. მე გვედრები, რადთა ზრუნვიდე ვანისა (საუბარია წმინდანის მიერ დაარსებულ მონასტერზე – შ. მ.) ამისთვის. მიუგო პატრეაქმან და ჰრქუა მას: ოდეს წმიდად თეოკტისტე ცოცხალ იყო, შენ განაგებდი ვანსა ამას და შენ აღაშწნე და ჰყავ სიწმინდის ადგილ ქრისტესა ძალითა სულისადათა, რომელ არს შენ თანა” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (იმნაიშვილი 1975: 167).

ასე რომ დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იაკობ ცურტაველის მიერ ნახსენები „ვანი“ ასკეტის სამყოფელია. სრულიად ლოგიკურად ა. ჯიქია წმინდა კაცს მონაზვნად მიიჩნევს.

ჭეშმარიტებაა ისიც, რომ „წმინდა კაცის“ სახე არ არის კოდირებული, მისი მოხსენიება მხოლოდ სხვა დეტალის დასაზუსტებლად დასჭირდა ავტორს ე. ი. მისი არსებობა არ არის ხაზგასასმელი, „წმინდა კაცის“ არსებობა ჩვეულებრივობაა, რადგან ეტყობა სხვა მსგავს საგანებშიც არიან „წმინდა კაცები (ჯიქია 2010: 61-62).

„წმინდა კაცი“ დაყუდებული ბერი, ანაქორეტი. ბუნებრივია ეპისკოპოსი აფოცი და იაკობ ცურტაველი მასთან სულიერი რჩევის საკითხავად მიდიან. ეს

მოვლენა სრულიად ბუნებრივი ამბავი იყო, არა მხოლოდ ქართლისათვის, არამედ სრულიად ქრისტიანული ხმელთაშუაზღვისპირეთისათვის. *შუშანიკის მარტვილობაში* ნახსენებ „წმიდა კაცს“ იმ ეპოქის ანაქორეტისა და ქარიზმატული სულიერი მოძღვრის დამახასიათებელი ყველა ნიშანი აქვს: ის დიდ სულიერ ავტორიტეტს ფლობს, დასახლებული ადგილიდან არცთუ ისე შორს ცხოვრობს და სულიერ რჩევებს აძლევს ადამიანებს, თვით მაღალი რანგის სასულიერო პირებსაც კი. „წმინდა კაცები“ ტოვებენ წუთისოფელს ანუ უარს ამბობენ ვნებებსა და მიწიერ სიამოვნებებზე, თუმცა არ ტოვებენ წუთისოფელში მცხოვრებ ადამიანებს და მათ სულიერად ეხმარებიან.

§3. ოპიზის მონასტრის დაარსება

ოპიზა ერთ-ერთი უძველესი ქართული მონასტერია, რომელიც ვახტანგ გორგასალმა და მისმა ძუძუმტემ არტავაზმა კლარჯეთში V საუკუნის შუა ხანებში (დაახ. 456 წელს) დაარსეს. ვახტანგ გორგასალმა ოპიზის მონასტრისათვის მეზობელ პონტო-კაპადოკიაში არსებული სამონასტრო ცხოვრების მოდელი აიღო. საერთოდ ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობასთან დაკავშირებული წყაროების ავთენტურობა ჩვენს ისტორიოგრაფიაში, ძველ შეხედულებათა გადაფასების მიუხედავად, კვლავაც დიდი კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას, ამიტომ პირველ ყოვლისა, იმ თხზულებათა სანდოობას შევხებით, სადაც გვხვდება ცნობა ოპიზის მონასტრის დაარსების შესახებ.

თ. ჟორდანიას ერთ-ერთი პირველი მკვლევარი იყო, ვინც ჯუანშერ ჯუანშერიანის *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება* მეცნიერულად განიხილა და ის ავთენტურ და სანდო ნაწარმოებად მიიჩნია (ჟორდანიას 2004: XXXIV-XXXV), თუმცა XX საუკუნის დასაწყისში ქართულ წყაროთა მიმართ ჩამოყალიბებული პიპერკრიტიკული დამოკიდებულება ამ თხზულებასაც არ ასცდენია (გოილაძე 1991: 20) და შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე მეტად ეს კრიტიკა სწორედ მას შეეხო, რის გამოც *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებამ*, როგორც ისტორიულმა წყარომ, ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ძალიან იზარალა. ივ. ჯავახიშვილმა ეს ნაწარმოები „თითქმის გამოუდგეარად“ მიიჩნია. მისი თქმით,

ჯუანშერის მიერ დაწერილი „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“ ისეთი კილოთი არის გამსჭვალული და იმგვარ დაუჯერებელ ცნობებით არის აღსაგეს, რომ ზღაპარს უფრო მიაგავს, ვიდრე ნამდვილ ისტორიას” (ჯავახიშვილი 1916: 129).

ს. კაკაბაძე „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებას“ „ნახევრად ეპიკურ“ ნაწარმოებად მიიჩნევდა (კაკაბაძე 1924: 17), მწვავედ აკრიტიკებდა ამ თხზულებას კ. კეკელიძე (კეკელიძე 1923: 4). ისტორიკოსები და ფილოლოგები ჯუანშერის მოღვაწეობის დროზეც დაობდნენ. ივ. ჯავახიშვილი მისი მოღვაწეობის დროს დაახ. X-XI საუკუნეებს მიაკუთვნებდა (ჯავახიშვილი 1916: 128), კ. კეკელიძე საერთოდ უარყოფდა მის ავტორობას და *ვახტანგის ცხოვრებას* ლეონტი მროველის შემოქმედების ნაყოფად მიიჩნევდა (კეკელიძე 1957: 188), თ. ჟორდანიას აზრით კი ჯუანშერი VIII ს. მემატიანე იყო (ჟორდანიას 2004: XXXIV-XXXV).

XX საუკუნის მიწურულს ვ. გოილაძე შეეცადა ჯუანშერის თხზულების მიმართ ეს ზედმეტად მკაცრი დამოკიდებულება გადაესინჯა და მისი ცნობების სანდოობა დაემტკიცებინა, თუმცა მან ამ კუთხით, ჩვენი შეხედულებით, გარკვეულწილად გადააჭარბა, წყაროს მიმართ ზედმეტი ნდობა გამოავლინა და ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის თანამედროვედ მიიჩნია (გოილაძე 1991: 42-61), რაც, ვფიქრობთ, მოკლებულია საფუძვლიან არგუმენტაციას (იხ. ა. ბოგვერაძის რეცენზია ვ. გოილაძის ნაშრომზე, ბოგვერაძე 1999).

ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება ქართლის ცხოვრების ყველა რედაქციის ერთ-ერთი უმთავრეს თხზულებათაგანია. სწორედ მასში დაცული ცნობების მიხედვით ვახერხებთ V საუკუნის ყველაზე ცნობილი ქართველი მეფის მოღვაწეობის ძირითად მოვლენათა რეკონსტრუქციას. წყაროთმცოდნეობით-კრიტიკული განხილვის შედეგად შესაძლებელია ამ ნაწარმოებში რეალურისა და ისტორიულის განცალკევება არარეალურისა და მითიურისაგან.

ვ. გოილაძე სამართლიანად მიიჩნევს, რომ ჯუანშერის თხზულება ჩვენამდე თავდაპირველი სახით არაა მოღწეული, ის ეთანხმება კ. კეკელიძის აზრს, რომლის თანახმადაც, ლეონტი მროველის *მეფეთა ცხოვრებას* და *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებას* ერთი რედაქტორის ხელში უნდა გაეგლო, მაგრამ რედაქტორის ვინაობა და რედაქტირების დრო უცნობია (გოილაძე 1991: 61), თუმცა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს გაერთიანების ეპოქაში ქართული რელიგიური და ეთნიკური იდენტობისათვის ვახტანგ გორგასლის მნიშვნელობა ერთ-ორად გაიზრდებოდა, ამიტომ ეს გადაკეთება-რედაქტირება XI საუკუნეში უნდა მომხდარიყო (გოილაძე 1991: 65). ისტორიული პირიდან გორგასალი

ხალხური თქმულებების ჰეროიკულ გმირად გადაიქცა, რედაქტორმა უხვად გამოიყენა ფოლკლორული წყაროები და უშრეტი ხალხური ფანტაზია,³⁸ რის შედეგადაც ისტორიული ქრონიკა (რაც უნდა ყოფილიყო თავის დროზე ჯუანშერის თხზულება) ეპიკურ ნაწარმოებად გადაიქცა.³⁹ თუკი ვ. გოილაძის დავეთანხმებით და ჯუანშერს ვახტანგ გორგასლის თანამედროვედ მივიჩნევთ (რაც ძალიან საეჭვოა⁴⁰), ან მას VIII საუკუნის ავტორად ჩავთვლით, მაშინ XI საუკუნეში მისი თხზულება უცნობი რედაქტორის გადაკეთებული უნდა იყოს, მაგრამ თუ ივ. ჯავახიშვილის კვლევადაც ჯუანშერს X-XI სს. ავტორად ვადიარებთ (ჯავახიშვილი 1916: 128), ამ შემთხვევაში გორგასლის შესახებ არსებული ისტორიული ხასიათის ცნობები თავად ჯუანშერს უნდა შეემოსა ფოლკლორული საბურველით. საქმე ისაა, რომ ჯუანშერის მოღვაწეობის თარიღი საბოლოოდ დადგენილი არაა და ამ საკითხს აუცილებლად ჭირდება შემდგომი კვლევა-ძიება.

ჩვენი აზრით ვ. გოილაძის მიერ *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებასთან* დაკავშირებით წამოყენებული მოსაზრებები განსაკუთრებული სიმყარით ვახტანგ მეფის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქრონოლოგიის დადგენის საკითხში გამოირჩევა. ჯუანშერის თხზულების დაკვირვებულმა კვლევამ და ანალიზმა, უცხოურ წყაროებთან მისმა შედარებამ ვ. გოილაძეს ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებისა და ზუსტი ქრონოლოგიის გამორკვევის შესაძლებლობაც მისცა.⁴¹

³⁸ ჯუანშერს ან *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების* რედაქტორს ღვთაება ვართანგის შესახებ არსებული გადმოცემებით უნდა ესარგებლა, რომლის კულტი სომხეთის მსგავსად საქართველოშიც იყო გავრცელებული. ვ. ახვლედიანის მართებული შენიშვნით, ჯუანშერის *ცხოვრების* ერთ-ერთი წყარო ხალხური ეპოსია, თხზულებას უეჭველად ხალხურობის დადი აზის, მასში ეპოულობთ ისეთ მოტივებს, რომელთა უშუალო წყარო ზეპირმეტყველებაა (ახვლედიანი 1979: 126). ამავე მკვლევრის აზრით „ჯუანშერის ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, რომელიც საინტერესო ისტორიული თხზულებაა, ამავე დროს არის მხატვრული ნაწარმოები მთლიანად. მემატეიანის თხრობის მაღალი კულტურა, მოქმედ პირთა თუ ხასიათთა გამოკვეთის ოსტატობა, მოვლენათა აღწერის შესანიშნავი უნარი ჯუანშერის „ისტორიას“ მხატვრული პროზის ნიმუშად ხდის (ახვლედიანი 1979: 130).

³⁹ ვახტანგ გორგასლის ისტორიული სახე სომხურ მწერლობაშიცაა დაცული, სადაც მისი პიროვნება და მოქმედება უფრო რეალისტურ ფერებშია გადმოცემული, ვიდრე ქართულ წყაროებში (ჯანაშია 1962: 243-268).

⁴⁰ ამასთან დაკავშირებით იხ. ბოგვერაძე 1999: 83.

⁴¹ დიდი ხნის განმავლობაში ისტორიკოსებს სრულიად სხვადასხვა შეხედულებები ჰქონდათ ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების წლებზე. დღეისათვის ყველაზე მიღებული ქრონოლოგია 442-502 წლებია. პირველად ს. გორგაძემ მეფის დაღუპვა ბერძენ-სპარსელთა ომის დროით (502-507 წწ.), 503 წლით დაათარიდა, ივ. ჯავახიშვილმა მეფის დაღუპვა ამ ომის დროს დამაჯერებლად მიიჩნია, უბრალოდ მისი გარდაცვალების თარიღი 502 წელზე გადმოსწია (ჯავახიშვილი 1979:

მეცნიერმა ყურადღება მიაქცია სირიულ ენაზე დაწერილ ერთ-ერთი მარტვილობის (სადაც ქართლ-ალბანეთის მარზპან ფირან-გუმნასპის მოწამებორივ აღსასრულზეა საუბარი) პასაჟს. ტექსტში კვითხულობთ: „როცა სპარსელებსა და რომაელებს შორის გურზანისა და არანის მხარეში ომი დაიწყო... [ზავის დადების] მეორმოცე წელს ტახტზე ავიდა ხოსრო“ (გოილაძე 1991: 70). ცნობილია, რომ სპარსეთის სახელგანთქმული მბრძანებელი ხოსრო ანუშირვანი ტახტზე 531 წელს ავიდა ე. ი. ზავი „გურზანისა და არანის მხარეში“ მომხდარი ომის შემდეგ 491 წელს უნდა დადებულიყო.

სათანადო მასალის გაანალიზების შედეგად გაირკვა, რომ ჯუანშერის მიერ აღწერილი ბიზანტია-ირანის ომი, რომელშიც ვახტანგი სასიკვდილოდ დაიჭრა ...იგივე სირიულ ძეგლში მითითებული ირან-ბიზანტიის 491 წლის ომია. აღნიშნულიდან გამომდინარე ვახტანგის გარდაცვალება 491 წლით უნდა დათარიღდეს. რადგან გარდაცვალებისას ვახტანგი სამოცი წლის იყო, მისი დაბადების თარიღი 431 წელზე მოვა (გოილაძე 1991: 71).

ამ ომის მიმდინარეობა სხვა სირიული წყაროთიც დასტურდება, კერძოდ იეშუა სტილიტის *ქრონიკით* (გოილაძე 1991: 75). ჯუანშერის თხრობის რეალურობას ამტკიცებს მისივე ცნობა ბიზანტიის საიმპერატორო ტახტზე იმავე 491 წელს მომხდარი ცვლილების შესახებ, როდესაც ბიზანტიის იმპერატორი ზენონი⁴² გარდაიცვალა და ტახტზე ანასტასი ავიდა. აღნიშნული მასალა კარგად ადასტურებს, რომ ჯუანშერის ცნობები არც ისე ზღაპრული და არარეალური შინაარსისა უნდა იყოს,⁴³ როგორც ამას დიდი ხნის განმავლობაში ფიქრობდნენ.

ჯუანშერი ოპიზის მონასტრის დაარსებას ვახტანგ გორგასლის ბიზანტიაში ლაშქრობას უკავშირებს. ქართველი მემატიანის თანახმად, ვახტანგი ამ ლაშქრობის დასაწყისში ოცდაორი წლის იყო, ანუ, სავარაუდოდ, სამხედრო ექსპედიცია 453 წელს უნდა დაწყებულიყო. ლაშქრობის მარშრუტი ჯუანშერს

329), ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ შეხედულების ფართოდ გავრცელების მიუხედავად, ლ. ჯანაშიას სამართლიანი შენიშვნით, ასეთი დათარიღება ძალიან საეჭვოა (ჯანაშია 1962: 162-165).

⁴² ჯუანშერს შეცდომით ლეონი (457-474) ჰყავს დასახელებული, მაგრამ აშკარაა, რომ ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების თავდაპირველ ვარიანტში ზენონი ეწერებოდა (გოილაძე 1991: 72-73)

⁴³ აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ ამას არამარტო ზემოთ დამოწმებული მასალა, არამედ ჯუანშერის თხზულებაში მოტანილი მრავალი ცნობა ადასტურებს. როგორც გამოირკვა, ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში აღწერილ მოვლენათა დიდ ნაწილს გარკვეული ისტორიული საფუძველი აქვს, რასაც ჯერ კიდევ მარი ბროსე მიუთითებდა (ბროსე 1849: 189 შენიშვნა 2), იქნება ეს ქართლში „ოსთა“ ლაშქრობა, ვახტანგის მიერ საპასუხო სამხედრო ექსპედიცია, ომი ბიზანტიასთან, პეროზთან ერთად აღმოსავლეთში სპარსეთის დამპყრობლურ ლაშქრობებში მონაწილეობა ქუშანთა, აბაშთა და სხვა ხალხთა წინააღმდეგ, თუ ვახტანგის უკანასკნელი ომი.

საკმაო სიზუსტით ააქვს აღწერილი და მის მიერ გადმოცემულ გეოგრაფიული ტოპონიმები ავთენტურ ხასიათს ატარებს.⁴⁴

წარვიდა ვახტანგ პონტოს და მოაოჭრნა გზასა ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი და სტერი. და მოადგეს ლაშქარნი პონტოსა ქალაქსა დიდსა ზღუსკიდესა; და ბრძოდეს სამ თუე, და მიუწია ლაშქარმან ვიდრე ქალაქისა მის კონსტანტინისა (ყაუხჩიშვილი 1955: 160).

„ეკლეცი“ ცნობილია ქართული წყაროებით, ეს გეოგრაფიული პუნქტი მდ. ევფრატის გაყოლებაზე თანამედროვე ქ. ერზინჯანთან მდებარეობდა, „ანძორეთი“ ქ. ნეოკესარია უნდა იყოს, ხოლო „სტერი“ – ქ. ამასია. რაც შეეხება „პონტოსა დიდსა ქალაქსა“, ვ. გოილაძის აზრით, ეს ქალაქი სინოპია, პონტოს სამეფოს უძველესი დედაქალაქი.

მართალია, *ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში* ლაშქრობა საკმაოდ ვრცელადაა აღწერილი და ცნობები ლაშქრობის შესახებ მრავალ ავთენტურ ელემენტს შეიცავს, ჩვენ მაინც ვამჯობინებთ, რომ ჯუანშერის ცნობებს, აღნიშნული სამხედრო ექსპედიციის შესახებ, სიფრთხილით მოვეპყროთ. ძნელი წარმოსადგენია სამწლიანი ლაშქრობა იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში, ბიზანტიური წყაროებისათვის შეუმჩნეველი დარჩენილიყო. ვ. გოილაძე ამ ლაშქრობის გამოძახილად ჰიდატიუსის ცნობას თვლის, რომლის მიხედვითაც „ლაზები იქნენ ამოუღებელი მარკიანეს ჯარის მიერ“ (გამყრელიძე... 1961: 277-278), მაგრამ ცნობილია, რომ დამოწმებულ პასაჟში, დაზიანებული სიტყვა „ლაზებად“ თეოდორ მომზენის მიერაა აღდგენილი (გამყრელიძე... 1961: 277), მართალია, ვ. გოილაძე ამ აღდგენას სამართლიანად მიიჩნევს, თუმცა გაუგებარია, რატომაა ბიზანტიურ წყაროში ნახსენები „ლაზები“, როდესაც ჯუანშერის ცნობების გათვალისწინებით, პირველ რიგში, „სპარსელები და იბერიელები“ უნდა ყოფილიყვნენ მოხსენიებულნი (თუმცა გამორიცხული არაა

⁴⁴ ავ., ჯუანშერი გადმოგვცემს: „წარემართა ვახტანგ შესვლად საბერძნეთად. და მიიწიენეს სომხითს, და მოერთნეს პეროჟა-კაფას, სადა-იგი ციხე ავგო პირველწსენებულსა ფეროზს...“ (შოშიაშვილი... 1996 : 147), როგორც ვ. გოილაძე აღნიშავს „პეროჟა-კაფა“ იგივე პეროჟ-კავტია უნდა იყოს, რომელიც ალბანეთის მეფეთა საზამთრო რეზიდენციას წარმოდგენდა და ალბანეთის დედაქალის ბარდას დამცავი ფუნქცია ეკისრა, როგორც თბილისის ციხეს მცხეთისა (გოილაძე 1991: 119). მისი აზრით, ვარაზ-ბაკურის ბიზანტიისკენ მიმავალ ლაშქარს ადარბადაგანის, ანუ რანის, გზა უნდა გაეგლო (იქვე), რაც კარგად ესადაგება იმდროინდელ ისტორიულ რეალობას. მკვლევრის აღნიშვნით, „ჯუანშერის ცნობა მირიანის სიძის ფეროზის მიერ ალბანეთის ტერიტორიაზე ციხის აგების შესახებ უძველესია და კარგად ასახავს იმ დროის ისტორიულ ვითარებას“ (გოილაძე 1991: 123),

ვახტანგის ჯარში ღაზებიც ყოფილიყვნენ). ნუთუ ასეთი მასშტაბური ღაშქრობა არც ერთ ბიზანტიურ, სირიულ ან სომხურ წყაროში არ ასახულა?

წყაროსადმი ფრთხილი დამოკიდებულებისდა მიუხედავად, ჩვენი აზრით, გარკვეული სახის სამხედრო, ალბათ გაცილებით მცირე მასშტაბების, ექსპედიციას პონტოში მართლაც ჰქონდა ადგილი,⁴⁵ თუმცა ეს ღაშქრობა აშკარად არ იყო იმ მნიშვნელობისა, როგორც ჯუანშერს აქვს წარმოდგენილი თავის თხზულებაში. ცხადია, რომ თხზულების ავტორს (ან რედაქტორს) მეფე ვახტანგის მსოფლიო მნიშვნელობის პოლიტიკურ მოღვაწედ გამოყვანა დაუსახავს მიზნად, რომელიც მნიშვნელოვან საკითხებს აგვარებს სპარსეთის შაჰანშაჰსა და აღმოსავლეთ რომის იმპერატორს შორის, რაც ბუნებრივია მხოლოდ მისი ფანტაზიის ნაყოფია და არა ისტორიული რეალობა, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ჯუანშერი (ავტორი/რედაქტორი) რაღაც ისტორიულ ცნობებს იყენებდა და მთლიანად ცარიელ საფუძველზე არ აგებდა ვახტანგისა და სპარსელების მიერ რომის იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში სახელოვან ღაშქრობას, რადგან გეოგრაფიულ მარშრუტთა და ადგილთა აღწერისას, მისი ცნობები, სავსებით ადეკვატურია იმ ეპოქისა, როდესაც ვახტანგი მოღვაწეობდა.

საინტერესოა, რომ ჯუანშერის მიხედვით ვახტანგის პირველი შეხვედრა პონტოელ მოწესებთან სწორედ ამ ღაშქრობის დროს მოხდა. ღაშქარში მყოფმა სპარსელებმა ქრისტიანი მონაზვნებისა და მღვდელმსახურების ხოცვა დაიწყეს. ვახტანგ გორგასალმა

ამცნო სპათა სომხითისათა და ყოველთა სპარსთა, რათა არავინ ჰკლვიდენ მოწესეთაგანსა, არამედ ტყუე ჰყოფდენ, და ჰრქუა მათ: მამისმამა ჩემი მირიან ოდეს შემოჰყვა მეფესა სპარსთასა, ძმისწულსა თვისსა, ბრძოლად ბერძენთა ზედა, ესევითარსა უყოფდეს მოწესეთა და ეკლესიის მსახურთა, და იძლიენეს ძლევითა ბოროტითა ურიცხუნი სპანი მცირეთა ღაშქართაგან (ყაუხჩიშვილი 1955: 160).

ვახტანგმა ვრცელი სიტყვით მიმართა მოლაშქრეებს, რის შემდეგაც განაგლინა ქადაგი, რათა ყოველნი მოწესენი გამოვიდენ სამალავთაგან მათთა, და ტყუენი განუტევენ, და სადაცა ენებოს წავიდენ. და გამოვიდა სიმრავლე მღვდელთა და დიაკონთა, მოწესეთა მონაზონთა და

⁴⁵ ამ ღაშქრობის რეალურობას აღიარებდა მ. ვან ესბროკი. მას ეს აზრი თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში აქვს გამოთქმული, ამასთან დაკავშირებით ცნობა ბ-ნ დ. ხოშტარის მიაწოდა ქ-ნმა თ. მგალობლიშვილმა (ხოშტარია 2009: 34).

ენკრატისთა, ქუაბებით და მათაგან, და უმრავლესნი პონტო ქალაქით, რამეთუ შეიწრებულ იყო ქალაქი ოთხ თუე ოდენ (ყაუხნიშვილი 1955: 163).

პონტოში ყოფნისას ვახტანგი პეტრე მღვდელსა და სამოელ მონაზონს გაიცნობს, მათი ლოცვით ვახტანგი ღამით ჩვენებაში გრიგოლ ღვთისმეტყველს, კეისარსა და წმინდა ნინოს იხილავს. ჯუანშერი ამ ხილვას გადმოგვცემს, როგორც გარდამტეხ მომენტს ქართლისა და ბიზანტიის ურთიერთობაში. ბიზანტიაში ლაშქრობიდან ვახტანგი კლარჯეთის გავლით მცხეთაში დაბრუნდა.⁴⁶

სწორედ ლაშქრობიდან დაბრუნების აღწერისას გადმოგვცემს ჯუანშერი ცნობას, რომლის მიხედვითაც ვახტანგმა არტავაზს ოპიზის მონასტრის დაარსება უბრძანა.⁴⁷

ჯუანშერის გადმოცემით „საბერძნეთში“ ანუ ბიზანტიაში ლაშქრობიდან დაბრუნებულმა ვახტანგ გორგასალმა

იხილა კლდე შუა კლარჯეთსა, რომელსა ერქვა არტანუჯი. და მოუწოდა არტავაზს, ძუძუმტესა მისსა, და დაადგინა იგი ერისთავად; უბრძანა, რათა გამონახოს ხევსა შინა ადგილი სამონასტრე და აღაშენოს ეკლესია, და ქმნეს მონასტრად, ვითარცა ეხილვნეს მონასტერნი საბერძნეთისანი. და რქუა არტავაზს: უკეთუ განძლიერდეს სპარსნი ჩვენ ზედა, საყუდელი ჩვენი აქა ყოფად არს; ხოლო არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა, და მონასტერი, რომელ არს ოპიზა, და სამნი ეკლესიანი: დაბა მერისა, შენდობისა და ახიზისა. და განაახლა ციხე ახიზისა, და ქმნა იგი ქუაბად (ყაუხნიშვილი 1955: 177-178).⁴⁸

⁴⁶ კლარჯეთში ყოფნისას ვახტანგმა თუხარისის ციხე იხილა. ჯუანშერი გადმოგვცემს: „და ვითარ მოიწია თუხარისად, მიხედნა და შეუყუარდა ციხე, და თქუა: „ჭემმარიტად თუ ხარ შენ ციხე“ (ყაუხნიშვილი 1955: 177). ჩვენთვის საინტერესოა ლეგენდა, რომელიც ამ ციხესა და მასში არსებულ ეკლესიას უკავშირდება. ბერთის სახარების ერთი მინაწერი გადმოგვცემს იორდანის ნაპირას მცხოვრები ქართველი ბერის შესახებ, რომელიც კონსტანტინოპოლში წასულა, იქ კი მას ხილვა ჰქონდა, რის შემდეგაც სხვა ორ მონაზონთან, ანდრიასა და ილარიონთან ერთად წმ. გიორგი ხატიო საქართველოში, საღიჯვარს მოსულა, მტრის შემოსევის შემდეგ ეს ხატი ბერებმა ჭოროხის პირას კლდეზე დაასვენეს, ვახტანგ გორგასალს კი ამ ხატისთვის „თუხართა მთავარმოწამე“ უწოდებია (ხოშტარია 2009: 26)

⁴⁷ ჯუანშერის გადმოცემით, ბიზანტიაში წასვლამდე ვახტანგი ოცდაორი წლის იყო ანუ ლაშქრობა 453 წელს დაიწყო და შესაბამისად 456 წელს დამთავრდა. ამ შემთხვევაში, ჯუანშერისეული ქრონოლოგიისადმი არსებული ეჭვის მიუხედავად, ოპიზის მონასტრის დაარსების მიახლოებით თარიღად 456 წელი უნდა მივიჩნიოთ.

⁴⁸ გარიანტული განსხვავებებით ეს პასაჟი გვხვდება უძველეს ე. წ. ანასეულ ქართლის ცხოვრებაში, სადაც ნათქვამია, რომ „არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა და მონასტერნი... (ყაუხნიშვილი... 1942: 119-120). იქმნება შტებუკლილება, თითქოს არტავაზმა რამდენიმე მონასტერი დაარსა, თუმცა ეს გადამწერის ან რედაქტორის შეცდომა უნდა იყოს, რადგან ქართლის

XX საუკუნის განმავლობაში ამ ცნობას ეჭვის თვალთ უყურებდნენ. ეჭვის მთავარი მიზეზი ქართველოლოგიაში ორი მტკიცედ დამკვიდრებული ტრადიცია იქცა: ჯუანშერის თხზულება არ არის სანდო და მონასტრული ცხოვრება საქართველოში მაინცდამაინც ასურელ მამებს უნდა დაეწყოთ, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელ შეხედულებას არ იზიარებდნენ ივ. ჯავახიშვილი, გრ. ფერაძე, მ. თარხნიშვილი და სხვ. და მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს მეზობელ პონტო-კაპადოკიასა და სომხეთში სამონასტრო ცხოვრება უკვე ყვაოდა და საერთოდაც ქართლში ასურელი მამების შემოსვლამდე მეზობელ ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ (მაგ. სპარსეთში) ქვეყნებში ბერმონაზვნობა უკვე ორ საუკუნეზე მეტს ითვლიდა! ძნელი წარმოსადგენია საქართველო ასე ყოფილიყო ამოვარდნილი იმდროინდელ საეკლესიო სამყაროში მიმდინარე ასეთი დიდმნიშვნელოვანი პროცესებიდან.

პირველი მიზეზი კი, როგორც ვახსენეთ, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ჯუანშერის თხზულებისადმი გამეფებული საყოველთაო უნდობლობა იყო. ამ უნდობლობიდან გამომდინარე ვახტანგ გორგასლის მიერ კლარჯეთში მონასტრის დაარსებას სპეციალისტთა ნაწილი არარეალურად მიიჩნევდა. თვალსაზრისს ოპიზის მონასტრის V საუკუნეში დაფუძნების შესახებ არ იზიარებდა ივ. ჯავახიშვილი (მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში მეუდაბნოების დასაწყისს ის V საუკუნეში ვარაუდობდა). მისი აზრით, სამონასტრო ცხოვრება ტაო-კლარჯეთში პირველად გრიგოლ ხანძთელს უნდა დაეწყო (ჯავახიშვილი 1916: 48-49), კ. კეკელიძე იმ საფუძველზე, რომ მონასტრის დასახელება მხოლოდ ერთ ნუსხაში მოიპოვება, ცნობას გვიანდელ გლოსად თვლიდა და კლარჯეთში ვახტანგ გორგასლის მიერ მონასტრის დაარსებას უარყოფდა (კეკელიძე 1962: 147). ლ. მენაბდეც კ. კეკელიძის აზრს

ცხოვრების ყველა სხვა რედაქციაში მხოლოდ ერთ მონასტერზეა ლაპარაკი (თაყაიშვილი 1906: 157-158; ბროსე 1923: 132 და სხვ.). უნდა აღინიშნოს, რომ ვახტანგ გორგასლისა და არტავაზის მიერ მონასტრის დაარსება *ქართლის ცხოვრების* ყველა ნუსხაში გვხვდება, თუმცა მონასტრის დასახელება „ოპიზა“ მხოლოდ ერთ, ჭალაშვილისეულ ნუსხაშია დაცული: „ხოლო არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა და მონასტერი, რომელ არს ოპიზისა, და სამნი ეკლესიანი: ბაბამერისა (უნდა იყოს „დაბა მერისა“ – შ. მ.), შენდობისა და ახიზისა“. ამასთან დაკავშირებით ს. ყაუხჩიშვილი შენიშნავს: „კონტექსტიდან ცხადია, რომ „რომელ არს ოპიზისა“ სწორი ვარიანტი უნდა იყოს. „ქართლის ცხოვრების“ ყველა ნუსხაში მოხსენებულია, რომ არტავაზმა ააშენა: 1. ციხე, 2. მონასტერი და 3. სამნი ეკლესიანი. ციხისა და სამი ეკლესიის სახელწოდებები მოყვანილია, ხოლო თუ რომელი მონასტერი ააშენა – ეს გამოტოვებულია. ჩხადია, მონასტრის სახელწოდებაც უნდა ყოფილიყო მოყვანილი და ის შემოუნახავს C (ანუ ჭალაშვილისეულ – შ. მ.) ხელნაწერს“ (ყაუხჩიშვილი 1942: XXXIII, შენიშვნა 1)

იზიარებდა (მენაბდე 1962: 385), იმ „არგუმენტზე“ დაყრდნობით, რაც ზემოთაც ავლნიშნეთ: რეკოლუციამდელ და საბჭოთა ქართულ ისტორიოგრაფიაში საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დაწყება აუცილებლად ასურელ მამებს უკავშირდებოდათ. ასევე ეჭვის თვალთ უყურებდა ვახტანგ გორგასლის მიერ ოპიზის მონასტრის დაარსების რეალურობას ვახტანგ ჯობაძეც (ჯობაძე 1992: 15-16).

ზემოაღნიშნული უნდობლობის მიუხედავად, მეცნიერთა მეორე ნაწილი ჯუანშერის ამ ცნობას მაინც დამაჯერებლად მიიჩნევდა. ვახტანგ გორგასლის მიერ ოპიზის დარსების ისტორიულობას აღიარებენ ს. ყაუხჩიშვილი (ყაუხჩიშვილი 1942: XXXIII), პ. ინგოროყვა (ინგოროყვა 1954: 324), მიხეილ თარხნიშვილი (თარხნიშვილი 1958: 132), შ. მესხია (მესხია 1986: 220), დ. ხოშტარია (ხოშტარია 2009: 33), მ. ჩხარტიშვილი (ჩხარტიშვილი 1994: 67). ვინაიდან *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების* თანახმად, ოპიზის დაარსების შემდგომ აქ მიქაელ პარეხელი დამკვიდრდა, ამიტომ ა. ბოგვერაძეს აზრით, ოპიზა და პარეხი სინქრონულად VI საუკუნეში უნდა დაარსებულიყო (მკვლევარი სერაპიონ ზარზმელს VI-VII სს. მოღვაწედ მიიჩნევდა, იხ. ბოგვერაძე 1964: 51).⁴⁹ როგორც ავლნიშნეთ ჯუანშერის ცნობის უგულვებელყოფის ერთ-ერთ მთავარ არგუმენტად ის შეხედულება ითვლებოდა, რომლის თანახმადაც სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში ასურელმა მამებმა დაიწყეს.

ეს შეხედულება დიდი ხნის მანძილზე დომინირებდა ქართველოლოგიურ მეცნიერებაში. ბოლო ათწლეულებში გამოვლენილი მასალები სხვაგვარად წარმოაჩენს ქართული მონასტიციზმის ისტორიის ადრეულ ეტაპს და, ვფიქრობ, ამ თვალსაზრისით საფუძველი აღარ გვაქვს ეჭვი შევიტანოთ ჯუანშერის ცნობის სისწორეში (ხოშტარია 2009: 33).

მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად გააჩნია ისტორიული ხასიათი ჯუანშერის მიერ აღწერილ ვახტანგ გორგასლის ლაშქრობას პონტოში,⁵⁰ კლარჯეთში

⁴⁹ მ. ჩხარტიშვილი იზიარებს აზრს, რომლის მიხედვითაც ოპიზა და პარეხი თანადროულად უნდა დაარსებულიყო, მაგრამ ამ მოვლენებს V საუკუნეში ათავსებს (ჩხარტიშვილი 1994: 60-61). მისი აზრით, *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში* სახელის გარეშე მოხსენიებული უცნობი ბერი, რომელმაც პარეხში ეგვიპტური ააშენა, პარეხის მონასტრის დამაარსებელი უნდა ყოფილიყო ოპიზის მონასტრის დაარსებიდან მცირე ხნის შემდეგ ანუ იმავე V საუკუნეში.

⁵⁰ დ. ხოშტარიას საფუძვლიანი შენიშვნით, საქართველოში ადრეული (IV-V სს.) მონასტრების „დაარსების ინიციატორები, ალბათ, უპირატესად იყვნენ ქართლის ეკლესიის ბერძენი მღვდელმთავრები და თვით მონასტრებიც ბერძნული ტიპისა იყო. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია, რომ ვახტანგ მეფემ საგანგებოდ მიუთითა არტავაზს ოპიზისათვის ნიმუშად აელო „მონასტერნი საბერძნეთისანი“. ვახტანგსა და არტავაზს თავადაც, რომ არასოდეს ენახათ

მონასტრის დაარსების შესახებ დაცულ ცნობაში ეჭვის შეტანის საფუძველი ნამდვილად არ გვაქვს (ჩხარტიშვილი 1994: 67). ჩვენ ამ ცნობის დამოუკიდებლად განხილვაც შეგვიძლია, როგორც პონტო-კაპადოკიის საეკლესიო ცხოვრების გავლენის დადასტურება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოზე. ამ გავლენას ოდითგანვე ჰქონდა ადგილი და ჯუანშერის თხზულებაში შესაბამისი ასახვაც ჰპოვა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი (და ალბათ ერთადერთი) მკვლევარი, რომელმაც ქართლზე მცირეაზიური ბერმონაზვნობის ეს გავლენა შენიშნა, მიქელ თარხნიშვილი იყო (თარხნიშვილი 2014: 377).

აქ ჩვენ ყურადღება ერთ გარემოებაზე უნდა გავამახვილოთ: ვახტანგ გორგასალი, ბიზანტიაში მიღებული ჯერ კიდევ ცოცხალი შთაბეჭდილებების ქვეშ მყოფი, თავის ძუძუმტეს ისეთი მონასტრის აშენებას უბრძანებს, როგორი მონასტრებიც „საბერძნეთში“ ნახა, ანუ როგორც ჯუანშერი გადმოგვცემს: „ვითარცა ეხილვნეს მონასტერნი საბერძნეთისანი“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 178). სწორედ აღნიშნული წინადადება სძენს ყველაზე მეტ დამაჯერებლობას ჯუანშერის თხრობას. მემატიანის თანახმად, მონასტერი კლარჯეთში სწორედ „საბერძნეთის“ ანუ პონტოს მონასტრების მაგალითზე დაფუძნდა. ცალკე აღებული ეს ინფორმაცია ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგან როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, სწორედ პონტოში ჩაისახა მონასტრული ცხოვრების ის წესი, რომელიც შემდგომში ბიზანტიური ბერმონაზვნობის კლასიკურ მოდელად იქცევა (თაღბოთი 2009: 257). ბასილისეულ მონასტრებზე ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი. IV საუკუნის შუა ხანებისათვის (დაახ. 358 წ.) ბასილი დიდის მიერ პონტოსა და კაპადოკიაში დაწყებულმა სამონასტრო ცხოვრებამ ნამდვილ აყვავებას მიაღწია და წყაროებიდან ჩვენთვის ისიც ცნობილია, რომ V საუკუნის შუა ხანებისათვის მონასტრული ცხოვრება აქ ნამდვილად აღმავლობის გზაზე იყო. ბასილი დიდმა მონაზვნური მოღვაწეობა პონტოში მდ. ირისის პირას დაიწყო. როგორც ერმია სოძომენე გადმოგვცემს, ბასილი „პონტოში განმარტოვდა და იქ სიბრძნისმოყვარეობდა მონაზვნებთან ერთად“ („...καὶ πρὸς τὸν πόντον ὑπεχώρησε, καὶ τοῖς ἐνθῆνδε φιλοσοφοῦσι μοναχοῖς συνῆν“) (PG: 1329),⁵¹ ბასილი დიდის მიერ სახარებისეული ცხოვრების წესის დაუცხრომელი და დაუღალავი ქადაგებით ბერმონაზვნური მოღვაწეობა მალე მთელი დიოცეზის ტერიტორიაზე

ეს მონასტრები, იოლად შეეძლოთ მიეღოთ ცნობები მათს შესახებ ქართლში მყოფი ბერძენი მღვდლებისაგან” (ხოშტარია 2001: 54-55).

⁵¹ თარგმანი ჩემია.

გავრცელა (PG: 1329-1336). ბასილისეული წესის სამონასტრო ცხოვრება მალე გასცდა პონტოს ფარგლებს და მთელი იმპერიის მასშტაბით დაიწყო გავრცელება. ამას მოწმობს თუნდაც ბასილი დიდის *ასკეტიკონის* ჩამოყალიბების ძალზე ხანგრძლივი და საინტერესო ისტორია (ხინთიბიძე 1982: 41-44; ქაჯაია 1992: 60-65),⁵² თუმცა V საუკუნეში ბასილისეული მონასტრული ცხოვრების აყვავების ყველაზე ნათელი დადასტურება პალესტინური ბერმონაზვნობაა. ჩვენ ზემოთაც ვამბობდით, რომ პალესტინაში სამონასტრო ცხოვრების ნამდვილი აღმავლობა კაპადოკიიდან გამოსულ პირებს უკავშირდებათ, რომლებმაც პონტოსა და კაპადოკიაში გავრცელებული, ბასილი დიდის მიერ დანერგილი სამონასტრო ტრადიცია ფართოდ გავრცელეს მთელი პალესტინის მასშტაბით (პატრიკი 1995: 28)⁵³. VI საუკუნეში იმპერატორმა იუსტინიანემ თავისი ნოველებით მთელ იმპერიაში დააკანონა ბასილი დიდისეული პრინციპები, როგორც სამონასტრო ცხოვრების სტანდარტი (ფრეიზი 1982: 272). ბასილი დიდის მიერ ჩამოყალიბებული სამონასტრო ცხოვრების წესი ბიზანტიური ბერმონაზვნობის კლასიკურ მოდელად იქცა (თაღბოთი 2009: 257). ჯუანშერის ცნობა, რომლის თანხმაც, ვახტანგმა არტავაზს მონასტრის დაარსება „საბერძნეთის“ მაგალითის მიხედვით მიუთითა, იმას ნიშნავს, რომ ოპიზა ბასილისეული წესის მონასტერი იყო და მისმა გავლენამ, როგორც ჩანს, სომხეთის მსგავსად (იხ. ზემოთ) ქართლშიც შემოაღწია, რაც ნამდვილად არაა გასაკვირი, რადგან ქართლი და სომხეთი პონტო-კაპადოკიის უშუალო მეზობლები იყვნენ.

ოპიზის მონასტრის დაარსება ვახტანგის ფართო საეკლესიო აღმშენებლობისა და რეფორმის ერთი ეპიზოდი იყო. ცნობილია, რომ ვახტანგმა ქართლში ახალი საეპისკოპოსოები დააარსა. ისიც ცნობილია, რომ ბიზანტიის იმპერიაში უკვე IV საუკუნიდან დაიწყო ბერმონაზვნობის – ქრისტიანული ცხოვრების ამ შედარებით ახალი, მაგრამ ძალიან გავლენიანი ფენომენის, საეკლესიო კანონმდებლობით დარეგულირება. ჯერ კიდევ არიანელმა

⁵² პონტოში მდ. ირისთან განმარტოებულმა ახალგაზრდა ბასილი დიდმა *მორალური წესები* შეადგინა, მომდევნო პერიოდის განმავლობაში ამ თხზულებას მოღვაწეობითი ხასიათის თავისი სხვა ნაშრომებიც დაუმატა და სიცოცხლის ბოლოს პონტოს მონასტრებს რამდენიმე ასკეტური შინაარსის ნაწარმოების გაერთიანებით შექმნილი კრებული, ანუ *ასკეტიკონის* სრული ვერსია გაუგზავნა, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში *ჰიტოტოპოსად* იწოდება (ქაჯაია 1992: 61).

⁵³ როდესაც სამონასტრო ცხოვრების კაპადოკიური ტრადიცია ფართოდ გავრცელებას ჰპოვებს შორეულ პალესტინაში, ამის შემდეგ რაღა გასაკვირია, თუკი ეს ტრადიცია მეზობელ კლარჯეთზე რაღაც ფორმით მაინც აისახებოდა

იმპერატორმა ვალენსმა დაამტკიცა კანონი ბერებისა და მონასტრების შესახებ 370 წელს, ხოლო 390 წლის 2 სექტემბერს იმპერატორმა თეოდოსი დიდმა გამოსცა ედიქტი, რომელიც ბერებს აქეთ-იქით წანწალსა და ქალაქებში ხეტიანს უკრძალავდა. ქრისტიანული ბერმონაზვნობას განვითარების ადრეულ ეტაპზე ახასიათებდა ქოტურობა და ანარქიისაკენ მიდრეკილება, ფანატიკოსი ბერების დაჯგუფებები ხშირად ხდებოდნენ ფიზიკური ძალადობის ინიციატორები,⁵⁴ ამიტომ სამონასტრო ცხოვრების მოქცევა სამოქალაქო და საეკლესიო კანონების ჩარჩოებში აუცილებელი გახდა, რაც საბოლოოდ ქალკედონის კრებაზე აღსრულდა (ფრეიზი 1982: 268-269). ქალკედონის კრების მე-4 კანონი გვაუწყებს:

...ჯერ-გუჩნდა უკუე, რადთა არავინ არასადა აღაშენოს მონასტერი ანუ სახლი სალოცველი თვნიერ თანაჯერჩინებითა ეპისკოპოსისა მის ქალაქისა, ხოლო თითოეულისა ქალაქისა და ქუეყანისა მონაზონნი დაემორჩილნენ ეპისკოპოსსა მათსა და მყუდროებად შეიტკბონ... (გაბიაშვილი... 1975: 270).

ყველა მონასტერი ეპისკოპოსის კონტროლს დაექვემდებარა. ბუნებრივია, ასე უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც. რომელი ეპისკოპოსის გამგებლობაში უნდა მოქცეულიყო ოპიზის მონასტერი? ალბათ უსაფუძვლო არ იქნება იმის ვარაუდი, რომ ოპიზის მონასტერი ვახტანგ გორგასლისგან ახლადდაარსებულ ახიზის ეპისკოპოსს მეთვალყურეობას უნდა დაქვემდებარებოდა, რადგან ეს კათედრა ოპიზასთან ყველაზე ახლოს იყო, თან წყაროს მითითებით, არტავაზი ახიზის ეკლესიას ოპიზის მონასტრის პარალელურად აშენებს.

არქეოლოგიურად ოპიზა შესწავლილი არ არის. ბუნებრივია, გათხრებით მონასტრის ცხოვრების უძველესი პლასტების შესახებ მნიშვნელოვანი ინფორმაციის მიღება შეგვიძლია. უშუალოდ ოპიზასთან დაკავშირებული არქეოლოგიური მონაცემების არარსებობის გამო საკონტროლო წყაროს როლი, ამ შემთხვევაში, ახიზის ეკლესიას შეუძლია იტვირთოს. ჯუანშერის გადმოცემით ხომ არტავაზმა ოპიზის მონასტერთან ერთად ახიზის ეკლესიაც ააშენა. ახიზის ტაძრის აფსიდში აღმოჩნდა ორანტის ტიპის დმრთისმშობლის მოზაიკა. ახიზიდან შემორჩენილია ასევე ორი ანტიფექსი: ერთზე ორი განადლებული ჯვარია გამოსახული, ხოლო მეორეზე - ირემი, რაც ადრეული შუა საუკუნეებისათვის (განსაკუთრებით V-VI სს.) ძალზე დამახასიათებელია

⁵⁴ აქ შეიძლება წარმართი ფილოსოფოსი ქალი ჰიპატია გავიხსენოთ, რომელიც ფანატიკოსთა ბრბომ დაუნდობლად მოკლა ალექსანდრიაში.

(სხირტლაძე 1991: 155-156; ხოშტარია 2009: 30-31). ამის მიხედვით იმის ვარაუდის საშუალება გვეძლევა, რომ წესით, ოპიზის შესწავლის შემთხვევაშიც, ახიზის მსგავსად აქაც ადრეული ხანის მასალა უნდა გამოვლინდეს.

ახლა გამოსარკვევი დაგვრჩა კიდევ ერთი საკითხი. ცნობილია თუ არა ჩვენთვის იმ მონაზონთა ანუ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „პირველი ქართველი ბერების“ ვინაობა? მათი ვინაობა, ვინც პირველად დაემკვიდრა სამოღვაწეოდ ოპიზაში?

სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში დაცული ცნობის თანახმად სახელგანთქმული ბერის მიქაელ პარეხელის მოწაფე სერაპიონ ზარზმელი თავდაპირველად ოპიზაში მოღვაწეობდა. აქ *ცხოვრების* ავტორი ბასილი ზარზმელი გვატყობინებს ოპიზის „აღმშენებელთა“ სახელებს: ამონი, ანდრია, პეტრე და მაკარი. ეს მონაზვნები ოპიზის „აღმშენებლები“ ყოფილან, ხოლო მათ შემდეგ მოვიდა მიქაელ პარეხელი და პარეხში დაემკვიდრა (ჯანაშილი 1909: 5; ვაჩნაძე 1975: 153-154) ე. ი. ოპიზა მიქაელ პარეხელის მოსვლამდე აუშენებია ამ ოთხ ბერს, ამიტომ იმის დასადგენად, თუ როდის მოღვაწეობდა ეს ოთხი ბერი, ჯერ თავად დიდი ქართველი ასკეტისა და წმინდანის მიქელ პარეხელისა და მისი მოწაფის, ასევე დიდი ქართველი წმინდანისა და მოღვაწის - სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დრო უნდა გამოვარკვიოთ, რაც თავისთავად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ცალკე არსებული პრობლემაა. ჩვენ ისტორიოგრაფიაში დღემდე მიმდინარეობს დისკუსია იმასთან დაკავშირებით, თუ რომელი საუკუნის მოღვაწეა სერაპიონ ზარზმელი. XX საუკუნის მკვლევართა უმეტესობა, სათანადო არგუმენტებზე დაყრდნობით, სერაპიონ ზარზმელის მოღვაწეობას IX საუკუნეს მიაკუთვნებდა (იხ. ვაჩნაძე 1975: 27-30),⁵⁵ მაგრამ წმ. სერაპიონის *ცხოვრებაში* არის ისეთი მნიშვნელოვანი დეტალები და გარემოებანი, რის საფუძველზეც ზოგიერთი მკვლევარი თხზულების IX საუკუნით დათარიღებას უარყოფს და VI-VII საუკუნეებით ათარიღებს.⁵⁶

დღესაც, ქართულ ისტორიოგრაფიაში, სერაპიონ ზარზმელის მოღვაწეობის დროდ ზემოთ აღნიშნული ორი სავარაუდო თარიღი რჩება – VI-VII საუკუნეები

⁵⁵ სერაპიონ ზარზმელი IX საუკუნის მოღვაწედ მიაჩნდათ ივ. ჯავახიშვილს (ჯავახიშვილი 1916: 61-72), ლ. მენაბდეს (მენაბდე 1962: 489-494), ე. თაყაიშვილს (თაყაიშვილი 1919: 124-134)

⁵⁶ სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას VIII საუკუნით, არჩილის ეპოქით, ათარიღებდა მისი პირველგამომცემელი მ. ჯანაშილიც (ჯანაშილი 1909 LI), ა. ბოგვერაძემ და მ. ჩხარტიშვილმა რიგი არგუმენტები წამოაყენეს სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების გადათარიღებისათვის (იხ. ბოგვერაძე 1964; ბოგვერაძე 1986; ჩხარტიშვილი 1994)

და IX-X საუკუნეები. *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების* პირველგამომცემლი მოსე ჯანაშიელი სერაპიონის მოღვაწეობას VII-VIII საუკუნეებით ათარიღებდა (ჯანაშიელი 1909: LI), თუმცა ადრეული დათარიღების მომხრეთა უმრავლესობამ იგი VI-VII სს. მოღვაწედ მიიჩნია. ამ ორი, ერთმანეთის საპირისპირო, შეხედულების მომხრეებს თავიანთი მყარი არგუმენტები გააჩნიათ. მაინც როდის მოღვაწეობდა სერაპიონ ზარზმელი და როდის დაწერა ბასილი ზარზმელმა მისი *ცხოვრება*? მკვლევართა ერთი ჯგუფი, რომლებიც სერაპიონის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ადრეული ხანით ათარიღებენ, შემდეგ არგუმენტებს ეყრდნობიან: თხზულებაში ნათქვამია, რომ სერაპიონ ზარზმელი იყო მიქაელ პარესელის მოწაფე, ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ, შიო მღვიმელის (VI ს.) აღზრდილი ყოფილა (ჯანაშიელი 1909: LI; პეტერსი 1923: 165; ინგოროყვა 1954: 324-339; ჩუბინაშიელი 1959: 29-31; ბოგვერაძე 1964: 51; ჩხარტიშვილი 1994: 56), ეს მიქაელ პარესელი არაა *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში* ნახსენები მიქაელ პარესელი, რადგან გიორგი მერჩულესგან მოხსენიებული მიქაელ პარესელი მიძნადორიდან მოდის ბერთაში, ხოლო ბასილი ზარზმელისაგან ნახსენები მიქაელი შიო საკვირველთმოქმედის მოწაფეა, შემდეგ ის ოპიზაში მკვიდრდება, აქედან კი – პარესში, გარდა ამისა, ვ. ბერიძის შეხედულებით, საეჭვო ბასილისეული გიორგი მაწყვერელის და გიორგი მერჩულესეული გიორგი მაწყვერელის გაიგივება (ბერიძე 1955: 121) (გიორგი მაწყვერელი ბასილისათვის, სერაპიონის ცხოვრების შესახებ, ერთ-ერთ მთავარ ინფორმატორს წარმოადგენდა), ამასთან, ილ. აბულაძის შენიშვნით, გიორგი მერჩულის თხზულებაში აღნიშნული „პარესთა“ გეოგრაფიული სახელწოდებაა (გიორგი მერჩულეს მიქაელი კლდოვან ადგილას, ბუნებრივ პირობებში ცხოვრობს), ხოლო ბასილი ზარზმელის „პარესი“ ზოგადი სახელია კლდოვანი ადგილისა (თან ბასილი ზარზმელის მიქაელი ეგვიპტერს აშენებს და იქ დაეყუდება) (აბულაძე 1943: 938-939) თხზულება არ იხსენიებს ბაგრატიონებს (ჩუბინაშიელი 1959: 30), არ იხსენიებს არაბობას, ასევე არსადაა ნახსენები გრიგოლ ხანძთელის ხელმძღვანელობით დაწყებული სამონასტრო კოლონიზაცია ქართლში (ჯანაშიელი 1909: LV; ინგოროყვა 1954: 149; ბოგვერაძე 1964: 60-62).

გვიანდელი დათარიღების (IX ს.) მომხრეთა არგუმენტები შემდეგია: ბასილი ზარზმელისა და გიორგი მერჩულესაგან ნახსენები მიქაელ პარესელი (სერაპიონის მოძღვარი) და გიორგი მაწყვერელი აშკარად ერთი და იგივე პირები არიან, რადგან ბასილი ზარზმელი და გიორგი მერჩულე მას ერთნაირად

ახასიათებენ (ჯავახიშვილი 1916: 62-65), ზარზმის ფერისცვალების ხატის I წარწერაში (რომელიც 886 წლით თარიღდება) მოხსენიებული პავლე მამასახლისი არის სერაპიონიდან მეოთხე წინამძღვარი ზარზმისა: სერაპიონი, გიორგი, მიქაელი, პავლე და სწორედ ეს უკანასკნელი მამასახლისობდა ზარზმაში 886 წელს, ამიტომაც სერაპიონის მოღვაწეობა მოვა IX საუკუნის I ნახევარზე, ხოლო მისი მოწაფეებისა - IX საუკუნის II ნახევარზე (თაყაიშვილი 1919: 110), თხზულებაში აღწერილი ფეოდალიზმის სურათი IX-X საუკუნეებს შეესატყვისება და არა VI-VII საუკუნეებს (ვაჩნაძე 1975: 51-92), ცნობა, მიქაელის წმ. შიოს მოწაფეთა რიგში ჩარიცხვის შესახებ, XI ს. მეტაფრასტს ეკუთვნის (კეკელიძე 1980: 147), სინტაქსური და მორფოლოგიური თვალსაზრისით ტექსტი X-XI საუკუნეების თხზულებათა რიგს მიეკუთვნება (გოგუაძე 1964: 22; ვაჩნაძე 1975: 27),⁵⁷ ლექსიკური მასალაც ამას მიუთითებს (საკუთარი სახელები: ბეშქენი, ამასპო, ლატავრი, გარბანელი, ქურდ, ასევე გვარი „ბაჰლაუნდი“, რომელიც „დ“ დაბოლოებით ახალ სპარსულს უახლოვდება (ვაჩნაძე 1975: 27-28; 92-127)), თხზულებაში მოხსენიებულია ფერისცვალების დღესასწაული, რომელიც საყოველთაოდ მხოლოდ VIII საუკუნიდან ვრცელდება (ვაჩნაძე 1975: 28), *ცხოვრებაში* ასევე მოცემულია შედარებით გვიანდელი (IX-X სს.) სოციალური ტერმინოლოგია, ნაწარმოებში აღწერილი აწყურის ეპისკოპოსის გავლენა და ძალაუფლება უფრო გვიანდელ ეპოქას შეეფერება, ვიდრე VI-VII საუკუნეებს (კეკელიძე 1980: 148-149), ტერმინი „ქუყყანა“ და „სოფელი“ დამოწმებულია ახალი (IX-X საუკუნეთა) მნიშვნელობით, ბაჰლაუნდთა გვარისაგან წარმოქმნილი გვარები – ლაკლაკები და ახალი ჩორჩანელები პირველად X-XI საუკუნეთა წყაროებში იხსენიებიან (ვაჩნაძე 1975: 9). ნ. ვაჩნაძის თქმით,

სრულიად გამორიცხულია, რომ ლაკლაკ ბაჰლაუნდი, მოხსენიებული „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, ყოფილიყო VI საუკუნის მოღვაწე, ხოლო ლაკლაკთა გვარი წარმოქმნილიყო X-XI საუკუნეში. ასევე გამორიცხულია, რომ პირველ ჩორჩანელთა საგვარეულო, მოხსენიებული „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, გადაშენებულიყო VI საუკუნეში,

⁵⁷ რაც შეეხება *ცხოვრების* ტექსტს: *ცხოვრებიდან* ჩვენ, სულ მცირე, სამი ავტორის ხმა გვესმის: ბასილი ზარზმელისა, რომელიც კიმენური *ცხოვრების* ავტორია, მეტაფრასტის, რომელმაც XI საუკუნეში თხზულებას რედაქტირება გაუკეთა და სერაპიონ ზარზმელის თანამოღვაწე და თანამგზავრი მონაზვნისა, რომელიც სერაპიონ ზარზმელის საქმეთა და ღვაწლთა თვითმხილველი იყო - ის თხზულებაში პირველ პირში საუბრობს (გოგუაძე 1964: 9; ჩხარტიშვილი 1994: 69-83). ნ. გოგუაძის თქმით, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა *ცხოვრების* ენა: „ერთი თხზულების ფარგლებში თავსდება ბასილი ზარზმელის ენა, სერაპიონის თანმხლები პირის თხრობა, მეტაფრასტის ენა, პლუს მე-16 საუკუნეში გადაწერილი ნუსხის ზოგიერთი ფონეტიკური და მორფოლოგიური თავისებურებანი“ (გოგუაძე 1964: 11)

ჩორჩანის მემამულეები გამხდარიყვნენ იმავე საუკუნეში, ხოლო ჩორჩანელები მათ სწოდებოდნენ X-XI საუკუნიდან (ვაჩნაძე 1975: 29).

როგორც აღვნიშნავდით, ორივე, ზემოთ დამოწმებული მოსაზრების მომხრეებს თავიანთი დამაჯარებელი არგუმენტები გააჩნიათ. წყაროთა აღნიშნულ მონაცემთა გათვალისწინებით უაღრესად რთულდება სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქრონოლოგიის განსაზღვრა, ამიტომ იძულებული ვართ, ეს საკითხი ღიად დავტოვოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ვერ დავიწყებთ რომელიმე ამ ზემოთ აღნიშნული შეხედულების დამაჯერებელ მტკიცებას, მაინც ვფიქრობთ, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ტრადიციულად დამკვიდრებულ შეხედულებას, სერაპიონ ზარზმელის IX საუკუნეში მოღვაწეობის შესახებ, უფრო წონადი არგუმენტები გააჩნია. მართლაც, ძნელია თვალი დახუჭო *ცხოვრებაში* დამოწმებულ იმ ლექსიკურ მასალაზე, რომელიც IX-X საუკუნეებზე ადრე ქართულ წყაროებში არსად გვხვდება (ბეშქენი, ლატავრი, გარბანელი, ქურდი და ა.შ. ასევე „სოფლისა“ და „ქუეყანის“ ახალი მნიშვნელობით გამოყენება). გარდა ამისა, ვფიქრობთ, ძალიან დამაჯერებელია ნ. ვაჩნაძის ზემოთ ციტირებული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც შეუძლებელია *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში* ნახსენებ დიდებულს ლაკლაკ ბაჰლაუნდს VI საუკუნეში ეცხოვრა, ხოლო მისგან წარმოქმნილი საგვარეულოების ხსენება (ლაკლაკები და ბაჰლაუნდები), რაღაც საკვირველი მიზეზით, მხოლოდ ოთხასი წლის შემდეგ დაწყებულიყო. როგორც ვთქვით, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების VII საუკუნით დათარიღების მომხრეთათვის ყველაზე ძლიერ არგუმენტს ის ცნობა წარმოადგენს, რომლის თანახმადაც, სერაპიონის მოძღვარი - მიქაელ პარეხელი „...იყო მოწაფე დიდისა შიოდის საკვრველთმოქმედისაჲ, რომელი, ვითარცა მთიები განთიადისაჲ, ბრწყინვიდა ქუეყანასა ქართლისასა...” (ვაჩნაძე 1975: 153-154), მაგრამ აქ, შესაძლებელია, არა უშუალოდ შიო მღვიმელისადმი დამოწაფება, არამედ შიო- მღვიმის მონასტერში მოღვაწეობა იგულისხმებოდეს. ქართულ ნარატიულ წყაროებში, რომლებიც შიო- მღვიმის მონასტერს ეხება, ხშირად გვხვდება შიო მღვიმელისადმი (რომელიც სიმბოლურად შიო-მღვიმის მთელ მონასტერს განასახიერებს) ინდივიდუალური მიმართვისა და დამოკიდებულების მაგალითები. წმინდანი, ქრისტიანული მოძღვრებით, ყოველთვის ცოცხალია, ხორციელი სიკვდილის შემდეგაც, ამიტომ საქართველოს სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომდგენლები, შიო-მღვიმის მონასტრისადმი გაკეთებული შეწიურულობისა თუ სხვა რაიმე სოციალური თუ

ეკონომიკური აქტისას, ხშირად, უშუალოდ შიო მღვიმელს მიმართვადნენ, და მას, როგორც ცოცხალს, ისე მოიხსენიებდნენ. მაგ., VII საუკუნის დასაწყისში, სტეფანოზ ერისმთავარსა და შიო-მღვიმეს შორის წარმოქნილ დავისას, ჰაგიოგრაფის თანახმად, სტეფანოზს სასწაულებრივი გამოცხადებით, უშუალოდ შიოსთან უწევს ურთიერთობა და იმ ორ ურჩეულეს სამეფო დაბას, რომელიც სტეფანოზმა შიო-მღვიმის მონასტერს „მისტაცა“, სწორედ, წმიდა შიოს უწერს და ამ დაწერილობის დამამტკიცებელ ქარტას წმ. შიოს საფლავზე დებს (აბულაძე 1955: 205). გიორგი I-ის შიო-მღვიმისადმი ბოძებულ შეუვალობისა და თავისუფლების სიგელში წერია: „და სიგელი ესე სიმტკიცისათვის დაგუიწერია და მოგუიწესენებია წმიდისა მამისა შიოსდა... (ენუქიძე... 1984: 47). გიორგი III-ის 1170 წლის სიგელში იხსენიება „წმიდა შიოს ოქროთი და ვერცხლით“ შესყიდული სოფლები – ცხევერი და გავაზელნი (ენუქიძე... 1984: 68) ანუ შიო-მღვიმის მონასტრისადმი კუთვნილი ქონება უშუალოდ წმ. შიოს საკუთრებად ითვლებოდა. 1189/1200 წლებში შიო-მღვიმის მონასტრის მიერ ტოხადსძეებისადმი გაცემულ დაწერილში აღნიშნულია, რომ კვირიკე კახთა მეფეს, თავისი მოძღვრის, ბასილი ტოხადსძის რჩევით „...შემოეწირვინა წმიდისა შიოდსთჳს... მათა შინა დაოთი და ბართა შინა რუეთი“ (ენუქიძე... 1984: 83). ყველაზე ცხადად ის გარემოება, რომ შესაძლებელია „შიოს მოწაფეობაში“ ბასილი ზარზმელი (უფრო XI საუკუნის მეტაფრასტი) მიქაელ პარეხელის შიო-მღვიმეში მოღვაწეობას (და არა უშუალოდ შიო მღვიმელისადმი დამოწაფებას) გულისხმობდა, ჩანს დაახ. 1200 წლისათვის შიო-მღვიმის მონასტრის მიერ ვინმე ზოსიმესადმი დაწერილში. აქ მონასტერი ზოსიმეს კვირიკე კახთა მეფის სამწირველოს უმტკიცებს: „...ესე დაწერილი დაგიწერეთ ჩუენ, მღჳმელთა ერთობით სრულად კრებულთა, წმიდისა მამისა შიოდს შვილთა და მოწაფეთა, შუენ, ზოსიმეს...“ (ხაზი ჩემია – შ. მ.), (ენუქიძე... 1984: 89) ე. ი. მონასტრის ძმობის (კრებულის) ყველა წევრი უშუალოდ წმიდა შიოს მოწაფედ აღიქმებოდა. დაწერილის ბოლოს შიო-მღვიმის მონაზვნები კვლავ წმიდა შიოს მოწაფეებად და შვილებად იხსენიებიან: „აწ, ამას დაწერილსა ჩუენსა მოწამენი ვართ ამას უდაბნოსა შინა მყოფნი ძმანი და მოწაფენი და შვილნი წმიდისა მამისა შიოდსნი...“ (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (ენუქიძე... 1984: 90), აქედან ცხადია, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში, წმ. შიო მთელ მონასტერს განასახიერებდა და მონასტერში მოღვაწე მონაზონი, თავისთავად, შიო მღვიმელის მოწაფედ

ითვლებოდა, რაც კიდევ უფრო ზრდის იმის შესაძლებლობას, რომ IX საუკუნეში შიო-მღვიმის ლავრაში მოღვაწე მიქაელ პარეხელი შიო საკვირველთმოქმედის მოწაფედ ჩაეთვლათ (მითუმეტეს ასე შეეძლო გაეგო ეს გვიანდელ მეტაფრასტს).

გარდა ამისა, ვფიქრობთ, დამაჯერებელია *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში* აღწერილი სოციალური სურათის IX-X საუკუნეებით დათარიღება. აქ, ჩვენ წინაშეა, უკვე გართულებული, მკვეთრად იერარქიული, ფეოდალური საზოგადოების სურათი (თუმცა ამ საზოგადოების გვერდით ჩანან, ჯერ კიდევ შემორჩენილი, თავისუფალი მეთემეკები) დამახასიათებელი სოციალური ტერმინოლოგიითა და ლექსიკით, რაც უფრო გვიანდელ პერიოდს შეესატყვისება, ვიდრე VI-VII საუკუნეებს.

ამრიგად, ჩვენ უფრო იმ ვარაუდისაკენ ვიხრებით, რომ სერაპიონ ზარზმელი IX საუკუნის მოწაფეა. სერაპიონ ზარზმელის მოღვაწეობის კ. კეკელიძისეული ქრონოლოგია ამგვარია: სერაპიონმა მოღვაწეობა დაიწყო დაახ. 850 წელს, ზარზმა ააშენა დაახ. 861-868 წლებში, ხოლო გარდაიცვალა დაახ. 900 წელს. სერაპიონის ძმისშვილმა – ბასილმა, რომელმაც მონასტრის წინამძღვრობა პავლეს შემდეგ გადაიბარა (დაახ. 916-926 წწ.), ბიძის ცხოვრება აღწერა X საუკუნის 20-იანი მიწურულს (კეკელიძე 1980: 150), თუმცა ე. თაყაიშვილის მოსაზრება, ამ შემთხვევაში, უფრო სწორი უნდა იყოს. 886 წელს ზარზმის მამასახლისი პავლეა, რაც იმას ნიშნავს, რომ სერაპიონი, ამ დროისათვის, უკვე კარგა ხნის გარდაცვლილია. ე. თაყაიშვილის თანახმად, სერაპიონ ზარზმელს IX საუკუნეში უნდა ემოღვაწევა, ხოლო ბასილი ზარზმელს მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა X საუკუნის დასაწყისში უნდა აღეწერა (თაყაიშვილი 1919: 110-111), რაც, ვფიქრობთ, ყველაზე ახლოს უნდა იყოს ისტორიულ რეალობასთან.

მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც თავს ვიკავებთ *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების* გვიანდელობის მკაცრი მტკიცებისაგან და ამ საკითხს ღიად ვტოვებთ, რადგან, ვფიქრობთ, აღნიშნული პრობლემის საბოლოო გადაწყვეტა, დამატებითი წყაროებისა და ცნობების მოძიებისა და აღმოჩენის გარეშე, შეუძლებელია.

დავუბრუნდეთ ჩვენგან ზემოხსენებული ოთხი ბერის (ოპიზის აღმშენებელთა) საკითხს: ე. ი. თუკი *სერაპიონ ზარზმელი ცხოვრებას* VII საუკუნით დავათარიღებთ, მაშინ ამონი, ანდრია, პეტრე და მაკარი V საუკუნეში მოღვაწეობად, ვახტანგ გორგასლის თანამედროვეებად გამოდიან (და ასეც

თელიდა პავლე ინგოროყვა (ინგოროყვა 1954: 340)). არაბთა შემოსევების შემდეგ ოპიზის განმარტებულად პ. ინგოროყვა ამბა სამოელს მიიხვედა (ინგოროყვა 1954: 341), რადგან *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში* ოპიზის მონასტრის მესამე წინამძღვარი გიორგი იხსენიება, რომლის დროსაც გრიგოლი ოპიზაში მივიდა, ხოლო პირველ წინამძღვრად სამოელი („და იყო წინამძღურისა მათისა სახელი ამბა გიორგი, რამეთუ მესამე მამად იყო ოპიზისად, რადგან სამოელ და ანდრია გარდაცვალებულ იყვნეს“ (მარი 1911: 9)). პ. ინგოროყვა ოპიზის სემინარიისა და ტაძარში შემორჩენილი ფრესკული წარწერების მიხედვით ოპიზის მეორედ რესტავრატორად, ანუ „მეორედ აღშენებლად“ აშოტ კურაპალატს მიიხვედა (ინგოროყვა 1954: 342) ე. ი. თუ პავლე ინგოროყვასგან წამოყენებულ და შემდეგ სხვა მეცნიერთაგან აღიარებულ შეხედულებას გავიზიარებთ, ბასილი ზარზმელისგან ნახსენები ოთხი ბერი (ამონი, პეტრე, ანდრია და მაკარი) V საუკუნეში მოღვაწე, ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე სასულიერო პირები არიან. მოგვიანებით VI საუკუნეში აქ შიო მღვიმელის მოწაფე მიქაელ პარეხელი მკვიდრდება. მიქაელ პარეხელის შემდეგ დაახ. VII საუკუნის I ნახევარში ოპიზაში სერაპიონ ზარზმელი დაეწუდება. VIII საუკუნის 30-იან წლებში ოპიზა არაბთა შემოსევების შედეგად დაინგრა და დაახ. ამავე საუკუნის შუა ხანებში მონასტერი სამოელ მონაზონს უნდა განეახლებინა. სამოელის შემდეგ მონასტერს სათავეში ანდრია ჩაუდგა, ხოლო შემდეგ - გიორგი, რომელიც აქ წინამძღვრად 780 წელს გრიგოლ ხანძთელის მოსვლისას ყოფილა. IX საუკუნის 60-იან წლებში ოპიზას ხელმეორედ ჩაუტარდა რესტავრაცია. „მეორედ მაშენებელი“ გუარამ მამფალი იყო, აშოტ დიდი კურაპალატის ძე.⁵⁸ *მატიანე ქართლისაჲს*-ს გადმოცემით „და მოკუდა გუარამ ძე აშოტისი, და დამარხეს ოპიზას, მეორედ მისგან აღშენებულსა“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 260).⁵⁹

მაგრამ კიდევ ერთხელ: მთელი ეს ქრონოლოგია, ასე მწყობრად, იმ შემთხვევაში დალაგდება, თუკი სერაპიონ ზარზმელს VII საუკუნის მოღვაწედ ჩავთვლით, მაგრამ თუ მას, ქართულ ისტორიოგრაფიაში XX საუკუნეში დამკვიდრებული ტრადიციისამებრ, IX საუკუნეში მცხოვრებ ბერად მივიჩნევთ (რაც, როგორც უკვე ვთქვით, უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება)? მაშინ ოპიზის მონასტრის ქრონოლოგია შემდგენიანი იქნება: ოპიზა პირველად

⁵⁸ ოპიზის ტაძრის ფრესკულ წარწერასა და საოსტიგნეში შემორჩენილ წარწერაში ოპიზის მაშენებლად აშოტიც იხსენიება, რომლის ვინაობა ბოლომდე გარკვეული არ არის.

⁵⁹ ვახუშტი ოპიზის „მეორედ მაშენებლად“ შეცდომით გურგენს მიიხვედა (ლომოური... 1941: 135).

სამოელ მონაზონის მიერ ამავე საუკუნის შუა წლებში განახლდა, ხოლო ხელმეორედ რესტავრაცია IX საუკუნეში გუარამ მამფალმა ჩაუტარა, მაგრამ მაშინ ეს შემოსენებული ოთხი ბერი ვინ არის? რა პერიოდში შეიძლება მათი მოღვაწეობის მოთავსება? როგორც ჯერ კიდევ ა. ბოგვერაძე აღნიშნავდა, სამოელ მონაზონის თანამოღვაწეებად ისინი არ ჩანან (ბოგვერაძე 1964: 62), არც გრიგოლ ხანძთელთან გვხვდება მათი ხსენება, *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების* ცნობით კი ისინი სერაპიონის მოძღვრის მიქაელ პარეხელის იქ მისვლამდე მოღვაწეობდნენ და ოპიზის „აღმშენებლები“ იყვნენ. ფაქტია, რომ ამ შემთხვევაში ოპიზის მონასტრის ისტორიის ქრონოლოგიაში მათი მოთავსება ძალიან გართულდება, ამასთან არ შეიძლება ამ ცნობის, როგორც რაიმე ანაქრონიზმის, გამონაგონის ან გადამწერის შეცდომის გამოცხადება შესაბამისი არგუმენტაციის გარეშე. მათი მოღვაწეობის ქრონოლოგიის გარკვევა მომავლის საქმეა.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ოპიზა ერთ-ერთი უძველესი ქართული მონასტერია დაარსებული ვახტანგ გორგასლისა და მისი ძუძუმტის, არტავაზის, მიერ V საუკუნის შუა ხანებში (დაახ. 456 წ.) ბასილისეული მონასტრების ნიმუშისა და წეს-განგების მიხედვით. შემთხვევითი არაა, რომ ოპიზა სწორედ პონტო-კაპადოკიური ბერმონაზვნობის გავლენის შედეგად დაარსდა და ბასილისეული წესის მონასტრად იქცა. ისტორიოგრაფიაში ცნობილია დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მჭიდრო, ეთნიკური და კულტურული კავშირი პონტოსთან და კაპადოკიასთან მოყოლებული უძველესი დროიდან. ჯუანშერის თხზულებიდან თვალნათლივ ჩანს, რომ ამ კავშირმა ამ ორი მხარის ქრისტიანულ ცხოვრებაშიც კპოვა გამოვლინება.

§4. პეტრე იბერიელი

პალესტინაში ქართულმა ბერმონაზვნობამ ძალზე ადრე მოიკიდა ფეხი.⁶⁰ ქართულ წყაროებში დაცული ცნობები (რომელთა მიღებაც უკრიტიკოდ არ

⁶⁰ ნაზარეთში, სადაც საეკლესიო გარდამოცემის თანახმად, ყოვლადწმინდა ქალწული ცხოვრობდა, საუკუნეების განმავლობაში, აგებდნენ ტაძრებს. 1959 წელს ახალი ფრანცისკანული ტაძრის აშენების წინ არქეოლოგიური გათხრები ჩატარდა, რომელმაც IV-V საუკუნეების ბიზანტიური ბაზილიკა გამოავლინა. ბაზილიკის ნანგრევებში, ბათქაშიან ქვებზე ბერძნული, სირიული, სომხური და ქართული გრაფიტები აღმოჩნდა (ალექსიძე 2011: 20). ტაძარი IV

შეიძლება) ქართველთა მოღვაწეობას წმ. მიწაზე ძალზე ადრეულ ხანას უკავშირებს. მეფე მირიანის მიერ ჯვრის მონასტრისათვის მიწის შესყიდვისა და ვახტანგ გორგასლის მიერ ამ მიწაზე ჯვრის მონასტრის დაარსების შესახებ გვაწვდის ინფორმაციას თეიმურაზ ბაგრატიონი (ბაგრატიონი 1848). რა წყაროებს ეყრდნობა ავტორი, ჩვენთვის უცნობია, ამიტომ ამ ცნობის სანდოობის მტკიცებისაგან თავს შევიკავებთ, თუმცა ფაქტია, რომ ქართული ტრადიცია პალესტინაში ქართული ბერმონაზვნობის გაგრძელებას ასე ადრეულ ეპოქას მიაწერდა (ფერაძე 1995: 97; მგალობლიშვილი 2003: 21). გრ. ფერაძე რატომღაც უკრიტიკოდ ენდობა ამ ქართულ გარდამოცემას და აცხადებს, რომ „ჯვრის მონასტერი აშენდა IV საუკუნის პირველ ნახევარში, ხოლო შემდგომში XI ს-ში (1038 წელს) აღადგინა ქართველმა ბერმა პროხორემ“ (ფერაძე 1995: 97). რაიმე სანდო წყაროს მოძიებამდე ეს მოსაზრება მხოლოდ ვარაუდად შეიძლება დარჩეს.

თუმცა პალესტინაში ქართული მონასტრების აღმოცენებასთან დაკავშირებით, უპირველეს ყოვლისა, პეტრე იბერი გვახსენდება. პეტრე (ერისკაცობაში ნაბარნუგი), თავისი დროის სახელგანთქმული ბერი, მრავალი აღმოსავლელი ქრისტიანის სულიერ ლიდერად იქცა. პეტრე იბერიელის სახელს უკავშირდება პალესტინასა და ეგვიპტეში ანტიქალკედონური (მონოფიზიტური/მიაფიზიტური) მოძრაობის აღმავლობა, პეტრე ნამდვილად იქცა არაქალკედონურ აღმოსავლურ ეკლესიათა ერთ-ერთ სულიერ მესაძირკვედ.

პეტრე ქართველი ჩვენ, ამ შემთხვევაში, ქართული ბერმონაზვნობის კონტექსტში, გვაინტერესებს. რამდენად იყო მის მიერ დაარსებული მონასტრები ქართული და რა გავლენა ჰქონდა მის ასკეტურ ცხოვრებაზე იმ რელიგიურ ატმოსფეროს, რომელშიც ის ქართლის სამეფო კარზე იზრდებოდა?

მაგრამ სანამ უშუალოდ პეტრეს ბიოგრაფიაზე გადავიდოდეთ, აუცილებელია მოკლედ შევეხოთ იმ რამდენიმე ძირეულ საკითხს, რომელიც პეტრე იბერიელის

საუკუნის დასაწყისში უნდა აშენებულიყო, ხოლო V საუკუნის შუა ხანებისათვის ის უკვე დანგრეული იყო, რაც ქართულ გრაფიტებს V საუკუნის I ნახევრით ან უფრო ადრე, IV საუკუნით ათარიღებს (ალექსიძე 2011: 23-24), თუმცა თვით ქართულ ასომთავრულ ასოთა მოხაზულობა, პალეოგრაფიული და ქრონოლოგიური თვალსაზრისით, ანაქრონიზმად გამოიყურება (ალექსიძე 2011: 25). მართალია, ჩვენთვის უცნობია, თუ ვის ეკუთვნის წარწერები (ქართველ ბერებს? უბრალო საერო პილიგრიმებს, რომლებიც პალესტინაში დროებით ჩერდებოდნენ?), მაგრამ სანამ საკითხი ბოლომდე გაირკვევა, ვარაუდის სახით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნაზარეთის წარწერები ქართველთა პალესტინაში ყოფნის უძველესი არქეოლოგიური მოწმობა უნდა იყოს.

ცხოვრებასა და მოღვაწეობას შეეხება, ქართველოლოგიაში იყო და, გარკვეულ წრეებში, კვლავაც აქტუალურია.

მეცნიერებაში პეტრე იბერიელთან დაკავშირებულია დიონისე არეოპაგელის კორპუსის ავტორობის პრობლემა. არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელითაა ცნობილი, ანუ გაურკვეველია მისი ნამდვილი ავტორი, რომელიც I საუკუნის მოღვაწეს, დიონისე არეოპაგელის სახელქვეშ იმალება.⁶¹

1942 წელს ქართველმა ფილოსოფოსმა შ. ნუცუბიძემ და 1952 წელს ბელგიელმა ფილოლოგმა ე. ჰონიგმანმა (და ეს უკანასკნელი შ. ნუცუბიძეს იმოწმებს, ისინი ერთი და იგივე დასკვნამდე დამოუკიდებლად არ მისულან) გამოთქვეს მოსაზრება ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იგივეობის შესახებ (ჰონიგმანი 1955: 51-78), შ. ნუცუბიძე დარწმუნებული იყო (ამ მოსაზრებას ჰონიგმანის ნაშრომის რუსული თარგმანის შესავალ სიტყვაში გამოთქვამდა), რომ მათი იდენტურობა დამტკიცებული იყო (ჰონიგმანი 1955: 4). ცოტა მოგვიანებით შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის მიერ წამოყენებული დებულებები ირენე ჰაუშერმა (Irénée Hausherr), ჰიერონიმუს ენგბერდიგმა (Hieronimus Engberding) და რენე როქმა (René Roques) გააკრიტიკეს. პეტრე იბერიელის ავტორობას, ამ არგუმენტებით, თითქოს საფუძველი გამოეცალა, თუმცა პეტრე ქართველის მიერ *არეოპაგიტის* შეთხზვის თეორიას მიშელ ვან ესბროკი (Michel van Esbroek) და ბასილი ლურიე (Basil Lurié) მიუბრუნდნენ (ლურიე 2010: 143-144). ეს უკანასკნელი დღემდე პეტრე ქართველის ავტორობას ემხრობა.

დღეის მდგომარეობით, აკადემიურ სივრცეში, ფსევდო-დიონისეს ვინაობის პრობლემა კვლავ დაუძლეველ სირთულედ რჩება (ქორიგანი... 2004; ლოუთი 2004: 2), ზოგიერთი მეცნიერი იმასაც ფიქრობს, რომ არავითარი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი არ არსებობს და *Corpus Areopagiticum* რეალურად I საუკუნეში

⁶¹ არეოპაგიტული კორპუსი საუკუნეების განმავლობაში დიონისე არეოპაგელის შეთხზულად მიანდათ. ავტორი თავის თავს იმ დიონისედ წარმოგვიდგენს, რომელიც პავლე მოციქულმა ათენის არეოპაგეში ქადაგებისას მოაქცია და რომელიც მოგვიანებით ათენის ეპისკოპოსად იქცა. მისი ეპისტოლეების ადრესატებში იხსენიებიან იოანე ღვთისმეტყველი, ტიტე და ტიმოთე. ავტორი მოგვითხრობს, რომ ის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინებასაც დაესწრო. ევროპულმა ტრადიციამ დიონისე პარიზის პირველ ეპისკოპოსად და სენ-დენის (Saint-Denis) სააბატოს მფარველად აქცია, თუმცა შუა საუკუნეების (მაგ. პიერ აბელიარი) და რენესანსის ავტორთა მიერ გაირკვა, რომ დიონისე არეოპაგელი მხოლოდ ფსევდონიმი იყო სავარაუდოდ V საუკუნის ავტორისათვის, ვის კალამსაც რეალურად ეკუთვნის არეოპაგიტული კორპუსი (ლოუთი 2004: 1-2).

მცხოვრებ დიონისე არეოპაგელს მიეკუთვნება (პარკერი... 2015; ჭელიძე), თუმცა ისტორიკოსთა და ფილოლოგთა უმეტესობა ამ აზრს არ იზიარებს.

მეორე საკითხი, რომელიც პეტრე იბერიელს უკავშირდება, არა იმდენად დასავლური, არამედ კონკრეტულად ქართული მეცნიერებისათვის იქცა აქტუალურ პრობლემად (უფრო უკანასკნელ ხანებში). ესაა პეტრე ქართველის აღმსარებლობა. ჩვენ არც ამ საკითხს მიმოვიხილავთ ვრცლად. დასავლურ ისტორიოგრაფიაში პეტრე ქართველი ერთბუნებიანთა (იგივე მონოფიზიტთა ან, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, მიაფიზიტთა⁶²) ერთ-ერთ გამორჩეულ წინამძღოლადაა აღიარებული. მონოფიზიტობის ცნობილი ისტორიკოსის უ. ჰ. ს. ფრენდის (W. H. C. Frend) აღნიშვნით, „მთელი თაობისათვის პეტრეს მონასტერი, მაიუმას მახლობლად, ანტიქალკედური წინააღმდეგობის უმთავრეს ცენტრად იქცევა” (ფრენდი 2008: 153), თუმცა, კაცმა რომ თქვას, ამას დასავლური მეცნიერების აღიარება სულაც არ სჭირდება, ფაქტი აშკარაა: პეტრეს ცხოვრების აღმწერელნი იოანე რუფუსი და ზაქარია რიტორი (იხ. ქვემოთ) მგზნებარე მონოფიზიტები იყვნენ, პეტრე ქართველი კი თეოდოსი იერუსალიმელთან, ტიმოთე კვერნასთან (იგივე ტიმოთე კატა ანუ ალექსანდრიელი), პეტრე მონგთან, ესაია განდგილთან და პეტრე ფულონთან ერთად მონოფიზიტური მოძრაობის სულიერ მამათა რიგს მიეკუთვნებოდა, ამასთან ზოგი მათგანისაგან (მაგ. პეტრე მონგისა ან პეტრე ფულონისაგან) განსხვავებით პეტრე მონოფიზიტთა რადიკალურ ფრთას ედგა სათავეში, უარყოფდა რა ზენონის *ჰენოტიკონს*. ფაქტია რომ პეტრე იბერიელი პალესტინასა და ეგვიპტეში მონოფიზიტთა ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიან წინამძღოლსა და ქალკედონის კრების შეურიგებელ მოწინააღმდეგეს წარმოადგენდა. ასევე ფაქტია ისიც, რომ VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ პეტრე ქართველი ანათემას გადასცა, როგორც ამ სწავლების ერთ-ერთი აქტიური მქადაგებელი. მეექვსე მსოფლიო კრების განჩინება გვაუწყებს ამ ანათემას:

⁶² თანამედროვე თეოლოგიურ და ისტორიულ ლიტერატურაში მონოფიზიტებს ხშირად „მიაფიზიტებად” მოიხსენიებენ, რადგან ტერმინი „მონოფიზიტი” ადექვატურად ვერ გამოხატავს არაქალკედონურ ეკლესიათა მოძღვრების არსს. ღვთისმეტყველთა ნაწილის აზრით, თანამედროვე ეტაპზე, გამორკვეულია, რომ ქალკედონურ და არაქალკედონურ ეკლესიათა შორის რეალური თეოლოგიურ-დოქტრინალური განსხვავება არ არსებობს. ჩვენი ეკლესიები იზიარებენ წმ. კირილე ალექსანდრიელის საღვთისმეტყველო ფორმულას ღვთის ერთი შედგენილი ჰიპოსტასის (რომელსაც არაქალკედონელები, ამ თეოლოგთა აზრით, „ბუნებას” უწოდებენ) შესახებ. ამიტომ თანამედროვე არაქალკედონელები „მიაფიზიტებად” მოიხსენიებიან, რადგან „მიას” აღნიშნავს „ერთს”, რომელიც სხვადასხვა არსისგან შედგება, ხოლო „მონოს” უბრალოდ ერთს, მარტივს, შეუდგენელს, რადგან არაქალკედონელები მაცხოვარში რეალურად არსებულ ადამიანურობას აღიარებენ ამიტომ მათ დღეს „მიაფიზიტებს” უწოდებენ.

ამრიგად, სამარადუამოდ ანათემასა და შეჩვენებაში იყოს წმინდა და თანაარსი და თაყვანსაცემი სამების, - მამის, და ძის, და სულიწმინდის, - მიერ: პირველად სიმონ მოგვი, ... მის შემდეგ, აგრეთვე, კლებეოსი, მენანდრე, ... ევტიქი, დიოსკორე – ევტიქის დამცველი და თანამოსაჯული, ბარსუმა, ზოორა, ტიმოთე, „კატად“ წოდებული, პეტრე მონგოსი და აკაკი, რომლებმაც ზენონის „კენოტიკონი“ (*კენოტიკონის* დამამცირებელი სახელწოდება მართლმადიდებლებში – შ. მ.) იხელოვნეს, ... პეტრე მკაწვრელი, რომელმაც სამწმიდაობის ღოცვისადმი ჯვრის დართვა გაბედა, **სხვა პეტრე, იბერიელი და გონება-ველური წყლული** (ტექსტი ციტირებულია ე. ჭელიძის მიხედვით, ჭელიძე 2016: 74).

სრულიად სამართლიანია პეტრეს რელიგიური მსოფლმხედველობის მ. თარხნიშვილისეული დახასიათება:

დღიდან მისი მწყემსმთავრად დადგენისა, პეტრე გვევლინება, როგორც უდრეკი მიმდგომი და მექომაგე მონოფიზიტობისა. ამ ერთხელ ათვისებულ მოძღვრებას იგი სიკვდილამდის აღარ გადასდგომია (თარხნიშვილი 2014: 383).

ახლა უშუალოდ პეტრე ქართველის ცხოვრება მიმოვიხილოთ, რომლის შესასწავლად რამდენიმე წყარო გაგვაჩნია. უპირველესი მნიშვნელობა იოანე რუფუსის *პეტრე იბერის ცხოვრებას* გააჩნია. ეს ბრწყინვალე ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, თავდაპირველად, ბერძნულად უნდა დაწერილიყო დაახ. 500 წელს, ხოლო შემდეგ სირიულად უნდა ეთარგმნათ (ჰორნი 2006: 10). სირიული ტექსტი გერმანულად თარგმნა და გამოაქვეყნა რიხარდ რააბემ (Richard Raabe) 1895 წელს. პირველად ინგლისურად ეს თხზულება ქრისტიანული ბერმონაზვნობის სახელგანთქმულმა მკვლევარმა, ანგლიკანმა მღვდელმა და ისტორიკოსმა, ჩვენგან უკვე ზემოხსენებულმა დერვას ჩითიმ თარგმნა. თარგმანი მას დაახ. 1967 წლისათვის დაუმთავრებია, მაგრამ რატომღაც მისი გამოქვეყნება ვედარ მოხერხდა (ეს თარგმანი დღემდე გამოუქვეყნებელია). 2008 წელს კორნელია ჰორნმა (Cornelia Horn) და რობერტ ფენიქსმა (Robert Phenix) იოანე რუფუსის თხზულების ინგლისური თარგმანი გამოსცეს (ჰორნი... 2008).

პეტრე იბერის ცხოვრება ქართულად XIII საუკუნეში თარგმნა ვინმე მაკარი მღვდელმა, ხოლო ამ თარგმანს რედაქტირება გაუკეთა XV საუკუნეში მოღვაწე პავლე დეკანოზმა. პეტრე იბერიელის ქართული *ცხოვრება* თარგმანს არ წარმოადგენს ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით. მაკარი მღვდელმა თარგმანს ანდერძიც დაურთო, სადაც პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერა ვინმე „ზაქარია ქართველს“ მიაწერა. მთარგმნელმა (ან

თარგმანის რედაქტორმა) სერიოზულად გადაამუშავა სირიული ორიგინალი და მონოფიზიტობის მედროშე პეტრე მართლმორწმუნე ქალკედონელად აქცია. პაველე დეკანოზი თავის ანდერძში გვაუწყებს, რომ მან თხზულება „შემატება-დაკლების” პრინციპით „შეასწორა”, დაზიანებულ ქართულ თარგმანს შესავალი დაურთო და მისი „კეთილად დასრულებაც” არ დაეიწყებია (ლოლაშვილი 1972: 97; ლოლაშვილი 1988: 64).⁶³

1988 წელს ივ. ლოლაშვილმა პეტრე იბერის ცხოვრების რ. რააბესეული გერმანული თარგმანის ქართული თარგმანი გამოაქვეყნა (ლოლაშვილი 1988).

1912 წელს გამოქვეყნებულ თავის მნიშვნელოვან გამოკვლევაში (*Johannes Rufus – ein monophysitische schriftsteller (იოანე რუფუსი – მონოფიზიტი მწერალი)*), პეტრე იბერის შესახებ, ცნობილმა გერმანელმა ფილოლოგმა ე. შვარცმა დაასაბუთა, რომ *პეტრე იბერის ცხოვრების* ავტორი პეტრეს განუყრელი მოწაფე და მეგობარი იოანე რუფუსია (იხ. შვარცი 1912: 1-28). როგორც ავლნიშნეთ იოანე რუფუსმა ეს თხზულება ბერძნულად დაწერა, ბერძნული დედანი დაკარგულია და შემორჩენილია მხოლოდ მისი სირიული თარგმანი. სირიული (ასურული) ენა მონოფიზიტური ეკლესიის საღვთისმეტყველო და საღვთისმსახურო ენად იქცა, ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მონოფიზიტობის სახელგანთქმული მოღვაწის *ცხოვრება* სწორედ ამ ენაზე შემოგვრჩა. *პეტრე იბერის ცხოვრებას* ძალიან დიდი მნიშვნელობა ქონდა, არა მარტო წმინდა თეოლოგიური ან ლიტურგიკული (ამ თხზულებას ხმამაღლა კითხულობდნენ მონოფიზიტურ ეკლესიებში პეტრეს ხსენებისას (ჰორნი 2006: 17-18)), არამედ „მონოფიზიტური იდენტობის” თვალსაზრისითაც. მონოფიზიტურმა რელიგიურმა თვითშეგნებამ ქალკედონის კრების შემდეგ საკმაოდ სწრაფად იწყო ჩამოყალიბება, ხოლო VI საუკუნის 40-იანი წლებიდან, როდესაც იაკობ ბარადეოსის წყალობით, ქალკედონურის პარალელური ანტიქალკედონური იერარქიაც აღმოცენდა, მონოფიზიტობამ (მიაფიზიტობამ) აღმოსავლეთის ხალხებში (სირიელებში, სომხებში, ეგვიპტელებში, ეთიოპიელებსა და ინდოელებში) უმყარესი ნიადაგი ჰპოვა. მონოფიზიტური ჰაგიოგრაფია კი, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა ამ პროცესს.

იოანე რუფუსსვე ეკუთვნის (უფრო სწორად ის, ამ შემთხვევაში, უფრო რედაქტორად გვევლინება, ვიდრე უშუალო ავტორად) *პლეროფორიები*, რომელიც მონოფიზიტურ პატერიკებს წარმოადგენს, აქ შეკრებილია სხვადასხვა

⁶³ მიქელ თარხნიშვილს ქართული *ცხოვრების* შექმნის შესახებ განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდა. მისი აზრით, ასურულიდან პეტრეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი თხზულება არა XIII საუკუნეში, არამედ VIII საუკუნეში ითარგმნა (თარხნიშვილი 2014: 379).

მოდვაწებთან დაკავშირებული სწავლებანი და სასწაულთა თხრობანი, რომელიც იოანეს თავად პეტრესგან მოუსმენია (ჰორნი 2006: 10-11).

1972 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში *არეოპაგიტიკის პრობლემები* ივ. ლოლაშვილმა *პეტრეს ცხოვრების* იოანე რუფუსისადმი კუთვნილება უარყო და თხზულების ავტორად ქართული თარგმანის ანდერძში მოხსენიებული ვინმე ზაქარია ქართველი გამოაცხადა (ლოლაშვილი 1972: 97-102). ივ. ლოლაშვილის მიერ გამოთქმულ შეხედულებას მწვავე კრიტიკით გამოეხმაურა ა. გაწერელია. კამათი ივ. ლოლაშვილსა და ა. გაწერელიას შორის თითქმის მთელი 70-80-იანი წლების განმავლობაში გაგრძელდა. ა. გაწერელიამ სამართლიანად აღნიშნა, რომ ეს „ზაქარია ქართველი“ XV საუკუნის ქართული თარგმანის რედაქტორის პავლე დეკანოზის მოგონილია (სხვაგან არსად, არც ერთ წყაროში, ამ ზაქარია ქართველის ხსენებაც კი არ არის) და ზაქარია ქართველს „ფოლოლოგიური მირაჟი“ უწოდა (გაწერელია 1977: 284-285). 80-იანი წლების ბოლოს ივ. ლოლაშვილი კვლავაც თავის აზრზე რჩებოდა. მისი თქმით,

არსებობს მოსაზრება, რომ ზაქარია ქართველი ფიქტიური პირია, აღრეულია ზაქარია რიტორში, რომელსაც თითქოს შეუთხზავს პეტრეს ცხოვრების ვრცელი საკითხავი, ან, უბრალოდ, პირველი ზაქარია მეორე ზაქარიას თხზულების მიმთვისებელია, ხოლო ის ანდერძი, რომელიც ქართულ რედაქციას ერთვის, ფალსიფიკაციაა და შეთხზულია პავლე დეკანოზის მიერ საკმაოდ მოგვიანებით. მე ამგვარი სკეპსისი... კატეგორიულად უარვყავ და მას ვერც ახლა გავიზიარებ, რადგან ძველქართული ბიბლიოგრაფიული ცნობისადმი ამგვარი უნდობლობითი დამოკიდებულება ფილოლოგიურ კვლევაში ყველაზე იოლი გამოსავალია ნებისთი ჰიპოთეზის შესათხველად (ლოლაშვილი 1988: 62).

მაგრამ „ნებისთი ჰიპოთეზა“ *პეტრეს ცხოვრების* ავტორად სხვა წყაროებით აბსოლუტურად უცნობი ზაქარია ქართველის გამოცხადებას უფრო ეთქმის, ვიდრე მეცნიერებაში საყოველთაოდ გაზიარებულ შეხედულებას, რომელიც ე. შვარცმა შესაბამისი არგუმენტებით გაამყარა. ა. გაწერელია კვლავ გამოეხმაურა ივ. ლოლაშვილის მოსაზრებას და ისევ დამაჯერებლად უარყო ზაქარია ქართველის არსებობა (გაწერელია 1988: 87-103). ჩვენ ახლა შეგვიძლია დანამდვილებით ვთქვათ, რომ ზაქარია ქართველი XV საუკუნის ქართველი დეკანოზის მდიდარი ფანტაზიის ნაყოფია და მეტი არაფერი.

მეორე ავტორი, რომელიც პეტრე ქართველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის, არის ცნობილი მონოფიზიტი

მემატიანე ზაქარია რიტორი, იგივე ზაქარია მიტილენელი (შესაძლებელია სწორედ ეს ზაქარია აქცია თხზულების ქართველმა მთარგმნელმა თუ რედაქტორმა ზაქარია ქართველად), რომელიც თავის თხზულებებში *საეკლესიო ისტორიაში*, *სვეეროს ანტიოქიელის ცხოვრებასა* და *ესაია ასკეტის ცხოვრებაში* პეტრეს შესახებ ვრცლად საუბრობს. ზაქარია დაზელი იყო, მისი მამა-პაპისეული სახლი, სადაც პატარა ზაქარია იზრდებოდა, პეტრეს მიერ დაარსებული მაიუმას მონასტრის სიახლოვეს მდებარეობდა (ჰორნი 2006: 45). პეტრე ქართველის მასშტაბურ რელიგიურ ფიგურას, რომელსაც უზარმაზარი გავლენა ჰქონდა აღმოსავლეთის მონოფიზიტურ წრეებში, დრმა კვალი უნდა დაემჩნია ზაქარიას პიროვნებასა და მსოფლმხედველობაზე. ზაქარია სვეეროს ანტიოქიელს, ესაია ასკეტსა და პეტრე ქართველს მონოფიზიტურ მოძრაობის სამ გამომჩენილ წინამძღვრად თვლიდა (ჰორნი 2006: 45). მეცნიერთა ნაწილის აზრით, ზაქარიას პეტრეს ცხოვრებაც უნდა აღეწერა. ამ ვარაუდის წარმოქმნას ხელი შეუწყო Sahau 321 სირიულ ხელნაწერში (სადაც ზაქარიას ნაშრომებია დაცული) შემონახულმა ფრაგმენტმა, რომელიც თითქოს პეტრე იბერის დაკარგული *ცხოვრების* ნაწილს უნდა წარმოადგენდეს. კ. ჰორნის აზრით ეს ფრაგმენტი არაფერს ამტკიცებს და ზაქარია რიტორის მიერ პეტრეს ცხოვრების აღწერა კვლავ ჰიპოთეზად რჩება (ჰორნი 2006: 46).

იოანე რუფუსის თანახმად, პეტრე ქართლის სამეფო ოჯახში დაიბადა. პეტრეს დაბადების თარიღად მეცნიერებაში სხვადასხვა დროს მიიჩნევენ 409 წელს (ჰორნი 2006: 52), 411 წელს (ლოლაშვილი 1988: 9), 412 წელს (დევო 1968: 337-350), 417 წელს (ჰორნი 2006: 52). კ. ჰორნი ამ უკანასკნელს უჭერს მხარს (ჰორნი 2006: 52) და ჩვენც ეს წელი ყველაზე დამაჯერებლად გვჩვენება. საამისო არგუმენტი შემდეგია: პეტრე თორმეტი წლის იყო, როდესაც კონსტანტინეპოლის მთავარეპისკოპოსმა ნესტორმა ღვთისმშობლის შესახებ საკუთარი სწავლების წარმოთქმა დაიწყო (429 წ.), ერთ-ერთ ამგვარ ქადაგებას პეტრეც ესწრებოდა (ის ნესტორს პირადად იცნობდა), ამიტომ ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ პეტრე სწორედ 417 წელს დაიბადა.

„ნეტარი პეტრეს სამშობლო იყო იბერთა განთქმული ქვეყანა, იმ ჩრდილოელთა [ქვეყანა], რომელნიც მზის აღმოსავალთან ბინადრობენ“, - გვაუწყებს რუფუსი (ლოლაშვილი 1988: 80). პეტრეს ერისკაცობაში ნაბარნუგი ერქვა და არა მურვანი, როგორც ეს, მისი ქართული *ცხოვრების* წყალობით,

ჩვენს ისტორიოგრაფიაში შეცდომით გარკვეულა. ა. გაწერელის მართებული შენიშვნით, ეს სახელი

ბერძნულიდან სირიულში გადასული იბერიელი უფლისწულის ნამდვილი სახელის ქართული მოდიფიკაციაა „მურვანოსის“ სახით. უეჭველია: რადგან XIII-XIV სს-ში „ნაბარნუგოსი“ არაქართულად ჟღერდა (გაწერელია 1990: 90).

ნაბარნუგად იხსენიება პეტრე ერისკაცობაში *პლეროფორიებში*, ოღონდ აქ მისი სახელი კიდევ უფრო ზუსტად, ბერძნული დაბოლოება „ოს“-ის გარეშე წერია (გაწერელია 1990: 90).

ნაბარნუგის მამა ქართლის მეფე ბოზმარი (ბუზმიძრი) იყო,⁶⁴ მამის მამასაც ასევე ბოზმარი ერქვა. ნაბარნუგის დედის სახელი იყო ბაკურდუხტია, ხოლო დედის დედისა დუხტია, რომელმაც თავისი სიწმინდით გაითქვა სახელი. რუფუსის გადმოცემით, ნაბარნუგის

პაპა დედის მხრიდან გახლდათ დიდი ბაკური, დუხტიას მეუღლე. ეს ბაკური ამ ქვეყნის მმართველთაგან პირველი ქრისტიანი მეფე იყო, რომელმაც მთელი ხალხი ღვთისმომშიშებად მიიყვანა (ლოლაშვილი 1988: 81).

ამ ბაკურის შესახებ, რომელიც იოანე რუფუსს რატომღაც ქართლის პირველ ქრისტიან მეფედ მიაჩნია, ჩვენ ქვემოთ ვისაუბრებთ.⁶⁵ ნაბარნუგის წმინდა და ღვთისმომშიშე წინაპართა და ნათესავთა რიცხვი ამით არ ამოიწურება. რუფუსის გადმოცემით, პეტრეს ბაბუას ბაკურს ჰყავდა ძმა – არჩილი, რომელიც მრავალს აღემატა ასკეტური ცხოვრებითა და მოღვაწეობით.

იგი ბაკურთან და ბუზმართან ერთად ღრმა მოხუცებულობაში იბერიას მართავდა, იბერთა მეფეთმონაცვლეობის წესის თანახმად, და თავისი ცხოვრება ქალწულებასა და ღვთისმოსაობაში დაასრულა (ლოლაშვილი 1988: 81).

⁶⁴ პეტრე იბერის ქართული *ცხოვრება* პეტრეს დაბადების განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობს: ამ ნაწარმოების თანახმად, თეოდოსი იმპერატორის მმართველობის ჟამს, ქართველთა მეფე იყო კეთილმორწმუნე ვარაზ-ბაკური, „მართლმადიდებელი და დიდად ღმრთისმსახური“ (აბულაძე 1967: 215). მეფეს ძე არ ესვა, ამიტომ ღმერთს დღე და ღამ ვაჟის მონიჭებას ევედრებოდა. ერთხელაც მცხეთისაკენ მიმავალს, დაუღამდა და მტკვრის პირას ჩაეძინა. აქ მას ანგელოზი გამოეცხადა, რომელმაც ძის დაბადება უწინისასწარმეტყველა. „და შემდგომად დღეთა რავოდენთამე მიუდგა ცოლი მეფისა და უშვა მას ძე... უწოდეს სახელი მურვანოს“ (აბულაძე 1967: 216-217). აღნიშნული თხრობა არ დასტურდება ბერძნულ-სირიულ წყაროებში, შესაბამისად, დიდი ალბათობით ეს ისტორია ქართული ცხოვრების ავტორის (ან რედაქტორის) მდიდარი ფანტაზიის ნაყოფს უნდა წარმოადგენდეს.

⁶⁵ ჩვენ უშუალოდ ბაკურის ისტორიული იდენტიფიკაციის საკითხს არ შევეხებით. ამის შესახებ ქართველოლოგიაში ერთმანეთისგან განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული, რადგან ეს პრობლემა ჩვენი საკვლევი თემის ფარგლებს სცდება, მასზე მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ. ბაკურის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით იხ. გოზალიშვილი 1974; ჩხარტიშვილი 2013.

პატარა ნაბარნუგი ძიძასთან იზრდებოდა. ამ ღვთისმოსაობაში ქალის სახელი ძუძო იყო, ის უფლისწულს სპარსელთაგან მაღავედა და ღვთისმოსაობით ზრდიდა. ნაბარნუგის აღზრდაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ძუძოს ქალიშვილი ოტა, რომელიც ასევე დედობილად და აღმზრდელად ექცა ქართლის სამეფო ტახტის მემკვიდრეს (ლოლაშვილი 1988: 81-81).

როგორც იოანე რუფუსი გადმოგვცემს, ნაბარნუგი თავიდანვე უჩვეულოდ ასკეტურ გარემოში იზრდებოდა. ის გარემოცული იყო ქრისტიანული მოღვაწეობის სულით. რუფუსის თქმით

დიდი ბაკური – იბერთა პირველი ქრისტიანი მეფე – და მისი მეუღლე დუხტია ქრისტეს მიმართ ღვთისმოსაობის ისეთ სიმაღლეზე ავიდნენ, ისეთი სათნოება და საქციელი გამოავლინეს, რომ თუმცა მეფური ჩამომავლობისა იყვნენ, მაინც თავიანთი მმართველობის დროს **მონაზონურ-ასკეტურ ცხოვრებას მისდევდნენ და [ამ ცხოვრებით] არსებობდნენ** (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (ლოლაშვილი 1988: 82).

პეტრეს ბებია და ბაბუა ქრისტიანთა შორის ძველთაგანვე გავრცელებულ პრაქტიკას მიმართეს და, მას შემდეგ, რაც შვილები შეეძინათ, ხორციელი ურთიერთობა შეწყვიტეს. რუფუსი სურათს ისე ხატავს, თითქოს ქართლის მთელი სამეფო კარი ერთ დიდ მონასტრად გადაიქცა. ბაკური მკაცრად მარხულობდა, ღოცულობდა, მოწყალებას არიგებდა და ქალაქის (იგულისხმება ალბათ მცხეთა) ეკლესიას კვირაში სამჯერ საკუთარი ხელით ჰგვიდა (ლოლაშვილი 1988: 82). თავმდაბლობის გარდა ბაკური გლახაკთა სიყვარულითაც გამოირჩეოდა:

თავის ღირსების დამცირებად არ მიაჩნდა, როცა თავის სასახლეში მათთვის სხვადასხვანაირ საჭმელებს ამზადებდებდა; შემდეგ ეს საჭმელები კალათებით თვითვე მიჰქონდა დამ-დამობით მის მიერვე გლახაკთათვის აგებულ თავშესაფარში, და ვინც იქ იწვნენ, მათ თავისი ხელით აჭმევდა (ლოლაშვილი 1988: 82-83).

რუფუსის გადმოცემით, ბაკური ქრისტეს აღსარებითაც გამობრწყინდა. ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს იმ შემთხვევას, რომელიც ბაკურს სპარსეთის მეფის ჯარში მსახურებისას შეემთხვა. ლაშქრობისას მეფესა და მის მსახურებს (მათ შორის ბაკურს) თავზე დაათენდათ. მზის ამოსვლისას სპარსეთის შაჰანშაჰი და მისი მსახურნი ცხენებიდან ჩამოცვივდნენ, ძირს დაემხნენ და მზეს, როგორც ღვთაებას, თავყანი სცეს. ბაკური, ძირს დამხობა კი არა, ცხენიდანაც არ

ჩამოსულა, რაც მსახურებმა უმაღლეს მეფეს მოახსენეს. ამ უკანასკნელმა ბაკურს ჰკითხა, მართალი იყო თუ არა, რომ მან მზის თაყვანისცემაზე უარი თქვა.

ბაკურმა, დანიელისა და სამი ჭაბუკი მეგობრის ჭეშმარიტმა მიმბაძველმა, მთელი ჯარის წინაშე გულწრფელად წამოიძახა: „მე ქრისტიანი ვარ და არა მაქვს უფლება უარყო ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმერთი, ყოველთა შემოქმედი, და თაყვანი ვსცე მის მიერ გაჩენილს [მზეს], რომელიც დაბადებულია ჩემი და ყველა ადამიანის სამსახურებლად და გასანათებლად (ლოლაშვილი 1988: 83-84).

სპარსეთის მბრძანებელი იძულებული გახდა, პრაგმატული, სამხედრო-პოლიტიკური მოსაზრებების გამო, ბაკურისთვის ანგარიში გაეწია:

ასე რომ მეფე თუმცა განცვიფრდა და მის გულახდილობაზე გაწითლდა კიდევ, მაგრამ მიუბრუნდა თავისიანებს და ჩუმად უთხრა: „ის ბაკურია და ჩვენ გეჭირდება. რა უნდა გუქნათ მას? (ლოლაშვილი 1988: 84).

ბაკურს მისი მეუღლე, ნაბარნუგის ბებიაც, არ ჩამორჩებოდა ღვთისმოსაობასა და მოღვაწეობაში. დუხტია მთელ დროს ლოცვაში, მარხვაში და მოწყალების გაღებაში ატარებდა. მან სადღეღოფლო შესამოსელის მაგივრად ძაძა შეიმოსა. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს შუშანიკი, რომელსაც ანტიოქიური პალეკარტის ქვეშ, ძაძა ემოსა. ძაძით შემოსვა ქრისტიანებში სინანულს განასახიერებდა, გავისხენოთ, რომ მონანული მეძავი, პელაგია ანტიოქიელიც ძაძით შეიმოსა (ჰორნი 2006: 116), ძაძით შემოსვა მოასწავებდა მოღვაწეობას, სინანულსა და თავმდაბლობას. როგორც ჩანს, ამგვარი პრაქტიკა საკმაოდ გავრცელებული იყო IV-V სს. ქართლის ქრისტიანულ არისტოკრატიაში.

რადღა უნდა ითქვას ნაბარნუგის დიდ ბიძაზე, არჩილზე, რომელიც ქართლში V საუკუნის 20-იან წლებში მეფობდა. არჩილი თითქმის ყველას ჩრდილავდა საკუთარი სიწმინდითა და უმანკოებით. შეიძლება ითქვას, რომ ქართლის ეს მეფე ერში მონაზვნად იქცა. მართალია, არჩილი სამეფო ტახტის მემკვიდრეობის გასაგრძელებლად დააქორწინეს, მაგრამ მას მეუღლესთან საერთოდ არ ჰქონია ხორციელი კავშირი და „მის მიმართ... ქალწულად დარჩა” (ლოლაშვილი 1988: 84). მოხდა ისე, რომ არჩილ მეფის მეუღლე მრუშობის ცოდვაში ჩავარდა, რის გამოც არჩილმა ცოლი ამხილა. დედოფალმა არ შეინანა და როდესაც მეფემ მას მრუშობისას წაასწრო, კაცს რომელთანაც დედოფალი მრუშობდა, უთხრა:

მიხუქებია შენთვის სიცოცხლე და სისხლი. აჰა, საგზალი და სამგზავრო ფული! სასწრაფოდ მომშორდი და ამ ქვეყანაში ნულარ გაჩერდები, რომ

რაიმე უბედურება არ შეგემთხვეს და შენი სისხლი ვალად არ მომეთვალოს (იქვე).

არჩილი ცოლს საღვთო სასჯელით დაუმუქრა და მართლაც, ქალი სასტიკად დაისაჯა: მას „ქვედა ტანის ის ადგილი მატლებმა დაულპეს და მისი სიცოცხლე და სხეული ტკივილებით წახდა” (ლოლაშვილი 1988: 84-85). დედოფალს მხოლოდ ღრმა სინანულის შემდეგ ეშველა, ამის შემდეგ ისიც მკაცრი მოღვაწეობის გზას დაადგა (ლოლაშვილი 1988: 85).

მეფე არჩილმა „სათნო ყოფა-ქცევით ღვთისაგან ისეთი დიდი მოწყალება და სასიხარულო ნდობა მოიპოვა, რომ თავისი ლოცვა-ვედრებით სასწაულებს ახდენდა”, როგორც ამას მოგვიანებით თავად პეტრე ჰყვებოდა (ლოლაშვილი 1988: 85).

გამოხდა ხანი და არჩილმა იერუსალიმში თავისი ძმის შეილის შეილის, ნაბარნუგის მონაზვნად აღკვეცა შეიტყო. არჩილმა ახლა უკვე ახლად აღკვეცილ პეტრეს წერილი მისწერა, სადაც თავისთვის ლოცვას ითხოვდა (ლოლაშვილი 1988: 85-86).

მეფე არჩილთან დაკავშირებით იოანე რუფუსი კიდევ ერთ ძალზე საინტერესო დეტალს გვაწოდის, რაც ძალიან საყურადღებოა, არა მხოლოდ პეტრესა და მისი ახლობლების ცხოვრების, არამედ ზოგადად, ქართლის იმდროინდელი ყოფა-ცხოვრების აღსაწერად.

ხოლო ვინაიდან ამა ქვეყნის წარჩინებულთ, გართობის მოსურნეთა და უზრუნველთ, რომელთაც ჩვეულებად აქვთ მოიწვიონ მგოსან-მომღერალნი ქალნი და კაცნი, ამა ქვეყნის არარაობანი, რათა იმღერონ მათი სიამოვნებისა და წარმაგალი გართობის მოსაგერელად, მანაც დავით მეფის მსგავსად თავისთან დაიყენა წმიდა გალობათა მთქმელნი, რომელნიც პურისჭამისა თუ ყოველ დროს ღმრთის წმინდა ჰიმნებს გალობდნენ. ასე რომ, მისი სასახლე არაფრით გამოირჩეოდა ეკლესიისაგან” (ხაზგასმა ჩემია – შ. მ.) (ლოლაშვილი 1988: 86).

აქ რამდენიმე გარემოებაა საყურადღებო: ეთნოფსიქოლოგიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ქართველი არისტოკრატის დახასიათება, რომლებიც „გართობის მოსურნენი და უზრუნველნი” ყოფილან და, ვფიქრობ, ქართული კულტურის კარგად მცოდნისათვის, აქ საოცარი არაფერია, ეთნოგრაფიის (და ეთნომუსიკის) კუთხით საინტერესოა ცნობა, რომლის თანახმადაც, სამეფო კარზე საერო (სავარაუდოდ ხალხურ) სიმღერებს მამაკაცთა და ქალთა სპეციალური გუნდები ასრულებდნენ, და ასევე აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ

იოანე რუფუსთან, ალბათ, პირველი ცნობა გაგვაჩნია ქართული საეკლესიო გალობის შესახებ, რომელიც მაშინ ჩამოყალიბების სტადიაში უნდა ყოფილიყო.

ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ ნაბარნუგის აღმზრდელი ძუძო. ძალიან მნიშვნელოვან ცნობას გვაწვდის იოანე რუფუსი ამ ძუძოსა და პატარა ნაბარნუგის ურთიერთობის შესახებ:

ხოლო ცხონებული ძუძო, რომელმაც ცხონებული [პეტრე] აღზარდა, ისეთი წმინდანი იყო, რომ როდესაც ყრმას მასთან ეძინა, [მძინარეს] ბევრჯერ აპკურებდა ცრემლებს, ღამით დგებოდა და ქართულ ენაზე ამბობდა შემდეგს: „უფალო იესო, ღმერთო ჩემო და დამბადებელო ჩემო, შემობრალე მე!“ (ლოლაშვილი 1988: 86).

შეიძლება ითქვას, რომ იოანე რუფუსის თხზულებაში ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ცნობა გვაქვს იესოს ღოცვის შესახებ ე. ი. ქართულ ასკეტურ წრეებში უკვე V საუკუნის დამდეგს გავრცელებული ყოფილა მონაზვნური მოღვაწეობის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი – გონიერი (მოუკლებელი) ღოცვა, რომელიც ერთ-ერთ ყველაზე ძლიერ იარაღად ითვლება ასკეტურ ტრადიციაში.

იბერიის მეფე ბაკურს არც მისი ასული, ნაბარნუგის დედა ბაკურდუხტია, ჩამორჩებოდა სულიერ დეაწლსა და მოთმინებაში. ბოზმარის გარდაცვალების შემდეგ მან ქვრივის ქალწულებრივი ცხოვრება აირჩია (რომლის შესახებაც ზემოთ საკმარისად ვისაუბრეთ) და მემყუდროვე ცხოვრებას შეუდგა.

ვინაიდან ის უკვე ვეღარ იტანდა ქალაქში ცხოვრებას, არამედ ამჯობინებდა თავის სოფლებში შესდგომოდა განდევნილურ ცხოვრებას. ის ყოველ სოფელში აგებდა უცხოთა თავშესაფარსა და სასნეულოს. როდესაც ცხონებულმა პეტრემ შეიტყო, რომ დედამისს უნდა მასთან მისვლა და ნახვა, იგი კვიპრზე (ქართულად მთარგმნელს „კვიპროსად“ უნდა გადმოეღო – შ. მ.) გაიქცა, რათა მისი სახე პირდაპირ არ ეხილა. ხოლო როცა ეს დედამ გაიგო, შვილთან აღარ წავიდა. მას შემდეგ, რაც პეტრემ, მონაზონის ჩოხა ჩაიცვა, საერთოდ აღარ ჰსურდა თავისიანებისათვის ოდესმე წერილი მიეწერა ან მათგან მიეღო. ეს თვითონ მას ჩვენთვის ხშირად უთქვამს (ლოლაშვილი 1988: 87).

აქ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. იოანე რუფუსის თხზულება პაგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებია და მისთვის არსებითია წმინდანთან დაკავშირებულ მოვლენათა იკონოგრაფიული აღქმა. პაგიორგაფისათვის ნაკლებმნიშვნელოვანია ისტორიულ მოვლენათა ზუსტი აღწერილობა, ისევე როგორც ხატმწერისათვის მნიშვნელობა არა აქვს სურათის

რეალისტურ ფერებში გადმოცემას ანუ სხეულთა სიმეტრიებს, მხატვრულ პერსპექტივას და ა.შ. ამიტომ ისტორიკოსს დიდი ყურადღება მართებს გაარჩიოს, სად არის ისტორიული რეალობა, სად ჰაგიოგრაფიული ფიქცია, ხშირად ამის გარკვევა ძალიან რთულია, ხშირად შეუძლებელიც. კ. ჰორნის თანახმად, პეტრეს ადრეული წლების ასკეტიზმის წარმოჩენა იოანე რუფუსისათვის რამდენიმე მიზანს ემსახურებოდა: პეტრეს ღირსეულ წინაპართა ჩვენებით პეტრეს სულიერი ავტორიტეტის გამყარება და ასკეტური ცხოვრების მაგალითების მოხმობა რომის იმპერიის ფარგლებს გარეთ არსებული ქრისტიანული კულტურიდან, იმ ეკლესიის წიაღიდან, რომელიც კ. ჰორნის შეხედულებით, შესაძლებელია, ქალკედონური სამყაროს ფარგლებს გარეთაც იყო (რაც არ შეესაბამება ისტორიულ რეალობას, რადგან ქართლის ეკლესიას არასდროს უარუყვია ქალკედონის აღსარება, არ არსებობს ქართლის ეკლესიის მიერ მონოფიზიტობის მიღების დამადასტურებელი რაიმე უმნიშვნელო ცნობაც კი (იხ. ალექსიძე 2010: 124-144; ალექსიძე 2010: 145-158).

რუფუსისათვის პეტრეს ახლობელთაგან ყველა წმინდანი და ღვთისმოსაობის სანიმუშო მაგალითია, რაც, ბუნებრივია, ჰაგიოგრაფებისათვის დამახასიათებელი იდეალიზაცია, გადაჭარბებაა, მაგრამ, ვფიქრობთ, პეტრეს ასკეტური ოჯახის მთლიანად ფიქციად გამოცხადება სწორი ნამდვილად არ იქნება. ბუნებრივია, რუფუსი, გარკვეულწილად, აჭარბებს, მაგრამ ის პეტრეს ოჯახის სამარცხვინო ლაქებსაც არ მალავს. აი, მაგალითად:

ხოლო ფარსმანი იყო ოსდუხტიას, მამის მხრიდან მისი ბებუის, ძმა, რომელიც რომაელთა მეფე არკადისთან დიდი პატივით იყო მიღებული, ჯარის სარდლის თანამდებობა ჰქონდა და [სამეფო კარზე] პირველი ადგილი ეკავა, მაგრამ ბოლოს, როდესაც არკადის მეუღლე ევდუქსიასთან მრუშობის გამომჟღავნების გამო მან, [რომიდან] გაქცევა და დამალვა მოახერხა, სასწრაფოდ წავიდა თავის ქვეყანაში; იქ იბერებზე უფლობის დროს თავისთან მიიყვანა თეთრი ჰუნები – იბერთა მეზობლები, და ვინც კი რომაელთა ქვეშევრდომნი იყვნენ, მათთვის მრავალი უბერდურების მიზეზი გახდა (ლოლაშვილი 1988: 81).

ჩვენ პეტრე იბერის ცხოვრება და მოღვაწეობა ამ კუთხით, ასკეტიზმის თვალსაზრისით, გვაინტერესებს. სწორედ ოჯახური აღზრდაა ის ძაფი, რითაც პეტრეს მოღვაწეობის ქართული ბერმონაზვნობის კონტექსტში განხილვა შეგვიძლია. პეტრემ ქართულ ნიადაგზე შეითვისა ქრისტიანული ბერმონაზვნობის

მოდვაწობითი იდეალები და კონსტანტინეპოლში, პალესტინასა და ეგვიპტეში მოსაგრეობისას სრულყო ეს სათნოებითი ცხოვრება.

კიდევ ერთი მიზეზი, თუ რისთვის გვიყვება რუფუსი პეტრეს ოჯახის ვინაობას, ჩამომავლობას და ამ ოჯახის წევრთა სათნო ცხოვრებას: ჰაგიოგრაფები ხომ ხშირად გაუბიან წმინდანის მიწიერ ვინაობაზე საუბარს. მათთვის ძვირფასი მხოლოდ „ქრისტიანის“ წოდებაა და არა ადამიანის სოციალური თუ ეთნიკური წარმომავლობა, მაგრამ ამგვარი, ჰაგიოგრაფის კვალობაზე, ვრცელი აღწერილობის მიზეზებს თავად იოანე გვიმხელს:

ხოლო ნურავინ გამოიხენს სულმოკლეობას და ამ სახელების ჩამოთვლას ნუ მიიხნევს ზედმეტად, რადგანაც ეს ჩვენ უსაფუძვლოდ არ ვახსენეთ, არამედ იმიტომ, რომ ჭეშმარიტად მოსიყვარულე და ღვთსიმოსავმა მამამ ყველა ეს [ხსენებული] სახელი გააერთიანა წლის ერთ დღეს... სახელდობრ, დიდმარხვის ოთხშაბათს, და მათ მატარებელ პირთა ხსენება დააწესა. ამით თავისიანებს მიუზღო სამაგიერო ჯილდო იმ მშვიდობისათვის, რომელიც მათ მას მიანიჭეს, და რაც თვითონ აირჩია ამ ქვეყნის უარყოფის მიზნით (ლოლაშვილი 1988: 82)

ანუ მონაზვნად აღკვეცილ ნაბარნუსს არ დაუკარგავს სიყვარული და მადლიერება საკუთარი ოჯახის წევრების იმართ, მაგრამ მათ ხილვას ერიდებოდა, სულიერი მყუდროების დარღვევის შიშით, რაც ძალიან გავრცელებული მოტივია ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიასა და ასკეტურ მწერლობაში.

რუფუსის თანახმად, დაახ. 429 წელს ბოზმარმა იმპერატორ თეოდოსი II-ის მრავალგზისი დაუინებელი მოთხოვნის შემდეგ ნაბარნუგი კონსტანტინეპოლის საიმპერატორო კარზე გაგზავნა, როგორც პოლიტიკური მძევალი, „რადგანაც ის ქრისტიან რომაელებთან მეგობრობას უფრო დიდად აფასებდა, ვიდრე უღვთო სპარსთა [დახმარებასა და] მხარდაჭერას” და ამიტომაც ნაბარნუგი იმპერიის დედაქალაქში წარგზავნა, სადაც იოანე რუფუსის გადმოცემით ნაბარნუგი საიმპერატორო კარზე შვილივით მიიღეს და სიყვარულით აღზარდეს (ლოლაშვილი 1988: 91).

ნაბარნუგი ქართლშიც ასკეტურად ცხოვრობდა, კონსტანტინეპოლში კიდევ უფრო მოუმატა მოღვაწეობას. შიგნით ტანზე ძაძა ემოსა, ხოლო გარედან ძვირფასი შესამოსელი, საკეებს ძალზე მცირე რაოდენობით იღებდა, მხოლოდ სამ-ოთხ დღეში ერთხელ, ხანდახან კვირაშიც ერთხელ, საწოლის მაგივრად

იატაკზე ეძინა და „ურიგო აღტყინების დასათრგუნავად უყვარდა სხეულის გვემა (საკანონოს დადება)” (ლოლაშვილი 1988: 92).

ნაბარნუგმა ქართლიდან სპარს მოწამეთა ნაწილები წამოიღო, რომლებიც საიმპერატორო კარზე, თავის ოთახში, ზანდუკში ჰქონდა შენახული. ნაბარნუგი იატაკზე ამ ზანდუკის წინ იძინებდა. ახალგაზრდა უფლისწული ღვთისმსახურებასაც თვითონ ასრულებდა:

სანთელ-საკმევლით, გალობითა და ლოცვებით. და აი, როცა მათ (ანუ სპარს მოწამეთ – შ. მ.) ასეთ დიდ პატივსა და სიხარულსა ჰგვრიდა, ბევრჯერ აშკარად ჰხედავდა, თუ ეს ნაწილები... როგორ გალობდნენ, მღვიძარებდნენ და ლოცულობდნენ (ლოლაშვილი 1988: 92; ჰორნი 2006: 66-67).

ქართლის სამეფო ტახტის ახალგაზრდა მემკვიდრე თავისი ასკეტური ცხოვრებით ყველას აკვირვებდა. იოანეს რუფუსის გადმოცემით, უკვე ამ ასაკში, ნაბარნუგის რწმენა და ლოცვა სასწაულებს ადასრულებდა (მაგ. კანდელთა უზეთოდ დანთება, მაცხოვრის ხილვა ნაზირეველის შესამოსელში და ა. შ.). რუფუსის თქმით, მის მიერ მოთხრობილი, „მეტისმეტად მცირეოდენია” იმ მრავალრიცხოვან სასწაულთაგან, რაც ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის სახელს დაუკავშირდა კონსტანტინეპოლის საიმპერატორო კარზე (ლოლაშვილი 1988: 94). პეტრეს ქართული *ცხოვრების* ცნობით პეტრეს „ემოსა ფლასი ფიცხელი ქუეშე კერძო სამეფოსა შესამოსელთა და იმარხაგნ იგი ორ-ორით და სამ-სამით და ოდესმე კვრიაკითი-კვრიაკედ, ვითარცა დანიელ და სამნი ყრმანი. და ამით დასცემდა იგი ჯორცთა სიმჭურვალესა და ცეცხლსა მას სულისასა განაძლიერებდა” (აბულაძე 1967: 219).

როდესაც ნაბარნუგმა ზრდასრულ ასაკს მიაღწია, მას წმიდა მიწაზე წასვლის დაუძლეველი სურვილი გაუჩნდა. რუფუსი ნაბარნუგის სურვილსა და ამ სურვილის განხორციელებას ბიბლიური აღუზიებით გადატვირთული ფრაზებით აღწერს, რადგან მას თვით ის მიუძღოდა წმიდა მიწისკენ, ვინც ებრაელი ერი ეგვიპტური მონობისაგან იხსნა (ლოლაშვილი 1988: 94-95). მართალია ა. კოფსკის (A. Kofsky) აზრით, უცნობია, აპირებდა თუ არა საბოლოოდ წმიდა მიწაზე დარჩენას ნაბარნუგი (კოფსკი 1997: 211), მაგრამ რუფუსისეული თხრობიდან აშკარაა, რომ წმიდა მიწისკენ გამგზავრებისას ნაბარნუგს, სწორედ, მონაზვნობის (ანუ იქ დარჩენის) სურვილი ამოძრავებდა. ეს განზრახვა მას კონსტანტინეპოლში ყოფნისას გაუჩნდა და ამ საღვთო ზრახვის წარმოქმნაზე განსაკუთრებული გავლენა 437 წელს კონსტანტინეპოლში

დასავლეთ რომის იმპერატორ ვალენტიანიანე III-სა და თეოდოსი II-ის ქალიშვილ ლიკინია ევდოქსიას დაწინდვისათვის ჩასულმა სახელგანთქმულმა მელანია უმცროსმა (483-439) (ასევე სახელგანთქმული მოღვაწის მელანია უფროსის (325-417) შვილიშვილმა) მოახდინა (ჰორნი 2006: 67). ნაბარნუგი დედაქალაქიდან გაქცევას მრავალგზის შეეცადა, ბუნებრივია ამ განზრახვის განხორციელებას, უპირველეს ყოვლისა, წინ თავად იმპერატორი ეღობებოდა, რომელსაც ქართლის სამეფოსთან ურთიერთობის გაფუჭება არ სურდა, ასევე, ის მონები და შუბოსნები, რომლებიც მის მცველებად იყვნენ დადგენილნი და რომლებიც ნაბარნუგს, გაქცევის პერამანენტული მცდელობებით, ისე ჰყავდა გამწარებული, რომ ახალგაზრდა უფლისწულის მოკვლაც კი სცადეს, მაგრამ რუფუსის თანახმად, ახალგაზრდა მოღვაწე ზეციურმა მფარველობამ გადაარჩინა. ნაბარნუგის სურვილი იმპერატორმაც გაიგო, „ამიტომაც თეოდოსიმ უფლისწული თავისთან იხმო, დატუქსა და მასზე მკაცრი მეთვალყურეობა დაადგინა, რათა ფარულად არ გაქცეულიყო” (ლოლაშვილი 1988: 95), მაგრამ ნაბარნუგი მაინც გაიქცა.

უფლისწულმა საიმპერატორო კარზე მითრიდატე გაიცნო, წარმოშობით ლაზიკიდან (ბუნებრივია, მათ დაახლოებაზე ზეგავლენას მათი წარმოშობაც იქონიებდა), რომელსაც ასევე სურდა წმიდა მიწაზე წასვლა და იქ ასკეტური ცხოვრება. ნაბარნუგი და მითრიდატე გაქცევაზე შეთანხმდნენ (ჰორნი 2006: 68) და ერთ ბნელ ღამეს სპარს მოწამეთა წმ. ნაწილებთან ერთად იმპერიის დედაქალაქი დატოვეს. რუფუსის თქმით, მოგვიანებით, უკვე მოხუცი პეტრე იხსენებდა, თუ როგორ მიუძღოდათ მას და მითრიდატეს ღრუბელი და ცეცხლოვანი სვეტი უკუნ ღამეში, „როგორც გზის მაჩვენებელი” (ლოლაშვილი 1988: 96). მათი გაქცევა დაახ. 437 წელს უნდა მომხდარიყო (ჰორნი 2006: 68). ახალგაზრდა ნაბარნუგმა და მითრიდატემ მთელი მცირე აზია ფეხით გაიარეს და ეს მოგზაურობა, რუფუსის აღწერით, სავსე იყო სასწაულებითა და მოულოდნელობებით. ხალხი ისე, რომ, ნაბარნუგი და მითრიდატე არავის არაფერს ეუბნებოდნენ, სოფლებისა და ქალაქების შესასვლელებთან რტოებითა და სანთლებით ეგებებოდა მათ და წმიდა მოწამეთა ნაწილებს. ერთ-ერთ დიდმოხელეს ისინი გაქცეული მონები ეგონა და ახალგაზრდები დაატყვევა, თუმცა სასწაულებრივი ჩარევის შემდეგ, ორივე გაათავისუფლა და მათ მიწის სპეციალურად გამოყოფილ ნაკვეთზე მონასტრის აშენება შესთავაზა, თუმცა

ნაბარნუგი და მითრიდატე არ დათანხმდნენ. მათი მიზანი ხომ წმიდა ქალაქი, იერუსალიმი, იყო (ლოლაშვილი 1988: 99).

და თითქოს მცირე გზა ყოფილიყოს, ისე სიხარულსა და ნეტარებაში მიემგზავრდებოდნენ ახალი რომიდან იერუსალიმამდე, მაშინ როდესაც ყოველ ჟამს ერთ უცხოელს მეორეში ურევდნენ და უცნობებს – უცნობებში, და ეს ხდებოდა [დუთაებრივი] სიყვარულის შედეგად, რომელიც მათ გულებში ღვიოდა და ხეტიალით დაუძღურებულთ მარადჯამს ამხნევებდა იდუმალ (ლოლაშვილი 1988: 100).

ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ, ალბათ, 437 წელს, ნაბარნუგი და მითრიდატე იერუსალიმში ჩავიდნენ და ზეთისხილის მთაზე მელანია უმცროსის მიერ დაარსებულ მამათა მონასტერში გაჩერდნენ. მონასტრის წინამძღვარი სახელგანთქმული ასკეტი (და მომავალში მონოფიზიტობის მოშურნე დამცველი) გერონტი იყო (ჰორნი 2006: 71). ახალგაზრდები სულიერად უკვე სრულებით იყვნენ მომზადებული სამონაზვნო აღთქმისა და მოღვაწეობისათვის, ამიტომ გერონტიმ ნაბარნუგი და მითრიდატე მონაზვნებად აღკვეცა. აღკვეცისას მათ ახალი სახელები დაერქვათ, ნაბარნუგს – პეტრე, ხოლო მითრიდატეს – იოანე (ლოლაშვილი 1988: 105).

ახალგაზრდა მონაზვნები დიდი მონდომებით შეუდგნენ „ანგელოზებრივ ცხოვრებას“. პეტრემ გააგრძელა და სრულყო თავისი ასკეტური ცხოვრების წესი (მარხვა, ღოცვა, მიწაზე წოლა, მღვიძარება, ხშირად შიმშილობდა) და ამ მკაცრი მოღვაწეობით სხეული დაადნო და დააუძღურა „ისე, რომ თუ წინათ ჯანმრთელი იყო და ტანადობით გამოირჩეოდა, ახლა უკვე ბევრი გვემულობისა და გაუთავებელი ასკეტობის გამო მოიღუნდა და მოიხარა“ (ლოლაშვილი 1988: 107).

პეტრეს აღკვეციდან ერთი წლის შემდეგ, 438 წელს, დედოფალმა ევდოკიამ სახელგანთქმული კირილე ალექსანდრიელი პალესტინაში წმ. სტეფანე პირველმოწამის ეკლესიის საკურთხეבלად მოიწვია. კირილე პალესტინაში ეგვიპტელ მღვდელმთავართა და მრავალრიცხოვანი ამაღლის თანხლებით ჩამოვიდა და წმ. სტეფანე პირველმოწამის ტაძარი დიდი ზემოთ აკურთხა. კურთხევის მეორე რიტუალი კირილე ალექსანდრიელმა, მელანია უმცროსის, თხოვნით ზეთისხილის მთაზე აღასრულა, სადაც მელანიას მიერ აგებულ სამარტვილეში წმ. ორმოც სებასტიელ მოწამეთა და პეტრეს მიერ ქართლიდან ჩამობრძანებულ სპარს მოწამეთა ნაწილები მდებარეობდა (ჰორნი 2006: 76;

ლოლაშვილი 1988: 106). სავარაუდოდ, ამ მსახურებისას პეტრეს პირადად უნდა გაეცნო ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთ ყველაზე დიდი ღვთისმეტყველი (საინტერესოა რომ პეტრე იმდროინდელი ქრისტიანული სამყაროს ორ უმთავრეს, ერთმანეთთან დაპირისპირებულ მოღვაწეს – ნესტორსა და კირილეს, პირადად იცნობდა).

პეტრემ უკვე თავისი მონაზვნური მოღვაწეობის დასაწყისშივე გადაწყვიტა მონასტრის დაარსება. ამ მონასტრის დაარსება სწორედ ის მოვლენაა პეტრეს ცხოვრებიდან, რომელიც პეტრეს მოღვაწეობიდან ჩვენი კვლევის ყურადღების ცენტრში ექცევა. ეს მონასტერი, როგორც ამას რუფუსი გადმოგვცემს, მომავალში „იბერთა მონასტრის“ სახელით გახდა ცნობილი (ლოლაშვილი 1988: 116). პეტრემ მონასტრის დაფუძნება იმდროინდელი ცნობილი ასკეტის – პასარიონის - მოღვაწეობის მაგალითის მიხედვით გადაწყვიტა:

სახელდობრ, როდესაც მან [ნეტარმა პეტრემ] დაინახა, რომ ნეტარმა პასარიონმა გლახაკთა და უცხოთა დიდმა მეგობარმა, თავის ადრინდელ, ღვთისაგან ბოძებულ სათნოებათა და კეთილ საქმეთა გარდა, ქალაქის კარიბჭის გარეთ ააშენა გლახაკთა თავშესაფარი სახლი იმათ მოსაველეად და სანუგეშებლად (ლოლაშვილი 1988: 107-108).

პეტრემ თვითონაც განიზრახა მოღვაწეთა შესაკრებელის აგება, რომელსაც ასკეტურის გარდა, ძალზე აქტიური საქველმოქმედო ფუნქცია ექნებოდა. ამის შემდეგ რუფუსი მოგვითხრობს, თუ როგორ შეეცადა ეშმაკი პეტრეს ამ კეთილი წამოწყების ჩაშლას და როგორ გაამხნევა პეტრე მაცხოვრის გამოცხადებამ, რის შედეგადაც სიონის მთაზე, დავითის კოშკის მახლობლად, ქართველთა მონასტერი დაარსდა.

ვფიქრობთ შემთხვევითი არ არის, რომ წმ. მიწაზე დაარსებული პირველი ქართული მონასტერი ბასილი დიდისა და პახომი დიდის ტიპიკონების მიხედვით მოეწყო (ჰორნი 2006: 198-199). ჩვენ ამ ტიპიკონებისა და მათ მიხედვით დაფუძნებულ მონასტერთა შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. ჩვენ იმაზეც ვისაუბრეთ, თუ რა სახის პარადოქსი ახასიათებდათ ამგვარ მონასტრებს: ისინი ასკეტურად მცხოვრებ ქრისტიანთა ერთობებს წარმოდგენდნენ, აქ ქრისტიანები განდევნილური და დაყუდებული ცხოვრებისათვის მოდიოდნენ, შორდებოდნენ რა წუთისოფელსა და ამქვეყნიურობას, საერო ცხოვრებისათვის კვდებოდნენ, მაგრამ ამავე დროს, საკვირველია, მაგრამ პახომისეულ და ბასილისეულ მონასტრებს უადრესად აქტიური სოციალური შინაარსი და მიზანდასახულება

გამოარჩევდათ. ეს მონასტრები (განდგილთა თემები!), ფილანთროპიული თვალსაზრისით, ალბათ ყველაზე აქტიურ და ნაყოფიერ ინსტიტუტებს წარმოადგენდნენ, არათუ მხოლოდ ბერძნულ-რომაული ანტიკურობის, არამედ მთელი ძველი სამყაროს ისტორიაში (მოდერნულ ეპოქაში საავადმყოფოებისა და სხვადასხვა საქვემოქმედო ფონდებისა და ორგანიზაციების დაარსებამდე).

ჩვენთვის ცნობილი ერთ-ერთი პირველი ქართული მონასტერი (ოპიზა), როგორც ზემოთ გამოვარკვიეთ, სწორედ ასეთი ასკეტური თემი იყო. აქ მხოლოდ ვარაუდის სახით გამოვთქვამთ, რომ შესაძლებელია პეტრე უკვე ქართლში ყოფნისას გაცნობოდა ბასილისეული წესის ქართულ მონასტრებს (ოპიზის გარდა ალბათ სხვაგანაც იქნებოდა ასეთი სამონასტრო ერთობები). ამიტომ ნამდვილად არაა შემთხვევითი, რომ პეტრე სწორედ ბასილი დიდის ტიპიკონს ირჩევს. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, რომ ბასილი დიდის ტიპიკონი, ერთმნიშვნელოვნად, არა მხოლოდ ქართულ, არამედ ზოგადად, ქრისტიანულ სამყაროში ძალიან პოპულარული იყო, ასე რომ პეტრეს არჩევანი, პირველ ყოვლისა, ამ საყოველთაო პოპულარობას უნდა განესაზღვრა, და შესაძლოა მის გადაწყვეტილებაზე ქართულმა გამოცდილებამაც იქონია ზეგავლენა.

მაგრამ უპირველესი მიზანი, თუ რატომ შეარჩია პეტრემ პალესტინის პირველი ქართული მონასტრისათვის პახომი დიდისა და ბასილი დიდის ტიპიკონები, არის პეტრეს საქველმოქმედო მიზნები. ცხადია პეტრესთვის (ისევე როგორც პახომისა და ბასილისათვის, ან პეტრეს უშუალო მაგალითის, პასარიონისათვის) მონასტერს ნამდვილად არ ჰქონდა მხოლოდ ღოცვისა და მეტანიების კეთების დანიშნულება, არამედ მონასტერი, საქვემოქმედო ორგანიზაცია იყო, სადაც გლახაკებს, სნეულებსა და არაფრისმოქნეთ აპურებდნენ, არწყულებდნენ და მკურნალობდნენ. გლახაკათმოწყალება რომ პეტრესა და იოანეს უპირველესი მიზანი იყო, იმითაც ჩანს, რომ ახალგაზრდა მონაზვნები იმდენად ჩართნენ გლახაკთმსახურებაში, რომ მათი სამონაზვნო აღთქმა, შედარებით, ჩრდილქვეშ მოექცა.

პეტრეს მონასტერი დაახლოებით 430-იანი წლების მიწურულს (ალბათ 438-440 წწ.) უნდა დაეარსებინა. დაახლოებით ასი წლის შემდეგ უკვე დანგრეული „იბერთა მონასტერი“ იმპერატორმა იუსტინიანე დიდმა განაახლა (ჰორნი 2006: 201-202). ქართველთა მონასტერში ძმათა რიცხვი სწრაფად იზრდებოდა და მონასტრის დაარსებიდან დაახ. ექვსი წლის შემდეგ, 444 წელს, როდესაც პეტრე

იერუსალიმიდან ღაზაში, მაიუმაში წავიდა, მონასტერს უკვე მრავალრიცხოვანი ძმობა ჰყავდა.

დაახ. 442 წელს პალესტინაში (ამჟერად უკვე საბოლოოდ) დედოფალი ევდოკია ჩამოვიდა და პეტრეს ხილვა მოისურვა, რითაც ამ უკანასკნელის მყუდროებას სერიოზული საფრთხე დაემუქრა. თავიდან პეტრემ შეხვედრაზე უარი უთხრა, თუმცა ევდოკია პეტრესთან თავად მივიდა და ახალგაზრდა მოღვაწეც იძულებული გახდა დედოფალს შეხვედროდა (ლოლაშვილი 1988: 119), მაგრამ იმის შიშით, რომ დედოფალი თავს არ დაანებებდა და ისევ მოსთხოვდა შეხვედრებს, 444 წ. პეტრემ იოანე ღაზთან ერთად, სახელგანთქმული ასკეტის, ზენონის, რჩევით, იერუსალიმი დატოვა და ღაზაში წავიდა. აქ იგი ღაზასა და მაიუმს შორის მდებარე მონასტერში დამკვიდრდა (ლოლაშვილი 1988: 120).

მაგრამ აქ პეტრეს ქართული ცხოვრება საინტერესო ცნობას გვაწვდის პეტრეს, იოანესა და მისი თანამოღვაწეების მიერ იორდანეს უდაბნოში მონასტრის დაარსების შესახებ. მას შემდეგ, რაც მათ იერუსალიმის, დავითის კოშკთან მდებარე, ქართველთა მონასტრეში ღვთისმშობლის სახელზე ეკლესია ააგეს (აბულაძე 1967: 229), მათ უდაბნოს მიაშურეს:

ამისა შემდგომად გამოვიდეს მიერ წმიდაჲ პეტრე, იოვანე, ნეტარნი მამანი, და წარვიდეს იორდანისა პირსა ადგილსა უდაბნოსა. და იშენეს მონასტერი. და მრავალნი სასწაულნი იქმნეს მონასტერსა მას ღმრთისა მადლითა.. (აბულაძე 1967: 231).

ცნობა პეტრეს მიერ იორდანეს პირას მონასტრის დაარსების შესახებ რუფუსისეულ თხრობაში არ გვხვდება. უცნობია, რომელი მონასტერი უნდა იგულისხმებოდეს ამ შემთხვევაში. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აქ ავტორი გვაწვდის ცნობას იუდას უდაბნოში აღმოჩენილი რომელიმე ქართული მონასტრის შესახებ (ბირ ელ-კატის ან უმ-ლეისუნის შესახებ (იხ. ქვემოთ)), თუმცა რაიმე პირდაპირი მინიშნების გარეშე ამ მოსაზრებას მხოლოდ ვარაუდის სახე ქნება.

პეტრეს მემყუდროვე ცხოვრებას სხვა კუთხითაც ექმნებოდა საფრთხე. იერუსალიმის მთავარეპისკოპოსი იუბენალი პეტრეს მღვდლად ხელთდასხმას ცდილობდა, რასაც ეს უკანასკნელი ცეცხლივით გაურბოდა. ღაზაში გაქცეული პეტრეს მღვდლად კურთხევას ახლა აქაური ეპისკოპოსი, იუბენალის ძმისწული, პავლე შეეცადა. პეტრემ მღვდელმთავარს პირობა დაადებინა, რომ მღვდლობის ტვირთს არ დააკისრებდა, თუმცა პავლემ პირობა არ შეასრულა და, დაახ. 446

წ. წმ. ვიქტორის ხსენების დღეს, პეტრესა და იოანეს ძალდატანებითი ხელთდასხმა აღასრულა. ხელთდასხმის მიუხედავად პეტრე მღვდელმსახურებას ჯიუტად არ ასრულებდა მთელი შვიდი წლის (446-452 წწ.) განმავლობაში (ლოლაშვილი 1988: 122; ჰორნი 2006: 90). ღვთისმსახურების აღსრულება მან მხოლოდ ქალკედონის კრების შემდეგ დაიწყო, როდესაც მისი მღვდელმთავრად ხელთდასხმა აღესრულა.

451 წელს კონსტანტინეპოლის გარეუბანში, ქალკედონში გამართულმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (რომელშიც მონაწილეობას ექვსასზე მეტი ეპისკოპოსი იღებდა) მიიღო პაპ ლეონის ტომოსი და დაადგინა მაცხოვრის ერთი ჰიპოსტასისა და ორი ბუნების აღსარება. თავდაპირველად ქალკედონის კრება არ აპირებდა რწმენის ახალი ფორმულის შემუშავებას, თუმცა იმპერატორ მარკიანეს მხრიდან ზეწოლის შედეგად, კრების მამებმა ჩამოაყალიბეს სწავლება ქრისტეში ერთი ჰიპოსტასისა და ორი ბუნების შესახებ (გრილმაიერი 1975: 543). „ორი ბუნება“ კირილე ალექსანდრიელის ღვთისმეტყველების მიმდევართათვის სრულებით თავზარდამცემად აღეგნა. „ორი ბუნება“ მათთვის ორ ქრისტეს ანუ ნესტორიანობას ნიშნავდა, რამეთუ მათი აზრით, არ არის ბუნება ჰიპოსტასის გარეშე ე. ი. გამოდიოდა, რომ ორი ქრისტე არსებობდა, ერთი შეუქმნელი – ლოგოსი და მეორე კაცი, რომელსაც ეს უქმნელი ლოგოსი შეუერთდა. კირილესეული ღვთისმეტყველებისა და ტერმინოლოგიის მომხრეთათვის ქალკედონის კრება იმთავითვე იქცა „ნესტორიანელობად“, „ჰურიანობად“ და ა. შ. ქრისტიანთა ის ნაწილი, რომელიც კირილეს სიტყვებს „განხორციელებული ღვთის სიტყვის ერთი ბუნება“ და ალექსანდრიის ტახტზე კირილეს მემკვიდრეს, დიოსკორეს ემხრობოდა, თავიდანვე მძაფრი პროტესტით შეხვდნენ ქალკედონის კრებაზე პაპ ლეონ დიდის ტომოსის (რომელიც უკვე ცნობილი იყო და ნესტორიანულად მიიხნევენ) მიღებასა და დიოსკორეს გასამართლებას. მდგომარეობას ის ართულებდა, რომ ქალკედონის კრების აღსარება მთელი იმპერიისათვის სავალდებულოდ გამოცხადდა (ფრენდი 2008: 143). ასე დაიწყო ქრისტიანული აღმოსავლეთის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ტრაგედია, რომლის აქტიურ მონაწილედაც იქცა პეტრე იბერი. საბოლოო ჯამში, როგორც ალოიზ გრილმაიერი (Aloys Grillmeier) შენიშნავს, ქალკედონის კრება სრულად შეიწყნარა ლათინურმა დასავლეთმა, კონსტანტინეპოლის საპატრიარქომ, ანტიოქიის სამწყსოს ნახევარმა, იერუსალიმის სამღვდელთა და მრევლის

უმრავლესობამ, ხოლო ალექსანდრიის სამწყსოს მხოლოდ მცირედმა ნაწილმა (გრილმაიერი 1995: 1), რაშიც ასევე დიდი დამსახურებმა მიუძღოდა პეტრე იბერს.

იერუსალიმის მთავარეპისკოპოსმა იუბენალმა პალესტინაში დიოსკორეს მომხრეებს პირობა მისცა, რომ ქალკედონის აღსარებას ხელს არ მოაწერდა, მაგრამ კონსტანტინეპოლში ჩასულმა კრების დადგენილებებს ხელი მაინც მოაწერა. მისმა დაბრუნებამ პალესტინაში დიოსკორეს მომხრეებს შორის ნამდვილი ისტერია გამოიწვია. იუბენალს გზა გადაუღობეს და ქალაქში არ შეუშვეს, მღვდელმთავარი „იუდად“ გამოაცხადეს (ფრენდი 2008: 149). იუბენალმა კონსტანტინეპოლში გაქცევით უშველა თავს. იერუსალიმში ძალაუფლება ხელთ ანტიქალკედონელებმა ჩაიგდეს, რომლებმაც იერუსალიმის მღვდელმთავრად ცნობილი ანტიქალკედონელი მოღვაწე თეოდოსი გამოარჩიეს და მისი ხელთდასხმაც აღასრულეს, ხოლო თეოდოსიმ თავის მხრივ, პეტრეს წინააღმდეგობის მიუხედავად, ამ უკანასკნელს დაასხა ხელი 452 წლის 7 აგვისტოს (ფრენდი 2008: 149).

თუმცა იმპერატორ მარკიანეს (450-457) ძალისხმევით პალესტინაში წესრიგი მალევე აღდგა, პატრიარქი იუბენალი იერუსალიმში დაბრუნდა და იმპერატორის განკარგულებას თვით თეოდოსი იერუსალიმელიც დაემორჩილა, მშვიდობა და კომპრომოსები, ამ შემთხვევაში, მაინც ხანმოკლე აღმოჩნდა. ცენტრალურმა ხელისუფლებამ ანტიქალკედონელთა წინააღმდეგ აქტიური რეპრესიები წამოიწყო და ის მღვდელმთავრები, რომლებიც ქალკედონის აღიარებაზე უარს ამბობდნენ, გადაასახლა. ხელი მხოლოდ პეტრეს ვერ ახლეს, რადგან ამ უკანასკნელს მისი აღმზრდელი ევდოკია მფარველობდა, თუმცა მდგომარეობა ამ კუთხითაც მალევე შეიცვალა. დედოფალი თავდაპირველად მხარს მონოფიზიტობას უჭერდა, მაგრამ 455 წელს ვანდალთა მეფე გენზერიხმა (გაიზერიხი/გეიზერიხი) რომი აიღო და ევდოკიას ქალიშვილი (დასავლეთ რომის იმპერატორ ვალენტინიანე III-ის მეუღლე) ტყვედ ჩაიგდო. ევდოკია იძულებული გახდა საიმპერატორო კარისთვის მიემართა (სადაც რეალური ძალაუფლება მის ძმის ცოლს, პულქერიას ეპყრა). პულქერიამ და მარკიანემ დახმარების სანაცვლოდ ევდოკიას იუბენალთან შერიგება და ქალკედონის კრების აღიარება მოსთხოვეს, მითუმეტეს, ამასვე სთხოვდნენ ისეთი დიდი სულიერი ავტორიტეტები, როგორებიც იყვნენ სვიმეონ მესვეტე და ექვთიმე დიდი. ევდოკიამ ფსიქოლოგიურ ზეწოლას ვეღარ გაუძლო და ქალკედონის კრება აღიარა. პეტრე იბერიელი პალესტინაში გაველენიანი მოკავშირის გარეშე დარჩა, ამიტომ

ეგვიპტეს მიაშურა (ფრენდი 2008: 153-154), სადაც მონოფიზიტური მოძრაობა დიდ იმედებს იძლეოდა (და მომავალმა გაამართლა კიდევაც ეს იმედები).

ყველა ჩვენ ხელთ არსებული წყაროს თანახმად, პეტრე ანტიქალკედონური მოძრაობის დასაწყისშივე იქცა მონოფიზიტური მოძღვრების დაუცხრომელ მქადაგებულად. ეგვიპტეში ჩასული, ის დაულაღავედ ეხმარებოდა აქაურ, საკმაოდ მრავალრიცხოვან ანტოქალკედონურ თემს გავლენისა და ძალაუფლების განმტკიცებაში. როგორც ქრისტოფერ ჰაასი (Christopher Haas) აღნიშნავს, უკვე დიოსკორეს ალექსანდრიის საპატრიარქო ტახტიდან დამხობისთანავე (451 წელი, ის მცირე აზიის ქალაქ ღანგრაში გადაასახლეს) ეგვიპტეში ერთმანეთთან მკვეთრად დაპირისპირებული ქალკედონური და მონოფიზიტური ბანაკები აღმოცენდა (ჰაასი 1993: 299). ალექსანდრიის ტახტზე დიოსკორეს შემცვლელი პროტერიუსი (451-457) ხელისუფლების მხარდაჭერით სარგებლობდა (მონოფიზიტი მწერლები გადაჭარბებულად შავ ფერებში ხატავენ მის მოღვაწეობას (მაგ. იგივე იოანე რუფუსი (ლოლაშვილი 1988: 133)), რის გამოც დიოსკორეს დამხობის შემდგომ პერიოდში ანტიქალკედონელებს ქალაქში სუსტი პოზიციები ჰქონდათ, ამიტომ პეტრეც ოქსირინქუსში იმალებოდა (ლოლაშვილი 1988: 133). პროტერიუსი თავდაპირველად მდგომარეობის დამშვიდებას ცდილობდა, მაგრამ ამოდ. 454 წელს ღანგრაში დიოსკორეს გარდაცვალების ცნობამ ანტიქალკედონურ ბანაკში კიდევ უფრო დიდი ზიზღი და აგრესია გამოიწვია, ამიტომ მარკიანემ მონოფიზიტთა წინააღმდეგ რეპრესიები დაიწყო (ფრენდი 2008: 154). პეტრეც ცეცხლზე ნავთს ასხამდა და ყველანაირად ცდილობდა პროტერიუსის ძალაუფლების მორყევას. მან ოქსირინქუსიდან მალევე მიაშურა ალექსანდრიას, რათა იქ დარჩენილი ანტიქალკედონური მრევლი ენუგეშებინა. როდესაც 457 წელს ალექსანდრიაში ქალკედონელ იმპერატორ „მარკიანეს... სისაძაგლეთა მოთავის, დამწყებისა და დამცველის სიკვდილის ცნობამ მიაღწია“, მონოფიზიტური ბანაკი უცებ გამოცოცხლდა (ლოლაშვილი 1988: 134). პეტრე უკვე ქალაქში იყო. მან ქმედითი მონაწილეობა მიიღო ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქის გამორჩევის საქმეში. ანტიქალკედონურმა ბანაკმა პატრიარქად ეპისკოპოსი ტიმოთე ელური ანუ ტიმოთე კვერნი (კატა) გამოარჩია (ლოლაშვილი 1988: 134; ჰაასი 1993: 299-300; ფრენდი 2008: 155). ტიმოთეს ხელთდასხმიდან მალევე ქალკედონელი პატრიარქი პროტერიუსი ერთ-ერთმა ჯარისკაცმა მოკლა, შემდეგ მოკლული პატრიარქის ცხედარი მთელ ქალაქში ათრიეს, ნაწილებად დაგლიჯეს, ბოლოს

კი აგორაზე კოცონზე დაწვეს (ჰაასი 1993: 299). პროტერიუსის მკვლევლობა ისეთი საზარელი ფორმით მოხდა, რომ თვით იოანე რუფუსიც კი ერიდება დეტალებზე საუბარს:

რაც ამ ამბავს (ანუ პროტერიუსის მახვილით განგმირვას – შ. მ.) მოჰყვა, გამოვტოვებ, რადგანაც ეს აგვაცდენს იმას, რომ ღვთისმომწიშებმა გაიგონ რაიმე და სხვებს უამბონ ან აღწერონ, რამეთუ რაც მას გარდახდა, დაიმსახურა კიდევ, მაგრამ მსგავსი რამ არც მოსასმენად გვეკადრება და არც მოსაყოლად (ლოლაშვილი 1988: 137).

ტიმოთე ელური კათედრას 459 წლამდე იკავებდა.

459 წელს 165-ე ეპისტოლეში პაპმა ლეონმა კიდევ ერთხელ განმარტა ქალკედონის კრების აღსარების არსი. ტიმოთე მზად იყო პაპს ეგვიპტიანელობის განსჯაში დათანხმებოდა, მაგრამ ჯიუტად ითხოვდა პაპის ადრინელი ტომოსისა და ქალკედონის კრების დაგმობას. საპასუხოდ ტიმოთე იმპერატორ ლეონის (457-474) ბრძანებით ყირიმში (ხერსონესში) გადაასახლეს. ხელისუფლებამ გამძვინვარებულ ანტიქალკედონურ ფანატიზმს ვერაფერი მოუხერხა, ტიმოთეს მომხრეები „სამღვდელო პირები, ბერები და ერისკაცნი ყოველ დღე აშკარად სწყევლიდნენ ქალკედონის უღვთო კრებას“ (ლოლაშვილი 1988: 138). ტიმოთე ელურის მაგივრად ალექსანდრიის ტახტზე 460 წელს, ხელისუფლების დახმარებით, ტიმოთე სალოფაკიალოსი ავიდა (ჰაასი 1993: 300; ფრენდი 2008: 162-163). მთავრობა ანტიქალკედონური ბანაკის „მორჯულებას“ რეპრესიებით შეეცადა, მაგრამ არაფერი გამოვიდა.

როდესაც პეტრემ, იმ ღვთისმსახურმა და დიდი მოსეს მსგავსად თავგამოდებულმა, ნახა, რომ მორწმუნე (ანუ მონოფიზიტ – შ. მ.) ძმებს სწავრავდნენ, რადგანაც ისინი სიკვდილის სახელში დარჩნენ და მათ წაართვეს ის, რაც შეეძლოთ აეშენებინათ და დაეცვათ, და ემუქრებოდათ საფრთხე, რომ რწმენის ჭეშმარიტებაში მერყევი გახდებოდნენ, გამოიჩინა ღვთაებრივი გულმოდგინება იქამდე, რომ სიკვდილის გარდუვალობასაც არ შეუშინდა... უარყო თავისი საყვარელი სიმშვიდე, როგორც უდრო-უდროო, და წავიდა ალექსანდრიელთა ქალაქში და მის გარშემო მდებარე მონასტრებში, ეგვიპტის სხვა მრავალ ქალაქსა და სოფელში. იგი ფარულად მიმოდითა ყველგან, მართლმადიდებელთა (ანუ ანტიქალკედონელთა – შ. მ.) ბრბოებს ამალგებდა სულიერად და ამტკიცებდა, როგორც მეორე მოციქული პავლე, იყო ყოველთა შორის ყოველი (ლოლაშვილი 1988: 139).

ტიმოთე სალოფაკიალოსის მცდელობები, რამენაირად მშვიდობა დაეცვა და ანტიქალკედონელი მიემხრო, ამო გამოდგა. ქალკედონის მოწინააღმდეგენი ტიმოთე ელურის ერთგულებას ინარჩუნებდნენ. ტიმოთე სალოფაკიალოსი დიპლომატი იყო, ფრთხილი და რბილი მოქმედებებით გამოირჩეოდა, პროტესიუსის მხეცური მკვლევლობით დამფრთხალი, ქალაქში დაცვის გარეშე არ გამოდიოდა. დიპლომატიის გამო მან ლიტურგიკულ მოსახსენებელში (დიპტიქში) დიოსკორეს სახელი აღადგინა, მართალია ამით ანტიქალკედონელი ოდნავ მოაღბო, სამაგიეროდ პაპ ლეონის რისხვა დაიმსახურა (ჰაასი 1993: 301).

დაახ. 455-475 წლებში პეტრე ძალიან აქტიურად მისიონერობდა მთელ ეგვიპტეში, მტკიცედ უჭერდა რა მხარს ანტიქალკედონური ბანაკის პოზიციათა განმტკიცებას. პეტრე ქართველის ბიოგრაფიის „ეგვიპტური პერიოდის“ აღწერისას იოანე რუფუსი რამდენიმე სასწაულს გადმოგვცემს (პეტრეს მიერ ახალგაზრდა ქალის განკურნება, დემონური ზმანების განქარვება და ა. შ.), რუფუსის თქმით, პეტრემ ეგვიპტეში

ღვთაებრივი წყალობითა და მისთვის დამახასიათებელი ძალით რამდენი სასწაული და ხილვა, რამდენი კურნება და ძლევა განახორციელა, მათი ამომწურავად აღწერა ჩვენს უძღურებას არ ძალუძს (ლოლაშვილი 1988: 139-140).

მაგრამ კურნებებისა და სასწაულების გარდა, ბიოგრაფის თანახმად, პეტრემ თავი დოგმატურ წიაღვსლებშიც გამოიჩინა. პროტერიუსის დროს, მონოფიზიტთა წინააღმდეგ დაწყებული დევნისას, პეტრემ თავის მოწაფეებთან ერთად თებაიდის მთიან მხარეს მიაშურა და ოქსირინქუსში გაჩერდა. პეტრეს ოქსირინქუსში ყოფნის დროს ეგვიპტეში პროტერიუსის მიერ დაწერილი ეპისტოლე გავრცელდა, რომელშიც ავტორმა „მაცდურად და ფარულად შეურია ქალკედონის კრების უღვთო მოძღვრება და ფრიად ცბიერული ბოროტებითა და თვალთმაქცობით იქადაგა“ (ლოლაშვილი 1988: 131). ადგილობრივმა ეპისკოპოსმა ოქსირინქუსის მოსახლეობას ეს ეპისტოლე წაუკითხა, მრევლმა „თაფლში გარეული შხამი“ (რუფუსის სიტყვები) ვერ შეამჩნია, ამიტომ ქალაქის თავკაცებმა პეტრეს ეპისტოლეს ჭეშმარიტი შინაარსის განმარტება თხოვეს. პეტრე თავიდან უარობდა, რადგან „ხალხის წინაშე გულახდილი სიტყვის წარმოთქმის გამოცდილება არა ჰქონდა“ (ლოლაშვილი 1988: 132), თუმცა ბოლოს იძულებული გახდა, დათანხმებოდა. პეტრე იმ სვეტის კვარცხლბეკზე ავიდა, რომელზეც იმპერატორის ქანდაკება იდგა და პროტერიუსის ეპისტოლეს განსაქიქებლად

ბრწყინვალე სიტყვა წარმოთქვა. რუფუსის გადმოცემით, თითქოს პეტრეს თეოდოსი იერუსალიმელი (ვინც პეტრე მღვდელმთავრად აკურთხა) გამოეცხადა და ეპისტოლეს იმ ადგილებზე მიუთითა, რომლებიც „საცდურის” შემცველი იყო. პეტრემ ხალხი ეპისტოლეს მხილებით დამოძღვრა.

როდესაც მან [პეტრემ] ხალხი ასე დაარწმუნა და განამტკიცა, იგი ყველას მიერ ანგელოზად იქნა წარმოსახული და განდიდებული. ამით მან ისინი გამოიხსნა ცთუნების ბედისაგან (ლოლაშვილი 1988: 132).

აქ ძალიან საინტერესოა ზემოთ დამოწმებულ პასაჟის ერთი დეტალი: ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ თითქოს პეტრეს, ეპისტოლეს გასაკრიტიკებლად და მისი დოგმატური „ცდომილების” გამოსამჟღავნებლად, საკმარისი საღვთისმეტყველო ცოდნა არ გააჩნდა. ამიტომ საჭირო გახდა თეოდოსის გამოცხადება და მის მიერ პეტრესათვის „ცდომილი” ადგილების საგანგებო მითითება. საინტერესოა რატომ „გაიპარა” ასეთი საჩოთირო დეტალი რუფუსისეულ თხრობაში? რუფუსის თხზულების მიზანი ხომ პეტრეს ყოველმხრივი შესხმა და განდიდებაა, ვითარცა ქალკედონის კრების მამხილებლისა და ანტიქალკედონური მოძღვრების ერთ-ერთი მეწინამძღვრისა? მაგრამ, აშკარაა, რომ პეტრეს პროტერიუსის ეპისტოლის შინაარსის გასაგებად თეოლოგიური ცოდნა არ ეყო და ამიტომ აუცილებელი გახდა თეოდოსი იერუსალიმელის სასწაულებრივი ჩარევა. საერთოდაც, პეტრე რუფუსს უფრო მეტად დახატული ჰყავს, როგორც ასკეტი, პრაქტიკოსი ქრისტიანი მოღვაწე. მართალია, პეტრე ქალკედონის კრების საწინააღმდეგოდ დაუღალავად ქადაგებს, მაგრამ არსაიდან ჩანს, რომ მას ფუნდამენტური თეოლოგიური და ფილოსოფიური განათლება ჰქონდეს და სერიოზულად იყოს ჩაბმული ანტოქალკედონური ბანაკის დოგმატურ მუშაობაში, როგორც, მაგალითად, მოგვიანებით სვეეროს ანტიოქიელი (ყველაზე სახელგანთქმული მონოფიზიტი ღვთისმეტყველი, ანტიოქიის პატრიარქი 512-518 წლებში) იყო დაკავებული საღვთისმეტყველო ნაშრომების წერითა და ანტიქალკედონური მოძღვრების თეორიული დაფუძნებით. პეტრეს ეპისტოლეებიც კი არ გვაქვს შემორჩენილი, სადაც დოგმატური ხასიათის საკითხებზე იქნებოდა მსჯელობა. ვფიქრობთ აღნიშნული გარემოება კიდევ უფრო ამცირებს არეოპაგიტული კორპუსის პეტრესეული ავტორობის შესაძლებლობას, რადგან ეს უკანასკნელი (როგორც წყაროებიდან ჩანს) ღვთისმეტყველი (ამ სიტყვის ინტელექტუალური შინაარსით,

ანუ ღვთისმეტყველი, რომელიც უშუალოდ რთული დოგმატური საკითხების გადაჭრითა და თეოლოგიური ტრაქტატები წერით იყო დაკავებული) არ ყოფილა.

ასეა თუ ისე, V საუკუნის შუა ხანებში ეგვიპტის ეკლესიაში მიმდინარე მოვლენების განხილვისას, ძნელია გადაჭარბებით იქნას შეფასებული პეტრეს როლი ეგვიპტის მონოფიზიტური ეკლესიის დაფუძნების საქმეში.

აქვე უნდა განვიხილოთ ცნობა პეტრეს მიერ ეგვიპტეში ეკლესიის აგების შესახებ. ეგვიპტეში პეტრე და მისი თანამოღვაწეები

სურვიელ იქმნეს უდაბნოსა მას, და გამოარჩიეს ადგილი და აღაშენეს ეკლესიად და გარემოდს მონასტერი. და მოიყვანეს ეპისკოპოსი და აკურთხეს ეკლესიად. და ვითარ აკურთხევდეს, იხილეს, რამეთუ წმიდად მარკოზ მახარებელი სცხებდა ნელსაცხებელსა ეკლესიასა შინა და აკურთხევდა (აბულაძე 1967: 235).

დაახ. 475 წელს, თითქმის ოცწლიანი ეგვიპტური მისიის შემდეგ, პეტრე პალესტინაში დაბრუნდა. წმ. მიწაზე დაბრუნებულმა იგივე საქმიანობა განაგრძო: დადიოდა და ყველგან ქალკედონის საწინააღმდეგო მოძღვრებას ქადაგებდა. პეტრე ასკალონის მახლობლად გაჩერდა და ქადაგება აქედან დაიწყო. მისი ქადაგება მხოლოდ სპეციფიკურად ანტიქალკედონური შინაარსით არ ამოიწურებოდა, ის მონაზვნური ცხოვრების უპირატესობის შესახებაც ასწავლიდა, მის მოძღვრებას მრავალმა მიაპყრო ყური და ბევრი შემონაზვნდა კიდევაც (იოანე რუფუსი ზოგიერთ მათგანს ახსენებს, მაგ. პროკოფი, კირილე და თეოდორე სქოლასტიკოსი (ლოლაშვილი 1988: 145)), პეტრე მოძღვრავდა მათ „უქორწინებლობის ნაზი უღელი კისერზე დაედგათ“ (ლოლაშვილი 1988: 145).

ამ მიზნით იგი ხშირად დაესეტებოდა ერთი ადგილიდან მეორეში. ხან მიდიოდა ღაზას ახლო-მახლო სოფლებში და მაიუმად წოდებულ ქალაქში, ხან კაესარიასა (კესარია – შ. მ. ივ. ლოლაშვილი შეცდომით ლათინურ Caesarea-ში ასო „a“-საც კითხულობს) და იერუსალიმთან მდებარე სოფლებში, არაბეთის ქვეყნამდე“ (ლოლაშვილი 1988: 145).

474 წელს იმპერატორ ლეონის სიკვდილის შემდეგ ალექსანდრიის საპატრიარქო ტახტზე ტიმოთე ელური დაბრუნდა (ჰაასი 1993: 302) და პეტრეს ალექსანდრიაში ჩასვლა თხოვა, თუმცა პეტრემ პალესტინაში დარჩენა არჩია, როგორც ჩანს, პეტრე ფიქრობდა (და სინამდვილეში ასეც იყო), რომ ქალკედონის წინააღმდეგ ბრძოლა პალესტინაში უფრო იყო საჭირო. ამავე დროს ანტიოქიაში 475 წელს საპატრიარქო ტახტზე მონოფიზიტობის მგზნებარე

მქადაგებელი პეტრე ფულონი ანუ პეტრე მკაწერელი ავიდა (რომელსაც ჩვენი ისტორიკოსები რატომღაც, ყოველგვარი სერიოზული არგუმენტაციის გარეშე, ქართლის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მინიჭებას მიაწერენ, მაშინ როცა ვახტანგ გორგასლის დროს ქართლის ეკლესიას საერთოდ არ მიუღია ავტოკეფალია და რომც მიეღო, პეტრე ფულონისაგან მონიჭებული ავტოკეფალია, მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკური სამართლის თვალსაზრისით, ამგვარი ავტოკეფალია ვერ იქნებოდა (და ვერ იქნება) ლეგიტიმური (იხ. მათითაშვილი 2017)). აღმოსავლეთში ანტიქალკედონურმა ბანაკმა, თითქოს, გადამწყვეტი უპირატესობა მოიპოვა: ალექსანდრიის ტახტზე ტიმოთე იჯდა, ანტიოქიაში - პეტრე ფულონი, ხოლო პალესტინაში ქალკედონის წინააღმდეგ დაულაღავად ქადაგებდა პეტრე იბერი. ქალკედონის მოწინააღმდეგეთა სიხარული ხანმოკლე აღმოჩნდა. მართალია 474 წელს ტახტზე ასული ზენონი 475 წელს მონოფიზიტების მიმართ კეთილგანწყობილმა ბასილისკომ დაამხო, თუმცა მმართველობის ბოლოს თვით ბასილისკომაც (კონსტანტინეპოლში დაწყებული მღვდელვარების გამო) პროქალკედონური პოზიცია დაიკავა, მაგრამ ბასილისკოს დღეები ისედაც დათვლილი იყო: 476 წელს ის დაამხეს და ტახტი ზენონმა დაიბრუნა. იმპერატორმა პეტრე ფულონი გადააყენა. ტიმოთე ელური 477 წელს გარდაიცვალა. ანტიქალკედონელთათვის ამ მძიმე ჟამს პეტრე ქართველი

პალესტინაში ცხოვრობდა და ყველასათვის საყრდენი იყო, რადგანაც ის, როგორც მზის შარავანდი, მართლმორწმუნე (ანუ მონოფიზიტ - შ. მ.) ხალხთა სულებს ანათლებდა არა მხოლოდ პალესტინაში, არამედ ეგვიპტეშიც და ყველა მხარეში და არ დაუშვებდა, რომ მათ თავგზა აჰბნეოდათ და უღვთოების ბურუსში გახვეულიყვნენ (ლოლაშვილი 1988: 148).

პეტრე ქალკედონის მიმართ ყოველთვის რადიკალურად იყო განწყობილი. მართალია პატრიარქ მარტვირის (478-486) დროს პალესტინაში ანტიქალკედონურმა მოძრაობამ იკლო (ჰორნი 2006: 203) და 482 წელს იმპერატორ ზენონისა და პატრიარქ აკაკის მიერ მონოფიზიტებისადმი შემრიგებლური სარწმუნოებრივი აღსარება *ჰენოტიკონი* იქნა შეთავაზებული (რომელიც 506 წლის დვინის კრებაზე ქართლის, სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესიებმაც მიიღეს (იხ. ალექსიძე 2010: 124-144)), მაგრამ პეტრე იბერიელი წინააღმდეგობას არ ასუსტებდა, უფრო მეტიც, პეტრე ქართველი, როგორც ზაქარია რიტორი გადმოგვცემს, ერთ-ერთი მონაწილე იყო იმ სასამართლოსი,

რომელიც ალექსანდრიის მონოფიზიტ პატრიარქ პეტრე მონგს მოუწევს *ჰენოტიკონის* მიღების გამო (ჰორნი 2006: 105). პეტრეს რადიკალური პოზიციის მაჩვენებელია ის ფაქტი, რომ მან (ისაია ასკეტთან ერთად) უარი თქვა იმპერატორ ზენონის მიერ დედაქალაქში მოწვევაზე (ჰორნი 2006: 105).

ამის შემდეგ იოანე რუფუსი იმ ხილვებისა და სასწაულების შესახებ ყვება, რომელიც პეტრეს ცხოვრებაში აღსრულდა. პეტრე აღმოსავლეთ რომის იმპერიის *Palestina*-ს, *Arabia*-სა და *Phoenicia*-ს პროვინციათა მოსახლეობაში განუწყვეტლივ დადიოდა და ქალკედონის საწინააღმდეგოდ დაუღალავად ქადაგებდა. პეტრეს ქართული *ცხოვრება* პეტრეს მიერ პალესტინაში კიდევ ერთი მონასტრის დაარსების შესახებ გვაუწყებს:

მაშინ მიიქცა წმიდა პეტრე თვისა საყდარსა და სამწყსოსა და ჰმწყსიდა მათ ქრისტეს ღმრთისა მიერ. და გარეშე ქალაქსა აღაშენა მონასტერი და ეკლესიად შეუნიერი, და შეკრიბნა ძმანი მრავალნი და განუწესა მათ წესი და კანონი სულიერი და საღმრთოდ (აბულაძე 1967: 247).

უწყვეტი ასკეტური დვაწლითა და მისიონერობით დამაშვრალი 491 წელს ასკალონის მახლობლად გარდაიცვალა (ჰორნი 2006: 106), მისი ცხედარი ლოცვითა და გალობით მაიუმის მონასტერში წაასვენეს და იქ დაკრძალეს.

პეტრეს ასკეტური სახის წარმოსადგენად და წარმოსაჩენად რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტორია გასათვალისწინებელი. მართალია, პეტრე (უფრო კი მისი ჰაგიოგრაფიულ-ლიტერატურული სახე) აერთიანებდა რა საკუთარ თავში, მანამდე ქრისტიანულ წარმოსახვაში არსებულ ასკეტური ცხოვრების ტიპურ თვისებებს (ეს თვისებანი ისეთი არქეტიპული მაგალითებიდან მომდინარეობდა, როგორებიც იყო *წმ. ანტონის ცხოვრება*, *ეგვიპტური პატერიკები*, ეფრემ ასურის თხზულებანი და ა.შ.), მაგრამ, ამავე დროს პეტრეს სახით ახალი, სირიულენოვანი ანტიქალკედონური აუდიტორიის წინაშე რუფუსმა „მონოფიზიტური ასკეტიზმის“ სპეციფიკური სანიმუშო მაგალითიც (Role Model) წარადგინა. უეჭველია ერთი საუკუნის განმავლობაში (V საუკუნის შუა ხანებიდან VI საუკუნის შუა ხანებამდე) სულ უფრო მზარდ, და აღმოსავლეთის ხალხთა ცნობიერებაში, აწ უკვე მკვიდრად ფესვადგმულ, მონოფიზიტურ იდენტობას საკუთარი წმინდანები სჭირდებოდა და მონოფიზიტი ჰაგიოგრაფები ამ იდენტობის ჩამოსაყალიბებლად აქტიურად ზრუნავდნენ (როგორც, მაგალითად, - იოანე ეფესელი). იოანე რუფუსი კი, ამ საქმეში, ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო.

კ. ჰორნი პეტრეს ასკეტური მოღვაწეობის სამ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას: პეტრე, როგორც ეშმაკთა განმსხმელი (პიტერ ბრაუნი გვიანანტიკური ეპოქის „წმინდა კაცისათვის” ერთ-ერთ უმთავრეს მახასიათებლად ეგზორციზმის უნარს მიიჩნევს, თუმცა აღმოსავლურქრისტიანულ ცნობიერებაში ამგვარი თვისება წმინდანს ყოველთვის განეკუთვნება, და არა მხოლოდ გვიანანტიკურ ეპოქაში), პეტრე, ვითარცა ბიბლიურ გმირთა მიმბაძველი და პეტრე, როგორც ნაზირვეელი (კვლავაც ძველადრეობისეულ-ბიბლიური ალუზია), რაც პალესტინის ქრისტიანული (რომელსაც ფესვები იუდაურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში ჰქონდა) გარემოსათვის დიდი მნიშვნელობა გააჩნდა (ჰორნი 2006: 113-114). პეტრეს მოღვაწეობის განსაკუთრებულ ასპექტად მის მიერ მონასტერთა დაარსება უნდა გამოვეყთ (ჰორნი 2006: 114).

პეტრეს ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში, მის მკაცრ ასკეტიზმში, ბიბლიური ისტორია ცოცხლდება. პეტრე მხნედ იტანს ეშმაკის შემოტევებს, ებრძვის საკუთარ დაცემულ ბუნებას, არ ნებდება და ამ ბრძოლიდან, როგორც ანტონი დიდი, გამარჯვებული გამოდის. პეტრესთან კავშირში ჩვენ ვხედავთ იოანე ნათლისმცემელს – ქრისტიანული ბერმონაზვნობის ამ უცვლელ პირველსახეს, პეტრე იოანეს საკრალური გეოგრაფიითაც უკავშირდება – პეტრეც ნათლისმცემლის მსაგვსად იუდას უდაბნოში მოღვაწეობს (ჰორნი 2006: 173), იოანე რუფუსი პეტრე ქართველს ასევე ადარებს მოსე წინასწარმეტყველსა და პეტრე მოციქულს, ასევე იაკობ მოციქულს (ჰორნი: 180-188): იაკობი ნაზირვეელობის აღთქმას იცავდა და მკაცრი ასკეტიზმით ცხოვრობდა. პეტრეც ნაზირვეელთა სულიერი შთამომავალია, ის სულიერად იაკობ მოციქულს უნათესავდება (რუფუსი პეტრეს მეგობარსა და სულიერ მენტორს, თეოდოსი იერუსალიმელს, „ახალ იაკობს” უწოდებს, გულისხმობს რომ ანტიქალკედონური იერარქია ჭეშმარიტი სამოციქულო იერარქიის მემკვიდრეა).

პეტრე იბერიელი მნიშვნელოვან მაკავშირებლად იქცა ქართულ ქრისტიანულ ასკეტურ გარემოსა და აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ბერმონაზვნობას შორის. მან იერუსალიმში, დავითის კოშკთან, ქართველთა მონასტერი დაარსა. ის რომ მონასტერი „იბერთა” სახელს ატარებდა, იმის მანიშნებელია, რომ ამ მონასტრის ძმობის ძირითადი წევრები, V საუკუნეში მონაზვნური მოღვაწეობისათვის ქართლიდან (შეიძლება ეგრისიდანაც) ჩასული, ქართველები იყვნენ. „იბერთა მონასტერი” ქართლიდან პალესტინაში და პალესტინიდან ქართლში

ქრისტიანული ბერმონაზვნობის იდეათა გენერირების ერთ-ერთ უმთავრეს ცენტრად და, ამავე დროს, წმ. მიწაზე ქართული ბერმონაზვნობის გავრცელების პიონერად უნდა ქცეულიყო.

საბოლოო ჯამში პეტრე ქართველი აღმოსავლეთის არაქალკედონურ ეკლესიათა კუთვნილება გახდა. ქართველებმა მისი „დაბრუნება” XIII საუკუნიდან მოისურვეს, XV და XVIII საუკუნეებში ეს ცდები გაანახლეს, თუმცა აღნიშნული მცდელობანი თავიდანვე წარუმატებლობისათვის იყო განწირული, რადგან პეტრე იბერიელი, ერთმნიშვნელოვნად, მონოფიზიტობის ისტორიას მიეკუთვნება და იგი ანათემირებულია VI მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ.

§5. ბეთლემის (ბირ ელ-კატის) წმ. თეოდორეს სახელობის ქართული მონასტერი

პირველ ყოვლისა უნდა ავლნიშნოთ, რომ არავითარი მონაცემითა და წყაროებით ვირჯილიო კორბოს (Virgilio Corbo) მიერ ბეთლემის მახლობლად აღმოჩენილი ქართული მონასტრის (სადაც ოთხი, დღემდე ცნობილი, ყველაზე ძველი ქართული წარწერა აღმოჩნდა) კავშირი პეტრე იბერიელთან არ დასტურდება. შესაძლებელია, ეს მონასტერი V საუკუნის შუა ხანებში ან ამავე საუკუნის II ნახევარში პალესტინაში პეტრეს მოღვაწეობის გავლენით დაარსებულიყო (არც ამის დამადასტურებელი ცნობა გაგვაჩნია), ან შეიძლება, მის არსებობას სრულიად დამოუკიდებელი წყარო ჰქონდა, ყოველ შემთხვევაში, ამის გარკვევა მომავალ კვლევა-ძიებას უნდა მივანდოთ.

მონასტრის გათხრები იერუსალიმის კათოლიკეთა პატრიარქის ალბერტო მოროს ინიციატივით დაიწყო, რომელიც ქართველთა შესახებ ჯვაროსანთა ცნობებით იყო დაინტერესებული და რომელსაც კონსულტაციას ქართველი კათოლიკე მღვდელი და საქართველოს ეკლესიის ისტორიის გამოჩენილი მკვლევარი მიქელ თარხნიშვილი უწევდა. ალბერტო მოროს დავალებით იტალიელმა მღვდელმონაზონმა და არქეოლოგმა ვირჯილიო კორბომ იუდას უდაბნოში, ბეთლემის მახლობლად, გათხრები დაიწყო, სადაც 1952 წლის დეკემბერში უძველესი ქართული მონასტერი გამოვლინდა (თარხნიშვილი 2014, იხ. ნ. პაპუაშვილის შესავალი წერილი, გვ. 48-49). მღვდელი მიქელ

თარხნიშვილი პირველი იყო, ვინც ბირ ელ-კატის ქართული მონასტრის წარწერები პალეოგრაფიულად შეისწავლა და დაათარიდა (თარხნიშვილი 2014: 49-50). თარხნიშვილის შემდეგ მონასტრის კვლევას სხვა ქართველმა სპეციალისტებმაც მიუყვეს ხელი.

მონასტერში ოთხი ქართული წარწერა გამოვლინდა, რომელშიც იხსენიებიან მარუანი, ბურზენი, ბაკური, აბბა ანტონი და სეფის მომსხმელი იოსია (წარწერების სრული ასომთავრული ტექსტები მხედრული ტრანსკრიფციით, ლინგვისტური და პალეოგრაფიული ანალიზით იხ. წერეთელი 1960: 10-52). წარწერების I ჯგუფი, სადაც მარუანი, ბურზენი და ბაკური იხსენიებიან, მონასტრის არსებობის უადრეს პერიოდს განეკუთვნება, ხოლო წარწერათა II ჯგუფი (სადაც აბბა ანტონისა და იოსიას სახელები გვხვდება) მონასტრის განახლების შემდეგ (VI ს. 30-იანი წლები) უნდა იყოს ამოკვეთილი.

როგორც უკვე აღინიშნა, წარწერებზე ყურადღება პირველად მ. თარხნიშვილმა გაამახვილა (თარხნიშვილი 1954: 12-17). შ. ნუცუბიძემ გამოთქვა აზრი, რომ წარწერებში მოხსენიებული „მარუანი“ პეტრე იბერის საერო სახელი უნდა ყოფილიყო (ნუცუბიძე 1959: 150), ხოლო ს. ყაუხჩიშვილმა ეპიგრაფიკულ ძეგლში ნახსენები „ბაკური“ პეტრეს ბაბუად გამოაცხადა (ყაუხჩიშვილი 1959: 058-062). გ. წერეთელმა გამოარკვია, რომ წარწერაში მოხსენიებული „ბურზენი“ არის სახელ „ბურზენ/ბურზენ-მი(ჰ)რ“-ის პირველი ნაწილი სახესხვაობა და ის პეტრეს მამის სახელი („ბოზმარი/ბუზმირი“) უნდა ყოფილიყო, რადგან სახელი „ბუზ-მიჰრი“ „ბუზ-მიჰრ“-ისა და „ბურზენ-მიჰრ“-ისგან წარმოიშვა (წერეთელი 1960: 19-23).

იმის შემდეგ, რაც დადასტურდა, რომ ტექსტში მოხსენიებულია პეტრე ქართველის ერისკაცობის სახელი მარუან, აგრეთვე სახელი მამისა და პაპისა... ბურზენ [-მი(ჰ)რ], ეჭვი არ შეიძლება არსებობდეს, რომ წარწერა მართლაც პეტრე ქართველს ეკუთვნის (წერეთელი 1960: 23).

შ. ნუცუბიძის, ს. ყაუხჩიშვილის, გ. წერეთლის და სხვა მეცნიერ-მკვლევართა განცხადებით, პეტრე იერუსალიმის მახლობლად მონასტერს აშენებს, ამ მონასტრის მოზაიკაში საკუთარ წინაპრებსა და საკუთარ თავს, ერისკაცობის სახელით, „მურვანით“ (მარუანი) იხსენიებს და სწორედ ეს მონასტერია ვირჯილიო კორბოს მიერ აღმოჩენილი შესანიშნავი ნანგრევები. ამ მოსაზრებამ ქართველოლოგიაში (განსაკუთრებით ქართველ მეცნიერთა შორის)

არაჩვეულებრივი პოპულარობა მოიპოვა და საბოლოო ჯამში გაბატონებულ შეხედულებად გადაიქცა.

მაგრამ არის ერთი სერიოზული პრობლემა: პეტრეს ერისკაცობაში მურვანი (მარუანი) არ ერქვა (და როგორც ზემოთაც ავლნიშნავდით, ამის შესახებ ძალიან გარკვევით ისაუბრა ა. გაწერელიამ თავის მრავალრიცხოვან წერილებსა და გამოკვლევებში). მაშინ ვინ არის მოზაიკურ წარწერაში მოხსენიებული ეს „მარუანი“ თუ არა პეტრე იბერიელი? ყველაზე მარტივი და ადეკვატური პასუხი, ალბათ, იქნება: კვლევის თანამედროვე ეტაპზე მისი ვინაობა უცნობია. მიუხედავად იმისა, რომ სხვა სახელები (ბურზენი და ბაკური) პეტრეს ოჯახის წევრების (მამისა და ბაბუის) სახელებს ემთხვევა, მთავარი სახელი არ ემთხვევა, და გაუგებარია, ვინმე მარუანი რატომ უნდა იხსენიებდეს პეტრე იბერიელის მამასა და ბაბუას? აღნიშნული ლაფსუსი, მონასტრის დათარიღებაშიც ერთგვარ პრობლემას ქმნის. მართალია გ. წერეთელი წარწერას, პალეოგრაფიული ანალიზით, V საუკუნით ათარიღებს, მაგრამ თუკი მონასტერი პეტრეს მიერ არ არის დაარსებული, მაშინ ქრონოლოგიური ჩარჩო საკმაოდ გაურკვეველი სახით წარმოგვიდგება (მონასტრის აღმშენებლად პეტრეს მიჩნევის შემთხვევაში ბირ ელ-კატის წმ. თევდორეს მონასტერი V საუკუნის 40-იანი წლებითა დათარიღდებოდა), ყოველ შემთხვევაში, ეს საკითხი ქართველოლოგიურ მეცნიერებაში ჯერჯერობით ღიად უნდა დარჩეს, რაიმე დამატებითი ინფორმაციის მოძიებამდე.

რაც შეეხება აბბა ანტონის („ანტონი აბაჲ“) წარწერას, გ. წერეთლის თანახმად, ეს წარწერა 532-552 წწ. უნდა იყოს შესრულებული, ანუ მონასტრის განახლების პერიოდში, და ის სახელგანთქმულ ქართველ მოღვაწეს, აბბა ანტონის ეკუთვნის, რომელიც ასევე ძალზე ხშირად იხსენიება *მართას ცხოვრებაში* და რომელიც უნდა ყოფილიყო კიდევაც დანგრეული მონასტრის (დანგრევის მიზეზი უცნობია) განმაახლებელი (წერეთელი 1960: 15-17).

ვირჯილიო კორბოს მიერ აღმოჩენილი ქართული მონასტერი იუდას უდაბნოს ბიზანტიურ მონასტერთა მსგავსია. საინტერესოა, რომ ეკლესიისა და სხვა შენობების გარდა, მონასტრის ტერიტორიაზე ზეთის სახდელი ოთახი და მარანია შემონახული, რაც მნიშვნელოვანი წყაროა მონასტრის სამეურნეო საქმიანობის შესასწავლად. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მონასტერი აღუდგენიათ მეექვსე საუკუნეში. ვირჯილიო კორბოს აღწერით:

ადამიანს პირველი შეხედვისთანავე თვალში ეცემა ნაგებობის კვადრატული ფორმის გეგმა, რომლის ჩრდილოეთ კედელზე სწორკუთხოვანი ეკლესიის დანამატია. მონასტერი ჰარმონიულადაა განლაგებული ცენტრალური ეზოს ირგვლივ, რომელიც აერთებს აგრეთვე შესავლის გარეგან ნაწილს, ეზოსთან პირდაპირ შეერთებული ვესტიბულის წინაკარის საშუალებით. ჩვენ არ ვიცნობთ პალესტინაში სხვა მონასტერს, რომელსაც მსგავსი გეგმა ჰქონდეს (ჩაჩანიძე 1974: 61-62)

ბეთლემის ქართული მონასტრის შემთხვევაში ორი რამ ნამდვილად ცხადია: მონასტერი აშკარად კვირბურია ხასიათისა იყო ანუ მონაზვნები აქ ერთად ცხოვრობდნენ, ერთი წინამძღვრის მორჩილების ქვეშ და ერთი ტიპიკონით ხელმძღვანელობდნენ. ჩვენ მხოლოდ VI საუკუნეში განახლებულ სამონასტრო ცხოვრებაზე შეგვიძლია ვისაუბროთ, რადგან აბბა ანტონის მიერ მონასტრის აღდგენას მნიშვნელოვანწილად უნდა შეეცვალა აქ თავდაპირველად არსებული მონასტრის იერ-სახე.

მიუხედავად იმისა პეტრეს დაარსებულია თუ არა ბირ ელ-კატის წმ. თევდორეს მონასტერი, სავსებით ცხადია, რომ ეს შესანიშნავი კვირბო პალესტინაში ქართული ბერმონაზვნობის ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ და მძლავრ კერას წარმოადგენდა.

§6. ახლად აღმოჩენილი ქართული მონასტერი იუდას უდაბნოში

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, პეტრე და იოანე აქტიურად იყვნენ ჩართულნი ქველმოქმედებაში. მათ დავითის კომპთან მდებარე იბერთა მონასტერში სასტუმროც ააშენეს, სადაც პილიგრიმებსა და გლახაკებზე ზრუნავდნენ. მუდმივმა საზრუნავმა პეტრესა და იოანეს სულიერ მყუდროებას საფრთხე შეუქმნა, ამიტომ ამა ზენონის რჩევით, მათ სხვა მონასტერს მიაშურეს და იქ იპოვეს „თავშესაფარი“, თუმცა გარკვეული ხნის შემდეგ კვლავ იბერთა მონასტერში დაბრუნდნენ. კ. ჰორნი ვარაუდობს, რომ ეს მონასტერი, რომელსაც პეტრე და იოანე დროებით შეეფარნენ, შესაძლებელია იყოს იუდას უდაბნოში, იერუსალიმის სამხრეთ-აღმოსავლეთით 1996 წელს აღმოჩენილი ქართული მონასტერი ხირბათ უმმ ლეისუნის (Khirbat Umm-leisun) მახლობლად, თუმცა

ბუნებრივია ეს მხოლოდ ვარაუდია, რადგან მისი დამადასტურებელი წყარო არ მოგვეპოვება (ჰორნი 2006: 72).

1996 წელს იერუსალიმის ძველი ნაწილის სამხრეთ-აღმოსავლეთით ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა ბიზანტიური პერიოდის მონასტერი გამოავლინა სამლოცველოთი, სენაკებითა და მოზაიკური იატაკით (სელიგმანი 2015: 145). თავდაპირველად მკვლევრებმა ეს ნანგრევები წმ. ევსტათის ბიზანტიურ მონასტერს მიაკუთვნეს, თუმცა შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რომ ახლად აღმოჩენილი ნაშთები წმ. ევსტათის მონასტერს არ ეკუთვნოდა (სელიგმანი 2015: 145). არქეოლოგიური გათხრები 2002 და 2004 წლებშიც გაგრძელდა (სელიგმანი 2014: 144). ამ ექსპედიციებმა ქართული კულტურისათვის უმნიშვნელოვანესი მასალები გამოავლინეს.

მონასტერი იუდას უდაბნოში იერუსალიმსა და ბეთლემს შორის მდებარეობდა, წმ. თეოდოსის დიდი კვინობი მისგან მხოლოდ 3 კმ-ით იყო დაშორებული. გათხრებმა აჩვენა, რომ მონასტერი აშკარად კვინობს წარმოადგენდა. მონაზვნები აქ გალავნით შემოსაზღვრულ სივრცეში ცხოვრობდნენ.

მონასტრის შენობები და ეკლესია მართკუთხა ფორმის დასახლებას ქმნიდა, რომელიც აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ 65 მ-ზე იყო გადაჭიმული, ხოლო ჩრდილოეთიდან სამხრეთით – 40 მ-ზე (სელიგმანი 2015: 145), შესასავლელი მონასტერს აღმოსავლეთიდან ჰქონდა, რომელიც შემსვლელს შიდა ეზოსკენ მიუძღოდა (პარალელები ბირ-ელ კატის ქართულ მონასტერთან, თუმცა შიდა ეზო მხოლოდ ქართული მონასტრებისათვის არ იყო დამახასიათებელი, ეს პალესტინის ბიზანტიური კვინობური მონასტრებისათვის ერთ-ერთ უმთავრეს ნიშნად იქცა (სელიგმანი 2015: 148-150)), რომლის ფართობი დაახ. 30X40 მეტრს წარმოადგენდა (სელიგმანი 2015: 148-150).

მონასტერი გაშენებულია აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ დაქანებულ ფერდობზე, რაც ტერასების გაკეთების აუცილებლობას ქმნიდა. მონასტერში კიბეები არ გვხვდება, მხოლოდ შესასვლელი ეზოსთან შედარებით ერთი საფეხურიითაა დადაბლებული (სელიგმანი 2015: 145).

მონასტრის შიდა ეზოს ქვით მოკირწყლულ იატაკში გამოკვეთილი ლაკები მიწისქვეშა რეზერვუარების წყლით შევსებას უზრუნველყოფდა (სელიგმანი 2015: 145). დამატებითი ცისტერნა მოთავსებული იყო მონასტრის შესასვლელთან (სელიგმანი 2015: 146). მონასტრის სამხრეთით უცნობი დანიშნულების ოთახები

გამოვლინდა, ხოლო ჩრდილოეთით შთამბეჭდავი აკლდამა, რომელიც სავარაუდოდ მონასტრის დამფუძნებელს უნდა ეკუთვნოდეს (სელიგმანი 2015: 146). მონასტრის დასავლეთ ზღურბლთან მდებარეობდა სამლოცველო და ოთახები, რომელთა იატაკი მოზაიკით იყო გაფორმებული. კვინობის ჩრდილოეთით კიდევ ერთი წყლის რეზერვუარი აღმოჩნდა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ აქაური სამონასტრო თემი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იყო და მონაზვნებს წყლის პრობლემა აშკარად მოგვარებული ჰქონდათ (სელიგმანი 2015: 147).

მონასტრის აკლდამა კლდის ქანშია გამოკვეთილი, აკლდამა ორი თაღედი განყოფილებისაგან შედგება, საითკენაც შემსვლელს კიბეები მიუძღვება (სელიგმანი 2015: 150-152). კიბე კლდის კედლებშია მოქცეული, რომლებიც კირქვის ბათქაშითაა დაფარული (სელიგმანი 2015: 152). აკლდამის სამხრეთ განყოფილებაში აღმოჩნდა ბიზანტიური ხანის კერამიკა, კრამიტი, შუშის ჭურჭელი, მარმარილოს ნატეხები (სელიგმანი 2015: 152). ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია აკლდამის მეორე განყოფილება, სადაც დასავლეთის ზღურბლთან მდებარე ამადლებული საფლავის ქვის ფილაზე არქეოლოგებს დახვდათ შესანიშნავად დაცული ხუთსტრიქონიანი ქართული ასომთავრული წარწერა (ფოტოები იხ. სელიგმანი 2015: 155; მგალობლიშვილი 2003: 8), სადაც ფურტავის ეპისკოპოსი იოჰანე ქართველი იხსენიება.

წარწერას არ ახლავს დაქარაგმება, შესრულებულია ამოდარვით, თითოეული ასო იმდენად კარგად და გარკვევითაა ამოკვეთილი, რომ წარწერა თავისუფლად იკითხება, ასო-ნიშან „ჰ“-ს მეორე სტრიქონში (სიტყვა „იოჰანე“-ში) თითქოს მცირე დაზიანება ეტყობა, თუმცა ეს მის ამოკითხვას სულაც არ უშლის ხელს. წარწერის ასოთა მაქსიმალური ზომა 9.7 სმ. ხოლო მინიმალური – 5.5 სმ (ზომები მოცემული გვაქვს გ. გაგოშიძის აღწერის მიხედვით, იხ. გაგოშიძე 2014: 124). წარწერა არავითარი ორნამენტით ან ნიშნით არაა შემკული, მხოლოდ ბოლოში ჯვარი აქვს დასმული.

რაც შეეხება პალეოგრაფიულ ნიშნებს, ასოთა ფორმებისა და მოხაზულობის თვალსაზრისით უახლოეს პარალელები მას, პირველ ყოვლისა, ბირ ელ-კატის წმ. თეოდორეს წარწერასთან მოეძებნება. ბირ ელ-კატის გარდა აღნიშნულ წარწერა, მთელი რიგი ნიშნებით, ძლიერ ემსგავსება V-VII სს. ისეთი ეპიგრაფიკულ ძეგლებს, როგორებიცაა ბოლნისის, ბალიჭის, ქობულ-სტეფანოზისა და სხვა ლაპიდარული წარწერები (გაგოშიძე 2014: 124), თუმცა

პალეოგრაფიული ნიშნებით წარწერის უფრო კონკრეტული (და უფრო ადრეული) დათარიღებაცაა შესაძლებელი. სხვადასხვა ასოებს ყველაზე დიდი მსგავსება V-VI საუკუნეების ძეგლებთან, კერძოდ კი ბოლნისის, ბალიჭისა და ბირ ელ-კატის წარწერებთან მოეპოვებათ (იხ. ვრცლად გაგომიძე 2014: 124-127). 2001-2002 წლებში ისრაელში მყოფმა ექსპედიციამ (გ. გაგომიძემ) წარწერა V საუკუნის მიწურულითა და VI საუკუნის დამდეგით დაათარიღა (მგალობლიშვილი 2014: 8). ამის გარდა, სახელ „იოჰანეს“ ამგვარი ფორმით დაწერილობა ჩვენ მხოლოდ V-VII საუკუნეების ხანმეტ ძეგლებში გვხვდება. VII საუკუნის მიწურულიდან ამ სახელს „იოანეს“ ფორმით წერენ, ასო-ნიშან „ჰ“-ს გარეშე (მგალობლიშვილი 2014: 117-118).

ვინ არის წარწერაში მოხსენიებული იოჰანე ფურტაველ ეპისკოპოსი, ჩვენთვის უცნობია. რომელი გეოგრაფიული პუნქტი უნდა იგულისხმებოდეს „ფურტავში“? შესაძლებელია „ფურტავში“ ცურტავის ვარიანტული სახესხვაობა ან „ცურტავის“ დამახინჯებული ფორმა გვევარაუდებინა (თუმცა ეს უკანასკნელი ასხნა ყველაზე ნაკლებ დამაჯერებელია). არადა ძნელია მკვლევარმა, ამ ვარაუდისგან, გაითავისუფლო თავი, „ფურტავისა“ და „ცურტავის“ დიდი მსგავსების გამო.

„ფურტავის“ გეოგრაფიული მდებარეობისა და ეტიმოლოგიის ასხნას რამდენიმე მკვლევარი შეეცადა. ალბათ თ. მგალობლიშვილმა კვლევის საწყის ეტაპზე ყველაზე დამაჯერებელი (თუმცა სავარაუდო) მოსაზრება შემოგვთავაზა. მეცნიერი ამ გეოგრაფიულ სახელს სირიული ენების მეშვეობით ხსნის და მას ადგილობრივ, პალესტინურ ტოპონიმად მიიჩნევს (მგალობლიშვილი 2014: 118-119). თ. მგალობლიშვილის თანახმად ამ ტოპონიმის ეტიმოლოგია ასეთია: ებრაულად „ფურა“ (*pura*) ნიშნავს „საწნახელს“, ხოლო არამეული „ფურთა“ (*purta*) აღნიშნავს „პატარას“, „მცირეს“, რაიმე დიდის მცირე ნაწილს (მგალობლიშვილი 2014: 119-120). თუკი ჩვენ „ფურტავის“ ებრაული ენით ასხნას ვენდობით, მაშინ ტოპონიმის მეორე ნაწილიც (თავი (*tavi*)) უნდა განვმარტოთ. *tav* არამეულიდან ითარგმნება, როგორც „კეთილი, წმიდა, კურთხეული“ ე. ი. გვექნება *pura+tav*, სადაც „a“ შეიკვეცა, სიტყვას ბოლოში ქართული ენაში სახელობითი ბრუნვის ნიშანი „ი“ დაემატა და მივიღეთ „ფურტავი“ (ებრაულ-არამეულად „წმიდა საწნახელი“) (მგალობლიშვილი 2014: 120), მაგრამ თუკი ტოპონიმის ეტიმოლოგიის ასხნისას მხოლოდ არამეულს მოვიშველიებთ, მაშინ ეს ტოპონიმი

თარგმანში იქნება „მცირე მონასტერი“ („ფურთა“ ანუ მცირე) (მგალობლიშვილი 2014: 120-121).

მგალობლიშვილისეული განმარტებები ლოგიკურია, თუმცა მაინც ჰიპოთეტური. ტოპონიმ „ფურტავის“ უკეთესი ახსნა ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება. ძალიან არადამაჯერებლად გამოიყურება ამ გეორგაფიული სახელის ჩეხანოვეცისეული და ხურცილავასეული მოსაზრებები (მით). თვით „ფურტავის“ ეტიმოლოგიის ზუსტი დადგენა გამოარკვევს, ეს იოჰანე ადგილობრივი ქართული მონასტრის (თუ მონასტრების) ეპისკოპოსი იყო თუ ერთ-ერთი ქართული ეპარქიის მეთაური, რომელმაც მიატოვა სამღვდელმთავრო მსახურება და წმინდა მიწას მიაშურა სამოღვაწეოდ, სადაც აღესრულა კიდევაც. ჩვენთვის ხომ პალესტინის X საუკუნემდელი ქართველი მოღვაწეები თითქმის უცნობია (რამდენიმეს, მაგ., პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის გამოკლებით), მათი სახელები არც ერთმა ქართულმა თუ უცხოურმა წყარომ არ შემოინახა. არქეოლოგიურმა გათხრებმა სულ რამდენიმე სახელი გახადა ჩვენთვის ცნობილი (ბირ ელ-კატისა და უმ-ლეიზუნის წარწერები). ასეთია, მაგალითად, ვინმე „სამუელ ქართველი ეპისკოპოსი“, რომელიც ბერძნულ წარწერაში იხსენიება და რომელსაც პეტრე იბერის მიერ დავითის კოშკთან დაარსებულ ქართულ მონასტერში უნდა ემოღვაწევა (მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქრონოლოგიური ჩარჩო V-VII საუკუნეებია) (ფერაძე 1995: 135-136; მგალობლიშვილი 2014: 116). იმედი ვიქონიოთ, რომ მომავალი კვლევა-ძიება ბიზანტიური და ადრეარაბული ხანის პალესტინის კიდევ უფრო მეტი ქართველი მოღვაწის სახელს გახდის ჩვენთვის ცნობილს.

ფაქტია, რომ ბიზანტიური ხანის პალესტინაში ქართულ ბერმონაზვნობას მნიშვნელოვანი და შესამჩნევი ადგილი ეკავა. ნაზარათის წარწერათა დათარიღებას თუ ვენდობით (და ჯერჯერობით საფუძველი არ გვაქვს, რომ არ ვენდოთ), ქართველ ბერებს მოღვაწეობა აქ ძალიან ადრე, V საუკუნის დამდეგს უნდა დაეწყოთ, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს (*პეტრე ქართველის ცხოვრებასთან* ერთად) იმდროინდელ ქართლში ასკეტიზმის იდეალთა პოპულარობას.

ისრაელელი არქეოლოგი ჯონ ზელიგმანი (Jon Seligman) ძალიან კარგად აღწერს პალესტინის ადრეულ ქართულ მონასტერთა ხასიათს და განვითარების თავისებურებებს. მისი თქმით, ქართული მონასტრები მცირე კვინობებია, რომლებიც პალესტინის ბიზანტიურ კვინობთა მოდელებს თითქმის სრულებით

იმეორებენ და რომლთა ტიპური სახე ამგვარად წარმოგვიდგება: მცირე ეკლესია (სამარტვილო-სამლოცველო), მის გარშემო მდებარე სხვადასხვა დანიშნულების ოთახები და სენაკები და წყლის რეზერვუარები, რომლებშიც წყალი ლაკებით გროვდებოდა.

ეს კვინობები, რომელთა ეკონომიკაც მიმდებარე მიწების კულტივაციაზე იყო დაფუძნებული, წინამორბედი რომაული პერიოდის საგლეხო მეურნეობათა ფუნქციურ მემკვიდრეებს წარმოადგენდნენ და ხშირად იმავე ადგილებზე არსებობდნენ (ზელიგმანი 2014: 145).

ზელიგმანი იმასაც აღნიშნავს, რომ ქართულ მონასტერთა გეოგრაფიაში აშკარად შეიმჩნევა ერთ გეოგრაფიულ არეალში თავმოყრის ტენდენცია (ზელიგმანი 2014: 144-145). პეტრემ V საუკუნის 40-იან წლებში, ქართული მონასტერი იერუსალიმში, დავითის კოშკთან ააშენა, იერუსალიმის მახლობლად კი, იუდას უდაბნოში, სულ სამი-ოთხი კილომეტრის სიშორეზე, განლაგებული იყო ბირ ელ-კატის წმ. თეოდორეს (V-VI სს.) და უმ-ლეიზუნის (V-VI სს.) ქართული მონასტრები.

თავი V. ასურელი მამები

§1. ასურელ მამათა ცხოვრებანი

ვანტანგ გორგასლის სიკვდილის შემდეგ სპარსეთის შემოტევა ქართლზე გაძლიერდა. ამ შემოტევას, სამხედრო-პოლიტიკურის გარდა, რელიგიური ხასიათიც ჰქონდა. მართალია ქართლი VI საუკუნის 70-იან წლებამდე ინარჩუნებდა პოლიტიკურ ავტონომიას (ამ პერიოდის განმავლობაში ქართლში ჯერ კიდევ არსებობდა მეფობის ინსტიტუტი (თუმანოვი 1963: 381)), მაგრამ სასანური ირანის ძლიერი წნეხის ქვეშ.

სწორედ ამ არამდგრად და მღელვარე ეპოქაში მოვიდა საქართველოში ცამეტი სირიელი ბერი. მართალია მათი შემოსვლის თარიღი ზუსტად გარკვეული არაა (მათი შემოსვლის თარიღთან დაკავშირებით არსებული ისტორიოგრაფიის ფართო მიმოხილვა იხ. მერკვილაძე 2006: 41-84), მაგრამ დღეისათვის ყველაზე მიღებული მოსაზრების თანახმად, ქართლში ისინი VI საუკუნის I ნახევარში უნდა მოსულიყვნენ (კეკელიძე 1926: 101-105; მერკვილაძე 2006: 41-84). აქვე ვიტყვით, რომ ჩვენ ნაშრომში მხოლოდ ასურელ მამათა მოღვაწეობის ასკეტურ მხარეს ვეხებით (მონასტერთა დაარსება, მათი ტიპები, ორგანიზაცია და ა.შ). სირიელ ბერთა ქართლში მოსვლის პრობლემის მასშტაბურობის გამო ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ ამ საკითხის ყველა ასპექტის ვრცლად მიმოხილვას, ზოგიერთ მათგანს მხოლოდ მოკლედ შევხებით.

ასურელმა ბერებმა დიდი მისიონერული სამუშაო გასწიეს და გარდამტეხი ცვლილება შეიტანეს ქართული ბერმონაზვნობის განვითარების ისტორიაში. მათი მოღვაწეობის შედეგად „წმინდა კაცთა“ როლი განუზომლად გაიზარდა გვიანანტიკური და ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოს კულტურულ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში (მათითაშვილი 2018: 4-39).

ასურელი მამების ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე ცნობებს მათ შესახებ დაწერილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან ვიღებთ. ადრეული ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის ჩვენთვის ძალიან მნიშვნელოვანია ამ ჰაგიოგრაფიულ ნაშრომთა წყაროთმცოდნეობითი ბაზისი. საჭიროა ამ თხზულებათა წარმომავლობის, რედაქტირების ისტორიისა და, შესაბამისად, წყაროთმცოდნეობითი „ტევადობის“, ინფორმაციულობის

შესწავლა, რადგან ისტორიკოსი (წყაროთმცოდნე) ისტორიულ ძეგლს, პირველ რიგში, ისტორიულ წყაროდ აღიქვამს (ჩხარტიშვილი 1996: 4).

ამ თხზულებათა შექმნის დროის, ტექსტოლოგიურ ურთიერთმიმართებათა და ხასიათის შესახებ მრავალი განსხვავებული მოსაზრება გამოითქვა (კაკაბაძე 1928: 1-18; აბულაძე 1955: IX-XXXII; მერკვილაძე 2006: 9-12). XIX საუკუნეში ასურელ მამათა ცხოვრებების მხოლოდ მეტაფრასული და სვინაქსარული რედაქციები იყო ხელმისაწვდომი (მერკვილაძე 2006: 9-10), XIX საუკუნის ცნობილმა ქართველმა მოღვაწემ და საეკლესიო ისტორიის მკვლევარმა მიხეილ-გობრონ საბინინმა ეს რედაქციები შეკრიბა და 1882 წელს საქართველოს სამოთხეში გამოაქვეყნა. 1928 წელს ს. კაკაბაძემ ასურელი მამების ცხოვრებანი გამოაქვეყნა თავის ნაშრომში ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქტიპები, ხოლო 1955 წელს ილ. აბულაძემ ასურელ მამათა ცხოვრების კრიტიკულად დადგენილი ტექსტები გამოსცა.

დღეისათვის ჩვენთვის ცნობილია, რომ X საუკუნეში ასურელ მამათა ცხოვრების რამდენიმე რედაქცია არსებობდა. იოანე ზედაზნელის ცხოვრება (რომელიც შიო მღვიმელის, ევაგრესა და ისე წილკნელის ცხოვრებებსაც მოიცავდა) X საუკუნის გამოჩენილმა ქართველმა ჰაგიოგრაფმა და ღვთისმეტყველმა არსენ II კათალიკოსმა (955-980) შექმნა (აბულაძე 1955: XVIII-XXI).

სინას მთაზე აღმოჩენილმა ხელნაწერებმა ახალი შუქი მოჰფინა ასურელ მამებთან დაკავშირებულ ჰაგიოგრაფიულ ციკლს. გაირკვა, რომ X საუკუნეში არსებობდა სხვა, ჩვენთვის აქამდე უცნობი თხზულება სახელწოდებით *საქმენი წმიდისა იოანე ზედა ზადნელისანი, რომელი მოვიდა შოვა მდინარითა ასურეთისადთა შემდგომად ქართლის მოქცევითგან მეორასაესა წელსა, იგი და მოწაფენი მისნი*. აქვეა დაცული აბიბოსის მარტვილობაც შემდეგი სათაურით: *ცხორებად და წამებად წმიდისა აბიბოზ ნეკრესელ ქალაქისა ებისკოპოზისად* (ალექსიძე 1999: 20-22). ზ. ალექსიძის აზრით, ეს რედაქცია ასურელ მამათა ცხოვრებისა ყველაზე ძველია შემორჩენილ რედაქციათა შორის, ამასთანავე სინური ხელნაწერი ქართლში მოსულ სირიელ მისიონერთა შესახებ ახალ ცნობებსაც გვაწვდის (ალექსიძე 2011: 170).

მაგრამ შიო მღვიმელის XII საუკუნის მეტაფრასულ ცხოვრებაში დაცული ცნობის თანახმად ვგებულობთ, რომ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების პროტოგრაფიული ვერსია ჯერ კიდევ VI საუკუნეში, ასურელ მამათა

მოდგაწეობის უამს შეიქმნა. ჩვენთვის ცნობილია ამ თავდაპირველი თხზულების ავტორიც – ვინმე იოანე-მარტვირი (ჩხარტიშვილი 1996: 139). მ. ჩხარტიშვილის თქმით „შეგვიძლია დარწმუნებით ვთქვათ, რომ საერთოდ ციკლის ჩამოყალიბების ისტორია უკავშირდება მარტვირის სახელს” (ჩხარტიშვილი 1996: 139). აღნიშნულ ინფორმაციას სპეციალისტები, როგორც წესი, არ თვლიდნენ ყურადღების ღირსად. კ. კეკელიძის აზრით ეს ცნობა ფსევდო-ეპიგრაფიკული ხასიათისა იყო და შესაბამისად არ ჰქონდა ისტორიული ღირებულება (კეკელიძე 1926: 20). მ. ჩხარტიშვილი შეხედულებით აშკარაა, რომ თხზულებანი სირიელ ბერთა მოდგაწეობის შესახებ, თავდაპირველად, სწორედ იოანე-მარტვირს უნდა დაეწერა (ჩხარტიშვილი 1996: 141), მაგრამ ვინ იყო ეს იოანე-მარტვირი? რადგანაც ისტორიკოსები და ფილოლოგები შიო მღვიმელის ცხოვრებაში დაცულ ცნობას იოანეს შესახებ ყურადღებას არ აქცევდნენ, ამიტომ მისი ვინაობის ირგვლივ მსჯელობას ადგილი არ ჰქონია. XII საუკუნის შიო მღვიმელის ცხოვრების მეტაფრასულ რედაქციას ამგვარი სათაური აქვს: *ცხოვრება და საკრველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოდისნი, რომელი იყო ანტიოქიადთ შუამდინარისადთ. ხოლო მოიწია ქუეყანად ქართლისა და დაემკვდრა სარკინისა მღვმესა, რომელი-ესე აღწერა ღირსმან მარტვრი, პირველ რომელსა ეწოდა იოანე, რომელი იყო მოწაფეთაგანი წმიდისა იოანესთა კონსტანტინეპოლით* (აბულაძე 1955: 69). აქედან გამომდინარე მ. ჩხარტიშვილი ფოქრობს, რომ იოანე ზედაზნელი კონსტანტინეპოლელი უნდა ყოფილიყო (რადგანაც სათაურში გვხვდება სიტყვები „რომელი-ესე აღწერა ღირსმან მარტვრი, პირველ რომელსა ეწოდა იოანე, რომელი იყო მოწაფეთაგანი წმიდისა იოანესთა კონსტანტინეპოლით”) და შემდეგ „გამოსულიყო” სირიაში, როცა შიო ოცი წლის შესრულდა (და როდესაც იოანეს დაემოწაფა), ამიტომ პატივცემული მეცნიერის აზრით, იოანე-მარტვირი, სწორედ, იოანე ზედაზნელის მოწაფეა, მაგრამ შიო მღვიმელის ცხოვრების მეტაფრასული სათაური უცილობლად ამგვარი დასკვნის გაკეთებას არ გვაძლავს. ასურელ მამათა *ცხოვრებათა* არც ერთ რედაქციაში არ გვხვდება ცნობა ან რაიმე მინიშნებაც კი იოანე ზედაზნელის „კონსტანტინეპოლელის” შესახებ. საქმე ისაა რომ სიტყვა „კონსტანტინეპოლით” არა იოანე ზედაზნელს, არამედ იოანე-მარტვირს უნდა ეკუთვნოდეს, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ იოანე-მარტვირი იყო სწორედ კონსტანტინეპოლელი და კონსტანტინეპოლიდან ჩამოსული უნდა დამოწაფებოდა იოანე ზედაზნელს, რაც სრულიად დასაშვებია. ასევე სრულიად რელურია იმის

შესაძლებლობა, რომ ასურედ მამათა ცხოვრებანი თავდაპირველად სწორედ იოანე-მარტვირს დაეწერა, მითუმეტეს, ჩვენ გვაქვს არსენი კათალიკოსის ცნობა, რომ ამგვარი ნაწარმოებები ძველთაგანვე არსებობდა. არსენი ასეთ რამეს ამცნობს ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარსა და ძმათა კრებულს იოანე ზედაზნელის შესახებ:

ამას რა ვიტყვ, არა თუ მუნ რომელთამე საქმეთა და ცხოვრებასა მისსა გაუწყებ თქუენ, ძმანო, არამედ რომლითა მიზეზითა მოიწია სოფელსა ამას ჩუენსა მოგიტხრობ, ხოლო პირველი იგი ცხოვრებად და საქმენი იგი ამის ნეტარისანი წერილ არიან პირველსა მას წიგნსა და ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად (აბულაძე 1955: 18, ხაზგასმა ჩვენია – შ. მ.)

ანუ არსენის სიტყვები რამდენიმე გარემოებას ცხადყოფს: არსენი სარგებლობდა „პირველი წიგნით“ ანუ იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების შესახებ დაწერილი თავდაპირველი თხზულებით და არსენის სამწერლობო მოღვაწეობის მიზანი, ამ შემთხვევაში, საღვთისმეტყველო ხასიათისაა და არა ისტორიული, რაზეც მიუთითებს მისი სიტყვები, რომლის თანახმადაც მისი თხზულების მიზანი იყო ზედაზნელი ბერებისათვის განეცხადებინა ის „მიზეზი“, რის გამოც სირიელი მამები ქართლში მოვიდნენ. ეს მიზანი კი პროვიდენციული, საღვთო შინაარსისა იყო.

მ. ჩხარტიშვილი იოანე ზედაზნელის ცხოვრებათა რედაქციებს შემდეგი ინდექსებით აღნიშნავს: ვრცელი რედაქცია – Z₁, არსენისეული რედაქცია – Z₂, მეტაფრასული – Z₃, ხოლო სვინაქსარული – Z₄. მისი შეხედულებით,

Z₂ (ანუ არსენისეული – შ. მ.) რედაქციის დახვეწილობა და სტილისტური სისადავეც შედეგი უნდა იყოს იმისა, რომ მისი შემქმნელი რედაქციულ სამუშაოს უკვე არსებული ძეგლის მიმართ ეწევა, მასალის შეკრებისა თუ თხზულებაში მისი რაციონალური განაწილების სიმძიმე მას არ აწევს (ჩხარტიშვილი 1996: 129).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე არ შევცდებით თუკი ვიტყვით, რომ ეს „პირველი ცხოვრებანი“ სწორედ იოანე-მარტვირს უნდა აღეწერა და ეს „ცხოვრებანი“ უფრო მეტად იყო დატვირთული ისტორიული ხასიათის ცნობებით. მ. ჩხარტიშვილს ამის შესახებ საესებით მართებულად მსჯელობს:

როგორ ასახავს ციკლის არსენისეული ვერსია პროტოძეგლებს? უპირველეს ყოვლისა, აშკარაა, რომ პროტოგრაფული ვერსიის რედაქციები გაცილებით ვრცელი და ფაქტებით მდიდარი თხზულებები იყო. არსენი არც მაღავეს, რომ ამოკლებს. ჩანს მას სურდა მოეცა კომპაქტური თხრობა, წარმოედგინა

ერთიანი ისტორიული პარონამა... ეს იყო ადაპტირებული დიდაქტიკური სულისკვეთების ტექსტები, შედარებით შეზღუდული ფაქტობრივი მონაცემებით და ვრცელი მსჯელობებით ეთიკურ თემებზე. მათ ხმარებიდან გამოდევნეს ისტორიოგრაფიული მიზანდასახულობის ვრცელი რედაქციები და საბოლოოდ, ჩანს, ამ უკანასკნელთა დაკარგვის მიზეზად იქცნენ (ჩხარტისვილი 1996: 134).

თუმცა იოანე-მარტვირის მიერ დაწერილი თხზულებები საბოლოოდ დაკარგულად მაინც ვერ ჩაითვლება. სავარაუდოდ იოანე-მარტვირის თხზულებათა გვიანდელი (IX-X სს.) რედაქცია უნდა იყოს სინურ ხელნაწერებში დაცული „იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრებაც“, რომელიც საესებით ახალ ცნობებს გვაწვდის და ეს ცნობები სწორედ ბიოგრაფიული, ისტორიული ხასიათისა (იხ. ქვემოთ).

იოანე ზედაზნელის ცხოვრება ხუთი რედაქციითაა მოღწეული. ვრცელი უძველესი რედაქცია X საუკუნის არსენ II (955-980) ეკუთვნის და ნაკლები სახითაა შემორჩენილი (თხზულება იოანესაგან ზედაზნზე განრღვეულის განკურნებაზე წყდება), მეორე რედაქცია არსენისეული ნაწარმოების შემოკლებული ვარიანტია, ხოლო მესამე – ამ შემოკლებულ ვერსიაზე აღმოცენებული მეტაფრასული (ვრცელი) რედაქციაა (აბულაძე 1955: IX-XXIII), მეოთხეა სვინაქსარული (ჩხარტიშვილი 1996: 128-129), ხოლო მეხუთე – სინური (აღუქსიძე 2016: 29).

შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების მხოლოდ ორმა რედაქციამ მოაღწია ჩვენამდე – მოკლემ და ამ მოკლე რედაქციის გადამუშავების შედეგად აღმოცენებულმა ვრცელმა. აბულაძის თანახმად, *შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება* თავიდან იოანე ზედაზნელის ცხოვრების ნაწილი, მისი გაგრძელება უნდა ყოფილიყო (აბულაძე 1955: VII).

დავით გარეჯელის ცხოვრებაც ორი რედაქციით გვაქვს: მოკლეთი და მეტაფრასულით (რომელიც XII საუკუნეში უნდა შექმნილიყო) (აბულაძე 1955: VIII)

სამი რედაქციითაა (მოკლე, ვრცელი და სინური) დაცული *აბიბოს ნეკრესელის წამება*. კ. კეკელიძის აზრით აბიბოს ნეკრესელის წამების კიმენური (მოკლე) რედაქცია IX არსენ I დიდს უნდა შეექმნა, ხოლო ვრცელი რედაქცია XII საუკუნეში უნდა შეეთხზათ (კეკელიძე 1980: 537). კიმენის (მოკლე რედაქციის) არქეტიპულობას უჭერდა მხარს ბ. მარტინ-იზარიც (მარტინ-იზარი

1985: 159-165). ილ აბულაძისა და ზ. ალექსიძის თანახმად, უძველესია ვრცელი და არა მოკლე რედაქცია (აბულაძე 1955: VIII; ალექსიძე 1999: 28). *მარტვილობა* (შემორჩენილ რედაქციათა არქეტიპი) უნდა დაეწერა ნეკრესის უცნობ ეპისკოპოსს, მაშინ როდესაც კახეთი „კვეთა“ (ასე მოიხსენიება ტექსტში) და არა დამოუკიდებელი სამთავრო (ამ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად ის VIII საუკუნეში იქცა), ამიტომ თხზულება დაწერილი უნდა უყოს VI საუკუნის მიწურულს ან VII საუკუნის დამდეგს (ალექსიძე 1999: 28).

დანარჩენ ასურელ მამათა ცხოვრებანი გვიანდელი, მეტაფრასული და სვიანაქსარული რედაქციებითაა შემორჩენილი. სირიელ ბერთა მოღვაწეობის აღწერის ხელახალი წამოწყება XVIII საუკუნეში გარეჯის ლიტერატურულ სკოლას უკავშირდება (გაბიძაშვილი 1968: 226).

§2. ასურელი მამები – ასკეტები და მისიონერები

ქართველოლოგიაში ასურელი მამების მოღვაწეობასთან დაკავშირებით ყურადღებას ყოველთვის მათ მიერ დაარსებულ მონასტრებზე ამახვილებდნენ და მათ უპირველეს დამსახურებად სწორედ ქართული ბერმონაზვნობისათვის საფუძვლის დადებას თვლიდნენ. ამ მოსაზრებასთან ერთად XX საუკუნის I ნახევარში ასურელ მამებს სხვა „დამსახურებაც“ აღმოუჩინეს. მეცნიერთა ნაწილის თანახმად მათი მოღვაწეობა სპეციფიკურად კონფესიურ ხასიათს ატარებდა. 1926 წელს კ. კეკელიძემ გამოთქვა შეხედულება მათი მონოფიზიტური აღმსარებლობის შესახებ (კეკელიძე 1926: 96), რომელიც გაიზიარა ლ. მენაბდე (მენაბდე 1962: 179, 269, 274), შესაბამისად ამ მეცნიერებმა ასურელ მამებს ერთ-ერთ მიზანდასახულობად ქართლში მონოფიზიტობის ქადაგებაც ჩათვალეს, თუმცა სპეციალისტთა ნაწილმა მათი მონოფიზიტობა არადამაჯერებლად მიიჩნია და ასურელ მამათა მოღვაწეობის უმთავრეს მოტივად, პირიქით, მონოფიზიტობის წინააღმდეგ დიოფიზიტობის გავრცელება მიიჩნია (ჯავახიშვილი 1979: 411).

ჩვენ არ გვაქვს არავითარი მტკიცებულება იმ მოსაზრების სამტკიცებლად, რომლის თანახმადაც ასურელი მამების მოღვაწეობის უმთავრეს მიზანს ქართლში სამონასტრო ცხოვრების დაარსება ან კონფესიური ანტაგონიზმი წარმოადგენდა. მაშ რისთვის მოვიდა ეს ცამეტი სირიელი ასკეტი

საქართველოში? წყაროთა მიხედვით პასუხი ცალსახაა: მათი მოვალეობა მისიონერული საქმე ანუ ქართული წარმართობისა და სპარსული ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ ქადაგება იყო. ასურელი მამათა *ცხოვრებანი* ხაზს უსვამს, რომ ისინი ქართლში წმ. ნინოს საქმის გამგრძელებლები იყვნენ. *ცხოვრებებში* მათი სულიერი კავშირი და ერთგვარი ლეგიტიმაცია წმ. ნინოსგან ძალიან აშკარაა. მართალია ქართლი ქრისტიანობაზე უკვე ორასი წლის მოქცეული იყო, მაგრამ ქართული წარმართობა ჯერ კიდევ მძლავრობდა (განსაკუთრებით მთიანეთში), ხოლო ცეცხლთაყვანისმცემლობას იბერიაში, სომხეთსა და ალბანეთში სპარსეთის იმპერია ავრცელებდა, რომელიც ამიერკავკასიის ქვეყნებზე მუდმივად აცხადებდა პრეტენზიას და ამის გამო რომის იმპერიასთან მუდმივ დაპირისპირებაში იმყოფებოდა (თუმანოვი 1963: 360-361). ზოროასტრიზმი ქართლში ფართოდ იყო გავრცელებული, რასაც ნარატიული წყაროები (ქართული ისტორიული ქრონიკები და ჰაგიოგრაფიული ძეგლები), არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ზოროასტრული ტაძრები და თვით XX საუკუნემდე ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაცული ჩვეულებანი ადასტურებს (ჯავახიშვილი 1979: 324; მაკალათია 1927: 179-196; კეკელიძე 1945: 342-353; ჭილაშვილი 2000: 44-59; იონგი: 2015: 126-127).

ასურული ბერმონაზვნობისათვის დამახასიათებელი იყო მკაცრი ასკეტიზმისა და ამავე დროს აქტიური მისიონერული საქმიანობის შეთავსება. ცხადია რომ ასურელი მამები მშობლიური ტრადიციის გამაგრძელებლები იყვნენ და მათ საღვთო მოწოდებას იბერიაში ასკეტურ მოღვაწეობასთან ერთად ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცება წარმოადგენდა. აქვე აღსანიშნავია, რომ სირიელ ასკეტთა და მისიონერთა ქადაგებას მხოლოდ ქართლში არ ჰქონია ადგილი. მაგ. სომხეთში დანიელ ტარონელი და მისი მოწაფეები აქტიურად ქადაგებდნენ და აარსებდნენ მონასტრებს V საუკუნის დასაწყისში (ჰაასი 2009: 96), ასეთივე ასკეტ მისიონერთა ჯგუფი ჩავიდა ალბანეთში დაახლოებით ამავე ხანებში (VI საუკუნის შუა წლებში), პეტრე გლახაკთმოყვარის მონასტრიდან (ჯავახიშვილი 1979: 414), ქართლსა და ალბანეთში მოღვაწე სირიელ მამათა თანამედროვე იყო ცხრა ასურელი მამა, რომელიც ჩრდილოეთ ეთიოპიასა და ერიტრიაში (აქსუმის სამეფოში) მოღვაწეობდა ქრისტიანობისა და ბერმონაზვნური ცხოვრების გასავრცელებლად (ჰაასი 2009: 96).

შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად ასურელ მამათა რიცხვი ცამეტი იყო (რაც უპირველეს ყოვლისა

სიმბოლურია, მაგრამ ეს სიმბოლურობა მათი რაოდენობის ისტორიულობას არ გამორიცხავს). ესენი იყვნენ (მათი ზედწოდებები საქართველოში მათი მოღვაწეობის ადგილებს აღნიშნავს): ბერების ჯგუფის წინამძღოლი იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები - შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, აბიბოს ნეკრესელი, ისე წილკნელი, იოსებ ალავერდელი, ისიდორე სამთავნელი, სტეფანე ხირსელი, ზენონ იყალთოელი, თადეოზ სტეფანწმინდელი, პიროს ბრეთელი, მიქაელ ულუმბოელი და ელია დიაკონი. მათი რაოდენობა 15 იქნება, თუკი მათ რიცხვს ანტონ მარტყოფელსა (რომელიც მოგვიანებით, 545 წელს შეუერთდა იოანე ზედაზნელის გუნდს) და თეოდოსი მრეხელს მივუმატებთ (ალექსიძე 2016: 29). ბერების რიცხვთან დაკავშირებით ისტორიოგრაფიაში გაურკვეველობა იყო და ზოგიერთი მკვლევარი თვლიდა რომ მათი რაოდენობა 17-ს აღწევდა (კეკელიძე 1926: 87-88), თუმცა ეს გაუგებრობა გამოწვეული იყო ასურელ მამათა ორ სიას შორის არსებული განსხვავებით. ერთი სია დაცულია შიო მღვიმელის მეტაფრასულ *ცხოვრებაში*, ხოლო მეორე იოანე ზედაზნელის *ცხოვრებაში*. საქმე ისაა რომ ასურელ მამათა ჩამონათვალი უკეთაა დაცული იოანე ზედაზნელის *ცხოვრებაში*, ხოლო შიო მღვიმელის მეტაფრასულ *ცხოვრებაში* ახალი სახელებია ჩამატებული, რაც *ცხოვრების* ავტორმა სახელთა არასწორად გაგების შედეგად მიიღო (მერკვილაძე 2005: 189-204). აქვე უნდა შევნიშნოთ რომ ასურელ მამათა რიცხვს ახალ სახელებს უმატებს ასურელ მამათა ცხოვრების სინური რედაქციაც. სინური ხელნაწერის მიხედვით მათი სახელებია: შიო, დავითი, იოსები, ზენონი, თევდოსიოსი, ეზდრიოსი, სოლომოზ, თათა, პრობოზ, ვათა, პიმენ, ნათან (ალექსიძე 2011: 170). აქედან სოლომოზი, ვათა, პიმენი და ნათანი იოანე ზედაზნელის *ცხოვრებაში* დაცული სიისათვის უცნობია (რთულია არაა იმის გამოცნობა, რომ პრობოზი იგივე პიროს ბრეთელია), თუმცა ზ. ალექსიძის სამართლიანი შენიშვნით, ეს უკანასკნელნი იოანე ზედაზნელის სხვა, ქართველი მოწაფეები უნდა ყოფილიყვნენ (ალექსიძე 2011: 172). იგივეს ვერ ვიტყვით თევდოსიოსზე, რომელიც სინური რედაქციის თანახმად, იოანეს ისიდორესთან (ისიდორე სამთავნელი) ერთად ედესაში შეხვედრია. თევდოსიოსი ედესაში დაცული მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის (მანდილონის) წინაშე მსახური, ბერდიაკვანი იყო, ქალაქის მსაჯულის ვაჟი (ანუ არისტოკრატიული ოჯახიდან) (ალექსიძე 2011: 170). სინური რედაქცია მას თეოდოსი მრეხელად იხსენიებს, ქართლში მოსული ის რეხის ქვაბში დაეყუდა

და აქვე აღაშენა მონასტერი. ის სხვა ასურელ მამებთან ერთად მოვიდა იბერიაში.

ქართული წყაროები ყველგან ხაზგასმით აღნიშნავენ მათ სირიულ წარმომავლობას. XIX საუკუნის ისტორიოგრაფიაში სხვადასხვა მწერლისა და პუბლიცისტის წარმოსახვაში, ისინი ქართველებად იქცნენ, ბოლო დროს ზოგიერთმა მკვლევარმაც გაიზიარა აზრი მათი ქართული წარმომავლობის შესახებ (გოილაძე 2002: 144), თუმცა ეს შეხედულება მოკლებულია დამაჯერებელ არგუმენტაციას და არც ერთ წყაროში არ პოულობს დასტურს. კ. კეკელიძე მათი ეთნიკურად ქართველობის დასამტკიცებლად იოანე ზედაზნელის ქართულად ამეტყველების პასაჟს იმოწმებდა (კეკელიძე 1926: 96), მაგრამ აღნიშნული პასაჟი ტიპიურია ჰაგიოგრაფიისათვის: წმინდა კაცი მოულოდნელად იწყებს უცხო ენაზე საუბარს. ეს ნარატივი გენეტიკურად *საქმე მოციქულთაში* მოთხრობილ სულთმოფენობის სასწაულს უკავშირდება, როდესაც მოციქულებმა, რომლებსაც ხალხთა მოქცევის მისია ეკისრათ, მათთვის უცხო ენებზე დაიწყეს მეტყველება. ასეთივე მისია ჰქონდათ სირიელ ბერებსაც და ამიტომაც მათი წინამძღოლი მოულოდნელად ქართულად იწყებს საუბარს. მათ სირიულ წარმომავლობას ადასტურებს მათი ცხოვრების უბედესი სინური რედაქცია (ალექსიძე 2011: 170-173), სადაც, სხვათა შორის, ზემოხსენებული ეპიზოდი არ გვხდება. სინურ რედაქციებზე დაყრდნობით ზ. ალექსიძემ ცხადად აჩვენა მათი ქართული წარმომავლობის შესახებ არსებული აზრის უსაფუძვლობა (ალექსიძე 2016: 28-32).

სირიელ მამათა მოღვაწეობა ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში თეოდორიტე კვირელისა და კირილე სკვითოპოლელის მიერ დასახულ კლასიკურ ხაზს მიჰყვება. X საუკუნის ავტორი არსენ კათალიკოსიც ქართლში შემოსული ასურელი მამების ცხოვრების აღწერისას სახელგანთქმული სირიელი და პალესტინელი ბერების ცხოვრებათა მოდელებს ეყრდნობა. არსენ II პირდაპირ იმოწმებს *საბა განწმენდილის ცხოვრებას*, ადარებს რა იოანე ზედაზნელის ბრძოლას დაცემულ ანგელოზთა წინააღმდეგ საბა განწმენდილის იმავე სახის მოღვაწეობას (აბულაძე 1955: 28). კათალიკოსი არსენ II ვრცელი და ორიგინალური საღვთისმეტყველო შესავლის შემდეგ ასე იწყებს იოანე ზედაზნელის ცხოვრების აღწერას:

ესე ნეტარი იოვანე იყო ქუეყანით შუამდინარით და წინამძღურებითა სულისა
წმიდისაჲთა მოიწია ქუეყანასა ქართლისასა, მახლობელად დედა-ქალაქსა

მცხეთას, რომელმან განუკუთვნა თავი თვისი სიყრმითა თვისითგან ქრისტესა
(აბულაძე 1955: 12).

იოანემ ადრეული ასაკიდანვე დაიწყო მონაზვნური ცხოვრება და მიიღო სასწაულთმოქმედების უნარი, რითაც სახელი განითქვა (აბულაძე 1955: 16), მაგრამ იოანე დიდებასა და ამ დიდებისაგან გამოწვეულ, ასკეტურ პრაქტიკასა და ლიტერატურაში კარგად ცნობილ ყველაზე საშიშ ვნებას – ამპარტავნებას გაურბოდა, ამიტომ დაყუდების თავდაპირველი ადგილი მიატოვა და უდაბნოს მიაშურა. როგორც იოანეს *ცხოვრება* გვაუწყებს ის უდაბნოში ერთ-ერთ გამოქვაბულში დაეყუდა თავის მოწაფეებთან ერთად ე. ი. მოწაფეები მას ჯერ კიდევ მოღვაწეობის თავდაპირველ ადგილას, უდაბნოში გასვლამდე შემოუკრებია. თხზულების ამ პასაჟში ჩვენ ვხდებით ანაქორეტთა ანუ განდევითა ერთობას. ეს ერთობა ყველაზე პრიმიტიული, ემბრიონული თემია მომავალი ორგანიზებული მონასტრებისა, ისეთი თემი როგორებიც აღწერილი აქვს თეოდორიტე კვირელს. ასე იწყებდნენ მოღვაწეობას იულიანე-საბა, მარკიანე, ევსები ტელადელი, თეოდოსი და IV-V საუკუნეების სხვა სახელგანთქმული სირიელი ასკეტები (ჯუღელი 2011: 68-146). მარტომყოფელთა ამ ერთობაში არ არის რაიმე მკაცრად გაწერილი დღის რეჟიმი, ტიპიკონი, არც სხვა სახის რაიმე განაწესი. მოღვაწენი ქარიზმატული წინამძღოლის გარშემო არიან შეკრებილები. მაგრამ ბერების რიცხვის გამრავლებასთან ერთად თავს იჩენს ჰაგიოგრაფიის მარადიული თემა და თავსატეხი: ანაქორეტობისკენ დაბრუნება. ნებისმიერი დიდი წმინდანი თავისი მოღვაწეობის ადრეულ საფეხურზე დაბრუნებას ელტვის და ამიტომ მუდმივად „გარბის“. წმინდანი სახელს განითქვამს სასწაულთმოქმედებითა და წინასწარმეტყველების მადლმოსილი ნიჭით, მის გარშემო მოწაფეთა მრავალრიცხოვანი წრე იკრიბება და სულიერი და ხორციელი კურნების მოსურნე ხალხი უხვ ნაკადად აწყდება, თავდაპირველი მყუდროების დარღვევით შეწუხებული ასკეტი კი კვლავ მარტოებას ეძებს. ასეა იოანე ზედაზნელის შემთხვევაშიც, იოანე მოწაფეებთან ერთად უდაბნოში მდებარე ქვაბში დაეყუდება (როგორც სირიული სამონასტრო ცხოვრების ფუძემდებელი იულიანე-საბა (ჯუღელი 2011: 503)) და საზრდელისათვის რომელიმე მოწაფეს პერიოდულად ქალაქში აგზავნის, მაგრამ იოანეს თავის საბოლოოდ დაფარვა მაინც არ გამოუვიდა, რადგან საღმრთო ჩვეულების თანახმად, ვინც თავს დაიმდაბლებს, ის ამადლდება. ასე დაემართა იოანესაც და მისი სახელი კვლავ განითქვა, მითუმეტეს სირიაში ზღვარი

უდაბნოსა და დასახლებულ სამყაროს შორის არც ისე მკვეთრი იყო, ამიტომ იოანესთან წუთისოფელი კვლავ შემოიჭრა უდაბნოში, რის შემდეგაც მან სირიის საბოლოოდ მიტოვება და უცხო ქვეყანაში წასვლა გადაწყვიტა, თუმცა ამ უცხო ქვეყანაში ზღვარი უდაბნოსა და სოფელს შორის კიდევ უფრო მოწყვლადი აღმოჩნდა.

კათალიკოსი არსენ II დაწვრილებით არ აღწერს იოანეს სირიაში მოღვაწეობის პერიოდს, რადგან მისი თქმით იოანეს ცხოვრების სირიული პერიოდი მის „პირველ ცხოვრებაში“ იყო აღწერილი (აბულაძე 1955: 18), რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია (და რომლის ავტორიც იოანე-მარტვირი უნდა ყოფილიყო). იოანეს უცხოეთში მარტოდ წასვლა სურდა, მაგრამ მოწაფეებმა ელისე წინასწარმეტყველის სიტყვა გაიხსენეს და მის მარტოდ გაშვებაზე უარი თქვეს. იოანე ზედაზნელი ელიას ემსგავსება, ხოლო მოწაფეები – ელისეს, რაც ასე ტიპიურია ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიისათვის. ისტორიული თხრობა ბიბლიურ ყალიბში ექცევა და წმინდა წერილისეული პასაჟები წმინდანთა ცხოვრების თითოეულ ეპიზოდში პოულობენ გამოძახილს. არსენ II თქმით ასურელი მამები ქართლში „უხილავი ძალის წინამძღურობით“ მოვიდნენ, იმ უხილავი ძალისა, რომელიც ოდესღაც მოგვებს მოუძღვებოდა ბეთლემში ახალშობილი ყრმის სანახავად (აბულაძე 1955: 22), ხოლო იოანე ზედაზნელის მეტაფრასული *ცხოვრების* უცნობი ავტორის აღწერით იოანე ქართლში წამოვიდა „დამტყვებელი ქუეყანისა და მამულისა თვისისა, ვითარ სხუად ვინმე აბრაჰამ, საუფლოდსა კმისა მიერ წოდებული...“ (აბულაძე 1955: 23). ასე მოვიდნენ ასურელი მამები ქართლში. კათალიკოსს ევლალიოსს საღმრთო ჩვენებით ეუწყა ქართლში წმინდა მამების მოსვლის შესახებ (აბულაძე 1955: 81) და ბერებს მცხეთაში შეეგება. აქ ჰაგიოგრაფი ცოტა ხნით ჩერდება და იმის შესახებ ყვება, თუ როგორ ამეტყველდა ქართულად იოანე კათალიკოსთან შეხვედრისას და ამ ეპიზოდს სულთმოფენობის სასწაულს ადარებს. იოანემ მოწაფეებთან ერთად სვეტიცხოველს თაყვანი სცა და ღმერთს სამოღვაწეო ადგილის ჩვენებას შეეკედრა (აბულაძე 1955: 24). ჰაგიოგრაფის აღწერით, საღვთო უწყებით, იოანემ ზედაზნის მთას მიაშურა, რომელიც ჯერ კიდევ იმყოფებოდა წინარექრისტიანული კულტების გავლენის ქვეშ, და აქ დაემკვიდრა „უდაბნოს მოყუარე ესე გურიტი“ (აბულაძე 1955: 27), თუმცა სინური რედაქციის ცნობით ზედაზნის მთაზე ასვლამდე, მოწაფეებთან ერთად, მთელი ქართლის სამეფო მოიარა ქადაგებით (აღექსიძე 2011: 172). *შიოსა და ეგვარეს ცხოვრების*

გადმოცემა *იოანეს ცხოვრების* ცნობებს ავსებს: ერთ დღესაც იოანემ ზედაზნის მთაზე ეშმაკთა სიმრავლე იხილა, ამიტომ მათთან საბრძოლველად სწორედ ამ მთაზე დამკვიდრება და დაცემულ ანგელოზთა განდევნა გადაწყვიტა (აბულაძე 1955: 84), მიუხედავად იმისა რომ კათალიკოსმა ეს არ ურჩია, იოანემ მოწაფეებთან ერთად ზედაზნის მთას მიაშურა, მაისის თვეში ადიდებული არაგვი სასწაულებრივად გადალახა და მთაზე ერთ-ერთ ქვაბში დაეყუდა, ხოლო მოწაფეებმა „იქმნეს მცირედი რაიმე ტალავრები და იღწუიდეს ძლიერად...“ (აბულაძე 1955: 86).

როგორც ავღნიშნეთ სირიულ ასკეტურ ტრადიციაში პირველი ასეთი პრიმიტიული სამონასტრო თემის ჩამოყალიბება იულიანე საბას უკავშირდება. IV საუკუნის დასაწყისში იულიანე საბამ უდაბნოში მოღვაწეობა დაიწყო, დროთა განმავლობაში მის გარშემო ასკეტური მოღვაწეობის მსურველები შემოიკრიბნენ (ჯუღელი 2011: 501-502). ასკეტები იულიანე-საბას სულიერი ხელმძღვანელობის ქვეშ ცხოვრობდნენ და მათ საერთოდ არ ჰქონდათ ორგანიზებული სამონასტრო ცხოვრების წესი. თავდაპირველად სწორედ ამგვარი ფორმის იყო იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა მიერ ჩამოყალიბებული ერთობა ზედაზნის მთაზე.

მაგრამ *იოანე ზედაზნელის ცხოვრების* თანახმად, იოანეს განმარტოების სურვილი არ ტოვებდა, ამიტომ მოწაფეებს ქართლის სხვადასხვა კუთხეში საქადაგებლად წასვლა დაავალა (აბულაძე 1955: 29-30), თუმცა *შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების* ცნობით, ეს მხოლოდ იოანეს განმარტოების სურვილით არ ყოფილა გამოწვეული. იოანემ ერთ ღამეს ჩვენებაში ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და წმინდა ნინო იხილა, რომლებმაც იოანეს მოწაფეების სხვადასხვა ადგილას „განთესვა“ უბრძანეს ქრისტიანობის საქადაგებლად. აქ ისევ ცხადად ჩანს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში გატარებული აზრი წმინდა ნინოსა და ასურელი მამების ღრმა პროვიდენციული და სულიერი კავშირის შესახებ: ასურელი მამები წმინდა ნინოსაგან დაწყებულ საქმეს აგრძელებენ (აბულაძე 1955: 91; სირაძე 1987 : 51). იგივე მოტივი გვხვდება ასურელ მამათა *ცხოვრების* სინურ რედაქციაში (ალექსიძე 2016: 30-32).

საქადაგებლად გაგზავნის წინ იოანემ მოწაფეები დამოძღვრა. იოანეს დარიგებას რ. სირაძე ცალკე თხზულებად თვლის, რომელსაც იგი იოანეს სწავლებებს უწოდებს (სირაძე 1992: გვ.). მართლაც იოანეს ეს სწავლება მოწაფეებისადმი ცალკე საღვთისმეტყველო-ჰომილეტიკური ნაწარმოების

შთაბეჭდილებას ტოვებს, თუმცა ახლა ძნელია იმის თქმა თავიდან ცალკე ნაწარმოები იყო თუ არა ის. მოწაფეთა დარიგების შემდეგ იოანემ ისინი ქართლის სამეფოს სხვადასხვა კუთხეებში დაგზავნა (აბულაძე 1955: 38-39). იოანეს მიერ მოწაფეთა საქადაგებლად გაგზავნა სიმბოლურად აშკარად უკავშირდება მაცხოვრის მიერ თავის მოწაფეთა წაგზავნას სახარების საუწყებლად პალესტინის სხვადასხვა მხარეებში. მეტაფრასული *იოანე ზედაზნელის ცხოვრების* ავტორი ასურულ მამებს მოციქულებს ადარებს (რაც კიდევ ერთხელ მიანიშნებს მათ უმთავრეს მისიაზე), ახასიათებს რა სირიელ ბერებს პავლე მოციქულის სიტყვებით, აღწერს მათი ასკეტური ცხოვრების სირთულეებს. საინტერესოა, რომ მეტაფრასის თვალთახედვით ასურულმა მამეები მოციქულებსაც მიემსგავსნენ და „პირველ მამებსაც“ – დიდ მეუღაბნოებს, რომლებიც „უხელოვნო და მარტივ“ ცხოვრებას მისდევნენ. ათცამეტი სირიელი ბერის მსახურებაში მოციქულებრივი და მონაზვნური იდეალები ერთმანეთს შეერწყა, რამაც ქართლისათვის და მისი ეკლესიისათვის უმნიშვნელოვანესი შედეგები გამოიღო.

იოანემ ანაქორეტული მოღვაწეობა ელია დიაკონთან ერთად ზედაზნის მთაზე გააგრძელა. ჰაგიოგრაფი მაღალმხატვრულად აღწერს თუ როგორ ებრძოდა იოანე დაცემულ ძალას. თავისი სულიერი ღვაწლით ზედაზნის მთაზე კერპთმსახურების დროიდან დაბუდებული ბოროტი სულები განდევნა. ეშმაკებმა ჩრდილოეთით გადაინაცვლეს. ქართული ჰაგიოგრაფიის (და არა მარტო ქართული ჰაგიოგრაფიის) თანახმად ჩრდილოეთი ცოდვისა და სიბნელის ადგილია, *ქართლის მოქცევაშიც* ხომ წარმართული ქართლი ჩრდილოეთის ანუ „კედარის ქვეყნად“ მოიხსენიება (ლერნერი 2004: 139). იოანემ განწმინდა თავისი სამკვიდრებელი და ასე გააგრძელა მოღვაწეობა.

იოანე ზედაზნელის სახელს ჰაგიოგრაფი რამდენიმე სასწაულს უკავშირებს, მათ შორის ზედაზნის მთაზე წყაროს აღმოცენებას და დათვის მოთვინიერებას, რაც ჰაგიოგრაფიაში ერთ-ერთი უმთავრესი მოტივის - წმინდანებსა და ბუნებას შორის არსებული ჰარმონიის (რაც წმინდა მოღვაწის ადამის პირვანდელ, უცოდველ მდგომარეობაში დაბრუნებას ასახავს (მერკვილაძე 2005: 44)) ტიპური გამოხატულებაა. ბუნება სირიელი ასკეტისათვის მშობლიური სახლი და ღვთისაგან ბოძებული გადაშლილი წიგნია დიად ღვთაებრივ საქმეთა შესამეცნებლად.

იოანე ზედაზნელი ბოლომდე მკაცრი სირიული ანაქორეტიზმის ერთგული დარჩა. არსენ კათალიკოსის თქმით,

ხოლო შენებად არა ინება მას ადგილსა, არამედ ვითარცა არს წესი მარტოდ მყოფობისად, იყოფოდა; ნაპრალსა მას კლდისასა ეპოვნა ქუაბი მცირე, რომელსა შინა აღასრულა მწირობად სარწმუნოვსა ამის ცხორებისად... (აბულაძე 1955: 52).

სიკვდილის მოახლოებისას იოანემ მოწაფეებს მოუწოდა და სულიერი დარიგებანი მისცა, რის შემდეგაც გარდაიცვალა. მართალია იოანემ თავის განსასვენებლად თავისივე სამოღვაწეო ადგილი აირჩია, ელია დიაკონმა და თადეოზმა, რომელსაც ზედაზნის მთის ძირში მონასტერი ჰქონდა აშენებული, მისი წმინდა ნაწილების მონასტერში გადასვენება გადაწყვიტეს, ასეც მოიტყნენ და მისი წმინდა ცხედარი ლუსკუმაში ჩაასვენეს, მაგრამ მიწისძვრის შემდგომ მისი ნეშტი კვლავ მისი დაყუდების დააბრუნეს, სადაც მოგვიანებით კათალიკოსმა კლიმენტიმ ეკლესია ააშენა. გ. ჩუბინაშვილის დაკვირვებით, პირველი ეკლესია ზედაზნზე იოანეს მოღვაწეობის ადგილზე VI საუკუნის ბოლოს ან VII საუკუნის დასაწყისში აშენდა იოანეს მოწაფეთა მიერ. სწორედ ამ ეკლესიაში დაასვენეს წმ. იოანეს წმიდა ნაწილები, რომელიც გ. ჩუბინაშვილის დასკვნით, თავდაპირველად, ხის ლუსკუმაში უნდა ყოფილიყო მოთავსებული. ეს ეკლესია დარბაზულია და მართკუთხა ფორმის საკურთხეველით გამოირჩევა. VIII საუკუნეში ქართლის კათალიკოსმა კლიმენტიმ აქ სამეკლესიანი ბაზილიკა ააშენა და ეს ტაძარიც ამ სამეკლესიან ბაზილიკაში ჩართო (ჩუბინაშვილი 1971: 31-38).

შიო მღვიმელი იოანე ზედაზნელის გამორჩეული მოწაფე და ერთ-ერთი დიდი ქართული მონასტრის დამაარსებელი იყო. შიოც ეთნიკურად სირიელია, ის „იყო ქუეყანით ასურეთისადთ, დიდით მით ღმრთის ქალაქით ანტიოქიადთ“, მორწმუნე არისტოკრატი მშობლების შვილი. შიომ ადრეული ასაკიდანვე დაისწავლა წმინდა წერილი და ქრისტიანული ღვთისმეტყველება.

იქმნა რად წლისა ათექუსმეტისა, იწყო გამოძიებად სიტყუათა წმიდათა წიგნისა, და ზინ და იკითხავნ განუსუენებელად დღე და ღამე... (აბულაძე 1955 : 71).

შიომ მშობლების შემონაზვნების შემდეგ ქონება გაყიდა, გლახაკებს დაურიგა და თვითონ იმ დროისათვის სახელგანთქმულ მოღვაწეს იოანეს დაემოწავა, ეს მოხდა როდესაც „ღირსი შიო იქმნა ოცისა წლისა“ (აბულაძე

1955: 72). როგორც ზემოთ აღნიშნეთ სირიელი ბერები თავდაპირველად ზედაზნის მთაზე დამკვიდრდნენ და აქ ოთხი წელი გაატარეს. რადგანაც შიო დაყუდების მოყვარე იყო, „ეკედრებოდა იოანეს, რათა უბრძანოს მას დაყუდებით ყოფად” (აბულაძე 1955: 91). იოანემ და ქართლის კათალიკოსმა შიოს დაყუდებაზე კურთხევა მისცეს და შიოც დაემკვიდრა „კაცთაგან ყოვლად უვალთა მადნართა და კლდეთა საშინელთა”, მცხეთის დასავლეთით მდებარე ხევში.⁶⁶ ხევი იყო

ღრმა უნუგეშისცემოდ, ურწყული, სავსე მკვცთა მიერ და ქუეწარმავალთა გესლიანთა, რომელი-იგი მიხედვით ოდენ შეადრწუნდებდა კაცობრივსა ბუნებასა (აბულაძე 1955: 92).

ჩვენ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ შიომ სულიერი მამებისგან – იოანესა და კათალიკოსისგან განსაკუთრებული კურთხევა აიღო განსაკუთრებულ ღვაწლზე – მემყუდროვე ცხოვრებაზე ანუ ჰესიქასტურ მოღვაწეობაზე. როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული მონასტრის წინამძღვრები მონაზვნებს ამგვარი ღვაწლის აღებაზე არ აკურთხებდნენ, თუკი მონაზონს შესაბამისი მომზადება არ გაეკლო კვინობში ანუ სხვა ძმებთან ერთად. მხოლოდ ამის შემდეგ გადიოდა მონაზონი უდაბნოში მარტო სამოღვაწეოდ. ჰაგიოგრაფი გვამცნობს რომ სირიაში შიო იოანესთან ოცი წელი ცხოვრობდა, ხოლო ზედაზენზე – ოთხი, რის შემდეგაც სთხოვა შიომ სულიერ მოძღვარს – ბერ იოანეს დაყუდებულ ცხოვრებაზე ნებართვის მიღება და ამ შემთხვევაშიც კი იოანეს მარტო არ მიუღია გადაწყვეტილება, არამედ შიო ქართლის კათალიკოსთან გააგზავნა და მხოლოდ მისი თანხმობის მიღების შემდეგ მისცა ნებართვა მარტო მყოფს დაყუდებაში ემოღვაწევა. შიომაც დაიწყო მოღვაწეობის ეს ძნელი და „ფიცხელი” გზა სრულიად „უნუგეშო უდაბნოში”. თხზულების თანახმად დაყუდების პირველი სამოცი დღე შიოს საკვები საერთოდ არ მიუღია: „და განასრულა ღირსმან შიო სამეოცი დღე ყოვლად მიუღებელმან საზრდელისა და სასუმელისამან” (აბულაძე 1955: 92-93).

როგორც ცნობილია ჰესიქასტური მოღვაწეობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაყოფი შეუქმნელი ნათლის ხილვაა. ჰაგიოგრაფი ლოგიკურად აკავშირებს შიოს უმკაცრეს მემყუდროვე მოსაგრეობასა და ამ ნათლის ხილვას. მას შემდეგ რაც შიომ მორიგი ღამე ლოცვაში გაატარა „და ვითარცა მოეახლა ცისკარი, იხილა

⁶⁶ ნ. ანდლუაძის აზრით, შიო იოანესთან ერთად ზედაზნის მთაზე 543-547 წლებში მოღვაწეობდა, ხოლო ინდივიდუალური განდევილობა 547 წელს დაიწყო (ანდლუაძე 1972: 7)

ქუაბსა მას შინა თუსსა ნათელი მიუთხრობელი, რომლისა განცდად ვერ შეუძლებდა” (აბულაძე 1955: 94). ამის შემდეგ აღწერილია ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის გამოცხადება. რ. სირაძე აღნიშნავდა, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში სახეთა ესთეტიურობა მათ სიმბოლიზმში ვლინდება (სირაძე 1987: 3). ასეა ამ პასაჟშიც: ღვთისმშობელი როგორც ყოველთა ქრისტიანთა დედა და შემწე და ქართლის გამორჩეული მფარველი (გავიხსენოთ რომ სწორედ ღვთისმშობელი ეცხადება წმინდა ნინოსა და ასურელ მამებს (თან არაერთგზის) და ქართლის გაქრისტიანებას ავალებს) და იოანე ნათლისმცემელი – ქრისტიან მეუდაბნოეთა უცვლელი და უპირველესი არქეტიპი, ქრისტიანული მონაზვნობის მარადიული წინარესახე, რომელსაც საუკუნეების განმავლობაში იყენებდნენ ქრისტიანი ჰაგიოგრაფები, როგორც მეუდაბნოების კლასიკურ ბიბლიურ ნიმუშს (ელია წინასწარმეტყველთან ერთად). ღვთისმშობელი შიოს უდაბნოს აყვავებასა და მონაზონთა გამრავლებას უწინასწარმეტყველებს: „...იქმნეს უდაბნოდ ესე აღსავსე კაცთა მიერ ღმერთ-შემოსილთა, რომელნი მობაძავ იყვნენ ცხოვრებასა შენსა...” (აბულაძე 1955: 95). ღვთისმშობლის წინასწარმეტყველება ახდება და შიოს თავდაპირველად დიდი მთავარი ევაგრე დაემოწაფება, რომელიც ფარსმან მეფესთან დაახლოებული პირია, ხოლო შემდეგ სხვებიც შემოუერთდებიან, სანამ მონაზონთა რიცხვი ორი ათასამდე არ გაიზრდება.

შიო-მღვიმის მონასტერი ამ ადრეულ პერიოდში (VI საუკუნის შუა ხანები) უბრალო ანაქორეტთა მარტივი ერთობა იყო. შიოს მალევე დაემოწაფა ადგილობრივი არისტოკრატი ევაგრე. შიო თავის გამოქვაბულში აგრძელებდა დაყუდებას, ევაგრე ცალკე ქვაბში მოღვაწეობდა, ისევე როგორც დანარჩენი ძმები. საწყის ეტაპზე ძმობას ეკლესიაც კი არ ჰქონდა. ეს არის ჩვეულებრივ ანაქორეტთა არაორგანიზებული ერთობიდან ლავრის კლასიკურ მოდელზე გარდამავალი სამონასტრო ტიპი. თემში მალევე დადგა ეკლესიის საჭიროება.

შემდგომად ამისა იწყეს განმრავლებად ძმათა და უღონო იყვნეს, რამეთუ არა იყო მათდა ეკლესია, რომელსაცა შინა შეკრებულ იყვნეს დიდებულსა დღესა წმიდასა კურიაკესა, და ამისთვის ეტყოდეს ნეტარსა შიოს, რათა უბრძანოს მათ აღშენებად წმიდად ეკლესიად (აბულაძე 1955: 106).

შიო ღვთის სასწაულებრივი მინიშნებით ეკლესიისათვის შესაფერისი ადგილი მონახა და ძმებმაც აქ დაიწყეს ტაძრის მშენებლობა.

ამის შემდეგ ჰაგიოგრაფი მეფე ფარსმანისა და შიო მღვიმელის შეხვედრის საინტერესო ეპიზოდს მოგვითხრობს. ეს ეპიზოდი კარგად გამოხატავს

ფეოდალიზაციის გზაზე მდგარი ქართლის საზოგადოებას მონასტრების ადგილს ფეოდალიზაციის ამ ადრეულ პროცესში.

ევაგრე, რომელიც შიოს მიერ მონაზვნად აღიკვეცა დიდად დაახლოებული ყოფილა მეფესთან. *შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების* უცნობი ავტორი მოგვითხრობს, რომ მეფე ფარსმანმა ევაგრე ქართლის მმართველად დატოვა, როდესაც თვითონ იმპერატორ იუსტინიანესთან ერთად ტასკუნებთან საომრად იყო წასული. ქართლში დაბრუნებულმა მეფემ გაიგო რომ ევაგრე მონაზვნად აღკვეცილა, რამაც მეფე ფარსმანი ძალიან დაამწუხრა, ამიტომ ის ევაგრესთან მივიდა და ერში დაბრუნება თხოვა.

ხოლო პრქუა მას ღირსმან ევაგრი: ჟ მეფეო, რად მაწუხებ დაბადებულსა ღმრთისასა, რათა შევირაცხო მსგავსად ძაღლთა კუალად მიქცევითა ნათხევარსავე. და დაარწმუნებდა მრავლითა სიტყვთა, რათა კუალად არარად პრქუას ესევითარი (აბულაძე 1955: 109).

აქ ფარსმანი შიოს შესვდა და

იხილა რად ხატი მისი, ზარი განკდა, რამეთუ მადლი რადმე ღმრთისად იხილა მის ზედა საშინელი და მყის დააგლო ქუეყანად შარავანდი მეფობისად და განიგნა სარტყელი და მისწრაფა და დავარდა ფერკთა თანა ბერისათა (აბულაძე 1955: 109-110).

და წმინდანისაგან შენდობა ითხოვა. შიომ მეფე წამოაყენა, გვირგვინი დაუბრუნა და დალოცა. ამ დროს აღესრულა სასწაული და ერთ-ერთი მთავართაგანი, რომელსაც ცალი თვალი ისრისგან ჰქონდა დაზიანებული, ამ ჭრილობისგან განიკურნა. „ესრე რა საკვირველებად იხილეს, ყოველნი აღიდებდეს ღმერთსა“ (აბულაძე 1955: 111). მეფემ

მიანიჭა უკუე მონასტერსა მას ოთხნი რჩეულნი სამეფოთა დაბათაგან და დაწერა ჳელითა თვისითა თავისუფლებად მათი და მისცა ევაგრის ოცდაათი ლიტრა ოქროდ ეკლესიათა მათთუს საცმრად, ბარძიმი ოქროდსად და ფეშხუმი და სხუად ყოველი სამსახურებელი ვეცხლისა, ჯუარი დიდი ოქროდსად და სახარებად, ფრიად შუენიერად შემკობილი სანატრელისა მეფისა ვახტანგის მიერ. და განაჩინა ზედა-მდგომელნი საქმისანი, რათა სწრაფით ყონ აღშენებად ეკლესიათა მათ (აბულაძე 1955: 111-112).

წმინდა შიოს მიერ დაარსებული სამონასტრო ერთობა სწრაფად გადაიქცა მრავალრიცხოვან ლავრად.

და განმრავლდა რიცხუ შეკრებულთა ძმათად ორი ათასად და განითქუა სახელი წმიდისა ამის ყოველსა შინა ქართლსა, და ყოველით კერძო

მოვიდოდეს ყოველნი და ვერღარა უძლებდეს. და იწყეს მიერთგან სსუათა ადგილთა შენებად, რამეთუ რომელნიმე კოდმანისა კერძო წარვიდეს და ქმნეს მუნცა ლავრაჲ დიდი, ხოლო რომელნიმე სარკინისა (აბულაძე 1955: 113).

ბ. ლომინაძე სრულიად სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ შიო-მღვიმის მონასტერი უკვე შიოს წინამძღვრობაშივე იქცა ორგანიზაციულად დასრულებულ და ჩამოყალიბებულ ერთობად: მონასტერს ჰყავდა მამასახლისი, ჰქონდა წესდება და გააჩნდა ვრცელი მამულები (გოროვანი და სხალტბა ის სოფლებია, რომლებიც შიო-მღვიმეს უკვე VI საუკუნეში ეკუთვნოდა და რომელთა სახელები გვიანდელ წყაროებშია შემორჩენილი) (ლომინაძე 1949: 14). იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ეკლესია, ხელოვნებათმცოდნეობითი ანალიზით, VI საუკუნეს მიეკუთვნება, რაც ადასტურებს ჰაგიორგაფიულ ტრადიციას მთავარი ტაძრის შიოს წინამძღვრობაში აშენების შესახებ (ჩუბინაშვილი 1925: 246-253)

ქართველი არქეოლოგები მრავალი წლის განმავლობაში აწარმოებდნენ გათხრებს მცხეთასა და მის შემოგარენში, მათ შორის კოდმანსა და სარკინის ტერიტორიებზე, სადაც დიდძალი არქეოლოგიური მასალაა აღმოჩენილი. არქეოლოგიური წყაროები ადასტურებს ამ ადგილთა ფართო განსახლებასა და განვითარებას უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული, მაგ. სარკინეში არსებობდა ელინისტური ხანის დასახლება, 1980 წლის არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აქ კრამიტისა და გალავნის ნაშთები აღმოჩნდა, რომელიც სარკინის დასახლებას ჩრდილო-დასავლეთიდან იცავდა (აფაქიძე... 1989: 24-26). ასე რომ ასურელ მამათა ცხოვრებაში მონასტრების კოდმანისა და სარკინეს მიდამოებში მშენებელობა (მისიონერული თვალსაზრისით) სრულიად ლოგიკურია.

ცხოვრების ავტორი გამოარჩევს შიო მღვიმელის მიერ წყაროს აღმოცენებისა და მგლის მოთვინიერების ამბავს, რაც აგრეთვე ერთი ტიპური ეპიზოდია ბუნებისა და წმინდანის ჰარმონიულ ურთიერთობათა ძალზე მრავალრიცხოვანი ისტორიებიდან.

იოანე ზედაზნელმა სიკედილის წინ თავისი მოწაფეები მოიხმო და სულიერი დარიგებანი მისცა მათ. შიომ ამჯერად ხელმეორედ თხოვა იოანეს ნებართვა დაყუდებაზე, ოღონდ ამ შემთხვევაში მისი დაყუდების სახე უფრო მკაცრი იქნებოდა. ის მიწის სიღრმეში, მღვიმეში უნდა ჩასულიყო. იოანემ მისცა კურთხევა ამ მკაცრ მოღვაწეობაზე და შიოც დაემშვიდობა რა თავის მოწაფეებს, მღვიმეში ჩავიდა, სადაც უმკაცრეს მოსაგრეობას შეუდგა.

ჰაგიოგრაფი აღგვიწერს რომ ნესტისა და ჰაერის შეხუთულობისგან შიოს კანი გაშავდა, უმკაცრესი მარხვისგან კი მისი სხეული ჩამოდნა, თუმცა შიომ, მეტაფრასული ცხოვრების უცნობი ავტორის თქმით, ღრმა მიწისქვეშა მღვიმე ზეცასთან დამაკავშირებელ კიბედ აქცია (აბულაძე 1955: 140-141). ასეთი პრაქტიკა ტიპიური იყო სირიული ასკეტიზმისათვის. ჩვენ ვიცით რომ სირიელი ასკეტები სამოდვაწოდ ორმოებსა და მღვიმეებშიც ჩადიოდნენ. მაგ. თეოდორიტე კვირელი გვამცნობს სოდომის უდაბნოში მოღვაწე ბერის შესახებ, რომელიც ორმოში ცხოვრობდა (ჯუღელი 2011: 134), ასევე ცნობილია, რომ სვიმეონ მესვეტე, გარკვეული პერიოდი, ორმოში მოღვაწეობდა, საიდანაც ბერებმა თოკებით ამოიყვანეს (ჯუღელი 2011: 195), ასე რომ შიოს მოღვაწეობა სრულიად ბუნებრივად გამოიყურებოდა სირიული ასკეტიზმისათვის. ამ მღვიმეშივე აღესრულა წმინდანი და აქვე დაკრძალეს მისი წმინდა ნაწილები.

შიო-მღვიმის ლავრა სწრაფად აგრძელებდა განვითარებას: VI საუკუნის მიწურულს ის უკვე მძლავრ ფეოდალურ ორგანიზაციადაა გადაქცეული (ლომინაძე 1953: 34-36). როგორ შეიცვალა შიო-მღვიმის მონასტრის ხასიათი ამ დროის განმავლობაში? წყაროები ბევრს არაფერს გვეუბნებიან ამის შესახებ, თუმცა დიდი ალბათობით, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, შიო-მღვიმეც ლავრიდან კვინობად უნდა ქცეულიყო, რომელსაც თავისი ტიპიკონი და განაწესი ექნებოდა, თუმცა თანადროულად ინდივიდუალური განდევილებიც აგრძელებდნენ მოღვაწეობას, განსაკუთრებით სხალტბის ქედის ქვაბოვან მონასტრებში, რომლებიც ქედზე 3-3,5 კმ-ის მანძილზეა გამოკვეთილი (ამ გამოქვაბულთა არქეოლოგიური შესწავლა რამდენიმეჯგუფის განხორციელდა (1948, 1954 და 1957 წლებში)). ქვებში გამოვლინდა სამეურნეო დანიშნულების ორმოები და მერხებით გაწყობილი ინტერიერი, პორიზონტალურად ქვაბები ერთმანეთთან დაკავშირებული იყო ღია კორიდორებით, ხოლო ვერტიკალურად გადაადგილება თოკებით იყო შესაძლებელი (გაფრინდაშვილი 1962: 41-43).

ჩვენ დავინახეთ, რომ მეფე ფარსმანი მყისვე დაემორჩილა შიო მღვიმელის ავტორიტეტს, ასევე მოხდება სტეფანოზ ერისმთავრის შემთხვევაშიც VII საუკუნის დასაწყისში (იხ. ქვემოთ). შიო-მღვიმის მსგავსი მონასტრები გახდებიან მცხეთის საკათალიკოსოს დამოუკიდებელი და გავლენიანი პოლიტიკის უმთავრესი დასაყრდენი.

VI ასწლეულიდან მოყოლებული, საუკუნეების განმავლობაში, დავით-გარეჯის უდაბნო უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა საქართველოს

რელიგიურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში. ჩვენთვის კარგადაა ცნობილი მისი დამაარსებელი – დავით გარეჯელი, იონე ზედაზნელის ერთ-ერთი გამორჩეული მოწაფე, რომელიც ასევე ეთნიკური სირიელი იყო: „გამომღებელი ვიდრემე მამული ამის ღირსისა და საკურველთ მოქმედისა მამისა შუამდინარე ღელისა ასურეთისა იყოფების...” (აბულაძე 1955: 146). XII საუკუნის ჰაგიოგრაფის (მეტაფრასული *ცხოვრების* ავტორის) ონოფრეს გადმოცემით, დავითის მშობელთა ვინაობა და წარმომავლობა უცნობი დარჩა, ის არ ეწერა დავით გარეჯელის უძველეს ცხოვრებაშიც. „...რამეთუ არცაღა თვთ პირველითგანვე აღმწერელსა ცხოვრებისა მისისასა დაეტევა აღწერით ვინაობად და ვიეთგან ყოფად ამის წმიდისა...” (აბულაძე 1955: 147-148), თუმცა სინური რედაქცია გვაწვდის ცნობას იმის შესახებ, რომ დავითიც იოანე ზედაზნელის მსგავსად წარმოშობით ანტიოქიის სანახებიდან იყო (ალექსიძე 2011: 172). ჩანს, დავითი ადრეული ასაკიდანვე დამოწაფებია იოანე ზედაზნელს და გარკვეული პერიოდი გაუტარებია მასთან, განისწავლა რა საკუთარი მოძღვრისგან ასკეტურ ცხოვრებასა და ყოველგვარ სათნოებაში. დავითი იმ მოწაფეთა რიცხვში იყო, რომლებიც იოანეს ქართლში თან წაჰყვნენ. ქართლში მოსული დავითს იოანესთან ერთად ზედაზნის მთაზე უნდა ეცხოვრა ოთხი წლის განმავლობაში, შემდეგ კი იგი წავიდა და „ურწყულ და უდაბნო ადგილას” დაემკვიდრა თავის მოწაფესთან ლუკიანესთან ერთად, მეტაფრასული *ცხოვრების* ავტორის თქმით „...საკურველი და სანატრელი მამა დავით, ვითარ სხუდ ვინმე ელია უდაბნოდს მოყუარე, გარესჯისა უდაბნოდ მოიწია...” (აბულაძე 1955: 151).⁶⁷

გარეჯის უდაბნოში მოსული დავითი და ლუკიანე გამოქვაბულებში დაემკვიდრნენ. ეს გამოქვაბულები დღემდე იხილვება გარეჯის მონასტერში. ეს არის დავითის ლავრის (გარეჯის თორმეტი მონასტრიდან უძველესის) ქვედა ეზოში მდებარე ოვალური, ირეგულარული ფორმის ორი ქვაბი, რომლებსაც ოდნავ ეტყობათ ხელოვნური დამუშავება (ჩუბინაშვილი 1948: 27). მართალია ჩვენამდე მოღწეულია არქაული ფორმის ეს და სხვა გამოქვაბულები, თუმცა კულტურული ფენები ამ გამოქვაბულებში არ შემორჩენილა, რაც იმით უნდა

⁶⁷ დავითის მოღვაწეობა თბილისსა და ქვემო ქართლში, მაშავერას ხეობაში (ვახუშტი წერს, რომ კუჩუთის მთაში „...არს უდაბნო კლდისა გამოკვეთილი, ეკლესია-სენაკნი წმიდის დავით გარეჯელისაგან ქმნული და აწ ცარიელი, ღომოური...1941: 39) მთლიანად ზეპირსიტყვიერ გადმოცემებს ემყარება, ამიტომ მათი სანდოობა დიდი კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას. დავითის მოღვაწეობის მკვლევრები სანდოდ თვლიან ამ გადმოცემებს (ცინცაძე 1994: 9-12; მერკვილაძე 2012: 5-52), რაც ჩვენი აზრით, სხვა რაიმე დამატებითი (წერილობითი ან არქეოლოგიური) წყაროს აღმოჩენამდე, გამართლებული არაა

აიხსნას, რომ აქ ცხოვრება მომდევნო საუკუნეებშიც გრძელდებოდა (ბახტაძე 2007: 95; თვლაჭრელიძე 2011: 29). გარეჯა მთლიანად დაფარულია ქვაბოვანი სისტემით, რომელზეც (კაპადოკიისგან განსხვავებით) შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ მონასტრული ცხოვრებისათვის იყო განკუთვნილი (ისტომონდი 2001: 221).

უდაბნო სადაც დავით გარეჯელი და მისი მოწაფე დაემკვიდრნენ ყოვლითურთ უნუგეშო იყო. საკვები თითქმის არსად მოიპოვებოდა, რის გამოც დავითის მოწაფე ლუკიანე მწუხარებაში ჩავარდა, თუმცა აქ ჰაგიოგრაფიისათვის ტიპური სურათი იხატება: სულმოკლეობითა და მცირედმორწმუნეობით შეპყრობილ მოწაფეს ღვთივგაბრძნობილი მოძღვარი ამხნევეს და ღვთის განგებისადმი მინდობისკენ მოუწოდებს. დავითი და ლუკიანე თავდაპირველად გარეჯის უდაბნოში გაზაფხულზე ამოსული მცენარეულობით ირჩენდნენ თავს, თუმცა შემდეგ ზაფხულში ძლიერი სიცხეები დაიწყო და ბალახეული მთლიანად გადახმა, რამაც ლუკიანე კიდევ უფრო მეტ სასოწარკვეთილებაში ჩააგდო. აქ კვლავ ტიპური ჰაგიოგრაფიული ნარატივი: წმინდანს თავად ბუნება ეხმარება. დავითთან და ლუკიანესთან ირმები და მათი ნუკრები მოდიან, დავითმა ლუკიანეს ირმის მოწველვა უბრძანა, შემდეგ დავითმა რძეს ჯვარი გადასახა და ხატოდ აქცია (ეს მოკლე *ცხოვრების* ცნობით, ხოლო ვრცელი ცხოვრების გადმოცემით ყველად), მაშინ ლუკიანემ აღიდა ღმერთი და სულმოკლეობისათვის მოძღვარს შენდობა სთხოვა (აბულაძე 1955: 153-157). ირმები დავითთან და ლუკიანესთან ყოველ დღე მოდიოდნენ ოთხშაბათ-პარასკევის გარდა (აბულაძე 1955: 158). დავით გარეჯელის ცხოვრების აღნიშნული და სხვა ეპიზოდები მოგვიანებით ვრცლად აისახა გარეჯის მონასტერთა მოხატულობაში (ისტომონდი 2001: 220-221).

ამის შემდეგ თხრობა კვლავ ტრადიციული ჰაგიოგრაფიული ნარატივით მიდის: დავითის შესახებ ადგილობრივი მცხოვრებლები შეიტყობენ და მასთან დარჩენას ითხოვენ, რაზეც დავითი უარს ეუბნება, თუმცა შემონაზვნების მსურველები მაინც მოდიან და დროთა განმავლობაში გარეჯის უდაბნოში მოღვაწეთა რიცხვი იზრდება. დავითთან მოდის ღირსი მამა დოდო, რომელიც მანამაღე უნდა ყოფილიყო მონაზონი (აბულაძე 1955: 166). მას შემდეგ რაც ძმათა რიცხვი გამრავლდა, დავითმა დოდოს კურთხევა მისცა დავითის საცხოვრებელი გამოქვაბულის მოპირდაპირე კლდეზე ასულიყო და ძმებთან ერთად იქ დაეყუდებულიყო. დოდომაც შეასრულა მოძღვრის კურთხევა და ძმებთან ერთად

დავითის ქვაბის მოპირდაპირე კლდეზე დაემკვიდრა (სადაც მოგვიანებით ცალკე მონასტერი ჩამოყალიბდა). დავითი დროგამოშვებით მიდიოდა მათთან და კლდის ძირას ლოცულობდა. დავით გარეჯელთან დაკავშირებულ სასწაულთაგან აღსანიშნავია მის მიერ უდაბნოში დამკვიდრებული გველის გაძევება, იერუსალიმში გამგზავრება და იქიდან ქვების წამოღება, ბუბაქარის მოქცევა, მწარე წყლის დატკობა და ა. შ.

დავით გარეჯელის ცხოვრებაში საყურადღებო ცნობა მოიპოვება დავით-გარეჯის მონასტრების თავდაპირველი ტიპისა და ხასიათის შესახებ. მოკლე ცხოვრების ავტორი გადმოგვცემს:

მაშინ წმიდაჲ მამა და მწყემსი კეთილი წმიდაჲ დავით დღითი-დღე განვიდის მოკითხვად ძმათა მათ განშორებულთა და ყოველთა ნუგეშინის-სცემდა, განამტკიცებდა და განაძლიერებდა და ახარებდა მათთვის განმზადებულსა სასუფეველსა ცათასა (აბულაძე 1955 : 183).

ე. ი. დავითი ანაქორეტებთან (განშორებულებთან) მიდიოდა და მათ ამხნევებდა და მოძღვრავდა. მეტაფრასული *ცხოვრების* ავტორი უფრო დაწვრილებით აღწერს:

...და დღითი-დღე ფრიადი სიმრავლე მოიწეოდა უდაბნოსა ამას შინა, რომლისა ძლით აღსავსე იქმნა კაცთა მიერ სათნოთა და ღირსთა ყოველი იგი ადგილი. და რომელნიმე მათგანნი მარტოებით იყოფებოდეს ნაპრალოთა შინა კლდისათა დამკვიდრებულნი, ხოლო სხუანი კრებულსა თანა ძმათასა დაეწესებოდეს და ყოვლით კერძო განდიდნებოდეს სადიდებელნი ღმრთისანი; ხოლო დიდი იგი მწყემსი და მამა ჩუენი დავით მოხარული ესრეთ აღორძინებასა ზედა სამწყსოთასა დღითი-დღე განვიდოდის მოხილვად ძმათა განშორებულთა და მარტოებით მყოფთა მოღუაწეთა და ყოველთავე ნუგეშინ-სცემნ და განამკნობნ და განაძლიერებნ მათ კეთილისა მიმართ სარგოსა... (აბულაძე 1955: 183).

ჰაგიოგრაფთა ეს აღწერილობა შეიძლება უნიკალურ ცნობად ჩავთვალოთ დავით-გარეჯის სამონასტრო ცხოვრების გენეზისისა და განვითარების უადრესი ეტაპის შესახებ. ამ აღწერიდან ჩანს რომ დავითისა და ლუკიანეს მიერ დაარსებული მონასტერი ნახევრადკონობური ხასიათისა იყო. ძმების ნაწილი „კრებულსა თანა იყვნენ დაწესებულნი“ ანუ სხვა მონაზვნებთან ერთად ცხოვრობდნენ. ეს ერთი ტიპიკონის არსებობას გვაგარაუდებინეს ამ კრებულისათვის, ხოლო მონაზონთა ნაწილი განმარტოებით ცხოვრობდა,

ეწეოდა რა ანაქორეტულ მოღვაწეობას, თუმცა ამავე დროს დავითის სულიერ წინამძღვრობას ემორჩილებოდნენ, არ წყვეტდნენ კავშირს კვინობთან.

საუკუნეების მანძილზე, სამონასტრო ცხოვრების გაფართოების შედეგად, გარეჯში თორმეტი უდაბნო ანუ თორმეტი მონასტერი აღმოცენდა (როგორც მოგვიანებით სამხრეთ საქართველოში - ტაო-კლარჯეთში, სადაც ასევე თორმეტი ცნობილი მონასტერი არსებობდა „კლარჯეთის თორმეტი უდაბნოს“ სახელით, თუმცა სინამდვილეში გარეჯაშიც და კლარჯეთშიც, მონასტერთა რაოდენობა გაცილებით მეტი იყო). დავითის სავანისაგან მოშორებით, ახალი მონასტერი დაარსა დავითის მოწაფემ დოდომ (ეს მონასტერი ცნობილი გახდა, როგორც დოდოს-რქა), ხოლო სხვა მოწაფემ, ლუკიანემ, წმ. იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი დააფუძნა (ლომინაძე 1966: 11-13). მოგვიანებით ამ მონასტრებს სხვა სავანეებიც დაემატა, როგორებიცაა მაგალითად ბერთუბანი, უდაბნო, წამებული და სხვ. (ლომინაძე 1966: 15-16).

გარეჯის მონასტრებიდან არქაული ფორმის გამოქვაბულთა გარდა მოღწეულია ადრეული ცხოვრების სხვა ნიშნებიც. მაგ., VI-VII საუკუნეების წარწერიანი სტელა ნათლისმცემლის მონასტრიდან, დავით გარეჯელის განსასვენებელი ქვის ლუსკუმა და მხატვრობის ნაშთები, რომლებიც ე. წ. თეთრ უდაბნოში აღმოჩნდა და VII-VIII საუკუნეებზე გვიანდელი არ უნდა იყოს (თვალჭრელიძე 2011: 30-31).

ისევე როგორც შიომღვიმე, დავით-გარეჯის ლავრაც უმნიშვნელოვანეს ფეოდალურ ორგანიზაციად იქცა. დავით გარეჯელის მიერ დანერგილი მკაცრი მონაზვნური ცხოვრება აქ დიდხანს არ გაგრძელებულა. ცნობილია რომ სირიული სამონასტრო ტრადიცია და მისი წარმომადგენელი ასურელი მამები მკაცრი ასკეტიზმით გამოირჩეოდნენ, როგორც ბ. ლომინაძე აღნიშნავს: „ეს მამები ფსიქოლოგიურად ღრმა რელიგიური ეგზალტაციით ხასიათდებოდნენ“ (ლომინაძე 1966: 38). ისტორიკოსის სამართლიანი შენიშვნით სირიულმა ასკეტიზმმა ვერ მოიპოვა ღრმა გავლენა ქართულ ბერმონაზვნობაზე, რაც კარგად ჩანს იმ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან, რომლებიც ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიას გადმოგვცემენ, როგორებიცაა მაგალითად, *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება*, *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება* და ა. შ. ქართული ბერმონაზვნობისათვის უცხო დარჩა სირიული ასკეტიზმისათვის ასე დამახასიათებელი რადიკალური და უცნაური ფორმები. ზომიერება ქართული

ასკეტური ტრადიციისათვის უმთავრეს მახასიათებელ თვისებად იქცა (ნადირაძე... 2000: 16).

შიომღვიმის მსგავსად, გარეჯამ უაღრესად დიდ როლს ასრულებდა შუა საუკუნეების საქართველოს ცხოვრებაში. ბ. ლომინაძის აზრით, წყაროთა ცნობები, რომელთა მიხედვითაც შიომღვიმესა და დავით-გარეჯაში სამონასტრო ცხოვრების დაწყებისას ათასობით მონაზონი ცხოვრობდა, ისტორიულ სინამდვილესთან ახლოს უნდა იყოს (თუმცა რაოდენობა, როგორც ეს შუა საუკუნეების ავტორებს თითქმის ყველა შემთხვევაში სჩვევიათ, რათქმაუნდა გადაჭარბებულია). მისი შეხედულებით, აქ მნიშვნელოვანია სოციალური ფაქტორი. VI საუკუნეში მიმდინარეობს ქართლის (და ეგრისის) აქტიური ფეოდალიზაციის პროცესი (ჯანაშია 1949: 1-127; ბოგვერაძე 1973: 297-321). მონაზონთა ეს მასა შედგებოდა ან თავისუფალი მწარმოებლებისაგან ან მონაყოფილებისაგან, რომლებიც, ახალი სოციალური ფორმაციის დამკვიდრების შედეგად, საზოგადოებისაგან გარიყულები აღმოჩნდნენ. საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან გამოძევებული მოსახლეობის ეს „ზედმეტი“ მასა კი მონასტრებს შეეხიზნა, სანამ ამ დიდ ქართულ მონასტრებში ფიზიკური შრომა და სამონასტრო თემის დემოკრატიულობა მნიშვნელოვანი იყო, მოსახლეობის აღნიშნული ფენებისათვის მონასტრის კარი ფართოდ იყო გაღებული (ლომინაძე 1966: 39), სწორედ ესაა ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი, რითაც უნდა ავსხნათ ადრეულ ქართულ მონასტრებში მონაზვნობის მსურველთა დიდი ნაკადი.

ანაქორეტობისა და ქართული ბერმონაზვნობის ერთი გამორჩეული მოღვაწეთაგანი გახდა ანტონ მარტყოფელი. მისი ზედწოდებაც პირდაპირ მიუთითებს ანტონის მოსაგრეობის გამორჩეულად ანაქორეტულ, განდევნილურ ხასიათზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად, ანტონ მარტყოფელი ქართლში 545 წელს უნდა შემოსულიყო მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატით, რომელიც მან ედესიდან ნესტორიანთა ეკლესიიდან წამოიღო (მერკვილაძე 2006: 63-67). გვიანდელი ცხოვრების მიხედვით, ანტონ მარტყოფელი მარტყოფის მონასტრის დამაარსებლად იქცა, მრავალი სასწაული აღასრულა და დაყუდებაში მიიცვალა. მის ღვაწლს ისიც გამოარჩევს რომ ის სვეტზე მოსაგრეობდა (აბულაძე 1968: 396-396), შემოიტანა რა ქართლში სირიული ასკეტიზმის ეს ტრადიციული სახე.

კახეთში ბერმონაზუნური ცხოვრების ერთ-ერთ მესაძირკვლედ იქცა იოსებ ალავერდელი. XVIII საუკუნეში მონაზონ მაკრინას მიერ დაწერილი *ცხოვრების მიხედვით*, იოსებ ალავერდელი

მოიწია კახეთად ჯერ-ჩინებითა ღმრთისათა და წინამძღურობითა ცხოველს-მყოფელითა ჯერისათა, რომელსა ზედა ჯუარს-ეცუა მჯსნელი ჩუენი. თუთ მის ძელისაგანი აქუნდა წმიდასა ამას სიყრმითანვე სასოდ თუსა და შესავედრებელად ცხორებისა თუსისა. და ესე ექმნა მოგზაურ საგრობასა მისსა. და მოიწია ადგილთა ამათ, რომელსა ეწოდების ალავერდი, და დაემკვდრა მას შინა ადგილთა უდაბნოთა, უშენთა და უვალთ კაცთაგან და უნაყოფოთა და იქცეოდა მუნ მხოლო მხოლოსა ღმრთისა მზრახველი... (აბულაძე 1968: 405).

მონაზონ მაკრინას გადმოცემით, იოსები, ანტონ მარტყოფელის მსგავსად, მონადირეებს შეხვდა (აბულაძე 1968: 405), იოსების მოღვაწეობის ადგილას სასწაულებრივად ვარსკვლავმა დაივანა (აბულაძე 1968: 405-406). ადგილობრივი არისტოკრატი იოსებ ტაძრის აშენებას შეჰპირდა.

და მუნ აღუთქვა აღშენება ტაძრისა მის, რომელსა შინ თუთცა მოუწოდეს ნეტარსა ამას ამბას და ნეშტი ცხოვრებისა თუსისა მონასტერსა ამას შინა არასრულა არა გარეგან და კაცთა შორის მკუდრობითა, არამედ არცა განშორებულთა მამათა საზომთაგან დაკლებულ, ნუ იყოფინ. არამედ მყუდროთ უხილავად ერისაგან შინაგან ტაძრისა ამის ბნელსა რასმე ადგილსა შინა იწროებითა მარხვითა და ზე-დგომითა განმკაფველმან ჳორცთა თუსთამან და მოღუაწებასა და ძლიერსა შრომასა შინა ესოდენ მიმდებად და დაუცხრომლად სწავლითა თუსითა მრავალნი მოაქცივნა ვიდრემდის ურწმუნოება სრულიად წარდევნა (აბულაძე 1968: 406).

მონაზონ მაკრინას წარმოდგენით, იოსები ტაძრის შიგნით, „ბნელ ადგილას“ (ალბათ სენაკისმაგვარ ოთახში) იყო დაყუდებული. ძნელია იმის თქმა, შეიცავს თუ არა მაკრინას მონათხრობი ისტორიული სინამდვილის რაიმე წილს, თუ იოსების გვიანდელი *ცხოვრება* მთლიანად მაკრინას ფანტაზიის ნაყოფი ან ზეპირსიტყვიერ თქმულებებზე დაფუძნებული მონათხრობია. ფაქტია, რომ მაკრინა უხვად იყენებს ჰაგიოგრაფიულ შაბლონს. მართალია, მაკრინა ისეთ განსხვავებულ დეტალებსაც ჰყვება, რომელბსაც შესაძლებელია რაიმე ისტორიული საფუძველი ჰქონდეთ (მაგ., იოსების მიერ ცხოველსმყოფელი ჯვრის ნაწილის მოსვენება, სენაკში დაყუდება ტაძრის შიგნით). ამასთან,

საკონტროლო წყაროების უქონლობის გამო, კვლევის ამ ეტაპზე დანამდვილებით ვერაფერს ვიტყვით.

ახლა უნდა შევეხეთ იოანე ზედაზნელის იმ ორ მოწაფეს, რომლებმაც ასკეტურ მოსაგრეობას მღვდელმთავრობის მსახურებაც შეუთავსეს.

ისე წილკნელი

განთქმული ყოვლითავე სათნოებითა, ნერგი იგი სამოთხისაჲ, ყუავილი შეუნიერი და ყოვლისა კეთილისა ძირი; ესე ნეტარი შეიპყრა წმიდამან მამათ-მთავარმან კათალიკოზმან და აკურთხა იგი ეპისკოპოზად საყდარსა ზედა წილკნისასა. და დაღაცათუ იგი არა თავს-იდებდა საქმესა მას და შევრდომით ითხოვდა განტევებასა (აბულაძე 1955 : 88; აბულაძე 1968: 400).

ისე წილკნელმა უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა ქართველ მთიელთა გაქრისტიანების საქმეში, აქაც ერთი ასურელ მამათაგანი წმ. ნინოს მოციქულებრივი დვაწლის პირდაპირი გამაგრძელებელი აღმოჩნდა. ქართლის მოქცევიდან ცნობლია, რომ წმ. ნინოს დროს ბოლომდე მთიელ ქართველთა გაქრისტიანება ვერ მოხერხდა, და ისიც აღნიშნულია, რომ მათი გაქრისტიანება სწორედ ისე წილკნელმა დაასრულა. საგულისხმოა ისიც, რომ ისეს წილკანში მონასტერი არ დაუარსებია, რადგან, როგორც ზემოთ ვისაუბრეთ ამის შესახებ, წილკანში მონასტერი უკვე არსებობდა.

მეორე გამორჩეული მოწაფე იოანე ზედაზნელისა, რომელმაც ეპისკოპოსობის მსახურება შეითავსა, არის აბიბოს ნეკრესელი. საინტერესოა რომ აბიბოსის *ცხოვრების* სირიულ პერიოდს არც ერთი ჰაგიოგრაფი არ იხსენიებს, მაშინ როცა ყველა სხვა დანარჩენის შემთხვევაში აღნიშნულია, რომ მათი სამშობლო ასურეთია და რომ ისინი იოანე ზედაზნელს სირიაშივე დაემოწაფნენ. მეტიც, *წამებაში* ისიცაა ნათქვამი, რომ აბიბოსი სვიმეონ მესვეტეს არ იცნობდა, მათ მხოლოდ სულიერი ნაცნობობა და სიახლოვე აკავშირებდათ. არსენის სიტყვებით, რომ ვთქვათ მათ

არათუ ხილვითა ეხილვა სადამე ერთმანეთი, არამედ სულიერთა მით სიყუარულითა, რომლითა იხილვების შორიელი ვითარცა მახლობელი, და კუალად წიგნითა და მოციქულითა იყო მათ შორის შესწავებაჲ (აბულაძე 1955: 190).

აბიბოს ნეკრესელი აქტიურ მისონერულ საქმიანობას ეწეოდა წარმართებისა და მაზდეანების წინააღმდეგ. აბიბოსის მოღვაწეობის უამს ნეკრესში ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძარი იდგა, სადაც „მარადიული ცეცხლი“ ენთო. „აბიბოსმა ვერ თავს იდვა უცხოესა მის სამსახურებელისა მახლობელად მისა

ყოფად და დაასხა მცირედ წყალი ხენეში და დაშრიტა იგი” (აბულაძე 1955: 189). ამის გამო სპარსელებმა ნეკრესის ეპისკოპოსი მარზპანთან წაიყვანეს. გზაში აბიბოსი შიო მღვიმელთან მივიდა და მისგან სულიერად განმხნევედა. შიო მღვიმელმა აბიბოსს უთხრა:

ვიცი მამაო მფლობელო, რამეთუ დაშრიტე ცეცხლი იგი მათი სრულიად, რომელსა ესვიდეს უსჯულონი იგი, არამედ მოგმადლენ უფალმან, რათა აღტყინებულიცა იგი უჩინოდ ცეცხლი, რომელ აღუგზებოეს შენთვის ეშმაკსა განსაცდელად, დაჰშრიტო ადვლად (აბულაძე 1955: 192).

საჯარო გასამართლების შემდეგ მღვდელმთავარი „ქუთა განტყინეს” და მისი სხეული ღია ცის ქვეშ დატოვეს რეხში. ქრისტიანებმა მოწამის წმინდა ნაწილები წაასვენეს და ახლადაშენებული რეხის მონასტერში დაკრძალეს (აბულაძე 1955: 194), რომელიც როგორც სინური რედაქციით ირკვევა იოანე ზედაზნელისა მოწაფისა და აბიბოს ნეკრესელის თანამოდგაწისა თეოდოსი მრეხელის დაფუძნებული იყო (რეხის ლოკალიზაციის შესახებ იხ. მერკვილაძე: გვ.).

ასურელმა მამებმა უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშეს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაში. მათმა მისიონერულმა და ასკეტურმა ღვაწლმა მნიშვნელოვნად გაამყარა მცხეთის საკათალიკოსოს პოზიციები ქართლში ტრადიციული ქართული წარმართობისა და სპარსული ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ, ამასთან განვითარების ახალ საფეხურზე აიყვანა ქართული სამონასტრო ცხოვრება. მათ მიერ დაარსებული მონასტრები საუკუნეების განმავლობაში ქართული კულტურის უმთავრეს კერებად იქცნენ, რითაც ამ სირიელმა ბერებმა დიდი წვლილი შეიტანეს ქართული შუა საუკუნეების ჩამოყალიბებაში.

თავი VI. ქართული ბერმონაზვნობა ასურელ მამათა შემდეგ

§1. ასურელ მამათა მიერ დაარსებული მონასტრები ასურელ მამათა შემდეგ

ასურელ მამათა მიერ დაფუძნებული სამონასტრო კერები განაგრძობენ განვითარებას, მას შემდეგ რაც სირიელმა ბერებმა დაასრულეს თავიანთი მოღვაწეობა. მათგან საფუძველჩაყრილი თითოეული ასკეტური თემი სულ უფრო მეტად იძენდა ორგანიზებულ ხასიათს და მონასტრული ცხოვრების ნამდვილ ცენტრებად იქცეოდნენ მთელი ქართლის სამეფოს მასშტაბით. ბუნებრივია, ასურელ მამათაგან დაფუძნებული ყველა მონასტერი ერთნაირი მნიშვნელობისა და სიდიდის არ ყოფილა. მათგან განსაკუთრებული მრავალრიცხოვნებით გამოირჩეოდნენ შიო-მღვიმისა და დავით-გარეჯის ლავრები.

სირიელ ბერთა მოღვაწეობის თავდაპირველი ადგილი - ზედაზენი - დიდხანს ინარჩუნებდა ლავრის ხასიათს. ეკლესია აქ VI საუკუნის ბოლოსა და VII საუკუნის დასაწყისში აშენდა იოანე ზედაზნელის მოწაფეების მიერ. როგორც ჩანს იოანეს მოწაფეები განაგრძობდნენ მემყუდროვე ანაქორეტულ ცხოვრებას იოანეს განსასვენებლის მახლობლად მდებარე გამოქვაბულ სენაკებში. შესაძლებელია იოანეს საფლავზე რაიმე მცირე ზომის სამლოცველო (ეგვტერი) არსებობდა, ეკლესიის აშენების შემდეგ კი იოანე ზედაზნელის განსასვენებელი ამ ეკლესიაში მოექცა (ჩუბინაშვილი 1971: 31; VI-VII საუკუნეებში სამონასტრო ცხოვრების აქ არსებობას არქეოლოგიური მონაცემებიც ადასტურებს (მაგ. ზედაზნის VI-VII საუკუნეების ფილა, იხ. ვოლსკაია 1979: 91-105). ეკლესიას მართუკუთხა კონქი გამოარჩევს. ეს არქაული, მართუკუთხა საკურთხევლიანი ტაძარი შემდგომში, VIII საუკუნეში, ჩართულ იქნა კათალიკოს კლიმენტის მიერ აშენებულ სამეკლესიან ბაზილიკაში (ჩუბინაშვილი 1979: 31). ეს ყოველივე კი იმის დასტურია, რომ ზედაზნის მონასტერი VII საუკუნის დასაწყისშიც განაგრძობდა არსებობას (ჩუბინაშვილი 1971: 38), თუმცა გადაჭრით სხვა რაიმეს თქმა (მაგალითად სამონასტრო ცხოვრების ტიპის შესახებ) არქეოლოგიურ და ნარატიულ წყაროთა ნაკლებობის გამო რთულია.

ჯერ კიდევ XX საუკუნის 40-იან წლებში აღნიშნავდა გ. ჩუბინაშვილი დავით-გარეჯის სამონასტრო კომპლექსში კვინობური და ანაქორეტული ცხოვრების

პარალელურად განვითარებას (ჩუბინაშვილი 1948: 30), რაც იმის მაუწყებელია, რომ ბერმონაზუნური ცხოვრება აქ სულ უფრო მეტად დახვეწილ ფრომებს იღებდა. უკვე VI-VII საუკუნეებში უნდა ქცეულიყვნენ დოდო-რქა და ნათლისმცემელი დამოუკიდებელ მონასტრებად (ჩუბინაშვილი 1948: 31). ნათლისმცემლის მონასტრიდან შემორჩენილია ქვის სტელა წარწერით. წარწერა იუწყება: „ესე ჯოჯარი მე მარვოვო ავმართე სალოცველად ჩემდა და ცოლისა და შვილთათჳს“. სტელაზე წმ. ევსტათია გამოსახული, რომელიც ირემზე ნადირობს. გ. ჩუბინაშვილი ასოთა მოხაზულობითა და სიუჟეტით სტელას VI-VII საუკუნეებით ათარიღებს (ჩუბინაშვილი 1948: 31-32; თვალჭრელიძე 2001: 30). აღნიშნული წარწერა ბ. ლომინაძეს იმის დასტურად მიაჩნია, რომ დავით-გარეჯა საკუთარი არსებობის უკვე ამ ადრეულ ეტაპზევე ფლობდა ვრცელ მამულებს (ლომინაძე 1966: 38). მართალია დავით-გარეჯაში აღმოჩენილი უძველესი კულტურული ფენა IX საუკუნეს განეკუთვნება, თუმცა გარეჯის მონასტრებთან დაკავშირებულ ივრისპირა ქვაბებში VI-VII საუკუნეებით დათარიღებული არქეოლოგიური მასალა აღმოჩნდა, ხოლო თეთრ უდაბნოში VII-VIII საუკუნეების მოხატულობა (ერთ-ერთი უძველესი საქართველოში) (ნადირაძე... 2001: 47; თვალჭრელიძე 2001: 30), ხოლო ნათლისმცემლის უდაბნოს დასავლეთით შემორჩენილია არქაული ფორმის სენაკები, რომელიც VI-VII საუკუნეებს უნდა მიეკუთვნებოდეს, თუმცა აქ შემდგომ საუკუნეებშიც გრძელდებოდა ცხოვრება, ამიტომ სენაკები VI-VII საუკუნეების კულტურულ ფენას არ შეიცავს (თვალჭრელიძე 2011: 30), რაც იმას ნიშნავს, რომ VI-VII საუკუნეებში სამონასტრო ცხოვრება გარეჯში დაუბრკოლებლად ვითარდებოდა და გარეჯის „თორმეტ უდაბნოსაც“ სწორედ ამ პერიოდში ეყრება საფუძველი. დროთა განმავლობაში დავით-გარეჯის, დოდოს-რქისა და ნათლისმცემლის მონასტრებს სხვა სავანეებიც დაემატა: წამებული, უდაბნო, ბერთუბანი, რომლებიც ბ. ლომინაძის შენიშვნით გარეჯის სამონასტრო ცენტრების „ახალი განშტოებანი იყვნენ“ (ლომინაძე 1966: 15-16).

შიო-მღვიმე დაარსებიდან მალევე იქცა მძლავრ სამონასტრო ორგანიზაციად და მსხვილ ფეოდალურ მიწათმფლობელად (ლომინაძე 1949: 14). როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, შიო მღვიმელის ცხოვრების თანახმად, აქ უკვე მის სიოცხლეშივე ცხოვრობდა რამდენიმე ათასი მონაზონი, რაც ისტორიულ სინამდვილესთან ახლოს უნდა იყოს (უფრო ვრცლად იხ. ქვემოთ). პირველი ეკლესიაც (იოანე ნათლისმცემლის სახელობის) შიო მღვიმელის სიოცხლეშივე

აიგო, VI საუკუნის II ნახევარში (ჩუბინაშვილი 1925: 246-253; ჩუბინაშვილი 1936: 62-63; ლომინაძე 1949: 6-7; ლომინაძე 1953: 8-9).

როგორც ჩვენთვის შიო მღვიმელის ცხოვრებიდანაა ცნობილი მონაზვნები, თავდაპირველად, ქვაბებში დაეყუდნენ. ამ ქვაბებში ცხოვრება მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა. შიო-მღვიმის მონასტრის გამოქვაბულთა დასაზვრვად და შესასწავლად სამი ექსპედიცია მოეწყო 1948, 1954 და 1957 წლებში. გამოქვაბულები სხალტბის ქედის სამხრეთ კალთაზე 3-3.5 კმ-ის მანძილზეა გამოკვეთილი (სხალტბის ქედი პირდაპირ აკრავს შიო-მღვიმეს ჩრდილოეთის მხრიდან, ხოლო ქედის თავიდან პირდაპირ იშლება მონასტრის ხედი). ბუნებრივია ქვაბებში მონაზვნები შიო მღვიმელის გარდაცვალების შემდეგაც აგრძელებდნენ მოღვაწეობას. მონასტრის საძმოს შედარებით გვიან, VIII-IX საუკუნეებში, უნდა აეთვისებინა საბერო ხევის გამოქვაბულები. საბერო ხევის ქვაბთა შესწავლის შედეგად რამდენიმე საინტერესო ფაქტი გამოვლინდა: ქვაბების ინტერიერი სამეურნეო ორმოებითა და, იშვიათად, ქვის მერხებითაა გაწყობილი. ჰორიზონტალურად ქვაბები ერთმანეთს კორიდორებით უკავშირდებოდა, ხოლო ვერტიკალურად ვიწრო ხვრელებით. ამ ხვრელების საშუალებით მონაზვნები ზევით მდებარე სართულზე თოკის დახმარებით აღიოდნენ (გაფრინდაშვილი 1962: 41-43).

იმ ცნობებზე დაყრდნობით, რომლებიც ჩვენ შემოგვრჩა მეფე ფარსმანის მიერ შიო-მღვიმისათვის „ოთხი რჩეული აგარაკის“ შეწირვის, ევაგრეს მიერ ორი „აგარაკის“ შექმნის, სტეფანოზ ერისმთავრისა და შიო მღვიმის მონასტრის კონფლიქტის შესახებ, შეგვიძლია დავასკვნათ რომ უკვე VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე შიო-მღვიმე საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ფეოდალური ორგანიზაციაა, რომელსაც ერთი მამასახლისი უძღვებოდა და რომელიც, ბ. ლომინაძის დასკვნით, ქართლის კათალიკოსის სულიერი ხელმძღვანელობის ქვეშ მყოფი თავისუფალი მონასტერს წარმოადგენდა (ლომინაძე 1949: 68; ბ. ლომინაძის აზრით, ის სამეფო მონასტრად მხოლოდ დავით აღმაშენებლის მეფობისას უნდა ქცეულიყო).

ჩვენთვის ცნობილია VI-VII საუკუნეების შიო-მღვიმის მონასტრის ზოგიერთი მამასახლისის სახელებიც. ესენი იყვნენ, პირველ რიგში, თავად მონასტრის დამაარსებელი შიო მღვიმელი, შემდეგ მისი მოწაფე ევაგრე (VI ს. II ნახევარი), ილარიონი – ეპისკოპოს ნეოფიტე ურბნელის თანამედროვე (VII-VIII სს.) (ლომინაძე 1949: 57). საინტერესოა ივ. ჯავახიშვილისა და ბ. ლომინაძის

დაკვირვება: წყაროების ანალიზით გამოირკვა, რომ მონასტრის მამასახლისს, თავდაპირველად, მონაქრიული პრინციპით ნიშნავდნენ ანუ მონასტრის მამასახლისი საკუთარ მემკვიდრეს ასახელებდა. მგვარი პრინციპი შენარჩუნებულ იქნა XI საუკუნემდე (ჯავახიშვილი: ქართ.სამართ. ლომინაძე 1949: 57).

როგორი იყო შიო-მღვიმის მონასტრის დამოკიდებულება მცხეთის საყდართან? ბ. ლომინაძე მცხეთისა და შიო-მღვიმის ურთიერთობაში სამ პერიოდს გამოჰყოფს: დაარსებიდან დავით აღმაშენებლამდე (VI-XII სს.), დავით აღმაშენებლიდან XIV საუკუნის II ნახევრამდე და XIV საუკუნის II ნახევრიდან XIX საუკუნის პირველ ათწლეულამდე (ლომინაძე 1949: 67). მკვლევარმა ცხადად აჩვენა, რომ შიო-მღვიმე დავით აღმაშენებლის მეფობამდე საკათალიკოსო მონასტერს წარმოადგენდა, რომელიც კათალიკოსის უშუალო მზრუნველობის ქვეშ იმყოფებოდა (ლომინაძე 1949: 68), ხოლო დავით აღმაშენებლის პერიოდში, მისი სამეფო მონასტრად ქცევა კათალიკოსისაგან ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას გულისხმობდა და არა იერარქიულს (ლომინაძე 1949: 69-71).

ადრეული ფეოდალური პერიოდის მსხვილი სამონასტრო მიწათმფლობელობის შესახებ არსებული ყველაზე მეტი ცნობა შიო-მღვიმის მონასტერს შეეხება. შიო-მღვიმე შუა საუკუნეების საქართველოს ერთ-ერთი უმსხვილესი და უძლიერესი ფეოდალური სენიორია იყო, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში მრავლად ფლობდა მიწებს, სოფლებს, გლეხებს, ტყეებს, საძოვრებს, ზეთსახელებსა და ა. შ (ლომინაძე 1953: 35). ჰაგიოგრაფიული თხზულებიდან *ცხოვრებად შიოდისი და ევაგრესი* ჩვენთვის ცნობილია, რომ შიო მღვიმელის სულიერებითა და სასწაულთმოქმედების ნიჭით მოხიბულმა მეფე ფარსმანმა მონასტერს ოთხი დაბა შესწირა: „მიანიჭა უკუე მონასტერსა მას ოთხნი რჩეულნი სამეუფოთა დაბათაგან და დაწერა კელითა თუსითა თავისუფლებად მათ...“ (აბულაძე 1955: 111). აქ რამდენიმე მომენტი საყურადღებო: პირველ რიგში ის, რომ ახლადდაარსებული შიომ-მღვიმის მონასტერი უკვე პოულობს თავის ადგილს ქართლის ადრეფეოდალურ საზოგადოებაში (ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში შემუშავებული კონცეფციის თანახმად, ეს საუკუნე ადრეფეოდალურ ეპოქას მიეკუთვნება (ჯანაშია 1949: გვ; მესხია 1973: 21)), ამ დროს უკვე დასრულებულია ე. წ. ფეოდალური რეკოლუცია და მონასტრის მიერ ნაპოვნი ადგილი ახლადჩამოყალიბებულ ფეოდალურ იერარქიაში სრულიად აგამორჩეულია.

მეფე მონასტერს ოთხ რჩეულ სამეფო დაბას სწირავს. დაბა დასახლებულ ადგილის გარდა ყანას, აგარაკსაც ნიშნავს (აბულაძე 1973: 104). ძნელია იმის თქმა ამ შემთხვევაში რომელი მნიშვნელობითაა ეს სიტყვა გამოყენებული, თუკი „დაბა“ დასახლებულ ადგილს ნიშნავს, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ მონასტერმა იქაური გლეხებიც მიიღო, რომელთაც ბუნებრივია გარკვეული ვალდებულებები დაეკისრებოდათ მონასტრის მიმართ, თუ „დაბა“ უბრალოდ დასამუშავებელ მიწას, აგარაკს ნიშნავს, მაშინ ამ მიწებზე თავად მონაზვნებს უნდა ეშრომათ (რაც ძალიან გავრცელებული პრაქტიკა იყო ქრისტიანულ მონასტრებში ადრეულ ეპოქაში მაინც). მამულების შეწირვა შუა საუკუნეების ქართულ მონასტერთა შემოსავლის უმთავრეს წყაროს წარმოადგენდა და ამგვარი შემოსავალი, როგორც ჩანს, უკვე ძალზე ადრეული პერიოდიდანვე უნდა გასჩენოდათ მონასტრებს. ეკლესიისა ან მონასტრისადმი ყმა-მამულის შეწირვა ეკლესიის (მონასტრის) მხრიდან შემწირველისადმი გარკვეულ ვალდებულებებს გულისხმობდა. როგორც წესი, ფეოდალი მამულს სააღაპედ სწირავდა, საკუთარი სულის (და ახლობელ ადამიანთა სულების) მოსახსენიებლად. ამიტომ შემწირველი შეწირულ ყმებს ეკლესიის (ან მონასტრის) მსახურთა მატერიალურ უზრუნველყოფას აკისრებს (ლომინაძე 1949: 120) ანუ მამულზე მცხოვრებ გლეხებს სააღაპე ბეგარა ედოთ (თუმცა მონასტერს ან ეკლესიას შეეძლო შეწირული ყმებისათვის სააღაპე ბეგარა არ დაეკისრებინა და სხვა ვალდებულებებით დაეტვირთა (ლომინაძე 1949: 120-121)). როგორც ჩანს, უკვე ადრეული პერიოდიდანვე (VI-VII სს.), ფეოდალები, სწორედ, ამგვარი მიზანდასახულობით სწირავდნენ ყმა-მამულს შიო-მღვიმეს და, შესაბამისად, მონასტერს უკვე VI საუკუნეში უნდა გასჩენოდა ყმები, რომლებიც მის მატერიალურ კეთილდღეობას უზრუნველყოფდნენ.

მეორე მომენტი, რომელზეც დამოწმებულ ფრაზაში უნდა გავამახვილოთ ყურადღება, ესაა ამ ოთხი რჩეული სამეფო დაბის „თავისუფლებით“ შეწირვა. რას ნიშნავს ეს „თავისუფლება?“ მკვლევართა თანახმად, ეს არის იმუნიტეტი, შეუვალობა. იმუნიტეტი შუა საუკუნეების ფეოდალური წეს-წყობილების ერთ-ერთი უმთავრეს მახასიათებელთაგანია. ისტორიკოსთა აზრით, იმუნიტეტი ის უფლებებია, რომელიც ფეოდალებმა მოიპოვეს გლეხთა ყმებად გადაქცევის პროცესში (ჯამბურია 2007: 37). იმუნიტეტი სხვადასხვაგვარი ფორმისა იყო: ის შეიძლება მხოლოდ სამეფო ან მეფის მოხელეთა გადასახადთაგან გათავისუფლებას გულისხმობდეს, შეიძლება საგადასახადო თავისუფლების

გარდა, ფეოდალი თავის მამულში ადმინისტრაციულ და სამართლებრივ უფლებებსაც იღებდეს ანუ ამ შემთხვევაში ფეოდალი საკუთარი მამულის, თითქმის, სრულ ბატონ-პატრონად იქცეოდა, თუმცა საერო ფეოდალების შემთხვევაში ამგვარი რამ იშვიათად ხდებოდა. სრული იმუნიტეტი, ძირითადად, მსხვილ საეკლესიო სენიორებს ენიჭებოდათ.

უნდა აღინიშნოს რომ *შოსა და ევგერეს ცხოვრების* ამ პასაჟში იხსენიება პირველად იმუნიტეტის არსებობა ძველ ქართულ მწერლობაში (ჯამბურია 2007: 36). ახლა გამოსარკვევია თუ რას გულისხმობდა ფასრმანისაგან მინიჭებული ეს „თავისუფლება“ – სრულ თავისუფლებას თუ მხოლოდ ნაწილობრივს, დაუშვათ სამეფო გადასახადთაგან? თუკი სამეფო ხელისუფლებისა და შიო-მღვიმის ურთიერთობათა გვიანდელ ტრადიციას გავითვალისწინებთ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ შიო-მღვიმეს თავისი არსებობის, უკვე, ადრეულ ეტაპზევე უნდა მიეღო მეფისაგან სრული იმუნიტეტი, მითუმეტეს ამ დროის ქართლში ყველა ფეოდალური სენიორია სწორედ ამგვარი თავისუფლებისაკენ მიიღტვოდა. ამ იმუნიტეტმა ძალიან გაზარდა შიო-მღვიმის სულიერი, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური მნიშვნელობა. მეფე გიორგი III-ის მიერ შიო-მღვიმისადმი გაცემული სიგელიდან ჩვენამდე იმ ცნობამაც მოაღწია, რომ ევაგრეს, მონასტრის წინამძღვარს წმ. შიოს შემდეგ, მონასტრისათვის სხვა დაბებიცა და აგარაკებიც შეუძენია: „სოფელი სხალტბაჲ და მათი კერძი გოროვანი, წმიდისა ევაგრესაგან მოსყიდული“ (ლომინაძე 1949: 14; ენუქიძე... 1984: 68). ამგვარად, უკვე VI საუკუნის II ნახევარში შიო-მღვიმე მძლავრ და დამოუკიდებელ ფეოდალურ სენიორიად იქცა, რაც გამოჩნდა კიდევაც VII საუკუნის დამდეგს ერისმთავარ სტეფანოზსა და შიო-მღვიმეს შორის მომხდარი კონფლიქტიდან.

VI საუკუნის ბოლოს ქართლში ხელისუფლება გაუქმდა (თუმანოვი 1963: 384; ჩხარტიშვილი 1994: 34). ფეოდალიზაციის პროცესის გაღრმავებამ გამოიწვია მეფის დიდმოხელეთა მიერ თავიანთ სამფლობელოთა „გამემკვიდრება“, რის შედეგადაც ქართლი ამგვარ ფეოდალურ სენიორიათა კონგლომერატად გადაიქცა, რომლის სენიორებიც თავიანთ მამულებში საჯარო-სამართლებრივი უფლებებითაც იყვნენ აღჭურვილნი (პაპუაშვილი 1980: 90), მაგრამ, ჩანს, ქართლის ახლადჩამოყალიბებულმა ფეოდალურმა ელიტამ ვერ შესძლო, ასეთ დაქსაქსულ პირობებში დიდ ხანს გაძლებს:

ესრეთ რა უცალო იქმნეს სპარსნი, მაშინ შეითქუნეს ყოველნი ერისთავნი ქართლისანი, ზემონი და ქუემონი, და წარგზავნეს მოციქული წინაშე

ბერძენთა მეფისა, და ითხოვეს, რათა უჩინოს მეფე ნათესავთაგან მეფეთა ქართლისათა და რათა იყვნენ ერისთავნი იგი თჳს-თჳსსა საერისთოსა შეუცვალებელად (ყაუხჩიშვილი 1955: 217).

ქართლში ერისმთავრის ხელისუფლება დამყარდა, რომელიც, როგორც წყაროთა ჩვენებიდანაც ჩანს (და ასეა მიღებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში) ქართლის დიდ ფეოდალთა შორის იყო „Primus inter pares“. ის უპირველესი მამფალია სხვა მამფალთა შორის. შ. ბადრიძის შენიშვნით, ერისმთავრობა იყო „სრულიად ახალი ინსტიტუტი, რომელიც წარმოადგენდა გამარჯვებული აზნაურ-წარჩინებულების სოციალურ-პოლიტიკური ბატონობის იარაღს“ (ბადრიძე 1970: 151).

ქართლის კათალიკოსი (ეკლესია) ქვეყნის ერთ-ერთ უდიდეს ფეოდალად იქცა (ბადრიძე 1970: 148). ჩანს, მონასტრები, უკვე ადრეული პერიოდიდანვე გადაიქცნენ, ქართლის ეკლესიის ხელში, საერო ხელისუფლებასთან დაპირისპირების (თავდაცვის, შეტევის) იარაღად და საეკლესიო პოლიტიკის მნიშვნელოვან აქტორებად. ქართლის გაღრმავებული ფეოდალური დეცენტრალიზაციის პირობებში ამ დაპირისპირებაში ეკლესია იმარჯვებს საერო ხელისუფლებაზე, წარმოაჩენს რა საკუთარი უპირატესობის ლეგიტიმაციის საკრალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ საფუძვლებს.

ძველ ქართულ მწერლობაში წმ. შიოსთან დაკავშირებული ჰაგიოგრაფიული ციკლიდან წმ. შიოს ცხოვრების გარდა ცნობილია თხზულება *თხრობად სასწაულთათჳს წმიდისა და ღმერთ-შემოსილისა მამისა შიოდსთაჲ, რომელი-ესე სხუათა მიერ აღწერილი ადგილ-ადგილ ერთად შემოკრიბა ბასილი კათალიკოსმან, ძემან დიდისა პატრიკისა ვახესმან*, რომელსაც კ. კეკელიძე კათალიკოს ბასილი III-ს (დაახ. 1090-1110 წწ.) მიაწერს. ამ თხზულებაში მე-8 სასწაულად არის შესული VII საუკუნეში ქართლის ერისმთავარ სტეფანოსსა და შიო-მღვიმის მონასტერს შორის მომხდარი დაპირისპირება. ეს კონფლიქტი ძალზე მნიშვნელოვანი წყაროა ადრეული შუა საუკუნეების ქართლის საერო და საეკლესიო წრეებში არსებული ძალაუფლების კონცეპტის აღსაქმელად. ფაქტია, რომ ქართლის არისტოკრატიაში (სამღვდელოთა და დიდაზნაურთა შორის) არსებობდა ჩამოყალიბებული წარმოდგენა ძალაუფლების არსისა და მიზანდასახულობის შესახებ, მაგრამ საერო და საეკლესიო ელიტა განსხვავებულ ინტერპრეტაციებსა და ლეგიტიმაციის სხვადასხვა წყაროებს მიმართავდა ძალაუფლების იდეის განმარტებისას (შესაძლებელია ბევრი რამ ამ

თხრობაში გვიანდელი ჩანამატია, მაგრამ თვით დაპირისპირების ხასიათი სტეფანოზსა და მონასტერს შორის კარგად უდგება ეპოქის (VI-VII საუკუნეებს - ფეოდალურ სენიორიებად დაშლილი ქართლის) სულისკვეთებას, ამიტომ აღნიშნული ეპიზოდი, დიდწილად, ავთენტურ ინფორმაციას უნდა შეიცავდეს.

სტეფანოზისა და შიო-მღვიმის მონასტრის დაპირისპირების (განსაკუთრებით სტეფანოზსა და მონასტრის მამასახლისს შორის გამართული დიალოგის) დროს კარგად გამოვლინდა საქართველოში სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაპირისპირების ჩანასახები და ამ დაპირისპირების იდეოლოგიური საფუძვლები. სტეფანოზი განრისხებული იმ ფაქტით, რომ მონასტერში სტუმრობისას კათალიკოს ბართლომეს უფრო მეტი პატივი მიაგეს, ვიდრე მას, მონასტერს ორ ვრცელ მამულს ართმევს, ხოლო შიო-მღვიმის წინამძღვარს კი მკაცრად ეუბნება: „და უმეტეს არსა საყდარსა ჩემსა ეპისკოპოზისა, და რამეთუ მე მეფეთა საყდართა ვზი და ივინი არიან ნაცვალნი ღმრთისა ქუეყანასა ზედა?“ ამ სიტყვებიდან ძალიან ცხადად ჩანს ქართლის ერისმთავართა ძალაუფლების უპირატესობის მთავარი არგუმენტი: ქართლის ერისმთავარი „მეფეთა საყდარზე ზის“, რაც მას განუსაზღვრელ ავტორიტეტს ანიჭებს, რადგან მეფეები „არიან ნაცვალნი ღმრთისა ქუეყანასა ზედა“. ეს კარგად ცნობილი შეხედულებაა ბიზანტიასა და ევროპაში. ამ სიტყვებით ადრეული შუა საუკუნეების ქართლის ხელისუფლებაც ორგანულად ერთვება გვიანანტიკური და ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანული ხმელთაშუაზღვისპირეთის სამყაროში, სადაც დაახლოებით ერთნაირი წარმოგენა არსებობდა სამეფო ძალაუფლების შესახებ. ეს იდეა შემდგომში აქტიურად განვითარდა ტაო-კლარჯეთის ქართველთა სამეფოსა და გაერთიანებული საქართველოს პირობებში.

არანაკლებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის შიო-მღვიმის მამასახლისის გაბედული პასუხი: ეკლესიის მსახურთ „ქრისტეს მსგავსად უპყრიათ ეკლესიის მწყემსნი“, ხოლო მეფე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ქვეყნად ღმრთის მონაცვლე, როდესაც სამართლიანობითა და გულმოწყალებით ღმერთს ემსგავსება და არ არის სტეფანოზით ამჟამადგანი. ამ პასუხით განრისხებულმა სტეფანოზმა მონასტერს „მისტაცნა ორნი აგარაკნი“. ამის შემდეგ ქართლის ერისმთავარს ძილში თავად წმ. შიო ეცხადება და ერისმთავარს მონასტრისათვის მიწების დაბრუნებას უბრძანებს. სტეფანოზი არ ემორჩილება, რის შემდეგაც იგი და მისი ოჯახი სნეულებით ისჯებიან.

სტეფანოზი ამ მიმე განსაცდელის შემდეგ შეინანებს და მონასტერს წართმეულ მიწებს უბრუნებს.

თხრობიდან ცხადია, რომ ამ დაპირისპირებაში გამარჯვებული ეკლესია გამოდის. ცხადია ისიც, რომ შიო-მღვიმის მონასტრის ძმობამ კათალიკოსს უფრო მეტი პატივი მიაგო, ვიდრე ერისმთავარს, რაც საბან იშხნელსა და ბაგრატ კურაპალატს შორის მომხდარ ინციდენტს გვაგონებს (როდესაც გრიგოლ ხანძთელის დეიდაშვილი საბანი ქართველთა მეფის დაძახილზე არ გამოცხადდა და ეს იმით გაამართლა, რომ იგი მხოლოდ ქრისტეს ემორჩილებოდა და არა მიწიერ მეფეებს). ეს გარემოება კარგად მიანიშნებს ქართლის ეკლესიის მზარდ ავტორიტეტსა და გავლენაზე, რომელიც შემდგომში, IX-X საუკუნეებში, მწვერვალს მიაღწევს, აქვე ჩანს საეკლესიო ხელისუფლების უპირატესობის ლეგიტიმაციის ის იდეოლოგიური საფუძვლები, რომელიც ასე მკაფიოდ წარმოჩინდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში.

ჩვენ ხელთ არსებულ წერილობით წყაროებზე და არქეოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით გარკვეული სურათის რეკონსტრუქცია შეგვიძლია ულუმბოსა და ბრეთის მონასტრების შესახებ. მიქაელ ულუმბოელის სვინაქსარული ცხოვრებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ ამ ასურელმა მამამ შიდა ქართლში - ულუმბოში დაარსა მონასტერი. ულუმბო ქართლში მნიშვნელოვან სამონასტრო ცენტრს წარმოადგენდა. თავდაპირველად ის სამეფო მონასტერი იყო, ხოლო შემდეგ ამირეჯიბთა მფლობელობაში გადავიდა, ტაძარიც მათ მიერაა განახლებული XV საუკუნის დასაწყისში. შემორჩენილია ასევე XI საუკუნის წარწერა, სადაც მეფე გიორგი იხსენიება (კიპაროიძე 1974: 35-39).

ბრეთის მონასტრის დაარსება წმ. პიროსს უკავშირდება. ბრეთის ეკლესია VIII-IX საუკუნეებს მიეკუთვნება, ხოლო ტაძრის ჩრდილოეთ ეკვდერი VI საუკუნის ანუ პიროს ბრეთელის დროინდელი უნდა იყოს (იოანე ზედაზნელის განსასვენებელი ეგვტერის მსგავსად). სოფელში შემორჩენილია საფლავების ნაშთები, რომელსაც ხალხური გადმოცემით „ძმათა სამარხი“ ეწოდება, რაც აქ მონასტრის არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს (სანიკიძე 1974: 48-49). როგორც ჩანს პიროს ბრეთელის გარდაცვალების შემდეგ მის განსასვენებელზე მცირე ზომის, ერთნაგიანი ეკლესია აუგიათ. დროთა განმავლობაში ეს ეკლესია დაინგრა. დანგრეული ეკლესია განახლეს და განახლებული ორგანულად დაუკავშირეს VIII-IX საუკუნეებში აშენებულ ტაძარს (სანიკიძე 1974: 49). აღნიშნულ მონაცემებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ბრეთში მონასტრული

ცხოვრება პიროსის გარდაცვალების შემდეგ არ უნდა შეწყვეტილიყო და ის VIII საუკუნეშიც გრძელდებოდა. ხალხური გადმოცემით, ტაძრის საკურთხევის წინ ღრმა ხარო არსებობდა, რომელიც ქვის ფილით იყო გადახურული (თ. სანიკიძის ვარაუდით შესაძლებელია ასურელი მამა სწორედ ამ ადგილას იყო დაკრძალული) (სანიკიძე 1974: 49).

§2. ატენის მონასტერი

ატენის მონასტერი იხსენიება ბეით მარ ისააკ გაბულელის მონასტრის წინამძღვარ თომას (მოღვაწეობდა VI საუკუნის 80-იან წლებში) მიერ აღმოსავლეთში თავის მომხრეებისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში. აღნიშნული ეპისტოლე ჩართულია ანტიიულიანური პოლემიკის დოკუმენტთა კრებულის მესამე ნაწილში. ამ ნაწილის ავტორად სპეციალისტები ანტიოქიის მონოფიზიტ პატრიარქ იოანე I-ს (ანტიოქიის პირველი სირიელი პატრიარქი) (630-648) თვლიან (აბრამიშვილი 1996: 65). პატრიარქი იოანე თითქმის ერთი საუკუნით ადრინდელ წყაროებს იყენებდა იულიანური მოძღვრების განსაქიქებლად.

ამ საბუთებში მოხსენიებულია ეპისკოპოსი სტეფანე, რომელსაც სევერიანელები (ანტიოქიის სირიული ეკლესია, რომლის მეთაურიც იყო იოანე I) იულიანური ხელთდასხმის არაკანონიკურობის მაგალითად მოიხმობდნენ. საქმე ისაა, რომ სტეფანეს მღვდელმთავრად ხელდასხმა არაკანონიკურად აღესრულა. ყველაფერი კი აქიდან დაიწყო: იულიანური მოძღვრების მიმდევარ ეპისკოპოს პროკოფის ეპისკოპოსად „უკურთხებია“ ვინმე ევტროპი, ოღონდ ეს „კურთხევა“ პროკოფის სიკვდილის შემდეგ აღესრულა. მიცვალებული პროკოფის ხელი თავზე დაადეს ევტროპის და ეს უკანასკნელი „ხელთდასხმულად“ გამოაცხადეს (აბრამიშვილი 1996: 66). ამ ევტროპიმ მღვდელმთავრებად ხელი დაასხა რომანოზს, სერგის და თეოდოსის, ხოლო რომანოზმა ხელი დაასხა მოსეს, სვიმეონსა და იმ სტეფანეს, რომელზეც პატრიარქი იოანე საუბრობს (აბრამიშვილი 1996: 66). თომას ეპისტოლე გვატყობინებს, რომ სტეფანე VI საუკუნეში საეკლესიო საქმეთა „განსამართად“ სომხეთში ჩასულა, ხოლო სვიმეონი ქართლში, ტანას ხეობის მონასტერში, რომელსაც გ. აბრამიშვილი სამართლიანად ატენის მონასტერთან აიგივებს.

სვიმეონი ქართლში ჩამოვიდა, რათა უღირსი ეპისკოპოსები ანათემას გადაეცა. გ. აბრამიშვილი რ. დრაგეს მიერ დადგენილი ქრონოლოგიის თანახმად თვლის, რომ ეპისკოპოსებს სვიმეონსა და სტეფანეს 548-584 წლებში უნდა ემოღვაწევათ, რადგან ეპტროპი 548 წელს გარდაიცვალა (რომელმაც სტეფანესა და სვიმეონის ხელთდამსხმელ რომანოზს დაასხა ხელი), ხოლო ეპისტოლეს ავტორი მარ თომა 584 წლის შემდგომ ხანებში მოღვაწეობდა (აბრამიშვილი 1996: 67). გ. აბრამიშვილი ტანას მონასტერში სვიმეონის ჩასვლას VI საუკუნის 40-50-იანი წლებით ვარაუდობს (აბრამიშვილი 1996: 67), რაც იმის დასტურია, რომ ამ პერიოდში, ხეობაში, მონასტერი არსებობდა, რომელიც აშკარად არ უკავშირდებოდა ასურელ მამათა მოღვაწეობას (ამის შესახებ რაიმე ხელშესახები წყარო არ გაგვაჩნია), პირიქით, ატენის მონასტერი ასურელ მამათა ჩამოსვლამდე გაცილებით ადრე უნდა იყოს დაარსებული (თუ გავითვალისწინებთ, რომ სუბსტრუქციაში ჩაშვებული თიხის სარკოფაგი IV-V საუკუნეებს მიეკუთვნება (აბრამიშვილი 1996: 65) გამორიცხული არ არის აქ მონასტრის დაარსება V საუკუნეში, თუმცა VI საუკუნის შუა წლებში ატენის მონასტერი დანამდვილებით არსებობს).

ატენის მონასტრის მნიშვნელობას ზრდიდა აქ საეპისკოპოსო კათედრის არსებობაც, რომელიც ატენის სიონის IX-X საუკუნეების ხუცური წარწერითაც დასტურდება (აბრამიშვილი 1996: 67-68), მონასტრის ხასიათზე (ტიპიკონზე) მსჯელობისათვის ჩვენ რაიმე სანდო წყარო არ გაგვაჩნია.

§3. ნაგზაურას სამონასტრო კომპლექსი

ქვემო ქართლი ქართული კულტურის უძველეს კერას წარმოადგენს. ეს არის რეგიონი, სადაც ქრისტიანობამ ყველაზე ადრე მოიკიდა ფეხი და ქართული ქრიატიანული კულტურის შესანიშნავი ძეგლები მოგვცა, ამიტომ ნამდვილად არ არის შემთხვევითი ის გარემოება, რომ ერთ-ერთი უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება შუშანიკის მარტვილობა და საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ქართული დამწერლობის უძველესი ნიმუშები სწორედ ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა.

ადრევე გავრცელდა ქვემო ქართლში სამონასტრო ცხოვრებაც. ქვემო ქართლის მონასტრების განხილვისას მნიშვნელოვანი კითხვა ჩნდება:

უკავშირდება თუ არა აქ ფართო, ორგანიზებული ბერმონაზვნური ცხოვრების გავრცელება ასურელ მამებს, თუ სამონასტრო მოძრაობა ქვემო ქართლში ასურელ მამათაგან დამოუკიდებლად, სხვა წყაროებით ვრცელდებოდა?

ქართლის (და განსაკუთრებით ქვემო ქართლის) ადრეული კავშირი სირიულ სამყაროსთან ეჭვს არ იწვევს (გოილაძე 2000: 17-27). ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი *შუშანიკის მარტვილობაში* მოხსენიებული წმინდა კაცის შესაძლო კავშირზე სირიულ ანაქორეტობასთან. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ქვემო ქართლი ასურელ მამებამდეც განიცდიდა დიდი სირიული სამონასტრო ტრადიციის გავლენას, რომელიც საკუთრივ სირიის ტერიტორიიდან გაცილებით შორს ვრცელდებოდა. მითუმეტეს ჩვენ არ გავგჩნია რაიმე სანდო (ფოლკლორული გადმოცემების გარდა, რომლის სანდობასაც ისტორიკოსი ვერ დაეყრდნობა) ასურელი მამების ან მათი მოწაფეების ქვემო ქართლში მოღვაწეობის შესახებ.

არქეოლოგიური ძეგლები ადასტურებს ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე მონასტრების არსებობასა და მათ მნიშვნელოვან კულტურულ და ეკონომიკურ გავლენას უკვე VI საუკუნის I ნახევრიდან.

1998 წელს დმანისის რაიონში, დმანისისაკენ მიმავალი ტრასის სიახლოვეს (სოფლებს ტნუსსა და განთიადს შორის) 700 კვ. მ. ფართობზე გადაშლილი სამონასტრო კომპლექსის ნაშთები აღმოჩნდა (კახიანი... 2012: 7). კომპლექსს ზღუდე ჰქონდა შემოვლებული (შედარებით გვიანდელი). მონასტრის ტერიტორიაზე გამოვლინდა ოთხი ეკლესია და წითელი ტუფისაგან დამზადებული არტეფაქტები (ქვაჯვარები, ქვაჯვარათა კვარცხლბეკები, გრაფიტოები და ა.შ.), აღნიშნულ არტეფაქტებში ყველაზე მნიშვნელოვან აღმოჩენად სპეციალისტებმა წითელი ტუფისაგან დამზადებული ქვასვეტი მიიჩნიეს ყრმიანი ღვთისმშობლისა და სხვა ფიგურული გამოსახულებებით კაპიტელსა და წახნაგებზე (კახიანი... 2012: 7). გათხრებისას ასევე გამოვლინდა V-VIII საუკუნეთა თორმეტი ეპიგრაფიკული წარწერა (კახიანი... 2012: 83-87; ოთხმეზური 2016: 10). ქვასვეტის ქტიტორთა გამოსახულებიანი წახნაგის მარცხენა აშიაზე ამოკვეთილია (რელიეფური კვეთა) წარწერა შესაქმის წიგნიდან: „ღღე ა“ ანუ ღღე პირველი (შესაქმე : 5). წარწერა უძველესი პერიოდით (V საუკუნე) თარიღდება, რაც დმანისის წარწერებს შორის უძველესია (ოთხმეზური 2016: 10) და ნაგზაურას კომპლექსის მნიშვნელობაზე მიუთითებს, თუმცა შესაძლოა სამონასტრო კომპლექსი არ იყოს აღნიშნული

წარწერის თანადროული. სავარაუდოდ, წითელი ტუფისაგან დამზადებული ქვასვეტები და ქვაჯვარები მონასტრის ტერიტორიაზე მოგვიანებით მიიტანეს.

მკვლევართა დასკვნით, ნაგზაურას კომპლექსი აშკარა პარალელურს ჰპოვებს ჯუანშერ ამირანაშვილის მიერ ბოლნისის რაიონში „ლამაზ გორაზე“ აღმოჩენილ მონასტერთან (კახიანი... 2012: 88).

აქ (ე. ი. ნაგზაურას მონასტერში – შ. მ.) თავს იჩენს ყველა ის სტილისტური თავისებურება, რაც დამახასიათებელია ქართული ხუროთმოძღვრების განვითარების განვითარებისათვის და ამასთან შეიცავს ისეთ ნიშნებსაც, რომლებიც მხოლოდ ამ რეგიონის თვითმყოფადი გამოვლინებაა (კახიანი... 2012: 90).

როგორც აღვნიშნეთ, მონასტრის ტერიტორიაზე ოთხი ეკლესია აღმოჩნდა. ეკლესიათა ხუროთმოძღვრული მახასიათებლების მიხედვით მკვლევრებმა ნაგზაურას კომპლექსის ქრონოლოგიური ჩარჩო განსაზღვრეს – V-IX საუკუნეები. V-VI საუკუნეებში უნდა აეგოთ პირველი ეკლესია, დაახლოებით ამავე დროს უნდა იყოს აგებული მეორე ეკლესიაც (კახიანი... 2012: 96). ეს მეორე ეკლესია შესაძლებელია სანათლავიც ყოფილიყო, ამ ორი ეკლესიის დანგრევის შემდეგ უნდა აეგოთ მესამე და მეოთხე ეკლესიები (კახიანი... 2012: 96). შავარაუდოდ, ეს ორი უკანასკნელი ეკლესია გარდამავალ, VII-VIII საუკუნეებს მიეკუთვნება (მესამე ტაძარი მეორე ეკლესიის ნანგრევებზეა დაშენებული).

ეკლესიის ავტორთა თანახმად, აქ მონასტრული ცხოვრება VI საუკუნეში უნდა დაწყებულიყო და VIII-IX საუკუნეებში უნდა შეწყვეტილიყო არაბთა შემოსევების გამო. მონასტრის ნგრევა შესაძლოა VIII საუკუნის 30-იან წლებში მურვან ერუს შემოსევებს ან 853 ბუღა თურქის შემოსვლას მოჰყოლოდა.

აქ აღმოჩენილი კულტურული ფენები VII-VIII საუკუნეებს (მესამე და მეოთხე ეკლესიების პერიოდი) თარიღდება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მონასტერი აქტიურ საქმიანობას სწორედ ამ დროის განმავლობაში აწარმოებდა, ამასთან როგორც არქეოლოგიური მასალიდან ჩანს, ამ მონასტერს დასახლებულ პუნქტში უნდა ეარსება.

ნაგზაურა ტიპური კვინობური მონასტერია. გაღავნიტ შემოზღუდული ტაძრები, სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო ნაგებობანი მონასტრის წევრთა მჭიდრო ერთობასა და ერთიან ტიპიკონზე მიუთითებს, სამწუხაროდ ჩვენ გაგვიჭირდება აღვნიშნული მონასტრის ცხოვრების წესდების გამოცნობა, ამ შემთხვევაში მხოლოდ ვარაუდების სფეროში შეიძლება დავრჩეთ.

§4. ლამაზი გორის სამონასტრო ანსამბლი

ბოლნისის რაიონში არქეოლოგიური გათხრები გასული საუკუნის 30-იან წლებში დაიწყო ივ. ჯავახიშვილისა და ლ. მუსხელიშვილის ხელმძღვანელობით. არქეოლოგიური კვლევა-ძიება კიდევ უფრო ფართოდ გაიშალა XX საუკუნის 40-იან წლებში. 1959 წელს „ლამაზ გორაზე“ (მდებარეობს ბოლნისის სიონის ჩრდილო-აღმოსავლეთით 800 მეტრში) ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩნდა ადრეული შუა საუკუნეების სამონასტრო კომპლექსი (ამირანაშვილი 1968: 7-8).

გათხრების შედეგად, ბორცვის ცენტრში გამოვლინდა სამნავიანი ბაზილიკის ნაშთები (ამირანაშვილი 1968: 9), ხოლო ბაზილიკის სამხრეთ-დასავლეთითა და ჩრდილოეთით სხვადასხვა ტიპის ნაგებობანი. მთელი სამონასტრო ანსამბლი შემოზღუდული იყო ქვის გალავნით (გალავნის კედლების ნაწილი მხოლოდ სამონასტრო კომპლექსის დასავლეთ ნაწილში გამოვლინდა). ჯ. ამირანაშვილის დაკვირვებით,

გათხრილი ტაძრისა და მასთან დაკავშირებულ ნაგებობათა განლაგება და ურთიერთკავშირი უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს სამონასტრო ანსამბლის ნაშთებთან (1968: 9).

ტაძარი ნატეხი და გათლილი ქვის წყობითაა ამოყვანილი, კირით შედუღებული, ხოლო სენაკები და სამეურნეო დანიშნულების შენობები ნატეხი ქვითა და თიხითაა ნაშენები (საშენ მასალად ადგილობრივი ჯიშის ვულკანური ქანის, დაციტის ქვები გამოუყენებიათ (1968: 9)). ნაგზაურას კომპლექსის მსგავსად აქაც, მონასტრის ტერიტორიაზე სხვადასხვა ტიპის ქვის ძეგლები აღმოჩნდა (ქვაჯვარები, კვარცხლბეკები, გრაფიტოები, სიონის ტაძრის მოდელი და ა.შ.).

მონასტერი სამნავიანი ბაზილიკისგან, 13 სხვადასხვა დანიშნულების ნაგებობისა და ეკლესიის სამხრეთ-აღმოსავლეთით დავაკებული ადგილისაგან შედგება (ამირანაშვილი 1968: 10). ლამაზი გორის ეკლესია V საუკუნეს მიეკუთვნება, რაზეც ტაძრის ფორმათა არქაულობა, საკუროთხევლის აბსიდის გაუშლელი ნალისებური მოყვანილობა და ბოლნური ჯვრებით დაფარული ქვის სტელების დიდი რაოდენობა მიანიშნებს (ამირანაშვილი 1968: 26). ჯ.

ამირანაშვილს შესაძლებლად მიაჩნია ტაძრის კიდევ უფრო ადრეული ეპოქით (IV-V საუკუნეების მიჯნა) დათარიღება (ამირანაშვილი 1968: 27). ჯ. ამირანაშვილის დასკვნით, V საუკუნეში ან უფრო გვიან ჩანს აგებული II, III და XII სენაკები. მკვლევარი ლამაზი გორის კომპლექსის ფუნქციონირებას რამდენიმე პერიოდად ყოფს: პირველი პერიოდი, მისი აზრით, მოიცავს V-VI საუკუნეებს, მეორე ანუ შუა პერიოდი - VII-X საუკუნეებს (რომელიც საკუთრივ ორ ქვეპერიოდად – VII-VIII და IX-X საუკუნეებად იყოფა), ხოლო უკანასკნელ პერიოდად მეცნიერი X-XIII საუკუნეებს თვლის (რომელიც საკუთრივ ორ ქვეპერიოდად – X-XI და XI-XIII საუკუნეებად იყოფა) (ამირანაშვილი 1968: 56-57).

ლამაზი გორის დასახლების მეორე ანუ შუა ხანას მიაკუთვნებს ჯ. ამირანაშვილი მონასტრული ცხოვრების დასაწყის ეტაპს (ამირანაშვილი 1968: 56) ანუ მონასტერს, აქ, ფუნქციონირება VII-VIII საუკუნეებში უნდა დაეწყო. მკვლევარი ლამაზი გორის სამონასტრო ანსამბლად გარდაქმნას ადგილობრივ ფეოდალებისა (მამფლების) და ეპისკოპოსების ინიციატივას უკავშირებს (ამირანაშვილი 1968: 60), რაც ამ პერიოდის ქართლისათვის, სადაც ფეოდალიზაციის პროცესი უკვე დამთავრებულია (და ეკლესიაც ამ ფეოდალური სისტემის ნაწილადაა გადაქცეული) სრულიად ლოგიკური დასკვნაა.

ნაგზაურას კომპლექსის მსგავსად ლამაზი გორის მონასტერიც კვინობი ანუ ზოგადცხოვრებულთა ასკეტური კრებული უნდა ყოფილიყო, რაზეც ნაგზაურას ანალოგიით, კომპლექსისათვის გარს შემოვლებული გალავანი და სამონასტრო დასახლების სიმჭიდროვე მიუთითებს.

§5. ქასურის მონასტერი

ასურელ მამათა მოღვაწეობის შემდეგ ქართულმა ბერმონაზვნობამ სწრაფი განვითარება დაიწყო და მალევე გადაიქცა გავლენიან ძალად ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებაში (იყო რა ამავე დროს „ფეოდალური რევოლუციის“ (ს. ჯანაშია) აქტიური და ქმედითი მონაწილე). უკვე ცამეტი სირიელი ბერის მოსაგრეობის პერიოდშივე, მათ მიერ დაარსებულ მონასტრებს ეტყობოდათ ევოლუციისა და ტრანსფორმაციის ის ნიშნები, რომელიც ასე სახასიათო იყო, ზოგადად, აღმოსავლური ბერმონაზვნობისათვის. VI-VIII საუკუნეების საქართველოში ქრისტიანული ბერმონაზვნობის ოთხივე ფორმას ვხვდებით:

ანაქორეტი (ინდივიდუალურად მოღვაწენი ან მათი პრიმიტიული ერთობა), ლავრა (დაყუდებულ მონაზონთა ერთობა საერთო ტაძრით), კვინობი („ზოგადცხორებულ“ ანუ ერთად მცხოვრებ ძმათა კრებული) და ლავრისა და კვინობის სინთეზი (საბა პალესტინელის მიერ ჩამოყალიბებული მოღელი, რომელიც შიო-მღვიმისა და დავით გარეჯელის მონასტრებში გვხვდება). ქვემოთ ჩვენ იმ მონასტრებს მიმოვიხილავთ, რომლებზეც შედარებით მეტი გვაქვს ნარატიული და არქეოლოგიური წყაროები.

არსენ კათალიკოსი იოანე ზედაზნელის მოწაფეებზე თხრობისას, პირველ რიგში მის სულიერ შვილს თათას იხსენიებს:

ხოლო აწ ნეტართა მოწაფეთათჳს ვიტყვოდით, რომელნი განათლდეს მადლითა საღმრთოთა და სხუანიცა განანათლნეს და მონასტერნი აღაშენეს, რომელნი ვიდრე აქამომდე ჰგიან და კურნებანი იქმნებიან, რომელთად თითოუელად მოთხრობად ვერ ძალ-გუც. ერთმან მოაწაფეთაგანმან, სახელითა თათა, ქუეშე ძირსა მის მთისასა აღაშენა მონასტერი, რომელსა შინა განმრავლდეს მონაზონნი და ყოვლითავე წესიერებითა იქცეოდეს... (აბულაძე 1955: 62).

იოანე ზედაზნელის გარდაცვალების შემდეგ წმ. თათამ მისი ცხედარი იოანეს საგანიდან – ქვაბიდან ზედაზნის მთის ძირას აგებულ მონასტერში გადმოსვენა, თუმცა ზეციური მინიშნების შემდეგ, წმინდა ცხედარი კვლავ თავდაპირველ ადგილას დააბრუნა. როგორც ჩანს თათას მიერ დაარსებული მონასტერი კვინობი – ძმათა კრებული იყო. მონაზვნები ერთად, წმ. თათა სტეფანწმინდელის, სულიერი ხელმძღვანელობის ქვეშ ცხოვრობდნენ.

სპეციალისტთა დაკვირვებით ქასურის წმინდა გიორგის ეკლესია სწორედ წმ. თათა სტეფანწმინდელისაგან დაარსებული მონასტრის ტაძარი უნდა ყოფილიყო. არსენიც ცნობით თათამ „ქუეშე ძირსა მის მთისასა აღაშენა მონასტერი...“ (აბულაძე 1955: 62). ქასურის წმ. გიორგის ეკლესია სწორედ ზედაზნის მთის ძირში მდებარეობს, ფერდობზე, ზედაზნის მონასტრისაკენ მიმავალი გზის მარჯვენა მხარეს და VI საუკუნით თარიღდება.

ქასურის წმ. გიორგის ეკლესიის ფასადის სქემა პირველად სევეროვმა შეასრულა 1922 წელს (ხვისტანი 2009: 94-95). ტაძარი მოინახულა და ხელოვნებათმცოდნეობითი თვალსაზრისით შეისწავლა გ. ჩუბინაშვილმა და ის ადრეული ფეოდალური ხანის ე. წ. სამეკლესიანი ბაზილიკების რიცხვში შეიყვანა და VI საუკუნით დაათარიდა (ჩუბინაშვილი 1959: 204).

ტაძარს ბოლშევიკური ანტიქრისტიანული კამპანიისას დიდი, ლამაზად თლილი, კვადრები შემოაცალეს და მხოლოდ დუღაბი დატოვეს, რესტავრაცია 2008 წელს ჩატარდა (ხვისტანი 2009: 94-95). ტაძრის მიმდებარე ტერიტორიაზე არ ჩატარებულა არქეოლოგიური გათხრები. გათხრების შემთხვევაში დიდი ალბათობით უნდა გამოვლინდეს მონასტრული ცხოვრების ნიშნები.

§7. ყვრილის ხეობის მონასტრები

ყვრილის ხეობის კლდის ქვაბებით დაინტერესებას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. თავდაპირველად მათ საფორტიფიკაციო დანიშნულების გამოქვაბულებად, სახიზრებად მიიჩნევდნენ (ბახტაძე... 2012: 403). პირველად ამ ქვაბთა სამონასტრო ცხოვრებასთან კავშირის შესახებ მოსახრება 1968 წელს გამოთქვეს გ. გაფრინდაშვილმა და ა. ნემსიწვერიძემ (ბახტაძე...2012: 403). 2011 წლის ექსპედიციის შემდეგ კი საბოლოოდ გამოირკვა, რომ ამ ქვაბებს მხოლოდ, მტრის შემოსევისას, თავშესაფარებად არ იყენებდნენ. ექსპედიციის მონაწილეთა შენიშვნით,

საქმე ის არის, რომ ექსპედიციის მუშაობისას სულ სხვა, ამ რეგიონისთვის სრულიად მოულოდნელ ისტორიულ მოვლენას აეხადა ფარდა. კერძოდ, გაირკვა, რომ მდ. ყვრილას აუზის გამოქვაბულთა მნიშვნელოვანი ნაწილი სრულიადაც არ ყოფილა შექმნილი მხოლოდ თავდაცვითი დანიშნულებით – აქ რამდენიმე, დღემდე პრაქტიკულად უცნობი და მეცნიერულად სავსებით შეუსწავლელი, უძველესი კლდეში ნაკვეთი უდაბნო-მონასტერი დადასტურდა; ასე განსაჯეთ, ვიზუალურად საფორტიფიკაციო იერის მქონე ქვაბნაშენების ნაწილიც კი სრულიად ცალსახად, ორგანულად აღმოჩნდა დაკავშირებული ქრისტიანული მეუდაბნოების ჩასახვა-განვითარების საწყის ეტაპებთან (ბახტაძე... 2012: 405-406).

XIII საუკუნით დათარიღებული მღვიმევის მონასტრის მახლობლად არსებული კლდეში გამოკვეთილი ქვაბები, როგორც გაირკვა, განდევნილ მონაზონთა საცხოვრისი უნდა ყოფილიყო. სპეციალისტთა შეფასებით, ამ ქვაბებში არსებულ ორნამენტიან ეკლესიისა და სენაკების მოწყობაში, დეკორსა და გეგმარებაში არქაული ელემენტები შეინიშნება, რაც არქეოლოგებს აქ ბერმონაზვნური ცხოვრების ადრეულ პერიოდში დაწყებას ავარაუდებინებს. ნ.

ბახტაძისა და ნ. თუშაბრამიშვილის შენიშვნით, მღვიმევის მონასტრის მახლობლად მდებარე ქვაბში ლითონის საჭრეთლით გამოკვეთილი ეკლესიის „ორივე ნავის აღმოსავლეთ ნაწილებს ისეთი აღნაგობა აქვს, რამაც ყველაზე მეტად დაგვაფიქრა ეკლესიის არქაულობაზე“ (ბახტაძე... 2012: 408). ამ ეკლესიაში არ გვხვდება ჩამოყალიბებული ფორმის საკურთხეველი, რომელსაც აფსიდის გამოკვეთილი სახე და სწორკუთხა გეგმა ახასიათებს, ამასთან ეკლესიის ჩრდილოეთ და სამხრეთ კედლებზე ჩამოსაჯდომი მერხებია გამოკვეთილი, რაც ადრეული შუა საუკუნეების ტაძრებისთვისაა დამახასიათებელი (ბახტაძე... 2012: 408).

ეკლესიის აღნაგობამ, განსაკუთრებით აღწერილმა ემბრიონული ფორმის საკურთხეველმა, თავიდანვე განსაზღვრა ჩვენი პოზიცია, რომ ეს მონასტერი მღვიმევის სამონასტრო კომპლექსის დაარსებისა და ფუნქციონირების ადრეულ ფაზებთან დაგვეკავშირებინა... (ბახტაძე... 2012: 408).

მკვლევართა შენიშვნით, მღვიმევის ქვაბოვანი სტრუქტურა ყველაზე ახლოს დავით-გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის ხუროთმოძღვრებასთან დგას, ისევე როგორც აღმოსავლეთის ქვაბოვან მონასტერთა ტიპებთან (ბახტაძე... 2012: 409). დავით-გარეჯაში სამონასტრო ცხოვრების პირველ ეტაპზე (VI-VII საუკუნეებში) პრიმიტიული საკურთხეველები არსებობდა, მონაზვნები ზედმეტად არ ამუშავებდნენ ბუნებრივ გამოქვაბულებს, ხოლო VIII საუკუნიდან აქ უკვე ორნავიანი ეკლესიების მშენებლობაც დაიწყო. ნ. ბახტაძისა და ნ. თუშაბრამიშვილის აზრით, მღვიმევის ქვაბოვანი მონასტრის არსებობა გარდამავალ პერიოდს უნდა დაუკავშირდეს, როდესაც უბრალო სამლოცველოებს უკვე კანონიკური ეკლესიების იერ-სახეს აძლევდნენ და VII-VIII საუკუნეებზე გვიანდელი ხანით არ უნდა დათარიღდეს (ბახტაძე... 2012: 410). მკვლევართა აზრით, „ეს ქვაბოვანი ეკლესია მცირე გამოქვაბული მონასტრის ან ლავრის „ფილიალის“ ცენტრალურ ტაძარს წარმოადგენდა...“ (ბახტაძე... 2012: 411). აქ ცოტა გაუგებარია რომელ „ლავრას“ გულისხმობენ მკვლევრები, რომლის „ფილიალიც“ უნდა ყოფილიყო კლდეში ნაკვეთი მონასტერი, შეიძლება მღვიმევეს, რომელსაც ცენტრალური მონასტრის ფუნქცია უნდა შეესრულებინა, თუმცა ეს დანამდვილებით არ ვიცით, შეიძლება კლდეში ნაკვეთი მონასტერი სრულიად დამოუკიდებლად ფუნქციონირებდა და თავად წარმოადგენდა ლავრას.

ექსპედიციის მონაწილეთა დაკვირვებით, მღვიმევის ქვაბოვანი სამონასტრო კომპლექსი ყველა ნიშნით ბერმონაზვნური ცხოვრების ადრეული ეტაპით ხასიათდება.

შესაბამისად, სამონასტრო ცხოვრებას მღვიმევაში, დღემდე მიღებულზე (ანუ XIII საუკუნეზე – შ. მ.) დაახლოებით 7 საუკუნით ადრე ჩაყრია საფუძველი – აქ ასკეტური მოღვაწეობის დასაწყისად დაახ. VI საუკუნე, ე. ი. საქართველოში წმ. ასურელი მამების მოღვაწეობის ეპოქა უნდა ვივარაუდოთ (ბახტაძე... 2012: 411).

გარდა ამისა, არქეოლოგებმა ყურადღება მიაქციეს მღვიმევის თანამედროვე მონასტრის დასავლეთით, კლდეში ნაკვეთ სამ ქვაბს, რომელიც ასევე მონაზონთა საცხოვრებლად მიიჩნეეს და ისინი სოხასტერებად, განდგვილ ბერთა სამოღვაწეო სენაკებად ჩათვალებს, რომელიც მთავარ ლავრას ექვემდებარებოდა (ბახტაძე... 2012: 412-413), რაც სავსებით ლოგიკურია.

ექსპედიციამ ადრეული ბერმონაზვნური ცხოვრების დამადასტურებელი ნიშნები აღმოაჩინა თირის ეკლესიასთან (მდებარეობს ჭიათურისკენ მიმავალ გზაზე), სადაც დაყუდებული ბერის – ჰესიქასტის საცხოვრებელი აღმოჩნდა. არქეოლოგებმა კლდეში ნაკვეთი გამოქვაბულის ერთ-ერთ ნაწილში მიწით ამოვსებული ორმოს გაწმენდის შემდეგ, იქ ადრეული, VIII-IX საუკუნეებით დათარიღებულ საყოფაცხოვრებო კერამიკას მიაკვლიეს. ყველა ნიშნის მიხედვით (გამოქვაბულში გამოკვეთილი ნიშა-სარეცელი, რომელიც მიცვალებულისათვის გამოიყენებოდა, ნიშები, რომლებიც შესაძლოა საკურთხეველის ფუნქციასაც ასრულებდა და თავად ორმოს ფორმა, რომელიც შიო მღვიმელის სადაყუდებლო-სამოღვაწეო მღვიმეს მიაგავს და თვითონ ორმოში აღმოჩენილი მასალა), მკვლევარებმა გამოიტანეს დასკვნა, რომ ეს ქვაბი, და კონკრეტულად ორმო, განდგვილი ბერის სამყოფელი-სავანე უნდა ყოფილიყო (ბახტაძე... 2012: 413-422). მასალას ისინი, უფრო, VI-VIII საუკუნეებით ათარიღებენ.

მეტი სიზუსტით ამ მასალის დათარიღება შეუძლებელია. თუმცა წარმოდგენილი არტეფაქტები, გინდაც სავარაუდო ქრონოლოგიური მონაკვეთის ზედა ზღვარზე, VIII-IX საუკუნეთა მიჯნაზე იყოს დამზადებული, ეს სულაც არ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ სადაყუდებლო სახელდობრ ამ ხანაშია შექმნილი (ბახტაძე... 2012: 422).

პირიქით, მოღვაწე მონაზონი აქ ადრე უნდა დამკვიდრებულიყო:

...ამ სადაყუდებლო ჭაში პირველი ასკეტი ბერის დავანება შესაძლოა VI საუკუნეშივე, საქართველოში ათცამეტი წმ. ასურელი მამის და მათი

პირველი მიმდევრობის მოღვაწეობის ეპოქაში მომხდარიყო (ბახტაძე 2012: 422).

თირის ეკლესიასთან მდებარე გამოქვაბულში აშკარად მკაცრი ანაქორეტული ცხოვრების წესის მქონე მოღვაწე იქნებოდა დაყუდებული. ახლა ძნელია იმის თქმა და ვარაუდი, თუ რომელ მონასტერს უნდა დამორჩილებოდა ეს ანაქორეტი თუ ის სრულიად დამოუკიდებლად მოღვაწეობდა. გარდა ამისა, VI საუკუნეში აქ ბერის დამკვიდრებაც ვარაუდის სფეროს განეკუთვნება (თუმცა VII-VIII საუკუნეებში ამ გამოქვაბულში ასკეტის ყოფნაზე დანამდვილებით შეგვიძლია საუბარი), თუმცა სრულიად შესაძლებელია ასურელ მამათა მოღვაწეობის გაგლენა არგვეთზეც გავრცელებულიყო, რომელიც, როგორც ცნობილია, საუკუნეების განმავლობაში ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში შედიოდა (ჯანაშია 1949: 122-123), მითუმეტეს ასურელი მამები არგვეთიდან არცთუ ისე შორს, შიდა ქართლშიც მოღვაწეობდნენ.

ასეა თუ ისე, ზემოთ დამოწმებული მასალა ცხადყოფს VI-VIII საუკუნეებში სამონასტრო ცხოვრების განვითარებასა და გაფართოებას საქართველოს მასშტაბით, რაც დიდწილად ასურელ მამათა მოღვაწეობას უნდა მივაწეროთ. როგორც დავინახეთ, პირველ ეტაპზე მაინც, ქართული ბერმონაზვნობაში ლავრის ტიპის სამონასტრო ცხოვრების წესი დომინირებს, რომელიც ასე ფართოდ იყო გავრცელებული ეგვიპტეში, სირიასა და განსაკუთრებით პალესტინაში. ბერები სხვადასხვა, ინდივიდუალურ (საწყის ეტაპზე ხელოვნურად ცუდად დამუშავებულ) სენაკებში – გამოქვაბულებში ცხოვრობენ, დროთა განმავლობაში სამონასტრო ცხოვრება უფრო რთულდება და იხვეწება, შენდება საკრებულო ტაძრები და ლავრათა კვინობებად ტრანსფორმაციის ნელი და ძალზე საინტერესო პროცესი მიმდინარეობს.

დასკვნა

კვლევისას ქართული ბერმონაზვნობის უადრესი ისტორიის რამდენიმე ასპექტი გამოიკვეთა: ქართული სამონასტრო ცხოვრების ისტორიის უადრესი ეტაპი ჩვენ ორ ნაწილად გავეყავით – IV-V საუკუნეები ანუ ქართული ბერმონაზვნობის ჩასახვა და ერთგავრი ემბრიონული მდგომარეობა და VI-VIII საუკუნეები, როდესაც ქართული ბერმონაზვნობა განვითარების ახალ საფეხურზე გადადის და ქვეყნის ცხოვრებაში უმნიშვნელოვანეს სულიერი, სოციალური და ეკონომიკური როლის შესრულებას იწყებს.

ქართული ბერმონაზვნობის განხილვა შეუძლებელია აღმოსავლური სამონაზვნო ტრადიციის გარეშე. ერთი კონკრეტული პრობლემის კონტექსტუალიზაცია, ამ შემთხვევაში, შესანიშნავი საშუალებაა იმისათვის, რათა მრავალი ბუნდოვანი საკითხი გადაიჭრას და წყაროთა მონაცემები, რომელთა ადეკვატურად გაგება აქამდე ვერ ხერხდებოდა, ნათელი გახდეს. მონაზვნური მოღვაწეობა, უადრესად მრავალფეროვანი ფორმებისა და ტიპების მიუხედავად, ერთიანი სულიერი პრინციპებითა და მიზანდასახულობით მოქმედებდა. ასკეტური მოღვაწეობის მსგავსი (ან ერთი და იგივე სახეები) მოქმედებდა ხმელთაშუაზღვისპირეთის უადრესად ფართო გეორგრაფიულ და კულტურულ არეალში. იბერია და კოლხეთი გვიანანტიკური ხმელთაშუაზღვისპირული ცივილიზაციის განუყოფელი ნაწილები იყვნენ, და ამ ცივილიზაციის რელიგიურ ცხოვრებასა და შემოქმედებაშიც აქტიურად იყვნენ ჩართულები. შეუძლებელია ქართული სამონასტრო ცხოვრების სრულყოფილად გაგება, თუკი ძველ ეკლესიაში (ადრეულ ქრისტიანობაში) არსებულ ასკეტურ ღვთისმეტყველებასა და პრაქტიკას არ გავითვალისწინებთ. ქართულ ბერმონაზვნობას არასდროს უარსებია ცალკე, კარჩაკეტილი ფორმით, არამედ ყოველთვის, არსებობის ათას შვიდასი წლის მანძილზე ყოველთვის აქტიურ და ცხოველმყოფელ შეხებაში იმყოფებოდა ქრისტიანული ბერმონაზვნობის უმნიშვნელოვანეს ცენტრებთან, სხვადასხვა ბერმონაზვნულ (ლათინურ, ბერძნულ, სირიულ, სომხურ) ტრადიციებთან. ამიტომაც ჩვენ სადისერტაციო ნაშრომში, შეძლებისდაგვარად, ვრცლად მიმოვიხილეთ ადრექრისტიანული ასკეტური ცხოვრების სახვადასხვა ტიპები, ქრისტიანული ბერმონაზვნობის წარმოშობა და მისი ადრეული ისტორია.

ქართული ასკეტური ტრადიციის ფუძემდებელი წმ. ნინოა – ქართლის განმანათლებელი კაპადოკიელი ქალწული. მისი მოღვაწეობის შედეგად ქართლში ქრისტიანული ასკეტიზმის უძველესი ფორმები გარვცემდა და უკვე ამ კუთხითაც იბერია საერთოქრისტიანული „ოიკუმენეს“ ნაწილად გადაიქცა. უცნობია წმ. ნინოს მიერ დაფუძნებული ქალთა ასკეტური თემის შემდგომი ბედი. შესაძლებელია ამ თემმა ბოდისში წმ. ნინოს საფლავის მახლობლად გააგრძელა არსებობა და მოგვიანებით დედათა მონასტრად გარდაიქმნა, როგორც ეს ხდებოდა საერთოდ ქრისტიანულ სამყაროში.

IV-V საუკუნეებში ქართლში უკვე ყალიბდება სამონასტრო თემები და ერთობები. ევსტათი სებასტიელი ბერმონაზვნური ცხოვრების წესს საქართველო სამხრეთ-დასავლეთ კუთხეებში ქადაგებდა, ხოლო დროთა განმავლობაში ქართლის სამეფოში ისეთი მნიშვნელოვანი მონასტრები აღმოცენდა, როგორებიც იყო წილკანი, ოპიზა და ატენი. V-VI საუკუნეებს მიეკუთვნებათ ისეთი მონასტრები, როგორებიცაა ნაგზაურას კომპლექსი, ჯ. ამირანაშვილის მიერ გათხრილი მონასტერი. ამ მონასტერთა დაარსება ასურელ მამათა სახელს არ უკავშირდება. ქართული მონასტერი უკვე V საუკუნის შუა ხანებში დაარსდა პალესტინის წმიდა მიწაზე, იერუსალიმის მახლობლად და ამ მონასტერს უკვე გამოარჩევდა თავისი განსაკუთრებული სპეციფიკური ხასიათი, რაც ამ დროის ქართლში უკვე მტკიცე სამონასტრო ტრადიციის არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს.

კვლევისას ჩვენ წამოვაყენეთ შეხედულება, რომლის თანახმადაც ასურელ მამათა ქართლში მოსვლა და მათი მისიონერული და ასკეტური საქმიანობა ქართული ბერმონაზვნობის მეორე პერიოდად უნდა განვიხილოთ, როდესაც მონასტრული ცხოვრება საქართველოში განვითარების თვისობრივად ახალ საფეხურზე ავიდა. ცამეტმა სირიელმა ბერმა ქართლის სამეფოს სხვადასხვა კუთხეში მონასტრები დააფუძნა.

ასურელ მამათა მოღვაწეობის უმთავრესი მიზანი მისიონერული იყო. ქართლის სამეფოს სხვადასხვა კუთხეებში წარგზავნილებმა მათ მონასტრები დაარსეს. ეს მონასტრები ქრისტიანობის გავრცელებისა და განმტკიცების მნიშვნელოვან ცენტრებად იქცნენ. ასურელმა მამებმა მოიტანეს ქართლში სირიული ასკეტიზმის მკაცრი ფორმები (მესვეტეობა, მღვიმეში დაყუდება და ა.შ.). ჩვენ შევეცადეთ სირიელ ბერთა მიერ დაფუძნებულ ასკეტურ თემთა ტიპოლოგიზაციას: თავდაპირველად ბერები მოღვაწეობდნენ, როგორც

ანაქორექტები – ინდივიდუალური განდევნები. დროთა განმავლობაში მათი სახელი ადგილობრივ მოსახლეობაში განითქმებოდა და ბერებთან მოსაგრეობას იწყებდნენ მონაზვნური ცხოვრების მსურველები. ასე ყალიბდებოდა ჯერ კიდევ მკაცრი ორგანიზაციის არმქონე პრიმიტიული ასკეტური თემები. დროთა განმავლობაში (საკმაოდ სწრაფად) ეს თემები ორგანიზებული მონასტრების სახეს იძენდნენ და მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდნენ ფეოდალური ქართლის სოციალურ სხეულში. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა შიო-მღვიმისა და დავით-გარეჯის მონასტერთა მაგალითზე. ამ მონასტრებმა დიდი სულიერი და ეკონომიკური გავლენა მოიპოვეს ქართლის ფეოდალურ საზოგადოებაში და ქართლის ეკლესიის გავლენის ზრდის უმნიშვნელოვანეს აქტორებად იქცნენ.

VI-VIII საუკუნეებში, ასურელ მამათა შემდგომ, აღმავალი გზით გრძელდება სამონასტრო ცხოვრების განვითარება საქართველოში და აქ ჩვენ ბერმონაზვნური მოღვაწეობის თითქმის ყველა სახე გვხვდება. ახალი მონასტრები არსდება სხვადასხვა კუთხეებში, ხოლო ასურელ მამათაგან საფუძველჩაყრილი მონასტრები სულ უფრო მეტად იზრდებიან და სულ უფრო დიდ მნიშვნელობას იძენენ საქართველოს სულიერ, პოლიტიკურ, სოციალურ, კულტურულ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში.

ქართული მონასტერი ქართული ფეოდალური პროცესის ერთ-ერთ უმთავრეს მონაწილედ და მძლავრ ფეოდალურ ორგანიზაციად გარდაიქმნა, რომელიც ქართლის ერისმთავის ხელისუფლებასთანაც არ ერიდებოდა დაპირისპირებასა და კონფლიქტს და ამ კონფლიქტში გამარჯვებულიც გამოდის. სწორედ ამ დროს ეყრება საფუძველი საქართველოს ეკლესიაში მოძღვრებას საეკლესიო ხელისუფლების უპირატესობის შესახებ, რაც მთელი ძალით „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გამოვლინდა. საეკლესიო პირი არავის ხელისუფლების ქვეშ არაა, ის მხოლოდ ქრისტეს ემორჩილება, რომელიც ზეცისა და ქვეყნის წარუვალი და მარადიული ხელმწიფე და მეუფეა. მგვარად სამონასტრო კერები საქართველოს ეკლესიის გავლენისა და ძლიერების უმთავრეს მატარებლებად და დასაყრდენებად გადაიქცა, რამაც განსაზღვრა კიდევაც ქართული მონასტრების უდიდესი როლი საქართველოს შუა საუკუნეების მთელი ისტორიის მანძილზე.

წყაროები:

აბულაძე 1958: აბულაძე ილ. *ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები*. თბილისი: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1958

აბულაძე 1963: აბულაძე ილ. (რედაქტორი). *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, ტ. I, 1963

აბულაძე 1967: აბულაძე ილ. (რედაქტორი). *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, ტ. II.

აბულაძე 1967: აბულაძე ილ. (რედაქტორი). *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, ტ. IV

აბდალაძე 1984: მოსეს ხორენაცი. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984

ალექსიძე 2007: ალექსიძე ზ. (გამომცემელი). *მოქცევაჲ ქართლისაჲ: ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები*. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2007

ბროკი... 1998: Brock, P. Sebastian, Harvey Ashbrook, Susan. *Holy Women of Syrian Oirent*. Los-Angeles: University of California Press, 1998

გამყრელიძე... 1961: ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. I. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტება დაურთეს აღ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ. 1961

გაბიაშვილი... 1975: დიდი სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ და გ. ნინუამ. თბილისი: გამომცემლობა: „მეცნიერება“. 1975

გერინგი... 1990: *Egyptian Monasticism (Selected Papyri)*, Introduction by James E. Goehring, Translation by Robert F. Boughner, in Wimbush, L. Vincent (editor). *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. Minneapolis: Fortress Press, 1990

გიგინეიშვილი... 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979

ღვალა 1966: შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები (ქართული პატერიკის ერთი ძველი რედაქციის ექვთიმე ათონელის თარგმანი XI ს. ხელნაწერის მიხედვით). ტექსტი გამოსაცემად მოამზდა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მანან ღვალმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“. 1966
ზვიადაძე 2010: ზვიადაძე გ. წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელის თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „ქალწულებისათვის და საღმრთოდას მოქალაქობისა“, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, III, თბილისი: გამომცემლობა „ახალი საქართველო“, 2010

ლოლაშვილი 1988: ცხოვრება პეტრე იბერიისა. ასურული რედაქცია გერმანულიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და განმარტებითი საძიებელი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1988

ლომოური 1941: ლომოური თ. ბერძენიშვილი ნ. (რედაქტორები), *ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, თბილისი: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1941

თაყაიშვილი 1891: თაყაიშვილი ე. (რედაქტორი). *ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა ანუ მეორე ნაწილი „ქართლის მოქცევისა“*. ტფილისი: ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამოცემა, 1891

თაყაიშვილი 1906: თაყაიშვილი ე. (რედაქტორი). *ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი*, გამოცემული ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტფ. 1906

იმნაიშვილი 1975: მამათა ცხოვრებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ე. იმნაიშვილმა, თბ. 1975

კოპლატაძე 2009: წმ. გრიგოლ ნოსელი, *შესაქმისათვის კაცისა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, თბილისი: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 2009

ლერნერი 2004: *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle The Conversion of K'art'li and The Life of St. Nino*. Translated with Introduction, commentary and indices by Constantine B. Lerner. London: Bennet & Bloom. 2004

მამასახლისი 2015: წმიდა ბასილი კესარიელი, *ასკეტიკონი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ქეთევან მამასახლისმა, თბ. 2015

მარი 1906: *Деяния трех святых близнецов мучеников Спевсина Еласина и Меласина, Грузинский текст по двум рукописиям X-ого века исследовал*, издал и перевел Н. Марр – Отдельный оттиск из записок Восточного отделения Императорского русского археологического общества. СПб. 1906

მარი 1911: Георгий мерчуль, *Житие св. Григория Хандзтийскаго*. Грузинский текст, введение, издание, перевод Н. Марра сь дневником поездки Шавшию и Кларджию. С.-Петербург: Типография императорской Академии наук 1911

მარი 1923: მარი ნ. (რედაქტორი). *ქართლის ცხოვრება: დასაბამითგან მეათცხარმეტე საუკუნემდის, გამოცემული ღვაწლითა უ. ბროსე, ნაწილი პირველი, ძველი მოთხრობა 1469 წლამდის ქრისტეს აქეთ, ა რვეული, ხელმეორედ დაბეჭდილი აკადემიკოს ნ. მარრის თვალმიდევნით, პეტროგრადი, 1923*

მგალობლიშვილი 1991: *კლარჯული მრავალთავი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991

მელიქიშვილი 2010: *ეკლესიის მამათა სწავლანი ღვთის განკაცების შესახებ*, კრებული შადგინა, ტექტსები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, თბილისი: თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის გამომცემლობა, 2010

პატერიკი...2004: *პატერიკი: სწავლანი და ღვაწლნი წმიდათა მამათანი*. თბილისი: გამომცემლობა „კალამონი“, 2004

სიდოროვი 2012: *Творения Святых Отцов-Подвижников*. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова. Москва: Издательство „Сибирская Благовонница“, 2012

უილსონ-კასნერი...1981: Wilson-Kastner, Patricia. Millin, Ann. Rader, Rosmary. Reedy, Jeremiah. *A Lost Tradition: Women Writers of Early Church*. Lanham/New-York/London: University Press of America, 1981

ფრაადე 1990: *The Nazarite in Ancient Judaism (Selected Texts)*. Introduction and Translation by Steven D. Fraade, in *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity...* 1990

ქორინგტონი 1990: *Philo On the Contemplative Life: Or, On the Suppliants (The Fourth Book on the Virtues)*, Introduction and Translation by Gail Paterson Corrington, in *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity...*1990

ყაუხნიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. ტ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955

ყაუხნიშვილი 1942: *ანახეული „ქართლის ცხოვრება“*, დასაბუჟდად მოამზადა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოლოგიის განყოფილებამ ს. ყაუხნიშვილის რედაქციით, თბ. 1942

შათირიშვილი 2010: შათირიშვილი ლ. *ბასილი ანკვირელის ტრაქტატი „კალწულებსათჳს“ და მისი ძველი ქართული თარგმანი*, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, III, თბილისი: გამომცემლობა „ახალი საქართველო“, 2010

ჭელიძე 2013ა: *წმინდა მღვიძარეთა მშვენიერებათმოყვარეობა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: გამომცემლობა: „ალილო“, II, 2013

ჭელიძე 2013ბ: *წმინდა მღვიძარეთა მშვენიერებათმოყვარეობა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ე. ჭელიძემ. თბილისი: გამომცემლობა „ალილო“, III, 2013

ხეც: ხელ. A-689

ხელ: ხელ. A-382

ჯანაშვილი 1909: ჯანაშვილი მ., *ძველი ქართული მწერლობა*, II, ტფილისი: მსწრაფლ-მბეჭდავი ამხანაგობა „შრომა“, 1909

ჯანაშია 1962: ჯანაშია ნ. *ლაზარე პარფეცის ცნობები საქართველოს შესახებ*. თბილისი: მეცნიერება, 1962

ჯაში 2009: ევსები კესარიელი. *საეკლესიო ისტორია*. თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ზ. ჯაშმა. თბილისი: გამომცემლობა „ახალი ივერონი“, 2009

ჯუღელი 2011: ჯუღელი ვ. *ნეტარი თეოდორიტე კვირელი – საღმრთო ასპარეზობა და სიბრძნისმოყვარეობა სირიული ასკეტიზმის ფონზე: „ფილოთეონ ისტორია” და მისი ქართული თარგმანები.* თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი”, 2011

ჯუღელი 2014: *მოციქულებრივ მამათა სწავლანი.* ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ვ. ჯუღელმა. თბილისი: გამომცემლობა „ბეთანია”, 2014

ჰოლმსი 2006: Holmes, W. Michael (editor). *The Apostolic Fathers in English.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006

PG: *Patrologia Graeca*, Mighn, J-P. (editor), 1846. t. LXVII

სამეცნიერო ლიტერატურა:

აბრამიშვილი 1996: აბრამიშვილი გ. *ბეით მარ ისააკ გაბუღელის მონასტრის წინამძღვარ თომას ეპისტოლე.* ნარკვევები. II, 1996

აბუზაიდი 1993: Abuzayd Sh. *Ihidayutha: A study of the Life and Singleness in the Syrian Orient from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D.* Oxford: oxford Univeristy Press. 1993

აბულაძე 1943: აბულაძე ილ. *ორი გეოგრაფიული სახელის მნიშვნელობისათვის.* საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. ტ. IV, N 8, 1943

აბულაძე 1945: აბულაძე ილ. *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს.* თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1945

აბულაძე 1973: აბულაძე ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი.* თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება”, 1973

აღექსიძე 1999: აღექსიძე ზ. *„აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის” შესწავლის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები.* მრავალთავი 18, 1999

აღექსიძე 2010: აღექსიძე ზ. *ქრისტიანული კავკასია, 1,* თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2010

აღექსიძე 2011: აღექსიძე ზ. *ქრისტიანული კავკასია, 2,* თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2011

აღექსიძე 2016: აღექსიძე ზ. *ქრისტიანული კავკასია, 3,* თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2016

- ამირანაშვილი 1968:** ამირანაშვილი ჯ. *ადრეფეოდალური ხანის ქართული არქიტექტურისა და რელიეფური ქანდაკების ძეგლები*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968
- ანდლულაძე 1972:** ანდლულაძე ნ. *შიომღვიმის მონასტერი*, ძეგლის მეგობარი, N 30, 1972
- აფაქიძე... 1989:** ანდრია აფაქიძე, ანზორ ნიკოლაიშვილი, ანზორ სიხარულიძე, თემურ ბიბილური, გელა გიუნაშვილი, შოთა ირემაშვილი, გოგი მანჯგალაძე, ვაჟა სარდაძე, მერაბ ძნელაძე, ლევან ხეცურიანი, დიდი მცხეთა: *არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები*. მცხეთა: *არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები*, ტ. IX. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1989
- ახვლედიანი 1979:** ახვლედიანი გ. *ჯუანშერის „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ ფოლკლორული წყაროები*, მაცნე: ისტორიის სერია, N 3, 1979
- ბახტაძე 2007:** ბახტაძე ნ. *კლდის ხუროთმოძღვრების გენეზისი და განვითარება საქართველოში*, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2007
- ბეზარაშვილი 2002:** ბეზარაშვილი ქ. *მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისათვის ქართულ მწერლობაში*, კრ. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები, თბილისი: გამომცემლობა „ქართველოლოგი“, 2002
- ბერიძე 1955:** ბერიძე ვ. *სამცხის ხუროთმოძღვრება: XIII-XVI საუკუნეები*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- ბოგვერაძე 1964:** ბოგვერაძე ა. *სერაპიონ ზარზმელის თარიღისათვის*. მაცნე: ისტორიის სერია, 3, 1964
- ბოგვერაძე 1973:** ბოგვერაძე ა. *ფეოდალური მიწათმფლობელობის განვითარება*. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
- ბოგვერაძე 1986:** ბოგვერაძე ა. *იხვე „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო*, საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, V. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986
- ბოგვერაძე 1999:** ბოგვერაძე ა. *ნაშრომი გორგასლის ისტორიკოსის შესახებ*, ანალები, 2, 1999
- ბრაუნი 1971:** Brown P. *The Rise and Function of the Holy men in Late Antiquity*. The journal of Roman Studies. Vol. 61. 1971

- ბრაუნი 1993: Brown, P. *The Making of Late Antiquity* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1993)
- ბრაუნი 1998: Brown P. *The Rise and Function of the Holy Men, 1971-1997*. Journal of Early Christian Studies. N 6, Fall, 1998
- ბრაუნი 2008: Brown, P. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New-York: Columbia Univeristy Press, 2008
- ბროსე 1849: Brosset F. M. *Histoire de la Georgie*. Saint Petersburg: Imprimerie de l'academie imperial des sciences, 1849
- ბუმაჟნოვი 2007: Bumazhnov, F. D. *Some Farther observetions Concerning the Early History of the Term Monakhos, in Braun, J. Cameron, Averil. Edwards , M. J. & Vinzent, M. (editors). Studia Patristica XII. Leuven: Peeters, 2010*
- გაგოშიძე 2003: გოგოშიძე გ. *წმინდა მიწის ქართული წარწერები*, ჟ. Academia N 5, 2003
- გაგოშიძე 2014: Gagoshidze Giorgi, *A Georgian Inscription in Umm-Leisun, in Georgians in Holy Land: The Rediscovery of a Long-lost Christian Legacy*, Mgaloblishvili, Tamila (editor). Iberica Caucasica, vol. 2 (London: Bennett & Bloom, 2014)
- გაფრინდაშვილი 1962: გაფრინდაშვილი გ. *შიო-მღვიმის ქვაბთა შესწავლის საკითხები*, სპელეოლოგთა II სამეცნიერო სესია. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- გაფრინდაშვილი 1969: გაფრინდაშვილი გ. *კლდეში ნაკვეთი ძეგლები საქართველოში*, სპელეოლოგთა VII სამეცნიერო სესია, თბილისი: „მეცნიერება“, 1969
- გაფრინდაშვილი 1987: გაფრინდაშვილი გ. *გარეჯი*, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1987
- გაფრინდაშვილი 1988: გაფრინდაშვილი გ. *სამონაზვნო მოძრაობა საქართველოში*, ძეგლის მეგობარი, 2, 1988
- გაწერელია 1977: გაწერელია ა. *ისევ „ზაქარია ქართველის“ გამო*, რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1977
- გაწერელია 1990: გაწერელია ა. *იოანე რუფუსის „პეტრე იბერის ცხოვრების“ ქართული თარგმანის გამო*. ჟ. ქართული მწერლობა, 2, 1990
- გერინგი 1999: Goehring, James. *Ascetics Society and The Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, 19 (Trinity Press International: harrisbug, 1999)

- გიბონი 1872:** Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of The Roman Empire*. II. London: Frederick Warne and Co. 1872
- გიორგობიანი 2005:** გიორგობიანი თ. *ძველი ბერძნული ენა ძველქართულ თარგმანებში*. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 2005
- გიორგობიანი 2013:** გიორგობიანი თ. *ძველბერძნულ-ძველქართული ლექსიკონი*. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 2013
- გოგუაძე 1964:** გოგუაძე ნ. „*სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების*“ ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I. თბილისი
- გოზალიშვილი 1974:** გოზალიშვილი გ. *ქართლის მოქცევის პრობლემა და ბაკური*, თბილისი: გამომცემლობა „განათლება“, 1974
- გოილაძე 1991ა:** გოილაძე ვ. *ქართული ეკლესიის სათავეებთან*. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველო“, 1991
- გოილაძე 1991ბ:** გოილაძე ვ. *ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991
- გოილაძე 2000:** გოილაძე ვ. *ადრექრისტიანული ქართული კულტურის ფესვები, ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები*, რედ. ნ. აბაკელია და მ. ჩხარტიშვილი. თბილისი: გამომცემლობა „მემატიანე“
- გოილაძე 2002:** *ასურელ მამათა სამშობლო და საქართველო*. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. დ. გურამიშვილის სახ. სახელმწიფო უმაღლესი პედაგოგიური ინსტიტუტი
- გრემლაიერი 1975:** Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition: From Apostolic Age to Chalcedon (451)*, translated by John Bowden (John Knox Press: Atlanta, 1975)
- გრემლაიერი 1995:** Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition: From Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, vol. 2, translated by John Cawte & Pauline Allen (London: A Cassel Imprint, 1995)
- დევისი 1998:** *The Cult of Saint Thecla, Apostle and protomartyr: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*: A dissertation Presented to The Faculty of The Graduate School of Yale University in Candidacy for Degree of Doctor of Philosophy by Stephen John Davis, May, 1998
- დევისი 2012:** Davis, Stevan L. *The Revolt of The Widows: The Social World of The Apocryphal Acts* (Dublin: Bardic Press, 2012)
- დი სენი 1990:** Di Segni Leah. *The Life of Chariton, in Ascetic Behavior in Greco-Roman World...*1990

- დოდსი 1994:** Dodds, Eric. *Oagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965
- ელმი 1994:** Elm, S. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Calredon Press, 1994
- ენუქიძე... 1984:** *ქართული ისტორიული საბუთები: IX-XIII სს. შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ., ვ. სილოგავამ., ნ. შოშიაშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“*
- ესბროკი 1975:** *Plus anciens homélaires géorgiens, etudes descriptive et historique par Michel van Esbroeck. Publication de l'institute orientaliste de Loevan, 10 (Louvan-de-nouve, 1975)*
- ვაჩნაძე 1975:** ვაჩნაძე ნ. *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975
- ვებერი 1978:** Weber, M. *Economy and Society: An Outline of interpretive Sociology* (Berkeley/Los-Angeles/London: Univeristy of California Press, 1978)
- ვიმბუში...1998:** Wimbush, Vincent L. and Valantasis (editors). *Asceticism*. Oxford/New-York: Oxford University Press, 1998
- ვოობუსი 1958:** Vööbus A. *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution of the History of Culture of in the Near East (The origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia), I* (Louvan: Secrétariat du CorpusSCO, 1958)
- ზელიგმანი 2014ა:** Seligman John, *Excavations at the Georgian Monastery From the Byzantine Period in Umm-Leisun, Near Jerusalem*, in *Georgians in Holy Land: The Rediscovery of a Long-lost Christian Legacy*, ed. by Tamila Mgaloblishvili, Iberica Caucasia, vol. 2 (London: Bennett & Bloom, 2014)
- ზელიგმანი 2014ბ:** Seligman Jon, *A Georgian Monastery from the Byzantine Period at Khirbabat Ummmm Leisun*, Jerusalem, *Atiqot* N 83, 2015
- თაღბოთი 2009:** Talbot A. M. *A Monastic World*, in Haldon, John (editor). *Social History of Byzantium*. Weley-Blackwell, 2009
- თარხნიშვილი 1940:** Tarchnischwili M. *Die Legende der Heiligen Nino und die geschichte des Georgischen nationalbewußtseins*, Byzantinische zeischrift, N 40, 1940
- თარხნიშვილი 1954:** თარხნიშვილი მ. *ახლად აღმოჩენილი ქართველთა მონასტერი ბეთლემში*, ჟურ. „ბედი ქართლისა“, N 6, პარიზი, 1954
- თარხნიშვილი 1958:** თარხნიშვილი მ., *ქართული სასულიერო პოეზია და მისი ურთიერთობა ბიზანტიურ პოეზიასთან*, მნათობი, N1, 1958

- თარხნიშვილი 1994:** თარხნიშვილი მ. *წერილები*. თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“. 1994
- თაყაიშვილი 1919:** თაყაიშვილი ე. *შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ*, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, N 1
- თელამონი 1992:** Thelamon, F. *Ascèse et sociabilité: Les conduites alimentaires des moines d’Egypte au IV^e siècle*. უერ. Revue des Etudes Augustiennes. 38, 1992
- თვალჭრელიძე 2010:** თვალჭრელიძე ზ. *გარეჯის მრავალმთის არქეოლოგიური ძეგლები: წმ. იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი*, თბილისი: გამომცემლობა „ფავორიტ პრინტი“, 2010
- თუმანოვი 1963:** Toumanoff C. *Studies in Christian Caucasian History* (Washington D. C: Georgetown University Press, 1963)
- ინგოროყვა 1954:** ინგოროყვა პ. *გიორგი მერჩულე: მწერალი მეთე საუკუნისა*, თბ. 1954
- ინგოროყვა 1978:** ინგოროყვა პ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა*, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IV, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1978
- ისტმონდი 2001:** Eastmond A. *The cult of St. David Garejeli: Patronage and iconographic change in Gareja desert*. კრ. *გარეჯი და ქრისტიანული აღმოსავლეთი*, ტ 2. თბილისი: გარეჯის კვლევის ცენტრი
- კაზარიანი 2006:** Казарян И. *Краткий Очерк Истории Армянской Церкви с I по VIII века*. Тбилиси, 2006
- კაკაბაძე 1912:** კაკაბაძე ს. *წმიდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში*, ლექცია წაკითხული ტფილისში 14 იანვარს 1912 წელს, ტფილისი: ელექტრო-მბეჭდავი სტამბა ა. მ. კერესელიძისა, 1912
- კაკაბაძე 1924:** კაკაბაძე ს. *საისტორიო ძიებანი*, ტფილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1924
- კაკაბაძე 1928:** კაკაბაძე ს. *საისტორიო კრებული*. თფილისი: პოლიგრაფტრესტის მე-2 სტამბა
- კალანდაძე 1989:** კალანდაძე აღ. *დიდი მცხეთა: 1980-1981 წწ. არქეოლოგიური ძიებისა და გათხრების ანგარიში*. II. პუბლიკაციები და სტატიები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1989

- კალანდაძე 2011: კალანდაძე მ. *ისტორიოგრაფიული ეტიუდები*. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2011
- კახიანი... 2012: კახიანი კ. ჭანიშვილი გ. კოპალიანი ჯ. და სხვ. *ადრექრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“
- კეკელიძე 1923: კეკელიძე კ. *ძველი მწერლობა, I*, ტფილისი: ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1923
- კეკელიძე 1945: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიისა, II*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
- კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1957
- კეკელიძე 1962: კეკელიძე კ. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VIII*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1962
- კეკელიძე... 1987: კეკელიძე კ. ბარამიძე ა. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1987
- კუასტენი 1986: Quasten J. *Patrology, vol. III* (Christian Classics, INC: Westminster/Maryland, 1986)
- კიკნაძე 1982: კიკნაძე ზ. *ქართლის მოქცევის ანდრეზული ვარიანტები*, მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), N 1, 1982
- კიკნაძე 2009: კიკნაძე ზ. *ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები*. თბილისი: გამომცემლობა „კავკასიური სახლი“, 2009
- კიპაროძე 1974: კიპაროძე ტ. *ულუმბოს ძეგლის შესწავლისათვის*, ძეგლის მეგობარი, N 35
- კლარკი 1983: Clark, E. A. *Women in Early Church*. Collegeville (Minnesota: The Liturgical Press, 1983)
- კლარკი 1993: Clark, G. *Women in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 1993)
- კუნნი 1997: Coon, Lynda L. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997)
- კუპატაძე 2011: კუპატაძე ბ. (რედაქტორი). კარბელაშვილი პ. *იერარქია საქართველოს ეკლესიისა*. თბილისი: გამომცემლობა „კაბადონი“, 2011
- კუჭუხიძე 2009: კუჭუხიძე გ. *წმინდა ნინო და ქართლის მოქცევა*, კრებული: *წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა*, თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009

- კოფსკი 1997: A. Kofsky, *Peter the Iberian: Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine*, Liber Annus 47 (1997)
- ლაპი 1961: Lamp, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961
- ლე გოფი 1988: Le Goff J. *Medieval Civilization (400-1500)*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1988)
- ლოლაშვილი 1984: ლოლაშვილი ი. (რედაქტორი), *ძველი ქართული მწერლობის მატრიანე*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, I, 1984
- ლომინაძე 1949: ლომინაძე ბ. *ქართული საეკლესიო სენიორიის ისტორიიდან: შიომღვიმის მონასტერი*. ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო შრომა
- ლომინაძე 1953: ლომინაძე ბ. *შიომღვიმე*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1953
- ლომინაძე 1966: ლომინაძე ბ. *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან*. თბილისი: „მეცნიერება“, I, 1966
- ლორთქიფანიძე 2003: ლორთქიფანიძე მ. *ადრეშუასაუკუნეების ქართული საისტორიო მწერლობის ზოგი საკითხი*. კრ. ვალერიან გაბაშვილი. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
- ლურიე 2009: Лурье В. М. *Введение в Критическую Агиографию*, СПб: Axioma, 2009
- ლოუთი 2004: Louth Andrew. *Denis the Areopagite*. London/New-York: Continuum, 2004
- მათითაშვილი 2013: მათითაშვილი შ. *ქართული ბერმონაზვნობა IV-V სს*. ეთნოლოგიური ძიებანი, V, თბ. 2013
- მათითაშვილი 2013/2014: მათითაშვილი შ. *დიმიტრი ფურცელაძე ახალი ქართული საეკლესიო ისტორიოგრაფიის სათავეებთან*, ქართული წყაროთმცოდნეობა, 2013/2014, ტ. XV-XVI
- მათითაშვილი 2016: მათითაშვილი შ. *ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის პერიოდიზაცია*, ახალგაზრდა ისტორიკოსთა შრომები, III, თბ. 2016
- მათითაშვილი 2017: მათითაშვილი შ. *როდის მოიპოვა სინამდვილეში საქართველოს ეკლესიამ ავტოკეფალია*, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია (პროგრამა და თეზისები), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი: ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, 23 მარტი, 2017
- მათითაშვილი 2018: Matitashvili Sh. *The Monasteries Founded by Thirteen Syrian Fathers in Iberia: The Rise of Monasticism in Sixth-Century Georgia*, ჟურ. Studies in Late Antiquity, Vol.

2. No. 1, Spring, 2018: pp. 4-39 (University of California Press)/
<http://sla.ucpress.edu/content/2/1/4>

მაკალათია 1927: მაკალათია ს. *ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში*, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, 3, 1997

მამულია 1979: მამულია გ. *კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979

მამულია 1992: მამულია გ. *ქართლის ეკლესია IV-VI საუკუნეებში*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1992

მარი 1897: Марр Н. *Хитон Господен в книжных легендах Армян, Грузин и Сирийцев*. Из Сборника статей учеников В. Р. Розена. СПб. 1897

მარტიმორი 1986: Martimort, Aime George. *Deaconesses: An Historical Study* (San-Francisco: Ignatius Press, 1986)

მარტინ-იზარი 1985: Martin-Hizard B. “*Les treize saints pères*”: *Formation et evolution d'une tradition hagiographique Géorgiennes (VI^e-XII^e siècles) I parties*, Revue des Études géorgiennes et caucasiennes. N 1

მგალობლიშვილი... 1998: Tamila Mgaloblishvili & Iulon Gagoshidze. *The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia*, in Tamila Mgaloblishvili (editor). *Ancient Christianity in The Caucasus*, Iberica Caucasica, vol. 1 (Curzon: Caucasus World, 1998)

მგალობლიშვილი 2003: მგალობლიშვილი თ. *ქართველ მეცნიერთა ექსპედიცია წმინდა მიწაზე*, ჟ. Academia N 5, 2003

მგალობლიშვილი 2003: მგალობლიშვილი თ. *ჯვრის მონასტერი*, ჟ. Academia N5, 2003

მგალობლიშვილი 2014: Mgaloblishvili Tamila, *An Unknown Georgian Monastery in Umm-Leisun, Near Jerusalem*, in Tamila Mgaloblishvili (editor). *Georgians in Holy Land: The Rediscovery of a Long-lost Christian Legacy*, Iberica Caucasica, vol. 2. London: Bennett & Bloom, 2014

მენაბდე 1962: მენაბდე ლ. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტ. I. ნაკვ. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

მერკვილაძე 2006: მერკვილაძე დ. *ასურელი მამები: VI საუკუნის სირიელი სასულიერო მოღვაწენი საქართველოში*. წ. I. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“

მერკვილაძე 2012: მერკვილაძე დ. *წმ. მამა დავით გარეჯელი და მისი სავანეები*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“

- მესხია 1973:** მესხია შ. *ადრეფეოდალური საქართველოს ისტორიის ძირითადი პერიოდები*, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
- მესხია 1986:** მესხია შ. *ხელოსნური წარმოებისა და შრომის ორგანიზაციის საკითხისათვის X-XII სს. ქართულ მონასტერში*, ძიებანი, III, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986
- მორისონი 1912:** Morison E. F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism* (London/Edinburgh/New-York/Toronto/Melbourne/Bombey: Oxford University Press, 1912)
- ნადირაძე... 2001:** ნადირაძე ე. ნადირაძე თ. *უდაბნო საღვთოდ შემოკრებულთა*, თბილისი: გამომცემლობა „ტრიადა“, 2001
- ნაცვლიშვილი 2005:** ნაცვლიშვილი ნ. *წილკანი – ერთ-ერთი უძველესი სამონასტრო კერა*, მრავალთავი, XXI, თბ. 2005
- ნაცვლიშვილი 2010:** ნაცვლიშვილი ნ. *წილკანის ეგვიპტური და სამონასტრო მშენებლობასთან დაკავშირებული საკითხები საეკლესიო კანონების მიხედვით*, მრავალთავი, XXIII, 2010
- ნიკოლოზიშვილი 2003:** ნიკოლოზიშვილი ნ. *ზაბილონიდან მირიანამდე*, კლიო: საისტორიო აღმანახი, N 17, 2003
- ნიკოლოზიშვილი 2006ა:** ნიკოლოზიშვილი ნ. *რა ენაზე მოგვითხრობდა წმ. ნინო?* გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, ქუთაისი, N 9, 2006
- ნიკოლოზიშვილი 2006ბ:** ნიკოლოზიშვილი ნ. *წმ. ნინოს გარდაცვალების მიზეზი*, ლიტერატურა და ხელოვნება, N 9, 2006
- ნიცშე 2011:** Ницше Ф. *По ту сторону добра и зла*. Минск: Издательство: „Харвест“, 2011
- ნორეჰადი 2004:** *The Story of the Life and Death of The Blessed Man St. Mashtots Vardapet Our Translator Written by His Pupil Koriun Vardapet*, Translated by from Old Armenian (Grabar) by Bedros Norehad, 2014/<http://www.vehi.net/istoriya/armenia/korun/english/index.html>
- პაპახრისანთუ 1973:** Papachryssanthou D. *La Vie Monastique dans les Campagnes byzantines du VIII^e au XI^e siècle*, Byzantion: Revue international des Etudes Byzantines, t. XLIII (43), 1973
- პარკერი... 2015:** Rev. John Parker, Fr. Dumitru Staniloae, *In the Defence of the Dionisian Authorship*/<http://www.pravoslavie.ru/english/print86817.htm>

- პატრიკი 1995:** Patrick J. Sabas: *The Leader of Palestinian Monasticism* (Washington D.C: Dumbarton Oaks, 1995)
- პეტერსი 1923:** Peeters P. *Histoires monastiques Géorgiennes*. Bruxelles, 1923
- ქანენი 1996:** ქანენი რ. *საქართველო*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“. 1996
- ქორდანი 2004:** ქორდანი თ. *ქრონიკები*. I. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2004
- ქორდანი 2011:** ქორდანი თ. *თხზულებანი*, თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2011
- დეიდერი 1981:** Rader, Rosemary. *The Martyrdom of Perpetua: A Protest account of Third-century Christianity*, in Wilson-Karstner, Patricia. Kastner, G. Ronald. Millin, Ann. Rader, Rosemary. Reedy, Jeremiah (editors). *A Lost Tradition: Women of Early Church*. New-York/London: University Press of America, 1981
- რუსო 1994:** Rouseau Ph. *Basil of Caesarea*. Berkeley: California University Press, 1994
- რუთერი...1979:** Ruether, Rosmary and Mclaughlin, Eleanor. *Introduction: Women's Leadership in the Jewish and Christian Traditions (Continuity and Change)*, in Ruether, Rosmary and Mclaughlin, Eleanor (editors). *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New-York: Simon and Shuster, 1979)
- რცხილაძე 2010:** რცხილაძე ვ. *XX საუკუნის გერმანელი მოაზროვნეები ღვთის არსებობის შესახებ*, თბილისი: 2010
- სანიკიძე 1974:** სანიკიძე თ. *ბრეთის „მამა პიროსი“*, ძეგლის მეგობარი, N 35
- სესირი 1985:** Cecire Robert, *Encratism: Early Christian Ascetic Extremism*, Dissertation, University of Kansas, 1985
- სმიტი 1879:** Smith R. T. *St. Basil the Great* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1879)
- სირაძე 1987:** სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“
- სურგულაძე 2006:** სურგულაძე მ. *ქართული სასიტორიო აქტები (XI-XV სს.)*. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2006
- სურგულაძე 2016:** სურგულაძე მ. *„მცხეთის სახლი“*, თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2016
- სხირტლაძე 1991:** სხირტლაძე ზ. *ახიზის ეკლესიისა და მისი მოზაიკის გამოკვლევა*. ლიტერატურა და ხელოვნება, N3, 1991

- სხირტლაძე 2001:** Skhirtladze Z. *Newly discovered early paintings in the Gareja desert*, in *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. by Eastmond, E. (Aldershot, 2001)
- ტაბერნი 2014:** *Early Christianity in Contexts: An Explore Across Cultures and Continents*, ed. by William Tabernee (Michigan: Baker Academics, 2014)
- ტერიანი:** Terian A. *An Overview of Early Armenian Monasticism*, St. Nerses Armenian Seminary// <http://studylib.net/doc/17856313/abraham-terian-st.-nersess-armenian-seminary>
- უაითი 1932:** White, Hugh. E. *The Monasteries of the Wadi N Natrûn: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis II* (New-York: Arno Press, 1932)
- უილსონ-კარსნერი 1981:** Wilson-Karstner, Patricia. *Introduction: The Pilgrimage of Egeria, in A Lost Tradition...* 1981
- ფერაძე 1927:** Peradze, Gregor. *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien* (Bonn: Friedrich Andreas perthes A.-G. Gotha, 1927)
- ფერაძე 1995:** ფერაძე გრ. *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გონა ჯაფარიძემ, თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1995*
- ფერაძე 2006:** ფერაძე გრ. *ბერმონაზვნობის დასაწყისი საქართველოში*. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2006
- ფერაძე 2012:** ფერაძე გრ. *ქართული ბერმონაზვნობის ისტორია დასაწყისიდან 1063 წლამდე*. მწიგნობრობა ქართული, ტ. 14, რედ. მ. ქავთარია, თბილისი: გამომცემლობა „ციცინათელა“, 2012
- ფრანკი 2010:** Frank S. K. *Geschichte des monchtöms* (Damsrdadt: WBG, 2010)
- ფრეიზი 1982:** Frazee Ch. *Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries*, Church History, Vol. 51 (N 3), 1982
- ფურცელაძე 1962:** Пурцеладзе Д. *История Грузинской Церкви*. Кавказ. N 94, 1862
- ქავთარია 1965:** ქავთარია მ. *დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1965
- ქაჯაია 1992:** ქაჯაია ნ., *ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1992
- ქორიგანი... 2004:** Kevin Corrigan, L. Michael Harrington, *Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Stanford Encyclopedia of Philosophy/<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>

- ქურციკიძე 1964:** ქურციკიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ის ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I. 1964
- ყაუხიშვილი 1999:** Каухчишвили Нино. *Св. Нино и роль женщины в Византии первых веков*. Caucasia: The Journal of Caucasian Studies. Vol. 3, 1999
- ყუბანიშვილი 1940:** ყუბანიშვილი ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ის ჭელიშური რელაქცია, სტალინის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XII, 1940
- ხელაია 1909:** ხელაია ა. *ჭელიშის ვარიანტი „ქართლის მოქცევისა“*. კრ. ძველი საქართველო, ტფილისი: საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების გამომცემლობა, 1909
- შენკაო 2009:** Шенкао М. А. *Изучение ментальностей во Французской школе „Анналов“*. ურ. Общество. Среда. Развитие. (Terra Humana), 2009
- შვარცი 1912:** Schwartz, Edward. *Johannes Rufus: Ein monophysitischen schriftsteller*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 16. Heidelberg, 1912
- ჩედვიკი... 2006:** Chadwick, Henry and Oulton, J.E.L. *Alexandrian Christianity: selected translations of Clement and Origen* (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2006)
- ჩესნუტი 1991:** Chesnutt, Randal D. *Revelatory Experiences Attributes to Biblical Women in Early Jewish Literature*. in *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. ed. Levine, Amy-Jill (Atlanta: Scholars Press, 1991)
- ჩეხანოვეცი 2014:** Tschekhanovets, Yana. *Iohane, bishop of Purtavi, amd Caucasian Albanians in the Holy Land*, in Bottini, C. G. and Chrupcala, D. L. (editors). *Knowledge and Wisdom: Archeological and Historical Essays in Honor of Leah Di Segni*, 2014
- ჩითი 1995:** Chitty D. *The Desert A City: An introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian empire* (New-York: St. Vladimir's Seminary Press, 1995)
- ჩუბინაშვილი 1925:** Tchubinaschwili G. *Die Shio-Mghvime Laura*, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. V, 1925
- ჩუბინაშვილი 1948:** Чубинашвили Г. *Пещерныя Монастыри Давид Гареджа*. Тбилиси: Издательство и Типография АН ГССР
- ჩუბინაშვილი 1959:** Чубинашвили Г. *Грузинское Чеканное Искусство*. Тбилиси: “Сабчота Сакартвело”, 1959

- ჩუბინაშვილი 1971:** Чубинашвили Г. *Зедაენი, Клиკისძეშვილი, გვიარა*. ქართული ხელოვნება, N 7, 1971
- ჩხარტიშვილი 1987:** ჩხარტიშვილი მ. *ქართული პავიონების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები: „ცხოვრებად წმიდისა ნინოსი“*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987
- ჩხარტიშვილი 1994:** ჩხარტიშვილი მ., *მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისად, ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისად (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა)*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1994
- ჩხარტიშვილი 1996:** ჩხარტიშვილი მ. *ქართული პავიონების წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი: IV-VII სს. ამსახველი ძეგლები*, დისერტაცია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
- ჩხარტიშვილი 2000:** ჩხარტიშვილი მ. *საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესწავლის პრობლემები XX საუკუნის ბოლოს*, კრ. ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევები, რედ. ნინო აბაკელია და მარიამ ჩხარტიშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „მემატიანე“, 2000
- ჩხარტიშვილი 2009:** ჩხარტიშვილი მ. *ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*, თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009
- ჩხარტიშვილი 2013:** ჩხარტიშვილი მ. *„მოქცევად ქართლისად“ პეტრე იბერის შესახებ*, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2013
- ცინცაძე 1994:** ცინცაძე კ. *ქაშვეთის წმიდის გიორგის ეკლესია ტფილისში*, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო მიხეილ ქავთარიამ, თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1994
- ჭელიძე 1989:** ჭელიძე ე. *„ანტონი დიდის ცხოვრების“ წინათონური რედაქციების ურთიერთმიმართების შესახებ*. მრავალთავი, XV, 1989
- ჭელიძე 2016:** ჭელიძე ე. *საეკლესიო დოგმატიკა და ერესები*, ტ. I. თბილისი, 2016
- ჭელიძე 2016:** ჭელიძე ე. *წმიდა მეთოდი ოლიმპიელი: ცხოვრება და წერილობითი მემკვიდრეობა (248-ე რადიო საუბარი ქრისტიანული ლიტერატურის შესახებ: ზეპირი საუბრის წერილობითი ვერსია სპეციალური დამუშავების გარეშე)* / http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=630%3A---310&catid=54%3A2016-03-23-07-24-06&Itemid=73&lang=ka
- ჭილაშვილი 2000:** ჭილაშვილი ლ. *ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები*. თბილისი: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი

- ხვისტანი 2009:** ხვისტანი რ. *მასალები საქართველოს ქრისტიანული არქეოლოგიისათვის*. თბილისი: გამომცემლობა „მერიდიან“
- ხინთიბიძე 1982:** ხინთიბიძე ე. *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1982
- ხოსროვერ 2004:** Хосроев Л. А. *Пахомий Великий: Из Ранней истории общежительного монашества в Египте*. Санкт-Петербург: издательство „Нестор-историяБ, 2004
- ხოშტარია 2009:** ხოშტარია დ. *უძველესი მონასტრები საქართველოში*, ჟურ. არქიტექტურული მემკვიდრეობა, I
- ხოშტარია 2009:** ხოშტარია დ. *კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები*, თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2009
- ხურცილავა 2014:** ხურცილავა ბ. *იერუსალიმის უცნობი ქართული მონასტრის („ფურტა“) შესახებ*. ისტორიული ვერტიკალები, 30, 2014
- ჯავახიშვილი 1916:** ჯავახიშვილი ივ. *ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა*, I, ტფ. 1916
- ჯავახიშვილი 1979:** ჯავახიშვილი ივ. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, I, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979
- ჯამბურია 2007:** ჯამბურია გ. *ქართული ფეოდალიზმის საკითხები*. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2007
- ჯანაშია 1949:** ჯანაშია ს. *შრომები. I*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- ჯიქია 2010:** ჯიქია ა. *IV-V საუკუნეთა მონაზვნური ცხოვრების სურათები ძველ ქართულ მწერლობაში*. კრ. რელიგიის ისტორიის საკითხები, I, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 2010
- ჯობაძე 1992:** Djobadze V. *Early Medieval Monasteries in Historic Tao, Klardjeti and Šavšeti* (Stuttgart, 1992)
- ჯონსი 2003:** Jones R. *Jewish Religious Parties at the Time of Christ (Part Two: Essens)* (Acworth: Georgia, 2003)
- ჯორბენაძე 1981:** ჯორბენაძე ს. *ცხოვრება და ღვაწლი ივანე ჯავახიშვილისა*, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1981
- ჰაასი 2009:** Haas Ch. “*Ioane Zedazneli: A Georgian Saint in Syrian Ascetical Tradition*,” in P. Skinner, D. Tumanishvili and A. Shanshiashvili, eds. *Georgian Art in the Context of European*

and Asian Cultures: Proceedings of the Vakhtang Beridze 1st international Symposium of Georgian Culture (Tbilisi)

ჰარვე 1990: Harve, Susan Ashbrook. *Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story*, in *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*. Ed. by Lynda L. Coon, Katherine J. Haldane & Elizabeth W. Sommer (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1990)

ჰარმლესი 2004: Harmless, W. *Desert Christians: An Introduction in the Literature of Early Monasticism* (New-Yourk: Oxford University Press, 2004)

ჰარნაკი 1901: Harnack A. *Monasticism: Its Ideals and History and The Confessions of St. Augustine*, translated into English by E.E. Kellett, M.A. and F.H. Marseille, PhD., M.A. (Williams & Norgate: London, 1901)

ჰასკინსი 1993: Haskins S. *Mary of Magdalen: Myth and Metaphor* (New-Ork: Riverhead Books, 1993)

ჰირშფელდი 1990: Hirschfeld Y. *Life of Chariton: In light of archeological research*, in *Ascetic Behavior in Greco-Roman World*. ed. by Vincent L. Wimbush (Fortress Press: Minneapolis, 1990)

ჰორნი 2006: Cornelia Horn. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2006)