

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ძველი მსოფლიოს ისტორია

ქეთევან დიდმელაშვილი

ქრისტიანული სიმბოლიკა I-VI სს. საქართველოში

ისტორიის დოქტორის (Ph.D) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად  
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
თსუ ასოც. პროფესორი მარია მშვილდაძე

თბილისი

2010

## შინაარსი

შესავალი . . . . .	3
ადრექრისტიანული სიმბოლიკა . . . . .	21
თავი I. ჯვრის სიმბოლო . . . . .	23
თავი II. ქრისტეს მონოგრამა და ქრიზმა . . . . .	39
თავი III. თევზის სიმბოლო . . . . .	46
თავი IV. ირმის სიმბოლო . . . . .	57
თავი V. ცხვრის სიმბოლო . . . . .	74
თავი VI. ხარის სიმბოლო . . . . .	86
თავი VII. ლომის სიმბოლო . . . . .	99
თავი VIII. მტრედის სიმბოლო . . . . .	107
თავი IX. ფარშევანგის სიმბოლო . . . . .	115
თავი X. ხის სიმბოლო . . . . .	122
თავი XI. ვაზის სიმბოლო . . . . .	129
თავი XII. ბროწეულის სიმბოლო . . . . .	143
დასკვნა . . . . .	153
განმარტებები . . . . .	157
გამოყენებული ლიტერატურა . . . . .	164
ტაბულების აღწერილობა . . . . .	195
ტაბულები . . . . .	200

## შესავალი

რელიგია, ოდითგანვე უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა ადამიანთა ცხოვრებაში. პირველი მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიის – ქრისტიანობის წარმოშობამ თან მოიტანა ახალი აზროვნების, განსხვავებული მსოფლმხედველობის გაჩენა. წარმოიშვა სულიერების ახალი გაგება და მისი ახალი ხედვა, რომელიც სრულიად განსხვავდებოდა იმ მსოფლმხედველობისგან, რაზეც დაფუძნებული გახლდათ ანტიკური კულტურა. ეს განსხვავებულობა განპირობებული იყო ცხოვრების ახალი წესის დანერგვით რომელიც მოსახლეობაში ეტაპობრივად და თანდათანობით შედიოდა და ცვლიდა ძველს.

სიმბოლო სხვადასხვა რელიგიებში, მათ შორის ქრისტიანობაშიც ერთ-ერთი უმთავრესი ელემენტია. ქრისტიანობის არსებობის პირველ ეტაპზე სიმბოლო საკუთარი რელიგიური მრწამსის გამოვლენის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა. ის ერთი მხრივ იმის გადმოცემა იყო, რაც სიტყვით არ გამოითქმოდა, ხოლო მეორე მხრივ, იმ ქრისტიანულ საიდუმლოთა დაცვა, რომლის გამხელა წარმართული სამყაროსათვის არ შედიოდა პირველ ქრისტიანთა ინტერესში. მონოთეისტური სიმბოლოები იუდაურ სამყაროში დაიბადა, მისი ამოსავალი ბიბლია იყო, ამიტომ პირველი გამოსახულებები გაჯერებული გახლდათ ბიბლიური ამბებით. მოგვიანებით, ქრისტიანულ სინამდვილეში, წმინდა წერილები პირდაპირ წყაროდ იქცა სარკოფაგებისა და კატაკომბების რელიეფებისა და მხატვრობისათვის. მაგრამ, იმის გამო, რომ ქრისტიანების რიგებს სულ უფრო მეტი წარმართი ემატებოდა და სიმბოლოები ნაკლებ გასაგები ხდებოდა ახლადმოქცეულთათვის, ბევრი რამ (რაც ბუნებრივია არ ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანული რელიგიის არსს) აღებულ, მაგრამ შინაარსშეცვლილად შეთვისებულ იქნა ბერძნულ-რომაული რელიგიიდან და იმ ხალხის რწმენა-წარმოდგენებიდან, სადაც პირველ საუკუნეებში ქრისტიანობა გავრცელდა. ამ მხრივ გამონაკლისი არც საქართველო ყოფილა, მით უფრო, რომ ქრისტიანობას აქ მძლავრი ფესვების მქონე მსოფლმხედველობის ხასიათის რელიგიური წარმოდგენები დახვდა. საქართველოში დაფიქსირებული ადრექრისტიანული სიმბოლოები აღნიშნული პერიოდის ქვეყნის კულტურის ერთ-ერთ ელემენტად იქცა.

მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული სიმბოლოებისადმი ინტერესი დიდი ხანია არსებობს და მისი კვლევით, როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში, არაერთი

მეცნიერი დაინტერესებულა, საქართველოში დაფიქსირებული ადრექრისტიანული სიმბოლიკა მთლიანობაში შესწავლილი დღემდე არაა. უმეტესობა ამ სიმბოლოებისა ან მხოლოდ კატალოგის სახითაა გამოქვეყნებული, როგორც არქეოლოგიური ან საკულტო ძეგლი, ანდა აღწერილობითი შინაარსითაა მკვლევართა ნაშრომებში შესული. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ არსებობს ზოგიერთი მათგანის სიღრმისეული კვლევაც.

ადრექრისტიანული სიმბოლოების აღმოჩენის არეალი მეტნაკლები სიმძლავრით დღეს უკვე თითქმის მთელი რომის იმპერიაა. საქართველო ის ქვეყანაა, რომლის ტერიტორიაზე გამოვლენილ ქრისტიანულ სიმბოლოთა რიცხვი საგრძნობლად დიდია და მრავალფეროვანი, მაგრამ მათგან განსაკუთრებულად გავრცელებული რამდენიმეა. ისინი დაფიქსირებულია როგორც სამარხებზე და სამარხეულ ინვენტარზე (ბეჭდები, სამაჯურები, საკიდები, საყურეები, ჭურჭელი), ისე სამშენებლო ტექნიკის ნიმუშებზე (კრამიტები, ანტეფიქსები) და საკულტო ძეგლებზე (ტაძრები, სტელები). ამ სიმბოლოთა (რა თქმა უნდა, ვგულისხმობთ იმათ, რომელთა მიჩნევა ქრისტიანულ სიმბოლოს გამოხატულებად ეჭვს არ იწვევს) ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი III საუკუნეზე გადის. უფრო ადრეული შემთხვევები ჯერჯერობით არ აღმოჩენილა, მაგრამ იმედს ვიტოვებთ, რომ შემდგომი არქეოლოგიური კვლევა-ძიება ამ კუთხით სიახლის შემომტანი იქნება.

ნაშრომში ჩვენ ცალ-ცალკე განვიხილავთ როგორც სამარხეული მასალიდან მომდინარე, ისე სამშენებლო ტექნიკის ნიმუშებსა და საკულტო ნაგებობებზე ფიქსირებულ სიმბოლოებს. მიმოვიხილავთ უკვე რამდენიმესგზის, ზოგჯერ მხოლოდ კატალოგის სახით გამოქვეყნებულ ძეგლებს და რა თქმა უნდა, შემოვიტანთ ახალ მასალასაც, რომელთა ნაწილი დიდი ხნის გამოვლენილი, მაგრამ შეუსწავლელია, ხოლო მეორე ნაწილი ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენების შედეგია. თითოეულ მათგანზე ეპოქის კვალია დატოვილი და ამ თვალსაზრისით, სიმბოლოები ქვეყნის კულტურული მდგომარეობისა და გარესამყაროსთან ურთიერთობის ნიშნის მატარებელია.

წინამდებარე საკვალიფიკაციო ნაშრომში შევეცადეთ წყაროების, არქეოლოგიური კონტექსტისა და ტიპოლოგიური ნიუანსების გათვალისწინებით ფესვები მოგვეძებნა სიმბოლური გამოსახულებებისა და სიუჟეტებისათვის. გამოგვეყო ისინი, რომლებიც ბიბლიით საზრდოობენ და ისინი, რომლებიც

ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების ქრისტიანობასთან შერწყმის შედეგად არის წარმოშობილი.

მიუხედავად ქრისტიანული სიმბოლოებისადმი დიდი ხნის ინტერესის არსებობისა, ნაშრომი პირველი ცდაა საქართველოში დაფიქსირებული ყველა მეტ-ნაკლებად გავრცელებული ძირითადი სიმბოლოს თავმოყრის, კომპლექსურად წარმოდგენისა და სისტემაში მოყვანისა.

ზოგადად ქრისტიანული სიმბოლოების შესწავლის პროცესში მთავარი წერილობითი წყარო, რა თქმა უნდა, ბიბლიაა. დიდი ხნის მანძილზე ბიბლია აღიქმებოდა როგორც მხოლოდ თეოლოგიური ნაშრომი, რომელში გადმოცემულ ისტორიას ბევრი მეცნიერი სკეპტიკურად უყურებდა. მაგრამ მას შემდეგ რაც არაერთმა კვლევამ ცხადყო, რომ ბიბლია თეოლოგიურ ნაშრომთან ერთად ებრაელი ხალხის ისტორიის ამსახველი სხვადასხვა დროს დაწერილი წიგნების კრებული გახლდათ, სულ უფრო გაიზარდა მისი, როგორც ისტორიული წყაროს გამოყენების შემთხვევები. იგი უმნიშვნელოვანესი წყაროა ქრისტიანული სიმბოლიკის შესწავლისთვისაც, ვინაიდან, როგორც აღვნიშნეთ, პირველი ქრისტიანული გამოსახულებები მთლიანად ბიბლიური ამბებით საზრდოობდა. ხშირად გადმოიცემოდა არა მხოლოდ ძველი ან ახალი აღთქმისეული ისტორიები და სიუჟეტები (მაგალითად, ადამისა და ევას ცხოვრების ამსახველი სცენები, აბრაამის მიერ ისააკის მსხვერპლად შეწირვის სცენა, ნათლისღება, კეთილი სამარიტელი, მებადურთა თევზაობა გენესარეთის ტბასთან და სხვა), არამედ წინასწარმეტყველთა და რაც მთავარია იესოს ქადაგების გამომხატველი სიმბოლოები, რომელთა შორის ყველზე გავრცელებული გახლდათ კეთილი მწყემსის სიმბოლო.

ბიბლიას შემდგომ დაემატა „მოციქულთა საქმეების“, წმინდა წერილებისა და ქადაგებათა ტექსტები, რომლებშიც გადმოცემული იყო ქრისტეს მოწაფეთა მიერ ქრისტიანობის გავრცელების დროს განმარტებული ქრისტეს იგავები, ქადაგებები, თავად ქრისტეს ცხოვრება. ხელოვნებაში განსაკუთრებით აისახა იოანე მახარებლის გამოცხადების სიტყვები (მაგალითად, განცხადება უფლის, როგორც საწყისისა და სასრულის – ანისა და ჰოეს შესახებ (გამოცხადება 1:8; 22:13), დაბეჭდილი წიგნისა და კრავის (გამოცხადება 5:1-14), სიონის მთაზე მდგომი კრავის (გამოცხადება 14:1-5), სიცოცხლის წყლის მდინარის (გამოცხადება 22:1-5) შესახებ). გარდა კანონიკური საეკლესიო წიგნებისა,

ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში ზოგჯერ თავს იჩენდა აპოკრიფულ ნაშრომთა გავლენაც.

სიმბოლოთა არსის წვდომისთვის II-III საუკუნეთა მიჯნიდან უმნიშვნელოვანეს წყაროდ იქცნენ სასულიერო პირთა ტრაქტატები თუ სხვა სახის ნაშრომები, რომელთა შორის გამოვყოფდით ტერტულიანეს (155/165-220/240 წწ.). იგი კართაგენში დაიბადა და რომში განათლების მიღების შემდეგ მშობლიურ ქალაქში დაბრუნებული ქრისტიანად მონათლა, მოგვიანებით ის პრესვიტერად იქნა ხელდასხმული, მაგრამ 10 წლის შემდეგ მონტანისტად მოეგვინა საზოგადოებას. ამ სექტის დატოვების შემდეგ საკუთარი სექტა დააარსა, რომელმაც მისი სიკვდილიდან კიდევ ას წელს იარსება. ჩვენამდე მოვიდა მისი 31 ნაშრომი, რომელთაგან ნაწილი იქამდეა დაწერილი, ვიდრე სექტანტობას შეუდგებოდა. ყველა ეს ნაშრომი პრაქტიკული დანიშნულებისაა და ეძღვნება ქრისტიანთა წარმართობასთან მიმართებას, ქრისტიანული მორალის საკითხებსა და ერესების უარყოფას. მიმართავდა რა ხალხს და იცავდა რა რწმენას, თავის ნაშრომებში ტერტულიანე ხშირად იყენებდა ბიბლიურ სიუჟეტებს, განმარტავდა მათ სიმბოლურ მნიშვნელობებს. გამოდიოდა რა წარმართობის წინააღმდეგ, ხშირად აკრიტიკებდა იმათ, ვინც წარმართული გამოსახულებებისა და სულისკვეთების ნივთებს ხმარობდა, მოუწოდებდა ისინი შეეცვალათ იმ გამოსახულებებით, რომლებიც ქრისტიანული იდეოლოგიისა და მსოფლმხედველობის გამომხატველნი იყვნენ (Tertullien 1852a; Tertullien 1852b; Tertullien 1852c). აღნიშნულის გამო ტერტულიანე ერთ-ერთი წყაროა იმის გასაგებად თუ რას აღიქვამდნენ მაშინდელი ქრისტიანები „ქრისტიანულად“ და რას არა.

ამავე პერიოდის ეკლესიის მოღვაწეთაგან განსაკუთრებით დიდია კლიმენტი ალექსანდრიელის (150/155-215/220 წწ.) როლი. იგი უფრო მეტადაა საინტერესო ჩვენთვის, რამდენადაც ალექსანდრიიდან წასვლის შემდეგ სიცოცხლის ბოლომდე მან ბინა დაიდო პალესტინაში, სადაც მისმა გაზრდილმა ალექსანდრე იერუსალიმელმა შეიფარა. ამდენად, მისი ქადაგებები განსაკუთრებულად უნდა ასახულიყო მახლობელი აღმოსავლეთის, კერძოდ სირია-პალესტინის ქრისტიანთა ცხოვრებაში. ხოლო ამ სკოლასთან ქართული ადრექრისტიანული კულტურის კავშირს არაერთი მეცნიერი აღნიშნავდა (მაგალითად, გ. ჩუბინაშვილი 1926). კლიმენტი ალექსანდრიელის ჩვენამდე მოღწეულ ნაშრომთაგან ერთი, „სტრომატი“, მიმართულია წარმართებისაკენ და მათთვის

ერთგვარი გზის ჩვენებაა ქრისტიანობისაკენ, ე.ი. სიმართლისაკენ. მეორე ნაშრომი, „პედაგოგია“, უკვე ქრისტიანებისთვისაა განკუთვნილი. მისი მიზანი ახლადმოქცეულის დახმარებაა, გაააზრებინოს სახარება, მიახვედროს, რომ ქრისტე სიტყვაა და უმთავრესია ქრისტიანულ სწავლებაში. იმავე დროს, იგი არ გაურბის აღიაროს სიცოცხლისა და ბუნების სილამაზე, დატკბეს აყვავებული მინდვრით და მშვენიერი გაზაფხულით (Clément d’Alexandrie 1846). კლიმენტი ალექსანდრიელის ასეთი დამოკიდებულება სიცოცხლისა და ბუნებისადმი მოგვიანებით არაერთ გამოძახილს პოვებს სირია-პალესტინის ტაძრების მოზაიკაში.

III საუკუნიდან ზემოთ ჩამოთვლილ წყაროებს ემატება და აესებს ეკლესიის მამების სწავლებები და ქადაგებები (კირილე იერუსალიმელი (315-386 წწ.), გრიგოლი ნაზიანზელი (329-289 წწ.), იოანე ოქროპირი (347-407 წწ.) და სხვ.).

აღნიშნული წყაროებიდან და წმინდა მამათა სწავლებიდან დღეს მხოლოდ ერთ მათგანზე შეგვიძლია დაზუსტებით ვთქვათ, რომ საქართველოში, ჩვენთვის საკვლევ პერიოდში, ცნობილი და გამოყენებული იყო: შუშანიკის წამების თანახმად დედოფალ შუშანიკს ჰქონდა „ევანგელე თვისი“ (იაკობ ხუცესი 1963: 16). მაგრამ ბიჭვინთის საეპისკოპოსო კათედრიდან მოყოლებული, წირვა-ლოცვის მიმდინარეობა და ქადაგება ტაძრებში, ვფიქრობთ მოიაზრებდა კიდევ წმინდა მამათა ტრაქტატების კითხვასაც. ამასთან, ისტორიულ წყაროებში მოიპოვება რამდენიმე მნიშვნელოვანი ცნობა, რომელიც მეტყველებს ქართველთა კავშირზე მახლობელი აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ სკოლებთან. ერთი ასეთი წყარო ლიბანიოსია (314-394 წწ.), რომლის მოწაფე ყოფილა ქართველი უფლისწული ბაკური. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იგივე ლიბანიოსის მოწაფეებს შორის იყვნენ ასევე ბასილი დიდი, გრიგოლი ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი და სხვანი (ნუცუბიძე 1983: 134-145), ალბათ დასაშვებია, რომ საქართველოში დაბრუნებულ ბაკურს დაგუკავშიროთ ამ მამების ნაშრომების ქართლში შემოტანა. მეორე წყარო და თავად პიროვნება პეტრე იბერია, რომელიც V ს. სათავეში ედგა ფილოსოფიურ სკოლას სირიაში. სირია კი ამ პერიოდში, შ. ნუცუბიძის თქმით, ფილოსოფიის ცენტრს წარმოადგენდა, სადაც მოქმედ ამ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სკოლას „ქრისტიანობა თავისი მიზნებისთვის იყენებდა“. პეტრე იბერიის სისტემატური კავშირი ქართველებთან (ნუცუბიძე 1983: 174-176), ალბათ, ფილოსოფიური აზრებისა და აპოლოგეტური ნააზრვის გავრცელებასაც გულისხმობდა საქართველოში.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით უკვე ნახსენებ წყაროებს საქართველოს შემთხვევაში ემატება ქართული წერილობითი წყაროები „წმინდა ნინოს ცხოვრების“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და ლეონტი მროველის თხზულებების სახით. სამივე წყარო საინტერესო ცნობებს იძლევა არა მხოლოდ ქრისტიანობის გავრცელების პროცესზე, არამედ ქრისტიანული სიმბოლიკის „საფუძვლებზეც“ საქართველოში. მათგან უძველესის, „წმინდა ნინოს ცხოვრება“-ში, რომლის მცირე რედაქცია ჩართულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტექსტში, ხოლო ვრცელი რედაქცია მას თან ერთვის (როგორც ჭელიშურ, ისე შატბერდულ ტექსტებში), მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გადმოცემას დაჭრილი ირმებისა და მიუვალ ადგილას მდგარი ხის შესახებ, რომლის ფოთლები სიცოცხლის მბოძებელი ძალის მქონეა. ჩვენთვის ასეთივე საინტერესო ცნობებია ნინოს მიერ მცხეთაში მომხდარი სასწაულები, რომლებიც მეფის წალკოტში მდგარ ხეებს უკავშირდება. იგივე ამბებს მეტი ცხოველმყოფელობით გადმოგვცემს ლეონტი მროველი, რომლის ნაშრომშიც კიდევ უფრო გაშლილია ეს სასწაულები („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 122-123,134,159-160; ლეონტი მროველი 1955: 101,119-120).

პირველ საუკუნეებში გამომდინარე შექმნილი პოლიტიური ვითარებიდან, როდესაც ქრისტიანები ჯვართაყვანისმცემლებად აღიქმებოდნენ, რაც რომის იმპერიაში დამამცირებელ მდგომარეობად მიიჩნეოდა, და არც სახელმწიფოთა მეთაურებისგან იყვნენ დანდობილნი (ვგულისხმობთ სხვადასხვა დროს განხორციელებულ ქრისტიანთა დევნას. იხ: მ. მშვილდაძის „რომი და აღმოსავლური რელიგიები ახ.წ. I-III სს.“ თბ., 2005), ქრისტიანების ხელოვნება მოიცავდა მიწისქვეშა სივრცესა და კერძო საკუთრების ნივთებს, ხოლო მათი თავშეყრის ადგილებს კატაკომბები და პირთა სახლები წარმოადგენდა (ასეთი „ეკლესიები“ უკვე „მოციქულთა საქმეებში“ მოიხსენიება (8:1-4; 11:26; 12:12) და შესაბამისად, I საუკუნეში იბადება), ამიტომ პირველი საუკუნეების ქრისტიანული ხელოვნების შესწავლის ერთადერთ საშუალებად რომის კატაკომბები გვევლინებოდა, ვიდრე მათ რიცხვს არ შეემატა დურა-ევროპოსი (ბაბილონი). თანდათან ქრისტიანული სიუჟეტები და სიმბოლოები გაჩნდა როგორც სამკაულსა (ბეჭდებზე, სამაჯურებზე, საბეჭდავებზე, ბალთებზე, საკინძებზე) და სარიტუალო ჭურჭელზე, ისე სარკოფაგებზე, ტაძრების მხატვრობასა და მოზაიკაში. შესაბამისად, არქეოლოგიური არტეფაქტები უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს სიმბოლოთა კვლევის თვალსაზრისით.



ადრექრისტიანულ სიმბოლოთა შესწავლისკენ პირველი ნაბიჯები ევროპაში მაშინ გადაიდგა, როცა რომაული კატაკომბები „გაიხსნა“. ამ პერიოდიდან მოყოლებული, ანუ გ.ბ. დე როსის ატლასიდან დღემდე, არაერთი ფუნდამენტური ნაშრომი თუ სტატია მიეძღვნა აღნიშნულ თემას, რომელსაც XIX ს. ბოლოდან შეემატა არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი ადრექრისტიანული ბაზილიკების მოზაიკური თუ რელიეფური სიუჟეტების თემატიკა. აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით (ქრისტიანული გამოსახულებები და მათი სიმბოლიკა) ფუნდამენტური ნაშრომები გამოაქვეყნეს ჯ. ვილპერტმა, ჟ.ბალტიმ, პ. დონსელ-ვოუტმა, ნ. დიუვალმა და სხვა არაერთმა მეცნიერმა, მაგრამ ამ კუთხით ალბათ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კვლევა ეკუთვნის ანდრე გრაბარს რამდენიმე წიგნითა და ათობით ცალკეული ნაშრომის სახით. აღნიშნული თვალსაზრისით ფრანგულენოვან სკოლას დღესაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მათ შორის გამოყოფილი მ-ტ. ოლზევსკის, რომელმაც 1995 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში „L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient“ სირია-პალესტინის IV-VI სს. ეკლესიათა მოზაიკის სემანტიკის ახსნა IV ს. საეკლესიო მოღვაწის კირილე იერუსალიმელის განმარტებებით სცადა. არანაკლებ მნიშვნელოვანი ნაშრომი ეკუთვნის ფ. ტრისტანს. 1996 წ. გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში „Les premières images chrétiennes, Du symbole à l'icône: II-IV siècles“ პირველი ქრისტიანების გამოსახულებათა შესწავლისას მკვლევარი მთლიანად დაეყრდნო ბიბლიას, „მოციქულთა საქმეებსა“ და წერილებს.

მსგავსად სხვა ავტორებისა, ადრექრისტიანული გამოსახულებების შესწავლისას და სიმბოლოთა შინაარსის გარკვევისას გზამკვლევად ბიბლიას, ეკლესიის მამათა განმარტებებსა და ანტიკურ მითოლოგიას მიმართავენ მ. პიკირილო, მ. სტოუნი, ფ. ბისკონტი და სხვანი. ადრექრისტიანული გამოსახულებებისა და სიმბოლოთა კვლევის კუთხით საყურადღებო ნაშრომი გამოიცა 2000 წ. გ. კოხის მიერ. მის მონოგრაფიაში „Frühchristliche Sarkophage“ დაწვრილებითაა შესწავლილი ადრექრისტიანული პერიოდის (III-VIII სს.) როგორც წარმართებისა და იუდეველთა, ისე, რა თქმა უნდა, ქრისტიანთა სარკოფაგები. ცალ-ცალკე თავშია განხილული მასალა, დამზადების ტექნიკა, სიუჟეტი, პორტრეტები და სიმბოლოები. ღირებულია ისიც, რომ ნაშრომს თან ერთვის ამ სამარხების გამოცემათა ვრცელი ბიბლიოგრაფია და ილუსტრაციები (Koch 2000). გარდა ცალკეული მონოგრაფიებისა, დღემდე პერიოდულად

ქვეყნდება საფრანგეთის არქეოლოგიურ ჟურნალებში სხვადასხვა ავტორების ნაშრომები, რომლებიც რომისა და ბიზანტიის მთელს ტერიტორიაზე გაბნეულ ადრექრისტიანულ ძეგლებს ეხება.

რაც შეეხება საქართველოში აღმოჩენილ ადრექრისტიანულ სიმბოლოებს, მათით დაინტერესება დიდი ხნის წინ დაიწყო. ჩვენში არაერთი ხელოვნებათმცოდნე, ისტორიკოსი თუ არქეოლოგი შეხებია ქრისტიანული სიმბოლიკის ცალკეულ გამოვლინებებს, იმისდა მიხედვით თუ რასთან მიმართებაში განიხილავდნენ მას. უმეტეს შემთხვევაში ეს „შეხება“ შემოიფარგლებოდა ამ სიმბოლოთა სტილისტური ანალიზითა და საგარაუდო ანალოგების ძიებით. თუმცა ცალკეულ შემთხვევებში მკვლევარები ცდილობდნენ ეჩვენებინათ ამათუიმ სიმბოლოს რაობა წარმართულ და ქრისტიანულ სიმბოლიკაში.

საკვლევი თემის შესახებ არსებული ლიტერატურიდან უპირველესად მოვიხსენიებდით ნაშრომებს, რომლებიც არქიტექტურული ძეგლების შესწავლას მიეძღვნა და რომლებშიც ასეთუისე ყურადღება შეჩერდა სიმბოლოებზე. ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში აღსანიშნავია გ. ჩუბინაშვილის ნაშრომები ბოლნისის სიონზე. ამ ძეგლის რელიეფების შესახებ მკვლევარმა პირველი შენიშვნები ჯერ კიდევ 1926 წ. ასახა გამოცემულ ნაშრომში „რამოდენიმე თავი ქართული ხელოვნების ისტორიიდან“. წერილობითი და საკულტო ძეგლების ანალიზისას, მკვლევარი შენიშნავდა, რომ ახალი რელიგია სალოცავების ასაშენებლად იყენებდა ძველ საკულტო ადგილებს, რის შედეგადაც „ძველი რწმენა ებმებოდა ახალი რწმენის სისტემაში“. IV-V სს. ძეგლებს შორის განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო რა ბოლნისის სიონს, აღნიშნა, რომ სანათლავის პილასტრის კაპიტელის გამოსახულებები პარალელურ პოულობდნენ სასანურ ხელოვნებასთან, და რომ ეს მოტივი საქართველოში VII საუკუნიდან ადგილს უთმობდა სხვა მოტივებს (ჩუბინაშვილი 1926: 35,57-58). მას შემდეგ კი რაც ბოლნისის სიონის ტერიტორიაზე პირველი არქეოლოგიურ-გაწმენდითი სამუშაოები განხორციელდა და ახალი მასალით შეივსო ძეგლის ისტორია, 1940 წ. გამოიცა მკვლევარის მონოგრაფია „Болнисский Сион“, სადაც მეცნიერმა მთლიანად ძეგლის – არქიტექტურული ფორმებისა და რელიეფების მხატვრული ანალიზის საფუძველზე გამოთქვა მოსაზრება, რომ ბოლნისის სიონის რელიეფთაგან ის ნაწილი, რომლებიც ირმებს გამოსახავდნენ 41:2 ფსალმუნის სიტყვების გამოხატულება იყო, ხოლო ღომებისა და მათ შორის

გამოსახული ირმის რელიეფი ირანული კულტურის გამოძახილი. მხოლოდ, ამ გამოსახულებათა გადმოცემისას ოსტატს გააზრებულად შეურყვავს ერთმანეთთან ქართული და ირანული კულტურის ელემენტები (Чубинашвили 1940: 158,161).

ბოლნისის სიონის რელიეფების შესახებ საუბრობდა შ. ამირანაშვილიც 1961წ. გამოცემულ წიგნში „ქართული ხელოვნების ისტორია“. მკვლევარმა ტაძრის კაპიტელებზე გამოსახული ხარის, ფრთოსანი ღომების და ფარშევანგების რელიეფები ქრისტიანული რელიგიის მიერ წარმართულიდან ნასესხებ სიმბოლოებად მიიჩნია, რომელთაგან ნაწილი უცვლელი სახით გადმოვიდა ახალ რელიგიაში, ნაწილი კი ქრისტიანული სახით (ამირანაშვილი 1961: 109).

გამომდინარე იქიდან, რომ ბოლნისის სიონი გახლავთ უმნიშვნელოვანესი საეცაპო ძეგლი, რომლის თარიღის გათვლიწინებით შემდეგ სხვა ძეგლების თარიღებიც განისაზღვრა, ხოლო ამის შედეგად ჩვენთვის საინტერესო სიმბოლოების ასაკიც გამოიკვეთა, ორიოდ სიტყვით შევხებით ტაძრის დათარიღების პრობლემას.

ბოლნისის სიონის აშენების თარიღად გ. ჩუბინაშვილმა V ს. II ნახევარი მიიჩნია. ძირითადად ეს თარიღი დაფუძნებული იყო ტაძრის საამშენებლო წარწერის ა. შანიძისეულ წაკითხვაზე (Чубинашвили 1940: 69,78-83). მაგრამ შემდეგ, ეს თარიღი არაერთი მეცნიერის მიერ იქნა კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენებული და გადასინჯული. მაგალითად, ბ. მჭედლიშვილმა ისტორიული წაროების მოშველიებით ძეგლი IV-V სს. მიჯნაზე აგებულ ძეგლად მიიჩნია (მჭედლიშვილი 1984: 104-128), ასევე ეჭვის ქვეშ დააყენა ჩუბინაშვილისეული თარიღი გ. ყიფიანმაც (ყიფიანი 2000: 111-112). 2000 წლისთვის გამოქვეყნდა რ. პატარიძის სტატია, რომელშიც მკვლევარს მოცემული აქვს ბოლნისის სიონის წარწერების ახალი წაკითხვები, რომლის საფუძველზეც გამოყოფილია სამი პერიოდი: 357 წ. – პეროზ უფალთ-უფლის საამშენებლო წარწერა, 380-390 წწ. – ფარსმან ერისთავისა და აზარუხტის მიერ ტაძრის განახლების წარწერა და 532 წ. – დავით ეპისკოპოსის, ტაძრის მაშენებელ-მშრომელთა და თაყვანისმცემელთა მოსახსენიებელი წარწერა (პატარიძე 2000: 53-58). მომდევნო წელს არსებითად განსხვავებული მოსაზრება წამოაყენა გ. აბრამიშვილმა, რომელმაც მართალია ძეგლის გადათარიღების პრობლემა გაიზიარა და იგი IV-V სს. მიჯნის ნაწარმოებად მიიჩნია, მაგრამ სხვა მკვლევართაგან განსხვავებით ტაძრის

მაშენებლად მიიჩნია არა მირიან მეფის სიძე ფეროზი, არამედ ქართლის მეფე ბაკურ თრდატის ძე. მკვლევარის მოსაზრება დაფუძნებული გახლდათ ტაძრის რელიეფის სემანტიკის გააზრებაზე. ეს ხედვა ერთგვარ სიახლედ მოგვევლინა ამ საკითხით დაინტერესებულებს.

წლების მანძილზე ბოლნისის სიონის რელიეფების სემანტიკაზე მუშაობის შედეგად გ. აბრამიშვილმა საინტერესო გამოძახილი დაინახა ქართულ საისტორიო წყაროების მონათხრობთა და ბოლნისის სიონის, აკაურთის, დამბლუტისწყლის, წოფისა და კაწარეხის რელიეფებს შორის. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და ლეონტი მროველის „ნინოს ცხოვრება“-ში დაცული ლეგენდის საფუძველზე მკვლევარმა ქართლისა და კახეთის აღნიშნულ ადრექრისტიანულ ძეგლთა რელიეფები, რომლებიც სხვადასხვა ვარიაციით გამოსახავენ ირმებს ხეებთან, ქართული ეროვნული იკონოგრაფიის დასაწყისად მიიჩნია (აბრამიშვილი 2001: 63-69). შესაბამისად, მკვლევარმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ამ იკონოგრაფიის შემოქმედი უნდა ყოფილიყო ადამიანი, რომელსაც შესაბამისი ქრისტიანული განათლება ექნებოდა მიღებული. ბაკურ თრდატის-ძე კი სწორედ ასეთ პიროვნებად წარმოჩინდა, რომელსაც განათლება მიღებული ჰქონდა ჯერ კოლხეთის რიტორიკულ სკოლაში, ხოლო შემდეგ წარმართ ფილოსოფოს ლიბანიოსთან, იმ ფილოსოფიურ სკოლაში, სადაც განათლება მიიღეს იოანე ოქროპირმა, ბასილი დიდმა, გრიგოლი ნაზიანზელმა და სხვებმა (აბრამიშვილი 2001: 68-69).

ბოლნისის სიონის დათარიღება იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რომ, როგორც აღინიშნა, იგი საეტაპო ძეგლად იქნა მიჩნეული და მისი ასაკის შესაბამისად სხვა ტაძრების ასაკიც განისაზღვრა. ასე მაგალითად, აკაურთა, რომლის შესწავლისას (ნაშრომი, „ქართული ხუროთმოძღვრების სამი უცნობი ძეგლი“, დაიბეჭდა 1948 წელს) ლ. რჩეულიშვილმა არქიტექტურული დეტალების გათვალისწინებითა და რელიეფების ბოლნისის სიონის რელიეფებთან მსგავსების საფუძველზე ძეგლი V-VI სს. დაათარიდა (რჩეულიშვილი 1948: 28-34). ბოლნისის სიონთანვე რელიეფების იდენტობის გამოისობით ბოლნისის სიონის თანადროულად მიიჩნია რ. რამიშვილმა ივრის სიონი, თუმცა უფრო მოგვიანებით ისტორიულ და არქეოლოგიურ მასალებზე დაყრდნობით ძეგლის თარიღად უკვე IV ს. დაასახელა (რამიშვილი 1970: 35-40; რამიშვილი 2000: 70-74). რაც შეეხება ტაძრის ირმებისა და სიცოცხლის ხის რელიეფის სემანტიკას, მკვლევარმა

გაიზიარა გ. ჩუბინაშვილისეული ხედვა და სცენა ევქარისტის გამოსატყულებად მიიჩნია (რამიშვილი 1970: 36).

ბოლნისის რაიონის ძეგლების კვლევისას, კერძოდ კი „ლამაზი გორის“ საკულტო ძეგლების შესწავლისას, საინტერესო დასკვნები გააკეთა ჯ. ამირანაშვილმა 1968 წ. გამოცემულ ნაშრომში „ადრეეფოფალური ხანის ქართული არქიტექტურისა და რელიეფური ქანდაკების ძეგლები (ბოლნისის არქეოლოგიური მასალის მიხედვით)“. ნაშრომში შესწავლილია ბოლნისის რაიონის „ლამაზი გორის“ საკულტო ძეგლის ტერიტორიაზე გამოვლენილი სტელა-რელიეფები, რომელთაგან ჩვენთვის საინტერესოა ვრცლად მიმოხილულ სტელაზე გამოსახული მამაკაცის პორტრეტი. მიიჩნია რა იგი სტილისტური, მოდისა და სხვა ნიშანთა გათვალისწინებით ვარსკენ პიტიახშად, მეცნიერმა აღნიშნული სტელა V ს. I ნახევრით დაათარიდა. ამან განსაზღვრა კიდევ ამავე სტელაზე გამოსახული ბოლნური მედალიონის ასაკიც, რაც მნიშვნელოვანი გამოდგა იმით, რომ სტელა ჩუბინაშვილი-შანიძისეული დათარიღების ბოლნისის სიონზე უფრო ადრეული აღმოჩნდა (ამირანაშვილი 1968: 31-34).

ქრისტიანულ სიმბოლოებს შეეხო ლ. მუსხელიშვილიც 1941 წ. გამოქვეყნებულ წიგნში „არქეოლოგიური ექსკურსიები მაშავერას ხეობაში“, რომელშიც მკვლევარს პირველად აქვს მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოტანილი ქვემო ქართლის რიგი არქეოლოგიური ძეგლებისა. ამ აღწერილობითი ხასიათის ნაშრომში ჩართულია ფარშევანგის სიმბოლოს სემანტიკური ძიებაც (მუსხელიშვილი 1941ა: 173-176; მუსხელიშვილი 1941ბ).

1973 წ. დაიბეჭდა ნ. ურუშაძის სტატია „Зоморфные мотивы ранехристианских храмов Грузии (Болнисский Сион, Свети-цховели (V в.)“, რომელშიც მეცნიერმა საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა სვეტიცხოვლის ხარის რელიეფთან დაკავშირებით. იგი მიიჩნევს, რომ აღნიშნული გამოსახულებები წარმართული კულტის გამოძახილს წარმოადგენს (Урушадзе 1973: 127-134).

1980 წ. გამოიცა ლ. ხრუშკოვას მონოგრაფია „Скульптура раннесредневековой Абхазии V-X вв.“, რომელშიც თავმოყრილი სახით შევიდა აფხაზეთის ტერიტორიაზე იმ დროისთვის გამოვლენილი ყველა არქეოლოგიური საკულტო დანიშნულების ძეგლის რელიეფი თავისი ფოტოებით. წიგნში არა მხოლოდ ქრისტიანული სიუჟეტების, არამედ ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე განხილულია რელიეფების სემანტიკა და ნაჩვენებია სტილისტური პარალელები (Хрушкова 1980).

ადრექრისტიანული სიმბოლიკის თვალსაზრისით ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მასალის მომცემია V-IX სს. პერიოდში საქართველოს გარკვეულ რეგიონებში გავრცელებული სტელები, რომელთა კვლევას არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი მიეძღვნა. მათგან პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ 1972 წ. გამოცემული ნ. ჩუბინაშვილის მონოგრაფია „ხანდისი“, სადაც მკვლევარმა ხანდისის რელიეფების კვლევისას თავი მოუყარა მისი პერიოდისა და ტიპის გამოსახულებიან სტელა-რელიეფებს, რომელთა შორის ბევრი ქრისტიანული სიმბოლოს გამომხატველი ძეგლიც არის. გარდა იმისა, რომ ნაშრომი დიდი მეცნიერული ღირებულებისაა, იგი დღეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმის გამოც, რომ მასში აღწერილი და შესწავლილი რელიეფების ნაწილი დღეს უკვე ხელმიუწვდომელია (მაგალითად, წილკნის რელიეფების ნაწილი). მოგვიანებით, 1982 წ. გამოიცა ვ. ჯაფარიძის ნაშრომი „ადრეული შუა საუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები ქვემო ქართლიდან“, რომელიც უშუალოდ დმანისის რაიონის არქეოლოგიური კვლევა-ძიების დროს გამოვლენილ და გაწმენდილ საკულტო ძეგლებისა და სტელა რელიეფების შესწავლის პირველი სრულყოფილი ცდა გახლდათ (ჯაფარიძე 1982).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს კ. მაჩაბელის არაერთი საყურადღებო კვლევა, რომელიც ეხება საქართველოს გარკვეულ რეგიონში ლოკალიზებულ ქვაჯვარებისა და სტელების რელიეფებს. მკვლევარის ნაშრომებიდან გამოვეყოფდით 1991 წ. დაბეჭდილ სტატიას „ძველი ქრისტიანული სიმბოლიკა ადრეული შუა საუკუნეების ქართულ რელიეფებზე (ჯვარი მედალიონში)“, 1998 წ. გამოცემულ მონოგრაფიას „ქართული ქვაჯვარები“ (რუსულ-ქართულ ენაზე) და 2009 წ. სტატიას „საქართველო და ირანი – მხატვრულ-კულტურულ ურთიერთობათა ასპექტები“, რომლებშიც შესწავლილია ბოლნური მედალიონის ერთი ტიპი, სტელების სიუჟეტები და ადრექრისტიანული პერიოდის ირანის კულტურული გავლენის საკითხები ქართულ ხელოვნებაზე. ამ კვლევების საფუძველზე მეცნიერი ასკვნის, რომ ადრექრისტიანული ქართული სტელების რელიეფები იქმნებოდა თავისი დროის თეოლოგიურ აზროვნებასა და ლიტურგიასთან მჭიდრო კავშირში და ისინი ასახავდა საზოგადოებაში მომხდარ ცვლილებებს (მაჩაბელი 1998: 322-325). ამასთან, ღრმად იყო გააზრებული ქრისტიანობის სიმბოლოს უმცირესი ნიუანსები, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ამ რელიეფების შემქმნელები კარგად განსწავლული თეოლოგებიც იყვნენ. მეცნიერის მოსაზრებით, რომელიც არაერთ საყურადღებო კვლევაზე

დაყრდნობით კეთდება, სასანური ირანის კულტურის გავლენა ხელოვნების თითქმის ყველა დარგში აღინიშნა. თუმცა „ბევრი რამ თემატიკიდან, სტილიდან და იკონოგრაფიიდან, რაც შეიძლება ერთი შეხედვით მივიჩნიოთ ქართულ ხელოვნებაზე სასანური ირანის გავლენის შედეგად, სინამდვილეში ორიგინალურ ადგილობრივ მხატვრულ ტრადიციებზეა დაფუძნებული“ (მაჩაბელი 2009: 6-11; მაჩაბელი 1991: 105).

სტელეების კვლევის კუთხით ასევე მნიშვნელოვანი გახლდათ 1998 წ. გ. ჯავახიშვილის მიერ გამოცემული „ადრეფეოდალური ხანის ქართული სტელეები“, რომელიც საქართველოში ფიქსირებული ამ ტიპის ძეგლთა მეტნაკლებად სრული კატალოგი გახლავთ, აერთიანებს რა თავის თავში არა მხოლოდ ჩუბინაშვილისა და ჯაფარიძის მიერ გამოქვეყნებულ ძეგლებს, არამედ საქართველოს მუზეუმებსა თუ სხვადასხვა საკულტო ძეგლებში ჩადგმულ სტელეებსაც (ჯავახიშვილი 1998).

სიმბოლოთა კვლევის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ნაშრომები აქვს ვ. ბარდაველიძეს. გამოვეყოფდით 1957 წ. გამოცემულ ნაშრომს: „Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен“, სადაც ეთნოგრაფიული მასალების გაანალიზებით საინტერესო დასკვნებია გაკეთებული ვაზის, ირმის და სხვა სიმბოლოთა თაობაზე. ამავე თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი კვლევები აქვს ი. სურგულაძეს, რომელიც ასევე ეთნოგრაფიული გადმოცემების საფუძველზე საინტერესოდ იკვლევდა დედაბოძის დეკორს და მის სემანტიკას (Бардавелидзе 1957; სურგულაძე 1986).

ცალკე უნდა გამოიყოს კვლევები, რომლებიც ბიჭვინთის ნაქალაქარს, წლების მანძილზე აქ წარმოებული არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგების შესწავლას მიეძღვნა. ამ ნაშრომებმა თავი მოიყარა წიგნის სერიებში „დიდი პიტიუნტი“, რომლებშიც განსაკუთრებული ადგილი დაეთმო ბიჭვინთის ბაზილიკაში გამოვლენილი მოზაიკის შესწავლას (დიდი პიტიუნტი 1977, 1978). დღიდან მისი აღმოჩენისა, ინტერესი მისდამი არც განელებულა. ბიჭვინთის მოზაიკაზე პირველი მეცნიერული კვლევა ლ. მაცულევიჩის ეკუთვნის, რომელმაც რამდენიმე ნაშრომი მიუძღვანა ამ საკითხს. 1956 წ. მოზაიკის აღმოჩენის შემდეგ გამოცემულ პირველ სამეცნიერო სტატიაში „Открытие мозаичного пола в древнем Питиунте“, იატაკის დეკორი მკვლევარმა ორი პერიოდის ნაკეთობად მიიჩნია და სანათლავისა და მარტირიუმის მოზაიკა IV ს., ხოლო აბსიდის მოზაიკა V ს. დაათარიღა (Мацулевич 1956: 153). მისი სიუჟეტებისა და სიმბოლიკის

კვლევისას, ავტორმა სცადა არა მხოლოდ ანტიკური კულტურის არამედ ადგილობრივი წარმართული რწმენა-წარმოდგენების გათვალისწინებით განესაზღვრა მოზაიკის წარმომავლობა. ამ კვლევის საფუძველზე გარკვეული სიუჟეტები ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების გამოხატულებად და ადგილობრივი სკოლის არსებობის დასტურად მიიჩნია (Мацулевич 1978: 100-168). აღნიშნული საკითხი განიხილა ვ. ლექვინაძემაც, რომელმაც 1970 წ. დაბეჭდილ ნაშრომში „О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках“ ყურადღება გაამახვილა მასში დაცულ ბერძნულენოვან წარწერაზე და იგი დაუკავშირა მოწამე ორენტის სახელს. ლ. მაცულევიჩისგან განსხვავებით, მან მოზაიკა ერთი პერიოდის ნამუშევრად მიიჩნია და IV ს. I ნახევრით დაათარიდა (Леквинадзе 1970: 174-192). ლ. მაცულევიჩის მიერ გამოთქმული აზრი მოზაიკის დანაწევრების თაობაზე არ გაიზიარა ი. ციციშვილმაც, რომელმაც არა მხოლოდ მოზაიკის მხატვრულ-სტილისტური ანალიზის, არამედ სტატიგრაფიის გათვალისწინებითაც ბიჭვინთის მოზაიკა IV ს. ძეგლად მიიჩნია. ამასთან, მკვლევარმა ხაზი გაუსვა მოზაიკაში ანტიკური კულტურის ტრადიციებს, რომლის ელემენტთა ნაწილი ქრისტიანული სახით აისახა დეკორზე (ციციშვილი 1977: 83-101). მისგან განსხვავებით ლ. შერვაშიძემ ძეგლის მხატვრული და სტილისტური პარალელების გავლების საფუძველზე მოზაიკა V-VI სს. ნიმუშად მიიჩნია და ლ. მაცულევიჩისა და ვ. ლექვინაძის მსგავსად ხაზი გაუსვა ადგილობრივი და ბერძნულ-ანტიკური კულტურის თანაარსებობას (Шервашидзе 1978: 169-193). ტაძრის დათარიღებასთან დაკავშირებით რ. რამიშვილმა ჯერ კიდევ 1965 წ. გამოაქვეყნა ნაშრომი, სადაც ისტორიული ფაქტებისა და არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე სცადა განესაზღვრა მოზაიკიანი ტაძრის თარიღი. მოგვიანებით, იგი ისევ დაუბრუნდა ამ პრობლემას და წმინდა სტატიგრაფიული მონაცემებისა და ისტორიულ წყაროთა საფუძველზე, ასევე იმის გათვალისწინებით, რომ დეკორი ლოგიკურად ეპისკოპოს სტრატოფილეს დროინდელ ტაძარს უნდა კუთვნებოდა, მოზაიკა IV ს. I მეოთხედით დაათარიდა (რამიშვილი 1999: 3-6; რამიშვილი 1965: 107-121).

1991 წ. გამოიცა ვ. ლორთქიფანიძის მონოგრაფია „ბიჭვინთის ნაქალაქარი“, რომელშიც წერილობითი წყაროებისა და არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე შესწავლილია ბიჭვინთის II-VI სს. ისტორია. სხვა საინტერესო საკითხებთან ერთად წიგნში განხილულია პიტიუნტის სამაროვაზე აღმოჩენილი სტელა, რომელშიც ჩამალული იყო ჯვარი. მკვლევარი ჯვრის ფორმის ანალოგიების



მიხედვით, ასევე იმის გათვალისწინებით, რომ ჯვარი საგულდაგულოდ იყო დამალული სტელაში, მას ახ.წ. IV ს. ათარიღებს (ლორთქიფანიძე 1991: 155-156).

გარდა საკულტო ძეგლებისა, ქრისტიანული სიმბოლოების განსაკუთრებულ ნიმუშებს ქმნის სამარხეული მასალა, რომლის შესწავლის ისტორია განსაკუთრებით მრავალმხრივია. მოყოლებული XX ს. შუა ხანებიდან ამ საკითხების ირგვლივ ბევრი ნაშრომი დაიბეჭდა, რომელთაგან ნაწილში მხოლოდ კატალოგის სახით შევიდა ქრისტიანული სიმბოლოების გამოსახულებიანი ნივთები, ნაწილში კი მათი მხატვრულ-სტილისტური ანალიზიც გაკეთდა. მხოლოდ მცხეთის სამაროვნების შესახებ წლების მანძილზე გამოიცემოდა წიგნის სერიები სახელწოდებით „მცხეთა“, რომლებშიც თავს იყრიდა არქეოლოგიური გათხების ანგარიშები და სპეციალური კვლევებიც მცხეთაში აღმოჩენილ მასალასთან დაკავშირებით. გარდა ამისა, დიდია ცალკეულ ნაშრომთა რიცხვი, რომლებიც დიდი მცხეთის ტერიტორიაზე გამოვლენილი ძეგლების შესწავლას მიეძღვნა. მათგან მაგალითისათვის დავასახელებდით რამდენიმეს: 1981 წ. დაიბეჭდა თ. სურგულაძის, თ. ბიბილურისა და მ. ძნელაძის სტატია მცხეთაში აღმოჩენილი ორი თევზისა და ღუზის გამოსახულებიან სანეკე ბეჭედზე, რომელშიც გარდა ბეჭდისა და ჭრილა ქვის თარიღის განსაზღვრისა შესწავლილია სიმბოლოს სემანტიკა და წარმოშობა (სურგულაძე . . . 1981: 741-744); 1982 წ. მეცნიერებათა აკადემიის მაცნეში დაიბეჭდა თ. ყაუხჩიშვილის სტატია „წილკნის აკლდამის ბერძნული წარწერა“, რომელშიც საკუთრივ აკლდამის კედელზე გაკეთებული წარწერის საკითხის კვლევასთან ერთად საუბარია ამ წარწერის თანმხლებ ქრიზმის გამოსახულებებზეც (ყაუხჩიშვილი 1982: 134-148); 2005 წ. გამოიცა ქ. რამიშვილის ნაშრომი მცხეთაში აღმოჩენილი ორი ბულის შესახებ, რომლებიც მათი სემანტიკის შესწავლისა და ანალოგების განსაზღვრის საფუძველზე სასულიერო პირთა საბეჭდავების ანაბეჭდად არის მიჩნეული (რამიშვილი 2005: 186-191).

მცხეთის შემდეგ უინვალი ერთ-ერთი იმ ტერიტორიათაგანია, სადაც ყველაზე უფრო მრავალრიცხოვანი სახითაა წარმოდგენილი ქრისტიანული სიმბოლიკა. აქ წარმოებული არქეოლოგიური კვლევა-ძიებისა და მისი შედეგების შესახებ პერიოდულად ქვეყნდებოდა შრომები რ. რამიშვილისა და ვ. ჩიხლაძის ავტორობით (იხ.: რამიშვილი 1983; ჩიხლაძე 1998ა; 1998ბ; 1998გ და სხვ.). 1999 წ. უინვალის სამაროვნის შესახებ დაცულ იქნა დისერტაცია ვ. ჩიხლაძის მიერ (ჩიხლაძე 1999), რომელშიც შესწავლილია სამაროვნაზე დაფიქსირებული

სამარხის ტიპები, დაკრძალვის რიტუალი, სამარხეული ინვენტარი, მაგრამ იმის გამო რომ მასალა მრავალრიცხოვანი იყო ამ დისერტაციაში არ შესულა სამარხების სრული კატალოგი, რამაც გამოუქვეყნებელი დატოვა ბევრი მნიშვნელოვანი მასალა, მათ შორის ქრისტიანული სიმბოლოების გამომსახველნიც.

ადრექრისტიანული სიმბოლოების აღმოჩენის თვალსაზრისით ასევე მნიშვნელოვანი პუნქტია ურბნისის ნაქალაქარი, რომლის ძეგლების მეცნიერული პუბლიკაციიდან, პირველ რიგში, უნდა გამოვეყთ 1964 წ. გამოცემული ლ. ჭილაშვილის წიგნი: „ნაქალაქარი ურბნისი“, სადაც ავტორი სამარხეული მასალის შესწავლასთან ერთად განიხილავდა ქრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებიან ანტიფიქსსაც (ჭილაშვილი 1964). ამ კუთხით ფრიად მნიშვნელოვანია 1965 წ. გამოცემული პ. ზაქარაიას ნაშრომი „ნაქალაქარ ურბნისის ხუროთმოძღვრება“, რომელშიც დაცულია საინტერესო ცნობა ურბნისში აღმოჩენილი ქრისტიანული სიმბოლოების გამომსახველი ანტიფიქსების შესახებ. ისინი მკვლევარს მხოლოდ ფოტოზე უნახავს, რომლებიც მისთვის გ. ჩუბინაშვილს გადაუცია. სამწუხაროდ, ანტიფიქსები მის დროსვე უკვე დაკარგულად ითვლებოდა, რადგან მკვლევარის თქმით მათთვის ვერსად მიუგნია (ზაქარაია 1965: 67-68). დღეს მათზე მსჯელობა მხოლოდ მეცნიერის წიგნიდან „ნაქალაქარ ურბნისის ხუროთმოძღვრება“ შეგვიძლია.

არქეოლოგიური ძეგლებიდან გამოვეყოფით ასევე მოდინახეს სამაროვანს, სადაც აღმოჩენილია ყურძნის იმიტაციის საყურეები და ჯვრის გამოსახულებიანი საკიდები. აღნიშნული სამაროვნის სამარხების ნაწილის პირველი მეცნიერული პუბლიკაცია გამთხრელმა ჯ. ნადირაძემ 1975 წ. გამოაქვეყნა წიგნში „ყვირილის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები“, ხოლო ამ სამაროვნის სრული კატალოგი ზ. ბრაგვაძემ და ქ. ჩიგოგიძემ გამოსცეს 2002 წ. თუმცა, აქვე უნდა შევნიშნოთ, გარკვეული სირთულეების წარმოშობის შესახებ, რადგან ჯ. ნადირაძისეული და ზ. ბრაგვაზე-ქ. ჩიგოგიძისეული სამარხთა ინვენტარი ერთმანეთისადმი აცდენადია (ნადირაძე 1975; ბრაგვაძე . . . 2002).

ადრექრისტიანული გამოსახულებების კვლევის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ნაშრომები აქვს გამოქვეყნებული ნ. უგრელიძეს. ჯერ კიდევ 1951 წ. დაიბეჭდა მისი სტატია „ფარშევანგის გამოსახულებით შემკული მინის ჭურჭელი სამთავროდან“, 1967 წ. გამოიცა მისი მონოგრაფია „ადრეულ შუასაუკუნეთა მინის წარმოების ისტორიისათვის“, რომელშიც მცხეთის

სამარხეული მასალის კომპლექსური კვლევის საფუძველზე შესწავლილია მინის წარმოების საკითხები მცხეთაში, ხოლო უფრო გვიან, 1981 წ. გამოვიდა მისი შემდგომი სტატია: „პალეოქრისტიანული სიმბოლოებით შემკული მინის სასმისები ბიჭვინთის ნაქალაქარიდან“. კონტექსტში შეისწავლიდა რა მცხეთასა და ბიჭვინთაში აღმოჩენილ IV ს. მინის ჭურჭელს ფარშევანგის, კეთილი მწყემსისა და ჯვრის გამოსახულებებით, მეცნიერი მათ უკავშირებდა ანტიკურ წარმოდგენათა ქრისტიანულად ტრანსკრიფციას, ხოლო ჯვრის და ხის გამოსახულებების შემთხვევაში გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ იგი ახლად დამკვიდრებული სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის განმტკიცებისადმი მიმართული აგიტაციის ერთგვარ საშუალებას წარმოადგენდა და მას შემდეგ რაც ქრისტიანობამ მტკიცედ გაიდგა ფესვები, ამგვარი ჭურჭელი გაქრა სამარხეული ინვენტარიდან (უგრელიძე 1967: 44-45; უგრელიძე 1951: 301-314; უგრელიძე: 1981: 100-110).

ქრისტიანულ სიმბოლოს შეეხო ნ. აფხაზავაც 1979 წ. გამოცემულ წიგნში „ადრეულ შუასაუკუნეების აღმოსავლეთ საქართველოს ნივთიერი კულტურა“, რომელშიც დაწვრილებითაა შესწავლილი აღმოსავლეთ საქართველოში აღმოჩენილი ფიბულები, ბეჭდები, საყურეები, აბზინდები და საკინძები. ამ უკანასკნელზე საუბრისას შერჩეულია საკინძის ერთი სახეობა – ბროწეულის გამოსახულებიანი საკინძები, რომელთა ტიპოლოგიზაციის გვერდით მოცემულია მისი სიმბოლური ახსნაც. წერილობითი ცნობებისა და ინვენტარის ქრონოლოგიაზე დაყრდნობით (აღნიშნული ტიპის საკინძების გავრცელების პერიოდია VII-VIII სს.) მეცნიერმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ მათში უნდა გვევლინებოდნენ წარმართობის კონსპირატიული გამოვლინება, როგორც წარმართული ნაყოფიერების ღვთაების „შეფარება“ ღვთისმშობლის კულტში (აფხაზავა 1979: 112).

სრულიად განსაკუთრებულია და უმნიშვნელოვანესი საქართველოში აღმოჩენილი გლიპტიკის ნიმუშების შესახებ წლების მანძილზე გამოცემული მ. მაქსიმოვას, მ. ლორთქიფანიძის, ქ. ჯავახიშვილის, ქ. რამიშვილის არაერთი საყურადღებო ნაშრომი და მ. მშვილდაძის საკადნიდატო დისერტაცია. მათში თავმოყრილია საქართველოში მიკვლეული გლიპტიკის უმრავლესობა, რომელთა წარმომავლობა ახალი წელთაღრიცხვიდან უკავშირდება როგორც რომის ისე ირანის იმპერიებსა და ადგილობრივ საწარმოებს. ვინაიდან გლიპტიკა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მასალის შემცველია ქრისტიანული სიმბოლიკის კუთხით,

მეცნიერთა მიერ განსაზღვრული გლიპტიკის ნიმუშების წარმომავლობა, სემანტიკა და ასაკი უმნიშვნელოვანესი ინფორმაციის მომცემია ქრისტიანული სიმბოლოების წარმოშობის და გავრცელების საკითხების შესწავლისათვის (იხ.: Максимова 1941; Максимова 1950; ლორთქიფანიძე 1954; ლორთქიფანიძე 1958; ლორთქიფანიძე 1967; ჯავახიშვილი 1972; რამიშვილი 1979ბ; მშვილდაძე 1994).

2007 წ. გამოიცა ქ. რამიშვილის საყურადღებო ნაშრომი „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ახალი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის პირველი ნახევრის მცირე პლასტიკის ძეგლები“. წიგნში განხილულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან ზოლში გავრცელებული ცხოველსახოვანი შესაბნევები, მოცემულია მათი კატალოგი და სურათები. გაკეთებულია დასკვნა, რომ „ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ძველი მითო-რიტუალური სისტემისათვის დამახასიათებელი სიმბოლოების მნიშვნელოვანი ნაწილი გაითავისა ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ“ (რამიშვილი 2007: 48).

ქრისტიანული არტეფაქტების კვლევის კუთხით, და არა მარტო მათი, არამედ ზოგადად საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლისა და გავრცელების შესწავლის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საუკუნის დასასრულისთვის წამოწყებულ კონფერენციათა სერიას, რომელიც უშუალოდ აღნიშნულ საკითხებს ეხებოდა. მაგალითად, ქრისტიანული არქეოლოგიის ყოველწლიურ, ადრექრისტიანული არქეოლოგიის პირველ მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ „ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო“-ს კონფერენციებზე, ასევე საერთაშორისო სიმპოზიუმზე „ქრისტიანობა – წარსული, აწმყო, მომავალი“ წაკითხულ იქნა, და შემდეგ გამოცემულიც, არაერთი ნაშრომი ადრექრისტიანული სიმბოლიკის შესახებ, რომელთაგან მაგალითისთვის დავასახელებდით ვ. ჩიხლაძის „ჟინვალის სამაროვანზე აღმოჩენილი ქრისტიანული სიმბოლოებით შემკული ნივთები“, ნ. უგრელიძის „ქრისტიანული სიმბოლიკა ადრეშუასაუკუნეთა ხანის მინის ნაკეთობაზე (მინის ჭურჭლის მაგალითზე)“, ვ. ჩიხლაძისა და ე. კავლელაშვილის „ჟინვალის ბეჭედი ქრისტეს შობის სცენით“, რ. რამიშვილის „ადრეულ ქრისტიანობასთან დაკავშირებული მასალები მაგრანეთის სამაროვნიდან“, ვ. ნიკოლაიშვილისა და გ. მანჯგალაძის „სამარხეული ინვენტარი ქრისტიანული სიმბოლოებით დიდი მცხეთის სამაროვნიდან“ და სხვა სტატიებს (ჩიხლაძე 1994; უგრელიძე 1994; ჩიხლაძე . . 2001; რამიშვილი 2001; ნიკლაიშვილი . . 2000).

## ადრექრისტიანული სიმბოლიკა

ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოში ქრისტეს შობიდან პირველივე საუკუნეში იწყება. ერთი შეხედვით ქრისტეს კვართის დაფვლა მცხეთაში ქრისტიანობის გავრცელების საფუძველი უნდა გამხდარიყო, მაგრამ „ქართლის ცხოვრებისა“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს თანახმად სხვაგვარად მოხდა – მოსახლეობაში ის ადგილიც კი იქნა დავიწყებული, სადაც კვართი ეფლო, იქამდე, ვიდრე ნინო არ მოვიდა ქართლში და ქართველთა მოქცევა არ დაიწყო. ქართველთა პირველი გაქრისტიანების ამბავი კი მოციქულთა სახელს დაუკავშირდა. სწორედ ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელის ქადაგების შემდგომ ხდება პირველ ქართველთა მოქცევა ქრისტეს სჯულზე. საფიქრებელია, რომ ამავე პერიოდიდან თანდათან ჩნდება ქრისტიანული თემებიც, რომელთაც ახალი აღთქმის წიგნებიდან ეკლესია ეწოდებოდათ. მაგრამ, იმავე დროს, ამ სიტყვაში მოიაზრებოდა თავად ეკლესიაც, სადაც შეკრებილები ისმენდნენ ქადაგებებსა და სწავლებებს (მშვილდაძე 2005: 179). ამ თვალსაზრისს თუ გავყვებით, საქართველოში პირველივე საუკუნეებიდან უნდა ვივარაუდოთ ქრისტიანული თემების არსებობა, განსაკუთრებით ეს ითქმის დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირა რეგიონებზე, სადაც უკვე II-III სს. ქრისტიანობის გავრცელებას მცირე აზიიდან მოიაზრებენ. მაგალითად, ლუკიანეს ნაშრომიდან ჩანს რომ II საუკუნეში პონტოს პროვინცია, რომელშიც მაშინ შავიზღვისპირა კოლხეთიც შედიოდა, სავსე იყო ქრისტიანებით (Mshvidadze 2003: 44-45). ქართულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით (რომელსაც ავსებს არქეოლოგიური მონაპოვარი) მ. მშვილდაძე ქრისტიანული თემების არსებობას ახალი წელთაღრიცხვის პირველივე საუკუნეებიდან ვარაუდობს ქართლის დედაქალაქ მცხეთაშიც, სადაც ქრისტიანობის გავრცელების საყრდენად „გერეთწოდებული ქართველი ებრაელები. . . გვევლინებიან“ (მშვილდაძე 2008გ: 57-61).

უცხოური თუ ქართული წერილობითი წყაროების მონათხრობთა კვალდაკვალ თანდათან დაგროვდა არქეოლოგიური მასალა, რომელმაც საისტორიო მონაყოლს სულ უფრო დაუახლოვა ქრისტიანობის გავრცელების პირველი გზები. ერთი მხრივ ამ მასალაში გახლავთ საკულტო ძეგლები, მათი რელიეფები, ანტიფიქსები, კრამიტები, წარწერები, ხოლო მეორე მხრივ სამარხეული კომპლექსები, რომელშიც ინფორმაციის მომცემია როგორც

სამარხთა აგებულება, ისე მიცვალებულის დაკრძალვის პოზა და სამარხეული ინვენტარი (ჭურჭელი, ბეჭდები, ამულეტები, საყურეები, ტანსაცმლის მოდასთან დაკავშირებული ნივთები). ახლი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებით დათარიღებული ნივთებიდან მოყოლებული ბევრი რამ ამ არქეოლოგიურ მონაპოვარში ქრისტიანული სიმბოლიკის ნიშნითაა „დადღასმული“, რომელშიც, ვფიქრობთ, ნათლად აისახებოდა ახალი რელიგიის იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა, ასევე დამოკიდებულება წარმართულ გარესამყაროსთან. საქართველოში დაფიქსირებული ქრისტიანული სიმბოლიკა მოიცავს როგორც ქრიზმასა და მონოგრამას, ჯვარს, თევზს, ცხვარს, ირემს, ხარს, ლომს, მტრედს, ფარშევანგს, ვახს, პალმასა და ბროწეულს, ისე მამალს, კურდღელს, არწივს, და სხვ. მაგრამ მათგან განსაკუთრებულად გავრცელებული რამდენიმეა. ჩვენ სწორედ მათ შევისწავლით.

# თავი I

## ჯვრის სიმბოლო

ქრისტიანული რელიგიის უმთავრესი სიმბოლო ჯვარი გახლავთ, მაგრამ ის როგორც სიმბოლო ერთთავად არ წარმოშობილა. მას ხანგრძლივი ისტორიული წინაპირობა გააჩნდა. ჯვარი, როგორც სხვადასხვა დატვირთვის მატარებელი სიმბოლო, ხალხისთვის ცნობილი ხდება უძველესი პერიოდიდან. იგი ზოგჯერ მაგიური ნიშანი იყო, ზოგჯერ ცხოვრების სიმბოლო, ზოგჯერ კი სიცოცხლის მიმნიჭებელი ძალის გამოხატულება, განსაკუთრებით მზისა. ძველ ეგვიპტელებთან ჯვარი – იეროგლიფი „anch“ – გაიგებოდა როგორც „ცხოვრება“. წინა აზიაში იგი უპირველესად ბედნიერების ნიშანი გახლდათ (Словарь... 1989: 291; Голубцов 1917: 213).

საქართველოში ჯვრების გამოსახვა ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში – ენეოლითისა და ბრინჯაოს ხანიდან იღებს სათავეს, როცა იგი მზის სიმბოლოს განასახიერებდა (Куфтин 1941: 383, таб.LXXIV; ამირანაშვილი 1968: 29). კოლხურ კულტურაში ჯვარი ნაყოფიერების ძალასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, რაზეც მიანიშნებს საკულტო დანიშნულების ძეგლებზე – კოლხურ ცულებზე „მალტური“ ჯვრის გამოსახულებები (ფანცხავა 1988: 51-52).

ბერძნულ-რომაულ სამყაროში ჯვარი ორი ხის ნაჭრის გადაჯვარედინება იყო, რომელსაც ყველაზე უფრო მეტად დამამცირებელი სასჯელის შესასრულებლად იყენებდნენ – ჯვარზე აკრავდნენ ბოროტმოქმედებსა და მონებს. წარმართათვის ის წარმოადგენდა სირცხვილისა და დანაშაულის გამოხატულებას. ამიტომ, როცა ქრისტეს ჯვარცმისა და აღდგომის შემდეგ ახალი რელიგიის მიმდევრებმა ჯვრის თაყვანცემა დაიწყეს, წარმართები მათ ჯვართაყვანისმცემლებს უწოდებდნენ, დასცინოდნენ და წყევლიდნენ. და მიუხედავად იმისა, რომ ტერტულიანეს მიხედვით, როგორც ჩანს, ქრისტიანები ცდილობდნენ წარმართთათვის აეხსნათ მათთვის უგუნური და საცდური საქციელი (I კორინთელთა 1:18,23)<sup>1</sup>, თავისი ისტორიის საწყისზე ქრისტიანები მაინც იძულებულნი იყვნენ არათუ არ გამოესახათ ჯვარცმული ქრისტე, არამედ არც კი მიემართათ თვით ჯვრის გამოყენებისათვის (Фрикен 1877: 133; Голубцов 1917: 215). როცა მათ ჯვრის გამოხატვა უნდოდათ, ან ღუზისა და თევზის კომბინაციას იყენებდნენ, ან კიდევ ორი თევზის ჯვარედინს. ცოტა მოგვიანებით ქრისტიანებმა დაიწყეს მონოგრამის შექმნა, რომელიც უცხო თვალისთვის

სიმბოლოთა კომბინაციას წარმოადგენდა, ხოლო ქრისტიანებისთვის – იესოს გამოსატყულებას.

ნ. პოკროვსკის თანახმად, დაახლოებით III საუკუნის ბოლოდან თანდათან ჩნდება ცხვრის თავთან ჯვრის გამოსახულება, რომელიც ჯვარცმულ იესოს მიანიშნებდა, ხოლო IV საუკუნიდან, როცა ახალი მონოთეისტური რელიგია უკვე ადამიანთა ცხოვრების ყველა სფეროში აღწევს, იწყება ჯვრის გამოსახულებების გავრცელება (Покровский 2000: 38). V ს. დასაწყისში იოანე ოქროპირი აღნიშნავდა, რომ ჯვარს გამოსახავდნენ ყველგან, „სახლებზე, მოედნებზე, უდაბნოებში, გზებზე, მთებსა და გორებზე, გემებსა და კუნძულებზე, იარაღებზე, საქორწინო ბეჭდებზე, ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭელზე, კედლებზე“ (Голубцов 1917: 220).

თავიდანვე განარჩევდნენ ჯვრის რამდენიმე ტიპს. მათგან პირველი იყო ბერძნული ანბანის ასო „Γ“ – „ტაუს“ ფორმისა. იგი უკავშირდებოდა ეგვიპტეში მომხდარ სასწაულს, როცა უფლის ბრძანებით თითოეულმა ებრაელმა კარზე ცხვრის სისხლით ჯვარი გამოსახა, რათა ღვთის სასჯელი არ შეხებოდათ და გადარჩენილიყვნენ. ასეთი ტიპის ჯვრები რომაულ სამყაროში გამოიყენებოდა ძირითადად ბოროტმოქმედთა დასასჯელად. მეორე ტიპად გამოყოფდნენ ე.წ. ბერძნულ ჯვარს, რომელიც ტოლმკლავა ჯვარედინს წარმოადგენს, ხოლო მესამე ტიპად მიიჩნეოდა ე.წ. ლათინური ჯვარი, როცა ჰორიზონტალური ხაზი ვერტიკალურზე მოკლეა. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ნ. პოკროვსკი ასეთ დაყოფას არასწორად თვლიდა, რადგან ერთი და მეორეც ძველ სამყაროში თანაბრად გამოიყენებოდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში (Голубцов 1917: 220-221; Покровский 2000: 38; Gerard 1989: 234-235).

### **1. არქეოლოგიურ ინვენტარში დაფიქსირებული ჯვრის გამოსახულებები:**

საქართველოში ჯვრის გამოსახვის ერთ-ერთ პირველ ნიშნად (ვგულისხმობთ იმ შემთხვევას, როცა დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჯვრის გამოსახულება ქრისტიანულ რელიგიას უკავშირდება) დღესდღეობით, უნდა მივიჩნიოთ ბიჭვინთის სამაროვნის ძირითადი თხრილის ცენტრალურ ნაწილში, წრიული ნაგებობის კედლის ნაშალში აღმოჩენილი მეორადი გამოყენების ადგილობრივი ქვიშაქვისგან დამზადებული სტელა (ტაბ.1). მასში ჩადგმული იყო რკინის ჯვარი, რომელიც დაფარული გახლდათ ღარიანი კრამტის ნაჭრისგან გამოჭრილი სპეციალური სარქველით (ლორთქიფანიძე 1991:



156). როგორც გ. ლორთქიფანიძე აღნიშნავს, შემკვეთიცა და შემსრულებელიც ქრისტიანები უნდა ყოფილიყვნენ, რომელთა მიზანს წარმართებისგან ჯვრის დაფარვა წარმოადგენდა. ადრეული ეპოქისთვის სახასიათო ჯვრის ფორმისა და იმ ეპოქაში შექმნილი სიტუაციის გათვალისწინებით მკვლევარმა სტელა დიოკლეტიანეს (284-305 წწ.) ხანით დაათარიდა (ლორთქიფანიძე 1991: 156). თუმცა, არ გამოირიცხება მისი ადრეულობაც. მ. მშვილდაძის თვალსაზრისით, რომელიც სტელას III ს. II ნახევრით ათარიღებს, რომის იმპერიაში იყო სხვა პერიოდიც, რომელიც ახლოს იდგა დიოკლეტიანეს ხანასთან. ქრისტიანთა დევნის თვალსაზრისით – ესაა დეციუსისა (249-251 წწ.) და ვალერიანეს (253-260 წწ.) იმპერატორობის წლები. მკვლევარი ამ ფაქტს უმატებს იმასაც, რომ სამაროვანი ფუნქციონირებდა III საუკუნეში და რომ აქ აღმოჩენილი რკინის ჯვარი განსხვავდება პიტიუნტსა და აფხაზეთში ნაპოვნი სხვა ჯვრებისაგან (Мшвилდაძე 2003: 42).

ზემოთ აღინიშნა, რომ მკვლევართა ერთი ნაწილის მიხედვით, IV საუკუნემდე ქრისტიანები ერიდებოდნენ ჯვრის პირდაპირი სახით გამოსახვას ნივთებზე, კატაკომბების მხატვრობასა თუ სარკოფაგებზე. აქ ისმის კითხვა: მაშ, რამდენად მოდის შესაბამისობაში ბიჭვინთის შემთხვევა? პასუხი შეიძლება იყოს ის, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ჯვრის გამოსახვის ეს შემთხვევა საგულდაგულოდ იყო დაფარული, ისე, რომ გ. ლორთქიფანიძის შენიშვნით, მისი არსებობის ფაქტი უცნობი დარჩა სტელის მეორედ გამოყენების დროსაც კი (ლორთქიფანიძე 1991: 156).

IV საუკუნიდან ჯვრის გამოსახვის შემთხვევები მრავლდება სამარხეულ ინვენტარში. მათ შორის პირველ რიგში, ალბათ, საინტერესოა ვერცხლის ბეჭედი (ეი-195-71) სარდიონის გემა-ინტალიოთი ახალი ჟინვალის „ზანდუკლიანთ ნავენახარის“ №5 სამარხიდან<sup>2</sup>. საბეჭდავი გამოსახავს კვარცხლბეკზე აღმართულ ჯვარს, რომლის წინ ჩალმისებური ქუდით თავდახურული მამაკაცი დგას (ტაბ.12). სამაროვნის გამთხრელი და შემსწავლელი რ. რამიშვილი თვლის, რომ აღნიშნული სამარხი, რომელიც მასში აღმოჩენილი ინვენტარის გათვალისწინებით III ს. ბოლოსა და IV ს. დამდეგით თარიღდება, ერისთავის რანგის ოჯახის წევრის უნდა ყოფილიყო (რამიშვილი 1983: 93,121, ტაბ. XXXVII<sub>5</sub>). ამას გარდა, გვაქვს IV ს. ჯვრის გამოსახულებიანი მინის ადგილობრივი ნაკეთობის საკულტო ჭურჭელი (საინვ. №  $\frac{4-52}{3}$ ) მცხეთაში

1941 წ. შემთხვევით აღმოჩენილი სამარხიდან (ტაბ.13) (დავლიანიძე 1967: 94-101; უგრელიძე 1967: 28,44). აღნიშნულ პერიოდში მოსახლეობაში გავრცელებას იწყებს ჯვრის გამოსახულებიანი საკინძები (ტაბ.14) (ტყეშელაშვილი 1957: 149-162; აფხაზავა 1988: 69-70; ჭილაშვილი 1964: 88-90, ჩიხლაძე 1999: 29,122) და ჯვრისფორმის ფიბულები (მცხეთა, უნგვალი, ალგვი, აფხაზეთი) (ტაბ.11), რომელთაც მეცნიერები მეტნაკლები სხვაობით IV-IX სს. ათარიღებენ (Гуһна 1978: 15-20,49-51,89-94; აფხაზავა 1979: 13-17; უგრელიძე 1967: 51), ხოლო ნ. აფხაზავა ამგვარ ფიბულებს მათი გავრცელების არეალის მიხედვით საერთოდ ქართულ მოვლენად მიიჩნევს „ამ სიტყვის ფართო ისტორიულ-კულტურული გაგებით“ (აფხაზავა 1979: 17,36).

აქ გვინდა შევხერდეთ 2006 წელს წიწამურის ველზე, რესტორან „არაგვთან“ გამოვლენილ სამარხულ ინვენტარზე, რომელიც აღმოჩნდა №101 ქვასამარხში<sup>3</sup>. სამარხი (გარეგანი ზომები: 120X80სმ) ნაგები იყო ოთხი ერთიანი ქვიშაქვის ფილით. სახურავიდან შემორჩენილი იყო აღმოსავლეთის ფილაქვა. სამარხში აღმოჩნდა სამი მიცვალებულის ძვლები – დაშლილი, რის გამოც ვერ მოხერხდა მათი სქესისა და ასაკის დადგენა. მიცვალებულები დაკრძალულნი იყვნენ თავით დასავლეთისაკენ<sup>4</sup>. სამარხში აღმოჩნდა: 1. სანელსაცხებლე გამჭირვალე მინისა (ტაბ.11<sub>2</sub>), სფერულტანიანი, მრგვალი, წაკვეთილი პირითა და ძაბრისებური, ტანისკენ შევიწროებული ყელით, სიმაღლე – 5,2სმ, პირის დმ – 1,2სმ, ყელის სიმაღლე – 2სმ, მუცლის დმ – 3,5სმ; 2. საკინძი ბრინჯაოსი (ტაბ.11<sub>3</sub>), ლურსმნისებურთავიანი, განივკვეთში მრგვალი, წვეროსკენ თანაბრად შევიწროებული, გატეხილია ორად, სიგრძე – 6,5სმ; 3. საკინძის თავი რკინისა (ტაბ.11<sub>4</sub>), დაგვირგვინებულია მარჯნის ბროწეულის ნაყოფის გამოსახულებიანი მძივით, ღეროზე დასამაგრებლად შერჩენილი აქვს ბრინჯაოს ვარდული, სიგრძე – 2სმ; 4. ბეჭედი ვერცხლისა (ტაბ.11<sub>5</sub>) პატინირებული, განივკვეთში მრგვალი, ტანზე დარჩილული აქვს მალტური ტიპის ჯვარი (ჯვრის ერთი მხარე მოტეხილი იყო, ამჟამად აღდგენილია), ბეჭდის გასწვრივ დარჩილული მკლავის სიგრძე – 6მმ, მკლავის სიგრძე – 3,5მმ.

ასეთი გამოსახულებიანი ბეჭდის აღმოჩენის ფაქტი ჩვენ ვერსად მოვიძიეთ. საქართველოში აღმოჩენილია ბეჭდები, რომელთა ან ფარაკშია გამოსახული ჯვრები ან კიდევ თვლებზეა ამოკვეთილი (მაგალითად, სამთავროს ქვასამარხ №674-ში აღმოჩენილი IV ს. ბრინჯაოს ბეჭედი მინის თვლით (ინვ.№595) (ლორთქიფანიძე 1954: 56) და ალგვის №17 ქვასამარხიდან მომდინარე VII ს. I

ნახევრით დათარიღებული ბრინჯაოს ბეჭედი ასევე მინის თვლით (აფხაზავა 1988: 21-22), ამბროლაურში შემთხვევით აღმოჩენილი სამარხიდან მომდინარე ბრინჯაოს ბეჭედი (VI ს. I ნახ.) (აფხაზავა 1979: 73), ალევის სამაროვნის №13 და №21 ქვასამარხებში აღმოჩენილი V-VI სს. ბრინჯაოს ბეჭდები (ტაბ. II<sub>6</sub>) (აფხაზავა 1988: 18,23), ერწო-თიანეთის სოფ. იარაჯულების სამარხეულ კოლექციიდან ცნობილი ბრინჯაოს ბეჭედი (V-VI სს.) (ჯორბენაძე 1982: 62)), მაგრამ პირდაპირ ჯვრის გამოსახულება იყოს დარჩილული ბეჭდის დეროზე, ასეთი შემთხვევა ჩვენთვის ცნობილ სამარხეულ მასალაში პირველია. ამიტომ, ბუნებრივია, ბეჭდის დასათარიღებლად განმსაზღვრელია ის ინვენტარი, რომელიც მასთან ერთად აღმოჩნდა სამარხში. 1. სანელსაცხებლე: ასეთი სფერულმუცლიანი, ნ. უგრელიძის კლასიფიკაციით XV ტიპში გაერთიანებული, სანელსაცხებლები IV-V სს. სამთავროს სამარხებისთვისაა დამახასიათებელი და მომდევნო საუკუნეების საკრძალავებში აღარ გვხვდება (უგრელიძე 1967: 34,46). მაგალითად, მსგავსი სანელსაცხებლე აღმოჩენილია სამთავროზე 1939 წ. გათხრილ IV ს. II ნახევრით დათარიღებულ №24 ქვასამარხში (Макимова 1950: 243; ნიკოლაიშვილი. . . 2000). 2. საკინძი: ამ ტიპის საკინძები ო. ტყეშელაშვილის კლასიფიკაციით I ჯგუფის I ტიპში შედიან, ისინი სამთავროზე I-III სს. სამარხებში უკვე ჩნდება, მაგრამ ფართოდ ვრცელდებიან IV-VI სს. ამის შემდეგ ისინი საგრძნობლად კლებულობს (ტყეშელაშვილი 1957: 149-151). ასეთი ლურსმნისთავიანი საკინძების უფრო კონკრეტულ თარიღს იძლევა ნ. უგრელიძე, რომელიც მათ IV-V სს. სამარხთა (აღმოჩენილია №111 და №403 ქვასამარხებში) მახასიათებლად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ „შემდეგ საუკუნეებში ისინი სავსებით ქრება“ (უგრელიძე 1967: 50) 3. საკინძის თავი: ბროწეულის ნაყოფის ან ყვავილის გამომხატველი მარჯნის თვლიანი საკინძები, რომელთაც უმეტეს შემთხვევაში თავსა და ბოლოში ბრინჯაოს ვარდულები აქვთ დამაგრებული, საკინძების ფართოდ გავრცელებული ტიპია და მეცნიერთა ნაწილი მას VI-VIII სს. ათარიღებს (ტყეშელაშვილი 1957: 154; აფხაზავა 1979: 84-85; ჩიხლაძე 2005: 200-201), თუ საკინძის თავს VI ს. და შემდგომი ხანით დავათარიღებთ, მაშინ, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკინძი და საკინძის თავი, ისევე, როგორც საკინძის თავი და სანელსაცხებლე, ვფიქრობთ, წინააღმდეგობაში მოვლენ ერთმანეთთან. ამიტომ, ჩვენი ვარაუდით, განსახილველი სამარხი V ს. ვერ უნდა გადასცილდეს.

ცალკე უნდა გამოიყოს IV საუკუნიდან ჯვრის, როგორც რელიგიური მრწამსის უცილობელი ნიშნის გამოსახულებების გაჩენა და გავრცელება

სამარხებზე. მაგალითისთვის დავასახელებდით IV-V სს. დათარიღებულ №15 ამფორა-სამარხს პეტრა-ციხისძირიდან (ტაბ.III<sub>1</sub>), რომლის ყელსა და მხარზე გამოწვამდე ამოკაწრულია ჯვარი ბერძნული ასოებით შედგენილ მონოგრამასთან ერთად (ინაიშვილი 1993: 95-97); სამთავროს სამაროვნის ჩრდილოეთ უბანზე 1940 წ. გათხრილ ქვასამარხ №474, რომლის იატაკზე მოფენილ კრამიტთაგან ერთი ჯვრის გამოსახულებით იყო შემკული (ტყეშელაშვილი 1955: 11); 1979 წ. წილკანში აღმოჩენილ IV-V სს. დათარიღებულ აკლდამას, რომლის არქიტრაფზე გამოსახულია წრეში ჩაწერილი ბერძნული ჯვარი (ტაბ.III<sub>2</sub>), ხოლო საკრძაღავი სენაკის დასავლეთ კედელზე ოთხი ბერძნული ტიპის ჯვარია წითელი და შავი საღებავით შესრულებული (ტაბ.III<sub>3</sub>) (აფაქიძე . . . 1982: 200-202; ნიკოლაიშვილი 1983: 35-41); წიწამურში აღმოჩენილ V ს. დათარიღებულ ქვაყუთს, რომლის აღმოსავლეთ კედელზე გამოსახულია ბოლნური ტიპის ჯვარი (ტაბ.III<sub>4</sub>) (ნიკოლაიშვილი 2007: 168-169; აბუთიძე . . . 1999: 27-28); 1981 წ. დმანისის რაიონის სოფ. იაყუბლოში აღმოჩენილ ქვის სარკოფაგს (V-VII სს.), რომლის დასავლეთ კედელს ამკობდა ბოლნური ჯვრის გამოსახულება (კოპალიანი 2001: 303-309); ურბნისში ეკლესიის დასავლეთის მონაკვეთში აღმოჩენილ სარკოფაგს სახურავის ფასადზე მოცემული ჯვრის გამოსახულებით (ტაბ.IV<sub>1</sub>) (ზაქარაია 1965: ტაბ.XLIV<sub>1</sub>). ამავე ხანიდან მისი გამოსახულებები ჩნდება ბრტყელ, გვერდებაკეცილ კრამიტებზე – სოლენებზე (სოლენებზე ჯვრის გამოსახვის შემთხვევები ცნობილია ბიჭვინთიდან (ტაბ.IV<sub>2</sub>) (აფაქიძე 1977: 223-248, სურ.506,561,563)), რომელთა შორის ახალი მონაპოვარი გვაქვს პეტრა-ციხისძირიდანაც: 2008 წ. აქ შიდა ციხის ტერიტორიაზე, ტაძრის სიახლოვეს აღმოჩნდა ბრტყელი გვერდებაკეცილი კრამიტის ნატეხები, რომელთა შორის რამდენიმე ჯვრის გამოსახულებითაა ამოღარული (ცხადია გამოსახულება გამოწვამდე დაიტანებოდა კრამიტის ზედაპირზე) (კვიციანი 2008). როგორც მკვლევარები შენიშნავენ, ადრეშუასაუკუნეებში საქართველოში კრამიტით გადაიხურებოდა ძირითადად საკულტო და განსაკუთრებული დანიშნულების შენობები (ჯღამაია 1980: 18-20).

V საუკუნიდან საქართველოში ჩნდება სხვადასხვა მასალისაგან დამზადებული ჯვრებიც, რომელთა ნაწილი ქრისტეს გამოსახულებას შეიცავს (ასეთი ჯვრები აღმოჩენილია ლიძხავაში (ბერძენიშვილი 2006: 44,140), ფიჭვნარის „ნაპურვალას სამაროვანზე, რომელიც ჯვარცმას გამოსახავს (ჩხაიძე 1980: 39-54). მარმარილოს ჯვარი გვაქვს ბიჭვინთიდან (ციციშვილი 1977: 104-105)). 1989-1992

წწ. განდგეილის მღვიმეში (სამხ. საქართველო) აღმოჩნდა ბრინჯაოს ჯვარი ქრისტეს გამოსახულებით, რომელსაც წინასწარულად V საუკუნის ბოლოსა და VI საუკუნის დასაწყისით ათარიღებენ (ტაბ.IV3) (გაბუნია 2004: 5).

არანაკლები მნიშვნელობის გამოდგა 2001წ. დასავლეთ საქართველოში, ნოქალაქევის არქეოლოგიური აღმოჩენა. აქ, შესასვლელთან მიკვლეულ იქნა ქვაში გამოკვეთილი ჯვრის მარცხენა მკლავი ორსტრიქონიანი ბერძნული წარწერით, რომელიც თ. ყაუხჩიშვილმა III ს. ბოლოსა და IV ს. დასაწყისით დაათარიღა (წარწერა იკითხება, როგორც „ . . . ავრელიუსმა მიანიჭა. . . მონა (? ღვთისა)“). დასავლეთ საქართველოს დედაქალაქში აღმოჩენილი ჯვრის ეს ნატეხი – ერთგვარი ინსიგნია ოფიციალური წრისა – ქვეყნის იდეოლოგიური ორიენტაციის მაჩვენებელი უნდა იყოს (ზაქარაია. . . 2002: 50-54).

## 2. მონუმენტური ძეგლები:

როდესაც ჯვარზე ვსაუბრობთ, ბუნებრივია, უნდა განვიხილოთ ტაძრის რელიეფებად მოცემული მისი გამოსახულებებიც, რომლებიც სტილისტურად, შესაძლოა, რამდენიმე ჯგუფად გაერთიანდეს: ლათინური ტიპის, ტოლმკლავა, ტოლმკლავა წრეში ჩაწერილი ჯვრები. პირველი ეკლესიებიდან მოყოლებული თითოეული მათგანი ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობს და არც ერთ, კონკრეტულ ადგილას არ ლოკალიზდება.

საქართველოში რელიგიური სიუჟეტებისა და კომპოზიციების განსაკუთრებულ ნაწილად და „სამკაულად“ იქცა ე.წ. „ბოლნური ჯვარი“, რომლის სახელი მისი თავდაპირველი აღმოჩენის ადგილს, ბოლნისს დაუკავშირდა (ამირანაშვილი 1968: 29). ამ ტიპის ჯვრის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს ისტორია კონსტანტინე დიდის იმპერატორობას, კერძოდ 312 წელს უკავშირდება: როცა მეფე მაქსცენსიუსის წინააღმდეგ საბრძოლველად ემზადებოდა, სიზმარში იხილა ჯვარი წარწერით „ამ ნიშნით გაიმარჯვებ“. იმპერატორმა სიზმრად ნანახი რჩევა მიიღო და შედეგად ბრძოლა მოიგო. ამის შემდეგ ეს ჯვარი გამარჯვების სიმბოლოდ იქცა (Голубцов 1917: 218-219), რომელსაც სამონეტო წარწერები ხაზგასმით მოიხსენიებდნენ როგორც ტრიუმფის, ძღვევის სიმბოლოს (მაჩაბელი 1991: 82). ბოლნური ტიპის ჯვრების გავრცელების ტერიტორია ბიზანტიური სამყაროს ყველა რეგიონში აღინიშნება. განსაკუთრებით ხშირია ისინი კაპადოკიაში (Lucas 2003: 34).

საქართველოში „ბოლნური ჯვრების“ ფართო გავრცელების არეალს სამცხე, შიდა და განსაკუთრებით ქვემო ქართლი წარმოადგენს (ჯაფარიძე 1982; ჯავახიშვილი 1998; მაჩაბელი 1998; რამიშვილი 2008; მუსხელიშვილი 1941ბ; Чубинашвили 1972), თუმცა ცალკეული შემთხვევები საქართველოს სხვა ადგილებშიც ფიქსირდება. მაგალითად, მისი გამოსახულება აღმოჩნდა 1966 წელს ქობულეთში, ბობოყვათის სამნავიანი ბაზილიკის გათხრის დროს (ტაბ.IV<sub>4</sub>) (ინაიშვილი 1974: 147, ტაბ.V<sub>2</sub>), ბოლნური ჯვარი აღმოჩენილია ნოქალაქევის ჭიშკრის წინ გალავანთან (ტაბ.IV<sub>5</sub>) (ზაქარაია 1981: 114, ტაბ.XXXX,2). მისი რამდენიმე რელიეფური გამოსახულება ცნობილია აფხაზეთის ძეგლებიდანაც: მრამბიდან (ტაბ.V<sub>1</sub>), წებელდიდან, სოხუმის გორიდან (Хрушкова 1980: таб.XIX,1,3,XX,2,XXIII,1) და გაგრის V-VI სს. სამნავიანი ბაზილიკიდან (დიდებუდიძე 1977: 16-26). ბოლნური მედალიონები წარმოდგენილია როგორც სტელა-ჯვრებზე, ისე ტაძრების ფასადებისა და ინტერიერის შემკულობის სახით.

იმ მონაცემთა გაანალიზებით, რასაც გვაძლევს ტაძრებისა და ქვაჯვართა რელიეფები, მეცნიერები ე.წ. „ბოლნური ჯვრები“-ს რამდენიმე ტიპს გამოყოფენ: ჯვრის ფორმა მეტნაკლებად უცვლელი რჩება, იცვლება მხოლოდ მედალიონი. ერთ შემთხვევაში იგი შექმნილია ცერადკვეთილი სამკუთხედებით შედგენილი წრით, რომელიც ზოგჯერ ორმაგია (ტაბ.V<sub>2</sub>), მეორე შემთხვევაში წრეში ირიბი ჩაჭრებით გრეხილი რელიეფური ღილვია ჩასმული (ტაბ.V<sub>3</sub>), მესამე შემთხვევაში მედალიონი კონცენტრული წრეებით შედგენილ სადა ჩარჩოს წარმოადგენს (ტაბ.V<sub>4</sub>), ხოლო სხვა შემთხვევაში წრესაზებში ფოთლოვანი ორნამენტია მოთავსებული (ტაბ.V<sub>5</sub>) (მაჩაბელი 1991: 87).

იკვლევს რა აღნიშნულ საკითხებს, კ. მაჩაბელი აღნიშნავს, რომ მედალიონში ჩასმული ჯვრის უმცირესი დეტალიც კი საგანგებო აზრის შემცველია. მაგალითად, სამკუთხედებით შედგენილ ჩარჩოს ის ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელებულ სინქრონულ (კაპადოკიურ) ძეგლებთან აკავშირებს და თვლის, რომ ის დაკავშირებული უნდა იყოს ტოლგვერდა სამკუთხედის სიმბოლურ გაგებასთან – ქრისტიანულ სამყაროში ის სამების გამოხატულებას წარმოადგენს. თუმცა, იქვე შენიშნავს, რომ „სამკუთხედების მწკრივით შექმნილი წრიული მოჩარჩოება ჯვრისთვის შესაძლოა განვიხილოთ, როგორც ორ წრესაზს შორის ჩაწერილი ტეხილი ხაზი, რომელიც თავისი თანაბარზომიერი ნახატით გვირგვინის თავისებურ პროექციას წარმოადგენს სიბრტყეზე“. ამ

ვარაუდის გამოთქმის დასტურად ასახელებს მედალიონის მეორე სახეს, როცა ჩარჩო გრეხილი რგოლითაა წარმოდგენილი, ან მასში დაფნის გვირგვინის სქემატური სახე შეიმჩნევა (მაჩაბელი 1991: 90). მკვლევარი ამ მედალიონების „უშუალო წინაპრად“ მიიჩნევს არაგვისპირის სამაროვანზე გათხრილ №13, დიდებულის განსასვენებლად მიხნეულ სამარხში<sup>5</sup> (III-IV სს.) აღმოჩენილ ძოწითა და მინანქრით შემკულ ოქროს მედალიონს (ტაბ.V<sub>6</sub>) (Рамишвили . . . 1976: 73), რომლის კომპოზიციის შუაში მოთავსებულია ოთხფურცელა ვარდული, ხოლო მის გარშემო კონცენტრულად განლაგებულია დეკორაციული წრეები, მათგან ერთი კი თავშექცევით აკინძულ სამკუთხედთა მწკრივია (მაჩაბელი 1991: 92-94; ჯაფარიძე 1982: 62). იმის გათვალისწინებით, რომ ცერადკვეთილ სამკუთხედებიან ჩარჩოში ჩასმული ტოლმკლავა ჯვრები „განსაკუთრებით გავრცელებულია ქვემო ქართლის VI-VII სს. სტელებზე“, კ. მაჩაბელი მის გამოყენებას ადგილობრივ სახელოსნოთა დამახასიათებელ ნიშნად თვლის (მაჩაბელი 1991: 94-95). თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნული ტიპის ბოლნური ჯვრების გამოყენება სტელებსა თუ ტაძრის შემკულობაში სულ მცირე ერთი საუკუნით ადრე უნდა იწყებოდეს, რადგან ასეთი ტიპის ჯვრის გამოსახულებებს ბოლნისის სიონზე გ. ჩუბინაშვილი ტაძრის თანადროულად თვლიდა (Чубинашвили 1940: 182-184).

ასევე შეიძლება დასახედდეს ბოლნისის სიონის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარე ე.წ. „ლამაზი გორის“ სამონასტრო ანსამბლი, რომლის მიმდებარე ტერიტორიის არქეოლოგიური შესწავლისას აღმოჩნდა მომწვანო ფერის ტუფის სტელა (ამირანაშვილი 1968: 26-27). მის ერთ წახნაგზე რელიეფურად გამოსახულია დიდებულის პორტრეტი, ხოლო ზურგზე ამოკვეთილია ცერადკვეთილი სამკუთხედებისგან შექმნილ ორმაგ ჩარჩოში ჩასმული ჯვრის გამოსახულება (ტაბ.VI<sub>1</sub>). გარდა აღნიშნული მედალიონის ბოლნისის სიონის მედალიონებთან სიახლოვისა, ჯ. ამირანაშვილი სტელის დამათარიღებელ ნიუანსებად მიიჩნევდა დიდგვაროვანის თმის ვარცხნილობას და ტანსაცმლის დეტალებს, რომლებიც V ს. დასაწყისზე მიანიშნებდა, ხოლო წარჩინებულის გამოსახვა საზეიმო ვითარებაში და ხელში სატევრით (ინსიგნიით), ასევე მისი პოზა, ამ პიროვნებას ნახევრად დამოუკიდებელ მმართველად წარმოაჩენდა<sup>6</sup>. ამ ნიუანსების გათვალისწინებით მკვლევარი ფიქრობდა, რომ ეს პიროვნება ვარსკენ პიტიახში უნდა ყოფილიყო და ვინაიდან, ზოგადად ასეთი სტელა-ჯვრები სალოცავად და პიროვნების სულის საოხად იდგმებოდა, იგი მაზდეანობის მიღებამდე უნდა გამოესახათ (V ს. I ნახევარი) (ამირანაშვილი

1968: 32-34). თუ ამ მოსაზრებას გავეყვებით, მაშინ გამოდის, რომ „ლამაზი გორის“ ეს სტელა ერთ-ერთი პირველია, რომელიც ბოლნური ჯვრის გამოსახულებას შეიცავს.

რაც შეეხება მეორე გავრცელებულ სახეს ჯვრიანი მედალიონისას, კ. მაჩაბლის ხედვით, ეს გრეხილი ლილეებით შედგენილი წრეხაზები „წინაქრისტიანული ხანის სატრიუმფო გრილანდების თავისებურ სქემატიზაციას უნდა წარმოადგენდეს“ (მაჩაბელი 1991: 95).

ბოლნური ჯვრების განსაკუთრებული სიმრავლით გამოირჩევა სტელები, რომლებიც, მეცნიერთა თვალსაზრისით საკულტო-მემორიალურ ძეგლებს წარმოადგენდა, მათ ეკლესიისგან დამოუკიდებლად დგამდნენ, ზოგჯერ მის სიახლოვეს და პირველ ხანებში მათთან წარმოებდა ღვთისმსახურება (მაჩაბელი 1998: 318; ჯავახიშვილი 1998: 5; ჩუბინაშვილი 1972: 34-35). მეორე მხრივ, კ. მაჩაბელის მოსაზრებით, ეს ძეგლები აზნაურთა სოციალური და კულტურული აქტივობის ილუსტრაციაც უნდა ყოფილიყო (მაჩაბელი 1998: 325-326). სტელების, როგორც საკულტო-მემორიალური ძეგლების გამოყენება ცნობილი უნდა ყოფილიყო მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხებში უკვე დიდი ხნით ადრე, რისი საინტერესო მითითება ბიბლიაშიც მოიპოვება. მაგალითად, საინტერესოა იაკობთან დაკავშირებული ამბავი: ხარანში მიმავალ იაკობს გზად ჩაძინების დროს „ესიზმრა მიწაზე კიბე დგას და თავი ცას სწვდება. უფლის ანგელოზები ადი-ჩამოდინ კიბეზე. აჰა, უფალი დგას კიბეზე და ეუბნება: მე ვარ უფალი, ღმერთი აბრაამისა, მამაშენისა, და ღმერთი ისააკისა. ეს მიწა, რომელზედაც წევხარ, შენთვისა და შენი შთამომავლობისთვის მომიცია. . . აჰა, შენთანა ვარ და ყველგან დაგიფარავ, სადაც კი წახვალ. . . გამოიფხიზლა იაკობმა ძილისაგან და თქვა: ნამდვილად უფალი ყოფილა ამ ადგილას, მე კი არ ვიცოდი! შეშინდა და თქვა: რა საშიში ყოფილა ეს ადგილი! სხვა რა უნდა იყოს, თუ არა უფლის სახლი; ეს ცათა კარიბჭეა! ადგა დილაადრიან იაკობი, აიღო ლოდი სასთუმლად რომ ედო, აღმართა სვეტად და ზედ ზეთი დაღვარა. უწოდა სახელად იმ ადგილს ბეთელი (სახლი ღვთისა)“ (დაბადება 28:12-19).

საქართველოში სტელების გავრცელება V საუკუნიდან იწყება და დამახასიათებელია შიდა და ქვემო ქართლისა და სამცხე-ჯავახეთისათვის, თუმცადა ცალკეული სახით გვხვდება კახეთშიც (მაგალითად, სოფ. ჭერემის წვეროდაბალის ეკლესიიდან (VI ს.) (Чубинашвили 1972; ჯავახიშვილი 1998: 25, ტაბ.I,1-4) და დავით-გარეჯის ნათლისმცემლის მონასტრიდან (VI-VII სს.)



(Чубинашвили 1972; 90, таб.64-67)). ისინი შედგებოდა ქვის ბაზისა და სვეტისაგან, რომელიც ჯვრის გამოსახულებით ბოლოვდებოდა. კ. მაჩაბელის შენიშვნით: „აღმოსავლეთ საქართველოს გარკვეულ რეგიონებში ლოკალიზებული ეს მცირე არქიტექტურულ-სკულპტურული ფორმები წარმოადგენს რელიგიური ხელოვნების ძეგლთა დამახასიათებელ ჯგუფს, რომელშიც ნათლად აისახა ქრისტიანობის ადრეული ხანის რწმენის თავისებურებანი“. ქვასვეტების ოთხივე წახნაგი გაიაზრებოდა ერთიან კომპოზიციურ მთლიანობად, რომლის ყოველი ელემენტი მნიშვნელოვანი იყო რელიეფურ სახეთა ანსამბლში. ამ გააზრებული კომპოზიციის არც ერთი დეტალი არ იყო შემთხვევითი და თითოეული ემსახურებოდა რელიგიური მცნებების ასახვას (მაჩაბელი 1991: 86-87).

საქართველოში აღმოჩენილი სტელებისა და ქვაჯვარების უდიდესი ნაწილი, როგორც შესავალშიც აღვნიშნეთ, მკვლევართა მიერ შესწავლილია და კატალოგის სახით გამოქვეყნებულიც. ამიტომ, ჩვენ შევეცდებით განვიხილოთ მხოლოდ რამდენიმე ნიმუში, რომლებიც გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში მხოლოდ რამდენიმე სიტყვით მოიხსენიება. სამივე მათგანი ჩადგმულია ქვეშის ციხის ეზოში აშენებულ ეკლესიის კედელში\*.

ქვეშის ციხე მდებარეობს ბოლნისის რაიონში, მდინარე მაშავერას მარცხენა ნაპირზე სოფლის მახლობლად გაშლილ ველზე ბუნებრივად ამოზიდულ თითქმის მიუვალ მაღალ კლდეზე. იგი სამშვილდიდან ტაშირისა და ზურტაკეტ-ჯავახეთის მიმართულების გზასაყარზე იდგა. ქვეშში ციხესიმაგრის არსებობა წინაფეოდალური ხანიდან უნდა მოიაზრებოდეს. იგი VII საუკუნის „სომხურ გეოგრაფიაში“ მოხსენიებული ქვეშის ხევის ცენტრი უნდა ყოფილიყო, რომელმაც IX ს. დმანისის გაქალაქების შემდეგ დაკარგა ხევის ცენტრის სტატუსი და შესაბამისად ქვეშის ხევის დმანისის ხევი ეწოდა (ბერძენიშვილი 1979: 45-46). XII ს. ბოლოს ქვეში მსახურთუხუცესს ვარდან დადიანს ეკუთვნოდა (ქართლის ცხოვრება II, 1959: 49), რომელსაც 1191 წ. თამარ მეფის საწინააღმდეგო აჯანყებაში მონაწილეობისთვის ჩამოერთვა და თორელთა საგვარეულოს გადაეცა. მოგვიანებით ქვეშის ციხე ჯავახიშვილთა მამული ხდება. დაუდ-ხანის მეფობის პერიოდში ქვეში – საბარათიანოს (ვახუშტი 1973: 409), XVI-VIII სს. კი უკვე საორბელიანოს მნიშვნელოვანი ციხესიმაგრე გახლდათ, სადაც XVIII ს. 40-იან წლებში მსაჯულთუხუცესმა ქაიხოსრო

\* აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია (დიღმელაშვილი 2009: 636-643).

ორბელიშვილმა მნიშვნელოვანი სამუშაოები ჩაატარა\* (ბერძენიშვილი 1979: 98-100).

ლ. მუსხელიშვილი ამ ციხის მონახულების შემდეგ წერდა: „საზოგადოდ ეტყობა, რომ ციხეს არაერთგზისი შეკეთება განუცდია და არა მგონია, რომ აქ უძველესი ხანიდან იყოს რაიმე გადარჩენილი, გარდა შესანიშნავი, 1,50 მ-ის სიგანის კიბისა“ (მუსხელიშვილი 1941ბ: 35). ამ „შეკეთებული“ ციხის ეზოში დგას დარბაზული ტიპის ეკლესია, რომელიც ნაგებია ზედ კლდეზე მოყვითალო ფერის კვადრების, რიყის ქვებისა და აგურების მონაცვლეობით. პირველი შეხედვითვე ცხადი ხდება, რომ ახლანდელი ეკლესია ადრინდელი ეკლესიის ნანგრევებზეა აშენებული. ტაძარს შესასვლელი სამხრეთიდან აქვს გაკეთებული, რომლის კარნიშის თავზე ჩაშენებულია ტუფის რელიეფიანი კვადრი (ტაბ.VI<sub>2</sub>). კვადრის ქვედა შუა ნაწილში გაკეთებულია გამჭოლი კვადრატული ჭრილი, მის ზემოთ მთელ სიბრტყეზე ამოჭრილია ორი პარალელური ჰორიზონტალური ხაზი, რომელიც ჩანს, სხვა გვერდებზეც გადადიოდა. დარებს ზემოდან დატოვებული სივრცე გამოყენებულია ბოლნური მედალიონისა და ვარდულებისათვის. გამოსახულების შუაში მოცემულია ტოლგვერდა ჯვრის გამოსახულება, რომელსაც პატარა ბუნი აქვს და ჩასმულია სადა, ერთი რგოლით წარმოდგენილ მედალიონში. მის მარჯვნივ და მარცხნივ ამოკვეთილია თითო ოთხფურცელა ვარდული, რომელთაც ზემოთ და ქვემოთ ფურცლებს შორის ჩართული აქვთ კოპები. რელიეფი მთლიანად ავსებს მისთვის გამოყოფილ სივრცეს, უფრო მეტიც, ჩანს, ოსტატს გამოკვეთა დაუწყია მარცხენა მხრიდან და ვერ აუღია ზუსტი წერტილი, იმისთვის, რომ სივრცე თანაბრად გაენაწილებინა. ამიტომ, მარცხენა ვარდული შედარებით გაშლილია ვიდრე მარჯვენა, რომელსაც სივრცის უკმარისობის გამო მარჯვენა ფურცლების კიდები ჩამოჭრილი აქვს. კვადრის ზედა მარჯვენა ნაწილი ჩამოტეხილია.

გამოსახულების მსგავს ბოლნური მედალიონის ჯვრებს ვხვდებით ბოლნისის რაიონის სოფ. ხაჩინიდან მომდინარე VI-VII სს. სტელის სვეტზე (ჯავახიშვილი 1998: 15, ტაბ.XX<sub>3</sub>), დმანისის რაიონის სოფ. კაკლიანის სტელის კაპიტელზე, რომელიც VI ს. თარიღდება (ჯავახიშვილი 1998: 22, ტაბ.XL<sub>1</sub>), დმანისის რაიონის სოფ. დამბლუტისწყლის მცირე ეკლესიის VI-VII სს. სტელის სვეტზე (ჯავახიშვილი 1998: 28, ტაბ.LVII<sub>4</sub>). ხოლო რაც შეეხება ვარდულებს,

---

\* აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხილეთ ჯ. კოპალიანის მითითებული ნაშრომი (კოპალიანი 1999).

ასეთი ვარდულებით შედგენილი „ხუთანებით“ შემკულია ბოლნისის სიონის სანათლავის სამხრეთ-დასავლეთის კაპიტელი (Чубинашвили 1940: 177-179), იერის სიონის (IV ს.) სვეტისთავი და საკურთხევლის იატაკის კარნიზი (რამიშვილი 1970: 39-40), ანალოგიურ ოთხფურცელა ვარდულებს ვხვდებით სვეტიცხოვლის ვახტანგ გორგასლის დროინდელი ტაძრის სვეტებზე, VI-VII სს. წრომის სტელის სვეტზე (ჯავახიშვილი 1998: 36, ტაბ.LXXXIV<sub>3</sub>), ბოლნისის რაიონის ძეგლებზე: აკვანების (VI ს.) აფსიდის იმპოსტზე (რჩეულიშვილი 1948: 35, ტაბ.22<sub>2</sub>), ბუჩურაშენის ეკლესიიდან მომდინარე V-VI სს. I ნახევრით დათარიღებულ სტელის კაპიტელზე (ჯაფარიძე 1982: 92, ტაბ. XVIII; ჯავახიშვილი 1998: 9, ტაბ.IV<sub>3</sub>), ბალიჭის VI-VII სს. სტელის სვეტის ფრაგმენტზე (ჯავახიშვილი 1998: 18, ტაბ.XXVII<sub>1</sub>), ბოლნისის რაიონის ორსაყდრების ქვემო ეკლესიის ბაზაზე (V-VI სს.) (ჯაფარიძე 1982: 82, ტაბ.XL).

რ. რამიშვილმა ამ „ხუთანებში“ ჯვრის პროტოტიპები დაინახა და მიიჩნია, რომ „ეს მეტად ორიგინალური მოტივი წარმოშობილი უნდა იყოს წრეში ჩასმული ე.წ. „ბოლნური“ ჯვრების ურთიერთმიჯრით“, რომელშიც „თავისუფლად შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ბოლნური ჯვრები და, პირიქით, ყოველ ბოლნურ ჯვარში შეიძლება ურთიერთგადამკვეთ სვეტმენტოა დანახვა“ (რამიშვილი 1970: 40).

ტაძრის შესასვლელის თავზე შიდა მხრიდან ჩაუდგამთ მოსერო ფერის ქვის სტელის სვეტი<sup>7</sup>, რომლის შუა ნაწილი გაშავებულია ცეცხლის ძლიერი ზემოქმედების გამოისობით (ტაბ.VI<sub>3</sub>). ტაძრის ინტერიერი კირითაა შელესილი და შესაბამისად სტელაც შემოლესილია. სვეტის ზედაპირი მთლიანად რელიეფითაა დაფარული. სიუჟეტურად სივრცე გაყოფილია სამ ნაწილად. პირველ ნაწილში, სვეტის ძირში, მოცემულია სამკუთხედებით წარმოდგენილი ოთხსაფეხურიანი კვარცხლბეკი, რომელზეც მაღალი ფეხით აღმართულია ჯვარი. კვარცხლბეკსა და ჯვრის ფეხს შორის გამოსახულია ორი ხე, რომელთა ფოთლები ზემოთკენაა მიმართული. ჯვარი წარმოადგენს გულჩატრილი სამკუთხედებით შედგენილ ჯვარს, რომელიც ჩასმულია ცერადკვეთილი სამკუთხედებით შექმნილ ჩარჩოში. სტელის მეორე ნაწილი იმეორებს პირველს: გამოსახულია ანალოგიური ბოლნური მედალიონი, რომლის ფეხი პირველ მედალიონზეა ამოზრდილი. მედალიონის მარჯვნივ და მარცხნივ სივრცე შევსილია ასევე მსგავსი ხეებით, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ისინი უკუღმა – ქვემოთკენ არიან მიმართულნი. სვეტის მესამე ნაწილში წარმოდგენილი რელიეფი პირველის მსგავსია: შუაში

მოცემული მედალიონის თავზე გამოსახულია ოთხსაფეხურიანი სამკუთხედებით წარმოდგენილი კვარცხლბეკი, რომელზეც დანარჩენი ორის მსგავსი ჯვარია აღმართული. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ მესამე ჯვარს მკლავებზე დამატებული აქვს კოპები. ჯვრის ფეხი ამ შემთხვევაში სადაა, რაც შეეხება ხეებს, ჯვრის ფეხის მარჯვენა მხარეს ზემოთკენ მიმართული, დანარჩენების მსგავსი მცენარეა გამოსახული, ხოლო მარცხენა მხარეს ყურძნის საკმაოდ მოზრდილი მტევანია (ტაბ.VI<sub>4</sub>).

სტელის სვეტის რელიეფის ბოლნური მედალიონები მსგავსებას ამჟღავნებენ ბოლნისის რაიონში აღმოჩენილ სტელებთან: ბუჩურაშენის ეკლესიიდან მომდინარე V-VI სს. სტელის კაპიტელებთან (ჯავახიშვილი 1998: 9, ტაბ.IV<sub>1</sub>,V<sub>1</sub>), სოფ. ბალიჭის სტელის სვეტის თავთან (ჯავახიშვილი 1998: 10, ტაბ.VII<sub>1</sub>), სათხის სტელის კაპიტელთან, რომელიც V-VII სს. თარიღდება (ჯავახიშვილი 1998: 10, ტაბ.VIII<sub>1</sub>), მედალიონები თავისი კვარცხლბეკებით მსგავსია ბოლნისის რაიონში დაფიქსირებული სტელის რელიეფისა (დათარიღებულია VIII-IX სს.) (ჯავახიშვილი 1998: 13, ტაბ.XVI<sub>2</sub>), სოფ. ხაჩინის VI-VII სს. სტელის სვეტისა (ჯავახიშვილი 1998: 15, ტაბ.XX<sub>3</sub>), დმანისის რაიონის დამბლუტისწყლის ხეობის VI-VII სს. დათარიღებული სტელის რელიეფისა (ჯავახიშვილი 1982: 100-101, ტაბ.XXV<sub>2</sub>; ჯავახიშვილი 1998: 28, ტაბ. LVII). რაც შეეხება ხეებს, ისინი მსგავსებას ამჟღავნებენ დმანისის რაიონის VI ს. დათარიღებული (ჯავახიშვილი 1998: 24, ტაბ.XLVI<sub>1</sub>) და სოფ. ბაშქინეთის VII ს. სტელების (ჯავახიშვილი 1998: 26, ტაბ. LIII<sub>3</sub>), სოფ. უკანგორის V-VI სს. ბაზისის (ჯავახიშვილი 1998: 30, ტაბ. LXI<sub>2</sub>) რელიეფებთან. სტელის დათარიღებისთვის გასათვალისწინებელია კვარცხლბეკის დეტალიც. VI ს. II ნახევარში სპარსეთთან ომში ჩართულმა ბიზანტიის იმპერატორმა ტიბერიუს II (578-582 წწ.) მოჭრა ფული კვარცხლბეკზე აღმართული ჯვრის გამოსახულებით, როგორც მომავალი გამარჯვების სიმბოლო. ეს ჯვარი კონსტანტინე I დიდის მონოგრამის ერთგვარ მემკვიდრედ მოიაზრებოდა და დიდი იმპერატორის მიერ კონსტანტინოპოლში აღმართული ჯვრის გამოხატულებას წარმოადგენდა. მოყოლებული ტიბერიუს II დროიდან ბიზანტიური მონეტის რევერსზე მკვიდრდება რამდენიმე საფეხურიან (ზოგჯერ სამ, ზოგჯერ ოთხ ან ექვს საფეხურიან) კვარცხლბეკზე, როგორც გოლგოთაზე აღმართული ჯვრის გამოსახულებები (Grabar 1984: 34-35;48-50). როგორც მეცნიერთა ნაწილი აღნიშნავს, კვარცხლბეკზე აღმართული ჯვრების გამოსახვა რელიეფებზე დაკავშირებული უნდა იყოს სწორედ ამ მოვლენასთან (მაჩაბელი

1991: 101-102). თუმცადა, საერთო სიუჟეტური გადაწყვეტით, იმ მასალებზე დაყრდნობით რაზეც ჩვენ ხელი მიგვიწვდებოდა, ქვეშის ამ სტელას ანალოგი არ მოეძებნება. სვეტის რელიეფის სემანტიკასთან დაკავშირებით, ჩვენ გვაგონდება „ნინოს ცხოვრების“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს და ლეონტი მროველის მონათხრობი სამეფო წაღკოტში მდგარი ლიბანის ნაძვის შესახებ, რომელზეც აზრდილი იყო ბაბილო – მაღლნარი და რომლისგანაც „დაიბადა“ „სვეტი ცხოველი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 134,138; ლეონტი მროველი 1955: 93-94).

სამხრეთი კედლისავე კუთვნილია კარის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, სარკმლის გასწვრივ ასევე გარდიგარდმო დატანებული კიდევ ერთი მოსერო ქვის სტელის სვეტის ფრაგმენტი (ტაბ.VII<sub>1</sub>). მისი ზედაპირი ჩარჩოშია ჩატრილი, ამ სივრცეში კი მოცემულია ორსაფეხურიანი სამკუთხედებით შედგენილი კვარცხლბეკი, მასზე მაღალი ფეხით აღმართულია აყვავებული ბოლნური მედალიონი. ჯვარი წარმოდგენილია გულჩატრილი სამკუთხედებით, რომელთაც შემოუყვება წნული ორნამენტით გადმოცემული მედალიონი. ფოთლები წარმოდგენილია ორი მოკლე, ქვემოთ მიმართული და ორი გრძელი ჯვრისკენ აწეული რელიეფური გამოსახულებით.

აღნიშნული სტელის ფრაგმენტი მეტ-ნაკლებ მსგავსებას ამჟღავნებს ბოლნისის სიონის VI-VII სს. (ჯავახიშვილი 1998: 13, ტაბ.VI<sub>2</sub>), ბოლნისის რაიონის სოფ. ბალიჭის VI-VII სს. (ჯავახიშვილი 1982: 37, ტაბ. LI<sub>2</sub>; სინაურიძე 1985: 52-53, ტაბ.XXVI; ჯავახიშვილი 1998: 18, ტაბ.XXVII<sub>2</sub>), სათხის ეკლესიის VI ს. (ჯავახიშვილი 1998: 20, ტაბ.XXXIV<sub>3</sub>), დმანისის რაიონის თეკენების ქვემო ეკლესიის V-VI სს. (მუსხელიშვილი 1941ბ: 38, ტაბ.VIII, სურ.15,16), სოფ. დემირბულაღის VI-VII სს. (Чубинашвили 1972: 100, таб.74,1; ჯავახიშვილი 1998: 21, ტაბ.XXXVI<sub>1</sub>) და ყიზილ-ქილისას VI-VII სს. (ჯავახიშვილი 1982: 81, ტაბ.XXXIV<sub>1</sub>; ჯავახიშვილი 1998: 30, ტაბ. LI<sub>3</sub>) სტელების რელიეფებთან.

ჩვენს მიერ მოძიებული პარალელების საფუძველზე, ვფიქრობთ, ქვეშის ციხის ეკლესიაში ჩატანებული ორი სტელის სვეტი VI-VII სს. ძეგლებს უნდა წარმოადგენდეს, ხოლო რაც შეეხება ტაძრის ფასადში ჩაშენებულ კვადრს ვარდულებისა და ბოლნური ჯვრის გამოსახულებით, იგი V-VI სს. რელიეფთა ჯგუფს უნდა განეკუთვნებოდეს.

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, ქრისტიანობის ქართლში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან მოყოლებული ჯვარი თუ ჯვრის ფორმა იქცა ყველაზე გავრცელებულ გამოსახულებად, რომელმაც მოიცვა

ადამიანის როგორც პირადი მოხმარების ნივთები, ისე საკულტო ძეგლები თუ საგნები. ასეთი მრავალფეროვნება ფიბულებზე, ბეჭდებზე, საკინძებზე, გულსაკიდებზე, საკულტო ძეგლებსა და საკრძაღავეებზე ერთი მხრივ მფლობელთა და მოსახლეობის ქრისტიანობის უცილობელი განცხადება იყო, ხოლო მეორე მხრივ ქვეყნის იდეოლოგიური ორიენტაციის მაჩვენებელი.

## თავი II

### ქრისტეს მონოგრამა და ქრიზმა

როგორც ზემოთ აღინიშნა, პირველ საუკუნეებში გარემო სიტუაციის გათვალისწინებით ქრისტიანები იძულებულნი იყვნენ სიმბოლოებში დაემაღათ თავისი დოგმატები. სწორედ ერთ-ერთი ასეთი სიმბოლო იყო ქრისტეს მონოგრამა. ნ. პოკროვსკი მისი შექმნის იდეის დაბადებას უძველესი დროიდან საბუქდავებზე, ბეჭდებსა და სხვა საგნებზე მონოგრამების გამოსახულებათა ტრადიციას უკავშირებს და მისი პირველი გამოსახულებების გაჩენას III ს. დასაწყისით ათარიღებს. თავდაპირველად „X“ ისახება, რაც განასახიერებდა როგორც ქრისტეს, ისე ჯვარცმის ჯვარს. III საუკუნეშივე „X“-ს შუაში ემატება ასო „I“ და მონოგრამა „იესო ქრისტეს“ შინაარსს იძენს. III-IV საუკუნეებში „X“-ს ზედ ედება „P“ და ამგვარად, მონოგრამა დასრულებულ სახეს იღებს – ✠. მხოლოდ ქრისტიანს შეეძლო ამ მონოგრამაში ამოეკითხა ქრისტეს სახელი და ის ჯვარი, რომელზეც უფალი აცვეს, სხვა დანარჩენთათვის ის უბრალოდ ინიციალებს წარმოადგენდა. ალბათ, სწორედ ამის გათვალისწინებით ელუკონიკოვა ფიქრობს, რომ შესაძლოა ამ მონოგრამის გაჩენა უკავშირდებოდეს აპოკალიფსის სიტყვებს: „გამარჯვებულს მივცემ მის თეთრ ქვას და ქვაზე დაწერილ ახალ სახელს, რომელიც არაავინ არ იცის, გარდა მიმღებისა“ (გამოცხადება 2:17) (Луковникова 2004: 3).

ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად აღიარების შემდეგ ასეთ მონოგრამას ხშირად გამოსახავდა მონეტებზე კონსტანტინე დიდი, ამიტომ მას მეორენაირად კონსტანტინეს მონოგრამასაც უწოდებენ. ამ მონოგრამის ყველაზე უფრო გავრცელებული სახე, ამასთან გართულებულიც სწორედ კონსტანტინე დიდის ეპოქას მიეკუთვნება – ✠ (Фрикен 1877: 137; Покровский 2000: 37-38; Луковникова 2004: 3). მას გამოსახავდნენ როგორც პირველი ეკლესიის მოზაიკებში, ასევე მხატვრობაშიც. განსაკუთრებით ხშირია მონოგრამის გამოსახვის შემთხვევები სარკოფაგებზე (როგორც მოზაიკის ისე რელიეფის სახით), რაც პირდაპირ უკავშირდებოდა გარდაცვლილის სულის ქრისტეში განსვენების იდეას (იხილეთ: Koch 2000; Duval. .1978).

IV საუკუნიდან ჩნდება მონოგრამის მესამე ფორმა – P, რომელიც ეგვიპტიდან უნდა გავრცელებულიყო რომის აღმოსავლეთ პროვინციებში. ამავე

საუკუნის შუა ხანებიდან კი მონოგრამის ეს ფორმა უკვე იმპერიის დასავლეთ ნაწილშიც ჩანს ფეხმოკიდებული. IV-V საუკუნეების მანძილზე იგი თანაარსებობს კონსტანტინეს მონოგრამასთან ერთად (Фрикен 1877: 140,148-151), რაზეც მიანიშნებს აღნიშნული პერიოდით დათარიღებული სარკოფაგები რომის იმპერიის სხვადასხვა პროვინციიდან. მაგალითად, კონსტანტინეს მონოგრამა გამოსახულია IV-V საუკუნეების სარკოფაგებზე ბურგონიდან (ესპანეთი) და ტულუზის სამაროვნიდან, რომელიც მელეაგრის სარკოფაგის სახელითაა ცნობილი (Baratte 2005: 42-49), V ს. შუა ხანების წმინდა ბარბატინუსის სარკოფაგზე და სხვა (Koch 2000).

საქართველოში ქრისტეს მონოგრამების არსებობის მხოლოდ სამი შემთხვევაა ჩვენთვის ცნობილი (ბიჭვინთის მოზაიკა, ბეჭდები ახალი უინვალიდან და უინვალის კატაკომბიდან). აქედან, ორი ადრექრისტიანულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული და კარგად ცნობილი ფორმაა, ხოლო მესამე პირიქით – საკმაოდ იშვიათი შემთხვევა. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ოქროს სანეკე ბეჭედში ჩასმულ მუქი წითელი იასპის მრავალწახნაგა საბეჭდავს, რომელიც აღმოჩნდა ერწოს ველზე, ქუშანაანთ გორის სამაროვნის III ს. მიწურულით დათარიღებულ №1 სამარხში<sup>8</sup>. ინტალიოზე (ტაბ.VII<sub>5</sub>) ამოკვეთილი მონოგრამა, რ. რამიშვილის მითითებით, იკითხება როგორც „Jesus Xristos Palma Emeritta“. მ. ლორთქიფანიძის მითითებით მონოგრამა შემოტანილია, მაგრამ საიდან – ეს გაურკვეველია (რამიშვილი 1979ა: 36,95; რამიშვილი 2001: 98-99). ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ იგი აღმოჩნდა უინვალში, ქრისტიანული პოზით – გულადმა გაშოტილი, თავით სამხრეთ-დასავლეთით დაკრძალული ადამიანის სამარხში, რომელსაც თან ახლდა საკმაოდ მდიდრული ინვენტარი. სწორედ ამის გამო, მკვლევარმა იგი ერისთავის რანგის დიდებულად მიიჩნია (რამიშვილი 1979ა: 30-38).

ადრექრისტიანულ პერიოდზე მომუშავე მეცნიერები არაერთგზის შენიშნავენ, რომ ქრისტიანული ხელოვნება პარალელურად და ერთნაირი ფორმითა და ფასეულობებით იბადებოდა ანტიკური სამყაროს ყველა რეგიონში (Bisconti 2002: 33). ხოლო რომის კატაკომბებში მკვეთრად გამოჩეულმა სამარხებმა, რომელთა მარმარილოს ქვებმა რელიეფური სიუჟეტებით დღემდე მოაღწია და მათგან მკვეთრად განსხვავებულმა ღარიბულმა საკრძაღავებმა, რომლებიდანაც მხოლოდ მინის პატარა ჭურჭელი და თიხის ჭრაქები შემოგვრჩა (Bisconti 2002: 39), ცხადად აჩვენა, რომ ქრისტიანობა მეტნაკლები თანაფარდობით



ფეხს იკიდებდა როგორც საზოგადოების ღარიბ ფენებში, ისე მდიდართა და შესაბამისად, წარჩინებულთა შორის. ვფიქრობთ, ამ ვითარების გამოსატულებასთან უნდა გვკონდეს საქმე საქართველოშიც. ამის დასტური არა მხოლოდ აღნიშნული სამარხი №1-ა, არამედ ჩვენს მიერ ზემოთ ნახსენები ზანდუკლიანთ ნავენახარის ტერიტორიაზე გათხრილი III-IV საუკუნეთა მიჯნის №5 სამარხიც, რომელთაც მეცნიერი ერისთავის რანგის მიცვალებულთა საკრძაღავად მიიჩნევს.

მიცვალებულთა დაკრძალვა ქრისტიანული პოზითა და ამასთან ამ სამარხებში ქრისტეს მონოგრამიანი და ჯვრის გამოსახულებიანი ბეჭდების, ე.ი. ქრისტიანულ სიმბოლოებიანი ნივთების აღმოჩენა იმის დასტური უნდა იყოს, რომ აღნიშნულ პერიოდში ქრისტიანობის გავრცელება საზოგადოების არა მხოლოდ დაბალ, არამედ მაღალ, მათ შორის სახელისუფლებო წრეებშიც მიმდინარეობდა. აღნიშნულმა სამარხებმა მეცნიერთა ნაწილს აფიქრებინა, რომ შესაძლოა, III საუკუნისათვის ქრისტიანობა ერთგვარი პრივილეგიების ნიშანიც კი ყოფილიყო (რამიშვილი 1979ა: 58,95).

გარდა სამარხებისა, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე მისი გავრცელება საზოგადოების მაღალ ფენებში ფიქსირდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და ლეონტი მროველთანაც. მაგალითისათვის დავასახელებდით ლეონტი მროველის ნაშრომში ჩანართის სახით მოცემულ ისტორიას აწყურის ქვრივი მთავრის შესახებ, რომელმაც მას შემდეგ რაც ანდრია პირველწოდებულმა შვილი მკვდრეთით აღუდგინა, „ჰრწმენა უფალი იესო ქრისტე, და ნათელს-ილო დედააკაცმან ძითურთ და ყოვლით სახლეულით თვისით“ (ლეონტი მროველი 1955: 39-40). ასეთივე დიდგვაროვანი გახლდათ „მოგვი მთავარი ხუარა“, რომელმაც სასწაულებრივი განკურნების შემდეგ მიიღო ქრისტიანობა („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 131-134; ლეონტი მროველი 1955: 106-108).

რაც შეეხება მონოგრამის პირველ შემთხვევას (ე.წ. კონსტანტინეს მონოგრამას), იგი წარმოდგენილია ბიჭვინთის ტაძრიდან. იატაკის მოზაიკის ეს დეტალი შემორჩენილია საკურთხეველში (ტაბ.VII<sub>2</sub>). იმის მიხედვით რაც შემორჩა, მოზაიკა წარმოადგენდა გეომეტრიულ ჩარჩოში ჩასმულ რთულ კომპოზიციას, რომელიც რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა, მაგრამ ერთი მთლიანი არსის მატარებელი იყო: ამ გეომეტრიული ჩარჩოს შუაში ჩაწერილია კიდევ ერთი თეთრი კვადრატი, რომლის ორ კიდეზე შემორჩენილია მტრედისა

და ბროწეულის ყვავილოვანი რტოების გამოსახულებები (მათგან ერთ მტრედს რტო ნისკარტით უჭირავს). როგორც ჩანს, ასეთივე უნდა ყოფილიყო კვადრატის დანარჩენი უკვე წაშლილი ორი გვერდიც. კვადრატის ცენტრი უკავია გრეხილი ჩარჩოთი წარმოდგენილ დიდ მედალიონს, რომელშიც ჩასმულია ჯვრის უძველესი გამოსახულება – ქრისტეს მონოგრამა: ერთმანეთზე გადაჯვარედინებული ბერძნული ასოები „X“, „I“ და „P“. მონოგრამის ზედა ნაწილი წაშლილია, მაგრამ ასოების შემორჩენილი სამი კიდით თუ ვიმსჯელებთ იგი მონოგრამის დასრულებულ, გართულებულ ფორმას უნდა გამოსახავდეს. ქრიზმის მარჯვენა მხარეს ჩაწერილია ბერძნული ასო „ω“ (ომეგა). როგორც ჩანს, მარცხენა მხარეს უნდა ყოფილიყო ბერძნული ანბანის პირველი ასო „α“ (ალფა), რაც ღვთის კიდევ ერთი გამოხატულებაა მომდინარე სიტყვებიდან: „მე ვარ ანი და ჰოე“ (გამოცხადება 1:8). გეომეტრიულ და მონოგრამიან კვადრატებს შორის სივრცეში წარმოდგენილია მცენარეული აკანთის ფოთლების ორნამენტი, რომელშიც მედალიონის ქვეშ სამხრეთ–დასავლეთ კიდეში მოცემულია ძროხისა და ხბოს გამოსახულება და ხუთ სტრიქონიანი ბერძნულენოვანი წარწერა. თ. ყაუხჩიშვილი ამ წარწერას კითხულობს როგორც „ქ. სალოცველად ორელისა და ყოვლისა სახლისა მისისათვის“ (ყაუხჩიშვილი 1999: 59-60). მსგავსი ტიპის წარწერებსა და იმაზე დაყრდნობით, რომ მოზაიკის ქვეშ სამარხის გამართვის ფაქტი არ დაფიქსირდა მკვლევარი წარწერას საამშენებლოდ მიიჩნევს. იგი თვლის, რომ ორელი უნდა ყოფილიყო წარჩინებული პირი, რომელმაც თუ მთელი ძეგლი არა, მოზაიკური იატაკი მაინც გააკეთებინა. მკვლევარი წარწერას ათარიღებდა V-VII საუკუნეებით, თუმცა, არ გამორიცხავდა მოზაიკის თარიღის მხედველობაში მიღებით მის კიდევ უფრო ვიწრო პერიოდით განსაზღვრას (ყაუხჩიშვილი 1955: 78; ყაუხჩიშვილი 1978: 224-228; ყაუხჩიშვილი 1999: 60).

ლ. მაცულევიჩი იმის გათვალისწინებით, რომ წარწერა ქრიზმასთან ერთად იყო მოცემული, რომელიც წამებულისადმი მიძღვნილი უნდა ყოფილიყო, მას მოსახსენიებელ დატვირთვას აძლევდა (Мацулевиц 1956: 148). შ. ამირანაშვილი სამარხის წარწერად მიიჩნევდა (ამირანაშვილი 1961: 117), ი. ციციშვილი ერთი მხრივ ორელს ტაძრის ქტიტორად მოიაზრებდა, ხოლო მეორე მხრივ ფიქრობდა, რომ შესაძლოა მარტირიუმთანაც გვექონოდა საქმე (ციციშვილი 1977: 90), ხოლო ვ. ლექვინაძე, გამომდინარე წარწერის და მთლიანად სიუჟეტის მდებარეობიდან, თვლიდა, რომ მოზაიკა იმას ეძღვნებოდა, ვის საპატივცემოდაც აიგო თავად ბაზილიკა, ხოლო, ვინაიდან ქტიტორი ასეთი პატივით არ სარგებლობდა, ამიტომ

ტაძარი და მოზაიკა მიძღვნილი უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მოწამისადმი, რისი შემთხვევებიც ადრექრისტიანულ პერიოდში არსებობდა (Леквинадзе 1970: 189-190). ასეთ მოწამედ კი იგი მიიხნევედა ორენტის – წარწერაში მოხსენიებულ პირს, რომლის სახელითაც მოწამე ცნობილია ბერძნულ სვინაქსარში (Леквинадзе 1970: 190-191).

ქრისტეს მონოგრამა, მის გარშემო გამოსახული მტრედები ბროწეულის რტოებით და ბერძნული წარწერა ერთმანეთთან რომ უნდა იყოს დაკავშირებული, ამაზე რომაულ კატაკომბებში დაცული გამოსახულებები მეტყველებენ. მაგალითად, დავასახელებდით 379 წლით დათარიღებულ სამარხს, რომელზეც „ა“ და „ა“ -ს შორის გამოსახულია ქრისტეს მონოგრამა, მათ გვერდზე მტრედია ნისკარტში მცენარის რტოთი, ხოლო ქვემოთ მოცემულია წარწერა გარდაცვლილის შესახებ. მთლიანობაში ეს სიუჟეტი გაგებულ უნდა იქნეს როგორც გარდაცვლილის მოსახსენიებელი (ღვთით, მშვიდობით განისვენე) (Уваров 2001: 147).

რაც შეეხება თარიღს, როგორც ნაშრომის შესავალში აღვნიშნეთ, მეცნიერები ბიჭვინთის მოზაიკასა და თავად ტაძარს სხვადასხვა პერიოდით ათარიღებენ (Мацулевич 1978: 100-168; Леквинадзе 1970: 192; ციციშვილი 1977: 99; რამიშვილი 1999: 3-6).

ქრისტეს მონოგრამის მესამე ეტაპის გამოხატულებას წარმოადგენს ენვალის კატაკომბაში აღმოჩენილი ბრინჯაოს საბეჭდავი ბეჭედი მარიამ ღვთისმშობლისა და ჩვილი იესოს გამოსახულებით (ტაბ.VII<sub>4</sub>). ქრიზმა წარმოდგენილია ღვთისმშობლის საბრძანებელი სკამის ფასადზე, მოცემულია „X“ და „P“, ამათან „X“-ის მომრგვალებული თავი გახსნილია. მთელი რიგი მსგავსებების და გარემოებების გათვალისწინებით მკვლევარები ამ საბეჭდავს V ს. II ნახევრით ათარიღებენ (კავლელაშვილი. . . 1997: 85-96).

მონოგრამასთან ერთად საქართველოში გვხვდება ქრიზმის მეორე სახეც, რომელიც სახარებისეულ სიტყვებს დაეფუძვნა და ფართოდ გავრცელდა ქრისტიანულ სამყაროში: „მე ვარ ანი და ჰოე, ის ვინც არის, ვინც იყო და ვინც მოდის, ყოვლისმპყრობელი“ (გამოცხადება 1:8), „მე ვარ ანი და ჰოე, დასაბამი და დასასრული. მე მივცემ მწყურვალს უსასყიდლოდ სიცოცხლის წყლის წყაროდან“ (გამოცხადება 21:6). ჩვეულებრივ ამ სიტყვებს ქრისტიანულ სიმბოლიკაში გამოსახავდნენ ბერძნული ანბანის პირველი და ბოლო ასოებით „ა“ და „ა“-თი. მისი გამოსახულებები რომის კატაკომბებში არაერთია

დაფიქსირებული, როგორც კედლის მხატვრობაში, ასევე სარკოფაგების რელიეფებში.

საქართველოში მისი ერთ-ერთი ადრეული გამოსახულება, რომელიც ბიჭვინთის ტაძარში მონოგრამასთან ერთადაა წარმოდგენილი, უკვე ვახსენეთ. გარდა ამისა, ქრიზმის გამოყენების ფაქტები დაფიქსირებულია კიდევ ორ ძეგლზე – წილკნის აკლდამასა და მცხეთის ანტიოქიის ტაძრის საამშენებლო წარწერაში.

1979 წ. წილკანში, აღმოჩნდა დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ გამართული აკლდამა (IV-V სს.), რომელიც ოთხკუთხა საკრძალავია თავისი დრომოსით. აკლდამაში ქრისტიანული წესით დაკრძალული იყო 8 სუდარაში გახვეული მამაკაცი\* (აფაქიძე. . . 1982: 200-201; ნიკოლაიშვილი 1983: 35-41). აკლდამის დასავლეთ კედელზე წითელი და შავი საღებავებით შესრულებული ბერძნული წარწერის მიხედვით („მე, ტიკასმა და ბერმა, ჩემმა ამა ფარანუსესმა გავაკეთეთ ეს აკლდამა თლილი ქვებისგან ჩვენთვის. პაპირიუპასი (?), ისდიგერდესი (?) ასევე აქ განისვენებენ“ (ყაუხჩიშვილი 1982: 137)) აკლდამა ვინმე ტიკასს (რომელიც, თ. ყაუხჩიშვილის შენიშვნით, იმდენად ცნობილი პირი ყოფილა, რომ მისი ვინაობის მითითება საჭიროდ არ მიუჩნევიან) და მონასტრის წინამძღვარ ფარანუსესს აუშენებიათ (ტაბ. III). იგი განკუთვნილი ყოფილა ოთხი ადამიანისათვის, თუმცა მცირე ინტერვალის შემდეგ კიდევ ოთხი დაუკრძალავთ. ოთხ სტრიქონიანი წარწერა ერთგვარად ჩასმულია ოთხ ქრიზმაში: ერთი გამოსახულია წარწერის თავთან – შავი საღებავით მოცემული ჯვრის მკლავებს ქვეშ წითელი საღებავით მიწერილია „ა“ და „დ“. დანარჩენი სამი, წითელი საღებავებით შესრულებული ქრიზმები მოცემულია წარწერის ქვემოთ. მათგან შუალა პირველის მსგავსია, მარცხენას აკლია „ა“, ხოლო მარჯვენა ქრიზმიდან შემორჩენილია მხოლოდ ჯვარი. თ. ყაუხჩიშვილი თვლის, რომ წარწერაში ქრიზმათა რაოდენობა რაიმეს განმსაზღვრელი არ არის და ისინი ქრისტიანული წარწერებისთვის დამახასიათებელ ატრიბუტ ორნამენტს წარმოადგენს (ყაუხჩიშვილი 1982: 134-148; ყაუხჩიშვილი 2000: 214).

წარწერის თავსა და ბოლოში გამოსახული ქრიზმები, ვფიქრობთ, სწორედ აკლდამის პატრონთა შესაბამისად უნდა იყოს მოცემული (აკლდამა თავიდან ხომ სწორედ ოთხი პიროვნების საკრძალვად იყო მოაზრებული), როგორც მათი

---

\* აკლდამაში ერთადერთი ნივთი აღმოჩნდა: სამნაწილიანი სანათური (ყაუხჩიშვილი 1982: 134).

მშვიდობით განსვენების ნიშანი, როგორც ეს ხშირად გვხვდება რომაულ კატაკომბებში. ამ თვალსაზრისით, ალბათ, შორს არ უნდა იდგეს ბიჭვინთის ჩვენს მიერ განხილული მონოგრამიანი სიუჟეტიც.

1997 წ. მცხეთის ანტიოქიის ტაძრის რესტავრაციის დროს ზღურბლზე აღმოჩნდა ქვიშაქვის ფილა რელიეფურ ჩარჩოში მოთავსებული ბერძნული წარწერით (ტაბ.VII<sub>3</sub>), რომლის მიხედვითაც ფილა ანტიოქიის ტაძრის I ეტაპის აღმნიშვნელი უნდა იყოს და VI საუკუნეში უკვე მეორადი გამოყენებით უნდა ჩაედგათ ზღურბლში (ყიფიანი 1999: 22-24). წარწერის თარგმანი ასეთია: „ΑΩΑΩ გააკეთა აქილევესმა ხუროთა (უფროსი) რომ არის. ავრელიოს აქოლიოსი მხატვართუხუცესი და ხუროთმოძღვარი . . . ზღუდით გამაგრება (ან – კედლით შემოზღუდვა). . . საბოლოო (ან – საუკუნო) ხსოვნა. არსპაკორესი“. წარწერა, მასში მოხსენიებული სხვა წარწერებიდან უკვე ცნობილი ავრელიოს აქოლისის და პალეოგრაფიული ნიშნების გათვალისწინებით IV-V სს. დათარიღდა (ყაუხჩიშვილი 1998: 6-7; ყაუხჩიშვილი 2000: 230). ვფიქრობთ, დანარჩენი შემთხვევებისგან განსხვავებით, წარწერის თავში გამოსახული ქრიზმა ერთგვარი წინამორბედი უნდა იყოს მომდევნო საუკუნეებში წარწერათა თავში გაჩენილი ქანწილისა.

როგორც ზემო განხილულმა მასალამ უჩვენა, საქართველოს ტერიტორიაზე დაფიქსირებული მონოგრამები პატრონთა ქრისტიანად განცხადების მანიშნებელია, რაც თავის მხრივ საშუალებას გვაძლევს ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების წინა და შემდგომ პერიოდში ქრისტიანობის გავრცელება ვიგულისხმოთ როგორც საზოგადოების დაბალ ისე მაღალ ფენებშიც. იმავე დროს, ვფიქრობთ, რომ ქრიზმათა ნაწილი (ბიჭვინთა, წილკანი) წარწერებში მოხსენიებულ პირთა მშვიდობით განსვენების ან უფლისადმი შეწყალების (მცხეთის ანტიოქია) შესათხოვრად უნდა მოვიაზროთ.

### თავი III

## თევზის სიმბოლო

თევზი, როგორც ქრისტიანული სიმბოლო, ამ ახალი მონოთეისტური რელიგიის გაჩენისთანავე ფიქსირდება. მისი გამოსახულებები უკვე I-II სს. რომაულ სარკოფაგებსა და კატაკომბებში გვხვდება (ვია პიგნატელის, პრისცილას (II ს.), კალიქსტეს (I ს.) კატაკომბები).

მსოფლიო ისტორიის მანძილზე თევზს სხვადასხვა ქვეყანაში განსხვავებული დატვირთვა ეძლეოდა. მაგალითად, ძველ პალესტინელებში იგი ატარებდა სიმტკიცისა და სიცოცხლის წყლის დატვირთვას. ბიბლიური ფილისტიმელები თაყვანს სცემდნენ ღმერთს, თევზ – დაგონს, რომლის სახელი სიტყვა „dag“-იდან მოდის, რაც ძველებრაულში თევზს აღნიშნავდა. ქალდეველები ეთაყვანებოდნენ ღმერთ–თევზს – თანნესს, რომელიც ადამიანის პირველ მოძღვრად ითვლებოდა. ძველებრაელებისათვის იგი სიცოცხლის სიმბოლოს წარმოადგენდა\* (Tristan 1996: 89-90).

გარდა იმისა, რომ თევზის კულტი კარგადაა ცნობილი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში (მაგალითად, იმერეთში თევზის ქალღვთაება ლარსას არსებობა, რომელიც დალის თანატოლი ღვთაება ჩანს, თრიალეთში თევზებისადმი შვილიერებისათვის ლოცვა-ვედრება და სხვ. (ჩიტაია 1941: 318)), ის კარგადაა წარმოდგენილი არქეოლოგიური მასალითაც. გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანიდან თევზის გამოსახულებები გვხვდება როგორც სკულპტურული, ისე გრავირებული სახით. კოლხურ–იბერიულ კულტურაში მის არსებობაზე მეტყველებს კოლხური ცულების, სამთავროს ბრინჯაოს სარტყლის მორთულობები. აქ თევზების გამოსახვა ირმების, ხარისა და მგელ-ძაღვის კომპოზიციებში, ლ. ფანცხავას აღნიშვნით, ხაზს უნდა უსვამდეს ნაყოფიერებისა და მიწათმოქმედების კულტის, როგორც მიწიერ ისე წყლისმიერ ბუნებას. კოლხური ცულების კვლევის შედეგად მკვლევარი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ თევზი, ისევე როგორც ირემი, „ბუნების დიდი დედის“ უძველესი ზომორფული სახეა (ფანცხავა 1988: 46).

---

\* თევზის სიმბოლოს საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია (დიდმელაშვილი 2001: 65-68).

გარდა კოლხური ცულების და სარტყლებისა თევზის კულტი დადასტურებულია საუკუნის მიწურულს შესწავლილი ნარეკავის სამარხების ინვენტარშიც. საინტერესოა, რომ ოთხ სამარხში წარმოდგენილი თევზის გამოსახულებების რიცხვი ოცს შეადგენს. ესენია ბრინჯაოს თევზის საკიდები თავისი ყუნწით, რომლებიც საკმაოდ რეალისტური ნამუშევრებია. ისინი თევზის სხვადასხვა ჯიშის გამოსახულებებია, რომელშიც მაგალითად, განირჩევა ციმორი (მეთევზეთა აღნიშვნით, თევზის ეს სახეობა იცის არაგვსა და მტკვარში). ამას გარდა, სამარხ №53-ში, რომელიც ასეთ 9 საკიდს ინახავდა, მიცვალებულისთვის ჩაუტანებიათ ასევე კოლხური ტიპის ცული, რომელზეც მგელ-ძაღვლებთან ერთად ორი თევზიცაა გამოსახული. აღნიშნული სამარხები ზოგადად ძვ.წ. XI-V სს. თარიღდება (აფაქიძე 1999: 13,90,113; აფაქიძე 2000: 32,40). ასეთივე ტიპის თევზის გამოსახულებიანი საკიდები აღმოჩენილია იმავე პერიოდის (ძვ.წ. VII-VI სს.) ნიგვზიანის სამარხსა და საკულტო მოედანზეც (მიქელაძე 1985: 85-92).

ვფიქრობთ, თევზის კულტის არსებობა არც შემდგომ პერიოდში უნდა დავაყენოთ ეჭვის ქვეშ. ამ პერიოდის (კერძოდ, ელინისტური ხანის) მონაპოვართაგან გამოყოფილი 1980 წ. ნასტაკისში გათხრილ №31 სამარხში აღმოჩენილ საკმაოდ საინტერესო საკიდებს\*. მათგან ერთი (ინვ.№4896) წარმოადგენს სამკუთხა ძვლის ფირფიტაზე ჩამოკიდებულ ძვლისგანვე გამოთლილ თევზის ოთხ გამოსახულებას (უნდა ყოფილიყო 5, ერთი აკლია), რომლებსაც თვალები ჩამოსაკიდ რგოლად აქვთ გაკეთებული, ხოლო სხეულზე თვალიდან კუდამდე სამ-სამი პატარა კონცენტრული წრეები დაუყვებათ (ტაბ.VIII<sub>2</sub>). მეორე (ინვ.№4897) საკიდი ბრინჯაოს წნული ღეროსგან დამზადებულ სამკუთხა საკიდს წარმოადგენს, რომლის შუაში ასეთივე ღეროს მართობია დაშვებული. საკიდს ასევე ხუთი რგოლი აქვს მირჩილული. მათგან ოთხზე შემორჩენილია ბრინჯაოს ორი ზარაკი (აქედან ერთი დაფანჯრულია), ეშვი, და ძვლისგან გამოთლილი თევზის გამოსახულება – დანარჩენი თევზის საკიდების მსგავსი (ტაბ.VIII<sub>1</sub>). თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იმავე სამარხში აღმოჩნდა ასევე ძვლისგან დამზადებული ფრინველის 14 საკიდი (ინვ.№4891),

---

\* ნივთები ინახება კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს დიდი მცხეთის სახელმწიფო არქეოლოგიური მუზეუმის ფონდში.

გვიქრობთ, საფუძველი ექნება მოსაზრებას აღნიშნული ნივთების ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირების შესახებ.

მიუხედავად თევზის კულტის არსებობისა წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებში, ვერ ვიტყვით, რომ მას რაიმე წინაპირობა შეექმნას ახალ ეპოქაში თევზის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს გავრცელებისათვის. მართალია, თევზის, როგორც ნაყოფიერების წარმართული სიმბოლოს არსებობის ფაქტორმა სხვადასხვა ხალხებში ერთგვარად უბიძგა ამ სიმბოლოს ქრისტიანულ რელიგიაში დამკვიდრებისაკენ, მაგრამ, ამის უპირველესი მიზეზი მაინც მის ბერძნულ სახელწოდებას და სახარებას უნდა დავუკავშიროთ.

იესოს სასწაულებმა ხუთი პურისა და ორი თევზის, შვიდი პურისა და რამოდენიმე თევზის გამრავლების, თუ გენესარეთის ტბაში თევზაობის ისტორიამ საფუძველი შეუქმნეს თევზის სიმბოლოს წარმოშობას, ხოლო მისმა ბერძნულმა სახელწოდებამ – „ΙΧΘΥΣ“ – ხელი შეუწყო მის ფართოდ დამკვიდრებას: „ΙΧΘΥΣ“ – ეს სიტყვა ქრისტიანებმა ხუთი სიტყვის აბრევიატურად აქციეს: „Ιησὺς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ“, რაც ნიშნავს: იესო ქრისტე ძე ღვთისა, მაცხოვარი. ამ სიმბოლოს მაცხოვართან კავშირის დამადასტურებელი ერთ-ერთი ნათელი გამოსახულება წარმოდგენილია რავენის წმინდა აპოლონიის ტაძრის VI ს. მოზაიკაზე, სადაც ქრისტეს თავთან გამოსახული ჯვრის ვერტიკალურ მკლავზე მოცემულია სიტყვა ΙΧΘΥΣ (Bovini 1974: 99). ამდენად, თევზი ქრისტიანებისათვის რწმენის ერთგვარ სიმბოლოდ იქცა. მას გამოსახავდნენ სარკოფაგებზე, კედლის მხატვრობაში, აკეთებდნენ პატარა გამოსახულებებს, რომლებსაც მკერდით ატარებდნენ (Уваров 2001: 180; Успенский 1997: 62).

გარდა ქრისტეს სიმბოლური გამოხატულებისა, თევზს კიდევ რამდენიმე დატვირთვით გამოსახავდნენ და თითოეული ეს მნიშვნელობა ისევე სახარებისეულ სიტყვებს ეფუძნებოდა. ის იყო მორწმუნეთა სიმბოლო, რაზეც ტერტულიანეც მიუთითებდა: „ჩვენ თევზები ვართ, რომელთაც ΙΧΘΥΣ მიგვიძღვის, წყალში ვიბადებით და მხოლოდ წყალში ყოფნით გადავრჩებით“ (Tertullien 1852c: §1). იმავე დროს, კალისტეს კატაკომბებში წარმოდგენილი თევზები, რომელთაც ზურგზე პურით სავსე კალათა უდგათ (მათ შორის ერთი ხუთი პურითაა წარმოდგენილი, ხოლო მეორე – ექვსით) ევქარისტის სიმბოლოა და ქრისტეს სასწაულების გამომხატველი. სხვა მოსაზრება ჰქონდა ა. ფონ ფრიკენს, რომელიც თვლიდა, რომ ამ სიუჟეტში მსხვერპლად შეწირული ქრისტე უნდა



დაგვენახა, რადგან თევზის ზურგზე გამოსახული ჭურჭელი იმ ჭურჭლის მსგავსი იყო, რომელშიც ღვინოს ასხამდნენ, ხოლო პური მოგვაგონებდა ებრაელების მიერ სპეციალურად გამოძვარულ წმინდანებისადმი მირთმეულ პურებს (Фрикен 1877: 99).

სამარხებზე თევზის გამოსახულება აქ განსვენებულის ქრისტიანობაზე მიანიშნებდა (მაგრამ თუ კი თევზი სამარხი ქვის თავში იყო მოთავსებული, რომელსაც შემდეგ წარწერა მოსდევდა, იგი უკვე ქრისტეს გამოსახულებას წარმოადგენდა) (Уваров 2001: 146,178).

ადრექრისტიანულ სამყაროში ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული გახლდათ თევზი ღუზასთან ერთად ისე წარმოდგენილი, რომ მათი კავშირი ჯვარს ქმნიდა. ოდითგანვე ღუზა, თავისი დანიშნულების გამო, იმედის, რწმენისა და სიმტკიცის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. ამიტომაც, ქრისტიანობაშიც იგივე მნიშვნელობით გადავიდა, მაგრამ, როცა მას თევზთან ერთად გამოსახავდნენ, ზოგადად ის ჯვარცმულ ქრისტეზე მიანიშნებდა (Tristan 1996: 88-89; Покровский 2000: 35). კონკრეტულად კი, იმისდა მიხედვით თუ რაზე გამოსახავდნენ ამ ორ სიმბოლოს, სხვადასხვა შინაარსს იძენდა. მაგალითად, ბეჭდებზე მათი გამოსახვა ქორწინებას ნიშნავდა, ხოლო სარკოფაგებზე აღიქმებოდა, როგორც ქრისტეში გადარჩენილი მორწმუნე (Уваров 2001: 183; Tinh 1995: 98-99). ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ფორმა ამ სიმბოლოსი იყო ღუზის თავისკენ პირშექცეული ფორმით მოცემული ორი თევზი. ბეჭდებზე წარმოდგენილი ეს სიუჟეტი რწმენის საფარქვეშ ქორწინების გამოსახულება იყო (Фрикен 1877: 102). აღნიშნული სიმბოლო, როგორც მეცნიერები მიუთითებენ ახლო აღმოსავლეთში შეიქმნა. თუ კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ტერტილიანეს სიტყვებით ვიმსჯელებთ, ახ.წ. II ს. იგი უკვე ფართოდ გავრცელებული სიმბოლო გახლდათ. კონსტანტინე დიდის მეფობის შემდგომი პერიოდიდან ის თანდათან გაქრობას იწყებს, და IV ს. შემდგომ აღარ გვხვდება (Tinh 1995: 98-99; სურგულაძე . . . 1981: 741-744; ბიბილური 1983: 51-52).

ქრისტიანებისთვის ამ სიმბოლოს აუცილებლობა და მნიშვნელობა იმდენად დიდი გახლდათ, რომ ისინი ყველაზე უფრო დიდხანს მის შინაარსს მაღავედნენ. იმდენად დიდხანს, რომ ქრისტიანული სწავლების არც ერთი ავტორი IV საუკუნემდე არ იძლევა მის მთლიან ახსნას (რა თქმა უნდა, იმ ნაშრომების მიხედვით, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია) (Фрикен 1877: 101; Уваров 2001: 177; Успенский 1997: 62; Покровский 2000: 44-45).

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით თევზი, როგორც ქრისტიანული სიმბოლო საქართველოში გამოჩენას იწყებს ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებიდან. ძირითადად, ესაა სხვადასხვა სამაროვანზე მოპოვებული გემა-ინტალიოები, რომლებიც თავისი გამოსახულების ტიპის მიხედვით შეგვიძლია ასე დავაჯგუფოთ:

1. თევზი, წარმოდგენილი სარდიონის თვლებზე სამთავროს 1939 წ. S №83 ქვაყუთიდან (III ს. მიწურული) (Максимова 1950: 256), მცხეთის №15 ქვაყუთიდან (III ს.) (ნიკოლაიშვილი. . . 2000).

2. ორი თევზი ერთმანეთის პარალელურად მოცემული მინის თვალზე ციხისძირის №2 ორმოსამარხიდან (III-IV სს.) (ინაიშვილი 1993: 86-88).

3. ერთ მხარეს მიმართული ორი თევზისა და ღუზის გამოსახულება. ასეთი გემები გვაქვს სვეტიცხოვლის III ს. დათარიღებული №17 თიხის ფილასამარხიდან (ტაბ.VIII<sub>3</sub>) (სურგულაძე. . . 1981: 741-744), უინვალის II-III სს. დათარიღებული №156 მიწაყრილიანი ორმოსამარხიდან (ჩიხლაძე 1999: 79-80).

თევზის გამოსახულებიანი ბეჭდები აღმოჩენილია არმაზისხევის 1943 წ. გათხრილ №2 კრამიტსამარხში (I-III ს.) (აფაქიძე. . . 1955: 129-130; ლორთქიფანიძე 1958: 47-48), სამთავროს 1938 წ. S №29 თიხის ფილასამარხში (Максимова 1950: 259-260; ბიბილური 1983: 165-166), 1939 წ. N №24 ქვაყუთსა (Максимова 1950: 243; ნიკოლაიშვილი. . . 2000) და №970 ქვაყუთში (აფაქიძე. . . 2001: 27). ასევე ყათლანიხევის №1 და №2 II-III სს. ორმოსამარხებში (ხახუტაიშვილი 1964: 90-91). აღნიშნულ სამარხებში მიცვალებულთა დაკრძალვა წინაქრისტიანულია (არმაზისხევის საკრძალავში მიცვალებული დაკრძალული იყო თავით დასავლეთისკენ, მარჯვენა გვერდზე მოკრუნჩხული, სამთავროს სამარხთა შემთხვევაში მიცვალებულები დაკრძალულნი იყვნენ თავით აღმოსავლეთისკენ (№970 სამარხი კი სულაც N-S დერძეა გამართული), ხოლო ყათლანიხევის სამარხებში დაკრძალვა საერთოდ წარმართულია) და არც სამარხეული ინვენტარია ამ მხრივ გამონაკლისი, რის გამოც დაზუსტებით იმის თქმა, რომ ეს გემა-ინტალიოები ქრისტიანულ სიმბოლოებს წარმოადგენენ, რთულია. მით უფრო, რომ ისინი უბრალოდ თითო თევზის გამოსახულებითაა მოცემული, რომლის სიუჟეტი წინაქრისტიანული სამყაროსთვისაც მახლობელი გახლდათ (Фрикен 1877: 103). სრულიად განსხვავებული ვითარებაა სამთავროს სამაროვნის 1976 წ. N უბნის №71 ქვასამარხსა (IV ს. I ნახევარი) (მანჯგალაძე 1985: 45-46) და 1939 წ. N უბნის №533 ორმოსამარხში (III-IV სს.) (აფაქიძე. . . 1982: 191-192;

მანჯგალაძე 1985: 89-90) აღმოჩენილ ორ სარდიონის გემა-ინტალიოსთან დაკავშირებით, რომლებზეც გამოსახულია ჯვრის ფორმის ღუზა და მისი პირისკენ მიმართული ორი თევზი (ტაბ.VIII<sub>4</sub>). მიუხედავად იმისა, რომ ორივე სამარხში მიცვალებულები (სამარხები ინდივიდუალურია) დაკრძალულნი იყვნენ გულადმა გაშოტილნი, მაგრამ თავით აღმოსავლეთისკენ, აღნიშნული გემები იმდენად აშკარა ქრისტიანული სიმბოლოს გამომხატველებია, რომ მიცვალებულები ქრისტიანებად უნდა მივიჩნიოთ.

იმ სამარხებიდან, რომლებიც თევზის ქრისტიანულ სიმბოლოებს შეიცავენ ერთი წყვილადი (№15 სამარხი) და ერთიც კოლექტიური იყო (№83 სამარხი) და როგორც უმეტეს შემთხვევაში, ერთის გარდა სხვა მიცვალებულები ან შევიწროვებული იყვნენ (№15 სამარხი), ან თავით აღმოსავლეთით დაკრძალულნი (№83 სამარხი). ამას გარდა, ჩამოთვლილ სამარხთაგან №83-ში აღმოჩნდა ათენასა და ეროტის გამოსახულებიანი ბეჭდები, ხოლო №15,71 სამარხებში დაფიქსირდა საკრძალავი სარიტუალო გვირგვინის – ქოირის ფურცლები (მანჯგალაძე 1985: 45-46; ბიბილური 1983: 169-170; ნიკოლაიშვილი. . . 2000). ქრისტიანული სიმბოლოების გვერდით ბერძნულ-რომაული ან წარმართული რელიგიის სიმბოლოებიანი ნივთების აღმოჩენა ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ეტაპზე ჩვეულებრივი მოვლენა გახლდათ. განსაკუთრებით ეს ითქმის გემა-ინტალიოებიან ბეჭდებზე. როგორც ცნობილია, ძველ სამყაროში გემებს რამდენიმე დანიშნულება ჰქონდათ. მათ ერთ ნაწილს, მიაწერდნენ რა აპოტროფულ ძალას, ატარებდნენ როგორც ამულეტებს ავი თვალისა და ძალისაგან დასაცავად (Максимова 1950: 230). ხოლო მეორე ნაწილს, გამოსახავდნენ რა მასზე ღვთაებებსა და მასთან დაკავშირებულ წმინდა არსებებს, ატარებდნენ ამ ღვთაებათა თაყვანცემისა და მფარველობის ნიშნად. ინტალიოების შემთხვევაში კი საქმე ეხებოდა პირველ რიგში საბეჭდავს ე.ი. ინსიგნიას და როგორც სამკაული მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობით იხმარებოდა. შესაბამისად, მასზე დატანილ გამოსახულებებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა (Максимова 1950: 238).

ახ.წ. III ს. ქრისტიანი მოსახლეობა ბერძნულ-რომაულ, წარმართულ ღვთაებათა და მათ იპოსტაზურ გამოვლინებებს რომ ისევ მიმართავდა, ამაზე კლემენტი ალექსანდრიელის შენიშვნა მიუთითებს. იგი წერდა, რომ ქრისტიანებს შეეძლოთ გამოეყენებინათ საბეჭდავები, მხოლოდ იმ გამოსახულებებით, რომლებიც შეესაბამებოდნენ ქრისტიანულ სწავლებებს (ასეთები იყო თევზი,

მტრედი, გაშლილი იალქნიანი ნავი, ღუზა, ზღვის ნაპირზე მდგარი მებადური და სხვა) (Clément d'Alexanrie 1846: III,11).

თევზის გამოსახულებიანი გემები მოგვეპოვება ურბნისის სამაროვნიდანაც (ტაბ.VIII<sub>5-6</sub>). ქ. ჯავახიშვილის მიერ შესწავლილ მასალებში მათი დაფიქსირების სამი (№55,109,183 სამარხები) შემთხვევა არსებობს და ყველა II-III სს. თარიღდება (მათგან №55 სამარხში აღმოჩენილი გემა წარმოდგენილია სარდიონის თვალზე ერთი თევზის გამოსახულებით, №109 სამარხიდან მომდინარე სარდიონის გემა კი ერთმანეთის თავშეკცევით მოცემული თევზების გამოსახულებაა (ჯავახიშვილი 1972: 51,61)). აღნიშნული გემების შესწავლისას ქ. ჯავახიშვილმა ურბნისის თევზის გამოსახულებიანი გემა-ინტალიოები ზოლიაქოს ნიშნის გამომხატველად მიიჩნია, რომელთა ტარება თანავარსკვლავედთაგან მფარველობად აღიქმებოდა (ჯავახიშვილი 1972: 8). ამ გემებიდან ცალკე უნდა გამოიყოს 1960 წ. გათხრილ №183 სამარხში აღმოჩენილი სარდიონის თვალი, რომელიც გამოსახავს საკურთხეველზე დადებულ თევზს (ტაბ.VIII<sub>6</sub>) (ჯავახიშვილი 1972: 77), მსგავსი სიუჟეტები ადრექრისტიანულ სიმბოლიკაში საკმაოდ აცნობილი კატაკომბებიდან, რაც კატაკომბების სიმბოლოებზე მომუშავე მკვლევართაგან ახსნილია, როგორც ევქარისტის გამოხატულება (Фрикен 1877: 113-115). ამიტომ, ვფიქრობთ, ეს გემა შესაძლოა ქრისტიანული სიმბოლიკის გამომხატველი იყოს.

საქართველოში აღმოჩენილი თევზის გამოსახულებიანი გემების განხილვისას მხედველობაში მივიღეთ მეცნიერთა ორივე იმ მხარის მოსაზრება, რომელთაგან ერთნი მიიჩნევენ, რომ აღნიშნული თევზის გამოსახულებიანი გემები ქრისტიანული სიმბოლოებია (ვ. ნიკოლაიშვილი), ხოლო მეორენი თვლიან, რომ მხოლოდ ქრისტიანული საკრძადავი წესის ფიქსაციის შემთხვევაში შეიძლება მათ მიენიჭოთ ეს დატვირთვა (თ. ბიბილური). სამთავროს სამაროვნის უცნაურობის გამოისობით (ვგულისხმობთ სამარხთა დამხრობას აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ), ჩვენ დავინტერესდით ზოგადად საქართველოში აღმოჩენილი თევზის გამოსახულებიანი ბეჭდები რა პერიოდის ძეგლებს წარმოადგენდნენ. გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აღნიშნულ სიმბოლიოიანი გემები საქართველოში ახ.წ. I ს. ბოლოსა და II ს. დასაწყისიდან ჩნდებიან ვიდრე IV ს. ბოლომდე. ყველაზე ადრეულია გაურკვეველი წარმომავლობის რომაული გემა, რომელიც სახელმწიფო მუზეუმში ინახება დავიდოვას კოლექციის შემადგენლობაში

(ლორთქიფანიძე 1969: 126; ლორთქიფანიძე 1967: 23). გარდა ამ შემთხვევისა, ყველა დანარჩენი გემა II-IV სს. თარიღდება (აქვე შევნიშნავთ, რომ მ. მაქსიმოვა სამთავროს 1939 წ. გათხრილ №24 სამარხში აღმოჩენილ გემას თევზის გამოსახულებით ძვ.წ I-ახ.წ. I სს. ათარიღებდა (Макимова 1950: 243)).

თავისთავად იბადება კითხვა: რატომ ვრცელდება რომთან მჭიდრო ურთიერთობაში მყოფ საქართველოში ამ გამოსახულების გემები მაინცდამაინც I ს. ბოლოდან, მაშინ, როცა ისინი რომის იმპერიაში უფრო ადრიდანაა ცნობილი? მიუხედავად იმისა, რომ იმ სამარხებში დაფიქსირებულ მიცვალებულთა დაკრძალვის წესი, რომელშიც თევზის გამოსახულებიანი გემები აღმოჩნდა, არაა წმინდად ქრისტიანული\* (რაც იმით იყო გამოწვეული, რომ ახ.წ. პირველ საუკუნეებში მკაცრად კანონიზებული ქრისტიანული დაკრძალვის წესები ჯერ კიდევ არ არსებობდა), არ გამოვრიცხავთ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დაფიქსირებულ თევზის გამოსახულებიანი გემების ქრისტიანულ სამყაროსთან კავშირს.

აქვე კიდევ ერთ დეტალზე გავამახვილებთ ყურადღებას, რომელიც უინვალის სამაროვანზე დაფიქსირდა. როგორც აღვნიშნეთ, №156 სამარხში<sup>9</sup> აღმოჩნდა ბრინჯაოს ბეჭედი სარდიონის ოვალური თვლით, რომლის ზედაპირი სადად იყო დამუშავებული, მაგრამ თვლის ამოვარდნის შემდეგ გაირკვა, რომ სარდიონის თვალი ინტალიოს წარმოადგენდა (გამოსახულია ღუზა და ორი თევზი) და უკუღმა იყო ჩასმული ბეჭედში. მსგავსი უცნაური ტიპის ბეჭდები უინვალის სამაროვანზე სულ შვიდი დაფიქსირდა (ისინი II-III სს. თარიღდება) და ყველა სხვადასხვა თემატიკისა: მითრა, გიგანტომანი, ხელის ჩამორთმევა, ნიკე. როგორც მეცნიერები შენიშნავენ, ინტალიოთა ასეთი გამოყენება უცნობია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ჩიხლაძე 1998გ: 22).

აღნიშნული ბეჭდების შესწავლის შემდეგ მ. ლორთქიფანიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ოქრომჭედელ ხელოსანს ხსენებული ხერხი საგანგებოდ უნდა ჰქონოდა გამოყენებული, „რაც ბეჭდის მფლობელის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ და ალბათ, მის რწმენას დაუკავშიროთ. შესაძლოა, იგი ნივთს მაგიურ დანიშნულებას ანიჭებდა“. ვ. ჩიხლაძე ფიქრობს, რომ „შესაძლოა, ქრისტიანობის შემოსვლასთან დაკავშირებით მოდაში შემოდის სადათვლიანი

\* ურბნისის ჩვენთვის საინტერესო სამარხები გამოუქვეყნებელია, ამიტომ ჩვენ დავეყრდნით ქალბატონ ქ. ჯავახიშვილის მიერ მოწოდებულ ინფორმაციას, რისთვისაც მას უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ.

ბეჭდები. ხელოსანმა ღვთაებების შიშით მათი გადაშლა ვერ შეძლო და დაამუშავა ინტალიოს ზურგი და ისე ჩასვა თვალბუდეში. ბეჭდის მფლობელმა არ იცის, რომ ის გემიანია. ამ მოსაზრების გასამაგრებლად შეიძლება ის ფაქტი გამოდგეს, რომ ინტალიოების ნაწილი მეორადი დამუშავების დროს დაზიანებული და ჩამოტეხილია და ყველა თვალი გაუმჭირვალეა“ (ჩიხლაძე 1998გ: 22).

გარდა გემა-ინტალიოებისა თევზების სიმბოლოებით შემკულია ბიჭვინთის მოზაიკური პანო, სადაც მათი გამოსახვის კიდევ ერთი ტიპია წარმოდგენილი: ერთმანეთზე ისე გადაჯვარედინებული ორი თევზი (ტაბ.IX<sub>1</sub>), რომ იქმნება ასო „X“. ასეთი სცენა ბიჭვინთაში ორია. მსგავსი სიუჟეტი გვხვდება ტუნისის Menzel Jahia-სა და Soukrine-ს, ლიბანის ქალღესა და სირიის უმჰარტაინის ადრექრისტიანული ტაძრების მოზაიკაში (V-VI სს.) (Ghalia 2001: 70-73; Olszewski 1995: 21,24). ზოგადად თევზის გამოსახულებიანი პანოები კი, რომელშიც თევზები სხვა სიმბოლოებთან ერთად ჩართულია გეომეტრიულ ფიგურებში, ერთ-ერთ ფართოდ გავრცელებულ სიუჟეტს წარმოადგენდა. მაგალითად, იგი ცნობილია იერუსალიმის ამაღლების ტაძრიდან (Кондаков 1904: таб.LXI).

აღნიშნული, მეცნიერებაში კარგად ცნობილი მოზაიკის ნიმუშების გარდა ბიჭვინთის პანო ერთგვარ მსგავსებას პოულობს 2005 წ. მეგიდოში (ისრაელის ჩრდილოეთით) შემთხვევით აღმოჩენილი უძველესი ეკლესიის მოზაიკურ იატაკთან, რომელსაც მეცნიერები III ს. ათარიღებენ. მოზაიკის გეომეტრიული ხაღისის შუაში, რვაწახნაგოვან ჩარჩოში მოცემულია მედალიონი, რომელშიც ერთმანეთის თავშექცევით ორი თევზია გამოსახული. პანოს კიდზე შესრულებული ბერძნულენოვანი წარწერა იხსენიებს დიდებულ ქალბატონს აკეტუსს (Aketous), რომელმაც ფული გაიღო ტაძრის მშენებლობისთვის უფლის, იესო ქრისტეს სადიდებლად (Découverte. . . 2005).

თევზის ქრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებებში გამონაკლისია მისი სკულპტურული სახით ფიქსაცია ანაკოფიიდან (ახალი ათონი) (Хрушкова 1980: таб.XVII,2) და მრამბის ეკლესიიდან, რომელიც სქემატური და ნაკლულია (ბერძენიშვილი 2008: 37, ტაბ.II,4). რაც შეეხება ანაკოფიის ფილაქვას, იგი სარკმლის არქიტრავს წარმოადგენს, რომლის შუაში მოცემულია თევზი, ხოლო მის ორივე მხარეს – კვიპაროსები (ტაბ.IX<sub>2</sub>), მსგავსად პალმისა რწმენის, გამარჯვებისა და მარადიული სიცოცხლის სიმბოლო (Хрушкова 1980: 27,

რან.XVII,2). სიუჟეტი, რომელსაც ლ. ხრუშკოვა VI ს. ათარიღებს, ექვარისტის გამოსატულებად უნდა იქნეს აღქმული.

აქვე შეგვხვებით 2008 წ. ციხისძირში აღმოჩენილ ახალ მასალასაც, რომელიც ციხის გაწმენდით-სარესტავრაციო სამუშაოების დროს დაფიქსირდა ციტადელის აღმოსავლეთ ნაწილში, ტაძრის სიახლოვეს\*. ესაა სოლენის ტიპის კრამიტების ნატეხები, რომელთაც ექსპედიციის ხელმძღვანელები V ს. ათარიღებენ (კვიციანი 2008). ამ ნატეხებზე ყალიბით, კრამიტის გამოწვამდე დატანილია რელიეფური გამოსახულებები (ტაბ.IXვ). იგი წარმოადგენს რომის ტიპის ფიგურას, რომლის ერთი გადაბმის კუთხეში რელიეფური ხაზები გადაჯვარედინებულია, ხოლო მის გვერდითა კუთხეებში მოპირდაპირე კუთხის გვერდები გრძელდება. ერთი შეხედვით გამოსახულება ძლიერ ჰგავს თევზის ფიგურას, როგორაც იგი მიიჩნია ზ. კვიციანმაც (კვიციანი 2008).

ზოგადად კრამიტებზე რელიეფური გამოსახულებების დატანა (ვეულისხმობთ ჯვრებსა და ასევე წარწერებს) საქართველოსთვის უცხო არ ყოფილა. ჯვრის გამოსახულებიანი კრამიტები ჩვენ ზემოთ უკვე ვახსენეთ, რაც შეეხება წარწერებს, ისინი ძირითადად ხელოსნისა ან მისი დამკვეთის საწყალობევი და მოსახსენიებელი შინაარსის ძეგლებს წარმოადგენენ კრამიტებზე (ჯღამაია 1980: 47-56; ჭილაშვილი 1991: 22-24). ასეთი გამოსახულებიანი კრამიტები, როგორც წესი, საკულტო და განსაკუთრებული ზრუნვის ქვეშ მყოფი ძეგლების გადასახურად გამოიყენებოდა (ჯღამაია 1980: 19). როგორც ჩანს, არც ეს სოლენის ნატეხები უნდა იყოს გამონაკლისი. მაგრამ, როცა ვსაუბრობთ მასზე დატანილ თევზის გამოსახულებებზე (?) აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ ურბნისში აღმოჩენილი თიხის ჭურჭელი VI-VII სს. ფენიდან, რომლებსაც ახასიათებთ ნაკაწრი ხელოსნის ნიშნები და ჯვრის გამოსახულებები. ლ. ჭილაშვილი თვლიდა, რომ მათი სიმრავლიდან გამომდინარე, შესაძლოა, საქმე გვექონოდა ხელოსნის სპეციფიკურ ნიშნებთან (ჭილაშვილი 1964: 114-116). სწორედ მათ შორის არის ერთი ნიშანი, რომელიც ძლიერ ჰგავს ციხისძირის სოლენების გამოსახულებებს (ტაბ.IXვ), იმ ერთადერთი განსხვავებით, რომ „ფარფლისებური შეერილები“ ურბნისში აღმოჩენილ ჭურჭლის ნიშანს უფრო გრძელი აქვს, ვიდრე ციხისძირისას. კრამიტებზე დატანილი ხელოსნის ნიშნები კი ისევე არაა უცხო საქართველოს სინამდვილისთვის, როგორც ჯვრისა და წარწერების არსებობა (ჯღამაია 1980:

\* მასალისა და ფოტოების მოწოდებისთვის უღრმეს მადლობას მოვასხენებ ბ.-ნ ზ. კვიციანს.

ტაბ.VI,XIV,XV,XVII-XIX). ამ ეტაპზე, ჩვენ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მსგავსი რელიგიური გამოსახულების კრამიტები საქართველოში აღმოჩენილი არაა და ამ მხრივ ციხისძირიდან მომდინარე ფრაგმენტები უდავოდ მნიშვნელოვანი მონაპოვარია.

ამდენად, ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისიდან საქართველოს ტერიტორიაზე დაფიქსირებული თევზის გამოსახულებიანი გემა-ინტალიოები ქრისტიანულ რელიგიასთან დაკავშირებულ სიმბოლოებად შეგვიძლია მოვიაზროთ, რომელიც ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, იქამდე, ვიდრე ქრისტიანობა გაბატონებულ მდგომარეობას მოიპოვებდა, ფართოდ გავრცელებულ და ერთ-ერთ უმთავრეს ქრისტიანულ სიმბოლოს წარმოადგენდა მთელს ქრისტიანულ სამყაროში. IV ს. შემდგომ კი, მას შემდეგ რაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა საქართველოში, ამ სიმბოლომ ბეჭდებიდან საკულტო ძეგლებზე გადაინაცვლა.

## თავი IV



## ირმის სიმბოლო

„ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი ღმერთო!“ (ფსალმუნი 41,2) – დავით წინასწარმეტყველის ეს გალობა საფუძვლად დაედო ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ერთ-ერთ ფართოდ გავრცელებულ ირმის სახეს. ეკლესიისკენ სწრაფულ ადამიანთა გამოსატულებად ქცეულმა მისმა სიუჟეტებმა, თითქმის მთლიანად მოიცვა ბიზანტიის სამყარო. თუმცა, როგორც ჩანს, მისი სიმბოლოს ფართო გავრცელება (IV საუკუნიდან) მხოლოდ ეკლესიის მამათა განმარტებების შემდეგ უნდა დაწყებულიყო. რომაული კატაკომბების მხატვრობაში მათ იშვიათობას და წარწერებზე საერთოდ არ დაფიქსირებას ა. უვაროვი იმით ხსნიდა, რომ ირემი არ აღიქმებოდა რაიმე განსაკუთრებული თვისების მქონე ცხოველად და მისი სიმბოლოს გაჩენა დაკავშირებული იყო მხოლოდ ფსალმუნის სიტყვებთან (Уваров 2001: 244-245). ზოგადად ადრექრისტიანულ ეპოქაში ამ ცხოველის გამოსახულებიანი სიუჟეტები სამი რედაქციითაა წარმოდგენილი: ირემი ან ირმები ფანტანთან, ხესთან ან ჯვართან. ასეთი სცენები უხვადაა როგორც სირია-პალესტინის, ისე იორდანის, ტუნისის და ლიბანის ეკლესიებში (Bejaoui 2001b: 495-496; Bejaoui. . . 2001c: 1483-1496; Sodini 1970: 744,752; Olszewski 1995:21).

ახალი რელიგიის საწყის ეტაპზე მის გავრცელებას, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო მსოფლიო ხალხთა რწმენებში ირმის კულტის არსებობამ, განსაკუთრებით იმ ტერიტორიებზე მაცხოვრებლებში, სადაც წარმოიქმნა და გავრცელდა ქრისტიანობა.

ირმის სიმბოლიზება პალეოლითის ხანაში იღებს დასაბამს. იგი პირველყოფილი ადამიანისათვის ნაყოფიერებასა და სიუხვესთან ასოცირდებოდა. პირველ სარკოფაგებზე, მეფეთა ოჯახებს შორის მისი გამოსახვა მიანიშნებდა, რომ იგი ცისა და მიწის დამაკავშირებლადაც მიიჩნეოდა – ირემი გარდაცვლილ სულთა წინამძღოლი იყო იმქვეყნიურობისკენ. შუმერებისთვის ირემი ნაყოფიერების ქალღვთაების ინანას სიმბოლო გახლდათ. შუამდინარული (სემიტური) ღვთაება იშთარის ზომორფული სახე ასევე ირემი იყო. მისი გამოსახულებები უკავშირდებოდა ასევე კიბელას – ფრიგიული ღვთაების სახელს (Encyclopédie. . . 1989: 113-115; Philibert 2000: 90-92). ბერძნულ მითოლოგიაში ის ერთი მხრივ ცხოველთა მფარველი და ნადირობის ქალღვთაება არტემიდას წმინდა ცხოველად გვევლინება (ქალღვთაების მიერ

დასჯილი მონადირე არქტეონი სწორედ ირმად იქცა) (Нейхардт 1987: 41-42), მეორე მხრივ, კი აპოლონის სახელსაც უკავშირდებოდა. ამ მხრივ საინტერესოა 1899 წ. ყუბანის ყორღანში აღმოჩენილი ვერცხლის აზარფემა (ძვ.წ. V ს.), რომელსაც ამშვენებს ირმის თავების გამოსახულებები და ბერძნული წარწერა, რომ ის ეკუთვნის აპოლონ ჰეგემონს ფაზისიდან. ო. ლორთქიფანიძე ფიქრობს, რომ აზარფემაზე ირმის თავების გამოსახვა უნდა უკავშირდებოდეს აპოლონის მიერ ამ ცხოველის შეწირვას პითონისათვის, რათა მისი მოკვლის ცოდვისაგან განწმენდილიყო. აღნიშნული აზარფემა ამტკიცებს წყაროთა მონაცემებს იმის თაობაზე, რომ ისევე როგორც პონტოს ზღვის ბერძნულ დასახლებებში, აპოლონსა და მის დას არტემიდას თაყვანს სცემდნენ ფაზისშიც და მათი სახელობის ტაძარიც არსებობდა ძვ.წ. V ს. ბოლო ათწლეულამდე მაინც (Lortkipanidzé 1999: 32-41).

ამ შემთხვევაში, თუ კი აშკარაა ელინური კულტურულ-რელიგიური გავლენა საქართველოს შავიზღვისპირა ქალაქზე, ამას ვერ ვიტყვით სხვა შემთხვევებში, რადგან ირმის სიმბოლიზება არც ქართველთა წინაპართათვის ყოფილა უცხო. საქართველოს ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა მეტყველებს, რომ ირმის სახეს დიდი ადგილი ეჭირა უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებში<sup>10</sup>. ის მონადირეობასთან იყო დაკავშირებული და ცხოველთა ღვთაებას განასახიერებდა. როგორც მ. ხიდაშელი აღნიშნავს, ეს წარმოდგენა იმ საფეხურს ასახავდა, როდესაც ცხოველთა მფარველი თავისი ბუნებით ზოომორფული არსება უნდა ყოფილიყო. „შემდგომ ადამიანმა ეს ზოომორფული არსება ანთროპომორფულად აქცია. ცხოველთა კლასმა თავისი ადრინდელი სახე შეინარჩუნა, ხოლო ამ ცხოველის მფარველი და მბრძანებელი ღვთაება ადამიანის მსგავსი გახდა“, საქართველოში კი ეს ღვთაება ქალის სახით ჩამოყალიბდა, რომელიც ხშირად იღებდა ირმის სახეს (ხიდაშელი 1982: 53). ისინი „წილიანი“ ცხოველები იყვნენ, რომელნიც სხვებისგან რაიმე განსაკუთრებული ნიშნით გამოირჩეოდნენ. იმავე დროს, ირემი და ჯიხვი ნაყოფიერების ღვთაებასაც უკავშირდებოდა (სურგულაძე 1986: 115; ფანცხავა 1988: 39). როგორც ი. კიკვიძე ფიქრობს, ირმის სიმბოლიზება მიწათმოქმედების განვითარებას დაუკავშირდა და მისი გამანაყოფიერებლის ძალა მის რქებთან გაიგივდა, რაც კარგად ჩანს ქვაცხელების სამაროვნის №2 ქალის სამარხში აღმოჩენილი სპილენძის დიადემიდან, რომელზეც გამოსახულია ორი ხარირემი აშკარად გამოსატული სქესობრივი ნიშნებით (კიკვიძე 1976: 191). ალბათ ირმის,

როგორც ნაყოფიერების კულტის ამავე არსს უნდა ეხმიანებოდეს გაცილებით გვიან, ძვ.წ. VIII-VII სს. დათარიღებული რამდენიმე ათეული ირმის რქებწაკვეთილი ქანდაკების აღმოჩენა ნოქალაქეში, რაც ძეგლის გამოსრელის დ. ლომიტაშვილის მოსაზრებით, სწორედ მრავლის ბოძების სურვილს უნდა დაუკავშირდეს (ლომიტაშვილი 2003: 161-162).

ირმის კულტის არსებობა არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ენეოლითური ხანიდან (არუხლოს გორა) ფიქსირდება და უწყვეტ ხასიათს იღებს (ხიზანაანთ გორა, ქვაცხელები, შილდა, სამთავრო) (ჩუბინაშვილი 1970: 141-142; კიკვიძე 1976: 190; მაისურაძე . . . 1984; ხიდაშელი 1974: 93-103). თრიალეთური კულტურის შემდგომ (რომლისთვისაც თითქმის უცხოა ამ ცხოველის გამოსახულება, თუ არ ჩავთვლით ვერცხლის სარიტუალო სასმისსა და სარწყულს (ხიდაშელი 1974: 102)), ირემი როგორც ჩანს, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სიმბოლოდ ყალიბდება, რაზეც უნდა მიუთითებდეს არა მხოლოდ ფოლკლორული მასალა, არამედ არქეოლოგიური მონაპოვარიც. მისი გამოსახულებებით იმკობოდა სარტყლები, ცულები, აბზინდები, დიადემები, საკულტო თასები, კეთდებოდა ირმის გულსაკიდები (ხიდაშელი 1972; 1974; 1982; ფანცხავა 1988), ხშირი იყო მისი დატანა საბეჭდავებსა და გემებზე (ლორთქიფანიძე 1969).

ამ მატერიალური კულტურის ძეგლებზე ირმის (და მასთან ერთად ჯიხვისა და ვერძის) განსაკუთრებულად ყურადღება გამახვილებული რქები ცხოველის ღვთაებრივობის ყველაზე საცნაური ნიშანი გახლავთ, რაც ერთი მხრივ, თუ ი. კიკვიძის მოსაზრებით, ადრესამიწათმოქმედო ხანაში მიწის განაყოფიერების მაგიურ ძალას უკავშირდებოდა, მეორე მხრივ, ირმის სიცოცხლის ხესთან კავშირის გამოსატყულებასაც წარმოადგენდა. მაგალითად, კოლხურ ცულებზე გამოსახული ირმები, როგორც დ. ფანცხავა შენიშნავს „სიცოცხლის ხის“ მოტივის სიმბოლო უნდა იყოს. აქ „სიცოცხლის ხე“ – ირმის რქები და მასთან დაკავშირებული ცხოველი – ირემი შერწყმულია“ (ფანცხავა 1988: 41). იგივე სიცოცხლის ხეთან კავშირს ხედავს ი. სურგულაძე ყაზბეგის განძის შტანდარტის გამოსახულებაში, სადაც ჯიხვის ერთმანეთზე დადგმულ რქებზე „თითქოს რელიგიურ ექსტაზში მყოფი ფალიკური არსებაა“ შემდგარი (სურგულაძე 1986: 107).

ირმის გამოსახულებიანი ნივთებიდან ცალკე გამოყოფდით საკიდებსა და შესაბნევეებს, რომლებმაც ახ.წ. IV საუკუნემდე გააგრძელა არსებობა და მხოლოდ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ შეწყდა

მათი დამზადება. ირმის სახოვანი ვერცხლისა და ბრინჯაოსგან დამზადებული საკიდები და შესაბნევები ცალკეული სახით საქართველოს სხვადასხვა ტერიტორიაზე აღმოჩენილი (მაგალითად, კლდეეთში (ლომთათიძე 1957: 73-92)), მაგრამ განსაკუთრებით მრავლადაა ისინი წარმოდგენილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის II-IV სს. დათარიღებულ სამაროვნებზე – ნეძისი (№26,123,127,175,199 სამარხებში აღმოჩენილია 4 შესაბნევი და 3 საკიდი (Рапишвили. . . 1991: 92; რობაქიძე 1990: 67-71; რამიშვილი 2007: 49-51)), უინვალი (№357 ორმოსამარხში აღმოჩენილია 1 შესაბნევი (ჩიხლაძე 1998ა: 17-24)), ბადრიანი (№6,8 ორმოსამარხებში აღმოჩენილია 1 შესაბნევი და 1 საკიდი (რამიშვილი 2007: 56)), ომალო (№2 ქვის სამარხში აღმოჩენილია 1 შესაბნევი (რამიშვილი 2007: 60)).

ირმის გამოსახულებიანი შესაბნევებისა და საკიდების მხატვრულ-სტილისტური დახასიათებისას ქ. რამიშვილი ხაზს უსვამს მათ გენეტიკურ კავშირს ჭვირული აბზინდების ცენტრალურ ფიგურებთან და გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ირმის საკიდებთან (რამიშვილი 2007: 12-13). რაც უფრო საინტერესო ხდება, თუ გავითვალისწინებთ მ. ხიდაშელის დაკვირვებას იმაზე, რომ ჭვირული ბალთები თავისი მხატვრული სტილით მჭიდროდ უკავშირდება წინაანტიკური ხანის ქართული ხელოვნების ტრადიციებს (ხიდაშელი 1972: 57). ირმისსახოვან ნიმუშთა ეს იდენტურობა „მათ ერთ იდეოლოგიურ გარემოსა და ერთ ეთნო-კულტურულ წიაღში შექმნაზე და ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დაკანონებული სიმბოლოების თითქმის უცვლელად არსებობაზე მიუთითებს“ (რამიშვილი 2007: 13).

ქ. რამიშვილის მოსაზრებით, ახ.წ. III ს. მეორე ნახევარსა და IV საუკუნეში კავკასიონის მთიანეთის სამხრეთ ფერდობებზე „მათი ამგვარი სიმრავლე, ახალი ძალითა და მხატვრული ხერხებით ამოტივტივება, შესაძლოა მიუთითებდეს აქაური მოსახლეობის ახალ (ქრისტიანულ) რელიგიასთან გარკვეულ ურთიერთობაზეც. ადამიანები, რომლებიც იმ დიდი გარდატეხის ხანაში, როცა ქრისტიანობა ის-ის იყო ოფიციალურად იქნა აღიარებული, ირმის შესაბნევებსა და მის ატრიბუტებს ღიად ატარებდნენ, თითქოს ხარკს უხდიდნენ ძველ ტრადიციასა და ნაყოფიერების ქალღვთაებას. ამასთანავე, შესაძლოა, თაყვანცემით იყვნენ გამსჭვალულნი ქრისტიანული მორწმუნე სულისადმიც“ (რამიშვილი 2007: 14). იმ სამარხებიდან რომლებშიც აღნიშნული ირმისსახოვანი საკინძები აღმოჩნდა ორ შემთხვევაში შეგვიძლია დაზუსტებით ვთქვათ, რომ

ჩვენთვის საინტერესო ნივთები წარმართული წესით დაკრძალულთა კუთვნილი იყო. ესაა ჟინვალის №357 ორმოსამარხი (ჩიხლაძე 1998ა: 17-24) და ნეძიხის №175 სამარხი, სადაც საკინძი მიხევეტილ ძვლებში აღმოჩნდა (რამიშვილი 2007: 51). რაც შეეხება სხვა შემთხვევებს, სამარხთა გამოუქვეყნებლობის გამო, ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაშიც გაჭირდება ირმისსახოვან შესაბნევთა მიხნევა ქრისტიანული სიმბოლოების გამოსტულებად.

ამ ხანგრძლივი ტრადიციის გაგლენა უნდა იყოს ის, რომ ადრექრისტიანულ სიმბოლოებში ირემმა ქართველებისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ ცხოველის გამოსახულებიანი სიუჟეტები ადრექრისტიანულ პერიოდში სამი რედაქციითაა წარმოდგენილი: ირემი ან ირმები ფანტანთან, ხესთან ან ჯვართან. ამ მხრივ გამონაკლისი არც საქართველო ყოფილა (აქ საუბარი არ გვაქვს იმპორტზე, მაგალითად გემა-ინტალიოებზე, რომლებზეც განსხვავებული სიუჟეტებიც გვხვდება (ლორთქიფანიძე 1958: 87-88,93-94; ლორთქიფანიძე 1967: 119; რამიშვილი 1979ბ: 75,88,90)).

სიუჟეტები შემდგენაირად ჯგუფდება:

1. ირმები ნუკრიოურთ სიცოცხლის ფანტანთან (ბიჭვინთა), და ირმები წყალსატევთან (ატენი);
2. ირემი ან ირმები ხესთან (ბოლნისი, ბიჭვინთა, ივრის სიონი, აკაურთა);
3. ლომთაგან დევნილი ირმები მარბენალნი სიცოცხლის ხისკენ (წოფი);
4. ირემი ჯვართან (ახიზა);
5. ირემი დეკორაციაში (წილკანი);

1. ჩამოთვლილი სიუჟეტებიდან ყველაზე ადრეულია ბიჭვინთის მოზაიკაში დაცული გამოსახულებები. ესაა აბსიდის იატაკის დეკორი ევქარისტის სცენით (ტაბ.XI). ცენტრალური ადგილი უკავია ბარძიმს, რომელიც წყლითაა სავსე, ხოლო მის თავზე აღმართულია ფიჭვის გირჩი. მის მარჯვნივ გამოსახულია უკანა ფეხებზე შემდგარი ხარ-ირემი, ხოლო მარცხნივ იგივე პოზაში მოცემულია ფურ-ირემი, რომლის ფეხებთან ჩაჩოქილი ნუკრი დედის რქეს წოვს. ირმების მოძრაობის მიხედვით (რაც ორივე შემთხვევაში იდენტურია) ცხოველები მაცოცხლებელი წყლის მიღებას ცდილობენ. ხარ-ირმის ფეხებს შორის და ზურგთან ბარძიმისკენ მზირალი მტრედებია გამოსახული. მისგან განსხვავებით ფურ-ირმის კისრის არეში გამოსახული მტრედის მოძრაობა, ბარძიმის

საპირისპიროდაა მიმართული. ჩარჩოში ჩაწერილი სიუჟეტის სივრცე შევსილია ბროწეულის ყვავილებით. ესაა ტიპური ადრექრისტიანული სცენა, რომელიც მეცნიერთა შენიშვნით დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს კაპუსის ეკლესიაში (V ს.), სან ჯიოვანი ინ ლატერანოს (V ს.), მილეთის ბაზილიკის ბაპტისტერიუმებში დაცულ მოზაიკასთან, ასევე სირიაში ქალდეს (VI ს.), მაკედონიაში აკრინის (IV ს. II ნახ. – V ს.), კართაგენისა და როგორც ლ. მაცულევიჩი მიიჩნევდა, ზოგადად ხმელთაშუაზღვისპირეთის V ს. მოზაიკებთან (ციციშვილი 1977: 98; Шервашидзе 1978: 172; Мацулевич 1978: 156-158; Sodini 1970: 731).

უკავშირებს რა „მასულდგმულელებელი წყლის შადრევანს“ წმინდანის ხსოვნის პატივისცემას, ი. ციციშვილი აღნიშნულ სცენაში ელინისტური ტრადიციის გავლენას ხედავს, რაც VI საუკუნის მოზაიკებში თანდათან ქრება (ციციშვილი 1977: 98).

აშკარაა, რომ მთავარი თემა მაცოცხლებელი წყლის მიღებაა, მაგრამ ასევე საინტერესოდ მოჩანს პანოს სიუჟეტში ნუკრის ჩართვა, რაც ლ. მაცულევიჩმა ძროხისა და ხბოს სიუჟეტთან ერთად ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებს დაუკავშირა (Мацулевич 1978: 152-153). დედისა და შვილის სხვადასხვა ვარიაციებით გამოსახვა ანტიკურ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული შემთხვევაა, რაც შემდგომ გაგრძელებას პოვებს ადრექრისტიანულ პერიოდში. მაგალითად, ერთი ასეთი ნიმუში – სარდიონის ინტალიო (ინვ.№115) – საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ფონდშიც ინახება. იგი გამოსახავს მიმავალ ირემს პროფილში მარჯვნივ, რომელიც ნუკრს აწოვებს. მ. ლორთქიფანიძე მას რომაულ ნაწარმად მიიჩნევს და ახ.წ. III ს. ათარიღებს (ლორთქიფანიძე 1967: 119). ამას გარდა, ფურ-ირმისა და ნუკრის სიუჟეტი შემოინახა ბოლნისის სიონის სანათლავემაც.

ბიჭვინთის მოზაიკის მეორე სიუჟეტისა (ძროხა-ხბო) და ბოლნისის სიონის სანათლავის კაპიტელის (ფურ-ირემი-ნუკრი) მსგავსად, ვფიქრობთ, ირემი-ნუკრის გამოსახულება უნდა მოვიაზროთ ზოგადად ხმელთაშუაზღვისპირული სამყაროს კულტურული ურთიერთობების შედეგად, რამაც ადრექრისტიანულ პერიოდში უწყვეტად გადაინაცვლა გაქრისტიანებული სახით, დედაეკლესიისა და მორწმუნის განზოგადებულ გამოსატულებად.

ბიჭვინთის მოზაიკის ამ სცენის მსგავსად დავითის ფსალმუნის გამოძახილია ატენის სიონის ჩრდილოეთის კარის ტიმპანის რელიეფი, რომელიც გამოსახავს წყალსატევს დაწაფებულ ორ ხარირემს (ტაბ.X2). წყალსატევი

წნულებით შედგენილი სხვადასხვა ზომის წრეებითაა მოცემული, რომლის შუაგულში მოთავსებულ წრეში ჩაწერილია ჯვარი. ვინაიდან ატენის სიონის თარიღი VII ს. განისაზღვრებოდა, რელიეფის ანალოგები კი V-VI სს. იძებნებოდა, გ. ჩუბინაშვილმა ტიმპანის თარიღად ზოგადად VI-VII სს. მიიჩნია (Чубинашвили 1948: 175). შემდგომმა კვლევებმა ეს თარიღი უფრო დააძველა. იკვლევდა რა ატენის ტაძარსა და შესაბამისად მის რელიეფებს, გ. აბრამიშვილმა აღნიშნა, რომ ატენის სიონის ტიმპანის „ირმების სიმბოლიკაში მკაფიოდ გამოიხატა V საუკუნის სტილის ნიშნები. . . დაბალი რელიეფით შესრულებული ქანდაკების საერთო მხატვრულ გადაწყვეტაში ხაზგასმულად გამოხატული ირმების სახასიათო ელემენტების მსუბუქი მოდელირება, ნახატის საერთო, მწკობრი პროპორციები, მოქნილი ხაზებით შექმნილი ნატიფი სხეულის მსუბუქად გადამრგვალებული გარე კონტურები სიახლოვეს ამუღანებს ბოლნისის სიონის V საუკუნის ქანდაკებებთან, ოღონდ ატენის ირმებში მეტი სიცხადით აირეკლება ანტიკურ-ელინისტური ტრადიციების კვალი“ (აბრამიშვილი 2002: 156).

აღნიშნული სიუჟეტი გრაციოზულობითა და სინატიფით სრულიად განსხვავდება იმავე ატენის სიონის სხვა ირმის სიმბოლიკიან რელიეფებისგან და უფრო მეტ მსგავსებას ამუღანებს თეთრიწყაროს აიაზმის V ს. დათარიღებული კაპიტელის ანტილოპასთან (აბრამიშვილი 2000: 64). ამასთან, როგორც მკვლევარმა შენიშნა, ირმების გამოსახვის სამივე გავრცელებული ვარიანტი – ხესთან, შადრევანთან და ჯვართან, VI საუკუნის შემდეგ საერთოდ გამოდის „საკულტო ხუროთმოძღვრების რელიეფური ქანდაკებების რეპერტუარიდან და VII ს. აღარ აისახება“ (აბრამიშვილი 2000: 61). გარდა ამ სტილისტური ანალიზისა, რელიეფის დათარიღებისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა ტაძრის ტერიტორიაზე წარმოებულ არქეოლოგიურ გათხრებსაც, რომელმაც დაადასტურა სირიული ეპისტოლარული ცნობები ძველი ტაძრის არსებობის შესახებ. იგი V საუკუნეში აგებული დრომიკე უნდა ყოფილიყო, რომლის VII საუკუნეში დანგრევის შემდეგ მისსავე ნანგრევებზე აუგიათ ცენტრალურგუმბათიანი ტაძარი. ყოველივე ამან მკვლევარს საშუალება მისცა აღნიშნული სიუჟეტი V ს. დაეთარიღებინა და სწორედ სიონის წინამორბედი ტაძრის რელიეფად მიეჩნია (აბრამიშვილი 2002: 150-157; აბრამიშვილი 2000: 61-67).

**2-3.** საქართველოში უფრო გავრცელებულ რედაქციად მოჩანს ირმები სიცოცხლის ხესთან, რასაც, როგორც ჩანს, უფრო ღრმა მოტივი უნდა ჰქონოდა.

ამ სიუჟეტებიდან პირველ რიგში აღნიშნავდით ბიჭვინთის ბაზილიკის აბსიდის წინა პანოს, რომელიც ნაკლულადაა შემორჩენილი (ტაბ.X3). მის ცენტრში გამოსახულია მედალიონში ჩასმული ფინიკის პალმა, რომლის მარცხნივ მაღლა აზიდული ვაზის ლერწია მოცემული, პალმასა და ვაზს შორის პალმისკენ დახრილი მტრედი, ხოლო ვაზის ლერწთან ფურ-ირემი თუ შველი ვაზს ეხება დრუნჩით. სიუჟეტის შემკვრელად მარჯვნივ და მარცხნივ აკანთის ფოთლებია მოცემული. მსგავსი სიუჟეტების გათვალისწინებით, ვ. ლექვინაძე ფიქრობდა, რომ პალმის მარჯვნივ წაშლილ ნაწილზეც ასევე ირემი უნდა ყოფილიყო გამოსახული (Шервашидзе 1978: 172-173; Леквинадзе 1970: 185). აღნიშნული სცენის სიმბოლიკაზე ხის სიმბოლოსთან დაკავშირებით ვისაუბრებთ, ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით.

ამავე რედაქციის ოთხი გამოსახულება გვაქვს ბოლნისის სიონიდან: 1. ჩრდილოეთი გალერეის კაპიტელი – ხეებს შორის გამოსახულია მსრბოლი ირემი (ტაბ.XI<sub>1</sub>); 2. სანათლაგის აბსიდის კაპიტელი – ფურირემი, რომელიც ნუკრს აწოვებს, მის წინ გამოსახული ხის ფოთლებს ჭამს (ტაბ.XII<sub>1</sub>); 3. ჩრდილოეთი გალერეის დასავლეთი კაპიტელი – ხის წინ ჩაჩოქილი ირემი ხის ფოთლებს კორტნის (ტაბ.XII<sub>2</sub>); 4. სამხრეთი პორტიკის დასავლეთი კაპიტელი – ხეებს შორის გამოსახული ირემი უკან იხედება (ტაბ.XI<sub>3</sub>) (Чубинашвили 1940: 160-161).

აღნიშნული სიუჟეტების განხილვისას გ. ჩუბინაშვილი მათ ხსნის, როგორც მორწმუნე სულთა გამოხატულებად ზიარების პროცესში (Чубинашвили 1940:161). გ. აბრამიშვილის შენიშვნით კი ეს სცენები ერთმანეთის შინაარსობრივ გაგრძელებას უნდა წარმოადგენდეს (აბრამიშვილი 2001: 63-64).

ბოლნისის რელიეფების გვერდით დგას აკაურთის ბაზილიკის არქიტრავის გამოსახულება (ტაბ.XII<sub>3</sub>), რომელიც პირველად ლ. რჩეულიშვილმა შეისწავლა და მისი მხატვრული მთლიანობა ეჭვქვეშ დააყენა. არქიტრავის ცენტრში გამოკვეთილია სიცოცხლის ხე, რომლის შუაში ჩასმულია ტოლმკლავა ჯვარი. ორივე მხრიდან მის ფოთლებს კორტნის ორი ირემი, მათ ზურგს ზემოთ გამოსახულია გ. აბრამიშვილის ხედვით – სამოთხის ბაღში მორბენალი ირემების ჯოგი (აბრამიშვილი 2001: 65). ცენტრალური სიუჟეტის ორივე მხარეს ასევე ხის ფოთლების მჭამელი ირემებია გამოქანდაკებული (ხეში წიწვოვანის ჯიშის მცენარე შეინიშნება). ირემებისა და ხეების გარშემო სივრცე ივსება ცერად კვეთილი სამკუთხედებით. ლ. რჩეულიშვილმა ვარაუდი გამოთქვა, რომ



შესაძლოა ეს ყოფილიყო კვარცხლბეკზე დამდგარი საკურთხეველი (რჩეულიშვილი 1948: 32).

იდენტური რელიეფური სცენა შემოინახა ივრის სიონის ბაზილიკამაც (IV ს.) – ამ შემთხვევაშიც იმპოსტის გამოსახულების ცენტრი წიწვოვანი ჯიშით წარმოდგენილი სიცოცხლის ხეა. მის მარჯვნივ და მარცხნივ შესაბამისად გამოსახულია ფურ-ირემი და ხარ-ირემი, რომლებიც სიცოცხლის ხის ტოტებს კორტნიან. ხარ-ირემის უკან მოცემულია პატარა ხე და ფრინველი (ან მტრედი ან დედალი ფარშევანგი), ხოლო ცხოველების ზურგს ზემოთ მფრინავი ორი ფრინველია გამოსახული (ტაბ. XII<sub>2</sub>) (რამიშვილი 1970: 35).

აქვე, ამავე კონტექსტში უნდა განიხილოს წოფის ეკლესიის კაპიტელის რელიეფი (V ს.), რომელიც ამჟამად ინახება შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში (ტაბ. XII<sub>4</sub>). აქ სიუჟეტი გარკვეულწილად გამძაფრებულია. სცენა განაწილებულია კაპიტელის ორ მიმდებარე სიბრტყეზე. წახნაგების შესაყარში გამოსახულია წმინდა ხე, რომლისკენაც ორივე მხრიდან მიისწრაფვიან ხარ-ირემები და ფურ-ირემები. მათ ზურგში კი წარმოდგენილი არიან წინა თათებზე შემართული პირდაღებული ლომები.

როგორც აღვნიშნეთ, ბოლნისის რელიეფების შესწავლისას გ. ჩუბინაშვილმა ჩვენთვის საინტერესო რელიეფები ევქარისტის გამოხატულებად მიიჩნია (Чубинашвили 1940:161), და შესაბამისად თითქოს ამით სხვა მსგავს სიუჟეტებსაც ასეთივე ახსნა უნდა ჰქონოდა. თუმცა გ. აბრამიშვილმა მათში უფრო ღრმა შინაარსი და კავშირი დაინახა – ეროვნული იკონოგრაფიის დასაწყისი და ქართლის გაქრისტიანების სცენა, რაც მკვლევარმა ქართული ისტორიული წყაროების მონათხრობებზე დაამყარა (აბრამიშვილი 2001: 62-69). მეტი სიცხადისათვის მოვიყვანო ტექსტების იმ ადგილებს, სადაც ჩვენთვის საინტერესო ამბებია მოთხრობილი.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ – ში ჩართული „ნინოს ცხოვრება“ გადმოგვცემს, რომ როდესაც წმინდა ნინომ და ეპისკოპოსმა მეფეს სთხოვეს ჯვრის აღმართვა, „წარვაგლინენ (მირიან მეფის მონათხრობი სიკვდილის წინ) ხურონი ძიებად ხესა. და ვითარ პოვეს ხს ერთი, მარტოჲ მდგომარჴ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო ჴელი კაცისაჲ, არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისაჲ მის, რამეთუ ოდეს ირემსა-და ეცის ისარი, მიივლტინ ბორცუსა მას ქუეშე, რომელსა ზედა დგა ხს იგი, და სწრაფით ჴამნ თესლსა მას მის ხისასა ჩამოცვენებულსა და სიკუდილისაგან განერის. ესე მითხრიან და ვიყავ

დაკრეფებულ. ამისათვის მოვჭკუეთე მე ხმ იგი და შევქმენ მისგან სამნი ჯუარი“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 159).

იგივე ამბისთვის განსაკუთრებული ადგილი დაუთმია ლეონტი მროველსაც, რომლის მიხედვითაც, როცა ქართლი გაქრისტიანდა და მეფე მირიანმა ინება ჯვრის აღმართვა „დგა ხე ერთი ადგილსა ერთსა, კლდესა ბორცუსა შეუვალსა, და იყო ხე იგი შეუნიერი ფრიად და სულნელი. და ესე საკრველება იყო ხისა მისგან, რამეთუ ისარ-ცემული ნადირი, რომელი მოვიდის და ჭამის ფურცელი მისი და გინა თესლი მისი, განერის სიკუდილისაგან, დადაცათუ საკლავსა ადგილსა დიდად წყლულ იყვის. . . და აუწყეს ეპისკოპოსსა იოვანეს ხისა მისთვის. ხოლო ეპისკოპოსმან თქუა: „ . . . დამარხულ არს ქუეყანა ესე ღმრთისაგან მსახურად თვისად, რამეთუ ღმრთისაგან აღმოსცენდა ხე იგი დამარხული უამისა ამისათვის. . . მის ხისაგან ჯერ არს შექმნად ჯუარი პატიოსანი, რომელსა თაყუანის-ცეს ყოველმან სიმრავლემან ქართლისამან“ (ლეონტი მროველი 1955: 119). მეფის ბრძანებით მოჭრილი ალვის ხე 25 მარტს მცხეთის ეკლესიის ეზოში გადმოიტანეს, ხოლო 7 მაისს მისგან სამი ჯვარი გამოკვეთეს და მცხეთის ტაძარში, თხოთის მთასა და უჯარმაში აღმართეს (ლეონტი მროველი 1955: 120-121).

ტექსტების აღნიშნული მონაკვეთები რომ არაერთ საინტერესო სიმბოლურ დეტალს შეიცავს<sup>11</sup> (მაინც და მაინც მხოლოდ მონადირეებმა იციან წმინდა ხის საიდუმლო, ხე მიუვალ და შეუვალ ადგილას დგას, და მას, რომელსაც ლეონტი ალვად იხსენიებს, აქვს თესლი, ხეს 25 მარტს-ხარება დღეს მიაკვლიეს) ეს სხვა კვლევის საგანია, მაგრამ მათგან რამდენიმე ჩვენთვის საინტერესო საკითხს აშკარად უკავშირდება. გ. აბრამიშვილმა სწორად შენიშნა, რომ აღნიშნული რელიეფები ქართლის გაქრისტიანების სცენებია და რომ მათში ყველაზე სრული გადმოცემა აკაურთის გამოსახულებაა. შესაბამისად ის, რაშიც ლ. რჩეულიშვილმა კვარცხლბეკზე აღმართული საკურთხეველი დაინახა, სწორედ მიუვალ კლდეში მდგარი ხის გადმოცემაა. ხოლო ის, რომ ხე საკრალურია მიუთითებს ბოლნისის სიონის რელიეფი, სადაც ხეს ე.წ. სასანური ბაფთა აქვს შებმული (იგი სასანური სამეფო სამოსის ნაწილს წარმოადგენდა, რომელმაც შემდეგ ხელოვნებაში გადაინაცვლა, როგორც ღვთაებრიობის და განსაკუთრებულობის ნიშანმა (მუსხელიშვილი 1941ა: 175; აბრამიშვილი 2001: 62-65).

როცა მკვლევარი იკონოგრაფიული ციკლის გამოვლინებად ბოლნისის სიონის, აკაურთის, ივრის სიონის, წოფის, კაწარეთის და დამბლუტისწყლის თითქმის იდენტურ რელიეფებს მიიჩნევდა და მათ სიმბოლურ დატვირთვაზე საუბრობდა, არაფერი უთქვამს წოფის კაპიტელზე გამოკვეთილი ლომების შესახებ, რაც ამ გამოსახულებას მნიშვნელოვნად განასხვავებს დანარჩენებისაგან. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ირმების ზურგს უკან გამოსახული ხახადაფხენილი ლომები სამეფო ოჯახის გამოხატულებაა (მაშინ გადმოცემა უფრო სრული იქნებოდა)? ამ ფრთხილ მოსაზრებას თუ გავყვებით, მაშინ მასთან კავშირში უნდა დავინახოთ კიდევ ერთი რელიეფი – ბოლნისის სიონის ყველაზე ცნობილი კაპიტელი, რომელზეც ორ უკანა ფეხებზე ჩაჩოქილ ლომებს შორის გამოსახულია ხე და ქურციკი ოთხით მორბენალ პოზაში. ხისა და ცხოველის ჯვრისებურად წარმოდგენა ხაზს უნდა უსვავდეს მათ „კავშირს“ ერთმანეთთან. რაც შეეხება ლომებს, რომლებიც განსხვავებით წოფის სიუჟეტისგან, არ გვევლინებიან თავდამსხმელებად, თავისი გამოსახვის მანერით მცველისა და მოდარაჯის შთაბეჭდილებას უფრო ტოვებენ (რელიგიის მფარველი კი უპირველეს ყოვლისა მეფე უნდა ყოფილიყო). ამ ვარაუდის სასიკეთოდ უნდა იქნეს მიჩნეული ლომების წარმოდგენა სამეფო ნიშნით, როგორც ამას გ. ჩუბინაშვილი მიიჩნევდა (ჩუბინაშვილი 1926: 57-58).

**4-5.** ცალკე უნდა გამოიყოს ახიზის ანტეფიქსისა და წილკნის საეპისკოპოსო ტაძრის რელიეფები\*. ადრექრისტიანული ძეგლების შესწავლისას ნ. ჩუბინაშვილი შეეხო წილკნის ტაძარსაც, თუმცა შემოიფარგლა მხოლოდ რამდენიმე გამოსახულებით, ამდენად ინტერიერის რელიეფის უმეტესობა ყურადღების მიღმა დარჩა (Чубинашвили 1972: 70-75, таб.35-36,41), მათ შორის ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტიც (ტაბ.XIII). ერთ მთლიან ფილაზე შესრულებული რელიეფი ჩადგმულია გუმბათქვეშა სამხრეთი სვეტის დასავლეთ მხარეს, კაპიტელს მაღლა, ისეთ სიმაღლეზე, რომ წირვისას მრევლს ადვილად გაერჩია გამოხატულება (სვეტში ჩადგმული სხვა რელიეფების მიხედვით, ეს ფილა სვეტის განახლების შემდეგაა აქ მოთავსებული). ფილაზე ამოკვეთილია თითქოს თოკის გრეხვით მიღებული რომბისა და სამკუთხედების ურთიერთკვეთა. ზოგიერთ შემთხვევაში სამკუთხედთა შორის ჩასმულია

\* წილკნისა და ახიზის ირმის გამოსახულებიანი რელიეფების შესახებ მცირედ შემცირებული ნაშრომი მ. მშვილდაძესა და ქ. დიღმელაშვილის თანაავტორობით გამოქვეყნდა 2008 წ. (მშვილდაძე. . . 2008ბ: 109-117).

სხვადასხვა რაოდენობის (ხუთი, შვიდი და ცხრა) მანებით მოცემული ბორბლები, ერთ შემთხვევაში კი გრძელი, წვრილი ტოტებით წარმოდგენილი ხის ნერგი. ფილას გარშემო შემოუყვება წნული. რომის ცენტრალურ ორ ნაწილში გამოსახულია ბადისებრი რომბი და ირემი. ცხოველი მოცემულია პროფილში მარჯვნივ, უკანა ფეხები ოდნავ მოხრილი აქვს, წინა – შედარებით მეტად, უფრო შემართულია ვიდრე მორბენალი, კისერი წინაა გაწეული, თავი გამართული, რქები გრძელი და უკან გაწოლილი, კუდი შესამჩნევი, ტანი უფრო გრძელია ვიდრე ფეხები, ამიტომ დაბალი აღნაგობისაა. ირმის ზურგსა და რქებს შორის განირჩევა ადამიანის ოდნავ წინ გადახრილი ფიგურა (თითქოს ცხოველს აზისო). კარგადაა გამოკვეთილი თავი, რომელიც ირმის რქებს ებჯინება, ტორსი და ხელები. მათგან მარცხენა წინაა წაწეული, ხოლო მარჯვენა – უკან. მიუხედავად იმისა, რომ რელიეფი არაა სიმეტრიის პრინციპით შესრულებული, ვფიქრობთ, მთლიანობაში აღიქმება.

ანალოგიური გეომეტრიული რელიეფი ტაძარში არ დასტურდება, თუმცა მსგავსი ფორმები რამდენიმეჯერ მეორდება. მაგალითად, ასეთივე ბორბლები ჩრდილო-აღმოსავლეთ სვეტში ამოკვეთილი ჯვრის ნაწილია, მსგავსი წნულები იმავე სვეტის ცალკეულ რელიეფადაც გვხვდება. რაც შეეხება ირემს, იგი ერთადერთი ზოომორფული გამოსახულებაა ტაძარში.

ამ ცხოველის გამომხატველი რელიეფები ქართულ ადრექრისტიანულ ტაძრებზე იშვიათობას არ წარმოადგენს. მაგალითისთვის შეგვეძლო დაგვესახელებინა ბოლნისისა და ატენის სიონები, სადაც რამდენიმე რელიეფია მოცემული მისი გამოსახულებით. მაგრამ წილკნის ირემი თავისი ფორმებით არ ჰგავს არც ბოლნისის, ატენის და ივრის სიონის და არც აკაურთისა და წოფის ტაძრების ირემებს. აღნიშნული ტაძრების შემთხვევაში, როგორც აღინიშნა, ირემები ან წმინდა სულის სიმბოლოებია, რომლებიც მაცოცხლებელი წყლის მიღებით ახალ რელიგიას ეზიარებიან (ასეთი სცენების ამოსავალია 41:2 ფსალმუნის სიტყვები), ანდა, ქართლის გაქრისტიანების ლეგენდის პერსონაჟნი (აბრამიშვილი 2001: 62-69). წილკნის რელიეფის შემთხვევაში თვალშისაცემია გეომეტრიული ფიგურების სიმრავლე, რაც მას თითქოს აშორებს აღნიშნული სიუჟეტებისგან. მაგრამ გასათვალისწინებელია მათი სემანტიკაც. ზოგადად, სიმბოლიკაში ბორბალი ციური სამყაროს გამოსახულება და მზის სიმბოლოა (ასეთივე შეხედულება ქართულ ასტრალურ პანთეონშიც დასტურდება. მაგალითისთვის იკმარებდა მხოლოდ მზის ღვთაების ბარბაქუს დასახელება,

რომლის სიმბოლოც ბორბალი იყო (ბარდაველიძე 1941: 63,11)), კვადრატი დედამიწისა და ქვეყნის ოთხი კუთხის გამოსატულება, ხოლო სამკუთხედს ორი ახსნა აქვს: თუ ის წვერით ზემოთაა მოცემული მთის და ხილულობის სიმბოლოა, ხოლო თუ წვერით ქვემოთაა მიმართული – გამოქვაბულის და შესაბამისად, დაფარულობის (Encyclopédie. . . 1989: 588-589,693-695). წილკნის რელიეფის შემთხვევაში თითქოს იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ირემი ჩაკეტილ სივრცეშია მოქცეული. ამ სივრცის მიღმა დარჩენილი რომბი ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ სხვადასხვა მდგომარეობის სამკუთხედები და ასევე რელიეფის ცენტრში გამოსახული ბორბალი, ვფიქრობთ, ირმის დაკარგულობის, დაბურულ და მიუვალ სივრცეში მოქცევის მინიშნებას ქმნის. თუ ამ თვალსაზრისს გავეყვებით, მაშინ, უთუოდ გაივლება პარალელები აკაურთისა და კაწარეხის რელიეფებთან, რომლებიც, როგორც აღინიშნა, გ. აბრამიშვილმა ქართლის გაქრისტიანების, კერძოდ ირმებზე ნადირობის ლეგენდათა გადმოცემად მიიჩნია (აბრამიშვილი 2001: 62-69). მით უფრო, რომ აკაურთის რელიეფზე ავტორს კლდეებისა და მიუვალობის გადმოცემა სწორედ სამკუთხედების გამოსახვით გადაუწყვეტია (აბრამიშვილი 2001: 65).

წილკნის ირემი თავისი ფორმებით ყველაზე უფრო დიდ მსგავსებას იჩენს კლარჯეთის ახიზის ეკლესიის ანტიფიქსზე წარმოდგენილ ირემთან (ტაბ.XIII<sub>2</sub>), რომელიც მიემართება მის ფეხებთან გამოსახული ტოლმკლავა ჯვრისკენ<sup>12</sup>. ცხოველი წილკნის რელიეფის მსგავსად მარჯვენა პროფილშია მოცემული, ფეხები დაბალი და მოძრავ პოზაშია (წინა ფეხის აწევით თითქოს ვედრების პოზა მიუციათ მისთვის), ტანი ოდნავ გრძელია, კუდი შესამჩნევი, კისერი შემართული, თავი გასწორებული, რქები გრძელი და უკან გადაწეული. წილკნის გამოსახულების მსგავსად, აქაც კარგად ჩანს ორი რქა, რომელთაგან მარცხენა ორ ტოტად, ხოლო მარჯვენა სამად იყოფა. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ წილკნის ირემი შემართულია, ახიზის – მოსიარულე; პირველს კისერი ოდნავ წინ აქვს წაწეული, მეორეს – არა; წილკნის ირემთან ყურები არ შეიმჩნევა, ახიზის ირემთან აშკარაა ორივე ყური. როგორც აღვნიშნეთ, ირემი მისწრაფვის მის წინ გამოსახული ტოლმკლავა ჯვრისკენ, რაც სიმბოლურად იხსნება, როგორც ევქარისტის გადმოცემა.

ორივე რელიეფი იმდენად მსგავსია, რომ ბუნებრივად ისმის მათი თანადროულობის და ზოგადად თარიღის საკითხი.

ახიზის ეკლესია მდებარეობს კლარჯეთში, მდ. არტანუჯისწყლის მარცხენა ნაპირზე. პირველად ის იხსენიება ჯუანშერთან: „ხოლო არტავაზ (მეფე ვახტანგ გორგასლის ძუძუმტე, რომელიც მან ერისთავად დანიშნა არტანუჯში) ალაშენა ციხე არტანუჯისა, და სამნი ეკლესიანი: დაბა მერისა, შინდობისა და ახიზისა. და განაახლა ციხე ახიზისა, და ქმნა იგი ქუაბად“ (ჯუანშერი 1955: 178). ამასვე იმეორებს ვახუშტი ბატონიშვილიც: „აქავ არტანუჯსა ალაშენა გორგასალმან მონასტერნი მერისა, შინდობისა და ახიზისა, ფრიად შუენიერნი“ (ვახუშტი 1973: 682). აქ რომ ტაძრის სწორედ აშენება იგულისხმება და არა განახლება, ლეონტის „მეფეთა ცხოვრება“ მოწმობს. როცა ისტორიკოსი მირდატ ბაქარის ძეზე საუბრობს, ამბობს, რომ მორწმუნე მეფემ „ალაშენა ეკლესია თუხარისის ციხესა შინა, რამეთუ ხევსა კლარჯეთისასა არა იყო ეკლესია, და მუნ შინა დაადგინა მღუდელნი მოძღურად კლარჯთა“ (სუმბატ დავითის-ძე 1955: 131). მირდატ მეფის გარდაცვალების შემდეგ ტახტი დაიკავა ურწმუნო ვარაზ-ბაქარმა, და ცხადია მის დროს ეკლესიათა მშენებლობა ნაკლებ სავარაუდოა. ამასთან, კლარჯებმა სწორედ მისი მეფობის დროს თქვეს უარი სპარსელთა მორჩილებაზე, განუდგნენ მეფეს და ბიზანტიის იმპერატორის ქვეშევრდომნი გახდნენ. ეს პროვინცია ქართლს აღარ დაუბრუნებია ვიდრე ვახტანგ მეფემდე (ლეონტი მროველი 1955: 132-138).

რელიგიური პოლიტიკის გატარებისას ვახტანგმა სხვა საეპისკოპოსოებთან ერთად ამ რანგში აიყვანა ახიზის ეკლესიაც, როგორც კლარჯეთის სულიერი წინამძღოლი. ამ ნაბიჯის გადადგმისას მეფე პირველ რიგში ითვალისწინებდა კლარჯეთის პოლიტიკური მნიშვნელობის საკითხს, როგორც ერთგვარ „თავშესაფარს“ სპარსელებთან ომის შემთხვევაში: „უკეთუ გაძლიერდენ სპარსნი ჩვენ ზედა, საყუდელი ჩუენი აქა ყოფად არს“ (ჯუანშერი 1955: 178). ვახტანგ მეფის გარდაცვალების შემდეგ, სამხრეთ საქართველო, მისივე სურვილისამებრ, მეფის ვაჟების – ლეონისა და მირდატის (ბერძენთა მეფის ასულ ელენესგან შობილნი) საერისთავო ტერიტორიად იქცა, და როგორც ჯუანშერი წერს: „არა ეწოდა მათ მეფედ, არამედ ერისთავთა-მთავრად, და იყუვნეს მორჩილებასა ძმისა მათისა დაჩი მეფისასა“ (ჯუანშერი 1955: 204-205). მათ სამფლობელოში შედიოდა ასევე კლარჯეთი. როგორც ჩანს, ვახტანგ მეფის აჯანყებულების დროს ქართლი ძლიერ დაზარალდა, რადგან დაჩის მოხლოშია აქ დანგრეული ეკლესიების განახლება, განსხვავებით კახეთისა, ეგრისისა და კლარჯეთისა (ჯუანშერი 1955: 205). მოგვიანებით, როგორც ისტორიკოსი გადმოგვცემს, მირდატის ძენი

ბიზანტიური ორიენტაციის მატარებელი გამხდარან, ხოლო დაჩის შთამომავლები „მორჩილებდნენ სპარსთა“ (ჯუანშერი 1955: 207). დ. ლეთოდინის მოსაზრებით, სწორედ ამ პრობიზანტიურ ორიენტაციას უნდა გადაერჩინა ისტორიული ზემო ქართლი ირანელთა ბატონობისაგან, მას შემდეგ, რაც 523 წ. ქართლში მეფობა გააუქმეს (ლეთოდინი 1998: 111-113). ასეთი დამოუკიდებლობა კლარჯეთ-ჯავახეთს უნდა შეენარჩუნებინა ვიდრე ერისმთავრობის დაწესებამდე (ლეთოდინი 1998: 113-114). როგორც ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, კლარჯეთში VI საუკუნის მანძილზე სიტუაცია არც თუ საგანგაშოა, რასაც შეეძლო ხელი შეეშალა ამ მხარის წინსვლისთვის. ვინაიდან წყაროები არაფერს ამბობენ ამავე პერიოდში მომხდარ რაიმე უბედურებაზე ან შემოსევაზე, რომელსაც შეეძლო ეკლესიათა ნგრევა გამოეწვია, ამიტომ ვერაფერს ვიტყვით ახიზის რელიეფების ტაძარში შემდგომი შეკეთება-განახლების დროს ჩართვის შესახებ.

735 წ. მურვან ყრუს შემოსევის შედეგად კლარჯეთმა იმდენად დამანგრეველი ზიანი განიცადა (სუმბატ დავითის-ძე 1955: 377), რომ გიორგი მერჩულეს გადმოცემით ხანძთის აშენების დროს „სხუად მონასტერი არა შენ იყო მათ ქუეყანათა თვინიერ ოპიზისა“ (გიორგი მერჩულე 1963: 257). სავარაუდოა, რომ სწორედ ამ პერიოდში შეწყვიტა არსებობა ახიზის ტაძარმა, ყოველ შემთხვევაში, როგორც საეპისკოპოსო ცენტრმა, სხვა შემთხვევაში გიორგი მერჩულე მას აუცილებლად მოიხსენიებდა.

XX საუკუნის 10-იან წლებში იგი მაშინდელი კავკასიის მუზეუმის თანამშრომელმა ა. ფლორენსკიმ ამავე მუზეუმის თხოვნით მოინახულა. ეკლესია უკვე დანგრეული ყოფილა. ასევე განადგურებული დახვდა მას საკურთხეველის მოზაიკა ღვთისმშობლის გამოსახულებით. ა. ფლორენსკის მოზაიკის დარჩენილი კენჭები და სახურავის კრამიტის ორი ნატეხი მოუგროვებია და მუზეუმისთვის გადაუცია (სხირტლაძე 2006: 130-132). აღნიშნული ორი ნატეხი ანტეფიქსის ნაწილებია, რომელთაგან ერთზე ჩვენ მიერ განხილული სცენაა გამოსახული, ხოლო მეორეზე აყვავებული ჯვრის წყვილი (ტაბ. XIII<sub>3</sub>) (ანტეფიქსი ინახება ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო არქეოლოგიური მუზეუმის საცავში საინვენტარო ნომრით 476(95-07)). ზ. სხირტლაძე, ეხება რა უკანასკნელი რელიეფის საკითხს, აღნიშნავს, რომ „საფეხურებიან კვარცხლბეკზე აღმართული განედლებული ჯვრის სახესხვაობა (ფრთისებრ გაშლილი ფოთლებით), ადრექრისტიანული ეპოქის იკონოგრაფიულ ტრადიციას უკავშირდება და ძირითადად V-VI სს. რელიეფებზე დასტურდება. ამავე

პერიოდზე მეტყველებს თავად ჯვრის ფორმა, გაფართოებული დაბოლოებებით, რომლებიც „ცრემლებითაა“ შემკული (V-VII სს. ამგვარი უამრავი გამოსახულებაა ცნობილი). კრამიტებზე დატვიფრულ გამოსახულებათა შესრულების პერიოდთან დაკავშირებით, განსაკუთრებით ნიშანდობლივი ჩანს მათში აღბეჭდილი ის მხატვრულ-სტილისტური თავისებურებები, რომელთა გათვალისწინებითაც ახიზის ეკლესიის ანტიფიქსების შემკულობა VI-VII სს. ქართული პლასტიკის ზოგადი სურათის ნაწილად უნდა მივიჩნიოთ“ (სხირტლაძე 2006: 130-132). ჩვენის მხრივ დავსძენთ, რომ ახიზის აღნიშნულ ანტიფიქსზე გამოსახული ე.წ. „ფრთები“ ძალიან წააგავს წილკნის სვეტის კაპიტელებზე ამოკვეთილ იგივე რელიეფებს. ასევე მსგავსია ჯვრის ფორმებიც<sup>13</sup>.

რაც შეეხება წილკანს, მისი მშენებლობა უფრო წინ უსწრებს ახიზისას და მირიან მეფის საეკლესიო პოლიტიკის გაგრძელებად მოჩანს. მისი მშენებლობა ალბათ, მთიულთა გაქრისტიანების პროცესს უნდა დაეუკავშიროთ. ლეონტი მროველის ცნობით, მირიან მეფის შემდეგ გამეფებულმა მისმა უმცროსმა ძე ბაქარმა „ყოველნი დღენი ცხოვრებისა მისისანი დიდსა სარწმუნოებასა შინა აღასრულნა, და განამრავლნა მღვდელნი და დიაკონნი ყოველსა ქართლსა და რანსა ეკლესიასა მსახურებად. ამან აღაშენა ეკლესია წილკნისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 131). ასევე ბაქარ-ბაკურს მიაწერს ტაძრის მშენებლობას „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ც („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 91). თუ ვ. გოილაძის კვლევას მივყვებით და გავითვალისწინებთ, რომ ბაქარ მირიანის ძე ტახტზე ავიდა 334 წლისთვის (გოილაძე 1990: 78), მაშინ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს თანახმად წილკნის ტაძრის მშენებლობა დაახლოებით IV ს. 40-70-იან წლებში წარმართულა („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 91). შემდგომი ინფორმაცია ქართულ წყაროებში უკვე ცამეტი ასურელი მამის მოღვაწეობას უკავშირდება. ჯუანშერის ნაშრომში ჩართული ტექსტის თანახმად, ისე წილკნელი „მრავლით იძულებითა ქართლისა კათალიკოსმან აკურთხა მღვდელ-მთავრად, საყდარსა წმიდისა ღვთისმშობლისასა, ქუეყანასა მუხრანისასა, და სოფელსა წილკნისასა“ (ჯუანშერი 1955: 212).

როდის იქცა წილკნის ეკლესია საეპისკოპოსო ცენტრად ამაზე პირდაპირი მითითება არ გაგვანია. როდესაც ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის მიერ გატარებული საეკლესიო რეფორმის დროს დაარსებულ საეპისკოპოსო ცენტრებს ჩამოთვლის, არ ასახელებს წილკანს, თუმცა ასევე არაფერს ამბობს ქართლის სხვა საეპისკოპოსოებზეც (ჯუანშერი 1955: 198-199). ეს სია სრული რომ არაა,



ამაზე აზრი უკვე დიდი ხანია გამოითქვა (ჯავახიშვილი 1979: 339-340; ჯანაშია 1973: 99; ლორთქიფანიძე 1979: 74), რასაც ადასტურებს 506 წლის დვინის საეკლესიო კრების ოქმიც, რომელზე ხელმომწერ 24 ქართველ ეპისკოპოსს შორის წილკნის ეპარქიის ხელმძღვანელიცაა (ჯავახიშვილი 1979: 340). მკვლევართა თვალსაზრისით, ჯუანშერის მიერ „გამოტოვებულ“ საეპისკოპოსოებს შორის წილკანიც უნდა იყოს (ჯანაშია 1973: 99; ჯავახიშვილი 1979: 339-340), რადგან სხვა შემთხვევაში „მახვილის წარმართვით“ გაქრისტიანებულ მთიულებში ქრისტიანობის დაცვა-შენარჩუნება რთული იქნებოდა. მით უფრო, რომ წილკანში ეკლესია უკვე IV-V სს. მიჯნაზე აგებული ჩანს. ნაგებობის ფორმიდან გამომდინარე, მეცნიერთა აზრით, ეს უნდა ყოფილიყო დარბაზული ეკლესია, რომელიც V-VI სს. მიჯნისთვის გადაუკეთებიათ სამნავიან ბაზილიკად, ხოლო განვითარებული ფეოდალური ხანისათვის გუმბათოვან ტაძრად (ანდლულაძე. . . 1990: 339-342).

ისტორიული და არქეოლოგიური მონაცემების შეჯერება, ვფიქრობთ, საფუძველს იძლევა ვივარაუდოთ, რომ წილკნის საეპისკოპოსოს გამოცხადებას ვახტანგ გორგასლის მიერ ტაძრის გადიდება და გამშვენება – მისი რელიეფებით შემკობა მოჰყვა (თუმცა ეს არ გამორიცხავს პირველი ბაზილიკის რელიეფებით შემკულობასაც), რაზეც უნდა მიუთითებდეს წილკნის ირმის ასე შორეული ანალოგი ახიზის ტაძართან. შესაბამისად, ვფიქრობთ, რელიეფების ასაკად V ს. II ნახევრი მოვიანზროთ.

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ირმის სიმბოლო საქართველოს ტერიტორიაზე განსხვავებული სემანტიკით დაიტვირთა. თუ საქართველოს საკულტო ძეგლებზე მისი აღმოჩენის ყველა შემთხვევაში იგი წარმოგვიდგება, როგორც წმინდად ქრისტიანული სიმბოლო, რომლის შინაარსი რიგ შემთხვევაში ფსალმუნის სიტყვებს დაეფუძნა, ყველა შემთხვევაში კი ქრისტიანი სულის აღმნიშვნელად იქცა, აღმოსავლეთ საქართველოს იმ ძეგლებზე, რომელნიც სამეფო დომენში მდებარეობდნენ, მან გაცილებით ღრმა და ქართული არსი შეიძინა. ჩვენ უნდა დავეთანხმეთ გ. აბრამიშვილს, იმაში, რომ ქართლის რიგ ძეგლებზე წარმოდგენილი ირმები ქართლის გაქრისტიანების ლეგენდის გადმომცემია, რომელმაც ერთგვარად საფუძველი ჩაუყარა, გ. აბრამიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქართლის ეროვნული იკონოგრაფიის ჩამოყალიბებას.

## თავი V

## ცხვრის სიმბოლო

ცხვრის სიმბოლო ერთ-ერთი უძველესი და უმთავრესია ქრისტიანულ რელიგიაში და მისი არსებობა ბიბლიას უკავშირდება.

ძველი აღთქმის წიგნებში მოთხრობილი სამი ისტორია (ჯერ აბელის მიერ ცხვრის მსხვერპლშეწირვა, შემდეგ აბრაამისგან შვილის სიცოცხლის სანაცვლოდ ცხვრის ზვარაკად გაღება, და ბოლოს ეგვიპტეში ებრაელების გადასარჩენად მათ შესავალ კარებზე ცხვრის სისხლით „T“-ს ტიპის ჯვრების გამოსახვა) წინაპირობად იქცა სიტყვებისა: „აჰა, ტარიგი ღვთისა“ და „აჰა, მათ შორის იდგა კრავი, როგორც დაკლული“ (ეს.53:7; გამოცხ.5:6). ხოლო ცხვრის თვისებებმა – უწყინარობამ, სიბარაქემ და სიწმინდემ, ეს ცხოველი ებრაელებისთვის ღვთის სასურველ არსებად აქცია, ამიტომ მას დაუკავშირეს წარმოდგენა კაცზე, რომელიც ისრაელს იხსნიდა განსაცდელისგან. როცა განცხადდა, რომ ქრისტე მსხვერპლად უნდა შეწირვოდა ამ საზოგადოების ცოდვებისათვის, როგორც ოდესღაც აბრაამის მიერ შეწირული ცხვარი, ამ უკანასკნელისა და იესოს სახელები გაიგივდა (Tristan 1996: 124-126).

ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში ცხვრის არაერთი გამოსახულება ჯერ კიდევ I საუკუნიდან ჩნდება რომაულ კატაკომბებში (Успенский 1997: 64). ზოგჯერ ის მარტოა წარმოდგენილი, ზოგჯერ მწყემსთან ერთად (Biskonti 2002: 32); ვხვდებით ცხვრის ვაზთან ან სიცოცხლის ხესთან (მადაბის ეკლესია იორდანიისში) და მტრედთან ერთად გამოხატვის შემთხვევებსაც (Olszewski 1995: 24). ამ მხრივ, საინტერესოა ლუცინას (III ს. დასაწყისი) კატაკომბის (კალიქსტე) სცენა, რომელზეც მოცემულია მწოლიარე კრავი თავმიბრუნებული მტრედისკენ, რომელსაც ნისკარტში ზეთისხილის რტო უჭირავს. კრავის ზემოთ გამოსახულია ღუზის ფორმის ჯვარი (Tristan 1996: 125).

მეცნიერები ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში ცხვრის, როგორც ქრისტეს სიმბოლოს გამოსახვის ხუთ ეტაპს გამოყოფდნენ. მათგან უძველესად მიიჩნევა ის გამოსახულებები, რომლებიც წარმოდგენილი გახლავთ მხოლოდ ცხვრით, ყოველგვარი ნიშნების გარეშე. შემდეგ თანდათან ჩნდება სიუჟეტი, როცა ცხვარი დგას მთაზე, საიდანაც ოთხი მდინარე გამოდის და მათ ორი ცხვარი სვამს (Покровский 2000: 36). ასეთ შემთხვევაში გორაზე მდგარი ცხვარი ქრისტეს განასახიერებდა, შემადღებული ადგილი – ეკლესიას, ოთხი მდინარე – სამოთხის ოთხ მდინარეს, ან უფრო სიდრმისეული გაგებით, ოთხ მახარებელს,

რომლებმაც ქვეყნის ოთხივე მხარეს გაავრცელეს ქრისტეს მოძღვრება, ხოლო ორი კრავი – მრევლს, რომელთაგან ერთი იუდეველების გამოხატულება იყო, ხოლო მეორე – წარმართების (Успенский 1997: 64). IV ს. II ნახევრიდან ბატკანთან ჩნდება ქრისტეს მონოგრამა ან ჯვარი, როგორც ეს ლუცინას კატაკომბის ჩვენს მიერ მოყვანილი მხატვრობის მაგალითიდანაც ჩანს (Tristan 1996: 125).

V საუკუნიდან ცხვრის სიმბოლო იმდენად გავრცელდა, რომ მისი გამოსახვა პირდაპირი გამოსახულებების გვერდით იწყება. ამ თვალსაზრისით საინტერესო მაგალითია მინის ჭურჭლის გამოსახულება რომაული კატაკომბიდან (IV-V სს. მიჯნა), რომელიც ორ ნაწილადაა გაყოფილი: ზედა ნაწილში მოცემულია სამი ცხვარი. მათგან შუალა მთაზე დგას, ხოლო მთიდან ორივე მხარეს გამოედინება ოთხი მდინარე. მარჯვნივ და მარცხნივ გამოსახულია ქალაქის კარები, რომელთაც აწერიათ იერუსალიმი და ბეთლემი. კარებიდან ორივე მხარეს სამ-სამი ცხვარი გამოდის. გამოსახულების ქვედა რეგისტრში მოცემულია გორაზე მდგარი მაცხოვარი, მთის ძირიდან გამომავალი მდინარე და ორი მოციქული – პეტრე და პავლე. ცხადია, გამოსახულების ზედა ნაწილში გორაზე შემდგარი ცხვარი ქრისტეს შეესაბამება, პეტრე – იერუსალიმსა და მისგან გამომავალ მორწმუნეებს და იუდეველთაგან წარმომდგარ ეკლესიას განასახიერებს, ხოლო პავლე – ბეთლემს და წარმართებიდან მომდინარე ეკლესიას (Покровский 2000: 36). როგორც ნ. პოკროვსკიმ შენიშნა, ჭურჭელი სწორედ იმ დროის ქმნილება უნდა იყოს (IV-V სს.), როცა, ერთი მხრივ, ჯერ კიდევ ძლიერია მაცხოვრის ცხვრის სიმბოლოთი გამოსახვის ტრადიცია, ხოლო, მეორე მხრივ, უკვე ვრცელდება ქრისტეს სახება (Покровский 2000: 36).

V საუკუნიდანვე ცხვარს უკეთდება შარავანდელი, რომლითაც მასში ქრისტეს შეიცნობდნენ. მაგალითად, წმ. პეტრესა და მარცელინის კატაკომბაში გამოსახულია ქრისტე პეტრესა და პავლესთან ერთად. მათ ქვეშ მოცემულია ბორცვზე მდგარი ცხვარი ნიშით და ოთხი პერსონაჟით, რომელშიც ორი წმ. პეტრე და მარცელინია (Tristan 1996: 127). ნიშბიანი ცხვრის გამოსახულება ჩნდება რომის წმინდა იოანე მახარებლის (სან-ჯან-ევანჯელისტას) V ს. დათარიღებულ მოზაიკაშიც, რომელთანაც გამოსახულია ხილით სავსე ლარნაკი – ნაყოფიერი მიწის სიმბოლო და ოთხი სტიქიის გამომხატველი ფრინველები: მტრედი – ცა, კაკაბი – მიწა, იხვი – წყალი და თუთიყუში – ცეცხლი (Barbet de Jouy 1857: 22-23). ცხვრის სიმბოლოს გამოყენება ქრისტეს გადმოსაცემად VIII

საუკუნიდან წყდება, მას შემდეგ რაც 691-692 წწ. ტრულის საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებით, აიკრძალა ქრისტეს გამოსახვა ცხერის საშუალებით (Покровский 2000: 37; Barbet de Jouy 1857: 23).

როგორც ამ მაგალითებიდანაც ჩანს, ცხერის სიმბოლო არა მხოლოდ ქრისტეს გამოსატულება იყო, არამედ ხშირად განასახიერებდა მოციქულებს, ასევე წინასწარმეტყველებს, და ზოგადად მორწმუნეებს. მაგალითისათვის მოვიხმობდით ა. უვაროვის მიერ განხილულ იულია ბასას 359 წლით დათარიღებულ სარკოფაგს, რომელიც რამდენიმე ბიბლიურ და სახარებისეულ სიუჟეტს გამოსახავს. მათში გამოიყოფა კრავის მიერ კლდისთვის კვერთხის დარტყმის, კვერთხით პურის კალათთან შეხების (ამ სიუჟეტით გადმოცემულია სასწაულებრივი დაპურების სცენა უდაბნოში), იორდანეში მდგარი მეორე კრავის დალოცვის (რომლის თავზე მტრედის სახით მოცემულია სულიწმინდა) და ლაზარეს მკვდრეთით აღდგინების სცენები (Уваров 2001: 224). ამავე სიმბოლოს გამოსატულებაა რავენის წმინდა აპოლონიის ტაძრის მოზაიკა (VI ს.), რომელიც გამოსახავს იესო ქრისტეს და მის ქვემოთ მოცემულ სამ ცხვარს, როგორც პეტრეს, იაკობისა და იოანეს სიმბოლოს, რომლებმაც იხილეს ქრისტეს ფერისცვალება (Bovini 1974: 99).

რაც შეეხება ცხერის სიმბოლოთი მორწმუნეთა გადმოცემას, მას საფუძვლად ჯერ თავად მახარებელთა სიტყვები უნდა დასდებოდეს, ხოლო შემდეგ ტერტულიანესი, რომლებიც კეთილი მწყემსის სიმბოლოს განსაზღვრისას ცხვარს ქრისტიანის გამოსატულებად ასახელებდნენ.

კეთილი მწყემსის, როგორც ერთ-ერთი მთავარი და ფართოდ გავრცელებული<sup>14</sup> სიმბოლოს საფუძველი მახარებლების მიერ გადმოცემული იესოს სიტყვებია: „მე ვარ მწყემსი კეთილი, ვინც კარიდან შედის, ცხერის მწყემსია იგი; მე ვარ კარი ცხვართა; ვინც შედის ჩემით გადარჩება. მწყემსი სულს გასწირავს ცხვართათვის“ (იოანე 10:1-11). „რომელიმე თქვენგანს რომ ასე ცხვარი ჰყავდეს და ერთი დაეკარგოს, განა არ დატოვებს ოთხმოცდაცხვრამეტს უდაბნოში და არ წავა დაკარგულის საძებრად, ვიდრე არ იპოვის? რომ იპოვის სიხარულით მხრებზე შეისვამს“ (ლუკა 15:4-5). კეთილი მწყემსის სიმბოლო როგორც ჩანს პირველივე საუკუნიდან უნდა გავრცელებულიყო, ვინაიდან უკვე ტერტულიანე მას იხსენიებს როგორც კარგად ცნობილ სიმბოლოს და ქრისტიანებს მოუწოდებს მისი გამოსახულება დაეტანათ თასებზე, რომელიც მათ შეახსენებდა იმ დაკარგულ ცხვარზე, წარმართი ცოდვლიდან ქრისტიანად

რომ იქცა. „ქრიატიანი ცხვარია; ეკლესიის მრევლი – უფლის ფარა; ქრისტე ნამდვილად კეთილი მწყემსია“ – განმარტავს იგი (Tertullien 1852c: VII). ამ მხრივ მეტად მნიშვნელოვანი წყაროა იეროპოლისში აღმოჩენილი აბერსიუსის საფლავის ეპიტაფია, რომელიც ახ.წ. II საუკუნის დამდეგით თარიღდება და რომელშიც ნათქვამია: „მე ვარ მოწაფე წმინდა მამისა, რომელიც მთაზე და გაშლილ ადგილას აძოვებს თავის ცხვრებს“ (Tristan 1996: 133).

როგორც წესი, გამოსახავდნენ ახალგაზრდა მწყემსის ტანსაცმელში გამოწყობილ უწვერულვაშო ყმაწვილს, რომელიც მუდამ ერთი და იგივე ჩაცმულობით გამოისახებოდა: წელში შეკრული და მუხლზემთ აწეული ქიტონით; მხრებზე ქიტონს ზემოდან მოსხმული ლაბადით, რომელიც ცუდი ამინდის დროს სჭირდებოდა; ფეხებზე მაღალი ფეხსაცმლით, რომელიც მუხლამდე შემოტმასნილი თასმით წინ იკვრებოდა, ისეთით, რომელსაც ყველა ბერძენი და რომაელი ხანგრძლივი სიარულის დროს იცვამდა; ხელში სწორი ან თავკომბალა კვერთხით, ზოგჯერ ჭურჭლით (ხშირად იგი მის სიახლოვეს იდგა). ჩვეულებრივ გამოსახავდნენ როგორც მხრებზე ბატკან შემოსმულ კეთილ მწყემსს, ასევე მდგომარე ან მჯდომარე მწყემსსაც ცხვრებთან ერთად (Уваров 2001: 221; Cottin 1990: 23).

კეთილი მწყემსის სიმბოლოს სწორად გაგებისათვის კარგი მაგალითი მოიპოვება კალემერის წარწერის სახით (რომი), რომელიც ა. უვაროვს აქვს მოცემული. აქ კედელზე გამოსახული კეთილი მწყემსის, ხისა და მტრედის ფიგურებთან ერთად მოცემულია წარწერა, რომლის თითოეული სიტყვა გამოსახულების სიმბოლურ არსზე მიუთითებს. მაგალითად, კეთილი მწყემსის თავზე დაწერილია ღმერთი, ხოლო ხეზე შემომჯდარი მტრედის გვერდით – სული. როგორც ა. უვაროვი აღნიშნავს, „ფორმულა „ღმერთმა განუსვენოს სული შენი“ კარგად ხსნის აქ გამოსახულ სიმბოლოთა მნიშვნელობას. ამ წარწერაზე დაყრდნობით შესაძლოა დავასკვნათ, რომ კეთილი მწყემსი ხესთან ერთად ნიშნავს სამოთხეს, ნუგეშის ადგილს“ (Уваров 2001: 157).

კეთილი მწყემსის სიუჟეტი, ამ შემთხვევაში სხვა შინაარსის მატარებელი, გაცილებით ადრე შექმნილი და გავრცელებული გახლდათ ანტიკურ სამყაროში. აქ ცხვარი უკავშირდებოდა ბერძნული ღვთაება ჰერმესის სახელს, რომელიც მეცხვარეობის მფარველად ითვლებოდა. სწორედ ამ ღვთაების პოპულარობას და მისი გამოსახვის სტილს მიიჩნევს ფ. ტრისტანი იმის მიზეზად, რომ კეთილი

მწვემის სიმბოლო, თევზთან ერთად იქცა ყველაზე უფრო გავრცელებულ სიმბოლოდ ადრექრისტიანულ ეპოქაში (Tristan 1996: 135).

ჰერმესი, როგორც წესი, გამოისახებოდა სწორედ უწვერული ჭაბუკის სახით, რომელსაც მხრებზე ცხვარი (ან ბატკანი) ჰყავდა შემოსმული (თუმცა, იმავე ბერძნებთან მეცხვარეობის მფარველად აპოლონიც მიიჩნეოდა). რომაელებისთვის ცხვარი, ღვინოსთან ერთად, გახლდათ სამსხვერპლო ცხოველი მათი ერთ-ერთი უძველესი ღვთაება ტელურასი („ღვდა-მიწა“), რომელიც ასახიერებდა ნაყოფიერ მიწას (Heйхардт 1987: 47).

რომაულ სამყაროში მისი გამოსახულებები ჩნდება სხვადასხვა ჭურჭელსა და ნივთებზე, რომელთა შორის უმეტესობა საკულტო ნიშანს ატარებს. მაგალითისთვის დავასახელებდით ფართოდ გავრცელებულ სარიტუალო ჭურჭელს – პატერებს, რომელთა სახელურებიც ამ ცხოველის (ძირითადად ვერძის) თავების რელიეფური გამოსახულებით იმკობოდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესო მონაპოვარი გვაქვს საქართველოდანაც. ანტიკური პერიოდის სამარხეულ ინვენტარში შვიდი მსგავსი აზარფეშაა ცნობილი, რომელთაგან ოთხის ტარი ვერძის თავებითაა შემკული (არმაზისხევის, კლდეეთის, ბორის, ატოცის (ლომთათიძე 1957: 129-131)). მათგან არმაზისხევის ვერცხლის აზარფეშა (სარკოფაგი №6), რომელზეც ფარშევანგებისა და ვაზის ფოთლის გამოსახულებებიცაა, რომაულ იმპორტად არის მიჩნეული და ახ.წ. II ს. თარიღდება<sup>15</sup> (ტაბ. XX4) (აფაქიძე. . 1955: 55-56, 188; Мачабели 1976: 33-35). იმის გამო, რომ თითოეულ აზარფეშასთან ერთად (და არა მხოლოდ ამ, არამედ სხვა შემთხვევებშიც) ჩნდებოდა ასევე ლითონის სურაც, მ. ივაშჩენკო და გ. ლომთათიძე ფიქრობდნენ, რომ აზარფეშები დიდებულთა ხელსაბან მოწყობილობას წარმოადგენდნენ საზეიმო შემთხვევათა დროს (ლომთათიძე 1957: 129-131). მათგან განსხვავებით კ. მაჩაბელი ზოგადად პატერებს ფართო დანიშნულების ჭურჭლად ასახელებს, რომელთა შორის უმთავრესი იყო მსხვერპლშეწირვის რიტუალისას მისი აუცილებელი გამოყენება (პატერაში მოთავსებული ღვინო ან საკურთხეველზე ან სამსხვერპლო ცხოველზე ისხმებოდა). არმაზისხევის პატერის შემთხვევაში კი მისი საკულტო დანიშნულების მანიშნებელი მასზე გამოსახული ფარშევანგის, ვაზისა და ვერძის თავის გამოსახულებებია (Мачабели 1976: 35). ვფიქრობთ, მოსაზრების სისწორეს ისიც უნდა ადასტურებდეს, რომ ღვთაებათა წმინდა არსებების გამოსახულებიანი ჭურჭელი უმეტესად სწორედ საკულტო დანიშნულების

გახლდათ. ამ თვალსაზრისით შეგვეძლო დაგვესახელებინა თრიალეთის ვერცხლის სასმისი, ვანის №11 სამარხის ვერცხლის პატერა, რომელსაც, სწორედ რომ ვერძის თავის გამოსახულებით დამშვენებული სახელური აქვს (ლორთქიფანიძე 1973: 91), ფაზისის აპოლონის ტაძრის კუთვნილი ვერცხლის პატერა ირმის თავის გამოსახულებებით ყუბანიდან (Lordkipanidzé 1999: 129-153) და სხვ.

რომაულ სამყაროში გავრცელებულ ამ სიმბოლოს ახ.წ. III საუკუნიდან აღმოსავლეთი იმპერიის სიმბოლოც შეემატა. სასანიანთა ირანში ცხვარი ღვთაება ჰვარნას (წარმატების) განსახიერება იყო, და იმავე დროს სასანიანების დინასტიის წარმოშობის მითის მთავარი „ელემენტი“. ამიტომაც ცხვარს სასანიანთა ხელოვნებაში ხშირად გამოსახავდნენ პროფილში მარჯვნივ თავმიბრუნებულს და სამეფო ბაფთებითა და ფრთებით შემკულს (Борисов. . . 1963: 36; რამიშვილი 1979ბ: 33).

ცხვრის სიმბოლოს არსებობას შორეული ფესვები აქვს საქართველოშიც. მის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომთა ერთ-ერთი საქმიანობა, უძველესი დროიდან მოყოლებული, მიწათმოქმედებასთან ერთად მესაქონლეობაც გახლდათ. შესაბამისად, მოსალოდნელიც იყო, რომ მსგავსად ხარისა, ცხვრის სიმბოლიზებაც მომხდარიყო.

გვიანბრინჯაოს ხანიდან დაწყებული სხვადასხვა პერიოდების ძეგლებზე მისი გამოსახულებების ფიქსირება (ეს იქნება მცირე სკულპტურები, ცხვრის რქის სტილიზებული ხვიარები, თუ რელიეფური გამოსახულებები) სწორედ ამის დასტურია. ამასთან მათი აღმოჩენა, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს ცენტრალურ თუ განაპირა, დასავლეთ საქართველოს ბარის თუ ზღვისპირა და საქართველოს მთიანეთის ტერიტორიაზე, მათ თანაბარ გავრცელებაზე უნდა მიანიშნებდეს. ძვ.წ. II-I ათასწლეულების მიჯნისთვის, დ. ხახუტაიშვილის შენიშვნით, მისი კულტი წარმოდგენილია იმ ადგილებში, სადაც ადამიანთა ძირითად საქმიანობას მესაქონლეობა წარმოადგენდა. ხოლო იქ, სადაც მიწათმოქმედება წამყვან დარგად ჩამოყალიბდა, დამახასიათებელი ხდება ხარის კულტი (ხახუტაიშვილი 1964: 33).

მსგავსად ხარისა, ცხვარიც რომ ნაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული, ამაზე არქეოლოგიური მონაპოვარი მოწმობს, მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება ითქვას, რომ იგი ღვთაების სიმბოლო გახლდათ. მტკიცებულებად მხოლოდ ყათლანიხევისა (ყათლანიხევის I

თხრილში აღმოჩენილ ცხვრის ქანდაკებას დ. ხახუტაიშვილი I სათავსოს კუთვნილებად მიიჩნევს (ხახუტაიშვილი 1964: 23)) და მელი-დელე I-ის (სადაც აღმოჩენილ ქაღალტაბათა ფიგურებიდან ერთ-ერთს ცხვრის თავი აქვს (ფიცხელაური 1973: 113)) მონაპოვარიც იკმარებდა, სადაც აღმოჩენილ სამლოცველოებს გამთხრელები ნაყოფიერების ღვთაება დიდი დედის საწესო ნაგებობად თვლიან (ხახუტაიშვილი 1964: 23; ფიცხელაური 1973: 113-114). არქეოლოგიურ მონაპოვარზე დაყრდნობით მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ხოვლეგორიდან (რომლის VIII ფენაში, „საკურთხევლიან ოთახში“ ზედ საკურთხეველზე შემოდებული იყო ვერძის ალიზისგან ნაძერწი თავი, (ძვ.წ. XV-XIV სს.) (მუსხელიშვილი 1978: 10; ხახუტაიშვილი 1964: 33)) ვიდრე მელი-დელეზე ცხვრის კულტმა თანდათან იწყო ანთროპომორფიზაცია (რამიშვილი 2007: 37).

ასეთივე საინტერესო მონაცემები გვაქვს ანტიკურ პერიოდშიც, რაც პატერებზე საუბრისას უკვე აღვნიშნეთ. ამ პერიოდის სამარხებში აღმოჩენილი ცხვრის გამოსახულებიანი ნივთების უმრავლესობა ქალის სამარხებიდანაა. მათი ნაწილი კი აშკარად საკულტო ელფერის მატარებელია. მაგალითად, უკვე არავინ დავობს, რომ ვანის (სამარხი №11 (ლორთქიფანიძე. . . 1972დ: 213-214)) და საირხის (სამარხი №5 და სამარხი №8 (ნადირაძე 1990: 22,49)) სამარხებიდან მომდინარე ვერძის თავის გამოსახულებიანი ყელსაბამები, სამაჯურები და პატერა კულტმსახური ქაღალტონების კუთვნილებაა, „რომელთა დაკრძალვა ნაყოფიერების ქაღალტონის სახელით ხდება და მისი ფუნქციების გაძლიერება-განახლებას ემსახურება“ (ინაძე 1986: 32-53), ხოლო არმაზისხევის, კლდეეთის და ბორის აზარფეშები საკულტო ნივთებია, რომლებიც კულტმსახურების დროს გამოიყენებოდა. ეს მონაცემები კიდევ უფრო ამტკიცებს წინა ეპოქების რელიგიურ შეხედულებებს და ტრადიციულ უწყვეტობაზე მიუთითებს.

ცხვრის წარმართული კულტის არსებობის დადასტურება საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე აგრძელებს არსებობას და გადმონაშთების სახით ადრეფეოდალური ხანის სამარხებშიც გვხვდება (რამიშვილი 2007: 19-20). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა გვიანრომაული ხანით დათარიღებული ვერძის გამოსახულებიანი მცირე პლასტიკის ძეგლები (ტაბ.XIV 4-5) – ვერძის მთლიანადასხმული ფიგურული და თავ-რქის საკიდები, ასევე მედალიონი-შესაბნევი – საქართველოს მთისა და ბარის სამარხებიდან (ნეძიხის (რამიშვილი 2007: 18), უინვალის №277 სამარხი (იგი წინაქრისტიანული



დაკრძალვის წესის მქონე II-III სს. სამარხია) (ჩიხლაძე 1998ა: 62,67), სამთავროს №540 კრამიტყუთი (მანჯგალაძე 1985: 71, სურ.377), კარსნისხევის №27 კრამიტყუთი (აფაქიძე . . . 1978ა: 50, სურ.261), კლდეეთი (ლომთათიძე 1957: 87, სურ.15)), რომლებზეც მსგავსად წინა პერიოდის გამოსახულებებისა, მთელი აქცენტი გადატანილია ძლიერ და ჩახვეულ რქებზე – ღვთაებრიობის ყველაზე საცნაურ ნიშანზე. ქ. რამიშვილის აღნიშვნით მათი სიმრავლე ამ ხანის სამარხებში წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებსა და რიტუალთან იყო დაკავშირებული. ამავე წარმართული კულტის გადმონაშთად განიხილავს მკვლევარი მათი გამოსახულებების აღმოჩენას ნეძიხის ადრექრისტიანულ სამარხებშიც. თუმცა, იქვე შენიშნავს, რომ ახ.წ. III-IV საუკუნეთა მიჯნაზე სამაჯურებთან ერთად ისინი უფრო ყოფითი დანიშნულების მატარებელი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე რელიგიურისა (რამიშვილი 2007: 20-21).

ზემოაღნიშნულის თვალსაზრისით საინტერესო შემთხვევად გვევლინება 1986წ. ბაიათხევში გათხრილი №35 კრამიტსამარხი (III-IV სს. I ნახევარი), რომელშიც ქალბატონი გულადმა გაშოტილი, გულხელდაკრევილი, თავით NO-სკენ კი დაუკრძალავთ, მაგრამ იმავე დროს, ტრადიციისამებრ, პირში მონეტა ჩაუდიათ. მრავალრიცხოვან ინვენტარს შორის (მამაკაცის გამოსახულებიანი კამეო, სანელსაცხებლები, ფრინველის ფორმის მქონე თიხის ჭურჭელი, ქოირის ფურცლები, სხვადასხვაგვარი მძივები, სამელნე, სტილოსები, ზარაკები, მონეტები, ბალთა, ჭრაქები და სხვ.) აღმოჩნდა ყურძნის გამოსახულებიანი საყურეები და საკიდი, და თევზის, ვერძისა და ირმის ფიგურული საკიდები (ნიკოლაიშვილი. . . 1995: 128-133). ამ სამარხმა ერთის მხრივ ნათლად უჩვენა ყურძნის, თევზის, ვერძისა და ირმის სიმბოლური იდენტობა – ნაყოფიერების კულტის გამოსატულებად, ხოლო მეორეს მხრივ ამ ტრადიციის გაგრძელებაზე მიგვითითა, სულ მცირე, ვიდრე ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე.

ცხერის, როგორც ადრექრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებები საქართველოში მხოლოდ ცალკეული შემთხვევითაა წარმოდგენილი. მათგან ნახევარი კი იმპორტია.

ამ გამოსახულებებიდან ყველაზე ადრეულია ბიჭვინთის მოზაიკის პანო (ტაბ.XV), რომელზეც კრავია მოცემული, მის წინ კი ბროწეულის ყვავილოვანი ხეა გამოსახული. აღნიშნული მცენარე ქრისტიანულ სიმბოლიკაში წმინდა ხის გამოსატულება გახლდათ და მსგავსად ყურძნისა, მისი ნაყოფის მიღება

ზიარების სინონიმად მიიჩნეოდა. შესაბამისად, ბიჭვინთის ეს პანო ექვარისტის სცენაა და მასთან კრავის გამოსახვა მიანიშნებს, რომ ცხოველი ქრისტიანი სულის გამოხატულებაა და არა თავად უფლის.

მეორე შემთხვევა ისევ ბიჭვინთასთანაა დაკავშირებული. ესაა ტაძრის აფსიდაში აღმოჩენილი მოციხფერო მინის სასმისის ძირის ფრაგმენტი, რომელზეც გამოსახულია მწვემსი და ბატკანი (ტაბ.XIV7). მწვემსს აცვია მოკლე ტუნიკა და დაყრდნობილია კომბალს. ფეხებთან ბალახია მოცემული. ბატკანი, რომელიც მწვემსის მარჯვნივაა გამოსახული, უკანა ფეხებზეა შემდგარი და მწვემსს შეჰყურებს. აღნიშნული სასმისის ფრაგმენტი ნ. უგრელიძემ შესწავლის შემდეგ კელნის სახელოსნოს ექსპორტად მიიჩნია და IV ს. დაათარიდა (უგრელიძე 1981: 105-106). მსგავსი მინის სასმისები საქართველოში ოთხი ცალია აღმოჩენილი და ოთხივე იმპორტია. მათგან სამი ბიჭვინთიდან და ერთი მცხეთის სამთავროდან (უგრელიძე 1951: 301-314; უგრელიძე 1981: 103). აღნიშნული სასმისები საზიარო ჭურჭელს წარმოადგენს და ექვარისტის დროს გამოიყენებოდა. როგორც ცნობილია, ზიარების რიტუალის შესრულებისას საგანგებო ჭურჭელი იხმარებოდა, რომელთაგან უმრავლესობა მინისაა და შემკულია პალეოქრისტიანული სიმბოლოებით. გამონაკლისი არც განსახილველი სასმისია, მისი გამოსახულება სახარებისეული სიტყვების გადმოცემაა, სადაც მწვემსი მაცხოვარია, ხოლო ბატკანი – მისი მრევლი: „მე ვარ მწვემსი კეთილი, ვინც კარიდან შედის, ცხვრის მწვემსია იგი; მე ვარ კარი ცხვართა; ვინც შედის ჩემით გადარჩება“ (იოანე 10:1-9). მსგავსი შინაარსის გამოსახულება ცნობილია ლუცინას კატაკომბიდან, სადაც ხის ქვეშ მჯდომარე მწვემსია მოცემული. მის ფეხებთან წევს თავით მისკენ მიბრუნებული ცხვარი, ქვეშ კი გაკეთებულია წარწერა „მოსუცო შენ ცხოვრობ ღმერთით“ (Tristan 1996: 133). როგორც ჩანს, ასეთი ნივთი არა მხოლოდ ტაძრის კუთვნილება იყო, არამედ ყველა ოჯახსა თუ პიროვნებას გააჩნდა (უგრელიძე 1981: 104-106). ამაზე უნდა მიუთითებდეს ამ ნივთების აღმოჩენის ადგილები თუნდაც მხოლოდ საქართველოში – ბიჭვინთის ტაძარი და სამთავროს სამარხი.

ასევე იმპორტია 1939 წ. სამთავროს ჩრდილოეთ უბანზე გათხრილ №17 ქვასამარხში აღმოჩენილი ვერცხლის ბეჭედი. სარდიონის ინტალიოზე (ინგ.№293) გამოსახულია ცეცხლანთებული საკუთხეველი, რომლის წინ დგას წვეროსანი მამაკაცი გრძელი სამოსით, ხელებაწეული რიტუალის შესრულების მომენტში (ტაბ.XIV6). მის უკან ცხვარია ამოჭრილი, როგორც ჩანს ზვარაკად

გამზადებული. სამარხი №17 VI საუკუნითაა დათარიღებული, საბეჭდავს კი მ. მაქსიმოვა VI ს., ხოლო ქ. რამიშვილი V-VI სს. ნაკეთობად მიიჩნევს (Максимова 1950: 271; რამიშვილი 1979ბ: 103-104). მ. მაქსიმოვა გამოსახულებაში ზორთასტრული მსხვერპლშეწირვის რიტუალს ხედავდა (Максимова 1950: 271), მაგრამ, ვფიქრობთ, იგი ბიბლიური აბრაამის მიერ მსხვერპლშეწირვის სცენას უნდა წარმოადგენდეს. მისი სასანური წარმოშობა კი არც არის გასაკვირი რადგან, როგორც ცნობილია ებრაული თემების არსებობა ირანის ტერიტორიაზე სამოცდაათწლიანი ტყეობიდან მოიაზრება, ხოლო ქრისტიანული თემების არსებობა ირანში უკვე III საუკუნეში ცნობილი ფაქტია (მშვილდაძე 2008ა: 87-88).

რაც შეეხება რელიეფურ გამოსახულებებს, მათგან ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის მხოლოდ ორი ნიმუში შეგვიძლია დავასახელოთ. თუმცა, როგორც დავინახავთ, როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში დაზუსტებით იმის თქმა, რომ ამ რელიეფებზე ნამდვილად ვერძია წარმოდგენილი ძალიან ძნელია, და ამას თვით მეცნიერებიც შენიშნავენ. ორივე რელიეფი მიკვლეულ იქნა ქვემო ქართლში, მდ. დამბლუტისწყლის ხეობაში მდებარე სოფ. უკანგორის მცირე ეკლესიის (V ს.) არქეოლოგიური გათხრებისას 1968 წ. ორივე ფრაგმენტი აღმოჩნდა ერთნავიანი ტაძრის ინტერიერში (ჯაფარიძე 1982: 77-78, ტაბ.XIX<sub>2</sub>,XX<sub>1</sub>; ჯავახიშვილი 1998: 28, ტაბ.LVIII). პირველი გამოსახულება სტელის კაპიტელზეა შესრულებული. ერთ წახნაგზე შერჩენილია ქალის გამოსახულება სამფურცლა ყვავილით ხელში, რომლის მარცხნივ მეორე ადამიანი მოჩანს, მარჯვნივ კი სიცოცხლის ხე (ალბათ პალმა). მეორე წახნაგზე იკითხება მარჯვენა პროფილში მოცემული მწოლიარე ცხოველის ფიგურა, რომლის მხარსა და გავაზე სოლარული ნიშნები – პატარა წრეებია ამოჭრილი. ცხოველის ქვემოთ ამოჭრილია ცერადკვეთილი სამკუთხედებიანი ორი ზოლი (ტაბ.XV<sub>2</sub>). რაც შეეხება მესამე წახნაგს მასზე შემორჩენილია ადამიანის წელსქვემოთა ფიგურა. კაპიტელი იმდენად დაზიანებულია, რომ ცხოველის თავი საერთოდ არაა შემორჩენილი, ამიტომ, როცა ვ. ჯაფარიძე ცხოველს ვერძად ასახელებდა იქვე კითხვის ნიშანს სვამდა (ჯაფარიძე 1982: 77).

უნდა შევნიშნოთ, რომ ცხოველის გამოსახულება (სხეულის მოდელირებით) მსგავსებას პოულობს ბოლნისის სიონის ჩრდილოეთ გალერეის თაღის კაპიტელზე გამოსახულ ირემთან (ტაბ.XI<sub>2</sub>). ეს უკანასკნელი ასევე მარჯვენა პროფილში, დაჩოქილია მოცემული და მის წინ აღმართული ხის ფოთლებს წიწკნის. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმასაც, რომ დამბლუტისწყლის ხეობის

მცირე ეკლესიის კაპიტელზე ცხოველი გამოსახულია სივრცის მარცხენა მხარეს, ხოლო მარჯვენა, ახლა უკვე დაზიანებული ნაწილი, საკმაოდ დიდია იმისთვის რომ იგი გამოსახულების გარეშე დაეტოვებინათ, მაშინ, ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაშიც ცხოველის წინ მცენარის გამოსახულება უნდა ყოფილიყო მოცემული. მით უფრო, რომ ცხოველის წინა ფეხების სიახლოვეს რელიეფის კვალი შეიმჩნევა. ვ. ჯაფარიძე აღნიშნულ სტელას V-VI სს. I ნახევრით ათარიღებდა, ხოლო გ. ჯავახიშვილი VI-VII სს. მიუთითებს (ჯაფარიძე 1982: 77-78; ჯავახიშვილი 1998: 28).

უფრო საინტერესო და მნიშვნელოვანია მეორე რელიეფი, რომელიც წარმოდგენილია სტელა-ჯვრის წითელი ტუფის კვარცხლბეკის წახნაგზე (ტაბ.XV<sub>3</sub>) (ჯაფარიძე 1982: 75, ტაბ.XI-XII; ჯავახიშვილი 1998: 30, ტაბ.LXI): სწორკუთხოვან ჩარჩოს ცენტრში დადაბლებულ ფონზე გამოქანდაკებულია სიცოცხლის ხე ზეაწეული გრძელი ფოთლებით. მის ორივე მხარეს გამოსახული ყოფილა ვერძები, რომელთაგან მარცხენას მხოლოდ ბოლოა შემორჩენილი. მარჯვნივ მოცემულ ვერძს კი ახასიათებს გარეთ გადაგრეხილი მსხვილი რქები, სხეულზე ბეწვის გადმოსაცემად ოდნავ მოგრძო, ჩაჭრილი ხაზები და მხარსა და გავაზე სოლარული ნიშნები – წრეხაზები. როგორც ჩანს, მცირე ეკლესიის ორივე რელიეფის შემთხვევაში ოსტატს უნდოდა ხაზი გაესვა ამ ცხოველების საკრალურობისთვის. ჩარჩოს ზემოთ გაკეთებულია სამსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა. იგი ცუდად იკითხება, მაგრამ შემორჩენილი ფრაზის მიხედვით საუბარია ჯვრის აღმართვაზე („რომელთა აღგვიმართეს ესე ჯოჯარი ამნ“ (ჯაფარიძე 1982: 27-28,75)).

კვარცხლბეკის მეორე წახნაგზე გამოსახულია სამკუთხედებით შედგენილ მედალიონში ჩასმული ბოლნური ჯვარი, რომლის ორივე მხარეს თანაბრადაა აღმართული სასანური თავსაფრის ბოლოები (ჯაფარიძე 1982: 28,76). ყველა მოცემული ნიშნის გათვალისწინებით, რაც მას აახლოვებს ბოლნისის სიონის რელიეფებთან, ვ. ჯაფარიძე ბაზისს V ს. ათარიღებდა და ტაძრის თანადროულად მიიჩნევდა, ხოლო კაპიტელს – მოგვიანოდ (ჯაფარიძე 1982: 75-76). კვარცხლბეკის გამოსახულების სიმბოლური დატვირთვა სწორედაც რომ უნდა პასუხობდეს მისი წარწერის შინაარსს: ცენტრში გამოსახული სიცოცხლის ხე აღმართული ჯვარია, ხოლო ვერძები – მორწმუნენი. თუმცა, არსებობს სიუჟეტის მეორენაირად ახსნის მცდელობაც. კერძოდ, გ. აბრამიშვილი კვარცხლბეკზე მოცემულ ცხოველებში ირმებს ხედავდა და სიუჟეტს ქართლის

გაქრისტიანების სცენად მიიჩნევა, რომელიც ეფუძნება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და „ქართლის ცხოვრება“-ში მოთხრობილ გადმოცემას (აბრამიშვილი 2001: 62-69).

ვფიქრობთ, ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ ადრექრისტიანულ ეპოქაში, ცხვრის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებების შედარებითი სიმცირე თვალშისაცემია, ისევე როგორც ხარისაც, მიუხედავად საქართველოში ამ ცხოველთა სიმბოლოს უძველესი ფესვების არსებობისა და ასევე დღემდე შემორჩენილი ცხვრისა და ხარის მსხვერპლად შეწირვის ტრადიციისა. რასაც სრულებით ვერ ვიტყვით ირმის ადრექრისტიანულ სიმბოლოზე. ძნელია გადაჭრით რაიმეს თქმა იმაზე, თუ რამ განაპირობა ასეთი განსხვავება საქართველოს წარმართულ პანთეონში შესამჩნევი სიძლიერით წარმოდგენილ ამ სამ ცხოველს შორის. და თუ ერთ შემთხვევაში, ქართულ საკულტო ძეგლებზე ირმების ფართოდ წარმოდგენა ქართველებში არსებულ გადმოცემას შეგვიძლია დავუკავშიროთ, რომელიც საქართველოს გაქრისტიანების ამბავს ყვება, მეორე შემთხვევაში იგივეს ან, მით უფრო სხვა რამის თქმა ცხვართან და ხართან მიმართებაში გაგვიჭირდება.

## თავი VI

### ხარის სიმბოლო

ხარის სიმბოლო ერთ-ერთი უძველესია ქრისტიანულ სამყაროში და როგორც სხვა უმეტესი ქრისტიანული სიმბოლოების შემთხვევაში, ის ხარის წარმართული კულტის ქრისტიანულ სახეცვლას წარმოადგენს. წარმართულ ხარის კულტს კი საკმაოდ ღრმა და ძლიერი ფესვები ჰქონდა. მაგალითად, ჯერ კიდევ ძველ შუამდინარეთსა და ასურეთში ხარი ღმერთებთან იყო დაკავშირებული და მათი რჩეული საკვები გახლდათ. მისით იწეებოდა ღვთიური ძღვენის ჩამონათვალი. ძველ ებრაელებში ხარი პატივსაცემი იყო თავისი ძალის, მოთმინების, შრომისუნარიანობის გამო და ცხვართან ერთად საღვთო ცხოველად მიიჩნეოდა (Lion 2003a: 4-7; Joannès 2003: 8-15). ფინიკელებთან ის მთვარის ღვთაების მიწიერ განსახიერებას წარმოადგენდა და შემთხვევითი არაა, რომ ანბანს პირველ ასო-ნიშნად სწორედ ხარის სიმბოლო უძღოდა (ნადირაძე 1990: 114-115). ძვ.წ. II ათასწლეულიდან ხარის კულტი წარმოდგენილი იყო კრეტა-მიკენის კულტურაშიც (ხახუტაიშვილი 1964: 33). ბერძნულ სამყაროში იგი უკავშირდებოდა ზევსის სახელს, რომელიც ვინმეს მოხიბვლისა და შეცდენის დროს სხვა არსებათა შორის ამ ცხოველადაც გარდაისახებოდა-ხოლმე. ასე მოხდა იოს შემთხვევაშიც, რომელიც შემდეგ თეთრ ძროხად გარდასახა ჰერას მრისხანებისგან რომ დაეცვა. როგორც ჩანს, ამის გამო იყო, რომ რომაულ სამყაროშიც კი ზევსს სწირავდნენ ხარს. ამის შესახებ თავად „მოციქულთა საქმეებიც“ კი მოგვითხრობს (საქ. 14:13). ძველ სპარსელებში ის მზის ღმერთის დანაბადად მიიჩნეოდა. მას შემდეგ რაც მამის ბრძანებით მზის ღმერთის შვილმა, მითრამ ხარი მოკლა, როგორც ღვთის ზვარაკი, მისი სული ცაში ავიდა და მთვარის ღვთაების სიმბოლოდ იქცა. ხარის სხეულის ნაწილებიდან კი თავთავი გაიზარდა და ყურძენი დამწიფდა – ღვთიური სითხის მბოძებელი. ამიტომაც ხარის შეწირვა მითრასადმი აღიქმებოდა როგორც მიწისა და ბუნების ნაყოფიერების „უზრუნველყოფა“ (Кун 1922: 134-135; Бойс 1987: 18; L’histoire. . . 1999: 68-77).

უძველესი ხარის კულტის გამოსატყულებას წარმოადგენს კუზიანი ხარის-ზებუს გამოსახულებებიც, რომლებიც ფართოდ ჩანს გავრცელებული პართული პერიოდიდან. მეცნიერთა აზრით, მარცვლეულისა და საქონლის ნაყოფიერების უძველეს ღვთაებასთან დაკავშირებული ეს ცხოველი სასანურ

გლიბტიკურ ძეგლებზე ერთდროულად მზისა და მთვარის ღვთაებების გამოხატულებად აღიქმებოდა (რამიშვილი 1979ბ: 22-23,32-33).

ქრისტიანულ რელიგიაში ამ ცხოველმა წმინდა სულების დატვირთვა შეიძინა და შესაბამისად, მისი გამოხატვა ან სიცოცხლის წყალთან ხდებოდა, ან სიცოცხლის ხესთან, როგორც სამუდამო სიმშვიდისა და ნეტარების მაძიებელი სულის სიმბოლოსი. ასეთი გამოსახულებები ბევრია ადრექრისტიანული ხანის ბიზანტიურ ბაზილიკებში. მათგან გამოვეყოფდით მეცნიერთა მიერ ლომების ტაძრად სახელდებული VI ს. ეკლესიის მოზაიკას იორდანის უმ ერ-რაზადან, რომლის საკურთხევლის აბსიდაში წარმოდგენილი ზიარების სცენა გამოსახავს ოთხფეხა ტაბლით გადმოცემულ ტრაპეზს მარჯვნივ და მარცხნივ მისკენ დახრილი ხარებით (Piccirillo 1991: 286-287). ამ პერიოდის ტაძრებში ასევე ხშირად მიმართავდნენ ხარისა და ლომის ერთად გამოსახვის შემთხვევებს (მადაბის ტაძარში), რომლის სიუჟეტი კირილე იერუსალიმელის განმარტებით მშვიდობის გამოხატულებას წარმოადგენდა და, იმით აიხსნებოდა, რომ ეკლესია მშვიდობის სახლი იყო (Olszewski 1995: 25). გავრცელებულ სიუჟეტს წარმოადგენდა ძაღადობის სცენებიც, რომლებშიც ლომები ან ლეოპარდები თავს ესხმოდნენ და გლეჯდნენ ხარებს (ჰუადისა და ჰუარტის ტაძრები სირიაში). ასეთ შემთხვევაში ეს ცხოველი რწმენისთვის დევნილ ადამიანთა გამოხატულებად მოიაზრებოდა (Olszewski 1995: 19).

იმევე პერიოდში ხარი ჩნდება სახარებისეული სიუჟეტების გამომხატველ სცენებში, კერძოდ უფლის შობაში, სადაც იგი ვირთან ერთად გამოისახებოდა (IV-V სს. ლატერანის სარკოფაგზე (Покровский 2000: 252)). ვინაიდან „ახალი აღთქმის“ კანონიკური სახარებები არაფერს ამბობენ შობის სცენის ამ დეტალზე, მეცნიერთა ვარაუდით, აღნიშნული თემის გამოხატვისას ავტორებს აპოკრიფული (ფსევდო მათეს სახარება) ნაშრომით უნდა ესარგებლათ. V საუკუნიდან კი ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში ჩნდება ფრთოსანი ხარის გამოსახულებაც, რომელიც ლუკა მახარებლის სიმბოლოა (მაგალითად, რომის სან-მარი-მაჟორის ბაზილიკაში მოცემულია იესო ქრისტე და ოთხი მედალიონი, რომელშიც იოანე მახარებლის გამოცხადების თანახმად გამოსახულია ოთხი მახარებელი ხარის, ლომის, არწივისა და ადამიანის სახით) (Barbet de Jouy 1857: 8-9; Словарь... 2000: 47).

ხარის კულტის გავრცელება საქართველოში ნეოლითის ეპოქიდან ფიქსირდება, მაგრამ განსაკუთრებული გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანიდან

ხდება<sup>16</sup> (სახუტაიშვილი 1988: 23; ჩავლეიშვილი 1988: 34), რაც გარდა წმინდა ტოტემური საფუძვლისა, მიწათმოქმედების განვითარებითაც იყო განპირობებული. გავრცელებული მოსახრების თანახმად, მას საფუძვლად დაედო პირველყოფილი ადამიანის მიერ მთვარის დისკოს თაყვანცემა, რომლის ცვალებადობამაც წარმოშვა პრიმიტიული სამიწათმოქმედო კალენდარი. რადგან ხარი იყო გამწვევი ძალა, რომლის საშუალებითაც მიწა ნაყოფიერდებოდა, მისი რქები ნახევარმთვარეს მიაგავდა, ხოლო გუთნისდედის მოგაღებობას მამაკაცი ასრულებდა, ამიტომ ხარი დაუკავშირდა მთვარის კულტს, რომელიც ქართველებს მამრობითი სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. ამასთან ხარის რქები მიმსგავსებული იქნა ფალოსთან, როგორც გამანაყოფიერებლის ძალასთან (კიკვიძე 1976: 190; სახუტაიშვილი 1988: 18). აქედან იწყება სწორედ ხარის რქების გამოსახულებათა გაჩენა სადგრებზე. ეს უკანასკნელი, როგორც მეცნიერთა ერთი ნაწილი ფიქრობს, ქართული წარმართული პანთეონის უზენაესი ტრიადის განსახიერება უნდა ყოფილიყო: წრე – საშო, ანუ განაყოფიერების ქალური საწყისი, რომელიც მზესთან იყო დაკავშირებული, სტილიზებული რქები – ფალოსი – განაყოფიერების მამაკაცური საწყისი და მთვარესთან დაკავშირებული და სადგრებში ამოსული ცეცხლი ანუ ნაყოფი. ეს ტრიადა ნაყოფიერების კულტი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ანალოგიებს პოულობს ეგვიპტესთან და ირანთან (აჰურამაზდას მითოსი, მითრა) (კიკვიძე 1976: 173-176).

ასეთი სადგრები არქეოლოგიური მონაპოვრის სახით გვაქვს როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს (ურეკი, ფიჭვნარი, ბობოყვათი) (ჩავლეიშვილი 1988: 34-37; სახუტაიშვილი 1988: 16-24), ისე ქართლის (ყათლანიხევი, ნაცარგორა) (სახუტაიშვილი 1964: 20-29) და კახეთის (მელი-ღელე) (ფიცხელაური: 1973: 112-116) ტერიტორიიდან. ამავე პერიოდიდან უნდა იწყებოდეს ხარის კულტის დაკავშირება ნაყოფიერების ქალღვთაებასთან და მის ერთ-ერთ სიმბოლურ გამოხატულებად გადაქცევა (სახუტაიშვილი 1964: 35-37). მით უფრო, რომ ასეთი მოვლენა უცხო არ ყოფილა მაშინდელი მსოფლიოსათვის. ჯერ კიდევ ნეოლოთური ეპოქის ჩათალ-ჰუიუქის (ანატოლია) ნამოსახლარზე ხარი დაფიქსირდა ნაყოფიერების დედა-ღვთაების სიმბოლოდ, სადაც ის ღვთაების გვერდით იყო წარმოდგენილი. აქ ხარი მამაკაცურ საწყისს განსახიერებდა შობილს ყველა ღვთაების დედის მიერ. შუამდინარეთის მითოლოგიაში ხარი მთვარის ღმერთის-ანუს შვილად იყო მიჩნეული (ხიდაშელი 2005: 76; ნადირაძე 1990: 115; Лордкиपანიძე 1978: 121). ამავე დროს ხარის სახით



წარმოედგინათ ნაყოფიერების ქაღალდთაება იშთარი (მიქელაძე 1985: 65). ეგვიპტეში ხარი აპისი ღვთაება ოსირისის მიწიერი განსახიერება გახლდათ. იმავე დროს, ხარი ისიდას წმინდა ცხოველსაც წარმოადგენდა (ჰეროდოტე 1976: II,41).

საქართველოში ნაყოფიერების დედაღვთაების სიმბოლოდ ხარის აღქმის ერთ-ერთი პირველი ნიშანი წარმოდგენილია ყათლანიხევი IV სამოსახლოზე (ძვ. წ. II-I ათასწ. მიჯნა) (ხახუტაიშვილი 1964: 49). დ. ხახუტაიშვილი ფიქრობდა, რომ ხარის თავით შემკული საკურთხეველით, სვასტიკიანი საბეჭდავით, რომელიც მზის სიმბოლოს წარმოადგენდა და შესაწირავი ყურძნითა და ფშაბით – დიდი დედის მცენარეული სიმბოლოებით, წინ იყო წამოწეული უზენაესი ღვთაების ძირითადი ფუნქცია – მიწის ნაყოფიერება (ხახუტაიშვილი 1964: 37).

ჩანს იგივე დატვირთვა აქვს ხარს კოლხური II ტიპის ცულზე თლიდან, რომელსაც თან ახლავს თევზისა და ისრის გამოსახულება. კომპოზიციურად ეს ცული ჰგავს სხვა ცულებს, რომლის მთავარი გამოსახულება ირემია. აღნიშნული სიუჟეტების შესწავლის შედეგად ლ. ფანცხავა მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ კოლხურ კულტურაში ხარისა და ირმის ფუნქციები დიფერენცირებული არაა. იგი ორივე ცხოველს ნაყოფიერების დედაღვთაებასთან აკავშირებს და აღნიშნული ფაქტის დასამტკიცებლად კოლხურ ცულებთან ერთად იყენებს ანტიკური ხანის ბრინჯაოს ჭვირულ ბალთებს, სადაც ცენტრალურ ცხოველად ერთმანეთს ენაცვლებიან ხარი და ირემი. მკვლევარი აქვე ასკვნის, რომ ორი ცხოველის მონაცვლეობა არ ნიშნავს მათ ქრონოლოგიურ სხვაობას (ფანცხავა 1988: 39-53).

საქართველოში ხარის დედა-ღვთაებასთან დაკავშირების უტყუარ დასტურად მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს კოლხურ თეთრსაც, რომლის ავერსზე კოლხეთის მთავარი ქაღალდთაება – ნაყოფიერების დიდი დედა გამოსახა, რევერსზე კი ან ლომი, ან ხარი (მიქელაძე 1985: 61; ხახუტაიშვილი 1988: 23-24).

აღნიშნულ მოსაზრებათაგან განსხვავებით ი. კიკვიძე მიიჩნევდა, რომ ძვ.წ. I ათასწლეულში საქართველოში უპირველესად გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მამაკაცი ღვთაების კულტი, რომელმაც ნაყოფიერების ღვთაების ატრიბუტები შეითვისა. შესაბამისად, ხარიც სწორედ მამაკაცი ღვთაების სიმბოლო უნდა ყოფილიყო (კიკვიძე 1976: 223-226).

ხარის სიმბოლური გამოხატულება გვაქვს ვანის ძვ. წ. V ს. პირველი ნახევრით დათარიღებულ №11 სამარხში აღმოჩენილ ოქროს დიადემაზე, რომელიც მაღალი წრის ქალბატონს ახლდა, და რომელსაც მეცნიერები საკულტო დანიშნულებისად მიიჩნევენ (ლორთქიფანიძე 1972ბ: 10-13; ინაძე 1986: 40-42). მის ერთ ფირფიტაზე ორი ლომისა და ხარის ბრძოლაა წარმოდგენილი, ხოლო მეორეზე ორი ლომისა და ქურციკის. ო. ლორთქიფანიძე აღნიშნულ დიადემას ადგილობრივად თვლიდა, მაგრამ სიუჟეტის მიხედვით პარალელებს უძებნიდა როგორც ანტიკურ, ისე აქემენიანთა ხანის კულტურაში. დიადემის შინაარსს მკვლევარი ირანული მითოლოგიით ხსნიდა და მას სიკვდილისა და სიცოცხლის, სიბნელისა და სინათლის ბრძოლად მიიჩნევდა, რომელშიც ხარი სიბნელე და სიკვდილია, ლომი კი - სინათლე და სიცოცხლე. იმავე დროს ამ ახსნას უკავშირებენ ზოროასტრულ კალენდარს – ნაბუნიობის დღეს (ლორთქიფანიძე 1972ბ: 10-13), მაგრამ გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მეცნიერთა თვალსაზრისით, რადგან აღნიშნულ სცენებში იცვლებიან დამარცხებული ცხოველები, მათი ასტრალურ სიმბოლიკად მიჩნევა საეჭვო ხდება (ყიფიანი 1995: 12). აღნიშნული დიადემის იმავე ვანის, ითხვისისა და საირხის დიადემებთან შედარების შედეგად გ. ყიფიანი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ამ სცენაში ხარი მოცემულია ღვთიურ ცხოველად და შესაბამისად, ბრძოლის თემა უკავშირდება „სამყაროს ზიარების პროცესს ცენტრთან, ღვთაებასთან, სასიცოცხლო ენერჯიასთან” (ყიფიანი 1995: 12-19).

სიმბოლური თვალსაზრისით, საინტერესოა ოქროს მედალიონი საირხის ძვ. წ. IV ს. პირველი ნახევრის №10 სამარხიდან, რომელზეც ცენტრში გამოსახულია ხარის თავი, მის ნახევარმთვარისებურ რქებს შორის მოთავსებულია პატარა ცხოველი (კვიცი), კომპოზიციას კი კრავს პროფილში მოცემული ორი ფრინველის ფიგურა (ნადირაძე 1990: 95-97).

ძვ. წ. IV ს., როცა აქემენიანთა ირანში მზის ღვთაება მითრა სახელმწიფო კულტად გამოცხადდა და თანდათან გავრცელდა ირანის ფარგლებს გარეთაც, აღმოსავლეთ საქართველოშიც გაჩნდა პირველი ნიშნები მითრას თაყვანცემისა, რომელმაც წინ წამოწია მისთვის დამახასიათებელი სიმბოლოები, ისეთები, როგორიც იყო ლომი და ცხენი. ალბათ ამით აიხსნება, რომ ხარის სკულპტურები თუ მისი გამოსახულებები სხვადასხვა ნივთებზე ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნაზე ცალკეულ გამონაკლისთა გარდა აღარ გვხვდება. ახ. წ. II ს. ხარის ქანდაკება ჩნდება კლდეეთის სამაროვანზე

(ლომთათიძე 1957: 85-91). III-IV სს. ხარის გამოსახულებები გვაქვს საბეჭდავებზე არმაზიდან, სამთავროდან, მაგრამ ისინი სასანურია და არა ადგილობრივი (რამიშვილი 1979ბ: 77,81,93; ლორთქიფანიძე 1954: 43-54; ლორთქიფანიძე 1958: 83-84; Борисов. . . 1963: таб.421-424,427,436).

საქართველოში ხარის კულტთან დაკავშირებული ტრადიცია, შესაბამისად, ქრისტიანობაშიც აისახა, რაზეც მეტყველებს არა მარტო ტაძართა რელიეფები, არამედ სალოცავებში ხარის შეწირვის დღემდე შემორჩენილი ტრადიციაც. საინტერესოა, რომ ასეთი ღრმა ფესვების მქონე კულტის ადრექრისტიანული გამოვლინება გაცილებით მცირეა, ვიდრე ირმისა, რაც ზემოთ უკვე შევნიშნეთ.

დღესდღეობით, საქართველოს ტერიტორიაზე წარმოდგენილი ხარის ადრექრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებები შესაძლოა ორ ჯგუფად გაიყოს: ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარე პორელიეფები (ბოლნისის სიონი, სვეტიცხოველი, დრანდა, სოხუმის გორა, ანაკოფია, ნოჯისხევი), და სახარებისეული სიუჟეტის ნაწილნი (საცხენისის სვეტი).

ბოლნისის სიონზე ხარის გამოსახულება სანათლავის პილასტრის კაპიტელს ამკობს (ტაბ.XVI<sub>2</sub>). ესაა ცხოველის თავის პორელიეფი, რომლის ნახევარმთვარისებურ რქებს შორის მოთავსებულია ტოლმკლავა ჯვარი – ბოლნისის მედალიონების ტიპისა. რელიეფის შესახებ გ. ჩუბინაშვილი შენიშნავდა, რომ ოსტატს უნდა ეხელმძღვანელა ხარის გამოსახვის ძველი ტრადიციით, ხოლო ლ. მაცულევიჩი მიიჩნევდა, რომ აქ საქმე უნდა გვექონოდა წარმართული კულტის ქრისტიანიზებულ შემთხვევასთან (იგი ხარის თავში ხედავდა ქართულ ფოლკლორში დაცულ ნიშასა და ნიკორას – ღვთაებრივ ცხოველს, იმ განსხავებით, რომ შუბლის ნიშანი შეცვლილი იყო ჯვრით), იგივე მოსაზრების იყო ნ. ალადაშვილიც (Чубинашвили 1940: 159-160; Мациулевич 1938: 64; Аладашвили 1977: 20).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქრისტიანული ხარი წმინდა სულთა სიმბოლოა, რომლებიც ან ზიარებას ესწრაფვიან ან თავისი რწმენისთვის იღვენებიან. შესაბამისად, სანათლავის კაპიტელზე ხარის თავზე ჯვრის გამოსახვა, ვფიქრობთ, ახლად მოქცეულ სულს უნდა განასახიერებდეს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს თავად რელიეფის მდებარეობა სანათლავში. უფრო სიღრმისეულად კი აღნიშნულ სცენას, შესაძლოა, ჰქონდეს მეორე ახსნაც: ჯვრით დათრგუნული წარმართობა. თუ გავითვალისწინებთ ბოლნისის სიონის აშენების პერიოდს და პოლიტიკურ სირთულეებს ქართლში, მაშინ აღნიშნული

მოსაზრება რეალობას სულაც არ იქნება მოკლებული (დიდმელაშვილი 2005: 38).

ამავე ტიპის ბარელიეფებში ჯდება სვეტიცხოვლის აღმოსავლეთ ფასადში ჩადგმული ხარის თავის ორი ჰორელიეფი (ტაბ.XVI<sub>1</sub>), რომელსაც მეცნიერები ადრექრისტიანული პერიოდით ათარიღებენ და V ს. ვახტანგ გორგასლის მიერ აგებული ტაძრის კუთვნილებად მიიჩნევენ (Чубинашвили 1963: 14, прим.38; Аладашвили 1977: 24-25). ხარებს რქები მომტვრეული აქვთ, შუბლზე ახასიათებთ ქვევით მიმართული სამკუთხედი, ხოლო კრიჭაში უჭირავთ ფოთლოვანი რტოები. ამ ჰორელიეფთა სემანტიკას მეცნიერები სხავადსხვანაირად ხსნიან. მაგალითად, ნ. ურუშაძემ ისინი წარმართული ტრადიციით ახსნა და ხენა-თესვის დღესასწაულს დაუკავშირა, როცა ქართველთა წინაპრები საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყების წინ ხარს ჯვრითა და რტოებით ამკობდნენ (Урушадзе 1973: 131). ი. კოშორიძემ კი ტაძრის ფასადში ჩადგმული ადრეული გამოსახულებანი XI ს. ტაძრის ორგანულ დეტალებად მიიჩნია და ახსნა, როგორც „ახალ რწმენას, კოსმიურ ღერძს, სიცოცხლის ხეს – ამ შემთხვევაში ქრისტესმიერ ენერგიას დაწაფებული სამყაროს სახეობრივი ასახვა“ (კოშორიძე 1996: 62). როგორი ხერხიც არ უნდა იყოს გამოყენებული ამ რელიეფთა სიმბოლოს გადმოსაცემად, ვფიქრობთ, მათში მართლაც ქრისტიანობასთან ზიარების გამოსატულება უნდა დავინახოთ, როგორც ბოლნისის რელიეფის შემთხვევაში, სადაც ხარის კრიჭაში მოქცეული ფოთლები ჯვრითაა შეცვლილი.

აღნიშნულ რელიეფთან სტილისტურ და სიმბოლურ სიახლოვეს ამჟღავნებს მესამე გამოსახულება – მრგვალი ქანდაკება დრანდიდან, რომელიც აფხაზეთის მუზეუმში ინახება (ტაბ.XV<sub>5</sub>). იგი ტაძრის მორთულობა უნდა ყოფილიყო, ამჟამად ჩამოტეხილი აქვს ყურები და რქები, და ახასიათებს კარგად გამოკვეთილი შუბლის და ცხვირის ხაზები. შედარებითი და სტილისტური ანალიზის საფუძველზე ლ. ხრუშკოვა მას V ს. ბოლოსა და VI ს. დასაწყისით ათარიღებს (Хрушкова 1980: 39).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ კიდევ ერთი ქვაში გამოკვეთილი ხარის თავის გამოსახულება, რომელიც ნოჯიხევის რეაბსიდიანი ტაძრის გათხრისას ნანგრევებში დაფიქსირდა (ტაბ.XV<sub>4</sub>). ეს ტაძარი წარწერებსა და სხვა მასალებზე დაყრდნობით გამოთრელებს X საუკუნით აქვთ დათარიღებული. რაც შეეხება ქანდაკებას, პ. ზაქარაია კითხვის ნიშნის დასმით შენიშნავს, რომ თუ იგი პორტალის მორთულობას წარმოადგენდა, მაშინ ასეთივე მეორეც უნდა

ყოფილიყო (ზაქარაია 1987: 56-57, ტაბ.XLIV-1). შესაძლოა ხარის გამოსახულება მართლაც ნოჯიხევის ამ ტაძრის ფასადში იყო ჩადგმული, მაგრამ ვფიქრობთ, უფრო ადრეულ ნაკეთობას უნდა წარმოადგენდეს, ვიდრე X საუკუნისას. ქანდაკებას სამი ნუშისებური წრეხაზებით გადმოცემული თვალები აქვს, კარგად გამოკვეთილი ყურები და რქები, რომელთაგან ერთი - სრულად, ხოლო მეორე ნაწილობრივია მოტეხილი. ასევე მოტეხილი აქვს ცხვირიც. ნოჯიხევის ქანდაკება ფორმების მიხედვით ახლოს დგას ბოლნისის სიონისა და სვეტიცხოვლის ხარის გამოსახულებებთან, განსაკუთრებით ეს მსგავსება აშკარაა თვალის გადმოცემისას, რომელიც სამივე გამოსახულების შემთვევაში იდენტურია. სწორედ თვალის სამხაზობრივი კონტურით გადმოცემის გამო მიიჩნევა გ. ჩუბინაშვილი, რომ ბოლნისის სიონის ოსტატს ძველი ტრადიციით უნდა ეხელმძღვანელა (Чубинашвили 1940: 159).

ხარის სიმბოლოს სხვა გამოსახულებები VI საუკუნის და შემდგომი პერიოდის ძეგლებს წარმოადგენენ. ორი მათგანი, რომლებიც სოხუმის გორის რელიეფად (ტაბ.XVI<sub>3</sub>) და ანაკოფიის ფილაზეა (ტაბ.XVI<sub>4</sub>) მოცემული ერთი და იგივე შინაარსის გამომხატველი უნდა იყოს – ექვარისტიისა: ტოლმკლავა ჯვრის მარჯვნივ მოცემულია ხარის ფიგურა, ხოლო მარცხნივ – ლომი. ერთ შემთხვევაში ისინი ჯვრის საპირისპიროდ არიან მიმართულნი, ხოლო მეორე შემთხვევაში შეჭყურებენ მათ შორის აღმართულ ჯვარს (Хрушкова 1980: 28-31, таб.XVIII). მესამე რელიეფი, რომელიც სოფ. საცხენისის ქვასვეტზეა გამოსახული, სახარებისეული სიუჟეტის გადმოცემაა (ტაბ.XVII<sub>1</sub>): გამოსახულია ბაგაში მწოლიარე ჩვილი ქრისტე, რომელსაც დამზერს ვირი და ხარი (მაჩაბელი 1998: 299). მსგავს სცენაში ხარი წარმოდგენილია ლატერანის სარკოფაგზეც (IV-V სს.) (Покровский 2000: 252). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქრისტეს შობის გადმომცემი კანონიკური სახარებები არაფერს ამბობენ სადგომში ხარისა და ვირის ყოფნაზე. ამიტომ შობის სცენებში ამ ცხოველთა ჩართვა აპოკრიფული, კერძოდ ფსევდო-მათეს სახარებიდან აღებულად მიიჩნევა. ამ ტექსტის თანახმად „უფლის შობიდან მესამე დღეს მარიამი გამოვიდა გამოქვაბულიდან და შევიდა ბოსელში, ჩააწვინა ახალშობილი ბაგაში და ხარმა და ვირმა თაყვანისცეს მას. ასრულდა ის რაზეც ამბობდა წინასწარმეტყველი ესაია: „ხარმა იცის თავისი პატრონი და ვირმა თავისი პატრონის ბაგა“. მასთან მდგომი ეს ცხოველები შეუწყვეტლად სცემდნენ თაყვანს. აღსრულდა ისიც, რაც წინასწარმეტყველმა აბაკუმმა თქვა: „შენ შევიცნობენ ორ ცხოველს შორის“ (ფსევდო-მათე 14:1-5)

(Словарь. . . 2000: 47). საიდან იხელმძღვანელა ოსტატმა საცხენისის სტელის შობის სცენის გამოსახვისას, ვფიქრობთ, დამატებით კვლევას მოითხოვს. ამიტომ, ამჯერად მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ სახარებისეულ და ასევე ბიბლიისეულ სიუჟეტთა გადმოცემისას ისეთი დეტალების დამატება, რომლებიც წმინდა წიგნებში არ ფიგურირებს, თუმცა კი არსობრივად შეესაბამება ამ სიუჟეტებს, შემდგომი პერიოდის ძეგლებშიც იჩენს თავს. მაგალითისთვის დავასახელებთ სტელის ფრაგმენტს სოფელ მამულადან, რომელსაც კ. მახაბელი VII-VIII სს. ათარიღებს (იგივე სტელა გ. ჯავახიშვილთან დათარიღებულია VI-VII სს.) (მახაბელი 1998: 303-306; ჯავახიშვილი 1998: 223)). მისი წახნაგები დაფარულია მოგვთა თაყვანცემის, ქტიტორთა, აბრაამის მსხვერპლშეწირვისა და ადამისა და ევას ცდუნების, „კეთილისა და ბოროტის“ შეცნობის სიუჟეტებით. ამ სცენასთან სიცოცხლის ხის გამოსახვა მის მარჯვნივ და მარცხნივ მოცემული ხართა და ძროხით, რასაც ასევე უჩვეულოდ მიიჩნევს კ. მახაბელი (მახაბელი 1998: 304-305), ვფიქრობთ, ძველი ტრადიციის კიდევ ერთი, ქრისტიანიზებული გამოსატყულება უნდა იყოს.

ცალკე უნდა გამოვეყოთ ბიჭვინთის ტაძრის აბსიდის მოზაიკა, რომელიც ქრიზმის მედალიონის გაგრძელებაა და აკანთის ფოთოლთა რიგში ჩაწერილი ბერძნული წარწერის გვერდითაა მოთავსებული. მხედველობაში გვაქვს ძროხის გამოსახულება, რომლის ფეხებს შორის მოცემულია დედის რძეს მაწოვარი ხბო.

ბიჭვინთის მოზაიკის შესწავლისას, მეცნიერებმა წარწერასთან ერთად განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმეს აბსიდის აღნიშნულ მოზაიკას, მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ მათ უმეტესად მთლიანობაში არ განუხილავთ იგი. ასე მაგალითად: კომპოზიციიდან მოწყვეტით შეისწავლიდა ძროხა-ხბოს გამოსახულებას ლ. შერვაშიძე, რომელმაც გამოსახულებაში ლ. მაცულევიჩის მსგავსად აფხაზურ და კავკასიის მთიანეთის რწმენა-წარმოდგენებთან კავშირი დაინახა. თუმცა, იქვე დაუმატა, რომ აშკარად იგრძნობოდა ანტიკური კულტურის გავლენაც (მაგალითად, ნიმფა იოსა და ზევსის სასიყვარულო ისტორია) (Шервашидзе 1978: 171-172). ერთგვარად განსხვავებული ახსნა მოუძებნა ამ გამოსახულებას ვ. ლექვინაძემ და დააკავშირა რა იგი იმავე ბიჭვინთის ტაძრის საკურთხეველში მოცემული ირმისა და შვლის სიუჟეტთან, გამოთქვა მოსაზრება, რომ ძროხის პირდაპირ ხარიც უნდა ყოფილიყო გამოსახული, როგორც ეს საკურთხეველის შემთხვევაში იყო. ამასთან ამ ორი სიუჟეტის სემანტიკასთან დაკავშირებით მან აღნიშნა, რომ „Именно «семью»

христиан в абстрактном смысле этого слова, т. е. весь христианский мир, должны были олицетворять собой, по-видимому” (Леквинадзе 1970: 180-181). ასევე კომპოზიციისგან ცალკე ახსნა ამ ცხოველთა სემანტიკა ნ. ვაჩნაძემაც. მან გამოთქვა მოსაზრება, რომ ძროხა-ხბოს გამოსახულება უნდა განასახიერებდეს დედაეკლესიასა და მისკენ სწრაფულ უმანკო სულებს (ვაჩნაძე 1982: 106-111).

რაც შეეხება ლ. მაცულევიჩს, მან ქრიზმა აბსიდის მოზაიკის იდეოლოგიურ და კომპოზიციურ ცენტრად მიიჩნია, რომლის შინაარსის კონკრეტიზაციას იძლეოდა მასთან კომპოზიციურად დაკავშირებული ბერძნული წარწერა (Мацулевич 1978: 136-137). იმის გამო, რომ ქრიზმის ცენტრალური მდებარეობა აპოკალიფსური ასოებით ჩვეულებრივ მიუთითებდა მის საკრძაღავ ან საოხ ხასიათზე და ამ გამოსახულების შინაარსი იკითხებოდა როგორც „სამუდამო განსასვენებელი ქრისტეში“, ბიჭვინთის მონოგრამა და ბერძნული წარწერა საკრძაღავი ან საოხი ხასიათის გამოსახულებად ჩათვალა (Мацулевич 1978: 162). რაც შეეხება ძროხა-ხბოს გამოსახულებას, იგი ცალკე განიხილა და იმის გათვალისწინებით, რომ მას ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და აღმოსავლურ ძეგლებზე პარალელები ვერ მოუძებნა, მკვლევარმა აღნიშნული სცენა ადგილობრივ წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებს დაუკავშირა (Мацулевич 1956: 149). საფუძვლად კი მოუხმო ქართულ სინამდვილეში გავრცელებულ გადმოცემას ნიკორასა და ნიშაზე, ასევე ილორის წმინდა გიორგის ხარზე (Мацулевич 1978: 127-128). მთელი ამ მსჯელობის დროს მეცნიერს არ გაუმახვილებია ყურადღება იმაზე, რომ ქართული ფოლკლორის ხარი მამრობითი არსებაა, ხოლო ბიჭვინთის მოზაიკა მთელი სიცხადით ხაზს უსვამს აღნიშნული ცხოველის მდედრობით სქესს. ამასთან, ვფიქრობთ, ძროხაში ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების წმინდა ცხოველის დანახვა შინაარსობრივ წინააღმდეგობაში მოდის მთლიანად კომპოზიციასთან – ქრიზმასთან, მტრედებსა და ბროწეულის რტოებთან და ბერძნულ წარწერასთან.

ქრისტეს მონოგრამა, მის გარშემო გამოსახული მტრედები ბროწეულის რტოებით და ბერძნული წარწერა ერთმანეთთან რომაა დაკავშირებული, ამაზე უკვე აღვნიშნეთ. ამჯერად დავამატებთ, რომ ამ კომპოზიციის ნაწილად გვესახება ძროხა-ხბოს გამოსახულებაც, რომელიც მხოლოდ მასთან კავშირში უნდა იქნეს განხილული.

ძროხას, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში, ცალკე დატვირთვა არ აქვს, იგი მსგავსად ხარისა წმინდა ცხოველად აღიქმება, ამიტომ აღნიშნული სიუჟეტის

ასხნა ადგილობრივი ტრადიციების გათვალისწინებითა და მსგავსი სცენების მოშველიებით ბუნებრივად მოჩანს. როგორც ჩანს, ასეთი სიუჟეტი უძველესი დროიდან ფართოდ გავრცელებული გახლდათ და არა მხოლოდ ძროხა-ხბოს, არამედ ფური-შვლისა და ცხვარი-ბატკნის გამოსახულებით. მაგალითად, მრავალწახნაგა საბეჭდავების კვლევისას მ. მაქსიმოვამ პარალელი გაავლო სარგონის დურ-შარუქინის სასახლის რელიეფთან, რომელიც გამოსახავს მუსასირის ტაძარს და მის წინ მდგარ ძროხასა და დედის რქეს მაწოვარ ხბოს (Максимова 1941: 84) და შენიშნა, რომ იგივე სიუჟეტი გადასულია ბერძნულ კულტურაშიც, სადაც ხშირად გამოსახავდნენ გემებსა და მონეტებზე, მათ შორის აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულებზე. მაგალითისთვის ის ასახელებს სირიის სანაპიროზე არადასთან ახლოს აღმოჩენილ ძვ.წ. 600 წ. დათარიღებულ სკარაბეოიდს, რომელზეც ძროხა და ხბო გამოსახულია ხშირ პაპირუსის ბარდებში და გაცილებით გვიანდელ სკარაბეოიდს კვიპროსიდან. მკვლევარის აზრით, აღნიშნული სიუჟეტი კარგად იყო ცნობილი VII-IV სს. მცირე აზიაში და, ალბათ, აქედან უნდა მოხვედრილიყო დასავლეთ ამიერკავკასიაშიც (Максимова 1941: 84-85).

ძროხა-ხბოს სიუჟეტის ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს ასევე ახ.წ. I ს. რომში მოჭრილი დრაქმაც (ე.წ. აპოლონიის დრაქმა), რომლის ერთ მხარეს მოცემულია ძროხა და ხბო. ძროხას თავი ისე აქვს დახრილი ხბოსკენ, რომელიც წოვს, თითქოს შვილს ლოკავსო (Picard 2005: 32-33). აღნიშნული სიუჟეტი საქართველოში ქრისტიანობის შემოტანილი რომ არაა და იგი უფრო ადრეული პერიოდიდან კარგად იყო ცნობილი მოსახლეობისთვის, ამაზე ნათლად მეტყველებს საქართველოში დამზადებული საბეჭდავების გამოსახულებები. მაგალითად, 1940 წ. სამთავროში S უბანზე გათხრილ №242 კრამიტსამარხში<sup>17</sup> აღმოჩნდა რკინის ბეჭედი მოწითალო ფერის სარდიონის ინტალიოთი (ინვ. №300), რომელზეც ძროხა ხბოს აწოვებს (ტაბ.XVII<sub>3</sub>). ძროხის ზურგს უკან ხშირფოთლოვანი ხე დგას (ცხადია სიცოცხლის ხე), გამოსახულების ქვემოთ კი ერთსტრიქონიანი ბერძნული წარწერაა – KOVAK, – როგორც თ. ყაუხჩიშვილი მიიჩნევს – ქალის სახელი. გემა გადახეხილია, რაც მის დიდხანს ხმარებაზე უნდა მეტყველებდეს. მ. ლორთქიფანიძე აღნიშნულ სიუჟეტს მიკენურ, ფინიკიურ და იონურ გემებთან უძებნის ანალოგს, ადგილობრივად მიიჩნევს და ახ.წ. II ს. ათარიღებს (ლორთქიფანიძე 1954: 31-32).



ასეთივე შინაარსის მეორე გამოსახულება, ამჯერად მრავალწახნაგა მინის საბეჭდავზე (ინვ.№296), აღმოჩენილია სამთავროს სამაროვნის S უბნის 1938 წ. გათხრილ ქვევრსამარხ №82-ში. მის ზედაპირზე სქემატურად გამოსახულია ძროხა და დედის რძეს მაწოვარი ხბო, რომლისკენაც ძროხას თავი აქვს დახრილი, თითქოს ლოკავსო. ანალოგიური გამოსახულება დატანილია ათწახნაგა მინის მძივზე, რომელიც აღმოჩნდა თრიალეთში ნერონ-დერესის №3 ქვაყუთში. რაც შეეხება მათ დათარიღებას, ამაზე მოსაზრებები განსხვავებულია. მაგალითად, მ. ლორთქიფანიძე სამთავროს საბეჭდავს ძვ.წ. IV-II სს. ათარიღებს, მ. მაქსიმოვა, აკავშირებს რა საქართველოში მოპოვებულ მინის მრავალწახნაგა საბეჭდავებს მცირე აზიაში გავრცელებულ მსგავს ძეგლებთან, მათ ძვ.წ. V-IV სს. ძეგლებად განიხილავს, ხოლო ი. გაგოშიძე მრავალწახნაგა საბეჭდავებს ძვ.წ. I ს. შესაძლოა ახ.წ. I ს. ძეგლადაც მიიჩნევს (Максимова 1941: 84-86; ლორთქიფანიძე 1969: 106-107; გაგოშიძე 1982: 17,35).

აღნიშნული სიუჟეტის ფართოდ გავრცელება გვაფიქრებინებს, რომ ეს სცენა ზოგადად ხმელთაშუაზღვისპირული სამყაროს კულტურული ურთიერთობის შედეგად უნდა მოვიაზროთ. ხოლო ასეთივე შინაარსის სცენების ხშირად ირემი-შვილის, ცხენი-კვიცისა და ცხვარი-ბატკნის გამოსახულებით წარმოდგენა, ვფიქრობთ, მათ ერთ სიმბოლურ დატვირთვაზე უნდა მიანიშნებდეს – მარტივად დედა-შვილის სიყვარულზე. დღეს ჩვენს ხელთ არსებული არქეოლოგიური მასალა ამ ტრადიციის უწყვეტობაზე მიუთითებს, რაც ადრექრისტიანული პერიოდის სიმბოლიკაში გაქრისტიანებული სახით შევიდა – დედაეკლესიისა და მორწმუნის განზოგადებული გამოხატულებით. ამ სიუჟეტით სიმბოლიკაში აისახა ერთი მხრივ ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვები: „როგორც დედა ანუგეშებს შვილს, ისე განუგეშებთ მე თქვენ და თქვენ იქნებით ნუგეშცემულნი იერუსალიმში“ (ესაია 66:12-13), ხოლო მეორე მხრივ კლიმენტი ალექსანდრიელის განმარტებები: „როგორც დედა სცნობს თავის შვილს, ისე ჩვენ გამოვარჩევთ ჩვენს დედაეკლესიას. როგორც მიწიერი მშობლები სიხარულით უმზერენ თავის შვილებს: ცხენი – თავის კვიცს, ძროხა – თავის ხბოს, ღომები – თავის ბოკვრებს, ირემები – ნუკრებს, ადამიანები – ბავშვებს, მსგავსად ამისა ზეციერი მამა იღებს მისკენ სწრაფულ ადამიანებს“. იქვე განმარტავს რა გამოსვლისა (გამოს. 3:8,17) და პავლე მოციქულის (I კორ. 3:1-2) სიტყვებს, ამბობს, რომ როგორც გამზრდელი აწოვებს რძეს ახალშობილს, ასევე უფალი კვებავს ხალხს ქრისტეს რძით – ღვთაებრივი სიტყვით (Clément

d'Alexandrie 1846: I,5-6). ამ სემანტიკის მქონე გამოსახულების ნიმუშად დავასახელებდით ალჟირში, მატეფუში, ეკლესიის ცენტრალური ნავის მოზაიკას (IV ს. ბოლო – V ს. დასაწყისი), რომელიც გამოსახავს მცენარეთა სივრცეში (მათ შორის ბროწეულის ყვავილებში) ცხვარსა და მის რძეს დაწაფებულ ბატკანს (Modéran 2003: 75).

ვფიქრობთ, ბიჭვინთის აღნიშნული სიუჟეტიც, მიუხედავად მისი ღრმა ადგილობრივი და ზოგადად ხმელთაშუაზღვისპირული ფესვებისა, სწორედ წმინდა მამისა და ძველი აღთქმის სიტყვების გამოხატულება უნდა იყოს, რაც ნაკლებ საეჭვო იქნება თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ბიჭვინთის ეს მოზაიკა საეპისკოპოსო ტაძრის კუთვნილი გახლდათ და სად თუ არა აქ ცნობილი უნდა ყოფილიყო წმინდა მამათა სწავლებები. ქრისტეს მონოგრამიანი მედალიონისა და ორელის მოსახსენიებელი წარწერის თანხლება კი ძროხა-ხბოს გამოსახულების ამ შინაარსს მეტ დამაჯერებლობას სძენს.

აღნიშნული სიუჟეტის მედალიონთან კონტექსტში ჩასმისას გაცილებით მკაფიოდ იკვეთება ერთი მთლიანი ხაზი, რომელიც მონოგრამას, მტრედებისა და ბროწეულის ყვავილების (რაც ქრისტიანულ სიმბოლიკაში აიხსნებოდა როგორც ევქარისტის სცენა), ძროხა-ხბოს გამოსახულებასა და ბერძნულენოვან წარწერას ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგენს. მხოლოდ ასე იქნება სრულყოფილი ამ კომპოზიციის სემანტიკა, რომელიც ადრექრისტიანულ პერიოდში ფართოდ გავრცელებულ თეზას გამოხატავს – ქრისტიანულ რელიგიას ზიარებული ორელისა და მისი სახლის უფალში სიმშვიდისა და ნეტარების პოვნისას.

ზემოაღნიშნულის შემდეგ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ადრექრისტიანულ ეპოქაში ხარის სიმბოლოს გამოვლინება საქართველოში ადგილობრივი წარმართული რწმენის ქრისტიანულად ტრანსკრიფციაა, რომლის პარალელურად ძროხისა და ხბოს სიმბოლოში აისახა წმინდა მამათა სწავლებები. VI ს. ამ ტრადიციის გაგრძელებას უნდა წარმოადგენდეს ხარის ჩართვა სახარებისეულ სცენებში (იესოს შობა), რაც ჯერჯერობით გამონაკლისად რჩება საქართველოში.

## თავი VII

### ლომის სიმბოლო

„ხოლო ვახტანგ მეფესა შეექმნა ჩაბალახი ოქროსი, და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ლომი“ – გადმოგვცემს ჯუანშერი (ჯუანშერი 1955: 180). ღვთითკურთხეული ადამიანის გამოხატულებად ლომის წარმოჩენა ძველი მსოფლიოსთვის უცხო არ ყოფილა (არგიშთი I-ის, სარდურ II-ის და რუსა II-ის ფარები). მისი ფესვები შორეულ წარსულში და რწმენაშია საძებნი.

ლომის, როგორც ღვთაებრივი ბუნების მატარებელ ცხოველად მიჩნევა უპირველეს ყოვლისა მის ძალასთან იყო ასოცირებული, კანის ფერმა კი იგი მზესთან დააკავშირა.

ძველ აღმოსავლეთში, ჩათალ-ჰუიუქის ნამოსახლარიდან მოყოლებული, იგი ქალღვთაების, ნაყოფიერების ღვთაების წმინდა ცხოველია (მაგ. იშტარი). ლომის გამოსახულებები ხარებთან ერთად დატანილი იყო არგიშთი I, სარდურ I და რუსა II ფარებზე (ძვ.წ. VIII-VII სს.), რაც გ. ყიფიანის აზრით ურარტუელთა სალოცავების, წმინდა მთის მოდელს უნდა გულისხმობდეს (ყიფიანი 1996: 36-38). საბერძნეთსა და ფრიგიაში მას უკავშირებდნენ ქალღმერთ კიბელას – ღმერთების დიდ დედას. სპარსეთში ლომები, როგორც მცველები, უძველესი დროიდან გამოისახებოდნენ ტაძრებისა და სახლების შესასვლელთან. გარდა ამისა, უძველესი დროიდან ფართოდ იყო გავრცელებული ლომის ბრძოლის სიუჟეტები სხვა ცხოველებთან (ირემთან, ხართან), რაც აიხსნებოდა როგორც სინათლისა და სიბნელის ბრძოლა ან მარადიული განახლების სიმბოლო. იმავე დროს ლომი მითრას სიმბოლო იყო (Борисов... 1963: 34).

ებრაული სამყაროსათვის ლომი ერთი მხრივ ძალის, ძლიერების, სიბრძნის განსახიერებას წარმოადგენდა (იგი იუდას შთამომავალთა გამოხატულებაა), მეორეს მხრივ კი იმათი მეტოქე იყო, ვისაც ღმერთი მფარველობდა (დანელი).

ქრისტიანული სიმბოლოების შესწავლისას XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში მკვლევარები ა. უვაროვი და ა. ფონ ფრიკენი შენიშნავენ, რომ ლომის წარმართული სიმბოლიკა თითქმის დავიწყებულ იქნა პირველი ქრისტიანების მიერ და ქრისტიანობაში იგი ებრაელებიდან შევიდა, როგორც ძლიერი და ყურადღებიანი მცველის გამოხატულება. საფუძვლად კი უნდა დასდებოდა ბიბლიაში დაცული ცნობა, რომლის თანახმადაც სოლომონმა მამის რჩევით ლომების ოქროსა და ვერცხლის სკულპტურები უფლის ტაძარში

დაადგმევინა (3 მეფეთა. 7:29,36). ამ მნიშვნელობის გამომხატველი უნდა იყოს მათი გამოჩენა ადრექრისტიანულ სარკოფაგებზეც (Фрикен 1877: 86-88; Уваров 2001: 243-244). თუმცა, უკვე II საუკუნიდან, როგორც ამას ტერტულიანეს სიტყვებიც მოწმობს (იგი მამაც ეპისკოპოსებს მშვიდობის დროს ლომებს უწოდებს, ხოლო ბრძოლაში – ირმებს: „მე ვცან ისინი – მშვიდობაში ლომნი და ბრძოლაში ირმები“ (Уваров 2001: 243-244)), ქრისტიანობაში ლომს თანდათან უნდა შეეძინა სხვა დატვირთვაც და დაკავშირებოდა იმ წარმართების სახელს, რომელთა მოქცევა ჭეშმარიტ რჯულზე იესო ქრისტემ თავისი ქადაგებითა და სასწაულებით მოახერხა. მეორეს მხრივ კი, იგი ეშმაკის გამოსატყულებაცაა, რომელიც „როგორც ლომი, ცდილობს ადამიანის შთანთქმას“.

ადრექრისტიანული პერიოდის (IV-VI სს.) მახლობელი აღმოსავლეთის ეკლესიებში (მადაბის, ჰუარტეს, უმ ჰარტიანის, სორანეს, ქაღდეს, ქაბრ-ჰირამის ძველი ეკლესიები) ხშირად გამოისახებოდა ლომისა და ხარის დაპირისპირების სცენები, რომელიც ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვების გამოსატყულებად აღიქმება: „ლომი მსგავსად ხარისა გამოიკვებება ჩალით“ (ეს. 65:25). ამ ძიებათა პროცესში მნიშვნელოვანი ცოდნის მომცემია იორდანიაში, მაინის ეკლესიასთან მდებარე სამლოცველოს მოზაიკა, რომელიც გამოსახავს ხარისა და ლომის დაპირისპირების სცენას. მას ხსნის თანმდევი წარწერა: „ლომი, ისევე როგორც ხარი, გამოიკვებება ჩალით“ (Olszewski 1995: 25). როგორც ჩანს, აღნიშნულმა სიუჟეტმა ფართო გავრცელება ჰპოვა და ხანგრძლივად დამკვიდრდა სიმბოლოთა სკოლაში, რის დამამტკიცებელ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ კაპადოკიაში, გიურემის საკრძაღავის ანალოგიური სცენით წარმოდგენილი კედლის მხატვრობა, რომელიც X ს. თარიღდება (Thierry 1984: 674-675).

ასეთივე გავრცელებული გახლდათ მტაცებელ და ჩლიქოსან ცხოველთა დაპირისპირების სცენები, რომლებშიც ლომი ერთ-ერთ მთავარ ცხოველს წარმოადგენდა. ასეთი სიუჟეტები ხშირად არა მხოლოდ ნართექსის, არამედ ტაძართა ნაგებობის მთელ იატაკზეა გაშლილი, ზოგჯერ მცენარეთა და ფრინველთა მრავალფეროვნებით გარემოცული. აღნიშნული სცენები, რომლებშიც მტაცებელ ცხოველებს ზოგჯერ ფრთებიც უჩნდებათ, მკვლევართა შორის თეოლოგიურ კითხვებს ბადებს. მეცნიერთა ნაწილი თვლის, რომ IV-VI სს. ახლო აღმოსავლეთის ეკლესიებში შემორჩენილი ნადირობის სცენები დროის გამოძახილია და სასანური სამეფო ხელოვნების გავლენითაა შექმნილი<sup>18</sup> (Balty 1991: 34-35). მეორენი კი მათ ახსნას ქრისტიანული სწავლებებით ცდილობენ.

აღნიშნულ პრობლემაზე მუშაობისას მ.-ტ. ოლზევსკიმ სცადა ეს სიუჟეტები აეხსნა კირილე იერუსალიმელის კატეხიზმების გამოყენებით, რომელიც ბუნების მრავალფეროვნებას ღვთის ძალის, ნების და სიბრძნის გამოვლინებად სახავს: „ლომი სისხლის მსმელია: იწამე ღმერთი და ის გაწვევა შენს სიახლოვეს, როგორც ეს მოხდა დანიელის შემთხვევაში“ (Olszewski 1995: 25-26). ამ სიუჟეტების კვალდაკვალ ბუნებრივივად ამოტივტივდება აქემენიდური ხანის მსგავსი სიუჟეტები სხვადასხვა ნივთებზე, რომელთაც წინა აზიაში დაბადებულად მიიჩნევენ, როგორც სიცოცხლისა და სიკვდილის ბრძოლის სიმბოლურ გამოხატულებას. ისინი მალევე შეითვისა ბერძნულმა სამყარომ და შემდეგ ფართოდ გაავრცელა კოლონიებში. ძვ.წ. VI-IV სს. ის ხშირად გამოისახებოდა ბერძნულ აღმოსავლურ-იონურ საბეჭდავებსა და მცირე აზიაში ბერძნულ ქალაქებში და სპარსელ სატრაპთა მიერ მოჭრილ მონეტებზე (Макимова 1941: 83-90). მათგან, მაგალითისათვის, დავასახელებდით მცირე აზიაში ფართოდ გავრცელებულ მრავალწახნაგა მინის საბეჭდავებს, რომელთა სიუჟეტები, მ. მაქსიმოვას თანახმად, ადგილობრივი ხელოსნების მიერ გარკვეულწილად სახეშეცვლილი სახით აღებული უნდა იყოს ბერძნულ-სპარსული გემებიდან. ადგილობრივი დამზადების ასეთი მინის მრავალწახნაგა საბეჭდავები აღმოჩენილია საქართველოშიც (მეტეხი – კასპის რაიონი, ახალი ნიჩბისი, არკნეთი), რომელთაც მკვლევარები ძვ.წ. V-IV სს. ათარიღებენ<sup>19</sup> (Макимова 1941: 75-92; ლორთქიფანიძე 1969: 112-115).

აღნიშნული სიუჟეტი ფართოდ ჩანს გავრცელებული საქართველოშიც, რაზეც უპირველეს ყოვლისა, მიუთითებს ვანის ოქროს დიადემები №6,11 სამარხებიდან (ძვ.წ. V ს-ის I ნახ.) (ლორთქიფანიძე 1972ბ: 10-11); გონიოს განძის ოქროს მედალიონი (ახ.წ. I-II სს.) (ლორთქიფანიძე . . . 1980: ტაბ.XVII-XVIII); საბეჭდავები კლდეეთიდან (ძვ.წ. IV ს.) (ლომთათიძე 1957: 45-46; ლორთქიფანიძე 1961: 10-11), ურბნისის №84 სამარხიდან (ახ.წ. I-II სს.) (ჯავახიშვილი 1972: 36) და ახალციხიდან (ახ.წ. V ს.) (რამიშვილი 1979ბ: 77). როგორც მეცნიერები აღნიშნავენ, ასეთი ბრძოლის სცენები აქემენიდური ირანის კულტურის მახასიათებელია, რომელიც შემდეგ ფართო გავრცელებას ჰპოვებს ასევე სასანიანთა ირანის ყოფაშიც. მაგრამ განსხვავებულია აზრი თუ რას გამოსახავს ეს სცენა. როგორც წინა თავში აღინიშნა, მეცნიერთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ იგი სიცოცხლისა და სიკვდილის, სინათლისა და სიბნელის ბრძოლის სიმბოლიზებია, რომელშიც ლომი სინათლისა და სიცოცხლის გამოხატულებას

წარმოადგენს. იმავე დროს, მას უკავშირებენ ზოროასტრულ კალენდარს – გაზაფხულის ნაბუნობას (ლორთქიფანიძე 1972ბ: 11). ი. სურგულაძის მოსაზრებით იმ „სიუჟეტებში, სადაც ლომი მისდევს ირემს, იგულისხმება მწვანისა და ზაფხულის მწველი მზის ბრძოლა, რაც ბუნების კვდომით სრულდება“ (სურგულაძე 2003: 35). მაგრამ, გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მეცნიერთა ნაწილის თვალსაზრისით, რადგან აღნიშნულ სცენებში იცვლებიან დამარცხებული ცხოველები, მათი ასტრალურ სიმბოლიკად მიჩნევა საეჭვო ხდება. განიხილავს რა ვანის დიადემებს, გ. ყიფიანი მიიჩნევს, რომ ბრძოლის თემა უკავშირდება „სამყაროს ზიარების პროცესს ცენტრთან, ღვთაებასთან, სასიცოცხლო ენერჯიასთან“ (ყიფიანი 1995: 10-21). როგორც არ უნდა იყოს სემანტიკა ცხოველთა ბრძოლის სიუჟეტისა, ცხადია, რომ მის გავრცელებას მოსახლეობაში, ვიდრე გვიანანტიკურ ხანამდე, გავლენა უნდა ექონია ადრექრისტიანული ხანის ტაძართა დეკორში, რაზეც ჩვენს მიერ მოყვანილი ეკლესიათა მოზაიკაც მოწმობს.

ანტიკურ ხანაში ლომის გამოსახულების ფართოდ გავრცელება საქართველოში არა მხოლოდ ირანთან კულტურული ურთიერთობით იყო განპირობებული, არამედ ადგილობრივი ძველი ტრადიციებითაც, რომლის დადასტურება არც თუ ხშირია, მაგრამ აშკარაა (ოქროს ლომის ქანდაკება წნორის ყორღანიდან (ჯაფარიძე 1998: 121), ძვ.წ. IX-VII სს. ბრინჯაოს სარტყელი ტაკიას სამაროვნიდან (ხიდაშელი 1982: 18-24), კოლხური თეთრი (ლორთქიფანიძე 2002: 196-197)). და რაც აღსანიშნავია, მისი კულტის არსებობა დასტურდება ისტორიული წყაროთიც: ფლავიუს არიანე იხსენიებს ფაზისის ქალღვთაება ფასიანეს, რომლის ქანდაკება ქალაქის შესასვლელში იდგა. სავარძელზე მჯდომი ღვთაება, რომლის ფეხებთან ლომები იწვნენ, ავტორს ნაყოფიერების დიდი დედის, რეასთვის მიუმსგავსებია (ფლავიუს არიანე 1961: 39,68).

ფლავიუს არიანეს ინფორმაცია კარგი დადასტურებაა ვანისა და საირხის არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოთქმული მოსაზრებებისა, რომ ლომი ნაყოფიერების ქალღვთაებასთან იყო დაკავშირებული, რომელთანაც თანაარსებობდა ასტრალური მზისა და მთვარის თაყვანცემა (ინაძე 1986: 47). ლომი კი სწორედ მზის სიმბოლო უნდა ყოფილიყო, რაზეც ამ ცხოველის ხშირად გავაზე ვარდულით გამოსახვა მიანიშნებს. მაგალითისთვის დავასახელებდით ახ.წ. II ს. გონიოს ბალთას (XVII<sub>4</sub>), რომლის სახეშიც გ. ყიფიანი ტაძრის მოდელს ხედავს, ხოლო მის სახურავზე ქიმისკენ აღმავალი

ლომი ღვთაებრივ, ამ შემთხვევაში კიბელას წმინდა ცხოველად წარმოგიდგება (ლორთქიფანიძე, . . . 1980: 15-16; ყიფიანი 2000: 74). იგივე შინაარსს ხედავს გ. ყიფიანი 1975წ. ბაგინეთში აღმოჩენილი ფრიზის რელიეფშიც, რომელიც გამოსახავს ლომის ნიღაბს და ოთხფურცელა ვარდულს. მკვლევარი თვლის, რომ ლომისა და ვარდულის ურთიერთმონაცვლეობა ფრიზზე მხოლოდ ერთი კონკრეტული ღვთაების ასახვაა (ყიფიანი 1993: 55-56). ამ თვალსაზრისით საინტერესო გამოსახულებას შეიცავს ჟინვალის სამაროვანზე აღმოჩენილი IV-V სს. დათარიღებული ყვითელი ფერის მინის მედალიონი – ავგაროზი (ტაბ.XVII<sub>5</sub>), რომელსაც პატრონი უნდა დაეცვა ავი თვალისა და ავადმყოფობისგან<sup>20</sup>. შტამპური წესით დამზადებული მედალიონი გამოსახავს ფაფარაშლილ მოღრიალე ლომს, რომლის თავთან მოცემულია ნახევარმთვარე და ვარსკვლავი (ჩიხლაძე 1999: 110-111). როგორც ჩანს, მედალიონის გამოსახულებებში ღვთიური ტრიადა უნდა მოიაზრებოდეს – მზე, მთავარე და ვარსკვლავი (იქნებ მასში იგულისხმებოდა კიდევ უძველესი ქართული ტრიადა – მორივე ღმერთი, მზექალი და კვირია. ნიშანდობლივია, რომ მზექალი სწორედ ლომითაა წარმოდგენილი). მსგავსი, მარჯვენა პროფილში მოცემული ლომი ნახევარმთვარითა და მზის გამოსახულებებით სასანური ირანის გლიპტიკის დამახასიათებელია (ტაბ.XVII<sub>6</sub>) (Борисов. . . 1963: №306,309), მაგრამ ამ შემთხვევაში გ. ჩიხლაძის მოსაზრებით მედალიონი ჟინვალში უნდა იყოს დამზადებული, იმ დროს, როცა ქართლში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიადაა გამოცხადებული და უკვე მთაშიც ფეხმოკიდებული (სწორედ ამ პერიოდში, ამავე სამაროვნიდან, არაერთი ქრისტიანული სიმბოლიკის გამომხატველი ნივთი მომდინარეობს) (ჩიხლაძე 1999).

ადრექრისტიანული პერიოდის ლომის გამოსახულებიანი რელიეფები წარმოდგენილია ქვემო ქართლიდან და აფხაზეთიდან. მათგან პირველ რიგში აღსანიშნავია ბოლნისის სიონის პილასტრის კაპიტელის ნადირობის სცენა (ტაბ.XVIII<sub>1</sub>). იგი გამოსახავს უკანა ფეხებზე ჩაჩოქილ ორ ლომს, რომელთაც მომწვედელი ჰყავთ „ოთხით“ მორბენალი ირემი. სამივე ცხოველის უკან კი გამოსახულია ფოთლოვანი ხეები. ნ. ურუშაძის მოსაზრებით ბოლნისის რელიეფის ლომები ტოტემური მგელ-ძაღლი-ლომის ბოლო გამომსახველობითი საფეხურია (Урушадзе 1973: 130-131). გ. ჩუბინაშვილის აზრით, სცენა ირანული გავლენის მატარებელია, რადგან ცხოველების, ამასთან მოძრაობაში მყოფთა გამოსახვა სასანური ხელოვნების მეტად საყვარელ თემას წარმოადგენდა, ხოლო

ლომების გამოსახვა ფრთებით, სამეფო ძალაუფლებისა და სიწმინდის სიმბოლოთი, ასევე ამ კულტურის მახასიათებელი იყო (ჩუბინაშვილი 1926: 57-58; Чубинашвили 1940: 157-158).

ანალოგიური მოტივის არსებობას მთელ სასანურ ირანში ასახელებს შ. ამირანაშვილიც, მაგრამ იქვე დასძენს, რომ „ე.წ. სასანური ხელოვნება თავისი მოცულობით სცილდება ირანის საზღვრებს. მის შექმნაში ირანს გარდა, გარკვეულ შემოქმედებით მონაწილეობას იღებდნენ ირანთან მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობაში მყოფი ქვეყნები, როგორც მაგალითად საქართველო, სომხეთი, ადრინდელი ალბანეთი, დაღესტანი, მცირე აზიის ცენტრალური რაიონები“ (ამირანაშვილი 1961: 110). მეცნიერის სიტყვების დასტურად კიდევ ერთხელ დავასახელებდით მახლობელი აღმოსავლეთის ადრექრისტიანული ხანის მოზაიკებს, სადაც ბოლნისის კაპიტელის რელიეფის მსგავსი სცენები ძალიან ხშირია და ამასთან დავსძენდით, რომ თითოეული ის დეტალი, რომელიც ერთი შეხედვით სასანური კულტურის ნაწილად გამოიყურება, გააზრებულად და ქართულ ტრადიციებთან შესაბამისად გადმოსახეობდა ქართველ ოსტატთა ხელობაში. სწორედ ამას უსვამდა ხაზს თავად გ. ჩუბინაშვილი, როდესაც შენიშნავდა, რომ ბოლნისის კაპიტელების ლომებიანი დეკორი „ხალხურ რწმენებთან დაახლოებული, მსგავსი, შინაგანად ახლობელი“ მხატვრული სახეები გახლდათ (Чубинашвили 1940: 158).

მეორეს მხრივ, ამ სიუჟეტის ფესვების ძიებისას, ვფიქრობთ, აზრს მოკლებული არ იქნება სიცოცხლის ხისა და ანტიპოდური გამოსახულებების გახსენებაც. იმის გამო, რომ ასეთ ძეგლებზე გარკვეულ შემთხვევებში სიცოცხლის ხე თევზის გამოსახულებით იცვლება, გ. ჩიტაია ფიქრობდა, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ გადმოცემებში სიცოცხლის ხეს ნაყოფიერების ძალაც მიეწერებოდა (ჩიტაია 1941: 139). თუ გავიხსენებთ იმასაც, რომ სიცოცხლის ხე წარმართულ პანთეონში ხშირად იცვლებოდა ირმის გამოსახულებით, რომლის რქები სწორედ ასეთ ხედ აღიქმებოდა, მაშინ ბოლნისის სიონის ეს კაპიტელი შესაძლოა გაგებულ იქნეს, როგორც სიცოცხლის ხის ორივე მხარეს გამოსახული ანტიპოდები. ამ შემთხვევაში, წარმართულ ქართულ პანთეონთანაც შეგვიძლია კავშირის დანახვა. მაგრამ, როგორც არ უნდა ყოფილიყო ოსტატის მიერ რელიეფისათვის აღებული სიუჟეტის „ორიგინალი“, ერთი რამ ცხადია, იგი ზუსტად მიესადაგებოდა ახალ რელიგიას და მის სიმბოლიკას (ამ თვალსაზრისით საინტერესოა უკვე ნახსენები უმ ერ-რაზას ე.წ. ლომების



ტაძრის საკურთხეველის მოზაიკა, სადაც გეომეტრიული ჩარჩოთი შემოზღუდულ „ბაღში“ აღმართულია ბროწეულებისა და ვაშლის სამი ხე. ცენტრალურ, დიდი ზომის ხესთან მოცემულია ორი ლომი, რომელთაც ვედრების ნიშნად თავები დაუხრიათ და თითო წინა თათი აუწევიათ. დანარჩენ ორ ხესთან კი ფოთლების მკორტნელი ქურციკებია გამოსახული (Piccirillo 1991: 287-288)). განსაკუთრებით კი პასუხობდა ქართული საისტორიო წყაროების მონათხრობს სიცოცხლის მომნიჭებელი ხის შესახებ, რომლის ფოთლებითაც დაჭრილი ირმები განიკურნენ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 159; ლეონტი მროველი 1955: 119-120).

აღნიშნულ სცენას ეხმაურება შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში დაცული რელიეფი, რომელიც მარნეულის რაიონში მდებარე წოფის V ს. ბოლო – VI ს. დათარიღებული ერთნავიანი ბაზილიკის კაპიტელს წარმოადგენს (თავად კაპიტელი, რომელიც შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში ინახება, კუთვნილი პასპორტის მიხედვით დათარიღებულია V ს.) (ცქიტიშვილი 1960: 89-90). სიუჟეტი პილასტრის კაპიტელის ორ თანმიმდევრულ გვერდზეა მოთავსებული (XII<sub>4</sub>), რომელთა შემაერთებელ კიდეზე გამოსახულია ხე. მისკენ ისწრაფვიან ხარ-ირმები და ფურ-ირმები, რომელთაც თავის მხრივ მისდევენ წინა თათებზე შემართული ლომები. რელიეფი არაა იმდენად დახვეწილი, როგორც ბოლნისის სიონის აღნიშნული სიუჟეტი, თუმცა უფრო ექსპრესიულია და მათი თანადროულობაც აშკარაა (დიდმელაშვილი 2005გ: 220-221).

გ. აბრამიშვილი ბოლნისის სიონის, აკაურთის, ივრის სიონის, კაწარეთისა და დამბლუტისწყლის მსგავს სიუჟეტებთან ერთად აღნიშნულ რელიეფში ქართლის გაქრისტიანების სცენას ხედავდა, რაზეც ირმის სიმბოლოს შესწავლისას გაგამახვილეთ ყურადღება. მაგრამ, მკვლევარი არ შეხებია ჩვენს მიერ განხილულ ბოლნისის სიონის პილასტრის კაპიტელს და არც ლომის სემანტიკა აუხსნია წოფის სცენის განხილვისას (აბრამიშვილი 2001: 66).

უნდა აღინიშნოს, რომ ადრექრისტიანული პერიოდის მსგავსი – ცხოველთა დაპირისპირების რელიეფური სიუჟეტები – ქვემო ქართლის ფარგლებს არ სცილდება, რაც თავისთავად სვამს კითხვის ნიშნებს. რაც შეეხება ბოლნისისა და წოფის ჩვენს მიერ განხილულ რელიეფების სემანტიკას, ვფიქრობთ, მათში არა მხოლოდ ქართლის გაქრისტიანება უნდა ვეძიოთ, არამედ ზოგადად ქრისტიანულ რელიგიასთან ზიარების წყურვილიც.

ქვემო ქართლის ტაძართა შემდგომი პერიოდის (VI-VII სს.) ლომის გამოსატყულებიანი რელიეფები ცნობილია ანაკოფიდან და სოხუმის მთიდან (ტაბ.XVI<sub>3,4</sub>), რომლებიც გამოსახავენ ჯვრის მოპირდაპირე მხარეს მოცემულ ლომსა და ხარს (Хрушкова 1980: 28-31). მართალია, ლომი და ხარი ლუკასა და მარკოზ მახარებლების სიმბოლოებია, მაგრამ მათი რელიეფებზე ფრთების და ნიშების გარეშე გამოსახვა, ნაკლებ იძლევა იმის საშუალებას, რომ აფხაზეთის ამ რელიეფებში მახარებლები დავინახოთ. პირიქით, სიუჟეტების მსგავსება ადრექრისტიანულ გამოსახულებებთან (მაგალითად, მადაბის (იორდანია) მოზაიკა (Olszewski 1995: 14,27)), გვაფიქრებინებს ამ რელიეფების ექვატისტულ სემანტიკაზე. ამასთან სოხუმის გორიდან მომდინარე რელიეფი სწორედ მის წარმართულ ფესვებთან კავშირზე უფრო მიანიშნებს, ვიდრე ქრისტიანულ იკონოგრაფიასთან. მხედველობაში გვაქვს ფილაზე ლომის თავთან და ჯვრის მკლავს ქვემოთ გამოსახული, პატარა ოთხფურცელა ვარდული, რომელიც წარმართულ ქართულ ძეგლებზე ხშირად გამოისახებოდა ამა თუ იმ ცხოველის სხეულზე თუ მის ნაცვლად, როგორც მისი მზესთან და ღვთაებასთან კავშირის ნიშანი.

ლომის გამოსახულებები არაერთგზის გვხვდება მოგვიანო პერიოდის ქართულ ძეგლებზეც, მაგალითისთვის დავასახელებდით ქსნის არმაზს (ე. ყიფიანი ტაძრის რელიეფს თავისი ამოზიდულობის დონისა და ამადლებული ზურგის გამო ბოლნისის სიონის ლომის გამოსახულებებთან აკავშირებს და რადგან, მკვლევარის თქმით, აღნიშნული მახასიათებლები მომდევნო საუკუნეებში თანდათან დაბლდება და ქრება, რელიეფს VI საუკუნეზე გვიანდელ ძეგლად ვერ მოიაზრებს (ყიფიანი 2000: 93)), უბისას, ნიკორწმინდის (ჩრდილოეთის ტიმპანზე გამოსახულია ფრთოსანი ლომები ერთმანეთის პირისპირ) (Мацулевич 1938: 47-48) და სხვა ტაძრების რელიეფებს.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ადრექრისტიანულ პერიოდში ლომის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს გავრცელება საქართველოში წარმართულ პერიოდში მის მძლავრ ფესვებს დაუკავშიროთ, რომელმაც ასახვა ჰპოვა ახალ რელიგიაშიც, რაზეც მეტყველებს წარმართული და ადრექრისტიანული პერიოდების ლომის გამოსახულებიანი სიუჟეტების ხასიათის უწყვეტობა.

## თავი VIII

### მტრედის სიმბოლო

„ნათელღებული იესო მაშინვე ამოვიდა წყლიდან და აჰა, გაიხსნენ ცანი, და მან იხილა ღვთის სული, მტრედით გარდმომავალი“ (მათე 3:16). ამ სიტყვებმა ქრისტიანულ რელიგიაში მტრედის ძირითადი მნიშვნელობა განსაზღვრა. ქრისტიანობაში მისი გადასვლა მთლიანად ებრაული სამყაროს გავლენას უნდა მივაწეროთ. ძველი აღთქმის წიგნებში მტრედი არაერთხელ ჩნდება, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც ის ეპიზოდია, როცა მტრედი ახალი ერის დასაწყისის მაუწყებელია – ბრუნდება რა წარღვნის შემდეგ ნოესთან აყვავებული ზეთისხილის რტოთი. მტრედი ითვლებოდა წმინდა არსებად და უმანკოების, სისპეტაკის განსახიერებას წარმოადგენდა. საინტერესოა, რომ, როცა მარიამი ტაძარში მივიდა თან ორი მტრედი მიიყვანა და ღმერთს შესწირა (ლევიტელი 12:6-8; ლუკა 2:23-24).

ქრისტიანობაში მისი დამკვიდრება, როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტეს ნათლისღების დროს მომხდარმა სასწაულმა განაპირობა. რატომ გამოისახა სულიწმინდა მტრედის სახით? ამაზე ტერტულიანე მარტივად პასუხობს – მტრედის შერჩევა მისი უმანკოებიდან და მიამიტობიდან მოდიოდა (Tertullien 1852c: VIII). ამიერიდან მტრედმა სულიწმინდის, გონის სიმბოლოს სახელი შეიძინა. მისი უძველესი გამოსახულებები (I-II სს.), სადაც მას ნისკარტით ზეთისხილის რტო უჭირავს, მტრედის, როგორც ღვთის ნების გამოხატულებაა, რომელმაც კაცობრიობას მშვიდობა და ხსნა აუწყა (Tertullien 1852c: VIII). თუ პირველ საუკუნეებში მტრედი მუდმივად სწორედ ნოეს კიდობანთან იყო დაკავშირებული, მოგვიანებით მან უკვე მეორე, წმინდა სულების სიმბოლური მნიშვნელობაც შეიძინა. სწორედ ამ სემანტიკის მატარებელია მტრედები წყალთან ან ხილის მარცვლებთან ერთად (Фрикен 1877: 57-59; Уваров 2001: 185-188). მაგალითად, დომიცილას კატაკომბებში სამი თვის ბავშვის ლუსკუმაზე გამოსახულია ორი მტრედი, რომლებიც ნისკარტით ყურძნის მტევანს ეწევიან. მისი მარცვლები ფრინველთა ნისკარტებში იმაზე მიაწინებდა, რომ ამ ბავშვმა ხსნა ჰპოვა (Tristan 1996: 119).

ხშირად მტრედს გამოსახავდნენ ლარნაკიდან წმინდა სითხის მსმელს (ამ სიუჟეტიდან ერთ-ერთი შთამბეჭდავია კონსტანცას კატაკომბის კედლის მხატვრობის დეტალი, რომელიც გამოსახავს ფიალასთან მჯდომ ოთხ მტრედს

ეკქარისტის მომენტში. მხატვრობა ახ.წ. IV ს. შუა ხანით თარიღდება (Barbet 1998: 111)). გამოსახულებას ზოგჯერ თან ახლავს წარწერაც: „შესვი, რათა იცხოვრო“ (Tristan 1996: 119). თავისთავად ცხადია აქაც ეკქარისტისთან გავაქვს საქმე. აღნიშნული სცენები ხშირად გვხვდება IV-VI სს. ტუნისის, სირიის (ჰუაიტისა და უმ-ჰარტაინის), ლიბანის (ქალდეს) ტაძრებისა და საკრძაღავთა მოზაიკაში (Bejaoui. . . 2001c: 1495-1496; Olszewski 1995: 19-24; Duval 1978: 921,923). გარდა ამისა, როგორც კატაკომბების სარკოფაგების გამოსახულებები მოწმობენ, მტრედს გამოსახავდნენ ქორწინებისა და ერთგულების ნიშნადაც (Уваров 2001: 192-193).

ხმელთაშუაზღვისპირა სამყაროში მტრედის სიმბოლიზება უკვე მიკენურ პერიოდში ხდება. ამასთან, მტრედები ქალღვთაების სიმბოლოებად და უფრო ხშირად ღმერთების დიდი ღედის ქალური საწყისისა და დედობრიობის გამოსატყულებად გვევლინებიან. სწორედ ამ ნიშნით მტრედი ბერძნებთან – აფროდიტეს, რომაელებთან, შესაბამისად – ვენერას, ფრიგიელებთან – კიბელას, ხოლო სპარსელებთან ანაჰიტას სიმბოლო იყო (Нейхардт 1987: 55; Борисов. . . 1963: 34).

უძველესი დროიდან, არა მხოლოდ მტრედები, არამედ, სხვა პატარა ზომის ფრინველებიც, წმინდა არსებები უნდა ყოფილიყვნენ ქართველთათვისაც, და ღვთაებათა დიდი ღედის სიმბოლოთა გარდა, როგორც ჩანს, სახლის მფარველის როლსაც ასრულებდნენ. ამის შესანიშნავი მაგალითია სოფ. ხაიშის განძში შემავალი საკიდი მინიატურული სახლის გამოსახულებით, რომელსაც გ. ყიფიანი ღვთაების დიდი ღედის ტაძრის მოდელად მიიჩნევს. ამ საკიდის სახურავზე ჩიტები (მტრედები) სხედან, ხოლო ბაქანზე ავლოსზე დამკვრელის, კიბელას ერთ-ერთი თანმხლების ფიგურაა დასმული<sup>21</sup> (ფუთურიძე 1959: 61; Лордкипანიძე 1970: 118; ყიფიანი 2000: 75). ხშირად, ჩიტებს ერთნაირი ფორმით გამოსახავდნენ, ეს კი თითქმის შეუძლებელს ხდის ამათუიმ ფრინველში მტრედის სახის დანახვას. ის ფრინველია – წმინდა არსება და მორჩა. ამ თვალსაზრისით გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს ფიჭვნარის კოლხურ სამაროვანზე მოპოვებული ნივთები: გაშლილი ფრთებით წარმოდგენილი მტრედის ბრინჯაოს ბაღთა და თიხის მტრედის თავი, რომლებიც ძვ.წ. V ს. თარიღდებიან (Кахидзе 1981: 53).

ახალი წელთაღრიცხვიდან მისი გამოსახულებიანი ნივთები როგორც იმპორტული, ასევე ადგილობრივი ნაკეთობით არის წარმოდგენილი. მათში,

აღბათ, უნდა გამოიყოს ბალთების „სერია“ გონიოდან და კლდეთიდან, რომელთაც ა. ჭყონია ტაძრის იმიტაციად მიიჩნევს (Čkonia 1999: 120). ესაა I-II სს. დათარიღებული, მეტნაკლებად მსგავსი 14 ოქროს ბალთა, რომელთა შორის 4 გონიოს განძიდანაა, ხოლო დანარჩენი 10 კლდეთიდან. ბალთებიდან ზოგი ნაკლულია, ზოგიც ფრაგმენტული. ძირითადად ისინი შედგება ოთხკუთხა ფირფიტისგან (ტაბ.XVIII<sub>2</sub>), რომელსაც ზოგ შემთხვევაში ერთი, სხვა შემთხვევაში კი ორი სამკუთხედი „ახურავს“, ხოლო დაბლა ჰკიდია წნულ ჯაჭვებზე დამაგრებული მრგვალი საკიდები. ბალთების ოთხკუთხა ფირფიტებში უმეტესად ჩასმულია ერთი დიდი და ოთხი მომცრო ზომის თვლები, ძირითადად მუქი წითელი ფერისა (კლდეეთის №2 სამარხში აღმოჩენილი ბალთის თვალი წითელი კია, მაგრამ ამეთვისტოს ფერი გადაჰკრავს, ხოლო გონიოს ბალთის ერთი დიდი თვალი ღია ყვითელია), მათ შორის სივრცეები შევსილია მოცვარული სამკუთხედებით. მხოლოდ გონიოს ბალთის ერთადერთ შემთხვევაში იცვლება ცენტრალური დიდი თვალი მხედრის გამოსახულებით. ბალთების ნაწილის სამკუთხედებში, რომელიც სახურავით ადგას თავზე ოთხკუთხა ფირფიტებს, ასევე მცირე ზომის თვლებია ჩასმული. კლდეეთის სრულად შემორჩენილი ყველა და გონიოს ერთი ბალთის სამკუთხედების წვეროებზე ერთი-მეორის პირისპირ ჩიტების (მტრედების) გამოსახულებებია დასმული (გონიოს ბალთის ერთ შემთხვევაში სამკუთხედის ფერდზე ზის ღომი, ხოლო მეორე შემთხვევაში მხოლოდ სამკუთხედია) (ლორთქიფანიძე. . . 1980: 13-23; ლომთათიძე 1957: 30-35,89).

ბალთების დანიშნულების საკითხზე, რომელიც მთლად გარკვეული არაა, არის მოსაზრება, რომ ისინი შესაძლოა თავსამკაულს წარმოადგენდნენ (ჭყონია 1977: 87, შენიშვ. 38). ფრინველების, ღომებისა და მხედრების გამოსახულებებით შემკული ნივთები უცხო რომ არ იყო ქართული საზოგადოებისთვის, ამაზე მხოლოდ ვანის მონაპოვარიც მეტყველებს, მაგრამ რას გამოხატავდა ბალთების ასეთი შემკულობა? როგორც აღვნიშნეთ, ფრინველი (მტრედი) მცირე აზიის ხალხებში ღმერთების დიდი დედის წმინდა არსებად მიიჩნეოდა, მასვე უკავშირდებოდა წარმოდგენა ღვთაების მხედრების შესახებ (ლორთქიფანიძე 1972ა: 101-102). ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ღომი კოლხეთში დიდი დედისა და მზის სიმბოლო გახლდათ და გონიოს ბალთების ღომისა და მხედრის ცხენის გამოსახულებები გავაზე ვარდულს, მზის სიმბოლოს, ატარებენ (ლორთქიფანიძე. . . 1980: 13-16), რაც ასევე აქვთ ვანის სამკაულის მხედრის

ცხენებსაც (ლორთქიფანიძე 1972ა: 102), მაშინ შესაძლოა შორს არ იყოს აზრი ამ ბაღთების სიმბოლურად მზის ღვთაებისადმი კუთვნილობაზე. ამ მხრივ, საინტერესოდ გვეჩვენება ისიც, რომ თვლები, რომლებიც ბაღთებს ამკობენ მუქი წითელი ფერისაა და კლდეეთის შემთხვევაში, როგორც გ. ლომთათიძე აღნიშნავს სპეციალურად შეღებილია (ლომთათიძე 1957: 30-35). ამასთან, ისინი ან ოვალური, ან მრგვალი, ხშირ შემთხვევაში კი ცრემლის ფორმისაა, ერთი სიტყვით, რაღაცით მოგვაგონებენ ბროწეულის მარცვალს, რაც ასევე ნაყოფიერების დიდი დედის კულტს უკავშირდება.

ამ ფრინველის გამოსახულებიანი გლიპტიკის ნიმუშები საქართველოში წარმოდგენილია როგორც რომაული ისე სასანური იმპორტით. მათში ერთი ბეჭედი 1998 წ. ფიჭვნარის ბერძნული ნეკროპოლის ტერიტორიაზე გათხრილ ახ.წ. IV-V სს. სამარხში (№4 (178)) აღმოჩნდა (კახიძე . . . 2004: 124). იგი წარმოადგენს ვერცხლის ბეჭედში ჩასმულ მოვარდისფრო მინის ინტალიოს მტრედის გამოსახულებით. გემა ქ. ჯავახიშვილმა შეისწავლა და მსგავსი რომაული ანალოგიების გათვალისწინებით III-IV სს. რომაულ ნაკეთობად მიიჩნია (კახიძე . . . 2004: 130). თუმცა ის რომ ქრისტიანი მფლობელის კუთვნილებას წარმოადგენდა, ამაზე ამ სამარხთან ერთად გათხრილი დანარჩენი ექვსი სამარხის დასავლეთისკენ დამხრობა და ინვენტარიც მოწმობს. მათი გათვალისწინებით, როგორც ექსპედიციის ხელმძღვანელმა ა. კახიძემ აღნიშნა, აშკარად ჩანს ლაზიკის ძლიერი და ქრისტიანული სახელმწიფოს გავლენა, რაც ბუნებრივია, რადგან აღნიშნულ პერიოდში ლაზიკის საზღვარი მდ. ჭოროხის აუზამდე აღწევდა (კახიძე . . . 2004: 124-131).

თუ კი ფიჭვნარის შემთხვევაში შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ მფლობელისათვის ბეჭდის გამოხატულება ქრისტიანულ სიმბოლოდ აღიქმებოდა, იგივეს თქმა გავვიძნელებთ იმავე IV-V სს. დათარიღებული, სამთავროდან მომდინარე ორი სასანური ინტალიოს შემთხვევაში (რამიშვილი 1979ბ: 62-70), რომლებიც ბრინჯაოსა (1872 წ. ბაიერნისეული) და ოქროს ბეჭდებშია ჩასმული (1939 წ. S უბანი, ქვასამარხი №45, VI-VIII სს., მიცვალებული დაკრძალული იყო გულაღმა გაშობილი, თავით აღმოსავლეთისკენ (უგრელიძე 1967: 116)). ორივე მათგანი გამოსახავს მტრედს, ტანით პროფილში, თავით ზურგისკენ მიბრუნებულს (ტაბ.XVIII<sub>4</sub>).

პირველივე საუკუნეებში ქრისტიანული სიმბოლოები ფართოდ გამოიყენებოდა საბეჭდავად, როგორც პიროვნების ინსიგნია (ამ საკითხის

თაობაზე ტერტულიანეს განმარება ზემოთ უკვე ვახსენეთ, ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით). ამის საქართველოში დადასტურების ერთ-ერთი შემთხვევა 1991 წ. გათხრილ სვეტიცხოვლის უბნის ერთ-ერთი შენობის №2 სათავსოს უკავშირდება. აქ აღმოჩენილი ბულები ქ. რამიშივილმა შეისწავლა და მათი თანმხლები მასალის გათვალისწინებით IV-V სს. დაათარიდა. მათგან ჩვენთვის საინტერესოა ერთი, რომელზეც მოცემულია დიდი ჯვარი ვერტიკალური ღერძის გაფართოვებული ბოლოებით და მკლავებს ზემოთ ერთმანეთის საპირისპიროდ ორი მტრედის გამოსახულებით (ტაბ.XVIII<sub>3</sub>). ნახევრად ფრთაგაშლილი ფრინველები ნისკარტით ჯვრის თავს ეხებიან. ჯვრის ძირში გამოსახული ჯიხვის წყვილი თავი და რქები ისეა მოცემული, რომ გაშლილი ფრთების ასოციაციას იწვევს. რქებსა და ჯვრის მკლავებს შორის კი აფრიალებულია ბაფთები. როგორც მკვლევარი მიუთითებს, საბეჭდავებს სასანურ საზოგადოებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და ის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი იყო პატრონის სტატუსისა. ვინაიდან, გარდა მაზდეანი პირებისა, საბეჭდავები გააჩნდათ ქრისტიან მოხელეებსაც, შესაძლოა, აღნიშნული ბულის ანაბეჭდი ქრისტიანი პირის საბეჭდავის ასლს წარმოადგენდეს (რამიშივილი 2005: 186-191).

ვფიქრობთ, ბულაზე აღბეჭდილი ჯვარი ეჭვს არ უნდა ტოვებდეს მისი პატრონის მრწამსის თაობაზე. რაც შეეხება ჯვრის ფრთებითა და ბაფთებით შემეკობას, სასანური კულტურის ეს მახასიათებელი, როგორც ძლიერების, ძალაუფლებისა და სიწმინდის გამოხატულება, ფართოდ გავრცელდა საქართველოშიც და იგი „შეერწყა ქრისტიანობის მთავარი სიმბოლოს – ჯვრის ძლევა-მოსილებას“ (მაჩაბელი 2009: 7-8). ასეთი ფრთებითა და ბაფთებით დამშვენებული ჯვრები გამოსახულია, მაგალითად, წილკნის ტაძრის კაპიტელებზე (ტაბ.XVIII<sub>5</sub>) (V ს.), აკვანების კარის ბალავარზე (XXVIII<sub>3</sub>), რომელზეც ბოლნური ჯვრისგან გამომავალ ყურძნის მტევნებს მტრედი და ფარშევანგი კენკავს (VI ს.) (რჩეულიშვილი 1948: 37, სურ.15).

საქართველოში დაფიქსირებული მტრედის ადრექრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულებების შესწავლისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლია ბიჭვინთის ტაძარი, რომლის მოზაიკის თითქმის ყველა ნაწილშია ის გამოსახული (7 სცენა). სიუჟეტური თვალსაზრისით გამოსახულებები შესაძლოა ოთხ ჯგუფში გაერთიანდეს: 1) მტრედები გეომეტრიულ პანოში (ტაბ.XIX<sub>3</sub>), 2) მტრედები ქრისტეს მონოგრამიან მედალიონთან (ტაბ.VII<sub>2</sub>), 3) მტრედები მცენარეებთან

(ტაბ.XIX<sub>1</sub>) და 4) მტრედები სიცოცხლის ბარძიმთან (ტაბ.XIX<sub>2</sub>). მიუხედავად ამისა, ყველა მათგანი ერთმანეთისგან განსხვავებულია და მრავალფეროვანი. მათში პირველად აღვნიშნავთ ყველაზე განსხვავებულ სიუჟეტს – გეომეტრიულ ხალიჩაში, ერთგვარ ჩარჩოებში ჩართულ მტრედებს თევზებთან ერთად. ორივე სიმბოლო მოზაიკის ყურადღების ცენტრია და ვინაიდან თევზის გამოსახულებების ერთგვარი გამეორებაა, საფიქრებელია, რომ აქ ეს ორი სიმბოლო ერთი და იმავე დატვირთვის მატარებელია. ტაძრის აბსიდის აღნიშნული პანო, როგორც, ი. ციციშვილი მიუთითებს, ანალოგიებს პოულობს ბეთლემის ოქტოგონში (IV ს. I მესამედი), ანტიოქიის ჯვარულ ტაძარში (IV ს. II ნახევარი) და კილიკიის გრაცის (IV ს. II ნახევარი) ეკლესიის მორთულობასთან (ციციშვილი 1977: 97).

მეორე სიუჟეტის, ტაძრის აბსიდაში წარმოდგენილი ქრისტეს მონოგრამის შემთხვევაში, მტრედები გამოსახულია მედალიონის გარშემო, ორივე შემორჩენილ კუთხეში (ტაბ.VII<sub>2</sub>). ისინი ისე არიან მოცემულნი, რომ, ალბათ, დანარჩენ ორ კუთხეშიც უნდა ყოფილიყო მათი გამოსახულება (საერთოდ, უნდა აღვნიშნოს, რომ აქ მტრედები ერთგვარი სიუჟეტის შემკვერელი რგოლია). იმავე აბსიდაში შემორჩენილ მეორე სცენაში მედალიონში ჩასმულ პალმასთან მოცემულია ირემი და მტრედი (ტაბ.X<sub>3</sub>). მიუხედავად იმისა, რომ გამოსახულება ძლიერ დაზიანებულია და მისი ნახევარი არ არის შემორჩენილი, საფიქრებელია, რომ მედალიონის მარჯვენა მხარესაც მარცხენის ანალოგიური გამოსახულება უნდა ყოფილიყო, რაც იმას ნიშნავს, რომ მტრედი მედალიონის მეორე მხარესაც იყო მოცემული. ამ ვარაუდის დაშვების შესაძლებლობას იძლევა არა მხოლოდ შემორჩენილი აკანთის ფოთლები და გეომეტრიული დეკორი, მსგავსი მარცხენისა, ასევე ტაძრის სხვა სცენების შემთხვევებიც, სადაც ცენტრალური გამოსახულების გარშემო მსგავსი ფიგურებია წარმოდგენილი. მათში პირველად უნდა დასახედდეს საკურთხევლის მოზაიკა, რომელშიც სიცოცხლის წყლის ბარძიმის ორივე მხარეს ირემები, ბროწეულის ყვავილები და მტრედებია მოცემული (ტაბ.X<sub>1</sub>). ამჟამად იკითხება სამი ფრინველის გამოსახულება – თითო-თითო ირემების ზურგისა და კისრის ზედა არეში, ხოლო ერთი – მარჯვენა ირმის ფეხებს შორის.

მთლიანობაში, აბსიდის ორივე მედალიონისა და საკურთხევლის პანოები არაჩვეულებრივად კვეთავს სიუჟეტის ცენტრს, მედალიონებისა და ბარძიმის სახით წარმოდგენილს, რომელთა გარშემო მთელი „სამყარო“ იკვრება. ასეთივე



შთაბეჭდილებას ტოვებს ტაძრის ნართექსში გამოსახული სიციცხლის წყლის ბარძიმი, რომლის პირზე ორი მტრედია შემომჯდარი, ხოლო ფეხთან მარჯვნივ და მარცხნივ გამოსახულია ორი დედალი ფარშევანგი. ვ. ლექვინაძის მითითებით, ასეთივე სცენა უნდა ყოფილიყო აბსიდის შესასვლელშიც, რომლისგანაც მხოლოდ ერთი ფრინველია შემორჩენილი (Леквинадзе 1970: 186). როგორც აღვნიშნეთ, სითხიან ჭურჭელთან მტრედების და არა მხოლოდ მტრედების, როგორც წმინდა არსებათა მარადიულ ცხოვრებასთან ზიარების სიმბოლოს გამოსახვის ტრადიცია ანტიკური პერიოდიდან იწყება და ფართოდ ვრცელდება ხმელთაშუაზღვისპირეთში. ქრისტიანობის გაჩენის შემდგომ ეს ტრადიცია არც დარღვეულა, რასაც ადრექრისტიანული ძეგლების მრავალი ნიმუში მოწმობს. როგორც მეცნიერები აღნიშნავენ, ახალი წელთაღრიცხვიდან მათი გამოსახულებები ელინური ტრადიციის გაგრძელებას წარმოაგენენ (Леквинадзе 1970: 186). მაგალითად, ასეთი ნიმუში გვაქვს ზემო-ავჭაღის შემთხვევით მოპოვებული №1 აგურსამარხიდანაც. ოქროს ბეჭედში ჩასმული გრანატის ინტალიოზე გამოსახულია დიდი ზომის ორყურიანი კრატერი, რომლის პირზე ერთმანეთის პირისპირ ორი ფრინველი ზის. პატარა თავით, მაღალი ფეხებითა და გრძელი კუდით წარმოდგენილი არსებები სქემატურად არიან გამოსახულნი. მ. ლორთქიფანიძე ინტალიოს ჩრდილო შავიზღვისპირეთის ნაკეთობად ასახელებს და ახ.წ. II ს. ათარიღებს (ლორთქიფანიძე 1961: 38-39).

მსგავსი სიუჟეტები ცნობილია აღმოსავლეთ საქართველოდანაც. კერძოდ, ესაა სტელის ბაზისი პანტიანიდან და წვერო დაბალის სტელა, რომლებიც VI ს. თარიღდება. პანტიანის ბაზისი მთავარანგელოზების მიერ ბოლნური მედალიონის ამადლების სცენას გამოსახავს, რომელთა ქვეშ მოცემულია ვაზის ლერწი მტევნებით (ტაბ. XX<sub>1</sub>), ხოლო მარცხენა მხარეს, მიქაელ მთავარანგელოზის ქვეშ განიხილება მტრედი, რომელიც მარცვალს კენკავს (Чубинашвили 1972: 55, таб.18-19). რაც შეეხება წვერო დაბალს, აქ სტელაზე ისევ ბოლნური ჯვარია მოცემული, რომელსაც თავზე ადგას წყლის ჭურჭელი. სწორედ ამ წყლის ჭურჭელთან გამოსახული ორი მტრედითაა გადმოცემული ზიარების სცენა (Чубинашвили 1972: 80, таб.56).

ბოლოსთვის შევჩერდებით გამოსახულებაზე, რომელიც საქართველოში ერთადერთია ამ სახით წარმოდგენილი. ესაა ბოლნისის სიონის ჩრდილოეთი გალერეის აღმოსავლეთ კაპიტელზე გამოსახული ფრთაგაშლილი (მფრინავი) მტრედი, რომელსაც ნისკარტით გვირგვინი უჭირავს (ტაბ. XIX<sub>5</sub>). მტრედი ისეა

გამოსახული, თითქოს ზემოთ აფრენას ღამობსო. მსგავსი სიუჟეტები ხშირად გვხვდება, როგორც რომაული კატაკომბების კედლებზე, ისე აღმოსავლეთ ბიზანტიური ტაძრების შემკულობაში. ვინაიდან გვირგვინი ქრისტიანობაში გამარჯვების სიმბოლოა (Уваров 2001: 234-235), ასეთი გამოსატყულებები აიხსნება როგორც სიკვდილზე გამარჯვების გამოსატყულება.

ვფიქრობთ, განხილული მასალის საფუძველზე მტრედი იმ ქრისტიანულ სიმბოლოთა რიცხვს მივაკუთვნოთ, რომელმაც ხანგრძლივი ადგილობრივი ტრადიციების საფუძველზე კი დაიმკვიდრა თავი, მაგრამ მოგვევლინა წმინდა ქრისტიანულ სიმბოლოდ, რომელმაც გამოსატა რა სულიწმინდა და მორწმუნენი, ისეთივე სახე მიიღო, როგორც მახლობელი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში.

## თავი IX

### ფარშევანგის სიმბოლო

ფარშევანგი ინდური წარმოშობისაა, და იქ ის მზის სიმბოლოს უკავშირდებოდა. ვიდრე კუნძულ სამოსამდე მიაღწევდა, სადაც ფარშევანგი წმინდა ფრინველი გახდა, მან გაიარა ბაბილონი, სამხრეთი და მცირე აზია. ჯერ კიდევ ძვ. წ. V ს. ათენში, იგი იშვიათ ეგზოტიკად ითვლებოდა და მის სანახავად ფულსაც კი იხდიდნენ. იმავე დროს, ფარშევანგი ჰერას წმინდა ფრინველად იქცა. მოგვიანებით კი, გამომდინარე იქიდან, რომ მის კუდს ვარსკვლავთა ციაგს ადარებდნენ, იუნონას – ცისა და ვარსკვლავთა მბრძანებელს უძღვნეს. ფარშევანგი უძღოდა გარდაცვლილ იმპერატორებს მათი სულების იუნონას საუფლოში შესაყვანად. ამიტომაც, მას ხშირად გამოსახავდნენ სარკოფაგებსა და საფლავის ქვებზე (Мачабели 1976: 33-35; Encyclopedie. . .1989: 501-503). ფარშევანგის გამოსახულებები, მოყოლებული ფლავიუსების დინასტიიდან (ახ.წ. 81-89 წწ. დომიციანემ მოჭრა სამი მონეტა), დამახასიათებელი გახლდათ II-III სს. რომაელი დედოფლის მონეტებისთვის, როგორც სიმბოლო მათი ღვთაებრივობისა (Монеты Римской империи).

ფარშევანგი ასეთივე ეგზოტიკა უნდა ყოფილიყო ებრაელებისთვისაც, რადგან იმ სიმბოლოებში, რომელნიც ბიბლიაში გვხვდება ამ ფრინველს ადგილი არა აქვს. იგი იხსენიება მხოლოდ როგორც უცხო და საკვირველი არსება, რომელიც ვაჭრებს მეფე სოლომონისთვის მოჰყავდათ (3 მეფეთა, 10:22). შეიცვალა თუ არა ებრაელთა დამოკიდებულება ამ ფრინველისადმი საუკუნეთა მანძილზე არც ძველი და არც ახალი აღთქმიდან არ ჩანს, ამიტომ ქრისტიანობაში მისი სიმბოლოს დამკვიდრება, ვფიქრობთ, ზოგადად ანტიკურ სამყაროში ფარშევანგის ფართო გავრცელებას უფრო უნდა დაეუკავშიროთ, ვიდრე უშუალოდ იუდაურ ტრადიციებს. შესაძლოა, აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ მიმავალ გზაზე ეს ფრინველი შემოსულიყო საქართველოშიც და ასე თუ ისე ასახულიყო ქართულ ყოფაში, მაგრამ ამის დამადასტურებელი ფაქტები არ გავაჩნია. ის არ ფიქსირდება არც ჩვენთვის ცნობილ უძველეს ქართულ მითებსა და ლეგენდებში.

ფარშევანგის თვისებებმა განაპირობა ქრისტიანობაში მისი სიმბოლიზება აღდგენისა და უკვდავების ნიშნით: მისი სხეული ითვლებოდა უხრწნელად (ქრისტეს გამოხატულება სარკოფაგებზე). გაზაფხულზე ფარშევანგის ბუმბულის

ცვენა და განახლება მიხნეული იყო, განახლებისა და აღდგომის სიმბოლოდ. ხშირად მის მნიშვნელობას უფრო აკონკრეტებდნენ და მაისის თვის გამოსატულებად წარმოადგენდნენ (Уваров 2001: 238-241; Encyclopedie . . . 1989: 501-503). მისი გამოსახულებები ერთ-ერთ ყველაზე ფართოდ გავრცელებულ თემად იქცა ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში. მას გამოსახავდნენ როგორც რომაული კატაკომბების კედლებზე, ისე სარკოფაგებსა თუ ოდნავ მოგვიანებით ტაძრების მოზაიკებზე. მათში ყველაზე უფრო გავრცელებულ კომპოზიციას წარმოადგენდა ფარშევანგი ბარდიმთან, სიცოცხლის ხესთან ან ნაყოფთან ერთად გამოსახული, რაც სულიერ განახლებას შეესაბამებოდა. ასეთ კომპოზიციებს უკვე ახ.წ. I-II სს. მიჯნიდან ვხვდებით როგორც კატაკომბების მხატვრობაში (მაგალითად, რომში (I-II სს.), ბულგარეთში (IV ს.), პრისცილას კატაკომბაში (III ს.) (Blanc 1998: 103-107; Barbet 1998: 114-117; Biskonti 2002: 34)), ისე რომაულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ საზიარო მინის ჭურჭლებზე ქერჩიდან, მცხეთიდან, ბიჭვინთიდან (IV ს.). IV-VI სს. რომისა და ბიზანტიური სამყაროს თითქმის ყველა პროვინციის (პალესტინის, იორდანიის, ლიბანის, სირიისა და ტუნისის, მავრიტანიის) ტაძართა განსაკუთრებულ მორთულობად იქცა სიუჟეტი, როცა ლარნაკიდან ამოზრდილი ვაზის ძირში გამოსახებოდა ორი ფარშევანგი (Olszewcki 1995: 21-25; Bejaoui 2001a: 58-64; Ghalia 2001: 66-77; Dumbabin 1999: 128).

ფიქრობენ, რომ ადრექრისტიანულ ეპოქაში ფარშევანგის გამოსახულების ფართოდ გავრცელებაში დიდი როლი ითამაშა სირიამ, სადაც მისი გამოსახვის შემთხვევები ძალიან ხშირია (Хрушкова 1980: 34). ამ თემატიკიდან ყველაზე უფრო გავრცელებული გახლდათ კანთაროსის (ან ჩვეულებრივი ლარნაკის) მარჯვნივ და მარცხნივ ანტიპოდებად გამოსახული ფარშევანგები დაბლა დაშვებული კუდით და ზეაწეული თავით – თითქოს კანთაროსს უნდათ მიწვდნენო. უმეტეს შემთხვევაში, ამ კანთაროსიდან ამოზრდილი იყო ვაზი, რომლის გრძელი ყლორტები თუ პრწკალები წრეებად იხვეოდა. მსგავსი მოზაიკები ცნობილია ტუნისის ელ-უნაისიას, თეოდოლუსისა და სუკრინეს ბაზილიკიდან (Bejaoui 2001b: 1485; Ghalia 2001: 74-76), სირიის უმჰარტაინის ეკლესიიდან (Olszewcki 1995: 24), საბერძნეთის ბუტროტონის სანათლავიდან და სუიას ბაზილიკიდან (Sodini 1970: 740,752) და სხვა.

საქართველოში ფარშევანგის გამოსახულებიანი ნივთები გამოჩენას იწყებენ ახ.წ. II საუკუნიდან. ესაა იმპორტულ ბეჭდებსა და ჭურჭელზე, ადგილობრივ ბეჭედზე, შორენკეცსა და სტელა-ტაძრებზე წარმოდგენილი გამოსახულებები.

ყველაზე ძველი ნივთი, რომელიც სამი ფარშევანგის და ვაზის ფოთლების გამოსახულებას შეიცავს, არმაზისხევის ახ.წ. II ს. მიწურულის №6 სარკოფაგში აღმოჩენილი ვერცხლის „აზარფეშაა“ (ტაბ. XX4). ქართლის სახელისუფლო წრის ქალბატონის კუთვნილი ეს ნივთი, მეცნიერთა მოსაზრებით, ამავე საუკუნისად სახელდება და რომაულ იმპორტად არის მიჩნეული (Мацабели 1976: 5; აფაქიძე . . . 1955: 75-76).

ასევე შემოტანილია სამთავროს სამაროვნის №395 (1940წ. N უბანი) ქვაყუთში აღმოჩენილი ბრინჯაოს ინტალიო-ბეჭედი (ინგ. №308), რომელიც გამოსახავს თავდახრილ დედალ ფარშევანგს ყანჩასა და პატარა ფრინველთან ერთად ორი ბერძნული ასოთი – „K“<sup>o</sup>. ანალოგების მიხედვით მ. ლორთქიფანიძე საბეჭდავს ბიზანტიური წარმოშობისად მიიჩნევს და ახ.წ. IV ს. ათარიღებს (ლორთქიფანიძე 1954: 28).

ჩვენთვის რთულია აღნიშნული ორი ნივთის გამოსახულებათა დაკავშირება ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან, რადგან ეს სამარხები არც დაკრძალვის წესითა და არც ინვენტარით ქრისტიანულ სამარხებს არ მიეკუთვნება. იგივეს ვეღარ ვიტყვით დანარჩენ შემთხვევებზე, რომლებიც არსობრივად ერთი თემის – ევქარისტის გამოსახულებაა, მაგრამ სიუჟეტური ფორმების მიხედვით შემდეგნაირად ჯგუფდებიან: ფარშევანგები გამოსახულნი 1. პალმასა და წიწვოვან ხეებთან, 2. ბარძიმებთან, 3. ჯვრებთან და 4. ცალკე წარმოდგენილნი.

მათგან ცალკე დგას მცხეთის სამთავროს სამაროვანზე 1939 წ. გათხრილ №273 ქვაყუთში<sup>22</sup> მიკვლეული სრულიად გაურკვეველი დანიშნულების ნივთი (IV-VI სს.), რომელიც ბრტყელ, ოთხკუთხა შავ ქვას წარმოადგენს. მის ერთ წახნაგზე ამოკაწრულია მონადირე, რომელსაც ერთ ხელში შუბი უჭირავს, მეორეზე მიმინო უზის (?), ხოლო ფეხებთან არწივია გამოსახული (?). ამ წახნაგის მოპირდაპირე წახნაგზე კი მოცემულია დედალი ფარშევანგი მარჯვენა პროფილში და მტაცებელი ცხოველი (ძაღლი?)\*, რომელიც თითქოს ფრინველს კუდში უნდა მიწვდესო. ფარშევანგს თავზე ადგას ჯვრის ფორმის სამღეროიანი, ზემოთ წრით დამთავრებული გვირგვინი და შემოსხვეული აქვს ბოლოებგაშლილი ყელსახვევი („შარფი“) – სასანური ეპოქის ძეგლებისთვის მახასიათებელი ნიშანი (უგრელიძე 1951: 301-314). აღნიშნული ნივთის აღწერისას ნ. უგრელიძე ფიქრობს, რომ გამოსახულება მხოლოდ და მხოლოდ სანადირო სცენის გადმოცემა უნდა

\* კითხვის ნიშნები ნ. უგრელიძის დასმულია.

იყოს (უგრელიძე, 1951, 309). თუმცა, ფრინველის გამოსახვა ჯერის ფორმის გვირგვინითა და „შარფით“, ვფიქრობთ, ამ ფრინველის გამორჩეულობაზე უნდა მიუთითებდეს.

აღნიშნული სიუჟეტებიდან საქართველოში ყველაზე გავრცელებულია ფარშევანგის გამოსახვა მცენარეებთან ერთად. ასეთი გამოსახულებები მოგვეპოვება ბიჭვინთისა და მცხეთის იმპორტულ ორ მინის ჭურჭელზე. 1938 წ. სამთავროში აღმოჩენილი მინის პატერა და ბიჭვინთის ნაქალაქარის XVIII უბანზე მიკვლეული ამავე ჭურჭლის ფრაგმენტები ერთმანეთის მსგავსია, როგორც სიუჟეტით, ისე ორნამენტით, მინის ფერით, ხარისხით, დამუშავების ტექნიკით და დანიშნულებით. მათზე გამოსახულია ფარშევანგი, მცხეთის პატერის შემთხვევაში პალმისებურ ფოთლებით წარმოდგენილ სამ ტოტად გაშლილ ხესთან ერთად (ტაბ. XX<sub>2</sub>), ხოლო ბიჭვინთის მინაზე ფრაგმენტულობის გამო მცენარე არაა (ტაბ. XX<sub>3</sub>). ორივე ჭურჭელზე ამოკაწრულია ბერძნული წარწერა: „შესვი, იცოცხლე!“. მცხეთის წარწერა თ. ყაუხჩიშვილმა IV ს. დაათარიდა, რამაც შეამაგრა ამავე №24 ორმოსამარსში<sup>23</sup> აღმოჩენილი ინვენტარით მოცემული თარიღი – IV-V სს. (უგრელიძე, 1967, 94-95). მინის ჭურჭლის შესწავლისას მათი დიდი მსგავსების გამო, ნ. უგრელიძემ ორივე ჭურჭელი სირიის ერთ სახელოსნოში დამზადებულ ნაწარმად მიიჩნია, საიდანაც ჯერ დასავლეთ საქართველოში უნდა შეეტანათ, ხოლო შემდეგ აქედან ქართლის დედაქალაქში მოხვედრილიყო (უგრელიძე 1967: 45; უგრელიძე 1981: 103-104).

როგორც ცნობილია, პატერა კლასიკურ სამყაროში სარიტუალო ჭურჭელს წარმოადგენდა და საღმრთო შეწირულობის დროს სასმისად გამოიყენებოდა (უგრელიძე 1951: 301-314; Мачабели 1976: 35), შემდეგ კი ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაშიც იგივე დანიშნულება ჰქონდა (ამაზე მეტყველებს ასეთივე მინის ჭურჭლის აღმოჩენა ბიჭვინთის ტაძრის აბსიდაში მწყემსისა და ბატკნის გამოსახულებით (უგრელიძე 1981: 105-106)), აღნიშნული გარემოება კიდევ უფრო კარგად ხსნის ამ მინის ჭურჭელზე გამოსახულ სცენას – ფარშევანგი პალმის ხესთან, რომელიც ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ქრისტეს გამარჯვების გამოხატულებაა. აშკარაა, რომ სცენა ევქარისტის სიმბოლიზებაა. იმის გათვალისწინებით, რომ „VI საუკუნისათვის, მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობა მტკიცედ გაიდგამს ფესვებს, ამგვარი ჭურჭელი ქრება სამარხეული ინვენტარიდან“. ნ. უგრელიძეს ქრისტიანულ სიმბოლიკიანი ჭურჭელი ახალი

სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის განმტკიცებისადმი მიმართული აგიტაციის ერთგვარ საშუალებადაც მიაჩნია (უგრელიძე 1967: 44).

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ თუ იმპორტულ ნაწარმზე მცენარე პალმის ხის სახით არის წარმოდგენილი, ადგილობრივ ნივთებისა თუ რელიეფების შემთხვევაში იგი წიწვოვანებით იცვლება, რასაც, ალბათ, ის ახსნა უნდა ჰქონდეს, რომ პალმა საქართველოში არ ხარობდა. ასეთ შემთხვევებში უნდა დავასახელოთ 1972 წ. ამბროლაურში აღმოჩენილი ბრინჯაოს ბეჭედი (V-VI სს. მიჯნა), რომლის ფარაკზე ამოკვეთილია წიწვოვან ხესთან მდგომი ფარშევანგი (ტაბ. XX<sub>5</sub>) (აფხაზავა 1979: 73), და იერის სიონის რელიეფზე პროფილში გამოსახული ირმები და დედალი ფარშევანგი, ასევე წიწვოვანი ჯიშით წარმოდგენილ სიცოცხლის ხესთან (ტაბ. XII<sub>2</sub>) (რამიშვილი 1970: 36).

გავრცელებულ სიუჟეტს წარმოადგენს ასევე ფარშევანგის გამოსახვა ჯვართან, რომელთაც ვხვდებით მაგალითად, კზილ-ქილისას (V ს.) და ბოლნისის სიონის ტაძრების რელიეფებზე. ბოლნისის სიონის სანათლავის პილასტრის კაპიტელის შემთხვევაში (ტაბ. XXI<sub>3</sub>) ორი მამალი ფარშევანგი ქედს იხრის მათ შორის ამოკვეთილი ტოლმკლავა ჯვრის წინაშე. ფარშევანგებს ზემოთ მოცემულია ორფერდა ზოლი, რომელზეც მიმაგრებულია ზემონახსენები ჯვარი. ვფიქრობთ, ორფერდა ზოლში ტაძრის სახურავი უნდა ვიგულისხმოთ, რომლისკენაც მორწმუნენი ისწრაფვიან. რაც შეეხება კზილ-ქილისას (ქვემო ქართლი) ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადის რელიეფს (ტაბ. XXI<sub>1-2</sub>), აქ ორი ფარშევანგი უკვე კვარცხლბეკზე აღმართულ ბოლნურ ჯვართან ერთადაა წარმოდგენილი და ნისკარტით ეხებიან მედალიონის თავზე გამოსახულ პატარა ტოლმკლავა ჯვარს (ჯაფარიძე 1982: ტაბ. XXX-2, XXXI-1,2). ასეთივე რელიეფი მოცემულია გულბაგის (V ს.-VI ს. I ნახ.) არქიტრაფზე (ტაბ. XXI<sub>4</sub>), რომლის მთავარი გამოსახულება ბოლნური მედალიონია აფრიალებული ბაფთებით, ხოლო მის ძირში ორივე მხარეს პატარა ფიგურებით გამოსახულია ორი ფარშევანგი. ნ. ჩუბინაშვილი გულბაგის ჩიტებს არა მხოლოდ გამოსახვის სტილით, არამედ ჯიშითაც, პარალელურს უძებნიდა პანტიანის, წვერო დაბალისა და აკვანების ფრინველებთან (Чубинашвили 1972: 55). თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ გულბაგის ჩიტები ჯიშით განსხვავებულები არიან დანარჩენებისგან: ისინი მტრედებს წარმოადგენენ.

ამ ჯგუფის რელიეფებში გამოსაყოფია სათხის ეკლესიის ეკვდერში ჩაშენებული წითელი ტუფის ბაზისი, რომელიც VI ს. თარიღდება (ტაბ. XXI<sub>5</sub>).

რელიეფი ორიგინალურად არის გადაწყვეტილი: სტელაზე მოცემულია სამფურცელა ყვავილებით შევსილ მედალიონში ჩასმული ტოლმკლავა ჯვარი. ბოლნური მედალიონის ორივე მხარეს ფარშევანგები ისე არიან გამოსახული მარაოსავით გაშლილი ფრთებით, თითქოს ჯვარი ეკავოთ. სიუჟეტს ასრულებს ფრინველების ნისკარტებში გამოსახული ყურძნის მტევნები (ჯაფარიძე 1982: 40, ტაბ.LVIII-1). როგორც აღინიშნა, ასეთი სიუჟეტები ერთ-ერთი გავრცელებული გახლდათ IV ს. შემდგომი პერიოდის ქრისტიანულ გამოსახულებებში. მაგალითად, მსგავსი, ჯვართან გამოსახული ფარშევანგების თემა, როგორც ევქარისტული სიმბოლოსი, კარგადაა წარმოდგენილი რავენის IV-VI სს. არა მხოლოდ მოზაიკაში, არამედ სარკოფაგების რელიეფებზეც (Bovini 1974: 104-106).

ამავე პერიოდში ჩნდება ფარშევანგის გამოსახვის შემთხვევები ბარძიმთან, რომლის ყველაზე ადრეული სიუჟეტი ბიჭვინთის ტაძრის (IV ს. I ნახევარი) მოზაიკამ შემოგვინახა (ტაბ.XIX<sub>2</sub>). ნართექსში შემორჩენილი სცენა გამოსახავს კანთაროსს, რომლის პირზეც ორი მტრედი ზის. ლარნაკის ორივე მხარეს მოცემულია დედალი ფარშევანგები, რომლებიც შემართულნი ცდილობენ კანთაროსიდან წმინდა სითხის შესმას. ნიშანდობლივია, რომ ჭურჭელზე გამოსახულია ორი მამაკაცის ფიგურაც. როგორც მეცნიერები ფიქრობენ, ეს სიუჟეტი ელინისტური ტრადიციის გაგრძელებას უნდა წარმოადგენდეს, რომლის მიხედვითაც წმინდა წყლის შადრევანი შეეფარდებოდა წმინდანის ხსოვნის პატივისცემას და VI საუკუნიდან თანდათან იწყებს გაქრობას (ციციშვილი 1977: 98). ვფიქრობთ, ის ელინისტური ტრადიციებიდან ქრისტიანულ ტრადიციად უნდა ქცეულიყო და შეეძინა ზიარების დატვირთვა, რისი პირდაპირი გამოხატულება VI-VII სს. მრამბის ეკლესიის რელიეფია (ტაბ.XXII<sub>1</sub>) სასმისისა და ორი ფარშევანგის გამოსახულებით (Хрушкова 1977: 75-82), და ასევე VI-VII სს. ურბნისის ნაქალაქარის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი შორენკეცის ფრაგმენტი ფარშევანგის, ლარნაკისა და ვაზის გამოსახულებით (ტაბ.XXII<sub>2</sub>) (ჭილაშვილი 1964: 116-117, ტაბ.50).

არის შემთხვევები, როდესაც ფარშევანგი მარტოა წარმოდგენილი. დავასახელებთ ორ მაგალითს – უკანგორისა და აკაურთის რელიეფებს. უკანგორის ბარელიეფი (ტაბ.XXII<sub>5</sub>), რომელიც ლ. მუსხელიშვილის გადმოცემით სვეტისთავის ფრაგმენტს უნდა წარმოადგენდეს, გამოსახავს ფარშევანგს მოკლე ტანითა და კუდით, გრძელი და უხეში ფეხებით, თავზე სამი ღეროთი და ყელზე ბოლოებგახსნილი „შარფით“ (აღნიშნული „ატრიბუტებით“ ის ძალიან ჰგავს



სამთავროს ქვის და ბოლნისის სიონის ფარშევანგებს). ლ. მუსხელიშვილი მას VI საუკუნისად მიიხნევს (მუსხელიშვილი 1941ა: 173-176), ხოლო ვ. ჯაფარიძე ერთი საუკუნით ადრეულად (ჯაფარიძე, 1982, 66-67).

ჩვენს მიერ განხილული მაგალითებისგან სრულიად განსხვავებულია აკაურთის (V ს.) ტაძრის რელიეფი (ტაბ. XXII<sub>3</sub>), რომელიც საინტერესოა გამოსახვის სტილით, რადგან აქ ფარშევანგი გადმოცემულია წინიდან, რომლის თავი და ფეხები მოხაზულია ირგვლივ მაროსავით გაშლილი ბოლოთი (რჩეულიშვილი 1948: 33). საინტერესოა, რომ ფარშევანგის გამოსახვის მსგავსი მანერა თითქმის უცნობია ადრექრისტიანული ხანის საკულტო ნაგებობების მოზაიკაში (ყოველ შემთხვევაში, იმ მასალებზე დაყრდნობით, რომელზეც ჩვენ ხელი მიგვიწვდებდა, ასეთი გამოსახვის სტილი არ ფიგურირებს). სამაგიეროდ, იგი დამახასიათებელი გახლდათ ანტიკური სამყაროსათვის. მაგალითად, ასეთი კულგაშლილი ფარშევანგი გამოსახული იყო დომიციანეს მიერ იულიას სახელზე მოჭრილ მონეტის რევერსზე (ტაბ. XXII<sub>4</sub>) (Монеты Римской империи).

როგორც ვხედავთ, საქართველოში ფარშევანგის სიმბოლოს გავრცელება ახ.წ. II საუკუნიდან იწყება. მისი სიმბოლოს საქართველოში შემოსვლა, ვფიქრობთ, რომის იმპერიის აღმოსავლურ პროვინციებს უნდა დაეუკავშიროთ, სადაც ეს ფრინველი ქრისტიანულ სინამდვილეში უკვე დამკვიდრებულ სიმბოლოდ გვევლინება – განახლებისა და უკვდავების გამოხატულებად, რასაც ძირითადად იმეორებს კიდევ საქართველოში ფიქსირებული მისი გამოსახულებიანი IV-VI სს. სიუჟეტები.

## თავი X

### ხის სიმბოლო

როგორც მრავალგზისმა კვლევებმა ცხადყო, ხე ის უნივერსალური სიმბოლოა, რომლის თაყვანცემა მსოფლიოს არაერთ ხალხში დაფიქსირდა. უძველესი დროიდან იგი გახლდათ ერთი მხრივ მუდმივობის სიმბოლო, ხოლო მეორეს მხრივ სამი სამყაროს – ზესკნელის, სკნელისა და ქვესკნელის მაკავშირებელი საშუალება (Gerard 1989: 37-38).

ხის სემანტიკაში უპირველესად „სიცოცხლის ხის“ სახე უნდა გამოვყოთ, რომელიც უძველესი დროიდან ფიქსირდება აღმოსავლეთის ხალხებში (ამ შემთხვევაში საუბარი გვაქვს მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურებზე). მესოპოტამიის უძველესი მითები და ლეგენდები, რომლებმაც უდიდესი გავლენა იქონიეს ბიბლიურ წიგნებზე, არაერთ ასეთ სიმბოლოს შეიცავენ. მათ შორის ყველაზე ცნობილი, გილგამეშის ეპოსის გმირი – გილგამეში უკვდავების მოსაპოვებლად მიემართება კედარის ტყისკენ, რომელიც „უკვდავი კაცის ქვეყანაა“ და რომელიც იმავე დროს ღვთაება იშთარის საბრძანებელია (გილგამეშის ეპოსი 1963: 199-202). ძვ.წ. III ათასწლეულის წყარო – გუდეას სტელა იხსენიებს ცის შესასვლელში მდგარ „სიცოცხლის ხეს“ (Gerard 1989: 96-98). ეგვიპტელებისათვის, მაგალითად, ხის ნაყოფის მიღება მარადიულ სიცოცხლესთან ზიარებას ნიშნავდა (Gerard 1989: 37-38).

ხშირად მიმართავდნენ ხის აქეთ-იქით სულიერი არსებების გამოხატვას. ამგვარი შინაარსის მატარებელი სიუჟეტები, როცა სიცოცხლის ხის ორივე მხარეს სხვადასხვა ცხოველები გამოისახებოდა, გავრცელებული იყო ხეთურ-ხურიტულ და მიკენურ ხელოვნებაში (მაგალითად, ძვ. წ. XIV ს. ხურიტული საბეჭდავი). ჩვეულებრივ, სიცოცხლის ხესთან გამოისახებოდნენ ჯიხვები ან თხები. თუმცა, გვხვდება ირმებიც, ხარებიც (Machadeli 1976: 86). ასეთი სიუჟეტური გემა-ინტალიოები ცნობილია საქართველოდანაც (ძვ.წ. V ს. დათარიღებული ინტალიო წაღკიდან (ლორთქიფანიძე 1958: 41); ახ.წ. III ს. – ბაგინეთიდან (ლორთქიფანიძე 1958: 44-45); ახ.წ. III-IV სს. – ახალი ქინვალიდან (რამიშვილი 1983: 93)), ძირითადად იმპორტის სახით. ხშირად, სიცოცხლის ხის აქეთ-იქით წარმოდგენილი არიან ქალი და მამაკაცი. ამ შემთხვევაში, როგორც გ. ჩიტაია აღნიშნავს, სიცოცხლის ხე ნაყოფიერების ძალის შემცველი უნდა ყოფილიყო (ჩიტაია 1941: 319).

მხატვრული ხელოსნობის ძეგლებზე ასეთ კომპოზიციებში განსხვავებულია ხის ჯიში, ცხოველთა სახეები, მათი გამოსახვის სტილი, მაგრამ, როგორც ლ. ფანცხავა აღნიშნავს, მათი სემანტიკა მუდამ უცვლელი რჩება (ფანცხავა 1988: 40).

წმინდა ხეებისადმი თაყვანცემა ძალზე მკვეთრადაა გამოხატული ებრაელებთანაც. ბიბლიაში არაერთია სიუჟეტი, რომლის საკვანძო საკითხი ხესთანაა დაკავშირებული. განსაკუთრებით ეს ითქმის მუხასა და წიწვოვანი ხეების შესახებ. საკმარისია გავისხენოთ მამრეს მუხნარი, სადაც აბრაამი დასახლდა, სადაც მას უფლის ანგელოზი გამოეცხადა და სადაც აბრაამმა ღმერთს სამსხვერპლო აუგო. მუხას უკავშირდება საულის პიროვნებაც, რომელიც მუხის ძირში დაიკრძალა (დაბადება 12:6-7; მსაჯულნი 9:6). ხოლო შუამდინარულ მითოლოგიაში გამორჩეული ლიბანის კედარი ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებში უკვე ებრაელი ხალხის სიმბოლოდ გარდაისახება (ესაია 14:4-8).

ხის თაყვანცემა არც საქართველოსთვის ყოფილა უცხო. მისი კულტის არსებობა უკვე ძვ.წ. III ათასწლეულიდან ფიქსირდება და ამის ნათელი მაგალითი თრიალეთის ვერცხლის საკულტო სასმისია (Куртин 1941: 87-94). მოგვიანებით იგი უკვე ნაყოფიერების ღვთაების ერთ-ერთი ატრიბუტია, მისი გამოსახვა ხდებოდა ირმის რქებითაც (კოლხური ცულები) (ფანცხავა 1988: 41-52). ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, წმინდა ხეებს შორის ყველაზე პოპულარული იყო ვაზი, მუხა, ცაცხვი, სვანეთისთვის – ფიჭვი.

წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებში ამ ხეებს სასწაულებრივი ძალა მიეწერებოდათ, რაც იმდენად იყო ფესვგადგმული მოსახლეობაში, რომ ვერც „წმინდა ნინოს ცხოვრება“-მ ვერ აუარა გვერდი (იგულისხმება დაჭრილი ირმების განკურნების მოთხრობა) და ვერც ლეონტი მროველმა: როდესაც მეფე გაქრისტიანდა და გადაწყვიტა ჯვრის აღმართვა მეფის ბრძანებით დაიწყეს ძებნა ისეთი ხისა, რომელსაც ადამიანის ხელი არ მიჰკარებოდა. ასეთი ხე კი იდგა მიუვალ ადგილას, რომლის სამყოფელი მხოლოდ მონადირეებმა იცოდნენ, და რომელიც იყო „შუენიერი ფრიად და სულნელი“. ამ ხის სასწაულმოქმედება წინასწარვე იყო განცხადებული, რამეთუ მისი ფოთლების მიღებით განიკურნენ დაჭრილი ირმები. როდესაც ხე მოჭრეს და მცხეთას ჩამოაბრძანეს, „შემოკრბა ერი ხილვად მწუხანის ფერობასა მას და ფურცლიანობასა, ჟამსა ზამთრისასა, ოდეს სხუა ყოველი ხე ხმელ იყო. . . აღმართეს ხე იგი კარსა ზედა

ეკლესიისასა, სამხრით, სადა ბერვიდა ნელი ნიავი“. სასწაულმოქმედი ალვის ხე, რომელიც 25 მარტს (ხარებას!-ქ.დ.) აღმართეს ეკლესიის კართან, 36 დღე გააჩერეს ამ ადგილას, იქამდე, ვიდრე მალღნარმა ფოთოლი არ მოისხა და ხეხილი არ აყვავილდა\* (ლეონტი მროველი 1955: 119-120). მთელ ამ მონათხრობში ყურადღებას იქცევს ის, რომ სასწაულმოქმედი ალვა, რომელიც სწორედ თავისი ამ თვისების გამო ჩამოაბრძანეს მცხეთას, ერთგვარ გაზაფხულის სიმბოლოდ მოჩანს, განახლებისა და ნაყოფიერების მბოძებელ ძალად, რომელიც იქამდე დატოვებს ტაძრის კართან, ვიდრე მცენარეთა განაყოფიერება არ მოხდა. შემდეგ კი მისგან ჯვარი გააკეთეს და ეკლესიაში დააბრძანეს. გარდა ამ პასაჟისა, ქართულ წერილობით წყაროებში დაცული ინფორმაციებიდან ნიშნადობლივია ისიც, რომ ქართლში მოსული ნინო პირველ რიგში იმ ხისგან აკეთებს ჯვარს, რომლის თაყვანცემა ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული იყო ქართველებში. ხოლო თავად სვეტიცხოვლის დაბადება ძველი პანთეონის წმინდა ხის გარდასახვასა და ფერისცვალებაში აისახა.

ქრისტიანობაში ხის სიმბოლოთი გამოიხატა მარადიული სიცოცხლის აზრი, დაბრუნება იმ სათავეებთან, რომელიც ადამიანმა თავისი დაუდევრობის გამო დაკარგა. იოანეს „აპოკალიფსისში“ საუბარია თორმეტგზის ნაყოფის მომცემსა და სამკურნალო ფოთლების მქონე სიცოცხლის ხეზე, რომელიც სამოთხის შუაში დგას და მის აქეთ-იქით დეთის ტახტიდან გამომავალი სიცოცხლის წყარო მიედინება (გამოცხ. 22:1-2). აღნიშნულიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ქრისტიანული სამყარო სიცოცხლის ხეში სამოთხის სიმბოლოს ხედავს (Уваров 2001: 230). ამიტომაც, ადრექრისტიანული სამყარო ხეს გამოხატავდა არა მხოლოდ მოზაიკაში, კატაკომბების კედლის მხატვრობაში, რელიეფსა და გემპინტალიოებზე, არამედ, საკულტო ჭურჭელზეც. მაგალითად, შეგვიძლია დავასახელოთ ორი ნივთი – IV ს. დათარიღებული იმპორტული მინის პატერა სამთავროდან, რომელიც ფარშევანგსა და პალმას გამოსახავს (უგრელიძე 1951: 301-314), და IV ს. მინის ადგილობრივი ნაკეთობის საკულტო ჭურჭელი მცხეთიდან ჯვრებისა და ხის სტილიზებული გამოსახულებით (დავლიანიძე 1967: 94-101; უგრელიძე 1967: 28,44).

---

\*„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტექსტში დაცულ სიმბოლოთა სახისმეტყველებასთან დაკავშირებით იხ.: სირაძე 1987.

ხშირად, ქართულ ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში, ისევე როგორც წარმართულში, ხეს აბსტრაქტულ სახეს აძლევდნენ, რომელშიც რომელიმე კონკრეტული ხის ჯიშის დანახვა შეუძლებელია. მაგრამ, ასევე ხშირად სიცოცხლის ხეში კარგადაა გამოკვეთილი ხის სახეობა. ასეთთა რიგში ექცევა ვაზი, მუხა – ქრისტიანობაში მამა-ღმერთის განსახიერება და მარადმწვანე ხეები – ქრისტეს სიმბოლო. მათში ცალკე უნდა გამოიყოს პალმა.

„მეორე დღეს დღესასწაულზე მოსულმა დიდძალმა ხალხმა, რაკი გაიგო, იესო მოდისო, აიღო პალმის რტოები და მისაგებებლად გამოეფინენ. დაღადებდნენ და ამბობდნენ: „ოსანა! კურთხეულია მომავალი უფლის სახელით, მეუფე ისრაელისა!“ (იოანე 12:12-13). ამ დროიდან პალმა ხდება თავად იესოს სიმბოლო. აქ ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ნეემიას სიტყვები, რომელიც ამბობს, ისრაელიანებმა მოიძიეს მოსეს წერილი სადაც ნათქვამი იყო, რომ მეშვიდე თვეს, – მოსავლის აღების თვეს ეზეიმათ კარვობის დღესასწაული, მოეტანათ ზეთისხილის, ღვინის, პალმის ფოთლები კარვების გასაკეთებლად. აქედან მოყოლებული, იუდეველები მეტნაკლები პაუზით წელიწადის მეშვიდე თვეს ზეიმობდნენ კარვობის დღესასწაულს (ნეემია 7:13-15). მოსეს მიერ გამოცხადებული ეს დღესასწაული თავიდან ბოლომდე იყო უზენაესის ხსოვნა, მისი სადიდებელი. ამასთან, ამ დღესასწაულთან დაკავშირებული თითოეული დეტალი თავის სიმბოლურ დატვირთვას ატარებდა. ამ შემთხვევაში, ჩვენთვის საინტერესო ფინიკის პალმა – მარადმწვანე მცენარე, ერთი მხრივ ნაყოფიერების სიმბოლოა, ხოლო მეორეს მხრივ, სამოთხის დროინდელი ცხოვრების შესხენებაა.

პირველ ჯერზე უბრალო კარავი, შემდეგ ღვთისადმი მიძღვნილი საკურთხეველი, შესაწირი ხილი, მის გარშემო შემოკრებილი ისრაელიანები, თანდათან გადავიდა ტაძარში, ამიტომ გასაგები ხდება სიტყვები I მეფეთადას, რომელიც კარვობის დღესასწაულს ტაძრის დღესასწაულს უწოდებს. ამას კარგად ერწყმის დურა-ევროპოსის სინაგოგაში შემორჩენილი ფრესკა, რომელზეც გამოსახული ტაძრის გარშემო წარმოდგენილია პალმები და მინორა. ამ შემთხვევაში პალმის დატვირთვა ახალი ერის სახელდებაა, რომელიც უზრუნველყოფს რა ღვთის გამარჯვებას, უკან დააბრუნებს სამოთხისეულ უმანკობას (Tristan 1996: 41). მაგრამ არის სცენები, სადაც პალმა უკვე მარადიული სიცოცხლის სიმბოლოს გამოხატულებაა. აქ შეიძლება გავიხსენოთ

ისევ და ისევ ბიბლია (გამოცხადება 7:9), დომიცილას სასაფლაო, ლუცინას სარკოფაგი და სხვ. (Tristan 1996: 105).

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჰამამლის სინაგოგის მოზაიკა, რომლის ცენტრალური ნაწილი წარმოადგენს ჩარჩოში ჩასმულ ბაღს ორი ფინიკის პალმით. იქვე ნავარდობენ ფრინველები, ცენტრში გამოსახულ ბარძიმიდან კი მოჩქევს წყლის შადრევანი. ეს ყველაფერი სამოთხის მონატრება და იქ დაბრუნების რწმენაა (Tristan 1996: 109). ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, პალმა სიცოცხლის ხის სინონიმია. აქვე, თუ ამ ხაზს გავეყვებით, კიდევ ერთი მაგალითი უნდა მოვიყვანოთ. კერძოდ, ესაა ვია პიგნატელის კატაკომბის მხატვრობა (II ს.), სადაც თევზის ერთ მხარეს გამოსახულია პალმა, მეორე მხარეს კი ყვავილები (Tristan 1996: 61). თევზი ქრისტეს სიმბოლოა, ყვავილები კი ახალი სიცოცხლის გამოსატულება. (Olszewski 1995: 15), რაც ტრანსკრიფციაში უდიდეს ცნებას იძლევა: იესო ქრისტე, ძე ღვთისა, მუდმივად არსებობს თითოეულ ახალ სიცოცხლეში.

იერუსალიმში შესვლის შემდეგ პალმა სამუდამოდ დაუკავშირდა ქრისტეს, ხოლო ქრისტიანულ სამყაროში ადგილი დაიღო საკუთარი დღესასწაულის სახით, რომელსაც ჩვენ ბზობას ვუწოდებთ.

საქართველოში პალმის სიმბოლო გვხვდება ბიჭვინთის მოზაიკაზე. მედალიონში ჩასმული ამ მცენარის გვერდით გამოსახულია ვაზი, რომელსაც ირემი ეტანება (ტაბ. Xვ). ეს სცენა, სადაც ირემი წმინდა სულის განსახიერებაა, ქრისტიანს კარნახობდა, რომ, თუ იწამებდა ქრისტეს, ჩაწვდებოდა მის საიდუმლოებას (ანუ ეზიარებოდა) მაშინ იგი მიუახლოვდებოდა მარადიულობას (დიდმელაშვილი 2005ა: 48). საინტერესოა, რომ პალმის მედალიონი იმავე სახისაა, როგორშიც ჩაწერილია საკურთხეველის მოზაიკაზე გამოსახული ქრისტეს მონოგრამა, რაც, ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ამით ოსტატს მინიშნება უნდა გაეკეთებინა პალმის კავშირზე იესო ქრისტესთან.

პალმის სიმბოლოს გაგებისათვის, ვფიქრობთ, ინტალიოს სახით საინტერესო ნიმუში მოგვეპოვება მცხეთიდან. იგი საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გლიპტიკის ფონდში ინახება (ინგ. №330). მასზე წარმოდგენილია პალმის რტო, რომლის წინ დგას მამალი\*. ეს ინტალიო, ზედმიწევნით მსგავსია

---

\* ინფორმაციის მოწოდებისა და შეხედულებათა გაზიარებისათვის უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ ქ. ქეთევან ჯავახიშვილს.

ამბროლაურში ნემსიწვერიძეების ადგილიდან მომდინარე ბრინჯაოს ფარაკიანი ბეჭდის გამოსახულებისა (VI ს. I ნახევარი) (აფხაზავა 1979: 73, ტაბ.III,35), რომელიც გამოსახავს ჯვარს და მის წინ მდგარ ფარშევანგს. როგორც აღინიშნა, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ფარშევანგი აღდგომის და განახლების სიმბოლოა, ასეთივე დატვირთვა აქვს მამალსაც (Уваров 2001: 236-238). ჯვრის შეცვლა პალმის რტოთი, რაც ძალიან ხშირად ფიქსირდება კატაკომბების წარწერებშიც, სწორედ იმის მანიშნებელი უნდა იყოს, რომ პალმა იგივე მნიშვნელობის მატარებელია, რისიც ჯვარი – გამარჯვება, ქრისტეს სიმბოლო. თუ მხედველობაში მივიღებთ ქ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას, რომ ეს ორი ნიმუში თავისი მსგავსების გამო ერთი სახელოსნოს ნაწამი უნდა იყოს, მაშინ ეს კავშირი და ბეჭდების გააზრებული სიუჟეტი უფრო ნათელი გახდება.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ საქართველოსთვის პალმის გამოსახვა სხვა მცენარეებთან შედარებით იშვიათობას წარმოადგენს (რა თქმა უნდა თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმპორტის სახით ფიქსირებულ გამოსახულებებს სხვადასხვა ნაწარმზე. მაგალითად, მინის საზიარო ჭურჭელზე მცხეთიდან (უგრელიძე 1951: 301-314)), რაც, ვფიქრობთ, იმით უნდა იყოს განპირობებული, რომ იგი უცხო გახლდათ საქართველოსთვის. სამაგიეროდ, მას ცვლის ის მცენარეები, რომლებიც მეტად ახლობელი იყო ქართველებისთვის. მათ შორის უნდა დასახელდეს წიწვოვანი ხეები, რომელთა გამოსახულებები ამკობს ივრის სიონისა და აკაურთის ტაძრებს, და ასევე ბროწეულის ხე.

როგორც აღვნიშნეთ, არსებობს სიცოცხლის ხის გამოხატვის ორი ტიპი – კონკრეტული ჯიშით წარმოდგენილი ცხოვრების ხე და აბსტრაქტული. სიცოცხლის ხის ასეთ ფორმასთან დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს ივრის სიონის სვეტზე ამოკვეთილი გამოსახულება (ტაბ.XXII<sub>6</sub>) (რამიშვილი 1979ა: 38), რომელიც გ. ყიფიანმა წარმართული სულისკვეთების გამოხატულებად მიიჩნია. მან შენიშნა, რომ ხეში ერთი კონკრეტული ხის ჯიში არ შეიმჩნევა, იგი უფრო სხვადასხვა მცენარეულ მოტივთა კრებითობაა: პალმის ტანით, ლოტოსის ფურცლებით, იონური ვოლუტებით, ხოლო ხის ძირში გამოსახული კლაკნილი ხაზი, რომელიც რ. რამიშვილმა მდინარედ ჩათვალა, გველი უნდა ყოფილიყო (ყიფიანი 2000: 98-99).

უნდა დავეთანხმეთ მკვლევარს იმაში, რომ ეს სცენა წარმართული სულისკვეთებისაა, მაგრამ იმავდროულად, ვფიქრობთ, ბიბლიური სიუჟეტის გამოხატულებაც უნდა იყოს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სიცოცხლის ხე

ქრისტიანულ სამყაროში ღვთის სახელს დაუკავშირდა. ამდენად, ეს გამოსახულება ქრისტეს ეშმაკზე გამარჯვებას უნდა მიანიშნებდეს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა 2000 წ. სვეტიცხოვლის ეზოში მიკვლეული IV ს. ანტიფიქსი (ყიფიანი 2001: 40-44), რომლის გამოსახულება ივრის სიონის ამ აბსტრაქტული ხის შემდგომ საფეხურს უნდა გამოხატავდეს (ტაბ. XXIII<sub>1</sub>). ანტიფიქსზე მოცემულია ერთ საფეხურიან კვარცხლბეკზე აღმართული „სიცოცხლის ხე“, რომელსაც დაბლა დაშვებული ბროწეულისებრი ნაყოფით დამძიმებული ტოტები და სამად განტოტვილი წვერო აქვს, ხოლო განივი ტოტები ჯვრის მკლავებადაა მოცემული.

ამავე ტიპის გამოსახულებებში უნდა დავასახელოთ 1989-1991 წწ. შირაქში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების დროს შესწავლილი „შავი მთის“ V-VI სს. დათარიღებული საკულტო ნაგებობის ანტიფიქსები (ტაბ. XXIII<sub>2</sub>), რომლებზე გამოსახულ სიცოცხლის ხეებს გრძელი, მაღლა აწეული წვერილი ტოტები აქვს, ხოლო გარშემო კოპები შემოუყვება (მაისურაძე. . . 2004: 35).

ბოლოსთვის შევნიშნავთ, რომ ხის როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს გაგრძელება საქართველოში, სხვა ქრისტიანული სიმბოლოების მსგავსად, ქართულ წარმართულ ტრადიციებთან შეჯერებით აღინიშნა. მართალია, ჩვენშიც ხის სიმბოლო ზოგადქრისტიანული სემანტიკის მატარებელია, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში მან გაცილებით დიდი დატვირთვა შეიძინა, რამაც ქართულ იკონოგრაფიულ სათავეებთან მიგვიყვანა. ამასთან, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ იმის გამო, რომ ხის კულტი ძლიერი იყო ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებშიც, ქრისტიანულ ხის სიმბოლოში ძირითადად აისახა ხის ის ჯიშები, რომლებიც სწორედ აქ გაგრძელებული წარმართული რწმენის ელემენტს წარმოადგენდა.



## თავი XI

### ვაზის სიმბოლო

„მე ვარ ვაზი ჭეშმარიტი, მამახემი კი მევენახეა. თქვენ ჩემში დარჩებით, მე კი – თქვენში. როგორც ლერწი ვერ მოისხამს ნაყოფს თავისით, თუ ვაზზე არ დარჩა, ისე თქვენც, თუ ჩემში არ დარჩებით. მე ვაზი ვარ, თქვენ კი – ლერწები“ (იოანე 15:1-5). მაცხოვრის მიერ თქმულმა ამ სიტყვებმა განსაზღვრა ვაზის მნიშვნელობა ქრისტიანულ სიმბოლიკაში. რომაული კატაკომბებიდან მოყოლებული მისი გამოსახულებები ხშირად ჩნდება სხვადასხვა არსებებთან ერთად. სახარებისეული სიუჟეტები მომდევნო პერიოდში ასახვას პოვებს წმინდა მამების განმარტებებშიც. მაგალითად, კირილე იერუსალიმელმა ვაზის მიწაზე დარგვა იმ წყევლის საწინააღმდეგო ქმედებად განიხილა, რომელიც ადამიდან მოჰყვებოდა კაცობრიობას. მიწას უნდა გაენაყოფიერებინა ვაზი, რათა აღსრულებულიყო სიტყვები: „სიმართლე მიწიდან წამოვიდა, ხოლო სამართლიანობა მაღალი ზეციდან“. ვაზი ქრისტეს სიმბოლოა, სიმბოლოა ნაყოფიერი მიწისა, სიმართლისა და სამართლიანობისა (Olszewski 1995: 16). უფრო ადრე კლემენტ ალექსანდრიელმა განმარტა, რომ ვაზი სიმბოლოურად სიტყვას განასახიერებდა: „ვაზში ღვინო წვეთს, როგორც ქრისტეში – სისხლი. ორივე ადამიანისათვის სასმელია – სიცოცხლის მომნიჭებელი, ღვინო – სხეულისთვის, სისხლი – სულისთვის“ (Clément d'Alexandrie 1846: I,5). განიხილავენ რა ქრისტიანულ სიმბოლიკას, მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ ვაზს, მსგავსად სხვა სიმბოლოებისა, რამდენიმე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. პირველი და უმთავრესი ქრისტესა და მოციქულების გამოხატულება იყო, რისი დასტურიცაა მაგალითად, რომის კატაკომბებიდან მომდინარე თიხის ჭრაქზე გამოსახული კეთილი მწყემსი მხრებზე შემოსმული ბატკნით, რომლის გარშემოც მოცემულია ყურძნის მტევნებით გადმოცემული ვაზი და რომლის საფუძვლადაც მინეულია იოანეს სახარებაში მოცემული ზემომოყვანილი სიტყვები (Уваров 2001: 211).

მეორე მნიშვნელობას უკავშირებენ საიდუმლო სერობასა და ზიარებას, რისი საფუძველიც სახარებაში მოთხრობილი დიდი ხუთშაბათის სერობა იყო: „აიღო სასმისი, მაღლი შესწირა, მისცა მათ და უთხრა: „ყველამ შესვით აქედან, ვინაიდან ეს არის სისხლი ახალი აღთქმისა, მრავალთათვის დაღვრილი ცოდვათა მისატევებლად. მე გეუბნებით: ამიერიდან აღარ შევსვამ ამ ვაზის

ნაყოფისგან იმ დღემდე, როცა თქვენთან ერთად შევსვამ ახალს მამაჩემის სასუფეველში“ (მათე 26:27-29). აღნიშნული არსის გამომხატველი სცენები განსაკუთრებით ფართოდ გაგრძელდა ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში. ისინი ძირითადად ორი სახითაა მოცემული: რთველის ამსახველი სცენები (მაგალითად, კონსტანტინე დიდის ქალიშვილის კონსტანციას სარკოფაგზე გამოსახული ბიჭუნები კრეფავენ და წურავენ ყურძენს (Уваров 2001: 242)) და ვაზის ნაყოფს მიტანებული ფრინველები ან ცხოველები. ასეთი სიუჟეტები წარმოდგენილია მახლობელი აღმოსავლეთის ადრექრისტიანულ მოზაიკაში. მაგალითად, მადაბის კათედრალში გამოსახულია ვაზი მტევნებით, რომლის ყლორტებს შორის მოცემულია ვერძები, ქურციკები, ძროხა და ღომი ვაზისადმი მავედრალ პოზაში (ხარსა და ღომს წინა ფეხი აწეული აქვთ, ხოლო ვერძები და ქურციკები თავაწეულები დგანან) (Olszewski 1995: 14).

ამას გარდა, რთველის სიუჟეტებს, კრატერიდან ამოზრდილი ვაზის მტევნებთან გამოსახულ მტრედებსა და ფარშევანგებს დიდი ადგილი უჭირავთ IV-VI სს. სირიის ჰუატისა და უმ ჰარტანის ეკლესიებსა და ჰუარტეს მიქაილიონის სახელობის ტაძარში, იორდანის წმ. დოტისა და პროკოვის ეკლესიაში (Khirbet el-Mukhayyat), ლიბიის ზარანის ტაძარში (Olszewski 1995: 17-22; Canivet 1975: 164), ტუნისის ელ-უნაისიას, თეოდოლუსისა და სუკრინეს ბაზილიკებში (Bejaoui. . . 2001c: 1485; Ghalia 2001: 74-76), საბერძნეთის ბუტროტონის სანათლავსა და სუიას ბაზილიკაში (Sodini 1970: 740,752). ერთსა და მეორე შემთხვევაშიც მეცნიერები თვლიან, რომ საქმე გვაქვს ზიარებასთან, რაზეც კლემენტ ალექსანდრიელიც მიანიშნებდა: „ვაზი იძლევა ღვინოს, როგორც სიტყვამ გაიღო თავისი სისხლი“ (Clément d'Alexandrie 1846: I,5; Уваров 2001: 210-212; Успенский 1997: 59). უვაროვი ზუსტად ასეთივე მნიშვნელობას ანიჭებს ყურძნის მტევანსაც, რომელსაც ფრინველის ნისკარტში გამოსახულს ან ფრინველისგან გაწიწკნილს ხსნის როგორც ზიარების სიმბოლოს (Уваров 2001: 212). თუმცა, ნეტარი იერონიმე ყურძენს უფრო ზუსტ განმარტებას აძლევდა – ქრისტესა და წამებულთა სისხლის სიმბოლო (Уваров 2001: 213).

ვფიქრობთ, განხილული ორივე მნიშვნელობა სრულიადაც არ უნდა განსხვავდებოდეს ერთმანეთისაგან, ზიარების სიმბოლოდ მიჩნეული სცენები პირველი მნიშვნელობის უფრო სიდრმისეული ასხნა უნდა იყოს: ვაზი უფალია, უფლის შეცნობა და მის არსში ჩაწვდომა კი სულის ხსნას ნიშნავს.

ადრექრისტიანულ სიმბოლიკაში დამკვიდრებამდე ვაზის სიმბოლომ ჯერ ბიბლიური ვაზი განვლო. ძველი აღთქმის წიგნებში ქანაანიდან მოსესთვის მიტანილი ვაზი მესიანური სიმბოლოა, დაკავშირებული აღთქმულ მიწასთან და მომავალ ცხოვრებასთან, იგი ნიშანია ღვთიური დიდებისა, როგორც ცხოვრების წყარო: „ეგვიპტიდან გადმოიტანე ვაზი, განდევნე ხალხები და დარგე ის. გაწმინდე მის წინ, გაადგმეინე ფესვები და მან აავსო ქვეყანა. მთები დაფარა მისმა ჩრდილმა და მისმა ტოტებმა – ნაძვი ღვთისა. ტოტები გაიტანე ზღვამდე და მდინარემდე – ყლორტები თვისი“. „ღმერთო ძალთაო! მობრუნდი, გადმოგვხედე ციდან და იხილე, და მოხედე ამ ვაზს. გაამაგრე ის რაც დარგო შენმა მარჯვენამ და ყლორტები, შენთვის რომ გააძილიერე“ (ფსალმუნები 79:9-12,15-16; ესაია 5:1-3).

ამ აზრის გამომხატველი უნდა იყოს ღურა-ვეროპოს სინაგოგაში გამოსახული ვაზი, რომელსაც აკავშირებენ როგორც ისრაელთან, ასევე ესხატოლოგიურ სიმბოლოსთან – სამოთხეში დაბრუნებასთან (Tristan 1996: 46).

ასეთივე დიდი ისტორია აქვს ვაზის სიმბოლოს სხვადასხვა ხალხთა კულტურაში. მაგალითად, იგი, როგორც საიქიოს ატრიბუტი ფიგურირებს გილგამეშის ეპოსში, სადაც წაღკოტში „მარჯანს ასხია თავისი ნაყოფი, ვაზი ირხევა ხილვად კეთილი“ (გილგამეშის ეპოსი 1963: 64).

ვაზი ქრისტიანული სიმბოლიკის ის ელემენტია, რომელსაც საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე ნაყოფიერი ნიადაგი დახვდა გავრცელებისთვის. თვით დაბადების თანახმადაც კი ვაზის სამშობლო კავკასიაა (დაბადება 9:20).

საქართველოში აღმოჩენილი ერთ-ერთი ძველი დათარიღებული ყურძნის კვალი ყათლანიხევი IV ნაგებობის საწესო ობიექტს უკავშირდება (ძვ.წ. II ათასწ. ბოლო), სადაც ყურძნის წიპწები სარიტუალო ჭურჭელში აღმოჩნდა (ხახუტაიშვილი 1964: 35).

მევენახეობის გავრცელების საკითხის განხილვისას ი. კიკვიძე ფიქრობდა, რომ მიუხედავად ძვ.წ. II ათასწლეულის II ნახევრიდან ვენახის გავრცელებისა, რომელიც ძლიერ სატომო ღვთაებათა კუთვნილ მამულებში ინერგებოდა და მისგან დაყენებული ღვინო ამ ღვთაების დღეობას ხმარდებოდა, ძვ.წ. VI საუკუნემდე საქართველოში მევენახეობა-მეღვინეობის ფართო განვითარება მაინც არ ფიქსირდება. ვენახი ცალკეულ ადგილებში ვითარდებოდა. ამას გარდა, არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალების მოშველიებით იგი თვლიდა, რომ ვაზი საქართველოში თავდაპირველად ხატის საკუთრებას წარმოადგენდა,

საკულტო მცენარე იყო და ვენახიც სახატო მიწებზე უნდა გაშენებულიყო. ამაზე მიანიშნებდა ის, რომ მევენახეობასთან დაკავშირებული თითქმის ყოველი ნივთი საკულტო ნივთებზე ან სათავსოებში დადასტურდა. მკვლევარის აზრით, ამასვე ადასტურებდა სამარხებში ყურძნის წიპწების აღმოჩენა და ზედაშისა და მარნის კულტიც (კიკვიძე 1976: 99).

არქეოლოგიურ აღმოჩენებს ერთგვარად ავსებს ვაზის საკულტო მცენარეზე არსებული ეთნოგრაფიული მონაცემები, რომელიც შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს. იგი აღნიშნავს, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფიქსირებულ საწესო სიმღერებში ვაზი ღვთის კარზე მღვარი ალვის ხეზეა შემოსხვეული და სიცოცხლისა და სიუხვის ხეა, რომლის მწიფე ნაყოფი სიკვდილის დასათრგუნნი ძაღლის მატარებელია, სიცოცხლის გამახანგრძლივებელია (Barдавелиძე 1957: 57).

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ვაზი ფიგურირებს დიდი ღვდა ნანას საწესო სიმღერაში, რაც მის ნაყოფიერების ქალღვთაების ატრიბუტობაზე მიანიშნებს. ნანა კი, როგორც მეცნიერები მიიჩნევენ, მზის ღვთაება იყო. საინტერესოა, რომ ადრეანტიკური ხანის სხივანა საყურეები (ვანი, საირხე, ფიჭვნარი და სხვ.), რომლებიც თავისი ფორმით მზეს ჰგავს, ასევე მტევნის გამოსახულებების შემცველია (ჭყონია 1977: 82-88; კახიძე 1965: 90).

შესაძლოა სპარსული ელემენტების დანამატით, მაგრამ მაინც ამ რწმენა-წარმოდგენების გაგრძელებასთან უნდა გვქონდეს საქმე ციხიაგორას კომპლექსის შემთხვევაშიც. გათხრისას გამოვლენილ იქნა საკურთხეველიანი მარანი, რომელსაც ვ. ცქიტიშვილი ძვ.წ. IV-III სს. მიჯნაზე ირანის გავლენით ცეცხლისა და მზის სახელზე აგებულ ტაძრად მიიჩნევს. იგი აზოს უნდა აეგო, რომელიც სპარსეთის მიერ დაპყრობილი ქართლის ნაწილის ერისთავი იყო. თუმცა, იმავე მარანში აღმოჩენილი ღომის დამდიანი სარქველით დახურული ქვევრის, ყურძნის წიპწებისა და საკურთხეველზე დამწვარი ციკნის თავ-რქების გამო, იგი ფიქრობს, რომ შესაძლოა, დიონისეს ან მისი პროტოტიპის აღმოსავლეთ საქართველოში არსებობის გამოვლინებასთან გვქონდეს საქმე (ცქიტიშვილი 2003: 18-25).

ვაზის ქრისტიანული სიმბოლოს შესახებ საუბარი, ალბათ, მაინც წერილობით წყაროებში დაცული ინფორმაციით უნდა დავიწყოთ, რომელიც ერთგვარად კარგი დადასტურება და გაგრძელებაა ეთნოგრაფიული მეხსიერებით შემონახული წარმართული ვაზის კულტისა. ამასთან, ნათელი მაგალითი

როგორ უმტკივნეულოდ გადადის ძველი კულტი ახალ სიცოცხლეში და იქცევა ქრისტიანულ სიმბოლოდ.

ვაზის საკულტო მცენარის შესახებ ინფორმაცია დაცულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს „წმინდა ნინოს ცხოვრებისა“ და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ ტექსტებში. მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ ვაზის ქრისტიანულ სიმბოლოზე ვისაუბრებდეთ აუცილებლად უნდა შევეხოთ მის წარმართულ სალოცავში დგომის საკითხს. ზემოხსენებული ქართული წყაროების თანახმად, ბაბილო ანუ მაღლნარი მეფის სამოთხის მცენარეა, რომელიც ლიბანის ნაძვის (კიპარისის) ქვეშ ხარობს (როგორც ჩანს, ამ ინფორმაციაში უნდა დავინახოთ გ. ბარდაველიძის ინფორმაცია ეთნოგრაფიაში დაცულ გადმოცემაზე – ვაზი ალვის ხეზე შემოხვეული მცენარეაო). ამ სამოთხეში, როგორც ჩანს, მეფის მთავარი სალოცავი ადგილი უნდა მოვიაზროთ, რაზეც რამდენიმე ფაქტი მიუთითებს:

1. ქართულ წყაროებში დაცულია ცნობა, რომ როდესაც მეფე მირიანმა ეკლესიის ასაგებად ნინოს ადგილის შერჩევა შესთავაზა, ნინომ მეფეს მიუგო: „იქ სადაც თქვენი გონება მტკიცე არს“ (ლეონტი მროველი 1955: 111; „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 138). შესაძლოა ქართული ეტიმოლოგიით იგი გაიგება, როგორც - სადაც მეფეს სურდა, მაგრამ ვფიქრობთ, ამ სიტყვებში წმინდა ნინო მოიაზრებდა იმას, რომ მეფეთა გონება ჩვეულებრივ მტკიცე და შეუვალი უნდა ყოფილიყო რწმენაში. ე.ი. ნინოს იმ ადგილზე უნდა მიენიშნებინა, სადაც წარმართული სალოცავი იდგა.

2. უფრო ნათელი და მნიშვნელოვანი ინფორმაცია ამ მხრივ დაცულია ბორჯიას პაპირუსის სიდონურ ტექსტში, რომელიც მოყვანილი აქვს მ. თამარაშვილს და მის თანახმად, ინახება ვატიკანის ბორჯიას მუზეუმში. ეს წყარო ამბობს, რომ „ორი დიდი მარმარილოს სვეტი ძველ ტაძარში იყო აღმართული, სადაც იმყოფებოდა აპოლონის მისანი. მუშებს თურმე ამ სვეტების ამოღება და მათი ეკლესიის კანკელში ჩადგმა უნდოდათ, მაგრამ ვერაფრით დაუძრავთ ადგილიდან“ (თამარაშვილი 1995: 204). ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ იქ სადაც მეფე ქრისტიანულ ტაძარს აშენებდა რომაული ღვთაების – აპოლონის ტაძარი მდგარა, და მდგარა არა ხის, არამედ ქვის, რომელსაც მარმარილოს სვეტები ჰქონია.

3. ამ ინფორმაციას სიმტკიცე შემატა სვეტიცხოვლის ეზოში აღმოჩენილმა II ს. დათარიღებულმა კორინთული ორდენის კაპიტელებმა, გვიანანტიკური ხანით დათარიღებულმა სვეტის ბაზისებმა და ფრიზმა (ყიფიანი 1997: 61-63;

ყოფიანი 2007: 11; ყოფიანი 2001: 40-44), სვეტიცხოვლის ეზოში სხვადასხვა დროს აღმოჩენილმა სამარხებმა (მაგალითად, 2001 წ. გათხრილი III-IV სს. დათარიღებული №14 სამარხი-აკლდამა, რომელშიც დაკრძალული იყო მაღალი წრის ქალბატონი (აფაქიძე. . 2003: 81-96)), და სხვა არტეფაქტებმა. აღნიშნული ფაქტორებისა და ასევე ქართულ საისტორიო წყაროებში დაცული ნინოს მიერ მოხდენილი სასწაულების სიმბოლური დეტალების გათვალისწინებით, სვეტიცხოვლის ტერიტორიას მეფის სამოთხედ მიიჩნევს თ. ბიბილური, სადაც აპოლონის ტაძარი უნდა მდგარიყო, ოღონდ მკვლევარი აკონკრეტებს ამ ტაძრის კუთვნილების საკითხსაც – მზის ტაძარი (ბიბილური 2008: 33).

ბუნებრივია, საკულტო ადგილას გაზრდილ ლიბანის ნაძვსა (კიპარისსა) და ვაზს ასეთივე დატვირთვა ექნებოდა, მაგრამ ერთი და მეორეც, როგორც ქრონიკებიდან ჩანს, ყურადღების მიღმაა დარჩენილი იქამდე, ვიდრე მცხეთაში ნინო არ მოვა (ლეონტი მროველი 1955: 101; „მოქცევაი ქართლისაი“ 1963: 130). ლეონტის ტექსტის თანახმად, ნინომ იხილა სიზმარი, რომელშიც ანგელოზმა ასწავლა: „შევედ სამოთხესა მაგას, ბაბილო არს მცირე ნაძუთა ქუეშე, საუფლო შეზავებული, მიწა აღიდე მის ადგილისაგან, შეაჭამე კაცთა მაგათ და ესუას შვილი“ (ლეონტი მროველი 1955: 93-94). სწორედ ამ ხილვით და მომხდარი სასწაულით გამჟღავნდა ეს ადგილი სასწაულმოქმედ ადგილად. ამ სასწაულის შემდეგ ლეონტი ყვება კიდევ ერთ ხილვაზე, რომელშიც უფალმა მიანიშნა ნინოს, რომ ეს ნაძვი და ბაბილო ახალი რელიგიის ბურჯად უნდა ქცეულიყვნენ და აქედან უნდა დაწყებულიყო ქართველთა ეკჰარისტია და ნათლობა: „მათ დღეთა შინა მრავალგზის იხილა ჩუენება წმიდამან ნინო. . . რეცა მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, ფერთა შავნი, და შთავიდიან მდინარესა მას შინა, განიბანნიან და განსპეტაკდიან, და აღვიდიან სამოთხესა მას, ბაბილოსა მოისთულებდიან და ყუავილსა მას ძოვდიან“ (ლეონტი მროველი 1955: 101). სწორედ ამის პირველი გამოვლინება იყო ნინოს მიერ ნაძვის ქვეშ პირველი „მონათლული“ ადამიანი – მოგვთა მთავარი ხუარა, დედოფლის ნათესავი („მოქცევაი ქართლისაი“ 1963: 134; ლეონტი მროველი 1955: 108).

ამ უხსტით განცხადდა, რომ ნაძვი, რომლის შესახებაც მაშინ არავინ უწყობდა, ქრისტეს კვართზე აღმოცენებული ხე იყო, მირონის სინონიმი გახლდათ, ხოლო მასზე შემოხვეული ვაზი – თავად ქრისტე. მაგრამ აქ საინტერესო, ვფიქრობთ, ისიცაა, რომ წყაროში გაპარული ძველი რწმენის კვალი ჩანს, რომლის თანახმად ვაზი პირველი სასწაულის დროს

ნაყოფიერებისა და გამრავლების სიმბოლოდ გვევლინება, ხოლო მეორე სასწაულში უკვე წმინდად ქრისტიანული სიმბოლოს გამოხატულებაა.

სვეტიცხოვლის მშენებლობის დაწყების დღიდან ქართული წყაროები ყურადღებას ამახვილებენ ნაძვის ხისგან მოჭრილი სვეტის სასწაულზე<sup>24</sup>, ვაზი კი არსად იხსენიება, თუმცა, ბუნებრივია, წყაროთა თანახმად მასზე შემოსვეული ბაბილო ასევე უნდა მოეჭრათ, მით უფრო, რომ მირიანი არ დაერიდა „სამოთხესა მას სამეუფოსა და ნაძუთა სიმაღლესა და ბაბილოთა მისთა ნაყოფიერებასა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963: 138; ლეონტი მროველი 1955: 111). სვეტიცხოვლის სასწაულმა ერთგვარად დაასრულა ვაზის სასწაულმოქმედება. მეორეს მხრივ კი, წარმართული საკულტო მცენარეები საქართველოს სინამდვილეში ახალი რელიგიის უმთავრეს ბურჯად იქცნენ.

ახლა ვნახოთ რამდენად ავსებს წყაროთა ინფორმაციას არქეოლოგიური მონაპოვარი\*. ვაზის ან მისი ნაყოფის გამოსახულებიანი ჭურჭლის აღმოჩენის ფაქტი შედარებით მცირეა საქართველოში. მაგალითად, ჩვენთვის ცნობილია ადგილობრივი ნაწარმით წარმოდგენილი ელინისტური ხანის ყურძნის გამოსახულებიანი დოქი (ბოხოჩაძე 1963: 180) და თეთრიწყაროში აღმოჩენილი ახ.წ. I ს. ხელადა ვაზის ფოთლის გამოსახულებით (მარგიშვილი 1992: 31-77, ტაბ. XXII<sub>4</sub>, XXVI<sub>2</sub>), ასევე იმპორტული ვერცხლის პატერა არმაზისხევის №6 აკლდამიდან (ტაბ. XX<sub>4</sub>), რომელზეც ვაზის ფოთოლი ფარშევანგებთან ერთადაა გამოსახული (ახ.წ. II ს.), და ვერცხლის პინაკი არმაზისხევის №7 აკლდამიდან (II ს. ბოლო), რომელზეც ვაზის ფოთლებსა და ყურძნის მტევნებთან ერთად ბროწეულის ნაყოფებიცაა მოცემული (ტაბ. XXIII<sub>3</sub>) (აფაქიძე . . . 1955: 95, ტაბ. LXXII, LXXIII)) და თეთრი ფერის მინის სანელსაცხებლე (ინვ. №23285) მცხეთიდან (ტაბ. XXIII<sub>4</sub>), რომლის მუცელი მტევნის იმიტაციას წარმოადგენს<sup>25</sup>. სამაგიეროდ, საკმაოდ ხშირია ყურძნის გამოსახულებიანი სამკაული, რომელიც ახალი წელთაღრიცხვიდან საქართველოში ფართოდ ვრცელდება. ძირითადად, ესაა სამი ტიპის საყურეები, რომელთაგან ყველაზე გავრცელებული ჩანს გახსნილ რგოლზე მირჩილული სხვადასხვა ოდენობის მარცვლებით წარმოდგენილი მტევნის იმიტაცია (ზოგჯერ მოცვარული) (ტაბ. XXIII<sub>5</sub>). ასეთი ტიპის საყურეები აღმოჩენილია: ოქროსი (წყვილები) მოგვთაკარის 1977 წ.

\* ვაზის ადრექრისტიანული სიმბოლოს გამოსახულების საქართველოში გავრცელების საკითხთან დაკავშირებით იხ.: (დიგმელაშვილი 2010: 161-169).

გათხრილ I-III სს. №4 ქვასამარხში (სიხარულიძე . . . 1985: 117-119), ბაიათხევის 1986 წ. III-IV სს. №35 კრამიტსამარხსა (ნიკოლაიშვილი . . . 1995: 128-133) და კარსნისხევის 1975 წ. I-II სს. №27,32 კრამიტსამარხებში (აფაქიძე . . . 1978ა: 51,93); ბრინჯაოსი (2ც.) ქუშანაანთ გორის III ს. №5 ორმოსამარხში (რამიშვილი 1979ა: 45-46); ოქროსი (1ც.) სამთავროს 1976 წ. III-IV სს. №186 კრამიტსამარხში (მანჯგალაძე 1985: 68-69, სურ.391), უინვალის №357 სამარხში (რამიშვილი 2007: ტაბ.IV), წიფრანის ძირის №5 სამარხში (II-IV სს.) (რამიშვილი 2007: ტაბ.IX; Рамишвили . . . 1984: 63), ვერცხლისა და ბრინჯაოსი ნეძიხის III-IV სს. №№8,18 ორმოსამარხებში (რამიშვილი 2007: ტაბ.XIV,XIX; Рамишвили . . . 1987: 84), ოქროსი მოდინახეს №№25,28,34<sup>26</sup>,54\* ორმოსამარხებში (თითოეულ სამარხში ისინი წარმოდგენილია ერთი წყვილის სახით) (ბრაგვაძე . . . 2002: 99-103). მოდინახეს აღნიშნული სამაროვანი გვიანანტიკურ-ადრეშუასაუკუნეთა პერიოდით თარიღდება, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო სამარხები, მათში მიცვალებულთა დაკრძალვის პოზისა და ჩატანებული ინვენტარის გათვალისწინებით უფრო გვიანანტიკურ ხანას უნდა ეკუთვნოდნენ. ასეთივე დათარიღება მისცა აღნიშნული სამაროვნის მის მიერ შესწავლილ სამარხებს ჯ. ნადირაძემ, რომელმაც ისინი IV ს. საკრძაღვებად განსაზღვრა (ნადირაძე 1975: 75). ამავე ტიპში ერთიანდება კლდეეთის ოქროს წყვილი საყურე (II ს.), რომელიც იმით განსხვავდება დანარჩენებისგან, რომ მას ორმაგი მტევნები აქვს (ტაბ.XXIII<sub>5</sub>). ამათგან ერთი მირჩილულია გახსნილი რგოლის პირზე, ხოლო მეორე ჩამოკიდულია ყუნწით (ლომთათიძე 1957: 42). პირველი ტიპის 29 ცალი საყურე (მათ შორის არის როგორც ოქროს, ისე ვერცხლისა და ბრინჯაოსგან დამზადებული საყურეები) აღმოჩნდა უინვალის II-III სს. დათარიღებულ სამარხებშიც (ჩიხლაძე 1999: 81).

ამ ტიპის საყურეების განხილვისას ნ. აფხაზავა მათ II ჯგუფის I ვარიანტში აერთიანებს და გვიანანტიკურ ხანაში გავრცელებულ სამკაულად მიიჩნევს, რომელიც V-VI საუკუნეების წყვეტის შემდეგ VII საუკუნიდან ისევ ჩნდებიან. იგი ფიქრობს, რომ აღნიშნული საყურეები ნაყოფიერების სიმბოლო იყო: „მტევანი, მარცვალთ სიმრავლე, ჩვეულებრივ, ამის ნიშანია ხოლმე, მეორე მხრივ „მტევნები“ მიმაგრებულია მთვარისებურ გახსნილ რგოლზე, მთვარეც ხშირად, თავის მხრივ ნაყოფიერების ქაღალთაებებს უკავშირდება. იგი

\* მიცვალებული დაკრძალული იყო ქრისტიანული წესით (ბრაგვაძე . . . 2002: 103).



ადგილობრივი გემოვნებისა და რწმენა-წარმოდგენათა გამოვლინებაა, კერძოდ ნაყოფიერების კულტების (ქალური საწყისების) ერთგვარი გამოცოცხლების ნიშანია VII ს.“ (აფხაზაგა 1979: 67). ხოლო ქუშანაანთ გორაზე აღმოჩენილი საყურეების განხილვისას რ. რამიშვილი შენიშნავს, რომ ამ საყურეების გაკეთება როგორც ოქროთი, ისე ბრინჯაოთი მათ ფართო გავრცელებაზე მიანიშნებს, როგორც მაღალ, ისე საშუალო ფენებში (რამიშვილი 1979ა: 90).

მეორე ტიპი ყურძნის მტევნის გამოსახულებიანი საყურეებისა წარმოადგენს გახსნილ რგოლს, რომელზეც მირჩილულია ყუნწი. მასზე ჩამოკიდულია ღერო, რომელზეც აცმულია მძივი (მარგალიტი, ან პასტა), ხშირ შემთხვევაში ვარდულებში ან ფირფიტებში ჩასმული. საყურის ღერო ბოლოვდება მარგალიტის მძივებით შედგენილი მტევნით (ტაბ. XXIV). ასეთი ოქროს საყურეები აღმოჩენილია მოდინახეს №17 ორმოსამარხში, რომელშიც მიცვალებული დაკრძალული იყო გულაღმა გაშოტილი, თავით დასავლეთისაკენ. ამავე სამარხში აღმოჩენილი ოქროს სანეკე ბეჭედში ჩასმული კონსტანციუს II ნახევარ სოლიდი ამ სამარხის ასაკს IV ს. II ნახევრით სდებს (ნადირაძე 1975: 75; ბრაგვაძე . . . 2002: 96). ამას გარდა, ამ ტიპის საყურეები აღმოჩენილია: ოქროსი (წყვილი) ურბნისის 1960 წ. №10 და სპილენძის (1ც.) 1961 წ. №49 ორმოსამარხებში (ორივე სამარხი ქრისტიანულია და IV ს. თარიღდება) (ჭილაშვილი 1964: 64-65,67, სურ.34გ); ასევე ოქროსი (1ც.) რუსთავის IV ს. №9 ხის „სარკოფაგიან“ სამარხში (პაჭიკაშვილი II, 2006: 5-6). ამავე ტიპის ერთგვარად განსხვავებული ოქროს წყვილი საყურე ცნობილია არმაზისხევის №19 ერისთავთა სამარხიდან (IV ს.), რომელთაც დანარჩენებისგან ორმაგი რგოლები და შუაში მოქცეული მარგალიტის კუნწულები გამოაცალკევენ (აფაქიძე . . . 1955: 107, ტაბ. XII, 56).

მესამე ტიპის საყურეთა ცალკეული დეტალები განსხვავებულია, მაგრამ საერთო ნიშნებით, თავად მკვლევართა მიერ მსგავს და ერთი ტიპის სამკაულად არის ჩათვლილი, ამიტომ ჩვენც ერთად განვიხილავთ. ამ ტიპის საყურეები წარმოადგენენ ოქროს ნაკეთობებს, რომლებიც შედგებიან ყურში გასაყრელი ოქროს მავთულისაგან, მასზე მირჩილული მრგვალი ან ოვალური ფორმის თვალბუდისგან, რომელშიც სადა ან გამოსახულებიანი (კამეოთი) ძვირფასი თვლები ზის, ზოგ შემთხვევაში თვალბუდეზე მიბმულია იგივე ფორმის თვალბუდე. ყველა მათგანი კი ბოლოვდება ოქროს რამდენიმე წვრილი მავთულითა და ოქროს მარცვლებით გაკეთებული ყურძნის მტევნით (ტაბ. XXIV<sub>2</sub>).

4). ასეთი საყურეები აღმოჩენილია: ორი წყვილი არმაზისხევის №6 აკლდამაში (აფაქიძე. . . 1955: 69-70, ტაბ.VI,1,2), სამთავროს სამაროვანზე 1976 წ. გათხრილ III-IV სს. №134 სამარხსა<sup>27</sup> და 1985 წ. გამოვლენილ III ს. №905 ქვასამარხში (მანჯგალაძე 1985: 94-95,100; Апакиძე. . . 1987: 50), მცხეთაში 1958 წ. გათხრილ III ს. №1 ქვააგურსამარხსა და 1947 წ. გამოვლენილ ახ.წ. I-II სს. №1 კრამიტყუთში (ბიბილური 1983: 99-100; კალანდაძე 1949: 272, ტაბ.IX,55).

აღნიშნული საყურეების ტიპში, ალბათ, უნდა გაერთიანდეს მოდინახეს სამაროვანზე აღმოჩენილი ოქროს საყურეებიც (ტაბ.XXIV<sub>3</sub>) (ნადირაძე ამ საყურეების ანალოგს ვერ ასახელებდა, მაგრამ ყველაზე მეტად მსგავსებას ხედავდა ზღუდერის №3 და არმაზისხევის №8 სამარხებიდან მომდინარე საყურეებთან (ნადირაძე 1975: 61)). საყურე შედგება ორი სხვადასხვა ზომის მრგვალი მოცვარული თვალბუდისაგან მასში ჩასმული მინისა და პასტისებური თვლებით და მათზე მირჩილულ ყუნწზე ჩამოკიდული დეროსაგან, რომელზეც აცმულია ოქროს ვარდულებში ჩასმული როდინისებური პასტის მძივი და მარგალიტის მძივებით შედგენილი ყურძნის მტევნის იმიტაცია (ნადირაძე 1975: 44). აღნიშნული საყურეები ჯ. ნადირაძეს ორ ოქროს ბეჭედთან და მძივებთან ერთად განხილული აქვს №1 სამარხის სამკაულად, რომელშიც მიცვალებული დაკრძალული იყო მარჯვენა გვერდზე მოხრილ მდგომარეობაში, თავით დასავლეთისკენ. იგივე საყურეები კი ზ. ბრაგვაძესა და ქ. ჩიგოვიძისეულ კატალოგში დასახელებულია №15 სამარხის ინვენტარად, რომელში აღმოჩენილ თანმდევ ნივთად მხოლოდ ერთი ოქროს ბეჭედია მოყვანილი<sup>28</sup>.

გარდა საყურეებისა სამარხეულ ინვენტარში არცთუ იშვიათია ყურძნის მტევნის გამოსახულებიანი საკიდები, რომლებიც ფართო პერიოდის სამკაულს შეადგენს (ტაბ.XXV). მაგალითად, ასეთი ოქროსა და ბრინჯაოს თითო-თითო საკიდი აღმოჩნდა სამთავროს 2000 წ. №970 ქვაყუთში (გამართული იყო N-S გრძივ დერძზე), რომელიც IV ს. I ნახევრით თარიღდება (აფაქიძე. . . 2001: 26-28). ბრინჯაოს ასეთივე საკიდები აღმოჩენილია სამთავროს II ს. II ნახევრით დათარიღებულ 1939 წ. გათხრილ N უბნის №138 ორმოსამარხსა და 1938 წ. N უბნის №30 კრამიტსამარხში (Иващенко 1980: 11-12, рис.226-228), თელათგორის ნაქალაქზე (კასპის რაიონი) გათხრილ II-III სს. №5 კრამიტსამარხსა (კვიციანი 1990: 40-45) და I-II სს. დათარიღებულ კარსნისხევის №27 კრამიტსამარხში, სადაც ინვენტარს შორის იყო ბრინჯაოს ირმისა და ვერძის ქანდაკებიანი საკიდებიც (აფაქიძე. . . 1978ა: 50-53).

ირემი, როგორც აღინიშნა, წარმართულ ქართულ პანთეონში ნაყოფიერების ღვთაების დიდი ღედის სიმბოლო იყო და მასთან ერთად ყურძნის მტევნის აღმოჩენა ამ უკანასკნელის, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოზე უნდა მიანიშნებდეს (გავისხენოთ ლეონტი მროველის ცნობა, მეფის სამოთხეში არსებული ვაზის შესახებ, რომლის ძირიდან აღებული მიწის მიღებით ამ სამოთხის მცველს შვილი შეეძინა (ლეონტი მროველი 1955: 193-94)). იგივე დადასტურდა 1986 წ. ბაიათხევეში გათხრილ №35 კრამიტსამარხში (III-IV სს. I ნახევარი), რომელზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი (ნიკოლაიშვილი. . . 1995: 128-133).

ახალი წალთაღრიცხვის გარიჟრაჟიდან საინტერესო გამოსახულება მოგვეპოვება რიყიანების სამაროვანზე (თხოთის მთა) გათხრილ №14 სამარხიდან, რომელიც თავისი დაკრძალვის ტიპით წარმართული საკრძაღავი გახლდათ. მასში დაკრძალული მიცვალებული ოქრომჭედლად არის მიჩნეული, რომელსაც სხვა გემებთან ერთად ხელში ეჭირა ოქროს ბეჭედი რომაული წარმოშობის სარდიონის ინტალიოთი. მასზე მოცემულია ყურძნის მტევნის საკმაოდ მკვეთრი გამოსახულება (ტაბ. XXV<sub>2</sub>) (მირიანაშვილი 1983: 38,59,77). უნდა შევნიშნოთ, რომ ასეთი სიუჟეტი ჯერ-ჯერობით ერთადერთია სამეცნიერო მიმოქცევაში მყოფ მასალაში.

ყურძნის გამოსახულებიანი ნივთების ფიქსაცია ერთი და იმავე დროის ინტერვალით დათარიღებულ (I-IV სს.) როგორც წარმართული, ისე ქრისტიანული წესით დაკრძალულთა სამარხებში (მათ შორის ერთი და იგივე სამაროვანზე), ვფიქრობთ, იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ წარმართული ნაყოფიერების გამოსახულება შეუმჩნეველად და უმტკივნეულოდ გარდაისახებოდა ქრისტიანულ სიმბოლოდ.

ცალკე უნდა გამოიყოს ვაზისა და ყურძნის მოზაიკური გამოსახულებები ბიჭვინთასა და ციხისძირიდან. მათგან ბიჭვინთის დეკორზე ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით.

რაც შეეხება ციხისძირის მოზაიკას, იგი გაწმენდილ იქნა 2007 წ. სარესტავრაციო-გაწმენდითი სამუშაოების დროს (ხელმძღვანელები: პროფესორები ზ. კვიციანი და გ. გრიგოლია). მოზაიკის ამსახველი ფოტოების მიხედვით<sup>29</sup>, შემორჩენილი მოზაიკა მოიცავს ერთნავიანი, მოგვიანო დროის ტაძრის საკურთხევლის წინა მონაკვეთს (ტაბ. XXVI<sub>2-3</sub>). ძლიერ დაზიანებული, დატეხილი და ფრაგმენტულად შემორჩენილი ცხრა ფრაგმენტიდან რამდენიმე

უშუალოდ ტრაპეზს დასაველეთიდან ებჯინება. ამასთან, სწორედ ამ ფრაგმენტების გამოსახულებებით თუ ვიმსჯელებთ, მოზაიკა დაძრულია – მისი ფრაგმენტების გამოსახულებები არეულია, ერთი მათგანის მოულოდნელად წყდება ტრაპეზის ძირში, ხოლო მეორისა საერთოდაც უკუღმაა მოცემული. მოზაიკა მოგებულება თეთრი, წითელი, ყვითელი, ყავისფერი, მწვანე და ლურჯი ფერის სმალტის კენჭებით. მოზაიკის ფრაგმენტებში ყველაზე უკეთ იკითხება თეთრი ფერის ფონზე ყავისფერი კენჭებით გამოხატული ვაზი, ორივე მხარეს გადაშლილი ყლორტებით (ტაბ. XXV<sub>3-5</sub>). ერთ ყლორტზე მწვანე კენჭებით მოცემულია ფოთოლი. ასეთივე ფოთლების კვალი შერჩენილია მეორე მხარესაც. ვაზის ძირთან წითელი და მუქი ლურჯი კენჭებით გამოსახულია სიმწიფეში შესული მტევანი, რომელიც ყლორტის მოხაზულობის მიხედვით, ამ ვაზის ძირიდან განშტოებულ ყლორტს უნდა ეკუთვნოდეს. მოზაიკის სხვა ფრაგმენტებზე იკითხება წითელი და ყავისფერი კენჭებით მოხაზული მცენარის ყლორტები და მწვანე კენჭებით გამოსახული ვაზის ფოთლები<sup>30</sup>. ბუნებრივია, შეუძლებელია ამ დეტალებით იმსჯელო რაიმე კომპოზიციის არსებობის შესახებ, მით უფრო, რომ როგორც აღვნიშნეთ აშკარად შეინიშნება მისი დარღვეულობა. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ მახლობელი აღმოსავლეთის აღნიშნული პერიოდის ტაძართა მოზაიკებს, რომელთა შემთხვევებში საკუთრხეველისწინა მოზაიკა ყოველთვის ევქარისტის შინაარსისაა, ალბათ აქაც მსგავს შემთხვევასთან უნდა გვქონოდა საქმე. ხოლო შემორჩენილი ფრაგმენტების გამოსახულებების მიხედვით, ციხისძირის ვაზი ფართოდ გაშლილი ყლორტებით წარმოდგენილი მცენარე უნდა ყოფილიყო.

როგორც აღვნიშნა, მოზაიკა ერთნავიანი ბაზილიკის საკუთრხეველის წინა მონაკვეთში დაფიქსირდა. იგი აგებულია სამნავიანი ბაზილიკისა და კიდევ უფრო ადრეული ერთნავიანი ბაზილიკის ნანგრევებზე. გვიანი პერიოდის ბაზილიკის აბსიდა მოქცეულია სამნავიანი ბაზილიკის ხუთწახნაგა აბსიდაში, ხოლო თავად ნავი მთლიანად ექცევა წინამორბედის ცენტრალურ ნავში. ამავე დროს ცენტრალურ ნავს ემთხვევა ადრეული ბაზილიკის ნანგრევებიც. დიდ ბაზილიკას მეცნიერები არქიტექტურულ დეტალებზე, არქეოლოგიურ გათხრებსა და პროკოფი კესარიელის ცნობაზე დაყრდნობით იუსტიანიანე I (527-565 წწ.) ეპოქით ათარიღებდნენ (VI ს. 30-იანი წწ.), თუმცა, გ. ჩუბინაშვილი არ გამორიცხავდა, რომ ხუთწახნაგა აბსიდა V საუკუნისადაც ყოფილიყო (გეორგიკა 1965: 83; ინაიშვილი 1974: 135-138, 149). იმავე დროს, დიდი ბაზილიკის

შიდა სივრცეში ადრეფეოდალური პერიოდის არქეოლოგიური მასალის არ აღმოჩენამ მიანიშნა, რომ დიდი ბაზილიკა დიდხანს მოქმედებდა. მისი დანგრევის შემდეგ, X ს. აუცილებლად მცირე ბაზილიკა, რომელიც მოქმედი ყოფილა თურქების მიერ პეტრას დაკავებამდე (ინაიშვილი 1974: 138).

როგორც ვხედავთ, ნაგებობების მიხედვით შეუძლებელია გაირკვეს რომელი ტაძრის კუთვნილება უნდა ყოფილიყო მოზაიკიანი იატაკი. ეს ძნელი სათქმელია მისი მონაცვლეობის გამოც. მხოლოდ ისტორიული ფაქტებისა და გამოცდილების გათვალისწინებით (მაგალითად, ბიჭვინთა) შეგვიძლია დავუშვათ, რომ იგი საეპისკოპოსო ბაზილიკის მშენებლობისას უნდა დაეგოთ, მაშინ, როცა ა. ინაიშვილის ციტირებით პეტრა „ლაზიკაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების მომდევნო ხანის ერთ-ერთი საეკლესიო ცენტრიცაა თვით ლაზეთში“ (ინაიშვილი 1971: 95).

ვაზისა და ყურძნის მტევნების გამოსახულებები ტაძრებისა და სტელების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დეტალებია. მათ შესვდებით ტაძრების არქიტრავებად, კაპიტელისა და ფასადების შემკულობად. მაგალითად დავასახელებდით რომბულად ჩახვეული ვაზის ფოთლების რელიეფს აკაურთასა და ბოლნისის სიონზე (ტაბ. XXVII<sub>1-2</sub>) (რჩეულიშვილი 1948: 33; Чубинашвили 1940: 169, таб. III), წილკნისა და ივრის სიონის ვაზის მტევნებითა და ფოთლების ზუსტი მონაცვლეობით წარმოდგენილ რელიეფებს (ტაბ. XXVII<sub>3-4</sub>) (რამიშვილი 1970: 37), რომლებიც ძალიან ჰგავს ერთმანეთს (რაც ვფიქრობთ, მათ თანადროულობაზე უნდა მიუთითებდეს). საინტერესო სიუჟეტია გამოსახული აკვანების (VI ს.) შესასვლელის ბალავარზე (ტაბ. XXVIII<sub>3</sub>), სადაც ბოლნური მედალიონი სასანურ ლენტებსა და მცენარეული მოტივით შექმნილ ერთგვარ ჩარჩოში ზის. დისკოდან გამომავალი ყუნწებით ოსტატს მიუნიშნებია მტევნების საკრალურობა და ჯვართან კავშირი, რომლებსაც მტრედეები კენკავენ (რჩეულიშვილი 1948: 37, ტაბ. 24). ვაზის მტევნების გამოსახულებით რელიეფები ცნობილია აფხაზეთის ტერიტორიიდან, კერძოდ მრამბიდან, კულამბიდან (ოჩამჩირეს რაიონი), სოხუმის მიდამოებიდან, წებელდის ციხის ეკლესიიდან, რომლებიც ზოგადად VI-VII სს. დასაწყისით თარიღდებიან (ტაბ. XXVII<sub>5</sub>, XXVIII<sub>1</sub>) (Хрушкова 1980: 33-38, таб. XIX, 1, XXII, 3, XXIII, 1).

განსაკუთრებით დიდია იმ სტელების რიცხვი, რომლებიც ვაზისა და მისი ნაყოფის გამოსახულებებს შეიცავენ. უნდა შევნიშნოთ, რომ გ. ჯავახიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ სტელათა

კატალოგში (ეს კატალოგი სრული ცხადია არ არის, მაგრამ, როგორც ავტორი აღნიშნავს, უმეტესობა სტელებისა კატალოგში შესულია (ჯავახიშვილი 1998: 8)) ვაზისა და ყურძნის გამოსახულებიანთა რაოდენობა სტელების 23%-ს აჭარბებს. ამ კატალოგისა და მის მიღმა დარჩენილ ქვაჯვარების რელიეფები ტიპოლოგიურად შესაძლოა სამ ჯგუფად გავყოთ: 1. როცა ყურძენი ჯვრის მკლავებს შორისაა გამოსახული, ან ჯვრის მედალიონთან (ტაბ. XXVIII<sub>4</sub>) (მაგალითად, ბოლნისის რ.-ის სათხის ეკლესიის V-VII სს. დათარიღებული სტელა და ბაზისი (ჯავახიშვილი 1998: ტაბ. VIII<sub>2</sub>, XIV<sub>1</sub>; ჯაფარიძე 1982: ტაბ. LIX)), 2. როცა ვაზი ანთროპომორფულ გამოსახულებებთან ერთადაა მოცემული (ტაბ. XX<sub>1</sub>) (მაგ. თეთრიწყაროს რ.-ის სოფ. პანტიანის VI-VII სს. სტელა (ჯავახიშვილი 1998: ტაბ. XIII<sub>1</sub>)) და 3. როცა სტელის მთელი გვერდი დათმობილი აქვს მსხმოიარე ვაზს, რომლის ფოთლების მაგივრად ზოგ შემთხვევაში მოცემულია შროშანის ყვავილი – აღდგომის სიმბოლო (ტაბ. XXVIII<sub>2</sub>) (მაგ. ბოლნისის რაიონში სიონის, ქვეშის, კაზრეთის, სათხის, დმანისის რაიონში დამბლუტისწყლის, ბაშკიჩეთის, გორის რაიონში ხანდისის, დავით-გარეჯში ნათლისმცემლის, ასპინძის რაიონში ზემო თმოგვის და სხვა სტელები (იხ: ნ. ჩუბინაშვილის, გ. ჯავახიშვილისა და ვ. ჯაფარიძის დასახელებული ნაშრომები)). ვაზის გამოსახულებიანი სტელების თარიღი, როგორც ჩანს, ზოგადად სტელათა არსებობის მთელ პერიოდს მოიცავს (V-IX სს.), ისევე როგორც ვაზისა და სტელების გავრცელების არეალები თანხვედბა.

ჩვენს მიერ განხილული მაგალითებიდან გამომდინარე, დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ წარმართულ რელიგიაში ვაზის საღვთო, საზედაშო, ერთგვარად საზიარო ვაზის კულტმა არაჩვეულებრივი ბაზისი დაახვედრა ქრისტიანობას. თავის მხრივ, ახალმა რელიგიამ შესანიშნავად გამოიყენა ადგილობრივი წარმართული რწმენა-წარმოდგენების ვაზის კულტი, იმისთვის, რომ მოსახლეობაში უმტკივნეულოდ დაენერგა ქრისტიანული ვაზის სიმბოლო, უფრო ზუსტად კი გარდაესახა წარმართული ქრისტიანულად.

## თავი XII

### ბროწეულის სიმბოლო

ბროწეული ნაყოფიერების, უკვდავებისა და განახლების სიმბოლო, რომელიც გავრცელებული იყო ხმელთაშუაზღვისპირეთის ხალხებში, ჩვენი აზრით, ქრისტიანულ რელიგიაში უნდა შესულიყო ერთის მხრივ, ძველი აღთქმის, ხოლო მეორეს მხრივ, ელინურ-რომაული სამყაროს გავლენით.

წარმართულ სამყაროში უძველესი დროიდან ეს მცენარე ნაყოფიერებისა და გამრავლების სიმბოლო გახლდათ და, შესაბამისად, ნაყოფიერების კულტებს, კერძოდ ქალ ღვთაებებს უკავშირდებოდა. ძველი შუამდინარეთის სამყაროში იგი ღმერთების ქორწინების ცერემონიის ერთ-ერთ მთავარ ატრიბუტს წარმოადგენდა (ენლილს მიართმევდნენ) (Lion 2003a: 4-7). მას ღვთაებათა ძღვენიში საპატიო ადგილი ეკავა სარგონ II სამეფო ანალების მიხედვითაც (Lion. . . 2003b: 26). ბროწეული იყო დემეტრას სიმბოლო, ჰერასა და აფროდიტეს საკულტო მცენარე, ირანული ქალღვთაება ანაჰიტას ერთ-ერთი ატრიბუტი<sup>31</sup>. რომში იუნონას ხელზე მოთავსებული ბროწეული ქორწინებას განასახიერებდა. თავად ბროწეულის წითელი ყვავილები სიყვარულის გამოხატულებას წარმოადგენდა, რომლისგანაც ქორწინების დღეს ახლადდაქორწინებული წყვილებისათვის გვირგვინები იწვნებოდა (Encyclopedie. . . 1989: 289-290). ებრაელებისათვის იგი იმ ქვეყნის აღმნიშვნელი გახლდათ, რომელიც ღვთისგან აღთქმულად ითვლებოდა: „შეასრულე უფლის მცნებები, რადგან შენს ღმერთს მიყავხარ მადლიან ქვეყანაში, ხორბლისა და ქერის, ყურძნისა და ლეღვის და ბროწეულის ქვეყანაში (II რჯული 8:6-8). ადრექრისტიანულ ეპოქაში ბროწეულმა, ყურძნისა და სხვა მცენარეული სახეობების მსგავსად წმინდა მცენარის დატვირთვა შეიძინა და მისი მიღება ზიარების სინონიმად იქცა. ამ პერიოდის ძეგლებზე ხშირადაა წარმოდგენილი სცენები, როცა ფრინველები თუ ცხოველები ბროწეულის ხეს ან თავად ბროწეულს ეტანებიან (მაგალითად, რომაული კატაკომბები, მახლობელი აღმოსავლეთის ტაძრები) (Olszewski 1995: 11, 22).

როგორც მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხებისთვის, ქართველებისთვისაც ბროწეული ნაყოფიერებისა და სიუხვის სიმბოლური გამოხატულება უნდა ყოფილიყო, რაც კარგად ჩანს ქართული ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალებიდან. მაგალითად, ქართულ ხალხურ ზღაპარში „უკვდავების წყალი“ ბროწეული სიუხვისა და ნაყოფიერების მბოძებელი ნაყოფია (ქალმა იცოდა

ბროწეულის ყადრი და მოიხმარა ისე, რომ ბევრი რამ გააკეთა: დიდი შენობა ააშენა, მინდორში გუთნები გამართა, ხვანა დაიწყო“ (ხალხური სიბრძნე 1963: 300-303; ბარდაველიძე 1941: 70-73). რაც შეეხება არქეოლოგიურ მონაპოვარს, ანტიკური ხანის ქართულ ძეგლებზე მისი გამოსახულება იშვიათია (ვანის ოქროს გულსაკიდი ბროწეულის ნაყოფის გამოსახულებებით, ოქროს ფირფიტა ბროწეულის ნაყოფით ასევე ვანიდან. ეს სამკაული, ისევე როგორც არაერთი სხვა საინტერესო ნივთი, მკვლევართა აზრით, მზის ღვთაების კულტმსახური ქალბატონის კუთვნილებას წარმოადგენდა (ინაძე 1986: 40-41)), რასაც ვერ ვიტყვით ადრექრისტიანულ პერიოდზე. ახალი წელთაღრიცხვიდან მოყოლებული მისი გამოსახულებიანი ნივთები უფრო ხშირ ხასიათს იღებენ. მაგალითად, ურბნისში აღმოჩენილია ინტალიო (ინგ.№1105), რომელზეც გამოსახულ ფრინველს კლანჭებით უჭირავს ბროწეულის ნაყოფიანი ტოტი. აღნიშნული ინტალიო ახ. წ. I-III სს. თარიღდება (იგი კულტურულ ფენაში იქნა აღმოჩენილი, შესაბამისად, იმის განსაზღვრა თუ ამ შემთხვევაში კონკრეტულად რომელ სიმბოლოს წარმოადგენდა ქრისტიანულს თუ წარმართულს შეუძლებელად მიგვაჩნია) (ჯავახიშვილი 1972: 78-79).

ამ ნივთებისგან განსხვავებით, ბიჭვინთის მოზაიკაზე წარმოდგენილი აღნიშნული მცენარე ქრისტიანული სიმბოლიკის ნაწილია და ევქარისტის ნიშანს ატარებს. აქ ვხვდებით ხუთ სცენას ბროწეულის ყვავილოვანი ნორჩი ხით. ერთ შემთხვევაში ბროწეულთან კრავია გამოსახული (ტაბ.XV), მეორე შემთხვევაში იგი მტრედს ახლავს (ტაბ.XIX), ხოლო სხვა შემთხვევაში ბროწეული ირემთან და მედალიონთანაა წარმოდგენილი (ტაბ.X3). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ანალოგიური სცენები, ჯვართან გამოსახულების გარდა, აიხსნება როგორც ევქარისტული პროცესის გამოხატულება, ხოლო რაც შეეხება ბროწეულის ჯვართან ანუ ქრისტეს სიმბოლოსთან გამოსახვას იგი აღდგომის და განახლების ნიშნად უნდა მივიჩნიოთ (მშვილდაძე. . . 2007: 222).

იგივე სიმბოლური კავშირი მოჩანს სვეტიცხოვლის ეზოში აღმოჩენილ ანტიფიქსზე (ტაბ.XXIII), რომელზეც გამოსახულ სიცოცხლის ხედ წარმოსახულ ჯვარს, ბროწეულები აბია (ყიფიანი 2001: 40-44).

ბროწეულის სიმბოლოიან ნივთებში განსაკუთრებულ და ცალკე ადგილს იკავებს ბროწეულის ყვავილის ან ნაყოფის გამოსახულებიანი საკინძები, რომელთა გავრცელების არეალი დღესდღეობით მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოში შემოიფარგლება. ამ საკინძებში გამოიყოფა ორი ტიპის



ქინძისთავეები: 1. ერთი მასალისგან დამზადებული (ბრინჯაო, სპილენძი, ძვალი) და 2. სხვადასხვა მასალისგან დამზადებული (ბრინჯაოს ან რკინის ღეროზე დამაგრებული სხვადასხვა ქვები ბროწეულის ყვავილის ან ნაყოფის გამომხატველნი). ამათგან ჯერ გამოჩენას იწყებს ერთი მასალისგან დამზადებული მთლიანადასხმული საკინძები, მაგრამ მათი რიცხვი მცირეა. მათგან ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული, ძვლისგან დამზადებული ბროწეულის გაუშლელი ყვავილის ფორმის თავიანი საკინძი აღმოჩენილია სამთავროს III-IV სს. დათარიღებულ №186 კრამიტსამარხში, ყურძნის მტევნის გამოსახულებიან ოქროს საყურეებთან ერთად (სამარხში ერთი მიცვალებული ესვენა გულადმა გამოტოლი თავით აღმოსავლეთისაკენ. ამავე სამარხში აღმოჩნდა სამი გემიანი ბეჭედი ნახევარმთვარისა და შვიდქიმიანი ვარსკვლავის, კრევეტის და ტორაწეულ ცხენზე მჯდომი მხედრის გამოსახულებით) (აფაქიძე. . . 1978ბ: 129-130; მანჯგალაძე 1985: 68-69).

აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში უფრო გავრცელებული იყო მეორე ტიპის საკინძები, რომლებსაც რკინის ან ბრინჯაოს ღეროზე დამაგრებული აქვთ მარჯნის, ცალკეულ შემთხვევებში ლურჯი მინის ან მინისებური პასტის ბროწეულის ყვავილის ან ნაყოფის გამოსახულებები. თვლების სამაგრად თავსა და ბოლოში უმეტესად გამოყენებულია ბრინჯაოს ვარდულები (ტყეშელაშვილი 1957: 154). ასეთი საკინძები დაფიქსირებულია სამთავროს (ტყეშელაშვილი 1957: 157-159; უგრელიძე 1967: 76), წალკის (Куфтин 1941: 21), დმანისში, სოფ. ვარდისუბნის (ბოლქვაძე 1984: 37-41); ერწოს, ქუშანაანთგორის და თრანის ბაღების (ჯორბენაძე 1982: 44-59,74); რუსთავის (პაჭიკაშვილი 2006: 97-106); ჟინვალის (ჩიხლაძე 2005: 198-201), ქვემო ალევის (აფხაზავა 1988: 73), მუხათგვერდის (ხეცურიანი 1985: 152,156,161), და სხვა სამაროვანთა სამარხებში. აღნიშნული საკინძების ქრონოლოგიას მეცნიერები სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ, მაგალითად, ო. ტყეშელაშვილი სხვა მძივებით თავშემკეულ საკინძებთან ერთად მათ IV-VIII სს. ნაკეთობად მიიჩნევდა (ტყეშელაშვილი 1957: 158), ბ. ჯორბენაძე – VI-VIII საუკუნეთა ნივთებად განიხილავდა (ჯორბენაძე 1982: 74), ვ. ჩიხლაძე V-VIII სს. სამარხებში აღმოჩენილად ასახელებს (ჩიხლაძე 2005: 200), ხოლო ნ. აფხაზავა მარჯნის ბროწეულის თავიან საკინძებს VII ს. შუიდან VIII ს. I ნახევრამდე გავრცელებულ სამკაულად მიიჩნევს (აფხაზავა 1988: 74-76).

ნ. აფხაზავა თვლის, რომ ბროწეულის გამოსახულებიანი საკინძები დაკრძალვის რიტუალის ნაწილს წარმოადგენდა, რისი ნათელი დადასტურებაც ვაშლაჯვარის №11 ქვასამარხში თვით ბროწეულის ნაყოფის ჩატანების ფაქტი უნდა ყოფილიყო და აღნიშნული სიმბოლოს გამოსახულებიანი ნივთების გავრცელებას V საუკუნეში ირანული გავლენით ხსნის (აფხაზავა 1988: 73). გულისხმობს რა ირანელთა ზეწოლას ქრისტიანობაზე, ფიქრობს, რომ შესაძლოა, ამ პერიოდში (V ს.) ძველ წარმართულ კულტებს კვლავ წამოეყოთ თავი (აფხაზავა 1979: 89). დასკვნით ნაწილში კი მკვლევარი VII საუკუნიდან მარჯნის „ბროწეულებიანი“ საკინძების გავრცელებას „წარმართობის კონსპირატიულ გამოვლინებად“ განიხილავს („წარმართული ნაყოფიერების ღვთაება შეეკედლა ღვთისმშობელს“) (აფხაზავა 1979: 112).

ამ მოსაზრების დასტურად გ. ბოლქვაძე ვარდისუბნის №2 და 11 ქვასამარხებს მიიჩნევს, რომლებშიც მიცვალებულები წინარექრისტიანული წესით იყვნენ დაკრძალულნი – თავით დასავლეთით, მარცხენა გვერდზე, კიდურებმოხრილ მდგომარეობაში. აღნიშნულ სამარხებში ინვენტარის სახით აღმოჩნდა მხოლოდ საკინძები. მათგან №2 ქვასამარხში ვერცხლის ორი საკინძი დაფიქსირდა, რომელთა თავები ვერცხლისავე ბროწეულის ნაყოფის გამოსახულებითაა შემკული. ხოლო №11 ქვასამარხში აღმოჩნდა მარჯნისა და მინის ბროწეულის ყვავილის გამოსახულებით თავშემკული ქინძისთავები, ბრინჯაოს დამჭერი ოთხკაპი – „ბროწეულებიანი“ ქინძისთავის ფრაგმენტი და ბრინჯაოს ბეჭედი მრგვალღეროიანი და თვალბუდიანი (ბოლქვაძე 1984: 37-40). აღნიშნულ სამარხებში სწორედ დაკრძალვის წინარექრისტიანული წესისა და „ბროწეულის“ საკინძების თანხვედრის გამო, მკვლევარმა შენიშნა, რომ შესაძლოა, ისინი სწორედ ნ. აფხაზავას მოსაზრების გამომხატველნი ყოფილიყვნენ (ბოლქვაძე 1984: 40).

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ბროწეულის სიმბოლოიანი საკინძები V საუკუნიდან მოყოლებული სხვა ქრისტიანულ სიმბოლოიან ნივთებთან ერთად ფიქსირდება. მაგალითისათვის დავასახელებთ ქუშანანთგორის №2 სამარხს (VI-VII სს.), სადაც აღნიშნული გამოსახულებიანი საკინძები აღმოჩენილია სამრეკლოსა და ხელის მტკვნის გამოსახულებიან საკინძებთან ერთად (ბ. ჯორბენაძის აზრით, ისინი ქრისტიანული სიმბოლოების, კერძოდ, ტაძრის გუმბათისა და სამების გამომხატველებს წარმოადგენენ). თავად სამარხიც ქრისტიანული წესით დაკრძალული (გაშოტილი, თავით დასავლეთისაკენ)

ქალბატონის განსასვენებელს წარმოადგენდა (ჯორბენაძე 1982: 45-47,72). ასეთივე შემთხვევები დაფიქსირებულია ქინვალის №29, 210, 534 და 375 ქვასამარხებშიც (ჩიხლაძე 2005: 201). თუ ხელის და გუმბათისებურ თავიანთ საკინძებს ქრისტიანულ სიმბოლოებად მივიჩნევთ (ამის სასიკეთოდ მეტყველებს ამ საკრძაღვებში დაკრძალვის ქრისტიანული პოზაც), მაშინ, ალბათ, „ბროწეულის“ საკინძებშიც ამავე რელიგიის სიმბოლო უნდა მოვიპოვოთ, რადგან, ვფიქრობთ, შეუძლებელია ერთი რელიგიის აღმსარებელს (ქრისტიანს) სხვადასხვა (ამ შემთხვევაში ქრისტიანული და წარმათული) რელიგიის სიმბოლოებიანი ნივთები ეტარებინა. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ საქმე ეხება ადრექრისტიანულ პერიოდს, როდესაც სიმბოლოები განსაკუთრებული დატვირთვის მატარებელი იყო, შესაბამისად, ახალი რელიგიის აღმსარებლებიც რადიკალური გახლდნენ. და, თუ მაინც დაუშვებთ, რომ ბროწეული ამ შემთხვევაში, წარმართული ნაყოფიერების ღვთაების სიმბოლოს წარმოადგენდა, მაშინ ჩვენ მის გავრცელებაში ამ ღვთაების კულტის არა გაძლიერება, არამედ გამოძახილი უნდა დავინახოთ.

რაც შეეხება ნ. აფხაზავას არგუმენტს V ს. მაზდეანობის გაძლიერების თაობაზე, ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც. მაგალითად, მ. ლორთქიფანიძე „შუშანიკის წამებისა“ და „რაჟდენის მარტვილობის“ მოშველიებით მიიჩნევს, რომ მართალია „მოგვნი მოგვთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზედა“, მაგრამ ამ დროს ქართლში ქრისტიანობას არავინ სდევნის და „ვარსქენის სამფლობელოშიც კი, ქვემო ქართლის საპიტიახშოში, რომელიც ამ დროს მჭიდროდაა დაკავშირებული ირანთან, ქრისტიანობა ოფიციალურად აღიარებული, დაშვებული, კანონიერი სარწმუნოებაა. . ქრისტიანობას და ცეცხლთაყვანისმცემლობას ამ დროს ქართლში ერთნაირი მდგომარეობა აქვთ, ორივე კანონით დაშვებული რელიგიაა და არც ერთის დევნა არ შეიძლება. ქრისტიანი და „ცეცხლმსახური ეპისკოპოსნი“ სამეფო კარზე ოფიციალურად ერთნაირი პატივით სარგებლობდნენ“ (ლორთქიფანიძე 1979: 76-79).

V ს. II ნახევარში კი ქრისტიანობასა და მაზდეანობას შორის ჭიდილი მართალია მიმდინარეობს, მაგრამ, ვფიქრობთ, არ უნდა დაგვაგიწყდეს, ის ფაქტი, რომ ეს პერიოდი ვახტანგ გორგასლის მეფობის ხანაა და ეკლესია გაძლიერების გზას ადგას. მხედველობაში გვაქვს ქართული ეკლესიის მიერ ავტოკეფალიის მოპოვება. ნ. აფხაზავას მიხედვით კი, ბრინჯაოს ბროწეულის გამოსახულებიანი

საკინძები სწორედ აღნიშნული პერიოდიდან (V ს.) იწყებენ გავრცელებას (აფხაზავა 1979: 90).

იყო თუ არა „ბროწეულის“ საკინძები მართლაც წარმატული კულტის კონსპირატიული გამოვლინება? შევეხებით მხოლოდ ერთ გარემოებას, რომელიც სამთავროს სამაროვანს ეხება. ცნობილია, რომ სამთავროს სამაროვნის IV-VIII სს. დათარიღებული სამარხების დამხრობა, ცალკეულ გამონაკლისთა გარდა მიმართულია აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ, შესაბამისად მიცვალებულები დაკრძალულნი არიან თავით აღმოსავლეთისკენ, იმ შემთხვევაშიც კი თუ გულადმა, გაშოტილი ხელების ნებისმიერი მდებარეობით ხასიათდებიან. სამთავროს სამაროვნის ეს „სპეციფიკურობა“, როგორც ვ. ნიკოლაიშვილმა აღნიშნა (ნიკოლაიშვილი. . . 2000), დიდი ხანია მკვლევართა ყურადღებას იქცევს. მათგან ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ სამთავროს სამაროვანი „განკუთვნილი უნდა ყოფილიყო მცხეთის არაქრისტიანი მოსახლეობის განსასვენებლად; მათ შორის ებრაელების, როგორც იუდაიზმის, ასევე იუდაური ქრისტიანული თემების წევრების“-ათვის (ბიბილური 1994: 40-41).

თუ ამ მოსაზრებას მხედველობაში მივიღებთ, მაშინ შეგვეძლო აღნიშნული ტიპის საკინძები ასეთივე წარმატებით მიგვეჩნია იუდაური რელიგიის კონსპირატიულ გამოვლინებად. სამთავროს სამაროვნები კი ამ უცნაურობის გამო, ვფიქრობთ, იმის მოწმობადაც არ გამოდგება, რომ ერთმანეთისგან გამოყიოს წარმართული და ქრისტიანული სამარხები, თუ მათში უშუალოდ ისეთი ქრისტიანულ სიმბლოიანი ნივთი არ აღმოჩნდა, როგორც მაგალითად, ორი თევზისა და ღუზის გამოსახულება გახლავთ. ჩვენ უფლებას ვიტოვებთ ვიფიქროთ, რომ აღნიშნულ საკინძეთა აღმოჩენა როგორც წარმართული, ისე ქრისტიანული ნიშნების მქონე საკრძალავებში ისეთივე პროცესის გამოხატულება იყო, როგორც ეს გახლდათ, მაგალითად, ყურძნის გამოსახულებიანი სამკაულის შემთხვევაში. V-VIII სს. მოდის ეს დეტალი თავისებურად გაიაზრებოდა წარმართებსა და ქრისტიანებში.

როგორც უკვე აღინიშნა, ბროწეულის გამოსახულების თავიანი საკინძების გავრცელება IV საუკუნიდან იწყება და სულ უფრო მატულობს შემდგომ საუკუნეებში. ძირითადად ხმარებაში შემოდის მარჯნის თვლისაგან გაკეთებული ბროწეულის ნაყოფის თავიანი, ასევე მარჯნის ბროწეულის ყვავილის თავიანი საკინძები, რომელთაც თავსა და ბოლოში (დერძიდან გამოსაყოფად) უკეთდებოდა ბრინჯაოს ვარდულები. ნ. აფხაზავას თანახმად მათი ფართო

გავრცელების პერიოდი VII-VIII სს. ემთხვევა. თუმცა, ვფიქრობთ, გამოჩენა გაცილებით ადრე უნდა დაეწყოთ. ამ მოსაზრების სასიკეთოდ უნდა მეტყველებდეს 2006 წ. წიწამურის ველზე გათხრილი №101 ქვასამარხი თავისი ინვენტარით. მასში აღმოჩნდა საკინძი (ნაკლული), მარჯნის ბროწეულის ნაყოფის გამოსახულებიანი თავით (ტაბ. II<sub>4</sub>), რომელსაც ქვემოდან აქვს ბრინჯაოს ვარდული. აღნიშნული სამარხისა და მისი ინვენტარის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი, ამიტომ აქ მასზე საუბარს აღარ გავაგრძელებთ. მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ მასალის საფუძველზე (კერძოდ ბრინჯაოს საკინძესა და მინის სანელსაცხებლეზე დაყრდნობით) №101 ქვასამარხი, ვფიქრობთ, V ს. ბოლოთი უნდა თარიღდებოდეს.

ამავე თვალსაზრისით საინტერესო აღმოჩნდა 2008 წ. სამთავროს ველზე გათხრილი სამაროვნის №9 და №32 ქვასამარხებიც\*. ორივე სამარხი გამართული იყო O-W გრძივ ღერძზე, მცირეოდენი გადახრით, გადახურული იყო ბანური პრინციპით ქვიშაქვისავე ფილებით. №9 ქვასამარხში დაკრძალული აღმოჩნდა ორი ზრდასრული ინდივიდი (ქალი და მამაკაცი). ძვლები უმეტესად არეული იყო, მაგრამ ფეხის ფალანგებისა და თავის ქალათა მდებარეობით დაკრძალული იყვნენ გულადმა თავით აღმოსავლეთისაკენ (ტაბ. XXIX<sub>1</sub>). მიცვალებულებს ჩატანებული ჰქონდათ: 1. ბეჭედი ვერცხლისა (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>) (ინვ. №23321), ნაკლული. რკალი შედგება სამი ბრტყელი ფირფიტისაგან. მათზე გაკეთებულ მგვალ თვალბუდეში ზის სარდიონის მრგვალივე მძივი. რკალის დმ – 2,1სმ, რკალის სიგანე – 0,7სმ, ფარაკის დმ – 0,75სმ, თვლის დმ – 0,3სმ. 2. გემა, ინტალიო ლურჯი მინისა (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>) (ინვ. №23319). მრგვალ, თხელ ფირფიტაზე გამოსახულია მამაკაცის პორტრეტი პროფილში მარცხნივ. მამაკაცს აქვს სწორი ცხვირი, ოდნავ გაღებული პირი. დამრეცი ხაზებით გადმოცემულია თმის ვარცხნილობა, რომელიც კისერთან იკვრება. ასეთივე ხაზებითაა მოცემული წვერ-ულვაშიც. მამაკაცს აცვია ნაკეცებიანი ტანისამოსი. პორტრეტს გარშემო ცარიელ სივრცეზე შემოუყვება წყვეტილი ხაზების კამარა. თვალის დმ – 1,1სმ. 3. კვირისთავი (ინვ. №23320) ლურჯი მინისა. წაკვეთილი კონუსის ფორმის. მხრებდაქანებული, გამჭოლი ხვრელით. სიმაღლე – 1სმ, კვირისთავის დმ – 2სმ, ხვრელის დმ – 0,5სმ. 4. ბეჭდის რკალი (ინვ. №23327), რკინისა, ნაკლული. 5.

\* 2008წ. სამთავროს ველზე არქეოლოგიურ კვლევა-ძიებას აწარმოებდა დიდი მცხეთის სახელმწიფო არქეოლოგიური მუზეუმ-ნაკრძალი (ხელმძღ. – თ. ბიბილური).

სანელსაცხეების (ინვ.№23331). პირის ფრაგმენტი. 6. საკინძი (ინვ.№23322), ნაკლული (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). შემორჩენილია საკინძის თავი მარჯნის თვლით. მარჯნის ბროწეულის ყვავილის ფორმა აქვს. თვალს ზემოდან წამოცმულია ბრინჯაოს ვარდული. სიგრძე – 2,1სმ, დმ – 0,7სმ. 7. საკინძი (ინვ.№23323), ნაკლული (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). შემორჩენილია საკინძის თავი, რომელიც წარმოადგენს ბრინჯაოს ორ ვარდულში ჩასმულ მარჯნის ბროწეულის ყვავილის ფორმის თვალს. სიგრძე – 2,1სმ, მძივის დმ – 0,9სმ. 8. საკინძი (ინვ.№23324), ნაკლული (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). შემორჩენილია მარჯნის ბროწეულის ყვავილის ფორმის თვალი, რომელსაც ზემოდან ბრინჯაოს ვარდული აზის. სიგრძე – 2,2სმ, თვალის დმ – 1სმ. 9. საკინძი (ინვ.№23325), ნაკლული (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). განივკვეთში მრგვალ რკინის ღეროზე წამოცმულია ბრინჯაოს ვარდული. სიგრძე – 2,4სმ. 10. ვარდული (ინვ.№23326) ბრინჯაოსი (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). შუაში აზის კოპი. დმ – 0,6სმ. 11. ვარდული (ინვ.№23327) ბრინჯაოსი (ტაბ. XXIX<sub>5</sub>). დმ – 0,8სმ. 12. საკინძების (ინვ.№23329) ღეროები, რკინისა. 13. მძივამყოფი (ინვ.№23330) პასტის, 2 ცალი.

№32 ქვასამარხი ნაწილობრივ დანგრეული აღმოჩნდა (ტაბ. XXIX<sub>2-3</sub>). მასში დაფიქსირდა სამი მიცვალებული, რომელთა ძვლები არეული და სამარხის დასავლეთ ნაწილისკენ გადაადგილებული გახლდათ. მიცვალებულებიდან ერთი ზრდასრული იყო, ერთი მოზარდი და ერთიც ბავშვი. სამარხში აღმოჩნდა: 1. ბეჭედი ბრინჯაოსი (ინვ.№23463) (ტაბ. XXIX<sub>4</sub>), პატარა ბავშვის. რკალი მრგვალი აქვს, ღერო განივკვეთში მრგვალი. თავზე დარჩილული აქვს სამი რომბის ფორმის მრინჯაოსავე ფირფიტა. დმ – 1,5სმ; 2. საკინძი ბრინჯაოსი (ინვ.№23464) (ტაბ. XXIX<sub>4</sub>) მთლიანადასხმული, ბურთულა თავით, ღერო განივკვეთში მრგვალია, ბოლოსკენ წაწვეტებული, სიგრძე – 8,3სმ, ბურთულის დმ – 0,8სმ; 3. საკინძი ბრინჯაოსი (ინვ.№23465) (ტაბ. XXIX<sub>4</sub>) მსგავსი პირველისა, ნაკლული. შემორჩენილი სიგრძე – 2,8სმ; 4. საკინძი ბრინჯაოსი (2 ცალი) (ინვ.№23466-23467), ზარაკის ფორმის, დაზიანებული და ნაკლული, თავზე აქვს ყუნწი; 5. სამაჯური რკინისა (ინვ.№23468), დამტვრეული და ნაკლული. ღერო ბრტყელი და განივკვეთში ოვალური აქვს; 6. ბეჭედი რკინისა (ინვ.№23469), ძლიერ დაჟანგული და ნაკლული, ფარაკიანი; 7. სამაჯური რკინისა (ინვ.№23470) ღერო განივკვეთში მრგვალი. დამტვრეული და ნაკლული; 8. საკინძის თავი (ინვ.№23471) (ტაბ. XXIX<sub>4</sub>) დაზიანებული. მარჯნის ბროწეულის ყვავილის ფორმის. სიმაღლე – 1,2სმ; 9. მინის ჭურჭლის ფრაგმენტი (ინვ.№23462); 10. მინის (?) ნივთის ფრაგმენტი (ინვ.№23474); 11. მძივამყოფები (ინვ.№23472), 4 ცალი, მრგვალი და ბრტყელი

ფორმის, ცენტრში გახერგული; 12. ხის ნაშთი (ინგ.№23473) გაურკვეველი დანიშნულების. აღნიშნული სამარხის ჩრდილოეთი კედელი უშუალოდ ემყარებოდა №35 ქვასამარხის სახურავის სამხრეთ კედელს (ტაბ. XXIX<sub>3</sub>). ქვასამარხი №35 მასში აღმოჩენილი ბრინჯაოს მშვილდსაკინძით (აფხაზავას კლასიფიკაციით I ჯგუფის, II სერიის, I ვარიანტი, გავრცელებულია IV ს. (აფხაზავა 1979: 9-11)), ბრინჯაოს მთლიანადასხმული ბურთულათაგანი და რკინის სარდონის თვლით შემკული საკინძებით (რომელთა ანალოგები დაფიქსირებულია ძირითადად IV-V სს., ასევე VI ს. სამთავროს, უინვალის, ურბნისის, და სხვა სამაროვნის სამარხებში (უგრელიძე 1967: 48,52; ჩიხლაძე 2005: 196-197; ჭილაშვილი 1964: 85)), ვფიქრობთ, V ს. უნდა დათარიღდეს, რაც იმას ნიშნავს, რომ აღნიშნული სამარხი №32 ვერ გადასცილდება VI ს., რადგან, როგორც აღინიშნა, იგი ჩრდილოეთის კედლით პირდაპირ №35 ქვასამარხის სახურავს ეყრდნობა.

რაც შეეხება №9 სამარხს, მის ძირითად დამათარიღებლად, ალბათ, ლურჯი მინის გემა უნდა ჩაითვალოს. მისი მსგავსი გამოსახულებიანი გემები სასანურ გემებად არის მიჩნეული (იხ.: Борисов. . . 1963: №22,29-31) და საქართველოს ტარიტორიაზე აღმოჩენილი რამდენიმეა სამეცნიერო მიმოქცევაში ცნობილი. ორი მათგანი აღმოჩენილია სამთავროს სამაროვანზე (ერთი 1938 წ. N უბნის №4 სამარხში, ხოლო მეორე 1872 წ. ბაიერნისეულია), მესამე კი მიკვლევულ იქნა თბილისში, ერეკლეს მოედანზე. სამივე აღნიშნულ გემაზე პიროვნებები გამოსახულნი არიან სახით პროფილში მარჯვნივ, ტანით ფასში. თმა ერთნაირად დახრილი ხაზებითაა მოცემული, ახასიათებთ სწორხაზოვანი ნაკეთები და წაწვეტებული წვერი. ტანისამოსი სწორი და ირიბი ხაზებითაა გადმოცემული. სამთავროს №4 სამარხში აღმოჩენილ და თბილისიდან მომდინარე გემებზე პიროვნებებს თავზე გადაჭერილი აქვთ ბაფთები, რომლებიც უკან იკვრება. აღნიშნული გემების შესწავლისას ქ. რამიშვილმა აღნიშნა, რომ მსგავსი გამოსახულებიანი გემები საშუალო ფენებისთვის განკუთვნილ საბეჭდავებზე უნდა გვხვდებოდეს. ამ გემებიდან ქ. რამიშვილმა სამთავროს №4 სამარხში აღმოჩენილი თვალი III-IV სს., ბაიერნისეული – V-VI სს., ხოლო ერეკლეს მოედანზე აღმოჩენილი ინტალიო V ს. დაათარიღა (რამიშვილი 1979ბ: 23-28,57-58,75-77,103-104). განხილული ანალოგებიდან 2008 წ. სამთავროს სამაროვნის №9 სამარხში აღმოჩენილი ინტალიო, სტილისტური თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, განსაკუთრებულ სიახლოვეს უნდა ამჟღავნებდეს V-VI სს. გემებთან.

ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ ცალკეულ შემთხვევებზე დაყრდნობით აღნიშნული ტიპის საკინძეთა ყოფით კულტურაში სწრაფი დამკვიდრება ვიგულისხმობთ, თუმცა ვფიქრობთ, არც ამ მონაცემთა უგულებელყოფა იქნება.

ბოლოსთვის შევნიშნავდით, რომ ბროწეული ის სიმბოლო გახდათ, რომელიც მკვეთრად დიფერენცირებული სახით შემორჩა ისტორიას. ერთი მხრივ ბიჭვინთის მოზაიკის სიმბოლოდ, რომელიც მახლობელი აღმოსავლეთის ქრისტიანული ტენდენციების გავლენით შექმნილი გახლავთ, და მეორეს მხრივ V-VIII სს. აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის მოდად დამკვიდრებულ საკინძეთა შემკულობად, რომელთა სემანტიკა მხოლოდ ბროწეულის ზოგადქრისტიანული სიმბოლური მნიშვნელობით თუ აიხსნება.



## დასკვნა

ჩვენს მიერ განხილული ადრექრისტიანული პერიოდის ქრისტიანულ სიმბოლოთა და სიუჟეტთა მაგალითების განხილვისა და ამ სიმბოლოთა ტრანსფორმაცია-ჩამოყალიბების გზის შესწავლის შედეგად შემდეგ დასკვნამდე მივყავართ:

ქრისტიანობის შემოსვლის პირველივე საუკუნეებიდან საქართველოს მოსახლეობაში გავრცელებას იწყებს პირველი მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიის სიმბოლიკა, რომლის გამოსახულებები წარმოდგენილია როგორც სამარხეულ ინვენტარში, ისე საკულტო ძეგლებზე.

საქართველოში ქრისტიანული სიმბოლიკა დაეფუძვნა ორ ფუნდამენტს. ერთი მხრივ იგი დაემყარა თავად ბიბლიას, რაც მოცემულია წმინდა მამათა განმარტებებში, ხოლო მეორე მხრივ მან აიღო, შეითვისა და ქრისტიანულად „მოაქცია“ ადგილობრივი ეროვნული წარმართული რელიგიის სიმბოლოები. ქრისტიანობა ერთგვარ ბიძგად იქცა ამ ტრადიციების ერთგვარი აღორძინებისა უკვე ქრისტიანული ნიშნით.

ადრექრისტიანული სიმბოლოებიდან საქართველოში არაერთის გავრცელება ფიქსირდება, რომელთა შორის განსაკუთრებულად აღინიშნა ჯვრის, მონოგრამის, თევზის, ცხვრის, ირმის, ხარის, ღომის, მტრედის, ფარშევანგის, სიცოცხლის ხის, ვაზისა და ბროწეულის სიმბოლოები.

აღნიშნული სიმბოლოები და სიმბოლური სიუჟეტები რამდენიმე ტიპად შეიძლება დაჯგუფდეს: 1. პირველ ჯგუფში შედის ის სიმბოლოები, რომლებიც უცვლელად გადმოვიდა და გავრცელდა ქართულ სინამდვილეში. ასეთთა შორის არის ფარშევანგის გამოსახულება თავისი ყველა რედაქციით. მისი სიმბოლოს გავრცელება საქართველოში ახ.წ. II საუკუნიდან იწყება და, ვფიქრობთ, ფარშევანგის სიმბოლოს შემოსვლა რომის იმპერიის აღმოსავლურ პროვინციებს უნდა დაეუკავშიროთ, სადაც ეს ფრინველი ქრისტიანულ სინამდვილეში უკვე დამკვიდრებულ სიმბოლოდ გვევლინება – განახლებისა და უკვდავების გამოსატულებად, რასაც ძირითადად იმეორებს კიდევ საქართველოში დაფიქსირებული მისი გამოსახულებიანი IV-VI სს. სიუჟეტები.

ამავე ჯგუფში თავსდება თევზის სიმბოლოც, რომლის გემა-ინტალიოების გამოსახულებებად გავრცელება ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისიდან საქართველოს ტერიტორიაზე ქრისტიანული რელიგიის გამოძახილად შეგვიძლია

მოვიაზროთ. თევზის სიმბოლო ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, იქამდე, ვიდრე ქრისტიანობა გაბატონებულ მდგომარეობას მოიპოვებდა, ფართოდ გავრცელებულ და ერთ-ერთ უმთავრეს ქრისტიანულ სიმბოლოს წარმოადგენდა მთელს ქრისტიანულ სამყაროში და ასევე უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც. IV ს. შემდგომ კი მას შემდეგ რაც ჩვენში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა, ამ სიმბოლომ ბეჭდებიდან საკულტო ძეგლებზე გადაინაცვლა.

აღნიშნულ ჯგუფში მოვიაზრებთ მტრედის ქრისტიანულ სიმბოლოსაც, რომელმაც, ვფიქრობთ, ხანგრძლივი ადგილობრივი ტრადიციების საფუძველზე კი დაიმკვიდრა თავი, მაგრამ მოგვევლინა წმინდა ქრისტიანულ სიმბოლოდ. გამოხატა რა სულიწმინდა და მორწმუნენი, მტრედის სიმბოლომ ისეთივე სახე მიიღო, როგორც მახლობელი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში.

აღნიშნული სიმბოლოების მსგავსად, ჩვენის აზრით, ქრისტიანული სწავლების ანარეკლი უნდა იყოს ბიჭვინთაში დაცული ძროხა-ხბოს გამოსახულებაც. მიუხედავად მისი ღრმა ადგილობრივი და ზოგად ხმელთაშუაზღვისპირული ფესვებისა, ვფიქრობთ, იგი სწორედ ძველი აღთქმისა და წმინდა მამათა სიტყვების გამოსატულებად უნდა აღვიქვათ.

იგივე უნდა ითქვას ვაზის ქრისტიანულ სიმბოლოზეც, რომელსაც არაჩვეულებრივი ბაზისი დახვდა საქართველოში. წარმართულ რელიგიაში ვაზის საღვთო, სახედაშო, ერთგვარად საზიარო ვაზის კულტის არსებობა ახალმა რელიგიამ შესანიშნავად გამოიყენა იმისთვის, რომ მოსახლეობაში უმტკივნეულოდ დაენერგა ქრისტიანული ვაზის სიმბოლო, უფრო ზუსტად კი გარდაესახა წარმართული ქრისტიანულად.

ამავე ჯგუფში მოვიაზრებთ ჯვარსა და ქრისტეს მონოგრამას. ქრისტიანობის ქართლში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან მოყოლებული ჯვარი თუ ჯვრის ფორმა იქცა ყველაზე გავრცელებულ გამოსატულებად, რომელმაც მოიცვა ადამიანის როგორც პირადი მოხმარების ნივთები, ისე საკულტო ძეგლები თუ საგნები. ამასთან ჯვრის ასეთი მრავალფეროვნება ფიბულებზე, ბეჭდებზე, საკინძებზე, გულსაკიდებზე, საკულტო ძეგლებსა და საკრძაღავებზე ერთი მხრივ მფლობელთა და მოსახლეობის ქრისტიანობის უცილობელი განცხადება იყო, ხოლო მეორე მხრივ ქვეყნის იდეოლოგიური ორიენტაციის მაჩვენებელი. იგივე ითქმის ქრისტეს მონოგრამაზე, რომლის გამოვლენის შემთხვევები მცირეა, მაგრამ განსაკუთრებით ბევრის მთქმელი. მისი და ჯვრის გამოსახულებების ფიქსაცია

ერისთავის რანგისა და შედარებით დარიბულ სამარხებში, ასევე „ქართლის ცხოვრების“ გადმოცემა აწყურის ერისთავი ქალის მოქცევის შესახებ, ვფიქრობთ, იმის მანიშნებელი უნდა იყოს, რომ ქრისტიანობა ერთნაირი წარმატებით იღვამდა ფეხს როგორც საზოგადოების დაბალ, ისე მაღალ ფენებშიც, რისი ლოგიკური დასასრული ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება გახლდათ.

2. მეორე ჯგუფში თავსდება ის სიმბოლოები, რომლებიც ქრისტიანული სწავლების გამოხატულებას წარმოადგენენ, მაგრამ ამასთანავე მათში ჩადებულ იქნა უშუალოდ საქართველოსთვის ახლობელი მნიშვნელობაც. ამ ტიპში მოვიაზრებთ ცხერის სიმბოლოს. განსაკუთრებით კი გასამახვილებელია ყურადღება ირმის სიმბოლოზე, რომლის გამოსახულებები რამდენიმე რედაქციითაა წარმოდგენილი: ირემი-შვლის გამოსახულებები, ირმების გამოსახულებები სიცოცხლის ბარძიმთან, წყალსაცავთან, ჯვართან ან სიცოცხლის ხესთან. თუ საქართველოს საკულტო ძეგლებზე მისი გამოჩენის ყველა შემთხვევაში იგი წარმოგვიდგება, როგორც წმინდად ქრისტიანული სიმბოლო, რომლის შინაარსი რიგ შემთხვევაში ფსალმუნის სიტყვებს დაეფუძვნა, ყველა შემთხვევაში კი ქრისტიანი სულის აღმნიშვნელად იქცა, აღმოსავლეთ საქართველოს იმ ძეგლებზე, რომელნიც სამეფო დომენში მდებარეობდნენ, მან გაცილებით ღრმა და ქართული არსი შეიძინა. ირმის სიმბოლო ამ ძეგლებზე ქართლის გაქრისტიანების ლეგენდის გადმომცემია, რომელმაც ერთგვარად საფუძველი ჩაუყარა, გ. აბრამიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქართლის ეროვნული იკონოგრაფიის ჩამოყალიბებას.

3. მესამე ჯგუფში თავსდება ის სიმბოლოები, რომლებიც მთლიანად ადგილობრივი წარმართული ტრადიციით საზრდოობდა, მაგრამ ქრისტიანიზებული სახით აისახა ტაძრების დეკორში. ამ ჯგუფში შედის ტაძრების რელიეფებად მოცემული ხარის გამოსახულებები.

4. მეოთხე ჯგუფში ერთიანდება სიმბოლოები, რომელთა ზოგად ქრისტიანული მნიშვნელობა აშკარაა, მაგრამ მაინც ადგილობრივი და მეზობელი კულტურის გავლენის კვალი ამჩნევიათ. ასეთ გამოსახულებებს შორისაა ღომის, ბროწეულის სიმბოლოები. ადრექრისტიანულ პერიოდში ღომის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს გავრცელება საქართველოში წარმართულ პერიოდში მის მძლავრ ფესვებს დაუკავშირდა, რომელმაც ასახვა ჰპოვა ახალ რელიგიაშიც. ამაზე მეტყველებს წარმართული და

ადრექრისტიანული პერიოდების ლომის გამოსახულებიანი სიუჟეტების ხასიათის უწყვეტობა. რაც შეეხება ბროწეულს, იგი ის სიმბოლო გახდათ, რომელიც მკვეთრად დიფერენცირებული სახით შემორჩა ისტორიას. ერთი მხრივ ბიჭვინთის მოზაიკის სიმბოლოდ, რომელიც მახლობელი ადმოსავლეთის ქრისტიანული ტენდენციების გავლენით შექმნილი გახლავთ, და მეორეს მხრივ V-VIII სს. ადმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის მოდად დამკვიდრებულ საკინძეთა შემკულობად, რომელთა სემანტიკა მხოლოდ ბროწეულის ზოგადქრისტიანული სიმბოლური მნიშვნელობით თუ აიხსნება.

საქართველოში გავრცელებული უდიდესი უმრავლესობა ქრისტიანული სიმბოლოებისა გააზრებულად და ღრმა ხედვითაა გადმოტანილი და გავრცელებული. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა სიმბოლოები თითქმის უცვლელად იქნა დამკვიდრებული, მათ მაინც უჩნდებათ ადგილობრივი კულტურისათვის დამახასიათებელი და განმსაზღვრელი დეტალები, რომლებიც ორგანულად იქნა შერწყმული და გააზრებული. მაგალითად, ე.წ. ფრთებისა და ბაფთების გამოსახულებები არა მხოლოდ ცხოველებსა და ფრინველებზე, არამედ ჯვრებზეც. ერთი მხრივ სასანური კულტურის მახასიათებელი, ხოლო მეორე მხრივ ქართულ წარმოდგენებშიც დიდებისა და ძალაუფლების აღმნიშვნელი დეტალები ქრისტიანულ სიმბოლიკაში აისახა, როგორც განახლების, აღორძინებისა და განსაკუთრებულობის ნიშანი. ამავე ნიშნით შეგვეძლო გამოგვეყო ხის სიმბოლოც, რომლის ქრისტიანული სიმბოლოს გავრცელება საქართველოში, სხვა ქრისტიანული სიმბოლოების მსგავსად ქართულ წარმართულ ტრადიციებთან შეჯერებით აღინიშნა. მართალია, ჩვენშიც ხის სიმბოლო ზოგადქრისტიანული სემანტიკის მატარებელია, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში მან გაცილებით დიდი დატვირთვა შეიძინა, რამაც ქართულ იკონოგრაფიულ სათავეებთან მიგვიყვანა. ამასთან, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ იმის გამო, რომ ხის კულტი ძლიერი იყო ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებშიც, ქრისტიანულ ხის სიმბოლოში ძირითადად აისახა ხის ის ჯიშები, რომლებიც სწორედ აქ გავრცელებული წარმართული რწმენის ელემენტს წარმოადგენდა.

## განმარტებები

1. ტერტულიანე, მაგალითად, მიმართავდა რა წარმართებს, არ მაღავედა, რომ ქრისტიანები ჯვარს სცემდნენ თაყვანს, მაგრამ იქვე განმარტავდა, რომ ეს არ იყო ჯვრის, როგორც ღმერთის თაყვანცემა, რითიც განსხვავდებოდნენ ქრისტიანები წარმართებისაგან (Tertullien 1852a: 16).

2. №5 ორმოსამარხში მიცვალებული დაკრძალული იყო გულადმა, გაშოტილი, თავით დასავლეთისაკენ, ხელებით მენჯის სარტყელზე. ადამიანის ძვლების ოდნავ მაღლა დაკრძალული იყო გარდაცვლილის ცხენი. სამარხში აღმოჩნდა თიხის ჭურჭელი, ვერცხლის პინაკი არამეული წარწერით, სარეცლის ფეხის ვერცხლის გარსაკრავი (4ც.) ვერცხლის ვარდული, ვერცხლის მანჭვლები, სარეცლის ფეხის ხის ნაშთები, აბზინდები, ვერცხლის ორი ბეჭედი, ოქროს საყურე, იულია ავგუსტას ოქროს მონეტა, ვერცხლის მონეტები, მინის ჭურჭლები, მძივები (რამიშვილი 1983: 86-94, ტაბ.28-40).

3. გათხრებს აწარმოებდა მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტი. გათხრილი და შესწავლილი იქნა ხუთი სამარხი, სუყველა გამართული SW-NO ღერძზე, რომელთაგან ოთხი (№100,101,102,104) წარმოადგენდა ქვიშაქვის დიდრონი ფილაქვებით ნაგებ ბანურსახურავიან ქვასამარხებს – სამარხ აკლდამებს, ერთი კი ქვის ფილებითა და კრამიტით გადახურულ ორმოსამარხს (№103). ამ სამარხთაგან №100 ქვასამარხში დაკრძალული იყო სამი მიცვალებული (ორი ზრდასრული – ქალი და მამაკაცი, და ერთი ბავშვი), №102 ქვასამარხი გამართული იყო მამაკაცისთვის, №103 ორმოსამარხში დაკრძალული იყო ორი 1,5 წლის და 5-6 თვის ბავშვი, ხოლო №104 ქვასამარხში აღმოჩნდა 20-25 წლის ქალისა და 30-35 წლის მამაკაცის ძვლები. სუყველა მიცვალებული დაკრძალული იყო თავით დასავლეთით, გულადმა გაშოტილი (ნიკოლაიშვილი ვ. 2006წ. გათხრების დღიური; ნიკოლაიშვილი ვ. გადარჩენითი არქეოლოგიური გათხრები წიწამურთან, დასკვნა. 2006; მცხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის კრანიოლოგიური ლაბორატორიის აქტები).

4. კიდევ ერთ საინტერესო დეტალს უნდა გაესვას ხაზი: აღნიშნული სამარხის იატაკის თავი-მენჯის მონაკვეთიდან აღებულ იქნა სინჯები, რომელსაც ჩაუტარდა ლაბორატორიული გამოკვლევა. ამ კვლევამ უჩვენა, რომ სამარხში 59 სახეობის მცენარის მარცვლები, თესლები და მტვერი ფიქსირდებოდა, მათ შორის იყო კულტურული ვაზის წიპწა, ქერი, შვრია, ხორბლის სახეობა.

ბუნებრივია, ისინი შემთხვევით არ მოხვედრილა სამარხში. მეცნიერები ფიქრობენ, რომ შესაძლოა ამ მცენარეთაგან დაწნული იყო დასაკრძალავი სარიტუალო დანიშნულების გვირგვინი (Kvavadze. . . 2008: 217-224). ასეთი საკრძალავი გვირგვინების აღმოჩენის შემთხვევა კი თვითონ მცხეთაში კარგად დაფიქსირებული ფაქტია (სამთავრო, 1941, №335 აგურსამარხი (Ивашенко 1980: 32-33) და №905 აკლდამა (აფაქიძე. . . 1987: 16-20), სამთავრო 1939, S ქვაყუთი №144, მცხეთა, 1941 წ. №1 ქვააგურსამარხი (ბიბილური 1983: 114) და სხვ.).

5. №13 სამარხში ერთი ადამიანი იყო დაკრძალული გულადმა გაშოტილი, თავით დასავლეთისაკენ. სამარხში აღმოჩნდა: ვერცხლის თასი საკურთხევლის წინ ტორაწეული ცხენის გამოსახულებით, ორი ვერცხლის დოქი ნადირობის სცენის გამოსახულებებით, მინიატურული ვერცხლის სასმისი, ოქროს სამაჯური, ოქროს სამი ბეჭედი (მათ შორის ორი გემიანი), ოქროს მედალიონი თავისი ძეწკვით, ოქროს კილიტები, ოქროს ინკრუსტირებული ბალთა, ოქროსა და ვერცხლის მონეტები, მინის ჭურჭელი და სხვ. (Рамишвили . . 1976: 73).

6. იგი აღნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა თანამდებობის პირთა გამოსახვას მარცხენა თუ მარჯვენა პროფილით ან პირდაპირ. მარჯვენა პროფილში გამოსახული პიროვნება ხაზს უსვავდა მის დიდ თავისუფლებას ხელისუფლებისაგან. მარცხენა პროფილში გამოსახვა პიროვნების ვასალობას ნიშნავდა, ხოლო პირდაპირ წარმოდგენა – პიროვნების შედარებით თავისუფლებას (ამირანაშვილი, 1968: 32).

7. აღნიშნულ სვეტსა და მის ზემოთ დატანებულ კიდევ ერთ რელიეფს იხსენიებს ჯ. კოპალიანი, როგორც ადრეული (V-VI სს.) ეკლესიის ქვებს, და მიიჩნევს, რომ ისინი კანკელის ქვებს, სტელეებს ან ქვაჯვარებს წარმოადგენენ (კოპალიანი 1999: 68).

8. სამარხი №1-ში მიცვალებულს ჩატანებული ჰქონდა: პინაკი ვერცხლისა, ორი სურა ვერცხლისა, ბეჭედი ოქროსი სარდიონის გემა-ინტალიოთი, რომელზეც ზევსია გამოსახული, წყვილი საყურე ოქროსი, ალექსანდრე სვეერუსის, კომოდუსის და კარუსის მონეტები ოქროსი, მინის სანელსაცხებლე, მინის ჭურჭლის ნატეხები, მძივები გიშრისა, რკინის ღერო (რამიშვილი 1979ა: 30-38).

9. უინგალის №156 სამარხი მიწაყრილიანი ორმოსამარხია, დამხრობილი დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ. მიცვალებული დაკრძალული იყო ქრისტიანული წესით.

10. ხალხური ხელოვნებისა და სიტყვიერების ნიმუშებში დაცული ირმის სიმბოლოს შესახებ კვლევა იხილეთ: სურგულაძე ი. *ზომორფული სიმბოლიკის შესწავლისათვის*. მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003, გვ.21-33.

11. საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული ამ მონათხრობის შესახებ მ. ხიდაშელს. მეცნიერი მასში სამყაროს მითოსურ ხატს ხედავს, რომელშიც მოქმედებს სასწაულმოქმედად გააზრებული ხე – „სამყაროული ხის ნაყოფი ირემს სიკვდილისაგან გადაარჩენს, რითაც ირმის „ხელახალ“ დაბადებას უზრუნველყოფს“ (ხიდაშელი 2005: 243). წყაროში მოთხრობილი ეს ამბავი მეცნიერს სამთავროში აღმოჩენილი ერთი სარტყლის კომპოზიციის გამოდახილად მიაჩნია. ამ სარტყლის ცენტრში გამოსახული რომბის ქვეშ, მარცხენა კუთხეში, წარმოდგენილია სამყაროული ხე, რომლის ძირში მდგარი ირემი ხის ნაყოფს შეექცევა, ხოლო იქვე ირმებზე ღვთაებრივი ნადირობის სცენებია მოცემული (ხიდაშელი 2005: 243).

12. ახიზის ეს ანტეფიქსი ინახება ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს არქეოლოგიური მუზეუმის ფონდში, საინვენტარო ნომრით ა477(95-07). აღნიშნულ მასალებზე მუშაობისათვის გაწეული დახმარებისთვის უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ ლ. ფანცხავას, გ. კიკნაძესა და ლ. გვრიტიშვილს.

13. ახიზის ანტეფიქსებზე გამოსახული ჯვრები იდენტურია (ტაბ.XIII<sub>2-3</sub>): ისინი აღმართულია პატარა ბუნზე, რომელიც თავის მხრივ ფრთების შესაყარზე დგას. ფრთები (ფოთლები) თავში, ჯვრის მხრების გასწვრივ, პატარა ბურთულებად ეხვევა (ირმის ფეხებთან მოცემული ჯვარი დაზიანებულია: მარცხენა ფრთის მხოლოდ ორი ნიშნულია შემორჩენილი, მარჯვენა კი მხოლოდ „ცრემლითლა“ წარმოდგენილი). ანტეფიქსების ჯვრების ასე დეტალური აღწერა იმისთვის მოვიყვანეთ, რომ იგი დაგვეკავშირებინა კიდევ ერთ ანტეფიქსზე გამოსახულ ჯვართან (ტაბ.XIII<sub>4</sub>), რომელიც აღწერილების იმდენად მსგავსია (განსაკუთრებით წყვილად წარმოდგენილი ჯვრების), რომ თითქმის ძნელია მათი ერთმანეთისგან გარჩევა. თითქოს აღნიშნული მსგავსების გამო შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ ისინი ერთი სახელოსნო ნიშნის მატარებელნი იყვნენ, მაგრამ ამ უკანასკნელი ანტეფიქსის (ა32(52:3887)) წარმომავლობად ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო არქეოლოგიური მუზეუმის დავთარში მითითებულია ურბნისი, ხოლო შემომწირველად ა. ვ. კომაროვი. დაბნეულობას კიდევ უფრო აღრმავებს პ. ზაქარაიას მიერ ურბნისის არქეოლოგიურ მასალაში სამი ანტეფიქსის

განხილვა (ტაბ.XIV<sub>1-3</sub>), რომლებიც, თუ არ გაითვალისწინებთ ზომათა სხვაობას მუზეუმის ექსპონატთა და მკვლევარის მიერ მოცემულ ანტეფიქსებს შორის (1. ინგ. №32: 11×8,5სმ (ტაბ.XIII<sub>4</sub>), პ. ზაქარაიას მიხედვით – 7×5სმ (ტაბ.XIV<sub>2</sub>). 2. ინგ.№476: 15,5×9,5სმ (ტაბ.XIII<sub>2</sub>), პ. ზაქარაიას მიხედვით – 10×5სმ (ტაბ.XIV<sub>1</sub>). 3. ინგ.№477: 17,5×12,5სმ (ტაბ.XIII<sub>3</sub>), პ. ზაქარაიას მიხედვით – 10×6სმ (ტაბ.XIV<sub>3</sub>)), სხვა არაფერია, თუ არა მუზეუმის ფონდში დაცული აღნიშნული სამი ანტეფიქსი. ვითარებას ართულებს მკვლევარის განმარტებაც: „პროფ. გ. ჩუბინაშვილმა გადმოგვცა რამდენიმე ფოტო და ნახატი, სადაც აღბეჭდილი იყო კერამიკული ანტეფიქსები. მისი ცნობით, ეს კერამიკული ექსპონატები ინახებოდა კავკასიის მუზეუმში და მის მიერ ისინი ფიქსირებული იყო 1915-1916 წლებში. ჩვენ ბევრი ვეძებეთ ეს ექსპონატები სხვადასხვა მუზეუმში, მაგრამ ჯერჯერობით მათ ვერ მივაკვლიეთ“ (ზაქარაია 1965: 67). ამ სიტუაციაში ჩვენ მხოლოდ იმის უფლებას მივცემთ თავს, რომ მუზეუმში დაცული ანტეფიქსების წარმომავლობა ეჭვქვეშ არ დავაყენოთ, და ისინი მართლაც ახიზისა და ურბნისის მონაპოვრად მივიჩნიოთ, უბრალოდ ერთი სახელოსნო სკოლის მაკავშირებლად, რაც, ვფიქრობთ, აშკარაა.

14. მხოლოდ რომში, კატაკომბებში, სარკოფაგებზე, იატაკის მოზაიკაზე, და ასევე თასებზე, ჭრაქებსა თუ ბეჭდებზე კეთილი მწყემსის ხუთასზე მეტი გამოსახულებაა აღმოჩენილი (Cottin 1990: 21).

15. აღნიშნული არმაზისხევის პატერის ვერძის თავის ანალოგიურ გამოსახულებას წარმოადგენს არმაზისხევის №7 აკლდამაში აღმოჩენილი ამეთვისტოს ვერძის თავის გამოსახულებიანი ოქროს აგვაროზ-გულსაკიდი (ინგ.№844) (აფაქიძე. . 1955: 84-87). კამეო ჩასმულია მანიაკში, რომელზეც სანელსაცხებლეა ჩამოკიდული. განსხვავებით არმაზისხევის აზარფეშისა, მ. ლორთქიფანიძემ იგი ადგილობრივად მიიჩნია და ასევე ახ.წ. II ს. დაათარიდა (ლორთქიფანიძე 1958: 66-69).

16. ხარის კულტის არსებობას ქართულ ტომებში ჰეროდოტეც ადასტურებს, როცა წერს, რომ ხალიბებს ხარის ტყავისგან გაკეთებული ფარები და ხარის რქებ და ყურებ გამოსახული მუზარადები ჰქონდათ (ჰეროდოტე 1976: VII,76).

17. სამარხში მიცვალებულები – ქალი და მამაკაცი ესვენენ მოკრუნხულ მდგომარეობაში თავით დასავლეთისაკენ, გარდა ჩვენთვის საინტერესო გემიანი რკინის ბეჭდისა აღმოჩნდა: თიხის ორი დოქი, პართული დრაქმა, ბრინჯაოს



საკინძი, რკინის გატეხილი ბეჭედი და გემა საეჭვო გამოსახულებით. სამარხი ახ.წ. II ს. თარიღდება (Иващенко 1980: 69).

18. ადრექრისტიანულ ხელოვნებაზე სასანური კულტურის გავლენის შესახებ არაერთ მეცნიერს აღუნიშნავს. ის, როგორც ჩანს ჩესამჩნევი იყო არა მხოლოდ საქართველოსა და მისი მეზობელი ქვეყნების, არამედ წინა აზიის ხელოვნებაშიც. მაგალითად, იგივე ჟ. ბალტის მაგალითად მოჰყავს ანტიოქიის ერთ-ერთი მონასტრის მოზაიკა, რომელიც გამოსახავს ლომს სასანური აფრიალებული ბაფთით (Balty 1995: 353, pl. XXI).

19. განსხვავებული დათარიღება შემოაქვს ი. გაგოშიძეს, რომელიც მრავალწახნაგა საბეჭდავებს ძვ.წ. I ს., შესაძლოა ახ.წ. I ს. ძეგლებადაც თვლის (გაგოშიძე 1982: 12-17).

20. ამავე სამაროვანზე აღმოჩნდა კიდევ ექვსი ანალოგიური მედალიონი, რომელთაგან ნაწილი გამოსახავს გორგონას თავს, ნაწილი ორმხრივ ცხენებშებმულ ეტლზე ამხედრებულ ნიკეს, ნაწილზე კი გრიფონია წარმოდგენილი (ჩიხლაძე 1999: 110-111).

21. აღნიშნულ საკიდთან დაკავშირებით სრულიად განსხვავებული მოსაზრება აქვს გამოთქმული ლ. ჭილაშვილს, რომელმაც ხაიშის საკიდში ტაძრის მოდელი დაინახა და ზოგადად მითრეუმის არქიტექტურულ მოდელზე დაყრდნობით, რასთანაც დააკავშირა საკიდის კარგად გამოკვეთილი კრიპტა, ის მითრეუმად მიიჩნია (ჭილაშვილი 2000: 44-59).

22. აღნიშნული IV-V სს. №273 ქვასამარხი დამხრობილი იყო SO-NW ღერძზე, დაკრძალული იყო ერთი მიცვალებული, რომლის პოზა სამარხის გაძარცვულობის გამო არ დაფიქსირდა (უგრელიძე 1967: 108-109). სამარხში აღმოჩნდა მინის ჭურჭლის ფრაგმენტები; საკინძის თავი მარჯნისა, ბროწეულის მსგავსი; ბრინჯაოს ფიბულის, ქინძისთავის, ბეჭდის ნატეხები; რკინის სამაჯურის, საკინძის, ფიბულის ნატეხები; რკინის პატარა დანის ნატეხები (უგრალიძე 1951: 309).

23. ორმოსამარხი №24 (1938 წ.) დამხრობილი იყო O-W ღერძზე, მიცვალებული ესვენა გულადმა, თავით აღმოსავლეთისკენ, სამარხში აღმოჩნდა: მინის სანელსაცხებლე, ბრინჯაოს ორი სამაჯური, ბრინჯაოს უთვლო ბეჭედი-ინტალიო სფინქსის გამოსახულებით, ბრინჯაოს სამი საკინძი, და სხვა (უგრელიძე 1951: 312-314; უგრელიძე 1967: 94-95).

24. საინტერესოა, რომ სასწაული სვეტის ისტორია დაცულია IV-V სს. ბიზანტიელ ავტორებთან რუფინუსთან, სოკრატესთან, სოზომენტთან, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ ასახელებს, რომ ეს სვეტი, ისევე როგორც მასთან ერთად ეკლესიის შიგნით აღმართული სხვა სვეტები, ხის იყო (გეორგიკა 1961: 205-206, 232-233, 241).

25. სანელსაცხებლე ინახება კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტოს დიდი მცხეთის სახელმწიფო არქეოლოგიური მუზეუმის ფონდში. იგი 2008 წ. შეწირეს მუზეუმს. სანელსაცხებლე ირიზებულია მოშავო-იისფრად. მისი ზომებია: სიმაღლე – 14სმ, პირის დმ – 2,5სმ, ყელის დმ – 1,6სმ, მუცლის უდიდესი დმ – 6,6×5,7სმ.

26. ორივე სამარხში მიცვალებული იწვა მარჯვენა გვერდზე ნახევრადმოკრუნჩხულ პოზაში, თავით დასავლეთისაკენ ან სამხრეთ-დასავლეთისაკენ (ბრაგვაძე. . . 2002: 99-101).

27. იგივე სამარხი მკვლევართა თანაავტორობით წარმოდგენილ 1976 წ. არქეოლოგიური ძიების ანგარიშებში, დათარიღებულია II-III სს. (აფაქიძე. . . 1978ბ: 127-128, სურ.545-546).

28. უნდა შევნიშნოთ, რომ მოდინახეს სამაროვნის ჯ. ნადირაძის ნაწილობრივ და ზ. ბრაგვაძესა და ქ. ჩიგოგიძის მიერ სრულად გამოქვეყნებული მოდინახეს სამაროვნის მონაცემები სხვა, გარკვეულ საკითხებშიც ერთმანეთისადმი აცდენადაა. ზ. ბრაგვაძესა და ქ. ჩიგოგიძისეული სამარხების მონაცემები ხშირად არ ემთხვევა ჯ. ნადირაძისეულ იგივე ნომრის სამარხის მონაცემებს. სამაგიეროდ, ეს ნივთები სხვა სამარხის ინვენტარად არის მოხსენიებული და განხილული. ასეა მაგალითად, ჯ. ნადირაძისეული №18 სამარხის შემთხვევაში, რომელში აღმოჩენილ ნივთებად მკვლევარი ასახელებს ოქროს საყურეს, ოქროს ბეჭედს, ოქროს ფრაგმენტს ყურძნის მტევნის გამოსახულებით, მძივებს, ორ თიხის დოქს და სარდიონის მოხატულ თვალს. ზ. ბრაგვაძე და ქ. ჩიგოგიძე კი იგივე სამარხში აღმოჩენილად განიხილავენ ოქროს საყურეებს (3ც.), ოქროს ბეჭედს (იგივეს, რასაც ნადირაძე ასახელებს) და ერთ თიხის დოქს. ამასთან, საყურეები განსხვავებულია. ქ. ნადირაძის მიერ №18 სამარხის ინვენტარად მოცემული საყურეები, ზ. ბრაგვაძესა და ქ. ჩიგოგიძესთან გვევლინება №17 სამარხის ინვენტარად, მაშინ, როცა იგივე №17 სამარხის მონაცემები ჯ. ნადირაძისეულ №17 სამარხის მონაცემებს ემთხვევა. ხოლო №18 სამარხის საყურეებად სრულ კატალოგში მოცემულია სრულიად სხვა ნიმუშები,

რომელთაგან წყვილი ემთხვევა ჯ, ნადირაძისეულ №29 სამარხის მონაცემს (ნადირაძე 1975: 54-56; ბრაგვაძე . . 2002: 96-97). ასეთი შეუსაბამობა, ვფიქრობთ, მეტ-ნაკლებ სიროულეებს წარმოქმნის ამათუიმ ნივთის თანაინვენტარის გარკვევის დროს.

29. მხედველობაში გვაქვს როგორც XX ს. 90-იანი წლების დასაწყისში გადაღებული შავ-თეთრი ფოტო (ტაბ. XXV<sub>5</sub>), ისე 2007 წ. გადაღებული ფოტოები (ტაბ. XXV<sub>3,4</sub>).

30. აქ აღვნიშნავთ, რომ არსებობს პეტრა-ციხისძირის აღმოჩენილი ფრაგმენტების კომპიუტერული რეკონსტრუქციის ცდა (ტაბ. XXVI<sub>1</sub>), რომლის მიხედვით საქმე უნდა გვექონოდა ბიჭვინთის მოზაიკის მსგავს, არანაკლებ ლამაზ და გრანდიოზულ მოზაიკასთან, რომლის ცენტრალური სიმბოლო ვაზი უნდა ყოფილიყო, როგორც სიცოცხლის ხის, ზიარების მთავარი ატრიბუტის გამოვლინება. რეკონსტრუქციის მიხედვით მცენარე წარმოდგენილია მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი პერიოდის გამომსახველობით, როცა ნაყოფი სიმწიფეშია შესული, მაგრამ არც ფოთოლთა სიხასხასე აქვს დაკარგული. ასეთი სახე ალბათ ერთდროული ხაზგასმაა მისი, როგორც მარადიული სიცოცხლის ხისა და ზიარების ატრიბუტისა.

31. ანაჰიტას კულტის გავრცელება უძველესი დროიდან იწყება. მისი ოფიციალური თაყვანცემა ძვ. წ. IV ს. არტაქსერქსე II-ს შემოუღია. სელევკიდურ და არშაკიდულ პერიოდში მისი კულტი ერთგვარად დაჩრდილულია სხვა კულტების მიერ და კვლავ აღორძინება სასანიანთა გამეფების დროიდან იწყება. ანაჰიტას კულტი ძვ. წ. IV ს. შედის არმენიაში, კაპადოკიაში, პონტოსა და ლიდიაში. ლიდიაში მოხდა მისი ასიმილაცია კიბელასთან და არტემიდე ეფესელთან (Луконин 1969: 97; Луконин 1977: 102; აფხაზავა 1979: 88).

## გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბრამიშვილი 2000:  
აბრამიშვილი გ. *ირმების სიმბოლიკა ატენის სიონის ტიმპანის რელიეფზე*. ქ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი. VI, 2000.
2. აბრამიშვილი 2001:  
აბრამიშვილი გ. *ადრექრისტიანული ქართლის (იბერიის) ეროვნული იკონოგრაფიის სათავეებთან*. ქ. ნარკვევები. თბილისი: გამომცემლობა „ტრიადა“. შ. ამირანაშვილის სახელობის საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი. VII, 2001.
3. აბრამიშვილი 2002:  
აბრამიშვილი გ. *ატენის უძველესი „დრომიკე“*. ქ. არქეოლოგიური ჟურნალი შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის არქეოლოგიური ჟურნალი, II, 2002.
4. აბუთიძე. . . 1999:  
აბუთიძე ა., დლონტი ნ. *გათხრები წიწამურზე*. III სამეცნიერო სესიის კრებული. 1998 წლის საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები. მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, 1999.
5. ამირანაშვილი 1961:  
ამირანაშვილი შ. *ქართული ხელოვნების ისტორია*. თბილისი: საქმთავარპოლიგრაფის გამომცემლობა, 1961.
6. ამირანაშვილი 1968:  
ამირანაშვილი ჯ. *ადრეფეოდალური ხანის ქართული არქიტექტურისა და რელიეფური ქანდაკების ძეგლები (ბოლნისის არქეოლოგიური მასალის მიხედვით)*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1968.
7. ანდლულაძე. . . 1990:  
ანდლულაძე ნ., ბოხოჩაძე ა., მამაიაშვილი ი. *წილკნის ღვთისმშობლის ტაძრის კომპლექსი*. საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა. თბილისი: ქართული ენციკლოპედიის მთავარი სამეცნიერო რედაქცია, V, 1990.
8. აფაქიძე. . . 1955:

აფაქიძე ა., გობეჯიშვილი გ., კალანდაძე ა., ლომთათიძე გ. *მცხეთა, არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები*. მცხეთა. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1955.

9. აფაქიძე. . . 1978ა:

აფაქიძე ა., კალანდაძე ა., ნიკოლაიშვილი ვ. *მცხეთა 1975 წელი. მცხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის 1975წ. მუშაობის ანგარიში*. მცხეთა. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

10. აფაქიძე. . . 1978ბ:

აფაქიძე ა., კალანდაძე ა., ნიკოლაიშვილი ვ., მანჯგალაძე გ., სიხარულიძე ა., სადრაძე ვ., ხეცურიანი ლ., ჯღარკავა თ., ძნელაძე მ., დავლიანიძე რ., გიუნაშვილი გ. *მცხეთა 1976წ. მცხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის 1976წ. მუშაობის ანგარიში*. მცხეთა. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

11. აფაქიძე. . . 1982:

აფაქიძე ა., ნიკოლაიშვილი ვ., მელითაური კ., სიხარულიძე ა., სადრაძე ვ., ძნელაძე მ., მანჯგალაძე გ., ხეცურიანი ლ., ჭილაშვილი თ., გიუნაშვილი გ., დავლიანიძე რ., გავაშელი ე., ირემაშვილი შ., ბიბილური თ., ღლონტი ნ. *დიდი მცხეთა 1979*. მცხეთა. VI. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.

12. აფაქიძე. . . 1987:

აფაქიძე ა., ნიკოლაიშვილი ვ. *მცხეთის მუდმივმოქმედი არქეოლოგიური ექსპედიცია ახალშენებლობებზე*. ჟ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი, 4, 1987.

13. აფაქიძე 1999:

აფაქიძე ა. (რედაქტორი). *მცხეთა 1998*. ნარეკვაჟი I. თბილისი: მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტი, 1999.

14. აფაქიძე 2000:

აფაქიძე ა. (რედაქტორი). *მცხეთა 1999*. ნარეკვაჟი II. თბილისი: მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტი, 2000.

15. აფაქიძე. . . 2001:

აფაქიძე ა., ყიფიანი გ., მანჯგალაძე გ., გიუნაშვილი გ., ნიკოლაიშვილი ვ., სიხარულიძე ა. *არქეოლოგიური გათხრები სამთავროზე 2000 წელს*. მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტის V სამეცნიერო სესია. 2000 წლის საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგების ანგარიშები. თბილისი, 2001.

16. აფაქიძე. . . 2003:

აფაქიძე ა., ყიფიანი გ., ნიკოლაიშვილი ვ., მანჯგალაძე გ., კაპანაძე მ. *სვეტიცხოვლის ეზოში ჩატარებული არქეოლოგიური სამუშაოები, მცხეთა 2001*. მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტის VI სამეცნიერო სესია. 2001 და 2002 წლების საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგების ანგარიშები. თბილისი, 2003.

17. აფაქიძე 1977:

აფაქიძე გ. *ბიჭვინთის სამშენებლო კერამიკა*. დიდი პიტიუნტი. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.

18. აფხაზავა 1979:

აფხაზავა ნ. *ადრეული შუასაუკუნეების აღმოსავლეთ საქართველოს ნივთიერი კულტურა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

19. აფხაზავა 1988:

აფხაზავა ნ. *ქვემო ალვეი ადრეულ შუა საუკუნეებში*. ქსნის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

20. ბარდაველიძე 1941:

ბარდაველიძე ვ. *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)*. თბილისი: საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემია, 1941.

21. ბერძენიშვილი 1979:

ბერძენიშვილი დ. *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ქვემო ქართლი*. ნაკვ. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

22. ბერძენიშვილი 2006:

ბერძენიშვილი ი. *ქრისტიანობის გავრცელების საკითხი აფხაზეთში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით (IV-VIII სს.)*. საკანდიდატო დისერტაცია. ო. ლორთქიფანიძის სახელობის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი, 2006.

23. ბერძენიშვილი 2008:

ბერძენიშვილი ი. *ადრე შუა საუკუნეთა ხანის რელიგიური სკულპტურის ძეგლები აფხაზეთიდან*. ვ. „ამირანი“. კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო – კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე. მონრეალი-თბილისი, XX, 2008.

24. ბიბილური 1983:

ბიბილური თ. *თიხის ფილასამარხები გვიანანტიკური ხანის საქართველოს ტერიტორიაზე*, საკანდიდატო დისერტაცია. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

- ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კვლევის ცენტრი, 1983.
25. ბიბილური 1994:  
 ბიბილური თ. *ქრისტიანობის შემოსვლა-გავრცელება ქართლის (იბერიის) სამეფოში და დიდი მცხეთის ეპრაული თემი*. ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო. კონფერენცია მიძღვნილი ადრექრისტიანული არქეოლოგიის პირველი მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 1994.
26. ბიბილური 2008:  
 ბიბილური თ. *აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში*. ქართული ხელოვნება ევროპისა და აზიის კულტურათა კონტექსტში. ვ. ბერიძის სახელობის ქართული ხელოვნების საერთაშორისო სიმპოზიუმი. თეზისები. თბილისი, 2008.
27. ბოლქვაძე 1984:  
 ბოლქვაძე გ. *ადრეული შუასაუკუნეების სამაროვანი დმანისის რაიონიდან*. ჟ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი, №66, 1984.
28. ბოხოჩაძე 1963:  
 ბოხოჩაძე ა. *მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით*, თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.
29. ბრაგვაძე . . . 2002:  
 ბრაგვაძე ზ., ჩიგოგიძე ქ. *მოდინახეს სამაროვანი*. საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ჟურნალი. II. თბილისი, 2002.
30. გაბუნია 2004:  
 გაბუნია მ. *სამხრეთ საქართველოს მთიანეთის ექსპედიცია*. საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიება 1989-1992 წლებში (მოკლე ანგარიშები). თბილისი: ოთ. ლორთქიფანიძის სახელობის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი, 2004.
31. გაგოშიძე 1982:  
 გაგოშიძე ი. *თრიალეთის სამაროვნები*. კატალოგი. ანტიკური ხანის სამაროვნები. III. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
32. გეორგიკა 1961:  
 გეორგიკა. *ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს აღ. გამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა. I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961.

33. გეორგიკა 1965:

გეორგიკა. *ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა. II. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1965.

34. გილგამეშის ეპოსი 1963:

*გილგამეშის ეპოსი*. აქადურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ზ. კიკნაძემ თ. გამყრელიძის რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.

35. გიორგი მერჩულე 1963:

გიორგი მერჩულე. *„შრომად და მოღვაწებად გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ ხანძთისა და შატბერდისა აღმშენებლისაჲ“*. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წ. I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.

36. გოილაძე 1990:

გოილაძე ვ. *ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1990.

37. დავლიანიძე 1967:

დავლიანიძე ც. *1941 წელს შემთხვევით აღმოჩენილი სამარხი მცხეთაში*. ქ. საქ. სახელმწ. მუზეუმის მოამბე. XXVII-B. თბილისი, 1967.

38. დიდებულისძე 1977:

დიდებულისძე მ. *ძველი გაგრის ეკლესია*. ქ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი. 45, 1977.

39. დიდმელაშვილი 2001:

დიდმელაშვილი ქ. *თევზის სიმბოლოს საკითხისათვის*. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი სტუდენტთა III რესპუბლიკური კონფერენციის მოხსენებათა კრებული. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2001.

40. დიდმელაშვილი 2002:

დიდმელაშვილი ქ. *ქართულ-ბიზანტიურ კულტურულ ურთიერთობათა საკითხისათვის (ადრექრისტიანული ხანის მოზაიკა)*. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი სტუდენტთა IV რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2002.

41. დიდმელაშვილი 2005ა:



- დიდმელაშვილი ქ. *ირმის სიმბოლოს საკითხისათვის საქართველოში*. ქ. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები. XXI. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2005.
42. დიდმელაშვილი 2005ბ:  
დიდმელაშვილი ქ. *ხარის სიმბოლოს საკითხისათვის საქართველოში*. ქ. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები. XXII. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2005.
43. დიდმელაშვილი 2005გ:  
დიდმელაშვილი ქ. *ლომის სიმბოლოს საკითხისათვის საქართველოში*. კრებ.: ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საისტორიო მაცნე. XV, 2005.
44. დიდმელაშვილი 2009:  
დიდმელაშვილი ქ. *ჯვრის გამოსახულებიანი უცნობი სტელა-რელიეფები ქვეშის ციხის ეკლესიიდან*. ისტორიანი. სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი. თბილისი: გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2009.
45. ვაჩნაძე 1982:  
ვაჩნაძე ნ. *ქრისტიანული მოზაიკის ისტორიიდან (პიტიუნტის მოზაიკის მაგალითზე)*. ქ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. 227, 1982.
46. ვახუშტი 1973:  
ვახუშტი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. IV. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.
47. ზაქარაია 1965:  
ზაქარაია პ. *ნაქალაქარ ურბნისის ხუროთმოძღვრება*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1965.
48. ზაქარაია 1981:  
ზაქარაია პ. *ნოქალაქევეში 1973-1977 წლებში ჩატარებული სამუშაოების საერთო ანგარიში*. ნოქალაქევი-არქეოპოლისი. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981.
49. ზაქარაია 1987:  
ზაქარაია პ. *ნოქალაქევეში 1978-82 წლებში ჩატარებული სამუშაოების საერთო ანგარიში*. ნოქალაქევი-არქეოპოლისი, არქეოლოგიური გათხრები 1978-82 წწ. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

50. ზაქარაია. . . 2002:

ზაქარაია პ., ლომიტაშვილი დ., ლორთქიფანიძე ბ., კოლვინი ი., არმური ნ. *ახლად აღმოჩენილი გვიანანტიკური ხანის ბერძნულწარწერიანი ქვაფვარი ნოქალაქევი – არქეოპოლისიდან*. უ. ხელოვნებათმცოდნეობა. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა. 4, 2002.

51. თამარაშვილი 1995:

თამარაშვილი მ. *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*. რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვაობა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა. თბილისი: გამომცემლობა „კანდელი“, 1995.

52. იაკობ ცურტაველი 1963:

იაკობ ცურტაველი. *„წამებად წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“*. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. დასაბეჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.

53. ინაიშვილი 1971:

ინაიშვილი ა. *პეტრას საეპისკოპოსო კათედრის საკითხისათვის ციხისძირის გათხრების შედეგების მიხედვით*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1971.

54. ინაიშვილი 1974:

ინაიშვილი ა. *პეტრა-ციხისძირის 1962-1965 წლების არქეოლოგიური გათხრების შედეგები*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. IV. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1974.

55. ინაიშვილი 1993:

ინაიშვილი ნ. *ციხისძირის ახ.წ. I-VI სს. არქეოლოგიური ძეგლები*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. XXI. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993.

56. ინაძე 1986:

ინაძე მ. *სატაძრო ცენტრები ძველ კოლხეთში*. უ. მაცნე. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შურნალი. 4, 1986.

57. კავლელაშვილი. . . 1997:

კავლელაშვილი ე., ჩიხლაძე ვ. *საბეჭდავი ჟინვალადან*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის ჟურნალი. III, 1997.

58. კალანდაძე 1949:

კალანდაძე ა. *ახლად აღმოჩენილი სამაროვანი მცხეთაში*. ჟ. მიმომხილველი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის ჟურნალი. I, 1949.

59. კახიძე 1965:

კახიძე ა. *მასალები აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ძველი ქალაქების ისტორიისათვის (ქობულეთ-ფიჭვნარის ანტიკური ხანის არქეოლოგიური ძეგლები)*. მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის. IV, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1965.

60. კახიძე. . . 2004:

კახიძე ა., ვიკერსი მ. *ფიჭვნარი I, საქართველო ბრიტანეთის ერთობლივი არქეოლოგიური ექსპედიციის შედეგები (1998-2002 წწ.)*. ბათუმი-ოქსფორდი: გამომცემლობა „კოლხები“, 2004.

61. კვიციანი 1990:

კვიციანი რ. *თელათგორის ნაქალაქარი*. ჟ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი, I, 1990.

62. კვიციანი 2008:

კვიციანი ზ. *რელიეფურჯვრიანი კრამიტები პეტრა-ციხისძირიდან*. ხელნაწერი, 2008.

63. კიკვიძე 1976:

კიკვიძე ი. *მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1976.

64. კოპალიანი 2001:

კოპალიანი ჯ. *ქვის სარკოფაგი დმანისიდან*. დმანისი. III. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 2001.

65. კოპალიანი 1999:

კოპალიანი ჯ. *ქვეშის ციხე (ისტორიულ-არქეოლოგიური გამოკვლევა)*. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველო“, 1999.

66. კოშორიძე 1996:

კოშორიძე ი. *სვეტიცხოვლის ხარის ნიღბების სიმბოლიკა*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი. II, 1996.

67. ლეთოდიანი 1998:

ლეთოდიანი დ. *ქართლისა და ეგრისის საგარეო პოლიტიკური მდგომარეობა VI ს. I ნახევარში. 532 წლის „უვალო ზავის“ შედეგები*. ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.

68. ლეონტი მროველი 1955:

ლეონტი მროველი. *ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა*. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.

69. ლომთათიძე 1957:

ლომთათიძე გ. *კლდეეთის სამაროვანი ახალი წელთაღრიცხვის II საუკუნისა*. თბილისი: საქ. სსრ მეც. აკად. გამ-ბა, 1957.

70. ლომიტაშვილი 2003:

ლომიტაშვილი დ. *ნოქალაქების ძვ.წ. VIII-VII სს. საკულტო კომპლექსის ერთი ჯგუფის შესწავლისათვის*. ჟ. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები. ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის უნივერსიტეტის ჟურნალი. XVII, 2003.

71. ლორთქიფანიძე 1991:

ლორთქიფანიძე გ. *ბიჭვინთის ნაქალაქარი*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.

72. ლორთქიფანიძე 1979:

ლორთქიფანიძე მ. *ქართლი V საუკუნის მეორე ნახევარში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

73. ლორთქიფანიძე 1954:

ლორთქიფანიძე მ. *სამთავროს სამაროვანში მოპოვებული გემების კატალოგი (1940-41 და 1946-48 წწ.)*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გემები. I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა და სტამბა, 1954.

74. ლორთქიფანიძე 1958:

ლორთქიფანიძე მ. *არმაზისხევსა და ბავინეთზე აღმოჩენილი გლიპტიკური ძეგლები*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გემები. II. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1958.

75. ლორთქიფანიძე 1961:  
 ლორთქიფანიძე მ. *საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული გლიპტიკური ძეგლების კატალოგი*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გემები. III. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961.
76. ლორთქიფანიძე 1967:  
 ლორთქიფანიძე მ. *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გემები*. IV. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1967.
77. ლორთქიფანიძე 1969:  
 ლორთქიფანიძე მ. *ძველი საქართველოს გლიპტიკური ძეგლების კორპუსი*. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1969.
78. ლორთქიფანიძე 1972ა:  
 ლორთქიფანიძე ო. ძველი კოლხეთის კულტურა. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1972.
79. ლორთქიფანიძე 1972ბ:  
 ლორთქიფანიძე ო. *ვანის ნაქალაქარი*. ვანი. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.
80. ლორთქიფანიძე. . . 1972გ:  
 ლორთქიფანიძე ო., ფუთურიძე რ. *არქეოლოგიური გათხრები ვანის ნაქალაქარზე 1968 წელს*. ვანი I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.
81. ლორთქიფანიძე. . . 1972დ:  
 ლორთქიფანიძე ო., ფუთურიძე რ., თოღორდავა ვ., ჭყონია ა. *არქეოლოგიური გათხრები ვანში 1969 წელს*. ვანი I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.
82. ლორთქიფანიძე 1973:  
 ლორთქიფანიძე ო. *ვანის ნაქალაქარი*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.
83. ლორთქიფანიძე. . . 1980:  
 ლორთქიფანიძე ო., მიქელაძე თ., ხახუტაიშვილი დ. *გონიოს ვანძი*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.
84. ლორთქიფანიძე 2002:  
 ლორთქიფანიძე ო. *ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2002.
85. მაისურაძე. . . 1984:

- მაისურაძე ბ. ფანცხავა ლ. *შილდის სამლოცველო (კატალოგი)*. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984.
86. მაისურაძე . . 2004:  
 მაისურაძე ბ., რუსიშვილი რ. *შირაქის ექსპედიცია 1989-1991 წლებში, საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიება 1989-1992 წლებში (მოკლე ანგარიშები)*. თბილისი: ოთ. ლორთქიფანიძის სახელობის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი, 2004.
87. მანჯგალაძე 1985:  
 მანჯგალაძე გ. *სამთავროს სამაროვნის გვიანანტიკური ხანის სამარხები*. კატალოგი. მცხეთა. VII. თბილისი: გამომცემლობა: „მეცნიერება“, 1985.
88. მარგიშვილი 1992:  
 მარგიშვილი ს. *ანტიკური ხანის მდიდრული სამარხები ალგეთის ხეობიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1992.
89. მაჩაბელი 1991:  
 მაჩაბელი კ. *ძველი ქრისტიანული სიმბოლიკა ადრეული შუა საუკუნეების ქართულ რელიეფებზე (ჯვარი მედალიონში)*. ჟ. ლიტერატურა და ხელოვნება. 6, 1991.
90. მაჩაბელი 1998:  
 მაჩაბელი კ. *ქართული ქვაჯვარები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.
91. მაჩაბელი 2009:  
 მაჩაბელი კ. *საქართველო და ირანი – მხატვრულ-კულტურულ ურთიერთობათა ასპექტები (სასახური ირანი და ადრეული შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნება)* [ონ-ლაინ სტატია] 2009; მის.: [http://rustaveli.org.ge/index.php?module=text&link\\_id=15](http://rustaveli.org.ge/index.php?module=text&link_id=15)
92. მირიანაშვილი 1983:  
 მირიანაშვილი ნ. *შიდა ქართლის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ალაიანის არქეოლოგიური ძეგლები)*. ნასტაკისის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.
93. მიქელაძე 1985:  
 მიქელაძე თ. *კოლხეთის ადრერკინის ხანის სამაროვნები*. კოლხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

94. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1963:

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. დასაბჭდად მოამზადეს: ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ჯიქიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.

95. მუსხელიშვილი 1978:

მუსხელიშვილი დ. *ხოვლეს ნამოსახლარის არქეოლოგიური მასალა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

96. მუსხელიშვილი 1941ა:

მუსხელიშვილი ლ. *უკანგორის ისტორიული ნაშთები*. ჟ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ჟურნალი. X, 1941.

97. მუსხელიშვილი 1941ბ:

მუსხელიშვილი ლ. *არქეოლოგიური ექსპედიციები მაშავერას ხეობაში*. თბილისი: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, 1941.

98. მშვილდაძე 1994:

მშვილდაძე მ. *რომაული ხანის ბიჭვინთის ნაქალაქარის გლიპტიკური ძეგლები*. საკანდიდატო დისერტაცია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1994.

99. მშვილდაძე 2005:

მშვილდაძე მ. *რომი და აღმოსავლური რელიგიები ახ.წ. I-III სს*. თბილისი: გამომცემლობა „ენა და კულტურა“, 2005.

100. მშვილდაძე . . . 2007:

მშვილდაძე მ., დიდმელაშვილი ქ. *ბროწეულის სიმბოლოს შესწავლის საკითხისათვის*. ჟ. „ამირანი“. კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო – კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე. XVII-XVIII, მონრეალი-თბილისი, 2007.

101. მშვილდაძე 2008ა:

მშვილდაძე მ. *იმპერიები და რელიგიები*. ჟ. „ამირანი“. კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო – კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე. XX. მონრეალი-თბილისი, 2008.

102. მშვილდაძე . . . 2008ბ:

მშვილდაძე მ., დიდმელაშვილი ქ. *წილკნისა და ახიზის რელიეფების სიმბოლოების შესწავლის საკითხისათვის*. ჟ. „ამირანი“. კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო – კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე. XX. მონრეალი-თბილისი, 2008.

103. მშვილდაძე 2008გ:

მშვილდაძე მ. *ადრეული ქრისტიანობა საქართველოში*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2008.

104. მჭედლიშვილი 1984:

მჭედლიშვილი მ. *ბოლნისის სიონის დათარიღებისათვის*. ჟ. „მაცნე“, ისტორიის. . . სერია. საქ. სსრ მეცნ. აკად. ჟურნალი, 3, 1984.

105. ნადირაძე 1975:

ნადირაძე ჯ. *ყვირილის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1975.

106. ნადირაძე 1990:

ნადირაძე ჯ. *საირხე საქართველოს უძველესი ქალაქი*. I. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველო“, 1990.

107. ნიკოლაიშვილი 1983:

ნიკოლაიშვილი ვ. *ახლად აღმოჩენილი არქეოლოგიური ძეგლები ისტორიული დიდი მცხეთის ტერიტორიაზე*. ჟ. ძეგლის მეგობარი, 63, 1983.

108. ნიკოლაიშვილი. . . 1985:

ნიკოლაიშვილი ვ., გიუნაშვილი გ., ღლონტი ნ. *მცხეთისგორის სამაროვანი*. მცხეთა. VII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

109. ნიკოლაიშვილი. . . 1995:

ნიკოლაიშვილი ვ., გიუნაშვილი გ. *ბაიათხევი*. მცხეთა. X. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1995.

110. ნიკოლაიშვილი. . . 2000:

ნიკოლაიშვილი ვ., მანჯგალაძე გ. *სამარხეული ინვენტარი ქრისტიანული სიმბოლოებით დიდი მცხეთის სამაროვნებიდან*. საერთაშორისო სიმპოზიუმი – ქრისტიანობა. წარსული, აწმყო, მომავალი, მოხსენებათა შინაარსები, თბილისი, 2000.

111. ნუცუბიძე 1983:

ნუცუბიძე შ. *ქართული ფილოსოფიის ისტორია, წიგნი I*. შრომები. VIII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1983.



112. პატარიძე 2000:

პატარიძე რ. *ბოლნისის სიონის წარწერები*. ქრისტიანული არქეოლოგიის IV კონფერენცია მიძღვნილი იესო ქრისტეს 2000 წლისთავისადმი. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. უ. ძიებანი. დამატებანი. III. საქ. მეც. აკად. არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ჟურნალი, 2000.

113. პაჭიკაშვილი 2006:

პაჭიკაშვილი ნ. *ქ. რუსთავის სამაროვნები IV-IX სს. დამდეგი*. საკანდიდატო დისერტაცია, ოთ. ლორთქიფანიძის არქეოლოგიის ცენტრი, 2006.

114. რამიშვილი 1965:

რამიშვილი რ. *არქეოლოგიური გათხრები ბიჭვინთაში (III უბნის 1958 წ. გათხრების წინასწარი ანგარიში)*. მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის. IV. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1965.

115. რამიშვილი 1970:

რამიშვილი რ. *ივრის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები*. I სიონი. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1970.

116. რამიშვილი 1979ა:

რამიშვილი რ. *ერწოს ველი გვიანარმაზულ ხანაში*. ივრის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

117. რამიშვილი 1983:

რამიშვილი რ. *ახალი ჟინვალის სამაროვანი და ნამოსახლარი 1971-1973 წწ. განათხარის მიხედვით*. ჟინვალი. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა და სტამბა, 1983.

118. რამიშვილი 1999:

რამიშვილი რ. *ბიჭვინთის უძველესი ეკლესიები*. ქრისტიანული არქეოლოგიის III სამეცნიერო კონფერენცია. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 1999.

119. რამიშვილი 2000:

რამიშვილი რ. *ერთხელ კიდევ ივრის სიონის კათედრალური ტაძრის თარიღის შესახებ*. ქრისტიანული არქეოლოგიის IV კონფერენცია მიძღვნილი იესო ქრისტეს 2000 წლისთავისადმი. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. უ. ძიებანი. დამატებანი. III. საქ. მეც. აკად. არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ჟურნალი, 2000.

120. რამიშვილი 2001:

რამიშვილი რ. *ადრეულ ქრისტიანობასთან დაკავშირებული მასალები მაკრანეთის სამაროვნიდან*. ქრისტიანული არქეოლოგიის V კონფერენცია. მისხენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 2001.

121. რამიშვილი 2008:

რამიშვილი რ. *არქეოლოგიური კვლევა-ძიება დავათში*. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები. V. თბილისი: ოთ. ლორთქიფანიძის არქეოლოგიის ცენტრი, 2008.

122. რამიშვილი 1979ბ:

რამიშვილი ქ. *სასანური გემები საქართველოში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

123. რამიშვილი 2005:

რამიშვილი ქ. *ორი ბულა სვეტიცხოვლის უბნიდან*. ჟ. ძიებანი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიის კვლევის ცენტრის ჟურნალი, 15-16, 2005.

124. რამიშვილი 2007:

რამიშვილი ქ. *აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ახალი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის პირველი ნახევრის მცირე პლასტიკის ძეგლები (ცხოველსახოვანი გამოსახულებები)*. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის არქეოლოგიური ექსპედიციების შრომები. თბილისი: ოთ. ლორთქიფანიძის სახელობის არქეოლოგიის ინსტიტუტი, 2007.

125. რობაქიძე 1990:

რობაქიძე ც. *ნეძიხის სამაროვანზე მოპოვებული მცირე პლასტიკის ნიმუშები*. ჟ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი, 1, 1990.

126. რჩეულიშვილი 1948:

რჩეულიშვილი გ. *ქართული ხუროთმოძღვრების სამი უცნობი ძეგლი*. ქართული ხელოვნება, ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკად. გამ-ბა, 2, 1948.

127. სინაურიძე 1985:

სინაურიძე მ. *კაზრეთის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

128. სირაძე 1987:

სირაძე რ. *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987.

129. სისარულიძე 1985:

სიხარულიძე ა., აბუთიძე ა. *მოგვთაქარის სამაროვანი. კატალოგი*. მცხეთა. VII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

130. სუმბატ დავითის-ძე 1955:

სუმბატ დავითის-ძე. *ცხოვრება და უწყება ბავრატონიანთა*. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.

131. სურგულაძე 1981:

სურგულაძე თ., ბიბილური თ., ძნელაძე მ. *ადრეული ქრისტიანობის სიმბოლო მცხეთიდან*. ჟ. მოამბე. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 3, 1981.

132. სურგულაძე 1986:

სურგულაძე ი. *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1986.

133. სურგულაძე 2003:

სურგულაძე ი. *მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

134. სხირტლაძე 2006:

სხირტლაძე ზ. *ახიზის ეკლესია*. საკითხავი ყმაწვილთათვის. XIII. თბილისი: გამომცემლობა „ციცინათელა“, 2006.

135. ტყეშელაშვილი 1955:

ტყეშელაშვილი ო. *ადრეფეოდალური ხანის მატერიალური კულტურის ძეგლები სამთავროს სამაროვნიდან (ახ.წ. IV-VIII სს.)*. საკანდიდატო დისერტაცია. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტი, 1955.

136. ტყეშელაშვილი 1957:

ტყეშელაშვილი ო. *სამთავროს ახ.წ. IV-VIII სს. სამარხებში აღმოჩენილი ქინძისთავები*. ჟ. მოამბე. საქართველოს სსრ სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი. XIX-A და XXI-B, 1957.

137. უგრელიძე 1951:

უგრელიძე ნ. *ფარშევანგის გამოსახულებით შემკული მინის ჭურჭელი სამთავროდან*. ჟ. მიმომხილველი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის ჟურნალი, II, 1951.

138. უგრელიძე 1967:

უგრელიძე ნ. *ადრეულ შუასაუკუნეთა მინის წარმოების ისტორიისათვის*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

139. უგრელიძე 1981:

უგრელიძე ნ. *პალეოქრისტიანული სიმბოლოებით შემკული მინის სასმისები ბიჭვინთის ნაქალაქარიდან*. უ. მაცნე, ისტორიის. . სერია. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ურნალი, №3, 1981.

140. უგრელიძე 1994:

უგრელიძე ნ. *ქრისტიანული სიმბოლიკა ადრეშუასაუკუნეთა ხანის მინის ნაკეთობაზე (მინის ჭურჭლის მაგალითზე)*. ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო. კონფერენცია მიძღვნილი ადრექრისტიანული არქეოლოგიის პირველი მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 1994.

141. ფანცხავა 1988:

ფანცხავა ლ. *კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოსნობის ძეგლები*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

142. ფიცხელაური 1973:

ფიცხელაური კ. *აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ.წ. XV-VII სს.)*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.

143. ფლავიუს არიანე 1961:

ფლავიუს არიანე. *მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო*. თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭაღმაძისა. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა და სტამბა, 1961.

144. ფუთურიძე 1959:

ფუთურიძე რ. *გვიანანტიკური ხანის დასავლეთ საქართველოს არქეოლოგიური ძეგლები*. მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1959.

145. ყაუხჩიშვილი 1955:

ყაუხჩიშვილი თ. *ბიჭვინთის მოზაიკის ბერძნული წარწერა*. უ. მოამბე. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ურნალი. XVI, 1, 1955.

146. ყაუხჩიშვილი 1978:

ყაუხჩიშვილი თ. *ბიჭვინთის მოზაიკის ბერძნული წარწერა*. დიდი პიტიუნტი. III. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

147. ყაუხჩიშვილი 1982:

ყაუხჩიშვილი თ. *წილკნის აკლდამის ბერძნული წარწერა*. უ. მაცნე, ისტორიის. . სერია. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ურნალი, 2, 1982.

148. ყაუხნიშვილი 1998:  
ყაუხნიშვილი თ. *ახალი წარწერა მცხეთიდან*. II სამეცნიერო სესიის კრებული. 1997 წ. საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები. თბილისი: მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტი, 1998.
149. ყაუხნიშვილი 1999:  
ყაუხნიშვილი თ. *საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი*. I. დასავლეთ საქართველო. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 1999.
150. ყაუხნიშვილი 2000:  
ყაუხნიშვილი თ. *საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი*. II. აღმოსავლეთ საქართველო. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 2000.
151. ყიფიანი 1993:  
ყიფიანი გ. *საქართველოს ანტიკური ხანის არქიტექტურა*. არქიტექტურული დეტალები. თბილისი: გამომცემლობა „ხელოვნება“, 1993.
152. ყიფიანი 1995:  
ყიფიანი გ. *ანტიიუზური გამოსახულებანი*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი, I, 1995.
153. ყიფიანი 1996:  
ყიფიანი გ. *ურარტული ფარები*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი, II, 1996.
154. ყიფიანი 1997:  
ყიფიანი გ. *კედლის ბურჯთა კორინთული კაპიტელები სვეტიცხოვლის ეზოდან*. ჟ. ნარკვევები. საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი, III, 1997.
155. ყიფიანი 1999:  
ყიფიანი გ. *მცხეთის „ანტიოქია“*. ძირითადი სამშენებლო პერიოდები. III სამეცნიერო სესია. 1998 წლის საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები. თბილისი, 1999.
156. ყიფიანი 2000:  
ყიფიანი გ. *კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები*. თბილისი: საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი, 2000.
157. ყიფიანი 2001:

ყოფიანი გ. *სვეტიცხოვლის ეზოში აღმოჩენილი არქიტექტურული დეტალები*. მცხეთის არქეოლოგიის ინსტიტუტის V სამეცნიერო სესია. 2000 წლის საველე-არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგების ანგარიშები. თბილისი, 2001.

158. ყოფიანი 2007:

ყოფიანი გ. *მეფე მირიანის ბაზილიკა*. ქართული არქიტექტურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები. თბილისი: საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, 2007.

159. ჩაველიშვილი 1988:

ჩაველიშვილი ი. *მესაქონლეობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში გვიანბრინჯაო-ადრერეკინის ხანაში*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. XVII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

160. ჩიტაია 1941:

ჩიტაია გ. *სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში*. უ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის შურნალი, X, 1941.

161. ჩიხლაძე 1994:

ჩიხლაძე ვ. *ქინვალის სამაროვანზე აღმოჩენილი ქრისტიანული სიმბოლოებით შემკული ნივთები*. ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო. კონფერენცია მიძღვნილი დრეკრისტიანული არქეოლოგიის პირველი მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი. მოსხენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 1994.

162. ჩიხლაძე 1998ა:

ჩიხლაძე ვ. *ქინვალის სამაროვნის ირმის გამოსახულებიანი მშვილდსაკინძი*. უ. ძეგლის მეგობარი. თბილისი, 4, 1998.

163. ჩიხლაძე 1998ბ:

ჩიხლაძე ვ. *ქინვალის სამაროვნის ყორეკედლიანი სამარხები*. ფეოდალური საქართველოს არქეოლოგიური ძეგლები. VI. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1998.

164. ჩიხლაძე 1998გ:

ჩიხლაძე ვ. *რამდენიმე „უჩვეულო“ ინტალიო ქინვალის სამაროვნიდან*. მსოფლიო კულტურულ-ისტორიული პროცესი და საქართველო. V სამეცნიერო სესია. მოსხენებათა თეზისები. თბილისი, 1998.

165. ჩიხლაძე 1999:

ჩიხლაძე ვ. *არაგვის ხეობა ახ.წ. I ათასწლეულის I ნახევარში (ქინვალის სამაროვნის მასალების მიხედვით)*. საკანდიდატო დისერტაცია. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიის კვლევის ცენტრი, 1999.

166. ჩიხლაძე 2001:

ჩიხლაძე ვ., კავლელაშვილი ე. *ქინვალის ბეჭედი ქრისტეს შობის სცენით*. ქრისტიანული არქეოლოგიის მეხუთე კონფერენცია. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი, 2001.

167. ჩიხლაძე 2005:

ჩიხლაძე ვ. *ქინვალის სამაროვანზე მოპოვებული საკინძები*. ჟ. ძიებანი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიის კვლევის ცენტრის ჟურნალი, №15-16, 2005.

168. ჩუბინაშვილი 1926:

ჩუბინაშვილი გ. *რამდენიმე თავი ქართული ხელოვნების ისტორიიდან*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება საქართველოში“, 1926.

169. ჩუბინაშვილი 1970:

ჩუბინაშვილი ტ. *ენეოლითური და ადრეული ბრინჯაოს კულტურა საქართველოში*. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1970.

170. ჩუბინაშვილი 1972:

ჩუბინაშვილი ნ. *ქვემო ქართლის სტელა-ჯვრები*. ჟ. ძეგლის მეგობარი, თბილისი, 30, 1972.

171. ჩხაიძე 1980:

ჩხაიძე ლ. *ფიჭვნარის ადრეფეოდალური ხანის არქეოლოგიური მასალები*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. IX. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.

172. ციციშვილი 1977:

ციციშვილი ი. *ბიჭვინთის საკულტო ნაგებობათა კომპლექსი*. დიდი პიტიუნტი. II. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.

173. ცქიტიშვილი 1960:

ცქიტიშვილი გ. *წოფი (ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი)*. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. I. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა და სტამბა, 1960.

174. ცქიტიშვილი 2003:

ცქიტიშვილი გ. *ციხიაგორის სატაძრო კომპლექსი*. ჟ. ძიებანი. დამატებანი. XI. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიის კვლევის ცენტრის ჟურნალი, 2003.

175. ჭილაშვილი 1964:

ჭილაშვილი ლ. *ნაქალაქარი ურბნისი*. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1964.

176. ჭილაშვილი 1991:

ჭილაშვილი ლ. *არეში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991.

177. ჭილაშვილი 2000:

ჭილაშვილი ლ. *ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები*. თბილისი: საქ. მეცნ. აკად. და საქ. სახელმწ. მუზეუმი, 2000.

178. ჭყონია 1977 :

ჭყონია ა. *ადრეანტიკური ხანის ოქროს საყურეები ვანის ნაქალაქარიდან*. ვანი III. თბილისი : გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.

179. ხალხური სიბრძნე 1963:

*ხალხური სიბრძნე*. I. ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მ. ჩიქოვანმა. თბილისი: გამომცემლობა „ნაკადული“, 1963.

180. ხახუტაიშვილი 1964:

ხახუტაიშვილი დ. *უფლისციხე*. I. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.

181. ხახუტაიშვილი 1988:

ხახუტაიშვილი ნ. *ადრერკინის ხანის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირა მოსახლეობის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები (ხარის კულტი)*. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. XVII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

182. ხეცურიანი 1985:

ხეცურიანი ლ. *მუხათგვერდი I. ადრეფეოდალური ხანის სამაროვანი*. მცხეთა. VII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

183. ხიდაშელი 1972:

ხიდაშელი მ. *ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში*, თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.

184. ხიდაშელი 1974:



- ხიდაშელი მ. გვიანი ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანის ირმის ქანდაკებები აღმოსავლეთ საქართველოდან. უ. მაცნე, ისტორიის. . . სერია. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის უურნალი, 2, 1974.
185. ხიდაშელი 1982:  
 ხიდაშელი მ. ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
186. ხიდაშელი 2005:  
 ხიდაშელი მ. რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში. თბილისი: გამომცემლობა „მემატიანე“, 2005.
187. ჯავახიშვილი 1998:  
 ჯავახიშვილი გ. ადრეფეოდალური ხანის ქართული სტელები. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.
188. ჯავახიშვილი 1979:  
 ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.
189. ჯავახიშვილი 1972:  
 ჯავახიშვილი ქ. ურბნისის ნაქალაქარის გლიპტიკური ძეგლები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1972.
190. ჯანაშია 1973:  
 ჯანაშია ლ. ქართლი V ს. მეორე ნახევარში. ვახტანგ გორგასალი. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. II. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.
191. ჯაფარიძე 1982:  
 ჯაფარიძე ვ. ადრეული შუა საუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები ქვემო ქართლიდან. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
192. ჯაფარიძე 1998:  
 ჯაფარიძე ო. ქართველი ტომების ეთნოკულტურული ისტორიისათვის ძვ. წ. III ათასწლეულში. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998.
193. ჯორბენაძე 1982:  
 ჯორბენაძე ბ. ერწო-თიანეთი შუა საუკუნეებში. ივრის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები. IV. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1982.
194. ჯუანშერი 1955:

- ჯუანშერი. *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა*. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბილისი: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1955.
195. ჯღამაია 1980:  
 ჯღამაია ჯ. *სამშენებლო კერამიკა ფეოდალური ხანის საქართველოში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1980.
196. ჰეროდოტე 1976:  
 ჰეროდოტე. *ისტორია*. ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა. II. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1976.
197. Аладашвили 1977:  
 Аладашвили Н.А. *Монументальная скульптура Грузии, фигурные рельефы V-XI веков*, Москва: издательство „Искусство“, 1977.
198. Апакидзе. . . 1987:  
 Апакидзе А., Николаишвили В., Сихарулидзе А., Мелитаური К., Гагошидзе Ю., Хецуриანი Д., Гиунашвили Г., Манджгаладзе Г., Нариманишвили Г., Давлиანიдзе Р., Садрадзе В., Глonti Н., Иремашвили Ш., *Археологические раскопки в Мухета и ее округе*. Полевые Археологические Исследования в 1984-1985 годах. Тбилиси: Издательство „Мецნიერება“, 1987.
199. Бардавелидзе 1957:  
 Бардавелидзе В. *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*. Тбилиси: Издательство академии наук Гр. ССР, 1957.
200. Борисов. . . 1963:  
 Борисов А.Я., Луконин В.Т. *Сасанидские геммы*. Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа, 1963.
201. Бойс 1987:  
 Бойс М. *Зороастрийцы, Верования и обычай*. Перевод с английского и примечание И.М. Стеблин-Каменского. Москва: издательство „Наука“, 1987.
202. Голубцов 1917:  
 Голубцов А. П. *Из чтений по церковной археологии и литургики*. [ონ-ლაინ წიგნი] (Санкт-Петербург: 1917); მის.: <http://www.greeklatin.narod.ru/golub/golub.htm>
203. Гунба 1978:

- Гунба М.М. *Новые памятники Цебельдинской культуры*. Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, 1978.
204. Дигмелашвили 2010:  
Дигмелашвили К. *Распространение в Грузии христианского символа виноградной лозы*. Журн.: Кавказоведение, Москва, №15, 2010.
205. Иващенко 1980:  
Иващенко М.М. *Самтаврские погребения первых трех веков н.э. Мцхета. III*. Тбилиси: издательство „Мецниереба“, 1980.
206. Кахидзе 1981:  
Кахидзе А. *Восточное причерноморье в античную эпоху (Колхские могилники)*. Батуми: Издательство „საბჭოთა აჭარა“, 1981.
207. Кондаков 1904:  
Кондаков Н.П. *Археологическое путешествие по Сирии и Палестине*. Санкт-Петербург: Издание Императорской Академии наук, 1904.
208. Кун 1922:  
Кун Н.А. *Предшественники христианства (восточные культы в Римской империи)*. Москва: издание Т-ва „Мир“, 1922.
209. Куфтин 1941:  
Куфтин Б.А. *Археологические раскопки в Триалети. I*. Тбилиси: издательство Акад. наук Гр. ССР, 1941.
210. Леквинадзе 1970:  
Леквинадзе В.А. *О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках*. Журн. Вестник древней истории. №2, 1970.
211. Лордкипанидзе 1970:  
Лордкипанидзе Г. *К истории древней колхиды*. Тбилиси: издательство „Ганатлеба“, 1970.
212. Лордкипанидзе 1978:  
Лордкипанидзе Г. *Колхида в VI-II вв. до н.э.* Тбилиси: издательство „Мецниереба“, 1978.
213. Луковникова 2004:  
Луковникова Е. *Древнехристианская изобразительная символика* [ონ-გაონ სტატია] (2004); მის.: [www.pravoslavie.ru/archiv/simvolika](http://www.pravoslavie.ru/archiv/simvolika)
214. Луконин 1969:  
Луконин В.Г. *Культура сасанидского Ирана*. Москва: издательство „Наука“, 1969.

215. Луконин 1977:

Луконин В.Г. *Искусство Древнего Ирана*. Москва: издательство „Искусство“, 1977.

216. Максимова 1950:

Максимова М. И. *Геммы из некрополя Мухеты – Самтавро (раскопки 1938-1939гг.)*. ქ. მოამბე. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ჟურნალი. XVI-V. თბილისი, 1950.

217. Максимова 1941:

Максимова М. И. *Стеклянные многогранные печати найденные на территории Грузии*. ქ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ჟურნალი. X, 1941.

218. Мачабели 1976:

Мачабели Р. *Позднеантичная торевтика Грузии (по материалам торевтики первых веков нашей эры)*. Тбилиси: „Издательство Мецниереба“, 1976.

219. Мацулевич 1938:

Мацулевич Л.А. *Никорцминда и ее место в культуре Грузии*. Сборник Руставели к 750-летию Вепхисткаосани. Тбилиси: Издательство Груз. филиала академии наук СССР, 1938.

220. Мацулевич 1956:

Мацулевич Л. А. *Открытие мозаичного пола в древнем Питиунте*. Журн. Вестник древней истории, №4, 1956.

221. Мацулевич 1978:

Мацулевич Л. А. *Мозаики Бычвинты - Великого Питиунта*. დიდი პიტიუნტი. III. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.

222. *Монеты Римской империи, каталог*. [он-лайн книга на сайте: История древнего Рима]. Адрес: [www.ancientrome.ru](http://www.ancientrome.ru)

223. Мшвиладзе 2003:

Мшвиладзе М. *О распространении христианство в западной Грузии (Питиунт)*. Журн. „Кавказоведение“, №3, 2003.

224. Нейхардт 1987:

Нейхардт А.А. *Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима*. Москва: Издательство „Правда“ 1987.

225. Николаишвили 2007:

Николаишвили В. *О проникновении христианской религии на территорию „Мухета Великой“*. Археология, этнология, фольклористика Кавказа, 2007.

226. Покровский 2000:

Покровский Н.В. *Очерки поминатников христианского искусства (Издание второе)*. Санкт-Петербург: Издательство „Лига Плюс”, 2000.

227. Рамишвили. . . 1976:

Рамишвили Р., Джорбенадзе Б., Каландадзе З., Николаишвили В., Маргвелашвили М., Рчеулишвили Г., Чихладзе В., Циклаури И., Асланишвили В., Глонти М., Церетели К., Бакрадзе И. *Археологические изыскания в Арагвском ущелье*. Полевые Археологические Исследования в 1974 году. Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, 1976.

228. Рамишвили. . . 1984:

Рамишвили Р.М., Джорбенадзе Б.А., Глонти М.Г., Мухигулашвили Н.З., Робакидзе Ц.Ш., Чихладзе В.В., Циклаури Д.К., Маргвелашвили М.Г., Рчеулишвили Г.М., Ломидзе Ц.Ш., Циклаури И.Д., Церетели К.Б. *Работы Жинвальской комплексной археологической экспедиции*. Полевые Археологические Исследования в 1981 году. Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, 1984.

229. Рамишвили. . . 1987:

Рамишвили Р.М., Джорбенадзе В.А., Чиковани М.Е., Глонти М.Г., Гогочури Г.К., Цитланадзе Л.Г., Мухигулашвили Н.З., Чихладзе В.В., Робакидзе Ц.В., Ломидзе Ц.Ш., Циклаури И.Д., Рчеулишвили Г.М., Маргвелашвили М.Г., Каландадзе З.А., Бучукури А.И., Гамехардашвили М.З., Церетели К.Б., Циклаури Д.К. *Археологическое изучение Арагвского ущелья*, Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, Полевые Археологические Исследования в 1984-1985 годах. Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, 1987.

230. Рамишвили. . . 1991:

Рамишвили Р.М., Джорбенадзе Б.А., Чиковани Г.Ч., Глонти М.Г., Гогочури Г.К., Цитланадзе Л.Г., Мухигулашвили Н.З., Бучукури А.И., Робакидзе Ц.Р., Чихладзе В.В., Рчеулишвили Г.М., Маргвелашвили М.Г., Циклаури И.Д., Ломидзе Ц.Ш., Циклаури Д.К., Каландадзе З.А., Гамехардашвили М.З., Буачидзе К.Г. *Археологическая экспедиция горного региона Восточной Грузии*, Полевые Археологические Исследования в 1986 году. Тбилиси: Издательство „Мецниереба“, 1991.

231. Словарь . . . 1989:

Словарь Античности. Москва: Издательство „Прогресс“, 1989.

232. Словарь . . . 2000:

Словарь христианского искусства. Пермь: Издательство „Урал Л.Т.Д.“, 2000.

233. Уваров 2001:

- Уваров А.С. *Христианская символика*. ч. I. (дополненное и переработанное издание). Москва-Санкт-Петербург: Издательство „Алетейя“, 2001.
234. Урушадзе 1973:  
 Урушадзе Н. *Зооморфные мотивы раннехристианских храмов Грузии (Болнисский Сион, Свети-цховели (V век)*. ჟ. მაცნე, ისტორიის. . . სერია. საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 4, 1973.
235. Успенский 1997:  
 Успенский Л. А. *Богословие иконы православной церкви*. Москва: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
236. Фрикен 1977:  
 Фон Фрикен А. *Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства*. ч. II. Москва: Издание К. Т. Солдатенкова, 1877.
237. Хрушкова 1977:  
 Хрушкова Л. *Рельефная плита с изображением птиц из Цebelьды*. жур. Советская Археология, №1, 1977.
238. Хрушкова 1980:  
 Хрушкова Л. *Скульптура раннесредневековой Абхазии V-X вв.* Тбилиси: Издательство „მეცნიერება“, 1980.
239. Чубинашвили 1940:  
 Чубинашвили Г. *Болнисский Сион*. ჟ. მოამბე. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ჟურნალი. IX, 1940.
240. Чубинашвили 1948:  
 Чубинашвили Г. *Памятники типа Джвари*. Тбилиси: Издательство „მეცნიერება“, 1948.
241. Чубинашвили 1963:  
 Чубинашвили Н. *Рельеф <<Вознесение Креста>> на каменном кресте из селения Качагани*. ქართული ხელოვნება. ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის შრომები. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკად. გამ-ბა. 6-А, 1963.
242. Чубинашвили 1972:  
 Чубинашвили Н. *Хандиси*. Тбилиси: Издательство „მეცნიერება“, 1972.
243. Шервашидзе 1978:  
 Шервашидзе Л. *Пицундская мозаика*. დიდი პიტიუნტი. III. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1978.
244. Balty 1991:

- Balty Janine. *La mosaïque romaine et byzantine en Syrie du Nord*. Revue du monde musulman et de la Méditerranée. Volume 62, №1, 1991.
245. Balty 1995:  
Balty Janine. *Mosaïques antiques du Proche-Orient : chronologie, iconographie, interprétation*. Édition de Presses Univ. Franche-comté, 1995.
246. Baratte 2005:  
Baratte François. *Permanence et innovation dans la société chrétienne de la fin de l'Antiquité, le témoignage des images et des monuments*. Dossiers d'Archeologie, №303, 2005.
247. Barbet 1998:  
Barbet Alix. *Le tombeau de Silistra*. Au royaume des ombres. La peinture funéraire antique IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1998.
248. Barbet de Jouy 1857:  
Barbet de Jouy Henry. *Les mosaïques chrétiennes des basiliques et des églises de Rome*. Paris: Éditions de J. Clayr, 1857.
249. Bejaoui 2001a:  
Bejaoui Fethi. *Quelques églises rurales de la Tunisie à l'époque byzantine*. Dossiers d'Archéologie, №268, 2001.
250. Bejaoui 2001b:  
Bejaoui Fethi. *Deux mosaïques tardives de la région de Sbeïtla, l'antique Sufetula en Tunisie*. Comptes-rendus des séances de l'année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 145, №1, 2001.
251. Bejaoui. . . 2001c:  
Bejaoui Fethi, Baratte François. *Églises urbaines, églises rurales dans la Tunisie paléochrétienne: nouvelles recherches d'architecture et d'urbanisme*. Comptes-rendus des séances de l'année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 145, №4, 2001.
252. Bisconti 2002:  
Bisconti Fabrizio. *Les images des chrétiens dans les catacombes romaines*. Dossiers d'Archéologie, №278, 2002.
253. Blanc 1998:  
Blanc Nicole. *Peintures funéraires d'Ostie et de Rome*. Au royaume des ombres. La peinture funéraire antique IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1998.
254. Bovini 1974:

- Bovini Giuseppe. *Les „sinopie’’ résemment découvertes sous les mosaïques de l’abside de Saint-Apollinaire-in Classe, à Ravenne*. Comptes-rendus des séances de l’année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 118, №1, 1974.
255. Canivet 1975:  
 Canivet Pierre. *État actuel des foilles à Huarte d’Apamène*. Comptes-rendus des séances de l’année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 119, №2, 1975.
256. Čkonja 1997:  
 Čkonja Ana. *Le culte de la Grande Déesse dans l’orfèvrerie Colchidienne*. Religions du Pont-Euxin. Actes du VIII<sup>e</sup> Simposium de Vani (Colchide) - 1997, Paris: Presses Universitaires Franc-Comptoises, 1999.
257. Clement d’Alexandrie 1846:  
 Clement d’Alexandrie. *Le divin maitre ou le pedagogue*. Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l’église, contre les philosophes, les païens et les juifs. Traductions publiés par M. de Genoude. Paris: Éditeur Librairie de Perrodil, 1846.
258. Cottin 1990:  
 Cottin Jérôme. *Jésus-Christ en écriture d’images, premières représentations chrétiennes*. Éditions de Labor et Files, 1990.
259. Découverte. . . 2005:  
*Découverte en Israël d’une église du III<sup>e</sup> siècle*. [ article on-lain]. (Mise en line 8 novembre 2005). Le site: [www.patristique.org](http://www.patristique.org)
260. Dunbabin 1999:  
 Dunbabin Katherine. *Mosaics of the Greek and Roman world*. New York NY: Cambridge University Presse, 1999.
261. Duval. . . 1978:  
 Duval Noël, Marcel Cintas. *Basiliques et mosaïques funéraires de Furnos Minus*. Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité. Volume 90, №2, 1978.
262. Encyclopédie. . . 1989:  
*Encyclopédies des symboles*. München: Librairie générale Française, 1998.
263. Gerard 1989:  
 Gerard André-Marie. *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1989.
264. Ghalia 2001:  
 Ghalia Taher. *La mosaïque byzantine en Tunisie*. Dossiers d’Archéologie, №268, 2001.
265. Grabar 1979:



- Grabar André. *Les voies de la création en iconographie chrétienne*. Flammarion, Paris, 1979.  
[article on-lain]. Le site: [http://aeaerestaurateur.fr/IMG/pdf/grabar1\\_Microsoft\\_Word.pdf](http://aeaerestaurateur.fr/IMG/pdf/grabar1_Microsoft_Word.pdf)
266. Grabar 1984:  
Grabar André. *Iconoclasme Byzantin*. Le dossier archéologique, Paris: Flammarion, 1984.
267. Kvavadze 2008:  
Kvavadze Eliso, Rukhadze Luara, Nikolaishvili Vakhtang and Mumladze Levan. *Botanical and zoological remains from an early medieval grave at Tsitsamuri, Georgia*. Published online: 2 oktober 2008.
268. Koch 2000:  
Koch Guntram. *Frühchristliche Sarkophage*. Handbuch der Archäologie. München: Verlag C.H. Beck, 2000.
269. Joannès 2003:  
Joannès Francis. *La cuisine du sacrifice*. Dossiers d'Archéologie, N°280, 2003.
270. L'histoire . . . 1999:  
*L'histoire des religions*. Livre II. Paris: Éditions Gallimard, 1999.
271. Lion 2003a:  
Lion Brigitte. *Les banquets des dieux*. Dossiers d'Archéologie, N°280, 2003.
272. Lion. . . 2003b:  
Lion Brigitte, Michel Cécile. *Un banquet à la cour assyrienne*. Dossiers d'Archéologie, N°280, 2003.
273. Lortkipanidzé 1999:  
Lortkipanidzé Otar. *Les divinités de la ville de Phasis Apollon ou la triade Aphollinienne?*. Religions du Pont-Euxin, Actes du VIII<sup>e</sup> Symposium de Vani (Colchide) – 1997. Paris: Presses Universitaires Franc-Comptoises, 1999.
274. Lucas 2003:  
Lucas Pierre. *Les établissements monastiques de la basse vallée de Göreme et de ses abords*. Dossiers d'Archéologie, N°286, 2003.
275. Modéran 2003:  
Modéran Yves. *L'Algérie dans l'Antiquité tardive*. Dossiers d'Archéologie, N°286, 2003.
276. Olszewski 1995:  
Olszewski Marek-Titien. *L'image et sa fonction dans la mosaïque byzantine des premières basiliques en Orient*. Cahiers Archéologiques. 43. Picard. 1995.
277. Philibert 2000:

- Philibert M. Dictionnaire des symboles fondamentaux, Éditions du Rocher, 2000.
278. Picard 2005:  
Picard Olivier. *La monnaie. Prélude à l'Europe*. Dossiers d'Archéologie, №303, 2005.
279. Piccirillo 1991:  
Piccirillo Michele. *Les églises paléochrétiennes d'Umm er-Rasas (Jordanie): cinq campagnes de Fouilles*. Comptes-rendus des séances de l'année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 135, №2, 1991.
280. Sodini 1970:  
Sodini Jean-Pierre. *Mosaïques paléochrétiennes de Grèce*. Bulletin de correspondance hellénique. Volume 94, №2, 1970.
281. Tertullien 1852a:  
Tertullien. *Apologétique ou défense des chrétiens contre les gentils*. Ouvres de Tertullien. Traduites en Français par Eugène-Antoine de Genoude, Paris: Louis Vives, II, 1852, [livre on-lain]. Le site: [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)
282. Tertullien 1852b:  
Tertullien, *De la pudicité*. Ouvres de Tertullien. Traduites en Français par Eugène-Antoine de Genoude, Paris: Louis Vives, III, 1852, [livre on-lain]. Le site: [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)
283. Tertullien 1852c:  
Tertullien, *Du baptême*. Ouvres de Tertullien. Traduites en Français par Eugène-Antoine de Genoude, Paris: Louis Vives, III, 1852, [livre on-lain]. Le site: [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org)
284. Thierry 1984:  
Thierry Nicole. *Découvertes à la nécropole de Göreme (Cappadoce)*. Comptes-rendus des séances de l'année. . .-Académie des inscriptions et belles-lettres. Volume 128, №4, 1984.
285. Tinh 1995:  
Tran Tam Tinh. *Archéologie paléochrétienne et patristique*. La documentation patristique: bilan et prospective. Edition de Presses Université Laval, 1995.
286. Tristan 1996:  
Tristan Frédéric. *Les premières images chrétiennes, Du symbole à l'icône: II-IV<sup>e</sup> siècles*. Fayard, 1996.

## ტაბულების აღწერილობა

- I** – 1. ბიჭვინთის სამაროვანზე აღმოჩენილი სტელა. გ. ლორთქიფანიძის მიხედვით.  
2. ახალი ქინვალის №5 სამარხში აღმოჩენილი საბეჭდავი. რ. რამიშვილის მიხედვით.  
3. მცხეთაში აღმოჩენილი მინის ჭურჭელი. ნ. უგრელიძის მიხედვით.  
4. საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ჯვრის ფორმის თავიანი საკინძები.
- II** – 1. წებელდაში აღმოჩენილი ჯვრის ფორმის ფიბულები. მ. გუნბას მიხედვით.  
2-5. წიწამურის №101 სამარხში აღმოჩენილი ინვენტარი.  
6. ჯვრის გამოსახულებიანი ბეჭდები ალევინიდან და ამბროლაურიდან. ნ. აფხაზავას მიხედვით.
- III** – 1. ციხისძირში აღმოჩენილი ამფორა მონოგრამისა და ჯვრის გამოსახულებით. ნ. ინაიშვილის მიხედვით.  
2. წილკნის აკლდამის არქიტრაჟი ჯვრის გამოსახულებით.  
3. წილკნის აკლდამის ბერძნული წარწერა ჯვრებისა და ქრიზმების გამოსახულებით.  
4. წიწამურში გათხრილი სამარხის დეტალი ჯვრის გამოსახულებით.
- IV** – 1. ურბნისში აღმოჩენილი სამარხი ჯვრის გამოსახულებით. პ. ზაქარაიას მიხედვით.  
2. სოლენის ფრაგმენტი ჯვრის გამოსახულებით. ბიჭვინთა. ი. ციციშვილის მიხედვით.  
3. ბრინჯაოს ჯვარი ქრისტეს გამოსახულებით განდევლის მღვიმიდან.  
4. ბოლნური ტიპის ჯვარი ბობოყვათიდან. ა. ინაიშვილის მიხედვით.  
5. ბოლნური ტიპის ჯვარი ნოქალაქევიდან. პ. ზაქარაიას მიხედვით.
- V** – 1. ბოლნური ჯვრის გამოსახულებიანი ფილაქვა მრამბიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.  
2-5. ბოლნური მედალიონის ტიპები.  
6. გულსაკიდი მედალიონი არაგვისპირიდან.
- VI** – 1. რელიეფი „ლამაზი გორიდან“. ჯ. ამირანაშვილის მიხედვით.  
2. ქვეშის ეკლესიის სამხრეთ კედელში ჩადგმული რელიეფი.  
3. ქვეშის ეკლესიის სამხრეთ კედელში ჩადგმული რელიეფი.

4. ქვეშის ეკლესიის კარის თავზე ჩადგმული სტელა.

**VII** – 1. ქვეშის ეკლესიის სამხრეთ კედელში ჩადგმული სტელის სვეტი.

2. ბიჭვინთის საკურთხევლის მოზაიკა მონოგრამის გამოსახულებით.

3. ანტიოქიის ტაძრის ბერძნულენოვანი საამშენებლო წარწერა ქრიზმით.

4. ღვთისმშობლის გამოსახულებიანი ინტალიო-ბეჭედი უინვალის კატაკომბიდან. ვ. ჩიხლაძის მიხედვით.

5. ქრისტეს მონოგრამიანი საბეჭდავი ქუშანაანთ გორის №1 სამარხიდან. რ. რამიშვილის მიხედვით.

**VIII** – 1. ბრინჯაოს საკიდი თევზის გამოსახულებით ნარეკავის სამარხიდან.

2. ძვლის საკიდი თევზების გამოსახულებებით ნარეკავის სამარხიდან.

3. თევზებისა და ღუზის გამოსახულებიანი ინტალიო სვეტიცხოვლის №17 სამარხიდან.

4. თევზებისა და ღუზის გამოსახულებიანი ინტალიო სამთავროს №71 სამარხიდან.

5. ურბნისში აღმოჩენილი თევზის გამოსახულებიანი საბეჭდავის ასლი.

6. საკურთხეველზე დადებული თევზის გამოსახულებიანი ინტალიო ურბნისიდან. ქ. ჯავახიშვილის მიხედვით.

**IX** – 1. ბიჭვინთის აბსიდის მოზაიკის დეტალი.

2. თევზების გამოსახულებიანი რელიეფი ანაკოფიიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

3. სოლენის ფრაგმენტი ციხისძირიდან.

4. ჭურჭელზე დატანილი ნიშანი ურბნისიდან. ლ. ჭილაშვილის მიხედვით.

**X** – 1. ბიჭვინთის ტაძრის აბსიდის მოზაიკა.

2. ატენის სიონის ტიმპანის ირმების გამოსახულებით.

3. ბიჭვინთის მოზაიკის დეტალი ირმისა და პალმის მედალიონის გამოსახულებით.

**XI** – 1-2. ბოლნისის სიონის ჩრდილოეთი გალერეის კაპიტელები.

3. ბოლნისის სიონის სამხრეთი პორტიკის დასავლეთ კაპიტელის რელიეფი.

**XII** – 1. ბოლნისის სიონის სანათლავის აბსიდის კაპიტელის რელიეფი. გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით.

2. ივრის სიონის ტიმპანის რელიეფი. რ. რამიშვილის მიხედვით.

3. აკაურთის არქიტრავის რელიეფი ირმების გამოსახულებით. ლ. რჩეულიშვილის მიხედვით.

4. წოფის კაპიტელი.

**XIII** – 1. წილკნის ტაძრის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სვეტის რელიეფი.

2. ანტეფიქსი ახიზის ტაძრიდან.

3. ანტეფიქსი ახიზის ტაძრიდან.

4. ანტეფიქსი ურბნისიდან.

**XIV** – 1-3. ანტეფიქსები ურბნისიდან. პ. ზაქარაიას მიხედვით.

4. ვერძის გამოსახულებიანი საკიდები ბადრიანებიდან და ნეძიხიდან. ქ. რამიშვილის მიხედვით.

5. ვერძის გამოსახულებიანი შესაბნევი ჟინვალიდან. ვ. ჩიხლაძის მიხედვით.

6. აბრაამის მიერ მსხვერპლშეწირვის გამოსახულებიანი საბეჭდავი მცხეთიდან. ქ. რამიშვილის მიხედვით.

7. მინის ჭურჭლის ფრაგმენტი ბიჭვინთიდან. ნ. უგრელიძის მიხედვით.

**XV** – 1. ბიჭვინთის ტაძრის მოზაიკის დეტალი.

2. რელიეფი უკანგორის ტაძრიდან. გ. ჯავახიშვილის მიხედვით.

3. სტელის ბაზისი დამბლუტისწყლის ეკლესიიდან. ვ. ჯავარიძის მიხედვით.

2. ჰორელიეფი ნოჯიხევის ეკლესიიდან. პ. ზაქარაიას მიხედვით.

3. მრგვალი ქანდაკება დრანდიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

**XVI** – 1. სვეტიცხოვლის ხარის ჰორელიეფები.

2. ბოლნისის სიონის სანათლავის კაპიტელი.

3. რელიეფური ფილა სოხუმის გორიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

4. რელიეფური ფილა ანაკოფიიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

**XVII** – 1. საცხენისის სტელა. კ. მაჩაბლის მიხედვით.

2. ბიჭვინთის საკურთხევლის მოზაიკის დეტალი.

3. ინტალიო მცხეთის №242 სამარხიდან. მ. ლორთქიფანიძის მიხედვით.

4. გონიოს ბაღთა. ო. ლორთქიფანიძის მიხედვით.

5. მინის ამულეტი ჟინვალიდან. ვ. ჩიხლაძის მიხედვით.

6. სასანური საბეჭდავი. ა. ბორისოვისა და ბ. ლუკონინის მიხედვით.

**XVIII** – 1. ბოლნისის სიონის სანათლავის კაპიტელი.

2. ოქროს ბაღთა გონიოსა და კლდეეთიდან. ო. ლორთქიფანიძისა და გ. ლომთათიძის მიხედვით.

3. მცხეთაში აღმოჩენილი ბუღა. ქ. რამიშვილის მიხედვით.

4. ინტალიო სამთავროს სამაროვნიდან (ბაიერნისეული). ქ. რამიშვილის მიხედვით.

5. წილკნის ტაძრის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სვეტის კაპიტელის დეტალი.
- XIX** – 1-3. ბიჭვინთის ტაძრის მოზაიკის დეტალები.
4. ინტალიო აეჭალიდან. მ. ლორთქიფანიძის მიხედვით.
2. ბოლნისის სიონის ჩრდილოეთ გალერეის კაპიტელის დეტალი.
- XX** – 1. სვეტის ბაზისი პანტიანის ტაძრიდან. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით.
2. მინის პატერა სამთავროდან. ნ. უგრელიძის მიხედვით.
3. მინის პატერის ფრაგმენტი ბიჭვინთიდან. ნ. უგრელიძის მიხედვით.
4. ვერცხლის აზარფეშა არმაზისხევის №6 სამარხიდან.
5. საბეჭდავი ბეჭედი ამბროლაურიდან. ნ. აფხაზავას მიხედვით.
- XXI** – 1-2. კვილ-ქილისას ტაძრის რელიეფი და რეკონსტრუქცია. ვ. ჯაფარიძის მიხედვით.
3. ბოლნისის სიონის სანათლავის კაპიტელი.
4. გულბაგის რელიეფი. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით.
5. სათხის ეკლესიის რელიეფი ვ. ჯავახიშვილის მიხედვით.
- XXII** – 1. რელიეფი მრამბიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.
2. შორენკეცი ურბნისიდან. ლ. ჭილაშვილის მიხედვით.
3. რელიეფი უკანგორის ეკლესიიდან. ლ. მუსხელიშვილის მიხედვით.
4. დედოფალ იულიას მონეტა.
5. რელიეფი აკაურთის ტაძრიდან. ლ. რჩეულიშვილის მიხედვით.
6. რელიეფი ივრის სიონიდან. რ. რამიშვილის მიხედვით.
- XXIII** – 1. ანტეფიქსი სვეტიცხოვლის ეზოდან.
2. ანტეფიქსი „შავი მთის“ კომპლექსიდან. ბ. მაისურაძისა და რ. რუსიშვილის მიხედვით.
3. ვერცხლის ფიალა არმაზისხევის №6 სამარხიდან. ა. აფაქიძის მიხედვით.
4. ყურძნის გამოსახულებიანი მინის ჭურჭელი მცხეთიდან.
5. ყურძნის იმიტაციის საყურეები. I ტიპი.
- XXIV** – 1. ყურძნის იმიტაციის საყურეები ურბნისიდან, საირხიდან და არმაზისხევიდან.
- 2-3. ყურძნის იმიტაციის საყურეები საირხიდან.
4. ყურძნის იმიტაციის საყურეები მცხეთიდან.
- XXV** – 1. ყურძნის ფორმის საკიდები.
2. გემა-ინტალიო რიყიანების სამაროვნიდან. ნ. მირიანაშვილის მიხედვით.
- 3-4. მოზაიკის ფრაგმენტები ციხისძირიდან.

5. ციხისძირის მოზაიკის ფოტო (გადაღებულია XX ს. 90-იან წლებში).

**XXVI** – 1. ციხისძირის მოზაიკის რეკონსტრუქცია.

2-3. ციხისძირის ბაზილიკა.

**XXVII** – 1. აკაურთის ტაძრის რელიეფი. ლ. რჩეულიშვილის მიხედვით.

2. ბოლნისის სიონის რელიეფი. გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით.

3. წილკნის სიონის არქიტრაფი.

4. ივრის სიონის კაპიტელი. რ. რამიშვილის მიხედვით.

5. რელიეფი სოხუმიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

**XXVIII** – 1. რელიეფი მრამბიდან. ლ. ხრუშკოვას მიხედვით.

2. ნათლისმცემლის სვეტი.

3. აკვანების ტაძრის რელიეფი. ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით.

4. სათხის ეკლესიის რელიეფი. გ. ჯავახიშვილის მიხედვით.

**XXIX** – 1. 2008წ. სამთავროს ველზე გათხრილი №9 სამარხი.

2. 2008წ. სამთავროს ველზე გათხრილი №32 სამარხი.

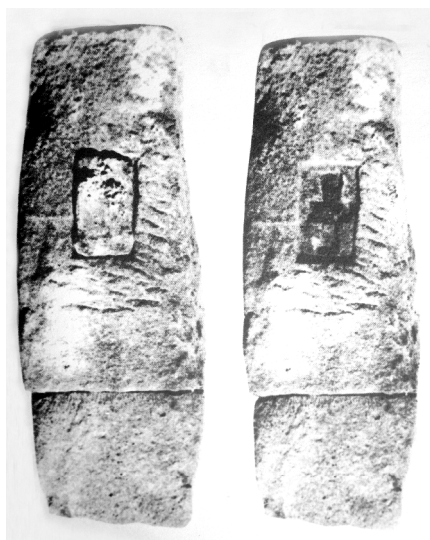
3. 2008წ. სამთავროს ველზე გათხრილი №35 სამარხი.

4. №32 სამარხში აღმოჩენილი ინვენტარი.

5. №9 სამარხში აღმოჩენილი საკინძები, ვერცხლის ბეჭედი და მინის გემ-ინტალიო.

## ტაბულები

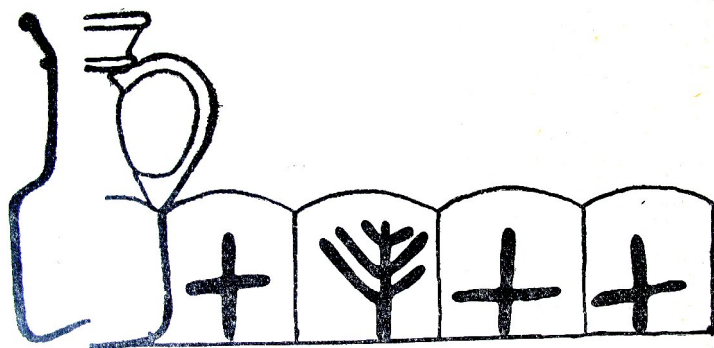




1



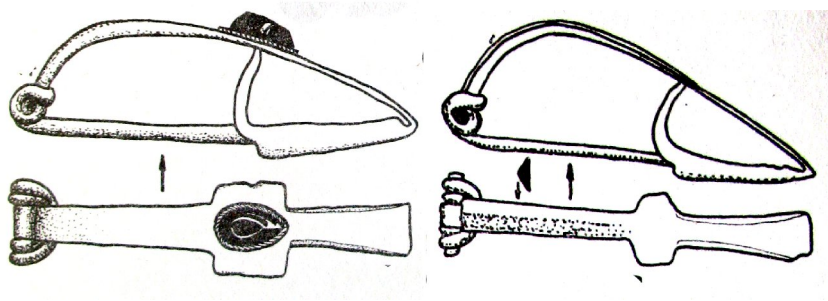
2



3



4



1



2

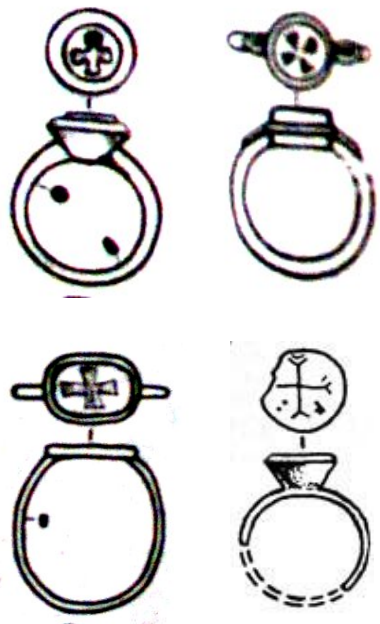


5

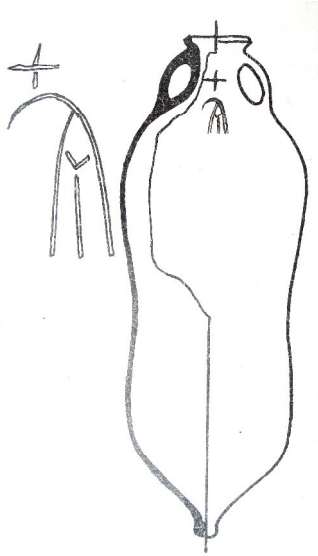


3

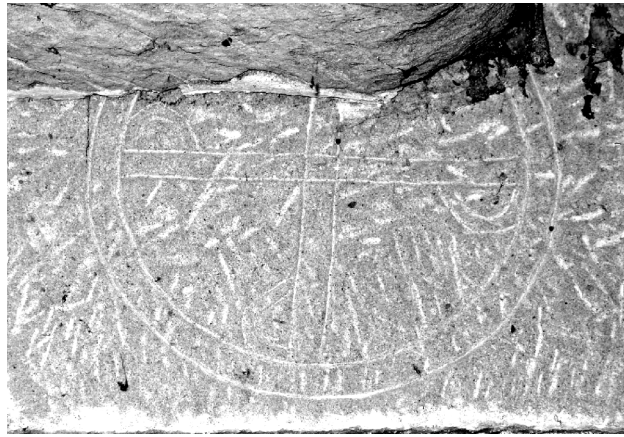
4



6



1



2



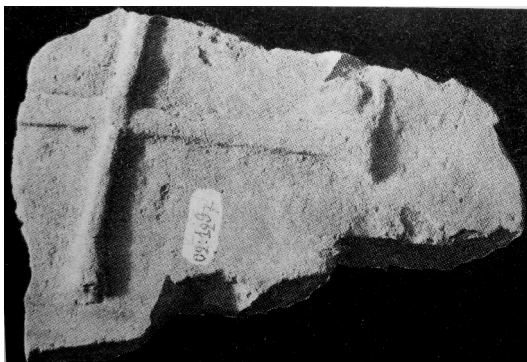
3



4



1



2



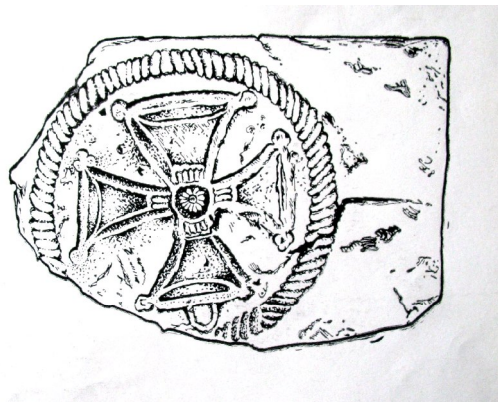
3



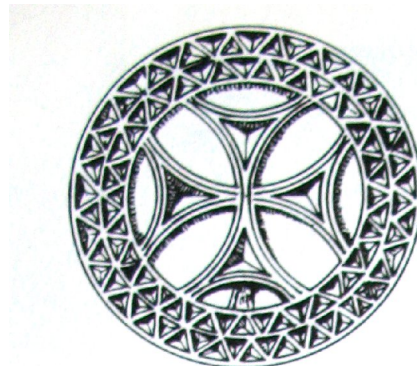
4



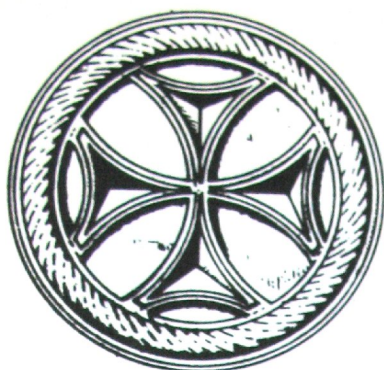
5



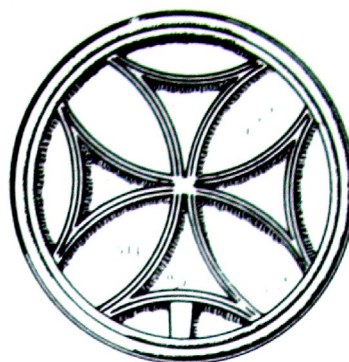
1



2



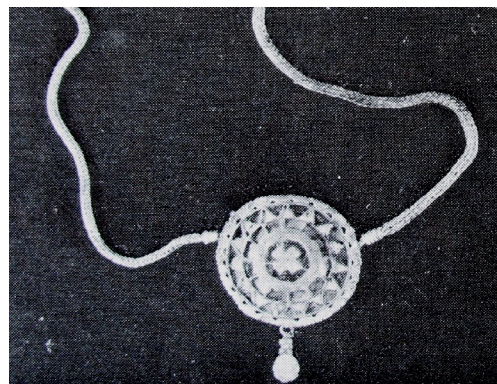
3



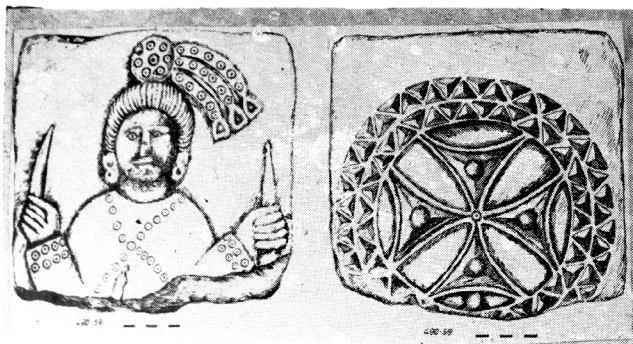
4



5



6



1



2



3



4



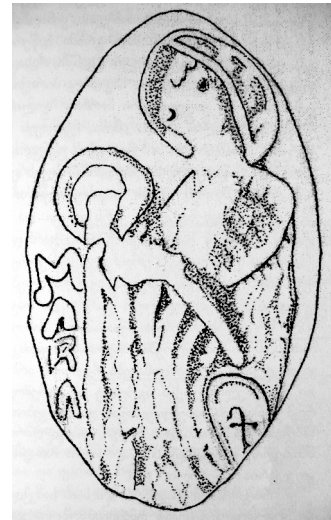
1



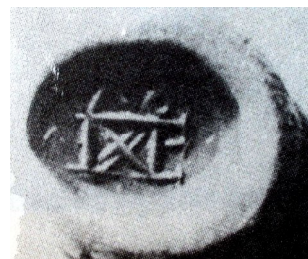
2



3



4



5



1



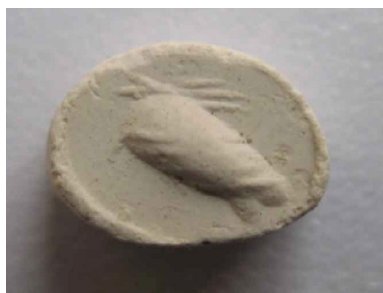
2



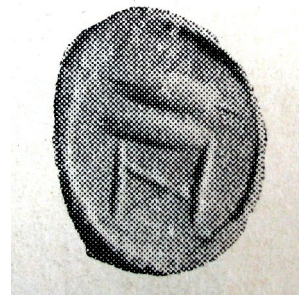
3



4



5



6





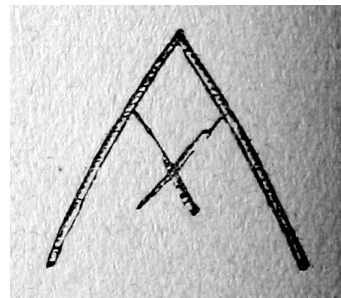
1



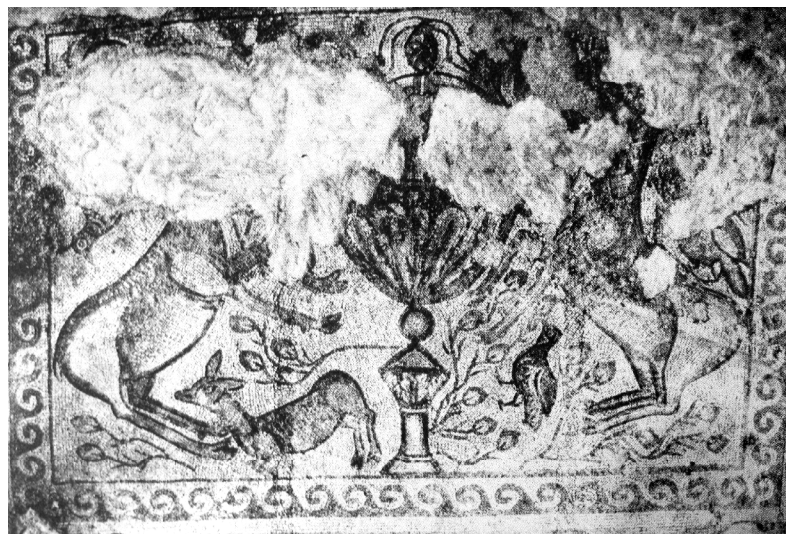
2



3



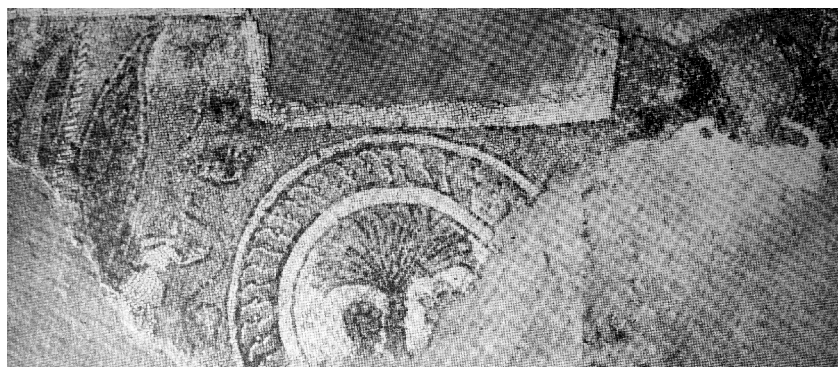
4



1



2



3



1



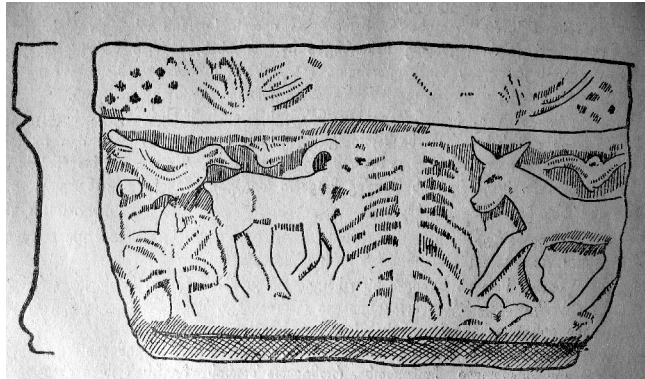
2



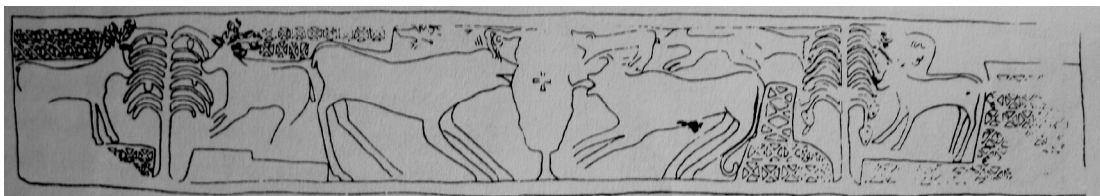
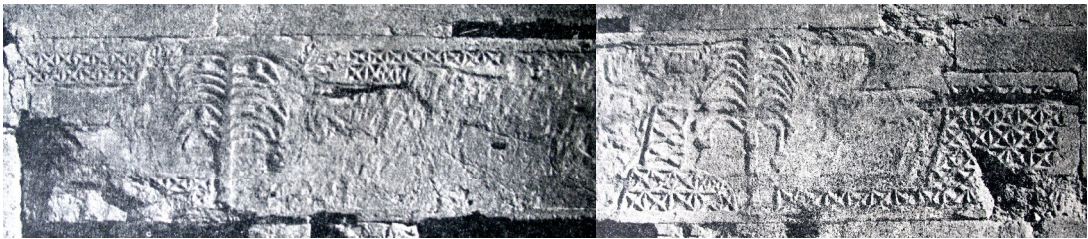
3



1



2



3



4



1



2



3



4



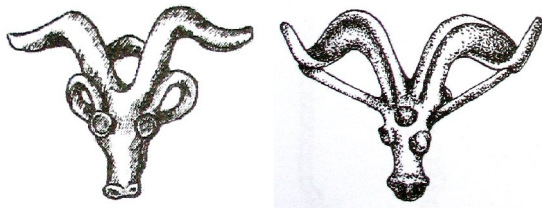
1



2



3



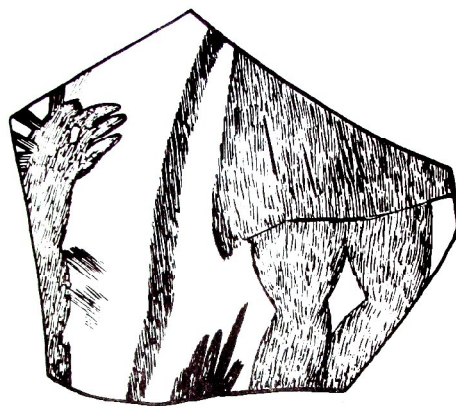
4



5



6



7



1



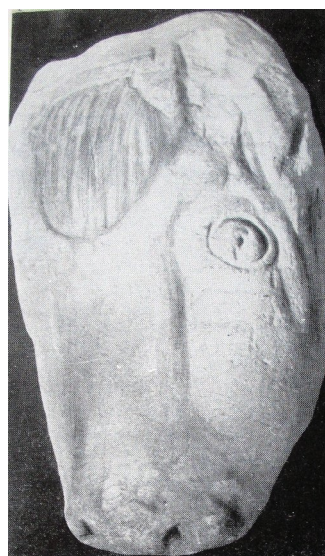
2



3



4



5



1



2

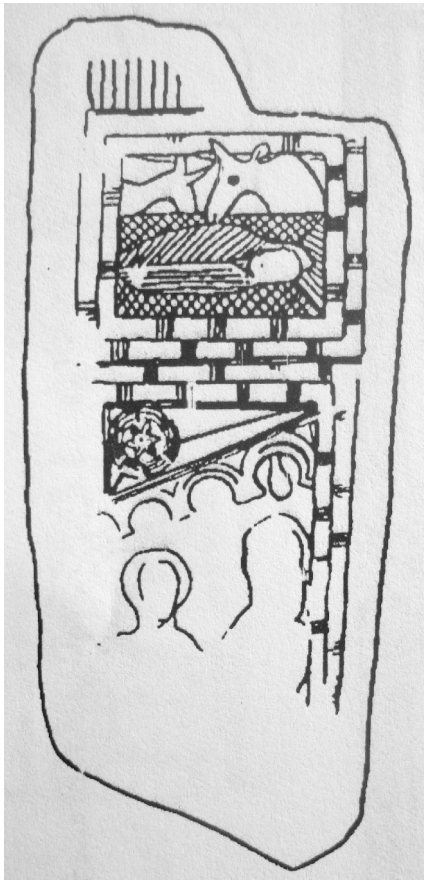


3

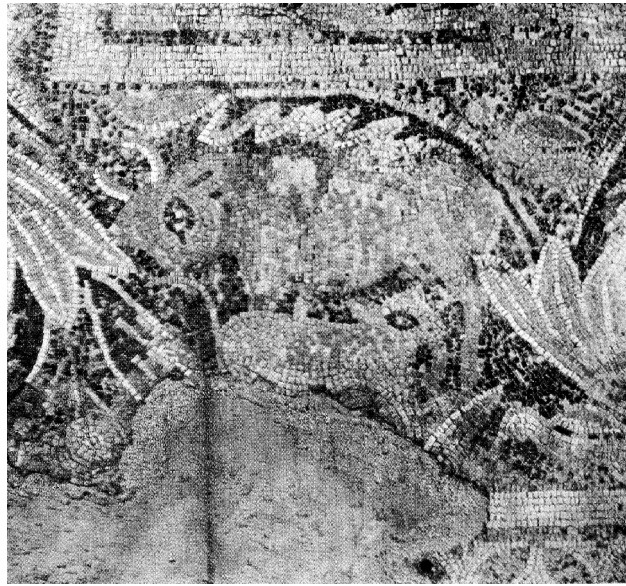


4





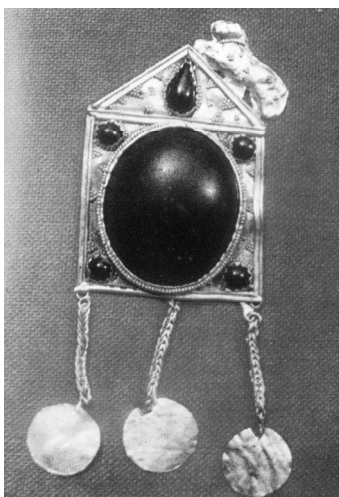
1



2



3



4



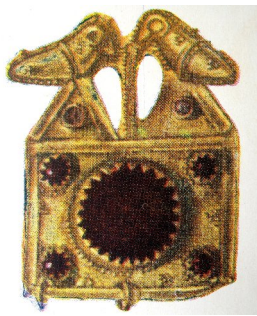
5



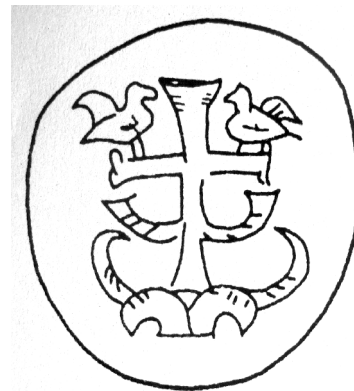
6



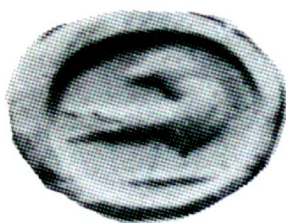
1



2



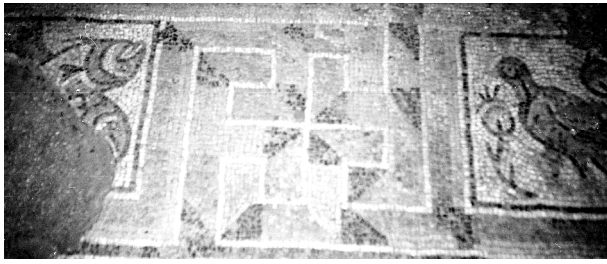
3



4



5



1



2



3



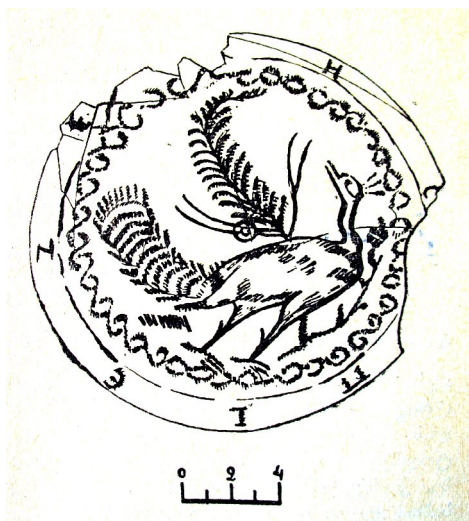
4



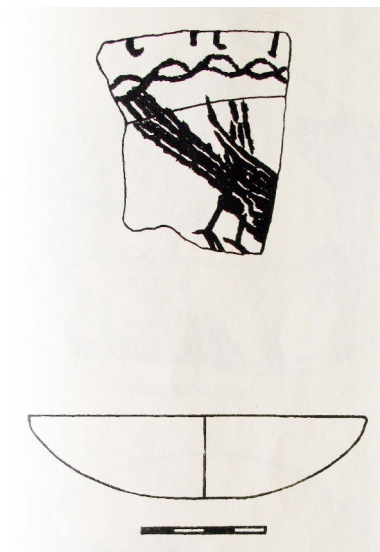
5



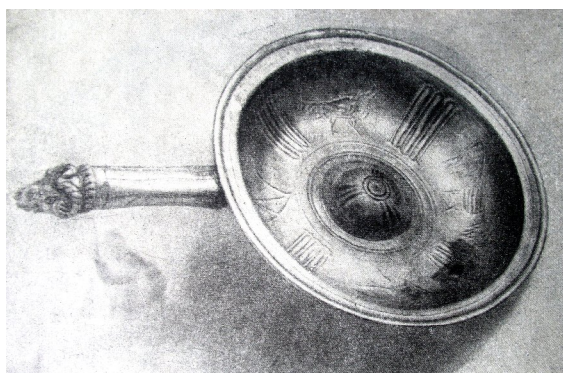
1



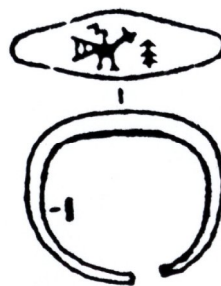
2



3



4



5



1



2



3



4



5



1



2



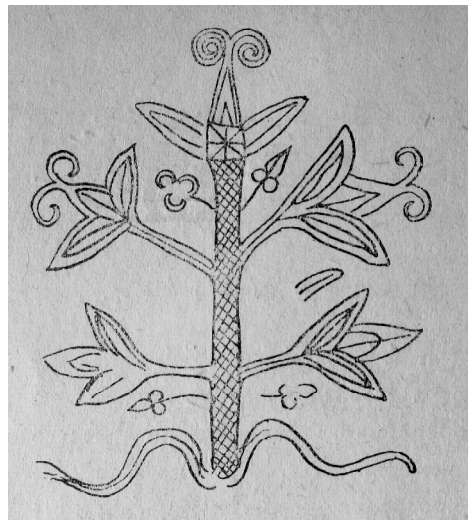
4



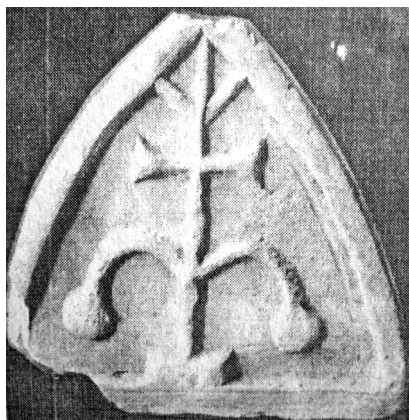
3



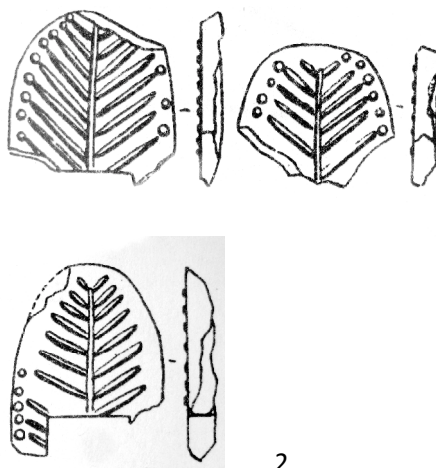
5



6



1



2



3



4



5



1



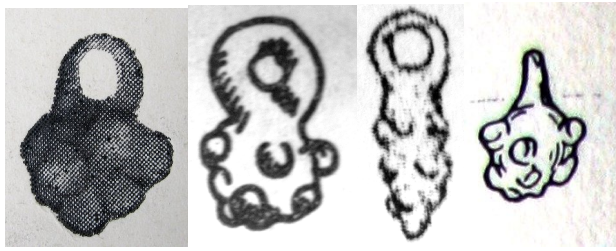
2

3



4

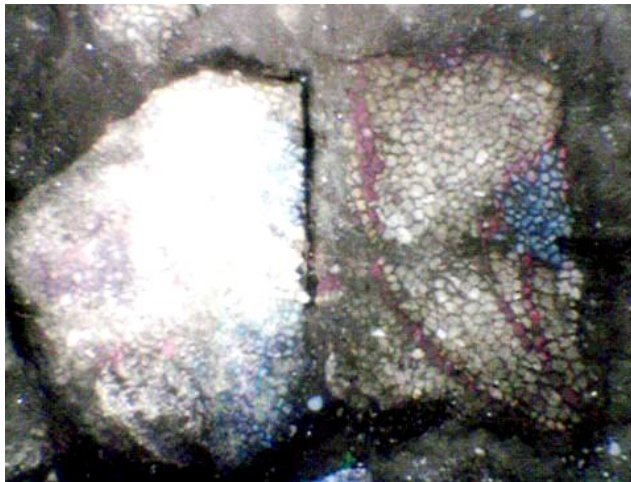




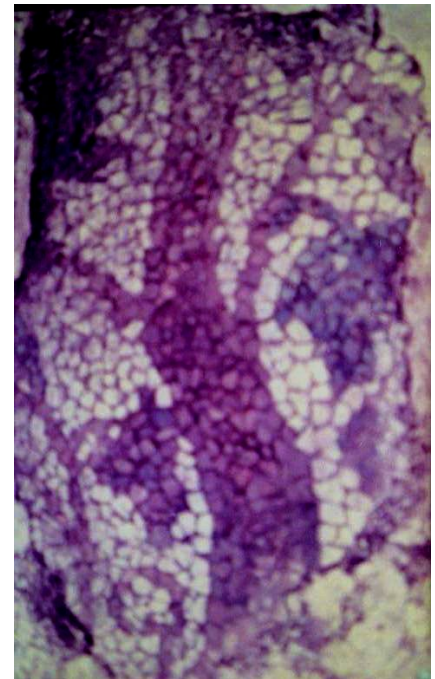
1



2



3



5



4



1



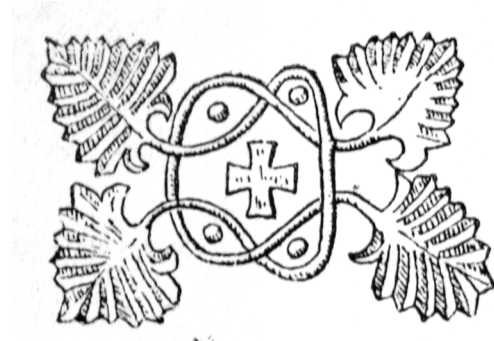
2



3



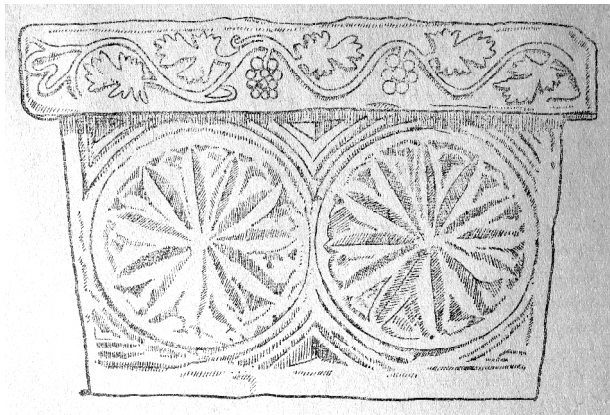
1



2



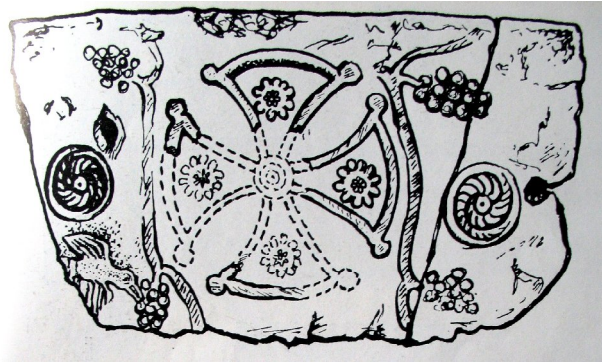
3



4



5



1



2



3



4



1



2



3



4



5