

Iliia State University
National Centre of Manuscripts

Studies in Christian Archeology

III

PH 'Akhali Sakartvelo'
Tbilisi 2010

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი

III

გამომცემლობა „ახალი საქართველო“
თბილისი 2010

რამდენიმე სიტყვა იუსტინიანეს, ედესის
წმინდა სოფიის ტაძრის,
ქრისტიანული სიონისა და
ეთიოპიური ქრისტიანობის შესახებ

ირმა ჭარაშლაშვილი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

პირველი ქრისტიანი მეფის, აბგარის ლეგენდისა და ღვთივკურთხეული მმართველის იდეასთან დაკავშირებული კონცეპტუალური საკითხების კვლევა 2003 წელს, ჩემ მიერ გამოქვეყნებულ სტატიაში “King Abgar of Edessa and the Concept of the Ruler Chosen by God”¹ დავიწყო. შარშან კი იმავე სტატიის გადაკეთებული და გავრცობილი ვარიანტი ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებას შევთავაზე.² ვფიქრობ, ბუნებრივია, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებული არა მხოლოდ ცალკეული ნაშრომი, არამედ მოკლე კომენტარიც ჩემს განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს. მოცემული სტატიაც ერთ-ერთი ამგვარი კომენტარის ახლებურად გაანალიზების მცდელობას წარმოადგენს.

საქართველოს სიძველენის № 14-ში გამოქვეყნებული ნაშრომის „ოთხთა ეკლესია: სოლომონის ახალი ტაძარი, ახალი სიონი თუ ორივე ერთად?“³ (სადაც განხილულია ოთხთა ეკ-

1 I. Karalashvili, King Abgar of Edessa and the Concept of a Ruler Chosen by God, კრებულში *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, ed. A. al-Azmeh and J. Bak (Budapest: CEU Department of Medieval Studies & Pastis Incorporated: CEU Studies in the Humanities & Archaeolingua, 2004), 173-190.

2 ი. ჭარაშლაშვილი, ედესის მეფე აბგარი და უფლის მიერ რჩეული მმართველის ქრისტიანული იდეის ჩამოყალიბება: წახნავი 2 (2010), 159-188.

3 თ. მგალობლიშვილი, ოთხთა ეკლესია: სოლომონის ახალი ტაძარი, ახალი სიონი თუ ორივე ერთად? საქართველოს სიძველენი 14 (2010), 97-121.

ლესიის იკონოგრაფიული პროგრამის⁴ ინტერპრეტაციის ურთიერთკავშირი კონსტანტინეპოლის, ედესის და აქსუმის წმ. სოფიის ტაძრებთან დაკავშირებული ისტორიული და ლიტურგიკულ წყაროებში შემონახულ ცნობებთან) დასკვნით ნაწილში ქალბატონ თამილა მგალობლიშვილს მოჰყავს ვადიმ ლურიეს (Вадим Лурье)⁵ და ენდრიუ პალმერის (Andrew Palmer)⁶ თვალსაზრისი, რომ „კონსტანტინეპოლის წმ. სოფია აგებულია, როგორც სოლომონ დიდის ტაძრის სახე, მისთვის დამახასიათებელი ტაძრის კურთხევის წესების დაცვით, ხოლო თავად სოლომონ მეფე იმპერატორისთვის არა მარტო მიბაძვის, არამედ გაჯიბრების ობიექტი ხდება. იგივე შეიძლება გავიმეოროთ ედესის წმინდა სოფიის ტაძრის განახლებასთან დაკავშირებით: ამ შემთხვევაში იუსტინიანე იმპერატორი საკუთარ თავს აღიქვამს მეფე ავგაროზად, იდეალურ ქრისტიან მონარქად“.⁷

მართლაც, ლურიე თავის ნაშრომში აღნიშნავს: „Произносил св. император Юстиниан свои слова «Я победил тебя, Соломон» или не произносил — но построенная им Св. София все-таки была новым Храмом Соломона, и за этим стояли, помимо «типологии», реальный Храм Соломона с его специфическим богослужением, которому подражали,

4 მსჯელობა ძირითადად ეხება აფსიდის სარკმლიც ცენტრში, მედალიონში მოთავსებულ წმინდა დედის გამოსახულებას, რომელსაც ხელში ეკლესია უჭირავს.

5 В. М. Лурье, Из Иерусалима в Аксум через Храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь: *Христианский Восток* 2/8 (2000), 137-207. მაღლობას მოვასხენებ ბატონ ვ. ლურიეს ხსენებული ნაშრომის ელექტრონული ფორმით მოწოდებისათვის.

6 A. Palmer, with Lyn Rodley, The Inauguration Anthem of Hagia Sophia at Edessa: A New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan Kontakion: *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988), 117-167, 247-248.

7 თ. მგალობლიშვილი, ოთხთა ეკლესია: სოლომონის ახალი ტაძარი... გვ. 117-118.

и исторический Соломон, с которым соревновались”.⁸ ხოლო ენდრიუ პალმერის აზრით, „ამ ისტორიის [იგულისხმება ედესის ქრონიკა – ი. ყ.] ჭრილში იუსტინიანეს საკუთარი თავი უნდა ჩაეთვალა მეორე აბგარად, ვინაიდან თავად აბგარის სახელი საკმარისი იყო იდეალურ მონარქზე მისათითებლად“.⁹

*ენდრიუ პალმერის ნაზრევი
იუსტინიანეს, როგორც ახალი აბგარის შესახებ*

ბიზანტიელი იმპერატორის აბგარად აღქმის ტენდენცია ტექსტუალურ ტრადიციაში ევსევი კესარიელის *საეკლესიო ისტორიიდან* იწყება, ხოლო სამეცნიერო ლიტერატურაში ამავე კონცეპტზე მინიშნება (მაგრამ არა მისი ანალიზი) კურტ ვაიციმანის მიერ სინას ტრიპტიქზე გამოსახულ აბგარში („იდეალურ მონარქში“) კონსტანტინეს ამოცნობისთანავე ჩნდება.¹⁰ აბგარის ლეგენდასთან დაკავშირებული სამეცნიერო ლიტერატურა, შეიძლება ითქვას, ამოუწურავია (მას ეხება სხვადასხვა დარგის მკვლევარი სირიული ქრისტიანობის, ედესის მოქცევისა და ქალაქის ისტორიის, ევსევი კესარიელის ნაშრომების, გვიან ანტიკურ პერიოდში მართლმადიდებლობის და ერეტიკოსობის, ადრეულ ქრისტიანული საეკლესიო არქიტექტურის, ხატმებრძოლობასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვისას), ამდენად, ადვილი წარმოსადგენია, რომ კონკრეტული საკითხის განხილვისას ვერც ერთი მკვლევარი აბგარის ლეგენდის გარშემო არსებულ სრულ ლიტერატურას ვერ გამოიყენებს.

პალმერის ზემოხსენებული სტატია 2001 წელს ედესის წმინდა სოფიის ტაძრისადმი მიძღვნილ სირიულ ჰიმნში *მანდილიონთან* დაკავშირებული პასაჟის ანალიზის დასრულების შემდეგ ჩემს

8 В. М. Лурье, Из Иерусалима в Аксум... გვ. 163-164.

9 “In the light of this history Justinian would have seen himself as a second Abgar, whereby the name Abgar itself was enough to suggest the ideal monarch.” Palmer (1988), გვ. 124.

10 K. Weitzmann, The Mandyllion and Constantine Porphyrogenetos: *Cahiers Archéologiques* 11 (1960), 163-184.

კვლევებში აღარ გამოიყენებია. ახლა კი გადავწყვიტე არა მხოლოდ ეს კონკრეტული სტატია მენახა, არამედ აბგარის ლეგენდასთან დაკავშირებული მისი სხვა ნაშრომებიც მომეძია.¹¹

როგორც მოსალოდნელი იყო, სირიული ჰიმნის აბგარის სახელთან დაკავშირებას პალმერი ტექსტის ედესის ტაძრისადმი მიძღვნის, მასში *მანდილიონის* შესაძლო მოხსენიებისა და იუსტინიანეს მიერ ედესის ეკლესიის განახლების დაფინანსების შესახებ ინფორმაციაზე დაყრდნობით აკეთებს. პალმერის მიერ მოყვანილ არგუმენტებს, ისევე, როგორც თავად სირიულ ჰიმნს და მასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას, მოგვიანებით განვიხილავ, ახლა კი მის მიერ აბგარის ლეგენდის ირგვლივ დაწერილ სხვა სტატიებს შევეხები.

პალმერის ერთ-ერთი ნაშრომი აბგარის ლეგენდის, ევსევისა და კონსტანტინე დიდის ურთიერთმიმართებას ეხება. ეს სტატია ღვთის მიერ რჩეული მმართველის კონცეფციის შესახებ ჩემი წერილის გამოქვეყნებამდე რომ მენახა, მასში წამოყენებული ზოგიერთი მოსაზრების კონტრარგუმენტი ჩემს სტატიაში აუცილებლად აისახებოდა. ამ ნაშრომში ევსევი კესარიელის *საეკლესიო ისტორიის* (IV ს.), *პილიგრიმი ქალის, ეგერიას დღიურისა* (IV ს.) და *ედესური აქტების* (III ს. მესამე მეთხედი) ანალიზის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ ევსევი კონსტანტინეს მეორე აბგარად, ხოლო ედესას რომის იმპერიის პროტოტიპად ხედავს. ავტორი აღნიშნავს, რომ „ედესის, როგორც რომაული იმპერიის მოდელის გამოსახვით, ევსევი თავად ქრისტეს ძალაუფლებას არა მხოლოდ მონარქიასა და ქრისტიანული რწმენის კომბინაციაზე ავრცელებდა, არამედ აგრეთვე საიმპერატორო კარზე ეპისკოპოსების ადგილსა და, შესაძლოა, ბიზანტიური თეო-

¹¹ ეს ადვილად მოხერხდა ილიას უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე არსებული უცხოენოვან რესურსებზე წვდომის ოპციის გამოყენებით, რომელიც საზღვარგარეთ გამოცემული წიგნებისა და სამეცნიერო ჟურნალებში მოთავსებული სტატიების ჩამოტვირთვისა და გაცნობის სწრაფ და მოხერხებულ საშუალებას იძლევა.

კრატის გამორჩეულ ღუალისტურ ლიდერობაზეც.“¹²

ამდენად, პალმერის თქმით, ევსევისთვის ედესა რომაული იმპერიის მოდელია. ამ მოსაზრების გაზიარება ჩემთვის რთულია, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, ევსევი აბგარის ლეგენდას ორ ნაწილად ჰყოფს და მეფისა და ედესელთა გაქრისტიანების ამბავს არა თავის ნაშრომის I წიგნის დასკვნით, 13 თავში გადმოგვცემს, არამედ გაკვრით II წიგნის 1 თავის დასაწყისში (II, 1, 6-8). როგორც ვხედავთ, ევსევი თხრობას ანაწევრებს და ედესის გაქრისტიანების ამბავს არა აბგარისა და ქრისტეს მიმოწერის გადმოცემისას, არამედ მოციქულთა მოღვაწეობის შესახებ თხრობისას, მხოლოდ რამდენიმე სიტყვით გადმოგვცემს. შესაბამისად, ჩემი გაგებით, ევსევისათვის მთავარი კონსტანტინეს პროტოტიპის დახატვაა და არა ედესისა და მისი მმართველის გაქრისტიანების ამბის საზღვასმა. ისტორიკოსის მიზანს არ წარმოადგენს კონსტანტინეს მიერ შექმნილი ქრისტიანული იმპერიის მანამდე არსებული მოდელის ჩვენება. პირიქით, ავტორის მიზანია მიუთითოს, რომ ეს მხოლოდ და მხოლოდ კონსტანტინეს პრეროგატივაა.

აბგარის ლეგენდასთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ სტატიაში პალმერი ედესის ჰიმნისადმი მიძღვნილ ნაშრომში იუსტინიანესთან დაკავშირებით გამოთქმულ იდეას იმეორებს და აღნიშნავს, რომ არსებობდა კიდევ ერთი მიზეზი, რათა იმპერატორი გაიგივებულიყო პირველ ქრისტიან მეფესთან, რომელიც ქრისტიანული იმპერიის წინამორბედი იყო: იუსტინიანე იყო კურთხევის მემკვიდრე და, როგორც აბგარის „მემკვიდრეს“, ედესისადმი განსაკუთრებული ვალდებულება

12 “By projecting Edessa as a model for the Roman empire, Eusebius claimed the authority of Christ Himself not only for the combination of monarchy and Christian faith, but also for the place of bishops at the imperial court and even, perhaps, for the distinctive dual leadership of the Byzantine theocracy.” A. Palmer, King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine: *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, ed. H. Bakker (Groningen: Forsten, 1992), 3-29, ვკ. 27

ჰქონდა.“¹³ ხოლო ზემოხსენებულ სტატიაში კი წერს, რომ, წყაროებში იმპერატორი “ვალენტი,¹⁴ ერეტიკოსი, ჩათვლილია არა აბგარად, მართლმადიდებელი მონარქის ტიპად, არამედ აბგარის ქალაქის ერთ-ერთ წარმართ მტრად, რომელიც მის დანგრევას ამაოდ ცდილობს.“¹⁵

როგორც ღვთის მიერ რჩეული მმართველის კონცეფციის კვლევამ აჩვენა, ადრეულ წყაროებში ქვეყნის მმართველის აბგართან გაიგივება, ან მეორე აბგარად გამოცხადება, მაშინ ხდება, როდესაც იგი ან პირველი ქრისტიანი მმართველია თავისი ქვეყნისათვის (როგორც კონსტანტინე), ან ქრისტეს მიერ აბგარისთვის გაგზავნილი ერთ-ერთი რელიკვიისა თუ მისი ასლის მფლობელი ხდება (სწორედ ამ მიზნით გადააქვს კონსტანტინე პორფიროგენეტს მანდილიონი ედესიდან კონსტანტინეპოლში, ხოლო ლოკალური ლეგენდები მხოლოდ ხატის დაკარგვისა და „ლეგიტიმური ასლების“ გამოჩენის შემდგომ პერიოდში ჩნდება). ან არადა, როგორც სომხურ¹⁶ ტრადიციაში, თავად აბგარს სხვა ეროვნება მიეწერება და ედესაც, შესაბამისად, სომხურ ქალაქად ცხადდება. რომელიმე მმართველის აბგარის მეშვეობით გამოცხადებასთან დაკავშირებით კი უნდა გავიხსენო, რომ სირიელი ავტორი, იაკობ სარუგელი, წერილში უფლისწულ ბასუსის

13 “...there was another reason for the emperor to identify with the first Christian king, who foreshadowed the Christian Empire: Justinian was the inheritor of the blessing and he had a special responsibility, as Abgar’s “successor,” for Edessa.” A. Palmer, *Procopius and Edessa: Antiquité Tardive* 8 (2000), 127- 136, გვ. 135.

14 აღმოსავლეთ რომის იმპერატორი 364-378 წწ.

15 “Valens, the heretic, was cast not as Abgar, the type of the orthodox monarch, but as one of heathen enemies of Abgar’s city, trying in vain to destroy it.” Palmer (1992), გვ. 28.

16 R. W. Thomson, *Movses Xorenatsi: History of Armenia*. (Cambridge, London: Harvard University, 1978). აბგარის ლეგენდის სომხური ვერსიები განხილულია ჩემს MA თეზისში: “The Armenian Versions of the Abgar Legend,” Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, 1996.

(Bassus) მიმართ, მიმართავს მას როგორც “პართელი აბგარის შესაფერის მემკვიდრეს“, და არა როგორც მეორე აბგარს, მიუხედავად იმისა, რომ, მისივე თქმით, “...შენ [ბასუსმა – ი. ყ.] დაიმკვიდრე მისი ქალაქი, ასევე დაიმკვიდრე მისი რწმენა“.¹⁷ ანუ, საფიქრბელია, რომ იმდროინდელი მწერლებისათვის ვინმეს აბგარის მემკვიდრედ მიჩნევა მისთვის მეორე აბგარის ტოლფასი სტატუსის მინიჭებას არ გულისხმობდა.

რაც შეეხება იუსტინიანეს პოზიციას ედესის წმ. სოფიის ტაძრის განახლებასთან დაკავშირებით, ამ ეკლესიის აღდგენა იუსტინიანეს ზოგადი აღმშენებლობითი გეგმის ნაწილი იყო. იუსტინიანეს სახელი თავად სირიული ჰიმნის ტექსტში არ მოიხსენიება, არც იმპერატორის რაიმე კავშირი აბგარისათვის უფლის მიერ გაგზავნილ რელიკვიებთანაა რომელიმე თანადროულ წყაროში დადასტურებული. ალბათ, ეს არ გამორიცხავს იმ სპეკულაციის შესაძლებლობას, რომ „იუსტინიანე იმპერატორი საკუთარ თავს აღიქვამს მეფე ავგაროზად, იდეალურ ქრისტიან მონარქად“. თუმცა, თუკი იუსტინიანესათვის ედესის ტაძრის განახლება და აბგართან გაიგივება ასეთი მნიშვნელოვანია, საინტერესოა, რატომ არაა ეს ფაქტი ხაზგასმული პროკოპი კესარიელის რომელიმე ნაშრომში?

ცნობილია, რომ პროკოპი კესარიელის ნაშრომები იუსტინიანეს პერიოდის შესახებ ინფორმაციის ძირითად წყაროს წარმოადგენს, ხოლო მისი *შენობების შესახებ* იმპერიული პროპაგანდის ნაწილია, და მისი მიზანი იუსტინიანეს იდეალურ მეფედ წარმოჩენაა. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ იმავე ავტორს თავის *საიდუმლო ისტორიაში* იუსტინიანე “დემონთა“ მეფედ ჰყავს გამოყვანილი.¹⁸ იმპერატორის ამგვარი ურთიერთგამომრიცხ-

17 ი. ყარაულაშვილი, ედესის მეფე აბგარი და... გვ. 164.

18 “The *Secret History* and the *Buildings* present diametrically opposed pictures of the emperor. In the *Buildings* Justinian is the ideal king. Inspired by God, he solved problems which baffled the architects of Haghia Sophia. He is the protector of his people. In the *Secret History* he is a tyrant and, far from being inspired by God, he is the king of the devils, who is responsible not only

ველი სახის დახატვის პრობლემატიკა ჩემი კვლევის საგანს სცილდება, აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავ, რომ ამ ორი ნაშრომიდან *შენობების შესახებ*, როგორც უკვე ითქვა, იუსტინიანეს ოფიციალურ ნებას ასახავდა. მაშ, რატომაა, რომ II წიგნის 7 თავში, სადაც იმპერატორის მიერ მესოპოტამიაში გაჩაღებულ საქმიანობაზეა საუბარი (“ედესა, კარე, კალინიკე და სხვა პატარა ქალაქებიც”), პროკოპი მოკლედ გვამცნობს: “იმპერატორმა იუსტინიანემ მაშინვე აღადგინა ყველაფერი, რაც ქალაქში [ედესაში – ი.ყ.] განადგურდა [წყალდიდობის შედეგად – ი.ყ.], მათ შორის ქრისტიანული ეკლესია და ეგრეთ წოდებული ანტიფოროსი”¹⁹ და არანაირად ხაზს არ უსვამს ედესის ტაძრის განახლების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. და ეს მაშინ, როდესაც პირველი წიგნის პირველივე თავი კონსტანტინეპოლის ჰაგია სოფიის აგებას ეძღვნება და მის არქიტექტურულ სიდიადეს უძღერის? შესაბამისად, ძნელი დასაჯერებელია, რომ თავად იუსტინიანეს ედესის განსაკუთრებულ როლის აქცენტირების, ან საკუთარი თავის აბგარად, პირველ და “იდეალურ” ქრისტიანულ მმართველად,²⁰ აღქმის სურვილი ჰქონოდა და ეს პროკოპი კესარიელის *შენობათა შესახებ*-ში არ ასახულიყო.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ, მართალია, პროკოპი კესა-

for high taxes and rapacious officials, but also for the natural calamities which fell on the empire. The Justinian of the *Secret History* is the Justinian of the Buildings turned backwards.” J. A. S. Evans, Justinian and the Historian Procopius: *Greece & Rome*. Second Series 17/2 (Oct., 1970), 218-223, გვ. 223. თუმცა, როგორც ლურიე აღნიშნავს საიდუმლო ისტორიაში დახასიათებული იუსტინიანეს შესახებ, “едва ли подобная идея могла бы найти спрос позднее VI в. (когда подобные идеи – без особого, кажется, успеха – пытался пустить в оборот Прокопий)” (Лурье 2000:163).

19 პროკოპი კესარიელი, *შენობათა შესახებ*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და საძიებელი დაურთო ჯ. შოშიაშვილმა (თბილისი: გამომცემლობა „ასტერი“, 2006), გვ. 86.

20 მე, პირადად, არც ასეთ ფორმულირებას ვეთანხმები. ჩემი გაგებით, ეკსეკისთვის აბგარი პირველი და ღვთის მიერ რჩეული მმართველია, ხოლო იდეალური ქვეყნიური მმართველი მხოლოდ და მხოლოდ კონსტანტინეა.

რიელი ომების ისტორიაში გვიყვება აბგარისა და იესოს ეპისტოლეების შესახებ, მაგრამ იესოს წერილის დამამთავრებელ ნაწილს (ქალაქის უძლეველობის პირობას) დანამატად მიიჩნევს და სპარსელთა ალყისგან ედესის გადარჩენას არა მის სასწაულებრივ ძალას, არამედ ედესელთა მამაცობას მიაწერს.²¹ შესაბამისად, როგორც ჩანს, „იუსტინიანეს ისტორიკოსი“ არათუ აბგარის ღვთის მიერ რჩეულ მმართველად ან ედესის კურთხეულ ქალაქად წარმოჩენას, არამედ ზოგადად აბგარის ლეგენდის მნიშვნელობის გაბათილებას ცდილობს, რასაც, ჩემი აზრით, იუსტინიანესა და აბგარის სახელების დაკავშირების შესაძლებლობაც მინიმუმამდე დაჰყავს.

ვფიქრობ, იუსტინიანესა და „იდეალური“ მმართველის იდეასთან დაკავშირებული სურათი შემდეგი სახისაა: ავერილ კამერონის (Averil Cameron) თქმით, მეექვსე საუკუნეში ჩნდება იმპერატორის დანიშნულების გააზრების ახლებური, ე. წ. „ტყუპის კონცეფცია“, რომელიც იმპერატორს წარმოადგენდა როგორც *imago Christi*-ს და ქრისტეს როგორც *rex regum*, რომელიც იესოს ხატის იმპერიული პროპაგანდისათვის გამოყენებასაც მოიაზრებდა. ალბათ ამიტომაც, რომ იუსტინიანე დიდის დისშვილმა, იმპერატორმა იუსტინე II-მ დაიწყო საიმპერატორო სასახლეში ახალი სატახტო ოთახის, *Chrisotriclinos* (სამცხებარ ოქროძის) მშენებლობა, სადაც ქრისტეს გამოსახულება ტახტის თავზე მოათავსეს იმის ხაზგასასმელად, რომ ტახტზე მჯდომი იმპერატორი ზეცაში უფლის ქვეყნიურ პერსონფიკაციას წარმოადგენდა.²² ამავე კონცეფციას უკავშირებენ ევარეს მიერ მის *საეკლესიო ისტორიაში* ედესის სპარსელებისაგან გადარჩენის ხატის სასწაულებრივ ძალისთვის მიწერასა და ზოგადად ედესის ხელთუქმნელი ხატის შესახებ ინფორმაციის გამოჩენასაც.²³

21 *Procopius, De Bello Persica*. II. 26-27, აგრეთვე 12.6-30.

22 A. Cameron, "Images of Authority; Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium:" *Past and Present* 84 (1979): 3-35, გვ. 16-17.

23 *Evagrius Scholasticus, Ecclesiastica Historia*, IV, 27.

სავარაუდოდ, პალმერის არგუმენტაციას სწორედ ზემოხსენებულ „ტყუპის კონცეფციის“ თავისებურ გააზრებას ეფუძნება. ალბათ, ამიტომაც, რომ აბგარის ლეგენდასა და იმპერატორების კავშირთან მიმართებაში იგი უფრო შორსმიმავალ დასკვნებს აკეთებს და აბგარის ლეგენდის ერთ-ერთი ბიზანტიური ვერსიის, *თადეოზის აქტების* შეთხზვასაც იმპერატორის, ამ შემთხვევაში ჰერაკლეს სპარსულ კამპანიას უკავშირებს,²⁴ მიუხედავად იმისა, რომ თავად ტექსტი, სირიული ჰიმნის მსგავსად, ამგვარი დასკვნის გამოტანისთვის არანაირ საფუძველს არ იძლევა. პირადად მე პალმერის ამ ნააზრევს არ ვიზიარებ, ხოლო სამეცნიერო წრეების რეაქცია *თადეოზის აქტების* მისეულ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით ჯერ-ჯერობით არ შემხვედრია.

სირიული ჰიმნი

ედესის სოფიის ტაძრის განახლებასთან დაკავშირებით
და აბგარის ლეგენდა

როგორც უკვე ითქვა, სირიული ჰიმნი ედესის წმინდა სოფიის ტაძრის განახლებასა და კურთხევასთან დაკავშირებით შეიქმნა.²⁵ მეცნიერები ამ ჰიმნს ხშირად კონსტანტინეპოლის წმინდა სოფიის ირგვლივ დაწერილი ტექსტების კონტექსტში განიხილავენ. ცნობილია, რომ ეკლესიის კურთხევის ლიტურგია სიმბოლურად ნებისმიერ ეკლესიას ზეციური იერუსალიმის, ცოცხალი ღვთის ქალაქის ხატთან აიგივებს (ებრ. 12, 22-23).²⁶

24 A. Palmer, *Les Actes de Thaddée: "Apocrypha 13* (2002): 63-84.

25 K. E. McVeay, *The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol: Dumbarton Oaks Papers 37* (1983), 91-121; Palmer, with Rodley (1988).

26 R. Coquin, *La consecration des eglises dans le rite copte; ses relations avec les rites syrien et byzantin: L'Orient syrien*, 9 (1964), 149-87; L.H. Stoeckey, *The Gothic Cathedral as the Heavenly Jerusalem; Liturgical and Theological Sources: Gesta 8* (1969), 35-41; M. E. Heldman, *Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church: Journal of Religion in Africa 22/3* (1992), 222-241, ვვ. 236, შფნ. 80.

ლურიეს თქმით, „Выраженные в храмостроительстве богословские идеи весьма редко отражаются в трудах летописцев, но зато обычно получают словесное выражение в проповедях или литургических композициях на освящение данного храма. В случае Св. Софии такая композиция дошла, хотя она и относится не к первоначальной постройке храма, а к его освящению после перестройки в 562 г. Это литургическая поэма на греческом языке — так называемый кондак.²⁷ Свидетельства кондака подкрепляются параллелями из еще двух источников: *Экфрасиса* (описания) Св. Софии, составленного по тому же поводу Павлом Силенциарием,²⁸ а также сирийской *согито* (литургической поэмой) на освящение другой Св. Софии — в Эдессе (датируется интервалом с 543 по 554 г.).²⁹ Последнее свидетельство, хотя и не относящееся к Константинополю, для нас не менее ценно: оно позволяет понять саму богословскую традицию, стоявшую в эту эпоху за посвящением храмов «Премудрости Божией», — которая, в основных чертах, оказывается одной и той же в Эдессе и в Константинополе. Во всех этих произведениях храм Премудрости Божией представлен как новый Храм премудрого Соломона».³⁰

27 Критич. изд.: С. А. Groupanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*. Wiener Byzantinistische Studien 5 (Wien, 1968), გვ. 139-147= Лурье (2000), გვ. 154.

28 R. Macrides, P. Magdalino, The architecture of *ekphrasis*: construction and context of Paul the Silentiary's poem on Hagia Sophia: *Byzantine and Modern Greek Studies* 12 (1988), 47-82= Ёծბუა (2000), გვ. 154.

29 McVey (1983), Palmer (1988) = Лурье (2000), გვ. 154.

30 Лурье (2000), გვ. 154. მკვლევარი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ არსებობდა „მონოფიზიტური“ წმინდა სოფიის ტაძრებიც, რომლების IV საუკუნის მოწამე დელების, წმინდა სოფიასა და მისი ქალიშვილების მარტვილობის შესახებ ლეგენდებს უკავშირდება. ამ გადმოცემების (მათი ცალსახა მონოფიზიტური ხასიათის აღნიშვნის გარეშე) ამსახველად მიიჩნევენ იერუსალიმის წმინდა სოფიის ტაძარს, რომელიც დვთისმშობლის მიძინების სახელზე იყო

როგორც უკვე ითქვა, სამეცნიერო ლიტერატურაში ედესის და კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ტაძრებისადმი მიძღვნილ ტექსტებს ერთმანეთს უკავშირებენ. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სირიული ტექსტი ბერძნულზე ადრეა დაწერილი, და ქეთლინ მაქვეის (Kathleen McVey) დასკვნით, ორიგინალურ სირიულ ნაწარმოებს წარმოადგენს.³¹

მკვლევართა შორის დიდი ხანია (ანდრეი გრაბარის სტატიიდან მოყოლებული)³² მიმდინარეობს დავა იმის შესახებ, მოიხსენიება თუ არა სირიულ ჰიმნში ედესის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი რელიკვია – ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატი. დავა პოემის შემდეგი სტრიქონის ირგვლივ იშლება:

“Its marble **resembles an image not [made] by hands**, and its walls are suitably overlaid [with marble] “. ³³

სირიული ტექსტის ურთიერთმიმართება აბგარის ლევენდ-ასთან და საკითხის ისტორია დეტალურადაა განხილული ჩემს ერთ-ერთ სტატიასა და სადისერტაციო ნაშრომში.³⁴ როგორც მაქვეიმ დაასაბუთა (მეცნიერთა უმრავლესობა სადღეისოდ მის მოსაზრებას იზიარებს), სირიული ჰიმნი არ შეიცავს ინფორმაციას *მანდილიონის* შესახებ. ჰიმნის ეს სტრიქონი არა ედესის ხატს, არამედ ღვთიური კილობნის (*Heavenly Tabernacle*) სიმ-

აგებული და აქსუმის ქალწულთა ეკლესიას (Церковь Дев). M. Heldman, *Wise Virgins in the Kingdom of Heaven: a Gathering of Saints in a Medieval Ethiopian Church*, *Source. Notes in the History of Art* 19 (2000), 6–12 = *Пурье* (2000), გვ. 176-178.

31 McVey (1983), 118.

32 A. Gr a b a r, Le témoignage d’une hymne syriaque sur l’architecture de la cathédrale d’Édesse au VIe siècle et sur la symbolique de l’édifice Chrétien, *Cahiers Archéologiques* (1947), 41-67.

33 „მისი მარმარილო მოგვაგონებს ხელით-უქმნელ გამოსახულებას, და მისი კედლები შესაფერისად დაფარულია [მარმარილოთი]“. ჰიმნის მე-9 სტრიქონი; McVey (1983), გვ. 95.

34 I. K a r a u l a s h v i l i (2002); Id., *The Epistula Abgari: Composition, Redactions, Dates*, PhD. Diss., Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, 2004.

ბოლურ ინტერპრეტაციას უკავშირდება.³⁵ მკვლევარი აანალიზებს VI საუკუნის ელესელი მწერლების, ნარსაისა და იაკობ სერუგელის ტექსტებში კილობანთან დაკავშირებულ ეკლესიოლოგიური ინტერპრეტაციასა და კოსმოლოგიურ წარმოდგენებს. იაკობ სარუგელის ნაშრომებიდან მოყვანილი სხვადასხვა ციტატის პარალელურად, მაქვეის მოჰყავს ავტორზე ალექსანდრიული სკოლის ზეგავლენის შემდეგი მაგალითი მისი *ჰომილიიდან ექუსთა დღეთათჳს (Homily on Hexaemeron)*:

Through Moses the Church was **imprinted by a mystery**.
 And the Tabernacle was designated as the type (of the Church).
 He who was not truly her Lord [i.e. Moses] did not create her
 He **stamped her imprint mysteriously** and left and passed away.
 For the elect Church was built from eternity.
 And Moses testifies that he saw **her image** on Mount Sinai...
 For with **the image** that was seen by him on Mount Sinai,
 He came down and completed the construction without confusion.³⁶

ელესის ტაძრისადმი მიძღვნილ ჰიმნში კი ვკითხულობთ:

“Bezalel constructed the Tabernacle for us with the model

35 McVey (1983), გვ. 115. მაქვეის ეს ვარაუდი კიდევ უფრო მტკიცდება იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ადრეული სირიული ტრადიცია ელესის ხატს ხელთუქმნელად საერთოდ არ მოიხსენიებს. Karaulashvili (2002), ყარაულაშვილი (2010). ვინაიდან იმ ხატით, რომელიც მან იხილა სინას მთაზე, ის ჩამოვიდა, და დაასრულა შენება აღურევლად. McVey (1983), გვ. 115.

36 „მოსეს საშუალებით ეკლესია **საიდუმლოებით აღბეჭდა** და **კილობანი განისაზღვრა (ეკლესიის) სახედ** ის არ შეუქმნია მას, ვინც მისი ნამდვილი უფალი არ იყო [ანუ მოსეს] მან **სასწაულებრივად აღბეჭდა მისი ანაბეჭდი** და დატოვა და მიიცვალა რჩეულთათვის ეკლესია აიგო მარადიულობიდან. ხოლო მოსე მოწმობს, რომ ნახა მისი ხატი სინას მთაზე... ვინაიდან იმ **ხატით**, რომელიც მან იხილა სინას მთაზე, ის ჩამოვიდა, და დაასრულა შენება აღურევლად. McVey (1983), გვ. 115.

he learned from Moses.

And Amidonius and Asaph and Addai³⁷ built a glorious temple for You in Urha.

Clearly portrayed in it are the mysteries of both Your Essence and Your Dispensation...³⁸

შესაბამისად, სირიულ ჰიმნში ხერლოუქმნელ ხატთან დაკავშირებული მონაკვეთი, სავარაუდოდ, შემდეგნაირად უნდა გავიგოთ: „მისი მარმარილო მოგვაგონებს/ატარებს ანაბეჭდს/ხელით - უქმნელ/ი [საიდუმლო, სასწაულებრივ] ხატ/ისა [ეკლესიისა, ანუ კილობნისა] (its marble resembles/bears an imprint of³⁹/an image [of the Church, i.e. the Tabernacle] not made by hands [mysterious])”

ამდენად, გასაგები ხდება, რომ ტექსტი ზეციური კილობნისა და ქვეყნიური ეკლესიის სიმბოლურ ინტერპრეტაციას ეხება და იუსტიანიანეს აღმშენებლობითი მოღვაწეობის საზგამასა და მისი როლის აქცენტირებას ნაკლებად შეიძლება უკავშირდებოდეს. ჰიმნში, რომელიც მხოლოდ ეკლესიის ბრწყინვალეობის აღწერას შეიცავს, არსად მოიხსენიება არც მეფე აბგარი, არც ედესის უძლეველობა, არც რაიმე მიმართება აბგარის ლეგენდასთან, სამაგიეროდ მოხსენიებულნი არიან ქალაქის იმჟამინდელი ეპისკოპოსი და ტაძრის არქიტექტორები, რომელთა სახელები მოსესა და ქვეყნიური კილობნის ამგების, ბესელიელის პარალელურად ჩნდება.

37 ბესელიელი, მოსესთვის მიცემული ინსტრუქციის თანახმად, ღვთის მიერ აირჩა კილობნის ამგებად (გამ. 35:30-დან); მკვლევართა აზრით, ამიდონიუსი იყო ედესის 38-ე ეპისკოპოსი, ქალკედონიტი, ხოლო ასაფი და ადდაი – არქიტექტორები. McVey (1983), გვ. 95, 97

38 ბესელიელმა ააგო ჩვენთვის კილობანი იმ მოდელით, რომელიც მოსესგან ისწავლა, და ამიდონიუსმა და ასაფმა და ადდაიმ ააშენეს შენთვის დიდებული ტაძარი ურჰაში. მასში ნათლადაა გამოსახული შენი არსისა და ნების საიდუმლობანი (სტრიქონი 2-4). McVey (1983), გვ. 115.

39 ვ. სეგალის მიერ შემოთავაზებული თარგმანი. J. Segal, *Edessa, the "Blessed City"* (Oxford: Clarendon, 1970), გვ. 189.

პალმერის თქმით, საეკლესიო ისტორიკოსმა, სოკრატემ,⁴⁰ ედესის უძლეველი ქალაქი თავად ეკლესიის სიმბოლოდ აქცია.⁴¹ მაქვეის ვარაუდით, სირიულ ჰიმნში გუმბათოვანი ეკლესია აღიქმება, როგორც მიკროკოსმოსი, რომელიც როგორც ზეციური ტაძარი, უფრო ზუსტად კი, როგორც ზეციური კილობანი ისე გაიგება. მკვლევარის ერთ-ერთი დაკვირვებით, “იაკობ სარუგელი, გრიგოლ ნოსელის მსგავსად, კილობანს აღიქვამს ანგელოზების პერსონიფიკაციად და მათ სამყოფელ ალაგად, მაგრამ მაშინ, როდესაც გრიგოლისეულ *მოსეს ცხოვრებაში* კილობანი ლოგოსს განასახიერებს, იაკობისათვის იგი პრე-არსებული ეკლესიაა, ლოგოსის სასძლო“. ამასთან, იაკობი “იყენებს როგორც ანტიოქიურ, აგრეთვე ალექსანდრიულ ეგზეგეტიკურ სკოლებში განვითარებულ სახეებს. პირველის ზეგავლენით იგი აკეთებს აქცენტს კილობანზე, როგორც კოსმიურ სახლზე; ხოლო მეორისგან სესხულობს წარმოდგენას კილობანზე, როგორც პრე-არსებული ეკლესიის (მდებრობით) პერსონიფიკაციაზე“.⁴²

თუკი, პალმერის აზრით, ედესა თავად ქრისტიანული ეკლესიის სიმბოლოდ უნდა გავიგოთ, მა-

40 სოზომენისა და თეოდორიტე კვირელის თანამედროვე ისტორიკოსი სოკრატე სქოლასტიკოსი (IV-V სს).

41 “Furthermore, by making the invincible city of Edessa a symbol of the Church itself, another ecclesiastical historian, Socrates, suggested that the legitimacy of an emperor was conditional upon his orthodox believers.” Palmer (1992), გვ. 28.

42 “Like Gregory of Nyssa, Jacob sees the Tabernacle as a personification and as the dwelling place of all the angels, but whereas in Gregory’s Life of Moses the Tabernacle represents the Logos, for Jacob it is the preexistent Church, Bride of the Logos.” “Jacob broadly exploits the imagery which had developed in both the Antiochene and Alexandrian exegetical schools. From the former he drew an emphasis on the Tabernacle as a cosmic house; from the latter, the vision of the Tabernacle as the (female) personification of the pre-existent Church.” McVey (1983), გვ. 117.

შინ კონსტანტინეპოლისა⁴³ და ედესის ჰაგია სოფიის კურთხევისადმი მიძღვნილი ტექსტების შექმნის მოტივაცია შემდეგი სახის შეიძლება იყოს: კონსტანტინეპოლის ტაძარი სოლომონის ტაძრის სიმბოლო, ხოლო ედესის ჰაგია სოფია – ქრისტიანული დედა-ეკლესიის პროტიპი და სიმბოლოა. ხოლო თუ მაქვეის ვარაუდს გავიზიარებთ, ორივე ჰაგია სოფია ღვთიური კიდობნის, და, შესაბამისად, პრე-არსებული ეკლესიის (მდედრობით) ქვეყნიურ პერსონიფიკაციას უნდა წარმოადგენდეს.

რამდენად შესაძლებელია ოთხთა ეკლესიის ფრესკაზე გამოსახული სიონის ქალის სახით პერსონიფიკაცია ეხმაურებოდეს სირიულ ჰიმნში გამოსახულ ზეციურ კილობანს, ანუ პრე-არსებულ ეკლესიასა და ლოგოსის საცოლეს გამოსახავდეს, ჩემთვის უცნობია და ჩემი კვლევის სფეროს სცილდება.⁴⁴

*ებრაული-ძველათქმისეული და
ქრისტიანული-ახლათქმისეული იერუსალიმი,
translatio Hierosolymi და ქრისტიანული სიონი*

ვინაიდან სიონი, კილობანი და სოლომონის ტაძარი იერუსალიმის სიწმინდეთა რიცხვს განეკუთვნება, ხოლო, როგორც უკვე ითქვა, ეკლესიის კურთხევის ლიტურგია მას სიმბოლურად

43 ამასთან, შესაძლოა, კონსტანტინოპოლის ეკლესია არა მხოლოდ ძველათქმისეულ სოლომონის ტაძართან, არამედ უფლის საფლავის ეკლესიასთანაც ასოცირდებოდეს. სავარაუდოდ, მსგავსი მოსაზრება უნდა იყოს გატარებული კატერინა კოვალჩუკის სტატიაში, რომლის ნახვის საშუალებაც ჯერ არ მქონია. Ekaterina Kovalchuk, The Holy Sepulchre of Jerusalem and St Sophia of Constantinople: an Attempt at Discovering a Hagiographic Expression of the Byzantine Encaenia Feast, *Scrinium* 6 (2009), 283-338.

44 ტაძრის იკონოგრაფიით დაინტერესებული მკვლევართვის ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ბისერა პენჩევას შემდეგი სტატია: B. Pencheva, The Logos as Pregnant Body and Building: *Anthropology and Aesthetics* 45 (2004), 225-238.

ზეციური იერუსალიმის, ცოცხალი ღვთის ქალაქის ხატთან აიგივებს,⁴⁵ მინდა მოკლედ შევეხო ებრაული, ქრისტიანული და “ლოკალური” იერუსალიმის თემას. ლურიეს თქმით, “Идея *translatio Hierosolymi* широка: вероятно, нет такой христианской цивилизации, которая бы этим не занималась. Однако, под «Иерусалимом» всегда подразумевалось разное — поскольку разной бывала историческая реальность того «Иерусалима», который был дорог разным христианским культурам”.⁴⁶

მინდა აგრეთვე გავიხსენო ცნობილი მეცნიერის, ელიზაბეთ კი ფოუდენის (Elizabeth Key Fouden) მოსაზრება ებრაულ და ქრისტიანულ იერუსალიმთან დაკავშირებით. მისი აზრით, ჩვ. წ. აღ. 70 წელს ძველადღებულ ტაძრის გაძარცვამ და ნგრევამ სოლომონის ტაძრის შესახებ წარმოდგენათა ცვლილება გამოიწვია. ქრისტიანებმა შეინარჩუნეს იუდეური იდეა ტაძრის, როგორც ღმერთის სამყოფელი ადგილის შესახებ, მაგრამ ეს იდეა ქრისტეს მიერ ტაძრის ნგრევის შესახებ წინასწარმეტყველებას დაუკავშირეს. ამიერიდან ტაძარი აღარ იყო მიწაზე არსებული კონკრეტული ადგილი. მართალია, ქრისტიანებმა მიიღეს და ახალი შინაარსი შესძინეს იდეას ტაძრის შესახებ, მათ არ აღადგინეს “უფლის სახლი” მორიას მთაზე. პირიქით, ეს ადგილი მიატოვეს, “როგორც ქრისტეს წინასწარმეტყველების თვალნათელი მოწმე”, რათა ტაძრის იდეას ახალი, ქრისტიანული შინაარსი შეეძინა, ხოლო ქრისტიანული ტაძრის სიმბოლოდ იესოს საფლავი გამხდარიყო.

ამდენად, ქრისტიანებმა ებრაული ტაძრის სხვა ადგილას გადატანის შესაძლებლობა დაუშვეს. ხოლო 335 წელს, როდესაც იკურთხა კონსტანტინეს ახალი კომპლექსი იერუსალიმში (კონსტანტინეს კომპლექსი შეიცავდა ქრისტეს ჯვარცმის, დაკრძალვისა და აღდგომის წმინდა ადგილებს), ეკსევი კესა-

45 Heldman (1992), გვ. 236, შენ. 80.

46 Ёõþüä (2000), გვ. 174.

რიელმა, რომელმაც ამ მოვლენასთან დაკავშირებით, სიტყვა წარმოსთქვა, პირველმა გააკეთა მინიშნება იესოს სისხლით წაბილწული ძველი იერუსალიმის ახალი, ქრისტიანული იერუსალიმით შეცვლაზე.

შესაბამისად, ქრისტიანული ტაძარი და ქრისტიანული იერუსალიმი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც მხოლოდ ზეციური. ახალმა ტაძარმა მატერიალური ფორმა იესოს საფლავის ირგვლივ თანდათანობით განვითარებული წმინდა ადგილებისა და სიმბოლოების მეშვეობით მიიღო. როგორც VI საუკუნის ერთ-ერთი პილიგრიმი ამბობს, იერუსალიმში არსებული ადგილები და რელიკვიები ქრისტიანთათვის წმინდა გახდა იესოს ქვეყნიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებით, ხოლო იუდაური ისტორიის წმინდა სიმბოლოები კონსტანტინეს კომპლექსის კედლებში, ახალი ტაძრის ფარგლებში მოექცა. ქრისტიანული კომპლექსის შიგნით, გოლგოთასთან, ადამიანს შეეძლო, ელოცა ადამის შექმნისა და დაკრძალვის ადგილებთან, დამდგარიყო omphalos-თან (“სამყაროს ჭიპთან”),⁴⁷ სადაც ღმერთმა დედამიწის შეაგულში კაცობრიობა გადაარჩინა. ადამიანის შექმნის ადგილი, სამყაროს ცენტრი – ესენია, ალბათ, ტაძრის ცოცხალი იდეის ყველაზე ძლიერი მაჩვენებლები ქრისტიანულ აზროვნებასა და პრაქტიკაში.

ტაძრის, ანუ სამყაროს ცენტრის მეშვეობით, ღმერთის ადამიანებთან ურთიერთობა წარმოადგენდა არა მხოლოდ ძველადღებულ ისეული, არამედ აგრეთვე ახალადღებულ ისეული ტაძრის ძირითად არსს. მაგრამ ღვთიური გამოცხადების ქრისტიანულ გაგებაში მრავალი ძველადღებულ ისეული სიმბოლო, რომლებიც ქრისტიანულ ტაძარზე გადავიდა, ძველ შინაარსს გაემიჯნა და, შესაბამისად, ორივე რელიგიისათვის საერთო მახასიათებელი დაკარგა. ზოგი

47 ელინისტურ პერიოდში აღმოცენებული იუდაური ტრადიციით ტაძარში კიდობანი იდგა საძირკვლის ქვაზე, რომელიც, თავის მხრივ, “დედამიწის ჭიპზე” მინიშნებდა. ქრისტიანული omphalos-ი, რომელიც იერუსალიმს ქვეყნის სულიერ და, შესაძლოა, გეოგრაფიულ ცენტრადაც ნიშნავდეს, არის აგრეთვე უფლის საფლავის ეკლესიაშიც. *A Dictionary of Symbols* by J. E. Cirlot (New York: Philosophical Library, Inc., 1971), გვ. 243-244.

სიმბოლო შთაინთქა იერუსალიმის ახალ ტოპოგრაფიაში, ხოლო “ის, რაც ებრაული წარსულიდან დარჩა, აღმოიფხვრა, როგორც უნაყოფო, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობითაც კი: ამის მაჩვენებელია ის ფაქტი, რომ VI საუკუნის მადაბას მოზაიკურ რუქაზე ტაძრის მთა, იერუსალიმის ცნობილი ადგილი, უბრალოდ არც კი არის აღნიშნული”. განცალკევების შემდგომი მაჩვენებელი იყო ისეთი ქრისტიანული სიმბოლოების დამატება, როგორცაა საიდუმლო სერობის ბარძიმი, ქრისტეს წამების რელიკვიები და, უპირველეს ყოვლისა, ჯვარი, ან მისი ნაწილი. ამასთან, ეს წმინდა სიმბოლოები არა მხოლოდ ქრისტიანული იყო, არამედ იუდეველთა მიერ იესოს უარყოფაზეც მეტყველებდა.⁴⁸

კი ფოუდენის ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით, ალბათ, უნდა გავიხსენოთ კონსტანტინეპოლის ტაძრის აგებისა და 537 პირველად კურთხევისადმი მიძღვნილი ტექსტი უწყებად და თხრობად აღშენებისათვის დიდებულისა ტაძრისა ღმრთისა ეკლესიისა, რომელსა სახელ-ელების წმიდაა სოფია, რომელ არს სიბრძნე, ესრეთ აღეშენა პირველ და შემდგომად ქალაქსა კონსტანტინეპოლის, ახალსა ჰრომსა. ტექსტის პირველი ფრაზა ასე ჟღერს: “დიდი ღმრთისა ეკლესიაა წმიდაა სოფია პირველ აღაშენა დიდმა კონსტანტინე სიონად მსგავსად წმიდისა ალათინიკესა⁴⁹ და წმიდისა აკაკისსა განასრულა იგი სუეტებითა მრავლითა და ძელებითა დიდროანითა”.⁵⁰ კონსტანტინეს ხსენება ტექსტში ანაქრონიზმია, ცნობილია, რომ კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ტაძარი პირველად კონსტანტინეს ძის, კონ-

48 E. Key Fowden, *Sharing Holy Places: Common Knowledge* 8/ 1 (2002), 124-146, გვ. 139-140.

49 წმ. ალათინიკეს (St Agathonicus) აგება კონსტანტინეს მიეწერება, ხოლო წმ. აკაკის (St Acacius) ეკლესია ნამდვილად მის აგებულად ითვლება. G. T. Armstrong, *Constantine's Churches: Gesta* 6 (1967), 1-9, გვ. 2.

50 ბიზანტიური ტრაქტატი სოფიის ტაძრის აშენების შესახებ და მისი შუასაუკუნეობრივი ქართული თარგმანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ო. ბერიძემ (თბილისი: მეცნიერება, 1982), გვ. 21.

სტანცის ზეობის დროს, 360 წელს აიგო.⁵¹ და ზემოხსენებულ ფრაზაში ნახსენები სიონი არა ძველალთქმისეული ტაძარია, არამედ ქრისტიანული სიონია, რომელიც მაქსიმემ, იერუსალიმის ეპისკოპოსმა ააგო 340 წელს სიონის მთაზე, საიდუმლო სერობის ტრადიციულ ადგილას.⁵²

საინტერესოა, რომ სიონის ეკლესიასთან დაკავშირებით ლურიე გამოთქვამს შემდეგ მოსაზრებას: “Иерусалимский культ Св. Сиона и находящегося в нем Ковчега ... в самом Иерусалиме ...оказывается в центре борьбы между монофизитской и православной партиями: когда св. император Юстиниан «переориентирует» важные богослужебные обряды, связанные с церковью Сиона, на построенную им неподалеку «Новую» церковь Богородицы — «Неа» (543 г.), почти все традиционные атрибуты Сиона как «матери церквей» начинают (в халкидонитской традиции) усваиваться Анастасису. Начиная с VI в., особое предпочтение, оказываемое Сионской базилике в ряду прочих иерусалимских святынь — несомненный признак антихалкидонитской ориентации”.⁵³ თუმცა, მკვლევარი ასევე აღნიშნავს: “Многие частные вопросы, касающиеся роли ие-

51 Ibid., გვ. 38.

52 Heldman (1992), გვ. 227.

53 Ñ ì.: M. van Esbroeck, Le saint comme symbole: *The Byzantine Saint. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies.* ed. by S. Hackel. *Studies Supplementary to Sobornost*, 5 (London: The Fellowship of St Alban and St Sergius, 1981), გვ. 128-140; Id., La Dormition chez les coptes, *Actes du IV^e Congrès copte. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988.* ed. par M. Rassart-Debergh, J. Ries. II. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 41 (Louvain-la-Neuve, 1992), გვ. 436-445= Id., *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Études historiques sur les traditions orientales. Variorum Collected Studies Series CS 472* (Variorum: Aldershot, 1995), n XI; Л у р ь е, Три Иерусалима Лалибелы. Интерпретация комплекса церквей Лалибелы в свете данных его Жития: *Warszawskie Studia Teologiczne* 13 (2000), 117-140=Ėđđüâ (2000), გვ. 175-176.

русалимского Сиона для разных христианских конфессий в V в. и позднее, остаются дискуссионными.”⁵⁴

ლურიემ ეს მოსაზრება მონოფიზიტური ეთიოპიის დედაქალაქში, აქსუმში არსებული სიონის ტაძართან კავშირში გამოთქვა: “В Аксуме это тем более заметно, что, судя по всему (то есть и по археологии, и по литературным источникам), в нем не было построено никакого эквивалента комплексу Мартирия-Анастасиса. Подобное исключительное почитание Сиона и игнорирование Мартирия-Анастасиса вполне адекватно отражается и в *Кebre Nagast*”.⁵⁵

აქსუმის სიონის ტაძარს, რომლის საკურთხეველიც “დედა სიონის” სახელზეა აგებული და მასთან დაკავშირებულ სიმბოლიზმს ქრისტიანული ეთიოპიის ცნობილი მკვლევარი მერილინ ჰელდმანი (Marilyn Heldman) რამდენიმე სტატიაში განიხილავს.⁵⁶ მისი თქმით, თავდაპირველად აქსუმის სიონი იერუსალიმის სიონის რეპლიკა უნდა ყოფილიყო, ოღონდ არა ძველადთქმისეულის, არამედ ახალადთქმისეული, ქრისტიანული სიონის. ამ იდეის დასადასტურებლად მკვლევარი სხვადასხვა წყაროს მოიხმობს, მათ შორის, აღნიშნავს, რომ თეოდოსი, რომელმაც იერუსალიმი 518 წელს მოილოცა, აღწერს იერუსალიმის სიონის ეკლესიას, როგორც “წმინდა სიონს, დედა ყოველთა ეკლესიათაა”-ს, რომელიც ჩვენმა უფალმა დააარსა მოციქულებთან ერთად.⁵⁷ პორტუგალიელი მოგზაურის, ალვარესის განხცადებით, ეთიოპიის კათედრალი სიონის წმ. მარიამის სახელზე იყო აგებული, ხოლო მისი საკურთხეველის ქვა, რომელიც ანგელოზებმა გამოგზა-

54 Ibid.

55 Ibid.

56 Heldman (1992); Id., Legends of Lâlibalâ: The Development of an Ethiopian Pilgrimage: *Anthropology and Aesthetics* 27 (1995), 25-38.

57 J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster: Aris. & Phillips, 1977), გვ. 5, 66 = Heldman, გვ. 226.

ვნეს, სიონის მთიდან იყო,⁵⁸ ამდენად, თუ გავითვალისწინებთ, რომ საკურთხეველის ქვის სახელი მიგვანიშნებს, თუ ვის სახელზეა ეკლესია აგებული, ალვარესის მიერ დაფიქსირებული მიმესისის (მიმსგავსების) მიზანია “ზაზი გაუსვას კავშირს აქსუმს, სიონის მთასა და ქრისტიანულ იერუსალიმს შორის, ანუ აქსუმში ახალი, ქრისტიანული იერუსალიმის წარმოშობას. მიმესისის ეს ტიპი წარმოიშვა VI საუკუნეში, კათედრალის აგების დროს”.⁵⁹ აქსუმის სიონის ძველი კათედრალის გეგმა და ზომა ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ მისი ორიგინალური სიმბოლიზმი ქრისტიანული იერუსალიმის სიონის ტაძარს უკავშირდებოდა.⁶⁰

ჰელდმანი იმასაც აღნიშნავს, რომ მოგვიანებით განვითარდა მიმესისის მეორე ტიპიც, რომელიც, ეთიოპიის ზაგვე, ე. წ.

58 F. Alvarez, *Prester John of the Indies, a True Relation of the Lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*, ed. G. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford, Hakluyt Society 2nd ser., nos. 114-15 (Cambridge: Hakluyt Society, 1961), I, გვ. 151=Heldman (1992), გვ. 226.

59 ალბათ, მსგავსი პროცესია ასახული ქართულ ტრადიციაშიც, ვინაიდან “სახელწოდება “წმ. სიონი“ ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში ღვთისმშობლის მიძინების თემას უკავშირდებოდა და თანაც ამ დღესასწაულისადმი მიძღვნილი ყველა ეკლესია დღესაც “სიონად“ იწოდება საქართველოში.” თ. ვირსალაძე, ქართული მხატვრობის ისტორიიდან (თბილისი, 2007), გვ. 29=მაგალობლიშვილი (2010), გვ. 103-104. შესაძლოა, აქ არა მხოლოდ უკვე ნახსენები იუსტიანიანეს მიერ ღვთისმსახურების “ორიენტაციის შეცვლა” და სიონის ატრიბუტიკის ღვთისმშობლის ახალ ეკლესიაზე გადატანის ანარეკლი იყოს ასახული. როგორც უკვე ვნახეთ, ქრისტიანული სიონისა და წმ. სოფიის სახე ურთიერთკავშირშია, ალბათ ამიტომაც, რომ ქართული “სიონი”, მსგავსად იერუსალიმის წმ. სოფიის ეკლესიისა, ღვთისმშობლის მიძინების სახელზეა აგებული: “церковь Св. Софии в Иерусалиме, посвященна Успению Божией Матери (в отличие от Константинопольской, посвященной Рождеству Христову)”. Лурье (2000), გვ. 178.

60 “Quotations of Jerusalem’s Sion church, the monastery of the Virgins, and the footprint of Our Lord suggest the emergence of a new Christian Jerusalem in Aksum. This pattern of mimesis was established at the time of construction of the cathedral during the sixth century.” Heldman (1992), გვ. 228-229.

„სოლომონური“ დინასტიის აღზევებასა და მათ მიერ „ძველი ალთქმის აპროპრიაციის / მორგების“ პროგრამის ნაწილი იყო.⁶¹ სწორედ ამ პერიოდში იქმნება აქსუმის სიონის ძველალთქმისეულ სოლომონის ტაძართან გაიგივების ამსახველი ტრადიცია. ამასთან, ძველი ალთქმის აპროპრიაცია კი არ აღმოფხვრის ქრისტიანული იერუსალიმის წმინდა ადგილების იმიტაციის დამყარებულ ტრადიციას, არამედ სიმბოლიზმის ახალი ფენით ამდიდრებს მას.

ძველი ალთქმის აპროპრიაციის პროცესი არ იყო მხოლოდ ეთიოპიისთვის და მახასიათებელი. ჯერ კიდევ ევსევი კესარიელი ეკლესიას განიხილავდა, როგორც ტაძრის შესახებ ძველალთქმისეული წინასწარმეტყველების აღსრულებას. 315 წელ ტირის კათედრალის კურთხევისას წარმოთქმულ სიტყვაში იგი ქრისტიანული ეკლესიის შენობას ადარებს ტაძარს, საკურთხეველს „წმიდად წმიდათაჲს“, ხოლო კათედრალის მფარველს, ტირის ეპისკოპოსს წარმოადგენს, როგორც ახალ სოლომონს. მისთვის იერუსალიმის ტაძართან დაკავშირებული ძველი ალთქმისეული წინასწარმეტყველების აღსრულება სიმბოლური აპროპრიაციის ტოლფასია: ტაძარი ქრისტიანულ ეკლესიად იქცევა, ხოლო ტაძრის აღმშენებელი ალთქმება, როგორც მეფე-მფარველი, რომელსაც სხვანი ეჯიბრებიან. ამიტომ, რომ სოლომონის ტაძართან გაჯიბრებისა და მისი აღმატების იდეა დასავლეთ ევროპის დონორებისა და არქიტექტორებისათვის ხანგრძლივი დროის განმავლობაში აქტუალური რჩებოდა.⁶²

როგორც ვხედავთ, იმისათვის, რომ ადრეულ ქრისტიანულ ტრადიციაში ქრისტიანული სიონის მაშენებელი შედარებული იყოს ბიბლიურ სოლომონთან, არ არის აუცილებელი, იგი მხოლოდ ქრისტიანი მმართველი იყოს.

61 მიმესისი პროტოტიპის იმიტაციას გულისხმობს, აპროპრიაცია კი მისი ახალი მნიშვნელობისაკენ წარმართვას ან გადამუშავებას ნიშნავს.

62 Ibid., გვ. 236. მაგ. იხ: Wayne Dynes, *The Medieval Cloister as Portico of Solomon: Gesta* 12, 1/2 (1973), გვ. 61-69.

ქრისტიანული ეთიოპია და ქრისტიანული კავკასია:
რეალურად არსებული კავშირები
თუ ტოპოსური ელემენტების მსგავსება?

ვინაიდან საქართველოს სიძველენის № 14-ში ჩემ მიერ გამოქვეყნებული სტატიის დასკვნით ნაწილში ქართული და ეთიოპიური ქრისტიანული ტადიციების შესაძლო ურთიერთკავშირზე გავაკეთე მინიშნება,⁶³ ხოლო ცოტა ხნის წინ გამოითქვა მოსაზრება ეთიოპიისა და საქართველოს გაქრისტიანების შესახებ არსებულ გადმოცემათა მსგავსების შესახებ,⁶⁴ მინდა მოკლედ ამ საკითხებსაც შევეხო. ეთიოპიური ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ლიტერატურა ქართველ მეცნიერთათვის თითქმის უცნობია, ამიტომ, მინდა კვლავ მერილინ ჰელმანს დავესესხო და მის ერთ-ერთ სტატიაზე დაყრდნობით ეთიოპიური წერილობითი წყაროების მოკლე მიმოხილვა შემოგთავაზოთ.⁶⁵

ეთიოპიის ისტორიული წყაროები, ისევე, როგორც მისი რელიგიური ხელოვნების ისტორია, ჩვენამდე უწყვეტი სახით არ შემონახულა. გვიანდელი ანტიკური პერიოდის აქსუმის შესახებ ინფორმაცია შემოიფარგლება აქსუმში აღმოჩენილი მონეტებითა და ეპიგრაფიკული წარწერებით (ბერძნულსა და ძველ ეთიოპურ ენაზე, გე'ეზ-ზე⁶⁶), არქეოლოგიური მონაცემებით და უცხ-

63 ი. ყარაულაშვილი, ედესის მანდილიონი და ჰიერაპოლისის კერამიდიონი ასურელ მამათა ცხოვრების უძველეს რედაქციაში: *საქართველოს სიძველენი* 14 (2010), გვ. 54-70, გვ. 68-69, შენ. 59.

64 C. Haas, Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia: *Journal of Late Antiquity* 1 (2008), გვ. 101-126.

65 M. Heldman, Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interchange between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries, in in *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*. A Colloquium organized by the Index of Christian Art, April 8-9, 2004 ed. C. Hourihane (Princeton & Pennsylvania: Index of Christian Art, Department of Art and Archeology and Penn State University Press, 2007), გვ. 84-105.

66 “Гез (гыз) – древнеэфиопский язык, распространённый в

ონოვანი ისტორიული წყაროებით.⁶⁷ უძველესი ცნობა ეთიოპიის გაქრისტიანების შესახებ შემონახულია რუფინუსის (IV ს.) ნაშრომში, რომელიც ტირის ეპისკოპოსის ედესიუსის (Aedesius, Bishop of Tyre) ნაამბობს იმეორებს და გვამცნობს, რომ IV საუკუნის 20-იანი წლების ბოლოსა და 30-იანი წლების დასაწყისში, ათანასეს პატრიარქობის დროს, აქსუმის მეფე ეზანა ქრისტიანობაზე მოაქცია წმ. ფრუმენტიუსმა. სავარაუდოდ, აქსუმის გაქრისტიანებაზე დიდი ზეგავლენა იქონია აქსუმსა და ქრისტიანულ ეგვიპტეს შორის არსებულმა კავშირებმა. რაც შეეხება ეთიოპიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას, ეს მოგვიანებით, VI საუკუნეში, იმპერატორ კალების დროს მოხდა.⁶⁸

А к с у м с к о м ц а р с т в е . Д о X—X I в в . н а х о д и л с я к а к в п и с ь м е н н о м , т а к и в у с т н о м у п о т р е б л е н и и , з а т е м и с п о л ь з о в а л с я в ц е р к о в н о й и с в е т с к о й п и с ь м е н н о с т и . В н а с т о я щ е е в р е м я с о х р а н я е т ф у н к ц и ю я з ы к а л и т у р г и и Э ф и о п с к о й ц е р к в и ... П е р в ы е н а д п и с и н а э ф и о с е м и т с к и х я з ы к а х в Э ф и о п и и и Э р и т р е е , д а т и р у е м ы е I X в е к о м д о н . э . , б ы л и н а п и с а н ы ю ж н о а р а в и й с к и м а л ф а в и т о м , р а с п р о с т р а н е н н ы м н а т е р р и т о р и и с о в р е м е н н ы х ю ж н о а р а в и й с к и х г о с у д а р с т в . О д н а к о , п о с л е V I I и V I в е к а d o н . э . в о з р о с ш е е р а з н о о б р а з и е ш р и ф т о в п р и в е л о к в ы д е л е н и ю и з н и х э ф и о п с к о г о п и с ь м а . Н а и б о л е е х о р о ш о э т а э в о л ю ц и я п р о с л е ж и в а е т с я н а н а д п и с я х (в о с н о в н о м с д е л а н н ы х в п е щ е р а х и н а с к а л а х) в п р о в и н ц и и А г а м е в с е в е р н о й Э ф и о п и и и в б ы в ш е й п р о в и н ц и и А к к е л е - Г у з а й в Э р и т р е е . В п е р в ы е в е к а n . э . в о з н и к т а к н а з ы в а е м ы й с т а р о э ф и о п с к и й и л и с т а р о г е э з с к и й а л ф а в и т — к о н с о н а н т н о е п и с ь м о , п и с а в ш е е с я л е в а н а п р а в о ... В о к а л и з а ц и я э ф и о п с к о г о п и с ь м а п р о и з о ш л а в ч е т в е р т о м в е к е , и х о т я п е р в ы м и з в е с т н ы м в о к а л и з и р о в а н н ы м т е к с т о м я в л я ю т с я н а д п и с и ц а р я Э з а н ы , в о к а л и з и р о в а н н ы е б у к в ы с у щ е с т в о в а л и н е к o т o р о е в р е м я d o н e г o , п о с к o л ь к у o т д е л ь н ы е в o k a л и з и р o в а н н ы е б у k в ы o б н а р у ж е н ы н а м o n e t e e г o п р e d ш e с т в e n n и к а В а з e б ы ” . В . П . С т а р и н и н , *Эфиопский язык*. С е р и я : Я з ы к и н а р o д o в А з и и А ф р и к и (М о с к в а : Н а у к а , Г Р В Л , 1 9 6 7) .

67 Heldman (2007), გვ. 85.

68 Heldman (1992), გვ. 225.

ეთიოპიური წერილობითი წყაროების სიმცირის მიზეზს თავად ეთიოპიის ისტორიაში ვპოულობთ: წითელი ზღვის სავაჭრო გზების კონტროლის ჯერ სპარსთა, ხოლო შემდეგ არაბთა ხელში გადასვლამ აქსუმის სამეფო თანდათანობით გააღარიბა. მონეტების მოჭრა შეწყდა, ხოლო სამეფოს ცენტრმა ნელ-ნელა აქსუმიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთით გადაინაცვლა. X ს-ის შუა წლებისათვის ქრისტიანული სახელმწიფოს არსებობას საფრთხე შეექმნა, როდესაც არაქრისტიანული ვასალური სახელმწიფოს დედოფალი⁶⁹ სათავეში ჩაუდგა აჯანყებას, რომლის შედეგადაც ქრისტიანები დაილუპნენ და ეკლესიები განადგურდა. სავარაუდოდ, ამ დროსვე განადგურდა დიდი რაოდენობით ხელნაწერებიც.

ქრისტიანული აღმავლობის პერიოდი XII საუკუნის დასაწყისიდან იწყება, როდესაც აღზევდა ახალი დინასტია, ცნობილი ზაგვეს (Zagwe) სახელით. ზაგვეს მმართველებმა აქსუმის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ლასტის მთებში შექმნეს საკუთარი ღვთისმოსაობის და დინასტიური დიდების დამადასტურებელი მონუმენტი, ერთი კლდიდან გამოკვეთილი 10 ეკლესიისაგან შემდგარი კომპლექსი – პილიგრიმობის ცენტრი. თავდაპირველად მას როჰა (რომელიც ედესის სირიული სახელწოდების, ურჰას არაბული ფორმიდან – ალ-როჰა – მომდინარეობს),⁷⁰ ხოლო მოგვიანებით ზაგვეს ერთ-ერთი მმართველის, ლალიბელას სახელი ეწოდა. ეს ადგილი ეთიოპიაში “წმინდა მიწის გადმოტანის” მიზნით შეიქმნა. ზაგვეს დინასტიის მმართველობა 1270 წელს დასრულდა, როდესაც ტახტს აეკუნო ამლაკი (Yekunno Amlak) დაეპატრონა. მისი ოჯახი უკიდურეს სამხრეთით, ტბა ჰაიქ (hayq)-ის⁷¹ მი-

69 თანამედროვე ეთიოპიური ზეპირი ტრადიცია ამ ძლევამოსილ დედოფალს მოისხენიებს დედოფალ ივდითად, ხოლო ეგვიპტური ეკლესიის პატრიარქთა ისტორია (არაბულად დაწერილი ტექსტი, რომელიც X-XII სს. თარიღდებ.) მას ბანი-ალ-ჰამვიჰაჰს (Bani-al-Hamwiyah) უწოდებს. Heldman (2007), გვ. 86.

70 К. Кекелидзе, Жизнь и подвиги Св Иоанна Урхайского: Христианский Восток т. 2 вып. III (1914), გვ. 301-321, გვ. 302.

71 მიაქციეთ ყურადღება პარალელს სომხურ ლაჰე – სომხეთის აღმნიშვნელ ტოპონიმთან.

დამოებიდან გადმოსახლდა. ამლაკის მიერ დაარსებული დინასტია “სოლომონური დინასტიის” სახელითაა ცნობილი. ახალი მმართველები შეეცადნენ, ტახტზე უფლებამოსილება დაეკუნო ამლაკის წარმომავლობით დაესაბუთებინათ. კებრა ნავასტის (მეფეთა დიდების), XIII საუკუნის ბოლოს-XIV საუკუნის დასაწყისში დაწერილი წიგნის თანახმად, აქსუმის მმართველნი მეფე სოლომონისა და შებას დედოფლის შთამომავლები იყვნენ. დინასტიის კონტროლის კონსოლიდაციისათვის ისტორიკად აიწერა წარსულის განადგურების გზით. წარსულის კვალი კვლავ აღმოიფხვრა, ოღონდ, X საუკუნისაგან განსხვავებით (როდესაც თითქმის ყველაფერი მოისპო), ამჟამად მხოლოდ ხელნაწერები ნადგურდებოდა.⁷²

მინდა ყურადღება გავამახვილო კიდევ ერთ ნაშრომზე, სტიუარტ მანრო-ჰეის მონოგრაფიაზე *The Quest for the Ark of Covenant*.⁷³ მანრო-ჰეი დეტალურად განიხილავს კებრა ნავასტის გადმოცემებს, მათ თანადროულ უცხოენოვან წყაროებს ადარებს და შემდეგ დასკვნამდე მიდის: მიუხედავად იმისა, რომ წიგნის ზოგიერთი ნაწილი, შესაძლოა, I საუკუნის პირველწყაროს ასახავდეს, კებრა ნავასტში გატარებულ იდეათა უმეტესობა გვიანდელ დანამატს უნდა წარმოადგენდეს. ეთიოპიელთა განცხადება, რომ მათი მეფეები სოლომონის შთამომავლები არიან, XIII საუკუნის მიწურულს უნდა ეკუთვნოდეს, ვინაიდან XIII საუკუნეში, ზაგვეს დინასტიის მეფე ლალიბელა თავს მხოლოდ მოსეს შთამომავლად აცხადებს და სოლომონთან რაიმე კავშირზე პრეტენზიას არ გამოთქვამს. მეფეთა სოლომონის შთამომავლად გადმოცემას საფუძვლად ძვ. წ. აღ. I ათასწლეულიდან მოყოლებული აბისინიელთა და ებრაელ სამხრეთელ არაბებს (Jewish South Arabians) შორის რეალურად არსებული მჭიდრო კონტაქტები უნდა ექოს. XIV საუკუნით უნდა დათარიღდეს ადგილობრივი

72 Heldman (2007), გვ. 86.

73 S. Munro-Hey, *The Quest for the Ark of Covenant: the True History of the Tablets of Moses* (London-NY: I. B. Tauris, 2005).

ტრადიცია, რომლის თანახმადაც მოსეს სჯულის ფიცრები, რომლებზეც 10 მცნება იყო დაწერილი, ეთიოპიაში ინახება. მას საფუძვლად აქსუმში არსებული უძველესი სტელეებისა და ქვის სასახლეების სიმრავლე უნდა ედოს. რაც შეეხება მტკიცებას, თითქოს რჯულის კიდობანი (რომელშიაც მოსეს ფიცრები იდო) აგრეთვე ეთიოპიაში ინახებოდა, იგი გვიანდელი XVI საუკუნით უნდა დათარიღდეს და ეს განცხადება, შესაძლოა, პორტუგალიელი კათოლიკეთა მიერ ეთიოპიური ქრისტიანული რელიგიური ობიექტებისა და რიტუალების აღრევის საფუძველზე იყოს აღმოცენებული.⁷⁴

გვიანდელი პერიოდით თარიღდება აგრეთვე ცხრა ეთიოპიელ წმინდანთა აქტები (gedle). გადმოცემის თანახმად, ისინი ეთიოპიაში ელლა ამიდას (დაახლ. 475-486) პერიოდში მოვიდნენ. სავარაუდოდ, მათ მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ტექსტურალური ტრადიცია IX-X საუკუნეებში ჩამოყალიბდა, ხოლო საბოლოო ფორმა სოლომონური დინასტიის დამყარების შემდგომ პერიოდში მიიღო. თუმცა, როგორც არქეოლოგიური მასალაც მოწმობს, ამ “ღრმად მითოლოგიზირებული gedle”-ს პირველწყარო, სავარაუდოდ, გვიან ანტიკურობაში იღებს სათავეს.⁷⁵ მართალია, არსებობდა ვარაუდი, რომ ეს ბერები ქალკედონის კრების შემდეგ სირიიდან მონოფიზიტთა დევნას გამოექცნენ, სადღეისოდ მეცნიერთა უმეტესობა თვლის, რომ მათი სირიელებად მიჩნევის რაიმე რეალური საფუძველი არ არსებობს. სავარაუდოდ, ეს მოღვაწენი არც ერთ ჯგუფად შემოსულან ეთიოპიაში და არც ერთი ქვეყნიდან იყვნენ გამოსულნი,⁷⁶ რაზეც მათი სახელები მიგვანიშნებს: ზე-მიქაელი/არეგავი, პანტელეიმონი, გერიმა/ფეშაჟი, აფსე, გუბა, ალეფი, დიმატა, ლიქანოსი და სეჰმა (Ze-Mikael / Aregawi, Pentelewon, Gerima / Yeshaq, Afse, Guba, Alef, Yim'ata, Liqanos, Sehma).⁷⁷ როგორც ჩანს, სირიულად

74 Ibid.

75 Haas (2008), 118.

76 Heldman (2007), გვ. 84-85, შენ. 6.

77 Haas (2008), გვ. 117, შენ. 68.

მოლაპარაკე ქრისტიანებს არც ბიბლიური წიგნების ეთიოპიურ ენაზე თარგმნაში უნდა მოელოთ მონაწილეობა.⁷⁸ ბიბლიური წიგნები ეთიოპიურ ენაზე, ანუ გე'ეზ-ზე, ბერძნულიდან უნდა თარგმნილიყო.⁷⁹

და ბოლოს, ისიც უნდა ითქვას, რომ VII საუკუნიდან მოყოლებული 1959 წლამდე ეთიოპიის მიტროპოლიტს ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი ირჩევდა. “შესაბამისად, საუკუნეების განმავლობაში ეთიოპიის ეკლესიის სათავეში კოპტურად (მოგვიანებით კი, არაბულად)-მოლაპარაკე ეპიკოპტელი ბერი იდგა”.⁸⁰

ამდენად, როგორც ვხედავთ, ეთიოპიურ ენაზე შემონახული წერილობითი მასალის ანალიზი საკმაოდ პრობლემატურია. არავინ აყენებს ეჭვქვეშ ეთიოპიური ეკლესიის სიძველეს, მაგრამ გვიანდელ ეთიოპიურ ტექსტებში გადმოცემული ისტორიები უფრო ლეგენდარული ხასიათის მატარებლად და ნაკლებად სარწმუნოდ მიიჩნევა. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ამ ტექსტებში ექსპლიციტურად იკვეთება პარალელები სირიულ და სომხურ ქრისტიანობასთან, რაც, ჩემი აზრით, არა იმდენად ისტორიული რეალობით, რამდენადაც ქრისტიანული მრწამსის ერთიანობით უნდა იყოს გამოწვეული. ალბათ ამიტომაც, რომ, პილიგრიმთა ცენტრს, ლალიბელას, თავდაპირველად როჰა (ედესის სირიული სახელწოდების ურჰას არაბული ფორმა ალ-როჰა) ეწოდებოდა, ხოლო მეკუნო ამლაკის ოჯახის თავდაპირველ საცხოვრებელ ადგილად ტბა ჰაიქ-თან მდებარე ტერიტორია ითვლებოდა. სირიისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულების მაჩვენებელი უნდა იყოს ის ფაქტიც, რომ ეთიოპიურ სვინაქსარში⁸¹ წმინდა სოფი-

78 P. M a r r a s s i n i, Some Considerations on the Problem of the “Syriac Influences” on Aksumite Ethiopia, *Journal of Ethiopian Studies* 23 (1990), გვ. 34-46=Heldman (2007), 85, შენ. 6.

79 R. Z u r m o n d, *Novum Testamentum Aethiopicum: The Synoptic Gospels, Edition of the Gospels of Mark*, pt I (Stuttgart, 1989), გვ. 124-132 = Heldman (2007), გვ. 85, შენ. 6.

80 Heldman (2007), გვ. 85.

81 ეთიოპიური სვინაქსარის აღრინდელი რედაქცია XV საუკუნის დასა-

ასა და მისი ქალიშვილების მარტვილობის ამსახველი ტექსტი (რომელიც 50 ედესელ ქალიშვილ მარტვილსა და მათ წინამძღოლ სოფიას მარტვილობას ეხება) თავად სირიულ ტრადიციაში არ იძებნება და პარალელებს ამჟღავნებს სომხურ რიფსიმიანთა მარტვილობასთან.⁸² კებრა ნაგასტში რამდენიმეჯერ მოიხსენიება გრიგოლ განმანათლებელი, ტექსტის ავტორის თანახმად, მასვე ეკუთვნის წინასწარმეტყველება “უფლის მეორედ მოსვლამდე ეთიოპიის მართლმადიდებლობის შესახებ”,⁸³ ხოლო ეთიოპიურ სვინაქსარში 29 სექტემბერი და 24 დეკემბერი სომეხთა განმანათლებლის, გრიგოლის მოხსენიების დღეა.⁸⁴

ჩემი აზრით, ეს ტექსტები ნაკლებად უნდა ასახავდეს ეთიოპიას, სირიასა და სომხეთს შორის არსებულ რეალურ კავშირებს გვიანდელ ანტიკურ პერიოდში. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ეთიოპიური ეკლესია 1959 წლამდე ეგვიპტურს ექვემდებარებოდა,⁸⁵ ეთიოპიურ ტექსტებში სირიასა და სომხურ

წყისით თარიღდება (R.G. Coquin, *Le synaxaire ethiopien: note codicologique sur le ms. Paris B.N. d'Abbadie 66-66bis.: Analecta Bollandiana* 102 (1984), გვ. 51-53), ხოლო გვიანდელი, გადაკეთებული რედაქცია XVI საუკუნით (G. Coquin, ed. and trans., *Le synaxaire Ethiopien, mois de Iedär, Patrologia Orientalis* 44 (1988), გვ. 280-283). Heldman (1995), გვ. 26, შენ. 9 და 10.

82 ሄገረኤ (2000), გვ. 177-178.

83 “Ethiopia shall continue in the orthodox faith until the coming of our Lord, and she shall in no way turn aside from the word of the Apostles, and it shall be so even as we have ordered until the end of the world.” Munroe-Hey (2005), გვ. 64.

84 *Synaxarium: The Book of the Saints of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*. Translation of Sir E. A. Wallis Budge. გვ. 42-43, 218-220. http://www.stmichaeloc.org/The_Ethiopian_Synaxarium.pdf.

85 “Thus the Ethiopian Church is a daughter of the ancient See of Alexandria. Some time before the seventh century the Coptic Patriarch of Alexandria successfully asserted his right to appoint and to consecrate the Metropolitan of Ethiopia. .. Although an element in the Ethiopian Church struggles for complete autonomy, the Coptic Patriarch at Cairo still designates and consecrates the “Abuna,” or Metropolitan of Ethiopia. He usually selects a monk from the ancient monastery of St. Anthony. Once installed, the “Abuna” is practically

ეკლესიასთან ურთიერთობაზე მინიშნება უფრო ეგვიპტური ეკლესიისაგან გამიჯვნისა და სხვა “ერთმორწმუნე” ეკლესიებთან ძირძველი კავშირის ჩვენების მიზნით შეთხზული უნდა იყოს. ალბათ, სწორედ ამ მისწრაფებით უნდა ყოფილიყო ნაკარნახევი “სოლომონური” დინასტიის მიერ რელიგიური წიგნების არაბულიდან, კოპტების იმდროინდელი სალაპარაკო ენიდან გე’ეზ-ზე ხელახალი თარგმნის ინიციატივაც (ვინაიდან აღრინდელი ხელნაწერების უმეტესობა იმ დროისათვის განადგურებული იყო).⁸⁶

ისიც უნდა ითქვას, რომ იმავე ტექსტებში იკვეთება იმპლიციტური პარალელები ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციასთან. ამის მაგალითად გამოდგება, თუნდაც, ლალიბელას ცენტრალურ ტაძარში, მარიამის ეკლესიის ნავის აღმოსავლეთით, საკურთხევე-

independent of the Coptic Church...Up to 1929 the “Abuna“ was the sole bishop in Ethiopia; in that year four auxiliary bishops, native Ethiopians, were consecrated.” “ამდენად, ეთიოპიური ეკლესია ალექსანდრიის უძველესი ეკლესიის შვილია. VII საუკუნემდე ცოტა ადრე, ალექსანდრიის კოპტმა ეპისკოპოსმა წარმატებულად დაიმტკიცა უფლება ეთიოპიის მიტროპოლიტის კურთხევისა... თუმცა ეთიოპიის ეკლესიის ნაწილი იბრძვის სრული ავტონომიისათვის, კაიროს კოპტი პატრიარქი კვლავ ირჩევს და აკურთხებს “აბუნას,” ეთიოპიის მიტროპოლიტს. ჩვეულებრივ, იგი ირჩევს ბერს წმ. ანტონის უძველესი მონასტრიდან. დადგინების შემდეგ, “აბუნა” პრაქტიკულად დამოუკიდებელია კოპტური ეკლესიისგან... 1929 წლამდე “აბუნა” იყო ეთიოპიის ერთადერთი ეპისკოპოსი; იმ წელს კი ოთხი დამატებითი ეპისკოპოსი, ეთნიკური ეთიოპიელები, იკურთხა.” L. Kent Patterson, *The Ethiopian Church: The Irish Monthly* 63/748 (Oct., 1935), 626-630, გვ. 626-627. ვითარება შეიცვალა 1959 წელს, როდესაც ეთიოპიის ეკლესია გამოეყო კოპტურს და ეთიოპიის ეკლესიას საკუთარი პატრიარქის არჩევის უფლება ებოძა. “1959 წლის 28 ივნისს პაპის (ალექსანდრიის მაშინდელი პატრიარქის), კირილე VI-ს მიერ ქაიროში იმპერატორ ჰეილ სელასის თანდასწრებით იკურთხა აბა ბასილეუსი, როგორც პირველი აბისინიელი პატრიარქი. “Aba Basileus was consecrated at Cairo on 28 June 1959 by Pope Cyril (Kirollos) VI, as the first Abyssinian patriarch, in the presence of Emperor Haile Selassie.” G. T a m e n e, *Features of the Ethiopian Orthodox Church and the Clergy: Asian and African Studies* 7/1 (1998), 87-104, გვ. 97.

86 Heldman (1995), გვ. 28.

ლის შესასვლელთან „ამდა ბერჰანის (Âmda Berhân)“, ანუ „ნათლის სვეტის“ არსებობა.⁸⁷ როგორც ლურე ალნიშნავს, “так и хочется назвать его не по-эфиопски, а по-грузински: «Свети Цховели»”.⁸⁸ მსგავს იმპლიციტურ პარალელებს ეხება აგრეთვე ჰაასი ზემოხსენებულ სტატიაში.⁸⁹ რამდენად შესაძლებელია, ეს პარალელები რეალურობას შეესაბამებოდეს და რაიმე ისტორიული სიტუაციის ანარეკლს წარმოადგენდეს, ძნელი სათქმელია. თუმცა, კვლევები ამ მიმართულებით უნდა გაგრძელდეს,⁹⁰ ვინაიდან ეთიოპიის ერთ-ერთ უძველეს, აბბა გარიმას სახელობის მონასტერში შემონახული ხელნაწერის, ე. წ. გარიმას ოთხთავის რადიოკარბონული ანალიზის შედეგად გადათარიღებამ⁹¹ ზეპირი ტრადიციის მიღმა არსებული ისტორიული რეალობის შესაძლებლობა დაგვანახა (ტრადიცია ხელნაწერს მონასტრის დამფუძნებელს, ცხრა მამათაგან ერთ-ერთს, აბბა გარიმას/გერიმას კალამს მიაწერს, რომელიც ეთიოპიაში 494 წელს ჩამოვიდა).⁹²

87 Ibid., გვ. 37.

88 Впервые данный «столп света» появляется в некоторых (достаточно ранних, т. к засвидетельствованных даже в несторианской традиции) версиях видения Константина.” (Ñì.М. Van Esbroeck, L'opuscule sur la Croix d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne: *Bedi Kartlisa* 37 (1979), 102–132, îñîá. 129–131). Лурье (2000), გვ. 178, შენ. 101.

89 Haas (2008).

90 არსებობს ვარაუდი, რომ ეთიოპიასა და კავკასიას (სომხეთს) შორის არსებული კავშირი, შესაძლოა, ასახულია ამ ხალხთა მიერ შექმნილ ანბანთა გრაფიკულ მსგავსებაში: A. B e k e r i e, Historical Overview of Ethiopic Writing System's Possible Influence on the Development of the Armenian Alphabet: *International Journal of Ethiopian Studies* 1/1 (2003), 33-58.

91 სადღეისოდ მას 330-650 წწ. შორის დაწერილად მიიჩნევენ, ადრე კი დაახლ. 1100 წლით ათარიღებდნენ. ამდენად, იგი არა მხოლოდ ჩვენს დრომდე შემორჩენილი უძველესი ეთიოპიური ხელნაწერია, არამედ, შესაძლოა, ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ილუსტრირებულ ოთხთავსაც წარმოადგენს.

92 “Discovery of earliest illustrated manuscript”. M. B a i l e y, The Art Newspaper, June 2010. <http://ethiopianheritagefund.org/artsNewspaper.html>

დასკვნა

ამდენად, ენდრიუ პალმერის მიერ ერთ-ერთ სტატიაში გამოთქმულმა მოსაზრებამ, რომ ედესის წმინდა სოფიის ტაძრის კურთხევისადმი მიძღვნილი ჰიმნის მეშვეობით იუსტინიანემ საკუთარი თავი მეორე აბგარად, იდეალურ ქრისტიან მონარქად წარმოადგინა, თავად სირიული ჰიმნის, და ზოგადად წმინდა სოფიისადმი მიძღვნილი ეკლესიების ირგვლივ არსებული ლიტურატიურისა და ქრისტიანული ეთიოპიის წერილობითი წყაროების მიმოხილვასთან მივეყვანა.

როგორც იუსტინიანეს მოღვაწეობის ამსახველმა მასალამ, კერძოდ კი, პროკოპი კესარიელის ნაწერებმა გვიჩვენა, ძნელი დასაჯერებელია, რომ იუსტინიანეს რაიმე განსაკუთრებული ყურადღება გამოეჩინა ედესისადმი და აბგარის ლეგენდისადმი, ანდა თავი „მეორე აბგარად“ წარმოედგინა და ეს პროკოპის ნაშრომებში არ ასახულიყო.

ედესის ტაძრის კურთხევისადმი მიძღვნილი ჰიმნის იმ სტრიქონის ანალიზმა, რომელსაც *მანდილიონს* უკავშირებენ, გამოავლინა, რომ ტექსტის შესაბამის ფრაზაში არ იგულისხმება ქრისტეს გამოსახულება; ხელით-უქმნელი ხატი, ამ შემთხვევაში, ზეციური კიდობნისა და ქვეყნიური ეკლესიის სიმბოლურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, რაც, თავის მხრივ, იერუსალიმისა და სიონის, ანუ სოლომონისეული ტაძრის ძველი და ახალი აღთქმის კონტექსტში გაგებას და *Translatio Hierosolymi*-ს იდეას უკავშირდება. ქრისტიანობაში *Translatio Hierosolymi*-ს ამგვარი ორმხრივი გაგება, „წმინდა“ მიმესისი (ძველალთქმისეული) და აპროპრიაცია (ახლალთქმისეული), ნათლადაა ასახული ეთიოპიის ქრისტიანული დედაქალაქის, აქსუმის სიონის ეკლესიის ირგვლივ არსებულ ტექსტუალურ ტრადიციასა და ტაძრის არქიტურტურაში, რაც ახლალთქმისეული იერუსალიმის მიმესისის მაგალითსა და აქსუმის სიონის „პირველად“ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს; რაც შეეხება იმავე ტაძრის ძველალთქმისეულ აპროპრიაციას, იგი გვიანდელი პერიოდისაა და XIII

საუკუნის ბოლოსა და XIV სსაუკუნის დასაწყისში ე.წ. „სოლომონური“ დინასტიის აღზევებას უკავშირდება.

და ბოლოს, როგორც გვიან ანტიკურ პერიოდში ქრისტიანულ ეთიოპიასა და კავკასიას შორის შესაძლო ურთიერთკავშირის გამოვლენის მიზნით სტატიაში მოყვანილი ქრისტიანული ეთიოპიის წერილობითი წყაროების მოკლე მიმოხილვა და ამ ორი რეგიონის ქრისტიანულ გადმოცემებს შორის არსებული შესაძლო პარალელების მოკლე ჩამონათვალი ცხადყოფს, ამ პრობლემებთან დაკავშირებული საკითხები განსაკუთრებულად ფრთხილ და სკურპულოზურ დამუშავებას მოითხოვს და ეთიოპიური ტექსტუალური ტრადიციის პარალელურად, ადგილობრივი არქეოლოგიური, ეპიგრაფიკული, არქიტექტურული და მხატვრული მასალის, უცხოენოვანი წყაროების მოხმობის და ინტერდისციპლინარული კვლევის აუცილებლობაზე მიუთითებს.