

ნეკრესის „დიდი კვადრატი“

გურამ ყიფიანი

„დიდი კვადრატი“-ს, ამ ფრიად შთამბეჭდავი არქიტექტურული კომპლექსის გათხრა 1997 წელს დაასრულა აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის კახეთის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ ლევან ჭილაშვილის ხელმძღვანელობით. მანვე მიუძღვნა მას პუბლიკაციები და ძეგლი „ცეცხლის ტაძრად“ განსაზღვრა [ჭილაშვილი 1991:6,7,16; 2000: 60-81; 2004: 3-4]. „დიდი კვადრატი“ შენობათა ერთობლიობაა და აგებულია სხვადასხვა ზომის ნახევრად დამუშავებული ქვებით. შემაკავშირებლად კირხსნარია გამოყენებული. კომპლექსი მდ. სასახლის ხევის სანაპიროზე, ჭალაშია „განაშენიანებული“.

ლევან ჭილაშვილის მიერ კომპლექსი ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებითაა დათარიღებული. მისი ტექსტიდან ჩანს, რომ იგი უფრო III ს-ის ბოლოსა და IV ს-ის დასაწყისისაკენ იხრება, ფრთხილად იძლევა სავარაუდო თარიღს [ჭილაშვილი 2000:79].

„დიდი კვადრატი“, რომელიც არქეოლოგისა და არქიტექტორის ნოდარ ბახტაძის მიერაა აგეგმილი, სრულიად სარწმუნოა და კვლევისათვის ნათელ სურათს წარმოადგენს (სურ. 1, 2).

ნაგებობათა ერთობლიობა 50 მ-იან კვადრატშია ჩაწერილი და მას აჩარჩოებს კედელი, რომელიც ოთხ, ფართე 5 მ-ის სიგანის ღიობს შეიცავს კვადრატის თითოეული გვერდის ცენტრალურ არეში. იგი სასიმაგრო კედელს ვერ მიეკუთვნება, მისი სიგანე (1,5 მ) ტოლია ამ კომპლექსის ყველა სხვა ნაგებობის კედლის სიგანისა. იგი მხოლოდ აჩარჩოებს საკულტო ტერიტორიას და მიაწინებს „წმიდა ადგილზე“, მისდამი კრძალვაზე.

ზღუდის შიდა, კვადრატულ ფართობზე კი შვიდი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ნაგებობაა განთავსებული: სამი, ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი დიაგონალურად „მიემართება“ სამხრეთ-დასავლეთიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთისაკენ და ერთი მათგანი კვადრატის ცენტრსაც ქმნის სწორკუთხა დარბაზის სახით, რომლის კარის ღიობი მის სამხრეთ-აღმოსავლეთ კუთხეშია გამართული. დანარჩენი ოთხი ნაგებობა, კი, განთავსებული კვადრატის გვერდების ცენტრალურ არეებში აფსიდიანია, ორი ურთიერთმობირდაპირე ნაგებობა თანაბარი ზომის გვერდით ნაგებს შეიცავს, ხოლო დანარჩენი ორი არათანაბარი სიგანის გვერდით სათავსოებს (სურ. 1, 13, 12).

როგორც აღინიშნა, შვიდივე ნაგებობა ერთიან კვადრატშია ჩაწერილი. მათი განთავსება წინასწარშემუშავებულ „ნახატსა“ დამორჩილებული,

როგორც გარკვეული იდეის ანასახი და ძალიან ძნელია, რომ შვიდ ერთმანეთისაგან იზოლირებულ ნაგებობას, თუნდაც რომ ისინი ერთ რელიგიურ კონცეფციას იყვნენ დაქვემდებარებულნი, ტაძარი ეწოდოს. ნეკრესის „დიდი კვადრატის“ გეგმარებითი სქემა განაშენიანების სამონასტრო¹ სისტემაა. თითქოსდა შეიძლება, რომ დაგვეშვა მისი სახით, აქ აღმოსავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი „მოგვას“, ანუ ზოროასტრულ ცეცხლის ტაძართა [ხიმშიაშვილი 2001:37]² და სამლოცველოთა ერთობლიობის არსებობა, მაგრამ მისი არქიტექტურა სრულიად სხვა მოვლენაზე მიგვანიშნებს.

ასევე ძნელია მისი ქრისტიანულ მონასტრად მიღებაც, სხვა თუ არაფერი აფსიდიანი ნაგებობები სამუაროს ოთხივე მხრისაკენაა მიმართული და ერთმანეთს დაპირისპირებული [ჭილაშვილი 2000:63]. ისე კი, აფსიდა მაინც ის სახეა, რომელიც III ს-დან მაინც ქრისტიანული არქიტექტურის კონცეპტუალურ ნაწილს წარმოადგენს. ქრისტიანულ აღმოსავლეთში კონსტანტინე დიდის რეფორმებამდეც იმართებოდა ეკლესიები [სტრუიგოვსკი 1920:20] და იგებოდა საქართველოშიც ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე. უფრო ზუსტად, არსებულ ნაგებობათა აღმოსავლეთის მხარეები აფსიდებით ფორმდებოდა, მაგ., ნასტაკისის დარბაზული ეკლესია [ბოხოჩაძე 1977:93-94; ბოხოჩაძე 1973:37; ყიფიანი 2000:89]³ (სურ. 30).

„დიდი კვადრატი“, რა თქმა უნდა, არაა ქრისტიანული თემის სამყოფელი (ბევრი მიზეზის გამო), მაგრამ ვფიქრობ, რომ აფსიდების სახით ქრისტიანულ სულისკვეთებაზე და არა რელიგიურ დოქტრინაზე რაღაც მინიშნება გვაქვს.

ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ჩვენს წინაშე საკულტო ნაგებობათა სისტემაა შეუძლებელია, მაგრამ ამავე დროს სახეზეა რაღაც გარკვეული მოდელი, რომელიც, შესაძლოა, გათვალისწინებული იყო იმისათვის, რომ იგი ოდესმე, დროთა განმავლობაში, მხატვრულ კანონად ჩამოყალიბებულიყო. საკულტო არქიტექტურის ძირითადი მახასიათებელი ხომ ისაა, რომ იგი უშუალო კავშირშია რელიგიურ შეხედულებებთან (ან რაღაც იდეოლოგიასთან), რის შედეგადაც, როგორც ღვთაებრივი ჭეშმარიტება, იგი მისტიკურ მნიშვნელობას იძენს. თუ ეს კავშირები ირღვევა, მაშინ საკულტო არქიტექტურა განისაზღვრება, როგორც კონფლიქტი ღმერთთანაც (ღვთაებასთან) და საზოგადოებასთანაც [გერასიმოვა 1973:98]. ე. ი. თუ ვამბობთ, რომ ეს არქიტექტურული კომპლექსი საკულტოა, მაშინ მისი რა ნაწილი ან ნაწილები მიგვანიშნებს კულტზე? რა ასახავს კულტს?

1 ცხადია, აქ არ იგულისხმება ქრისტიანული საძმოსათვის განკუთვნილი არქიტექტურული კომპლექსი, არამედ მონასტერი თავისი ზოგადი ფუნქციით, როგორც ნებისმიერი რელიგიური მიმართულების თემის საკულტო-ცერემონიალური და სხვა დანიშნულების ნაგებობათა ერთობლიობა.

2 კ. ხიმშიაშვილმა ფრთხილად აღნიშნა, რომ ამ კომპლექსში საიმისო პირდაპირი მოწმობა, რომ ჩვენს წინაშე მაინცდამაინც ზოროასტრული ტაძარია, არ არსებობს, თუმც მან არც ბოლომდე უარყო ასეთი შესაძლებლობა.

3 ამ ძეგლის გამთხრელმა არქეოლოგმა ა. ბოხოჩაძემ ეკლესია III ს-ით დაათარიდა.

„დიდი კვადრატის“ ცენტრი, როგორც აღინიშნა, გამხოლოებულ სწორკუთხა „დარბაზს“ უპყრია. მასაც და კომპლექსის ყველა დანარჩენ ნაგებობას ამხოლოებს „ბილიკები“. მათთვის, ისევე, როგორც კედლებისათვის, სიგანედ 1,50 მ-ა განსაზღვრული.

ჩრდილო და სამხრეთ ნაგებობათა ცენტრალური დარბაზები, როგორც აღინიშნა, ნალისებური აფსიდებით სრულდება და გვერდითი ნაგებისაგან კედლებით იმიჯნება. მათი სახით ჩვენ წინაშეა სამნავიანი ბაზილიკის ისეთი სქემა, სადაც სივრცეს სვეტები (ან ბურჯები) კი არ ანაწევრებს, არამედ ყრუ კედლები. ასეთი ტაძრის მსგავსი მოდელები ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში სამეკლესიანი ბაზილიკის სახელით მოიხსენიება, ანუ ნეკრესში, მათი სახით ქრისტიანული სამეკლესიანი ბაზილიკის საწყისი მოდელი ჩანს. ალბათ, ეს იგულისხმა ლ. ჭილაშვილმა, როცა განაცხადა, რომ: „ტაძრის ცალკეული დეტალი აფსიდიანი სივრცითა და დამხმარე სათავსებით არის ის არქიტექტურული სახე, რომელიც მიიღო ადრეული ხანის ბაზილიკებმა მზამზარეულად, ჩაისახა კი სხვა რელიგიურ იდეითა და სარწმუნოებით“ [ჭილაშვილი 2000:80]. ე. ი. აქ იგულისხმება, რომ კახეთის ქრისტიანულმა არქიტექტურამ ზოროასტრული ტაძრისაგან დაისესხა არქიტექტურული თემა. რა თქმა უნდა, კახეთის ადრექრისტიანული არქიტექტურა შორიდან ვერ შემოიტანდა ამ თემას და ამიტომ (და არა მარტო ამიტომ) შეგვჩაიგო, როგორც ლოკალური ხუროთმოძღვრული თემა კახეთში [ჩუბინაშვილი 1959:43; ჩუბინაშვილი 1988:21], ნაწილობრივ, ქართლსა [ქარუმიძე 1990:105-106, 109-110, 437-438] და სომხეთში [ასრატიანი 1989:79-96].

ვფიქრობ, რომ ნეკრესის „დიდი კვადრატის“ აფსიდიანი ნაგებობები ნამდვილადაა საწყისი მოდელი ქრისტიანული სამეკლესიანი ბაზილიკებისათვის [რჩეულიშვილი 1994:298-305], მიუხედავად იმისა, რომ აქ კვლავ და კვლავ ბუნდოვანი რჩება გვერდითი ნაგების ფუნქცია. საქმე ისაა, რომ ესოდენ მკაცრი გეგმარების კომპლექსში, როგორც „დიდი კვადრატია“, ყველა სათავსოს კონკრეტული დანიშნულება განსაზღვრული იქნებოდა და მათ შორის აფსიდიან ნაგებობათა გვერდითი სივრცეებისაც. სამეკლესიან ბაზილიკაში, კი, მთელი მათი არსებობის მანძილზე გვერდითი ნაგები ვერა და ვერ ჩამოყალიბდა ერთიან კანონიკურ სქემად ვერც საქართველოში [ჩუბინაშვილი 1989:143-198; ჩუბინაშვილი 1988:34-50] და ვერც სომხეთში [ასრატიანი 1989:79]. ე. ი. მათზე ნაკლებად მოქმედებს ან საერთოდ ვერ მოქმედებს ლიტურგიკული სისტემა. თუ მათ სქემებს თვალს გადავავლებთ (სურ. 3 და სურ. 4–11) ნათელი გახდება, რომ ფუნქციური ძიებანი ყოველ კონკრეტულ ძეგლზე მიმდინარეობს და ვერანაირმა ცდამ ვერ მოგვცა დაკონკრეტებული შედეგი. ასეთი შედეგი კი ძნელი მისაღებია, რადგან იმ დროს, როცა სივრცე კედლებით იყოფა, იგი ვეღარ ერთიანდება ერთიან წარმოსახვით სამყაროდ, ანუ „იერუსალიმად“ [ბანდმანი 1951:62]. ნეკრესის აფსიდიანი ნაგებობის გვერდით ნაგებს ფუნქციები აღარ (ან ვეღარ) გააჰყვა ქრისტიანული სამყაროს „ღვთის სახლში“ და მათ მოდელის მოდელად გააგრძელეს არსებობა. ეს ნაწილობრივ იქიდანაც ჩანს, რომ „სამეკლესიან

ბაზილიკათა“ გვერდით ნაგები უმეტეს შემთხვევაში სწორედ რომ „სიმბოლურებია“, თუნდაც თავიანთი უმნიშვნელო სიგანეთა გამო [ყიფიანი 2000:114].⁴

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აფსიდიან ნაგებობათა დარბაზები გეგმით კვადრატულებია და, ამას გარდა, არათანაბარი სიგანის მკლავებს ფლობენ [ჭილაშვილი 2000:65; ხიმშიაშვილი 2001:36].⁵ განივი მკლავი ორ უკრედად იყოფა, მოკლე მკლავი კი ერთ სათავსოს შეიცავს. ამასთან, მათ სწორკუთხედში ჩაწერილი შვერილი აფსიდებიც ახასიათებთ. სწორკუთხა ფორმის აფსიდიანი შვერილობა საკმაოდ იშვიათია, მაგრამ ადრექრისტიანული ძეგლებიდან მაინც შეიძლება რამდენიმე ნიმუშის მოყვანა. საქართველოში (ახმეტის რაიონი) ქოჩალაურის ციხის ეკლესია (სურ. 14) [დეგდარიანი 2004:167], ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, მაგ., ტურ-აზდინის (სირიის ჩრდილო-აღმოსავლეთი არე) ადრექრისტიანული ეკლესიები (სურ. 13) [ბელი 1913:77,80,86], ან კიდევ ტიმგადის ბაზილიკა (სურ. 15) [ხაჩატრიანი 1962:27].

აფსიდიან ნაგებობათა დარბაზების კართა ღიობები მათ გრძივ ღერძებზეა გამართული. ოთხივე მათგანის სიგანე 5 მ-ის ტოლია. სხვა ნაგებობებისა და სათავსოთა კარნი, კუთხეებშია შექმნილი და ყველა მათგანი 1,5 მ სიგანისაა. ყურადღებას ისიც იქცევს, რომ ზღუდის კართა ღიობები უპირისპირდება აფსიდიან დარბაზთა ღიობებს და თავიანთი შთამბეჭდავი სიგანით მიგვანიშნებს იმას, რომ ისინი თაღოვნები უნდა ყოფილიყო (კარის არქიტრავული გადახურვის წარმოდგენა აქ შეუძლებელია). მაშინ კი ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ აქ პართულ-ადრესასანურ არქიტექტურულ თემაზე დამოკიდებულების საკმაო ხარისხი გვაქვს — ანუ დამოკიდებულება აიგნის მხატვრულ და გეგმარებით კანონთან [ოელმანი 1922:201] — რაც იმით გამოიხატება, რომ დარბაზი ცალი, გრძივი მხრიდან ფართე, თაღოვანი ღიობითაა გახსნილი და გვერდით სათავსებსაც შეიცავს, შედარებით ვიწროებსა და გრძივებს. თუ ნეკრესის „დიდი კვადრატის“ აფსიდიან ნაგებობებს შევადარებთ, მაგ., ჰატრას აიგნიან ნაგებობებს [დოუნეი 1988:75], აღმოჩნდება, რომ მათ შორის ერთადერთი განსხვავებაა (სქემის მიხედვით) — პართულ — ადრესასანური აიგნიანი ნაგებობები აფსიდებს არ შეიცავენ (იხ. და შდრ. სურ. 23 და სურ. 24; შდრ. აგრეთვე სურ. 21 — გეგმა და სურ. 22 — ჭრილი).

„დიდი კვადრატის“ თალით გახსნილ და აფსიდით დასრულებული ნაგებობების სახით ერთგვარი ცრუ კარიბჭეები იქმნება.

რა მოვლენას ან რა იდეოლოგიას შეეძლო წარმოეშვა აფსიდიანი აიგნე-

4 მაგ., გვერდითი ნაგების სიგანე 1,80–1,90 მ-ია. რუსპირში (ქასური გიორგი) და ჭერემის მამადავითის ეკლესიაში. არეშის №1 ეკლესიაში, კლიკის ჯვარში მათი სიგანე 1,20 მ-ია, ცხვარი-ჭამიაში კი მხოლოდ 0,80–0,90 მ-ი და ა. შ...

5 ეს ორი ურთიერთმოპირდაპირე ნაგებობა არაა სარკისებური პროექციის შედეგად დაგეგმარებული. კომპოზიცია მიღებულია ერთ-ერთი არათანაბარმკლავიანი ნაგებობის ღერძის გარშემო 180-იანი ბრუნის შედეგად.

ბი? აფსიდებს არ შეიძლება „ცეცხლის ტაძრებში“ ზოროასტრული ფუნქცია ჰქონოდათ. მე მაინც მგონია და ეს ზემოთაც აღვნიშნე, რომ აფსიდიანი ნაგებობანი „დიდ კვადრატში“ ქრისტიანული მოძღვრების ნაწილობრივმა გაზიარებამ წარმოშვა.

აფსიდებით III ს-დან უკვე ბოლოვდება ქრისტიანთა შესაკრებლები და ამისათვის რაიმე ახლის შექმნა საჭირო არ იყო. წინარექრისტიანულ სამუაროში, დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც, მრავლად არსებობდა წარმართული აფსიდიანი ტაძრები (სურ. 26, 28, 29) [ბანდერმალისი 1977:727-735; ამი 1950:4,8,10] და სწორედ ეს, ძირითად სივრცეთაგან მეტ-ნაკლები დონით განკვეთილი, გეგმით ნახევარწრიული ან ნალისებური ფორმის სათავსები გახდა, ახალი სულისკვეთებით აღჭურვილნი, ძირითადი რელიგიური დომინანტები ქრისტიანულ ტაძრებში. თავისი პირველი ნაბიჯები ქრისტიანულმა არქიტექტურამ იმით დაიწყო, რომ წარმართულ ტაძრებსა და საზოგადოებრივ ნაგებობებში აფსიდების დამონტაჟებას მიჰყო ხელი (სურ. 25, 27, 31) [დაიხმანი 1939:105] და ასეთი მაგალითები საქართველოშიც დასტურდება [უიფიანი 200:109] (სურ. 30, 38).

თოკისა და აზმანის ეკლესიები [ვაჩეიშვილი 2002:24], დასავლეთიდან გახსნილი თაღოვანი ღიობებით, საგვებით შესაძლოა, რომ ნეკრესის აფსიდიანი აივნების გამოძახილი იყოს (სურ. 17, 18). ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, იშვიათად, მაგრამ მაინც დასტურდება საკულტო ნაგებობები დასავლეთის მხრიდან გახსნილი „გარსით“ [ხაჩატრიანი 1962:73]⁶ (სურ. 16).

ეს კომპლექსი თითქოს რაღაც მინიშნებას ზოროასტრულ სატაძრო მოდელზე იძლევა ცენტრალური ნაგებობის სახით და, ალბათ, ამ „მინიშნებაში“ აფიქრებინა ლ. ჭილაშვილს, რომ საქმე აქ ცეცხლის ტაძართან გვაქვს [ჭილაშვილი 2000:60-61]. ცენტრალური სწორკუთხა ნაგებობა, როგორც აღვნიშნა გამხოლოებულია ირგვლივი გარსშემოსავლელით, რომელიც „ბილიკთა“ საერთო ქსელშია ჩართული. ირგვლივი კორიდორები, რომლებიც ცელას გარშემო ცერემონიალური სვლებისათვის იყო განკუთვნილი, ზოროასტრული ცეცხლის ტაძრებისათვის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად დამახასიათებელ ელემენტადაა მიჩნეული [ვორონინა 1960:52-53; სტრონახი 1985:606-627]. ასეთ გარშემოსავლელებს შეიცავს სუზის „აიადანა“ [ვილარი 1963:178-179], მანსურ-თეფეს დიდი ტაძარი [პუგაჩენკოვა 1973:122], ჰატრას მზისა(?), თუ ცეცხლის(?) ტაძარი [დოუნეი 1988:161-162] და მრ. სხვა (სურ. 32, 33, 34).

მეორე დეტალი კი, რომელმაც ასევე შეიძლება ზოროასტრული სამლოცველო გაგვახსენოს, ეს ნაგებობათა კუთხეებში გამართული კარის ღიობებია. ზოროასტრულ „ცეცხლის ტაძრებში“ კართა ასეთ განლაგებას იწვევდა ის მოთხოვნა, რომლის მიხედვითაც ცელაში აგებული ცეცხლი გარედან უხილავი უნდა ყოფილიყო, ანუ ეს წმიდა ცეცხლი მხოლოდ მისთვის უნდა ყოფილიყო ხილვადი, ვინც ცელაში შესვლას იმსახურებდა. ასეთ ტაძრებში ცეცხლს მზის სხივიც არ უნდა მოხვედროდა გარედან, რადგან იქ ცეცხლი თავად მზეს განასახიერებდა [დიუშენ-გიმენი 1962:203].

6 მაგ., ბინბირკილისეს ტრიფოლიუმი.

ამ ზოროასტრული ცეცხლის დოქტრინის აღსრულებაა სუზის „აიადანაც“ (სურ. 32), მანსურ-თეფესა და ჰატრას ტაძრები (სურ. 33, 34), საქსონოხურის საკულტო დარბაზი [ლიტივინსკი 1969:176-177] (სურ. 35) და ეს საკულტო-არქიტექტურული ტრადიცია საქართველოშიც იჩენს თავს: მაგ., დედოფლის მინდვრის მთავარ ტაძარში [გაგოშიძე 1981:102-115; ყიფიანი 2000:41-44] (სურ. 36) ან უფლისციხის კლდოვან სამლოცველოში [ყიფიანი 2002:58-61] (სურ. 38) და სხვა. ამ რიგში კაბალას (კავკასიის ალბანეთი) ტაძარ-სასახლის საკულტო ნაწილიც უნდა მოვიხსენიოთ [ზაბაევი 1977:217-227; ყიფიანი 2000:61-63] (სურ. 39).

„დიდი კვადრატის“ დაგეგმარების სისტემა ჯგერული ხასიათისაა და მას აკონკრეტებს აფსიდიანი სივრცეები. დასახლებათათვის თუ კომპლექსის ცალკეული ნაგებობებისათვის გეგმარების ჯგერული, კვადრატში ჩაწერილი სახეები, თითქმის მთელს აღმოსავლურ სამყაროს მოიცავს [ლელეკოვი 1976:7]. ისინი უმარტივეს სისტემებსაც ქმნიან (მაგ. კუზული-გირის ნაქალაქარის კუთვნილი ერთ-ერთი ნაგებობა) [ლიტივინსკი 1983:104] და რთულ, კვადრატშიცა კომპოზიციებსაც: შედარებით მარტივი, ვთქვათ, ბაბიშ-მელოდან [ლიტივინსკი 1983:24] და რთული, დახვეწილი სქემა აი-ხანუმიდან [ლაუტერი 1986:80] (სურ. 40-44). ეს უკანასკნელი ნეკრესის „დიდი კვადრატის“ ანალოგიურ ზღუდესაც შეიცავს.

კვადრატულ-ჯგერული გეგმარებითი კომპოზიციები შემუშავებულია კონკრეტული საფუძვლის — სამყაროს მისტიკური დიაგრამის, ანუ „მანდალას“ მიხედვით და ნეკრესის „დიდი კვადრატიც“ დაგეგმარების ამ სისტემას განეკუთვნება. მისი სახით ჩვენს წინაშეა დაგეგმილი და, რაც მთავარია, აგებული კოსმოგრამა. უპირველესად ეს ცენტრალური ნაგებობით ცნობიერდება, ანუ „მანდალას“ ენერგეტიკული ცენტრით გამოიხატება (შდრ. სურ. 45) და „დიდი კვადრატის“ კომპოზიცია ზუსტად შეესაბამება — „ვაასტუ პურუში მანდალას“, სამყაროს იმ მიკრომოდელს, რომელიც შემუშავდა საკულტო კომპლექსებისათვის [ვისტარა 1987:32-54; სინგხი 1986:34-37; ვერტოგრაღოვა 1975:300-304; კუპერი 1986:117] (სურ. 48). მისი ძირითადი მახასიათებელია, გეგმის (მისი წინაპირობის) მკაცრი კვადრატულობა, რომელიც ასევე მცირე კვადრატებათ, ანუ „პადა“-ებათ ნაწევრდება.

ის მანდალები, რომლებიც საკულტო კომპლექსებისათვის შემუშავდა 64 ან 81 კვადრატისაგან შედგებოდა (8X8 და შესაბამისად 9X9) (სურ. 46, 47).

64 კვადრატისანი (პადაისანი) მანდალა, ასახავს მკვეთრ ენერგეტიკულ ცენტრს, მისი შემდგომი დიაგონალური განვითარებით.

81 კვადრატისანი მანდალა ითვალისწინებს შედარებით უფრო მძლავრ ცენტრს, რათა ენერგია განვითარდეს როგორც ჯგერულად, ასევე დიაგონალურად.

ნეკრესის „დიდი კვადრატში“ ორივე სქემა მონაწილეობს: 64 პადა გარდაიქმნება 81 პადად (სურ. 49, 50) და იქმნება ქაოსის მოწესრიგების იდეის [იორდანსკი 1982:96; ლელეკოვი 1976:8; ანტონოვა 1981:13-14] დასრულებული კოსმოგრამა.

„დიდი კვადრატი“ ჭალაში, დაცემულ ვაკეზეა გაშენებული, რაც იმას მინიშნებს, რომ ეს არქიტექტურულად გამოხატული რელიგიური დოქტრინა თავისი მონასტრისათვის არ ეძებდა დომინანტურ წერტილებს, ან მასა და სხვა რელიგიურ მიმართულებებს შორის შეთანხმებულობის კომპლექსი არსებობდა, ან და მთლიანად იყო დარწმუნებული თავის საყოველთაო (მსოფლიო) მისიაში.

როგორც ირკვევა, ამ მონასტერს („დიდ კვადრატს“) დიდხანს არ უარსებია [ჭილაშვილი 2000:68-69]. მისი გაუქმების შემდეგ მის ნაშთებზე ახალი ნაგებობა წამომართულა და სრულიად მოულოდნელად არა საკულტო, არამედ საზოგადოებრივი. ძეგლის გამთხრელის აზრით, იგი ციხე-დარბაზია [ჭილაშვილი 2000:63] და, მართლაც, ამ მომდევნო ნაგებობაში არაფერი არ მინიშნებს მის საკულტო დანიშნულებაზე.

ისე ჩანს, რომ ის რელიგიური დოქტრინა, რომლის კუთვნილიც „დიდი კვადრატი“ იყო, მყარად და დიდი ხნის დამკვიდრებული საქართველოში არ უოფილა, რადგან მასზე გამარჯვება „ტრიუმფით“ არ გამოხატულა. ახალი რელიგია ხომ იმით გამოხატავდა თავის გამარჯვებას და უპირატესობას, რომ წინამორბედი რელიგიური სისტემის (ტაძრის ან კერპის) ადგილზე აფუძნებდა თავის „ღვთის სახლს“ [დაიხმანი 1939:114]

როგორც ლევან ჭილაშვილი აღნიშნავს (და მისი ეს დაკვირვება, როგორც ძეგლის გამთხრელისა, ფრიად ფასეულია), „ქვედა ფენის ნაგებობა (ე. ი. „დიდი კვადრატი“ — გ. უ.) მწყობრიდან არის გამოსული წინასწარ მოფიქრებული და საგულისხმოდ განხორციელებული ღონისძიების შედეგად — დაუნგრევიათ და საძირკვლიანად მოუთხრიათ კედლები“ [ჭილაშვილი 2000: 62-63].

ე. ი. გამოდის, რომ ამ მონასტრის გაუქმება არ არის ჭვეყნის პურობისა და ამ დროს მისი ძირითადი ინსტიტუტების განადგურების შედეგი. მონასტრის ნგრევაში რაღაც გარკვეული მიზნით ჩატარებული ექსპედიციის შედეგი ჩანს. მისი ფუნქცია ამოწურულად მიიჩნეეს, როგორც ჩანს, ძირითადად პოლიტიკური (რელიგიურ მიმართულებასთან კავშირში) მოსახურებებით.

მიჩნეულია, რომ „დიდი კვადრატი“ ცეცხლის ტაძარია და ივარაუდება, რომ იგი გაუქმდა ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდგომ [ჭილაშვილი 2000:72]. მაგრამ მაშინ როგორ მოხდა, რომ მასზე ეკლესია არ დააშენეს? ქართლში ესოდენ ადრეულ ქრისტიანულ ხანაში და არც შემდგომ, კარგა ხნის მანძილზე, ზოროასტრულ ტაძართა ფუნქცია ამოწურული სრულებითაც არ იყო. ქართლის მეხუთე ქრისტიანი მეფის, არჩილის დროსაც ხომ — „...მოგუნი მოგუეთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზედა, და მისვე არჩილის ზე ოთხნი მთავარ ებისკოპოსნი გარდაიცვალნეს“ [აბულაძე 1963:92].

წყარო პირდაპირ მინიშნებს ამ ორი ზოროასტრული და ქრისტიანული დოქტრინების თანაარსებობაზე და, თანაც, მცხეთაში, საიდანაც ქრისტიანობა ვრცელდება მთელ საქართველოში. აქვე ქართლის მეხუთე მეფის ფარნაჯომის დაარსებული ზოროასტრული მონასტერი (მოგუთა), შეუფერხებლად აგრძელებს მოღვაწეობას.

ზოროასტრიზმი და ქრისტიანობა ქართლში დიდხანს თანაარსებობდა. მათ შორის სხვადასხვა დონით დიალოგსაც აქვს ადგილი და კონფლიქტსაც. მოხდა ინტერესთა დამთხვევა — ორივე რელიგიური დოქტრინისათვის მიუღებელია კერპი, საკერპეც და ზოგადად კერპთაყვანისმცემლობა. ზოროასტრიზმის დამოკიდებულება მისადმი ნაკლებად მძაფრია მისი პოლითეისტური ბუნების გამო, ქრისტიანობისა კი — გაცილებით მკვეთრი, მონოთეისტური სწავლების შესაბამისად.

ცოტათი უფრო ადრე, ახ. წ. III ს-დან, ზოროასტრიზმი და ქრისტიანობა კონსოლიდირებული ხდება ერთი ძირითადი მიმართულებით. ორივე დოქტრინა უკიდურესი სიმძაფრით ებრძვის მანიქევლობას [დიაკონოვი 1961:302; პიგულევსკაია 1956:333; ბრენტისი 1978:222,239], ან, როგორც ძველად ქართულად გამოითქმოდა — მანიქეოზთ [აბულაძე 1973:215].

მესამე საუკუნე და განსაკუთრებით მისი მეორე ნახევარი მთელი იმდროინდელი სამყაროსათვის ძირეული პოლიტიკური და რელიგიური გარდატეხების ხანაა. 240 წელს ირანის ტახტზე ადის შაბურ I, მეორე მეფე სასანიდთა დინასტიიდან. სასანიდებმა, ამ ცეცხლის ქურუმთა კასტიდან გამოსულმა დინასტებმა, თავიდანვე განსაზღვრეს თავიანთი როლი — ისინი არიან გენეტიკური, პოლიტიკური და კულტურული მემკვიდრენი აქემენიდებისა [ლუკონინი 1969:31-33], მიუხედავად იმისა, რომ აქემენიდური დინასტიის ბოლო მეფესა და პირველი სასანიდის ტახტზე ასვლას შორის სულ ცოტა 555 წელია [ბიკერმანი 1975:193-197]. ანუ სასანიდები მემკვიდრეობენ მსოფლიო იმპერიას და იწყებენ პროვინციების, ქვეყნების, სატაძრო გაერთიანებების, ქალაქ-სახელმწიფოების თავიდან „აკრეფის“ პროცესს.

დურა-ევროპოსსა და ჰატრაში, სირიისა და შუამდინარეთის ძველ ქალაქებში შაბურმა უჩვეულო სურათი ნახა და გააცნობიერა: ტაძართა და ღვთაებათა უზარმაზარი სპექტრი [ლუკონინი 1969:71-72], რომელიც „მრავლდებოდა“ სელეკციდებიდან მოკიდებული მთელი არშაკიდული მიმართველობის მანძილზე.

აღორძინებად იმპერიას ერთიანი და „მეომარი“ რელიგია უნდა ჰქონოდა, ზოროასტრიზმი კი თავისი ბუნებით, მის კოდიფიკაციამდე მაინც, სულაც არ იყო მიდრეკილი მონოთეიზმისაკენ. თვით უმაღლესი ღვთაება, აჭურა-მაზდა, რომელიც თავიდანვე ბერძნები, თუნდაც ჰეროდოტე, ზევსთან, როგორც უხენაესობასთან აიგივებდნენ (ჰეროდოტე I,131), ბუნებრივად სცნობდა თავის გვერდით სხვა ღვთაებებსაც ტრიადების სისტემაში — აჭურამაზდა, მითრა, ანაჰიტა; ან აჭურამაზდა, სრაომა, ართა და ა. შ. [დანდამაევი 1980:320-327].

დაახლოებით 240 წელს მოღვაწეობას იწყებს მანი (მანა)⁷, რომელიც, როგორც თვითონ აცხადებდა, ქადაგებდა „მსოფლიო რელიგიას“. ამ საქმეში იგი მარტო არა ჩანს. მას ძლიერი და გავლენიანი მფარველები ჰყავდა, თუნდაც შაბურ I-ის ძმა, პეროზი რად ღირმა, რომელიც მთლიანად იზიარებდა მანის

7 მანი ირანული წარმოშობის დაწინაურებული ოჯახიდან იყო. დაბადებულია 216 ან 217 წელს სამხრეთ ბაბილონეთში. დედამისი პართელ წარჩინებულთა გვარის, კამსარაკანთა ჩამომავალი იყო.

მოძღვრებას, და მოხდა ისე, რომ ირანის შაჰმა თავის კორონაციის დღეს მიიღო და ესაუბრა მას ქალაქ ქტესიფონში [დიაკონოვი 1961:301] (მანი ამ დროს დაახლოებით 27 წლისა უნდა ყოფილიყო). ამ საუბრის შედეგად შაბურ I-საგან მანი ღებულობს უფლებას დაუბრკოლებლად იქადაგოს თავისი ახალი სწავლება.

ყოფილი „დიდი ირანის“ აღმოსავლეთი პროვინციები, რომელიც ჯერ კიდევ „ასაკრეფია“, ბრაჰმანული და ბუდისტური წარმოდგენების არეალია. თვით ირანის პროვინციები მაზდეანური და ზოროასტრული სწავლების მიმდევრები არიან, მაგრამ აქ სისტემები ურთიერთგანსხვავებულია და კულტმსახურებანიც არაერთგვაროვანი. სირიიდან კი, რომელიც ასევე შაბურის სახელმწიფოებრიობის არეალში უნდა მოექცეს, ახალი რელიგია — ქრისტიანობა მოისწრაფვის კარგად გამართული საეკლესიო იერარქიებითა და ორგანიზაციებით.

სწორედ ამ დროს მანი იღებს უფლებას შაბურისაგან, იქადაგოს და გაავრცელოს თავისი სწავლება „ირანსა და არაირანში“ და მთელს იმდროინდელ სამყაროში მოქმედებას იწყებს მანისეული ფორმულები: „ღმერთი ერთია და მას სამი სახელი აქვს — ზარათუშტრა, ბუდა და იეშუა ან კიდევ „ჩემი რწმენა ნათელია ნებისმიერ ქვეყანაში და ნებისმიერ ენაზე და ვრცელდება ძალიან შორს“ (შორეულ ქვეყნებში) [ლუკონინი 1966:69-72].

მოძღვრებას კი მარტო ფორმულები არ ჰყოფნის და იმ პრობლემამ, რომელიც მანიმ სამყაროს წინაშე დააყენა, ერთნაირად ააღელვა გნოსტიკოსებიც და ქრისტიანებიც: მისი სწავლების მიხედვით, ღმერთს სამყაროში ბოროტება არ შეუქმნია. მაშინ კი გამოდის, რომ არც სამყარო შეუქმნია, რადგან სამყარო (ანუ მატერია) უკვე ბოროტებაა. ამდენად მანის მოძღვრების მიხედვით, მატერია ღმერთისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, ადამიანი კი სამყაროში, ანუ მოცემულობაში, სწორედ მატერიისა და ნათელის ნაერთია.

დუალიზმის სწორედ ასეთი ბუნება ჩაითვალა ადრექრისტიანული პერიოდის ერესოლოგების მიერ მანის მოძღვრებაში ერესად — თუ უარყოფთ „ადამიანის ხსნის“ იდეას, ბუნებრივად გამოდის, რომ ქრისტეს მისიაც უარყოფილია, მიუხედავად იმისა, რომ მანიქველები აღიარებდნენ ქრისტეს დასავლეთში და ბუდას აღმოსავლეთში, თუმც მათი ფუნქციების მკვეთრი განსაზღვრებების გარეშე [ლუკონინი 1966:70].

ზოროასტრიზმისათვის კი, სადაც, ავესტას მიხედვით, სამყაროს დუალისტური საწყისები უაღრესად მძაფრადაა წარმოსახული და რაც ნათელისა და ბნელის ურთიერთდაპირისპირებით ვლინდება [დიუშენ-გიიმენი 1962:20], მანის მოძღვრება თითქოსდა მისაღები უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა [ტოკარევი 1986:339-342]⁸. მისთვის სრულიად უცხო აღმოჩნდა მანიქველთა უკიდვანო პესიმიზმი. მანის მოძღვრება აბსოლუტურად გამორიცხავდა ადამიანის როლს, მის მოღვაწეობას „სიკეთის“ გამარჯვებისათვის „ბოროტების“ წინააღმდეგ ბრძოლაში [ლუკონინი 1966:72; კაცი 1955:173].

8 იმ დროს, როცა ზოროასტრიზმი დამკვიდრდა, სხვა რელიგიებისათვის სამყაროს ურთიერთდაპირისპირებული საწყისების ესოდენ ჩამოყალიბებული სისტემა, როგორც ამ სწავლებას ახასიათებს, უცნობი იყო.

როგორც ჩანს, ეს პესიმისტური მიმართულება იქცა დაბრკოლებად შაბურ I-სათვის მანიჭეიზმის „მსოფლიო რელიგიად“ აღიარების გზაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანი ერესოლოგებისათვის მანიჭეველთა მოძღვრება „დედაბერთა ლაჟბობაა“ [კაცი 1955:173], იგი მაინც წარმოუდგენელი სისწრაფით გავრცელდა მთელს იმდროინდელ მსოფლიოში, ჩინეთიდან მოკიდებული ეგვიპტის ჩათვლით და მოიცვა რომის იმპერიის პროვინციებიც [ლუკონინი 1966:72; კაცი 1955:168; სტავისკი 1977:178] და ეს მაშინ, როცა თვით ირანში ტრადიციული ზოროასტრიზმისათვისაც მანიჭეიზმი „ერესად“ იყო მიჩნეული [პიგულევსკაია 1956:333].

მანიჭეველთა მოძღვრების ესოდენ სწრაფ და ფართო გავრცელებას გარკვეული მიზეზები აპირობებდა: ჯერ ერთი, საზოგადოების დაბალი ფენებისათვის მანისმიერი ფორმულა — „ერთი ღმერთი სხვადასხვა სახელით“ საკვებით მისაღები აღმოჩნდა და, გარდა ამისა, სწავლების განვრცობის სისტემა კარგად იყო ორგანიზებული. მარტო ირანის აღმოსავლეთში თვით მანის მიერ შერჩეული თორმეტი ქადაგი (მისიონერი) მოღვაწეობდა. მეორეში მანიჭეური სათემოები (მონასტრები) დაარსდა, ასევე მრავალი მანიჭეური თემი ჩამოყალიბდა შუამდინარეთის ქალაქებში [ლუკონინი 1966:173] და მრ. სხვა.

როგორც ირკვევა, ამ პროცესიდან არც აღმოსავლეთი საქართველო გამორჩენილა. ჯერ კიდევ ძალიან ადრე ივანე ჯავახიშვილმა აღნიშნა, რომ საქართველოში მანიჭეველი მისიონერები მოღვაწეობდნენ [ჯავახიშვილი 1951:306-307]. ვ. ჰენინგის მიერ გამოცემულმა ფრაგმენტმა კი „მანიჭეველთა მისიონერული ისტორიიდან“ გვამცნო ისიც, რომ ქართლში (გარუჩანის ქვეყანაში ანუ იბერიაში) უმოღვაწეა მანის ერთ-ერთ მოწაფეს მარ-ამოს [ჰენინგი, 1944]⁹. იგი პირველი მოციქული იყო აღმოსავლეთში, რომელმაც თავის მოღვაწეობა მანის სიცოცხლეშივე დაიწყო [სტავისკი 1977:178]

ითვლება, რომ ქართლში წარმოდგენები ქრისტიანობაზე სწორედ მანიჭეველებმა შექმნეს [წოწელია 1975:7; გაგოშიძე 2000:27] მეფე ამბახასპის დროს [წოწელია 1975:7]¹⁰. გამოთქმულია მოსაზრებაც, რომ მარ-ამოს ქართლში, არა მეფე ამბახასპის, არამედ ცოტა მოგვიანებით, მეფე რევის დროს უნდა ემოღვაწა [სანაძე 2001:145-146]. თუ ამ მოსაზრებას ლეონტი მროველის ცნობას შევაჯერებთ, იგი უფრო სარწმუნო ჩანს: „ესე რევ მეფე დადაცათუ იყო წარმართი, არამედ მოწყალე და შემწე ყოველთა ჰირვეულთა რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედ რამე სახარება უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და აჟუნდა რაიმე სიყუარული ქრისტესი და ამან მეფობასა შინა მისსა არლარა — ვის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა კვლა, რომელსა — იგი ამისსა უწინარეს და პირველ კერბთა მიმართ შესწირვიდეს მსხუერპლად ყრმათა: და ვიდრე იგი იყო მეფედ არლარავინ კვლიდა ყრმათა კერბათჳს, არამედ ცხურისა და ზროხისა შესწირვა განუწყესა. ამისთჳსაც ეწოდა მას რევ მართალი“ [ქართლის ცხოვრება 1955:58].

9 ჰენინგის ნაშრომს ვუთითებ მ. წოწელიას წიგნის მიხედვით [წოწელია 1975:7].
 10 ასე კითხულობს მ. წოწელია ვარუჩანის ქვეყნის (იბერიის) მეფის საკუთარ სახელს **HBZ** – ხაზახი(?).

მარ-ამოს მისიონერული მოღვაწეობის ისტორიიდან ჩანს, რომ ქართლის მეფეს მანის სწავლება გაუზიარებია, მაგრამ ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით მეფე ამაზასპზე ამის გავრცელება ცოტათი გაჭირდება. ქართლის ამ მეფეს არც კი ეცალა გულმოდგინებისათვის. რევ მართლის მიმართ კი საისტორიო წყაროს ცნობები დიდად საყურადღებოა: რევი წარმართია, მისი ცოლი სეფელია, ხომ აფროდიტეს კულტს ეთაყვანება და მის გამოსახულებას აღმართავენ კიდეცაც მცხეთის გარემოში, ერთ-ერთ ბორცვზე [„ქართლის ცხოვრება“ 1955:58] და, მიუხედავად ამისა, — „დაღაცათუ იყო წარმართი“, მას ქრისტეზეც სმენია: „...რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედ...“ ადრექრისტიანული ერესოლოგების მიხედვითაც ხომ მანიქველებს მხოლოდ რაღაც სმენიათ ქრისტეზე [კაცი 1955:173].

ე. ი. რაღაც დონით ქართლის მეფე და, ალბათ, წარჩინებულთა რაღაც ნაწილი III ს-ის 70-იანი წლების დასაწყისში მანის მოძღვრებას ეზიარა. მერე კი ირანში ვარაჰრან I-ის მეფობის დროს კარტირი იწეებს თავის რადიკალურ ქმედებას. ეს ის კარტირია, რომელსაც შაბურ I-ის დროს სწორედ მანი ეცილება პირველობას, როგორც ქურუმს სასანიდების კარზე.

შაბურის წარწერებში კარტირი კი იხსენიება, მაგრამ ფრიად მოკრძალებულ ადგილზე და „ხერბათის“ მოკრძალებული ტიტულით. ე. ი. იხსენიება, როგორც „ავესტის განმმართველი“, ანუ „ავესტოლოგად“ [ლუკონინი 1969:84].

ვარაჰრან II-ის დროს კი კარტირი უკვე „ვარაჰრანის სულის მფარველი და აჭურამაზდას მაგუპატი“ და თავბრუდამხვევ კარიერას იკეთებს. ამას ის აპირობებს, რომ სასანიდებმა საბოლოო გადაწყვეტილება მიიღეს: ზოროასტრული რელიგიის კოდიფიცირება უნდა მოხდეს და სისტემურად უნდა დამკვიდრდეს „ირანსა და არაირანში“, ანუ იგი მეზრძოლ და მეომარ რელიგიად უნდა გადაიქცეს [ლუკონინი 1969:86-88].

მანი, შაბურ I-ის მემკვიდრის, ჰორმიზდ-არდაშირის, ან იქნებ ვარაჰრან I-ის მეფობის დროს წამებით ასრულებს სიცოცხლეს (ალბათ 277 წელს) [პიგულევსკაია 1956:330], ხოლო კარტირი, უკვე „აჭურამაზდას მაგუპატი“ თავის „სატრიუმფო“ წარწერებით გვამცნობს, რომ „ირანსა და არაირანში“ მან მოსპო მრავალი რელიგიური მიმართულების თემი (ანუ მათი ტაძრები და მონასტრები) და მათ შორის მანიქველთა სადგომებიც ამ წარწერებში იბერიაც იხსენიება [ლუკონინი 1966:75-76].

ისევე, როგორც მანის მოწაფეთა ძალისხმევით შედეგად, მანიქეიზმის გეოგრაფიამ მოიცვა საქართველო ისევე ვერ ასცდებოდა იგი მისი საძმოს, ანუ მონასტრის განადგურებას.

მე ნეკრესის „დიდი კვადრატი“ მანიქველთა მონასტრად მიმაჩნია და იგი ისეთივე დონითაა „არქიტექტურული ერესი“, როგორც ზოროასტრული, ასევე ქრისტიანული საკულტო ხუროთმოძღვრების მიმართ, როგორც თვით მანის მოძღვრებაა ერესი ამ ორივე რელიგიური დოქტრინისათვის.

მგონია, რომ ის ხანმოკლე პერიოდი ნეკრესის „დიდი კვადრატის“ ფუნქციონირებისა, რაც პუბლიკაციაშია აღნიშნული [ჭილაშვილი 2000:72], მხოლოდ ორი ათეული წლით თუ შეიძლება განისაზღვროს.

„დიდი კვადრატში“, მანიჭეველთა ამ მონასტერში, აღინიშნა, რომ თავმოყრილია ცალკეული დასესხებული არქიტექტურული თემები. გეგმარებას კი საფუძვლად სამეაროს კოსმოგრამა, ანუ მანდალა უდევს და ამ არქიტექტურულ კონგლომერატს ემატება მონასტრის განაშენიანების კონცეფცია, რომელიც მხოლოდ ბუდისტურია. იგი გამოიხატება გეგმის კვადრატულობით, ცენტრალური სივრცის გამხოლოებით და მის გარშემო გარკვეული სისტემით სენაკებისა და საკულტო ფუნქციების მქონე სათავსოთა განთავსებით.

საკმარისია თვალი გადავაგლოთ I-III სს-ის ბუდისტურ მონასტრებს ქალაგანიდან, გჭაიდან ან კუნალადან და მრ. სხვა ადგილიდან (სურ. 51-54) [მარშალი 1951:322-348], რომ გაცნობიერდეს ნეკრესის მონასტრის შექმნისას ბუდისტური (ან ბრაჰმანული) სამონასტრო დაგეგმარების სისტემის როლი.

ბუდისტური რელიგიის დამოკიდებულება მანიჭეველთა საძმოებისადმი მძაფრად განსხვავდებოდა ქრისტიანებისა და ზოროასტრელებისაგან [სტავისკი 1977:178]¹¹. აღმოსავლეთში ბუდიზმი და მანიჭეიზმი დიდხანს თანაარსებობდნენ, თუმცა ბუნებრივია ისიც, რომ მათ შორის ფარული ბრძოლაც მიმდინარეობდა. მთავარი აქ ისაა, რომ მანიჭეველთათვის სავსებით მისაღები აღმოჩნდა მზამზარეული ბუდისტური სამონასტრო ორგანიზაციები [ლიტვინსკი 1971:121; ბელენიცკი 1954:39].

ის, რომ მანიჭეველებს მაინცდამაინც ბუდისტური სამონასტრო არქიტექტურული კონცეფცია უნდა გაეზიარებინათ, თვით მანის მონათხრობიდან ჩანს უპირველესად. XX ს-ის 30-იანი წლების დასაწყისში ეგვიპტეში მრავალი მანიჭეური ტექსტი აღმოჩნდა და მათ შორის მანის ნაწარმოები — „თავები“ (?), „კეფალია“. ძველი IV საუკუნით თარიღდება. იგი კოპტური ენის ერთ-ერთ დიალექტზეა თარგმნილი. ტექსტის ავტობიოგრაფიულ ნაწილში მანი გვაუწყებს, რომ „...არდაშირის (პირველი სასანიდი მეფე — გ. ყ.) მეფობის ბოლო წლებში მე გავემგზავრე საქადაგოდ... ჰინდოთა ქვეყანაში, მე ვუქადაგებდი მათ სიცოცხლის იმედს, მე იქ შევარჩიე კარგი სათემო (ამ სიტყვას — „სათემო“ კ. შმიდტი ბერძნულიდან ნათარგმნად მიიჩნევს და მისი აზრით იგი შესაკრებელს უნდა აღნიშნავდეს — ἑκκλησια), და შემდეგ, როცა მეფე არდაშირი გარდაიცვალა... მე გავემგზავრე ირანს“ [შმიდტი 1933:48; დიაკონოვი 1961:400].

როგორც ვხედავთ, მანი თავის ქადაგებას ინდოეთიდან იწყებს. ეს ქვეყანა მისი პირველსაქადაგოა, და გარდა ამისა, რა შეიძლებოდა მანის ინდოეთში „კარგ“ ἑκκλησια-დ აღეჭვა, თუ არა ბუდისტური ან ბრაჰმანული მონასტერი, ანუ ისეთივე გეგმარებითი სისტემით შემუშავებული ნაგებობათა ერთობლიობა, როგორც პარალელების სახით წარმოვადგინე და რომელთა კონცეპტუალური ანასახია ნეკრესის „დიდი კვადრატი“.

ნეკრესის „დიდი კვადრატში“ სხვა მოვლენაც შეინიშნება და, თანაც, შეუიარაღებელი თვალით. მისი გეგმის „ნახატი“ შეიცავს „სვასტიკას“ და მას

11 მართალია, ტექსტი რომელიც ამას ადასტურებს, ალბათ, VI ს-ს განეკუთვნება, მაგრამ ყველა ნიშნის მიხედვით ასეთი კავშირები მანის მოღვაწეობის პირველსავე საფეხურებზეა სავარაუდებელი.

ქმნის არათანაბარმკლავიანი აფსიდიანი ნაგებობების ურთიერთმიმართების 180-იანი პროექცია [ხიმშიაშვილი 2001:36] (სურ. 55).

სვასტიკა ძველი ინდური არქიტექტურული ტრაქტატის, „მანასარას“ მიხედვით დასაგეგმარებელი დასახლების ერთ-ერთი სქემაა, ძირითადად დიდი ქალაქებისათვის რეკომენდებული [ტიულაევი 1939:5; კოროცკაია 1964:71-77; სავარენსკაია 1984:196-197]¹². ამასთანავე, მანდალა „ნანდიავარტა“, ანუ „ნეტარების სავანე“, რომელიც გრაფიკულად ასევე „სვასტიკაა“, კოსმოგრამა საკულტო ფუნქციის მქონე განაშენიანებათათვის [სინგხი 1986:35] (სურ. 58).

ბუდისტურ მონასტრებში „სვასტიკა“ თითქმის ყოველთვის შეინიშნება (მეტ-ნაკლები სიცხადით). მაგ., კუთხის სათავსოთა, სვასტიკის მკლავების ბუდური განთავსებები უკვე ნახსენებ კუნალას მონასტერში, ან კიდევ ხალერ-მოჭრას მონასტერში, ძირითად კვადრატულ სამონასტრო ფართობზე კუთხის არეებში დამატებითი კვადრატული დარბაზების გამართვით [მარშალი 1951:68] და სხვა (სურ. 51-54).

ბუდისტური რელიგიისათვის „სვასტიკა“ ერთ-ერთი „ლოგოა“ (სურ. 57), რომელსაც კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული — იგი ატარებს ბუდას ეზოთერული სწავლების იდეას [კუპერი 1986:189]. აქედანვეა დასესხებული მანიქველთა მიერ „სვასტიკა“, როგორც „ჯვარი“, უფრო ზუსტად, როგორც ის ემბლემა, რომელშიც ცნობიერდება ჯვრის კრებითობა, მისი კრებითი სიმბოლიკა [კუპერი 1986:190]. ის „ჯვარი“, ანუ „სვასტიკა“, რომელიც ნეკრესის მონასტრის გეგმის „ნახატშია“ ასახული, მანიქური კოსმოგონიის ნაწილი უნდა იყოს.

მანიქური მოძრაობის ესოდენ ადრეული ეტაპისათვის ჩემთვის უცნობია მისეული ხელოვნების ნიმუშები, არქიტექტურა კი საერთოდ უცნობია.

მოგვიანებით თავისი კულტურის ცენტრებს ქმნის ეს დევნილი რელიგია და აღმოსავლეთ თურქესტანიდან (იგივე ჩინეთის თურქესტანი, ტურფანის მხარე) ცნობილია მანიქური კედლის მხატვრობაც, მინიატურაც და ნაქარგობანიც [ჭერტელი 1971:102,269; ბუსალლი 1964:434-443] (VIII-IX სს). მაგრამ მონასტერი, სადაც კედლის მხატვრობას მიაკვლიეს, როგორც ჩანს, მათ მიერ ნაწილობრივ ათვისებული ბუდისტური შესაკრებელი იყო [ფონლე კოკი 1928:108-111].

აღმოსავლეთში მანიქველები ვერც დაიწყებდნენ სამონასტრო არქიტექტურული კონცეფციის ჩამოყალიბებას, იქ მათი წარმოდგენებისათვის მზამხარეული სივრცეები არსებობდა და მათი კარი ფართოდ გაიღო მათთვის. ბუდიზმი, ხომ მანიქველთა მიმართ იმით განსხვავდა ზოროასტრიზმისა და ქრისტიანობისაგან, რომ მან თავის წილში მიიღო ისინი, იქ კი მანის მოძღვრების მიმდევართაგან, როგორც კი „დამოუკიდებლობის“ რაიმე სახე გაჩნდებოდა, „დიალოგიც“ ამ ორ აღმსარებლობას შორის მაშინვე დაირღვეოდა.

12 შმიდტის ნაშრომს ვუთითებ დიაკონოვის წიგნის მიხედვით.

ის რამდენიმე „ახალი“, რაც ნეკრესის მანიქველთა მონასტერში გვაქვს ბუდისტური სათემოებისაგან განსხვავებით, არის უპირველესად აფსიდიანი სივრცეები, გეგმარებით „ნახატში“ სვასტიკის შეუფარავი ასახულობა, ნაგებობათა სრული გამხოლოება და ა. შ. ეს ყველაფერი საკმაოდ ლოგიკურად გამოიყურება. მსგავსი სამონასტრო ორგანიზაცია, რომელიც ასე მოეწონა მანის ინდოეთში, საქართველოში არ არსებობდა და, თუ დაარსდებოდა, მაშინ რალაც მეტი უნდა ეთქვა ამ არქიტექტურას — მანისური მოძღვრების კონცეფციები, შეძლებისდაგვარად, სრულად უნდა განხორციელებულიყო აქ. როგორც სჩანს, ასეც მოხდა ნეკრესში.

ის, რაც ჩვენს წინაშეა „დიდი კვადრატის“ სახით, მატერიალური ცდაა იდეოლოგიასთან შესატყვისობისა. საქართველო ასეთი ცდებისათვის, ცოტა ხნით მაინც, სრულიად თავისუფალი პოლიტიკური არე იყო. შაბურ I-მა, ხომ მისცა უფლება მანის თავისი იდეების თავისუფალი ქადაგებისა, უყმანობდა კიდევაც — ექცია თუ არა მანის მოძღვრება მსოფლიო რელიგიად.

ვფიქრობ, რომ ნეკრესის მანიქური მონასტერი რევ მართლის მეფობის დროს შეიქმნა (მეფობდა დაახლოებით 265–280 წწ-ში), შაბურ I-ის გარდაცვალებამდე (მეფობდა 240 წლიდან, გვირგვინი 243 წელს დაიდგა, აღესრულა 272 წელს). განადგურდებოდა კი კარტირის რელიგიურ-რეფორმისტური ექსპედიციების დროს, ვარაჭრან II-ის მეფობის დასწყისში (276–293 წწ-ში).

როგორც აღინიშნა, მანიქველთა მონასტერი თავისუფალ პოლიტიკურ და რელიგიურ სივრცეში უნდა შექმნილიყო — საქართველო კი ცოტა ხნით ასეთი სივრცე იყო: ქრისტიანობა ჯერ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული არაა და ამ დროს მანის მოციქულები ქართულ არისტოკრატის მანიქველობას აზიარებენ. ამ დროს ხომ მათ ირანის შაჰი სწყალობს და, ამდენად, ზოროასტრული თემები მათ დაფუძნებას წინ ვერ აღუდგებოდა. არმაზის ელინისტურ პანთეონს კი, როგორც ღრმად პოლითეისტურ სამყაროს, რადიკალიზმი არ ახასიათებდა და, გარდა ამისა, ამ ხანმოკლე პერიოდში მანიქეიზმი ერთადერთი რელიგია აღმოჩნდა, რომელიც დიდი მეფის ხელდასხმული იყო.

ამ მონასტრის სახით არქიტექტურული იდეა ჩაისახა, მაგრამ მას განვითარება აღარ დასცალდა. სამონასტრო კონცეფციის განვითარების მცდელობა მოხდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ვერც კი ვივარაუდებთ, თუ რა სახეს მიიღებდა ამ რელიგიური დოქტრინის სივრცობრივი სამყარო.

დამოწმებანი

- აბულაძე 1963:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით. თბ., 1963.
- აბულაძე 1973:** ილია აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973.
- ამი 1950:** R. Amy. Temples à Escaliers. Syria. Volume XXVII, 1950.
- ანტონოვა 1981:** Е. В. Антонова. Орнаменты на сосудах и „знаки“ на статуэтках анайской культуры. САСДС. М., 1981.
- ასრატიანი 1989:** М. Асратян. Раннесредневековые зальные церкви с обходом Грузии и Армении (Композиционные параллели) IV международный симпозиум по грузинскому искусству. Сборник докладов. II. Тб., 1989.
- ბაბაევი 1977:** И. А. Бабаев. Исследования общественного здания второй половины I в. до н.э. - I в. н.э. на городище Кабала. СА. №4. 1977.
- ბანდმანი 1951:** G. Bandmann. Mittelalterliche Architectur als Bedeutungsträger. Berlin. 1951.
- ბელენიცი 1954:** А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда (По материалам пянджикентских храмов), в кн. Живопись древнего Пянджикента. М., 1954.
- ბელი 1913:** G. I. Bell. Churches and Monasteries of the Tür Abdin and Neighbouring Districts. Heidelberg. 1913.
- ბიკერმანი 1975:** Э. Бикерман. Хронология древнего Мира. М., 1975.
- ბოხოჩაძე 1977:** Ал. Бохочадзе. Настакиси, Саркине, Дзалиси – города Иберии античной эпохи (Некоторые результаты полевых исследований). КСИА. 151. 1977.
- ბოხოჩაძე 1973:** აღლქსი ბოხოჩაძე. ნასტაკისი, სარკინე, ძალისი. თბ., 1973.
- ბრენტისი 1978:** B. Brentjes. Die iranische Welt vor Mohammed. Lpz. 1978.
- ბუსაღლი 1964:** M. Bussagli. Manichaeae Art. Louis Hambis Encyclopaedia of World Art. Vol. IX. NY.Toronto. London. 1964.
- გაგოშიძე 1981:** Ю. М. Гагошидзе. Из истории грузино-иранских взаимоотношений (храм II-I вв. до н.э. Дедоплис-Миндори), в кн. КСАДС. М. 1981.
- გაგოშიძე 2000:** იულონ გაგოშიძე. ქრისტიანობა და წარმართობა IV – VI საუკუნეების შიდა ქართლში. ქრისტიანობა წარსული, აწმყო, მომავალი, საერთაშორისო სიმპოზიუმი. მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბ., 2000.
- გერასიმოვა 1973:** К. М. Герасимова. Тибетский канон пропорций. Проблема Канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.
- დაინმანი 1939:** Fr. W. Deichman. Frühchristliche Kirchen in Antiken Heiligtümern. J.D.I. 1939.
- დანდამაევი 1980:** М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
- დევდარიანი 2004:** ფ. დევდარიანი, თ. დვალი, მ. ჭელიძე. ქოჩალაურის ციხე. საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერა. 2. თბ., 2004.
- დიაკონოვი 1961:** М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
- დიუშენ-გიიმენ 1962:** Y. Duchesne-Guillemin. La religion de l’Iran ancien. Paris. 1962.
- დიუშენ-გიიმენ 1962:** Y. Duchesne-Guillemin. Fire in Iran and in Greece. EW (NS). #2-3. Volume 13. Paris.1962.
- დოუნეი 1988:** S. B. Downey. Mesopotamian Religious Architecture. Princeton. New Jersey. 1988.
- ვაჩეიშვილი 2002:** ნიკოლოზ ვაჩეიშვილი. ერთი უცნობი მოვლენის შესახებ ქართულ საეკლესიო ხუროთმოძღვრებაში. „საქართველოს სიძველენი“ #1. თბ., 2002.

- ვერტოგრადოვა 1975:** В. В. Вертоградова. „Архитектура“. В кн. Культуры древней Индии. М. 1975.
- ვილარი 1963:** Ugo M. de Villard. The Fire Temples. Bulletin of the American Institute from Persian Art and Archaeology. Volume V. Plate 4. 1963.
- ვისტარა 1987:** Вистара. Каталог Выставки. „Мандала“. Архитектура, как модель космоса. Бомбей, 1987.
- გორონინა 1960:** В. Л. Воронина. Доисламские культовые сооружения средней Азии. СА. #2. 1960.
- იორდანსკი 1982:** В. Б. Иорданский. Хаос и Гармония. М., 1982.
- კაცი 1955:** А. Л. Кац. Манихейство в римской империи по данным Аста Archelai. ВДИ. #3. 1955.
- კოროცკაია 1964:** А. К. Короцкая. Архитектура Индии раннего средневековья. М., 1964.
- კუპერი 1986:** I. C. Cooper. Lexikon alter Symbole. Lpz. 1986.
- ლაუტერი 1986:** H. Lauter. Die Architektur des Hellenismus. Abb. 80a. Darmstadt. 1986.
- ლეკოკი 1928:** Albert von Le Coq. Von Land und Lauten in Ostturkistan. Lpz. 1928.
- ლელეკოვი 1976:** А. Лелеков. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н.э. История и культуры народов Средней Азии. М., 1976.
- ლიტივინსკი 1969:** Б. Литвинский. Х. Мухитдинов. Античное городище Саксонохур. СА. #2. 1969.
- ლიტივინსკი 1971:** Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймаль. Аджина-Тепе. М., 1971.
- ლიტივინსკი 1983:** Б. А. Литвинский. А. В. Седов. Тепаи-Шах. Культура и связи кушанской Бактрии. рис. 24, 5. М., 1983.
- ლუკონინი 1966:** В. Г. Луконин. Картир и Мани. ВДИ. #3. М., 1966.
- ლუკონინი 1969:** И. Г. Луконин. Культура сасанидского Ирана. М., 1969.
- მარშალი 1951:** I. Marshall. Taxila. The Illustrated Account of Archaeological Excavations V. Structural Remains. Plates 73b, 86a, 89a. Cambridge. 1951.
- ოელმანი 1922:** F. Oelmann. Hilani und Liwanhaus. Bonner Jahrbucher. Heft 127. 1922.
- პანდერმალისი 1977:** D. Pandermalis. Ein Neues Heiligtum in Dion. Arch. Anz. H. V. 1997.
- პიგულევსკაია 1956:** Н. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М., 1956.
- პუგაჩენკოვა 1973:** Г. А. Пугаченкова. К архитектурной типологии в зодчестве Бактрии и Восточной Парфии. ВДИ. #1, рис.1а. 1973.
- რჩეულიშვილი 1994:** ლ. რჩეულიშვილი. ქუშანაანთ გორა. ქართული ხელოვნების ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1994.
- სავარენსკაია 1984:** Т. Ф. Саваренская. История градостроительного искусства (Рабо-владельческий и феодальный периоды). М., 1984.
- სანაძე 2001:** მ. სანაძე. „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე). თბ., 2001.
- სინგხი 1986:** Д. Сингх. Системная основа развития древнеиндийских поселений. „Импакт“ #3. 1986.
- სტავისკი 1977:** Б. Я. Ставиский. Кушанская Бактрия: Проблемы истории и культуры. М., 1977.
- სტრონახი 1985:** D. Stronach. The Evolution of the Early Iranian Fire Temple. Acta Iranica Deuxième Série. Hommages et Opera Minora. Volume XI. Leiden. 1985.
- სტრზიგოვსკი 1920:** J. Strzygowski. Ursprung der christlichen Kirchenkunst. Lpz. 1920.
- ტიულაევი 1939:** С. И. Тюляев. Архитектура Индии. М., 1939.
- ტოკარევი 1986:** С. А. Токарев. Религия в истории народов Мира. М., 1986

- „ქართლის ცხოვრება“ 1955:** ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. I. თბ., 1955.
- ქარუმიძე 1990:** თ. ქარუმიძე, მ. მალოზლიშვილი, თ. დვალი. საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა, 5, თბ., 1990.
- ყიფიანი 2000:** გურამ ყიფიანი. კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები. ტაბ. LXXXI, 1. თბ., 2000.
- ყიფიანი 2002:** გ. ყიფიანი. უფლისციხე. ტაბ. XLIX. თბ., 2002.
- შიმდტი, პოლოდკი 1933:** G. Schmidt und H. I. Polodky, Ein Mani-Fund Aegypten – „Sitzungsberichte de Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1933.
- ჩუბინაშვილი 1959:** Г. Н. Чубинашвили. Архитектура Кахетии. Тб., 1959.
- ჩუბინაშვილი 1988:** Н. Чубинашвили. Шашианис Самеба. Тб., 1988.
- ჩუბინაშვილი 1989:** Н. Чубинашвили. Шашианис Самеба (Композиция зальной церкви, осложненная вспомогательными помещениями). IV международный симпозиум по грузинскому искусству. Сборник докладов II. Тб., 1989.
- წოწელია 1975:** М. В. Цоцелия. Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном. Тб., 1975.
- ჭილაშვილი 1991:** ლევან ჭილაშვილი. ნეკრესიკ ალაპარაკდა. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 28 ივნისი, 1991.
- ჭილაშვილი 2000:** ლევან ჭილაშვილი. ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები. თბ., 2000.
- ჭილაშვილი 2004:** ლევან ჭილაშვილი. ნეკრესის უძველესი ქართული წარწერები და ქართული დამწერლობის ისტორიის საკითხები. სურ. 3, 4. თბ., 2004.
- ხაჩატრიანი 1962:** A. Khatchatrian. Les Baptistères Paléochrétiens. # 213. Paris. 1962.
- ხიმშიაშვილი 2001:** კახა ხიმშიაშვილი. იბერიის სატაძრო არქიტექტურის შესახებ. კრ. არქიტექტურული მემკვიდრეობა. ტომი I. თბ., 2001.
- ჯავახიშვილი 1951:** ივანე ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. ტომი I. თბ., 1951.
- ჰენინგი 1944:** W. B. Henning. Waručün, Šäh. Journal of the Greater Indian Society Aureal Stein Memoriam. Volume V. Calcuta. 1944.
- ჰერტელი 1971:** H. Härtel. Die buddhistische Kunst Zentralasiens. „Indien und Südostasien“ (Pr. K.). B. 16. Abb. 251. Taf. XLVI. Berlin-West. 1971.

The Nekresi “Big Square”

Guram Kipiani

The discovery of the architectural ensemble in close vicinity of early Christian monastery complex in Nekresi, in 1997 formed the subject of this article. The site was located below the Christian complex, on an open area, on the right bank of the Sasaxlisxevi river, in Kakheti (east Georgia). A group of buildings, consisted of seven independent structures, were inserted in a 50 m sided square that accounts for the name Nekresi “Big Square”. The plan of the complex was central and cruciform concurrently. The centre of the square was shaped by the layout of rectangular buildings and by the position of other four apsidal structures.

The Nekresi “Big Square” did not exist over long period. As the investigator of the site, Dr. L. Chilashvili mentioned, it has been removed deliberately. The walls of the structure evidenced an intentional demolition. Afterwards, on its basement a new residential building was constructed.

Dr. L. Chilashvili carefully dated the site back to the end of the third and to the beginning of the fourth centuries and considered it as Zoroastrian fire temple, according to the entrances, which were cut in the corners, but not in the centre of the buildings.

The date of the site was determined by stratigraphy and therefore it is trustworthy. However, considering the complex as Zoroastrian fire temple according solely to door position seems insufficient.

The complex probably served to religious aims. The strict organization of the complex planning, as a cosmogram, points up that we face cultic system. It is obvious as well that various architectural thematic is compiled here and serves to one idea. The location of the complex on a lower land indicates that religious doctrine, expressed by architectural methods, did not search for dominant place. Probably it complied with other religions existed in that region or it was confident in its mission. The fact that the demolition of the complex was not connected with invasions or destructions of the country, means that the role of the religious doctrine has been simple exhausted. Apparently, a religious doctrine that was reflected in the Nekresi “Big Square” was not firmly established in Georgia, as the victory was not expressed by triumph. The religious institution was simply replacement by residential. Usually new, successful religion intended to build its sanctuary on the place of previous one.

The complex with this kind of planning in Caucasus was documented exclusively in Georgia. It shows its oriental origin and fits well in with Mandala system.

In the third century AD, especially in the second half, the ancient world evi-

denced fundamental political and religious changes. Sassanids at the beginning of their reign declared themselves as genetic, political and cultural successors of Achaemenids. In other words, they inherited Achaemenids World Empire and started the process of reunification of the provinces. For a successful revival of the empire, unified and combative religion was essential. The eastern provinces of former Greater Iran practiced Brahman and Buddhism. Particularly Iran's provinces worshiped Mazdaism and Zoroastrianism, while Syria spread Christianity efficiently.

Around 240 years Mani began his religious teaching. As Mani believed, he preached the world religion. King Shapur supported him and promoted the spreading of his teaching all over "Iran and non-Iran". Manichaeism, despite of its dualist nature, appeared unacceptable for Christian Heresiologists and Zoroastrian priests, however, for a number of reasons it spread extremely fast from China to Egypt and Roman provinces. Firstly, it appeared to be the only religion doctrine, which was supported by the King. Secondly, for the lower layers of society the formula of Mani "One God with Various Names" (he acknowledged Jeshua, Zarathustra, and Buda) was acceptable, and thirdly spreading of the religion was well organised.

During the reign of the King Revi, in 270's Manichaeism reached Georgia as well. The eleventh century Georgian historian Leonti Mroveli informs us that the King of Kartli accepted Manichaeism. The fact that the King of Kartli professed Manichaeism as a result of Mani's apostle Mar-Amo's religion activities is proved in "The History of Manichaeism Missionary", the fragment of which was published by W.B. Henning. Presumably, a part of Georgian nobility acknowledged Manichaeism as well.

The planning of the Nekresi "Big Square" suggests that it is a monastery complex. A number of architectural styles are assembled there, such as Parthian-Sassanian Balcony (Lebanon) and centrality of Buddhist monastery with its cruciform and diagonal development, which is based on the world cosmogram, *Vaastu Purusha Mandala*. The fact that Manichaeism monastery was based on Indian monastery system is told by Mani himself in his "Kephalaia". India was the first place where he preached. It coincided to the last years of Ardashir I ruling. Mani found in India a favorable community, a place of worship - Ecclesia. What Mani could possibly witness in India and considered as a perfect place of congregation, if not Buddhist monastery?

Later in Iran during the ruling of Bahram I Kartir commenced his preaching. Zoroastrianism became codified and combated religion in "Iran and non-Iran". The temples that served to other religions have been devastated. In that period inscriptions Georgia is mentioned as well.

Presumably Nekresi Manicheism monastery was build during the rule of the king Revi (265-280), before the death of Shapur I (died in 272). The monastery could be canceled throughout a religious- reformation campaign of Kartir, in the beginning of Bahram II reign (276-277). The construction of Manichaeism monastery probably was considered in free political and religious space. Georgia appeared to be liberated place for that time span. Christianity was not announced yet as state religion. Mani was supported by the Shah of Iran, and Georgian Zoroastrian community could not

resist. In general, Georgian pagan pantheon was not characterized by radicalism.

The Nekresi "Big Square" illustrated that a new architectural idea has been conceived, however it could not expand. It was an attempt of monastery concept development and we could not even suppose how this religious doctrine may appear in reality. However, it obviously created a new Georgian architectural theme – so-called "three-church" basilica, the type of basilica where walls divide naves, but not columns. "Three-church" basilica (the term established by Giorgi Chubinashvili) is suggested to be a Georgian phenomenon.

It is worth of mentioning that Nekresi early Christian monastery complex (fourth-seventh centuries), which overlooks the Nekresi "Big Square", consists of several churches of "three-church" basilica type.

ილუსტრაციების აღწერილობა

1. ნეკრესის „დიდი კვადრატი“ (გეგმა ნ. ბახტაძისა და ლ. ჭილაშვილის მიხედვით).
2. „დიდი კვადრატი“ აქსონომეტრული გეგმა — „სამხედრო“ პერსპექტივი (გ. უიფიანი).
3. „დიდი კვადრატის“ სამხრეთის სამნავიანი ნაგებობა.
4. ნოჯას წმ. გიორგის ეკლესია (თ. დვალისა და კ. წერეთლის მიხედვით).
5. ნათლისმცემელი. საბუე (გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
6. არეშის ნაქალაქარი, უსახელო ბორცვი (ნ. ბახტაძისა და ლ. ჭილაშვილის მიხედვით).
7. საბუე, წმ. შიო (გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
8. კარდანახი, საბა-წმიდა (გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
9. არეში, ტყის უბნის ეკლესია #3 (ნ. ბახტაძისა და ლ. ჭილაშვილის მიხედვით).
10. რუისპირი (გ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
11. შაშიანის სამება (ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
12. „დიდი კვადრატის“ აღმოსავლეთ აფსიდიანი ნაგებობა.
13. მარ აზიზაელი (ტურ-აბდინი) (გ. ლ. ბელის მიხედვით).
14. ქოჩალაურის ციხის ეკლესია (ფ. დევდარიანის, თ. დვალისა და მ. ჭელიძის მიხედვით).
15. ტიმგადის „ბაზილიკა“ (ა. ხაჩატრიანის მიხედვით).
16. ბინზირკილისეს ტრიფოლიუმი (ბაპტისტერიუმი?) (ა. ხაჩატრიანის მიხედვით).
17. აზმანა, ეკლესიის (სამეკლესიანი?) ნაშთი (შ. მელიქიძისა და ნ. ვაჩეიშვილის მიხედვით).
18. თოკი, დარბაზული კაპელა (ნ. ბაგრატიონისა და შ. მელიქიძის მიხედვით).
19. ბაიათხევში აღმოჩენილი ნიჟარა სასანური არქიტექტურული თემატიკით (კ. ხიმშიაშვილის მიხედვით).
20. ბაიათხევში აღმოჩენილი ნიჟარა სასანური სასახლის გრაფიკული გამოსახულება (გ. უიფიანი).
21. „დიდი კვადრატის“ დასავლეთის აფსიდიანი ნაგებობა.
22. ჰატრა — სასახლი ჭრილი.
23. „დიდი კვადრატის“ ჩრდილოეთის აფსიდიანი ნაგებობა.

24. „აივნიანი“ ნაგებობა ჰატრა-დან (ს. დოუნის მიხედვით).
25. ათენის თესეიონი (ფრ. დაიხმანის მიხედვით).
26. გვიანანტიკური პერიოდის სამლოცველო პიონიდან (დ. პანდერმალისის მიხედვით).
27. რამსეს III-ის ტაძარი მედინეტ-ჰაბუში (ფრ. დაიხმანის მიხედვით).
28. სირიული ტაძარი იტ-ტუბა-დან (პ. გლუჟის მიხედვით).
29. „პრეტორიუმი“ (პ. გლუჟის მიხედვით).
30. ნასტაგისის დარბაზული III ს-ის ეკლესია (ალ. ბოხოჩაძის მიხედვით).
31. ზევსის ტაძარი. უზუნ-ბურც-ში (ფრ. დაიხმანის მიხედვით).
32. სუზის „აიადანა“ (უ. მ. დე ვილიარის მიხედვით).
33. მანსურ-თეფე „დიდი ტაძარი“ (ვ. პილიპკოსა და გ. კოშულენკოს მიხედვით).
34. ტაძარი ჰატრაში (ს. დოუნის მიხედვით).
35. საქსონოხურის ტაძარ-სასახლის კომპლექსის სამლოცველო (ბ. ლიტვინისკისა და ხ. მუხიტინოვის მიხედვით).
36. დედოფლის მინდორი, მთავარი ტაძარ-კარიბჭე (ი. გაგოშიძის მიხედვით).
37. დედოფლის მინდორი, ჩრდილოეთის ტაძარ-კარიბჭე (ი. გაგოშიძის მიხედვით).
38. უფლისციხე, ცეცხლის სამლოცველო გადაკეთებული კლდოვან ბაზილიკად (გეგმა ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით).
39. ყაბალა, ტაძარ-სასახლე, საკულტო ნაწილი (გეგმის ფრაგმენტი ი. ბაბაევის მიხედვით).
40. ნაგებობა ჩირიტ-რაბატში (ს. ტოლსტოვის მიხედვით).
41. ტაგისკენი, მავსოლეუმი (ს. ტოლსტოვის მიხედვით).
42. ნაგებობა კუხელ-გირ-ში (ს. ტოლსტოვის მიხედვით).
43. ნაგებობა ბაზიშ-მულოში (ს. ტოლსტოვის მიხედვით).
44. აი-ხანუმის სასახლე (პ. ბერნარის მიხედვით).
45. მანდალას პირველსაწყისი — ცენტრი და კონტექსტი (ჩ. კორეას მიხედვით).
46. 64 კვადრატული მანდალა „ვისტარა“-ს მიხედვით).
47. 81 კვადრატული მანდალა „ვისტარა“-ს მიხედვით).
48. პარამაშიკა-მანდალა — 81 კვადრატული (ვ. ვერტოგრადოვას მიხედვით).
49. „დიდი კვადრატზე“ დაფენილი 64 კვადრატული ბადის მიერ განსაზღვრული მიმართულებანი (გ. უიფიანი).
50. „დიდი კვადრატზე“ დაფენილი 81 კვადრატული ბადის მიერ მინიშნებული მიმართულებანი (გ. უიფიანი).
51. ბუდისტური მონასტერი კუნალაში
52. მონასტერი კალავანში.
53. ბუდისტური მონასტერი გაიში.
54. ბუდისტური მონასტერი ახაურაში (ყველა გ. მარშალის მიხედვით).
55. „დიდი კვადრატი“ ბილიკეზით გამოკვეთილი „სვასტიკა“ (გ. უიფიანი).
56. „დიდი კვადრატის“ პროპორციულობის სქემები (გ. უიფიანი).
57. სიმბოლო ნანდიავარტა — ნეტარების სავანე (დ. სინგხის მიხედვით).
58. გეგმა-სიმბოლო „სვასტიკა“ („მანასარას“ მიხედვით. მოყვანილია ა. კორიტკაი-აზე დაყრდნობით).
59. გეგმა — „სვასტიკა“ („მანასარას“ მიხედვით. მომყავს ტ. სავარენსკაიაზე დაყრდნობით).
60. რეკონსტრუქციის ცდა (გ. უიფიანი).
61. ნეკრესის „დიდი კვადრატი ხედი ნეკრესის მონასტრიდან.

შემოკლებათა განმარტება

САСДС – Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М.

СА – Советская археология. М.

КСИА – Краткие сообщения института археологий. М.

КСАДС – Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.

ВДИ – Вестник древней истории. М.

Arch. Anz. Archäologischer Anzeiger, Berlin.

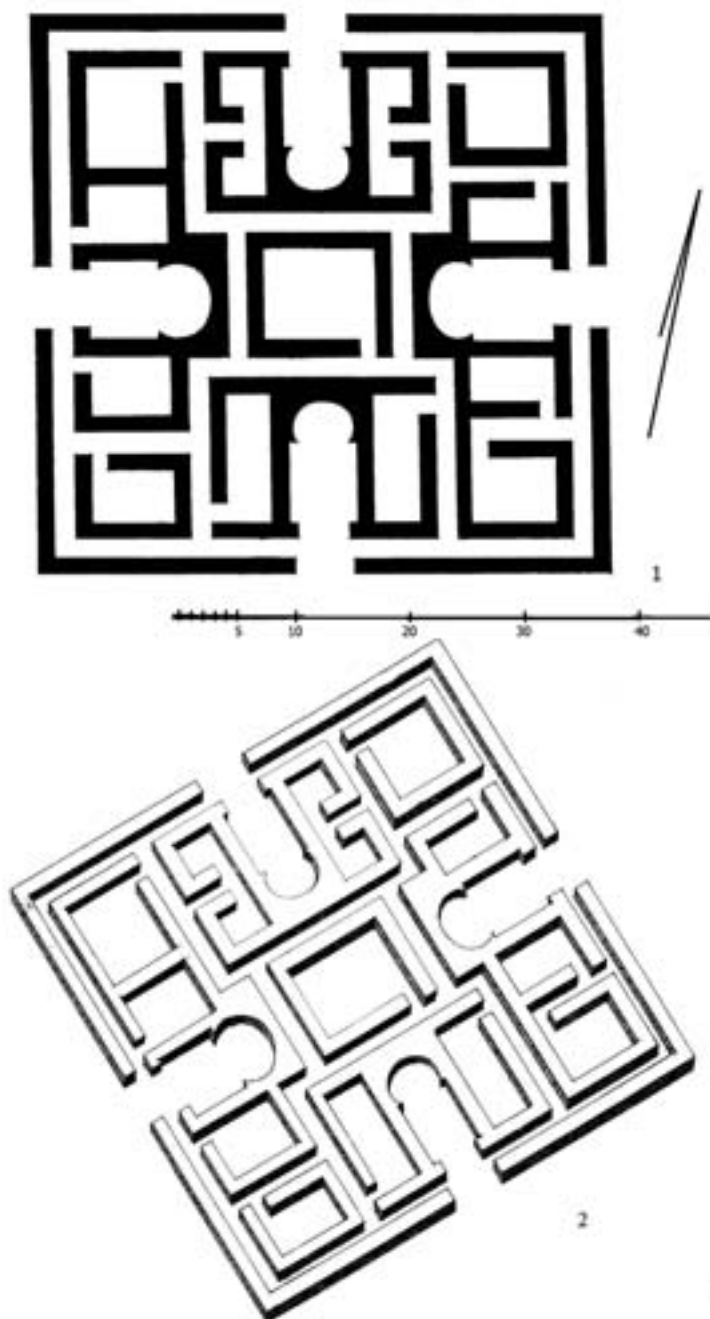
JDI – Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin.

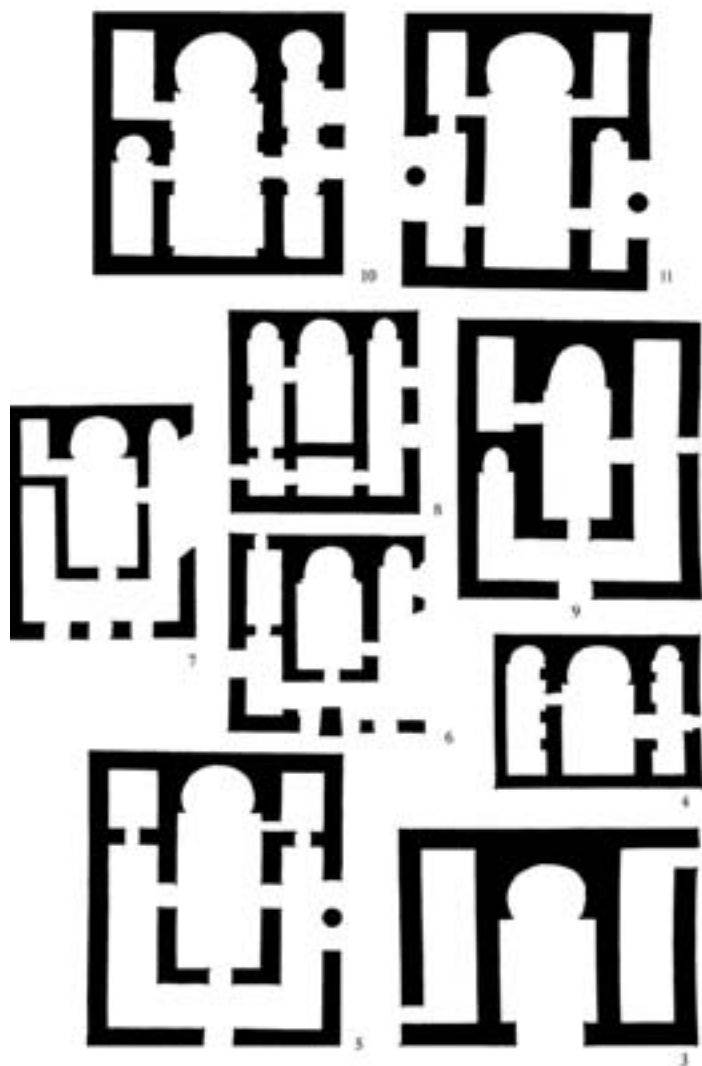
EW(NS) – East and West (New Series). Roma

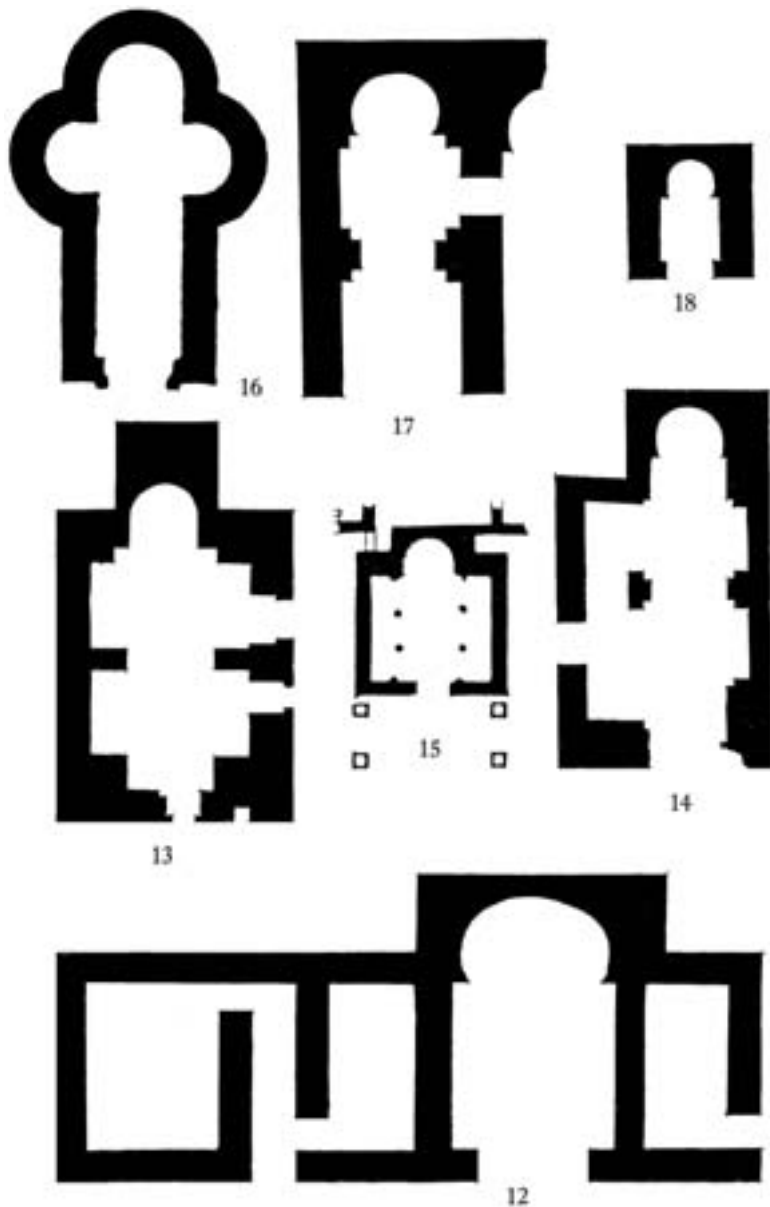
Pr.K. – Propyläen Kunstgeschichte. Frankfurt am Mein – Berlin – Wien.

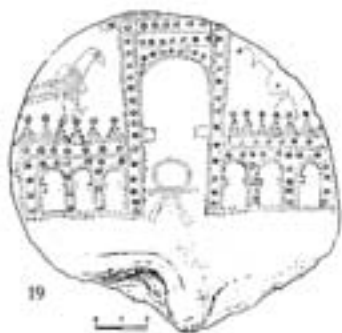
ძმ – ძეგლის მეგობარი. თბ.

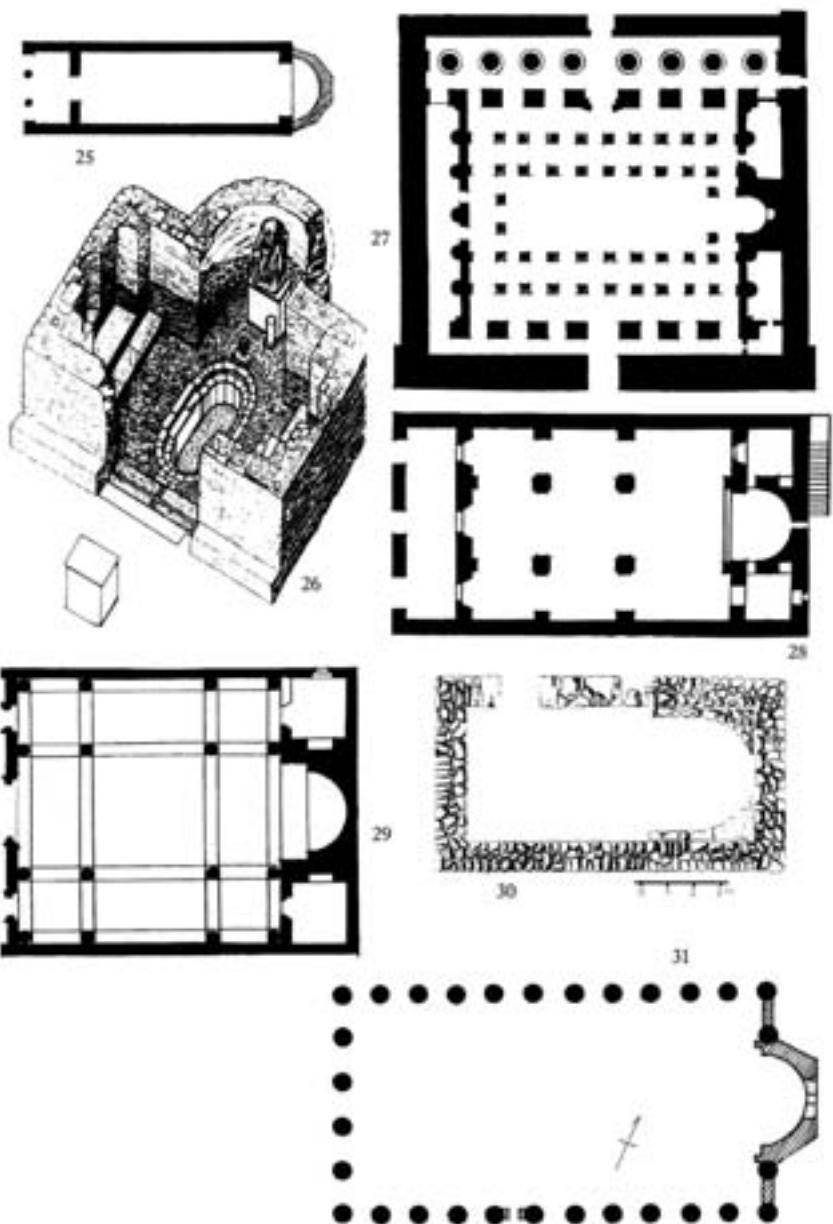


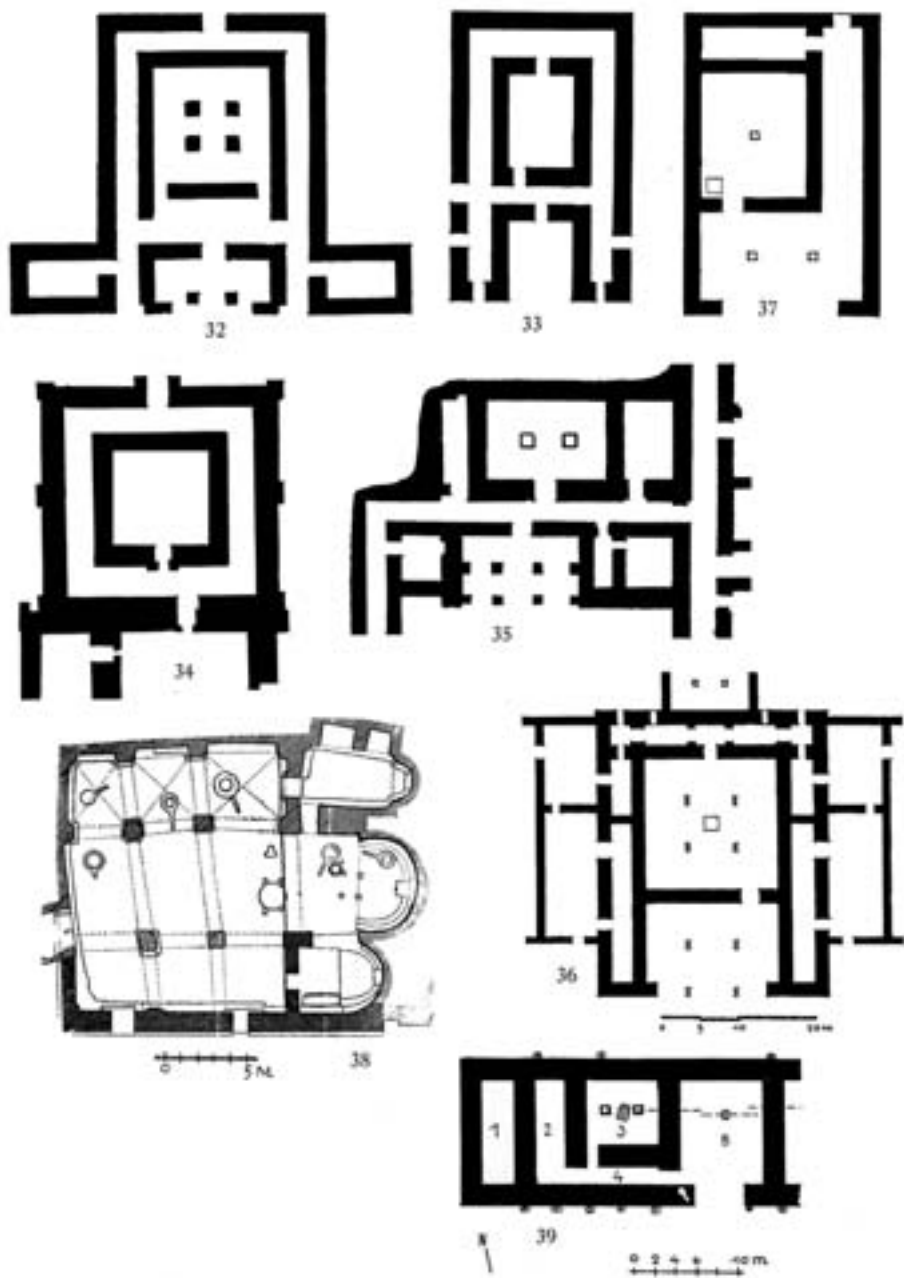


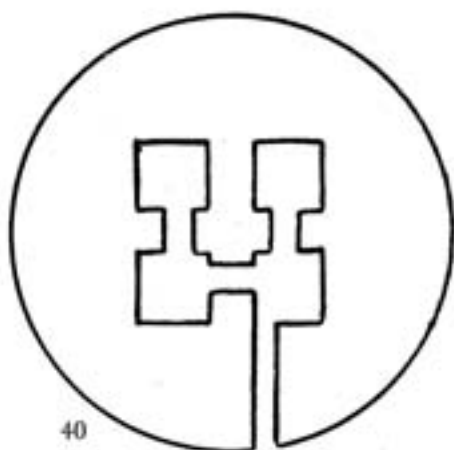












43



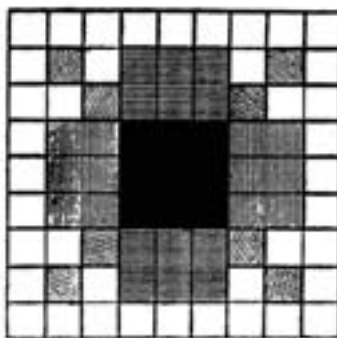
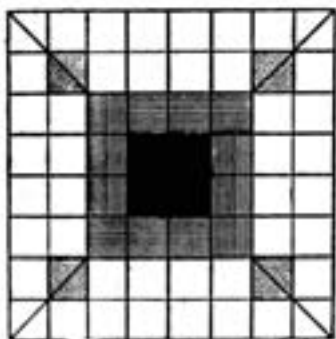
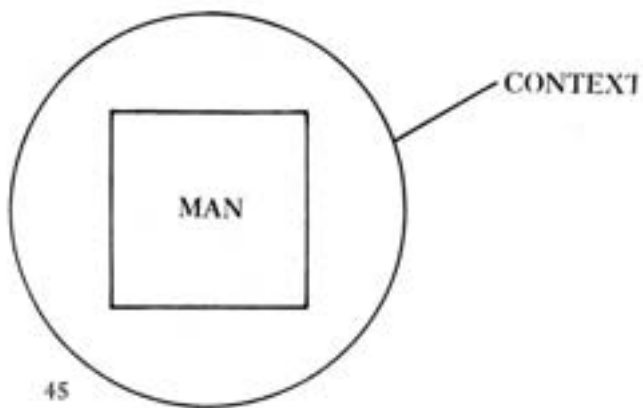
42



41

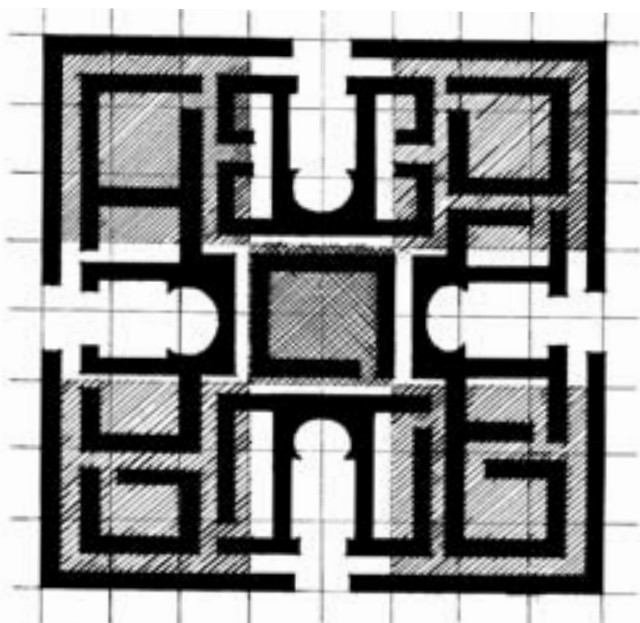


44

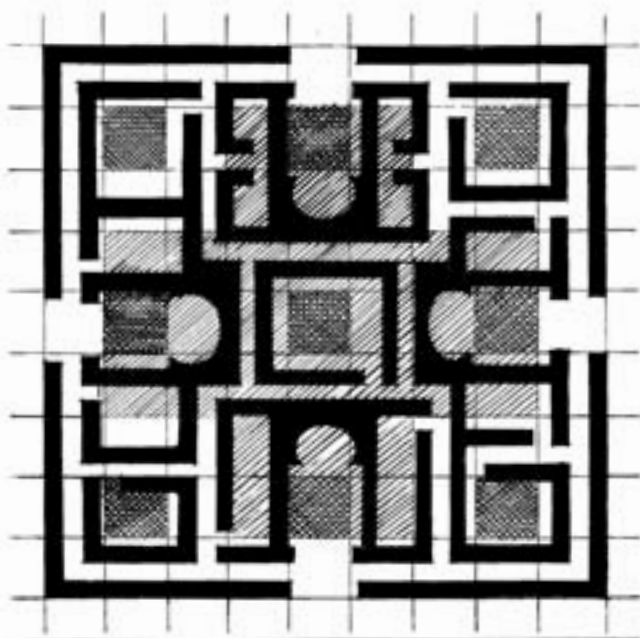


ईश	परमन्व	जय	दन्द्र	सूर्क	सत्य	भृश	अमसा	अपि
दिशि								पुष
अदिति								शिव
वीर								गुरुणा
कुवेर								यम
भाद्र								गर्व
मुख्य								भुवराज
वरा								भृग
दास	वध	राध	अनुद	धरता	पुष्पदन्	सुगी	नाम्नि	दिष्टे

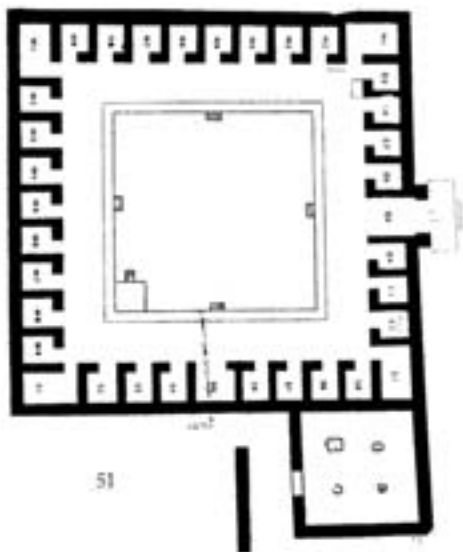
48



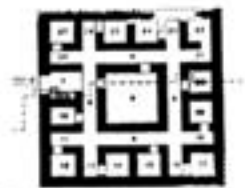
49



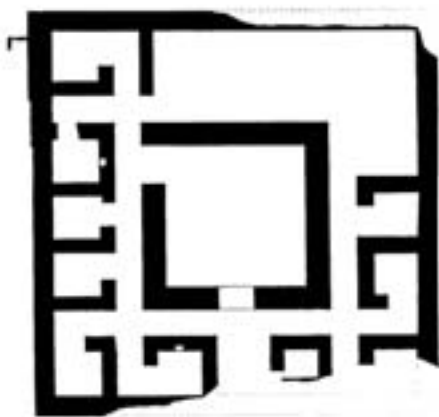
50



51



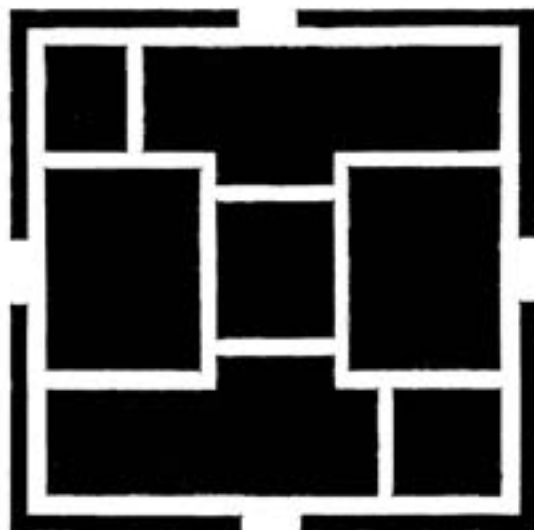
52



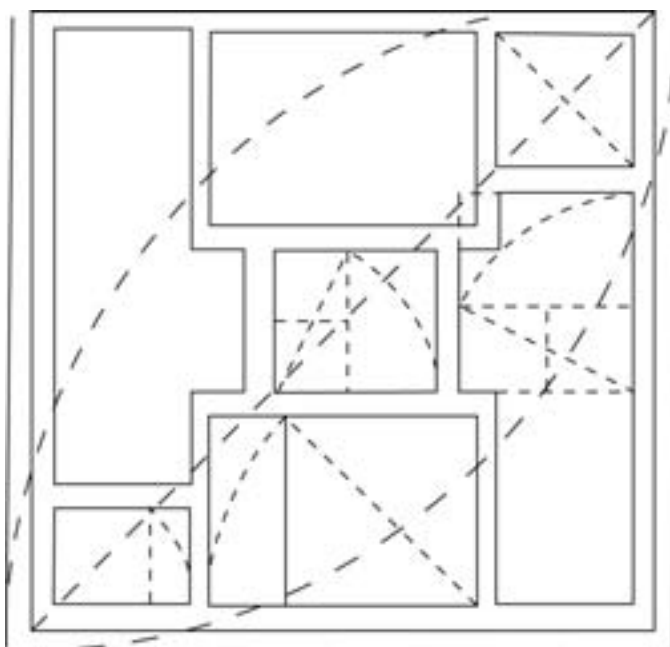
53



54



55

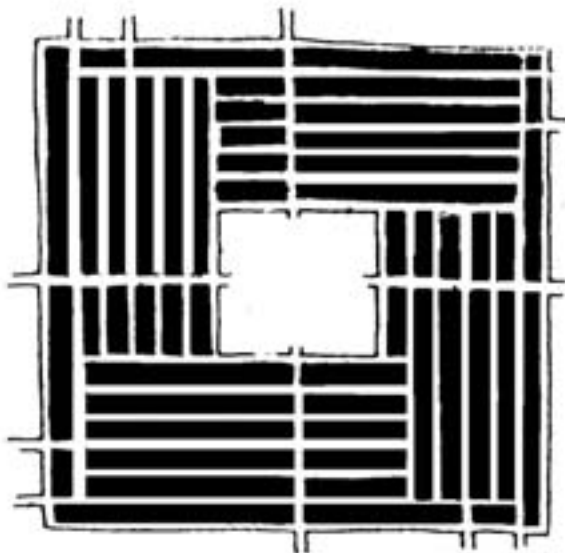


56

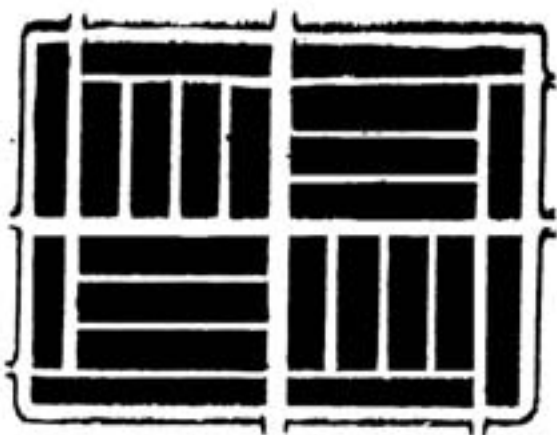




58



59



60

