

კონსტანტინე ზ. გამსახურდია

ადრექრისტიანული ქართლის
კულტურული მოზაიკა

!

„პითაგორა“
თბილისი
1995

Konstantine Z. Gamsakhurdia

Cultural mosaics of early
Christian Kartli

რედაქტორი კარლო კუცია, ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი

რედაქტორისაგან

კულტურა აირეკლავს ქვეყნის სულიერ და მატერიალურ ვითარებას, სახელმწიფოებრივი მოწყობის სიმწიფეს და ქვეყანათა შორის არსებულ ურთიერთობათა ხასიათსა და სიცხოველეს, იგი უტყუარი მაჩვენებელია საზოგადოების ცივილიზების ღონისა და თავისთავადობისა.

კონსტანტინე გამსახურდიას წინამდებარე მონოგრაფია “ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა” აღნიშნული პრობლემების კვლევას ეძღვნება. ანტიკური და ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული სიტუაცია თავისი ხისიათით მართლაც მრავალსახოვანი, “მოზაიკური” (ბედნიერად ნაპოვნი განსაზღვრება!) იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ქვეყნის ცალკეულ რეგიონებში შეინიშნებოდა მსოფლიო რელიგიების (ზორთან-ტრიზმი, ელინური სინკრეტული კულტები) შეღწევა, ამ მოვლენას მხოლოდ დროებითი და სპორადული ხასიათი ჰქონდა. მათ ვერ მოიპოვეს ფართო გავრცელება და აღიარება. აღნიშნული ისტორიული ფაქტის უმთავრესი მიზეზი უთუოდ უნდა ვეძიოთ ქართულ წარმართულ რელიგიურ სისტემაში, რომელიც უპასუხებდა ქართველთა სოციალურ, ზნეობრივ-ეთიკურ და, თუ გნებავთ, პატრიოტულ მოთხოვნებს.

მართებულია კონსტანტინე გამსახურდიას თვალსაზრისი, რომ ქართლის სახელმწიფოს რელიგიად ქრისტიანობის აღიარება “არ ყოფილა ფატალური და შემთხვევითი” მოვლენა. ხმელთაშუა ზღვის რეგიონში წარმოქმნილი ეს სარწმუნოება ახლო და გასაგები იყო ქართველთათვის, ხოლო ქართულ წარმართობაში შემუშავებული ცნობიერება მზად აღმოჩნდა აღნიშნული აქტისათვის. თუ როგორ იყვნენ დაკავშირებული ერთმანეთთან სხვადასხვა ეთნოსების კულტურები, რომელთა კონცენტრაციის ერთ-ერთ ცენტრს

მახლობელ აღმოსავლეთსა და ამიერკავკასიაში, როგორც ჩანს, წარმოადგენდა ქართლი, ამაზე სრულიად დამაჯერებელი და მკაფიო პასუხია გაცემული მონოგრაფიაში. სხვადასხვა ხალხების კულტურების დაკავშირება ხდებოდა არა მარტივი ურთიერთობის, არამედ ურთიერთზემოქმედების, ურთიერთგანაცოფიერების გზით. ეს იყო ბუნებრივი პროცესი, ერთ-ერთი მთავარი წყარო მათი განვითარებისა და მხატვრული სრულყოფისა.

ამ დებულების საფუძველზე მონოგრაფიაში შესწავლილია აღებული ხანის მახლობელი აღმოსავლეთისა და ქართლის ისტორიის არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხი (მაგ., ცეცხლქურუმნი და მოგვები, მანიქეველობა და ქართული ეკლესია, ღრაკონმბრძოლი გმირი და მისი ნიშნები "ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში", სამეფო ატრიბუტიკა ლეონტი პროველის "მეფეთა ცხოვრებაში" და მრავალი სხვა).

ანტიკური და აღრექრისტიანული ქართლი არა მხოლოდ ცხოველი კულტურული ურთიერთობით იყო დაკავშირებული ბერძნულ, ირანულ თუ სემიტურ ცივილიზაციებთან, არამედ შემოქმედებითად ითვისებდა მათ კულტურულ მონაპოვარს და ხშირად "აქართულებდა" მას. იმავდროულად თავადაც გარკვეული წვლილი შექმნდა მათ სულიერ ცხოვრებაში.

კონსტანტინე გამსახურდიამ შექმნა ძალზე მნიშვნელოვანი, პრობლემის ღრმა წვდომით აღბეჭდილი მონოგრაფია, რომელსაც, უდავოდ, დიდი ინტერესით შეხვდება სამეცნიერო საზოგადოება.

წ ი ნ ა თ ქ მ ა

სხვადასხვა კულტურების (ბერძნულის, ირანულის, სემიტურის) ურთიერთგანაყოფიერების პროცესი მეცნიერული კვლევისთვის სრულიად თვალსაჩინოა ჯერ კიდევ წინაელინისტურ ეპოქაში. საკმარისია წაიკითხოთ ჰერაკლიტეს, პლატონის, ჰეროდოტეს თხზულებები, აგრეთვე ბევრი ალექსის წიგნები, რომ ცხადი გახდება: ირანული აზროვნება და მსოფლმხედველობა ზეკავლენას ახდენდა მათზე. მაგრამ არც უკუპროცესი უნდა გამოვარჩეს, რომელიც განსაკუთრებით გაღვივდა ალექსანდრე დიდის ლაშქრობათა შემდეგ. ეს ლაშქრობები ვერ მოთავსდება მხოლოდ სამხედრო ან სტრატეგიულ განზომილებაში; მას შედეგად მოჰყვა აქამდე უმაგალითო მასშტაბის მქონე ურთიერთგანაყოფიერება ბერძნული და ირანული კულტურებისა, რამაც ბიძგი მისცა ელინისტური “ოიკუმენის” აღმოცენებას. განვითარდა ახალი ხელოვნება და მრავალი ახალი კულტი, სადაც თავიანთ სცემდნენ სინკრეტული ხასიათის ლეითებებს. შესაძლოა ითქვას, რომ ზოგადკაცობრიულმა, კოსმოპოლიტურმა უნივერსალიზმმა სწორედ ამ არეალებზე ჰპოვა თავისი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება ჰირველად. “კონიე”, ანუ ბერძნული ენის ის სახესხვაობა, რაც აქ იყო გავრცელებული, მოციანებით დიდად უწეობდა ხელს ქრისტიანობის ქადაგებას და გავრცელებას აზიაში. მაგრამ დროთა განმავლობაში მოხდა ისე, რომ დასავლური მენტალიტეტისთვის ირანის, პართიის, სომხეთის, იბერიის და კოლხეთის კულტურა და ხელოვნება რაღაცნაირად ამოვარდა ზოგადი “ოიკუმენის” კონტექსტიდან. ამის საფუძველი ჯერ კიდევ რომაულ ხანაშია საძიებელი. მას შემდეგ რაც რომმა თავისი საზღვრები ვეფრატთან გადაიტანა, გაბატონდა ერთი მცდარი კონცეფცია, რომელიც თავის დროზე ჩამოაყალიბა ციცერონმა (იგი ფიგურირებს თვით იმპერატორ ავგუსტუსის ანდერში) და რის გამოც დავიწყებამს მიეცა ბერძნული ცივილიზაციის გავრცელების ჰემმარიტი საზღვრები. რომისა და პართიის საზღვარი კი, რომელიც ამჟერად გადატანილ იქნა ვეფრატთან, დასავლური მენტალიტეტის მიერ იქნა მიჩნეული “ცივილიზაციის” და “ბარბაროსობის” გამო-

ფად. ამ წარმოდგენებით ხელმძღვანელობდნენ ისტორიკოსები და ფილოლო-
გები მწუხრის ქვეყნებში თვით მე-20 საუკუნემდე, ვიდრე ოსვალდ შვენ-
გლერმა თავის განმარტებულ წიგნში "ევროპის დაისი" არ აღმოაჩინა, რომ
მკვლევართათვის თვით კლასიკური ფილოლოგიის ჰორიზონტი ბერძნული
ენის აღმოსავლეთ საზღვარზე მთავრდებოდა და ისინი ვერ ამჩნევდნენ გან-
ვითარების სიღრმისეულ ერთიანობას ამ საზღვრის ორივე მხარეს, რამდენა-
დაც ერთმანეთში ურევდნენ ტექსტის სულს და ენის სულს. "ამავე დროს",
ხაზს უსვამდა კერძანული კულტურაფილოლოგიის, "უნდა წარმოჩენილიყო
საერაღური ხასიათის ლიტურატურათა მთელი ჯგუფი, დაკავშირებული სუ-
ლიერი, შინაგანი ერთიანობით, ოღონდ სხვადასხვაენოვანი, მათ შორის
კლასიკურენოვანიც" (ო. შვენგლერი, ევროპის დაისი, ტ. 2, მსოფლიო-
ისტორიული ჰერმეპტიკა, მიუნხენი, 1922, გვ. 229).

ოსვალდ შვენგლერის ამ საუკუნადებო მიხედვრიდან საკმაო ხანი ვაფიდა
და უნდა ითქვას, ამ თვალსაზრისით დაიწერა საკმაოდ მნიშვნელოვანი შრო-
მები ხსენებული სიცარიელის ამოსავლებად. მაგალითად შეიძლება ვახსენოთ
მედი ირანისტის და სემიტოლოგის, უპსალას უნივერსიტეტის პროფესორის,
გეო ვიდენგერნის "ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრა ჰართულ
ხანაში" (კიოლნი, 1959). იგი შეისწავლიდა ხსენებული ორი კულტურის
ურთიერთგანაუოფიერების პროცესს, აგრეთვე ირანულის მნიშვნელობას მომა-
ვალი ქრისტიანობისთვის ძველი აღთქმის ზოგიერთი წიგნის, მესოპოტამიაში
აღმოცენებული ლეგენდების, დურა-ევროპოსის მითრეუმის და სინავოკის
კედელთმხატვრობის ანალიზზე დაყრდნობით. როგორც ჩანს, აქ მიმდინარე
პროცესი მთელს წინა აზიაში ქმნიდა სრულიად თვითმყოფად და ამავე
დროს განსაკუთრებულ ატმოსფეროს, რომელმაც ხელი შეუწყო ქრისტიანო-
ბის განვითარებას. ამ ატმოსფეროს დამახასიათებელი ნიშანია მულტიკულ-
ტურულობა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ის, რასაც იგი ერთგვარი ექს-
ტრაქტის სახით შეიცავდა, კვლავაც ვაიელეებს მრავალი საუკუნის შემდეგ -
აღორძინების ეპოქაში, რუსთველთან, დანტესთან, ჰიკო დელა მირანდოლას
ნააზრგეში თუ ვატკანის რაფაელისეულ სტანცებში. ამადაც ბუსეტი თავის
წიგნში გნოზისის შესახებ სწერდა: "აღმოსავლეთიდან მოსულ ბრძენთა ლე-
გენდა: რომელთაც ძველი მთართვეს ყრმა მაცხოვარს, ღრმად სიმბოლურ
მნიშვნელობას იძენს: ჩვენი აზრით, სახარება არის უმნიშვნელოვანესი პუნქტი
დიდი სულიერი მოვლენისა და ყველაზე წინწასულმა ხალხებმა კაცობრიობის
ისტორიაში თავიანთი წვლილი შეიტანეს მასში. ირანული აპოკალიპტიკა და
სპეკულაციები, ბერძნული სული, პლატონური ესხატოლოგია, დიდი პლა-
ტონური ჰიმნი სულის მარადიული სამშობლოს შესახებ, ლოგოსის თეო-
ლოგია და სტოას ეთიკა, ეთიკურ და რელიგიურ ცხოვრებაზე დაფუძნებული

იდეალიზმი, მისწრაფება რელიგიებისა უნივერსალიზმისაკენ - ამ ყოველივეს და კიდევ სხვა რასმე განასახიერებს ის ძღვენი, რომელიც სახარებისეულმა წრებმა განუმზადეს მომავალ ქრისტიანობას.

მასობელ აღმოსავლეთში მიმდინარე პროცესებს ადგილი ჰქონდათ ქართლშიც, ამდენად ამ სამეაროს კვლევა ზოგადი კულტურული განვითარების კონტექსტში გამართლებულად გვეჩვენება. რამდენადაც ქართლი გეოგრაფიული თვალსაზრისით ბერძნულ-ირანული სამეაროს კედზე მდებარეობდა, აღმოსავლეთიდან წამოსულ ნაკადებს აქ არ უნდა ჰქონოდათ ჰერმანენტული ხასიათი. იგი უმად "ტალისებური" უნდა ყოფილიყო. ბერძნული და ირანული კულტურული ელემენტი აქ ჯერ კიდევ აქემენიანთა ეპოქაშია შესამჩნევი. მათი ერთგვარი "კოლიდირება" სავანურია კვიანანტიკურ ხანაშიც, რომისა და პართიის დაპირისპირებისას, როდესაც ფრონტის ხაზი ხშირად გადაიოდა ამიერკავკასიაზე. ელინისტურ ხანაში ქართველთა ეროვნულ სარწმუნოებაზე ვარკვეულ ზეგავლენას ახდენდნენ ელინური და ელინიზებული აღმოსავლური კულტები, აქემენიანთა ეპოქის მასდაიში, კვიანანტიკურ ხანაში - ბერძნულ-რომაული ღმერთები, იუდაიზმი და ადრეული ქრისტიანობა (იუდეოქრისტიანობა), მოგვიანებით - სანასური ზოროასტრიზმი და თვით მანიქეელობაც კი.

სტრაბონის მიხედვით, კვიანანტიკური ხანის იბერიის სოციალურ სტრუქტურას განსაზღვრავდა ოთხი "კენოსი", ანუ ფენა: ქერუმები, მუომრები, ვაჭარ-ხელოსნები, მონები. იბერები ავებდნენ მკვიდრ ციხე-ქალაქებს, ვაჭყავდათ ვზები. იბერიის ქალაქების ეთნიკური შემადგენლობა, როგორც ჩანს, საკმაოდ ჭრელი იყო ელინიზებული აღმოსავლეთის ქალაქების მსგავსად. რამდენიმე ენის რეალურად არსებობა დოკუმენტურადაც დადასტურდა არმავის ბილინგვური წარწერის აღმოჩენის შემდეგ. ქართული ენის მასლობლად "იზრახებოდა" არამეული, ბერძნული, ფალაური ენები. ეს ვარებობა "ქართლის მოქცევის" ქრონიკაშიც აირკვლა.

ოსვალდ შენგელერის ზემოთ მოტანილი დავორება კი, ჩენი აზრით, წამოჭრის ანტიკურ ხანაში "კულტურის" ფორმადქმნის, აგრეთვე მის წიაღში სხვადასხვა განსხვავებული დანამრეების განჭვრეტის პრობლემას. თუკი ამ პრობლემას ვანვაზოვადებთ ადრექრისტიანული ქართლის კონტექსტში, ჩენთვის არსებითი იქნება ამ კულტურის უკანა პლანის, მისი მსოფლმხედველობრივი მხარის კვლევა.

"კულტურის ისტორიის" კვლევა ვანუყოფლია "მსოფლმხედველობის", "ცნობიერების" კვლევისაკან. რალა თქმა უნდა, მესასწავლ ეპოქაში არსებული მსოფლმხედველობა დიდად ვანსხვავდებოდა იმისკან, რასაც ჩვენს ეპოქაში უწოდებენ მსოფლმხედველობას და რასაც დღეს ვანსაზღვრავს თანამედ-

როვე საბუნებისმეტყველო, ფილოსოფიური, ესთეტიური შეხედულებანი, აგრეთვე განათლების დონე. ამადაც, კოეთეს გამოთქმას თუ მოვიმყვლიებთ, მასალების კვლევის პარალელურად საქროა "კანმპერეტ ძალთა გააქტიურებაც", რათა ამოვიდეთ შესასწავლი ეპოქის მსოფლმხედველობიდან და ცნობიერებიდან; ამ შემთხვევაში ჩვენიული ანალიზი და შეფასება თანამედროვე მეცნიერების ხერხების გამოყენებით აღარ იქნება მიკროძობული და მცდარი. ეს მომენტი გასათვალისწინებელია წუარობის წაკითხვისას და მეტადრე შეეხება ისეთ მწვავე საკითხებს, როგორც კახლავთ ერთის მხრივ "იმპორტირებულის", "უცხო", მეორეს მხრივ "შინაურის", "მშობლიურის" პრობლემა. იბერებს უთუოდ გაანხდათ თვითმოფადი, კარკვეული ისტორიული განვითარების მიერ განსაზღვრული ცნობიერება, რამი კარკვევაც, რაღა თქმა უნდა, შეუძლებელია "ეროვნულის", "პატრიოტულის" ან "კონსერვატიულის" თანამედროვე კრიტიკრუმებით. იმ ეპოქის ადამიანთათვის ეს ცნებები უცხო რამ კახლდათ. მაგრამ არსებობდა წინაპართა კულტი, რომელიც ამ ადამიანთათვის წარმოადგენდა ამბლებულ, ნათულ სახეებს და მათთან იდენტიფიკაცია კიდევაც იყო განსაზღვრული ძველ ქართველთა თვითმოფადობისა. ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის ავტორები აღნიშნავდნენ, რომ შავი ზღვისპირეთის მოსახლეობა აცნობიერებდა .საკუთარ თავს ძველი კოლხების შთამომავლებად; მეექვსე საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსის, აკათია სქოლასტიკოსის ცნობით, ისინი ამაუბდნენ ამით, და არც თუ უსაფუძვლოდ (აკათია, 3, 5). მეფე ფარნაჯომის შესახებ "ქართლის ცხოვრებაში" ნათქვამია, რომ მან მოინდომა წინაპართა სარწმუნოების შეცვლა ირანული რელიგიით, რამაც გამოიწვია აჯანყება. საქართველოს მთიანეთში გავრცელება უჭირდა ქრისტიანობას მეფე მირიანის ძალისხმევისდა მიუხედავად, ვინაიდან მთიელები ძალზე მკაცრად იცავდნენ წინაპართა კულტს.

ოტტო გიუნტერ ფონ ვეზენდონკმა თავის წიკნში "ქართული წარმართობა" (ლაიფცივი, 1924) სამი ფენა გამოჰყო წინაქრისტიანული რელიგიური ცხოვრებისა: წმინდად ადგილობრივი წარმართობა, ირანულად შეფერილი ადგილობრივი კულტები და წმინდად ირანული რელიგია. მანვე პირველად დააყენა ექვსეშე არმაზის სპარსულობა მიუხედავად იმისა, რომ სახელი "არმაზი" უნდა უკავშირდებოდეს "აჰურა მანდა-ოჰრმანდს". როგორც ეს დაადასტურა შემდგომ წარმოებულმა კვლევამ, საქმე უნდა ეკუთნდეს ფორმით უცხოურ, შინაარსით კი ადგილობრივ კულტთან (თუმცა ეს ფორმაც, ალბათ, ცალკეულ ელემენტებს თუ შეიცავდა სპარსულს), თუმცა ამაში არაფერი იქნება გასაკვირი თუ გავითვალისწინებთ, რომ, მემპტიანეს თქმით, ფარნავაზმა სამეფო "სპარსთა წესისამებრ" მოაწყო. აქ უნდა იგულისხმებოდეს იმეამინდელ მახლობელ ადროსავლეთში საყოველთაოდ გავრცელებული ბერ-

ბუნებრივი-ირანული ფორმა სახელმწიფო მოწყობისა, რაც უნდა შეხებოდა კულტურას. სწორედ ამ ფორმების მიღების შედეგად იქცა იბერია იმდროინდელი ვაკეებით სახელმწიფოდ, ხოლო ფარნავაზი ისტორიამ ამ სახელმწიფოებრიობის დამაარსებლად შერაცხა.

ის ვარემოება, რომ ქართლში არჩევანი სწორედ ქრისტიანობაზე შეჩერდა, არ უოფილა ფატალური და შემთხვევითი: ხმელთაშუაზღვისპირეთში წარმოშობილ და გავრცელებულ რელიგიას იმეამინდელ ქართველთათვის რაღაცნაირად უნდა მიენიშნებინა წარსულზე, იმ პროტობეროულ კულტურებზე, რომლებიც ოდესღაც ხმელთაშუაზღვის აუზში უკადნენ. პოლიტიკურ ორიენტაციასაც ეს ფაქტორი განსაზღვრავდა და არა "პრავმატიზმი", ვინაიდან სასაზურის ირანი, საკმაოდ აგრესიული და ძლიერი იმპერია, ვაცდლებით ანალოს მდებარეობდა, ვიდრე დასავლეთი ან აღმოსავლეთი რომი. ქართული წარმართობის კვლევა, დაწყებული ქართველ ისტორიკოსთა და ეთნოგრაფთა მიერ განსაკუთრებით ორმოციანი წლებიდან, გვიჩვენებს, რომ წარმართობაში ჩამოქნილი რელიგიური ცნობიერება მომზადებული იყო ქრისტიანობის მისაღებად (იხ. ვერა ბარდაყვლიძე, უძველესი სარწმუნოებანი და ქართულ ტომთა ვრავიკული საწესო ხელოვნება, თბილისი, 1957 წ.).

მართებული იქნება თუ ვიტყვით: უფლისციხეში, დედოფლის მინდორზე, ძალისაში და არმაზში მიმდინარე სულიერმა ცხოვრებამ, რისი კვალიც ჩანს არქიტექტურის, მოზაიკის, ეპიგრაფიკის, ლითონმქანდაკეობის, საიუველირო ხელოვნების თვალსაჩინო ნიმუშებში, ვა განუმზადა მომავალ ქრისტიანობას. ამ ახალი კულტურის პირველი ნაყოფები სულ მალე ვაცხადდება ქართული ჰაეროგრაფიის უადრეს ძეგლთა, აგრეთვე ბოლნისის, წრომის და ჯვრის ხუროთმოძღვრებათა სახით. აქ ამოიცნობა იუდეო-ქრისტიანული ძირებიც და ელინისტური ქრისტიანობაც, ცოცხალი სული პირველი, ევანგელური რელიგიური თემებისა და ორთოდოქსული სარწმუნოება, რომლის საყოველთაო პრინციპების დადგენაც მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ხდებოდა.

ნაშრომის წერისას ჩვენ ბირითადად ვუყრდნობოდით "ქართლის ცხოვრების" ტექსტს; მივყავნია, რომ იგი ძალზე მნიშვნელოვანი ძეგლია შესასწავლი ჰეროდოტისათვის. "ქართლის ცხოვრების" ტექსტის უახლესმა გამოკვლევებმა, რომელიც 70-იან და 80-იან წლებში ჩატარდა, აჩვენა, რომ მისი მეთერთმეტე საუკუნეში მცხოვრები ისტორიკოსები ვარკვეულ ადრეულ ტრადიციას უყრდნობდნენ. "მეფეთა ცხოვრებას", რომელიც მისი შემადგენელი ნაწილია, უნდა ჰქონოდა თავისი არქეტაპი, დაწერილი მეხუთე საუკუნეში. ასეთივე არქეტაპი უნდა ჰქონოდა "ქართლის მოქაყვის" ქრონიკასაც, დაწერილი დაახლოებით მეექვსე-მეშვიდე საუკუნეებში. ქართველ წყაროთმცოდნეებს

არაერთგზის აღუნიშნავთ, რომ თხზულების ტექსტი მრავალ ფაქტობრივ უზუსტობას შეიცავს და მასში წარმოჩენილი რეალიებიდან ზოგიერთი სწორედ ფეოდალური ეპოქის ცნობიერების ამსახველია. ჩვენ შევეცდებით წარმოვაჩინოთ მისი, როგორც ისტორიული ქრონიკის, სრულფასოვნება. ვფიქრობთ, თვით “ზღაპრულ-ფანტასტიკურ” ელემენტსაც აქ განაჩნია საკუთარი ლოგიკა, რაც თავისთავად ცხადი უნდა უოფილიყო მემბრანისათვის. ამავე დროს “ქართლის ცხოვრება” მეტია, ვიდრე ჩვეულებრივი ისტორიული ქრონიკა. თხრობის დრამატიზმით, მოვლენათა არსში უჩვეულო წვდომით, ისტორიული წიადსვლებით და მასშტაბურობით იგი გაუტოლდება ქართული ლიტერატურის თვალსაჩინო ნიმუშებს. იმავდროულად მისი მნიშვნელობა ვერ განიზომება მხოლოდ ქართული მასშტაბით. მისი ეპიკური თხრობა არაფრით ჩამოუვარდება არც ჰომეროსის ჰოემებს, არც ბიბლიურ წიგნებს მეფეებისას, არც ფირდოუსის “შაჰ-ნამეს”.

და ბოლოს გავიხსენებთ ერთ ამბავს: როგორც ცნობილია, აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილს ახალგაზრდობისას სურდა დაეწერა “სულის ისტორია” ზოგადქართული ისტორიული განვითარების კონტექსტში. მაგრამ ეს მას არ დასცალდა. კიდევაც რომ არ გავითვალისწინოთ პირქუში სინამდვილე ეპოქისა, რომელშიც მას მოუხდა მოღვაწეობა, ცხადია: იგი დადგა სხვა, არანაკლებ მკაცრი რეალობის წინაშე. სურდა თუ არ სურდა, მისი ტიტანური ენერჯია დაიხარჯა სიველ-გუჯარების, ხელნაწერების, წყაროების მოწესრიგება-დანარისხებაზე, უამრავი ფაქტოლოგიური წერილმანის დადგენაზე, რის შედეგადაც წარმოსდგა. “ქართული პალეოგრაფია”, “ქართველი ერის ისტორია” და სხვა ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე შრომები, რომელთა მნიშვნელობაც განუზომელია ისტორიოგრაფიისთვის. ჩვენი ნაშრომი წარმოადგენს მოკრძალებულ მცდელობას, გადაეცათ ერთი ნაბიჯი სულის და ცნობიერების ისტორიის ზემოხსენებულ გზაზე. ქართული კულტურის ქმნალობის განმკურნისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ რას იღებდა იგი მახლობელი აღმოსავლეთის მამინდელი კულტურებიდან და რას უკუგაღებდა. განვიცდიდით რა ამ ჰეროდოტოვით დათარგმნებული მასალების ნაკლებობას, ნაშრომში გამოვეყვით ცალკეული მომენტები, რომლებიც სიმპტომატოლოგიის თვალსაზრისით უფლაზე უკეთ გამოხატავენ შესასწავლი ეპოქისთვის დამახასიათებელ ტენდენციებს.

წინამდებარე წიგნი შედგება იმ შრომისა, რომელიც გაწეულია ავტორის მიერ 1984-1990 წლებში; თავიდან განზრახული გეჰინდა სადისერტაციო ნაშრომის დაწერა, რაც დაუასრულეთ 1990 წელს. ამჟერად ის გამოდის ცალკე წიგნად ოდნავ გადაშუშავებული, შესწორებული სახით.

დორნაზი შვეიცარია, 1994 წელი

ცეცხლქურუმები და მოგვები

ა) აღურ-გუმნასპის ცეცხლსაკურთხეველის ლეგენდა

არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემები, დათარიღებულნი შესასწავლი პერიოდით, წერილობითი წყაროების მწირი, მაგრამ მაინც ფრიად საინტერესო მონაცემები მიანიშნებენ, რომ იბერიაში შემოაღწია აპურა მაზდას კულტის რომელიღაც ფორმამ. ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან გამომდინარე ძნელია თქმა, ძველირანული რელიგიის რომელი ფორმა იყო ეს და რა გზით გავრცელდა იგი იბერიაში. იმჟამად როგორც იბერია, ისე კოლხეთი აქემენიანთა იმპერიის პოლიტიკური და კულტურული გავლენის სფეროში მოქცეულიყო. ეს გარემოება ალბათ არ ჩაივლიდა უკვალოდ, თუმცა ძნელი წარმოსადგენია ამ რელიგიას დიდი წარმატება ხვდომოდა წილად; მით უფრო, რომ იბერები არ განეკუთვნებოდნენ ინდოევროპულ მოდგმას არც ტომობრივი, არც ენობრივი თვალსაზრისით. "ქართლის ცხოვრებაში" ნახსენებია ქართველთა პირველსაშობლო "არიან ქართლი", რაც თითქოს "არიას" ან ავესტურ-საშუალო სპარსულ "არიანა ვაეჟოს" უნდა უკავშირდებოდეს. თუმცა, ჩვენის აზრით, უფრო სარწმუნოა ექვთიმე თაყაიშვილის ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც ეს წარმოსადგენს მოგონებას "ჰარი-ქვეყნისას" (ანუ იმისას, რაც თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში ხურიტების სახელითაა ცნობილი). და მაინც, ირანული რელიგიის კვალი საცნაურია. ქართულმა ფოლკლორმა შემოინახა რამდენიმე ზღაპარი, რომლებშიც ფიგურირებს ძველი სპარსული სინამდვილისთვის დამახასიათებელი ონომასტიკა (ასე მაგალითად, ზღაპრის პერსონაჟი "თრითინო", რაც ენათესავება ავესტურ "თრაეტაონას"). იმავეს ცხადჰყოფს ქართული დემონოლოგიის ზოგიერთი პერსონაჟი (მაგალითად, "ეშმა", იგივე ავესტური "აეშმა", - მძვინვარება, ან თუნდაც "ღევი", ავესტური "დაევა", ანუ ბოროტი სული), რიგი თეოფორული სახელებისა, აგრეთვე ტოპონიმები მიანიშნებს

მათ წინასასანურ წარმომავლობაზე (ამ უკანასკნელ თემას რამდენიმეჯერ შევეხებით ნაშრომში).

რას მოგვითხრობს ქართული ისტორიული ქრონიკა ამის შესახებ?

უწინარეს ყოვლისა ჩვენს ყურადღებას იქცევს “ქართლის ცხოვრების” ცნობა, რომელიც მიანიშნებს ირანის ექსპანსიაზე კავკასიაში ალექსანდრე დიდის გამოჩენამდე და საერთოდ ჩვენს “ისტორიამდე”: “წარმოემართა ესე ძე შიოშისი, სახელით ჭაიხოსრო. ვერ წინააღუდგეს მას სომეხნი და ქართველნი, რამეთუ დიდი იყო ძალი მისი. მოვლო ყოველი სომხითი და ქართლი, მოტყუენა ყოველივე, ივარყენა ყოველი ციხენი და ქალაქნი და დაუტყვენა ერისთავნი და აღაშენა ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათისა და წარვიდა.”¹

ცხადია, აქ ლაპარაკია საშუალო სპარსული წყაროებიდან კარგად ცნობილი “ადურგუშნასპის” ცეცხლტაძრის დაარსების შესახებ. ის მართლაც “ქავათა” დინასტიის უდიდეს წარმომადგენელს, ჭაიხოსრო სიავუშის ძეს უნდა დაეარსებინა. აქედანვე იღებს სათავეს მიდია-ატროპატენას უძველესი ტრადიცია. ზოგიერთი ავტორის მიხედვით, ამ ტრადიციის საკულტო ცენტრი იყო შიზის (შემდგომში ტახტ-ი სულაიმან) საკურთხეველი, სადაც თითქოს ერთო საკრალური ცეცხლი ადურ-გუშნასპი. თუმცა თავად ძველ გადმოცემებს შორის არ არსებობს თანხმობა ამ საკითხთან დაკავშირებით, ვინაიდან, სხვა ვერსიების მიხედვით, ეს ცეცხლტაძარი მდებარეობდა არა შიზში, არამედ განძაკში.

შიზის ლოკალიზება ტახტ-ი სულაიმანში პირველად ჰენრი რაველინსონმა მოახდინა.² არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აქ მართლაც აღმოჩნდა ცეცხლტაძარი, მაგრამ არ დადასტურდა მისი განსაკუთრებული სიძველე. იგი სასანურ ეპოქაში უნდა აეშენებინათ. 1963 წელს აქ აღმოაჩინეს საბეჭდავი წარწერით: “მოგბედი ადურ-გუშნასპის ცეცხლტაძრისა”, რაც დათარიღებულ იქნა 400-425 წლებით. გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ტაძარი წარმოადგენს კომპლექსს, რომელიც მოიცავდა გუმბათოვან დარბაზს, კოლონადებიან ეზოს, გარედან მიდგმულ რიყის ქვით ნაგებ გუმბათოვან ნაგებობებს, დიდ დარბაზს კოლონადით და სასანური აივნით.³

როგორც ვხედავთ, არქეოლოგიური მონაცემები უარყოფენ აქ მე-4-მე-5 საუკუნეებზე ადრეული ტაძრის არსებობას. მაგრამ საკითხი ასე ვერ ჩაითვლება გადაჭრილად, ვინაიდან არსებობს ამ ადგილებთან დაკავშირებული მიდიური ტრადიცია ცეცხლმსახურებისა. იგი აირეკლა როგორც ჰეროდოტესთან, ისე ავესტურ, საშუალო სპარსულ, სომხურ და არაბულ წყაროებში. შეუძლებელია იგი ცარიელ ადგილზე აღმოცენებულიყო.

მიდიელი მოგვები, რომლებიც იყვნენ მცვლნი ამ ტრადიციისა, თავიანთ წარმომავლობას უშორეს წარსულში იგულებდნენ. ისინი თავიანთი

¹ რიკტი მიუთითებს ნაშრომის ბოლოს დართული ბიბლიოგრაფიის ნომერს.

მოდგმის დამაარსებლად მიიჩნევდნენ მანუჩიჭრას პარადატას ლეგენდა-
რული ტრადიციიდან. პეროდოტეს მიხედვით, მოგვები თავიდან წარმო-
ადგენდნენ მიდიელთა ერთ-ერთ ტომს და ფლობდნენ სასულიერო წო-
დების პრივილეგიებს. თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში გა-
მოთქმულია: მოსაზრება, რომ ისინი სრულიადაც არ იყვნენ ზოროას-
ტრელნი ორთოდოქსული გაგებით. ისინი თითქოს მოგვიანებით მოერ-
გნენ ზოროასტრიზმს და მასში შემოიტანეს ზურფანის, "უსაზღვრო ყა-
მის" თაყვანისცემის ელემენტები.⁴ ყველა ამ გარდამოცემათა ანალიზი
გვაფიქრებინებს, რომ თვით აქემენიანთა ეპოქამდე აქ უნდა არსებული-
ყო პროტოზოროასტრული ცეცხლის კულტი.

ქალაქ განძაკის დამაარსებლად ირანის პროვინციული დედაქალაქების
ნუსხის მიხედვით გვევლინება ირანის დაუძინებელი მტერი, თურანის
იმპერატორი ფრასიაკი (იგივე აფრასიაბი ფირდოუსისთან).⁵ ეს ქალაქი
უფრო ადრეული, ავესტური ტრადიციის მიხედვით, მდებარეობდა ტბა
ჩაეჩასტას (რაც ნიშნავს "ღრმა, მარილიან ტბას") ნაპირზე. ასეთი ტბა
ამ რეგიონში ურმიის ტბა გახლავთ. ავესტური იაშტების მიხედვით, აქ
მოკლა ქავე ჰაოსრავამ (ქაიხოსრომ) აფრასიაბი. ამას მოჰყვა საკერპეს
(საშ. სპარსული უზდესტარ, უზდეს-კადაკ) დანგრევა და აღურ-გუშნას-
პის ცეცხლტაძრის დაარსება.⁶ საშუალო სპარსული ტექსტის "მენოკ-ე
ხრატის" (ზეციური სიბრძნე) მიხედვით, ქაიხოსროს რომ არ დაეგრია
საკერპე ჩაეჩასტას ტბასთან, ბოროტი სული საუკუნოდ გაბატონდებოდა
ქვეყნად.⁷ საშუალო სპარსული კომპენდიუმი შესაქმის ისტორიისა
"ბუნდაჰიშნი" გვამცნობს, რომ თავად გუშნასპ-ცეცხლი იჯდა ქაიხოს-
როს ცეცხლის ფაფარზე, ჰკვეთდა სიბნელეს და ანათებდა სამყაროს,
ვიდრე წყეული საკერპე არ დაემხო.⁸

როგორც ჩანს ჰიდრონიმ "ჩაეჩასტადან" წარმოსდგა საშუალო სპარ-
სული ადაპტაცია "ჩეზ", რომელიც მოგვიანებით გარდაიქმნა არაბულ
"შიზ"-ად (ალ-შიზ ან ჩის).⁹ თუმცა მეცნიერებაში ვერ გადაიჭრა შიზი-
სა და განძაკის იდენტურობის პრობლემა, ვინაიდან ტრადიციის ექვეყნეშ
დაყენებას მკვლევარნი მიჰყავს იქამდე, რომ ქალაქს სასანურ ირანში
აღმოცენებულად მიიჩნევენ. წყაროთა მონაცემების შებირისპირება კი
ტახტ-ი სულაიმანის ნაქალაქართან ამ შემთხვევაში გვიჩვენებს, რომ აქ
ვერ დაეტეოდა ისეთი დიდი ზომის ქალაქი, როგორც უნდა ყოფილიყო
განძაკი სასანურ ეპოქაში.¹⁰

თუმცა ეს გაურკვევლობა ისტორიულ წყაროებშიც იჩენს თავს. არაბი
ავტორები, იბნ ალ-ფაკიჰი¹¹ და მას' უდი¹² ცდილობენ თავი დააღწიონ
ამას და ამბობენ, რომ აღურ-გუშნასპის ცეცხლი გადაიტანეს განძაკი-
დან შიზში. იგივე მას' უდი შიზის ტაძარს მოიხსენიებს იმ ათი ცეცხლ-
ტაძრის რიცხვში, რომლებიც არსებობდნენ ზარათუსტრას გამოჩენამ-
დე.¹³ ამავე დროს სომეხი მემატრიანე სებეოსი საუბრობს განძაკში მდებ-
არე ცეცხლტაძრის შესახებ, რომელშიც ანთია ცეცხლი "ვშნასპ".¹⁴

სპარსელ მეფეთა ქრონოლოგიის არაბი ისტორიკოსის, თა' ალიბის მოწმობით, აღურ-გუმნასპის ტაძრის მოსახილვად დადიოდნენ ქაიხოსრო და ბაპრამ გური, ანუ ბაპრამ მეხუთე, სასანიანთა კარგად ცნობილი მეფე.¹⁵ ამაში არაფერი იქნება გასაკვირი თუკი გავითვალისწინებთ, რაოდენი რულენებით ინახავდნენ სასანიანები "ქავათა" ტრადიციას. ყოველ შემთხვევაში განძაკისა და შიზის ორი სხვადასხვა ცეცხლსაკურთხევის არსებობა სარწმუნოდ არ მიგვაჩნია, მითუმეტეს ცეცხლტაძრის გადატანა ერთი ადგილიდან მეორეში "ბუნებრივი" ან სხვა რამ პირობების გამო. ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია ერთსა და იმავე საკულტო ადგილზე, ხოლო განძაკი და შიზი ფაქტიურად ერთსა და იმავე ლანდშაფტზე მიაწინებენ.

შვედი მეცნიერი ლ. ი. რინგბომი თავის გამოკვლევაში "პარადიზუს ტერესტრის" აკეთებს ანალიზს გრაალის თასის შესახებ არსებული ევროპული ლეგენდებისას და მიდის დასკვნამდე, რომ იგი აღმოსავლური წარმოშობისაა; ხოლო განძაკის ცეცხლსაკურთხეველი წარმოდგენს სწორედ გრაალის ტაძრის არქეტიპს. ამის საფუძველს მას აძლევს ერთ-ერთ სასანურ მონეტაზე გამოსახული მრგვალი ტაძარი 18 სვეტით. თითოეულ სვეტზე, რინგბომის მიხედვით, ამოკვეთილი უნდა ყოფილიყო ავესტის თითო გათა-გალობა. ამგვარი ჰიპოთეზა, მიუხედავად თავისი ხელოვნურობისა, საინტერესოა კულტუროლოგიური თვალსაზრისით: ცნობილია, რომ მაზდეანური ენციკლოპედიის, "დენქარტის" მიხედვით, შაბურ პირველს (341-372) სწორედ განძაკში უნდა შეენახა "ავესტა", გადაწერილი ხბოს ტყავებზე. რა თქმა უნდა, ქრისტეს მოვლინებამდე და ჭვარცმამდე გრაალის თასი ვერ დაუკავშირდებოდა მაცხოვრის სისხლს, რის გამოც იგი განხილულია წმინდა სასმელთან, ჰაომასთან კავშირში. ეს ის სასმელია; რომელიც გამოსწურეს, "გათების" მიხედვით, ჭერ წმინდა მეფე-მოგვებმა, შემდეგ კი თავად ზარათუსტრამ.¹⁶

აღურ-გუმნასპის ცეცხლტაძრის დაარსება მეტად საინტერესოა მოთხრობილი მეათე საუკუნის არაბი მწერლის, აბუ-დულაფას "რისალა"-ში, სადაც ეს გადმოცემა დაკავშირებულია სახარებისეულ მეფე-მოგვებთან. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი ფრაგმენტია აღმოსავლური რელიგიებისა და ქრისტიანობის ურთიერთობათა ისტორიისა. როგორც "რისალა" მოგვითხრობს, ქალაქი შიზი დაუარსებია სპარსელთა მეფე ჰურმუზ იბნ ხოსროვშირ იბნ ბაპრამს. როდესაც მან შეიტყო ბეთლემში კურთხეული ყრმის დაბადების ამბავი, გაგზავნა მოციქული, თან გაატანა ზეთი და საკმეველი, რათა მიერთმია იგი ახალშობილის დედისთვის და კურთხევა გამოეთხოვა თავისი ქვეყნისთვის და ხალხისთვის. მარიამმა მოციქულს მისცა მიწით სავსე ტომარა და აღუყა, რომ ამ მიწაზე დაარსებული იქნება ქალაქი. ჰურმუზას წარმომადგენელი უკან გაბრუნდა, მაგრამ გზად გარდაიცვალა ისე, რომ მეფემდე ვერ მიაღწია. როდესაც ჰურმუზამ ამის შესახებ შეიტყო, გაგზავნა ხალხი და დაავალა თავისი

წარგზავნილის გარდაცვალების ადგილზე ცეცხლტაძრის აშენება. შეკითხვაზე, თუ როგორ გამოიყენებდნენ იმ ადგილს, ჰუმბოლტამ მიუგო, რომ იგი არ დაიძალეობდა მათგან. მართლაც, ღამით ჰუმბოლტს წარგზავნილთაგან ერთ-ერთმა იხილა კაშკაშა ნათელი, რომელსაც გამოსცემდა მარიამისეული მიწა. მან მოინიშნა ეს ცეცხლოვანი ნათება და ღამე გაათია იქ. დილით კი ბრძანა, სწორედ ამ ადგილას აეგოთ ტაძარი. ეს კი აღურ-გუშნასპის ცეცხლტაძარი გახლდათ.¹⁷

ამრიგად, მოცემული ადგილის განსაკუთრებული ხაზგასმულია იმითაც, რომ იგი დაკავშირებულია მარიამის მიერ ნაკურთხ მიწასთან. შესაძლოა იმავე გადმოცემის ერთგვარი გამოძახილი იყოს დავით გურამიშვილის "დავითიანის" ერთ-ერთ ლექსში, სადაც პოეტი მიმართავს ღვთისმშობელს:

ბარბაროზთ სუელთა დამხსნელო,
ხპარხთ სიწმიდისა მთხრობელო,
ცეცხლთა თაყვანისცემისა
დამპრეტო, დამაცხრობელო.

ამ ლექსის მიხედვით, მარიამ-ღვთისმშობელმა სიწმინდესთან (ე. ი. ქრისტიანობასთან) აზიარა სპარსნი, თუმცა არც კანონიკურ და არც აპოკრიფულ გადმოცემებში არ გვხვდება რაიმე ცნობა, თითქოს მას პირადად მოექციოს სპარსნი, ან ეს მისი დავალებით მომხდარიყო; ასეთი რამ ჩვენთვის საქართველოსთან დაკავშირებითაა ცნობილი, რომელიც მას წილად ზედა და სადაც შემდგომ მან ანდრია მოციქული გამოაგზავნა. თუმცა ამ შემთხვევაში საფიქრებელია, რომ აქ ნაულისხმევი "სპარსნი" სწორედ სახარებისეული მეფე-მოგვები არიან. გავრცელებული თეოლოგიური თვალსაზრისის მიხედვით, ისინი ქრისტიანებად მოიქცნენ, "განყენნენ კერპთმსახურებისა საცლურისასა".

ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე განძაკი განთქმული ყოფილა ვერცხლეულით, რის შესახებაც ცნობას გვაწვდის პირველი საუკუნის გნოსტიური შინაარსის პოემა "სიმღერა მარგალიტზე".¹⁸ მას შემდეგ რაც ირანში ფეხი მოიკიდა ქრისტიანობამ, აქ ყოფილა ნესტორიანელი ეპისკოპოსის რეზიდენცია: 486 წელს შეკრებილი სინოდის საბოლოო დასკვნაში მოიხსენიება ვინმე ჰოსეა, ეპისკოპოსი განძაკისა და აღურბადაგანისა.¹⁹ ძლიერი ქრისტიანული თემის არსებობას აქ ადასტურებს "ევსტათი მცხეთელის მარტილობა", სადაც წმინდა ევსტათი, წარმოშობით განძაკელი, გარკვევით ამბობს: "ღამე მოგვებაი არა თავს ვიდევ, რამეთუ განძაკსა ქალაქსა ქრისტიანენი უფროის არიან და ებისკოპოსნი და მღვდელნი და მათგანდა ყოველსა ზედა მივიწიე."²⁰

ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხაში გვხვდება ცნობა განძაკის დაარსების შესახებ, რის მიხედვითაც ეს ქალაქი აუშენებია ერან-გუშნასპს, ატურპატაკანის დიდ მხედართმთავარს.²¹ ცხადია, რომ მხედართმთავრის სახელი არის კომპოზიტი, შედგენილი განძაკის განთქმუ-

ლი ცეცხლის სახელიდან.²² საშუალო სპარსულ ტრადიციაში აღურ-გუშნასპი არის მეომართა წოდების (ავესტ. რათაემეტარ) ცეცხლი: "არ-დაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის" მიხედვით, თითოეულ სოციალურ ფენას, წოდებას თავისი საკრალური ცეცხლი გააჩნია. აღურ-ფარნბაღი მოგვებისა და სწავლულების ცეცხლია, აღურ-გუშნასპი - მეომრებისა და სარდლებისა, აღურ-ბურზენმიჰრი კი - მესაქონლეებისა და მიწათ-მოქმედებისა.²³

ამრიგად ცხადია, რომ აღურ-გუშნასპის ცეცხლსაკურთხეველი გახლდათ საკულტო ცენტრი მიდიელი მოგვებისა, შემდგომ კი უკვე ზოროასტრიზებული მობადებისა. მისი გავლენა პართული და აღრესასანური ეპოქების ჩათვლით სწვდებოდა კავკასიასაც - იბერიას, სომხეთს და ალბანეთს. მიდიური კულტურა კოლხეთთან ახლოს ეგულებოდა ჰეროდოტეს, როდესაც სწერდა, რომ იაზონი მივიდა მიდიაში.

ადვილი წარმოსადგენია, რომ აღურ-გუშნასპის მეომრული კულტი შერწყმოდა იბერიაში ადგილობრივ ტრადიციას, სადაც თავყვანს სცემდნენ არაერთ მებრძოლ ღვთაებას, რისი გამოძახილიც უნდა იყოს საქართველოს მთიანეთში შემორჩენილი ღვთაებანი - თეთრი გიორგი, კობალე, იახსარი. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ მთის რელიგიურ ტრადიციაში, რომელიც წარმართობისა და ქრისტიანობის ერთგვარ ნაზავს წარმოადგენს, წმინდა გიორგის სალოცავის მსახურებს ეწოდებათ "დასტურები", რაც აშკარად ირანული წარმომავლობისაა: ირანში "დასტური" (მღრ. საშ. სპარსული დასტობარ) ეწოდება მოგვს, მაზღეანთა მოძღვარს, ინსტრუქტორს. ცეცხლს (აღარ) უკავშირდება ქართლის მეფეთა სახელები "ადერკი" და "ადარნასე"; ცეცხლტაძარს "შუმანიკის მარტვილობაში" აღნიშნავენ საშუალო სპარსული წარმოშობის "ატრომანი". ეს იგივეა, რაც "ქართლის მოქცევის" ქრონიკაში ნახსენები "ითრუჯანი" (მეფე მირიანის თქმით, "ქალღველთა ღმერთი", არმაზის მტერი).

საქართველოში შემორჩენილია გადმოცემა "სარკინეს" გამოქვაბულის შესახებ, სადაც თავს აფარებდა ქაიხოსროს მიერ ღვენილი აფრასიბი. მასთანვე არიან დაკავშირებულნი "ქართლის ცხოვრებაში" მოხსენიებული "ბუნ-თურქები". მემატიანე მათ ახასიათებს როგორც მხეცკაცებს, რომლებიც სჭამდნენ მძორს და სჩადიოდნენ მრავალ სიბილწეს. ისინი ფლობდნენ ქართლის ზოგიერთ ქალაქსაც კი. ქართლს მოსულმა ალექსანდრე დიდმა გაანადგურა ეს ტომი. ალექსანდრეს მსგავსი ქმედება გაიაზრება აქ როგორც გაგრძელება და დასრულება ქაიხოსროს ქმედებისა. ეს გასაკვირი არ იქნება, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ფირდოუსისთან, ნიზამისთან და სხვა პოეტებთან ალექსანდრე (ისკანდერი) ისეთივე შარავანდელითაა მოსილი, როგორითაც "ქავთა" ღინასტიის დიდი მეფეები.

ბ) უფლისციხის კულტი

როგორც უკვე აღინიშნა, იბერიაში აქემენიანთა ხანაში გავრცელებული ირანული წარმოშობის კულტი თანდათანობით შეერია ადგილობრივ კულტებს, მაგრამ ის არ ასიმილირებულა მთლიანად. როგორც წესი, მისი გარეგანი ფორმები შენარჩუნებულია ხოლმე. ასე უნდა ყოფილიყო ნაყოფიერების ღვთაების კულტმსახურებისას, რისი კვალიც შენარჩუნებულია შიდა ქართლში. 70-80-იან წლებში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, რომელსაც აწარმოებდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ექსპედიცია დოქტორ იულონ გაგოშიძის ხელმძღვანელობით, ქარელის მახლობლად ე. წ. "დედოფლის მინდორზე" აღმოჩნდა სატაძრო კომპლექსი. იგი დათარიღებულია ძველი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნით და წარმოადგენს ირანული არღვი სურა ანაპიტას ტიპის ნაყოფიერების ქალღმერთისადმი მიძღვნილ ტაძარს. ეს ჭახლავთ ტიპიური პართული ცეცხლტაძარი, რომელსაც ეკუთვნის უზარმაზარი შემოზღუდული ეზო, განფენილი რამდენიმე ჰექტარზე. სამუშაოების გაგრძელების შემდეგ ხსენებული საკურთხევლიდან არც თუ შორს კიდევ აღმოჩნდა რამდენიმე ცეცხლტაძარი, რომელთა შორის უადრესიც დათარიღებულია ძველი წელთაღრიცხვის მეხუთე საუკუნით.²⁴

ამ ტერიტორიებზე ჯერ კიდევ ოციან წლებში აღმოუჩენიათ არქეოლოგიური კვლევისთვის საყურადღებო საგნები. ადგილობრივი მაცხოვრებლები ამ ტერიტორიას "დასარყულ" (ე. ი. მოჯადოებულ, გაქარჩხულ) მიწებს უწოდებდნენ, რის გამოც აქ ხვანა-თესვას ერიდებოდნენ. 1926 წელს დედოფლის მინდორის საგანძურში აღმოჩნდა ოქროს ბალთა ჰოზელიეფური გამოსახულებით - ქალის თავი, რომელიც შემკულია დიადემით, საყურეებით, ყელსაბამით, თავზე ადგას ახალი მთვარე, რაც ემთხვევა ანაპიტა ქალღმერთის ანტიკურ ხანაში გავრცელებულ იკონოგრაფიულ ტიპს.²⁵ მის სახელს უკავშირებენ მახლობელი სოფლების, არადეთის და ერედვის სახელებს (ფუძე არღ-არღჲ). თავად ადგილის დასახელება - "დედოფლის მინდორი" - არ უნდა მეტყველებდეს, როგორც აქამდე ეგონათ, საქართველოს რომელიმე დედოფალზე, თითქოსდა მის პატრონზე. ზოროასტრულ რელიგიაში "დედოფალი" არის ქალღმერთ ანაპიტას, ირანული "მავნა მატერის" ერთ-ერთი ეპითეტი. ასე მაგალითად, ადრესასანურ ნარსეს სამეფო წარწერაში სხვა ღვთაებებთან ერთად მოიხსენიება "ანაპიტ ბანუკ" - დედოფალი ანაპიტა.²⁶

ანაპიტას კულტმა ირანში განსაკუთრებით წამოიწია წინსვლაზე აქემენიანი არტაქსერქსეს ზეობაში. შემდგომ ის გავრცელდა პონტოსა და კაპადოკიაში. გარკვეული მონოთეისტური ტენდენციების გაძლიერებამ სასანურ ზოროასტრიზმში თანდათანობით დაარღილა იგი მან და-

იკავა ერთგვარად დაქვემდებარებული პოზიცია, რასაც ვერ ვიტყვოდით აღრესასაწურ ხანასთან დაკავშირებით.

ანაპიტას ენათესავება დედოფლის მინდვრის ღვთაება, აგრეთვე სომხური ანაიტ. შესაძლოა ისინი შეიცავდნენ ირანული სახალხო, პროფანირებული რელიგიის ელემენტებს, რომელთაც ადგილი ვერ ჰპოვეს სასაწურ ზოროასტრიზმში. დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსს ატყვია ხანძრის კვალი. იგი შესაძლოა გადამწვარი იყოს რელიგიური დაპირისპირებების ნიღაღზე, როგორც ეს არქეოლოგებს მიაჩნიათ.

წარმართული ქართლის საკულტო ადგილებიდან განსაკუთრებით საყურადღებოა უფლისციხის სატაძრო კომპლექსი. მისი მართლაცდა უჩვეულო არქაიკა და პირველყოფილება თვით შუასაუკუნეების ქრისტიანთა ყურადღებასაც კი იქცევდა, რომელთაც კლდეში ნაკვეთი ქალაქის ყველაზე გამოსაჩენ ადგილას მეექვსე საუკუნეში დადგეს ქრისტიანული ბაზილიკა. ანტიკურ ეპოქაში უფლისციხე წარმოადგენდა სატაძრო ქალაქს ყველა თავისი ატრიბუტით, მათ შორის საკომუნიკაციო, საფორტიფიკაციო და სამეურნეო სისტემებით.

უკვე გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით, უფლისციხის კულტმსახურების მთავარი ღვთაება გახლდათ მზე, მითრა.²⁷ მითრას თაყვანისცემა, რომელიც ირანიდან ბრიტანეთამდე იყო გავრცელებული, უნდა არსებებულიყო ქართლშიც. ამაზე მეტყველებს მითრასთან დაკავშირებული თეოფორული სახელების სიმრავლე ქართულ ონომასტიკონში: მირ (ძვ. ირანული მითრა), მირდატ (ძვ. ირანული მითრადატა), მირიანი, მირვანი (საშ. სპარსული მიჰრან), მირანდუხტი ("დუხტი", ანუ ასული) და ა. შ.²⁸ მითრას კულტის შესახებ ქართლში აგრეთვე მეტყველებს არქეოლოგიური მონაპოვარიც: ასე მაგალითად, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მესამე-მეორე საუკუნეებით დათარიღებული თასები, აღმოჩენილი ზღუდერის სამაროვანში, რომლებზეც გამოსახულია ცხენი საკურთხეველთან (კარგად ცნობილი თემა მითრაიზმისთვის). ანალოგიური თასები ნაპოვნია ბორსა და მცხეთაში. იგივე ითქმის ხარის თავის ფორმის სასაკმეველეს შესახებ.²⁹

თავად სახელი "უფლისციხე", ჩვენი აზრით, უკვე უნდა მიგვანიშნებდეს მისი უმთავრესი ღვთაების **ხოლიარულ და მამრობით ხასიათზე**. სატაძრო კომპლექსის "ორსვეტიანი" და "ოთხსვეტიანი" დარბაზები სხვა არაფერია, თუ არა ცეცხლტაძრები. მათთვის დამახასიათებელია მთავარი დარბაზის კვადრატული ფორმა, გვერდებში ვიწრო, კორიდორის მსგავსი მინაშენი, რომელიც სარკმლებით უკავშირდება მთავარ დარბაზს. ტაძრის წინ მდებარეობს მაღალი კედლით შემოზღუდული შიდა ეზო გვერდითა შესასვლელით, რომლის ცენტრშიც მოთავსებულია საკურთხეველი, ანუ საგზებელი ცეცხლისა. ხელოვნებათმცოდნეები ამ ცეცხლტაძრებს პართულ ტიპს განაკუთვნიებენ და ათარიღებენ ძველი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნით. აქვე გვხვდება "აივანის" არქიტექ-

ტურული თემა, რაც წმინდად პართულ ინოვაციას წარმოადგენს და რაც დამახასიათებელია მითრეაუმებინათვის.

მითრეისტული წარმოდგენების მიხედვით, ღვთაება მითრა დაიბადა გამოქვაბულში, რის გამოც ელინისტურ ტრადიციაში მისი ერთ-ერთი ეპითეტია "პეტრაგენოს", ანუ კლდისგან შობილი. უფლისციხის ერთ-ერთ დარბაზში, ე. წ. "წითელ ოთახში" კედელზე გამოკვეთილია ხელის მტევნის რელიეფი, რომელიც მზიური კულტის სიმბოლოა. იგი წარმოადგენს მფარველობის მაგიურ ექსტს და მიანიშნებს "სოლ ინექტუს-ზე", ანუ კოსმოკრატორზე.

დასავლური ტიპის მითრას კულტი, რომელიც მიმდინარეობდა მღვიმეში (სპელეუმ), რამდენადმე განსხვავდებოდა ირანულისგან. რიჩარდ ფრაი აღნიშნავს, რომ დასავლური მითრაიზმი დაკავშირებული იყო მითრას "დაევეურ" კულტთან, რომელიც გავრცელებული იყო მესოპოტამიასა და მცირე აზიაში და არა ზოროასტრულ მითრასთან.³⁰ აქ მითრას განიხილავდნენ როგორც ღვთაება-მხსნელს, რაც მას სოტეროლოგიურ რელიგიად აქცევდა. ეს კულტი რომის იმპერიაში მცირე აზიიდან იქნა შემოტანილი. პლუტარქეს ცნობით, იგი რომაელებს გააცნეს პომპეუსის მიერ დამარცხებულმა კილიკიელმა მეკობრეებმა, რომლებიც ყოველთვის აღნიშნავდნენ ამ დღესასწაულს.³¹ რამდენადაც ცნობილია, ღვთაების დაბადება აღინიშნებოდა 25 დეკემბერს. ამასვე უკავშირდებოდა დღესასწაული აიონის, ჟამის განახლებისა.

კლდოვან მასივს უფლისციხეში წმინდად პრაქტიკული, საფორტიფიკაციო ფუნქციის გარდა აგრეთვე სიმბოლური დატვირთვაც უნდა ჰქონოდა. საქართველო მთაგორიანი ქვეყანაა და აქ ხშირად შეხვდებით მღვიმეებს, რომელთაც ადგილობრივი მოსახლეობა მუდამ უკავშირდებოდა რაღაც იღუმალს, საკრალურს. ქართული ეროვნული ებოსის ერთ-ერთი მთავარი გმირი ამირანი, ხალხური გადმოცემების მიხედვით, დაიბადა გამოქვაბულში. იგი დემონიურ ძალთა - დევთა და ქაჯთა მმუსვრელია. გადმოცემების ამ წრესთან დაკავშირებული ლეგენდები უკავშირდება აგრეთვე კონკრეტულ მღვიმეებსაც. ასე მაგალითად, დაბა ყაზბეგთან ცნობილია ე. წ. "ბეთლემის მღვიმე". იგი მყინვარწყერის ფერობზე მდებარეობს, ზღვის დონიდან 2000 მეტრზე მაღლა. სახელი ბეთლემი ქრისტიანობიდან არის ნასესხები და ამ შემთხვევაში იგი უნდა მიანიშნებდეს ღმერთის, მხსნელის დაბადების აღილს ზოგადად. ადგილობრივ მაცხოვრებელთა, მოხვედებისა და ფშავ-ხევსურების გადმოცემებით, ბეთლემის გამოქვაბულში შენახულია განძი, ხოლო მის კარზე ჰკიდია სახალხო გმირის, ოჟა ჭურხაის ფარ-ხმალი. ამ ლეგენდის სტრუქტურა და შინაგანი განწყობა ემთხვევა ბერძნულ-ირანულ გადმოცემას: "მონს ვიქტორიალისის" (გამარჯვების მთა) შესახებ. ხსენებული გადმოცემის მიხედვით, მომავალი ღვთაება-მხსნელი უნდა დაიბადოს მაღალ მთაზე; მის მოვლინებას ელოდება როგორც მახვილი, ისე განძი. იგი სიმალიდან (სულიერი, მარადიული ყოფის სიმბოლო) უნდა ჩამოვიდეს დაბ-

ლობზე (მატერიალური, ყამიერი ყოფის სიმბოლო). ირანული მითოლო-
გიის მიხედვით, მხსნელი კაცობრიობას უნდა მოეველინოს ალბორზის
(მღრ. ავესტური "ჰარა ბარზაიტი") მთიდან. ირანულ "ალბორზს" უნდა
უკავშირდებოდეს კავკასიონის უმაღლესი მწვერვალის, იალბუზის სახელი
(მღრ. ელბრუსი).

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ისეთი სახელები, როგორცაა
"დედოფლის მინდორი" და "უფლისციხე", უნდა იყოს უფრო ღრმა
მნიშვნელობის მქონე, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. აქ აშკარაა მი-
ნიშნება გარკვეულ ღვთაებათა საკულტო ადგილზე. მაგრამ ისმის კით-
ხვა: ხომ არ ჰყავდა ძველი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში შემო-
ტანილ ღვთაება მითრას ერთგვარი წინამორბედი რომელიღაც ადგი-
ლობრივი ღვთაების სახით? თუკი გავითვალისწინებთ იმდროინდელი
ქართლის წარმართულ-რელიგიურ ცნობიერებას, ძნელი წარმოსადგენი
იქნება, როგორ მიაღწია "უფალმა" მითრამ ესოდენ აღმატებულ მდგო-
მარეობას ქართლში, სატაძრო ქალაქი უფლისციხე არმაზთან ერთად
ხომ წარმართული ქართლის უმთავრეს სალოცავს წარმოადგენდა. მხედ-
ველობაშია მისაღები ისიც, რომ ქალაქის უძველესი ნაწილი ძველი
წელთაღრიცხვის მეექვსე-მეხუთე საუკუნეებშია აშენებული.

ისეთი ტიპის სახელწოდებები, როგორცაა "უფლისციხე", გვხვდება
მახლობელ აღმოსავლეთშიც. მაგალითად, ჰათრას, სატაძრო ქალაქს
ჩრდილოეთ მესოპოტამიაში, ერქვა "შამაშის (სემიტური მზის ღვთაების)
ჰათრა" (ანუ ფარეხი, შემოზღუდული ადგილი, როგორც ეს შენიშნა
ხელოვნებათმცოდნე კახა ხიმშიაშვილმა).³² მსგავსი რამ ტიპიური უნდა
იყოს სოლიარული კულტებისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას "მითრას
მთის", ანუ მონს ვიქტორიალისის შესახებ. სომხეთში გვხვდება საკულ-
ტო ადგილი "მხერიღური", ანუ მითრას კარი, ბჰე. მისი ისტორია სა-
თავეს იღებს ურარტული ხანიდან. იმჟამად მას ეწოდებოდა "ხალდის
კარი" (პალდეი შემტილე). ურარტუს არმენიზაციამ და შემდგომ ირანი-
ზაციამ გამოიწვია ხალდის სინკრეტიზაცია მითრასთან, ამაღაც ურარ-
ტუს მკვიდრთა არმენიზებული შთამომავლების ცნობიერებაში იგი იქცა
"მითრას კარად", ანუ მხერიღურად. ამიერიდან სომხეთის ეროვნული
გმირი გამოდის იმავე კლდიდან, საიდანაც გამოდიოდა ხალდი. ამრიგად,
სომხეთში სახელის ამგვარ მეტამორფოზაში შეინიშნება გარკვეული კა-
ნონზომიერება, როდესაც აქ მოგვიანებით შემოსული სოლიარული კულ-
ტი შეცვლის ადრეულს. ღვთაება ხალდის კულტი, რომელიც მკვიდროდ
იყო დაკავშირებული ურარტუს სახელმწიფოებრიობასთან, არ გამჭრალა
არც ურარტუს დაცემის შემდეგ, არამედ განიცადა სინკრეტიზაცია.³³
კალმაიერს გამოთქმული აქვს მოსაზრებაც, რომ "დასავლური" მითრას
ატრიბუტიკა (კლდიდან. დაბადება, ხე, ლომი, ხარი) სულაც ხალდისგან
წარმოსდგება, თუმცა არა უშუალოდ, არამედ რომელიღაც ფრიგიულ-
მცირეაზიური ღვთაების გავლით.³⁴ მას შემდეგ რაც ძველი წელთაღ-

რიცხვის 714 წელს ასურელებმა აიღეს მუსასირი და დაისაკუთრეს ხალდის ქანდაკება, ხალდი გახდა ყველგანმსუფვეი ღმერთი, იგი აღარ გამოისახებოდა ებრაელთა იაპვეს მსგავსად.

ხალხურ მეხსიერებას ძალუძს შემოინახოს თავისი პირველღვთაება მაშინაც კი, თუკი მისი კულტი ან ასიმილირებულია, ან სრულიად გამქრალია. ჩვენს ხელთ არსებული მწირი მონაცემები მაინც იძლევა საშუალებას ვარაუდისას, რომ "უფლისციხის" შემთხვევაში "უფალი", არქეტიპული ღვთაება, სწორედ ხალდი უნდა იყოს. ეს პროტოტიპერიული ღვთაება გახლდათ აგრეთვე ურარტელთა მონათესავე ქართველური ტომების, ხალიბების, ანუ ხალდაიების პირველადი გმირი, ეთნარქოსი იმავდროულად; ურარტულ ლურსმულ წარწერებში "კურპალიტუ", ანუ ხალიტუს ქვეყანა (ე. ი. ხალდის მოსავთა, მიმდევართა მხარე) მოიხსენიება მუშქების (ანუ მოსხების) პროტოქართული ქვეყნის მახლობლად.³⁵ საინტერესოა ისიც, რომ სვანეთში დღემდე შემორჩა ტოპონიმი "ხალდე". როგორც ჩანს, იმავე ხალხს აღნიშნავდა ელინიზებული ეთნონიმი "კარლუ"- "კარლუონ", სადაც უბრალოდ მოხდა პირველი და მესამე თანხმოვნის შეცვლა ასიმილაციის წესით. ეთიოპური "ადამ და ევას" წიგნის ბერძნულ კომენტარში არმენიელთა და კარლუელთა ქვეყნები მოიხსენიება არარატის მთასთან დაკავშირებით.³⁶ იმავე წარმომავლობისაა გრიგოლ რობაქიძის ესსეებში მოხსენიებული "კარლუ" (თუმცა რობაქიძესთან კარლუ არის უმაღლესი პოეტიზირებული სახე ქართული კულტურის გენიისა).

გ) სასანური ზოროასტრიზმის ტალღა

ქართლში უკვალოდ არც სასანურ ზოროასტრიზმს ჩაუვლია. სასანიან-ნი მეფეები განსაკუთრებულად ზრუნავდნენ თავიანთი რელიგიის გავრცელებაზე მეტადრე იმ ქვეყნებში, რომლებიც უშუალოდ ემიჯნებოდნენ სასანურ იმპერიას. იმ ცეცხლტაძართა შორის, რომლებიც ამ ეპოქით თარიღდებიან, შეიძლება გამოვყოთ ქართველ ხელოვნებათმცოდნეთათვის კარგად ცნობილი "ჭერემის კვადრატი", რომელიც მოგვიანებით გამოიყენებოდა ქრისტიანული ღვთისმსახურებისათვის (მის ქვეშ აღმოჩნდა საძვალე, რაც ამ ფაქტზე მეტყველებს). ამავე ხანით თარიღდება ქსნის ხეობაში აღმოჩენილი წირქოლის "ჩაპარ-თალი" - გუმბათი, რომელსაც ოთხი საყრდენი გააჩნია. სასანური ტიპის ზოროასტრიზმის კვალი მოჩანს ეთნოგრაფიულ მონაცემებშიც: ასეთია ხალხში გავრცელებული "ჭიაკოკონობა", რომელიც უნდა აირეკლავდეს ცეცხლით განწმენდის ირანულ რიტუალს - ორდალიას. ამასვე მოწმობს ხალხში შემორჩენილი ზოგიერთი გამოთქმა და რიტუალი.³⁷

სასანური ეპიგრაფიკიდან ჩანს, რომ ზოროასტრიზმის პირველ ტალღას იბერიაში უკვე მესამე საუკუნეში უნდა გადაეწყო, დაახლოებით 280-290 წლებში. როგორც სამეფოს უზენაესი ქურუმის, დიდი ჰერბადის, კატრიის წარწერა (სარ-მაშპადში) გვაუწყებს, რიგ ქვეყნებში დიდი მეფის ბრძანებით დააარსეს ცეცხლტაძრები და დასვეს ცეცხლქურუმები, აგრეთვე განახორციელეს სხვა მკაცრი ღონისძიებები.³⁸ როგორც ჩანს, დიდი მეფე იმედოვნებდა ამით იბერიაში, სომხეთსა და კაპადოკიაში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ირანული ელემენტის მოძლიერებას.³⁹ თუმცა, ჩვენი აზრით, არ უნდა მოხდეს იბერიისა და წარწერაში მოხსენიებული ქვეყნების ერთ სიბრტყეზე განხილვა, ვინაიდან ირანიზაციის მასშტაბები ამ მხარეებში ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ; მითუმეტეს ხსენებული პერიოდის არქეოლოგიური მასალები და არც მოგვიანო წერილობითი წყაროები არაფერს გვეუბნებიან ზოროასტრიზმის რამდენადმე შედეგიანი ექსპანსიის შესახებ იბერიაში.

ამ მხრივ განსხვავებული ვითარება ჩანს მეხუთე საუკუნეში. ამ დროს ზოროასტრიზმის ექსპანსია მართლაც აშკარაა. ამაზე მიაჩნებს “შუშანიკის მარტილობა”, აგრეთვე “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება”. თუმცა გაცილებით სერიოზული ვითარება შეიქმნა სომხეთში, სადაც მართლაც დადგა ქრისტიანობის ყოფნა-არყოფნის პრობლემა. ეს კარგად ჩანს სამეფოს დიდი ვეზირის, მიჰრ-ნარსესა და აჯანყებულ სომეხთა თავაკების მიმოწერაში.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ჯუნშერი ვახტანგ გორგასლის დედას, დედოფალ საგდუბტს კომპრომისად უთვლის იმას, რომ მან საშუალება მისცა ცეცხლქურუმებს თავისუფლად გაეგრცელებინათ თავიანთი რელიგია. აქედან ჩანს, რომ აქამდე ზოროასტრელებს თავი მაინცაღამაინც ლალად ვერ უნდა ეგრძნოთ. გარკვეულ ეტაპზე კი ვითარება შეიცვალა: “ბარზაბოდ წარმოგზავნა ცეცხლისმსახური მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოსი ბინქარან და დასხდეს მოგუთას... ბინქარან, ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვისსა, არამედ არავინ ერჩდა წარჩინებულთაგან, გარნა წურილი ერი მიიქცა მრავალი ცეცხლისმსახურებისასა.”⁴⁰

კორნელი კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ ეს “ბინქარან ეპისკოპოსი” იყო იგივე “ქართლის მოქცევაში” ნახსენები გლონოქორ მთავარეპისკოპოსი, რომელიც “ერისთავადცა იყო ბარზაბოდ პიტიაზმისაგან ქართლსა და ჰერეთს.”⁴¹ ძნელი წარმოსადგენია ქრისტიან ეპისკოპოსთა სიაში მოხსენიებინათ ზოროასტრული მოგვი მიუხედავად იმისა, რომ ბინქარანი ესწრება სამეფო საბჭოს შეკრებებს და ვახტანგ მეფის დავალებით მონაწილეობს საგარეო საქმეებშიც. მის შესახებ ნათქვამია, რომ “ესე ყოველივე ძლუენი მიუძღუნა საპარსთა მეფესა ხელითა ბინქარან ეპისკოპოსისათა.”⁴² ბინქარანისა და მისი რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში დიდად გაითქვა სახელი მიქაელ ეპისკოპოსმა, რამაც უზარმაზარი ავ-

ტორიტეტი მოუხვეჭა მას, ისე რომ მან გაბედა ფიზიკური შეურაცხყოფის მიყენებაც კი ვახტანგ მეფისათვის.

მოგვებს და მობადლებს უნდა მოეხერხებინათ ცალკეულ წარჩინებულთა გადმობირებაც. სომეხი ისტორიკოსის, ლაზარე ფარპელის ცნობით, ქართლის, სომხეთის და ალბანეთის წარჩინებულთა კრიტიკულ მომენტში გადაუწყვეტიათ მხოლოდ გარეგნულად მიეღოთ ზოროასტრიზმი, თავიანთ ქვეყნებში დაბრუნებისას კი დაარჩინილიყვნენ ქრისტიანობის ერთგულნი.⁴³ კავკასიაში ზოროასტრიზმის ყველაზე მძლავრი დაწოლა მაინც სომხეთზე მოდიოდა და ის რომ შედეგაიანი იყო, ამას მოწმობს სომეხთა დიდი აჯანყება. მის კულმინაციას წარმოადგენდა ავარაირის ბრძოლა (457), სადაც სომეხები დამარცხდნენ. ეს აჯანყება წარმოადგენდა რეაქციას მომძლავრებულ ირანიზაციაზე. ქართველები ამ ბრძოლაში არ მიშველდებიან აჯანყებულ სომეხებს, რაც მეტყველებს იმაზე, რომ ამ ხანებში ირანიზაცია არ წარმოადგენდა დიდ საფრთხეს ქართლისთვის. იგი არც განხორციელებულა აქ ისე ძლიერად, როგორც სომხეთში. რაც შეეხებათ სპარსული წარმოშობის ქრისტიან მოწამეებს, რომლებიც მოექცნენ ქრისტიანობაზე (მაგალითად, წმინდა მოწამე რაქდენი, წმინდა ევსტათი მცხეთელი), ისინი უნდა დაესაჯათ, როგორც რენეგატები. იგივე სურათია ირანშიც, განსაკუთრებით მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან. მოგვები განსაკუთრებით მკაცრად სჯიდნენ თავიანთ თვისტომს, რომელიც ხლებოდა "ავდენ", ანუ "ბოროტი სარწმუნოების მიმდევარი."⁴⁴ თუმცა ვერც იმას ვიტყვი, რომ მოგვები ყოველთვის ასეთად განიხილავდნენ ქრისტიანობას. ირანის ქრისტიანულ ეკლესიას ისინი უწოდებდნენ "ტარსა"-ს, საიდანაც ისინი ბევრ რასმე კიდევაც გადაიღებდნენ ხოლმე.

დ) ცეცხლქურუმის აღმნიშვნელი ტერმინები ქართულში

"მოგვი" (ბერძნ. მაგოს, ავესტ. მოლუ, მალუ, საშ. სპარსული მალუჟ, მოლმარდ) აღნიშნავდა სასულიერო პირს როგორც მიდიელთა, ისე სპარსელთა შორის. ელინისტურ ხანაში, როდესაც ზოროასტრიზმმა სეკულარიზაცია განიცადა, ერთგვარი მოგვები გამოჩნდნენ წინა აზიაში და მთელს ხმელთაშუაზღვისპირეთში. აქ მათ უწოდებდნენ "მაგუზეენებს" (ბერძნ. მაგუსაიონ), ასტროლოგებს და ჯადოსნებს, რამდენადაც ისინი პრაქტიკულად იყვნებდნენ თავიანთ საიდუმლო მეცნიერებას და ხელოვნებას. სხვადასხვა ჯურის მოგვებს მოიხსენიებენ აგრეთვე ქრისტიანული კანონიკური და აპოკრიფული ტექსტები. "დიდი სჯულისკანონის" მიხედვით, ქრისტიანებს ეკრძალებათ "რაითა მოგვი, ანუ მისან, ანუ

მსახვრალ იყვნენ, ანუ ვარსკვლავთმეტყველებასა შექცეულ იყვნენ, ან საცოდ სახელდებულთა მათ მოქმედ იყვნენ, რომელ არიან საპყრობილენი სულთა მათთანნი.⁴⁵ იყვნენ ისეთნიც, რომლთაც სცადეს მეტოქეობა გაეწიათ თვით ქრისტეს მოციქულებისთვის. ასეთია სიმეონ მოგვი, რომელიც ჭადოქრობდა სამარიაში (საქმე, 8, 9-11), აგრეთვე ბარ-იისუ, რომელიც წინ აღუდგა პავლე მოციქულს კვიპროსზე (საქმე, 13, 6-8).

სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, “მოგვი” არის “ვარსკვლავთმრიცხველი, გინა გრძნეული”.⁴⁶ მოგვთა ასოცირება ვარსკვლავთმრიცხველობასთან ერთის მხრივ დანიელის წიგნიდან უნდა იღებდეს სათავეს, მეორეს მხრივ – სახარებისეული ტრადიციიდან. წინასწარმეტყველი დანიელი სპარსთა სამეფო კარზე იყო “ქალდეველთა” (ასტროლოგთა) უხუცესი. შუასაუკუნეებში “ქალდეველმა” სრულიად დაჰკარგა ეთნონიმის მნიშვნელობა და იქცა ასტროლოგის აღმნიშვნელად. ხოლო მათეს სახარებისეული მოგვი აღნიშნავს არა ჩვეულებრივ გრძნეულსა და მჩხიბავს, არამედ აღმოსავლეთიდან ბეთლემს მოსულ ბრძენკაცს, მეფეს, წინასწარმეტყველების ნიჭით დაჯილდოებულ პირს.

როგორც ჩანს, ქართულში სიტყვა “მოგვი” შემოსული უნდა იყოს უშუალოდ ძველი სპარსულიდან, სირიულისა და ბერძნულის გავლის გარეშე. იგი ქართულში ამას გარდა აღნიშნავს ზოგადად ცეცხლთაყვანისმცემელს, ზოროასტრელს. ასე მაგალითად, “შუშანიკის წამება” ახსენებს სპარს დედაკაცს, რომელიც მოგვი იყო და “განბოროებისა საღმობა აქუნდა”.⁴⁷ “მოქცევაი ქართლისაის” მიხედვით, მირიან მეფესთან დაახლოებული პირი იყო ნანა დედოფლის ძმა, “მოგვი იგი მთავარი სპარსი, სახელით ხუარა”.⁴⁸

და მაინც, როდესაც ძველი ქართული ტექსტები ახსენებენ “მოგუთა და ცეცხლისმსახურთა”, თითქმის შეუძლებელია ერთმანეთისაგან გამორჩევა, როდის გულისხმობენ ისინი “მოგვს” ქურუმის გაგებით და როდის – ჩვეულებრივ ცეცხლთაყვანისმცემელს. “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში”, როგორც უკვე აღინიშნა, ზოროასტრული სასულიერო წოდების წარმომადგენელია ბინქარანი, რომელსაც აქ ეწოდება “ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა”. ამ წოდებას აღნიშნავს “მოგუთა-მთავარი”, აგრეთვე “მობიდანნი” (“ხვალისა დღე მიუვლინა მეფემან ვახტანგს ბარზაბან, საკუთარი მობიდანნი”).⁴⁹ ეს უნდა იყოს საშუალო სპარსული მობედან მობედის პირველი ნაწილის გადმოცემა. “მობადი” წარმომადგენს უმაღლესი მოგვის, მოძღვრის ტიტულს ირანში. მკვლევარი სტივ ვიკანდერი სასანურ ირანში გამოარჩევდა მობადთა ფენას, რომელიც თითქოს დაკავშირებული იყო განძაკ-შიზის უძველეს ტრადიციასთან.⁵⁰

ქართულში გვხვდება კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინი “სახერა”, რომელიც პოსტსასანურ ხანაში უნდა იყოს შემოსული. იგი წარმოსდგება არაბული ძირიდან “საპრ” (ნიშნავს ჭადოქრობას, მონუსხვას). საბასთან იგი ნიშნავს მოგვს, გრძნეულს: “თოიჩი და მსახვრალი იგი არს, რომელ მოგობითა და გრძნებითა მძინვარებანი მხეცთანი მოამშვიდიან.

სიზმართ ამხსნელსაც მსახვრალად უწოდებენ.⁵¹ ეს სიტყვა კონკრეტულად ნიშნავს "ჩურჩულით შელოცვას" - ამგვარად მოგვები ამბობდნენ ფორმულას, ანუ მანტრას, რომელშიც ჩადებული იყო გარკვეული ოკულტური შინაარსი. იგივე მნიშვნელობა აქვს მას ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებში: "დიდი სჯულისკანონი," ბასილი დიდის "ექუსთა დღეთა", "მამათა სწავლანი" და "გალობანი სინაელისანი".

ზოროასტრიული მოგვები ჩურჩულით ლოცულობდნენ ან გალობდნენ ცეცხლთან. ახალსპარსულ "ზარდუშტ-ნამეში" (ზოროასტრის წიგნი) ნათქვამია, რომ რიტუალის (იაშთან) შემადგენელი ნაწილია ჩურჩულით ლოცვა (ახალსპარსული ზამზამე ქარდან).⁵² ქრისტიანთათვის ასეთი ლოცვა განსაკუთრებით გამაღიზიანებელი გახლდათ. სირიელ მარტიელთა აქტების მიხედვით, სპარსეთის სამეფოს მოგვები განსაზღვრულ დროს იკრებებოდნენ ქალაქ განძაკში, რათა ესწავლათ "ზარადუშტ სპიდტაჰმას ძის შლეგური ჩურჩული".⁵³ ამავე აქტებში ნათქვამია, რომ მოწამე მარ-გივარგისს სძაგდა მოგვთა გრძნეული ბუტბუტი⁵⁴ (ჩურჩული სირიულად არის "რეტნა". ამასვე ენათესავება სომხური "ტრტნჯელ" და საშ. სპარსული "დრანჯენიტან").

კლასიკური ავტორები საერთოდ არ იცნობენ ჩურჩულით ლოცვას. ამის სანაცვლოდ ისინი ახსენებენ გალობას, სიმღერას. ჰეროდოტეს თქმით, მსხვერპლთმეწიროვისას სპარსელი მოგვი მღერის ღმერთების წარმოშობის შესახებ⁵⁵ (ე. ი. თეოგონიურ მოტივებს). გვიანანტიკურ ხანაში ჩურჩულით ლოცვას აღნიშნავდა გამოთქმა "ზოროასტრეი სუსური" ან "მაგიკუმ სუსსურამენ". იმ ეპოქაში მოგვთა ამგვარი ლოცვა განიხილებოდა როგორც უჩვეულო რამ, ვინაიდან ანტიკურობის ადამიანი-სათვის ხმაშალალი ლოცვა სავსებით ნორმალური იყო.

მოგვთა ამგვარ ლოცვას ყურადღება მიაქციეს არაბებმაც. ისტორიკოს ტაბარის ცნობით, ზოსრო ფარვიზმა ააგებინა ცეცხლტაძარი და დაუნიშნა მას 12 ათასი "ზამზამაკ" ლოცვების საჩურჩულეზად.⁵⁶ მას უღის თქმით, ზარადუშტის წიგნს უწოდებენ "ზამზამეკ"-ს, მისი სახელი კი სინამდვილეში არის "ბესტაკ" (ანუ ავესტა)⁵⁷. ალ-ბირუნი მეტად თავშესაქცევ ისტორიას მოგვითხრობს: როდესაც პარსები განადიდებენ თავიანთ ღმერთს, პირი გამოტენილი აქვთ საკმლით, რის გამოც ისინი ცხვირში ღუღღუნებენ.⁵⁸

მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, გრძნეულთა ამ ხელოვნებას ყოველთვის ნეგატიური ელფერი დაჰკრავდა ქართული ხალხური ცნობიერებისათვის. გიორგი მციერის თქმით, "ნათესავი ჩვენი (ე. ი. ქართველთა) წრფელ იყო და უმანკო" - იგი არ იყო მძღრეკილი გრძნეულებისკენ და მწვალებლობისკენ. გიორგის თვალსაზრისით, ამ მხრივ მედიუმში გახლდათ "ნათესავი (მოდგმა) სომეხთა, გრძნეულნი და მანქანნი", რომლებიც ცდილობდნენ ქართველთა ცდუნებას. თამარის ისტორიკოსი, ავტორი თხზულებისა "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", "გრძნეულებას" და "მწამვლელობას" სპარსთა და აგარიანთა (ე. ი. არაბთა) ბუნებრივ თვისებებად მიიჩნევს.

ერთი მანიქეური მისიის შესახებ

ა) “ნათლის მოციქული” და ვარუჩან-შაჰი

გერმანელმა მეცნიერმა ვერნერ ზუნდერმანმა, რომელიც აღმოსავლეთ გერმანიის ზონაში მოღვაწეობდა, 1981 წელს გერმანული თარგმანითა და ფაქსიმილეთი გამოსცა მანიქეველ მისიონერთა მოღვაწეობის ამსახველი ტექსტები.⁵⁹ ეს ხელნაწერები, რომლებიც ტურფანის ცნობილი აღმოჩენიდან წარმოსდგებიან, შედგენილია სამ ენაზე: საშუალო სპარსულ, სოგდურ და პართულ ენებზე. ამ ტექსტებში სურათხატოვნად მოთხრობილია სხვადასხვა ამბები, ნახსენებია როგორც რეალურად არსებული ქვეყნები, ისე არარსებული ქვეყნები და მეფეები. ისინი საკმაოდ მაღალ ლიტერატურულ დონეზეა შესრულებული და არაფრით ჩამოუვარდებიან გნოსტიურ ტექსტებს ნაგ-ჰამადის ბიბლიოთეკისას.

ჩვენთვის საინტერესო მ-216 (ბ) ტექსტი ფალაურ ენაზე (რომელზეც ჩვენ ყურადღება მიგვაქცევინა პროფესორმა ვ. ა. ლივშიცმა) ფრაგმენტულადაა შემორჩენილი, იმდენად, რომ იგი პირველადი ტექსტის ნახევარს თუ შეადგენს. თუმცა მისი შინაარსის მიახლოებითი რეკონსტრუქცია მაინც შესაძლებელია. ტექსტი გადმოგვცემს, რომ რომელიღაც მეფე (ვარუჩან შაჰ), სახელად “ჰბზ” (ჰაბაზ?), ღირსი გახდა “ნათლის მოციქულის” ხილვისა, რომელმაც დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე. მათ შორის შემდგარი საუბრის შემდეგ ეს მეფე მანიქეველობის მიმდევარი გახდა. ტექსტის შემორჩენილ ფრაგმენტებს ქართულად ასეთი სახე ექნებათ:

“ნათლის მოციქული...იხილა რა მოციქულის სახე და დაემხო მის წინაშე და უგონოდ შეიქნა. და იყვნენ აქ კაცნი... შემდგომ ამისა ევედრებოდა...ჩვენ...იესო...ნათლის მოციქული...რელიგიური მოძღვრება გადასძლია მან თავისი საკუთარი ცოდვით. შემდეგ თქვა ჰბზ-მ, ვარუჩან-შაჰმა: რა...არის ეს...და მათ უთხრეს: ეს არის... ჰბზ-მ ჰკითხა...ამის შემდეგ...და მან...რომელიც წყლით...მოციქულს დაემუქრა იგი...ღმერთი...მოვიდა ქვეყნად...მოციქული...გადასდო მარცხნით...და ცხოვარი, რომელიც ცეცხლში...ეს რა იხილა ჰბზ-მ, ...რ⁶⁰

ისმის კითხვა: რომელი მეფეა ეს ჰბზ? ან რომელი ქვეყანა იგულისხმება აქ? სასანიანი შაბურ პირველის სამეფო წარწერა “ზოროასტრის ქაბაზზე”, მაგალითად, ახსენებს “ვალუჩან მალქას” (ე. ი. მეფეს), რაც ნიშნავდა იბერიის მეფეს. როგორც ეპიგრაფიკის დიდი მკვლევარი შპრენგლინგი,⁶¹ ისე აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი⁶² აღნიშნავენ,

რომ შაბურის სამენოვან წარწერაში მოხსენიებული ქვეყანა სწორედ კავკასიის იბერია უნდა იყოს (საშ. სპარსულს შდრ. პართულ-ფალაური "ვირშნ", ბერძნული "იბერიან"). გვიანანტიკურ ხანაში მცხოვრები ირანელები იბერიას უწოდებდნენ "ვრკან". მარკვარტის შენიშვნით, აქედან წარმოსდგა ანტიკური ხანის ქრისტიანი მწერლის, იოანე ლიდიელის თხზულებაში "პერი არხოონ" ("დასაბამთა შესახებ") მოხსენიებული "პიურკანე" (ანუ ჰირკანია), რაც ასევე კავკასიის იბერიას უნდა ნიშნავდეს.⁶³

ვალტერ ჰენინგის მოსაზრებით, მ-216 (ბ) ტექსტში მოხსენიებული "ვარუჩან-შაპი" არ არის იდენტური შაბურ პირველის წარწერაში მოხსენიებული იბერიის მეფისა. მისი სამფლობელო თითქოს მდებარეობდა ქუშანთა ქვეყანაში, რომელიც სასანურ იმპერიას შაბურის მეფობისას შემოუერთდა. მისი თვალსაზრისით, ტექსტში ნახსენები მოციქული გახლდათ მანიქეველი, სახელად მარ-ამო. კავკასიის იბერია არანაირად არ ჯდება მისიონერ მარ-ამოს მოგზაურობის მიმართულებაში, რამდენადაც მან გეზი აბარშაპრიდან (თანამედროვე ნიშაბური) მერვის გავლით ქუშანთა სამეფოსკენ აიღო, ე. ი. დაახლოებით შუა აზიისკენ გასწვია.⁶⁴ თუმცა ჰენინგის ეს მოსაზრება ლოგიკური იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი აქ მართლაც მისიონერ მარ-ამოს მისიაზეა ლაპარაკი.

შაბურ პირველის წარწერა "ზოროასტრის ქაბაზე" სამეფოს დიდებულებს სამ კატეგორიად დაჰყოფს: 1) ვინც ძალაუფლება მიიღო არღამირ პირველის მამის, პაპაკის დროს, 2) ვინც ძალაუფლება მიიღო თავად არღამირის დროს, 3) ვინც ძალაუფლება მიიღო შაბურ პირველის დროს. ამ უკანასკნელ, მესამე კატეგორიაში აღიბენას, ქერმანის და მეშანის მმართველთა შემდეგ მოდის იბერიის მეფე ამაზასპი:

პართულ-ფალაურ ტექსტში: "ხმზასპ ვირშნ მალქა",

სასანურ ფალაურში: "ამაჩასპი ვალუჩან მალქა",

ბერძნულში: "ჰამასასპუ ტუ ბასილეოს ტეს იბერიას".⁶⁵

წარწერის მიხედვით, ირანის დიდი მეფის სულისთვის ყოველდღიურად შეიწირება ერთი კრავი, ერთი გრივი პური და ოთხი თასი ღვინო. შემდგომ მსხვერპლთშეწირვა სწარმოებს მეფის ოჯახის წევრთათვის. დასახელებულ მთავართა და დიდებულთა სულებისათვის მსხვერპლად მოაქვთ ბატკნების, პურისა და ღვინის დარჩენილი რაოდენობა. ამ მონაცემებიდან გამომდინარე პროფესორი შზია ანდრონიკაშვილი და პროფესორი თეო ჩხეიძე სამართლიანად დაასკვნიან, რომ იბერიელი ამაზასპი უთუოდ ზოროასტრელი იყო, ვინაიდან სხვაგვარად ასეთ კონტექსტში შეუძლებელი იქნებოდა მისი მოხსენიება. ამავე მკვლევართ ეჭვი შეაქვთ ამაზასპის ქართულ წარმომავლობაში და მიიჩნევენ, რომ იგი უნდა ყოფილიყო სასანიანთა საგვარეულოს უმცროსი შტოს წარმომადგენელი.⁶⁶

"ქართლის ცხოვრებაში" მართლაც ფიგურირებს მეფე ამაზასპი მესამე საუკუნეში. იგი იყო ქართლის მეთვრამეტე მეფე, შვილიშვილი კარგად ცნობილი ფარსმან ქველისა: "ესე ამაზასპ იყო კაცი ძლიერი და დიდი

გოლიათი, მსგავსი ფარსმან ქველისა.“⁶⁷ მემატთანე ბევრს არაფერს ამბობს მის შესახებ. ხაზგასმულია მხოლოდ ის გარემოება, რომ სპარსელებსა და სომხებს შორის ამ დროს (იგულისხმებთან ირანის პირველი სასანიანები და სომხეთის უკანასკნელი არშაკუნიანები) მწვავე კონფრონტაციას აქვს ადგილი და მეფე ამაზასპი პროირანულ ორიენტაციას ადგას: “და შემდგომად ამისა შეექმნა სილაღე და იწყო მესისხლეობად და მოსწყვიდნა მრავალნი წარჩინებულნი. და ამისთვის მოიძულეს იგი ერმან ქართლისამან. და მტერ ექმნა იგი სომხთა და შეიყუარნა სპარსნი.“⁶⁸ აქ მოთხრობილი ამბავი ტიპიურია ქრისტიანობამდელი ქართლის ისტორიის თვალსაზრისითაც: ქართველები უნდობლად და მტრულად იყვნენ განწყობილნი იმ მეფეებისადმი, რომლებიც განუღებოდნენ ან არ აღიარებდნენ მათ წინაპართა სარწმუნოებას.

“ამაზასპი“ (იგივე ჰამაზასპ) ირანული წარმოშობის სახელია, რომელიც გვხვდება ქართულ, ბერძნულ და სომხურ წყაროებში. ეს სახელი ფიგურირებს ვესპასიანეს ხანის ბერძნულ წარწერაში (იამასასპოს), აგრეთვე რომში აღმოჩენილ ეპიტაფიაზე (ჰამაძასპოს).⁶⁹ თუკი მ-216 (ბ) ტექსტში საქმე არა გვაქვს საკუთარი სახელის უცნობ იდეოგრაფიასთან (რაც თითქმის არსად გვხვდება), ჰიპოთეტიურად შეიძლება დავეუშვათ, რომ აქ ნახსენები სახელი მეფისა “ჰბზ“ არის იგივე “ამაზასპ-ჰამაზასპის“ ვარიანტი: ბაგისმიერი თანხმოვანი “ჰ“ გადადის ასევე ბაგისმიერ “ბ“-ში, ხოლო ხორხისმიერი “ჰ“ ძლიერდება. ამას გარდა, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არაფერი იქნება გასაოცარი იმაში, რომ ტექსტის ფრაგმენტში მოხსენიებული მეფე მართლაც იბერიის მმართველი ამაზასპი იყოს, რომელიც ერთ-ერთი წარჩინებულთაგანი იყო მთელს სასანიურ იმპერიაში და რომლის სახელიც შაბურის წარწერაში მეხუთე ადგილზე დგას.

მისი მანიქველობაზე მომაქცეველის თუ ხელდამსხმელის სახელი უცნობია; რამდენადაც ტექსტი ჩართულია მისიონერ მარ-ამოს მოგზაურობათა ამსახველ ტექსტებში, ამდენად აქ აღწერილი ამბავიც მარ-ამოს საქმედ მიაჩნდათ, როგორც, მაგალითად, ვალტერ ჰენინგს. მაგრამ ტექსტში ნახსენებია “ფრიშტაგროვმან“, ანუ “მოციქული ნათლისა“. ტექსტის შემორჩენილი ფრაგმენტი გვაფიქრებინებს, რომ ეს უნდა იყოს მისიონერის ეპითეტი. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა თავად მანის ყველაზე გავრცელებული ეპითეტი.

მანიქურ სახისმეტყველებაში წამყვანი როლი ნათლის ესთეტიკას აქვს მიკუთვნებული. ნათლის სიმბოლიკის ინტენსივობით და სიჭარბით იგი წინ უსწრებს თვით ქრისტიანობას და სხვადასხვა გნოსტიურ თუ ამავე ელფერის მქონე მიმდინარეობებს. მანიქურ კოსმოგონიაში შესაქმეს თან მოჰყვა “განყოფის“ ეტაპი, როდესაც წარმოიქმნა ორი სამყარო – “ტერრა ლუციდა“, ანუ “მიწა ნათლისა“ და “ტერრა პესტიფერა“, ანუ “მიწა წყვილიადისა“. კემაროტიკება კაცობრიობას ეუწყა ნათლის სამი მოციქულის პირით: ბუდამ დამოდღერა აღმოსავლეთი, ზარათუსტრამ – ირანი, იესომ – დასავლეთი. მანი ითვლებოდა ნათლის მეოთხე მოცი-

ქულად, რომელიც მოვიდა ბაბილონში. მის ეპითეტთა შორის გვხვდება უკვე ნაცნობი "ფრიშტაგროვშან" (მოციქული ნათლისა), კობტური "აპოსტოლოს მპოგაინე" (ნათლის დესპანი), პართულ-ფალაური "ნაჟი-ვაგ" (ნათლის მომტანი), აგრეთვე "ბაზმაგ" (შუქურა), საშუალო სპარსული "ჰიდარ როვშან" (მამა ნათლისა), "როვშანაგ" (მანათობელი) და სხვა.⁷⁰

ამდენად ცხადია, რომ "ნათლის მოციქული" წარმოადგენს მხოლოდ მანის ეპითეტს და მას არ გამოიყენებდნენ მის მოწაფეებთან, მარ-ამოსთან, პატიკოსთან ან ადდაისტან დაკავშირებით.

თავად მანიქველობა, როგორც მოძღვრება, მისიონერთა და მოგზაურთა წრეში ჩაისახა. მის პროტაგონისტად ითვლება მოგზაური და ვაჭარი, ვინმე სკვითიანოსი. მას უნდა მოეწყო პალესტინა და ეგვიპტე, საიდანაც უნდა წამოეღო ერთ-ერთი სახარება, აგრეთვე "მისტერიების წიგნი", როგორც ჩანს ჰერმეტიკული ხასიათისა (ე. ი. დაკავშირებული ეგვიპტელ ჰერმეს ტრისმეგისტოსთან, ანუ "სამგზის დიად ჰერმესთან"). მესოპოტამიისკენ მომავალი, იგი გზად გარდაიცვალა და ეს წიგნები დაუტოვა ვინმე ტერებინტოსს, რომელმაც ისინი ჩამოიტანა ბაბილონს. მაგრამ ეს უკანასკნელიც უნდა დაღუპულიყო მითრას მოგვების ინტრიგების შედეგად, რომლებიც მის მიმართ მტრულად განუწყვენენ. ამის შემდეგ წიგნები ხელში ჩაუვარდა მანის გამზრდელს, ქვრივ ქალს, რომელმაც ისინი თავის აღსაზრდელს გააცნო.⁷¹

მანისა და ირანის სამეფო კარს შორის საკმაოდ კარგი დამოკიდებულება დამყარდა შაბურ პირველის მეფობის დასაწყისში, რომელიც მანიქველთათვის შედარებით მშვიდი ხანაა. ამ დროს მათ არ სდევნიდნენ. ამავე ხანებში მანი ინდოეთიდან უკანვე დაბრუნდა კტესიფონს, სასანიანთა სატახტო ქალაქში. გზადმომავალი იგი ქადაგებდა პერსიდაში, მესენაში, ხუზისტანში, ასურასტანში, მიდიასა და პართიაში.⁷² აღსანიშნავია, რომ ეს ის ოლქებია, სადაც განსაკუთრებული ინტენსივობით მიმდინარეობდა ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრისა და ურთიერთგანაცოფიერების პროცესი. თავად მანიქველობის გარეგანი ფორმაც შესაძლოა დახასიათებულ იქნეს როგორც ირანულ-სემიტური და რაღაცწილად ბერძნულიც. ეს გახლდათ მეტად მრავლისმეტყველი ფორმა იმ ეპოქის ადამიანთათვის.

ახალგაზრდა რეფორმატორის მოღვაწეობის ამბავმა მიაღწია მეფის კარამდე და შაბურმაც მიიწვია იგი თავის სასახლეში, ან-ნადიმის "ფიჰრისტის" მიხედვით, კვირა დღეს, ნისანის პირველს, როდესაც მზე ვერძის ნიშანში იღვა.⁷³ ამას უნდა მოჰყოლოდა მეორე შეხვედრაც, როდესაც საუბარი რელიგიურ საკითხებზეც შედგა. მანიმ საგანგებოდ დასწერა მეფისთვის თავისი მოძღვრების სახელმძღვანელო "შაბურაგან", რომელიც გადაითარგმნა საშუალო სპარსულ ენაზე. ნაკლებად სარწმუნოა ის მოსაზრება, რომ შაბურ პირველი მანიქველი გახდა და სერიო-

ზულად განიზრახა გამოეცხადებინა იგი ახალ ოფიციალურ კულტად.⁷⁴ მაგრამ ის განსაკუთრებული პიროვნება გახლდათ სასანიანთა შორის; დაუძინებელი მტერი რომის მიერ დამყარებული მსოფლიო წესრიგისა, ცდილობდა მის შეცვლას თავისი საკუთარი წესრიგით. იმავდროულად უწყობდა, რომ ამას ვერ მიაღწევდა მხოლოდ სამხედრო და პოლიტიკური საშუალებებით; საჭირო იყო ორად გაყოფილი ელინისტური ოიკუმენეს გამთლიანება სულიერი და რელიგიური ფაქტორების პრიმატით. ამადაც მან ლაშქრობისას თან იახლა მანი. ამ ომში გაიმარჯვა სპარსულმა ჯარმა და რომის იმპერატორი ვალერიანე დატყვევებულ იქნა.⁷⁵ საინტერესოა ის გარემოება, რომ ერთ ბანაკში ამ დროს იმყოფებოდა მანი, მეორე (რომაელთა) ბანაკში კი - ნეოპლატონური ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენელი პლოტინი.

მანის ქადაგებებს წარმატება უნდა მოჰყოლოდა თავიდან, მაგრამ მას შემდეგ რაც მას დაუბრისპირდა ზოროასტრული სასულიერო წოდება, მეტადრე კარტირი, სამეფოს "დიდი ჰერბადი", ანუ უმაღლესი ქურუმი, დაიწყო მანიქეველობის მიმდევართა დევნა. მობადებსა და ჰერბადებს უდიდესი გავლენა ჰქონდათ ირანის სამეფო კარზეც. აკი ეუბნება მას უდის "ოქროს საბადოების" მიხედვით სასანიანი არდაშირი თავის ძეს, შაბურს, რომ "სარწმუნოება და მეუფება ძმები არიან და არ არსებობენ ერთმანეთის გარეშე. სარწმუნოება ქვაკუთხედია მეუფებისა, ხოლო მეუფება იცავს სარწმუნოებას."⁷⁶ ამადაც კომპტურ მანიქეურ თხზულებაში "კეფალაია" მანი ეუბნება თავის მოწაფეებს, რომ ადამიანებმა არ შეიწყნარეს მისი ქადაგება, ვინაიდან შეიძულეს ნათელი და შეიყვარეს ბნელი; ვინაიდან ეს ხალხი მხარს უჭერს მეფეებს, ემორჩილება კეისრებსა და სატრაპებს; ხოლო მის მიერ ნაქადაგარი ჰემმარიტება და უწყება საუკუნო ცხოვრების შესახებ არ შეისმინეს.⁷⁷

ცხადია, რომ შაბურთან შეხვედრის შემდეგ მანის და მის მოწაფეებს ერთხანს გაუადვილდებოდათ მისიონერული მოღვაწეობა სასანიური იმპერიის ფარგლებში. მათი ტაქტიკა გულისხმობდა მენაპირე ქვეყნებისა და მხარეების მეფე-მმართველთა გადმობირებას. მანიქეველთა მისიონერული საქმიანობა, პ. ასმუსენის გამოთქმას თუ მოვიშველიებთ, ნამდვილად გენიოსის ინტუიციით წარიმართებოდა ამ დროს.⁷⁸ მანის გარდა მას უძღვებოდნენ მისი მოწაფეები: მარ სისინიოსი, მარ ზაკო; ინაიოსი, მარ ამო, მარ გაბრიაბი პატიკიოსი, ადლადი და სხვანი. ინდოეთიდან კტესიფონს მომავალმა მანიმ შეიარა მესენას პროვინციაში და მოაქცია ამ მხარის განმგებელი, მეფის ძმა მიჰრ-შაჰი. საფიქრებელია, რომ მ-216 (ბ) ფრაგმენტში მოთხრობილი შეხვედრა მანისა და მეფე ამაზასპს შორის მოხდა კტესიფონის შეხვედრების შემდეგ, დაახლოებით მესამე საუკუნის შუახანებში. მეფე ამაზასპის მარცხი და დაღუპვა, რაც შაბურ პირველის სიკვდილის შემდეგ უნდა მომხდარიყო, წარმოადგენდა იმ წარუმატებლობათა ერთ-ერთ რგოლს, რასაც სპარსელები და მათი მოკავშირეები ამ

დროიდან მოყოლებული განიცდიდნენ. ამის დამადასტურებელია 283 წლის საზავო ხელშეკრულება რომთან, რის შედეგადაც სასაანურმა ირანმა დაკარგა კონტროლი სომხეთის მნიშვნელოვან ნაწილზე.

მ-216 (ბ) ფრაგმენტში ფიგურირებს სახელი ი(ი)შო, ანუ იესო. სამ-წუხაროდ ტექსტის მონაკვეთი მეხუთედან მეცხრე ხაზამდე იმდენად დაზიანებულია, რომ შეუძლებელია დადგენა, თუ რა კონტექსტშია მოხსენებული ის. რამდენადაც ცნობილია, მანის თავისი მიმდევრები მიიჩნევდნენ ქრისტიანობის, ზოროასტრიზმის და ბუდიზმის კეშმარიტი ინტერპრეტატორად. მანიქეურ თხზულებაში “შაბურაგან” სახელი “ი(ი)შო” (იესო) გვხვდება მაშინვე, როდესაც მანი იწყებს თავისი რელიგიური სისტემის ჩამოყალიბებას ირანელთათვის. მანის მოძღვრებაში იესოს სამი გამოვლინებაა ცნობილი: 1) “იესო ბრწყინვალე” (ზივა), ანუ მაცხოვარი ნათლისა, რომელმაც დასაბამში მოუტანა ადამს “მხსნელი გნოზისი”. ამასთან დაკავშირებით ნეტარი ავგუსტინე მანიქეური ქრისტოლოგიის განქიქებისას აღნიშნავდა, რომ მათთვის ქრისტე არის იგივე არსება, ვისაც საღვთო წერილი მაცდური გველის სახით იცნობს (იხ. დე ჰერეზიბუს, 46). მანის მიხედვით, ეს იგივე გახლავთ, რაც “ქრისტუს დემიურგოს”, ვინც შესაქმე თავისი საკუთარი ძალით განახორციელა, მსგავსად პლოტინისეული პირველარსისა, რისი ემანაციის შედეგიაა სამყარო. ამადაც იესოს მანიქეური ეპითეტი ერთ-ერთ სირიულ ტექსტში არის “ბან რაბბა”, ანუ სამყაროს დიდი ხუროთმოძღვარი. 2) “ტანჯული იესო” (იესუს პატიბილის), რომელიც წარმოადგენს მატერიაში დატყვევებული ნათლის კრებით სახეს. მანის მიხედვით, ეს არის ჯვარცმული ნათელი. პასიურ ასპექტში ეს ტანჯული საწყისი სიმბოლიზებულია როგორც ჯვარი ნათლისა, ხოლო აქტიურში - ბავშვის ან ყმაწვილის სახით, რომელიც საშველად მიმართავს უფალს. 3) “იესო მესია”, ანუ წინასწარმეტყველი და ძე ღვთისა, რომელმაც მოჩვენებითად მიიღო კაცობრივი სახე და ეწამა ჯვარზე. როგორც ვხედავთ, გნოსტიური დოკტრინის მანერაში უარყოფილია იდეა ნათლის მაცხოვრის ნამდვილი მოწამეობის შესახებ. ამავე დროს იესო მნიშვნელოვანი გახლდათ მანიქეველთათვის, რამდენადაც მისი ცხოვრების ისტორია ერთიანი; დიდი ინკარნაცია იყო მანისეული მოძღვრებისა მატერიაში სულის ჩამოსვლის და კვლავ ამაღლების შესახებ.⁷⁹

საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ “შაბურაგანში” მანის მიერ იესოს სახელის წარმოდგენა ფორმით “ი(ი)შო”, ჰანს-ჰაინრიხ შედერის შენიშვნით, შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო მანიმ ამით თითქოს ხაზი გაუსვა იესოს სახელის ნათესაობას ზოროასტრული რელიგიის მკურნალი ღვთაების, იშო აირიამანის სახელთან.⁸⁰ მანიქეველთა მიხედვით, იესო გახლდათ მკურნალი. საექიმო ხელოვნებას კარგად ფლობდა მანიც, რაც მას შეესწავლა ინდოეთში ყოფნისას. სოგდურ ენაზე შედგენილ ტმ-389 (დ) ტექსტში ლაპარაკია მისიონერ მარ-გაბრიაბის მიერ ქალაქ რევანის (ფიქრობენ, რომ ეს არის გარდამავალი ფორმა ურარტული “ერებუნიდან” სომხურ “ერე-

ვანამდე⁸¹) მეფისა და მაცხოვრებელთა მოქცევაზე. ყოველივე ამას წინ უძღოდა სწეული ასულის განკურნება. მარ-გაბრიაბი ეუბნება რევანის ქრისტიანებს:

“ქრისტე იყო სასწაულთმოქმედი უფალი. ბრძემბს, ისე როგორც გან-
რღვეულთ და კოჭლთ თავიანთი სწეულებისგან განკურნავდა. ასევე იგი
მკვდრეთით აღადგენდა მიცვალებულთ. და წესია, რომ ძეს მამის შესა-
ხედობა აქვს და მოწაფე მსგავსია თავისი მოძღვრისა. თუ თქვენ მარ-
თლაც მოწაფენი ქრისტესნი ხართ და მისი მსგავსნი, მაშინ მოღით აქ
ყველანი და განკურნეთ ეს ასული სწეულებისგან, როგორც იესომ
უთხრა თავის მოწაფეებს: რასაც თქვენ დასდებთ ხელს, მე განვკურნავ
უფლის ხელით.”⁸²

ქალაქ რევანში მარ-გაბრიაბს ამოუჩჩევია ადამიანები როგორც
“მსმენელთა” (აუდიტორეს), ისე “რჩეულთა” (ელექტი) კრებულისთვის.
ჩანს, რომ კავასია მოქცეულია მანიქველთა მხედველობის არეში.
თუმცა ჩვენ არ გავაჩნია არანაირი მონაცემი, თუ რა შედეგი მოჰყვა
“ნათლის მოციქულის” საუბარს იბერიის მეფესთან. სარ-მაშპადის კარ-
ტირისეულ წარწერაში ლაპარაკია “მაგუსტანებზე” (იგულისხმება მოგვთა
განსწავლის და თავშეყრის ადგილები), საიდანაც განდევნილ იქნენ
“მწვალებლები”. ხოლო ასეთნი, იმავე კარტირის წარწერის მიხედვით,
ზოროასტრის ქაბაზე იყვნენ ქრისტიანები, ბრაჰმანები, მანიქველნი,
ნაზარეველნი, ბუდისტები და ა. შ. ამ მწირი მონაცემებიდან შეუძლე-
ბელია რაიმე დასკვნის გაკეთება, “ქართლის ცხოვრება” კი საერთოდ
არაფერს არ ამბობს ამასთან დაკავშირებით, თუმცა ერთი ცნობა მაინც
იქცევს ყურადღებას: მემატთანე ახსენებს ამაზასპის დისწულს, რვე მარ-
თალს და ამბობს, რომ “სმენილ იყო მისდა მცირედ რამე სახარება
უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი და აქუნდა რამე სიყვარული ქრისტე-
სი.” მის მეფობამდე ქართულ წარმართობაში შეიმჩნევა რაღაც ფინიკი-
ური მოლოქის მსახურების მსგავსი გადაგვარებული კულტი - ყრმათა
შეწირვა მსხვერპლად კერპებისათვის, რაც დაუხსნია რვე მართალს და
შეუცვლია იგი ძროხებისა და ცხვრების ზორვით. ის გარემოება, რომ მახ
ცოტა რამ სცოდნია სახარების შესახებ, სულაც არ უნდა მეტყველებდეს
მის ვნოსტიკოსობაზე ან მანიქველობაზე. კავასიაში იმხანად უკვე უნ-
და არსებულიყო ქრისტიანული თემები სპორადულ მდგომარეობაში,
რომელთა გაგებაც სახარებისა ეფუძნებოდა არა ვალენტინიანოსის, ბა-
სილიდეს ან მანის განმარტებებს, არამედ საყოველთაო ქრისტიანულ
ღვთისმეტყველებას. შესაძლოა რვე მართალს სწორედ მათგან სმენოდა
სახარების შესახებ.

ბ) მანიქეველობა და საქართველოს ეკლესია

ფაქტია, რომ საქართველოს ისტორიის არც ადრექრისტიანულ, არც შემდგომ პერიოდებში არ შეიმჩნევა საყოველთაო, ორთოდოქსული ქრისტიანობისგან განსხვავებული რელიგიური აზროვნება, რომელსაც შედეგად მოჰყვებოდა ოში, კატაკლიზმები ან შესაბამისი თეოლოგიური და ფილოსოფიური მიმდინარეობის შექმნა. ისინი, ვისაც მსოფლიოში "ერესიარქები" ეწოდებოდათ, პრაქტიკულად არ სარგებლობდნენ საქართველოში პოპულარობით და მხარდაჭერით. ამადაც მეთერთმეტე საუკუნის სასულიერო მწერალი გიორგი მცირე აღნიშნავდა, რომ ქართველები არც მარცხნივ, არც მარჯვნივ არ მიდრეკილან მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი გზიდან.

თუმცა ეს ყოველივე არ ნიშნავს იმას, რომ ამ მიმართულებით არ ყოფილა მცდელობანი. "ქართლის ცხოვრებაში" დატულია ცნობა მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე ქართლის ეპისკოპოსის, მობიდანის შესახებ: "და ბასილისა შემდგომად ამაწვე არჩილ დასუა ეპისკოპოსი, რომელსაც სახელად ერქვა მობიდან. ესე იყო ნათესავად სპარსი და აჩუენებდა მართლმადიდებლობასა. ხოლო იყო ვინმე მოგვი უსჯულო და შემშლელი წესთა, და ვერ უგრძნა არჩილ მეფემან და ძემან მისმან უსჯულოება მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორწმუნედ. და ვერცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომელი შემდგომად მისა დაწუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ, რომელი განიკუთთა კადრებისათვის ვახტანგ მეფისა."⁸³

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მობიდან ეპისკოპოსი მანიქეველი იყო (ივანე ჯავახიშვილი⁸⁴, პავლე ინგოროყვა⁸⁵ და სხვანი). არსებობს სხვა მოსაზრებაც – კერძოდ, მარი ბროსე მას ნესტორიანულად მიიჩნევდა. მისი თქმით, იგი გახლდათ ერთ-ერთი: ნესტორიანელი ეპისკოპოსთაგანი, რომლებიც პეროზ მეფის განმგებლობის ხანაში კტესიფონს დამკვიდრდნენ და იქ დააარსეს საპატრიარქო.⁸⁶ ივანე ჯავახიშვილი უარყოფდა ამ მოსაზრებას: "მობიდანის ნესტორიანობა საეჭვოა იმის გამო, – სწერდა იგი, – რომ თვით სპარსეთში ნესტორიანობა ამაზე გვიან გაბატონდა და სომხეთშიც ნესტორიანობის სამწყსო მხოლოდ მეექვსე საუკუნის შუა წლებში დაწესებულა (იხ. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის 554 წლის ეპისტოლე). საეჭვოა, რომ

ნესტორიანობას საქართველოში სომხეთში გავრცელებაზე უმაღლეს ეჩინოს თავი.⁸⁷ ამას გარდა, ნესტორიანელს უწოდებდნენ არა "მოგვს", არამედ "მწველებელს". "მოგვი" კი, როგორც უკვე აღინიშნა, იყო სინონიმი გრძელულის, მისნის და ვარსკვლავთმრიცხველის. ამ სიტყვით შეიძლება და მანიქეველის აღნიშვნაც. აქვე ყურადღებას იქცევს თავად ამ სასულიერო პირის საკუთარი სახელი "მობიდანის", რაც უფრო ზოროასტრულ "მობადს" (მოგვთმთავარი) მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანი იერარქის სახელს. უნდა აღინიშნოს, რომ ირანულ ონომასტიკონში არსად გვხვდება ასეთი საკუთარი სახელი. თვით მანიქეველს კარტირის ზემოხსენებულ წარწერაში ეწოდება "ზანდიკ", რაც ზოროასტრული თვალთახედვიდან მიანიშნებს "ზანდის" (ე. ი. ავესტას) მცდარ (ერეტიკულ) გაგებას და განმარტებას.

მეხუთე საუკუნის სომეხი სწავლული იეზნიკ კოლბელი თავის თხზულებაში "ერესთა წინააღმდეგ" ზოროასტრიზმთან ერთად განაქიქებდა მანიქეველობას და გნოზისს. ეს იმის მაუწყებელია, რომ ამ ხანებში ეს იდეები აღწევდნენ სომხეთს და რეალურ ზეგავლენას ახდენდნენ ადამიანთა ცნობიერებაზე. სომხეთში მართლაც არსებობდა "არევორდების", ანუ "მზის შვილების" სექტა. მათ მიერ თაყვანისცემა მზისა, აგრეთვე ყვავილებში გამოვლენილი ღვთიური საწყისისა, აფიქრებიანებთ მკვლევართ, რომ ისინი მანიქეველნი იყვნენ.⁸⁸

მობიდან ეპისკოპოსის მანიქეველობის სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ იგი წიგნებს სწერდა. მანიქეველობა თავისი გარეგნული ფორმით იყო მწიგნობრული რელიგია და მას გააჩნდა წერილობითი ფიქსირებული ლიტერატურა. ზოგიერთი წიგნი თვით მანის მიერ იყო დაწერილი, რომლისთვისაც სირიულთან და ფალაურთან ერთად ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ბერძნული ენაც. ჰანს-ჰანრიხ შედერის თქმით, ბერძნული ენის ცოდნას დიდად უნდა შეეწყო ხელი მანისთვის, აეყვანა თავისი მოძღვრება ზოგადკაცობრიულ დონეზე.⁸⁹ მანიქეველობა აღმოცენდა ისეთი "მწიგნობრული" რელიგიების გვერდით, როგორც იყო ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ზოროასტრიზმი.

მანიქეველობის ფართოდ გავრცელებას (იგი, როგორც ისტორიიდანაც ცნობილი, გავრცელდა გიბრალტარიდან ჩინეთის დიდ კედლამდე) დიდად განაპირობებდნენ მეტწილად სირიული წარმოშობის მისიონერები. მათთვის ბუნებრივი იყო მოგზაურობა სხვადასხვა ქვეყნებში და სწრაფი ინტეგრირება სრულიად უცხო გარემოში. სირიელები საზოგადოდ მისიონერები, ვაჭრები ან მთარგმნელები იყვნენ. მახლობელ აღმოსავლეთში ისინი იყვნენ სხვადასხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ იდეათა გამავრცელებელნი. სირო-არამეული ეთნოკულტურული ელემენტის არსებობას იბერიაში ადასტურებს არმაზის ეპიგრაფიკა. ისე როგორც მთელს აღმოსავლეთში, იბერიის მეფეთა და პიტიახშთა კანცელარია არამეული უნდა ყოფილიყო. სირიული თემის არსებობის შესახებ კვითხულობთ აგრეთვე

მეექვსე საუკუნის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში "ევსტათი მცხეთელის მარტილობა", სადაც ნახსენები არიან "ასურნი მთავარი" (გავლენიანი პირნი), რომელთაც შუამდგომლობა გაუწიეს წმინდა ევსტათის პიტიახ-შის წინაშე. მობიდანის გამოცხადება "სპარსად" შესაძლოა გულისხმობდეს იმასაც, რომ იგი ეთნიკურად გახლდათ სირიელი, მხოლოდ წარმოშობით ირანიდან.

როგორც ჩანს, მობიდანი თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც ფლობდა ქრისტიანული რელიგიის ძირითად კანონებს, რადგან ის "აჩუენებდა მართლმადიდებლობასა". თუ კიდევაც დავუშვებთ, რომ იგი ზოროასტრელი იყო და არა მანიქველი, საეჭვოა მას ისე კარგად სცოდნოდა ქრისტიანობა, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში არც მეფე, არც სასულიერო პირნი და არც მრევლი არ დაეძვებულებოდა მის მართლმორწმუნეობაში. მით უმეტეს, რომ ის იყო ეპისკოპოსი - ქართლის ეკლესიის საკეთმპყრობელი მის ავტოკეფალიამდე - კათალიკოსობის დაწესებამდე. რაც შეეხება მანიქველთ, ამ მოძღვრების მიმდევარი შესანიშნავად იცნობდნენ ორთოდოქსულ ქრისტიანობას და საკუთარი აზრიც კი გააჩნდათ მის შესახებ. ისინი თავიანთ დოქსოლოგიურ გამონათქვამებში ხშირად სახარებისეულ ადგილებსაც კი იშველიებდნენ ხოლმე; მეტადრე ხორცისა და სულის, სოჭლიწა და ზესთასოფლის, ნათლისა და ბნელის თემებზე საუბრისას. მერვე საუკუნის ქრისტიანი არაბი ეპისკოპოსის, თეოდორე აბუკურას მიხედვით, მანიქველთ შეეძლოთ ეთქვათ: "თქვენ შეგიძლიათ მისდით ნამდვილ ქრისტიანთ და ისმინოთ მათი სახარება, ხოლო ჭეშმარიტი სახარება ჩვენი კუთვნილებაა - არ არსებობს ქრისტიანობა ჩვენს გარეშე. არავის ძალუძს სახარების განმარტება თვინიერ მანისა, ჩვენი მოძღვრისა."⁹⁰

მოყოლებული ამ ეპოქიდან მანიქველობა თანდათან გაუჩინარდა ადამიანების ცნობიერებიდან როგორც კმედიფი მოძღვრება. მისი ცალკეული ელემენტები შემოინახა ზოგიერთმა სექტამ თუ ორდენმა. ცალკეულ სამედიცინო და ასტროლოგიურ რეცეპტებში თუ შეიმჩნევა მისი კვალი. ყველაზე ღირსშესანიშნავი ნიმუშები მანიქველობასთან პოლემიკისა შემოინახა ნეტარი ავგუსტინეს თხზულებებმა. მასთან პოლემიკა გრძელდებოდა შემდგომ საუკუნეებშიც. ასე მაგალითად, მეთორმეტე საუკუნეში არსენ ვაჩეს ძეს მიერ შედგენილ იქნა საღვთისმეტყველო-ეგზეგეტიკური კომპენდიუმი "დოღმატიკონი", რომელიც შუასაუკუნეობრივი გაგებით ერთგვარ ერესიოლოგიურ ენციკლოპედიასაც კი წარმოადგენს. აქ, განაჩიქებენ რა სულის ხორცზე უწინარეს არსებობის პლატონურ იდეას, ეკამათებიან მანიქველობასაც. ტრაქტატს, მიმართულს პლატონიზმის წინააღმდეგ, აქ ეწოდება "განჩიქებაი ელლინებრისა სულთა პირველ-ყოფისაი, ანუ მეტყუელთა მიმართ": "სულნი კაცთანი პირველვე იყვნეს ხორცთასა". აღნიშნულ ტექსტში მოტანილია ციტატა დიოდორე ტარსელი ეპისკოპოსის თხზულებებიდან "წიგნი, აღწერილინი

მანიქეველთა წინაგანწყობად⁹¹ მანიქეველობასთან პოლემიკის ამ კონტექსტში წარმართვა სავსებით ბუნებრივია: ვინაიდან მანის კოსმოგონის მიხედვით, შესაქმეს გააჩნდა არამატერიალური, არაფიზიკური ეტაპები, ხოლო ფიზიკური სახის მქონე ყოფიერება (უწინარეს ყოვლისა ადამიანისა) კი შედგება კეთილი და ბოროტი საწყისების შერევისა, რის შედეგადაც მოხდა საყოველთაო გამკვრივება და გაჩნდა სიკვდილი, როგორც ასეთი.

თავისი ეპოქის სულიდან გამომდინარე იოანე შავთელი "აბდულუმესიანში" მანის ცნობილ ერეტიკოსთა გვერდით (მაკედონიოსის, საბელიოსის, პავლე სამოსატელის, თეოდორე მოფსუესტის) მოიხსენიებდა:

მაკედონოს, დრეკუ საბელიოს
შეკდომით ჰკმობდეს სულსა წმინდასა.

მანი ვინმე ცით იტუოდა რევით
გარდმოტანასა ხორცთა მიხთასა,

სამუსატელსა და მომფსვეტელსა
პირს დაუოფდა წვალებათასა.

(*აბდულუმესიანი, 85, 2*)

რაც შეეხება პოლემიკის მიზანს, იგი ცხადია: დიდი ხნის წინათ მზეგადასულ მოძღვრებას არ მოეხდინა ზეგავლენა ქრისტიან სწავლულთა მსოფლმხედველობაზე, თუკი ისინი ეკლესიისგარე რელიგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შეუღებოდნენ სულისთვის სასარგებლო მარცვლის მოძიებას. "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება" ხომ გვიჩვენებს ჩინებულ მაგალითს ასეთი ძიებისას – წმინდანმა მოწაფეობის უამს "სიბრძნეცა იგი ამა სოფლისა ფილოსოფოსთაი ისწავა კეთილად და რომელი პოვის სიტყუაი კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჭერკვალი განავდის."⁹²

დრაკონის მმუსვრელი გმირი მითოპოეტურ ტრადიციაში

ა) პრეინდოევროპული და ინდოარიული წინასახეები

როგორც “რიგვედას“, ისე “ავესტას“ ჰიმნები წარმოადგენს ძველი სამყაროს ხალხთა შორის გავრცელებული მითოსის ახლადქმენას. ამ ხალხთა ცნობიერებაში ოდითგანვე მკვიდრობდა ნათლითმოსილი სახე მრავალი სიკეთით შემკული გმირისა, რომელმაც მოკლა დემონური ურჩხული და გაათავისუფლა მის მიერ შთანქმელები წყლები. ისე ჩანს, რომ მითი თავად კაცობრიობის ხნისაა: მას, რაც შეიძლება არქეტიპად მიიჩნიონ, თავად გამოუჩნდება კიდევ უფრო ძველი პირველსახე მასზე ადრეულ ეთნოკულტურულ შრეებში. უჩვეულოდ ფართოა მისი გავრცელების არეალი: თითქმის არ არსებობს მითოლოგიური სისტემა, რომელშიც ის რაიმე ფორმით არ ფიგურირებდეს. ამადაც ის, რაც “რიგვედას“ ჰიმნებში გვხვდება, თუ არქეტიპული არა, ტიპური მაინც გახლავთ ინდოარიული მითოლოგიისთვის:

ინდრა, შენ უბლიურესი ხარ სამეაროულ არსთა შორის,
შენ ხარ ხარი, ნამდვილი ხარი;
შენ მოჰკალი ვრიტრა, შენ განახვეწ ზეცა,
შენ ხელთ გიჰყრია მოფლვარე იარაღი,
რომელსაც მენი საკუთარი ბაღით ლესავ...

ცადმოქართულებულია ჩვენს მიერ, კ. გ.

“ინდრა, მკვლელი ვრიტრასი“ გადმოსულია ირანულ მითოლოგიაშიც; იმდენად, რომ ირანული ვერეთრაგანა, განსახიერება გამარჯვების გენიისა და მრისხანე ძალისა, ეტიმოლოგიურად წარმოსდგება ინდრას ეპითეტიდან “ვრიტრაჰან“ – ვრიტრას მკვლელი. ირანისტმა და ენათმეცნიერმა ემილ ბენვენისტმა ინდოლოგ ლუი რენუსთან ერთად წიგნში “ვრიტრა და ვერთრაგანა“ შეისწავლა ეს პრობლემა და მივიდა დასკვნამდე, რომ ინდრა ვრიტრაჰანის ტიპის მითი არ შეინარჩუნა ზოროასტრულმა რელიგიამ – ვერეთრაგანას არ უკავშირდება აქ დემიურგული აქტი ურჩხულის მკვლელობისა; ვინაიდან მოგვიანებით განვითარებულმა მონოთეისტურმა ტენდენციამ ზოროასტრიზმში შესაქმეს პროცესში აბსოლუტური პრიორიტეტი აპურა მაზდას მიანიჭა, ხოლო ღვთაება ვერეთრაგანას შერჩა მხოლოდ სიმართლისთვის ბრძოლის ფუნქცია. იგი ამიერიდან ითვლებოდა მეომართა წოდების შთამავონებლად და წარმოადგენდა ისეთი გამარჯვების სიმბოლოს, რომელსაც აღწევენ მხოლოდ შეტევით.⁹³

დღემდე შემორჩენილი ძველი და საშუალო სპარსული ტექსტები აღწერენ კოსმოგონიას და შესაქმეს, თუმცა არაფერს ამბობენ დრაკონში განსახიერებული კოსმიური დაბრკოლების შესახებ; მიუხედავად ამისა დასაშვებია მინც, რომ ირანულ ცნობიერებას უნდა სცოდნოდა ოდესღაც მისი მძლეველის მითი.⁹⁴ ამაში არც არაფერი იქნება გასაკვირი: ირანელებთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ბაბილონელებთან ვხედავთ მარლუქის კულტს, რომლის ქმედებაც – ქაოსის ურჩხულის, თიამათის შემუსვრა – უთუოდ დემიურგულ ხასიათს იძენს კოსმოსის ფორმალქმნის პროცესში. სტიგ ვიკანდერი შენიშნავს, რომ ზოროასტრელთა საღვთო წიგნი თუმცა ერიდება მიაწეროს რომელიმე ღვთაებას დრაკონის მოკვლა, მაგრამ სანაცვლოდ მოგვითხრობს ურჩხულისმბრძოლ ეროვნულ გმირთა შესახებ.⁹⁵ ამრიგად, დემიურგული აქტი აქ ისტორიზებულია.

ღვთაება ვერეთრაგნასადმი მიძღვნილი მეთოთხმეტე იაშტი (ბაჰრამ იაშტი) გამოირჩევა მთელს ავესტაში თავისი ხატოვნებით და კოსმოგონიური მითისთვის დამახასიათებელი ლაკონიზმით. ჰემმარიტად პოეტური სტილი, რომელიც ვლინდება რამდენიმე პასაჟში, მიანიშნებს მის დიდ სიძველეზე. არტურ ქრისტენსენის მოსაზრებით, იგი განეკუთვნება ძველი წელთაღრიცხვის მეოთხე საუკუნეს, როდესაც ავესტას საკრალური ენა ცოცხალი იყო და თავისუფლად გამოიყენებოდა.⁹⁶ ეს იაშტი უჩვეულოა ღვთაების თანმიმდევრულ გამოვლინებათა აღწერის გამო. ზარათუსტრას, რომელიც მსხვერპლს შესწირავს მას, ღვთაება გამოეცხადება შემდეგი სახეებით: ხარი, ქარი, ცხენი, აქლემი, ტახი, თხუთმეტი წლის ჰაბუკი, ჩიტი ვ' რღ' ი (არწივისებრთა ოჯახიდან), ვერძი, თხა, რაინდი. ეს ათი ხატება, დაკავშირებული ზოდიაქალურ სარტყელთან, უსიცოცხლო, აბსტრაქტულ წარმოდგენებად არ დარჩენილა ირანელთა ცნობიერებაში. მათ აღიქვამდნენ როგორც მოძრავ, ხმოვან, ელვარე სურათებს. მიკროკოსმიური თვალსაზრისით ეს განიხილებოდა როგორც ხატოვანი გამოსახვა ადამიანის სხვადასხვა უნარებისა, რომელთა განვითარებაშიც უნდა განცდილიყო ეს ღვთაება. ვერეთრაგნას ავესტური კონცეფცია უცვლელად გაგრძელდა სასანურ ტრადიციაში. "ბუნდაჰიშნის" მიხედვით, იგი სწორუბოვარი და უძლეველი მედროშეა ღვთაებრივ არსთა შორის (ვარჰრან იაზატ დრაფშ-დარ ო მენოკან იაზდან. ქას ჰა, აფჰეროზგარტარ ნისტ, ქა ჰამვარ დრაფშ პატ პეროზგარიჰ ი იაზდან დარედ).⁹⁷ მოგვიანო. ზოროასტრულ ტექსტებში შემორჩენილი (ბოისის თქმით: "კურიოზული") ლეგენდის მიხედვით, ვაჰრამი აღზრდილ იქნა ოპრმაზდის მიერ როგორც მეშვიდე ამეშასპანდი (უფალი), რომელსაც ძალღვევა აჰრიმანის დათრგუნვა და შთაგდება ქვესკნელში.⁹⁸ მისი სახელი ვერქვა ზოროასტრელთა ერთ-ერთ უმთავრეს საკრალურ ცეცხლს, რომელსაც სცნობდნენ "ცეცხლთა მეფედ" (ათურან: შაჰ)⁹⁹ და მას აუცილებლად შეეფენ მთავარი (დაჰიუბატ) აარსებდა.¹⁰⁰

“ავესტა” ახსენებს ურჩხულისმბრძოლ ორ გმირსაც: ესენია **კერეხასპა** და **თრაეტაონა**. თუ პირველ შემთხვევაში ეს თემა იმდენად გაშლილი არ არის (კერეხასპას უნდა მოეკლა “აჟი სრუფარა”, ანუ “რქოსანი გველი”), თრაეტაონას შემთხვევაში თავს იჩენს გაცილებით მეტი საინტერესო დეტალი. მისმა მოწინააღმდეგემ, აჟი დაჰაკამ, ანუ “ცეცხლოვანმა გველმა”, რომელიც “უძლიერესია თვით აპირიმანზე”, დაამხო მეფე იიმა ბრწყინვალეს სამეფო ნათლისა და თვით გაბატონდა მასზე. ეს “ათასხერხიანი” ღემონი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს კაციცაა და ურჩხულიც, სიბნელეს და ბოროტებას გააბატონებს ქვეყნად. იგი დაატყვევებს მეფე იიმას დებს – არნავახს და ჩაჰავახს და ცოლებად დაისვამს მათ. თრაეტაონა, რომელიც თავადაა ვერეთრაგნა მიწიერ პლანში, თავისი უმაგალითო ძალის წყალობით დაამარცხებს დაჰაკას და იქორწინებს მის მიერ დატყვევებულ დებზე (“ქართლის ცხოვრებაში” თრაეტაონა მოხსენებულია აფრიდონის სახელით, რომელმაც “შეკრა ბევრასპ, გუელთა უფალი” და დაამწყვდია იგი კაცთაგან მიუვალ მთაში).

ინდოევროპეისტიკაში მიჩნეულია, რომ თრაეტაონა წარმოადგენს ღვთაება ვერეთრაგნას ჰიპოსტასს. მასვე დაუკავშირეს ვედური გმირი ტრიტა, რამდენადაც აქედან წარმოიხდება ეტიმოლოგიურ კომბინაციათა უამრავი შესაძლებლობა.¹⁰¹ ვ. ტოპოროვმა ერთ წერილში, სადაც ის იკვლევს სხვადასხვა ეტიმოლოგიურ პარალელებს და მათ ინდოევროპულ ძირებს, აქედან გამოიყვანა უფროსი ძმებისგან ნალალატევი უმცროსი ძმის ზღაპრის ცნობილი მითემა.¹⁰² თუმცა გაცილებით უფრო დამაჯერებელი ჩანს მანფრედ მაიერჰოფერის მოსაზრება, რომ თრაეტაონა უნდა დაუკავშიროთ არა ვედურ ტრიტას, არამედ სახელების იმ ჯგუფს, რომელთანაც კავშირშია ვედური “ტრაიტანა”.¹⁰³ ეს სახელები თამაზ გამყრელიძისა და ვიარჩესლავ ივანოვის კონცეფციით უნდა წარმოსდგებოდნენ ინდოევროპული ზმნიდან “ტჰე-ორჰ”, რაც უნდა აღნიშნავდეს “გამარჯვებას”, “ძლევას” და გვხვდება ტექსტებში, რომლებიც შეეხებიან ურჩხულის მმუსვრელ ღმერთებსა და გმირებს.¹⁰⁴ მაგალითისათვის მოჰყავთ ზმნასთან “ტჰერ-ჰ” ეტიმოლოგიზირებული სხვადასხვა მეფეთა და ღვთაებათა სახელები: ხეთების მეხთმტყროცნელი ღვთაება “ტარხუნტ”, ჰეჰა-ჰუხილის ლუვიური ღვთაება “პტარხუნზა”, არზავას მეფე “ტარ-ხუ-უნ-და-რა-დუ”, რომელიც იხსენიება ბოლაზ-ჰოის ტექსტებში და ა. შ. თუმცა გაურკვეველია, რატომ არის იგი “ინდოევროპული” ან საიდან მოხვდა ის ინდოევროპულ ენებში, მით უმეტეს, რომ ამ ტიპის სახელები გვხვდება სრულიად არაინდოევროპულ ენებსა და კულტურებში. ასე მაგალითად, ეტრუსკების მეფეს, რომელიც ხელმძღვანელობდა მოლაპარაკებას ენეასთან, სახელად ერჰვა “ტარხონი”. იგი ითვლებოდა ტარკვინისა და თორმეტი ჯალაქისგან შემდგარი კონფედერაციის დამაარსებლად.¹⁰⁵ აქედან უნდა მომდინარეობდეს მეფის

სახელი "ტარკუინიუს სუპერბუს" (534 წ. ჩვ. წ-მდე), აქედანვე უნდა წარმოსდგებოდეს ბერძნული "დრაკონი", სადაც გლოტალიზებული დენტალი "ტ" შეიცვალა მკლერი დენტალით "დ". გ. ვიდენგრენი აღნიშნავს დრაკონის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ძველი დროის მეომართა ინიციალიაში.¹⁰⁶ დრაკონში შესვლით და მისი შიგნიდან გამოფატვრით გამირი იღებდა მის საბრძოლო თვისებებს.

ამასთანავე, როგორც აღნიშნავდა ივანე ჯავახიშვილი, ეს სახელი გვხვდება ქართველურ ენებშიც: ერთის მხრივ გვაქვს მეგრულ-სვანური "თახა", მეორეს მხრივ - ჭანური "ტერკინ". სამშაბათი - "თახაშხა" - როგორც ომის ღვთაების, მარსის დღე, განეკუთვნებოდა ღვთაება ტარხუნტს.¹⁰⁷ ქართული ონომასტიკონიდან ცნობილია სახელი "თარხუჭი", რაც იმავე წარმომავლობისა უნდა იყოს. დამაჯერებელია მიხეილ წერეთლის მოსაზრებაც, რომ ზემოხსენებული ამინდის ღვთაების სახელიდან მომდინარეობს ქართული "ტაროსი" ფონეტიკური ცვლილებებისა და მეტათეზისის გზით.¹⁰⁸

ბ) ღვთაება ვერეთრაგნა ბერძნულ-ირანულ სამყაროში

ელინიზმის ხანამ მახლობელ აღმოსავლეთში თან მოიტანა ექვივალენტური მიმართებების ძიება სხვადასხვა ღვთაებებთან დაკავშირებით. ამრიგად ჩამოყალიბდა ნამდვილი სინკრეტიზმი - ერთსა და იმავე გამირს ან ღვთაებას ეწოდებოდა როგორც ბერძნული, ისე ირანული სახელი. ასეა, მაგალითად, ალექსანდრე დიდის დიადოხოსის, ანტიოქოსის, კომაგენურ წარწერაში: აქ ზევსი იგივეა, რაც აპურა მაზდა, მითრა იგივე, რაც ჰელიოსი. ასევე ტექსტის მესამე ხაზზე ნახსენები არის "არტაგნეს-ჰერაკლეს-არეს", ანუ ვერეთრაგნა-ჰერაკლე-არესი. მისი ღვთაებრივი ატრიბუტი აქ გაიაზრება როგორც "ძალა". ღვთაების სინკრეტული ხასიათი კარგად ჩანს მისი იკონოგრაფიიდან ნიმრულ-დალის ბარელიეფზე, სადაც ის (ე. ი. ჰერაკლე-ვერეთრაგნა) გამოსახულია ანტიოქოსის მახლობლად.¹⁰⁹

ასევე პართულ ეპოქაშიც განაგრძობდა ირანული რელიგია პროფანირებული ფორმით არსებობას. შემთხვევითი არ იყო, რომ მონეტებზე ჰერაკლეს, ჰეფესტოს, სერაპისის მახლობლად გამოისახებოდნენ ხოლმე ირანული ღმერთებიც - მითრა, ანაჰიტა და ვერეთრაგნა (ამ უკანასკნელს ბერძნულად ეწოდებოდა კიდევ ურარანეს, ბარარანეს ან გორორანეს).¹¹⁰ ასეთი სინკრეტული ღვთაებანი ცნობილი იყო აგრეთვე სომხეთში, კაპადოკიაში, პონტოში და იბერიაში.

სომხეთში ვეშაბთმმუსვრელ ღვთაებას ეწოდებოდა ვაჰაგნი (აქ მისი ებითეტი იყო "ვიშაბაკა"ლ). სახელი "ვაჰაგნი" მიღებულია "ვერეთრაგ-ნას" პართული ფორმის ევოლუციის შედეგად (ლაფანციანის ვარაუდით სომხებმა ეს სახელი ისესხეს პართულ ებოქაში ფორმიდან "ვართრაგ-ნა").¹¹¹ აგათანგელოსის მონაცემებით იგი ქმნიდა ტრიადას ღმერთ არამაზთან და ქალღვთაება ანაიტთან ერთად.¹¹² იგი, ჩვეულებრივ, გაიგივებული იყო ჰერაკლესთან: ფავსტოს ბიუზანდაცი ახსენებს ჰერაკლეს-ვაჰაგნის საკერპეს, რომელიც დაარღვია წმინდა გრიგოლ განმანათლებელმა.¹¹³ მოსე ხორენელის ცნობით, ვაჰაგნის შთამომავლებს ეწოდებოდათ ვაჰუნები, რომლებიც იმავდროულად ტაძრის ქურუმებიც იყვნენ.¹¹⁴ ხორენელის "სომხეთის ისტორიის" მიხედვით, მეფე ტიგრანს ვაჰაგნის გარდა კიდევ ორი ვაჟი ჰყოლია - ბაბი და ტირანი. აქვე დაცულია უძველესი თეოგონიური სიმღერა ვაჰაგნის დაბადების შესახებ, რომელსაც, ისტორიკოსის თქმით, ფანდურზე ამღერებდნენ:

ძრწოდა ზუცა, ძრწოდა მიწა,
ბობოქრობდა ზღვაც წითელი,
ზღვაში კრუნჩხვამ მოუარა
პატარა წითელ ლერწამს.
ამოდიოდა ლერწმის ღრუდან ბოლი,
ლერწმის ღრუში ცეცხლის ენები ჩანდა.
აღიდან წითელთმიანი ბიჭუნა ამოვარდა,
ცეცხლის დარი თმები ჰქონდა,
წვერი ალისფერი,
მზის თვალნი კი მისი თვალები იყო.

მოსე ხორენელის თქმით, ვაჰაგნს ქართველთა ქვეყანაში ძველი დაუდგეს და თაყვანს სცემდნენ. ცხადია, რომ აქ უნდა ვიგულისხმოთ ჰერაკლეს-არესის თაყვანისცემა. ასევე ფიქრობს ფონ ვეზენდონკი: ჰეროდოტეს ცნობა ხალიბებთან, ქართველურ ტომებთან, არესის სამისნოს არსებობის შესახებ უნდა მიაწინებდეს, რომ ეს კულტი აქ ვაჰაგნზე ბევრად ადრე არსებობდა.¹¹⁵

თუკი არქეოლოგიურ მონაცემებს გავითვალისწინებთ, დავინახავთ, რომ ელინისტურ ქართლში ამგვარი სამისნოს არსებობას სრული საფუძველი უნდა ჰქონოდა. ქართველთა უძველეს ხარწმუნოებას განსაზღვრავდა ნათლოსანი მხედარი შუბით ხელში, რომელიც ქრისტიანობის ხანაში შეერწყა წმინდა გიორგის სახეს. მისი იკონოგრაფია გვხვდება ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეოთხე საუკუნით დათარიღებულ საბეჭდავებზე სამეგურიდან, ყანჩაეთიდან, წინწყაროდან.¹¹⁶ ეს მხედარი გვევლინება მარტო, ხანაც იქვე გამოსახულია გველისებრი არსება, ოღონდ ღვთაება კი არ გმირავს მას, იგი თითქოს გმირისგან განსხვავებულ სიბრტყეში მოძრაობს.

ჩვენს მიერ უკვე ნახსენები “დედოფლის მინდვრის” მახლობლად, ქარელის რაიონში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ექსპედიციამ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოაჩინა მცირე ზომის თიხის ფირფიტები, რომლებიც ძველი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდნენ. ეს არის ერთგვარი ბანქო, თანამედროვე “ტაროს” მსგავსი, რომელიც ალბათ მისნობისთვის და მკითხაობისთვის გამოიყენებოდა. ეს მასალები ჩვენ თავაზიანად წარმოვიდგინა და გაგვაცნო ექსპედიციის ხელმძღვანელმა, დოქტორმა იულონ გაგოშიძემ. ფირფიტებზე ძირითადად პართული ტიპის ფიგურებია ამოკაწრული, მაგალითად, მეფე-მხედარი, პართულ ფრონტალურ გამოსახულებათა სტილში შესრულებული, რომელიდაც ფანტასტიკური ცხოველი და ა. შ. ერთ-ერთ (პირობითად მესამე) ფირფიტაზე, რომელზეც არ არის არანაირი წარწერა (ზოგიერთ მათგანზე არამეული ასოებია), ამოკაწრულია რომელიდაც ღვთაების ანთროპომორფული გამოსახულება; არწივზე (ან შევარდენზე) ამხედრებული ღვთაება შუბით გმირავს მიწაზე განრთხმულ გველეშაპს. მოგვაქვს ფირფიტის ფოტოასლი



იმეამად დოქტორმა იულონ გაგოშიძემ გაგვიზიარა თავისი მოსაზრება (რასაც ჩვენც დავეთანხმეთ), რომ აქ საქმე უნდა გვექონდეს ღვთაება ვერთარანას გამოსახულებასთან.

დღევანდელ ადამიანს ეს იკონოგრაფიული სქემა მაშინვე წმინდა გიორგის ტრადიციულ გამოსახულებას მოაგონებს. ისეთივე ფეხქვეშ განრთხმული ურჩხული, ისეთივე შემართული პოზა შუბმომარჯვებული მხედრისა, ისეთივე ნიშნებრივ-პირობითი ხატი ნათელი ძალის ბნელეთზე ტრიუმფისა.

გარდა აქ გამოსახული გმირის დრაკონის მძუსვრელი ხასიათისა, ჩვენი ვარაუდის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს ცალკეული ელემენტები: კერძოდ, ზემოხსენებული მეთოთხმეტე იაშტის მიხედვით, ვერთ-

რაგნა მეშვიდედ გამოეცხადა ზარათუსტრას ჩიტი ვ' რღნ' ი-ს სახით, რომელიც არის მტაცებელი ფრინველი, შვეარდენის მსგავსი. ეს ფრინველი, ავესტური ტექსტების მიხედვით, მიჩნეული იყო უსწრაფესად და უმსუბუქესად ფრინველთა შორის, ამასთანავე წარმოადგენდა უძლეველობისა და მეომრული სიმამაცის ხარიზმას. დაახლოებით ახალი წელთაღრიცხვის მესამე საუკუნიდან, როდესაც ვერეთრაგნას ანთროპომორფული გამოსახულებანი აღარ გვხვდება (ე. ი. ჰერაკლე-ვერეთრაგნას ტიპის ღვთაება), ეს ფრინველი გამოისახებოდა ცეცხლსაყურთხვევლზე მჭდომარე.¹¹⁷ რამდენადაც ნუმიზმატიკური მასალებიდანაა ცნობილი, სასანიანი ვარჰრან პირველი, აგრეთვე შემდგომი ორი ვარჰრანი თავიანთ ინვესტიტურაში გვირგვინზე მიმაგრებული ბუმბულით უსვამდნენ ხაზს თავიანთ დამოკიდებულებას გამარჯვების ღვთაებისადმი.¹¹⁸ ავესტაში ნახსენებია ჩიტი ვ' რღნ' ი-ს ფრთებისაგან შექმნილი ამულეტი, რომელიც ღიდების და გამარჯვების მომტანია (იხ. იაშტი 14, 36). იიმა ხშაეტას (ბრწყინვალეს) შესახებ ნათქვამია, რომ ღვთიური ღიდება, "ჰვარნა" გაფრინდა მისგან ჩიტი ვ' რღნ' ი-ს სახით (იხ. იაშტი 19, 32).

რასაკვირველია, ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ ამ სიმბოლოზე მსჯელობა შესაძლოა ამოიწუროს მხოლოდ ირანული მასალებიდან გამომდინარე. იგი ფართოდ არის გავრცელებული. სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემებში არწივი ან მისი მსგავსი მტაცებელი ფრინველი განასახიერებს მზიურ ძალას, ხელმწიფურ ღიდებას, რელიგიურ აღმაფრენას და უკვდავებას. ჩვენ ამჯერად არ მოვყვებით მათ მიმოხილვას. დავსძენთ მხოლოდ იმას, რომ ამ სიმბოლოს მნიშვნელოვანი ადგილი უპყრია ირანულ-მესოპოტამიური კულტურის არეალზე. მაგალითისთვის საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ უძველესი მესოპოტამიური წარმოდგენების მიხედვით არწივი იყო ომის ღმერთის, ნინურტას სიმბოლო. ირანულ-სემიტური სინთეზის ჩინებული მაგალითია ამ ფრინველის გამოსახულება ღურა-ვეროპოსის კარგად ცნობილი მითრაეუმის კედელთმხატვრობაში, სადაც ის თავისი "მზიური" ხასიათის გამო დაკავშირებული იყო მითრასთან (როგორც ამას გ. ვიდენგრენი აღნიშნავს).¹¹⁹ ამ გამოსახულების მონათესავეა ჰათრას ცნობილი სკულპტურული რელიეფი ჩრდილო მესოპოტამიაში; არწივის აქ ფიგურირება აიხსნება იმით, რომ ჰათრა წარმოადგენდა სემიტთა მზის, შამაშის სატაძრო ქალაქს.¹²⁰

განსახილველ ფირფიტაზე გამოსახულ მებრძოლ ღვთაებას მარცხენა ხელში უპყრია კომბალი. ეს საყურადღებო ელემენტი, რომელიც მას ანათესავებს მითრასთან. კომბალი მითრას მოტივებში გაიაზრება საკულტო ინსტრუმენტად, რომლითაც ღვთაება კლავს ხარს. კომბალ-კვერთხი უჭირავს მითრას ტაგ-ი ბოსტანის კლდის ბარელიეფზე, აგრეთვე დასავლური მითრასტული ხელოვნების ზოგიერთ ნიმუშზე. ერთსა და იმავე დროს საკულტო და საბრძოლო დანიშნულება აქვს ფერილუნის (იგივე ავესტური თრაეტაონა ფირდოუსისთან) ძროხისთავიან კომბალ-კვერთხსაც (გორზეიე გავსარ). ზოპაქმა (აჟი დაჰაკამ) წინასწარ-

მეტყველურად იხილა სიზმარში ფერიდუნი, რომელმაც ეს კვერთხი თავში ჩასცხო მას და გადმოაგდო ცხენიდან.¹²¹

ფირფიტაზე კარგად გაირჩევა მიწაზე განრთხმული ურჩხული, რომელიც გველის, ჰიის და ფრინველის შერწყმის შედეგად მიღებული სახეა. ირანული დემონოლოგიიდან ცნობილია ჰია-დრაკონის მოტივი (ქარბ), რომელიც, "არდაშირ ბაპაკის ძის საქმეთა წიგნის" მიხედვით, გამაგრებულია გულალანის ციხეში და ებრძვის არდაშირს. ა. ქრისტენსენს მიანიხი, რომ ჰიასთან (ქარბთან) ბრძოლის მოტივი უნდა მომდინარეობდეს სასანური ხანის ავესტიდან, რომლის უდიდესი ნაწილი დაკარგულია.¹²²

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ფირფიტაზე გამოსახული მებრძოლი ღვთაების სახე გარკვეული სინკრეტიზმის ნიშნებსაც ატარებს; ვერეთ-რაგნას სახეს აქ ერწყმის მითრა, აგრეთვე გამოსარიცხი არ არის ურჩხულის მმუსვრელი რომელიდაც ადგილობრივი ღვთაებაც. ეს სახე ავლენს თავისი შექმნის დროისა და ადგილის მახასიათებელ სახვით კანონებს: პართული წესისამებრ სრული ფასით მოტანილი ღვთაების სხეული, ორნამენტით წვრილად დამუშავებული კომბალ-კვერთხი და ფრინველის ბუმბული, ჰიერატიული კომპოზიციის უმოკლესი ნიშნებრივ-სქემატური აგება აღმოსავლურ საბუქდავთა მსგავსად. ეს გამოსახულება საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც იგი შეიცავს უშუალოდ ირანული მითოლოგიიდან მომდინარე კონცეფციას, რამაც პროფესორ ჟაკ დიუშენ-გიომინის დაკვირვებით, ადგილი ვერ ჰპოვა სასანური ირანის ხელოვნებაში.¹²³

გ) მითოსის ისტორიზების ტენდენცია

შესაძლოა ითქვას, რომ მითოსი არ არსებობს ერთხელ შექმნილი და დასრულებული სახით; მისი ფორმალქმნა გრძელდება შემდგომაც. მითოსური წინასახეები განიცდიან ისტორიზებას და მათი ეს მეტამორფოზა მნიშვნელოვან როლს თამაშობს სხვადასხვა საზოგადოებრივ პროცესებში. ასე მაგალითად, თავის საფუძველშივე მითოსური ომი თრეატონასა და აჟი დაჰაკას შორის ფირდოუსისთან განიცდის ისტორიზებას და განიხილება ირანელებსა და სემიტებს შორის არსებული რეალური კონფლიქტის ფარგლებში: ზოჰაქი აქ გვევლინება არაბეთის უფლისწულად. ამგვარი მითოსი იმავდროულად გაიგებოდა როგორც წინასწარმეტყველება მომავლისა, მხოლოდ ნიშნებრივ-ხატოვნად გადმოცემული, რაც, ბუნებრივია, შესაბამის გაშიფვრას საჭიროებდა უკვე რეალურად მომხდარ მოვლენათა წინაშე. ასევე ისტორიზებულია ფერიდუნის ძეთა ლეგენდა. ძალზე მოკლედ გადმოცემული ავესტასა და საშუალო სპარსულ ლიტერატურაში, ფირდოუსისთან კარგადაა გაშლილი და ლიტერატურულად გაფორმებული. ფერიდუნს ჰყავდა სამი ვაჟი და არ

იცოდა, რომლისთვის მიეცა მეფობა. ამაღაც გამოსცდის მათ: დაიბარებს პაემანზე, თავად გადაიცვამს ურჩხულად და ამგვარად შენიღბული გამოჩნდება, თანაც უთვალთვალებს მათ მოქმედებებს. უფროსი ვაჟის, საღმის თვალსაზრისით, უმჯობესია მორიდება. შუათანა ვაჟის, თურის თვალსაზრისით, საჭიროა დაუყოვნებლივ შებრძოლება მასთან. უმცროსის, ერჩის აზრით კი, საჭიროა დახრა და ურჩხულის გასაგონად თქმა, რომ ისინი მეფე ფერიდუნის ძენი არიან, რაც საკმარისი იქნება. ამის შემდეგ ფერიდუნი უფროს ვაჟს მისცემს დასაუფლეთს და სიმდიდრეს, შუათანას – თურანს და საბრძოლო საქმეს, უმცროსს კი ირანს და რელიგიას, რაც ამავე დროს ნიშნავს რჩეულობას და მეფობას (“ქართლის ცხოვრებაში” ამ მესამე ძეს ეწოდება “იარედ”). ამიერიდან იგი რჩეული ხალხის, ირანელების ეთნარქოსია. უფროსი ძმები ეკვიანობამ შეიპყრო, რასაც მოჰყვა მათი შეთქმულება და უმცროსი ძმის მოკვლა.

აქ არსებითად უკვე ჩანს კონცეფცია ჭეშმარიტად პარადიგმატული ომებისა ირანსა და თურანს შორის. ირანი არის ნათლის ღვთაების, აპურა მაზდას მხარე, თურანი კი – ბოროტების არქონტის, აპრიმანისა. თურანის იმპერატორები დემონოლოგიის კონტექსტში განიხილებიან. ხალხურმა ეტიმოლოგიამ თურანელი “აფრასიაბის” სახელი (საშ. სპარსულში მას ჰქვია “ფრასიაკი”) დაუკავშირა “წყალს” (აბ-აბ), რამდენადაც იგი “წყალთა შემკავებელია”. მანუჩქარის (ერჩის ძე) და აფრასიაბის კონფლიქტისას “მიწა” ატარებს ქალის ნიშნებს. მაგალითად, ქრისტიანი პოლემისტის თეოდორ ბარ კონაის “თარგმანებათა წიგნში” (მერვე საუკუნე) ნათქვამია, რომ ზოროასტრის მიხედვით მიწა ახალგაზრდა ქალწული იყო, რომელიც ამავე დროს დანიშნული იყო პარისაგზე (ე. ი. აფრასიაბზე),¹²⁴ შესაბამისად ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხა მოგვითხრობს, თუ როგორ მისთხოვდა მიწის სული სპანდარმატი თურანელ ფრასიაგს. საშუალო სპარსული ტექსტის მიხედვით, ამან გამოიწვია ქალაქ ზრანგის დანგრევა და წმინდა ცეცხლის ჩაქრობა.¹²⁵

მითოლოგიური პერსონაჟის ისტორიზების მეტად საინტერესო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულებაში. აქ ირანელთა დიდებთმოსილი გმირი სპანდიატი (ავესტ. სპენტოდატა, ახალსპარსული ესფენდიარი, “ქართლის ცხოვრების” სპანდიატ რვალი), ავესტაში ცნობილი როგორც ბოროტი ჯადოქარებისა და დემონების მომსყრელი; (იხ. იაშტი 5, 116-118), გვევლინება ქართველთა გმირად და სპარსელთა მტრად: “ეს სპანდიატი იყო, ღმერთისგან წყალობა რომ მიიღო, როგორც თავად იბერები ამბობენ, ომში მას ვერ შეეხებოდა მახვილი მისი სხეულის ვერც ერთ ნაწილში გარდა გულისა, რომელსაც ის ომებში რაღაც საფარით იცავდა. ამიტომ სპარსელებს მისი ძალიან ეშინოდათ. მან გაიმარჯვა მათზე (ე. ი. სპარსელებზე), სძლია მათ და თანამონათესავე იბერები დაასახლა ძნელადგასავალ ადგილებში, რომლებიც მათ ახლაც უპყრიათ; საიდნაც ისინი თანდათან განვივრცენ და განმრავლდნენ და დიდ ერად იქცნენ.”¹²⁶

რატომ დაუკავშირდა ბიზანტიელ მწერალთან სპანდიატი, ეს "უშიშარი ჯვაროსანი ზოროასტრიზმისა"¹²⁷ იბერიას? ქართლის "მეფეთა ცხოვრებაში", სადაც ირანული ეპოსი ასევე ისტორიზებულია, ქაიხოსრო, არღამ ერისთავი, ქექაოსი, სპანდიატ რვალი და ირანის სხვა გმირები, ბუნებრივია, უცხოტომელ დამპყრობლებს განასახიერებენ. ისინი უმაღლესი სასანიან მეფეთა სახეებს შეესაბამებიან. კონსტანტინე პორფიროგენეტთან კი ირანის პირველხატი, პირველფენომენი უნდა იგულისხმებოდეს, რომელიც კი არ იპყრობს, არამედ შველის ღვთის მიერ რჩეულ ერს. ასეთია კიროსი და მისი სამეფო ძველი აღთქმის წიგნებში, რომლის შემწეობითაც ებრაელებმა შესძლეს იერუსალიმს დაბრუნება და ტაძრის აღდგენა. ირანი გაიაზრება როგორც განთავისუფლების სიმბოლო ძალადობის და ბოროტების მეტროპოლიისგან (თურანი, ბაბილონი); იგი "სინარქიულ", ანუ თანა-მეუფებრივ დამოკიდებულებაშია აპურა მაზდას მზიურ კულტთან, ხოლო მისი შეურყენელი მიწიერი კულტმსახურება ხატია ზეციურისა. სპილენძისტანიანი სპანდიატის გადმოსვლა იბერთა მხარეზე მოასწავებს იმას, რომ აწ ირანი თავად ატარებს ძალადობის იმპულსს, ე. ი. "თურანიზებულია", ხოლო იბერია არის "ახალი ირანი", მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში მეტამორფოზირებული. ამადაც ეს კონტინუიტეტი გაიგება არა უშუალოდ რელიგიურ ან ეთნიკურ, არამედ ისტორიულ-ფენომენოლოგიურ ასპექტში, ისევე როგორც ცნება "ახალი ისრაელისა" (ასე ეწოდებოდა ქრისტიანულ ეკლესიას ზოგადად) და "ახალი რომისა", ანუ ბიზანტიისა. ამავე დროს ეს გახლავთ ერთ-ერთი ასპექტი ქართული ცივილიზაციის "გეორგიანულად" მოაზრებისა.

£

დ) ურჩხულისმბრძოლი გმირის ნიშნები "ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში"

ღვთაება ვერეთრანას კულტის გადმონაშთს "ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში," უწინარეს ყოვლისა, ეძებდნენ ნიკო მარი¹²⁸ და პავლე ინგოროყვა.¹²⁹ ორივე მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია ჯუანშერის ცნობას, რომ მომავალ მეფეს ღედამ დაბადებისას "უწოდა სახელი მისი სპარსულად ვარან-ხუასრო-თანგ, ხოლო ქართულად ეწოდა ვახტანგ".¹³⁰ ვარან-თანგი იგივე უნდა იყოს, რაც ირანული ვერეთრანა. "ხუასრო" კი ამ შემთხვევაში ნიშნავს "უფლისწულს". ეს, სახელი, აგრეთვე ვახტანგის ბრძოლა ოსებთან თავისი დის გამოსახსნელად, აფიქრებინებდა პავლე ინგოროყვას, რომ თხზულებაში დაიღექა "ვარაფრანის ეპოსი", რომელიც რაღაცნაირი ფორმით უნდა არსებებდეს ანტიკურ ქართლში. ზოგჯერ ხდებოდა ისეც, რომ თვით სახელი "ვახტანგი"

მიაჩნდათ ირანული "ვერეთრაგნას" ქართულ ექვივალენტად (ლაფანცია-ნი).¹³¹ "ვახტანგის" ეტიმოლოგიის შესახებ გამოთქმული იყო სხვა მოსაზრებაც, კერძოდ ვ. აბავეის¹³² მიერ, რომელსაც ეთანხმება მზია ანდრონიკაშვილი:¹³³ იგი უნდა ნიშნავდეს "მგლისტანიანს". ვფიქრობთ, არც ჭუნანშერი გულისხმობდა, რომ "ვარან-თანგი" და "ვახტანგი" ეტიმოლოგიურად იდენტურნი არიან. აქ უნდა იგულისხმებოდეს ქართული და სპარსული ორი სხვადასხვა სახელი. ამაში არაბუნებრივი არაფერი იქნება თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ვახტანგ მეფის დედა თავად გახლდათ სპარსული რჯულის მიმდევარი თავიდან.

არასერიოზული იქნება იმის მტკიცება, რომ ქრისტიანი მეფე, წმინდანად შერაცხული ერისა და ეკლესიის მიერ, რომლის რელიგიური და პოლიტიკური ორიენტაცია მკვეთრადაა გამოხატული მის "ცხოვრებაში" (მისივე ანდერძი: "სიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევეთ"), მივიჩნიოთ ნახევრად ზოროასტრულად ან მისი რომელიმე ღვთაების მმოსავად. ვერც მისი ინიციაციური გზის სიმბოლური ასახვა მოექცევა ვიწროდ ირანულ ჩარჩოებში; ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში როგორც ირანული, ისე არაირანული სიმბოლიკა წარმოადგენს საყოველთაოდ მიღებულ ნიშნებრივ ენას ისეთი მოვლენის ასახვისას, როგორც იყო ინიციაცია (ანუ "ნათელდება" გმირისა, რომელიც გულისხმობს ზენა სინამდვილესთან ზიარებას, მის შემეცნებას ცხოვრებისეულ ასპარეზზე აქტიურ ქმედებაში).

"ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების" სტრუქტურა კი იძლევა საშუალებას ზოგიერთი ისეთი მოტივის ამოკითხვისა, რომელიც ფიგურირებს ურჩხულის მშუსკრელი გმირის ცნობილ მითში. მნიშვნელოვანია გამოიყოს ისეთი მომენტები, რომლებიც გარკვეული მითოლოგიური სემანტიკის შემცველია: უფლისწული ვახტანგი იყო შვიდი წლისა, როდესაც გარდაიცვალა მამამისი - მირდატ მეფე. იმ ხანებში ცეცხლთაყვანისმცემლობა ქართლში იმდენად მოძღვარდა, რომ თავისკენ მიიზიდა არამარტო წარჩინებულნი, არამედ "წურილი ერიც". როდესაც ათი წლისა შესრულდა ვახტანგი, ოსებმა მოაოხრეს ქართლი და გაიტაცეს მისი უმცროსი და მირანდუხტი. როგორც ვხედავთ, ინიციაციის საწყის ეტაპზე მომავალი გმირის სასიცოცხლო სივრცე შეზღუდულია ერთის მხრივ მისი უსაკობის გამო, მეორეს მხრივ - მსოფლიოური იწროების, აგრეთვე მტრული საწყისის მოქმედების შედეგად. მხოლოდ მას ხელეწიფება ამ მოჭადროებული წრის გარღვევა. ეს ზუსტად ემთხვევა ამირანის ხალხურ ეპოსს, სადაც სულკალმახის გარდაცვალების შემდგომ ამირან, ბადრი და უსუპი, "ღვეთაგან შემინებულნი", გადაიხვეწებიან "ჩაბალხეთს".

თხუთმეტი წლის ასაკში ვახტანგმა მიმართა ქართლის წარჩინებულთ, "ვითარცა მოხუცებულმან და ბრძენმან და აღზრდილმან ფილოსოფოსთათან"¹³⁴ და მოუწოდა ოსეთს სალაშქროდ. იმჟამად ეს ასაკი ითვლე-

ბოდა მომწიფების ხანად. პართიასა და სასანურ ირანში თხუთმეტი წლის ყმაწვილი უკვე დასრულებულად ითვლებოდა როგორც ფიზიკური, ისე ინტელექტუალური თვალსაზრისით. მას უკვე იღებდნენ საზოგადოებაში. არდაშირ პაპაიკს ძემ თხუთმეტი წლისამ მიიქცია არდავანის ყურადღება. გავიხსენოთ აგრეთვე ვერეთრაგნას ერთ-ერთი გამოცხადება თხუთმეტი წლის ყმაწვილის სახით (იაშტი 14, 17). ასევეა “ვეფხისტყაოსანში”, სადაც ტარიელი თავისი ამბის თხრობისას საგანგებოდ გამოპყობს თხუთმეტი წლის ასაკს (ტაეპი 332):

თხუთმეტისა წლისა ვიუავ, მუჟე მზრდიდა ვითა შვილსა;
დღისით ვიუავ მის წინაშე, გამიშვებდის არცა ბილსა;
ძალად ლომსა, თვალად მშესა, ტანად ვკვანდი ვეშს ზრდილსა,
სროლასა და ასპარეზსა აქებდიან ჩემვან ქნილსა.

როდესაც ქართველთა მხედრობა ვახტანგ მეფის მოწოდებისამებრ დაიძრა სალაშქროდ და დაბანაკდა მდინარის პირას, დაიწყო ორთაბრძოლები; “ამა შვიდსა დღესა ბრძოლა იყო ბუმბერაზთა მდინარესა მას ზედა.”¹³⁵ თავიდან ოსების გოლიათის, თარხანის წინააღმდეგ ქართველთა მხრიდან გამოვიდა სპარსელი გოლიათი ფარსმან-ფარუხი, რომელიც თარხანმა მოჰკლა. ამის შემდეგ ვახტანგი მოჰკლავს როგორც თარხანს, ისე მეორე, უფრო დიდ გოლიათს, ბაყათარს. როგორც თარხანი, ისე ბაყათარი (“ბუმბერაზნი”) განასახიერებენ მხოლოდ ფიზიკურ, ბრმა, უხემ ძალას, რომლებთან შერკინებაშიც მარცხდება ასეთივე ძალის პატრონი ფარსმან-ფარუხი. ვახტანგი, ჭერაც ჭაბუკი, ბიბლიური დავითის მსგავსად, პირველ მათგანს გაუსწორდება ხმლით, მეორეს კი ისრით. მისი მოისარობა სიმბოლურ ენაზე მიანიშნებს განსაკუთრებულ უნარზე, რომელიც უმაღლეს ინტელიგიბლურ სფეროს მიემთხვევა. უხეში ძალა უნდა დაამარცხო აზრისა და მოქმედების სიზუსტით, წინააღმდეგ შემთხვევაში თავად შენ გადაიქცევი ასეთად - ამგვარად იხსნება მოცემული სიმბოლოს ლოგიკა. იგივე სულისკვეთება, მხოლოდ რწმენისმიერ ასპექტში, სჭევვის მის ლოცვაში, ბრძოლის წინ რომ წარმოსთქვა.

ამის შემდეგ ვახტანგმა კავკასიონის მიღმა გადარეკა ოსები და განთავისუფლა როგორც მირანდუხტი, ისე სხვა ქართველი ტყვეებიც. ამრიგად, ეს ემთხვევა საქართველოს მთის წამგმირო გადმოცემებში შემონახულ მითს “ხანმატელი გიორგის” შესახებ. ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ზვიად გამსახურდია გახლდათ პირველი, რომელმაც ეს მითი დაუკავშირა წმინდა გიორგის კულტს, არეკლილს ვეფხისტყაოსანში.¹³⁶ ამ მითის მიხედვით, ხანმატელი გიორგი დანარჩენ ღვთისშვილებთან ცოპალასთან, იახსართან და სხვებთან ერთად დალაშქრავს ქაჯავეთს (იგივე ქვესკნელი, ქტონიური სამყარო) და გამოიხსნის იქიდან ქალღვთაება სამძიმარს, აგრეთვე მის მოადგილეებს - აშექალსა და მზექალს (საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ სამ. სპარსული წარმოშობის სახელი “მირანდუხტი” ნიშნავს “მზექალს”). “მზექალი” ქართულ

წარმართულ მითოლოგიაში არის აგრეთვე ქალღვთაება “დღე-დღესინ-დღისი”, ანუ ძველი სოფლის ერთ-ერთი ჰიპოსტაზი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დრაკონში შედწევა და მისი შიგნიდან გამოფატვრა გმირს მის საბრძოლო თვისებებს ანიჭებდა. მეომართა მსგავსი ინიციატია არეკლილია გმირი ფერიდუნის (იმავე თრატონას) მიერ თავისი ვაჟების სიმამაცის გამოცდაში, რომელთაც იგი ურჩხულად გადაცმული გამოეცხადა. როგორც გ. ვიდენგრენმა აღნიშნა, ურჩხული (აუღაპა) პართულ ეპოქაში იყო მეომართა საგმირო იდეალი; თვით არ-დაშირის მოწინააღმდეგე, ჰაფტანბუხტ ჰიის პატრონი, უნდა ყოფილიყო პართიის დინასტიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი, რომლის მეომართა შორისაც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა დრაკონის კულტი.¹³⁷ “ვის-რაშიანის” მიხედვით, პართელი მხედრები ურჩხულის დარად იბრძვი-ან.¹³⁸ ასეთივე მძვინვარე ურჩხულია ბრძოლისას შაჰ-ნამესეული როს-ტომი.¹³⁹ იგი, ისევე როგორც გერმასფი, ფლობს დროშას ურჩხულის გამოსახულებით (ამ ტრადიციას ახალ ისტორიაშიც გააჩნია თავისებური გაგრძელება: დრაკონს ეტიმოლოგიურად უკავშირდება “დრაგუნები”, სამხედრო რეგიმენტი ევროპაში, საიდანაც ის რუსებმაც გადაიღეს. ორი დრაკონი გამოსახულია, მაგალითად, შოტლანდიელი დრაგუნების სამ-ხედრო-სასულე ორკესტრის ტრადიციულ უნიფორმზე, კერძოდ, სახე-ლოზე).

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მეფე ვახტანგის ფარი, დამ-ზადებული “ვიგრის” ტყავისგან, რომელშიც ვერ ატანდა ვერც ისარი, ვერც მახვილი. ვიგრი გარკვეულ მითოლოგიურ კონტექსტში ნიშნავს ვეშაპს, ქტონიურ ურჩხულს. ქართულში გვხვდება ამ სიტყვის შემცველი დემონოლოგიური კომპოზიციები: ვიგრ-დევი (ვეშაპი, ბოროტი არსება), ვიგრ-კურო (მინოტავრი), როგორც ამას პავლე ინგოროყვა აღნიშნავს.¹⁴⁰ დროთა განმავლობაში ამ სიტყვამ სხვა მნიშვნელობაც შეიძინა: “აწ ვიგრის ტყავს ზღვის თევზის (კორკოდოლოს) ტყავს უხმობენ და ხმელთა ცხოველიც არის (რომელსა სპარსნი დუზუბნს უწოდებენ), მისი ტყავი ეგრევე ძვლით მოლურსმულია, რომლისა ტყავსა ფარად შეამზადებენ, რომელსა სპარსნი ქარგარდანს უხმობენ.”¹⁴¹

ვახტანგ გორგასლის მუზარადზე ვხედავთ ერთ ტოტემურ ნიშანს: “ხოლო ვახტანგ მეფესა შეექმნა ჩაბალახი ოქროსი და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ლომი, და რომელსა კერძა იძლეოდინა ქართველნი მუნითცა მიმართის და მოსრის სპათა მის სპარსთასა, ვითარცა ლომმან კანჯარანი.”¹⁴² ამის გამო უწოდეს ვახტანგს “გორგასალი”, ანუ “მგლის-თავიანი”. ეს კი უნდა იყოს იბერიის ეროვნული ტოტემი, რაჰდენადაც მას უკავშირდება სამუშალო სპარსული “ვრკან” და მისგან გამომდინარე ბერძნული “ჰირკანია”. სვანურ ტრადიციაში მგელი სიძლიერის, დაუ-მარცხებლობის და უშრეტი ენერჯის სიმბოლოა.¹⁴³ სვანეთში ყოველ-თვის: არსებობდა მამრთა სამხედრო ერთობა, რომელსაც გააჩნდა დრო-შა “ლეკ”, ანუ “ლომი”. თუმცა, თუ დავაკვირდებით ამ დროშის ფორ-

მას, დავინახავთ, რომ იგი უმაღლეს ხახადაბჩენილ მგელს ჩამოჰგავს. ლომი აშკარად ქრისტიანული სიმბოლოა. "მგელ-ლომის" ფორმის დროშა უნდა მიანიშნებდეს პრეკრისტიანული და ქრისტიანული ინიციაციების ერთიანობაზე. აქვე არ შეიძლება არ გავგახსენდეს ხევსურულ ზეპირ-სიტყვიერებაში დაცული თქმულება წმინდა გიორგისა, რომელშიც ქაჯავთის წინააღმდეგ საბრძოლოდ შემართული "ხახმატელი" გიორგი ასოცირებულია მგელთან. ღვთისმშობელი ("ქრისტეს დედა") ეკითხება მას:

ქაჯავთს რად იარები,
გიორგი მგლისა ფრაო?

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში მგელი, ისევე როგორც "კაი ყმა", სიმბოლოა შეუღრეკელობის, გაუტეხელობისა.

სამი არ გაიწურთნების:
მგელი, არწივი, კაი ყმა.

მგლის სიმბოლიკა, როგორც ჩანს, გავრცელებული იყო პელაზურ, წინაეილინურ სამყაროშიც. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეოთხე საუკუნის ბერძენი მწერლის, ლიკოფრონის პოემაში "ალექსანდრა" მგელი პელაზგი აქილევის ეპითეტია: "როდესაც მამაცი მგელი (ე. ი. აქილევის) ფეხმარდი პელაზგური ნახტომით დაეყრდნო უკიდურეს ნაპირს, ჭვიშაში ახმაურდა ანკარა წყარო, გაიხსნა წყაროები, რომლებიც უწინ დამშრალნი იყვნენ."¹⁴⁴ ამავე პოემაში არგონავტებს ეწოდებათ "ატრაქსელი მგლები" (ატრაქსას ლუკუს).¹⁴⁵

მამრთა სამხედრო ერთობა არსებობდა უძველეს ირანშიც. იგი შედგებოდა ახალგაზრდა მეომართაგან (ძვ. სპარს. "მაირია" - ჭაბუკი, ახალგაზრდა კაცი). ომში მძვინვარების გამო მათ უწოდებდნენ "მგლებს". მოწინააღმდეგენი ამბობდნენ მათ შესახებ, ეს "ორფეხა მგლები" ოთხფეხაზე ბევრად უფრო საშიშნი არიანო. სტივ ვიკანდერის თქმით, ისინი თავისუფალ სასიყვარულო ურთიერთობებს მისდევდნენ და ქორწინდებოდნენ მათ მიერ მოკლულ ურჩხულთაგან გამოხსნილ ქალებზე.¹⁴⁶ მგლის მეომრულ ასპექტზე მიანიშნებს "დენქარტიც", სადაც ის გვევლინება მაშველ ძალად, შეჭირვებულის დამხსნელად ("უტ ეტონ ი ჰაჩა, ჰაიტაკ, ქუ მან ჩე გურგ, ჩე აღიარ").¹⁴⁷ მგლის მსგავსია ბრძოლისას აგრეთვე შაჰ-ნამესეული როსტემი.¹⁴⁸

1. სწრაფ გონებას და საზრიანობას ორატორული პაექრობისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა როგორც ძველ აღმოსავლეთში, ისე ელინისტურ სამყაროში. იმარჯვებდა სწორედ ისეთი გონებით დაჭილდობილი ადამიანი, რომელიც შესძლებდა მარჯველ სიტყვისგებას. ასე მაგალითად, იმ ნიჭთა შორის, რომელიც ვერეთრაგნამ მიჰმალდა ზარათუსტრას, გვხვდება გამარჯვების უნარი კამათში (იამტი 14, 30). ვახტანგ მეფე კვლავ გაიელვებს ამ თვალსაზრისით, როდესაც ის ლაშქრავს ინდოეთსა და სინდეთს. ჭუანშერი მოგვითხრობს უშუალოდ ბრძოლის წინ მომ-

ხდარი შელაპარაკების შესახებ ვახტანგსა და სინდთა მეფეს შორის: მან სპარსთა მოკავშირედ გამხდარი ვახტანგი შეადარა უგუნურ ყვავს, რომელმაც გამოზარდა შევარდნის მართვე; ამ უკანასკნელმა კი, როგორც მისი ბუნების წესია, მოშივდა თუ არა, შექამა ყვავი. სინდთა მეფე მმართავს აღმოსავლეთში (და არა მხოლოდ აღმოსავლეთში) გავრცელებულ ხერხს იგავისა და ალევორიისა; მაგრამ ძველი, წარმართული სულიერების ხიბლი ვერ დააბნევს ვახტანგს. ის პასუხობს: "გეგონა შენ, ვითარმედ სიბრძნით გამონახულად იზრახე, არამედ ცრუ არიან სიტყვანი ეგე შენნი... მსგავს ხარ თავვისა მის მთხუნველისა."¹⁴⁹ როგორც ცნობილია, სინდთა მეფის იგავი წინდაუხედავი ყვავის შესახებ მომდინარეობს ძველინდური კრებულიდან "ქილილა და დამანა", სადაც ორი ტურა თავიანთ სიბრძნეს ალევორიული ფორმით უზიარებს ერთმანეთს. იგავებით პაექრობა ხომ მეტ საშუალებას იძლეოდა საკუთარი აზრის გამოხატვისა, ვიდრე აბსტრაქტული სპეკულაციები. ამ კრებულის გავრცელების ისტორია უკავშირდება სასანიან ხოსრო პირველს, რომელმაც ინდოეთში გაგზავნა ექიმი ბურზოე და ჩამოატანინა იგავთა კრებული "პანჩატანტრა", საქრისტიანოში ცნობილი სირიული თარგმანიდან როგორც "ქილილა და დამანა".

ყოველივე ზემოთქმულმა ვახტანგ მეფე როგორც საისტორიო, ისე ქართულ ხალხურ ტრადიციაში შემოსა განსაკუთრებული დიდებით. დროშას, რომელსაც წაუმძღვარებდნენ ხოლმე ქართულ ლაშქარს, ეწოდა "გორგასლიანი". მოგვიანებით გრიგოლ ორბელიანი პოემაში "საღღეგრძელო" მოიხსენიებს ვახტანგ გორგასალს, რომელიც ავონებს მას "ომის ღმერთს". ვახტანგის საგმირო ინიციატივაზე მეტყველებს აგრეთვე ხალხური ლექსი:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უუარდა,
ცოდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მოუბმა იწუეს დრეკა.

იალბუზის ხსენება, რომელიც უდავოდ წარმოადგენს კავკასიის "მონს ვიქტორიალის", ანუ გამარჯვების მთას, შემთხვევითი არ არის ამ ლექსში: ხატოვნად რომ ვთქვათ, მისი სიმალიდან იშლება ზოგადკავკასიური სივრცე, რომელიც შენივთდება კავკასიური ეთნო-კულტურული "ოიკუმენეს" ხილვაში. ამადაც, სახე ვახტანგ გორგასლისა შესაძლოა განხილულ იქნეს როგორც ახალი "ჰეროს კალკაზიკუს", ანუ კავკასიის გმირი; ანტიკურ ეპოქაში კი ასეთი გმირები არიან პრომეთე, იაზონი; ჰერაკლე - განმათავისუფლებელი პრომეთესი.

ისტორიის გაგება და მეფობის კონცეფცია. გვიანანტიკური და ქრისტიანული გადმოცემები ზოროასტრის შესახებ

ა) ზოროასტრი, როგორც ნახევარღმერთი

ზარათუსტრას, ანუ ბერძნულად ზოროასტრს, ძველი ირანის დიდ წინასწარმეტყველს, იცნობდნენ როგორც ანტიკური, ისე ადრექრისტიანული გადმოცემები. ამგვარ ლიტერატურაში თითქმის არ გვხვდება რეალისტური, ოდნავ მაინც დიფერენცირებული ასახვა მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა. ამ ავტორებისთვის ცხადია მხოლოდ, რომ ამ იღუმალებით მოსილმა სახემ შემდგომ წარღვნისა დიდად განსაზღვრა კაცობრიობის სულის ისტორია. ალბათ არ არსებობს ისტორიაში მეორე პიროვნება, რომლის ცხოვრების თარიღისა და მოძღვრების გარშემო არსებობდეს ამდენი სრულიად განსხვავებული შეხედულება. ასე მაგალითად, ძველ საბერძნეთში, პლატონური ტრადიციიდან გამომდინარე, მიაჩნდათ, რომ ზოროასტრი ცხოვრობდა ტროას ომამდე 6000 წლით ადრე. ელინისტურ ეპოქაში ფიქრობდნენ, რომ იგი პითაგორას თანამედროვე იყო (ძვ. წელთაღრიცხვის მეექვსე საუკუნე), ბერძენ ფილოსოფოსსა და ბრძენს იგი თითქოს მოენახულებინა კიდევ ბაბილონში. ზოგიერთი გნოსტიური სკოლის მიერ ზოროასტრი გაიგივებული იყო ბიბლიურ გმირებთან, რომლებიც ცხოვრობდნენ ისტორიის სხვადასხვა პერიოდებში: სეთთან, ქამთან, ნებროთთან, ბალაამთან, ეზეკიელთან, ბარუქთან. მის სამშობლოდ მიიჩნევდნენ ეგვიპტეს, ბაბილონს, ასირიას, მიდიას, სომხეთს, ატროპატენას, ბაქტრიას, ცენტრალურ აზიას. შესაძლოა უცნაურადაც მოგვიჩვენოს, მაგრამ თვით თანამედროვე მეცნიერებამაც, აღჭურვილმა კვლევის მრავალი ეფექტური მეთოდით, იმავდროულად ხელი რომ მიუწვდება ნებისმიერ დღემდე შემორჩენილ პირველწყაროზე, თავი ვერ დააღწია ამ სირთულეს და ვერ შეიმუშავა რაიმე ობტიმალური კონცეფცია. როგორც აღნიშნა ვალტერ ჰენინგმა, შესაძლოა ორი მკვლევარი ცხოვრობდეს და მუშაობდეს ერთსა და იმავე დროში, სარგებლობდეს ერთი და იმავე მასალით და ბოლოს ურთიერთგამომრიცხავ შედეგებამდე მივიდეს. ამის მაგალითად მას მოჰყავს ჰერცფელდისა და ნიბერგის კვლევის შედეგები: ჰერცფელდის ზოროასტრი არის რეალური, ისტორიული პირი, სამეფო კარის კულისებში მოქმედი პოლიტიკოსი, ავანტიურისტი დიდგვაროვანი, რომელიც ნადირობს კიდევ თავისუფალ დროს. ნიბერგის ზოროასტრი კი წინაისტორიული

ფიგურაა, “მარადის მთვრალი” გრძნეული, რომელიც თავის მოწაფეებს “მაგას” სახით გაუგებარ ბუტბუტს ასწავლის.¹⁵⁰

და მაინც, რა შეიძლებოდათ სცოდნოდათ პირველი საუკუნეების მწერლებს ზოროასტრის შესახებ? ზოგადი სურათის შექმნისთვის ფასდაუღებელი მნიშვნელობა აქვს ბიდესა და კიუმონის მიერ შედგენილ წიგნს “ელინიზებული მოგვები”.¹⁵¹ აქ მოყვანილი ორიგინალური ტექსტები ელინისტური სამყაროსთვის წარმოაჩენენ ირანის წინასწარმეტყველს; მაგრამ არც ელინ, არც ადრექრისტიანული ხანის ავტორებს ხელი არ მიუწვდებოდათ ავესტაზე, ზოროასტრიზმის ორიგინალურ წყაროზე, რომელიც გარკვეული ფორმით, თუნდაც ზეპირი გადმოცემის სახით, უნდა არსებულიყო იმ ეპოქაში. ამ საკრალური წიგნის უძველეს ნაწილს ეწოდება გათები. ეს გახლავთ ლექსები, რომელთა დიალექტიც წარმოადგენდა უძველესი ინდოევროპული ენის ირანულ ფორმას, ხოლო უფრო ძველი იყო შექმნილი თვით ვედების ენაზეც კი. მაგრამ ისინი კიდევ უფრო. ცოტას მოგვითხრობენ თვით ზოროასტრის ბიოგრაფიის შესახებ, ვიდრე მოსეს ზუთწიგნეული – მოსეს შესახებ. ამ ტექსტებიდან გამომდინარე ისე ჩანს, თითქოს ზარათუსტრა დაბადებულა ბაქტრიაში, სადაც თავიდან ეწეოდა ღვთისმსახურებას, ჰყავდა ერთი ვაჟი და სამი ქალი. შემდგომ მან მრავალი წელი დაჰყო განდევნილად, ლოცულობდა და მარხულობდა. აქვე გამოეცხადა ანგელოსი, რომელმაც მოუწოდა ექადაგნა მის მიერ ნაუწყები ჭეშმარიტება. ბაქტრიაში ამაოდ დაშვრა. ზარათუსტრა – მისმა თანამემამულეებმა არ შეისმინეს მისი ქადაგებანი. დევნის გამო ზარათუსტრას მოუხდა სამშობლოს დატოვება. მან თავშესაფარი ჰპოვა ირანის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარე სამეფოში, მეფე ვიშტასპასთან, სადაც მის მიერ ნაქადაგარი მოძღვრება შეიწყნარეს. ამადაც, “გათების” მიხედვით, ზარათუსტრა წინასწარმეტყველია აპურა მაზდასი, ანუ “ბრძენი უფლისა”. იგი ხელს უწყობს მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას. იგი მფარველი სულია ირანისა, რომელიც მესაქონლე ირანელებს იფარავს ველური და ეშმაკის მსახური თურანელებისგან.

არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ბერძნულენოვან ავტორებს საერთოდ ვერ გაეგოთ გათების უძველესი ენა და “ქაჯურ ბუტბუტად” მოსჩვენებოდათ მათი რეციტაცია მოგვთა მიერ. ყოველ შემთხვევაში ეს უნდა ყოფილიყო მათთვის მოგვთა მიერ ნამღერი თეოგონია, ანუ ისტორია ღმერთების დაბადებისა და სამყაროს შექმნისა. არაზოროასტრული გადმოცემებისთვის ზოროასტრის სახე გაცდენილია ირანის ფარგლებს. ეს არის ზეეროვნული სახე, რომლის სამშობლოც შესაძლოა წარმოედგინათ ჩინეთის დიდი კედლიდან ეგვიპტემდე და ბოსფორამდე.

სასწაულებრივია ამ ტიპის ლიტერატურაში მისი დაბადება, ცხოვრება და სიკვდილი. ელინთათვის ამგვარი სასწაულები მოსალოდნელი იყო ეგვიპტელ ქურუმთაგან, რომელთა ცივილიზაცია რამდენიმე ათასი

წლით აღრეული იყო ბერძნულზე; რომში ჰყვებოდნენ საოცარ ამბებს პირველი საუკუნის ბრძენისა და თაუმატურგის აპოლონ ტიანელის ცხოვრებისა და უცნაური გაუჩინარების შესახებ. მის ხარიზმატიულობას რომაელი მოქალაქის ცნობიერება უკავშირებდა უცხო, “ბარბაროსულ” სამყაროს, მდებარეს “ოიკუმენეს” საზღვრებს გარეთ, ეფრატის ვალში. რამდენადაც არაკივილიზებული და ველური იყო მათთვის ეს სამყარო, იმდენად იღუპალებითმოსილი, “მისტერიული” გახლდათ იგი იმავდროულად. იმავე განწყობის გამოძახილს ვხედავთ იოანე შავთელის “აბდულ-მესიანში”:

ტილისმ-მოვება, არ-ცუდ-მბორკვობა

აპოლონისგან დამტკიცებულ არს.

(აბდულმესიანი, 79, 1-4)

იუდეველთათვის და ქრისტიანთათვის ძველ დროში სასწაულებით განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ იაჰვეს მსახურნი, მოსე და ელია. ნამდვილი სასწაული მხოლოდ ერთი, ჰემმარიტი ღმერთისაგან შეიძლება მომდინარეობდეს, - ამბობდნენ ისინი, - სხვა ყოველივე ეშმაკეულია და ბოროტის შემოქმედებაა. უკვე პირველივე საუკუნეებში ქრისტიანულმა დოგმატიკამ და პოლემისტებმა წარმართობასთან გარკვეულად შეაჯამეს როგორც ელინური, ისე ქრისტიანული დამოკიდებულება საკითხთან, ზოროასტრი მიჩნეულ იქნა მაგიურ ხელოვნებათა არქონტად, არქიმოვად, რომლის ძალაუფლება ვრცელდება ელემენტებზე, ცეცხლზე და კოსმიურ სხეულებზეც კი (მდრ. ფსევდოკლიმენტი: “ეს ხალხი, რომლებიც იყვნენ ზოროასტრიანი, ეგრეთ წოდებული თაყვანისმცემელნი მაგიური ხელოვნების უპირველესი ავტორისა”).¹⁵² აქ თითქოს მიანიშნებდნენ კიდევ, რომ ზოროასტრის მსახურება უძველეს დროში ცოცხალი “სტიქიების”, ანუ “ბუნების რელიგიის” სფეროს განეკუთვნებოდა.

ირანულ ტრადიციაში განსაკუთრებულია თვით ზარათუსტრას პირველარსის შექმნა. მისი სუბსტანცია შექმნილია აპურა მაზდას (“ბრძენი უფლის”) მიერ. მისმა “ჰვარნამ”, ანუ ხელმწიფურმა დიდებამ აპურა მაზდას თანდასწრებით განმსჭვალა მისი სუბსტანცია. “დენქარტის” მიხედვით, შემდეგ “ჰვარნა” ჩამოფრინდა უმაღლეს ცაზე, უსაზღვრო ნათელში. აქედან ჩამოფრინდა ჯერ მზის ცაზე, მერმედ მთვარისაზე, ბოლოს კი ვარსკვლავთა ცაზე. აქედან ცეცხლის სახით იგი დაეშვა პურუშასპას, ზარათუსტრას მამის სახლში. მას შემდეგ იგი მულამ თან ახლავს მას. რაღაც მსგავსი მოტივი გვხვდება დიო ქრიზოსტომოსთანაც: ზოროასტრი სიბრძნისა და სიმართლის სიყვარულის გამო განემორა ადამიანებს, რათა განმარტოებით ეცხოვრა ერთ მთაზე. მაშინ ცეცხლი გარდამოხდა ზეციდან და მთა გარემოიცვა ალმა, რომელიც დღე და ღამე განუწყვეტლივ გიზგიზებდა. სპარსთა მეფე თავისი დიდებულების თანხლებით სალოცავად მოვიდა ამ მთასთან. ზოროასტრი უვნებლად გამოვიდა ცეცხლიდან და ეჩვენა მათ. შემდეგ მითითება მისცა, შეეწი:

რათ მსხვერპლი, ვინაიდან ღმერთი აქ გამოცხადდა.¹⁵³ ხარიზმატის და თეურგის ეს სახე ენათესავენბა სინაის მთაზე მყოფ მოსეს, ცეცხლის სტიქიაში გაცხადებულ ღმერთს რომ ესაუბრება.

ფსევდოკლიმენტის ზემოხსენებული ცნობის მიხედვით, ქამის მოდგმიდან წარმოსდგებოდა ის ადამიანი, რომელიც მაგიის შემოქმედად ითვლება. მას წარმართები უწოდებდნენ ზოროასტრს. რალაც მაგიური ხერხების გამოყენებით იგი ცდილობდა შემოქმედება მოეხდინა ერთერთ ვარსკვლავზე, რათა მეუფება მიეღო მისგან. ვარსკვლავმა მრისხანედ გადმოაფრქვია ცეცხლი და დაფერფლა იგი. უმეცართ იმ დროს მაცხოვრებელთა შორის სწამდათ, რომ მისმა განწმენდილმა სულმა ღმერთთან დაივანა. ამადაც, ფსევდოკლიმენტის თქმით, თაყვანს სცემდნენ მისი სხეულის ნაშთებს და თავად მას, როგორც ღვთაებას.¹⁵⁴ აქ ვხედავთ სიცილიელი ევკემეროსის ტიპის წარმოდგენას, რომლის მიხედვითაც წარმართთა ღმერთები სხვა არა იყვნენ რა, თუ არა გაღმერთებული გმირები.

მაგიური ძალისხმევის პრეცედენტი ვარსკვლავებსა და პლანეტებზე გვხვდება ოვიდიუსთან, როდესაც იგი კოლხი მედეას შესახებ მოგვითხრობს. მედეას სახე, მისი ზეგრძნობადი ცოდნა და უნარები ანტიკურ სამყაროში ზოროასტრზე არანაკლებ იყო ცნობილი. მის სახელს უკავშირდებოდა მედიცინა. ოვიდიუსი თავის ჰიმნებში "ამორეს" ამბობს, რომ გრძნეული მედეა ლამობდა მთვარე გადაეცდინა თავისი გზისთვის და უკუნეთში მიემალა მზის (ჰელიოსის) რაშები.¹⁵⁵ ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჰეროდოტესეული ცნობა, რომ გეოგრაფიული "მიდია" უკავშირდებოდა მედეას.

ზეციური ცეცხლით განწმენდის მოტივი ელინისტური წარმომობისაა. იმ დროის მსოფლმხედველობის მიხედვით, გმირის ცხოვრება არის კათარზისის გზა, ხოლო ელვით სიკვდილი ნიშნავს საბოლოო განწმენდას. ამ მხრივ აღწერილი სახე ზოროასტრისა რალაცით მოგვაგონებს ემპედოკლეს, რომელმაც თავისი ცხოვრება დაასრულა ეტნას ვულკანურ ცეცხლთან შერთვით. თუმცა საკუთრივ მითი ზეციური ცეცხლით დაღუპვისა შესაძლოა წარმოსდგებოდეს ჰელიოსის ძის, ფაეტონის ძველბერძნული მიწიდან: ფაეტონმა სცადა ემართა მამისეული ეტლი, მაგრამ რამდენადაც ეს არ ხელეწიფებოდა მას, დაიღუპა ზეციური ცეცხლით.

სირიული წარმომობის ბერძნულენოვანი ავტორის, იოანე მალალას (მეშვიდე საუკუნე) "ქრონოგრაფიაში" ზოროასტრი შთამომავალია ასირიის მმართველი ნინოსისა. მას ცოლად ესვა საკუთარი დედა. სიკვდილის წინ მან განიზრახა განწმენდა ზეციურ ცეცხლში და ანდერძად დაუბარა თვისტომთ, შეენახათ მისი დამწვარი ძელები, რათა მეუფება არ დაეკარგათ. შემდეგ ილოცა ორიონის ვარსკვლავზე და დაიფერფლა. სპარსელები ასეც მოიქცნენ და დღემდე ინახავენ მის დაფერფლილ ნაშთებს.¹⁵⁶

ზოროასტრის ნაშთების რელიქვიად შერაცხვა თავისი ხასიათით ირანულიცაა და "მედიტერანულიც". მეფეთა და გმირთა ნაშთების სასწაულთმოქმედი ძალისა სწამდათ როგორც ფარაონების ეგვიპტეში, ისე ძველ ისრაელში. მეორე საუკუნის ქრისტიანი მამის, ეგნატე ანტიოქიელის მიხედვით, იუდეველთა მეფემ, იოსიამ ააოხრა უსჯულოთა საფლავები და გადაყარა მათი ძვლები, რათა "არცალა სასწაულნი ჩანდნენ სიბოროტისა მათისანი."¹⁵⁷ მეფეთა სამარხი განსაკუთრებულ ადგილად ითვლებოდა ირანშიც. ასეთი იყო აქემენიანთა დინასტიის ფუძემდებლის, კიროსის აკლდამა პერსეპოლისში. სომეხი ისტორიკოსის, მოსე ხორენელის მიხედვით, მეფეთა სამარხი ირანში ის ადგილია, სადაც იმყოფება ამა თუ იმ მეფის ხელმწიფური ღიღება (კვარნა) მისი სიკვდილის შემდეგ.¹⁵⁸

ე. წ. მალალას მიმართულების ბიზანტიური ქრონოგრაფიის ტრადიციას იცნობდნენ საქართველოშიც. თამარის ისტორიკოსის თხზულება "ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" მოგვითხრობს, რომ ქართველთა მხედრობის მიერ შევიწროებული მუსლიმები გაიხსენებენ თვით ზოროასტრს, უხსოვარ დროში გარდაცვლილს და მის ანდერძს: "მწუე-ვართა და შემკრებელთა ისლემობისათა ძებნეს ცეცხლითა განლეულნი ძულნი ზოროასტროსისნი, რომელ იყო პირველი მეფე და ვარსკვლავთმრიცხელი სპარსთა შორის და რომლისა მიერ ითქუა ესრეთ: ვიდრემდის გაქუნდეს ესე, არა მოაკლდეს მეფობა სპარსთა."¹⁵⁹

არც ძველ ქართულ ლიტერატურაში, არც ხალხურ გადმოცემებში არაფერია პირდაპირ თქმული ზართუსტრას შესახებ. თუმცა ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთმა ხალხურმა ლეგენდამ, რომელიც მოისმინა ილია ჭავჭავაძემ გასული საუკუნის სამოცდაათიან წლებში. იქამად ილია მომრიგებელ მოსამართლედ მსახურობდა დუშეთში. ამ ლეგენდაზე დაყრდნობით მან შექმნა თავისი ცნობილი ლექსი "ბაზალეთის ტბა". ლექსის სულისკვეთება, მისი სახისმეტყველება ანტიკურობის სულითაა განმსჭვალული. ეს გალექსილი ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ბაზალეთის ტბის ფსკერზე, მარადმწვანე წალკოტში დგას ოქროს აკვანი:

ამბობენ, - თამარ დედოფალს
ის აკვანი იქ ჩაუდგამს,
და ერს თვისთა ცრემლთ ნადენით
ტბა კარვად ზედ გადუხურავს.

იმახ კი აღარ ამბობენ -
აკვანში ვინ ჩააწვინა,
ან თვით ერმა თვისი ცრემლი
ზედ ტბად რისთვის დაადინა...

ამრიგად, ამ აკვანთან და ყრმასთან დაკავშირებულია საიდუმლოება (“ვისიც არ ითქმის სახელი”). იგი აქ ჩაუღვამს თამარს, რომელიც ხალხურ ცნობიერებაში წარმოდგენდა ღვთისშვილს, სამყაროს ღვთაებრივ გამრიგეს, ზენა სიბრძნის მარადცოცხალ განსახიერებას. ამ ლეგენდის ტიპი გასაოცრად ემთხვევა ირანულ ესხატოლოგიას. ზარათუსტრას (მხსნელის) მარადიული სუბსტანცია ამ გაღმორცემით კონსერვირებულია ტბა კანსაოიას სიღრმეში. ქალწული მივა საბანაოდ ტბასთან, იღებს მუცლად და ქვეყანას მოველინება მომღევნო მხსნელი. ავესტა ზარათუსტრას გარდა კიდევ სამ მხსნელს (სიომიანტ) ასახელებს. თუმცა მხსნელის მოლოდინი წყლიდან დამახასიათებელია უფრო ადრეული კულტურებისთვისაც. ასეთია, მაგალითად, შუმერული ლეგენდა ბრძენი თევზკაცის, ონნესის შესახებ, რომელიც წყლიდან ამოვიდა ხმელზე და ასწავლა კაცობრიობას სხვადასხვა ხელოვნებანი. გნოსტიური ხასიათის “ადამის ამოკალიფსი” (ძვ. წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნე), აღმოჩენილი ნაგ-ჰამადის გნოსტიურ ბიბლიოთეკაში, მოგვითხრობს მესიის, მხსნელის დაბადების შესახებ თორმეტ სამეფოში. ერთ-ერთი მისი დაბადება ასევე წყლიდან ხდება:

და მეხუთე სამეფო ამბობს მის შესახებ,
რომ ის წარმოსდგება ზეცური წვეთიდან.
იგი ჩავარდა ზღვაში. წყლის სიღრმეში მიიღო იგი
და განაშორა ზევისგან.
მან მოიპოვა დიდება და ძალა,
ამრიგად იგი ამოვიდა წყლიდან.¹⁶⁰

ბ) ზოროასტრი, როგორც წარმართობის ეპოქის ბრძენი

ზოროასტრის “ბერძნულ-ირანული” ტიპი, მიუხედავად ლეგენდარულობისა და ხარიზმატიულობისა, მაინც ადამიანია, თუმცა თავისი სიბრძნით გამორჩეული ჩვეულებრივი მოკვდავისაგან. ერთის მხრივ იგი წააგავს სოკრატემდელ ბერძენ ფილოსოფოსსა და ბრძენს, მეორეს მხრივ კიდევ აღემატება მას. ის გამოსახულია ღურა-ვეროპოსის მითრათეუმის კედელზე, რომელიც უნდა აქმენებინათ ძველი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნეში; აქ ის ზის საკარცხულში, ცალ ხელში კვრთხი უპყრია, მეორეში – გრაგნილი, სიმბოლო მისტერიული ცოდნისა. არაფერი ჩანს დაუჭერებელი იმ ცნობაში, რომ პითაგორა დაემოწავა კიდევაც მას. გავიხსენოთ პლატონის “ტიმიოისის” მესამე თავი, სადაც ეგვიპტეში ჩასულ სოლონს ეგვიპტელი ქურუმი თავისებურად განუმარტავს ფაეტონის მითს. და ბოლოს მისი სიტყვები: “ეჰ, სოლონ, სოლონ! თქვენ, ელინები

მანც ბავშვებად რჩებით, მოხუცებულობამდე (ე. ი. სიმწიფემდე) ვერც ერთ ელინს ვერ მიულწევია.“ ამავე დროს ცნობილია ისიც, რომ ირანელთა მსოფლმხედველობის როლი არც თუ უმნიშვნელოა ანტიკური საბერძნეთის სულიერი ცხოვრებისათვის. ასე მაგალითად, ირანული კონცეფცია დროისა და ბედისა (ქრონოს და აიონ), აგრეთვე მოძღვრება ათასწლეულების (მილინერების) შესახებ ზეგავლენას ახდენდა ბერძნულ სამყაროზე ჯერ კიდევ სოკრატემდე. ამასთან დაკავშირებით მიუღებელია ჟაკ დიუშენ-გიომინის აზრი, თითქოს მსგავსი ცნობები და “თეორიები” პითაგორას, თალესის, სოლონის მიერ აღმოსავლური სიბრძნის ძიების შესახებ წარმოსდგება თავად აღმოსავლელთაგან და სხვა არაფერია, თუ არა მწვავე რეაქცია ელინიზმის ინვაზიებზე.¹⁶¹ თუმცა ისიც ცხადია, რომ ბერძნული რაციონალიზმის კრიზისმა, აგრეთვე პოპულარულმა გნოზისმა მოაძლიერა აღმოსავლური გავლენა პროფანულ, ხშირად ეგზოტიკურ ღონეზეც კი.

ჟაკ დიუშენ-გიომინს ვერც იმაში დავეთანხმებით, რომ ქრისტიანებმა, მას შემდეგ რაც შეითვისეს ძველი აღთქმა, სცადეს ზოროასტრის ინკორპორირებაც. მართალია ზოგიერთი ქრისტიანი აპოლოგეტი გაკვირვებით შეხებია ამ თემას, მაგრამ აპოლოგეტებს ახასიათებდათ საერთოდ ფრთხილი დამოკიდებულება “წარმართული” ცივილიზაციისა და ცოდნის მიმართ, რამდენადაც მათი აპოლოგიების აღრესატები უწინარეს ყოვლისა იყვნენ რომის წარმართი ზელისუფალნი და “ინტელექტუალები” მაშინდელი გაგებით (იგულისხმება ერთი ნაწილი აპოლოგეტებისა. ასეთებს არ განეკუთვნებოდა, მაგალითად, არნობიუსი). აპოლოგეტთა ეპოქის გადავლის შემდეგ კი წარმართობის (და ამავე დროს ზოროასტრის) წინააღმდეგ გაჩაღდა რელიგიური პოლემიკა. ამ თხზულებებში ზოროასტრს განსაკუთრებით იმ წესების დანერგვისთვის გამობდნენ, რომლებიც რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ ზნეობას. ასეთი წიგნები იწერებოდა, უწინარეს ყოვლისა, თავად ირანის ქრისტიანთა წრეში. მაგალითად, იზობოხტის სამართლის კოდექსის მიხედვით, ზოროასტრი შეჩვენებულია დედასთან, დასთან და ასულთან შეუღლების წესის (იმავე “ხეტუტუდასის”) შემოღებისთვის.¹⁶² ნესტორიანელი პატრიარქის, მარ-აბას კოდექსის მიხედვით, ამ უმსგავსობას ზოროასტრის გარდა სჩადიოდნენ ვიტასპი, ქაიხოსრო და ფაჰრკუნ (იგივე ფერიდუნი).¹⁶³ ამის გამო ზოროასტრს გამობდა სომეხი პოლემისტი იეზნიკ კოლბელი.¹⁶⁴ “წმინდა ევსტათი მცხეთელის წამებაში” ამავე არგუმენტებით გამოხს მის მოძღვრებას წმინდა ევსტათიც.¹⁶⁵

მის შესახებ ქრისტიანი ავტორები ზოგჯერ კურიოზულ ამბებსაც ჰყვებიან, რომელთაც ისტორიული საფუძველი თითქმის არ გააჩნიათ. ასე მაგალითად, ჩვენს მიერ უკვე ნახსენები სირიელი თეოდორ ბარკონაის “თარგმანებათა წიგნში” ნათქვამია, რომ ზოროასტრი თურქ მოგვებთან ერთად ეწეოდა მაგიას და ყაჩაღობდა სამარიის გზებზე. სამარიის მაცხოვრებელნი მას უწოდებდნენ აზაზიელს (ანუ დემონს). ეს

ავაზაკი იმდენად შეიპყრო გულისთქმამ ქალებისადმი, რომ ჯერ ნინევიას გაიქცა, იქიდან საკასტანს (სკვითეთში), სადაც გახდა მეფე ვიშტასპის ცოლის ფაევორიტი. შემდეგ გაიჩინა მრავალი მიმდევარი და იქადაგა თავისი მოძღვრება შვიდ ენაზე, მათ შორის ბერძნულზე, ებრაულზე, გურზანის და საკასტანის ენებზე.¹⁶⁶ დაახლოებით იმავეს გადმოგვცემს ერთი სირიული ანონიმი, რომ ზოროასტრმა, განსწავლულმა ეგვიპტურ და ებრაულ ენებში, თავისი ქადაგებანი აგრეთვე შვიდ ენაზე ჩამოაყალიბა.¹⁶⁷ ცხადია, რომ ბერძნული, ებრაული და ეგვიპტური ენების ხსენება უნდა მიანიშნებდეს იმაზე, რომ, ამ ავტორების თვალსაზრისით, ზოროასტრის მოძღვრება ნაწილია მაშინდელ სამყაროში გავრცელებული ანტიკური მეცნიერებისა. იგი ითვლებოდა ასტროლოგიის და ზოგადად გნოზისის პროტაგონისტად.

როგორც ცნობილია, ზურვან-თეოლოგია ბოროტზე და კეთილზე ზემდგომი პრინციპის, ანუ მაშის შესახებ ჩაისახა განძაკ-შიზის მობადლა წრეში. ზურვანი, ანუ დაუსაბამო და უსაზღვრო ყამი, საშუალო სპარსულ “ბუნდაჰიშნი” შემორჩენილი ჰიმნის მიხედვით, უფრო ძლიერია სიკეთეზე და ბოროტებაზე. მისი მეუფება არარად აქცევს ყოველივეს ამ სოფლად, მათ შორის დიდებას და ბრწყინვალეობასაც. იგი ვერ იხსნის სულს კაცისას. “უსაზღვრო ყამს” (ზამან-ი აკანარაკ) მხოლოდ პირობითად თუ ვუწოდებთ “დროს”; იგი უმალ გახლავთ დროის არსი, თავისი ბუნებით მარადიული, რომელიც “იყო, არის და იქნება” (ზუდ უტ ჰასთ უტ ჰამე ბავეტ). რაც შეეხება მეორე სახის დროს, ეს არის “შემოსაზღვრული ყამი” (ზამან-ი კანარაკომანდ), რომელსაც უწოდებენ “ხანგრძლივმეუფების ყამსაც” (ზამან-ი დერანგხვატაი). მისი განვითარება მიმდინარეობს მატერიალურის, მრავლობითობის სფეროში, ანუ ისტორიულ პლანში. იგი შედგება ოთხი ციკლისგან, რომელთაგანაც თითოეული შედგება სამი ათასი წლისგან. ამ ხნის განმავლობაში მიმდინარეობს ბრძოლა ოპრიმაზდსა და აპრიმანს შორის, რაც განსაზღვრავს ისტორიას. ოპრიმაზდის, კეთილი საწყისის გამარჯვება მოსალოდნელია მხოლოდ ამ ციკლების მიწურულს, ხოლო შემობრუნების მომენტი ისტორიაში არის ზარათუსტრას გამოცხადება. ასეთი გახლდათ მოქანცული პესიმიზმი იმ მოგვებისა, რომელთაც მზეგადასულად ეგულებოდათ დიდი ირანული ცივილიზაცია.

ჩქსფორდელი პროფესორის, ენდრიუ ველბურნის აზრით, ზურვანის-ტები თავიდან წარმოდგენდნენ შინაგან, ებოტერულ წრეს ზოროასტრული რელიგიის წიაღში.¹⁶⁸ თუმცა ეს მოძღვრება სასანურ ეპოქაში საკმაოდ “ეგზოტერულიც” გახდა და იმავდროულად იქცა მნიშვნელოვან პუნქტად ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკაში. ევკემერისტულია მოსე ხორენელის თხზულებაში შემონახული ცნობა, რომ “ზრუანი” რეალურად ცხოვრობდა ოდესღაც; ზრადამტ მოგვმა (ზარათუსტრამ) ბევრი იზლაპრა მის შესახებ და გამოაცხადა ის ღმერთების მამად, დასაბამად.¹⁶⁹ მისი პირველწყარო უნდა ყოფილიყო ნესტორია-

ნობის ფუძემდებლის, თეოდორე მოფსუესტის დაკარგული თხზულება, რომლის ფრაგმენტებიც შემოინახა ფოტიუსმა. აქ ნახსენებია “ზარუამი”, რომელიც არის პირველარსი (ზარუამ ჰონ არხეგა პანტუ). იეზნიკ კოლბელის თქმით, ზურვანი, რომელსაც არ ესვა ძე, ათას წელიწადს სწორავდა მსხვერპლს, ბოლოს შეეჭვდა მსხვერპლთშეწირვის შედეგიანობაში. სწორედ ამ დროს ჩაისახნენ მასში ტყუბები: ოპრმაზღრ მსხვერპლთშეწირვის შედეგად, აპრიმანი კი - ნიშნად ეჭვისა; რომელიც მას გაუჩნდა; მაგრამ თუკი ის პირველარსი იყო, ვიღას სწორავდა მსხვერპლს? ან ვით შეიძლება ღმერთი იყოს სატანის ტყუბისცალი? ამ საკითხებზე მძაფრად რეაგირებდნენ ქრისტიანი პოლემისტები. მათთვის მკრეხელობა იყო ის აზრი, რომ ბოროტი საწყისი შვა თავად ღმერთმა. ამ პოლემიკის შორეული ექო მოისმის “ვეფხისტყაოსანშიც”:

ბოროტიმცა რად შეეჩნა კეთილისა შემოქმედსა?

საფიქრებელია, რომ ზურვან-თეოლოგიის პროტაგონისტი გახლდათ არა ბაქტრიელი ზარათუსტრა, არამედ სხვა პიროვნება, რომელიც მისი სულიდან გამომდინარე მოქმედებდა. ასეთი კი უნდა ყოფილიყო ძველი წელთაღრიცხვის მეექვსე საუკუნეში ბაბილონში მცხოვრები ინდივიდუალობა, რომელსაც იცნობდნენ სახელით “ზარატას”. კლიმენტ ალექსანდრიელი ახსენებს მისი სახელის სხვაგვარ ფორმასაც - “ნაზარატოსი”. ამგვარ დიფერენცირებას ორიგინალურ ზარათუსტრასა და ზარატასს შორის აკეთებს ე. ველბურნი თავის გამოკვლევაში “თოთხმეტბეჭდიანი წიგნი”. სწორედ ზარატასთან უნდა ჩასულიყო მათემატიკოსი და ფილოსოფოსი პითაგორა 524 წელს ჩვ. წ-მდე და უნდა შეევესო თავისი ცოდნა დედამიწისა და კოსმოსის შესახებ. ზარატასი უნდა იყოს გამოხატული აგრეთვე დურა-ვეროპოსის მითრეუბის კედელთმხატვრობაში.¹⁷⁰

ამითვე შეიძლება აიხსნას ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანი მწერლები, არ იცოდნენ რა ზარათუსტრას და ზარატასის არსებობის შესახებ, ხშირად ერთმანეთში ურევდნენ ამ ორ ფიგურასთან დკავშირებულ გადმოცემებს. ასე მაგალითად, იოანე მალალა, როდესაც საუბრობს სპარსთა ცნობილი ასტრონომის შესახებ (ჰა ძოროასტრეს ასტრონომოს პერსონ პერიბოეტოს), გაუცნობიერებლად უნდა ეყრდნობოდეს ტრადიციას ზარატასზე. მიუხედავად იმისა, რომ, მისი თქმით, მაგია და ასტროლოგია სპარსელთა განსაკუთრებულ მიღწევად ითვლება; სხვა ხალხებში კი იგი გაუვრცელებიათ მაგუზუნებს (უკონ ასტრონომია, ტე კაი ასტროლოგია კაი მაგეია აპო მაგუსაიონ ეტოი პერსონ ერქსანტო).¹⁷¹

ადრექრისტიანულ ეპოქაში ჯერ კიდევ მოქმედი იყო ბერძნული სწავლა-აღზრდის სისტემა “პაიდია”. პირველქრისტიანთა შორის მრავალი თვით გახლდათ ამ ტრადიციაზე აღზრდილი. ეს სისტემა გულისხმობდა გარკვეულ ცოდნის გათავისებას ისეთი დისციპლინებიდან, როგორც

იყო დიალექტიკა (ფილოსოფია), არითმეტიკა, გეომეტრია, მუსიკა, ასტრონომია. ტრივიუმი და კვადრივიუმი შუასაუკუნეებისა (ე. ი. შვიდი დისციპლინა, რომელიც ისწავლებოდა აკადემიებში) წარმოადგენს ანტიკური აკადემიური განსწავლის მეტამორფოზას. სწორედ ასეთი განათლების მქონე ქრისტიანი მწერლები ეწეოდნენ ყველაზე დიდი წარმატებით პოლემიკას წარმართულ სიბრძნესთან და მსოფლმხედველობასთან. ერთის მხრივ ისინი ითავისებდნენ იმ საღ მარცვალს, რაც ჩადებული იყო ამ კულტურაში, მეორეს მხრივ უკუგადებდნენ მიუღებელ რასმესწორედ ერთ-ერთი ასეთი ქრისტიანი მწერალი გახლდათ ეკლესიის კაპადოკიელი მამა გრიგოლ ნაზიანზელი. საქრისტიანოში ვითარება ამ მხრივ მეტად გამწვავდა, როდესაც იულიანე განდგომილმა სცადა კვლავ აეღორძინებინა წარმართული რელიგია და კულტები. ამ ეპოქაში დიწერა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულება “ზღაპრობანი ელინთანი” (“ზღაპრობანი” ძველ ქართულ ენაზე ნიშნავს მითოლოგიას). ასტრონომიისა და გეომეტრიის წარმოშობის შესახებ აქ სწერია: “ითქმის უკუე, ვითარმედ პირველად ქალდეველთა მიერ მოპოვნებულ იქნა ვარსკულავთ-მრიცხუელობაი და ქუეყანის-მზომელობაი; ვარსკულავთ-მრიცხუელობაი უკუე ზოროასტრისგან, ხოლო ქუეყანის-მზომელობაი აბეტოსესგან.”¹⁷² იმ ეპოქაში ასტრონომია და გეომეტრია თანამედროვეობაში ჩვენთვის ცნობილი დისციპლინებისგან ძალზე განსხვავდებოდა. აბსტრაქციის მიღმა ჯერ კიდევ განიცდებოდა ცოცხალი სული. ამადაც უკავშირებს გეომეტრიას გრიგოლ ღვთისმეტყველი ქალდეველთა უძველეს სიბრძნეს. ზოროასტრთან ერთად ნახსენები აბეტოსე, პროტაგონისტი გეომეტრიისა (ქუეყანის-მზომელობაი), უნდა იყოს სახეცვლილი ფორმა სახელისა “ჰიპასოსი” - პითაგორას ცნობილი მოწაფე (სავარაუდოა ამ სახელის შემდეგნაირი ევოლუცია: ჰიპასოსე - ჰიპატოსე - აბეტოსე). დიდი ნეოპლატონიკოსი პროკლე დიადოხოსი მოგვიანო, ევკლიდურ გეომეტრიაზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ ის აღამიანი (იგულისხმება ჰიპასოსი), ვინც საჯაროდ გააცხადა აქამდე ფარული განხილვა ირაციონალურისა, დაისაჯა ღალატისთვის - დაიღუბა ხომალდის კატასტროფისას, ვინაიდან გამოუთქმელი მუღამ საიღუმლოდ უნდა დარჩენილიყო (იხ. ე. ბინდელი, პითაგორა, 1962, გვ. 164). ძველ საბერძნეთში მისტერიებში დაფარულის საჯაროდ გაცხადება ითვლებოდა გამცემლობად და შესაბამისად უმძიმესი ცოდვის კვალიფიკაცია ეძლეოდა. პითაგორას ეპოქაში ასეთ საიღუმლო დისციპლინად იყო მიჩნეული გეომეტრია.

ჩახრუხაძე თავის ქმნილებაში “თამარიანი” აგრეთვე ჩამოთვლის სხვადასხვა დისციპლინათა - ფილოსოფიის, გეომეტრიის, ასტრონომიის შემოქმედთ. როგორც ზვიად გამსახურდიამ აღნიშნა თავის გამოკვლევაში

“ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება”,¹⁷³ თამარი ჩახრუხაძისთვის არის განსახიერება სოფიისა, საღვთო სიბრძნისა. ყველა ეს მეცნიერი და მოაზროვნე ქრისტიანობამდელი ეპოქისა თავისებურად ეძიებს საღვთო სიბრძნეს:

ვერა დამატონ სოკრატ და პლატონ,
გრძობადეს სამნივე უფრემის წუებად,
აპეტოსესგან მოპოვნებულ არს
ქვეყნისა ზომა ქალდეველებად;
ვარსკვლავთ აღრიცხუა ზოროასტროსგან
ვერცა მათ ხელ ჰყვეს შენდა დარებად,
არისტოტელმან მემბიებელმან
თავი თვით მისცა საძიებელად.

(თამარიანი ჩახრუხაძისა, 103)

ამ სტრიქონებში სჭვივის იგივე სული, რომელიც საცნაურია ვატიკანის ცნობილი სტანცას რათაელისეულ მობატულობაში: მხედველობაში გვაქვს “ათენის სკოლა”, სადაც გამოხატულნი არიან ზენონი, პითაგორა, პერაკლიტე, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე და სხვანი. ზოროასტრი, თეთრ სამოსში გამოწყობილი, ლურჯი სფეროთი ხელში (ფიგ. 17), დგას გეომეტრ ევკლიდესთან (ფიგ. 15) და ასტრონომ პტოლემესთან (ფიგ. 16) ერთად. ამ უკანასკნელს, ზურგით მდგომს, ასევე ლურჯი სფერო უბყრია ხელთ. ეს სიმბოლო ორივე შემთხვევაში უნდა მიანიშნებდეს როგორც მიკროკოსმოსის, ისე მაკროკოსმოსის ყოვლისმომცველ ცოდნაზე. სფერო ყოველთვის აღნიშნავდა კოსმოსს - “უძრავ ზეცას”, ანუ ვარსკვლავებს, პლანეტათა სარტყელს, შემდგომ - დედამიწასა და მასზე მცხოვრებ ყველა არსებას. აგრეთვე რენესანსის ეპოქაში მოღვაწე მისტიკოსი და პლატონიკოსი პიკო დელლა მირანდოლა ზოროასტრს, ქალდეველ უფლისწულს, მიიჩნევდა კაბალის ფუძემდებლად, რაც გახლდათ შუასაუკუნეების საიდუმლო მოძღვრება სამყაროსა და ადამიანის შესახებ.

გ) ზოროასტრი და ნებროთი

როდესაც ზოროასტრი ჩართულ იქნა ბიბლიური პერსონაჟების წრეში, ნებროთი გარკვეული იუდეო-ქრისტიანული ტრადიციის მიერ შეირაცხა მაზდაიზმის წინასწარმეტყველად და ცეცხლთაყვანილკემლობის ფუძემდებლად, როგორც ეს აღნიშნა გეო ვიდენგრენმა თავის შესანიშნავ გამოკვლევაში ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრის შესახებ. ეს იდენტიფიკაცია უნდა აღმოცენებულიყო ირანულ-სემიტურ კულტურულ გარემოში და მისი ფესვები ირანიზებულ იუდაიზმშია საძიებელი, თუმცა, მკვლევარის შენიშვნით, ძნელია თქმა, თუ როდის უნ-

და მომხდარიყო სემიტური მითური სახის მოდერნიზაცია - აქემენიან-
თა თუ პართელთა ეპოქაში.¹⁷⁴

ნებროთის შესახებ ძალზე ცოტა რამ არის ნათქვამი "დამადების"
წიგნში. აქ ზოგადადაა აღნიშნული, რომ იგი იყო გმირი მონადირე
უფალი ღმერთის წინაშე. მან პირველმა იწყო ძალის გამოჩენა. ის თა-
ვიდან მეფობდა ბაბილონში, შემდგომ კი ააშენა ასურეთის დედაქალაქი
ნინეფია (წიგნი დამადებისა, 10, 8-12). მის მიერ ბაბილონის გოდოლის
მშენებლობა ხელოვანთა, განსაკუთრებით კი მხატვართა წყალობით,
ზოგად, კონვენციურ სახედ იქცა შუასაუკუნეებში.

მისი სახე შედარებით განვრცობილად ფიგურირებს საყოველთაო
ქრონოგრაფიაში, რომლის პირველ ნიმუშებსაც ქმნიდნენ ბაბილონელი
ბეროსისა და ეგვიპტელი მანეთონის ტიპის ავტორები.¹⁷⁵ მათ (ისე
როგორც ბიბლიურ ტრადიციას) ეყრდნობდნენ ადრექრისტიანული ხა-
ნის ავტორები. ასე მაგალითად, ფსევდოკლიმენტის ცნობით, ნებროთი
თავიდან მეფობდა ბაბილონში, შემდეგ კი გადასახლდა სპარსეთში, რა-
თა იქ გავერცელებინა ცეცხლთაყვანისმცემლობა.¹⁷⁶ იოანე მალალასთან
ვინმე გოლიათი ნებროთი, ამგები ბაბილონ-ქალაქისა, არის შემოქმედი
სპარსული მაგიისა; იგი სპარსელთა მოძღვარია ასტრონომიისა და ას-
ტროლოგიის დარგში. გაღმერთებულს და ზეციურ თანავარსკვლავედად
ქცეულს, მას უწოდეს ორიონი.¹⁷⁷ მეცნიერებაში დადგენილია, რომ ეს
გაიგივება სემიტური იდეოგრამის (ნინ-იბ) მოგვიანო წაკითხვიდან უნდა
მომდინარეობდეს, "ნამუშტუ", ანუ ორიონის ვარსკვლავი.

მოსე ხორენელი, ალექსანდრიული განსწავლის მქონე სომეხი ისტო-
რიკოსი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უნდა გასცნობოდა ევპემერიზმის
იდეებს. ამადაც ის ნებროთზე მსჯელობისას მოუხმობს ბერძნულ და
ბაბილონურ მითოლოგიას. მისი თქმით, კრონოსად და ბელად სახელ-
დებული პიროვნება იგივე ნებროთია. მას ემორჩილებოდა ირანელთათ-
ვის საქულველი ურჩხული ბიერასპ-აყდაჰაკი, რომელიც ქადაგებდა სა-
ზოგადოებრივ საკუთრებაზე დამყარებული ცხოვრების უპირატესო-
ბას.¹⁷⁸ ამ ცნობაში აისახა ირანელთა და სემიტთა დაპირისპირება,
ისევე როგორც მოგვიანებით ფირდოუსისთან (ვის მიხედვითაც ზოჰაკი
არაბეთის უფლისწულია). ამავე დროს ხორენელისთვის ცნობილი უნდა
ყოფილიყო საზოგადოებრივი საკუთრების უპირატესობის იდეა, რომელ-
საც მეზუთე საუკუნეში ქადაგებდა ირანული "კომუნიზმის" პროტაგო-
ნისტი მაზდაკი. ნებროთი და ზოროასტრი არ არიან იდენტურნი ხო-
რენელის მიხედვით. იგი მისდევს ბიბლიურ ტრადიციას, რომლის მი-
ხედვითაც სპარსი მეფეები ისხდნენ ბაბილონში და თავყვანს სცემდნენ
ბაბილონურ ღმერთებს. ხორენელისეული ზრადამტ მოგვი არის ბაქ-
ტრიელთა და მიდიელთა მეფე, ამავე დროს ბაბილონის დედოფლის,
შამირამის (სემირამიდა - კლასიკურ ლიტერატურაში) ვასალი.¹⁷⁹

სირიული აპოკრიფი "განძთა ქვაბი" რამდენადმე უფრო დეტალიზე-
ბულად წარმოგვიდგენს ამ თემას კაცობრიობის წინაისტორიიდან. ძველი

მეექვსე საუკუნეშია შექმნილი, მაგრამ როგორც ძველის გამოცემის წინასიტყვაობის ავტორს, გიოტცეს მიაჩნია, მისი არქეტიპი უნდა განეკუთვნებოდეს მე-2-მე-3 საუკუნეებს.¹⁸⁰ თხზულება აირეკლავს გარკვეული გნოსტიური ელფერის წარმოდგენებს. მისი ძველქართული თარგმანი, რომელიც შესრულებული უნდა იყოს მეთერთმეტე საუკუნეში, დართული აქვს ანა დედოფლისეული "ქართლის ცხოვრების" ნუსხას, რომელიც გამოსცა ექვთიმე თაყაიშვილმა. თხზულების ტექსტში ნათქვამია, რომ გოლიათმა ნებროთმა იხილა მიწიდან ამოსული ცეცხლი და განუჩინა მას ცეცხლქურუმები. ამ დროიდან იწყეს სპარსელებმა ცეცხლის თაყვანისცემა. ამის შემდეგ ნებროთმა იოლკორაში ზღვასთან აღმოაჩინა იონათანი, რომელსაც ის დაემოწაფა (მღრ. შემერული "იონნესი"). იონათანმა ასწავლა ნებროთს წინასწარმეტყველება. აქვე ფიგურირებს კიდევ ერთი სახე - ილაშერ მოგვი. მან მოისურვა დაუფლებოდა იმავე ცოდნას, რასაც ნებროთი ფლობდა. მისგანვე მომდინარეობს თანავარსკვლავედთა გამოკვლევა, ბედის თხრობა, მისნობა და ქალდეველთა ხელოვნების მსგავსი საქმიანობა.¹⁸¹ "ილაშერს" "განძთა ქვაბის" ქართულ ფერსიაში ჰქვია "ანდიბან მოგვი". მას ახსენებს აგრეთვე იოანე შავთელიც თავის "აბდულმესიანში":

ანდიბან მოგვმან, გრძნებითა მბორგვმან
მისნობით ხელ-ყო ზაკვით ზღაპროსა,
ემმაკს ევედრა, სული შევედრა,
მით ექნათ სრული მათ თანსაგრობა.

(აბდულმესიანი, 79, 1-4)

ეთიოპურ "ადამის წიგნში" ნებროთის ამბის თხრობისას იონათანის ნაცვლად გვხვდება ბარვინი, ნოეს მეოთხე ძე.¹⁸² ნოეს ამ ძის შესახებ ლაპარაკია მიხეილ სირიელის ქრონიკაში, რომელიც იმოწმებს მეთოდისს. იგი შესძენია ნოეს წარღვნის შემდგომ. როდესაც წამოიზარდა, მამამისს გაუგზავნია იგი აღმოსავლეთისკენ. იგი ცხოვრობდა ქვეყანაში, საიდანაც მზე ამოდის. აქ ჰქონდა მას გამოცხადება და სათავე დაუდო ვარსკვლავთმრიცხველობას.¹⁸³

როდესაც მეთოდისი თავის "ორთოდოქსოგრაფიაში" ლაპარაკობს აღმოსავლეთში "მზისად წოდებულ" მხარის შესახებ (ჰე ანატოლე გინეტაი ტუ ჰელიუ), უნდა ჰგულისხმობდეს ხორასანს. ამ უკანასკნელის ეტიმოლოგია ასევე მზეს უკავშირდება. რამდენადაც ხორასანი პართელთა სამშობლო იყო, იონათანი მათ ეთნარქოსადაც გაიგება. ამაში არაფერი იქნება გასაკვირი, თუკი გავითვალისწინებთ იმ როლს, რომელსაც არშაკუნთანა და დინასტია და სახელმწიფო თამამობდა თავის დროზე მთელს მახლობელ აღმოსავლეთში. პართელებს აყენებდნენ სირიელთა (სემი), ეგვიპტელთა (ჰამი) და რომაელთა (იაფეტი) (ალბათ იგულისხმებიან ეტრუსკები, კ. გ.) შემდგომ.

თუ ფსევდოკლიმენტის და მაღალას მიმართულების ლიტერატურაში მაგია და ასტროლოგია სპარსთაგან წარმოსდგება, იოსებ ფლავიუსის გადმოცემით, მისი შემოქმედნი არიან სეთი და მისი შთამომავლები. მათვე მიიღეს ადამისგან წინასწარუწყება მსოფლიოს ორი კატასტროფის შესახებ: წყლითა და ცეცხლით. ცნობილია ისიც, რომ ზოგიერთი გნოსტიური სექტა თავის თავს უწოდებდა "სეთის შვილებს" ან "სეთის ხატს".¹⁸⁴

იუდაისტურ-აგადიკურ ტრადიციაში ნებროთი მონადირეა, რომლის წარმატებასაც ნადირობისას განაპირობებს ისეთივე სამოსი, რომლითაც ღმერთმა შემოსა ადამ და ევა. ამ სამოსის დანახვაზე მხეცები ნებროთის წინაშე იჩქებენ და ის იოლად ხოცავს მათ. გადმოცემა აღარ აღწერს ამ სამოსს; მაგრამ თავისთავად საინტერესოა თვით სემიტური "ნიმროტის" ეტიმოლოგია: იგი უკავშირდება ებრაულ "ნამერს" - ავაზა, ლეოპარდი. ეს არის ნებროთის ტოტემური ცხოველი. სახელში "ნიმროტ" "ავაზა" ორობით მრავლობითშია ნაგულისხმევი. ლეოპარდის ტყავი ჰეროიკული, მაღალი ინიციაციის სიმბოლოა, აგრეთვე წარმოადგენს ხელმწიფების განსაკუთრებულ ხარიზმას. როგორც ზვიად გამსახურდია აღნიშნავს წიგნში "ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება", ეს დაწინაწული ტყავი სიმბოლურად განასახიერებს ფირმამენტს, უძრავ ვარსკვლავებს. ლეოპარდის, იმავე ვეფხის ტყაოსანი მეფის და ჰეროსის ტრადიცია ძველ აღმოსავლეთში უკავშირდება ანდროგენულ პირველკაცს, კოსმიურ ადამს. მაგალითად, ფირდოუსისთან პირველი მეფე ქეიუმარსი (იგივე "გაიომარეტანი", ავესტური პირველკაცი) შემოსილია ვეფხის ტყავით.¹⁸⁵

მუსლიმურ აღმოსავლეთში ხალხური ეტიმოლოგია "ნიმრუდს" აკავშირებდა "აჯანყებულთან". იგი წარმოსდგა ებრაული ზმნიდან "მარადა" - აჯანყება, წინაღობა (როგორც ჩანს იმის გამო, რომ ტრადიციისამებრ მან პირველმა იწყო ძალისმიერი მართვა). სემიტური ფუძიდან "მრდ" გამომდინარეობს აგრეთვე მეორე მნიშვნელობაც: "მარუდა" - გოლიათად, ბუმბერაზად ყოფნა. პირველი ინტერპრეტაციით, რომელიც მაგალითად აირეკლა მეთავე საუკუნის არაბ გეოგრაფოს ისტახრისთან, იგი განასახიერებს იმ გაამპარტავებულ მბრძანებელს, რომელიც აუჯანყდა იაჰვეს. ბაბილონის გოდოლის დანგრევის შემდეგ იგი დევნიდა იაჰვეს მიმდევართ, მათ შორის იბრაჰიმს (აბრაამს), რომელიც ჩააგდებინა გავარვარებულ ღუმელში.¹⁸⁶

მაგრამ ეს სახე გმირი მეომრისა როდი აღმოცენებულა იმთავითვე სემიტურ ნიადაგზე. მას გააჩნია თავისი არქეტიპი უშემრულ მითოლოგიაში, საიდანაც ის უნდა გადასულიყო აქადურ (სემიტურ) სამყაროში. ეს არის ნინურტა, ერთსა და იმავე დროს მთების და ომის ღვთაება. მისი სახელის ეტიმოლოგია მიწის სტიქიასაც უკავშირდება. ნინურტა არის "მიწის უფალი". არსებობს მისი ეტიმოლოგიის სხვაგვარი გაგებაც: რკინა და ნინურტა აღინიშნებოდა. ერთი და იმავე იდეოგრაფით - ან-

მაშ. რკინა როგორც ბაბილონში, ისე დასავლეთ აზიაში ხალიბების ქვეყნიდან მოვიდა. ბაბილონურად მას ეწოდებოდა "ურტუ" (მოგვიანო წაკითხვით "ურამტუ"). ამრიგად სახელ "ნინურტას" ხსნიან როგორც "ურამტუს უფალს", ანუ "რკინის უფალს". იგი განასახიერებდა ბრინჯაოს ხანის მომდევნო რკინის ეპოქას.¹⁸⁷ სახელ "ნინურტას" უკავშირდება "ნინოსი", რაც მოგვიანო ბიზანტიურ ქრონოგრაფიაში წარმოადგენს ბაბილონის და ნინევიის ამშენებლის სახელს. თუმცა ეს გარემოება ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში უნდა ცოდნოდათ, სოკრატესა და პლატონის ეპოქაში. ექიმისა და ისტორიკოსის, კტესიასის (437-380 წწ.) გადმოცემაში, რაც შემოინახა დიოდორე სიცილიელმა, აშკარად ფიგურირებს ნებროთი ნინოსის სახელით. ეს იგივეა, რაც ნინუა ან აქადური ნინივე (ნინევია). კტესიასის მიხედვით, ამ ძღვევამოსილ გმირს დაუმორჩილებია აზიის ხალხები დონიდან ნილოსამდე და ინდოეთამდე: ეგვიპტელები, ფინიკიელები, სირიელები, სომხები, მცირე აზიის, ირანის ზეგანის და შავი ზღვისპირეთის ხალხები, თვით ჩრდილო კავკასიაც კი, კასპიის ზღვის მოსაზღვრე, სადამდეც "ვიწრო ხეობების გავლით თუ შეიძლება და მისვლა". ამ ქვეყნებიდან წამოსხმულ მონებს აუგიათ ქალაქი ბაბილონი. ეს ყველაფერი ნინოსმა შესძლო იმის წყალობით, რომ სამხედრო კავშირი დაამყარა არაბის (და არა არაბეთის!) მეფე არიამოსთან. ამ სახელების პირველი ნაწილი "არ"- "არი" უნდა მიანიშნებდეს სავსებით გარკვეულ ეთნონიმზე: ეს არის ქართველთა უწინდელი სამშობლო "არიან-ქართლი", ანუ "პარი-ქვეყანა" (ბურიტების ადგილსამყოფელი ექვთიმე თაყაიშვილის მართებული დაკვირვებით). ამდენად "ქართლის ცხოვრების" ცნობა პალეოკავკასიური სამყაროს ეთნარქოსების და ნებროთის კავშირზე სრულიადაც არაა მოკლებული ისტორიულ საფუძველს (კტესიასის შესახებ დაწვრილებით იხ. ჟურნალი "მუზეონ 2000", 1994, N3 და N4, ციურხი).

თუ გავითვალისწინებთ ზემოთქმულს, დავინახავთ, რომ "განძთა ქვაბში" წარმოდგენილი სახე ნებროთისა საკმაოდ შორდება თავის არქეტიპს. ძნელი წარმოსადგენია ისიც, რომ სირიული აპოკრიფის ავტორის ცნობიერებაში იგი იდენტური უნდა ყოფილიყო ზოროასტრისა, ირანის ცნობილი წინასწარმეტყველისა. საქმე თუ გაიგივებაზე მიდგება, მაშინ კლასიკურ ზოროასტრს უმალ ენათესავებთან ნებროთის მოძღვარი იონათანი და იდაშერ მოგვი. საქმის ვითარება სხვაგვარად წარმოჩნდება თუ დაეუწყებთ, რომ "ნებროთი" ჟამთააღმწერელთათვის, გარდა კონკრეტული პრეისტორიული პირისა, შეიძლება ყოფილიყო ბაბილონელი მეფეების ტიტული, ისევე როგორც "მინოსი" იყო კრეტელ ხელმწიფეთა ზოგადი სახელი. ჩვენთვის, უკვე ნახსენები ე. ველბურნის შრომიდან "თოთხმეტბეჟდიანი წიგნი", ცნობილი გახდა ფრიად საინტერესო ახსნა ნებროთ-ზოროასტრის პრობლემისა "განძთა ქვაბში": სირიულ აპოკ-

რიფში ნახსენები ნებროთის მიღმა უნდა იგულისხმებოდეს ბაბილონის მეთერთმეტე დინასტიის დამაარსებელი და პირველი "ქალდეელი" მეფე ნაბუ-აბლა-უსური (ნაბუფალასარი კლასიკურ ავტორებთან). ეს მეფე იმყოფებოდა სამხედრო ალიანსში მიდიელებთან ასირიის წინააღმდეგ, რასაც მოჰყვა ასირიის დინასტიის სრული განადგურება 609 წელს ძველი წელთაღრიცხვით. ნაბუ-აბლა-უსურს ამავე დროს უკავშირდება "აკიტუს" დღესასწაულის რეაქტუალიზაცია, რომელიც უკავშირდებოდა ღვთაება მარდუქის კულტს. დღესასწაული იმართებოდა იმ გამარჯვების აღსანიშნავად, რომელიც მოიპოვა მარდუქმა ქაოსის ურჩხულის, თიამათის წინააღმდეგ ბრძოლაში.¹⁸⁸

ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო ამაგრებს "განძთა ქვაბის" ერთი ცნობა: მეფე სისანმა (ქართული ვერსიის მიხედვით ნებროთმა) ღეროგში აღმოაჩინა წყარო, შექმნა თეთრი ცხენი და ზემოდან დააღა მას. ვინც მოდიოდა ამ წყაროში საბანაოდ, თავყვანს სცემდა თეთრ ცხენს.¹⁸⁹ ამ ცნობაში უნდა ასახულიყო ძველი ირანის მეფეთა, "ქავათა" ლეგენდა, რაც ადასტურებს მიდიელთა შორის ცხენის კულტის არსებობის ფაქტს. ღვთაება ვერეთრაგნას ორ ცეცხლს მიღიაში, ურმიის ტბასთან ზა ეკბატანაში, ერქვა "კვიცის ცეცხლი". ავესტაშიც ფიგურირებს ღვთაება ტიშტრია (იხ. ტიშტარ-იაშტ), ასოცირებული ვარსკვლავ სირიუსთან, რომელიც ძველ ირანელთა იმაგინატიური ზედვისთვის თეთრი კვიცის სახით გაცხადდებოდა. იგი ებრძვის გვალვის დემონს, შავი და მახინჯი კვიცის სახით გაცხადებულ აპაოშას.

ბიბლიურ გოლიათ ნებროთს "ქართლის ცხოვრება" ახსენებს საქართველოს წინაისტორიის მოთხრობისას. აქ ყურადღებას იქცევს კავკასიური სამყაროს კონფლიქტი ნებროთთან. თავიდან თარგამოსის რვავე ძე, იაფეტის შთამომავალნი, მათ შორის ქართლოსი და ჰაოსი ემორჩილებოდნენ ნებროთს. მერმედ ეს გმირები განუდგნენ მას და შესძლეს ამ პრისხანე ძალის მოგერიება. შემატიანე აღწერს საბრძოლოდ შემართულ ნებროთს, რომელიც ჩამოჰკავს არმაზის კერპს: "და იყო ჭურვილი რკინითა და რვალითა ტერფითგან ვიდრე თხემამდე."¹⁹⁰ ჰაოსმა ჰკრა ისარი თვალში და დააბრმავა. ისევე როგორც ოსი ბაყათარი "ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში", ნებროთი აქ უნდა განასახიერებდეს ბრმა, უხეშ ძალას, სუბოსტატად ქცეულს და ამოვარდნილ ისტორიული განვითარებიდან. მის დასამარცხებლად საჭიროა განსაკუთრებული ხელოვნება და სიზუსტე.

"ვესტათი მცხეთელის მარტვილობაში" სამუელ არქიდიაკონი მოუთხრობს წმინდა ვესტათის კაცობრიობის ისტორიას სარწმუნოების თვალსაზრისით და დაჰყვას მას სამ ეტაპად: 1) სპარსთა რჯულის ხანა, 2) ებრაელთა რჯულის ხანა, 3) ქრისტიანობის ეპოქა:

“გულსმოდგინედ ისმინე ძმაო! წინაით სპარსთა რჯული იყო, ვითარცა შენ თვით იცი. ხოლო ღმერთს სძაგდა რჯული იგი სპარსთაი და არა სთნდა. და მერმედ ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო ყვნა და მისცა მათ რჯული და მცნებაი დამარხვად. მაშინლა ქრისტიანენი სათნო ყვნა ღმერთმან უფროის ჰურიათაისა.”¹⁹¹ მოგვეყოფილი ევსტათის მოქცევა ქრისტიანობაზე გაიაზრება აქ როგორც ბიბლიური აბრაამის მოძრაობა, რომელმაც დასტოვა სპარსეთ-ბაბილონი და მივიდა ქარანს. ნებროთი ამ შემთხვევაში არის ძველი რჯულის, გადაგვარების გზაზე დამდგარი ძველი სამყაროს პატრიარქი, აბრაამი კი - ახალი, მომავალი ეპოქის რჯულისა.

სოტეროლოგია - “ნებროთის წიგნის” დაფარული სიბრძნე

ა) უცნობი ფსევდოეპიგრაფი აღმოსავლეთში

ღვთაებრივი ლოგოსის პირველთაგანვე “მამისა თანა” სუფევის იდეამ იმთავითვე მიაქცევინა ყურადღება ქრისტიან მწერლებს წარმართული ეპოქის ფილოსოფოსებზე და მისნებზე. ამაღაც მათ არ უნდა მოსჩვენებოდათ უცნაურობად მათ შორის პირველთა ნაწერებში მონოთეისტური ტენდენციის მქონე მსოფლმხედველობის, ხოლო მეორეთა გადმოცემებში მაცხოვრის განკაცების წინასწარუწყების არსებობა. მიჩნეული იყო, რომ ღვთაებრივი ლოგოსის, სიტყვის განკაცების იდეა უმაღლეს ჰუმპარიტებათა რიგს განეკუთვნება და მის შესახებ სწამებენ არათუ წარმართნი, არამედ დემონებიც კი, ტერტულიანეს თქმისა არ იყოს. ეს ყოველივე გვხვდება აპოლოგეტიკაში, მოგვიანებით ჰაგიოგრაფიაშიც. ხაზი გაესმის იმ გარემოებას, რომ პლატონი და მოსე თითქმის ერთი და იმავე ჰუმპარიტების შესახებ საუბრობენ, რომ ჰერმეს ტრისმევისტოსი, ჰერაკლიტე, სოკრატე, პლატონი და არისტოტელე მოწინააღმდეგენი არიან პოლითეიზმისა და აღიარებენ მონოთეიზმს. ეს რომ არა, მთელი მათი ფილოსოფიური ნააზრევი დანარჩენი წარმართული სიბრძნის მსგავსად ღვთის წინაშე “სიცოფედ” ჩაითვლებოდა. ორივენეს თქმით, ახალ ფილოსოფოსთაგან მცირედნი თუ მიდიან ძის ცნებამდე, მიახლოებით მაინც. იგი კონკრეტულად არ ასახელებს მათ, მაგრამ უნდა გულისხმობდეს ლოგოსის ცნებას ჰერაკლიტესთან და სტოიკოსებთან. შემდეგ იგი ამბობს: “ხოლო სულიწმინდის არსებობის შესახებ არავის შეეძლო სკოდნოდა რაიმე, გარდა იმათი, ვინც ნაზიარები იყო კანონს და წინასწარმეტყველთ, ან ვინც ქრისტეს სარწმუნოებას აღიარებენ” (პერი არხონ, I, 3, 1).

სხვადასხვა პროფეტოლოგიურ წიგნებში, რომელთა ავტორებადაც ქრისტიანი მწერლები ასახელებენ ხან ნებროთს, ხან სიბილას, ხანაც კაცობრიობის წინაისტორიის სხვა გმირებს, ლაპარაკია ქალწულის მიერ მესიის შობის, მისი მომავალი ჯვარცმისა და აღდგომის შესახებ. როგორც ცნობილია, ყოველივე ზემოთქმულს მოხერხებულად იყენებდნენ ამავე დროს წარმართობასთან პოლემიკაშიც. ასე მაგალითად, წმინდა მოწამე პროკოპე წარმართ ფლაბიანოსთან კამათში ახსენებს სიბილას და მის წიგნებს, რომელთაგანაც ერთ-ერთში მოთხრობილია ბეთლემს ვარსკვლავის გამოჩენის, ქალწულისაგან მესიის შობის და მოკვთა თაყვანისცემის ამბავი: “ოდეს იგი ქალწულმან, სამკვიდრებელმან ღმრთისამან, სიტყუაი მადლისაი შეეს, მაშინ აღმოსავალით ვარსკულავი ბრწყინ-

ვალე გამოჩნდეს სასწაულად კაცთა; და მაშინ ძე ღმრთისაი გამოუჩნდეს ხორცმცესხმული მყოფთა ქუეყანისათა და მოკუთა ძღუენი მოართუან მას: ოქროი, მური და გუნდრუკი, და შესწირონ მას.¹⁹² იოანე მალაღას ცნობით, სიბილამ არგონავტებს უწინასწარმეტყველა ღვთის სიტყვის დაბადება, რომელიც ცეცხლისფერი მშველდით მოინადირებს მსოფლიოს და მიუძღვნის მამას.¹⁹³ სირიული "განძთა ქვაბის" მიხედვით, მოგვემა "ნებროთის წიგნი" ამოიკითხეს წინასწარმეტყველება მომავალი მეუფის დაბადებისა იუდეაში. უფრო მეტიც: ეს უნდა ყოფილიყო არამხოლოდ წინასწარუწყება, არამედ კონკრეტული მინიშნება ვარსკვლავთა კონსტელაციებზე მესიის დაბადების წამს.¹⁹⁴

თუმცა ქრისტიანი ავტორების დამოკიდებულება ამგვარ ლიტერატურასთან ერთმნიშვნელოვანი მაინც არ არის. მათ ახასიათებთ ფრთხილი და ამავე დროს კრიტიკული მოპყრობა წარმართული ფორმისა და შინაარსის მიმართ. "განძთა ქვაბში" საგანგებოდაა ხაზგასმული, რომ ეს ნებროთის წიგნი სხვა არაფერია, თუ არა ვარსკვლავთაღრიცხვა და "არს წიგნი გრძნებისა და მოძღურებაი ეშმაკთა სიბილწისა".¹⁹⁵ სპარსთათვის იგი ორაკულია, ელინთათვის და "პრომთათვის" - ასტრონომია, ხოლო სინამდვილეში ის, რაც მოგვებს აქვთ, სხვა არაფერია, თუ არა ასტროლოგია. ამით დაკავებულნი არიან ის ადამიანები, რომელთაც სწამთ ბედის, შემთხვევის და მისნობის.

რომელი წიგნი უნდა იგულისხმებოდეს "ნებროთის წიგნის" მიღმა? ან თუ არსებობდა საერთოდ ასეთი წიგნი? რამდენადაც ცნობილია, ელინისტურ სამყაროში მართლაც ვრცელდებოდა მაგიური ხასიათის ლიტერატურა, ფსევდოპიგრაფები, რომელთაც პრესტიჟულობას და წონას ანიჭებდა ზოროასტრის, ოსტანესის, ჰისტასპის და სხვათა სახელები. მათ ავრცელებდნენ მცირე აზიის ელინიზებული მოგვები. ბიდე და კიუმონი მიუთითებენ მცირე ასტროლოგიურ თხზულებაზე, რომელშიც ნებროთი პირველ პირში წარმოადგენს თავის მოძღვრებას. იგი კაროლინგების ეპოქაში უნდა ეთარგმნათ სირიულიდან ლათინურად.¹⁹⁶ თხზულება ამჟამად აღრეკრისტიანულ ხანას უნდა განეკუთვნებოდეს. გარდა ასტროლოგიური რეკუბტებისა, მსგავსი წიგნები იუდეო-ქრისტიანულ კოსმოგონიურ და აპოკალიპტიკურ ცოდნასაც აირეკლავენ.

ამავე დროს არსებობდა ზოროასტრის სახელით ცნობილი წიგნებიც. ესეც ფსევდოპიგრაფი უნდა ყოფილიყო და არ გულისხმობდა ზოროასტრიზმის ორიგინალურ წიგნს - ავესტას. იოანეს კოპტური აპოკრიფის მიხედვით, რომელიც ნაგ-ჰამადის ცნობილ ბიბლიოთეკას განეკუთვნება, ადამიანის მატერიალურ და მშვიინვერ ორგანიზაციაზე დასაქმებული ანგელოზები მოიხსენიებიან "ზოროასტრის წიგნი".¹⁹⁷ ფსევდოკლიმენტის მიხედვით, ზოროასტრის წიგნი მართლაც არსებობდა,¹⁹⁸ ხოლო კლიმენტ ალექსანდრიელის მიხედვით, გნოსტიკოს პროდიკეს მოწაფეები კითხულობდნენ "ზოროასტრის წიგნს".¹⁹⁹ თავის მხრივ ფსევდო-იოანე ოქროპირის "ოპუს იმპერფექტუმ ინ მათეუმ" ასახელებს ბალა-

მის წიგნს, რომელიც ვარსკვლავთმრიცხველობას შეეხებოდა.²⁰⁰ ეს უკანასკნელიც გაიგივებული იყო ზოროასტრთან. მოგვიანებით ალბერტუს მაგნუსი არითმეტიკისა და გეომეტრიის წყაროდ მიიჩნევდა იმ წიგნს, რომელიც ისწავლა ნებროთმა იონათან გრძნეულისგან.²⁰¹

ცნობას ამგვარი თხზულების შესახებ ვხვდებით არაბებთანაც: ან-ნადიმის "ქითაბ ალ-ფიჰრისტიში" ნათქვამია, რომ არსებობდა ფალაური წიგნი ნებროთისა, ბაბილონის მეფისა.²⁰² როგორც ჩანს, ის გულისხმობს საშუალო სპარსულ ლიტერატურულად გაფორმებულ ტრადიციას, რომლის ფესვებიც მესოპოტამიის ირანიზებულ იუდაიზმშია საძიებელი. გ. ვიდენგრენის აზრით, საშუალო სპარსულ ხანაში აღორძინებული ეს ტრადიცია უნდა უკავშირდებოდეს გარდასული დროის გმირთა, "ქავათა" ლეგენდების წრეს. ბიბლიური ნებროთი გაიზარებოდა როგორც "ქაი", ანუ გმირი, ბუმბერაზი (მდრ. სირიული "გაბბარა", ებრაული "გიბბორ", ბერძნული "გიგას").²⁰³ მომავალ მეფე-მხსნელსაც ირანულ ესხატოლოგიაში ეწოდებოდა "ქაი". სწორედ ირანულ-სემიტური ელფერის სოტეროლოგიურ განწყობას ვხედავთ საშუალო სპარსულ თეოლოგიურ ტექსტში "ზანდ-ი ვოჰუმან იაშტ", როდესაც ვკითხულობთ:

იმ ღამეს დიდი მეფე (ქაი) დაიბადება,
მსოფლიოსათვის ნიშანი გამოჩნდება.
ვარსკვლავი მოსწყდება ზევას,
როდესაც ეს დიდი მეფე დაიბადება,
ვარსკვლავი მიანიშნებს ამაზე.²⁰⁴

თუმცა ერთმანეთისაგან უნდა გამოირჩეს ვნოსტიურ-ესხატოლოგიური შინაარსის წიგნები და ირანული საგმირო ეპოსი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ისინი საერთო წყაროთი იკვებებიან. ეს საერთო წყარო უნდა იყოს აღმოსავლეთირანული წარმომავლობის მეფეთა, ანუ "ქავათა" ისტორია წინასწარმეტყველი ზოროასტრითურთ. "ქავათა" ციკლი სრულიად უცნობი იყო დასავლეთ ირანში. აქ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს არშაკუნიანთა დინასტიის როლი - მათ ძალზე შეუწყვეს ხელი აღმოსავლეთირანული ეპოსის გავრცელებას. აქვე მოხდა მისი პროვანირებაც - ძველი ღმერთები გახდნენ საერო ეპოსის გმირები.²⁰⁵ პართული ეპოქიდან იღებს სათავეს "ვისრამიანიც", საგვებით საერო, პროვანული სულისკვეთების ნაწარმოები.²⁰⁶ საინტერესოა ისიც, რომ ახალ-სპარსულ ენაში "პართელმა" (პაჰლავან) მიიღო მნიშვნელობა "გმირის", "გოლიათის" (მდრ. ქართული "ფალავანი"). შემდგომში საგმირო თქმულებათა დაკრისტალება და ხელახალი გაზრება მოხდა ფირდოუსისთან; მაგრამ "მეფეთა წიგნის" ჟანრი რომ აქამდეც არსებულა, ამაზე მიუთითებს თვით "შაჰ-ნამე":

იყო ვინმე ბურკაცი, სახელად აზადე ხარე,
რომელიც მერვში ცხოვრობდა აჰმედ საჰლთან ერთად;

მას ჰქონდა მეფეთა წიგნი,
ტანად გოლიათი გახლდათ,
მის გულს სიბრძნე მოიღვდა, თავს მკვერმეტყველება,
მისი ენა მეულ თქმულებათა იყო მთხრობელი.
ნარიშანის მის, სამის შთამომავლად მიაჩნდა თავი,
ხშირად იხსენებდა რუსტამის ბრძოლებს.²⁰⁷

ცხადია, რომ აქ აღწერილია სპარსელი ტრუბადურის, მენესტრელის, ბარდის სახე, რომელთაც პართიასა და სასანურ ირანში "გუსანებს" უწოდებდნენ (მღრ. ქართული "მგოსანი"). გუსანთა ტრადიცია განსაკუთრებით არშაკუნიანთა სამეფო კარზე ჰყვარდა.

მსგავსი სათაურის მქონე წიგნის არსებობა დადასტურებულია მანიქურ ლიტერატურაშიც. არშაკუნიანთა ფალაურზე დაწერილ წიგნს ეწოდებოდა "ქავაქან ნამაკ", ანუ გმირთა წიგნი. მის ავტორად ითვლებოდა თავად მანი. ვ. ჰენინგი თვლის, რომ მისი წყარო იყო ენუქის წიგნი გოლიათ გმირთა შესახებ. არქეტები ამ თქმულებისა დაცემულ ანგელოზებზე, რომლებიც ჩამოდიოდნენ მიწაზე და ადამიანის მშვენიერ ასულებთან აჩენდნენ გოლიათთა მოდგმას, გვხვდება "დაბადების წიგნში" და შემდგომ განვითარებულია ენუქის წიგნში. მანიმ მოახდინა ამ თქმულების კომბინირება ირანულ მასალებთან.²⁰⁸ ამაზე მეტყველებს სპარსული ვარიანტის სათაური "ქავან". ეს სიტყვა, როგორც უკვე ითქვა, აღნიშნავს როგორც ენუქისეული აბოკრიფის გოლიათ გმირებს, ასევე წინაისტორიული ხანის სახელოვან ირანელ მეფეებს. მანის ხსენებულ წიგნს ჩვენს დრომდე არ მოუღწევია. რასაკვირველია, იგი უნდა ყოფილიყო გნოსტიური ელფერის თხზულება და არა საერო ხასიათისა. მეცამეტე საუკუნის მუსლიმი სწავლული ალ-ჯაფანდარი, რომელსაც წაკითხული აქვს ეს თხზულება, წერს: "გოლიათთა წიგნი ბაბილონელი მანისა სავსეა ისტორიებით ენუქის წიგნის გოლიათთა შესახებ, რომელთა შორისაც არიან სამ და ნარიშან. ეს ორი სახელი მან აღარბაიჯანელი ზარდუშტის ავესტადან იხსება."²⁰⁹

ბ) ქართლის მეფეთა ორაკული

როგორც "ქართლის მოქცევიდანაა" ცნობილი, "ნებროთის წიგნი" ჰქონია მეფე მირიანსაც ("წიგნიცა, რომელი აქუნდა მირიან მეფესა ნებროთისი"). მეფეს ამ წიგნისთვის მიუპართავს გაქრისტიანების წინ და ამოუკითხავს წინასწარუწყება "ცის მეუფის" ამქვეყნად მოვლინების შესახებ.²¹⁰ ამის შემდეგ იგი საბოლოოდ დარწმუნდა წმინდა ნინოს ქადაგების ჭეშმარიტებაში და აღიარა ქრისტიანობა. ამ წიგნის არსებობის ამბავი ცნობილია ჯუანშერისთვისაც, რომლის თხზულებაშიც ვახტანგ

გორგასალი ამბობს: “მამათა ჩვენთა დაფარულად ეპყრათ წიგნი ესე... ამის გამო შეიწყნარა მამამან ჩუენმან მირიან სახარება ქრისტესი ნინოს მიერ.”²¹¹ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში საკითხი ქართლის მეფეთა კარზე ასეთი წიგნის რეალურად არსებობისა არაერთგვაროვნადაა გადაჭრილი: კორნელი კეკელიძის მოსაზრებით, არავითარი ნებროთის წიგნი არ არსებობდა არც ქართულ, არც რომელიმე სხვა ენაზე. თქმულება ამ წიგნის შესახებ უნდა შეეთხზა ლეონტი მროველს.²¹² პავლე ინგოროყვა თვლიდა, რომ “ნებროთის წიგნი” სახელით ქართველ მეფეთა კარზე ცნობილი ყოფილა ზოროასტრული თხზულება.²¹³ შევეცადოთ იმ მონაცემების გაანალიზება, რომელთაც “ქართლის ცხოვრება” გვაწვდის.

თვით ის წინასწარმეტყველება, რაც ამ წიგნის ფასეულობას განსაზღვრავდა, ბუნდოვანი და გაურკვეველი ჩანს წმინდა ნინოს გამოჩენის ეპოსს. იგი მხოლოდ კაპადოკიელი წმინდანის მოციქულებრივი ღვაწლის შედეგად გაცხადდა, შესაძლოა ითქვას, მას აეხსნა ბეჭედი. თურმე იგი სწამებს მისი ამქვეყნად მოვლინების შესახებ, ვინც არის ყოველივეს ალფა და ომეგა; მაგრამ რამდენადაც “დაფარულად” ეპყრათ ქართველთა წინაპართ (“მამათა ჩვენთა”), იგი უკავშირდებოდა უცნობ მისტერიას და დაფარული უნდა დარჩენილიყო ამ მისტერიის აღსრულებამდე. ამ ცოდნას მეფე მირიანისთვის უკვე დაკარგული აქვს ცხოველმყოფელობა. იმისთვის, რათა ის მოსულიყო ქრისტიანობამდე, მას უნდა განეცადა არმაზის მსხვერვა, წმინდა ნინოს მიერ მოხდენილი არაერთი სასწაული, ბოლოს დაბრმავება, მსგავსად დამასკოს გზაზე მავალი პავლე მოციქულისა.

კიდევ რის შესახებ მოგვითხრობს “ნებროთის წიგნი” ჟღანშერის მიხედვით? ნებროთი აშენებს ქალაქს ოქრო-ვერცხლით და ძვირფასი თვლებით შემკულს, რომლის ბრწყინვალეობის წინაშე უკუიქცევა თვით ღამე. საგანგებოდ გაესმის ხაზი მისი, ზუროთმოდღვრის ცოდნასა და ხელოვნებას: “და ქმნა მას შინა ტაძრები და ციხე-კოშკები, რომელ ვერ შემძლებელ არს გაგონებად თქუენდა, მოუგონებელ არს თვითოეულისა სიბრძნე მისი.”²¹⁴ ეს ის სიბრძნეა, რომელსაც ფლობს ნებროთი და რომელიც გათვალსაჩინოებულია ამ ტაძრებისა და ციხე-კოშკების ზუროთმოდღვრებაში. მაშენებელთა განზრახვას ზღვარი დაედება, როდესაც ისინი ზეცას მიაღწევენ. მათი სიბრძნე მაინც “მსოფლიურია” და შესაბამისად - არასრულყოფილი ზეციურთან შედარებით. ოქრო და ვერცხლი, რომელსაც აქ მასალად იყენებენ, ვარსკვლავეთში ღნობას იწყებს, მაშენებელნი ყურს მოჰკრავენ ზეციურ არსთა ხმას და სხვადასხვა ენებზე ამეტყველებიან.

ზეცად ასულ ნებროთს სპარსულ ენაზე დაელაპარაკება ზეციურ ძალთა არქისტრატეგოსი მიქაელი (“დაღვინებულ ვარ ღმრთისა მიერ მთავრობასა ზედა აღმოსავლეთისასა”). ეს ტრადიცია, როგორც ჩანს, ეყრდნობა დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნს, სადაც მიქაელი არის

“ძალი სპარსთა”. მანვე გაუხსნა ნებროთს საიდუმლო “ცის მეუფის” ამქვეყნად მოვლინებისა:

“ხოლო მეფობა შენი მეფობდეს ყოველთა ზედა მეფეთა, არამედ ყმათა უკანასკნელთა მოვიდეს მეუფე ცისა, რომლისა შენ გნებავს ხილვა მისი, ერსა შორის შეურაცხსა; შიშმან მისმან განაქარვნეს გემონი სოფლისანი, მეფენი დაუტყვებდნენ მეფობასა და ეძიებდნენ სიგლახესა. მაშინ გიხილოს ჭირსა შინა და გიხსნეს ღმერთმან.”²¹⁵

ყოველივე ეს ნებროთის მიერ ინიციაციური ცოდნის მოპოვებაზე მეტყველებს; თანაც ისეთ ინიციაციკაზე, რომელიც მომავლის წინასწარმეტყველებას შეიცავს. ვახტანგ გორგასლის თქმით, აქ გაგონილი ნებროთს აუხდა. როგორც წარმართი, იგი მოექცა ჯოჯოხეთის ტყვეობაში, საიდანაც ის გამოიხსნა მაცხოვარმა. “ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნისას” მან ხომ გამოიხსნა ძველი სამყაროს სხვადასხვა მეფეები, მათ შორის დავითი და სოლომონი. დანტეს “ღვთაებრივი კომედიის” მიხედვით, ნებროთი გვევლინება ჯოჯოხეთის ყველაზე ქვედა, მეცხრე გარსის მცველად, ტიტანებთან – პელიონთან და ანთოსთან – ერთად.²¹⁶ საინტერესოა, რომ პოეტი ნებროთს იხილავს სალხინებელშიც, სადაც ის ამაოდ დამაშვრალი შეჰყურებს სენაარელ ამპარტავანთ.²¹⁷

ამასთან უნდა ითქვას, რომ ბაბილონის გოდოლის შენებასთან დაკავშირებული ენათა განყოფა ქრისტიანობის მრავალ ღვთისმეტყველთა და მოაზროვნეთა მიერ გიხილებოდა უბედურებად, რომელიც აღბოცილ იქნა მოციქულებზე სულიწმინდის გარდამოსვლის შემს. ამ ორ მოვლენას ერთმანეთს უკავშირებს აგრეთვე მეხუთე საუკუნის სირიელი საეკლესიო მწერალი იაკობ სარუგელი თავის ერთერთ ჰომილიაში, თუმცა იგი ენათა თავდაპირველ განყოფას დადებითად განიხილავს და ღვთის წყალობადაც კი მიიჩნევს (იხ. ვინფრიდ ბოედერი, თვითმყოფადობა და უნივერსალურობა: ხალხური და ლიტერატურული ენები ძველი ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხალხებში, 17, 1994, გერმანულ ენაზე). “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების” მიხედვითაც ხომ ასეა – მაშენებლებმა მას შემდეგ იწყეს სხვადასხვა ენებზე მეტყველება, რაც ყური მოჰკრეს ზეციურ არსთა ხმას. ეს ნიშნავს, რომ ენები ანგელოზთა მიბაძვით ისწავლეს ადამიანებმა. ამიერიდან ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე გარკვეულ ენებს ენიჭებათ უპირატესობა. თვით ისეთი მაღალი განზრახვის ანგელოზი, როგორც არის მიქაელი, ღვთის მომავალი განკაცების საიდუმლოს სპარსულ ენაზე ამცნობს ნებროთს. სამაგიეროდ ჭეშმარიტი აღთქმა, რომელიც ღმერთმა კაცობრიობას დაუღო, სპარსულად კი არაა დაწერილი, არამედ ბერძნულად. იგი გაცხადდება სწორედ იმ ერის წილში, რომელსაც მომავალი ღმერთკაცის უშუალო წინაპრები ეკუთვნიან. იგივე ზეციური არსება, ნებროთს რომ გამოეცხადა, ამჯერად ებრაულ ენაზე დაელაპარაკება ისუნავეს, რომლის მხედრობაც იერიქონს შემოწყობია უკვე. პირველ

ქრისტიანულ საუკუნეებში ებრაელების მისიაც ამოიწურება. ის, რაც მაცხოვრის ჯვარცმას და მის ღიღებით აღდგომას მოჰყვა, შესაძლოა დავახასიათოთ როგორც საყოველთაო ხსნისა და განკითხვის პროცესი. რომელი ენა, რომელი ეთნოსი ქნება ის, ვისი საშუალებითაც განკითხავს ცოდვილ კაცობრიობას აბოკალიპსის თეოტრაქიკოსანი მხედარი, ერთდროულად ქრისტესა და მიქაელის ნიშნებს რომ ატარებს? ვფიქრობთ, მრავლისმთქმელია ის გარემოება, რომ ქართლის მეფენი ფლობდნენ ნებროთის წიგნს და ვახტანგ გორგასალი დაიმოწმებს მას. აქ რამდენადმე უკვე სჭკვივის ის განწყობა, რომელიც ჩამოყალიბებულ სახეს იოანე ზოსიმეს “ქებაში” მიიღებს და ქართველური მოღვმის მისიას განსაზღვრავს. ქართლის მეფეთა ხარიზმა გარკვეულწილად უკავშირდება როგორც ენათა განყოფის საიდუმლოს, ისე ქრისტეს შემდგომ ასპექტს – კაპადოკიელები სწორედ ამ უკანასკნელ მოვლენასთან დაკავშირებით მოიხსენიებიან პირველად (იხ. საქმე მოციქულთა, 2, 9).

“ქებაის” საღვთისმეტყველო მოძღვრებაში ორიენტირებისას მივყვებით რა ზეიად გამსახურდიას მიერ გაკვალულ გზას, დავსძენთ: ერთი “ენა” (ანუ თანამედროვე გაგებით “ლინგუა”), მართალია, ვერ “განიკითხავს” მეორეს; ქართული მოღვმის (ენის) მიერ სხვათა განკითხვა და მხილება სიმბოლურად მიანიშნებს იმის სრული სახით გაცხადებას, რაც ოდითვანვე ფარულად მოქმედი იყო პალეოკავკასიური სამყაროს სულიერ ელიტაში. ამაზე საუბარს მეტად აღარ გავგარძელებთ, მხოლოდ დავსძენთ, რომ ამგვარი წინასწარმეტყველების მიხედვით “ქართველობა”, როგორც სულიერ-კულტურული ფენომენი, გახდება აღმნიშვნელი ზოგადად ქრისტეს გზით მავალი კაცობრიობისა. ამდენად პასაჟი “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებიდან” ნებროთთან და მის წიგნთან დაკავშირებით წარმოადგენს ქართული პროფეტოლოგიის საინტერესო ნიმუშს, თუმცა ქართული ეთნოსის მისია პირდაპირ არ არის აქ ნახსენები.

ნებროთის ზეცად ასვლა არ ენათესავება ძველბერძნულ მითოლოგიაში აღწერილ ინიციაციას, რომლის გმირებიც მოგზაურობენ ჰადესში. ამ უკანასკნელის წინასახეა შუმერულ-აქადურ მითოლოგიაში აღწერილი გილგამეშის ჩასვლა ქვესკნელში ენქიდუსთან. განსხვავებული სურათია ირანულ ტრადიციაში: მაგალითად, სპანდ-ნასკში ნათქვამია, რომ ზოროასტრმა იმოგზაურა ზეცასა და ჯოჯოხეთში.²¹⁸ საშუალო სპარსული “არდა ვირაფის წიგნის” მიხედვით, არდა ვირაფი მაზდას რელიგიის მიმდევრებმა წარგზავნეს ზეცასა და ჯოჯოხეთში, სადაც მან, სკანდინავიური თქმულებების ოლაფ ასტესონის მსგავსად, მოიხილა ეს სფეროები და ნანახის შესახებ მოუთხრო თვისტომთ.²¹⁹ სარ-მამუჰადის წარწერაში დიდი ჰერბალი კარტირი გვაუწყებს, რომ იმოგზაურა საიქიოში და აღწერს იმ მისაგებელს, რაც ადამიანს ზეცასა და ქვესკნელში მიეგება.²²⁰

როგორც “ქართლის ცხოვრებიდან” ირკვევა, მთავარანგელოზმა მიქაელმა სატახტო ქალაქის ადგილიც კი განუჩინა ნებროთს - მესოპოტამია. “აწ წარვედ შენდა. და დაჯედ ორთავე მდინარეთა შორის, ეფფრატსა და ჯილასა.”²²¹ აქედან იღებს სათავეს საკუთრივ “ბაბილონური” ისტორია. ირანელებმაც იცოდნენ ბაბილონის დაარსების მაგიური და ასტროლოგიური ასპექტების შესახებ. ერანშაჰრის პროვინციულ დედაქალაქთა კატალოგში ამასთან დაკავშირებით ნათქვამია:

“დედაქალაქი ბაბილონი აშენებულ იქნა იამის (ე. ი. ჯამშიდის) მეფობაში. მან შეკრა აქ პლანეტა მერკური და ჯალოქრობის საშუალებით უჩვენა მზესა და მზისქვეშეთში მცხოვრებთ შვიდისა და თორმეტის - თანავარსკვლავედთა, მნათობთა და ცოსმოსის) მერვედი ნაწილის განკარგულება.”²²²

როგორც ვხედავთ, ქალაქის დაარსებას აქ კვლავ გრძნეულება უძღვის წინ - მაგიური სახის ურთიერთობა ამა თუ იმ პლანეტასთან, რაც დამახასიათებელია ზოროასტრის ლეგენდის ელინისტური ტიპისათვის. “შეკვრა” (ბასტ) აქ ასტროლოგიური ტერმინი უნდა იყოს და არა “შეპყრობ” -ის მნიშვნელობით ნახმარი. მერკური (საშ. სპარსული “ტირ” ან “ტიშტარ”) განიხილებოდა პლანეტად, რომელიც ზემოქმედებას ახდენდა ბაბილონის რეგიონზე. იმ ასტროლოგიური სისტემის მიხედვით, რომელიც წარმოდგენილია “ბუნდაჰიშნი”, მერკური არის მთავარი (ხვატაი) ზოგადად აღმოსავლეთისა, ისევე როგორც მიქაელი, ქართული ტექსტის მიხედვით, არის არქონტი, “ძალი” სპარსთა. დ. მაკენზის მიაჩნია, რომ “ბუნდაჰიშნის” ტექსტში “ტირი” და “ტიშტარი” (მღრ. ავესტ. “ტიშტრია”) უბრალოდ ერთმანეთშია არეული და ეს გახლავთ ამ თემის “საკუთრივ ირანული ინოვაცია”.²²³ თუმცა შესაძლებელია, რომ ტიშტრია, წარმოადგენს რა გვალვის დემონში განსახიერებულ ზოგად კოსმიურ ბოროტებასთან მეტაფორულ ღვთაებას (ისევე როგორც მიქაელი ქრისტიანობაში), უბრალოდ მერკურის ასპექტში განიხილებოდეს აქამდე სისტემაში მარსი დასავლეთის მთავარია, ვენერა სამხრეთისა, იუპიტერი ჩრდილოეთისა, ხოლო სატურნი არის განმკარგულებელი ყველა მათგანისა.²²⁴

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი სამყაროს მითოლოგიაში კეთილი და ბოროტი ძალების მხარეებისა და მიხედვით ლოკალიზებისას აღმოსავლეთი არასოდეს წარმოიდგინებოდა ბნელ, ნეგატიურ ძალთა სამყოფელად. ასე მაგალითად, მესოპოტამიელთათვის ნათლის სამეფო მდებარეობდა აღმოსავლეთში, დასავლეთსა და ჩრდილოეთში, წყვილიადისა - სამხრეთში. შუმერულ-აქადური კოსმოლოგიის მიხედვით, ღმერთების საუფლო იყო ჩრდილოეთში, სამხრეთში კი განლაგდებოდა ქვესკნელი და დემონთა სამეფო.²²⁵

მიქაელის ხსენება ბაბილონთან დაკავშირებით არ იქნება გასაკვირი, თუკი გავიხსენებთ ქაოსის ურჩხულის, თიამათის მძლეველი მარდუქის კულტს, რომელიც ძველი ბაბილონის ერთ-ერთი უმთავრესი კულტთა-

განი გახლდათ. მისი კვლავ წამოწევა წინა პლანზე დაკავშირებულია მეფე ნაბუ-აბლა-უსურთან, რომელიც შესაძლოა ყოფილიყო "ახალი ნებროთი", ანუ ფსევდონებროთი. ტიშტრია, ღვთაება ვერეთრაგნას ერთ-ერთი ჰიპოსტასი, აგრეთვე მარლუქი - ესენია ძველი და ახალი აღთქმის მიქაელის ირანულ-სემიტური შესატყვისობანი.

გამომდინარე ამ მასალებიდან სავარაუდოა, რომ "ნებროთის წიგნი", რომელსაც ფლობდნენ ქართლის მეფეები, უწინარეს ყოვლისა უნდა ყოფილიყო ასტროსოფიული ხასიათის ცოდნა, რომელიც გააცხადებდა სოტეროლოგიურ საიდუმლოს - მომავალი მესიის, "ცის მეუფის" ამქვეყნად მოვლინებას (საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ლაქტანციუსთან ფრაგმენტულად შემორჩენილი ჰისტასპის ორაკულის მიხედვით, მომავალ მხსნელს ასევე "ცის დიდი მეუფე" ეწოდება - "რექს მაგნუს დე ცელო").²²⁶ თუმცა ეს ასტროსოფია ელინიზმზე გაცილებით უფრო ძველია. იგი "ავესტას" კულტურაზე ძველიცაა და უნდა წარმოსდგებოდეს ძველ ქალდეველთაგან. ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი, გელათის აკადემიის დიდი მოძღვარი იოანე პეტრიწი თავის კომენტარებში ასევე საუბრობს ამ "ქალდეველთა წინასიბრძნის" შესახებ, რისი სათავეც მას აბრაამამდელ ეპოქაში ეგულება: "ხოლო ხალდეველთაი რომელიმე ჭეშმარიტობდა და ნაღბლი თნებისა მათისაი, ვითარ მსხვერპლთათვის, ვითარ შვიდთა ამათ მნათობთათვის, რამეთუ ესეცა იტყვის ვითარმედ "მზემან იმეცნა დასვლია თვისი", ვინაი ვინითგან ემეცნა დასვლასა, არცა თუ აღმასვლასა უმეცარ ექმნა და ამათ შორის მექმე დრეკათა თვისთა ქცევითა, რომლისა დრეკათა მიერ განიმტკავლების ყოველივე ჟამი საზომთა მიერ დრეკისათა და "მთოვარე ქმნაო ჟამთადმი". ესეობს ძალი სიტყუაი, რამეთუ ყოველთა ზენათაგან თავის შორის მიმთვალველი მთოვარე ესევითავე ნათელია და ეგრეცა და ძალი."²²⁷ ამგვარი გაგება კოსმოსისა და მნათობთა მოძრაობისა სრულიად საპირისპიროა სამყაროს კოპერნიკანული სურათისა, სადაც პლანეტები მხოლოდ მატერიალურ სფეროებს წარმოადგენენ. აქ კოსმოსი გასულიერებულია და მითითებულია მნათობთა გონიერების შესახებ, რომლებიც ლოგოსის (ძალი სიტყუაი) განგებით მოძრაობენ (დანტესთან, ეყრდნობა რა არისტოტელეს, სიყვარულია ის ძალა, რომელიც აბრუნებს მზეს და პლანეტებს). დიოდორე სიცილიელი (ძვ. წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნე) ქალდეველთა ასტრონომიას აკავშირებდა ჰელიოცენტრიზმთან: "ქალდეველებმა სახელები უწოდეს პლანეტებს... მათი სისტემის ცენტრში იდგა მზე, უდიდესი ნათელი, საიდანაც პლანეტები წარმოსდგებოდნენ, რამდენადაც მზის დგომას და ნათებას აირეკლავდნენ."

იმ ეპოქაში, როდესაც მისტერიებში დაფარული ცოდნის სააშკარაოზე გამოტანა ცოდვად ითვლებოდა, გაფორმებული "წიგნი" მხოლოდ ენიგმატიკურ დონეზე თუ შეიძლება ყოფილიყო რისამე განმაცხადებელი. ეს ნიშნავს, რომ მასში გარკვეული საიდუმლოებები კოდირებულია, ან გადმოცემულია ხატოვნად, ალგორითულად. ამასვე უკავშირდება თავად

ქართული სიტყვის, “წიგნის” სემანტიკა: იგი ლათინური წარმოშობისა უნდა იყოს - “სიგნუმ”, ანუ ნიშანი, გამოსახულება. მხოლოდ ეს შეეხება, რასაკვირველია, “წიგნს” იმ სახით, როგორადაც მას დღემდე იცნობს განათლებული კაცობრიობა. როდესაც პლატონი წერდა, რომ ჭეშმარიტი მეცნიერება წიგნის გამოგონებასთან ერთად დაიღუპა, იგი ამას სავსებით გარკვეული სულიერი განწყობიდან გამომდინარე ამბობდა. იმაყმაღ მიაჩნდათ, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტებების გადმოსაცემად არასრულყოფილია თვით ყველაზე დახვეწილ ნიშანთა სისტემაც კი. ვინაიდან დაფიქსირებისას ეს უმაღლესი ცოდნა მინც ჰკარგავსო ცოცხალ სულს (მღრ. პავლე მოციქული, 2 კორ. 3, 6: “რომელმან იგი შემძლებელ მყუნა მსახურებად ახლისა სჯულისა, არა წიგნისა, არამედ სულისა, რამეთუ წიგნი მოაკვდინებს, ხოლო სული აცხოვნებს”). ამადაც, ძველ სამყაროში კაცებრივი სულის ისეთი ქმნილებანი, როგორიც იყო რიგვედა, ჰომეროსის პოემები, ავესტა, მხოლოდ მოგვიანებით იქნა ჩაწერილი, მანამდე კი ისინი ზეპირი გადმოცემის გზით გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. თუმცა პლატონიდან მოყოლებული ცივილიზებული კაცობრიობა მეცნიერებას, სწავლულებას ასე თუ ისე მინც წიგნიერებასთან აკავშირებდა. ამავე დროს ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში “წიგნი” შეიძლება აღნიშნავდეს ასო-ნიშნებით ჯერ არ-გამოსახულ სიბრძნესაც, რომელიც მხოლოდ კათარზისის გზით ზეგრძობად სინამდვილესთან ზიარების შედეგად შეიმეცნება. ასეა, მაგალითად, იოანეს გამოცხადებაში (10, 9-11): “და წარვედ ანგელოზისა მის და ვარქუ მას მოცემად ჩემდა წიგნი იგი და მრქუა მე, ვითარმედ: აღიღე და შეჭამე წიგნი ესე, და დაამწაროს მუცელი შენი, არამედ პირსა შენსა ტბილ იყოს ვითარცა თაფლი. და აღვიღე წიგნი იგი ხელთაგან ანგელოზისათა და შევჭამე, და იყო პირსა შინა ჩემსა ტბილ, ვითარცა თაფლი. და რაჟამს შევჭამე იგი, დაამწარა მუცელი ჩემი. და მრქუა მე: ჯერ-არს შენდა კუალად წინაისწარმეტყველება ერთა ზელა და წარმართთა და მეფეთა ქუეყანისათა.” აგრეთვე მცხეთისაკენ გზადმომავალმა წმინდა ნინომ ჩვენებაში იხილა ანგელოზი, რომელმაც გადასცა მას წიგნი, თითქოს “პრომელებრ” (ე. ი. ბერძნულად) დაწერილი და იესოს ბეჭდით დაბეჭდილი. მას ქართლში მოაქვს ეს “წიგნი”, რომელიც შედარებულია მოსეს სჯულის “ფიცრებს”, მაგრამ იგი არის “დაწერილი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველისათა, არა ფიცართა შინა. ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა ხორციელისათა” (იხ. 2 კორ. 3, 3). ცხადია, რომ აქ ნაგულისხმევია სულიერი პირველსახარება. იგივეს გულისხმობს ორიგენე როდესაც ამბობს, რომ ძველი აღთქმის ჭეშმარიტი აზრი სახარებებში გამოვლინდა, ამ უკანასკნელთ კი, თავის მხრივ, საფუძვლად უდევთ მარადიული, პნევმატური სახარება. მისი არსი, საღვთო მადლის წყალობით, გაეხსნებათ მხოლოდ რჩეულებს.²²⁸ ამადაც ეწოდება წმინდა ნინოს კოპტურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში “ქალწული თეოგნოსტა”, ანუ მცნობი ღვთისა.

თუმცა “ნებროთის წიგნი” შეიძლება არსებულებულიყო ქართლის მეფეთა კარზე, როგორც კონკრეტული თხზულება; მასში დაქარაგმებული უნდა ყოფილიყო ის “ქალდეველთა წინასიბრძნე”, რომლის შესახებაც გვესაუბრება იოანე პეტრიწი და რომელიც შენარჩუნებული იყო ქურუმთა სიბრძნის სახით ბაბილონის მეფეთა და პირველ აქემენიანთა ეპოქაში. იგი გარკვეულად მეტამორფოზირებული სახით განაგრძობდა არსებობას პითაგორეიზმში, მისადაგებული ბერძნულ აზროვნებას. ეთნოლოგიური თვალსაზრისით კი “ქალდეველი” ამავე დროს უნდა აღნიშნავდეს არამარტო ბაბილონელ სემიტს, არამედ იმ უძველეს პრესემიტურ ხალხსაც, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია “შუმერთა” სახელით. რამდენადაც ცნობილია, შუმერები იყვნენ ასტრონომიის და ასტროსოფიის პროტაგონისტები და გააჩნდათ ზეციურ სხეულთა მოძრაობასთან არამარტო გეომეტრიული, არამედ თვით ალგებრული მიმართებაც კი, იმ დროისთვის (და შემდგომი ხანებისთვისაც შუასაუკუნეების ჩათვლით) სრულიად უჩვეულო. შესაძლოა იგივე ასტროსოფიული სისტემა იყოს არეკლილი ქართულ ანბანში. თავის მხრივ ქართულ პალეოგრაფიულ-ფილოლოგიურ ძიებებში (ივანე ჯავახიშვილი, პავლე ინგოროყვა, რამაზ პატარიძე) მითითებულია ქართული დამწერლობის მხოლოდ სემიტური და ბერძნული პირველწყაროების შესახებ. ხოლო ის პოპულარული წიგნები, რომლებიც ელინისტურ სამყაროში ზოროასტრის ან ნებროთის სახელით გავრცელდა და თვით კაროლინგების ეპოქამდე მოაღწია, უნდა წარმოადგენდეს უკვე პროფანირებულ ასტროლოგიურ რეცეპტებს და ტრაქტატებს. ამ თხზულებებს კიდევაც რომ მოეღწიათ თანამედროვეობამდე, მათი განხილვა არ იქნებოდა რაიმე სერიოზულ შედეგთან დაკავშირებული.

ის, რასაც “ქართლის ცხოვრებაში” ნებროთის წიგნი ეწოდება, უნდა ყოფილიყო ჩაწერილი არამეულ ან ბერძნულ ენაზე (ნაკლებად სავარაუდოა - ავესტის “იაშტების” ენაზე ან პართულ ფალაურზე). ქართულ ენაზე კი ის განიმარტებოდა (“ითარგმნებოდა”) ქურუმის, ეპოპტის მიერ. ასეთივე საკრალური წიგნების არსებობას ანტიკური ხანის მწერლები ვარაუდობდნენ ძველ კოლხეთშიც; ახოლონ როდოსელი თავის “არგონავტიკაში” საუბრობს “მამათა მიერ ჩაწერილ კირებზე”, რომლებიც შემოინახეს კოლხებმა.²²⁹ ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა, რომელიც დაიკარგა საბერძნეთში, ეგულებოდათ კოლხეთში. აგრეთვე გვიანანტიკური ხანის სხვა ავტორებიც (პალაიფატოსი, იოანე ანტიოქიელი) ოქროს საწმისის თქმულებასთან დაკავშირებით მოგვითხრობენ კოლხეთში “პერგამენტზე დაწერილი წიგნების” შესახებ.²³⁰

მეთერთმეტე საუკუნის შემდეგ ფაქტიურად არსად აღარ გვხვდება რაიმე მინიშნება “ნებროთის წიგნის” შესახებ. ეს გარდამოცემა ალბათ ერთ-ერთი განმარტობებელი ფაქტორი გახლდათ იმ ცოცხალი ინტერესისა, რასაც იჩენდა აღორძინების ხანის, აგრეთვე გვიანი შუასაუკუნე-

ნების ქართველობა აღმოსავლეთის ისტორიის მიმართ. ცხადია, ეს მისწრაფება უკვე ძალზე დიდი ხანია აღარ აირეკლავდა მსგავს განწყობას, როგორცაა “ექს ორიენტ ლუქს” – ნათელი აღმოსავლეთიდან. წმინდად პროფანულ დონეზე მისი ერთგვარი გამოძახილი უნდა იყოს ინტერესი სპარსული საგმირო ეპოსის მიმართ, რომელიც ხშირად წრეგადასული ალევორიზმით და ფერადოვნებით გამოირჩეოდა ხოლმე. კათოლიკე მისიონერი პატრი ბერნარდე, რომელიც საქართველოში იმყოფებოდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, სწერდა: “ქართველები, თუმცა ძლიერ გონიერნი, კაცთმოყვარენი არიან, ხოლო სულიერ საგნებში უსწავლელნი და ბრუღეთ ჩაგონებულნი (ე. ი. ბერძენთაგან) და არც უყვართ მოსმენა სწავლა-დარიგებისა. არამედ მიზიდულნი არიან ბეჟანიანის, ბარამიანის, როსტომიანის და მათი მსგავსი წიგნების კითხვაზე.”²³¹ “ნებროთის წიგნი” ასტროლოგიის კარგი მცოდნის, ნიკო დადიანის ბიბლიოთეკაში ახალგაზრდობისას უძებნია “სიყრმიდანვე ქართლის ბედზე” ჩაფიქრებულ ილია ჭავჭავაძეს, რაც მეტყველებს ახალ დროში წიგნიერი საზოგადოების დაინტერესებაზე გარდასული ეპოქის იდუმალთმეტყველებით.

ქართლის “მეფეთა ცხოვრებაში” არეკლილი სამეფო ატრიბუტიკა

როგორც უკვე აღინიშნა, “მეფეთა ცხოვრება” წარმოადგენს “ქართლის ცხოვრების” შემადგენელ ნაწილს, მაგრამ მისი არქეტიპი მეზუთე საუკუნეში უნდა შექმნილიყო. მეთერთმეტე საუკუნეში მოღვაწე ეპისკოპოსი ლეონტი მროველი არის არა მისი ავტორი, არამედ უმაღლესი რედაქტორ-სისტემატიზატორი, რომელმაც ორიგინალური ტექსტი ახალი მასალებით შეავსო და, ალბათ, მისი რევიზიონისტიც, გამომდინარე იმუამინდელ იერარქთა სულიერი განწყობიდან. სწორედ ეს უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ ამ თხზულებაშიც მკვლევარნი ხშირად ხედავენ არა ანტიკური, არამედ ფეოდალური ეპოქის იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელ ინტენციებს.

მიუხედავად ამისა, “მეფეთა ცხოვრების” ტექსტმა მაინც ბევრი რამ შემოინახა. მეფეთა სახეები ფარნავაზიდან მირიანამდე, მათი ატრიბუტიკის ჩამოთვლა, მათი ღვაწლის შეფასება-ჩამოთვლა და ისტორიული რემინისცენციები მიგვანიშნებენ სწორედ აღრექრისტიანული ეპოქის ცნობიერებაზე, რომელშიც ჯერ კიდევ ცოცხლად ირეკლებოდა და განიცდებოდა გვიანანტიკური ხანა. “მეფეთა ცხოვრების” არქეტიპული ტექსტის უცნობი ავტორი ნაზიარები უნდა ყოფილიყო როგორც ბერძნულ, ისე ირანულ სამყაროს. ყოველ შემთხვევაში მას უნდა სცოდნოდა საშუალო სპარსულ ენაზე დაწერილი თხზულება “ხვატაი ნამაკი”, ანუ მეფეთა წიგნი, რომელიც სასანიანთა ხანაში იქნა შედგენილი და მოგვიანებით დაიკარგა. მისთვის მახლობელი უნდა ყოფილიყო ელინისტური კულტურაც, მსგავსად იბერიელი უფლისწულის, მურვანოსისა (შემდგომში პეტრე იბერი) და მირიან მეფის შვილიშვილის, უფლისწულ ბაკურისა, რომელსაც მიმოწერა ჰქონდა ლიბანიოსთან - ნეოპლატონიზმის ცნობილ წარმომადგენლთან მეოთხე საუკუნეში.

როგორ ესმის მემატიანეს მეფობის კონცეფცია? პასუხად შეიძლება ითქვას, რომ მისი თვალსაზრისი ამ მხრივ პრაქტიკულად არ განსხვავდება გვიანანტიკური მეფობის კონცეფციისაგან, რომელიც შემდგომ საქრისტიანოშიც გაგრძელდა. თხზულებიდან გამომდინარე თუ ვიმსჯელებთ, მხოლოდ ფარნავაზია ისეთი მეფე, რომელმაც თავი ღმერთად გამოაცხადა. ამაში არაფერია გასაკვირი: ფარნავაზი წარმოადგენს გარდამავალ საფეხურს ძველადმოსავლური ცნობიერებიდან ახალ, ელინისტურ ცნობიერებაზე. ძველადმოსავლურ თეოკრატიულ სისტემაში მეფე წარმოადგენს ღვთაებას, რომელიც თავადაა თავყვანისცემის, კულტის ობიექტი. მეფობის კონცეფცია ელინისტურ სამყაროში თავიდან თითქმის არაფრით განსხვავდებოდა ძველადმოსავლური თეოკრატიული გა-

გებისაგან. ამაზე მეტყველებს ელინისტური ხელოვნება თავისი განვითარების საწყის ეტაპზე. ელინისტური ხელოვნების ცნობილი მკვლევარის, დანიელ შლუმბერჯეს დაკვირვებით, ბერძნულ-ირანული ხელოვნების უკვე შემდგომ ეტაპზე ამა თუ იმ მეფეს გამოსახავენ ღმერთების მფარველობის ქვეშ მდგომ ადამიანად, და არა უშუალოდ ღვთაებად. კომაგენური სკულპტურის ანალიზისას მანვე მიაჩნია ყურადღება აქამდე უცნობ თემებს: მეფე და ღმერთი ერთმანეთს ხელს ართმევენ; აქვე გამოსახულნი არიან მეფის წინაპრები, აგრეთვე ციურ მნათობთა კეთილი განლაგება და სხვა.²³² იგივე ტენდენცია გრძელდება პართულ და სასანურ ხელოვნებაშიც. თუკი აქემენიანი მონარქი, როგორც ღვთაება, დაპირისპირებულია უშუალოდ აპრიმანთან - ბოროტების კოსმიურ გენიასთან, სასანიანი მეფე არის უშიშარი მონადირე, გმირი და რაინდი. იგი ცხენის ფლოქვებით თელავს თავის ამქვეყნიურ მტრებს.²³³ მეფობის ასეთივე გაგებას ვხედავთ გვიანანტიკური ხანის ქართლშიც: ჭავჭავიძის მწყემსის მოკლე, ლაკონური პასუხი წმინდა ნინოს შეკითხვაზე, რომ მცხეთაში "ღმერთნი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ", ზუსტად უნდა ასახავდეს საქმის ვითარებას.

როგორც ძველი საბერძნეთისთვის, ისე მთელი ელინისტური სამყაროსათვის მეფეთა პარადიგმატულ სახეებს წარმოადგენდნენ ჰომეროსის პოემების გმირები: აქილეესი, აგამემონი, ჰექტორი, ოდისეესი და სხვანი. ანტიკურობის ჟამთააღმწერლისათვის ისინი წარმოადგენდნენ რეალურ ისტორიულ პირებს. განხილვის საგანი იყო მათი ურთიერთობა, სხვადასხვა ღმერთებთან, აგრეთვე ის უნარები, რომლებსაც ეს ღმერთები მიჰმადლებენ მათ. გმირის ატრიბუტიკა და ხელმწიფური პრივილეგიები აქ შემთხვევითი და ქაოტური როლია, არამედ წარმოქმნის გარკვეულ ნიხტემას თავისი შინაგანი წესრიგით და ლოგიკით. თავის მხრივ ძველი დროის ისტორიკოსები არ კმაყოფილდებოდნენ მშრალი ფაქტოლოგიით და ემპირიით. მეფობა, როგორც ფენომენი, მათ მიერ გაიაზრებოდა გარკვეულ ისტორიულ კონტინუიტეტში, დაწყებული პარადიგმატული სახეებიდან მათ თანამედროვე მმართველთა ჩათვლით. მიჩნეული იყო, რომ ვიდრე ეს კონტინუიტეტი მეტ-ნაკლებად ძალაშია, სამყაროულ წესრიგს არ ემუქრებოდა რაიმე საფრთხე.

ამდენად, ეპიკური მოტივების გამოჩენა ძველ საისტორიო ტექსტებში უსაზნო ფანტაზირებაზე კი არ მიანიშნებს, არამედ უმაღლეს მეთაისტორიულ რეალიზმზე - როდესაც მემატიანეს ჰერეტა სწვდება არამართ ემპირიული გაგებით რეალურად მომხდარ ამბებს, არამედ ცდილობს მოიცვას რეალობის სხვა, მიღმა მხარეც. ეს მეორე პლანი "მეფეთა ცხოვრებაში" მხოლოდ იგრძნობა თხრობისას, რაც თავის მხრივ სრულიად რეალისტურია. თხზულება გვესაუბრება გმირ და მამაც მეფეებზე, რომლებიც ებრძვიან და იგერიებენ მტერს, ზრუნავენ სამეფოს ერთი-

ნობის განმტკიცებისათვის, რჩებიან ერთგულნი წინაპართა სარწმუნოებისა.

ჩვენ ამჯერად შევეცდებით ბერძნული და ირანული მასალების მოშველიებით გამოვყოთ სამეფო ატრიბუტიკა, აგრეთვე გავაკეთოთ შესაბამისი სიტყვების სემანტიკური ანალიზი.

ა) მეფე, როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებული პიროვნება.

მედიტაცია დროისა და ბედის თემაზე საერთოდ დამახასიათებელია მახლობელი აღმოსავლეთის რელიგიური, ხატოვანი აზროვნებისთვის. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ეს თემა ირანში როგორც აქემენიანთა, ისე არშაკუნინანთა და სასანიანთა სამეფოში. აქაურ მეფეებს ამოძრავებს და ამარჯვებინებს ზეგარდმო მადლი, ბედი, რომელსაც იძლევიან ღმერთები, ზეციური არსნი. ეს გახლავთ “ჰვარნა”, ანუ ძველირანული ფორმით. იგივე “ფარრაზვ”. ჰ. ბელიის განმარტებით, იგი ნიშნავს ზეციურ მადლს, სიმდიდრეს, ბედს. ირანული კონცეფციის მიხედვით თვალსაჩინო ხდება “ჰვარნას” წოდებრივი და, თუ გნებავთ, ინდივიდუალური ხასიათიც. ასე მაგალითად, ურთიერთისაგან განსხვავდება ცეცხლქურუმთა, მწიგნობართა და მეფეთა “ჰვარნა”. საშუალო სპარსული “ბუნდაჰიშნი” ერთმანეთისაგან გამიჯნავს “ქავათა” - ჰომანგისა და იამის “ხვარაჰს” და “არეელთა ხვარაჰს”.²³⁴ “ჰვარნა” გმირის დაბადებამდე იმყოფება ღმერთების საუფლოში, ზეგრძნობად სამყაროში. იგი თვალყურს ადევნებს გმირს და მისი ცხოვრების მხოლოდ გარკვეულ მომენტში შეუმოდის ჟამიერებისა და მრავლობითობის სამყაროში. ამიერიდან გმირი თან ატარებს ამ ბრწყინვალებას, რომელიც თავადა მარადისობის ნაწილი ჟამიერებაში. იგი განაპირობებს მის გამარჯვებას ბრძოლებში, აგრეთვე მის მიერ აღსრულებულ უჩვეულო საქმეებს, რომლებიც კაცობრივი განსჯისაგან განსხვავებულ სივრცეში ხდებიან თითქოს. ასეა, მაგალითად, საშუალო სპარსულ “არდამირ პაჰაკის ძის საქმეთა წიგნში”, სადაც “ჰვარნა” მეფე არდამირს გამუდმებით დასდევს უკან თეთრი ცხვრის სახით, ხოლო ზღვასთან კი დაეწევა მას. ამიერიდან მისმა მტრებმაც კი იციან, რომ ის ნამდვილად უძლეველი გახდა. გამოწაკლისა ზარათუსტრას “ჰვარნა”, რომელიც დაბადების მომენტშივე ჩამოფრინდა მის სახლში ცეცხლის სახით, რამდენადაც ზარათუსტრა განსაკუთრებულ ინდივიდუალობად ითვლება. მეფური “ჰვარნის” შემოსვლას ჟამიერ სამყაროში, ირანული რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, დაკავშირებულია აგრეთვე ვარსკვლავთა, პლანეტათა კონსტელაციებთანაც. “არდამირ პაჰაკის ძის საქმეთა წიგნის” მიხედვით, პართელთა

უკანასკნელი მეფე არღვანი გამუდმებით ეთათბირება უხუცეს ვარსკვლავთმორიციხელს, რომლისაგანაც არასასურველ პასუხებს იღებს: მისი ბედის ვარსკვლავი ჩასვენების პირზეა, არღაშირისა კი ამომავალია.²³⁵ სწორედ ვარსკვლავთა განლაგებიდან გამომდინარე ყოველი ადამიანი სხვადასხვა დროს შეიძლება იყოს სვიანი, იღბლიანი (პვარნაჰვანტ) და უიღბლო, უბედური (დუშპვარნაჰ).

ასეთივე მსოფლმხედველობრივ ხატს აირეკლავს აგრეთვე სახარებისეულ მეფე-მოგვთა ისტორია იმ სახით, როგორითაც ის მოთხრობილია მათესთან ან სხვა აპოკრიფულ გარდამოცემებში. ამავე ტრადიციას ემყარება მათი გამოსახვის წესი ადრექრისტიანულ და შუასაუკუნეების კედელთმხატვრობაში. საყოველთაოდ გავრცელებული სქემის მიხედვით, ისინი ატარებენ მოკლე სამოსელს, რომლის კალთაც ხშირად მუხლებს შორისაა მოქცეული, აგრეთვე ჭრელ წინდებს; ზემოდან მოსასხამი მოსავთ, რომელიც მკერდთან, როგორც წესი, ძვირფასი ქვითაა შეკრული. სირიული "განძთა ქვაბის" მიხედვით, მათი სამოსელი ორგვარია: სამეფო და სამღვდლო - ამგვარად შეიმოსნენ ისინი და შესწირეს ძღვენი ყრმა მაცხოვარს: ოქრო როგორც მეფეს, მური როგორც მკურნალს, გუნდრუკი როგორც მღვდელს.²³⁶ ამრიგად, ისინი წარმოადგენენ არა ჩვეულებრივ მოგვებს ან მეფეებს, არამედ მეფე-ხუცეებს და თავის თავში აერთიანებენ საერო და სასულიერო ხარიზმას.

თუმცა განსაკუთრებით საინტერესოა მათი თავსაბურავი. როგორც პირველქრისტიანულ სარკოფაგებზე, ისე სანტა აპოლინარიო-ნუოვოს ბიზანტიურ მოზაიკაზე (მეექვსე საუკუნე) ისინი გამოსახულნი არიან ერთგვარი თავსაბურავებით, რომელთაც სამეცნიერო ლიტერატურაში "ფრიგიული ქუდები" ეწოდებათ. ასეთივე თავსაბურავს ვხედავთ ზოროასტრის გამოსახულებაზე დურა-ევროპოსის მითრათუმის კედელთმხატვრობაში. ეს დეტალი ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მათი სამოსელი. იგი გამოსახავს მეფური ძალაუფლების ზეციური წარმომავლობის ხარიზმას, "პვარნას" და თავის თავში უკვე ატარებს გვირგვინის იდეასაც. ამ პირველი გვირგვინის ისტორიას მოკლედ მოგვითხრობს "განძთა ქვაბი", სადაც ის დაკავშირებულია ნებროთთან: "იგი (ე. ი. ნებროთი) იყო პირველი მეფე ბაბილონისა. ამან იხილა გვირგვინი ცათა შინა და მოუწოდა სირის მექსლესა, რათა მოუქსოვოს მას. ვითარცა მოუქსოვა, დაიღვა თავსა. ამისთვის კაცნი იტყვიან, გვირგვინი ზეცით გარდამოხდაო."²³⁷

ადრეული შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში ვეღარ ვხედავთ "ფრიგიულ ქუდს". ამიერიდან გვხვდება ხან ნახევარმთვარის ფორმის, ხან ჩაჩქნისებური, ხანაც ბურთულის ფორმის თავსაბურავი. ცხადია, რომ ძველი ტრადიცია დაიკარგა. ეს ძიებანი გარკვეულწილად შეჭამდა აღმოსავლეთ საქრისტიანოში და უკვე მერვე-მეცხრე საუკუნეებში გვხვდება ახალი პირობითი, კონვენციური ნიშანი - კობისებრი თუ რქისებრი წინაზარდი. ეს ნიშანი თითქმის აღარც შეცვლილა ამ დროი-

დან. მასში ჩადებულია კონცეფცია მეფური, ზეგარდმო დიდებისა, ბრწყინვალებისა. ამ ნიშანს მოგვთა გარდა ყველაზე ხშირად ატარებენ მეღვინეები, სალიმის მეფე, აგრეთვე დანიელ წინასწარმეტყველი.

ამრიგად, ევოლუციის შედეგად მიღებულ ფორმას მოგვთა თავსაბურავისას - რქას - იგივე სიმბოლური დატვირთვა უნდა ჰქონოდა, რაც თავდაპირველ გვირგვინ-ქულს. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ლათინურ ენაში გვირგვინი ("კორონა") და რქა ("კორნუ") ერთი და იმავე ძირიდან წარმოსდგებიან, ხოლო ებრაული "კერენ" რქის გარდა სხვის, ნათებასაც აღნიშნავს. ბიბლიის წმინდა იერონიმესეულ თარგმანში მოსე, სინაის მთიდან დაბრუნებული, რქით მოსილი ევლბრება თავის ერს: "კუმ კუე დესცენდერეტ მოსეს დე მონტე სინაი, ტენებატ დუას ტაბულას ტესტიმონიი ეტ იგნორაბატ კუოდ კორნუტა ესსეტ ფაციეს სუა ექს კოსორციო სერმონის დომინი" (გამოსვლათა, 34, 29). ეს აგრეთვე შესაძლოა გაგებულ იქნეს როგორც რქის ფორმის ნათება. ამ ადგილას ძველ ქართულ თარგმანში რქის მაგივრად კვითხულობთ სიტყვას "დიდებულებაი". აქედან ცხადი ხდება, რომ გვირგვინ-ქული, გვირგვინი, რქის ფორმის წანაზარდი, აგრეთვე შარავანდელი და ნიშბი სიმბოლურად გამოხატავენ მეფურ დიდებულებას და წარმოადგენენ ხელმწიფების გათვალსაზრისწინა ბარიერებს.²³⁸

"მეფეთა ცხოვრებაში" ამ თვალსაზრისით მართლაც გამოირჩევა ფარნავაზ მეფის ისტორია. დავიწყებთ იმით, რომ თვით თეოფორული სახელი "ფარნავაზი" შეიცავს "ჰვარნის" უძველეს ფორმას - "ფარნა". რაც შეეხება სახელის მეორე ნაწილს, იგი უნდა მომდინარეობდეს ძველპარსული ზედსართავი სახელიდან "ვაზრაკა" (დიდი), რაც თავად აპურა მაზდას ეპითეტს წარმოადგენს: "ბაგა ვაზრაკა" ნიშნავს დიდ ღმერთს. ამ სიტყვას გამოიყენებდნენ მეფის აღმნიშვნელადაც - "ხშიათია ვაზრაკა", ანუ "დიდი მეფე". ემილ ბენვენისტის დაკვირვებით, ზედსართავი სახელი "ვაზრაკა" სუფიქსითაა წარმოებული. მის ფუძეს წარმოადგენს "ვაზ" - რაც მიანიშნებს განსაკუთრებულ მადლზე, მომტანია ხელმწიფების, ჭანმრთელობის და სიმდიდრისა.²³⁹

"ჰვარნა" არის მეფის ლეგიტიმურობის განმსაზღვრელი ფაქტორიც. ამას ჩვენ ვხედავთ ფარნავაზის ცხოვრებაშიც. ფარნავაზი, მრავალი სიკეთით შემკული ჰაბუკი, არის შთამომავალი უფლოსისა, მცხეთოსის ძისა, აგრეთვე ძმისწული იმ მამასახლისისა, რომელიც მოკლა ალექსანდრე მაკედონელმა, უცხოელმა დამპყრობელმა; მანვე დასვა ქართლის განმგებლად ასევე უცხოტომელი აზონი. თუმცა ალექსანდრე იმავდროულად დადებით სახედ გვევლინება აქ - მან უანდერძა აზონს თავყვანი ეცა შხისთვის, მთვარისთვის და ხუთი ვარსკვლავისთვის, აგრეთვე ემსახურა უხილავი, ყოვლის დამბადებელი ღმერთისთვის. ბუნებრივია, მემკვიდრე ათენის ფილოსოფიური სკოლის ტრადიციებზე აღზრდილ მეფეში მონოთეისტს ხედავს; მაგრამ აზონმა ზურგი აქცია მის რელიგიას და

იწყო კერპთმსახურება.

იგი თბზულებამი დახასიათებულია როგორც სისხლისმსმელი დესპოტი. ფარნავაზს, თავისი შთამომავლობიდან გამომდინარე, უკვე გააჩნია ლეგიტიმური უფლება, განაცხადოს პრეტენზია მმართველობაზე; მაგრამ ეს მისთვის საკმარისი არ არის: ძალა უზურპატორის ხელშია. როდესაც ფარნავაზი ჩათვლის, რომ სამშობლოში აღარ დაედგომება, მოხდება ის, რაც მის ლეგიტიმურობას ეჭვსგარეშე დააყენებს: “მაშინლა იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო. იგი სახლსა შინა უკაცურსა და ეგულვებოდა განსვლა და ვერ გავიდა. მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა, და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას. და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქუე-მდაბლად, მიჰყო ხელი მისი, მოჰხოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა.”²⁴⁰ ეს სხვა არაფერია, თუ არა აღწერა მზიური ინიციაციისა. “სიზმარი” აქ უნდა მიანიშნებდეს არა ჩვეულებრივ ძილზე, არამედ ხილვაზე, ჰერეტაზე, რომელიც ყოველდღიურობის ცნობიერებისაგან განსხვავებულ სიბრტყეში ხდება (დაახლოებით ისევე, როგორც ძველქართულში “ზლაპრობა” ნიშნავს მითების თხრობას).

მეორეს მხრივ, ფარნავაზმა სურათ-ხატოვნად აღიქვა ის ვითარება, რომელშიც ის თავად აღმოჩნდა. ამაზე მეტყველებს უკაცრიელი სახლი, საიდანაც გასვლა სურს და ვერ ახერხებს. ეს საზისმეტყველებითად იმავდროულად მიანიშნებს მსოფლიურ სივიწროვეზე. მზე, რომელიც თუმცა ძალზე მნიშვნელოვანი მითოლოგიური სემანტიკის შემცველია, ამ შემთხვევაში მის ინდივიდუალურ “ჰვარნაზე” უნდა მიანიშნებდეს. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ საშუალო სპარსული “ხვარშეტ”, ანუ მზე სემანტიკურად უკავშირდება “ჰვარნას”. “არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის” მიხედვით, პაპაკი ხედავს მომავალი დინასტიის ფუძემდებლის, სასანის თავიდან ამომავალ მზეს, რომელიც ქვეყნიერებას ანათებს.²⁴¹ ეს კონცეფცია ინდივიდუალური მეფური ხარიზმისა და ბრწყინვალეებისა არეკლილი უნდა იყოს ქართულ გამოთქმაში “შენმა მზემ”. იგი საკმაოდ ადრეული წარმომობისაა, რამდენადაც ირეკლება “ვეფხისტყაოსანში” (“შენმან მზემან, აქანამდის შენ ცოცხალი არ მეგონე”). აქვე საინტერესოა ქალის სახელი “ხვარამზე”, ირანულ-ქართული წარმომობის კომპოზიტი, აგრეთვე “თეთრი გიორგი”, სადაც “თეთრი” უნდა მიანიშნებდეს ნათებაზე, ბრწყინვალეობაზე.

მზესთან წილნაყარობამ დაიხსნა ფარნავაზი იწროებისაგან, მან აპოგონინა განძი. ნადირობისას, მანვე გაამარჯვებინა აზონზე. იგი როგორც მზიური, სოლიარული ენერჯის მქონე პიროვნება, წარმოადგენდა ქართლის არამხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ სულიერ წინამძღოლსაც.

ძველსპარსულ “ჰვარნას” გარკვეულწილად უნდა ენათესავებოდეს ქართული “სვე”, თუმცა ამ სიტყვაში არ არის გამოხატული ნათლისა და ბრწყინვალეების კონცეფცია, ეგზომ დამახასიათებელი ირანული სა-

ხისმეტყველებისათვის. "სვიანი" მეფის სახე ქართულ წყაროებში გვხვდება ჯერ კიდევ ფარნავაზიან და არშაკუნიან მეფეთა შორის. "სუე" განაპირობებს ბევრ რასმე: ფარნავაზმა შეუთვალა ქუჩის, რომ "სუემან ჩუენმან გუცეს ჩუენ ძლევა კეთილი".²⁴² მეფე აღერკიმ გამარჯვების შემდეგ მიმართა ქართველებს, რომ "სუესა ჩემსა მოუცემია მეფობა ჩემდა".²⁴³ ფარსმან ქველს მირდატთან ომში "მოსცა სუემან მისმან ძლევა".²⁴⁴ აქვე ირკვევა, რომ "სუე" შესაძლოა ავიც იყოს. როდესაც ფარსმან ქველი მტერმა საკუთარ მზარეულს მოაწამელინა, "მგოსანნი გლოვისანი" ამგვარად დაიტირებენ მას: "ვაი ჩუენდა, რამეთუ მოგუიძინა სუემან ბოროტმან და მეფე ჩუენი, რომლისაგან ხსნილ ვიყვენით მონებისაგან მტერთასა, მოიკლა იგი კაცთა მგრძნებელთაგან და აწ მივეცენით ჩუენ წარტყუნვად ნათესავთა უცხოთა".²⁴⁵ "ვეფხისტყაოსნის" მიხედვით "სუეს" იძლევა უფალი ღმერთი. ამიტომაც გახლავთ როსტე-ვანი "მეფე ღვთისაგან სვიანი" (ცავიხსენოთ აგრეთვე ავთანდილის მიმართვა ფრიდონისადმი: "სვე-სრულო მეფეთ-მეფეო").

"მეფეთა ცხოვრებაში" ამავე აზრით უნდა იყოს ნახმარი "ბედნიერი". წინასიტორიის თხრობისას სპარსელ მეფეთა შორის ნახსენებია "შიოშ ბედნიერი" და ნაუწყებია მისი სიკვდილის შესახებ. ეს უნდა იყოს იგივე სიაფუში (ავესტ. სიავარშან), რომელიც გახლდათ "ქავათა" დინასტიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ქაიხოსროს მამა. იგი მოკლულ იქნა თურანელთა მიერ, რის გამოც ავესტურ ტექსტებში მისი ეპითეტი არის "ზუროჟატა" - უსამართლოდ მოკლული. იგი ითვლება "ქავათა" მეფური "ჰვარნის" მფლობელად. ამადაც ქართულ ტექსტში მისი ეპითეტი "ბედნიერი" ნიშნავს არა ცხოვრებისგან გალაღებულს ან კმაყოფილს, არამედ ზეციური დიდების, "ჰვარნის" მქონეს. "შაჰ-ნამეს" მიხედვით, ირანელი გმირი თუსი სიზმარში იხილავს სპილოს ძეგლის ტახტზე მჯდომ სიაფუშს (უკვე მისი სიკვდილის შემდგომ), მზიური ბრწყინვალეობით გარემოცულს.

ჩვენს ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი სიტყვა - "ნიჭი". იგი აღნიშნავს მატერიალურ ძღვენს, საბოძვარს, წყალობას. ასე მაგალითად, "ქართლის მოქცევის" ქრონიკაში წმინდა ნინოს მამის, ზაბილონის შესახებ ნათქვამია, რომ "წარვიდა ჰრომელ წინაშე მეფისა მსახურებად და ნიჭის მოღებად მისგან".²⁴⁶ ასევე, მეფე მირიანმა "კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა".²⁴⁷ თუმცა ამ სიტყვას აქ თითქოს ორგვარი დატვირთვა აქვს. იგი მიანიშნებს მეფის, სახელმწიფო კაცის ნიჭზეც. ის, რომ ქართულ ენაში "ნიჭი", როგორც მატერიალური საბოძვარი, გარდაიქმნა ღვთის მიერ მომადლებული უნარის აღმნიშვნელად, ამაში დიდი წვლილი უნდა მიუძღოდეს სახარებას; კერძოდ კი იმას, რომ ცნობილი იგავი მდიდარი კაცის, მისი მონების და მათთვის მიცემული ტალანტების შესახებ (მათე, 25, 14-30) განიმარტებოდა სახისმეტყველურად. ეს კაცი სიმბოლურად აღნიშნავდა ღმერთს, რომელიც წყაროა ყოველგვარი წყალობისა. იგი აღამიანს, უწინარეს

ყოვლისა, ანიჭებს არა მატერიალურ წყალობას, არამედ სულიერ უნარებს, რომელიც აღამიანმა თავის მხრივ უნდა განამრავლოს. ეს რომ ასეა, ჩანს იგავის ბოლოშიც, სადაც საცნაური ხდება მომავალი ჯოჯობის ხატი ("შთააგდეთ ბნელსა მას გარესკნელსა, სადა იყოს ტირილი და ღრქენაი კბილთა"). ამადაც მეფური ნიჭი თავისებური კატეგორია გახლავთ. მის საპირისპირო ცნებას ვხედავთ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან, როდესაც იგი ახასიათებს კახთა მეფე აღსართანს: "და დასუეს კახთა მეფედ ძმისწული კვირიკის აღსართან, რომელსა არა რა ჰქონდეს ნიჭნი მეფობისანი, რამეთუ იყო ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და უმეცრად უსამართლო." იგივე სიტყვა დიონისე არეოპაგელის ქართულ თარგმანებში დაკავშირებულია ზეციურ მეუფებასთან. მისი ადექვატურია ბერძნული "ტო დორონ". აქ დიონისე გვესაუბრება "სრული ნიჭის" წყაროს შესახებ: "ყოველი მოცემაი კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდმო არს გარდამომავალი მამისაგან ნათელთაისა."²⁴⁸ ღვთაებრივი ლოგოსისთვის დამახასიათებელი სახიერების, ანუ სიკეთის ნიჭის შესახებ ნათქვამია: "სახიერი კეთილ არს, ცხოველმყოფელი; ბრძენი და რაოდენი რაი. არს სიტყუაი სახიერების შუენიერთა ნიჭთა მისთათვის ყოველივე ზოგად სახელ-ედების მიზეზსა ყოველთა კეთილთაითა."²⁴⁹ ზეციურ ხელშეწყობათა შესახებ ნათქვამია, რომ "უპირატესად და უმრავალწილესად მომღებელ არიან ნიჭთა ღმრთისათა."²⁵⁰ არეოპაგელის თეოლოგიური კონცეფციის მიხედვით, ღმერთი არის თვითარსი. ეს ნიშნავს, რომ მისი არსებობის მიზეზი საძიებელია მხოლოდ მასში და არსად სხვაგან. ამრიგად, თვითარსობა განსაზღვრულია როგორც განსაკუთრებული ნიჭი: "და ვინაითგან თვითყოფისა ნიჭი უპირატესად მოუცემიეს თვითსახიერებასა, ამისთვისცა უპირატესად უკუე მისაღებელთა მისთა უმობუცებულესისგან იგალობების."²⁵¹ ეს ცოდნა აირეკლება მეფობის ქრისტიანულ კონცეფციაში, რომლის მიხედვითაც მეფე წარმოადგენს ღმერთის, თვითარსის სიმბოლოს ქვეყნად.

"მეფეთა ცხოვრებაში" ფარნავაზისა და ფარნაჯომის გარდა არ გვხვდება სახელი, რომელშიც მოცემული იყოს "ჰვარნა". ქართლის მოქცევის ქრონიკაში გვხვდება სახელი "ხუარა" - მოგვი მთავარი, აგრეთვე ნახსენები არიან "სპარსი მეფენი ხუარა და ხუარან ხუარა."²⁵² თხზულებაში მინიშნებულიც არ არის რაიმე ამ სახელთა ეტიმოლოგიაზე. თუმცა საინტერესო შემთხვევაა "სპარს მეფეთა" ამბავი. წმინდა ნინოს და მის მოწაფეებს დამეული ლოცვისას ექნებათ ხილვა აურაცხელი ლაშქრისა, რომელმაც აავსო მცხეთა. ესენი ყოფილან სპარსთა მეფენი ხუარა და ხუარან ხუარა, რომლებიც მოსულან მცხეთას მეფე მირიანის შესაპყრობად და იქაურობის ასაოხრებლად. როგორც წმინდა ნინოს სიტყვებიდან ჩანს, ამგვარ შიშისმომგვრელ ხილვებს იწვევს ბოროტი, ნეგატიური ძალა, მოწინააღმდეგე ქართლის მოქცევისა და ახალი ქართლის ცხოვრებისა. ამ "საბასტანით" მოსულ მეფეთა ამბავი უნდა იყოს რაღაცნაირი ალუზია სახარებისეულ მეფე-მოგვებზე (მღრ. სირიული

“განძთა ქვაბი”, სადაც მეფე-მოგვებზე სწერია, რომ მათი სამშობლო იყო “საბას, შებას, და შირის” ქვეყანა. სახელი “ხუარა” უნდა იყოს იგივე, რაც “ჰორი”, ერთ-ერთი მეფე-მოგვის სახელი ეთიოპური ადამის წიგნის მიხედვით.²⁵³ საქმე ისაა, რომ სამი საუკუნის წინ მცხეთის ებრაელობაში გავრცელდა მცდარი ვერსია, რამაც თავზარი დასცა მათ: თითქოს აღმოსავლეთის მეფენი იერუსალიმში მისულ იყვნენ მის დასაპყრობად და ასაოხრებლად. მხოლოდ შემდგომ გამოარკვეეს, რომ მეფენი ახალშობილის თაყვანისცემად მისულან ძღვენით და არა სამტროდ.

ბ) მეფე, როგორც მეომარი და მსაჯული

ჯერ კიდევ ძველი სამყაროს ტრადიცია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მეფის მხედრულ თვისებებს. ეს იყო მისი გამორჩეულობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი. მეფეებს ირჩევდნენ მხედართა წოდებიდან, მათი სიმამაცისა და ძალის შესახებ იქმნებოდა ლეგენდები, რომლებიც გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. ასე იყო, მაგალითად, პართელ მენესტრელთა, ანუ “გუსანთა” ტრადიციაში, რომლებიც თავიანთ სიმღერებში განადიდებდნენ “ქავათა” მთელს პლეადას. ხელმწიფის ეს თვისებები ჯეროვნად არის შეფასებული ქართლის “მეფეთა ცხოვრებაშიც”. მეფე მირვანის შესახებ ნათქვამია, რომ იყო “კაცი ასაკითა შუენიერი, ტანით დიდი და გოლიათი”.²⁵⁴ ხალხური შეფასების მიხედვით, მეფე აღერჯი იყო “გოლიათი და სახელოვანი”.²⁵⁵ იგივე ითქმის მეფე ამაზასპის შესახებაც – “ესე ამაზასპ იყო კაცი ძლიერი და დიდი გოლიათი”.²⁵⁶ მაგრამ “მეფეთა ცხოვრებაში” ამგვარი “გოლიათობა” შეიძლება იყოს ერთ-ერთი, მაგრამ არა ერთადერთი ატრიბუტი ამა თუ იმ მეფის განსაკუთრებულობისა. იგი უმალ სხვა კრიტერიუმებით განიზომება. თუმცა ძველ სამყაროში ეს თვისება ძალზე ხშირად ახლავთ სახელოვან გმირებს. ასეთია “შაპ-ნამეს” გმირი როსტემი; თვით ეს სახელი ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით წარმოადგენს ავესტური ძირების შერწყმას: “რაოზა” – ხატება (სხეულის გაგებით), იერი და “ტაპმა” – მძლავრი (ე. ი. მძლავრი ხატების, იერის მქონე). ასეთივე გმირი გოლიათები არიან ძველი აღთქმის მსაჯულნი – სამსონი და იეფთაე.

მხედრობის ნიჭი “მეფეთა ცხოვრებაში” საკრალიზებულია მაინც, თუმცა გარეგნულად ჩამოშორებული აქვს თეოლოგიური სემანტიკის ბეჭედი. მხედრულ თვისებებს შორის მეტადრე გამორჩეულია “სიმხნე” და “სიფიცხე”. ეს უნარები გამოსადეგია არამხოლოდ ბრძოლაში, არამედ სახელმწიფო საქმიანობაშიც: ფარნავაზმა სამეფო “განავო სიმხნით”.²⁵⁷ მირვანი იბრძვის “ვითარცა ჭიქი სიფიცხითა, ვითარცა ვეფხი

სიმბნითა“.²⁵⁸ მირვანი, ფარნაჯომის ძე იყო “მხნე მხედარი და მრავალ-
გზის გამოიცადა იგი ბრძოლასა თურქთა და არაბთასა“.²⁵⁹ ფარსმან
ქველი დახასიათებულია როგორც “მხნე მხედარი”, რომელიც გამარჯვე-
ბას ღიღი რისკის ფასად აღწევს: “ფარსმან მეფემან სიფიცხითა გულისა
თვისისათა არღარა განახა სიმრავლე სპარსთა, არამედ განვიდა ჟამსა
განთიადისასა სპითა თვისითა და დაესხა“.²⁶⁰ ქართლის მეფეები არმა-
ზელ და არზოკ სომეხთა შემოსევას “სიფიცხლითა გულისა მათისათა
არა შეუშინეს, არამედ განამაგრნეს ციხენი და ქალაქნი თვისნი“.²⁶¹

ზედსართავი სახელი “მხნე” აღნიშნავს ძლიერს, შეუპოვარს. “მეფეთა
ცხოვრებაში” იგი თითქმის აუცილებელი ატრიბუტია კარგი მეომრისა.
ჰომეროსის პოემებში ასეთივე ეპითეტი მეომრისა არის “კრატეროს”.
როგორც ვილ ბენეენისტი აღნიშნავს ამ ტერმინის სემანტიკური ანა-
ლოზისას, იგი წარმოსდგება სიტყვიდან “კრატოს”, რაც უპირატესობის,
უზენაესობის აღმნიშვნელია. ლექსიკური ანსამბლი, მისივე დაკვირვებით,
რომელიც კონსტიტუირებულია ამ სიტყვის გარშემო, არ წარმოქმნის
ჰომოგენურ ოჯახს. ისინი ორ განსხვავებულ ქვეჯგუფად იყოფიან: ტერ-
მინის პირველადი მნიშვნელობა გამოხატავს ფიზიკურ თუ მორალურ
უპირატესობას ბრძოლაში ან თავყრილობაზე. იგი ვითარდება მორალურ-
რი და პოლიტიკური მიმართებების მქონე ტერმინთა მთელ სერიად და
აღნიშნავს “ძალაუფლებას”, როგორც ინდივიდუალურ შესაძლებლობას,
აგრეთვე როგორც ტერიტორიით განსაზღვრულ, პოლიტიკურ ხელმწი-
ფებას.²⁶² ასე მაგალითად, ღმერთების შეკრებაზე, სადაც ზევსი უკრძა-
ლავს ოლიმპიელ “უკვდავთ” აქაველთა ან ტროელთა თანადგომას, იგი
ამბობს: “სცანით, რაოდენ აღვემატები სიმხნევით (კარტისტოს) ყველა
ღმერთს“.²⁶³ პელევსი ეუბნება აქილევსს: “საყვარელო შვილო, სიმხნევს
(კარტოს) მოგანიჭებენ ათენა და ჰერა, თუკი სურთ“.²⁶⁴ იღას მთის
მწვერვალიდან ზევსი, მამა კაცთა მოდგმისა და ღმერთებისა, ოქროს-
ფრთებიანი ირისეს პირით შეუთვლის ჰექტორს, რომ მოერიდოს ბრძო-
ლას, ვიდრე აგამემნონი დაჭრილია. ხოლო თუ ჰექტორს დაჭრის შუბი
ან ისარი საბრძოლო ეტლზე ასვლისას, იგი მიანიჭებს მას სიმხნევს
(კრატოს) მტრის მოსაცლად.²⁶⁵ “თეთრმკლავებიანი” ჰერა განუცხადებს
ღმერთებს, რომ ერთ-ერთი მათგანი თან უნდა ახლდეს აქილევსს
ბრძოლაში, “რათა აღავსოს იგი ღიღი სიმხნევით (კრატოს მეგა) და არ
შემოაკლდეს სიმამაცე (თუმო) მის გულს“.²⁶⁶

დიონისე არეოპაგელის ძველქართულ თარგმანში (რომელიც თუმცა
ბერძნული ენის განვითარების სხვა სტადიას ასახავს) “კრატისტოს”
თარგმნილია როგორც “მხნე”. აქ ის არის ეპითეტი ქრისტესი, ანუ
ღვთაებრივი გონებისა: “და რაითა მრავალნი იგი და ნეტარნი ხედვანი
მხნისა მის გონებისანი მცირეთა სიტყუათა მიერ წინა-დაგისხნეთ“.²⁶⁷
როგორც ვხედავთ, “მხნე” ძველქართულში მართვა-განმგებლობის, ხელ-
მწიფური უნარის აღმნიშვნელ ტერმინამდე ვითარდება (ისევე როგორც
სამეფოს “სიმბნით განგება” ფარნავაზის მიერ). აქ იგულისხმება სახელ-
90

მწიფო. საქმეთა ენერგიული და ამასთანავე ბრძნული წარმართვა. სოლომონის იგავთა ძველქართულ თარგმანში გვხვდება გამოთქმა "ღედაკაცი მხნე" (იგავნი, 31, 10-25), სადაც სულაც არ არის ლაპარაკი რაიმე საბრძოლო თვისებებზე: აქ მოთხრობილია მრავალი სიკვდილით შემკულ ქალზე, რომელიც ყოველგვარ განძეულზე უძვირფასესია; მას შეიძლება მშვიდად დაეყრდნოს თავისი მეუღლე; იგი შრომობს სახლში და განაგებს მას, აპურებს მსახურებსა და მოახლეებს, ფიქრობს მოსავალზე, თავისი მადლიანი ხელით გააშენებს ვენახს, ართავს მატყლს, კერავს ტანსაცმელს და ყიდის, განიკითხავს უპოვართ და გლახაკთ; მისი სამოსია ძალა და მშვენიერება.

ამავე დროს "მეფეთა ცხოვრებაში" დამოწმებული მეორე ტერმინი "სიფიცხე", რაც ნიშნავს სიმტკიცეს, გაუტეხელობას, სიმედვარეს, არის გარკვეული ნივთიერი თვისების აღმნიშვნელიც: "მამათა სწავლანის" მიხედვით, "ფიცხელ არს კლდე, ხოლო რკინამან განკუეთის იგი."²⁶⁸ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ლაპარაკია კლარჯეთის კლდის სიფიცხეზე, რამაც სიძნელეები შეუქმნა მონასტრის მაშენებელთ. როდესაც "მეფეთა ცხოვრებაში" აღწერილია მეფე მირვანის "სიფიცხე" კავკასიის მთიელებთან ბრძოლისას, ეს სიტყვა უშუალოდ ფიზიკურ სიმტკიცესთან, სიმაგრესთანაა ასოცირებული: "ხოლო მირვანს ვერ ჰკვეთდა მახვილი ღურძლეთა, ვითარცა კლდესა სიპსა და ღვა უძრავად, ვითარცა კოშკი მტკიცე."²⁶⁹

"განძთა ქვაბის" ქართულ ვერსიაში "ფიცხელი" წარმოადგენს მეფემოგვთა იმ მსვლელობის ეპითეტს, რომელიც მათ წამოიწყეს აღმოსავლეთიდან იერუსალიმის მიმართულებით. როგორც თხზულებაში წერია, სანამ მეფე-მოგვებმა მიაკლიეს შობის ვარსკვლავის გამოჩენის ნამდვილ მიზეზს, მათ ის აღიქვეს საფრთხის ავისმომასწავებელ ნიშნად - თითქოს ნინევიის მეფეს (ქართული ვერსიით მეფე იონათანს) განეზრახა ნებროთის ქვეყნის დაპყრობა. როდესაც "ნებროთის წიგნის" დახმარებით მათთვის გაცხადდა საქმის ჭეშმარიტი ვითარება, ისინი დაიძრნენ ვარსკვლავის მიერ ნაჩვენები გზით: მაშინ "შეძრწუნდეს ყოველი ქვეყანა წინაშე მათსა და შეშინდეს ყოველნი მეფენი ძლიერნი, რამეთუ იყო საქმე მათი ფიცხელ ფრიად."²⁷⁰ როგორც ვხედავთ, "ფიცხელი" აქ მიგვანიშნებს სამხედრო მარშის ხასიათზე.

ქართულში კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინი გვხვდება - ეს არის "შემმართებელი". ფარნავაზის შემთხვევაში საქმე გვაქვს თითქმის იდეალურ პიროვნებასთან, მის შესახებ ხომ ნათქვამია, რომ იყო "კაცი გონიერი, მხედარი შემმართებელი, და მონადირე ხელოვანი."²⁷¹ ორმეფობის ხანის მმართველნი არმაზელ და არზოკ "იყვნენ კაცნი მხნენი და შემმართებელნი."²⁷² მეფე ფარსმან ქუელი იყო "შემმართებელი ბრძოლისა, უშიში ვითარცა უხოროცო."²⁷³ როგორც სიტყვის შინაარსი გვიჩვენებს, აქ იგულისხმება პირდაპირობა, შეუღრეკელობა ბრძოლისას, რასაც ემოციური თვალსაზრისით განაპირობებს შინაგანი დამუხტულობა

და გამუდმებული მზაობა. ასეთ რასმე ჰომეროსთან ფაქტიურად ვერ წააწყდებით; შესაძლოა მას ერთის მხრივ ენათესავებოდეს აქ "ალკეს" მქონე. "ილიადაში" იგი კვალიფიცირებულია როგორც არაფიზიკური ძალა, სიმამაცე. როდესაც აგამემნონი გადასწყვეტს უკუქცევას და მოეთათბირება ამაზე სხვა მთავრებს, დიომედე უსაყვედურებს მას "ალკეს" ნაკლებობას, რაც, მის თქმით, არის უდიდესი ძალა (კრატოს) ადამიანისა.²⁷⁴ "ოდისეაში" მენტორის სახით გამოცხადებული ათენა ჰკითხავს მათხოვრად ქცეულ, შეჭირვებულ ოდისევს: "სავსებით დაპკარვე, ოდისევს, ძალა და ალკე?"²⁷⁵ ამრიგად, ეს არის ნიჭი, რომელიც შეაძლებინებს ადამიანს უდიდესი საფრთხის წინაშე დადგომას, ხოლო შეტევისას - უკანდაუხველობას.

თუმცა "შემართება" უფრო მეტია, ვიდრე ძველბერძნული "ალკე". მისი სემანტიკა უფრო შორს წაგვიყვანს, თუ განვსაზღვრავთ მასთან დაკავშირებულ სიტყვათა ოჯახს. ასეთი სიტყვებია "მართალი", "მართებითი", "მართება", რომელთა ხმარებაც გარკვეულ კონტექსტში ხსნის მეფობის, სუვერენობის კონცეფციასაც. ეს სიტყვა, როგორც ის გამოიყენება ფარნავზთან და ფარსმან ქველთან დაკავშირებით, განეკუთვნება სამხედრო ტერმინოლოგიის სფეროს და აღნიშნავს სპასალარს, სტრატეგს (მოგვიანო "მმართველი"). იგი ხელმძღვანელობს ბრძოლას წმინდად სტრატეგიული თვალსაზრისით, წარმოადგენს მათრგანიზებულ ცენტრს, ამავე დროს საბრძოლოდ "შემართავს" სხვებსაც.

"მართალი" და "მართებითი" კი მალღებდებიან რელიგიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ ღირებულებებამდე. მაგალითად, მეფე რევს "მართალი" ეწოდა იმის გამო, რომ გამომდინარე სახარების (თუმც მცირე) ცოდნიდან, სწორად შეაფასა კერპათავის ყრმათა შეწირვის რიტუალის დაუშვებლობა და გამოიტანა სწორი გადაწყვეტილება. სახარება ამ შემთხვევაში გაიაზრება როგორც ყველაზე სწორი გზა, კანონი.

ტერმინი "მართებითი" გვხვდება აგრეთვე დიონისე არეოპაგელის ძველქართულ თარგმანში და ნიშნავს "სწორს" (მღრ. ბერძნული "ეუთეიოს" ან "ეუთუს"). "ხოლო მართებითად რაჟამს განვიდენ წინაიგანმგებლობისა მიმართ უდარესთაისა და მართლ განვლენ ყოველნი."²⁷⁶ აქედანვე წარმოსდგება ზმნა "მართება" და მისი მოგვიანო ფორმა "მართვა", აგრეთვე "მმართველი" (ხელისუფალი). დიონისესთან ეს სიტყვა რასაკვირველია თეოლოგიური მნიშვნელობითაა ნახმარი და წარმოადგენს ღვთიური განგების სინონიმს: "რომელნი-იგი ჰმართებენ ყოველთავე ზემთაიკა მყოფთა წმიდათა წესთა არსებასა და შემკობილებასა."²⁷⁷

თუ შეეჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს, დაახლოებით ასეთ სურათს მივიღებთ: "შემმართველი" ნიშნავს სარდალს, სპასალარს, რომლის ფუნქციაც არის ბრძოლის ორგანიზება სწორი სტრატეგიული ჩანაფიქრით. რაც შეეხება ზმნას "მართება", აქ საგნობრივ-სივრცული აღქმა ატარებს უკვე სულიერ და მორალურ დატვირთვას. სოციალურ-პოლიტიკურ ას-

პექტში იგი უნდა ნიშნავდეს "გაძლოლას სწორ გზაზე". "სწორი", შესაბამისი სიტყვა "მართლისა", წარმოადგენს ნორმას და უპირისპირდება მოღრეცილს, უსწოროს, ცრუს. დავით აღმაშენებელი, მისი ისტორიკოსის თქმით, იყო "ყოველთა შიშ და მმართველ გზათა საღმრთოთა და მშვიდობისათა".²⁷⁸ შესაბამისად ლიბარტ ერისთავი შედარებულია "ძალის უღდან", რომელიც არასოდეს გასწორდება, და კირჩხიბთან, რომელიც არასოდეს "ვალს მართლად".

თუ გადავხედავთ ინდოევროპული ინსტიტუციების ლექსიკონს, დავინახავთ, რომ ანალოგიური კონცეფცია ჩადებულია ლათინურ ტერმინში "რექს" - მეფე. ეს არის მმართველი, სუვერენი, რომელიც კვალავს, სახავს სწორ გზას და მისი ეს ქმედება ამავე დროს ნიშნავს სამართლის განხორციელებას. აქედანვე წარმოსდგება ზმნა "რეგერე", რაც ლიტერატურულად აღნიშნავს "საზღვრების მოხაზვას სწორი ხაზებით". ლათინური "რექს" უმაღლ რელიგიური შინაარსის ტერმინია, ვიდრე პოლიტიკურის, როგორც ამას აღნიშნავს ემილ ბენვენისტი. მის მისიას წარმოადგენს არა იმდენად მბრძანებლობა ან ძალაუფლების პრაქტიკული განხორციელება, არამედ კანონმდებლობა, სამართლის განსაზღვრა. სიტყვათა იმავე ოჯახს განეკუთვნება ზედსართავი "ერეკტუს", რომელიც გარდა გამართულისა, სწორისა, ნიშნავს აგრეთვე გულადს, მარჯვეს. მეფის როლის ასეთი გაგება შემონახულია ერთის მხრივ კელტებთან და იტალიკებთან, მეორეს მხრივ - ინდოელებთან.²⁷⁹

გ) მეფე, როგორც სიმდიდრის ან განძის მფლობელი

ძველ სამყაროში გავრცელებული კონცეფციის მიხედვით, მეფეს, როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებულ პიროვნებას და მამაც მეომარს, ეკუთვნოდა კიდევ სხვა პრივილეგია: განძი და სიმდიდრე. იგი გამოხატულია ოქრო-ვერცხლით, ხშირად ძვირფასი თვლით ან თასით; თუკი ის ნადავლს წარმოადგენს, მას ემატება ძვირფასეულობით შემკული საჭურველი და მხევალი. ჰომეროსთან ამგვარი პატივის აღმნიშვნელია "გერას". ეს არის პატივი, ნადავლი, სიმდიდრე, რომელიც ეძლევა მეფეს და მმართველს. მისი სუპრემატია და უზენაესობა აღიარებულია ამ ძღვენით. "ილიადას" მიხედვით, ამ პატივის ფლობენ აგამემნონი, აქილევსი, აიაქსი, ოდისევსი, როგორც სამეფო წოდების კაცნი. საგანგებო პატივის ამ სახეობაზე ლაპარაკია პოემის პირველივე ქებაში: აგამემნონი, დათანხმდა რა ორაკულის წინადადებას, დააბრუნოს მის მიერ მიტაცებული მხევალი ქრიზეიდა, სანაცვლოდ აქაველთაგან მაინც მოითხოვს რაღაც სხვა პატივს (გერას).²⁸⁰ პოემაში ფიგურირებს სხვა ტერმინიც - "ტიმე". იგი აღნიშნავს ღმერთების მიერ მონიჭებულ პატივს, რომელიც ეძლევა ადამიანს მისი ღირსების შესაბამისად (მაგალითად,

“თეონ ექსემპორე ტიპე” - ღვთიური წარმოშობის პატივი, ღირსება). როგორც ემილ ბენვენისტი აღნიშნავს, გარკვეულ კონტექსტში მას შეიძლება ჰქონდეს თანამდებობის, ხარისხის, აგრეთვე შესაწირავის მნიშვნელობა.²⁸¹ ეს ორივე სახეობა ხელმწიფური პრივილეგიისა გვხვდება სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემებსა თუ ზღაპრულ მოტივებში და წარმოადგენს ძალზე მნიშვნელოვან მითოლოგემას (აქვე შდრ. “პატიოსანი” და “პატიოსნება”, რაც სამეფო ძღვენის მფლობელობიდან წმინდად ზნეობრივ ღირებულებამდე მალღდება).

იგივე მოტივი ფიგურირებს საშუალო სპარსულ “არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნშიც”: როდესაც მომავალი მეფე არდაშირი, იმთავითვე საესეებით ხარიზმატიული პიროვნება და მონადირე, გადასწყვეტს ბრძოლა გამოუცხადოს მეფე არდავანს - მის წინაპართა სარწმუნოების მტერს, იგი მას მოსტაცებს განძს (რომელშიაც ფიგურირებს ხმალი, თასი და ა. შ.), აგრეთვე მხევალს და გაიქცევა მისი სასახლიდან.

“მეფეთა ცხოვრებაში” აღწერილი სიზმარი-ინიციაცია ფარნავაზისა წარმოადგენს პროფეტულ მინიშნებას ქართლის პირველი მეფის კეთილ მისიაზე. თუმცა ფარნავაზმა ეს სიზმარი სწორად ვერ ახსნა: “სიზმარი ესე არს, წავალ ასპანს და მუნ კეთილსა მივეცემი;” მაგრამ მას არ დასჭირვებია სპარსეთს წასვლა. მეორე ღღეს იგი ნადირობისას დაედევნა ირმებს და დაჭრა ერთ-ერთი ირემი. ნადირობა, მოისარობა აქ გაიზარება როგორც მეორე, უკვე აქტიური საფეხური მისი ინიციაციისა, ამჟღერად სრულ სიფხიზლეში განვლილი (გავიხსენოთ გრაალის მეფე არტურის თქმულებათა ციკლი, სადაც არტურის ინიციაცია ასევე თეთრი ირმის დაჭრით იწყება). ფარნავაზის მიერ დაჭრილი ირემი დაეცემა გამოქვაბულთან, რომლის კარიც ამოშენებულია. როდესაც გაწვიმდება, ფარნავაზი გადასწყვეტს, თავი შეაფაროს გამოქვაბულს და გამოარღვევს კარს. აქ კი მას დახვდება განძი.

ცხადია ისიც, რომ ფარნავაზმა ამ სიზმარში წინასწარმეტყველურად განჭვრიტა სულიერი მზის, ლოგოსის, ქრისტეს განკაცება და მისი გარდამოსვლა მსოფლიურ დაბლობზე. მან მატერიალური ყოფის იწროებიდან უნდა იხსნას როგორც კაცობრიობა, ისე ქართველური მოდგმა.

გამოქვაბულის, ანუ “ქვაბის” სიმბოლიკა ორგვარად შეიძლება განიმარტოს, თუმცა ორივე ინტერპრეტაცია არაპირდაპირ დაკავშირებული იქნება ერთმანეთთან. ერთის მხრივ ეს მიანიშნებს ადამიანის არაცნობიერი ბუნების სიღრმეებზე, მეორეს მხრივ იგი არის სიმბოლო კოსმოსის მატერიალური მხარისა, გარეგან გრძნობათათვის მისაწვდომი ფიზიკური სამყაროსი, შესაბამისად - ადამიანის ფიზიკური ორგანიზაციისა, სხეულისა. გამოქვაბულის “იწროება” ხატოვნად მიანიშნებს მის შეზღუდულობაზე ღვთისუფალიერი. სამყაროს უსასრულობასთან შეფარდებით, სადაც ყოველი არსი შეუღარებლად მეტ თავისუფლებას განიცდის, ეს სასრულობა, ქრისტიანული გაგების მიხედვით, განაპირობა პირველ-ცოდვამ.

ამ იდეის ალეგორიული ასახვა გვხვდება პლატონის "პოლიტიკას" (სახელმწიფო) მეშვიდე წიგნის დასაწყისში. აქ გრძობადი ცნობიერება შედარებულია მიწისქვეშა გამოქვაბულში დატყვევებული ადამიანის ცნობიერებასთან; იგი, სინათლის წყაროს მიმართ ზურგშექცევით მდგარი, ამჩნევს მხოლოდ კედელზე მორიალე აჩრდილებს, რომლებიც სინათლის წყაროდან ეცემიან. სხეულს სულის დილეგად აღიქვამდნენ მანდაელები, რომელთა გნოსტიური ელფერის მოძღვრება ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში გავრცელებული იყო მესოპოტამიაში. ისინი სხეულს უწოდებდნენ "ტიბილს", ანუ ბნელ საკანს, რომელშიც ჰკუთავს ტყვედქმნილი სული.

"განძთა ქვაბის" თეოლოგიური კონცეფციის მიხედვით, მეფე-მოგვთა მიერ ახალშობილი მაცხოვრისადმი მირთმეული ძღვენი განსაკუთრებულია იმადაც, რომ ის ადამის საუნჯეს განასახიერებს. ეს ღვთისაგან ნაბოძები საუნჯე სამოთხიდან (თავისუფლების საუფლოდან) განდევნილმა ადამმა თან წამოიღო და შეაგროვა გამოქვაბულში (მსოფლიურ იწროებაში). იგი აქ მის ცხედართან იყო დაცული. წარღვნისას იმყოფებოდა ნოეს კიდობანში, შემდეგ კი სემის, ქამის და იაფეტის მიერ იქნა გადაარჩენილი. მეფე-მოგვთა საშუალებით ეს სამოთხისეული საუნჯე გადაეცა "ახალ ადამს", ანუ ქრისტეს. ძემ, ლოგოსმა თავისი მომავალი ჯვარცმით და აღდგომით უნდა აღადგინოს ადამიანის სხეული, როგორც ქეშმარიტი "ხატი ღვთისა". ორიგენე თავის "იერემიას ჰომილიებში" სწერდა, რომ სხეული ადამიანისთვის არის მისი წარსული, მამობრივი პირველსაფუძველი, საიდანაც მას ძალუძს სულიერი მომავლის წარმოქმნა. ეს წარმავალი სხეული ამავე დროს საყოველთაო აღდგომის შედეგად უნდა გარდაიქმნას წარუვალ, განსხივოსნებულ სხეულად. ამრიგად, დაასკვნის ორიგენე, მამისგან წარმოსდგება არა ეს წარმავალი, ხრწნადი სხეული, არამედ პირველქმნილი, ცოდვითდაცემამდელი და იმავდროულად მომავალი, უკვე აღდგომილი სხეული. იგი იმდენად იბადება ადამიანში, რამდენადაც ის ისწრაფვის ზეციური მამისკენ ძესთან ზიარების საშუალებით.²⁸²

სამოთხისეული განძი წარმოადგენს იმავდროულად ხელმწიფების, კურნების და მღვდლობის ხარიზმასაც. აქამდე მას უნდა მოეგონებინა მსოფლიურ დაბლობზე ჩამოსული ადამის შთამომავლობისათვის მამისეული წიაღის, ედემის შესახებ. მისი სრული გაცხადება უნდა მოხდეს ხსნის საყოველთაო მისტერიის აღსრულებისას. იგი რომ ჩვეულებრივი "განძი" არ არის, ჩანს თხზულების ტექსტიდანაც - ბეთლემისაკენ მიმავალი მეფე-მოგვნი "დიდი მეფის" ხილვას მდიდრულ სრა-სასახლეში მოელოდნენ, სადაც ნამდვილად არ უნდა ყოფილიყო ნაკლებობა ამქვეყნიური სიმდიდრისა: "მოგუნი გზასა იტყოდეს ურთიერთას: აწ მივედით და ვიხილოდ საკვირველი პატივი დიდი, ვითარცა არს შობა მეფეთა. და იყოს პალატი მეფისა მოსხმულ ოქროს ფიქლითა და სამოსლითა აღმატებულთა. მეფე მჯდომარე და ძე მეფისა შობილი შეხუეუ-

ლი იყოს სამოსლითა პორფირითა სიქადულითა. მონანი და მსახურნი დგენ წინაშე მისსა და შარავანდედნი შესწორვიდნენ მისსა ძლუნსა და ტაბლა განმზადებულ იყოს ყოვლითა სანოაგითა და ყოვლითა ნაყოფითა, საჯდომნი ძოწეულნი ოქროითა და ვერცხლითა, და მონანი მსახურებდეს ყრმასა ამას.²⁸³ უკვე ბეთლემს მოსულებმა კი სრულიად საპირისპირო სურათი ნახეს: უბრალოება, სისადავე და სიწმინდე.

ამრიგად, ფარნავაზი, ისევე როგორც უძველეს მითოლოგიათა ზოგიერთი გმირი, წარმოადგენს ღმერთმამაკაცებრივი საწყისის, ლოგოსის ერთგვარ წინასახეს, პრეფიგურაციას. განძი მისია და ელოდება მის კანონიერ მფლობელს. მისი მოპოვების შემდეგ კი ფარნავაზი შეუთვლის ქუჩის, ეგრიისის ხელისუფალს: "მე ვარ ნათესავი უფლოს მცხეთოსის ძისა და ძმისწული სამარა მამასახლისისა და არს ჩემთანა ხუასტაგი დიდძალი"²⁸⁴ ("ხუასტაგი" ირანული წარმოშობის სიტყვაა. ბეილის თქმით, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ზოროასტრელი მწერლები საშუალო სპარსულ "ხვარნას" ახალსპარსულად თარგმნიდნენ როგორც "ხვასტას").²⁸⁵ ეს უნდა იყოს დაახლოებით ისეთივე გაგება, როგორსაც მოგვიანებით ვხვდავთ ვაჟასთან: ალუდა ქეთელაური არის "კაცი დავლათიანი", რაც პირველყოვლისა მისი, როგორც ხელისუფლის ხარიზმაზე უნდა მიანიშნებდეს და არა სიმდიდრეზე.) ამასთან დაკავშირებით შესაძლოა პარალელის გავლება "ვეფხისტყაოსანთანაც", როდესაც ტარიელი და ავთანდილი ქაჯეთს სალაშქროდ წასვლის წინ "ქვაბში" იპოვნიან დიდძალ განძს, აგრეთვე შეუშუსვრელ ჯაჭვ-მუზარადს და რკინათა მკვეთელ ხმლებს, რომელთა საცავის გახსნაც უღროოდ ("უმის-ყამოდ") აკრძალულია მათზევე გაკეთებული წარწერის მიხედვით. განძის პოვნას წინ უძღვის ტარიელის მიერ ლომის მოკვლა.

პოვეს ხაჭურჭლე უსახო, კვლა უნახავი თვალისა,
მუნ იღვა რიჟე თვალისა, ხელ-წმიდად განათალისა,
ჩნდის მარჯალიტი ოდენი ბურთისა საბურთალისა;
ვინმცა თქვა რიცხვი ოქროსა, ვერვისგან დანათვალისა!

აგრეთვე ფარნავაზის შემთხვევაშიც განძის პოვნას აქვს არამართო უტილიტარულ-პრაქტიკული მნიშვნელობა (ის თანხა, რითაც მან ჯარი დაიჭირავა), არამედ ის უმაღლესი სულიერად გამამხნეველებელი ფაქტორია, ამავე დროს - ნიშანი მისი ბრძოლის დაწყებისა. ყოველივე ამის შედეგი კი გახლავთ "მეფეთა ცხოვრებაში" მოცემული შეფასება ფარნავაზის მართვა-განმგებლობის ხანისა: "და ყოველნი დღენი მისნი, რაი დაჯდა, მშვიდობით დაყვნა და აღაშენა და განავსო ქართლი ...ესე ყოველი აღასრულა ფარნავაზ სიბრძნითა და სიქუელითა, სიმნითა და სიმდიდრითა."²⁸⁶ ამ სამეფო კონცეფციის მიხედვით, გმირი, სიმართლის მოუვარე და ბრძენი მეფე თავისთავად განაპირობებს ყოველგვარ სწინებს და კეთილდღეობას სახელმწიფოში. ეს აზრი ძალზე მკაფიოდაა გამოქვეყნებული

ნილი ჰომეროსის “ოდისეაში“. როდესაც პენელოპე, ვერ იცნობს რა უკანდაბრუნებულ ოდისეუსს, ჰკითხავს მას თავის წარმომავლობაზე, ეს უკანასკნელი არ დაიბნევა და მიუგებს:

არაჲინა, დედოფლო, ამ უსასრულო ქვეყანაზე
შენი ბერისმთქმელი; შენი დიდება აღწევს მუარ ზეცას,
მსგავსად კეთილი და ღვთისმოშიში მეფისა,
ვინც განაცებს ვაკეატთა ერს ფრიადს
და იცავს სამართალს. ნაუოფიური ბორცვნი და ველნი
მოიღებენ ჰურსა და იფქლს, ხეები იხუნძლება ნაუოფით,
საქონელი მრავლდება და ზღვები სავსება თევზით
იმ ბრმენი მეფის ზეობაში, ვინც მადლს ჰჴენს თვის ერს.²⁸⁷

ბ ო ლ ო თ ქ მ ა

ბერძნული, ირანული და სემიტური კულტურები წარმოქმნიან ანტი-კური ხანის ქართლის სულიერი ცხოვრების გარეგან ჭსოვილს, მაგრამ არა მის არსს. იმჟამინდელი გაგებით, ცივილიზებულ სამყაროში ამ სამი ძირითადი ელემენტის თანაარსებობა განსაზღვრავს თითქმის ყველა კულტურის იერ-სახეს. ამადაც ისინი შესაძლოა განხილულ იქნენ როგორც ნაირსახეობანი ერთი, უნივერსალური კულტურისა ხელოვნების, სახელმწიფო მოწყობის, რელიგიურ-საკულტო ცხოვრების ჩათვლით. უფრო დაწვრილებითი კვლევისას შესაძლოა მახლობელ აღმოსავლეთში ამის საწინააღმდეგო ტენდენციების გამოყოფაც - როდესაც კაცებრივი სულის მოძრაობა ცენტრიდანულია, მიმართულია ემანსიპაციისკენ. მაგალითად, ასეთ შემთხვევათა რიგს განეკუთვნება, როდესაც განათლების საყოველთაო ენას, ბერძნულ "ოიკუმენეს" გარკვეულ არეალებზე შეგნებულად უპირისპირებენ ადგილობრივ, "ბარბაროსულ" ენებს, ელინური ხელოვნების ნორმებს - აღმოსავლურ გამოქსახველობას და არაბესკულ გემოვნებას; რელიგიურ ცხოვრებაში თავს იჩენს გნოზისი და ძველად-მოსავლურ ეზოტერიზმზე აღმოცენებული მოძღვრებები, რომელთა სიმძიმის ცენტრიც, როგორც წესი, აპოკალიპტიკაშია მოთავსებული. მიუხედავად ამისა, ეს ყოველივე თავისი არსით მაინც ვერ სცილდება საყოველთაო, უნივერსალური კულტურის წრეს და კვლავ მის ორბიტაზე რჩება (მდრ. ო. შპენგლერი: "...ლიტერატურათა მთელი ჯგუფი, დაკავშირებულნი სულიერი, შინაგანი ერთიანობით, ოღონდ სხვადასხვაენოვანი, მათ შორის კლასიკურენოვანიც"). მოგვიანებით ამავე წრეში შემოდის ქრისტიანობაც, რომელიც საკმაოდ სწრაფად ვრცელდება და შეაგსებს მას. მალე ის, მეტადრე თავის გარეგნულ გამოვლინებაში, ზემოხსენებულის მსგავს უნიტარიზმის ტენდენციას გამოამჟღავნებს. ძალზე ბევრის მანიშნებელია ის, რასაც მერვე საუკუნეში სწერდა ბიზანტიელი მონაზონი კასია, აღარებდა რა ერთმანეთს ელინისტური რომისა და ასევე "რომაული" ყაიდის ქრისტიანობის სულისკვეთებას - ერთიანი ხელისუფლება და ერთგვაროვანი კულტი მთელს მსოფლიოში:

როდესაც ავეუსტუსი იშვა ამქვეყნად,
ბოლო მოელო ერთა მრავალხელისუფლებიანობას.
როდესაც უფალი იშვა ჟოვლადწმინდისაგან,
მეომუსრა კრძა მრავალმერთიანობა.

როგორც წერილობითი წყაროები, ისე მატერიალური კულტურის ძეგლები სწამებენ, რომ გვიანანტიკური ხანის, შემდგომ კი აღრეკრისტინულ ქართლში გავრცელებული იყო ზემოთნახსენები საყოველთაო კულტურა. ეს ჩანს ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან, მეფეთა და პიტიაზშთა თეოფორული სახელებიდან, სხვადასხვა მითოლოგიური მოტივებიდან; მაგრამ აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ქართველთათვის უპირველეს ყოვლისა ეს გახლდათ საყოველთაო ენა რაღაცის გამოსახვისა. თუკი არ დავჯერდებით მხოლოდ ნომინალისტური კვლევის მეთოდს და შევეცდებით უფრო ღრმად ჩავიხედოთ საქმის არსში, ცხადი გახდება: **როგორც ზოროასტრიზმი, ისე ელინიზებული, სინკრეტული კულტები მხოლოდ ზედაპირულად შეეხო მათ ცნობიერებას.** აქ შესაძლოა წარმოიშვას საწინააღმდეგო აზრიც. დრაკონმბრძოლი ღვთაების თემიდან, მომავალი მესიის მოლოდინიდან ან სულაც "ხე ცხოვრებისას" სიმბოლიკიდან გამომდინარე მავანს შეუძლია თქვას, რომ ეს ხატებანი საყოველთაოა თითქმის ყველა მითოლოგიური სისტემისათვის და იბერები უთუოდ გადაიღებდნენ მათ გეოგრაფიულად ყველაზე ახლომყოფი ხალხებისგან. ჩვენი ღრმა რწმენით, მტკიცება იმისა, რომ ისინი მიანიცადაშინი "გადმოღებულა", იმპორტირებულია (თუნდაც ძვ. წელთაღრიცხვის მეხუთედან პირველ საუკუნემდე შუაღელში ან მოგვიანებით), წარმოადგენს იოლი გამოსავლის ძიებას და საკითხისადმი ზედაპირულ დამოკიდებულებაზე მიანიშნებს მხოლოდ. გოეთეს მოსწრებული თქმით, "მსგავსი შეიძვეცნებს მხოლოდ მსგავსს", და ეს აზრი მოცემული სფეროს კვლევაშიც გამოსადეგია. თუ რომელიმე მითოლოგიურ მოტივში სწორედ გვიანანტიკური ხანისთვის დამახასიათებელი განწყობა და ტერმინოლოგია სპვივის, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ "მსგავსის" სფეროში ისტორიის ამა თუ იმ ეტაპზე კვლავ გრძელდება ურთიერთობა. არც ის უნდა გამოგვრჩეს, რომ ასეთი ურთიერთობა შესაძლოა ორმხრივიც იყოს. ამითვე აიხსნება, მაგალითად, გარდამოცემა მეომართა საკრალურ ცეცხლზე, იმავე ურჩხულისმბრძოლი გმირის "ირანული" მოტივები ქართულში, აგრეთვე მითრასა და ანაპიტას კულტი გვიანანტიკურ ქართლში. პირობითია აგრეთვე თვით სემიტური სახელი "ნებროთი" და "ნებროთიანთა" დინასტია. ის უნდა მიანიშნებდეს ისეთ მოვლენაზე, რაც გარკვეულ (მხოლოდ არაიგივეობრივ) დამოკიდებულებაში იმყოფება მასთან.

თუკი თვალს მივადევნებთ ქართული სულის განვითარების ხაზს მეფე ფარნავაზიდან ვახტანგ გორგასლამდე, აშკარად საცნაური გახდება გარკვეული **კონტინუიტეტი, უწყვეტობა.** პირობითად რომ ვთქვათ, ქართველთა ცნობიერებაში ყოველთვის არსებობდა ერთგვარი ცენტრი, ბირთვი, რომელიც მემკვიდრეობით მიიღეს მათ ქართველური, პროტობერიული ცივილიზაციებიდან. დაწყებული ახალი ტიპის სახელმწიფოებრიობის და ახალი ყოფითი კულტურის შექმნიდან, ის ძალუმაღ გამოვლინდებოდა წინაპართა კულტში და გახლდათ "თანამდევნი სული" ქარ-

თლის ცხოვრებისა. საუკუნიდან საუკუნემდე შინაგანად ჩამოქნიდა იგი გარკვეულ მსოფლხატს, რომელიც ყველაზე უკეთ მთიელთა რელიგიურ ტრადიციასა შინა შენარჩუნებული. მის მიერ მიღებული გარეგნული ფორმა-ქსოვილი, რის შესახებაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, მისი ქმნადობის განმაპირობებელი ფაქტორი კი არ არის, არამედ, ჰეგელიანურ ტერმინოლოგიას თუ მოვიშველიებთ, იგი ამაში “შეიმეცნებს საკუთარ თავს”. გარეგანი ფორმა არის მხოლოდ საშუალება საკუთარი თავის ახლიდან დანახვისა.

ბევრად ღრმა შრეებში შედგა მისი ურთიერთობა კაპადოკიელი ქალწულის მიერ მოტანილ ქრისტიანობასთან. გოლგოთის მისტერიამ და ქრისტეს დიდებით აღდგომამ მძლავრი იმპულსი მისცა არამარტო ბიროვნების, ინდივიდის, არამედ ერებისა და კულტურების აღორძინებასაც. ქრისტიანობა შეეხო ქართული კულტურის და სულიერების უშინაგნეს არსს. ამ უკანასკნელმა როგორც არასდროს, ისე იცნა საკუთარი თავი. მოხდა ის, რაც მას ვერ შეაძლებინა უკვე დაცემულმა სხვა რელიგიებმა - “მოქცევა”. ქრისტიანობამ იგი დააბრუნა საკუთარ თავთან. ამადაც, ნადირობიდან დაბრუნებული მეფე მირიანი, რაც წყვილადს თავი დააღწია, აღელვებული დაეძებს წმინდა ნინოს: “სადა არს დედა-კაცი იგი უცხოი, რომელ არს დედაი ჩემი?”

ლიტერატურა

1. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 15.
2. V. Minorsky, *Urnuia, Landschaft und Stadt in der persischer Provinz Ādharbāidjān*, EI, Bd. IV, Leiden.
3. K. Schippmann, *Die iranische Feuerheiligtümer*, Berlin-New-York, 1971, გვ. 352.
4. St. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1944; ვიკანდერის თეორიას მოხადათა და ჰერბადთა სრულიად განსხვავებულ ტრადიციების შესახებ არ იზიარებენ რ. ფრაი (P. H. Fraÿ, *Наследие Ирана*, М., 1974) და მ.-ლ. შომონი (M.- L. Chaumont, *Recherches sur le clergé Zoroastrien; le herbad*. RHR, v. 158, Paris, 1960, გვ. 55-153).
5. *A Catalogue of the Provincial Capitals of Erānšahr*, by J. Marquart, Rom, 1931, § 58.
6. შდრ. "ავესტა", Yt. IX, 18 (*Le Zend-Avesta, trad. nouv. avec commentaire hist. et philologique. I-III*, par J. Darmesteter, Paris, 1892-93).
7. *The Book of the Mainyo-i-khard. The Pazand and Sanskrit texts with an English Transl., a Glossary etc.* ed. by E. W. West, London-Stuttgart, 1871, 2, 94-95.
8. *The Būndahishn*, ed. by E. T. D. Anklesaria, Bombay, 1908, 168 s.
9. С. Касумова, *Южный Азербайджан в III-VII вв.* Баку, 1983, გვ. 20.
10. განძაკისა და შიზის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, соч. т. 7, М., 1971, გვ. 203; J. Marquart, *Erānšahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901, გვ. 108; G. Hoffmann, *Auszüge aus der Syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, გვ. 252; P. Schwarz, *Iran nach den arabischen Geographen*, Bd. VIII (*Ādarbāijān*), Zwickau, 1932, გვ. 1099.
11. Ibn al-Fakih, ed. Goeje, 32, 246.
12. Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*. ed. et trad. par Barbier de Meynard-Pavet de Courteille, v. IV, 74.
13. ۱۳۳۰, IV, 70.

14. K. Schippmann, გვ. 328.
15. Histoire des rois Perses par Al-Tha'alibi, ed. par L. Zotenberg, გვ. 223, 558.
16. L.-I. Ringbom, Paradisus Terrestris. Myt, bild och verklighet, Helsingfors, 1858 (Acta Societatis Scientiarum Fennicae N.S.C.1).
17. U. Minorsky, Two Iranian legends in Abū-Dulafa's second risālah. in: Archaeologia orientalia, In memoriam Ernst Herzfeld, New-York, 1952, გვ. 172-175.
18. G. Quispel, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden, 1967, გვ. 39.
19. J. Marquart, Erānšahr, გვ. 114.
20. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 45.
21. J. Marquart - G. Messina, § 36.
22. J. Marquart, Erānšahr, გვ. 108.
23. არღამის პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, ფალაურთან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ, თბილისი, 1975, I 131.
24. იულონ გაგოშიძე, დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976-77 წლების არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები, VI, თბილისი, 1978.
25. იქვე გვ. 75.
26. E. Herzfeld, Paikuli, the monument and inscription on the Early History of sasanian Empire, Berlin, 1924, vol. I, გვ. 99, ხაზი 4.
27. K. В. Химшиашвили, Зодчество Углицсцхе античного периода, Ереван, 1988, გვ. 16.
28. მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბილისი, 1966 გვ. 473-489.
29. Г. Н. Немсадзе, Проблемы иберийской знати из Згудери, краткие сообщения, 151, Античные памятники Колхиды и Иберии, М., 1977, გვ. 108-114.
30. P. Н. Фрай, Наследие Ирана, გვ. 213.
31. Vita Pompeus, 24.
32. K. В. Химшиашвили, Зодчество Углицсцхе античного периода, გვ. 18.
33. И. М. Дяконов, К вопросу о символе Халди, Древний Восток, 4, Ереван, 1983, გვ. 191.
34. П. Кальмайер, Символ Халди, Древний Восток, 4, Ереван, 1983, გვ. 182-187.
35. Г. А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, გვ. 429.
36. The Book of Adam and Eva, გვ. 246-247.

37. Ю. М. Гагошидзе, Из истории грузино-иранских взаимоотношений, Тбилиси, 1983, გვ. 110; თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, III, თბილისი, 1955, გვ. 109.
38. Ph. Gignoux, L'Inscription de Kartir à Sar-Mašhad, JA vol. CCLVI, N3-4, Paris, 1968, გვ. 396.
39. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, გვ. 275.
40. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 145.
41. კორნელი კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1950, გვ. 390.
42. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 147.
43. ლაშა ჯანაშია, ლაზარე ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1958, გვ. 196.
44. А. Периханян, Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды, М., 1983, გვ. 9-10.
45. დიდი სჯულისკანონი, გვ. 227.
46. სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, იოსებ ყიფშიძის და აკაკი შანიძის რედაქციით, ტფილისი, 1928, გვ. 399.
47. იაკობ კურტაველი, მარტვილობა შუმანიკისი, გვ. 34.
48. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 106.
49. იქვე, გვ. 184.
50. St. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, გვ. 74.
51. სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 309.
52. Le livre de Zoroastre (Zarátusht Nâma), ed. par F. Rosenberg, St. Peterburg, 1904, გვ. XXVI.
53. G. Hoffmann, Auszüge, გვ. 80.
54. იქვე, გვ. 95.
55. ჰეროდოტე, I 132.
56. Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, Leiden, 1879, გვ. 353.
57. Mac'oudi, Les prairies d'or II, გვ. 123-124.
58. Абу Рейхан Бируни, Памятники минувших поколений, Ташкент, 1958, გვ. 230.
59. W. Sundermann, Mitteriranische manichäische Texte. Kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin, 1981.
60. W. Sundermann, Texte, 2, 4.
61. M. Sprengling, Third Century Iran, Sapor and Kartir, Chicago, 1953, გვ. 9-11.
62. ეს საჯარო მოხსენება აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა წაიკითხა 1957 წლის თებერვალში. იგივე მოსაზრება გაზიარებულია და მიღებული ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ. იხ. М. В. Цоцелиа, Из

- истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном, Тб., 1979, გვ. 6.
63. J. Marquart, *Erānšahr*, გვ. 101.
 64. W. Henning, *Waručan-šah*. *Journal of the Greater Indian Society*, 1945, vx 2, გვ. 88-89.
 65. A. Maricq, *Res Gestae Divi Saporis*, "Syria", v. XXXV, 1958, გვ. 327; E. Honigmann, A. Maricq, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Academie Royale de Belgique, Bruxelles, 1953, გვ. 17.
 66. М. Андроникашвили, Т. Чхеидзе, *Среднеиранские языки и их значение*, 1982.
 67. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 55.
 68. იქვე, გვ. 57.
 69. გიორგი წერეთელი, *მცხეთის ბერძნული წარწერა ვესპასიანეს ხანისა, თბილისი*, 1958, გვ. 15-18.
 70. L. J. R. Ort, *Mani*, Leiden, 1967, გვ. 255-256.
 71. A. Steffen, *Mani*, Dornach, 1930, გვ. 7-8.
 72. H. Ch. Puech, *Le Manicheisme, son Fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, გვ. 195.
 73. *Fihrist*, herausgegeben von G. Flügel, 1871, გვ. 328.
 74. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, გვ. 413.
 75. E. Honigmann, A. Maricq, *Recherches*, გვ. 38.
 76. Mac'oudi, II, გვ. 162.
 77. C. Schmidt, H. J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Aegypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin, 1933, გვ. 48-49.
 78. P. Asmussen, *Manichäismus*, in: *Historia Religionum. Handbook for the history of religion*. Ed. by C. J. Bleeker and G. Widengren, t.1, Leiden, 1969, გვ. 592.
 79. H. J. Klimkeit, *Manichaeen Art and Calligraphy*, 1980, გვ. 11-12.
 80. H. H. Schaefer, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, Leipzig-Berlin, 1927, გვ. 135.
 81. W. Sundermann, *Texte*, გვ. 45; M.-L. Chaumont, *Recherches sur l'histoire d'Armenie*, Paris, 1965, გვ. 81.
 82. W. Sundermann, *Texte* 3, 4. 522-550.
 83. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 142.
 84. ივანე ჯავახიშვილი, *თხზულებანი*, ტ. I, თბილისი, 1979, გვ. 345-346.
 85. პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, ტ. IV, თბილისი, 1978, გვ. 286-287.
 86. M.-F. Brosset, *Histoire de la Georgie, depuis l'antiquité jusqu'au XIX siecle*, St. Peterbourg, I, 1849, გვ. 174.

87. ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 345.
88. P. M. Бартикян, Еретики Ареворди ("Сыны Солнца") в Армении и Месопотамии и послание Армянского католикоса Нерсеса Благодатного. Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран, М., 1967. გვ. 102-112.
89. H. H. Schaefer, Urform, გვ. 97.
90. P. Asmussen, Manichäismus, გვ. 589.
91. თეოდორე აბუკურა, ტექსტები და დიალოგები თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, VI, 53 37-38; ივანე ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბილისი, 1978, გვ. 141.
92. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 100.
93. E. Benveniste - L. Renou, Urtra et Urtragna, Paris, 1934, გვ. 1-4.
94. J. Duchesne - Guillemine, La religion de l'Iran ancien, Liège, 1962, გვ. 178.
95. St. Wikander, Vayu, Lund, 1941, გვ. 133.
96. A. Christensen, Etudes sur le zoroastrisme de la perse antique, Kobenhavn, 1928, გვ. 7.
97. Bundahishn, გვ. 170.
98. M. Boyce, A History of Zoroastrianism, vol. I, 1982, გვ. 64.
99. M. Boyce, On the sacred Fires of the Zoroastrianism, BSOAS, vol. XXXI, I, 1968, გვ. 58.
100. Bundahishn, გვ. 127-128.
101. St. Wikander, Der arische Männerbund, Lund, 1938, გვ. 80-81.
102. В. Н. Топоров, Авест. Trita, Траетаона и др. инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки. Annali Della Facolta' Di Lingue E Litterature Straniere di Ca'Foscari, Paideia, XVI 3, 1977.
103. M. Mayerhofer, Iranische Personennamenbuch, Bd. I, Die Awestische Namen, Wien, 1977, § 321.
104. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, I, 1983, გვ. 321.
105. А. Немировский, Каталог Этрусских кораблей в "Энеиде", ВДИ, 1 (143), М., 1978, გვ. 142-148.
106. G. Widengren, Recherches sur le Feodalisme iranien: Orientalia suecana, vol. 5, 1957, გვ. 79-182.
107. ივანე ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. I, გვ. 175-176.
108. მიხეილ წერეთელი, ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა, კონსტანტინოპოლი, 1924, გვ. 77.
109. R. Ghirshman, Iran, Parthes et Sassanides, იბ. ფიგ. 79.
110. Th. Nöldeke - Tabari, გვ. 46.
111. Г. Капанцян, Малоазийские Боги у армян, "Историко-лингвистические работы", Ереван, 1955, გვ. 318-319.

112. H. Hübschmann, Armenische Grammatik, I, Leipzig, 1897, გვ. 77.
113. История Армении Фавстоса Бузанда, III, 14.
114. მოვსეს ხორენაცი, I ჰ.
115. O. G. von Wesendonk, über georgisches Heidentum, Leipzig, 1924, გვ. 88-89.
116. Ю. М. Гагошидзе, Картли (Иберия) в V-I веках до н. э. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Тб., 1987, გვ. 45.
117. J. Duchesne-Guillemine, La Religion de l'Iran ancien, გვ. 299.
118. R. Göbl, Investitur im sassanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung, WZKM, Bd. 56. 1960, გვ. 44-51.
119. G. Widengren, Iranisch-Semitische kulturbegegnung in partischer Zeit, Köln-Opladen, 1960, გვ. 21.
120. Д. Шломберже, Эллинизированный Восток, М., 1974, გვ. 133.
121. Le livre des rois, trad. par J. Mohl, I, გვ. 41.
122. A. Christensen, Essai sur la Demonologie Iranienne, Kobenhavn, 1941, გვ. 47.
123. J. Duchesne-Guillemine, Art and Religion under the Sasanians, in: Memorial Jean de Menasce, Louvain, 1974, გვ. 147-154.
124. E. Benveniste, Le temoignage de Theodor bar Kōnay sur le Zoroastrisme, MO vol. XXVI-XXVII, 1932-1933, გვ. 192.
125. J. Marquart - G. Messina, § 38.
126. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკვ. II, თბილისი, 1952, გვ. 255-257; J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig, 1903, გვ. 428-429.
127. W. Jackson, Some additional data on Zoroaster; Orientalische Studien, Bd. III, Gieszen, 1906, გვ. 1024-1025.
128. Н. Я. Марр, Боги языческой Грузии по древне-Грузинским источникам, СПб, 1907, გვ. 10.
129. პავლე ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, გვ. 264-265.
130. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 143.
131. Г. Капанцян, Историко-лингвистические работы, Т. I გვ. 319.
132. В. И. Абаев, Осетинский язык и фольклор, I, М-Л., 1949, გვ. 187.
133. შზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები..., გვ. 467-468.
134. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 148.
135. იქვე, გვ. 151.

136. ზვიად გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბილისი, 1991, გვ. 178-181.
137. G. Widengren, Recherches sur le Féodalisme iranien, გვ. 101.
138. Wīs u Rāmīn, ed. M. Minovi, გვ. 63.
139. Le livre des rois, II, გვ. 371.
140. პავლე ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, გვ. 267, მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები..., გვ. 239-240.
141. სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი.
142. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 180.
143. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён, 1957, გვ. 37.
144. ლიკოფრონი, ალექსანდრა, 245-248. იხ. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და შესავალი დაურთო თინა ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1980.
145. ლიკოფრონი, 1309-1321.
146. St. Wikander, Der arrische Männerbund, გვ. 65.
147. Dēnkart, ed. Madan, 730, 13.
148. Le livre des rois, II, გვ. 369-370.
149. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 190-191.
150. W. B. Henning, Zoroaster, in: Zarathustra, herausgegeben von H. Schlerath, 1970.
151. J. Bidez - F. Cumont, Les Mages hellénise's, I-II, Paris, 1938.
152. Recognitiones, IV, 27 (იხ. MPG, I).
153. Dio Chrysostomos, Oratio, 36, II 20.
154. Recognitiones, IV, 28-29.
155. Ovidi Nasonis, Amores, IV, 85.
156. Malala, Anonymi Chronologica, 18 15-21.
157. ეპისტოლენი წმიდისა ეგნატი ღმერთმემოსილისანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი, 1988, გვ. 532.
158. მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, III 27.
159. ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 14.
160. A. Welburn, The Book with fourteen Seals, Sussex, 1991, გვ. 35.
161. J. Duchesne-Guillemine, La Religion, გვ. 28.
162. Ed. Sachau, Syrische Rechtsbücher, Bd. III. Corpus juris des persischen Erzbischofs, Berlin, 1914, გვ. 35.
163. იქვე.
164. Езник Кохбаци, გვ. 97.
165. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 49.

166. E. Benveniste, *Le témoignage de Théodor bar Kónay*, გვ. 171.
167. H. S. Nyberg, *Cosmogonie et cosmologie Mazdéenes*, JA, 1931, vol. CCXX, გვ. 238-239.
168. A. Welburn, *Am Ursprung des Christentums*, Stuttgart, 1992, გვ. 403.
169. მოვესეს ხორენაცი, I 6.
170. A. Welburn, *The Book*, გვ. 98-107.
171. Malala, *Anonymi Chronologica*, 17 5-7.
172. ზოპრობანი, რომელნი საწარმართოთა წიგნთაგან მოუხსენებიათ წიგნთა შინა წმიდასა და ღიდასა ღმრთისმეტყუელსა გრიგოლის. იხ. ილია აბულაძე, *წრომები*, III, თბილისი, 1982, გვ. 293.
173. ზვიად გამსახურდია, *ვეფხისტყაოსნის 'სახისმეტყველება'*, გვ. 115-142.
174. G. Widengren, *Iranisch-semitische kulturbegegnung*, გვ. 44-46.
175. იქვე, გვ. 41-42.
176. *Recognitiones*, I 30.
177. Malala, *Anonymi Chronologica*, 17 2-14.
178. მოვესეს ხორენაცი, I 32.
179. იქვე, I 6.
180. A. Götze, *Die Schatzhöhle, überlieferung und Quellen*, გვ. 15.
181. *Die Schatzhöhle, übersetzt von A. Bezold*, გვ. 34.
182. *The Book of Adam and Eva*, III, XXV.
183. Methodius, *Orthodoxographie*, 93.
184. J. Doresse, *Gnosticisme*, HR t.1, Leiden, 1969, გვ. 562.
185. ზვიად გამსახურდია, *ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება*, გვ. 190.
186. P. Schwarz, *Iran im mittelalter nach den arabischen Geographen*, გვ. 4.
187. N. F. Albright, *Ninib-Ninurta*, JAOS, vol. 38, p. 3, 1918.
188. A. Welburn, *The Book*, გვ. 88-94.
189. *Die Schatzhöhle*, გვ. 35; შდრ. "განძთა ქვაბის" ქართული ვერსია მარიამ დედოფლისეულ "ქართლის ცხოვრებაში", გვ. 814.
190. *ქართლის ცხოვრება*, I, გვ. 6.
191. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 48.
192. კორნელი კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, II, თბილისი, 1945, გვ. 139.
193. Malala, *LIV*, 77 15-78 6.
194. *Die Schatzhöhle*, გვ. 57.
195. *განძთა ქვაბის ქართული ვერსია*, გვ. 815.
196. J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénises*, I, გვ. 44.

197. Апокрифы древних христиан, გვ. 209.
198. Recognitiones, 28.
199. J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés, I, გვ. 36.
200. MPG I, 56, 637.
201. A. Steinschneider, Speculum astronomicum. Zeitschrift für Mathematik und Physik, 16, 1871.
202. Kitāb al-Fihrist, herausgegeben von Flügel, I, გვ. 305-306.
203. St. Wikander, Der arische Männerbund, გვ. 98.
204. Zand-i Vohuman yašt, III, 15.
205. M. Boyce, The Parthian gōsān and iranian minstrel tradition. Journal of the Royal asiatic society, April, 1957, გვ. 31.
206. V. Minorsky, Uīs-u Rāmīn (Pahlavi and the "language of Pahlā"), BSOAS, 1962, 25, P. 2. გვ. 280-281.
207. Le livre des rois, IV, 700-701.
208. W. Henning, Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus, ZDMG, 1936, Bd. 90, გვ. 3-4.
209. Al-Bīrūnī, Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von E. Sachau, Leipzig, 1878, introd. XIV.
210. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 105.
211. იქვე, გვ. 163.
212. კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1954, გვ. 63.
213. პავლე ინგოროყვა, თბზულებანი, ტ. IV, გვ. 258.
214. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 161.
215. იქვე, გვ. 162. შლრ. Encyclopedic Dictionary of the Bible, A Translation and Adaptation of A. van den Born's. New-York, Toronto, London, 1963, Michael.
216. Dante, Inf. XXXI, 44-48.
217. იქვე, Purg, XII, 34-36.
218. Sacred Books of the East, გვ. 350.
219. The Book of Ardā Uiraf. The Pahlavi Text prepared by Destur Hoshang ji Jamsipi Asa, revised etc. with an English Transl. by M. Haung, assisted by E. W. West, Bombay - London, 1872.
220. Ph. Gignoux, L'inscription de Kartīr à Sar Mašhad, JA, t. CCLVI, 1968, N3-4.
221. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 162.
222. J. Marquart - G. Messina, § 24
223. D. N. Mackenzie, Zoroastrian astrology in the Bundahišn, BSOAS, 1977, 4, გვ. 520.
224. იქვე-

225. F. Cumont, Recherches sur le manichéisme, II, Paris, 1908, გვ. 111, 164.
226. Lactantius, Institutiones VIII. 19,5.
227. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1947, გვ. 41.
228. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970, გვ. 25-41, 316.
229. Apoll. Rhod. Argonautica, IV. 279-282.
230. აკაკი ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბილისი, 1964.
231. მიხეილ თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. 682-683.
232. Д. Шломберже, Элинизированный Восток, გვ. 160.
233. В. Г. Луконин, Иран в эпоху первых сасанидов, Л., 1961, გვ. 65.
234. Bundahišn, 162 2-13.
235. არღაშირ პაპაქის ძის საქმეთა წიგნი, IV. შდრ. H. W. Baily, Zoroastrian Problems in the ninth - centuri Books, Oxford, 1943, გვ. 50.
236. განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 837.
237. იქვე, გვ. 813.
238. Konstantin Gamsachurdia, Nino Gamsachurdia, Herkunft der heiligen drei könige und ihre Darstellungsweise, "Das Goetheanum", N1, 1992, Dornach.
239. E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris, 1969, გვ. 22.
240. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 11.
241. არღაშირ პაპაქის ძის საქმეთა წიგნი, Ia.
242. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 22.
243. იქვე, გვ. 34-35.
244. იქვე, გვ. 51.
245. იქვე, გვ. 67.
246. იქვე, გვ. 72.
247. იქვე, გვ. 65.
248. პეტრე იბერი, შრომები, თბილისი, 1961, გვ. 117 7-8.
249. იქვე, 16 25-27.
250. იქვე, 113 31-32.
251. იქვე, 62 6-8.
252. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 98.
253. K. Gamsachurdia, N. Gamsachurdia, Herkunft der heiligen drei Könige, გვ. 2.

254. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 33.
255. იქვე, გვ. 34-35.
256. იქვე, გვ. 55.
257. იქვე, გვ. 26.
258. იქვე, გვ. 28.
259. იქვე, გვ. 30-31.
260. იქვე, გვ. 52.
261. იქვე, გვ. 47.
262. E. Benveniste, *Le vocabulaire*, გვ. 80.
263. Homer, *Iliad*, 8, 17.
264. იქვე, 9, 254.
265. იქვე, 11, 198. •
266. იქვე, 20, 120-122.
267. პეტრე იბერი, 22, 15-17.
268. მამათა სწავლანი, გვ. 309.
269. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 28.
270. განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 836.
271. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 21.
272. იქვე, გვ. 45.
273. იქვე, გვ. 51.
274. *Iliad*, 9, 39.
275. *Odyssey*, 22, 226.
276. პეტრე იბერი, 37, 7-8.
277. იქვე, 7, 24-25.
278. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 356.
279. E. Benveniste, *Le vocabulaire*, გვ. 9-15.
280. *Iliad*, I 118-120.
281. E. Benveniste, *Le vocabulaire*, გვ. 54.
282. Origenes, *Die griechisch exhaltenen Jeremiahomilien*, Stuttgart, 1980, 9, 4.
283. განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 835.
284. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 22.
285. H. W. Bailey, *Zoroastrian problems*, გვ. 2.
286. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 25-26.
287. *Odyssey*, 19, 107-114.

Konstantine Z. Gamsakhurdia

Cultural mosaics of early Christian Kartli

S u m m a r y

1. The dissemination of spiritual and material culture of Iran in later antique, as well as early Christian Kartli, is testified not only by epigraphic monuments and results of archaeological excavations (Armazi, Dedoplistskh mindori, Uplistsikhe), but some mythological motifs, preserved in Georgian sources. The fact, mentioned in "The Life of Kings" of Kartli, that the legendary King Kaikhosro of ancient Kayan dynasty of Iran had built the fire altar in Adarbadagan, must have given an indication to the well-known altar of Adūr-Gušnasp, which was a cult centre of midian magi. Its influence, including the Parthian and early Sassanian periods, reached also the Caucasus - Iberia, Armenia and Albania.

2. The main deity of Shida Kartli's most important cult centre, Uplistsikhe, was of solar character. In the Hellenistic period it was "Mithras", Iranian God of Sun, earlier it should have been "chaldee", the most worshipped main hero and ethnarch of the inhabitants of Urartu and their Kindred Georgian tribes of Chalybes or Chaldeans. The name of the temple - "Uplistsikhe" in Georgian means the altar, temple of the Lord.

3. M - 216 (b) in the text, written in the Parthian Pahlavi language, and contained in the collection of the history of manichean missionaries, the story is told of the conversion of Waručan Šāh, named Hbz, by "Christening Apostle". Following from various epigraphical sources, Waručan means Iberia of the Caucasus, and under Hbz one should mean King Amazasp of Kartli in the III century. And "Christening Apostle" who converted him is the epithet for Mann, founder of the manicheism. Despite this fact, manicheism did not find followers in Kartli. There is only one evidence about Mobidan, episcope of Kartli in the V century, who according to the chronicler, only put on a mask of an orthodox, in reality he was a "faithless priest" and used to write "tempting books". The opinion about his being manichean is right.

4. The analysis of "Vakhtang Gorgasali's life" by Juansher allows to trace some of the motifs which are represented in the well-known myth of the dragon-slaying hero. Such deities are Indoeuropean Indra and Weretragna, as well as Preindoeuropean Tarhu - with regard to Vakhtang Gorgasali, both Iranian and non-Iranian symbolics make the universally accepted enigmatic language to describe such a phenomenon as initiation the ancient religion of the Georgians was determined by the image of a spearman on a horse; it was the image of a hero, fighting with universal evil, which after adopting Christianity was blended with the image of Saint George. In Kartli, the cult of the Iranian genius of victory; Weretragna must have been introduced in the Parthian epoch.

5. The works of the antique epoch, as well as those of later Christian writers, describe Zarathustra as a demi-god, wiseman, magician and philosopher. It should be assumed that these surces distinguish two Zarathustras: one is a great prophet from Bactria, the other is a Babylonian preceptor who was sometimes called "Zarattos" (or "Nazarattos"). The first must have been reflected in one rhetorical insertion by Queen Tamar's historian, the other in Chakhrukhadze's "Tamariani" where he is depicted as the creator of astrology.

6. There was one more mage of Zarathustra which was identified with the Biblical hero Nimrod. To this should be related the reflection of "Nimrod's book" in "The Life of Kings" of Kartli and Juansher's "Life of Vakhtang Gorgasali".

The kings of pagain of early Christian Kartli must have found there the prophecy on the advent of the future Messiah, Jesus Christ. "The Book of Nimrod" should have really existed at the court of Kartli kings. And in it indication should be given to "the wisdom of Chaldeans" which had been discussed by the great Georgian Christian-neoplatonist Ioane Petritsi. It is also related to the fact that part of the kings of prechristian Kartli were called Nimrodians (or descendants of Nimrod). This astrosophy of magi is supposed to have existed in the epoch of Babylonian kings and first Achmenians. It continued to exist in a somewhat metamorphized form in Pithagoreanism, relative to Greek thinking. From the ethnological point of view "chaldean" denoted not only Babylonian but also those ancient presemitic people, which are known as Sumerians. These very Sumerians were protagonists of astronomy and antrosophy.

7. The conception of royalty, represented in "Kings' Life" of Kartli, reveals

likeness, on the one hand, to the Homeric, and on the other hand, to the ancient Iranian royal tradition. This is manifested by the royal attributes, reflected in the work: in the name of Kartli's first king, Parnavaz, one can trace in its ancient form ancient Iranian "Kharana" - denoting the charisma of heavenly mercy, royal glory and power. The corresponding word must be "sue", "sviani" ("successful and blessed"), used in Georgian sources. The king as a warrior and judge is characterized by the words "cheerful", "ardent in battle" and "courageous", which, from the semantic view-point should be the adequate term of Indoeuropean rex (as well as other related words). The king is the owner of riches of treasure. In the tradition of Homeric, as well as Iranian, Syrian apocrypha of "treasure cave", the treasure is considered to be a special honour, symbol of power, which is bestowed upon the king during the initiation.

At the same time, the kind, pious King is himself the reason for the country's welfare and prosperity.

Константинэ З. Гамсахурдиа

Культурная мозаика раннехристианской Картли

Резюме

1. Распространение иранской материальной и духовной культуры в Картли в эпоху поздней античности и раннего христианства подтверждается не только данными эпиграфических памятников и археологических раскопок (Армази, Дедоплис миндори, Уплисцихе...), но и мифологическими сюжетами, сохранившимися в грузинских письменных источниках. Сообщение сочинения Леонти Мровели (XI в.) "История картлийских царей" о том, что легендарный царь древнего Ирана Каихосров из династии Кайянидов золожил храм огня в Атропатакане должно указывать, по видимому, на основание широко известного Адур-Гушнаспа, культового центра мидийских жрецов. Его влияние в парфянское и раннесасанидское время достигало Кавказа, то есть, Иберии, Армении и Албании.

2. Высшее божество Уплисцихе, главнейшего культового центра Шида Картли во всех своих ипостасях носило солярный характер. В эллинистическую эпоху это был Митра, иранский бог Солнца, в более же раннюю эпоху им должен был быть Халди - главный герой и этнарх урартийцев и родственных им картвельских племен - халибов и халдов. Это подтверждает сам топоним "Уплисцихе", означающий "храм, молитвенное место, крепость бога, владыки".

3. В тексте, составленном на парфянском пехлеви (M-216 (в)) и входящий в сборник истории манихейских миссионеров, повествуется об обращении "апостолом света" Варучан шаха (Warišan šāh) по имени Hbz. Данные различных эпиграфических материалов указывают, что Warišan - это Кавказская Иберия, а под Hbz, по видимому, подразумевается картлийский царь III века Амазасп. Что касается выражения "апостол света", оно является эпитетом основателя манихеизма - Мани. Однако, несмотря на

приведенный факт, манихейская религия не нашла широкое распространение в Картли. До нас дошло лишь сообщение, согласно которому картлийский епископ V века Мобидан был "неверным жрецом", составивший "греховные книги", а православие служило ему лишь внешней маскировкой.

4. Анализ "Истории Вахтанга Горгасали" Джуаншери дает возможность выявить в ней ряд мотивов, которые фигурируют в известном мифе о герое - победителе дракона. Таковы индоевропейские и индоарийские божества Индра и Веретрагна (Weretragna), а также индоевропейский Тарху. В связи с Вахтангом Горгасали как иранская, так и неиранская символика является общепринятым энигматическим языком при отражении такого явления, как инициация. Древнейшую веру грузин определял образ всадника-копьемосца; это был герой, борец с универсальным злом, после утверждения христианства слившийся с культом святого Гиоргия. Культ иранского героя-победоносца Веретрагна, по всей вероятности, в Картли должен был проникнуть в парфянское время.

5. Античные и позднейшие христианские сочинения говорят о Заратустре как о полубожестве, мудреце, чарошее и философе. По видимому, источники различают двух Заратустр: один из них великий иранский прорицатель из Бактрии, второй же вавилонский жрец, которого называли также "Заратоссом" (или "Назаратоссом"). Образ первого должен быть отражен в одном риторическом пассаже сочинения историка царицы Тамар, а второго - в "Тамариани" Чахрухадзе, в котором он представлен как основоположник астрономии.

6. Известен был еще один Заратустра, отождествлявшийся с библейским героем Нимродом. С этим, видимо, связано предание о "Книге Нимрода", упоминаемая в сочинениях Леонти Мровели и Джуаншери. Из нее должны были вычитать цари языческой и раннехристианской Картли о грядущем явлении в этот мир мессии, Иисуса Христа. "Книга Нимрода" на самом деле должна была иметься при дворе картлийских царей как конкретное сочинение. В ней, по всей вероятности, иносказательно было передано то "мудрое халдейское пророчество", которое упоминается великим грузинским христианином-неоплатоником XII века Иоаном Петрици. С этим же увязывается тот факт, что часть царей дохристианской Картли величалась "небротianaми", то есть, потомками Нимрода. Эта астрософия жрецов, вероятно, уже была известна во времена вавилонских царей и первых Ахеменидов. Видоизменившись она продолжала существовать и в

греческом мышлении, в пифагоризме. В этнологическом отношении "халдеец" обозначал не только вавилонянина, но и представителя такого древнейшего, пресемитского народа, который известен под именем шумеров. Именно они были протагонистами астрономии и астрологии.

7. Концепция царской власти, представленная в "Истории картлийских царей" схожа с одной стороны с гомеровской, а с другой - с древнеиранской традицией. На это указывает царская атрибутика сочинения Леонти Мровели. В имени первого картлийского царя Парнаваза в древнейшей форме прослеживается древнеиранское слово "хварна", обозначающее царское величие, небесную благодать и харизму власти. В грузинских источниках ей должны соответствовать "суэ", "свиани". Царь - воин и судья - охарактеризован в источниках как "мхне" (храбрый, смелый), "пицхи" (быстрый и пылкий в бою), а также "шеммартебели" (непоколебимый и мужественный). В семантическом аспекте он является адекватным термином индоевропейского гех-а (а также сопряженных с ним слов). Царь был владельцем богатств и сокровищ. Подобно гомеровской, иранской и сирийской (апокриф "Пещера сокровищ") традициям, сокровище считалось особенным знаком уважения, было символом власти, даруемого царю при инициации. Одновременно добрый, благочестивый царь сам являлся причиной богатства и обилия в стране.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

| | |
|---|----|
| რედაქტორისაგან | 3 |
| წინათქმა | 5 |
| ცეცხლქურუმები და მოგვები | 11 |
| ა) აღურ-გუშასასი ცეცხლსაკურთხეველის ლეგენდა | 11 |
| ბ) უფლისციხის კულტი | 17 |
| გ) სასანური ზოროასტრიზმის ტალღა | 21 |
| დ) ცეცხლქურუმის აღმნიშვნელი ტერმინები ქართულში | 23 |
| ერთი მანიქეური მისიის შესახებ | 26 |
| ა) “ნათლის მოციქული” და ვარუჟან-შაპი | 26 |
| ბ) მანიქეელობა და საქართველოს ეკლესია | 33 |
| დრაკონის მმუსერელი გმირი მითოპოეტურ ტრადიციაში | 37 |
| ა) პრინდოეეროპული და ინდოარიული წინასახეები | 37 |
| ბ) ღვთაება ვერეთრაგნა ბერძნულ-ირანულ სამყაროში | 40 |
| გ) მითოსის ისტორიზების ტენდენცია | 44 |
| დ) ურჩხულისმბრძოლი გმირის ნიშნები “ეასტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“ | 46 |
| ისტორიის გაგება და მეფობის კონცეფცია. გვიანანტიკური და ქრისტიანული გადმოცემები ზოროასტრის შესახებ | 52 |
| ა) ზოროასტრი, როგორც ნახევარღმერთი | 52 |
| ბ) ზოროასტრი, როგორც წარმართობის ეპოქის ბრძენი | 57 |
| გ) ზოროასტრი და ნებროთი | 62 |
| სოტეროლოგია - “ნებროთის წიგნის“ დაფარული სიბრძნე | 69 |
| ა) უცნობი ფსევდოპიგრაფი აღმოსავლეთში | 69 |
| ბ) ქართლის მეფეთა ორაკული | 72 |

| | |
|---|-----|
| ქართლის “მეფეთა ცხოვრებაში“ არქეოლი სამეფო ატრიბუტიკა | 81 |
| ა) მეფე როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებული პიროვნება | 83 |
| ბ) მეფე როგორც მეომარი და მსაჯული | 89 |
| გ) მეფე როგორც სიმდიდრის ან განძის მფლობელი | 93 |
| ბოლოთქმა | 98 |
| ლიტერატურა | 101 |
| Summary | 112 |
| Резюме | 115 |