

კონსტანტინე ზ. გამსახურდია

იბერიის კულტურათა კანონრამა



უნივერსიტეტის
გამოცემლობა

სამეცნიერო რედაქტორი - მარიკა მშვილდაძე
ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი

რეცენზენტი - იულონ გაგოშიძე
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
გელათის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი

წიგნის გაფორმებაში გამოყენებულია დედოფლის მინდვრის
არქეოლოგიური გათხეობის გრაფიკული ნიმუშები პუბლიკაციიდან:
IBERIA AND ROME The excavations of the palace at dedoplis gora and the roman
influence in the caucasian kingdom of Iberia, Edited by A. Furtwängler, I. Gagoshidze,
H. Löhr, N. Ludwig; Beier & Beran, Langenweißbach 2008

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2024

ISBN 978-9941-36-172-2

იბერიის კულტურის მოზაიკა

რამდენიმე თვის წინ გამოიცა კონსტანტინე ზ. გამსახურდიას 760-გვერდიანი ნაშრომი – „სამშობლოსა და ერი-სახელმწიფოსათვის“. იგი ეძღვნება ზვიად გამსახურდიას ცხოვრებასა და მოღვაწეობას.

ამჯერად კი, იგი მკითხველს წარუდგენს ურთულეს გამოკვლევას III–V საუკუნეთა იბერიის კულტურაზე, ჩვენს შორეულ წარსულზე.

ავტორი ემყარება მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურას, ქართულ და უცხოურ წყაროებს, რათა აჩვენოს, თუ როგორ პროექცირდა ქართლში ირანული და სემიტური კულტურული ნაკადები, როგორ იკაფავს გზას ქრისტიანობა, როცა ქვეყანა იცილებს არმაზის კულტსა და ზოროასტრიზმს, მანიქეველობას, წარმართულ წარმოდგენებს.

უცხოური წყაროებით, უცხოელი მკვლევარების დახმარებით, მწირი ქართული მასალის მაქსიმალური დანერვითა და გააზრებით, კ. ზ. გამსახურდია აღადგენს იბერიის კულტურის პანორამას.

ამდენად, უაღრესად საინტერესოა წიგნში განხილული საკითხები – უფლისციხის და არმაზის კულტები, სინათლისთვის მებრძოლი ღვთაების ეპოსის კვალი ძველ ქართულ წყაროებში, ზოროასტრი და ბიბლიური ნებროთი ირანულ-სემიტური კულტურების გადაკვეთაზე, ბერძნულ-ირანული კულტები და ადგილობრივი „ღვთისშვილთა“ წარმართობა, მიმართება აქემენიანთა, სასანიანთა, არშაკუნიანთა ირანულ სამყაროსთან, ცალკეულ ფაქტსა და სახელზე დაკვირვება.

მოხმობილია მრავალი ჰიპოთეზა და თეორია, თუმცა ავტორი ცდილობს, მათ არ მიუმატოს ახალი ჰიპოთეზა და თეორია, ხოლო მისი მსჯელობა იყოს ზუსტი და არგუმენტირებული.

ავტორი გვაცნობს უამრავ ფაქტს, მაგრამ ისე, რომ არ მოექცეს მათ ტყვეობაში და გამოიყენოს ისინი თავისი პოზიციის, ხედვის, თვალსაზრისის გამოსაკვეთად, გასამყარებლად.

ამდენად არის ბალანსირებული ტექსტში ფაქტი და მსჯელობა.

და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია: რამდენადაც ცნობილია, თანამედროვე ირანელი ისტორიკოსებისა და სპარსული სამყაროს მკვლევართა დიდი ნაწილი ქართულ კულტურას ირანულის ჩრდილო-დასავლურ განშტოებად მიიჩნევს. წინამდებარე წიგნი ობიექტურად წარმოაჩენს როგორც ირანულ გავლენებს, ისე ქართული კულტურის თვითმყოფადობას, მის ინდივიდუალურ ხასიათს.

როგორც ვთქვით, წიგნი რთულია და მრავალმხრივი ინფორმაციით დატვირთული, თუმცა დაწერილია ნათელი სტილით და დაინტერესებული მკითხველი შეძლებს, იოლად აღიქვას ფაქტებიცა და მსჯელობაც.

პროფესორი სოსო სიგუა

სახელმწიფო პეტიის დუხეატი

თბილისი, 4 ივნისი, 2023 წელი

წინასიტყვაობა

წინამდებარე ნაშრომში კავკასიოლოგიისა და ირანისტიკის შექქრილში განხილულია ირანული და სემიტური კულტურული ნაკადები გვიანანტიკური ეპოქის იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლისას, მათი შეხვედრა აქ და ურთიერთქმედება. ამ ყოველივემ მეტად საინტერესო ნაყოფი გამოიღო საზოგადოებრივი ცხოვრების, პოლიტიკის, კულტურისა და რელიგიური ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტით. მათი მოგვიანო მნიგნობრული რეცეფცია ასევე გახდა წინამდებარე ნაშრომის შესწავლის საგანი. გარდა შეხვედრისა, ამ კულტურებს შორის არსებობდა, ცხადია, დაპირისპირებაც. ეს ის პროცესებია, რომელთა რეკონსტრუქციისთვისაც მეცნიერული დაკვირვების არეალის საგრძნობლად გაფართოება მომინია. როგორც ევროპულ-ამერიკული, ისე საბჭოთა სივრცეში განვითარებული მეცნიერული კვლევის რეტროსპექტული წარმოჩენა და აღდგენა ასევე საინტერესო გამოდგა წინამდებარე ნაშრომისთვის – იგულისხმება ახლებური გააზრება „მოძველებული“ დებულებებისა და კონცეპტებისა. აღნიშნული თემატიკის განხილვა სხვადასხვა სამეცნიერო თეორიისა და მიდგომის გამოყენების შესაძლებლობას გვაძლევს საკვლევ საკითხთან მიმართებით, რაც, თავის მხრივ, განაპირობებს ნაშრომის ინტერდისციპლინარულ ხასიათს. მოცემულ საკითხთა კვლევისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გვიანანტიკურ იბერიაში კულტურული გავლენების თეორიულ ანალიზს, რომელმაც პირდაპირი გავლენა მოახდინა სახელმწიფოებრიობის ქმნადობაზე და შეუქცევადი გახადა სრულიად ახალ რელიგიაზე – ქრისტიანობაზე გადასვლა. როგორი იყო წარმართობა საქართველოში, რა იყო მასში ადგილობრივი და რა – იმპორტირებული, ან როგორ მიემართებოდა ქრისტიანობას – ესეც საკმაოდ კომპლექსური საკითხია კვლევისთვის.

საკვლევ პერიოდის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმითაცაა განპირობებული, რომ მოგვიანო მნიგნობრულ რეცეფციაში მას სრულიად განსაკუთრებული როლი და ადგილი აქვს მიკუთვნებული. ნაშრომში შემოთავაზებულია ახლებური გააზრება რიგი საკითხებისა, მათ შორის ჯერ კიდევ აქემენიანთა ეპოქაში არსებული მაზდეიზმის იბერი-აში გავრცელებული ფორმისა, რომელმაც თავისი არსებობა პართულ ეპოქაში განაგრძო და დაექვემდებარა გარკვეულ რეფორმირებას სასანიანთა ხანაში, ასევე ირანულ ღვთაებათა, მითრას, ანაჰიტას და ვერეტრაგნას კულტებისა. მოცემულია მცდელობა მთლიანი კულტურული ქსოვილის რეკონსტრუქციისა, რომლებშიც ეს კულტები და მათთან დაკავშირებული მითოპოეტური ნარატივები თავისებურად აირეკლა.

კვლევა შეეხო ასევე იმ მოგვიანო საისტორიო ტექსტებს, რომელთა ზუსტი ასაკის შესახებაც მეცნიერებაში განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. ეს პროცესი მეტ-ნაკლები მსგავსებით მიმდინარეობდა ბერძნულ-ირანული კულტურული სამყაროს სხვა არეალებშიც – სირიაში, მესოპოტამიაში, ჩრდილო-დასავლეთ ირანში, სომხეთში, ანატოლიაში. ამ ნაშრომში განეულმა კვლევამ კიდევ ერთხელ ცხადყო, რომ აღნიშნული პროცესების შედეგად იბერიაში მივიღეთ ძველი და ახალი, იმპორტირებული და ადგილობრივი კულტების თავისებური შერწყმა, „ზედდების“ პრინციპით. ჩვენს კვლევაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ირანული კულტურის გავრცელების უამადასტურებელ არქეოლოგიურ მონაპოვარს არმაზში, დედოფლის მინდორზე და უფლისციხეში; გამოთქმულია ჰიპოთეზა, თუ რომელი წინარე-ღვთაებები უნდა მდგარიყო გარეგნულად ირანიზებული კულტების უკან.

სამეცნიერო ბრუნვაში შემოდის ასევე ქართულ წყაროთა ისეთი ცნობებიც, რომლებიც აქამდე ჯეროვნად არ განხილულა. აქცენტი სხვა, აქამდე უცნობ, წყაროებზეც ისმის, ასე მაგალითად, კვლევის ეპიცენტრში ექცევა III საუკუნის პართულ ფალაურზე შედგენილ ტექსტში (M-216 B) არსებული მინიშნება ქართლში მანიქური რელიგიის გავრცელებაზე, რომელიც თავისი დროისთვის ძალიან კულტივირებული მოძღვრება იყო, ასევე იბერიის იმ ჰიპოთეზური მეფის სახელი, რომელიც უნდა ყოფილიყო ამ ახალი რელიგიის რეციპიენტი; კვლევის შედეგებიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ მოგვიანებით ისეთი მნიგნობარი ეპისკოპოსის არსებობა „ჩვეულებრივი“ ქრისტიანული ინსტიტუტის ნიაღ, რომელსაც გარკვეული შეხების წერტილი უნდა ჰქონოდა აღნიშნულ მოძღვრებასთან, სრულიადაც არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითობა.

ნაშრომში გვიანანტიკური ეპოქის სხვა კულტებთან ერთად განხილულია უძველესი ინდო-ირანული ღვთაების, სიკეთისა და სინათლისთვის მეომარი და ბოროტი სანყისის დათრგუნვის გზით ტრიუმფატორი ირანული ღვთაების ეკვივალენტები სხვადასხვა რელიგიასა და მითოპოეტურ ნარატივებში, ასევე, აღნიშნულ ღვთაებასთან დაკავშირებული ეპოსის კვალი ქართულ წყაროებში, იმავდროულად, კეთდება ქართული მითოსის მოტივებისა და ზოროასტრული რელიგიური გადმოცემების შედარებითი ანალიზი, რამაც სამოთხის საკრალური ხეების სიმბოლიკის შესწავლისას წარმოაჩინა ქართულ საისტორიო ტექსტებში ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრის ნაყოფები – ის, რაც აირეკლა პირველი სვეტიცხოვლის აშენებისა და ქართლის მოქცევის ნარატივშიც.

კვლევამ გაათვალსაჩინოა ირანული რელიგიისა და კულტურის რეცეფცია, რომელიც ყოველ ეპოქაში აყენებდა საკითხს მისი პროტაგონისტისა და ფუძემდებლის პიროვნებაზე, იცნობენ რა მას ზართუსტრას, ანუ ზოროასტრის, სახელით. ქართული წყაროების მოგვიანო მნიშვნობრულ ტრადიციაში მას აიგივებდნენ ბიბლიურ ნებროთთან, რომლის სახელით ცნობილი წიგნიც თითქმის ჰქონდათ იბერიის მეფეებს. თავად ის გარემოება, რომ ქართველი მეფეები მირიან III-დან მოყოლებული ვახტანგ გორგასლის ჩათვლით ნებროთიან-ხოსროვანებად მოიხსენიებიან, უკვე მიუთითებს სემიტური ნებროთისა და ირანული ეროვნული ეპოსის „ქავათა“ დინასტიის ნარატივებს შორის კავშირზე. ნაშრომში შესწავლილია ის შინაარსები, რომლებიც იყო ამგვარი ლიტერატურის ძირითადი მდგენელი. კვლევა ასევე მოიცავს სამეფო ძალაუფლების კონცეპტს, როგორც ის არის წარმოდგენილი ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაში“, რაც მსგავსებას ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, ჰომერულ ტექსტებთან, მეორე მხრივ, ძველირანულ ტრადიცია-სთან. რეკონსტრუირებულია ქართულ საისტორიო ტექსტებში სამეფო ატრიბუტიკა და ხელმწიფური პრივილეგიები, რომლებიც შეეხება მეფეს, როგორც ღვთიური ქარიზმის მფლობელს, მის სამხედრო უნარ-ჩვევებს და მას ასევე წარმოაჩენს სიუხვის, სიმდიდრის განმაპირობებელ მნიშვნელოვან ფაქტორად.

კონსტანტინე ზ. გამსახუდია

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

მადლიერების გვერდი



მინდა მადლიერებით მოვიხსენიო ის ადამიანები, რომლებმაც თავიანთი არსებობით, სამეცნიერო მოღვაწეობითა და ფასეული რჩევებით ღრმა კვალი დააჩნიეს წარმოდგენილ ნაშრომს. განსაკუთრებული მადლობა ეკუთვნით ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორებს – ლევან გორდეზიანსა და მურმან პაპაშვილს, რაც შეეხება სადისერტაციო ნაშრომის დაცვას; დოქტორ იულონ გაგომიძეს, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელს, რომელიც ჯერ კიდევ ემიგრაციაში წასვლამდე ფასეულ დახმარებას მიწევდა კვლევაში – როგორც მასალებით, ისე რჩევებით; ასევე პროფესორ ზურაბ კიკნაძეს, რომელმაც 1984 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში პირველმა მომცა საშუალება, მისი სალექციო კურსის სემინარზე წამეკითხა მოხსენება ჩემი ამჟამინდელი კვლევის მიმართულებით. მინდა, განსაკუთრებული პატივი მივაგო უდროოდ წასულ თამარ გამსახურდიას, თსუ ისტორიის ფაკულტეტის დოცენტს, რომელმაც ჯერ კიდევ ბავშვობაში პირველმა მაზიარა საქართველოს ისტორიას და, კერძოდ, შესასწავლ პერიოდს; მსურს მოვიხსენიო ჩემი ნათლია, აკადემიკოსი სიმონ ყაუხჩიშვილი, რომლის დიდი ღვაწლიცა და სამეცნიერო მემკვიდრეობაც ჩემთვის ერთგვარი გზამკვლევი გამოდგა; აკადემიკოსი ანდრია აფაქიძე, რომელმაც საშუალება მომცა მცხეთის არქეოლოგიურ გათხრებში ჩართვისა, სადაც რამდენიმე ხანი პრაქტიკულად ვიმუშავე კიდევ; თსუ-ის პროფესორი ნუკრი შოშიაშვილი, რომლის კურსიც საქართველოს ისტორიაში ჩემთვის, მართლაც, დასამახსოვრებელი იყო. ასევე დაუვინწყარია პროფესორი ვალერიან გაბაშვილი და მისი სპეცკურსი აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რაც ფრიად სასარგებლო აღმოჩნდა ჩემთვის

ზოგადად მეცნიერული კვლევის მეთოდების გააზრებაში; განსაკუთრებით აღვნიშნავ მამაჩემის, ზვიად გამსახურდიას, ფასეულ რჩევებსა და მის ფუძემდებლურ ნაშრომს – „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველებას“, რომლის შემეცნებამაც ბიძგი მისცა ჩემი ნაშრომის არაერთ თეზისს. მსურს, მადლიერებით მოვიხსენიო ჩემი პირველი სამეცნიერო ხელმძღვანელები, საქართველოს სსრ-ის მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ასპირანტურაში, პროფესორები: კარლო კუცია და თეო ჩხეიძე, ამავე ინსტიტუტის დირექტორი, აკადემიკოსი თამაზ გამყრელიძე და ძველი აღმოსავლეთის ენების განყოფილების გამგე, პროფესორი ვაჟა გვახარია, რომელთა აქტიური მონდომებითაც გავხდი ამავე ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი ბატონი ვაჟას განყოფილებაში, ასევე, პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის წამყვანი მეცნიერი, ბრიტანეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, პროფესორი ვლადიმერ ლივშიცი, რომელმაც ფრიად საჭირო კონსულტაციები გამიწია. ამ ადამიანებმა, რომელთა უმრავლესობაც დღეს გარდაცვლილია, განსაკუთრებული დახმარება გამიწიეს როგორც აკადემიურ სფეროსთან ურთიერთობისას, ისე ჩემი მეცნიერული ხედვების ჩამოყალიბებისას.

შინაარსი

იბერიის კულტურის მოზაიკა	5
წინასიტყვაობა	7
მადლიერების გვერდი	11
შესავალი	17
I. თემის ზოგადი თვალსაზრისის განვითარება ძირითადი სამეცნიერო ლიტერატურისა და წყაროების მიმოხილვა	
I. 1. ირანისტიკა და სემიტოლოგია – ინტერდისციპლინარული ცდა	25
I. 2. ქართველოლოგია და არმენოლოგია – კავკასიოლოგიური პერსპექტივა	38
I. 3. ისტორიის ქრონოლოგია და წყაროები	52
I. 4. ავესტა	59
I. 5. საშუალო სპარსული ტექსტები	60
I. 6. ახალსპარსული ტექსტები	61
I. 7. ბიბლიური წყაროები, ძველი აღთქმა	62
I. 8. ბიბლიური წყაროები, ახალი აღთქმა	63
I. 9. ბერძნულ-კლასიკური და რომაული წყაროები	63
I. 10. ქრისტიანი პოლემისტების თხზულებები	66
I. 11. გნოსტიკური და მანიქეური ლიტერატურა	68
I. 12. არაბული წყაროები	69
I. 13. სომხური წყაროები	70
I. 14. ქართული წყაროები	72

I. 15.	ეპიგრაფიკა	75
I. 16.	ქართული ასომთავრული დამწერლობა, როგორც მატერიალური კულტურის ძეგლი	77
I. 17.	არქეოლოგიური მასალა	82
II.	არმაზის კულტი, ცეცხლქურუმები და მოგვები იბერიაში	
II. 1.	ადურ-გუშნასპის ცეცხლტადრის ლეგენდა	96
II. 2.	ბერძნული და ირანული ღვთაებები	104
II. 3.	უფლისციხის კულტი და მისი ეტაპების რეკონსტრუქციის მცდელობა	110
II. 4.	სასანური ზოროასტრიზმის ტალღა	121
II. 5.	ცეცხლქურუმის აღმნიშვნელი ტერმინები	125
III.	ერთი მანიქეური მისიის შესახებ	
III. 1.	„ნათლის მოციქული“ და ვარუჩან-შაჰი	131
III. 2.	მანიქეველობა და საქართველოს ეკლესია	141
IV.	დრაკონის მგუსვრელი გმირი მითოპოეტურ ტრადიციაში	
IV. 1.	ნინარეინდოევროპული და ინდოარიული გადმოცემები	150
IV. 2.	ღვთაება ვერეთრაგნა ბერძნულ-ირანულ სამყაროში	155
IV. 3.	მითოსის ისტორიზების ტენდენცია და ქართულ-ირანული პარალელები	160
IV. 4.	ურჩხულის მბრძოლი გმირის ნიშნები „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“	166
V.	მაზდაისტურ-ზოროასტრული მოტივები ქართულ მითოსურ გადმოცემებში	
V. 1.	ჩინვადის ხიდი	180
V. 2.	სამოთხის მაღალი სფერო	183

V. 3. სამოთხის ხე, როგორც განახლებული რელიგიის სიმბოლო მინიერების სფეროში	187
VI. გვიანანტიკური და ქრისტიანული გადმოცემები ზორთასტრის შესახებ	
VI. 1. ზორთასტრი, როგორც წინაისტორიული სასწაულთმოქმედი და შამანი	197
VI. 2. ზორთასტრი, როგორც წარმართობის ეპოქის ბრძენი	202
VI. 3. ზორთასტრი და ნებროთი	209
VI. 4. სოტეროლოგია, როგორც „ნებროთის წიგნის“ შინაარსობრივი მდგენელი	216
VI. 5. „ნებროთის წიგნი“, როგორც ქართლის მეფეთა ორაკული	220
VII. ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაში“ არაქალიშვილი მეფობის კონცეპტი და ხელმწიფური ატრიბუტიკა	
VII. 1. მეფე, როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებული პიროვნება	240
VII. 2. მეფე, როგორც მეომარი და მსაკული	250
VII. 3. მეფე, როგორც სიმდიდრის ან განძის მფლობელი და სიუხვის განმაპირობებელი	256
ძირითადი დასკვნები	263
შენიშვნები, დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა	271
სამეცნიერო ლიტერატურა:	
ქართულად	295
რუსულად	301
ევროპულ ენებზე	303

ნყაროები

ქართულ ენაზე 315

სხვა ენებზე 318

ABSTRACT 323

ინდექსი

საკუთარ სახელთა საძიებელი 325

გეოგრაფიულ დასახელებათა საძიებელი 331

ილუსტრაციები 335

შესავალი

კულტურების, მათი ურთიერთობების, მათ შორის არსებული წინააღმდეგობებისა და ცალკეულ ასპექტებში მათი სინთეზის გამომწვევი პროცესების კვლევა მნიშვნელოვანი ამოცანაა თანამედროვე აღმოსავლეთმცოდნეობისთვის, რელიგიის ისტორიისთვის, ფილოლოგიისა და სემიოტიკისთვის. ეს კვლევა მხოლოდ ირანისა და მესოპოტამიის რეგიონებს როდი მოიცავს, არამედ სამხრეთ კავკასიის მთელ არეალს – იბერიას, სომხეთსა და მის ყველა ნაწილს, რომლებიც ერთიან კულტურულ და პოლიტიკურ ველში შედიოდნენ. სხვადასხვა ფსიქო-სოციალური ჯგუფის ცნობიერების, ასევე, ცალკეული მნიშვნელოვანი ისტორიული პირის მრწამსის, მენტალობისა და ქმედების მოტივაციების კვლევა ისეთ საინტერესო გზაჯვარედინზე, როგორიცაა კავკასია, და ასევე ფრიად საინტერესო ეპოქაში, როგორიცაა გვიანანტიკურობა და ადრექრისტიანული ხანის გარიჟრაჟი, მრავალი თვალსაზრისით გვიჩვენებს, თუ რატომ განვითარდა ისტორია ჩვენს თანამედროვეობამდე სწორედ ასე და არა – სხვაგვარად. როდესაც აღნიშნული კვლევა დავიწყე, ეს იყო ბოლო წლები მოგვიანო საბჭოთა ეპოქისა, რომელშიც ძალიან მალე დაიწყო პერესტროიკა და მასთან ერთად განვითარებული პროცესები. ეს ნიშნავდა გარკვეულ თავისუფლებებს მეცნიერული კვლევისთვისაც, რამდენადაც როგორც სსრკ-ში, ისე საქართველოს სსრ-ში რელიგიის ისტორიაზე და მის მონათესავე დისციპლინებზე გარკვეული შეზღუდვები მოქმედებდა. სირთულეს ქმნიდა ისიც, რომ „რკინის ფარდის“ გამო ამ ჟანრის უამრავი სამეცნიერო ლიტერატურა სსრკ-ში ვერ აღწევდა. ხოლო ის, რაც აღწევდა, იყო მხოლოდ მოსკოვსა და ლენინგრადში, შემდგომში სტ.-პეტერბურგში, სადაც არაერთხელ მომინია ჩასვლა

და შესაბამის ბიბლიოთეკებში მუშაობა.

ნაშრომმა მეტ-ნაკლებად დასრულებული სახე მიიღო 1980-იანი წლების მიწურულს. მისი ერთი ნაწილი კი ცალკე წიგნად გამოვიდა საქართველოში სათაურით „ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა“, (გამომცემლობა პითაგორა, თბ. 1995;) საკითხის შესწავლისას ჩვენ დავეყრდენით ზღვა მასალას სხვადასხვა ენაზე – ძველირანულ, საშ. სპარსულ და ახალსპარსულ, არაბულ, სირო-არამეულ, ბერძნულ, სომხურ, ქართულ წყაროებს, ზოგიერთ მათგანს ორიგინალში გავეცანიტ, ზოგიერთს – აკადემიურ თარგმანში. მოვიხმეთ ეპიგრაფიკული და არქეოლოგიური მასალები, ასევე ხელოვნების ნიმუშები როგორც ირანული, ისე კავკასიური პოლიტიკურ-კულტურული სივრცეებიდან. ასევე გავითვალისწინეთ და გამოვიყენეთ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა სხვადასხვა ენაზე. აღნიშნული მასალის დამუშავებისა და შესწავლის საფუძველზე შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ რა გზა განვლო ქართულმა ცნობიერებამ წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლისას, იმ დროს უნივერსალური ირანული, სემიტური და ბერძნული კულტურების რეცეფციით და, იმავდროულად, საკუთარ თვითმყოფად, ეროვნულ კულტურაზე დარჩენით, რომელიც ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათანობით, ევოლუციურად იძენდა მთელი კავკასიის რეგიონისთვის თავის დიდ მნიშვნელობას. ნაშრომის მეცნიერული სიახლე მდგომარეობს არსებული წყაროების ახლებურ ნაკითხვაში და მანამდე არაეჩინებული, დისკუსიის საგნად გამხდარი პრობლემების ახლებურად გააზრებაში. ასევე მოვიზიდეთ ზოგიერთი ისეთი წყარო, რომლებიც მანამდე ან არ იყო სამეცნიერო მიმოქცევაში, ან მათი ცნობების სანდოობა და ფასეულობა სათანადოდ არ იყო შეფასებული. ეს ყოველივე კი საფუძველს ქმნის ისეთი დასკვნების გამოსატანად, რომლებიც ბევრ მოვლენასა და პროცესს მოჰყვნს ნათელს. კვლევისას დასმულია ისეთი აქცენტები, რომლებიც გვიჩვენებს, თუ რა შემოინახა არქაიკიდან I-V საუკუნეების იბერიულმა კულტურულმა ცნობიერებამ, რაც, თავის მხრივ, სწორედ ასეთნაირ განვითარებას უზრუნველყოფდა, რომელი გზითაც ის წავიდა და არა სხვაგვარს. ეს იყო ორიენტაცია, ერთი მხრივ, თვითმყოფადსა და ეროვნულზე და, მეორე მხრივ, ბერძნულ-ელენისტურსა და ქრისტიანულზე.

ნაშრომის თავდაპირველი აპრობაცია შედგა 1990 წლის დეკემბერს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში, ძველი აღმო-

სავლეთის ენების განყოფილებაში. იმ დროისთვის ჩვენ დასრულებული გვექონდა ასპირანტურის სრული კურსი თავის გამოცდებთან ერთად ამავე ინსტიტუტში და გამოქვეყნებული გვექონდა საქართველოს სსრ-ის აკადემიურ გამოცემებში 3 პუბლიკაცია და ერთი წაკითხული მოხსენება აღმოსავლეთმცოდნეთა საკავშირო კონფერენციაზე დუშანბეში. სადისერტაციო ნაშრომი ოფიციალური სათაურით „საზოგადოებრივი ურთიერთობები ირანში III-V საუკუნეებში“ (სათაური ნეიტრალურად იყო შერჩეული საკავშირო სადისერტაციო ორგანოების იდეოლოგიზებული პოზიციონირების გამო) მოწონებული იქნა დამსწრე მეცნიერ-თანამშრომელთა მიერ, რომლებიც ძველი აღმოსავლური ენების, ირანისტიკისა და სემიტოლოგიის განყოფილებებს წარმოადგენდნენ. მივიღეთ შეფასებები, ასევე შენიშვნები, რომელთა გათვალისწინებაც სასურველი იყო ტექსტისთვის საბოლოო სახის მიცემამდე. ამის შემდეგ ნაშრომს რეკომენდაცია გაენია დაცვისთვის, მაგრამ, სამწუხაროდ, დაცვა ვერ მოხერხდა იმ ტრაგიკულ, საყოველთაოდ ცნობილ მიზეზთა გამო, რომელთაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში 1991 წლის ბოლოს და 1992 წლის დასაწყისში. ამ მოვლენების შედეგი იყო ის, რომ ოჯახთან ერთად მომიწია ემიგრაცია შვეიცარიაში.

2013 წელს, ხანგრძლივი ემიგრაციიდან დაბრუნების შემდეგ, ხელახლა ჩავაბარე დოქტორანტურაში, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ისტორიის პროგრამის დოქტორანტთა სემინარზე, 2019 წელს კოლოქვიუმის ფარგლებში წარმოვადგინე დისერტაციის რამდენიმე ნაწილი. ამასთანავე, ადრეული ნაშრომი საფუძვლიანად გადამუშავდა, მასზე მუშაობისას გათვალისწინებულ იქნა ის ახალი სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელიც საერთაშორისო მიმოქცევაში შემოვიდა 1992- 2019 წლებში. ნაშრომის დაცვა წარმატებით შედგა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 2020 წლის 24 თებერვალს. მისი სათაური იყო „ირანული და სემიტური კულტურული ნაკადები ადრექრისტიანულ იბერიაში და მათი მოგვიანო მნიგნობრული რეცეფცია“.

ნაშრომი შედგება შესავალი ნაწილისგან თავისი 18 ქვეთავით და 7 თავისგან 22 ქვეთავით, რომლებშიც სხვადასხვა რაკურსით განხილულია როგორც საკითხის შესწავლის ისტორია, ისე ჩვ. წ.-ის I-V საუკუნეების იბერიაში მიმდინარე კულტურული პროცესები მათ მოგვიანო მნიგნობრულ რეცეფციასთან ერთად. ნაშრომი სრულდე-

ბა ძირითადი დასკვნით. მასში ფართოდაა მოხმობილი სხვადასხვა წყაროს ცნობები, ასევე ხელოვნების ქმნილებები, ეპიგრაფიკა და არქეოლოგიური მასალები. ნაშრომის წერისას ძირითადად ვიყენებდით რეკონსტრუქციის მეთოდს, რაც გულისხმობს შემორჩენილი ფრაგმენტებისა და მწირი მინიშნებების ისე დალაგებას, რომ გარკვეული მთლიანი სურათი აღდგეს – დაახლოებით, მოზაიკის გაბნეული კენჭების დალაგების პრინციპით, სადაც მნიშვნელობა აქვს ცალკეულის რაღაც ერთიან კონტექსტთან დაკავშირებას. იყო შემთხვევები, როდესაც ვიყენებდით ასევე დედუქციის მეთოდს, სადაც გამოიყენებოდა გარკვეულ შედეგს მოგვცემდა. ცალკე გამოყენებით პერმენევტიკული და სემიოტიკური კვლევის მეთოდების გამოყენება იმ სიმბოლოებსა თუ იგავურ სურათ-ხატებთან მიმართებით, რომლებითაც ძველი ავტორები ხშირად ოპერირებენ. რამდენადაც იმდროინდელი მნიშვნოვნებისა და ისტორიკოსების ცნობიერება ძირითადი საგნების ასე თუ ისე მწყობრ სისტემას და მსოფლიოს გარკვეულ აღნაგობას გულისხმობს, რომელიც დღევანდელისგან რადიკალურად განსხვავებულია, მათი გათვალისწინებაც მნიშვნელოვანი იყო, რათა მაქსიმალურად მივახლოვებოდით იმდროინდელი კულტურულ-ისტორიული რეალიების არსს.

კვლევამ აჩვენა იმ არტეფაქტების, ტექსტებისა თუ ისტორიულ-მეტაისტორიული ნარატივების სპეციფიკა, რომელიც ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრამ წარმოშვა იბერიაში გვიანანტიკურობის დაწყებიდან, ასევე წარმოაჩინა ამ შეხვედრის დიდი მნიშვნელობა ქრისტიანობის ევოლუციურად ფორმადქმნის პროცესში. „ადრექრისტიანულ“ ეპოქას რაც შეეხება, აქ ვგულისხმობ პერიოდს I საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეექვსე საუკუნის დასაწყისამდე, ანუ იბერიაში მეფობის გაუქმებამდე. ირანულ-სემიტურმა კულტურულმა შეხვედრამ მართლაც არსებითი და საყურადღებო ნაყოფი გამოიღო მესოპოტამიაში, სირიაში, ჩრდილო-დასავლეთ ირანში, სომხეთში. იგივე პროცესები მიდიოდა იბერიაშიც, თუმცა მას ჰქონდა თავისი სპეციფიკური მდგენელი და შედეგები. სავსებით ინტერნაციონალიზებული „ელინურ-ბერძნული“ კულტურა იყო ის მესამე, რომელიც ამ პროცესებზე კეთილისმყოფლად მოქმედებდა, თუმცა იგი, იმავდროულად, ირანულთან შეწყვილებული იყო, მეტადრე, პართულ ხანაში. რომ არა ის, როგორც ფაქტორი, ქრისტიანობას ძალიან გაუჭირდებოდა ამ არეალებში გზის გაკვლევა და ფეხის მოკიდება.

ფაქტია, რომ შემოსული რელიგიური კულტები იბერიის ნიადაგზე ერთგვარ მუტაციას განიცდიდა – აქ იგულისხმება აქემენიანთა ეპოქის მაზდაიზმის იბერიაში გავრცელებული ფორმა, ასევე მითრას, ანაჰიტასა და ვერეთრაგნას თაყვანისცემა. ეს პროცესი მეტ-ნაკლები მსგავსებით მიმდინარეობდა ბერძნულ-ირანული კულტურული სამყაროს სხვა არეალებშიც. იბერიაში შედეგად მივიღეთ ძველი და ახალი, იმპორტირებული და ადგილობრივი კულტების რაღაცნაირი შერწყმა, „ზედდების“ პრინციპით.

ირანული კულტურის გავრცელებას იბერიაში ადასტურებს არა მარტო არქეოლოგიური მონაპოვარი არმაზში, დედოფლის მინდორზე და უფლისციხეში, არამედ ქართულ წყაროთა ისეთი ცნობებიც, რომლებზეც ჯეროვნად არ მიუქცევიათ ყურადღება. ცენტრები, საიდანაც ის კავკასიაში ვრცელდებოდა, მიდიასა და ატურპატაკანში (თანამედროვე ირანის აზერბაიჯანი) მდებარეობდა. რაც შეეხება III საუკუნეს და პირველი სასანიანების ეპოქას, პართულ ფალაურზე შედგენილ ტექსტში (M-216 ბ) არის მინიშნება მანიქეური რელიგიის, თუნდაც შეზღუდული მასშტაბით, გავრცელებაზე ქართლში. ამ რელიგიურმა მიმდინარეობამ უკვალოდ რომ არ ჩაიარა, ამაზე მეტყველებს მოგვიანებით ისეთი მნიშვნობარი ეპისკოპოსის არსებობა „ჩვეულებრივი“ ქრისტიანული ინსტიტუტის ნიაღ, რომელსაც გარკვეული შეხების წერტილი უნდა ჰქონოდა აღნიშნულ მოძღვრებასთან. ჯუანშერის თხზულება „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“ ჩანს უძველესი ინდო-ირანული ღვთაების, სიკეთისა და სინათლისთვის შემოპარი და ბოროტ საწყისთან ბრძოლის გზით ტრიუმფატორი ვერეთრაგნას, ეპოსის კვალი, რომელსაც იბერიაში პართულ ეპოქაში უნდა შემოეღნია. სომხეთში ის ვაჰაგნის კულტის სახით არსებობდა. კვლევაში რამდენიმე ნიშანია გამოყოფილი, რაც ამას ადასტურებს. ეს კულტიც, ირანული რელიგიის თვალთახედვიდან თუ შევხედავთ, არამეინსტრიმული უნდა ყოფილიყო თავისი ხასიათითა და შინაარსით.

ქართული მითოსის მოტივებისა და ზოროასტრული რელიგიური გადმოცემების შედარებითმა ანალიზმა ცხადყო, რომ პარალელიზმები საკმაოდ ბევრია. ეს იგივე მითოსია, რომელიც საქართველოს მთაში გავრცელებულ „ღვთისშვილთა კულტშია“ ტრადირებული. სამოთხის საკრალური ხეების სიმბოლიკის შესწავლა საშ. სპარსულ თუ მოგვიანო ტექსტებში ასევე აჩვენებს, რომ მათი კონცეპტი ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრის ნაყოფია. ეს ყოველივე პირ-

ველი სვეტიცხოვლის აშენებისა და ქართლის მოქცევის ნარატივშიც აირეკლა.

ირანული რელიგიისა და კულტურის რეცეფცია, ცხადია, ყოველ ეპოქაში აყენებდა საკითხს მისი პროტაგონისტისა და ფუძემდებლის პიროვნებაზე, რომელსაც იცნობენ ზარათუსტრას, ანუ ზოროასტრის, სახელით. მას აიგივებდნენ ბიბლიურ ნებროთთან, რომლის სახელით ცნობილი წიგნიც თითქოს ჰქონდათ იბერიის მეფეებს. ნაშრომში შესწავლილია ის შინაარსები, რომლებიც იყო ამგვარი ლიტერატურის ძირითადი მდგენელი.

სამეფო ძალაუფლების კონცეპტი, როგორც ის არის წარმოდგენილი ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაში“, მსგავსებას ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, ჰომერულ ტექსტებთან, მეორე მხრივ, ძველირანულ ტრადიციასთან. ამაზე მიაწინებებს სამეფო ატრიბუტიკა და ხელმწიფური პრივილეგიები, როგორც ის არის წარმოდგენილი ქართულ ტექსტში.

იბერიაში გვიანანტიკურობა არსებითად დასრულდა ამავე ეპოქის უკანასკნელი კეისრის, ჰერაკლეს, იმავე ფლავიუს ჰერაკლიუსის (610-641 წწ.) ლაშქრობასთან ერთად, რამაც საბოლოოდ დაასრულა ირანის დომინაცია. ამ მოვლენებს მალე მოჰყვა არაბების შემოსვლა კავკასიაში და მათი დამკვიდრება აღმოსავლეთ საქართველოში. აქ გამოკვლეული კულტურათა შეხვედრის, თანაკვეთის, კონტროვერსულობისა და სინთეზის ნაყოფი თანდათან იჩენს თავს VIII საუკუნის მიწურულიდან, როდესაც იწყება აღწერილი კულტურული ხდომილებების რეცეფცია და ეს პროცესი XII საუკუნემდე გრძელდება. ქართული რენესანსიც ამ ყოველივეს შედეგია.



თემის ზოგადი თვალსაზრისის
განვითარება.

ძირითადი სამეცნიერო
ლიტერატურისა და
წყაროების მიმოხილვა

I. 1. ირანისტიკა და სემიტოლოგია – ინტერდისციპლინარული ცდა



ირანში, მესოპოტამიასა და კავკასიაში მიმდინარე რელიგიურ-პოლიტიკური თუ სოციალურ-კულტურული პროცესები არაერთხელ გამხდარა საგანგებო შესწავლის საგანი. ამ თემაზე შექმნილია უმდიდრესი ლიტერატურა არაერთ ენაზე. არსებობს საკმაოდ მდიდარი ბიბლიოთეკა და კვლევების – როგორც მონოგრაფიების, ისე სტატიების ნუსხა, რომელთა შექმნისთვისაც დაშვრა აღმოსავლეთმცოდნეთა, ფილოლოგთა, ენათმეცნიერთა და რელიგიის ისტორიკოსთა არაერთი თაობა. ამ უზარმაზარი ბიბლიოთეკის განხილვას მასში წამოჭრილ ყველა პრობლემასთან ერთად ნამდვილად არ ვაპირებთ – ეს დაარღვევდა ჩვენი ნაშრომის ჩარჩოს და ტექნიკურადაც შეუძლებელი იქნებოდა, რამდენადაც მის გამლას, დიდი ალბათობით, მრავალი ათეული ტომი დასჭირდებოდა. ჩვენ შევხებით ცალკეულ ნაშრომს, რათა გამოვკვეთოთ ის ზოგადი ტენდენციები, რომლებიც მნიშვნელოვანი იქნება ჩვენი საკვლევი საგნისთვის, და შემოვიფარგლებით მხოლოდ ზოგიერთი მათგანით. სხვადასხვა კულტურას – ბერძნულს, ირანულს, სემიტურს შორის მიმდინარე კომუნიკაციის პროცესი მეცნიერულმა კვლევამ ჯერ კიდევ წინაელღინისტურ ეპოქაში შეამჩნია. საკმარისია, დაკვირვებით წავიკითხოთ პერაკლიტეს, პლატონის, პეროდოტესა და კლასიკური ეპოქის სხვა არაერთი ავტორის, აგრეთვე, ძველი აღთქმის წიგნები, რომ ცხადი გახდება: ირანული აზროვნება და მსოფლმხედველობა ზეგავლენას ახდენდა მათზე. მაგრამ არც უკუპროცესი უნდა გამოგვრჩეს – რომელიც განსაკუთრებით აქტიურდება ალექსანდრე დიდის, იმავე „მაკედონელის“ აღმოსავლეთისკენ ლაშქრობების შემდეგ, რასაც შედეგად მოჰყვა ირანის დაპყრობა და აქემენიანთა დინასტიის დაცემა.

აღნიშნულმა სამხედრო კამპანიებმა მსოფლიო მნიშვნელობის პროცესებს მისცა დასაბამი. ამ ლაშქრობებს, გამომდინარე მათი შედეგებიდან, არა აქვთ მხოლოდ სამხედრო და სტრატეგიული განზომილება. ამის შედეგი იყო აქამდე არნახული ურთიერთობები ბერძნულ და ირანულ კულტურებს შორის, რამაც ბიძგი მისცა ელინისტური „ოიკუმენეს“ აღმოცენებას. განვითარდა როგორც ფორმით, ისე შინაარსობრივად ახალი ხელოვნება და არაერთი ახალი კულტი, რომლებშიც თაყვანს სცემდნენ სინკრეტული ხასიათის ღვთაებებს. შესაძლოა ითქვას, რომ ზოგადგაცობრიულმა, კოსმოპოლიტურმა უნივერსალიზმმა სწორედ ამ არეალებზე ჰპოვა თავისი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება. ბერძნული ენის ყველასთვის მისაწვდომი ფორმა, ანუ „კოინე“, მოგვიანებით დიდად უწყობდა ხელს ქრისტიანობის ქადაგებასა და გავრცელებას აზიაში. კულტურულ-გეოპოლიტიკური ცნობიერება შეიცვალა მას შემდეგ, რაც რომის იმპერიამ თავისი საზღვრები გადაიტანა ევფრატთან. ამიერიდან გაბატონდა ერთი მცდარი და, ალბათ უფრო თუ დავაზუსტებ, გარკვეული ტენდენციურობის გამომხატველი კონცეპტი, რომელიც თავის დროზე ჩამოაყალიბა სენატორმა და ფილოსოფოსმა მარკუს ტულიუს ციცერონმა (106-43 წწ.). დაახლოებით იგივე კონცეპტი ფიგურირებს იმპერატორ ავგუსტუსის (ძვ. წ-ით 27 – ახ. წ-ით 14 წწ.) ანდერძში, რის გამოც დავინყებას მიეცა ბერძნული ცივილიზაციის გავრცელების ქეშმარიტი საზღვრები; რომისა და პართიის საზღვარი კი ჯერ რომაულ-ელინისტური, შემდგომ კი მისი მემკვიდრე დასავლური მენტალობის მიერ მიჩნეული იქნა „ცივილიზაციისა“ და „ბარბაროსობის“ გამყოფად. ამ თვალსაზრისით ხელმძღვანელობდნენ ისტორიკოსები და ფილოლოგები დასავლეთში თვით მე-20 საუკუნის დასაწყისამდე, ვიდრე ოსვალდ შპენგლერმა, აკადემიური სკოლების გარეთ მდგარმა ავტორმა, თუმცა, იმავდროულად, ძალიან ნიჭიერმა და ალღოიანმა მწერალმა, თავის გახმაურებულ ისტორიულ-კულტუროლოგიურ ნიგნში „ევროპის დაისი“ არ აღმოაჩინა, რომ მკვლევართათვის კლასიკური ფილოლოგიის ჰორიზონტი ბერძნული ენის აღმოსავლეთ საზღვარზე მთავრდებოდა და ისინი ვერ ამჩნევდნენ განვითარების სიღრმისეულ ერთიანობას ამ საზღვრის ორივე მხარეს, რამდენადაც ერთმანეთში ურევდნენ ტექსტის სულსა და ენის სულს. გერმანელი კულტურ-ფილოსოფოსი ხაზს უსვამს, რომ „ამავე დროს უნდა წარმოჩენილიყო საკრალური ხასიათის ლიტერატურათა მთელი ჯგუფი,

დაკავშირებული სულიერი, შინაგანი ერთიანობით, ოღონდ სხვადასხვაენოვანი, მათ შორის კლასიკურენოვანიც“¹

ოსვალდ შპენგლერის ამ საყურადღებო მიხვედრიდან საკმაო ხანი გავიდა და უნდა ითქვას, რომ ამ მიმართულებით ჩატარდა არაერთი კვლევა და დაიწერა საკმაოდ მნიშვნელოვანი შრომები აღნიშნული სიცარიელის ამოსავლებად. კვლევა ძირითადად ინტერდისციპლინარული მიმართულებით განვითარდა. მეტად საინტერესო და ორიგინალური გამოკვლევა, რომელმაც შთაგვაგონა ამ ნაშრომის დაწერა, არის დასავლეთის აკადემიურ წრეებში საყოველთაოდ აღიარებული ორიენტალისტიკის, ირანისტიკისა და სემიტოლოგიის, უკსალას უნივერსიტეტის პროფესორის, გეო ვიდენგრენის შრომა „ირანულ-სემიტური კულტურული შეხვედრა პართულ ეპოქაში.“² ბერძნული და სემიტური კულტურების ირანულზე გავლენის გზები, საშუალებები და ტიპები საკმაოდ მწვავე და პრობლემური თემაა. მკვლევართა წინაშე ყოველთვის იდგა პრობლემა ქრონოლოგიური ჩარჩოებისა, აგრეთვე ეთნოკულტურული გარემოს, მისი პრიორიტეტებისა და ძირითადი მახასიათებლების ასე თუ ისე ზუსტი განსაზღვრისას გეო ვიდენგრენის აღნიშნული კვლევა მნიშვნელოვანი შენაძენია ამ მხრივ. ავტორი განსაკუთრებულ აქცენტს სვამს მესოპოტამიაზე, სადაც ყველაზე თვალსაჩინოდ მიმდინარეობდა ეს კულტურული პროცესი – მესოპოტამია, გარკვეული ბიბლიური ნარატივიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, ამ პროცესის აკვანია. იმან, რაც აქ მოხდა პართულ ეპოქაში და გაგრძელდა შემდეგაც, ანუ ადრესასანურ ხანაში, განსაკუთრებული როლი შეასრულა იმჟამინდელი მსოფლიოს ამ ორი მოწინავე კულტურის შეხვედრის საქმეში.

ამ სრულიად უნიკალური გარემოს ფორმირებაში თავისი წვლილი შეიტანეს: ჯერ პართულმა, შემდეგ მესამე საუკუნიდან უკვე რეფორმირებულმა სასანურმა ზოროასტრიზმმა, ელინისტურმა მითრაიზმმა, როგორც მთელ შუა აღმოსავლეთში განვრცობილმა თეისტურმა რელიგიებმა, ისე მათგან წარმოშობილმა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა, სასანური იმპერიისთვის არამეინსტრიმულმა მიმდინარეობებმა – იუდაიზმმა და ქრისტიანობამ, ასევე გნოსტიციზმმა, მანიქეველობამ და მანდაიზმმა. ავტორი მდიდრულ მასალას იყენებს კვლევისას – ესაა დურა-ევროპოსის სინაგოგის და „მითრაეუმის“ მოხატულობები, იგი აღადგენს ადრექრისტიანულ კვალს, განიხილავს ასევე პართული ეპოქის ლიტერატურულ ძეგლ „ასირიულ ხეს.“ (Draxt ī Āsūrig) თვალსაჩინო ხდება, რომ იდეებისა და კულტურული

შინაარსების ურთიერთგავლენა გაცილებით უფრო ანგარიშგასაწევი ფაქტორია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. ამ ნაწარმოებში პალმა თხას ეუბნება, რომ ჩემი სიტყვები სულ ტყუილად გითხარი და ეს იგივეა, რაც ღორს მარგალიტები დაუყარო, ან მთვრალ აქლემს ჩანგი უჭდროო. ხოლო როდესაც გ. ვიდენგრენი სახარებისეული მეფე-მოგვების ლეგენდაზე გადადის, მასთან აკავშირებს მითრალისტული გადმოცემების Mons Victoralis-ის, ანუ „ტრიუმფატორის მთის“, ლეგენდას, რომლის მიხედვითაც ღვთაება მითრა მთიდან ბარად ჩამოსულ მხსნელად გვევლინება. „მხსნელის“ მოტივი მითრაიზმში სწორედ ისაა, რამაც ის გვიანანტიკურ ეპოქაში ერთხანს ქრისტიანობის ეფექტურ კონკურენტად აქცია.

ამავე ავტორს, გეო ვიდენგრენს, თავისი თვალსაზრისები კიდევ უფრო ვრცლად და სიღრმისეულად აქვს წარმოდგენილი ფუნდამენტურ ნაშრომ „ირანის რელიგიებში“.³ აქ იგი საკმაოდ საფუძვლიანად განიხილავს ირანულ კონცეფციას დროშა და სამყაროულ ესქატოლოგიურ ციკლებზე. ტრადიცია, რომელიც ავესტური ტექსტებიდან იღებს სათავეს, პრაქტიკულად განიცდის მნიშვნელოვან ტრანსფორმაციას, რაც სწორედ კულტურული და რელიგიური ურთიერთობებისა და ურთიერთგავლენების პირდაპირი შედეგია. იგი აღნიშნულ კვლევაში წარმოადგენს თვალსაზრისს, რომ თავად მაზდაისტურ-ზოროასტრული რელიგიურ-იერარქიული მეინსტრიმის შიგნით მიმდინარეობდა, ერთი მხრივ, განძაკ-შიზის, ჩრდილო-დასავლეთ ირანის უმნიშვნელოვანესი რელიგიური ცენტრის მოგვების – ზურვანის, ანუ „შემოუსაზღვრელი დროის“, მეორე მხრივ, თაყვანისმცემელთა და ცენტრალური ირანის ისტახრის ზოროასტრულ-მაზდაისტი მოგვების ერთმანეთთან შერევისა და ინტეგრაციის პროცესი. ეს თეზისი, თავის მხრივ, სათავეს იღებს შვედი მკვლევრის, სტიგ ვიკანდერის, შრომიდან „ცეცხლქურუმები მცირე აზიასა და ირანში“, რომელშიც ავტორი ამჩნევს განსხვავებას ამ ორი ტიპის – სხვადასხვა ტრადიციისა და კონცეპტების მიმდევარ ქურუმებს შორის, რომლებიც გაბნეულნი იყვნენ ირანში, მესოპოტამიაში, კაბადოკიასა და ანატოლიაში. ავტორი საკმაოდ აკრიბულად აანალიზებს ცეცხლქურუმთა აღმნიშვნელ ბერძნულ, ლათინურ, ავესტურ-ძველირანულ, ფალაურ-საშუალო სპარსულ, სომხურ თუ სირიულ ტერმინებს. თამამად შესაძლოა ითქვას, ეს წიგნი გარკვეულ სტანდარტს აწესებს, ირანული რელიგიების კვლევას რაც შეეხება.

ძველი თაობის მკვლევართაგან ამ თემას საკმაოდ ღრმად შეეხო ვილჰელმ ბუსეტი, რომელიც საერთოდ არ ყოფილა არც ორიენტალისტი, არც ფილოლოგი, იგი სემიტოლოგი, სახარებისეული ტექსტების მკვლევარი და თეოლოგი იყო, დაინტერესებული გნოსტიკური, მანიქეური და მანდაური ტექსტების ფენომენით და მათი ზეგავლენის შესწავლით როგორც სახარებებზე, ისე ადრეული ქრისტიანობის მეინსტრიმულ კულტურაზე. თავის წიგნში გნოზისის შესახებ იგი წერს: „აღმოსავლეთიდან მოსულ იმ ბრძენთა ლეგენდა, რომელთაც ძღვენი მიართვეს ყრმა მაცხოვარს, ღრმად სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს: ჩვენი აზრით, სახარება არის უმნიშვნელოვანესი პუნქტი უდიდესი სულიერი მოვლენისა და ყველაზე წინნასულმა ხალხებმა კაცობრიობის ისტორიაში თავიანთი წვლილი შეიტანეს მასში. ირანული აპოკალიპტიკა და სპეკულაციები, ბერძნული სული, პლატონური ესქატოლოგია, დიდი პლატონური ჰიმნი სულის მარადიული სამშობლოს შესახებ, ლოგოსის თეოლოგია და სტოას ეთიკა, ეთიკურ და რელიგიურ ცხოვრებაზე დაფუძნებული იდეალიზმი, მისწრაფება რელიგიებისა უნივერსალიზმისკენ – ამ ყოველივეს და კიდევ ზოგიერთ სხვა რამეს განასახიერებს ის ძღვენი, რომელიც სახარებისეულმა ერებმა მომავალ ქრისტიანობას განუმზადეს“.⁵

ამავე მიმართულებით საყურადღებო ნაშრომები აქვს კლასიკურ ფილოლოგს, გერმანელ რიხარდ აუგუსტ რაიკენშტაინს. იგი თავის წიგნში „ელინისტური მისტერიული რელიგიები“ თავისი თეზისების გასამყარებლად მოიხმობს ძირითად გნოსტიკურ მითს მხსნელზე, ასევე, ძველირანულ კონცეპტს პირველ-ადამიანზე. მხსნელის მითი მან საკმაოდ წარმატებულად ჩამოაყალიბა როგორც ბერძნულ, ისე არამეულ და ირანულ მასალებზე დაყრდნობით. იგი ასკვნის, რომ ქრისტიანული „ძე კაცისას“ კონცეპტი აღმოსავლურ გნოზისთან არის დაკავშირებული. რაც შეეხება თანამედროვე მკვლევართ, გნოზისზე ასევე მნიშვნელოვანი შრომის ავტორია ამერიკელი ორიენტალისტი, ბიბლიური ტექსტებისა და ადრეული ქრისტიანობის ისტორიის მკვლევარი, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი კარენ კინგი, რომლის წიგნშიც კარგადაა გაანალიზებული მეცნიერული კვლევის ძირითადი ტენდენციები.⁷

სხვა ფუნდამენტური კვლევები დასავლურ მეცნიერებაში, რომლებიც მაქსიმალურად ითვალისწინებენ, ერთი მხრივ, სხვადასხვა ჟანრის ძველ, საშუალო და ახალსპარსულ, არაბულ, სირიულ-არამეულ, ლათინურ, ბერძნულ, კოპტურ, სომხურ და ალბათ ყველაზე ნაკლებად ქართულ ტექსტებს, მეორე მხრივ, ეპიგრაფიკას, ასევე, არ-

ქეოლოგიურ არტეფაქტებს, არის პენრიკ ნიბერგის,⁸ ჟაკ დიუშენ-გიომინის,⁹ მარიან მოლეს,¹⁰ პაროლდ უოლტერ ბეილის¹¹ შრომები. ამ ორიენტალისტების საკმაოდ ნაყოფიერი მეცნიერული მოღვაწეობა გასული საუკუნის 40-იან – 80-იან წლებს მოიცავს. მათ დეტალურ განხილვას მოცემული მიმოხილვის კონტექსტში აზრი არა აქვს, შემოვიფარგლებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ ისინი მოიცავენ ძველირანული რელიგიის, ასევე, მასთან შეხების ნერტილის მქონე სხვა რელიგიების არაერთ ასპექტს. მათ კულტურის ისტორიის კვლევაშიც შესამჩნევი წვლილი მიუძღვით.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია რობერტ ჩარლზ ზენერის, ოქსფორდელი პროფესორის, მაღალი რანგის ირანისტიკა და, იმავდროულად, კლასიკური ფილოლოგიური განათლების მქონე მეცნიერის, შრომა „ზურვანი“.¹² ეს უძველესი ირანული ღვთაება Zurvān პირველად იხსენიება ძვ. წ-ით XIII-XII საუკუნეებით დათარიღებულ დაფაზე, რომელიც აღმოჩენილია მესოპოტამიურ ნუზიში. იგი თავისი სემანტიკით „უჟამო ჟამის“ აღმნიშვნელია და ვლინდება ორგვარად – „განუსაზღვრელი“ და „ხანგრძლივმეფობის დროის“ სახით. ამ შრომის მიხედვით, ზურვანიზმი სასანიანთა ეპოქაში განახლებული ფორმით აღორძინდა. მან ძლიერი ზეგავლენა მოახდინა მითრაიზმზე, მანიქეველობასა და გნოსტიციზმზე.

ირანისტიკის თანამედროვე კვლევა გვერდს ვერ აუვლის ლონდონის უნივერსიტეტთან არსებული ორიენტალური და აფრიკული კვლევების სკოლის პროფესორ ნორა ელისაბედ მერი ბოისის ფუნდამენტურ ნაშრომ „ზოროასტრიზმის ისტორიას“.¹³ ეს წიგნი ირანული რელიგიის ბრიტანელი მკვლევრის, ისტორიკოსის და კულტუროლოგის მეცნიერული ძიებების ერთგვარ კვინტესენციას წარმოქმნის. მ. ბოისი მიიჩნევდა, რომ თანამედროვე პარსების რიტუალებზე, ტექსტებსა და რელიგიურ პრაქტიკებზე დაკვირვებით შესაძლებელი იყო ბევრი რამის გაგება ძველი ზოროასტრული რელიგიის შესახებ. მაგალითად, იგი „ჰაომას“ გათებში აღწერილი რიტუალის განხილვისას მიიჩნევდა, რომ შეუძლებელია, მყარად დავასკვნათ, თითქმის გათების ტრადიცია „ჰაომას“ კულტს, სისხლიან მსხვერპლს და „აჰურათა“ რელიგიების სხვა კულტებს უპირისპირდებოდა. ბუნებრივია, რომ ზარათუსტრას, რომელიც არა მარტო მოძღვარი და მქადაგებელი, არამედ ქურუმიც იყო, როგორც ჩანს, უნდა დაეარსებინა დღესასწაულთა ციკლი Gāhānbār, რაც გულისხმობდა როგორც წელიწადის დროების, ისე შესაქმის ექვსი ეტაპის საზეიმოდ აღნიშვნას – ცათა, წყლის, დედამიწის, მცენარეების, ცხოველებისა და ადამი-

ანების. როგორც ვხედავთ, ბიბლიურ კრეაციონზმთან მიმართება თვალსაჩინოა.

ზოგადად ირანული რელიგიის კვლევის პროცესში აქტუალური საკითხი იყო და კვლავინდებურად რჩება, ერთი მხრივ, ინდო-ირანული „ვედური“ სუბსტრატის, მეორე მხრივ, მედიტერანულ-წინააზიური კულტურებისა და იდეოლოგიების გავლენა მასზე, ასევე, ამ გავლენების ტიპის, ხარისხისა და ინტენსივობის განსაზღვრა. ეს თემა, უნდათ ეს თუ არა, ცხადია, გადადის შედარებითი ინდოევროპული მითოლოგიის კვლევის სფეროში. რაც შეეხება მაზდაისტური რელიგიის ვედურ თუ არავედურ ძირებს, ასევე კოსმოლოგიის, კოსმოგონიისა და ანთროპოლოგიის სხვადასხვა ასპექტს, გამოვყოფდი მართლაც დიდი ენათმეცნიერის, ემილ ბენვენისტისა და ინდოლოგ ლუის რენუს ნაშრომს „ვრთრა და ვერეთრაგნა“¹⁴, რომელშიც შესწავლილია ძველირანული ომისა და სინათლის ძალების დამცველი ღვთაება ვერეთრაგნას როგორც ავესტური, ისე ელინიზმისდროინდელი და უფრო მოგვიანო საშუალო-სპარსული თეოლოგიური კონცეპტი. ნაჩვენებია მისი სომხური და ელინისტური ეპოქის სხვა ინტერპეტაციები თუ ინვარიანტები. ნაშრომი ძალიან დიდ დახმარებას გვინევდა ვერეთრაგნას პოპულარული ეპოსისა და მისი ძირითადი შტრიხების რეკონსტრუქციისას.

ზოგადინდოევროპული მითოსური არქეტიპების კვლევის მიმართულებით გამოვყოფდი ემილ ბენვენისტის ორტომეულს – „ინდოევროპული ინსტიტუტების ლექსიკონი“¹⁵ ასევე, თამაზ გამყრელიძის და ვიარესლავ ივანოვის ფუნდამენტურ შრომას „ინდოევროპული ენა და ინდოევროპელები“¹⁶ რომლებიც ფაქტობრივად წარმოადგენენ ზოგადი ინდოევროპეისტიკის ენციკლოპედიებს. გამყრელიძე-ივანოვის ნაშრომი, მიუხედავად სოლიდური ასაკისა, დღესაც სამაგიდო წიგნებია მათთვის, ვინც ამ სფეროში იკვლევს; მით უფრო, რომ წინააზიური კომპლექსური ლინგვისტური სურათი და მასთან გადაბმული თეოფორული ონომასტიკა ბევრ რამეს მოჰფენს ნათელს. საკითხების ამავ ენაზე, რაც შეეხება დრაკონმბრძოლი გმირისა და პეროლდის ინდოევროპული მითის რეკონსტრუქციას, ფასდაუდებელი სამსახური გაგვინია აკადემიკოს ვ. ტოპოროვის წერილმა ავესტურ თრიტასა და თრაეტაონაზე.¹⁷ მასთან ზღაპრის ეს ტიპი ახსნილია სემიოტიკური გასაღებებით. იგივე თემა, ოლონდ არმენოლოგიური კუთხით, მას განვითარებული აქვს სხვა წერილში.¹⁸

ძველი ელინისტური ელფერის კულტების, ასევე მითრაიზმის ფორმებისა და გავლენების შესახებ, რითიც ის ახლად დადგენილ ზოროასტრულ ორთოდოქსიაზე ზემოქმედებდა, ასევე სინკრეტიზმის პრობლემებთან მიმართებით დანერგილია არაერთი სტატია, რომელთაგანაც ზოგიერთს ჩამოვთვლით აქ: ესენია ბრუნერის,¹⁹ მაკენზის,²⁰ დორესის,²¹ გრენეს²² და სკარჩიას²³ ნაშრომები. რელიგიისა და მათი ურთიერთობების კონტექსტში ასევე საინტერესოა ჟ. დიუშენ-გიომინის წერილი „მოგვები ბეთლემში და მითრა მხსნელი?“ რომელშიც ავტორი უარყოფს გეო ვიდენგრენის თეზისებს სახარებისეულ ნარატივზე მითრაისტული გავლენებისას.²⁴ ელინისტური აღმოსავლეთის საკრალური ხელოვნების შესახებ ზოგადი ხასიათის მიმოხილვითი ნაშრომია რობერტ გირშმანის „ირანი, პართელები, სასანიანები“.²⁵ ნაშრომის ტექსტს ერთვის მრავალრიცხოვანი ილუსტრაცია. ასევე უნდა ვახსენოთ დანიელ შლუმბერჯეს ფუძემდებლური ნაშრომი „ელინიზებული აღმოსავლეთი“;²⁶ რომელშიც ავტორი წარმოგვიდგენს ელინიზმის აზიაში გავრცელების ზოგად სურათს და სპეციფიკას. მასვე ეკუთვნის მოზრდილი სტატია „ბერძნული ხელოვნების გასვლა ხმელთაშუაზღვისპირეთის გარეთ“.²⁷ ამ სტატიაში მდიდარ არქეოლოგიურ მასალასა და არტეფაქტებზე დაყრდნობით შესწავლილია კონტაქტები ადგილობრივ და ინტერნაციონალიზებულ ბერძნულ კულტურებს შორის, აგრეთვე, ბერძნულ-ირანული ხელოვნების წარმოშობის დრო და პირობები, რამაც გამოიწვია პართული ხელოვნების აღორძინება მესოპოტამიაში ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე. ეს მეტად საინტერესო ნაშრომებია, მიუხედავად მათი ავტორის ევროპოცენტრისტული თვალთახედვისა, რაც მას ზოგჯერ არ აძლევს ელინისტური და პართული სინამდვილის მთელი სისრულით აღქმისა და შეფასების საშუალებას. ამ მხრივ ცოტა საჩოთიროა აღმოსავლეთის ხალხთა ელინური კულტურისადმი დამოკიდებულების საკითხი, რაშიც ავტორი შესაძლოა აჭარბებდეს. გონივრული ვარაუდის დონეზე შესაძლოა ითქვას, რომ ხალხის მასების მოძრაობა აქეთკენ არ ყოფილა სტიქიური, არამედ დიდწილად განპირობებული იყო მმართველობითი ვერტიკალის სპეციფიკით, ასევე სოციალური სტრუქტურით.

აქვე მოკლედ შევეხოთ გვიანანტიკურობის საკითხსა: თავად ტერმინი „გვიანანტიკურობა“, მისი საკმაოდ კონტროვერსული შინაარსი და ქრონოლოგიური ჩარჩოები უკავშირდება ბრიტანელ ისტორიკოსს, პიტერ რობერტ ლამონტ ბრაუნს. მან თავის ფუძემდებლურ ნაშრომში „გვიანანტიკური სამყარო“ გარკვეული რაოდენობის კონვერგირებული ელემენტებს მოშველიებით გამოკვეთა ევროპული ცივილიზაციის ისტორიაში ეს მეტად თავისებური და ყველა სხვის-

გან განსხვავებული პერიოდი.²⁸ იგი კლასიკურ ბერძნულ-რომაულ კულტურას, რომელმაც თავისი სიცოცხლე განაგრძო აღმოსავლეთით, იმდენად ბუნებრივად განიხილავს თავის ელინისტურ წარსულთან მიმართებით, რომ დასძენს, შუა საუკუნეების ბიზანტიაში რენესანსის, ამ სრულიად ახალი გამოცდილების, საკითხი არასოდეს დამდგარაო დღის წესრიგში.²⁹ გვიანანტიკურობა, ბრაუნის კონცეპტის მიხედვით, განიხილება ახ. წ-ის I საუკუნიდან VIII საუკუნემდე პერიოდში, სადაც დასრულებამდე დაახლოებით ერთი საუკუნით ადრე ერთგვარი წყალგამყოფია პერაკლი კეისარი და მისი მმართველობა (610-641 წწ.).³⁰

გვიანანტიკურობაში იერარქიულ კიბეზე აღმავალი სოციალური მობილობა შეუძლებელი იყო ელინური კულტურის ათვისების გარეშე. ეს სოციალურ-კულტურული ურთიერთობები ცოცხალი იყო ჯერ კიდევ პართელ არშაკუნიანთა ხანაში და მისი ინერცია საცნაურია თვით პირველი სასანიანი მეფეების ეპოქაში, ანუ III საუკუნის ბოლომდე. თანამედროვე მეცნიერულ დისკურსში ამ თემაზე კონსტრუქტულურობას რაც შეეხება, შესაძლებელია მოვიყვანოთ კალიფორნიელი სემიტოლოგის და არაბისტის, მაიკლ გ. მორონის, და ქარვარდის უნივერსიტეტში ირანისტიკის პროფესორის, რაჰიმ შაიეგანის, დისკუსია თემაზე, რამდენად მსგავსი იყო სასანიური ირანი გვიანანტიკური რომისა როგორც კულტურული, ისე სოციალური, პოლიტიკური და რელიგიური მოწყობის თვალსაზრისი – იგულისხმება როგორც დომინანტური კულტები, ისე სხვა, შედარებით ნაკლები, მნიშვნელობის მქონე რელიგიები. მ. მორონი სვამს კითხვას, შეიძლება თუ არა სასანიანებიც მივაკუთვნოთ გვიანანტიკურობას. საამისოდ იგი 7 ნიშანს გამოყოფს, სადაც თანხვედრა Imperium Romanum-სა და სასანიანთა სამეფოს შორის თითქოს აშკარაა. თეზისები, რომლებითაც იგი თავის თვალსაზრისის გამყარებას ცდილობს, შემდეგია:

- ა) ორივე მათგანი – რომიც და ირანიც – იყო აბსოლუტისტური იმპერიული სახელმწიფო.
- ბ) ორივე სახელმწიფოში მმართველი „ღვთაებრივი“ წარმომავლობისა იყო და ამგვარად მოსული ადამიანურ სამყაროსთან;
- გ) ორივე სახელმწიფოში იყო მკაცრად იერარქიული, პირამიდის ტიპის ადმინისტრაციული, რელიგიური და სოციალური სისტემა.
- დ) ორივე სახელმწიფოში იყო განვითარებული, მზარდი, ცენტრალიზებული ბიუროკრატია.

- ე) ორივეში აღინიშნებოდა დაჟინება რელიგიურ თავსებადობაზე, ანუ ტენდენცია, გაეგიგევებინათ რელიგიური თავსებადობა პოლიტიკურ ლოიალობასა და ლალატისადმი შეუთავსებლობასთან, რასაც თავის თავში ატარებდა სექტანტური ოპოზიცია. (ანუ, აქედან გამომდინარე, მეინსტრიმული, დომინანტური რელიგიის მიმდევრობა წინაპირობა იყო ძალაუფლებაში ყოფნისა, კ.გ.)
- ვ) ორივე იმპერიაში ურბანული და რურალური საზოგადოებები საკმაოდ მყარად იყვნენ დაფუძნებულნი და კლასიფიცირებულინი. მოგვიანო რომანულ საზოგადო წყობილებაში სენატორთა კლასი დაყოფილი იყო *gloriosi*-ებად, *Illustres*-ებად, *Spectabiles*-ებად და *Clarissimi*-ებად, ისინი სათავეში იყვნენ მოქცეულნი, მათ ქვემოთ იდგნენ *Decuriones*, ანუ ქალაქების მუნიციპალური საბჭოს წევრები, მათ ქვემოთ ხელოსნები და ვაჭრები, ყველაზე დაბლა კი მონები და კოლონები. სასანიანებთან არისტოკრატიას მონოპოლიზებული ჰქონდა საკულტო, სამხედრო და ადმინისტრაციის სფეროები. განსხვავება არისტოკრატებსა და ჩვეულებრივ ხალხს შორის მხოლოდ ერთი იყო – აქ ამკარაა საფეხურებად დაყოფილი, იერარქიზებული წესრიგი არისტოკრატიისა. სამეფო ოჯახის ქვემოთ იდგნენ *Waspuhragan*, ანუ უფლისწულები, *Shahrigan*, ანუ პროვინციების გუბერნატორები, *Dehganan*, ანუ სოფლის მიწათმფლობელები, *Azadan*, ანუ თავისუფალნი, და სულ ბოლოს მოდიოდნენ ხელოსნები, გლეხები და მონები, ყველაზე დაბლა მდგომნი სოციალური იერარქიის კიბეზე.
- ზ) ორივე იმპერიასთან საცნაურია ტენდენცია ერთმანეთთან საომარი შეჯახებისა და დაპირისპირების, რასაც მხარს უმაგრებდა ამ სახელმწიფოებისა და საზოგადოებების რელიგიური ხასიათი, განსაკუთრებით მას მერე, რაც რომის იმპერატორი ქრისტიანი გახდა.
- თ) ორივეში ამკარაა მცდელობა პროფესიისა და პიროვნულობის სტატუსის დაკანონებისა.

- ი) ორივე სახელმწიფოებრივ სივრცეში გაქრა კლასიკური ანტიკურობისთვის დამახასიათებელი პოლითეისტური რელიგიური ტრადიცია ქალაქებისა. ძველი ტიპის პოლითეიზმი თუ სადმე შემორჩა, მხოლოდ სოფლად.
- კ) ორივე სახელმწიფოში ქალაქების პოლიტიკური კულტები ჩანაცვლდა რელიგიის კონფესიური კულტებით, რომლებიც იყვნენ სოციალურადაც და ინდივიდუალურადაც ძველად არსებულზე უფრო მეტის მომცველნი
- ლ) მსგავსი საეკლესიო სისტემები არსებობდა საზღვრის ორივე მხარეს – ქრისტიანებთან, მანიქეველებსა და ზოროასტრელებთან.
- მ) ორივე სახელმწიფოში ქრისტიან ეპისკოპოსებსა და ზოროასტრელ ქურუმებს ჰქონდათ როგორც ლოკალურ-ადმინისტრაციული, ისე სამართლებრივი და რელიგიური მოვალეობები. რაც შეეხება რაბინულ იუდაიზმს, ის განვითარდა ორივეგან – პალესტინაშიც და ბაბილონშიც.³¹

რაჰიმ შაიეგანი ამ მოსაზრებას არ იზიარებს და საამისოდ 3 მიზეზს ჩამოთვლის: 1. გვიანანტიკურობა განსაზღვრულია სოციალური და რელიგიური რევოლუციით, რაც იყო უნიკალური რომაული სამყაროსთვის. სოციალური რევოლუცია ნიშნავდა ახალი ადმინისტრაციული ელიტის წამოტივტივებას ტეტრარქიის შიგნით და ასევე კონსტანტინესეულ მმართველობას, რომელმაც შეცვალა ძველი პატრიციული მმართველობა. როგორც ახალი დროის წესებით მოქმედი კაცები, ისინი იმდენად არ ყოფილან ვალდებულნი გაეზიარებინათ წარმართული რომის რწმენა-წარმოდგენები, ასევე დაეცვათ ისინი. უფრო მეტად ისინი დაინტერესებულნი იყვნენ, გაეზიარებინათ იმპერატორის ახალი სარწმუნოება. ქრისტიანობის გამოჩენა, რასაკვირველია, რელიგიური რევოლუცია იყო, რამაც იმპერიაში არსებითი ცვლილებები გამოიწვია. 2. სასანურ იმპერიას არასოდეს მიუღია მონანილეობა რომის სოციალურ რევოლუციაში, რომელმაც განაპირობა და მისცა სახე გვიანანტიკურობას, ასევე, არც უნივერსალური რელიგია წარმოუშვია, ამიტომაც ძნელია იმის განჭვრეტა, როგორ უნდა მიეკუთვნოს ის გვიანანტიკურობას. 3. ირანულ იმპერიას, სასანიანთა ჩათვლით, აქვს განსხვავებული იმპერიული ტრადიცია, რომელიც მის საზღვრებში მრავალფეროვნებას განაპირობებს.³²

ერთი მხრივ, სასანური ზოროასტრიზმის, მეორე მხრივ, ირანში ელინიზმის გავრცელების თემასთან გადაჯაჭვულია მითრიაზმის საკითხი. მითრა (მისი ძველირანული ეტიმოლოგიაა „ხელშეკრულება, ერთგულების ფიცი“), ავესტური ტექსტების მიხედვით, მზის ღვთაებაა, რომელიც პოზიციონირებს აპურა მაზდასა და მის მონინაღმდეგეს, ბოროტებისა და სიცრუის ღვთაება Anghra Mainyu-აპრიმანს, შორის. აქ აღარ შევხებით მის ჰიმნოგრაფიულ ასპექტს ავესტურ ტექსტებში, მხოლოდ დავძენთ: ფრანც კიუმონმა, რომლის შრომაც ასევე ირანისტიკის კლასიკას განეკუთვნება, დამაჯერებლად აჩვენა მითრიაზმის ტრანსფორმაცია მაზდაიზმის ერთ-ერთი შტოდან ნამდვილ რომაულ-გვიანანტიკურ კულტად.³³ ტრანსფორმაციის პროცესი გრძელი და ევოლუციური იყო. ეს კულტი, ფ. კიუმონის მიხედვით, თავის გზაზე ბაბილონურ ეტაპსაც გადის, სადაც იგი თავის სემიტურ კომპონენტს იღებს, შემდეგ უკავშირდება მცირე აზიურ ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებს და იძენს მათ ნიშნებსა და ალუზიებს. მხოლოდ ამის შემდეგ იგი ეხება ძირითად ელინისტურ იდეებს, რაც ნოყიერი ნიადაგი გამოდგა მისი შეცვლილი ფორმით და შინაარსით აღორძინებისთვის უკვე ახალ გარემოში. მითრიაზმის დოქტრინალური, საკულტო, რიტუალური ასპექტები, ასევე მისი ძველი თუ ახალი სემანტიკები შესწავლილი აქვს დასავლეთ ილინოისის უნივერსიტეტის პროფესორ როჯერ ბეკს თავის ნაშრომში „მითრას კულტის რელიგია რომის იმპერიაში“.³⁴

მითრას კულტი აღწევს კავკასიაშიც, სადაც იგი ასევე თავისებურ ფორმას იღებს, რასაც ნაშრომში შევხებით. ქრისტიანობის დამკვიდრებისა და განვითარების ისტორიას როგორც გვიანპართულ პერიოდში, ისე სასანურ ირანში ეთმობა მთელი თავი არტურ ქრისტენსენის ფუნდამენტურ შრომაში „ირანი სასანიანთა მმართველობის ქვეშ“.³⁵ ამ წიგნს, რომელიც დღეს უკვე ირანისტიკის კლასიკას განეკუთვნება, მაინც არ დაუკარგავს თავისი სამეცნიერო ღირებულება. ამავე თემაზე დაწერილი გამოკვლევებიდან უნდა დავასახელოთ პ. ასმუსენის წერილი „ქრისტიანული ეკლესია და სასანიანები“;³⁶ რომელიც შესულია ირანის კემბრიჯის ისტორიის ერთ-ერთ ტომში. მრავალმხრივია გაშუქებული სირიული კულტურის პრობლემები სასანური ირანის პოლიტიკურ-სოციალურ გარემოში ნ. პიგულევსკაიას წიგნში, რომელიც გამოიცა ავტორის გარდაცვალების შემდეგ.³⁷ მასში საკმაოდ დამაჯერებლადაა აღდგენილი და გადმოცემული ირანი-

სა და მახლობელი აღმოსავლეთის ქრისტიანული თემის სპეციფიკა, მისი საკაცობრიო და ისტორიული მასშტაბები. შედარებით ახალი გამოკვლევებიდან დავასახელებდით ა. ვ. ვ. ჯეკსონის მოზრდილ და შინაარსობრივად საკმაოდ ტევად სტატიას „ზოროასტრელები და ქრისტიანები სასანურ ირანში“³⁸

მანიქეველთა რელიგიური თემის აქტივობების, მათი რელიგიური სისტემისა და მსოფლმხედველობის შესახებ დასავლეთში ასევე არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა შეიქმნა. ეს რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობა, შეიძლება ითქვას, დღემდე შესწავლის პროცესშია, რამდენადაც საქმე გვაქვს იტალიიდან ჩინეთამდე გავრცელებულ მნიგნობრულ რელიგიასთან. ყველა მანიქეური ტექსტი და შემორჩენილი ფრაგმენტი დღემდე არ არის ამოკითხული სრულად და გამოქვეყნებული სათანადო კომენტარებით. უზარმაზარი მოცულობის ლიტერატურიდან ჩამოვთვლით სამ მნიშვნელოვან ნაშრომს, რომლებიც განსაკუთრებულად საინტერესოდ მიგვაჩნია ჩვენი საკვლევი საგნისთვის: ლ.ჯ.რ. ორტის შრომა „მანი“, რომელშიც ავტორი აჩვენებს ზოგადი ელინისტური ტენდიენციების ზეგავლენას მანიქეურ რელიგიაზე და, მეტადრე, გნოსტიციზმის ტრადიციების როლს მის ფორმადქმნაში.³⁹ გამოვყოფდით ასევე გეო ვიდენგრენის ნაშრომს „მანი და მანიქეველობა“⁴⁰ და ამავე ავტორის კიდევ ერთ გამოკვლევას „მესოპოტამიური ელემენტი მანიქეველობაში“.⁴¹ თუ ირანისტები აქამდე მხოლოდ ძველ- და საშუალო-ირანული რელიგიის სუბსტრატს ხედავდნენ მანიქეველობაში, შვედი მეცნიერი ტექსტების გრამატიკული და სემანტიკური ანალიზის გზით მივიდა დასკვნამდე, რომ მიუხედავად მანის რელიგიური სისტემის ირანული წარმოშობისა, ამ ტექსტების ენა ამჟღავნებს აშკარა მიდრეკილებას გნოსტიციზმისა და ქრისტიანობისადმი. ეს, პრაქტიკულად, არის სირიული ეკლესიის ენა, დამახასიათებელი მისი როგორც მენისტრიმული ხაზისთვის, ისე არამენისტრიმული მიმდინარეობებისთვის, მისგან განუყოფელი, დომინანტური გნოსტიკური ელემენტით, ხოლო საკითხს მესოპოტამიური გავლენის შესახებ მანიქეველობაში მივყავართ, სირიულ ქრისტიანობაში გნოსტიკური, მანიქეური და მანდეური კომპონენტების პრობლემამდე.

1. 2. ქართველოლოგია და არმენოლოგია – კავკასიოლოგიური პერსპექტივა

მახლობელ აღმოსავლეთში, ირანსა და მესოპოტამიაში მიმდინარე კულტურული და რელიგიური პროცესები აღინიშნებოდა ქართლშიც, სომხეთსა და ალბანეთშიც, ქვეყნებში, რომლებიც ერთმანეთთან მრავალი ხილული და უხილავი ბმულით იყვნენ დაკავშირებულნი, ამდენად, ამ სამყაროს კვლევა ზოგადი კულტურული განვითარების კონტექსტში ერთიანი შექქრილით გამართლებული გვეჩვენება. რამდენადაც ქართლი ბერძნულ-ირანული სამყაროს კიდეზე მდებარეობდა, აღმოსავლეთიდან წამოსულ ნაკადებს აქ არ უნდა ჰქონოდა მუდმივი და პერმანენტული ხასიათი. იგი უმალ „ტალღისებური“ უნდა ყოფილიყო. ბერძნული და ირანული კულტურული ელემენტების ურთიერთქმედება აქ ჯერ კიდევ აქემენიანთა ეპოქაშია საცნაური. თუმცა გვიანანტიკურ ეპოქაში მათი ერთმანეთთან კოლიდირებაც გასათვალისწინებელია, რამდენადაც რომისა და პართიის დაპირისპირების ხაზი ხშირად ამიერკავკასიაზე გადიოდა. პართულ ეპოქაშივე ამ კულტურულ კონსტელაციას დაემატა სირო-არამეული ელემენტიც. მანამდე კი, წერილობითი წყაროების მიხედვით, ქართლში – როგორც მცხეთაში, ისე კასპსა და უფლისციხეში მოსახლეობდა სირო-არამეულზე უფრო ხნიერი, რაბინული იუდაიზმის მიმდევართა ძვლებრავალი თემი. მისი კვალი საცნაურია არქეოლოგიურ მასალებსა და სამაროვნებში. ეს ყოველივე იყო ერთგვარი ანტითეზა ქართველთა ეროვნული, ადგილობრივი წარმართობისა, რომლის არსებობაც აქ სრულიად რეალურია და ეს არამართო ჰიპოთეზურ დონეზე. ამრიგად, ელინისტურ ხანაში ქართველთა ეროვნულ სარწმუნოებაზე გარკვეულ ზეგავლენას ახდენდნენ ელინური და ელინიზებული აღმოსავლური კულტები, აქემენიანთა ეპოქის მაზდაიზმი, გვიანანტიკურ ხანაში – ბერძნულ-რომაული ღმერთები, იუდაიზმი და ადრეული ქრისტიანობა, იგივე იუდეო-ქრისტიანობა, მოგვიანებით კი – სასანური ზოროასტრიზმი და მანიქეველობაც კი.

სტრაბონის მიხედვით, გვიანანტიკური ხანის იბერიის სოციალურ სტრუქტურას განსაზღვრავდა ოთხი „გენოსი“, ანუ სოციალური ფენა: ქურუმები, მეომრები, ვაჭარ-ხელოსნები და „სამეფო მონები“. ეს სოციალური სტრუქტურა ზუსტად შესაბამისია ორივე იმპერიისა – ერთი მხრივ, რომაულის, მეორე მხრივ, ჯერ პართულის, შემდეგ სა-

სანურის: არისტოკრატია პირველ ორ გენოსშია წარმოდგენილი, შემდეგ კი მოდიან მესამე და მეოთხე გენოსები. შემთხვევითი არ არის, რომ წმინდა ნინოს, მოსულს ქართლის რელიგიურ-კულტურულ და ადმინისტრაციულ ცენტრში, ეუბნებიან: მცხეთაში ღმერთები ღმერთობენ და მეფეები მეფობენო. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ორივე სახელმწიფოში მმართველი „ღვთაებრივი“ წარმომავლობისა იყო და, ამგვარად, ადამიანურ სამყაროსთან მოსული; ის, რომ ღმერთები ღმერთობენ, ქმნის საფუძველს იმისას, რომ მეფეებმა იმეფონ.

იბერები აგებდნენ მკვიდრ ციხე-ქალაქებს, გაჰყავდათ გზები, აშენებდნენ მაშინდელი ტექნოლოგიებით სრულიად გამართულ ხიდებს. იბერიის ქალაქების ეთნიკური შემადგენლობა საკმაოდ ჭრელი იყო ელიზიზებული აღმოსავლეთის ქალაქთა მსგავსად. რამდენიმე ენის არსებობა დოკუმენტურადაც დასტურდება როგორც არმაზის ბილინგვის, ისე ვესპასიანეს წარწერის აღმოჩენის შემდეგ. ეს ნიშნავს, რომ ქართული ენის მახლობლად „იზრახებოდა“ არამეული, ბერძნული, ფალაური ენები. ეს გარემოება ქართლის მოქცევის ქრონიკაშიც აირეკლა.

იმ ქართველოლოგიური შტუდიებიდან, რომლებიც საგანგებოდ შეეხებიან ქართული წარმართობის პრობლემებს, ერთ-ერთი პირველთაგანია გერმანელი ირანისტისა და რელიგიის ისტორიკოსის, ოტო გიუნტერ ფონ ვეზენდონკის, ნაშრომი „ქართული წარმართობის შესახებ“.⁴² შესავალში ავტორი მადლობას უხდის იმ ქართველ მეცნიერებსა და მოღვაწეებს, რომლებმაც მას ფასეული რჩევები მიაწოდეს – დოქტორ ივანე ჯავახიშვილს, დოქტორ მიხეილ წერეთელს, დოქტორ გიორგი ჩუბინაშვილს და დოქტორ კონსტანტინე გამსახურდიას. ავტორმა ქრისტიანობამდელი ქართლის რელიგიური ცხოვრების ანალიზისას სამი ფენა გამოყო – ადგილობრივი წარმართობა, ირანულად შეფერილი ადგილობრივი კულტები და წმინდად ირანული რელიგია. ის პირველი დაეჭვდა არმაზის სპარსულობაში, მიუხედავად იმისა, რომ თვით სახელი „არმაზი“ უნდა უკავშირდებოდეს ირანულ „აჰურა მაზდას“ – იმავე საშუალო სპარსული ტექსტების „ოჰრმაზს“. როგორც ეს დაადასტურა შემდგომ წარმოებულმა კვლევამ, არმაზის შემთხვევაში საქმე უნდა გვექონდეს სახელით უცხოურ, შინაარსით კი ადგილობრივ კულტთან. ასევე გამორიცხული არ არის, რომ თავად კულტშიც ყოფილიყო შესული სპარსული ელემენტები. ამაში არაფერი იქნება გასაკვირი, თუკი გავითვალისწინებთ „ქართლის მეფეთა ცხოვრების“ იმ მინიშნებას, რომ ფარნავაზმა თავი-

სი სამეფო „სპარსთა წესისამებრ“ მოაწყო. აქ ცხადია აქემენიანთა იმპერიის ტრადიცია, აგებული ცენტრალურ მმართველობასა და სატრაპიების ვერტიკალზე, რომელიც ფარნავაზის ეპოქაში უკვე ალექსანდრე დიდის დიადოხოსების მიერ იმართებოდა.

ფარნავაზის თეოკრატიული მოდელი მეფის ერთგვარ დეეფიციენტებასაც გულისხმობდა. აქ საქმე გვაქვს მახლობელ აღმოსავლეთში საყოველთაოდ გავრცელებულ ბერძნულ-ირანულ სახელმწიფო მოწყობის ფორმასთან, რაც, წესით, კულტებსაც უნდა შეეხებოდა. სწორედ ამ ფორმის მიღების შემდეგ იქცა იბერია სახელმწიფოდ იმდროინდელი გაგებით, ხოლო ფარნავაზი ისტორიამ ამ სახელმწიფოებრიობის დამაარსებლად შერაცხა. ამ თემაზე რელიგიათმცოდნეობის კლასიკის ნაწილია ნიკო მარის გამოკვლევა „წარმართული საქართველოს ღმერთები“⁴³ რომელმაც, შეიძლება ითქვას, პირველმა შემოიტანა ქართული წყაროების ცნობები სამეცნიერო მიმოქცევაში. ამ ბროშურაში არის მცდელობა „ქართლის მეფეთა ცხოვრებასა“ და „ქართლის მოქცევაში“ მოხსენიებული ღმერთების სახელების – არმაზის, აინინას, ზადენის ახსნისა ირანული რელიგიური სემანტიკის მოშველიებით. ნ. მარის ეს დებულებები, ცხადია, საკამათოა, თუმცა თვით დღევანდელი გადასახედიდანაც საკმაოდ საინტერესო და გარკვეულწილად ანგარიშგასაწევი ჩანს.

თავის მნიშვნელოვნებას დღემდე ინარჩუნებს საქართველოს ისტორიის უდიდესი კლასიკოსისა და ინტერდისციპლინარული კვლევის პროტაგონისტის, ივანე ჯავახიშვილის, ნაშრომი ქართული წარმართობის შესახებ.⁴⁴ მეცნიერი არ იზიარებს ნ. მარის მოსაზრებას ქართული წარმართული პანთეონის გამოკვეთილად ირანულ ხასიათზე და ფართოდ განიხილავს ყველანაირ წარატყვის და ლეგენდას, რომლებიც ამ მხრივ ხალხში შემორჩენილა. მიმოხილვის ბოლოს იგი დასკვნის სახით წერს: „როდესაც საქართველოში დღეთა შვიდეულის სისტემა იქმნებოდა და ჩამოყალიბდა, რასაკვირველია ქართული წარმართული სახელებისათვის ბერძნულ შესატყვისობათა მოძებნის დროს შესაძლებელია ზოგი რამ შეიცვალა, შესატყვისობაც აქა-იქ უფრო ხელოვნურად ვიდრე ბუნებრივად იქმნა მოპოვებული, მაგრამ ყველა ასეთი ქართული საკითხების განხილვა-გამორკვევა მხოლოდ მომავალშია შესაძლებელი, როდესაც წარმართობის შესახებ ახალი ცნობები აღმოჩნდება. ქართული წარმართობის ზემოთმოყვანილი მიმოხილვა ცხად-ჰყოფს როგორც ამ სარწმუნოების ძველის-ძველ თვისებებსა და მახლობელი ძველი

აღმოსავლეთის სხვა დიდ ერთა სარწმუნოებასთან უცილობელ კავშირს, ისევე იმ უპირატესობასაც, რომელიც ქართულ წარმართობაში მნათობთა თაყვანისცემას მიკუთვნებული ჰქონია. ქართული წარმართობის შემადგენელი პირვანდელი ტომობრივი ელემენტების გამორკვევაც ნაწილობრივ მაინც შესაძლებელია, რაკი ეს საკითხი უძველეს ხანას ეხება და თანაც ქართველი ერის სხვა მონათესავე ერთა წარმართობასთან ერთად უნდა იქმნეს განხილული.⁴⁵ აქვე ივ. ჯავახიშვილი ახსენებს წარმართული პანთეონის უმთავრეს ღვთაებას – მისი თვალსაზრისით, ნმინდა გიორგის კულტმა და დღესასწაულებმა დაიკავა ის ადგილი, რომელიც წარმართობის ეპოქაში ეკავა უმაღლეს მთვარის ღვთაებას.

უძველესი ქართული წარმართული რელიგიის შესახებ უაღრესად მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ეკუთვნის ვერა ბარდაველიძეს – „ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენები და სარიტუალო გრაფიკული ხელოვნება“,⁴⁶ რომელიც ასევე კლასიკას განეკუთვნება. ავტორის დაკვირვებით მონოთეისტური ტენდენციები აქ შეიმჩნევა თვით ქრისტიანობის შემოსვლამდე. ეს ვლინდება უზენაეს ღვთაებათა ტრიადაში – მორიგე ღმერთი, დღე დღესინდელი და კვირია. ამ ტრიადაში, მიუხედავად პირველი ნევრის შეფარვული და არგაცხადებული უპირატესობისა – მაინც მოჩანს ამ რელიგიის ერთგვარად მონოთეისტური ხასიათი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის წარმართულ რელიგიურ სისტემაზე ძალიან მნიშვნელოვანი გამოკვლევაა ზურაბ კიკნაძის ფუნდამენტური შრომა „ქართული მითოლოგია“.⁴⁷ ცალკეული ფრაგმენტიდან, ერთმანეთთან ერთი შეხედვით სრულიად დაუკავშირებელი ანდრეზებიდან და გადმოცემებიდან შეძლებისდაგვარად აღდგენილია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის „ღვთისშვილთა კულტის“ მსოფლმხედველობა, მისი ძირითადი შტრიხები და ნიუანსები, ასევე იქაურ მკვიდრთა სოციალურ-რელიგიური ყოფა. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არის რამდენიმე მკვლევარი, რომლებიც იზიარებენ მოსაზრებას ღვთაება არმაზის აშკარად არაირანული ხასიათის შესახებ. აქ ნაგულისხმები მკვლევარნი იზიარებენ არმაზის ხეთური წარმომავლობის თეორიას. ეს ნაშრომებია: გიორგი მელიქიშვილის „ძველი საქართველოს ისტორიისათვის“⁴⁸ ასევე ნანა ხაზარაძის „საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნოპოლიტიკური პრობლემები“⁴⁹ და გრიგოლ გიორგაძის „ხეთურ-არმაზული ტრიადები“.⁵⁰

კლასი ვაწაძის დისერტაციაში „იბერიის სამეფოს წარმართული ღვთაებები“ (2009) შესწავლილია როგორც ქართული, ისე სხვა მასალები ქართულ წარმართულ პანთეონზე. მისი დასკვნით, ამ პანთეონში ვხედავთ როგორც ადგილობრივ, ისე ირანულ და წინააზიურ ღვთაებებს. მაზდეანურ ღვთაებებს ის ქართულ წარმართულ პანთეონში განიხილავს, როგორც დომინანტურ პოზიციაზე მყოფთ. იგი დაასკვნის: „ქართველთა წარმართული პანთეონი ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა და ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენების სინთეზია ელინიზმის ეპოქაში.“⁵¹ ამ დისერტაციაში მართლაც დიდი შრომაა გაწეული საკითხის შესასწავლად როგორც მასალების, ისე ისტორიოგრაფიის კუთხით, თუმცა ეს ყოველივე გამოკვლეული იმდენად არ ჩანს ირანისტიკის მიღწევების შეძლებისდაგვარად ფართო და სიღრმისეული გათვალისწინებით. ეს კი აშკარად არ არის ვლ. ვასაძის ნაშრომის ძლიერი მხარე.

ირანისტიკის სფეროში ორიენტირებისას ჩვენი ერთგვარი სამაგიდო წიგნი იყო მზია ანდრონიკაშვილის შრომა „ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან“, რომელშიც მეცნიერული აკრიბულობითა და კეთილსინდისიერებით განსაზღვრულია როგორც ძველსპარსული, ისე ფალაური და საშუალო სპარსული ენების მნიშვნელობა ქართული ენისთვის, ასევე, საქართველოს ისტორიასა და კულტურასთან მიმართებით.⁵² ირანულ ნასესხობათა შინაარსობრივი კლასიფიკაციისას გამოიყოფა პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული, რელიგიური, ასევე, საყოფაცხოვრებო ლექსიკა, რომელიც დასტურდება მცხეთა-არმაზის მონაცემებით, ნარატიული წყაროებით, ასევე, V-XII საუკუნეების ქართული ლიტერატურული ძეგლებით. სოციალურ-კულტურული და რელიგიურ-საკულტო კონტაქტების შესასწავლად ასევე მნიშვნელოვანია თეო ჩხეიძის შრომა „ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან“,⁵³ რომელშიც მოცემულია ქართულ წყაროებში შემორჩენილი ირანული თეოფორული და ტოტემური სახელების ეტიმოლოგიური ანალიზი. თეო ჩხეიძისავე ავტორობით გამოცემულია ნაშრომი „აღზრდის ინსტიტუტი სასანურ ირანში“,⁵⁴ რომელშიც გამოკვლეულია აღზრდის სასანური სისტემის გავლენა ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის ცხოვრების წესზე.

ქართული და ადრეული სასანიანების პერიოდის ქართლის მმართველობითი სტრუქტურა ქართულ ისტორიოგრაფიაში შესწავლილი აქვს თამარ გამსახურდიას სტატიაში პიტიახშის ინსტიტუტზე.⁵⁵ პიტიახში (bitaxš) სპარსული წარმოშობის სიტყვაა, მაგრამ დღემდე

ამ ტერმინის, არც მისი სომხური ფორმის (bdeax) და არც ქართული „პიტიახშის“ ეტიმოლოგია და ფუნქციები საბოლოოდ დადგენილი არ არის. არმაზისხევის სამაროვნის გათხრების შედეგად გამოვლენილ ბერძნულ-არამეულ წარწერებში (ახ. წ. I-III სს.) მოხსენიებული არიან ქართლის პიტიახშები შარაგესი, ბერსუმა, ასპარუგი, ზევახი, პუბლიკიოს აგრიპა და ა.შ. აღსანიშნავია, რომ ბილინგვის არამეულ წარწერაში აგრიპა ფარსმან მეფის ეზოსმოდვრად არის მოხსენიებული, ხოლო ბერძნულ ტექსტში – პიტიახშად. თამარ გამსახურდია „პიტიახშსა“ და „სპასპეტს“ შორის იგივეობას ხედავდა. რაც შეეხება ისტორიული ქვემო ქართლის მემკვიდრეობით ხელისუფალთ, რომლებიც V-VI საუკუნეებში ქართულ-სომხური წყაროების მიხედვით პიტიახშის წოდებას ატარებდნენ, საფიქრებელია, რომ ეს ტიტული მათ დაუმკვიდრდათ იმ დროიდან, როდესაც ეს ოლქი ერთხანს პოლიტიკურად სომხეთში შედიოდა და მისი მმართველები პიტიახშებად (ანუ სომხურად ბდეხშებად) მოიხსენიებოდნენ.

უახლესი მეცნიერული კვლევა, რომელიც განიხილავს პიტიახშის ინსტიტუტს, არის ჟან კოერტის და ტასილო შმიტის სტატია. მასში შესწავლილია ზღუდერში, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი თასი წარწერით, რომელშიც ნახსენებია იბერიის მეფე ფლავიუს დადესი, რომლის ვინაობაც დღემდე საკამათოა. ეს უკანასკნელი თავის მხრივ თასს აჩუქებს ბერსუმა პიტიახშს. არსებულ მასალებზე და თავად ამ საჩუქარზე დაყრდნობით, სტატიის ავტორები დაასკვნian, რომ ქრისტიანობა მთელ წარჩინებულ ფენას IV საუკუნეში ჯერ კიდევ არ მოიცავდა.⁵⁶ თავად პიტიახშის ეტიმოლოგიას რაც შეეხება, ის ზემოაღნიშნულ სტატიაში არ არის განხილული და ეს საკითხი თანამედროვე მეცნიერებაში, მიუხედავად ახსნის არაერთი მცდელობისა, მაინც კონტროვერსულად რჩება. მაგალითად, ბეილისეული განმარტებით, ეს არის pā/adi(x)ñāh იგივე pati-āx, რაც ნიშნავს „მეთვალყურეობას“. აქედან padi „მმართველს“ და „ბატონს“ აღნიშნავს, ხოლო āx „თვალს“.⁵⁷ ნიბერგისეული ინტერპრეტაციით ეს უნდა იყოს bitiyaxā, საიდანაც bitiya უნდა ნიშნავდეს „მეორეს“ – რაც გვაძლევს „მეორე თვალს“.⁵⁸ მესამე ინტერპრეტაცია ეკუთვნის პინცს – ეს არის dvitiyaxšaya „მეორე მმართველი“.⁵⁹ ეს მესამე ინტერპრეტაცია ქართლის „ორმეფობის“ კონტექსტში თითქმის კარგად ჯდება, თუმცა შესაძლოა, იგი იბერიის მეფის სუვერენობის შემზღუდველი ფაქტორი იყოს და გულისხმობდეს პართიის იმპე-

რიის ცენტრიდან, სელევკია-კტესიფონიდან პირდაპირ დანიშნულ წარმომადგენელ-მოხელეს.

„ქართლის ცხოვრებაში“ არეკლილ ირანულ ეპოსს გასული საუკუნის 90-იან წლებსა და 2000-იანების დასაწყისში შეეხებიან გრანი ქავთარია და მანანა სანაძე. გ. ქავთარიას აზრით, ლეონტი მროველის ნახევრად ფანტასტიკურ და უზუსტო გადმოცემებში შესაძლოა რეალური ამბების დანახვა და ამოცნობა, ასევე არქაული ეპოქის ქართველთა ურთიერთობებისა გარესამყაროსთან.⁶⁰ მ. სანაძე აღნიშნავს, რომ თვალსაჩინოა ამ ირანული ეპოსის როგორც არქაული, ისე ახალსპარსული ვარიაციები. ლეონტი მროველი, როგორც მემათიანე, მათ შორის დიფერენცირებას ვერ ახდენს და შეძლებისდაგვარად ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით ათავსებს.⁶¹

ქართლის გაქრისტიანების ისტორია და მისი წყაროები საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში. თვალსაჩინოა ასევე ერთ-ერთი საკვანძო და ეპოქის გაგებისთვის მნიშვნელოვანი ტექსტი ნმ. ნინოს ცხოვრებაზე. ამ მხრივ დავასახელებდით ორ შრომას: ლელა პატარიძის „ცხოვრება ნმიდისი ნინოსი“, ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიულ საკითხებზე⁶² და ზაზა ალექსიძის წერილს ნმ. ნინოს ცხოვრების უძველეს ვერსიებზე. ზაზა ალექსიძე დაასკვნის, რომ „თავდაპირველად არ არსებობდა ნიგნი სახელწოდებით „მოქცევაი ქართლისაი“, არამედ არსებობდა ნიგნები, რომლებსაც ქართლის მოქცევის ნიგნები ეწოდებოდა.“ მისი თქმით, „ამ საერთო სახელით შესაძლოა, მოხსენიებული იყოს გრიგოლ დიაკონისა და „მოქცევაი ქართლისაის მათიანის“ სახელით ცნობილი თხზულებები, „ნიგნი ნინოისი“ და „ასურელ მამათა ცხოვრების ნიგნები“ და, შესაძლოა, კიდევ სხვა ნიგნებიც, რომელთა სახელებს ჩვენამდე არ მოუღწევია.“⁶³

საქართველოს პოლიტიკური ისტორია V საუკუნეში, მისი ძირითადი ტენდენციები, საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკური პრიორიტეტები საინტერესოდ აქვთ განხილული ისტორიკოსებს, მარიკა ლორთქიფანიძეს⁶⁴ და ვახტანგ გოილაძეს.⁶⁵ ვახტანგ გორგასლის ეპოქა წარსულის პოლიტიკური თუ კულტურული გამოცდილებების ერთგვარი კვინტესენციაა და, იმავდროულად, სრულიად ახალი ეპოქის დასაწყისი, დიდი გარდატეხის შედეგია, რამაც პოლიტიკური და კულტურული ვექტორი სრულიად შეცვალა.

უახლესი სამეცნიერო ლიტერატურიდან უდავოდ აღსანიშნავია ისტორიკოს მარიამ ჩხარტიშვილის მონოგრაფია, რომელიც შეისწავ

ვლის ხოსროვანთა დინასტიის ისტორიას. ეს დინასტია სათავეს იღებს მირიან III-ისგან, იბერიის პირველი ქრისტიანი მმართველისგან. გარდა იმისა, რომ ნიგნში არის მცდელობა ამ დინასტიის გამორჩეული მეფეების ბიოგრაფიების რეკონსტრუქციისა, მკვლევარი ეხება ადრექრისტიანული ეპოქის ისეთი ძეგლების წარმომშობის ისტორიას, როგორებიცაა ქართული ანბანი, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქცია, ბოლნისის სიონი, მცხეთის სტეფანწმინდა.⁶⁶

ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებასა და რელიგიურ-პოლიტიკურ მოღვაწეობას ეხება უდო რაინჰოლდ იეკის სულ ახლახანს ცალკე ბროშურად გამოცემული ნარკვევი, რომელშიც მოცემულია ამ მეფის მსოფლმხედველობრივი ქმნადობის რეკონსტრუქცია, გამომდინარე იმ ეპოქალური ფილოსოფიური, თეოლოგიური თუ ეთიკური პრინციპებიდან და შინაარსებიდან, რომელთა გათავისებულებაც ის ჩამოყალიბდა, როგორც პიროვნება და მმართველი.⁶⁷

გვიანანტიკური ეპოქის ირანულ მემკვიდრეობას რაც შეეხება, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, მის მოგვიანო მნიგნობრულ რეცეფციასთან დაკავშირებით საინტერესო წერილი აქვს ისტორიკოს გურამ მამულიას, რომელიც შეეხება ირანული ეპოსის ცალკეული თემის ასახვას ადრეული შუა საუკუნეების ქართულ წყაროებში.⁶⁸ ასევე ძალიან საინტერესოა შუმეროლოგიისა და ფოლკლორისტიკის პროფესორის, ზურაბ კიკნაძის, წერილი ფარნავაზის ცნობილ ხილვა-სიზმარზე, მისი სემიოტიკური განმარტება, რომელიც ძალიან კარგად და დამაჯერებლად ხსნის პირველი ქართული სამეფოს დაფუძნების ამ საკვანძო მითის რეალურ ისტორიას.⁶⁹

ირანული წარმომშობის რელიგიების, მაზდაიზმისა და მანიქეველობის კვალს ქართლში შეეხება საქართველოს სამოციქულო, მართლმადიდებელი ეკლესიის დეკანოზის, თეიმურაზ თათარიშვილის სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც მან წმ. ანდრია პირველონოდებულის სახელობის უნივერსიტეტში დაიცვა. ავტორი დასკვნაში წერს: „ამრიგად, ნაშრომში ვეცადეთ განგვეხილა ირანული წარმომშობის რელიგიების – ზოროასტრიზმის (მაზდეანობის) და მანიქეველობის (მანიქეველობის) გავრცელების და დამკვიდრების მცდელობანი საქართველოში III საუკუნიდან XII საუკუნემდე. ჩვენ ვეცადეთ ჯერ საკუთრივ ზოროასტრიზმის და მანიქეველობის ისტორიული და თეოლოგიური პრობლემეტიკის მოკლე ანალიზის წარმოჩენას, შემდეგ კი უშუალოდ მიმოვიხილეთ ამ რელიგიების საქართველოში არსებობის დამადასტურებელი მონაცემები და ქართული ეკლესი-

ის ბრძოლა ამ ორი რელიგიის წინააღმდეგ. უცხოეთის სამეცნიერო წრეებში დიდი ხანია მიმდინარეობს ირანული რელიგიების ყველა უბნის აქტიური კვლევა, ხშირად უცნობია მათი გამოვლენის ფორმები საქართველოში. ნაშრომში ვეცადეთ ამ ხარვეზის შევსებას, რათა მომავალში უფრო მეტად გააქტიურდეს ჩვენი თანამონაწილეობა რელიგიების ისტორიის საერთო ფონის შესწავლის საქმეშიც.⁷⁶

ქართულ-ქრისტიანული და ირანულ-ზოროასტრული რელიგიების ურთიერთობას ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით შეეხება ქეთევან გარაყანიძის სადოქტორო დისერტაცია. იგი განიხილავს ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა სვეტიცხოველი და მაზდეანური ათეშგაპები საქართველოში, ზოროასტრი, ბიბლიური მოსე და წმინდა ნინო, ასევე, ტბის, ქალწულის სიმბოლოები და მაზდეანური რელიგიური სიუჟეტის გამოძახილი „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში.“ დისერტანტი წერს: „ქრისტიანულ კულტურას ქართლში დახვდა საკმაოდ ძლიერი ქართული წარმართობა და მაზდაიზმი, სწორედ ამ ვითარებამ განსაზღვრა რელიგიურ სიმბოლოთა სახისმეტყველება ქრისტიანიზაციის შემდგომ. აქედან გამომდინარე, ჩვენ განვიხილეთ რამდენიმე სახე-სიმბოლო, კერძოდ, სვეტიცხოველი, საჯუარე ხე და ტოპონიმი ბოდბე. სვეტიცხოვლის თემაზე მსჯელობისას აღვნიშნეთ, რომ ეს ტაძარი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ სახე-სიმბოლოთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რადგან ის ყველა სიმბოლოზე უკეთ ასახავს ორი იდეოლოგიის (წარმართობისა და ქრისტიანობის) დაპირისპირებისა და შეთანხმების საინტერესო ისტორიას. ამ ტაძრის სიმბოლიკაში შესანიშნავად ჩანს აღმოსავლურ და დასავლურ, ქრისტიანულ და ზოროასტრულ სამყაროთა უნიკალური სინთეზი. ზოროასტრულია ტაძრის მატერიალური არსი (კვიპაროსი და ცეცხლი, როგორც საშენი მასალა და დუღაბი), ხოლო ქრისტიანული, ის, რაც არ ჩანს, ანუ არამატერიალური, არასაგნობრივია და ქმნის აგებული ეკლესიის კოსმოსს, მის სულიერ ხატს. ქართველთა რელიგიურმა წარმოსახვამ გაიარა გზა ცეცხლის ტაძრიდან – ცეცხლის სვეტამდე (სვეტი-ცხოვლამდე).“⁷⁷

რაც შეეხება სემიტურ ელემენტს, მის როლს და ადგილს როგორც ქართულ ენაში, ისე საქართველოს ქრისტიანულ ტრადიციაში, ამას ყურადღება მიაქცია ჯერ კიდევ ნიკო მარმა.⁷⁸ შემდგომში აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა ამავე თემას მიუძღვნა ცალკე შრომა, რომელშიც იგი ყურადღებას ამახვილებს როგორც ონომასტიკაზე, ისე თავად ენის სპეციფიკურ განვითარებაზე იბერიის

პირობებში. იგი ახსენებს იოსებ ბარ-ჰაზანის წარწერას, მოპოვებული სამთავროს სამაროვანზე, რაც, ცხადია, მიუთითებს იუდაურ-ებრაული თემის არსებობაზე. ამ წარწერაში ებრაულთან ერთად არაებრაული სახელების მოხსენიება, მისი თვალსაზრისით, უნდა უკავშირდებოდეს ტრადიციას, რომელიც დამკვიდრდა ბაბილონური ტყვეობის შემდეგ – თავის სახელებთან ერთად ადგილობრივი წარმოშობის სახელებიც ეხსენებინათ. ავტორი ასევე წერს: „განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჩვენთვის არამეული. საქართველოში არამეული ტრადიციების შესახებ ჩვენ წინათაც შეგვეძლო, ვარაუდი გვეჩონოდა იმ არამეული სიტყვების მიხედვით, რომლებიც გარკვეული რაოდენობით გვხვდება ქართულში, ძველთაგან მოყოლებული. მაგრამ თუ არამეულს იმდენად დიდი გავლენა ჰქონდა ჩვენში მოპოვებული, რომ იგი იბერიის მმართველი წრეების ენად იყო გამოყენებული, ამას არავინ წარმოიდგენდა. კიდევ მეტი, როგორც არმაზის წარწერებიდან ჩანს, არამეულს აქ იმდენად ხანგრძლივი ტრადიცია ჰქონდა, რომ იბერიაში შეიქმნა არამეულის თავისებური შტო, მეტად ორიგინალური პალეოგრაფიული ნიშნებით და ზოგიერთი ენობრივი თავისებურებით. ეს მსჯელობა ძალაში რჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ ჩვენ ბილინგვისა და მითრიდატის წარწერაში სპარსულს ან რომელიმე სხვა ენას ვივარაუდებთ, ის მაინც არამეულია. ამგვარად ჩვენ მოგვეპოვება ავთენტიკური არამეული და, აგრეთვე, სპარსული ძეგლები, რომლებიც თავისი სულით, ხასიათით და სხვ., ამავე დროს, არიან ქართული“.⁷³ აქ შეუძლებელია, არ გაგვახსენდეს ზემოთ ციტირებული შპენგლერისეული მიგნება, რომ მკვლევართა ერთი ნაწილი ვერ ამჩნევდა „სხვადასხვაენოვანი, მათ შორის კლასიკურენოვანი“, ტექსტების სულიერ, შინაგან ერთიანობას „ცივილიზაციის“ და „ბარბაროსობის“ გამყოფი პირობითი საზღვრის ორივე მხარეზე.

ამ მიმართულებით კვლევა საქართველოში წარმატებით გაგრძელდა იმ სემიტოლოგთა მთელი პლეადის მიერ, რომელთა სრულად ჩამოთვლასაც აქ აღარ შევუდგებით. აქ შეიძლება ვახსენოთ კოტე წერეთლის წერილი არამეულ ენაზე საქართველოში,⁷⁴ ასევე ციალა ქურციკიძის სტატია არამეულისთვის დამახასიათებელი სინტაქსური კონსტრუქციების შესახებ ქართულ საისტორიო წყაროებში.⁷⁵ განხილვა თემისა, თუ როგორი იყო სემიტურ-არამეული ელემენტის გავლენა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროზე, ცხადია, წამოჭრის საკითხს ისეთი უმნიშვნელოვანესი ფენომე-

ნის ხასიათზე, როგორიც იყო ქვეყნის ისტორიულ განვითარებაში ქრისტიანობა. თამილა მგალობლიშვილმა თავის სტატიაში ადრექრისტიანული ქართლის შესახებ ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ აქ იყო ქრისტიანობის ორი ნაკადი: არამეულ-სემიტური და რომაულ-ელინისტური. მანვე გამოთქვა საყურადღებო მოსაზრება, რომ ნმ. ნინოს ცხოვრება შესაძლოა, თავდაპირველად ჩანერილი ყოფილიყო მცხეთელ იუდეველ-ქრისტიანთა წრეში, სწორედ არამეულ დიალექტზე, საიდანაც ის მოგვიანებით ითარგმნა ქართულ ენაზე.⁷⁶

ნაშრომში გათვალისწინებულია არმენოლოგიის ის ასპექტი, რომელიც შესასწავლ თემასთან მისაახლოებლად და მის გასააზრებლად მეტადრე სასარგებლოა. მიუხედავად იმისა, რომ არმენოლოგია არის სრულიად თვითმყოფადი და მრავალმხრივ განვითარებული დისციპლინა, იგი, იმავდროულად, არის ძალიან კარგი შემავსებელი როგორც ირანისტიკისა, ისე ქართველოლოგიისა. მეტიც – მისი მონაცემებისა და კვლევის შედეგთა გათვალისწინება გარკვეულწილად აუცილებლობასაც წარმოადგენს, რამდენადაც ამ უძველესი, კულტუროსანი ერის საისტორიო მწერლობა, ენა, ონომასტიკონი, ასევე, მატერიალური კულტურის ძეგლები და არტეფაქტები ბევრ მნიშვნელოვან საკითხს მოჰფენენ ნათელს, რაც შეეხება პართულ და სასანურ პერიოდებს. არმენოლოგია არ შემოიზღუდება მხოლოდ სომხურენოვანი მეცნიერებით, რამდენადაც იგი ფართოდაა გასული მსოფლიო ასპარეზზე. წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში ჩვენ შემოვიზღუდებით რამდენიმე მათგანის დასახელებით, რომელთაც ელემენტარული სიცხადის შეტანა შეუძლიათ მთელი რიგი პრობლემური საკითხების კვლევისას. პირველ ყოვლისა, ეს არის გერმანელი ირანისტიკოსი და არმენოლოგის, ჰაინრიხ ჰიუბშმანის, „სომხური გრამატიკა“;⁷⁷ ენციკლოპედიური ხასიათის გამოკვლევა, რომელშიც ახსნილია უამრავი სომხური სიტყვა თუ სახელი, მათი სპარსული, სირიული თუ ბერძნული ნასესხობებით და მათი სომხური შესატყვისობებით.

3. ჰიუბშმანისა და ე. ბენვენისტის მიერ განეული შრომის ერთგვარი რეაქტუალიზაცია და გაღრმავებაა სომხური წარმოშობის პეტერბურგელი ირანისტიკოსი და არმენოლოგის, ანაიტა პერიხანიანის, შრომა ძველსომხურ ლექსიკოგრაფიასა და ეტიმოლოგიებზე. თავის ნაშრომში „მასალები ძველსომხური ეტიმოლოგიური ლექსიკონისთვის“ მან ასევე უამრავი სიტყვის ძველირანული სემანტიკა ახსნა. იგი ასევე ავტორია წიგნისა „საზოგადოება და სამართალი

ირანში სასანურ და პართულ პერიოდებში“ ირანული სამართლის ძეგლის და, აქედან გამომდინარე, იურიდიული პრაქტიკის შესახებ.⁷⁸

ამერიკაში მოღვაწე არმენოლოგი ისტორიკოსის, სირილ თუმანოვის, ნაშრომი ქრისტიანული კავკასიის ისტორიის შესახებ მეტად გამოსადეგი წიგნია, კულტურული ნაკადების კვლევას რაც შეეხება. თუმანოვი არის მაღალი დონის ქართველოლოგიც და არმენოლოგიც. მან თავის წიგნში გამოიტანა ჩინებული მიმოხილვა, რომელშიც ობიექტური ცოდნაცაა და საკუთარი აზრიც, როდესაც საქმე მიდის იმ სრულიად კონტროვერსულ და ნაციონალისტურად განწყობილ მკვლევართა განხილვაზე, რომელთაც სურთ, მთელ დასავლეთ აზიაში წარმოიდგინონ „არიელთა“ მმართველი კლასი. ეს არის ენციკლოპედიური ნაშრომი, რომელშიც ავტორს მოხმობილი აქვს ფაქტები, მეცნიერული თვალსაზრისები და ბიბლიოგრაფიული ინფორმაციები თითქმის მთელ ისტორიულ პერიოდზე, რაც შეეხება სომხეთს, იბერიას, კოლხეთსა და ალბანეთს. ამ წიგნში თვალში საცემია ისიც, რომ სქოლიოების რაოდენობა შესაძლოა, მეცნიერულ ტექსტზე მეტი იყოს.⁷⁹ თუმანოვი ცდილობს აჩვენოს კავკასიური ეთნოკულტურული არეალისა და იქ მცხოვრები ხალხების არსებითი სოციალური და პოლიტიკური ერთიანობა, ასევე, ადეკვატურად განიხილოს საკითხი, რომელიც შეეხება სომხურ-ქართულ სასაზღვრო პროვინციებს. იგი ამისთვის ფართოდ იყენებს ადგილობრივ წყაროებს, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხნის განმავლობაში სეკუნდარულ პოზიციაზე იყვნენ გადასროლილნი, ბერძენი და რომაელი ავტორების წინა ხაზზე წამოწევის პარალელურად. ასევე კავკასიური სახელები გადმოცემულია ადგილობრივი ორიგინალური ენების შესაბამისად, ნაცვლად მესამე ხელის მიერ დამახინჯებული ონონმასტიკური ვარიანტებისა. იგი შესაძლოა, ძალიან კრიტიკულიც იყოს დამკვიდრებული შეხედულებების მიმართ – ასე მაგალითად, მოვსეს ხორენაცის იგი IX საუკუნის ავტორად განიხილავს და არა V საუკუნის მწერლად. ამასთანავე, იგი აცოცხლებს მართლაც დიდი სიძველის მქონე გადმოცემებს, მაგალითად, ვერსიას ბაგრატუნების სახლის ებრაული წარმოშობის შესახებ. აქვე თუმანოვი აღნიშნავს ქართული წყაროების მონაცემთა სანდოობას და მაღალ ღირებულებას კვლევისთვის. თუმანოვი თავის შრომაში ხაზს უსვამს ადრეული ტრაიბალური საზოგადოების თეოფანიურ ხასიათს, ასევე, დუალურ, დინასტიურ და ფეოდალურ ტენდენციებს. იგი, ამავე დროს, ერთმანეთისგან განასხვავებს, ერთი მხრივ, სომხეთს, მეორე მხრივ, იბე-

რიასა და ალბანეთს. მისი თვალსაზრისით, თუნდაც სომხური მონარქია ბევრად სუსტი იყო ადგილობრივ ნახარარებთან (თავადებთან) შედარებით, ვიდრე აღნიშნულ ქვეყნებში. იგი ასევე საინტერესოდ იკვლევს ძირითადი სომხური ადრეფეოდალური საგვარეულოების ეთნოგენეზს, რაც მათ სახელებშია არეკლილი. ეს განსაკუთრებით საინტერესოა პართელი დიდგვაროვნების სხვადასხვა შტოსთან მიმართებით, რამდენადაც სომხეთი ფაქტობრივად პართიის „უმცროსი ძმა“ იყო როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული თვალსაზრისით.

რამდენადაც ქართული სამყარო ძალზე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სომხეთთან, მნიშვნელოვანია ძირითადი რელიგიური და კულტურული პრობლემების განხილვა არმენოლოგიის შექმნა და პირობით. ძველ სომხურ ღვთაებებს და კულტებს იკვლევდა სომხური მეცნიერების ობიექტურობით გამორჩეული წარმომადგენელი გრ. ლაფანციანი თავის ისტორიულ-ლინგვისტურ კრებულში.⁸⁰ კვლევის ძირითადი მიმართულებაა აღნიშნულ ღვთაებათა გენეზისის გარკვევა, აგრეთვე მათი უცხოური, იმპორტირებული, ამკარად არასომხური სახელების ლინგვისტური და სემანტიკური ანალიზი. ლაფანციანს აქვს საინტერესო დაკვირვებები ქართული წყაროების მონაცემებზე, ასევე ძველ ქართულ ონომასტიკაზე.

ერთგვარი გარღვევა არმენოლოგიაში თავის დროზე იყო ბერლინის ფრიდრიხ-ვილჰელმის (ამჟამად ჰუმბოლდტის სახელობის) უნივერსიტეტის პროფესორის, იოზეფ მარკვარტის მიერ თარგმნილი და კომენტირებული ტექსტი „ერანშაჰრი ფსევდო მოვსეს ხორენაცის გეოგრაფიის მიხედვით“.⁸¹ დღეს ესეც კლასიკაა. ეს შეეხება ირანის სხვადასხვა მხარესა და ადმინისტრაციულ ერთეულს, რომლებიც ფიგურირებენ სომხურ გრაბარზე დანერილ ტექსტში „ამხარაც'უიც“, რაც არის სინამდვილეში VII საუკუნეში მცხოვრები ისტორიკოსის, პოლემისტისა და გეოგრაფის, ანანია შირაკაცის თხზულება. საქმე ისაა, რომ მარკვარტის მოღვაწეობის პერიოდში ეს ტექსტი მოვსეს ხორენაცის მიენერებოდა, თუმცა ეს ლაფსუსი ნამდვილად არ უკარგავს ღირებულებას მარკვარტის ნაშრომს. იგი მართლაც ფასდაუდებელია არმენოლოგიისთვისაც და ირანისტიკისთვისაც. მანვე შეისწავლა და თარგმნა კომენტარებითურთ ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხა საშუალო სპარსული ტექსტის, Šāhrestānīhā ī Ērānšahr-ის მიხედვით.⁸² მასში თავმოყრილია ამა თუ იმ კუთხის შესახებ მრავალი საყურადღებო გადმოცემა, რომლებიც სხვა წყაროებში არ გვხვდება. ამიტომაც ის ძალიან ღირებულია.

Aturpatakan-ს, აზერბაიჯანის აღმნიშვნელ საშ. სპარსულ გეოგრაფიულ ტერმინს, იმავე ადარბადაგანს და ბერძენი ავტორების ატროპატენას შეისწავლის და ერთგვარი გზამკვლევის როლს ასრულებს აზერბაიჯანელი აღმოსავლეთმცოდნე სარა კასუმოვას მონოგრაფია „სამხრეთ აზერბაიჯანი III-VII საუკუნეებში“.⁸³ ავტორი გამოწვლილვით მიჰყვება და ერთმანეთთან შეაჯერებს სხვადასხვა ავტორის ცნობებს. მას აქ მარავალი სხვადასხვაენოვანი წყარო აქვს მოხმობილი. იგი იკვლევს კულტურულ ტრადიციებს, სხვადასხვა ტოპონიმის თუ ჰიდრონიმის ისტორიებს. ამავე ავტორს ეკუთვნის საინტერესო სტატია ქრისტიანობაზე, ზოროასტრიზმსა და ისლამზე ადრეული შუა საუკუნეების აზერბაიჯანში.⁸⁴ მისი დასკვნის მიხედვით, შუა და მოგვიანო სასანურ ეპოქაში აქ, სულ მცირე, 10 ეპისკოპოსი მაინც იჯდა; ირანული ქრისტიანობა სწორედ ურმიის მხრიდან შემოვიდა ალბანეთში, ანუ აზერბაიჯანში.⁸⁵

მითრაისტული რელიგიის საკითხს საქართველოში წარმატებით იკვლევს თსუ-ის პროფესორი თედო ღუნდუა, რომელიც ძირითადად ნუმისმატიკური მასალებიდან გამომდინარე ამუშავებს ამ ურთულეს თემას.⁸⁶ მისი დასკვნის მიხედვით, ეს საკმაოდ ფართოდ გავრცელებული და ორგანიზებული რელიგია რომის იმპერიაში კონტრარგუმენტია ქრისტიანობის მიმართ. მკვლევარს თავის ნაშრომში საქართველოს უძველეს ისტორიაზე ჩვენი ნაშრომისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი დასკვნა გამოაქვს: „იბერიის კერპები ანთროპომორფული სახით იყო გააზრებული. კერპების ძვირფასი მეტალისგან ჩამოსხმის ტრადიცია (მაგ. გაცი, გაიმი), მათი თვლებით შემკობის წესი წარმოაჩენს მის ურთიერთობებს ელინისტურ სამყაროსთან. II-III საუკუნეებში ჯერ დასავლეთში, აქედან კი აღმოსავლეთში მეტად პოპულარული ხდება უკვე ჭანურ ქალაქად ქცეული ტრაპეზუნტში შექმნილი სინკრეტულ-ასტრალური ღვთაება, რომლის უნიკალური იკონოგრაფიაც ირანული მითრას და კაპადოკიური მენის (მთვარის ღვთაება) შერწყმის შედეგად ფორმდება. ავტორს გამოაქვს საყურადღებო დასკვნა, რომ ქრისტიანულ ხანაში მის ბაზაზე წმინდა გიორგის კულტი აღმოცენდება“.⁸⁷

რაც შეეხება იბერიაში მიმდინარე კულტურულ პროცესებს ელინიზმის ეპოქაში, ამავე წიგნში ვკითხულობთ: „ძვ. წელთარიცხვის IV-III საუკუნეებში აღმოსავლეთ საქართველოში ბერძნული არქიტექტურული ნორმების ფართოდ გავრცელებას აქვს ადგილი, ისევე როგორც კოლხეთში. ძვ. წ.-ის II-I საუკუნეებში იბერია ახლო კონტაქტებ-

შია აღმოსავლეთ ელინისტურ ქვეყანასთან – სირიასთან, აგრეთვე არმენიასთან და პართიასთან, ყოველივე ეს გავლენას ახდენდა მის კულტურაზე. საბოლოოდ ახ. წ.-ის I-III საუკუნეებში დასავლური და აღმოსავლური ზემოქმედების პირობებში ყალიბდება ძველი იბერიის კულტურის სტილი”.⁸⁸ ხოლო ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნებულ სტატიაში თ. დუნდუა დაასკვნის, რომ ბერძნულ-წინააზიური მითრალიზმი უნდა იქნეს განხილული, როგორც შუალედური კულტი, რომელიც არც ბოლომდე პაგანიზმია და არც ბოლომდე მონოთეიზმი.⁸⁹

1.3. ისტორიის ქრონოლოგია და წყაროები

ძველი, ისლამამდელი, ირანის კულტურა არსებობდა და ვითარდებოდა სამი ადგილობრივი წარმოშობის დინასტიის – აქემენიანების, არშაკუნიანებისა და სასანიანების მმართველობის პერიოდებში. რაც მათ შექმნეს, ეს ანტიკური ირანის ისტორიის ხერხემალია. აქემენიანი მეფეები (ჩ. წ.-მდე 550-330 წწ.) ძველ ირანულ ენაზე Hakhmanishiya, თავიანთ ოფიციალურ წარწერებში აღნიშნავდნენ, რომ ისინი მიეკუთვნებიან „არიულ“ მოდგმას, იმავდროულად, „პარსას“ ტომს და თაყვანს სცემდნენ ღვთაება აჰურა მაზდას, „სიმართლის უფალს“; რომ მათი მეფობა სწორედ ამ ღვთაების მფარველობით და შემწეობით იყო განპირობებული. მაგალითად, მეფე დარიოს I (ძვ. წ.-ის 521-486), ძვ. ირანულად Dārayava(h)uš, თავის ოფიციალურ წარწერაში ამბობს, რომ აჰურა მაზდამ მისი სამეფო დაიცვა მტრის ლაშქრისგან, ცუდი მოსავლისა და სიცრუის სულისგან, რომელიც იყო „ანგჰრა მაინიუ“, იგივე აპრიმანი საშუალო სპარსული ტექსტებისა, აჰურა მაზდას მოწინააღმდეგე. ქსერქსე I (ძვ. ირანულად Xšayaṛša, ძვ.წ.-ის 486-465) აჰურა მაზდას თაყვანისცემას თავისი იმპერიის ყველა მკვიდრისთვის სავალდებულოდ აცხადებდა. არტაქსერქსე II (ძვ. ირანულად Artaxšaça, ძვ. წ.-ის 405-358) კი მასთან ერთად აკანონებდა ნაყოფიერების ქალღვთაება არდვი-სურა ანაჰიტასა და მზიური ღვთაება მითრას კულტებს. სხვა საკითხია, რომ ეს კულტები ზოროასტრულ ორთოდოქსიას შესაძლოა, მოგვიანებით ერეტიკულად შეერაცხა და გაეუქმებინა.

მიუხედავად აჰურა მაზდას კულტის დომინანტური პოზიციისა სამეფოში, ღიად რჩება საკითხი, იყვნენ თუ არა აქემენიანი მეფეები

ზოროასტრელები. მ. ბოისი მაგალითად გამოყოფს ცალკეულ ნიშნებს ამ თეზისის სასარგებოდ.⁹⁰ ზოროასტრიზმი თავისი კლასიკური გაგებით ნიშნავდა აპურა მაზდას სარწმუნოებას, რეფორმირებულს და სისტემატიზებულს წინასწარმეტყველ ზარათუსტრას (ბერძნ. ზოროასტრი) მიერ. აქემენიანთა ზეობისას ზოროასტრიზმი ლოკალიზებული იყო სამეფოს აღმოსავლეთ ნაწილში, თუმცა კლასიკური „ორთოდოქსია“ ჯერ არ იყო სახეზე.⁹¹

არშაკუნიანი მეფეები (ძვ. წ.-ის 250- ახ. წ.-ის 224) საშუალო სპარსული თვითაღნიშვნა Arsacid, სომხ. Arshakuni) პართულ-ირანული დინასტია იყო. პართია იყო პროვინცია აღმოსავლეთ ირანში, საიდანაც ისინი წარმოდგებოდნენ. დინასტიის პირველ მეფეს ერქვა არსაკი (250-211 წწ.) ამ დროისთვის აღმოსავლეთის ელინიზაცია უკვე დაწყებული იყო, რასაც უმძლავრესი იმპულსი მისცა ჯერ ალექსანდრე დიდის ლაშქრობებმა, შემდეგ კი დიადოხოსების რამდენიმე სამეფოს წარმოქმნამ აქემენიანთა იმპერიის ნამსხვრევებზე. არშაკუნიანებმაც იწყეს თანდათანობითი ელინიზაცია. მათ მიიღეს ელინოფილური წოდებები, შემოიღეს დამწერლობა და შესაბამისი სტილი ხელოვნებაში. მათ სამეფო კარზე ჰქონდათ ბერძნული თეატრი; მათვე იწყეს მონეტებზე ელინურ ღვთაებათა ამოტვიფრა. ალექსანდრე დიდისგან მათ გადაიღეს მეფის სიცოცხლეშივე გაღმერთება. ამ დინასტიის პირველ მეფეს ერქვა არსაკი (250-211 წწ.) საიდანაც სათავეს იღებს მათი დინასტიის სახელი.

პართული კულტურა გაცილებით ძლიერად იყო გავრცელებული სომხეთში, ვიდრე იბერიაში. სომხეთი, ფიგურალურად თუ ვიტყვით, პართიის სამეფოს „უმცროსი ძმა“ იყო. დაახლოებით ახ. წ.-ის I საუკუნის პირველი ნახევრიდან არშაკუნიანთა სამეფოში კვლავ აღორძინდნენ ირანული ღმერთები, რომლებიც აქ არც არასოდეს ყოფილან დავინწყებულნი. ისინი მხოლოდ ბერძნულ სამოსელში იყვნენ გახვეულნი და მათ აიგივებდნენ ელინური პანთეონის ღვთაებებთან. ზევსი გატოლებული იყო აპურა მაზდასთან, აფროდიტე და ჰერა – ანაჰიტასთან, აპოლონი და ჰელიოსი – მითრასთან, ჰერმესი – სემიტურ შამაშთან. ამაზევე მეთყველებს არშაკუნიანი მეფეების სახელები მითრიდატე (თეოფორული სახელი უკავშირდება მზეს, იმავე „მითრას“) ტირიდატი (უკავშირდება „ტირ“-ს, ანუ მერკურს) არტაბანი (უკავშირდება arta-ს, რაც ძველსპარსულად აღნიშნავს ცნებას „წმინდა“)

მითრას კულტი პართულ სამეფოში საკმაოდ გავრცელებული ჩანს. (ტაციტუსი, დიონ კასიუსი) არშაკუნიანთა ირანული კულტურულ-რელიგიური პორტრეტის დასადასტურებლად საკმარისია ცეცხლის კულტის იკონოგრაფიის მოხმობა – ცეცხლსაკურთხეველი გამოსახულია ერთ-ერთი მეფის – ვოლოგეზის (იმავე ვალარშის) მონეტაზე. ამავე ეპოქის ნაწარმოებში Vis-u Ramin (ქართული „ვის-რამიანი“) ნახსენებია საღვთო ცეცხლი „ბურზენ-მიჰრი“. პართიაში იყვნენ ასევე იუდეველები და ქრისტიანები, როგორც რელიგიური უმცირესობები.⁹²

სასანიანთა დინასტიის გამოსვლამ ასპარეზზე, რომელიც ირანს ახ. წ.-ის 224 – 651 წლებში მართავდა, რადიკალურად შეცვალა კულტურული ცნობიერება და ვითარება აქ, იმავდროულად, თან მოიტანა ირანის ეროვნული და რელიგიური აღორძინება. ეს ახალი მმართველნი მგზნებარე ტრადიციონალისტები იყვნენ და მათი სამოქმედო პროგრამა გულისხმობდა იმ აქემენიანთა ტრადიციისკენ მიბრუნებას, რომელთა პირდაპირ შთამომავლებადაც თავს აცხადებდნენ სასანიანი მეფეები. ისინი მიზნად ისახავდნენ იმ ისტორიული ხაზის გამთლიანებას, რომელიც განყდა ალექსანდრე დიდის ექსპანსიის შედეგად. ეს, ბუნებრივია, გულისხმობდა რეაქციას ელინოფილური ტენდენციების წინააღმდეგ.

ზოროასტრიზმი სასანიანთა იმპერიის ოფიციალური იდეოლოგია გახდა. ჰიპოთეზურად შეიძლება ითქვას, რომ მაზდაიზმის ან მაზდაისტური პანთეონის ამა თუ იმ ღვთაების თაყვანისცემის ყველა ფორმა, რომლებსაც ელინისტური ტვიფარი ჰქონდა, აუცილებლად ერეტიკულად ჩაითვლებოდა. სამეფოს ამ განახლებულ, რეფორმირებულ რელიგიას შესანიშნავად ახასიათებდა მობიდან მობედი, ანუ უზენაესი ქურუმი ამა თუ იმ უფლისწულის მეფედ კურთხევის დროს: „აღიარებ თუ არა ზარათუსტრას სარწმუნოების ღმერთს, რომელმაც განამტკიცა ვიშტასპი და რომელიც არდაშირ პაპაკის ძემ აღადგინა?“ – დაუსვამდა იგი კითხვას მომავალ მეფეს, რომელსაც, ცხადია, სათანადო პასუხიც უნდა გაეცა ამ რიტუალის მიმდინარეობისას. აქ იგულისხმება არდაშირ I, (224-242) სასანური დინასტიის დამფუძნებელი, რომლის ცხოვრებაც აღწერილია საშ. სპარსულ ცნობილ ტექსტში. სასანიანთა იდეოლოგიის ამკარად სქოლასტიკური, კონსერვატიული ხასიათი ცხადად ვლინდება იმპერიის სამხედრო-სავაჭრო ექსპანსიის ფონზე, რის შედეგადაც სასანურ მფლობელობაში აღმოჩნდა სხვადასხვა კულტურისა და რელიგიის მქონე მოსახლე-

ობა. თუმცა ისიც ცხადია, რომ სასაზღვრო სასულიერო წოდება ხელს ვერ შეუშლიდა კულტურულ ურთიერთობებს მათ შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროიდან მოყოლებული ის დაუცხრომლად ზრუნავდა ზოროასტრული „ირანელობის“ განსაკუთრებული ხასიათის შესანარჩუნებლად, რწმენის სინამდისა და რიტუალების დასაცავად. ამავე ეპოქაში უნდა ჩანერილიყო აქამდე ზეპირი გადმოცემის სახით არსებული ზოროასტრულთა საღვთო წიგნი „ავესტა.“⁹³

სასაზღვრო ირანში რელიგიების დიდი მრავალფეროვნებაა, აქ გვხვდება ქრისტიანობა თავისი იაკობიტური და ნესტორიანული, ასევე, სხვა ტიპის მონოფიზიტური არამეინსტრიმულ-არაორთოდოქსული განტოვებებით, ასევე, მანიქეველობა, მაზდაკიზმი, ინდუიზმი და ბუდიზმი.⁹⁴

იბერიის ისტორიის ქრონოლოგიას ჩვენ ძალიან მოკლედ შევეხებით. გამოვყოფთ მხოლოდ მისი სახელმწიფოებრობის განვითარების მწვერვალებს – ანუ იმ მმართველებს, რომლებიც ცდილობდნენ გეოპოლიტიკური ვექტორის ერთგვარად კორექტირებას ან გადალაგებას. აუთენტიკური წყაროების ნაკლებობის გამო აღნიშნულ პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ კონსტელაციებში იქმნებოდა ისეთი დაძაბულობის ველი, რომლიდანაც შესაძლებელია გარკვეული ნიშნების ამოკითხვა რელიგიურ-კულტურული პროცესების შესახებ. ასე მაგალითად, მეფე ფარნაჯომზე (ჩ. წ.-მდე II ს.) ნათქვამია, რომ მან სცადა წინაპართა სარწმუნოების, ანუ უძველესი ქართული წარმართული კულტის, ჩანაცვლება უფრო ახალი და იმპორტირებული ირანული მაზდაისტური რელიგიით, რამაც აჯანყება გამოიწვია. როგორც ჩანს, ეს მეფე ასეთი რეფორმის გატარებისას გარკვეული პრაგმატულ-პოლიტიკური მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა. ამკარაა, რომ იმდროინდელი იბერიელებისთვის არსებობდა წინაპართა კულტი, რომელიც მათთვის წარმოადგენდა წარსული დროს ამადლებულ, ნათელ სახეებს და მათთან იდენტიფიკაცია იყო განმსაზღვრელი ძველი ქართველების მენტალობისა; II საუკუნეში ყურადღებას იპყრობს მცხეთის იბერიის მეფე, ფარსმან II. მისი თანამეფეა არმაზელი პიტიასში კაოს – I საუკუნის ბოლოდან II საუკუნის დასაწყისამდე. ფარსმან II კი არის ქართლის (იბერიის) მეფე II საუკუნის 30–50-იან წლებში. ფარსმანი აღანებისა და ჩრდილოეთის სხვა ტომთა დახმარებით ყოველგვარი შენიღბვის გარეშე ებრძოდა რომს და ცდილობდა მის განდევნას კოლხეთიდან და იბერიის სხვა მეზობელი არეალებიდან. იმავედროულად, მას, როგორც საზრიან პოლი-

ტიკოსს, ჰქონდა ურთიერთობები რომის იმპერატორებთან – ადრიანესა და ანტონინე პიუსთან. იგი, შეიძლება ითქვას, აღწევს ბალანსს პარტიასა და რომს შორის. ეს სიტუაცია კი კულტურული პროცესების განვითარებისთვის საკმაოდ ხელსაყრელ პირობებს ქმნის.

ამაზას II-ის მეფობისას (230-265 წწ.) აშკარაა თავდაპირველად პროსომხური ხაზი, ორიენტირებული იქაურ არშაკუნიანებზე, რომლებიც, თავის მხრივ, რევანშისტული განწყობებით უპირისპირდებიან ირანში აღზევებულ და მათი დინასტიის დამამხობელ სასანიანებს. აქ შესაძლოა ერთგვარი ჰიპოთეზური სინჯის აღებაც იმ დამოკიდებულების რეკონსტრუქციისთვის, რაც ჯერ პართულ, შემდეგ კი განახლებულ და რეფორმირებულ ირანულ იმპერიას შესაძლოა ჰქონოდა იბერიის მიმართ, რომლის მმართველი კლასიც დამოუკიდებლობისკენ მიმართულ ტენდენციას ანტიკურ ეპოქაშიც ამჟღავნებდა. შემდგომ ამ მეფესთან იკვეთება პროირანული და სომხეთის არშაკუნიანების საწინააღმდეგოდ მიმართული ტენდენცია, რომელსაც ის კიდევ შეენირა – დაეცა ბრძოლაში. საინტერესოა, რომ ჩვენს კვლევაში გამოთქმული ჰიპოთეზის შესაბამისად იბერიის ამ მეფის დროს ქართლში შემოაღწია მანიქეურმა რელიგიამ, რის მიმართაც მთავარი მოგვის – კარტირის დროინდელი ირანის ზოროასტრული სასულიერო წოდება არცთუ მეგობრულად ჩანს განწყობილი და მას საშიშ ერესად აღიქვამს.

იბერიაში, მოყოლებული ძვ. წ-ის IV საუკუნიდან, მეფობდა სულ 3 დინასტია (მ. ჩხარტიშვილი) – ფარნავაზიანები (ძვ. წ-ის IV ს. – ახ. წ-ის I ს.) არშაკუნიანთა სომხური შტო (ახ. წ-ის I – III სს.) და ხოსროვანთა (ახ. წ-ს III-VI სს.) ეს უკანასკნელნი თავიანთ თავს სასანიანებად მოიაზრებენ, როგორც აღნიშნავს მკვლევარი მარიამ ჩხარტიშვილი.⁹⁵ ამ დინასტიის სახელი – „ხოსროვანი“ წყაროებში გაიგება, როგორც კრებითი აღნიშვნელი ქართლის იმ მეფეებისა, რომელთა წარმომავლობაც უკავშირდება პირველ ქრისტიან მეფე მირიანს. ქართლის „მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, იგი ირანის სასანიანი შაჰანშაჰის – „ხოსროს“ ძე იყო. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების ქართველთათვის „ხოსრო“ წარმოადგენდა ზოგად ტერმინს ირანის სასანიანი მეფის აღსანიშნავად – ეს „ხოსროვანთა“ დინასტია სასანიანთა სახელთან ასოცირდებოდა.⁹⁶ თუ რომელი ხოსრო იგულისხმებოდა დინასტიის ასეთნაირად სახელდებისას და რატრადიციის ამსახველი იყო თავად ეს ფაქტი, ამას ჩვენს კვლევაში

შევეხებით; ისევე როგორც ავხსნით, თუ რატომ მოიხსენიება ეს დინასტია, ამავე დროს, „ნებროთიანებად“.

საქართველოს ისტორიიდან ცნობილია ამ დინასტიის 17 მეფე და თანარეგენტი. მეფე მირიანის წარმომავლობის საკითხს ამ ნაშრომში კიდევ შევეხებით, აქ კი მხოლოდ დავძენთ, რომ აღნიშნულ მმართველებთან კარგად იკითხება ის სიმპტომატური, რაც ამ ეპოქის ძირითად კონტროვერსულობაში ჩაგვახედებს. მირიან III-ის მეფობა აღინიშნა იმით, რომ ამ მეფეს მზარდი და აღმავალი ხაზით მოძრავი სასანიანთა იმპერიის ჩრდილში მოუწია სახელმწიფოს მართვა. იგი იყო რომის პირველი ქრისტიანი იმპერატორის – კონსტანტინე დიდის და სომხეთის მეფის – თრდატის თანამედროვე. ამ დროს ირანში შეიქმნა ისეთი ვითარება, რომ მობედან მობედი, ანუ უმაღლესი ქურუმი პრაქტიკულად მეფის შემდეგ, სახელმწიფოს მეორე პირი გახდა, ხოლო ზოროასტრიზმი პირველი სასანიანების დროს მკაცრ რეფორმირებას დაექვემდებარა. რომის პასუხი ამაზე იყო დედაქალაქის გადმოტანა ბოსფორზე და ქრისტიანობის გამოცხადება ოფიციალურ რელიგიად. ხოლო ნიკეის I საყოველთაო საეკლესიო კრებაზე 325 წელს რომის პირველმა ქრისტიანმა კეისარმა არა მარტო ქრისტიანობა გამოაცხადა რომის ოფიციალურ რელიგიად, არამედ მხარი დაუჭირა მის ათანასიანურ ვერსიასაც, როგორც მეინსტრიმული ორთოდოქსიის ძირითად განმსაზღვრელს და მახასიათებელს არიანული ერესის წინააღმდეგ.

ქართლში ქრისტიანობის ქადაგება უკავშირდება წმინდა ნინოს, (სომხურად „ნუნეს“ და კოპტურ-ქრისტიანული ტრადიციის „თეოგნოსტას“) რომელიც აქ სომხეთის გავლით, იერუსალიმიდან ჩამოვიდა. ადგილობრივებთან იგი თავიდან ბერძნულ ენაზე კომუნიცირებდა. რომის კვალდაკვალ ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად ქართლშიც გამოცხადდა და გამოცხადების თარიღი მერყეობს 326 – 337 წლებს შორის. მანამდე, 301 წელს, გრიგოლ განმანათლებლის ძალისხმევით სომხეთში დამკვიდრდა ქრისტიანობა ადგილობრივი პართული დინასტიის ზეობისას.

ვახტანგ გორგასალს (458-503 წწ.) მეფობა მოუწია ირანის 5 მეფის, ანუ „შაჰან შაჰის“, ჰორმიზდ III-ის (457-459 წწ.) პეროზ I-ის (459-484 წწ.) ბალაშის (484-488 წწ.) კავად I-ის (488-496 წწ.) ჯამასპის (496-498 წწ.) და ისევ ტახტზე დაბრუნებული კავად I-ის (498-431 წწ.), მმართველობის პერიოდებში. ამ ეპოქისთვის დამახასიათებელია როგორც ირანთან მეგობრობისა და თანამშრომლობის, ისე მასთან

მკვეთრად დაპირისპირების ფაზები. ვახტანგის სახელს, ქვეყნის ახალი დედაქალაქის დაარსების გარდა, უკავშირდება ოსი მარბიელების განდევნა ქართლიდან, დარიალის გამაგრება, საეკლესიო რეფორმა და ქართული სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიისთვის საფუძვლის ჩაყრა, მის სახელს უკავშირდება ქვეყნის კონსოლიდაცია, ჩრდილოეთ კავკასიაში ქართული ენისა და პოლიტიკური გავლენის გავრცელების ახალი ტალღა, ბრძოლა დამოუკიდებლობისთვის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე საკმაოდ აგრესიული იმპერიის მაშინდელ მეტროპოლიასთან, ანუ კტესიფონთან, ანტიი-რანული კოალიციის სახელით მჭიდრო ურთიერთობების დამყარება სომხეთთან, ალბანეთთან, ასევე ჩრდილოეთთან. მის დროსვე ჩამოყალიბდა ღვთისმსახურების გარკვეული წესი და ითარგმნა ადრებიზანტიური ე. წ. იერუსალიმური პერიოდის ლიტურგიკული თხზულებანი. აშენდა რამდენიმე ტაძარი, მათ შორის სვეტიცხოვლისა და ბოლნისის სიონის ბაზილიკები, კათალიკოსად ეკურთხა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის მიერ გამოგზავნილი პეტრე და 12 ეპისკოპოსი. შემთხვევითი არ არის, რომ მის დროს შეიქმნა ქართული ჰაგიოგრაფიის პირველი ძეგლი “წამებაი წმიდისა შუშანიკისი”.⁹⁷ მისი სარწმუნოებრივ-თეოლოგიური სემანტიკით გაჯერებული ანდერძი მკაფიოდ გამოკვეთს მის ახალ გეოპოლიტიკურ ორიენტაციას იმ მოცემულობაში, რომელიც სახეზე იყო V საუკუნის მიწურულს და VI საუკუნის დასაწყისში.

თუმცა ვახტანგის ბრძოლა დამოუკიდებლობისთვის ქრისტიანობის სახელით და მის მიერ გაღებული მსხვერპლი შედეგის მხრივ მაშინვე არ დაფასებულა. 510 წელს სასანურმა ირანმა მეფობა გააუქმა ალბანეთში, ხოლო სომხეთში მანამდეც ჰქონდა გაუქმებული. იბერიის მეფე გურგენს ირანის შაჰმა ქრისტიანობის უარჰყოფა და ზოროასტრიზმის მიღება მოსთხოვა. მეფემ მობილიზაციით და წინააღმდეგობის განევით უპასუხა, თუმცა გამარჯვება ირანელებს დარჩათ. დამარცხებული გურგენი ბიზანტიაში გადაიხვეწა, ხოლო მეფობა ქართლში 523 წელს გაუქმდა, რომლის მმართველიც სპარსი მარზპანი არვანდ გუშნასპი გახდა.

1.4. ავესტა

აპურა მაზდას სარწმუნოების ძირითადი წიგნი, რომელიც გაცხადდა წინასწარმეტყველ ზარათუსტრას (ზოროასტრის) მიერ, არის ავესტა. (P(Y)ST'K, ტრანსკრ. abestāg) შეუძლებელია ავესტის წაკითხვა ისე, როგორც ვთქვათ, კითხულობენ ყურანს ან ბიბლიას, რადგან ტექსტის დასაწყისიდანვე შეიმჩნევა ბუნდოვანება, ნარატივის ერთიანი ხაზი წყდება სხვადასხვა ჩანართით, ალუზიებით. ეს არის ფორმულათა, თხრობათა და კანონთა კრებული, რომლის შემაჯამებელი იდეის (ან იდეების) ამოცნობაც არც ისე იოლია. ეს წიგნი რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება: 1. იასნა, ანუ „მსხვერპლთშენიშვა“, ტექსტი, რომელიც ქურუმთა მიერ იკითხებოდა რიტუალის აღვლენისას. იგი 72 თავს, ანუ „გათას“ შეიცავს, რომლებშიც მითოლოგიურობასთან ერთად საკმაო პოეტურობაც სჭვივის. რაც შეეხება თავად სახელი „ავესტას“ ეტიმოლოგიას, ამაზე ერთგვაროვანი მოსაზრება არ არსებობს. თითქოს ყველაზე დამაჯერებელი მაინც ძველი ირანის მკვლევრის, ქრისტიან ბართლომეუს, ინტერპეტაციაა, რაც მას სიტყვიდან upastāvaka – „შესხმითი ჰიმნი“ გამოჰყავს.⁹⁸

ეს როდია ზარათუსტრას ქადაგებები, არამედ მის მიერ სხვადასხვა ღვთაებათა მიმართ აღვლენილი ლოცვები. ზოგიერთი მათგანი ქართულად ითარგმნა აკად. გიორგი ახვლედიანის მიერ,⁹⁹ თუმცა არსებობს ცალკეული ავესტური ტექსტის მზია ანდრონიკაშვილისეული თარგმანებიც. 2. იაშტა, ანუ ჰიმნები, მიძღვნილი 21 ღვთაების, (აპურა მაზდას, მითრას, ვერეთრაგნას, ტიშტრიას და სხვ.) მიმართ. 3. „მცირე ავესტა“, რომელიც შეიცავს ლოცვებს, აღვლენილს ოთხივე სტიქიის, მზის, მთვარის, წყლისა და ცეცხლის მიმართ. 4. ვიდევდატი, ანუ კანონი დემონების წინააღმდეგ. იგი 20 ნაწილისგან შედგება და მოგვითხრობს კაცობრიობის წინაისტორიის შესახებ.¹⁰⁰

ვიდევდატის წიგნი პართულ ეპოქაში უნდა იყოს შედგენილი. ძეგლში ჩართულია სხვადასხვა ისტორია; მათ შორის ყურადღებას იქცევს ირანული წინაისტორიის ცნობილი მეფის, Yima Xšaēta-ს (შდრ. ახალსპარსული Jamshid) ამბავი, როდესაც ამ უკანასკნელმა ააგო საზამთრო სათბური თუ სადგომი, რომ გადაერჩინა ადამიანები, ცხოველები, მცენარეები და ყოველი სულდგმული მოახლებული ზამთრისგან. ასეთი პლასტი მოგვიანო ავესტაში ამჟღავნად ბაბილონურ-მესოპოტამიური ან წინააზიური გავლენის კვალია.

1.5. საშუალო სპარსული ტექსტები

საშუალო სპარსულ ენაზე არსებობს დიდძალი თეოლოგიური, თეოგონიური და კოსმოგონიური ლიტერატურა, რომელიც IX საუკუნეში ან ცოტა გვიან შეიქმნა ისლამიზებული ირანიდან ინდოეთს გადახვენილი ზოროასტრელების, იმავე პარსების მიერ. ეს ლიტერატურა ძირითადად „ავესტას“ გარშემო ტრიალებს და ფაქტობრივად მის კომენტარს წარმოადგენს. ასევე ცხადია, რომ მათზე ბიბლიურმა ტექსტებმა, იუდაურმა და ქრისტიანულმა თეოლოგიამ გარკვეული ზეგავლენა მოახდინა. ჩვენი ნაშრომის თემატური კონტექსტის გათვალისწინებით გამოვყოფდი საშუალო სპარსულ ენაზე დანერგილ ესქატოლოგიური ხასიათის ტექსტს, რომელსაც ეწოდება *Bahman yašt*.¹⁰¹ მისი არქეტიპი ადრეულ ეპოქას უნდა განეკუთვნებოდეს. ამ შესანიშნავ თხზულებაში კარგად ირეკლება ბერძნული აზროვნების და ელინიზმის პერიოდისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობის პლასტი. ამაზევე მეტყველებენ თხზულების ესქატოლოგიური და სოტეროლოგიური მომენტები, (მომავალი მხსნელის თემატიკა) მათი გენეზისი, როგორც ჩანს, უკავშირდება ოდესღაც მძლავრი აღმოსავლური რელიგიური სისტემების კრიზისს, რომელიც დადგა გვიანანტიკურ ხანაში.

უაღრესად საინტერესო ძეგლია პართულ ფალაურზე დანერგილი ძეგლი „ასურული ხე“ (*Draxt ī Āsūrig*), რომელიც, დიდი ალბათობით, ასევე პართულ ეპოქაშია შექმნილი.¹⁰² ამ ტექსტიდან ყურადღებას იქცევს მიმართვების ლაკონიურობა და აზრის სისხარტე, აგრეთვე ის ხატოვანი შედარებები, რომლებიც ძალზე ახლოა სახარებისეული ტექსტების პოეტიკასა და სახისმეტყველებასთან. აშკარაა, რომ იგი განიცდის ზეგავლენას არამეულენოვანი ქრისტიანული კულტურისა, რომელსაც I-II საუკუნეებიდან საკმაოდ მყარი პოზიცია ეპყრა მესოპოტამიაში.

საბჭოთა ეპოქაში ქართულად თარგმნილია „არდა ვირაფ ნამაკი“,¹⁰³ „არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი“¹⁰⁴ და „ზარერის იადგარი“.¹⁰⁵ შუა საუკუნეებში ქართულად თარგმნილია „ვისრამიანი“, რომელიც, დიდი ალბათობით, თავდაპირველად წარმოადგენდა საშუალო სპარსულ ტექსტს, შექმნილს პართულ ეპოქაში (შდრ. *Vis-u Ramin*) – მიუხედავად იმისა, რომ კულტურული კაცობრიობა მას იცნობს XI საუკუნის სპარსელი პოეტის, ფახრ ად-დინ ასად გორგანის, სამიჯნურო

პოემის ახალსპარსულ ენაზე შექმნილი ვერსიით, „ვისრამიანი“ ნამდვილად ტოვებს არა თარგმნილი, არამედ ქართული ორიგინალური ტექსტის შთაბეჭდილებას.¹⁰⁶

ყველა ეს ტექსტი, მათში ჩართული მეტად საინტერესო თეოლოგიური აღუზიებით, წარმოადგენს საერო ლიტერატურის ნიმუშს, რომელიც ცალსახად ინტერკულტურულ ხასიათს ამჟღავნებს. ზოროასტრული რელიგიის ორთოდოქსიას ადგენდნენ არაბთები ირანის დაპყრობის შემდეგაც. ინდოეთში გადახვენილი მოგვები, ეყრდნობოდნენ რა უძველეს ტრადიციას, ახდენდნენ არსებული ცოდნის შეჯამებას და რედაქტირება-სისტემატიზაციას.¹⁰⁷

ასეთ თხზულებათა შორის გამოვყოფდი ორს – ერთგვარ ენციკლოპედიური ხასიათის კომპენდიუმებს – Bundahišn-ს¹⁰⁸ და Dēnkart-ს.¹⁰⁹ ამ საკმაოდ დიდი მოცულობის თხზულებებში თავმოყრილია უზარმაზარი ცოდნა თეოლოგიის, კოსმოლოგიის, კოსმოგონიის, ესქატოლოგიის, გეოგრაფიის, ისტორიის, თვით ბოტანიკის სფეროებიდანაც კი. ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იყო, მოგვეძებნა ის პლასტები, რომლებიც შესასწავლი ეპოქის სულსა და სპეციფიკას უფრო სრულყოფილად აირეკლავდნენ. მათში ბევრია ისეთი რამ, რაც შესაძლოა, ქრისტიანული თეოლოგიის, ბერძნული რაციონალიზმისა და გნოსტიური სპეკულაციების გავლენით ჩამოყალიბდა.

I. 6. ახალსპარსული ტექსტები

ახალსპარსულ ენაზე დაწერილი ტექსტებიდან გამოსაყოფია „თანსარის წერილი გუშნასფის მიმართ“¹¹⁰ – ერთგვარი მაკიაველური სულისკვეთების, პროპაგანდისტული შინაარსის წიგნი, რომელშიც არშკუნიანთა პერიოდი დახასიათებულია, როგორც კორუმპირებული და ეროვნული თვითშეგნებისთვის მავნე, სასანური და, კერძოდ, არდაშირის მეფობა კი, როგორც ჭეშმარიტი სარწმუნოების ამაღორძინებული. დოკუმენტი, როგორც ჩანს, ეყრდნობა მესამე საუკუნეში მოღვაწე მოგვთმთავრის, თანსარის, ეპისტოლეს გუშნასპისადმი, პარიშვარი-ტაბარისტანის პროვინციული მმართველისადმი, რომელიც, თავის მხრივ, არტაბან IV-ის ვასალი იყო. მასში თანსარი მოძღვრავს გუშნასპს და რჩევებს აძლევს, როგორ უნდა იმოქმედოს ამ ახალ ვითარებაში. წერილის დედანი, დიდი ალბათობით, დაიწერა არდაშირის პერიოდში, არტაბანის დამხობიდან კარგა ხნის შემდეგ.

ეს ტექსტი კარგი დოკუმენტია იმ რევოლუციის რეცეფციისთვის, რომელიც III საუკუნის 20-იან წლებში მოხდა ირანულ სამყაროში, ასევე იმ კულტურული დაპირისპირების ველის გასაგებად, რომელიც არსებობდა პართულ და სასანურ მენტალობებს შორის.

ახალსპარსულ ენაზე შექმნილი ლიტერატურიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია აბულ ყასემ ფირდოუსის მონუმენტური ეპოსი შაჰ-ნამე, ანუ „მეფეთა წიგნი“¹¹, რომელიც, ლიტერატურული ღირებულების გარდა, წარმოადგენს ზოროასტრიზმის რელიგიური და სამოქალაქო ისტორიის წყაროსაც. ეს ეპოსი არსებობდა არშაკუნიანების დროს ირანის არაერთ რეგიონში, იგი შეაგროვეს და ჩანერეს სასანიანებმა, თუმცა საბოლოო ფორმით იგი დაკრისტალდა ფირდოუსისთან. რამდენადაც ცნობილია, ირანში საუკუნეთა განმავლობაში აღინიშნებოდა კულტურული გაცვლა სასულიერო და მენესტრელურ ტრადიციებს შორის. ამის შედეგად საგმირო თქმულებები შევიდა ლიტურგიკულ ტექსტებში, ხოლო ძველი ღმერთები იქცნენ გმირებად საერო ეპოსში. რამდენადაც თავად ზარათუსტრა ლეგენდარულ მმართველთა, ზეციური ბრწყინვალეობით შემოსილ „ქავათა“ წრეს უკავშირდებოდა, ზოროასტრელებმა ეს თქმულებები აღიქვეს თავიანთი ეროვნული ფოლკლორისა და უძველესი ისტორიის ნაწილად. ქართულ ენაზე ამასობაში ბელა შალვაშვილის მიერ თარგმნილი და გამოცემულია მთელი ეპოსი.¹²

1. 7. ბიბლიური წყაროები, ძველი აღთქმა

ჩ. წ.-მდე 538 წელს პირველმა აქემენიანმა მეფე კიროსმა აიღო ბაბილონი, იერუსალიმი კი თვითმმართველ სატაძრო ქალაქად გადააქცია. მან იუდეველებს ნება დართო, დაბრუნებულიყვნენ სამშობლოში ბაბილონური ტყვეობიდან და აღედგინათ იერუსალიმის ტაძარი. ამის შემდეგ იუდეველები ძალზე დადებითად იყვნენ განწყობილნი კიროსის მიმართ. აქემენიანთა პერიოდში ფორმდება იუდაიზმის რელიგიური დოქტრინა, გადამუშავდება ისრაელიტურ-იუდაური ლიტერატურა და გადმოცემა, ჩამოიქნება ბიბლიაზე დაფუძნებული იუდაური თეოლოგიის და ეგზეგეტიკის ძირითადი პოსტულატები.

ებრაული კოლონიები ირანში მიმოფანტული იყო, ბაბილონის გარდა, ირანის სხვა პროვინციებსა და ქალაქებში, ეკბატანასა და სუზას ჩათვლით. აქედანვე არიან წამოსული პირველი ებრაული

თემის წარმომადგენლებიც აღმოსავლეთ საქართველოშიც. ესაიას მიხედვით, კიროსის სიბრძნე ზეგარდმო წარმომავლობისაა. (ესაია, 44, 27) დანიელის წიგნიდან ცხადია, რომ ებრაელები ჩინებულად იცნობდნენ მოგვებსა და „ქალდეელებს“, ანუ იმავე ვარსკვლავთმრიცხველთ. დანიელ წინასწარმეტყველი გვევლინება ამ წიგნში, როგორც ქალდეელთა ერთგვარი პონტიფი, თავკაცი. ესთერის, ეზრას და ნეემიას წიგნებიც საკმაოდ კარგად აღწერენ ებრაელთა ურთიერთობებს აქემენიანების სამეფო კართან სუბაში.

I. 8. ბიბლიური წყაროები, ახალი აღთქმა

მათეს სახარება (2, 1-12) მოგვითხრობს სამი მეფე-მოგვის შესახებ, რომლებიც ბეთლემში აღმოსავლეთიდან მოვიდნენ ყრმა მაცხოვრის თაყვანისცემისთვის და მიართვეს მას ოქრო, გუნდრუკი და მური. სახარებიდან გამომდინარე, ეს ლეგენდა სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება სირიულ, ეთიოპურ, არაბულ, მოგვიანებით კი ევროპულ ლიტერატურაში. ეს თემა ქართულ წყაროებშიც აისახება. თუ მათეს სახარების ამ ეპიზოდში ეს მოგვები ფრიად კეთილშობილ და ბრძენ ადამიანებად იხსენიებიან, სხვა მოგვებთან მიმართებით საპირისპირო სურათს ვხედავთ. ასეთია, მაგალითად, წიგნი „საქმე მოციქულთა“, რომელშიც „მოგვები“ – აქ, სავარაუდოდ, საუბარია ელიზიზებულ მაგუსებზე – ახლად წარმოშობილი ქრისტიანობის მტრებად გვევლინებიან. ასეთია თუნდაც სვიმეონი, რომელიც მოგვობდა სამარიაში და გაანეიტრალა პეტრე მოციქულმა, ასევე ბარ-იისუ, რომელიც დაუპირისპირდა პავლე მოციქულს. (საქმე, 13, 6-8)

I. 9. ბერძნულ-კლასიკური და რომაული წყაროები

ბერძნულენოვანი და ლათინურენოვანი ავტორების დაინტერესებას აღმოსავლეთით გარკვეული საფუძველი ჰქონდა: მანდ ეგულებოდათ მნიშვნელოვანი რელიგიური კულტებისა და მისტერიების სამშობლო. იზისის, ატისის, მითრას მისტერიებმა მართლაც დაიპყრო ხმელთაშუაზღვისპირეთი, სამხრეთი და ცენტრალური ევროპა. ისი-

ნი ანტიკური ხანის დასასრულამდე ქრისტიანობის სერიოზულ კონკურენტებად ითვლებოდნენ.

„ისტორიის მამად“ ნოდებულის პეროდოტე ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც გვანვდის ცნობებს მისი თანამედროვე სპარსელების შესახებ.¹¹³ მისი თვალსაზრისით, სპარსელებს არ გააჩნიათ არც საკურთხეველები და არც საკულტო ქანდაკებები; ისინი არ ეწევიან „ჩვეულ“ ღვთისმსახურებას და ეთაყვანებიან ზეცას; ისინი გარდაცვლილთა გვამებს საძიძვნად უყრიან ფრინველებს და ძაღლებს, ან ფარავენ ცვილით. მათი ზნეობა კეთილგონიერია – ცოდვად ითვლება არა ცალკეული შეცდომა, არამედ ჯამი ყველა კარგი და ცუდი ქმედებისა. განათლება მათთან მარტივია – ჯირითი, მშვილდ-ისრის ტყორცნა, სიმართლის თქმა; მათ სასულიერო პირებს, ანუ მოგვებს, რომლებიც უწინ წარმოადგენდნენ მიდიელთა ერთ-ერთ ტომს, აქვთ საკმაოდ დამახასიათებელი დოქტრინა და პრაქტიკა.¹¹⁴ პეროდოტემ ბევრი არაფერი იცის ირანული დუალიზმის შესახებ – ბოროტი და კეთილი სანწყისების სამყაროულ დაპირისპირებაზე. სამაგიეროდ, ამ დანაკლისს ავსებენ ევდემოს როდოსელი და პლუტარქე, რომლებიც ახსენებენ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ სულებს – ორმუზდსა და არეიმანოსს, ანუ ავესტური მოძღვრების აჰურა მაზდას და აჰრიმანს.

ირანული რელიგიით დაინტერესებულები იყვნენ პერაკლიტე, ანაქსიმანდრე და ემპედოკლე. პლატონს კარგად უნდა სცოდნოდა ირანული დოქტრინა. მისი დიალოგი „ალკიბიადე“ არის პირველი ბერძნული ტექსტი, რომელშიც ნახსენები არიან ჰორომაზდი და ზოროასტრი. ეს უკანასკნელი, პლატონის აზრით, ცხოვრობდა ტროას ომამდე 6000 წლით ადრე.¹¹⁵ ბერძნულენოვან ლიტერატურაში ზოროასტრის (ზარათუსტრას) თემა აქედან იღებს სათავეს და საკმაოდ სპეკულატიურია.

ალექსანდრე დიდის (იმავე „მაკედონელის“) ლაშქრობებმა აღმოსავლეთში და ფართო კულტურულმა კონტაქტებმა ელინისტურ ეპოქაში განამტკიცეს ბერძენთა მაღალი აზრი სპარსელთა წარსულზე. დიოდორე სიცილიელი იმონებებს მოგზაურ ჰეკატეოს აბდერელს, რომლის თქმითაც, პათაგორას და სხვა ფილოსოფოსებს გაუვლიათ აღმოსავლური სიბრძნის სკოლა.¹¹⁶ აქვე დასაშვებია, რომ ვერსიებით, რომელთა მიხედვითაც პითაგორა ზოროასტრის (იმავე Zaratas-ის) მოწაფე იყო, პლატონი სპარსელ მოგვებს დაემოწაფა, ხოლო თალესი და სოლონი ნამდვილ სიბრძნეს ეგვიპტეში ეძებდნენ, თავად აღმოსავლელთა მიერაა გავრცელებული. ეს იყო რეაქცია და კულ-

ტურული თავდაცვა ელიზიზმისგან, რის გამოც ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ელიზებმა თითქმის ყველაფერი „ბარბაროსებისგან“ ისწავლეს, რომ აღმოსავლური ცივილიზაცია ბევრად უფროსია ბერძნულ-რომაულზე და ა.შ.

ელინისტურ ეპოქაში ბერძნულ-რომაულ სამყაროში ვრცელდებოდა „მაგუსების“, ანუ „ელიზიზებული მოგვების“, მიერ დაწერილი წიგნები, რომლებიც მიეწერებოდა ხან ვინმე ჰისტასპს, ხანაც ოსტანესს; ისინი შეეხებოდა ბუნებისმეტყველებას, ასტროლოგიას, მიმოხილავა მაგიურ და ესქატოლოგიურ თემებს. მოგვიანო გნოზისი სწორედ ასეთი წიგნებიდან იღებს სათავეს. თუმცა ბერძნულ სამყაროზე ირანული რელიგიური იდეების ზეგავლენა ყოველთვის უშუალოდ როდი ხორციელდებოდა. ამ მხრივ შუამავლის როლს ხშირად სხვა ხალხები ასრულებდნენ – უნინარეს ყოვლისა, არამეულენოვანი, ანუ ბაბილონურ სირიაში მცხოვრები, სემიტები. ბიდეზა და კიუმონის ნაშრომის „ელიზიზებული მოგვები“ II ტომი მთლიანად წარმოადგენს სხვადასხვა ფრაგმენტიდან გაკეთებული ამონარიდების ერთგვარ ქრესტომათიას და, ამდენად, ფრიად ღირებულია რელიგიების კვლევისთვის.¹⁷ აქ წარმოდგენილი არიან როგორც ანტიკური ხანის ავტორები (მაგ. ევდემოს როდოსელი, პლუტარქე), ისე ქრისტიანი მწერლები (მაგ. კლიმენტი ალექსანდრიელი, დიო ქრიზოსტომოსი, იპოლიტე რომაელი და სხვები) შესაბამისი კომენტარებით. კლასიკურ ბერძნულ მასალებში ორიენტირებისთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანია ე. ბენვენისტის მიერ შედგენილი „სპარსული რელიგია ზედდართული ძირითადი ბერძნული ტექსტებით“¹⁸

აქ განხილული საკითხების რკალისთვის მნიშვნელოვანი წყაროა სტრაბონის გეოგრაფია, რომელიც 17 წიგნადაა დაწერილი. ამ ტექსტის მიხედვით კაცობრიობამ შეძლო ბევრი იმ ტექსტის ნაწილობრივი რეკონსტრუქცია, რომლებიც დაიკარგა.¹⁹ იბერიასა და კავკასიას, ასევე ჰირკანიას, პართიას, მიდიასა და სომხეთს შეეხება XI ტომი, რომელშიც ფრიად ფასეული ცნობებია შემონახული როგორც გეოგრაფიისთვის, ისე სოციალურ-კულტურული მიმართებებისთვის. სტრაბონის მთავარი წყარო, კავკასიას რაც შეეხება, იყო თეოფანე, რომელმაც აღწერა პომპეუსის ლაშქრობები. გარდა იბერიელებისა, იგი აღწერს სკვითებსა და სარმატებს. მასთან შემონახულია ძველი ტოპონიმები და პიდრონიმები, რა ფორმითაც ისინი იმ ეპოქაში გამოიყენებოდა.

I. 10. ქრისტიანი პოლემისტების თხზულებები

ისტორიაში გაურკვევლობამდე მკრთალი და არაცალსახაა პართიის მმართველთა დამოკიდებულება ქრისტიანობისადმი, რომელიც სპორადული სახით უკვე არსებობდა არშაკუნიანთა ელინიზებულ იმპერიაში. ეს არ იქნება გასაკვირი, თუკი გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ქრისტიანობა პართულ ხანაში ჯერაც სუსტი იყო. თუმცა სასანიანებთან ეს სურათი იცვლება და ეს პირდაპირ უკავშირდება მე-4 საუკუნის დასაწყისში კონსტანტინურ რეფორმას. ამის შემდეგ ზოროასტრულ სასულიერო ნოდებას გამუდმებული ომი ჰქონდა ირანელ ქრისტიანებთან. ისინი მათ „კეისრის მეგობრებად“ და „შაჰან შაჰის მტრებად“ განიხილავდნენ. ამასთანავე, მათთვის მიუღებელი იყო ქრისტიანობის რიგი დებულებები, როგორებიც იყო თუნდაც უქორწინებლობა, მონაზვნობა და ა.შ. თავის მხრივ, ქრისტიან მისიონერებს ჰქონდათ გარკვეული ცოდნა იმ რელიგიის შესახებ, რომლის მესვეურებიც მათ უპირისპირდებოდნენ და რომელიც ასევე პრინციპულად მიუღებელი იყო მათთვის. ამაზე მოწმობენ ბერძნული, სირიული, სომხური პოლემიკური თხზულებები. ანტიზოროასტრული პოლემიკის ნიმუშები გვხვდება ასევე ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც.

ფსევდო-კლიმენტი რომაელის თხზულება *Recognitiones* წარმოადგენს საყურადღებო ძეგლს, რომელიც უნდა შექმნილიყო I-II საუკუნეების მიჯნაზე.¹²⁰ აქ საღვთო წერილის განმარტებებთან ერთად გადმოცემულია მთელი იმდროინდელი ცოდნა, ელინი სწავლულისთვის დამახასიათებელი წიაღსვლებით. ზოგადად ელინისტური ეპოქისთვის დამახასიათებელი სინკრეტიზმი უნდა არეკლილიყო, მეტადრე, ძეგლის იმ ადგილებში, რომლებიც შეეხება კაცობრიობის წინაისტორიას, რა თქმა უნდა, ბიბლიურ თარგზე მოჭრილს. ეს თხზულება მოგვიანებით არაერთ ქრისტიან მწერალს გამოუყენებია წყაროდ.

სირიული წარმოშობის ქრისტიანი მწერლის, იოანე მალალას „ქრონოგრაფია“, ანუ „ჟამთაღმწერლობა“, შედარებით მოგვიანო ძეგლია და შედგენილია VI საუკუნეში.¹²¹ იგი ეყრდნობა იმავე ალმოსავლურ ტრადიციას, რომელსაც ელინისტური ხანის ავტორები ავითარებდნენ, შემდეგ კი ადრექრისტიანული ეპოქის სწავლულებს, მათ შორის ფსევდოკლიმენტისაც. მან განაახლა და მკითხველთა ფართო წრის მოთხოვნილებებს მიუახლოვა მსოფლიო ისტორიის ჟანრი,

რადგან ამას ითხოვენ ყოველ ეპოქაში. ამის გამო წყაროთმცოდნეობაში დამკვიდრდა ტერმინი „მაღალას მიმართულების ლიტერატურა“. კულტურის კვლევისთვის განსაკუთრებულად საინტერესოა როგორც ბერძნული მითების, ისე ელინისტური სინკრეტული წარმოდგენების მაღალასეული პერიფრაზი. იგი მითოსურ პლანში გათამაშებულ ამბებს ანიჭებდა მიმზიდველ, საინტერესო და სასიამოვნოდ აღსაქმელ ფორმას.

„სეთიანური გნოზისის“ გავლენა საცნაურია სირიულ-ქრისტიანულ აპოკრიფში „განძთა ქვაბი“ (მდრ. სირ. Me'arat gasse).¹²¹ იგი მიეწერება ეფრემ ასურს, თუმცა სინამდვილეში არის ფსევდოეპიგრაფი და წარმოადგენს VI საუკუნის ძეგლს. მისი პირველწყაროები უნდა განეკუთვნებოდნენ II-III საუკუნეებს, როდესაც გნოზისში ერთმანეთს გადაეჯაჭვნენ ელინისტური და აღმოსავლური წარმოდგენები დემიურგზე, მხსნელზე, სამყაროსა და ადამიანზე. თხზულება მოგვითხრობს იმ ძვირფასი, წმინდა საგნების შესახებ, რომლებიც ადამმა სამოთხიდან წამოიღო თან და რომლებიც გამოქვაბულში ესვენა მის ცხედართან ერთად. ეს ისტორია დაგვირგვინდება იმით, რომ ბეთლემს ყრმა მაცხოვრის თაყვანისსაცემად მოსულმა მოგვებმა სამოთხისეული განძი მიართვეს „ახალ ადამს“, ანუ იესოს. აქ ქრისტიანობისა და გნოზისის წრეში აღწევენ, ერთი მხრივ, ასურულ-ბაბილონურ ასტროლოგიასთან დაკავშირებული პერსონაჟები, მეორე მხრივ, ირანული გავლენის კვალი ატყვია თხზულების დასაწყისში წარმოდგენილ, თავისი ფორმით და შინაარსით ბიბლიური ჰექსაემერონისეულ მოძღვრებას სტიქიებზე. ეს ტექსტი ქართულ ენაზე უნდა ეთარგმნა მემათიანე ლეონტი მროველს.

ზოგადკულტურული სურათის რეკონსტრუქციისთვის მნიშვნელოვანი ძეგლია სირიელ მარტვილთა აქტები, რომლებიც XIX საუკუნეში შეკრიბა და გამოსცა გ. ჰოფმანმა.¹²² ისინი თითქმის მთლიანად მოიცავენ სასანურ პერიოდს. ქრისტიანი მარტვილები ხან სირიული წარმოშობისანი არიან, ხანაც ირანულისა, რომლებმაც ზურგი აქციეს ზოროასტრიზმს და ახალი რელიგიის მიმდევარი გახდნენ. ტექსტებში ხშირად აღწერილია მძაფრი პოლემიკა, რომელიც იმართება მოსამართლეებსა და დაკითხულ ქრისტიანებს შორის. განსაკუთრებულად საინტერესოა აბდჰას, პეთიონის, იაზდპანაჰის და მარ-გივარგისის აქტები, რომლებიდანაც ჩანს ზოროასტრულ-ქრისტიანული პოლემიკის დონე. იგივე ითქმის თეოდორ ბარ კონაისეულ გადმოცემაზე (VIII ს.), რომელიც მან ზოროასტრულ რელიგიაზე დაკვირვების შედეგად პოლემიკური მიზნით შეადგინა.¹²⁴

1. 11. გნოსტიკური და მანიქეური ლიტერატურა

ლიტერატურული ტექსტების ეს ჯგუფი, თუკი მას ქრისტიანულ წყაროთა წრეს მიაკუთვნებენ, არამეინსტრიმულია. ეკლესიური ორთოდოქსია მას, ცხადია, უარყოფდა. ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებშია შექმნილი აშკარად გნოსტიკური სულისკვთების და ამ მოძრაობისთვის დამახასიათებელი პლერომატიული სპირიტუალიზმის გამომხატველი პოემა „სიმღერა მარგალიტზე“, რომელიც, თავის მხრივ, შემადგენელი ნაწილია სირიული აპოკრიფისა „თომა მოციქულის საქმენი“. ყურადღებას იქცევს ნაწარმოების ესთეტიკა და ტიპური გნოსტიკური სიუჟეტი – პართელი უფლისწულის შთასვლა ქვენა სამყაროში, ანუ „ეგვიპტეში“, მისი გამოღვიძება სამშობლოდან გადმოფრენილი არწივის მიერ, მარგალიტის მოპოვება და მისი ნამოდება უკან, „ნმინდა ნათლის“ მშობლიურ სამეფოში, „პირკანის მაღლობებზე“. ისევე როგორც თითქმის ყველა არქაულ ტექსტში, აქაც სიმბოლური გეოგრაფიის პრინციპია გატარებული. ამ ტექსტში, შესაძლოა ითქვას, მოცემულია, ერთი მხრივ, სირიულ-ქრისტიანული, მეორე მხრივ, ბერძნულ-ირანული სინთეზი. გარდა იმისა, რომ მის ნაწილებს ციტირებს გ. ვიდენგრენი თავის წიგნში ირანულ სულიერ სამყაროზე,¹²⁵ იგი რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულია პროფ. სერგეი ავერინცევის მიერ შედგენილ კრებულში „ბოსფორის ნაპირებიდან ევფრატის ნაპირებამდე“, მისივე წინასიტყვაობით და დართული კომენტარებით, რომლებშიც, გარდა აღნიშნულისა, სხვა არაერთი საინტერესო ტექსტიც შედის.¹²⁶

მანიქეური ლიტერატურიდან საყურადღებოა „მანიქეველ მისიონერთა ისტორია“, რომელიც მანის მოწაფეთა მიერ სამ ენაზეა შედგენილი – პართულზე, საშუალო სპარსულსა და სოლდურზე. ზოგიერთი ტექსტი იმდენადაა დაზიანებული, რომ წყაროს გამომცემლისა და მთარგმნელის, პროფ. ვერნერ ზუნდერმანის, დიდი მეცადინეობის შედეგად მხოლოდ სანახევროდაა აღდგენილი.¹²⁷ ტექსტებში აღწერილია მანის მოწაფეთა და „მოციქულთა“, მარ-ამოს, პატიკიოსის, ადაის, მარ-სისინიოსის, მარ-გაბრიაბის, ინაიოსის, მარ-ზაკოს და სხვათა მისიონერული მოგზაურობები იმ ვრცელ არეალზე, რომელიც გადაჭიმული იყო ხმელთაშუაზღვისპირეთიდან ჩინეთამდე. ამ ტექსტებში შემონახულია ბევრი საინტერესო დოქსოლოგიური გამონათქვამი, რომლებიც შეეხება მანის მოძღვრებას და მის საკულტო მხარეს, აგრეთვე მის დამოკიდებულებას ქრისტიანობასა და სხვა

რელიგიებთან. აქვე გვხვდება გადმოცემები მანიქეურ ქადაგებათა შესახებ კავკასიაში.

სხვა მანიქეურ თხზულებათა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია კოპტური „კეფალაია“, ანუ მრავალთავი, რომელიც აღმოჩნდა ფაიუმში.¹²⁸ ფიქრობენ, რომ ძეგლი კოპტურ ენაზე სხვა ენიდან უნდა იყოს თარგმნილი. აქ მანი გრძელ მონოლოგებში პასუხს სცემს თავის მოწაფეთა შეკითხვებს. განსაკუთრებით ფასეულია ის ცნობები, რომლებიც შეეხება ახალგაზრდა რეფორმატორის გამოჩენას ირანის სამეფო კარზე. მანიქეველობის წარმოდგენას ავგუსტინესთან და სხვა ქრისტიან ავტორებთან ეძღვნება პატრისტიკის მნიშვნელოვანი რუსი მკვლევრის – პროფ. ა. ი. სიდოროვის სტატია „მანიქეველობა ავგუსტინესეულ გადმოცემაში“.¹²⁹

I. 12. არაბული წყაროები

არაბულ ენაზე აბასიდთა ხალიფატის აღმავლობის ხანაში განვითარდა არა მხოლოდ ფილოსოფია, გრამატიკა, ფილოლოგია და მათემატიკა, არამედ ისტორიული მეცნიერებებიც. არაბები საფუძვლიანად დაინტერესდნენ ისლამამდელი ისტორიით, კულტურით, რელიგიებით. ერთ-ერთი ასეთი წიგნია, მაგალითად, ალ-ბირუნის „ქრონოლოგია“,¹³⁰ რომელიც საყურადღებო წყაროა ირანისტიკის გადმოსახედიდან. არაბი ენციკლოპედიკებისთვის საერთოდ დამახასიათებელია ამა თუ იმ საკითხის შესწავლა მის ირგვლივ არსებული მთელი ცოდნის მოშველიებით. მართლაც, როდესაც ალ-ბირუნი მოგვითხრობს ზოროასტრის პიროვნების, ასევე, ირანის ლეგენდარული წინაისტორიის სხვა გმირთა თუ პირველღვთაებათა შესახებ, იგი იყენებს მთელ ცოდნას, რომელიც მის დროს ჯერ კიდევ იყო გადმოცემების სახით შენარჩუნებული. ეს ცოდნა გატარებულია არაბულ „საუნივერსიტეტო“ პრიზმაში, რაც დამაჯერებლობას მატებს მას. იგივე ითქმის ატ-ტაბარის ნაშრომ „უნივერსალურ ისტორიაზე“;¹³¹ რომელიც თარგმნა, წინასიტყვაობით და კომენტარებით გამოსცა გერმანელმა მეცნიერმა თეოდორ ნოელდეკემ, ორიენტალისტ მიხაელ იან დე გოესთან თანამშრომლობით. ეს შრომა შეეხება აღნიშნული წიგნის სასანურ ნაწილს. ამ თარგმანს ფასდაუდებელი ღირებულება აქვს მკვლევართათვის, მეტადრე, რაც შეეხება დართულ კომენტარებს.

ისტორიკოსისა და გეოგრაფის, მას'უდის, „ოქროს საბადოები“ გეოგრაფიული ხასიათის მოზრდილ კომპენდიუმს წარმოადგენს, რომელშიც ავტორი აღწერს მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის და რელიგიის, საღვთო თუ საერო გადმოცემებს, ეთნიკური ჯგუფების მენტალობას თუ წეს-ჩვეულებებს, აგრეთვე მეფურ თუ ნაციონალურ გენეალოგიებს. ავტორი ზოგჯერ მეტად საინტერესო კომენტარს ურთავს სხვადასხვა ისტორიას და ცნობებს, რათა ისინი მკითხველისთვის უფრო მიმზიდველი გახადოს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო იყო თხზულების II და IV ტომები, რომლებშიც არის მასალები ზოროასტრიზმისა და სპარსელების შესახებ ისლამამდელ ირანში. ჩვენ ვისარგებლეთ ფრანგული გამოცემით, რომელშიც არის ფრანგულ-არაბული პარალელური ტექსტი.¹³²

1. 13. სომხური წყაროები

არა მარტო სომხეთის, არამედ იბერიის, კავკასიისა და ირანის ისტორიისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი წყაროა მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“, რომლის ავტორიც V საუკუნეში ცხოვრობდა და იყო ალექსანდრიული განსწავლის მქონე სასულიერო პირი.¹³³ იგი საკმაოდ საინტერესოდ წარმოგვიჩენს ირანული ეპოსის სომხურ ვერსიებს, კაცობრიობის წინაისტორიის ამსახველი და იმ დროს რელიქტებად შემორჩენილი ტექსტების იმ ინვარიანტებს, რომელთა ჩანერაც აღნიშნულ ეპოქაში მის რეგიონში იყო შესაძლებელი; რაშიც ერთმანეთთან სინთეზირებულია ბერძნული, ირანული, ბაბილონური, ებრაული და სომხური წარმოდგენები. ხორენაცის ნაშრომს (ისევე როგორც სხვა სომეხ ქრონისტებსაც) კიდევ ის დატვირთვა აქვს, რომ მათი საშუალებით შესაძლებელია იმ სიცარიელეების ამოვსება ან ცნობების შევსება, რომლებიც იმავე პერიოდის ან მოგვიანო ქართულ წყაროებს ან ნაკლულად აქვთ გადმოცემული, ან საერთოდ გამოტოვებული. რასაკვირველია, სომეხ ქრონისტებთან აუცილებელია ჯეროვანი სიფრთხილეც და კრიტიკული მიდგომაც, რადგან ისინი სხვადასხვა მიზეზის გამო შესაძლოა, ტენდენციურნი იყვნენ. ხორენაცისთან გვხვდება საინტერესო გადმოცემები ზოროასტრიზმზე, ასევე, იბერიაში გავრცელებულ კულტებზე.

ელღმე იყო V-VI საუკუნეებში მცხოვრები სომეხი ისტორიკოსი, რომელიც ავტორია შრომისა „ვარდანისა და სომხეთის ომის შესა-

ხებ¹³⁴ იგი არის 451 წლის ავარიარის ბრძოლის მონაწილე, რომელშიც ერთმანეთს ირანელები და სომხები დაუპირისპირდნენ, იგი იყო მესროპ მაშტოცის მოწაფე და ალექსანდრიაში სწავლობდა მოვსეს ხორენაცისა და დავით უძლეველთან ერთად. ზემოთ აღნიშნული საისტორიო თხზულება, რომელიც მან შემონახვების შემდეგ დაწერა, შეიცავს საინტერესო ცნობებს ირანული ზოროასტრიზმის, მზისა და ცეცხლის თაყვანისცემის შესახებ, ასევე შეეხება ცნობილ მითს ღვთაება ზურვანზე, რომელიც არის „შემოუსაზღვრელი და დაუსაბამო ჟამი“ და როგორც ღვთაება, უფრო მაღლა დგას ორ დაპირისპირებულ სანყისზე, კეთილსა (ოჰრმაზდი) და ბოროტზე (აჰრიმანი).

ლაზარ ფარპეცის „სომხეთის ისტორია“ ასევე მნიშვნელოვანი ძეგლია აღნიშნული პერიოდისთვის.¹³⁵ იგი მას, სავარაუდოდ, 490-495 წლებში დაუწერია და ბევრ საკითხში ეყრდნობა აგათანგელოსის, (სომხეთის გაქრისტიანების ისტორია) ფავსტოს ბუზანდის, მოვსეს ხორენაცისა და ელიშეს ცნობებს. იგი განსხვავებულად ხედავს მესროპ მაშტოცის მოღვაწეობას და მასთან შემონახულია საყურადღებო ცნობები სომხეთის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით. იგი აღწერს სომხური სახელმწიფოს გაყოფას ირანსა და ბიზანტიას შორის 387 წელს და სომეხი არშაკუნიანების დაცემას 428 წელს. ამის შემდეგ მისი ყურადღების ცენტრში ექცევა, ცხადია, ვარდან მამიკონიანი და მისი ბრძოლა თავისუფლებისთვის და რელიგიური თვითმყოფადობისთვის. ფარპეცის ნაშრომში არის ცნობები საქართველოს მეფე ვახტანგ გორგასლის შესახებ. ეს თხზულება ასევე მნიშვნელოვანია კავკასიაში იმ დროს არსებული კულტურული სურათის რეკონსტრუქციისათვის.

ასევე V საუკუნის მწერლის, პოლემისტისა და მოღვაწის, იეზინიკ კოლბელის (კოლბაცის) თხზულება „ცრუსწავლებათა უარყოფის წიგნი“, თავისი ხასიათიდან გამომდინარე, არის ერთგვარი სომხური *summa contra gentiles*.¹³⁶ იგი დაიწერა მაშინ, როდესაც სომხეთში შემოაღწია არა მარტო ქრისტიანულმა ერესებმა, არამედ სხვადასხვა გნოსტიკურმა, სინკრეტულმა იდეამ, რომლებიც წარმოადგენდნენ ბერძნული ფილოსოფიის, ქალდეურ-ბაბილონური კოსმოლოგიის, ძველირანული მსოფლმხედველობის, თვით ინდუისტური იდეების ნაზავს. ყოველივე ამის პარალელურად, ირანის სამეფო კარის პოლიტიკა გულისხმობდა სომხეთში ზოროასტრიზმის დაწერგვას ცეცხლითა და მახვილით. თავად იეზინიკი იყო მაშტოცის მოწაფე, რომელმაც ფართო განათლება მიიღო ედესაში. გარკვეული ასპექტით

თუ განვიხილავთ, იგი უფრო ანტიკურობისგან გადახრილი მოაზროვნეა, ვიდრე ქრისტიანი მოძღვარი. მის პოლემიკაში ზოროასტრიზმთან ხშირად შეფარველია დიდი ირონია და სარკაზმი დუალისტური მსოფლმხედველობის მიმართ. იეზნიკი უარყოფდა ამ დოქტრინას, რადგან ის თავიდან ბოლომდე წინააღმდეგობრივად მიაჩნდა. მისი პოლემიკური თხზულების წყაროდ მიჩნეულნი არიან ეპიფანე, არისტიდე, ასევე ბასილი კესარიელი, რომლებიც არიან ავტორები ანტიერეტიკული თხზულებებისა.

I. 14. ქართული წყაროები

ქართულ ენაზე ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ძეგლია „მარტვილობა შუშანიკისი“¹³⁷ (V ს.) ეს ქართული ქრისტიანობის *Legenda Aurea*-ს პირველივე ტექსტი ასახავს ხანას, რომელიც მოჰყვა კულტურული ურთიერთობებისა და სინკრეტული იდეების გაცვლა-გამოცვლის ეპოქას: ამ დროისთვის ირანი, კარგად მობილიზებული სამხედრო თვალსაზრისით, უკვე სრულიად განახლებული იდეოლოგიით აღჭურვილი, თავის ელინისტური მინარევებისგან განმედილ მაზდაისტურ ძირებთან დაბრუნებული, თავისი დომინაციის განსამტკიცებლად ცეცხლითა და მახვილით იბრძვის სომხეთში და ცდილობს მეზობელ იბერიაშიც მოიმაგროს ფეხი. მეგრძოლი ზოროასტრიზმი მისი ინსტრუმენტია, იგი სწორედ ამითი ცდილობს, აღმოფხვრას ჯერ კიდევ სუსტი ქრისტიანობა ქართლში და გააფართოოს თავისი მრევლი. მირიან III-ის მეფობისას განეიტრალდა ზოროასტრიზმის ერთი საშიში კონკურენტიც – არმაზის ქურუმთა წარმართული რელიგია. შედეგიც აშკარაა – მაზდაიზმი გავრცელდა არა მარტო „ნურილ ერში“, არამედ ფეხი მოიკიდა დიდებულთა და ზეპურთა შორისაც. ეს საშიში პრეცედენტი იყო მაშინაც, თუკი ზოროასტრიზმზე გადასვლა, როგორც ეს მოხდა ვარსკენ პიტიახშის შემთხვევაში, პრაგმატული მოსაზრებით იყო ნაკარნახევი. ამ ძეგლის პათოსიც დაახლოებით ესაა – რაც უფრო ძლიერდება ქრისტიანობა ქართლში, კონკრეტული გმირების პირადი მაგალითისა და თავგანწირვის წყალობით, მით უფრო თმობს თავის პოზიციებს ზოროასტრიზმი, მიუხედავად დიდი პოლიტიკური მხარდაჭერისა ირანის სამეფო კარის მხრიდან. შუშანიკის მარტვილობა ამდენად მოასწავებს ქართლში ზოროასტრული რელიგიის მწუხრის დასაწყისს. ამ ტექსტიდან რეკონსტრუირდება

არა მარტო რელიგიური ურთიერთობების ასპექტები, არამედ მენტალურ-ყოფითი, ფსიქოლოგიური, კულტურული დეტალები, რომლებიც საერთო სურათის რეკონსტრუქციას ხელს უწყობს.

მეორე ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში ევსტათი მცხეთელის შესახებ (VI ს.) მოთხრობილია ამბავი სპარსი გვირობანდაკის გაქრისტიანებისა და მისი მოწამეობისა.¹³⁸ როგორც ამ ტექსტიდან ირკვევა, საკუთრივ ირანში ნაკლებად სდევნიდნენ ქრისტიანებს, თუმცა გაქრისტიანებულ ზოროასტრელს სასტიკად სჯიდნენ, როგორც რენეგატს, სამშობლოსა და რელიგიის მოღალატეს. ნმ. ევსტათის და მარზპანის დიალოგის სახით შემორჩენილია პოლემიკური ტექსტი, აპოლოგია ქრისტიანობისა და მაზდაისტური ცეცხლის კულტის უარყოფა, საკმაოდ გავრცელებული ქრისტიანულ აღმოსავლეთში. კ. კეკელიძის თვალსაზრისით, ეს ადგილი ემყარება II ს.-ის ბერძენი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის, არისტიდეს, „აპოლოგიას“, ასევე ბასილი კესარიელის ჰაგიოგრაფიულ მოთხრობას. ტექსტში საინტერესოაა აღწერილი VI საუკუნის ქართლის პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება.

აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და მოწამეობის თხზულებას მკვლევარნი (ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე) IX-X საუკუნეებში შექმნილად მიიჩნევენ. მასში აღწერილია ათცამეტ ასურელ მამათაგან ერთ-ერთის – აბიბოსის მოღვაწეობა. როგორც ნეკრესის ეპისკოპოსმა, მან ენერგიულად იწყობო ბრძოლა ცეცხლის კულტთან. მის მიერ საკრალური ცეცხლის წყლით ჩაქრობა სიმბოლურად განსახიერებს მაზდაიზმის აღსასრულს.¹³⁹ ამ სირიელი მამების სამონასტრო მოღვაწეობით და ასევე მოგვიანებით ჰერაკლე კეისრის ლამქრობით ქართლში აღინიშნება მაზდაიზმის როგორც იდეური მარცხი, ისე მისი, როგორც რელიგიის, ფიზიკურად აღმოფხვრის დასაწყისი. ამიერიდან ქრისტიანობა კონკურენტის გარეშე რჩებოდა.

გვიანანტიკურობის ისტორიის შესწავლაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება საისტორიო მწერლობას. საქართველოს ადრეული ისტორიის ძირითად ქრონიკას, რომელშიც შედის მეფეთა ცხოვრება, ქართლის მოქცევის ისტორია და არჩილ მეფის წამება, ჰქონდა მინაწერი, რომელშიც მოხსენიებული იყო მისი ავტორი – ლეონტი მროველი. თუმცა არსებობს სხვა ვარაუდიც, რომ ეს, სინამდვილეში, მისი გადამწერი და სისტემატიზატორია, ხოლო თავად ქრონიკა ადრეულია – VIII საუკუნის. (ასე თვლიდნენ მაგალითად, პავლე ინგოროყვა, ასევე სტეფან რაპი).¹⁴⁰

ამ თხზულებაში მოთხრობილია ქართველთა თავგადასავალი უძველესი დროიდან VI საუკუნემდე. ავტორი იყენებს ქართულ, ბერძნულ, არაბულ და სპარსულ წყაროებს. თხზულებაში ჩართულია პასაჟები ირანული ნაციონალური ეპოსიდან, იმ დაკარგული ტექსტიდან, რომელიც სასანურ ეპოქაში ცნობილი იყო Khwātay nāmak-ის (მეფეთა წიგნის) სახელით და რომელსაც მოგვიანებით უნდა დაყრდნობოდა ფირდოუსიც თავისი მონუმენტური ეპოსის წერისას. ავტორს ტექსტში ჩართული აქვს ასევე სხვა ხალხური თქმულებები და აპოკრიფები.

ავტორის მიერ მოცემულია ქართული წარმართობის დიფერენცირებული სურათი: პირველად „რეფორმირებული,“ ადგილობრივ წარმართობასთან შერწყმული ირანული ელემენტები მოჩანს ფარნავაზის მიერ დამკვიდრებულ არმაზის კულტში, ასევე, სხვა ადგილობრივ კულტებში, რომლებიც ანალოგიურად სინთეზურნი ჩანან. მის პარალელურად კი არსებობს წმინდად ირანული მაზდაიზმიც – ამის ცხადსაყოფად საკმარისია გავიხსენოთ მეფე ფარნაჯომის მცდელობა მისი სახელმწიფო რელიგიად ქცევისა და მისი მარცხი. მაზდაიზმში სასანურ ეპოქაში უკვე რეფორმირებული სახითაც შემოდის – ეს ჩანს მირიან III-ის ტოლერანტიზმში, რომელიც ორივე კულტის მიმდევარია, ტრადიციული წარმართულისა და მაზდაისტურისა.

ამ ტექსტშიც, ისევე როგორც სხვა ანალოგიურ თხზულებებში, აშკარაა სულიერი თუ ისტორიული კანონზომიერებების ძიება. რომელ შაბლონზეც არ უნდა იყოს გამოჭრილი თხზულების ქარგა, თხრობა მაინც ცოცხალი და შთამბეჭდავია. მისი შესწავლისას ასევე გასათვალისწინებელია ზოგიერთი აპოკრიფული, არამეინსტრიმული ტრადიცია, არსებული ქართული ეპოქიდან, რომელთა ჩართვაც და გამოყენებაც თავის დროზე ავტორის ან მოგვიანებით რედაქტორის მიერ საისტორიო ნარატივის ქმნადაობაში მაღალი ალბათობით დასაშვებია. ამ წმინდა ისტორიული ხასიათის ტექსტებში არის ერთგვარი ქარამეულობაც, რის გამოც იგი სხვაგვარ წაკითხვას საჭიროებს.

„ქართლის ცხოვრება“ იცნობს ასევე ჯუანშერის ტექსტს, რომელშიც ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების აღწერაა.¹⁴¹ ჯუანშერი, მინაწერის მიხედვით, იწოდება არჩილ მეფის ძმის ასულის მეუღლედ, ასე რომ, მას VIII საუკუნეში უნდა ეცხოვრა. თუმცა ამ ტექსტში ფიგურირებს ისეთი ისტორიული რეალიები და მოვლენები, რომლებიც VIII საუკუნის შემდგომ დადგა, ასევე ნახსენებია ისეთი წყაროები, რომლებიც აღნიშნულ ეპოქაზე გვიანდელია, რაც აფიქრებინებს

მკვლევართ, რომ ეს ძეგლი გაცილებით გვიანდელია – X ან XI საუკუნეშია შექმნილი, ან ძველი ტექსტი რედაქტირებულია ისე, რომ მასში გარკვეული დამატებები შეიტანეს.

ამადაც ჯუანშერის თხზულება შესაძლოა, ორ პლასტს ატარებდეს – პირველადსა და მოგვიანებით განახლებულს. პირველადი ტექსტი მართლაც VIII საუკუნეში შეიქმნა. საინტერესოა ჰიპოთეზა, რომ შესაძლოა, მის სისტემატიზატორს და შემავსებელსაც ჯუანშერი რქმეოდა – ათონის ივერთა მონასტრის N 50 ხელნაწერში ნახსენებია მწერალი ილარიონ ჯუანშერი. ეს კი X-XI საუკუნეების ავტორია, თუმცა ამის დანამდვილებით მტკიცება ასევე შეუძლებელია.

ჯუანშერისეული თხზულება, შეიძლება ითქვას, ჰიბრიდული ხასიათისაა. ერთი მხრივ, იგი, რამდენადაც ნმინდანად შერაცხულ მეფეს შეეხება, ჰაგიოგრაფიულ ნიშნებს ატარებს; მეორე მხრივ, ეს საისტორიო ქრონიკაა, რომელშიც „საერო“ და „ზეპური“ თვალთახედვითაა დანახული ისტორიაც, მისი თანამედროვე მოვლენებიც და მეფე ვახტანგის საქმეებიც. მესამე ისაა, რომ იგი ატარებს ლიტერატურული ნაწარმოების ნიშნებს – მასში ფიგურირებს პოეტურ-ფანტასტიკური ელემენტი, ჰიპერბოლიზებული თხრობა, იგავები, ნებროთის წიგნის ლეგენდა, გვხვდება ირანული ღვთაება ვერეთრანას ეპოსის ნიშნებიც. ეს ყოველივე ირანული და სემიტური კულტურების სინთეზის ეპოქაზე მიანიშნებს. რასაკვირველია, თხზულებაში ასევე სრულიად რეალისტურად აღწერილია ქრისტიანობის ბრძოლა სასანური ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ. ამ მხრივ წყარო ფასეულ ცნობებს გვანდის.

I. 15. ეპიგრაფიკა

ეპიგრაფიკული ძეგლები ავსებენ ადრეული პერიოდის იმ წყაროების ნაკლებობას, რომლებიც ცალკეულ ასპექტში საკმაოდ მწირია და ჩავარდნებიც საკმაოდ ბევრია. ეს ეპიგრაფიკა ხელს უწყობს პოლიტიკური, რელიგიური თუ კულტურული სურათის რეკონსტრუქციას როგორც ირანულ არეალზე, ისე კავკასიაში. ასეთია, მაგალითად, შაბურ I-ის წარწერა, რომელიც გაცემებულია „ზოროასტრის ქააბას“ კედელზე და შესრულებულია სამ ენაზე – პართულზე, საშუალო სპარსულსა და ბერძნულზე.¹⁴² ასეთივე მნიშვნელოვანია სასანური სამეფოს მთავარი მოგვის, კარტირის, წარწერები – ფარსში ნაყმ-ე რაჯაბისეული

წარწერა, ნაყშ-ე როსტამისეული, სარმაშჰადისეული, ასევე ქააბა-იე ზარდოშტისეული წარწერა. ამ წარწერებიდან შევითვით სასანური ზოროასტრიზმის პირველი მძლავრი ტალღის შესახებ ირანულ სახელმწიფოში, ასევე იბერიაშიც.¹⁴³ წარწერაში ჩამოთვლილნი არიან სასანურ იმპერიაში სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევარნი, რომელთა დევნაც დომინანტი რელიგიის სახელით განხორციელდა.

ამ პერიოდის წარწერებიდან ასევე უნდა ვახსენოთ შაჰანშაჰ ნერსეს პაიკულის წარწერა, რომელიც პირველად აღმოაჩინა და შეისწავლა გერმანელმა არქეოლოგმა ერნსტ ჰერცფელდმა. ეს წარწერა მას შემდეგ არაერთგზის გამხდარა რამდენიმე თაობის ირანისტებისთვის შესწავლის საგანი.¹⁴⁴

ასეთივე მნიშვნელობა აქვს საქართველოს ისტორიისთვის არმაზის ბილინგვას – ორენოვანი (ბერძნული და არამეული) წარწერის აღმოჩენას, რომელმაც დოკუმენტურად დაადასტურა რამდენიმე ენის რეალურად არსებობა იბერიაში. არმაზის ბილინგვამ, რომელიც გაშიფრა დიდმა ქართველმა აღმოსავლეთმცოდნემ და სემიტოლოგმა, აკად. გიორგი ნერეთელმა, გამოავლინა არამეული დამწერლობის სრულიად ახალი სახეობა – ე.წ. არმაზული არამეული. არმაზულ არამეულზე შესრულებული წარწერები აღმოჩნდა ბაგინეთის გორაზე, ძველ არმაზციხეზე, ასევე უფლისციხესა და სოფელ ბორში შორაპნის მახლობლად. საინტერესოა არმაზის ბილინგვის ონომასტიკა; ანუ მის ტექსტში ნახსენებნი სახელები, რომელთა სემანტიკაც აშკარად ირანული უნდა იყოს.¹⁴⁵

ეს ბილინგვა 1940 წელს იქნა აღმოჩენილი. მასზე, კერძოდ არამეულ ვერსიაში, შემდეგი შინაარსი იკითხება: “შე [ვარ] სერაფიტი, (ბერძნ. *Sērāpītis*, არამ. *s'rpyt*) ასული ზევახ მცირისა, ფარსმან მეფის პითიახშისა, მეუღლე იოდმანგანისა, [რომელიც] იმარჯვებდა და ამრავლებდა [ადრე] გაკეთებულ საგმირო საქმეებს, [და არის] ეზოსმოდღარი ქსეფარნუგ მეფისა, ძე აგრიპასი ეზოსმოდღარისა ფარსმან მეფისა, [რომელმაც] სძლია მძლეველნი, რაც ფარნავაზმა ვერ დაასრულა. და, ასე, [სერაფიტი] იყო კეთილი და ლამაზი, რომლის მსგავსი არავინ იყო სილამაზით. და გარდაიცვალა ოცდაერთი წლისა.” რაც შეეხება ბერძნულ ვარიანტს, მას არაიგივეობრივი, თუმცა მსგავსი შინაარსი აქვს: „სერაფიტი, ასული პითიახშ ჯავახ მცირისა, მეუღლე პუბლიკიოს აგრიპა პითიახშის ძის იოდმანგანისა – ქართველთა მეფის, დიდი ქსეფარნუგის, მრავალ გამარჯვებათა მოპოვებელი ეზოსმოდღარისა, გარდაიცვალა ჯერ კიდევ ახალგაზრდა,

ოცდაერთი წლისა, მქონებელი შეუდარებელი სილამაზისა." არმაზის ბილინგვა ადასტურებს, რომ პირველ საუკუნეებში ქართლის სახელმწიფოს მართავდა მეფე, რომელიც იბერიის მეფის ტიტულს ატარებდა. ქართლის სამეფო კარზე იყო პიტიახშებისა (დიდი და მცირე პიტიახშებისა) და ებოსმოდვრისა (ეპიტროპის) სახელმწიფო ინსტიტუტები. და სხვა ოფიციალური დოკუმენტებისათვის, ბერძნულთან ერთად, სპეციფიკურად „არმაზული“ არამეული დამწერლობაც გამოიყენებოდა.

ზოგადად ბერძნული ეპიგრაფიკა საქართველოს ტერიტორიაზე შესწავლილი და გამოცემულია თინათინ ყაუხჩიშვილის მიერ.¹⁴⁶ მისი გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს, რამდენადმე მაინც აღვადგინოთ გვიანანტიკური, ასევე, ადრექრისტიანული ეპოქების ყოფითი კულტურა, ადათები, რელიგიური შეხედულებები. მცხეთაში აღმოჩენილია IV-V საუკუნის ებრაული წარწერებიც, რომლებიც უპირატესად ეპიტაფიური ხასიათისაა. ასერთი (101) ებრაული წარწერა საქართველოდან აკად. გიორგი წერეთლის შემდეგ შესწავლილი აქვს ცნობილ სემიტოლოგს და თბილისის ებრაული რელიგიური თემის რაბინს, ნისან ბაბალიკაშვილს.¹⁴⁷

I. 16. ქართული ასომთავრული დამწერლობა, როგორც მატერიალური კულტურის ძეგლი

რამდენადაც ქართული ასომთავრული დამწერლობის არსებობა განსახილველ ადრექრისტიანულ ეპოქაში მატერიალურადაც დადასტურებულია, ისმის კითხვა, თუ რამდენად აირეკლავდა იგი იბერიაში მიმდინარე კულტურული ნაკადების შეხვედრის და დაპირისპირების პროცესებს? ცხადია, წინამდებარე ნაშრომის ამოცანებში არანაირად არ შედის, განვსაზღვროთ, როდის შეიქმნა პირველი ქართული დამწერლობა. ეს ის საკამათო და რთული თემაა, რომლის შესახებაც განსხვავებული მოსაზრებებია. ხოლო არსებული მოსაზრებები ან უარჰყოფენ, ან ეთანხმებიან ლეონტი მროველის ცნობას, რომ ფარნავაზმა განავრცო ენა ქართლისა და ქართლში სხვა ენა „არღარა იზრახებოდა.“ მანვე შექმნა ქართული მნიგნობრობა. და როდის უნდა ყოფილიყო ეს? ფარნავაზის მეფობისას, ანუ ძვ. წელთაღრიცხვის IV მინურულს – III საუკუნის პირველ ნახევარში.

ანალოგიური შეუთანმებლობაა ამ დამწერლობის წარმოშობაზეც. ასე მაგალითად, იმთავითვე არსებობდა ქართული დამწერლობის შექმნის ბერძნული და სემიტური თეორიები. მაგალითად, ივანე ჯავახიშვილმა თავის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობათმცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია“, გააკრიტიკა დამწერლობის ბერძნულიდან მომდინარეობის არგუმენტები. მისი აზრით, ქართული ანბანი წარმართული ეპოქის ძეგლია და ფინიკიურ-სემიტურის (არამეულის) ბაზაზეა შექმნილი, თუმცა შემდგომ, ელინისტურ ხანაში, არაერთგზის განუცდია ბერძნული მონუმენტური დამწერლობის გავლენა.¹⁴⁸

ივანე ჯავახიშვილის ეს მოსაზრება განავრცო და განავითარა რამაზ პატარიძემ ნიგნში „ქართული ასომთავრული“. მკვლევარმა გააანალიზა საისტორიო წყაროების მონაცემები, ასევე, ხელნაწერებში გაკეთებული კრიპტოგრამები (ანუ მაშინდელი გაგებით კონვენციური, საიდუმლო ნიშნებით და ქარაგმებით შესრულებული ჩანაწერები) და დაასკვნა, რომ ქართული დამწერლობა წარმართულ ეპოქაში შეიქმნა ფინიკიურ-ბაბილონური დამწერლობისაგან; რომ იგი უფრო ადრეულია თვით ბერძნულ მონუმენტურ (კლასიკურ) ანბანზეც კი. რამაზ პატარიძის მოსაზრებით, იგი უკვე ძველი ნელთაღრიცხვის V საუკუნეში უნდა არსებულებოდა, ხოლო ფარნავაზის მიერ ოფიციალურ დამწერლობად ძვ. წ-ის 284 წელს იქნა გამოცადებული, ელინიზმის შემოსვლიდან დაახლოებით 50 წელიწადში, რაც სიმბოლიზირებულია ისტორიული გადმოცემით ქართლში ალექსანდრე დიდის („მაკედონელის“) ლაშქრობის შესახებ.¹⁴⁹

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის 35 ასო-ნიშანიდან რამაზ პატარიძე გამოყოფს 21 „სემურ“ ასო-ნიშანს და 14 ბერძნულ ასო-ნიშანს, ხოლო 35 გრაფემას ხუთ შვიდეულად ჰყოფს. ქართულ ანბანს იწყებს ასო „ანი“ და ასრულებს „ხარი“. რამდენადაც ორივე, როგორც ღვთაების სახელი „ან“ ისე ცხოველი ხარი მიანიშნებენ მთვარეზე, მეცნიერი ვარაუდობს, რომ აქ მთვარის ერთი სრული ციკლი უნდა იყოს კონცეპტუალურად მოთავსებული.¹⁵⁰ მთელ ანბანში კი რ. პატარიძე შვიდ იდეოგრამა-აკროფონს გამოჰყოფს, რომლებშიც ქართული წარმართული სისტემის, ანუ ღვთისშვილთა რელიგიის, ძირითადი ღვთაებანი რეკონსტრუირდებიან: 1. ანი, როგორც „ცის ღმერთი“; 2. დონი, როგორც მზე-ღმერთი, „დღე დღესინდელი“; 3. თანი, როგორც „თვალი მზე“, მზე-ღმერთის ემბლემა; 4. ღანი, როგორც „ღვთის კარი“, ანუ „უხილავი ზეციური სამყოფელი“; 5.

ცანი, როგორც ცისკარი, ასული ცის ღმერთისა, დედოფალი ცისა; 6. ხარი, მთვარის ღმერთის ემბლემა; 7. ჯანი, როგორც ჯვარი.¹⁵¹

ამ ყოველივეს თითქოს ამყარებდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული გარდამოცემა, რომ მნიგნობრობა და დამწერლობა ქართველთა წინაპრებს ფარნავაზამდეც უნდა ჰქონოდათ. ასე მაგალითად, თეიმურაზ ბატონიშვილს კათალიკოს ანტონ I-ის წიგნიდან ამოუწერია ცნობა: „არა უნიგნო იყვნენ ქართველნი უწინარესთა ჟამთაჲცა შინა, ვიდრე ფარნავაზამდე სწერდნენ იგინი უხუცესთა წერილითა, ესე იგი ქურუმთა მათ, რომელთაჲცა უხუცესთა და ხევის-ბერთა უხმობენ, იგინი იყვნენ კერპთა მღვდელნი და მემსხვერპლენი ერისანი ღმერთთა მიმართ. და წერილი მათი არს წერილი ესე ხუცური ჩვენი. ფარნავაზმა წერილთა მათთაგან განჰყო მხედრობისთვის თვისისა მხოლოდ ხელით წერილი განყოფილნი ასონი და არა სხვით რაითამე. მაგრამ წერილნი ხუცესნი პირველსა ჟამსა ქმნილ არს წერილისაგან ებრაულისა და ქალდეურისა და მსგავსცა არიან ასოცა მათთა ჩვენნი ხუცურნი.“¹⁵² თეიმურაზ-ანტონისეული ცნობიდან გამომდინარე უნდა დავასკვნათ, რომ ქართული დამწერლობის ძველი ფორმა სემიტურია წარმომავლობით, იგი ებრაული და ქალდეური დამწერლობის თარგზე შეიქმნა. თუკი რამაზ პატარიძისეული თეორიიდან გამოვალთ, პროტოქართული დამწერლობა არსებობდა ფარნავაზამდე (V ს-ში ძვ. წ-ით), ფარნავაზის რეფორმის შემდეგ და ბოლოს ახ. წ-ის IV-ის მიწურულიდან, უკვე ქრისტიანული რეფორმის შემდეგ. ყოველი ახალი რეფორმა ითავსებდა და დახვეწავდა ძველს, უკვე არსებულს. მკვლევარიც სწორედ ამ პრინციპით ახდენს რეკონსტრუქციას.

ამ შეხედულების საპირისპიროა თამაზ გამყრელიძის თეორია, რომ ქართული დამწერლობა ქართლის მონათვლისა და გაქრისტიანების პერიოდშია შექმნილი. ის აღნიშნავს, რომ ქართული ასომთავრული დამწერლობა უნდა შექმნილიყო IV საუკუნის დასასრულსა და V საუკუნის დასაწყისში. მას მიაჩნია, რომ თანმიმდევრული ანბანური წერის საფუძველს წარმოადგენს კლასიკური ბერძნული დამწერლობა, რომელიც წარმოიშვა ძველი სემიტური კონსონანტურ-სილაბური წერისგან. ძველი სემიტური, ძველი ბერძნული და ძველი ქართული დამწერლობების ერთმანეთთან სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური შეპირისპირება, მეცნიერის დასკვნით, ავლენს ქართული დამწერლობის დამოკიდებულებას არა სემიტურზე, არამედ ძველ ბერძნულზე. ის იქნა გამოყენებული, როგორც ქართული დამწერლობის პროტოტიპი.

რაც შეეხება ლეონტი მროველის ცნობას ფარნავაზის მიერ ქართული მნიგნობრობის შექმნის შესახებ, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ „მნიგნობრობა ქართული“ ფარნავაზის დროინდელი საქართველოსთვის უნდა ნიშნავდეს ქართული წერის შემოღებას სპეციფიკური სახით, ე. ი. ქართული ტექსტის ჩაწერას რომელიმე – იმ დროს გავრცელებული ანბანის – ბერძნულის ან არამეულის საშუალებით და, ამგვარად, ჩაწერილი ტექსტების ნაკითხვას კვლავ სანყის – ქართულ ენაზე. წერის ეს მეთოდი – „ალოგლოტოგრაფია“ ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული ირანულ სამყაროში.)¹⁵³

სომხურენოვან ისტორიოგრაფიაში არსებობს ასევე ქართული დამწერლობის წარმოშობის სომხური, კორიუნისეული ვერსიაც: თითქოს მესროპ მაშტოცმა, მას შემდეგ, რაც შექმნა სომხური ანბანი, ქართველებსა და ალბანელებსაც შეუქმნა დამწერლობა. კორიუნი მესროპ მაშტოცის მოწაფედ იხსენიება, თუმცა სომხური ანბანის წარმოშობაზე ეს ერთადერთი ვერსია არ არის: მემადიანე ლაზარე ფარპეცი (V ს.) საერთოდ არ მიიჩნევს, რომ მთავარი ფიგურა სომხური ანბანის შექმნისას მესროპ მაშტოცი იყო, არამედ კათალიკოსი საჰაკი. ხოლო ფარპეცს არც მაშტოცთან, არც საჰაკთან დაკავშირებით არ უხსენებია, რომ მათ ქართული ანბანიც შექმნეს. მოვსეს ხორენაცის და სხვა სომეხ ისტორიკოსებს რაც შეეხებათ, მათ ასევე კორიუნის თხზულებიდან ისარგებლეს.¹⁵⁴ თავად კორიუნისა და მის თხზულებას რაც შეეხება, ეს, დიდი ალბათობით, დროთა განმავლობაში სერიოზულ ჩარევებს და ცვლილებებს დაექვემდებარა. მკვლევარი და არმენოლოგი ხათუნა გაფრინდაშვილი ამ საკითხისადმი მიძღვნილ თავის დისერტაციაში წერს: „ტექსტოლოგიური და წყაროთმცოდნეობითი ანალიზიდან ჩანს, რომ კორიუნის თხზულებამ სერიოზული გადაკეთება-გადამუშავება განიცადა და ამგვარად სახეცვლილი ფორმით მოაღწია ჩვენამდე. ის მკვლევრები კი, რომლებიც მაშტოცს სომხური, ქართული და ალბანური ანბანების შემქნელად აცხადებენ, თხზულების სწორედ გვიანდელ, გადაკეთებულ ტექსტებს ეყრდნობიან და სრულიად არ ითვალისწინებენ „მაშტოცის ცხოვრების“ ადრინდელ ნუსხებს, რომლებშიც მაშტოცი მხოლოდ ქრისტიანობის მქადაგებლად წარმოგვიდგება და არა ქართული და ალბანური ანბანების შემქმნელად.“¹⁵⁵

ჟენევის უნივერსიტეტის პროფესორი, ბელგიელი ქართველოლოგი ბერნარდ უტიე მიუთითებს, რომ მაშტოცის ცხოვრების ყველა-

ზე ადრეული ხელნაწერის ფრაგმენტი, რომელშიც კორიუნი საუბრობს მამტოცის მიერ, გარდა სომხურისა, ქართული და ალბანური დამწერლობების შექმნაზე, XVIII საუკუნის დასაწყისით თარიღდება, ამის გამო საქმე გვაქვს მოგვიანო ინტერპოლაციასთან, ანუ ტექსტში მოგვიანებით გაკეთებულ ჩამატებასთან. მისი თქმით, ქართული ანბანი ბერძნულ ანბანთან მიმართებით სულ სხვა სისტემას წარმოაჩენს, ვიდრე სომხური „ერკათაგირი“ – სომხურ ოთხ სექციადაა დაყოფილი და ბერძნულისთვის უცხო ფონემები (ყელხმულები, აფრიკატები და ა.შ.) ყოველი სექციის ბოლოსაა, ხოლო ქართულში – ანბანის ბოლოს ერთიანადაა ჩასმული.¹⁵ აქვე საინტერესოა, რომ სომხურ ისტორიოგრაფიაში არსებობს სხვა ვერსიაც – კერძოდ, XIII საუკუნის მემათიანე მხითარ აირივანეცი წერს, რომ ფარნავაზმა, პირველმა ქართველმა მეფემ, ექვსი ენისგან ჩამოაყალიბა ქართული ენა და გამოიგონა დამწერლობა ამ ხალხისთვის.



წყარო: https://ka.wikipedia.org/wiki/%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%95%E1%83%90%E1%83%97%E1%83%98%E1%83%A1_%E1%83%A1%E1%83%A2%E1%83%94%E1%83%9A%E1%83%90#/media/%E1%83%A4%E1%83%90%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98:Davatis_stela.jpg

მწერლობა ამ ხალხისთვის. ეს ცნობა ლეონტიძეს ემთხვევა. და სად არის არტეფაქტები წარწერებით IV საუკუნემდე, რომელიც ამ თეზისს გაამაყარებდა? ყურადღებას იქცევს ერთი აღმოჩენა: 1980 წელს დუშეთის რაიონში აღმოჩნდა დავათის სტელა. მასზე გამოსახული არიან მთავარანგელოზები, მიქაელი და გაბრიელი, რომელთაც ხელთ უპყრიათ ეტრათი ზედ ამოკანრული ასომთავრული ანბანით. გავრცელებული მოსაზრებით, ეს სტელა თარიღდება 367 წლით. „კ“, „ტ“ და „ჭ“ ასოებზე შეიმჩნევა ქარაგმა, რომელიც არქეოლოგ რამინ რამიშვილის თვალსაზრისით სხვა არაფერია, თუ არა რიცხვი 5000+300+20=5320; ბიბლიური

ქრონოლოგიით სამყაროს დასაბამიდან ქრისტეს შობამდე 5604 წელია. დავათის სტელაზე 5320 რიცხვი კი შემდეგნაირადაა მიღებული, $5604 - 284 = 5320$. 284 წელი ქრისტეს დაბადებამდე უნდა იყოს ფარნავაზის მიერ დამწერლობის შექმნის ან რეფორმირების ჰიპოთეზური თარიღი. დავათის სტელას ამგვარი ინტერპრეტაცია ნამდვილი მისტიკაა, თუმცა დამაფიქრებელი.¹⁷

გამორიცხული არ არის, რომ ქართული ანბანი მართლაც რეფორმირებული და განახლებული იყოს იბერიაში ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდგომ, ანუ IV საუკუნის მიწურულს და ეს რეფორმა ბერძნული მოდელის გამოყენებით და გათვალისწინებით მომხდარიყო – სადაც ბერძნული ფონოლოგიისთვის უცხო ფონემები (ღანიდან ჰაემდე) ანბანის ბოლოში ჩასვეს. თუმცა ეს განახლება გარკვეულ საფუძველზე ჩანს აღმოცენებული, მასზე, რაც უკვე არსებობდა – და ეს უნდა ყოფილიყო ის ძველი კრიპტოდამწერლობა, რომელშიც ჰიპოთეზურად ამოიცნობა ფინიკიურ-ბაბილონური დამწერლობის ექსტრაქტი. და თუ ქურუმთა წრეს შეეძლო, შიდა მოხმარებისთვის „ნებროთის წიგნი“ შეენახა, ასევე შესაძლებელია მათ დაცული ჰქონოდათ ასეთი დამწერლობის ძველი ფორმა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. აღმოჩენამ გრაკლიანის გორაზე და მის შესწავლასთან დაკავშირებულმა საბოლოო დასკვნებმა შესაძლოა, ამ შეკითხვას დამაჯერებელი და ამომწურავი პასუხი გასცენ.

I. 17. არქეოლოგიური მასალა

რამდენადაც პართიაშიც და სასანურ ირანშიც ანგარიშგასაწევი და უნივერსალური მნიშვნელობის მქონე მატერიალური და სულიერი კულტურა შეიქმნა, არქეოლოგიური მონაპოვარი, განთავსებული სხვადასხვა მუზეუმში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ისეთ კვლევაში, რომელიც კულტურულ ნაკადებს და მათ ურთიერთქმედებებს ეხება. ეს მდიდარი მემკვიდრეობა მოიცავს არქიტექტურას, ქანდაკებას თავის როგორც სამგანზომილებიან, ისე ბარელიეფურ და ჰორელიეფურ ასპექტებში, ტორევიტიკას, მეთუნეობას, გლიპტიკას, ნუმიზმატიკას, ოქრომჭედლობას და ა.შ.

პართულმა სამყარომ სრულიად თვითმყოფადი სოციალურ-კულტურული რეალობა ჩამოაყალიბა, რაშიც არაერთი ხალხი და რელიგიური მიმდინარეობა იქნა ჩართული, მათ შორის სომხეთიც, ალბანეთიც და იბერია. პართელები პრაქტიკულად განაგრძობდნენ

ალექსანდრე დიდის დიადოხოზების პოლიტიკას, თუმცა მკაფიო საზღვარი რომთან სწორედ მათი ზეობის პერიოდში გაივლო. ჯეროვანი წარმოდგენა რომ შეგვექმნეს ბერძნულ-ირანული სამყაროს ყოფითი და სულიერი კულტურის შესახებ, საჭიროა გათვალისწინება იმ მდიდარი არქეოლოგიური მასალისა, რომელიც აღმოჩენილია ქალაქ დურა-ევროპოსის გათხრებისას გასული საუკუნის 30-იან წლებში და რომელიც შესწავლილია მ. როსტოვეცევის, პ. ბაურის და სხვა არქეოლოგთა მიერ. პირველი არამეული წარწერები აქ აღმოჩნდა 1928 წელს.¹⁵⁸ 1930 წელს აქ ნაპოვნია სემიტურ დამწერლობაზე შესრულებული წარწერა, რომელიც მიახლოებულია ესტრანგელოსთან.¹⁵⁹ საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილია როგორც ბერძნულ-ირანული კულტურის კვალი, ისე ელინიზმი თავის ისეთ გამოვლინებაში, სადაც იგი ამ კულტურული მინარევებისგან შედარებით თავისუფალია.

ირანულ-სემიტური სინთეზის ისტორიისთვის მნიშვნელოვანია დურა-ევროპოსის მითრაეუმის კედელთმხატვრობის, ამავე ქალაქის სინაგოგის მოხატულობის და ასევე ჩრდილოეთ მესოპოტამიის ქალაქ ჰათრას საკულტო რელიეფის გათვალისწინება, რომელიც მითრას მისტერიებს უნდა უკავშირდებოდეს.¹⁶⁰ ეს ყოველივე უკვე ინტერდისციპლინარულ კვლევას მოითხოვს. იუდაიზმის ადგილობრივი ფორმა ამჟამად ატარებს ირანულ რელიგიურ და კულტურულ გავლენას. აქვე უნდა ითქვას, რომ გვიანანტიკურ ეპოქაში კულტურა და რელიგია ერთმანეთთან ძალიან მჭიდრო კავშირს ავლენდა. ამიტომ კულტურის კვლევა პრაქტიკულად შეუძლებელია რელიგიური ცხოვრების გათვალისწინების გარეშე. თვით საერო-ზეპური კულტურაც კი რელიგიურ სემანტიკას ატარებს.

მიუხედავად პარალელიზმებისა კულტურული ქმნადობის პროცესს ყველგან თავისი საზრისი, მიმართულება და სპეციფიკა აქვს. იმ მდიდარ მასალაში ორიენტირებისთვის, რომელიც წარმოადგენს პართული და სასანური ირანის მემკვიდრეობას და, მეტადრე, იმ კულტურული პროცესების გასაგებად, რომლებიც მიმდინარეობდა ირანის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, ანუ ატროპატენაში, მესოპოტამიაში, ფარსში და სხვაგან, კულტურული ურთიერთობების და პროცესების მკვლევარს ფასდაუდებელ სამსახურს უწევს რ. გირშმანის,¹⁶¹ ე. პერცფელდის,¹⁶² ასევე ლენინგრადის ერმიტაჟის მუზეუმის დირექტორის, ან განსვენებული ვ. ლუკონინის, მაღალ დონეზე ილუსტრირებული შრომები.¹⁶³ მრავალფეროვან და საყურადღებო არქეოლოგიურ მასალებს გვთავაზობს მცხეთა – ანტიკური ხანის თავდაცვითი ფუნქციის ნაგებობები, ასევე ურბანული ძეგლები, როგო-

რებიცაა სასახლეების, აბანოების ნანგრევები, „სახლი საკრძალავი“, მავზოლეუმის ტიპის აკლდამის ნაშთები, სამაროვნები (არმაზისციხე, არმაზისხევი, მოგვთაკარის უბანი, სამთავრო და სხვა), იმპორტირებული და ადგილობრივი წარმოების ოქროს, ვერცხლის, ძვირფასი ქვების მაღალმხატვრული ნაკეთობანი, მინისა და კერამიკული ჭურჭელი, მეთუნეთა ნამოსახლარი და სამაროვანი, კერამიკული სახელოსნოს ნაწარმი, გემები და ინტალიოები და ა.შ.¹⁶⁴

როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოში აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალა გვიჩვენებს, იმ დროს ფართოდ გავრცელდა ელინისტური სამშენებლო ნესები – მაგალითად, სწორკუთხა ქვათლილებითა და გამომწვარი თუ გამოუნჯავი ალიზ-აგურით ნაგები, კრამიტით გადახურული შენობები, საფორტიფიკაციო სისტემა და საკულტო თუ საზოგადოებრივი დანიშნულების ნაგებობათა ზოგიერთი ტიპი, ქვისა და ბრინჯაოს ქანდაკებები და რელიეფები, ასევე ტერაკოთული პლასტიკა. ვანის არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელის, ოთარ ლორთქიფანიძის, დასკვნით ელინისტური გავლენა შეიჭრა იდეოლოგიურ სფეროშიც: გავრცელდა ბერძნული რელიგიური კულტები (განსაკუთრებით დიონისეს კულტი) და რწმენა-წარმოდგენები, რაც აისახა დაკრძალვის ნესებშიც (მაგალითად, სამარხებში მონეტების ჩატანება ქარონის, ანუ ქვესკნელის, ბებერი მენავის “მოსასყიდად”). ამის დამადასტურებელია ანტიკური პერიოდის ღვთაებებისადმი მიძღვნილი ტაძრების ნაშთები, აგრეთვე არაერთი არქეოლოგიური არტეფაქტი, თუმცა საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ ელინისტური კულტურის გავლენა საქართველოში მაინც ზედაპირული იყო. მან უპირატესად ქალაქებსა და საზოგადოების ზედაფენებში მოიკიდა ფეხი. ამასთან, მახლობელი აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებისაგან (მაგ. სირია) განსხვავებით, ელინისტური ტრადიციები შუა საუკუნეების ქართულ კულტურასა და ხელოვნებაში არ დამკვიდრებულა და არ განვითარებულა – ასეთია ო. ლორთქიფანიძის დასკვნა.¹⁶⁵

იმავდროულად, არც იმის დაშვება იქნებოდა მართებული, თითქოს ბერძნულ-ირანული კულტურის გავლენა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოში აღმოჩენილ არტეფაქტებზე აირეკლება იგი ასევე სწვდება დასავლეთ საქართველოსაც და იქ არსებობს, თუნდაც ზედაპირულ, წმინდად ელინისტურ-გვიანანტიკურ ტრადიციებთან ერთად

თუკი თვალს გადავავლებთ საკულტო ობიექტების არქეოლოგიურ კვლევას აღმოსავლეთ საქართველოში, დავინახავთ, რომ პართული თუ სასანური ეპოქის სატაძრო კომპლექსებთან მიმართება-

ში საკმაოდ დიდი და საყურადღებო მასალა და არტეფაქტები არსებობს. ამ მხრივ განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს სოფელ არადეთთან აღმოჩენილი სატაძრო კომპლექსი, რომელიც ნაყოფიერების ქალღმერთისადმი მიძღვნილი, რომელიც გათხარა და შეისწავლა არქეოლოგმა იულონ გაგოშიძემ. ეს კომპლექსი მან ძვ. წ-ის II-I საუკუნეებით დაათარიღა. ამ ძეგლის კვლევას ეძღვნება მისივე მონოგრაფია „ქართლი (იბერია) V-I საუკუნეებში“.¹⁶⁶ მანვე გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც გამოთქვა დასაბუთებული ვარაუდი, რომ ეს საკულტო ნაგებობა მიძღვნილია ირანული ქალღვთაების, - არდვი-სურა ანა-ჰიტასადმი.¹⁶⁷ ამ კულტის წარმომავლობა და იმპორტი უკავშირდება ჯერ კიდევ აქემენიანთა პერიოდს, როდესაც ის აშკარად შეერია ადგილობრივ ნაყოფიერების კულტებს და თანდათან იქცა ადგილობრივ სარწმუნოებად, თუმცა გვიანანტიკურ ხანაში, სავარაუდოდ III საუკუნიდან, შეეჯახა სპარსულ ორთოდოქსალურ, რეფორმირებულ ზოროასტრიზმს და იუცხოვა ის. დედოფლის მინდორზე აღმოჩენილი ცეცხლტაძარი ენათესავება უფლისციხის, ურბნისის, ვანის, სამადლოსა და ციხიაგორის ცეცხლტაძრებს.

რაც შეეხება ადგილობრივ ღვთაებათა პანთეონსა და კულტს, ი. გაგოშიძის ვარაუდით მის სათავეში უნდა მდგარიყო იგივე ღვთაება, რომელიც ფიგურირებს ძვ. წ-ით დათარიღებულ საბეჭდავებზე. ეს მასალა აღმოჩენილია საძეგურში, ყანჩაეთში, წინწყაროში. იულონ გაგოშიძის მოსაზრებით, სრულიად დადასტურდა ივ. ჯავახიშვილის თეზისის სისწორე „მთვარის ღვთაებაზე“. მისი იკონოგრაფია მაღალი ალბათობით ჩამოყალიბდა სწორედ ანტიკური ეპოქის პიკისას - ესაა მხედარი შუბით ხელში, რომელიც ქრისტიანობის შემოსვლის შემდგომ შეერწყა წმინდა გიორგის სახეს.¹⁶⁸

უფლისციხის სატაძრო კომპლექსის შესახებ კი საყურადღებო გამოკვლევა ეკუთვნის არქიტექტორ კახა ხიმშიაშვილს.¹⁷¹ მისი თვალსაზრისით, უფლისციხის კლდეში ნაკვეთ ანსამბლსა და მის გარშემო დაჯგუფებულ დასახლებებს განვითარების გრძელი გზა გაუვლიათ. კლდეში ნაკვეთი დასახლება ჯერ უფლისციხის მიდამოებში დამკვიდრებული ჰეგემონი თემის საცხოვრისი გამხდარა, შემდეგ კი - „ზენა სოფლის“ (შიდა ქართლის) ტომთა გაერთიანების ცენტრია, სადაც ამ გაერთიანების მეთაური, ანუ „მამასახლისი“, ან „უფალი“ მჯდარა (აქედან სახელწოდება „უფლისციხე“). ადრინდელი ანტიკური ხანიდან (ძველი წელთაღრიცხვით VI-IV საუკუნეები) უფლისციხე ქალაქური ტიპის დასახლება იყო, რომელიც ადრეულ ელინისტურ ხანაში (ძველი წელთაღრიცხვით IV საუკუნის დასასრულს - III საუკუნე) მსხვილ საქალაქო ცენტრად იქცა. ძველ კლდეში ნაკვეთი და-

სახლება კი ანტიკური ქალაქის შიდა ქალაქად ჩამოყალიბდა. IV საუკუნიდან უფლისციხე, ისევე როგორც ადრეკლასობრივი ხანის ზოგიერთი სხვა ქალაქი, დაქვეითდა და მხოლოდ სამხედრო-სტრატეგიული მნიშვნელობა შერჩა. მანამდე კახა ხიმშიაშვილმა თავის საკანდიდატო დისერტაციაში „ანტიკური პერიოდის უფლისციხის არქიტექტურა“ გამოიკვლია პართული ელემენტი უფლისციხის ხუროთმოძღვრებაში, რაც განსაკუთრებით გამოიხატება არქიტექტურული კომპონენტის, ე.წ. „აივანის“ არსებობაში. ამავე სტატიაში ავტორმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ სახელწოდება უფლისციხე ტიპოლოგიურად ენათესავება ჩრდილომესოპოტამიურ ქალაქ ჰათრას, რომელიც იყო ღვთაება შამაშის, ანუ მზის ციხე-ტაძარი.¹⁶⁹ უფლისციხის და დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსთან დაკავშირებული მასალები და არტეფაქტები წარმოდგენილია თამაზ სანიკიძის,¹⁷⁰ ასევე იულონ გაგოშიძისა¹⁷¹ და კახა ხიმშიაშვილის სხვა ნაშრომებში.¹⁷² სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვის ნაწილში ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ამ სამეცნიერო კვლევების მნიშვნელობა, რაც გვეხმარება ობიექტურ სურათთან მაქსიმალურად მიახლოებული თვალსაზრისების ჩამოყალიბებაში.

რამდენადაც პართული და სასანური პერიოდიდან საქართველოს სიძველეთა რიცხვში ნუმისმატიკური მასალაც შედის, საინტერესო და ბევრის მომცემია მედეა ნონელიას ნაშრომი „ქართლის სასანურ ირანთან ურთიერთობების ისტორიიდან“.¹⁷³ როგორც ნესი, ამ მონეტებზე გამოსახულია როგორც რელიგიურ-საკულტო მნიშვნელობის ობიექტები, ისე სამეფო ინვესტიტურის ნიშნები, რაც კვლევისთვის მის საინტერესოებას განაპირობებს.

აღმოჩენილი არტეფაქტები გვიჩვენებენ, რომ ბერძნული კოლონიების ფაქტორი დიდ ზეგავლენას ახდენდა როგორც კოლხეთზე, ისე იბერიაზე. იყო ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობები, თუმცა ადგილობრივი ეთნოკულტურული ელემენტის ასიმილაციის გარეშე. ურთიერთობათა მიმართულება კი რამდენიმე იყო: ეგვიპტე, სირია, ასევე, აღმოსავლეთ რომის ბერძნული და ანატოლიური მხარეები.



არმაზის კულტი,
ცეცხლქურუმები
და მოგვები
იბერიაში



როგორც წერილობითი წყაროების მწირი და ლაპიდარული, თუმცა საინტერესო ცნობები, ისე არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემები, დათარიღებულნი შესასწავლი პერიოდით, მიანიშნებენ, რომ იბერიაში ჯერ კიდევ აქემენიანთა პერიოდში უნდა შემოედნია აპურა მაზდას კულტის რომელიღაც ფორმას. იგი, ცხადია, ფორმითაც და სულისკვეთებითაც განსხვავებული უნდა ყოფილიყო იმ რეფორმირებული მაზდეიზმისგან, რომელიც სასანიდების დინასტიის აღზევების შემდეგ ფორმირდა. იბერიასთან ერთად კოლხეთის სამეფო, რომელიც მოიცავდა აღმოსავლეთ საქართველოს ნაწილს, მოქცეული ჩანს აქემენიანთა იმპერიის პოლიტიკური გავლენის სფეროში. მათი მმართველები აქემენიანთა ძალაუფლებრივ-პოლიტიკურ ვერტიკალში, დიდი ალბათობით, მენაპირე „სატრაპებად“ აღიქმებოდნენ. ალექსანდრე დიდის წარმატებული ლაშქრობისა და სიკვდილის შემდეგ ირანში, რასაც შედეგად მალევე მოჰყვა მის დიადოხოსებს შორის იმპერიის გადანაწილება, ვითარება ცალსახად შეიცვალა.

ის გარემოება, რომ ფარნავაზმა სახელმწიფოს უმთავრესი კულტისთვის სახელი სწორედ ირანული რელიგიური ონომასტიკიდან აიღო – არმაზი/აპურა მაზდა/ოპრმაზდი – მიანიშნებს იმაზე, რომ ქართულ სინამდვილეში ამ კულტის უკან რეალურად მდგარი ღვთაება არ ყოფილა უცნობი და ეს იმ შემთხვევაშიც, თუკი თვალს გავუსწორებთ იმ ფაქტს, რომ არმაზის კულტი და იდეოლოგია შინაარსობრივად საერთოდ არ იყო არც „ირანული“ და არც „ზოროასტრული“. იგი ასეთად არც იბერიის მაცხოვრებელთა მიერ იყო აღქმული. და თუ მაინც დავუშვებთ, რომ ეს რაღაცნაირი ჰიბრიდული, სხვა კულტებთან სინთეზირებული მაზდეიზმი იყო, მაინც ძნელი წარმოსადგენია, ირანული რელიგიის ამ უცნობ ფორმას

წარმატება მოეპოვებინა ქართლში – ამის ტრაგიკული მაგალითი ხომ „მეფეთა ცხოვრებაშიც“ გვხვდება, როდესაც მეფე ფარნაჯომის მცდელობამ, ირანული რელიგიით ჩაენაცვლებინა ადგილობრივი კულტი, კრახი განიცადა. წინამდებარე წიგნის პირველ ნაწილში ასევე ნახსენებია არმაზის კულტის ხეთურ-ანატოლიური წარმომავლობის შესახებ. იგი შესაძლოა, აღნიშნული ადგილებიდან მიგრირებულებს თან მოეტანათ.¹⁷⁴

ეს მით უფრო ნიშანდობლივი იქნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ იბერები არ განეკუთვნებოდნენ ინდო-ირანულ მოდგმას არც ტომობრივი, არც ენობრივი თვალსაზრისით. მათ საკუთარი რელიგიური ნარატივები და თეოგონია ჰქონდათ. დიდია ცდუნება, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახსენები „არიან-ქართლის“ მიღმა დავინახოთ ავესტური და საშუალო სპარსულ ტრადიციაში არსებული „არიელთა“ პირველსამშობლო Airyanem Vaējah, რომელიც ავესტურ ენაზე „არიელთა შორს განვრცობილ ქვეყანას“ ნიშნავს.¹⁷⁵

ქართლის მოქცევის მათიანეს მიხედვით, ალექსანდრე დიდის („მაკედონელის“) მიერ მცხეთაში მმართველად დატოვებული აზო „არიან-ქართლის“ მეფის შვილი იყო. აზო წასულა მამის ქვეყანაში – „არიან ქართლად“, – იქიდან წამოუყვანიათ თვრამეტი სახლი, ანუ გვარი, და მცხეთასა და მის მიდამოებში დაუსახლებია. ასე გამოჩენილა, ამ წყაროს მიხედვით, ქართული მოსახლეობა, მეტადრეკი, მისი ელიტა საქართველოს აწინდელ მინა-წყალზე. თუ რა ქვეყანაა ეს „არიან-ქართლი“ და სად შეიძლება ის მდებარეობდეს, ამაზე განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. ასე მაგალითად, ექვთიმე თაყაიშვილის მოსაზრებით, ეს ტერმინი წარმოადგენს უფრო ანატოლიური „ჰარი-ქვეყნის“ მოგონებას, რაც ხურიტულ ეთნოსს და მათ ანატოლიურ სამშობლოს უკავშირდება;¹⁷⁶ აკადემიკოსი სიმონ ჯანაშია ასევე თვლიდა, რომ არიან-ქართლი „წარმოადგენს მოგონებას ჰარი ქვეყნის, როგორც ქართველთა უძველესი საცხოვრისის შესახებ. რეალურად აქ შესაძლებელია იგულისხმებოდეს როგორც მითანი, ისე ურარტუც, ვანის ტბის მიდამოები, რადგანაც... ჰარი ქვეყანა შეიცავდა ერთსაც და მეორესაც.“¹⁷⁷ გიორგი მელიქიშვილის აზრით, არიან-ქართლი უნდა იყოს საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი კუთხე, რომელიც ერთ დროს აქემენიდთა ირანის საბრძანებელში შედიოდა და რომელსაც უფრო ჩრდილოეთით მოსახლე ქართველები არიან-ქართლს, ანუ ირანის ქართლს, უწოდებდნენ. რაც შეეხება სახელწოდება მცხეთას, იგი, გ. მელიქიშვილის თვალსაზრისით, მე-

სხთა სატომო სახელიდანაა წარმოქმნილი. ეს ფაქტი უნდა მიუთითებდეს მცხეთის მესხური დასახლების არამესხური მოსახლეობის წიაღში წარმოქმნის შესაძლებლობაზე.¹⁷⁸ თუკი მეცნიერის ლოგიკას გავეყვებით, გაჩნდება კითხვა: და „მესხები“ საიდან უნდა მოსულიყვნენ აქ? ამაზე ჰიპოთეზური პასუხი იქნებოდა, რომ მესხებს ქართლში მიგრაციამდე შესაძლოა ეცხოვრათ როგორც ზემოხსენებულ „ჰარი“ ქვეყანაში, ისე ურარტუში ან „საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ“ კუთხეში.

როგორც ვხედავთ, „არიან-ქართლის“ უშუალოდ ირანთან დაკავშირებული თეზისი თითქმის არსად არ გვხვდება, ხოლო ირანის პოლიტიკური გავლენის ქვეშ მდგომი თუნდაც „სატრაპია“ (გინდ აქტუალურადაც ამ სტატუსის მქონე, გინდ ყოფილი) ირანის ძირითადი ტერიტორიის ნაწილად არ უნდა ჩაითვალოს. ამადაც ეს გარემოება სრულიად ახსნადია ეთნოლინგვისტური და კულტურული მოცემულობებიდან გამომდინარე.

ძველი ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ღვთაება, არმაზი, რომელიც ითავსებდა მეომრულ სულს, განაგებდა სტიქიების ძალებს, განაპირობებდა მოსავალს და ნაყოფიერებას, ძველ მცხეთაში უნდა მდგარიყო, თუმცა თავად ძველი მცხეთა სად მდებარეობდა, დღეს არც თუ იოლი გასარკვევი ჩანს. „ქართლის მოქცევის“ ცნობით, გაცი და გაიმი აღიმართნენ ძველ მცხეთაში, სამხრეთის მთის ფერდობზე, სადაც თავდაპირველი ციტადელი და მასთან გადაბმული ქალაქი აშენდა. აქვე ფარნავაზის მიერ აღმართული იქნა ღვთაება არმაზის ქანდაკება. თუმცა აქედან თანდათანობით დაიწყო ქალაქის გადანაცვლება მტკვრისა და არაგვის შესართავის მიმართულებით, რაც, სავარაუდოდ, ახ. წ-ის I საუკუნეში უნდა მომხდარიყო. ეს ჩანს ნმინდა ნინოს მონათხრობიდანაც – იქ, სადაც ადრე იდგა ციხე, მირიან III-ის მეფობისას სარიტუალო და თაყვანისცემის ალაგად იყო ქცეული და იქ უშუალო სიახლოვეში დასახლება აღარ იყო.¹⁷⁹ არქეოლოგ გურამ ყიფიანის დაკვირვებით, ის, რაც ქართულ წყაროებში ნახსენებია, როგორც არმაზ-ციხე, იგივე „ქართა“ უნდა იყოს. მთასაც ამიტომ უწოდებენ მთა-ქართს, ხოლო ღართისკარი მაღალი ალბათობით იგივე „ქართისკარია“, სადაც ერთი ასო დროთა განმავლობაში მეტათეზისის გზით შეიცვალა.¹⁸⁰ „ქართა“ ეს ის სიტყვაა, რომლითაც დასავლურ ქართული, მეგრული დედაენობრივი სამყარო აღნიშნავს თბილისს, ხოლო მანამდე აღნიშნავდა მცხეთის იმ ნაწილს, რომელზეც აქ ნაგულისხმები ციხე იყო გაშენებული. ეს

სიტყვა სემანტიკურად სწორედ ზღუდეს (და შემოზღუდულ ადგილსაც) ნიშნავდა.¹⁸¹ სავარაუდოდ, ამ ტოპონიმთან კავშირი შესაძლოა ჰქონდეს სოფელ კარსანსაც – რომლის წინარე ფორმა იქნებოდა „ქართანი.“ სიტყვა „ქართას“, როგორც ზღუდეს ან შემოზღუდული ადგილის აღმნიშვნელს, თავისი პარალელები ეძებნება ინდოევროპულ ენებშიც.

თუმცა რაც ირან-საქართველოს კულტურულ და რელიგიურ ურთიერთობებს შეეხება, მათი ძირები საკმაოდ ძველ დროშია საგულვეტელი. რომ არაფერი ვთქვათ ზოგიერთი ქართული ლექსიკური ერთეულის ირანულ ეტიმოლოგიაზე, ქართულმა ფოლკლორმა შემოინახა რამდენიმე ზღაპარი, რომლებშიც ირანული სინამდვილისთვის დამახასიათებელი ონომასტიკა ფიგურირებს. ასეთია, მაგალითად, ზღაპრის პერსონაჟი „თრითინო“, რომელსაც ყურადღება მიაქცია ირანისტმა და ენათმეცნიერმა აკად. გიორგი ახვლედიანმა.¹⁸² ზღაპრის გმირის ეს სახელი აშკარა ენათესავება ავესტურ *θραῖταονα*-ს და საშუალო სპარსულ *Frētūn*-ს. (შუა საუკუნეებში ეს სახელი ფიგურირებს ფრიდონის ფორმით) ეს ავესტური და საშუალო სპარსული ტექსტების გმირი გამორჩეულია, როგორც კონკრეტული დემონური მეფე-ტირანის სახით არსებული ურჩხულის დამმარცხებელი. ირანული წარმოშობისანი არიან ქართული დემონოლოგიის პერსონაჟები, როგორც, მაგალითად, „ეშმა“ შდრ. ავესტური *aēšma*, „მძვინვარება“, ან თუნდაც „დევი“, შდრ. ავესტური *daēuua*, (შდრ. ავესტ. *Daēuua*, ფალ. *dēw*) ანუ ბოროტი სული; ცნება „ჯადოქარი“ საშ. სპარსული *yatuk*-თან უნდა იყოს დაკავშირებული; ქართული „ჯოჯოხეთის“ სემანტიკა უკავშირდება პართულ-ფალაურ *dōžax*-ს; ქართულში დამკვიდრდა საშ. სპარსული *tačar*, როგორც „ტაძარი“, რაც თავიდან სავარაუდოდ ძველირანულ სალოცავს აღნიშნავდა; საქართველოს მთის რელიგიური კულტის ტერმინი „დასტური“ უნდა ენათესავებოდეს *dastūr*-ს, ზოროასტრულ მოგვთა იერარქიის ერთ-ერთ ნოდებას, ხოლო „ბაგინეთი“ მცხეთისა სემანტიკურად უკავშირდება საშ. სპარსულ *bag*-ს – იგივე, რაც „ღმერთი“; ქართულში არის არაერთი თეოფორული სახელიც, რომლებიც მხოლოდ ირანული ონომასტიკიდან იშიფრება.

ამავე დროს, იბერიის მეზობელ სომხეთში ქრისტიანობის შემოსვლისას წარმოდგენილია საკმაოდ ირანიზებული პანთეონი. აგათანგელოსის და ხორენაცის ცნობით, ღმერთებს სათავეში უდგათ არამაზდი, რომლის დღესასწაულიც აგვისტოში აღინიშნებოდა (ელინისტურ ხანაში გაიგივებული ზევსთან და ირანულ აპურა მაზ-

დასთან), ანაჰიტა, ნაყოფიერების ქალღვთაება (გაიგივებული არტემიდესთან), ნანე, ქალღვთაება სიბრძნისა, (იგივე ათენა, ზევსის თავიდან დაბადებული, თუმცა ეს სახელი „ნანე“ შესაძლოა, შორეულად შუმერულ-აქადურ და, იმავდროულად, ბაქტრიულ ქალღვთაებასაც უკავშირდებოდეს), მიჰრი, იგივე მჰერი, მზისა და სიმართლის ღვთაება (იდეინტიფიცირებული ირანულ მითრასთან), ვაჰაგნი, ომის და სიმაჰაცის ღვთაება (იგივე, რაც ირანული ვერეთრაგნა და ბერძნული ჰერაკლე ან არესი), ტირი (გაიგივებული აპოლონთან), ორაკულის და მისნობის ღვთაება, რომელმაც იცოდა ადამიანთა ბედის და საქმეების შესახებ, იმავდროულად, ღვთაება მნიგნობრობისა, ასტლიკი, (აფროდიტე) და ბარშამინა (იგივე, რაც მესოპოტამიური ბაალ შამინი).¹⁸³

აქვე საინტერესო იქნება სოციალურ-კულტურული ახსნა მოვუძებნოთ ქართულ ენაში შემონახულ ტერმინებს, რომლებიც ზოგადად აღნიშნავენ ქრისტიანობამდელი ამა თუ იმ რელიგიის ან რწმენა-წარმოდგენების მიმდევრებს. ასეთია, მაგალითად, სიტყვა „წარმართი“, რომლის გამოყენებაც თავისუფლად შეიძლებოდა ყველა ქრისტიანობამდელი რელიგიის ან კულტის მიმდევართან მიმართებით, ცხადია, იუდეველთა, ასევე, ქრისტიანული ერების მიმდევართა გარდა. დიდია ცდუნება, რომ ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური კვლევისას განჭვრიტონ რაღაც ისეთი, რაც სიმართლესთან ან მართებულთან დაპირისპირებულია, მას უარყოფს, თუმცა საფიქრებელია, რომ იგი უნდა მოდიოდეს უფრო სიტყვიდან „წალმართი“, ანუ ის, ვინც ტრადიციებს, გადმოცემებს მართებულად, სწორად ინახავს. ასეთ შემთხვევაში „ლ“ დროთა განმავლობაში „რ“-დ იქცა მეთათვისის გზით, რაც ასევე შესაძლებელია. ასეთი ინტერპრეტაცია გვაფიქრებინებს, რომ აღნიშნული ცნება სწორედ ამ ტრადიციების შემნახველთა თვითაღნიშვნაა, ანუ გამოხატავს ისეთ თვალსაზრისს, როგორითაც ძველი რელიგიებისა და კულტების მმოსავნი განიხილავდნენ საკუთარ თავს ქრისტიანობამდე და ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგაც – არ თვლიდნენ რა საჭიროდ მის მიღებას და გაზიარებას, რამდენადაც არ თმობდნენ საკუთარ ტრადიციას. ეს ტრადიცია, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობდა წინაპართა, ასევე, ბუნების ძალების თუ სტიქიების კულტს, გამოხატული იყო რა, როგორც ანტროპომორფულ, ისე ზომორფულ ღვთაებებში.

რა სურათი გვაქვს ამ მხრივ სხვა ქართველურ ენებში? პრაქტიკულად იგივე კონცეპტი იკვეთება მეგრულში, სადაც „წარმართი“

აღინიშნება სიტყვით „კინომუში“. „კინო“ ზმნისწინია, რომელიც შეესაბამება ქართულ ენაში ზმნისწინ „უკან“-ს, „უკუ“-ს. იგი გამოხატავს უკან ან განზე მიმართულ მოქმედებას. (მაგალითად, კინოვინა „უკან მიხედვა“, კინოლაფა „უკან მივარდნა“ და ა.შ.). „მუში“ არის თავის, ანუ კუთვნილების, გამოხატველი. ამიტომ ეს სიტყვა გაიშიფრება, როგორც „წარსულის მეთვისე, მესაკუთრე“. სვანურში „წარმართს“ უნდა აღნიშნავდეს სიტყვა „ფუსდი“ – ანუ ისინი, ვინც იცავენ წარსულის სინშინდეებს. როგორც ვხედავთ, აქაც იგივე კონცეპტია.

თუკი ამ სიტყვას შევადარებთ ძველ არამეულ, ლათინურ და ბერძნულ მნიშვნელობებს, გამოჩნდება, რამდენად მრავალმხრივი სემანტიკა შეიძლება ჰქონდეს ამ ცნებას. ასე მაგალითად, არამეული Hanputa იგივეა, რაც „ძველების რელიგია, თეურგია, პოლითეიზმი.“ ამ სიტყვას სემანტიკურად უნდა უკავშირდებოდეს lifanot, რომლის მნიშვნელობაცაა „გაჭირვეულება, კაპრიზულობა“, ასევე „მაცდურობა“ – ანუ აქ უნდა იგულისხმებოდნენ ისინი, ვინც ჭირვეულობენ, მიიღონ ახალი სარწმუნოება და ისევ ძველზე რჩებიან. ეს კონოტაცია, სავარაუდოდ, ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ჩნდება. ბიბლიური ტექსტების ებრაულში „წარმართის“ აღმნიშვნელია ასევე goy, რაც „ხალხების“ წარმომადგენელზე მიანიშნებს, ანუ ის, ვინც არ ეკუთვნის ისრაელის ერს; რაც შეეხება „ქრისტიანს,“ ეს იუდეველთა სოციალურ ადინიშნებობდა სიტყვით nozri – „ნაზარეველი“, ანუ Yeshua ha-Nozri-ს, ანუ იესოს მიმდევარი. ქრისტიანი, მიუხედავად მიუღებლობისა, იუდეველთათვის „წარმართთან“ არ ყოფილა გაიგივებული.

ზოროასტრიზმის აღმავლობამ და რეფორმამ სასანური დინასტიის გამეფების შემდეგ ასევე წამოსწია საკითხი, თუ რა უნდა ჩაითვალოს წარმართულად, რადგან პართულ ხანაში ამ საკითხების ირგვლივ უფრო ელინიზმისთვის დამახასიათებელი თავისუფალი მიდგომები შეინიშნებოდა. საშუალო სპარსულ ენაზე „წარმართი“ იქნება – uzdesh parist – სიტყვა-სიტყვით „კერპთაყვანისმცემელი,“ რამდენადაც სასანიანთა მიერ რეფორმირებულ ზოროასტრულ რელიგიაში ღვთაება არ უნდა ყოფილიყო ქანდაკების სახით წარმოდგენილი.

რაც შეეხება გვიანანტიკური ეპოქის ბერძნულს – ესაა ἑλληνες, რაც ძველ ბერძენს აღნიშნავდა. „ელინი“ იყო ის ადამიანი, რომელიც ახალ რელიგიას, ქრისტიანობას, დაახლოებით ისევე დახვდა, როგორც პავლე მოციქულს – ფილოსოფოსები და მოქალაქეები ათენის არეოპაგში, დატოვეს რა მისი ქადაგებისას ეს ადგილი და ზურგი აქციეს ამ მაცნეს ახალი რელიგიისა. ელინს დანარჩენი სამყაროს

მკვიდრთაგან განსხვავებული მიმართება ჰქონდა ფილოსოფიასთან, განათლებასა და თავის ჩართულობასთან პოლიტიკურ ცხოვრებაში. გვიანანტიკურ ეპოქაში და მანამდეც იგი ერთმანეთისგან განასხვავებდა „პერმეტულ“, მისტერიულ რელიგიას და გახალხურებულ, პოლითეისტურ კულტებს. კლასიკურ ლათინურში „წარმართის“ აღმნიშვნელი იყო *pāgānus*. ეს სიტყვა თავიდან ნიშნავდა „სოფლურს“, მცხოვრებს ისეთ ადგილზე, რაც დაშორებულია მეტროპოლიიდან; „ელინთა“ თვალში „წარმართების“ რაღაცნაირად მსგავსი სწორედ ეს უკანასკნელი იყვნენ, მათზე მეტად კი – „ბარბაროსებად“ წოდებული ხალხები. *pāgānus* პოლითეიზმის მიმდევარს IV საუკუნიდან დაერქვა, რაც იმპერატორმა კონსტანტინემ ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიის რანგში აიყვანა. თუ რატომ უნდა ჰქონოდა მას ასეთი კონოტაცია ძველ ლათინურში, ამის ახსნაც შესაძლებელია: ძველ კულტებში გვიანანტიკურობის დადგომასთან ერთად შეინიშნება ტენდენცია მონოთეიზმისკენ, ხოლო პროვინციაში უფრო მეტად შენარჩუნდა ტრადიციული, „გახალხურებული“ პოლითეიზმი. ქრისტიანულ წარმოდგენებშიც იგივე გარემოება აისახა.

იბერიის წარმართულ პანთეონზე დაკვირვებისას (და აქ იგულისხმება როგორც მთის რელიგიურ-მითოსური სისტემა, ისე ბარში გავრცელებული ფორმები, უცხოურ რელიგიებთან მეტ-ნაკლებად დაკავშირებული) ბუნებრივად ისმის კითხვა დემიურგსა და სამყაროს შემოქმედზე, რომლის ქართული შესატყვისია „ღმერთი“. როგორი უნდა იყოს ამ სიტყვის წარმომავლობა და რა საზრისს უნდა ატარებდეს? ქართველური ენებიდან ცნობილია მეგრული „ღორონთი“, ლაზური „ღორმოთი“ და სვანური „ღერმეთ“. მკვლევარ ბექა ჭიჭინაძის ვარაუდით, რომელიც მან სოციალურ ქსელში გამოაქვეყნა, ეს ცნება სათავეს უნდა იღებდეს უფრო ძველი, სვანურში შემორჩენილი ფორმიდან „ღერმეთ“/„ღარმათ“, რაც ჭეშმარიტებასთან ახლოს უნდა იდგეს. სწორედ ამ სიტყვასთან უნდა იყოს სემანტიკურად დაკავშირებული პროტოხეთური ღვთაება „არმასი“/„არმაზი“ და ასევე, ვფიქრობ, ოლიმპოს ბერძნული პანთეონის პროტოიანთური წარმომავლობის ღვთაება „პერმესიცი“. უკანაენისმიერი „ლ“ შესაძლოა, რეალიზდეს, როგორც ლარინგალური „ჰ“, ან საერთოდ გაქრეს თეოფორული სიტყვებისა და ტერმინების სხვადასხვა ენობრივ და ეთნოკულტურულ სივრცეებში მოძრაობისას.

II. 1. ადურ-გუშნასპის ცეცხლტადრის ლეგენდა

რას მოგვითხრობენ ქართული ისტორიული წყაროები ძველირანული კულტის შესახებ? ამ მხრივ ჩვენს ყურადღებას იქცევს „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ცნობა, რომელიც მიანიშნებს ირანის ექსპანსიაზე კავკასიაში ჯერ კიდევ პრეისტორიულ ხანაში, ალექსანდრე დიდის გამოჩენამდე: „წარმოემართა ესე ძე შიოშისი, სახელით ქაიხოსრო. ვერ წინააღუდგეს მას სომეხნი და ქართველნი, რამეთუ დიდი იყო ძალი მისი. მოვლო ყოველი სომხითი და ქართლი, მოტყუენა ყოველივე, იავარყენა ყოველი ციხენი და ქალაქნი და დაუტევნა ერისთავნი და აღაშენა ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათისა და ნავიდა“.¹⁸⁴

რა იგულისხმება ამ „სალოცავის“ მიღმა? რამდენადაც საუბარია „შიოშე“ და მის ძებზე, ჯერ უნდა განისაზღვროს, რომელი ტრადიციის პერსონაჟებს გულისხმობს მემკთიანე. აქ, ცხადია, ნაგულისხმებია ფირდოუსისთან ნახსენები სიავუში, ქეი-ქაოსის ძე, რომელიც თურანელებმა, პრეისტორიული ირანის მტრებმა, მოკლეს. ავესტაში მისი სახელი გვხვდება ფორმით Siavaršan. იმავე ფირდოუსის მიხედვით, მისი ვაჟია ქაიხოსრო (ავესტური ფორმით Kāva Haosrauah, სამ. სპარსული Kayhusraw), რომელიც „ქავათა“ ლეგენდარული დინასტიის ყველაზე ძლიერი და გამოჩენილი წარმომადგენელია. თუ რა მნიშვნელობა აქვს აღნიშნულ ფაქტს „ქართლის ცხოვრებისთვის“, ამას მოგვიანებით შევეხებით. მანამდე კი დავძენთ, რომ აქ ლაპარაკია საშუალო სპარსული წყაროებიდან კარგად ცნობილი Ādur Gushnasp-ის ცეცხლტადრის დაარსების შესახებ. ის მართლაც „ქავათა“ დინასტიის უდიდეს წარმომადგენელს, ქაიხოსრო სიავუშის ძეს (ქართული მკითხველს „შიოშის“), უნდა დაეარსებინა. აქედანვე იღებს სათავეს მიდია-ატროპატენას უძველესი ტრადიცია მაზდაისტური ცეცხლის კულტისა.

ზოგიერთი ავტორის მიხედვით, ამ ტრადიციის საკულტო ცენტრი იყო შიზის (შემდგომში ტახტ-ი სულეიმანი) საკურთხეველი, სადაც ერთო საკრალური ცეცხლი Ādur Gushnasp. თუმცა თავად ძველ გადმოცემებს შორის არ არსებობს თანხმობა ამ საკითხთან დაკავშირებით, რადგან, სხვა ვერსიების მიხედვით, ცეცხლტადარი მდებარეობდა არა შიზში, არამედ განძაკში. ეს ორი ლოკაცია, მიუხედავად დიდი სიახლოვისა, არ უნდა იყოს აბსოლუტურად იგივეობრივი.

ვ. მინორსკი აღნიშნავს, რომ შიზის ლოკალიზება Takht-e Soleymān-ის სიახლოვეში პირველად ჰენრი როულინსონმა მოახდინა.¹⁸⁵ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აქ მართლაც აღმოჩნდა ცეცხლტაძარი, თუმცა მისი განსაკუთრებული სიძველე არ დადასტურდა. იგი სასანურ ეპოქაში უნდა იყოს აგებული. 1963 წელს აქ აღმოაჩინეს საბეჭდავი წარწერით „მოგბედი ადურ-გუმნასპის ცეცხლტაძრისა“, რომელიც დათარიღდა 400-425 წლებით. გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ტაძარი წარმოადგენს კომპლექსს, კოლონადებიან ეზოს, გარედან მიდგმულ, რიყის ქვით ნაგებ გუმბათოვან ნაგებობებს, დიდ დარბაზს კოლონადით და სასანური აივნით.¹⁸⁶ როგორც ვხედავთ, არქეოლოგიური მონაცემები უარყოფს აქ IV-V საუკუნეებზე ადრეული ტაძრის არსებობას, მაგრამ საკითხი ასე ვერ ჩაითვლება გადაჭრილად, რადგან არსებობს ამ ადგილებთან დაკავშირებული მიდიური ტრადიცია ცეცხლმსახურებისა. იგი აირეკლა როგორც ჰეროდოტესთან, ისე სამუალო სპარსულ, სომხურ და არაბულ წყაროებში. შეუძლებელია, იგი ცარიელ ადგილზე აღმოცენებულიყო.

მიდიელ მოგვებს, რომლებიც იყვნენ მცველნი ამ ტრადიციისა, თავიანთი წარმომავლობის დასაბამი უშორეს წარსულში ეგულებოდათ. ისინი თავიანთი მოდგმის პროტაგნოსტად მიიჩნევდნენ მანუჩიპრას, პარადატას ლეგენდარული დინასტიიდან. ჰეროდოტეს მიხედვით, მოგვები თავიდან წარმოადგენდნენ მიდიელთა ერთ-ერთ ტომს და ფლობდნენ სასულიერო წოდების პრივილეგიებს. თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოისაზრება, რომ ისინი საერთოდ არ ყოფილან ზოროასტრელნი. ისინი თითქოს მოგვიანებით მოერგნენ ზოროასტრიზმს და მასში შემოიტანეს ზურვანის, „შემოუსაზღვრელი დროის“ თაყვანისცემის ელემენტები.¹⁸⁷ ეს მოსაზრება პირველად შვედმა ირანისტმა სტ. ვიკანდერმა გამოთქვა. მის ამ თეზისს არ ეთანხმებიან რ. ფრაი¹⁸⁸ და მ.-ლ. შომონი.¹⁸⁹

აქ ნახსენებ გადმოცემათა ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ თვით აქემენიანთა ეპოქამდე აქ უნდა არსებულიყო ცეცხლმსახურების რაღაც უცნობი ფორმა ან კულტი, რომელიც შორს უნდა ყოფილიყო სასანური ზოროასტრიზმისგან. ქალაქ განძაკის დამაარსებლად ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხის მიხედვით, მიიჩნევა ირანის დაუძინებელი მტერი, თურანის მეფე აფრასიაბი, იგივე სამ. სპარს. Frāsiyāk; ეს ქალაქი, ავესტური ტრადიციის მიხედვით, მდებარეობდა ტბა Čaečāsta-ს ნაპირზე, რაც „ღრმა, მარილიან ტბას“ აღნიშნავს.¹⁹⁰ ასეთი ტბა ამ რეგიონში არის ურმიის ტბა. ავესტური ტრადი-

ციის მიხედვით, ამ ტბასთან მოკლა Kay Khosrow-მა, ანუ ქაიხოსრომ, თურანელი აფრასიაბი, რასაც მოჰყვა საკერპეს დანგრევა და ადურ-გუშნასპის ცეცხლტაძრის დაარსება.¹⁹¹

საშუალო სპარსული ტექსტის, Mēnōk-i Khrat-ის მიხედვით (ნიმნავს „სიბრძნის სულს“), ქაიხოსროს რომ არ დაენგრია საკერპე Čaečāsta-ს ტბასთან, ბოროტი სული სამუდამოდ გაბატონდებოდა ქვეყნად.¹⁹² ბუნდაჰიშნი, ანუ საშუალო სპარსული კომპენდიუმი შესაქმნის ისტორიისა, გვამცნობს, რომ თავად Gušnasp-ცეცხლი იჯდა ქაიხოსროს ცხენის ფაფარზე, ჰკვეთდა სიბნელეს და ანათებდა სამყაროს, ვიდრე „წყეული“ საკერპე (uzdešar, uzdes-kadak) არ დაემხო.¹⁹³

როგორც ჩანს, ჰიდრონიმი Čaečāsta-დან წარმოდგა საშუალო სპარსული ადაპტაცია Čez, რომელიც მოგვიანებით გარდაიქმნა არაბულ ŷyz-ად, al-Shyz-ად ან jys-ად.¹⁹⁴ თუმცა მეცნიერებაში დღემდე ვერ გადაიჭრა შიზისა და განძაკის მიმართების პრობლემა, რადგან ტრადიციის ეჭვქვეშ დაყენებას და დასკვნის გამოტანას მხოლოდ ემპირიული მასალის გათვალისწინებით მკვლევარნი მიჰყავს იქამდე, რომ ქალაქს სასანურ ერაში აღმოცენებულად მიიჩნევენ. წყაროთა მონაცემების შეპირისპირება კი Takht-e Soleymān-ის ნაქალაქართან გვიჩვენებს, რომ იქ ვერ დაეტეოდა ისეთი დიდი ზომის ქალაქი, როგორიც უნდა ყოფილიყო განძაკი სასანურ ეპოქაში.¹⁹⁵

ეს გაუგებრობა ჯერ კიდევ ისტორიულ წყაროებში იჩენს თავს. არაბი ავტორები, იბნ ალ-ფაკიჰი¹⁹⁶ და მას'უდი¹⁹⁷ ცდილობენ, თავის დააღწიონ ამას და აღნიშნავენ, რომ Ādur Gušnasp-ის ცეცხლი გადართანეს განძაკიდან შიზში. იგივე მას'უდი შიზის ტაძარს მოიხსენიებს იმ ათასი ცეცხლტაძრის რიცხვში, რომლებიც არსებობდა ზარათუსტრას გამოჩენამდე.¹⁹⁸ ამავე დროს სომეხი მემამულე სებეოსი ახსენებს განძაკში მდებარე ცეცხლტაძარს, რომელშიც ანთია ცეცხლი vñasp.¹⁹⁹

ქრონოლოგიის არაბი ისტორიკოსის – თა'ალიბის მოწმობით, Ādur Gušnasp-ის ტაძრის მოსახილავად დადიოდა სასანიანთა ცნობილი მეფე და გმირი ბაჰრამ გური, იგივე Varahran V (420-439 წწ.).²⁰⁰ ეს არ იქნება გასაკვირი, თუკი გავითვალისწინებთ, როგორი რუდუნებით ინახავდნენ სასანიანები „ქავათა“ ტრადიციას, რომელთან იდეოლოგიურ ბმასაც ისინი ყოველთვის წინ წამოსწევდნენ.

ორი სხვადასხვა ცეცხლსაკურთხევის არსებობა იმდენად დამაჯერებელი არ ჩანს, მით უმეტეს, ძირითადი ცეცხლტაძრის გადატანა ერთი ადგილიდან მეორეში „ბუნებრივი“ ან სხვა რამ პი-

რობების გამო. ცხადია, რომ აქ საუბარია ერთსა და იმავე ტრადიციიზზე, ერთსა და იმავე ნარატივზე. „საკერპე“ მიუთითებს რაღაც ისეთ კულტზე, რომელიც სრულიად მიუღებელი და შეუთავსებელი ჩანს ირანულ ზოროასტრიზმთან, მით უმეტეს, იგი ირანის ყველაზე დიდ მტერთან – თურანულ Frāsiyak-თანაა დაკავშირებული. მიდი-აში შესაძლოა ვივარაუდოთ სემიტი ქალდეველების უცნობი კულტიც, რამდენადაც ირანის საკრალურ ისტორიაში, მაგალითისთვის, Aždāhak (ძველი ირანული ნარატივის მიხედვით, ლეგენდარული მეფე-ტირანი, ურჩხულად ქცეული, რომელსაც მხრებზე ორი გველის თავი ამოუვიდა) ძველ ირანელთა ცნობიერებაში ასევე სემიტებთან იყო ასოცირებული.

პროტოირანელებისა და პროტოსემიტების კონფლიქტი სავსებით დასაშვებია, ასახულიყო როგორც მითოპოეტურ, ისე რელიგიურ ტრადიციებში. რაც შეეხება პერიოდს უკვე ქრისტიანობის გამოჩენის შემდეგ, შვედი მეცნიერი ლარს ივარს რინგბომი აანალიზებს გრაალის თასის შესახებ არსებულ ძველევროპულ ლეგენდებს და დაასკვნის, რომ იგი აღმოსავლური წარმოშობისაა. ხოლო განძაკის ცეცხლსაკურთხეველი, მისი აზრით, წარმოადგენს სწორედ გრაალის ტაძრის არქეტიპს. ამის საფუძველს მას აძლევს ერთ-ერთ სასანურ მონეტაზე გამოსახული მრგვალი ფორმის ტაძარი 18 სვეტით. რინგბომის მიხედვით, თითოეულ სვეტზე ამოკვეთილი უნდა ყოფილიყო ავესტის თითო გათა-გალობა. ამგვარი ჰიპოთეზა, მიუხედავად ხელოვნურობისა, მაინც საინტერესოა კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით.

ცნობილია, რომ მაზდაიზმის ენციკლოპედიის, „დენქარტის“ მიხედვით, შაბურ I-ს (341-372 წწ.) სწორედ განძაკში უნდა შეენახა საღვთო წიგნი „ავესტა“, გადანერილი ხბოს ტყავებზე. რაც შეეხება გრაალს, იგი ცენტრალურ და დასავლეთ ევროპაში გავრცელებული რაინდული ეპოსებისა და ქრისტიანობის „აპოკრიფული“ თხზულებებიდან წარმოშობილი სიმბოლოა. ეს ის თასია, რომელშიც ქრისტეს სისხლი იქნა შეგროვებული მისი ერთ-ერთი „დაფარული“ მოწაფის მიერ. რა თქმა უნდა, ქრისტეს მოვლინებამდე და ჯვარცმამდე გრაალის თასი ვერ დაუკავშირდებოდა ჯვარცმულის სისხლს. ამის გამო რინგბომი მას განიხილავს წმინდა სასმელთან, ჰაომასთან, დაკავშირებით. ეს ის სასმელია, რომელიც, „გათების“ მიხედვით, გამოწერეს ჯერ „ქავათა დინასტიაზე“ უფრო ადრეულმა წმინდა მეფე-მოგვებმა, შემდეგ კი – თავად ზარათუსტრამ.²⁰¹

ადურ-გუმნასპის ცეცხლტაძრის დაარსების ამბავი მეტად საინტერესოაა მოთხრობილი X საუკუნის არაბი მწერლის, აბუ-დულაფას, „რისალაში“, რომელშიც ეს გადმოცემა უკავშირდება სახარებისეულ მეფე-მოგვებს. ეს მნიშვნელოვანი ფრაგმენტია აღმოსავლური რელიგიებისა და ქრისტიანობის ურთიერთობათა ისტორიისა. როგორც „რისალა“ მოგვითხრობს, სატაძრო ქალაქი შიზი დაუარსებია სპარსელთა მეფე ჰურმუზ იბნ ხოსროვშირ იბნ ბაჰრამს. როდესაც მან შეიტყო ბეთლემში კურთხეული ყრმის დაბადების ამბავი, გაგზავნა ეჯიბი, თან გაატანა ზეთი და საკმეველი, რათა მიერთმია იგი ახალშობილი ყრმის დედისთვის და კურთხევა გამოეთხოვა თავისი ქვეყნისა და ხალხისთვის. მარიამმა ხსენებულ ეჯიბს მისცა მიწით სავსე ტომარა და აუწყა, რომ ამ მიწაზე დაარსებული იქნება ქალაქი. ჰურმუზას ეჯიბი უკან დაბრუნდა, მაგრამ გზად გარდაიცვალა ისე, რომ მეფემდე ვერ მიაღწია. როდესაც ჰურმუზამ ამის შესახებ შეიტყო, გაგზავნა ხალხი და დაავალა თავისი ეჯიბის გარდაცვალების ადგილზე ცეცხლტაძრის აშენება. შეკითხვაზე, თუ როგორ გამოიცნობდნენ ამ ადგილს, ჰურმუზამ მიუგო, რომ იგი არ დაიმალეობდა მათგან. მართლაც, ღამით ჰურმუზას დელეგატთაგან ერთ-ერთმა იხილა კაშკაშა ნათელი, რომელსაც გამოსცემდა მარიამის მიერ პირველი ეჯიბისთვის გატანებული მიწა. მან მონიშნა ეს ცეცხლოვანი ნათება და ღამე გაათია იქ. დილით კი ბრძანება გასცა, ამ ადგილას აეგოთ ტაძარი. ეს კი იყო Ādur Gushnasp -ის ცეცხლტაძარი.²⁰²

ამრიგად, აქ ნახსენები ადგილის განსაკუთრებულობა ხაზგასმულია იმითაც, რომ ის მარიამის მიერ ნაკურთხ მიწას უკავშირდება. თუკი დავუშვებთ, რომ ჰურმუზა იბნ ხოსროვშირ იბნ ბაჰრამის უკან ჩვეულებრივი სასანიანი მეფეა ნაგულისხმევი, მაშინ წარმოუდგენელია მსგავსი ტიპის გადმოცემა ირანის ქრისტიანული თემის მენისტრინულ ხაზს უკავშირდებოდეს. მათ საკმაოდ ცუდი გამოცდილება ჰქონდათ სასანიანებთანაც და მათ მიერ პრივილეგირებულ ზოროასტრულ მოგვთა კლასთან. იგი შესაძლოა წარმოსდგებოდეს აპოკრიფულ ტრადიციასთან წილნაყარი ისეთი ჯგუფიდან, რომელიც განიცდიდა მანიქეური ან გნოსტიკური, ან თუნდაც „მაგუსების“, იმავე პართული ხანის ელიზიზებული მოგვების ჯერ კიდევ ინერციით არსებული ელემენტების ზეგავლენას. ირანის „ჩვეულებრივი“ ქრისტიანები კი მიიჩნევდნენ, რომ ღვთისმშობელმა და ეკლესიამ სწორედ ცეცხლთაყვანისმცემლობა დაამარცხეს, როგორც პაგანიზმის ერთ-ერთი სახეობა და სპარსელები ქეშმარიტ სარწმუნო-

ნოებას აზიარეს. ამის გამოძახილი ჩანს დავით გურამიშვილთან, „დავითიანის“ ერთ-ერთ ლექსში, რომელშიც პოეტი ასე მიმართავს ღვთისმშობელს:

ბარბაროსთა სჯულთა დამხსნელო,
სპარსთ სინმინდისა მთხრობელა,
ცეცხლთა თაყვანისცემისა
დამშრეტო, დამაცხრობელო.²⁰³

არადა არც ერთ კანონიკურ ან აპოკრიფულ გადმოცემაში არ გვხვდება ცნობა, თითქოს მარიამ ღვთისმშობელს მოექციოს სპარსელები, ან ეს მისი დავალებით მომხდარიყოს. არ არის გამორიცხული, რომ აქ ნახსენები „სპარსთა“ მიღმა არა იმდენად ირანის ერი, როგორც ასეთი, არამედ სწორედ სახარებისეული მეფე-მოგვები იგულისხმებოდნენ. იმ დროს გავრცელებული თეოლოგიური თვალსაზრისის მიხედვით, ისინი ქრისტიანებად მოიქცნენ, კერპთაყვანისმცელობას კი ზურგი აქციეს.

ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე განძაკი განთქმული ყოფილა ვერცხლელუთა და სიმდიდრით, რის შესახებაც ცნობას გვანვდის პირველი საუკუნის გნოსტიკური შინაარსის პოემა „სიმღერა მარგალიტზე.“²⁰⁴ მას შემდეგ, რაც ირანში ფეხი მოიკიდა ქრისტიანობამ, ხოლო თეოლოგიური დისპუტების შედეგად ძირითად ხაზს განსხვავებული მიმდინარეობები გამოეყო, აქ ყოფილა ნესტორიანელი ეპისკოპოსის რეზიდენცია. 486 წელს შეკრებილი სინოდის საბოლოო დასკვნაში მოიხსენიება ვინმე ჰოსეა, ეპისკოპოსი განძაკისა და ათურპატაკანისა.²⁰⁵ ძლიერი ქრისტიანული თემის არსებობას აქ ადასტურებს „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, სადაც წმ. ევსტათე, წარმოშობით განძაკელი, რომელსაც მოგვობას სწორედ აქ ასწავლიდნენ, გარკვევით ამბობს: „და მე მოგვებაი არა თავს ვიდევ, რამეთუ განძაკსა ქალაქსა ქრისტიანენი უფროის არიან და ებისკოპოსნი და მღვდელნი და მათგანლა ყოველსა ზედა მივიჩნიე.“²⁰⁶

ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხაში გვხვდება ცნობა განძაკის დაარსების შესახებ, რომლის მიხედვითაც ეს ქალაქი აუშენებია ერან-გუმნასპს, ათურპატაკანის დიდ მხედართმთავარს. ცხადია, მხედართმთავრის სახელი კომპოზიტია, შედგენილი განძაკის განთქმული ცეცხლის სახელის მიხედვით.²⁰⁷

საშუალო სპარსულ ტრადიციაში Ādur Gušnasp არის მეომართა წოდების საკრალური ცეცხლი (შდრ. ავესტ. Rathaestar „მეომრები“). „არდამირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის“ მიხედვით, თითოეულ სოცია-

ლურ ფენას, თითოეულ წოდებას ირანში თავისი საკრალური ცეცხლი შეესაბამებოდა: Ādūr Farnbagh მოგვების და სწავლულების ცეცხლია, Ādur Gušnasp – მეომრებისა და სარდლების Ādur Burzēn-Mihr – მესაქონლეებისა და მიწათმოქმედებისა.²⁰⁸

ამრიგად, ცხადია, რომ ადურ-გუშნასპის ცეცხლსაკურთხეველი იყო მიდიელი მოგვების საკულტო ცენტრი, შემდგომში იგი გარდაიქმნა ზოროასტრიზებული მობადების მთავარ საკურთხეველად. მისი გავლენა პართული და სასანური ეპოქების ჩათვლით წვდებოდა კავკასიასაც – იბერიას, სომხეთს, ალბანეთს. ანტიკური ეპოქის პრიზმიდან თუკი შევხედავთ, მიდია საკმაოდ გადაბმული ჩანს კავკასიურ სამყაროსთან. ასე მაგალითად, მიდიური კულტურა კოლხეთთან ახლოს ეგულებოდა ჰეროდოტეს, როდესაც წერდა, რომ მედეა მივიდა მიდიამდე. (შდრ. VII, 62 I;)

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ადვილად წარმოსადგენია, Ādur Gušnasp-ის მეომრული კულტი იბერიაში შერწყმოდა ადგილობრივ ტრადიციას.²⁰⁹ თვით არმაზის კერპიც კი, რომელიც აღმართა ფარნავაზმა, განასახიერებდა მეომარს, სპილენძის ჯავშნით და ოქროს მუზარადით, შუბით ხელში. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ასევე შემორჩენილნი არიან მხედრული იერისა და სემანტიკის მქონე ღვთაებანი – თეთრი გიორგი, კოპალე, იახსარი. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ მთის რელიგიურ ტრადიციაში, რომელშიც მოცემულია ორივე კომპონენტი, ქრისტიანულიც და წარმართულიც, წმინდა გიორგის სალოცავის მსახურებს „დასტურები“ ეწოდებათ. (როგორც ზემოთ აღინიშნა ჩვენ მიერ, dastūr მახდაისტურ რელიგიაში ეწოდება მოგვს, მოძღვარს, კულტმსახურების ინსტრუქტორს.) „ცეცხლს“ (Ādar, ან Ādur) უკავშირდება ქართლის მეფეთა ონომასტიკაში ისეთი სახელები, როგორებიცაა „ადერკი“ და „ადარნასე“, ცეცხლტაძარს „შუშანიკის მარტვილობაში“ აღნიშნავს საშუალო სპარსული წარმოშობის ტერმინი „ატროშანი“ – შუშანიკი ამბობს, რომ „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი და შეერთო იგი უღმრთოთა.“²¹⁰ ეს სიტყვა, ისევე როგორც „ათეშგა“, სემანტიკურად უნდა უკავშირდებოდეს საშუალო სპარსულ Ātar/Ātur-ს, იმავე Adur-ს – „ცეცხლი“. ავტორს, ცხადია, რენეგატი ვარსქენის შემთხვევაში აწყობს „ცეცხლის“, როგორც სტიქიისა და თაყვანისცემის ობიექტის, და არა აპურა მაზდას, როგორც უზენაესი ღმერთის, ხაზგასმა.

კიდევ ერთი საკითხია, თუ რამდენად მოიაზრება ირანული რელიგია ქართული წარმართული კულტის თვალთახედვიდან რადი-

კალურად მტრულ მოვლენად? როდესაც არმაზის კერპი მეტეოროლოგიური პირობების მკვეთრი გაუარესების შედეგად დაემხო, „ქართლის მოქცევის“ ტექსტის მიხედვით, ქურუმების ინტერპრეტაცია შემდეგია: „ესე არმაზ ქართველთა და ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან ყოვლადვე მტერ არიან. ამან რამე მას ზედა ზღუა მოაქცია და ან მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე.“ როგორც ამ ამონარიდიდან ცხადია, ქურუმთა თვალთახედვაში არმაზი მყარად „ქართულია“, ითრუჯანი კი ქალდეველებისაა.

რასაც აქ ვკითხულობთ, არის ტიპური ძველადმოსავლური სტრუქტურის მქონე რელიგიურ-საკულტო ნარატივი გარკვეული ხალხისა და მისი ღვთაების შესახებ. ასე მაგალითად, ხეთურ წარმოდგენაში უცხო ღმერთები „უცხონი“ რჩებოდნენ, ვიდრე ისინი „მტრებს“ უწყობდნენ ხელს და შეეწოდნენ მათ სამხედრო წამოწყებებს.²¹¹ თუკი დავუშვებთ, რომ ქალდეველთა ღმერთი ქართული ღვთაების მტერია, მაშინ თავად ქალდეველებიც რაღაც ეტაპზე მაინც მტრულ ძალად უნდა წარმოვიდგინოთ. ამის ახსნა კი ძნელი არ იქნება, თუ გავითვალისწინებთ ბაბილონელ ქალდეველებს და მათ მეფე ნებროთს, რომელიც ზოგადად დამპყრობლის არქეტიპული სახეა.

და მაინც რომელი ღმერთი უნდა იმალებოდეს ქართული მატია-ნე „ითრუჯანის“ უკან? ნ. მარმა დაასკვნა, რომ ეს სახელი მნიგნობრული გზით უნდა შემოსულიყო სემიტურიდან, ანუ სირიულ-არაბულიდან, და მან ამ ენობრივი გარემოსთვის სპეციფიკურად შეცვლილი ფორმა – „ითრუჯანი“ მიიღო.²¹² ფაქტია, რომ ითრუჯანს არც კერპი, არც საკრალური ცეცხლი, არც სალოცავი არ ჰქონია სადმე, აღმოსავლეთ საქართველოს რომელიმე არეალზე. მისი სახელი არ ჰქვია არცერთ მთას ან მაღლობს. კ. კეკელიძეს ის მიაჩნია ირანულ Atar-Atrošān-ად, რაც მაზდას რელიგიის მიმდევართა საკრალურ ცეცხლს აღნიშნავს.²¹³

ვ. ვანაძე თავის დისერტაციაში ითრუჯანს აიგივებს სიცრუის სულთან, ანუ „დრუჯ“-თან, რაც ამ თეზისის ავტორისთვის იმის დაშვებითა და გათვალისწინებით, რომ არმაზი ირანული ღვთაებაა, ზოგად სურათში ჯდება.²¹⁴ მაგრამ Druj ირანულ რელიგიურ სისტემაში არ არის ცალკე ღვთაება ან Yazata. იგი უფრო ატრიბუტი და თვისობრიობაა, განუყოფელი ანგჰრა მაინიუ-აჰრიმანისგან, რაც თავისთავად სიცრუისა და სიბნელის სულია და განსახილველია ირანული დემონოლოგიის კონტექსტით. ძალიან ძნელი წარმოსადგენია, თუნდაც არამეინსტრიმული მაზდაიზმის რომელიმე კულტის მსახურს „ღმე-

რთად“ მოეხსენიებინა აპრიმანი. მით უმეტეს, რომ არცერთ მაზდაისტურ-ზოროასტრულ კოსმოგონიურ ტექსტში აპრიმანი არ მოიხსენიება წყლის სტიქიასთან ან ქვეა-ქუხილთან მიმართებით.

მაშ, რომელი ღვთაების სახელის რეკონსტრუქციაა შესაძლებელი არმაზის ქურუმთა ამ ინტერპეტაციიდან? ვფიქრობ, აქ მნიშვნელოვანია სახელის ფუძე *თ-h-ჯ-ნ/თ-h-შ-ნ*, რომელიც აღნიშნული ტექსტის ნუსხებში ამ თეოფორული სახელის სხვადასხვა ვარიანტის სახით გვხვდება: ითრუჯ – ანასეული ნუსხა; ითროჯან – ქელიშური ნუსხა; ითარჯნა – მაჩაბლისეული ნუსხა; ითრუშნა – შატბერდისეული ნუსხა;²¹⁵ აქედან (და მეტადრე, შატბერდული ფორმიდან) შესაძლებელია მოხდეს თეოფორული სახელის Tarhun/Tarhunt-ის რეკონსტრუქცია, რაც ხათური ღვთაებაა, იგივე, რაც ლუვიური Tarhunza. ეს სახელი ნანარმოები ჩანს ანატოლიური ფუძიდან *tarh* – „ძლევა“, „დამარცხება“.²¹⁶ ეს მართლაც იყო ქარიშხლის, ატმოსფეროს, ქვეა-ქუხილის, ამინდის/უამინდობის ღვთაება. ამ თეზისამდე ფაქტობრივად მიდის მიხეილ წერეთელიც, რომელიც მიიჩნევს, რომ ითრუჯანის მიღმა ხურიტული ქვეა-ქუხილის ღვთაება თეშუბი-Tešub დგას.²¹⁷ თეშუბი და ტარჰუნტი თითქმის ეკვივალენტური ღვთაებები არიან.

ქართულ წყაროებსა და ფოლკლორულ გადმოცემებში ასევე შემონახულია ცნობა „სარკინეს“ გამოქვაბულის შესახებ, სადაც თავს აფარებდა ქაიხოსროს მიერ დევნილი აფრასიაბი, თურანის მეფე. საფიქრებელია, რომ აქაც რაღაც ისეთი საკულტო ობიექტია ნაგულისხმები, რომელიც Čaēčāsta-ს მარილიან ტბასთან მდებარე „საკერპეს“ მონათესავე უნდა ყოფილიყო. მით უმეტეს, რომ გამოქვაბულებში ღვთაებათა თაყვანისცემა უცხო არ არის არც ანატოლიისთვის, არც კავკასიისთვის.

II. 2. ბერძნული და ირანული ღვთაებები

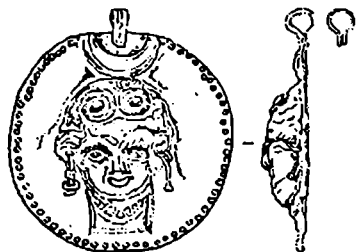
როგორც აღინიშნა, იბერიაში ჯერ კიდევ აქემენიანთა ხანაში გავრცელებული ირანული წარმოშობის კულტი არ ასიმილირებულა, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ადგილობრივი კულტი – მაგალითად, არმაზი (მდრ. Ahura Mazda, ავესტ. „სიმართლის (სამართლიანობის) უფალი“) ზადენი (მდრ. სამ. სპარსული Yazādan ანუ Yazātas – „ღმერთები“) და სხვები ირანულ რელიგიას სახელებს დაესესხნენ; თუმცა ამ სახელების მიღმა როგორც კულტმსახურების მხრივ, ისე

კონცეპტუალურად რაღაც თვისობრივად განსხვავებული იყო საგულისხმო. შინაარსობრივად ამ კულტებს საერთო აღარაფერი ჰქონდათ ზოროასტრიზმთან და მახდას თაყვანისცემასთან. არქეოლოგიურ კვლევაში აღნიშნულია, რომ ქართლის ტერიტორიაზე აღმოჩენილია, სავარაუდოდ, გვიანანტიკური ეპოქის პირველ მესამედში აგებული ცეცხლტაძრები – ციხიაგორა, სამადლო, ღართისკარი და ნასტაკისი. ისინი, როგორც გვიანპართული და ადრესასანური ეპოქის ტაძრები, თითქმის აირეკლავდნენ იმ მდგომარეობას, როდესაც ზოროასტრული ორთოდოქსია ჯერაც არ იყო ფორმირებული და მათი ფუნქციონირების დროიდან დარჩენილია „ხალხური“ გადახვევებისა და მსხვერპლთშენიერებისას ისეთი კომპონენტების მოხმარების კვალიც, რაც ჩვეულებრივი ზოროასტრული კულტისთვის სრულიად წარმოდგენილია.

ეს ვითარება ნაწილობრივ უნდა ყოფილიყო ძალაში ნაყოფიერების ღვთაების შემთხვევაშიც, რისი კვალიც შენარჩუნებულია შიდა ქართლში. 70-იან და 80-იან წლებში აქ წარმოებდა არქეოლოგიური გათხრები, რომელსაც უძღვებოდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ექსპედიცია არქეოლოგ იულონ გაგომიძის ხელმძღვანელობით. ქარელის მახლობლად, ე.წ. დედოფლის მინდორზე აღმოჩნდა მოზრდილი სატაძრო კომპლექსის საძირკველი, შენობის ცალკეულ ფრაგმენტსა და არტეფაქტებთან ერთად. იგი იულონ გაგომიძის მიერ დათარიღებულია ძვ. წ.-ის I საუკუნით და მისივე შეფასებით, ის უნდა წარმოადგენდეს ირანული *Aradvī sūrā Anāhitā*-ს ტიპის ნაყოფიერების ქალღმერთისადმი მიძღვნილ ტაძარს. ეს არის ტიპური პართული ცეცხლტაძარი, რომელსაც ეკუთვნის უზარმაზარი, შემოზღუდული შიდა ეზო. აღნიშნული კომპლექსი მთლიანად რამდენიმე ჰექტარზეა განფენილი. სამუშაოების გაგრძელების შემდეგ ხსენებული საკურთხევლიდან არც თუ შორს აღმოჩნდა კიდევ რამდენიმე ცეცხლტაძარი, რომელთა შორის უადრესიც დათარიღებულია ძვ. წ.-ის V საუკუნით.²¹⁸

ამ ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 20-იან წლებში აღმოუჩენიათ არქეოლოგიური კვლევისთვის საყურადღებო არტეფაქტები. ადგილობრივი მაცხოვრებლები ამ ტერიტორიას „დასარყულ“ (ანუ მოჯადოებულ) მიწებს უწოდებდნენ, რის გამოც აქ ხვწა-თესვას ერიდებოდნენ. 1926 წელს დედოფლის მინდვრის საგანძურში აღმოჩნდა ოქროს ბალთა ჰორელიეფური გამოსახულებით – ქალის თავი, რომელიც შემკულია დიადემით, საყურეებითა და ყელ-

საბამით, ხოლო თავზე ახალი მთვარე ადგას. იქვე მოჩანს თავთავის გამოსახულებაც, რაც მიანიშნებს ამავე ქალღმერთის ატრიბუტზე.



ი. გაგოშიძის მოსაზრებით, ეს სრულიად ემთხვევა ირანული ქალღვთაება ანაჰიტას ანტიკურ ხანაში გავრცელებულ იკონოგრაფიულ ტიპს.²¹⁹ მის სახელსვე უნდა უკავშირდებოდეს მახლობელი ტოპონიმები, არადეთი და ერედვი, (ფუძე „არდ“- „არდვ“) თავად ადგილის დასახელება - „დედოფლის მინდორი“ - არ უნდა

მეტყველებდეს, როგორც ეს აქამდე ეგონათ - საქართველოს რომელიმე დედოფალზე, თითქოსდა ამ ადგილების პატრონზე. ასევე ნარმოსადგენია, რომ უფლისციხის შემთხვევაში „უფალი“ კონკრეტული ღვთაება იყოს და არა რომელიღაც მმართველი, მამასახლისის მსგავსი.

ზოროასტრულ რელიგიურ სისტემაში „დედოფალი“ ქალღმერთი ანაჰიტას, ირანული *magna mater*-ის, ანუ „დიდი დედის“, ერთ-ერთი ეპითეტია. ასე მაგალითად, ადრესასანურ ნარსესეულ წარწერაში ნახსენებია *Anāhit bānuk* - „დედოფალი ანაჰიტა“, რომელიც ცალსახად თეოფორული მნიშვნელობისაა და არ არის რომელიმე ოფიციალური პირის სახელი.²²⁰

ანაჰიტას კულტმა ირანში განსაკუთრებით წამოიწია აქემენიანი არტაქსერქსე II-ის ზეობაში, (ჩ. წ.-მდე 404-358) მისი სახელის ორიგინალური, ძვ. სპარსული ფორმაა *Xšāyathiya Xšāyathīyanam*. ანაჰიტა ავესტური სახელია ინდოირანული კოსმოლოგიური ფიგურისა - მას თავყვანს სცემდნენ როგორც წყალთა, (*āban*) ისე კურნების და სიბრძნის ღვთაებას. აქედან ის გავრცელდა პონტოსა და კაპადოკიაში, ასევე, სომხეთში.²²¹

ვ. მალანდრას დაკვირვებით, ანაჰიტას ატრიბუტიკაში უპირველესია ინდოირანული იდეა ზეციური მდინარისა, რომელიც წყლით უზრუნველყოფს მიწიერ მდინარეებს. მისი თვალსაზრისით, ანაჰიტა გაურკვეველი წარმომავლობის ქალღვთაებაა, რომელიც მაინც ინარჩუნებს თავის ორიგინალურ ნიშნებს და ასოცირებულია ძველ მესოპოტამიურ ქალღმერთ ინანა-იშთართან. რამდენადაც მისი კულტი ირანის ჩრდილო-დასავლეთში იღებს სათავეს, მისი ინტეგრაცია

ზოროასტრიზმში არის მცდელობა ქვეყნის ამ ნაწილის რელიგიურ-კულტურული თვალსაზრისით ირანისთვის მიერთებისა.²²²

ელინურმა გავლენამ ახალი იმპულსი მისცა კულტებს, რომლებიც თაყვანისცემის ობიექტის გამოსახულების წინაშე იმართებოდა და აღევლინებოდა. პოზიტიური სიახლე ამ თვალსაზრისით წამოვიდა სომხეთიდან. სტრაბონის მიხედვით, სომხებმა გაიზიარეს სპარსელთა და მიდიელთა რელიგია და საგანგებოდ სცემდნენ თაყვანს ანაპიტას – იმავე Anaiyt-ს. სომხეთის მეფეები მყარად მისდევდნენ მის კულტს. ქალღმერთს ტაძარი ედგა სომხეთის დედაქალაქ არტაშატში. მას უწოდებდნენ Voskymair-ს, ანუ „ოქროს დედას“. სანამ მეფე თრდატ III (იგივე ბიზანტიური წყაროების Tiridates) გადავიდოდა ქრისტიანობაზე, იგი მისდევდა არამაზდი-ანაპიტა-ვაჰაგნის მსახურებას. აგათანგელოსის მიხედვით, ტრადიცია ავალდებულებდა სომხეთის მეფეებს, წელიწადში ერთხელ მოეხილათ ერიზას ტაძარი აკილისენეში, რათა მონაწილეობა მიეღოთ ამ ქალღვთაებისადმი გამართულ საკულტო ქმედებაში. სემიტური რელიგიებიდან და კულტებიდან წამოსული ტრადიცია იყო ანაპიტას ტაძარში ქალთა მსახურება იქამდე, ვიდრე ისინი გათხოვდებოდნენ და ოჯახს შექმნიდნენ.²²³

მეცნიერებაში იყო მცდელობა ანაპიტას იდენტიფიცირებისა ალბანეთის სამი ძირითადი ღვთაებიდან ერთ-ერთთან, თუმცა ამ კვლევის შედეგები მაინც საეჭვოა. ბოლომდე გარკვეულობა არც იბერიასთან მიმართებითაა, რომლის წარმართული პანთეონიც ალბანურზე მეტადაა ცნობილი, თუმცა ღვთაება „აინინა“, ნ. მარის დაკვირვებით, უნდა უკავშირდებოდეს ანაპიტას.²²⁴ იგი წყაროში „დანინასთან“ ერთად ფიგურირებს, რაც შესაძლოა, Aradvī-ს გადმოცემდეს შეცვლილი ფორმით. მიუხედავად ამისა, Leukothea-ს კულტი ო.გ. ფონ ვეზენდონკის,²²⁵ მიხეილ წერეთლის²²⁶ და სხვათა მიერ ინდენტიფიცირებულია, როგორც ანაპიტას ანალოგია. Leukothea-ს სემანტიკაა „თეთრი ქალღმერთი“, რომელიც უკავშირდება ზღვის სტიქიას.

ანაპიტას გარდა, ქართლში შეიმჩნევა მისი ბერძნული ანალოგის – აფროდიტეს კულტიც. სრულიად შესაძლებელია, ელინისტურ ეპოქაში მომხდარიყო მათი რალაცნაირი შერწყმაც – თუნდაც ისე, როგორც ძვ. წ.-ის I საუკუნის რომში მოხდა ქალღვთაებათა – კიბელეს და ოპას, მოსავლისა და სამკალის მფარველის შერწყმა. ქართულ ქრონიკაში მითითებულია აფროდიტეს კულტის არსებობაზე

რევის მეფობის დროს – ქართლის მოქცევამდე არც თუ დიდი ხნით ადრე: „ამან რევ მოიყვანა ცოლი საბერძნეთით, ასული ლოდოთეთისა, სახელით სეფელია. და ამან სეფელია მოიტანა თანა კერპი, სახელით აფროდიტოს, და აღმართა თავსა ზედა მცხეთისასა.“²²⁷

მკვლევარ მარიკა მშვილდაძის დაკვირვებით, აფროდიტეს კულტი ნამდვილად არსებობდა ქართლში, თუმცა მან მაინც ვერ პოვა ფართოდ გავრცელება, იგი უმალ ელიტარული ხასიათისა იყო და უფრო რომთან კარგ ურთიერთობას გამოხატავდა, ვიდრე მის პოპულარობას ადგილობრივ მოსახლეობაში. მისი გამოსახულების ანალიზი აჩვენებს, რომ ეს კულტი აქ არსებობდა ძვ. წ-ის I ს-დან ახ. წ-ის III საუკუნემდე.²²⁸

რაც შეეხება დედოფლის მინდვრის ღვთაებას, რომლის საკურთხეველის სიახლოვეშიც არაერთი ირანული წარმომავლობის არტეფაქტია ნაპოვნი, მისი სახელი „არედვი“ Aradvī თითქოს „სინესტეს“ უნდა ნიშნავდეს, რაც სპეციფიკურია ამ ღვთაებასთან მიმართებით. რაც შეეხება სიტყვებს Sūrā და Anāhitā, ეს უფრო ძველი ავესტური ენიდან წამოსული ზედსართავეებია და ეპითეტის დატვირთვა აქვთ – პირველი ნიშნავს „მძლავრს“, „ძალმოსილს“, მეორე კი – „წმინდას“, „სპეტაკს“.²²⁹

დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსს ატყვია ხანძრის კვალი. იგი შესაძლოა, გადამწვარი იყოს რელიგიური დაპირისპირების ნიადაგზე და ეს, სავარაუდოდ, არ უნდა იყოს ქრისტიანობასთან დაპირისპირების შედეგი. ასეთი რამ – ქრისტიანობასთან კოლიზია – ცხადია, გამოსარიცხი არ არის, თუმცა ეპოქას გააჩნია. თუ ეს კულტი შეიცავდა სახალხო, პროფანიზებული რელიგიის ელემენტებს, რომელთაც ადგილი ვერ პოვეს სასაწესო ზოროასტრიზმის ორთოდოქსიაში, მაშინ ეს სწორედ ამ ტიპის დაპირისპირების შედეგი უნდა იყოს. მაგალითად, კარტირის წარწერა იძლევა ისეთ ინფორმაციას, რომლიდან გამომდინარეც ასეთი ტიპის შეჯახებები და დაპირისპირება შესაძლებელია როგორც იმპერიის მეტროპოლიაში, ისე მის პერიფერიებზე. დაპირისპირება კი მხოლოდ სიტყვიერ დონეზე არ ჩაივლიდა.

იბერიაში გვიანანტიკურ ეპოქაში, როდესაც ქრისტიანობამ შემოსვლა იწყო, გავრცელებული ჩანს სხვა ბერძნულ-ირანული კულტებიც. თეოფანეს ეთიოპურ ეპისტოლეში (რომელიც მოიძია ახალგაზრდა მკვლევარმა ბექა ჭიჭინაძემ), რომელშიც ეს სასულიერო პირი ჰყვება წმინდა ნინოს, ანუ ქალწული თეოგნოსტას, მოღვაწეობის

და პირველი ქრისტიანული ტაძრის მშენებლობის შესახებ მცხეთაში, ნახსენებია იქვე მდებარე წარმართული ტაძარი, რომელშიც ორი დიდი სვეტი იყო აღმართული. თეოფანეს ჩანაწერების მიხედვით, ქალწული თეოგნოსტას ლოცვით ამ სვეტებმა ახალ, მშენებარე ქრისტიანულ ტაძარში, ანუ პირველ სვეტიცხოველში, გადაინაცვლეს. საინტერესოა ის გარემოება, რომ მცხეთის არეალზე არქეოლოგებმა მართლაც მიაკვლიეს არმაზისხევის ტაძრის საფუძველს, სადაც ჩანს, ორი მოცილებული სვეტის კვალი, რომლებიც ეტყობა დარჩენილ ბაზისებს და კაპიტელებს.

ეს ტაძარი შესაძლოა ყოფილიყო აპოლონ-ტირის ელინიზებული კულტის ტაძარი, რომლის არსებობაც IV საუკუნის მცხეთაში სრულიად დასაშვებია. ელინიზმისთვის ტიპურად ერთმანეთთან გაიგივებულ ღვთაებათა წრეში შედიოდნენ აპოლონი, მითრა, პელიოსი და ჰერმესი. ტირი, ისევე როგორც ჰერმესი, მერკურს შეესაბამება. მისი ქურუმი ხვარა, რომელიც განკურნა წმ. ნინომ, ასევე იმ ელინიზებული მოგვების, ანუ „მაგუსების“, წარმომადგენელია, რომლებიც საკმაოდ გავრცელებულნი იყვნენ წინააზიურ არეალზე პართულ ეპოქაში. ეს „მაგუსი“ ხვარა, „ქართლის მოქცევის“ მიხედვით, ნანა დედოფლის დედის ძმა უნდა იყოს, ეროვნებით სპარსი.²³⁰ წყაროში არ წერია, რომ იგი ცეცხლისმსახურია მაინცადამაინც ზოროასტრული გაგებით, ასევე არც ღვთაება არმაზის ეროვნული კულტის წარმომადგენელიც უნდა იყოს. წყაროს მიხედვით, მამის მხრიდან დედოფალი ნანა პონტოს სამეფოდანაა, სადაც, ისევე როგორც მთელ ანატოლიაში, ასეთი ქურუმები და მოგვები იშვიათობა არ ყოფილა. პონტოს სამეფოს არც კარტირის რეფორმა შეეხებია. ნათესაობის გამო „ხვარა“ სწორედ პონტოს სამეფოდან უნდა ჩამოჰყოლოდა დედოფალს. ასეთი მოგვები ორივე სამყაროს, ბერძნულსა და ირანულს ეკუთვნოდნენ, როგორც წესი. რაც შეეხება ორი სვეტის წაღებას აპოლონის ტაძრიდან და მათ გამოყენებას ქრისტიანული ტაძრის მშენებლობისთვის, ეს ამ წარმართული ტაძრის დანგრევის ტოლფასი იყო. აქვე შესაძლოა, პარალელის გავლება წმინდა გიორგის „ცხოვრებასთან“, რომლის მიხედვითაც აპოლონის კერპის დამსხვრევის შემდეგ, რაც წმ. მონამე გიორგიმ ქრისტეს ძალით განახორციელა, ქრისტიანობაზე მოექცა თავად დედოფალი, კეისარ დიოკლეტიანეს მეუღლე ალექსანდრა.²³¹ რაც შეეხება თავად თეოფანეს, მის ნაცვლად ქართლის ეპისკოპოსად იოანე იხსენიება, გამოგზავნილი კონსტანტინე კეისრის მიერ. ბექა ჭიჭინაძე ვარაუდობს (და ეს ვარაუდი

მან სოციალური ქსელის საშუალებით გაავრცელა), რომ თეოფანე შესაძლოა, არიანელი ყოფილიყო, რაც საკმარისი საფუძველი იქნებოდა იმისთვის, რომ მისი სახელი სიიდან საერთოდ ამოეღოთ. ეს ვარაუდი სავსებით დასაშვებია.

ამ ადგილიდან ჩანს, თუ რატომ განაცხადებენ მირიან მეფისთვის იბერიის წარმართული ღვთაებანი „დაფარულ“ ამბებს, რაც მათი თვისებაა: ასეთია თუნდაც აპოლონი, თავისი ატრიბუტიკის მიხედვით *Pandærkæz* – „შემეცნების ნათლით ჭვრეტის მომნიჭებელი;“ იგი თავისი მისნის პირით გააცხადებს ყოველივე დაფარულს. და რა უნდა ყოფილიყო ეს დაფარული? სავარაუდოდ, ძე ღმერთის, ცის მეფის, მომავალ განკაცებას და მისი რელიგიის შემოსვლას იბერიაში. ამ ტიპის წინასწარმეტყველებები ცნობილია ბერძნულ-ირანული არქეოლოგიისთვის. ეს ტირი-აპოლონის ტაძარი მნიგნობრობისა და კულტურის ცენტრიც უნდა ყოფილიყო: არქეოლოგ თემურ ბიბილურის ცნობით, ტაძრის ადგილზე მიკვლეულია სამელნეები, კალმები და პენალი მუზეებისა და ბერძენი მწერლების გამოსახულებით. ამაში გასაკვირი არაფერია, რამდენადაც აპოლონი მუზეებთან განსაკუთრებულად დაკავშირებული ღვთაება იყო, მეცნიერებისა და ხელოვნების მფარველი.²³⁷ ამავე ტაძარში შესაძლოა, ჰქონოდათ ინფორმაცია „ნებროთის წიგნზე,“ მეტიც, ჰქონოდათ ასეთი წიგნი, რომელსაც მოგვიანებით შევეხებით.

II. 3. უფლისციხის კულტი და მისი ეტაპების რეკონსტრუქციის მცდელობა

წარმართული იბერიის საკულტო ადგილებიდან განსაკუთრებულად საყურადღებოა უფლისციხის სატაძრო კომპლექსი. მისი მართლაც-და უჩვეულო არქაიკა და პირველყოფილება ქრისტიანთა ყურადღებას იქცევდა თვით შუა საუკუნეებში, რის გამოც მათ კლდეში ნაკვეთი ქალაქის ყველაზე გამოსაჩენ ადგილას VI საუკუნეში ქრისტიანული ბაზილიკა დადგეს. უფლისციხე ნამდვილად არსებობდა აქემენიანთა ეპოქაში, თუმცა ძნელია თქმა, კონკრეტულად როდის. ჩ.ნ.-მდე IV საუკუნეში უფლისციხე ქალაქი გახდა. მოსახლეობამ პრაქტიკულად აითვისა მთის სამხრეთი ფერდობი, რომელიც თანდათანობით ნაგებობებმა დაფარეს. ელინისტურ პერიოდში, დაახლოებით I-II საუკუნეებში კლდეში გამოკვეთეს რამდენიმე ასეული გამოქვაბული, ტაძარი თუ სხვა რამ ფუნქციის მქონე სათავსო, ქალაქში არსებობდა



უფლისციხე: Frédéric DuBois de Montperreux *Voyage autour du Caucase, chez les Tscherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*, 6 Bande, Librairie de Gide, Paris, 1839–1849

საფორტიფიკაციო ნაგებობები, კოშკები, გამართული წყალმომარაგების სისტემა. უფლისციხე იზრდებოდა მცხეთის პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ცენტრის ზრდასთან და განვითარებასთან ერთად.²¹³ ეს იყო სატაძრო ქალაქი, საბერძნეთის დელფოსის, მესოპოტამიური ჰათრას ან კოლხური ვანის მსგავსი, სადაც ცხოვრობდნენ როგორც ქურუმები, ისე მომსახურე პერსონალი, ანუ იეროდულები, ტაძრის „წმინდა მონები“. უფლისციხის რელიგია უნდა ყოფილიყო პოლიტიკური წარმოდგენების ერთგვარი ნაკრები, როგორც ამას მიიჩნევს თამაზ სანიკიძე.²¹⁴ სრულიად დასაშვებია, რომ ელინისტურ პერიოდში, მზის გარდა, აქ ეთაყვანებოდნენ ზეციურ მნათობებს, ასევე, ქართული წარმართული პანთეონის სხვადასხვა ღმერთს, მათ შორის მინისქვეშეთის ქტონიურ ღვთაებებს, წყლისა და სტიქიების გამგებებს და ა.შ.

უფლისციხის ყველაზე თვალსაჩინო და გამორჩეული ნაგებობა იყო მზის ტაძარი, ჰქონდა რა წამყვანი პოზიცია საკულტო-რელიგიური თვალსაზრისითაც. სავარაუდოდ, ის დაანგრეს პირველმა ქრისტიანებმა საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, 337 წელს.²¹⁵ უფრო კონკრეტულად, დასაშვებია, რომ ტაძარი სამეფო კარიდან მოსული ბრძანებით დაინ-

გრა, მალევე ახალ რელიგიაზე ოფიციალურად გადასვლის შემდეგ. უფლისციხის კომპლექსის მკვლევარ კ. ხიმშიაშვილს გამოთქმული აქვს თვალსაზრისი, რომ ელინისტურ პერიოდში მისი კულტმსახურების მთავარი ღვთაება იყო მზე, იგივე მითრა.²³⁶

თაყვანისცემა მითრასი, რომელიც თავისი არაირანული შინაარსით თაყვანისცემოდა სირიიდან ბრიტანეთამდე, ქართლშიც უნდა არსებულებოდა. მის ფორმასა და შინაარსზე დაბეჯითებით მსჯელობა ძნელია. თუმცა მითრას ზოროასტრული თუ არაზოროასტრული კულტის არსებობაზე იბერიაში მიუთითებს ამ ღვთაებასთან დაკავშირებული თეოფორული სახელები ქართულ ონომასტიკონში, რომელიც წყაროებმა შემოინახეს: მირ (იგივე ძველირანული Mithra) მირდატ (მდრ. ძველირანული Mithrādātā), მირიანი და მირვანი (მდრ. სპარსული Mihran), მირანდუხტი („მზის ასული“, ანუ Mihran-duht) და ა.შ.²³⁷ მითრას კულტთან გაშინაურებაზე ქართლში აგრეთვე მეტყველებს არქეოლოგიური მონაპოვარიც: ასე მაგალითად: ჩ. ნმ-დე II საუკუნით დათარიღებული თასები, აღმოჩენილი ზღუდერის სამაროვანში, რომლებზეც გამოსახულია ცხენი საკურთხეველთან – ელინიზებულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებული მითრაიზმიდან კარგად ცნობილი თემა. ანალოგიური თასები ნაპოვნია ბორსა და მცხეთაში. იგივე ითქმის ხარის თავის ფორმის სასაკმევლის შესახებ.²³⁸

თავად სახელი „უფლისციხე“ უნდა მიანიშნებდეს არა იმდენად პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ მმართველზე, არამედ მისი მთავარი ღვთაების სოლიარულ და მამრობით ხასიათზე. სატაძრო კომპლექსის „ორსვეტიანი“ და „ოთხსვეტიანი“ დარბაზები სხვა არაფერია, თუ არა პართული ეპოქისთვის დამახასიათებელი ცეცხლტაძრები. მათთვის ნიშანდობლივი 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 განთავსებულია საკურთხეველი, ანუ ცეცხლის საგზებელი. ხელოვნებათმცოდნეები ამ ცეცხლტაძრებს პართულ ტიპს განაკუთვნიებენ და ათარიღებენ ძვ. წ.-ის I საუკუნით. აქვე გვხვდება „აივნის“ არქიტექტურული თემა, რაც წმინდა პართულ ინოვაციას წარმოადგენს და დამახასიათებელია მითრაეუმებისთვის.²³⁹

ელინიზებული და აქედან გამომდინარე (რეფორმირებული ზოროასტრიზმის თვალთახედვით, ცხადია) არაორთოდოქსული, არაკანონიკური მითრაისტული წარმოდგენების მიხედვით, ღვთაება მითრა დაიბადა გამოქვაბულში, რის გამოც ელინისტურ ხანაში ცნობილი იყო მისი ეპითეტი Petrogenos, ანუ „ქვისგან შობილი“.

უფლისციხის ქვასა და კლდეში გამოკვეთილი დარბაზები ამ მხრივ კარგ გარემოს ქმნიდა აღნიშნული კულტისთვის, რომელიც ალბათ უფრო ადგილობრივი მოდიფიკაციით ჩამოყალიბდა. უფლისციხის არქიტექტურული ანსამბლის მკვლევარმა, კ. ხიმშიაშვილმა, ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ერთ-ერთ დარბაზში, „წითელ ოთახში“, რელიეფურად გამოკვეთილია **ხელის მტევანი**. იგი მზიური კულტის სიმბოლოა და გამოხატავს მფარველობის მაგიურ ჟესტს. იგი, ამავე დროს, მიანიშნებს მითრახე, როგორც Sol invictus-ზე, ანუ დაუმარცხებელ მზეზე. რამდენად გავრცელებულია ეს სიმბოლო? ხელის მტევნის გამოსახვა მაღლა ან დაბლა მიმართული თითებით ხშირია ხევსურეთში და უკანა ფშავში აღმოჩენილ სკიპტოგრამებს, ანუ ფარულ ნიშნებს, შორის. მართალია, ქვები, რომლებზეც ისინი არიან გამოსახულნი, მე-16 და მე-17 საუკუნეებში აშენებულ კოშკებშია გამოყენებული, მაგრამ თავიანთი არქაული ხასიათით ისინი გვიანანტიკური ეპოქის განწყობას გადმოსცემენ და ამადაც შუა საუკუნეებზე გაცილებით ძველი უნდა იყოს.²⁴⁰



დასავლური ტიპის მითრას კულტი, რომელიც აღსრულდებოდა მღვიმეში (Speleum), საკმაოდ განსხვავებულია ირანულისგან. რ. ფრაი აღნიშნავს, რომ დასავლური მითრიაზმი დაკავშირებული იყო მითრას „დაევურ“ კულტთან, რომელიც გავრცელებული იყო მესოპოტამიასა და მცირე აზიაში და არა ზოროასტრულ მითრასთან.²⁴¹ აღნიშნულ „ერეტიკულ-დაევურ“ კულტში მითრას განიხილავდნენ, როგორც ღვთაება-მხსნელს, რაც მას სოტეროლოგიურ რელიგიად აქცევდა. ეს კულტი რომის იმპერიაში მცირე აზიიდან იქნა იმპორტირებული. პლუტარქეს მიხედვით, იგი რომაელებს გააცნეს პომპეუსის მიერ დამარცხებულმა კილიკიელმა მეკობრეებმა, რომლებიც ყოველთვის აღნიშნავდნენ ამ დღესასწაულს.²⁴² რამდენადაც ცნობილია, ღვთაების დაბადება აღინიშნებოდა 25 დეკემბერს. ამასვე უკავშირდებოდა დღესასწაული აიონის, ჟამის განახლებისა.

რაც შეეხება კლდოვან მასივს, მას ხშირად მართო პრაქტიკული დატვირთვის გამო არ ირჩევდნენ, რახან საფორტიფიკაციო ფუნქციებისთვის უფრო გამოსადეგი იყო ვიდრე ჩვეულებრივი ვაკე ადგილი: ზოგადად თუ ვიტყვით, საქართველო მთაგორიანი ქვეყანაა და აქ ხშირად შეხვდებით მღვიმეებს, რომელთაც მოსახლეობა რაღაც იდუმალს, საკრალურს უკავშირებდა. ქართული ეროვნული ეპოსის ერთ-ერთი მთავარი გმირი, ამირანი, ხალხური გადმოცემის მიხედვით, გამოქვაბულში დაიბადა. იგი დემონიურ ძალთა – დევთა და ქაჯთა მმუსვრელია. თავად მისი სახელის ფუძეში – თითქოს უკვე ისმის

Mihr, ანუ მითრა. სვანურ ლეგენდაში მის დედაზე, ქალღმერთ „დალ“-ზე, ნათქვამია, რომ იგი კლდეზე მშობიარობს, ქვემოდან მგელი ამოჰყურებს დრუნჩის ლოკვით (შდრ. სვანური „თხეროლ“) თავს კი ყორანი დასტრიალებს. ყორანი (შდრ. სვანური „ღვემლარ“) მითრას საკრალური ფრინველია. როგორც ვხედავთ, სამივე კომპონენტი სახეზეა – „კლდე“, ყორანი და მგელი, რომელიც თითქოს ლომს ცვლის (შდრ. დროშა „ღემი“, როგორც პირდაღებული მგელი, მთიელთა წარმოდგენაში ლომი ფაფრიანი მგელი იყო). როგორც კლდე, ისე ნახსენები ცხოველი და ფრინველი მნიშვნელოვანია მითრაიზმში.

გადმოცემების ამ წრესთან დაკავშირებული ლეგენდები მიემართება ასევე კონკრეტულ მღვიმეებს. ასეთია მაგალითად დაბა ყაზბეგთან მდებარე „ბეთლემის მღვიმე“. იგი მყინვარწყურის ფერდობზე მდებარეობს, ზღვის დონიდან 2000 მეტრზე მაღლა. სახელი „ბეთლემი“ ქრისტიანობიდან არის ნასესხები და ამ შემთხვევაში იგი უნდა მიაწინებდეს ღმერთის, მხსნელის დაბადების ადგილზე. ადგილობრივ მაცხოვრებელთა, მოხვევებისა და ფშავ-ხევსურების გადმოცემების მიხედვით, ბეთლემის გამოქვაბულში შენახულია განძი, ხოლო მის კარზე ჰკიდია სახალხო გმირის – ოჟა ჯურხაის ფარ-ხმალი. ამ ლეგენდის განწყობა და შინაგანი სტრუქტურა ემთხვევა ბერძნულ-ირანულ გადმოცემას „Mons victorialis“-ის შესახებ, რომლის მიხედვითაც მომავალი ღვთაება-მხსნელი (božāka) უნდა დაიბადოს მაღალ მთაზე. მის მოვლინებას ელოდება როგორც მახვილი, ისე განძი. იგი სიმაღლეებიდან – რაც თავისთავად არის სულიერი, მარადიული ყოფიერების სიმბოლო – უნდა ჩამოვიდეს დაბლობზე, რაც მატერიალურ, წარმავალი ყოფას განასახიერებს.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ისეთი სახელები, როგორებიცაა „დედოფლის მინდორი“ და „უფლისციხე“, უნდა იყოს უფრო ღრმა მნიშვნელობის მქონე, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. აქ აშკარაა მინიშნება გარკვეულ ღვთაებათა საკულტო ადგილზე. მაგრამ ისმის კითხვა: ხომ არ ჰყავდა ძველი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში შემოტანილ ღვთაება მითრას ერთგვარი წინამორბედი რომელიღაც ადგილობრივი ღვთაების სახით, რომელსაც იგი შეერწყა? თუკი გავითვალისწინებთ იმდროინდელი ქართლის წარმართულ-რელიგიურ ცნობიერებას, ძნელი წარმოსადგენი იქნება, რომ გარედან შემოტანილ „უფალ“ მითრას ესოდენ აღმატებული მდგომარეობისთვის მიეღნია ქართლში – არადა, სატაძრო ქალაქი უფლისციხე არმაზთან ერთად ხომ წარმართული ქართლის უმთავრეს სალოცავს წარმოადგენდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქალაქის უძველესი ნაწილი ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეექვსე-მეხუთე საუკუნეებშია აშენებული.

ისეთი ტიპის სახელწოდება, როგორიცაა „უფლისციხე“, გვხვდება მახლობელ აღმოსავლეთშიც. მაგალითად, პატრას, სატაძრო ქალაქს ჩრდილოეთ მესოპოტამიაში, ერქვა „შამაშის პატრა“ (ანუ სემიტური მზის ღვთაების), რაც ნიშნავს ფარესს, შემოზღუდულ ადგილს, როგორც ეს შენიშნა ხელოვნებათმცოდნე კახა ხიმშიაშვილმა.²⁴³ მით უმეტეს, რომ აღნიშნულ ეპოქაში საკულტო ნაგებობას საფორტიფიკაციო გალავანი ეკრა ხოლმე.

რა მდგომარეობაა სომხეთში? მითრას კულტი იქაც არსებობს, ოღონდ ძველ კულტს შეერწყა გარეგნულად. სომხეთში გვხვდება საკულტო ადგილი „მხერიდური“, ანუ მითრას კარი, ბჭე, თუმცა მისი ისტორია სათავეს იღებს ურარტული ხანიდან, როდესაც მას ეწოდებოდა „ჰალდის კარი“ (Haldei şesitle). ურარტუს არმენიზაციამ და შემდგომ ირანიზაციამ გამოიწვია ჰალდის სინკრეტიზაცია მითრასთან, ამადაც ურარტუს მკვიდრთა არმენიზებული შთამომავლობის ცნობიერებაში იგი იქცა „მითრას კარად“, ანუ მხერიდურად, როგორც ამას ი. დიაკონოვი დაასკვნის თავის ურარტოლოგიურ კვლევაში.²⁴⁴ ჰალდი (მდრ. ურარტ. Dhal-di) არის ურარტული პანთეონის უზენაესი ღვთაება. იგი სათავეში უდგას ურარტული ღმერთების მთავარ ტრიადას. მასში შედიან ჭექა-ქუხილისა და ომის ღმერთი ტეიშება და მზის ღვთაება შივინი. ჰალდის მეუღლედ მიიჩნეოდა არუბაინი, ურარტელების მთავარი ქალღვთაება.²⁴⁵

ურარტული რელიგია, რომელიც უფლისციხის მშენებლობამდე რამდენიმე საუკუნით ადრე ჩანს გამქრალი, ბევრი ასპექტით ატარებს მესოპოტამიურ ნიშნებს, თუმცა ჰალდის კულტს წმინდად ურარტული ძირები აქვს. ყველაზე გავრცელებული ვერსიის მიხედვით, ურარტული ტომები გადასახლდნენ ე.წ. სომხეთის ზეგანზე როვანდუზის რეგიონიდან (თანამედროვე ირანისა და დასავლეთ აზერბაიჯანის ტერიტორია). მათ აქ გაავრცელეს ჰალდის კულტი. ზიმანსკის თვალსაზრისით, ჰალდის კულტი ურარტუში არ იყო ოფიციალურად ეტაბლირებული იმპუნიის მეფობამდე.²⁴⁶

სიტყვა Dhal-di-ის ეტიმოლოგია ბოლომდე ნათელი არ არის: ხურიტულ-ურარტული ენების სიახლოვის გამო ნახურ-დაღესტნურ ენებთან ფიქრობენ, რომ ეს სიტყვა უკავშირდება ზოგიერთი კავკასიური ენის ლექსიკურ ერთეულ hal-ს, რაც „ზეცას“ აღნიშნავს. ამ მხრივ ჰალდი უნდა ნიშნავდეს „ზეციურს.“ მისი საკულტო ცენტრი იყო სატაძრო ქალაქი მუსასირი, რომელიც დღევანდელ დასავლეთ აზერბაიჯანში მდებარეობს. მისი კულტი ურარტუს სამეფოში უმთავრესი იყო. ღვთაება ხან წვერებში გამოისახება, ხანაც უწვერულად. იგი ხან რომელიღაც ცხოველზე დგას, ხანაც არაფერზე არ დგას. ჰალდის

სახელი ხშირად გამოიყენება ურარტულ ლურსმულ წარწერებში – „ჰალდის სიძლიერე“ ხშირად იხსენიება ამა თუ იმ მეფის მიერ. იგი ხანდახან ლაშქრობის უმთავრესი პერსონაჟი იყო. მისი ძალით და თანადგომით იგებდა ომს ურარტული არმია და „ჰალდის ეტლი“ (ან ზოგიერთი ინტერპრეტაციით, უბრალოდ „იარაღი“) ლაშქარს წინ მიუძღოდა. ჰალდის კულტს თან ახლდა შინაური ცხოველების მისთვის შენირვა. მას წირავდნენ ხარებს და ცხვრებს. ეს ხდებოდა ჰალდის ტაძრებში და ყოველ ურარტულ ქალაქს ჰქონდა ამ ღვთაების სახელზე აგებული ტაძარი. ჰალდის ტაძარს კომპიცი ახლდა ხოლმე, რაც ძალიან ნააგავდა ზიქურათს. მისი სიმბოლო იყო ლომი ან ხარი. ეს ღვთაება გამოისახება ხარზე დამდგარი. როდესაც 714 წელს ჩ. წ.-მდე ასირიელებმა დაამარცხეს ურარტელთა არმია რუსა IV-ის სარდლობით, მათ აიღეს მუსასირი, იგივე არდინი, და გაძარცვეს ჰალდის ტაძარი. მათვე ტაძრიდან წაუღიათ ამ ღვთაების ქანდაკება, რაც ამ სა-მეფოს ოფიციალური კულტის დასასრულის დასაწყისი გამოდგა.

საინტერესოა, რომ ასირიულ ონომასტიკონში დასტურდება სახელი Farni-Aldy, სადაც „ალდი“ არის ჰალდის დიალექტიკური ფორმა. (გ. მელიქიშვილი)²⁴⁷ 1995 წელს აღმოჩენილმა იშპუნიისა და მენუას ეპოქის ფარმა, რომელზეც გამოსახული ჰალდი ცეცხლის ალითაა გარემოცული და მოვარვარე მზეს ნააგავს, განამტკიცა თვალსაზრისი ღვთაების სოლარულ ხასიათზე, როგორც ამას აღნიშნავს ასიროლოგი კარენ რედნერი.²⁴⁸

ურარტული ცივილიზაციის სომეხი მკვლევარი ა. პეტროსიანი აღნიშნავს, რომ ჰალდისა და მჰერის კულტებს შორის ბევრია მსგავსება. იგი სომეხთა ეთნარქოს ჰაიკს უკავშირებს ამ ღვთაებას და ამის ცხადსაყოფად საგანგებოდ გამოყოფს შემდეგ მომენტებს: სომხური ეპოსის ფინალში გმირი სასნა ცრერი (Մասնա խնք, Sasna zrer, ეს დავით სასუნციზე შექმნილი სომხური ეროვნული ეპოსის იდენტური გმირია, კ.გ.) შედის კლდეში მჰერის კარიდან. დროდადრო, იგი დღესასწაულებზე გამოდის ხოლმე იმის გასაგებად, ხომ არ მოვიდა მისი დაბრუნების დრო. იმავდროულად, დღესასწაულზე ჰალდი გამოდის იმავე კლდიდან, რომელსაც ჰქვია „ჰალდის კარი“. (შდრ. Haldei şeştîle) ეპიკური ტრადიცია მჰერის კარს განათავსებს „ყორნის ქვაზე“. იმავდროულად, მუსასირის ერთ-ერთ სამეფო ბეჭედზე ამ ქალაქს ჰქვია „ყორნის ქალაქი“. რიტუალისას მჰერი აუწყებს მწყემსს, რომ გამოვა კლდიდან, როდესაც თავთუხის მარცვალ ვარდის კოკრის ოდენა გაიზრდება და ჭვავის მარცვალ მიაღწევს ბერძნული თხილის ზომას. ჰალდის კი, იმავდროულად, თაყვანს სცემდნენ, როგორც ნაყოფიერების ღვთაებას, მისი კარიბჭის წინ

ტარდებოდა მოსავლის დღესასწაული. მკერი შვიდი წელი დარჩა ეგვიპტეში მთვრალი. ჰალდიც ასევე დაკავშირებული იყო ღვინის დაწურვის კულტთან. (როგორც ჩანს, იგი ერთგვარი დიონისეცაა, კ.გ.)

მკერს კიდევ ერთი ცხოველური სიმბოლო აქვს: მას უწოდებენ ლომს და ლომის მსგავსს; იმავდროულად, ღვთაება ჰალდის სიმბოლოც იყო ლომი. (მდრ. პეტროსიანი)²⁴⁹ ამ ექსკურსიის შემდეგ, რომელიც ეხება წარმართული ეპოქის სომხეთის არქაულ ღმერთებს, დავებრუნდეთ ჩვენს თემას: თუკი უფლისციხის პანთეონის უმთავრესი ღვთაება ელინისტურ პერიოდში იყო მითრა, წარმოსადგენია თუ არა, რომ მას „გადაეფარა“ რომელიღაც სხვა ღვთაება?

გერმანელ არქეოლოგ პ. კალმაიერს გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ არა მარტო სომხური მკერი, არამედ „დასავლური“ მითრას მთელი ატრიბუტიკა (კლდიდან დაბადება, ხე, ლომი, ხარი) სულაც ჰალდისგან წარმოდგება, თუმცა არა უშუალოდ, არამედ რომელიღაც ფრიგიულ-მცირეაზიური ღვთაების გავლით. მას შემდეგ, რაც ძველი წელთაღრიცხვის 714 წელს ასურელებმა აიღეს მუსასირი და დაისაკუთრეს ჰალდის ქანდაკება, ჰალდი გახდა ყველგანმსუფთვი ღმერთი, იგი აღარ გამოისახებოდა ებრაელთა იაჰვეს მსგავსად, დაასკვნის კალმაიერი.²⁵⁰

ხალხურ მეხსიერებას ძალუძს, შემოინახოს თავისი წინარე-ღვთაება მაშინაც კი, თუკი მისი კულტი ან ასიმილირებულია, ან სრულიად გამქრალი, ჩვენს ხელთ არსებული მწირი მონაცემები მაინც იძლევა საშუალებას ვარაუდისას, რომ „უფლისციხის“ შემთხვევაში „უფალი“, ლატენტური არქეტიპული ღვთაება, სწორედ ჰალდი შეიძლება იყოს. ეს ღვთაება იყო აგრეთვე ურარტელთა მონათესავე ქართველური ტომების, ხალიბების, ანუ ხალდაიების, პირველადი გმირი, ეთნარქოსი, იმავდროულად; ურარტულ ლურსმულ წარწერებში KURHalitu, ანუ „ხალიტუს ქვეყანა“ („ჰალდის მოსავთა“, მიმდევართა მხარე), მოიხსენიება მუშქების (ანუ მოსხების) პროტოქართველური ქვეყნის მახლობლად.²⁵¹ ხალიბებს ჰეროდოტე ახსენებს, როგორც მდინარე ჰალისის შესართავთან მცხოვრებ ტომს, თანამედროვე სამსუნთან ახლოს.²⁵² იგივე რეგიონთან ახლოს ახდენს მათ ლოკალიზებას ესქილე თავის ტრაგედიაში „მიჯაჭველი პრომეთე“, მათ უწოდებს მჭედლებს, რომლებიც „რკინასთან მეგობრობენ.“²⁵³

ურარტუ-ბიაინილიში მცხოვრებ ხალხებს ჰეროდოტე „ალაროდიელებად“ მოიხსენიებს. იგი უფრო კონკრეტულად ამ ხალხებს სასპერებს ან სასპეირებს უწოდებს. სხვადასხვა ანტიკური წყაროს შეჯერებით გერმანელი აღმოსავლეთმცოდნე კ. ლემან-ჰაუპტი, რომლის შრომებიც ასევე ურარტოლოგიის კლასიკას წარმოადგენს დღეს,

მივიდა დასკვნამდე, რომ ურარტუს სამეფოს ძირითად მოსახლეობას წარმოადგენდნენ სასპერები და ხალიბები-ჰალდაიები²⁵⁴ (შდრ. ძველებრაული *kasdim*, ბერძნ. *Χαλδαίοι*). ქართველური ეთნოპოლიტიკური გაერთიანებები არმენებზე მეტად თუ არა, არანაკლებად არიან მემკვიდრენი ურარტუს ძველი ცივილიზაციისა და სახელმწიფოებრიობისა. ურარტულ წარწერებში ნახსენებია, მაგალითად, *Diauehe* „დიაოხი“, იგივე „დაიაენი“, ხოლო მოგვიანებით „ტაო“, *Zabahae* „ჯავახეთი“, *Katarza* „კლარჯეთი“, ასევე, ქალაქი *Ildamusa*, სავარაუდოდ, სახეცვლილი „არტანუჯი“ მოგვიანო პერიოდისა.²⁵⁵

თუკი თვალს გადავავლებთ ურარტუს ისტორიას, დავინახავთ, რომ ფაქტობრივად ყველა მათგანი წილნაყარი იყო იმ საერთო რელიგიურ-პოლიტიკურ სივრცესთან, რომელშიც ზეობდა ურარტუს პოლიტიკურ-თეოკრატიული სისტემა დიდი მეფით და მისი უზენაესი ღვთაება ჰალდით სათავეში. შესაძლოა, ჰალდისთან სემანტიკურ კავშირში იყო ქართული სიტყვა „ალი“, რომელიც ცეცხლის მნათ ნაწილს აღნიშნავს. რამდენადაც ჰალდის სიმბოლოებია მზე და ღომი, ცეცხლის სტიქია სრულად შეესაბამება მას. გაურკვეველია ასევე ჰეროდოტესეული „ალაროდელეების“ ეტიმოლოგია – ადვილი შესაძლებელია, ესეც სემანტიკურად უკავშირდებოდეს ჰალდის და აღნიშნავდეს ღვთაება ჰალდის მმოსავ ხალხებს. საინტერესოა ისიც, რომ სვანეთში დღემდე შემორჩა ტოპონიმი „ხალდე“. ეს არის იმ სოფლის სახელი, რომელიც 1875-1876 წლებში აჯანყდა რუსული მმართველობის წინააღმდეგ, თუმცა ეს ბრძოლა აჯანყებულთა მარცხით და სოფლის აყრით დასრულდა. ეს ტოპონიმი აშკარად ძველი ჩანს, და როგორც ხშირად ხდება ხოლმე, მისი სემანტიკა დაკარგულია.

როგორც ჩანს, იმავე ხალხს აღნიშნავდა ელინიზებული ეთნონიმი *Kardu*, მრავლობითში *Kardueon* (*kardueon*), რომელშიც უბრალოდ პირველი და მესამე თანხმოვნები შეიცვალა ასიმილაციის წესით. ეთიოპური „ადამ და ევას“ წიგნის ბერძნულ კომენტარში, რომელიც ქრისტიანული ფსევდოეპიგრაფი და გნოსტიური ელფერის აპოკრიფია, არმენიელთა და კარდუელთა ქვეყნები მოიხსენიება იმ მთასთან დაკავშირებით, რომელიც შეიძლება იყოს დღევანდელი არარატის მთა, ან მთების გარკვეული მასივი მის სამხრეთით.²⁵⁶ იმ ადგილებს, სადაც ეს ხალხი ცხოვრობდა, მათივე მონათესავე ბაბილონელი კასიტები *Karduniaš*-ს უწოდებდნენ, ხოლო ასირიელები – *Kaldu*-ს ან *Kašdu*-ს (აქვე შდრ. არამ. *Kaldu*). ეს იგივე ხალხია, რომელსაც ქსენოფონტი (ძვ.წ. 427-355) მეომარ და უბატონო ტომად იცნობს; ისინი, როგორც ჩანს, უპირისპირდებოდნენ როგორც ბერძნებს, ისე სპარსელებსა და არმენებს.

რამდენადაც მათი საცხოვრისი ამ პერიოდში მიუვალ მთებში მდებარეობდა. ქსენოფონტი წერს: “მოლაშქრებმა ტყვეებისგან გაიგეს, რომ თუ ისინი შეძლებენ კარდუხების მთების გადალახვას და მდინარე ტიგროსის სათავეებზე გადასვლას, ჩავლენ არმენიაში.”²⁵⁷ სწორედ ქართლოსი, როგორც ქართველთა ლეგენდარული წინაპარი და ეთნარქოსი, რომელიც არაერთ მკვლევარს აქამდე მემატინის მიერ გეოგრაფიული ტოპონიმიკიდან და ეთნონიმებიდან ხელოვნურად ნაწარმოები კონსტრუქტი ეგონა, შესაძლოა, დაკავშირებული იქნეს ჰალდისთან. ეს ჰიპოთეზა, ყოველ შემთხვევაში, იმაზე გაცილებით ნაკლებად ხელოვნური მეჩვენება, ვიდრე სომეხი ისტორიკოსის და ურარტოლოგის, არმენ პეტროსიანის ვერსია, რომელიც ცდილობს სომეხთა ეთნარქოსი ჰაიკის დაკავშირებას ჰალდისთან. (იხ. ზემოთ)

თუკი დაისმება შეკითხვა, ქართული წყაროების მონაცემთა მიხედვით რამდენად შესაძლებელია იბერიისგან საკმაოდ დაშორებული ადგილებიდან გარკვეული კულტის შემოსვლა, ამაზე შესაძლოა, დადებითი პასუხი გაიცეს: „არიან-ქართლი“, საიდანაც მოვიდნენ აზო და მის მიერ იქიდან წამოყვანილი თვრამეტი სახლი, ანუ გვარი, რომლებიც მცხეთასა და მის მიდამოებში დაუსახლებია. სრულიად ლოგიკურია, რომ მათ თან მოეტანათ თავიანთი კულტი (ან კულტები). ზემოთ ნახსენები კალმაიერის აშკარად სარწმუნო დაკვირვებით, ურარტუ-ბიაინილის დაცემის შემდეგ ჰალდი გახდა ყველგანმსუფვეი ღმერთი, იგი აღარ გამოისახებოდა ებრაელთა იაჰვეს მსგავსად.²⁵⁸ მისი ტაძარი (ტაძრები) აღარსად იყო და მას გამოქვაბულებში სცემდნენ თაყვანს. არიან-ქართლის ტერიტორია ურარტუს პოლიტიკური და კულტურული გავლენის ზონაში ჩანს მოქცეული – იქ, სადაც მოსახლეობდნენ კარდუხები, ხალიბი-ხალდაიები და ა.შ. ურარტუ-ბიაინილის დაცემიდან (ბოლო მეფე რუსა IV, ძვ. წ-ით 590-585) აზო-ფარნავაზის ეპოქამდე დაახლოებით 300 წელია გასული. თუკი გავითვალისწინებთ ადგილობრივთა კონსერვატიზმს, სრულიად წარმოსადგენია, ასეთ კულტს 300 წელიწადზე მეტიც გაეძლო. ამ დაშვებას აძლიერებს ის ფაქტიც, რომ ახალ და ძველ ნელთაღრიცხვათა მიჯნაზე ჰალდის თაყვანისცემა რელიქტის სახით არსებობდა სომხეთში მჭერის (სომხური მითრა) კულტის სახით. დასაშვებია ისიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ფოლკლორში შემონახული სიმღერათა მისამღერი „ჰარი-არალე“ ასევე ძველი სამშობლოს კეთილად გახსენება იყოს, რაზეც უნდა მიუთითებდეს „ჰარი“, ხოლო „არალე“ რომელიღაც ნაყოფიერების ღვთაების სახელი.

ძველი ქართული საკულტო ადგილებიდან ყურადღებას იქცევს ლომისის ნმინდა გიორგის სალოცავი ქსნისა და არაგვის წყალგამყოფ ქედზე. ასეთი ქრისტიანული სალოცავები, როგორც ხშირად მომხდარა, შესაძლოა წარმართულ ეპოქაშიც გარკვეული ღვთაების თაყვანისცემის ადგილები ყოფილიყო. ლომისის ნმ. გიორგის კულტი თითქოს XIII საუკუნიდან იღებს სათავეს, თუმცა ვერც არქეოლოგიურ მონაცემებზე, ვერც წყაროებზე დაყრდნობით არის შესაძლებელი სარწმუნო რეკონსტრუქცია მისი ისტორიისა და ასაკისა. ამიტომ მსჯელობა ჰიპოთეზურობას ვერ გასცდება. თუკი დავუშვებთ, რომ გვიანანტიკურ ეპოქაში, ქრისტიანიზაციამდე, ეს ადგილი უკავშირდებოდა გარკვეულ რელიგიურ ტრადიციას, ის, წესით, ასევე მითრას და რეალურად მის უკან მდგომ ჰალდის კულტთან (და არა მთვარის კულტთან) იქნებოდა დაკავშირებული. და რა იძლევა ასეთი დაშვების საფუძველს? თავად სალოცავის სახელი „ლომისა“, და ეს იმ შემთხვევაშიც, თუ მისი სახელის დღემდე ამოუცნობი სემანტიკა მიემართება „ლომა ხარს“ და მაშინაც, თუ უშუალოდ ლომს უკავშირდება. ჰალდის ურარტუში ხარებასა და ცხვრებს წირავდნენ. მთიულეთის ხალხური წარმოდგენების მიხედვით ნმინდა გიორგის ცხენი „ალისფერია“, რაც ასევე თითქოს მიანიშნებს ჰალდიზე. ასეთ შემთხვევებში რომელიღაც „ღვთისშვილის“ კულტთანაც არ უნდა გამოირიცხოს გარკვეული თანაკვეთა. ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

ნმინდა გიორგი ცხენზე ზის,
ფეხთ უქრის ნიაჟქარია,
მხარზე ჰკიდია მათრახი
სამოცდასამი მხარია,
ვისაც დაუქნევს, დაამჩნევს;
მაგის დაკრული ცხარია.

დასკვნის სახით შესაძლოა ითქვას, რომ უფლისციხის კულტი, ერთი მხრივ, ადგილობრივ, მეორე მხრივ, წინააზიურ-ანატოლიურ სატაძრო ტიპს განეკუთვნებოდა. ეს უფრო შუალედური ტიპია, რომელიც თავსდება ნმინდად ირანულ-ზოროასტრულსა და დასავლეთში გავრცელებული მითრაიზმის საკულტო ტრადიციას შორის. მასში იყო ირანული კომპონენტებიც (ცეცხლტაძრები) და სემიტურიც (ეს უფრო მისი დასახელების ტიპში აირეკლება), თავად აქ იმპორტირებული ღვთაება მითრა კი, დიდი ალბათობით, უფრო ძველ, არქეტიპულ ღვთაებასთან იყო გაიგივებული, რომელიც წინა აზიაში მცხოვრები წინარექართველური ტომებისთვის ნაცნობი იყო, ხოლო გვია-

ნანტიკურ ეპოქაში წარსულს უკავშირდებოდა. გარკვეული რეფორმა უფლისციხეში პართელების ეპოქაში უნდა მომხდარიყო. ქართველ არმაკიდებს, იმავე არტამესიანებს, რომლებიც აქ მეფობდნენ ძვ. წ-ის 90 წლიდან ახალი ნელთალრიცხვის 30 წლამდე, აქ, წესით, ელინიზებული მოგვები, „მაგუსები“ უნდა ჩამოაყოლოდნენ. სინკრეტიზაციაც აღნიშნულ ეპოქაში იღებს სათავეს. ამ სომხურ-ირანული დინასტიის პირველი მეფე არსაკი (არსოკი), სირილ თუმანოვის მიხედვით, იყო მეფე ფარნაჯომის ქვისლი და, სავარაუდოდ, სომხეთის მეფე არტავაზდ I-ის ძე.²⁵⁹

II. 4. სასანური ზოროასტრიზმის ტალღა

როგორც აღინიშნა, ქართლში სასანურ ზოროასტრიზმს უკვალოდ არ ჩაუვლია. ასევე არ არის არანაირი საფუძველი იმ დაშვებისთვის, რომ მან თავისი წინამორბედი რელიგიურ-საკულტო ფორმები რუტინულად, უკონფლიქტოდ ჩაანაცვლა. სასანიანი 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) – რამდენადაც ისტორიიდანაა ცნობილი, ჭერემში ვახტანგ გორგასლის დროს საეპისკოპოსო იყო. იქვე აღმოჩენილია ვახტანგის ძის, უფლისწული დარჩის, სასახლის ნანგრევები. ამავე პერიოდით თარიღდება ქსნის ხეობაში აღმოჩენილი წირქოლის „ჩაპარ-თალი“ – გუმბათი, რომელსაც ოთხი საყრდენი აქვს.²⁶⁰ სასანური ტიპის ზოროასტრიზმის კვალი მოჩანს ეთნოგრაფიულ მონაცემებშიც: ასეთია ხალხში გავრცელებული „ჭიაკოკონობა“, რომელიც უნდა აირეკლავდეს ცეცხლით განწმენდის ირანულ რიტუალს – ორდალიას. ამასვეს მოწმობს ხალხში შემორჩენილი ზოგიერთი გამოთქმა და რიტუალი.²⁶¹

სასანური ეპიგრაფიკიდან ჩანს, რომ ზოროასტრიზმის პირველ ტალღას იბერიაში უკვე მესამე საუკუნეში უნდა გადაეცლო, დაახლოებით 280-290 წლებში. როგორც სამეფოს უზენაესი ქურუმის, დიდი პერბადის, კარტირის წარწერა (სარ-მაშჰადში) გვაუწყებს, რიგ ქვეყნებში დიდი მეფის ბრძანებით დააარსეს ცეცხლტაძრები

და დასვეს ცეცხლქურუმები, აგრეთვე, განახორციელეს სხვა მკაცრი ღონისძიებები.²⁶²

როგორც ჩანს, დიდი მეფე იმედოვნებდა ამით იბერიაში, სომხეთსა და კაპადოკიაში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ირანულ-მაზდაისტური ელემენტის მოძლიერებას. მაზდაიზმის გავრცელებისას, როგორც ჩანს, იყენებდნენ როგორც ძველი ცეცხლტაძრები (მათი შეძლებისდაგვარად აღდგენაც, თუკი დაარბიეს ან დააზიანეს), ისე ახლების დაფუძნება. ასე მაგალითად, არქეოლოგი ლევან ჭილაშვილი ნეკრესის ცეცხლტაძარზე წერს, რომ იგი II-III საუკუნეებში დანიშნულებისამებრ გამოიყენებოდა, თუმცა IV საუკუნეში ჩანს განადგურების კვალი, რაც იმ მიდამოებში ქრისტიანული თემის გაძლიერებას უნდა უკავშირდებოდეს. თუმცა VI საუკუნეში იქ მდებარე სამოგვე მოექცა ციხე-სასახლის ტერიტორიაზე, რაც, ცხადია, გარკვეულად დაიცავდა მას. ამრიგად, საერთოდ არ არის გასაკვირი, რომ წმ. აბიბოს ნეკრესელის დროს ეს ცეცხლტაძარი სრული დატვირთვით მოქმედი ყოფილიყო.²⁶³

აქვე, ჩვენი აზრით, ერთ სიბრტყეზე არ უნდა განიხილოს იბერია და წარწერაში მოხსენიებული ქვეყნები, რადგან ირანიზაციის მასშტაბები ამ მხარეებში ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა; მით უმეტეს, ხსენებული პერიოდის არქეოლოგიური მასალები და არც მოგვიანო წერილობითი წყაროები არაფერს გვუბნება ზოროასტრიზმის რამდენადმე შედეგიანი ექსპანსიის შესახებ იბერიაში მირიან III-ის მეფობის დროს.

ამ მხრივ განსხვავებული ვითარება ჩანს მეხუთე საუკუნეში, როდესაც ზოროასტრიზმის ექსპანსია მართლაც აშკარაა. ამაზე მიანიშნებს „შუშანიკის მარტვილობა“, აგრეთვე, „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება“. თუმცა გაცილებით სერიოზული ვითარება შეიქმნა სომხეთში, სადაც მართლაც დადგა ქრისტიანობის ყოფნა-არყოფნის პრობლემა. ეს კარგად ჩანს სამეფოს დიდ ვეზირის, მიჰრ-ნარსესა და აჯანყებულ სომეხთა თავკაცების მიმოწერაში. სომეხთა ბრძოლას ქრისტიანობისა და სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნებისთვის სათავეში ჩაუდგა დიდი ნახარარი, ვარდან მამიკონიანი, წმ. მონაშე შუშანიკის მამა.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის დედას, დედოფალ საგდუხტს, კომპრომისად უთვლის იმას, რომ მან საშუალება მისცა ცეცხლქურუმებს, თავისუფლად გაეგრძელებინათ თავიანთი რელიგია. აქედან ჩანს, რომ აქამდე ზოროასტრელებს თავი მაინცდამაინც ლაღად ვერ უნდა ეგრძნოთ. გარდა იმისა, რომ იბერიაში ირანი და ბიზანტია პოლიტიკურად ებრძოდნენ ერთმა-

ნეთს, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ადგილობრივი წარმართობის ანტიმაზდაისტური მუხტი ერთგვარი ინერციით ქრისტიანობის პირობებშიც განაგრძობდა არსებობას. ეს კი აშკარად ხელს უწყობდა მოსახლეობის გაუცხოების პროცესს სასანური ზოროასტრიზმის მიმართ. გარკვეულ ეტაპზე კი ვითარება თითქმის შეიცვალა კიდევ: „ბარზაბოდ წარმოგზავნა ცეცხლისმსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოსი ბინქარან და დასხდეს მოგუთას... ბინქარან, ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვისსა, არამედ არავინ ერჩოდა წარჩინებულთაგან, გარნა წერილი ერი მიიქცია მრავალი ცეცხლისმსახურებისასა.“²⁶⁴

აქ ნახსენებ წარჩინებულთა უმრავლესობას რაც შეეხება, წარმოსადგენია, რომ ისინი ვარსქენ პიტიახშის მსგავსად პრაგმატული მოსაზრებით ფორმალურად აღიარებდნენ მაზდას რელიგიას, თუმცა მის გავრცელებაზე დიდად თავს არ ინუხებდნენ. იგივე ვარსქენ პიტიახშზეც ითქმის – არსად ჩანს მისი „თავგადადებული შრომა“ ირანული რელიგიის გასავრცელებლად. ამაზევე მეტყველებს ლაზარე ფარპეცის ცნობა, რომ ქართლის, სომხეთისა და ალბანეთის წარჩინებულთ კრიტიკულ მომენტში გადაუწყვეტიათ, მხოლოდ გარეგნულად მიეღოთ ზოროასტრიზმი, თავიანთ ქვეყნებში დაბრუნებისას კი დარჩენილიყვნენ ქრისტიანობის ერთგულნი.²⁶⁵

კორნელი კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ ჯუანშერთან ნახსენები „ბინქარან ეპისკოპოსი“ იყო იმავე „ქართლის მიმოქცევაში“ ნახსენები გლონოქორ მთავარეპისკოპოსი, რომელიც „ერისთავადცა იყო ბარზაბოდ პიტიახშისაგან ქართლსა და პერეთს“.²⁶⁶ ძნელი წარმოსადგენია ქრისტიან ეპისკოპოსთა სიაში მოეხსენებიანთ ზოროასტრელი მოგვი, და ეს იმის მიუხედავად, რომ ბინქარანი ესწრება სამეფო საბჭოს შეკრებებს და ვახტანგ მეფის დავალებით მონაწილეობს საგარეო საქმეებშიც. მის შესახებ ნათქვამია, რომ „ესე ყოველივე ძლუენი მიუძღუანა სპარსთა მეფესა ხელითა ბინქარან ეპისკოპოსისათა.“²⁶⁷ რაც შეეხება მის სახელს, „ბინქარანი“, თუ ის მაინცადამაინც Denkaran არ არის, რაც საშ. სპარსულ „სჯულს“ უკავშირდება სემანტიკური თვალსაზრისით, ასეთი სახელი არც ირანულ, არც სომხურ და არც ქართულ ონომასტიკონში არ დასტურდება. რამდენადაც ეს პირი რანიდან, ანუ კავკასიური ალბანეთიდან, არის ჩამოსული, იგი შესაძლოა, ადგილობრივი ზოროასტრელი ქერუმი იყოს. სასანურ ზოროასტრიზმს ალბანეთში ამ პერიოდისთვის საკმაოდ ძლიერი პოზიციები უნდა ჰქონოდა. მას არც იქაურ წარჩინებულთა და ზეპურთა ფენაში უყოლებოდა ბევრი გავლენიანი ოპონენტი.

ქართლში ბინქარანის და მისი რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში დიდად გაითქვა სახელი ბიზანტიიდან გამოგზავნილმა ენერგიულმა მიქაელ ეპისკოპოსმა, რამაც უზარმაზარი ავტორიტეტი მოუხვეჭა მას, ისე რომ მან გაბედა ფიზიკური შეურაცხყოფის მიყენებაც კი ვახტანგ მეფისათვის.

კავკასიაში ზოროასტრიზმის ყველაზე მძლავრი დანოლა მაინც სომხეთზე მოდიოდა და ის რომ შედეგიანი იყო, ამაზე მონმობს სომხეთა დიდი აჯანყება. მის კულმინაციას წარმოადგენდა ავარი-რის ბრძოლა 451 წელს, სადაც სომხები დამარცხდნენ. ეს აჯანყება წარმოადგენდა რეაქციას მომძლავრებულ ირანიზაციაზე. ქართველები ამ ბრძოლაში არ მიშველებიან აჯანყებულ სომხებს, რაც მეტყველებს იმაზე, რომ ამ ხანებში ირანიზაცია არ წარმოადგენდა დიდ საფრთხეს იბერიისთვის. იგი არც განხორციელებულა აქ ისე ძლიერად, როგორც სომხეთში.

რაც შეეხებათ სპარსული წარმოშობის ქრისტიან მონამეებს, რომლებიც ირანული რელიგიიდან მოექცნენ ქრისტიანობაზე (მაგალითად, წმინდა მონამე რაჟდენი, წმინდა ევსტათი მცხეთელი), ისინი უნდა დაესაჯათ, როგორც რენეგატები. იგივე სურათია ირანშიც, განსაკუთრებით მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან. მოგვები საგანგებოდ მკაცრად სჯიდნენ თავიანთ თვისტომს, რომელიც ხდებოდა „aghden“, ანუ „ბოროტი სარწმუნოების მიმდევარი“,²⁶⁸ თუმცა ვერც იმას ვიტყვით, რომ მოგვები ყოველთვის ასეთად განიხილავდნენ ქრისტიანებს. ირანის ქრისტიანული ეკლესიის თეორიიდან და პრაქტიკიდან მათ რალაცების გადაღება სჩვეოდათ კიდევ.

საკუთრივ ირანში ქრისტიანულ ეკლესიას გარკვეული იმუნიტეტი ჰქონდა. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინო მას შემდეგ გახდა, რაც ირანის ქრისტიანული ეკლესია გამოეყო ანტიოქიის საპატრიარქოს. ეს ნაბიჯი განსახილველია არა იმდენად დოქტრინარულ, არამედ უფრო პოლიტიკურ ქრთლში, დაახლოებით ისე, როგორც სომხური ეკლესიის დისტანცირება ბიზანტიური მეინსტრიმული სარწმუნოებისგან ასევე პოლიტიკური კონიუნქტურით იყო განპირობებული. ირანის ქრისტიანულ ეკლესიაში როგორც ლიტურგიკული, ისე თეოლოგიური მოღვაწეობა სირიულ ენაზე წარიმართებოდა. ქრისტიანული ლიტერატურა საშუალო სპარსულ ენაზე ამავე პერიოდიდან, ანუ V საუკუნიდან, იღებს სათავეს. კათალიკოსმა აკაკიმ დაავალა ელიშე ბარ ქუზბაიეს ქრისტიანული რელიგიის კატეხისტური გარდმოცემა ეთარგმნა საშუალო სპარსულ ენაზე, რათა ის კავად I-თვის წარედგინათ. აქ შედიოდა „ჰიმნები“ (იგივე დაუჯდომელები), ანუ *madrašē*, „პოლემიკა“, ანუ *memre*. და „პასუხები“ *’onyātā*.²⁶⁹

II. 5. ცეცხლქურუმის აღმნიშვნელი ტერმინები

ქართულში „მოგვი“ (ბერძნ. μάγισ, ძვ. ირანული maguš ავესტ. moghu, maghu, სამ. სპარსული maghuk, moghmard) აღნიშნავდა სასულიერო პირს როგორც მიდიელთა, ისე სპარსელთა შორის. ელინისტურ ხანაში, როდესაც ზოროასტრიზმმა სეკულარიზაცია განიცადა, მოგვები გამოჩნდნენ წინა აზიაში და მთელ ხმელთაშუაზღვისპირეთში. აქ მათ უწოდებდნენ „მაგუსებს“ (ბერძნ. Μάγισταιον), ასტროლოგებსა და ჯადოსნებს, რამდენადაც ისინი პრაქტიკულად იყენებდნენ თავიანთ საიდუმლო მეცნიერებას და ხელოვნებას. სხვადასხვა ჯურის მოგვებს მოიხსენიებენ აგრეთვე ქრისტიანული კანონიკური და აპოკრიფული ტექსტები. „დიდი სჯულის კანონის“ მიხედვით, ქრისტიანებს ეკრძალებათ „რაითა მოგვი, ანუ მისან, ანუ მსახვრალ იყვნენ, ანუ ვარსკვლავთმეტყველებასა შექცეულ იყვნენ, ან საცოდ სახელდებულთა მათ მოქმედ იყვნენ, რომელ არიან საპყრობილენი სულთა მათთნი“²⁷⁰ იყვნენ ისეთნიც, რომელთაც სცადეს, მეტოქეობა გაენით თვით ქრისტეს მოციქულებისათვის. ასეთია სიმეონ მოგვი, რომელიც ჯადოქრობდა სამარიაში (საქმე, 8, 9-11), აგრეთვე ბარიისუ, რომელიც წინ აღუდგა პავლე მოციქულს კვიპროსზე (საქმე, 13, 6-8).

სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, „მოგვი“ არის „ვარსკვლავთმრიცხველი, გინა გრძნეული.“²⁷¹ აქ ეს სიტყვა საკმაოდ ფართო მნიშვნელობითაა ნაგულისხმები. ყოველგვარ მოგვთა ასოცირება ვარსკვლავთმრიცხველობასთან, ერთი მხრივ, დანიელის წიგნიდან უნდა იღებდეს სათავეს, მეორე მხრივ – სახარებისეული ტრადიციიდან. წინასწარმეტყველი დანიელი სპარსთა სამეფო კარზე იყო „ქაღდეველთა“ (ასტროლოგთა) უხუცესი. შუა საუკუნეებში „ქაღდეველმა“ სრულიად დაკარგა ეთნონიმის მნიშვნელობა და იქცა ასტროლოგიის აღმნიშვნელად. ხოლო მათეს სახარებისეული კონოტაციით ბეთლემს მოსული „მოგვი“ აღნიშნავს არა ჩვეულებრივ გრძნეულსა და მჩხიბავს, არამედ აღმოსავლეთიდან განსაკუთრებული მისიით ჩამოსულ 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 წარმართ ქურუმს, თუმცა კონკრეტული მნიშვნელობით შესაძლოა ნიშნავდეს ცეცხლთაყვანისმცემელს, ზოროასტრელს. ასე მა-

გალითად, „შუშანიკის წამება“ ახსენებს სპარს დედაკაცს, რომელიც „მოგვი“ იყო და „განბორებისა საღმობა აქუნდა“.272 „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით, მირიან მეფესთან დაახლოებული პირი იყო ნანა დედოფლის ძმა, „მოგვი იგი მთვარი სპარსი, სახელით ხუარა“, რომელიც, დიდი ალბათობით, არ უნდა ყოფილიყო ზოროასტრელი ცეცხლმსახური, არამედ ელიზიზებული „მაგუსი“.273

და მაინც, როდესაც ძველი ქართული ტექსტები ახსენებენ „მოგუთა და ცეცხლისმსახურთა“, თითქმის შეუძლებელია ერთმანეთისაგან გამორჩევა, როდის გულისხმობენ ისინი „მოგვს“ ზოროასტრელი ქურუმის გაგებით და როდის – ჩვეულებრივ ცეცხლთაყვანისმცემელს ან ელიზიზებულ კულტებთან დაკავშირებულ მაგუსს. ქართული საისტორიო ტექსტებისთვის როგორც არმაზის კერპის, ისე ზოროასტრული ცეცხლის მსახური ორივე „მოგვია“. „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“, როგორც აღინიშნა, ზოროასტრული სასულიერო წოდების წარმომადგენელია ბინქარანი, რომელსაც აქ ეწოდება „ეპისკოპოსი ცეცხლისმსახურთა“. ამ წოდებას აღნიშნავს „მოგუთა-მთავარი“, აგრეთვე „მობიდანნი“ („ხვალისა დღე მოუვლინა მეფემან ვახტანგს ბარზაბან, საკუთარი მობიდანნი“).274 ეს უნდა იყოს საშუალო სპარსული მობედან მობედის პირველი ნაწილის გადმოცემა. „მობად“ წარმოადგენს უმაღლესი მოგვის, მოძღვრის ტიტულს ირანში. (მდრ. magu-pati იგივე mōbad) მკვლევარი სტივ ვიკანდერი სასანურ ირანში გამოარჩევდა მიდიელ მობადთა ფენას, რომელიც თითქოს დაკავშირებული იყო განძაკ-შიზის უძველეს ტრადიციასთან“.275

ქართულში გვხვდება კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინი „სახვრა“, რომელიც პოსტსასანურ ხანაში უნდა იყოს შემოსული. იგი წარმოსდგება არაბული ძირიდან sahr (ნიშნავს ჯადოქრობას, მონუსხვას). საბასთან იგი ნიშნავს მოგვს, გრძნეულს: „თოიჩი და მსახვრალი იგი არს, რომელ მოგობითა და გრძნებითა მძვინვარებანი მხეცთანი მოამშვიდიან. სიზმართ ამხსნელსაც მსახვრალად უწოდებენ.“ ეს სიტყვა კონკრეტულად ნიშნავს „ჩურჩულით შელოცვას“ – ამგვარად, მოგვები წარმოთქვამდნენ ფორმულას, ანუ მანტრას, რომელშიც ჩადებული იყო გარკვეული ოკულტური, გრძნეული შინაარსი. მას შესაძლოა ჰქონოდა კულტმსახურების ფორმულის ფუნქცია. იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ ტერმინს ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებში, როგორებიცაა „დიდი სჯულის კანონი“, ბასილი დიდი „ექუსთა დღეთა“, „მამათა სწავლანი“ და „გალობანი სინანულისანი“.

ზოროასტრული მოგვები ჩურჩულით ლოცულობდნენ ან გალობდნენ ცეცხლთან, ახალსპარსულ „ზარდუშთ-ნამეში“ (ზოროასტრის ნიგნი) ნათქვამია, რომ რიტუალის (yaštan) შემადგენელი ნაწილია ჩურჩულით ლოცვა (ახალსპარსული *zāmzāme kardān*).²⁷⁷ ქრისტიანთათვის ასეთი ლოცვა განსაკუთრებით გამაღიზიანებელი გახლდათ. სირიელ მარტვილთა აქტების მიხედვით, სპარსეთის სამეფოს მოგვები განსაზღვრულ დროს იკრიბებოდნენ ქალაქ განდაკში, რათა ესწავლათ „ზარადუშტ სპიდტაჰმას ძის შლეგური ჩურჩული“. ამავე აქტებში ნათქვამია, რომ მოწამე მარ-გივარგისს სძაგდა მოგვთა გრძნეული ბუტბუტი.²⁷⁸ („ჩურჩული“ სირიულად არის *retna*. ამასვე ენათესავება სომხური *trtnjel* და საშ. სპარსული *dranjenitan*).

კლასიკური ავტორები საერთოდ არ იცნობენ ჩურჩულით ლოცვას. ამის სანაცვლოდ ისინი ახსენებენ გალობას, სიმღერას. პეროდოტეს თქმით, მსხვერპლთშენიერვისას სპარსელი მოგვი მღერის ღმერთების წარმოშობის შესახებ. (ე.ი. თეოგონიურ მოტივებს)²⁷⁹ პეროდოტე თითქოს მაზდას რელიგიის სხვა ავტორებისგან რაღაც განსხვავებულ ფორმას აღწერს. ამდენად, ეჭვიც გაჩენილა, იგი ზოროასტრულ რელიგიას აღწერდა თუ ირანული „ბუნების“ რელიგიის რომელიღაც კერძო ფორმას. ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, რამდენად ზოროასტრული იყო აქემენიანთა მაზდაიზმი. გვიანანტიკურ ხანაში ჩურჩულით ლოცვას აღნიშნავდა გამოთქმა *zoroastrey sussuri* ან *magicum sussuramen*. იმ ეპოქაში მოგვთა ამგვარი ლოცვა განიხილებოდა, როგორც უჩვეულო რამ, რადგან ანტიკურობის ადამიანისათვის ხმამაღალი ლოცვა სავსებით ნორმალური მოვლენა იყო.

მოგვთა ამგვარ ლოცვას ყურადღება მიაქციეს არაბებმაც. ისტორიკოს ტაბარის ცნობით, ხოსრო ფარვიზმა ააგებინა ცეცხლტაძარი და დაუნიშნა მას 12 ათასი *Zamzama* ლოცვების საჩურჩულებლად.²⁸⁰ როგორც ვხედავთ, ტაბარის ეს ტერმინი პირდაპირ გადმოღებული აქვს. მას’უდის თქმით, ზარადუშტის ნიგნს უწოდებენ *Zamzameh*-ს, მისი სახელი კი სინამდვილეში არის *Bestah* (ანუ ავესტა).²⁸¹ ალ-ბირუნი მეტად თავშესაქცევ ისტორიას მოგვითხრობს: როდესაც პარსები განადიდებენ თავიანთ ღმერთს, პირი გამოტენილი აქვთო საქმლით, რის გამოც ისინი ცხვირში დუდღუნებენო.²⁸²

მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, გრძნელთა ამ ხელოვნებას ყოველთვის ნეგატიური ელფერი დაჰკრავდა არამართო ზეპურთა ელიტარული თვალსაზრისისთვის, არამედ ქართული ხალხური ცნობიერებისათვისაც. IX საუკუნის სასულიერო პირის, გიორგი

მცირეს შეხედულებით, რომელიც, საქართველოს გარდა, მოღვაწეობდა ათონის მთაზე, კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმში, „ნათესავი ჩვენი (ე. ი. ქართველთა) წრფელ იყო და უმანკო“ – იგი, სხვათაგან განსხვავებით, არ იყოო მიდრეკილი არც „გრძნეულებისკენ“, არც „მწვალებლობისკენ“.²⁸³

ქრისტიანული თვალსაზრისით მაგუსების და მოგვების „გრძნეულება“ მაგიაა, იგი რაღაცით ჰგავს თეურგიას, თუმცა არამართლზომიერია და მის უკან სულიწმინდის მადლი არ დგას, ის უფრო ბოროტი, დემონური ძალების მიზანმიმართული ქმედების შედეგია. ამიტომაც წმ. შიო მღვიმელი ეუბნება მასთან მისულ აბიბოს ნეკრესელს, რომელმაც წყლით ჩააქრო ზოროასტრელთა ცეცხლი: „ვიცი, მამაო მფლობელო, რამეთუ დაშრიტე ცეცხლი იგი მათი სრულიად, რომელსა ესვიდეს უსჯულონი იგი, არამედ მოგმადლენ უფალმან, რაითა აღტყინებულიცა იგი უჩინოჲ ცეცხლი იგი მათი, რომელ აღუგზნიეს შენთვკის ეშმაკსა განსაცდელად, დაშრიტო ადვილად“.

ასეთი გრძნეული ქმედებების ცენტრი ქრისტიანთა აღქმაში იყო ჯერ ზოროასტრული იმპერია თავისი ცეცხლსმსახური მოგვების კოლონიებით, იქ გაბატონებული რელიგიური შეხედულებებით და წესჩვეულებებით, შემდეგ კი აგრესიული და ქრისტიანობის განადგურებაზე ორიენტირებული ისლამი, რომელმაც ის ჩაანაცვლა.



ერეთი
მანქანური
მისიის
შესახებ

გერმანელმა მეცნიერმა ვერნერ ზუნდერმანმა, რომელიც აღმოსავლეთ გერმანიაში მოღვაწეობდა, 1981 წელს გერმანული თარგმანითა და ფაქსიმილეთი გამოსცა მანიქეველ მისიონერთა მოღვაწეობის ამსახველი ტექსტები.²⁸⁴ ისინი შედიან 1902-1914 წლებში აღმოსავლეთ თურქესტანში, იმავე Xinjiang-ის პროვინციაში, აღმოჩენილი ხელნაწერების და სხვა არტეფაქტების ტურფანის ცნობილ კოლექციაში და შედგენილია სამ ენაზე: საშუალო სპარსულ, სოგდურ და პართულ ენებზე. ამ ტექსტებში სურათხატოვნად მოთხრობილია სხვადასხვა ამბავი, რომლებიც შეეხება მანიქეური რელიგიის გავრცელებას. ნახსენებია როგორც რეალურად უკვე არსებული, ისე არარსებული ქვეყნები და მეფეები. ისინი საკმაოდ მაღალ ლიტერატურულ დონეზეა შესრულებული და არაფრით ჩამოუვარდება გნოსტიკურ ტექსტებს ნაგ-ჰამადის ბიბლიოთეკისას.



III. 1. „ნათლის მოციქული“ და ვარუჩან-შაჰი

ჩვენთვის საინტერესო M-216 (B) 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 იბერიის რომელიღაც მეფე (Waručan šah), სახელად „Hbz“ (Habaz?), ღირსი გახდა „ნათლის მოციქულის“ ხილვისა, რომელმაც დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე. მათ შორის შემდგარი საუბრის შემდეგ ეს მეფე მანიქე-

ველობის მიმდევარი გახდა. ეს არის ტექსტის შემორჩენილ ფრაგმენტზე დარღვევით დატვირთული ქართული თარგმანთან ერთად:

[c]y 'frištaḡrwsnfryštaḡ p'dḡirb 'wd prw'n qft 'wd' bg'(w) sb bwd u mrdwhm'n l(...)n bwd'hynd o'dy'n ndw (h)' d ...kwm...y(y) sw' fryštaḡrwsne ... dyn'n' mvg pd axu(b) yh bzg'ndrynj'd o'dyn Hbz' wrwč'n šh w't kw'ym kd'm wy ... o'wd w'tynd kw.... Hbz' pwrds.... o'dyn'n o'(w)s gk'č '(b) lw fryštaḡ 'rwyd'd yz(d'oo) gd oo' (wdsh) fryšt (g) (hw) yt' bgnd oo' (w) ... 'wd (ps)g qyky'w'd (w) ... kd Hbz' dyd b(...)

თარგმანი:

„ნათლის მოციქული... იხილა ჰა მოციქულის სახე და დაემხო მის წინაშე და უგონოდ შეიქნა. და იყვნენ აქ კაცნი... შემდგომ ამისა ევედრებოდა... ჩვენ... იესო... ნათლის მოციქული... ხელიგვიუხი მოძღვრება გადასცდია მან თავისი საკუთარი ცოდვით. შემდეგ თქვა Hbz-მ, ვახუჩან-შაჰმა: ჰა... ახის ეს... და მათ უთხრეს: ეს ახის... Hbz-მ ჰკითხა... ამის შემდეგ... და მან... ხომელიც წყდით... მოციქულს დაემუქა იგი... ღმერთი... მოვიდა ქვეყნად... მოციქული... გადასდო მახცხნით... და ცხოვაჰი, ხომელიც ცეცხლში... ეს ჰა იხილა Hbz-მ, (...)».²⁸⁵

ჩნდება კითხვა: რომელი მეფეა აქ ნახსენები Hbz? ან რომელი ქვეყანა იგულისხმება აქ? ცხადია, რომ ეს ქვეყანა სასანური იმპერიის კულტურულ და პოლიტიკურ არეალში უნდა მოვიზიაროთ. სასანიანი შაბურ პირველის სამეფო წარწერა „ზოროასტრის ქააბაზე“, მაგალითად, ასხენებს „walučan malqa“-ს (ე. ი. მეფეს), რაც ნიშნავდა იბერიის მეფეს. როგორც ეპიგრაფიკის დიდი მკვლევარი შპრენგლინგი,²⁸⁶ ისე აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი²⁸⁷ აღნიშნავენ, რომ შაბურის სამეფოვან წარწერაში მოხსენიებული ქვეყანა სწორედ კავკასიის იბერია უნდა იყოს (საშ. სპარსულს შდრ. პართულ-ფალაური wiršn, ასევე ბერძნული Iberias) გვიანანტიკურ ხანაში მცხოვრები ირანელები იბერიას უწოდებდნენ „ჭრკან-“. მარკვარტის შენიშვნით, აქედან წარმოსდგა ანტიკური ხანის ქრისტიანი მწერლის, იოანე ლიდიელის თხზულებაში περι Αρχών („დასაბამთა შესახებ“) მოხსენიებული „Hyrkane“ (ანუ ჰირკანია), რაც ასევე კავკასიის იბერიას უნდა ნიშნავდეს.²⁸⁸

ვალტერ ჰენინგის მოსაზრებით, M-216 (B) ტექსტში მოხსენიებული Waručan-šah არ არის იდენტური შაბურ პირველის წარწერაში მოხსენიებული იბერიის მეფისა. მისი სამფლობელო თითქოს მდე-

ბარეობდა ქუშანთა ქვეყანაში, რომელიც სასანურ იმპერიას შაბურის მეფობისას შემოუერთდა. პენინგის თვალსაზრისით, ტექსტში ნახსენები მოციქული გახლდათ მანიქეელი მისიონერი, სახელად მარ-ამო. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ კავკასიის იბერია არანაირად არ ჯდებათ მისიონერ მარ-ამოს მოგზაურობის მიმართულებაში, რამდენადაც მან გეზი აბარშაპრიდან (თანამედროვე ნიშაბური) მერვის გავლით ქუშანთა სამეფოსკენ აიღო, ე. ი. შუა აზიის მიმართულებით დაადგა გზას.²⁸⁹ თუმცა პენინგის ეს მოსაზრება ლოგიკური იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი აქ მართლაც მისიონერ მარ-ამოს მისიაზეა ლაპარაკი.

შაბურ პირველის წარწერა „ზოროასტრის ქააბაზე“ სამეფოს დიდებულებს სამ კატეგორიად დაყოფს: 1) ვინც ძალაუფლება მიიღო არდაშირ პირველის მამის, პაპაკის დროს, 2) ვინც ძალაუფლება მიიღო თავად არდაშირის დროს, 3) ვინც ძალაუფლება მიიღო შაბურ პირველის დროს, ამ უკანასკნელ მესამე კატეგორიაში ადიაბენას, ქერმანისა და მეშანის მმართველთა შემდეგ მოდის იბერიის მეფე ამაზასპი:

პართულ ფალაურ ტექსტში: Hmzasp wyrñ malqa

სასანურ სამ. სპარსულ ტექსტში: Amazasp waluñ malqa

ბერძნულში: Ἀμαζάσπους του βασιλείου της Ἰβηρίας

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.²⁹⁰ ამ მონაცემებიდან გამომდინარე, მზია ანდრონიკაშვილი და თეო ჩხეიძე სამართლიანად ასკვნიან, რომ იბერიელი ამაზასპი უთუოდ ზოროასტრელი იყო, რადგან სხვაგვარად ასეთ კონტექსტში ამ მეფის მოხსენიება წარმოუდგენელია. ამავე დროს, იგი უნდა ყოფილიყო სასანიანთა საგვარეულოს უმცროსი შტოს წარმომადგენელი.²⁹¹

„ქართლის მეფეთა ცხოვრებაში“ მართლაც ფიგურირებს მეფე ამაზასპი მესამე საუკუნეში. (230-265 წწ.) იგი იყო ქართლის მეთვრამეტე მეფე, შვილიშვილი კარგად ცნობილი ფარსმან ქველისა: „ესე ამაზასპ იყო კაცი ძლიერი და დიდი გოლიათი, მსგავსი ფარსმან ქველისა“.²⁹² მემკვიდრე ბევრს არაფერს ამბობს მის შესახებ. ხაზგასმულია მხოლოდ ის გარემოება, რომ სპარსელებსა და სომხებს შორის ამ

დროს (იგულისხმებიან ირანის პირველი სასანიანები და სომხეთის უკანასკნელი არშაკუნიანები) მწვავე კონფრონტაციას იყო და მეფე ამაზასპი პროირანულ ორიენტაციას დაადგა: „და შემდგომად ამისა შეექმნა სილალე და იწყო მესისხლეობად და მოსწყვიდნა მრავალნი წარჩინებულნი. და ამისთვის მოიძულეს იგი ერმან ქართლისამან. და მტერ ექმნა იგი სომეხთა და შეიყუარნა სპარსნი.“²⁹³

აქ მოთხრობილი ამბავი ტიპურია ქრისტიანობამდელი ქართლის ისტორიის თვალსაზრისითაც: ქართველები უნდობლად და მტრულად იყვნენ განწყობილნი იმ მეფეებისადმი, რომლებიც განუდგებოდნენ ან არ აღიარებდნენ მათ წინაპართა სარწმუნოებას. თუმცა ამაზასპს რაც შეეხება, ეს შეფასება ალბათ არდაშირ I-ის ეპოქას უფრო უნდა შეეხებოდეს. შაბურ I-ის გამეფების შემდეგ სიტუაცია იცვლება: ამაზასპი სომხეთის არშაკუნიანებთან ერთად უპირისპირდება სასანურ ირანს.

„ამაზასპი“ (იგივე Hamazasp) ირანული წარმოშობის სახელია, რომელიც გვხვდება ქართულ, ბერძნულ და სომხურ წყაროებში. ეს სახელი ფიგურირებს ვესპასიანეს ხანის ბერძნულ წარწერაში (ϣαμασπας), აგრეთვე რომში აღმოჩენილ ეპიტაფიაზე. (Αμασπας).²⁹⁴

როგორი ისტორია რეკონსტრუირდება ამ მეფესთან მიმართებით, რომელიც მოექცა ირანის ძველ, მმართველობას ჩამოშორებულ დინასტიას, ირანისავე ახალ დინასტიას და აღმოსავლეთ რომს შორის? ამაზასპის დროს იბერია საკმაოდ ძლიერი სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო. „ქართლის ცხოვრებაში“ მოთხრობილია კავკასიის მხრიდან შემოჭრილ ოსებთან, ანუ ალანებთან, მისი დაპირისპირების ამბავი. ამაზასპი იბერიას დაახლოებით 230-265 წლებში მართავდა. 243 წელს ამიერკავკასიაში შემოიჭრნენ ალან-ოსები, ამაზასპმა და სომხეთის მეფე ხოსროვ II-მ ერთიანი ძალებით მუხრანთან მომხდარ ბრძოლაში დაამარცხეს ისინი და გადარეკეს კავკასიონს იქით.

ამ პერიოდში რეგიონში ახალი ძლიერი მოთამაშე გაჩნდა – სასანური ირანი. 253 წელს შაჰმა შაბურ I-მა დაიპყრო სომხეთი და იქ თავისი ძე გაამეფა. შაბურმა შეავიწროვა რომი, როგორც ნისიბისიდან, ისე სხვა სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი ადგილებიდან განდევნა ისინი, ასევე ედესაში დაატყვევა რომის იმპერატორი ვალერიანე. ამაზასპი იძულებული ხდება ელიარებიანა შაჰის უზენაესობა და რომთან ურთიერთობების დეზავუირება მოეხდინა. ამავე პერიოდში მან თავისი და მიათხოვა სომხეთის მეფეს, ირანის ტა-

ხტის მემკვიდრეს, ჰორმიზდ-არდაშირს. ასეთი სიტუაცია დიდხანს არ გაგრძელებულა და 265 წელს ამაზასპი გადაუდგა ირანელებს. მათ მოიშველიეს ეგრისის ერისთავები, რომლებმაც მანამდე ოძრხე და კლარჯეთი წაართვეს იბერიას, და სომხები, რომლებიც ამიერიდან სასანური ირანის მორჩილნი გახდნენ. მათი დახმარებით ირანელებმა გუთისხევთან ბრძოლაში დაამარცხეს ამაზასპი. მისი სიკვდილის შემდეგ იბერიაში უკვე მისი დისწული რევი („მართალი“) გამეფდა.²⁵

თუკი M-216 (B) ტექსტში საქმე არა გვაქვს საკუთარი სახელის უცნობ იდეოგრამასთან (რაც თითქმის არსად გვხვდება), ჰიპოთეზურად შეიძლება დავუშვათ, რომ აქ ნახსენები სახელი მეფისა „Hbz“ არის იგივე „ამაზასპ-ჰამაზასპის“ ვარიანტი: ბაგისმიერი თანხმოვანი „მ“ გადადის ასევე ბაგისმიერ „ბ“-ში, ხოლო ხორხისმიერი „ჰ“ ძლიერდება. ამას გარდა, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არაფერი იქნება გასაოცარი, რომ ტექსტის ფრაგმენტში მოხსენიებული მეფე მართლაც იბერიის მმართველი ამაზასპი იყოს, რომელიც ერთ-ერთი წარჩინებულთაგანი იყო მთელ სასანურ იმპერიაში და რომლის სახელიც შაბურის წარწერაში მეხუთე ადგილზე დგას.

მისი მანიქეველობაზე მომაცვევლისა და 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 *fryštagrwn*, ანუ „მოციქული ნათლისა“. ტექსტის შემორჩენილი ფრაგმენტი გვაფიქრებინებს, რომ ეს უნდა იყოს იმ მისიონერის ეპითეტი, რომელიც მეფეს ესაუბრა. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა თავად მანის ყველაზე გავრცელებული ეპითეტი.

მანიქეურ სახისმეტყველებაში წამყვანი როლი ნათლის ესთეტიკას აქვს მიკუთვნებული. ნათლის სიმბოლიკის ინტენსივობით და სიჭარბით იგი უსწრებს თვით ქრისტიანობას და სხვადასხვა გნოსტიკურ თუ ასეთივე ელფერის მქონე მიმდინარეობას. მანიქეურ კოსმოგონიაში შესაქმეს მოჰყვა „განყოფის“ ეტაპი, როდესაც წარმოიქმნა ორი სამყარო – *Terra Lucida*, ანუ „მინა ნათლისა“, და *Terra Pestifera*, ანუ „მინა წყვდიადისა“.

ამ რელიგიური სისტემის მიხედვით, ქეშმარიტება კაცობრიობას ეუნყა ნათლის სამი მოციქულის პირით: ბუდამ დამოძღვრა აღმოსავლეთი, ზარათუსტრამ – ირანი, იესომ – დასავლეთი. მანი ითვლებოდა ნათლის მეოთხე მოციქულად, რომელიც მოვიდა ბაბილონში. მის ეპითეტთა შორის გვხვდება უკვე ნაცნობი *fryštagrwn* „მოციქული ნათლისა“, კოპტური *Apostolos mpogaine* „ნათლის დესპანი“, პართულ-

-ფალაური *najivag* „ნათლის მომტანი“, აგრეთვე ბაზმაგ „შუქურა“, სა-
შუალო სპარსული *pidar rowšān* „მამა ნათლისა“, *rowšānīg* „მანათობე-
ლი“ და ა.შ.²⁹⁶

ამდენად ცხადია, რომ „ნათლის მოციქული“ წარმოადგენს მხო-
ლოდ მანის ეპითეტს და მას არ გამოიყენებდნენ მის მონაფეხ-
თან, მარ სისინიოსთან, მარ ამოსთან, პატიკიოსთან ან ადდაისთან
დაკავშირებით.

თავად მანიქეველობა, როგორც მოძღვრება, მისიონერთა და
მოგზაურთა წრეში ჩაისახა. მის პროტაგონისტად ითვლება მოგზა-
ური და ვაჭარი, ვინმე სკვითიანოსი. მას უნდა მოეწყო პალესტინა
და ეგვიპტე, საიდანაც უნდა წამოედო ერთ-ერთი სახარება, აგრეთვე
„მისტერიების წიგნი“, როგორც ჩანს, პერმეტისტული ხასიათისა (ე. ი.
დაკავშირებული ეგვიპტულ ჰერმეს ტრისმეგისტოსთან, ანუ „სამგზის
დიად ჰერმესთან“). მესოპოტამიისკენ მომავალი, იგი გზად გარდაი-
ცვალა და ეს წიგნები დაუტოვა ვინმე ტერებიტოსს, რომელმაც ისი-
ნი ჩამოიიტანა ბაბილონს. მაგრამ ეს უკანასკნელიც უნდა დაღუპული-
ყო მითრას მოგვების ინტრიგების შედეგად, რომლებიც მის მიმართ
მტრულად განეწყვნენ. ამის შემდეგ წიგნები ხელში ჩაუვარდა მანის
გამზრდელს, ქვრივ ქალს, რომელმაც ისინი თავის აღსაზრდელს
გააცნო.²⁹⁷

მანისა და ირანის სამეფო კარს შორის საკმაოდ კარგი დამოკი-
დებულება დამყარდა შაბურ პირველის (242-270 წწ.) მეფობის დასა-
წყისში, რომელიც მანიქეველთათვის შედარებით მშვიდი ხანაა. ამ
დროს მათ არ სდევნიდნენ. ამავე ხანებში მანი ინდოეთიდან უკან
დაბრუნდა კტესიფონს, სასანიანთა სატახტო ქალაქში. გზად მომა-
ვალი იგი ქადაგებდა პერსიდაში, მესენაში, ხუზისტანში, ასურასტა-
ნში, მიდიასა და პართიაში.²⁹⁸ აღსანიშნავია, რომ ეს ის ოლქებია,
სადაც განსაკუთრებული ინტენსივობით მიმდინარეობდა ირანული
და სემიტური კულტურების შეხვედრისა და ურთიერთგანაყოფიერე-
ბის პროცესი. თავად მანიქეველობის გარეგანი ფორმაც შესაძლოა
დახასიათდეს, როგორც ირანულ-სემიტური და რაღაც წილად ბერ-
ძნულიც. ეს გახლდათ მეტად მრავლისმეტყველი ფორმა იმ ეპოქის
ადამიანთათვის.

ახალგაზრდა რეფორმატორის მოღვაწეობის ამბავმა მიაღწია
მეფის კარამდე და შაბურმაც მიიწვია იგი თავის სასახლეში, ან-ნა-
დიმის „ფიჰრისთის“ მიხედვით, კვირა დღეს, ნისანის პირველს, რო-
დესაც მზე ვერძის ნიშანში იდგა.²⁹⁹ ამას უნდა მოჰყოლოდა მეორე
შეხვედრაც, რომელზეც საუბარი რელიგიურ საკითხებზეც შედგა. მა-

ნიმ საგანგებოდ დასწერა მეფისთვის თავისი მოძღვრების სახელმძღვანელო „შაბურაგანი“, რომელიც გადაითარგმნა საშუალო სპარსულ ენაზე.

ნაკლებად სარწმუნოა ის მოსაზრება, რომ შაბურ პირველი მანიქეველი გახდა და სერიოზულად განიზრახა, მანიქეველობა გამოეცხადებინა სახელმწიფოს ახალ ოფიციალურ კულტად.³⁰⁰ მაგრამ რიგით მეორე სასანიანი მმართველი მართლაც განსაკუთრებული პიროვნება გახლდათ – დაუძინებელი მტერი რომის მიერ დამყარებული მსოფლიო წესრიგისა, იგი 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.³⁰¹ საინტერესოა ის გარემოება, რომ ერთ ბანაკში ამ დროს იმყოფებოდა მანი, მეორე, ანუ რომაელთა ბანაკში – ნეოპლატონური ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენელი პლოტინი.

მანის ქადაგებებს წარმატება უნდა მოჰყოლოდა თავიდან, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მას დაუპირისპირა 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“.³⁰² ამადაც კოპტურ მანიქეურ თხზულებაში „კეფალაია“ მანი ეუბნება თავის მოწაფეებს, რომ ადამიანებმა არ შეინწყნარეს მისი ქადაგება, რამდენადაც შეიძულეს ნათელი და შეიყვარეს ბნელი; ვინაიდან ეს ხალხი მხარს უჭერს მეფეებს, ემორჩილება კეისრებსა და სატრაპებს; ხოლო მის მიერ ნაქადაგარი ჭეშმარიტება და უწყება საუკუნო ცხოვრების შესახებ არ შეისმინეს.³⁰³

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

მოვიშველებთ, ნამდვილად გენიოსის ინტუიციით წარიმართებოდა ამ დროს.³⁰⁴ მანის გარდა, მას უძღვებოდნენ მისი მოწაფეები: მარ სინიოსი, მარ ზაკო, ინაიოსი, მარ ამო, მარ გაბრიაბი, პატიკიოსი, ადდაი და სხვანი. ინდოეთიდან კტესიფონს მომავალმა მანიმ შეიარა მესენას პროვინციაში და მოაქცია ამ მხარის განმგებელი, მეფის ძმა მიჰრ-შაჰი. საფიქრებელია, რომ M-216 (B) 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, რომელსაც განიცდიდნენ სპარსელების როგორც თავდაპირველი და გარკვეულ მომენტში მათ მტრებად გადაქცეული, ისე ბოლომდე მათ ბანაკში დარჩენილი მოკავშირეები. ამის დამადასტურებელია 283 წლის საზავო ხელშეკრულება რომთან, რის შედეგადაც სასანურმა ირანმა დაკარგა კონტროლი სომხეთის მნიშვნელოვან ნაწილზე.

M-216 (B) ფრაგმენტში ფიგურირებს სახელი I(y)ḫō, ანუ იესო. სამწუხაროდ, ტექსტის მონაკვეთი მეხუთედან მეცხრე ხაზამდე იმდენად დაზიანებულია, რომ შეუძლებელია დადგენა, თუ რა კონტექსტითაა მოხსენებული ის. რამდენადაც ცნობილია, მანის თავისი მიმდევრები მიიჩნევდნენ ქრისტიანობის, ზოროასტრიზმისა და ბუდიზმის ჭეშმარიტ ინტერპრეტატორად. მანიქეურ თხზულებაში „შაბურაგან“ სახელი Iyḫō (იესო) გვხვდება მაშინვე, როდესაც მანი იწყებს თავისი რელიგიური სისტემის ჩამოყალიბებას ირანელთათვის. მანის მოძღვრებაში იესოს სამი გამოვლინებაა ცნობილი: 1) „იესო ბრწყინვალე“ (zyva), ანუ მაცხოვარი ნათლისა, რომელმაც დასაბამში მოუტანა ადამს „მხსნელი გნოზისი“. ამასთან დაკავშირებით ნეტარი ავგუსტინე (428-429 წლებში დანერგულ თხზულებაში) მანიქეური ქრისტოლოგიის განქიქებისას აღნიშნავდა, რომ მათთვის ქრისტე არის იგივე არსება, რომელსაც საღვთო წერილი მაცდური გველის სახით იცნობს (იხ. De haeresibus, 46). მანის მიხედვით, ამ გველის მიღმა ისევ χρῖστος ἐκτισμένος იდგა, რომელმაც შესაქმე თავისი საკუთარი ძალით განახორციელა, მსგავსად პლოტინისეული პირველარსისა, რისი ემანაციის შედეგიცაა სამყარო. ამადაც იესოს მანიქეური ეპითეტი ერთ-ერთ სირიულ ტექსტში არის bān rābba, ანუ სამყაროს დიდი ხუროთმოძღვარი. 2) Iesus patibilis, ანუ „ტანჯული იესო“, რომელიც წარმოადგენს მატერიაში დატყვევებული ნათლის კრებით სახეს. მანის მიხედვით, ეს არის ჯვარცმული ნათელი. პასიურ ასპექტში ეს ტანჯული სანყისი სიმბოლიზებულია, როგორც ჯვარი ნათლისა, ხოლო

აქტიურში – ბავშვის ან ყმანვილის სახით, რომელიც მავედრებელ პოზაში საშველად მიმართავს უფალს. 3) „იესო მესია“, ანუ წინასწარმეტყველი და ძე ღვთისა, რომელმაც მოჩვენებითად მიიღო კაცობრივი სახე და ეწამა ჯვარზე. როგორც ვხედავთ, მანიქეურ თეოლოგიაში გნოსტიკური 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. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ „მაბურაგანში“ მანის მიერ იესოს სახელის წარმოდგენა ფორმით *ישו*, ჰანს-ჰაინრიხ შედერის შენიშვნით, შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო: მანიმ ამით თითქმის ხაზი გაუსვა იესოს სახელის ნათესაობას ზოროასტრული რელიგიის მკურნალი ღვთაების, იმით აირიამანის, სახელთან.³⁰⁵ ირანელი ზოროასტრელის ახალ რელიგიაზე მოსაქცევად ეს ასოციაცია თუ დაკავშირება საკმაოდ მარჯვე მეთოდად გამოადგებოდათ მისიონერებს. მანიქეველთა მიხედვით, იესო იყო დიდი მკურნალი. საექიმო ხელოვნებას კარგად ფლობდა მანიც, რაც მას შეესწავლა ინდოეთში ყოფნისას. სოლდურ ენაზე შედგენილ TM-389 (D) ტექსტში ლაპარაკია მისიონერ მარ-გაბრიამის მიერ ქალაქ რევანის (ფიქრობენ, რომ ეს არის გარდამავალი ფორმა ურარტუს პერიოდის „ერებუნიდან“ სომხურ „ერევნამდე“) მეფისა და მაცხოვრებელთა მოქცევაზე. ყოველივე ამას წინ უძღოდა სწეული ასულის განკურნება. მარ-გაბრიამი ეუბნება რევანის ქრისტიანებს:

„ქრისტე იყო სასწაულთმოქმედი უფალი. ბრმებს, ისე როგორც განრღვეულთ და კოჭლთ, თავიანთი სწეულებისგან განჰკურნავდა. იგი ასევე მკვდრეთით აღადგენდა მიცვალებულთ. და წესია, რომ ძეს მამის შესახედობა აქვს და მოწაფე მსგავსია თავისი მოძღვრისა. თუ თქვენ მართლაც მოწაფენი ხართ და მისი მსგავსნი, მაშინ მოდით აქ ყველანი და განჰკურნეთ ეს ასული სწეულებისგან, როგორც იესომ უთხრა თავის მოწაფეებს: რასაც თქვენ დასდებთ ხელს, მე განკურნავ უფლის ხელით“.³⁰⁶

ქალაქ რევანში მარ-გაბრიამს ამოურჩევია ადამიანები როგორც „მსმენელ-მიმდევართა“ (*Auditores*), ისე „რჩეულთა“ (*Electi*) კრებულისთვის. როგორც კავკასია, ისევე როგორც მთელი სასანური იმპერია, მოქცეული ჩანს მანიქეველთა მხედველობის არეში. ჩვენ მხოლოდ ვარაუდის დონეზე შეგვიძლია იმის წარმოდგენა, თუ რა კონკრეტული შედეგი მოჰყვა „ნათლის მოციქულის“ საუბარს იბერიის მეფესთან. სარ-მაშჰადის კარტირისეულ წარწერაში ლაპარაკია

„მაგუსტანებზე“ (იგულისხმება მოგვთა განსწავლისა და თავშეყრის ადგილები), საიდანაც განდევნილ იქნენ „მწვალელები“. ხოლო ასეთნი, იმავე კარტირის ზოროასტრის ქააბაზე გაკეთებული წარწერის მიხედვით, იყვნენ ქრისტიანები, ბრაჰმანები, მანიქეველნი, ნაზარეველნი, ბუდისტები და ა.შ.

ამ მწირი მონაცემებიდან შეუძლებელია რაიმე დასკვნის გამოტანა, „ქართლის ცხოვრება“ კი საერთოდ არაფერს ამბობს არც მანიქეველობის გავრცელებაზე იბერიაში, არც რეაქციაზე ირანის იმპერიის მეინსტრიმული რელიგიის მხრიდან.

და მაინც, რატომ არის დასაშვები, რომ ამაზასპი, თუკი ის პირდაპირ მანიქეველი არ გამხდარა, მაინც გულისხმიერებით მოქცეოდა მანიქეურ რელიგიას? აქ ალბათ გასათვალისწინებელია ის ფაქტორი, რომ ამაზასპის თვალში მანიქეველობა, როგორც მოწინააღმდეგე რეალურად არსებული მაზდეისტურ მოგვთა კლასისა, სახელმწიფოს მნიშვნელოვანი საყრდენისა და, იმავდროულად, ქრისტიანული კომპონენტებით დატვირთული, მაინც უფრო ქრისტიანულ სამყაროსთან, ანუ ბიზანტიასა და დასავლეთთან, ასოცირდებოდა, ვიდრე სასანურ სახელმწიფოსთან. იმავდროულად, მისი დევნა ირანში უკვე იწყებოდა, რასაც ადასტურებს მთავარი მოგვის, კარტირის მოღვაწეობა და გატარებული ღონისძიებები.

თუმცა ქართული წყაროს ერთი ცნობა მაინც იქცევს ყურადღებას: მემატიანე ახსენებს ამაზასპის დისწულს, მეფე რევ „მართალს“ და ამბობს, რომ „სმენილ იყო მისდა მცირედ რამე სახარება უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი და აქუნდა რამე სიყვარული ქრისტესი“.³⁰⁷ მის მეფობამდე ქართულ წარმართობაში შეიმჩნევა ყრმათა მსხვერპლად შეწირვა კერპებისათვის, რაც რევ მართალს შეუცვლია ძროხებისა და ცხვრების ზორვით. ის გარემოება, რომ მას ცოტა რამ სცოდნია სახარების შესახებ, შესაძლოა, კიდევ მეტყველებდეს მის გნოსტიკოსობაზე ან მანიქეველობაზე, თუმცა მეორე შესაძლებლობაც არის – კავკასიაში იმხანად უკვე უნდა არსებულიყო ის ქრისტიანული თემები სპორადულ მდგომარეობაში, რომელთა გაგებაც სახარებისა ეფუძნებოდა არა ვალენტინიანოსის, ბასილიდეს ან მანის განმარტებებს, არამედ ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ მეინსტრიმულ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას – ეს ის პერიოდია, როდესაც საყოველთაო საეკლესიო კრებები სარწმუნოების უმთავრესი დოგმებისა და ორთოდოქსიის ძირითადი ჩარჩოს დასადგენად ჯერაც არ იყო დანყებული. ხოლო რაც შეეხება სომხეთს, იქ, მ.ლ. შომონის დაკვირვებით, ამ დროს ქრისტიანობა შესაძლოა არსებულიყო სპორადული ფორმით.³⁰⁸

III. 2. მანიქეველობა და საქართველოს ეკლესია

ფაქტია, რომ საქართველოს ისტორიის არც ადრექრისტიანულ, არც შემდგომ პერიოდებში არ შეიმჩნევა საყოველთაო, ორთოდოქსული ქრისტიანობისგან განსხვავებული ან გადახრილი რელიგიური აზროვნება, რომელსაც შედეგად მოჰყვებოდა ომები, კატაკლიზმები ან შესაბამისი თეოლოგიური და ფილოსოფიური მიმდინარეობის შექმნა. ისინი, ვისაც მსოფლიოში „ერესიარქები“ ეწოდებოდა, პრაქტიკულად არ სარგებლობდნენ საქართველოში პოპულარობით და მხარდაჭერით. ამას შესაძლოა, განაპირობებდა ხშირი ომები და დიდი გეოპოლიტიკური დაპირისპირებების ტექტონიკურ საზღვარზე ყოფნა. ამადაც მეთერთმეტე საუკუნის სასულიერო მწერალი გიორგი მცირე აღნიშნავდა, რომ ქართველები არც მარცხნივ, არც მარჯვნივ არ მიდრეკილან მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი გზიდან.³⁰⁹ ეს სენტენცია შესაძლოა, გარკვეულ რეალობას მართლაც ასახავდეს, რადგან შექმნილი ვითარებების გამო ადამიანებს ჭეშმარიტების ირგვლივ დავა-კამათისთვის არც ეცალათ.

თუმცა ეს ყველაფერი არ ნიშნავს იმას, რომ ამ მიმართულებით არ ყოფილა მცდელობანი. „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულია ცნობა მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწე ქართლის ეპისკოპოს მობიდანის შესახებ: „და ბასილისა შემდგომად ამანვე 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 უსჯულობა მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორწმუნედ. და ვერც განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომელი შემდგომად მისა დანუა ყოველი წერილი მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმა მიქაელ, რომელი განიკუთა კადრებისათვის ვახტანგ მეფისა.“³¹⁰

აქ უნდა აღინიშნოს, რომ „ნათესავად სპარსი“ სრულებითაც არ გამოირიცხავს იმას, რომ აღნიშნული პიროვნება ფლობდა სირიულ-არამეულ ენას ან თუნდაც ბერძნულს. ამ ენებზე კომუნიკაცია იმდროინდელ იბერიაში უფრო იოლი იქნებოდა, ვიდრე თუნდაც საშუალო სპარსულზე. თეოლოგიურ საკითხებზე კომუნიკაცია ისედაც ნაკლებად წარმოსადგენი იქნებოდა, ხოლო სომხეთსა და ირანშიც

როგორც მეინსტრიმული ქრისტიანობის, ისე მანიქეური თემის წარმომადგენლები ძირითადად სირიულად კომუნიცირებდნენ ერთმანეთთან. საღვთისმეტყველო და ლიტურგიკული დისკურსის ენაც ბერძნულზე მეტად სირიული იყო. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მობიდან ეპისკოპოსი მანიქეველი იყო (ივანე ჯავახიშვილი,³¹¹ პავლე ინგოროყვა³¹² და სხვანი). თუმცა არსებობს სხვა მოსაზრებაც – კერძოდ, მარი ბროსე მას ნესტორიანელად მიიჩნევდა. მისი თქმით, იგი გახლდათ ერთ-ერთი იმ ნესტორიანელ ეპისკოპოსთა შორის, რომლებიც პეროზ მეფის განმგებლობის ხანაში კტესიფონს დამკვიდრდნენ და იქ დააარსეს საპატრიარქო.³¹³

ივანე ჯავახიშვილი უარყოფდა ამ მოსაზრებას: „მობიდანის ნესტორიანობა საეჭვოა იმის გამო“, – წერდა იგი, – „რომ თვით სპარსეთში ნესტორიანობა იმაზე გვიან გაბატონდა და სომხეთშიც ნესტორიანული სამწყსო მხოლოდ მეექვსე საუკუნის შუა წლებში დანესებულა (იხ. ნერსეს სომეხთა კათალიკოსის 554 წლის ეპისტოლე). საეჭვოა, რომ ნესტორიანობას საქართველოში სომხეთში გავრცელებაზე უმაღლესი თავი“.³¹⁴ ამას გარდა, ნესტორიანელს უწოდებდნენ არა „მოგვს“, არამედ „მწვალებელს“. მოგვი კი, როგორც უკვე აღინიშნა, იყო სინონიმი გრძნეულის, მისნის და ვარსკვლავთმრიცხველის. ამ სიტყვით პრინციპში, შეიძლებოდა მანიქეველის აღნიშვნაც. აქვე ყურადღებას იქცევს თავად ამ სასულიერო პირის საკუთარი სახელი „მობიდანი“, რაც უფრო ზოროასტრულ „მოზადს“ (მოგვთმთავარის აღმნიშვნელი ტერმინი) მოგვაგონებს, ვიდრე ქრისტიანი იერარქის სახელს. უნდა აღინიშნოს, რომ ირანულ ონომასტიკონში არსად გვხვდება ასეთი საკუთარი სახელი. თვით მანიქეველობის მიმდევარს კარტირის ზემოხსენებულ წარწერაში ეწოდება zandik, რაც ზოროასტრული თვალთახედვიდან მიაწინებებს zand-ის, (ე. ი. ავესტას გარდმოცემის) მცდარ, ერეტიკულ გაგებას და განმარტებას. არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომ zandik მომდინარეობს სირიული ტერმინიდან zaddiq „მართალი“, რაც, იმავდროულად, უნდა აღნიშნავდეს მანიქეური რელიგიური მსახურების „მსმენელ-მიმდევარს“.³¹⁵ ანუ ის, რაც ნეტარი ავგუსტინე იყო თავის „მანიქეურ“ პერიოდში.

მეხუთე საუკუნის სომეხი სწავლული იეზნიკ კოლბელი თავის თხზულებაში „ერესთა წინააღმდეგ“ ზოროასტიზმთან ერთად განაქიქებდა მანიქეველობას და გნოზისს. ეს იმის მაუწყებელია, რომ ამ ხანებში ეს იდეები აღწევდა სომხეთს და რეალურ ზეგავლენას ახდენდა ადამიანთა ცნობიერებაზე. სომხეთში მართლაც არსებობდა „არევორდების“, ანუ „მზის შვილების“, სექტა. მათ მიერ თაყვანისცე-

მა მზისა, აგრეთვე, ყვავილებში გამოვლენილი ღვთიური საწყისისა, აფიქრებიანებთ მკვლევართ, რომ ისინი მანიქეველნი იყვნენ.¹¹⁶

მოზიდან ეპისკოპოსის მანიქეველობის სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ იგი წიგნებს წერდა. ის, სავარაუდოდ, მიეკუთვნებოდა რაღაც ისეთ რელიგიურ თემს, რომელიც კავკასიაში აქა-იქ არსებობდა, თუმცა ვერ ასრულებდა განსაკუთრებულ როლს. მანიქეველობა თავისი გარეგნული ფორმით იყო მნიგნობრული რელიგია და მას ჰქონდა წერილობითი ფიქსირებული ლიტერატურა. მანიქეური ბიბლიოთეკა საკმაოდ სწრაფად იზრდებოდა, იმავეს კი ნამდვილად ვერ ვიტყვით III-V საუკუნეების ზოროასტრელებზე. ზოგიერთი წიგნი თვით მანის მიერ იყო დაწერილი, რომლისთვისაც სირიულსა და გვიანპართული ხანის ფალაურთან ერთად ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ბერძნული ენაც. ჰანს-ჰაინრიხ შედერის თქმით, ბერძნული ენის ცოდნას დიდად უნდა შეეწყო ხელი მანისთვის, აეყვანა თავისი მოძღვრება ზოგადკაცობრიულ დონეზე.¹¹⁷

მანიქეველობა აღმოცენდა ისეთი „მნიგნობრული“ რელიგიების წინაშე, როგორებიც იყო ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ზოროასტრიზმი. მანიქეველობის ფართოდ გავრცელებას (იგი, როგორც ისტორიიდანაა ცნობილი, გავრცელდა გიბრალტარიდან ჩინეთის დიდ კედლამდე, მოიცვა მესოპოტამია, ირანი და ცენტრალური აზია) დიდად განაპირობებდნენ მეტწილად სირიული წარმოშობის მისიონერები. მათთვის ბუნებრივი იყო მოგზაურობა სხვადასხვა ქვეყანაში და სწრაფი ინტეგრირება სრულიად უცხო გარემოში. სირიელები საზოგადოდ მისიონერები, ვაჭრები ან მთარგმნელები იყვნენ. მახლობელ აღმოსავლეთში ისინი იყვნენ სხვადასხვა რელიგიური და ფილოსოფიური იდეის გამავრცელებელნი. სირო-არამეული ეთნოკულტურული ელემენტის არსებობას იბერიიში ადასტურებს არმაზის ეპიგრაფიკა. ისე, როგორც მთელ აღმოსავლეთში, იბერიის მეფეთა და პიტიახშთა კანცელარია არამეული უნდა ყოფილიყო. სირიული თემის არსებობის შესახებ ვკითხულობთ აგრეთვე მეექვსე საუკუნის პაგიოგრაფიულ თხზულება „ევსტათი მცხეთელის მარტილობაში“, რომელშიც ნახსენები არიან „ასურნი მთავარნი“ (ანუ გავლენიანი პირნი, ავტორიტეტის მქონენი, რომელთაც სიტყვა ეთქმით), რომელთაც უშუამდგომლეს წმინდა ევსტათის პიტიახშის წინაშე.

მოზიდანის გამოცხადება „სპარსად“ შესაძლოა, იმდენად არ გულისხმობდეს ეთნიკურობას, რამდენადაც უფრო რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ კუთვნილებას. მისი მიდრეკილება მნიგნობრობისადმი გვაფიქრებინებს, რომ იგი, გარდა მანიქეველობისა, ეთნიკურად უმაღლესი სირიელი იყო, დიდი ალბათობით, ირანიდან. როგორც

სომხეთში, ისე იბერიაში სამღვდელმთა შორის სირიულის ცოდნა უფრო გავრცელებული ჩანს, ვიდრე ბერძნულისა. ეს „მოზიდანია“, ნესით, თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც ფლობდა ქრისტიანული რელიგიის ძირითად კანონებს, რადგან ის „აჩვენებდა მართლმადიდებლობასა“. თუ კიდევაც დავუშვებთ, რომ იგი ზოროასტრელი იყო და არა მანიქეველი, საეჭვოა, მას ისე კარგად სცოდნოდა ქრისტიანობა, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში არც მეფე, არც სასულიერო პირნი და არც მრევლი არ დაეჭვებულიყვნენ მის მართლმორწმუნეობაში. მით უმეტეს, რომ ის იყო ერთხანს ეპისკოპოსი – ქართლის ეკლესიის საჭეთმპყრობელი, მის ავტოკეფალიამდე – ანუ კათალიკოსობის დანესებამდე.

რაც შეეხება მანიქეველთ, ამ მოძღვრების მიმდევარი შესანიშნავად იცნობდნენ ორთოდოქსულ ქრისტიანობას და საკუთარი აზრიც კი ჰქონდათ მის შესახებ. ისინი თავიანთ დოქსოლოგიურ გამონათქვამებში ხშირად სახარებისეულ ადგილებსაც კი იშველიებდნენ ხოლმე, მეტადრე, ხორცისა და სულის, სოფლისა და ზესთასოფლის, ნათლისა და ბნელის თემებზე საუბრისას. მერვე საუკუნის ქრისტიანი არაბი ეპისკოპოსის – თეოდორე აბუკურას მიხედვით, მანიქეველთ შეედლოთ 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.“³¹⁸

გვიანანტიკურ ეპოქაში, მოყოლებული V საუკუნიდან, მანიქეველობა, ოდესღაც გავრცელებული ჩრდილოეთ აფრიკიდან ჩინეთის დიდ კედლამდე, თანდათან გაუჩინარდა ადამიანების ცნობიერებიდან, როგორც ქმედითი მოძღვრება თავისი არც თუ მცირერიცხოვანი თემთა ქსელით. მისი ცალკეული ელემენტი შემოინახა ზოგიერთმა სექტამ თუ ორდენმა და ეს იყო როგორც ევროპაში, ისე აზიაში. ასევე, იმ ცალკეულ სამედიცინო და ასტროლოგიურ რეცეპტებში შეიმჩნევა მისი კვალი, რომლებიც დანერილია სინკრეტული და ეკუმენური მოძღვრებების გავლენით. აღნიშნული მოძღვრებების ავტორები თავიანთ შეხედულებებს ადამიანსა და სამყაროზე ირანულ რელიგიასა და გნოზის შესაბამებენ. ყველაზე ღირსშესანიშნავი ნიმუშები მანიქეველობასთან პოლემიკისა შემოინახა ნეტარი ავგუსტინეს თხზულებებმა.³¹⁹ ავგუსტინე, რომელიც საკმაოდ დიდხანს მანიქეველთა თემის „მსმენელ-მიმდევარი“ (ლათ. Auditor) იყო, ცხადია, თავის იქ ყოფნას შეცდომად და ცოდვად მოიაზრებს. სწორედ მან

დაუდო სათავე მანიქეველობასთან პოლემიკას. მანიქეურ სისტემასთან პოლემიკა კი გრძელდებოდა შემდგომ საუკუნეებშიც. ასეთია მაგალითად, მეთორმეტე საუკუნეში არსენ ვაჩეს ძეს მიერ შედგენილი საღვთისმეტყველო – ეგზეგეტიკური კომპენდიუმი „დოღმატიკონი“, რომელიც შუასაუკუნეობრივი გაგებით ერთგვარ ერესიოლოგიურ ენციკლოპედიასაც კი წარმოადგენს. აქ, განაქიქებენ რა სულის ხორცზე უწინარეს არსებობის პლატონურ იდეას, ეკამათებიან მანიქეველობასაც. აქ, რა თქმა უნდა, 553 წელს კონსტანტინოპოლში გამართული იმ მეხუთე საყოველთაო კრების სულიდან გამომდინარე აზროვნებენ, რომელზეც დაიგმო ორიგენე და ორიგენიზმი, მეტადრე, „პრაეგზისტენცის“ იდეის გამო – რაც გულისხმობდა ადამიანური სუბსტანციის არსებობას მის დაბადებამდე, ცხადია, სულიერი ფორმით. ტრაქტატს, მიმართულს პლატონიზმის წინააღმდეგ, აქ ეწოდება „განქიქებაი ელინებისა სულთა პირველყოფისაი, ანუ მეტყველთა მიმართ“, შემდეგ კი: „სულნი კაცთანი პირველივე იყვნეს ხორცთასა“. აღნიშნულ ტექსტში მოტანილია ციტატა დიოდორე ტარსელი ეპისკოპოსის თხზულებიდან „წიგნნი, აღწერილნი მანიქეველთა წინაგანწყობად“.³⁷⁰

მანიქეველობასთან პოლემიკის ამ კონტექსტში წარმართვა სავსებით ბუნებრივია: რადგან მანის კოსმოგონიური ანთროპოლოგიის მიხედვით, შესაქმეს ჰქონდა არამატერიალური, არაფიზიკური ეტაპები (მდრ. ზოროასტრული ტერმინი Menok, ანუ ღვთაებრივი სამყარო, არსებული მხოლოდ იდეის ფორმით), ხოლო ფიზიკური ყოფიერება (უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის ფიზიკური სხეული და დანარჩენი მატერიალური ფორმით არსებული ბუნების საუფლოები) ამის შემდეგ გაჩნდა: იგი შედგება კეთილი და ბოროტი სანყისების შერევისა, რასაც შედეგადაც მოჰყვა საყოველთაო გამკვრივება ფიზიკურ ფორმად და გაჩნდა სიკვდილი, როგორც ასეთი. მატერიაში დატყვევებული სული, ცხადია, იტანჯება, რის გამოც ნათლის ყველა მოციქულის (მაგალითად: ბუდას, ზარათუსტრას, იესოს, თავად მანის) ამოცანაა მისი დაბრუნება თავის ბუნებრივ მდგომარეობაში და მისი დახსნა ბოროტების „შერეული“ საუფლოდან.

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

მაკედონიოს, დრკუ საბელიოს

შეცდომით ჰგომობდეს სულსა წმინდასა.

მანი ვინმე ცით იტყოდა რეცით
 გარდმოტანისა ხორცთა მისთასა,
 სამუსატელსა მომფსვეტელსა
 პირს დაუყოფდა წვალებათასა.
 (აბდულმესიანი, 85, 2)

„ცით გარდმოტანა ხორცისა“ არის ზოროასტრული *menok*, მატერიალური ყოფიერების წინმსწრები საგანთა და არსთა არაფიზიკური მდგომარეობა, რაზეც ზემოთ იყო მსჯელობა. შემთხვევითი არ არის, რომ ეპოქალური რელიგიური პოლემიკის ამ მნიშვნელოვან დოკუმენტებში ორიგენე და მანენტო (იგივე „მანი“) უფსკრულის ორ ვეშაპად არიან მოხსენიებულნი. ეს ნიშნავს მათ შერაცხვას პირველი კლასის ერესიარქებად. ისინი მოუმზადებელი და ჭეშმარიტ სარწმუნოებაში ნაკლებად გათვითცნობიერებული მკითხველისთვის შესაძლოა დიდი საფრთხე გამხდარიყვნენ. ამადაც პოლემიკის მიზანი ერთი იყო: დიდი ხნის წინათ არსებულ მოძღვრებას და იდეებს არ მოეხდინა ზეგავლენა ქრისტიან სწავლულთა მსოფლმხედველობაზე, თუკი ისინი ეკლესიისგარე რელიგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შეუდგებოდნენ სულისთვის სასარგებლო მარცვლის მოძიებას. „გრიგოლ ხანძთლის ცხოვრება“ ხომ გვიჩვენებს ჩინებულ მაგალითს ასეთი ძიებისას – წმინდანმა მონაფეობის ჟამს „სიბრძნეცა იგი ამა სოფლისა ფილოსოფოსთაი ისწავა კეთილად და რომელი პოვის სიტყუაი კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკვალი განაგდის“.³²¹

IV.

დრაკონის
მეუსვრელი
გმირი
მითოკოეძურ
ტრადიციაში



როგორც „რიგვედას“, ისე „ავესტას“ ჰიმნები წარმოადგენს ძველი სამყაროს ხალხთა შორის გავრცელებული მითოსის ახლადქმნას გარკვეული ფორმით. თავად ამ მითოსის ასაკი რთული გასარკვევია, შეიძლება მხოლოდ ზოგადად ითქვას, რომ თითქმის ყველა ხალხის კოლექტიურ ცნობიერებაში იმთავითვე მკვიდრობდა მრავალი სიკეთით შემკული იმ გმირისა და კოსმიური პეროლდის ნათლით მოსილი სახე, რომელმაც მოკლა დემონიური ურჩხული და გაათავისუფლა მის მიერ შთანთქმული წყლები. ერთი შეხედვით ისე ჩანს, რომ მითი თავად კაცობრიობის ხნისაა, თუმცა საკითხის კვლევის ისტორია აჩვენებს: მას, რაც შეიძლება არქეტიპად მიიჩნიონ, თავად გამოუჩნდება კიდევ უფრო ძველი პირველსახე მასზე ადრეულ ეთნოკულტურულ შრეებში. ამაშია კვლევის, როგორც რეკონსტრუქციის პროცესის, საინტერესოობაც. ხსენებული მითოსური პერსონაჟის გავრცელების არეალი უჩვეულოდ ფართოა – თითქმის არ არსებობს მითოლოგიური სისტემა, რომელშიც ის რაიმე ფორმით არ ფიგურირებდეს, თუმცა ამჯერად შემოვიზღუდებით ირანი-მესოპოტამია-წინა აზია-კავკასიის არეალით.

IV. 1. წინარეინდოევროპული და ინდოარიული გადმოცემები

ინდო-ირანული მემკვიდრეობა საინტერესო მასალას გვთავაზობს ამ მხრივ – ის, რაც „რიგვედას“ ჰიმნებში ამ კოსმიურ პეროლდთან დაკავშირებით გვხვდება, არქეტიპულია ინდოარიული მითოლოგიისთვის:

ინდრა, შენ უძლიერესი ხარ სამყაროულ არსთა შორის,
შენ ხარ ხარი, ნამდვილი ხარი;
შენ მოჰკალი ვრიტრა, შენ განახვენ ზეცა,
შენ ხელთ გიპყრია მოელვარე იარაღი,
რომელსაც შენი საკუთარი ძალით ლესავ.
(რიგვედა, 1:32)

ინდოლოგი დ. ვ. ენტონის თვალსაზრისით ინდო-ირანული ღვთაების, Varəθrayna-ს, მრავალი თვისება გადავიდა ღმერთ ინდრაში, რომელიც გახდა განვითარებადი ინდური კულტურის ცენტრალური ღვთაება. ინდრა იყო 250 ჰიმნის სუბიექტი, ანუ რიგვედას თითქმის მეოთხედისა. უძველეს ვედურ რელიგიაში ვრიტრა (მდრ. სანსკრ. vṛtra) იყო გველი ან დრაკონი, რომელიც განასახიერებდა გვალვას და ინდრასადმი მტრობას. იგი იდენტიფიცირებული იყო როგორც ასურა, ანუ დემონი. იგი თავის ძირითად გამოვლინებაში ხერგავს ან დაწრეტს მდინარის დინებას, რათა მიუწვდომელი გახადოს სასიცოცხლოდ აუცილებელი წყალი ადამიანებისთვის. იგი გმირულად დაამარცხა ინდრამ.³²⁷ ამ შერკინებისას მან ვრიტრას 99 ციხესიმაგრე დაანგრია, ვიდრე გაათავისუფლებდა დატყვევებულ წყლებს. ბრძოლა დაიწყო ინდრას დაბადებიდან მალევე და მან საკმაოდ დიდი რაოდენობის სომა მიიღო ტვაშტრის სახლში, რამაც ის გააძლიერა ამ ბრძოლისთვის. ტვაშტრიმ ინდრასთვის დაამზადა ცეცხლოვანი იარაღი, ხოლო ვიშნუმ, ინდრას თხოვნისამებრ, შექმნა სივრცე ამ ბრძოლისთვის და სამი დიდი ნაბიჯი გადადგა, რის გამოც ის ცნობილი გახდა.

„ინდრა, ვრიტრას მკვლელი“ ირანულ მითოლოგიაში არ ფიგურირებს, ასეთ ღვთაებას ირანული პანთეონი არ იცნობს – მიუხედავად იმისა, რომ ირანული Varəθrayna-ს, გამარჯვების გენიის და მრისხანე

ძალის განსახიერებას, ეტიმოლოგიური კავშირი აქვს ინდრას ეპითეტთან *Vṛtrahan* – „ვრიტრას მკვლელი“. ირანისტმა და ენათმეცნიერმა ემილ ბენვენისტმა ინდოლოგ ლუი რენესთან ერთად წიგნში „*Vṛtra* და *Vṛtragna*“ შეისწავლა ეს პრობლემა და დაასკვნა, რომ ინდრა ვრიტრაჰანის ტიპის მითი არ შეინარჩუნა ზოროასტრულმა რელიგიამ – *Vərəθraϥna*-ს არ უკავშირდება აქ დემიურგული ერთჯერადი აქტი ურჩხულის მკვლელობისა; რადგან მოგვიანებით განვითარებულმა მონოთეისტურმა ტენდენციამ ზოროასტრიზმში შესაქმნის პროცესში აბსოლუტური პრიორიტეტი აპურა მაზდას მიანიჭა, ხოლო ღვთაება ვერეთრაგნას შერჩა მხოლოდ სიმართლისთვის ბრძოლის ფუნქცია. იგი ამიერიდან ითვლებოდა მეომართა წოდების შთამაგონებლად და წარმოადგენდა ისეთი გამარჯვების სიმბოლოს, როგორსაც აღწევნა მხოლოდ შეტევით.³²³

დღემდე შემორჩენილი ძველი და საშუალო სპარსული ტექსტები აღწერენ კოსმოგონიას და შესაქმნეს, თუმცა არაფერს ამბობენ დრაკონში განსახიერებული კოსმიური დაბრკოლების შესახებ; მიუხედავად ამისა, დასაშვებია მაინც, რომ ოდესღაც ირანულ ცნობიერებას უნდა სცოდნოდა მისი მძლეველის მითი.³²⁴ ამაში არც არაფერი იქნება გასაკვირი: ირანელებთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ბაბილონელებთან ვხედავთ მარდუქის კულტს, რომლის ქმედებაც – ქაოსის ურჩხულ თიამათის შემუსვრა – უთუოდ დემიურგულ ხასიათს იძენს კოსმოსის ფორმადქმნის პროცესში. სტივ ვიკანდერი შენიშნავს, რომ ზოროასტრელთა საღვთო წიგნი თუმცა ერიდება, მიანეროს რომელიმე ღვთაებას დრაკონის მოკვლა, მაგრამ სანაცვლოდ მოგვითხრობს ურჩულისმბრძოლ ეროვნულ გმირთა შესახებ.³²⁵ ამრიგად, დემიურგული აქტი აქ ისტორიზებულია და კოსმოგონიურ დატვირთვას აღარ ატარებს.

ღვთაება ვერეთრაგნასადმი მიძღვნილი მეთოთხმეტე იაშტი (*Bahrām Yašt*) გამოირჩევა მთელ ავესტაში თავისი ხატოვნებით და კოსმოგონიური მითისთვის დამახასიათებელი ლაკონიზმით. *Bahrām* იმავე ღვთაების სახელია, თუმცა მოგვიანო ფორმაა. ჭეშმარიტად პოეტური სტილი, რომელიც ვლინდება რამდენიმე პასაჟში, მიანიშნებს ამ ტექსტის დიდ სიძველეზე. არტურ ქრისტენსენის მოსაზრებით, იგი განეკუთვნება ძველი წელთაღრიცხვის მეოთხე საუკუნეს, როდესაც ავესტას საკრალური ენა ცოცხალი იყო და თავისუფლად გამოიყენებოდა.³²⁶ ეს იაშტი უჩვეულოა ღვთაების თანმიმდევრულ გამოვლინებათა აღწერის გამო. ზარათუსტრას, რომელიც მსხვერ-

პლს შესწირავს მას, ღვთაება გამოეცხადება შემდეგი ფორმებით: ხარი, ქარი, ცხენი, აქლემი, ტახი, თხუთმეტი წლის ქაბუკი, ჩიტი V'ryn'i (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 ასახვა ადამიანის სხვადასხვა უნარისა, რომელთა განვითარებშიც უნდა განცდილიყო ეს ღვთაება. ვერეთრაგნას ავესტური კონცეფცია უცვლელად გაგრძელდა სასანურ ტრადიციაში.

სასანიანების ასტრონომიულ-კალენდარული რეფორმის მიხედვით, მისი სახელი Bahram გაიგივდა პლანეტა მარსთან. რ. ზენერი ამას განიხილავს, როგორც ქალდეური ასტროლოგიის სინკრეტული ზეგავლენის შედეგს: ბაბილონური ღვთაება ნერგალი არის ორივე – ერთი მხრივ, ომის ღვთაება, მეორე მხრივ კი, მარსის აღმნიშვნელი.³²⁷ ზოროასტრული თეოლოგიის მიხედვით, იგი ყველაზე ახლოს დგას მითრასთან, ასევე Asha Vahishta-ს შემწეა – ეს არის ის Amešaspenta (ერთ-ერთი ექვსთაგანი, უშუალოდ ოჰრმაზდის შემდეგ მდგომთა შორის), რომელიც ზეციურ მნათობებს მფარველობს. „ბუნდაჰიშნის“ მიხედვით, Vərəθrəyna სწორუპოვარი და უძლეველი მებრძოლი ღვთაებრივ არსთა შორის, რომელსაც ბადალი არ ჰყავს – შდრ. სამ. სპარსული ტექსტი: Vārhran yāzad drāfs-dar o menokān yāzdan kas hač ave perozgārtar nist, ka hāmvar drāfs pād perozgarih i yāzdan dāred.³²⁸ (Bundahišn Anklesaria, 170) მისი დაცვის გარეშე ამ ქვეყანაზე ვერ იარსებებს ვერანაირი რელიგია. მან უნდა დაიცვას ადამიანი და ყოველი ქმნილება იმ პერმანენტული ძალადობისგან, რომელიც „სიცრუის სულისგან“ მომდინარეობს.

ისტორია, როგორც პროცესი, ზოროასტრელებს სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლად ესახებოდათ. მოგვიანო ზოროასტრულ ტექსტებში შემორჩენილი (ბოისის თქმით, „კურიოზული“) ლეგენდის მიხედვით, ვაჰრამი აღზარდა თავად ოჰრმაზდამ, როგორც მეშვიდე ამესჰა სპენტა, იგივე ფალ. Amešāspand, რომელსაც ძალუძდა აპრიმანის დათრგუნვა და შთაგდება ქვესკნელში.³²⁹ მისი სახელი ერქვა ზოროასტრელთა ერთ-ერთ უმთავრეს საკრალურ ცეცხლს, რომელსაც სცნობდნენ „ცეცხლთა მეფედ“ (Adurān šāh) და მას აუცილებლად

მეფე ან მთავარი (Dāhyupād) აარსებდა.³³⁰ „ავესტა“ ახსენებს ურჩხულისმბრძოლ ორ გმირსაც: ესენია Karasāspa და Oraētaona. ორივე გმირთან, თუკი მხოლოდ ავესტური მონაცემებით შემოვიზღუდებით, ეს თემა იმდენად გაშლილი არ არის: Karasāspa-ს, (მოგვიანო სპარსული ტექსტების გერმასპს) უნდა მოეკლა Aji Sruvāra, ანუ „რქოსანი გველი“. თუმცა შევსება ხდება საშუალო და ახალსპარსულ ტექსტებში. Oraētaona-ს შემთხვევაში თავს იჩენს გაცილებით მეტი საინტერესო დეტალი. მისმა მოწინააღმდეგე Aji Dāhakā-მ, ანუ „ცეცხლოვანმა გველმა“, რომელიც „უძლიერესია თვით აპრიმანზე“, დაამხო მეფე Yima Xšaeta-ს („ბრწყინვალეს“) სამეფო ნათლისა და თვით გაბატონდა მასზე. ეს „ათასხერხიანი“ დემონი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს კაციცაა და ურჩხულიც, დაატყვევებს მეფე Yima-ს დებს – Arnavač-სა და Čahavac-ს და ცოლებად დაისვამს მათ.

Oraētaona, რომელიც თავადაა ვერეთრაგნას ერთგვარი ადამიანური ჰიპოსტასი მიწიერ პლანში, თავისი უმაგალითო ძალის წყალობით დაამარცხებს Dāhakā-ს და იქორწინებს მის მიერ დატყვევებულ დებზე. საინტერესოა, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ გმირი Oraētaona მოხსენებულია აფრიდონის სახელით, რომელმაც „შეკრა ბევრასპ, გუელთა უფალი“ და დაამწყვდია იგი კაცთათვის მიუვალ მთაში.³³¹ სომხური ლეგენდების ბევრასფის ამბავი ოდნავ განსხვავებულია – იგი ისჯება იმით, რომ მას გოგირდის ცეცხლოვან ორმოში ჩააგდებენ.

ვერეთრაგნას თაყვანისცემა აქემენიანთა ეპოქაშიც შეინიშნება – ასე მაგალითად, სტრაბონი თავის „გეოგრაფიაში“ ნეარქზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ კარმანიელები თაყვანს სცემდნენ გამარჯვების ღვთაებას.³³² ეს მათი ერთადერთი ღმერთი იყო, რაც იმაზე დაგვაფიქრებს, რამდენად მართებულია ნეარქის გადმოცემა, თუ მართლაც მაზდაიზმისგან გამოყოფილ, ელინიზმის გაგებით სინკრეტულ და „გახალხურებულ“ კულტთან გვაქვს საქმე.

როგორც აღინიშნა, ინდოევროპეისტიკაში მიჩნეულია, რომ ურჩხულის დამთრგუნველი გმირი Oraētaona წარმოადგენს ღვთაება ვერეთრაგნას მიწიერ ჰიპოსტასს. Oraētaona-ს დაუკავშირეს ვედური გმირი თრიტა, ანუ სემანტიკის მიხედვით „მესამე“; რამდენადაც აქედან წარმოჩნდება ეტიმოლოგიურ კომბინაციათა უამრავი შესაძლებლობა.³³³ სემიოტიკოსმა და ინდოლოგმა ვ. ტოპოროვმა თავის ერთ საინტერესო წერილში თრიტასა და მის ინდოევროპულ პარალელებზე აქედან გამოიყვანა უფროსი ძმებისგან ნალალატევი უმ-

ცროსი ძმის ზღაპრის ცნობილი მითოლოგემა.³³⁴ თუმცა ირანისტიკაში სხვა მოსაზრებაც არსებობს: მაგალითად, ავსტრიელი ირანისტიკისტი მ. მაიერჰოფერის მიხედვით, *Orôtaona* უნდა დავუკავშიროთ არა ვედურ *Trita-*-ს, არამედ სახელების იმ ჯგუფს, რომელსაც უკავშირდება ვედური *Traytana*.³³⁵

ეს სახელები თამაზ გამყრელიძისა და ვიარესლავ ივანოვის კონცეფციით უნდა წარმოსდგებოდეს ინდოევროპული ზმნიდან *the-orh*, რაც უნდა აღნიშნავდეს „გამარჯვებას“, „ძლევას“ და გვხვდება ტექსტებში, რომლებიც შეეხება ურჩხულის მმუსვრელ ღმერთებსა და გმირებს.³³⁶ მაგალითისათვის მოჰყავთ ზმნასთან *the-orh* ეტიმოლოგიზებული სხვადასხვა მეფეისა და ღვთაებათა სახელები: ხეთების მეხთმყოფრცნელი ღვთაება *Tarhunt*, ჭეჭა-ქუხილის ლუვიური ღვთაება *Ptarhunza*, არზავას მეფე *Tar-hu-un-da-ra-du*, რომელიც იხსენიება ბოლახ-ქოის ხეთურ ტექსტებში და ა. შ.

ინდო-ირანული ფილოლოგიისა და მითოპოეტიკის შემსწავლელი შრომების გაცნობისას მაინც გაურკვეველი რჩება საკითხი, რატომ არის ეს სახელი თავის ძირებშიც უპირობოდ „ინდოევროპული“ ან საიდან მოხვდა ის ინდოევროპულ ენებსა და შესაბამის ონომასტიკონში, მით უმეტეს, რომ ამ ტიპის სახელები გვხვდება სრულიად არაინდოევროპულ ენებსა და კულტურებშიც. ასე მაგალითად, ეტრუსკების მეფეს, რომელიც ხელმძღვანელობდა მოლაპარაკებას ენეასთან, სახელად ერქვა *Tarhon*. იგი ითვლებოდა ტარკვინიისა და თორმეტი ქალაქისგან შემდგარი კონფედერაციის დამაარსებლად.³³⁷ აქედან უნდა მომდინარეობდეს რომაელი მეფის სახელი *Tarquinius Superbus*. (534 წ. ჩვ. წ-მდე), აქედანვე უნდა წარმოსდგებოდეს ბერძნული *Drakon* (იხ. სისასტიკით გამორჩეული კანონმდებლის სახელი), რომელშიც გლოტალიზებული დენტალი „ტ“ შეიცვალა მჟღერი დენტალით „დ“, ხოლო თანხმოვნები გადანაცვლდა. გ. ვიდენგრენი აღნიშნავს დრაკონის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ძველი დროის მეომართა ინიციაციამში.³³⁸ დრაკონში შესვლით და მისი შიგნიდან გამოფიტვრით გმირი იღებდა მის საბრძოლო თვისებებს.

რა სურათი აღდგება პროტოქართველურ სამყაროში? როგორც აღნიშნავდა ივანე ჯავახიშვილი, ეს სახელი გვხვდება ქართველურ ენებშიც: ერთი მხრივ, გვაქვს მეგრულ-სვანური „თახა“, მეორე მხრივ – ქანური „ტერკინ“. სამშაბათი „თახაშხა“ – როგორც ომის ღვთაების – მარსის დღე, განეკუთვნებოდა ღვთაება ტარხუნტს.³³⁹ ქართული ონომასტიკონიდან ცნობილია სახელი „თარხუჯი“, რაც იმავე წარმო-

მავლობისა უნდა იყოს. დამაჯერებელია მიხეილ წერეთლის მოსაზრებაც, რომ ზემოხსენებული ამინდის ღვთაების სახელიდან მომდინარეობს ქართული „ტაროსი“ ფონეტიკური ცვლილებებისა და მეტათეზისის გზით.³⁴⁰

IV. 2. ღვთაება ვერეთრაგნა ბერძნულ-ირანულ სამყაროში

ელღინიზმის ეპოქამ მახლობელ აღმოსავლეთში თან მოიტანა ეკვივალენტურ მიმართებათა ძიება სხვადასხვა ღვთაებას შორის. ამრიგად, ჩამოყალიბდა ნამდვილი სინკრეტიზმი – ერთსა და იმავე გმირს ან ღვთაებას ეწოდებოდა როგორც ბერძნული, ისე ირანული სახელი. ასეა, მაგალითად, ალექსანდრე დიდის დიადოხოსის, ანტიოქოსის, კომაგენურ წარწერაში: აქ ზევსი იგივეა, რა აპურა მაზდა, მითრა იგივე, რაც ჰელიოსი. ასევე ტექსტის მესამე ხაზზე ნახსენებია „არტაგნეს-ჰერაკლეს-არეს“, ანუ ვერეთრაგნა-ჰერაკლე-არესი. მისი ღვთაებრივი ატრიბუტი აქ გაიაზრება, როგორც „ძალა“. ღვთაების სინკრეტული ხასიათი კარგად ჩანს მისი იკონოგრაფიიდან ნიმრუდ-დალის ბარელიეფზე, სადაც ის (ე. ი. ჰერაკლე-ვერეთრაგნა) გამოსახულია ანტიოქოსის მახლობლად.³⁴¹

ირანული რელიგია აქემენიანებისა და სელევკიდების დაცემის შემდეგ პართულ ეპოქაშიც განაგრძობდა 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 Ouraranes, Bararanes ან Gororanes).³⁴² ასეთი სინკრეტული ღვთაებანი ცნობილი იყო აგრეთვე სომხეთში, კაპადოკიაში, პონტოსა და იბერიაში. სომხეთში ვეშაპთმმუსვრელ ღვთაებას ეწოდებოდა Vahagn (აქ მისი ეპითეტი იყო Višapaka'ł – „ვეშაპთმმუსვრელი“). სახელი „ვაჰაგნი“ მიღებულია „ვერეთრაგნას“ პართული ფორმის ევოლუციის შედეგად (ლაფანციანის ვარაუდით, სომხებმა ეს სახელი ისესხეს პართულ ეპოქაში ფორმიდან Varthragna).³⁴³ აგათანგელოსის მონაცემებით, იგი ქმნიდა ტრიადას ღმერთ არამაზდსა და ქალღვთაება ანაიტთან ერთად.³⁴⁴ იგი სომხეთშიც და ბევრ სხვა არეალზეც, ჩვეულებრივ, გაიგივებული იყო

პერაკლესთან: ფავსტოს ბუზანდაცი ახსენებს პერაკლე-ვაჰაგნის საკერპეს, რომელიც დაარღვია წმინდა გრიგოლ განმანათლებელმა.³⁴⁵

მოვსეს ხორენაცის ცნობით, ვაჰაგნის შთამომავლებს სომხეთში ენოდებოდათ ვაჰუნები, რომლებიც, იმავდროულად, ამ ღვთაების ტაძრის ქურუმებიც იყვნენ.³⁴⁶ ხორენაცის „სომხეთის ისტორიის“ მიხედვით, მეფე ტიგრანს, ვაჰაგნის გარდა, კიდევ ორი ვაჟი ჰყოლია – ბაბი და ტირანი. აქვე დაცულია ის უძველესი თეოგონიური სიმღერა ვაჰაგნის დაბადების შესახებ, რომელსაც, ისტორიკოსის თქმით, ფანდურზე ამღერებდნენ:

ძრწოდა ზეცა, 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.
(მოვსეს ხორენაცი, 31-32)

მოვსეს ხორენაცის თქმით, ვაჰაგნს ქართველთა ქვეყანაში ძეგლი დაუდგეს და თაყვანს სცემდნენ.³⁴⁶ ცხადია, რომ აქ უნდა ვიგულისხმოთ პერაკლე-არესის თაყვანისცემა. ასევე ფიქრობს ო.გ. ფონ ვეზენდონკი: პეროდოტეს ცნობა ხალიბებთან, ქართველურ ტომებთან არესის სამისნოს არსებობის შესახებ უნდა მიაწინებდეს იმაზე, რომ ეს კულტი აქ ვაჰაგნზე ბევრად ადრე არსებობდა.³⁴⁷

თუკი არქეოლოგიურ მონაცემებს გავითვალისწინებთ, დავინახავთ, რომ ელინისტურ ქართლში ამგვარი სამისნოს არსებობას სრული საფუძველი უნდა ჰქონოდა. ქართველთა უძველეს სარწმუნოებას განსაზღვრავდა ნათლითმოსილი მხედარი შუბით ხელში, რომელიც ქრისტიანობის ხანაში შეერწყა წმინდა გიორგის სახეს. მისი იკონოგრაფია გვხვდება ჯერ კიდევ ჩვენს ნელთაღრიცხვამდე მეოთხე საუკუნით დათარიღებულ საბეჭდავებზე საძეგურიდან, ყანჩაეთიდან, წინწყაროდან. ეს მხედარი გამოისახება მარტო, ხანაც იქვე მოჩანს გველისებრი არსება, ოღონდ ღვთაება არ განგმირავს მას,

იგი თითქოს გმირისგან განსხვავებულ სიბრტყეში მოძრაობს. ცხენოსანი ფიგურა ასევე ხშირია ხევსურულ სკრიპტოგრამებშიც, რომლებიც გვიან შუა საუკუნეებში აგებულ კოშკებში გამოყენებულ ქვებზეა ამოკვეთილი, თუმცა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქვები მათზე შესრულებული გამოსახულებებით თავად ამ ნაგებობებზე გაცილებით ადრეული ჩანს და არქაულ განწყობას გადმოსცემს. ცხენოსანი ფიგურა შესაძლოა, მებრძოლი ხასიათის რომელიღაც ღვთისშვილის გამომხატველი ფარული ნიშანი იყოს.³⁴⁸

ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები „დედოფლის მინდვრის“ მახლობლად, ქარელის რაიონში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ექსპედიციამ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოაჩინა მცირე ზომის თიხის ფირფიტები, რომლებიც ძველი ნელთალრიცხვის პირველ საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდნენ. ეს არის ერთგვარი ბანქო, კაბალისტურ-ასტროლოგიური „ტაროს“ მსგავსი, რომელიც ალბათ მისნობისა და მკითხაობისთვის გამოიყენებოდა. ეს მასალები ჩვენ თავაზიანად წარმოგვიდგინა და გაგვაცნო ექსპედიციის ხელმძღვანელმა, დოქტორმა იულონ გაგოშიძემ. ფირფიტებზე ძირითადად პართული ტიპის ფიგურებია ამოკანრული, მაგალითად, მეფე-მხედარი, პართულ ფრონტალურ გამოსახულებათა სტილში შესრულებული, რომელიღაც ფანტასტიკური ცხოველი და ა. შ. ერთ-ერთ (პირობითად მესამე) ფირფიტაზე, რომელზეც არ არის არანაირი წარწერა (ზოგიერთ მათგანზე არამეული ასოებია), ამოკანრულია რომელიღაც ღვთაებას ანთროპომორფული გამოსახულება; არნივზე (ან შევარდენზე) ამხედრებული ღვთაება შუბით განგმირავს მიწაზე განრთხმულ გველეშაპს. მოგვაქვს ფირფიტის ფოტოასლი:



არქეოლოგიური ექსპედიციის ხელმძღვანელმა, დოქტორმა იულონ გაგოშიძემ, გაგვიზიარა თავისი მოსაზრება (რომელსაც ჩვენც ვეთანხმებით), რომ აქ შესაძლოა, საქმე გვექონდეს ღვთაება ვერეთრაგნას 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 მმუსვრელი ხასიათისა, ჩვენი ვარაუდის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს ცალკეული ელემენტი: კერძოდ, ზემოხსენებული მეთოთხმეტე იაშტის მიხედვით, Varəθrayna მეშვიდედ გამოეცხადა ზარათუსტრას ჩიტი V'ryn'-ის სახით, რომელიც არის მტაცებელი ფრინველი, შევარდნის მსგავსი. ეს ფრინველი, ავესტური ტექსტების მიხედვით, მიჩნეული იყო უსწრაფესად და უმსუბუქესად ფრინველთა შორის, ამასთანავე, წარმოადგენდა უძლეველობისა და მეომრული სიმამაცის ქარიზმას. დაახლოებით ახალი ნელთაღრიცხვის მესამე საუკუნიდან, როდესაც ვერეთრაგნას ანროპომორფული გამოსახულებანი აღარ გვხვდება (ე. ი. ჰერაკლე-ვერეთრაგნას ტიპის ღვთაება), ეს ფრინველი გამოისახებოდა ცეცხლსაკურთხეველზე მჯდომარე.³⁴⁹

რამდენადაც ნუმისმატიკური მასალებიდანაა ცნობილი, სასანიანი ვარჰრან პირველი, აგრეთვე, შემდგომი ორი ვარჰრანი თავიანთ ინვესტიტურაში გვირგვინზე მიმაგრებული ბუმბულით უსვამდნენ ხაზს საკუთარ დამოკიდებულებას გამარჯვების ღვთაებისადმი.³⁵⁰ ავესტაში ნახსენებია ჩიტი V'ryn'-ის ფრთებისაგან შექმნილი ამულეტი, რომელიც დიდებისა და გამარჯვების მომტანია (იხ. იაშტი 14, 36). Yima Xšaeta-ს („ბრწყინვალეს“) შესახებ ნათქვამია, რომ ღვთიური დიდება, „ჰვარნა“ გაფრინდა მისგან ჩიტი V'ryn'-ის სახით (იხ. იაშტი 19, 32).

რასაკვირველია, ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ ამ სიმბოლოზე მსჯელობა შესაძლოა ამოინეროს მხოლოდ ირანული მასალებიდან გამომდინარე. იგი ფართოდ არის გავრცელებული სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემაში. არნივი ან მისი მსგავსი მტაცებელი ფრინველი განასახიერებს მზიურ ძალას, ხელმწიფურ დიდებას, რელიგიურ აღმაფრენას და უკვდავებას. ჩვენ ამჯერად არ მოვყვებით მათ მიმოხილვას. დავძენთ მხოლოდ იმას, რომ ამ სიმბოლოს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ირანულ-მესოპოტამიური კულტუ-

რის არეალზე. მაგალითისთვის საკმარისია აღვნიშნოთ, რომ, უძველესი მესოპოტამიური წარმოდგენების მიხედვით, არნივი იყო ომის ღმერთის – ნინურტას სიმბოლო. ირანულ-სემიტური სინთეზის ჩინებული მაგალითია ამ ფრინველის გამოსახულება დურა-ევროპოსის კარგად ცნობილი მითრეუმის კედელთმხატვრობაში, სადაც ის თავისი „მზიური“ ხასიათის გამო დაკავშირებული იყო მითრასთან (როგორც ამას გ. ვიდენგრენი აღნიშნავს).³⁵¹

ამ გამოსახულების მონათესავეა ჰათრას ცნობილი სკულპტურული რელიეფი ჩრდილო მესოპოტამიაში; არნივის აქ ფიგურირება აიხსნება იმით, რომ ჰათრა წარმოადგენდა სემიტთა მზის, შამაშის სატაძრო ქალაქს.³⁵²

განსახილველ ფირფიტაზე გამოსახულ მებრძოლ ღვთაებას მარცხენა ხელში უპყრია კომბალი. ეს საყურადღებო ელემენტია, რომელიც მას ანათესავებს მითრასთან. კომბალი მითრას მოტივებში გაიზრება საკულტო ინსტრუმენტად, რომლითაც ღვთაება კლავს ხარს. კომბალ-კვერთხი უჭირავს მითრას Tag-i Bostan-ის კლდის ბარელიეფზე, აგრეთვე დასავლური მითრასტული ხელოვნების ზოგიერთ ნიმუშზე. ერთსა და იმავე დროს საკულტო და საბრძოლო დანიშნულება აქვს ფერიდუნის (იგივე ავესტური მრამეტაონა ფირდოუსისთან) ძროხისთავიან კომბალ-კვერთხსაც (Gorzeye Gävsar). საინტერესოა, რომ გველებისთავიანმა მეფე ზოჰაქმა (მდრ. ავესტ. Aji Dāhākā) წინასწარმეტყველურად იხილა სიზმარში ცხენზე ამხედრებული ფერიდუნი, ტაძრის კარიდან გამოსული მესამე მხედარი, რომელმაც იგივე კვერთხი თავში ჩასცხო მას და გადმოაგდო ცხენიდან.³⁵³

ფირფიტაზე კარგად გაირჩევა მიწაზე გართმეული ურჩხული, რომელიც გველის, ჭიისა და ფრინველის შერწყმის შედეგად მიღებული სახეა. ირანული დემონოლოგიიდან ცნობილია ჭია-დრაკონის მოტივი (Qārm), რომელიც, „არდაშირ პაჰავის ძის საქმეთა წიგნის“ მიხედვით, გამაგრებულია გულალანის ციხეში და ებრძვის სასანური დინასტიის დამაარსებელს, არდაშირს. ა. ქრისტენსენს მიაჩნია, რომ ჭიასთან ბრძოლის მოტივი უნდა მომდინარეობდეს სასანური ხანის ავესტიდან, რომლის უდიდესი ნაწილიც დაკარგულია.³⁵⁴

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ფირფიტაზე გამოსახული მებრძოლი ღვთაების სახე გარკვეული სინკრეტიზმის ნიშნებსაც ატარებს; ვერეთრაგნას სახეს აქ ერწყმის მითრა, აგრეთვე გამოსარიცხი არ არის ურჩხულის მმუსვრელი რომელიღაც ადგილობრივი ღვთაებაც. ეს სახე ავლენს თავისი შექმნის დროისა და ადგილის მახასია-

თებულ სახვით კანონებს: პართული წესისამებრ სრული ფასით მოტანილი ღვთაების სხეული, ორნამენტით წვრილად დამუშავებული კომბალ-კვერთხი, ფრინველის ბუმბული, ჰიერატიული კომპოზიციის უმოკლესი ნიშნებრივ-სქემატური აგება აღმოსავლურ საბეჭდავთა 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.³⁵⁵

IV. 3. მითოსის ისტორიების ტენდენცია და ქართულ-ირანული პარალელები

შესაძლოა ითქვას, მითოსი არ არსებობს ერთხელ შექმნილი და დასრულებული სახით; მისი ფორმადქმნა გრძელდება შემდგომაც, ისევე როგორც გრძელდება მისი ინტერპეტაციისა და ჰერმენევტიკული მეთოდებით მისი გააზრების პროცესიც. მითოსური წინასახეები განიცდიან ისტორიებას და ტრანსფორმაციას, იმავდროულად, და მათი ეს მეტამორფოზა მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სხვადასხვა საზოგადოებრივ პროცესში. ასე მაგალითად, თავის საფუძელშივე მითოსური ომი Orætaona და Aji Dāhakā-ს შორის ფირდოუსისთან განიცდის ისტორიებას და განიხილება ირანელებსა და სემიტებს შორის არსებული რეალური კონფლიქტის ფარგლებში: ზოპაქი აქ გვევლინება არაბეთის უფლისწულად.

ამგვარი მითოსი, იმავდროულად, გაიგებოდა, როგორც წინასწარმეტყველება მომავლისა, მხოლოდ ნიშნებრივ-ხატოვნად გადმოცემული, რაც, ბუნებრივია, შესაბამის გაშიფრას და კომენტარს 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. ტექსტი მოგვითხრობს, რომ ფერიდუნს ჰყავდა სამი ვაჟი და არ იცოდა, რომლისთვის მიეცა მეფობა. ამდაც გამოსცდის მათ: დაიბარებს პაემანზე, თავად გადაიცვამს ურჩხულად და ამგვარად შენიღბული გამოჩნდება, თანაც უთვალთვალებს მათ მოქმედებებს. უფროსი ვაჟის – სალმის თვალსაზრისით, უმჯობესია მორიდება. შუათანა ვაჟის – თურის თვალსაზრისით, საჭიროა დაუყოვნებლივ შებრძოლება

მასთან. უმცროსი ერიჩის აზრით კი, საჭიროა ურჩხულის გასაგონად თქმა, რომ ისინი მეფე ფერიდუნის ძენი არიან, რაც საკმარისი იქნება. ამის შემდეგ ფერიდუნი უფროს ვაჟს მისცემს დასავლეთსა და სიმდიდრეს, შუათანას – თურანსა და საბრძოლო საქმეს, უმცროსს კი ირანსა და რელიგიას, რაც, ამავე დროს, ნიშნავს რჩეულობას და მეფობას („ქართლის ცხოვრებაში“ ამ შესაბამე ძეს ეწოდება „იარედ“).³⁵⁶ ამიერიდან იგი რჩეული ხალხის, ირანელების ეთნარქოსია. უფროსი ძმები ეჭვიანობამ შეიპყრო, რასაც მოჰყვა მათი მხრიდან შეთქმულება და უმცროსი ძმის მოკვლა. „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში აფრიდონის ეს ვაჟი მოიხსენიება, სახელით „იარედ.“ თუკი შაჰ-ნამეს კონცეფტს გავყვებით, ირანი ერიჩის მოკვლით ფაქტობრივად არსებობას წყვეტს. მხოლოდ მისი შვილიშვილი მანუჩეპრი (ქალიშვილის მხრიდან, შდრ. ავესტ. Manuščīra, საშ. სპარს. Manōčīhr) დაიბრუნებს მას.

მანუჩეპრის მეფობიდან არსებითად უკვე იკვეთება კონცეფტი ქეშმარიტად პარადიგმატული ომებისა ირანსა და თურანს შორის. ირანი არის ნათლის და სიმართლის ღვთაების – აჰურა მაზდას მხარე, თურანი კი – ბოროტების არქონტის და სიცრუის მამის, აპრიმანისა. თურანის იმპერატორები დემონოლოგიის კონტექსტში განიხილებიან. თავიანთი ბუნებით ისინი ჰგვანან აპრიმანს და ურჩხულებს. ხალხურმა ეტიმოლოგიამ თურანელი „აფრასიაბის“ სახელი (საშ. სპარსულში მას ჰქვია Frāsiyāk, ძვ. ირანული Fraŋrasyan) დაუკავშირა „წყალს“ (āp-āb), რამდენადაც იგი „წყალთა შემაკავებელია“, როგორც დევი ან ურჩხული.

„ქართლის ცხოვრება“ ასევე ჰყვება ისტორიას აფრიდონზე, (ანუ ირანული ეპოსის ფერიდუნზე) რომელმაც დაიპყრო ქართლის ყველა ციხე და ქალაქი. მანვე არდამ ერისთავს ჩააკეტვინა დარუბანდის კარიბჭე. შემდეგ მის ძეთა შორის დაიწყო ბრძოლა, რითიც ისარგებლეს ქართველებმა და თავი დააღწიეს მის ბატონობას. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული მატეიანისთვის ნაცნობია ბევრასფ-ზოჰაქი, ირან-თურანის დაპირისპირება დეტალურად არ არის განხილული, მხოლოდ ზოგადადაა ნახსენები, ეთნონიმების ხსენებისა და დეტალებში ჩაღრმავების გარეშე. შემდეგ ქართული მატეიანეს ტექსტი ახსენებს ქეკაპოს-კეკაპოსს, რომელიც, მ. ანდრონიკაშვილის დაკვირვებით, ფირდოუსისთან მოხსენიებული ქეი ქაუსია, (საშ. სპარსული ტექსტების Kay Kāyus, Kay-Uš) და ეს სახელი აღებულია ფორმიდან Kai Kabus.³⁵⁷ „შემდგომად ამისსა მრავალთა წელიწადთა კუალად გა-

ნძლიერდეს სპარსნი და განდიდნა მეფე სპარსთა, რომელსა ერქუა კეკაპოს“. ¹⁵⁸ ქაიხოსროს (შდრ. ფალ. Kay-Husraw) შემდეგ, რომელმაც ადარბადაგანში ცეცხლტაძარი დააფუძნა, ნახსენებია ფარაბოროტი. მ. ანდრონიკაშვილის თვალსაზრისით ეს იგივე ფარემორზია, რომლის სახელიც კლასიკურ სპარსულში გვხვდება ასევე ფორმით ფარიბორზი. მკვლევარი იქვე დასძენს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ არქაულ ნაწილში ირანული სახელები წარმოდგენილია როგორც არაბული და სპარსული ფორმით, ისე საშუალო სპარსული და პართული ფალაური ფორმებით. ¹⁵⁹

მანუჩეჰრის და აფრასიაბის კონფლიქტისას „მინა“ ატარებს ქალის ნიშნებს. მაგალითად, ქრისტიანი პოლემისტის, თეოდორ ბარკონაის „თარგმანებათა წიგნში“ (VIII საუკუნე) ნათქვამია, რომ ზოროასტრის მიხედვით, მინა ახალგაზრდა ქალწული იყო, რომელიც ამავე დროს, დანიშნული იყო პარისაგზე (ე. ი. აფრასიაბზე) ¹⁶⁰ შესაბამისად ირანის პროვინციული დედაქალაქების ნუსხა მოგვითხრობს, თუ როგორ მისთხოვად მიწის სული სპანდარმატი თურანელ Fräsiyāk-ს. საშუალო სპარსული ტექსტის მიხედვით, ამან გამოიწვია ქალაქ ზრანგის დანგრევა და წმინდა ცეცხლის ჩქრობა – შდრ. სამ. სპარსული ტექსტი: Šahrestanān i zrang navist gijastak Fräsiyāk i tur kert ap-aš varčavand ataš i kārkog od nišast ap-aš Manučīhr ab Patišxvargār kert ap-aš Spāndaramet pat janīh xvast ud Spandār ab zāmīk gumext. ¹⁶¹

მითოლოგიური პერსონაჟის ისტორიზების მეტად საინტერესო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე X საუკუნის ბიზანტიის იმპერატორის და მწერლის, კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის (913-959 წწ.), თხზულებაში. იქ ირანელთა დიდებით მოსილი გმირი სპანდიატი (ავესტ. *Spəntā-dāta*, ახალსპარსული *Esfendiar*, „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის „სპანდიატ რვალი“), ავესტაში ცნობილი, როგორც ბოროტი ჯადოქრებისა და დემონების მომსვრელი (იხ. იაშტი 5, 116-118), მისი სახელის სემანტიკა ზოროასტრული რელიგიური სისტემის მიხედვით უკავშირდება ერთ-ერთ ამეშა სპენტას, იმავე *Spənta Ārmaiti*-ს, რომელიც აპურა მაზდას სიბრძნის გამოვლინებაა და არის გენია სამყაროული ჰარმონიისა და რელიგიური კრძალულებისა. ამრიგად, გმირი სპანდიატის არსებობა გამოსყიდულია ამ გენიის მიერ. შემდგომში *Spənta Ārmaiti*-ს აღიქვამდნენ უფრო ქალღვთაების სახით და იგი გაიგივდა სპანდარმატთან, „მინის სულთან“.

სპანდიატი პორფიროგენეტთან გვევლინება ქართველთა გმირად და სპარსელთა მტრად: პორფიროგენეტის ცნობით, ბაგრატიონები წარმოშობით იერუსალიმიდან არიან, რომლებიც სიზმრის ჩვენებით მოსულან კავკასიაში, სპარსეთის მხარეებთან. ეს სიზმარი (გულისხმობს ჩვენებას, რომელიც ძველი ტექსტების მიხედვით, ზენა ძალების მხრიდან ხშირად რალაციისკენ მინიშნებაა) იერუსალიმში უნახავთ დავითსა და სპანდიატს. „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 რალაც საფარით იცავდა. ამიტომ სპარსელებს მისი ძალიან ეშინოდათ. მან გაიმარჯვა მათზე (ე.ი. სპარსელებზე), სძლია მათ და თანამონათესავე იბერები დაასახლა ძნელად გასავალ ადგილებში, რომლებიც მათ ახლაც უპყრიათ; საიდანაც ისინი თანდათან განივრცნენ და განმრავლდნენ და დიდ ერად იქცნენ“.³⁶²

რატომ დაუკავშირდა ბიზანტიელ იმპერატორ-მწერალთან სპანდიატი, ვ. ჯეკსონისეული ტერმინით თუ ვიტყვით, ეს „უშიშარი ჯვაროსანი ზოროასტრიზმისა“, იბერიას?³⁶³ ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაში“, რომელშიც ირანული ეპოსი ასევე ისტორიზებულია, როგორც აღინიშნა, ფიგურირებენ ქაიხოსრო, არდამ ერისთავი, ქექაოსი, შიომ „ბედნიერი“ (იგივე სიაუში, კ.გ.), სპანდიატ რვალი და ირანის სხვა გმირები, ბუნებრივია, უმაღლეს და უცხოტომელ დამპყრობლებს განასახიერებენ. ისინი სასანიან მეფეთა სახეებს შეესაბამებიან, თუმცა შესაძლოა, მათ მიღმა უფრო ძველი ირანის მმართველების იგულისხმებოდნენ. სრულიად ანაქრონისტულია სპანდიატ რვალის გამოჩენა, იგი ქართული მათიანეს კონცეპტით ვაშტამაბის, (ანუ ქავა ვიშტასპას, კ.გ.) ძეა. მან საქართველოში მას შემდეგ ილაშქრა, რაც ნაბუქოდონოსორის მიერ ოტებულმა ებრაელებმა თავშესაფარი მცხეთაში ჰპოვეს. თუმცა სპანდიატმა ველარ განაგრძო ლაშქრობა – მან ადარბადაგანში მიიღო ცნობა, რომ მისი „პაპა“ (მამამისის მამა) მოკლეს თურქებმა, რის გამოც უკანვე დაბრუნდა. აქ, ამ მონაკვეთში, ქართული წყარო ყველაზე ახლოს მიდის ირანსა და თურანს შორის მიმდინარე პარადიგმატულ ომთან.

კონსტანტინე პორფიროგენეტთან სულ სხვა სპანდიატი წარმოჩნდება. იგი ბაგრატიონებთან ერთად იხსენიება, როგორც მათი ნათესავი და ასევე იერუსალიმთანაა დაკავშირებული. იგი, როგორც ბიბლიური მეფე-მოგვი, მისული ჩანს იერუსალიმში და იქ ხილვა

აქვს, რომ იბერიისკენ უნდა წამოვიდეს. ამ ნარატივს ქართული წყაროს მონაცემით თუკი შევაკვებთ, სპანდიატი ირანს თითქოს აღარ უბრუნდება მას შემდეგ, რაც თურანელებმა მისი პაპა მოკლეს. ავესტური კონცეპტის მიხედვით, ირანის მთავარი მახასიათებელია მინათმოქმედება, საქონლის მოვლა, სამართლიანობის პრინციპის გატარება სახელმწიფოს მართვაში და, რაც მთავარია, „სიბრძნისა და სიმართლის ღვთაების“, აჰურა მაზდას, კულტი.

სპანდიატის შემთხვევაში ის, როგორც თურანელების, ხაზარების ან ბაბილონელების მეფე, კი არ იპყრობს, არამედ შველის იბერიის ერს და მათ უსაფრთხო ადგილას ასახლებს. ასეთია, მაგალითად, კიროსი და მისი სამეფო ძველი აღთქმის წიგნებში, მეფე, რომლის შემწეობითაც ებრაელებმა შეძლეს იერუსალიმს დაბრუნება და ტაძრის აღდგენა. „ირანი“, როგორც ქვეყანა ცივილიზატორული სიმართლისა, როგორც ერთგვარი კუნძული დგას იმ ყველაფრის წამლეკავი, ბარბაროსული ოკეანის წინაშე, რომელსაც „თურანს“ უწოდებდნენ. სპილენძისტანიანი სპანდიატის გადმოსვლა იბერთა მხარეზე მოასწავებს იმას, რომ ან ირანი თავად ატარებს ძალადობის იმპულსს, ე.ი. „თურანიზებულია“, მან დათმო თავისი მისია, ხოლო იბერია არის „ახალი ირანი“, მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში მეტამორფოზირებული. იგი თითქოს ბოლო ბასტიონია სინათლის ლეგენდარული ცივილიზაციისა, რომელიც თურანს ეღობებოდა. ამადაც ეს კონტინიუტეტი გაიგება არა უშუალოდ რელიგიურ ან ეთნიკურ, არამედ ისტორიულ-ფენომენოლოგიური ასპექტით, დაახლოებით ისევე, როგორც ცნება „ახალი ისრაელისა“ (ასე ეწოდებოდა ქრისტიანულ ეკლესიას ზოგადად) და „ახალი რომისა“, ანუ ბიზანტიისა. თუმცა ეს კონცეპტი ქართველ მემკთიანეს აღარ გამოუკვეთავს და ამის მიზეზებიც სრულიად გასაგებია. ბიზანტიელი კეისარი კონსტანტინე პორფიროგენეტი კი ამ მხრივ უფრო თავისუფალი ჩანს. ქართველთა წარმომავლობის ეს ვერსია, გამომდინარე ბიზანტიის სამეფო კარის მაშინდელი რეზონიდან, შესაძლოა, გარკვეულ პეჭორატიულ-დამაკნინებელ დატვირთვასაც ატარებდეს, რამდენადაც ქართველები, მეტადრე მათი სამეფო დინასტია, ფაქტობრივად „ქრისტიანიზებულ ირანელებად“ არიან წარმოდგენილნი. პირველი ქრისტიანი მირიან III-ის და მისი შემდგომი ქართველი მეფეების მოხსენიება „ნებროთიანების“ და „ხოსროვანების“ სახელით ასევე კარგად ჯდება იმ ნარატივში, რომელიც წარმოდგენილია ბიზანტიის იმპერატორისა და ისტორიკოსის, კონსტანტინე პორფიროგენეტის, თხზულებაში.

რამდენადაც, მოვსეს ხორენაცის ცნობით, იბერთა ქვეყანაში ჰერაკლე-ვაჰაგნს ტაძარი დაუდგეს და თაყვანსაც სცემდნენ, გასაკვირი არ არის, რომ გვიანანტიკურობის დასასრულიდან და ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული აქ წმინდა გიორგის კულტმა ფეხი მოიკიდა. წმინდა გიორგი, როგორც ბოროტების დამმარცხებელი, ამავე დროს, დიდი მკურნალიც იყო. იგი კურნავდა არა მარტო ქრისტიან ქართველთ, არამედ ყველას, ვინც რწმენით და სასოებით მიმართავდა მას. ასე მაგალითად, სვიმეონ დეკანოზის მიერ შედგენილ სადგერის წმინდა გიორგის „ქებაში“ ნათქვამია, რომ სპარსნი და არაბნიც იღებენ კურნებას მისგან. ეს ნიშნავს, რომ წმინდა გიორგის სახე გარკვეულწილად ხიდის გამდებია ამ ხალხებთანაც, მიუხედავად რელიგიური განსხვავებისა:

აქა მოვლენ კეთროვანნი, სენი მძაფრი რაცა სჭირსა,
მხიარულად წავლენ შინა, შენ განკურნავ ყოვლსა ჭირსა.
ყოველი სჯული აქ მოვლენ, სპარსთა და არაბებისა;
ლეგეონთაგან ჰყრობილნი, შენსა კარზედა გებისა,
ყოვლთა მიხვდების წყალობა შენგანვე განკურნებისა,
მათ თემსა მივლენ, სახელი შენი მუნ იდიდებისა.³⁶⁴

ქართლის „მეფეთა ცხოვრების“ კონცეპტის მიხედვით, ალექსანდრე დიდი (მაკედონელი) რომელმაც დაამარცხა და დაიპყრო სპარსეთის იმპერია, მოვიდა ასევე იბერიაშიც. ქართული მატთანეს ცნობით, მან აქ გაანადგურა ველური და მხეცური ბუნების ხალხი, რომელსაც მემათიანე „ბუნ-თურქებად“ მოიხსენიებს. სიტყვა „ბუნი“ მიუთითებს „ნამდვილ“ თურქებზე, რითიც მემათიანე მათ განასხვავებს იმ დროს ცნობილი „ჩვეულებრივი“ თურქებისგან. ეს თურქები რაღაცით ჰგვანან ძველირანული ეპოსის „თურანელებს“, რომელთა მეფე აფრასიაბი დაამარცხა მეომართა საკრალური ცეცხლის დამაარსებელმა ირანელმა გმირმა ჟაიხოსრომ. (ამ თემას წინა თავში შევხებით) კაცობრიობის ისტორიის ეს სრულიად უნიკალური გმირი, მეფე და სტრატეგი ნამდვილად იყო თუ არა კავკასიაში და რამდენადაა ეს გადმოცემა დამტკიცებული ისტორიული ფაქტი, ამ შემთხვევაში სრულიად არარელევანტურია. აქ მთავარი სხვა რამაა – კერძოდ, იბერიის მოქცევა ელინისტურ ოიკუმენეში და შესაბამისად ამავე ოიკუმენეს, ანუ „ცივილიზაციის“ საზღვრის დადგენა ჩრდილოეთთან. ეს ბუნებრივი საზღვარი კი კავკასიონის მთაგრეხილი იყო. აქ ორი

გზა იყო, რომელთა კონტროლსაც დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა – ერთი დარუბანდის კარი მთასა და კასპიის ზღვას შორის და მეორე დარიალის ხეობის გავლით, საიდანაც გარკვეული წყალგამყოფის გადალახვის შემდეგ არაგვისა და მტკვრის ხეობის გავლით სამხრეთის ვაკეზე გადადიოდნენ. მცხეთა-არმაზის პოლიტიკური ცენტრი თავისი ციხეებისა და ციხე-ქალაქების სისტემით სწორედ ამ გეოპოლიტიკური ფუნქციის განმახორციელებელი ჩანს. ამ საკითხს ასევე უდგებოდნენ ანტიკური ხანის მწერლებიც, იქნება ეს პლინიუსი უფროსი თუ პტოლემეოსი, აღწერენ რა ზემოთ ნახსენებ გეოპოლიტიკურ მოცემულობას. ალექსანდრედან ეს მისია გადადის აზოზე და შემდეგ ფარნავაზზე. თუკი ქართული წყაროს და უფრო დეტალიზებულ პორფიროგენეტისეულ კონცეპტს მივყვებით, რომელსაც შესაძლოა გარკვეულ ქართულ ან სხვა გადმოცემებზე მიუწვდებოდა ხელი (რომლებიც არ აისახა ქართულ წყაროში), გმირი სპანდიატ რვალი იმავე მისიას ასრულებს, ოღონდ სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან. და თუ მანამდე ირანელმა არდამ ერისთავმა ჩაკეტა დარუბანდი, სპანდიატი თითქოს კეტავს იბერიას ირანიდან, შუა აზიისა და ხორეზმის მხრიდან შემოჭრილი თურანული ელემენტებისგან – საკებისგან, მასაგეტებისა და მათი მემკვიდრე დაჰაებისგან, ჰეფთალიტებისგან, ანუ „თეთრი ჰუნებისგან“, ქუშანებისგან და ა.შ. ასე ეყრება საფუძველი იმ პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული განვითარების პროცესს, რომელმაც მრავალი საუკუნის განმავლობაში ჩამოაყალიბა კოლხეთისა და იბერიის მემკვიდრე ქვეყანა.

IV. 4. ურჩხულის მბრძოლი გმირის ნიშნები „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“

ღვთაება Varəθrayna-ს კულტის და მისგან შთაგონებული პროფანირებული ეპოსის გადმონაშთს „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“, უწინარეს ყოვლისა, ეძებდნენ ნიკო მარი³⁶⁵ და პავლე ინგოროყვა.³⁶⁶ ორივე მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია ჯუანშერის ერთ ცნობას, რომ მომავალ მეფეს დედამ დაბადებისას „უნოდა სახელი მისი სპარსულად ვარან-ხუასრო-თანგ, ხოლო ქართულად ეწოდა ვახტანგ“.³⁶⁷ ვარან-თანგი იგივე უნდა იყოს, რაც ირანული Varəθrayna, უფრო მისი ქართული ფორმა Varθrayna, „ხუასრო“ კი ამ შემთხვევაში ნიშნავს „უფლისწულს“. ეს სახელი, აგრეთვე ვახტანგის ბრძოლა ოსებთან

თავისი დატყვევებული დის გამოსახსნელად აფიქრებინებდა პავლე ინგოროყვას, რომ თხზულებაში დაილექა „ვარათრაგნის ეპოსი“, რომელიც რაღაცნაირი ფორმით უნდა არსებულიყო გვიანანტიკურ ქართლში.

ზოგჯერ ხდებოდა ისეც, რომ თვით სახელი „ვახტანგი“ მიაჩნდათ ირანული *Varəθrayna*-ს ქართულ ეკვივალენტად (როგორც, მაგალითად, ლაფანციანის შემთხვევაში).³⁶⁸ „ვახტანგის“ ეტიმოლოგიის შესახებ გამოთქმული იყო სხვა მოსაზრებაც, კერძოდ, ვ. აბაევის მიერ, რომელსაც ეთანხმება მზია ანდრონიკაშვილი³⁶⁹ – „ვახტანგი“ უნდა ნიშნავდეს „მგლისტანიანს“. (მდრ. საშ. სპარსული *Varka-tānu*)³⁷⁰ ვფიქრობთ, არც ჯუანშერი 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 საგდუხტი გათხოვებამდე თავად გახლდათ სპარსული სასანური მამზაიზმის მიმდევარი.

სასანური ირანის ისტორია იცნობს ბაჰრამის (ვარაპრანის) სახელის მატარებელ ექვს შაჰინშაჰს, რომელთაგანაც ზოგიერთმა მართლაც ხანმოკლედ იმეფა. ესენია: ბაჰრამ I (273-276) ბაჰრამ II (273-276) ბაჰრამ III (293) ბაჰრამ IV (388-399) ბაჰრამ V გური (421-438) და ბაჰრამ VI (590-591) აქედან ჩანს, თუ რამდენად პოპულარული იყო ეს ღვთაება ირანის ზეპურ, საერო საზოგადოებაშიც.

არასერიოზული იქნება იმის მტკიცება, რომ ქრისტიანი მეფე, წმინდანად შერაცხული ერისა და ეკლესიის მიერ, რომლის რელიგიური და პოლიტიკური ორიენტაცია მკვეთრადაა გამოხატული მის „ცხოვრებაში“ (გავიხსენოთ მისივე ანდერძი: „სიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევებთ,“ რაც ბიზანტიას და მეინსტრიმულ ქრისტიანობას გულისხმობს), მივიჩნიოთ ზოროასტრულად ან ამავე რელიგიის პანთეონის რომელიმე ღვთაების მმოსავად. ვერც მისი ინიციაციური გზის სიმბოლური ასახვა მოექცევა ვინაოდ ირანულ ჩარჩოებში; ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში როგორც ირანული, ისე არაირანული სიმბოლიკა წარმოადგენს საყოველთაოდ მიღებულ ნიშნებრივ ენას ისეთი მოვლენის ასახვისას, როგორიც იყო ინიციაცია, ანუ „ნათელდება“, გმირისა, რომელიც გულისხმობს ზენა სინამდვილესთან ზიარებას, მის შემეცნებას ცხოვრებისეულ ასპარეზზე აქტიურ ქმედებაში. ამით ის თითქოს იღებს ზეციურ ქარიზმას, რაც მის ძალაუფლებას განსაკუთრებულ ლეგიტიმაციას ანიჭებს. გარდა ეპოქის ზოგადი

ისტორიული სურათისა, რაც ყველა ამ ტიპის ნარატიულ თხზულებას ახასიათებს, მემკვიდრეულ ნერს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელშიც წმინდანის უჩვეულო ცხოვრებას აღწერს – ეს უჩვეულობა ბავშვობიდან იწყება, გასდევს მის ყველა ასაკს სიკვდილამდე. თუმცა, როგორც უკვე აღინიშნა, ეს ცალკეული ელემენტები ამ ტექსტში ლიტერატურულ ნიშნებსაც სძენს მას.

„ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ სტრუქტურა კი იძლევა საშუალებას ზოგიერთი ისეთი მოტივის ამოკითხვისა, რომლებიც ფიგურირებს ურჩხულის მმუსვრელი 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 მომძლავრდა, რომ თავისკენ მიიზიდა არა მარტო წარჩინებულნი, არამედ „წერილი 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, ერთი მხრივ, მისი უასაკობის გამო, მეორე მხრივ – მსოფლიური იწროების, აგრეთვე მტრული საწყისის მოქმედების შედეგად. მხოლოდ მას ხელენიფება ამ მოჯადოებული წრის გარღვევა. ასეთია თხზულების კანონიკური ჩარჩო, რაც ზუსტად ემთხვევა ამირანის ხალხურ ეპოსს, სადაც მამის, სულკალმახის (ან სულუკმახის) გარდაცვალების შემდგომ ამირან, ბადრი და უსუპი, „დევთაგან შეშინებულნი“, გადაიხვეწებიან „ჩაბალხეთს“.

თხუთმეტი წლის ასაკში ვახტანგმა მიმართა ქართლის წარჩინებულთ, „ვითარცა მოხუცებულმან და ბრძენმან და აღზრდილმან ფილოსოფოსთა თანა“³⁷¹ და მოუწოდა ოსეთს სალაშქროდ. იმუამად ეს ასაკი ითვლებოდა მომნიშვნელობის ხანად. პართიასა და სასანურ ირანში თხუთმეტი წლის ყმანვილი უკვე დასრულებულად ითვლებოდა როგორც ფიზიკური, ისე ინტელექტუალური თვალსაზრისით. მას უკვე იღებდნენ საზოგადოებაში. არდაშირ პაპაკის ძემ თხუთმეტი წლისამ მიიქცია მეფე არდავანის ყურადღება. გავიხსენოთ აგრეთვე ვერატრაგნას ერთ-ერთი გამოცხადება თხუთმეტი წლის ყმანვილის სახით (იაშტი 14, 17). ასევეა „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც ტარიელი თავისი ამბის თხრობისას საგანგებოდ გამოჰყოფს თხუთმეტი წლის ასაკს:

თხუთმეტი წლისა ვიყავ, მეფე მზრდიდა ვითა შვილსა;
 დღისით ვიყავ მის წინაშე, გამიშვებდის არცა ძილსა;
 ძალად ლომსა, თვალად მზესა, ტანად ვპგვანდი ედემს
 ზრდილსა,
 სროლასა და ასპარეზსა აქებდიან ჩემგან ქმნილსა.

(ვეფხისტყაოსანი, ტაეპი 332)

როდესაც ქართველთა მხედრობა ვახტანგ მეფის მოწოდებით-სამებრ დაიძრა სალაშქროდ და დაბანაკდა მდინარის პირას, დაი-წყო ორთაბრძოლები: „ამა შვიდსა დღესა ბრძოლა იყო ბუმბერაზთა მდინარესა მას ზედა“.³⁷² თავიდან ოსების გოლიათის, თარხანის წი-ნალმდეგ ქართველთა მხრიდან გამოვიდა სპარსელი გოლიათი ფა-რსმან-ფარუხი, რომელიც თარხანმა მოკლა. ამის შემდეგ ვახტანგი მოკლავს როგორც თარხანს, ისე მეორე, უფრო დიდ და ძლიერ, გო-ლიათს, ბაყათარს. როგორც თარხანი, ისე ბაყათარი („ბუმბერაზნი“) განასახიერებენ მხოლოდ ფიზიკურ, ბრმა, უხეშ ძალას, რომლებთან შერკინებაშიც მარცხდება ასეთივე ძალის პატრონი ფარსმან-ფარუ-ხი. ვახტანგი, ჯერაც ჭაბუკი, ბიბლიური დავითის მსგავსად, პირველ მათგანს გაუსწორდება ხმლით, მეორეს კი – ისრით. მისი მოისარო-ბა სიმბოლურ ენაზე მიაწინებს განსაკუთრებულ უნარზე, რომელიც უმაღლეს ინტელიგიბელურ სფეროს ემთხვევა. უხეში ძალა უნდა დაამა-რცხო აზრისა და მოქმედების სიზუსტით, წინააღმდეგ შემთხვევა-ში თავად შენ გადაიქცევი ისეთად – ამგვარად იხსნება მოცემული სიმბოლოს ლოგიკა. იგივე სულისკვეთება, მხოლოდ რწმენისმიერ ასპექტში, სჭვივის მის ლოცვაში, ბრძოლის წინ რომ წარმოსთქვა.

ამის შემდეგ გამარჯვებულმა ვახტანგმა კავკასიონის მიღმა გა-დარეკა ოსები და გაათავისუფლა როგორც მირანდუხტი, ისე სხვა ქართველი ტყვეებიც. ეს სრულიად ისტორიული ამბავი, როგორც ის არის აქ გადმოცემული, რაღაცნაირად იმეორებს საქართველოს მთის საგმირო გადმოცემებში შემონახულ მითოსურ ქარგას „ხახ-მატელი გიორგის“ შესახებ. ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ზვიად გამსახურდია გახლდათ პირველი, რომელმაც თავის ცნობილ ნაშრომში ეს მითი დაუკავშირა წმინდა გიორგის კულტს, არეკლილს ვეფხისტყაოსანში.³⁷³ ამ მითის მიხედვით, ხახმატელი გიორგი და-ნარჩენ ღვთისშვილებთან (კოპალასთან, იახსარსა და სხვებთან) ერთად დალაშქრავს ქაჯავეთს (იგივე ქვესკნელი, ქტონიური სამყა-

რო) და გამოიხსნის იქიდან ქალღვთაება სამძიმარს, აგრეთვე მის მოადგილეებს – აშექალსა და მზექალს (საინტერესოა ის გარემოება, რომ სამ. სპარსული წარმოშობის სახელი „მირანდუხტი“ ნიშნავს „მზექალს“). „მზექალი“ ქართულ წარმართულ მითოლოგიაში არის აგრეთვე ქალღვთაება „დღე-დღესინდელის“; ერთ-ერთი ჰიპოსტაზი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დრაკონში შეღწევა და მისი შიგნიდან გამოფატვრა გმირს მის საბრძოლო თვისებებს ანიჭებდა. მეომართა მსგავსი ინიციატია არეკლილია გმირი ფერიდუნის (იმავე ავესტ. *Frəštaona*-ს) მიერ თავისი ვაჟების სიმამაცის გამოცდაში, რომელთაც იგი ურჩხულად გადაცმული გამოეცხადა. როგორც გ. ვიდენგრენმა აღნიშნა, ურჩხული (ზოჰაქი, ანუ *Aji Dāhakā*) ქართულ ეპოქაში იყო მეომართა საგმირო იდეალი; თვით არდაშირის მონინააღმდეგე, ჰაფტანბუხტ ჭიის პატრონი, უნდა ყოფილიყო პართიის დინასტიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი, რომლის მეომართა შორისაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა დრაკონის კულტი.³⁷⁴

„ვისრამიანის“ მიხედვით, პართელი მხედრები ურჩხულის დარად იბრძვიან.³⁷⁵ ასევე მძვინვარე ურჩხულია ბრძოლისას შაჰ-ნამესეული როსტემი.³⁷⁶ იგი, ისევე როგორც გმირი გერშასფი (შდრ. ავესტ. *Kərəsāspa*, რქოსანი გველის დამმარცხებელი), ფლობს დროშას ურჩხულის გამოსახულებით. საინტერესოა, რომ ამ ტრადიციას ახალ ისტორიაშიც აქვს თავისებური გაგრძელება: დრაკონს ეტიმოლოგიურად უკავშირდება „დრაგუნები“ – სამხედრო რეგიმენტი ევროპაში, საიდანაც ის რუსებმაც გადაიღეს პეტრესეული და ეკატერინესეული რეფორმების შემდეგ. ორი დრაკონი გამოსახულია, მაგალითად, შოტლანდიელი დრაგუნების სამხედრო-სასულე ორკესტრის ტრადიციულ უნიფორმაზე, კერძოდ, სახელოზე.

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მეფე ვახტანგის ფარი, დამზადებული „ვიგრის“ ტყავისგან, რომელშიც ვერ ატანდა ვერც ისარი, ვერც მახვილი. ვიგრი გარკვეულ მითოლოგიურ კონტექსტში მიანიშნებს მტრულ, ქტონიურ და ურჩხულისებრ არსებაზე. პირდაპირი ზოონომის გაგებით, იგი როგორც ქართულ ფალაურში, ისე გრაბარში ნიშნავდა „ვეფხვს“, როგორც „ტიგრს“ – *Vagr*. ქართულში გვხვდება ამ სიტყვის შემცველი დემონოლოგიური კომპოზიციები: ვიგრ-დევი (ვეშაპი, ბოროტი არსება), ვიგრ-კურო (მინოტავრი), როგორც ამას პავლე ინგოროყვა აღნიშნავს.³⁷⁷ დროთა განმავლობაში ამ სიტყვას სხვა მნიშვნელობაც შეუძენია, რომელიც უფრო მაშინაა

ძალაში, თუკი მის ტყავზეა საუბარი: „ან ვიგრის ტყავს ზღვის თევზის (კორკოდილოს) ტყავს უხმობენ და ხმელთა ცხოველიც არის (რომელსა სპარსნი დუზუბნს უწოდებენ), მისი ტყავი ეგრევე ძვლით მოლურსმულია, რომლისა ტყავსა ფარად შეამზადებენ, რომელსა სპარსნი ქარგარდანს უხმობენ“.³⁷⁸

ვახტანგ გორგასლის მუზარადზე ვხედავთ ერთ ტოტემურ ნიშანს: „ხოლო ვახტანგ მეფესა შეექმნა ჩაბალახი ოქროსი და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ლომი, და რომელსა კერძა იძლეოდიან ქართველნი მუნითცა მიმართის და მოსრის სპათა მის სპარსთასა, ვითარცა ლომმან კანჯარნი“.³⁷⁹ ამის გამო უწოდეს ვახტანგს „გორგასალი“, ანუ „მგლისთავიანი“. ეს კი უნდა იყოს იბერიის ეროვნული ტოტემი, რამდენადაც მას უკავშირდება პართული Vrkān და მისგან გამომდინარე ბერძნული ფორმა „პირკანია“.

სვანურ ტრადიციაში მგელი სიძლიერის, დაუმარცხებლობისა და უშრეტი მეომრული ენერგიის სიმბოლოა.³⁸⁰ სვანეთში ყოველთვის არსებობდა მამრთა სამხედრო ერთობა, რომელსაც ჰქონდა დროშა „ლემ“, ანუ „ლომი“. ეს დროშა ქარისგან იბერებოდა. თუმცა, თუ დავაკვირდებით ამ დროშის ფორმას, დავინახავთ, რომ იგი უმაღლესად ბრძენი მგელის ჩამოკგავს. ლომი აშკარად ზოგადქრისტიანული სიმბოლოა. „მგელ-ლომის“ ფორმის გასაბერი დროშა უნდა მიანიშნებდეს წინარექრისტიანული და ქრისტიანული ინიციაციების ერთიანობაზე. აქვე არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ხევსურულ ზეპირსიტყვიერებაში დაცული თქმულება წმინდა გიორგისა, რომელშიც ქაჯავეთის წინააღმდეგ საბრძოლველად შემართული „ხახმატელი“ გიორგი ასოცირებულია მგელთან. ღვთისმშობელი („ქრისტეს დედა“) ეკითხება მას:

ქაჯავეთს რად იარები,
გიორგი მგლისა ფერაო?

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში მგელი, ისევე როგორც „კაი ყმა“, სიმბოლოა შეუდრეკელობის, გაუტეხელობისა, მეომრული ენერგიის, ამავე დროს, ის განასახიერებს ადამიანის საბრძოლო უნარებს:

• სამი არ გაიწურთნების:
მგელი არწივი, კაი ყმა.

მგლის სიმბოლო, როგორც ჩანს, გავრცელებული იყო პელაზგურ, წინაელინურ სამყაროშიც. ეს უფრო ძველი, წინააზიური კულტურებიდან ჩანს შენახული, როგორც ტრადიცია. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეოთხე საუკუნის ბერძენი მწერლის, ლიკოფრონის, პოემა „ალექსანდრაში“ მგელი პელაზგი აქილევსის ეპითეტია: „როდესაც მამაცი მგელი (ე. ი. აქილევსი) ფეხმარდი პელაზგური ნახტომით დაეყრდნო უკიდურეს ნაპირს, ქვიშაში ახმაურდა ანკარა წყარო, გაიხსნა წყაროები, რომლებიც უნინ დამშრალნი იყვნენ“. ამავე პოემაში არგონავტებს ეწოდებათ „ატრაქსელი მგლები“.³⁸¹ ესეც განსაკუთრებულ მეომრულ თვისებებზე მიანიშნებს.

მამრთა სამხედრო ერთობა არსებობდა უძველეს ირანშიც. იგი შედგებოდა ახალგაზრდა მეომართაგან (ძვ. სპარს. Māyria – ჭაბუკი, ახალგაზრდა კაცი). ომში მძვინვარების გამო მათ უწოდებდნენ „მგლებს“. მონინალმდეგენი ამბობდნენ მათ შესახებ, ეს „ორფეხა მგლები“ ოთხფეხაზე ბევრად უფრო საშიშნი არიანო. სტ. ვიკანდერის თქმით, ისინი თავისუფალ სასიყვარულო ურთიერთობებს მისდევდნენ და ქორწინდებოდნენ მათ მიერ მოკლულ ურჩხულთაგან გამოსხნილ ქალებზე.³⁸² მგლის მეომრულ ასპექტებზე მიანიშნებს „დენქარტიც“, სადაც ის გვევლინება მაშველ ძალად, შეჭირვებულის დამხსნელად – *ud êdon i hačāč paidāk ku mān če gurg če ādyar-* ანუ მგელიც ვარ და მშველელიცო.³⁸³ მგლის მსგავსია ბრძოლისას აგრეთვე შაჰ-ნამესეული გმირი როსტემი.³⁸⁴

რამდენადაც ეს ტოტემური მხეცი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ირანელთა შორის, ამან განაპირობა „მგლური“ საკუთარი სახელები – მაგალითად Varka-Bāzu, „მგელმხრიანი“, ის, ვისაც მხრებში მგლის ძალა აქვს.³⁸⁵

სწრაფ გონებას და საზრიანობას ორატორული პაექრობისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა როგორც ძველ აღმოსავლეთში, ისე ელინისტურ სამყაროში. იმარჯვებდა სწორედ ისეთი გონებით დაჯილდოებული ადამიანი, რომელიც შესძლებდა მარჯვედ სიტყვის გებას. ასე მაგალითად, იმ ნიჭთა შორის, რომელიც ვერეთრაგნამ მიჰმადლა ზარათუსტრას, გვხვდება გამარჯვების უნარი კამათში (იამტი 14, 30). იქვე ნათქვამია, რომ მფარველი სულების (*fravāši*) შემწეობით იბადება ადამიანი, რომელიც იმარჯვებს კამათში. (იხ. იამტი, 13, 16) პაექრობის აღმნიშვნელი სიტყვა ავესტაში არის *vyāxana*, ასევე *prēti* – „კამათი“. ვედური რელიგიების და მითოლოგიის მკვლევარი,

ფ. ბ. კუიპერი ავესტურ *pr̥sti*-ს შეესაბამებს ვედურ *prstha*-ს – „შეკითხვები გამოცანების სახით“.³⁸⁶

ვახტანგ მეფე კვლავ გაიღლებს ამ თვალსაზრისით, როდესაც ის ლაშქრავს ინდოეთსა და სინდეთს. ასეთი „ლაშქრობა“ როგორც ფირდოუსისთან, ისე ნიზამისთან და შუა საუკუნეების სხვა ავტორებთან ხშირად სხვა, არამინიერი, გამოცდილების მიღებისკენ მიმართულ ძალისხმევასაც აღნიშნავს სიმბოლურად. ვახტანგის „ცხოვრება“, ცხადია, ერთი მხრივ, რეალურ ამბავსაც აღწერს – რამდენადაც სასანურ ირანს, როგორც იმპერიას, ნამდვილად ესაჭიროებოდა ვახტანგის ჩართულობა აჯანყებულ ვასალთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და, მეორე მხრივ, ამ ყოველივეს სიმბოლურ დატვირთვას ანიჭებს, რათა ამ მეფის სულიერი პორტრეტიც გამოკვეთოს. ჯუანშერი მოგვითხრობს უშუალოდ ბრძოლის წინ მომხდარი შელაპარაკების შესახებ ვახტანგსა და სინდთა მეფეს შორის: მან სპასთა მოკავშირედ გამხდარი ვახტანგი შეადარა უგუნურ ყვავს, რომელმაც გამოზარდა შევარდნის მართვე; ამ უკანასკნელმა კი, როგორც მისი ბუნების წესია, მოშვიდა თუ არა, შეჭამა ყვავი. სინდთა მეფე მიმართავს აღმოსავლეთში (და არა მხოლოდ აღმოსავლეთში) გავრცელებულ ხერხს იგავისა და ალეგორიისა; მაგრამ ძველი, წარმართული სულიერების ხიბლი ვერ დააბნევს ვახტანგს. ის უპასუხებს:

„გეგონა შენ, ვითარმედ სიბრძნით გამონახულად იზრახე, არამედ ცრუ არიან სიტყვანი ეგე შენნი... მსგავს ხარ თავგისა მის მთხუნველისა“.³⁸⁷ როგორც ცნობილია, სინდთა მეფის იგავი წინდაუხედავი ყვავის შესახებ მომდინარეობს ძველინდური კრებულიდან „ქილილა და დამანა“, რომელშიც ორი ტურა თავის სიბრძნეს ალეგორიული ფორმით უზიარებს ერთმანეთს. იგავებით პაექრობა ხომ მეტ საშუალებას იძლეოდა საკუთარი თვალსაზრისის 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“. ეს ასევე კარგად ჩანს ფალაური ძეგლიდან „ასურული ხე“ – თხისა და პალმის პაექრობისას.

ჯუანშერის ტექსტის მიხედვით, ვახტანგი სინდთა მეფეს ასევე ეუბნება, რომ იგი ბრმაა გონების თვალთ და გონების ყურითაც. მან არაფერი იცის სულიერი ცხოვრების შესახებ და არც მისი გაგების სუ-

რვილი აქვს – ანუ არ სურს ეზიაროს საუკუნო ცხოვრებას, დაუსრულებელ ნათელს, ღვთის წარმოუდგენელ და მიუწვდომელ დიდებას.¹⁸⁸ აქ მოჩანს ვახტანგის დამოკიდებულება ქრისტიანულ მოძღვრებასთან, რომელშიც ადამიანის „განღმრთობა“ და ზენა ნათელთან ზიარება ძირითადი საკითხია. მკვლევარი უდო რაინჰოლდ იეკისთვის ეს ადგილი ადასტურებს ვახტანგის გარკვეულ მიმართებას პლატონიზმთან და ზოგადად ტრანსცენდენტალიზმთან – ეს არის ის, რაც შეეხება მის ფილოსოფიურ მრწამსს. ჩვენ მიერ ზემოთქმულთან აქ წინააღმდეგობა არ არის: ერთი მხრივ – პლატონი, მეორე მხრივ, ქართულ წყაროში რელიქტის სახით შემონახული ირანული რელიგიის კონცეპტი ადამიანსა და ღვთაებაზე, გულისხმობს რა მეფური გზით მავალ ინდივიდზე ზენა, ქარიზმატულობის განმაპირობებელი დიდების გადმოსვლას და, რაც მთავარია, ქრისტიანული ინიციაციის ძირითადი პრინციპი ზენასამყაროულ ნათელზე და მასთან ზიარების გზებსა და საშუალებებზე – რაც, თავის მხრივ, ბიბლიურ-სემიტური სამყაროს საკმაოდ ანგარიშგასაწევ გავლენას განიცდის – ერთმანეთს საინტერესოდ ავსებს.

ყოველივე ზემოთქმულის გამო ვახტანგ მეფე როგორც საისტორიო, ისე ქართულ ხალხურ ტრადიციაში შეიმოსა განსაკუთრებული დიდებით. დროშას, რომელსაც წაუმძღვარებდნენ ხოლმე ქართულ ლაშქარს, ეწოდა „გორგასლიანი“. მოგვიანებით გრიგოლ ორბელიანი პოემა „სადღეგრძელოში“, რომელშიც ის ლამის საქართველოს მთელ ისტორიას მოჰყვება ლექსად, მოიხსენიებს ვახტანგ გორგასალსაც, რომელიც აგონებს მას „ომის ღმერთს“, ვახტანგის საგმირო ინიციაციაზე მეტყველებს აგრეთვე ხალხური ლექსი:

ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა,
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა.

იალბუზის ხსენება, რომელიც უდავოდ წარმოადგენდა კავკასიის Mons Victoralis-ს, ანუ „გამარჯვების მთას“, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ამ ლექსში: ხატოვნად რომ ვთქვათ, მისი სიმაღლიდან იშლება ზოგადკავკასიური სივრცე, რომელიც შენივთდება კავკასიური ეთნოკულტურული „ოიკუმენეს“ ხილვაში. ამიტომაც, თუკი წყაროების ძირითად შეფასებებს და სხვა, ერთი შეხედვით არაისტორიულ ლეგე-

ნდებსაც გავითვალისწინებთ, ვახტანგ გორგასლის სახე შესაძლოა, ერთგვარად განხილულ იქნეს, როგორც Heros Kaukasicus, „კავკასიის გმირი“, ქართული სამეფოს უპირველესი და მთავარი დამფუძნებლის – ფარნავაზის შემდგომ. ვახტანგის ძალისხმევით, კავკასიაში, გარდა იბერიის პოლიტიკური სუვერენობის დამკვიდრებისა, სამეფო ძალაუფლების განმტკიცებისა, ქართული სამოციქულო ქრისტიანული ეკლესიისთვის ავტოკეფალიის მოპოვებისა, თითქმის ხდება ახალი კულტურის ინაუგურაცია, რაც ეფუძნება ბიბლიურ-ქრისტიანული გაგებით მარადიული შემოქმედის მხრიდან ადამიანური ინდივიდუალობის ქმნულკეთილობის იდეას, სახელმწიფოებრივ აღმშენებლობას და საყოველთაო კეთილდღეობას, ასევე, ხალხების ნებაყოფლობით ჩართვას ამ სახელმწიფოებრივ ქმნადობაში.

ვახტანგ გორგასალი ჩრდილოეთიდან, კავკასიის ქედის გადაღმა სივრციდან მოსულ ბარბაროსულ, მტრულ ძალას სრულიად იგერიებს და გზას უკეტავს. იგი ასევე მტკიცედ დაუპირისპირდება სამხრეთიდან წამოსულ აგრესიას, რაც გამოიწვია იბერიული სამეფოს სუვერენულობამ, ქრისტიანულმა არჩევანმა და ბიზანტიასთან მეგობრობამ. სასანური ირანი ალანებზე უფრო ძლიერი მტერია, უკეთესად ორგანიზებულია, რამდენადაც ანგარიშგასაწევ ტრადიციაზე აღმოცენებული იმპერიაა და გარკვეული კულტურის მატარებელიც, თუმცა სიღრმისეულად მასაც იმის მსგავსი ანტიცივილიზაციური იმპულსები ამოძრავებს, როგორიც ჩრდილოეთიდან დაძრულ და მოგერიებულ მტერს. რასაც აქ გორგასლის ეპოქაში საფუძველი ჩაეყარა, იგი შედგა უკვე X საუკუნის მიწურულს, როგორც ერთიანი იბეროცენტრული სამეფო.

ამრიგად, დრაკონის მმუსვრელი გმირის არქეტიპული მითი, როგორც ის კონსერვირებული ჩანს ქართულ ტექსტებში (და აქ, უწინარეს ყოვლისა, იგულისხმება «ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება»), ხასიათდება როგორც ადგილობრივი, ისე ირანული და სემიტური ნიშნებით. ანტიკურ ხანაში, როდესაც წარმოიქმნენ ბერძნულ-ირანული ღმერთები, გარკვეული სინკრეტიზაცია უნდა განეცადა მასაც. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ იბერიის ნაწილობრივი, ხოლო მეზობელი სომხეთის სრული ირანიზაცია უნდა მომხდარიყო პართულ ეპოქაში.

მართალია, Vərəθrayera-ს კულტის პროფანირებულმა ფორმამ არათუ ვერ გადააჭარბა, არამედ ახლოსაც ვერ მივიდა ორთოდოქ-

სულ, სასანიანთა მიერ რეფორმირებული მაზდაიზმისგან საკმაოდ დაშორებულ, სახეცვლილ და პროფანიკრებულ მითრას კულტთან. მას მითრაიზმის მსგავსად არ მიუღწევია აღმატებული სტატუსისთვის არც რომის იმპერიაში, არც მასთან ასოცირებულ რომელიმე სამეფოში. თუმცა Varəθrayna-ს კულტის პროფანიკრებული, არაორთოდოქსული ფორმის არსებობა მეინსტრიმული მაზდაიზმის ცალკეული ნიშნის შენარჩუნებით მაინც შეიმჩნევა როგორც სომხეთში, ისე იბერიაში.

V.

მაზდაისტურ-
ზორიასტრული
მოტივები
ქართულ მითოსურ
გადმოცემებში



საშუალო სპარსული თეოლოგიურ-კოსმოლოგიური ტექსტები მოგვიანებითაა რედაქტირებული პარსი ეგზეგეტიკოს-მნიგნობრების მიერ, მას შემდეგ, რაც სასანურმა ირანმა შეწყვიტა არსებობა. მათში მოჩანს მცდელობა, დაადგინონ ზოროასტრიზმის ძირითადი ორთოდოქსული ნორმები. ის, რაც მათ გარდამოცემის სახით მიიღეს, არის ძალიან მდიდარი მემკვიდრეობა კრეაციონისტული, კოსმოგონიური თუ ესქატოლოგიური მოტივებისა, რომლებიც უძველესი ინდო-ირანული შრებიდან იღებს სათავეს. ისინი ცდილობენ, ამას სისტემური და გამოკვეთილად მორალური ხასიათი მისცენ, რაც მათი ძირითადი ნარატივის გადარჩენის წინაპირობად მიაჩნიათ. თუმცა ამ თეოლოგიური ხასიათის ტექსტებიდან მითოსური მოტივების რეკონსტრუქცია მაინც შესაძლებელია.

როგორც აღინიშნა, გარკვეული ორთოდოქსია ჯერ კიდევ სასანურ ირანში ყალიბდება. მისი პირველი მცდელობები უკვე III საუკუნეში ჩანს, რაც მთავარი მოგვის – კარტირის წარწერებში გარკვევით იკითხება. თავს იჩენს ტენდენციები, რომლებიც მიმართულია მითრა-ვაიუ-ვერეთრაგნას, ანაჰიტას და ზურვანის თაყვანისცემის წინააღმდეგ. ტარდება მკაცრი ღონისძიებები როგორც ერეტიკოსთა, ისე სხვა სარწმუნოებების მიმდევართა მიმართ. ორიენტირის ფუნქციას ასრულებს ავესტა, როგორც ძირითადი ტექსტი, რომლის პირველი მოკრება და სისტემატიზაცია უნდა მომხდარიყო შაბურ II-ის ზეობაში (309-379 წწ.). მეორეჯერ მსგავსი ნაბიჯები ფალაური თარგმანის ჩაწერასთან ერთად გადაიდგა ხოსრო I-ის მეფობაში (531-572 წწ.). მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ტექსტი პოსტსასანური წარმოშობისაა, გვიანდელი მაზდაისტები ძველ წყაროებს ეყრდნობოდნენ. მათი რედაქტირებისას აღინიშნებოდა გარკვეული ცვლილებები, თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ძირითადი არსი წინაპართაგან ნაანდერძევი რელიგიისა უცვლელი დარჩა.

ასევე არაერთხელ იქნა ხაზგასმული ის გარემოება, რომ ქართულ წარმართობას სხვადასხვა ეპოქაში საკმაოდ მჭიდრო კავშირი ჰქონდა მაზდაისტურ-ზოროასტრულ რელიგიურ სისტემასთან. ქართულ მითოლოგიასა და ფოლკლორში ასე თუ ისე ტრანსფორმირებული სახით შემორჩა რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ტიპოლოგიური თვალსაზრისით გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებს ირანულთან.

აქ შესაძლოა წამოიჭრას კითხვა: ხომ არის შესაძლებელი, რომ ეს თემატური მსგავსებები სულაც არ იყოს ნასესხები? ხომ შესაძლებელია, რომ ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, სხვადასხვა ნიადაგზე, თუმცა მონათესავე მენტალობათა მიერ შეიქმნა? შედარებითი მითოლოგიის დიდი სპეციალისტი ჟორჟ დუმეზილი აღნიშნავს იმ მსგავსებებს, რომელიც აშკარაა, ერთი მხრივ, კელტურ და ჩრდილოეთ გერმანულ, მეორე მხრივ, ოსურ მითოლოგიურ გადმოცემებს შორის. იგი დასძენს, რომ ეს მომენტი შესაძლოა აიხსნას ყოფის ანალოგიური პირობებით. ესაა თუნდაც მიქეფარე კოლექტიური ცხოვრება, ღრეობა, ნადირობა, ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობათა მთელი კაზუსტიკა, შეჯიბრებები, მეტოქეობა და ა.შ. მაგრამ ეს მსგავსება ვერ აიხსნება მხოლოდ სოციალური წყობით – ეს სავსებით უნაყოფო წამოწყება იქნებოდა. იგი იმ მითოლოგიურ-რელიგიური მთლიანობით უნდა აიხსნას, რომლის ნაწილსაც ისინი ერთ დროს შეადგენდნენ. გადანყვეტის ახალი ვარიანტები შესაძლოა გამოიკვეთოს შედარებითი მეთოდის უფრო ფართოდ გამოყენების შედეგად.³⁸⁹

V. 1. ჩინვადის ხიდი

ქართული მითოსის მიხედვით, მაგალითად სვანურ მითოსურ წარმოდგენაში საიქიო ვრცელი მინდორია, მუდამ მწვანე და ნორჩი ბალახით დაფარული. ზემოდან ცა აფარია, აქვს ერთი კარი სულების შესასვლელი, აქედან შედიან როგორც ცხონებულნი, ისე წარწყმედილნი. აღმოსავლეთ საქართველოს ფშავ-ხევსურების მითოსში საიქიო ქვეყნის შუაგულშია. მას „შავეთსაც“ უწოდებენ, თუმცა მართალათვის იქ არის ნათელი. ეს მკრთალი ნათელი საიქიოსი, ფშაური წარმოდგენის მიხედვით, ჰგავს ჩამავალი მზის სხივებს მთის მწვერვალზე. შავეთს ჩამოუდის დიდი ხევი, რომელშიც მიედინება კუპრის ცეცხლმოდებული მდინარე, მართალი გადაივლის ამ ხიდზე,

ცოდვილი კი ჩავარდება აღმოდებულ კუპრში და იწვის იქ. ბენვის ხიდი და კუპრის ალი ფიგურირებს ასევე ხევსურულ წარმოდგენებში. ადამიანის სულს ხიდზე გადასვლამდე სასწოროზე წონიან, თუ ის ცოდვილია, ხიდი ჩაუტყდება. კეთილ და ქველ ადამიანს კი მისი ნამოქმედარი სიკეთე და მაღლი მხრებში შეუდგება და მშვიდობით გაატარებს ბენვის ხიდზე. ასეთი ადამიანი სამოთხეში შედის და იქ რჩება სამუდამოდ.³⁹⁰

ასეთი ცნება ზოროასტრულ მითოლოგიაშიც არის: ჩინვატის ხიდი, იგივე *činvato pērētum*. ესაა „სამსჯავროს ხიდი“ რომელზეც გამოსყიდვის მიზნით გადაივლის სული. იგი აერთებს სააქაოს, ანუ ცოცხალთა სამყაროს საიქიოსთან, ანუ მიცვალებულთა საუფლოსთან. სიკვდილის შემდეგ მიცვალებულთა სულებმა იგი უნდა გადაიარონ. მას ორი დიდი ოთხთვალა ძალღი დარაჯობს. ეს უკავშირდება მითოსურ გადმოცემას ინდუისტური Yama-სი, რომელიც დარაჯობს ჯოჯოხეთის კარიბჭეს თავისი ორი ოთხთვალა ძალღით.

ავესტას მიხედვით, მართალთა სულებს ამ ხიდზე მიჰყვება თავად ზარათუსტრა. „ის, ვინც ო მაზდავ, მე მომცემს მას, რასაც შენ სცნობ, როგორც ამქვეყნად საუკეთესოს; ის, ვინც ღვთისმოსავ კაცს მიუძღვნის თავის სინმინდეს და კეთილი აზრის სუფევას; ეს ყოველივე თან მიმაქვს, რათა შენდა წარვმართო მათი ლოცვა. ეს ყოველივე გზას გაუხსნის სულს ჩინვადის ხიდის გავლისას, ყრუნი და ბრმანი ერთიანნი არიან იმ განზრახვაში, რომ თავიანთი უკეთური საქმეებით დაანგრეონ მოკვდავთა სამყარო, მაგრამ მათი სულები და მათი სინდისი ჰგოდებენ, როდესაც ისინი ჩინვადის ხიდს მიეახლებიან, რათა საუკუნოდ განაგრძონ ცხოვრება Druj-ის (ანუ სიცრუის, ბოროტების, კ.გ.) საუფლოში“.³⁹¹

ხიდი გამოიყურება იმისდა მიხედვით, თუ როგორია დამკვირვებლის Aša, ანუ „სიმართლე“. საშ. სპარსული კოსმოგონიური კომპენდიუმის – „ბუნდაჰიშნის“ მიხედვით, თუ ადამიანი ბოროტი იყო სიცოცხლეში, ხიდი ძალიან ვიწრო გამოჩნდება და მასზე იდგება დემონი Vízareš.³⁹² იგი სულს თან წაიყვანს drujdemana-ში, ანუ „სიცრუის სახლში“, მარადიული სასჯელისთვის. ეს ძალიან ჰგავს ჯოჯოხეთის ქრისტიანულ კონცეპტს. თუკი ადამიანი თავისი აზრებით, სიტყვებითა და საქმეებით კეთილი იყო, მაშინ ხიდი საკმაოდ ფართო იქნება გადალახვისთვის და მასზე გამოჩნდება Daēna – კეთილი სული, რომელიც საზეო გამოცხადებას გამოხატავს. იგი მას „სიმღერის სა-

ხლში“ წაიყვანს. (ეს სახლი სალხინებლის მაღალი სფეროებისა და სამოთხის ნაირსახეობა უნდა იყოს)

სული, რომელიც წარმატებით გადალახავს ამ ხიდს, უერთდება აპურა მაზდას, „სამართლიან და ბრძენ უფალს“. ჩინვადის ხიდს სამი არსება იცავს: Sraoša (სინდისი), Mithra (თანხმობა, ხელშეკრულება) და Rañiu (სამართლიანობა).³⁹³ სამოთხე გამოხატულია მთით, რომელსაც ჰქვია Hara Berezaiti. (მდრ. მოგვიანო ტექსტების Alborz, იგივე El-Borus, ქართ. იალბუზი.) საშუალო სპარსულ ტექსტში „Arda Viraf Namak“ აღწერილია წმინდა კაცის, ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრის, არდა ვირაფის თავგადასავალი საიქიოში, რის შესახებაც იგი უკან დაბრუნებისას ჰყვება. მისი თქმით, ჩინვადის ხიდის სიგანე 9 შუბია, წმინდა Sraoša-ს და Atur-ანგელოზის დახმარებით ხიდის გადავლისას მას იცავდნენ Mithra, Rañi-სამართლიანი, Vay-კეთილი, Barhām ძლიერი, Astat ქვეყნის გამაძლიერებელი და მაზდას კეთილი რელიგიის ბრწყინვალეობა.³⁹⁴

ხიდთან ასევე დაკავშირებულია მდედრ არსებასთან შეხვედრა. იგი განასახიერებს შესაბამისი ადამიანის საქმეებს, ფიქრებსა და რწმენას, რომლებითაც ამქვეყნად უცხოვრობს. ჟ. დიუშენ-გიომინის დაკვირვებით, თუ მდედრი ადამიანს ხიდზე გადასვლამდე ხვდება, მისი სილამაზე ან სიმახინჯე, ასე ვთქვათ, იმას მოასწავებს, რომ სული უკვე გასამართლებულია. ოსურ პრიმიტიულ ესქატოლოგიაში ხიდი არ ფიგურირებს – მიცვალებულს ეძლევა ცხენი, რომლითაც მან მდინარე უნდა გადალახოს. ამის შემდეგ მას დაჰკითხავს მოსამართლე Aminon.³⁹⁵ სამსჯავროს თემა აშკარად სემიტური ჩანს და ბიბლიურ ტექსტებში ჩამოყალიბებული კონცეპტის გავლენას უნდა უკავშირდებოდეს.

ავესტური სიტყვა savah არი საკვანძო მნიშვნელობის სიტყვა ავესტურ სიმფონია-ლექსიკონში. ის ნიშნავს „ხსნას“. როგორც „ხსნა“, ისე „დიდება“ ორივე მაზდას შექმნილია. სიმართლის კონცეპტი არის უმთავრესი. ის არის სტანდარტი, რომლის დაცვაც დედამიწაზე აუცილებელია და მისი შედეგი იქნება ზეცაში სამუდამო ნეტარება. ტერმინების Aša-ს და Arta-ს ფუძეა „ar“ – ანუ „ქმნულკეთილობა“, ან „წესრიგში ყოფნა“. ისინი მიაწინებენ საგანთა მარადიულ წესრიგში ყოფნაზე, რაც ჰარმონიულია ღვთაებრივ წესრიგთან, ანუ Arta-სთან, იმავე „სიმართლესთან“. ეს ავესტურ ტექსტში ძალიან ბევრჯერა ნახსენები. ეს საშუალებაა ზეციური საუფლოს მოსაპოვებლად. ზოროასტრიზმის მიხედვით, ადამიანი თავისუფალი არსებაა, რომელმაც

შესაძლოა აირჩიოს კეთილი გზა: იგი ამით გაიზიარებს სიკეთის საბოლოო ტრიუმფის იდეას, მხსნელის მოსვლას, მკვდრეთით აღდგომას, გამართლებას უკანასკნელ ღვთაებრივ სამსჯავროზე და საუკუნო ცხოვრებას.³⁹⁶

რა სურათი გვაქვს ამ მხრივ ქართულ მითოლოგიაში? არის ისეთი ვინმე, ვისაც შეუძლია მოგზაურობა ზებუნებრივ სამყაროებში? ეს შეუძლიათ ღვთისშვილებს, ასევე მათ კულტთან დაკავშირებულ პირს, გახუას მეგრელაურს, რომელსაც ზოგჯერ სულს გააცლიან ხოლმე. ეს ის ადამიანია, რომელსაც შეუძლია სიკვდილის ზღურბლის გადაღახვა და უკან დაბრუნება. გახუას, როგორც ღვთისშვილთა რჩეულს, შეუძლია „ხილვა“ სულებისა და მათთან ურთიერთობა. გახუა ის პიროვნებაა, რომელიც სიზმარში თუ ტრანსში ყოფნისას გადადის საიქიოში და დაბრუნებისას თვითონვე ჰყვება მასზე. ექსტაზურ-ტრანსული მოგზაურობის ეს ანგარიში ასულიერებს „ანტისამყაროს“ და ხსნის მათ მოკვდავთათვის.³⁹⁷ (ზ. კიკნაძე)

ის ვერსია, რომლის თანახმადაც ხახმატის ჯვარის სამძიმარ ყელ-ლილიანის სალოცავი გახუას სიზმარში ხორციელ ქალად ეჩვენებოდა და მასთან სამიჯნურო ურთიერთობაც ჰქონდა – აქ ისევ და ისევ პარალელის გავლება შეიძლება ირანულ მოტივთან, როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავდა.³⁹⁸ როგორც ვხედავთ, ქართული წარმოდგენები უფრო ახლოსაა ირანულთან, ვიდრე ოსური. ცალსახად მორალური ხასიათი კი როგორც ქართულ, ისე ირანულ მოტივებში სემიტური გავლენის შედეგი უნდა იყოს – ეს ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტებია, რომელთაც ეს ელფერი ჯერ ელინიზებული იუდაიზმის, შემდეგ სირიული ქრისტიანობის საშუალებით მიიღეს.

V. 2. სამოთხის მაღალი სფერო

ქართულ ფოლკლორში შემონახულია ლექსი, რომელიც საინტერესოდ ასახავს ედემის ბაღის, იმავე სამოთხის თავისებურებას:

სიზმრადა ვნახე ედემი, აღმოსავლეთის ბაღშიო,
არის მზე, არის მთოვარე, ბევრი ვარსკვლავი ცაშიო,
მიველ და ხეხილთ გავხედე, ჩარიგებულან მწკრივშიო,
ზოგი მწიფს, ზოგი ყვავილოებს, ზოგსაც კუხენი ასხია.³⁹⁹

დროის ჩვეულებრივი მიმდინარეობა, ასევე დღე-ღამისა და წელიწადის დროთა თანმიმდევრულობა ამ ტექსტისეულ სურათ-ხატში დარღვეულია. ამ ულოგიკობით და ანტინომიურობით აშკარაა მცდელობა რაღაც ისეთი რეალობის ასახვისა, რომელიც ძნელად თუ გადმოიცემა „ჩვეულებრივი“, ადამიანური ენით და მასში არსებული ცნებებით.

საშ. სპარსულ „არდა-ვირაფის“ წიგნშიც გვხვდება რაღაც მსგავსი – მაზდას მიმდევართა კრებულის მიერ სამოთხის მაღალ სფეროში წარგზავნილი არდა-ვირაფი იხილავს სამართლიან მსაჯულთა და მოძღვართა სულებს, რომელთაც აცისკროვნებთ მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების ნათება – *āpim dātoguban u astih bāvihunan veh dost ruvān. Kešān rošhanik star u mäh u xvāršet homanāk apis hame vaxšit u ramišh-homandih hame rāftand andar-e vay rošhanik.*⁴⁰⁰ როგორც ვხედავთ აქ, ამ ტექსტშიც, საცნაურია ისეთი აღწერა, რომელიც ფიზიკური სამყაროს ლოგიკას არღვევს – მზე, მთვარე და ვარსკვლავები ერთდროულად ჰფენენ სინათლეს მართალთა სულებს. მზისა და მთვარის, დღისა და ღამის თანხვედნა და იმავდროულობა მართლაც იშვიათი მოტივია მითოსში.

სამოთხის მოტივი ირანულ რელიგიურ სისტემაში შემოდის მაშინვე, როდესაც იწყება თხრობა შესაქმნეზე. სამოთხე როგორც წმინდად თეისტურ რელიგიებში, ისე ზოროასტრიზმში, სამყაროს ის ნაწილია, რომელიც ყველაზე მეტად წილნაყარია ღმერთთან, იგი შექმნილია და თან პრაქტიკულად იდენტურია შემოქმედისა. ანუ შეიძლება ითქვას, რომ პანთეიზმი თეოლოგიურ აზროვნებაში სწორედ ასეთი გაგებიდან იღებს სათავეს.

საინტერესოა, რომ ავესტური სიტყვა *Pairidaēza* ნიშნავს გალავნით ან სხვა საშუალებით შემოზღუდულ ადგილს, რომელსაც შესაძლოა, ბალის ან ნალკოტის კონოტაცია ჰქონდეს. იგივეა ძვ. სპარსული *Paridaida*, მიდიური *paridaiza*. აქედან ეს სიტყვა გადმოვიდა ბერძნულში, როგორც *παράδεισος* და ლათინურში, როგორც *Paradisus*.

გათა *spantā Mainyu* მოგვითხრობს მცენარეთა ყოფიერებაზე, რასაც აღნიშნავს სიტყვა *urvara*, რომელიც სიცოცხლის პირველი მანიფესტაციაა. როდესაც აპურა მაზდამ შექმნა დედამიწა, იგი შემოსა ხეებით, ბალახითა და მცენარეებით.⁴⁰⁰ ეს ყოველივე განაწესა აპურა მაზდამ რიგით მეხუთე და მეექვსე შესაქმნის ეტაპის კეთილდღეობისა და შენარჩუნებისთვის, ცხოველთა და ადამიანებისთვის; იგი გას-

ტანს, ვიდრე არ ამოინურება *zravāne daraegho khadāta*, „შეზღუდული მინიერი დრო“, იგივე, რაც საშ. სპარსული *zamān-e kānarākomānd*.

კონცეპტი მეტაფიზიკურ და ამქვეყნიურ ხეებზე განვითარებულია ასევე კოსმოგონიურ ტრაქტატში „ბუნდაჰიშნი“. მიჩნეულია, რომ ხეებს აქვთ სული *mēnōg*.⁴⁰¹ ერთადერთი ხისგან, რომელსაც ეწოდება *mādagwarsardag*, განვითარდა 130 000 თესლი, ანუ *sardag*. აქვე საუბარია ხეზე, რომელსაც უწოდებენ *van-ī harvisptōhmag*, „ყველა თესლის დამტვევი ხე“. იგი იზრდება მითიურ ტბაში *Frāxwkard*, მდრ. ავესტური *vouru-kasa*. ამ ხეს ეწოდებოდა *frārōn* „ქველი“, ასევე *tuxšāgbizeš* „გამრჯე მკურნალი“, *hamāg-bizeš* „ყოვლისგანმკურნელი“.⁴⁰² კრეაციის მესამე ეტაპზე აპურა მახდა-ოჰრმაზდმა შექმნა ხე *gōkart*, იგი მაღალი და ყვითელი ფერისა იყო; მისგან წარმოდგა ყველა მცენარის თესლი. *gōkart*-თან არ ფიგურირებას არც მდედრული არსება, არც ფრინველი, როგორც ეს არის შემერულ მითოლოგიაში. იქვე ნათქვამია, რომ იმ მიწაზე, რომელზედაც ეს ხე აღმოცენდა, ყველგან წყალია, თუმცა მისი კავშირი ხესთან არაპირდაპირია. ბიბლიური ხე-ცხოვრებისასგან განსხვავებით *gōkart*-ის აღმოცენება წინ უსწრებს პირველკაცის – *Gayomart*-ის შექმნას. ეს პირველკაცი ოჰრმაზდმა შექმნა შესაქმის მეექვსე, საბოლოო, ეტაპზე.

Gayomart, როგორც არქეტიპული კაცი, საკმაოდ ახლოს დგას ადრექრისტიანული თეოლოგიის *Ἀδάμ* *πρωτόπλαστος*-სა და იუდაური კაბალისტიკის *Adam Kadmon*-თან. ეს იყო კოსმიური გიგანტი, რომელიც არსებობდა სფეროს ფორმით. აქვე საინტერესოა ჟ. დიუშენ-გიომინის შენიშვნა, რომ საშ. სპარსული ტერმინი *spīhr* „ზეცა“ მომდინარეობს ბერძნული ტერმინიდან *σφαῖρα*, ანუ „სფერო“. საშ. სპარსული ტრადიციის მიხედვით, *Gayomart*, ეს მზიური გოლიათი, მოკლა აპრიმანმა. მისი ცხედარი წარმოდგენილია, როგორც მადნის ძარღვები დედამიწაში და ისევე, როგორც ჩონჩხი ადამიანის სხეულში.⁴⁰³ ბიბლიური „დაბადების“ წიგნის მიხედვით, ხე ცხოვრებისა ღმერთმა აღმოაცენა მას შემდეგ, რაც შექმნა ადამი: „და აღმოვეცენა ღმერთმან მერმე ქვეყანით ყოველი ხე შეუნიერი ხილვად და კეთილი საჭმელად და ხე ცხოვრებისა – შორის სამოთხესა“ (დაბადება, 2,9) სხვა ბიბლიური ტექსტებიდან იგი მოიხსენიება სოლომონის იგავებში (3,18; 11,30; 15,4;) იოანეს გამოცხადებაში კი მას უკვე ახალი მოტივები უკავშირდება. (2,7; 12,14;)

უძველეს მითოლოგიურ სისტემებში არქეტიპული „ხე“ სამყაროს სამივე „სკნელს“ მსჭვალავს. შესაძლოა ითქვას, რომ ეს ის ღერძია,

რომელსაც სამყაროული ნაგებობა დაეფუძნა. ზურაბ კიკნაძესთან ვკითხულობთ: „ძველი ფორმაციის მითოლოგიებში ადამიანს და მის საცხოვრებელს შუაგული ადგილი უჭირავს სამსკნელოვან სამყაროში. ასეა შუამდინარულ, ინდურ, ალთაურ, სკანდინავიურ მითოლოგიებში; ამგვარივე დაყოფა უნივერსუმისა გვხვდება აგრეთვე ხალხურ ზღაპრებში, სადაც შუასკნელი ზღაპრის გმირის სამშობლოა, მაგრამ მას სხვა სკნელებშიც უხდება ყოფა.

ადამიანი ცხოვრობს შუასკნელში, საიდანაც მას გზა ეხსნება ორი მიმართულებით – ზეცისა და ქვესკნელისაკენ. ამ გზას, ხშირად სამყაროს ღერძად წარმოდგენილს, განასახიერებს სამყაროული ხე, რომელიც მსჭვალავს სამ სკნელს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს ხე თავისი აღმოცენებით, როგორც ინდრა თავისი სამი გადაბიჯებით, ქმნის სამსკნელოვან სამყაროს. ხის ძირი შუასკნელია, ადამიანის საცხოვრებელი; ხის ფესვები – ქვესკნელი, რომელსაც გველი განასახიერებს; ხის კენწერო ზეცსკნელის ხატია და მას ფრინველი წარმოგვიდგენს. ასეთია, კერძოდ, შუმერელთა მითოსური ხეები და სკანდინავიელთა იგდდრასილი, ბუმბერაზი იფანი.“⁴⁰⁴

ასევე შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ წმინდანთა ცხოვრებებშიც ბუნების ქმნილებანი, რომლებიც ამ მოძღვრებაში ღვთაებრივი კრეაციის შედეგია მთელ ბუნებასთან ერთად – ხეები, მცენარეები, ყვავილები, ფრინველები, ცხოველები, ასევე სტიქიები – მონაწილეობენ და ჩართულნი არიან საყოველთაო ხსნის პროცესში, რომლის ძირითადი აქტორიცაა ესა თუ ის წმინდანი, ქრისტიანულ ეკლესიასა და მის თავთან – აღდგომილ და „მარჯვნივ მამისა“ დაბრძანებულ ქრისტესთან ერთად. იოანე ზედაზნელი, მას შემდეგ, რაც გამოცხადებით იხილავს მონასტრის ასაგებ ადგილს, მოათვინიერებს დათვს; მან წყალიც აღმოაცენა უწყლო ადგილას. დავით გარეჯელის და ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრებაში ფიგურირებენ ირმები, რომლებიც აკითხავენ და თავიანთი რძით კვებავენ მოღვაწეებს, როგორც შინაური ცხოველები; შიო მღვიმელს ფრინველები უზიდავენ საზრდოს და მგელი მოათვინიერა, რომელიც მწყემსავს საქონელს; ისე წილკნელს ემორჩილება მდინარე, რომელსაც ლოცვით კალაპოტი შეუცვალა. ქართველ წმინდათა ცხოვრება არცთუ იშვიათია მსგავსი მაგალითები. ცხოველები, ფრინველები, ხეები და ვაზი ასევე ფიგურირებენ ქართული ტაძრების კედლებზე ამოკვეთილი ჩუქურთმების მოტივებში. ამ ყოველივეს ირანულ რელიგიაშიც ეძებნება წინარეხატები. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში კი ისინი სამოთხისა და მომავალი სასუფეველის ერთგვარი პრეფიგურაციებია.

V. 3. სამოთხის ხე, როგორც განახლებული რელიგიის სიმბოლო მინიერების სფეროში

სამყაროული „ხე“, რომელიც არც თუ იშვიათად ფიგურირებს ძველი ხალხების მითოსში, ცხადია, რელიგიური, იმაგინატიური წარმოსახვისთვის იყო მისაწვდომი. ასე მაგალითად, როგორც ამას აღნიშნავს ზურაბ კიკნაძე, ფშავ-ხევსურეთის მითოლოგია იცნობს ხმალას სალოცავს და მირონმდინარე ალვის ხეს, როგორც „მკადრეს“ ყველაზე არსებითი სულიერი გამოცდილების ნაყოფს. ამ დროს „მკადრე“ ჭვრეტს, როგორც მისტიკოსი და ინიციატი, რელიგიის დასაბამს, მირონის წყაროსა და ღვთისშვილთა საიდუმლო საქმიანობას მინის გულში, საიდანაც მათ ამოაქვთ თავ-თავიანთი საყმოებისათვის მირონი, როგორც კულტის მაცოცხლებელი ნმიდა ნივთიერება. ხმალას სალოცავის მირონის ანდრეზი ქრისტიანული ეკლესიის წიაღიდან იღებს დასაბამს. ძნელი არ არის ხმალას მირონმდინარე ალვის ხეში გამოვიცნოთ მცხეთის მირონმდინარი სვეტი, რომელიც იდგა სვეტიცხოვლის პირველ ტაძარში – ქრისტიანული საქართველოს საკრალურ შუაგულში; აქ დულდა მირონი და აქედან ნანილდებოდა ის მთელ საქართველოში, როგორც ხმალას მირონი ხევსურეთის სალოცავებში.⁴⁰⁵

ასეთივე ხე დგას ღვთისშვილის (და უფრო ხშირად ეს „ღვთისშვილი“ წმინდა გიორგია) კარზეც. ეს ხე-ალვა უკვდავების ნაყოფს ისხამს. ამ ნაყოფის გემება ვერ მოასწრეს ადამმა და ევამ, პირველმა ადამიანურმა წყვილმა, მაგრამ მას ეზიარებიან ქრისტიანულ ხანაში, როგორც ქრისტეს სისხლს, რომელიც სულიერ და ხორციელ სიმრთელეს ანიჭებს მათ. ამ კონცეპტის მიხედვით, ქრისტე ღმერთმა ისეთი ნაყოფები მოუტანა კაცობრიობას, რომელთა გემებაც ადამმა და ევამ სამოთხიდან გამოძევებამდე ვერ მოასწრეს:

ჩვენის ღვთისშვილის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი, საქმელად ჩამოსულაო.
მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო.⁴⁰⁶

ამ ტიპის თქმულებაში ხე, როგორც სიცოცხლის არქეტიპული ხატი, მდგარი მის მეტაფიზიკურ, ღვთაებრივ განზომილებაში, მინიერ განზომილებაშიც გამოჩნდება – და აქ ის უკვე რელიგიის, როგორც პირველსაწყისთან კავშირის შენარჩუნებისა და მედიუ-

მის სიმბოლოა. გარდა სიცოცხლის ფენომენისა, რომელიც ხშირად განმკურნებელ ძალაში გამოიხატება, იგი რაღაც ისეთ ნაყოფსაც ატარებს, რომელიც ადამიანადქმნისთვის და ამქვეყნად ყოფიერებისთვისაც გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონეა. „რელიგიას“ ჰყავს, წესისამებრ, ცენტრალური ფიგურა – ეს შესაძლოა იყოს რომელიმე იეროფანტი, ან სულაც ახალი რელიგიის დამფუძნებელი. ქართულ ანდრეზებში ეს შესაძლოა იყოს რომელიმე ღვთისშვილი, ან სულაც წმინდა გიორგი, როგორც ის არის დანახული მთის ტრადიციაში. ხის გახარებას მოჰყვება მეორე აქტი – ეს არის ამ რელიგიისთვის ტაძრის აღმართვა. აქ ორი შესაძლებლობაა: ა) ხე რჩება საკულტო ობიექტის კართან ან მის სიახლოვეს ბ) ის მოიკვეთება და სწორედ მისი მერქნისგან დამზადდება მასალა საკულტო ნაგებობისთვის.

საკრალური ხის გამოყენება თვით საცხოვრებელ ნაგებობაში ასევე გავრცელებული ჩანს საქართველოს მთის ტრადიციაში. ასეთია ხევსურეთში სახლის თავზე, ანუ „კეზი“, რომელიც ბოძებს ეყრდნობა. იმ ანგელოზს, რომელიც გარკვეულწილად შეხების წერტილი აქვს ამ ხის წვერთან, მეკეზისწვერს უწოდებენ და ოჯახის მფარველადაც მიაჩნიათ. ამგვარი გაგებით ეს ხე სამოთხის, კოსმიური ედემის საღვთო ენერგიის მატარებლად მიაჩნდათ.⁴⁰⁷

ირანში არსებობს ტრადიცია, რომ ზოროასტრის ხედ (sarv-e Kašmar) წოდებული კვიპაროსი ხორასანში გახარებულია თავად ზარათუსტრას მიერ მას შემდეგ, რაც სამოთხიდან წამოიღო მისი წერტილი და ის დარგო „ქავათა“ დინასტიის წარმომადგენლის, მეფე ვიშტასპას, ზოროასტრელად მოქცევის ნიშნად. არაბთაგან ირანის დაპყრობის შემდეგ, 860 წელს, ამ ხემ მიიპყრო აბასიდი ხალიფა ალ-მუთავაჯილის (846-860 წწ.) ყურადღება; მიუხედავად ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგობისა, მან გასცა ამ ხის მოჭრისა და 1300 აქლემით ლამის მთელი ირანის ტერიტორიის გავლით მისი ტრანსპორტირების ბრძანება, რათა გამოყენებული ყოფილიყო ძეგლებად მისი ახალი რეზიდენციის ასაშენებლად. თუმცა ხალიფა მანამდე მოკვდა სასახლის კარზე მოულოდნელი ამბოხის შედეგად.⁴⁰⁸

ამ ნარატივის შაკ-ნამესეულ ვერსიაში ნახსენებია კვიპაროსი, რომელმაც მეფე გუშტასპის, იმავე ავესტ. Kava Vištāspa-ს, სამეფოში, ხორასანის პროვინციის ქალაქ ქაშმარში, იხარა. ეს მოხდა მაშინ, როდესაც წინასწარმეტყველი ზარდუშტი (ზარათუსტრა) გამოჩნდა და იქადაგა თავისი ახალი სარწმუნოება სამართლიანობის, სიბრძნის და სინათლის ღმერთზე. გუშტასპს, ამ მხარეთა მმართველს,

აღმოაჩნდა მზაობა ახალი სარწმუნოების მიღებისა. სწორედ ეს უნდა იყოს ის „კეთილი ნაყოფი“, რომელიც მან თითქოსდა გამოიღო. როდესაც გუშტასპმა ახალი სარწმუნოების მიღების გამო ააშენა Mehri-Borzin, ანუ ცეცხლტაძარი, რომელშიც ენთო საკრალური ცეცხლი Burzen-Mihir, ზარდუშტმა სამოთხის ხე მის კართან დარგო. როდესაც აღნიშნული ხე კიდევ უფრო გაიზარდა, მის ჩრდილქვეშ მეფე გუშტასპმა ააგო დიდი სასახლე, რომლის კედლებზეც ირანის წმინდა მეფეები და გმირები გამოხატეს. გუშტასპის სამეფო ტახტიც აღნიშნულ სასახლეში დადგმულა.⁴⁰⁹

ანალოგიური სიუჟეტი, რომელშიც ზარათუხსტრას გამოჩენასთან დაკავშირებულია ხე, მოგვიანებით გვხვდება Zarthusht-Name-ში, რომელიც XIII საუკუნის ძეგლია, თუმცა უნდა ითვალისწინებდეს ადრეულ გადმოცემებს. აქ ფიგურირებს არა „ცხოვრების ხე“, არამედ ზოგადად „მსოფლიო ხე“. ზარდუშტი (ზარათუხსტრა) აქ ამბობს, რომ მან იხილა ხე შვიდი შტოთი, მისი შტოებიდან ერთი ოქროსი იყო, მეორე – ვერცხლის, მესამე – სპილენძის, მეოთხე – ბრინჯაოსი, მეხუთე – კალის, მეექვსე – ფოლადის და მეშვიდე – რკინის. შემდეგ ის განმარტავს, რომ ხე შვიდი შტოთი სამყაროს ხატია: შვიდგზისობა ცვალებადობას ნიშნავს, რომელიც დამოკიდებულიაო ქვეყნად სიკეთესა და ბოროტებას შორის წონასწორობის ცვალებადობაზე.⁴¹⁰

ქართლის გაქრისტიანების ნარატივში ვხედავთ ირანული გადმოცემის მსგავს მოტივებს – ესაა ხის აღმოცენება, მეფის მოქცევა, ცეცხლტაძრის და სასახლის მშენებლობა. თუმცა ქართული ნარატივი გაცილებით კომპლექსურია: ხის აღმოცენებას წინ უძღოდა საღვთო და, იმავდროულად, საკაცობრიო დრამა იერუსალიმში, იესო ქრისტეს ჯვარცმა, რის შემდეგაც მისი სამოსელი ოთხად გაყვეს, თუმცა კვართი არ დაუნანევრებიათ. ახალი რელიგიაც ამ ფაქტზე – ღმერთკაცის ჯვარცმაზე, სიკვდილსა და აღდგომაზეა დაფუძნებული. საუფლო კვართი, რომელზეც ნათქვამია, რომ „იყო უკერველ, ზეით გამოქსოვილ ყოვლად“ გაყოფას არ ექვემდებარება. იგი წილად ერგო მცხეთელი ებრაელების ორ წარმომადგენელს, ელიოზ მცხეთელსა და ლონგინოზ კარსნელს. ისინი იუდეო-ქრისტიანობის მიმდინარეობის წარმომადგენლები არიან. რამდენადაც „კვართი“ მოცემულ შემთხვევაში გასააზრებელია, როგორც იმ უქმნელი ენერგიებისა და საღვთო ნათელის ერთიანი წნულის სიმბოლო, რომელიც იესო ქრისტეს გარემოიცავდა. „ქართლის მოქცევის“ კონცეპტიც, ცხადია, ნათელი ხდება, რომ იგი სწორედ იუდეო-ქრისტიანულ მიმდინარეობას ქართლში მოიაზრებდა ქრისტეს იმპულსსა და მის ნათელთან

ყველაზე ახლოსაა. სწორედ ასეთი ელვარებითა და საღვთო ენერგიით მოცული ხდება ელიოზის და – სიდონია, კვართთან ერთად დაკრძალული. სწორედ მის საფლავზე აღმოცენდა სასწაულთმოქმედი კვიპაროსი. ეს ადგილი მცხეთელი ებრაელებისთვის გასაიდუმლოებული რჩებოდა, მათთვის ასევე ცნობილი იყო, რომ წინასწარმეტყველი ელიას „ხალენი,“ ანუ ებრაელ მღვდელთმთავართა და წინასწარმეტყველთა სამოსის ზედა მოსასხამი, იმავე ადგილას იყო დამარხული. მირიან III-ის ზეობისას ამ ადგილას სამეფო ბაღი იყო გაშენებული. ამაზე მეთყველებს იქ დარჩენილი სახელი „გეთსემანიის ბაღი“. ამავე „სამოთხის“ ბაღში მოიკვეთა ის ხე, რომლისგანაც დამზადდა მთავარი სვეტი ახალი ტაძრისთვის, რომელიც ქრისტიანული ერის დასაწყისს მოასწავებს.

თუკი შევადარებთ ირანულ და ქართულ გადმოცემებს, შემდეგ სურათს მივიღებთ: 1. ირანულ ნარატივში „სამოთხის ხე“ ქაშმარში აღმოცენდა ზარათუსტრას გამოჩენისას, რაიმე წინაისტორიის გარეშე, მხოლოდ იმ გამოცხადების ძალით, რომელიც ამ ირანულ წინასწარმეტყველს ჰქონდა; ქართულ ნარატივში კვიპაროსმა კი იხარა სიდონიას, მცხეთის იუდეო-ქრისტიანული თემის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის, საფლავზე, სადაც ის ერთ-ერთ უმთავრეს ქრისტიანულ სინდონდესთან – კვართთან ერთად საკმაო ხანს განიხვენებდა. 2. ირანულ ნარატივში გუშტასპი (იგივე Kava Vištāspa) მოექცა ზარათუსტრას რჯულზე; ქართულ ნარატივში მირიან III, იბერიის მეფე, მოექცა ქრისტიანობაზე, რაც მცხეთაში იქადაგა იერუსალიმის ქრისტიანული თემის წარმომადგენელმა, წარმოშობით კაპადოკიელმა „ტყვე დედაკაცმა“ – წმ. ნინომ. 3. ირანულ ნარატივში გუშტასპმა ჯერ ცეცხლტაძარი ააშენა სამოთხის ხესთან, შემდეგ უკვე სასახლე, რაც თავისი კონოტაციით ტაძარს უტოლდება, რამდენადაც გუშტასპი მეფე-მოგვია, მისი სამეფო თეოკრატიულია; მით უმეტეს, რომ ამ ახალი ნაგებობის კედლები ირანის ლეგენდარული ისტორიის გმირების გამოსახულებებითაა გაფორმებული. კვიპაროსი ხელშეუხებელი რჩება; ქართულ ნარატივში კვიპაროსი მოიკვეთება და მის ადგილზე, მოკვეთილი ხის გამოყენებით, აიგება ტაძარი. სასახლე აქ აღარ ფიგურირებს.

ის გარემოება, რომ კვიპაროსი მოიკვეთება და, როგორც მასალა, ტაძრის ინტეგრალური ნაწილი ხდება, სწორედ თეისტური რელიგიების ძირითად ტენდენციებზე მიანიშნებს. ირანულ გადმოცემაში იგი მაინც ცალკე რჩება და ცეცხლტაძართან ერთად თითქოს ცალკე თაყვანისცემის ობიექტია. სემიტური კულტურული ნაკადი თავის თავში სხვებზე მეტად ატარებს მძლავრ თეისტურ იმპულსს,

რაც ხაზგასმულად მონისტური და მონოთეისტურია. ეს მონისტური ტენდენცია თეიზმისკენ ტიპურია გვინანტიკურობისთვის.

მიუხედავად ამისა, მაინც ძნელი წარმოსადგენია იმდენად დიდი ტაბუს დარღვევა, რაც ძველ სამყაროში საკრალური ხის მოკვეთა იყო. ამჟამად, რომ ხის მოკვეთის აუცილებლობა ქვეყანაში შექმნილმა სარწმუნოებრივმა ცვლილებამ წარმოშვა. მანამდე მითრა-აპოლონის ტაძრიდან, როგორც აღინიშნა, გამოიტანეს ორი სვეტი, რაც ახალი ქრისტიანული ტაძრის მშენებლობას მოხმარდა მტკვრისა და არაგვის შესართავში. მე-4 საუკუნეში ქართველებმა იციან ამ მცენარის უნიკალურობის შესახებ, თუმცა მასთან მიახლოებასაც კი თავს არიდებენ. მხოლოდ ეპისკოპოს იოანეს მითითებისა და კურთხევის შემდეგ მიდიან ერთგვარ „რისკზე“ და მანამდე ხელშეუხებ საკულტო ხეს ჯვრების დასამზადებლად ჭრიან, როგორც ამას წერს ქ. გარაყანიძე თავის დისერტაციაში. იგი ასევე აღნიშნავს, რომ ხის მოკვეთა და მისი გამოყენება ჯვრისთვის, ასევე, ტაძრის მშენებლობისთვის მკვდრეთით აღდგომის ერთგვარი სიმბოლური რემინისცენციაა. ამაზე მიგვიითებს ის ფაქტი, რომ ტაძრის შესასვლელთან დადგმულმა, ძირში მოკვეთილმა ხემ „ოც და ათწვიდმეტ დღედმდე...არა შეიცვალა ფურცელი მისი,“ რაც საგანგებოდ აღუნიშნავთ „მოქცევის“ ავტორებს.¹¹

აქვე დისერტაციის ავტორი, ქ. გარაყანიძე იმონებს ნანა ხაზარაძეს, რომელმაც თავის წიგნში ყურადღება მიაქცია ხეთურ „თელეფინუს“ მითს „ეიას“ ხეზე; დაბრუნებულ ღვთაებას ხეთები „ეიას“ ხეს უდგამდნენ და ეს ჟესტი სიმბოლურად განასახიერებს მადლიერებასაც, რომელსაც ხეთები გამოხატავდნენ დაბრუნებული ღვთაებისადმი. ასევე კეთდება მინიშნება იმაზეც, რომ „ეია“ მარადიულობის, უღევი სასიცოცხლო ძალის, ნაყოფიერების, გამრავლების, მოკვდავი და აღორძინებადი ბუნების და თავისუფლების სიმბოლოცაა.¹²

ამავე დროს, მეზობელი სომხეთის ქრისტიანობაზე გადასვლა იბერიისგან განსხვავებულ ფორმატში განხორციელდა. ქრისტიანობას აქ ისეთი წანამძღვრები არ დახვედრია, როგორებიც მცხეთაში, მიუხედავად იმისა, რომ სომხეთის კულტურა ირანულ-პართულის უძლიერეს გავლენას განიცდიდა. ისე ჩანს, რომ ქრისტიანობის წარმატება აქ იყო წმ. გრიგოლ პართელის, იმავე „განმანათლებლის,“ და აგათანგელოსს თუ დავეყრდნობით, კაპადოკიური ბერძნულენოვანი ქრისტიანული თემის თვალსაჩინო წარმომადგენლის პირადი ღვაწლის შედეგი. ქრისტიანობა სომხეთის სახელმწიფო სარწმუნოებად სავარაუდოდ 315 ან 316 წელს გამოცხადდა, რის შემდეგაც გრი-

გოლ განმანათლებელი პირველ ეპისკოპოსად აკურთხეს კესარეაში. ამასთანავე, აგათანგელოსთან ვკითხულობთ:

„კეისარმა კონსტანტინემ, დიდი სიყვარულით აღვსილმა, სიყვარული გამოავლინა მეფე თრდატის მიმართ, უპირველეს ყოვლისა, ამ უკანასკნელის მხრიდან ღმერთის აღიარების გამო. და ამას გარდა, მან მოკავშირედ გაიხადა ის და მის რწმენას უფალი იესო ქრისტესადმი განიხილავდა, როგორც დამაკავშირებელ საშუალებას, რისი წყალობითაც მათ სამეფოებს შორის ყოველთვის ერთგული სიყვარული შენარჩუნდებოდა და შესაძლოა, იგი ფიქრობდა, სომეხთა მეფე სულ უფრო და უფრო მეტად განემტკიცებინა წმინდა სამებისადმი რწმენაში.“⁴¹³

როგორც ვხედავთ, სომხეთში თავიდანვე ელინისტურ-რომაული ქრისტიანული მიმდინარეობაა დომინანტური. წმინდა ნინოს მეგობრების, რიფსიმესა და გაიანეს მოკვდინება სომხეთში იმავე თრდატის მეფობისას თითქოს სიმბოლურად მიანიშნებს იმაზე, რომ სომხეთში იერუსალიმურმა, იუდეურ-ქრისტიანულ ძირებზე აღმოცენებულმა ქრისტიანობამ ფეხი ვერ მოიკიდა. მაგრამ რაც ვერ მოხერხდა სომხეთში, ის მოხერხდა იბერიაში. აქ ელინისტურ-რომაული ქრისტიანობა გაქრისტიანების პროცესში ცოტა მოგვიანებით ჩაერთო – რომის იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა (306-337 წწ.) ქართლის მეფის – მირიანის თხოვნით აქ მოავლინა ეპისკოპოსი იოანე, ორი მღვდელი და სამი დიაკვანი, რომლებმაც აკურთხეს მცხეთაში აშენებული ეკლესია და ხალხისათვის შეასრულეს ნათლისღების საიდუმლო. ანტიოქიის საპატრიარქო ამ ამბებში იმთავითვე ჩართული უნდა ყოფილიყო. ფაქტია ისიც, რომ ქართული წყაროს შემდგენელ-რედაქტორებმა სრულიად შეგნებულად მოახდინეს გაქრისტიანების სომხური ვერსიისგან დისტანცირება, მოაბეს რა მოქცევის ქართულ ნარატივს იუდეო-ქრისტიანული ამბები.

ამ მონაცემების ანალიზიდან გამომდინარე ისე ჩანს, რომ იქ, სადაც მცხეთის სვეტიცხოვლის წინარე-ტაძარი აიგო, ერთმანეთს ოთხი კულტურული ტრადიცია შეხვდა: უძველესი წინააზიურ-ზოროასტრული სამყარო, ადგილობრივი „ღვთისშვილთა“ ტრადიცია, ასევე, იუდეურ-ქრისტიანული და ელინისტურ-რომაული ქრისტიანობის ნაკადები. ამ ძირებზე კი აღიმართა ცხოველმყოფელი „სვეტი“, რომლის კოსმოსიც მთლიანად ქრისტიანული იყო.

VI.

გვიანანტიკური
და ქრისტიანული
გადმოცემები
ზოროასტრის
შესახებ

ზარათუსტრა, ანუ ბერძნულად ზოროასტრი (Ζωροάστρης), ძველი ირანის დიდი წინასწარმეტყველი, ცნობილია როგორც ანტიკური, ისე ადრექრისტიანული გადმოცემებიდან, თუმცა ამ ტიპის ლიტერატურაში თითქმის არ გვხვდება რეალისტური, ოდნავ მაინც დიფერენცირებული ასახვა მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა. აღნიშნული ავტორებისთვის მხოლოდ ცხადია, რომ ამ იდემალებით მოსილმა სახემ შემდგომ წარღვნისა დიდად განსაზღვრა კაცობრიობის ისტორია. ალბათ არც არსებობს ისტორიაში მეორე პიროვნება, რომლის ცხოვრების თარიღებისა და მოძღვრების გარშემო არსებობდეს ამდენი სრულიად განსხვავებული და წინააღმდეგობრივი შეხედულება, როგორც ამას ვხედავთ ზოროასტრთან მიმართებით. 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) და ბერძენ ფილოსოფოსსა და მათემატიკოსს იგი თითქოს მოენახულებინა კიდეც ბაბილონში.⁴¹⁴



ირანული და მესოპოტამიურ-სემიტური კულტურების შესაყარზე ქრისტიანული და გნოსტიკური წყაროები მას განსხვავებულად წარმოაჩენენ. ზოგიერთი გნოსტიკური სკოლის მიერ ზოროასტრი გაიგივებული იყო ბიბლიურ გმირებთან, რომლებიც ცხოვრობდნენ ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში: სეთთან, ქამთან, ნებროთთან, ბალაამთან, ეზეკიელთან, ბარუქთან. მის სამშობლოდ მიიჩნევდნენ ეგვიპტეს, ბაბილონს, ასირიას, მიდიას, სომხეთს, ატროპატენას, ბაქტრიას, ცენტრალურ აზიას. იმავდროულად, ორთოდოქსი ქრისტიანებისთვის იგი იყო წარმართთა პატრიარქი, ასევე, ერესთა შთამავლებელი. შესაძლოა, უცნაურადაც მოგვეჩვენოს, მაგრამ თვით თანამედროვე მეცნიერებამაც, აღჭურვილმა კვლევის მრავალი ეფექტური მეთოდით, იმავდროულად,

ხელი რომ მიუწვდება ნებისმიერ დღემდე შემორჩენილ პირველ-წყაროზე, თავი ვერ დააღწია ამ სირთულეს და ვერ შეიმუშავა რაიმე ოპტიმალური 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.⁴¹⁵ ამის მაგალითად მას მოჰყავს ე. ჰერცფელდისა და ჰ. ნიბერგის კვლევის შედეგები: ჰერცფელდის ზოროასტრი არის რეალური ისტორიული პირი, სამეფო კარის კულისებში მოქმედი პოლიტიკოსი, ავანტიურისტი დიდგვაროვანი, რომელიც ნადირობს კიდეც თავისუფალ დროს.⁴¹⁶ ნიბერგის ზოროასტრი კი წინაისტორიული ფიგურაა, „მარადის მთვრალი“ გრძნეული, რომელიც თავის მოწაფეებს „მაგას“ სახით გაუგებარ ბუტბუტს ასწავლის.⁴¹⁷

და მაინც, რა შეიძლებოდა სცოდნოდათ პირველი საუკუნეების მწერლებს ზოროასტრის შესახებ? ზოგადი სურათის შექმნისთვის ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვს ბიდეა და კიუმონის მიერ შედგენილ წიგნს „ელინიზებული მოგვები“.⁴¹⁸ თუმცა აქ მოტანილი ორიგინალური ტექსტებიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ არც ელინ, არც ადრექრისტიანული ხანის ავტორებს რეალურად ხელი არ მიუწვდებოდათ ავესტაზე, ზოროასტრიზმის ორიგინალურ წყაროზე, რომელიც გარკვეული ფორმით, თუნდაც ზეპირი გადმოცემის სახით, უნდა არსებულებოდა იმ ეპოქაში. ამ საკრალური წიგნის უძველესი ნაწილი, ანუ „გათები“, რომელთა დიალექტიც წარმოადგენდა უძველესი ინდოევროპული ენის ირანულ ფორმას, ასაკით უფრო ადრეული იყო თვით ვედების ენაზეც კი. მაგრამ ისინი იმაზე ცოტას მოგვითხრობენ თვით ზოროასტრის ბიოგრაფიის შესახებ, ვიდრე მოსეს ხუთწიგნეული – 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 განდეგილად, ლოცულობდა და მარხულობდა. აქვე გამოეცხადა ანგელოსი, რომელმაც მოუწოდა, ექადაგნა მის მიერ ნაუწყები ჭეშმარიტება. თუმცა მშობლიურ 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, ავესტას „გათების“ მიხედვით, ზარათუსტრა წინასწარმეტყველია ღვთაება აჰურა მაზდასი. იგი ხელს უწყობს მინათმოქმედებას და მესაქონლეობას. იგი მფარველი სულია ირანისა, რომელიც მესაქონლე ირანელებს იფარავს მომთაბარე, ველური და „სიცრუის სულის მსახური“ თურანელებისგან.¹⁹

VI. 1. ზოროასტრი, როგორც წინაისტორიული სასწაულთმოქმედი და შამანი

ზარათუსტრას სახელი, რომელიც სემანტიკურად უნდა ნიშნავდეს „ძვირად ღირებული აქლემების მფლობელს“, ავესტას „გათებში“ სულ 15-ჯერაა მოხსენიებული, ტექსტში სპორადულად მიმოფანტულ პასაჟებში. არაფრითაა გასაკვირი ის, რომ ბერძნულენოვან ავტორებს საერთოდ ვერ გაეგოთ გათების უძველესი ენა, რის გამოც ან საკუთარ დაკვირვებებს დაჰყრდნობოდნენ, ან გამოეკითხათ ისეთი ადამიანები, რომელთაც ამ საკითხზე რაღაც უნდა სცოდნოდათ. მოგვებზე დაკვირვებისას მათ მიერ რიტუალური ტექსტებისა და ლოცვების რეციტაცია შესაძლოა „ქაჯურ ბუტბუტად“ მოსჩვენებოდათ. ალბათ ასე აღიქმებოდა მათ მიერ მოგვთა ნამღერი თეოგონია, ანუ ისტორია ღმერთების დაბადებისა და სამყაროს შექმნისა. არაზოროასტრული გადმოცემისთვის ზოროასტრის სახე სრულიად 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 ადრეული იყო ბერძნულზე; რომში ჰყვებოდნენ საოცარ ამბებს პირველი საუკუნის ბრძენის, თეურგის და თაუმატურგის აპოლონ ტიანელის ცხოვრებისა და უცნაური გაუჩინარების შესახებ. მის ქარიზმატულობას რომაელი მოქალაქის ცნობიერება უკავშირებდა უცხო, „ბარბაროსულ“ სამყაროს, მდებარეს „ოიკუმენეს“ საზღვრებს გარეთ, ევფრატის გაღმა, სადაც „მაგიური“ ცოდნა და ხელოვნებები ყვაოდა. რამდენადაც არაცივილიზებული და ველური იყო მათთვის ეს სამყარო, იმდენად იდუმალებით მოსილი, „მისტერიული“ გახლდათ იგი იმავდროულად.

პეროდოტესთან, როდესაც იგი მსჯელობს სპარსელთა რელიგიაზე, საერთოდ არ ფიგურირებს არც მათი ტაძრები, არც მათი საღვთო გადმოცემები. არც რაიმე რელიგიური დოქტრინის გამოძახილია თუნდაც მათი აღზრდის სისტემაში, ან კულტურულ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ეს უმაღლ „ბუნების“ რელიგიაა. და თუ ის ზოროასტრს უკავშირდება, მაშინ იგი, ამის შესაბამისად, შამანის ტიპის წინასწარმეტყველი უნდა ყოფილიყო. პეროდოტესთან მისი სახელიც არ არის ნახსენები, რამაც სათავე დაუდო იმ ეჭვებს, რომ შესაძლოა, აქემენიანთა მახდიაზმი საერთოდ არ ყოფილიყო ზოროასტრიზმი. ამ შემთხვევაში გაურკვეველი რჩება, რომელ პრეისტორიულ ფუძემდებელს უკავშირდება ეს „ბუნების“ რელიგია.

იუდეველთა და ქრისტიანთათვის ძველ დროში სასწაულებით განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ იაკვებს მსახურნი, მოსე და ელია. ნამდვილი სასწაული მხოლოდ ერთი, ჭეშმარიტი ღმერთისაგან შეიძლება მომდინარეობდეს, – ამბობდნენ ისინი, – სხვა ყოველივე ეშმაკეულია და ბოროტის შემოქმედება. პირველივე საუკუნეებში ქრისტიანულმა დოგმატიკამ და პოლემისტებმა წარმართობასთან გარკვეულად შეაჯამეს როგორც ელინური, ისე ქრისტიანული დამოკიდებულება საკითხთან, ზოროასტრი მიჩნეულ იქნა მაგიურ ხელოვნებათა არქონტად, არქიმოგვად, რომლის ძალაუფლება ვრცელდება ელემენტებზე, ცეცხლსა და კოსმიურ სხეულებზეც კი (მდრ. ფსევდოკლიმენტი: „ეს ხალხი, რომლებიც იყვნენ ზოროასტრელნი, ეგრეთ წოდებული თაყვანისმცემელნი მაგიური ხელოვნების უპირველესი ავტორისა“).⁴²⁰ აქ თითქოს მინიშნებდნენ კიდევ, რომ ზოროასტრის მსახურება უძველეს დროში ცოცხალი „სტიქიების“, ანუ „ბუნების რელიგიის“, სფეროს განეკუთვნებოდა.

ირანულ ტრადიციაში განსაკუთრებულია თვით ზარათუსტრას პირველარსის შექმნა. მისი სუბსტანცია შექმნილია აპურა მახდას, სიმართლისა და სიბრძნის უფლის მიერ. მისმა x'arənah-მა, ანუ ხელმწიფურმა დიდებამ, აპურა მახდას თანდასწრებით განმსჭვალა მისი ადამიანური სუბსტანცია. „დენქარტის“ მიხედვით, შემდეგ x'arənah 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.⁴²¹ მას შემდეგ იგი მუდამ თან ახლავს მას.

რაღაც მსგავსი მოტივი გვხვდება დიო ქრიზოსტომოსთანაც: ზოროასტრი სიბრძნისა და სიმართლის სიყვარულის გამო განეშორა

ადამიანებს, რათა განმარტოებით ეცხოვრა ერთ მთაზე. მაშინ ცეცხლი გარდამოხდა ზეციდან და მთა გარემოიცვა ალმა, რომელიც დღედაღამე განუწყვეტლივ გიზგიზებდა. სპარსთა მეფე თავისი დიდებულების თანხლებით სალოცავად მოვიდა ამ მთასთან. ზოროასტრი უვნებლად გამოვიდა ცეცხლიდან და ერჩენა მათ. შემდეგ მიუთითა, შეენირათ მსხვერპლი, რადგან ღმერთი აქ გამოცხადდა.⁴²⁷ ქარიზმატიკოსის და თეურგის ეს სახე რაღაცით ენათესავება სინაის მთაზე მყოფ მოსეს, ცეცხლის სტიქიაში გაცხადებულ ღმერთს რომ ესაუბრება.

ფსევდოკლიმენტის, IV საუკუნის ქრისტიანი ავტორის, ზემოხსენებული ცნობის მიხედვით, ქამის მოდგმიდან წარმოდგებოდა ის ადამიანი, რომელიც მაგიის შემოქმედად ითვლება. მას წარმართები უწოდებდნენ ზოროასტრს. რაღაც მაგიური ხერხების გამოყენებით იგი ცდილობდა, ზემოქმედება მოეხდინა ერთ-ერთ 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.⁴²⁸ აქ ვხედავთ სიცილიელი ეპქემეროსის 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 Amores ამბობს, რომ გრძნეული მედეა ლამობდა, მთვარე გადაეცდინა თავისი გზიდან და უკუნეთში მიემალა მზის (ჰელიოსის) რაშები.⁴²⁹ ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჰეროდოტესეული ცნობა, რომ გეოგრაფიული „მიდია“ უკავშირდებოდა მედეას.

იგივე განწყობის გამოძახილს ვხედავთ იოანე შავთელის დითირამბულ ტექსტში „აბდულმესიანი“, ოღონდ აქ „მოგვობა“ უკავშირდება აპოლონ ტიანელს, ცნობილს თავისი სასწაულთმოქმედებით, მთელ გვიანანტიკურ „ეკუმენეში“ სახელგანთქმულ მაგუსს:

ტილისმ-მოგვობა, არ-ცუდ-მბორგვობა

აპოლონისგან დამტკიცებულ არს.

(აბდულმესიანი, 790 1-4)

ზეციური ცეცხლით განწმენდის მოტივი ელინისტური წარმოშობისაა. იმ ეპოქის მსოფლმხედველობის მიხედვით, გმირის ცხოვრება გულისხმობს კათარზისის გზაზე სვლას, ხოლო ელვით სიკვდილი ნიშნავს საბოლოო განწმენდას. ამ მხრივ აღწერილი სახე ზოროასტრისა რაღაცით მოგვაგონებს ფილოსოფოს ემპედოკლეს, რომელმაც თავისი ცხოვრება დაასრულა ეტნას ვულკანურ ცეცხლთან შერთვით. თუმცა საკუთრივ მითი ზეციური ცეცხლით დაღუპვისა შესაძლოა წარმოდგებოდეს ჰელიოსის ძის, ფაეტონის, ძვლებერძული მითოსიდან: ფაეტონმა სცადა, ემართა მამისეული ეტლი, მაგრამ რამდენადაც ეს არ ხელეწიფებოდა მას, დაიღუპა ზეციური ცეცხლით.

სირიული წარმოშობის ბერძნულენოვანი ავტორის, იოანე მაღალას (VI 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 ძვლები, რათა მეუფება არ დაეკარგათ. შემდეგ ილოცა ორიონის ვარსკვლავზე და დაიფერფლა მის ცეცხლოვან ნათებაში. სპარსელები ასეც მოიქცნენ და დღემდე ინახავენ მის დაფერფლილ ნაშთებს.⁴²⁵

ზოროასტრის ნაშთების რელიქვიად შერაცხვა თავისი ხასიათით ირანულიცაა და „მედიტერანულიც“. მეფეთა და გმირთა ნაშთების სასწაულმოქმედი ძალისა სწამდათ როგორც ფარაონების ეგვიპტეში, ისე ძველ ისრაელში. მეორე საუკუნის ქრისტიანი მამის, ეგნატე ანტიოქიელის მიხედვით, იუდეველთა მეფე იოსიამ ააოხრა უსჯულოთა საფლავები და გადაყარა მათი ძვლები, რათა „არცალა სასწაულნი ჩანდნენ სიბოროტისა მათისანი“.⁴²⁶ მეფეთა სამარხი განსაკუთრებულ ადგილად ითვლებოდა ირანშიც. ასეთი იყო, თუნდაც, აქემენიანთა დინასტიის ფუძემდებლის, კიროსის, აკლდამა პერსეპოლისში. სომეხ ისტორიკოს მოვსეს ხორენაცის მიხედვით, მეფეთა სამარხი ირანში ისეთ ადგილად ითვლება, სადაც იმყოფება ამა თუ იმ მეფის ხელმწიფური დიდება, ანუ xʿarənah, მისი სიკვდილის შემდეგ.⁴²⁷

ე. წ. მაღალას მიმართულების ბიზანტიური ქრონოგრაფიის ტრადიციას იცნობდნენ საქართველოშიც. თამარის ისტორიკოსის თხზულება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ მოგვითხრობს, რომ ქართველთა მხედრობის მიერ შევინროებული მუსლიმები გაიხსენებენ თვით ზოროასტრს, უხსოვარ დროში გარდაცვლილს, და მის ანდერძს: „მწუევართა და შემკრებელთა ისლემობისათა ძებნეს

ცეცხლითა განლეულნი ძუალნი ზოროასტროსისნი, რომელ იყო პირველი მეფე და ვარსკვლავთმრიცხველი სპარსთა შორის და რომლისა მიერ ითქუა ესრეთ: ვიდრემდის გაქუნდეს ესე, არა მოაკლდეს მეფობა სპარსთა“.⁴²⁸ აქ ისლამი იმდენად მთავარი არ არის, რამდენადაც სპარსელთა და მიდიელთა უძველესი სახელმწიფოებრივი და იმპერიული ტრადიცია, რომელიც, ქართული წყაროს მიხედვით, ზარათუსტრასთანაა დაკავშირებული.

არც ძველ ქართულ ლიტერატურაში, არც ხალხურ გადმოცემებში არაფერია პირდაპირ თქმული ზარათუსტრას შესახებ. თუმცა ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთმა ხალხურმა ლეგენდამ, რომელიც მოისმინა ილია ჭავჭავაძემ გასული საუკუნის სამოცდაათიან წლებში. იმჟამად 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.
იმას კი აღარ ამბობენ -
აკვანში ვინ ჩაანვინა,
ან თვით ერმა თვისი ცრემლი
ზედ ტბად რისთვის დაადინა...

ამრიგად, ამ აკვანსა და ყრმასთან დაკავშირებულია საიდუმლოება („ვისიც არ ითქმის სახელი“). იგი აქ ჩაუდგამს თამარს, რომელიც ხალხურ ცნობიერებაში წარმოადგენდა ღვთისშვილს, სამყაროს ღვთაებრივ გამრიგეს, ზენა სიბრძნის მარადცოცხალ განსახიერებას. ამ ლეგენდის ტიპი გასაოცრად ემთხვევა ძველ ირანულ ესქატოლოგიას და სოტეროლოგიას. ზარათუსტრას (მხსნელის) მარადიული სუბსტანცია ამ გადმოცემით კონსერვირებულია ტბა კანსაოიას სიღრმეში. ქალწული მივა საბანაოდ ტბასთან, იღებს მუცლად და ქვეყანას მოველინება მომდევნო „მხსნელი“. ავესტა, ზარათუსტრას

გარდა, კიდევ სამ „მხსნელს“ (saošyant) ასახელებს, რომლებიც მომავალში გამოჩნდებიან.

თუმცა მხსნელის მოლოდინი წყლიდან დამახასიათებელია უფრო ადრეული კულტურებისთვისაც. ასეთია, მაგალითად, შუმერული ლეგენდა ბრძენი თევზკაცის, იონნესის შესახებ, რომელიც წყლიდან ამოვიდა ხმელეთზე და ასწავლა კაცობრიობას სხვადასხვა ხელოვნებანი. გნოსტიკური ხასიათის „ადამის აპოკალიფსი“ (ძვ. წელთაღრიცხვის I საუკუნე), აღმოჩენილი ნაგ-ჰამადის გნოსტიკურ ბიბლიოთეკაში, მოგვითხრობს მესიის, მხსნელის დაბადების შესახებ თორმეტ სამეფოში. ერთ-ერთი მისი დაბადება ასევე წყლიდან ხდება:

და მეხუთე სამეფო ამბობს მის შესახებ,
რომ ის წარმოდგება ზეციური წვეთიდან.
ის ჩავარდა ზღვაში. წყლის სიღრმემ მიიღო იგი
და განაშორა ზეცისგან.
მან მოიპოვა დიდება და ძალა,
ამრიგად იგი ამოვიდა წყლიდან.⁴²⁹

როგორც ზოროასტრულ რელიგიაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, მასში გამოკვეთილია ოთხივე სტიქია – ცეცხლი, წყალი, ჰაერი და მიწა, ანუ სამყაროს მომანესრიგებელი სამართლიანობის ღმერთის – აჰურა მაზდას, ასევე ამეშა სპენტათა და სხვა იაზატების (ღვთაებრივ არსებათა) გამოვლინების სუბსტანციები. ზოროასტრული ვალდებულები იყო, შეძლებისდაგვარად წმინდად შეენახა ისინი. ეს რელიგია ზოგჯერ პანთეიზმის განწყობასაც ატარებდა, რაც აუცილებლად დააბნევდა ქრისტიანებს – ისინი ჩათვლიდნენ, რომ ზოროასტრელები შექმნილ სტიქიებს ღმერთად, მის ტოლად და სწორად განიხილავენ.

VI. 2. ზოროასტრი, როგორც წარმართობის ეპოქის ბრძენი

ზოროასტრის „ბერძნულ-ირანული“ ტიპი, მიუხედავად ლეგენდარულობისა და ქარიზმატულობისა, მაინც ადამიანია, თუმცა თავისი სიბრძნით გამორჩეული ჩვეულებრივი მოკვდავისაგან. ერთი მხრივ, იგი წააგავს სოკრატემდელ ბერძენ ფილოსოფოსსა და ბრძენს, მეო-

რე მხრივ, კიდევ აღემატება მას. ის გამოსახულია დურა-ევროპოსის მითრაუუმის კედელზე, რომელიც უნდა აეშენებინათ ძველი წელთაღრიცხვის II საუკუნეში; აქ ის ზის საკარცხულში, ცალ ხელში კვერთხი უპყრია, მეორეში – გრაგნილი, სიმბოლო მისტერიული ცოდნისა. არაფერი ჩანს დაუჯერებელი იმ ცნობაში, რომ პითაგორა დაემონა-ფა კიდევაც მას. გავიხსენოთ პლატონის „ტიმაიოსის“ შესამე თავი, რომელშიც ეგვიპტეში ჩასულ სოლონს ეგვიპტელი ქურუმი თავისებურად განუმარტავს ფაეტონის მითოსს და ეუბნება: „ეჰ, სოლონ, სოლონ! თქვენ, ელინები, მაინც ბავშვებად რჩებით, მოხუცებულობამდე (ე.ი. სიმწიფემდე) ვერცერთ ელინს ვერ მიუღწევია“.⁴³⁰

ამავე დროს, ცნობილია ისიც, რომ ირანელთა მსოფლმხედველობის როლი არც თუ უმნიშვნელოა ანტიკური საბერძნეთის სულიერი ცხოვრებისათვის. ასე მაგალითად, ირანული კონცეფცია დროისა და ბედის (Χρονος და Αιων), აგრეთვე, მოძღვრება ათასწლეულების შესახებ ზეგავლენას ახდენდა ბერძნულ სამყაროზე ვერ კიდევ სოკრატემდე. ამასთან დაკავშირებით მიუღებელია ჟ. დიუშენ-გიომინის აზრი, თითქოს მსგავსი ცნობები და „თეორიები“ პითაგორას, თალესის, სოლონის მიერ აღმოსავლური სიბრძნის ძიების შესახებ წარმოდგება თავად აღმოსავლელთაგან და სხვა არაფერია, თუ არა მწვავე რეაქცია ელინიზმის ინვაზიებზე.⁴³¹

თუმცა ისიც ცხადია, რომ ბერძნული რაციონალიზმის კრიზისმა, აგრეთვე, პოპულარულმა გნოზისმა მოაძლიერა აღმოსავლური გავლენა პროფანულ, ხშირად ეგზოტიკურ დონეზეც კი. ჟ. დიუშენ-გიომინს ვერც იმაში დავეთანხმებით, რომ ქრისტიანებმა, მას შემდეგ, რაც შეითვისეს ძველი აღთქმა, სცადეს ზოროასტრის ინკორპორირება. მართალია, ზოგიერთი ქრისტიანი აპოლოგეტი გაკვრით შეხებიდა ამ თემას, მაგრამ აპოლოგეტებს ახასიათებდათ საერთოდ ფრთხილი და კრიტიკული დამოკიდებულება „წარმართული“ ცივილიზაციისა და ცოდნის მიმართ, რამდენადაც მათი აპოლოგიების ადრესატები, უწინარეს ყოვლისა, იყვნენ რომის წარმართი ხელისუფალნი და „ინტელექტუალები“ მაშინდელი გაგებით (იგულისხმება ერთი ნაწილი აპოლოგეტებისა. ასეთებს არ განეკუთვნებოდა, მაგალითად, არნობიუსი).

აპოლოგეტთა ეპოქის გადავლის შემდეგ წარმართობის (და ამავე დროს ზოროასტრის) წინააღმდეგ გაჩაღდა რელიგიური პოლემიკა. ამ თხზულებებში ზოროასტრს განსაკუთრებით იმ წესების

დანერგვისთვის გმობდნენ, რომლებიც რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ ზნეობას. ასეთი წიგნები იწერებოდა, უწინარეს ყოვლისა, თავად ირანის ქრისტიანთა წრეში. მაგალითად, იშობოხტის სირიული სამართლის კოდექსის მიხედვით, ზოროასტრი შეჩვენებულია ინცესტის – დედასთან, დასა და ასულთან შეუღლების წესის (მდრ. საშ. სპ. Xvetukdas) შემოღებისთვის.⁴³² ნესტორიანელი პატრიარქის, მარ-აბას, კოდექსის მიხედვით, ამ უმსგავსობას, ზოროასტრის გარდა, სჩადიოდნენ ვიშტასპი, ქაიხოსრო და ფაპრკუნ (იგივე ფერიდუნი).⁴³³ ამის გამო ზოროასტრს გმობდა სომეხი პოლემისტი იეზნიკ კოლბელი.⁴³⁴ „წმინდა ევსტათი მცხეთელის წამებაში“ ამავე არგუმენტებით ემიჯნება მის მოძღვრებას წმინდა ევსტათიც.⁴³⁵

არის ცნობებიც, რომელთაც ისტორიული საფუძველი თითქმის არ გააჩნია. ასე მაგალითად, ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები სირიელი თეოდორ ბარ კონაის „თარგმანებათა წიგნის“ მიხედვით, ზოროასტრი თურქ მოგვებთან ერთად ეწეოდა მაგიას და ყაჩაღობდა სამარის გზებზე. სამარის მცხოვრებლები მას უწოდებდნენ აზაზიელს (ანუ დემონს). ეს ავაზაკი იმდენად შეიპყრო გულისთქმამ ქალებისადმი, რომ ჯერ წინევიას გაიქცა, იქიდან საკასტანს (სკვითეთში), სადაც გახდა მეფე ვიშტასპის ცოლის ფავორიტი. შემდეგ გაიჩინა მრავალი მიმდევარი და იქადაგა თავისი მოძღვრება შვიდ ენაზე, მათ შორის ბერძნულზე, ებრაულზე, გურზანისა და საკასტანის ენებზე.⁴³⁶

დაახლოებით იმავეს გადმოგვცემს ერთი სირიული ანონიმი, რომ ზოროასტრმა, განსწავლულმა ეგვიპტურ და ებრაულ ენებში, თავისი ქადაგებანი აგრეთვე შვიდ ენაზე ჩამოაყალიბა. ცხადია, ბერძნული, ებრაული და ეგვიპტური ენების ხსენება უნდა მიანიშნებდეს იმაზე, რომ, ამ ავტორების თვალსაზრისით, ზოროასტრის მოძღვრება ნაწილია მაშინდელ სამყაროში გავრცელებული ანტიკური მეცნიერებისა. იგი ითვლებოდა ასტროლოგიისა და ზოგადად გნოზისის პროტაგონისტად.⁴³⁷

როგორც ცნობილია, ზურვან-თეოლოგია ბოროტსა და კეთილზე ზემდგომი პრინციპის, ანუ მამის, შესახებ ჩაისახა განძაც-შიზის მობადთა წრეში. ზურვანი, ანუ დაუსაბამო და უსაზღვრო ჟამი, საშუალო სპარსულ „ბუნდაჰიშნი“ შემორჩენილი ჰიმნის მიხედვით, უფრო ძლიერია სიკეთესა და ბოროტებაზეც. მისი მეუფება არარად აქცევს ყოველივეს ამ სოფლად, მათ შორის დიდებასა და ბრწყინვალეებასაც. ამასთანავე, იგი ვერ იხსნის ადამიანის სულს. „უსაზღვრო ჟამს“

(zamān-i akānārāk) მხოლოდ პირობითად თუ ვუნოდებთ „დროს“; იგი უმაღლეს გახლავთ დროის არსი, თავისი ბუნებით მარადიული, რომელიც „იყო, არის და იქნება“ (bud ut āst ut hame bāvet). რაც შეეხება მეორე სახის დროს, ეს არის „შემოსაზღვრული ჟამი“ (zaman-i kānārākomanad), რომელსაც უწოდებენ „ხანგრძლივმეუფების ჟამსაც“ (zaman-i derāngxvātay). მისი განვითარება მიმდინარეობს მატერიალურის, სივრცეში განთავსებული მრავლობითობის სფეროში, ანუ ისტორიულ პლანში. იგი შედგება ოთხი ციკლისგან, რომელთაგანაც თითოეული შედგება სამი ათასი წლისგან. ამ ხნის განმავლობაში მიმდინარეობს ბრძოლა ოჰრმაზდსა და აჰრიმანს შორის, რაც განსაზღვრავს ისტორიას. ოჰრმაზდის, კეთილი სანყისის, გამარჯვება მოსალოდნელია მხოლოდ ამ ციკლების მიწურულს, ხოლო შემობრუნების მომენტი ისტორიაში არის ზარათუსტრას გამოცხადება. აქ შესაძლოა გარკვეულ როლს ასრულებდეს ზურვანისტული შრეც – ეს არის მოქანცული პესიმიზმი იმ მოგვებისა, რომელთაც მზეგადასულად ეგულებოდათ დიდი ირანული ცივილიზაცია.⁴³⁸

ოქსფორდელი ირანისტის, ამჟამად ემერიტუს ენდრიუ ველბურნის აზრით, ზურვანისტები თავიდან წარმოადგენდნენ შინაგან, ებოტერულ წრეს ზოროასტრული რელიგიის წიაღში, თუმცა ეს მოძღვრება სასანურ ეპოქაში საკმაოდ „ეგზოტერულიც“ გახდა და, იმავდროულად, იქცა მნიშვნელოვან პუნქტად ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკაში.⁴³⁹ ევჰემერისტულია მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში შემონახული ცნობა, რომ ღმერთი ზრუან ოდესღაც რეალურად ცხოვრობდა; ზრადამტ მოგვმა (ზარათუსტრამ) ბევრი იზღაპრა მის შესახებ და გამოაცხადა ის ღმერთების მამად, დასაბამად.⁴⁴⁰ მისი პირველწყარო უნდა ყოფილიყო ნესტორიანობის ფუძემდებლის, თეოდორე მოფსუესტის, დაკარგული თხზულება, რომლის ფრაგმენტებიც შემოინახა ფოტიუსმა. აქ ნახსენებია ზარუამ, რომელიც არის პირველარსი. იეზნიკ კოლბელის თქმით, ზრუანი, რომელსაც არ ესვა ძე, ათას წელიწადს სწირავდა მსხვერპლს, ბოლოს შეეჭვდა მსხვერპლთშენირივის შედეგიანობაში. სწორედ ამ დროს ჩაისახნენ მასში ტყუპები: ოჰრმაზდი მსხვერპლშენირვის შედეგად, აჰრიმანი კი – ნიშნად ეჭვისა, რომელიც მას გაუჩნდა; მაგრამ თუკი ის პირველარსი იყო, ვიღას სწირავდა მსხვერპლს? ან როგორ შეიძლება, ღმერთი იყოს სატანის ტყუპისცალი? კითხულობს იეზნიკი. ამ საკითხებზე მძაფრად რეაგირებდნენ პოლემისტები. მათთვის მკრე-

ხელობა იყო ის აზრი, რომ ბოროტი საწყისი შვა თავად ღმერთმა. ამ პოლემიკის შორეული ექო მოისმის „ვეფხისტყაოსანშიც“: „ბოროტიმცა რად შეექმნა 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 Zaratas. კლიმენტ ალექსანდრიელი ახსენებს მისი სახელის სხვაგვარ ფორმასაც – ნაზარატოსი.⁴⁴¹ ამგვარ დიფერენცირებას ორიგინალურ ზარათუსტრასა და Zaratas-ს შორის აკეთებს ასევე ე. ველბურნი თავის გამოკვლევაში „თოთხმეტბეჭდიანი წიგნი.“⁴⁴² სწორედ ასურელ ნაზარატოსთან უნდა ჩასულიყო მათემატიკოსი და ფილოსოფოსი პითაგორა 524 წელს ჩვ. წ.-მდე და უნდა შეეცხო თავისი ცოდნა დედამიწისა და კოსმოსის შესახებ.⁴⁴³ ნაზარატოსი უნდა იყოს გამოხატული აგრეთვე დურა-ვეროპოსის მითრეუმის კედელთმხატვრობაში.

ამითვე შეიძლება აიხსნას ის გარემოებაც, რომ ქრისტიანი მწერლები, არ იცოდნენ რა ზარათუსტრას და ნაზარატოსის არსებობის შესახებ, ხშირად ერთმანეთში ურევდნენ ამ ორ ფიგურასთან დაკავშირებულ გადმოცემებს. ასე მაგალითად, იოანე მალალა, როდესაც საუბრობს სპარსთა ცნობილი ასტრონომის შესახებ (Ζαροδοστρης ὁ Περσίδης αστρονόμος ἐν Περσείας), გაუცნობიერებლად უნდა ეყრდნობოდეს ტრადიციას ზარატასზე. მით უმეტეს, რომ, მისი თქმით, მაგია და ასტროლოგია სპარსელთა განსაკუთრებულ მიღწევად ითვლება, სხვა ხალხებში კი იგი გაუვრცელებიათ სპარსელ მაგუსებს.⁴⁴⁴

კლიმენტ ალექსანდრიელის თვალსაზრისით, ზოროასტრი იყო სომხეთის გმირი, თუმცა წარმოშობით პამფილიელი.⁴⁴⁵ „სომხეთის“ მიღმა კლიმენტი, დიდი ალბათობით, „პართიას“ გულისხმობს. ადრექრისტიანულ ეპოქაში ჯერ კიდევ მოქმედი იყო ბერძნული სწავლა-აღზრდის სისტემა პაიდეია. პირველქრისტიანთა შორის მრავალი თვით გახლდათ ამ ტრადიციაზე აღზრდილი. ეს სისტემა გულისხმობდა გარკვეული ცოდნის გათავისებას ისეთი დისციპლინებიდან, როგორებიც იყო დიალექტიკა (ფილოსოფია), არითმეტიკა, გეომეტრია, მუსიკა, ასტრონომია. ტრივიუმი და კვადრივიუმი შუა საუკუნეებისა (ე.ი. შვიდი დისციპლინა, რომლებიც ისწავლებოდა აკადემიებში) წარმოადგენს ანტიკური აკადემიური განსწავლის ერთგ-

ვარ მეტამორფოზას. სწორედ ასეთი განათლების მქონე ქრისტიანი მწერლები წარმართავდნენ ყველაზე დიდი წარმატებით პოლემიკას წარმართულ სიბრძნესა და მსოფლმხედველობასთან. ერთი მხრივ, ისინი ითავისებდნენ იმ საღ მარცვალს, რომელიც ჩადებული იყო ამ კულტურაში, მეორე მხრივ, უკუაგებდნენ მიუღებელს და ქრისტიანობის ეთიკურ მოძღვრებასთან შეუთავსებელს.

სწორედ ერთ-ერთი ასეთი ქრისტიანი მწერალი გახლდათ ეკლესიის კაპადოკიელი მამა გრიგოლ ნაზიანზელი. რომის იმპერიაში ვითარება ამ მხრივ მეტად გამწვავდა, როდესაც იულიანე განდგომილმა სცადა, კვლავ აეღორძინებინა წარმართული რელიგია და კულტები. ანტიკური მითოლოგიის რეაქტულიზაციის მცდელობების გამო ამ ეპოქაში დაიწერა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულება „ზღაპრობანი ელინთანი“ („ზღაპრობანი“ ძველ ქართულ ენაზე ნიშნავს მითოლოგიურ ნიაღსვლებს, მითების თხრობას). ასტრონომიისა და გეომეტრიის წარმოშობის შესახებ აქ წერია: „ითქუმის უკუე, ვითარმედ ჰირველად ქალდეველთა მიერ მოპოვებულ იქნა ვარსკულავთ-მრიცხუელობაი და ქუეყანის-მზომელობაი; ვარსკულავთ-მრიცხუელობაი უკუე ზოროასტრისგან, ხოლო ქუეყანის-მზომელობაი აპეტოსესგან“.⁴⁴⁶

იმ ეპოქაში ასტრონომია და გეომეტრია თანამედროვეობაში ჩვენთვის ცნობილი დისციპლინებისგან საკმაოდ განსხვავდებოდა. აბსტრაქციის მიღმა ჯერ კიდევ განიცდებოდა ცოცხალი სული. ამა-დაც უკავშირებს გეომეტრიას გრიგოლ ღვთისმეტყველი ქალდეველთა უძველეს სიბრძნეს, უკავშირებს რა დანიელ წინასწარმეტყველს. ზოროასტრთან ერთად ნახსენები აპეტოსე, პროტაგონისტი გეომეტრიისა (ქუეყანის-მზომელობაი), უნდა იყოს სახეცვლილი ფორმა სახელისა „ჰიპასოსი“ – ჰითაგორას ცნობილი მოწაფე ჰიპასოს მეტაპონტოელი (Ἱππασος ὁ Μεταποντινός), რომელიც ძვ. წელთაღრიცხვის 530 – 450 წლებში ცხოვრობდა იტალიაში. (სავარაუდოა ამ სახელის შემდეგნაირი ევოლუცია: ჰიპასოსე – ჰიპატოსე – აპეტოსე). იგი ცნობილია იმითაც, რომ ირაციონალური ციფრების არსებობა ივარაუდა. დიდი ნეოპლატონიკოსი პროკლე დიადოხოსი მოგვიანო, ევკლიდურ, გეომეტრიაზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ ის ადამიანი (იგულისხმება ჰიპასოსი), რომელმაც საჯაროდ გააცხადა აქამდე ფარული განხილვა ირაციონალურისა, დაისაჯა ღალატისთვის – დაიღუპა ხომალდის კატასტროფისას, რადგან გამოუთქმელი მუდამ საიდუმლო უნდა და-

რჩენილიყო.⁴⁴⁷ ძველ საბერძნეთში მისტერიებში დაფარულის საჯაროდ გაცხადება ითვლებოდა გამცემლობად და, შესაბამისად, უმძიმესი ცოდვის კვალიფიკაცია ეძლეოდა. პითაგორას ეპოქაში ასეთ საიდუმლო დისციპლინად იყო მიჩნეული გეომეტრია.

ჩახრუხაძე თავის ქმნილება „თამარიანში“ აგრეთვე ჩამოთვლის სხვადასხვა დისციპლინის – ფილოსოფიის, გეომეტრიის, ასტრონომიის შემოქმედთ. როგორც ზვიად გამსახურდიამ აღნიშნა თავის გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველებაში“, თამარი ჩახრუხაძისთვის არის განსახიერება სოფიისა, საღვთო სიბრძნისა.⁴⁴⁸ აღნიშნული ძეგლის თეოლოგიური კონცეპტის მიხედვით, ყველა ეს მეცნიერი და მოაზროვნე ქრისტიანობამდელი ეპოქისა თავისებურად ეძიებდა საღვთო სიბრძნეს:

ვერა დამატონ სოკრატ და პლატონ,
გრძნობდეს სამნივე ეფრემის წყებად,
აპეტოსესგან მოპოვებულ არს
ქვეყნისა ზომა ქალდეველებად;
ვარსკვლავთ აღრიცხუა ზოროასტროსგან
ვერცა მათ ხელ ჰყვეს შენდა დარებად,
არისტოტელმან მეძიებელმან
თავი თვით მისცა საძინებლად.
(თამაჩიანი ჩახრუხაძისა, 103)

ამ სტრიქონებში გამოსჭვივის იგივე სული, რომელიც საცნაური ვატიკანის ცნობილი სტანცას რაფაელისეულ მოხატულობაში: ვგულისხმობთ „ათენის სკოლას, რომელზეც გამოხატულნი არიან ზენონი, პითაგორა, პერაკლიტე, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე და სხვანი. ზოროასტრი, რომელიც აქ ფილოსოფოსად გვევლინება, 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 უპყრია ხელთ. ეს სიმბოლო ორივე შემთხვევაში უნდა მიაწინებდეს როგორც მიკროკოსმოსის, ისე მაკროკოსმოსის ყოვლისმომცველ ცოდნაზე.

სფერო ყოველთვის აღნიშნავდა კოსმოსს – „უძრავ ზეცას“, ანუ ვარსკვლავეთს, პლანეტათა სარტყელს, შემდგომ – დედამიწას და

მასზე მცხოვრებ ყველა არსებას. აგრეთვე რენესანსის ეპოქაში მოღვაწე მისტიკოსი და პლატონიკოსი პიკო დელლა მირანდოლა ზოროასტრს, „ქალდეველ უფლისწულს“ მიიჩნევდა ასტროლოგიის და კაბალისტური ეზოტერიზმის ფუძემდებლად.⁴⁴⁹

VI. 3. ზოროასტრი და ნებროთი

როდესაც ზოროასტრი ჩართულ იქნა ბიბლიური პერსონაჟების წრეში, ნებროთი გარკვეული იუდეო-ქრისტიანული ტრადიციის მიერ შეირაცხა მაზდაიზმის წინასწარმეტყველად და ცეცხლთაყვანისმცემლობის ფუძემდებლად, როგორც ეს აღნიშნა გეო ვიდენგრენმა თავის ფუძემდებლურ გამოკვლევაში ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრის შესახებ. ეს იდენტიფიკაცია უნდა აღმოცენებულიყო ირანულ-სემიტურ კულტურულ გარემოში და მისი ფესვები ირანიზებულ იუდაიზმშია საძიებელი, თუმცა, მკვლევრის შენიშვნით, ძნელია თქმა, თუ როდის უნდა მომხდარიყო სემიტური მითური სახის მოდერნიზაცია – აქემენიანთა თუ პართელთა ეპოქაში.⁴⁵⁰

ნებროთის შესახებ ძალზე ცოტა რამ არის ნათქვამი „დაბადების“ წიგნში. აქ ზოგადადაა აღნიშნული, რომ იგი იყო გმირი მონადირე უფალი ღმერთის წინაშე. მან პირველმა იწყო ძალის გამოჩენა. ის თავიდან მეფობდა ბაბილონში, შემდგომ კი ააშენა ასურეთის დედაქალაქი ნინევია (წიგნის დაბადებისა, 10, 8-12). რას უნდა ნიშნავდეს „ძალის გამოჩენა?“ ბიბლიური კონცეპტი რას შეიძლება გულისხმობდეს აქ, ეს მხოლოდ ვარაუდის დონეზე შეიძლება დაინეროს: ეს უნდა ნიშნავდეს ისეთი დამპყრობლური ომების წარმოებას, რომლებმაც გარკვეულწილად დაარღვიეს იმ დროს არსებული ბალანსი და სხვადასხვა მმართველს შორის მეტ-ნაკლებად შეთანხმებული წესრიგი. და ასეთი რამის დაშვება მაინც შესაძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ იმდროინდელ მსოფლიოში არ არსებობდა არც საერთაშორისო სამშვიდობო ორგანიზაციები და არც საერთაშორისო სამართალი. ნებროთის მხრიდან ასეთი ნაბიჯების გადადგმა უნდა მოასწავებდეს ისეთი ეპოქის დასაწყისს, როდესაც ერთი ქვეყნის მეორეზე თავდასხმა და ამის რელიგიურად გამართლება ჩვეულებრივი ამბავი გახდა. თუმცა ნებროთი „ძალას“ იმიტომ აჩენს, რომ მას გარკვეული ინტეგრაციის სურვილიც გააჩნია ძალაუფლების ერთი ცენტრის ქვეშ

სხვა ქვეყნების მოქცევით. მის მიერ ბაბილონის გოდოლის მშენებლობა ხელოვანთა, განსაკუთრებით კი დიდ მხატვართა, წყალობით, უდიდესი ძალაუფლების მქონე იმპერატორის საქმეთა განზოგადებულ ხატსახედ იქცა შუა საუკუნეებში.

ნებროთის სახე შედარებით განვრცობილად ფიგურირებს საყოველთაო ქრონოგრაფიაში, რომლის პირველ ნიმუშებსაც ქმნიდნენ ბაბილონელი ბეროსოსისა და ეგვიპტელი მანეთონის ტიპის ავტორები.⁴⁵¹ მათ (ისე როგორც ბიბლიურ ტრადიციას) ეყრდნობოდნენ ადრექრისტიანული ხანის ავტორები. ასე მაგალითად, ფსევდოკლიმენტის ცნობით, ნებროთი თავიდან მეფობდა ბაბილონში, შემდეგ კი გადასახლდა სპარსეთში, რათა იქ გაეგრძელებინა ცეცხლთაყვანისმცემლობა.⁴⁵² იოანე მალალასთან ვინმე გოლიათი ნებროთი, ამგები ბაბილონ-ქალაქისა, არის შემოქმედი სპარსული მაგიისა; იგი სპარსელთა მოძღვარია ასტრონომიისა და ასტროლოგიის დარგში. გაღმერთებულს და ზეციურ თანავარსკვლავედად ქცეულს, მას უწოდეს ორიონი.⁴⁵³ მეცნიერებაში დადგენილია, რომ ეს გაიგივება სემიტური იდეოგრამის (Nin-ib) მოგვიანო ნაკითხვიდან უნდა მომდინარეობდეს, Namuštu, ანუ ორიონის ვარსკვლავი.

მოვსეს ხორენაცი, ალექსანდრიული განსწავლის მქონე სომეხი ისტორიკოსი, როგორც აღვნიშნეთ, უნდა გასცნობოდა ევჰემერიზმის იდეებს. ამადაც ის ნებროთზე მსჯელობისას მოუხმობს ბერძნულ და ბაბილონურ მითოლოგიას. მისი თქმით, კრონოსად და ბელად სახელდებული პიროვნება იგივე ნებროთია. მას ემორჩილებოდა ირანელთათვის საძულველი ურჩხული ბივრასპ-აჟდაჰაკი, რომელიც ქადაგებდა საზოგადოებრივ საკუთრებაზე დამყარებული ცხოვრების უპირატესობას.⁴⁵⁴ ამ ცნობაში, როგორც გ. ვიდენგრენი მიუთითებს, უნდა ასახულიყო ირანელთა და სემიტთა დაპირისპირება, ისევე როგორც მოგვიანებით ფირდოუსისთან – რომლის მიხედვითაც ზოჰაქი არაბეთის უფლისწულია. ამავე დროს, ხორენაციისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო საზოგადოებრივი საკუთრების უპირატესობის იდეა, რომელსაც მეხუთე საუკუნეში ქადაგებდა ირანელი „კომუნიზმის“ პროტაგონისტი მაზდაკი.

ნებროთი და ზოროასტრი არ არიან იდენტურნი ხორენაციის მიხედვით. იგი მისდევს ბიბლიურ ტრადიციას, რომლის თანახმადაც სპარსი მეფეები ისხდნენ ბაბილონში და თაყვანს სცემდნენ ბაბილონურ ღმერთებს. ხორენაციისეული ზრადამტ მოგვი არის ბაქტრი-

ელთა მეფე, ამავე დროს, ბაბილონის დედოფლის, შამირამის (სემირამიდა – კლასიკურ ლიტერატურაში) ვასალი.⁴⁵⁵

სირიული აპოკრიფი „განძთა ქვაბი“ (me'arat gasse) რამდენადმე უფრო დეტალიზებულად შეეხება ამ თემას კაცობრიობის წინაისტორიიდან. ძეგლი VI საუკუნეშია შექმნილი, მაგრამ, როგორც ძეგლის გამოცემის წინასიტყვაობის ავტორს, გოიტცეს მიაჩნია, მისი არქეტიპი უნდა განეკუთვნებოდეს II – III საუკუნეებს.⁴⁵⁶ თხზულება აირეკლავს გარკვეული გნოსტიკური ელფერის წარმოდგენებს. მისი ძველქართული თარგმანი, რომელიც შესრულებული უნდა იყოს XI საუკუნეში, დართული აქვს ანა დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხას, რომელიც გამოსცა ექვთიმე თაყაიშვილმა. თხზულების ტექსტში ნათქვამია, რომ გოლიათმა ნებროთმა იხილა მინიდან ამოსული ცეცხლი და განუჩინა მას ცეცხლქურუმები. ამ დროიდან იწყებს სპარსელებმა ცეცხლის თაყვანისცემა. ამის შემდეგ ნებროთმა იოდეკორამი, ზღვასთან, აღმოაჩინა იონათანი, რომელსაც ის დაემოწაფა (ეს სემიტური სახელი ჰგავს შუმერული ლეგენდის თევზკაცის, „იონ-ნესის“ სახელს). იონათანმა ასწავლა ნებროთს წინასწარმეტყველება. აქვე ფიგურირებს კიდევ ერთი სახე – „იდაშერ მოგვი“. მან მოიხურვა, დაუფლებოდა იმავე ცოდნას, რომელსაც ნებროთი ფლობდა. მისგანვე მომდინარეობს თანავარსკვლავედთა გამოკვლევა, ბედის თხრობა, მისნობა და ქალდეველთა ხელოვნების მსგავსი საქმიანობა.⁴⁵⁷ „იდაშერს“ (ეს სახელი რაღაცით მოგვაგონებს პირველი სასანიანი მეფის – არდაშირის სახელს) მარიამ დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერ „განძთა ქვაბის“ ქართულ ვერსიაში ჰქვია „ანდიბან მოგვი“. მას ახსენებს აგრეთვე იოანე შავთელიც თავის „აბდულმესიანში“:

ანდიბან მოგვმან, გრძნებითა მბორგვამან

მისნობით ხელ-ყო ზაკვით ზღაპრობა,

ეშმაკს ევედრა, სული შევედრა,

მით ექნათ სრული მათ თანსაგრობა.

(აბდულმესიანი, 79, 2-4)

ეთიოპურ „ადამის წიგნში“ ნებროთის ამბის თხრობისას, იონათანის ნაცვლად, გვხვდება ბარვინი, ნოეს მეოთხე ძე.⁴⁵⁸ ნოეს ამ მეოთხე ძის შესახებ საუბარია მიხეილ სირიელის ქრონიკაში. იგი შესძენია ნოეს წარღვნის შემდგომ. როდესაც წამოიზარდა, მამამისს გაუგზავნია იგი აღმოსავლეთისკენ. ამის შემდეგ იგი ცხოვრობდა

ქვეყანაში, საიდანაც მზე ამოდის. აქ ჰქონდა მას გამოცხადება და სათავე დაუდო ვარსკვლავთმრიცხველობას.⁴⁵⁹

როდესაც მეთოდის თავის „ორთოდოქსოგრაფიაში“ ლაპარაკობს აღმოსავლეთში „მზისად წოდებულ“ მხარის შესახებ (ზდ. ბერძნ. ἡ ἀνατολή γίνεται τοῦ Ἡλίου), უნდა გულისხმობდეს ხორასანს. ამ უკანასკნელის ეტიმოლოგია ასევე მზეს უკავშირდება. რამდენადაც ხორასანი პართელთა სამშობლო იყო, იონათანი მათ ეთნარქოსადაც მოიაზრება. ამაში არაფერი იქნება გასაკვირი, თუკი გავითვალისწინებთ იმ როლს, რომელსაც არშაკუნიანთა დინასტია და სახელმწიფო თამაშობდა თავის დროზე მთელ მახლობელ აღმოსავლეთში. პართელებს მოიხსენიებდნენ სირიელთა (სემი), ეგვიპტელთა (ქამი) და რომაელთა (იაფეტი) შემდგომ (ალბათ იგულისხმებიან იტალიაში, ტირენიის სანაპიროზე მცხოვრები „რასენები“, იგივე ეტრუსკები, ვ. გ.).

თუ ფსევდოკლიმენტისა და მალალას 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 გნოსტიკური სექტა თავის თავს უწოდებდა „სეთის შვილებს“ ან „სეთის ხატს“.⁴⁶⁰

იუდაისტურ-აგადიკურ ტრადიციაში ნებროთი მონადირეა, რომლის წარმატებასაც ნადირობისას განაპირობებს ისეთივე სამოსი, რომლითაც ღმერთმა შემოსა ადამ და ევა. ამ სამოსის დანახვაზე მხეცები ნებროთის წინაშე იჩოქებენ და ის იოლად ხოცავს მათ. გადმოცემა აღარ აღწერს ამ სამოსს; მაგრამ თავისთავად საინტერესოა თვით სემიტური Nimrot-ის ეტიმოლოგია: იგი უკავშირდება ებრაულ Namer-ს – „ავაზა“, „ლეოპარდი“. ეს არის ნებროთის ტოტემური ცხოველი. სახელში Nimrot „ავაზა“ ორობით მრავლობითშია ნაგულისხმევი. ლეოპარდის ტყავი პეროიკული, მაღალი ინიციაციის სიმბოლოა, აგრეთვე წარმოადგენს ხელმწიფების განსაკუთრებულ ქარიზმას. როგორც ზვიად გამსახურდია აღნიშნავს წიგნში „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“, ეს დანიშნული ტყავი სიმბოლურად განასახიერებს ფირმამენტს, უძრავ ვარსკვლავეთს.

როგორც ზ. გამსახურდია აღნიშნავს, ლეოპარდის, იმავე ვეფხისტყაოსნის მეფის და პეროსის ტრადიცია ძველ აღმოსავლეთში უკავშირდება ანდროგენულ პირველკაცს, კოსმიურ ადამს. მაგა-

ლითად, ფირდოუსისთან პირველი მეფე ქეიუმარსი (იგივე Gayomārt, ანუ ავესტური პირველკაცი) შემოსილია ვეფხის ტყავით.⁴⁶¹ მუსლიმურ აღმოსავლეთში ხალხური ეტიმოლოგია ნიმრუდს აკავშირებდა „აჯანყებასთან“. იგი წარმოდგა ებრაული ზმნიდან მარადა „აჯანყება“, „წინააღმდეგობა“ – ალბათ იმიტომ, რომ ტრადიციისამებრ მეფეებს შორის იგი იყო პირველი, ვინც იწყო ძალისმიერი მართვა. ომებიც, როგორც პოლიტიკის ინსტრუმენტი – და ეს ზემოთ უკვე აღინიშნა – აქედან იღებს სათავეს. იგულისმება აჯანყება ძველი „ღვთაებრივი წესრიგის“ წინააღმდეგ, რომელიც წესითა და რიგით გარკვეულ მშვიდობაზე იდგა. სემიტური ფუძიდან *mar* გამომდინარეობს აგრეთვე მეორე მნიშვნელობაც: *maruda* – გოლიათად, ბუმბერაზად ყოფნა. პირველი ინტერპრეტაციით, რომელიც მაგალითად აირეკლა X ს-ის არაბ გეოგრაფოს ისტახრისთან, იგი განასახიერებს იმ გაამჰარტავნებულ მბრძანებელს, რომელიც აუჯანყდა იაჰვეს. ბაბილონის გოდოლის დანგრევის შემდეგ იგი დევნიდა იაჰვეს მიმდევართ, მათ შორის იბრაჰიმს (აბრაამს), რომელიც ჩააგდებინა გავარვარებულ ღუმელში.⁴⁶²

თუმცა ეს სახე გმირი მეომრისა და მძლე მმართველისა როდი აღმოცენებულა იმთავითვე სემიტურ ნიადაგზე. მას გააჩნია თავისი არქეტიპი შუმერულ მითოლოგიაში, საიდანაც ის უნდა გადასულიყო აქადურ (სემიტურ) სამყაროში. ეს არის ნინურტა, ერთსა და იმავე დროს მთებისა 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 იდეოგრამით – AN-MAŠ. როგორც ცნობილია, რკინა როგორც ბაბილონში, ისე დასავლეთ აზიაში ხალიბების ქვეყნიდან მოვიდა. ბაბილონურად მას ეწოდებოდა ურტუ (მოგვიანო ნაკითხვით *Uraštu*). ამრიგად, სახელ „ნინურტას“ ხსნიან, როგორც „Uraštu-ს უფალს“, ანუ „რკინის უფალს“. იგი განასახიერებდა ბრინჯაოს ხანის მომდევნო რკინის ეპოქას.⁴⁶³

სახელ „ნინურტას“ უკავშირდება „ნინოსი“, რაც მოგვიანო ბიზანტიურ ქრონოგრაფიაში წარმოადგენს ბაბილონისა და ნინევიის ამშენებლის სახელს. თუმცა ეს გარემოება ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში უნდა სცოდნოდათ, სოკრატესა და პლატონის ეპოქაში. ექიმისა და ისტორიკოსის, კტესიასის (437-380 წწ.) გადმოცემაში, რაც შემოინახა დიოდორე სიცილიელმა, აშკარად ფიგურირებს ნებროთი ნინოსის სახელით. ის იგივეა, რაც Ninua ან აქადური Niniveh (ნინე-

ვია). კტესიასის მიხედვით, ამ ძლევამოსილ გმირს დაუმორჩილებია აზიის ხალხები დონიდან ნილოსამდე და ინდოეთამდე: ეგვიპტელები, ფინიკიელები, სირიელები, სომხები, მცირე აზიის, ირანის ზეგნის და შავიზღვისპირეთის ხალხები, თვით ჩრდილო კავკასიაც კი, კასპიის ზღვის მოსაზღვრე, სადამდეც „ვინრო ხეობების გავლით თუ შეიძლებოდა მისვლა“. ამ ქვეყნებიდან წამოსხმულ მონებს აუგიათ ქალაქი ბაბილონი. ეს ყველაფერი ნინოსმა შეძლო იმის წყალობით, რომ სამხედრო კავშირი დაამყარა „არაბას“ (და არა „არაბეთის“, კ.გ.) მეფე არიაიოსთან.⁴⁶⁴

ამ სახელების პირველი ნაწილი Ar-Ari უნდა მიაწიშნებდეს სავსებით გარკვეულ ეთნონიმზე: ეს შესაძლოა იყოს ქართველთა უწინდელი სამშობლო „არიან-ქართლი“, ანუ „ჰარი-ქვეყანა“ (ხურიტების ადგილსამყოფელი სიმონ ჯანაშიას და ექვთიმე თაყაიშვილის დაკვირვებით). თუმცა გამორიცხული არც მეორე ვარიანტია – „არიანი“ იყოს ქართლის მეფის სახელი, რომელიც აზომდე და ფარნავაზამდე ცხოვრობდა. მით უმეტეს, თუ რაღაც მსგავსი სახელი კტესიასის მიხედვით, ნინოს-ნებროთის მოკავშირეს კიდეც ერქვა. ამდენად, „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა პალეოკავკასიური სამყაროს ეთნარქოებისა და ნებროთის კავშირზე სრულიადაც არაა მოკლებული ისტორიულ საფუძველს.

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. საქმის ვითარება შეიცვლება, თუ დავუშვებთ, რომ „ნებროთი“ ჟამთააღმწერელთათვის, გარდა კონკრეტული წინასტორიული პირისა, შეიძლება ყოფილიყო ბაბილონელი მეფეების ტიტული, ისევე როგორც „მინოსი“ იყო კრეტელ ხელმწიფეთა ზოგადი სახელი. განსაკუთრებით საინტერესოა ე. ველბურნისეული ახსნა ნებროთის და ზოროასტრის გაიგივების პრობლემისა, როცა იგი განიხილავს აპოკრიფს „განძთა ქვაბში“. სირიულ აპოკრიფში ნახსენები ნებროთის მიღმა უნდა იგულისხმებოდეს ბაბილონის მეთერთმეტე დინასტიის დამაარსებელი და პირველი „ქალდეველი“ მეფე Nabū-Apla-Uṣur (იგივე „ნაბუფალასარი“ კლასიკურ ავტორებთან). ეს მეფე იმყოფებოდა სამხედრო ალიანსში მიდიელებთან ასირიის წინააღმდეგ, რასაც მოჰყვა ასირიის დინასტიის სრული განადგურება 609 წელს.

ძველი ნელთადრიცხვით. Nabû-Apla-Ušur-ს, ამავე დროს, უკავშირდება Akitu-ს დღესასწაულის რეაქტუალიზაცია, რომელიც უკავშირდებოდა ღვთაება მარდუქის კულტს. დღესასწაული იმართებოდა იმ გამარჯვების აღსანიშნავად, რომელიც მოიპოვა მარდუქმა ქაოსის ურჩხულის, თიამათის წინააღმდეგ ბრძოლაში.⁴⁶ ღვთაება მარდუქი ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს ბიბლიური და ქრისტიანული ეპოქის ანგელოლოგიური ტექსტების მიქაელ მთავარანგელოზთან.

ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო ამაგრებს „განძთა ქვაბის“ ერთი ცნობა: მეფე სისანმა (ქართული ვერსიის მიხედვით, ნებროთმა) დეროგში აღმოაჩინა წყარო, შექმნა თეთრი ცხენი და ზემოდან დააგდა მას. ვინც მოდიოდა ამ წყაროში განბანვისთვის, თაყვანს სცემდა თეთრ ცხენს.⁴⁶ ამ ცნობაში უნდა ასახულიყო ძველი ირანის მეფეთა, „ქავათა“ ლეგენდა, რაც ადასტურებს მიდიელთა შორის ცხენის კულტის არსებობის ფაქტს. ღვთაება ვერეთრაგნას ორ ცეცხლს მიდიაში, ურმიის ტბასთან და ეკატანაში, ერქვა „კვიცის ცეცხლი“. ავესტაშიც ფიგურირებს ღვთაება ტიმტრია (იხ. tištar-yašt), ასოცირებული ვარსკვლავ სირიუსთან, რომელიც ძველ ირანელთა იმაგინატიური ხედვისთვის თეთრი კვიცის სახით გაცხადდება. იგი ებრძვის გვალვის დემონს, შავი და მახინჯი კვიცის სახით გაცხადებულ აპაომას.

ბიბლიურ გოლიათ ნებროთს „ქართლის ცხოვრება“ ახსენებს საქართველოს წინაისტორიის მოთხრობისას. აქ იმთავითვე ყურადღებას იქცევს კავკასიური სამყაროს კონფლიქტი ნებროთთან. მემბტიანეს ცნობით, თარგამოსის რვავე ძე, იაფეტის შთამომავალნი, მათ შორის ქართლოსი და ჰაოსი თავდაპირველად ემორჩილებოდნენ ნებროთს. მერმედ ეს გმირები განუდგნენ მას და შეძლეს ამ მრისხანე ძალის მოგერიება. ჰაოსმა იგი ისრით დააბრმავა ამ ომში. მემბტიანე აღწერს საბრძოლოდ შემართულ ნებროთს, რომელიც რაღაცით ჩამოკვავს არმაზის კერპს: „და იყო ჭურვილი რკინითა და რვალითა ტერფითგან ვიდრე თხემამდე“.⁴⁷ ისევე როგორც ოსი ბაყათარი „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში“, ნებროთი აქ უნდა განასახიერებდეს ბრმა, უხეშ ძალას, რომელიც სავსებით სუპოსტატადაა ქცეული და ამოვარდნილია ისტორიული განვითარებიდან. მის დასამარცხებლად, სიმამაცის გარდა, საჭიროა განსაკუთრებული ხელოვნება და სიზუსტე, რომელიც ძველ სამყაროს აღარ აქვს. იგი მხოლოდ ახალი სამყაროს უნარ-ჩვევების განვითარების ნაყოფია.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ სამუელ არქიდიაკონი მოუთხრობს წმინდა ევსტათის კაცობრიობის ისტორიას სარწმუ-

ნოების თვალსაზრისით და დაჰყოფს მას სამ ეტაპად: 1) სპარსთა რჯულის ხანა, 2) ებრაელთა რჯულის ხანა, 3) ქრისტიანობის ეპოქა: „გულსმოდგინედ ისმინე ძმამო! წინაით სპასთა 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“.⁴⁶⁸ მოგვყოფილი გვირობანდაკი-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 მეფე და პატრიარქი, აბრაამი კი – ახალი, დამდგეი ეპოქის რჯულისა.

VI. 4. სოტეროლოგია, როგორც „ნებროთის წიგნის“ შინაარსობრივი მდგენელი

ღვთაებრივი ლოგოსის პირველთაგანვე „მამისა თანა“ სუფევის იდეამ იმთავითვე მიაქცევინა ყურადღება ქრისტიან მწერლებს წარმართული ეპოქის ფილოსოფოსებზე და მისნებზე. საკუთარი სარწმუნოების საზღვრების დადგენის და ობიექტივაციის შემდეგ მათ აღარ უნდა მოსჩვენებოდათ უცნაურობად პირველთა ნაწერებში მონოთეისტური ტენდენციის მქონე მსოფლმხედველობის, ხოლო მეორეთა გადმოცემებში მაცხოვრის განკაცების წინასწარუწყების არსებობა. მიჩნეული იყო, რომ ღვთაებრივი ლოგოსის, სიტყვის განკაცების იდეა უმაღლეს ჭეშმარიტებათა 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 ჭეშმარიტების შესახებ საუბრობენ, რომ ჰერმეს ტრისმეგისტოსი, ჰერაკლიტე, სოკრატე, პლატონი და არისტოტელე სინამდვილეში მოწინააღმდეგენი არიან პოლითეიზმისა და აღიარებენ მონოთეიზმს. ეს რომ არა, მთელი მათი ფილოსოფიური ნააზრევი, დანარჩენი წარმართული სიბრძნის მსგავსად, ღვთის წინაშე „სიცოფედ“ ჩაითვლებოდა. ორიგენეს თქმით, ახალ ფილოსოფოსთაგან მცირედნი თუ მიდიან ძის ცნებამდე, მიახლოებით მაინც. იგი კონკრეტულად არ ასახელებს მათ, მაგრამ უნდა

გულისხმობდეს ლოგოსის ცნებას ჰერაკლიტესა და სტოიკოსებთან. შემდეგ იგი ამბობს: „ხოლო სულიწმინდის არსებობის შესახებ არავის შეუძლო სცოდნოდა რაიმე, გარდა იმათი, ვინც ნაზიარები იყო კანონს და წინასწარმეტყველთ, ან ვინც ქრისტეს სარწმუნოებას აღიარებენ.“⁴⁶⁹

სხვადასხვა პროფეტული პრეტენზიის განმცხადებელ 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 პოლემიკაში. ასე მაგალითად, წმინდა მოწამე პროკოპე წარმართ ფლავიანოსთან კამათში ახსენებს სიბილას და მის წიგნებს, რომელთაგანაც ერთ-ერთში მოთხრობილია ბეთლემს ვარსკვლავის გამოჩენის, ქალწულისაგან მესიის შობის და მოგვთა თაყვანისცემის ამბავი: „ოდეს იგი ქალწულმან, სამკვიდრებელმან ღმრთისამან, სიტყუაი მაღლისაი შვეს, მაშინ აღმოსავალით ვარსკვლავი ბრწყინვალე გამოჩნდეს სასწაულად კაცთა; და მაშინ ძე ღმრთისაი გამოუჩნდეს ხორცშესხმული მყოფა ქუეყანისათა და მოგვთა ძღუენი მოართუან მას: ოქროი, მური და გუნდრუკი, და შესწირონ მას“.⁴⁷⁰ იოანე მალალას ცნობით, სიბილამ არგონავტებს უწინასწარმეტყველა ღვთის სიტყვის დაბადება, რომელიც ცეცხლისფერი მშვილდით მოინადირებს მსოფლიოს და მიუძღვნის მამას.⁴⁷¹ სირიული „განძთა ქვაბის“ მიხედვით, მოგვებმა „ნებროთის წიგნში“ ამოიკითხეს წინასწარმეტყველება მომავალი მეუფის დაბადების შესახებ იუდეაში. მეტიც; ეს უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ წინასწარუწყება, არამედ კონკრეტული მინიშნება ვარსკვლავთა კონტელაციებზე მესიის დაბადების წამს.⁴⁷²

თუმცა ქრისტიანი ავტორების დამოკიდებულება ამგვარ ლიტერატურასთან ერთმნიშვნელოვანი მაინც არ არის. მათ ახასიათებთ ფრთხილი და, ამავე დროს, კრიტიკული დამოკიდებულება წარმართული ფორმისა და შინაარსისადმი. „განძთა ქვაბში“ საგანგებოდაა ხაზგასმული, რომ ეს ნებროთის წიგნი სხვა არაფერია, თუ არა ვარსკვლავთაღრიცხვა და „არს წიგნი გრძნებისა და მოძღურებაი ეშმაკთა სიბილნისა“⁴⁷³ სპარსთათვის იგი ორაკულია, ელინთათვის და „პრომთათვის“ – ასტრონომია, ხოლო სინამდვილეში ის, რაც მოგვებს აქვთ, სხვა არაფერია, თუ არა ასტროლოგია. ამით დაკავებულ-

ნი არიან ის ადამიანები, რომელთაც სწამთ ბედის, შემთხვევისა და მისნობის.

რომელი წიგნი უნდა იგულისხმებოდეს „ნებროთის წიგნის“ მიღმა? ან თუ არსებობდა საერთოდ ეს წიგნი? რამდენადაც ცნობილია, ელინისტურ სამყაროში მართლაც ვრცელდებოდა მაგიური ხასიათის ლიტერატურა, ფსევდოჰიგრაფები, რომელთაც პრესტიჟულობას და წონას ანიჭებდა ზოროასტრის, ოსტანესის, ჰისტასპის და სხვათა სახელები. მათ ავრცელებდნენ მცირე აზიის ელინიზებული მოგვები, იგივე „მაგუსები“. ბიდე და კიუმონი მიუთითებენ მცირე ასტროლოგიურ თხზულებაზე, რომელშიც ნებროთი პირველ პირში გადმოსცემს თავის მოძღვრებას. იგი კაროლინგების ეპოქაში უნდა ეთარგმნათ სირიულიდან ლათინურად.⁴⁷⁴ თხზულება ამკარად ადრექრისტიანულ ხანას უნდა განეკუთვნებოდეს და გნოსტიკური ხასიათის ლიტერატურის გავლენაც საცნაურია მასზე. გარდა ასტროლოგიური რეცეპტებისა, მსგავსი წიგნები იუდეო-ქრისტიანულ კოსმოგონიურ და აპოკალიპტიკურ ცოდნასაც აირეკლავენ.

გვიანანტიკურობა იცნობს ზოროასტრის სახელით ცნობილ წიგნებს, თუმცა არც ისინი გულისხმობს ზოროასტრიზმის ორიგინალურ წიგნს – ავესტას. იოანეს კოპტური აპოკრიფის მიხედვით, რომელიც ნაგ-ჰამადის ცნობილ ბიბლიოთეკას განეკუთვნება, ადამიანის მატერიალურ და მშვინვიერ ორგანიზაციაზე დასაქმებული ანგელოზები მოიხსენებიან „ზოროასტრის წიგნში“.⁴⁷⁵ ფსევდოკლიმენტის მიხედვით, ზოროასტრის წიგნი რეალურად არსებობდა,⁴⁷⁶ ხოლო, კლიმენტ ალექსანდრიელის მიხედვით, გნოსტიკოსი პროდიკეს მონაფეები კითხულობდნენ „ზოროასტრის წიგნს“.⁴⁷⁷

ფსევდო-იოანე ოქროპირის ტექსტი *opus imperfectum* in *Matheum* ასახელებს ბიბლიური მოგვის, ბალაამის წიგნს, რომელიც ვარსკვლავთმრიცხველობას შეეხებოდა.⁴⁷⁸ ეს უკანასკნელიც გაიგივებული იყო ზოროასტრთან. მოგვიანებით ალბერტუს მაგნუსი არითმეტიკისა და გეომეტრიის წყაროდ მიიჩნევდა იმ წიგნს, რომელიც ისწავლა ნებროთმა იონათან გრძნეულისგან.⁴⁷⁹

ცნობას ამგვარი თხზულების შესახებ ვხვდებით არაბებთანაც; ან-ნადიმის თხზულებაში *Kitab al-Fihrist* არის ცნობა, რომ იყო ფალაური წიგნი ნებროთისა, ბაბილონის მეფისა.⁴⁸⁰ როგორც ჩანს, ის გულისხმობს საშუალო სპარსულ ლიტერატურულად გაფორმებულ ტრადიციას, რომლის ფესვებიც მესოპოტამიის ირანიზებულ იუდაიზმშია საძიებელი. გ. ვიდენგრენის აზრით, საშუალო სპარსულ ხა-

ნაში აღორძინებული ეს ტრადიცია უნდა უკავშირდებოდეს გარდასული დროის გმირთა, ირანული წინაისტორიის „ქავათა“ ლეგენდების წრეს. ბიბლიური ნებროთი გაიაზრებოდა, როგორც Kay, ანუ გმირი, ბუმბერაზი (შდრ. სირიული gabbara, ებრაული gibbor, ბერძნული Γιγῆς).⁴⁸¹ მომავალი მეფე-მხსნელსაც ირანულ ესქატოლოგიაში ეწოდებოდა „ქაი“. სწორედ ირანულ-სემიტური ელფერის სოტეროლოგიურ განწყობას ვხედავთ საშუალო სპარსულ თეოლოგიურ ტექსტში Zand-i Vohuman Yašt, როდესაც ვკითხულობთ:

იმ ღამეს დიდი მეფე (Kay) დაიბადება,
მსოფლიოსათვის ნიშანი გამოჩნდება.
ვარსკვლავი მოსწყდება ზეცას,
როდესაც ეს დიდი მეფე დაიბადება,
ვარსკვლავი მიაწმინდებს ამაზე.⁴⁸²

ერთმანეთისაგან უნდა გამოირჩეს გნოსტიკურ-ესქატოლოგიური შინაარსის წიგნები და ირანული საგმირო ეპოსი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ისინი საერთო წყაროთი უნდა იკვებებოდნენ. ეს საერთო წყარო უნდა იყოს მეფეთა, ანუ „ქავათა“, ისტორია, შექმნილი აღმოსავლეთ ირანში. „ქავათა“ ციკლი სრულიად უცნობი იყო დასავლეთ ირანში. აქ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს არშაკუნიანთა დინასტიის როლი – მათ ძალზე შეუწყვეს ხელი აღმოსავლეთირანული ეპოსის გავრცელებას. აქვე მოხდა მისი პროფანირებაც – ძველი ღმერთები გახდნენ საერო ეპოსის გმირები.⁴⁸³ პართული ეპოქიდან იღებს სათავეს „ვისრამიანიც“, სავსებით საერო, პროფანული სულისკვეთების ნაწარმოები.⁴⁸⁴ საინტერესოა ისიც, რომ ახალსპარსულ ენაში ტერმინმა Pahlavan „პართული“ მიიღო მნიშვნელობა „გმირის“, „გოლიათის“ (შდრ. ქართული „ფალავანი“). შემდგომში საგმირო თქმულებათა დაკრისტალება და ხელახალი გააზრება მოხდა უკვე არაბული გავლენიდან თავდახსნის შემდეგ ფირდოუსისთან; მაგრამ „მეფეთა წიგნის“ ჟანრი რომ აქამდეც არსებულა, ამაზე მიუთითებს თვით „შაჰ-ნამე“:

იყო ვინმე ბერიკაცი, სახელად აზადე სარვ,
რომელიც მერვში ცხოვრობდა აჰმედ საჰლთან ერთად;
მას ჰქონდა მეფეთა წიგნი,
ტანად გოლიათი გახლდათ,

მის გულს სიბრძნე მოიცავდა, თავს – მჭევრმეტყველება,
 მისი ენა ძველ თქმულებათა იყო მთხრობელი.
 ნარიმანის ძის, სამის შთამომავლად მიაჩნდა თავი,
 ხშირად იხსენებდა რუსტამის ბრძოლებს.⁴⁸⁵

ცხადია, აქ აღწერილია ძველი სპარსელი ტრუბადურის, მენესტრელის, ბარდის სახე, რომელსაც პართიასა და სასანურ ირანში *gusān*-ს უწოდებდნენ (შდრ. ქართული „მგოსანი“). გუსანების ტრადიცია განსაკუთრებით არშაკუნიანთა სამეფო კარზე ყვაოდა. მსგავსი სათაურის მქონე წიგნის არსებობა დადასტურებულია მანიქეურ ლიტერატურაშიც. არშაკუნიანთა ფალაურზე დანერგილ წიგნს ეწოდებოდა *Kavākan nāmak*, ანუ „გმირთა წიგნი“. მის ავტორად მიიჩნეოდა თავად მანი. ვ. პენინგი თვლის, რომ მისი წყარო იყო ენუქის წიგნი გოლიათ გმირთა შესახებ. არქეტიპი ამ თქმულებისა დაცემულ ანგელოზებზე, რომლებიც ჩამოდიოდნენ მიწაზე და ადამიანის მშვენიერ ასულებთან აჩენდნენ გოლიათთა მოდგმას, გვხვდება „დაბადების წიგნში“ და შემდგომ თემატურად განვითარებულია ენუქის წიგნში. მანიმ მოახდინა ამ თქმულების კომბინირება ირანულ მასალებთან.⁴⁸⁶ ამაზე მეტყველებს სპარსული ვარიანტის სათაური *Kavan*.

ეს სიტყვა, როგორც ითქვა, აღნიშნავს როგორც ენუქისეული აპოკრიფის გოლიათ გმირებს, ისე წინაისტორიული ხანის სახელოვან ირანელ მეფეებს. მანის ხსენებულ წიგნს ჩვენს დრომდე არ მოუღწევია. რასაკვირველია, იგი უნდა ყოფილიყო გნოსტიკური ელფერის თხზულება და არა საერო ხასიათის ტექსტი. XIII საუკუნის მუსლიმი სწავლული ალ-ჯაფანდარი, რომელსაც წაკითხული აქვს ეს თხზულება, წერს; „გოლიათთა წიგნი ბაბილონელი მანისა საცსეა ისტორიებით ენუქის წიგნის გოლიათთა შესახებ, რომელთა შორისაც არიან სამ და ნარიმან. ეს ორი სახელი მან ადარბაიჯანელი ზარდუშტის ავესტადან იხსება“.⁴⁸⁷

VI. 5. „ნებროთის წიგნი“, როგორც ქართლის მეფეთა ორაკული

როგორც „ქართლის მოქცევიდანაა“ ცნობილი, „ნებროთის წიგნი“ ჰქონია მეფე მირიანსაც („წიგნიცა, რომელი აქუნდა მირიან მეფესა ნებროთისი“). მეფეს ამ წიგნისთვის მიუმართავს გაქრისტიანების

წინ და ამოუკითხავს წინასწარუწყება „ცის მეუფის“ ამქვეყნად მოვლინების შესახებ.⁴⁸⁹ ეს ერთ-ერთი ის დიდი საიდუმლოა, რომელიც ქართულ წარმართულ ცოდნაში ადამიანისა და სამყაროს მომავლის შესახებ დაცული უნდა ყოფილიყო. იმავე მირიან მეფის თვალთახედვით, ქართლის წარმართული ღმერთები ხომ დაფარულ ამბებს განაცხადებენ. ცნობა ტირი-აპოლონის სამისნოს შესახებ ამ მიმართულებით მეტ სიცხადეს შეიტანს, რამდენადაც აპოლონიც ასეთი თვისობრიობის მატარებელი ღვთაებაა – დაფარულის განმცხადებელი. შესაძლოა, ის ფაქტიც (რომელსაც თავის კვლევაში ხაზი გაუსვა რამაზ პატარიძემ), რომ ქართულ ასომთავრულ დამწერლობაში ჯვარი, როგორც ქრისტეს ნიშანი, ასრულებს შვიდი იდეოგრამა-აკროფონის მწკრივს, რომელშიც „ღვთისშვილთა კულტის“ ექვსი ღვთაება ფიგურირებს, ამაზევე მეტყველებდეს – ეს ანბანი ხომ ქართველი ქურუმების მიერ იქნა დაცული და ტრადირებული. ამის შემდეგ მეფე მირიანი საბოლოოდ დარწმუნდა წმინდა წინოს 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 წინოს მიერ“.⁴⁹⁰

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.⁴⁹¹ თუმცა პავლე ინგოროყვა თვლიდა, რომ „ნებროთის წიგნის“ სახელით ქართველ მეფეთა კარზე ცნობილი ყოფილა ზორაოსტრული თხზულება.⁴⁹² შევეცადოთ იმ მონაცემებში გარკვევას, რომელთაც „ქართლის ცხოვრება“ გვანვდის.

თვით ის წინასწარმეტყველება, რომელიც ამ წიგნის ფასეულობას განსაზღვრავდა, ბუნდოვანი და გაურკვეველი ჩანს წმინდა წინოს გამოჩენის ჟამს. იგი მხოლოდ კაბადოკიელი წმინდანის მოციქულებრივი ღვანლის შედეგად გაცხადდა, შესაძლოა ითქვას, მას აეხსნა ბეჭედი. თურმე იგი სწამებს მისი ამქვეყნად მოვლინების შესახებ, ვინც არის ყოველივეს „ალფა და ომეგა“; მაგრამ ვინაიდან ქართველების წინაპრებს აღნიშნული წიგნი „დაფარულად“ ეპყრათ, იგი უკავშირდებოდა მანამდე უცნობ მისტერიას და დაფარული უნდა

დარჩენილიყო ამ მისტერიის აღსრულებამდე. ამ ცოდნას მეფე მირიანისთვის უკვე დაკარგული უნდა ჰქონოდა ცხოველმყოფელობა და, წესით, მას ბოლომდე არც უნდა სცოდნოდა, თუ რის შესახებ სწამებს ეს წიგნი. იბერიის ეს მეფე რომ მოსულიყო ქრისტიანობამდე, მას ჯერ უნდა განეცადა არმაზის მსხვერვეა, წმინდა ნინოს მიერ მოხდენილი არაერთი სასწაული, შემდეგ დაბრმავება, მსგავსად დამასკოს გზაზე მიმავალი პავლე მოციქულისა, და ბოლოს გამონათება.

ამ საკითხის გარკვევისთვის ასევე მნიშვნელოვანია თავად მეფე მირიანის, როგორც „ხოსროვანთა“ დინასტიის პირველი მმართველის, წარმომავლობაში გარკვევა. როგორც აღინიშნა, ტერმინი „ხოსროვანი“ ქართულ წყაროებში უნდა მიაწინებდეს სასანიან მეფეებზე. ამრიგად, ფუძნდება იბერიაში სასანიანთა მონათესავე შტო, რომლის 17 წარმომადგენელი, დაწყებული პირველი ქრისტიანი მეფით, მირიან III-ით, ან ერთპიროვნულად მართავდა ქვეყანას, ან თანამმართველი იყო. მირიან III-იდან ბაკურ V-მდე ქართველი მეფეები მოიხსენიებიან, როგორც ხოსროვანი, ანუ „ნებროთიანი“, მეფეები. ნებროთიან-ხოსროვანი მეფეა ვახტანგ გორგასალიც. თუ რატომ არის დინასტიის სახელები ხოსროვანი და ნებროთიანი ერთმანეთთან დაკავშირებული, ამ იდენტიფიკაციის შესახებ წინა თავებში იყო მსჯელობა – ანუ კავშირი ირანული რელიგიის ზოროასტრსა და ბიბლიურ მეფე ნებროთს შორის. ქართველ მემკვიდრეთაგანაც ეს გაიგივება აშკარაა.

მირიან III ქართულ წყაროში გვევლინება „ქასრე“ მეფის ძედ, რომელსაც, იმავე წყაროს მიხედვით, არდაშირსაც უწოდებენ. რამდენადაც მირიან III 260-265 წლებში უნდა იყოს დაბადებული, ხოლო აღნიშნული ირანული დინასტიის ფუძემდებელი არდაშირ I მეფობდა 224- 242 წლებში, გამოირიცხება მირიანის რაიმე პირდაპირი კავშირი ამ მეფესთან. ამიტომაც უფრო სარწმუნოა, რომ ეს „ქასრე“ იყოს არდაშირ II, ისტორიაში ასევე ცნობილი ჰორმიზდ I-ის სახელით, სასანიანთა დინასტიის მესამე მეფე, რომელიც ირანს მცირე ხნით მართავდა. (მ. სანაძე, მ. ჩხარტიშვილი) ასეთი კავშირი კი სავსებით შესაძლებელი ჩანს. მირიანი 15 წლისა იყო, როდესაც გარდაიცვალა მისი მეუღლე, ფარნავაზიანთა დინასტიის უკანასკნელი შთამომავალი.

რატომ აღინიშნება ქართულ წყაროებში ეს ირანული დინასტია და აქედან წარმოშობილი ქართული სამეფო შტო ტერმინით „ხოსროვანი“? სახელი „ხოსრო“, რომელიც, გარდა იმისა, რომ ერქვა ქა-

ვათა ლეგენდარული დინასტიის ყველაზე ელვარე და სახელოვან წარმომადგენელს, ქაიხოსროს, ასევე ერქვა ორ არშაკუნიან მმართველს, ოთხ წარმომადგენელს სომხეთის არშაკუნიანთა დინასტიისა და ასევე ოთხ სასანიან მეფეს, რომელთა შორისაც გამოირჩევა ხოსრო ანუშირვანი, ანუ „სამართლიანი“. (531-579 წწ.) მაგრამ არც პირველი, არც მეორე არდაშირის შემთხვევაში ისტორიას არ შემოუნახავს მათი მეორე სახელი „ქასრე“ ან „ხოსრო“- ამასვე შდრ. არაბული „კისრა“, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ სახელის ფორმა „ქასრე“ სწორედ არაბულის საშუალებითაა შემოსული ქართულ ტექსტში და, სავარაუდოდ, ვერ იქნება VIII საუკუნეზე ადრეული. ეს სახელი ალბათ მიანიშნებს უფრო იმ მეფურ დიდებასა და ძალაუფლების ქარიზმაზე, რომლებსაც სხვებზე მეტად სრულყოფილად ატარებდა ქავათა დინასტიის ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი ქაი-ხოსრო – ძვ. სპარს. Kava Haosravah. ფალ. Kay'osrow. საშუალო სპარსული „არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი“ მართლაც ახსენებს ქავათა X'arrah-ს, რომელიც მეფის სასახლიდან ნასულ არდაშირ-Artaxser-ს ვერძის სახით გამოეკიდება და ზღვასთან დაენევა. აღნიშნული საშ. სპარსული ტექსტის კონცეპტის მიხედვით, სასანურ დინასტიას იმავე ტიპის „მადლი“ და „დიდება“ მიეცა, როგორსაც ატარებდნენ ქავათა დინასტია და ქაიხოსრო. ხოლო სასანურ დინასტიაში, არდაშირ I-ის გარდა, ასეთია ხოსრო ანუშირვანი.

რაც შეეხება ჰორმიზდ-არდაშირს, იმავე ჰორმიზდ I-ს, მან დაახლოებით წელიწად-ნახევარი იმეფა. (272-273 წწ.) იგი, არდაშირის vita-ს მიხედვით, შაბურ I-ს გამეფებამდე ეყოლა ირანის ერთ-ერთი რეგიონული მმართველის – „დიდ“, ანუ პირველ, არდაშირთან ოპონირების რეჟიმში მყოფი მიჰრაკ ანოშაკატანის -ქალიშვილისგან. ჰორმიზდ-არდაშირი თავიდან ხორასნის მმართველი იყო, ხოლო სასანიანთა მხრიდან სომხეთის დაპყრობის შემდეგ იგი ატარებს „სომხეთის მეფის“ ტიტულს. სავარაუდოდ, იგი შაბურ I-ის უფროსი შვილი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ მესამე ძე. მის ემბლემებზე, ოპრმაზდის გარდა, გამოსახული არიან მითრა და ანაჰიტა.⁴⁹ დედის მხრიდან ბაბუის სახელი „მიჰრაკ“ ასევე მიუთითებს ღვთაება მითრასთან განსაკუთრებულ მიმართებაზე. არც ის იქნება გასაკვირი, რომ მას თავისი ძისტვისაც მიჰრანი (მირიანი) დაერქმია.

თუკი დავუშვებთ, რომ მირიანი 260-265 წლებშია დაბადებული, მას იბერიიში, ყველაზე გვიან, 270-271 წლებში ჩამოიყვანდნენ, ანუ როდესაც სასანური ირანის იმპერიას ჰორმიზდ-არდაშირი მართა-

ვდა. ირანის შაჰან-შაჰმა კი არასრულწლოვანს გამგებლად და აღმზრდელად დაუტოვა ადგილობრივი წარჩინებული, სახელად მირვანოზი, მირიანის ძიძის მეუღლე. მირიანის იბერიაში გამეფების პირობა კი წყაროებიდან კარგადაა ცნობილი – ქართული ეროვნული წარმართობისა და ირანული მაზდას კულტის ერთგვარი კოჰაბიტაცია, თანაარსებობა. ეს ამბავი ისტახრშიც კარგად ესმოდათ – რომ ეროვნული წარმართული კულტის და მასში მეფის ჩართულობის გარეშე ქვეყნის მართვა პრაქტიკულად შეუძლებელი იქნებოდა. თუმცა მირიანი რამდენიმე ფაქტორის გათვალისწინებით უფრო დიდ ინტერესს სწორედ ქართულ ეროვნულ ღვთაებათა კულტის მიმართ იჩენს. იგი გამეფების შემდეგ მაზდაიზმის მიმართაც საკმაოდ მეგობრულად განწყობილი ჩანს. ეს ნმინდა ნინოს ცხოვრებიდანაც იკვეთება. ამიტომაც „ხოსროვანი“ მეფისგან არ უნდა იყოს გასაკვირი იმ ამბების ცოდნა, რომლებიც მაზდაისტურ-ზოროასტრულ ნარატივში იყო გადმოცემული და გულისხმობდა „დიდი მეფისა“ და მხსნელის ამქვეყნად მოვლინებას. სწორედ ეს უნდა იყოს „ნებროთის წიგნის“ ძირითადი შინაარსობრივი მდგენელი.

მაშასადამე, თუკი გავითვალისწინებთ მასალებს ირანული და სემიტური კულტურების წრიდან, იბერიის გაქრისტიანებასთან მიმართებით შემდეგი სურათი რეკონსტრუირდება: ხოსროვანი და, იმავედროულად, ნებროთიანი მეფე მირიანი ახალი რელიგიის მოციქულთან ერთად გადაწყვეტს, ააგოს ახალი ტაძარი – ისევე, როგორც მისი დინასტიის პროტაგონისტმა ქაიხოსრომ ააგო ცეცხლტაძარი „ჩაეჩასტას ტბასთან“ – ეს საკითხი განხილულია წინამდებარე ნაშრომის პირველ თავში. იმ „პირველი“ სალოცავის დაარსებისას ზენა, არამიწიერი წარმოშობის ცეცხლი და ნათელი ანათებდა სამყაროს, და ეს იყო საკრალური ცეცხლი „ადურ-გუმნასპი“, რომელიც, საშ. სპარსული ტექსტის მიხედვით, ქაიხოსროს ცხენის ფაფარზე იჯდა და ანათებდა, ვიდრე იქ არსებული „საკერპე“ არ დაემხო. დიდი სამყაროული ცვლილების შემდეგ, რაც უკავშირდება ჯვარცმული და მკვდრეთით აღმდგარი ღმერთკაცის ახალი რელიგიის გავრცელებას, ანალოგიურად აღიმართა სვეტი მცხეთაში, მტკვრისა და არაგვის შესართავთან. იგი ზეციური ნათლით მოსილმა ანგელოზმა აღმართა ღამით.

კიდევ რის შესახებ მოგვითხრობს „ნებროთის წიგნი“, ჯუანშერის მიხედვით? ნებროთი აშენებს ქალაქს, ოქრო-ვერცხლითა და ძვირფასი თვლებით შემკულს, რომლის ბრწყინვალეობის წინაშე უკუიქცე-

ვა თვით ღამე. საგანგებოდ გაესმის ხაზი მის ხუროთმოძღვრულ ცოდნასა და განსაკუთრებულ ხელოვნებას: „და ქმნა მას შინა ტაძრები და ციხე-კოშკები, რომელ ვერ შემძლებელ არს გაგონებად თქუენდა, მოუგონებელ არს თვითოეულისა სიბრძნე მისი“.⁴⁹⁷ ეს ის სიბრძნე და ხელოვნებაა, რომელსაც ფლობს ნებროთი და რომელიც გათვალისწინებულია ამ ტაძრებისა და ციხე-კოშკების ხუროთმოძღვრებაში. მაშენებელთა განზრახვას ზღვარი დაედება, როდესაც ისინი ზეცას მიაღწევენ. მათი სიბრძნე მაინც „მსოფლიურია“ და შესაბამისად – არასრულყოფილი ზეციურთან შედარებით, ოქრო და ვერცხლი, რომლებსაც აქ მასალად იყენებენ, ვარსკვლავეთში დნობას იწყებს, მაშენებელნი ყურს მოჰკარავენ ზეციურ არსთა ხმას და სხვადასხვა ენაზე ამეტყველებიან.

ზეცის საზღვარს მიღწეულ ნებროთს სპარსულ ენაზე დაელაპარაკება ზეციურ ძალთა არქისტრატეგოსი მიქაელი: „დადგინებულ ვარ ღმრთისა მიერ მთავრობასა ზედა აღმოსავლეთისასა“- ეტყვის იგი მშენებლობის წარმატებით დამთვრალ მეფეს. ეს ტრადიცია, როგორც ჩანს, ეყრდნობა დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნს, რომელშიც მიქაელი არის „ძალი სპარსთა“. მანვე გაუხსნა ნებროთს საიდუმლო „ცის მეუფის“ ამტყვეყნად მოვლინებისა: „ხოლო მეფობა შენი მეფობდეს ყოველთა ზედა მეფეთა, არამედ ჟამთა უკანასკნელთა მოვიდეს მეუფე ცისა, რომლისა შენ გნებავს ხილვა მისი, ერსა შორის შეურაცხსა; შიშმან მისმან განაქარვნეს გემონი სოფლისანი, მეფენი დაუტევებდნენ მეფობასა და ეძიებდეს სიგლახესა. მაშინ გიხილოს ჭირსა შინა და გიხსენ ღმერთმან“.⁴⁹⁸

ყოველივე ეს ნებროთის მიერ ინიციატიური ცოდნის მოპოვებაზე მიანიშნებს; თანაც ისეთზე, რომელიც მომავლის წინასწარმეტყველებას შეიცავს. ვახტანგ გორგასლის თქმით, აქ გაგონილი ნებროთს აუხდა. „ცის მეუფემ“ ხორცი შეისხა, იგი უბრალო ადამიანით დადიოდა სხვა ადამიანთა შორის, შემდეგ ჯვარს ეცვა და მკვდრეთით აღსდგა. ნებროთო, როგორც წარმართი, ცხადია მოექცა ჯოჯოხეთის ტყვეობაში, საიდანაც ის გამოიხსნა აღდგომილმა მაცხოვარმა – „ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნისას“ მან ხომ გამოიხსნა ძველი სამყაროს სხვადასხვა მეფე, მათ შორის დავითი და სოლომონი. დანტეს „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, ნებროთი გვევლინება ჯოჯოხეთის ყველაზე ქვედა, მეცხრე, გარსის მცველად, ტიტანებთან – პელიონსა და ანთეოსთან – ერთად.⁴⁹⁹ საინტერესოა, რომ პოეტი

ნებროთს იხილავს სალხინებელშიც, სადაც ის, ამოოდ დამაშვრალი, შეჰყურებს სენაარელ ამპარტავანთ.⁴⁹⁵

ამასთან უნდა ითქვას, რომ ბაბილონის გოდოლის შენებასთან დაკავშირებული ენათა განყოფა ქრისტიანობის მრავალ ღვთისმეტყველთა და მოაზროვნეთა მიერ განიხილებოდა უბედურებად, რომელიც აღხოცილ იქნა მოციქულებზე სულიწმინდის გარდამოსვლის ჟამს. ამ ორ მოვლენას ერთმანეთს უკავშირებს აგრეთვე მეხუთე საუკუნის სირიელი საეკლესიო მწერალი იაკობ სარუგელი თავის ერთ-ერთ ჰომილიაში, თუმცა იგი ენათა თავდაპირველ განყოფას დადებითად განიხილავს და ღვთის წყალობადაც კი მიიჩნევს.⁴⁹⁶ „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების“ მიხედვითაც ხომ ასეა – მაშენებლებმა მას შემდეგ იწყეს სხვადასხვა ენაზე მეტყველება, რაც ყური მოჰკრეს ზეციურ არსთა ხმას. ეს ნიშნავს, რომ ენები ანგელოზთა მიბაძვით ისწავლეს ადამიანებმა.

თვით ისეთი მაღალი განზრახვის ანგელოზი, როგორიც მიქაელია, ღვთის მომავალი განკაცების საიდუმლოს სპარსულ ენაზე ამცნობს ნებროთს. სამაგიეროდ, ჭეშმარიტი აღთქმა, რომელიც ღმერთმა კაცობრიობას დაუდო, სპარსულად კი არაა დაწერილი, არამედ ბერძნულად. იგი გაცხადდება სწორედ იმ ერის წიაღში, რომელსაც მომავალი ღმერთკაცის უშუალო წინაპრები ეკუთვნიან. იგივე ზეციური არქონტი, ნებროთს რომ გამოეცხადა, ამჯერად ებრაულ ენაზე დაელაპარაკება ისუ ნავეს, რომლის მხედრობაც იერიქონს შემოსწყო ბრძოლა უკვე. იგი ამკარად ძველი ისრაელის მფარველია.⁴⁹⁷

თუმცა, ამავე კონცეპტით, პირველ ქრისტიანულ საუკუნეებში ებრაელების მისიაც, როგორც მესიის დამბადებელი ხალხისა, ასევე ამოიწურება. ის, რაც მაცხოვრის ჯვარცმას და მის დიდებით აღდგომას მოჰყვა, შესაძლოა დავახასიათოთ, როგორც საყოველთაო ხსნის პროცესი და ერთგვარი სამსჯავროც. რომელი ენა, რომელი ეთნოსი იქნება ის, ვისი საშუალებითაც განიკითხავს ცოდვილ კაცობრიობას აპოკალიფისის თეოტრაქტოსანი 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 სჭვივის ის განწყობა, რომელიც ჩამოყალიბებულ სახეს იოანე ზოსიმეს „ქებაიში“ მიიღებს, X საუკუნის ძველქართულ ტექსტში, და ქართველური მოდგმის მისიას განსაზღვრავს.

ქართლის მეფეთა ქარიზმა გარკვეულწილად უკავშირდება როგორც ენათა განყოფის საიდუმლოს, ისე ქრისტეს შემდგომ ასპექტს – კაპადოკიელები სწორედ ამ უკანასკნელ მოვლენასთან დაკავშირებით მოიხსენიებიან პირველად (იხ. საქმე მოციქულთა, 2, 9). იოანე ზოსიმესეული „ქებაის“ საკმაოდ რთულ, დამიჯრულ და არაერთი ბუნდოვანებით გამორჩეულ საღვთისმეტყველო კონცეპტს რაც შეეხება, მასთან მიმართებით დავძენდი: ერთი „ენა“ (ანუ თანამედროვე გაგებით Lingua), მართალია, ვერ „განიკითხავს“ მეორეს; აქ სასამართლო პროცესი ან სამსჯავრო, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, ვერ შედგება, თუმცა იგი სიმბოლურად მიაწინებს იმის სრული სახით გაცხადებაზე, რაც მაშინდელი დანიშნულებული მწერლების, თეოლოგების, ისტორიაში საზრისის მაძიებელთა აღქმაში ოდითგანვე ფარულად მოქმედი იყო. IX-XII საუკუნეებში, როდესაც გვიანანტიკური ეპოქა უკვე დასრულებული იყო და შუა საუკუნეები დაიწყო, ამ მნიშვნელოვან ელიტაში ილვიძებს ცოდნა, რომ ეს განსაკუთრებული ქარიზმა ათი-თხუთმეტი საუკუნის წინ ჯერაც ცოცხალი იყო პალეოკავკასიური სამყაროს სულიერ ელიტაში – „იაფეთიდ“ ხათებში, ეგეოსის სანაპიროს კარიელებში, ანატოლიური ზეგნის ხურიტ-მითანიელებში, ბაბილონის კასიტებში, ალაროდოიელ მოსინიკებში, მოსხეხსა და ხალიბებში, ცოტა მოგვიანებით საბერძნეთისა და ეგეოსური კუნძულების პელაზგებსა და სხვებში. ამაზე საუბარს მეტად აღარ გავაგრძელებთ, მხოლოდ დავძენთ, რომ შუა საუკუნეების ქართველი ბერის ამ წინასწარმეტყველების ლოგიკას თუ მივყევით, „ქართველობა“, არა როგორც ეთნიკური ან პოლიტიკური, არა როგორც კონკრეტული კულტურული მოცემულობა, არამედ ბევრად გაფართოებული სემანტიკით, როგორ სულიერ-კულტურული ფენომენი (რადგან „ენა“ სწორედ ასეთზე მიაწინებს), უნდა გახდეს ზოგადად ქრისტეს გზით მავალი კაცობრიობის ელიტის ერთ-ერთი მახასიათებელი – საუბარია დაკარგული ქარიზმის დაბრუნებაზე. ეს ქრისტიანული თვალსაზრისით სულაც არ არის რაიმე პრივილეგია, არამედ უმაღლესი და პასუხისმგებლობაა. ამდენად, პასაჟი „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებიდან“ ნებროტისა და მის წიგნთან დაკავშირებით წარმოადგენს ქართული პროფეტიზმის საინტერესო ნიმუშს, თუმცა ქართული ეთნოსის მისია პირდაპირ არ არის აქ ნახსენები.

ნებროტის ზეცად ასვლა არ ენათესავება ძველბერძნულ მითოლოგიაში აღწერილ ინიციაციას, რომლის გმირებიც მოგზაურობენ პადესში. ამ უკანასკნელის წინასახეა შუმერულ-აქადურ მითოლოგიაში

აღწერილი გილგამეშის ჩასვლა ქვესკნელში ენქიდუსთან. განსხვავებული სურათია ირანულ ტრადიციაში: მაგალითად, Spand-nask-ში ნათქვამია, რომ ზოროასტრმა იმოგზაურა ზეცასა და ჯოჯოხეთში.⁴⁹⁸ საშუალო სპარსული „არდა ვირაფის“ წიგნის მიხედვით, ხსენებული ვირაფი მზდას რელიგიის მიმდევრებმა წარგზავნეს ზეცასა და ჯოჯოხეთში, სადაც მან, სკანდინავიური თქმულებების ოლაფ ასტესონის მსგავსად, მოიხილა ეს სფეროები და ნანახის შესახებ მოუთხრო თვისტომთ. სარ-მამჰადის წარწერაში დიდი პერბადი კარტირი გვაუწყებს, რომ იმოგზაურა საიქიოში და აღწერს იმ მისაგებელს, რომელიც ადამიანს ზეცასა და ქვესკნელში მიეგება.⁴⁹⁹

როგორც „ქართლის ცხოვრებიდან“ ირკვევა, მთავარანგელოზმა მიქაელმა სატახტო ქალაქის ადგილიც კი განუჩინა ნებროთს – მესოპოტამია. „ან წარვედ შენდა. და დაჯედ ორთავე მდინარეთა შორის, ევფრატსა და ჯილასა“⁵⁰⁰ 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. ფირდოუსისეული ჯამშიდის, კ.გ.) მეფობაში. მან შეკრა აქ პლანეტა მერკური და ჯადოქრობის საშუალებით უჩვენა მზესა და მზისქვეშეთში მცხოვრებთ შვიდისა და თორმეტის – თანავარსკვლავედთა, მნათობთა და (კოსმოსის) მერვედი ნაწილის განკარგულება“.⁵⁰¹

როგორც ვხედავთ, ქალაქის დაარსებას აქ კვლავ ასტროლოგიური გრძნეულება უძღვის წინ – სავარაუდოდ, მაგიური გამოთვლა პლანეტარული კონსტელაციებისა, რაც დამახასიათებელია ზოროასტრის ლეგენდის ელინისტური ტიპისათვის. „შეკვრა“ (bast) აქ ასტროლოგიური ტერმინი უნდა იყოს და არა „შეპყრობის“ მნიშვნელობით ნახშიარი. მერკური (საშ. სპარსული tir ან tištar) განიხილებოდა პლანეტად, რომელიც ზემოქმედებას ახდენდა ბაბილონის რეგიონზე. იმ ასტროლოგიური სისტემის მიხედვით, რომელიც წარმოდგენილია საშ. სპარსულ „ბუნდაჰიშნი“, მერკური არის „მთავარი“, ანუ X'atay ზოგადად აღმოსავლეთისა, ისევე როგორც მიქაელი, ქართული ტექსტის მიხედვით, არის არქონტი, „ძალი სპარსთა“. დ. მაკენზის მიზანია, რომ „ბუნდაჰიშნის“ ტექსტში Tir და Tištar (მდრ. ავესტ. Tištrya) უბრალოდ ერთმანეთშია არეული და ის გახლავთ ამ თემის „საკუთრივ ირანული ინოვაცია“.⁵⁰² თუმცა შესაძლებელია, რომ ტიშტრია, წარმოადგენს რა გვალვის დემონში განსახიერებულ ზოგად კოსმი-

ურ ბოროტებასთან მებრძოლ ღვთაებას (ისევე, როგორც მიქაელი ქრისტიანობაში), უბრალოდ მერკურის ასპექტში განიხილებოდეს აქ. ამავე სისტემაში მარსი დასავლეთის მთავარია, ვენერა – სამხრეთისა, იუპიტერი – ჩრდილოეთისა, ხოლო სატურნი განმკარგულებელია ყველა მათგანისა.⁵⁰³

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, ნყვდიადისა – სამხრეთში. შუმერულ-აქადური კოსმოლოგიის მიხედვით, ღმერთების საუფლო იყო ჩრდილოეთში, სამხრეთში კი განლაგდებოდა ქვესკნელი და დემონთა სამეფო.⁵⁰⁴

მიქაელის ხსენება ბაბილონთან დაკავშირებით არ იქნება გასაკვირი, თუკი გავიხსენებთ ქაოსის ურჩხულის, თიამათის მძლეველი ღვთაების, მარდუქის კულტს, რომელიც ძველი ბაბილონის ერთ-ერთი უმთავრესი კულტაგანია. მისი კვლავ ნამოწვეა წინა ხაზზე დაკავშირებულია მეფე Nabû-Apla-Ušur-თან, რომელიც შესაძლოა ყოფილიყო „ახალი ნებროთი“, ანუ ფსევდონებროთი. ტიშტრია, ღვთაება ვერეტრაგნას ერთ-ერთი ჰიპოსტასი, აგრეთვე მარდუქი – ყველა ისინი გარკვეული ასპექტებით ძველი და ახალი აღთქმის მიქაელის ირანულ-სემიტური შესატყვისობანი არიან.

გამომდინარე ამ მასალებიდან, სავარაუდოა, რომ „ნებროთის წიგნი“, რომელსაც ფლობდნენ ქართლის მეფეები, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ყოფილიყო ასტროსოფიული ხასიათის ცოდნა, რომელიც განაცხადებდა 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 – *rex magnus de cealo*).⁵⁰⁵

თუმცა ეს ასტროსოფია ელინიზმისდროინდელზე გაცილებით ძველია. იგი ზოგადად „ავესტას“ კულტურაზე ძველიცაა და უნდა წარმოდგებოდეს ძველ ქალდეველთაგან. თუნდაც ქართული ასომთავრული დამწერლობის სიღრმისეული ანალიზიც ამაზე მიუთითებს, სადაც წარმართულ ღვთაებათა რიგს ჯვარი აგვირგვინებს.

ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი, გელათის აკადემიის დიდი მოძღვარი იოანე პეტრიწი, თავის კომენტარებში ასევე საუბრობს ამ

„ქალდეველთა წინასიბრძნის“ შესახებ, რომლის სათავეც მას აბრამამდელ ეპოქაში ეგულება: „ხოლო ხალდეველთაი რომელიმე ჭეშმარიტობდა და ნაღბლი თნებისა მათისაი, ვითარ მსხვერპლთათვის, ვითარ შვიდთა ამათ მნათობთათვის, რამეთუ ესეცა იტყვის ვითარმედ „მზემან იმეცნა დასვლაი თვისი“, ვინაი ვინაითგან ემეცნა დასვლასა, არცა თუ აღმასვლასა უმეცარ ექმნა და ამათ შორის მექმედრეკათა თვისთა ქცევითა, რომლისა დრეკათა მიერ განიმტკავლებიხს ყოველივე ჟამი საზომთა მიერ დრეკისათა და „მთოვარე ქმნაო ჟამთადმი“. ესეობს ძალი სიტყუაი, რამეთუ ყოველთა ზენათაგან თავის შორის მიმთვალველი მთოვარე ესევეითავე ნათელია და ეგრეცა და ძალი“.⁵⁰⁶

ამგვარი გაგება კოსმოსისა და მნათობთა მოძრაობისა სრულიად საპირისპიროა სამყაროს მოგვიანო, კოპერნიკანული სურათისა, სადაც პლანეტები მხოლოდ მატერიალურ სფეროებს წარმოადგენენ, გრავიტაციის ძალით მოძრავთ. ანტიკური სამყაროს აღქმაში კოსმოსი გასულიერებულია და მითითებულია მნათობთა გონიერების შესახებ, რომლებიც ლოგოსის („ძალი სიტყუაი“) განგებით მოძრაობენ (მაგალითად, დანტესთან, ეყრდნობა რა არისტოტელესეულ დეფინიციას, სიყვარულია ის ძალა, რომელიც აბრუნებს მზესა და პლანეტებს). დიოდორე სიცილიელი (ძვ. წელთაღრიცხვის I საუკუნე) ქალდეველთა ასტრონომიას აკავშირებდა ჰელიოცენტრიზმთან: „ქალდეველებმა სახელები უწოდეს პლანეტებს... მათი სისტემის ცენტრში იდგა მზე, უდიდესი ნათელი, საიდანაც პლანეტები წარმოდგებოდნენ, რამდენადაც მზის დგომას და ნათებას აირეკლავდნენ“.⁵⁰⁷

იმ ეპოქაში, როდესაც მისტერიებში დაფარული ცოდნის სააშკარაოზე გამოტანა ცოდვად მიიჩნეოდა, გაფორმებული „ნიგნი“ მხოლოდ ენიგმატიკურ და იგავურ დონეზე თუ შეიძლება ყოფილიყო რისამე განმაცხადებელი. ეს ნიშნავს, რომ მასში გარკვეული საიდუმლოებები კოდიფიცირებულია ან გადმოცემულია ხატოვნად, ალეგორიულად. ამასვე უკავშირდება თავად ქართული სიტყვის, „ნიგნის“ სემანტიკა: იგი ლათინური წარმოშობისა უნდა იყოს – *Signum*, ანუ ნიშანი, გამოსახულება. ეს შეეხება, რასაკვირველია, „ნიგნს“ იმ სახით, როგორადაც მას დღემდე იცნობს განათლებული კაცობრიობა. როდესაც პლატონი წერდა, რომ ჭეშმარიტი მეცნიერება ნიგნის გამოგონებასთან ერთად დაიღუპა, იგი ამას სავსებით გარკვეული სულიერი განწყობიდან გამომდინარე ამბობდა. იმჟამად მიაჩნდათ, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტების გადმოსაცემად არასრულყოფილია თვით

ყველაზე დახვეწილ ნიშანთა სისტემაჲ კი, რადგან ყოფითი რეალობიდან აღებულმა სიმბოლომ აღუნერელი უნდა გადმოსცეს; ამიტომ მათ თვალში ამნაირად დაფიქსირებისას ეს უმაღლესი ცოდნა მაინც კარგავდა ცოცხალ სულს (ამავე თემაზე შდრ. 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, როგორებიც იყო რიგვედა, ჰომეროსის პოემები, ავესტა, მხოლოდ მოგვიანებით იქნა ჩანერილი, მანამდე კი ისინი ზეპირი გადმოცემის გზით გადაეცემოდა თაობიდან თაობას.

თუმცა, პლატონიდან მოყოლებული, ცივილიზებული კაცობრიობა მეცნიერებას, სწავლულებას ასე თუ ისე მაინც წიგნიერებასთან აკავშირებდა. ამავე დროს, ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში „წიგნი“ შეიძლება აღნიშნავდეს ასო-ნიშნებით ჯერ არგამოსახულ სიბრძნესაც, რომელიც მხოლოდ კათარზისის გზით ზეგრძნობად 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 ტკბილი იყოს ვითარცა თაფლი. და აღვიღე წიგნი იგი ხელთაგან ანგელოზისათა და შევჭამე, და იყო პირსა შინა ჩემსა ტკბილ, ვითარცა თაფლი. და რაჟამს შევჭამე იგი, დაამწარა მუცელი ჩემი. და მრქუა მე: ჯერ-ა-რს შენდა კუალად წინასწარმეტყველება ერთა ზედა და წარმართთა და მეფეთა ქუეყანისათა“. აგრეთვე მცხეთისაკენ გზადმომავალმა ნმინდა ნინომ ჩვენებაში იხილა ანგელოზი, რომელმაც გადასცა მას წიგნი, თითქოს „პრომაელებრ“ (ე. ი. ბერძნულად) დანერილი და იესოს ბეჭდით დაბეჭდილი. მას ქართლში მოაქვს ეს „წიგნი“, რომელიც შედარებულია მოსეს „სჯულის“ ფიცრებს“, მაგრამ იგი არის „დანერილი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველსაითა, არა ფიცართა შინა ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა ხორციელისათა“ (იხ. 2, კორ. 3, 3).

ცხადია, რომ აქ ნაგულისხმევია პნევმატური პირველსახარება. იმავეს გულისხმობს ორიგენე, როდესაც ამბობს, რომ ძველი აღთქმის ჭეშმარიტი აზრი სახარებებში გამოვლინდა, ამ უკანასკნელთ კი, თავის მხრივ, საფუძვლად უდევს მარადიული, პნევმატური სახარება. მისი არსი, საღვთო მადლის ნყალობით, გაეხსნებათ მხოლოდ რჩე-

ულებს.⁵⁰⁸ გამომდინარე ზემოთქმულიდან, წმინდა ნინოს სახელი კოპტურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში არის „ქალწული თეოგნოსტა“, ანუ „ღვთის მიერ მოძიებული“ და „ღვთისთვის ცნობილი“.⁵⁰⁹ ეს შესაძლოა, მისი ნამდვილი სახელი იყოს, თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ ეს თეოფორული შინაარსის სახელი-კონცეპტიც იყოს.

„ნებროთის წიგნი“ შესაძლოა არსებულიყო 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. მისი შემნახველები შესაძლოა ყოფილიყვნენ ქურუმები მითრა-აპოლონის ტაძრისა, რომლის არსებობის კვალიც დარჩენილია მცხეთაში მეფე მირიან III-ისა და ნანა დედოფლის დროიდან. ამ „წიგნის“ სახით სიმბოლიზებული იყო ცოდნა, რომელიც გარკვეულად მეტამორფოზირებული სახით განაგრძობდა არსებობას პითაგორეიზმში, მისადაგებული ბერძნულ აზროვნებასთან.

ეთნოლოგიური თვალსაზრისით „ქალდეველი“ ამავე დროს უნდა აღნიშნავდეს არა მარტო ბაბილონელ სემიტს, არამედ მესოპოტამიაში მათზე ადრე მაცხოვრებელ იმ უძველეს, დიდი კულტურის მქონე ხალხსაც, რომელიც სამეცნიერო თუ პოპულარულ ლიტერატურაში ცნობილია „შუმერთა“ სახელით. რამდენადაც ცნობილია, შუმერები იყვნენ ასტრონომიისა და ასტროსოფიის პროტაგონისტები და ჰქონდათ ზეციურ სხეულთა მოძრაობასთან არამარტო გეომეტრიული, არამედ თვით ალგებრული მიმართებაც კი, იმ დროისთვის (და შემდგომი ხანებისთვისაც შუა საუკუნეების 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 რეცეპტებსა და ტრაქტატებს, რომელთაც მხოლოდ ეგზოტიკურობის აურა მოსავთ. ამ თხზულებებს კიდევაც რომ მოეღწიათ თანამედროვეობამდე, მათი განხილვა არ იქნებოდა რაიმე სერიოზულ შედეგთან დაკავშირებული.

ის, რასაც „ქართლის ცხოვრებაში“ ნებროთის წიგნი ეწოდება, შესაძლოა, ჩანერილი ყოფილიყო არამეულ ან ბერძნულ ენაზე (ნაკლებად სავარაუდოა – ავესტის „იამტების“ ენაზე ან პართულ ფალაურზე). ქართულ ენაზე კი ის ალბათ განიმარტებოდა („ითარგმნებოდა“) საგანგებოდ შერჩეული მნიგნობარი ქერუმის, ეპოპტის მიერ. აქ შესაძლოა, თამაზ გამყრელიძის მოსაზრება „ალოგლოტოგრაფიაზე“ (სხვა ენაზე კითხვა) სწორედაც რომ რეალობას შეესაბამებოდეს. მეცნიერის თვალსაზრისით, ალოგლოტოგრაფია ფართოდ იყო გავრცელებული ძველი ახლო აღმოსავლეთის არაერთ ქვეყანაში. ერთ-ერთი შუამავალი ენა, რომელზეც ხდებოდა ასეთ საწყის შეტყობინებათა კოდირება, იყო არამეული. არ არის გამორიცხული, რომ ქრისტიანობამდე საქართველში კონსონანტურ–სილაბური არამეული დამწერლობის სპეციფიკური სახეობით – არმაზულით შესრულებული წარწერების ფართო გავრცელება ასახავდეს სწორედ ალოგლოტოგრაფიის გამოყენებას ადგილობრივ ენებზე ტექსტების ჩასაწერად.⁵¹⁰

ასეთივე საკრალური წიგნების არსებობას ანტიკური ხანის მწერლები ვარაუდობდნენ ძველ კოლხეთშიც: აპოლონ როდოსელი თავის „არგონავტიკაში“ საუბრობს „მამათა მიერ ჩანერილ კირბებზე“, რომლებიც შემოინახეს კოლხებმა.⁵¹¹ ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა, რომელიც დაიკარგა საბერძნეთში, ეგულებოდათ კოლხეთში. აგრეთვე გვიანანტიკური ხანის სხვა ავტორებიც (პალაიფატოსი, იოანე ანტიოქიელი) ოქროს საწმისის თქმულებასთან დაკავშირებით მოგვითხრობენ კოლხეთში „პერგამენტზე დანერილი წიგნების“ შესახებ.⁵¹²

XI საუკუნის შემდეგ ფაქტობრივად არსად აღარ გვხვდება რაიმე მინიშნება „ნებროთის წიგნის“ შესახებ. ეს გარდამოცემა ალბათ ერთ-ერთი განმაპირობებელი ფაქტორი გახლდათ იმ ცოცხალი ინტერესისა, რომელსაც იჩენდა აღორძინების ხანის, აგრეთვე, გვიანი შუა საუკუნეების ქართველობა აღმოსავლეთის ისტორიის მიმართ. ცხადია, ეს მისწრაფება უკვე ძალზე დიდი ხანია აღარ აირეკლავდა მსგავს განწყობილებას, როგორიცაა *ex orient lux* – „ნათელი აღმოსავლეთიდან“. აღმოსავლეთი მთლიანად, რომელშიც ქრისტიანობა საყოველთაოდ გავრცელებულ რელიგიად არ იქცა, არამედ სპორადულად, კუნძულების სახით შემორჩა, გარკვეული საფრთხის მატარებელიც გახდა, მიუხედავად იმისა, რომ არც ამ „არაქრისტიანულ“ აღმოსავლეთთან შენელებულა პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობები.

წმინდად პროფანულ დონეზე აღნიშნული ინტერესის ერთგვარი გამოძახილი უნდა იყოს ინტერესი სპარსული საგმირო ეპოსის მიმართ, რომელიც ხშირად წრეგადასული ალეგორიზმით და ფერადოვნებით გამოირჩეოდა ხოლმე. მათი თარგმანებიც ცხადია, არ ყოფილა ყოველთვის ერთნაირად ხარისხიანი. ეს მეტწილად გადმოქართულებული, ორიგინალს ხშირად საკმაოდ დაშორებული ზეპირი თუ ტექსტობრივი ინვარიანტები იყო. ეს იგივე ისტორიებია, რომლებმაც თემატიკება ჰპოვეს ფირდოუსის მონუმენტურ ეპოსში. ფეოდალურ საზოგადოებას იტაცებდა ის დრამატიზმი და ჰეროიზმი, რომლებიც ამ ისტორიებიდან სჭვიოდა. კათოლიკე მისიონერი პატრი ბერნარდე, რომელიც საქართველოში იმყოფებოდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, წერდა: „ქართველები, თუმცა ძლიერ გონიერნი, კაცთმოყვარენი არიან, ხოლო სულიერ საგნებში უსწავლელნი და ბრუდეთ ჩაგონებულნი (ე. ი. ბერძენთაგან) და არც უყვართ მოსმენა სწავლა-დარიგებისა. არამედ მიზიდულნი არიან ბეჟანიანის, ბარამიანის, როსტომიანის და მათი მსგავსი წიგნების კითხვაზედ“.⁵¹³

დიმიტრი ბაქრაძე აღნიშნავდა, რომ ჯერ კიდევ წმ. ექვთიმე მთაწმინდელი იცნობდა ამ წიგნს, როგორც „ადამის ცხოვრებას“ და აპოკრიფული ლიტერატურის წრეს განაკუთვნებდა. ასევე იხსენიება იგი გიორგი მთაწმინდელთანაც.⁵¹⁴ ამ წიგნის ერთი ეგზემპლარი თითქმის პლატონ იოსელიანთანაც უნდა ყოფილიყო შენახული. როგორც ჩანს, არც ისაა შემთხვევითი, რომ „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 იდუმალი აპოკრიფებით.

VI.

ქართლის „მეფეთა
ცხოვრებაში“ არეკლილი
მეფობის კონცეპტი
და ხელმწიფური
ატრიბუტიკა

როგორც აღინიშნა, „მეფეთა ცხოვრება“ წარმოადგენს „ქართლის ცხოვრების“ საისტორიო თხზულებათა მთლიანი კორპუსის შემადგენელ ნაწილს, რომელიც ადრეულ შუა საუკუნეებში ჩანს შექმნილი, თუმცა მისი არქეტიპი, დიდი ალბათობით, V-VI საუკუნეებში უკვე უნდა არსებულიყო. XI საუკუნეში მოღვაწე ეპისკოპოსი-მწიგნობარი ლეონტი მროველი არის არა მისი ავტორი, არამედ უმაღლესი მისი რედაქტორ-სისტემატიზატორი, რომელმაც ორიგინალური ტექსტი ახალი მასალებით შეავსო და, ალბათ მისი რევიზიონისტიც, გამომდინარე იმდროინდელ სამეფო კარზე არსებული რეზონიდან, ასევე იმჟამინდელ საეკლესიო იერარქთა ძირითადი სულიერი განწყობიდან. სწორედ ეს უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ ამ თხზულებაშიც მკვლევარნი ხშირად ხედავდნენ არა გვიანანტიკური, არამედ ფეოდალური ეპოქის იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელ ინტენციებსა და ტერმინოლოგიას.

მიუხედავად ამისა, „მეფეთა ცხოვრების“ ტექსტმა მაინც ბევრი რამ შემოინახა. ეს არის იბერიის მეფეთა სახელები, მათი ატრიბუტიკის ჩამოთვლა და დახასიათება, მათი ღვანლის შეფასება და ლეგენდარულ-ისტორიული რემინისცენციები, რაც მიგვანიშნებს სწორედ ადრექრისტიანული ეპოქის ცნობიერებაზე, რომელშიც ჯერ კიდევ ცოცხლად ირეკლებოდა და განიცდებოდა გვიანანტიკურობა. „მეფეთა ცხოვრების“ არქეტიპული ტექსტის უცნობი ავტორი (ან ავტორები) ნაზიარები უნდა ყოფილიყო როგორც ბერძნულ, ისე ირანულ და მესოპოტამურ სამყაროებს. ყოველ შემთხვევაში მას უნდა სცოდნოდა საშუალო სპარსულ ენაზე დაწერილი თხზულება *Xvātay nāmak*, ანუ „მეფეთა წიგნი“, რომელიც სასანიანთა ხანაში შეადგინეს და მოგვიანებით დაიკარგა. მისთვის მახლობელი უნდა ყოფილიყო ელინისტური კულტურაც, მსგავსად იბერიელი უფლისწულის, მურვანოსისა, (ზოგიერთი ვარაუდის მიხედვით, პეტრე იბერის



სახელით ცნობილისა) ან მირიან III-ის შვილიშვილის, უფლისწულ ბაკურისა, რომელსაც მიმოწერა ჰქონდა ფილოსოფოს ლიბანიოსთან – ნეოპლატონიზმის ცნობილ წარმომადგენელთან IV საუკუნეში.

როგორ ესმის მემათიანეს მეფობის კონცეპტი? პასუხად შეიძლება ითქვას, რომ მისი თვალსაზრისი ამ მხრივ პრაქტიკულად არ განსხვავდება გვიანანტიკური მეფობის კონცეპტისაგან, რომელიც გარკვეული ფორმით საქრისტიანოშიც გაგრძელდა. თხზულებიდან გამომდინარე თუ ვიმსჯელებთ, მხოლოდ ფარნავაზია ისეთი მეფე, რომელმაც თავი ღვთაებად გამოაცხადა. ამაში არაფერია გასაკვირი: ფარნავაზი წარმოადგენს გარდამავალ საფეხურს ძველადმოსავლური ცნობიერებიდან ახალ, ელინისტურ ცნობიერებაზე. ძველადმოსავლურ თეოკრატიულ სისტემაში მეფე წარმოადგენს ღვთაებას, რომელიც სხვა ღვთაებებთან ერთად თავადაა თაყვანისცემის, კულტის ობიექტი.

მეფობის კონცეფტი ელინისტურ სამყაროში თავიდან ბევრით არაფრით განსხვავდებოდა ძველადმოსავლური თეოკრატიული გაგებისაგან. ამაზე მეტყველებს ელინისტური ხელოვნება თავისი განვითარების საწყის ეტაპზე. ელინისტური ხელოვნების ცნობილი მკვლევრის, დანიელ შლუმბერჟეს დაკვირვებით, ბერძნულირანული ხელოვნების უკვე შემდგომ ეტაპზე ამა თუ იმ მეფეს გამოსახვენ ღმერთების მფარველობის ქვეშ მდგომ ადამიანად, და არა უშუალოდ ღვთაებად. კომაგენური სკულპტურის ანალიზისას მანვე ყურადღება მიაქცია აქამდე უცნობ თემებს: მეფე და ღმერთი ერთმანეთს ხელს ართმევენ, აქვე გამოსახულნი არიან მეფის წინაპრები, აგრეთვე ციურ მნათობთა კეთილი განლაგება და სხვა.⁵¹⁵ 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 მტრეებს.⁵¹⁶

მეფობის ასეთივე გაგებას ვხედავთ გვიანანტიკური ხანის ქართლშიც: ჯავახი მწყემსის მოკლე, ლაკონიური პასუხი-ფორმულა წმინდა წინოს შეკითხვაზე, რომ მცხეთაში „ღმერთი ღმერთობენ და მეფენი მეფობენ“, ზუსტად უნდა ასახავდეს საქმის ვითარებას. როგორც ძველი საბერძნეთისთვის, ისე მთელი ელინისტური სამყაროსათვის, გარდა ალექსანდრე დიდისა და მისი დიადოხოსებისა,

ცოტა მოგვიანებით კი ცეზარის და ავგუსტუსისა, მეფეთა პარადიგმატულ სახეებს წარმოადგენდნენ ჰომეროსის პოემების გმირები: აგამემნონი, ნესტორი, ოდისევსი და სხვა გმირებიც, რომლებიც შესაძლოა მეფეები არ იყვნენ. ანტიკურობის ჟამთააღმწერელისათვის ისინი იყვნენ რეალური ისტორიული პირები. განხილვის საგანი იყო მათი ურთიერთობა სხვადასხვა ღმერთთან, აგრეთვე ის უნარები, რომლებსაც ეს ღმერთები მიმადლებენ მათ. გმირის ატრიბუტიკა და ხელმწიფური პრივილეგიები აქ შემთხვევითი და ქაოსური როდია, არამედ წარმოქმნის გარკვეულ სისტემას თავისი შინაგანი წესრიგითა და ლოგიკით.

თავის მხრივ, არც ძველი დროის ისტორიკოსები კმაყოფილდებოდნენ მშრალი ფაქტოლოგიით და ემპირიით. მეფობა, როგორც ფენომენი, მათ მიერ გაიაზრებოდა გარკვეულ ისტორიულ კონტინუიტეტში, დანყებული პარადიგმატული სახეებიდან, მათი თანამედროვე მმართველების ჩათვლით. მიჩნეული იყო, რომ, ვიდრე ეს კონტინუიტეტი მეტ-ნაკლებად ძალმოსილია, სამყაროულ წესრიგს არ ემუქრებოდა რაიმე საფრთხე. ამდენად, ეპიკური მოტივების გამოჩენა ძველ საისტორიო ტექსტებში უსაზნო ფანტაზირებაზე კი არ მიანიშნებს, არამედ უმაღლეს მეთაისტორიულ რეალიზმზე – როდესაც მემათიანეს ჭვრეტა სწვდება არა მარტო ემპირიული გაგებით რეალურად მომხდარ ამბებს, არამედ ცდილობს მოიცვას რეალობის სხვა, მიღმა მხარეც. ეს მეორე სიბრტყე „მეფეთა ცხოვრებაში“ რამდენადმე იგრძნობა თხრობისას, რაც, თავის მხრივ, სრულიად რეალისტურია. თხზულება გვესაუბრება გმირ და მამაც მეფეებზე, რომლებიც ებრძვიან და იგერიებენ მტერს, აგვარებენ სოციალურ ურთიერთობებს და ადგენენ მათთვის სტანდარტებს, ზრუნავენ სამეფოს ერთიანობის განმტკიცებისათვის, რჩებიან ერთგულნი წინაპართა სარწმუნოებისა და ა.შ.

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

VII. 1. მეფე, როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებული პიროვნება

მედიტაცია დროისა და ბედის თემაზე საერთოდ დამახასიათებელია მახლობელი აღმოსავლეთის ხატოვანი აზროვნებისთვის. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ეს თემა ირანში როგორც აქემენიანთა, ისე არშაკუნიანთა და სასანიანთა ეპოქებში. აქაურ მეფეებს ამოძრავებს და ამარჯვებინებს ზეგარდმო მადლი, ბედი, რომელსაც იძლევიან ღმერთები, ზეციური არსნი. ეს არის Farra(ah) ანუ xʿarənah, ლიტერატურულად გადმოცემული, როგორც „დიდება“, აღდგენილი იმ ეტიმოლოგიისა და სემანტიკური ფუნქციების შესაბამისად, გამოყენების სხვადასხვა კონტექსტის და ირანული ენის სხვადასხვა ფაზის მიხედვით. ყველა ირანულ დიალექტში მის ფორმას აქვს სანყისი კონსონანტი „f“, ავესტურის და ფალაურის გამოკლებით, რომლებშიც სახეზეა თავდაპირველი Xv, (ანუ ხჲ-) მისი ფორმაა xʿarənah ან xvarrah. “f” კონსონანტი სავარაუდოდ იყო აგრეთვე საშუალო სპარსულ ფორმაში სასანური წარწერებისა, და ინერებოდა არამეული იდეოგრამით GDE.⁵¹⁷ ეს სიტყვა გვხვდება ფორმით Farnah მიდიურ საკუთარ სახელებში ჩ. წ.-მდე 9. საუკუნეში, და ძვ. სპარსულში ფორმით Vindafarnah, „ის, ვინც კპოვა ფარნა“,⁵¹⁸ ეს კი ანალოგიურია ავესტური Viṇat-xʿarənah-ისა ისევე, როგორც აქადურ, ელამურ, ბერძნულ ტრადიციაში, სადაც ასევე არის კომპოზიტური სახელები farnah-თან ერთად.⁵¹⁹

ირანული კონცეფციის მიხედვით, თვალსაჩინო ხდება xʿarənah-ის წოდებრივი და თუ გნებავთ, ინდივიდუალური ხასიათიც; ასე მაგალითად, ურთიერთისაგან განსხვავდება ცეცხლქურუმთა, მწიგნობართა და მეფეთა xʿarənah. საშუალო სპარსული „ბუნდაჰიშინი“ ერთმანეთისაგან გამიჯნავს „ქავათა“ – ჰომანგისა და იამის xʿarənah-ს და „არიელთა xvarrah“ -ს.⁵²⁰ xʿarənah ამ კონცეპტით გმირის დაბადებამდე იმყოფება ღმერთების საუფლოში, ზეგრძნობად სამყაროში. იგი თვალყურს ადევნებს გმირს და მისი ცხოვრების მხოლოდ გარკვეულ მომენტში შემოდის ჟამიერებისა და მრავლობითობის სამყაროში. ამ მომენტიდან გმირი თან ატარებს ამ ბრწყინვალეებას, რომელიც თავადაა მარადისობის ნაწილი ჟამიერებაში. იგი განაპირობებს მის გამარჯვებას ბრძოლებში, აგრეთვე მის მიერ აღსრულებულ უჩვეულო საქმეებს, რომლებიც თითქოს კაცებრივი განსჯისაგან გან-

სხვაგვებულ სივრცეში ხდება. ასეა, მაგალითად, საშუალო სპარსულ „არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნში“, სადაც xʿarənah მეფე არდაშირს გამუდმებით დასდევს თეთრი ვერძის სახით, ხოლო ზღვასთან დაენევა მას. ამიერიდან არდაშირი ნამდვილად უძლეველი გახდა. გამონაკლისია ზარათუსტრას xʿarənah, რომელიც დაბადების მომენტშივე ჩამოფრინდა მის სახლში ცეცხლის სახით, რამდენადაც ზარათუსტრა განსაკუთრებულ ინდივიდუალობად ითვლება. მეფური xʿarənah-ის შემოსვლა ჟამიერ სამყაროში, ირანული რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, დაკავშირებულია აგრეთვე ვარსკვლავთა, პლანეტათა კონსტელაციებთანაც. „არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის“ მიხედვით, პართელთა უკანასკნელი მეფე არდავანი გამუდმებით ეთათბირება უხუცეს ვარსკვლავთმრიცხველს, რომლისაგანაც არასასურველ პასუხებს იღებს: მისი ბედის ვარსკვლავი ჩასვენების პირზეა, არდაშირისა კი ამომავალია.⁵²¹

სწორედ ვარსკვლავთა განლაგებიდან გამომდინარე, ყოველი ადამიანი სხვადასხვა დროს შეიძლება იყოს Hʿarnahʿant „სვინი“, „იღბლიანი“ ან dušhvarnah „უიღბლო“, „უბედური“. საშუალო ირანულ ენებში აღნიშნული ცნება დასტურდება, როგორც სოგდური Farn-ში, ბაქტრიული Far(r)o, ხოთანური phārra, ასევე ირონულ და დიგორულ დიალექტებში, როგორც farnä ან farn, რაც აქ ნიშნავს „მშვიდობას, ბედნიერებას, სიუხვს, ბედს“, ირეკლავს რა სკვითო-სარმატულ და ალანურ კულტურულ უკანა პლანს.⁵²²

ელინისტური პერიოდის რელიგიურ სინკრეტიზმში ქაიანიანთა იდეა xʿarənah-ისა მალე შეერია მეფური იღბლის იდეას.⁵²³ ქარიზმართული მეფობის იდეა გვხვდება აქემენიანებთანაც, მაგრამ xʿarənah აქემენიანთა წარწერებში არ არის ნახსენები – იქ ძირითადი პუნქტია მხოლოდ ის, რომ მეფე განაგებს „აჰურა მაზდას წყალობით“, რაც, ჯ. ნიოლის აზრით, შესაძლოა, მესპოტამიური წარმოშობისა იყოს.⁵²⁴ მეფის ელვარე ქარიზმა გამოიხატება ყოველი მათგანის ინდივიდუალურ ცეცხლში, ასევე მეფურ და ღვთაებრივ ეტლში.⁵²⁵ თუკი ბერძნული პერსპექტივიდან შევხედავთ, ამ სამყაროსთვისაც აღნიშნული კონცეფტი ელინიზმზე გაცილებით ძველი ჩანს. მაგალითად, ამ განსაკუთრებულ ქარიზმას ჰომეროსთან ატარებს აქილეუსი. მას, ცხადია, ეს ქარიზმა ღმერთებისგან აქვს მინიჭებული, თუმცა იგი პოეტი-მჭვრეტელის შთაბეჭდილებაც არის, ლიტერატურულად დამუშავებული და სათანადოდ გადმოცემული. ეს ქარიზმა დაკავშირებულია ამა თუ იმ მეფის ან გმირის სამარხთანაც. არსე-

ბობს გადმოცემაც, რომ გმირის სახელზე იქ, სადაც ის დაასაფლავეს, ჰელესპონტთან ახლოს, დაარსებული იქნა ქალაქი აქილეიონი, სადაც მეფეები მსხმეობისთვის დადიოდნენ. ამ მსხმეობის მიზანი აქილევის მეფურ დიდებასთან შეხება იყო, რაც ხელშემწყობი იქნებოდა წარმატებასა და გამარჯვებაში. პეროდოტეს მიხედვით, საბერძნეთის დასაპყრობად დაძრულმა სპარსელების ჯარმა მოინახულა მისი საფლავი. პლუტარქეს და დიონ კასიუსის მიხედვით, მის საფლავზე მისულნი იყვნენ ალექსანდრე დიდი („მაკედონელი“) და რომის კეისარი კარაკალა.⁵²⁶

ეს ირანული მეფობის ფუნდამენტური მოტივი მოცემული იყო იმ იდეის ფესვებში, რომელიც გავრცელდა ელინისტურ და რომაულ პერიოდში, როგორც, მაგალითად, Τυχῆ βασιλεύς იგივე, რაც ლათ. *fortuna regia*.⁵²⁷ აქედან ამ იდეამ ქრისტიანობაშიც გაიკვლია გზა. ამიტომაც xʿarənah-ის კონცეპტს აირეკლავს აგრეთვე სახარებისეულ მეფე-მოგვთა ისტორია იმ სახით, როგორითაც ის მოთხრობილია მათესთან ან სხვა აპოკრიფულ გარდამოცემებში. იმავე ტრადიციას ემყარება მათი გამოსახვის წესი ადრექრისტიანულ და შუა საუკუნეების კედელთმხატვრობაში. საყოველთაოდ გავრცელებული სქემის მიხედვით, ისინი ატარებდნენ 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. ამრიგად, ისინი წარმოადგენენ არა ჩვეულებრივ მოგვებს ან მეფეებს, არამედ მეფე-ხუცეებს და თავის თავში აერთიანებენ საერო და სასულიერო ქარიზმას.

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 ზორასტრის გამოსახულებაზე დურა-ევროპოსის მითრავუმის კედელთმხატვრობაში. ეს დეტალი ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორიც მათი სამოსელი. იგი გამოსახავს მეფური ძალაუფლების ზეციური წარმომავლობის ქარიზმას, xʿarənah-ს 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 მოუნოდა სირის მექსლესა, რათა მოუქსოვოს მას. ვითარცა მოუქსოვა, დაიდგა თავსა. ამისთვის კაცნი გვირგვინი ზეცით გარდამოხდაო“.⁵²⁸

ადრეული შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებაში ვეღარ ვხედავთ „ფრიგიულ ქუდს“. ამიერიდან გვხვდება ხან ნახევარმთვარის ფორმის, ხან ჩაჩქანისებური, ხანაც ბურთულის ფორმის თავსაბურავი. ცხადია, რომ ძველი ტრადიცია დაიკარგა. ეს ძიებანი გარკვეულწილად შეჯამდა აღმოსავლეთ საქრისტიანოში და უკვე VIII-IX საუკუნეებში გვხვდება ახალი პირობითი, კონვენციური ნიშანი – კოპისებრი თუ რქისებრი წანაზარდი. ეს ნიშანი თითქმის აღარ შეცვლილა ამ დროიდან. მასში ჩადებულია კონცეფცია მეფური, ზეგარდმო დიდებისა, ბრწყინვალეებისა. ამ ნიშანს, მოგვთა გარდა, ყველაზე ხშირად ატარებენ მელქისედეკი, სალიმის მეფე, იერუსალიმის ტაძრის მღვდელმთავარი მარიამის ტაძრად მიყვანებისას, აგრეთვე, დანიელ წინასწარმეტყველი.

ამრიგად, ევოლუციის შედეგად მიღებულ ფორმას მოგვთა თავსაბურავისას – რქას – იგივე სიმბოლური დატვირთვა უნდა ჰქონოდა, რაც თავდაპირველ გვირგვინ-ქუდს. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ლათინურ ენაში „გვირგვინი“ *corona* და „რქა“ *cornu* ერთი და იმავე ძირიდან წარმოდგებიან, ხოლო ებრაული *Keren*, რქის გარდა, სხივს, ნათებასაც აღნიშნავს. ბიბლიის წმინდა იერონიმესეულ თარგმანში მოსე, სინაის მთიდან დაბრუნებული, რქით მოსილი ევლინება თავის ერს: *cum que descenderet Moyses de monte sinai, tenebat duas tabulas testimonii et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis domini* (იხ. გამოსვლათა, 34, 29). ეს აგრეთვე შესაძლოა გაგებულ იქნეს, როგორც რქის ფორმის ნათება. ამ ადგილას ძველ ქართულ თარგმანში „რქის“ მაგივრად ვკითხულობთ სიტყვას „დიდებულებანი“. აქედან ცხადი ხდება, რომ გვირგვინ-ქუდი, გვირგვინი, რქის ფორმის წანაზარდი, აგრეთვე, შარავანდედი და ნიშბი სიმბოლურად გამოსახავენ მეფურ დიდებულებას და წარმოადგენენ ხელმწიფების გათვალსაჩინოებულ ქარიზმას.⁵²⁹

„მეფეთა ცხოვრებაში“ ამ თვალსაზრისით მართლაც გამოირჩევა ფარნავაზ მეფის ისტორია. დავიწყოთ იმით, რომ თვით თეოფორული სახელი „ფარნავაზი“ შეიცავს *x'aranah*-ის უძველეს ფორმას –

Farna. რახან ფორმა მიდიურია, მას შესაძლოა ეს სახელი მიდიამიც მიეღო. რაც შეეხება სახელის მეორე ნაწილს, იგი უნდა მომდინარეობდეს ძველსპარსული ზედსართავი სახელიდან *vazraka* – „დიდი“, რაც თავად აჰურა მაზდას ეპითეტს წარმოადგენს: *baga vazraka* არის „დიდი ღმერთი“-ს აღმნიშვნელი. ამ სიტყვას გამოიყენებდნენ მეფის აღმნიშვნელადაც – *xšayathiya vazraka*, ანუ „დიდი მეფე“. ემილ ბენ-ვენისტის დაკვირვებით, ზედსართავი სახელი ვაზრაკა სუფიქსითაა წარმოებული. მის ფუძეს წარმოადგენს *vaz* – რაც მიაწინებებს განსაკუთრებულ მადლზე, მომტანია ხელმწიფების, ჯანმრთელობის და სიმდიდრისა.⁵³⁰

xʾarənah არის მეფის ლეგიტიმურობის განმსაზღვრელი ფაქტორიც. ამას ჩვენ ვხედავთ ფარნავაზის ცხოვრებაშიც. ფარნავაზი, მრავალი სიკეთით შემკული ჭაბუკი, არის შთამომავალი უფლოსისა, მცხეთოსის ძისა, აგრეთვე ძმისწული იმ მამასახლისისა, რომელიც მოკლა ალექსანდრე დიდმა, (მაკედონელმა) უცხოელმა დამპყრობელმა; მანვე დასვა ქართლში განმგებლად ასევე უცხოტომელი აზო. თუმცა ალექსანდრე, იმავდროულად, დადებით სახედ გვევლინება აქ – მან უანდერძა აზონს, თაყვანი ეცა მზისთვის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავისთვის, აგრეთვე ემსახურა უხილავი, „ყოვლის დამბადებელი“ ღმერთისთვის, მაგრამ აზომ ზურგი აქცია ამ რელიგიას და შეუდგა კერპთმსახურებას. იგი თხზულებაში დახასიათებულია, როგორც დესპოტი მმართველი.

ფარნავაზს, თავისი წარმომავლობიდან გამომდინარე, უკვე აქვს ლეგიტიმური უფლება, პრეტენზია განაცხადოს მმართველობაზე; მაგრამ ეს მისთვის საკმარისი არ არის: ძალა უზურპატორის ხელშია. როდესაც ფარნავაზი ჩათვლის, რომ სამშობლოში აღარ დაედგომება, მოხდება ის, რაც აზოს ლეგიტიმურობას ეჭვს გარეშე დააყენებს, ასევე შეცვლის ფარნავაზის გეგმებს: „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“.⁵³¹

ეს სხვა არაფერია, თუ არა აღწერა მზიური ინიციაციისა. „სიზმარი“ აქ უნდა მიაწინებდეს არა ჩვეულებრივ ძილზე, არამედ ხილვაზე, ჭკრეტაზე, რომელიც ყოველდღიურობის ცნობიერებისაგან განსხვავებულ სიბრტყეში ხდება (დაახლოებით ისევე, როგორც ძველ-

ქართულში „ზღაპრობა“ ნიშნავს მითების თხრობას). მეორე მხრივ, ფარნავაზმა სურათ-ხატოვნად აღიქვა ის ვითარება, რომელშიც ის თავად აღმოჩნდა. ამაზე მეტყველებს უკაცრიელი სახლი, საიდანაც გასვლა სურს და ვერ ახერხებს. ეს სახისმეტყველურად მიანიშნებს მსოფლიურ სივინროვეზე. მზე, რომელიც ძალზე მნიშვნელოვანი მითოლოგიური სემანტიკის შემცველია, ამ შემთხვევაში მის ინდივიდუალურ xʼaranah-ზე უნდა მიანიშნებდეს. Farr(ah)/xʼaranah-ის ეტიმოლოგია, სავარაუდოდ, უკავშირდება ძველ ირანულ სიტყვას – xʼar/-ის, ანუ „მზეს“, თავისი ნეიტრალურად ნომინალური სუფიქსით nah.⁵²²

„არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნის“ მიხედვით, პაპაკი ხედავს მომავალი დინასტიის ფუძემდებლის – სასანის თავიდან ამომავალ მზეს, რომელიც ქვეყნიერებას ანათებს.⁵²³ ეს კონცეფცია ინდივიდუალური მეფური ქარიზმისა და ბრწყინვალეობისა არეკლილი უნდა იყოს ქართულ გამოთქმაში „შენმა მზემ“. იგი საკმაოდ ადრეული წარმოშობისაა, რამდენადაც ირეკლება „ვეფხისტყაოსანში“ („შენმან მზემან, აქანამდის შენ ცოცხალი არ მეგონე“). აქვე საინტერესოა ქალის სახელი „ხვარამზე“, ირანულ-ქართული წარმოშობის კომპოზიტი, აგრეთვე „თეთრი გიორგი“, სადაც „თეთრი“ უნდა მიანიშნებდეს ნათებაზე, ბრწყინვალეობაზე.

მზესთან წილნაყარობამ დაიხსნა ფარნავაზი ინროებისაგან, მან აპოვნინა განძი ნადირობისას, მანვე გაამარჯვებინა აზოზე. იგი, როგორც მზიური, სოლიარული ენერგიის მქონე პიროვნება, წარმოადგენს ქართლის არა მხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ სულიერ წინამძღოლსაც – მან განახორციელა საკულტო რეფორმა და შეცვალა ღვთაებათა პანთეონი, შემოიღო „მწიგნობრობა ქართული“, რაც შესაძლოა ანბანის შემოღებას გულისხმობდეს. აქვე საყურადღებოა, რომ სამ. სპარსული Dādistān ī dēnīg-ის მიხედვით, (ნაწილი 1, 25, 35) xʼaranah ასოცირებულია ვარსკვლავებსა და მნათობებთან, აპურა მზდასა (იაშტი 19.19) და ამეშა სპენტებთან (იაშტი, 19.22), ასევე, მითრასა და იაზატებთან. ხოლო მითრას ეპითეტი იყო xʼarənaŋuhasəta – „ყველაზე მეტად მოსილი დიდებით“.⁵²⁴

ძველსპარსულ xʼaranah-ს აზრობრივად უნდა ენათესავებოდეს ქართული „სვე“, თუმცა ამ სიტყვაში არ არის გამოხატული ნათლისა და ბრწყინვალეობის კონცეპტი, ეგზომ დამახასიათებელი ირანული სახისმეტყველებიდან. „სვინი“ მეფის სახე ქართულ წყაროებში გვხვდება ჯერ კიდევ ფარნავაზიან და არშაკუნიან მეფეთა შორის.

„სუე“ განაპირობებს ბევრ რასმე: ფარნავაზმა შეუთვალა ქუჯის, რომ „სუემან ჩუენმან გუცეს ჩუენ ძლევა კეთილი“.⁵³⁵ მეფე ადერკიმ გამარჯვების შემდეგ მიმართა ქართველებს, რომ „სუესა ჩემსა მოუცემია მეფობა ჩემდა“.⁵³⁶ იქვე ირკვევა, რომ „სუე“ შესაძლოა ავიც იყოს. როდესაც ფარსმან ქველი მტერმა საკუთარ მზარეულს მოაწამვლინა, „მგოსანნი გლოვისანი“ ამგვარად დაითირებენ მას: „ვაი ჩუენდა, რამეთუ მოგუიძია სუემან ბოროტმან და მეფე ჩუენი, რომლინსაგან ხსნილ ვიყვენით მონებისაგან მტერთასა, მოიკლა იგი კაცთა მგრძნებელთაგან და აწ მივეცენით ჩუენ წარტყუენვად ნათესავთა უცხოთა“.⁵³⁷ „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, „სუეს“ იძლევა უფალი ღმერთი. ამიტომ გახლავთ როსტევანი „მეფე ღვთისაგან სვიანი“ – გავიხსენოთ აგრეთვე ავთანდილის მიმართვა ფრიდონისადმი: „სვესრულო მეფეთ-მეფეო“.

„მეფეთა ცხოვრებაში“ ამავე აზრით უნდა იყოს ნახმარი „ბედნიერი“. წინაისტორიის თხრობისას სპარსელ მეფეთა შორის ნახსენებია „შიოშ ბედნიერი“ და ნაუწყებია მისი სიკვდილის შესახებ. ეს უნდა იყოს იგივე სიავეში (ავესტ. Syavaršan, რომელიც გახლდათ „ქავათა“ დინასტიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ქაიხოსროს მამა. სახელის ფორმა „შიოშ“ ახლოსაა ხორეზმულ šāpš-თან. იგი მოკლულ იქნა თურანელთა მიერ, რის გამოც ავესტურ ტექსტებში მისი ეპითეტი არის zurojata – „უსამართლოდ მოკლული“. იგი მიიჩნევა „ქავათა“ მეფური xʼarənah-ის მფლობელად. ამადაც ქართულ ტექსტში მისი ეპითეტი „ბედნიერი“ ნიშნავს არა ცხოვრებისგან გაღალღებულს ან კმაყოფილს, არამედ ზეციური დიდების, xʼarənah-ის მქონეს. „შაპ-ნამეს“ მიხედვით, ირანელი გმირი – თუხი სიზმარში იხილავს სპილოს ძვლის ტახტზე მჯდომ სიავეშს, მზიური ბრწყინვალეობით გარემოცულს, თავად ტახტი კი წყლიდან ამოსულ ყვავილზე იდგა.⁵³⁸ (გმირს ეს ხილვა უკვე მისი სიკვდილის შემდგომ ჰქონდა.)

ჩვენს ყურადღებას იქცევს კიდევ ერთი სიტყვა – „ნიჭი“.⁵³⁹ იგი აღნიშნავს მატერიალურ ძღვენს, საბოძვარს, წყალობას. ასე მაგალითად, „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკაში წმინდა ნინოს მამის – ზაბილონის შესახებ ნათქვამია, რომ „წარვიდა ჰრომედ ნინაშე მეფისა მსახურებად და ნიჭის მისაღებად მისგან“.⁵⁴⁰ ასევე მეფე მირიანმა „კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებით“.⁵⁴¹ თუმცა ამ სიტყვას აქ თითქმის ორგვარი დატვირთვაც აქვს. იგი მიაწინებს მეფის, სახელმწიფო კაცის ნიჭზეც. ის, რომ ქართულ ენაში „ნიჭი“, როგორც მატერიალური საბოძვარი, გარდაიქმნა ღვთის მიერ

მომადგებელი უნარის აღმნიშვნელად, ამაში დიდი წვლილი უნდა მიუძღოდეს სახარებას; კერძოდ კი იმას, რომ ცნობილი იგავი მდიდარი კაცის, მისი მოწიგებისა და მათთვის მიცემული ტალანტების შესახებ (მათე, 25, 14-30) განიმარტებოდა სახისმეტყველურად. ეს კაცი სიმბოლურად აღნიშნავდა ღმერთს, რომელიც წყაროა ყოველგვარი წყალობისა. იგი ადამიანს, უწინარეს ყოველისა, ანიჭებს არა მატერიალურ წყალობას, არამედ საღვთო მადლს და სულიერ უწარებას, რომლებიც ადამიანმა თავის მხრივ უნდა განამრავლოს. თუ რა მოხდება საპირისპირო შემთხვევაში, ჩანს იგავის ბოლოშიც, სადაც საცნაური ხდება მომავალი ჯოჯოხეთის ხატი („შთაგდეთ ბნელეთსა მას გარესკნელსა, სადა იყოს ტირილი და ღრჭენაი კბილთა“). ამდაც მეფური ნიჭი თავისებური კატეგორიაა. მის საპირისპირო ცნებას ვხედავთ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან, როდესაც იგი ახასიათებს კახთა მეფე აღსართანს, ერთიანი სამეფო ხელისუფლების მონინააღმდეგეს: „და დაუსუეს კახთა მეფედ ძმისწული კვირიკესი აღსართან, რომელსა არა რა ჰქონდეს ნიჭნი მეფობისანი, რამეთუ იყო ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და უმეცრად უსამართლო“.⁵⁴²

იგივე სიტყვა დიონისე არეოპაგელის ქართულ თარგმანებში დაკავშირებულია ზეციურ მეუფობასთან. მისი ადეკვატურია ბერძნული το δᾱσιον. აქ დიონისე გვესაუბრება „სრული ნიჭის“ წყაროს შესახებ: „ყოველი მოცემადი კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდმო არს გარდმომავალი მამისაგან ნათელთაისა“. ღვთაებრივი ლოგოსისთვის დამახასიათებელი სახიერების, ანუ სიკეთის ნიჭის, შესახებ იქვე ნათქვამია: „სახიერი კეთილ არს, ცხოველმყოფელი; ბრძენი და რაოდენი რაი. არს სიტყუაი სახიერების შუენიერთა ნიჭთა მისთათვის ყოველივე ზოგად სახელედების მიზეზსა ყოველთა კეთილთაითა“.⁵⁴³ ზეციურ ხელმწიფებანი კი თავის მხრივ „უპირატესად და უმრავალნილესად მომღებელ არიან ნიჭთა ღმრთისათა“.⁵⁴⁴

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 უპირატესაც მოუცემიეს თვითსახიერებასა, ამისთვისცა უპირატესად უკუე მისაღებელთა მისთა უმოხუცებულესისგან იგალობების“.⁵⁴⁵

ეს ცოდნა აირეკლება მეფობის ქრისტიანულ კონცეფციაში, რომლის მიხედვითაც მეფე წარმოადგენს ღმერთის, თვითარსის

სიმბოლოს ქვეყნად. „მეფეთა ცხოვრებაში“, ფარნავაზის, ფარნაჯომისა და ფარსმანის გარდა, არ გვხვდება სახელი, რომელშიც მოცემული იყოს xʿaranah, თანაც უფრო არქაული ფორმით, სადაც სიტყვის დასაწყისში კონსონანტი „f“ ფიგურირებს. „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკაში გვხვდება სახელი „ხუარა“ – მოგვი მთავარი, აგრეთვე ნახსენები არიან „სპარსი მეფენი ხუარა და ხუარან ხუარა“.⁵⁴⁶ თხზულებაში მინიშნებულიც არ არის რაიმე ამ სახელთა ეტიმოლოგიაზე. თუმცა საინტერესო შემთხვევაა „სპარს მეფეთა“ ამბავი: წმინდა ნინოს და მის მოწაფეებს ღამეული ღოცვისას ექნებათ ხილვა აურაცხელი ლაშქრისა, რომელმაც აავსო მცხეთა. ესენი ყოფილან „სპასთა მეფენი ხუარა და ხუარან ხუარა“, რომლებიც მოსულან მცხეთას მეფე მირიანის შესაპყრობად და იქაურობის ასაოხრებლად. რაც შეეხება „ხუარან ხუარას“, ძალიან საინტერესო პარალელი ეძებნება პროტოირანულში, სადაც გვხვდება ზედსართავის ფორმა *hʰarnahyant* „ბრწყინვალე, დიდებული“ და ის დადასტურებული ავესტაში როგორც *xʿaranahyant*. ამ სახელის ყველა ირანული ფორმა წარმოსდგა ფორმიდან *farnahyant* აქედან კი წამოვიდა საშ. სპარსული *farrox*, „ბედიანი, იღბლიანი“. ფალაურ-მანიქეური ტექსტების *frwx* ან *prwx* (მდრ. *frh*, *prh* „დიდება“).⁵⁴⁷

როგორც წმინდა ნინოს სიტყვებიდან ჩანს, ამგვარ შიშისმომგვრელ ხილვებს იწვევს ბოროტი, ნეგატიური ძალა, დაკავშირებული წარმართულ არქაულ სამყაროსთან, მოწინააღმდეგე ქართლის მოქცევისა და ახალი ქართლის ცხოვრებისა. ამ „საბასტანით“ მოსულ მეფეთა ამბავი უნდა იყოს რალაცნაირი ალუზია სახარებისეულ მეფე-მოგვებზე (მდრ. 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).⁵⁴⁸

საქმე ისაა, რომ „მოქცევაის“ მიხედვით, ამ ამბებამდე სამი საუკუნის წინ მცხეთის ებრაელობაში გავრცელებულა მცდარი ვერსია, რამაც თავზარი დასცა მათ: თითქოს აღმოსავლეთის მეფენი იერუსალიმს მისულიყვნენ მის დასაპყრობად და ასაოხრებლად. მხოლოდ შემდგომ გამოარკვიეს, რომ მეფენი ახალშობილი ყრმის თაყვანისცემად მისულან ძღვენით და არა სამტროდ.

კიდევ ერთი ტერმინი, რომელიც ლოკალური მმართველების ტრადიციას და გარკვეული ასპექტით მეფობის ინსტიტუტსაც უკავშირდება, არის „ხატი“ იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ის

გვიანანტიკური და ადრექრისტიანული ეპოქის ქართულში შესაძლოა გამოყენებული ყოფილიყო. ამის მაგალითია „შუშანიკის წამების“ ტექსტი, რომელშიც პიტიახში ვარსქენის ნათქვამია გადმოცემული, როდესაც შუშანიკის წასვლის შესახებ შეიტყო: „მაშინღა იწყოს სიტყვად და თქუა: „რაისა ხელ-ინიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესე-ვითარსა საქმედ? ან მივედით და არქუთ, ვითარმედ „შენ ჩემი ხატი დაამხე და საგებელსა ჩემსა ნაცარ გარდაასხ, და შენი ადგილი დაგიტევიეს, და სხუად წარსრულ ხარ“. არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა იმასთან დაკავშირებით, თუ რას უნდა აღნიშნავდეს ამ მოცემულ კონტექსტში ცნება „ხატი,“ თუმცა ამ მოსაზრებებს, სხვადასხვა დროს წარმოშობილთ ამ საკითხის ირგვლივ, დანვრილებით აღარ მიმოვიხილავ. ცხადია, რომ იგი არ აღნიშნავს არც ქრისტიანული გაგებით „ხატს“, როგორც საკულტო საგანს, არც წარმართული გაგებით – „ბომონს“ ან გაღმერთებული პიროვნების გამოსახულებას. წარმოუდგენელია, რომ პიტიახში ვარსქენს, რომელიც პიტიახში არშუშას ვაჟი იყო, ისევე ჰქონოდა საკუთარი გამოსახულება, როგორც ფარნავაზს თუნდაც არმაზის კერპი, ან ძველალმოსავლურ რეალობაში ხეტების მეფეს და ეგვიპტელ ფარაონს – ბარელიეფი. ვარსქენი, ვიდრე სასანურ ზოროასტრიზმს აღიარებდა ახალ რელიგიად, ქრისტიანი იყო თავის ოჯახთან ერთად. არც ქრისტიან დიდებულს, არც უკვე ზოროასტრიზმში გადასულს მას არც ერთ შემთხვევაში საკუთარი კერპის მსგავსი გამოსახულება, თუნდაც ბარელიეფის ან კედელზე დატანილი ნახატის სახით სახლში არ ექნებოდა, რადგან ქანდაკება, მით უფრო თავად ამ სახლის მფლობელისა, როგორც ერთი, ისე მეორე რელიგიისთვის მიუღებელი იყო. არც ისაა სარწმუნო, რომ ვარსქენის რაღაც „შინაგან ხატს“ მისი ცოლი უნდა ეთაყვანებოდეს, თუნდაც იმ დროს, როდესაც ის მაზდაიზმში ჯერ არ იყო გადასული და რჯულის შეცვლის შემდეგაც. თაყვანისცემის ობიექტი მხოლოდ „ღმერთია“, თუ ოჯახი ქრისტიანულია, და შესაბამისად „ღმერთები“, თუკი საქმე წარმართებთან გვაქვს; და ეს მით უფრო აბსურდული იქნებოდა, თუკი გავითვალისწინებთ პავლე მოციქულისეულ კონცეპტს, რომ ცოლის თავი ისევეა მისი ქმარი, როგორც ქრისტეა ეკლესიის თავი, თუმცა არც აქაა საუბარი თაყვანისცემაზე. სხვა შემთხვევაში სახარების პირველივე ცნება დაირღვეოდა, რომ, გარდა ერთი – სამსახოვანი ღმერთის თაყვანისცემისა და მსახურებისა, კერპი შენს თავზე არ უნდა ჰქმნა. ასევე არსად ჩანს, რომ ეს პიტიახში თაყვანისცემას მოითხოვდა თავისი ცოლისგან. ვარქენი, როგორც გუგარქის პიტი-

ახში თავისი სტატუსით და სიუზერენი მიახლოებული იყო იბერიის მეფესთან – მას ბევრიც აღარ აკლდა, რომ მისი ტოლი გამხდარიყო. მმართველის „ხატი“ უპირველეს ყოვლისა მისი ქარიზმაა, იგი ნივთიერ-ფიზიკური გაგებით უხილავია, ისევე როგორც ძველირანული „ხვარნა“. ეს, ამავე დროს, პიტიახშთა აღნიშნული „სახლის“ კოლექტიური ქარიზმაცაა და არის გარკვეული დადებითი, ცხოვრების გზაზე ხელშემწყობი ენერგიის მატარებელი. იგი მოცემული საგვარეულოს პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ავტორიტეტის განმაპირობებელიცაა, ხოლო მისი დამხობა „სახლის“ და მისი თავკაცის ავტორიტეტის გაქარწყლების ტოლფასია. ქართული ლიტერატურის ამ ყველაზე ძველ ტექსტში ნახსენები პიტიახშთა „სახლი“ უნდა ყოფილიყო შემდგომში არსებული ერისთავებისა და ფეოდალების „სახლთა“ ერთგვარი წინასახე. რაც შეეხება ამ „ხატის“ ფიზიკურ გამოხატულებას, ეს ყველაზე მეტი, შესაძლოა ყოფილიყო პერალდიკური ინსიგნია, თუმცა რა ტიპის და როგორი იქნებოდა, ამის მხოლოდ ვარაუდია შესაძლებელი, რამდენადაც არქეოლოგია მსგავსს არაფერს იცნობს, დათარიღებულს V საუკუნით. „ხატის დამხობა“ პიტიახშის მეუღლის დაუმორჩილებლობამ გამოიწვია, რადგან მათი ერთიანობა აღნიშნულ „ხატს“ თითქოს თავის სიმალლეზე ინარჩუნებდა.

VII. 2. მეფე, როგორც მეომარი და მსაჯული

ჯერ კიდევ ძველი სამყაროს ტრადიცია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მეფის მხედრულ თვისებებს. ბრძოლის არა მარტო დაგეგმვა და სტრატეგიული გაძღოლა, არამედ ინდივიდუალური წვლილის შეტანაც მის მოგებაში – 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 Gusan-თა, იმავე მგოსანთა ტრადიციაში, რომლებიც თავიანთ სიმღერებში განადიდებდნენ „ქავათა“ მთელ კლუდას. ისინი გამოირჩევიან „ძალით“ – შდრ. ავესტ. Nīrō და საშ. სპ. Nērōk; ასეთი მეფე „მამაცია“ – შდრ. საშ. სპ. Pahlū, საიდანაც წარმოებულია სიტყვა Pahlavan, „გოლიათი“. (ქართ. „ფალავანი“) იგივე სემანტიკა დევს არშაკუნიანთა „პართული“ დინასტიის აღმნიშვნელ სიტყვაშიც. „სიმამაცის“ და „ძალის“ ძველირანული

ღვთაებაა Ama, რომელიც ხშირად ჩნდება ღვთაება ვერეთრაგნასთან ერთად.

მეფისა და მმართველის ეს თვისებები ჯეროვნად არის შეფასებული ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაშიც“. ასე მაგალითად, მეფე მირვანის შესახებ ნათქვამია, რომ იყო „კაცი ასაკითა შუენიერი, ტანით დიდი და გოლიათი“.⁵⁴⁹ უბრალო ხალხის შეფასების მიხედვით, მეფე ადერკი იყო „გოლიათი და სახელოვანი“.⁵⁵⁰ იგივე ითქმის მეფე ამაზასპის შესახებაც – „ესე ამაზასპ იყო კაცი ძლიერი და დიდი გოლიათი“.⁵⁵¹ 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 დახასიათება ძალზე ხშირად ახლავს სახელოვან გმირებს. ასეთია „შაჰ-ნამეს“ გმირი როსტემი (იგივე ქართ. როსტომი); თვით ეს სახელი ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით წარმოადგენს ავესტური ძირების შერწყმას: Raoša და Tahma „მძლავრი ხატების, აღნაგის მქონე“. ასეთივე გმირი „გოლიათები“ არიან ძველი აღთქმისეული მსაჯულნი – სამსონი და იეფთაე. „ძალა“ პართულ ფალაურში იქნება zāwar. ამ ცნებას პართულში კიდევ გამოხატავს სიტყვა ოზ, (იგივე, რაც სამ. სპარსული ოზ და ავესტური aojah;)

მხედრობის ნიჭი „მეფეთა ცხოვრებაში“ საკრალიზებულია, თუმცა გარეგნულად ჩამოშორებული აქვს თეოლოგიური სემანტიკის ბეჭედი. მხედრულ თვისებებს შორის მეტადრე გამორჩეულია „სიმხნე“ და „სიფიცხე“. ეს უნარები გამოსადეგია არა მხოლოდ ბრძოლაში, არამედ სახელმწიფო საქმიანობაშიც: ფარნავაზმა სამეფო „განაგო სიმხნით“.⁵⁵² მირვანი იბრძვის „ვითარცა ჯიქი სიფიცხითა, ვითარცა ვეფხი სიმხნითა“.⁵⁵³ მირვანი, ფარნაჯომის ძე იყო „მხნე მხედარი და მრავალგზის გამოიცადა იგი ბრძოლასა თურქთა და არაბთასა“.⁵⁵⁴ ფარსმან ქველი დახასიათებულია როგორც „მხნე მხედარი“, რომელიც გამარჯვებას დიდი რისკის ფასად აღწევს; „ფარსმან მეფემან სიფიცხითა გულისა თვისისათა არღარა განახა სიმრავლე სპარსთა, არამედ განვიდა ჟამსა განთიადისასა სპითა თვისითა და დაესხა“.⁵⁵⁵ ქართლის მეფეები არმაზელ და არხოკ სომეხთა შემოსევას „სიფიცხლითა გულისა მათისათა არა შეუშინეს, არამედ განამაგრნეს ციხენი და ქალაქნი თვისნი“.⁵⁵⁶

ამრიგად, ზედსართავი სახელი „მხნე“ აღნიშნავს ძლიერს, შეუპოვარს, მტკიცეს. „მეფეთა ცხოვრებაში“ იგი თითქმის აუცილებელი ატრიბუტია კარგი მეომრისა. ჰომეროსის პოემებში ასეთივე ეპითე-

ტი მეომრისა არის κερειός. როგორც ემილ ბენვენისტი აღნიშნავს ამ ტერმინის სემანტიკური ანალიზისას, იგი წარმოდგება სიტყვიდან „Κράτος;“ რაც უპირატესობის, უზენაესობის აღმნიშვნელია. ლექსიკური ანსამბლი, მისივე დაკვირვებით, რომელიც კონსტიტუირებულია ამ სიტყვის გარშემო, არ წარმოქმნის ჰომოგენურ ოჯახს. ისინი ორ განსხვავებულ ქვეჯგუფად იყოფიან: ტერმინის პირველადი მნიშვნელობა გამოხატავს ფიზიკურ თუ მორალურ უპირატესობას ბრძოლაში ან თავყრილობაზე. იგი ვითარდება მორალური და პოლიტიკური მიმართებების მქონე ტერმინთა მთელ სერიად და აღნიშნავს „ძალაუფლებას“, როგორც ინდივიდუალურ შესაძლებლობას, აგრეთვე როგორც ტერიტორიით განსაზღვრულ, პოლიტიკურ ხელმწიფებას.⁵⁵⁷ ასე მაგალითად, ღმერთების შეკრებაზე, სადაც ზევსი უკრძალავს ოლიმპიელ „უკვდავთ“ აქაველთა ან ტროელთა თანადგომას, იგი ამბობს: „სცანით, რაოდენ აღვემატები სიმხნევით (καρτίστος) ყველა ღმერთს“.⁵⁵⁸ პელევსი ეუბნება აქილევეს: „საყვარელო შვილო, სიმხნევეს (Κάρτος) მოგანიჭებენ ათენა და ჰერა, თუკი სურთ“.⁵⁵⁹ იდას მთის მწვერვალიდან ზევსი, მამა კაცთა მოდგმისა და ღმერთებისა, ოქროსფრთებიანი ირისეს პირით შეუთვლის ჰექტორს, რომ მოერიდოს ბრძოლას, ვიდრე აგამემნონი დაჭრილია. ხოლო თუ ჰექტორს დაჭრის შუბი ან ისარი საბრძოლო ეტლზე ასვლისას, იგი მიანიჭებს მას სიმხნევეს (Κάρτος) მტრის მოსაცელად.⁵⁶⁰ „თეთრმკლავებიანი“ ჰერა განუცხადებს ღმერთებს, რომ ერთ-ერთი მათგანი თან უნდა ახლდეს აქილევეს ბრძოლაში, „რათა აღავსოს იგი დიდი სიმხნევით (Κράτος μέγα) და არ შემოაკლდეს სიმამაცე (θυσμός) მის გულს“.⁵⁶¹

დიონისე არეოპაგელის ძველქართულ თარგმანში (რომელიც ცხადია, ბერძნული ენის განვითარების სხვა სტადიას ასახავს, ამდენად, სემანტიკები შეცვლილია) κρατίστος თარგმნილია, როგორც „მხნე“. აქ ის არის ეპითეტი ქრისტესი, ანუ ღვთაებრივი გონებისა: „და რაითა მრავალნი იგი და ნეტარნი ხედვანი მხნისა მის გონებისან მცირეთა სიტყუათა მიერ წინა-დაგისხნეთ“.⁵⁶² როგორც ვხედავთ, „მხნე“ ძველქართულში მართვა-განმგებლობის, ხელმწიფური უნარის აღმნიშვნელ ტერმინამდე ვითარდება (ისევე როგორც სამეფოს „სიმხნით განგება“ ფარნავაზის მიერ). აქ იგულისხმება სახელმწიფო საქმეთა ენერგიული და, ამასთანავე, ბრძნული წარმართვა. სოლომონის იგავთა ძველქართულ თარგმანში გვხვდება გამოთქმა „დედაკაცი მხნე“ (იგავნი, 31, 10-25), სადაც სულაც არ არის ლაპარაკი რაიმე საბრძოლო თვისებებზე: აქ მოთხრობილია მრავალი სიქველით,

გონიერებით და საქმის ორგანიზების პრაქტიკული უნარით შემკულ ქალზე, რაც მთლიანობაში 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“ დამონებული მეორე ტერმინი „სიფიცხე“, რაც ნიშნავს სიმტკიცეს, გაუტეხელობას, სიმედგრეს, არის გარკვეული ნივთიერი თვისების აღმნიშვნელიც. მაგალითად, „მამათა სწავლანის“ მიხედვით, „ფიცხელ არს კლდე, ხოლო რკინამან განკუეთის იგი“.⁵⁶³ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ლაპარაკია კლარჯეთის კლდის სიფიცხეზე, რამაც სიძნელეები შეუქმნა მონასტრის მამულებელთ.⁵⁶⁴ როდესაც „მეფეთა ცხოვრებაში“ აღწერილია მეფე მირვანის „სიფიცხე“ კავკასიის მთიელებთან ბრძოლისას, ეს სიტყვა უშუალოდ ფიზიკურ სიმტკიცესთან, სიმაგრესთანაა ასოცირებული: „ხოლო მირვანს ვერ ჰკვეთდა მახვილი დურძუკთა, ვითარცა კლდესა სიპსა და დგა უძრავად, ვითარცა კოშკი მტკიცე“.⁵⁶⁵

„განძთა ქვაბის“ ქართულ ვერსიაში „ფიცხელი“ წარმოადგენს მეფე-მოგვთა იმ მსვლელობის ეპითეტს, რომელიც მათ წამოიწყეს აღმოსავლეთიდან იერუსალიმის მიმართულებით. როგორც თხზულებაში წერია, სანამ მეფე-მოგვებმა მიაკვლიეს 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“.⁵⁶⁶ როგორც ვხედავთ, „ფიცხელი“ აქ მიგვანიშნებს სამხედრო მარშის ხასიათზე.

ქართულ წყაროში კიდევ ერთი საინტერესო ტერმინი გვხვდება – ეს არის „შემმართებელი“. ფარნავაზის შემთხვევაში საქმე გვაქვს სრულიად გამორჩეულ პიროვნებასთან, მის შესახებ ხომ ნათქვამია, რომ იყო „კაცი გონიერი, მხედარი შემმართებელი, და მონადირე ხელოვანი“.⁵⁶⁷ ორმეფობის ხანის მმართველნი არმაზელ და არზოკ „იყ-

ვნენ კაცნი მხნენი და შემმართველნი“. ⁵⁶⁸ მეფე ფარსმან ქუელი იყო „შემმართველი ბრძოლისა, უშიში ვითარცა უხორცო“. ⁵⁶⁹

როგორც სიტყვის შინაარსი გვიჩვენებს, აქ იგულისხმება პირდაპირობა, შეუდრეკელობა ბრძოლისას, რასაც ემოციური თვალსაზრისით განაპირობებს შინაგანი დამუხტულობა და გამუდმებული მზაობა. ასეთი რამეს ჰომეროსთან ფაქტიურად ვერ ნააწყდებით, შესაძლოა მას, ერთი მხრივ, ენათესავებოდეს აქ Ἀλκή-ს კონცეპტი. „ილიადას“ ტექსტში იგი კვალიფიცირებულია, როგორც არაფიზიკური ძალა, სიმამაცე, როგორც უშიშრობის განმაპირობებელი, მებრძოლი, შეტევითი სული. როდესაც აგამემნონი გადანყვეტს უკუქცევას და მოეთათბირება ამაზე სხვა მთავრებს, დიომედე უსაყვედურებს მას Ἀλκή-ს ნაკლებობას, რაც, მისი თქმით, არის უდიდესი ძალა ადამიანისა. ⁵⁷⁰ „ოდისეაში“ მენტორის სახით გამოცხადებული ათენა ჰკითხავს მათხოვრად ქცეულ, შეჭირვებულ ოდისევს: „სავსებით დაჰკარგე, ოდისევს, ძალა და Ἀλκή?“. ⁵⁷¹ ამრიგად, ეს არის ნიჭი, რომელიც შეაძლებინებს ადამიანს უდიდესი საფრთხის წინაშე დადგომას, ხოლო შეტევისას – უკანდაუხევლობას.

თუმცა „შემართება“ უფრო მეტია, ვიდრე ძველბერძნული Ἀλκή. მისი სემანტიკა უფრო შორს წაგვიყვანს, თუ განვსაზღვრავთ მასთან დაკავშირებულ სიტყვათა ოჯახს. ასეთი სიტყვებია „მართალი“, „მართებითი“, „მართება“, რომელთა ხმარებაც გარკვეული კონტექსტით ხსნის მეფობის, სუვერენობის კონცეფციასაც. ეს სიტყვა, როგორც ის გამოიყენება ფარნავაზსა და ფარსმან ქველთან დაკავშირებით, განეკუთვნება სამხედრო ტერმინოლოგიის სფეროს და აღნიშნავს სპასალარს, სტრატეგს (მოგვიანებით „მმართველი“ ნიშნავს მთავარსარდალს). იგი ხელმძღვანელობს ბრძოლას წმინდად სტრატეგიული თვალსაზრისით, წარმოადგენს მაორგანიზებელ ცენტრს, ამავე დროს, საბრძოლოდ „მმართავს“ სხვებსაც.

ცნებები „მართალი“ და „მართებითი“ მაღლდებიან რელიგიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ ღირებულებებამდე. მაგალითად, მეფე რევს „მართალი“ ეწოდა იმის გამო, რომ გამომდინარე სახარების (თუნდაც მცირე) ცოდნიდან, სწორად შეაფასა კერპთათვის ყრმათა შეწირვის რიტუალის დაუშვებლობა და მიიღო სწორი გადანყვეტილება. სახარება ამ შემთხვევაში გაიაზრება, როგორც ყველაზე სწორი გზა, კანონი. ტერმინი „მართებითი“ გვხვდება აგრეთვე დიონისე არეოპაგელის ძველქართულ თარგმანში და ნიშნავს „სწორს“ (შდრ. ბერძნული εὐθείος). „ხოლო მართებითად რაჟამს განვიდენ წინაი-

განმგებლობისა მიმართ უდარესთაისა და მართლ განვლენ ყოველნი⁵⁷² აქედანვე წარმოდგება ზმნა „მართება“ და მისი მოგვიანო ფორმა „მართვა“, აგრეთვე „მმართველი“ (ხელისუფალი). დიონისესთან ეს სიტყვა, რასაკვირველია, თეოლოგიური მნიშვნელობითაა ნახმა-რი და წარმოადგენს ღვთიური განგების სინონიმს: „რომელნი-იგი ჰმართებენ ყოველთავე ზეშთაიცა მყოფთა წმიდათა წესთა არსებასა და შემკობილებასა“.⁵⁷³

თუ შევაჯამებთ 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 ასპექტში იგი უნდა ნიშნავდეს „გაძლელას 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“.⁵⁷⁴ შესაბამისად ლიპარიტ ერისთავი შედარებულია „ძალის კუდთან“, რომელიც არასოდეს გასწორდება, და კირჩხიბთან, რომელიც არასოდეს „ვალს მართლად“

თუ გადავხედავთ ინდოევროპული ინსტიტუტების ლექსიკონს, დავინახავთ, რომ ანალოგიური კონცეფცია ჩადებულია ლათინურ ტერმინში rex – მეფე. ეს არის მმართველი, სუვერენი, რომელიც კვალავს, სახავს სწორ გზას და მისი ეს ქმედება, ამავე დროს, ნიშნავს სამართლის პრაქტიკულ განხორციელებას. აქედანვე წარმოდგება ზმნა regere, რაც ლიტერატურულად აღნიშნავს „საზღვრების მოხაზვას სწორი ხაზებით“. ლათინურად rex უმაღლ რელიგიური შინაარსის ტერმინია, ვიდრე პოლიტიკურის, როგორც ამას აღნიშნავს ემილ ბენვენისტი. ამგვარი სუვერენის მისიას წარმოადგენს არა იმდენად მბრძანებლობა ან ძალაუფლების პრაქტიკული განხორციელება, არამედ კანონმდებლობა, სამართლის დადგენა, განსაზღვრა და მისი პრაქტიკული განხორციელება ქვეყნად. სიტყვათა იმავე ოჯახს განეკუთვნება ზედსართავი erectus, რომელიც, გარდა გამართულისა, სწორისა, ნიშნავს აგრეთვე „გულადს“, „მარჯვენს“. მეფის როლის ასეთი გაგება შემონახულია, ერთი მხრივ, კელტებსა და იტალიკებთან, მეორე მხრივ – ინდოელებთან.⁵⁷⁵

VII. 3. მეფე, როგორც სიმდიდრის ან განძის მფლობელი და სიუხვის განმაპირობებელი

ძველ სამყაროში გავრცელებული კონცეპტის მიხედვით, მეფეს, როგორც ზეგარდმო მაღლით დაჯილდოებულ პიროვნებას და მამაც მეომარს, ეკუთვნოდა კიდევ სხვა პრივილეგია: განძი და სიმდიდრე. იგი გამოხატულია ოქრო-ვერცხით, ხშირად ძვირფასი თვლით ან თასით; თუკი ის ნადავლს წარმოადგენს, მას ემატება ძვირფასეულობით შემკული საჭურველი და მხევალი. ჰომეროსთან ამგვარი პატივის აღმნიშვნელია ტერმინი *γέρας*. ეს არის პატივი, ნადავლი, სიმდიდრე, რომელიც ეძლევა მეფეს ან მმართველს. მისი სუპრემატია და უზენაესობა აღიარებულია ამ ძღვნით. „ილიადას“ მიხედვით, ამ პატივს 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 (ანუ *γέρας* -ს).⁵⁷⁶

პოემაში ფიგურირებს სხვა ტერმინიც – *τιμή*. იგი აღნიშნავს ღმერთების მიერ მონიჭებულ პატივს, რომელიც ეძლევა ადამიანს მისი ღირსების შესაბამისად – მაგალითად, *Θέων ἐξέμμορε τίμης* – „ღვთიური წარმოშობის პატივი, ღირსება“. როგორც ემილ ბენვენისტი აღნიშნავს, გარკვეულ კონტექსტში მას შეიძლება ჰქონდეს თანამდებობის, ხარისხის, აგრეთვე შესანიშნავის მნიშვნელობა.⁵⁷⁷ ეს ორივე სახეობა ხელმწიფური პრივილეგიისა გვხვდება სხვადასხვა მითოლოგიურ სისტემასა თუ ზღაპრულ მოტივში და წარმოადგენს ძალზე მნიშვნელოვან მითოლოგიურ (აქვე შდრ. სემანტიკურად მონათესავე „პატიოსანი“ და „პატიოსნება“, რომელიც სამეფო ძღვნის მფლობელობიდან წმინდად ზნეობრივ ღირებულებამდე მალღდება).

იგივე მოტივი ფიგურირებს საშუალო სპარსულ „არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნშიც“, როდესაც მომავალი მეფე არდავანს – მის წინაპართა სარწმუნოების მტერს მოსტაცებს განძს (რომელშიაც ფიგურირებს ხმალი, თასი და ა.შ.), აგრეთვე მხევალს და გაიქცევა მისი სასახლიდან. ქართლის „მეფეთა ცხოვრებაში“ აღწერილი სიზმარი – ინიციატორი წინასწარმეტყველურია, თუმცა ფარნავაზმა ეს სიზმარი სწორად ვერ ახსნა: „სიზმარი ესე არს, ნავალ ასპანს და მუნ კეთილ-

სა მივეცემი“; თუმცა მას არ დასჭირვებია ირანულ მეტროპოლიაში ნასვლა. მეორე დღეს იგი ნადირობისას დაედევნა ირმებს და დაჭრა ერთ-ერთი ირემი. ნადირობა, მოისარობა აქ გაიზარება, როგორც მეორე, უკვე აქტიური საფეხური მისი ინიციაციისა, ამჯერად სრულ სიფხიზლეში განვლილი (გავიხსენოთ შუა საუკუნეების ქართული კედელთმხატვრობის ცნობილი თემა წმინდა ევსტათე პლაკიდას ცხოვრებაზე, რომელმაც ირემზე ნადირობისას ღმერთი იხილა ცხოველის რქებზე). ფარნავაზის მიერ დაჭრილი ირემი დაეცემა გამოქვაბულთან, რომლის კარიც ამოშენებულია. როდესაც განვიმდება, ფარნავაზი გადანყვეტს, თავი შეაფაროს გამოქვაბულს და გამოარღვევს კარს, აქ კი მას დახვდება განძი.⁵⁷⁸

გამოქვაბულის, ანუ „ქვაბის“, სიმბოლიკა ორგვარად შეიძლება განიმარტოს, თუმცა ორივე ინტერპრეტაცია არაპირდაპირ დაკავშირებული იქნება ერთმანეთთან. ერთი მხრივ, ეს მიანიშნებს ადამიანის არაცნობიერი ბუნების სიღრმეებზე, მეორე მხრივ, იგი არის სიმბოლო კოსმოსის მატერიალური მხარისა, გარეგან გრძნობათათვის მისანვდომი ფიზიკური სამყაროსი, შესაბამისად – ადამიანის ფიზიკური ორგანიზაციისა, სხეულისა. გამოქვაბულის „ინროება“ ხატოვნად მიანიშნებს მის შეზღუდულობაზე ღვთივსულოერი სამყაროს უსასრულობასთან შეფარდებით, სადაც ყოველი არსი შეუდარებლად მეტ თავისუფლებას განიცდის. ეს სასრულობა, ქრისტიანული გაგებით განაპირობა პირველცოდვამ. თუმცა ამ მითოსურ მოტივში თუკი ამოვიკითხავთ წარმართული ეპოქის რაღაცნაირ მატრიცასაც, მასში ისევ გამოჩნდება „გამოქვაბული,“ როგორც ტაძარი. გარკვეული ღვთაებები წინააზიურ არეალზე, სომხეთში, წმინდა მიწაზე, ასევე, დასავლეთ ირანში გამოქვაბულებში თაყვანისცემოდნენ.

ამ იდეის ალეგორიული ასახვა გვხვდება პლატონის „პოლიტიკას“ (სახელმწიფო) მეშვიდე წიგნის დასაწყისში. აქ გრძნობადი ცნობიერება შედარებულია მინისქვეშა 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 გნოსტიკური ელფერის მოძღვრება ახალი ნელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში გავრცელებული იყო მესოპოტამიაში. ისინი სხეულს უწოდებდნენ tibil-ს, 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, ქამისა და იაფეტის მიერ იქნა გადარჩენილი. მეფე-მოგვთა საშუალებით ეს სამოთხისეული საუნჯე გადაეცა „ახალ ადამს“, ანუ ქრისტეს. განკაცებულმა ძემ, ლოგოსმა თავისი მომავალი ჯვარცმით და აღდგომით უნდა აღადგინოს ადამიანის სხეული, როგორც ჭეშმარიტი „ხატი ღვთისა“. ორიგენე თავის თხზულებაში „იერემიას ჰომილიები“ წერდა, რომ სხეული ადამიანისთვის არის მისი წარსული, მამობრივი პირველ საფუძველი, 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, ცოდვით-დაცემამდელი და, იმავდროულად, მომავალი, უკვე აღდგომილი სხეული. იგი იმდენად იბადება ადამიანში, რამდენადაც ის ისწრაფვის ზეციური მამისკენ, მის განკაცებულ, ჯვარცმულ და მკვდრეთით აღმდგარ ძესთან ზიარების საშუალებით.⁵⁷⁹

სამოთხისეული განძი წარმოადგენს, იმავდროულად, ხელმწიფების, კურნებისა და მღვდლობის ქარიზმასაც. აქამდე მას უნდა მოეგონებინა მსოფლიურ დაბლობზე ჩამოსული ადამის შთამომავლობისათვის მამისეული წიაღის, ედემის შესახებ. ის სრულად უნდა განცხადდეს 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: „მოგვნი გზასა იტყოდეს ურთიერთას: ან მივედით და ვიხილოთ საკვირველი პატივი დიდი, ვითარცა არს შობა მეფეთა. და იყოს პალატი მეფისა მოსხმულ ოქროს ფიქლითა და სამოსლითა აღმატებულთა. მეფე მჯდომარე და ძე მეფისა შობილი შეხუეული იყოს სამოსლითა პორფირითა სიქადულითა. მონანი და მსახურნი დგენ წინაშე მისსა და მარავანდენი შესწირვიდნენ მისსა ძლუნსა და ტაბლა განმზადე-

ბულ იყოს ყოვლითა სანოაგითა და ყოვლითა ნაყოფითა, საჯდომ-
ნი ძონეულნი ოქროითა და ვერცხლითა, და მონანი მსახურებდეს
ყრმასა ამას⁵⁸⁰. უკვე ბეთლემს მოსულებმა კი სრულიად საპირისპი-
რო სურათი ნახეს: უბრალოება, სისადავე და უმანკოება.

ფარნავაზის ამბავი, ისევე როგორც უძველესი მითოსის ზო-
გიერთი გმირი, წყაროს კონცეპტის მიხედვით, განასახიერებს მომა-
ვალში განკაცებული ლოგოსის ერთგვარ ნინასახეს, პრეფიგურაციას.
მან ხომ ნახა ქვეყნად ჩამოსული მზე, რომლის ცვარიც მომავალმა
მეფემ სახეზე იცხო. განძი ელოდება მას, როგორც კანონიერ მფლო-
ბელს. „გამოქვაბული“ კი მიანიშნებს იმ ღვთაების კულტზე, რომე-
ლიც დავინყებული ჩანს, თუმცა მისი ხსოვნა ქართველურ ტომთა
ანატოლიურ პირველსამშობლოში ჯერ კიდევ შემორჩენილია. იგი
ძველ დიდებაზე მიუთითებს. რაც შეეხება ანწყოს, მისი არსი უმაღ-
ლესობისა და „გამოქვაბულის“ პარადიგმით გადმოიცემა, რაც იმას
ნიშნავს, რომ იგი დაკნინების გამომხატველია. ამიტომაც არ არის
გასაკვირი ის, რომ არც არმაზის, არც უფლისციხის პანთეონის ძი-
რითადი ღვთაება თუ სხვა ღმერთები არ წარმოდგებიან ირანული
რელიგიიდან. ქართველთა ქვეყანა აქემენიანთა იმპერიის დროი-
დან ირანის ჩრდილქვეშ იყო მოქცეული. ადგილობრივ ღვთაებებს
მხოლოდ მოგვიანებით უნდა მიეღოთ ცალკეული ირანული ნიშანი
ან ირანულთან მიმსგავსებული სახელი.

განძის მოპოვების შემდეგ კი ფარნავაზი შეუთვლის ქუჯის, ეგ-
რისის ხელისუფალს: „მე ვარ ნათესავი უფლოს მცხეთოსის ძისა
და ძმისწული სამარა მამასახლისისა და არს ჩემთანა ხუასტაგი
დიდძალი.“⁵⁸¹ „ხუასტაგი“ ირანული წარმოშობის სიტყვაა. ბეილის
ტქმით, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ზოროას-
ტრელი მწერლები საშუალო სპარსულ x'arənah-ს ახალსპარსულად
თარგმნიდნენ, როგორც xvasta-ს.⁵⁸² აქ სიმდიდრე და დოვლათი ასევე
ზეგარდმო იღბლიანობისა და ბედიანობის ნიშანია.

მიუხედავად ნიუანსური სხვაობისა, „დოვლათსა“ და „დავლათს“
შორის მაინც არის სემანტიკური კავშირი. ფშავ-ხევსურული წარმო-
დგენების მიხედვით „დავლათი“ ეს ზებუნებრივი ძალაა და იღბალია.
ვაჟასეული ალუდა ქეთელაური არის „კაცი დავლათიანი“, რაც, პირ-
ველ ყოვლისა, მისი, როგორც თემის დონეზე მოქმედი ხელისუფლის
ქარიზმაზე უნდა მიანიშნებდეს. რას იძლევა „დავლათი?“ იგი არა
მარტო ამდიდრებს კაცს, არამედ მას, როგორც მეომარს, ამარჯვე-
ბინებს, მისი სიტყვა რეალურად განხორციელდება და თავის მი-

ზანს მიაღწევს, ასეთ ადამიანებზე მთაში იტყოდნენ, რომ მათ ბედი სწყალობთ. ისინი წარმატებულნი არიან საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში. და რა სურათი გვაქვს ფშავ-ხევსურეთის მითოსურ გადმოცემებში? ზურაბ კიკნაძის მიხედვით, ჯვარს ჰყავს თავისი უნჯი ყმანი, უნჯი საყმო, ასევე მას აქვს განძი, ნივთიერი ფასეულობის სახით, (ძვირფასი ლითონები, ძვირფასი სამსახურებელი ჭურჭელი და სხვა) „უნჯი“ და „განძი“ სინონიმებია. ზოგიერთ საყმოში ღვთისშვილი იწოდება „უნჯის ყარაულად“ ან „უნჯის ანგელოზად“. უკანხადეს მთავარი კვარი მოიხსენიება, როგორც „საჯანგეს უნჯი ანგელოზი, გმირი სანება“ ხოლო ქმოსტისა და ღულის კოპალა იწოდება „უნჯის ანგელოზად“ და ა.შ. მკვლევარი იქვე აღნიშნავს, რომ გმირის შემთხვევაში განძის პოვნა ხშირად ძირითადი გამოცდილებაა მათ ცხოვრებაში და შემთხვევითი არ არის, რომ „გილგამეშინის“ პროლოგში საგანგებოდ არის ნახსენები „საუნჯის მიგნება“ და „დაფარულის გახსნა“; საუნჯეც და დაფარულიც აქ იდენტური რეალობებია.⁵⁸³

ამასთან დაკავშირებით შესაძლოა პარალელის გავლება „ვეფხისტყაოსანთანაც“, როდესაც ტარიელი და ავთანდილი ქაჯეთს სალაშქროდ წასვლის წინ „ქვაბში“ იპოვიან დიდძალ განძს, აგრეთვე შეუმუსვრელ ჯაჭვ-მუზარადს და რკინათა მკვეთელ ხმლებს, რომელთა საცავის გახსნაც უდროოდ („უმისჯამოდ“) აკრძალულია მათზევე გაკეთებული წარწერის მიხედვით. განძის პოვნას წინ უძღვის ტარიელის მიერ დევების დახოცვა.

პოვეს საჭურჭლე უსახო, კვლა უნახავი თვალისა,
მუნ იდვა რიყე თვალისა, ხელ-წმიდად განათალისა,
ჩნდის მარგალიტი ოდენი ბურთისა საბურთალისა;
ვინმცა თქვა რიცხვი ოქროსა, ვერვისგან განათვალისა!

აგრეთვე ფარნავაზის შემთხვევაშიც განძის პოვნას აქვს არა მარტო უტილიტარულ-პრაქტიკული მნიშვნელობა (აქედანაა ის თანხა, რომლითაც მან ჯარი დაიქირავა), არამედ ის უმაღლესი მორალურად გამამხნეველებელი ფაქტორია, ამავე დროს – თითქმის მისთვის მიცემული ნიშანია, რომ მისი ბრძოლა უნდა დაიწყოს. იმავდროულად, ქართულ წყაროში აღწერილი სიზმრის მიხედვით, ეს განძი ქვეყნად ჩამოსულ „მზესთან“ ზიარებას მოჰყვება. 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, სიმზნითა და სიმდიდრითა“.⁵⁸⁴

ანტიკურობისთვის დამახასიათებელი ამ სამეფო კონცეპტის მიხედვით, გმირი, სიმართლისმოყვარე და ბრძენი მეფე თავისთავად განაპირობებს ყოველგვარ სიუხვეს და კეთილდღეობას სახელმწიფოში. ეს აზრი ძალზე მკაფიოდაა ჩამოქნილი ჰომეროსის „ოდისეაში“. როდესაც პენელოპე, ვერ იცნობს რა უკანდაბრუნებულ ოდისევსს, ჰკითხავს მას თავის წარმომავლობაზე, ეს უკანასკნელი არ დაიბნევა და მიუგებს:

არავინაა, დედოფალო, ამ უსასრულო ქვეყანაზე
შენი ძვირისმთქმელი; შენი დიდება აღწევს მყარ ზეცას,
მსგავსად კეთილი და ღვთისმოშიში მეფისა,
ვინც განაგებს ვაჟკაცთა ერს ფრიადს
და იცავს სამართალს. ნაყოფიერი ბორცვნი და ველნი
მოიღებენ პურსა და იფქლს, ხეები იხუნძლება ნაყოფით,
საქონელი მრავლდება და ზღვები სავსეა თევზით
იმ ბრძენი მეფის ზეობაში, ვინც მადლს ჰყენს თვის ერს.⁵⁸⁵

ქართული საისტორიო წყაროს ტექსტში არეკლილი კონცეპტი მეფობისა და ხელმწიფური ატრიბუტიკა თავისი კონკრეტული ტერმინოლოგიით მიანიშნებს სამ სხვადასხვა – არქაულ, ელინისტურ და ასევე ადრეული შუა საუკუნეების რეფლექტორულ შრეზე, სადაც ირანული და სემიტური კულტურული ნაკადების ურთიერთობა კარგად ჩანს. ქართული საისტორიო წყაროების ავტორები – როგორც პირველადი ტექსტის შემოქმედნი, ისე მათი სისტემატიზატორები და რედაქტორ-განმარტებლები იცნობდნენ და სარგებლობდნენ რაღაც ისეთი ტექსტებით, რომლებიც უნდა ყოფილიყო ერთმანეთის იდეენტურნი, მათში გადმოცემული სულიდან და განწყობიდან გამომდინარე. მათზე დაკვირვებისას, თუკი გავითვალისწინებთ უცხოური წარმოშობის ლექსიკურ ერთეულებს, ტერმინებს, ასევე სახელებს, შესაძლოა დავასკვნათ, რომ ისინი სარგებლობდნენ როგორც ძველი, ისე ახალი ეპოქის წყაროებიდან: ბერძნული, სირიულ-არამეული, საშუალო სპარსული, ასევე, არაბული და ახალსპარსული წყაროებით.

ძირითადი დასკვნები

იბერიაში შემოსული რელიგიური კულტები - აქ იგულისხმება აქემენიანთა ეპოქის მაზდაიზმის ქართლში გავრცელებული ფორმა, ასევე, სავარაუდოდ პართულ ეპოქაში გავრცელებული მითრას, ანაჰიტასა და ვერეთრაგნას თაყვანისცემა - აქაურ ნიადაგზე ერთგვარ „მუტაციას“ და სინკრეტიზაციას განიცდიდა. ეს პროცესი მეტ-ნაკლები მსგავსებით მიმდინარეობდა ბერძნულ-ირანული კულტურული სამყაროს სხვა არეალებშიც. შემოსვლის მომენტში მათ გარკვეული მიზიდულობა გააჩნდათ, რომელიც უფრო ცენტრისკენული იყო - ანუ მიმართული იმ მეტროპოლიებისკენ, საიდანაც ისინი მოვიდნენ. თუმცა მალევე თავი იჩინა ცენტრიდანულმა მოძრაობამაც - ბერძნულ „კოინეს“ და ირანული მეტროპოლიის ენას დაუპირისპირდნენ ადგილობრივი, „ბარბაროსული“ ენები, ელინური ხელოვნების ნორმებს - აღმოსავლური გამომსახველობა და არაბესკული გემოვნება. ვერც იბერიაში მოხდებოდა სხვაგვარად. წინა აზიურ და მესოპოტამიურ არეალებზე რელიგიურ ცხოვრებაში თავი იჩინა გნოზისსა და აღმოსავლურ ეზოტერიზმზე ორიენტირებულმა მოძღვრებებმა, რომელთა სიმძიმის ცენტრიც, როგორც წესი, აპოკალიპტიკასა და ესქატოლოგიაში იყო. ამის პარალელურად პოზიციებს იძლიერებდნენ ადგილობრივი, „ეროვნულ“ ნიადაგზე აღმოცენებული, კულტები. საყოველთაო კულტურული ორბიტა ამით გაფართოვდა, მაგრამ მაინც არ დარღვეულა. იბერიაში შედეგად მივიღეთ ძველი და ახალი, იმპორტირებული და ადგილობრივი კულტების რაღაცნაირი შერწყმა, „ზედდების“ პრინციპით. თამაშის წესებს მაინც ადგილობრივი, ხალხში ფართოდ გავრცელებული კულტები ადგენდნენ, რომელთაც არ გააჩნდათ ჰომოგენური ხასიათი და მწყობრი სისტემა. მათგან ბევრი რამ უკვალოდ გაქრა, ხოლო რაც დარჩა, ეს არის საქართვე-



ლოს მთიანეთში შემორჩენილი ფრაგმენტების და რელიქტების სახით არსებული გადმოცემები, რომელთაც პირობითად შეიძლება ეწოდოს „ღვთისშვილთა კულტი“.

ირანული კულტურის გავრცელებას იბერიაში ადასტურებს არა მარტო არქეოლოგიური მონაპოვარი არმაზში, დედოფლის მინდორზე და უფლისციხეში, არამედ ქართულ ენაში შემონახული ლექსიკური ერთეულები, ასევე ქართულ ნყაროთა ისეთი ცნობებიც, რომლებზეც ჯეროვნად არ მიუქცევიათ ყურადღება. ასე მაგალითად, „მეფეთა ცხოვრება“ გვანვდის ცნობას ქავათა ლეგენდარული დინასტიის წარმომადგენელზე, ქაიხოსროზე, რომელმაც დააარსა ადურ-გუმნასპის ცნობილი ცეცხლსაკურთხეველი. მისი გავლენა საცნაურია იბერიაზე, სომხეთზე, ალბანეთზე. ადურგუმნასპი მეომართა ცეცხლია, და ეს ფაქტორიც თავის როლს ასრულებდა. ეს ის ქაიხოსროა, რომლის სახელიც ჰქვია „ნებროთიანთა“ დინასტიას. იგი პირველი ქრისტიანი მეფით, მირიან III-ით, იწყება და არის წარმართულ-ადრექრისტიანული იბერიის მესამე დინასტია.

მეომარ ღვთაებათა პოპულარობა გვიანანტიკურ იბერიაში, ისევე როგორც მეომარ წმინდანთა – უკვე შუა საუკუნეებში საქართველოში უდავო ფაქტია. უფლისციხის უზენაესი, სოლარული ხასიათის ღვთაება, პართულ ეპოქაში მითრად წოდებული არამეინსტრიმული და ზოროასტრული საგან გვარიანად დაშორებული კულტი უნდა ყოფილიყო. იმ ადგილობრივს, რომელსაც ეს იმპორტირებული კულტი დაეფუძნა, შესაძლოა ბევრი საერთო ჰქონდეს ურარტუს უზენაესი ღვთაების, ჰალდის, თაყვანისცემასთან, რომლის კულტმაც სახალხო-პროფანირებული ხასიათი მიიღო ურარტუს დაცემის შემდეგ და მიღუვად რეჟიმში გადავიდა. იგი თითქოს ყველგანმსუფთვი ღვთაება გახდა, სრულიად უფორმო. მას გამოქვაბულებში სცემდნენ თაყვანს. ეს არ იქნება გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ურარტული თვალთახედვიდან ამ მრავალეროვანი ანატოლიური სამეფოს ან მენაპირე მხარედ საქართველოს არაერთი კუთხე მოიზრებოდა. რაც შეეხება ურარტუს სამეფოს, იგი, დიდი ალბათობით, მოიცავდა ქართულ მატთანეში ნახსენებ „არიან-ქართლს“, საიდანაც ასევე უნდა წარმოდგებოდეს ქართული წარმართული რწმენა-წარმოდგენების ნაწილი.

რაც შეეხება III-V საუკუნეებში მიმდინარე პროცესებს, ისინი განსაკუთრებულად საინტერესოა კულტურული თვალსაზრისით. პართულ ფალაურზე შედგენილ ტექსტში (M-216 B) წერია, რომ Waručan-

šah (ანუ იბერიის მეფე) Hbz მოაქცია „ნათლის მოციქულმა“, ანუ მანიქეური რელიგიის დაფუძნებელმა მანიმ. კონკრეტულად შეუძლებელია დასკვნის გამოტანა, სად შეიძლება მომხდარიყო ეს შეხვედრა, იბერიაში, სომხეთსა თუ ირანში. Hbz შესაძლოა, მიანიშნებდეს მეფე ამაზასპზე, რომლის მეფობაც მართლაც ემთხვევა მანის ასპარეზზე გამოსვლას და მისი მოლაწეობის პირველ პერიოდში კეთილი ურთიერთობების დამყარებას შაბურ I-ის სამეფო კართან. მოგვიანებით ქართულ წყაროებში ნახსენები „მოზიდანი“, რომელიც „მაცდურ“ წიგნებსაც კი წერდა, მანიქეელი უნდა ყოფილიყო, რაც მიანიშნებს ამ რელიგიის თუნდაც შეზღუდული მასშტაბით, სპორადულად გავრცელებაზე ქართლში.

ჯუანშერის „ვახტანგ გოჩგასღის ცხოვრება“ როგორც ტექსტი ავლენს უძველესი ინდო-ირანული ღვთაების, სიკეთისა და სინათლისთვის შემოღარი და ბოროტ საწყისთან დაპირისპირებით ტრიუმფატორი ვერეთრაგნას ეპოსს, რომელსაც იბერიაში ქართულ ეპოქაში უნდა დაეთოვებინა კვალი. ეს კულტიც, თუკი მას ირანული რელიგიის თვალთახედვიდან შევხედავთ, არამეინსტრიმული უნდა ყოფილიყო თავისი ხასიათით და შინაარსით. მას ეროვნულ წარმართულ კულტთან, ასევე სასანურ ზოროასტრიზმთან გაუჭირდებოდა კონკურენცია. თავის მხრივ, ვახტანგ გორგასღის ცხოვრების ამსახველი ტექსტი არის პაგიოგრაფიული თხზულებაც, საისტორიო წყაროც და ლიტერატურული ძეგლიც. მასში შემორჩენილი ირანული და არაირანული სიმბოლიკა მიანიშნებს ისეთ მოვლენაზე, როგორიცაა „ინიციაცია“ – მეფის როგორც შინაგანი, პიროვნული ევოლუცია, ისე გარე სამყაროში მის მიერ გადადგმული ნაბიჯების შესაბამისობა მის ამ მდგომარეობასთან, რისი საბოლოო მიზანიცაა თეოზისი, ანუ ღვთიურ საწყისთან ზიარება. ამასთანავე, ღვთაება ვერეთრაგნას ქართულ სინამდვილეში ჰყავდა თავისი პარალელური გმირი ცხენოსანი და შუბოსანი ღვთაების სახით, რომელიც ქრისტიანობის ეპოქაში შეერწყა ნმინდა გიორგის სახეს. იგი საქართველოს მთაში დაცული რელიგიური გადმოცემების ღვთისშვილთა პანთეონის პარადიგმატული სახეა.

აქვე საინტერესოა მითოსის ისტორიზების კონცეპტი, როდესაც ქართული წყარო ირანული ეპოსის გმირებს შეეხება. ასეთია სპანდი-ატ „რვალი“. მას ქართლში არ უღაშქრია, არამედ თურანელებთან იბრძვის. ბიზანტიელი მწერლისა და იმპერატორის, კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობით, მან თავისი თანამოძმე იბერები დაა-

სახლა იქ, სადაც ახლა ცხოვრობენ. ეს გმირი, თურანელების, ხაზარების ან ბაბილონელების მსგავსად კი არ იპყრობს, არამედ შველის იბერიის ერს. ასეთია მაგალითად, ძველი აღთქმის წიგნებში კიროსი, რომლის შემწეობითაც ებრაელებმა შეძლეს იერუსალიმის დაბრუნება და ტაძრის აღდგენა. „ირანი“, როგორც ქვეყანა ცივილიზატორული სიმართლისა, როგორც ერთგვარი კუნძული დგას იმ ყველაფრის წამლეკავი, ბარბაროსული ოკეანის წინაშე, რომელსაც „თურანს“ უწოდებდნენ. სპილენძისტანიანი სპანდიატის გადმოსვლა იბერთა მხარეზე მოასწავებს იმას, რომ ან ირანი თავად ატარებს ძალადობის იმპულსს, ე.ი. „თურანიზებულია“, ხოლო იბერია არის „ახალი ირანი“, მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში მეტამორფოზირებული. ამადაც ეს კონტინუეტეტი გაიგება არა უშუალოდ რელიგიურ ან ეთნიკურ, არამედ ისტორიულ-ფენომენალოგიური ასპექტით. ქართველთა წარმომავლობის ეს პორფიროგენეტისეული ვერსია, გამომდინარე ბიზანტიის სამეფო კარის მაშინდელი რეზონიდან, შესაძლოა გარკვეულ პეჟორატიულ-დამაკნინებელ დატვირთვასაც ატარებდეს, რამდენადაც ქართველები, მეტადრე მათი სამეფო დინასტია, ფაქტობრივად „ქრისტიანიზებულ ირანელებად“ არიან წარმოდგენილნი. პირველი ქრისტიანი მეფის – მირიან III-ის და მისი შემდგომი ქართველი მეფეების მოხსენიება „ნებროთიანებისა“ და „ხოსროვანების“ სახელით ასევე კარგად ჯდება იმ ნარატივში, რომელიც წარმოდგენილია კონსტანტინე პორფიროგენეტის თხზულებაში.

ქართული მითოლოგიის მოტივებისა და ზოროასტრული რელიგიური გადმოცემების შედარებითმა ანალიზმა ცხადყო, რომ პარალელიზმები საკმაოდ ბევრია. სამოთხის საკრალური ხეების სიმბოლიკის შესწავლა საშ. სპარსულ თუ მოგვიანო ტექსტებში ასევე აჩვენებს, რომ მათი კონცეპტი ირანული და სემიტური კულტურების შეხვედრის ნაყოფია. ალბათ ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითებს ამ მხრივ ქართლის მოქცევის ნარატივი გვთავაზობს: იქ, სადაც მცხეთის სვეტიცხოვლის წინარე-ტაძარი აიგო, ერთმანეთს ასევე ოთხი კულტურული ტრადიცია შეხვდა: უძველესი წინააზიურ-ირანული ზოროასტრული სამყარო, ადგილობრივი „ღვთისშვილთა“ ტრადიცია, ასევე იუდეურ-ქრისტიანული (სიდონია, ელიოზი) და ელინისტურ-რომაული ქრისტიანობის ნაკადები. (კონსტანტინე კეისრის მიერ მცხეთაში გამოგზავნილი სამღვდელო პირები ანტიოქიიდან) ამავე დროს ქართული წყაროს შემდგენელმა რედაქტორებმა სრულიად

შეგნებულად დისტანცირდნენ გაქრისტიანების სომხური ვერსიისგან, მიაბეს რა ხის მოკვეთისა და პირველი ტაძრის მშენებლობის ქართულ ნარატივს უკვე პირველ საუკუნეში მცხეთაში დაფლული საფლავო კვარათის იუდეო-ქრისტიანული ამბები.

ირანული რელიგიისა და კულტურის რეცეფცია, ცხადია, ყოველ ეპოქაში აყენებდა საკითხს მისი პროტაგონისტისა და ფუძემდებლის პიროვნებაზე, რომელსაც იცნობენ ზარათუსტრას, ანუ ზოროასტრის, სახელით. ანტიკური და ადრექრისტიანული წყაროების, მათი ძირითადი ნარატივების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ გამოიკვეთება სამი ზარათუსტრა – ერთი უხსოვარ დროში მცხოვრები, წინაისტორიული სახე, მოგვი, თეურგი და გრძნეული, რომლის რელიგიაც აღმოსავლეთ ირანში, კერძოდ, ხორასანში მდებარე ერთ-ერთი სამეფოს მმართველმა, „ქავათა“ ლეგენდარული დინასტიის წარმომადგენელმა ვიშტასპამ მიიღო; მეორე ეს არის ბაბილონში მცხოვრები ასტროლოგი ზოროასტრი-ზარატასი, იგივე ნაზარატოსი, რომელიც ნახსენებია ჩახრუხადის პოეტურ ნაწარმოებ „თამარიანში“ და მესამე ეს არის ზოროასტრი, გაიგივებული ბიბლიურ მეფე ნებროთთან, რომლის სახელობის წიგნიც თითქოს ჰქონდათ ქართველ მეფეებს ქრისტიანობის მიღებამდე. ამ წიგნის შინაარსი, რამდენადაც ღმერთკაცის მომავალ განკაცებას წინასწარმეტყველებდა, სოტეროლოგიური უნდა ყოფილიყო. ამავე წიგნში გულისხმობდნენ გარკვეული ფორმით გადმოცემულ ქალდეველთა წინარე-სიბრძნეს, ანუ ბაბილონური ეპოქის და ადრეული აქემენიანთა ეპოქის სამეფო კარზე ცნობილ ასტროსოფიასა და ასტროლოგიას. „ქალდეველი“, გარდა იმისა, რომ ვარსკვლავთმრიცხველს აღნიშნავდა, ეთნოლოგიური თვალსაზრისით შესაძლოა მიაწიშნებდა არა მხოლოდ ბაბილონელზე, არამედ ბაბილონის იმპერიამდე მესოპოტამიაში დომინირებად მაღალი კულტურის მქონე ხალხზე, რომელსაც ცივილიზებული კაცობრიობა შუმერების სახელით იცნობს. სწორედ ისინი არიან მათემატიკის, ასტრონომიისა და ასტროლოგიის პროტაგონისტები.

სამეფო ძალაუფლების კონცეპტი, როგორც ის არის წარმოდგენილი „ქართლის მეფეთა ცხოვრებაში“, მსგავსებას ამჟღავნებს, ერთი მხრივ, ჰომერულ ტექსტებთან, მეორე მხრივ, ძველირანულ ტრადიციასთან. ამაზე მიაწიშნებს სამეფო ატრიბუტიკა და ხელმწიფური პრივილეგიები, როგორც ის არის წარმოდგენილი ქართულ ტექსტში. რამდენიმე მეფის თეოფორულ სახელში მოცემულია ძველირანული x^harənah-ის იდეა, რაც აღნიშნავს სამეფო დიდებას, ზე-

ციურ მადლს და ძალაუფლების ქარიზმას. ქართულ წყაროებში მას შეესაბამება ისეთი ცნებები, როგორებიცაა „სუე“, „სვიანი“; მეფე, როგორც მსაჯული და მეომარი, დახასიათებულია ტერმინით „მხნე“, ასევე „ფიცხი“ და „შემმართებელი“. სემანტიკური ასპექტით იგი მსგავსია ძველი ინდოევროპული ტერმინისა rex – ვინც „მართავს“ – განუხრელად, სწორად, მართებულად – ანუ სამართლიანად. ჰომერული, ირანული და სირიული ტექსტებიდან გამომდინარე, „განძი“ ითვლებოდა საკრალურ ძღვნად, იყო სიმბოლო ძალაუფლებისა, რომელიც მეფეს ეძლეოდა ინიციაციის შედეგად. მეფობის ამავე კონცეპტის მიხედვით, კეთილი და სამართლიანი მმართველი თავად განაპირობებდა სიუხვეს თავის სამეფოში. ეს ყოველივე წარმოადგენს იმ პროცესების ანატომიას, რომელთა ზოგჯერ კონტროლერსულობამ, ზოგჯერ კი ჰარმონიაში მოსვლამ განაპირობა ქრისტიანობის გამარჯვება და დამკვიდრება იბერიაში; და ეს საკმაოდ ძლიერი და უნარიანი კონკურენტების პირისპირ. ყოველივე ეს კარგად იკითხება მოგვიანო მნიგნობრულ რეცეფციამიც.

როგორც არქეოლოგიური მასალა, ისე სხვადასვა წყაროს მონაცემები გვაფიქრებინებს, რომ სამივე კულტურას – ირანულს, სემიტურსა და ბერძნულს (და ეს უკანასკნელი შესაძლოა დახასიათდეს, როგორც ოიკუმენეს განზომილებაში და გარკვეულწილად მის გარეთაც უკვე საყოველთაო და მეინსტრიმული თავისი მასშტაბით) – გვიანანტიკურ ეპოქაში უკვე თავისი ნაყოფი გამოიღო. ამაში არც არაფერი იქნება გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სამივე კულტურა ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე უნივერსალიზებისკენ ისწრაფოდა. მათი ქართული რეცეფცია სრულფასოვანი იყო, თუმცა თვითმყოფადობის გარკვეულ ფილტრში გატარებული, ისე რომ, პირობითად თუ ვიტყვით, მის რეციპიანტ-აღმქმელს – რომლის ამოსავალი წერტილი ახალი რელიგიისა და სახელმწიფოებრიობის განახლებისკენ მიმართული თვალთახედვიდან იყო განსაზღვრული – საკუთარი თავი და ეროვნული ინდივიდუალობა არ უნდა დაეკარგა. წარმართობის დროინდელი ქართული კულტურა გარეგნული თვალსაზრისით შედეგია აქ აღწერილი პროცესებისა, თუმცა თავისი უმინაგანესი ინდივიდუალობით თვითმყოფადია – მას თავისი ფესვები აქვს უფრო შორეულ წარსულში და ისინი უფრო შორეული არეალებიდანაც იკვებებიან – როგორც ქართების, ისე კოლხ-იბერების მონათესავე ეთნოკულტურული სასიცოცხლო სივრცე კავკასიას გვარიანად სცდება.

გვიანანტიკური ეპოქის იბერიის ის არაცალსახა, საკმაოდ ცვალებადი, ამავე დროს, არაერთი კულტურის თანაარსებობის შედეგად ჩამოყალიბებული ვითარება, რომელთანაც თანაარსებობდა ადრეული ქრისტიანობაც, ხშირად სპორადული, სუსტად პოზიციონირებული, დასრულდა ათცამეტი ასურელი მამის სამონასტრო და ასკეტური მოღვაწეობის, ასევე, პერაკლე კეისრის ლაშქრობის შედეგად. დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ არაბთა შემოსვლამ და დამკვიდრებამ, რომელმაც მალევე შეცვალა კავკასიაში არსებული კულტურულ-პოლიტიკური სურათი, ქრისტიანობის სრული ტრიუმფი შეაფერხა, მაგრამ მაინც დროებით. სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით კი საფუძველი ჩაეყარა სრულიად ახალ ეტაპს, რომელიც რამდენიმე საუკუნეში დიდი პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობით დაგვირგვინდა.

შენიშვნები, დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

- 1 Spengler Oswald, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, Welthistorische Perspektive, Verl.Oskar Beck, München, 1922; S. 229.
- 2 Widengren Geo, Iranisch-Semitische Kulturbegennung in parthischer Zeit, Köln und Opladen, 1960.
- 3 Widengren Geo, Die Religionen Irans, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965.
- 4 Wikander Stig, Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Acta Regia Societatis humaniorum litterarum Lundensis, 40), Lund, 1946.
- 5 Bousset Wilhelm, Die Religion des Judentums, Berlin, Reuthers, 1903.
- 6 Reizenstein Richard August, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig, Teubner Verl, 1927.
- 7 King Karen L., What is Gnosticism? Harvard University Press, 2003.
- 8 Nyberg Henrik S., Die Religionen des alten Irans, Biblio Verlag, Osnabrueck, 1966.
- 9 Duchesne-Guillemin Jacques, La Religion de l' Iran ancien, Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- 10 Mole Marijan, Culte, Mithe et cosmologie dans l' Iran ancien, Presses universitaires de France, Paris, 1963.
- 11 Bailey Harold Walter, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford, Clarendon Press, 1943.
- 12 Zaehner Robert, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- 13 Boyce Mary and Grenet Frantz: A History of Zoroastrianism. Vol. 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abt.: Der Nahe und Mittlere Osten. 8. Bd., 1. Abschnitt: Religionsgeschichte des Alten Orients. Lief. 2, Ht. 2.) 596 pp. Leiden, etc.: E. J. Brill, 1991.
- 14 Benveniste Emil – Renou Louis, Vrtra et Vrthragha, Paris, Imprimerie Nationale, 1934.
- 15 Benveniste Emil, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, Editions des Minuit, Paris, 1969.

- 16 Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, в 2 тт.- Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.
- 17 Топоров В. Н., Авест. Trita, Traetaona и др. инд. Trita и др. и их индоевропейские истоки. *Annali Della Facolta' Di Lingue E Letterature Straniere di Ca' Foscari, Paideia*, XVI 3, 1977.
- 18 Топоров В. Н., Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, *Ист.-филол. журн.* 1977. № 3. С. 88-106.
- 19 Bruner Ch. Jerome, The Fable of the Babilonian Three, *JNES*, V. 39, 1980 № 3, pp. 191-202.
- 20 Mackenzie David Neil, Zoroastrian Astrology in the Bundahish, *BSOAS*, V. XXVII, P3 1964, pp. 511-529.
- 21 Doresse Jean, Gnosticism, in *Historia religionum*; ed. E.J. Brill. V.1. 1969.
- 22 Grenet Frantz, L'Athena de Dil'berjin, in: *Cultes et monuments religieux dans l'asie central preislamique*, CNRS Editions, 1987.
- 23 Scarcia Gianroberto, Zurvanismo subcaucasicco. In *Zurvân e Muhammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979)*, Quaderni del seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 2, Venezia, pp. 15-21.
- 24 Duchesne-Guillemine Jacques, Die Magier in Bethlehem und Mithra als Erlöser? *ZDMG*, № 2, 1961.
- 25 Ghirshman Roman, *Iran. Parthians and Sasanians*, London, Published by Thames, 1962.
- 26 Шлюмберже Даниель, Эллинизированный Восток. Греческое искусство и его наследники в несредиземноморской Азии, М.: «Искусство», 1985.
- 27 Schlumberger Daniel, Nachkommen der Griechischen Kunst ausserhalb des Mittelmeerraumes, in: *Der Hellenismus in Mittelasien*, Hrs. von Franz Altheim und J. Rehork, 1969, pp. 281-417.
- 28 Brown Peter, The World of the Late Antiquity, AP 150-750. New-York, Norton, 1989, p. 9.
- 29 Brown Peter, 1989, p. 177.
- 30 Brown Peter, 1989, pp. 173-174.
- 31 Morony Michael G., Should Sasanian Iran be Included in Late Antiquity? *University of California, Los Angeles, e-Sasanika* 1, 2008.
- 32 Shayegan Rahim, On the Rationale behind the Roman Wars of Šābuhr II the Great. *Bulletin of the Asia Institute* 18, 2004 [2008]: pp. 111-133.
- 33 Cumont Franz, *Les mystères de Mithra*, BICUMA 3, 2013.
- 34 Beck Roger, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford University Press, 2006.
- 35 Christensen Arthur, *L'Iran sous les Sassanides*, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1944.

- 36 Asmussen Jes Peter, The Christian Church and the Sassanids, The Cambridge History of Iran, vol. 3 (2) the Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. By E. Yarshater, 1983.
- 37 Пигулевская Н. В., Культура сирийцев в средние века. М., Издательство Академии наук СССР, 1979.
- 38 Jackson Abraham Valentine Williams, Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran, 1996, <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datasream?publicationPid=uk-ac-manscw:1m2397&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERSDOCUMENT.PDF>.
- 39 Ort L. J. R., Mani, ed. E.J. Brill, Leiden, 1967.
- 40 Widengren Geo, Mani und der Manichäismus, Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- 41 Widengren Geo, Mesopotamian elements in Manichaeism, Uppsala, A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1956.
- 42 Wesendonk Otto Günther von, Über georgisches Heidentum, Leipzig, Verl. Asia Major, 1924.
- 43 Март Н. Я., Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества, том XIV, Императорская Академия Наук, 1902.
- 44 ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1979.
- 45 ჯავახიშვილი ივ., 1979, გვ. 34.
- 46 Бардавелидзе В. В., Дрнеишые религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён, Изд-во Акад. наук Грузинской ССР, 1957.
- 47 კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1996.
- 48 Меликишвили Г. А., К истории Древней Грузии, Тбилиси: Изд-во Акад. Наук Груз. ССР, 1959.
- 49 ხაზარაძე ნ., საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნო-პოლიტიკური პრობლემები, 1984.
- 50 გიორგაძე გრ., ხეთურ-არმაზული ტრიადები, მნათობი, №7, 1985, გვ. 147-157.
- 51 ჯანაძე ვ., იბერიის სამეფოს წარმართული ღვთაებები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თსუ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბილისი, 2009, old.press.tsu.ge/GEO/internet/disertaciebi/disertacia%2011noemberi.pdf.
- 52 ანდრონიკაშვილი მ., ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბილისი, 1966.
- 53 ჩხეიძე თ., ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, თბილისი, 1984.
- 54 ჩხეიძე თ., აღზრდის ინსტიტუტი სასანურ ირანში, თბილისი, 1979.
- 55 გამსახურდია თ., პიტიახშის ინსტიტუტის საკითხისთვის, „მაცნე“, 1970, №6. გვ. 49-74.
- 56 Coert Jean, Schmitt Tassilo, Wer war Flavius Dades? Überlieferungen zum Verstaendniss einer Inschrift aus dem kaukasischen Iberien, Advances in Ancient Black Sea Studies, Historiography, Archaeology and Religion, Editors: V. Gojocaru,

- L. Ruscu, Th. Castelli and A.I. Pazzint, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2019, pp. 347-390.
- 57 Bailey Harold Walter, To the Zamasp Namak, I, BSOAS, 1930, pp. 55-85; p. 64.
- 58 Nyberg H.S., Quelques inscriptions antiques decouvertes recenment en Georgie, Eranos, 54, 1946, pp. 228-243; p. 273.
- 59 Hinz Walter, Altiranische Funde und Forschungen, Verl. De Gruyter 1969; Reprint 2018; pp. 149.
- 60 ქავთარია გრ., ფარნავაზი, თსუ 1999, გვ. 24.
- 61 სანაძე მ., ქართლის ცხოვრების და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე) გამომც. „საქართველოს მაცნე“, თბილისი, 2001.
- 62 პატარიძე ლ., „ცხოვრება ზმიდისი ნინოძის“ (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები), „მეცნიერება“, თბილისი, 1993.
- 63 ალექსიძე ზ., „ზმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა, ზმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I, 2008, გვ. 132-137.
- 64 ლორთქიფანიძე მ., ქართლი V საუკუნის II ნახევარში, თბილისი, 1979.
- 65 გოილაძე ვ., ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, 1990; იხ. მისივე: ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, თბილისი, 1991.
- 66 ჩხარტიშვილი მ., საქართველო III-V საუკუნეებში, ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორია, გამომც. „ნეკერი“, თბილისი, 2018.
- 67 იეკი უდო რაინჰოლდ, ვახტანგ გორგასალი, ქრისტიანი ფილოსოფოსი მეფე. კავკასიური ფილოსოფიის და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივი, თბილისი, 2019 (ქართულ ენაზე).
- 68 მამულია გ., ლეონტი მროველის და ჯუანშერის წყაროები, „მაცნე“, №4, 1964, გვ. 249-256.
- 69 კიკნაძე ზ., ფარნავაზის სიზმარი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №1, 1984, გვ.112-120.
- 70 თათარიშვილი თ., ირანული რელიგიები საქართველოში III-XII საუკუნეებში, 2015, გვ. 176. <https://sangu.ge/images/015/teimuraztatarashviliidisert.pdf>.
- 71 გარაყანიძე ქ., ნარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ პაგიოგრაფიაში, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად, 2018 https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_9978_1.pdf.
- 72 Март Н. Я., Грузинский язык, Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, 1949, გვ. 74.
- 73 წერეთელი გ., სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის (ქართულსა და სემიტურში საერთო მოვლენების არსებობა), 2001, №1, გვ.7-31.
- 74 წერეთელი კ., არამეული ენა საქართველოში, „მნათობი“ №6, 1976, გვ. 150-157; Церетели Г. В., Армазское письмо и происхождение грузинского алфавита, Эпиграфика Востока, т. III, Л., 1949.

- 75 ქერციკიძე ც., „მოქცევაი ქართლისაის“ ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი I, 1964.
- 76 მაგლობლიშვილი თ., ქრისტიანული ქართლი IV-V საუკუნეებში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია №1, 1988.
- 77 Hübschmann Heinrich, Armenische Grammatik, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962.
- 78 Периханян Анаит, Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды, М., Наука, 1983.
- 79 Toumanoff Ciry, Studies in Christian Caucasian History, 601 pp. Georgetown University Press, 1965.
- 80 Григор Капанцян, Историко-лингвистические работы, Ереван, изд-во АН Армянской ССР, 1975.
- 81 Erānsahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen, Göttingen, N.F. 3/2, Berlin, 1901.
- 82 Erānshahr, ed. Messina Giuseppe, A Catalogue of the Provincial Capitals of Erānshahr (Pahlavi text, version and commentary), Analecta Orientalia 3, Rome, 1931.
- 83 Касумова С., Южный Азербайджан в III-VII вв. Баку, 1983.
- 84 Kasumova S., On Christianity in Medieval Azerbaijan, in: <https://cyberclinic.ru/article/v/on-christianity-in-medieval-azerbaijan-vol-4-issue-3-4>, გვ. 154-160, 2010; 173. King Karen L., What is Gnosticism? Harvard University Press, 2003.
- 85 Kasumova, p. 160.
- 86 დუნდუა თ., აკაკი ჩიქობავა, მონეტა, როგორც პროპაგანდის საშუალება (ქართული ნუმისმატიკური ძეგლების მიხედვით), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი, 2016.
- 87 დუნდუა თ., საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის ნარკვევები, გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2017, გვ. 56.
- 88 დუნდუა თ., 2017, გვ. 47.
- 89 Dundua T., Christianity and Mithraism, The Georgian Story, Meridian Publishers, Tbilisi, 1999, p. 4.
- 90 Boyce M., A History of Zoroastrianism, 1982, p.114.
- 91 Duchesne-Guillemin Jacques, The Western Response to Zoroaster, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 142.
- 92 Duchesne-Guillemin Jacques. (1983), "Zoroastrian Religion", in Yarshater, Ehsan (ed.), Cambridge History of Iran, 3 (2), London & New York: Cambridge University Press, pp. 866–908.
- 93 Yarshater Ehsan, The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthia and Sasanian Periods, Cambridge University Press, 1983; pp. 879–880.
- 94 Christensen Arthur, L'Iran sous les Sassanides, pp. 15-38.
- 95 ჩხარტიშვილი მ., 2018, გვ. 39.
- 96 ჩხარტიშვილი მ., 2018, გვ. 13.

- 97 Меликишвили Г. А., К истории Древней Грузии, 1959, გვ. 59.
- 98 Kellens J., Avesta i., Survey of the History and Contents of the Book, Encyclopaedia Iranica.
- 99 ავესტის გათვბი: გალობანი, თარგმნა გიორგი ახვლედიანმა, რედ. მ. ან დრონიკაშვილი, თსუ გამომცემლობა, 1979.
- 100 Le Zend Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par J. Darmesteter, Paris, Publ. E. Leroux, 1960; Avesta, die Heilige Buecher der Parsen, Herausgegeben von Fritz Wolf, de Gruyter Verlag, reprint 2012.
- 101 Zand-i Vohuman Yasht, ed. By B.T. Anklesaria, Bombay, 1957.
- 102 E. Benveniste, "Le texte du Draxt Asûrik et la versification pehlevie", JA 218, 1930, pp. 193-225.
- 103 The Pahlavi Texts, ed. By D.J.M. Jamsasp-Asana, v. I, Bombay, 1923, pp. 108-114.
- 104 არდა ვირაფ ნამაკი, ფალაურიდან თარგმნა თ. ჩხეიძემ, კრებული „არ-მალანი“ (აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები), გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1977.
- 105 არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, ფალაურიდან თარგმნა თ. ჩხეიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბილისი, 1975.
- 106 ირანული პოეზია, ნათელა მეტრეველის რედაქტორობით, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1977.
- 107 ფახრ ად-დინ ასად გორგანი, ვისრამიანი, „საბას“ წიგნები, 2012, სპარსული ტექსტი პირველად გამოცემულია მ. შინოვის მიერ: Vis-u Ramin, Ed. M. Minovi, Tehran, 1935.
- 108 The Bundahishn, Ed. By E.T.D. Anklesaria, with the introduction, Bombay, 1908.
- 109 The Complete Text of Pahlavi Dinkart, Ed. By D. Madan, Bombay 1911.
- 110 "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan", James Darmesteter, trans. Et ed. Journal Asiatique, series IX, 3: 185-250, 502-555, 1984.
- 111 Les Livres des Rois par Aboul Kasim Firdousi, publie, traduit et commente par J. Mole, Vol. I-VI, Paris, Publ. Impr. royale, 1838-1868.
- 112 აბულ ყასემ ფირდოუსი, შაჰ-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა ბელა შალვაშვილმა, 2011; არსებობს ამავე პოემის არაერთი ქართული თარგმანი სხვადასხვა მთარგნელთა მიერ შესრულებული, ეს არის მეტწილად თავისუფალი თარგმანები, რომელთაც აღარ ჩამოვთვლი.
- 113 პეროდოტე, ისტორია, I-II ტ., თარგმნილი და გამოცემული თ. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი 1975-76.
- 114 პეროდოტე, იქვე, I, გვ. 131-40.
- 115 პლატონი, პირველი ალკიბიადე, მთარგმნელი ბ. ბრეგვაძე, თბილისი, 2019, გვ. 122.
- 116 Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica, ix. Siculus, Diodorus; Oldfather, C. H. (Translator). Library of History: Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1935, 40.3.
- 117 Bidez Joseph-Cumont Franz, Les Mages Hellenises, V. I-II, Paris, Published: Les Belles Lettres, 1928.
- 118 Benveniste E., The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, Paris, 1929.

- 119 Страбон, География, Перевод Г. А. Стратановского под общей редакцией проф. С. Л. Утченко, М.: «Наука», 1964; ყახეჩიშვილი თინათინ, სტრაბონის „გეოგრაფია“ (ცნობები საქართველოს შესახებ), საქართველოს სსრ-ის მეცნ. აკადემიის გამომც., თბილისი, 1957.
- 120 Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones, Rufino interprete, MPG vol. I.
- 121 Malalae Ioannis, Chronographia, ed. L. Dindorff, Bonnæ, 1931.
- 122 Die Schatzhöhle, Syrisch und Deutsch herausgelegt von Carl Bezold, Leipzig, Hinrichs, 1883.
- 123 Hofmann G., Auszüge aus Syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, Publ. Brokhaus, 1880.
- 124 Benveniste E., Le temoignage de Theodore bar Konay sur le Zoroastrisme, Le monde oriental, 26-27, (1932-1933), გვ. 170-215.
- 125 Widengren Geo, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden, Kohlhammer Verl., 1961.
- 126 От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии нашей эры, Перевод с сирийского и греческого С.С. Аверинцева. М.: Ладомир, 1994. გვ.148-153.
- 127 Sundermann W., Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin, Akademie Verlag, 1981.
- 128 Haloun Gustav and Henning Walther B., "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani the Buddha of Light", Asia Major, N. S. 3 (1952), pp. 182-212, p. 205.
- 129 Сидоров А., Манихейство в изображении Августина, Вестник древней истории, № 2, 1983.
- 130 Sachau Eduard, The Chronology of Ancient Nations, Translation of Al-Birunis Athar-ul-Bakiya, 1979.
- 131 Noeldeke Theodor, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, 1879 (Nachdruck Leiden, Brill, 1973).
- 132 Macoudi, Les prairies d'or, Texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteill, v. I-IX, Paris, Publ. Impr. Imperiale, 1861-1877.
- 133 მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, თბილისი, 1984.
- 134 Елише, Слово о войне армянской, Перевод с древнеармянского академика И. А. Орбели, подготовка к изданию, предисловие и примечания К. Н. Юзбашяна, Ереван, 1971.
- 135 Bedrosian Robert, Ghazar P'arpec'i's History of the Armenians, New York, 1985; იბ. ასევე ლაშა ნ. ჯანაშია, ლაზარე ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1958.
- 136 Езник Кохбаци, Книга опровержений (О добре и зле), Пер., пред. и прим. В. К. Чалояна. Ер., Издательство АН Армянской ССР, 1968.
- 137 იაკობ ცურტაველი, ნამება ნმიდისა შუმანიკისი დედოფლისაჲ, თბილისი, 1979.

- 138 მარტილოზა და მოთმინება შმინდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბილისი, 1946.
- 139 მოქალაქობა და წამება შმინდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ, იხ. მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურდი, 1882, გვ. 213-216.
- 140 ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველ მეფეთაჲსა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი, 1955; იხ. აგრეთვე პავლე ინგოროყვა, ლეონტი მროველი, ქართველი ისტორიკოსი, „პამბავთა მწერალი“ მე-8 საუკუნისა, „ენიმკის მოამბე“, 1941, ტ. 10; Rapp Jr. Stephen H., Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts, Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 601, 113. Louvain: in aebidus Peeters, 2003.
- 141 ჯუანშერი, ცხოვრება მეფისა ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 139-244.
- 142 Sprengling Martin, Third Century Iran, Sapor and Kartir, University of Chicago Press, 1953; Honigmann Ernst et Maricq André, Recherches sur les Res gestae divi Saporis, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, cl. de lettres et sciences morales et politiques, 47, Brussels, 1953.
- 143 Chaumont Mary Louise, L'inscription de Kartir a la Ka'bah de Zoroastre, JA, CCXLVIII 1960, pp. 341-349; Gignoux Philip, L'inscription de Kartir a Sar Mashad, JA t. CCLVI, N° 3-4, Paris 1968, pp. 395-398; Frye Richard N., "History and Sasanian Inscriptions", in Atti del Convegno internazionale sul tema La Persia nel Medioevo. (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, quaderno 160, Rome, 1971, pp. 215-223.
- 144 Herzfeld Ernst, Paikuli: monument and inscriptions of the early history of Sasanian Empire, 2 vol., Berlin, D. Reimer, 1924.
- 145 Церетели Г. В., Армазское письмо и происхождение грузинского алфавита, Эпиграфика Востока, т. III, Л., 1949.
- 146 ყაუხჩიშვილი თ., საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, „ლოგოსი“, III გამოცემა, თბილისი, 2009.
- 147 ბაბალიკაშვილი ნ., ებრაული ეპიგრაფიკული ძეგლები საქართველოში (საკანდიდატო დისერტაცია), თბილისი, 1971; აგრეთვე – გ. წერეთელი, მცხეთის ახლად აღმოჩენილი ებრაული წარწერა, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიის და კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, V-VI, თბილისი, 1940.
- 148 ჯავახიშვილი ივ., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლად, წიგნი III, ნაკვეთი პირველი, ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, თბილისი, 1949.
- 149 პატარიძე რ., ქართული ასომთავრული, „ნაკადული“, თბილისი, 1980, გვ. 76-78.
- 150 პატარიძე რ., გვ. 106.
- 151 პატარიძე რ., გვ. 130-131.
- 152 შარაძე გ., თეიმურაზ ბაგრატიონი, თბილისი, 1972, გვ. 122-126.

- 153 გამყრელიძე თ., წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა, ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომავლობა, ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990, გვ. 194-202.
- 154 გაფრინდაშვილი ხ., კორიუნის მაშტოცის ცხოვრება (ტექსტის თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები), დისერტაცია, თბილისი, 2019, გვ. 71-97.
- 155 გაფრინდაშვილი ხ., გვ. 220.
- 156 ბერნარდ უტიე, მესროპ მაშტოცს არავითარი კავშირი არა აქვს ქართულ ანბანთან, რადიო „თავისუფლება“, 1.11.2016: <https://www.radiotavisupleba.ge/a/blogi-lasha-otkhmehuri-mesrop-mashtoci/28078444.html>
- 157 პატარიძე რ., გვ. 22; იხ. აგრეთვე რამიშვილი რ., აღმოჩენა სოფელ დავათში, ჟურნ. „მნათობი“ № 8, 1986.
- 158 The Excavations of Dura-Europos, ed. By P.V.C. Baur, M. J. Rostovtseff, Spring 1928, New-Haven, Yale University Press, 1929.
- 159 The Excavations of Dura-Europos, ed. By P.V.C. Baur, M. J. Rostovtseff, A.R. Belluger, November 1929, New Heaven, Yale University Press March 1932.
- 160 Шлюмберже Д., Эллинизированный Восток. 1985. დასახელებულ წიგნს ურთოს საკმაოდ მდიდარი ფოტომასალა და ილუსტრაციები.
- 161 Ghirshman Roman, Iran. Parthians and Sasanians, London, Published by Thames, 1962.
- 162 Herzfeld Ernst, Archaeological History of Iran, Pub. for the British Academy by H. Milford, Oxford University Press, 1935.
- 163 Lukonin, Vladimir G., Persia II: from the Seleucids to the Sassanids, An English translation by Hogarth J., London: Barrie & Jenkins. 1971; Луконин В. Г., Иран в эпоху первых сасанидов, Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, Л., 1961.
- 164 აფაქიძე ა., მცხეთა – ქართლის სამეფოს ძველი დედაქალაქი, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1959.
- 165 ლორთქიფანიძე ოთ., ანტიკური სამყარო და ქართლის სამეფო (იბერია): სავაჭრო-ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობანი ძვ.წ. III საუკუნიდან ახ.წ. III-IV სს. (ისტორიულ-არქეოლოგიური გამოკვლევა).
- 166 Гагошидзе Ю. М., Картли (Иберия) в V-I веках до н. э. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Тб., 1987.
- 167 Гагошидзе Ю. М., Из истории грузино-иранских взаимоотношений, Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура), Тб., 1983, გვ. 102-115.
- 168 Гагошидзе, 1981, იქვე.
- 169 ხიმშიაშვილი კ., იბერიის სატაძრო არქიტექტურის შესახებ, გამოქვეყნებულია: არქიტექტურული მემკვიდრეობა, თბილისი, 2001 გვ: 1-39; Химшиашвили К., Зодчество Упписихе Античного периода, Автореф. канд. диссертации, Ереван, 1988; თბილისი, „მეცნიერება“, 1968.
- 170 სანიკიძე თ., უფლისციხე, თბილისი, 2002.
- 171 გაგოშიძე ი., დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976-1977 წლების არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები, VI, თბილისი, 1978.

- 172 Химшиашвили К., Зодчество Уплисцихе, 1988.
- 173 Цоцелиა М. В., Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном, Тб., 1975.
- 174 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 28; იხ. აგრეთვე გიორგაძე გრ., ხეთურ-არმაზული ტრიადები, 1985, გვ. 147-157.
- 175 The Bundahishn, Ed. By E.T.D Anklesaria, 29,12.
- 176 თაყაიშვილი ე., საიდან და როგორ გაჩნდა „ართლის მოქცევის“ ქრონიკაში სახელწოდება „არიან ქართლი“? საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. IX, № 9-10, 1948, გვ. 621-627.
- 177 ჯანაშია ს., შრომები, ტ. 2, გვ. 70
- 178 მელიქიშვილი გ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხებისათვის, თბილისი, 1965, გვ. 223-228; იხ. აგრეთვე Меликишвили Г. А., К истории Древней Грузии, с. 112, 229.
- 179 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბილისი, 1963, გვ. 122.
- 180 ყიფიანი გ., მცხეთის წარმოშობის საკითხისათვის, საქალაქო სივრცე, დრო და გეოგრაფია, გვ.101; file:///Users/macbookpro/Downloads/51-Article%20Text-102-1-10-20120416.pdf.
- 181 მელიქიშვილი გ., 1965, გვ. 237-239.
- 182 ახვლედიანი გ., ავესტის თრავეტაონა და ქართული ზღაპრების თრითინო, ტფ. 1914; ირანულ ზღაპრულ მოტივებზე იხ. Christensen Arthur, Persische Märchen (Hrsg.), Bechtermünz Verlag, 1998.
- 183 Baumer Christoph, Converting the Caucasus, Minerva Magazine, 18.02.2022.
- 184 ქართლის ცხოვრება I, გვ. 15.
- 185 Minorski Vladimir, Urmia, Landschaft und Stadt in der persischer Provinz Adharbaidjan, Enciklopedica Iranica, Bd. 4, Leiden, 1982, p. 48.
- 186 Schippmann Klaus, die iranische Feuerheiligtuemer, Verl. Walter de Gruyter, Berlin-New-York, 1971, p. 352.
- 187 Wikander Stig, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, p. 109.
- 188 Фрай Р. Н., Наследие Ирана, М., 1972, с. 129.
- 189 M.-L. Chaumont Mary-Louise, Recherches sur le clerge Zoroastrien, le Herbad, RHR, V. 158, Paris 1960, pp. 55-153.
- 190 Marquart Joseph, A Catalogue of the provincial capitals of Eransahr, Rom, 1931; Paragraph 58.
- 191 Awesta, Yt IX, 18.
- 192 The Book of the Mainyo-i-Khard: The Pazand and Sansk. Texts, as arranged by Neriosengh Dhaval, with an Engl. Tr., a Glossary [&C.] by E.W. West, London-Stuttgart, 1871, 2, pp. 94-95.
- 193 The Bundahishn, Ed. By E.T.D Anklesaria, p.168.
- 194 Касумова С., Южный Азербайджан в III-VII вв. Баку, 1983, с. 20.
- 195 განძაკის და შიზის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. Бартольд В. В., Историко-географический обзор Ирана, соч. т. 7 (СПб., 1903, университетский

- кырц), М., 1971; გვ. 203; Marquart, 1901, p.108; G. Hofmann, 1880, p. 252; Schwarz P., Iran nach den arabische Geographen, Bd. VIII, (Bd. VIII (Ādarbāijān) Verl. O. Harrasoviz, Zwickau, 1932; p. 1099.
- 196 Ibn al-Fakih al-Hamadhāni (1870), Goeje, Mj de (Hrsg.), "Compendium libri Kitāb Al-Boldān auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhāni", Bibliotheca geographorum Arabicorum (auf Arabisch und Latein), Lugdunum Batavorum (auf Arabisch und Lateinisch) Leiden): Brill, 5, 32, 246.
- 197 Macoudi, Les prairies d'or, IV, 74.
- 198 იქვე, IV, 70.
- 199 Schippmann K., p. 328.
- 200 Histoire des rois Perses par Al-Thaalibi, ed. par L. Zotenberg, Paris, Publ. Imprimerie Nationale, 1900; pp. 223, 558.
- 201 Ringbom Lars Ivars, Paradisus Terrestris, Myt, bild och verklighet, Helsingfors, (Acta Societatis Scientiarum Fennicae N.S.C.I.) Revue de l'Histoire des Religions, 1960, pp. 267-271.
- 202 Minorski Vladimir, Two Iranian Legends in Abu-Dulafas's Second Risalah, in Archaeologia orientalia, In Memoriam Ernst Herzfeld, New York, 1952, pp. 172-175.
- 203 დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თხზულებათა სრული კრებული, თბილისი, 1980, გვ.125.
- 204 Quispel Gilles., Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, publisher Brill, Leiden, 1967; p. 39.
- 205 Marquart Joseph, Ērānšahr p. 108.
- 206 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 45.
- 207 Marquart Joseph, Ērānšahr, იქვე.
- 208 არდამირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, I, 131.
- 209 Немсадзе Г. Н., Проблемы иберийской знати из Згудери, краткие сообщения, 151, Античные памятники Колхиды и Иберии, М., 1977; стр. 108-114.
- 210 მარტვილობა შუშანიკისი, იხ. თავი I.
- 211 Lewan Gordesiani, Irene Tatišvili, Einige Bemerkungen zur Ethnizitaet in den hethitischen Texten, in: "And I knew twelve Languages", A Tribute to Massimo Poetto on the Occasion of his 70th Birthday, ed. N. Bolatti, Guzzo and Piotr Taracha, Agade Bis – University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies, Warsaw, 2019, pp. 221-219.
- 212 Мapp, Н.Я., Боги, 1902, გვ. 25.
- 213 კეკელიძე კ., შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თსუ შრომები, II, თბილისი, 1936, გვ. 266-270.
- 214 ვანაძე ვ., 2009, გვ. 62.
- 215 ვანაძე ვ., იქვე.
- 216 Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., 1984, გვ. 320-321.
- 217 წერეთელი მიხ., 1924, გვ. 84.
- 218 გაგოშიძე ი., დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976-1977 წლების არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები, გვ.70-74; კახა ხიმშიაშვილი, იბე-

- რიის სატაძრო არქიტექტურის შესახებ, არქიტექტურული შემკვიდრება, ტ. I, რედაქტორები: კ. ხიმშიაშვილი და დ. ხოშტარია, თბილისი, 2001, გვ. 1-40.
- 219 იქვე, გვ. 75.
- 220 Herzfeld Ernst, Paikuli, V. I, p. 99, 4.
- 221 Boyce Mary, "Anāhīd", Encyclopaedia Iranica, 1, New York: Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 1003-1009.
- 222 Malandra William, An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1983, p. 119.
- 223 Boyce Mary, 1983, იქვე.
- 224 Mapp, H.Я., 1987, c. 7.
- 225 Wesendonk O.G. von, 1924, p. 15.
- 226 Tsereteli Michael, The Asianic (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism. Georgica. 1 (1): 55, Retrieved 7 August 2012. p. 55.
- 227 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 58.
- 228 მშვილდაძე მ., აფროდიტეს კულტის გავრცელების საკითხისათვის ქართლში/იბერიაში (ურბნისი) საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 9, 2015 გვ. 20-31.
- 229 Boyce Mary, The history of Zoroastrianism, V. II, 1982 გვ. 202.
- 230 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 106.
- 231 ქვრივიშვილი ოთ., სვეტიცხოვლის მისტერია, თბილისი, „ნეკერი“, 2010, გვ. 45.
- 232 ბიბილური თ., აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში, ემიგრანტი, თბილისი, 2005-2006, № 4, გვ. 158-162.
- 233 სანიკიძე თ., უფლისციხე, 2002, გვ 44.
- 234 იქვე.
- 235 იქვე.
- 236 Химшиашвили К., Зодчество Уплисцихе, 1988, с. 16.
- 237 ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, გვ. 473-489.
- 238 Химшиашвили К., Зодчество Уплисцихе, 1988, с. 17.
- 239 იქვე.
- 240 Химшиашвили К., იქვე; აგრეთვე – გიგაური გ., ფარული ნიშნების - სკრიპტოგრამების შესახებ, <https://iberiana.wordpress.com/alphabet/script/> .
- 241 Фрай Р. Н., 1972, p. 213.
- 242 Plutarchi Vitae parallelae, tomus VI: Agesilaus, Pompeius, 24.
- 243 Химшиашвили К., Зодчество Уплисцихе, 1988, с.18.
- 244 Дьяконов И.М., К вопросу о символе Халди, ДВ, 4, Ер. 1983, с. 191.
- 245 Salvini Mirjo, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, pp. 79-89.
- 246 Zimansky Paul, Imagining Haldi, Alter Orient und Altes Testament, Bd. 397, Ugarit Verlag, Muenchen 2012, pp. 713-723.

- 247 Меликишвили Г. А., Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён // Вестник древней истории, Москва, 1948, № 2, с. 37-48.
- 248 Redner Karen, Between a Rock and a Hard Place, in «Biainili- Urartu», The Proceedings of the Symposium held in Munich, 12-14 October 2007, pp. 295-307.
- 249 Petrosian A., Haldi and Mithra/Mher, in "Aramazd" Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, I pp. 222-238.
- 250 Кальмайер П., К Вопросу о символе Халди, 4, Ереван, 1983, с. 182-187.
- 251 Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные, М., с. 429.
- 252 პეროდოტე, 1.5. 28.
- 253 ესქილე, მიჯაჭვული პრომეთე, იბ. Эсхил. Трагедии, Перевод с древнегр. С. Анта, М.: Искусство, 1978; 715, с. 255.
- 254 Lehman-Haupt C. F., On the Origin of the Georgians, Georgica, a Journal of Georgians and Caucasian Studies, Autumn 1937, pp. 49-77; იბ. ასევე პეროდოტე, წიგნი 4, თავი 37.
- 255 ლევინ გორდონი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური სურათისათვის (ლურსმული ტექსტების მიხედვით) ქართველი – უძველესი მეტალოგენური კერა (აჭარა), საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, 25-28 ივნისი 2018, თბილისი, 2019, გვ. 176-185.
- 256 The Book of Adam and Eve, also called The Conflict of Adam and Eve with Satan, ed. By Malan S. C., London, Williams and Norgate, 1882, pp. 246-247.
- 257 ქსენოფონტი, 1976, გვ. 63-66, 74-75.
- 258 Кальмайер П., К Вопросу о символе Халди, с. 186.
- 259 Cyril Toumanoff "Chronology of the Early Kings of Iberia", Traditio 25 (1969), p. 11. The Artaxiads.
- 260 Гагошидзе Ю. М., Из истории грузино-иранских взаимоотношений, Тбилиси, 1983, გვ. 110.
- 261 სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, III, თბილისი, 1955, გვ. 109.
- 262 Gignoux Philip, L'Inscription de kartir à Sar-Maršhad, JA v. CCLVI, № 3-4, Paris, 1968, p. 396.
- 263 Widengren Geo, Die Religionen Irans, p. 275; ნეკრესის ცეცხლტაძრის შესახებ იბ. ჭილაშვილი ლ., ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები, თბილისი, 2000, გვ., 73-75.
- 264 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 145.
- 265 ჯანაშია ლ., ლაზარე ფარპეციის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1958, გვ. 196.
- 266 კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1950, გვ. 390.
- 267 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 147.
- 268 Периханян А., Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды, М., 1983, გვ. 9-10.
- 269 Baumstark Carl Anton, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, pp. 114-115.
- 270 დიდი სჯულის კანონი, გვ. 227.

- 271 სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, იოსებ ყიფშიძის და აკაკი შანიძის რედაქციით, ტფილისი, 1928, გვ. 399.
- 272 იაკობ ცურტაველი, მარტილობა შუშანიკისი, გვ. 34.
- 273 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 106.
- 274 იქვე, გვ. 184.
- 275 Wikander Stig, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, p. 74.
- 276 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ი. აბულაძის რედაქციით, „მერანი“, 1991, გვ. 309.
- 277 Le livre de Zoroastre (Zarâtusht Nâma), ed. per F. Rosenberg, St. Peterburg, 1904, p. XXVI.
- 278 Hofmann G. G., Auszüge aus Syrischen Akten persischer Maertyrer, p. 80.
- 279 ჰეროდოტე, I, გვ. 132.
- 280 Nöldeke Theodor, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, 1879 (Nachdruck Leiden, Brill, 1973), p. 353.
- 281 Macoudi, Les prairies d'or, II, pp. 123-124.
- 282 Абу Рейхан Бируни, Памятники минувших поколений, Ташкент, 1958, с. 230.
- 283 თოფჩიშვილი რ., ქართველთა ხასიათი, ქართველური მემკვიდრეობა, <https://atsu.edu.ge/Ejournal/Kartvelology/issues/XI/Topchishviliroland.pdf>; გვ. 195.
- 284 Sundermann Werner, Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin, Akademie Verlag, 1981.
- 285 იქვე, 2, 4, pp. 522-550.
- 286 Sprengling Martin, Third Century Iran, Sapor and Kartir, University of Chicago Press, 1953, pp. 9-11.
- 287 ეს საჯარო მოხსენება აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა წაიკითხა 1957 წელს თებერვალში. იგივე მოსაზრება გაზიარებულია და მიღებულია ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. იხ. აგრეთვე Цоцелиа М. В., Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном, Тб., 1979, გვ. 6.
- 289 Marquart Joseph, Ērānšahr, p. 101.
- 289 Henning Walther B., Waruĉan-šah, JGIS vol. 2., 1945, pp. 88-89.
- 290 Maricq André, Res Gestae Divi Saporis "Syria", v. XXXV, 1958, p. 327; Honigmann Ernst et Maricq André, Recherches sur les Res gestae divi Saporis, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, cl. de lettres et sciences morales et politiques, 47, Brussels, 1953, p. 17.
- 291 Андроникашвили М., Чхеидзе Т., Среднеиранские языки и их значение, 1982, гв. 36.
- 292 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 55.
- 293 იქვე.
- 294 წერეთელი გ., 1958, გვ. 15-18.
- 295 ლორთქიფანიძე მ., მეტრეველი რ., საქართველოს მეფეები, თბილისი, „ნეკერი“, 2007, გვ. 29.
- 296 Ort L.J.R., Mani, ed. E.J. Brill, Leiden, 1967, pp. 255-256.

- 297 Steffen Albert, Mani, Dornach, Verl. Schöne Wissenschaften, 1930, pp. 7-8.
- 298 Puech Henri-Charles, Le Manichéisme, son Fondateur, sa doctrine, Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T. LVI, Paris, Civilisations du Sud, S.A.E., 1949, p. 195.
- 299 An-Nadim, Kitab al Fihrist, herausgegeben von G. Flügel, Verl. Vogel, 1871, p.328.
- 300 H. Nyberg Henrik S., Die Religionen des alten Irans, p. 413.
- 301 Honigsmann Ernst et Maricq André, Recherches, p. 38.
- 302 Macoudi, Les prairies d'or, II, p. 162.
- 303 Schmidt Carl und Polotsky Hans Jakob, Ein Mani-Fund in Aegypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler, Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei W. de Gruyter, Berlin, 1933, pp. 48-49.
- 304 Asmussen Jes Peter, Manichäismus, in: Historia Religionum. Handbook for the history of religion. Ed. by C. J. Bleeker and G. Widengren, t. 1, Leiden, publ. E.J. Brill, 1969, p. 592; Klimkeit Hans-Joachim, Manichaeism Art and Calligraphy, Leiden, E.J. Brill, 1980, pp. 145-162.
- 305 Scheader Hans-Heinrich, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, in F. Saxl, ed., Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925, Leipzig and Berlin, 1927, p. 135.
- 306 Sundermann Werner, Mitteliranische Manichäische Texte 45.
- 307 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 47.
- 308 Chaumont Mary-Louise, Recherches sur le clergé Zoroastrien, le Herbad, RHR, V. 158, Paris 1960, p. 81.
- 309 ლოლაშვილი ივ., არსენ იყალთოელი, თბილისი, 1978, გვ. 141.
- 310 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 142.
- 311 ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1979, გვ. 345-346.
- 312 ინგოროყვა პ., თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბილისი, 1978, გვ. 286-287.
- 313 Brosset Marie-Félicité, Histoire de la Georgie, depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle, St. Peterbourg, I, 1849, p.174.
- 314 ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 345.
- 315 Schaefer, Hans Heinrich (1930), «Zandik-Zindiq», Iranische Beiträge, I, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, K5, Halle: KGG, pp. 274-291.
- 316 Бартикийн Р. М., Еремики Ареворди («Сыны Солнца») в Армении и Месопотамии и послание Армянского католика Нерсеса Благодатного. Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран, М., 1967. с. 102-112.
- 317 Scheader Hans-Heinrich, Urform 1927, p. 97.
- 318 Asmussen Jes Peter, Manichäismus 1969, p. 589.
- 319 Сидоров А., 1983, с. 145-162.
- 320 თეოდორე აბუკურა, ტექსტები და დიალოგები თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, VI, 53; ივანე ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბილისი, 1978, გვ. 141.
- 321 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 100.
- 322 Anthony David W., The Horse, The Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World, Princeton University Press, 2007, p. 454.

- 323 Benveniste Emil – Renou Louis, Vrtra et Vrthragna, Paris, Imprimerie Nationale, 1934, pp. 1-4.
- 324 Duchesne-Guillemin Jacques, La Religion de l' Iran ancien, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 133.
- 325 Christensen Arthur, Etudes sur le zoroastrisme de la perse antique, Kobenhavn, Andr. Fred. Host & Son, 1928, p. 7.
- 326 Zaehner Robert, Zurvan, 1955. p. 147.
- 327 Bundahishn, Anklesaria, 170.
- 328 Boyce Mary, A History of Zoroastrianism, vol. II, 1982, p. 64.
- 329 Boyce Mary, On the Sacred Fires of the Zoroastrianism, BSOAS, vol. XXXI, I, 1968, p. 58.
- 330 Bundahishn, Anklesaria, pp. 127-128.
- 331 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 15-16.
- 332 Страбон, География, 15.2.14.
- 333 Wikander Stig, Der arrische Männerbund, Lund, 1938; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte, Lund, Ohlsson, 1938 (Ph.D. thesis), pp. 80-81.
- 334 Топоров В. Н., Авест. Trita, Traetaona 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, p. 109.
- 335 Mayerhofer Manfred, Iranische Personennamenbuch, Bd. I-II, Die Awestische Namen, Wien, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977, p. 321.
- 336 Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., Инвоевропейский язык и Инвоевропейцы, I, с. 321.
- 337 Немировский А., Каталог Этруских кораблей в «Энеиде», ВДИ, I (143), М., 1978, გვ. 142-148.
- 338 Widengren Geo, Recherches sur le Feodalisme iranien: Orientalia Suecana, vol. 5, 1957, pp. 79-182, pp. 79-182.
- 339 ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. I, გვ. 175-176.
- 340 წერეთელი მიხ., ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა, კონსტანტინოპოლი, 1924, გვ. 77.
- 341 Ghirshman Roman, Iran. Parthians and Sasanians, London, Published by Thames, 1962; იბ. Fig. 79.
- 342 Benveniste Emil – Renou Louis, Vrtra et Vrthragna, pp. 10-12.
- 343 Капанцян Гр., «Историко-лингвистические работы», Ереван, 1975, с. 318-319.
- 344 Hübschmann Heinrich, Armenische Grammatik, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962, p. 77.
- 345 История Армения Фавстоса Бузанда, III, 14.
- 346 მოვსეს ხორენეცი, I, გვ. 31.
- 347 Wesendonk O. G. von, über georgisches Heidentum, 1924, pp. 88-89.
- 348 Гагошидзе Ю. М., Картли (Иберия) в V-I веках до н. э. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Тб., 1987, გვ. 45; იბ. აგრეთვე გიგაური გ., ფარული ნიშნების, სკრიპტოგრამების შესახებ, იქვე.

- 349 Duchesne-Guillemin Jacques, *La Religion de l' Iran ancien*, p. 299.
- 350 Göbl Robert. *Investitur im sassanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung*, WZKM, Bd. 56. 1960, pp. 44-51.
- 351 Widengren Geo, *Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, p. 21.
- 352 Шлюмберже Д., *Элинизированный Восток*, 1985, გვ. 133.
- 353 *Les Livres des Rois* par Aboul Kasim Firdousi, publie, traduit et commente par J. Mole, I, p. 41.
- 354 Christensen Arthur, *Essai sur la Demonologie Iranienne*, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1941, p. 47.
- 355 Duchesne-Guilemine Jacques, *Art and Religion under the Sasanians*, in: *Memorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, pp. 147-154.
- 356 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 13-14.
- 357 ანდრონიკაშვილი მ., *ნარკვევები*, გვ. 500 .
- 358 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 15.
- 359 ანდრონიკაშვილი მ., იქვე.
- 360 Benveniste E., *Le temoignage de Theodore bar Konay sur le Zoroastrisme*, *Le monde oriental*, 26-27, (1932-1933) p. 192.
- 361 Marquart Joseph, *A Catalogue* paragraph 38.
- 362 გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკვ. II, თბილისი, 1952, გვ. 255-257; Marquart Joseph, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, Dieterich'sche verlagsbuchhandlung, 1903, pp. 428-429.
- 363 Abraham Valentine Williams Jackson, *Some Additional Data on Zoroaster*, *Orientalische Studien*, Bd. III, Gieszen, 1906, pp. 124-125.
- 364 ქვრივიშვილი ოთ., 2010, გვ. 85-86.
- 365 Мapp Н. Я., *Боги языческой Грузии*, 1901, с. 10.
- 366 ინგოროყვა პ., *თხზულებათა კრებული*, ტ. IV, გვ. 264-265.
- 367 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 143.
- 368 Капaдцян Г., *Историко-лингвистические работы*, 1975, გვ. 319.
- 369 Абаев В. И., *Осетинский язык и фольклор*, I, М-Л., 1949, გვ. 187.
- 370 ანდრონიკაშვილი მ., *ნარკვევები*, გვ. 467-468.
- 371 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 149-150.
- 372 იქვე, გვ. 151.
- 373 გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, თბილისი, 1991, გვ. 178-181.
- 374 Widengren Geo, *Recherches sur le Feodalisme iranien* p. 101.
- 375 Vis-u Ramin, ed. M. Minovi, p. 63.
- 376 *Les Livres des Rois*, Mole, II, გვ. 371.
- 377 პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, ტ. IV, გვ. 267, „ვიგრის“ შესახებ იხ. აგრეთვე ანდრონიკაშვილი მ., *ნარკვევები*, გვ. 239-240.
- 378 შდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, რომელშიც „ვიგ-რი“, „დეუბნი“ და „ხვითქი“ იმავე არსებას ნიშნავს.
- 379 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 180.

- 380 Бардавелидзе В. В., Дрэнэйшыя релігійныя вераванія, 1957, გვ. 37.
- 381 ლიკოფრონი, თ. ყაუხჩიშვილი, 1309-1321.
- 382 Wikander Stig, Der arrische Männerbund, p. 65.
- 383 Dênkart, ed. Madan, 730, 13.
- 384 Les Livres des Rois, Mole, II, p. 369-370.
- 385 ჩხეიძე თ., ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, გვ. 41.
- 386 Кёйпер Ф. Б. Я., Труды по ведийской мифологии. Перевод с английского. М.: ГРВЛ Наука, 1986, с. 73-74.
- 387 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 190-191.
- 388 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 150.
- 389 Dumézil Goerges, Mithra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. PUF, Paris, Leroux, 1940, pp. 6-7.
- 390 მახაური ტრ., ნარმოდგენები საიქიოზე სვანეთსა და ფშავ-ხევსურეთში, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები, წიგნი III, თბილისი, 2011.
- 391 Yasna, 46, 10-11.
- 392 Bundahishn, Anklesaria, 24-28.
- 393 Videvdat, fargard, 19, 27-30.
- 394 არდა ვირაფ ნამაკი, თეო ჩხეიძის თარგმანი, გვ. 7-8.
- 395 Duchesne-Guillemain Jacques, La Religion de l' Iran ancien, p. 334; აგრეთვე – Dawson Miles Menander, The Ethical Religion of Zoroaster. Kessinger Publishing. 2005, p. 237.
- 396 Abraham Valentine Williams Jackson, The Ancient Persian Conception of Savlation, according to the Avesta or the Bible of Zoroaster, The American Journal of Theology, vol. 17, № 2, 1913, pp. 195-205.
- 397 აბაკელია ნ., „ექსტაზური მოგზაურობის“ მოტივი ქართულ მითორიტულურ სისტემაში, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (II საერთაშორისო სიმპოზიუმი, ნან. I), თბილისი, 2009; კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996.
- 398 კიკნაძე ზ., იქვე.
- 399 გამსახურდია ზ., რუსთაველი და ანტონ I, წერილები და ესსეები, თბილისი, 1991, გვ. 83.
- 400 Arda-Viraf Namak, XV, 18-20.
- 401 Yasna, 48. 6.
- 402 Bundahishn, Anklesaria, 3, 6; 4,12; 4,15.
- 403 Bundahishn, Anklesaria, 61, 37-39.
- 404 Duchesne-Guillemain Jacques, La Religion de l' Iran ancien, pp. 317-324.
- 405 კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, 1996, გვ. xcvi.
- 406 კიკნაძე ზ., 1996, იქვე.
- 407 კიკნაძე ზ., 1996, იქვე.
- 408 Sarv-bon, "cypress tree", encyclopaedia Iranica, 1982 Derakt.
- 409 Thomas Hyde, Cypress of Kashmar Source Texts, 3, in six parts. Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis, 2nd edition, Oxford, 1760, p. 332; იხ, აგრეთვე Christensen Arthur, "Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrianisme," Acta Orientalia 4, 1926, pp. 81-115.

- 410 Le livre de Zoroastre (Zarâtusht Nâma), ed. per F. Rosenberg, St. Peterburg, 1904, pp. 57-58.
- 411 გარაყანიძე ქ., იბ. დისერტაცია, გვ. 69-70.
- 412 ხაზარაძე ნ., ნმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბილისი, „არტანუჯი“, 1999.
- 413 აგათანგელოსი, paragr. 8, 410.
- 414 Duchesne-Guillemin Jacques, La Religion de l' Iran ancien, pp. 27-29.
- 415 Henning Walther B., Zoroaster, in: Zarathustra, herausgegeben von H. Schlerath, Darmstadt, Verl. Wissenschaftliches Buches., 1970, pp. 118-164.
- 416 Herzfeld Ernst, Zoroaster and his World, Princeton, publ. Harvard-Yenching Institute, 1944.
- 417 Nyberg Henrik S., Die Religionen des alten Irans, Biblio Verlag, Osnabrueck, 1938, reprint in 1966.
- 418 Bidez Joseph- Cumont Franz, Les Mages Hellenises, V. I-II, Paris, Published: Les Belles Lettres, 1928.
- 419 Widengren Geo, Die Religionen Irans, 1965, pp. 233-235.
- 420 Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones, IV, 27 (იხ. MPG, I).
- 421 Denkart, Madan, VII, 5.
- 422 D Dion Chrysostomos: Sämtliche Reden. 36, II, 20.
- 423 Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones, IV, 28-29.
- 424 Ovid, The Love Poems. IV, 85.
- 425 Malalae Ioannis, Chronographia, 18, 15-21.
- 426 ეპისტოლენი ნმიდისა ეგნატი ღმერთმემოსილისანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი, 1988 გვ. 532.
- 427 მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, III, 27.
- 428 ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 14.
- 429 Welburn Andrew, The Book with Fourteen Seals, 1991, გვ. 35.
- 430 Platon, Timaios, III, 22 b .
- 431 Duchesne-Guillemin Jacques, La Religion de l' Iran ancien, p. 28.
- 432 Sachau Eduard, Syrische Rechtsbücher, Bd. III. Corpus juris des persischen Erzbischofs, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1914, p. 35.
- 433 Sachau, იქვე.
- 434 Езник Кохнаци, გვ. 97.
- 435 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 49.
- 436 Benveniste E., Le temoignage de Theodore bar Konay sur le Zoroastrisme, 1932-1933, p. 171.
- 437 Nyberg Henrik S., Cosmogonie et cosmologie Mazdéenes, JA, vol. CCXX, 1931; pp. 238-239.
- 438 გამსახურდია კ., შემოსაზღვრული და დაუსაბამო დროის მიმართებისთვის საშუალო სპარსულ ტრადიციაში, ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა პრობლემური სემინარის მასალები, საქართველოს ფილოსოფიური საზოგადოება, თსუ გამომცემლობა, 1984, გვ. 53-66.
- 439 Welburn A., The Book with Fourteen Seals, 1991, p. 18.

- 440 მოვსეს ხორენაცი, I. 6.
- 441 Clemens Alexandrinus, Stromata, I, 15.
- 442 Welburn A., The Book with Fourteen Seals, 1991, pp. 98-107.
- 443 Clemens Alexandrinus, Stromata, V, გვ. 598-599.
- 444 Malalae Ioannis, Chronographia, 17, 5-7.
- 445 ზღაპრობანი, რომელნი საწარმართოთა წიგნთაგან მოუხსენებიათ წიგნ-
თა შინა წმიდასა და დიდსა ღმრთისმეტყულსა გრიგოლის, იხ. ილია აბუ-
ლაძე, შრომები, III, თბილისი, 1982, გვ. 293.
- 446 Bindel Ernst, Pithagoras, 1962, p. 164.
- 447 Bindel Ernst, იქვე.
- 448 გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, 1991, გვ. 115-142.
- 449 Baron Hans, Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della
Mirandola, in: Kultur- und Universalgeschichte, Walter Goetze, zu seinen 60.
Geburtstag, Leipzig, 1927, pp. 146-170.
- 450 Widengren Geo, Iranisch-Semitische Kulturbegennung in parthischer Zeit, 1960,
pp. 44-46.
- 451 Widengren Geo, pp. 41-42.
- 452 Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones, I, 30.
- 453 Malalae Ioannis, Chronographia, 17, 2-14.
- 454 მოვსეს ხორენაცი, I. 6-7.
- 455 იქვე.
- 456 Die Schatzhöhle, Syirisch und Deutsch herausgelegt von Carl Bezold, Leipzig,
Hinrichs, 1883, p. 34.
- 457 The Book of Adam and Eve, III, XXV.
- 458 Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen, იქვე.
- 459 Doresse Jean, Gnosticism, 1969, p. 562.
- 460 Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen, Heidelberg, 1922, p. 15.
- 461 გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, 1991, გვ. 190.
- 462 Schwarz P., Iran nach den arabische Geographen, Bd. VIII, p. 4.
- 463 Albright N.F., Ninib-Ninurta, JAOS, vol, 38, p. 3, 1918; pp. 34-45.
- 464 Schmitt Rüdiger, „Die Wiedergabe iranischer Namen bei Ktesias von Knidos
im Vergleich zur sonstigen griechischen Überlieferung“, in J. Harmatta, ed.,
Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest,
1979, pp. 119-33.
- 465 A. Welburn, The Book with Fourteen Seals, 1991, pp. 88-94.
- 466 Die Schatzhöhle, Bezold, p. 35; შდრ. „განძთა ქვაბის“ ქართული ვერსია მარი-
ამ დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“, გვ. 814.
- 467 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 6.
- 468 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 48.
- 469 Origen, On First Principles, trans G.W. Butterworth, Gloucester, Published by
Peter Smith, 1973, I, 3, 1.
- 470 კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II,
თბილისი, 1945, გვ. 139.

- 471 Malalae Ioannis, Chronographia, LIV, 77 15-78 6.
- 472 Die Schatzhöhle, Bezold, p. 57.
- 473 განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 815.
- 474 Bidez Joseph – Cumont Franz, Les Mages Hellenises, 1928; I, 1938, გვ. 44.
- 475 Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии Акад. Обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; М.: Мысль, 1989, с. 209.
- 476 Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones 288.
- 477 Bidez Joseph – Cumont Franz, 1938, იქვე, p. 36.
- 478 Die Schatzhöhle, Bezold, იქვე.
- 479 Steinschneider Moritz, Speculum astronomicum. Zeitschrift für Mathematik und Physik, 16, 1871, p. 368.
- 480 An-Nadim, Kitab al Fihrist, Flügel, I, pp. 305-306.
- 481 Wikander Stig, Der arrische Männerbund, 1938, p. 98.
- 482 Zand-i Vohuman Yasht, III, 15.
- 483 Boyce Mary, The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition. Journal of the Royal Asiatic Society, April, 1957, p. 31.
- 484 Minorsky V., Uīs-u Rāmīn (Pahlavi and the “Language of Pahla”), BSOAS, 1962, 25, P. 2; pp. 58-68.
- 485 Les Livres des Rois, J. Mole, IV, 700-701.
- 486 Henning Walther B., Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus, ZDMG, 1936, Bd. 90, pp. 3-4.
- 487 A Al-Bīrūnī, Chronologie orientalischer Völker, herausgegeben von E. Sachau, introd. XIV.
- 487 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 105.
- 488 იქვე, გვ. 163.
- 489 კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1954, გვ. 63.
- 490 ინგოროყვა კ., თხზულებანი, ტ. IV, გვ. 258.
- 491 Boyce M., A History of Zoroastrianism, II., pp. 200-202.
- 492 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 105.
- 493 იქვე, გვ. 162
- 494 Dante, Inferno, XXXI, 44-48.
- 495 Dante, Purg, XII, 34-36.
- 496 Boeder Winfried, Indentitaet und Universalitaet, Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten Christlichen Orients, Georgica, 17, Zeitschrift fuer Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens (1994), pp. 66-84.
- 497 Encyclopedic Dictionary of the Bible, A translation and adaptation of A. van den Born’s Bijbels Woordenboek. New-York, Toronto, London, 1963, Michael.
- 498 The Sacred Books of the East, Vol. 50, English translations of Asian religious texts, edited by Max Müller and published by the Oxford University Press, 1879-1910, p. 350.
- 499 Gignoux Philip, L’Inscription de kartir ā Sar-Maršhad, JA v. CCLVI, N3-4, Paris, 1968, p. 389.

- 500 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 162.
- 501 Marquart Joseph, A Catalogue, 1931, Paragr. 24.
- 502 Mackenzie David Neil, Zoroastrian Astrology in the Bundahish, BSOAS, V. XXVII, P.3 1964, p. 520.
- 503 იქვე.
- 504 Cumont Franz, Recherches sur le manichéisme, II, Bruxelles, H. Lamertin, 1908, pp. 111, 164.
- 505 Lactantius, Institutiones, VIII, 19, 5.
- 506 იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1947, გვ. 41.
- 507 E. Bindel, იქვე, p. 153.
- 508 Wolfson Harry Austryn, The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1970, pp. 25-41, 316.
- 509 ს. სალუაშვილი, ნინო - „ტყვე ქალი“ - „თოგნოსტა“ - ნუნე საქართველოს გამაქრიატიანებელი პირი. იხ: <http://www.upali.ge/in-dex.php/პუბლიკაციები/ვიცნობდეთ-/პუბლიკაციები/ვიცნობდეთ-ისტორიას/1699-ნინო-ტყვე-ქალი-„თოგნოსტა“-ნუნე>
- 510 გამყრელიძე თ., კიკნაძე ზ., შადური ი., შენგელია ნ., თეორიული ენათმეცნიერების კურსი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2008, გვ. 520-522.
- 511 Apollonios von Rhodos: Das Argonautenepos, IV, 279-282.
- 512 ურუშაძე აკ., ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბილისი, 1964, გვ. 159.
- 513 თამარაშვილი მ., ისტორია კათოლიკობისა და ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. 682-683.
- 514 ჯანაშვილი მ., საუნვე მებათე საუკუნისა, ტფილისი, 1891, გვ. 30-32.
- 515 Шлюмберже Д., Элинизированный Восток, 1985, с. 160.
- 516 Луконин В. Г., Иран в эпоху первых сасанидов, Л., 1961, с. 50.
- 517 Gignoux Philippe, Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique, Iranisches Personennamenbuch II/2, 1986, pp. 9-10.
- 518 Mayerhofer Manfred, Die altpersischen Namen, Wien, 1979, p. 57.
- 519 Mayerhofer Manfred, Iranische Personennamenbuch, Bd. I-II, Die Awestische Namen, Wien, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977, p. 365; იხ. აგრეთვე Hinz Walther, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Wiesbaden, Verl. Harassovitz, 1975, pp. 94-95.
- 520 Bundahishn, 162 2-13.
- 521 არდამირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, IV.
- 522 Bailey Harold Walter, Zoroastrian Problems, 1943, pp. xxii, 63; იხ. აგრეთვე Benveniste Emil, Études sur la langue ossète, Paris, Publisher: Klincksieck, 1959, p. 127.
- 523 Cumont Franz, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, Bruxelles, H. Lamertin, 1899, pp. 284-285.
- 524 Gnoli Gherardo, Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi, in Gururājamañjarikā: Studi in onore di Giuseppe Tucci, I, Naples, 1974, pp. 243.

- 525 M. Boyce, a history of Zoroastrianism, II., 1982, pp. 224-25, 28.
- 526 პეროდოტე, 7, 43; პლუტარქე, ალექსანდრე, 72; დიონ კასიუსი, 77, 7.
- 527 Göbl Robert, System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984, pp. 45-46.
- 528 განძთა ქვების ქართული ვერსია, გვ. 837.
- 529 Gamsachurdia Konstantin und Gamsachurdia Nina, Herkunft der heiligen drei Könige und ihre Darstellungsweise, „Das Goetheanum“, Dornach, №1, 1992; pp. 1-4.
- 530 Benveniste Emil, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, 1969, p. 22.
- 531 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 20-21.
- 532 Andreas F.C. and W. Henning W., „Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch-Turkestan II“, SPAW, Phil.-hist. Kl., Berlin, 1933; p. 97.
- 533 არდამირ პაპაკის ძის საქმეთა ნიგნი, I 8.
- 534 Bailey Harold Walter, Zoroastrian Problems, 1943, p. 44.
- 535 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 22.
- 536 იქვე, გვ. 34-35.
- 537 იქვე, გვ. 51.
- 538 Les Livres des Rois, J. Mole, III, p. 169.
- 539 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 67.
- 540 იქვე, გვ. 72.
- 541 იქვე, გვ. 65.
- 542 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 346.
- 543 პეტრე იბერი, შრომები, თბილისი, 1961, გვ. 117 7-8.
- 544 იქვე, გვ. 16 25-27.
- 545 პეტრე იბერი, გვ. 113, 31-32.
- 546 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 98.
- 547 Boyce Mary, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, with a Reverse Index by Ronald Zwanziger, Acta Iranica 9a, Tehran and Liège, 1977, pp. 568-570.
- 548 Gamsachurdia konstantin und Gamsachurdia Nina, 1992, გვ. 2.
- 549 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 33.
- 550 იქვე, გვ. 34-35.
- 551 იქვე, გვ. 55.
- 552 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 26.
- 553 იქვე, გვ. 28.
- 554 იქვე, გვ. 30-31.
- 555 იქვე, გვ. 52.
- 556 იქვე, გვ. 47.
- 557 Benveniste E., Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, 1969, p. 80.
- 558 Homer, Iliad, 8, 17.
- 559 იქვე, გვ. 9, 254.
- 560 იქვე, გვ. 11, 198.
- 561 იქვე, გვ. 20, 120-122.

- 562 პეტრე იბერი, 22, 15-17.
- 563 მამათა სწავლანი, გვ. 309.
- 564 კეკელიძე კ., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, წიგნი.1, 1951, გვ. 132-136.
- 565 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 28.
- 566 განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 836.
- 567 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 21.
- 568 იქვე, გვ. 45.
- 569 იქვე, გვ. 51.
- 570 Homer, Iliad, 9, 39.
- 571 Homer, Odyssey, 22, 226.
- 572 პეტრე იბერი, 37, 7-8.
- 573 იქვე, 7, 24-25.
- 574 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 356.
- 575 Benveniste Emil, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, 1969, pp. 9-15.
- 576 Homer, Iliad, I, 113-120.
- 577 Benveniste E., Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, 1969, p. 54.
- 578 ფარნავაზის სიზმარს სემიოტიკურად იკვლევდა პროფ. ზურაბ კიკნაძე. იბ. ზ. კიკნაძე, ფარნავაზის სიზმარი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, 1984, გვ. 112-120.
- 579 Origenes, Die griechisch erhaltenen jeremias homilien, Stuttgart, Publ. by Hiersemann, 1980, p. 9.
- 580 განძთა ქვაბის ქართული ვერსია, გვ. 835.
- 581 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 22.
- 582 Bailey Harold Walter, Zoroastrian Problems, 1943, p. 2.
- 583 კიკნაძე ზ., ჯვარი და საყმო, ქართული მითოლოგია, ნაწილი I.
- 584 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 25-26.
- 585 Homer, Odyssey, 19, 107-114.

სამეცნიერო ლიტერატურა:

ქართულად

1. აბაკელია ნინო, „ექსტაზური მოგზაურობის“ მოტივი ქართულ მითორიტუალურ სისტემაში, ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (II საერთაშორისო სიმპოზიუმი, (ნაწილი I) თბ. 2009; <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-00000-00---off-0civil2-civil2-01-1--0-10-0--0-0---0prompt-10--%2e-4---4---0-1l--11-en-10---10-ru-50--00-3preferences-00-0-00-11-1-1utfZz-8-00-0-11-1-1utfZz-8-10&cl=CL1.11.4.1&d=HASHfe019df1b0e15b319b1ff0>=1>;
2. ალექსიძე ზაზა, „ნმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა, წმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I. თბ. არტანუჯი, 2008, გვ. 132- 137;
3. ანდრონიკაშვილი მზია, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თსუ გამომცემლობა, თბ. 1966;
4. აფაქიძე ანდრია, მცხეთა – ქართლის სამეფოს ძველი დედაქალაქი, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომც., 1959;
5. ახვლედიანი გიორგი, ავესტის თრაეტაონა და ქართული ზღაპრების „თრითინო“, ტფილისი, 1914;
6. ბაბალიკაშვილი ნისან, ებრაული ეპიგრაფიკული ძეგლები საქართველოში. (საკანდიდატო დისერტაცია. თბილისი. 1971;
7. ბიბილური თეიმურაზ, აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში, ემიგრანტი, თბილისი, 2005-2006. N 4, გვ. 158-162;

8. გაგოშიძე იულონ, დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976-1977 წლების არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები, VI, თბ. 1978;
9. გამსახურდია თამარ, პიტიახშის ინსტიტუტის საკითხისთვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, არქეოლოგიის, ისტორიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1970, N 6. გვ. 49-74;
10. გამსახურდია ზვიად, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, გამომც. მეცნიერება, თბ. 1991;
11. გამსახურდია ზვიად, რუსთაველი და ანტონ I, წერილები და ესკეზები, გამომც. ხელოვნება, თბ. 1991; გვ. 46-99;
12. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა, გამომცემლობა „პითაგორა“, თბ. 1995;
13. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., ცეცხლქურუმები ქართლში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1988, N 1; გვ.113-120;
14. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., ბარდაველიძე ნინო, მეფე-მოგვთა ვინაობა და მათი გამოსახვის წესი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, N 2, თბილისი, 1990; გვ. 184-196;
15. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., ერთი მანიქეური მისიის შესახებ, ჟურნალი პარალელი, N11, სტუ-ს გამომცემლობა, თბ. 2019 წ. გვ. 183-194;
16. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., შემოსაზღვრული და დაუსაბამო დროის მიმართებისთვის საშუალო სპარსულ ტრადიციაში, ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა პრობლემური სემინარის მასალები, საქართველოს ფილოსოფიური საზოგადოება, თსუ გამომცემლობა, 1984, გვ. 53-66;
17. გამსახურდია კონსტანტინე ზ., მაზდაისტურ-ზოროასტრული მოტივები ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემებში, ლიტერატურული ძიებანი, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2019;
18. გამყრელიძე, თამაზ, წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა, ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომადგენელი

- ვლობა, ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990;
19. გამყრელიძე თამაზ, კიკნაძე ზაზა, შადური ინგა, შენგელია ნანა, თეორიული ენათმეცნიერების კურსი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბ. 2008,
 20. გაფრინდაშვილი ხათუნა, კორიუნის მაშტოცის ცხოვრება, (ტექსტის თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები) დისერტაცია, თბილისი, 2019;
 21. გარაყანიძე ქეთევან, წარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად 2018, https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_9978_1.pdf ;
 22. გიგაური გიორგი, ფარული ნიშნების-სკრიპტოგრამების შესახებ, <https://iberiana.wordpress.com/alphabet/script/>;
 23. გიორგაძე გრიგოლ, ხეთურ-არმაზული ტრიადები, მნათობი, N 7, 1985, გვ. 147-157;
 24. გოილაძე ვახტანგ, ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, მეცნიერება, თბ. 1990;
 25. გოილაძე ვახტანგ, ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, მეცნიერება, თბ. 1991;
 26. გორდონი ლევი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური სურათისათვის (ლურსმული ტექსტების მიხედვით) ქართველი – უძველესი მეტალოგენური კერა (აჭარა), საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, 25-28 ივნისი 2018, თბ., 2019, გვ. 176-185;
 27. გორდუზიანი ლევან, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური სურათისათვის, (ლურსმული ტექსტების მიხედვით) კრებული „საქართველო – უძველესი მეტალოგენური კერა“, (აჭარა) საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ბათუმი, 25-28 ივნისი, 2018 წ., თბ. 2019, გვ. 176-185;
 28. დუნდუა თედო, აკაკი ჩიქობავა, მონეტა, როგორც პროპაგანდის საშუალება, (ქართული ნუმიზმატიკური ძეგლების მიხედვით), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი, 2016, გვ. 93-114;
 29. დუნდუა თედო, საქართველოს უძველესი და ძველი ისტორიის ნარკვევები, გამომცემლობა მერიდიანი, 2017;

30. ვაწაძე ვლასი, იბერიის სამეფოს წარმართული ღვთაებები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თსუ ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბ. 2009, old.press.tsu.ge/GEO/internet/disertaciebi/disertacia%2011noemberi.pdf;
31. თათარაშვილი თეიმურაზ, ირანული რელიგიები საქართველოში III-XII საუკუნეებში, 2015, გვ. 176, <https://sangu.ge/images/015/teimuraztatarashvilidisert.pdf>;
32. თამარაშვილი მიხეილ, ისტორია კათოლიკობისა და ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902;
33. თაყაიშვილი ექვთიმე, საიდან და როგორ გაჩნდა „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკაში სახელწოდება „არიან ქართლი“? საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. IX, N 9-10, 1948, გვ. 621-627;
34. თოფჩიშვილი როლანდ, ქართველთა ხასიათი, ქართველური მემკვიდრეობა, <https://atsu.edu.ge/Ejournal/Kartvelology/issues/XI/Topchishviliroland.pdf>;
35. იეკი უდო რაინჰოლდ, ვახტანგ გორგასალი, ქრისტიანი ფილოსოფოსი მეფე. კავკასიური ფილოსოფიის და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივი, თბ. 2019; (ქართულ ენაზე)
36. ინგოროყვა პავლე, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბილისი, საბჭოთა საქართველო, 1978;
37. კეკელიძე კორნელი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1945;
38. კეკელიძე კორნელი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1950;
39. კეკელიძე კორნელი, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, წიგნი 1, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1951;
40. კეკელიძე კორნელი, შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თსუ შრომები, II, თბ. 1936, გვ. 266-270;
41. კიკნაძე ზურაბ, ფარნავაზის სიზმარი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, N 1, 1984, გვ. 112-120;
42. კიკნაძე ზურაბ, ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო, ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1996; <http://saunje.ge/index.php?id=1190>

43. ლორთქიფანიძე მარიამ, ქართლი V საუკუნის II ნახევარში, გამომც. მეცნიერება, თბ. 1979;
44. ლორთქიფანიძე ოთარ, ანტიკური სამყარო და ქართლის სამეფო (იბერია) : სავაჭრო-ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობანი ძვ.წ. III საუკუნიდან ახ.წ. III-IV სს. (ისტორიულ-არქეოლოგიური გამოკლევა). თბილისი, მეცნიერება, 1968;
45. ლოლაშვილი ივანე, არსენ იყალთოელი, გამომც. მეცნიერება, თბილისი, 1978;
46. მამულია გურამ, ლეონტი მროველის და ჯუანშერის წყაროები, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, N 4, 1964 გვ. 249-256;
47. მახაური ტრისტან, წარმოდგენები საიქიოზე სვანეთსა და ფშავ-ხევსურეთში, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები, ნიგნი III, თბ. გამომც. უნივერსალი, 2011;
48. მგალობლიშვილი თამილა, ქრისტიანული ქართლი IV-V საუკუნეებში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, N 1988; გვ. 102-117;
49. მელიქიშვილი გიორგი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხებისათვის, თბ., 1965;
50. მშვილდაძე მარიკა, აფროდიტეს კულტის გავრცელების საკითხისათვის ქართლში/იბერიაში (ურბნისი), საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 9, თბ. 2015 გვ. 20-31;
51. ნიკოლოზიშვილი ნიკოლოზ, ქართული ელიზიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევა ქართლისაჲ“-ს და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, დისერტაცია, თბ., 2006
52. პატარიძე ლელა, „ცხოვრება წმიდისი ნინოსი“ (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები), მეცნიერება, თბ., 1993;
53. პატარიძე რამაზ, ქართული ასომთავრული, გამომც. „ნაკადული“, თბილისი, 1980;
54. რამიშვილი რამინ, აღმოჩენა სოფელ დავათში. ჟურნალი „მნათობი“, 1986.
55. სანაძე მანანა, ქართლის ცხოვრების და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე) გამომც. საქართველოს მაცნე, თბ. 2001;

56. სალუაშვილი საბა, ნინო – „ტყვე ქალი“ – „თეო-გნოსტა“ – ნუნე საქართველოს გამაქრიატიანებელი პირი. იხ: <http://www.უფალი.გე/ინდეხ.პპპ/პუბლიკაციები/ვიცნობდეთ-პუბლიკაციები/ვიცნობდეთ-ისტორიას/1699-ნინო-ტყვე-ქალი-„თეო-გნოსტა“-ნუნე/>;
57. სანიკიძე თამაზ, უფლისციხე, თბ. 2002;
58. სახოკია თედო, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, III, თბილისი, სახელგამი, 1955;
59. სიგუა სოსო, „ეკსტატი მცხეთელის მარტვილობა“ და აბიბოს ნეკრესელი, თბილისი, 2011;
60. უტიე ბერნარდ, მესროპ მაშტოცს არავითარი კავშირი არა აქვს ქართულ ანბანთან, რადიო „თავისუფლება“, 1.2016 წ.; <https://www.radiotavisupleba.ge/a/blogi-lasha-otkhmezuri-mesrop-mashtoci/28078444.html>;
61. ქავთარია გრანი, ფარნავაზი, თსუ, 1999;
62. ქვრივიშვილი ოთარ, სვეტიცხოვლის მისტერია, თბ. „ნეკერი“, 2010;
63. ქურციკიძე ციალა, „მოქცევაი ქართლისაის“ ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I, თბ. 1964;
64. გურამ ყიფიანი, მცხეთის წარმოშობის საკითხისათვის, საქალაქო სივრცე, დრო და გეოგრაფია, გვ.101; <file:///Users/macbookpro/Downloads/51-Article%20Text-102-1-10-20120416.pdf> ;
65. შარაძე გურამ, თეიმურაზ ბაგრატიონი, თბ. 1972;
66. ჩხარტიშვილი მარიამ, საქართველო III-V საუკუნეებში, ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორია, გამომც. ნეკერი, თბ. 2018;
67. ჩხეიძე თეო, ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, თბ. მეცნიერება, 1984;
68. ჩხეიძე თეო, აღზრდის ინსტიტუტი სასანურ ირანში, თბ. მეცნიერება, 1979;
69. წერეთელი გიორგი, მცხეთის ბერძნული წარწერა ვესპასიანეს ხანისა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომდუმლობა, თბ. 1958;
70. წერეთელი გიორგი, მცხეთის ახლად აღმოჩენილი ებრაული წარწერა, აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიის და კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, V-VI, თბ. 1940;
71. წერეთელი გიორგი, სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის : [ქართულსა და სემიტურში საერთო მოვლენების არსებობა] – N– გვ. 7-31;

72. წერეთელი კონსტანტინე, არამეული ენა საქართველოში, „მნათობი“, N 6, თბ. 1976, გვ. 150-157;
73. წერეთელი მიხეილ, ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა, კონსტანტინოპოლი, 1924;
74. ხაზარაძე ნანა, საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნო-პოლიტიკური პრობლემები, თბ. მეცნიერება, 1984;
75. ხაზარაძე ნანა, წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბ. გამომც. ინტელექტი, 1999;
76. ჭილაშვილი ლევან, ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები, თბ., 2000;
77. ხიმშიაშვილი კახა, იბერიის სატაძრო არქიტექტურის შესახებ, არქიტექტურული მემკვიდრეობა, ტ. I, რედაქტორები კ. ხიმშიაშვილი და დ. ხოშტარია, თბილისი, 2001, გვ. 1-40;
78. ჯავახიშვილი ივანე, თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, თსუ გამომც. 1979;
79. ჯავახიშვილი ივანე, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, წიგნი III, ნაკვეთი პირველი, ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია, თბილისი, 1949;
80. ჯანაშია სიმონ, შრომები, ტ. II, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტი, თბილისი, 1952;
81. ჯანაშვილი მოსე, საუნჯე მეთე საუკუნისა, ტფილისი, 1891;

რუსულად

82. Абаев В. И., Осетинский язык и фольклор, I, Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1949;
83. Андроникашвили М. К., Чхеидзе Т. Д. . Среднеиранские языки и их значение для изучения истории культур с сопредельных с Ираном ареалов (на материале грузинского языка), Советское Востоковедение . Проблемы и Перспективы. Москва, 1988, 452-457;
84. Бардавелидзе В. В., Дрнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён, Изд-во Акад. наук Грузинской ССР, 1957;
85. Бартикян Р. М., Еретики Ареворди («Сыны Солнца») в Армении и Месопотамии и послание Армянского католикоса Нерсеса Благо-

датного. Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран, Сборник в честь семидесятилетия члена-корреспондента Академии наук СССР Н.В. Пигулевской. // М.: ГРВЛ. 1967;

86. Бартольд В. В., Историко-географический обзор Ирана, соч. т. 7, (СПб., 1903, университетский курс) М. 1971;
87. Дьяконов И.М., К Вопросу о символе Халди, ДВ, 4, Ер. 1983;
88. Гагошидзе Ю. М., Из истории грузино-иранских взаимоотношений, Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) Тбилиси, 1983; გვ. 102-115;
89. Гагошидзе Ю. М., Картли (Иберия) в V-I веках до н. э. Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Тб., 1987;
90. Гамкрелидзе Тамаз В. Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ пра языка и протокультуры, в 2 тт.- Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984;
91. Кальмайер П., К Вопросу о символе Халди, Древний восток, 4., Ереван, 1983, 182-187;
92. Капанцян Григор, Историко-лингвистические работы, Ереван; Изд-во АН Армянской ССР; 1975;
93. Касумова Сара, Южный Азербайджан в III-VII вв., Баку, 1983;
94. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Перевод с английского. – М. : ГРВЛ «Наука», 1986;
95. Луконин В. Г., Иран в эпоху первых сасанидов, Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа. Л., 1961;
96. Марр Н.Я. Боги языческой Грузии по древне-грузинским источникам, Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества, том XIV, Императорская Академия Наук, 1902;
97. Марр Н.Я., Грузинский язык, Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, 1949;
98. Меликишвили Г. А., К истории Древней Грузии, Тбилиси: Изд-во Акад. наук Груз. ССР, 1959;
99. Меликишвили Г. А., Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён // Вестник древней истории. — Москва, № с. 37—48;
100. Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, М., Издательство Академии наук СССР, 1960;

101. Немировский А., Каталог Этруских кораблей в «Энеиде», ВДИ, I (143), М., 1978;
102. Немсадзе Г. Н., Проблемы иберийской знати из Згудери, краткие сообщения, 151, Античные памятники Колхиды и Иберии, М., 1977, 83. 108-114;
103. Периханян Анаит., Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды, М., Наука, 1983;
104. Пигулевская Нйна Викторовна, Культура сирийцев в средние века. М., Издательство Академии наук СССР, 1979;
105. Сидоров А.. Манихейство в изображении Августина. Вестник древней истории, N2, 1983, 145-162;
106. Топоров В. Н., Авест. Trita, Traetaona 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;
107. Топоров В. Н., Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, Ист.-филол. журн. № С. 88-106;
108. Шлюмберже Даниель, Эллинизированный Восток. Греческое искусство и его наследники в несредиземноморской Азии. М.: «Искусство». 1985;
109. Церетели Георгий В., Армазское письмо и происхождение грузинского алфавита, Эпиграфика Востока, т. III, Л., 1949;
110. Цоцелиа М. В., Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном, Тб., 1975;
111. М. В. Цоцелиа. Восточная Грузия (Картли) в III _ VII вв. и ее связи с державой Сасанидов. Автореф. канд. диссертации. Л., 1975;
112. Фрай Р. Н., Наследие Ирана, М., 1972; ხელახალი გამოცემა: Фрай Ричард. Наследие Ирана, Под ред. и с предисл. М.А. Дандамаева; Пер. с англ. В.А. Лившица и Е.В. Зеймаля. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Вост. лит., 2002;
113. Химшиашвили Каха, Зодчество Уплисцихе Античного периода, Автореф. канд. диссертации. Ереван, 1988;

ეპროპულ ენებზე

114. Albright N.F., Ninib-Ninurta, JAOS, vol, 38, p. 3, 1918; pp.34-45;
115. Andreas F.C. and W. Henning W., „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II,“ SPAW, Phil.-hist. Kl., Berlin, 1933; pp. 84-93;

116. Anthony David W., The Horse, The Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World, Princeton University Press, 2007;
117. Asmussen Jes Peter, The Christian Church and the Sassanids, The Cambridge History of Iran, vol. 3 (2) the Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, ed. By E. Yarshater, 1983;
118. Asmussen Jes Peter, Manichäeismus, in: Historia Religionum. Handbook for the history of religion. Ed. by C. J. Bleeker and G. Widengren, t. 1, Leiden, publ. E.J. Brill, 1969;
119. Bailey Harold Walter, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Oxford, Clarendon Press, 1943;
120. Bailey Harold Walter, To the Zamasp Namak, I, BSOAS, 1930, pp. 55-85;
121. Baron Hans, Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, in: Kultur- und Universalgeschichte, Walter Goetze, zu seinen Geburtstag, Leipzig, 1927, pp. 146-170;
122. Baumer Christoph, Converting the Caucasus, Minerva Magazine, 18.02.2022;
123. Baumstark Carl Anton, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922;
124. Beck Roger, The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun. Oxford University Press, 2006;
125. Benveniste Emil – Renou Louis, Vrtra et Vrthragna, Paris, Imprimerie Nationale, 1934;
126. Benveniste Emil, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, Editions des Minuit, Paris, 1969;
127. E. Benveniste, "Le texte du Draxt Asūrīk et la versification pehlevie," JA 218, 1930, pp. 193-225;
128. Benveniste Emil, Études sur la langue ossète, Paris, Publisher: Klincksieck, 1959;
129. Bindel Ernst, Pithagoras, Verl. Freies Geistesleben, Stuttgart, Freies Geistesleben, 1962;
130. Boeder Winfried, Indentitaet und Universalitaet, Volkssprache und Schriftsprache in den Laendern des alten Christlichen Orients, Georgica, 17, Zeitschrift fuer Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens, (1994) pp. 66-84;
131. Bousset Wilhelm, Die Religion des Judentums, Berlin, Reuthers, 1903;

132. Mary Boyce and Frantz Grenet: A History of Zoroastrianism. Vol. 3: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abt.: Der Nahe und Mittlere Osten. Bd., Abschnitt: Religionsgeschichte des Alten Orients. Lief. 2, Ht. 2.) 596 pp. Leiden, etc.: E. J. Brill, 1991;
133. Boyce Mary, A History of Zoroastrianism, vol. I, Leiden-Koeln, E.J. Brill, 1982;
134. Boyce Mary, A History of Zoroastrianism – Zoroastrianism under the Achaemenians, vol. II, Leiden-Koeln, E.J. Brill, 1982;
135. Boyce Mary, "Anāhīd", Encyclopaedia Iranica, 1, New York: Routledge & Kegan Paul, 1983, pp. 1003–1009;
136. Boyce Mary, On the Sacred Fires of the Zoroastrianism, BSOAS, vol. XXXI, I, 1968; pp. 454–465;
137. Boyce Mary, The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition. Journal of the Royal Asiatic Society, April, 1957, pp.10–45;
138. Boyce Mary, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, with a Reverse Index by Ronald Zwanziger, Acta Iranica 9a, Tehran and Liège, 1977, pp. 568–570;
139. Brosset Marie-Félicité, Histoire de la Georgie, depuis l'entiquité jusqu'au XIX siècle, St. Peterbourg, I, 1849;
140. Brown Peter, The World of the Late Antiquity, AP 150-New York, Norton, 1989;
141. Bruner Ch. Jerome, The Fable of the Babilonian Three, JNES, V. 39, 1980 N 3, pp. 191–202;
142. Chaumont Mary Louise, L'inscription de Kartir a la Ka'bah de Zoroastre, JA, CCXLVIII 1960, pp. 341–349;
143. Chaumont Mary- Louise, Recherches sur le clerge Zoroastrien, le Herbad, RHR, V. 158, Paris 1960, pp. 55–153;
144. Chaumont Marie-Louise, Recherches sur l'histoire d'Armenie, Paris, Publ. P Geuthner. 1965;
145. Christensen Arthur, L'Iran sous les Sassanides, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1944;
146. Christensen Arthur, "Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrianisme," Acta Orientalia 4, 1926, pp. 81–115;
147. Christensen Arthur, Essai sur la Demonologie Iranienne, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1941;

148. Christensen Arthur, Persische Märchen (Hrsg.) Verlag: Bechtermünz Verlag, 1998
149. Christensen Arthur, Etudes sur le zoroastrisme de la perse antique, Kobenhavn, Andr. Fred. Host & Son, 1928;
150. Coert Jean, Schmitt Tassilo, Wer war Flavius Dades? Ueberlieferungen zum Verstaendniss einer Inschrift aus dem kaukasischen Iberien, Advances in ancient Black Sea Studies, Historiography, Archaeology and Religion, Editors: V. Gojocar, L. Ruscu, Th. Castelli and A.I. Pazsint, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2019, pp. 347-390;
151. Cumont Franz, Les mystères de Mithra, BICUMA 3, 2013;
152. Cumont Franz, Recherches sur le manichéisme, II, Bruxelles, H. Lamertin, 1908;
153. Cumont Franz, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, Bruxelles, H. Lamertin, 1899;
154. Dawson Miles Menander, The Ethical Religion of Zoroaster. Kessinger Publishing. 2005;
155. Doresse Jean, Gnosticism, in Historia religionum; ed. E.J. Brill. V.1969;
156. Duchesne-Guillemin Jacques, La Religion de l' Iran ancien, Presses Universitaires de France, Paris, 1962;
157. Duchesne-Guillemin Jacques, Die Magier in Bethlehem und Mithra als Erloeser? ZDMG, N 2, 1961;
158. Duchesne-Guillemin Jacques, The Western Response to Zoroaster, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 52f.;
159. Duchesne-Guillemin Jacques. (1983), "Zoroastrian Religion", in Yarshater, Ehsan (ed.), Cambridge History of Iran, 3 (2), London & New York: Cambridge University Press, pp. 866-908;
160. Duchesne-Guillemin Jacques, Art and Religion under the Sasanians, in: Memorial Jean de Menasce, Louvain, 1974;
161. Dumézil Goerges, Mithra-Varuna, Essai sur deux representations indo-européennes de la Souveraineté. PUF, Paris, Leroux, 1940;
162. Tedo Dundua, Christianity and Mithraism, The Georgian Story, Meridian Publishers, Tbilisi, 1999;
163. Encyclopedic Dictionary of the Bible, A translation and adaptation of A. van den Born's. Bijbels Woordenboek, New-York, Toronto, London, 1963;

164. The Excavations of Dura-Europos, ed. By P.V.C. Baur, M. J. Rostovtseff, Spring 1928, New-Haven, Yale University Press, 1929;
165. The Excavations of Dura-Europos, ed. By P.V.C. Baur, M. J. Rostovtseff, A.R. Belluger, November 1929, New Heaven, Yale University Press, March 1932;
166. Frye Richard N., "History and Sasanian Inscriptions", in Atti del Convegno internazionale sul tema La Persia nel Medioevo. (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, quaderno 160, Rome, 1971, pp. 215-223;
167. Gagošidze Julon M., The Temples at Dedoplis Mindori, East and West, Vol. 42, No. 1 (March 1992), pp. 27-48;
168. Gamsachurdia konstantin und Gamsachurdia Nina, Herkunft der heiligen drei Könige und ihre Darstellungsweise, „Das Goetheanum“, Dornach, N1, 1992; pp. 1-4;
169. Ghirshman Roman, Iran. Parthians and Sasanians, London, Published by Thames, 1962;
170. Gignoux Philip, L'Inscription de Kartir a Sar Mashad, JA t. CCLVI, N 3-4, Paris 1968, pp. 395-398;
171. Gignoux Philippe, Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique, Iranisches Personennamenbuch II/2, 1986;
172. Gignoux Philip, L'Inscription de kartir ā Sar-Maršhad, JA v. CCLVI, N3-4, Paris, 1968;
173. Giunaschvili E. Aus der Geschichte der parthisch-georgischen Sprachbeziehungen, Georgica 22, Konstanz, 1999, pp. 100-104;
174. Gnoli Gherardo, Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi, in Gururājamañjarikā: Studi in onore di Giuseppe Tucci, I, Naples, 1974, pp. 225-253;
175. Gordesiani Lewan, Tatišvili Irene, Einige Bemerkungen zur Ethnizitaet in den hethitischen Texten, in: "And I knew twelwe Languages", A Tribute to Massimo Poetto on the Occasion of his 70-th Birthday, ed. N. Bolatti, Guzzo and Piotr Taracha, Agade Bis – University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies, Warsaw, 2019, pp. 221-219;
176. Göbl Robert. Investitur im sassanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung, WZKM, Bd. 1960, pp. 36-51;
177. Göbl Robert, System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984;

178. Grenet Frantz, L'Athena de Dil'berjin, in: Cultes et monuments religieux dans l'Asie central preislamique, CNRS Editions, 1987;
179. Hinz Walther, Altiranische Funde und Forschungen, Berlin, 1969;
180. Haloun Gustav and Henning Walther B., «The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani the Buddha of Light», Asia Major, N. S. 3 (1952), pp. 182–212;
181. Henning Walther B., Waručan-šah, JGIS vol. 2., 1945; pp. 87-91;
182. Henning Walther B., Zoroaster, in: Zarathustra, herausgegeben von H. Schlerath, Darmstadt, Verl. Wissenschaftliches Buchges., 1970, pp. 118-164;
183. Henning Walther B., Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus, ZDMG, 1936, Bd. 90, pp. 1-18; 159A
184. Herzfeld Ernst, Paikuli, the Monument and Inscriptions on the Early History of Sasanian Empire, 2 vol. Berlin, D. Reimer, 1924;
185. Herzfeld Ernst, Archaeological History of Iran, Pub. for the British Academy by H. Milford, Oxford University Press, 1935;
186. E. Herzfeld, Zoroaster and his World, Princeton, publ. Harvard-Yenching Institute, 1944;
187. Hilgenfeld Adolf, Die Clementinischen Rekognitionen und Homilien, nach Ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena, Chr. E. Kollmann, 1848;
188. Hinz Walther, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Wiesbaden, Verl. Harassovitz, 1975;
189. Walter Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, Verl. De Gruyter 1969; Reprint 2018;
190. Honigmann Ernst et Maricq André, Recherches sur les Res gestae divi Saporis, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, cl. de lettres et sciences morales et politiques, 47, Brussels, 1953;
191. Honigmann Ernst et Maricq André, Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis, Academie Royale de Belgique, Bruxelles, 1953;
192. Hübschmann Heinrich, Armenische Grammatik, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962;
193. Hyde Thomas, Cypress of Kashmar Source Texts 3, in six parts. Veterum Persarum of Parthorum et Medorum Religionis, 2nd Edition, Oxford 1760;

194. Jackson Abraham Valentine Williams, Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran, 1996, <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datasream?publicationPid=uk--ac-manscw:1m2397&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERSDOCUMENT.PDF>;
195. Jackson Abraham Valentine Williams, The Ancient Persian Conception of Salvation, according to the Avesta or the Bible of Zoroaster, The American Journal of Theology, vol. 17, N 2, 1913;
196. Jackson Abraham Valentine Williams, Some Additional Data on Zoroaster, Orientalische Studien, Bd. III, Gieszen, 1906; pp. 195-205;
197. Jackson Abraham Valentine Williams, The Ancient Persian Conception of Savlation, according to the Avesta or the Bible of Zoroaster, The American Journal of Theology, vol. 17, N 2, 1913, pp. 195-205;
198. Yarshater Ehsan, The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthia and Sasanian Periods, Cambridge University Press, 1983;
199. Kasumova Sara, On Christianity in Medieval Azerbaijan, ix. <https://cyberclinika.ru/article/v/on-christianity-in-medieval-azerbaijan> vol 4, issue 3-4, 154-160, 2010;
200. King Karen L., What is Gnosticism? Harvard University Press, 2003;
201. Klimkeit Hans-Joachim, Manichaeen Art and Calligraphy, Leiden, E.J. Brill, 1980;
202. Lehman-Haupt C. F., On the Origin of the Georgians, Georgica, a Journal of Georgians and Caucasian Studies, Autumn 1937, pp. 49-77;
203. Lukonin, Vladimir G., Persia II: from the Seleucids to the Sassanids, An English translation by Hogarth J., London: Barrie & Jenkins. 1971;
204. Mackenzie David Neil, Zoroastrian Astrology in the Bundahish, BSOAS, V. XXVII, P.3 1964, pp.511-529;
205. Malandra William, An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1983;
206. Maricq André, Res Gestae Divi Saporis „Syria“, v. XXXV, 1958;
207. Marquart Joseph, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen, Abh. Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, N.F. 3/2, Berlin, 1901;
208. Marquart Joseph, A Catalogue of the Provincial Capitals of Eransahr, Rome, 1931;

209. Marquart Joseph, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig, Dieterich'sche verlagsbuchhandlung, 1903;
210. Mayerhofer Manfred, Iranische Personennamenbuch, Bd. I-II, Die Awestische Namen, Wien, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977;
211. Mayerhofer Manfred, Die altpersischen Namen, Wien, 1979;
212. Minorski Vladimir, Urmia, Landschaft und Stadt in der persischer Provinz Adharbaidjan, Enciklopedica Iranica, 1982, Bd. 4, Leiden;
213. Minorski Vladimir, Two Iranian Legends in Abu-Dulafas's second risalah, in Archaeologia orientalia, In Memoriam Ernst Herzfeld, New-York, 1952, pp. 172-176;
214. Minorsky V., Uīs-u Rāmīn (Pahlavi and the "Language of Pahlā"), BSOAS, 1962, 25, P. 2; pp. 58-68;
215. Mole Marijan, Culte, Mithe et cosmologie dans l' Iran ancien, Presses universitaires de France, Paris, 1963;
216. Morony Michael G., Should Sasanian Iran be Included in Late Antiquity? University of California, Los Angeles, e-Sasanika 1., 2008;
217. Nyberg Henrik S., Die Religionen des alten Irans, Biblio Verlag, Osnabrueck, 1966;
218. Nyberg Henrik S., Cosmogonie et cosmologie Mazdéenes, JA, vol. CCXX, 1931; pp. 193-310;
219. H.S. Nyberg, Quelques inscriptions antiques decouvertes recenment en Georgie, Eranos, 54, 1946, pp. 228-243;
220. Ort L.J.R., Mani, ed. E.J. Brill, Leiden, 1967;
221. Petrosian Armen., Haldi and Mithra/Mher, in «Aramazd» Armenian journal of near eastern studies, 2006 pp. 222-238;
222. Puech Henri-Charles, Le Manicheisme, son Fondateur, sa doctrine, Musee Guimet, Bibliotheque de diffusion, T. LVI, Paris, Civilisations du Sud, S.A.E., 1949;
223. Quispel Gilles., Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, publisher Brill, Leiden, 1967;
224. Rapp Jr. Stephen H., Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts, Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 601, Louvain: in aebidus Peeters, 2003;
225. Redner Karen, Between a Rock and a Hard Place, in «Biainili- Urartu», The Proceedings of the Symposium held in Munich, 12-14 October 2007, pp. 295-307;

226. Reizenstein Richard August, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig, Teubner Verl, 1927;
227. Ringbom Lars Ivars, Paradisus Terrestris, Myt, bild och verklighet, Helsingfors, (Acta Societatis Scientiarum Fennicae N.S.C.I.) Revue de l'Histoire des Religions, 1960;
228. Salvini Mirjo, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, pp. 79-89;
229. Scarcia Gianroberto, Zurvanismo subcaucasico-. In Zurvān e Muhammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979), Quaderni del seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 2, Venezia, pp. 15-21;
230. Scheader Hans-Heinrich, Urform und Fortbildungen des mannichäischen Systems,- in F. Saxl, ed., Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925, Leipzig and Berlin, 1927;
231. Schaeder, Hans Heinrich (1930), "Zandik-Zindiq", Iranische Beiträge, I, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, K5, Halle: KGG, pp. 274-291;
232. Schippmann Klaus, die iranische Feuerheiligtuemer, Verl. Walter de Gruyter, Berlin-New-York, 1971;
233. Schlumberger Daniel, Nachkommen der Griechischen Kunst ausserhalb des Mittelmeerraumes, in: Der Hellenismus in Mittelasien, Hrs. von Franz Altheim und J. Rehork, 1969, pp. 281-417;
234. Schmidt Carl und Polotsky Hans Jakob, Ein Mani-Fund in Aegypten. Original-schriften des Mani und seiner Schüler, Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei W. de Gruyter, Berlin, 1933;
235. Schmitt Rüdiger, „Die Wiedergabe iranischer Namen bei Ktesias von Knidos im Vergleich zur sonstigen griechischen Überlieferung,“ in J. Harmatta, ed., Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest, 1979, pp. 119-33;
236. Shayegan Rahim, On the Rationale behind the Roman Wars of Šābuhr II the Great. Bulletin of the Asia Institute 18, 2004 [2008]: pp. 111-133;
237. Spengler Oswald, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, Welthistorische Perspektive, Verl. Oskar Beck, Muenchen, 1922;

238. Sprengling Martin, Third Century Iran, Sapor and Kartir, University of Chicago Press, 1953;
239. Steffen Albert, Mani, Dornach, Verl. Schoene Wissenschaften, 1930;
240. Steinschneider Moritz, Speculum astronomicum. Zeitschrift für Mathematik und Physik, 16, 1871, pp. 356-397;
241. Toumanoff Ciry, Studies in Christian Caucasian History, 601 pp. Georgetown University Press, 1965;
242. Tsereteli Michael, The Asianic (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism. Georgica. 1 (1): Retrieved 7 August 2012, pp.26-66;
243. Welburn Andrew, The Book with ourtheen Seals, Sussex, Rudolf Steiner Press; 1991;
244. Welburn Andrew, Am Ursprung des Christeutumns, Stuttgart, Verl. Freies Geistesleben, 1992;
245. Wesendonk Otto Günther von, über georgisches Heidentum, Leipzig, Verl. Asia Major, 1924;
246. Widengren Geo, Die Religionen Irans, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965;
247. Widengren Geo, Iranisch-Semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Koeln und Opladen, 1960;
248. Widengren Geo, Mani und der Manichaeismus, Holt, Rinehart and Winston, 1965;
249. Widengren Geo, Mesopotamian Elements in Manichaeism, Uppsala, A.B. Lundequistska Bokhandeln, 1956;
250. Widengren Geo, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden, Kohlhammer Verl., 1961;
251. Widengren Geo, Recherches sur le Feodalisme iranien: Orientalia Suecana, vol. 5, 1957, pp. 79-182;
252. Wikander Stig, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, (Acta Regia Societatis humaniorum litterarum Lundensis, 40), Lund, 1946;
253. Wikander Stig, Vayu, Lund, 1941; Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, t. Texte, Uppsala-Leipzig, 1941.
254. Wikander Stig, Der arrische Männerbund, Lund, 1938; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte, Lund, Ohlsson, 1938 (Ph.D. thesis);

255. Wolfson Harry Austryn, The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970;
256. Zaehner Robert, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, Oxford, Clarendon Press, 1955;
257. Zimansky Paul, Imagining Haldi, Alter Orient und Altes Testament, Bd. 397, Ugarit Verlag, München 2012, pp. 713-723;
258. Yarshater Ehsan. The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, (Cambridge University Press, 1983), pp. 879-880;

ნყაროები

ქართულ ენაზე

1. აბუკურა თეოდორე, ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა, თბ., 1980;
2. ავესტის გათები: გალობანი, თარგმნა გიორგი ახვლედიანმა; რედაქტორი: მ. ანდრონიკაშვილი. თსუ გამომცემლობა, 1979;
3. არდა ვირაფ ნამაკი, ფალაურიდან თარგმნა თეო ჩხეიძემ. კრებული – „არმალანი“ (ალმოსავლური მწერლობის ნიმუშები), გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1977;
4. არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა ნიგნი, ფალაურიდან თარგმნა თ. ჩხეიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1975;
5. განძთა ქვაბი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ციალა ქურციკიძემ, ძველი ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ძეგლები, 2, თბილისი 2007;
6. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკვ. II, თბილისი, საქ. სსრ. მეც. აკად. გამ-ბა, 1952;
7. გორგანი, ფახრ ად-დინ ასად, ვისრამიანი, „საბას“ ნიგნები, 2012;
8. გურამიშვილი დავით, დავითიანი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ.ნაკადული, 1980;
9. დიდი სჯულისკანონი, ბერძნულიდან თარგმანი შესრულებულია არსენ იყალთოელის მიერ; გამოსაცე-

- მად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბილისი, მეცნიერება, 1975;
10. ნმ. ეგნატეს ეპისტოლეები, იხ. ეპისტოლენი წმიდისა ეგნატი ღმერთშემოსილისანი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი, 1988;
11. ზღაპრობანი, რომელნი საწარმართოთა წიგნთაგან მოუხსენებთან წიგნთა შინა წმიდასა და დიდსა ღმრთისმეტყუელსა გრიგოლის. იხ. ილია აბულაძე, შრომები, III, თბილისი, მეცნიერება, 1982;
12. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თარგმ. ეფრემ მცირისა. ს. ენუქაშვილის გამოც. თბ. 1961.
13. ირანული პოეზია, ნათელა მეტრეველის რედაქტორობით, გამომც. საბჭოთა საქართველო, 1977;
14. ლიკოფრონი, ალექსანდრა, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და შესავალი დაურთო თინა ყაუხჩიშვილმა, თბ. თსუ გამომც. 1980;
15. მარტვილობაი და მოთმინებაი წმინდისა ევსტათი მცხეთელი-საი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ. თსუ გამომც. 1946;
16. მოქალაქობაი და წამებაი წმინდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ, იხ. მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882, გვ. 213-216;
17. მროველი ლეონტი, ცხოვრება ქართველ მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ. 1955;
18. ოვიდიუსი ნაზონი პუბლიუს, ტრფობანი, მანანა ღარიბაშვილის თარგმანი, აკ. ურუშაძის რედაქტორობით, თსუ ბერძნულ-ლათინური ბიბლიოთეკა, თბ. 1987;
19. ორბელიანი სულხან-საბა, ქართული ლექსიკონი, იოსებ ყიფშიძის და აკაკი შანიძის რედაქციით, ტფილისი, 1928;
20. პეტრინი იოანე, შრომები, ტ. II, თბილისი, თსუ გამომც. 1947;
21. პლატონი, პირველი ალკიბიადე, ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანი და გამოცემა, თბ. გამომც. Ibooks 2019;

22. პლუტარქე, პომპეუსი, ალექსანდრე, ოქროს ბიბლიოთეკა, 8, ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო აკ. ურუშაძემ. საქართველოს მაცნე, 2010;
23. მოქცევაი ქართლისაი, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით, თბილისი, 1963;
24. მონამეობა წმ. რაჭდენისი, მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, სანკტ. პეტერბურდი, 1882, გვ.169-179;
25. ურუშაძე აკაკი, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1964;
26. ფირდოუსი აბულ ყასემ, შაჰ-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა ბელა შალვაშვილმა, გამომც. ნეკერი, თბ. 2011;
27. ყაუხჩიშვილი თინათინ, სტრაბონის „გეოგრაფია“ (ცნობები საქართველოს შესახებ), საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომც. თბ. 1957;
28. იაკობ ცურტაველი, წამებაი წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., საბჭოთა საქართველო, 1979;
29. ხორენაცი მოვსეს, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, თბილისი, მეცნიერება, 1984;
30. ჯანაშია ლაშა ნ., ლაზარე ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, საქართველოს სსრ მეც. აკადემიის გამომცემლობა, თბ. 1958;
31. ჯუანშერი, ცხოვრება მეფისა ვახტანგ გორგასალისა, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ. 1955;
32. პეროდოტე „ისტორია“ I-II ტ. თარგმნილი და გამოცემული თინათინ ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, თსუ გამომც. 1975-76;

სხვა ენებზე

33. Абу-р-Райхан аль-Бируни. Избр. произведения / Пер. и примеч. М. Салье. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1958;
34. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; М.: Мысль, 1989,
35. Елише Слово о войне армянской, Перевод с древнеармянского академика И. А. Орбели, подготовка к изданию, предисловие и примечания К. Н. Юзбашяна, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 1971;
36. Эсхил. Трагедии, Перевод С. Апта. М.: Искусство, 1978.
37. Езник Кохбацц. Книга опровержений. (О добре и зле). Пер., пред. и прим. В. К. Чалояна. Ер., Издательство АН Армянской ССР. 1968;
38. От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии нашей эры. Предисловие, Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии нашей эры / Перевод с сирийского и греческого С.С. Аверинцева. М.: Ладомир, 1994;
39. Страбон, «География» Перевод Г. А. Стратановского под общей редакцией проф. С. Л. Утченко. М., «Наука», 1964;
40. Agathangelos, History of the Armenians, Robert W. Thomson, State University of New York Press, 1974;
41. Al-Bīrūnī, Chronologie orientalischer Völker, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1878;
42. Alexandrinus Clement, Stromata, 5, <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html>;
43. Apollonios von Rhodos: Das Argonautenepos. Übersetzt und erläutert von Reinhold Glei und Stephanie Natzel-Glei. 2 Bände. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996;
44. Awesta, die Heilige Buecher der Parsen, Herausgegeben von Fritz Wolf, de Gruyter Verlag, reprint 2012;
45. Bedrosian Robert, Ghazar P'arpec'i's History of the Armenians, New York, 1985;
46. E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, Paris, 1929;

47. E. Benveniste, Le temoignage de Theodore bar Konay sur le Zoroastrisme, Le monde oriental, 26-27, (1932-1933) gv. 170-215;
48. Bidez Joseph- Cumont Franz, Les Mages Hellenises, V. I-II, Paris, Published: Les Belles Lettres, 1928;
49. The Book of Adam and Eve, also called The Conflict of Adam and Eve with Satan, ed. By Malan S. C., London, Williams and Norgate, 1882;
50. The Book of the Mainyo-I-Khard: The Pazand and Sansk. Texts, as arranged by Neriosengh Dhaval, with an Engl. Tr., a Glossary [&C.] by E.W. West, London-Stuttgart, 1871;
51. The Bundahishn, Ed. By E.T.D. Anklesaria, with the introduction, ombay, 1908;
52. Cassius Dio: Römische Geschichte. 5 Bde., übers. von Otto Veh, Artemis, München 1985-1987;
53. The Complete Text of Pahlavi Dinkart, Ed. By D. Madan, Bombay 1911;
54. Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica, ix. Siculus, Diodorus; Oldfather, C. H. (Translator). Library of History: Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1935;
55. Dion Chrysostomos: Sämtliche Reden. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winfried Elliger, Artemis Verlag, Zürich 1967;
56. The Complete Text of Pahlavi Dinkard, Madan, Djanjishah Meherjibhai, v. 2. Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, 1911;
57. Ērānshahr, ed. Messina Giuseppe, A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr (Pahlavi text, version and commentary), Analecta Orientalia 3, Rome, 1931;
58. G. Hofmann, Auszüge aus Syrischen Akten persischer Maertyrer, Leipzig, Publ. Brokhaus, 1880;
59. Homer, Iliad, The Iliad of Homer, University of Chicago, 1951;
60. Homer, Odyssey, The Odyssey of Homer, Translated by Richmond Lattimore. New York: Harper & Row, 1975;
61. Ibn al-Fakih al-Hamadhānī (1870), Goeje, MJ de (Hrsg.), "Compendium libri Kitāb Al-Boldān auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhānī", Bibliotheca geographorum Arabicorum (auf Arabisch und Latein), Lugdunum Batavorum (auf Arabisch und Lateinisch) Leiden): Brill, 5;

62. Lactantius, Institutiones, in Patrology by Johannes Quasten, Vol. II, The Ante-Niceen Literature, after Ireneus, Westminster, Maryland, 1986, pp. 392-411;
63. "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan", James Darmesteter, trans. Et ed. Journal Asiatique, series IX, 3: 185-250, 502-555. 1984;
64. Les Livres des Rois par Aboul Kasim Firdousi, publie, traduit et commente par J. Mole, Vol. I-VI, Paris, Publ. Impr. royale, 1838-1868;
65. Macoudi, Les prairies d'or, Texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteill, v. I-IX, Paris, Publ. Impr. Imperiale, 1861-1877;
66. Malalae Ioannis, Chronographia, ed. L. Dindorff, Bonnae, 1931;
67. An-Nadim, Kitab al Fihrist, herausgegeben von G. Flügel, Verl.Vogel, 1871;
68. Nöldeke Theodor, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, 1879 (Nachdruck Leiden, Brill, 1973);
69. Origenes, Die griechisch erhaltenen jeremias homilien, Stuttgart, Publ. by Hiersemann, 1980;
70. Origen, On First Principles, trans, G.W. Butterworth, Gloucester, Published by Peter Smith, 1973;
71. Ovid, The Love Poems. Translated by A. D. Melville, with an introduction and notes by E. J. Kenney. Oxford University Press, Oxford 1990;
72. The Pahlavi Texts, ed. By D.J.M. Jamsasp-Asana, v. I, Bombay, 1923;
73. Plutarchi Vitae parallelae, tomus VI: Agesilaus, Pompeius, Alexander M. Taschenbuch, 2015;
74. Pseudo-Clement de Rome, Recognitiones, Rufino interprete, MPG vol. I;
75. Sachau Eduard, Syrische Rechtsbücher, Bd. III. Corpus juris des persischen Erzbischofs, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1914;
76. Sachau Eduard, The Chronology of Ancient Nations, Translation of Al-Birunis Athar-ul-Bakiya, 1979;
77. The Sacred Books of the East, Vol. 50, English translations of Asian religious texts, edited by Max Müller and published by the Oxford University Press, 1879-1910;
78. Die Schatzhöhle, Syrisch und Deutsch herausgelegt von Carl Bezold, Leipzig, Hinrichs, 1883;

79. Schwarz P., Iran nach den arabische Geographen, Bd. VIII, (Bd. VIII (Ādarbāijān) Verl. O. Harrasoviz, Zwickau, 1932;
80. Sundermann Werner, Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin, Akademie Verlag, 1981;
81. Tha'alibi, Histoire des rois Perses par Al-Thaalibi, ed. par L. Zotenberg, Paris, Publ. Imprimerie Nationale, 1900;
82. Zand-i Vohuman Yasht, ed. By B.T. Anklesaria, Bombay, 1957;
83. Le livre de Zoroastre (Zarātusht Nāma), ed. per F. Rosenberg, St. Peterburg, 1904;
84. Le Zend Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par J. Darmesteter, Paris, Publ. E. Leroux, 1960;
85. Vis-u Ramin, ed. M. Minovi, Tehran, Beroukhim, 1314, – 1935;

Konstantine Z. Gamsakhurdia

The History of Culturs in Iberia

ABSTRACT

This Book (which was also a doctoral thesis) deals with Iranian and Semitic cultural streams in Iberia in the early Christian era. It discusses their interactions producing very interesting results in various aspects of public life, politics, culture and religion. The study considers controversial aspects between them greatly expanding the scope of scientific observation. The concept of scientific research developed in both European-American and Soviet space is given due attention as it implies a new understanding of the "old" terms and concepts. The discussion of these topics allows us to use different scientific theories and approaches in our research. It also gives us a chance to identify the interdisciplinary nature of the work.

While conducting the survey, we attached crucial importance to the theoretical analysis of cultural influences in the Early Christian Iberia, directly impacting both, the creation of statehood and the transition to a new religion – Christianity. The period is particularly significant owing to the fact that it had a very special role and place in the late scribal reception. The doctoral thesis proposes a new understanding of the common form spread in Mazdaism of the Iberian-era, which continued its existence in the Parthian era and underwent some reform in the Sasanian period.

Some attempts have been made to reconstruct the whole cultural fabric, in which these cults and mytho-poetic narratives are associated with their peculiar reflection. The

research also considers later historical texts the exact age of which is a matter of controversy. This process was more or less similar in other areas of the Greco-Iranian cultural world – Syria, Mesopotamia, Northwestern Iran, Armenia, Anatolia. The results of the study have proved that the above-mentioned processes caused the creation of some mix of old and new, imported and local cults. We were focused on archaeological finds confirming the spread of Iranian culture in Armazi. It is still hard to say with confidence which deities could stand outside of the Iranians' cult.

In addition, we have discussed new references to Georgian sources that have not been properly studied. At the epicenter of our research we were focused on the reference about spreading Manichaeism in Kartli, the text of the third-century Pahlavi (M- 216 b). Based on the outcomes of our investigation we think that the existence of such a scribal bishop in the "ordinary" Christian institution, which should have been in some relation to this doctrine, was not accidental at all. Moreover, the work discusses the divine equivalents of Triumphant Weretragna, the ancient Indo-Iranian deity, in various religions and mytho-poetic narratives. We have performed a comparative analysis of Georgian mythos motifs and Zoroastrian religious narratives as well. The study examines the recipe for Iranian religion and culture that has raised questions about the personality of its protagonist and founder in each era, known as Zarathustra, or Zoroastrianism. It analyses the contents that were the basis for literature and encompasses the concept of royal power as presented in "The Life of the Kings of Kartli". On the one hand, it bears similarity with Homeric texts and, on the other, it emphasises the existing and ancient traditions. The research also highlights the royal attributes and state privileges in Georgian historical texts concerning the king as the possessor of divine charisma, his military abilities, representing an important factor for wealth.

ინდექსი

საკუთარ სახელთა საძიებელი

- აბასი 204
აბასიდი 69, 188
აბდერელი ჰეკატეოსი 64
აბდულმესიანი 146, 211
აბდჰა 67
აბიბოს ნეკრესელი 73, 122
აბუ-დულაფა 100
აგრიპა პუბლიკიუსი 43, 76
ადაი 68
ადამი 67, 138, 212, 258
ადერკი მეფე 102, 251
ადრებიზანტიური 58
ადრიანე 56
ადურ-გუმნასპი 96, 97, 98, 100, 102, 264
ავგუსტუსი იმპერატორი 26, 239
ავერიცევი სერგეი 68
ავესტა 55, 59, 60, 96, 99, 127, 142, 149, 151, 153, 158, 162, 172, 179, 181, 196, 197, 201, 218, 229, 231, 233, 248
ავესტურ-ძველირანული 28
ავესტური 28, 31, 36, 59, 64, 90, 92, 96, 97, 106, 108, 152, 153, 158, 159, 164, 173, 182, 184, 185, 213, 240, 246, 251
ავთანდილი 246, 260
ათეშგა 102
ათეშგაპები 46
აინინა 40
აირივანეცი 81
ალ-ბირუნი 69, 127
ალ-მუთავაქილი 188
ალანები 55
ალექსანდრე დიდი (მაკედონელი) 25, 64, 78, 90
ალექსანდრე დიდი („მაკედონელი“) 25, 40, 53, 54, 64, 78, 82, 89, 90, 96, 155, 165, 238, 242, 244
ალთაური 186
ალკიბიადე 64
ალოგლოტოგრაფია 80, 233
ამაზასპ 56, 133, 135, 251
ანასელი ნუსხა 104
ანაქსიმანდრე 64
ანაპიტა 8, 21, 52, 53, 85, 93, 106, 107, 155, 179, 223, 263
ანგჰრა მაინიუ 52, 103
ანტიერეტიკული 72
ანტიზოროასტრული 66
ანტიირანული 58
ანტისამყაროს 183
ანტონინე პიუსი 56
ანტონ მარტომყოფელი 186
აპოკალიპტიკა 29
აპოკრიფი 67, 68, 74, 99, 125, 214, 234
აპოლოგია 73
აპოლონი 109, 110, 191, 221, 232
აპოლონ როდოსელი 233
აპოლონ ტიანელი 197, 199
არაბთები 61
არამაზდი 92, 107
არამეულ-სემიტური 48
არამეულენოვანი 60, 65
არამეული 29, 39, 43, 47, 76, 78, 80, 82, 94, 143, 157, 233, 240
არგონავტიკა 233
არდა-ვირაფი 184
არდა ვირაფი 60, 182, 184, 228
არდა ვირაფ ნამაჰი 60
არდამ ერისთავი 161, 163, 166
არდამირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი 54, 60, 101, 133, 159, 168, 223, 241, 245, 256
არდამირ პირველი 54, 60, 101, 133, 134, 159, 168, 222, 223, 241, 245, 256
არდვი-სურა 52, 85
არეიმანოსი 64
არეოპაგი 94
არესი 93, 155
არვანდ გუმნასპი 58, 61, 224
არიანული 57
არიელი 49, 90, 240
არისტიდე 72, 73
არისტოტელე 208, 216
არიული 52

- არმაზელი 55
 არმაზი/აკურა 89
 არმაზის ბილინგვა 39, 43, 47, 76
 არმენოლოგია 38, 48, 50
 არსაკი 53, 121
 არტაბან 61
 არტაბანი 54, 61
 არტაქსერქსე 52, 106
 არტემიდე 93
 არქიმოგვი 198
 არქონტი 198
 არშაკუნიანები 5, 33, 52, 53, 54, 56, 62, 66, 71, 212, 219, 220, 223, 240, 250
 არშაკუნიანი 53
 არშკუნიანები 61
 ასირიელი 27, 116
 ასმესენი პ. 36, 137
 ასპარუგი 43
 ასტლიკი 93
 ასურულ-ბაბილონური 67
 ატ-ტაბარი 69
 ატისი 63
 ატროპატენა 51, 83, 96, 195
 ატროშანი 102
 აფრასიაბი 97, 104, 165
 აქემენიანები 5, 8, 20, 25, 38, 40, 52, 53, 54, 62, 63, 85, 89, 90, 97, 104, 106, 110, 127, 153, 198, 200, 209, 232, 238, 240, 241, 259, 263, 267
 აშხარაცუიკ 50
 ახალსპარსული 18, 29, 44, 59, 61, 62, 127, 153, 162, 219, 261
 ახვლედიანი გიორგი 92
 აპრიმანი 36, 52, 64, 71, 104, 161, 185, 205
 აკურა მაზდა 36, 39, 52, 53, 59, 64, 89, 92, 102, 151, 155, 161, 162, 164, 182, 184, 185, 197, 198, 202, 241, 244, 245
 აკურები 30
 ბაალ შამინი 93
 ბაბალიკაშვილი 77
 ბაბილონელი 103, 232
 ბაბილონურ-მესოპოტამიური 59
 ბაბილონური 36, 47, 59, 62, 65, 70, 71, 152, 210, 228, 267
 ბაგრატუნები 49
 ბალაამი 195
 ბარ-იისუ 63, 125
 ბარ-ჰაზანი იოსებ 47
 ბარ კონაი თეოდორ 67, 69, 162, 204
 ბარუქი 195
 ბარშამინა 93
 ბასილი კესარიელი 72, 73
 ბაური 82
 ბაქტრიული 93
 ბაყათარი 169, 215
 ბაჰრამ გური 98, 100, 167
 ბდებშები 43
 ბეილი ჰაროლდ უოლტერ 259
 ბეკი როჯერ 36
 ბენვენისტი ემილ 31, 48, 65, 244
 ბერსუმა 43
 ბიდე ჟოზეფ 65, 196
 ბოისი ნორა ელისაბედ მერი 30, 53, 152
 ბრაუნი ჰიტერ რობერტ ლამონტ 32
 ბრუნერი შ. ჟერომ 32
 ბუდიზმი 55
 ბუზანდი 71
 ბუნდაჰიშნი 98, 152, 181, 185, 228, 240
 ბურზენ-მიჰრი 54
 ბუსეტი ვილჰელმ 29
 გათა-გალობა 99
 გათა 59, 99, 184
 გათები 30, 99, 196, 197
 გამსახურდია ზვიად 5, 12, 169, 208, 212
 გაცი და გაიმი 51, 91
 გახუა მეგრელაური 183
 გენოსი 38
 გვირობანდაკი 73
 გილგამეში 228
 გირშმანი 32, 83
 გნოზისი 29, 65, 67, 138, 204
 გნოსტიკური 29, 37, 61, 68, 71, 100, 101, 118, 131, 135, 139, 195, 202, 211, 212, 218, 219, 220, 257
 გნოსტიციზმი 27, 30, 37
 გოე მიხაელ იან დე 69
 გორგასალი 9, 21, 44, 45, 57, 71, 74, 121, 122, 126, 166, 168, 171, 175, 225, 226, 227, 265
 გურამიშვილი დავით 101
 გუშტასპი 188, 190
 დადესი ფლავიუს მეფე 43
 დაევა 92
 დავათის სტელა 81
 დავით აღმაშენებელი 247, 255
 დავით გარეჯელი 186
 დავითიანი 101
 დარიოსი 52
 დე გოე მიხაელ იან 69
 დედოფლის მინდორი 8, 21, 85, 86, 105, 106, 108, 114, 157, 264
 დეფეციტირება 40
 დევი 92, 161, 170
 დემიურგი 67, 95
 დემონოლოგია 92, 103, 161
 დენქარტი 99, 198
 დიადოხოსები 40, 53, 82, 89
 დიაოხი 118
 დიმიტრი 234
 დიოდორე სიცილიელი 64, 199, 230
 დიოდორე ტარსელი 64, 145, 213, 230

- დიო ქრიზოსტომოსი 65, 198
 დიუმენ-გიომინი ჟ. 30, 32, 160, 182, 185, 203
 დორესი ჟან 32
 დოქსოლოგიური 68
 დრუკი 103
 დუმეზილი ჟორჟ 180
 ეგზეგეტიკა 62
 ეგზეგეტიკოს-მნიგნობრები 179
 ევდემოს როდოსელი 64, 65
 ევკლიდე 208
 ევროპულ-ამერიკული 7
 ევსტათე განძაკელი 101, 257
 ევსტათი მცხეთელი 73, 101, 124, 143, 204, 215
 ეზეკიელი 195
 ეზრასი 63
 ეთნოსი 90
 ეია 191
 ელინები 65, 66, 94, 197, 217
 ელინიზაცია 53
 ელინისტურ-რომაული 192, 266
 ელინისტური 26, 27, 29, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 48, 51, 52, 54, 64, 65, 66, 67, 72, 78, 84, 85, 92, 107, 110, 111, 112, 117, 125, 137, 156, 165, 172, 192, 195, 200, 218, 228, 232, 237, 238, 241, 242, 261, 266
 ელიოზ მცხეთელი 189
 ემპედოკლე 64
 ეპოსი 62, 163, 167, 219
 ერან-გუმნასპი 101
 ერესი 71, 93, 142, 195
 ერკათაგირი 81
 ესტრანგელო 82
 ესქატოლოგია 29, 61, 182, 219, 263
 ესქატოლოგიური 28, 60, 65, 179, 219
 ეფრემ ასური 67
 ექვთიმე თაყაიშვილი 90, 211, 214
 ელიშე 70, 71
 ეშმა 92
 ეპიბი 100
 ვალარმის მონეტა, იხ ვოლოგების მონეტა 54
 ვარსქენი 72, 102, 123, 249
 ვასაძე ვლ. 42
 ვახტანგ გორგასალი 9, 21, 44, 45, 57, 71, 74, 121, 122, 126, 166, 168, 171, 174, 175, 215, 221, 222, 225, 226, 227, 265
 ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება 265
 ვაჰაგნი 21, 93, 107, 155, 156
 ვედები 196
 ვედური 31, 150, 153, 172
 ვეზენდონკი ოტტო გიუნტერ ფონ 39, 107
 ვერეტრაგანა 8, 21, 31, 59, 75, 93, 151, 152, 153, 155, 158, 159, 215, 229, 263, 265
 ვერნერ ზუნდერმანი 68
 ვესპასიანე 39, 134
 ვეფხისტყაოსანი 206, 212, 245, 260
 ვიდევდატი 59
 ვიდენგრენი გეო 27, 28, 32, 37, 68, 97, 154, 159, 172, 210, 218
 ვიკანდერი სტივ 28, 126, 151
 ვისრამიანი 54, 60
 ვიშტასპი მეფე 54, 163, 188, 196, 204
 ვოლოგების მონეტა 54
 ვრთრა 31
 ზადენი 40, 104
 ზარათუესტრა 30, 53, 54, 59, 62, 64, 98, 99, 135, 145, 151, 158, 172, 181, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 201, 205, 206, 241, 267
 ზარდუშტი 188, 189
 ზარერის იადგარი 60
 ზევახი 43, 76
 ზევახ მცირე 76
 ზენერი რობერტ ჩარლზ 30
 ზენონი 208
 ზოროასტრი 5, 9, 22, 46, 53, 59, 64, 69, 75, 127, 132, 133, 140, 162, 188, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 218, 228, 232, 267
 ზოროასტრის ქააბა 132, 133, 140
 ზუნდერმანი ვერნერ 131
 ზურვან-თეოლოგია 28, 30, 71, 97, 179, 204
 ზურვანიზმი 30
 თალესი 64
 თამარი 200, 201, 208
 თამარიანი 208
 თანსარი 61
 თაუმატურგი 197
 თა'ალიბი 98
 თეიმურაზი 45, 79
 თელეფინე 191
 თემური 110
 თეოგნოსტა 57, 108
 თეოგონია 60, 90, 156, 197
 თეოდორე აბუკურა 144
 თეოდორე მოფსესტი 145, 205
 თეოფანიური 49
 თეოფორელი 31, 42, 53, 92, 95, 104, 106, 111, 232, 243
 თეურგი 197, 199
 თეურგია 94
 თეშუბი 104
 თრატეაონა 31
 თრდატი 57, 192
 თრიტა 31, 153

თუმანოვი სირილ 49, 121	კიუმონი ფრანცი 36, 65, 196	122, 127, 167, 176, 198, 209, 224, 263
თურანელი 96, 98, 99, 161, 162, 164, 197	კიუმონ ფრანცი 36	მაზდაისტი 179
იადგარი 60	კოერტი ჟან 43	მაზდაისტურ-
იაზდპანაჰი 67	კონაი თეოდორ ბარ 67, 162, 204	ზოროასტრული 28, 104, 177, 180, 224
იასნა 59	კონსტანტინე კეისარი 35, 57, 109	მაზდაისტური 28, 31, 54, 55, 72, 73, 74, 96, 102, 104, 122, 177, 180, 224
იაშტა 59	კონსტანტინე პორფიროგენეტი 162, 163, 164	მაზდაიზმი 55
იახსარი 102	კონსტანტინური რეფორმა 66	მაზდეანური 42, 46
იაპე 117, 119, 198, 213	კონტანტინე იმპერატორი 95	მაზდეიზმი 8, 89
იბნ ალ-ფაკიჰი 98	კოპალე 102	მაკენზი დევიდ ნიელ 32, 228
იგდრასილი 186	კოპტურ-ქრისტიანული 57	მამიკონიანი ვარდან 71, 122
იეზიკ კოლბელი 71, 142, 204, 205	კოპტური 29, 57, 69, 135, 137, 218, 232	მანდაიზმი 27
იეკი რაინჰოლდ 45, 174	კორიუნი 80, 81	მანდური 37
იეკი უდო რაინჰოლდ 45, 174	კოლბაცი 71	მანი 37, 69, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 220
იეროფანტი 188	კრეაციონიზმი 31	მანიქეელები 35, 37, 137, 139, 144
იერუსალიმური 58, 192	კრეაციონისტული 179	მანიქეელობა 27, 30, 37, 38, 45, 55, 69, 132, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 144
ივანოვი 31, 154	კტესიფონი 58, 136, 138, 142	მანიქური 8, 21, 29, 37, 56, 68, 69, 100, 129, 131, 135, 137, 138, 140, 142, 143, 145, 220, 248, 265
იზისი 63	ლემონტი მროველი 44, 67, 73, 77, 80, 221, 237	მანუჩიკრა 97
ილიადა 254, 256	ლივშიცი ვლადიმერ 12, 131	მარ-ამო 68, 133, 135
ინაიოსი 68	ლიპარიტ ერისთავი 255	მარ-გაბრიელი 68, 139
ინდრა 150, 186	ლოგოსი 29, 216, 230, 259	მარ-გივარგისი 67
ინდუისტური 71, 181	ლონგინოზ კარსნელი 189	მარ-ზაკო 68
ინტალიოები 83	ლუვიური 104, 154	მარ-სისინიოსის 68
იოანე ზედაზნელი 186	ლუკონინი 83	მარზპანი 58, 73
იოანე მალალა 66, 200, 212, 217	მაგესები 63, 65, 100, 109, 128	მარი ნიკო 46, 103
იოდმანგანი 76	მაზდა-ოპრმაზდი 185	მარკვარტი იოზეფ 50
იხე წილენელი 186	მაზდა/ოპრმაზდი 89	მას'უდი 70, 98, 127, 137
ისლამამდელი 52, 69, 70	მაზდა 36, 39, 52, 53, 59, 64, 89, 93, 102, 103, 105, 123, 127, 151, 161, 162, 164, 181, 182, 184, 197, 198, 202, 224, 228, 241, 244, 245	მაშტოცი 71, 80
ისლამიზებული 60	მაზდაიზმი 21, 36, 38, 45, 46, 54, 72, 73, 74, 99, 103,	მენი 51
ისრაელიტურ-იუდაური 62		მერვი 133
იუდაურ-ებრაული 47		მესოპოტამიური 30, 37, 93, 106, 111, 115, 158, 195, 263
იუდაური 60, 62, 185		მესხები 91
იულონ გაგომიძე 11, 84, 86, 157, 158		
კაოს პიტიასში 55		
კაპადოკიელი 190		
კაპადოკიური 51, 191		
კარტირი 56, 75, 108, 109, 121, 140, 142, 179		
კასიუსი დიონ 54		
კეფალაია 69, 137		
კინგი კარენ 29		
კიროსი 62, 63, 200		

- მეფე-მოგვი 28, 63, 99,
100, 101, 190, 248, 253
მზე-ლმერთი 78
მითოლოგია 41, 186, 187,
210
მითოსი 9, 21, 149, 160, 180,
184, 187, 259, 265
მითოსური 31, 67, 95, 149,
160, 169, 177, 179, 180, 181,
186, 257, 260
მითრა-ვაიუ-ვერეტრაგნა
179
მითრა 8, 21, 28, 32, 36, 51,
52, 53, 54, 59, 63, 83, 93,
109, 111, 112, 113, 114, 117,
119, 120, 136, 152, 155,
159, 176, 179, 191, 223, 232,
245, 263
მითრაეუმი 27, 83, 159, 203,
206, 242
მითრაიზმი 27, 30, 32, 36,
52, 113, 120, 176
მითრაისტული 28, 32, 51,
112, 159
მითრიდატე 47, 53
მინორსკი 97
მირანდუხტი 111, 168, 169
მისტერიები 63, 83, 136
მისტერიული 29, 95, 197,
203
მიპრი 93
მკადრე 187
მოხედი მოხიდან 54, 57
მოხიდან ეპიკოპოსი
126, 141, 142, 143, 265
მოგვები 28, 32, 61, 63, 65,
87, 97, 100, 101, 102, 109,
121, 124, 125, 127, 128, 136,
196, 218
მოგვთმთავარი 61
მოლე მარიან 30
მონისტური 191
მონოთეიზმი 52, 95
მონოთეისტური 41, 191,
216
მონოფიზიტური 55
მორონი მაიკლ გ. 33
მროველი 44, 67, 73, 77, 80,
221, 237
მპერი 93, 116, 117
ნაზარეველი 94
ნანა დედოფალი 109,
126, 232
ნანე 93
ნარსესელი 106
ნებროთი 5, 9, 22, 75, 82,
103, 110, 195, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 220, 221, 222,
224, 225, 226, 227, 228,
229, 232, 233, 234, 243,
253, 267
ნესტორიანელი 101, 142,
204
ნესტორიანული 55, 142
ნეტარი ავგუსტინე 69,
138, 142, 144
ნიბერიჟი ჰენრიკ 30, 43,
196
ნოელდეკე თეოდორ 69
ნუნე 57
ოდისეა 254, 261
ოიკუმენე 26, 137, 165, 174,
197, 268
ორმუხდი 64
ოსტანესს 65
ოპრმაზდი 39, 71, 185, 205
პაგანიზმი 52, 100
პალესტინა 136
პანთეიზმი 184
პარადატა 97
პართელი 32, 33, 50, 68,
82, 170, 191, 219, 250
პართულ-ირანული 53
პართულ-ფალაურ 92,
132, 136
პართული 8, 20, 21, 27, 32,
38, 42, 48, 49, 53, 54, 56,
57, 59, 60, 62, 66, 68, 74,
75, 83, 84, 86, 92, 94, 100,
102, 105, 109, 112, 131,
132, 133, 136, 155, 157,
160, 162, 166, 170, 171,
175, 219, 233, 238, 250,
251, 263, 264, 265
პარსი 30, 60, 179
პატარიძე რამაზ 78, 79,
221, 232
პატიკიოსი 68
პატრი ბერნარდე 234
პატრისტია 69
პეთიონი 67
პეროზი 57, 142
პეტერბურგი 12, 17
პითაგორა 18, 64, 195, 203,
206, 207, 208
პიუსი ანტონინე 56
პლატონი 25, 64, 174, 203,
208, 213, 216, 230, 231,
257
პლუტარქე 64, 65, 113, 242
პოლითეიზმი 35, 94, 95
პოლითეისტური 35, 95,
111
პომპეუსი 65, 113
პროტოიფეტური 95
პროტოქართული 79
პროტოხეთური 95
პტოლემეოსი 208
რაბინული 35, 38
რაიყენშტაინი რიხარდ
ავგუსტ 29
რაპი სტეფან 73
რაფაელი 208
რენე ლუის 31
რიგვედა 149, 150, 231
რინგბომი ლარს ივარს
99
რისალა 100
როულინსონ ჰენრი 97
სარმატები 65
სასანიანები 5, 8, 21, 30,
32, 33, 34, 35, 36, 42, 52,
54, 56, 57, 62, 66, 89, 94,
98, 100, 133, 134, 136, 152,
176, 222, 223, 237, 240
სასანური 27, 33, 35, 36, 38,
39, 42, 48, 49, 51, 54, 55,
58, 61, 67, 69, 74, 75, 82,
83, 84, 86, 94, 97, 98, 99,
102, 108, 121, 123, 124,

- 126, 132, 133, 134, 135,
137, 138, 139, 140, 152, 159,
160, 167, 168, 173, 175, 179,
205, 220, 223, 238, 240,
249, 265
საკაკი 80
სებოსი 98
სეთი 195
სეთიანური 67
სერაფიტი 76
სვეტიცხოველი 9, 21, 46,
58, 187, 192, 266
სიავეში 96, 246
სინკრეტიზმი 32, 66, 155,
159
სინკრეტული 51
სირიულ-არაბული 103
სირიულ-არამეული 29,
141, 261
სირიულ-ქრისტიანული
67, 68
სირო-არამეულზე 38
სირო-არამეული 18, 38,
143
სოლონი 64, 203
სომა 150
სომხურ-ქართულ 49
სომხური 31, 43, 48, 50, 56,
66, 70, 71, 80, 81, 116, 117,
119, 124, 127, 153, 192, 267
სოტეროლოგიური 60, 267
სოდური 68
სტოა 29
სტრაბონი 38, 65, 107, 153
სულეიმანი 96
სქოლასტიკური 54
ტარპუნტი 104
ტაციუსი 54
ტეტრარქია 35
ტირიდატი 53
ტიმტრია 59
ტოპოროვი 31
ტორევიკა 82
ტრაპეზუნტი 51
ტრიადა 41
უნივერსუმი 186
ურმია 51, 97, 215
- ფავსტოს ბუზანდაცი
71, 156
ფალაურ-სამულო 28
ფალაური 8, 21, 39, 42, 60,
162, 173, 179, 218, 220,
233, 264
ფარნავაზი 39, 40, 45, 74,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 89,
91, 102, 119, 166, 175, 214,
238, 243, 244, 245, 246,
248, 249, 251, 252, 253,
254, 256, 259, 260
ფარნავაზიანები 56
ფარნავაზი მფე 55, 74,
90, 121, 251
ფარპეცი ლაზარე 71,
80, 123
ფარსმან-ფარუხი 169
ფახრ ად-დინ ასად
გორგანი 60
ფინიკიურ-ბაბილონური
78, 82
ფინიკიურ-სემიტური 78
ფირდოუსი აბულ ყასემ
62, 74, 96, 159, 160, 161,
173, 210, 213, 219, 234
ფლავიუს იოსები 47, 212
ფლავიუს პერაკლიუსი,
კეისარი 22, 33, 73, 155,
269
ფრაი რ. 113
ფსევდოკლიმენტი 66,
198
ქაბა 75
ქავათა დინასტია 9, 62,
96, 98, 99, 188, 215, 219,
223, 240, 246, 250, 264,
267
ქალ-ღვთაება 106
ქალდეელები 63, 99, 103,
125, 207, 211, 230, 232, 267
ქალდეური 79, 152
ქალღვთაება 52, 93, 115,
155, 170
ქამი 195
ქართული 9, 21, 22, 39, 40,
41, 42, 43, 45, 46, 47, 49,
- 50, 54, 55, 58, 61, 72, 74,
77, 78, 79, 80, 81, 90, 91,
92, 95, 96, 102, 103, 111,
113, 118, 119, 126, 127, 128,
140, 154, 161, 163, 164,
165, 167, 175, 180, 183,
186, 189, 192, 201, 215,
219, 220, 222, 224, 227,
228, 229, 230, 232, 245,
250, 253, 257, 261, 264,
265, 266, 268
ქარონი 84
ქეი-ქაოსი 96
ქრიზოსტომოსი დიო 65
ქრისტენსენი არტურ
36, 151
ქრისტიანენი 101, 216
ქრისტიანიზაცია 46
ქრონიკები 70
ქსენოფონტი 118
ქსერქსე 52
ქსეფარნეგი 76
ქუჯი 246, 259
ლაფანციანი 50
მაბურ I 75, 99, 132, 133, 134,
136, 137, 138, 179, 223, 265
მაიეგანი რაკიმ 33, 35
მამაში 53, 86, 114, 159
მარაგესი 43
მატებრდული 104
მაკ-ნამე 62, 161, 170, 172,
188, 219, 246, 251
მაჰანმაჰი 57, 66, 224
მაჰანმაჰ ნერსეს
პაიკელის წარწერა 76
შედერი ჰანს-ჰაინრიხ
139, 143
შესაქმე 30, 98, 151, 184,
185
შიო მღვიმელი 186
შიომი 96
შირაკაცი ანანია 50
შლუმბერგე დანიელ
32, 238
შმიტი ტასილო 43
შპენგლერი ოსვალდ
26, 27

- მუმერელი 186
 მუმერულ-აქადური 93, 227, 229
 მუმერული 93, 185, 213, 227, 229
 მუშანიკი 58, 72
 ჩახრუხაძე 208
 ჩინვადის ხიდი 180, 181, 182
 ცუზარი 239
 ცეცხლსაკურთხეველი 54, 98, 99, 102, 264
 ცეცხლტაძარი 85, 96, 97, 98, 100, 102, 105, 112, 120, 122, 127, 162, 189, 190, 224
 ცეცხლქერუმი 28, 87, 122, 211, 240
 ციცერონი მარკუს ტულიუსი 26
 ძველებრაული 38, 117
 ძველევროპული 99
 ძველირანული 9, 18, 22, 29, 30, 31, 36, 49, 71, 92, 96, 111, 165, 250, 267
 ძველსომხური 48
 ძველსპარსული 42, 244
 წერეთელი გიორგი 46, 76, 132
 წერეთლი მიხეილ 39, 107, 155
 წმ. ნინო 44, 213
 ჭავჭავაძე ილია 201, 234
 ხათური 104
 ხალენი 190
 ხარი 78, 116, 117, 150, 152
 ხახმატი 183
 ხე-ცხოვრებისა 185
 ხეთურ-ანატოლიური 90
 ხეთურ-არმაზული 41
 ხორენაცი მოცეს 49, 50, 70, 71, 80, 92, 156, 165, 200, 205, 210
 ხოსრო 56, 127, 134, 173, 179, 222
 ხოსროშირი 100
 ხუთნიგნული 196
 ხურიტული 90, 104, 115
 ჯავახეთი 118
 ჯამასპა 57
 ჯანაშია სიმონ 90, 214
 ჯეკსონი ვ. 37
 ჯუანშერი 21, 74, 75, 122, 123, 166, 167, 173, 224, 265
 ჯუანშერიხელი 75
 ჰაომა 30, 99
 ჰელიოსი 53, 109, 155
 ჰენიგი ვალტერ 196
 ჰერა 53, 252
 ჰერაკლ-ვერეთრაგნა 155
 ჰერაკლე 22, 73, 93, 155, 156, 158, 165, 269
 ჰერაკლიტე 25, 64, 208, 216
 ჰერმენევიტიკული 20, 160
 ჰერმესი 53, 95, 109
 ჰეროდოტე 25, 64, 97, 102, 117, 127, 156, 198, 242
 ჰეროდოტი ერნსტ 31, 149
 ჰერცფელდი ერნსტ 76, 83, 196
 ჰიდრონიმი 51, 65, 98
 ჰიუბშმანი კ. 48
 ჰომეროსი 231, 239, 241, 251, 254, 256, 261
 ჰორმიზდ-არდაშირი 135, 223
 ჰორმუზი 64
 ჰოსეა ეპისკოპოსი განძაკისა 101
 ჰოფმანი გ. 67
 ჰუმბოლდტი 50
 ჰურმუზ იბნ ხოსროშირი იბნ ბაჰრამი 100

გეოგრაფიულ დასახელებათა საძიებელი

- ადარბადაგანი 51, 96
 ავარიირი 71, 124
 აზერბაიჯანი 21, 51, 115
 აზია 26, 32, 49, 113, 144, 213, 214
 ათენი 94, 208
 ათონი 75, 128
 ათონის მთა 75, 128
 ათურპატაკანი 101
 ალბანეთი 49, 51, 58, 82, 102, 107, 123, 264
 ამერიკა 49
 ამიერკავკასია 38, 134
 ანატოლია 8, 28, 104, 109
 ანატოლიური 86, 90, 104, 120, 227, 259, 264
 ანი 78
 ანტიოქია 124, 192
 არაბული 69, 70, 126, 162, 219, 223, 261
 არადეთი 84, 106
 არიან-ქართლი 90, 91, 119, 214, 264
 არმაზ-ციხე 76, 91
 არმაზი 5, 8, 21, 39, 40, 41, 42, 47, 72, 74, 76, 77, 87, 89, 91, 95, 102, 103, 104, 109, 114, 126, 143, 166, 215, 222, 249, 259, 264
 არმაზისციხე 83
 არმაზისხევი 43, 83, 109
 არმაზული 76, 77
 არმენია 52

- არტანუჯი 118
 ასურეთი 209
 ატურპატაკანი 21
 აფრიკა 144
 ბაბილონი 35, 62, 135, 136, 195, 206, 209, 210, 213, 214, 216, 218, 226, 227, 228, 229, 232, 267
 ბაგინეთი 76, 92
 ბაქტრია 195, 196
 ბერლინი 50
 ბიზანტია 33, 58, 71, 123, 140, 164, 167, 175, 266
 ბოდბე 46
 ბოსფორი 57, 68, 197
 ბოლახ-ქოი 154
 ბრიტანეთი 12, 111
 განძა 101, 256, 259, 260
 განძაკ-შიზი 28, 126, 204
 განძაკი 96, 97, 98, 99, 101, 127
 გეთსემანიის ბაღი 190
 გერმანია 131
 გრაკლიანი 82
 დაიაენი 118
 დამასკო 222
 დარიალი 58, 166
 დარუბანდი 161, 166
 დონი 49, 78, 113, 214
 დურა-ევროპოსი 27, 82, 83, 159, 203, 206, 242
 დუშანბე 19
 ეგვიპტე 64, 68, 86, 116, 136, 195, 197, 200, 203
 ეგრიხი 135, 259
 ედესა 71, 134
 ევროპა 26, 63, 99, 144, 170
 ევფრათი 26, 68, 197, 228
 ეკატანა 62
 ერანშაჰრი 50
 ერედვი 106
 ერევანი 139
 ზღუდერი 43
 თბილისი 11, 19, 77, 91
 თურანი 97, 104, 161
 თურქესტანი 131
 იბერია 5, 7, 8, 9, 17, 19, 20, 21, 22, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 56, 58, 65, 70, 72, 76, 77, 81, 82, 84, 87, 89, 92, 95, 102, 104, 107, 108, 110, 111, 119, 121, 122, 123, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 143, 144, 155, 163, 164, 165, 171, 175, 176, 190, 191, 192, 222, 223, 224, 237, 250, 263, 264, 265, 266, 268, 269
 იერუსალიმი 57, 62, 128, 163, 164, 189, 190, 243, 248, 253, 266
 ინდოეთი 60, 61, 136, 138, 139, 173, 214
 ირანი 8, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 28, 32, 33, 36, 38, 42, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 83, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 100, 101, 106, 115, 123, 124, 126, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 149, 154, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 172, 173, 175, 179, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 200, 204, 205, 214, 215, 219, 220, 222, 223, 240, 257, 259, 265, 266, 267
 ისტახრი 28
 იტალია 37, 207, 212
 კაბადოკია 28
 კავკასია 17, 18, 21, 22, 25, 49, 58, 65, 69, 70, 71, 75, 96, 104, 124, 132, 133, 134, 139, 140, 143, 149, 163, 165, 174, 175, 214, 253, 268, 269
 კავკასიონი 134, 165, 169
 კარსანი 92
 კასპი 38
 კესარეა 192
 კოლხეთი 49, 52, 56, 86, 89, 102, 166, 233
 კონსტანტინოპოლი 58, 128, 145
 მესენა 136, 138
 მესოპოტამია 8, 17, 20, 25, 27, 28, 32, 38, 60, 83, 113, 114, 143, 149, 159, 218, 228, 232, 257, 267
 მიდია 21, 65, 96, 99, 102, 136, 195, 199, 215
 მიტანი 90
 მოგვთაკარი 83
 მტკვარი 166
 მცირე აზია 28, 113, 214, 218
 მცხეთა-არმაზი 42, 166
 მცხეთა 11, 38, 39, 42, 45, 55, 77, 83, 90, 91, 92, 109, 111, 112, 119, 123, 163, 166, 187, 190, 191, 192, 224, 232, 238, 248, 266
 ნასტაკისი 105
 ნეემია 63
 ნიკეა 57
 ნილოსი 214

- ნინეგია 204, 209, 214
 ოლიმპო 95
 პართია 26, 38, 43, 50, 52, 53, 54, 56, 65, 66, 82, 136, 168, 170, 206, 220
 პარიშვარი-ტაბარისტანი 61
 პარსი 52
 პონტო 106, 109, 155
 რომი 26, 33, 34, 35, 36, 38, 51, 55, 57, 82, 86, 107, 108, 113, 134, 137, 138, 164, 176, 192, 197, 203, 207, 242
 საბერძნეთი 108, 111, 195, 203, 208, 213, 227, 233, 238, 242
 სამარია 63, 125
 საქართველო 7, 11, 17, 18, 21, 22, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 51, 57, 71, 73, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 86, 89, 90, 92, 102, 103, 105, 106, 111, 113, 119, 128, 141, 142, 157, 163, 169, 174, 180, 187, 188, 215, 234, 264, 265
 სირია 8, 20, 52, 65, 84, 86, 111
 სომხეთი 8, 17, 20, 21, 43, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 65, 70, 71, 72, 82, 92, 102, 106, 107, 114, 115, 116, 119, 121, 122, 123, 124, 134, 138, 140, 142, 144, 155, 156, 175, 176, 191, 192, 195, 206, 223, 257, 264, 265
 სომხითი 96
 სპარსეთი 127, 142, 163, 165, 210
 სტეფანნმინდა 45
 ტაო 118
 ტიგროსი 119
 ტროა 64, 195
 ურარტუ 90, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 139, 264
 ურბნისი 85
 უტიუ ბერნარდ 80
 უფლისციხე 5, 85, 106, 110, 111, 112, 114, 115, 117, 120, 259, 264
 ფაიუმი 69
 ქართისკარი 91
 ქართლი 5, 8, 9, 18, 21, 22, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 55, 56, 57, 58, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 84, 86, 90, 91, 96, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 114, 119, 121, 123, 124, 133, 134, 140, 141, 144, 153, 156, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 189, 192, 211, 214, 215, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 244, 245, 246, 248, 251, 256, 261, 263, 264, 265, 266, 267
 ქაშმარი 188, 190
 ქსანი 119, 121
 ღართისკარი 91, 105
 ყანჩაეთი 85
 მვეიცარია 19
 შიდა ქართლი 85, 105
 შიზი 96, 97, 98, 100
 შორაპანი 76
 შუა აზია 133, 166
 ჩინეთი 37, 68, 143, 144, 197
 ცენტრალური აზია 143, 195
 ციხიგორა 105
 ციხიგორი 85
 ნინა აზია 120, 125, 149
 ხმელთაშუაზღვისპირეთი 32, 63, 68, 125
 ხორასანი 188, 267
 ხორეზმი 166
 ხოსროვანი 45, 56, 222, 224
 ჯავახიშვილი 11, 19, 39, 40, 73, 78, 85, 142, 154, 232
 კათრა 83, 86, 111, 114, 159
 კალისი 117
 კარი-ქვეყანა 90, 119, 214
 კერეთი 123
 კირკანია 65, 68

ილუსტრაციები

1. ეკუმენეს რუკა

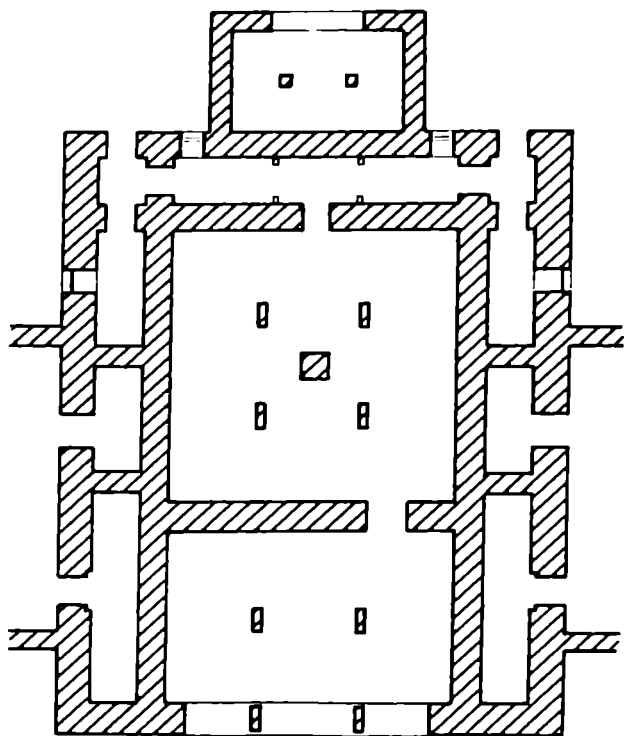


წყარო: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roman_Empire_120.svg

3. უფლისციხის ერთ-ერთ გამოქვაბულ-ტაძრის კედელზე გამოსახული ხელის მტევანი (მითრას სიმბოლო)

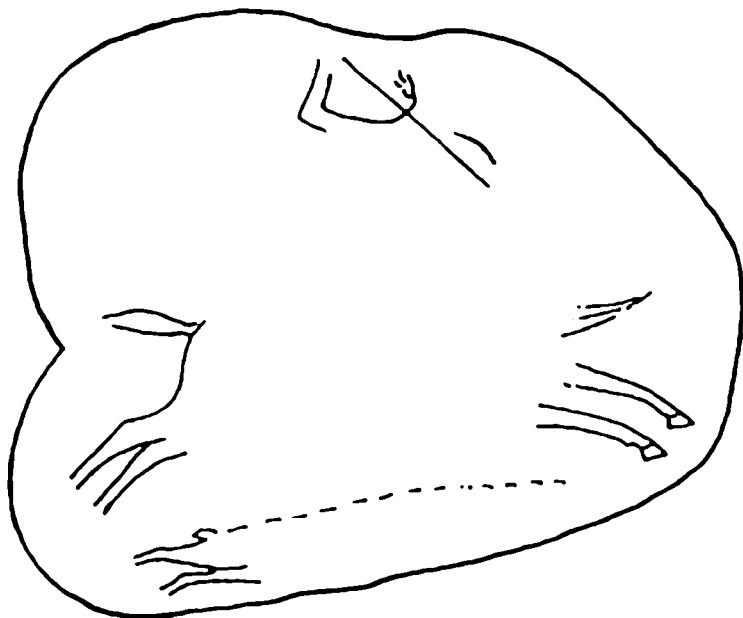


4. დედოფლისწყაროს ანაჰიტას ტაძრის გეგმა



0 10 m

5. შუბოსანი მხედრის გამოსახულება



წყარო: *IBERIA AND ROME* The excavations of the palace at dedoplis gora and the roman influence in the caucasian kingdom of iberia Edited by A Furtwangler, I. Gagoshidze, H Lohr, N. Ludwig; Beier & Beran, Langenweißbach 2008

6. ტახტზე მჯდომი ზოროასტრის გამოსახულება მიტრაეუმში



წყარო: [https://en.wikipedia.org/wiki/Zoroaster#/media/File:CIMRM_44-Mithraic_pater_\(Dura_Europos\)_B.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Zoroaster#/media/File:CIMRM_44-Mithraic_pater_(Dura_Europos)_B.jpg)

7. მეფე-მოგვების ბიზანტიური გამოსახულება



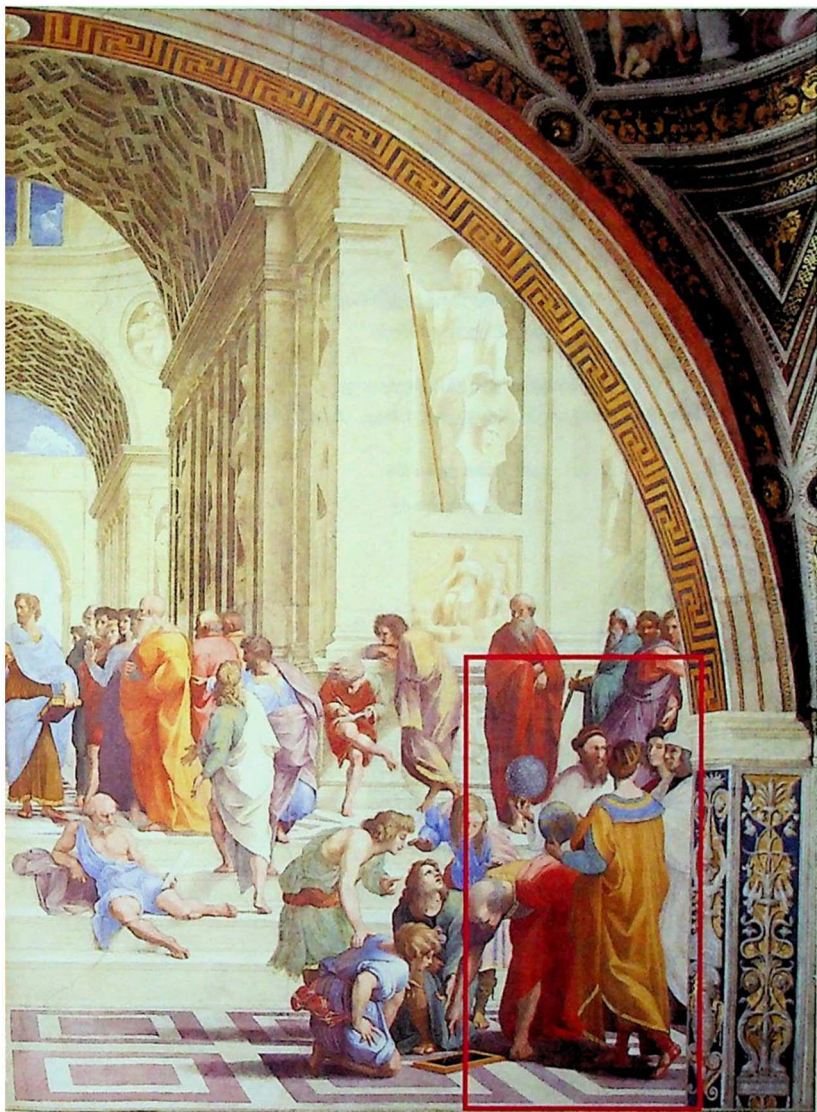
წყარო: The Three Magi, Byzantine mosaic c. 565, Basilica of Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna

თანამედროვე იკონოგრაფია



8. რაფაელი, ათენის სკოლა





გამომცემლობის რედაქტორი:

ქეთევან ქურდოვანიძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა

ნინო ებრალიძე, ლელა ნიკლაური, მარიაკა ერქომაიშვილი

გარეკანის დიზაინი

მარიამ ებრალიძე



0179, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14

14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179

Tel: +995 (32) 2250484, #6284; #6278

www.press.tsu.ge