

ნანა გონჯილაშვილი

„ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე (კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება)

„ნინოს ცხოვრება“ ქართული ქრისტიანული კულტურის საფუძველთა საფუძველია. მის ისტორიულ და ლიტერატურულ ღირებულებაზე მეტყველებს თხზულების არაერთი რედაქციის არსებობა, მასში გადმოცემულ მოვლენებზე საკითხავებისა თუ საგალობლების შექმნა, შემდგომ ეპოქათა ავტორების მიერ თხზულებიდან მომდინარე სხვადასხვა სახე-იდეათა ისტორიულ და მხატვრულ ნაწარმოებებში ჩართვა. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მოცემული მრავალი მხატვრული სახე ქართული ესთეტიკური აზროვნებისათვის ფართო პერსპექტივის მქონე პარადიგმად იქცა. სამეცნიერო ლიტერატურაში „ნინოს ცხოვრებიდან“ გამოყოფილია არაერთი მოდელი. ამ მრავალსახეობიდან ნაშრომში განვიხილავთ წარმართ ქართველთა კერპ-ღვთაება არმაზს.

კერპთა პანთეონის მრავალფეროვნების მიუხედავად (ბოჩი, გაცი, გა, აინინა, დანინა, აფროდიტა და სხვ.), ძველ ქართულ თხზულებებში („ნინოს ცხოვრების“ რედაქციები, „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი, თეიმურაზ და ვახუშტი ბატონიშვილთა თხზულებები) წარმართობის ძირითად კერპ-ღვთაებად არმაზი ითვლება. არმაზი ქართველი ერის შემეცნებაში მრავალგვარად მოიაზრება: არმაზი — ტოპონიმიკური ერთეული, არმაზი — წარმართული კერპ-ღვთაება, არმაზი-ორმუზდი-აჰურა-მაზდა — ზოროასტრული რწმენის სიმბოლო, არმაზი — საკუთარი სახელი. და ბოლოს, არმაზი როგორც პარადიგმული სახე-იდეა. საქართველოში მისი ხსოვნა ერთეულ გეოგრაფიულ სახელწოდებებშია შემონახული. ახლაც არის არმაზის ხევი და მასში გამდინარე „არმაზ“ მდინარე, რომელსაც „ალმას“ მდინარესაც უწოდებენ. ამავე ხეობაშია არმაზის მონასტრის ნანგრევები. მდინარე მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე, მცხეთის რაიონში, არსებობს „ქართლოსის“, ანუ არმაზის მთა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული მითოსი არმაზს არ იცნობს. იგი არ აისახა არც სიმღერებსა და არც ლეგენდებში. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც არმაზი არ არის მოხსენებული, არც საქართველოში არსებული რომელიმე კერპის სახელი გვხვდება. არმაზის ციხე-ქალაქის შესახებ, რომელიც მდინარე მტკვარზე არსებობდა, მითითებულია უცხოურ, ბერძნულ-რომაულ წყაროებში; კერძოდ, სტრაბონი მას მოიხსენებს „არმოზიკის“, პლინიუსი — „ჰერმასტის“, ხოლო პტოლომეუსი „არმასტიკას“ სახელწოდებით. ყველა ეს სახელწოდება „არმაზის“ ბერძნული ტრანსკრიფციაა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზი არ არის მოხსენებული ბიზანტიელი ავტორების (რუფინუსი — V ს., სოკრატე სქოლატიკოსი — V ს., სოზომენი — V ს., გელასი კესარიელი და თეოდორიტე კვირელი) შრომებში, სადაც მოთხრობილია ქართლის მოქცევის ამბავი. აღნიშნულის გამო ივანე ჯავახიშვილი ეჭვის ქვეშ აყენებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში აღწერილი წარმართული კერპის რეალურობას. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიკვეთა მოსაზრება, რომ „ნინოს ცხოვრება“ IV ს-ის პერიოდს უკავშირდება (რ.სირაძე, მ.ჩხარტიშვილი, რ.ბარამიძე, ლ.პატარიძე, გ.ნარსიძე, გ.კუჭუხიძე, მ.ნაჭყებია), რომ კერპთა აღწერილობა და კერპთა მსხვერვეის ეპიზოდი „ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი უძველესი პლასტია (რ.სირაძე, გ.გიორგაძე, ვ.გოილაძე, გ.კუჭუხიძე).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ მოიხსენებს არმაზის წარმართულ კერპს იბერიაში და მას, სომხური ღვთაების შესაბამისად — არამაზდად ხმობს, რაც აპურა-მაზდას სახელწოდებიდან მომდინარეობს. ამ თხზულების მიხედვით, არმაზის მსხვერვეა მეფე მირიანის ნადირობის დროს მოვლენილი მზის დაბნელების ლოგიკური შედეგი იყო: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭეჭა-ქუხილის (მომავლინებელი) არამაზდის ქანდაკება, რომელიც ქალაქისაგან განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა, როგორც წესი, დილდილობით ყველა სცემდა მას თაყვანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა იგი, თუ ვინმეს მსხვერპლის შეწირვა ეწადა, მდინარეზე გადადიოდა და ბომონის წინ სწირავდა“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 86).

კერპ არმაზის წარმომავლობის შესახებ მეცნიერთა შორის არაერთგვაროვანი მოსაზრება არსებობს, თუმცა ყველა ერთსულოვნად აღნიშნავს მის არაქართულობას. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ნ. მარი, ა. ხახანაშვილი, დ. ბაქრაძე, ა. ნატროევი, მ. ან-

დრონიკაშვილი, რ. სირაძე) არმაზის კერპს ზოროასტროზმიდან მომდინარე ღვთაებად მიიჩნევს, სხვათა აზრით (კ. კეკელიძე, მ. ნერეთელი, ა. აფაქიძე, გ. მელიქიძევილი, შ. ამირანაშვილი, გ. გიორგაძე, გ. კუჭუხიძე), იგი მცირეაზიული წარმოშობისაა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის მიხედვით, ქართლში არმაზ კერპის აღმართველად მიჩნეულია მეფე ფარნავაზი: „...ფარნავაზ. ამან აღმართა კერპი დიდი ცხურსა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო და პრქევან არმაზ“ (გვ.82)*.

აღნიშნულის შესახებ არაფერია ნათქვამი „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებში. უფრო სრული ცნობებია ლეონტი მროველის თხზულებაში, სადაც მითითებულია კერპის სახელის წარმომავლობა, მისი ადგილსამყოფელი და დანიშნულება: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თუსსა, ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25) და „ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა... და მოკუდა ფარნავაზ, და დაფლეს ნინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25).

ვახუშტი ბატონიშვილი გვანჯდის დამატებით ცნობას არმაზის აღმართვის შესახებ ქართლოსის საფლავზე: „ამან საშუალსა გაც და გაიმისა ამართა სახელისა თუსისა კერპი არმაზ...ქართლოსის საფლავსა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 6).

თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) არმაზთან დაკავშირებით აღნიშნულია ქართლოსის საფლავის ადგილსამყოფელი — ქართლოსის მთა.

ამგვარად, წყაროთა უმრავლესობა კერპ-არმაზის აღმართვას მეფე ფარნავაზს უკავშირებს, ხოლო მის სახელს სპარსულიდან მომდინარედ თვლის. ფარნავაზის მეფობის პერიოდის მიხედვით განისაზღვრება არმაზის აღმართვის დრო — ძვ.წ. III-II სს.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში კერპ არმაზის აღწერის მრავალრიცხოვნება თავისთავად ამტკიცებს მისი სახის, როგორც ნიმუშის, მოდელის ხასიათს; შატბერდულ რედაქციაში მოცემული არმაზის სახება კი არქეტიპის მნიშვნელობას იძენს: „საზარო დგომად ვიხილე. და აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვ ოქროსა და ჩაფხუტი ოქროსაჲ და სამჯარნი ესხნეს ფრცხილ და ბივრიტი, და ხელსა მისსა აქუნდა ვრძალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჳელსა შინა მისსა...“ (ს 119).

* ნმ.ნინოს ცხოვრების“ ტექსტს ვიმონშებთ ნიგნიდან — ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედ., თბ., 1963 (ს აღნიშნავს შატბერდულ რედაქციას, 9 — ჭელიშურს).

ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზის აღწერაში განსხვავებულია მხოლოდ ერთი ადგილი: „...სამჯარნი ოქრომსანივე და თუალნი ვითარცა ფრცხილი და ბივრიტი...“ (ღ 119).

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზის გარეგნული აღწერისას სხვაობა, უმეტესწილად, მუღავნდება კერპის „თვალი პატიოსნის“ აღნიშვნის დროს. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ისინი ფრცხილისა და ბივრიტისაა; ლეონტი მროველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილები არმაზს ზურმუხტითა და ბივრიტით ამკობენ; არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციასა და მის პერიფრაზში იაკინთი და ბივრიტია მოხსენებული; „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში კი ზურმუხტი და ბროლი სახელდება. უნდა აღინიშნოს, რომ ბივრიტის თვალი ყველა რედაქციაში დომინირებს, რაც მის სიმბოლურ დატვირთვაზე მეტყველებს.*

ამრიგად, არმაზის ღვთაება, ყველა ძირითადი ლიტერატურული თუ ისტორიული წყაროს მიხედვით, გარეგნულად ანთროპომორფული კერპია, სპილენძისა და რვალისაგან ჩამოსხმული მეომარი მამაკაცია, ოქროსაგან განჭედული ჯაჭვის საბრძოლო სამოსით, ჩაფხუტით, სამხრეებითა და საბრძოლო ქმედებისთვის შემართული ხმლით. მოძრავი საბრძოლო იარაღით აღჭურვილი კერპის აღწერა იშვიათობაა და მსგავსი მაგალითი ხელმისაწვდომ ლიტერატურაში არ შეგვხვედრია.

გრივერ ფარულავა ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ არმაზის აღწერილობის დეტალები... არ ქმნიან ცოცხალ პოეტურ ხატს. „მკითხველი ვერ „ხედავს“ გამოსახულებას, სანამ კერპის ხელში არ გაიელვებს „ჭრმალი...“ ამ ჟესტის მეშვეობით კი გამოსახულება ამოძრავდა, ფიგურა გამოიკვეთა და მას უკვე „ვხედავთ“ (ფარულავა 1982: 137).

ძველ ქართულ თხზულებათა ავტორების მიერ არმაზის კერპის კონკრეტული დეტალების გამოყენება-განმეორებას გარკვეული თეორიული პრინციპი უდევს საფუძვლად: დაიცვან „ჭემმარიტების აღწერის“ პრინციპი. უმთავრესია ის, რომ „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ნარმოდგენილი არმაზ კერპის აღწერილობა იდეალიზებული სისტემის ხასიათს ატარებს, შემდგომში კი — პარადიგმულ პოტენციას იძენს.

ვასილ ბარნოვს რომანში — „არმაზის მსხვერვეა“, არმაზის აღწერისას გამოყენებული აქვს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში

* ბივრიტის სახისმეტყველების შესახებ იხ. რ.სირაძე, ნმ.ნინო და დედა-უფალი, მნათობი, 1985, № 2; ნ. გონჯილაშვილი, ერთი პარადიგმული სახე, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1990, № 2.

მოცემული ძირითადი მოდელი და მასში მხატვრულ სახე-იდენტა მეშვეობით გარკვეული სიახლეც შეაქვს. მისი არმაზი მზეა გა-
ბრწყინებული; თუმცა კერპი რვალისაა, მაგრამ ოქროს აბჯარ-
მუზარადი მეომრისა აქვს და „ჭყვინტიანი“ ფეხსაცმელი აცვია,
რაც მის სპარსულ იერზე მეტყველებს: „კვარცხლბეკზედ იდგა
არმაზ ბრწყინვალე. დიდი ტანისა მაღალ-მაღალი. გაცი, გაიმი
მარჯვნივ და მარცხნივ სრულტანიანი, შედარებით მომცრონი
ჩანდნენ. რვალისაგან ჩამოსხმული დიდ ხელოვნებით... მებრ-
ძოლი ღმერთი იყო არმაზ და ბექთარი ეცვა. გვირგვინით მუ-
ზარადი ისარ ახრილი. სამკლავები, ხელჯაგები, საბარკულ-სან-
ვივეები. ჭვინტიანი ფეხსაცმელი. აბგარ-აბჯარი ნაჭედი ოქრო.
იქცევის ხმალი ამონვდილი“ (გვ. 517)*.

არმაზ კერპის აღწერილობა მოცემულია აკაკი წერეთლის
პოემაშიც — „წმ. ნინო ანუ — ქრისტიანობის შემოღება საქართ-
ველოში“, რომელიც ერთგვარი გამეორებაა ძველი წყაროებისა:

და სულ ოქროში ჩამჯდარია
ვით მეტოქე მაღლა მზისა (წერეთელი 1940 : 291).
ხედავს არმაზს ოქროს ჯაჭვით
ხმალით ხელში მოელვარეს,
მრისხანებით გადმოჰყურებს
საქართველოს ყოველ მხარეს,

— ამბობს პოეტი (იქვე).

კერპ-ღვთაება არმაზის გარეგნობა, მისი აღჭურვილობა
ერთგვარად ეხმიანება ბიბლიური გოლიათი ფილისტიმელის აღ-
კაზმულობას (სირაძე 1984). დავძენთ, რომ არმაზის გარეგნულ
სახეში წარმოჩენილია იერემიას ეპისტოლეში აღწერილი ბაბი-
ლონის ანთროპომორფული კერპების ზოგიერთი ნიშანი, კერ-
ძოდ, ისინიც ოქროს, ვერცხლის კერპებია, ოქროს გვირგვინით,
ხელში კვერთხითა და მახვილით. დანიელ წინასწარმეტყველის
წიგნში გადმოცემულ ნაბუქოდონოსორის სიზმარში აღწერილია
უზარმაზარი ანთროპომორფული კერპი ოქროს, ვერცხლის,
რვალისა და რკინის ნაწილებით. კერპის ამგვარი აღწერილობა
აერთიანებს არმაზული ტრიადის (არმაზი, გაცი, გა) სპილენძში,
ვერცხლსა და ოქროში განჭედილ კერპებს.

ამავე თვალსაზრისით საინტერესოა არმაზის გარეგნული

* ვ. ბარნოვის რომანს „არმაზის მსხვერვეა“ ვიზონებთ მწერლის თხზ., ტ. 7, თბ.,
გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1923-25.

მსგავსება კოლხ მეფე აიეტთან: „ამავე დროს მეფე აიეტმაც ფიცხლავ ჩაიცვა ჯაჭვის პერანგი, მკვრივი მთლიანი, რვალის ბექთარი.... თავზე დაიდგა ოქროს გვირგვინი, ოთხ ბიბილოვან-თავწყვეტიანი, ისე ნათელი, შუქმოციმციმე, ვითარცა დისკო ცხოველი მზისა... ასნია, მალლა შეათამაშა ფარი, მრავალკეც ტყავგადაკრული, და საშინელი შუბი მმუსრავი...“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 150).

გრიგოლ გიორგაძე არმაზს გარეგნული ნიშნების მიხედვით ამსგავსებს ბოლაზქოის ე.წ. „მეფის ჭიშკართან“ გამოსახულ მდგომარე, ჯაჭვის პერანგით მოსილი მეომარი მამაკაცის რელიეფს (თეშუბს), რომელსაც ელვისა და მზის დარი საბრძოლო ცული უპყრია ხელთ, წელზე ხმალი არტყია, თავზე კი ჩაფხუტი ჰხურავს. მისივე დაკვირვებით, ხეთურ და არმაზის კერპთა თითქმის იდენტური აგებულების გარდა (სადაც დაცულია აღწერის მცირეაზიული მოდელი), აღსანიშნავია კერპთა ანსამბლური განლაგება ტრიადების სახით, დამახასიათებელი ხეთურ-ხურიტულ ღვთაებათა პანთეონისათვის (გიორგაძე 1988: 120).

როგორც ვხედავთ, არმაზის კერპის ფიზიკურ აღწერილობას ეძებნება ძალზე საინტერესო პარალელები სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში. ეს კი თავისთავად მიაჩნდება ქრისტიან ავტორთა თეორიულ პრინციპზე — კერპთა აღწერილობის იდეალიზებულ სისტემაში ჩართონ არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახე.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში მწირი ცნობები მოიპოვება არმაზის თვისობრივი დახასიათებისთვის. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა თხზულების პერსონაჟთა დამოკიდებულება კერპის მიმართ. „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში არმაზ ღვთაების შეფასება ორი განსხვავებული თვალთახედვითაა წარმოჩენილი: ქრისტიანთა მხრიდან — ნინოსა და სიდონიას მიერ, წარმართთაგან — მეფე მირიანის მეშვეობით. წმ. ნინოსა და სიდონიასათვის კერპები უსულო, „დანყეული“, „საზარელი“, „მტურნი“ და „ნაცარნი“, „მჭედელთაგან განჭედილი“ საგნებია; ეს, ზოგადად, ქრისტიანთა დამოკიდებულებაა კერპებისადმი და თხზულების ქრისტიან ავტორთა პოზიციის მაჩვენებელია, რაც წარმართული ღვთაების დამდაბლებაში გამოიხატება და მის მიმართ უარყოფითი პოზიციის განმტკიცებას ემსახურება.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში ჩართულია წმ. ნინოს წერილი მირიანისადმი, რომელშიც ცხა-

დად იკვეთება არმაზის ბუნება: „სუფევდა მას შინა სოფლისა მპყრობელი იგი მთავარი, რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა და შთააბნევდა ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯობეთად“ (C 101). აქ არმაზი მოხსენებულია წუთისოფლის მეუფედ, რაც ჯოჯობეთის „მპყრობელის“ სინონიმად აღიქმება და კერპის არალეგიტიმობის მაჩვენებელია; მას უპირისპირდება ნმ. ნინოს „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი“ ღმერთი.

სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ (ორბელიანი 1966: 109). ამ განმარტების კვალობაზე, თხზულებებში არმაზი, მართლაც, ადამიანთა სიცოცხლის გამ-რიგედ იხსენება, რომლის ხელშია ქართლის მკვიდრთა არსებობა.

ნმ. ნინოსათვის მიწიერი ღმერთი არმაზი „ბნელი“, „დანყეული“ და „საცთური“ იყო, „რომელი ქროდა ჰაერისა სულითა“ (C 101). „ჰაერის სულით ქროლვა“ შესაძლოა დაკავშირებული იყოს ბუნების პირველყოფილი მითის მასალასთან. არმაზის თვისებებში ხომ ჩანს სტიქიის სახიდან მომდინარე ნიშნები. თუ ქრისტიანი ავტორისა და ნმ. ნინოს პოზიციიდან ვიმსჯელებთ, არმაზის „ჰაერის სული“ შესაძლოა, მისი სულიერი სიცარიელის მაჩვენებელი იყოს.

ვასილ ბარნოვს არ გამორჩენია არმაზის ეს ნიშან-თვისება. „ჰაერის სულით ქროლვა“, ჩვენი აზრით, რომანში „პირის ქართაა“ ჩანაცვლებული და სხვაგვარ დატვირთვას იძენს — არმაზი პირის ქართით მზის ნათელს აქრობს; ამგვარი ინტერპრეტაცია კი კერპ-ღვთაების ყოვლისშემძლეობის გამოკვეთას ემსახურება, რაც „არმაზის მსხვერვაში“ არაერთგზისაა აღნიშნული.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის მიხედვით, არმაზი, უპირველესი „ღმერთი ღმერთთაჲ“, „ჩრდილო“ ქვეყნის მკვიდრთათვის ცისა და ქვეყნის შემოქმედად, სხვა ღვთაებათა წესთ გამრიგედ ითვლება. კერპ-ღვთაება არმაზის ბუნების შესაცნობად საყურადღებოა წარმართი მეფე მირიანის მიერ არმაზ-ზადენის დახასიათება: „... აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წუმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი... ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი“ (C 132).

მოვსეს ხორენაცი „სომხეთის ისტორიაში“ არმაზს ჭექა-ქუხილის ღვთაებად თვლის: „(ნუნემ) დაუყოვნებლივ მოსპო ჭექა-ქუხილის (მომვლინებელი) არმაზდის ქანდაკება...“ (მოვსეს ხორენაცი 1984: 170). ამგვარი ცნობა ქართულ წყაროებში არ მოიპოვება.

მირიან მეფის ზემოაღნიშნული სიტყვებიდან ირკვევა, რომ არმაზს ხელენიფება ბუნების მოვლენათა განმგებლობა — ნვიმის მოცემა და მზის მოფენა. იგი ნაყოფიერების ღმერთიცაა, მასზეა დამოკიდებული „ქუეყანით ნაყოფთა“ გამოღება-გაზრდა. მირიანისათვის არმაზი ქართლის უპირველესი ღმერთია — „ღმერთი ღმერთთაჲ“. თუ წმ. ნინოსათვის „სოფლის მპყრობელობა“ კერპის დამცირება-განქიქებას მოასწავებს, მირიანისათვის ეს არმაზის ღვთაებრიობის, ყოვლისშემძლეობის მაჩვენებელია. ქრისტიანი ავტორები მირიან მეფის რწმენას კერპ-ღვთაებათა მიმართ ფსიქოლოგიური სიმართლით, სარწმუნოდ გადმოგვცემენ, რათა შემდგომ, მისი გაქრისტიანებისას, მძაფრად შეგვაგრძნობინონ „ცოდვის ნისლში“ მყოფი მეფის მარადიულ ნათელთან ზიარების ბედნიერება. მართლაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში ახლადმოქცეულნი (განსაკუთრებით, — მირიანი) კიდევ უფრო მკაცრნი არიან კერპის შეფასებაში. გარდა ზემოჩამოთვლილი ეპითეტებისა, მას „შეჩვენებულის“, „ეშმაკის“, „მაცდურის“, „ჯოჯოხეთისა“ და „ბნელეთის მთავრის“, „ქუეყნის მტურისა და ნაცურის“, „კაცის მკვლელის“ და სხვა სახელდებებით მოიხსენებენ. ასე რომ, წმ. ნინოს კერპებისადმი დამოკიდებულება აისახება მირიანის მეფის სახეში, რომელიც უფრო მეტ შეურიგებლობას იჩენს კერპთაყვანისმცემლობის მიმართ. აღნიშნულს ცხადყოფს მეფე მირიანის ანდერძი თავისი ძისადმი, სადაც მეფე დაუნდობლად ამხელს კერპთა უკაცურ ბუნებას და მათ საქმეთა თანაზიარ მთებსაც „ასპოლვის“ ღირსად მიიჩნევს: „...ან სადაცა ჰპოვე ქუეყანასა შინა შენსა კერპნი, ცეცხლითა დაწუნ და ნაცარი მათნი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის. და ესე ამცენ შვილთა შენთა...“ (ს 162). მირიან მეფის ამგვარი მოწოდების პირველსახე იძებნება ბიბლიაში. მოსემ უფლის ჩაგონებით იტვირთა ეგვიპტიდან გამოყვანილი ცდომილი ხალხის მიერ აღმართული კერპის დაქცევა: „და ჳბოჲ იგი, რომელ ქმნეს, დაწვა იგი ცეცხლითა, დამუსრნა წვლილად და შთააბნია იგი წყალსა და ასვა იგი ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 32, 20).

თხზულებათა განხილვა ცხადყოფს, რომ გაქრისტიანებული მირიან მეფისათვის კერპები ისეთივე დატვირთვის მატარებელნი გახდნენ, როგორი შინაარსითაც არსებობდნენ ისინი წმ. ნინოსათვის. ამდენად, მირიან მეფე წმ. ნინოს სულიერი მემკვიდრეა.

აღსანიშნავია, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებს შორის

კერპის მიმართ უარყოფითი ეპითეტები ყველაზე ბევრია ჭე-
ლიშურში, სხვა რედაქციებში კერპთა საძრახისი სახელდებე-
ბი იშვიათობაა. ლეონტი მროველი კერპებს „საკვირველებასა
მიუნვდომელს და ენითა გამოუთქმელს“ უწოდებს; არსენ ბერი —
„ემმაკს“ და „საზარელ საოცრებას“; ხოლო ვახუშტი და თეიმუ-
რაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში კერპთა განქიქების მოტივი
არ იძებნება. ძველ თხზულებებში ყოველივე ეს კერპთაყვანისმ-
ცემლობის წინააღმდეგ საბრძოლველად უნდა იყოს წარმოჩენი-
ლი. მომდევნო ეპოქებში, ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ,
ალარ არსებობდა კერპთა უსაზღვრო განქიქების აუცილებლო-
ბა. ამასთანავე, შემდეგდროინდელი ავტორები ისტორიული და
მხატვრული თვალსაზრისით განიხილავენ და აფასებენ მოვლე-
ნებს, ცდილობენ ობიექტური სურათის ჩვენებას.

„ნინოს ცხოვრების“ მხატვრულ სახე-იდეათა პარადიგმულო-
ბის წარმოსაჩენად საყურადღებოა ვასილ ბარნოვის რომანში
პერსონაჟების კერპებისადმი დამოკიდებულების ჩვენება. „არ-
მაზის მსხვერველაში“ არმაზის უსასრულო ქება-დიდება ისმის. იგი
მირიანისა და წარმართთა მიერ საქართველოს მფარველ „არ-
მაზ ბრწყინვალედ“, „ნათელ შემოქმედად“, „კეთილმყოფელად“,
„ლამაზ ღმერთად“ მოიხსენება; წმ. ნინო კი მათ „უგულო“ და
„უაზრო ღვთაებებად“, ქვისა და ლითონისაგან შექმნილ უსუ-
ლო რაობად მიიჩნევს, უკაცური წესების მქონეთ ჯოჯოხეთსა
და სატანას ადარებს. რომანში ქრისტიანობის მიმართ თქმული
ეპითეტების განხილვიდან ჩანს, რომ წარმართათვის ქრისტიან-
ობა ასევე „ბნელი ძალაა“, სატანური, კეთილთან მებრძოლი,
ჯოჯოხეთით მოსული ძნელი რჯულია. ვ.ბარნოვი გვაჩვენებს,
რომ არ შეიძლება მოვლენებისადმი ცალმხრივი მიდგომა. იგი
მრავალი კუთხით აფასებს მიმდინარე პროცესებს და არა მხო-
ლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით. მისი მიზანია ისტორიული
სინამდვილის მხატვრული ასახვა, პოლიტიკური დაპირისპირე-
ბის, ეროვნული ცნობიერების წარმოჩენა, ახალი ფასეულობე-
ბისა და „მტკივნეული“ ცვლილებებისადმი არაერთგვაროვან
დამოკიდებულებათა ჩვენება-შეფასება.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა ავტორები ცდომილი, „ჩრდი-
ლო“ ქართლის მთავარი კერპის თვისებებზე ამახვილებენ ყუ-
რადღებას და წმ. ნინოსა და სიდონიასგან არმაზის დახასიათება-
შეფასებას საკუთარ შეხედულებებსაც ურთავენ. მათი თქმით,
წარმართათვის გულთამხილავი არმაზი ქვეყნის კეთილდღეო-

ბისტვის მზრუნველი, ადამიანთა ბუნების მპყრობელი, ქართლის მკვიდრთა ცხოვრების მეთვალყურე კერპ-ღვთაებაა, რათა ბოროტება არ გავრცელდეს და ცოდვა არ მომრავლდეს ადამიანთა შორის. იგი შურისმაძიებელი ღმერთია და არა — მიმტევებელი, გულთმისანია და ყველა შემცოდე მლოცველის მსაჯულიც. „ნინოს ცხოვრების“ ყველა რედაქცია თითქმის უცვლელად იმეორებს შატბერდული რედაქციის ვარიანტს: „და ხელსა მასა აქუნდა წრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა ჯელსა შინა, რეცა თუ რომელი შეეხებინ, თავი თვისი სიკუდიდ განიწირის. და იტყუნ: „ვაჲ, თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ვსცთე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდომილ ვიყო, მზის მსახურთა. და რომელნიმე იტყუნ უცებნი დიდისა ვისმე ღმერთსა ცათასა და ნუუკუე პოვის რაიმე ჩემთანა ბინი და მცეს მახჯკლი იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“. და შიშით თაყუანის-სცემდეს ყოველნი“ (C 119). ამ ეპიზოდის ირკვევა, რომ არმაზის კერპი ქართლის მკვიდრთა ბრმა მორჩილებადა და თაყუანისცემას შიშის გზით ახორციელებს: „არვინ განუკრძალველად შეემთხუეოდის კერპსა მას“ (ლეონტი მროველი 1986: 89); შემცოდეთა შორის კი ჩამოთვლილია — მზის მსახურთა (მოგვთა) მინდობა, ებრაელთა თანადგომა და ცათა დიდი ღმერთის ცნობა, რაც ქრისტეს უნდა გულისხმობდეს. ამდენად, არმაზი მოსამართლე და სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგე კერპ-ღვთაებაა; თავისი სისასტიკითა და ხმლის მეშვეობით აიძულებს ადამიანებს ცოდვათაგან განრიდებას; მოციქულია მიწასა და ზეცას, ადამიანსა და მზეს შორის და ამ კავშირის სიმტკიცისათვის ზრუნავს; არმაზი წარმართული პანთეონის სხვა ღმერთების წესთა გამრიგეა. მეომარი კერპ-ღვთაება ქართლის სამეფოს სახელმწიფო ერთიანობისა და წარმართული რელიგიის მთავარ ბურჯად მოიაზრება. იგი ქართლის ერთან ერთად მეფის სამსახურსაც მოითხოვს: „და შიშით თაყუანის-სცემდეს მას მეფე და ყოველნი ერნი მისნი“ (D 119).

ვასილ ბარნოვის რომანში ღვთაება არმაზის განსახოვნება ერთგვარი განმეორებაა „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიძური რედაქციის მონაცემებისა, იმავდროულად — მხატვრული პასაჟებით დატვირთული. არმაზი აქაც სხვა ღვთაებათაგან გამორჩეული და უფროსი „ღმერთია“: „ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი“ (გვ. 409). „ნინოს ცხოვრების“ რედაქ-

ციათაგან განსხვავებით, რომანში მკვეთრადაა წარმოჩენილი არმაზის მზიური ბუნება. იგი მზის შვილად ითვლება; ამასთანავე უტეხი, მამაცი მებრძოლი და ქვეყნის მცველია: „უტეხია არმაზ ძლიერი, ურყეველია თვალწარმტაცი მის მამაცობა, სალკლდეზეა დამკვიდრებული და ძალნი მებრძოლნი შავეთისა ვერერივნენ მას“ (გვ. 461); მედიდურობა, პატივმოყვარეობა არმაზის დამახასიათებელი თვისებებია: „კაკურაზი ღმერთი იყო არმაზ დიდებული: თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა...“ (გვ. 517). მებრძოლ არმაზ კერპს „რვალის მკერდში ფოლადის გული“ (გვ. 506) უდევს, რომელიც მტრისა და მოლალატის მიმართ შურისგებითაა აღესილი. რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არმაზი მართლმსაჯული ღვთაებაა, რომელმაც არ იცის შენდობა: „მართლმსაჯული ღმერთი იყო არმაზ. შემცოდე განმარისხებელი ნუ მიეახლებოდა მას. ნურც შესანირად: აღმასის ხმალი გაჰკვეთდა ცოდვილს“ (გვ. 517). რომანში განსაკუთრებით ხაზგასმულია არმაზის შურისმაძიებელი ბუნება: „გულთა მხილავი თვალთ აყოლებდა ბოროტის მგულებს შესაზარი მისი შეხედვა: მყის განსჭვრეტდა საიდუმლოს, ყოველს დაფარულს განაცხადებდა“ (გვ. 517). ნმ. ნინოც ბედისწერასავით განიცდის მის მისნურ მზერას: „ვერ შესძლო დიდხანს დაჟინებით ჩაკვირება“ (გვ. 517); „სულში უტარებდა ხედვათა ისრებს“ (გვ. 518).

„ლამის გამტეხოს ამ კერპის თვალმა“ (გვ. 517) – ამბობს იგი; მოციქული ქალისათვის იგი მარტო უგულო და უაზრო ღმერთი არ არის, ვითარცა „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, არამედ ნმ. ნინო სიცოცხლეს ხედავს კერპის თვალეებში და სულდგმულთან აიგივებს არმაზს, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება მის არქეტიპულ სახეს. აქ დამცირების წილ ძალთა შეფასება და მეტოქის სიძლიერე მულავენდება. ამგვარი ფსიქოლოგიური მუხტის შეტანით ვასილ ბარნოვი ამძაფრებს არმაზისა და ნმ. ნინოს, წარმართობისა და ქრისტიანობის დაუნდობელ ორთაბრძოლას. არქეტიპულ სახესთან თვისობრივ მსგავსებასთან ერთად, ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის კერპის ბუნებაში შეინიშნება განსხვავებული ნიშნებიც. აქ კერპ-ღვთაება გააზრებულია, როგორც სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოების ანარეკლი. უცხოდან მოსულ ღმერთს ესვრიან ქართველნი, რადგან არმაზი „ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ.

519). როგორც ვხედავთ, არმაზი ვასილ ბარნოვის განსახოვნებაში სპარსული წარმომავლობის ქართულ ტრადიციებთან შეზღუდული ღმერთია, მამაპაპურ ძველ ღმერთებზე ამალღებული, მეფეთა მიერ ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესების დასაცავად აღზევებული.

ამრიგად, ვასილ ბარნოვი არმაზის განსახოვნებას, არქექტიპული სახის თვისებებთან ერთად, ახალი გამომსახველობითი ნიშნებით ამდიდრებს და ღვთაებრიობის განცდაც უფრო საგრძნობი ხდება. აქ არმაზის სახისმეტყველების დაფარული ნიშნები ცხადდება და ახლებური მიმართება მყარდება არქექტიპთან.

ქართლის მკვიდრთათვის არმაზის „მზის მომფენელ“ ბუნებაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი მზის დაბნელების სურათი, როდესაც სასონარკვეთილი მეფე არმაზს შესთხოვს ნათლის დაბრუნებას. ამ მიმართებით საყურადღებოა თეიმურაზ ბატონიშვილის „ისტორიაში“ მსხვერპლის გაღებასთან დაკავშირებული ერთი პასაჟი: „მოიღებდეს წინაშე არმაზ ღმერთისა მათისა სამთელთა დიდ დიდთა... და მრავალთა აღანთებდეს წინაშე მისსა. ესე ნიშნავდა არმაზისა უწმინდესისაგან ნათლისა შობილებასა“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192). როგორც ჩანს, არმაზის წინაშე დანთებული სანთელი, სიმბოლურად, კერპისაგან ნათლის შობას აღნიშნავდა.

თხზულებათა მიხედვით, არმაზის, ვითარცა მზის გამომხატველ მითოლოგიურ სახე-იდეად წარმოჩენას სხვადასხვაგვარი ახსნა ეძებნება. ძველი ქართული თქმულების თანახმად, მზე ჩასვლისას ოქროს აფრქვევს. შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ ჩამავალი მზე თავის ნათელს არმაზში ანივთებს. ამიტომ ოქროცურვილი არმაზი წარმართათვის ღამეული მზის ხატია, მინიერი მზე.

არსებობს ასეთი თქმულებაც: მზეს აქვს თავისი სახლი. იგი სპილენძისაა. ოქროს რვალით შემოსილი არმაზი სპილენძის კერპია, ე.ი. არმაზის სახეში განივთებულია მარადიული მზის სურათი — ჩამავალი მზის ოქრო და მზის საკუთრება — სპილენძის სახლი, ნათლის სავანე მინაზე. ლეონტი მროველის თხზულებაში გადმოცემული ფარნავაზის სიზმარიც ერთგვარად უკავშირდება არმაზ კერპის მზიურობას; ფარნავაზ მეფე მზის ნათელთანაა წილნაყარი და მზიურობას ანივთებს თავის აღმართულ კერპში, რადგან „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ (ლეონტი მროველი 1955: 25).

აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა შალვა ამირანაშვილის მიერ შესწავლილი ერთი სტელა ალბულახის რაიონიდან (ამირანაშვილი 1944: 54). ეს ძეგლი მდგარა კვარცხლბეკზე და მას თაყვანს სცემდნენ ვითარცა ნმ. გიორგის ხატს. შალვა ამირანაშვილი აზრით, ეს ღვთაება არმაზ კერპია, რომელსაც მკერდზე გამოსახული აქვს ორი წრე.

ირაკლი სურგულაძე „წილედ ღვთაებებისა“ და „ნაწილიანთა“ თეორიის კვალობაზე აღნიშნავს, რომ „რაც შეეხება მკერდზე გამოსახულ წრეებს... აქ მნათობის გამოსახულებები უნდა გვექონდეს მოცემული“ (სურგულაძე 1986: 133). საფიქრებელია, რომ კერპ არმაზის სახეს შემდგომში ჩაენაცვლა ნმ. გიორგის ხატი. აღნიშნული ტრანსფორმაციის საერთო საფუძველი შესაძლოა მზისა და ნათლის ესთეტიკა იყოს.

ვასილ ბარნოვის რომანში არმაზ კერპის მზიური სახეა უფრო მკვეთრად ნარმოჩენილი და ამ კუთხითაა გახსნილი თხზულების მნიშვნელოვანი სახე-იდეები. განსაკუთრებულია არმაზობისას კერპისა და მზის ურთიერთობის ამსახველი მხატვრული სურათი: „თენდებოდა დღესასწაული. იცოდა მზემ, თავისი საყვარელი შვილის არმაზის დღეობა იყო და მთელი ბრწყინვალეობით იწყო შემოსვა. შეარხია აისის ფრთები; ვარდის ფურცლების მარაოდ გაშალა ალიონი; ამოსცილდა მნათობი მზის ფხას და მიულოცა არმაზს თავისი დღე: სხივთა მრავლობით გადაჰკოცნა, გადაეხვია. გაახარა არმაზ დიდებული მზის თბილმა ალერსმა, ტკბილად ალელვა, სხივთ ბუნჯგლები გაუმრავლა მთელ არსებაში, აალაპლაპა. ლამაზი იყო ღვთაებრივი მათი ალერსი“ (გვ.552).

მზისკენ სწრაფვაა არმაზის ახლებური მხატვრული შინაარსის ამოსავალი პრინციპი. რომანში არმაზის გამომსახველობითი ყოველი ნიუანსი მზის მიმართ სიმბოლურად მეტყველებს. ასე მაგალითად, „ნმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში აღწერილი არმაზის ელვის დარად მბრწყინავი ხმალი ვ. ბარნოვის მხატვრულ წარმოსახვაში მზის სხივად განიცდება: „დაშნად უპყრია სხივი მზისა ფოლაღებული“ (გვ. 505). მწერალმა „არმაზის მსხვერველაში“ მეფე ფარნავაზის საფლავის აღწერისას შექმნა მეტად მნიშვნელოვანი სახე-იდეათა რთული სისტემა: „არმაზის წინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდებული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკვერი“ (გვ. 517). ამ ერთ ეპიზოდში თავმოყრი-

ღია წარმართული ესთეტიკური აზროვნების გამომხატველი სახე-იდევები: მზე, მისი გამოსახულება მინაზე — არმაზი; მეფე-მზე — ფარნავაზი; მისი საფლავი, დამშვენებული აპურა-მაზ-დას სიმბოლო ფრთოსანი ოქროს მზით. ყველა ამ სახეს მსჭვალავს მზისა და ნათლის ესთეტიკა. რომანის მიხედვით, არმაზის წინაშე სალოცავად მისული მავედრებელი მთელ არსებით ექცეოდა ღვთიურ გარემოცვაში: მზე, არმაზი, ფარნავაზი. არმაზის წინაშე მუხლმოყრილი მლოცველი შუბლით ეხება ფარნავაზის საფლავს, რომელიც წმინდა ადგილია. ეს ეპიზოდი ერთგვარი გამომხატურებაა ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ გადმოცემული ცნობისა: „... და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი (ქართველთა — ნ. გ.) იყო საფლავი ქართლოსისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 11). ფარნავაზის მიმართ პატივისცემა არმაზის თაყვანისცემას გულისხმობდა და ორივე ერთად კი იყო მზის წინაშე ფიცი, წმინდა და გაუტეხელი. რომანის მიხედვით, არმაზის მზიურ ღმერთად მიჩნევას ადასტურებს ის გარემობაც, რომ ქურუმთუხუცესის გვირგვინს ამკობდა არა არმაზის ანთროპომორფული გამოსახულება, არამედ მზის დისკო. ქურუმთუხუცესის კერპისადმი სამსახური კი მზის თაყვანებას გულისხმობდა.

მზის იერსახის მქონე არმაზი გიორგი ლეონიძის სახის-მეტყველებაშიც გამოვლინდა. პოეტი ქართველი ხალხის უპირველეს ღმერთს — ზურმუხტითა და ბივრიტით შემკულ არმაზს, მზის მოციქულად მიიჩნევს: „საქართველოს ხალხი ოდითგანვე ადიდებდა მზეს... ერი მზის მსახური და ნათელშემოქმედი არ იცნობდა ღმერთს გარეშე მზისა. ცხელ ქალდეაში მან ადიდა ასტარტა და სარკინეთის მხიარულ მწვერვალზედ მან შეამკო არმაზი ოქროით, ზურმუხტით და ბივრიტით... არმაზიც მზეს ემაგიერებოდა და როგორც მზის მოციქული, თავისი უღირსობის მიუხედავად, იგიც პატივსაცემ საფეხურად ითვლება ქრისტიმდე“ — წერს პოეტი (ლეონიძე 1986: 72).

ამ ესეს მიხედვით, არმაზი ირანული წარმომავლობის კერპია, ელინიზმით შენელებული და ქართულად განათებული, ვითარცა ბევრი სხვა რამ არსებული ქართულ სინამდვილეში. გიორგი ლეონიძის მხატვრულ წარმოსახვაში ჩართული არმაზის ფენომენი, ამ მხრივ, ვასილ ბარნოვის რომანში ხორცშესხმულ სპარსთმფლობელობის მაჩვენებელ და ქართულ მინაში ფესვებგამდგარ არმაზის მხატვრულ სახეს ეხმიანება. მათ შორის სხვაობაცაა. გიორგი ლეონიძისათვის არმაზის სახება პოეზიისა და მხატვ-

რული სიტყვაქმნადობის აღორძინებასთან მიმართებით განიხილება და მისი განახლება ქართული სულიერების, ესთეტიკური აზროვნების წინსვლას მოასწავებს.

შემოქმედის ხედვაში არმაზი ქართული სულის თავისუფლების სიმბოლოდაა ქცეული, რომელიც ამზევდება და „დილიმზეს“ შემოპატიჟების დარად — „მზევ შინ შემოდიო“ — საკუთარ სხეულს დაუბრუნდება: „ბედისწერით ივნო საქართველო და დღეს მზევდება თავისუფლებით, უსათუოდ სულიც დაუბრუნდება საკუთარ სხეულს, როგორც ნაზამთრალი მერცხალი გაზაფხულისან სამშობლოს. აინთება არმაზი... აინთება ქართული სული“ (ლეონიძე 1986: 72-73). გიორგი ლეონიძისეული არმაზი სიყვარულით, იმედით, სიცოცხლით ანთებულ მარადმბორგავ ქართულ სულს გამოხატავს. ამდენად, ქართულ ცნობიერებაში არმაზის ფენომენი მარადიულ სიმალლეთა წვდომას ეზიარა.

კერპ-ლეთაება არმაზის სახის გასააზრებლად საყურადღებოა გურამ დოჩანაშვილის რომანი — „სამოსელი პირველი“, რომელიც კერპის საინტერესო სახექმნადობას ვხვდებით. უნდა აღინიშნოს, რომ თხრობა ეხება არა რომელიმე კონკრეტულ კერპს, არამედ კაცობრიობის ისტორიის მონაცემებზე დაყრდნობით შექმნილ სახე-სისტემას, რომელიც ბიბლიური კერპის — „მოლოქეს“ — სახელს ატარებს. ავტორის მიერ ეს ეპიზოდი მონოდებულია თანამედროვე ცხოვრების მტკივნეული მხარეების შესაცნობად. რომანში ასახულ გადიდგულებულ ადამიანს — მოლოქეს, არმაზის დარად, კლდის მწვერვალზე მოესურვა დგომა მოკვდავთა სათვალთვალოდ. ქართულ თხზულებათა მიხედვით კი არმაზი ანთროპომორფული კერპია მხოლოდ, მზიურია და ცოცხალი არსიდან არაა წარმომდგარი. თუმცა არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი ფარნავაზმა შექმნა, თავისი სახელი უწოდა და ფორმასთან ერთად, კაცობრივი ბუნება მიანიჭა მორწმუნეთა ბედის გამრიგე კერპს.

მოლოქეს ტრანსფორმაციის გზა — ადამიანიდან კერპამდე, ჯოჯოხეთზე გადის და, არმაზის მსგავსად, არაადამიანურ ბოროტებამდე ეცემა. ორივე კერპი სისხლისმსმელი, შიშისა და მორჩილების ჩამწერგავი ბუნებისაა. მათ „ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი“ (ღ 132) თვალები აქვთ. „იმ ყურებისას მოლოქე იგი — გოროზდებოდა, ღონეს იკრებდა, უმაგრდებოდა წყეული გული“ (დოჩანაშვილი 1982: 412); მოლოქემ უტიფარი ცქერით ამოაცალა მეზობელ იანეს გული და ხარბად შეექცა მას;

შემდეგ თვალეში გაცხადებული სიცოცხლის ხელყოფა მოი-
სურვა: „... ავიდა მოლოქე კლდეზე, სინამდვილეში კი დაღმართს
ჩაუყვია, ჯოჯობეთისაკენ ჩაცურდა ნელა“ (დოჩანაშვილი 1982:
410), იქ, სადაც სისხლისმსმელი არმაზი მყოფობს: „შთააბნევედა
ყოველთა სულთა კაცთასა ჯოჯობეთად“ (ღ 101).

გურამ დოჩანაშვილის მიერ აღწერილი კერპი მოლოქე ქართ-
ველთა ღვთაებას არა მარტო თვისებებით, არამედ გარეგნობი-
თაც ემსგავსება. კერპადქცეული მოლოქეც, სიკვდილის შემდეგ
სამუდამო მცველად რომ ჰყოლოდათ, ადამიანებმა სპილენძით
მოჭედეს, არმაზივით აალაპლაპეს და ბროლის თვალეებით შეამ-
კეს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ძველ
სომხურ თარგმანში არმაზი სწორედ ბროლის თვლებითაა შემ-
კული. მოლოქე კერპის სპილენძის სამოსს შემდეგ მძიმე ბრინ-
ჯაო და ვერცხლი ჩაენაცვლა. კერპის ძვირფას ლითონში გა-
მოსახვის ამგვარი გრადაცია, შესაძლოა, არმაზული ტრიადის
(არმაზი-გაცი-გაიმის ოქროს, ვერცხლისა და სპილენძის კერ-
პების) გამოძახილი იყოს და მოლოქეს სახელიც მათი ერთგვარი
გამაერთიანებელი.

ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლების (ლეონტი მრო-
ველი, ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებების)
მიხედვით, კერპ არმაზს მსახურებდნენ სასულიერო პირები. მათ
ქურუმებს და კერპთ-მღვდლებს უწოდებენ. „ნინოს ცხოვრების“
შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოგვები ცეცხლმსახურ-
თა რანგში მოიხსენებიან, კერპთმსახურები კი — ქურუმებად,
კერპთმღვდლებად. ქრისტიან ავტორთა მიერ ეს ორი ცნება
მკვეთრადაა გამიჯნული. თხზულებებში არ იძებნება არც ერთი
შემთხვევა მათი ურთიერთ ჩანაცვლებისა, ქურუმისა და მოგვის
ფუნქცია ზუსტადაა განსაზღვრული. ავტორთა მიერ ქურუმთა
და მოგვთა ცნებების მკვეთრი გამიჯვნა ეროვნული სანყისებ-
ის წინ წამოწევისა და გაძლიერების ნიშნით აიხსნება. ამგვარი
გზით ცდილობენ ქრისტიანი ავტორები სპარსული ტენდენ-
ციების დაძლევას, რომლის ტრადიციებთან კავშირი ქართული
ესთეტიკური აზროვნების მითოლოგიურ-ნარმართული პერიო-
დიდან მომდინარეობს.

ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, არმაზის ქურუმობა
მოგვთა ღვთისმსახურების უპირველესი წოდებაა, მემკვიდრეო-
ბით განსაზღვრული. მწერალი ძალზე ლაკონურად ახასიათებს
მოგვთა ცხოვრების წესს ქართულ სინამდვილეში: „შეშფოთე-

ბულიყო მოგვთა უბანი, ხიდის ყურზედ ჰქონდათ სავანე. შთამომავლობით მოსდგამდათ მათ ქურუმობა... თანასწორობდნენ ქართველებთან მიწის ტრფობაში... ქართველთ ხატებს შესთვისებოდნენ. აღარ არჩევდნენ ირანიდან მოსულ ღმერთაგან. თუ დაავინყდათ ამ ხატების სხვადასხვაობა?! იქნებ ღმერთებიც დაკავშირდნენ ერთმანეთ შორის!" (გვ. 545). რომანის მიხედვით, არმაზ კერპის უპირველეს მსახურს ბაბეგ ქურუმთუხუცესი წარმოადგენს. აქ შემთხვევით არაა ქურუმთუხუცესი ბაბეგად ნოდებული. ცნობილია, რომ სასანიდთა დინასტიის დამფუძნებლად ითვლება არტარქსერქსი, სპარსეთის მოგვთა უფროსის — ბაბეგის შვილი. როგორც ვხედავთ, სპარსეთის მოგვთა უფროსი და წარმართული ქართლის ქურუმთუხუცესი ერთსა და იმავე სახელს — ბაბეგს, ატარებს, მხოლოდ ერთი განსხვავებით, სხვადასხვაა მათი თანამდებობის გამომხატველი სიტყვები: „მოგვი“ და „ქურუმი“. „არმაზის მსხვრევაში“ მოგვი და ქურუმი ერთი და იმავე რელიგიის — ზოროასტრიზმის — მიმდევართა აღმნიშვნელი ცნებებია. ვასილ ბარნოვის მიერ მათი ამგვარი გააზრება ემიჯნება ძველ ქართულ თხზულებებში წარმოდგენილ ქრისტიან ავტორთა პოზიციას.

კერპთა პანთეონის ეროვნულობას ამტკიცებს ძველ ქათულ ლიტერატურულ ძეგლებში არსებული მონაცემები ქართლის მეფეთა შესახებ. ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, სპარსეთის მეფე, ცეცხლთაყვანისმცემელი ქასრე, თავის შვილს — მირიანს, რჯულად განუწესებს: „იყოს შვილი ჩემი ორსავე სჯულსა ზედა: მამათა ჩუენტა ცეცხლისმსახურებასა და თქუენტა კერპთასა“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). აქ მკვეთრადაა გამიჯნული ორი რელიგიური მრწამსი, თუმცა მირიანის გამეფება მათი თანაარსებობის ერთგვარ ხელშემწყობ პირობადაა წარმოდგენილი.

ვახუშტი ბატონიშვილი მეფე ფარნაჯოს შესახებ ამბობს: „ამან შეიყვარა სჯული სპარსთა და მოიძულნა კერპნი ქართველთანი და ჰქმნა საცეცხლე მცხეთას. ამისათვის მოიძულეს ქართველთა, რამეთუ სასოება დიდი აქვნდათ კერპთა თვისთა ზედა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 41).

თეიმურაზ ბატონიშვილიც ფარნაჯოს ასახელებს კერპების მოძულედ და მცხეთაში პირველი ბომონის აღმშენებლად. ასე რომ, ქრისტიან ავტორთა მიერ მკაცრადაა გამიჯნული კერპთაყვანისმცემლობა მაზდეანური სარწმუნოებისგან. პირველი —

ივერთა მამაპაპურ რჯულად იწოდებოდა და ეროვნულ მრწამსად იყო აღიარებული, ხოლო მეორე — ცეცხლთაყვანისმცემლობად. ამას ამტკიცებს შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში მოყვანილი დაპირისპირება კერპთაყვანისმცემლებისა მზის მსახურ მოგვებთან, ებრაელებთან და დიდ ცათა ღმერთთან. ავტორთა მტკიცებით, მიუხედავად იმისა, რომ სახელწოდება „არმაზი“ სპარსული წარმომავლობისაა, ქართული ეროვნული ღმერთია, რომლის მტერია ზოროასტრიზმი, იუდაიზმი და ქრისტიანობა.

ნიკო მარი მიუთითებს ცეცხლთაყვანისმცემელი მოგვების მტრულ დამოკიდებულებაზე არმაზისა და ზადენის მიმართ: „სპარსი მოგვები ლანძღავდნენ არმაზსა და ზადენს, ანუ ორმუზდს და მითრას, ქართველები კი მედგრად იდგნენ მათი, ვითარცა ნაციონალური ღმერთების, ღირსების დასაცავად“ (მარი 1901: 11).

წარმართული ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობასთან დაკავშირებით, თხზულებებში განსაკუთრებული სიმძაფრათაა გამჟღავნებული ავტორთა პოზიცია — ეროვნულ იდეალებს და, შესაბამისად, მისგან მომდინარე ესთეტიკურ პრინციპებს დაუქვემდებარონ ყოველგვარი მოვლენა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში გვხვდება ეპიზოდები, სადაც კერპთან ერთად ცეცხლიც მოიხსენება: „ვიხილე ერი უცხოე უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს“ (C 117). კერპი და ცეცხლი ერთად წარმოიდგინება მსხვერპლშენიერვის აღწერისას. სიდონიას მონათხრობში სეფენულის შენირვასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევადა თავსა კერპისასა“ (C 126).

ცეცხლი და კერპი ერთიან საფრთხედაა განცდილი ლეონტი მროველის თხზულებაში და „ნინოს ცხოვრების“ ზოგ რედაქციაში, კერძოდ, ნადირობის წინ მირიანს „მოუჭდა უჩინო იგი მტერი, ეშმაკი და შთაუგდო გულსა სიყუარული კერპთა და ცეცხლისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 108).

კერპისა და ცეცხლის თანაარსებობა აღნიშნულია მირიანის წიგნსა და ანდერძში: „შეჭამნა შვილნი მათნი ცეცხლმან მსხვერპლად კერპთათჳს“ (A 158). მირიან მეფე თავის ანდერძში ძისადმი ყრმათა ცეცხლით შენირვის საპასუხოდ მოითხოვს: „მაცდური კერპნი, ცეცხლითა დაწუენ და ნაცარი მათი შეასუ მათ, ვინ მათ ეგლოვდის“ (C 162). ეს პასაჟი მეორდება ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებშიც.

ქრისტიანი ავტორების მიხედვით, კერპი მისივე მსახური ბოროტი ძალით — ცეცხლით უნდა მოისპოს. ვასილ ბარნოვის რომანშიც ცეცხლს დამოუკიდებელი ფუნქცია არ გააჩნია. იგი კერპის სამსახურში დგას და მსხვერპლშენიერვის რიტუალის თანმხლებია. ამავე დროს, იგი მზის სიმბოლოა.

ამრიგად, ქრისტიანი ავტორები ქართლის სარწმუნოებრივ აღმსარებლობას მკვეთრად მიჯნავენ მაზდეანობისაგან. კერპთან შენივთებული ცეცხლი მხოლოდ მსხვერპლშენიერვის რიტუალთანაა დაკავშირებული და მისი ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტია. მაზდეანურ ცეცხლს და მის მსახურ მოგვებს კი არმაზი მტრობს. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ ქრისტიან ავტორებს მამაპაპურ სარწმუნოებასთან ბრძოლა უფრო მნიშვნელოვან მოვლენად მიაჩნიათ, ვიდრე პოლიტიკური გავლენით დამკვიდრებულ უცხო რელიგიასთან — მაზდეანობასთან. ყოველ შემთხვევაში, ისინი ამის მტკიცებას ცდილობენ. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულებაში არაა გამოთქმული სპარსეთთან პოლიტიკური თუ რელიგიური დაპირისპირების არც ართი ეპიზოდი, სწორედ მასთან მძაფრი და ფარული ბრძოლის პერიპეტეხებია ასახული.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან ირკვევა, რომ კერპთათვის ძველთაგანვე მსხვერპლშენიერვის რიტუალიც სრულდებოდა. სიდონიას სიტყვებიდან ვიგებთ, რომ „...არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოდსასა, არმაზ და ზადენ და შესანირავეად უჩნდეს მშობელთა მათთა მსხუერპლად... ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეინერვოდა მათა ერთი სეფენული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა“ (C 126).

უნდა აღინიშნოს, რომ არმაზისადმი მსხვერპლშენიერვა განსხვავდებოდა „მამაპაპათა“ კერპების — გაცისა და გას — ამავე რიტუალისაგან. კერძოდ, არმაზი არ მოითხოვდა „ერთი სეფენულის“ შენიერვას. ავტორებმა იგი გამორჩეული სისასტიკით აღჭურვეს. მისი „ღვთაებრივი“ ბუნება მთელი ერის („უბრალოდ ერი იგი“ — 158) მიერ გაღებულ ათასობით ყრმის სისხლს ითხოვდა: „...არმაზ და ზადენ, რომელთა ქვანიცა დაულპიან სისხლითა ჩუღთაითა“, 9 168).

ქრისტიანმა ავტორებმა არმაზი, ძველ კერპთაგან განსხვავებით, ზორვის ახალი სტატუსით აღჭურვეს, უკეთურება დაუმძი-

მეს და ამით ქართლის მკვიდრთა ცხოვრება ჯოჯოხეთში ყოფნას გაუთანაბრეს, რათა უფრო მკვეთრად წარმოეჩინათ ქრისტიან-მიერი ნათლის უპირატესობა.

„ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციებში კიდევ ორჯერაა ნახსენები კერპებისადმი ყრმათა მსხვერპლშენირვა: ერთხელ — ნინოს ხილვებში, მეორედ — მირიან მეფის ანდერძში. უნდა აღინიშნოს, რომ თხზულების შემდგომ რედაქციებში ყრმათა შენირვის ჩვეულების არსებობა ქართლში ან ხილვათა სფეროს განეკუთვნება, ან იგნორირებულია, ან საერთოდ უარყოფილი.

ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრებაში“ მხოლოდ ერთხელ მოიხსენებს მას წმ. ნინოს ხილვებთან დაკავშირებით. ავტორი მიზანდასახულად ჩქმალავს ზემოაღნიშნულ რიტუალს და მას ჩვენებათა სფეროს მიაკუთვნებს.

არსენ ბერისეულ რედაქციაში ეს მოვლენა არ ჩანს. ვახუშტი ბატონიშვილი ძეთა და ასულთა შენირვის ნაცვლად მეფე რევის მიერ დანესებულ ცხოველთა შენირვას აღწერს, ხოლო თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულების მიხედვით, ყრმათა შენირვა „არა არს ჭეშმარიტ“ და იგი ყრმათა აღზრდას ნიშნავს „მღვდლად კერპთა“, ე.ი. ყრმათა ჩადგომას სასულიერო წოდების სამსახურში. იგი ცდილობს, დაარწმუნოს მკითხველი, რომ ამგვარი ქმედება ქართველთა ბუნებისათვის მიუღებელი იყო და შვილთა მსხვერპლშენირვას ქრისტიან ავტორთა მიერ მოგონილ ხერხად თვლის.

ვასილ ბარნოვი „არმაზის მსხვერველაში“ მსხვერპლშენირვის აღწერისას ზუსტად არ მიჰყვება თავის პირველწყაროს და ამძაფრებს ამ რიტუალის ამსახველ სურათს. მას შემოაქვს არმაზის სამსხვერპლოს აღწერა, რაც იგივე ბომონია და საცეცხლე: „მოშორებით, ცოტა მარჯვნივ, უზარმაზარ ლოდებისაგან თხზილი სამსხვერპლო. მოთხვილი გელაზები დაკუთხვილები. აქ შესწირავდნენ ყოვლად დასაწველს. გუნდრუკის კმევა განუნყვეტელი“ (გვ. 517). რომანის მიხედვით, მსხვერპლშენირვა სრულდებოდა ქურუმის მიერ არა სისხლით, არამედ ცეცხლის გზით. პირველწყაროთაგან განსხვავებით, მხოლოდ დიდებულთ შვილებს ირჩევდა იგი მსხვერპლად: „ბევრთ დიდებულთ ჩჩვილი შესწიროდა აქ არმაზს... თუ არ დიდკაცთ შვილს, მსხვერპლად სხვას არ მიიღებდა“ (გვ. 517).

ყოველივე ზემოთქმული მოგვყავს არმაზის ვითარცა „პერ-

სონაჟის“ დასახასიათებლად და მისი პარადიგმულობის კიდევ ერთი ასპექტის წარმოსაჩენად.

თხზულებათა განხილვისას ყურადღებას იპყრობს არმაზობის დღესასწაულის აღწერა. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში არმაზობა უდიდესი მხატვრული სიმართლითაა გადმოცემული; დროშებითა და ხალხით სავსე არმაზის სამკვიდრებელში ერთ განცდადაა შეკრული ადამიანისა და ბუნების შინაგანი ურთიერთმიმართება. თხზულებაში, ძირითადად, გაშუქებულია არმაზობის მოსამზადებელი ეტაპი, ცერემონიალური ეტიკეტი. აქ საოცარი პომპეზურობითაა აღწერილი ყოველი პასაჟი, საზეიმო და ამალღებული განწყობითაა გაჯერებული მთელი ეპიზოდი. საფიქრებელია, რომ დღესასწაულის ამგვარ წარმოსახვას გარკვეული მიზანი აქვს: ამ დიდებული, ყოვლისმომცველი სანახაობის ფონზე ავტორები ამძაფრებენ არმაზის, როგორც განუჭვრეტელი სიბნელისა და მისი სიმდაბლის ფენომენს. საკუთარ დღესასწაულზე იმსხვერვეა კერპი. აქ არმაზობა შეკვეცილი ფორმითაა გაშუქებული და არ არის მოცემული მსხვერპლშენირვისა და მასთან დაკავშირებული სხვა ეპიზოდები. „ნინოს ცხოვრების“ დანარჩენ რედაქციებშიც მსგავსი სურათია.

„ნინოს ცხოვრებაში“ აღწერილი დღესასწაული არმაზული მისტიკრიების სახით აქვს გააზრებული გოჩა კუჭუხიძეს. მისი ვარაუდით, ამ მისტიკრიის დროს მეფე-დედოფალმა უნდა დაკარგოს საკუთარი ინდივიდუალობა, ისინი ახალ სულიერებაში უნდა გარდაისახონ — „... არმაზობის დღესასწაულზე ახალ ადამიანებად გარდაქმნის მისტიკრია აღესრულება“ (კუჭუხიძე 2006: 15-17).

ვახუშტი ბატონიშვილი უფრო სრულად გადმოგვცემს არმაზობის დღესასწაულის აღწერას, არა ისე, როგორც იყო, არამედ მეტი მხატვრულობით და იმგვარად, როგორც უნდა ყოფილიყო — მსხველპშენირვით, ლხინით, „სახიობითა და ძნობით სამდღე“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 25).

ვასილ ბარნოვმა არმაზობა რომანის ფინალად აქცია და მას წარუმიძღვარა შემდეგი მოვლენები: მზის დაბნელება, მეფის კარის სარწმუნოებრივი მერყეობა, არმაზის რისხვა (მსხვერპლის მიუღებლობა), გამოხატული კერპისაგან ხუთივე გრძნობის დახშვით. ამ პასაჟის არქეტიპი ძველ აღთქმაში იძებნება: „კერპნი წარმართთანი ოქროსანი და ვერცხლისანი ქმნულნი ჳელთა კა-

ცოტანი; პირ-ათქს და არა იტყვან, თუალ-ასხენ და არა ხედვენ, ყურ-ასხენ და არა ესმის, ცხურ-ასხენ და არა იყნოსენ, ჳელ-ასხენ და არა განიხილვენ, ფეხ-ასხენ და არა ვლენან..." (ფსალმ. 113, 4-7).

არმაზობის დღესასწაულზე ვასილ ბარნოვმა ჩვეულ ზორვასთან (კრავის დანვა) ერთად ყმის შეწირვის რიტუალიც აღწერა. „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში აღნიშნული გაცისა და გაიმის მიმართ სეფენულთა შეწირვა მწერალს არმაზის თვისებად გადმოუტანია. აქ, „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათაგან განსხვავებით, მირიანის მეფობისას დაკარგულა ეს ჩვეულება, რადგან „საქონლის ზვარა დაენაცვლა ჩჩვილთა შეწირვას“ (გვ. 555). ამგვარ ცვლილებას აღწერილი მოვლენების გამძაფრების სურვილი უდევს საფუძვლად. ქართლის მკვიდრთ მსხვერპლშეწირვის ძველი წესის დაბრუნებით სურდათ, დაემტკიცებინათ თავისი ურყევი რწმენა ქვეყნის უპირველესი კერპისადმი, მაგრამ — ამაოდ, მსხვერპლი არ შეინირა არმაზმა. განრისხებულმა კერპ-ღვთაებამ პირი იბრუნა რწმენაშერყეული ხალხისგან: „ფარი ჩემი არ მფარველობს მათ, ხმალი ჩემი აღარ სჭრის მათთვის!“ (გვ. 549). აღნიშნული ეპიზოდი ემოციური სიმძაფრისა და ავისმომასწავებელი წინათგრძნობის ფონის შესაქმნელადაა მოწოდებული და მხატვრული გამომსახველობით გამოირჩევა. „და ბედისწერა... მაინც მფლობელობს“ (გვ. 527), — დასძენს ავტორი, რითაც გვახსენებს, რომ თვით ღვთაებებსაც არ ძალუძთ ისტორიული დროის უკან შემობრუნება.

ღვთაება არმაზი იმთავითვე გარკვეული მხატვრულ-ესთეტიკური დატვირთვის მატარებელი იყო. იგი გავლენას ახდენდა ქართული ესთეტიკური მსოფლალქმის განვითარებაზე, რამაც მომდევნო ეპოქათა მხატვრულ აზროვნებაში პოვა თავისებური ასახვა. იგი ქართლის მოქცევის მოვლენაში ერთ-ერთი ძირითადი სახე-იდეაა და, ამდენად, მასში შერწყმულია ისტორიული სინამდვილე და მხატვრული განსახოვნების პრინციპები. არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის გასააზრებლად მეტად მნიშვნელოვანია, დაიძებნოს ის ამოსავალი პრინციპები, რომლებიც ერთიანად განსაზღვრავდნენ ქართველთა წარმართულ-მითოლოგიურ წარმოდგენებსაც, „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციაში კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნებასაც და ახალ დროში შექმნილ სახეებსაც. ქართველთა არმაზის განსახოვნების გახსნა შესაძლებელია სარწმუნოებ-

რივი აღმსარებლობის, ისტორიული ფონისა და ესთეტიკური იდეალების მჭიდრო კავშირის მეშვეობით. არმაზის სახის უკეთ გაცნობიერების მიზნით, საჭიროდ ვთვლით, თხზულებათა მიხედვით, წარმოვაჩინოთ მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზის პიროვნული არსი.

ლეონტი მროველმა ფარნავაზის გზის გამკვალავად მისივე სიზმარი დასახა, რომელიც თხზულებაში ძალზე მნიშვნელოვან მხატვრულ სახეს წარმოადგენს. „მეფეთა ცხოვრებაში“ ფარნავაზის სიზმარი არა მარტო სახისმეტყველებით, არამედ სააზროვნო სახე-იდეას ქმნის. უნდა აღინიშნოს, რომ ტექსტში მზის ხილვის აღწერა, თავისთავად, ნათლის განფენის მომასწავებელია. ამავე დროს მნათობის შუქის ზემოქმედება („მოერტყა ნელთა მისთა, განიზიდა და განიყვანა“ — ლეონტი მროველი 1955: 21), ცის კაბადონზე მისი ჩამოქვეითება („იხილა მზე ქუე-მდაბლად“ — იქვე) და მნათობის ცვარის გათავისება („მოჰკოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა“ — იქვე), ფარნავაზის მზის „ნანილიანობაზე“, მომავალი მზეთა-მზე მეფის გამორჩეულობაზე მეტყველებს.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ სახელი „ფარნავაზი“ ნიშნავს ბრწყინვალეობასა და ნათელს, ზეციურ მადლს, მზიურობას, მეფურ დიდებასა, მჭერმეტყველს (მ.ჯანაშვილი, ს.კაკაბაძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი). ფარნავაზის ღვთიურობის მაჩვენებელია მისი საქმეებიც. მათგან ორი — უშუალო კავშირშია მის სახელწოდებასთან; ერთი — ფარნავაზის ენამზეობა: „ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლისა შინა თვნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მნიგნობრობა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), და მეორე — თავისივე „ბრწყინვალე“ სახელის შესაბამისი მზიური კერპის აღმართვა სამეფო ქალაქში: „ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვსსა. ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერიტგან ენოდა არმაზი კერპისა მისთვს. და ქმნა სატფურება დიდი კერპისა მისთვს აღმართებულისა“ (ლეონტი მროველი 1955:25).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შედეგად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ლეონტი მროველის თხზულებაში ასახული ფარნავაზ მეფის პიროვნება ღვთის და, კერძოდ, მზის „ნანილიანია“. მისი სახელწოდებაც ნათლის გამომხატველია და ქართლის პირველი ქართ-

ლოსიანი მეფის საქმენიც მზიური სიძლიერის, სიდიადის, სინმინდის გაცხადებაა.

ძველ ქართულ თხზულებათა მიხედვით, მეფე ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ერქვა, რაც აჭურა-მაზდას გვიანდელ ფორმას წარმოადგენს, ისე ვით ორმუზდი, ორმაზდი და არამაზდი. ამ სახელწოდებებს ხშირად ატარებდნენ სასანიდთა, ასევე სომხეთის მეფეები. ასე რომ, გასაკვირი არაა ფარნავაზის სპარსულ სახელწოდებად — არმაზად ხმოზა.

ვასილ ბარნოვის რომანში ფარნავაზ მეფის საფლავი სწორედ აჭურა-მაზდას სიმბოლო — ფრთოსანი მზიური დისკოთია აღბეჭდილი, რითაც ავტორი მეფის ამ ღვთაებასთან სიახლოვეზე მიგვანიშნებს: „არმაზის წინ, ფარნაოზის სამარეზედ, დრუნგილის ლოდი სუფთად ნათალი. გარს ხვეული ჩუქურთმა ევლო ვარაყიანი. საფლავის ქვის შუაზედ ჩაჭდებული ფრთიან მზის სახე სხივოსნებული. მთელი მზე ოქროდან ნაკვერი“ (გვ. 517).

არმაზ კერპის აღმართვასთან დაკავშირებით ვახუშტი და თეიმურაზ ბატონიშვილთა თხზულებებში ნათქვამია, რომ ფარნავაზმა „... აღმართა იგი მთასა ზედა ქართლოსისა საფლავსა ზედა ქართლოსისსა“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ კი ვკითხულობთ, რომ ქართლის მკვიდრთა „... მტკიცე და უფროსი საფიცარი... იყო საფლავი ქართლოსისი“ (ლეონტი მროველი 1955: 11). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი ცნობა, რომლის მიხედვით, სირიაში, მეფე ერვანდუნის საფლავზე აღმართული ყოფილა არმაზ-ზევისი ქანდაკება. ასე რომ, სხვა ქვეყნის ისტორიაშიც მეფეთა საფლავზე არამაზდის ქანდაკების არსებობა დადასტურებული ფაქტია.

ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით, ფარნავაზ მეფის საქმიანობა ქართლოსის მოღვაწეობის თანაზიარია; ქართლოსი „... განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ-ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისი თვისისა ქართლი. და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი...“ (ლეონტი მროველი 1955: 8) და „მოკუდა ქართლოს და დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა აწ ეწოდების არმაზი“ (ლეონტი მროველი 1955: 8).

მეფე ფარნავაზმაც არმაზ კერპის აღმართვით თავისი სპარ-

სული შესატყვისი სახელი დასდო ქართლის მთასა და ქალაქს — არმაზი. ფარნავაზი-არმაზი „... დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“ (ლეონტი მროველი 1955: 26), არმაზის მთაზე, ვითარცა ქართლოსი — ქართლის მთაზე.

მოსე ჯანაშვილი აღნიშნავს, რომ „პირველ კაცს საქართველოში ერქვა ქართლოსი /ქართ /ლ/ ოსი/, პირველ ქალაქს ქართ /ლ/ი, პირველი საფიცარი იყო საფლავი ქართლოსისა“ (ჯანაშვილი 1906: 92). ამის მსგავსად, პირველ ქართლოსიან მეფეს ერქვა ფარნავაზი — არმაზი, პირველ ქალაქს (დანიშნულებით) — არმაზი, პირველ საფიცარს — კერპი არმაზი.

ქართლის ძირითადი კერპ-ღვთაების ფუნქციური დატვირთვის გასარკვევად, საჭიროდ ვთვლით, დაიძებნოს მსგავსება-განსხვავების სფეროები ზოროასტრიზმის მთავარ ღვთაება — აჰურა-მაზდასთან, რისი საფუძველიც „წინოს ცხოვრების“ რედაქციებშია მოცემული, უპირველეს ყოვლისა, მეფე ფარნავაზის სპარსულ „არმაზდად“ სახელდებაში.

თეიმურაზ ბატონიშვილი თავის „ისტორიაში“ გამოყოფს ფარნავაზის მიერ არმაზ კერპის აღმართვის მიზნებს: ქვეყანაში მეფობითი მმართველობის შემოღებას, რის გამოც „ფარნავაზ ქმნა უპირველესს ღმერთად არმაზ დედეულთა სამშობლოთა თვსთა კერპი“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 84); ასევე — „...ხოლო ამისთვის აღმართა კერპი ესე არმაზისა, ვინაჲდგან უყვარდა დედაჲ თვისი ფრიად, რომელმანცა ობლობასა და უცხოობასა აღზრდასა შინა ძისა თვისისა ფრიადი ღვანლი დასდვა ფარნავაზსა ზედა...“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117) და „მეორედ ამისთვის რომელ ფარნავაზს ორი სახელი ეწოდა, ესე იგი ფარნავაზ — არმაზ“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 117).

თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ აღნიშნული სამივე მიზნის განმსაზღვრელია სპარსული პოლიტიკური გავლენა, რაც არ ჩანს „წინოს ცხოვრების“ რედაქციებში. განსხვავებით ყველა წყაროსაგან, იგი არმაზის კიდევ ერთ სახელწოდებას გვანდის, რომელიც ორმუზდთან, აჰურა-მაზდასთანაა დაკავშირებული: „შოთთა თვთ კერპისა მის არმაზისა იყო სახელივე, ვინაიდან არმაზ ღმერთსა უწოდებდეს ორმუზად შოთთას“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: 192).

აჰურა-მაზდას ყოვლისშემქმნელ ბუნებას ეხმიანება არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის განმსაზღვრელი ნიშნები: „სოფლის მპყრობელი“, „მზის მომფენელი და წვიმისა მომცემელი“,

დიდთა ნაყოფთა გამომღები და განმაზრდელი. ავესტას ერთ-ერთი გათის მიხედვით, მზე აპურა-მაზდას თვალია. არმაზის ძვირფას ბივრიტის თვალშიც მზეა ჩასახლებული. არმაზის აპურა-მაზდადან წარმომავლობას ამტკიცებს სომეხთა წარმართულ პანთეონში უმაღლეს ღვთაებად ზოროასტრიზმის უზენაესი შემოქმედის მინიერი ხატის, არამაზდის, არსებობა. ქართველთა და სომეხთა არმაზ-არამაზდის იდენტურობაზე მეტყველებს „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციის ერთი ეპიზოდი: მეფე მირიანი წმ. ნინოს კურნების ძალის მინიჭებას არმაზს მიაწერს და მოციქულ ქალს მის ასულად რაცხს: „რომლისა ღმრთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას კურნებისასა? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი“ (C 131). მეფის ამგვარი თვალსაზრისი კი სომხურ რელიგიურ წარმოდგენას უკავშირდება — ქალღვთაება ნანეს არამაზდის ასულად მიჩნევა. სავარაუდოა, რომ სწორედ წმ. ნინოს სახელის მსგავსება არამაზდის ასულ ღვთაება ნანესთან აფიქრებინებს მირიანს მათ იგივეობაზე. ამგვარი წარმოდგენების სათავე კი ზოროასტრიზმიდან მომდინარეობს, სადაც აპურა-მაზდას მეუღლე და ასულია ღვთაება ანაჰიტა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებსა და ისტორიულ თხზულებებში ასახული არმაზის ფენომენი არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ იგი მთლიანად გაეაიგივოთ აპურა-მაზდასთან. ქართულ სინამდვილეში კერპ-ღვთაება არმაზმა, აპურა-მაზდას დარად, ვერ ამალღდა, ვერ დაიმკვიდრა სამფლობელო მზეზე ზემოთ. იგი მზის ხატად, მისი „ნათლის მომფენლად“ იქცა. ბუნებითა და სახელდებით სპარსული ღვთაება, რომელიც მზისა და ცეცხლის თაყვანებას გულისხმობდა, შეეთვისა ადგილობრივ მზის კულტს და მსხვერპლშენიერვის თანმხლებ ცეცხლს სტიქიას, მამა-პაპათა ძველი ღმერთების გვერდით გაიდგა ფესვები; იმდენად „გაქართველდა“, რომ ქართლის მკვიდრთა რელიგიად იქცა. ყოველ შემთხვევაში, ძველ ქართულ თხზულებათა და ისტორიული წყაროების მიხედვით, იგი ეროვნულ კულტურულ-ისტორიულ სახედაა წარმოდგენილი.

ვასილ ბარნოვის რომანშიც არმაზი სპარსთმეუფების მარვენებელ, ქართულ რელიგიურ წარმოდგენებს შერწყმულ და სახე-შეცვლილ მხატვრულ ფენომენად აღიქმება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსავე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან“ (გვ. 19). რომანის მიხედვით, გაქართველებული კერპი მაინც უცხო, გარეშე

ღვთაებადაა მიჩნეული, რომელსაც „გარენრად“ ეთაყვანებიან ქართლის მკვიდრნი: „არ სწამთ მათ არმაზ; თაყვანს სცემენ მხოლოდ გარენრად“ (გვ. 504). ვასილ ბარნოვისეულ არმაზის მხატვრული განსახოვნება ემყარება და აერთიანებს „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებისა და ისტორიულ თხზულებათა მონაცემებს. იგი ლიტერატურულად დახვეწილი, შინაგანი სტრუქტურით მონესრიგებული სახე-იდეაა.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში ქართულ ეროვნულ ღვთაებად მოაზრებული არმაზის მხატვრული სახის გასახსნელად, საჭიროდ ეთვლით, სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით (მ.ბოისი, ი.ბორიჩევსკი, დ.შანტენი დე ლა სოსეი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია), გამოვკვეთოთ მისი მიმართება ღვთაება მითრასთან. ქრისტიანობის გავრცელებამდე, როგორც ცნობილია, ძველ მსოფლიოში ერთ-ერთი უძლიერესი რელიგია იყო მითრაიზმი, სინათლისა და მზის ღმერთის — მითრასთან დაკავშირებული რწმენა. მითრას კულტი აქამენიდთა დროს გაძლიერდა სპარსეთში, საიდანაც იგი სწრაფად გავრცელდა მცირე აზიაში, განსაკუთრებით, პონტოსა და კაბადოკიაში. მითრას კულტი აქედან დასავლეთში პომპეუსის მხედრობამ შეიტანა და რომის იმპერიაში იგი მზის ღმერთად იქცა. მითრაიზმი ძალზე გავრცელებული იყო ძველ სომხეთშიც (გ.ეზოვი, ნ.ემინი, ელიშე ვარდაპეტი, ტ.ტრევერსი), სადაც ღვთაება „მიჰრ“-ად იწოდებოდა და ორმუზდის შვილად იყო მიჩნეული. მითრას კულტი არსებობდა ძველ საქართველოში (ნ.მარი, კ.კეკელიძე, პ.ინგოროყვა, ი.ჯავახიშვილი, ვ.ნოზაძე, ს.მაკალათია, შ.ამირანაშვილი, ა.აფაქიძე და სხვ.). აღნიშნულია, რომ ქართველთა ყოფაში მითრას კულტის გავრცელებას ნიადაგი ჰქონდა მომზადებული მზის კულტის არსებობით.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებისა და ისტორიული თხზულებების შესწავლის შედეგად შესაძლებელი ხდება დაიძებნოს ღვთაება მითრასა და არმაზ კერპის მხატვრულ გააზრებაში ურთიერთგადამკვეთი სფეროები. ორივე მათგანი დაკავშირებულია მზის ფენომენტთან: მითრა მუდმივად მანათობელი ღმერთია; არმაზი კი მზის სახეა და მასში განივთებულია მარადიული მზე. არმაზი და მითრა მოციქულობენ ცასა და მიწას, ადამიანსა და მზეს შორის. არმაზის განსახოვნებაში სიმბოლურად მინიშნებულია მითრაიზმისათვის ნიშანდობლივი სამყაროს შემქმნელი 4 ელემენტის ფლობა; კერძოდ, I - მიწის ნაყოფიერება — „ნაყოფთა განმზრდელნი“ და „დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი“ (C 132); II

— წყალი — „წუმისა მომცემელნი“; III — ცეცხლის არსებობა კერპთან; IV - ჰაერი (წმ.ნინო არმაზის „ჰაერის სულით“ ქროლვას აღნიშნავს). ამდენად, იქმნება ტრიადა: მზე - არმაზი - მითრა.

მითრასა და არმაზის გარეგნულ აღწერილობაშიც იძებნება საერთო ნიშან-თვისებები. იეშთ-სადეს ერთ-ერთ ჰიმნში ნათქვამია, რომ მითრა ვერცხლის ჩაფხუტიანი მხედარია, ტანზე აცვია ოქროს აბჯარი, ჰკიდია გამგმირავი ხანჯალი, ხელთ უჭირავს გრძელი მახვილი და თეთრ ცხენზე ზის.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციათა მიხედვით, მითრას ამგვარ სახეს ემსგავსება ქართველთა არმაზი: „აჰა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭუ ოქროსაჲ და ჩაფხუტი ოქროსაჲ. და ხელსა მისსა აქუნდა ვრმალი ლესული“ (C 119).

მითრას ღვთაებრივი გამოსახულება დროთა განმავლობაში შეიცვალა. ეპიფანე ანტიოქელის (I ს. ქ.წ.) სამარხში შემორჩენილ ბარელიეფზე სინათლის ღმერთი სადღესასწაულო სამოსითა და ნათლის ბრწყინვალე სფეროთია შემკული. აქ მითრა წარმოდგენილია, ვითარცა გვირგვინოსანი მეფე.

თუ გადავხედავთ ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებას, დავინახავთ, რომ „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებთან შედარებით არმაზის აღწერილობაში გარკვეული ცვლილებებია შეტანილი: „არმაზ... რვალისა, დიდი, ცმული ოქროს ჯავშანითა, რომელსა სხდნენ თუალნი ქვათა ძვირფასთა მანათობელთა და გვრგვნი თავსა მისსა ეგრეთვე მანათობელთა ქვათა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 16). ირკვევა, რომ ოქროსჩაფხუტიანი არმაზის არქეტიპულ სახეს მანათობელი თვლებით შემკული, გვირგვინოსანი კერპული ხატება ჩაენაცვლა. თითქოს აქაც მეორდება მითრას გამოსახულების ცვლილება. ღვთაებათა გარეგნული აღწერის ზედმიწევნითი თანხვედრა გვაფიქრებინებს, რომ არმაზის განსახოვნებაზე გავლენას ახდენდა მითრა.

სიკეთის დარაჯი და ბოროტებასთან მუდამ მებრძოლი მითრა მეომართა მფარველი, დაუმარცხებელი ღმერთია. ამ თვისებათა ანარეკლი ჩანს ძვ.ქართულ თხზულებებში აღწერილი არმაზის საბრძოლო აღკაზმულობაშიც. თეიმურაზ ბატონიშვილის თხზულებაში გამოკვეთილია არმაზის მებრძოლი სახე; მისგან „ხმლის მკვეთელობასა“ და მკლავის სიძლიერეს ითხოვენ ქართლის მკვიდრნი.

„ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში წარმორჩენილ მოვლენათა მიღმა შეინიშნება ზოროასტრიზმის რელიგიის მთავარი პრინ-

ციპი — სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, რომელიც, თხზულების მიხედვით, არმაზისა და „ითრუშანის“ ჭიდილში აისახება.

მითრას მსგავსად, არმაზიც ადამიანთა მხსნელად გვევლინება. გავიხსენოთ არმაზის მსხვერვეის ეპიზოდი შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციიდან: „მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად, და ეცა მათ დროდ, რადთა შეიჭრნენ კაცნი საყოფლად“ (C 121). ამდენად, წარმართთა წარმოდგენით, არმაზისა და ითრუშანის ბრძოლას, ხალხის მსხვერპლი არ მოჰყოლია; თუმცა, ქრისტიანთა რწმენით, ეს ხსნა ქრისტესმიერი ძალისხმევითაა მოპოვებული.

სერგი მაკალათიას გამოკვლევის მიხედვით (მაკალათია 1938: 24), საქართველოში გავრცელებულ მირსა-მითრას კულტში ჯანმრთელობის მომნიჭებელი ღვთაების თვისებანიც ჩანს, რაც, ჩვენი აზრით, მეფე მირიანის მიერ არმაზს მიენერება (ნინოს კურნებებთან დაკავშირებით).

არმაზისა და მითრას თვისებათა შორის ბევრი რამ საერთოა. გზასაცდენილ შემცოდეთა მიმართ ორივე შურისმაძიებელია და მკაცრად ითხოვენ ფიცის ერთგულებას. ათასი ყურისა და ათი ათასი თვალის მქონეა მითრა; „ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელ“ არმაზს ბივრიტის თვალით მზერა ახასიათებს; სიკვდილის შემდეგ სულების განმსჯელია მითრა; ელვარე ხმლით სიკვდილ-სიცოცხლის გამრიგეა არმაზი.

ყოველივე ზემოთქმულის მიხედვით, ცხადი ხდება არმაზისა და მითრას ფიზიკური და ბუნებითი მსგავსება. ირკვევა, რომ ფუნქციურად და სახეობრივად არმაზი და მითრა ერთმანეთს ემსგავსებიან. ორივეს ახასიათებს მზიურობა, ზეციურობისა და ქვეყნიერების დამაკავშირებელი ძალმოსილება. მითრა და არმაზი ბუნების ძალთა გამრიგე ღვთაებებია, რომელთაც ადამიანთა ხსნა და მფარველობა ევალებათ. ისინი მებრძოლი, ხმალშემართული მეომრები არიან, განუწყვეტლივ რომ ებრძვიან ბოროტებას (მითრა — არიმანს, არმაზი — ითრუშანს). ამასთანავე, ორივე გულთამხილავი და ყოვლისმჭვრეტელია, ბოროტების, ლალატის მამხილებელია. მათი შურისძიების გრძნობა ნაცარტუტად აქცევს გზასაცდენილ მლოცველებს, კეთილისმყოფელ თაყვანისმცემლებს კი უხვი ნყალობა ენიჭებათ მათგან. მითრა და „ლიტერატურული“ არმაზი სამყაროს შემქმნელი ოთხი ელემენტის მფლობელები არიან; ამასთანავე, „მზის მომფენელნი“, „წვიმის მომცემელნი“, „ნაყოფთა განმაზრდელნი“ ღვთაებები

— გარეგნობითაც ერთმანეთის მსგავსი. ამდენად, „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მზის მხატვრულ სახედ გააზრებული არმაზის არქექტიპული ხატი მითრასაც უკავშირდება.

გოჩა კუჭუხიძის აზრით, ფარნავაზის მიერ აღმართული კერპი — არმაზი, თავისი შინაარსით მითრას შეესაბამება, თუმცა „იგი თვითმყოფადი ღვთაებაა და არა — მითრას იდენტურობა“ (კუჭუხიძე 2000: 77), ქართული არმაზი შუალედური რგოლია ირანსა და რომს შორის.

არმაზის ლიტერატურულ სახეში მრავალი წინასახის ნიშან-თვისებათა გამთლიანება სავსებით გასაგებია. ამ გზით შესაძლებელი ხდება ერთიანად დაძლეულიყო წინაქრისტიანული ღვთაებანი. გასაგებია შემდეგ საუკუნეებში არმაზის სახის ცვლილებაც. ეს ასახავდა სხვადასხვა ეპოქის ესთეტიკურ იდეალთა, პოზიციათა ცვალებადობას არაქრისტიანული რწმენის მიმართ. არმაზის ლიტერატურულ სახეში ჩანს ზოროასტრიზმის ერთი ეტაპიდან მეორეზე გადასვლის პროცესი, ადგილობრივი მზის კულტის შენარჩუნებით. ამიტომაც არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში შეგვიძლია მოვიაზროთ ზოგიერთი ნიშანი აპურა-მაზდასი, მითრას კულტისა და ქართული ეროვნულ-წარმართული წარმოდგენებისა. ერთ მოდელშია წარმოჩენილი ამგვარი ტრანსფორმაცია.

მეუფე კერპ არმაზისა და მისი აღმმართველი მეფე ფარნავაზ-არმაზის ურთიერთკავშირის გასააზრებლად საყურადღებოა კერპის უკანასკნელი მსახურის, ქართლის ბოლო წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფის სახე, „... რომელსა ერქუა სპარსულად მიჰრან, ხოლო ქართულად მირიან...“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). მეფე მირიანის სახელი, თანახმად ისტორიული წყაროებისა, რაც დადასტურებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ნ.მარი, გ.მელიქიშვილი, კ.კეკელიძე, ს.მაკალათია, მ.ანდრონიკაშვილი), სპარსულია და მითრადან მომდინარეობს.

ლეონტი მროველის თხზულებაში თვალსაჩინოდაა წარმოჩენილი მეფე მირიანის სახის მიმართება ფარნავაზ მეფესთან. თხზულების მიხედვით, მირიანი აღიარებდა მამისაგან დაკანონებულ რჯულს: „და იყოს შვილი ჩემი ორთავე სჯულისა ზედა: მამათა ჩუენთა ცეცხლის-მსახურებასა და თქუენთა კერპთასა“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). მან ფარნავაზის აღმართული მეუფე-კერპის უპირველესობა აღიარა და, ამასთანავე, თაყვანი სცა დანარჩენ ექვს კერპსა და ცეცხლს. ამდენად, მეფე მირიანი

ფარნავაზის საქმეთა გამგრძელებლად და განმამტკიცებლად გვევლინება.

მეცნიერთა შორის (ლელა პატარიძე, როსტომ ჩხეიძე) აღნიშნულია ფარნავაზისა და მირიან მეფის სახეთა ურთიერთგამჭოლი სფეროები.

„მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, ფარნავაზ მეფის სამაგალითო საქმეებით შთაგონებულმა მეფემ, რათა მისი ღირსეული მემკვიდრეობა დაემტკიცებინა, „ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი“ (ლეონტი მროველი 1955: 65) და „... ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი“ (იქვე). ფარნავაზ მეფის საფლავის შემკობა მირიანისაგან კვლავაც მის საქმესთან წილნაყარობას მოასწავებდა. ფარნავაზმა ქართლოსის საფლავის პატივისცემა არმაზ კერპის აღმართვით გამოხატა. თხზულებათა განხილვიდან ირკვევა, რომ მეფემ არა მარტო რწმენის სფეროში გამოიჩინა ფარნავაზის საქმისადმი ერთგულება, არამედ მეფე-მზის შექმნილი „მნიგნობრობა ქართული“ საკუთარ ენამზეობად აქცია: „შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული“ (ლეონტი მროველი 1955: 65). და ბოლოს, ყველაზე მთავარი: ორივე მეფე საქართველოში ახალი რელიგიის ფუძემდებლად გვევლინება. ფარნავაზი არმაზის დამამკვიდრებელია ქართულ სინამდვილეში, მირიანი — ქრისტესმიერი ნათლის. ამგვარად, ლეონტი მროველის მიერ მირიანის სახის არქეტიპად მეფე ფარნავაზის ცხოვრება და მოღვაწეობა ცხადდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არმაზის კულტურულ-ისტორიულ სახეში სარწმუნოებრივ იდეათა ცვლილებებია აღბეჭდილი. მირიანის სახელი მითრადან მომდინარეობს და მასთან კავშირზე მიუთითებს. აქაც მსგავსებაა ფარნავაზის ამბებთან. მეფე ფარნავაზმა, როგორც ვიცით, თავისი სპარსული სახელდების — არმაზის, კერპი აღმართა და იგი თავისი ქვეყნის რელიგიად აქცია; მეფე მიჰრან-მირიანს კი არმაზ კერპთან მითრაც შეეძლო მოეაზრებინა.

ვასილ ბარნოვის რომანში მირიან მეფის სახე ისტორიულ მონაცემთა საფუძველზეა შექმნილი: „... მირიანს შესწავლილი ჰქონდა ძველი ქართული კერპთაყვანისმცემლობა და სპარსეთიდან შემოსული სარწმუნოება, რომლის ხილული ამსახველი იყო არმაზი... მირიანმა ორივე დაისწავლა, ვერც ერთი ვერ შეიყვა-

რა. მაინც უფრო არმაზისკენ იყო გადახრილი: ის იყო ეხლა უფროსი ღმერთი სამფლობელოსი და უნდა დაეცვა მისი დიდება" (გვ. 468-469).

რომანში, ისე ვით „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში, მირიან მეფე ფარნავაზისაგან დამკვიდრებული რჯულის მტკიცე მიმდევარია: „... საქართველოში უმთავრესი სჯულია ის, რომელ შემოუტანია ფარნაოზ მეფეს. ჩვენი ღმერთი არის არმაზ ბრწყინვალე. იგი მძლედა სდგას და მფარველობს ჩემ საბრძანებელს“ — ამბობს მეფე (გვ. 469). რომანში ძალზე საინტერესოაა წარმოჩენილი არმაზისა და მირიან მეფის შემსგავსება: „არმაზი... ამ ქვეყანაში ქართველთ ღმერთსვე დაჰგვანებია; მიუღია აქაური სახე, თვისება. მცირედ ირჩევა მკვიდრ ღმერთებიდან... მირიანი... სპარსია იგი; ჩასდებია გული ქართული" (გვ. 514). რომანში მირიან მეფის სახე კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარებათა მიხედვითაა შეფასებული. იგი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად მოქმედებს. მის ცნობიერებაში ქვეყნის რელიგიურ მრწამსს განსაზღვრავს საგარეო მდგომარეობა.

ამგვარად, ძველი ქართული თხზულებებისა და ვასილ ბარნოვის რომანის მიხედვით, მირიან მეფის განსახოვნებაში მეფე ფარნავაზის არქექტიპული ხატიც შედის. მაშასადამე, არმაზის კულტურულ-ისტორიული სახის აჭურა-მაზდასა და მითრასთან შეპირისპირებამ, კერპის აღმმართველი მეფე ფარნავაზისა და მირიანის სახეთა ურთიერთმიმართებამ გამოავლინა შემდეგი: არმაზის მხატვრულ მოდელში აღბეჭდილია აჭურა-მაზდადან და მითრადან მომდინარე ტრანსფორმირებული ნიშან-თვისებანი. არმაზის აღმმართავი, დედით სპარსი ფარნავაზი სპარსულად თავისი კერპის სახელს ატარებს: ფარნავაზი-არმაზი, შესაბამისად, სპარსი მეფისნული მირიანი-მიჰრანი თავისი სახელის გამომხატველი მითრას მსგავს კერპს ეთაყვანება. ამგვარი ტრანსფორმირების გზაა განვლილი, ჩვენი აზრით, აჭურა-მაზდადან — მითრამდე, ფარნავაზ-არმაზიდან — მირიან-მიჰრამდე, რომელთა გამაერთიანებელი და შემკვრელია ქართული სულით ნასაზრდოები, მამა-პაპათა კერპების პანთეონში დამკვიდრებული უპირველესი ღვთაება — არმაზი.

ზემოაღნიშნული ცხადყოფს, რომ კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნების შესწავლა წარმოაჩენს აგიოგრაფიული სახისმეტყველების კავშირს ადრეულ სახექმნადობებთან.

საერთო ნიშან-თვისებათა და ზოგადი ხასიათის დებულებათა

ნათელსაყოფად მოვიხმობთ სხვადასხვა ეპოქის თხზულებებში ასახულ რეალიებს; არმაზის მხატვრული სახის კონკრეტულ-ისტორიული და ტიპოლოგიური მიმართებების დაძებნა გამოკვეთს მის ადგილს საერთო სახეობრივ სისტემაში.

მეცნიერთა შორის (ა. გრენი, ი. ჯავახიშვილი, ს. მაკალათია, მ.ჩიქოვანი) გამოთქმულია მოსაზრება მითრასა და ქართული ეპოსის გმირის — ამირანის, შესახებ არსებულ თქმულებას შორის გარკვეული კავშირის არსებობაზე. სახელწოდება „ამირანის“ მითრასთან მსგავსების საფუძველს ხედავენ (ი.ჯავახიშვილი, პ.ინგოროყვა, ი.ორბელი, კ.ტრევერი) მისი ერთ-ერთი ორეულის სომხურ სახელწოდებაში — „მჰერ“. ამ გარემოების გათვალისწინებით, ცდილობენ მათ სახელწოდებათა მსგავსების დასაბუთებას: ამირანი — ამიჰრანი — მიჰრანი — ამითრანი — მითრა.

ამირანსა და ღვთაება მითრას შორის მსგავსებანი საყურადღებო მასალას იძლევა არმაზის სახის გასააზრებლად. ორივე მზიური ნათლით გამსჭვალული გმირია: მითრა მზის ღვთაებაა, ამირანიც „მზის მსგავსია“, „შუბლმზიანია“. ამირანიც მზიური ნათლით მოსილი გმირია. მისი ფუნქციაა გაათავისუფლოს გველეშაპისაგან შთანთქმული მზე. ავესტას მიხედვით, მითრა პირველი ზეციური წმინდანია, რომელიც მზის ამოსვლას ეგებება „ელბრუსის“ მთაზე. ამდენად, იგი მზის ამოსვლის მახარობელია და მისი სამფლობელო ღმერთის მიერ მიჯაჭვული ამირანის მთაზე — იალბუზზეა.

ამირანი და მითრა ორივე ცეცხლის სტიქიასთანაა დაკავშირებული. მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელია, ამირანიც ცეცხლისდარი გმირია (ერთი თქმულებით, გველეშაპი თავისი მუცლის გვრემას და ცეცხლისკიდებას ჩაყლაპულ ამირანს უკავშირებს).

საყურადღებოა ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება (ჯავახიშვილი 1979: 201): ქართულ თქმულებაში ზეციური კოშკიდან მოტაცებული ქალი შეიძლება ზეციური ცეცხლის ან მეხის ცეცხლის სიმბოლო იყოს. თქმულებათა მიხედვით, ამირანი ხომ ზეციური ცეცხლის მომტაცებლად და მინაზე მის მომტანად ითვლება. ასევე, ღვთაება მითრაც ჩირაღდნით ხელში ევლინება ქვეყანას. ამდენად, მზიურობით გასულიერებული ამირანი და მითრა ზეციური ცეცხლის მფლობელი ღვთაება-გმირებია.

ამირანი და მითრა მებრძოლი ბუნებით გამოირჩევიან. ამირანს ღმერთმა ბრძოლა დაანათლა; მითრას დარად, ისიც კეთილი

გმირია და ნათელ საქმეებს ემსახურება. ორივეს სახელი დაკავშირებულია ხარის კულტთან. მითრას მთავარი გმრობა სწორედ ხართან ბრძოლაა, რომლის მსხვერპლად მიტანა სიკეთის ზეიმად და სამყაროს განახლებად აღიქმება. ამირანმაც ხომ განგმირა ხარადქცეული დევის ქალი, ბოროტებისა და ბნელი ძალების განსახიერება. თავად გმირი კი, დალის მუცლიდან ამოყვანილი, ხარის ფაშვში იზრდება; ხარი-კურატი, როგორც ცნობილია, მზის წილად ითვლება და, აქედან გამომდინარე, ამირანი დედამზის დახმარებით ასრულებს ზრდას.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც მითრასა და ამირანის ურთიერთსიახლოვეზე მეტყველებს. მითრას ხართან ბრძოლის ეპიზოდთან დაკავშირებულ ბარელიეფებში მუდმივადაა წარმოდგენილი ყვავისა და ძაღლის გამოსახულებანი. ავესტას მიხედვით, აჰურა-მაზდამ ხართან მორკენალ მითრასთან ყვავი გააგზავნა მოციქულად. ამის შემდგომ მითრამ თავისი ერთგული მეგობრის — ძაღლის — დახმარებით კვლავ მიაგნო ხარის ადგილსამყოფელს და განგმირა იგი. მოკლული ხარის სულს ბოროტი ძალებისაგან იცავს მითრას ერთგული ძაღლი. მითრასთან დაკავშირებული ეს ორი ცხოველი ამირანის თქმულებაშიცაა ასახული. ამირანისა და მითრას საერთო სახისმეტყველებითი პრინციპები, გარკვეული მნიშვნელობით, არმაზის მხატვრულ სახეს მიემართება. მზიურობა, ღვთაებრიობა, მებრძოლი ბუნება, ხალხის სამსახური და ომი ბოროტ ძალებთან — მათი სიახლოვის განმსაზღვრელი ფაქტორებია.

ამირანისა და არმაზის ურთიერთკავშირის არსებობის შესახებ პირველად აღნიშნა მ. ჩიქოვანმა ნაშრომში — „მიჯაჭვული ამირანი“ (ჩიქოვანი 1947: 187).

მართლაც, იძებნება საერთო თვისებები ამირანისა და არმაზის მხატვრულ სახეთა შორის. ორივე მზიური ნათლით გაბრწყინებული ღვთაება-გმირებია: კერპ-ღვთაება არმაზი „მზის მომფენელი“ ბუნებისაა, მითოლოგიური ამირანიც „მზის მსგავსი“ და „შუბლმზიანია“; იგი, არმაზის მსგავსად, ღვთაებრიობასთანაა ზიარებული, ოქროსნაწნავიანი დალის შვილი და ღმერთის ნათლულია.

ამირანი და არმაზი მებრძოლი ბუნებით ხასიათდებიან. ისინი დაუცხრომლად იღწვიან სიკეთისათვის და გამუდმებით ომობენ ბოროტ ძალებთან — არმაზი ითრუშანთან, ამირანი — დევებთან და გველეშაპთან.

სვანური თქმულების თანახმად, ამირანი თავს სპილენძში ჩამოსხმულად მიიჩნევს. ყამართან ასასვლელად გამზადებული ამირანი მჭედლებს სთხოვს, რომ ცეგში ჩასჭედონ და ამშვიდებს, რომ იგი სპილენძისაა და ცეცხლში არ დაინვება; არმაზის კერპიც ხომ სპილენძშია ჩამოსხმული.

არმაზის დარად, ამირანსაც თავზე ჩაჩქანი ჰხურავს, ჯაჭვი და აბჯარი აცვია: „ჩემო ხმალო და აბჯარო საძალოდ მომეშველენით“ (კოტეტიშვილი 1961: 299), ან „ჯაჭვის კალთები დამაცვდა ამდენი სისხლში ხევითა“ (კოტეტიშვილი 1961: 302) და „თავს იხურავდი ჩაჩქანსა, ბოლოზე ჯაჭვიანობდი“ (კოტეტიშვილი 1961: 306). ამირანისა და არმაზის ხმლები გამოირჩევიან განსაკუთრებული თვისებებით. ამირანის ხმალი ისე მძიმე იყო, რომ არავის შეეძლო მისი აწევა. მის ჭედვაში კოსმიური ძალები იყო ჩაბმული: „ცა სჭექდა, მიწა გრგვინავდა, სამჭედლო ექანებოდა“ (კოტეტიშვილი 1961: 299); არმაზის მუდამ მოძრავი ხმალი კი ქართლის ერს იმორჩილებს.

ამირანიც, არმაზის მსგავსად, გულთამხილავია. მას ყოვლისმხედველი, „საცრისოდენა თვალები“ აქვს, რომლებიც სჭვრეტენ ყოველივე დაფარულსა და ბოროტს. ქართველთა ღვთაების დარად, ამირანიც შურისმაძიებელია (იგი კლავს დევს იამანის შეურაცხყოფის სანაცვლოდ).

ამირან-არმაზისა და მითრას ურთიერთსიახლოვეს საერთო ციური დღის — ხუთშაბათის — არსებობაც ადასტურებს. საქართველოში ხუთშაბათ დღეს „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანის ჯაჭვის გასამრთელებლად კი ყველა მჭედელი კვერს გრდემლზე სწორედ დიდ ხუთშაბათს დაჰკრავდა ხოლმე; იქნებ იმიტომაც, რომ მან ღრუბელთა ბატონის ქალი მოიტაცა, რომლის სადიდებელ დღედ საქართველოში სწორედ ხუთშაბათი დღე არის განკუთვნილი?“ (ჯავახიშვილი 1979: 198). ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, რომ საქართველოში მითრას დღეს ხუთშაბათობით იხდიდნენ და მას „ცის დღეს“ უწოდებდნენ. ამირანი და არმაზი თავისსავე სახელობის დღეს მოვლენილი უბედურებით ისჯებიან: არმაზობაზე იმსხვრევა ქართველთა კერპი, ამირანის ტანჯვა მძიმდება ყოველ ხუთშაბათს.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, მითრას, არმაზსა და ამირანს საინტერესო პარალელები ეძებნებათ აპოლინიოს როდოსელის თხზულებაში — „არგონავტიკა“. არმაზის, მითრას, ამირანისა და მეფე აიეტის სამოსი თითქმის იდენტიურია და მებრძოლი

ღვთაებისათვის განკუთვნილ ყველა დეტალს იმეორებს. მითრა და აიეტი სხივებიანი მზის დისკოს გვირგვინით არიან შემკულნი. მზის დისკო კი, როგორც ცნობილია, აჰურა-მაზდას სიმბოლოა. აიეტ მეფე, მითრას მსგავსად, ხმლითა და ჩირალდნითაა აღჭურვილი, რაც, ორივე შემთხვევაში, მათ შურისმაძიებელ ბუნებას უკავშირდება. „არგონავტიკაში“ ვკითხულობთ: „მარცხენა ხელში აიეტ მეფეს მომრგვალებული ეჭირა ფარი, ხოლო მარჯვენით უზარმაზარი ფიჭვის მაშხალა, ზეანუელი“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 62).

ზეციური ცეცხლის — ჩირალდნის — მფლობელია ამირანიც, რომელმაც ღრუბელთ ბატონს, ჭეჭა-ქუხილის ღმერთს, ცეცხლის სიმბოლო — ყამარი მოსტაცა. იაზონსაც, ამირანის დარად, მზის სამეფო კოლხეთიდან მზის ასული მედეა მიჰყავს; ამასთანავე, ოქროს ვერძის ფლობაც ხომ მზიური ძალის გათავისებას მოასწავებს. მეფე აიეტის სპილენძისფეხა ცეცხლისმფრქვეველ ხარებს, მითრას მსგავსად, ებრძვის და იმორჩილებს იაზონი.

არმაზ — ამირან — მითრას მსგავსად, იაზონიც უსაზღვრო ძალის მფლობელია, რომელსაც მას მედეა პრომეთე-ამირანის სისხლისაგან აღმოცენებული წითელი ყვავილის ძალით ანიჭებს: „ყვავილი იგი გაჩნდა პირველად კავკასიონის მწვერვალთა შორის, როცა წვეთ-წვეთად ჩამოდიოდა კლდეზე მონამე პრომეთეს სისხლი... და წყრთის სიმაღლის ორღეროვანი კობტა ყვავილი იზარდა მისგან“ (აპოლონიოს როდოსელი 1975: 140). ამ ყვავილისაგან დამზადებული „პრომეთეს ნამლის“ მეშვეობით იაზონი ყოვლისშემძლე ხდება, იგი პრომეთე-ამირანის გულის სისხლთანაა ნაზიარები.

ღრუბელთა ბატონის ქალიც — ყამარი — ბალახით აცოცხლებს ამირანს. ამდენად, მისი სახე მკურნალის ფუნქციითა დატვირთული, ისე ვით აიეტის ასული მედეასი, ბალახებით მკურნალი ჯადოქარი ქალწულისა. მირიან მეფეც ნმ.ნინოს არმაზის ასულად მიიჩნევს და ამით ხსნის მისი კურნების ძალმოსილებას. ასევე მითრაც ცნობილია როგორც მკურნალი ღმერთი.

ზოროასტრული რელიგიის ღვთაებებს — აჰურა-მაზდასა და მითრას, ქართული ეპოსის გმირს — ამირანს, აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ პერსონაჟებს — აიეტსა და იაზონს და ქართველთა კერპ-ღვთაბა არმაზის მხატვრულ სახეს შესაძლებელია სხვა საერთო თვისებებიც დაეძებნოთ, მაგრამ მათი საფუძვლიანი შესწავლა ჩვენი ნაშრომის ფარგლებს სცილდება.

ამრიგად, კერპ-ღვთაება არმაზის განსახოვნება ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს სხვადასხვა ეპოქის მითოსურ და ლიტერატურულ სახეებთან. ამგვარი ურთიერთმიმართებანი კი უკეთ წარმოაჩენენ არმაზის სახისმეტყველებით შინაარსს. არმაზის განსახოვნება მუდმივ ცვალებადობაშია. მისი სახისმეტყველებითი მრავალგვარობა აიხსნება, ერთი მხრივ, ეპოქათა განსხვავებული მსოფლალქმით, სხვადასხვაგვარი ესთეტიკურ-სახისმეტყველებითი პრინციპებით და, მეორე მხრივ, ნაწარმოებთა ჟანრობრივი თავისებურებებით. არმაზის მრავალგვარი ფორმაცვალება მისი სახისმეტყველებითი ტევადობის დამადასტურებელია. იგი, ზოგადად, ერთი საერთო მოდელის სახე-სისტემას მიჰყვება. არმაზი მთელი ქართული სახისმეტყველების მნიშვნელოვანი პარადიგმაა.

დამოწმებანი:

ამირანაშვილი 1944: ამირანაშვილი შ. ქართული რელიგიური ქანდაკების უძველესი ნიმუში. საქართველოს მუზეუმის „მოამბე“, XII, თბ.: გამომცემლობა საქ. სსრ. მეცნ. აკად., 1944.

აპოლონიოს როდოსელი 1975: აპოლონიოს როდოსელი „არგონავტიკა“, თარგმანი და შესავალი ნერილი აკ. გელოვანისა, რედაქცია, ნარკვევი, შენიშვნები და საძიებელი აკ. ურუშაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975.

არსენ ბერი 1973: არსენ ბერი „ცხოვრება და მოქალაქეობა და ლუანლი ნმინდის და ღირსისა ჩუენისა ნინოსის...“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1973.

ბარნოვი 1988: ბარნოვი ვ. „არმაზის მსხვერვა“. თბზ., ტ. 7, თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1923-25.

გიორგაძე 1988: გიორგაძე გ. ათასი ღვთაების ქვეყანა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1988.

დოჩანაშვილი 1982: დოჩანაშვილი გ. „სამოსელი პირველი“. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1982.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის რედ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

ვახუშტი ბატონიშვილი 1885: ვახუშტი ბატონიშვილი საქართველოს ისტორია, განმარტებული და შევსებული ახლად შექმნილის არხეოლოგიურისა და ისტორიული ცნობებით დ. ზ. ბაქრაძის მიერ. ნ. I, ტფ.: გამომცემლობა გ. დ. ქართველიშვილის სტამბა, 1885.

თეიმურაზ ბატონიშვილი 1848: თეიმურაზ ბატონიშვილი „ისტორია დანყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოდსა“. სანკტპეტერბურგი: გამომცემლობა სამეცნ. აკად. სტამბა, 1848.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

კუჭუხიძე 2000: კუჭუხიძე გ. არმაზიანები ქრისტიანული ეპოქის ზღურბლზე. რელიგია. გამომცემლობა „სამშობლო“, 1-2-3. 2000.

კუჭუხიძე 2006: კუჭუხიძე გ. არმაზული მისტიკების დეტალები. ლიტერატურულ ძიებანი. შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. XXVII. 2006.

ლეონიძე 1986: ლეონიძე გ. ჩაბნელებული არმაზი. კრებული 99 ესსე. თბ.: გამომცემლობა „მერანი“, 1986.

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

მაკალათია 1938: მაკალათია ს. ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ.: გამომცემლობა საქ. სამხარეთმცოდნეო საზოგადოებისა, 1938.

მარი 1901: Марр Н. Ботн язвческои Грузии, СПб, 1901. Имп.Акад.наук, 1901.

მოვსეს ხორენაცი 1984: მოვსეს ხორენაცი სომხეთის ისტორია, თარგმ. და შესავალი ალ. აბდალაძისა. თბ.: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984.

მოქცევა ქართლისაი 1953: „მოქცევაი ქართლისაი“ „ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ-ჭელიშური რედაქციები. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. თბ.: გამომცემლობა საქ. სსრ მეცნ. აკად., 1953.

ორბელიანი 1966: ორბელიანი ს. თხზულებანი, ტ. IV₂, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილ. აბულაძემ. თბ.: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

სირაძე 1984: სირაძე რ. ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის. ცისკარი. საქ. კომ. პარტიის ცკ-ის გამ-ბა, № 6-7, 1984.

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

უცნობი ავტორი (XIII ს.) 1946: უცნობი ავტორი (XIII ს.) „ნინოს ცხოვრება“. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, სოლ. ყუბანეიშვილის რედ., თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1946.

ფარულავა 1982: ფარულავა გ. მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში. თბ.: გამომცემლობა „განათლება“, 1982.

„ქართლის ცხოვრება“ 1953: „ქართლის ცხოვრების“ ძველი სომხური თარგმანი. ილ. აბულაძის რედ., თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1953.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი. თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1947.

წერეთელი 1940: წერეთელი ა. „წმინდა ნინო ანუ ქრისტიანობის შემოღება საქართველოში“. პოემები, ტ. III, თბ.: გამომცემლობა „სახელგამი“, 1940.

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია. თხზ., ტ. I, თბ.: გამომცემლობა თსუ, 1979.

ჯანაშვილი 1906: ჯანაშვილი მ. საქართველოს ისტორია. ტ. I, თბ.: გამომცემლობა „პრომა“, 1906.

**One Paradigmatic symbol of the "The Life of St. Nino"
(The Personification of the Pagan-idol Armazi)**

Summary

Paradigmatic potency of the idol of Armazi, expressed in Shatberdic-Chelish edition of „The Life of St. Nino“ is evident not only in different editions of the mentioned literary monument and Georgian historical works, but also in literature of following epochs (Ak. Tsereteli, V. Barnov, G. Leonidze); and it's prerequisites are found in the Old Testament and Georgian mythology.

Comprehension of the events (fire, idol, priest, sacrifice) connected with the idol of Armazi manifests the aspiration of Cristian writers for accenting the advantage of national bases in order to overcome the traditional orientalism. The mythological sum is a determining event of eidetic image of Armazi. In paradigmatic image of Armazi there is impressed a picture of different religions (Zoroastrizm and Mithraism) in different epochs, historical developement (from Parnavazi to Miriani) and mutability aesthetic ideals. Diversity of images of Armazi is explained by different world outlook of epochs, different aesthetic principles; and these fact confirm the imaginative potential of Armazi. Armazi is an important paradigm of Georgian literature.