

ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქეთევან გარაყანიძე

წარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში

სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორის
ხარისხის მოსაპოვებლად

ხელმძღვანელი სრული პროფესორი **რ. ხალვაში**

ბათუმი 2018

შინაარსი

შესავალი -საკითხის ზოგადი მიმოხილვა და კვლევის ისტორია.....4

თავი I. ისტორიული კონტექსტი და ახალი რელიგია.....9

1. ქართული წარმართული პანთეონი და ბრძოლა მის წინააღმდეგ.....10
2. ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და სარწმუნოებრივი ევოლუციის გზა.....12
3. წარმართთა მიერ წამებული ქართველი წმინდანები და წამების იკონოგრაფია
ძველ ქართულ პროზაში.....15

თავი II. წარმართობის კვალი „მოქცევაი ქართლისაჲში“.....20

1. ქართლის ქრისტიანიზაციის პროცესის კვლევა ქართულ სამეცნიერო
ლიტერატურაში.....20
2. სვეტიცხოველი და მაზდეანური ათეშგაპები საქართველოში.....56
3. „თუალი პატიოსანი“ და ინიციაციის გზა (სიმბოლო ბივრილი).....60
4. საჯვარე ხის სიმბოლური გააზრებისთვის წმ. ნინოს „მოქცევაი
ქართლისაჲს“ ქრონიკაში.....64
5. ბოდბე წარმართობისა და ქრისტიანობის დროს.....71
6. ზორიასტრი, ბიბლიური მოსე და წმინდა ნინო: სიმბოლურ-
ალეგორიული მსგავსება-განსხვავებანი.....72
7. მზის დაბნელება თხოთის მთაზე და მეფე მირიანი, როგორც სულიერი
ინიციაციის ადეპტი.....75
8. ტბა, ქალწული და მაზდეანური რელიგიური სიუჟეტის გამოძახილი
„წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“79

თავი III. წარმართობის კვალი „შუშანიკის წამებაში“82

1. „დედათა ბუნებაჲ იწრო არს“ – ქვეტექსტის გაგებისათვის „შუშანიკის
წამებაში“82
2. „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე დედათა და მამათა ერთად ეჭამოს პური“- ფრაზის
გააზრებისათვის „შუშანიკის წამებაში“86
3. რას მოგვითხრობს ვარსქენის გამაზდეანების შესახებ „შუშანიკის წამების“
ვენეციური ნუსხა.....89

თავი IV. წარმართობის კვალი „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“	97
1. წარმართობის კვალი „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“	97
თავი V. წარმართული ტრადიცია და ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიული ციკლი	
1. წარმართობა ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიულ ციკლში.....	102
ძირითადი დასკვნები.....	107
გამოყენებული ლიტერატურის სია.....	117

შესავალი

კვლევის საგანი და აქტუალურობა. ჰაგიოგრაფიული ძეგლების მეცნიერული ანალიზი მნიშვნელოვანი ამოცანაა თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისათვის. სწორედ ამ ძეგლებში ვხვდებით პირველად ცნობებს ძველი საქართველოს ყოფაცხოვრებაზე, ისტორიული პირების პოლიტიკურ და რელიგიურ მრწამსზე, ინფორმაციას მათი პირადი და საზოგადოებრივი ცხოვრების შესახებ სხვადასხვა დროსა და ვითარებაში.

მაშინ, როცა ჩვენ აღნიშნულ პრობლემებზე ფიქრი დავიწყეთ (2007-2008 წლები), საკითხი ცალკეული პუბლიკაციების სახით იყო ნაკვლევი, თუმცა არ არსებობდა თემის ვრცელი მიმოხილვა. დღეს უამრავი მკვლევარი ცდილობს გააცნოს სამეცნიერო საზოგადოებას წარმართული და ქრისტიანული ცივილიზაციების ურთიერთობის ისტორია ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობისა თუ მსოფლიო საისტორიო მასალების ფონზე.

საკითხის შესწავლისას ჩვენ ძირითადად „მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულს დავვერდებით, თუმცა სათანადო ყურადღება დავუთმეთ იაკობ ხუცესის „შუმანიკის წამებას“, უცნობი ავტორის „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობასა“ და „ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიული ციკლის“- ადრეულ ვერსიებს.

დასახელებული ლიტერატურული ძეგლების შესწავლის საფუძველზე შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ რა გზა გაიარა ქართულმა რელიგიურმა აზროვნებამ წარმართობიდან ქრისტიანობამდე, როგორ იცვლებოდა ქართველი ერის სარწმუნოებრივი პორტრეტი ქრისტიანიზაციის პერიოდში.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ჰაგიოგრაფიულ პერსონაჟთა ლიტერატურული პორტრეტების ფორმირებას საფუძლვად ედო, როგორც წარმართული ხანის მითოსურ გმირთა და რელიგიურ მამამთავართა, ასევე ქრისტიან წმინდანთა იკონოგრაფია. ასეთივე გზა გაიარა ქრისტიანულმა სიმბოლოებმა, რომლებიც ახლადმოქცეულ ადამიანთა ცნობიერებაში აღიბეჭდებოდა და მკვიდრებოდა წარმართული რეალიების დესაკრალიზების ხარჯზე.

ნაშრომის მეცნიერული სახელო ისაა, რომ მასში წარმოდგენილია არაერთი პრობლემის ახლებური გააზრება. ტექსტები გაანალიზებულია სხვადასხვა რედაქციათა შეპირისპირების ფონზე, რაც სერიოზული დასკვნების გამოტანის საფუძველს ქმნის. მასში განხილულია ქართლის ქრისტიანიზაციის პროცესი რელიგიური წინააღმდეგობების ფონზე, ასევე აქცენტირებულია წარმართული ტრადიციების კვალი, რომელიც უძველეს (V-VII საუკუნეების) ტექსტებშია შემორჩენილი.

ნაშრომის აპრობაცია. სადისერტაციო კვლევის ძირითადი დასკვნები, წინადადებები და რეკომენდაციები მოცემულია ჩვენს წიგნსა და სამეცნიერო ნაშრომებში, ასევე საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციებზე წარდგენილ მოხსენებებსა და პუბლიკაციებში.

სადისერტაციო თემის აგებულება და შინაარსი: ნაშრომი შედგება 4 თავისა და 15 ქვეთავისაგან, რომლებშიც განხილულია ადრეული პერიოდის (V-VII სს.) ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. კერძოდ, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები (სინური, შატბერდული და ჭელიშური), „შუმანიკის წამების“ ქართული და სომხური რედაქციები, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ და „ასურელ მამათა ცხოვრების“ ჰაგიოგრაფიული ციკლი, ასევე „კოლაელ ყრმათა წამება“.

ნაშრომის მეთოდოლოგიური და თეორიული საფუძველია ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების სხვადასხვა რედაქციების სახისმეტყველებითი შესწავლა, რომლის დროსაც გათვალისწინებულია ქართული, სომხური და ბერძნული ისტორიოგრაფიის მონაცემები და ლიტერატურული წყაროები საქართველოს შესახებ, ასევე ქართველ მკვლევართა ნაშრომები, რომლებშიც განხილულია ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძირითადი და მნიშვნელოვანი პრობლემები.

კვლევის შედეგი: კვლევამ აჩვენა თუ რა დიდა წარმართული კულტურის გავლენა ქართულ ქრისტიანულ კულტურაზე. შეიძლება ითქვას, რომ ქართლის ქრისტიანიზაცია ევოლუციური პროცესია. ამ პროცესის ამსახველ ნაწარმოებებში წარმოგენილია ქვეყნის განვითარების, ზნეობრივი ფორმირების ვრცელი გზა. თუ კაცობრიობის გენეტიკური ევოლუცია ბიოლოგიური პოპულაციების მემკვიდრეობითი

თვისებების ცვლილებებში გამოიხატება, რელიგიური ევოლუცია კაცობრიობის აზროვნებისა და მორალური სრულყოფის ხანგრძლივ პროცესს წარმოადგენს.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების შესწავლა ლიტერატურის ისტორიის მნიშვნელოვან ამოცანად აღრიდანვე იქცა.

უძველესი ძეგლების რედაქტირებისა და მათი დახვეწის მუდმივი პროცესი ადასტურებს, რომ ამ ტექსტების გაჩენას ქართულ ლიტერატურულ სივრცეში ფეხდაფეხ მოჰყვა მათ შესწავლასთან დაკავშირებული საკვლევადიებო მცდელობანი.

ჰაგიოგრაფია წარმართობის ვრცელი პერიოდის ერთგვარი პრიზმაა, საიდანაც ყველაზე უკეთ შეიძლება განჭვრიტო ისტორიული ფაქტები და მოვლენები, დაუკაშირო ერთმანეთს ორი უდიდესი კულტურა – წარმართობა და ქრისტიანობა.

ამ ტექსტების მეცნიერული დამუშავების პროცესი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ყველაზე ვრცელ მონაკვეთს მოიცავს, მასშტაბურია პრობლემებიც, რომლებიც ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მთელი სიცხადით არის ასახული:

- რელიგიათა დაპირისპირება;
- სიმბოლოები და მათი საკრალიზება-დესაკრალიზების პროცესები;
- წმინდათა იკონოგრაფიული სახისმეტყველება.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების რედაქტორებმა ამ ტექსტების გადამუშავება-გადახარისხებისთვის განსაკუთრებული სამუშაო გასწიეს. საინტერესოა, რომ ერთი ძეგლის რამდენიმე ვერსიას ვხვდებით, ერთმანეთისაგან შინაარსობრივად, სტრუქტურულად, მიზნობრივად განსხვავებულს.

მაგალითად, IV-XIV საუკუნეების მანძილზე შეიქმნა „ნინოს ცხოვრების“ არაერთი რედაქცია: 1) მოკლე რედაქცია (შეტანილია „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკაში); 2) ვრცელი „ნინოს ცხოვრება“ („მოქცევაი ქართლისაი“); 3) ლეონტი მროველისული რედაქცია (შეტანილია „ქართლის ცხოვრებაში“); 4) არსენ ბერისული (იყალთოელისული) მეტაფრასული რედაქცია; 5) ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოდსი და ჯუარისა პატიოსანისა“; 6) უცნობი ავტორის პერიფრაზი არსენ ბერისული რედაქციის „ნინოს ცხოვრებისა“; 7) სვინაქსარული რედაქციები (X-XIV სს.). გარდა ამისა, არსებობს „ნინოს ცხოვრების“

ბერძნული და სომხური ვერსიები, რომლებიც ეკლესიის ისტორიით დაინტერესებული მკითხველის ინფორმირებას ისახავენ მიზნად. განსხვავებულია, ქართველ ავტორთა მიზანდასახულობა. „ნინოს ცხოვრების“ ყოველი ახალი რედაქცია ადრეული რედაქცი(ებ)ის შესწავლის და გა(და)აზრების მცდელობაა.

თავისი, ინდივიდუალური ამოცანა აქვს, აგრეთვე, „შუმანიკის წამების“ ყველა რედაქციას. პირვანდელი (უძველესი) ვერსიები რედაქტირების თავისებურ მეთოდიკაზე მიგვითითებენ. გადამწერი კეთილისა და ბოროტის დაპირისპირების ფონზე ცდილობს, სიუჟეტი გამოკვეთოს მთელი სიცხადით. აქ შუმანიკი მხვერპლია, წამებისა და გვემის სურათი მას მკითხველისთვის ერთბაშად აქცევს გმირად, რომელმაც სიკვდილით გაიმარჯვა თუ სიკვდილზე გაიმარჯვა. დროთა განმავლობაში ემოციები დაცხრა, ქრისტიანობამ ფეხი მყარად მოიკიდა და მწერლობამ სხვა ამოცანები დასახა, კერძოდ: მოგვიანო პერიოდის რედაქტირების მიზანი არა რადიკალიზება, არამედ პოლიტიკური ფონის დალაგება და ამ ფონზე სხვა საკითხების წამოწევა ხდება. აღარ არის დრო ზიზღისთვის, წიგნის, სახარების პოპულარიზების დროა, ამიტომაც არის, რომ ყველა მომდევნო რედაქციაში თანდათან ვიწროვდება სივრცე „უტყუველად აღწერისთვის“ და ადგილი ეთმობა სახარების ვრცელ პერიფრაზს, ასე შემოდის ჰაგიოგრაფიაში კომპილაცია, რაც ტექსტს ფუნქციურად ამრავალფეროვნებს.

წარმართობა ქართული რელიგიური აზროვნებისა და კულტურის ისტორიისთვის მნიშვნელოვანი მოვლენაა. სწორედ მან ჩაუყარა საფუძველი ცნობიერებას, რომელსაც შემდგომ ქრისტიანობა დაეფუძნა. ამ ეპოქის გავლენა ძალუმად იგრძობა ადრეულ მწერლობაში. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ჰაგიოგრაფებმა შემოუნახეს ქვეყანას წარმოდგენები უძველეს წარმოდგენებზე, რაც არქეოლოგიური მასალებითაც დასტურდება. არქეოლოგიას შეუძლია ნამსხვრევებად ქცეული პროცესების დეტალების შეგროვება, მაშინ როცა ჰაგიოგრაფია მკითხველს წარმოდგენას უქმნის თავად პროცესებზე, რომლებიც განსაზღვრავენ ქვეყნის პოლიტიკურ და რელიგიურ მიმართულებას.

სასულიერო მწერლობა მასალაა, რომელიც ისტორიული მოვლენების აღდგენა-გამთლიანებაში გვეხმარება.

აღნიშნული საკითხების გარშემო საკმაო სამეცნიერო ლიტერატურა დაგროვდა. წარმართობის კვალს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, კერძოდ, „კოლაელ ყრმათა წამებაში“, „ნინოს ცხოვრებაში“, შუშანიკის წამებაში“, „ეესტათი მცხეთელის წამებაში“, „ასურელ მამათა“ ჰაგიოგრაფიულ ციკლში იკვლევდნენ სხვადასხვა დროს, ეს კვლევები ჩვენი ნაშრომის შესაბამის თავებშია განხილული და დამოწმებული.

თავი I: ისტორიული კონტექსტი და ახალი რელიგია

უძველესი ქართული წერილობითი და მატერიალური კულტურის სხვა წყაროების მიხედვით, საგულისხმოა, რომ საქართველოში ქრისტიანობა შემოდის ისტორიულად არსებული რელიგიური წარმოდგენების ფონზე. ეს წარმოდგენები არაა ერთგვაროვანი. ესაა ქართული წარმართობა, კერპთაყვანისმცემლობა თუ ზეციურ მნათობთა თავყვანიცემა, რომელიც თავის მხრივ გადაჯაჭვულია ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან, მაზდეიზმთან. სავარაუდებელია, რომ სახელწიფო კარის ოფიციალური რელიგია საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლის პერიოდში მაზდეიზმი იყო. ამაზე მეტყველებს წარმართული ღმერთების პანთეონის არსებობა „ნინოს ცხოვრებაში“. აქ მოხსენიებული ღმერთები სპარსულ-ზოროასტრულ ღვთებებთან ამყარებს კავშირს და მათი თაყვანისცემა ქართულ სინამდვილეში უფრო ადრეული პერიოდიდან დასტურდება (გოდერძიშვილი 2011: 4).

მნიშვნელოვანია, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ერთდროულად უპირისპირდება 2 რელიგიურ ძალას: ქართულ წარმართობასა და სპარსულ მაზდეიზმს. როგორც მკვლევარი ქ. გოდერძიშვილი შენიშნავს: „ამიტომაც არის, რომ პოლემიკის ელემენტები ორივე რელიგიის მიმართ ერთნაირად იჩენდა თავს. მისივე თქმით: ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავლად შემოგვრჩა მაზდეიზმთან პოლემიკის ელემენტები ძველ ქართულ მარტვილობებში: „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა“, „რაჟდენ პირველმოწამის მარტვილობა“ გარკვევითაა გამოხატული პოლემიკა მაზდეიანობის წინააღმდეგ. მკვლევარი დასძენს, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში მაზდეიანურ ღვთებებთან პოლემიკა ზოგადად წარმართობასთან პოლემიკის ფარგლებშია შემოტანილი, რა თქმა უნდა ამ ორი რელიგიური წარმოდგენის ყოველგვარი გამიჯვნის გარეშე“ (გოდერძიშვილი 2011: 5).

თუ დავუკვირდებით საქართველოს ისტორიის I-IV საუკუნეების ეპიზოდს, დავინახავთ რთულ პროცესებს, რომელთა ფონზე მიმდინარეობდა რელიგიათა ურთიერთობის პერიპეტები. ქ. გოდერძიშვილი შენიშნავს: „მაშინ, როდესაც საქართველოში არსებობდა ისეთი წარმართული წეს-ჩვეულებები და ტრადიციები, როგორიცაა: მურყვამობა, ადრეკილაი, მელიატულეფაი, ხეთა მსახურება და მნათობთა

თაყვანისცემა, გასაოცარია მოციქულთა გამბედაობა, შემდგომში, ასეთ წარმართულ გარემოში ქრისტიანობის ქადაგებისა და წარმართობასთან დაპირისპირების გამო“(გოდერძიშვილი 2011:9).

მთელ ამ პერიპეტებში კი ქართული ჰაგიოგრაფია პოლემიკაშია იმ პერიოდისთვის ეროვნულ პრობლემად ქცეულ მაზდეიზმთან, რომელთან ურთიერთობაც მასშტაბური უსიამოვნებების მიზეზად არის დასახელებული. თვით პერსონაჟების დიალოგებიც თვალსაჩინოს ხდის საკითხის მნიშვნელობას („მუშანიკის წამება“, ევსტათი მცხეთელის წამება“, აბიბოს ნეკრესელის წამება“...). მკვლევარი ქ. გოდერძიშვილი აღნიშნავს: მაზდეიზმი არის „რელიგია, რომელმაც მოიცვა უამრავი ქვეყანა და მათ რწმენაზე დიდი გავლენა იქონია, მათ შორის წინაქრისტიანულ საქართველოზეც. ჩვენს ქვეყანაში ეს რელიგია ქართულ ძირძველ წარმართობას (მნათობთა თაყვანისცემას, კერპთაყვანისმცემლობას) შეერწყა, ქართულად გადასხვაფერდა და ოფიციალური რელიგიაც კი გახდა. იმდენად ძლიერი იყო მაზდეანური რწმენა და წარმართული ტრადიციები ქართლში, რომ ქრისტიანობას საუკუნეები დასჭირდა მის დასაძლევად“(გოდერძიშვილი 2011:9).

აღნიშნული ხაზს უსვამს, თუ რატომ იყო ასურელ მამათა საქმიანობა ხანგრძლივი და მასშტაბური პროცესი მოგვიანო პერიოდის ქართლის რელიგიურ ცხოვრებაში, რომელსაც ჩვენ საგანგებოდ შევეხებით ჩვენი დისერტაციის ერთ-ერთ ქვეთავში.

1. წარმართული პანთეონი და მასთან ქრისტიანობის დაპირისპირება

ქ. გოდერძიშვილი თავის დისერტაციაში ვრცელ ქვეთავს უთმობს ქართული წარმართული პანთეონის ისტორიას, რომლის კვლევა-ძიება XX საუკუნეში განსაკუთრებულ ფაზაში გადავიდა. ჯერ ივ. ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, მოგვიანებით კი რევაზ სირაძე, რევაზ თვარაძე და სხვები აქტიურად იყვნენ ჩართულნი ამ საინტერესო კვლევებში. მათი ნაშრომების კვალდაკვალ დღეს ბევრი მნიშვნელოვანი დასკვნის გაკეთებაა შესაძლებელი.

პრობლემაზე მსჯელობისას ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება იჩენს თავს: ადგილობრივი და თავსმოხვეული კერპებისა და ღვთაებების სიმრავლე ქართულ ღვთებათა პანთეონში.

მკვლევარი ქ. გოდერძიშვილი საგანგებოდ განიხილავს ამ საკითხს და აცხადებს, რომ: ქართულ წარმართულ პანთეონში თავმოყრილ ღვთაებათა გარკვეული ნაწილი, შესაძლოა, სულაც არ იყო ადგილობრივი წარმოშობის და წარმართული ქართლის რწმენა-წარმოდგენებში სხვათა გავლენის გზით იყოს შემოჭრილი, თუმცა ისინი შეერწყნენ ადგილობრივ წარმოდგენებს და შექმნეს ბუნებრივი თანაარსებობისთვის ხელსაყრელი გარემო. მკვლევარი საგანგებოდ ამხვილებს ყურადღებას იმაზეც, თუ როგორ დაუპირისპირდა ღვთაებათა ამ კონგლომერატს ქრისტიანობა, როგორც ფიზიკურად, ისე რელიგიური სასწაულების გამოყენებით.

მკვლევარი ქ. გოდერძიშვილი, იმოწმებს რა ნ. მარის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ქართულ წარმართულ პანთეონში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ღვთაება არმაზი პირდაპირ კავშირშია ირანულ-ზოროასტრულს ორმუზდთან, კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ქართულ წარმართულ ღვთაებათა სინთეზურ ხასიათს (გოდერძიშვილი 2011:28). ასევე მნიშვნელოვანია არმაზის დღესასწაულთან (კერპთამსხვრევასთან) დაკავშირებული მონათხრობი „წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან“, რომელიც ნიკო მარმა 2 სექციად გაყო: I- ქურუმთა ლიტურგია და II-ადგილობრივ დიდებულთა და ვაჭართა მსვლელობა და საყოველთაო გართობა, რომელიც საბოლოოდ ნინოს ღმერთის განრისხებითა და „არმაგედონით“ სრულდება.

ეს ჩვენი აზრით რელიგიათაშორის წამოწყებული დიდი დაპირისპირების ლოგიკური დასასრულია.

ქ. გოდერძიშვილის ნაშრომის თანახმად, „სპარსულ რელიგიას საქართველოში ქურუმები განაგებდნენ, რომლებსაც იქ, ისევე როგორც მთელ დასავლეთ ირანში, მაგებს უწოდებდნენ...ისინი საქართველოში ებრძოდნენ ქრისტიანობას“(გოდერძიშვილი 2011:10) და ამ ბრძოლას ჰქონდა ხანგრძლივი ისტორია.

ვფიქრობთ, საინტერესოა მკვლევრის შენიშვნა (რომელიც თავის მხრივ ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის ნაშრომებს ემყარება) იმის შესახებ, რომ სპარსელებმა

კერპების დადგმა არ იცოდნენ, ეს ტარდიცია ქართული კერპთმსახურების მახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ. მათი აზრით არმაზის აღჭურვილობა ქართლში მაზდეიზმის გადაგვარებაზე მიგვითითებს და მატთანემ სრულიად არასწორად მონათლა ღვთაება არმაზი ამ სახელწოდებით, სინამდვილეში ის მითრას-ინდოარიული ღვთაება, რომელიც ჯერ აქემენიდურ სპარსეთში გავრცელდა, შემდეგ კი მთელ მსოფლიოში (გოდერძიშვილი 2011:25).

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე ნათელია მაზდეიზმისა და წარმართული კულტების ძლიერი გავლენა წინაქრისტიანული ქართლის კულტურულ და რელიგიურ სივრცეში. როგორც მკვლევარი ქ. გოდერძიშვილი მიუთითებს, ახალ (ქრისტიანულ) რელიგიას, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ბრძოლა უწყევდა არა მხოლოდ მაზდეიზმის, არამედ სხვა წარმართული რელიგიების წინააღმდეგ (გოდერძიშვილი 2011: 25).

2. ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და სარწმუნოებრივი

ევოლუციის გზა

რელიგია მნიშვნელოვანი წყაროა ადამიანის (ერის) კულტურული იერსახის ჩამოყალიბებისთვის. როგორც მკვლევარი ლ. მათეშვილი აღნიშნავს: „ნებისმიერი ხალხის ისტორიისა თუ კულტურის კვლევისას, აუცილებელია მისი რელიგიის შესწავლა, რომლის გარეშეც ძნელი წარმოსადგენია, განისაზღვროს ობიექტური პროცესები და პირიქით, რელიგიური პროცესების კვლევისას ქვეყნის ისტორია ერთ კონტექსტუალურ სივრცეში წარმოჩინდება“ (მათეშვილი 2009: 3-4). ლ. მათეშვილი თავის დისერტაციაში ასევე აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობა, კაცობრიობის განვითარების გზაზე, იყო რელიგია, რომელმაც არნახული მასშტაბები მოიცვა. მკვლევრის თქმით: „ახალი წელთაღრიცხვის ბოლოსთვის რომში არ იყო პროვინცია, თუ ოლქი, სადაც ქრისტიანული თემი და ეკლესია არ ყოფილიყოს“ (მათეშვილი 2009: 4). გავრცელების სისწრაფესა და მასშტაბურობას მორწმუნეები, შემდგომ მკვლევარებიც, საღვთო სასწაულებს მიაწერდნენ, თუმცა ლ. მათეშვილი საკითხთან დაკავშირებით ჩვენთვის საინტერესო მოსაზრებას გვთავაზობს, შენიშნავს რა, რომ ქრისტიანობა ევოლუციური

პროცესების შედეგად ხდება ყოვლისმომცველი“(მათეშვილი 2009:5) ძალა რომის ისტორიიდან მოყოლებული თანამედროვეობამდე.

ჩვენი მიზანია, ისტორიული ფაქტების ანალიზის საფუძველზე განვიხილოთ ქრისტიანობის გავრცელება ქართლში, როგორც ევოლუციური პროცესი, რომელსაც წინ უძღვოდა ხანგრძლივი მოსამზადებელი პერიოდი, რომელიც, საბოლოოდ, წმინდა ნინოს მოსვლითა და რელიგიური ღვთისმსახურების ახალი სტანდარტის დადგენით დასრულდა.

საუკეთესო მასალა ამ პროცესის გაანალიზებისთვის „წმინდა ნინოს ცხოვრების რედაქციებია, რომლებიც თანმიმდევრულად აღწერენ მოვლენებს, რომლებმაც შეცვალეს ჩვენი ქვეყნის არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ პოლიტიკური მსოფლხედვა, ჩაუყარეს საფუძველი ახალ ეროვნულ ცნობიერებას, რომელიც ცივილიზებული, პროგრესული სამყაროს ნაწილად ქცევას უქადდა ქვეყანას.

ყველაფერი დაიწყო იმით, რომ, როგორც ჩანს, ხანგრძლივი შრომის შედეგად ქრისტიანებმა წარმართი მეფის (მირიანის) სასახლეში შეაღწიეს, მოახერხეს რა ნანა დედოფლის „გადაბირება“ და მისი დაკავშირება იმპერიიდან საგანგებოდ მოვლენილ მქადაგებელთან, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ მოქმედებს პირადი შეხედულებებისა და სურვილების მიხედვით, არამედ წარმოადგენს რომის იმპერიის ნებასა და სურვილს, გაავრცელოს ქრისტეს მოძღვრება არა მხოლოდ რომის მასშტაბით. წმინდა ნინო რომ რომის საიმპერატორო წრეებთან არის დაახლოვებული, ამას საისტორიო წყაროებიც ცხადყოფს. თოთხმეტი წლის იყო თურმე ნინო, როდესაც იერუსალიმში ჩავიდა, ვიღაც ეფესელ ქალს დაუკავშირდა, რომელიც რომის სამეფო კარზე მსახურობდა. ამ ქალის სიტყვებით, რომაელებს დიდი ლტოლვა ჰქონდათ ქრისტეს რჯულისა და ნათლისღების მიმართ. ამის გამო გადაწყვიტა ნინომ, წასულიყო ელენე დედოფალთან ქრისტეს რჯულის საქადაგებლად.

წმინდა ნინოს წარმართულ ქართლში მოსვლა და მისი ძალისხმევა ქრისტეს მოძღვრების გავრცელებისთვის, ყოველთვის იყო და დღესაც არის აქტუალური თემა ისტორიოგრაფიისთვის. საკითხი ვრცლად არის აღწერილი სხვადასხვა დროის მკვლევართა მიერ და არც ჩვენს დროში კარგავს აქტუალურობას.

თემაზე საუბრისას მნიშვნელოვანია, სათანადო ყურადღება დაეთმოს იმ ვითარებას, რომელმაც განსაზღვრა ქვეყნის სარწმუნოებრივი ორიენტაციის საბოლოო გზა: წარმართობა, თითქმის სახელმწიფო რელიგიის ხარისხში აყვანილი მაზდეიზმი და ქრისტიანობა, მოძღვრება, რომელიც სისხლხორცეულად შეერწყა ქვეყნის კულტურულ, სოციალურ თუ ფიზიკურ ყოფას და უკვე საუკუნეებია არავითარი მეტამორფოზა არ განუცდია.

ქართლის სარწმუნოებრივ და კულტურულ სივრცეში ქრისტეს მოძღვრების შემოჭრა, იმ ფონზე, როცა მაზდეიზმის გავრცელების დონე უკვე სახიფათო ზღვარს აღწევს, განსაკუთრებული მოვლენაა, მოვლენა, რომელმაც ფაქტობრივად განსაზღვრა ჩვენი ქვეყნის მომავალი, **ქრისტიანობა იქცა გზამკვლევად, ევროპული ცნობიერების ფორმირების ერთგვარს ქვაკუთხედად.**

არისტიდე თავის „აპოლოგიაში“ ერთგან წერს: „ ეს სამყარო უთუოდ მოისპობოდა, რომ არა ქრისტიანთა ლოცვანი და ვედრებანიო“ (აპოლოგია -მუხლი 12). არისტიდეს ფორმულირებას შეიძლება დავუმატოთ კიდევ ერთი მიშვნელოვანი ძალა, განათლება, წიგნიერება, რომელიც ამ რელიგიის მთავარ დადებით მახასიათებლად უნდა ჩაითვალოს.

როგორ ხდება ქრისტიანობის დაკავშირება ქართულ სამყაროსთან?-პოლემიკის გზით. წარმართთა გადარწმუნების საუკეთესო გზა სწორედ პოლემიკაა, რომელიც საინტერესოდ აისახა არა ერთ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში, თუმცა ამ კუთხით ჩვენი აზრით, განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია მირიანის ნადირობის სცენა, რომელსაც დისერტაციის ერთ-ერთ ქვეთავში მასშტაბურად ვაანალიზებთ, ამდენად აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ეპიზოდი ნათლად წარმოაჩენს არა სასწაულებრივი მზის დაბნელების, არამედ მეფის საკუთარ თავთან გამართული პოლემის შედეგს, რომელიც საბოლოოდ, წარმართ მირიანზე ქრისტიანი მირიანის გამარჯვებით სრულდება.

მკვლევარი ლ. მათეშვილი იმპერატორ კონსტანტინე დიდზე საუბრისას შენიშნავს, რომ „იგი (კონსტანტინე-ქ.გ.) ქრისტიანთა მხარეს გადმოვიდა იმ დროს, როცა ქრისტიანების რიცხვი წარმართებთან შედარებით უმცირესობას წარმოადგენდა. ასეთი

ნაბიჯის გადამდგმელ ადამიანს გენიალური შორსმჭვრეტელობის უნარი უნდა ჰქონოდა“ (მათეშვილი 2009:165).

თამამად შეიძლება ვთქვათ, რომ ქართლშიც ანალოგიური ვითარებაა და მირიანის გადაწყვეტილებაც საკმაოდ სარისკოა.

კონსტანტინე დიდის მიზანი იმპერიაში რელიგიური სიტუაციის დარეგულირება იყო, რაც, საბოლოოდ ბევრ პრობლემას მოუგვარებდა მას, როგორც მმართველს. რთული ვითარება ქართლშიც, სადაც მაზდეანური რელიგია სწრაფად იკიდებს ფეხს. სწორედ ამიტომ ვფიქრობთ, რომ მირიანის მოქცევა დროული, გონივრული და აუცილებელი ნაბიჯი იყო პოლიტიკური თვალსაზრისით.

3. წარმართთა მიერ წამებული ქართველი წმინდანები და წამების იკონოგრაფია ძველ ქართულ პროზაში

ქართლში რელიგიათა (წარმართობისა და ქრისტიანობს) ურთერთობის ისტორია იცნობს ფაქტებს, რომელთა ანალიზის საფუძველზე რწმუნდები, რომ ქრისტიანობა საჯარო აღიარების გარეშე თავის წიაღში არ უშვებდა მოქცევის მსურველ წარმატებს. მაგალითად, ჰაგიოგრაფიული თხზულება „კოლაელ ყრმათა წამება“ მოგვითხრობს, რომ კოლაელი ყრმები, რომლებიც მეზობლად მცხოვრებ ქრისტიან ბავშვებთან თამაშობდნენ, ერთ დღეს მოისურვებენ, გაჰყვნენ მეგობრებს ტაძარში, სადაც მათ მხოლოდ იმიტომ არ შეუშვებენ, რომ „მეკერპეთა შვილებად“ მიაჩნიათ. ამის შემდგომ, როგორც ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს, კოლაელი ყრმები „მძლავრებით“ სცდიან ტაძარში შეღწევას, რასაც მოყვება ქრისტიანთა შეთავაზება: „უკეთუ გნებავს შესვლად ჩვენ თანა ეკლესიად, გრწმენინ უფალი ჩვენი იესუ ქრისტე და ნათელიღეთ სისხლისა მიმართ მისისა“. ახალგაზრდული სურვილით შეპყრობილი კოლაელი ყრმები უმაღლვე იღებენ გამოწვევას და სიხარულით თანხმდებიან შეთავაზებას, რასაც მოჰყვება კიდევ მათ

წინააღმდეგ თანამომხმეთა უკიდურესი გულისწყრომა და მშობლეთა დაუნდობელი განკითხვა.

რას აძლევდა ქრისტიანობას წარმართთა ამგვარი გამოწვევა?

ჩვენ სადისერტაციო ნაშრომის ერთ-ერთ ქვეთავში რელიგიათაშორის პოლემიკის თემას ვეხებით და აღვნიშნავთ, რომ ქრისტიანობა პოლემიკის გზით ამარცხებს ადგილობრივ წარმართულ კულტებს ქართლში და ფეხს იკიდებს, როგორც სახელმწიფო იდეოლოგია, რომელიც აზროვნების, ცხოვრების წესის, ადამიანთა ურთიერთობების მონოპოლიზებას ახდენს. მკვლევარი გ. ქისტაური თავის სადისერტაციო ნაშრომში, ეხება რა ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების პერიოდს, აღნიშნავს: „საქართველოში ქრისტიანობას სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ადრეულ ეტაპზე, დაუპირისპირდა ადგილობრივი ქართული წარმართული რელიგია, ხოლო შემდგომ საუკუნეებში ქრისტიანობა წარმოგვიდგა სხვადასხვა რელიგიური მიმდინარეობის წინააღმდეგ აქტიური მებრძოლის როლში (ქისტაური 2012: 104). კორნელი კეკელიძის მოსაზრებაზე დაყრდობთ გ. ქისტაური დასძენს, რომ „ეს ხიფათი (ფარული იდეოლოგიური ბრძოლა ქ.გ.) თავიდანვე იქნა შემჩნეული ჩვენში, ამიტომ გაჩაღდა მწვავე, დაუნდობელი, ხან ცხადი, ხან შენიღბული იდეური ბრძოლა (ქისტაური 2012: 104). ჩვენი აზრით სწორედ ამ შენიღბული იდეოლოგიური ბრძოლის გამოძახილია ქრისტიან მოძღვართა მიერ კოლაელი ყრმებისთვის წაყენებული პირობა, რომ თუ ტამარში შესვლა სურთ, უნდა აღიარონ ქრისტე. ამგვარი გამოწვევა, აშკარაა, რომ უკიდურესად ძაბავდა ურთიერთობებს სხვადასხვა რელიგიური ბანაკების წარმომადგენელთა შორის, მსგავს დაძაბულობას მომდევნო პერიოდის ძეგლებშიც ვხვდებით, როცა საქმე ადგილობრივ წარმართობასთან და მაზდეისმთან კი არა, ისლამის აღზევებასთან გვაქვს. მაგალითად, „აბოს წამება“ ისლამზე აღზრდილი ახალგაზრდის ისტორიაა, რომელიც თანამემამულეებმა განკვეთეს, რადგან საჯაროდ დაგმო მამა-პაპათა სჯული. ეს საჯარო გამოწვევაც, რა თქმა უნდა, არ იყო ჩვეულებრივი განპირობებულობა, ის პოლიტიკური ბატალიების ფონზე მოდიფიცირდა და საბოლოოდ აბო თბილენი იძულებული გახადა ღიად ემოქმედა.

რატომ არ შეუძლია ჰაგიოგრაფიულ გმირს საიდუმლოდ იმოქმედოს, ბოლოსდაბოლოს რწმენა ხომ ასეთი პირადული მოცემულობაა?!

პოლემიკას, რომელსაც ქრისტიანები აწარმოებდნენ ყველა სივრცეში, სადაც კი ფეხი დადგეს, აუცილებლად სჭირდებოდა ხმაურიანი მოქმედებები, რომლებსაც ადგილობრივი წარმათებისა და ხელისუფალთა რადიკალური გადაწყვეტილებები მოჰყვებოდა შედეგად. სწორედ ასე ხერხდებოდა მთავარი მიზნის, ძლიერი ემოციური მუხტის ფონზე დამაჯერებელი გამარჯვების მიღწევა. ჩვენი აზრით, კოლელი ყრმების დრამა ამის თვალსაჩინო მაგალითია, ამ კუთხით ასევე საინტერესოა აბიბოს ნეკრესელის ისტორია, წმინდა შუმანიკის წამება, ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა, რაჟდენ პირველმოწამის ისტორია და, საერთოდ, ადრეული პერიოდის საქართველოს ეკლესიის ყველა მარტვილის თავგადასავალი.

მივადევნოთ თვალი, როგორ იქცა შუმანიკი მსხვერპლად. შეიძლება თუ არა მისი დრამის თავიდან აცილება?

ის პოლიტიკური ვითარება, რომლის დროსაც ხდება „შუმანიკის წამებაში“ აღწერილი მოქმედება, ნამდვილად შეიძლება შეფასდეს პოლიტიკურ კულმინაციად, როცა ხისტი მოქმედებაც კი დასაშვებია მთავარი მიზნის (რელიგიური იდეოლოგიის შენარჩუნება და პოლიტიკური კურსის დაცვა) მისაღწევად. სწორედ ამიტომ არის, რომ არასასურველ პოლიტიკურ ფიგურად გამოცხადებული ვარსქენის წინააღმდეგ ყველაზე ვერაგული თავდასხმა მზადდება- მას ოჯახი უნდა აუჯანყდეს. სხვა ვერავითარ ახსნას ვერ ვუძებნით იაკობ ხუცესის მცდელობას, აუცილებლად პირველმა ნახოს შუმანიკი მას შემდეგ, რაც ახალი ამბავი (ვარსქენის გამაზღვანება) გაცხადდა. დედოფლის მარტვილობა აქ წინასწარგანზრახული გარდაუვალობაა, იაკობმაც კარგად იცის რა მოჰყვება ვარსქენის პოლიტიკურ სცენაზე ამგვარ შეჭრას. ადამიანური ტრაგედიები, რომლებსაც ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებში ვაწყდებით, მკაფიო მინიშნებებია იმაზე, თუ როგორ მზადდება სასურველი სცენარი იდეოლოგიურ-პოლიტიკური პოლემიკისთვის. ერთი მსხვერპლია, მეორე მოძალადე, შედეგი კი ქრისტიანული იდეოლოგიის გარდაუვალი ტრიუმფი. წარმოუდგენელია ჩაგვრისა და ძალადობის სცენამ საყოველთაო ვნებათაღელვა არ გამოიწვიოს.

რაც შეეხება ასურელი მამის, აბიბოს ნეკრესელის ისტორიას. მიუხედავად იმისა, რომ საუკუნეზე მეტი დრო დგას „შუშანიკის წამებასა“ და „აბიბოს ნეკრესელის წამებას“ შორის, არაფერი შეცვლილა იდეოლოგიურ ფრონტზე. ქრისტიანობა კვლავ ცდილობს სივრცის გაფართოვებას, უფრო მეტიც, უკვე იერიში მიაქვს ლოკალურ წარმართულ უბნებზე. ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცდახების შემდგომ წარმართთა მოქმედების არეალი შეიზღუდა, მაგრამ ეს საკმარისი არაა, რადგან ვიდრე არსებობს მისტერიული სივრცე, ისეთი როგორც სარკინის მთა და კიდევ 12 მსგავსი ადგილია ქართლში, სადაც ასურული მამები საგანგებო მისიით მიავლინეს, პოლიტიკური პროცესი, რომლის მიზანიც ქრისტიანობის გავრცელებაა დასრულებულად ვერ ჩაითვლება.

აბიბოს ნეკრესელის მიერ წარმართთა დღესასწაულზე მისვლა და ცეცხლის ღმერთობის შესახებ განსჯა, პოლემიკური პროცესია. აბიბოსი ცდილობს ფაქტების კონსტატაციის საფუძველზე (მაგალითად, თუ როგორ აქრობს ის სარიტუალო ცეცხლს წარმართთა თანდასწრებით), აჩვენოს წარმართებს მათი ღმერთის უძლურება ქრისტეს ძალის წინაშე. მან, სავარაუდოდ, იცის ამ მოქმედების შედეგი რა იქნება, მაგრამ უკან არ იხევს.

ამრიგად, წამების ფაქტები V-VII საუკუნეების ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში აკარად მეტყველებენ ქრისტიანული იდეოლოგიის მთავარ მიზანზე: წარმოშვას ძლიერი ემოციური საფუძველი ადამიანების იმაში დასარწმუნებლად, რომ ვიდრე წარმართობა არსებობს, მუდამ იარსებებს „მძლავრებისა“ და ჩაგვრის საფრთხეც. საზოგადოებაში ნეგატიური განწყობის შესაქმნელად კი აუცილებელია მარტვილის ხატი, რომელიც ზოგჯერ უნებლიე, ზოგჯერ კი გააზრებულად მოქმედი მსხვერპლია. უნებლიე მსხვერპლი პროცესის დასაწყისში ვერ აცნობიერებს საბოლოო შედეგს. ყველას კარგად გვახსოვს შუშანიკის ერთ-ერთი რეპლიკა, რომლის პერიფრაზიც ასე ჟღერს: მხოლოდ ჩემი გადასატანია ეს განსაცდელი, არავინ არის, ვინც ვარსქენის რისხვისადაც მიხსნის, უფრო მეტიც, ყველამ სასიკვდილოდ გამწირა. რაც შეეხება მარტვილის გააზრებულ მოქმედებას, აქ აშკარად საინტერესო სახე „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ავტორმა შემოგვთავაზა. აბიბოსი თავადვე იღებს წარმართთა მოქცევის ინიციატივას და

ახორციელებს აქტს (ცეცხლზე წყლის დასხმა), რომლის რეზულტატიც მისთვის სავსების ნათელია, მაგრამ ის უკან არ იხევს, არ ცდილობს დიპლომატიურად იმოქმედოს, არამედ ხისტი მოქმედებით გამოიწვევს წარმართთა რეაქციას, რაც, როგორც ჩანს, ქრისტიანობის გავრცელების ადრეული ეტაპიდან მოყოლებული გამოცდილი, აპრობირებული ხერხია.

ამგვარი დაპირისპირება ხელს ნამდვილად უწყობდა „მტრის ხატის“ შექმნის პოლიტიკურ აუცილებლობას, რომელიც თავის დროს ძლიერ იარაღად აქციეს ქრისტიანი რელიგიის მესვეურებმა ქართლში.

თავი II. წარმართობის კვალი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში

1. ქართლის ქრისტიანიზაციის პროცესის კვლევა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში

ადრეული პერიოდის ჰაგიოგრაფიის კვლევას სხვადასხვა დროს ვრცელი ნაშრომები მიუძღვნეს ივ. ჯავახიშვილმა, კ. კეკელიძემ, რ. სირაძემ და სხვებმა. მათი სამეცნიერო პუბლიკაციები დღეს შესაძლებელს ხდის კვლევა-ძიების პროცესი ემყარებოდეს ლოგიკურ საფუძვლებს.

XIX საუკუნეში საზოგადო მოღვაწე, გაზეთ „ივერიის“ რედაქტორი, მწერალი ილია ჭავჭავაძე წმინდა ნინოს მოღვაწეობის ამსახველ წერილში წერდა, რომ ნინოს მიერ ქართლში ჯვრისა და ქრისტეს მცნების მოტანა იყო ჩვენი ისტორიის დიდების დასაწყისი და რომ ჩვენი წინაპრების მხნეობა და თავდადება, რელიგიის სამშობლოსა და ენის რანგში ასაყვანად გარჯა, იყო განსაკუთრებული მოვლენა მთელი ისტორიული ცხოვრების პროცესში.

„ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა მთელის საქართველოს მიწა-წყალს, ჰნიშნავდა ქართველობას. დღეს მთელს ამიერკავკასიაში ქართველი და ქრისტიანი ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვები არიან.“ (ჭავჭავაძე 2008:61).

“წმინდა ნინოს ცხოვრება“, იმდენად, რამდენადაც ეს ჰაგიოგრაფიული ტექსტი ერის თვითშეგნების ფორმირებისა და კულტურული განვითარების პროცესს ასახავს, აქტიური კვლების საგანი გახდა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არაერთი მკვლევარი ინტერესდებოდა ამ თემით ადრე, თუმცა საკითხი არც ჩვენს დროში კარგავს აქტუალურობას.

მკვლევარი ივ. ჯავახიშვილი ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებზე დაყრდნობით ბევრ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ქართველთა მოქცევისა და ქვეყნის

ქრისტიანიზაციის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ მისი სამეცნიერო შრომები დღესაც მნიშველოვანი წყაროა ისტორიოგრაფიისათვის.

ჰაგიოგრაფიისა და ქრისტიანული კულტურის დიდი მკვლევარი კორნელი კეკელიძე, რომლის სამეცნიერო მემკვიდრეობა ივ. ჯავახიშვილის შრომებზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია, არაერთგზის შეეხო ამ თემას, საგანგებო პუბლიკაცია მიუძღვნა „მოქცევაი ქართლისაის“. აღნიშნულ პუბლიკაციაში ძალიან მნიშვნელოვან აქცენტებს ვხვდებით: მაგალითად, ცნობილი ხდება, რომ ქართლის გაქრისტიანების ისტორიაში იკვეთება ბერძული და სომხური ინტერესების კვალი. ბერძენი ისტრიკოსი გელასი კესარიელი ქართველათა მოქცევას ბერძენ სასულიერო პირებსა და ვინმე ტყვე ქალს უკავშირებს, ხოლო აგათანგელოსი სომხური ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელი სიჯიუტით იუწყება, რომ ქართველები გრიგოლ განმანათლებელს მოუქცევია.

კ.კეკელიძე გვაწვდის მეტად საინტერესო ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ ქართველთა ქრისტეს სჯულზე მოქცევის სომეხ მისიონერებთან დაკავშირება, ქართლში IX საუკუნემდე მიღებული და გავრცელებული თქმულება იყო, ვითარება მხოლოდ მას შემდეგ დაიძაბა, რაც ქალკედონიტი ქართველები და ანტიქალკედონიტი სომხები საეკლესიო განხეთქილებამ და მუდმივმა პაექტობამ ერთმანეთს წაჰკიდა. (კეკელიძე 2008:63).

„მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულის შექმნის მიზეზად კ. კეკელიძე სწორედ ამ დაპირისპირებას ასახელებს. მისი თქმით ქალკედონიტებსა და არაქალკედონიტებს შორის დამაბულობა იმდენად მასშტაბური გახდა, რომ ქალკედონიტებმა სირიიდან გამოიწერეს ბელადი თეოდორე აბუკურა, ხოლო არაქალკედონიტებმა არქიდიაკონი ნანი. მკვლევარი წერს: „სწორედ ამ საჭიროების დასაკმაყოფილებლად უნდა დაწერილიყო ქართულად ის თხზულება, რომელსაც „მოქცევაი ქართლისაი“ ეწოდება და რომლის უძველესი ნუსხა მოთავზებულია 973-976 წლებში დაწერილ ეგრეთ წოდებულ „მატბერდის კრებულში“. ეს თხზულება წარმოადგენს ერთ მთლიან ნაწარმოებს, რომელიც 2 ნაწილისაგან შედგება: პირველი, შედარებით პატარა, არის საკუთრივ „მოქცევაი ქართლისაი“. აქ მოკლედ მოთხრობილია ქართლის გაქრისტიანება და აღნიშნულია უმთავრესი მომენტები მისი თანდათანობითი ქრისტიანიზაციისა.

მეორე, შედარებით უფრო დიდი ნაწილი, წარმოადგენს იმ პირის ცხოვრებას, რომელსაც ქართლი მოუქცევია-ნინოსას (კეკელიძე 2008:64). კ.კეკელიძე „მოქცევაი ქართლისაის“ სტრუქტურაზე მსჯელობისას საინტერესო დასკვნას გვთავაზობს: ივ. ჯავახიშვილისაგან განსხვავებით კეკელიძე ამტკიცებს, რომ კრებული „ვერ ჩაითლება სასტორიო კრებულად, თუნდაც მასში წარმართი მეფეების ცხოვრება და მოღვაწეობა იყოს ასახული. მისივე აზრით, ტექსტის I ნაწილის მიზანია, უბრალოდ „აღნიშნოს უმთავრესი მომენტები და ეტაპები ქართლის გაქრისტიანებისა, წერილის დასკვნით ნაწილში კი აცხადებს, რომ კრებულში (ტექსტებში) მოთხრობილი ამბების დიდი ნაწილი ლეგენდარულ-აპოკრიფული ხასიათისაა, ამდენად, „მოქცევაი ქართლისაიში“ შეტანილი ტექსტები უფრო ლიტერატურული ნაწარმოებებია, ვიდრე ისტორიული (კეკელიძე 2008:65-70).

კიდევ ერთი მკვლევარი, რომელიც გასული საუკუნის I-ნახევარში მასშტაბურად იკვლევდა ქართულ წარმართულ პანთეონსა და ქრისტიანიზაციის საკითხებს, გახლავთ ნიკო მარი.

ის ერთ-ერთ პუბლიკაციაში „წარმართული საქართველოს ღვთაებაბი ძველი ქართული წყაობის მიხედვით“ განიხილავს 3 წარმართული ღვთების გას, გაცისა და ითრუჯანის წარმოშობისა და გავრცელების ისტორიას. მარი საგულისხმო შენიშვნას აკეთებს, როცა არმაზის კერპის დადგმას მცხეთაში პირდაპირ უკავშირებს ქვეყნის სპარსულ რელიგიურ ორიენტაციას.

ნიკო მარი ჩვეული გულმოდგინებით ცდილობს, მკითხველი დაარწმუნოს ქართველი რედაქტორის მიერ ფაქტების გაყალბებაში, როცა საქმე ფარნავაზის ცხოვრებას ეხება. ის აცხადებს, რომ ფარნავაზის შესახებ მოქცევასეული თხრობა გამოგონილია, ხოლო განძის პოვნის ეპიზოდში ერთ-ერთ სპარსულ ზღაპართან პარალელი იკვეთება (მარი 2008:77-78) . ნ. მარი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზეც, რომ ქართლის უკანასკნელი კერპთმსახურები მოგვები ყოფილან, რომლებიც დევნა-შევიწროვების პროცესში ეკლესიებს შეფარებიან და ამ გზით დაუფარავთ თავი მეფეთა რისხვისაგან. სხვთა შორის, მარის ამ მოსაზრებას ქართულ ენაში (მთის დიალექტებში) შემორჩენილი სიტყვა დასტურ-დეკანიზიც ამყარებს,

რომელთა მსახურების მაგალითებს არაერთ საისტორიო წყაროსა თუ მხატვრულ ტექსტებში დღესაც ვხვდებით. მკვლევარი წერს: „ ქართული წყაროების მიხედვით საქართველოს უკანასკნელი კერპთაყვანისმცემლები მოგვები იყვნენ. „მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულის თანახმად იმპერატორმა ერეკლემ ბრძანა ქალაქის ეკლესიაში ქრისტიანთა შეკრება, ხოლო მოგვებისა და ცეცხლთაყვანისმცემლების განადგურება, თუკი ისინი ქრისტიანების სჯულზე არ მოექცეოდნენ. მათ ეს არ მოისურვეს, ეშმაკობით ეკლესიაში შეაღწიეს, აერივნენ ქრისტიანებში და ამიტომ ეკლესიებში ბევრი სისხლი დაიღვარა“ (მარი 2008: 82). მარისავე მონათხრობის მიხედვით უძველეს ქართულ მატთანეთა ავტორები პირველ წარმართ ქართველებს განაქიქებდნენ და ბრალს სდებდნენ იმაში, რომ ქორწინების დროს ნათესაობას არ დაეძებდნენ და საფლავები არ ჰქონდათ. აღნიშნულ პრობლემასთან შეხება დისერტაციის ერთ -ერთ ქვეთავზე მუშაობის დროს ჩვენც მოგვიხდა, როცა ვარსქენ პიტიახშის მიერ სარწმუნოების შეცვლის მოტივზე ვმსჯელობდით ერთ-ერთი სომხური ნუსხის მიხედვით. ჩვენს მსჯელობას ირანულ- ქართული ლიტერატურული პარალელების შესახებ ნიკო მარის წერილიდან კიდევ ერთი ფრაგმენტი ამყარებს: მკვლევარი წერს: „ირანული ღმერთებისა და მათი კულტების სახელებთან ერთად საქართველოში ირანული ლეგენდებიც უნდა გავრცელებულიყო, უპირველეს ყოვლისა ის ლეგენდები, რომლებიც მაზდეიზმის გავრცელების ისტორიას ეხება“. მკვლევარი აქ ცხოველი სვეტის ლეგენდას განიხილავს, რომელსაც ირანულ ლეგენდას უკავშირებს, რომლის თანახმადაც გომთასჰამ დარგო ნამძვი, რომელიც ძალიან გაიზარდა, ისე, რომ ქამანდი ვერ წვდებოდა, ამიტომ გომთასჰამ მასზე შესანიშნავი ტამარი ააგო და ხელქვეითებს ამ ხის მიმართ თაყვანისცემა უბრძანა“ (მარი 2008: 82-83).

აღნიშნულ ირანულ ლეგენდაში ნამდვილად იკვეთება ირანულ-ქართული რელიგიური ურთიერთობების ტენდენცია, თუმცა ჩვენ ყურადღება მივაქციეთ კიდევ ერთ ირანულ ლეგენდას მესიის მოვლინების შესახებ, სადაც მარადიული სუბსტანციის კონსერვაციის ადგილი ტბა კონსაოსაა. აღნიშნული ლეგენდა სიმბოლურად გავიაზრეთ ქვეთავში „ტბა, ქალწული და მაზდეანური რელიგიური სიუჟეტის გამოძახილი „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკაში“ და დავუკავშირეთ მოქცევაი ქართლისაის იმ

ეპიზოდს, სადაც წმინდა ნინო ფარავნის ტბასთან მიდის და იწყებს წარმართთა მოქცევას.

ამრიგად, ნ.მარის მოსაზრების თანახმად, რასაც ჩვენც ვეთანხმებით, ირანული კულტი კარგად იყო ფესვგადგმული საქართველოში, ეს ქართულ ისტორიულ წყაროებშიც აისახა. ამ წყაროებში მხოლოდ სახელები და ლიტერატურული ლეგენდები კი არა, ცნობებია მნიშვნელოვანი, რომლებიც ნაწილობრივ მაინც ასახავენ რელიგიური ცხოვრების სინამდვილეს თუ არა, მასზე მოგონებებს. ბუნებრივია, ეს მოგონებები, რომლებიც წერილობით საკმაოდ გვიან აისახა, ბუნდოვანია და არაზუსტი, რაც გამოწვეულია ნაწილობრივ სიძველით, ნაწილობრივ მწერლების სქოლასტიკური ხერხებით. ისიც უნდა გავითვალისწიოთ, რომ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ავტორები“ ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ, რომ ახლადდანერგილი ქრისტიანული რელიგია განედიდებინათ. ამანაც იმოქმედა ქართველთა უძველესი რელიგიური ცხოვრების შესახებ არსებულ ცნობებზე. რაც შეეხება იმას, რომ საქართველოში სპარსული რელიგია ყვაოდა, ისეთი არსებული ფაქტებით დასტურდება, როგორცაა საკუთარი სახელები, გეოგრაფიული დასახელებანი, წეს-ჩვეულებები და ა.შ.“ (მარი 2008: 83).

საკითხის კვლევის ისტორიაში ბევრი საინტერესო ფაქტი გვხვდება იმის სადასტუროდ, რომ ქრისტიანობის გავრცელების პერიოდში, ქართლში, არა მხოლოდ მაზდეიზმის ან ადგილობრივი კულტების, არამედ მწვალებლობის გავლენაც შეინიშნება. ეს იყო ქრისტიანული დოგმატიკის წინააღმდეგ მიმართული მოძღვრება, რომელსაც ეკლესიაში სერიოზული განხეთქილების გამოწვევა შეეძლო, ამ საკითხზე მკვლევარი პ.ინგოროყვა მსჯელობს წერილში: „პოლემიკა არიანობასთან. ნინოს სახელით წარწერილი სიტყვა“ (ინგოროყვა 2008:91-92).

ქართლის მოქცევის ისტორიაში ბუნდოვანება, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, ქართულ-სომხურ ეკლესიათა შორის განხეთქილებას დაუკავშირდა. მაგალითად, ნ. მარის მიერ სინას მთის ხელაწერების შესწავლამ აჩვენა, რომ ქართველთა მოქცევა, კავკასიის სხვა ხალხებთან ერთად, გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის სახელს უკავშირდება, თუმცა იმავეს არ იმეორებს ქართული წყაროები. ამ წყაროების მიხედვით ის ამბავი, რომ ოდესღაც წმინდა ნინომ მოაქცია წარმართი ქართველები ქრისტეს

სჯულზე, არავინ იცის ბერძენი ავტორების სახელს უკავშირდება თუ სომეხი მემკვიდრეებისა, თუმცა მკვლევარი პ.პეტერსი პირველწყაროდ მოსე ხორენელს ასახელებს (თარხნიშვილი 2008: 101). რას მიჰყავს ისტორია ამგვარ დისონანსამდე? ეს ლოგიკური კითხვაა, რომელზე პასუხის პოვნაც ჰაგიოგრაფიული ძეგლების დრმა ანალიზს შედეგად თუ გახდება შესაძლებელი, ერთი რამ კი ნამდვილად საგულისხმოა: ეკლესიათა შორის დაპირისპირებამ, რა თქმა უნდა, დიდი ზიანი მოუტანა საისტორიო მწერლობას, რადგან სწორედ ამ მიზეზის წყალობით დაირღვა ფაქტების რეალური თანმიმდევრობა და ურთიერთმიმართება მოვლენებს შორის.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართლის მოქცევის ქრონიკა ფართო დაინტერესების საგანი იყო წარსულში და დღესაც პოპულარობით სარგებლობს სამეცნიერო წერეებში.

თემას XX საუკუნეში აქტიურად იკვლევდნენ ქართველი მკვლევარები: მ. თარხნიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ს.ჯანაშია, თუმცა ძალზე მნიშვნელოვანი და ფასეულია უძველესი წერილობითი წყაროები და ბიზანტიელი ავტორების საკითხით დაინტერესება, კერძოდ, თეოდორიტე კვირელისა და ერმია სოზომენეს გამოხმაურება. თეოდორიტე კვირელი თავის „იბერთა მოქცევაში“ ტყვე ქალის მიერ წარმართთა მოქცევას განიხილავს და იბერებს ბარბაროსებად მოიხსენიებს, რომლებიც „სამკურნალო ბალახების ცოდნას მოკლებულნი იყვნენ, ამიტომ, როცა ავად გახდებოდნენ, ჩვეულებრივ ერთმანეთში დადიოდნენ, რომ ავადმყოფობამოხდილთაგან და გამომრთელებულთაგან ესწავლათ, თუ როგორ გამოჯანმრთელებულიყვნენ“ (კვირელი 2008:122). საინტერესოა კვირელის მონათხრობი იმის შესახებ, რომ მამა-პაპათა სარწმუნოებაში დაეჭვებული ნანა დედოფალი, რომელიც მძიმე სნეულებით არის ავად, თავისთან იხმობს ტყვე-ქალს, თუმცა ის მოწვევას არ იღებს და დედოფალს აიძულებს, დათმოს საკუთარი სადედოფლო პატივი და თავად ეახლოს მკურნალ განმანათლებელს.

გამოჯანმრთელებული ნანა დედოფალი, თეოდორიტეს მონათხრობის მიხედვით, დიდ განძს სთავაზობს სნეულებისგან დამხსნელ ნინოს. საჩუქრებად კვირელი ოქრო-ვერხლსა და ძვირფას ქსოვილებს ჩამოთვლის, რომელთა მიღებაზეც

ნინო უარს აცხადებს და თავადვე სთავაზობს დედოფალს საჩუქრის ფორმას: „სადღოთო ტაძარი აუგე შენს მხსნელ ქრისტესო“ (კვირელი 2008: 123).

კვირელის მონათხრობი ასევე საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს მეფის (მირიანის) განწყობის შესახებ, მას შემდეგ, რაც სასწაულებრივად განკურნებული დედოფლის ამბავი მოისმინა, აღფრთოვანდა, ქება შეასხა საკვირველებას, თხოვნა ქრისტესთვის ტაძრის აგების შესახებ კი უარყო“ (კვირელი 2008: 123).

თეოდორიტე კვირელის მატთანე, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი მასალაა ქართლის გაქრისტიანების პროცესებზე წარმოდგენის შესაქმენელად.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა უცხოელი ისტორიკოსი: თეოდორიტე კვირელი, ერმია სოზომენე, რუფინუსი, გელასი კესარიელი-ხელმძღვანელობს ერთი და იმავე გადმოცემით, რაც ამ საისტორიო წყაროებს დამაჯერებლობას მატებს.

ამ ავტორების თხზულებებში საკვანძო საკითხები იდენტურად არის ასახული;

1. ჩვეულება ავადმყოფი ბავშვის კარიკარ ჩამოტარებისა და დახმარების თხოვნის შესახებ (იქნებ ვინმემ იცოდეს რამე სამკურნალო საშუალება);
2. ავადმყოფი დედოფლის სანახავად მისვლაზე ტყვე ქალის მიერ უარის თქმა, და იძულებაში მყოფი დედოფლის მოთავმდაბლება;
3. ტყვე ქალის სამოსის იდენტური აღწერა და ლოცვის ძალით სწეულთა განკურნების ისტორია;
4. ტყვე ქალის მიერ საჩუქრებზე უარის თქმა;
5. მეფის ნადირობა და მზის დაბნელება
6. ქართველთა გაქრისტიანების ამბავი;
7. ტაძრის შენების ისტორია
8. სვეტის სასწაული
9. ელჩების გაგზავნა კონსტანტინოპოლში და მღვდლების მოწვევა;

როგორც მკვლევარები მიუთითებენ, უცხოელ ავტორთა თხზულებებში არის განსხვავებებიც, თუმცა ამ განსხვავებების გამომწვევ მიზეზებად დასახელებულია ავტორთა პირადი დამოკიდებულება საქართველოსთან, რომ ისინი იცნობენ ბიზანტია-ქართლის ურთიერთობებს და წყაროს ამდიდრებენ საკუთარი პოზიციის

გათვალისწინებით. ტექსტებს შორის მცირეოდენი განსხვავებების მიზეზად ასევე სახელდება ის ფაქტი, რომ ბერძენ ისტორიკოსთა თხზულებები ჩვენამდე სრულყოფილი სახით არ არის მოღწერული“ (სოზომენე 2008: 128), ამიტომ რეალურად არავინ იცის, თუ როგორი სახე ჰქონდა ამ ტექსტებს თავდაპირველ ვერსიებში.

წარმართულ-ზოროასტრული და ქრისტიანული რელიგიის ურთიერთობებისა და გავლენების შესასწავლად XX საუკუნის მეორე -ნახევარში ბევრი რამ გაკეთდა, რის შედეგადაც მივიღეთ არაერთი სერიოზული და მნიშვნელოვანი გამოკვლევა. ამ კუთხით განსაკუთრებულად უნდა აღვნიშნოთ რ. სირაძის სამეცნიერო გამოკვლევები. საკითხით სხვაგასხვა დროს ასევე დაინტერესდნენ მკვლევარები: ზ. ალექსიძე, გ. ალიბეგაშვილი, ალ.გვახარია, ვ.გოილაძე, ნ.გონჯილაშვილი, ლ.გრიგოლაშვილი, ზ.კიკნაძე, გ.კუჭუხიძე, ნ.ლომოური, მ.ლორთქიფანიძე, თ.მგალობლიშვილი, რ.ნიშნანიძე, ლ.ოსეფაშვილი, ფ.მეტრეველი, ლ. პატარიძე, ნ. სულავა, მ.სურგულაძე, ზ. სხირტლაძე, გ.ფარულავა, ც.ქურციკიძე, ნ.ღამბაშიძე, ე.ჩიკვაძე, მ. ჩხარტიშვილი, ქ.ცხადაძე, ლ.წერეთელი, ლ.ჯანაშია, ქ.ხითარიშვილი, დ.მენაბდე, ლ.მენაბდე და სხვები.

მკვლევარი ზ. ალექსიძე პუბლიკაციაში „წმ. ნინოს ცხოვრებათა უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა“ მსჯელობს ჰაგიოგრაფიული ძეგლის უძველესი ხელნაწერების შესახებ და დაასკვნის, რომ „თავდაპირველად არ არსებობდა წიგნი სახელწოდებით „მოქცევაი ქართლისაი“, არამედ არსებობდა წიგნები, რომლებსაც ქართლის მოქცევის წიგნები ეწოდებოდა.“ მისი თქმით, „ამ საერთო სახელით შესაძლოა, მოხსენიებული იყოს გრიგოლ დიაკონისა და „მოქცევაი ქართლისაის მატიანის“ სახელით ცნობილი თხზულებები, „წიგნი ნინოსის“ და ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნები“ და, შესაძლოა, კიდევ სხვა წიგნებიც, რომელთა სახელებს ჩვენამდე არ მოუღწევია“ (ალექსიძე 2008:136).

საკითხის შესწავლისათვის ასევე საინტერესოა გ. ალიბეგაშვილის პუბლიკაცია „კონსტანტინე დიდი და ქართლის მოქცევა“, სადაც მკვლევარი კონსტანტინე დიდის რეფორმების ფონზე განიხილავს მირიან მეფის მიერ ქართლის გაქრისტიანების შემდგომ გატარებულ რეფორმებს და მათ მნიშვნელობას ჩვენი ქვეყნის ისტორიული განვითარების პროცესში.

მკვლევარი ვ. გოილაძე „მოქცევაი ქართლისაის“ მატიაზე მსჯელობისას საინტერესო შენიშვნას გვთავაზობს, რაც ჩვენი აზრით დღეს 21-ე საუკუნეშიც პრობლემად რჩება ქართულ სამეცნიერო წრეებში. მკვლევრის თქმით: ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებების დოგმატიზებამ უარყოფითად იმოქმედა სამეცნიერო პროცესების განვითარებაზე. ახალგაზრდა მკვლევარმა შ. ბადრიძემ, როცა სცადა ახალი სამეცნიერო საზრისის შემოტანა განსახილველად (რომელიც ქართლის ცხოვრების კრებულში შეტანილი „მეფეთა ცხოვრების“ რედაქტორად ლეონტი მროველის დასახელებას ეხებოდა) ამ ფაქტს ისეთი უარყოფითი რეაქცია მოჰყვა, რომ დიდხანს აღარავის უცდია ძველი ქართული საისტორიო ნაწარმოებების შექმნისა და ავტორობის შესახებ აზრი გამოეთქვა“ (გოილაძე 2008:160).

ამგვარი მიდგომა რა თქმა უნდა მნიშვნელოვნად აზიანებს სამეცნიერო პროცესებს.

მკვლევარი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ საისტორიო მწერლობას ქართლში დასაბამი ჯერ კიდევ წარმართობის დროს დასდებია, საბუთად კი მოჰყავს „მეფეთა ცხოვრების“ ქრონიკა „ქართლის ცხოვრების“ კრებულიდან. ვ.გოილაძის აზრით კრებულის ეს მონაკვეთი „ ჟამითი-ჟამად“ შექმნილი ტექსტების საფუძველზე დგას, ხოლო „მირიანის ქრონიკა“ და „ნინოს ცხოვრება“ IV ს-ში შექმნილი ძეგლებია“ (გოილაძე 2008: 166-167).

კვლევა-ძიების პროცესში ჩვენი ყურადღება მიიქცია გ. კუჭუხიძის წერილმა „კაცი ბრწყინვალეს იკონოლოგიისთვის“, სადაც მნიშვნელოვანი აქცენტებია გაკეთებული წმ. ნინოს ხილვისა (ფარავნის ტბასთან) და ქართლის მოქცევის წინასწარგანზრახულობის შესახებ. მსჯელობა ამგვარი არგუმენტაციით გახლავთ გამყარებული: „საინტერესოა, რომ წმინდა ნინო ბიბლიიდან ცდილობს წარმართი მეფისთვის იმის ახსნას, რომ ქალს შეუძლია იქადაგოს ახალი აღმსარებლობა. წიგნი „დაბეჭდული“ მირიან მეფისთვის არის განკუთვნილი...კაცი ბრწყინვალე წმინდა ნინოს ასე მიმართავს: „მართვ ესე მეფესა წარმართთასა“. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მირიან მეფე ჯერ კიდევ წმინდა ნინოს მოღვაწეობამდე უკვე იცნობდა ბიბლიას, ქრისტიანობას, რომ უკვე ინტერესდებოდა ახალი სჯულთ და რომ უკვე მოახლოებული იყო ის დრო, როცა ქრისტიანობა მისთვის

მისაღები უნდა გამხდარიყო“ (კუჭუხიძე 2008: 204). ავტორი ასევე მსჯელობს იმის შესახებ, რომ „დაბეჭდული წიგნი“ იგივე „დეკალოგი“ სპეციალურად დაიწერა მეფისთვის, არა იმიტომ, რომ ქრისტიანობის არსს გასცნობოდა, არამედ იმისთვის, რომ მას მოციქულად მიეღო ქალი მქადაგებელი.

ამავე პუბლიკაციაში ვაწყდებით საინტერესო ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ თურმე „ქართველები ერთი ხანობა იძულებულნი გამხდარან, ქალ მომაქცეველზე არ გაემახვილებინათ ყურადღება, და რომ, შესაძლოა, ამანაც შეუწყო ხელი სომხურ მწერლობაში იმ აზრის დაბადებას, თითქოს ქართლი გრიგოლ პართელმა მოაქცია ქრისტიანობაზე“ (კუჭუხიძე 2008:205).

ნ. ლომოურის პუბლიკაცია „საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადება“ ქართლსა და ლაზიკის სამეფოში ქრისტიანობის შემოსვლისა და მისი ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების თარიღის დადგენას ეხება. მკვლევარი კ. კეკელიძისა და იოსებ მარკვარტის მოსაზრებათა ანალიზის საფუძველზე ქართლის გაქრისტიანების თარიღად იმპერატორ კონსტანტინეს პერიოდს ასახელებს და დასძენს, რომ ქართლში ქრისტიანობა არიანული ფორმით შემოსულა და გავრცელებულა (ლომოური 2008:210-211), თუმცა აქვე შენიშნავს, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში დათარიღების საკითხები საკმაო პრობლემებს ქმნის და მკვლევარებს რთული ამოცანების წინაშე აყენებს. მიუხედავად ამისა, „ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადება 325-330 წლებს შორის უნდა მომხდარიყო, მეფე მირიანის დროს (ლომოური 2008: 210-212). ავტორი ამავე პუბლიკაციაში ეხება ქრისტიანობის დასავლეთ საქართველოში I საუკუნეში ქადაგების საკითხს და ვარაუდობს, რომ რიგი წყაროების გათვალისწინებით, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ „ლაზეთის სამეფო სახლის გაქრისტიანება და, მაშასადამე, ლაზეთში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება აღიარებულ 523 წლზე ადრე უნდა მომხდარიყო. ნ. ლომოური გამოთქვამს ვარაუდს, რომ IV საუკუნეში დას. საქართველოში ქრისტიანობა უკვე ოფიციალური რელიგიაა. „IV საუკუნე ორივე ქართული სახელმწიფოსთვის წარმოადგენდა მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიული შემობრუნების პერიოდს. მიუხედავად განსხვავებული პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქრისტიანობის აღიარება იყო ახალი პოლიტიკური,

გარკვეული თვალსაზრისით სოციალური და, რაც მთავარია, იდეოლოგიური, კულტურული ორიენტაციის ფაქტი“ (ლომოური 2008: 215-216).

მკვლევარი მ. ლორთქიფანიძე თავის პუბლიკაციაში „ქართული აგიოგრაფია და ისტორიული აზროვნების განვითარება“ გვთავაზობს საინტერესო მსჯელობას ჰაგიოგრაფიის როლის შესახებ საისტორიო მწერლობის განვითარების საქმეში. მკვლევარი ასევე ეხება ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომისთვის მეტად მნიშვნელოვან საკითხს-არის თუ არა ჰაგიოგრაფია საისტორიო მწერლობა. „კრებულები „მეფეთა ცხოვრება“ და „მოქცევაი ქართლისაი“, რომლებიც დროდადრო ივსებოდა სხვადასხვა ინფორმაციით, თავისუფლად შეიძლება მივაკუთვნოთ საისტორიო მწერლობის ჟანრს“ (ლორთქიფანიძე 2008:221). მ. ლორთქიფანიძე პუბლიკაციაში კიდევ ერთ საგულისხმო შენიშვნას აკეთებს: „აგიოგრაფიისთვის წაყენებული მოთხოვნების თანახმად, მასში უნდა იყოს გმირის ბიოგრაფია, ფართოდ უნდა იყოს განხილული მისი საგმირო მოღვაწეობა, აუცილებელია საგანგებო თხრობა სასწაულების შესახებ. ამ მოთხოვნებს ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებათაგან , ყველაზე სრულად თითქოს იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ აკმაყოფილებას, თუმცა სხვა თხზულებებშიც არის საამისო მონაცემები“ (ლორთქიფანიძე 2008: 222). **პოლემიკა ამ საკითხთან დაკავშირებით ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში მიმდინარეობს მეცნიერებაში, მაგრამ ფაქტი ერთია: ჰაგიოგრაფიულმა მწერლობამ მნიშვნელოვანი საისტორიო მასალა შემოგვინახა .**

მკვლევარი ნ. ნიკოლოზიშვილი პუბლიკაციაში „რა ენაზე მოგვითხრობს წმინდა ნინო?“ განიხილავს ტექსტის („ნინოს ცხოვრების“) დათარიღების საკითხს, ცდილობს წარმოაჩინოს ის გარემო, რომელშიც ფეხს იკიდებს საისტორიო მწერლობა. მკვლევარი ასევე ეხება წმიდა ნინოს მონათხრობის ჩამწერთა ვინაობის საკითხს და ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ შატბერდის კრებულში ამბის ჩამწერად სალომე უჟარმელი გვევლინება, ხოლო სინურ რედაქციაში ამ მონათხრობის ჩამწერის ვინაობა საერთოდ არ არის დასახელებული. ავტორი მსჯელობს ტექსტის ავთენტურობის საკითხზე: „ნინოს მიერ პირველ პირში მოთხრობილი ამბის ლექსიკური კუთხით შესწავლამ დამარწმუნა, რომ ტექსტი ავთენტურია, და, შესაბამისად, ისტორიული რეალობის ამსახველი“ (ნიკოლოზიშვილი 2008: 236).

ნ. ნიკოლოზიშვილი განიხილავს ხელნაწერის რამდენიმე საყურადღებო ლექსიკურ დეტალს, კერძოდ, სიტყვების ნაკლებობას, რომლებიც რედაქციებს ერთმანეთისგან განასხვავებს. ის ფიქრობს, რომ შატბერდულ რედაქციაში დადასტურებული სიტყვები არ გვხვდება ჭელიშურ ვარიანტში და ამ ფაქტს რედაქტორების დაბნეულობით მიზეზით ხსნის: „საინტერესოა, რომ შატბერდის ხელნაწერში სიტყვის-„რი/ფს/იმე“, შემდეგ ფურცლის კიდე ჩამოჭრილია, ხოლო ჭელიშური ხელნაწერის შესაბამის ადგილას სიტყვა-„ზლუად“ საერთოდ ამოგდებულია და წინადადება ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ იქ მართლაც რაღაც აკლია, თითქოს ამ რედაქციის ავტორს ვერ გაუგია, რა შუაშია „ზლუა“ და იგი განგებ გამოუტოვებია“ (ნიკოლოზიშვილი 2008:236). მკვლევარი რედაქციებს შორის სხვა განსხვავებებსაც ამჩნევს, მაგალითად, თუ როგორ არის აღწერილი შატბერდულ და ჭელიშურ რედაქციებში წმინდა ნინოს მარშრუტი. ეს განსხვავებები ნამდვილად მეტყველებს საისტორიო ძეგლის მძიმე თავგადასავალზე, რომელიც ბევრი მიზეზით შეიძლება იყოს გამოწვეული. მკვლევარი ნ. ნიკოლოზიშვილი დაასკვნის, რომ „წმინდა ნინოს მიერ უშუალოდ პირველ პირში მოთხრობილი „მოქცევისეული“ ვერსია გაცილებით სანდოა, ვიდრე ლეონტი მროველისა“...“ ზემოთ მოტანილი ფაქტები და მათი ანალიზი ამტკიცებს, რომ „მოქცევაი ქართლისაიში“ შესული „ცხოვრებაი წმინდისა ნინოსი“ უშუალოდ ნინოსაგან მომდინარეობს, ავთენტურია და შეესაბამება IV საუკუნეს“ (ნიკოლოზიშვილი 2008:238-243).

კიდევ ერთი საინტერესო გამოკვლევა ქართლის გაქრისტიანების ისტორიისა თანამედროვე გააზრების შესახებ ეკუთვნის რ. ნიშნიანიძეს. პუბლიკაცია „ვაზის ჯვარი-რწმენა და ეროვნული ნიშანი“ საინტერესოდ ასახავს მნიშვნელოვან პრობლემას: როგორ ინარჩუნებენ ადამიანები რელიგიურ სიმბოლოებთან კავშირით სამშობლოს - ემიგრაციაში ყოფნისას.

ასევე საყურადღებო იყო ლ. ოსეფაშვილისა და ფ. მეტრეველის პუბლიკაცია „ესქატოლოგიური სამოთხე სვეტიცხოვლისეული ლიტურგიკული გრაგნილისა და სვეტი-ცხოვლის მოხატულობაში“.

პუბლიკაციაში ფართო მსჯელობაა წარმოდგენილი ადრეული ქართულ-ქრისტიანული სიმბოლიკის შესახებ, მეტადრე ავტორები განიხილავენ ხის იკონოგრაფიასა და სიცოცხლის ხის კულტს ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებში. სიცოცხლის ხის კულტის გავრცელებას მკვლევრები ჩვენში შუა ბრინჯაოს ხანას უკავშირებენ, რაც საინტერესოა, რადგან ნათელს ხდის ჩვენს ზოგიერთ მოსაზრებას „მოქცევაი ქართლისაის“ წმინდა ხეების გააზრებასთან დაკავშირებით.

ქართლის მოქცევისა და წარმართული პერიოდის პრობლემებზე ასევე საინტერესო იყო ლ. პატარიძის პუბლიკაცია „განმანათლებელი პილიგრიმები, ქართლის გაქრისტიანება ევროპის ისტორიის კონტექსტში“.

ლ.პატარიძე რიჩარდ პლეტჩერის კვლევის საფუძველზე საგულისხმო მოსაზრებებს გვთავაზობს ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლისა და ქრისტიანობამდელი ქართლის ცხოვრების ასპექტებზე. მკვლევრის აზრით, რ. პლეტჩერის ნაშრომი არაერთი კუთხით არის საინტერესო. „მაგალითად, ძალზე მნიშვნელოვნად მეჩვენება, თუ რა შეკითხვებს უსვამს თანამედროვე მკვლევარი წარსულსა და იმ წყაროებს, რომლებიც ამ წარსულზე მეტყველებს. კულტურულ-ისტორიული დიაპაზონი იმ კითხვებისა, რომლებიც ნაშრომის პირველ თავშია დასმული, ძალზე ვრცელია. ჩვენ ვხედავთ, რომ ავტორი ეძებს ისტორიულ მოვლენათა ძირეულ მიზეზებს და ამიტომ მსოფლმხედველობის, მენტალობისა და იდეოლოგიის სფეროში იჭრება“ (პატარიძე 2008: 265).

მართლაც უადრესად საინტერესოა კითხვები, რომლებსაც მკვლევარი რ. პლეტჩერი სვამს. მაგალითად;

- ვინ იყვნენ და რას წარმოადგენდნენ თავად სამისიონერო მოღვაწეობის სამიზნეები?
- ვინ უნდა გაექრისტიანებინა მისიონერს-მეფეები თუ მათი გარემოცვა, ინდივიდი თუ ჯგუფები, საზოგადოების ცენტრალური თუ მარგინალური ნაწილი?
- რა იყო ქრისტიანობა ახალგაქრისტიანებული და გასაქრისტიანებელი ჯგუფებისთვის, რას ხედავდნენ ახალ სარწმუნოებაში და რას ელოდნენ მისგან?

- რა ენაზე ვრცელდებოდა ქრისტიანობა?
- როგორ ხდებოდა ძირითადი ქრისტიანული ცნენების გაგება წარმართების მიერ: მაგალითად, რა არის „ცოდვა“, „აღდგომა“, „ხსნა“?
- მიდიოდნენ თუ არა მისიონერები კომპრომისზე?
- უხდებოდათ თუ არა მათ ახალი სარწმუნოების მორგება სოციო-კულტურულ გარემოსთან?
- როგორ გადაიქცა მისია ეკლესიად?

პლეტჩერი ქრისტიანობის გავრცელების პროცესს „გაჟონვას“ უწოდებს, ხოლო მისიონერებისა და ეპისკოპოსების გაგზავნას იმპერიიდან -მოთხოვნაზე პასუხს. რ. პლეტჩერი ქართლის მოქცევას ევროპის ისტორიის კონტექსტში ათავსებს და ამბობს, რომ „როგორც არ უნდა ყოფილიყო ურთიერთობა მირიანსა და კონსტანტინეს შორის, ცხადია, რომ საქართველოში ქრისტიანობა უკვე მანამდე იყო გავრცელებული“ (პატარიძე 2008:267).

ლ.პატარიძე პუბლიკაციაში ასევე მსჯელობს მწირობის პრობლემაზე ქრისტიანობის გავრცელების ეტაპზე და ამ საკითხთან დაკავშირებით განიხილავს წმინდა ნინოს მოღვაწეობას. ავტორი წერს: „წმინდა ნინოს ცხოვრება პილიგრიმების იდეის იმ ადრეულ სტადიაზე მიუთითებს, როცა მონასტიციზმი ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული...წმინდა ნინო არც მონასტრის დამაარსებელია და არც საეკლესიო იერარქიაში იკავებს რაიმე ადგილს. ის, როგორც ნამდვილი პირველქრისტიანთა წარმომადგენელი უბრალოდ მწირობს მცხეთაში. მისი მცხეთაში მოსვლა და აქ უცხოობაში და მწირობაში ცხოვრება არის მისი უფრო მაღალი და მნიშვნელოვანი მწირობის ანალოგი: ნინო მწირი და უცხოა ამ ქვეყნად, რადგან ქრისტიანია და, მაშასადამე სასუფევლის მკვდრი“ (პატარიძე 2008:270). სტატიაში ასევე განხილულია ნინოს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ეპითეტი „ტყვე“, დასკვნის სახით კი ნათქვამია, რომ ტყვეობა, გარდა მისი პირდაპირი მნიშვნელობისა გამოხატავს დევნილობას, მწირობას და ფაქტის არგუმენტირებისთვის წმინდა ნინოს მონათხოვბია მოხმობილი, თუ როგორ უყვება ის თავის მოწაფეებს ქართლში მოსვლამდე საკუთარ თავგადასავალს (პატარიძე 2008:271).

ლ. პატარიძის პუბლიკაციაში ჩვენთვის საინტერესო კიდევ ერთ მსჯელობას წავაწყდით. მკვლევარი წერს: „წმინდა ნინო მაშინაც ინარჩუნებდა და ხაზს უსვამდა თავის უცხოობას, როცა მას უკვე იცნობდნენ, პატივს სცემდნენ და თავისთან ყოფნას სთავაზობდნენ. ნინო მთელი ცხოვრების მანძილზე, არასოდეს შელევია უცხოთა და მწირის სტატუსს“ (პატარიძე 2008:271).

საინტერესოა, რატომ სურს წმინდა ნინოს უკვე ნაცნობთა შორის უცხოდ დარჩენა?

ჩვენ სადისერტაციო თემის ერთ-ერთ ქვეთავში ვმსჯელობთ მირიან მეფის საიდუმლო მისტიკრიებთან კავშირსა და ინიციაციის გზის მნიშვნელობაზე.

- რატომ ბნელდება მზე მხოლოდ მირიანისთვის თხოთის მთაზე?
- რა ძალის მფლობელი ხდება მირიანი ამ სიმბოლური აქტით?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მირიანი ამ მისტიკურმა მოვლენამ (მზის დაბნელებამ) საიდუმლო მისტიკრიათა მცოდნედ და საღვთო ნიჭის მატარებლად აქცია. მხოლოდ ის იძენს ამ ჯადოსნურ ცოდნას. სწორედ ამ კონტექსტში შეგვიძლია განვიხილოდ წმ. ნინოს სურვილი ფლობდეს საკუთარ საიდუმლოს სხვათაგან ფარულად. ნინოს მიზანია არ გაშინაურდეს, რათა არ გახდეს მისი ძალა მარტივად ხელმისაწვდომი სხვებისთვის; ჩვენ გვახსოვს ნადირობის ქალღმერთ დალის თავგადასავალი ქართული მითოლოგიიდან, როცა ქალღმერთის ძლევამოსილებას მისსავე ქალწულობის იდეას უკავშირებს ხალხური ტრადიცია. დალი კარგავს ამ საიდუმლოს და კარგავს ჯადოსნობის უნარსაც.

ამდენად, ვფიქრობთ, რომ წმინდა ნინოს მიერ „მწირისა“ და „უცხოს“ სტატუსის შენარჩუნებაზე ზრუნვა პრობლემის ღრმა განჭვრეტისა და ურთიერობათა მართვის ანალიზის საფუძველზე დგას.

უაღრესად საინტერესოა ტ. რუხაძის პუბლიკაცია „წმინდა ნინო რუსულ მწერლობაში“, რომელშიც აღწერილია ტექსტის ის 3 რედაქცია, რომლითაც რუსული მწერლობა ეცნობა ქართველთა განმანათლებლის ისტორიას. ესენია: მატიანისეული-1512წ., პროლოგ-სვინაქსარი და სტეფანე ათონელის მიერ თარგმნილი -1659წ. ამავე პუბლიკაციაში მკვლევარი განიხილავს მნიშვნელოვან პრობლემას, რომ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რუსულ ვერსიებში არც წმინდა ნინო და არც მეფე მირიანი სახელდებით არ

მოიხსენიებიან. აღნიშნულს მკვლევარი ბერძნულ წყაროებს აბრალებს, რომელთა გავლენასაც, განიცდიან რუსული ვერსიების ავტორები, თუმცა იქვე შენიშნავს, რომ უკვე XVI-XVII საუკუნეების რუსეთის ელჩები კარგად იცნობენ ქართველთა განმანათლებლის მოღვაწეობას და გვიტოვებენ კიდევ საინტერესო ჩანაწერებს“ (რუხაძე 2008:274-275).

საინტერესო იყო მ.სურგულაძის პუბლიკაცია: „სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში“. მკვლევარი განიხილავს საისტორიო მწერლობაში 2 ტიპის ტექსტების ჩამოყალიბების პროცესს: I რომელიც დროის ციკლორობაზე დამყარებული და აერთიანებს თავისა და ბოლოს არმქონე ნაწარმოებებს და II-ტექსტები, რომელთათვისაც დამახასიათებელია „მოვლენათა დალაგება დროის დინების შესბამისი თანმიმდევრობით, მკვეთრად გამოხატული დასაწყისითა და დასასრულით“ (სურგულაძე 2008:321). მკვლევრის თქმით ორივე ტიპის ძეგლებს ერთი საერთო ნიშანი აქვთ-საკრალური შინაარსი, მაგრამ პირველი ტიპის ტექსტებისთვის თუ ეს შინაარსი მითოსური მსოფლალქმის ყალიბით იფარგლება, „მეორისათვის ეს ნიშანი ისტორიის წინასწარგანზრახულობის ბიბლიურ სქემაში თავსდება“ (სურგულაძე 2008: 322).

მკვლევარი საუბრობს მითოსური ცნობიერების მექანიკურ ასახვაზე „მოქცევაი ქართლისაისა“ და „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტებში. მისი აზრით „ნინოს ცხოვრება“ იმ იშვიათ თხზულებათა რიცხვს განეკუთვნება, რომლებიც ორი განსხვავებული აზროვნების შესაყარზეა შექმნილი და არაჩვეულებრივად ასახვას ამ ორი აზროვნების კულტურული ადაპტაციის პროცესს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ ახალი სულიერი ფასეულობებისა და მსოფლმხედველობრივი ელემენტების მოაზრება ჯერ კიდევ ძველი მითოსური სააზროვნო მექანიზმით ხდება“ (სურგულაძე 2008: 322).

მკვლევარი ასევე ეხება „მოქცევაი ქართლისაისა“ და ნინოს ცხოვრების“ ტექსტების რედაქტირების საკითხს, რომელმაც განსაკუთრებული თავსატეხი გაუჩინა მომავალ თაობებს და დასძენს, რომ „იმ ავტორთაგან, რომლებიც „ნინოს ცხოვრებას“ ქართლის მოქცევის თანადროულ წყაროდ მიიჩნევენ, ხშირად ვხვდებით ზოგად მითითებას, ტექსტის გვიანდელ გადამუშავებაზე, რედაქტირებაზე ან ზოგიერთი

პასაჟის გვიანდებლობაზე, მაგრამ ასეთი ადრინდელი თუ მერმინდელი ტექსტობრივი შრეების ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯვნა არავის უცდია და, ალბათ, ეს არც არის შესაძლებელი, იმ ზომამდე ძლიერია ტექსტის მთლიანობის ეფექტი, იმ ზომამდე მრავალმნიშვნელოვანი და შემჭიდროებულია თითქმის ყოველი ფრაზა. აქ თითქმის ვერ ვხვდებით დამოწმებას წმინდა წერილიდან (რომელიც დამახასიათებელია მოგვიანო პერიოდის რედაქციებისთვის-ქ.გ), თუმცა ყოველი პასაჟი, სახე-სიმბოლო თუ ეპიზოდი გაჟღერებულია ბიბლიური სამყაროს ცოდნით და პალესტინური ლეგენდების ესქატოლოგიური განწყობილებებით“ (სურგულაძე 2008:322). სახე-სიმბოლოთა ანალიზის კვალდაკვალ მკვლევარი მიიჩნევს, რომ მოვლენებსა და ქმედებებს შორის, რომლებიც ქართლის მოქცევის ქრონიკასა და „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტებშია ასახული, წაშლილია „დროული მანძილი“. ავტორის თქმით „მოვლენათა გადმოცემისას გამოყენებული სააზროვნო კატეგორიები უჩვენებს, რომ ამ ტექსტებში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმში მოასწრო გადამუშავება. ამ ძეგლში ურთიერთისგან განსხვავებული სააზროვნო სისტემის ურთიერთზეგავლენასთან გვაქვს საქმე, ეს ზეგავლენა არ არის მხოლოდ მწიგნობრული, აქ უფრო ორი კულტურის წარმომადგენელთა, ცოცხალი, ძალდაუტანებელი კონტაქტის საფუძველზე აღმოცენებული რელიგიური გამოცდილება ჩანს“ (სურგულაძე 2008: 327).

გ.ფარულავა პუბლიკაციაში „წმინდა ნინოს ცხოვრების თავდაპირველი რედაქციის რეკონსტრუირებისთვის“ მსჯელობს „თავდაპირველი წიგნის“ ფენომენზე, რომელშიც ერის განვითარების გზაა ასახული, გამოთქმულია ის მოსაზრებები, რომლებიც ერის სულს წარმოქმნის და ქართულ მწერლობაში ასეთ წიგნად „მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულს ასახელებს. მკვლევარი „მეფეთა ცხოვრებას“, რომელიც „მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულშია ჩართული, განიხილავს ისეთი ნაწარმოებების გვერდით, როგორებიცაა: „ილიადა“, „ოდისეა“, სიმღერა ნიბერლუნგებზე“, „სიმღერა როლანდზე“ და „ისლანდიური საგები“. „მეფეთა ცხოვრების“ ამ კონტექსტში განხილვის მიზანი კი ის არის, რომ წარმოაჩინოს „მეფეთა ცხოვრების“ ტექსტი („მოქცევაი ქართლისაის“ კრებულთან ერთად) „პირველ წიგნად“ ქართველთა ინტელექტუალური და შემოქმედებითი განვითარების ხანგრძლივ პროცესში (ფარულავა 2008: 352-377).

ნ. ღამბაშიძის პუბლიკაცია „წმინდა ნინო ქართულ ხალხურ ტრადიციაში“ ასახავს საინტერესო სამეცნიერო პრობლემებს. გამოკვლევა ემყარება ეთნოგრაფიულ მასალას და, ამდენად, მკვლევრის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები, ვფიქრობთ, მეტად მნიშვნელოვანია ჭიაკოკონობის ზოროასტრული ტრადიციისა და წმინდა ნინოს შესახებ. მკვლევრის თქმით, ჭიაკოკონობის წარმართული ტრადიცია ნინოს გაუქრისტიანულება ქართლში. ნ. ღამბაშიძე მოგვითხრობს: „წმინდა ნინოს ხალხი ჭიაკოკონობის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „გაქრისტიანებას“ უკავშირებს. გადმოცემის მიხედვით, თითქოსდა წმინდა ნინოს ქართლში ჭიაკოკონობის სახით ცეცხლის თაყვანისცემის ზოროასტრული წესი დახვედრია. ქართლის მოქცევის შემდეგ თუმცა ხალხი გაქრისტიანდა, მაგრამ ძველი წესი ვერ მოიშალა და დათქმულ დროს ხსენებულ წესს მაინც აღასრულებდა. რადგან ჩვეულება რჯულზე უმტკიცესია და მოქცეული ხალხიც ისევ „უკან არ მიიქცესო“, წმინდა ნინოს განუზრახავს, ჭიაკოკონობის წესი „გაექრისტიანულებინა“. საამისოდ ცეცხლზე თავად სამჯერ ჯვარედინად გადამბტარა თუ გადაუბიჯებია შემდეგი სიტყვებით: „განვედით ეშმაკეულნო! არურუ კუდიანებსა! ჯვარი აქაურობასო!“ თან ხალხისთვის უთქვამს: „ამ სახით აღასრულებდეთ მარადის და ჩვეულება ესე გქონდეთ შესაქცევრადო“ (ღამბაშიძე 2008: 399).

წმინდა ნინოსთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს ფართო ასახვა აქვს მთელი ქვეყნის რელიგიურ არეალში, ეს წეს-ჩვეულებები არ არის ლოკალური, ერთი კონკრეტული სივრცისთვის დამახასიათებელი. მკვლევარს თავმოყრილი აქვს ყაზბეგის, ფშავ-ხევსურეთისა და სხვა რეგიონების ეთნოგრაფიული წყაროები, რომლებიც ნათლად მეტყველებენ რელიგიათა ურთიერობის განსაკუთრებულ კულტურაზე ჩვენს ქვეყანაში.

მკვლევარი მ. ჩხარტიშვილი პუბლიკაციაში „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემატიკა: ეთნიკურობა, ჰეიროტოპია, გენდერი“ საინტერესოდ მიმოიხილავს ქართლში ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიასა და მასთან დაკავშირებულ რიგ საკითხებს. მკვლევარს მიაჩნია, რომ „სახელმწიფო იდეოლოგიად ქრისტიანობის აღიარება განსაკუთრებული საზოგადოებრივი რეზონანსის მოვლენა იყო ქართული ერთობის ქრისტიანიზაციის ხანგრძლივ პროცესში. ეს არის ფაქტი, რომელიც შეეხებოდა არა მხოლოდ ცალკეული

ადამიანების ან სოციალური ჯგუფის, არამედ მთლიანად ქართული საზოგადოების ცხოვრებას“ (ჩხარტიშვილი 2008:423).

საინტერესოა მკვლევრის მოსაზრებები ქრთული ეთნოსის ჩამოყალიბების საკითხთან დაკავშირებითაც. მისი თქმით, უდიდესი როლი აქვს საზოგადოებრივ პერცეპციებს, ეთნიკურ სიმბოლოებს და ეთნიკური რჩეულობის კონცეფციას (ჩხარტიშვილი 2008:425).

მას მოჰყავს თანამედროვე დასავლელი მეცნიერების მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ნაციების სახეს მათი ეთნიკური მემკვიდრეობა განსაზღვრავს. აქ მკვლევარები მოიაზრებენ: ენას, ტერიტორიას, რელიგიას, კოლექტიურ სახელს და სხვ.

საინტერესოა მკვლევრის კიდევ ერთი დაკვირვება, რომ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქცში, წარმოდგენილია რა ეთნიკურ განზომილებათა მთელი სიმრავლე, გამოკვეთილი ეთნიკური ცნობიერება დასტურდება. აღნიშნული გარემოება მიუთითებს შიდა-ჯგუფური კონსოლიდაციის მაღალ დონეზე. საქმე ისაა, რომ ზენაციონალური ერთობის-ქრისტიანული ეკლესიის-შექმნამ ხალხები ერთმანეთს დაუახლოვა. ჰომოგენური რელიგიის შედეგად მათ შორის არსებული კულტურული ტიხრები შეღწევადი გახადა. ქრისტიანიზაცია არსებითად გლობალიზაციური მოვლენა იყო“ (ჩხარტიშვილი 2008:426).

ავტორი სხვადასხვა წყაროზე დაყრდნობით, ასევე მსჯელობს სიტყვების „უცხოა“ და „ქართველის“ ფუნქციურ დატვირთვაზე განსახილველ ტექსტში. „ტერმინი უცხო ნათესავი ეთნონიმი არ არის, იგი საზოგადო სახელია, რაც ჯგუფის ერთიანობის განცდაზე მიუთითებს. ქართული საზოგადოებისთვის ეს ერთიანობა გასაგები რომ არ ყოფილიყო, ავტორი ამ ტერმინს ვერ გამოიყენებდა. და რადგან არსებობდა კოლექტიური სახელის წარმომშობი სიტუაცია, ბუნებრივია, ვფიქრობთ, რომ არსებობდა სათანადო ეთნონიმიც. მაგრამ რომელია იგი? ეს არაა ქართველი.“ წმინდა ნინოს ცხოვრების“ განსახილველ რედაქციაში ეს სიტყვა სწრედ ეთნიკურად არაქართველის, კერძოდ, ებრაელის მიმართ არის გამოყენებული. აღნიშნული გარემოება ნათელს ხდის, რომ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შექმნის ეპოქაში „ქართველი“ ეთნონიმი არ იყო, იგი აღნიშნავდა მხოლოდ ტერიტორიულ იდენტობას (ჩხარტიშვილი 2008:428).

პუბლიკაციის ავტორი დაასკვნის, რომ „უცხო ნათესავი- ესაა გეოგრაფიულად სომხეთის მოსაზღვრე მთიანი რეგიონი, კულტურულად- ესაა საწარმართო, პოლიტიკურად-ბერძენთა და სპარსელთა გავლენის სფერო“(ჩხარტიშვილი 2008: 429).

საინტერესოა ამავე პუბლიკაციაში მოცემული მსჯელობა იმის შესახებ, თუ რატომ მიაშურა წმინდა ნინომ (ქართლში შემოსვლის პირველ თვეებში) ებრაელთა უბანს. წარმართთა ენის არცოდნა მას დიდი პრობლემის წინაშე აყენებდა, ამიტომ, როგორც მკვლევარი მ. ჩხარტიშვილი მიუთითებს: „აქ (ებრაელთა უბანში ქ.გ.) ნინო დარჩა ერთი თვის განმავლობაში და უკვიდებოდა ქვეყნის ცხოვრებას. ჩანს, რომ ენობრივი ბარიერის გამო მისიონერ ქალს არ შეეძლო უშუალო კონტაქტი უცხო ნათესავთან და ადგილობრივი ებრაელების საშუალებით ახდენდა მათზე დაკვირვებას“ (ჩხარტიშვილი 2008:429).

საინტერესოა მკვლევრის შენიშვნა ამ პერიოდის ქართლში მცხოვრები სხვადასხვა ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების დამოკიდებულების შესახებ ადგილობრივი რელიგიის მიმართ. მ. ჩხარტიშვილი ყურადღებას აქცევს ტექსტის იმ ეპიზოდს, სადაც წმინდა ნინო ერთ ებრაელ ქალს ესაუბრება. საუბარი სწორედ აქაურთა (ქართლის მკვიდრთა) რელიგიისადმი ქართლში მცხოვრებ „უცხოთა“ დამოკიდებულებას უსვამს ხაზს და გვიჩვენებს, რომ ქართლი ქრისტიანობის გავცელების მომენტში რელიგიურად და ეთნიკურად მართლად ჭრელი ქვეყანაა. ებრაელი ქალის ნაამბობი ასეთ შინაარსს შეიცავს: „ღმერთი ღმერთთა მათთაი უწესს მას, არმაზ, რომელი არაი არს სხუაი, გარე კერპი“ (კრ.“წმინდა ნინო“,2008:430). მ. ჩხარტიშვილი დაასკვნის, რომ „ჰაგიოგრაფი წარმოგვიდგენს პოლიეთნიკურ ქვეყანას. სხვადასხვა ეთნიკს წარმომადგენლები აქტიურად არიან ჩართულნი გაქრისტიანების პროცესში, ოღონდ მათი მონაწილეობა ამ პროცესში განიხილება როგორც ინდივიდუალური ბიოგრაფიის ფაქტი და გაქრისტიანება, როგორც ეთნიკს, მხოლოდ უცხო ნათესავს უკავშირდება“ (ჩხარტიშვილი 2008: 430).

ასევე საინტერესოა მ. ჩხარტიშვილის მიერ შემოთავაზებული „ახალი იერუსალიმის“ იდეის ანალიზი. ავტორი მოგვითხრობს: მცხეთის „სამეფო ბაღი ახდენდა მომავლის პროექციას, ბაღის გარეთ კი გამუდმებით „უხმობდნენ“ წარსულს.

ამასთან წარსულიცა და მომავალიც თავს იყრის აწმყოში. დროის ამგვარი გაგება, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის. შუა საუკუნეებში ადამიანს შეეძლო ყოფილიყო ქრისტეს დაბადების, მისი ჯვარცმის, აგრეთვე სამყაროს დასასრულის მოწმე“ (ჩხარტიშვილი 2008:435).

ასევე საგულისხმოა მკვლევრის მსჯელობა სამოთხის ბაღის რელიგიური არსისა და სიმბოლური დატვირთვის შესახებ. ის გვიჩვენებს, თუ როგორ იქცა მცხეთის სარიტუალო ბაღი გარდამავალ სივრცედ, ერის სულიერი გარდასახვის მთავარ წყაროდ. მ. ჩხარტიშვილი ფიქრობს, რომ ეს სივრცე (რომელსაც აუცილებლად უნდა ჰქონოდა კარიბჭე), იყო საშუალება, „რომლითაც ხდებოდა 2 სხვადასხვა ღირებულების მქონე სივრცეს შორის ხაზის დაფიქსირება. ის თავიდანვე საცნაურს ხდიდა კარსმიღმური რეალობის რაობას, აგრძნობინებდა მორწმუნეს, რომ ზღვრის გადალახვა ეს არაა უბრალოდ ერთი წინ გადადგმული ნაბიჯი, არამედ შესვლაა ზეციური იერუსალიმის საკრალურ სივრცეში. მორწმუნე-მყოფი სამოთხის კარზე-ეს არის სტერეოტიპული კადრი მთელ ქრისტიანულ ხატწერაში. მისი მიზანია ლიმინალობის სახის შექმნა. უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ამ სახემ ძალიან ორიგინალური გადაწყვეტა ჰპოვა (ჩხარტიშვილი 2008:440).

ამავე პუბლიკაციის ერთ-ერთ ქვეთავში „საკრალიზებული სივრცის ხატი“ მკვლევარი მსჯელობს ახალი იერუსალიმის ამოსაცნობ ნიშნებზე და შენიშნავს, რომ ესაა ადგილი (სივრცე), სადაც „ფიქსირდება ღმერთის პერმანენტული ყოფნა“ (ჩხარტიშვილი 2008:440), შენიშვნა, ჩვენი აზრით, ძალზე საგულისხმო ხდება, მეტადრე როცა მცხეთას, მის შემოგარენს, გასაკუთრებით სარიტუალო ბაღს განვიხილავთ რელიგიათა ისტორიის კონტექსტში. გაქრისტიანების ეპიზოდში სარიტუალო ბაღი თავისი მრავალფეროვნებით იქცევს ყურადღებას, ეს სივრცე „ღმერთის პერმანენტულად ყოფნის“ ნამდვილი ნიმუშია. ეს არის სიმბოლითა თავმოყრის, ღმერთების თაყვანისცემის სივრცე-მოყოლებული წარმართული პერიოდიდან. საკმარისია, გავიხსენოთ აქ აღმოცენებული კვიპაროზის ისტორია, რომელიც მაზდეანური რელიგიის სახე-სიმბოლოა და ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ კიდევ მას ჩვენი დისერტაციის ერთ-ერთ ქვეთავში: „სვეტიცხოველი და მაზდეანური ათეიზმები საქართველოში“.

სვეტიცხოვლის თემაზე მსჯელობისას მკვლევარი მ. ჩხარტიშვილი, საუბრობს რა ტაძრის აღმართვის ისტორიაზე, ავითარებს საზრისს, რომ სვეტიცხოველი მნიშვნელოვანი სიმბოლოა არა იმიტომ, რომ ის რომელიმე რელიგიური სიმბოლოს გამომახილია ახალ (ქრისტიანულ) რელიგიაში, არამედ საკუთარ თავში აღდგომის იდეას მოიაზრებს. პუბლიკაციაში ვკითხულობთ: „ეკლესიის მშენებლობის ეპიზოდს დიდი ინტერესით განიხილავენ მკვლევარები, განსაკუთრებულ ინტერესს ვხვდებით სვეტის მიმართ. ზოგიერთი მას აკავშირებს იმ ბიბლიურ ეპიზოდთან, რომელშიც ღმერთი ებრაელებს ევლინება ხან ცეცხლის, ხან ღრუბლის ვეტის სახით. ზოგს ეს სვეტი აღუძრავს ასოციაციას აპოკალიფსურ ხესთან. ზოგი მასში ქრისტიანულ ყაიდაზე მოდიფიცირებულ ხის წარმართული კულტის ანარეკლს ხედავს. იმასაც აქცევენ ყურადღებას, რომ ამალლების შემდგომ ეს სვეტი ხდება სასწაულთმოქმედი ანუ მაცოცხლებელი, მაგრამ მხედველობიდან ყველას გამორჩა მთავარი: სვეტიცხოველი ცეცხლის სვეტი კი არ არის, არამედ ხის სვეტია, ძელია, რომელიც ამალლების შემდგომ იწოდება არა მარტო ცხოველმყოფელად, არამედ ცოცხლად. ე.ი. ეს ძელი, რომელიც ხუროების მიერ იყო დამუშავებული, ამალლების მერე გაცოცხლდა. დამუშავებული ხის განედლება უფლის ერთი მთავარი სასწაულია, ასე განედლდა კვერთხი აარონის ხელში უფლის ნებით -დიდი ჭეშმარიტების გასაცხადებლად“ (ჩხარტიშვილი 2008:442).

ავტორის მსჯელობა საინტერესოა, თუმცა ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სვეტის ეპიზოდის დაცლა, წარმართული სიმბოლიკის კონტექსტიდან ამოგლეჯა არასწორია. ამაში იმ მითებმა და ლეგენდებმა დაგვარწმუნა, რომლებიც გზადაგზა უხვად შეგვხვდა კვლევა-ძიების პროცესში და ავსახეთ კიდევ ჩვენი დისერტაციის სხვადასხვა ქვეთავში.

ჩვენთვის საინტერესო იყო ლია წერეთლის პუბლიკაცია: „წიგნი დაბეჭდული წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, რომელშიც მკვლევარი „დაბეჭდული წიგნის“ სიმბოლიკაზე მსჯელობს და ამ წიგნს სირიულ ავგაროზის ლეგენდასთან აკავშირებს: „წიგნი დაბეჭდული წმინდა ნინოს ცხოვრებაში, უძველეს დროში, არქეტიპულ ცხოვრებაში, მთლიანი მოტივის თხრობის სახით უნდა დამკვიდრებულიყო. ედესა ბიზანტიისა და სპარსეთის იმპერიებს შორის მოქცეული სამთავროა, სადაც ერთმანეთს შეერწყა წარმართული, ებრაული და ქრისტიანული. ედესის ეკლესია დაექვემდებარა ანტიოქიის

იურისდიქციას. ედესის ქრისტიანული სკოლა ადრექრისტიანულ ეპოქაში ქართულ სამყაროსთან დიდ სულიერ კავშირს ადასტურებს. ზოგადად მრავალფეროვანმა სირიულმა ლიტერატურამ უდიდესი როლი ითამაშა ქრისტიანული კულტურის განვითარებაში. შუასაუკუნეების სირიულმა მწერლობამ კი ერთგვარი შუამავლის როლი შეასრულა ანტიკურსა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობებს შორის და უდიდესი გავლენა მოახდინა მსოფლიო კულტურის განვითარებაზე“ (წერეთელი 2008:476). მკვლევარი „დაბეჭდულ წიგნს“ მირიან მეფის რელიგიური (ქრისტიანული) განსწავლის წყაროდ მიიჩნევს, რაც მეფისა და სახელმწიფოს ღვთიური (ქრისტეს) მფარველობის ქვეშ მოქცევის წინაპირობა იქნება.

მკვლევარი ლ. ჯანაშია პუბლიკაციაში „ქართლი IV საუკუნის პირველ ნახევარში. ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად“ მსჯელობს საისტორიო წყაროების შესახებ, რომლებიც უძველეს ინფორმაციას შეიცავენ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებით. მკვლევარი ახსენებს გელასი კესარიელის ისტორიას იბერთა მოქცევის შესახებ, რომელიც IV საუკუნით თარიღდება და შენიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ამ დოკუმენტს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მისი კვალი ჩანს მომდევნო საუკუნეების ბერძენი ისტორიკოსების: რუფინუსის, თეოდორიტე კვირელის, სოზომენეს და კვიზიკელის მატყანეებში.

მონათხრობი ქართლის მოქცევის შესახებ, რომელიც ბერძენ ავტორებთან არის დაცული მართლაც საიტერესოა, რადგან მიუხედავად იმისა, რომ ზუსტად შეესატყვისება ქართული წყაროების მონათხრობს, ამკარად გამოკვეთილია დოკუმენტალისტიკის ხაზი, ის მშრალი ისტორიული წყაროა და არა ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები მხატვრული შტრიხებით, მისდამი ნდობის გამოცხადებაც მკვლევრებისთვის გაცილებით მარტივია. ასევე საინტერესოა ბერძენი და სომეხი ისტორიკოსების მონათხრობთა შორის არსებული სხვაობა. როგორც მკვლევარი შენიშნავს: „ ხორენაცი, სომეხი ისტორიკოსი, ბერძენი ისტორიკოსებისაგან განსხვავებით, ახსენებს ტყვე ქალისა და ქართლის მეფის სახელებს-ნუნეს და მიჰრანს. ოღონდ მიჰრანი იხსენიება არა მეფედ, არამედ ქართლის მთავრად, რომელიც ემორჩილებოდა სომხეთის მეფე თრდატს. საყურადღებოა ისიც, რომ ნუნე დაკავშირებულია სომხეთში წამებულ ქალთა ჯგუფთან,

ე.წ. რიფსიამიანელებთან. ნათქვამია აგრეთვე, რომ ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ ნუნეს სომხეთის განმანათლებელ გრიგორისათვის უკითხავს, როგორ მოქცეულიყო შემდგომში, არაფერია ნათქვამი კონსტანტინესთან ელჩობის გაგზავნაზე“ (ჯანაშია 2008: 483).

პუბლიკაციაში ლ. ჯანაშია ასევე მსჯელობს ქართლის გაქრისტიანებით მიღებულ პოლიტიკურ სარგებელზე. რომ ამ გადაწყვეტილებით სამეფო კარმა თავი აარიდა ირანულ გავლენას და საფრთხეს, რომელიც ამ გავლენის რეალურ შედეგად შეიძლებოდა ქცეულიყო. ლ.ჯანაშია ასევე საუბრობს სხვა სიკეთეებზე, რომლებიც ადრეულმა გაქრისტიანებამ მოუტანა ქართლს: „ იგი ხელს უწყობდა და აჩქარებდა ქვეყნის ფეოდალიზაციას, ფეოდალთა კლასის გაძლიერებას და განმტკიცებას. ქრისტიანობა აძლიერებდა ქვეყნის ცენტრალიზაციასა და კონსოლიდაციას, ხელს უწყობდა ერთიანი ქართველი ხალხის ჩამოყალიბებას. ქრისტიანობის მიღებით ქართლი აშკარად დაუპირისპირდა ირანს და რომის მხარე დაიჭირა. ქრისტიანობამ განამტკიცა კულტურული კავშირები ევრობის ქვეყნებთან. ქრისტიანობამ დიდი როლი ითამაშა საქართველოს ისტორიაში შუა საუკუნეების მთელ მანძილზე.

ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად მიღება ადრეულ პერიოდში ქართლის მაღალი განვითარების მაჩვენებელია“-დაასკვნის მკვლევარი (ჯანაშია 2008:490).

საკითხთან დაკავშირებით განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენა მკვლევარ გ.ქისტაურის სადისერტაციო ნაშრომი „წარმართული რელიქტი V-X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ ქრისტიანობაში“. ის, მსჯელობს რა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ნიშანდობლივ მახასიათებლებზე, დაასკვნის, რომ „ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ნიმუშები, მათთვის დამახასიათებელი ჟანრობრივი თავისებურებების მიუხედავად, მნიშვნელოვანნი არიან არა მარტო ქრისტიანი წმიდანების ცხოვრებათა და მარტვილთა ღვაწლის შესწავლის თვალსაზრისით, არამედ მათში დაცულია ფასდაუდებელი ცნობები ქართველი ხალხის როგორც სამოქალაქო, ასევე წინაქრისტიანული აზროვნების, ეთნოლოგიური და სხვა მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ.

ამ ჟანრის თხზულებებში წყაროთა პირდაპირი ცნობების მიღმა, ხშირად თავს იჩენს წარმართული კულტურისათვის დამახასიათებელი მოტივები.

წარმართული რელიქტის არსებობა როგორც ქრისტიანული მწერლობისთვის, ასევე, ამ რწმენის მქონე საზოგადოების ცნობიერებისათვის წარმოადგენს ერთგვარ მემკვიდრეობას წინაქრისტიანული კულტურიდან.

ეს პროცესი შეუქცევადი და თანმდევია ადამიანის თანდათან განვითარებასთან ერთად.

რადგან გადმონაშთი წარსულის პროდუქტია, მისი შემწეობით შეიძლება აღდგეს წინარე კულტურის საფეხურები. ამ მიდგომის თანახმად, რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა როგორც უძველესი ქართული მწერლობის ნიმუშებში, ასევე დღევანდელ ხალხურ ყოფაში მნიშვნელოვანი იქნება ქართველი ხალხის წინაქრისტიანული კულტურის შესასწავლად“ (ქისტაური 2012:3). ვფიქრობთ, საინტერესოა გ.ქისტაურის მოსაზრება რელიგიური სისტემების ურთიერთგავლინის შესახებ: „ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში არსებული ზოგი პასაჟი, ახსნილი წინაქრისტიანული ადათ-წესებით, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე შემორჩა ქართველი ერის აზროვნებას, გვიჩვენებს, რომ ჩვენში, ისე როგორც მრავალ ქრისტიანულ ქვეყანაში, ადგილი ჰქონდა წარმართული სააზროვნო სისტემიდან ზოგი ელემენტის ქრისტიანულ სააზროვნო სისტემაში შემოჭრას. აღნიშნული პროცესის შედეგად მივიღეთ გახალხურებული ქრისტიანობა“ (ქისტაური 2012: 4). ვიზიარებთ მის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ ადგილობრივი წარმართული კულტურის მოდიფიცირების შედეგად მიიღო განსაკუთრებული სახე. მკვლევარი წერს: „წარმართული რელიქტის ქრისტიანულ სააზროვნო სისტემაში კონსტრუირება, ძირითადად, განპირობებულია მდიდარი და მრავალმხრივ განვითარებული ქართული წარმართული კულტურით, რომლის ტრადიციებსაც დაეშენა ქრისტიანობა. როგორც ჩანს, ქრისტიანული სარწმუნოების იდეოლოგიებს ზოგჯერ შეგნებულად არ აუვლიათ გვერდი წარმართული ეპოქისათვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენებისათვის. როგორც ჩანს, ქრისტიანობამ წარმართული რელიგიიდან ისესხა მისთვის საჭირო, მნიშვნელოვანი

მოტივები, რომლებიც ქრისტიანულად გადაიაზრა და საჭირო ინტერპრეტაცია მისცა“ (ქისტაური 2012:4).

ჩვენ ვიზიარებთ მკვლევრის მეცნიერულ სტრატეგიას, ნაშრომი ააგოს ისე, რომ გაითვალისწინოს ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებში არსებული წარმართული რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა წარმოდგენელი რომ არის ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენების გაანალიზების გარეშე. ის საჭიროდ მიიჩნევს ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან წარმართული რელიქტი ხალხური სააზროვნო სისტემისათვის დამახასიათებელ მოტივებთან ერთად ინტეგრირებულად განიხილოს.

გ. ქისტაურის ნაშრომში წარმოდგენილია ქართველი ხალხის როგორც წინაქრისტიანული რწმენის სააზროვნო ელემენტები, ასევე, ამ ელემენტების ქრისტიანობასთან შერწყმის შედეგად მიღებული და დღევანდელ ხალხურ ყოფაში გადმოსული წეს-ჩვეულებები.

ნაშრომი ასევე ფასდაუდებელია იმ მიზეზით, რომ მასში თავმოყრილია გამოუქვეყნებელი საარქივო მასალები: „სამეცნიერო მიმოქცევაში ახლად წარმოდგენილი ეთნოლოგიური შინაარსის წერილობითი წყაროები ეთნოლოგიის ინსტიტუტისა და ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივებიდან. ისტორიის ინსტიტუტის არქივიდან წარმოდგენილია ანდრო შადურის, დიმიტრი ცისკარაულის, მიხეილ კედელაძის, ალი დავითიანის, მელანია და ნათელა ბალიაურებისა და გიორგი ქობულოელის საარქივო მასალები, რომლებიც ხელნაწერთა სახით ინახება დასახელებული ინსტიტუტის არქივში. ხელნაწერთა ცენტრის არქივიდან რაფიელ ერისთავის საარქივო ფონდი, რომელიც ასევე ხელნაწერის სახით არის დაცული ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში“ (ქისტაური 2012:18).

საგულისხმოა მკვლევრის მსჯელობა მზის კულტისა და მირიანის ნადირობის ეპიზოდთან დაკავშირებით „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკაში. ის რ. სირაძის მსჯელობათა საფუძველზე ასკვნის, რომ „მირიან მეფემ ქრისტიანობა არ აღიარა მანამ, სანამ არ იხილა მზის უძლურება მისი დაბნელების სახით. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ სანამ სანადიროდ წასულ მირიან მეფეს მზე დაუბნელდებოდა, მანამდე მეფემ იხილა ქართლის მთავარი ღვთაების „არმაზის“ მსხვერვა, რომელიც გამოიწვია წმ.

ნინოს ლოცვამ, მაგრამ, როგორც ჩანს, არმაზის მსხვერველს მირიან მეფეზე დიდი გავლენა ვერ მოუხდენია, რადგანაც ის მაინც მყარად იცავდა წარმართულ სარწმუნოებას მანამდე, ვიდრე არ იხილა მზის უძღურება. ყოველივე ეს კი მეტყველებს იმის შესახებ, რომ მირიან მეფის და, საერთოდ, ქართველი ხალხის წარმართულ სააზროვნო სისტემაში, მთავარ ღვთაებას მზე წარმოადგენდა, ხოლო არმაზში ასახვას პოვებდა არაქართული ტრადიციების მქონე ღვთაების საწყისები“ (ქისტაური 2012:24).

ყურადღება მივაქციეთ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, გ. ქისტაური აცხადებს: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“–ს თხზულებიდან წარმოდგენილ ციტატაში (მკვლევარი „მარტო ხის“ ძიების ეპიზოდს გულისხმობს ქ.გ.) ხის თხოვნას ხაზი აქვს გასმული, რაც, ჩვენი აზრით, შეიძლება პირდაპირ კავშირში იყოს მარადმწვანე ურთხელის ხალხურ სახელწოდება–უთხოვართანო“ (ქისტაური 2012: 41). ჩვენ, 2008 წელს უკვე გვქონდა გამოთქმული აღნიშნული ვარაუდი პუბლიკაციაში „საჯუარე ხის სიმბოლური გააზრებისთვის „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკაში“, პუბლიკაცია 2008 წელსვე ჟურნალმა „ლიტერატურულმა აჭარამ“ (N1) გამოაქვეყნა, ხოლო 2009 წლიდან დასახელებული პუბლიკაცია გამოქვეყნებულია ლიტერატურულ-სამეცნიერო საიტზე www.lib.ge (<http://lib.ac.ge/index.php?option=com>); ასევე 2012 წელს გამომცემლობა „საუნჯეს“ მიერ გამოიცა ჩვენი ლექსების, ჩანაწერების, თარგმანებისა და ლიტერატურული წერილების კრებული (<http://www.e-bookland.ge/Belles-Lettres/leqsebi-Canawerebi-Targmanebi-literaturuli-werilebi-book>), რომელშიც იყო წარმოდგენილი აღნიშნული სამეცნიერო გამოკვლევა. ამდენად, ვფიქრობთ, გ.ქისტაური, რახან ამ საკითხით დაინტერესდა, უნდა გასცნობოდა ჩვენს კვლევას, ხოლო თუ იცნობს, სამწუხაროა, რომ არ უთითებს გამოყენებულ წყაროს და მეცნიერულ საზრისს საკუთარ სადისერტაციო ნაშრომში აფორმებს, როგორც პირად მოსაზრებას.

მკვლევარი ასევე განიხილავს კვიპაროზის ხის კულტსა და მისდამი თაყვანისცემის ტრადიციას წარმართობის ხანიდან მოყოლებული ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდამდე.

მკვლევარი გ. ქისტაური თავის დისერტაციაში ასევე მსჯელობს მნიშვნელოვან საკითხზე, რომ „ქრისტიანული ჟანრის ლიტერატურაში სხვადასხვა საკითხების

კვლევისას, ზოგიერთი მოვლენის თუ რიტუალის ფესვები სცდება ქრისტიანული მწერლობის საწყის ხანას და მიდის შორეულ, წარმართულ დროში, რაც მიმანიშნებელია წარმართობის გადმონაშთზე ქართულ სასულიერო მწერლობაში. წარმართული რელიქტის ჩაშენებას ქრისტიანულ მწერლობაში, კონკრეტულად კი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში, თავისი ხანგრძლივი და საინტერესო ისტორია აქვს“ (ქისტაური 2012:48). წარმართული კვალის ერთ-ერთ ნიმუშად V-X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გ. ქისტაური სამგლოვიარო რიტუალებს ასახელებს, მაგალითად, განიხილავს ფარსმან ქველის დატირების ეპიზოდს „ქართლის ცხოვრებიდან“, ასევე იხსენებს მეფეების ვახტანგ გორგასალისა და თამარის დატირების დრამატულ ეპიზოდებს. ერთ-ერთი ძეგლი, რომელშიც მოთქმა-გოდების სცენას მიუქცევია მკვლევრის ყურადღება არის „დავითის და ტირიქანის მარტვილობა“ გ. ქისტაური შენიშნავს: „ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული გლოვის მოთქმა–გოდებით გამოხატვის ერთ–ერთი საუკეთესო ნიმუში შემონახულია „დავითის და ტირიქანის მარტვილობის“ ტექსტში, რომელიც საინტერესოა, როგორც მოთქმა – გოდების შესწავლის ასპექტით, ასევე მისი, როგორც წარმართული სააზროვნო სისტემის, ჰაგიოგრაფიაში რელიქტის სახით არსებობის კუთხით“. „აღნიშნული ჰაგიოგრაფიული ტექსტით გადმოცემულია საქართველოს უძველეს, ტაოს რაიონში ადრეულ ქრისტიანულ ხანაში მცხოვრებ ქრისტიანული მრწამსის და წარმართ ადამიანთა ურთიერთობა, სადაც წარმართი თევდოსი მატერიალური და სარწმუნოებრივი ინტერესის გამო ავიწროვებს თავის ქრისტიან დას თავინეს და ხოცავს მის შვილებს“ (ქისტაური 2012: 53). თავინეს მიერ შვილების დატირებასა და დაბრმავებული ძმისთვის სისხლით გაჟღენთილი მიწით თვალისახელის სცენაში მკვლევარი წარმართულ რელიქტს ხედავს, საბოლოოდ კი დასძენს: „მოთქმა–გოდების ამსახველ სიუჟეტებს საფუძვლად მითოლოგიური დროის ქართული ხალხური მაგიური დრამა უდევს. იგი წარმართული ცნობიერების ადამიანთა სააზროვნო სისტემაში მაშინ დამკვიდრებულა, როდესაც ადამიანს თავის ფანტაზიურ რწმენა–წარმოდგენებში გაუსულდგმულებია გარემომცველი ბუნებრივი გარემო.

საწესჩვეულებო დრამატულ შემოქმედებაში დიდი ხვედრითი წონა აქვს დატირების ტრადიციას. უკანასკნელმა საფუძველი მოუმზადა ზეპირსიტყვიერ ტრაგედიას. ქართულ მწერლობაში ტრაგედიას შინაარსით ყველაზე მეტად გოდების ჟანრი უახლოვდება. ფოლკლორში „გოდების“ იდენტურია „მოთქმა“. იგი წინ უსწრებდა ლიტერატურულ „გოდებას“. მოთქმა ზეპირსიტყვიერი დრამის ტრაგედიული ჟანრია. მის ძეგლებად უნდა ჩათვალოს დატირების ყველა სახეობა: აძრახება, ხმით ტირილი, სულით ტირილი, მაგიერად ტირილი და სხვ.“ (ქისტაური 2012:60). გარდა დატირების წარმათული ტრადიციისა მკვლევარი გ.ქისტაური ეხება ჰაგიოგრაფიულ გმირთა მიერ მხეცთა მოთვინიერების პასაჟებს: „ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში სხვადასხვა სასწაულებს შორის ძალზედ მნიშვნელოვანია ქრისტიანი წმიდანების მიერ გარეული მხეცების დამორჩილების და მათი ადამიანთა სამსახურში ჩაყენების მოტივი. აღნიშნულ საკითხს თუ ჩავუღრმავდებით და შევისწავლით, დავინახავთ, რომ საკითხის გენეზისი მითოლოგიურ დროში და რწმენა – წარმოდგენებშია საძიებელი, რომელსაც ქრისტიანიზებული ფორმით თავი უჩენია ჰაგიოგრაფიაში. ჰაგიოგრაფიული თხზულებები, გარდა წმიდა ქრისტიანული საკითხებისა, შეიცავს მთელ რიგ მოტივებს, რომელთაც მეცნიერება იყენებს მითო – რელიგიური რწმენის შესწავლის წყაროდ“ (ქისტაური 2012:70). „ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების გმირები, მეტწილად ბერები, გარეულ ცხოველთა და ფრინველთა შემწეები, მზრუნველები არიან. როგორც ცხოველები, ისე ფრინველებიც, მონასტრის მამებს მიიჩნევენ თავიანთ მფარველებად და ყოველ კრიტიკულ მომენტში მათ კალთას აფარებენ თავს. ეს მომენტი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში არაა გაკვრით, მშრალად აღნუსხული, არამედ ქართველი ჰაგიოგრაფები დიდი გემოვნებით და პოეტური ნიჭით ხატავენ სურათებს, რაც ძლიერ ემოციურ ზეგავლენას ახდენს მკითხველებზე“ (ქისტაური 2012: 71).

მკვლევარი წარმართულ რელიქტად ასევე მიიჩნევს ნადირობის ტრადიციას, რომელიც ქრისტიანულ მწერლობაში სწორედ წარმართული წეს-ჩვეულებების გავლენით ხვდება. ნადირობის და მისი წესების შესახებ ცნობები წარმოდგენილია არა მარტო მითოლოგიური ხასიათის მქონე ნაწარმოებებში, არამედ ჰაგიოგრაფიულ

თხზულებებშიც. წარმართული რწმენის მიხედვით, არსებობდნენ როგორც წმინდა ნადირები, ასევე უწმინდური ნადირებიც. ხევისურეთში უწმინდურ ცხოველად თხა მიაჩნდათ, მას ეშმაკის გაჩენილად თვლიდნენ.

ქრისტიანული თვალთახედვით კი, წმინდა და უწმინდური ცხოველები არ არსებობენ. ყოველი ცოცხალი არსება ნაკურთხია ღვთისაგან. თუმცა ბიბლიაში ზოგიერთი ცხოველი ერთ შემთხვევაში შეიძლება უარყოფითი მნიშვნელობის მქონე იყოს, სხვა შემთხვევაში კი - დადებითი. მითოლოგიური რწმენა – წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთ საბინადრო გარემოს ნადირთ უფალი განაგებდა, რომლის გულის მოგებასაც მონადირე სხვადასხვა რიტუალის შესრულებით ცდილობდა. ნადირთ საუფლოს პატრონის უძველეს სახეს ქართულ მითოლოგიაში ქალღვთაების კულტი წარმოადგენს, რომლის ნება–სურვილის გარეშე მონადირე ნადირს ვერ მოკლავდა.

წინაქრისტიანული რწმენა – წარმოდგენების მქონე საზოგადოება, ბუნებრივ გარემოს აღიქვამდა ზებუნებრივ ფორმაში. ასეთი რწმენის მიხედვით არსებობდა მრავალი ღვთაება, რომელთა შორისაც ფუნქციების მიხედვით დანაწილებული იყო მთელი სამყარო. ამ ღვთაებებიდან კი მნიშვნელოვანი ადგილი როგორც გარეულ, ასევე შინაურ ცხოველთა მფარველ ღვთაებებს ეკუთვნოდათ. განსაკუთრებით საინტერესოა წარმართული ღვთაებების მიერ გარეულ მხეცთა მფარველობა- მორჩილების მოტივის ქრისტიანიზებული ფორმით არსებობა ქართული სასულიერო სახის ტექსტებში. განსაკუთრებით კი ჰაგიოგრაფიული სახის ნიმუშებში“ (ქისტაური 2012:73).

დასკვნის სახით მკვლევარი წერს: „წარმართული რელიქტის ქრისტიანიზებული ფორმით არსებობა სასულიერო სახის მწერლობაში, ზოგ მკვლევართა აზრით გამოწვეულია რელიგიების იდეების შერწყმის მიზეზით. ამ შემთხვევაში ქრისტიანობის მიერ სრულიად არ იქნა უარყოფილი წარმართული რელიგიის რწმენა – წარმოდგენები, ქრისტიანობამ მათგან ზოგი რამ აიღო, მოახდინა მათი ტრანსფორმაცია და ამ სახით წარმოადგინა“ (ქისტაური 2012:77).

გ.ქისტაური მოგვითხრობს: „ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, მიუხედავად ჟანრობრივი მიზანდასახულობისა, სინამდვილე აისახა ძალზე ფართოდ და მრავალფეროვნად. ზოგჯერ ავტორთა მიერ დახატულია ცხოვრების ისეთი მხარეები,

რომლებიც არ გამომდინარეობს ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან. ასეთი მიდგომის თანახმად, ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში არსებულ პასაჟებში დავინახავთ არა მხოლოდ იმ დროისთვის და თემატიკისთვის დამახასიათებელ სიახლეს, არამედ ისეთ სიმბოლურსაც, რომელსაც წარმართობის ნიშნები ატყვია (ქისტაური 2012:104). ამ თვალსაზრისით მკვლევარი სისხლის სიმბოლიკაზე მსჯელობს და მიიჩნევს, რომ მარტილობათა ჟანრის ტექსტებში სისხლს წარმართული ეპოქისთვის დამახასიათებელი ფუნქცია აქვს, რასაც, მისი თქმით, მოწმობს „მითო–რელიგიური სახის ცნობები და სხვა წერილობითი თუ არქეოლოგიური სახის მასალები“ (ქისტაური 2012:105).

ქართულ მითოლოგიაში სისხლი გვევლინება გარდაცვლილი ადამიანის სულისთვის ძალის მიმცემად. როგორც მკვლევარი გ.ქისტაური შენიშნავს, ასეთივე მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში მარტილის სისხლს.

ჩვენი აზრით ამ ფაქტის საილუსტრაციოდ წმინდა შუშანიკის სურვილი გამოდგება, როცა ის მოძღვარს, იაკობ ხუცესს, არ აძლევს უფლებას, მოსწმინდოს სისხლი, რომელიც გვემის შემდგომ დარჩა სახეზე.

სბოლოოდ, მკვლევარი, იმოწმებს რა ნ.ვაჩნაძის მოსაზრებას, შენიშნავს, რომ „სისხლის წარმართული ნიშნით არსებობას, როგორც ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ასევე დღევანდელ ხალხურ ქრისტიანობაში, განაპირობებს შემდეგი გარემოება: „ადამიანის, ვითარცა მსხვერპლის, სისხლით განწმენდა ან განათვლა არის ძველთაძველი რიტუალი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ აკრძალა, მაგრამ ვერ აღმოფხვრა, მხოლოდ სახე უცვალა – ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა აკრძალა და მთელი ამ რიტუალიდან დარჩა მსხვერპლად შეწირული ცხოველის სისხლის ცხება შუბლზე ან სხვაგან, ჯვრის ან სხვა ნიშნის გაკეთება. აი, ნათელი მაგალითი იმისა, როგორ კონსტრუირდება ძველი ახალში, როგორ ჩაექსოვება ძველი რიტუალი ახალ რწმენას და განაგრძობს არსებობას ცოცხალ სინამდვილეში“ (ქისტაური 2012:111).

ერთ-ერთი სახე სიმბოლო, რომელიც ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებასა და ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას შემორჩა დევის კულტია. „რადგანაც ჰაგიოგრაფია ემსახურება წმინდანთა და წამებულთა მოღვაწეობის აღწერას, ამიტომ თხზულებებში

გარდა წმიდანთა შესახებ ცნობებისა, მოტანილია მასალა, რომელშიც საუბარია ქრისტიანულ მხარესთან დაპირისპირებულ ადამიანთა ანუ არაქრისტიანული რელიგიის მქონე სოციალური ჯგუფის შესახებაც. V-X საუკუნის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში, ქრისტიანული მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართული ცნობიერების მქონე ადამიანები თავიანთი ქმედების გამო შედარებულნი არიან სხვადასხვა ცხოველთან და მითოსურ არსებასთან. მათთვის დამახასიათებელია ორმაგ სახეთა ბუნება. ასეთი უნარის შესაძლებლობით წარმოდგენილი არიან დევები, რომლებიც ამ უნარს საჭირო დროს და ადგილას იყენებენ. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში მოხსენიებული დევების, დევური ქმედების თუ დევთა საცხოვრებელი ადგილების მიღმა, ჩანს ქართველი ხალხის წინაქრისტიანულ სარწმუნოებრივ-მითოსური ყოფის და კულტურის პლასტების ანარეკლი. ე. ი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში დევის სახით თავს იჩენს წარმართობისდროინდელი რელიქტი“ (ქისტაური 2012: 112-113). გ.ქისტაურის სადისერტაციო ნაშრომში ასევე გაანალიზებულია გველეშაპის წარმართული სიმბოლიკა და მისი პლასტები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. მაგალითად, განხილულია მზის დაბნელების წარმართული გააზრება, რომ ამ მაგიური მოვლენის მიზეზად ხშირად გველეშაპის მიერ მზის ჩაყლაპვა სახელდება.

ჰაგიოგრაფები, უმზეო, წყვდიადთან ასოცირებულ ადგილებს მოიხსენიებენ „ჩრდილოის“ ქვეყანად, რომელიც იგივე ჯოჯოხეთია, სადაც არ არსებობს სამხრეთის ნათელი მზე და ამიტომ იქ არც მართალნი კაცნი არიან. წყვდიადი მოიცავს ქვეყანას, როდესაც მნათობთა დაბნელება ანუ მზის შთანთქმა ხდება გველეშაპისგან. ამიტომ არის, რომ ხალხური წარმოდგენით, გველეშაპი მნათობთა დაუძინებელი მტერია. ამ საშინელებისგან ქვეყნის ხსნა, ჰაგიოგრაფიული თხზულებების მიხედვით, შეუძლია წმიდანს, მაგალითად დავით გარეჯელს, რომელიც ცხოვრობს მრავალი ჟამი ვეშაპის სიახლოვეს და ათვინიერებს კიდეც მას. ხალხურ რწმენაში არსებული გმირები, რომლებიც ბოროტებას უპირისპირდებიან გველეშაპის მოკვლით, რის შედეგადაც ხალხი თავისუფლდება ამ ურჩხულისაგან. ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც, როგორც უკვე ვთქვით, ეს მოტივი იჩენს თავს, აქ ქრისტიანობას ხალხური გმირის ქრისტიანულად ტრანსფორმირება მოუხდენია. თუ ეპოსში გმირი გველეშაპს ამარცხებს

ფიზიკურ ძალაზე დაყრდნობით, ჰაგიოგრაფიული თხზულებების გმირები (წმიდანები) ვეშაპებს ებრძვიან უფლის მიერ მონიჭებული სულიერი მადლით. ე. ი. ქრისტიანობის გავლენის შედეგად, ფიზიკურ მხარეს ადგილი დაუთმია სულიერი მხარისათვის“ (ქისტაური 2012:147).

ქრისტიანობის საქართველოს მთიან რეგიონებში გავრცელების საკითხს თავის დისერტაციაში განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს გ. ქისტაური. მკვლევარ რ. თოფჩიშვილის მოსაზრებათა ანალიზის საფუძველზე ის დაასკვნის: „ქრისტიანობის გავრცელების საკითხი საქართველოს მთიანეთში ცალკე განხილვის თემაა. ქართველ ეთნოგრაფთა მრავალრიცხოვანი გამოკვლევებით დადასტურებულია, რომ საქართველოს მთიანეთში არსებული რწმენა -წარმოდგენები სინკრეტული ხასიათისაა. გარეგნულად აქ თითქოს ქრისტიანობა გვქონდა, მაგრამ სინამდვილეში ერთმანეთთან შერწყმული იყო წარმართული (ქრისტიანობამდელი) რწმენა - წარმოდგენები და ქრისტიანული რელიგია. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრება საქართველოს ბარსა და მთაში არაერთგვაროვნად მიმდინარეობდა. მთაში ახალ რელიგიას დიდი წინააღმდეგობებით ხვდებოდნენ და ხელისუფლებას მის გასაქრისტიანებლად საუკუნეების მანძილზე უხდებოდა ბრძოლა“ (ქისტაური 2012:149). მთელ ამ პროცესს, პერიპეტიებს მკვლევარი ჯიბლაძე უკავშირებს იმდროინდელი ხელისუფლების მიზანს, დაეძლია მთაში არსებული სტერეოტიპები. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ქრისტეს მცნების წინააღმდეგ დარაზმული ფხოველები თუშეთში გადასახლებულან (აღნიშნული ინფორმაციის წყარო ქართლის ცხოვრების ანასეული ნუსხაა , რადგან მეფემ მათ ხარკი დაუმძიმა.

მთიელთა გაქრისტიანების პროცესი რომ ხანგრძლივი იყო, ამას საისტორიო ცნობებიც ადასტურებს. მაგალითად, ვახტანგ გორგასალის მემატეანის ცნობები, ქრისტეს სჯულის აღიარების მიზნით, ვახტანგ გორგასალის მემკვიდრემ დაჩიმ გამეფების შემდგომ, კახეთში მოიწვია მთიულნი: „ხოლო მათ არა ინებეს, და განდგეს ყოველნი ნოპატელნი" (ქ.ც. ანასეული ნუსხა 1942: 140), ასევე თამარის ისტორიკოსის ცნობა, რომ „მთიელთა სარწმუნოების და მათი განდგომის შესახებ, რომელსაც ადგილი თამარის მეფობის დროს ჰქონია. მთიელებს კვლავ გაუხსენებიათ და აღუდგენიათ

თავიანთი წარმართული კერპების თაყვანისცემა, რის გამოც სამეფო კარს მთაში ჯარით გაუგზავნია ივანე ათაბაგი, რის შედეგადაც კვლავ დაუმორჩილებიათ და ქრისტეს რჯულზე მოუქცევიათ მთიელები:

„იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდთა უკუე შვენებათა მმთევართა და უხარშავსა ჭამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყუანებენ ცოლად. რომელი უჩინარსა რასმე ეშმაკსა თაყუანისცემენ და ზოგნი უნიშნოსა შავსა ძაღლსა და ამას ჰყოფენ, ხოლო ფხოველნი ჯვარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ. ამათ იწყეს რბევად და ხოცად ტყვეობად ცხადად და ლამით. მოუწოდა მეფემან ათაბაგსა ყოველთა მთეულთა, დვალთა, ცხრაზმელთა, მოკვეთა, კადელთა, ცხავატელთა, ჭართალთა, ერწოთნელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარავლინა მათ ზედა, ხოლო ივანე გონიერად ყო აღვიდა მთასა ფხოველთასა დიდოთასა რომელი არავის ექნა არცა პირველ არცა შემდგომად რამეთუ ერთ კერძო დაურჩა დურძუკეთი და ერთ კერძო დიდოეთი და ფხოვი და დაყვეს სამი თვენი ივნისი, ივლის და აგვისტოსი. მაშინ შეიწრებულთა ათაბაგისათა მოსცეს მძევლები და აღუთქუეს მსახურებად ხარაჯა და პირი სიმტკიცისა აღუთქვეს. წამოასხეს მძევლები, იქმნეს ზავნი” (ქ.ც. მარიამისეული ნუსხა 1906: 527-528). საქმე არც თამარის მეფობის შემდგომ გამარტივდა. გ.ქისტაური იმოწმებს ჟამთააღმწერელს, რომლის მონათხრობის თანახმადაც: „საქრთველოს სამეფო კარს დავით ულუს მეფობის დროსაც გაულაშქრია მთიანეთში. ხოლო, უშუალოდ ეს ლაშქრობა მესტუმრე ჯიქურის მიერ ყოფილა დაგეგმილი და სისრულეში მოყვანილი, რომელსაც დაუმორჩილებია და მოხარკედ გაუხდია ფხოველნი (ჟამთააღმწერელი 1959: 229 – 230).

ქრისტიანული წესისა და რიგის დაცვისკენ მოუწოდებს მთიელებს ერეკლე II -ის ძის, ვახტანგ ბატონიშვილის 1782 წლის „განჩინება მთიურთა“, რომელსაც ასევე იმოწმებს გ.ქისტაური. ამ ფაქტების კონსტატაციის საფუძველზე გაცილების მარტვად აღსაქმელი ხდება ასურელ მამათა საქმიანობა კონკრეტულ რეგიონებში VI საუკუნეში. ეს რეგიონები ქრისტიანობისთვის იყო ურთულესი კერები თავისი შეუვალი მსოფლმხედველობრივი და სარწმუნოებრივი მრწამსის გამო.

მკვლევარი გ.ქისტაური ყურადღებას აქცევს უცხოელ მოგზაურთა შენიშვნებსა და ჩანაწერებს, რომლებიც სხვადასხვა წყაროებს შემოუნახავს. მაგალითად მას მოყვავს კოხისა და სპენსერის ცნობები, რომელთა თანახმადაც: „მთებში, არაგვის და თერგის სათავეებში ეგრეთწოდებული ფშავები და ხევსურები ცხოვრობენ; უფრო აღმოსავლეთით კი ზემოთხსენებული თუშები. . . „ფშავებსა და ხევსურებს, ისევე როგორც ოსებს, სულ არ გააჩნიათ რელიგია. ამის გამო ძალიან უჭირთ როგორც ერთის, ისე მეორეთა მონათვლა მართლმადიდებელ ქრისტიანებად. ისინი მღვდლებს, რომლებსაც მათ უგზავნიდნენ, ყოველთვის უკან აგდებდნენ" (კოხისა და სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ 1981: 156). არანაკლებ საიტერესოა რ. ერისთავის მონათხრობი მთიელთა სარწმუნოების შესახებ, რომელსაც ასევე თავის დისერტაციაში იმოწმებს მკვლევარი გ.ქისტაური: „მათ (ფშავ-ხევსურებს ქ.გ.) საკუთარი ბუნება, საკუთარი ჩვეულება, საკუთარი განსჯა სამართლის, განსხვავებული ტანისამოსი და სჯულიცა თავიანთის ნებისა აქვთ, . . . სჯულისათვის თითონ უწოდებენ ესენი თავიანთ თავსა ქართველად, გარნა სჯული და თვისება იმათი არა ეთანხმების ქართულსა, არამედ სჯული მათი არის შედგენილი ყოველთავან სჯულთა წარმართთასა. ესრეთ რომელ როგორათაც ჩვენა ვსცნობთ პირველად ესენი იქმნებოდნენ კერპები და ოდესმე ვისმე წმიდასა მამასა შეუგონებია იმათთვის სჯულისათვის ქრისტიანობისა და უსწავლიათ რაოდენიმე ნაწილად, ხოლო ცვლილების გამო დროთასა აღარავინ ჰყოლიათ მათ მწყემსი და მასწავლებელი. ამისათვის მოქცეულან იგინი სხვისა და სხვისა სჯულისადმი. მაგალითებრ სომხის სჯულისაგან იციან რომელის ხევსურები არა სჭამენ კურდღელსა. ურიას სჯულისავით ღორის ხორცს არა სჭამენ. . . . სალოცავები მათი არს ჯვარი, რომელსაცა თაყვანს სცემენ და სახელად უწოდებენ გუდანის ჯვარი, საღმრთო ზღურბლის თავს, ხახმატის ჯვარი, გიორგი ნაღვარის პირისა, სანების ჯვარი და კარატის ჯვარი".

„ხოლო სხვანი ხატნი და სალოცავნი ამათ მრავალნი არიან ესე. იგი ანატორი, ნახარელა, პეტრე – პავლე, ადგილის დედა, პირქუში, გიორგი მუხის ანგელოზი, თელის ანგელოზი, გორის ანგელოზი, ჯიმაღის ჯვარი, კოპალა, უნჯის ანგელოზი, დიდ გორი, თეთრი გიორგი, კარის მეზობელი, იახსარი და სხვანი მრავალნი. არიან ამა ხატებსა შუა პატივსაცემელნი ვითარცა პირდაპირ გამოცხადებული ანგელოზი. . . ჰგონებენ იგინი ხევსურთა ნათესავნი ღმერთსა მრავალისად და ამას ერთსა ესე იგი აღმოსავლეთის ღმერთი, დასავლეთის ღმერთი, სულეთის ღმერთი, ქრისტე ღმერთი და დიდი ღმერთი, რომელზედაცა ერთისა ღთისათვის განმარტებასა არა შეიგონებენ და არცა დაერწმუნებიან“.

„მეფეების დროს ყოფილა ამათი ცხოვრება რადგან ეს ხალხი არა არს მზგავსი არა რომლისამე სხვის ნათესავისა, ამისათვის დიდათ ესახელებოდათ მეფეთა საქართველოსათა, ესენი დაჰყვანდათ თავისუფლად, რომელიც ერთ თვეს მეფის სახლში იქმნებოდის საჩუქარს მიიღებდა და წამოვიდოდა“ (ერისთავის ფონდი №1074: 1-26).

რ.ერისთავის მონათხრობის მიხედვით, მთიელთა ცხოვრებაში მრავალი რელიგიის არეკვლის მიზეზი ის არის, რომ დროთა ცვალებადობის გამო მთაში ქრისტეს სჯულის მქადაგებელი და გამცველი ზოგჯერ არავინ იყო, ამის გამო აქაურები ხშირად უბრუნდებოდნენ წინაპართა რელიგიას.

კიდევ ერთი სახე-სიმბოლო, რომელიც გავრცელებულია და აქტიურად გამოყენებულაც ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში გახლავთ მზე. როგორ გ.ქისტაური შენიშნავს: „როდესაც ვსაუბრობთ ქართველ მთიელთა წარმართული რელიგიის შესახებ, გვინდა თუ არა, გვერდს ვერ ავუვლით მნათობთა და, განსაკუთრებით, მზის თაყვანისცემის შესახებ არსებულ ცნობებს, რომლებიც ასახვას პოვებენ როგორც ხალხურ ეთნო – რელიგიურ ყოფაში, ასევე უძველესი ქართული მწერლობის და ხალხურ ლიტერატურულ შემოქმედებაში“ (ქისტაური 2012:169) .

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდგომ საგულისხმოა მკვლევრის მოსაზრება, რომ „ქრისტიანობას ჩვენში მძლავრი წარმართული პანთეონი დახვდა, რასაც ჩვენი წინაპრები ადვილად ვერ თმობდნენ, მაგრამ დროის გასვლის შემდეგ ნათელი გახდა,

რომ წამყვანი სარწმუნოება ქრისტიანობა უნდა ყოფილიყო, ამიტომ ჩვენი წარმართული რელიგიის კულტმსახურები იძულებულნი გახდნენ შეგუებოდნენ ახალ ქრისტიანულ იდეოლოგიას—წარმართობის გადასარჩენად და არა ქრისტიანობის განსამტკიცებლად. ამ გზით ჩვენი წინაპრები ცდილობდნენ ეროვნული, წარმართული პანთეონის შენარჩუნებას. ეს ნაბიჯი კი განაპირობებდა ქრისტიანულში წარმართული ნაკადის ასახვას“ (ქისტაური 2012:185).

2. სვეტიცხოველი და მაზდეანური ათეშგაჰები საქართველოში

სვეტიცხოვლის სიმბოლური გააზრების შესახებ ბევრი ითქვა და დაიწერა ლიტერატურული კრიტიკის დარგში. ქართული ქრისტიანობის „დედა ტაძრის“ მნიშვნელობა, სხვადასხვა დროის თვალსაწიერიდან სხვადასხვაგვარი წაკითხვის აუცილებლობას ქმნიდა, რაც ასევე ხდება დღესაც.

ტაძრის იკონოგრაფიას ყველაზე მასშტაბურად მკვლევარი რ. სირაძე შეეხო და მოგვცა მისი მრავალმხრივი გააზრების საკმაოდ სერიოზული შესაძლებლობა. მკვლევარმა გამოიყენა ერთმანეთისაგან მისი წარმართული და ქრისტიანული სემანტიკა, რის საფუძველზეც მივიღეთ „სვეტიცხოველი“ ორი ახალი აღმნიშვნელით: „ღვთაება“ და „ტაძარი“ (სირაძე 2001:10). მანვე გაიაზრა იგი „სიბრძნის ტაძრის“ (აია სოფიას) მნიშვნელობით (სირაძე 2001:11).

სვეტიცხოვლის ორმაგი სიმბოლიკის თემას (წარმართული და ქრისტიანული სემანტიკა) ასევე უამრავი მკვლევარი შეეხო (გ. ჩუბინიშვილი, ზ. კიკნაძე, თ. მგალობლითვილი და ა. შ.). „ქვემო ეკლესიის“ მნიშვნელობა მათი გამოკვლევების მიხედვით შემდეგნაირად განისაზღვრა: ეს ტაძარი (ქვემო ეკლესია) სიმბოლურად განასახიერებს მოსეს კარავს, ან სოლომონის ტაძარში იმ წმინდა ადგილს, სადაც სჯულის კიდობანი იყო მოთავსებული. ასევე არსებობს მოსაზრება იმის შესახებ, რომ „სვეტიცხოველი მამაკაცებისა და დედაკაცების სალოცავში ერთგვარ მიჯნას წარმოადგენდა (რ. ხალვაში). უკანასკნელი მიგვითითებს იმაზე, რომ ტაძრის ამგვარი დაგეგმარება მისი წარმართულ საფუძველზე არსებობის შესახებ გავრცელებული აზრის კიდევ ერთი დადასტურებაა.

ჩვენი მიზანაც სწორედ ტაძრის არაქრისტიანული სიმბოლიკის შიფრის წაკითხვაა.

ქართული ქრისტიანობის ისტორიის მკვლევარს თუ, უბრალოდ, საკითხით დაინტერესებულ პირს მეტ-ნაკლებად აქვს წარმოგენა იმაზე, თუ რა როლი ითამაშა, რა ტიპის გავლენა მოახდინა ქართულ კულტურასა და ხელოვნებაზე ირნულ-ზოროასტრულმა სამყარომ. ამ გავლენის უტყუარი საბუთია „საქართველოს მთის რელიგიურ ტრადიციაში დღემდე შემორჩენილი სიტყვა „დასტური“, რომელიც ირანული წარმოშობისაა და ნიშნავს „მოგვს“ (დასტობარ), ასევე მაზდეანთა მოძღვარს“ (გამსახურდია ვ.ზ. 1995:15). ასევე, „საქართველოში სასანური ზოროასტრიზმის გავლენის ნიშანს წარმოადგენს ჭერემის კვადრატი, რომელიც მოგვიანებით გამოიყენებოდა ქრისტიანული ღვთისმსახურებისთვის. თუნდაც ქსნის ხეობაში აღმოჩენილი წირქოლას „ჩაჰარ-თალი“ (გუმბათი ოთხი საყრდენი თალით). სასანური ტიპის ზოროასტრიზმის კვალზე მიუთითებს „ჭიაკიკონობაც“, ცეცხლით განწმენდის ირანული რიტუალი“ (გამსახურდია ვ. ზ. 1995:21-23), რომელიც დღემდე არსებობს ქართული მთისა თუ ბარის სოფლებში.

ზემოთ დასახელებული ფაქტები აშკარად მეტყველებენ ირანული ცივილიზაციის მყარ და ყოვლისმომცველ გავლენაზე წინაქრისტიანული ქართლის კულტურულ არეალში. სწორედ ეს ეპოქა აშხადებს საფუძველს, ასევე ყოვლისმომცველი კულტურული გავლენისათვის, ოღონდ უკვე დასავლეთიდან. როგორც აღვნიშნეთ, ერთი ცივილიზაციის გავლენა მეორეზე არ გამოიხატება მხოლოდ რომელიმე კონკრეტულ ასპექტში, გავლენის ფარგლების შეზღუდვა ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელია. იგი თანაბრად ხორციელდება ენაში, არქიტექტურაში, წესებსა და ტრადიციებში, რომელსაც გავლენის ქვეშ მოყოლილნი სურვილის მიუხედავად იცავენ.

შეიძლება ითქვას, რომ კაცობრიობის ისტორიას არ ახსოვს სუფთა საფუძველით დაწყებული ახალი ეპოქა.

ეს რომ ასეა, საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ადასტურებს. სწორედ აქ ვხვდებით ინფორმაციას უძველეს

დროში ჩვენს ქვეყანაში არსებულ წეს-ჩვეულებებზე, სარწმუნოებასა და, უბრალოდ, ყოფით დეტალებზე.

„მოქცევამს“ ქრონიკათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას მაინც პირველი ქრისტიანული ტაძრის შენების ამბავი იქცევს, რადგან აქედანვე იწყება ქართლის სულიერი ცხოვრების ახალი ისტორია.

21-ე საუკუნის შუქზე როგორც არ უნდა განვიხილოთ ტაძრის შენების „მოქცევამსეული“ ქრონიკა, მაინც ცხადია, რომ ამ „შესაქმეში“ შესანიშნავად გაცხადდა აღმოსავლურ და დასავლურ, ქრისტიანულ და ზოროასტრულ სამყაროთა უნიკალური სინთეზი. ზოროასტრულია ტაძრის მატერიალური არსი (კვიპაროსი და ცეცხლი, როგორც საშენი მასალა და დულაბი), ხოლო ქრისტიანული ის რაც არ ჩანს, ანუ არამატერიალური, არასაგნობრივია და ქმნის აგებული ეკლესიის კოსმოსს-მის სულიერ ხატს.

ტაძარი, სალოცავი (რაიმენაირი სახით) ყოველი რელიგიის უმთავრესი და აუცილებელი ატრიბუტია. საქართველოს ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს აღმოჩენილ სხვადასხვა დანიშნულების სალოცავთა ნაშთები ცხადყოფენ, რომ „ცხოველი სვეტის“ (სვეტიცხოვლის) ისტორია, რომელიდაც კონკრეტული ქრისტიანობამდელი სალოცავის სიმბოლიკას უნდა მოიაზრებდეს. ჩვენ თვალი გადავავლეთ ამ ეპოქის სურათს, რომელშიც ყურადღება მიიქცია მაზდეანური ცეცხლის საგზნებლების, იგივე „ათემ-გაჰების“ არსებობამ.

„ათემგაჰი“- ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძარი, ცეცხლის საგზნებელი. განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მე-3 და მე-7 საუკუნეების ირანში. ძველი ქართული წყაროების მიხედვით, ისინი საქართველოშიც აუცილებლად (ნიქოზში, ლოპოტის ხევში, ნეკრესში, მცხეთაში)“ (ქსე 1975: :229).

მაზდეანურ სალოცავთა ისტორიის კვალდაკვალ ცხადი ხდება, რომ ამ ტიპის საკერპო ტაძრები მრავლად იგებოდა ქრისტიანობამდელ ქართლში და გაქრისტიანების შემდეგაც. ვახტანგ გორგასალის მემატეიანე-ჯუანშერი მოგვითხრობს იმის შესახებ, რომ მეფეს ათემგაჰების წინააღმდეგ დაუწყია ბრძოლა და გაუცია სასტიკი ბძანება დაენგრიათ ცეცხლის ტაძრები და ამ ტაძრების „მოგუნი და მზირნი“ ჩაეგდოთ „სატანჯველსა ბოროტსა“ (ქართლის ცხოვრება. 1955:179).

მნიშვნელოვანია ის, რომ პირველი ქრისტიანული ტაძრის სემანტიკაში ფიგურირებს ცეცხლი. „მოქცევაჲს“ ქრონიკაში ნათქვამია, რომ ტაძრის სვეტად გამზადებული კვიპაროსი (მაზდეანურ ქართლში „წვის ხედ“ ცნობილი (მირზაშვილი 1980:: 497) ზეციდან მოვლენილი ანგელიზის მარჯვენით ცეცხლის სახით ეშვება თავის საფუძველზე, ეს ერთგვარი რემინისცენციაა: **ქარველთა რელიგიურმა წარმოსახვამ გაიარა გზა „ცეცხლის ტაძრიდან“- „ცეცხლის სვეტამდე“.**

მკვლევარი მ. ქერქაძე მიიჩნევს, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სვეტთან დაკავშირებული ეპიზოდი ქრისტიანული სასწაულის სპეციფიკას ემორჩილება, „სადაც გამოცხადება ყოველთვის ხდება ნათლის ეფექტით“ (ქერქაძე მ.1988:159) და მაგალითად მოჰყავს „მოქცევაჲს“ ის ეპიზოდი, სადაც ნათქვამია: „აჰა ესერა, ზედამოადგა ჭაბუკი ერთი ნეტარსა მას, ყოვლად ნათლითა შემკობილი, შებლარდნილი ცეცხლის ზეწრითა...“ (ძეგლები 1964: 141), თუმცა ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ეპიზოში ყურადღებას იმსახურება აგიოგრაფიული „ნათლის“ მსაზღვრელი „ცეცხლის ზეწარი“, სწორედ ის ქმნის სასწაულის მოლოდინის ეფექტს და არა ნათელი, რომლის ხილვაც ცეცხლის წყალობით გახდა შესაძლებელი. ეს გარემოება კი გვაფიქრებინებს, რომ ცეცხლის ღმერთად მიჩნევის გაბატონებული ტენდენციის დაძლევა ადრექრისტიანულ ქართლში არც ისე ადვილი საქმე იყო (ამასვე მოწმობს ასურულ მოღვაწეთა საქმიანობა, უკვე მე-6 საუკუნეში).

ამრიგად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სამეფო ბაღში მოკვეთილი ხე, კვიპაროსი, რომელიც მაზდეანური გავლენის ხანაში „წვის (ცეცხლის) ხედ ჰქონდათ გააზრებული ქართველებს, მაზდეანურ საკულტო მისტერიათა ერთ-ერთი სიმბოლოა, რომელიც განასახიერებდა ზოროასტრელთა „ცეცხლის ადგილს“(„ათემ-გაჰიც“ სწორედ ასე ითარგმნება) მცხეთის სარიტუალო ბაღში, რომლის ადგილზეც გაქრისტიანების შემდეგ ჩნდება ტაძარი, რომლის ქრისტიანული მნიშვნელობა, ჩვენი ვარაუდით, ზოროასტრული პერიოდის რელიგიურმა წარმოდგენებმა განსაზღვრა.

3. „თუალი პატიოსანი“ და ინიციაციის გზა

(სიმბოლო ბივრილი)

სადისერტაციო თემაზე მუშაობისას ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ნ.გონჯილაშვილის სამეცნიერო პუბლიკაციამ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ერთი პარადიგმული სახე ბივრიტ-ბივრილის თვალი-პატიოსანი“. მკვლევარი საინტერესოდ გაიაზრებს აღნიშნულ სიმბოლოს და დაასკვნის, რომ „ბივრიტის თვალი-პატიოსანი ღვთიურია...არმაზისთვის მისი გამოცლა ნინოს მიერ კურნების ძალის გამოცლაზე მიგვითითებს...მკვლევარი იმოწმებს ამირანის მითის დასავლურ-ქართულ ვერსიას, რომლის მიხედვითაც თვალის მითვისება (ერთი არსებისაგან მეორესთვის წართმევა) სიმბოლურად გულისხმობს ჩინთან ერთად სულის გაცემასაც და საკუთარი თავის მართვის უფლების დათმობასაც. მკვლევრის აზრით, წმინდა ნინომ ბივრილის თვალი არმაზს გამოაცალა და ქრისტეს მიართვა საბატონოდ.

ბივრიტის მოპოვებით წმინდა ნინო იძენს უფლებამოსილებას და ზეციური ხელმწიფის სიყვარულს იმსახრებს (გონჯილაშვილი 2008: 174-175).

იმ სიმბოლოთა შორის, რომლებსაც ქართლის მოქცევის ქრონიკაში ვხვდებით, ბივრილი, მართლაც გამორჩეულია. ეს არის ძვირფასი თვალი, რომელიც მცხეთაში კერპთა მსხვერვის შემდეგ გადარჩა და წილად ხვდა წმინდა ნინოს.

პატიოსან თვლებს მუდამ განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ქართულ ლიტერატურაში. უძველეს ძეგლებში ხშირად ვხვდებით მარგალიტს, როგორც ქრისტეს ერთ-ერთ სიმბოლოს („მარგალიტ ეწოდა, რამეთუ იგი, ვითარცა მარგალიტი, შორის ორთა მათ ფიცართა, სულისა და ხორცთადასა, ღმრთეებით გამობრწყინდების რომელსა ღმრთისმოყვარენი იგი ვაჭარნი სასუფევლისანი ვითარცა ღმერთსა...სარწმუნოებით ეძიებენ და მოიყიდიან მხოლოსა მას მრავალსასყიდლისასა ყოვლისა საფასისა წარგებითა და სისხლთა თვისთაცა დათხევითა“) (ქ.პ., 1981:123), ასევე არ არის იგი უცხო ქართული საერო მწერლობისთვის, უამრავი თვალია დასახელებული ვეფხისტყაოსანში (გიშერი, ლალი, იაგუნდი და ა. შ.), რომელთაც კონკრეტული მნიშვნელობები განსაზღვრავს. ძირთადად კი შედარებებისა და მეტაფორების ფუქციით გვხვდება.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში მიუხედავად იმისა, რომ ათასგვარი სიმბოლიკაა, ბივრილი გამორჩეულია, ის მხოლოდ ერთხელ, ზედმეტი განმარტებების გარეშე ახსენა ჯერ პირველმა, ხოლო შემდეგ ყველა მომდევნო რედაქტორმა.

შატბერდული ტექსტი მოგვითხრობს: „და ვითარცა დასცხრა რისხვად იგი, გამოვედ კლდისა მისგან ნაპრაღისა ვპოვე თუალი იგი ბივრიტი, აღვიღე და წარმოვედ წინა კერძო დასასრულსა მის კლდისასა, სადა ძუელ ქალაქი ყოფილ იყო, და მას ადგილსა ყოფილ არს ციხე“ (მეგლები, 1964:122), ამის შემდეგ თვალი აღარსად გვხვდება.

საბა განმარტავს: **ბივრილი**- ეს თვალი ზღვისა და ცის ფერია (ლ.ქ., I, 1966:101).

მკვლევარი რ. სირაძე ბივრილის სიმბოლიკის კვლევისას იმოწმებს ეპიფანე კვიპრელის ნაწარმოებს - „თუალთაჲ“, სადაც აღნიშნულია, რომ იგი „მსგავს არსო სისხლითა დაღებულისა მის სამოსელისა იოსებისა, რომელი შეალტვეს სისხლითა ძმათა მათ და მიუძღვნეს მამასა თვისსა იაკობს. კეთილად მერმეცა დაიწერნეს ფერნი თუალისა მის ბივრილისანი, მოასწავებენ ყუდროებასა და სიმშვიდესა და სიწმინდესა იოსებისა...“ (სირაძე 1987:89) („ეპიფანე კვიპრელის „ათორმეტთა თუალთათჳს“ შექმნილია 394 წელზე ცოტათი ადრე, დიოდორე ტვრელის თხოვნით. თხზულება ალეგორიულად განმარტავს თორმეტ ძვირფას ქვას, რომლებიც ძველი აღთქმის მღვდელმთავრის მკერდზე იყო მიმობნეული და აღნუსხავს ქვათა ანტიკური წიგნებიდან მომდინარე სამკურნალო თვისებებს...“ (ქმს 1993:313).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ იმ რიტუალთა შორის, რომლებსაც ქართლის მოქცევის ქრონიკა გვთავაზობს, თავისებურებით გამოირჩევა ბივრილის პოვნისა და მისი წმინდა ნინოს მფლობელობაში გადასვლის საიდუმლო აქტი.

რას გულისხმობს იგი?

მიხაილ საბინინი მის მიერ რედაქტირებულ „მოქცევაჲს“ ტექსტში შენიშნავს, რომ „ოდეს იქმნა შემუსვრა ესე კერპთა იყო დღე...რომელსა შინა ფერი იცუალა ქრისტემ“ (საბინინი 1882:131). მცირედი სხვაობით იმავეს მოგვითხრობს ყველა რედაქცია.

რ. სირაძე შენიშნავს: „ბივრილი არმაზის (თუ მზის ღვთაების) იმ ნიშან-თვისებათა სიმბოლოა, რომელიც ეზოთერული გზით ნინოს უნდა გადმოსცემოდა. ბივრილი მიაწინებს, რომ ნინო მზიური ძალის მქონე ღვთაების მემკვიდრეა. ამ თვისებას, ცხადია, წარმართული ქალ-ღვთაება ატარებდა“ (სირაძე 1987:91). გარდა ამისა, მკვლევარის აზრით, „ბივრილი ქრისტემდელთა შორის ღვთაებრივი ნაპერწკლის არსებობას მოასწავებს. ამიტომაც წამოიღო იგი წმ. ნინომ არმაზის კერპთა მსხვერვის

ადგილიდან. არც ის არის უმნიშვნელო, რომ ბივრილი ზაბილონის ქვა ყოფილა (თუალთაჲ). აქ იგულისხმება იაკობის შვილი და აქედან- ღვთისმშობლის მოდგმაც. ზაბილონი ხომ ნინოს მამასაც ერქვა...იგი ქრისტიანობის გამავრცელებელი იყო...(სირაძე 1997:153).

ჩვენი დაკვირვებით, ბივრილის სიბოლური მნიშვნელობის დადგენისათვის გარკვეულ მნიშვნელობას იძენს ის ფაქტი, რომ მისი პოვნა ნინოს მიერ ფერისცვალების დღესესწაულს დაუკავშირდა. ფერისცვალება, ამ შემთხვევაში, შესაძლოა ახალი რელიგიური თვალსაწიერის ფორმირების მნიშვნელობით გავიაზროთ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნინოს ხელში მისი (ბივრილის) გადასვლა პირდაპირ მიუთითებს ქართველთა მოქცევისა და რელიგიური თვალსაწიერის „ფერისცვალების“ გარდაუვალობაზე.

გამოდის, რომ პატრიოსანი თვალი დაკარგვის მომენტში გადის ინიციაციის გზას, კერპთა მსხვრევის შემდეგ კი გვევლინება, როგორც ერის სულიერი მეტამორფოზის სიმბოლო.

როგორც მკვლევარი რ. სირაძე ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაიზე“ დაყრდნობით მიუთითებს, სიმბოლო ბივრილი არის ნიშანი, რომელიც მოასწავებს ყუდროებასა და სიმშვიდესა და სიწმინდესა... (სირაძე 1987:89).

ნიშანდობლივია, რომ ეს თვისებები ქართლის მოქცევის ძირითად ნიშნებად იქცა კერპთამსხვრევის შემდეგ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქვის სამივე მახასიათებელი (ყუდროება, სიმშვიდე და სიწმინდე) კათარზისის, სულიერი მეტამორფოზის დაწყებაზე მიგვითითებს ქართლის მოქცევის ქრონიკაში. როგორც ზ. გამსახურდია შენიშნავს, ინიციაციის გზა „სულიერი კათარზისის გზაა, „ვინაიდან ინიციაციის მიზანია საზეო სიბრძნის მიცემა ადამიანისათვის“. ეს სიბრძნე ქართველებმა ნინოს ხელით მიიღეს, სიბრძნის სიმბოლო კი ქვა ბივრილი გახდა (გამსახურდია ზ. 1991:68).

ბივრილი ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲში“ მე-11 ნომრად არის მოხსენიებული. თუ ამ ფაქტს სიმბოლური მნიშვნელობით გავიაზრებთ, ქართლის მოქცევაში აღწერილი წარღვნის ეპიზოდი მეთერთმეტე ჟამის მოახლოვების მომასწავლებელი უნდა იყოს- დასასრულის დასაწყისისა და, იმავდროულად, სულიერი განახლების დრო დადგა ქართველთათვის.

საილუსტრაციოდ გამოვიყენებთ „თუალთაჲში“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკაჲში“ ჩართულ პასაჟებს: „...რამეთუ ქუეყანაჲ შეიძრა და უფსკრულნი აღიძრნეს და ქუესკნელნი ჯოჯოხეთისანი დაემჯუნეს? და თქუნ მას დღესა რასა იქმოდეთ ანუ რაჲ იყო საქმე იგი? ხოლო მათ მოიხსენეს და თქუნეს: ერთი ვინმე მაცდური, რომელსა ერქვა იესუ, შევიპყართ და ჯუარს- ვაცუთ. ხოლო აღდგომილთა მათ აღიმალეს ხმაჲ და იტყოდეს: ვაჲ თქუნდა! იგი იყო რომელ მოვიდა ჩუენდა და ზღუდენი ჯოჯოხეთისანი დაამჯუნა...და აღგვადგინა ჩუენ სამარეთაგან ჩუენთა...“ (შ.კ. 1979:165) და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ის ეპიზოდი, სადაც წარმართულ დღესასწაულზე მცხეთაში მომხდარი დიდი სტიქიის ამბავია მოთხრობილი, რომლის დროსაც ხდება უმძიმესი ადამიანური ცოდვებისთვის (კერპის ღმერთად მიჩნევა, ბავშვების მსხვერპლად შეწირვა და ა. შ.) ყოველივე ამის მოქმედთა უფლის სამსჯავრზე განკითხვა.

სიმბოლო ბივრილი ქართლის მოქცევის ქრონიკაში აღდგომის იდეის მატარებელია. მას ხომ ძველი რწმენის დამხობის შემდეგ ახლის განსამტკიცებლად იყენებს ქართველთა მახარებელი.

გარდა ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, ის არის სასწაულებრივი განკურნების ძალის მქონე ქვა, რომელიც ჩვენი აზრით, სწორედ ამგვარ სასწაულთა განსახორციელებლად გადარჩა და აღმოჩნდა წმ. ნინოს ხელთ. მისი (ნინოს) ყოველი ქმედება ღრმა რელიგიური და არა მარტო რელიგიური ცოდნით არის ნაკარნახევი.

შატბერდის კრებულის რედაქტორი რედაქტორი „თუალთაჲს“ საშუალებით ახერხებს ბივრილის დესაკრალიზებას და ზოგიერთი წარმართული თვისებების შენარჩუმების გზით ახალი სემანტიკური ფუნქციით დატვირთვას, ანუ მის ქრისტიანულ-ინიციაციური სიბრძნის სიმბოლოდ გადაქცევას. მკვლევარმა რ. სირაძემ სამართლიანად შენიშნა, რომ „შატბერდის კრებულში“ გრიგოლ ნოსელის, ეპიფანე კვიპრელის, ნეტარი იპოლიტეს და სხათა თხზულებები, შემთხვევით არ არის შეტანილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის გვერდით. მათ ერთ კრებულში თავმოყრას აქვს თავის მიზეზი. მკვლევარის თქმით: „შატბერდის კრებულის აგებულება დიდად არის განპირობებული „ნინოს ცხოვრების სიმბოლიკის განმარტების მიზნებით“ (სირაძე 1997:91).

ქართლის მოქცევის ქრონიკის ისეთი ტექსტების გვერდით განთავსებამ, როგორებიც გახლავთ გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“, ეპიფანე კვიპრელის „თუალთაჲ“ და სხვა, გადაწყვიტა ჩვენი დროის მეცნიერული ინტერესებით გამოწვეულ მრავალი პრობლემური საკითხი და გასცა მათ სათანადო და არგუმენტირებული პასუხები.

მაგალითად, „თუალთაჲს“ ინფორმაცია, ვფიქრობთ, უძვირფასესი წყარო იყო მოქცევის ქრონიკის ერთ-ერთი სიმბოლოს, ბივრილიონის ძველ (წარმართულ) და ახალ (ქრისტიანულ) მნიშვნელობათა განსაზღვრისათვის. ამ თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ გვერდით მოთავსებამ „მატბერდის კრებულში“ მნიშვნელოვანი სამსახური გაუწია იმდროინდელ წიგნიერ საზოგადოებას, როგორც გარკვეული ტიპის ეგზეგეტიკურმა წყარომ, მომდევნო პერიოდში კი ლიტერატურის კრიტიკოსებს მისცა საშუალება, გაეკეთებინათ მნიშვნელოვანი დასკვნები.

4. საჯვარე ხის სიმბოლური გააზრებისთვის „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“

სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე მცენარეთა შორის ქართლის მოქცევის ქრონიკაში საინტერესოა „საჯვარე ხე“, რომლის მოძიება- შერჩევასაც დიდ გულმოდგინებას იჩენენ გაქრისტიანებული ქართველები.

ფაქტი ადასტურებს აზრს ქართველთა წინაპრების განსაკუთრებული მოკრძალების შესახებ-მცენარეთა გარკვეული ჯიშებისადმი. ჩვენი აზრით, რიტუალი მოძველებული ტრადიციის ახლებურად გარდასახვისა და ხელახალი რელიგიური შემოთავაზების ერთგვარი მცდელობაა.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ თავდპირველად, ქრიატიანული აზროვნების გავრცელების პირველ ეტაპზე ხე-მცენარეები, სხვა წარმართულ ღვთაებებთან ერთად, ახალმა რელიგიურმა მოძღვრებამ (ქრისტიანობა) განდევნა ადამიანის ცნობიერებიდან და დაიწყო სიმბოლოთა დესაკრალიზების და ახლებურად გადააზრების მეტად საინტერესო პროცესი.

წარმართულ სიმბოლოთა დესაკრალიზების ფაქტი უპირველესად ბიბლიურ ისტორიაში დაფიქსირდა. აქ საკრალური ხის (წარმართული გაგებით) ადგილი

„დაიჭირა ღვთაებრივმა ხემ, რომელიც მარცვლიდან აღმოცენდა“ (ცნ 1974 : 276) ხელახლა იშვა.

ამ მნიშვნელოვანი მოვლენის კვალობაზე „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, სწორედ წარმართული საკულტო ხეებისაგან იქმნება ყველა უმთავრესი ქრისტიანული სიმბოლო, მათთან ერთად ჯვარი, ახალმორწმუნე ქართველთა სალოცავი. როგორც მკვლევარი ქ. ელაშვილი შენიშნავს: აქ სიცოცხლის ხე ერთგვარი დამაკავშირებელია წარმართული რწმენისა ქრისტიანობასთან, ამიტომ სწორედ ასეთი ხე მოკვეთა მირიანმა, რათა მისგან შეექმნა ჯვარი“ (ელაშვილი 1993 :354).

მოკვეთილი ხე მისტერიულია, მას სასწაუთქმედების უნარი აქვს, რომელიც მკვლევარ რ. სირაძის თქმით „გარედან კი არ ეძლევა სულიწმინდის ან ქრისტეს მიერ, არამედ მასშია, მისი შინაგანი ძალისხმევა“ (სირაძე 1987:113). ხის ამგვარ ძალას გრძნობენ და ხედავენ წარმართი ქართველები, სწორედ ამიტომ დაისახეს მიზნად მისგან ჯვრის დამზადება, თუმცა ტექსტის რედაქტორები არაფერს ამბობენ სასწაულებრივი მცენარის სახელწოდების შესახებ თუ არ ჩავთვლით ეპიზოდს: „და იყო ხილვად მისი შუენიერი და სულ-ჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მისთჳს ალვისა“ (ძეგლები 1964:148), რაც ჩვენი ვარაუდით, გადამწერთა მიერ ტექსტის „გამართვის“ დროს დაშვებული შეცდომისა თუ უგულისყურობის წყალობით ფრაზის შინაარსს აბუნდოვანებს და მკვლევარს ერთგვარი დილემის წინაშე აღმოაჩენს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს ერთი შეხედვით სავსებით ლოგიკური დასკვნა, რომ საჯვარედ მოკვეთილი ხე მუხაა, რადგან ტექსტში ხსენებული „ალვა“, როგორც მკვლევარი რ. სირაძე შენიშნავს „ქრისტიანიზებული სახე უნდა იყოს ადგილობრივ გაკულტებული მუხისა. ის მარტო ხეც, კლდეზე მდგარი, რომლისგანაც ჯვრები გააკეთეს და სამოთხეში ამოსული, თითქოსდა ლიბანიდან მოტანილი ნამვი-ორივე სინამდვილეში მუხას უნდა გულისხმობდესო (ალვის სიმბოლიკას ჩვენ უკვე შევხებთ-ქ.გ.)“ (სირაძე 1987:110).

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ საკულტო ხეთა ნუსხაში ერთადერთადერთია მარტო ხე, რომელსაც სახელი არ აქვს, სხვები სახელდებით იხსენიებიან: ბაბილო, აკაკის ხე, კვიპაროსი. ამდენად ფრაზა, „და იყო ხილვად მისი შუენიერი და სულ-ჰამო,

ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მის ალვისა“ (ძეგლები 1964:148) მოგვიანო პერიოდის ჩანამატს ჰგავს ტექსტში, რის საფუძველსაც გვამღევს რედაქციათა შორის არსებული განსხვავება. „ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ ვერსიაში, რომელიც შატბერდულ-ჭელიშურ ვარიანტებს გვთავაზობს ნათქვამია: „რა ჟამს მოეკვეთა ხე იგი...და მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა ზეზე რტოითურთ და ფუცლით შემოაქუნდა ქალაქად...მაშინ ძირსა ზედა აღმართეს, კარსა ეკლესიისა, სამხრეთისა და ჰბერვიდა წყალთაგან ნიავი და შლიდა ფურცელთა მის ხისათა...და იყო ხილვად მისი შუენიერი და სულ-ჰამო, ვითარცა სმენით ვიცით ხისა მის ალვისა“ (ძეგლები 1964:148), ხოლო „შატბერდის კრებულის“ თანახმად ხის სახელი არსად არის ნახსენები: „...და ძიება-ყვეს ხუროთა და პოვეს ხე ერთი, მდგომარე ბორც[უ]სა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაოდეს დასცვიოდა. და სულ-ჰამოდ იყო ხე იგი და შუენიერი ფრიად,...და ადგილი იგი ბორცვ შუევალი იყო კლდისაგან. და უთხრეს მეფესა და ეპისკოპოსსა. ხოლო მეფემან წარგზავნა ძე თვისი და მთავარ[რ]დიაკონი და იხილეს შუენიერად დგომად ხისა მის, ხოლო ფურცლოდა ჟამთა არისათა. და იტყოდა მთავარდიაკონი იგი მუკლსა დავითისსა, ვითარმედ: ესე ხე არს დანერგული თანა წარსავალსა კლდისასა ზეგარდამოდთა ცუართა მორწყული და ფურცელნი მისნი არა დასცვენ უკუნისამდე“ (შ.კ. 1979:322). როგორც ხედავთ შატბერდულ ვარიანტში ავტორმა სრული თანმიმდევრობითა და აზრობრივი ლოგიკის დაცვით ისე აღწერა საჯვარე ხე, რომ მისი სახელი არსად უხსენებია, ამდენად მიგვაჩნია, რომ თხრობის დასკვნით ნაწილში (ყველა სხვა ვერსიაში) „ალვის“ გამოჩენა უხერხული მოულოდნელობა უფროა, ვიდრე ეპიზოდის ლოგიკური ფინალი.

უნდა ითქვას, რომ ქართლის გაქრისტიანების ისტორიის შემცველი არც ერთი მხატვრული თუ ისტორიული წყარო არ გვამღევს საშუალებას „მარტო ხის“ სახელის შესახებ გვქონდეს სწორი წარმოდგენა, რაც აუცილებელია ქართული რელიგიური ცნობიერების და ქრისტიანობის გავრცელების პერიოდის ზოგიერთი ეპიზოდის თავისებურების ასახსნელად. უსახელო ხის სახელის ძიებამ ერთ საინტერესო ფაქტს მოჰფინა ნათელი.

„1984 წელს „ეიას“ ხის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით ახალი თვალსაზრისი გამოთქვეს თ. გამყრელიძემ და ვ. ივანოვმა. ხეთური წერილობითი წყაროების „ეიას ხე“ ურთხელთან გააიგივეს და იგი მსოფლიო ხედ გაიაზრეს“ (ხაზარაძე...1988:169),

თავად „ეია“ ინდოევროპულ ტრადიციებში (ძველ კელტებთან, ნორვეგიელებთან, საქსონებთან და ა.შ.) „სიკვდილის შემდეგ აღორძინების სიმბოლოს წარმოადგენს“ (მნათობი,1988:168). სტატიის „ხეთურ- ქართული მითოლოგიური პარალელები“ ავტორთა მიზანს წარმოადგენს ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხის კონსტატაცია, როგორც გახლავთ თ. გამყრელიძისა და ვ.ივანოვის საზრისის გამყარება ქართული წარმართული ტრადიციების მონაცემებით.

მკვლევართა აზრით, ურთხელი არა მარტო ხეთების, საქსონების, ძველი კელტების მითოლოგიურ წარმოდგენებში აისახა, როგორც სიცოცხლისა და კვლავგანახლების სიმბოლო, არამედ ქართველთა წარმართულ ცნობიერებაშიც ჰპოვა საინტერესო ასახვა, რასაც მოგვიანებით შევხებით.

ახლა კი შევეცდებით ურთხელზე არსებული რწმენა-წარმოდგენები განვიხილოთ „მოქცევა ქართლისაჲს (წმ. ნინოს ცხოვრების)“ „საჯვარე ხის“ ფონზე და ამ გზით მოვახდინოთ უსახელო ხის იდენტიფიკაცია.

1. ხე სამონადირეო ეპოსთან ავლენს კავშირს: „მონადირეთაგან სმენით გუესმინაო“-აცხადებს მეფე მირიანი. მეფის განაცხადის საფუძველზე დავინტერესდით არსებობდა თუ არა უთხოვართან დაკავშირებული რიტუალური სცენა, რომელიც დაგვარწმუნებდა ხის სამონადირეო ეპოსთან შესაძლო კავშირში. აღმოჩნდა, რომ დღესასწაულს, რომელშიც მონაწილეობას თოფებით შეიარაღებული მამაკაცები იღებდნენ ესქედას დღესასწაული ერქვა. მონადირეები იკრიბებოდნენ ესქედას გორაზე, სადაც დიდი ურთხელები იდგადა ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ თოფის სროლაში“ (ნ.ხაზარაძე,თ. ცაგარეიშვილი).

საჯვარე ხის პირველი ნიშანი დაემთხვა უთხოვართან დაკავშირებულ მითოლოგიურ ტრადიციას, ამრიგად შედგა პარალელიც: სამონადირეო ეპოსი – მირიანის ნაამბობი.

2. ხის თესლს მაკურნებელი ძალა აქვს, დაჭრილი ირმები მისი ნაყოფით იკურნებიან. კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რომ ქართული მედიცინის ისტორიას შემორჩა „სამეგრელოს მთიანეთში ურთხელთან დაკავშირებული ერთი რიტუალი, რომლის მთავარ მოქმედპირს ქალი (დედა)წარმოადგენს. გადმოცემის მიხედვით ურთხელთან მისასვლელად მლოცველი ქალები თადარიგს ღამით იჭერდნენ. რიტუალური კვრების გამოსაცხობად მჭადის ფევილისა და ღერღილისაგან მოამზადებდნენ ცომს, რომელსაც ურთხელის წიწვს ურევდნენ და ავადმყოფი შვილის გამოჯანმრთელების თხოვნით ტყეში, საკულტო ურთხელთან მიჰქონდათ“ (ხაზარაძე...1988: 169).

ასევე საინტერესოა გურულ კარაბადინში დაცული ცნობა იმის შესახებ, რომ ურთხელის კაკალი სურავანდის ქარის, კბილის ტკივილის, ღრძილების დაავადებების წინააღმდეგ უებარი საშუალებაა. მკვლევართა მიერ „მარტო ხის“ სიმბოლიკის მუხის კულტთან გაიგივება, ალბათ იმით იყო განპირობებული, რომ მას მკურნავი ძალა ჰქონდა (დაჭრილი ირმები ჭამდნენ მის თესლს). მუხის უნიკალურ სამკურნალო თვისებებზე ბევრი რამ არის ცნობილი, შეიძლება ითქვას დღემდე გამოიყენება ხალხურ მედიცინაში არაერთი დაავადების სამკურნალოდ, თუმცა ამ კუთხით არანაკლებ შთამბეჭდავია უთხოვარის მნიშვნელობაც.

ვფიქრობთ, მუხისა და მასთან ერთად ურთხელის სამკურნალო თვისებები საჯვარე ხედ ერთის ან მეორის გამოცხადებისთვის საფუძველს მოკლებული არ არის.

გარდა იმ ორი ძირითადი საკითხისა, რომლებსაც შევეხეთ (საჯვარე ხის მკურნავი ძალა და სამონადირეო ეპოსი) „მარტო ხის“ სიმბოლიკის განხილვა შეიძლება ხეთური თელეფინუს მითის საკულტო მცენარის, „ეიას“ სემანტიკური ნიშნით. როგორც თ. გამყრელიძემ და ვ. ივანოვმა შენიშნეს, აღნიშნული მცენარე „ფიგურირებს მითის ფინალურ ნაწილში, სადაც გაქცეული ღვთაების-თელეფინუს დაბრუნებაა აღწერილი“ (ხაზარაძე...1988: 170). მითის თანახმად დაბრუნებული თელეფინუს „წინ ეიას ხეს დგამენ“ (ხაზარაძე...1988: 170), ჟესტი სიმბოლურად განასახიერებს მაღლიერებასაც, რომელსაც ხეთები გამოხატავენ დაბრუნებული ღვთაებისადმი და ასევე კეთდება მინიშნება იმაზეც, რომ „ეია“ მარადიულობის, უღევი სასიცოცხლო ძალის, ნაყოფიერების, გამრავლების, მოკვდავი და აღორძინებადი ბუნების და თავისუფლების

სიმბოლოცაა (ხაზარაძე...1988:170). „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ვერსიაშიც კლდეზე მოკვეთილ უსახელო (საკულტო) ხეს ახლადაგებული ტაძრის შესასვლელთან დგამენ. „მოქცევაჲ“ მოგვითხრობს: „მაშინ ძირსა ზედა აღმართეს კარსა ეკლესიისასა, სამხრითსა, და ჰბერვიდა წყალთაგან ნიავი და შლიდა ფურცელსა ხისა...“ (ძეგლები 1964:148).

სხვა პასაჟებთან ერთად (სამონადირეო ეპოსი, ხის მკურნავი ძალა), ვფიქრობთ, ამ ეპიზოდშიც არის შესაძლებელი მითოლოგიური პარალელების ხაზგასმა. თუ ხეთები თელეფინუს მითში „ეიას“ წარმოგვიდგენენ, როგორც მკვდრეთით აღდგომისა და კვლავგანახლების სიმბოლურ სახეს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატიაწეში ანალოგიური მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული „საჯუარე ხეს“, ისიც მკვდრეთით აღდგომის ერთგვარი სიმბოლური რემინისცენციაა. ამაზე მიგვითითებს ის ფაქტი, რომ ტაძრის შესასვლელთან დადგმულმა, ძირიდან მოკვეთილმა ხემ „ოც და ათჩუდმეტ დღედმდე...არა შეიცვალა ფურცელი მისი“ (ძეგლები 1964:148). როგორც ვხედავთ ფაქტი საგანგებოდ აღნიშნეს „მოქცევაჲს“ ავტორებმა.

გარდა ყოველივე ზემოაღნიშნულისა, ჩვენთვის საინტერესო ხის მნიშვნელობა არ შემოიფარგლება მხოლოდ მითოლოგიური სემანტიკით, მას არანაკლებ მნიშვნელოვანი ქრისტიანული სიმბოლიკა აქვს.

ხე ტექსტის მიხედვით „ჟამისა ამისთვის დამარხულ არს“. როგორც მკვლევარი ლ. პატარიძე შენიშნავს, „ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ქვეყანა წინასწარ გამოურჩევია ღმერთს ჭეშმარიტების შესაცნობად“ (პატარიძე1989:160). პატარიძის აღნიშნული საზრისი საგულისხმოა, რადგან ქართლის მოქცევის მატიაწის შექმნა ქართველი ავტორების მიერ იყო მცდელობა ქართული წმინდა წიგნის (ერთგვარი ბიბლიის) შექმნისა, სადაც ბიბლიური თხრობის ფონს მიუსადაგებდნენ ქართლის მოქცევისა და მისი შემდგომი ქრისტიანული ყოფის ისტორიას. ბიბლიურ პერსონაჟთა ადგილს დაიჭერდნენ ქართლის მოქცევის ისტორიაში უმთავრესი მნიშვნელობის და როლის მქონე პერსონაჟები, რომლებიც სიმბოლური მონაცვლეები იქნებოდნენ ძველი თუ ახალი აღთქმის წმინდა სახეებისა. ჩვენი აზრით, ქართული ლიტერატურული ტრადიცია ცვლის მხოლოდ გმირს, ხოლო გარემო მჭიდროდაა დაკავშირებული ბიბლიურ რეალიებთან და კაცობრიობის წინაპართა სარწმუნოებრივ პათოსთან (წმ. ნინოს ცხოვრება რომ

მრავალმხრივ სიმბოლიკას შეიცავს, ამის შესახებ არსებობს კიდევ მოსაზრება) საერთო გზა კი (ბიბლიისა და ქართლის მოქცევის ქრონიკისა) გადის ძველადმოსავლურ მითოსურ ტრადიციებზე.

როგორც აღვნიშნეთ, გარდა წარმართული სიმბოლიკისა ურთხელი საკულტო მნიშვნელობით გვხვდება ძველ აღთქმაშიც. საღვთო ისტორიის თანახმად ერთხელ მოსე წინასწარმეტყველმა სინას მთის სიახლოვეს დაიწყო ტაძრის შენება. თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ღვთის სახლი ამას თავად უფალი აუწყებდა გამოცხადების ჟამს. აქ ყურადღებსა იქცევს ტაძრის ინტერიერი, სადაც ყველა საკულტო ნივთი ურთხელის ხისაგან კეთდება, რომელსაც ბიბლიის მცხეთური ხელნაწერი (მე-17-მე-18 ს.ს.) „ულპობელ ძელს“ უწოდებს („და შეჰქმნე წამების კიდობანი ძელთაგან ულპოლველთა“ (გამ. 25:10). ტაძრის მთელი აღჭურვილობა, ყველაფერი რაც ღვთის სახლში დაიდებს ბინას საჭიროა დამზადდეს ურთხელისაგან, რომელიც, როგორც ჩანს, ამგვარ პატივს შემთხვევით არ იმსახურებს.

ცხადია, რომ მერქნის სიმაგრისა და მოწითალო ფერის გამო უთხოვარს უძველესი დროიდან მიენიჭა უდიდესი მნიშვნელობა ხუროთმოძღვრულ ხელოვნებაში. ამას მოსეს კიდობნის ამბავიც ადასტურებს და ისიც, რომ ჩვენს დრომდე უამრავი ციხე და ტაძარია მოღწეული, რომლებსაც საყრდენებად ურთხელის ბოძები აქვთ დატანებული (გეგეჭკორი 1988:30). უაღრესად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მიუხედავად ურთხელის უნიკალურობისა, ქართველი კაცი მის ყოველდღიურ ყოფაში გამოყენებას დაბეჯითებით ერიდებოდა (არსებობს ხის სახელის ხალხური ახსნაც: „არ ითხოვების სიძვირის, სიძვირფასის გამო“ (ხაზარაძე...1988:171). თუკი ამ უკანასკნელ ფაქტს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „მარტო ხესთან“ მიმართებით განვიხილავთ აღმოვაჩინოთ, რომ კლდეზე მდგარი ხის მოკვეთა მას შემდეგ გახდა შესაძლებელი, რაც ამისი აუცილებლობა ქვეყანაში შექმნილმა სარწმუნოებრივმა ცვლილებამ წარმოშვა. მე-4 საუკუნეში ქართველებმა იციან ამ მცენარის უნიკალურობის შესახებ, თუმცა მიახლოებასაც კი არიდებენ თავს. მხოლოდ ეპისკოპოს იოანეს მითითებისა და კურთხევის შემდეგ მიდიან ერთგვარ „რისკზე“ და მანამდე ხელშეუხებ საკულტო ხეს ჯვრების დასამზადებლად ჭრიან.

ამგვარად, შესაძლებელია „ მოქცევას“ ქრონიკაში „მარტო ხის“ საიდუმლო შიფრის წაკითხვის ერთ, სავარაუდო, ვერსიად ურთხელის სიმბოლიკასთან მისი დაკავშირება, თუმცა იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არ არის ერთადერთი და საბოლოო ვერსია.

5. ბოდბე წარმართობისა და ქრისტიანობის დროს

ქართლის მოქცევის ამსახველ ტექსტებში მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა ტოპონიმებს. ასეთი მკვეთრი აქცენტი, კონკრეტულ ადგილებზე მინიშნება, სავსებით ცხადყოფს რედაქტორთა მიზანს, მოახდინონ საკულტო (არაქრისტიანული მნიშვნელობით) ადგილების ქრისტიანიზება. როგორც რ. სირაძე შენიშნავს, „მცხეთის ქრისტიანულ რეალიებში ახლებურად იქნა გადააზრებული არა მხოლოდ ადგილობრივი წარმართული წარსული, არამედ, ბიბლიური სიწმინდენიც“ (სირაძე 1987:87).

წარმართული რეალიების რელიგიურ მნიშვნელობასთან დაკავშირებული საკითხები მრავალმხრივ არის შესწავლილი მკვლევართა მიერ, ამდენად, ჩვენ აღარ შევეცდებით მათ ხელახალ შესწავლას, თუმცა ამ მიმართულებით საინტერესოდ გვეჩვენა წმინდა ნინოს ძვალთშესალაგის ბოდბეში არსებობის საკითხი.

„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ გეოგრაფიულ სახელს „ბოდბე“, როგორც მკვლევარმა ი. ლოლაშვილმა შენიშნა წარმართული ღვთაებების პანთეონთან აქვს უშუალო კავშირი. მისი თქმით: „ამით ჩვენ წინ იშლება ახალი კულტურული სამყარო, ქრისტიანობის წინადროინდელი გარემო, რომელზეც ფესვები გაიდგა ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ“ (ლოლაშვილი 1971:152).

„მოქცევამ ქართლისაჲს“ ქრონიკაში ვკითხულობთ: „მაშინ დავჰმარხეთ წმიდაჲ იგი გუამი მისი ყოლადვე დიდებულისაჲ ბოდს-დაბასა კახეთისასა“ (ძეგლები 1964:161). გარდა იმისა, რომ ეს ადგილი წმინდანის საუკუნო განსასვენებლად იქცა, ტექსტის არსენ ბერისეული რედაქცია მოგვითხრობს: „მოვიდა ნინოსთან ბუდს დედოფალი კახეთისა სუჯი და მისთანა მთავარნი და მხედრები...და მათ სიხარულით შეიწყნარეს სწავლაჲ

ნინოსი. როგორც ირკვევა, კახეთის დედოფალმა სუჯიმ, ქრისტიანობა ბოდბეში მიიღო, როგორც ლოლაშვილი მიუთითებს, წარმართულ სამლოცველოში (ლოლაშვილი 1971:148).

აგიოგრაფიულ ძეგლებში წარმართული სიმბოლიკის კვლევისას ხშირად ტოპონიმი ხდება საკითხის საიდუმლო გასაღები. ამ შემთხვევაშიც წმინდა ნინოს ბოდბეში დაკრძალვას კონკრეტული მიზეზი განაპირობებდა. უკვე გამორკვეულია (ისტორიკოსების მიერ), რომ იმ დროისთვის ბოდბე ითვლებოდა „განსაკუთრებით დიდ საკულტო კერად“ (ი. ლოლაშვილი). ამაზე მეტყველებს სახელის ეტიმოლოგიაც: როგორც ი. ლოლაშვილმა შენიშნა, „ბოდი/ბუდი“ უნდა იყოს ფალაური წარმოშობის სიტყვა, რაც ნიშნავს „კერპს“ (ლოლაშვილი 1971:149). მისივე გამოკვლევის საფუძველზე „დაბა ბოდი ქართულ საისტორიო წყაროებში ჩანს რომელიღაც დიდი ღვთაების საკერპოდ, სადაც სალოცავად თუ მსხვერპლის შესაწირად მიდიოდნენ ქართლელნი და ჰერ-კახელნი“ (ლოლაშვილი 1971: 148).

თუ ერთმანეთს დავუკავშირებთ სახელის ეტიმოლოგიურ და ადგილის წარმართულ მნიშვნელობებს აღმოჩნდება, რომ საკერპო მისტერიული ადგილი, სადაც არსებობდა უდიდესი საკულტო ტაძარი, ხელახლა იქცა, ასევე უდიდეს მისტერიულ ადგილად, ოღონდ უკვე ქრისტიანული გააზრებით, სადაც გაქრისტიანების შემდეგ ქრისტიანული ლოცვები აღევლინება.

ამგვარ ფაქტებს პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ მისტერიათა ჩანაცვლების პრინციპები, რაც დამახასიათებელია ადრეული პერიოდის ქართული აგიოგრაფიისათვის.

6. ზორიასტრი, ბიბლიური მოსე, წმინდა ნინო

„მოქცევამ ქართლისადს“ ქრონიკაში არის ერთი ეპიზოდი, რომელიც წმინდა ნინოს მცხეთაში მოსვლისა და სამეფო ბაღში („მაყვლოვანსა მას შინა“) დამკვიდრების შესახებ მოგვითხრობს. ეს ადგილი მკვლევარ რ. სირაძის მიერ „ადგილის დედის“ მნიშვნელობითაა გააზრებული. მისი თქმით, „ნინომ მცხეთაში მაყვლოვანში

დაისადგურა, მისი „მეუფე“ გახდა . აქაურობაც თავისებურ „სამოთხედ“ იქცა. ნინო და მაყვლოვანი სიმბოლური სახეა. ეს სახე, ერთი მხრივ, ბიბლიას ეხმიანება: „ეჩუენა მას (მოსეს) ანგელოზი უფლისა ცეცხლისა აღისათა მაყვლოვანით გამო, და იხილა, ვითარმედ მაყვლოვანსა მას აღტყდების ცეცხლი და მაყული იგი არა შეიწვების“ (სირამე 1997: 107). ან კიდევ, „ გამოეცხადა უფლის ანგელოზი (მოსეს) ცეცხლის ალად შუაგულ მაყვლოვანში. ხედავს, ცეცხლი უკიდია მაყვლოვანს, მაგრამ არ იწვის მაყვლის ბუჩქი“ (გამ. 3:2).ამ გამოცხადების ჟამს უფალი მიმართავს მოსეს: „მოსე, მოსე...ახლოს ნუ მოხვალ! გაიდრე ფეხსამოსი, რადგან ეს ადგილი, სადაც შენ დგახარ, წმინდა მიწაა...(გამ. 3:5).

ფ. მეტრეველი ნაშრომში „აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი“ შენიშნავს: „წმინდა ნინოს ცხოვრების პარადიგმულ სახისმეტყველებაში მნიშვნელოვანია ბიბლიური მოსე. „უცხოობა“ წარმოადგენს მათს მდგომარეობას...(მეტრეველი 2000:56). ამდენად, საკითხის შესწავლის დროს, მკვლევართა მიერ დასმულ ტრადიციულ კითხვას, რატომ აფარებს მცხეთაში მოსული წმინდანი თავს მაყვლოვანს? ცალსახა პასუხი შეიძლება გაეცეს: იმიტომ რომ ამ ფაქტს ბიბლიური სიმბოლიკა განსაზღვრავს (მოსე მაყვლოვანში).

ჰაგიოგრაფიული მწერლობის კვლევისას ერთ სიბრტყეზე დალაგებული ფაქტები და მოტივები ყოველთვის ქმნიან განცდას, რომ ყოვლგვარ რეალობას წინაპირობები განსაზღვრავს. სწორედ ამ წინაპირობებისა და ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში დაცული ინფორმაციის ურთიერთშეპრისპირებაა ჩვენი მიზანიც.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ წმინდა ნინოსა და ბიბლიურ მოსეს აერთიანებთ ძირითადი ნიშანი-„უცხოობა“ (ფ.მეტრეველი). აქედან გამომდინარე წმ. ნინოს მაყვლოვანში დამკვიდრებისა და განმარტოების მიზეზის ახსნაც გაუადვილდათ მკვლევარებს, მორალური ან მსოფლმხედველობრივი განხვავება პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ საზოგადოება და პიროვნებას შორის დასახელებულ მოტივებზე დამყარებული გაუცხოვების პრობლემატიკა, ძველი აღთქმის ისტორიის მსგავსად, ზოროასტრელთა საკრალურ წიგნშიც ფიქსირდება. წიგნს „ავესტა“ ქვია. ამ წიგნის მიხედვით „ზარათუსტრა დაბადებულა ბაქტრიაში... მისი ქადაგებანი არ

შეისმინეს მისმა თანამემამულეებმა. დევნის გამო მას მოუხდა სამშობლოს დატოვება და იგი შეეფარა ირანის ჩრდილო -აღმოსავლეთით მდებარე სამეფოს მეფეს-ვიშტასპას (საუბარი შეეხება სკვითების ქვეყანას, ამ მეფის სახელი არა ერთ გათაშია დასახელებული-ქ.გ.), სადაც მისი მოძღვრება შეიწყნარეს“ (გამსახურდია კ.ზ.1995:53).

ამრიგად, უცხოა ზოროასტრი, როგორც საკუთარი, ისევე ახალი საზოგადოებისთვის, რომელსაც თავი შეაფარა. უცხოა მოსე ებრაელებისთვის, მას ისინი ასე მოიხსენიებენ: „ის კაცი, მოსე“. უცხოა ნინო იმ ქვეყანაში, სადაც უფლის სურვილით მოვიდა.

საზოგადოებასთან გაუცხოვების ძირითადი მიზეზი მუდამ კომუნიკაციის პრობლემაა. არ ესმოდათ ზოროასტრის, იმიტომ, რომ არ ესმოდათ მისი ახალი ზნეობრივი კოდექსის ენა. არ ესმოდათ მოსესი, რადგან არ იცოდნენ თავისუფლების ფასი ებრაელებმა (ხშირად უხირდებოდნენ ისინი თავიანთ წინამძღოლს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა სანოვაგე შემოაკლდებოდათ უდაბნოს გაუთავებელ გზაზე). რაც შეეხება წმინდა ნინოს გაუცხოვების მიზეზს, აქ პირიქითაა: ნინოს არ ესმის იმ ხალხისა, რომლებიც კერპებსა და ცეცხლს ეთაყვანებიან: „ვხედვდით ცეცხლის მსახურსა მას ერსა და მოგუებასა და ცთომასა მათსა...ვტიროდე წარწყმენდისა მათისათვის და უცხოვებსა ჩემსა ვეგლოვდი“ (ძეგლები 1964:118).

გარდა დასახელებული არგუმენტებისა, რომლის საფუძველზეც შეიძლება სამი სულიერი მოძღვრის ცხოვრებათა საერთო შტრიხების აქცენტირება, ჩვენ კიდევ ერთ, მნიშვნელოვან გარემოებას მივაქციეთ ყურადღება.

ირანული ტრადიციის მიხედვით „ზოროასტრი სიბრძნისა და სიმართლის სიყვარულის გამო განემორა ადამიანებს, რათა განმარტოებით ეცხოვრა ერთ მთაზე. მაშინ ცეცხლი გარდამოხდა ზეციდან და მთა გარემოიცვა აღმა, რომელიც დღე და ღამ გიზგიზებდა. აქ ერთხელ სპარსთა მეფე მოვიდა. ზოროასტრი უვნებლად გამოვიდა ცეცხლიდან და ეჩვენა მათ. შემდეგ მითითება მისცა შეეწირათ მსხვერპლი, ვინაიდან ღმერთი აქ გამოცხადდა“ (გამსახურდია კ.ზ. 1995:55). ახლა აღვადგინოთ მოსეს ეპიზოდი ბიბლიიდან. მისი და ებრაელების ღმერთი სწორედ ისეთი ფორმით წარსდგება სინას მთაზე მოსეს წინაშე, როგორც ეს მოხდა სპარსთა მეფესთან

ზოროასტრის გამოცხადების ჟამს. სიმბოლოები ერთნაირია: **მთა** და **ცეცხლი**. ახლა გავიხსენოთ ზოროასტრის მითითება სპარსთა მეფიასადმი: „შეწირეთ მსხვერპლი, რადგან ღმერთი აქ გამოცხადდა“ და შევადაროთ იგი მოსესთვის ებრაელთა ღმერთისაგან მიცემულ დავალებას: „როცა ეგვიპტიდან გამოიყვან ჩემს ერს, თაყვანი ეცით ღმერთს **ამ მთაზე**“ (გამ. 3:12).

ყოველივე ამის შემდეგ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტიდან ლოგიკური იქნება იმ ეპიზოდის ციტირება, სადაც გაქრისტიანებული მეფე მირიანი აცხადებს: „მიყუარან მაყუალნი ეგე შენნი და **მუნ მინებს** გონებათა...“ (საუბარი ტაძრის შენებას შეეხება) (ძეგლები 1964:137-138).

ჩვენი აზრით, სამივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ახალი „საკრალური სივრცის“ დაკანონების იდენტურ სურვილთან, მირიანის განაცხადში ასეთ ადგილად **მაყვლოვანი** უნდა ჩაითვალოს.

ამრიგად, ფაქტების კონსტატაციის საფუძველზე, ვფიქრობთ, ასე შევაჯამოთ დასმული საკითხი: წმინდა ნინოს, ბიბლიური მოსესა და ზოროასტრს აერთიანებთ შემდეგი ნიშნები: **უცხოობა და საკრალური სივრცის ანუ განმარტოების ადგილის იდენტურობა**, რაც, იმავდროულად, ინტერტექსტის თვალსაჩინო ნიმუშიც არის, წრედი იკვრება ასე: „ავესტა“-სახარება-„მოქცევაი ქართლისაი“ (წმ. ნინოს ცხოვრება) .

7. მზის დაბნელება თხოთის მთაზე და მეფე მირიანი, როგორც სულიერი ინიციაციის ადეპტი

მზის დაბნელების ეპიზოდი პოპულარულ თემად აღრიდანვე იქცა საკითხის კვლევის ისტორიაში.

მკვლევართა ერთი ნაწილი ფაქტს სიმბოლურ-ალეგორიული მნიშვნელობით განიხილავს და მიიჩნევს, რომ მზის დაბნელება მირიანის სულიერი ხილვის სიმბოლოა.

რ. სირაძე შენიშნავს: „მზის დაბნელება ერთ-ერთი უმთავრესი ეპიზოდია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“. ამას მოჰყვა ჯერ მირიანის და შემდეგ მთელი ქართლის გაქრისტიანება...“ (სირაძე 1997:94). მკვლევარი იმასაც დასძენს, რომ „ამ ეპიზოდში განქიქებულია მზის ღმერთობა“ (სირაძე 1997:95). მკვლევარმა ლ. პატარიძემ თავის მხრივ შენიშნა, რომ სიდონიას მიერ აღწერილ თავში მირიანის მოქცევის ეპიზოდი წარმოდგენილია, როგორც ბუნებრივი მზის დაბნელება. მისი თქმით ამ ეპიზოდმა „მკვლევართა ერთ ნაწილს მე-4 საუკუნეში მზის რეალური დაბნელება ავარაუდებინა“ (პატარიძე 1993:74).

ამ ეპიზოდის ანალიზის დროს რ. სირაძემ სგულისხმო შენიშვნა გააკეთა, როცა ჩათვალა, რომ მირიანი „შუალამის მზეს“ ხედავს „თავისი სულიერი ინიციაციის წინ“ (სირაძე 1997:97).

რას გულისხმობს ტერმინი ინიციაციის გზა?

როგორც ზ. გამსახურდია მიიჩნევს, „ეხოთერულ-ქრისტიანული ინიციაციის გზა მდგომარეობს „ცნობასა შინა ღმრთისასა და საქმეთა მისთა“. ე.ი. ჩვეულებრივი შემეცნება როდი უდევს საფუძვლად ამ სიბრძნეს...იგი ემყარება ჩვეულებრივ განსჯაზე გონებაზე უფრო მაღალ უნარებს ადამიანში. ეს არის გზა ღმერთთან „შინაგნით შეერთებისა“, „საღმრთო სიახლე“...“ (გამსახურდია ზ. 1991:67-68). აქვე ჩნდება კითხვა: როგორი უნდა იყოს ინიციაციის გზის ადეპტი? ზ. გამსახურდია შენიშნავს: „უწინარეს ყოვლისა მას (ინიციაციის გზის ადეპტს) უნდა შესწევდეს ძალა, რათა „მოიყვანოს სული კაცობრივი მყუდროსა შინა მდგომობასა“, ე. ი. მიაღწიოს აბსოლუტურ შინაგან სიმშვიდეს...“ (გამსახურდია ზ. 1991:68).

შეძლო თუ არა მირიანმა ეს?

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მეფე მირიანის სულიერი ინიციაციის გზა ნადირობას დაუკავშირდა. ხშირად საუბრობენ იმაზე, რომ ნადირობა, ზოგადად სიახლის, რაღაც განსაკუთრებულის მოლოდინია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკაში ეს თემა არა ერთხელ არის აქცენტირებული (მირიანის ნადირობა, სამონადირეო ეპოსთან დაკავშირებული ხის მოკვეთა ჯვრების დასამზადებლად). მეფეს თხოთის მთაზე მზის დაბნელებამდე შეეძლო მიეღო გადაწყვეტილება გაქრისტიანების შესახებ, იგი არა ერთი სასწაულის მომსწრე გახდა, რომლებიც წმინდა ნინომ აღასრულა თავისი ღმერთის

შეწევნით (ნანა დედოფლის განკურნება, მოგვის განკურნება და ა.შ.), თუმცა ნადირობად წასვლა, ვფიქრობთ, არა თავად მირიანის, არამედ ზებუნებრივ ძალთა სურვილია და ეს ხდება იმისთვის, რომ მეფე აუცილებლად უნდა გახდეს ინიციაციის გზის ადეპტი.

თუ ყურადღებით დავუკვირდებით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის მიხედვით ღვთაებრივ სასწაულთა ხილვის უნარი მხოლოდ რჩეულებს აქვთ. მაგალითად; ყველას არ მიეცა საშუალება ეხილა სვეტის სასწაულებრივი აღმართვის საოცარი სურათი (ამ რიტუალის მონაწილენი მხოლოდ წინო და ათორმეტნი დედანი გახდნენ). ასევე საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ მზის დაბნელების დროს, სიდონიას მონათხრობის მიხედვით მირიანს შემოეცალნენ თავისი მხლებლები „და განიბნივნეს ურვისა მისგან და ჭირისა ურთიერთარს ყოველნი ერნი მისნი და დარჩა მეფე მარტო...“ (ძეგლები 1964:135) (თეოდორიტე კვირელის ვერსიით კი მირიანის თანმხლები სხვა მონადირნი „სარგებლობდნენ მზის შუქით ჩვეულებისამებრ (გეორგიკა 1961:212). მარტო დარჩენილი მეფის სულში დგება კათარზისის ჟამი (ტექსტში არ ჩანს, რომ მეფის რომელიმე თანმხლებს წინოს ღმერთი მოგონებოდეს და მის წინაშე ელოცოს) და მის წინაშე იხსნება ზეგრძნობადი სამყაროს კარი. როგორც ზ. გამსახურდია შენიშნავს, „ზეგრძნობადი სამყარო ის სამყაროა, რომელსაც ჩვეულებრივი მოკვდავნი...ჭვრეტენ მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ, ადეპტი კი, რომელიც ეზიარება ეზოთერულ ცოდნას და გაივლის ინიციაციის გზას ამ სამყაროს საგნებსა და არსებებს სიცოცხლეშივე ჭვრეტს“ (გამსახურდია ზ. 1991:74).

ჩვენი აზრით, სწორედ ასეთია მირიანის ხილვა, იგი სიცოცხლეშივე ეზიარა ზეგრძნობადი სამყაროს საიდუმლოებას „შუადამის მზის“ ხილვით და გახდა უფლის მიერ ხელდასმული, რადგან „შუადამის მზის ხილვა ხდება ზესტაცნობიერებით, რომელიც მოემადლება ადეპტს ინიციაციის, ანუ ხელდასმის შედეგად. „შუადამის მზე“ არის სულიერი, რომელიც ეცხადება ადეპტს ქვენა ყოფიერების, მატერიის ბნელეთში“ (გამსახურდია ზ. 1991:74). ჩვენი აზრით, სულაც არ არის უარსაყოფი მოსაზრება იმის შესახებ, რომ თხოთის მთაზე მზის დაბნელება მართლა მოხდა მირიანის ნადირობის დროს, რადგან, როგორც ზ. გამსახურდია შენიშნავს, „სულიერი მზე მაშინ ეცხადება ადამიანს, როცა ფიზიკური მზის ძალა მინიმუმამდეა დასული გარეგან ფიზიკურ

სამყაროში. ეს იმიტომ ხდება, რომ ფიზიკური მზე მხოლოდ დაბრკოლებას წარმოადგენს მზის სულის ხილვისთვის“ (გამსახურდია ზ. 1991:74).

ფიზიკური მზის გაქრობის შემდეგ უჩნდება ადამიანს სურვილი, საკუთარ სულში იპოვოს ბნელეთიდან დამხსნელი „შუალამის მზე“, ისეთი, როგორც მირიანმა იპოვა.

ეს ერთგვარი გამოცდაა, რომელსაც ადეპტი აუცილებლად აბარებს.

ეზოთერულ-ინიციაციური გზის გავლის შემდეგ მეფე მირიანი გადადის „გარეგანი ჟამის“ (ტერმინი აღებულია ანტონ პირველის „წყობილსიტყვაობიდან“) განზომილებაში. ამგვარ განზომილებას დროისას ზ. გამსახურდია ასე განმარტავს: „ჩვეულებრივი ადამიანი ჟამიდან მარადისობაში (ანუ „გარეგანი ჟამის განზომილებაში“-ქ.გ.) გადის მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ. ზეგრძნობად სამყაროში გადასვლა ხდება მხოლოდ დროსა და სივრცის კატეგორიების დაძლევით“ (გამსახურდია ზ. 1991:76), ადეპტი კი ამას ახერხებს სიცოცხლეშივე.

მირიანმა შეძლო წარმართული დროისა და სივრცის დაძლევა წმინდა ნინოს ღმერთის დახმარებით. როცა ხელახლა განათდა ფიზიკური მზე, მეფე ახალ დროით განზომილებაში აღმოჩნდა, მან უკვე იცის, რომ ერთადერთი ღმერთი ნინოს ღმერთია, რომელიც ქართლში ყველამ უნდა იწამოს.

ეს მირიანის ხელახლად დაბადებას ნიშნავს, ან სულიერი სიკვდილის შემდეგ სიცოცხლის მოპოვების ტოლფასია.

ინიციაციის გზის მნიშვნელობაზე საუბრის დროს ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ ამ მოვლენას ადგილი ჰქონდა ანტიკურ მისტერიებშიც. აქ „ინიციაცია არის ზესთა ცნობიერების დაბადება (სწორედ ასე მოხდა მირიანის ნადირობის დროს - ქ.გ.)...ტრანსცენდენტური ანუ მიღმური სინამდვილის აღქმისთვის სულიერი გაღვიძება“ (გამსახურდია ზ.1991:74). ამგვარმა „გაღვიძებამ“ მირიანის სულისა შექმნა საფუძველი ქართლის მოქცევისათვის, თავად მირიანი კი გახდა ეზოთერულ-ინიციაციური გზის ადეპტი, იგი ჩაწვდა უმაღლესი ღვთაებრივი საიდუმლოების არსს და „განდობის“ რიტუალის თანამონაწილე გახდა, შემდეგ კი ქართული ქრისტიანული კულტურის მამამთავარი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკაში „განდობის (ინიციაციის) რიტუალს ორი მთავარი პერსონაჟი ჰყავს, წმ. ნინო და მირიან მეფე. მიუხედავად ნანა დედოფლის როლისა გაქრისტიანების ისტორიაში ის არ გამხდარა ინიციაციის გზის ადეპტი, რადგან მას არ ჰქონია არც ერთი ხილვა, რაც აუცილებელია ადეპტის ზეგრძნობად სამყაროსთან ზიარებისთვის.

8. ტბა, ქალწული და მაზდეანური რელიგიური სიუჟეტის გამოძახილი „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“

ერთ-ერთი ირანული მიხედვით ზარათუსტრას გარდაცვალების შემდეგ მისი მარადიული სუბსტანცია „კონვენსირბულ იქნა ტბა კონსაოსას სიღრმეში და როცა ვინმე ქალწული მივა საბანაოდ ტბასთან, იღებს მუცლად და ქვეყანას მოევლინება მომდევნო მხსნელი“ (გამსახურდია კ.ზ. 1995:56-57).

ეს ირანული ლეგენდა ჩვენი აზრით საინტერესოდ უკავშირდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ იმ ეპიზოდს, რომელიც წმინდა ნინოს ქართველთა ქვეყანაში მოსვლის შესახებ მოგვითხრობს, რადგან იკვეთება ფარავნის ტბის, ქალწული მქადაგებლის და წინასწარმეტყველების სიმბოლური გააზრების ტენდენცია.

„მოქცევაჲს“ ქრონიკაში ნათქვამია, რომ წმინდა ნინო ქართლში ჯავახეთიდან შემოვიდა და „მიემთხვია ტბასა დიდსა გარდამდინარესა, რომელსა ერქუა ფარავნაჲ“ (ძეგლები 1964:116). ქართველი რედაქტორების მიერ მოციქულთა სწორის „მიმოსვლის“ აღწერისას ფარავნის ტბაზე ყურადღების გამახვილება და ამ ადგილთან დაკავშირებული ხილვისთვის განსაკუთრებული ადგილის დათმობა თხზულებაში, ვფიქრობთ შემთხვევითი ფაქტი სულაც არ არის. თუ ამ ორ ფაქტს (ირანული ლეგენდა, ნინოს „მიმოსვლა“) ინტერტექსტუალური ანალიზის საფუძველზე განვიხილავთ, აღმოვაჩენთ, რომ ეს საკითხი ერთ-ერთი საინტერესოა მათ შორის, რომლებსაც წლების მანძილზე უამრავი მკვლევარი შეხებია.

კ.ზ.გამსახურდიამ ირანული ლეგენდა ქართულ ხალხურ თქმულებას დაუკავშირა, რომელიც საფუძვლად დაედო ი. ჭავჭავაძის ლექსს „ბაზალეთის ტბა“. მისი საზრისი უსაფუძვლო არ არის, რადგან ორივე ლეგენდა (ქართულიც და ირანულიც)

მხსნელის მარადიული იდეის არსებობის სადასტურო წყაროა, თუმცა, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სიმბოლური მნიშვნელობის შტრიხების პოვნა ქართლის მოქცევის ქრონიკაში, წმინდა ნინოს „მომოსვლის“ ეპიზოდშიც არის შესაძლებელი. მაგალითად, თუ ირანელთა წარმოდგენით მხსნელის მარადიული სუბსტანციის მატარებელი აუცილებლად ქალწული უნდა გახდეს, ქართულმა ქრისტიანულმა ცნობიერებამაც ეს პატივი ქალწულს მიაგო, ნინოც მხსნელი გახდა „ცოდვათა დამძიმებულ“ ქვეყანაში. ტექსტში ნათქვამია: „ხოლო ოდეს მოვიდა დედაჲ ესე ჩუენი წმიდაჲ ნინო ქუეყანასა ამას, პირველ ვითარცა ტყუე და უცხო...ქადაგ ძლიერ და მეცნიერ დაფარულთა ჩემთა...ამან ნეტარმან აღუნთო გულსა ჩემსა სანთელი იგი ნათლისაჲ...“ (ძეგლები 1964:158).

ლეგენდებში ქალწულის სიმბოლურ თემატიკას აგრძელებს ტბის სამყაროსთან საიდუმლო ზიარების აქტი. ირანულ ლეგენდაში ის პირდაპირ ხორციელდება: „ქალწული მივა ტბასთან და მუცლად იღებს, რის შემდეგაც ქვეყნიერებას მოველინება მხსნელი...“ (კ.ზ. გამსახურდია), ხოლო წმინდა ნინოს შემთხვევაში გააზრება უდავოდ სიმბოლურ-ალეგორიულია. ქალწული (ნინო) მივა ფარავნის ტბასთან, სადაც დაულამდება და ეწვევა უცნაური ხილვა: „და მოვიდა ჩუენებით კაცი ერთი ჰასაკითა ზომიერი...და მომცა მე წიგნი დაბეჭდული და მრქუა: აღდეგ სწრაფით მიართვ ეს მცხეთას მეფესა წარმართთასა...“ (ძეგლები 1964:116). „მოქცევას“ ეპიზოდში სასწაულებრივი „მუცლადღების“ თემა, ვფიქრობთ, არააქტუალურობის გამო, შეგნებულად არის უგულებელყოფილი, ვინაიდან მესიის მოვლინების აქტი ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით უკვე შედგა. აქედან ჩანს ჩვენ მიერ დამოწმებული ირანული ლეგენდა არა მარტო ქართლის გაქრისტიანების ქრონიკასთან ავლენს სიმბოლურ კავშირს, არამედ პირდაპირ ცხადდება ქრისტეს დაბადების იდეაში, აქაც ხომ ქალწული მარიამი ხდება მარადიული სუბსტანციის გაცხადების ღვთისაგან რჩეული „ჭურჭელი“ (უბრალოდ გააზრებაში არ მონაწილეობს სიმბოლო „ტბა“).

ცხადია, რომ ფარავნის ტბასთან ხდება წმინდა ნინოს მოციქულობისთვის დასტურის მიცემა უფლისგან. ამ აქტის სანდოობას უეჭველს ხდის „წიგნი დაბეჭდული“, რომელსაც ნინო მიიღებს ჩვენების დროს ხილული უცხო კაცისაგან. ამის შემდეგ ძალაში

შედის ქვეყნის ხსნის იდეა, იხსნება გზა გადარჩენის იმედისაკენ. ირანული ლეგენდის მიხედვითაც ახალი მხსნელის (ზარათუსტრას შემდეგ) მოვლინების მოლოდინი ხელახალი დაბადებისა და სულიერი და ფიზიკური გადარჩენის იმედით არის შთაგონებული.

ვფიქრობთ, საკითხი ირანულ-ქართული რელიგიური ურთიერთობების კიდევ ერთი დასტურია ქართლის გაქრისტიანების ამსახველ მატთანში („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“).

თავი III. წარმართობის კვალი „შუშანიკის წამებაში“

„დედათა ბუნებად იწრო არს“ – ქვეტექსტის გაგებისათვის „შუშანიკის წამებაში“

“შუშანიკის მარტვილობაში“ ვარსკენ პიტიახშისა და სპარსელი კაცის დიალოგი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილია და, ამდენად, მეცნიერული ინტერესის განსაკუთრებული საგანი.

საუბარი შეეხება იმ ეპიზოდს, სადაც ურჩ ცოლზე სასტიკად გამწყრალ ვარსკენს სპარსელი ეუბნება: “ნუ რას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყუ მას, რამეთუ დედათა ბუნებად იწრო არს“ (ძეგლები 1964:14). ერთ-ერთი მკვლევარი, რომელიც ამ საკითხს შეეხო გ. კუჭუხიძე გახლავთ, რომელმაც ეჭვქვეშ დააყენა მანამდე გამოთქმული აზრი, რომლის მიხედვითაც სპარსელი კაცი პიტიახშის ცოლის გონებაშეზღუდულობაზე საუბრობს, და ვარსკენს სთხოვს „გასადიზიანებელი არაფერი უთხრას, ყველა ქალივით გონებაშეზღუდულ დედოფალს“ (კუჭუხიძე 2008: 52).

მკვლევარი არ იზიარებს აზრის ამგვარი ფორმულირების სისწორეს და შენიშნავს, რომ “საეჭვოა პიტიახშის წინაშე ამგვარ საუბარს ბედავდეს ეს სპარსი კაციო“ (კუჭუხიძე 2008: 52). საბოლოოდ, ის ფრაზას უკავშირებს იოანეს სახარების „განმარტებას“, მისი თქმით, “დედათა ბუნებად იწრო არს” უშუალოდ არის დაკავშირებული იოანე ოქროპირისეული “განმარტების ” სიტყვებთან, “ბუნებად დედათად ღმობიერ (გულჩვილი) არს” (კუჭუხიძე 2008:55).

გამოდის, რომ აქცენტი, სპარსელი კაცის სიტყვებში, უბრალოდ, ქალურ გულჩვილობაზე კეთდება და არა უგუნურებაზე.

გარდა ამისა, გ. კუჭუხიძე შენიშნავს, რომ ეს ფრაზა ტექსტში ან იაკობ ხუცესმა იოანე ოქროპირისეულად წარმოათქმევინა სპარსს, ან ამ კაცმა იგი მართლა თქვა, რადგან სახარების სამყაროს კარგად იცნობდაო (კუჭუხიძე 2008: 55).

ჩვენთვის სრულიად მიუღებელია ამ ფრაზის, როგორც იოანეს სახარების „განმარტების“ მნიშვნელობასთან (ღმობიერება), ისე სპარსელი კაცის ქრისტიანულ თეოლოგიაში განსწავლულობის მოტივთან დაკავშირება, რადგან, საჭიროდ მივიჩნევთ

სადავო ფრაზის განხილვას ქრისტიანული მოძღვრების პრინციპთან; “არა არს მამაკაცი, არცა დედაკაცი, არამედ თქვენ ყოველნი ერთ ხართ” (გალატ.3:28) მიმართებით.

შეპირისპირებით ნათელი ხდება, რომ აზრს „მარტვილობის“ ავტორი, უფრო სწორად, ვარსკენის თანამოსაუბრე, ქრისტიანული მნიშვნელობით არ გამოთქვამს.

საზრისს დედათა ბუნების „იწროების“ შესახებ, იმთავითვე გასცა საკმაოდ კატეგორიული პასუხი ქრისტიანულმა რელიგიამ: ქალი არ არის სუსტი და უგუნური არსება, რომელსაც არ უნდა მოუსმინონ. ამის დასტურია ის ფაქტი, რომ ქალები მაცხოვრის ერთგულთა შორისაც მრავლად იყვნენ და მოციქულებრივ მისიასაც ღირსეულად ართმევდნენ თავს სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ქვეყანაში (მარიამ ღვთისმშობელი, მარიამ მაგდალელი, მარიამ იაკობისა, წმინდა ნინო, რიფსიმე და გაიანე და ა. შ.).

საგულისხმოა ის განსხვავებაც, რომელსაც „წამების“ ადრეულ და მოგვიანო პერიოდის რედაქციებში ვხვდებით. როგორც მკვლევარმა მ. რობაქიძემ შენიშნა მეთერთმეტე საუკუნის ხელნაწერში (პარხლის მრავალთავი) დადასტურებულია სიტყვა „იწრო“, ხოლო მე-18 და მე-19 საუკუნეში გადაწერილ ტექსტებში უკვე გვაქვს ახალი ფორმა “გულიწრო“. მაგალითად შეგვიძლია გამოვიყენოთ გობრონ (მიხაილ) საბინინის “საქართველოს სამოთხე“, სადაც ვხვდებით ჩვენთვის საინტერესო ფრაზის ამგვარ ფორმულირებას: “ნურას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყვნ მას, რამეთუ დედათა ბუნება გულიწრო არს” (საბინინი 1882:182). აქ გამოყენებული სიტყვა „გულიწრო“, თავისი მნიშვნელობით, სავარაუდოდ, უკავშირდება სიფიცხეს, ხოლო, რაც შეეხება სიტყვას- „იწრო“ განმარტავენ, როგორც “სულმოკლესა“ და “უგუნურს”, თუმცა მკვლევრები კატეგორიულად გამორიცხავენ იმას, რომ სპარსელი კაცი შესაძლოა ქალთა გონებაშეზღუდულობის შესახებ საუბრობდეს და შეურაცყოფდეს ქვემო ქართლის დედოფალს. მ. რობაქიძე შენიშნავს: “შუმანიკის გონებაშეზღუდულობაზე ლაპარაკი სრულიად გაუმართლებლად გვეჩვენება, რადგან ავტორი მთელი ნაწარმოების მანძილზე თავის მთავარ გმირს, რომელიც წმინდანის რანგში აჰყავს, გვიხასიათებს როგორც შორსმჭვრეტელ დაკვირვებულ ქალს... ასეთი თვისებები ადამიანში მაღალ გონებას უკავშირდება და გამორიცხავს გონებრივ შეზღუდულობასო” (რობაქიძე 1978:

139), თუმცა, მკვლევარს ავიწყდება, რომ ამ ქალის უგუნურად და უუფლებოდ წარმოჩენას ავტორი კი არა სპარსელი კაცი ცდილობს.

მკვლევარები კამათობენ იმაზეც, თუ რომელი სიტყვაა “შუშანიკის წამების” ტექსტში ამოსავალი, “იწრო” თუ “გულიწრო”. ჩვენი აზრით, აქ მნიშვნელოვანია მ. რობაქიძის მიერ დამოწმებული ჰაიკაზიანთა ლექსიკონი, სადაც გულიწროება ასეა განმარტებული: „სასტიკი რისხვით გამოწვეული მოქმედება“. ვფიქრობთ, რომ მე-18 და მე-19 საუკუნეების რედაქტორებმა შუშანიკის ქმედების ეკვივალენტად მიიჩნიეს სიტყვა „გულიწრო“, მნიშვნელობით სასტიკი რისხვით გამოწვეული მოქმედება. (არსებობს კიდევ მკვლევარ ე. ჭელიძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ეს სიტყვა ქართულ ენაში მოხვდა სომხური სიტყვის კალკირების გზით), სწორედ ამან გამოიწვია ფრაზის სხვაგვარი გაგება. ცვლილებამ კი მოგვცა სპარსელის ნათქვამის ახლებურად წაკითხვის საშუალება, იგი გაცილებით კორექტული გახება, ვიდრე იყო პირველ შემთხვევაში („დედათა ბუნება იწრო არს“), სადაც „იწრო“, როგორც ჩანს „გონებაშეზღუდულის“ ეკვივალენტია. ლოგიკური იქნება ვივარაუდოთ, რომ გადამწერებიც არ შეცვლიდნენ სიტყვას (იწრო) სხვა შემთხვევაში. რაც შეეხება ცვლილებას, იგი უნდა განხორციელებულიყო უკვე წმინდანად შერაცხული დედოფლისადმი რედაქტორთა მოკრძალებული დამოკიდებულების მიზეზით.

სპარსელი კაცის რჩევა-დარიგება ვარსკენისადმი არ ესადაგება ქრისტიანულ მენტალობას. ხშირად საუბრობენ მეხუთე საუკუნის საქართველოში გაბატონებულ უთანასწორობაზე ქალთა და მამაკაცთა შორის, თუმცა „შუშანიკის მარტვილობამ“ გადაჭრით გასცა პასუხი აღნიშნულ ვარაუდს. ყველას კარგად ახსოვს ტექსტის ის ეპიზოდი, სადაც ციხეში მიმავალ დედოფალს უამრავი აზნაური და უაზნო, ასევე ურიცხვი წარჩინებული ქალბატონი (ზეპურნი დედანი) მიაცილებს. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ აზრი „დედათა ბუნების იწროების შესახებ“ არ უნდა აღვიქვათ მე-5 საუკუნის ქართული ყოფა-ცხოვრებისა და მსოფლმხედველობის ნაწილად.

საისტორიო და მხატვრული ლიტერატურის ძეგლები, რა თქმა უნდა ქრისტიანული, ნათლად მეტყველებს ქალის როლსა და ადგილზე რელიგიური და სახელმწიფოებრივი აზროვნების ჩამოყალიბების პროცესში.

მაგალითად გამოდგება ერთ-ერთი გამორჩეული ფაქტი ბიბლიიდან.

მარკოზის სახარება მოგვითხრობს: „კვირის პირველ დღეს დილაადრიან აღმდგარი იესო პირველად ეჩვენა მარიამ მაგდალელს“ (მარკოზის 16:9), ხილვის შემდეგ მაგდალელი ხდება უპირველესი მახარებელი მახარებელთა შორის. ამ უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი ამბის გაცხადების პატივი მას თავად უფლისგან ებოძა, რაც თავსთავად არის ქრისტიანულ სამყაროში ქალებისადმი არნახული ნდობის გამოცხადების საფუძველი, რომელიც სწორედ გონიერებისა და მართლჭვრეტის განსაკუთრებული უნარის წყალობით დაიმსახურა მაგდალელმა.

ასევე საგულისხმოა ქართლის გაქრისტიანების მატთანში („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) დაცული ინფორმაცია, თუ რა დიდი როლო ითამაშეს ქალებმა (წმინდა ნინო, ნანა დედოფალი, სალომე უჯარმელი, პეროჟავრი სივნელი, ღარიბი დედაკაცი, რომელმაც წმინდა ნინოსთვის თავშესაფრის შეთავაზება გახედა წარმართთა ქალაქში, თავად მარტვილი შუშანიკის ტრაგიკული თავგადასავალი) ქვეყნის ქრისტიანიზების საქმეში.

ამდენად, ფრაზა „დედათა ბუნება იწრო არს“, რომელსაც ზარათუსტრას მოძღვრებაზე აღზრდილი სპარსელი კაცი წარმოთქვამს, მაზდეანური ფორმულა უფროა, ვიდრე **გულჩვიობისა და ღმობიერების** სინონიმი საკითხის ანალიზისას როგორც მეცნიერი კუჭუხიძე შენიშნავს. ეს ფრაზა, ჩვენი აზრით, **ღირებულებითი და მენტალური** ფორმულაა, რომელიც არც ერთი ნიშნით არ ავლენს კავშირს ქალის ბუნების ქრისტიანულ გააზრებასთან.

სწორედ, ზემოთ განხილული ფაქტების საფუძველზე არ არის ჩვენთვის მისაღები სპარსელი კაცის ნათქვამში ქრისტიანული შტრიხების ძიება. უამრავი დოკუმენტი მეტყველებს იმაზე, რომ ზოროასტრულ სამყაროში ქალი დისკრიმინირებული იყო. ამის ნათელ მაგალითად ვარსქენის მეორე ქორწინების ფაქტი

(თუ რა თქმა უნდა ჩავთვლით, რომ სპარსთა მეფის ასულზე ქორწინდება) შეიძლება დასახელდეს. სპარსთა მეფის ასული, როგორც მკვლევარი ჯ. აფციაური შენიშნავს, „პოლიტიკური გარიგების ნივთიერ დამატება...საგანია“ (აფციაური 1978:56). ასევე საგულისხმოა ის ფაქტები, რომლებიც ზოროასტიზმის მამის, ზარათუშთრას სახელთან არის დაკავშირებული. ძალზე მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ბერძნულენოვანი, სირიელი ავტორი იოანე მალალა (მე-7 ს.). მისი ცნობის თანახმად ზოროასტრს საკუთარი დედა ესვა ცოლად. ასევე, ირანის ქრისტიანულ წრეებში ზოროასტრი შეჩვენებულ იქნა დედაზე, დაზე და საკუთარ ქალიშვილზე ქორწინების წესის შემოღებისთვის (გამსახურდია კ.ზ. 1995: 59).

როგორც ჩანს, ამორალურობა და ქალისადმი გაუგონარი უპატივცემულობის პრობლემა სწორე ზოროასტრისგან იღებს სათავეს და, რა გასაკვირია, რომ ძვალ-რბილში ჰქონდეს გამჯდარი ამ რელიგიის კანონებზე აღზრდილ ცეცხლთაყვანისმცემელს, რომელიც ტექსტის მიხედვით პიტიახშის მრჩევლად გვევლინება).

2. „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე დედათა და მამათა ერთად ექამოს პური - ფრაზის გააზრებისათვის „შუმანიკის წამებაში“

„შუმანიკის მარტილობაზე“ მუშაობის დროს მკვლევართა ყურადღებას, სხვა ფრაზებთან ერთად, იქცევს ჩვენ მიერ სათაურში გამოტანილი ფრაზა, რომელსაც დედოფალი პურობის დროს წარმოთქვამს. ფრაზის შინაარსი ერთი შეხედვით მარტივია: თუ აქამდე ერთად არასოდეს ვმსხდარვართ მაგიდის ირგვლივ „სატრაპეზოდ“, ახლა რატომ გახდა ასეთი რამ აუცილებელი?-სვამს კითხვას გამწყრალი შუმანიკი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრიდანვე დაიწყო მსჯელობა აღნიშნული ფრაზის ქვეტექსტის დასადგენად და, საბოლოოდ, შეჯერდნენ მოსაზრებაზე, რომ დედოფალი მე-5 საუკუნის საქართველოში არსებულ წესს გულისხმობს, რომლის თანახმად დედათა და მამათა ერთად პურობა კატეგორიულად იყო აკრძალული, რის მიზეზადაც უძველესი ქართული ტრადიცია სახელდება.

მკვლევარი ს.ჭანტურიშვილი შენიშნავს: „...სუფრის ეტიკეტის დარღვევით აღშფოთებული დედოფალი ღვინით სავსე ჭიქას სახეში შეალეწავს თავისი მაზლის ჯოჯიკის ცოლს. შუშანიკის აღშფოთება გამოწვეულია იმით, რომ დაირღვა წესი, რომლის მიხედვით ვარსქენის გამაზდენებამდე და, როგორც ჩანს, „ტადარში“ (ე.ი. სამთავრო სახლში) სპარსული წესების დანერგვამდე „მამანი და დედანი“ პურს ცალ-ცალკე ჭამდნენ, ცალ-ცალკე სადილობდნენ. ამავე საკითხს ეხება მკვლევარი გ. ფარულავა სტატიაში „იაკობ ცურტაველის პოეტური ხელოვნება“ და ეპიზოდს ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით განიხილავს: პურობის სცენაში შუშანიკის „უმწეო ბრაზი იხატება...შუშანიკი, რომელიც მიზანსწრაფულად, დაჟინებით მიილტვის ძლიოს ამქვეყნიურს, ყოფითს, ამ სცენაში სწორედ ყოფითს-ადამიანურ ვნებას (გაავებას და სიბრაზეს) შეუპყრიაო“ (ფარულავა 1978:157-158).

დამოწმებულ საზრისთაგან ჩვენთვის საინტერესო გახლავთ ს. ჭანტურიშვილის სტატიიდან ციტირებული ეპიზოდი, კერძოდ, მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სასახლეში ვარსქენის გამაზდენებამდე ქალები და მამაკაცები სუფრასთან ერთად არ სხდებოდნენ. „შუშანიკის წამების“ აღნიშნული ეპიზოდი აშკარაა, რომ სხვდასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. მარტივი საქმეა მასში ქართული წარმართული სიმბოლიკის შიფრის ამოკითხვა, ასევე ფსიქოლოგიური გააზრებაც, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც შუშანიკის საკითხისადმი დამოკიდებულების სწორი გააზრებაა.

სასახლიდან წასული დედოფალი იღებს სპარსეთიდან დაბრუნებული, გამაზდენებული მეუღლის მოწვევას, რათა ერთად ჭამონ პური და, ალბათ, საბოლოოდ გაარკვიონ დაძაბული ურთიერთობა. ვახშმად მისული შუშანიკი სვამს კითხვას „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამოთ პური?“

რას გულისხმობს კითხვა?- ქართულ ტრადიციას თუ ახალ რელიგიურ რიტუალს, რომელსაც ვარსქენი ანგარიშს უნდა უწევდეს და ახლა ის მას არღვევს.

თუ თვალს გადავავლებთ შუშანიკ დედოფლის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველ საისტორიო წყაროებს, შეგვექმნება წარმოდგენა, რომ ფრაზის ინტერპრეტაციები არსწორია. ამაზე მკვლევარი ო. გოჩელაშვილიც ამახვილებს

ყურადღებას, ის შენიშნავს: „ქალისა და მამაკაცის ერთად პურის ჭამას როდი კრძალავდნენ ჩვენი წინაპრები...უცხო მამაკაცთან არ სხდებოდნენ ქალები სუფრასთანო“ (გოჩელაშვილი 1990:148).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შუშანიკი სულაც არ არის იმ წესების მორჩილი და მიმდევარი, რომლებზეც ხშირად საუბრობენ მეცნიერები. იგი საკმაოდ აქტიური და წარმატებული ქალბატონია. მისი პოლიტიკური აქტივობის უალტერნატივო დასტურია ვარსკენთან დაპირისპირებაც. ჩნდება კითხვა, ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ ამ თვისებათა მატარებელი ქალი სახლში უფლებო დიასახლისია? თუ ესოდენ მნიშვნელოვან საქმეებს განაგებს (მაგ; ღვთისმსახურების წესის დადგენა), რატომღა არ აქვს უფლება საკუთარ ოჯახში ამ ოჯახის წევრებთან ერთად პურობისა?

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ შუშანიკის კითხვა არ გულისხმობს ადგილობრივ ტრადიციას, რომელსაც თითქოს იცავენ სასახლეში და, საერთოდ, ყველა ოჯახში. კითხვის ტონალობა შესაძლებელია სხვაგვარადაც იქნეს გააზრებული. დედოფლის ნათქვამი შეიცავდეს ირონიისა და სარკაზმის ელემენტებს და ამ რეპლიკის მიზანი ვარსკენისთვის ერთ-ერთი ფუნდამენტური მაზდეანური რიტუალის შეხსენება იყო, რომლის დარღვევის უფლებაც მორწმუნე მაზეანს არ აქვს. საფიქრებელია, რომ შუშანიკი ძალიან კარგად იცნობს იმ წეს-ტრადიციებს, რომელიც ზარათუსტრას მოძღვრებას უკავშირდება.

ტექსტი მოგვითხრობს: „...და არცა გემოი იხილა (შუშანიკმა) და არცა სუა საემაკომსა მის სერისაგან, არამედ მდუმარედ იყო ცრემლითა ვსენებითა აღნათქუემთა მათ კეთილთა... და აღდგა და წარვიდა თვსსა ადგილსა...“ (ი. აბულაძე, 1964:19). როგორც ვხედავთ, სომეხი რედაქტორი ფრაზას „ოდეს ყოფილ არს აქმომდე...“ მთლიანად იღებს კონტექსტიდან და აცხადებს, რომ პიტიახში დედოფლის დუმილმა გააღიზიანა და „უფროდს გულწყებული აღიმღვრა რისხვითა“ (აბულაძე 1964: 19).

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის მნიშვნელოვან ძეგლში „წმ. ნინოს ცხოვრება“ არა ერთი ფაქტი მოწმობს იმას, რომ ქართულ ოჯახებში, უფლებრივი მდგომარეობის თვალსაზრისით, ქალები სულაც არ იყვნენ ნებაზეზღუდულნი.

მაგალითად, მირიან მეფის ოჯახში ნანა დედოფალი თითქმის იმავე უფლებებით სარგებლობს, რა უფლებებიც აქვს მეფეს-ქვეყნის მმართველს. ნანა დედოფალი ხშირად იღებს ერთპიროვნულ გადაწყვეტილებას, პირველად ის ქრისტიანდება და ცდილობს მეფის მოქცევას. სოციალურად დაბალ ფენაშიც ანალოგიური ვითარებაა. მებაღის ცოლი, სულაც არ იღებს ნებართვას ქმრისაგან, შეიფაროს თუ არა უცხო სტუმარი.

ყოველივე ეს, ვფიქრობთ, ეჭვქვეშ აყენებს მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ „შუშანიკის წამებაში“ დედოფლის მიერ გაჟღერებული ფრაზა ადგილობრივ უძველეს ტრადიციას გულისხმობს, ჩვენ ვფიქრობთ, საქმე აქაც მაზდეანურ ფორმულასთან გვაქვს, რომელიც ამ რელიგიის მიმდევართა ცხოვრებას უკავშირდება.

3. რას მოგვითხრობს ვარსქენის გამაზდეანების შესახებ

„შუშანიკის წამების“ ვენეციური ნუსხა

“შუშანიკის წამებაში” ვხვდებით ერთ ეპიზოდს, რომელიც ვარსქენის მეორე ქორწინების ამბავს ეხება.

მრავალცოლიანობის ტრადიცია ზოროასტრული სამყაროსთვის უცხო არ არის, ამ კუთხით მნიშვნელოვანია თავად ზარათუშთრას ბიოგრაფიული დეტალები. სირიელი თეოდორ ბარკონაის წიგნში, რომელსაც იმოწმებს მკვლევარიკ. ზ. გამსახურდია, აღნიშნულია, რომ ზოროასტრი იყო “მრუში და იმდენად შეიპყრო გულისთქმამ ქალების მიმართ, რომ ჯერ ნინევიამში იწყო მრუშობა, შემდეგ გაიქცა საკასტანში და გახდა მეფე ვაშტასპის ცოლის ფავორიტი” და სკვითების ქვეყანაში ასე გაავრცელა ახალი მოძღვრება. (გამსახურდია კ.ზ.1995:59). გარდა ამისა, წარმართობისა და ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ გაჩაღებული ომის დროს ზოროასტრს გამობდნენ იმ წესების შემოღებისთვის, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ ზნეობას. ასეთი წიგნები იწერებოდა თავად ირანის ქრისტიანულ წრეებში, მაგალითად, იმობოხტის სამართლის კოდექსის მიხედვით, ზოროასტრი შეჩვენებულ იქნა დედასთან, დასთან და ასულთან შეუღლების წესის შემოღებისთვის (გამსახურდია კ.ზ. 1995:58-59).

ვფიქრობთ, ამ კუთხით საინტერესო წყაროს წარმოადგენს „შუშანიკის წამების“ ვრცელ სომხურ ხელნაწერში ჩართული თხრობა, რომლის თანახმად, ვარსკენი მაზდეანობის მიღების მოტივად თავისი ასულის ცოლად შერთვის განზრახვას ასახელებს, სამეცნიერო წყაროების თანახმად კი, ამის მიზეზი გახდა პიტიახშის სეპარატისტული მიზნები. „შუშანიკის წამების“ ტექსტი მოგვითხრობს: „რაჟამს წარსდგა იგი წინაშე სპარსთა მეფისა, არათუ პატივისა მოღებისათვის, არამედ ძღუნად თავსა თვსა შესწირვიდა მეფისა მის მიმართ... საწყალობელი ესე ცოლსა ითხოვდა სპარსთა მეფისაგან, რაითამცა სათნო ეყო მეფესა...“ („მარტვილობად შუშანიკისი“ 1964:4). სავარაუდოდ, ვარსკენის გამაზდეანების არსებულ ვერსიას არ ჯერდება სომხური, ვრცელი (ვენეციურის), ნუსხის ავტორი და ის გვთავაზობს განსხვავებულ მიზეზს, სადაც პიტიახში წარმოდგენილია, როგორც ზარათუსტრას მიმდევარი, რომელიც ახალი რელიგიის მიღების სურვილს, თავის ქალიშვილზე ქორწინების სურვილით ხსნის: „...ქართველთა წინამძღვარსა, რომელი შიშითა კაცთაითა გინა თუ ნეფსით ასულისა თვისათვს შევარდა მოგუებასა (და აღიარა) ზარდაშტეანი შჯული...“ („მარტვილობად შუშანიკისი“, 1964:50), რადგან ამ ჩანაფიქრის განხორციელება აღმსარებლობით ქრისტიანს ეკრძალება. ტექსტის ავტორის ინფორმაცია, როგორც ვხედავთ, არ ემთხვევა მეცნიერულ საზრისს.

საინტერესოა, რა გახდა ვარსკენის გამაზდეანების მიზეზი?

როგორც ქართული, ისე ყველა სომხური რედაქცია, გარდა ვენეციური ნუსხისა ამის მიზეზად ასახელებს სპარსთა მეფის „პატივისა“ და კეთილგანწყობის მოპოვების სურვილს, თუმცა საინტერესოა, რა „პატივის მიღება“ სურს ვარსკენს პიტიახშს მეფისაგან? მას ხომ უკვე აქვს მმართველის უფლებამოსილება? იქნებ არ არის მის საქციელში პოლიტიკური ქვეტექსტი და გამაზდეანების მთავარი მიზეზი მართლაც, ის ამაზრზენი მოტივია, რომელსაც „შუშანიკის წამების“ სომხური (ვენეციური) რედაქციის მიხედვით თავად ასახელებს?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მოგვიანებით „წამების“ ნუსხებიდან გამქრალი ინფორმაცია (ვარსკენის გამაზდეანების მოტივის შესახებ) უძველეს ქართულ ხელნაწერშიც უნდა ყოფილიყო, თუმცა აღნიშნულს გამორიცხავს მკვლევარი ნ.ჯანაშია.

მისი თქმით, „ვარსკენის მიერ თავისი ქალის შეუღლების მოტივი არ უნდა ყოფილიყო უძველეს, ჩვენამდე არმოდღეულ რედაქციაში, შესაძლოა იგი შეთხზულია სომხური ვრცელი რედაქციის ავტორის მიერ, რომლისგანაც იგი უსესხებია... ვენეციური ნუსხის გადამწერს“ (ჯანაშია 1980:198).

ტექსტის გადამუშავების ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ამბავი, როგორც აღვნიშნეთ, ქართული წყაროებიდან საერთოდ დაიკარგა, თუმცა შემორჩა „წამების“ სომხურ რედაქციათაგან ერთადერთს, რომელიც შინაარსით ეჩმიაძინის ნუსხასთან ავლებს კავშირს, რის გამოც მკვლევარები ფიქრობენ, რომ მათ საერთოდ დედანი უდევთ საფუძვლად.

რა გახდა რედაქტორთა მიერ ინფორმაციის ტექსტიდან ამოღების მიზეზი?

შესაძლოა ვარსკენის გაუგონარი უზნეობა, შვილზე ქორწინებისა და მრავალცოლიანობის წესის დანერგვის სურვილი ქრისტიანულ ქვეყანაში, სადაც ზნეობრივი ქცევის კოდექსი და ტრადიციები ამას კატეგორიულად კრძალავს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს საკმაოდ სეროზული მოტივია იმისთვის, რომ ქართველ გადამწერებს უარი ეთქვათ ამ ეპიზოდის ტექსტში დაშვებაზე, ხოლო, რაც შეეხება სომხური რედაქციის ვენეციურ ნუსხას, აქ აშკარაა დაინტერესებული მხარის მცდელობა, ისტორიამ იცოდეს, ეროვნებით ქართველი, ვარსკენ პიტიახშის სისასტიკისა და უზნეობის შესახებ. თუ მხედველობაში ვიქონიებთ აზრს, რომ „შუმანიკის წამების“ აქტიური გადამუშავება სომხებმა ეკლესიათა შორის განხეთქილების შემდეგ დაიწყეს, ჩვენი ვარაუდი არ იქნება საფუძველს მოკლებული..

რედაქტორთა მიერ უგულებელიყოფილი ფრაზისადმი ინტერესს კიდევ ერთი, მნიშვნელოვანი საკითხი იწვევს. ტექსტის ყველა ხელნაწერსა და ბეჭდურ გამოცემაში ერთნაირად არის აღწერილი ვარსკენის საქციელით აღშფოთებული დედოფლის რეაქცია. ამბავი იმდენად შემზარავია მისთვის, რომ იგი ტოვებს სასახლეს, შვილებთან ერთად მიდის ეკლესიაში და ლოცულობს. ლოცვაში, ავტორის მიერ, საგანგებოდ არის ხაზგასმული შუმანიკის უმთავრესი წუხილის მიზეზი: „შენი მოცემულნი არიან და შენვე დაიცვნ...“. თავისთავად იმისი წარმოდგენაც კი, რომ ვარსკენმა შეიძლება შვილები გადაიბიროს, სულისშემძვრელი პრობლემაა შუმანიკისთვის, თუმცა, „წამების“

სომხური რედაქცია კიდევ უფრო ამძაფრებს სათქმელის შინაარსს ემოციური თვალსაზრისით: „...შენვე დაიცვენ, რამეთუ მოემართების...უვარისმყოფელი იგი აღსავსე უშჯულოებითა მონადირებად ჩემდა და ნაშობთა ჩემთა წარწყმენდისა...მე მზად ვარ შეწყნარებად ტანჯვათა...და არა ვეზიარო ნებათა უარისმყოფელისა და ბილწისა მის თანამეცხედრისა...“ (მარტვილობაი შუმანიკისი 1964:7).

მოცემულ ტექსტში, ჩვენი დაკვირვებით, განსაკუთრებული ყღერადობით გამოირჩევა სიტყვები: „წარწყმენდისა“ (შვილების) და „ბილწისა“ (ვარსქენის). სიტყვა-„წარწყმენდა“ ქართულ ენაში რამდენიმე სინონიმით გადმოიცემა, ესენია: დალუპვა, წახდენა, დაქცევა, სულიერი წახდენა (ქგლ 1990:55), სიტყვა „ბილწსაც“ მოეპოვება წყვილები: უწმინდური, საზიზღარი, საძაგელი (ქგლ 1990:61). სიტყვათა სინონიმური ცალების მიხედვით წმინდა შუმანიკი სიტყვით „წარწყმენდა“ შვილების, არა მარტო სულიერ წახდენას, არამედ, შესაძლოა, კიდევ უფრო მძიმე დანაშაულსაც გულისხმობდეს, ვარსქენის მიერ ჩადენილს. რაც შეეხება პიტიახშის მოხსენიებას ეპითეტით „ბილწი“, პირდაპირ მიუთითებს მის, არა მარტო სულიერ, არამედ ადამიანურ გახრწნილებაზეც.

ასევე საინტერესოა თხზულების დასაწყისშივე, ავტორის მიერ გაკეთებული განაცხადი, რომ დედოფალს ყოველთვის ეშინოდა ვარსქენის ურწმუნოების გამო (ეს განაცხადი ქართულ ვესიებშიც გვხვდება) და ხშირად ლოცულობდა მისთვის. როგორც ეპიზოდი ცხადყოფს, სპარსეთში სარწმუნოების შესაცვლელად გამგზავრებული ვარსქენის გეგმა არ არის ანაზღად შედგენილი და განხორციელებული, ამ საფრთხეს დიდი ხანია გრძნობს შუმანიკი, უფრო მეტიც, მან ზუსტად იცის ქმრის განზრახვის შესახებ, ამიტომაც მიმართავს პიტიახშის გამოგზავნილ მაცნეს „უკეთუ სულითა ცხოველ არსო?“ მკვლევარი ო. გოჩელაშვილი შენიშნავს: „გულუბრყვილობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ შუმანიკი არ იცნობდა ვარსქენის გეგმას. ცოლ-ქმარს შორის ეს არ დაიმალებოდა. შესაძლებელია, ვარსქენი ვერ დაიყოლია შუმანიკმა...“ (გოჩელაშვილი 1990:124). ვფიქრობთ, საინტერესოა სომხური (ვენეციური) ნუსხის მიხედვით ხუცესისა და დედოფლის დიალოგიდან ეპიზოდი: „რაჲ დაიდევ გონებასა და რაჲ გეგულების ქმნად?“-მიმართავს მოძღვარი შუმანიკს, ის კი პასუხობს: „ესე სტანჯავენ სულსა ჩემსა,

და შვილთა ჩემთ განწირულებად და ურვად, რამეთუ უწყი ქმრისა უსჯულოებად და მისთვის განვაგრძობ გლოვასა...“(მარტვილობად შუმანიკისი 1964:9-10). დედოფლის გლოვის მიზეზი, როგორც ჩანს, ვარსკენის მიერ მხოლოდ სარწმუნოების შეცვლა არ არის, არამედ, უფრო მძიმე დანაშაული, რომელიც ახალი რელიგიის მიერ მონიჭებული უფლებით შეიძლება ჩაიდინოს ვარსკენმა: „...შეერთებისათვის თვისისა, ასულისათვის მის, რომელი ეგულებოდა ცოლებად სპარსთა სჯულისაებრ; და ძეთა მათ მოქცევისათვის ჭეშმარიტისა ღმრთისაგან...“ (მარტვილობად შუმანიკისი 1964:10).

ჩვენს ხელთ არსებული სომხური წყაროს მიხედვით ცხადი ხდება, თუ რა მიზნით ეწვია ვარსკენი სპარსთა მეფეს. პიტიახში ყველა შესაძლებლობას იყენებს მეფის დასარწმუნებლად, რომ მისი გამაზდენება ფორმალური კი არა, სურვლით გამოწვეული ფაქტია. იგი ცოლსაც ითხოვს მეფისაგან, თანაც მის წინაშე აცხადებს, საკუთარ ასულზე ქორწინების სურვილს, რათა არავის შეეპაროს ეჭვი მის გულწრფელობაში, ანუ „რაითამცა სათნო ეყოს მეფესა...“ ციტირებული ეპიზოდების მიხედვით ნათელია ისიც, თუ რა მიზეზით არ დაუშვებს ქართული ვერსიების ავტორებმა ტექსტებში აღნიშნული ფაქტები, მიუხედავად ვარსკენისადმი გამოხატული აშკარა სიძულვილისა.

შუმანიკი, გარდა იმისა რომ ქრისტიანი მორწმუნე და დედოფალია, არის დედაც, რომელმაც კარგად იცის, რის უფლებას ანიჭებს ცეცხლთაყვანისმცემელს ეს რელიგია. თუ თვალს გადავავლებთ სხვა მარტვილთა ცხოვრება-წამების ამსახველ ძეგლებს, დავინახავთ, რომ ყოველი წამებული გმირი, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, სრულიად მშვიდად, აუღელვებლად ახერხებს საკუთარი რელიგიური მრწამსის დაცვას დაპირისპირებული ძალის წინაშე, მხოლოდ შუმანიკი გამოირჩევა აფექტურობით: „დავარდა ქუეყანას ზედა, თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა იტყოდა...“, ასევე, „განყარა ხელი და ჭიქად იგი პირსა შეაღეწა მას...“, ან თუნდაც ვარსკენის მიერ გვემის შემდეგ ჭრილობების განწმენდაზე უარის თქმა და ბოლოს საკუთარი შვილების საშინელი სიძულვილი, „მათი სახელი სძაგდა სმენად...“ ჩვენ ზემოთ უკვე მივუთითეთ ი. აბულაძის შენიშვნაზე, რომ არავინ არაფერი იცის იმის შესახებ, ვარსკენმა სისრულეში მოიყვანა თუ არა თავისი გაზრახვა (საკუთარ ასულზე დაქორწინების შესახებ). თუ დავუშვებთ, რომ მან ჩანაფიქრი განახორციელა,

არგუმენტირებას შევძლებთ „წამების“ ავტორის ფრაზით: „მათი (შვილების) სახელიც კი სმაგდა (შუშანიკს) სმენად...“ სიკვდილის პირს მიახლებული დედოფალი ეთხოვება ყველას, გარდა შვილებისა. როგორც ტექსტის დასაწყისში ჩანს (და როგორც უკვე აღვნიშნეთ) ერთ-ერთი უმთავრესი მოტივი, რომელიც განსაზღვრავს მარტვილი დედოფლის ქმედებას, შვილების ვარსკენისაგან დაცვის სურვილია, რაც, როგორც ჩანს მან ვერ შეძლო.

„შუშანიკის წამების“ ვენეციურ ნუსხაში, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი ეპიზოდია შემორჩენილი. ციხეში მყოფი დედოფლის მონახულება გადაუწყვეტიათ გამაზღვანებულ შვილებს: „მათ ჟამთა ოდენ მოიწია შიში სადაითმე და შვილნი მისნი წარიყვანნეს ციხესა სადამე. მიჰყვანდეს რაჲ წიად მტკურისა მდინარისა, ერთი იგი ყრმათადანი (არ არის აღნიშნული ქალი თუ ვაჟი) მდინარესა შთავარდა და დიდი გლოვად ეწია პიტიახშსა...“ (მარტვილობად შუშანიკისი 1964:23). ამბის შეტყობის შემდეგ მარტვილი დედოფლის რეაქცია ასეთი გახლავთ: „ხოლო ნეტარსა მას...ვითარცა ესმა, ჰმადლობდა ღმერთსა და იტყოდა: დადაცათუ ხორცითა მოკუდა, გარნა სულითა განერა საფრხესა მამისა მისისა...(მარტვილობად შუშანიკისი 1964:23). აქ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს დედოფლის სიტყვები, თუ ჩავთვლით, რომ გარდაცვლილი ბავშვი მისი და ვარსკენის ქალიშვილია. ჩვეულებრივ, ეს ფაქტი დედისთვის უმძიმესი წუხილის მიზეზი იქნებოდა, თუმცა დედოფალი ღმერთს მადლს სწირავს მომხდარის გამო და თვლის, რომ შვილის სიკვდილი ტრაგედია კი არა, საშველია ვარსკენის განზრახვისაგან თავის დასაღწევად. მე-5 საუკუნის სომეხი ისტორიკოსის ლაზარ ფარპეცის „სომხეთის ისტორიაში“ ვარსკენი მოხსენებულია როგორც „უსჯული“. მის ამ სახელდებას ნ. ჯანაშია უკავშირებს ან დედოფლის წამების ფაქტს, ან ვარსკენის მიერ სარწმუნოების შეცვლის მიზეზს, თუმცა იქვე შენიშნავს, რომ შესაძლოა არც ერთი ვარაუდი არ იყოს რეალობასთან კავშირში (ჯანაშია 1980:70).

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ვარსკენის „უსჯულოდ“ მოხსენების მიზეზი ლაზარ ფარპეცის მიერ (თუ გამოვრიცხავთ დედოფლის წამებისა და ვარსკენის გამაზღვანების ფაქტებს) შეიძლება გახდა მისი (ვარსკენის) საქციელი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიღების შემდეგ შემზარავი ქორწინება საკუთარ ასულზე.

ასევე საინტერესოა პეტერსის შენიშვნა, რომ ფარპეცმა შუმანიკის წამების ამბავი შეგნებულად არ აღწერა თავის ისტორიაში, რადგან ვარსკენის მიერ დედოფლის წამების დროს შუმანიკის სომეხი ნათესავები თავადაც ალიანსში იყვნენ სპარსეთის სამეფო კართან (იგულისხმება ვაჰან მამიკონიანი, რომელიც ფარპეცის ისტორიის შექმნის დროს უკვე სოლიდური პოლიტიკური ფიგურა იყო სომხეთში) (ჯანაშია 1980:69). გარდა პეტერსის მიერ დასახელებული მიზეზისა, შესაძლოა ყურადღება გავამახვილოთ კიდევ ერთ, მნიშვნელოვან მოტივზე: მე-5 საუკუნიდან მოყოლებული „წამების“ ყველა რედაქცია (გარდა ვენეციური ნუსხისა) და საიტორიო წყარო დუმილს არჩევს, როცა საქმე ვარსკენის გამაზდენების ნამდვილ მიზეზს შეეხება. ამდენად, არც ის არის გასაკვირი, რომ ლაზარ ფარპეციც თავს იკავებდეს ამ საჩოთირო მიზეზის დასახელებისაგან და იფარგლებოდეს ქართლის პიტიახშის სახელის ეპითეტით „უსჯულო“ ჩანაცვლებით.

გარდა დასახელებული არგუმენტებისა, გვაქვს კიდევ ერთი ვარაუდი, რომ ვენეციური ნუსხის ის პასაჟი, სადაც სკანდალურ ფრაზას ვკითხულობთ, საეჭვო კავშირშია სხვა (ქართულ) ხელნაწერებში ჩართულ თხრობასთან, რომ თითქოს ვარსკენი სპარსთა მეფეს ქალიშვილის ხელს სთხოვდა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ამბავი, სიუჟეტის განვითარების გზაზე სადმე კიდევ უნდა შეგვხვედროდა; ან ის ქალი (სპარსთა მეფის ასული) სადღაა, რატომ არ გვხვდება არც ერთ ეპიზოდში შემდგომ?

წამების ხელნაწერებს გადამწერების მიერ გაშალაშინებულად თუ ჩავთვლით, მარტივი იქნება დავასკვნათ, რომ მათ ვარსკენ პიტიახშის საკუთარ ქალიშვილზე ქორწინების საჩოთირო აქტი, რომლის განხორციელებასაც თითქოს ის გეგმავს, სპარსთა მეფის ასულზე ქორწინების ყალბი ისტორიით ჩაანაცვლეს. სწორედ ამიტომაც, რომ, როგორც გამოგონილი ამბავი (არარეალური და მიუღებელი დოკუმენტალისტიკისათვის), შემდგომ მიავიწყდათ და დღეს მკითხველს ტექსტის ეს მონაკვეთი უკმარობის განცდას უტოვებს, კონტექსტიდან ამოვარდნილი პასაჟის წარმოდგენას უქმნის.

ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილულ სომხურ ვრცელ (ვენეციურ) რედაქციაში დაცული ის ეპიზოდები, რომლებიც არ გვხვდება ქართულ ნუსხებში, ვფიქრობთ ახლოს

დგას პირვანდელ, იაკობისეულ თხსულებასთან, რომელმაც დროთა განმავლობაში, გარკვეულ მიზეზთა გამო, რომლებსაც ზემოთ შევხებით, სახეცვლილება განიცადა. ცვლილებათა ერთ-ერთ მიზეზად, გარდა აღნიშნულისა, შეიძლება დასახელდეს ქართველთა ეროვნული თავმოყვარეობის საკითხი, რამაც განაპირობა ვარსკენ პიტიახშის ლიტერატურული პროტრეტის რეალურისაგან მკვეთრად გამიჯნვა, მისი გადაწყვეტილების პოლიტიკური მოტივებით გამოწვეულად წარმოჩენა. ალბათ, სწორედ ამ სურვლმა განსაზღვრა ის, თუ რა ფორმით მიეწოდებოდა მომავალ თაობებს უძველესი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლი.

თავი IV. წარმართობის კვალი „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“

“ევსტათი მცხეთელის წამება” ერთ-ერთი საყურადღებო ძეგლია მეექვსე საუკუნის ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან, რომელიც მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს ზოროასტრულ-ქრისტიანული რელიგიური ურთიერთობების შესახებ. მას მკვლევარები აღნიშნული საუკუნის 70-იანი, უკანასკნელი გამოკვლევების საფუძველზე მე-7 საუკუნის 20-30-იანი წლებით ათარიღებენ.

აქ აღწერილია მეექვსე საუკუნეში აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, მცხეთაში შექმნილი რელიგიურ-პოლიტიკური ვითარება.

მკვლევარი მ. ჩხარტიშვილი ტექსტის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის დროს სამართლიანად შენიშნავს, რომ “მოთხრობის ენა “დოკუმენტურია”, ინტონაცია-“საქმიანი”(ჩხარტიშვილი 1994:14), რაც მიუთითებს იმაზე, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ არა მხოლოდ ლიტერატურული, არამედ მნიშვნელოვანი ისტორიული დოკუმენტიცაა.

კვლევა-ძიება ცხადყოფს, რომ ადრეული პერიოდის ქართული მწერლობის ძირითად ამოცანას ანტიმაზდეანური პოლემიკის მაღალდონეზე წარმართვის სურვილი განსაზღვრავს. ძეგლში საგულდაგულოდ არის ხაზგასმული ყველა საჭირობოროტო საკითხი, განსაკუთრებით ბრძოლა მაზდეანურ რელიგიური საყაროსთან. მაგალითად შეიძლება განხილულ იქნას ევსტათისა და მარზპანის დიალოგში გამოყენებული თხრობა აბრაამ მამამთავრის შესახებ (ძეგლები 1964:42), რასაც მოჰყვება ძველი და ახალი აღთქმის მოკლე შინაარსი.

ვფიქრობთ, ქრისტიანული პოლემიკის შემოტანამე-6 საუკუნის აგიოგრაფიულ ძეგლში იყო ამ პერიოდში ქართლის მთელ ტერიტორიაზე წამოწყებული ანტიმაზდეანური პოლემიკის ერთი ნაწილი, რომელიც, სავარაუდოდ, მიზნად ისახავდა სახარების პოპულარიზებას რელიგიათა ურთიერთდაპირისპირების ასპარეზად ქცეულ საქართველოში.

მკვლევარი მ. ჩხარტიშვილი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მარტვილობის შექმნაც კი უთუოდ შედიოდა “იმ ბრძოლის იდეოლოგიურ არსენალში, რომელიც მე-7

საუკუნის 30-იან წლებში ჩაღდება ქართლში მაზდეანობის წინააღმდეგ, ბიზანტიის მიერ ირანელებზე გადამწყვეტი გამარჯვების მოპოვების შემდეგ” (ჩხარტიშვილი 1994: 37).

უნდა ითქვას, რომ წარმართული მემკვიდრეობის საფუძვლიანი კვლევისთვის „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ცეცხლის ღმერთობის წინააღმდეგ მარზპანის წინაშე ევსტათის მიერ წარმოთქმული სიტყვა. ამ თემისადმი მიძღვნილი საკმაოდ ვრცელი პასაჟი და მის შემდეგ სახარებიდან, ასევე ვრცელი ციტირება მარტვილობაში, ძალზე საინტერესოდ წარმოაჩენს აღნიშნული ეპოქის ისტორიულ პროცესებს.

ევსტათი მცხეთელის ანტიმაზდეანური პოლემიკა თავის თანამემამულეებთან, აგიოგრაფმა საკმაოდ ძლიერ იდეოლოგიურ იარაღად აქცია. თუ დავუკვირდებით სახვადასხვა დროს უცხოტომელ მარტვილთა უკანასკნელი საუბრები თავიანთ მოსამართლეებთან საგანგებო აქცენტებით არის დაცული ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. სათითაოდ ყოველ ფრაზას უდიდესი პასუხისმგებლობის გრძნობით ეკიდებიან ავტორები. „ცეცხლი არა ღმერთ არს, რამეთუ ცეცხლი კაცმან აღაგზნის” (ძეგლები 1964:43) ამგვარი იყო ზოროასტრულ ავესტაზე აღზრდილი გვირობანდაკის (ევსტათი) მიერ გამოტანილი განაჩენი “მამული სჯულისთვის”.

ევსტათის მიერ წარმოთქმული სიტყვა (ცეცხლის ღმერთობის შესახებ) უკავშირდება აბიბოს ნეკრესელის განმარტებას მცხეთელი მაზდეანებისთვის. „...ვითარ არა სირცხვილ გიჩს მისი სახელის-დებად ღმრთად, რომელსაც ესოდენი სული აქუს (მძლე ექმნა ცეცხლი)...თქუენი ესე ცეცხლი თქუენდავე მონა არს და კერპთა შეურაცხის-მყოფელთა ვერვის ხედავს, უკეთუ ღმერთ არს ეგე?” (ძეგლები 1964: 244-245).

თავის დროს “აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების” აღნიშნული ეპიზოდის მე-6 საუკუნის ავტორისთვის მიკუთვნების საკითხს ეწინააღმდეგებოდა კ. კეკელიძე, ის თვლიდა, ამგვარი ფილოსოფიური ტექსტის შესაქმნელად (იგულისხმება ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი) მე-6 საუკუნის ქართველობა ჯერ მზად არ იყო. მკვლევარის აღნიშნულ მოსაზრებას არ იზიარებს რ.თვარაძე, რომელიც სავსებით მართებულად შენიშნავს, რომ “თუ V-VI საუკუნეებში სომხეთში დავით უძლეველი და სხვა მოაზროვნეებიც სრულიად თავისუფლად

ოპერირებდნენ ამ ცნებებით (ოთხი ელემენტის თეორია-ქ.გ.) ნუთუ ესოდენ ჩამორჩენილნი იყვნენ მათ გვერდით მოსახლე ქართველნი (ისიც სირიიდან მოსულნი?!)” (თვარაძე 1995:161). ოპონირების დროს რ.თვარაძე კიდევ უფრო შორს მიდის და დასძენს, რომ კ.კეკელიძის ამგვარი დამოკიდებულება რიგი საკითხებისადმი “არის გაგრძელება და შეფარული გამოვლენა ნ. მარის უკუღმართი აზრებით შთაგონებული შეხედულებებისა, რომლებსაც წლების მანძილზე ვერ ელეოდა კ.კეკელიძეო” (ძეგლები 1964: 161).

უნდა აღინიშნოს, “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისა” და “აბიბოს ნეკრესელის წამების” ეპიზოდებს ცეცხლის ღმერთობის შესახებ სპეციპიკური პრობლემატიკა (ანტიმაზდეანური პოლემიკა) დროში აერთიანებს. მონათხრობი “აბიბოს ნეკრესელის წამებაში”თითქმის შეუძლებელია მეტაფრასტს ეკუთვნოდეს, (როგორც კ. კეკელიძე ფიქრობდა) რადგან, როგორც რ. თვარაძე შენიშნავს “მე-11 საუკუნეში ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ამხედრება... არავითარ სარგებლობას არ მოუტანდა ქართველობას.” მართლაც, “რალა დროს ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლა იყო ისლამის აღზევების ეპოქაში?” (თვარაძე 1995:161), თანაც შორს რომ არ წავიდეთ და ოთხი ელემენტის თეორიის დასახელებულ აგიოგრაფიულ ძეგლში გამოყენების ფაქტი სომხეთის ისტორიის მაგალითებით არ გავამყაროთ, ჩვენ ხელთ გვაქვს “ევსტათი მცხეთელის წამება”, რომელიც იმავე თეორიას ისეთივე აქტუალობით წარმოგვიდგენს, როგორც ეს ხდება “აბიბოს ნეკრესელის წამებაში”. თემა, რომელიც დასახელებულ ძეგლებში დომინირებს სრულიად ესადაგება ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის პოლიტიკურ თუ რელიგიურ პრობლემებს, ამდენად, “აბიბოს ნეკრესელის წამებისა”და “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” რელიგიური და პოლიტიკური თვალსაწიერი სწორედ იმ საკითხებს აქცევს ლიტერატურული განსჯისა და პოლიტიკური პოლემიკის იარაღად, რომლებიც მჭიდრო კავშირშია, ქვეყანაში მეექვსე საუკუნის 70-იან წლებში შექმნილ დიდ სახელმწიფოებრივ თუ სარწმუნოებრივ ძვრებთან.

ასეთი უამრავი მაგალითის მოხმობა შეგვიძლია, როგორც ადრეული, ისე მოგვიანო პერიოდის (მეტაფრასტული) აგიოგრაფიიდან. ამგვარი შრეების არსებობა

ქრისტიანულ ძეგლებში გვიქმნის წარმოდგენას არა მარტო ირანულ-ქართულ პოლიტიკურ ურთიერთობებზე, არამედ იმაზეც, როგორ ახერხებდნენ თანაცხოვრებას ჩვენს ქვეყანაში მაზდეანურ და ქრისტიანულ რელიგიათა მიმდევრები.

“ევსტათი მცხეთელის წამებაში”, დასაწყისშივე ვხვდებით ინფორმაციას თუ როგორ ეპატიჟებიან ევსტათის მცხეთელი ცეცხლთაყვანისმცემლები მათთან ერთად რომ იზეიმოს “ტოზიკობის” დღესასწაული. ტერმინი ილია აბულაძის მიერ შედგენილ “ძველი ქართული ენის ლექსიკონში” (აბულაძე 1973:413) განმარტებულია ასე: “ტოზიკობა-ნაზორევი, განცხრომა.” მნიშვნელოვნად გვეჩვენა ის ფაქტი, რომ ევსტათის მარტვილობაში ნახსენები “ტოზიკობა” არ უნდა იყოს დაკავშირებული, მხოლოდ მაზდეანთა ცხოვრების წესთან, რადგან მოწვევაზე უარის გაცხადებისას წმინდა ევსტათი დასძენს: “თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს, და თქუენ მეტოზიკენიცა ბნელ ხართ. ხოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მიმიღებთ და ქრისტეს ტოზიკსა ვტოზიკობო” (ძეგლები 1964:30). ილია აბულაძის ლექსიკონში მაგალითის მნიშვნელობით გამოყენებული ერთი ციტატის მიხედვით ირკვევა, რომ ტოზიკობის გამო მაზდეან მორწმუნეებს ღვინის სმა ეკრძალებათ, “არცალა ვსუ ღვინოჲ ტოზიკობით.” ან კიდევ, “არცალა ვსუ ღვინოჲ ნაზორევისაგან.”

აქ უაღრესად საინტერესოა მარტვილის დამოკიდებულება **ტოზიკობის, როგორც დღესასწაულის** მიმართ. ჩვენი აზრით ის თავის ახალ რელიგიურ ხედვას დღესასწაულებთან დაკავშირებით კი არ ცვლის, არამედ გადააზრებას ახდენს- თუ აქამდე მაზდეანურ ტოზიკს იცავდა, ახლა ქრისტეს „ტოზიკსა ტოზიკობს“.

ადრეული პერიოდის აგიოგრაფიულ ძეგლებს მნიშვნელოვანი თავისებურება ახასიათებთ, ისინი გარკვეულწილად ყოველთვის არიან პოლიტიკური ქვეტექსტების შემცველნი და სრული სერიოზულობით ასახავენ იმას, რაც რეალურად ხდება და ზუსტად ისე, როგორც ხდება.

“ევსტათი მცხეთელის წამება“ მდიდარია ისტორიული ხასიათის ცნობებით. ქართლს განაგებს სპარსეთის ხელისუფლების წარმომადგენელი მარზპანი, მცხეთაში ზის ციხისთავი, ქვეყნის შინაურ საქმეებს განაგებენ სპარსელთა მორჩილი ქართველი

დიდებულები. თბილისსა და მცხეთაში საკმაოდ ცხოვრობენ სპარსელები...ამავე დროს, ქართული ეკლესია საგრძნობ ზეგავლენას ახდენს სპარსელებზე და ისინი ინათლებიან, რისთვისაც ხელისუფლება დევნის და სასტიკად სჯის მათ” (ლექსიკონი ცნობარი 1984: 99).

თუმცა დღეს, თუ რამე ართულებს ამ ძეგლების პირვანდელი სახით რეკონსტრუირებას არის ის, რომ დროთა განმავლობაში ხდებოდა მათი გადამუშავება-გადაწერა, რამაც დაუკარგა მათ ისტორიული დოკუმენტის ფუნქცია და ჩვენ ხელთ შეგვრჩა არა “უტყველად აღწერილი” მარტვილის კონკრეტული თავგადასავალი, არამედ მეტად რთული სტრუქტურის მქონე ესათუის აგიოგრაფიული ძეგლი, საიდანაც პირვანდელი და მოგვიანებით ჩართული პასაჟების გამორჩევა ძალიან ჭირს.

თავი V. წარმართული ტრადიცია და ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიული ციკლი

1. წარმართობის კვალი ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიულ ციკლში

ასურელ მამათა ცხოვრების ციკლი მნიშვნელოვანი მასალაა, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს წარმართული და ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთობას ადრექრისტიანულ ქართლში. ასურელ მამათა მისიას, საქართველოში მათი მოსვლის მიზეზებსა და მიზნებს მეცნიერები სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ. მაგალითად, თ. ჟორდანიას აზრით, ასურელი მამები საქართველოში VI საუკუნეში სომეხ მონოფიზიტებთან საბრძოლველად მოვიდნენ. ნ. მარს ასურელ მამათა ნესტორიანელობის ეჭვი ჰქონდა. კ. კეკელიძეს, პირიქით, ისინი ქართველ მონოფიზიტებად ჰყავდა მიჩნეული. მისი აზრით, იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები ასურეთიდან მონოფიზიტთა დევნას გამოექცნენ. გ. ფერაძე ფიქრობდა, რომ ასურელი მამები ქალკედონიანები იყვნენ და სხვადასხვა მიზეზით უნდა ყოფილიყვნენ მოსულნი - უმთავრესად სამონასტრო მოძრაობას მეთაურობდნენ საქართველოში.

ამ უკანასკნელ მოსაზრებასთან დაკავშირებით მკვლევარი რ. სირაძეც საუბრობს ჟურნალ „ცისკრის“ 1988 წ. მე-10 ნომერში გამოქვეყნებულ სტატიაში „ვიცი რაღსთვის ვარ“ (წერილი „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ-ისტორიულ მიმოხილვას წარმოადგენს), სადაც აღნიშნავს, რომ „ამ მოღვაწეთა ძირითად მიზანს წარმოადგენდა საქართველოში (ქართლსა და კახეთში) სამონასტრო სისტემათა დამკვიდრება“. იქვე დასძენს, რომ ჯერჯერობით კვლევა-ძიებაც სწორედ ამ გზითაა წარმართული.

ივ. ჯავახიშვილმა სირიელ მამათა მოღვაწეობის ამსახველ აგიოგრაფიულ ტექსტებზე დაყრდნობით შენიშნა, რომ „ისინი საქართველოში მოსული იყვნენ საქადაგებლად, ქვეყნის განსამტკიცებლად... მართლმადიდებლობის გასამლიერებლად“ (ჯავახიშვილი 1979: 411), თუმცა, მისივე თქმით, „X-XII საუკუნეებში, როცა ქართულ ლიტერატურულ რეალობაში ჩნდება პირველი მეტაფრასული ძეგლები, საისტორიო

მწერლობაში გაბატონებული იყო დებულება, რომ ქართველ ერს მოქცევისთანავე მიღებული ქრისტიანობისთვის აღარასდროს არ უღალატია და მწვალებლობა ახლოც არ მიუკარებია“ (ჯავახიშვილი 1979: 411).

ამკარაა, რომ კიმენური რედაქციების „გარდაკაზმვამ“ მეტაფრასტ ავტორებს ერთგვარი უხერხულობა შეუქმნა ისტორიულ ფაქტებთან დაკავშირებით. თუ ქართველებს „მიღებული ქრისტიანობისთვის მოქცევის შემდეგ აღარასდროს არ უღალატიათ“, მაშ, რატომ ხდება საჭირო VI საუკუნეში ასურეთიდან წმინდა მამების ჩამოსვლა „სარწმუნოებათა მართალთა განსამტკიცებლად?“

ამგვარ ეპიზოდებს მამათა ცხოვრების ამსახველ ძეგლებში ივ. ჯავახიშვილი „უსიამოვნო ცნობებს“ უწოდებს, რომლებიც ჩანს, მეტაფრასტებს ვერ გაუთვალისწინებიათ ტექსტებზე მუშაობის დროს. „უსიამოვნო ცნობებს“ (მამათა საქართველოში მოღვაწეობის მიზეზებთან დაკავშირებით) ძეგლებში ბევრგან ვხვდებით. ისინი ეჭვქვეშ აყენებდნენ ქართველთა სარწმუნოებრივი სიმტკიცის საკითხს, რაზეც X-XII საუკუნეების მეტაფრასტები საუბრობენ. მაგალითად, "იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში" ნათქვამია: „უფალმა ყო დამკვიდრებად იგი მისი (იოანე ზედაზნელის - ქ. გ.) აქა ორისა მიზეზისათვის: პირველად, რადთა სამკაულ იქმნას გზრგზნ ჩუენისა ამის ქალაქისა... და მეორედ, რამეთუ ადგილი იგი, რომელსა მიივლინა, გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთაჲ, სადა იგი კერპთმსახურებად აღმადლებულ იყო“ (ძეგლები 1964:202).

ასეთივე ვითარებაა „შიოს და ევაგრეს ცხოვრებაში“. აქ საუბარია ისე წილკნელის მოღვაწეობაზე, რომ იგი კათალიკოსმა აკურთხა ეპისკოპოსად, „ხოლო წმინდამან მან... იწყო სწავლად და წურთად სამწყსოსა თვისა და მოჰმართა ჩრდილოდთ კერძო, რამეთუ ჯერეთ მოუქცევნელ იყვნეს და მტკიცედ ეპყრა კერპთ-მსახურებად... მრავალნი სულნი მოაქცივნა და ტამარი კერპთანნი დალექნა“ (ჯავახიშვილი 1964: 222).

საგულისხმოა ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ მეტაფრასტი ავტორები ცდილობდნენ, ტექსტებში წაეშალათ მამათა სირიიდან ჩამოსვლის ნამდვილი მიზეზის კვალი, თუმცა ეს, როგორც ჩანს, მთლად ზუსტად და ზედმიწევნით ვერ მოხერხდა.

ამგვარ წინააღმდეგობებში ნამდვილი მიზეზის გასარკვევად, ჩვენი აზრით, ყველაზე მართებულ გზას მკვლევარი რ. თვარაძე დაადგა, როცა ჩათვალა, რომ „ქრისტიანობის მიღება ნიშნავდა ერის მთელი იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი პროფილის ძირეულ შეცვლას, რაც, ცხადია, ხანგრძლივ დროს მოითხოვდა“ (თვარაძე 1985: 150). ფაქტია, რომ ასურელ მოღვაწეთა საქართველოში მოსვლა რთულ რელიგიურ ვითარებასთან იყო დაკავშირებული. ამაზე მეტყველებს მამათა მიერ ღვთისმსახურებისთვის არჩეული ადგილების ისტორიული მნიშვნელობანიც. თუ გავითვალისწინებთ ფაქტს ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის დადებული „საუკუნო ზავის“ შესახებ, რომლის ძალითაც „საქრისტიანოს მეთაურმა ბიზანტიამ მაზდენურ სპარსეთს დაუთმო ქრისტიანული ქართლი“ (სირაძე, 1988: 121), ნათელი გახდება, რომ სირიელი მამების მოღვაწეობა ერთმნიშვნელოვნად დაუკავშირდა საქართველოში მაზდენური რელიგიური სისტემის ჯერ კიდევ აქტიურ ფაზაში ყოფნის პერიოდს. როგორც კ. კეკელიძე შენიშნავს, ჩვენში მაზდიანობისა და ქრისტიანული რელიგიის ბრძოლამ განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი V-VI საუკუნეებში მიიღო. ცეცხლთაყვანისმცემლობა ჩვენში ქრისტიანობას ებრძოდა არა მარტო ფიზიკურად, არამედ ლიტერატურულადაც. ამის დასტურია ასურელ მამათა ჰაგიოგრაფიულ ციკლში ანტიმაზდენური პოლემიკის შემცველი პასაჟების ჩართვა (კეკელიძე 1955: 43).

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, რა გზასაც უნდა დადგომოდა ქართული სახელმწიფო თვითმყოფადობისა და რელიგიური სიწმინდის შესანარჩუნებლად. საჭირო გახდა ძლიერი ქრისტიანული კერების გაჩენა იქ, სადაც უდიდესი წარმართული კერები არსებობდა. ეს იყო ფარული ომის დასაწყისი ირანულ-ზოროასტრული სამყაროს წინააღმდეგ. “იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში” ნათქვამია: „და წარავლინა (იოანემ თავისი მოწაფეები - ქ. გ.) რომელნიმე მათგანი კახეთად და რომელნიმე კუხეთად კერძო, და რომელნიმე ზენა კერძო სოფლით... და სხუანი გარემოსა ქალაქსა ამასა ჩუნსა სამეუფოსა“ (ძეგლები 1964: 207).

ჩვენ შევეცადეთ, სხვადასხვა მონაცემებზე დაყრდნობით, აღგვედგინა ამ გეოგრაფიულ არეალში არსებული წინაქრისტიანული სურათი.

არქეოლოგიური და ისტორიული მონაცემები ცხადყოფენ, რომ ზედაზენი, სადაც დამკვიდრდა წინამძღოლი ასურელ მამათა - იოანე ზედაზნელი, წარმართულ ეპოქაში იყო ადგილი, „სადაც აღმართული ყოფილა ზადენის კერპი“ (ანდლულაძე... 1979: 495).

„ნეკრესი (აბიზოს ნეკრესელის სამკვიდრო) ქალაქი, დააარსა ძვ. წ-ალ-ის II-I საუკუნეებში ქართლის მეფე ფარნაჯომმა (მუსხელიშვილი... 1984: 374). ნეკრესი იყო დიდი საკულტო კერა, რომელიც ეპყრათ სპარსელებს.

საგულისხმოა აგრეთვე, რომ ალავერდში უძველესი „ნაყოფიერებისა და მოსავლის აღება-დაბინავებასთან დაკავშირებული დღესასწაული ყოველ წელს (დღემდე) იმართება მონასტრის დამაარსებლის იოსებ ალავერდელის სახელზე, თუმცა დღესასწაული წინაქრისტიანულია, კერძოდ, მთვარის კულტთან დაკავშირებული (დედაბრიშვილი 1975: 260).

რაც შეეხება მამა დავით გარეჯელის მოღვაწეობას, იმთავითვე შეიქმნა მისი, არა მარტო რელიგიური, არამედ, „ხალხური კულტიც, რომლის თანახმად, დავითი მინდვრის ყარაული და წმინდა ელიას ძმავა. დღესასწაულზე, რომელიც იმართება ამდღეობის პირველ ხუთშაბათს, თბილისში, მთაწმინდაზე, მას, სწორედ, მინდვრის დაცვას ევედრებიან... რიტუალის ბუნება, მისი გამართვის დრო მიგვანიშნებს, რომ მამადავითობა იმ წინაქრისტიანული საგაზაფხულო დღესასწაულის მემკვიდრეა, სადაც თაყვანს სცემდნენ ბუნების აღორძინებისა და ხორციელი სიყვარულის მფარველ ღვთაებას. მოგვიანებით ეს წარმოდგენები წმინდა მამა დავითს დაუკავშირდა და ძველი ღვთაების ადგილი დაიჭირა“ (სურგულაძე 1983: 393).

რაც შეეხება მამა შიოს სამყოფელს - სარკინის მთას, ეს არის ადგილი ე. წ. ჯოჯოხეთის ხევიდან შიომღვიმის მისადგომებამდე. წყაროების მიხედვით, სარკინე დიდი მცხეთის უბნად ან დამოუკიდებელ ქალაქად არის მიჩნეული. ამ ტერიტორიაზე არქეოლოგიურმა ძიებამ გამოავლინა სამლოცველო, კულტის ადგილი (აფაქიძე 1985: 107).

ვფიქრობთ, ნათელია, თუ რატომ მიაშურეს ასურელმა მამებმა წარმართულ საკულტო კერებს, რატომ დაუკავშირდა ძველი დღესასწაულები წმინდა მამათა სახელებს მცირეოდენი ცვლილებით.

შეიძლება ითქვას, რომ VI საუკუნეშიც გაგრძელდა ქართლის მოქცევის პირველივე დღეებში დაწყებული წარმართულ რიტუალთა, სიმბოლოთა და ტოპონიმთა დესაკრალიზების ხანგრძლივი, რთული, მაგრამ აუცილებელი პროცესი და ამაში დიდი წვლილი შეიტანეს შუამდინარეთიდან (სირიიდან) მოსულმა მოღვაწეებმა. მათ ღვაწლს სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა მართლმადიდებლური ქრისტიანობის დაცვისა და განმტკიცებისთვის ჩვენს ქვეყანაში. აქვე თუ გავითვალისწინებთ მოსაზრებას ცამეტი ასურელი მამისა და იოანე ზედაზნელის სიმბოლური კავშირის შესახებ ქრისტესა და მის თორმეტ მოციქულთან (რ. ხალვაში 2008:55), VI საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოში შექმნილი რელიგიური ვითარების შესახებ სრული და საინტერესო ისტორიული სურათი შეიქმნება: ქართლის ქრისტიანიზაციიდან ორი საუკუნის შემდეგ ისევ იჩინა თავი მოციქულთა (სიმბოლური გაგებით) ქადაგებისა და ქვეყნის „მოქცევის“ საჭიროებამ.

ამგვარად, ასურელ მამათა მოღვაწეობა ზოროასტრიზმისა და სხვა წარმართული კულტების წინააღმდეგ წამოწყებული დიდი აქციის სახეს უფრო ატარებს, ვიდრე მონოფიზიტური ქრისტიანობის გავრცელებისთვის თავგამოდებულ ზრუნვას.

ძირითადი დასკვნები

ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია წარმართული კულტურის კვალის დადგენა V-VII საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. კვლევის პროცესმა აჩვენა თუ რა დიდია წარმართული კულტურის გავლენა ქართულ ქრისტიანულ კულტურაზე.

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებზე მუშაობისას, მათზე დღემდე ჩატარებული კვლევებისა და ანალიზის საფუძველზე შეგვექნა წარმოდგენა, რომ ეს პროცესი ევოლუციურია, მასში ასახულია ქვეყნის განვითარების, ხედვის, ზნეობრივი ფორმირების ვრცელი გზა.

წარმართობის პერიოდს მოჰყვა ქრისტიანიზაციის ურთულესი პერიოდი. პერიპეტიები, რომლებიც ამ წინააღმდეგობებს ასახავს, მთელი სიცხადით ვლინდება ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, მეტადრე ადრეული პერიოდისა.

როგორ ხდება ქრისტიანობის დაკავშირება ქართულ სამყაროსთან? წარმართთა გადარწმუნების საუკეთესო გზა პოლემიკაა, რომელიც საინტერესოდ აისახა V-VII საუკუნეების ძეგლებში. მაგალითად, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ იმ ეპიზოდში, რომელშიც არმაზისა და ზადენის შემუსვრაა აღწერილი, შესანიშნავად ჩანს ქართლში წარმართული იდეოლოგიის 1-ლი მარცხი ქრისტიანობის წინაშე, თუმცა კერპთა მსხვრევა მხოლოდ გარეგანი ძლევა იყო, პრობლემა კი მაინც პრობლემად რჩებოდა. თუ კაცობრიობის გენეტიკური ევოლუცია ბიოლოგიური პოპულაციების მემკვიდრეობითი თვისებების ცვლილებებში გამოისახება, შეიძლება ვთქვათ, რომ რელიგიური ევოლუცია კაცობრიობის (ერების) აზროვნებისა და მორალური სრულყოფის ხანგრძლივ პროცესს წარმოადგენს. სწორედ ეს პროცესები ასახა ადრეული პერიოდის ქართულმა ჰაგიოგრაფიამ დაწყებული „მოქცევაი ქართლისაის“ ქრონიკით, ვიდრე ასურელ მამათა ცხოვრებამდე.

ასევე შევხებით რელიგიათა ურთიერთობისა და გავლენების საინტერესო ტენდენციას, თუ როგორ ხდება ქართული წარმართული და მაზდეანური სიმბოლიკის გადააზრება ქრისტიანულ სიმბოლოებად (საკულტო ხეები, ტოპონიმები, მქადაგებელთა სახეები და ა.შ.).

ჩვენი აზრით, არასწორია ტოპონიმის იმგვარად წარმოჩენა, თითქოს ამ ადგილების ქრისტიანიზებამდე იყო სიცარიელე და არაფრობა (მაგალითად, მცხეთა და იერუსალიმი). ქრისტიანულ კულტურას ქართლში დახვდა საკმაოდ ძლიერი ქართული წარმართობა და მაზდეიზმი, სწორედ ამ ვითარებამ განსაზღვრა რელიგიურ სიმბოლოთა სახისმეტყველება ქრისტიანიზაციის შემდგომ. აქიდან გამომდინარე ჩვენ განვიხილით 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 2 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).

ქრისტიანიზაციის პროცესთან დაკავშირებული მე-2 და მნიშვნელოვანი სახე-სიმბოლო „ბივრილია“. ვფიქრობთ, რომ ბივრილის სიმბოლიკის კვლევისას გარკვეულ მნიშვნელობას იძენს ის ფაქტი, რომ ნინოს მიერ მისი პოვნა ფერისცვალების დღესესწაულს დაუკავშირდა. ფერისცვალება ჩვენ გავიზარეთ ახალი რელიგიური თვალსაწიერის ფორმირების მნიშვნელობით, რომ ნინოს ხელში მისი (ბივრილის) გადასვლა პირდაპირ მიუთითებს ქართველთა მოქცევისა და რელიგიური თვალსაწიერის „ფერისცვალების“ გარდაუვალობაზე.

გამოდის, რომ პატიოსანი თვალი დაკარგვის მომენტში გადის ინიციაციის გზას, კერძოთა მსხვერვის შემდეგ კი გვევლინება, როგორც ერის სულიერი მეტამორფოზის სიმბოლო.

ბივრილის დაკარგვისა და ნინოს მიერ პოვნის ეპიზოდი, თავისი ბუნებით ინიციაციურია, იგი შეიცავს საზეო წარმართული სიბრძნის, საზეო ქრისტიანულ სიბრძნედ ქცევის სიმბოლურ ქვეტექსტს.

კიდევ ერთი სიმბოლო რომელმაც ჩვენი ყურადღება მიიპყრო, „საჯუარე ხე“, რომლის მოძიებასა და რელიგიურ-მისტიკურ სიმბოლოდ გადაქცევას საკმაოდ ბუნდოვანი თხრობა დაუკავშირეს ტექსტის ავტორბმა და რედაქტორებმა. „საჯუარე ხე“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ საკულტო ხეთა ნუსხაში ერთადერთადერთია, რომელსაც სახელი არ აქვს.

სხვადასხვა მასალებზე დაყრდნობით ჩვენ ვივარაუდეთ, რომ მონადირეთა მიერ ნაპოვნი და შემდგომ ჯვრების დასამზადებლად მოკვეთილი ხე ურთხელია, რომლის ტექსტებში აღწერილი რამდენიმე მახასიათებელი პირდაპირ უკავშირდება ადგილობრივ-წარმართულ და ძველი აღთქმის საკულტო მისტიკებს; მაგალითად,

- ურთხელი და ქართული წარმართული რიტუალები;
- ურთხელი, როგორც განმაკურნებელი მცენარე;
- ურთხელი წარმართულ მისტიკებში და ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში;

აგრეთვე მნიშვნელოვანი იყო ბოდბის სიმბოლიკაზე მუშაობა. პროცესმა ცხადყო, რომ ქართლის მოქცევის ამსახველ ტექსტებში მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა ადგილებს/ტოპონიმებს.

აქ ის არის მნიშვნელოვანი, თუ როგორ გადაიქცა წარმართთა საკერპო მისტიკური ადგილი, ბოდბე, ასევე უდიდეს მისტიკურ ადგილად, ოღონდ უკვე ქრისტიანული გააზრებით.

ამგვარ ფაქტებს პირობითად მისტიკათა ჩანაცვლების ფაქტები ვუწოდეთ. ჩვენი აზრით მნიშვნელოვანია განმანათლებელ ნინოს სახე. ჩვენ ხელთ გვქონდა რა არაერთი მკვლევრის ნაშრომი ისტორიულ პირთა და ჰაგიოგრაფიულ პერსონაჟთა სახიმეტყველების შესახებ, მოგვეცა დამატებითი ვარაუდების გამოთქმის საშუალება, მაგალითად: ფ. მეტრეველის საზრისს ნინოსა და ბიბლიური მოსეს სიმბოლურ კავშირზე, დავურთეთ ირანული ლეგენდები, რომლებშიც ზოროასტრის მოღვაწეობის

ბევრი მნიშვნელოვანი დეტალია ხაზგასმული და ვივარაუდეთ, რომ ჩანს პირდაპირი და ირიბი ანალოგიები ქართლის მოქცევის ამბებთან.

- უცხოობა: უცხოა მოსე, უცხოა ნინო, უცხოა ზოროასტრი;
- საკრალური სივრცის იდენტურობა საღვთო-სარიტუალო მსახურებისთვის:

მაყვლოვანი და ცეცხლი ჩანს მოსეს სარიტუალო სივრცეში, ასევე ნინოსთან, ანალოგიურია ზოროასტრის ქადაგება ღვთისმსახურების ახალი წესის შესახებ, ისიც ცეცხლმოდებულ ადგილას ეცხადება ხალხს და ქადაგებს მსხვერპლთშეწირვის აუცილებლობის შესახებ.

ასევე ყურადღება მივაქციეთ მეფე მირიანის სახეს, რომელიც გამორჩეულ/ხელდასმულ პერსონაჟთა კატეგორიაში გავიაზრეთ და ინიციაციის ადეპტი ვუწოდეთ.

საინტერესოა ის, რომ მეფე მირიანის სულიერი ინიციაციის გზა ნადირობას დაუკავშირდა.

თუ ყურადღებით დავუკვირდებით, ქართლის გაქრისტიანების ამბების მიხედვით, ღვთაებრივ სასწაულთა ხილვის უნარი მხოლოდ რჩეულებს აქვთ.

მაგალითად, ყველას არ მიეცა საშუალება, ეხილა სვეტის სასწაულებრივი აღმართვის საოცარი სურათი, ამ რიტუალის მონაწილენი მხოლოდ ნინო და ათორმეტნი დედანი გახდნენ. ასევე საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ მზის დაბნელების დროს, სიდონიას მონათხრობის მიხედვით, მირიანს შემოეცალნენ თავისი მხლებლები, ანუ მზე მხოლოდ მეფისთვის დაბნელდა.

ჩვენ ვივარაუდეთ, რომ ჰაგიოგრაფებმა მიზნად დაისახეს სასწაულთა აღსრულების პროცესი ტექსტებში ყოფილიყო ისეთივე საიდუმლო და შთამბეჭდავი, როგორც ქურუმთა შეთხვევაში. მაგალითად, ძველი ეგვიპტის ქურუმობა უნიკალური მოვლენაა კაცობრიობის ისტორიაში. ხალხს სწამდა, რომ ქურუმები სამყაროს შესახებ ფუნდამენტურ ცოდნას ფლობდნენ, რომელსაც ადამიანებისთვის მარადიული სიცოცხლე უნდა მოეტანა. ვფიქრობთ, სწორედ ამგვარი ქურუმი გახდა მეფე მირიანი ხალხის თვალში „მზის დაბნელების“ ხილვის წყალობით, მით უფრო, რომ ყველა სხვა (სიდონიას ვერსიის მიხედვით) ჩვეულებრივად ხედავდა მზის შუქს.

ჩვენი აზრით მირიანი ეზიარა ეზოთერულ ცოდნასა ზეგრძნობადი სამყაროს საიდუმლოებას „შუადამის მზის“ ხილვით და გახდა უფლის მიერ ხელდასმული ადეპტი, ანუ ახალი ქრისტიანული ტაძრის ქურუმი, რომელიც ფლობს საღვთო საიდუმლოს მარადიული სიციცხლის შესახებ.

კიდევ ერთი საინტერესო საკითხი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებიდან ტოპონიმი **ფარავნის ტბაა**, რადგან მისი გააზრების ახლებური საშუალება მოგვცა ერთმა ირანულმა ლეგენდამ.

ირანული ესქატოლოგიის მიხედვით ზარათუსტრას გარდაცვალების შემდეგ მისი მარადიული სუბსტანცია „კონვენსირბულ იქნა ტბა კონსაოსას სიღრმეში და როცა ვინმე ქალწული მივა საბანაოდ ტბასთან, იღებს მუცლად და ქვეყანას მოევლინება მომდევნო მხსნელი“ .

ეს ირანული ლეგენდა, ჩვენი აზრით, საინტერესოდ უკავშირდება ჰაგიოგრაფიული ტექსტის იმ ეპიზოდს, რომელიც წმინდა ნინოს ქართველთა ქვეყანაში მოსვლის შესახებ მოგვითხრობს, რადგან იკვეთება **ფარავნის ტბის, ქალწული მქადაგებლის და წინასწარმეტყველების** სიმბოლური გააზრების ტენდენცია.

ლეგენდებში ქალწულის სიმბოლურ თემატიკას აგრძელებს ტბის სამყაროსთან საიდუმლო ზიარების აქტი. ირანულ ლეგენდაში ის პირდაპირ ხორციელდება: „ქალწული მივა ტბასთან და მუცლად იღებს, რის შემდეგაც ქვეყნიერებას მოევლინება მხსნელი...“ ხოლო წმინდა ნინოს შემთხვევაში გააზრება უდავოდ სიმბოლურ-ალეგორიულია. ქალწული (ნინო) მივა ფარავნის ტბასთან, სადაც დაუღამდება და ეწვევა უცნაური ხილვა. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში სასწაულებრივი „მუცლადღების“ თემა, ვფიქრობთ, არააქტუალურობის გამო შეგნებულად არის უგულებელყოფილი, ვინაიდან მესიის მოვლინების აქტი ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით უკვე შედგა. აქედან ჩანს, ჩვენ მიერ დამოწმებული ირანული ლეგენდა არა მარტო ქართლის გაქრისტიანების ქრონიკასთან ავლენს სიმბოლურ კავშირს, არამედ პირდაპირ ცხადდება ქრისტეს დაბადების იდეაში, აქაც ხომ ქალწული მარიამი ხდება მარადიული სუბსტანციის გაცხადების ღვთისაგან რჩეული „ჭურჭელი“ (უბრალოდ, გააზრებაში არ მონაწილეობს სიმბოლო „ტბა“).

დარგის (ჰაგიოგრაფიის) სპეციალისტები თავიანთ ნაშრომებში (თითქმის ყოველთვის) ყურადღებას ამახვილებენ ისეთ საკითხებზე, როგორცაა: პერსონაჟთა მხატვრული სახეები, ბიბლიური სამყაროს ანალოგიები (რომლებიც რიგ შემთხვევებში მართლაც მკაფიო და თვალსაჩინოა), ასევე ისტორიულ და ბიბლიურ პერსონაჟთა სახისმეტყველებაზე. კვლევის პროცესში ხშირად ვაწყდებოდით ხელოვნულ ცდას რეალური ისტორიული პერსონაჟის იმგვარი იდეალიზებისა, როცა მათგან ვიღებთ ღმერთებს და არა მიწიერ ადამიანებს განცდებითა და პრობლემებით. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით აღსანიშნავი „შუშანიკის წამების“ რედაქტორთა და მკვლევართა გულმოდგინებაა, რაც ამათუ იმ ფრაზის, ჩვენი აზრით, არაზუსტ გააზრებაში მდგომარეობს. ამდენად, საკუთარი პოზიცია გამოვხატეთ ტექსტის ზოგიერთ პასაჟთან დაკავშირებით:

- „დედათა ბუნება იწრო არს“ – ქვეტექსტის გაგებისათვის „შუშანიკის წამებაში“
- „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე დედათა და მამათა ერთად ეჭამოს პური -ფრაზის გააზრებისათვის „შუშანიკის წამებაში“
- ვარსქენის გამაზღვანების შესახებ „შუშანიკის წამების“ ერთ-ერთი სომხური რედაქცია

“შუშანიკის მარტვილობაში“ ვარსქენ პიტიახშისა და სპარსელი კაცის დიალოგი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილია და, ამდენად, მეცნიერული ინტერესის განსაკუთრებული საგანიც.

საუბარი შეეხება იმ ეპიზოდს, სადაც ურჩ ცოლზე სასტიკად გამწყრალ ვარსქენს სპარსელი ეუბნება: **“ნუ რას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყვ მას, რამეთუ დედათა ბუნება იწრო არს“.**

ვფიქრობთ, სპარსელი კაცის რჩევა-დარიგება ვარსქენისადმი არ ესადაგება ქრისტიანულ მენტალობას. ხშირად საუბრობენ მეხუთე საუკუნის საქართველოში გაბატონებულ უთანასწორობაზე ქალთა და მამაკაცთა შორის, თუმცა „შუშანიკის მარტვილობამ“ გადაჭრით გასცა პასუხი აღნიშნულ ვარაუდს. ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ განვიხილეთ ტექსტის ის ეპიზოდი, სადაც ციხეში მიმავალ დედოფალს უამრავი აზნაური და უაზნო, ასევე ურიცხვი წარჩინებული ქალბატონი

(ზეპურნი დედანი) მიაცილებს. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ ქართულ საზოგადოებას ქალი არასოდეს მიუჩნევია გონებაშეზღუდულ და პოზიციის არმქონე უუფლებო არსებად.

ამდენად, აზრი „დედათა ბუნების იწროების შესახებ“ არ უნდა დაუკავშირდეს ქრისტიანულ მსოფლხედვას და ასევე v საუკუნის ქართლში არსებულ ტრადიციას.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სპარსელი კაცის საზრისს იდეოლოგიური კავშირი აქვს სულიერი მამამთავრის (ზოროასტრის) ზნეობრივ პრინციპებთან. ფრაზა „დედათა ბუნება იწრო არს“ მაზდეანური ფორმულა უფროა, ვიდრე გულჩვიობისა და ლმობიერების სინონიმი (როგორც მეცნიერი კუჭუხიძე შენიშნავს) და ის არც ერთი ნიშნით არ ავლენს კავშირს ქალის „ბუნების“ ქრისტიანულ, ასევე ადგილობრივ ქართულ წარმართულ გააზრებასთან.

„შუმანიკის წამებში“ ერთ მნიშვნელოვან რეპლიკას ვხვდებით: **„ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამოთ პური?“** აღნიშნული ფრაზის, რომელსაც დედოფალი პურობის დროს წარმოთქვამს, შინაარსი ერთი შეხედვით მარტივია: თუ აქამდე ქალები და მამაკაცები ერთი სუფრის ირგვლივ არასოდეს სხდებოდნენ სატრაპეზოდ, ახლა რატომ გახდა ეს აუცილებელი?- სვამს კითხვას გამწყრალი შუმანიკი.

მკვლევრები შეჯერდნენ მოსაზრებაზე, რომ დედოფალი მე-5 საუკუნის საქართველოში არსებულ წესს გულისხმობს, რომლის თანახმად დედათა და მამათა ერთად პურობა კატეგორიულად იყო აკრძალული, რის მიზეზადაც უძველესი ქართული ტრადიცია სახელდება.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ შუმანიკის მიერ დასმული კითხვა არ გულისხმობს ადგილობრივ ტრადიციას, რომელსაც თითქოს იცავენ სასახლეში და, საერთოდ, ყველა ოჯახში. კითხვის ტონალობა, შესაძლებელია, სხვაგვარადაც იქნეს გააზრებული. მაგალითად: შუმანიკი შეახსენებს ვარსკენს თავის ახალ უფლება-მოვალეობებს, რომელსაც ცეცხლის მსახური უნდა იცავდეს, ვფიქრობთ, დედოფლის ნათქვამი შიცავს ირონიის ელემენტებს, ის დაცინვით მიუთითებს გამაზდეანებულ ვარსკენს, რომ უკვე

დროა, დაიცვას ახალი რელიგიის დოგმები, რომელსაც ქრისტიანულთან არაფერი აქვს საერთო.

„შუმანიკის მარტვილობაში“ (თუმცა არა ქართულ, არამედ სომხურ, ვრცელ ნუსხაში) კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი გვხვდება- **რატომ გამაზდენადა ვარსქენ პიტიახში?** ვენეციური ნუსხის მიხედვით, ვარსქენის გამაზდენების მთავარ მოტივად საკუთარ ასულზე ქორწინების სურვილია დასახელებული. აღნიშნული პასაჟი გამოვიყენეთ ტექსტში აღწერილი მოვლენების რეკონსტრუირებისთვის და მივიღეთ საკმაოდ საინტერესო სურათი: ვენეციური ნუსხის ის ეპიზოდი, სადაც სკანდალურ ფრზას ვკითხულობთ, რომ ვარსქენი საკუთარ ქალიშვილზე ქორწინების სურვილმა მიიყვანა სპარსთა მეფესთან, საექვო კავშირშია სხვა (ქართულ) ხელნაწერებში ჩართულ თხრობასთან, რომ თითქოს, ვარსქენი სპარსთა მეფეს ქალიშვილის (სპარსთა მეფის ასული) ხელს სთხოვდა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ვარსქენ პიტიახშისა და სპარსთა მეფის ასულის ქორწინების ამბავი, სიუჟეტის განვითარების გზაზე სადმე კიდევ უნდა შეგვხვედროდა. ან ის ქალი (სპარსთა მეფის ასული) სადღაა, რატომ არ გვხვდება არც ერთ ეპიზოდში შემდგომ? „შუმანიკის წამების“ ხელნაწერებს გადამწერების მიერ გამალაშინებულად თუ ჩავთვლით, მარტივი იქნება დავასკვნათ, რომ მათ ვარსქენ პიტიახშის საკუთარ ქალიშვილზე ქორწინების საჩოთირო ფაქტი, რომლის განხორციელებასაც თითქოს ის გეგმავს, სპარსთა მეფის ასულზე ქორწინების ყალბი ისტორიით ჩაანაცვლეს (გადაფარეს). სწორედ ამიტომაც, რომ როგორც გამოგონილი ამბავი (არარეალური და მიუღებელი დოკუმენტალისტიკისათვის) შემდგომ მიავიწყდათ და დღეს, მკითხველს ტექსტის ეს მონაკვეთი უკმარობის განცდას უტოვებს, კონტექსტიდან ამოვარდნილი პასაჟის წარმოდგენას უქმნის.

ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილულ სომხურ ვრცელ (ვენეციურ) რედაქციაში დაცული ეპიზოდები, რომლებიც არ გვხვდება ქართულ ნუსხებში, ვფიქრობთ, ახლოს დგას პირვანდელ, იაკობისეულ თხზულებასთან, რომელმაც დროთა განმავლობაში, გარკვეულ მიზეზთა გამო სახე შეიცვალა.

ნაშრომში აგრეთვე ვეხებით “ევსტათი მცხეთელის წამებას”, ერთ-ერთ საყურადღებო ძეგლს VI საუკუნის ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან, რომელშიც

ბევრი პასაჟი აცოცხლებს ქართლის წარმართული და ზოროასტრული აზროვნების მნიშვნელოვან დეტალებს. ტექსტზე მუშაობამ ცხადყო, რომ ადრეული პერიოდის ქართული მწერლობის ძირითად ამოცანას ანტიმაზდეანური პოლემიკის მაღალ დონეზე წარმართვის სურვილი განსაზღვრავს, რაზეც სხვა მკვლევარებიც მიუთითებდნენ წლების მანძილზე. “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში” საგულდაგულოდ არის ხაზგასმული ყველა საჭირბოროტო საკითხი, დაწყებული მაზდეანური რელიგიური რიტუალების პრობლემატიკით და დასრულებული ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობებითა და სახარებისეული პერიფრაზებით. მაგალითად, განვიხილეთ ევსტათისა და მარზპანის დიალოგი, რომელშიც ჩართულია თხრობა აბრაამ მამამთავრის შესახებ (ძეგლები 1964: 42), რასაც მოჰყვება ძველი და ახალი აღთქმის მოკლე შინაარსი.

ვფიქრობთ, ბიბლიური ისტორიის შემოტანა მე-6 საუკუნის აგიოგრაფიულ ძეგლში იყო ამ პერიოდში ქართლის მთელ ტერიტორიაზე წამოწყებული ანტიმაზდეანური პოლემიკის ერთი ნაწილი, რომელიც სავარაუდოდ, მიზნად ისახავდა სახარების პოპულარიზებას რელიგიათა ურთიერთდაპირისპირების ასპარეზად ქცეულ საქართველოში.

ჩვენი ყურადღება აგრეთვე მიიპყრო ეპიზოდმა, თუ როგორ ეპატიჟებიან ევსტათის მცხეთელი ცეცხლთაყვანისმცემლები მათთან ერთად იზეიმოს “ტოზიკობის” დღესასწაული.

მარტვილის დამოკიდებულება ტოზიკობის (ღვინის სმის აკრძალვა მორწმუნე მაზდეანისთვის) მიმართ საკმაოდ საინტერესოა. ის თავის ახალ რელიგიურ ხედვას დღესასწაულებთან დაკავშირებით კი არ ცვლის, არამედ გადააზრებას ახდენს. თუ აქამდე მაზდეანურ ტოზიკს ზეიმობდა, ახლა ქრისტეს „ტოზიკსა ტოზიკობს“.

ასურელ მამათა ქრონიკების კვლევისას ჩვენი მიზანი ამ ძეგლებში დაცული საინტერესო ტოპონიმის ქრისტიანული გადააზრების ჩვენება იყო. ძალზე მნიშვნელოვანია ის, თუ როგორ იცვლის სახეს ქართული წარმართულ-მაზდეანური საკულტო სისტემა და როგორ ყალიბდება ახალი სარიტუალო სისტემა უკვე გაქრისტიანებული ერისთვის. ჩვენ შევეცადეთ, სხვადასხვა მონაცემებზე დაყრდნობით,

აღვედგინა მცხეთის გეოგრაფიულ არეალში არსებული წინაქრისტიანული სურათი, შედეგად კი ნათელი გახდა, თუ რატომ მიაშურეს ასურელმა მამებმა წარმართულ საკულტო კერებს, რატომ დაუკავშირდა ძველი დღესასწაულები წმინდა მამათა სახელებს მცირეოდენი ცვლილებით.

შეიძლება ითქვას, რომ VI საუკუნეშიც გაგრძელდა ქართლის მოქცევის პირველივე დღეებში დაწყებული წარმართულ რიტუალთა, სიმბოლოთა და ტოპონიმთა დესაკრალიზების ხანგრძლივი და რთული პროცესი და ამაში დიდი წვლილი შეიტანეს შუამდინარეთიდან (სირიიდან) მოსულმა მოღვაწეებმა. მათ ღვაწლს სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა მართლმადიდებლური ქრისტიანობის დაცვისა და განმტკიცებისთვის ჩვენს ქვეყანაში.

იმედი გვაქვს, ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომი „წარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში“ საინტერესო იქნება სამეცნიერო საზოგადოებისთვის და გარკვეულ დახმარებასაც გაუწევს მომდევნო თაობის მკვლევრებსა თუ, უბრალოდ, საკითხით დაინტერესებულ პირებს.

გამოყენებული ლიტერატურის სია

ანდლულაძე... 1979: ანდლულაძე ნ., მენაბდე ლ., ზედაზნის მონასტერი // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 4, თბ., 1979

აფაქიძე 1985: აფაქიძე ა., სარკინე // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 9, თბ., 1985

ბიბლია: საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989

გამსახურდია 1995: გამსახურდია კ.ზ. // „ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა“, თბილისი, 1995

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. „წერილები და ესეები“ // „ხელოვნება“, თბ., 1991წ.

გოჩელაშვილი 1990: გოჩელაშვილი ო. „წერილები“// „წიგნის მოყვარულთა საზოგადოება“ თბ., 1990წ.

გეორგიკა 1961: გეორგიკა, ტომი I // მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1961წ.

გოჩელაშვილი 1990: გოჩელაშვილი ო., „წერილები“// წიგნის მოყვარულთა საზოგადოება, თბ., 1990

გვახარია 2008: ალ. გვახარია, „ქართულ-საპარსული ლიტერატურის ურთიერთობის სათავეებთან“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

გოილაძე 2008: ვ.გოილაძე, მოქცევაი ქართლისაის ქრონიკისა და მეფეთა ცხოვრების ურთიერთმიმართების საკითხი, კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

გონჯილაშვილი 2008: ნ. გონჯილაშვილი, „წმინდა ნინოს ცხოვრების ერთი პარადიგმული სახე (ბივრტ-ბივრილის თვალი-პატიოსანი)“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

დედაბრიშვილი 1975: დედაბრიშვილი შ., ალავერდი // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 1, თბ., 1975

კეკელიძე 1955: კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტომი მესამე. თბილისი, 1955

- კეკელიძე 1924:** კ. კეკელიძე, „მოქცევაი ქართლისაის შესახებ“// კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008
- კუჭუხიძე 2008:** გ. კუჭუხიძე „კაცი ბრწყინვალეს იკონოლოგიისთვის“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008
- ლომოური 2008:** ნ. ლომოური, „საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოცხადება“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008
- ლექსიკონი 1966:** ს.ს. ორბელიანი, „ლექსიკონი ქართული“// ტI, გამომცემლობა „საბჭ. საქართველო“, თბ., 1966წ.
- ლექსიკონი 1990:** ქართული განმარტებითი ლექსიკონი // თბ., ენათმეცნიერების ინსტ., 1990წ.
- მირზაშვილი 1980:** მირზაშვილი ვ., კვიპაროზი // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 5, თბ., 1980
- მუსხელიშვილი... 1984:** მუსხელიშვილი დ., მენაბდე ლ., სარარაძე შ., ნეკრესი // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 7, თბ., 1984
- მასალები 1988:** სამეცნიერო კონფერენციის „წმინდა ანდრია პირველწოდებულის გზით მასალები // ბათუმი, 2008 წ.
- 7.გელათის აკადემიის ჟურნალი, ნომერი პირველი, 2008
- მნათობი 1988:** ჟურნალი „მნათობი“ 1988 // N 5
- მეტრეველი 2088:** მეტრეველი ს. „ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება“// გამომცემლობა „ნეკერი“, თბ., 2008წ.
- მეტრეველი 2008:** მეტრეველი ს. „ქართული აგიოგრაფიის იკონოგრაფიული სახისმეტყველება“, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბ., 2008წ.
- მნათობი 1988:** ჟურნალი „მნათობი“ // N 2, 1988წ.
- მათეშვილი 2009:** ლ.მათეშვილი-ქრისტიანობისა და წარმართული ცივილიზაციების ურთერთობის პრობლემა I-III სს-ში // სადისერტაციო ნაშრომი დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად;

მარი 2008: ნ. მარი, „წარმართული საქართველოს ღმერთები ძველი ქართული წყაროების მიხედვით“, კრებული წმინდა ნინო, თბ., 2008

მაგალობლიშვილი 2008: თ.მაგალობლიშვილი, „წმიდა ჯვრის უძველესი დღესასწაული ქართულ წერილობით წყაროებში“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ნიკოლოზიშვილი 2008: ნ. ნიკოლოზიშვილი, „რა ენაზე მოგვითხრობდა წმინდა ნინო?“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ოსეფაშვილი... 2008: ლ. ოსეფაშვილი, ფ.მეტრეველი, „ესქატოლოგიური სამოთხე სვეტიცხოვლისეული ლიტურგიკული გრაგნილისა და სვეტიცხოვლის მოხატულობაში“, კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

პატარიძე 1993: პატარიძე ლ., „ცხოვრება წმიდისა ნინოსი“ // თბილისი, გამომცემლობა მეცნიერება, 1993წ.

პატარიძე 2008: ლ.პატარიძე, „განმანათლებელი პილიგრიმები ქართლის გაქრისტიანება ევროპის ისტორიის კონტექსტში“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008წ.

რუხაძე 2008: ტ. რუხაძე, „წმინდა ნინო რუსულ მწერლობაში“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008წ.

საბინინი 1882: საბინინი გობრონ (მიხაილ) // საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1882 წ.

სურგულაძე 1983: სურგულაძე ი., მამადავითობა // ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 6, თბ., 1983

სურგულაძე 2008: მ.სურგულაძე, „სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

სირაძე 1988: „ვიცი რაისთვის ვარ“ // ჟურნალი ცისკარი 1988 წ., N 10

სირაძე 1987: სირაძე რ., ქართული აგიოგრაფია // თბილისი, გამომცემლობა „ნაკადული“, 1987წ.

ფარულავა 2008: გ. ფარულავა, „წმინდა ნინოს ცხოვრების თავდაპირველი რედაქციის რეკონსტრუირებისთვის“// კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ქსე 1975: ქართული საბჭ. ენციკლოპედია. ტომი 1, თბ., 1975

ქმს 1993: ქართული მწერლობის საკითხები // თბილისი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1993 წ.

ქეგლ 1990: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 1990წ.

ქ.პ. 1981: ქართული პროზა // ტI, თბ., 1981წ.

ქმს 1993: ქართული მწერლობის საკითხები // გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბ., 1993წ.

ქისტაური 2012: გ.ქისტაური, სადისერტაციო ნაშრომი დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, „წარმართული რელიქტი V-X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ ქრისტიანობაში“ // საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, თბ., 2012

ღამბაშიძე 2008: ნ. ღამბაშიძე, „წმინდა ნინო ქართულ ხალხურ ტრადიციაში“ // კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ხალვაში 1998: ხალვაში რ.“ტბელ აბუსერისძის „სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისნი“ და ქართული ლიტერატურული ტრადიცია“ // სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1998წ.

ხორენაცი 1984: მოვსეს ხორენაცი, „სომხეთის ისტორია“ // თბ., „მეცნიერება“, 1984

ცურტაველი 1979: შუმანიკის წამება, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1979

ყაუხჩიშვილი 1955: ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით // თბილისი, 1955

შ.კ. 1979: შატბერდის კრებული // „მეცნიერება“ თბ., 1979წ.

შუმანიკის წამენბა 1978: “შუმანიკის წამება“ // საიუბილეო კრებული, თბ., 1978

ჩხარტიშვილი 1994: ჩხარტიშვილი მ. „მარტვილობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მჩხეთელისაჲ ცხოვრებაჲ და მოქალაქეობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ“// გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბ., 1994

ჩხარტიშვილი 2008: მ. ჩხარტიშვილი, „წმინდა ნინოს ცხოვრება და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემატიკა: ეთნიკურობა, ჰიეროტოპია, გენდერი“ // „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ძეგლები 1964: აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. თბილისი, კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964

წერეთელი 2008: ლ. წერეთელი, „წიგნი დაბეჭდული“ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“// კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

ჭავჭავაძე 2008: ი.ჭავჭავაძე, „წმინდა ნინო“ // კრებული წმინდა ნინო, თბ., 2008

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ივ, თხზულებანი, ტომი პირველი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979

ჯანაშია 1980: ჯანაშია ნ., შუმანიკის წამება, თბილისი, 1980წ.

ჯანაშია 2008: ლ.ჯანაშია, „ქართლი IV საუკუნის პირველ ნახევარში. ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად“// კრებული „წმინდა ნინო“, თბ., 2008

словар 1974: словарь бйблейского благословйя // брюсел, 1974

