
მითოსი. რიტუალი. სიმბოლო

კონსტანტინე გამსახურდია
(საქართველო, თბილისი)

მაზდაისტურ-ზოროასტრული მოტივები ქართულ მითოსურ გადმოცემებში

საშუალო სპარსული თეოლოგიურ-კოსმოლოგიური ტექსტები რედაქტირებულია მოგვიანებით სპარსი ეგზეგეტიკოს-მნიგნობრების მიერ, ანუ სასანური ირანის დასასრულის შემდგომ. მათში

სახეზეა მცდელობა, დაადგინონ ძირითადი ორთოდოქსული ნორმები, რაც მათ გარდამოცემის სახით მიიღეს, ეს არის ძალიან მდიდარი მემკვიდრეობა კრეაციონისტული, კოსმოგონიური თუ ესქატოლოგიური მოტივებისა, რომლებიც უძველესი ინდო-ირანული შრეებიდან იღებს სათავეს. ისინი ცდილობენ ამას სისტემური და გამოკვეთილად მორალური ხასიათი მისცენ, რაც მათი ძირითადი ნარატივის გადარჩენის პირობად მიაჩნიათ, თუმცა ამ თეოლოგიური ხასიათის ტექსტებიდან მითოსის რეკონსტრუქცია მაინც შესაძლებელია.

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

ქართულ წარმართობას სხვადასხვა ეპოქაში საკმაოდ მჭიდრო შეხება ჰქონდა მაზდაისტურ და ზოროასტრულ რელიგიურ სისტემასთან. ქართულ მითოლოგიასა და ფოლკლორში ასე თუ ისე ტრანსფორმირებული სახით შემორჩა რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ტიპოლოგიური თვალსაზრისით გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებს ირანულთან.

აქ, შესაძლოა, წამოიჭრას კითხვა: ხომ არის შესაძლებელი, რომ ეს თემატური მსგავსებები სულაც არ იყოს ერთმანეთისგან ნასესხები? ხომ შესაძლებელია, რომ ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, სხვადასხვა ნიადაგზე, მონათესავე მენტალობათა მიერ ჩამოიქნა? შედარებითი მითოლოგიის დიდი სპეციალისტი, ჟორჟ დიუმეზილი აღნიშნავს იმ მსგავსებებს, რომლებიც მოიპოვებოდა, ერთი მხრივ, კელტურ და ჩრდილოეთ გერმანულ, მეორე მხრივ, ოსურ მითოლოგიურ გადმოცემებს შორის. იგი დასძენს, რომ ეს მომენტი შესაძლოა აიხსნას ყოფის ანალოგიური პირობებით. ესაა, თუნდაც, მჩქეფარე კოლექტიური ცხოვრება, ღრეობა, ნადირობა, ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობათა მთელი კაზუსტიკა, შეჯიბრებები, მეტოქეობა და ა.შ. მაგრამ ეს მსგავსება ვერ აიხსნება მხოლოდ სოციალური წყობით. ეს სავსებით უნაყოფო წამოწყება იქნებოდა. ეს იმ მითოლოგიურ-რელიგიური მთლიანობით უნდა აიხსნას, რომლის ნაწილსაც ისინი ოდესღაც შეადგენდნენ. გადანწყვეტის ახალი ვარიანტები შესაძლოა გამოიკვეთოს შედარებითი მეთოდის უფრო ფართოდ გამოყენების შედეგად (დიუმეზილი 1940: 6-7).

ჩინვატის ხიდი

ქართული მითოსური, მაგალითად, სვანური წამოდგენების მიხედვით, საიქიო ვრცელი მინდორია, მუდამ მწვანე და ნორჩი ბალახით დაფარული. ზემოდან ცა აფარია, აქვს ერთი კარი სულების შესასვლელი, აქედან შედიან როგორც ცხოვნებულნი, ისე წარწყმედილნი. აღმოსავლეთ საქართველოს, ფშავ-ხევსურების მითოსში საიქიო ქვეყნის შუაგულშია. მას „შავეთსაც“ უწოდებენ, თუმცა მართალთათვის იქ არის ნათელი. მისი მკრთალი ნათელი, ფშავური წარმოდგენის მიხედვით, ჰგავს ჩამავალი მზის ნათელს მთის მწვერვალზე. შავეთს ჩამოუდის დიდი ხევი, რომელშიც მიედინება ცეცხლმოდებული კუპრის მდინარე, მართალი გაივლის ამ ხიდზე, ცოდვილი კი ჩავარდება აღმოდებულ კუპრში და დაიწვება. ბენვის ხიდი და კუპრის ალი ფიგურირებს, ასევე, ხევსურულ წარმოდგენებში. ადამიანის სულს ხიდზე გადასვლამდე სასწორზე წონიან, თუ ის ცოდვილია, ხიდი ჩაუტყდება, კეთილ და ქველ ადამიანს კი მისი ნამოქმედარი სიკეთე და მადლი მხრებში შეუდგება და მშვიდობით გაატარებს ბენვის ხიდზე. ასეთი ადამიანი სამოთხეში შედის და იქ რჩება სამუდამოდ (მახაური 2011: 37).

ასეთი ცნება ზოროასტრულ მითოლოგიაშიც არის: ჩინვატის ხიდი (cinvato pere-tum) არის „სამსჯავროს ხიდი“, რომელზეც გამოსყიდვის მიზნით ხდება სულის გადავლა, იგი აერთებს სააქაოს, ანუ ცოცხალთა სამყაროს საიქაოსთან, ანუ მიცვალებულთა საუფლოსთან. სიკვდილის შემდეგ მიცვალებულთა სულებმა ის უნდა გადაიარონ. მას ორი დიდი ოთხთვალა ძალდი დარაჯობს. ეს კავშირშია ინდუისტურ Yama-სთან, რომელიც დარაჯობს ჯოჯოხეთის კარიბჭეს თავისი ორი ოთხთვალა ძალდით.

ავესტას მიხედვით, მართალთა სულებს ამ ხიდზე მიჰყვება თავად ზარათუსტრა. „იგი, ვინც ო მახდავ, მე მომცემს მას, რასაც შენ სცნობ, როგორც ამქვეყნად

საუკეთესოს; ის, ვინც ღვთისმოსავ კაცს მიუძღვნის თავის სინმინდეს და კეთილი აზრის სუფევას; ეს ყოველივე თან მიმაქვს, რათა შენდა წარვმართო მათი ლოცვა. ეს ყოველივე გზას გაუხსნის სულს ჩინვადის ხიდის გავლისას, ყრუნი და ბრმანი ერთიანნი არიან იმ განზრახვაში, რომ თავიანთი უკეთური საქმეებით დაანგრიონ მოკვდავთა სამყარო, მაგრამ მათი სულები და მათი სინდისი ჰგოდებენ, როდესაც ისინი ჩინვადის ხიდს მიეახლებიან, რათა საუკუნოდ განაგრძონ ცხოვრება Druj-ის საუფლოში“ (ისანა 1960: 46, 10-1).

ხიდი გამოიყურება იმისდა მიხედვით, თუ როგორია დამკვირვებლის ასპა, ანუ „სიმართლე“. „ბუნდაჰიშნის“ მიხედვით, თუ ადამიანი ბოროტი იყო სიცოცხლეში, ხიდი ძალიან ვიწრო გამოჩნდება და მასზე იქნება დემონი – vizresh (ბუნდაჰიშნი 1908: 1908: 24-28) იგი სულს თან წაიყვანს druj-demana-ში, ანუ „სიცრუის სახლში“ მარადიული სასჯელისთვის. ეს ძალიან ჰგავს ჯოჯოხეთის კონცეპტს. თუკი ადამიანი თავისი აზრებით, სიტყვებით და საქმეებით კეთილი იყო, მაშინ ხიდი საკმაოდ ფართო იქნება გადასავლელად და მასზე გამოჩნდება Daena, სული, რომელიც საზეო გამოცხადებას გამოხატავს. იგი მას „სიმღერის სახლში“ წაიყვანს. სული, რომელიც წარმატებით გადაივლის ამ ხიდს, უერთდება აჰურა მაზდას, „ბრძენ უფალს“. ჩინვადის ხიდს სამი არსება იცავს: sraosha (სინდისი) მითრა (თანხმობა, ხელშეკრულება) და rashnu (სამართლიანობა) (ვიდენვატი 1960: 19, 27-30); სამოთხე არის გამოხატული მითით hara berezaiti (შდრ. Alborz, იგივე El-Borus, ქართ. იალბუზი).

საშუალო სპარსულ ტექსტში “Arda Viraf Namak” აღწერილია წმინდა კაცის, ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრის, არდა ვირაფის თავგადასავალი საიქიოში, რის შესახებაც იგი უკან დაბრუნებისას ჰყვება. მისი თქმით, ჩინვადის ხიდის სიგანე 9 შუბია, წმინდა sraosha-ს და Atur-ანგელოზის დახმარებით ხიდის გადავლისას მას იცავდნენ Mithra, rashn-სამართლიანი, Vay-კეთილი, Vahram ძლიერი, სტატ ქვეყნის გამაძლიერებელი და მაზდას კეთილი რელიგიის ბწრყინვალეობა (არდა-ვირაფ ნა-მაკი 1977: 7-8).

ხიდთან ასევე სრულდება მდებარ არსებასთან შეხვედრა. იგი განასახიერებს კონკრეტული ადამიანის საქმეებს, ფიქრებს და რწმენას, რითიც ამქვეყნად უცხოვრია. ჟ. დიუშენ-გიომინის დაკვირვებით, თუ მდებარი ადამიანს ხიდზე გადასვლამდე ხვდება, მისი სილამაზე ან სიმახინჯე პრინციპში იმას მოასწავებს, რომ სული უკვე გასამართლებულია. ოსურ პრიმიტიულ ესქატოლოგიაში ხიდი არ ფიგურირებს – მიცვალებულს ეძლევა ცხენი, რომლითაც მან მდინარე უნდა გადალახოს. ამის შემდეგ მას დაკითხავს მოსამართლე Aminon (ჟაკ დიუშენ-გიომინი 1962: 334; დოუსონი 2005: 237). ავესტური სიტყვა savah არის საკვანძო მნიშვნელობის სიტყვა ავესტურ სიმფონია-ლექსიკონში. ის აღნიშნავს ხსნას. როგორც ხსნა, ისე დიდება – ორივე მაზდას შექმნილია. სიმართლის კონცეპტი არის უმთავრესი. ის არის სტანდარტი, რომლის დაცვაც დედამიწაზე აუცილებელია და მისი შედეგიც იქნება ზეცაში სამუდამო ნეტარება. სიტყვები asha და arta-ს ფუძეა ar – ანუ „ქმნულკეთილობა“, ან „წესრიგში ყოფნა“. ისინი მიაწინებებს საგანთა მარადიულ წესრიგში ყოფნაზე, რაც ჰარმონიაშია ღვთაებრივ წესრიგთან, ანუ arta-სთან, იგივე „სიმართლესთან“. ეს ავესტურ ტექსტში ძალიან ბევრჯერაა ნახსენები. ეს არის საშუალე-

ბა ზეციური საუფლოს მოსაპოვებლად. ზოროასტრიზმის მიხედვით, ადამიანი თავისუფალი არსებაა, რომელმაც, შესაძლოა, აირჩიოს კეთილი გზა: იგი ამით გაიზიარებს სიკეთის საბოლოო ტრიუმფის იდეას, მხსნელის მოსვლას, მკვდრეთით აღდგომას, უკანასკნელ ღვთაებრივ სამსჯავროს და საუკუნო ცხოვრებას (ჯეკ-სონი 1913: 195-205).

რა სურათი გვაქვს ამ მხრივ ქართულ მითოლოგიაში? არის ისეთი ვინმე, ვისაც შეუძლია მოგზაურობა ზებუნებრივ სამყაროებში? ეს შეუძლიათ ღვთისშვილებს, თუნდაც, გახუა მეგრელაურს, რომელსაც სულს აცლიან. ეს ის ადამიანია, რომელსაც შეუძლია სიკვდილის ზღურბლის გადალახვა და უკან დაბრუნება. გახუა მეგრელაურს, როგორც ღვთისშვილთა რჩეულს, შეუძლია „ხილვა“ სულებისა და მათთან ურთიერთობა. გახუა ის პიროვნებაა, რომელიც სიზმარში თუ ტრანსში ყოფნისას გადის საიქიოში და დაბრუნებისას თვითონვე მოგვითხრობს მასზე. მი-სი ექსტაზური მოგზაურობის ანგარიში განასულიერებს „ანტისამყაროს“ და ხსნის მას (აბაკელია 2009: 28; კიკნაძე 1996). საინტერესოა თქმულების ის ვერსია, რომლის თანახმად, ხახმატის ჯვრის სამძიმარ ყელლილიანის სალოცავი გახუას სიზმარში ხორციელ ქალად ეჩვენებოდა და მასთან სამიჯნურო ურთიერთობაც ჰქონდა – აქ ისევ და ისევ პარალელის გავლება შეიძლება ირანულ მოტივთან. როგორც ვხედავთ, ქართული წარმოდგენები უფრო ახლოსაა ირანულთან, ვიდრე ოსური. ცალსახად მორალური ხასიათი როგორც ქართულ, ისე ირანულ მოტივებში სემიტური გავლენის შედეგი უნდა იყოს – ეს არის ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტები, ჯერ ელინიზებული იუდაიზმის, შემდეგ სირიული ქრისტიანობის მედიუმის გზით.

სამოთხის მაღალი სფერო

ქართულ ფოლკლორში შემონახულია ლექსი, რომელიც საინტერესოდ ასახავს ედემის ბალის, იგივე სამოთხის თავისებურებას:

სიზმრადა ვნახე ედემი, აღმოსავლეთის ბალშიო,
არის მზე, არის მთოვარე, ბევრი ვარსკვლავი ცაშიო,
მიველ და ხეხილთ გაეხედე, ჩარიგებულან მწკრივშიო,
ზოგი მნიფს, ზოგი ყვავილოებს, ზოგსაც კუხენი ასხია.

(გამსახურდია 1991: 83)

დროის ჩვეულებრივი მიმდინარეობა, ასევე დღე-ღამის და წელიწადის დროთა თანმიმდევრულობა ამ ტექსტში აღწერილ სურათ-ხატში დარღვეულია. ამ ულოგიკოობით და ანტინომიურობით სახეზეა მცდელობა რაღაც ისეთი რეალობის გამოცემისა, რომელიც ძნელად თუ გადმოიცემა „ჩვეულებრივი“ ადამიანური ენით და მასში არსებული ცნებებით.

„არდა-ვირაფის“ წიგნშიც გვხვდება რაღაც მსგავსი – მაზდას მიმდევართა კრებულის მიერ სამოთხის მაღალ სფეროში წარგზავნილი არდა-ვირაფი იხილავს სა-

მართლიან მსაჯულთა და მოძღვართა სულებს, რომელთაც აცისკროვნებთ მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების ნათება – apim dātoguban u astih bāvihunan veh dost ruvan. Kešān rošhanik star u mah u xvāršet homanāk apis hame vaxšit u ramišn-homandih hame rāftand andar-e vay rošhanik (არდა ვირაფ ნამაკი 1923: 18-20). აქაც საცნაურია ისეთი აღწერა, რომელიც ფიზიკური სამყაროს ლოგიკას არღვევს – მზე, მთვარე და ვარსკვლავები ერთდროულად ჰფენენ სინათლეს მართალთა სულებს. მზისა და მთვარის, დღისა და ღამის თანხვედომილობა, მართლაც, იშვიათი მოტივია მითოლოგიებში.

სამოთხის მოტივი ირანულ რელიგიურ სისტემაში შემოდის მაშინვე, როდესაც იწყება თხრობა შესაქმნე. სამოთხე, როგორც წმინდად თეისტურ რელიგიებში, ისე ზოროასტრიზმში, სამყაროს ის ნაწილია, რომელიც ყველაზე მეტად ნაზიარებულია ღმერთთან, იგი შექმნილია და თან იდენტურია შემოქმედისა. ავესტური სიტყვა Pairi-daēza ნიშნავს გალავნით ან სხვა საშუალებით შემოზღუდულ ადგილს, რასაც შესაძლოა ბალის ან ნალკოტის კონოტაცია ჰქონდეს. იგივეა ძვ. სპარსული paridaida, მიდიური paridaiza, აქედან ის გადმოვიდა ბერძნულში, როგორც paradeisos და ლათინურში, როგორც paradisis.

გათა Spantā Mainyu მოგვითხრობს მცენარეთა ყოფიერებაზე, რასაც აღნიშნავს სიტყვა urvara, რომელიც არის სიცოცხლის პირველი მანიფესტაცია. როდესაც აპურა მაზდამ შექმნა დედამინა, იგი შემოსა ხეებით, ბალახით და მცენარეებით (იასნა 1960: 48. 6).

ეს ყოველივე განაწესა აპურა მაზდამ რიგით მეხუთე და მეექვსე შესაქმის ეტაპზე კეთილდღეობის შენარჩუნებისთვის, ცხოველთათვის და ადამიანებისთვის; იგი გასტანს, ვიდრე არ ამოიწურება Zravane daraegho khādata, „შეზღუდული მიწიერი დრო“, იგივე, რაც სამ. სპარსული zamane kanārakomand.

კონცეპტი ხეებზე განვითარებულია, ასევე, კოსმოგონიურ ტრაქტატში „ბუნდაჰიშნი“. ითვლება, რომ ხეებს აქვთ სული mēnōg (ბუნდაჰიშნი 1908: 3, 6; 4, 12; 4, 15). ერთადერთი ხისგან, რომელსაც ეწოდება mādagwarsardag განვითარდა 130 000 თესლი, ანუ sardag. ასევე საუბარია ხეზე, რომელსაც უწოდებენ wan-i harwisp-tōhmag, „ყველა თესლის დამტევი ხე“. იგი იზრდება მითიურ ტბაში Frāxwkard (შდრ. ავესტური vouru-kasa). ამ ხეს ეწოდებოდა frārōn „ქველი“, ასევე tuxšāgbizešk „გამრჯე მკურნალი“, hamāg-bizešk „ყოვლისგანმკურნელი“ (ბუნდაჰიშნი 1908: 61, 37-39).

კრეაციის მესამე ეტაპზე აპურა მაზდა-ოჰრმაზდმა შექმნა ხე gokart. იგი მაღალი და ყვითელი ფერისა იყო; მისგან წარმოდგა ყველა მცენარის თესლი. გოკარტთან არ ფიგურირებას არც მდედრული არსება, არც ფრინველი, როგორც ეს არის შუმერულ მითოლოგიაში. იქვე ნათქვამია, რომ იმ მიწაზე, რომელზეც ეს ხე აღმოცენდა, ყველგან წყალია, თუმცა მისი კავშირი ხესთან არაპირდაპირია. ბიბლიური ხე-ცხოვრებისასგან განსხვავებით, gokart-ის აღმოცენება წინ უსწრებს პირველკაცის, Gayomārt-ის შექმნას. ეს პირველკაცი ოჰრმაზდმა შექმნა შესაქმის მეექვსე, საბოლოო ეტაპზე. ეს არქეტიპული კაცი საკმაოდ ახლოს დგას ადრექრისტიანული თეოლოგიის “Adam Protoplast”-თან და იუდაური კაბალისტიკის “Adam Kadmon”-თან. ეს იყო კოსმიური გიგანტი, რომელიც არსებობდა სფეროს ფორმით. აქვე

საინტერესოა ჟ. დიუშენ-გიომინის შენიშვნა, რომ საშ. სპარსული ტერმინი *spihr* „ზეცა“ მომდინარეობს ბერძნული ტერმინიდან *sfeyra*, ანუ „სფერო“. ეს მზიური გოლიათი მოკლა აჰრიმანმა. მისი ცხედარი წარმოდგენილია, როგორც მადნის ძარღვები დედამიწაში, ასევე როგორც ჩონჩხი ადამიანის სხეულში (დიუშენ-გიომინი 1962: 317-324). ბიბლიური „დაბადების“ წიგნის მიხედვით ხე ცხოვრებისა ღმერთმა აღმოაცენა მას შემდეგ, რაც შექმნა ადამი: „და აღმო-ვე-ცენა ღმერთმან მერმე ქვეყანით ყოველი ხე შუენიერი ხილვად და კეთილი საჭმელად და ხე ცხოვრებისა – შორის სამოთხესა“ (დაბადება, 2,9). სხვა ბიბლიური ტექსტებიდან იგი მოიხსენიება სოლომონის იგავებში (3,18; 11,30; 15,4;) იოანეს გამოცხადებაში კი მას უკვე ახალი მოტივები უკავშირდება (2,7; 12,14;).

უძველეს მითოლოგიურ სისტემებში არქეტიპული „ხე“ სამყაროს სამივე „სკნელს“ მსჭვალავს. შესაძლოა ითქვას, რომ იგი ის ღერძია, რომელზეც სამყაროული ნაგებობა დაეფუძნა. ზურაბ კიკნაძესთან ვკითხულობთ: „ძველი ფორმაციის მითოლოგიებში ადამიანს და მის საცხოვრებელს შუაგული ადგილი უჭირავს სამსკნელოვან სამყაროში. ასეა შუამდინარულ, ინდურ, ალთაურ, სკანდინავურ მითოლოგიებში; ამგვარივე დაყოფა უნივერსუმისა გვხვდება აგრეთვე ხალხურ ზღაპრებში, სადაც შუასკნელი ზღაპრის გმირის სამშობლოა, მაგრამ მას სხვა სკნელებშიც უხდება ყოფნა. ადამიანი ცხოვრობს შუასკნელში, საიდანაც მას გზა ეხსნება ორი მიმართულებით – ზეცისა და ქვესკნელისკენ. ამ გზას, ხშირად სამყაროს ღერძად წარმოდგენილს, განასახიერებს სამყაროული ხე, რომელიც მსჭვალავს სამ სკნელს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს ხე თავისი აღმოცენებით, როგორც ინდრა თავისი სამი გადაბიჯებით, ქმნის სამსკნელოვან სამყაროს. ხის ძირი შუასკნელია, ადამიანის საცხოვრებელი; ხის ფესვები – ქვესკნელი, რომელსაც გველი განასახიერებს; ხის კენწერო ზესკნელის ხატია და მას ფრინველი წარმოგვიდგენს. ასეთია, კერძოდ, შუმერელთა მითოსური ხეები და სკანდინაველთა იგვდრასილი, ბუმბერაზი იფანი“ (კიკნაძე 1996: Xcvii).

სამოთხის ხე, როგორც განახლებული რელიგიის სიმბოლო მიწიერების სფეროში

ფშავ-ხევსურეთის მითოსი იცნობს ხმალას სალოცავს და მირონმდინარე ალვის ხეს, როგორც „მკადრეს“ ყველაზე არსებით სულიერ გამოცდილებას. ამ დროს „მკადრე“ ჭვრეტს, როგორც მისტიკოსი, რელიგიის დასაბამს – მირონის წყაროს – და ღვთისშვილთა საიდუმლო საქმიანობას მიწის გულში, საიდანაც მათ ამოაქვთ თავ-თავიანთი საყმოებისათვის მირონი, როგორც კულტის მაცოცხლებელი წმიდა ნივთიერება. ხმალას მირონის ანდრეზი ქრისტიანული ეკლესიის წიაღიდან იღებს დასაბამს. ძნელი არ არის ხმალას მირონმდინარე ალვის ხეში გამოვიცნოთ მცხეთის მირონმდინარი სვეტი, რომელიც იდგა სვეტიცხოვლის პირველ ტაძარში – ქრისტიანული საქართველოს საკრალურ შუაგულში; აქ დღედა მირონი და აქედან ნაწილდებოდა ის მთელს საქართველოში, როგორც ხმალას მირონი ხევსურეთის სალოცავებში (კიკნაძე 1996:).

ასეთივე ხე დგას ღვთისშვილის კარზე. ეს ალვა-ხე უკვდავების ნაყოფს ისხამს. ამ ნაყოფის გემება ვერ მოასწრეს ადამმა და ევამ, პირველმა ადამიანურმა წყვილმა, მაგრამ მას ეზიარებიან ქრისტიანულ ხანაში, როგორც ქრისტეს სისხლს, რომელიც სულიერ და ხორციელ სიმრთელეს ანიჭებს მათ. ამ კონცეპტის მიხედვით, ქრისტე ღმერთმა ისეთი ნაყოფები მოუტანა კაცობრიობას, რომელთა გემებაც ადამმა და ევამ ვერ მოასწრეს:

ჩვენის ღვთისშვილის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი, საჭმელად ჩამოსულაო.
მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო.
(კიკნაძე 1996)

ამ ტიპის თქმულებაში ხე, როგორც სიცოცხლის არქეტიპული ხატი, მდგარი მის მეტაფიზიკურ, ღვთაებრივ განზომილებაში, მინიერ განზომილებაშიც გამოჩნდება – და აქ ის უკვე რელიგიის, როგორც პირველსაწყისთან კავშირის შენარჩუნების, მედიუმი და სიმბოლოა. გარდა სიცოცხლის ფენომენისა, რომელიც ხშირად განმკურნებელ ძალაში გამოიხატება, იგი რაღაც ისეთ ნაყოფსაც ატარებს, რომელიც ადამიანადქმნისთვის და ამქვეყნად ყოფიერებისთვისაც გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონეა. „რელიგიას“ ჰყავს, როგორც წესი, ცენტრალური ფიგურა – ეს შესაძლოა იყოს რომელიმე იეროფანტი, ან სულაც ახალი რელიგიის დამფუძნებელი. ქართულ ანდრეზებში ეს შესაძლოა იყოს რომელიმე ღვთისშვილი, ან სულაც წმინდა გიორგი, როგორც ის არის დანახული მთის ტრადიციაში. ხის გახარებას მოჰყვება მეორე აქტი – ეს არის ამ რელიგიისთვის ტაძრის აღმართვა. აქ ორი შესაძლებლობაა:

ა) ხე რჩება საკულტო ობიექტის კართან ან მის სიახლოვეში;

ბ) ის მოიკვეთება და სწორედ მისი მერქნისგან დამზადდება მასალა ნაგებობისთვის.

ირანში არსებობს ტრადიცია, რომ ზოროასტრის ხედ (Sarv-e Kashmar) წოდებული კვიპაროსი ხორასანში გახარებულია თავად ზარათუსტრას მიერ მას შემდეგ, რაც სამოთხიდან წამოიღო მისი ნერგი და ის დარგო მეფე ვიშტასპას ზოროასტრელად მოქცევის ნიშნად. არაბთაგან ირანის დაპყრობის შემდეგ ამ ხემ მიიპყრო აბასიდი ხალიფა ალ-მუთავაჟილის (846-860 წწ.) ყურადღება. 860 წელს, მიუხედავად ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგობისა, მან ბრძანება გასცა ამ ხის მოჭრისა და 1300 აქლემით და ლამის მთელი ირანის ტერიტორიის გავლით მისი სამარაში ტრანსპორტირებისა, რათა გამოყენებული ყოფილიყო ძელებად მისი ახალი რეზიდენციის ასაშენებლად. თუმცა ხალიფას მანამდე მოუწია სიკვდილი სასახლის კარზე მოულოდნელი ამბოხის შედეგად (Enciclopedia Iranica, Derakht).

შაჰ-ნამესეულ ვერსიაში ნახსენებია კვიპაროსი, რომელმაც მეფე გუშტასპის, იგივე ავესტ. Kava Vistaspa-ს სამეფოში, ხორასანის პროვინციის ქალაქ ქაშმარში იხარა. ეს მოხდა მაშინ, როდესაც წინასწარმეტყველი ზარდუშტი (ზარათუსტრა) გამოჩნდა და იქადაგა თავისი ახალი სარწმუნოება სიბრძნისა და სინათლის ღმერთზე. გუშტასპს, ამ მხარეების მმართველს, აღმოაჩნდა მზაობა ამ სარწმუნოების მიღებისა. სწორედ ეს უნდა იყოს ის „კეთილი ნაყოფი“, რომელიც მან თითქოსდა

გამოიღო. როდესაც გუშტასპმა ახალი სარწმუნოების მიღების გამო ააშენა Mehri-Borzin, ანუ ცეცხლტაძარი, რომელშიც ერთი საკრალური ცეცხლი Burzen-Mihr, ზარდუშტმა სამოთხის ხე მის კართან დარგო. როდესაც აღნიშნული ხე კიდევ უფრო გაიზარდა, მის ჩრდილქვეშ მეფე გუშტასპმა ააგო დიდი სასახლე, რომლის კედელზეც ირანის წმინდა მეფეები და გმირები გამოხატეს. გუშტასპის სამეფო ტახტიც აღნიშნულ სასახლეში დადგმულა (ჰაიდი 1760: 332; კრისტენსენი 1926: გვ. 81-115).

ანალოგიურია სიუჟეტი, სადაც ზარათუსტრას გამოჩენასთან დაკავშირებული ხე მოგვიანებით გვხვდება Zarthusht-Name-ში, რომელიც XIII საუკუნის ძეგლია, თუმცა უნდა ითვალისწინებდეს ადრეულ გადმოცემებს. აქ ფიგურირებს არა „ცხოვრების“ ხე, არამედ, ზოგადად, „მსოფლიო ხე“. ზარდუშტი (ზარათუსტრა) აქ ამბობს, რომ მან იხილა ხე შვიდი შტოთი, მისი შტოებიდან ერთი ოქროსი იყო, მეორე – ვერცხლის, მესამე – სპილენძის, მეოთხე – ბრინჯაოსი, მეხუთე – კალის, მეექვსე – ფოლადის და მეშვიდე – რკინის. შემდეგ ის განმარტავს, რომ ხე შვიდი შტოთი სამყაროს ხატია: შვიდგზისობა ცვალებადობას აღნიშნავს, რაც დამოკიდებულია ქვეყნად სიკეთესა და ბოროტებას შორის ნონასწორობის ცვალებადობაზე (ზოროასტრის წიგნი 1904: 17).

გაქრისტიანების ქართულ ნარატივში ვხედავთ ირანული გადმოცემის მსგავს მოტივებს – ხის აღმოცენებას, მეფის მოქცევა, ცეცხლტაძრისა და სასახლის მშენებლობას, თუმცა ქართული ნარატივი გაცილებით უფრო კომპლექსურია: ხის აღმოცენებას წინ უძღოდა საღვთო და, იმავდროულად, საკაცობრიო დრამა იერუსალიმში, იესო ქრისტეს ჯვარცმა, რის შემდეგაც მისი სამოსელი ოთხად გაყვეს. კვართი, რომელზეც ნათქვამია, რომ „იყო უკერველ, ზეით გამოქსოვილ ყოვლად“, გაყოფას არ ექვემდებარება. იგი შეხვდა მცხეთელი ებრაელების ორ წარმომადგენელს, ელიოზ მცხეთელს და ლონგინოზ კარსნელს. ისინი იუდეო-ქრისტიანობის მიმდინარეობის წარმომადგენლები არიან. რამდენადაც „კვართი“ მოცემულ შემთხვევაში გასააზრებელია, როგორც იმ უქმნელი ენერგიების და საღვთო ნათელის ერთიანი წნულის სიმბოლო, რომელიც იესო ქრისტეს გარემოიცავდა, „ქართლის მოქცევის“ კონცეპტი ხდება – იგი სწორედ იუდეო-ქრისტიანულ მიმდინარეობას ქართლში მოიაზრებდა ქრისტეს იმპულსთან და მის ნათელთან უშუალო და ყველაზე ახლო კავშირში. სწორედ ასეთი ელვარებით და საღვთო ენერგეტიკით აღივსება ელიოზის და სიდონია, რომელიც კვართთან ერთად დაიკრძალა. სწორედ მის საფლავზე აღმოცენდა სასწაულთმოქმედი კვიპაროსი.

თუკი შევადარებთ ირანულ და ქართულ გადმოცემებს, შემდეგ სურათს მივიღებთ: 1. ირანულ ნარატივში „სამოთხის ხე“ ქაშმარში აღმოცენდა ზარათუსტრას გამოჩენისას, რაიმე წინაისტორიის გარეშე; ქართულ ნარატივში კვიპაროსმა იხარა სიდონიას, მცხეთის იუდეო-ქრისტიანული თემის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის საფლავზე, რომელშიც ის ერთ-ერთ უმთავრეს ქრისტიანულ სინდონდესთან, კვართთან ერთად განისვენებდა. 2. ირანულ ნარატივში გუშტასპი (იგივე ავესტური ტექსტების ქავა ვიშტასპა) მოექცა ზარათუსტრას რჯულზე; ქართულ

ნარატივში მირიან III, იბერიის მეფე, მოექცა ქრისტიანობაზე, რომელიც მცხეთაში იქადაგა იერუსალიმის ქრისტიანული თემის წარმომადგენელმა, წარმოშობით კაპადოკიელმა „ტყვე დედაკაცმა“ წმ. ნინომ. 3. ირანულ ნარატივში გუშტასპმა ჯერ ცეცხლტაძარი ააშენა სამოთხის ხესთან, შემდეგ უკვე სასახლე, რაც თავისი მნიშვნელობით ტაძარს უტოლდება, რამდენადაც გუშტასპი მეფე-მოგვია, მისი სამეფო კი თეოკრატიულია; მით უმეტეს, რომ ამ ახალი ნაგებობის კედლები ირანის ლეგენდარული ისტორიის გმირების გამოსახულებებითაა გაფორმებული. კვიპაროსი ხელშეუხებელი რჩება; ქართულ ნარატივში კვიპაროსი მოიკვეთება და მის ადგილზე მოკვეთილი ხის გამოყენებით აიგება ტაძარი.

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

მიუხედავად ამისა, მაინც ძნელი წარმოსადგენია დიდი ტაბუს დარღვევა, რაც საკრალური ხის მოკვეთა იყო. აშკარაა, რომ ხის მოკვეთის აუცილებლობა ქვეყანაში შექმნილმა საწინააღმდეგოებრივმა 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, როგორც ამას წერს ქ. გარაყანიძე თავის დისერტაციაში. იგი, ასევე, აღნიშნავს, რომ ხის მოკვეთა და მისი გამოყენება ჯვრისთვის, ასევე ტაძრის მშენებლობისთვის მკვდრეთით აღდგომის ერთგვარი რემინისცენციაა. ამაზე მიგვითითებს ის ფაქტი, რომ ტაძრის შესასვლელთან დადგმულმა, ძირიდან მოკვეთილმა ხემ „ოც და ათჩუდმეტ დღედმდე... არა შეიცვალა ფურცელი მისი“, რაც საგანგებოდ აღუნიშნავთ „მოქცევაჲს“ ავტორებს (გარაყანიძე 2018: 108). აქვე დისერტაციის ავტორი იმონებს ნანა ხაზარაძეს, რომელმაც თავის წიგნში ყურადღება მიაქცია ხეთურ თელეფინუს მითს „ეიას“ ხეზე; დაბრუნებულ ღვთაებას ხეთები „ეიას“ ხეს უდგამდნენ და ეს შესტი სიმბოლურად განასახიერებს მაღლიერებასაც, რომელსაც ხეთები გამოხატავდნენ დაბრუნებული ღვთაებისადმი. ასევე კეთდება მინიშნება იმაზეც, რომ „ეია“ მარადიულობის, უღვევი სასიცოცხლო ძალის, ნაყოფიერების, გამრავლების, მოკვდავი და აღორძინებადი ბუნების და თავისუფლების სიმბოლოცაა (ხაზარაძე 1999: 170).

ამავე დროს მეზობელი სომხეთის ქრისტიანობაზე გადასვლა იბერიისგან განსხვავებულ ფორმატში განხორციელდა. ქრისტიანობას იქ ისეთი წანამძღვრები არ დახვედრია, როგორც მცხეთაში, და ეს, მიუხედავად იმისა, რომ სომხეთის ყოფილი კულტურა პართულ-ირანულის უძლიერეს ზეგავლენას განიცდიდა. ქრისტიანობის წარმატება ისე ჩანს, რომ იყო წმ. გრიგოლ პართელის, იგივე „განმანათლებლის“ და აგათანგელოსს თუ დავეყრდნობით, კაპადოკიური ბერძნულენოვანი ქრისტიანული თემის წარმომადგენლის პირადი ღვაწლის შედეგი.

ქრისტიანობა სომხეთის სახელმწიფო სარწმუნოებად, სავარაუდოდ, გამოცხადდა 315 ან 316 წელს, რის შემდეგაც გრიგოლ განმანათლებელი პირველ ეპისკოპოსად აკურთხეს კესარეაში. ამასთანავე აგათანგელოსთან ვკითხულობთ: „კეისარმა კონსტანტინემ, დიდი სიყვარულით აღვსილმა, სიყვარული გამოავლინა მეფე თრდატის მიმართ, უპირველეს ყოვლისა, ამ უკანასკნელის მხრიდან ღმერთის აღიარების გამო. და ამას გარდა მან მოკავშირედ გაიხადა ის და მის რწმენას უფალი იესო ქრისტესადმი განიხილავდა როგორც დამაკავშირებელ საშუალებას, რისი წყალობითაც მათ სამეფოებს შორის ყოველთვის ერთგული სიყვარული შენარჩუნდებოდა და შესაძლოა იგი ფიქრობდა, სომეხთა მეფე სულ უფრო და უფრო მეტად განემტკიცებინა წმინდა სამებისადმი რწმენაში“ (აგათანგელოსი 1974: 8, 410). როგორც ვხედავთ, სომხეთში თავიდანვე ელინისტურ-რომაული ქრისტიანული მიმდინარეობაა დომინანტური. წმინდა ნინოს მეგობრების, რიფსიმეს და გაიანეს მოკვდინება სომხეთში იმავე თრდატის მეფობისას თითქოს სიმბოლურად მიანიშნებს იმაზე, რომ სომხეთში იერუსალიმურმა, იუდეურ-ქრისტიანულ ძირებზე აღმოცენებულმა ქრისტიანობამ ფეხი ვერ მოიკიდა. მაგრამ რაც ვერ მოხერხდა სომხეთში, ის მოხერხდა იბერიაში. აქ ელინურ-რომაული ქრისტიანობა მოგვიანებით ჩაერთო – რომის იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა (306-337 წწ.) ქართლის მეფის მირიანის თხოვნით აქ მოავლინა ეპისკოპოსი იოანე, ორი მღვდელი და სამი დიაკვანი, რომლებმაც აკურთხეს მცხეთაში აშენებული ეკლესია და ხალხისათვის შეასრულეს ნათლისღების საიდუმლო. ანტიოქიის საპატრიარქო ამ ამბებში იმთავითვე ჩართული უნდა ყოფილიყო.

ამ მონაცემების ანალიზიდან გამომდინარე, ისე ჩანს, რომ იქ, სადაც მცხეთის სვეტიცხოვლის წინარე-ტაძარი აიგო, ერთმანეთს ოთხი კულტურული ტრადიცია შეხვდა: უძველესი წინააზიურ-ზოროასტრული სამყარო, ადგილობრივი „ღვთისშვილთა“ ტრადიცია, ასევე იუდეურ-ქრისტიანული და ელინურ-რომაული ქრისტიანობის ნაკადები.

დამონეშვანი:

აბაკელია 2009: აბაკელია, ნ. „ექსტაზური მოგზაურობის“ მოტივი ქართულ მითორიტულურ სისტემაში“. *ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (II საერთაშორისო სიმპოზიუმი, (ნაწილი I)*. თბილისი: 2009.

აგათანგელოსი 1974: Agathangelos. *History of the Armenians*. State University of New York Press, 1974.

ავესტა 1960: Le Zend Avesta. *Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique par J. Darmesteter*. Publ. E. Leroux. Paris, 1960.

ავესტის გათები 1979: ავესტის გათები. *გალობანი*. თარგმნა გიორგი ახვლედიანმა. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1979.

არდა ვირაფ ნამაკი 1923: *Arda-Viraf Namak*, ed. Jamasp-Asana. Bombay: 1923.

არდა ვირაფ ნამაკი 1977: *არდა ვირაფ ნამაკი*. ფალაურიდან თარგმნა თეო ჩხეიძემ. კრებული „არმაღანი“ (აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები). თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1977.

ბუნდაჰშინი 1908: The Bundahishn. Ed. By E.T.D. Anklesaria, with the introduction. Bombay: 1908.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია, ზ. *რუსთაველი და ანტონ I. წერილები და ესკეზები*. თბილისი: „ხელოვნება“, 1991.

გარაყანიძე 2018: გარაყანიძე, ქ. *წარმართობის კვალი ადრეული პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში*. სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. https://www.bsu.edu.ge/text_files/ge_file_9978_1.pdf, 2018.

დუმეზილი 1940: Dumézil, G. *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*. ed. Leroux. Paris: PUF, 1940.

დოუსონი 2005: Dawson, M.M. *The Ethical Religion of Zoroaster*. Kessinger Publishing, 2005.

ზოროასტრის წიგნი 1904: *Le Livre de Zoroastre (Zarathusht Nama)* ed. M. Fr. Rosenberg. St.Peterburg, 1904.

კიკნაძე 1996: კიკნაძე, ზ. *ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო*. ქუთაისი: პირველი სტამბა, 1996.

მახაური 2011: მახაური, გ. *წარმოდგენები საიქიოზე სვანეთსა და ფშავ-ხევსურეთში*. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები. წიგნი III. თბილისი: „უნივერსალი“, 2011.

დიუმენ-გიომინი 1962: Duchesne-Guillemine, J. *La Religion de l'Iran Ancien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

სარვი-ბონ 1760: Sarv-bon. *Enciclopedia Iranica, Derakht; Cypress of Kashmar Source Texts 3*. Thomas Hyde, in Six parts. Veterum Persarum of Parthorum et Medorum Religionis. 2nd Edition. Oxford, 1760.

ფალაური ტექსტები 1923: *The Pahlavi Texts*. ed. By D.J.M. Jamasp-Asana, v. I. Bombay, 1923.

ქრისტენსენი 1926: Christensen, A. *Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrianisme*. Acta Orientalia, 4, 1926.

ხაზარაძე 1999: ხაზარაძე, ნ. *წმინდა ხის კულტი საქართველოში*. თბილისი: „არტანუჯი“, 1999.

ჯექსონი 1913: Jackson, A.V. Williams. *The Ancient Persian Conception of Salvation, according to the Avesta or the Bible of Zoroastre*. The American Journal of Theologie, vol. 17. N 2, 1913.

Konstantine Gamsakhurdia

(Georgia, Tbilisi)

Masdaistic-Zoroastrian Motives in Georgian Mythical Legends

Summary

Key words: Zoroastrism, Georgian folklore, “Religion of sons of God”, soul’s journeys after death.

The article is designed to analyse the data found in Zoroastrian and Georgian texts, preserved in highland regions of Georgia in fragments and narratives of “Religion of sons of God”. They deal with the soul’s journeys after death, Paradise, and also the cult of trees which is related to Paradise. All this reflected in the essential part of the sixth century AD narrative of Georgia’s conversion to Christianity. By analysing this data, one can see that in that area where the old Svetitskhoveli was built, four different cultural traditions converged: the ancient Zoroastrian world, the local “sons of God” tradition, as well as Hebrew-Christian and Hellenistic-Roman Christian tendencies.