

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული
უნივერსიტეტი

თეიმურაზ თათარიშვილი

ირანული რელიგიები საქართველოში III-XII საუკუნეებში

სადოქტორო საგანმანათლებლო პროგრამა: „საქართველოს ისტორია“

სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: როინ მეტრეველი, ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, სრული პროფესორი, აკადემიკოსი

თბილისი

2015

შინაარსი

ანოტაცია.....	3
შესავალი.....	7
თავი I. ირანული რელიგიების მიმოხილვა	
§1. ზოროასტრიზმის ისტორიული და სარწმუნოებრივი ფონი	
§ 1.1. ირანული რელიგიური სამყარო და ზარატუსტრა.....	9
§ 1.2. ზოროასტრული მოძღვრება და კულტი.....	20
§ 1.3. ავესტა და ზოროასტრული ლიტერატურა.....	37
§2. მანიქეიზმი.....	45
§ 2.1. წყაროები.....	46
§ 2. 2. მანიქეიზმის წარმოშობა.....	51
§ 2.3. მანიქეიზმის გავრცელება.....	58
§ 2.4. მანიქეველთა დოქტრინა	62
§ 2.5. მანიქეიზმის კულტი.....	73
თავი II. ირანული რელიგიები საქართველოში	
§ 1. ზოროასტრიზმი საქართველოში.....	77
§ 1.1. ქართული ეკლესიის ბრძოლა ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ.....	102
§ 2. მანიქეიზმი საქართველოში	
§ 2.1. მანიქეური მისია III საუკუნის იბერიის სამეფოში.....	105
§ 2.2. მანიქეიზმი და საქართველოს სამოციქულო ეკლესია.....	140
§ 2.3. მანიქეური იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლა ქართულ ქრისტიანობაში.....	164
დასკვნა.....	176
დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა.....	177

ანოტაცია

წინამდებარე ნაშრომში ვეცადეთ განგვეხილა ირანული წარმოშობის რელიგიების - ზოროასტრიზმის (მაზდეანობის) და მანიქეიზმის (მანიქეველობის) გავრცელების და დამკვიდრების მცდელობანი საქართველოში III საუკუნიდან XII საუკუნემდე.

აღნიშვნის ღირსია, რომ დღემდე ქართულ ენაზე არ მოგვეპოვება სისტემური ხასიათის ნაშრომი, სადაც განხილული იქნება ინდო-ირანული წარმოშობის რელიგიები, როგორც ისტორიულ, აგრეთვე მოძღვრებით და საკულტო პლანში. ქართველ მეცნიერებს დაწყებული მე-19 საუკუნიდან ძირითადად აინტერესებდათ ირანულ რელიგიებთან ქართული სახელმწიფოს და კულტურის დამოკიდებულება. ჩვენ ვეცადეთ ჯერ განგვეხილა საკუთრივ ძირითადი ირანული რელიგიები და მათთან დაკავშირებული მთავარი თეოლოგიური პრობლემები და ამის შემდეგ მოგვეხილა მათი ქართულ სივრცესთან დაკავშირებული ასპექტების ანალიზი. მეცნიერებაში ბევრი საინტერესო და საყურადღებო ფაქტია გამოთქმული, მაგრამ საკვლევი ჯერ კიდევ წინაა. უკანასკნელ წლებში გამოთქმულია ბევრი ახალი შეხედულება ქართულ ნივთიერ კულტურაზე, ასევე სააზროვნო პროცესებზე, რომელთა განზოგადებით და ურთიერთშედარებით გამოიკვეთება ჩვენი ისტორიის მნიშვნელოვანი მომენტები.

ზოროასტრიზმი ჩვენში უძველესი დროიდან უნდა შემოსულიყო. საქართველოში გასაქანი ჰქონდა არა მხოლოდ ოფიციალურ მაზდეანურ რელიგიას, არამედ ამ რელიგიის პანთეონიდან გამოსული სხვადასხვა ღვთაებების კულტსაც (მითრა, ანაჰიტა). სასანიდების დროიდან კი იწყება ზოროასტრიზმის საქართველოში გავრცელების მცდელობა, რომელიც ხშირ შემთხვევაში აგრესიულ ხასიათს ატარებდა. ირანის ხელისუფლება განსაკუთრებით ცდილობდა ქართველი დიდგვაროვანების გადაბირებას და სჯიდა გაქრისტიანებულ სპარსელებს. ზოროასტრული ექსპანსიის წინააღმდეგ აქტიურად იბრძოდა ქრისტიანული ეკლესია, რომელიც ყველა ღონეს ხმარობდა

აღმოფხვრილიყო ცეცხლთაყვანისმცემლური წესები. ამის მიუხედავად საქართველოში თავისუფლად ცხოვრობდნენ ზოროასტრიზმის მიმდევრები, ჰქონდათ საკუთარი საკულტო ადგილებიც და ამავედროულად ადგილი უნდა ჰქონოდა კულტურული ტიპის ზეგავლენასაც, რაც ენობრივ თუ სოციალურ პლასტებზეც აისახა. ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლით საქართველოში ბიზანტიის იმპერიაც იყო დაინტერესებული, რაც ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობამაც დაადასტურა. საბოლოოდ კი სასანიდური ირანის დასუსტებამ, რასაც შედეგად არაბების მიერ მისი დამორჩილება და ისლამიზაციის პროცესიც მოყვა, განაპირობა მაზდეანური ექსპანსიის შესუსტება და ბოლოს დასასრულიც.

რაც შეეხება მანიქეიზმს - ეს იყო მსოფლიო გნოსტიკური რელიგია, რომელიც აგრეთვე ირანული წარმომავლობისაა და III საუკუნიდან სწრაფად გავრცელდა მთელ მსოფლიოში ჩინეთიდან ესპანეთამდე. მანიქეველები ყველგან იდევნებოდნენ, როგორც ერეტიკოსები. მანიქეიზმი ცრუ სწავლებად იყო მიჩნეული როგორც ზოროასტრიზმის, აგრეთვე ქრისტიანული ეკლესიის მიერაც. საქართველოში აღინიშნება მანიქეური რელიგიის სხვადასხვა კუთხით გამოვლენის ფაქტები. ამ სხვადასხვა მომენტზე ყურადღებას ამახვილებდნენ ნ. მარი, თ. ჟორდანია, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, კ. ცინცაძე, შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი, გ. წერეთელი და სხვა გავლენიანი ავტორიტეტები. ამ მხრივ საყურადღებო ნაბიჯები გადაიდგა ბოლო დროის კვლევებშიც. როგორც ზოროასტრიზმის შემთხვევაში, მანიქეველობის საწინააღმდეგოდ აქტიურად ილაშქრებდა საქართველოს ეკლესია. მოგვიანებით ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებაში შეინიშნება ანტიმანიქეური ტიპის ნაწერების შექმნა.

უცხოეთის სამეცნიერო წრეებში, სადაც დიდი ხანია მიმდინარეობს ირანული რელიგიების ყველა უბნის აქტიური კვლევა, ხშირ შემთხვევაში უცნობია მათი გამოვლენის ფორმები საქართველოში. ნაშრომის მოკრძალებული ცდაა ამ ხარვეზის ამოვსება, რათა მომავალში უფრო მეტად გააქტიურდეს ჩვენი თანამონაწილეობა რელიგიების ისტორიის საერთო ფონის შესწავლის საქმეშიც.

Annotation

In this paper, we tried to discuss the origin of Iranian religions - distribution and promotion efforts of Zoroastrianism (Mazdaism) and Manichaeism in Georgia from the III century to the XII century.

It is worth noting that so far there is no available systematic work in Georgian, where Indo-Iranian religions are discussed in historical, as well as teaching and iconic terms. Scholars from the 19th century were mostly interested in attitude of the Georgian state and culture towards Iranian religions. At first, we tried to consider a major Iranian religions and theological problems related to them and after that to make analysis of their aspects connected with Georgian space. A lot of interesting and important facts are expressed in science, but the study is still ahead. In recent years, many new views are expressed about the Georgian material culture, as well as about thinking processes, with the generalization and comparison of which significant moments of our history come out.

Zoroastrianism should be entered in our country from ancient times. Not only official Mazdaism religion, but also cults of various deities from the pantheon of this religion were found in Georgia (Mithra, Anahita). Since the Sassanid period the attempt of Zoroastrianism spread begins in Georgia, which is often aggressive. Iranian authorities especially tried to win Georgian nobles over and to punish Christianized Persians. The Christian Church was actively fighting against Zoroastrian expansion, which used all means to eradicate fire-worship rules. However, followers of Zoroastrianism freely lived in Georgia, had their own places of worship and at the same time, there must have been a cultural type of effect, which was reflected in the linguistic and social layers. The Byzantine Empire was interested in fighting against Zoroastrianism in Georgia, which was confirmed by Heracles Caesar trips. Finally, weakening of Sasanian Iran, which resulted in submission and Islamization process of them by the Arabs, led to the weakening of Mazdaism expansion and then to the end.

As to Manichaeism - It was worldwide Gnostic religion, which also originated in Iran and from the III century quickly spread around the world from China to Spain. Followers of Manichaeism were persecuted as heretics everywhere. Manichaeism was regarded as false teaching by Zoroastrianism, as well as by the Christian Church itself. Different detection facts of Manichaeism are marked in Georgia from different angles. N. Marie, T. Jordania, I. Javakhishvili, K. Kekeklidze, P. Ingorokva, K. Tsintsadze, Sh. Nutsubidze, Sh. Khidasheli, G. Tsereteli and other influential authorities paid attention to these different moments. In this regard, important steps were taken in recent studies. As in the case of Zoroastrianism, the Georgian church actively campaigned against Manichaeism. Later in Georgian theological mind creation of *anti-manichaean* type of writing is observed.

In foreign scientific circles, where all areas of Iranian religions are actively researched, their detection forms in Georgia are frequently unknown. A modest attempt of this paper is to fill this gap, in order to enhance our participation in the work of study of general background of religions' history in future.

შესავალი

ჩვენი ნაშრომის ძირითადი მიზანია აჩვენოს ირანული წარმოშობის რელიგიების - ზოროასტრიზმის და მანიქეიზმის პირდაპირი თუ იდეური გავრცელება საქართველოში III საუკუნიდან XII საუკუნის მიწურულამდე. ბუნებრივია, რომ აღნიშნული რელიგიები საკმაოდ დიდ წინააღმდეგობას წააყდებოდნენ ქრისტიანობის მხრიდან. ეს რელიგიური პროცესები მით უფრო დიდ ინტერესს იწვევს თანამედროვეობის შუქზე. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ რელიგია ხშირად ხდება ამა თუ იმ საზოგადოების წიაღში წარმოქმნილი იდეოლოგიის ძირითადი ბერკეტი. მასზე ხდება ღირებულებათა დაფუძნება, იგი განსაზღვრავს სამართლებრივ თუ ზნეობრივ ნორმებს. ცივილიზაციათა წარმოშობის და ხრწნის პროცესების შესახებ გამოთქმული ცნობილი თეორიების (ო. შპენგლერი, ა. ტოინბი, ფ. ფუკოიამა, ს. ჰანტინგტონი, ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები) ირგვლივ ფიქრი მით უფრო აქტუალური ხდება დღეს, როდესაც შეინიშნება რელიგიის ნიადაგზე აღმოცენებული ცივილიზაციების ურთიერთდაპირისპირება.

რელიგიების ურთიერთ გადაკვეთის პროცესი გარდაუვალია თანამედროვე მსოფლიოში, სადაც გლობალიზაციის პროცესი უფრო და უფრო მეტ ნიადაგს ქმნის ამისთვის. ცნობილია, რომ „გლობალიზაცია სახეს უცვლის სოციალურ სივრცეს: ის ტერიტორიულ საკითხებს ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან მუდმივად გაფართოებად კავშირებს „მსოფლიოს მომცველი“ ან „საზღვრების გადამლახავი“ ბუნება გააჩნია“ (ჰეივუდი 2004: 26).

გაცილებით სხვაგვარად იყო საქმე ადრეულ შუა საუკუნეებში, თუმცა რელიგიურ იდეოლოგიათა დაახლოების და შეჯახების სურათი კიდევ უფრო დრამატულ ხასიათს ატარებდა.

ჩვენ ვეცდებით ჯერ საკუთრივ ზოროასტრიზმის და მანიქეიზმის ისტორიული და თეოლოგიური პრობლემატიკის მოკლე ანალიზის წარმოჩენას. ამის შემდეგ კი

უმუშაოდ გადავალთ ამ რელიგიების საქართველოში არსებობის დამადასტურებელი მონაცემების ურთიერთშეჯერებაზე. ეს ყველაფერი კი მოწმობს ქართული სახელმწიფოს უნიკალურ გეოგრაფიულ მდებარეობას, რომელიც სხვადასხვა ცივილიზაციათა გადაკვეთის არეალად გვევლინებოდა. რელიგიურ პროცესებზე დაკვირვება გვარწმუნებს, რომ „აქ გადაეჯაჭვა ერთმანეთს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციები, რამაც თავისი გავლენა მოახდინა კავკასიაზე, მის კულტურაზე, ყოფასა და ცხოვრებაზე, განსაკუთრებული მენტალიტეტის ჩამოყალიბებაზე“ (მეტრეველი 2009: 31).

ცნობილია, რომ მსოფლიოში არსებობს მანიქეიზმის შემსწავლელი საერთაშორისო ცენტრი, რომელიც ოთხწელიწადში ერთხელ მართავს კონფერენციას სხვადასხვა ქალაქში. ბოლო ასეთი კონფერენცია 2013 წლის სექტემბერში ჩატარდა ქ. ლონდონში. მკვლევარები აშუქებენ მანიქეიზმის ისტორიის და გავრცელების სხვადასხვა მხარეს, აწარმოებენ ახალი ხელნაწერების გაცნობას აუდიტორიის წინაშე. ჩვენი მოკრძალებული სურვილია მონაწილეობა მივიღოთ 2017 წელს იტალიის ქ. ტურინში დაგეგმილ მორიგ კონფერენციაზე, სადაც გავაშუქებთ მანიქეიზმის საქართველოში გავრცელების ზოგად სურათს.

თავი 1. ირანული რელიგიების მიმოხილვა

§1, ზოროასტრიზმის ისტორიული და სარწმუნოებრივი ფონი

§1.1 ირანული რელიგიური სამყარო და ზარატუსტრა

ირანული სამყარო უძლიერესი კულტურული ტრადიციების მქონე არეალია. ამ კულტურის შექმნაში მონაწილეობდა მრავალი ირანულენოვანი ხალხი - სპარსელები, ტაჯიკები, ბელუჯები, გილანები, თალიშები, ხორეზმელები, სოდელები, პართიელები, ავღანელები და ა. შ. ირანულმა ლიტერატურამ, ხელოვნებამ, მუსიკამ, არქიტექტურამ, ფერწერამ დიდი გავლენა იქონია აღმოსავლეთის სულიერ განვითარებაზე. როგორც წინარეისლამურმა, აგრეთვე ისლამის შემდგომმა ირანმა შეაღწია დასავლეთის სპირიტუალურ ცხოვრებაში. იგი ყოველთვის რჩებოდა ენიგმატური ნიშნებით აღბეჭდილ ერთგვარ მაგნიტად, რომელიც ანდამატივით იზიდავდა მეზობელ ცივილიზაციებს.

ირანის სივრცეში წარმოიშვა განვითარებული რელიგიები. ირანელთა მსოფლმხედველობა პროგრესულ ელემენტებს შეიცავდა აღმოსავლეთის სხვა ხალხების აზროვნების ფონზე. ძველ ირანელებს არ ჰქონდათ კერპები და მათი რელიგია აბსტრაქტულ და განყენებულ ხასიათს ამჟღავნებდა. მათ მიერ შექმნილ თეოლოგიაში არცთუ იშვიათად გვხვდებოდა მეტაფიზიკური საკითხების განხილვა, რაც, ზოგადად, არიული ცნობიერების ნაკვალევზე მიანიშნებს. ირანელები თავიდანვე მიისწრაფოდნენ სინათლის გაღმერთებისკენ, რაც მორალურ ასპექტში სიკეთესთან ასოცირდებოდა. გ. ჰეგელის (1770-1831) დაკვირვებით, ძველ ირანულ რელიგიაში „სინათლეს ამავე დროს გონითის მნიშვნელობა აქვს. იგი სახეა კეთილისა და ჭეშმარიტებისა, სუბსტანციალობაა ცოდნისა და ნებებისა ისევე, როგორც ყველა ბუნებისეული საგნისა. სინათლე ადამიანს იმ მდგომარეობაში აყენებს, რომელშიც მას არჩევანი ძალუმს, არჩევანის გაკეთება კი მას მხოლოდ მაშინ შეუძლია, როცა ჩაფლულობისათვის თავი დაუდევია, მაგრამ სინათლე თავის თავში დაპირისპირებასაც შეიცავს, სახელდობრ, სიბნელეს, მსგავსად იმისა,

კეთილს ბოროტი რომ უპირისპირდება. სიკეთე ადამიანისათვის სახეზე მოცემული არ იქნებოდა, ბოროტი რომ არ არსებობდეს. როგორც იგი ჭეშმარიტად კეთილი ვერ იქნება, თუ ბოროტება არ იცის, სინათლეს ვერ არის სიბნელის გარეშე. სპარსელების რელიგიაში ამ დაპირისპირებას ჰორმუზდი და აჰრიმანი ქმნიან. ჰორმუზდი სინათლის საუფლოს, კეთილის ბატონია, აჰრიმანი - სიბნელის სამეფოსი, ბოროტისა. მაგრამ არსებობს უფრო მაღალიც, რომლისგანაც ერთიც და მეორეც არიან წარმომდგარნი და მას ზარვანი ეწოდება, ანუ შეუზღუდველი ყოვლადობა. ეს ყოვლადობა სავსებით აბსტრაქტული რამაა, იგი არ არის თავისი თავისთვის მყოფი და ჰორმუზდი და აჰრიმანი მისგან წარმოშობილნი არიან” (ჰეგელი 2001: 105).

მართლაც, მკვეთრად გამოხატული დუალიზმი - დაპირისპირება სიკეთისა და უკეთურების საწყისებს შორის არსებითი მომენტია ირანული რელიგიებისათვის. ამგვარ დუალიზმზე დასავლეთში ნაკლებ მსჯელობდნენ. ეს და მსგავსი კომპონენტები ჰქონდა მხედველობაში არაერთ მოაზროვნეს, როდესაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნების საპირისპირო მოდუსებს აქცევდნენ ყურადღებას. აქ მოვიყვანთ კ. იუნგის ცნობილ დებულებას: „აღმოსავლური აზრის ზედაპირული გაცნობაც კი საკმარისია იმისათვის, რათა გამოვლინდეს ფუნდამენტური განსხვავება, გამყოფი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის. აღმოსავლეთი ეფუძნება ფსიქიკურ რეალობას, ანუ სულს, როგორც არსებობის მთავარ და ერთადერთ თავისებურ პირობას” (იუნგი 2005: 21).

ირანული სამყარო ცნობილმა მოაზროვნემ, ფირდოუსის სახლის ხელმძღვანელმა, მ. ნოდუშანმა, შემდეგნაირად შეაფასა: „ირანი აზიის ერთ-ერთი ქვეყანაა და, ამავე დროს, დაკავშირებულია მსოფლიო ოჯახთან. მაგრამ ეს გახლავთ მეტად რთული ინდივიდუალობის ქვეყანა, რომლის მსგავსი ძნელად თუ მოიძებნება. ეს თავისებურება მის სიძველეში, დახვეწილ კულტურასა და მტკივნეულ ისტორიულ გამოცდილებაშია. სწორედ ამ სირთულის გამო ვერავინ გაბედა, ისეთი წარმოედგინა ირანი, როგორიც სინამდვილეშია. ამიტომ ბევრი ურთიერთგამომრიცხავი რამ თქმულა მის შესახებ” (ნოდუშანი 2004: 12).

ირანელები ითვლებიან ინდოევროპელ ხალხებად, ხოლო ირანული ენები განეკუთვნება ინდოევროპული ენების ოჯახს. ენათა ინდოევროპული ოჯახი ერთ-ერთი ყველაზე მრავალრიცხოვანი ოჯახია როგორც მასში გაერთიანებული ძველი თუ ახალი ენების, ისე ამჟამად ამ ენებზე მოლაპარაკე ადამიანთა რაოდენობით. ირანულ ენებში ერთიანდება სპარსული, ტაჯიკური, ავღანური, ქურთული, ბელუჯური, გილანური, პართიული, სოლდური და სხვა ენები. საკუთრივ სპარსული ენა, რომელიც ცოცხალი ირანული ენებიდან დღეს ყველაზე გავრცელებულია და ირანის ისლამური რესპუბლიკის (60 მლნ. მეტი მცხოვრები) ოფიციალური ენაა, განვითარების 3 ეტაპს მოიცავს: 1. ძველი სპარსული ენა (უძველესი დროიდან ახ. წ. II საუკუნემდე); 2. საშუალო სპარსული, ანუ ფალაური ენა (II-VIII საუკუნეები); 3. ახალი სპარსული (ფარსი-დარი) ენა (IX საუკუნიდან დღემდე).

საკითხი იმის შესახებ, თუ სად ცხოვრობდნენ პირველი არიელები, აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა. იგი გულისხმობს იმ ტერიტორიის გარკვევას, საიდანაც ერთ ენაზე მოლაპარაკე უძველესმა არიელებმა დაიწყეს სხვადასხვა მიმართულებით განსახლება. ინდოევროპელების წინარესამშობლოდ დასახელდა ცენტრალური ევროპა, ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთი, ურალის სტეპები. შედარებითი ენათმეცნიერების განვითარების შედეგად XX საუკუნის ბოლო მეოთხედში ჩამოყალიბდა აზრი, რომ ინდოევროპულ წინარე ენაზე მოლაპარაკეთა ბინადრობის პირვანდელ არეალად უნდა ეცნოთ ისეთი მხარე, რომელიც საერთოინდოევროპული ენის არსებობის პირობებში (ე. ი. ძვ. წ. IV ათასწლეულში და უფრო ადრეც) თავისი გეოგრაფიული და კულტურულ-ისტორიული მახასიათებლებით შეესაბამებოდა იმ სურათს, რომელიც მიიღებოდა წინარე ენის ლექსიკის ლინგვისტური რეკონსტრუქციისა და ევრაზიის კონტინენტის ცალკეული რეგიონების ისტორიულ-გეოგრაფიული, პალეობოტანიკური და პალეოზოოლოგიური, არქეოლოგიური და კულტურულ-ისტორიული მონაცემების შეპირისპირების საფუძველზე. ამ მონაცემებზე დაყრდნობით დამაჯერებლად გამოიყურება შეხედულება ინდოევროპული ტომების წინა აზიიდან განსახლებაზე (თ.

გამყრელიძე, ვ. ივანოვი). წინა აზიიდან მოხდა ინდოევროპული ტომების განსახლება როგორც დასავლეთით, აგრეთვე, აღმოსავლეთით (გამყრელიძე 1984: 142).

აღმოსავლეთის მიმართულებით წასული უძველესი ინდოევროპული ტომები ხშირ შემთხვევაში არილებად იწოდებიან. ამ უზარმაზარი ნაკადიდან ნაწილი განსახლდა ირანისა და შუა აზიის ტერიტორიაზე, ხოლო ნაწილმა გზა კიდევ უფრო გააგრძელა და ინდოეთის სუბკონტინენტამდე მიაღწია. ინდოეთში მიგრირებულ ტომებს იქ დახვდათ მაღალგანვითარებული კულტურა, რომლის შემქმნელებიც იყვნენ დრავიდული ტომები. მათთან არიელების თანაცხოვრებით საფუძველი ეყრება ინდურ ცივილიზაციას. ინდოირანული, ანუ არიული, ტომების ნაწილი კი, როგორც ითქვას, ირანში დარჩა. საკუთრივ სახელი ირანი სემანტიკურად უკავშირდება და აღნიშნავს „არიელთა ქვეყანას“. ამ დიადი გადასახლების შესახებ მოგონება, რაც ინდოელებმა შემოინახეს, ირანელებში არ მოიპოვებოდა (ჰერცფელდი 1931: 30).

არიელებში არსებულმა გაყოფამ განაპირობა ორი დიდი ეთნიკურ-ენობრივი გარემოს - ირანული და ინდური სამყაროების წარმოშობა. თავის მხრივ, ირანულ და ინდურ სივრცეში მოხდა ცალკეული ენებისა და დიალექტების წარმოშობა, თუმცა ყველა მათგანის ფესვები საერთო ინდოევროპულ ფუძეენაში იკარგება. უძველეს ირანელ ტომებად უნდა დავასახელოთ მიდიელები და სპარსელები. ე. ჰერცფელდის შენიშვნით, თავდაპირველად ისინი ერთად სახლობდნენ ჩრდილო-დასავლეთ ირანში. მხოლოდ მას მერე, რაც განადგურდა ელამის სახელმწიფო, რომელიც სამხრეთ ირანში მდებარეობდა, მათი საცხოვრისი დაიჭირეს სპარსელებმა, ხოლო მიდიელები, შესაბამისად, გაიშალნენ ჩრდილოეთში.

ზოროასტრიზმი ირანული რელიგიაა. მასში ყველაზე ნათლად აისახა ბინადარ ცხოვრებაზე გადასული ირანელების რელიგიურ წარმოდგენათა დაპირისპირება მომთაბარეთა რელიგიასთან. არიელების ინდურ და ირანულ ნაკადებად გაყოფამ რელიგიურ მსოფლმხედველობათა განსხვავებაც განაპირობა.

ძველ ინდურ ენაში (სანსკრიტი) „დევა“ აღნიშნავს ჭეშმარიტ ღმერთს. ამ ცნებით აღინიშნება რიგვედაში ღმერთების მრავალრიცხოვანი კრებული, ირანელებთან კი

ზარატუსტრას მოძღვრების გავრცელების შემდეგ დევები (დაივები) უთანაბრდებიან ბოროტ სულებს, დემონებს. საშუალო სპარსულ ენაზე (ფალაური ენა) შექმნილი რელიგიური ძეგლების მიხედვით, დაევები ბოროტების ღვთაების, აჰრიმანის, ქმნილებები არიან. როგორ აიხსნება ამგვარი ბიპოლარული ომონიმია? ამას საფუძველი სწორედ არიული ტომების ორ - ინდურ და ირანულ ნაკადად გაყოფაში აქვს. მომთაბარე არიელების რელიგიას დაუპირისპირდა ბინადარ ცხოვრებაზე გადასული არიელების რელიგიური წარმოდგენები. აქედან გამომდინარე, მომთაბარეთა მიერ ღვთაებებად მიჩნეული არსებები ბინადართა ცნობიერებაში ავსულებს გაუიგივდნენ.

თვით ზოროასტრელთა მთავარი რელიგიური წიგნიდან - ავესტადან ჩანს, რომ ზარატუსტრას დროს არსებობდა ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული რწმენა. გარეულ, მოხეტიალე ტომებს სწამდათ დევა (დევი, დაევა. სანსკრიტზე იგი, როგორც არსებითი სახელი, ნიშნავს ცას, ხოლო ზმნური მნიშვნელობით - ბრწყინვას), ანუ ძველი არიული ღმერთები, რომელთაც ისინი ცხოველებს სწირავდნენ, ბინადარი ცხოვრების წესზე გადასულ ირანელებს კი - ჯოგის მფარველი ღვთაება აჰურა და საქონლის მოვლა-მოშენება წმინდა საქმედ მიაჩნდათ. ამ გარემოებამ განაპირობა დევების ბოროტ სულებად მოხსენიება ავესტაში. მოგვიანებით ამ სახელით ზოგადად მოიხსენიებოდნენ არამაზდეანური ღვთაებები. ამის ნათელი ნიმუშია აქემენიდი მეფის, ქსერქსე I-ის, ცნობილი წარწერა პერსეპოლისში.

ზოროასტრული რელიგიის ფუძემდებლად ითვლება ზარატუსტრა. მისი ცხოვრების ბევრი დეტალი ბურუსითაა მოცული. ბოლო დრომდე სამეცნიერო ჰიპოთეზების სფეროს განეკუთვნება საკითხი ზარატუსტრას ცხოვრების ეპოქისა და ადგილის თაობაზე. დიდი ხანია, უარყოფილია აზრი ზარატუსტრას მითიურობაზე და ექვს არ იწვევს, რომ ის ისტორიული პირია. ზოგადად, შეიძლება ითქვას, რომ მისი მოღვაწეობის ხანად უმეტესად მიიჩნევენ წინარეაქემენიდურ პერიოდს, ხოლო ადგილად - აღმოსავლეთ ირანს, თანამედროვე ავღანეთს ან მის ჩრდილო ტერიტორიას. ეს უნდა ყოფილიყო დრო, როდესაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი ირანში არ ზიარებოდა საქალაქო ცივილიზაციას და მისდევდა მესაქონლეობას. როგორც ცნობილია

ზარატუსტრას პიროვნებას სხვადასხვაგვარადაა აღქმული მეცნიერებაში და თავიანთ დასკვნებს ისინი მრავალწლიანი მუშაობის შედეგად დებდნენ. მაგალითად ჰერცფელდის ზარატუსტრა არის ისტორიული პირი, სამეფო კარის კულისებში მოქმედი პოლიტიკოსი, ავანტიურისტი დიდგვაროვანი. ნიბერგის ზარატუსტრა კი წინასტორიული ფიგურაა, „მარადის მთვრალი“ გრძნეული, რომელიც თავის მოწაფეებს გაუგებარ ბუტბუტს ასწავლის (გამსახურდია 1995: 53).

მ. ბოისი მიიჩნევს, რომ ზარატუსტრა ცხოვრობდა ძვ. წ. 1700-1500 წლებს შორის, ბ. გაფუროვის აზრით, არაუგვიანეს VII საუკუნისა, ვ. აბაევის ვარაუდით კი, I ათასწლეულის I ნახევარში. ი. დიაკონოვი ზარატუსტრას მოღვაწეობას აქემენიდების წინარე ხანას უკავშირებს. ბოისის შეხედულებით, ავესტაში არაა არავითარი ხელჩასაჭიდი ფენა, რომ იგი აქემენიდების თანამედროვედ მივიჩნიოთ. ავესტას მატერიალური კულტურა არქაულია, აქ არაა მინიშნებული დიდი ქვეყნები, ფულის ერთეული და ა. შ.

ე. ჰერცფელდი ზარატუსტრას აქემენიდური ირანის ძლევამოსილი მეფის - დარიოს I-ის (522-486), თანამედროვედ მიიჩნევდა (ჰერცფელდი 1931: 38). გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ამ პერიოდში ცხოვრობდა ვინმე სხვა პიროვნება, რომელიც გაუგვივს ისტორიულ ზარატუსტრას და რომელიც პითაგორას მასწავლებლად მიიჩნეოდა.

ტრადიცია ზარატუსტრას მიაკუთვნებს სპიტამის საგვარეულოს. გვიანდელი გადმოცემა ასახელებს ზარატუსტრას მშობლებისა და შვილების სახელებსაც (მას უნდა ჰყოლოდა 3 ვაჟი და 3 ქალი). საკუთრივ სახელი ზარატუსტრა ძველი სპარსულია. ეტიმოლოგიურად იგი, ერთი ვერსიით, შესაძლოა აიხსნას, როგორც „მფლობელი ოქროს აქლემებისა“; ვ. აბაევი ამ სახელს თარგმნიდა „ძველი აქლემების მფლობელად“; ამერიკელი ირანისტი რ. ფრაი ასე განმარტავდა: „ის, ვინც აქლემებს ატარებს“. ერთი რამ უდავო იყო - ამ სახელში აშკარად ფიგურირებდა სიტყვა „აქლემი“. ევროპაში ბერძნების გზით მისი სახელის ფორმად დამკვიდრდა ზოროასტრი (Дорошенко 1982: 78).

მიდიურად და ძველ სპარსულად ამ რელიგიური მოღვაწის სახელი გამოითქმოდა როგორც - ზარატუმტრა, ბერძნულად - ზოროასტრი, ავესტურად -

ზარათუშტრა, ფალაურად - ზართუშთ, მანიქეურ ძეგლებში - ზარდოშთ, ახალ სპარსულ ენაზე - ზარდუშთ (ჩხეიძე 1984: 39).

ზარატუსტრას ცხოვრების ხანაზე თითქმის ფანტასტიკურია ანტიკურ ავტორთა აზრები. ყველა მათგანი ერთსულოვანია იმ საკითხში, რომ იგი უძველეს დროში მოღვაწეობდა. ბერძნული წყაროები ასახელებს არარეალურ ციფრებს, რის გამოც მათზე დაყრდნობა უსაფუძვლოა. მათთან საყურადღებოა მხოლოდ ერთი ასპექტი - ზარატუსტრა უკვე ანტიკურ ეპოქაში არქაულ ეტაპზე მოღვაწედ მიიჩნეოდა. ბერძენი ფილოსოფოსებიდან ზარატუსტრა ახსენა არისტოტელემ პროგრამულ ნაშრომში „ფილოსოფიისათვის“. იგი პლატონის გარდაცვალების შემდეგაა შექმნილი და ბევრ მსოფლმხედველობრივ საკითხს ეხება. მასში ლაპარაკია აღმოსავლურ დუალიზმზე (აპურამაზდას ზევსად მიიჩნევს, ხოლო აჰარიმანს - ჰადესად), ზარატუსტრაზე, ორფიზმზე, წრებრუნვის იდეაზე; ამავე თხზულებაში არისტოტელე ავითარებს აზრს სამყაროს მარადიულობაზე (განსხვავებით პლატონისაგან), იმაზე, რომ ღმერთებზე წარმოდგენები ადამიანებს შეექმნათ საკუთარ სულზე და ვარსკვლავებზე დაკვირვებით და სხვ. (თევზაძე 1995: 92).

ელინისტური სამყაროდან მოყოლებული სხვადასხვა ავტორები ზარატუსტრას იხსენიებენ, როგორც მისტერიული ცოდნის მფლობელ ბრძენს. საუბარია იმაზე რომ თვით პითაგორა შესაძლებელია ყოფილიყო მისი მოწაფე. მას უკავშირდებოდა რთული გნოსტიკური ტექსტები. განსაკუთრებული პატივით იხსენიებს მას XIV საუკუნის ბიზანტიელი ფილოსოფოსი გეორგიუ გემისტუ პლეთონოსი. საზოგადოდ, პლეთონოსი თავის წინამორბედად მიიჩნევდა ყოველი კულტურის გამოჩენილ წარმომადგენელს. აღსანიშნავია, რომ იგი იწყებს ზარატუსტრასგან (ხმარობს ზოროასტრს) და მას ღვთაებრივ საქმეთა ამხსნელებს შორის უმნიშვნელოვანესად მიიჩნევს. მომდევნო ადგილი მიეკუთვნება ელევსინის მისტერიათა დამდგენ ევლომპის, მას მოსდევს კრეტელთა კანონმდებელი მინოსი, ინდოელი ბრაჰმანები და მიდიელი მოგვები, ელინი მოაზროვნეებისგან - პარმენიდე, ტიმაიოსი, პლატონი, პითაგორა, პლოტინე და სხვები. აქ ვერ შევხვდებით სოკრატეს, არისტოტელეს, პროკლეს, დიონისე არეოპაგელს. ეს

საინტერესო ვითარებაა მაშინდელ ბიზანტიაში არსებულ მსოფლმხედველობრივ დაპირისპირებებში გასარკვევად. პლეოტონოსის აზრით ზოროასტრი ცნობილი ნაშრომის - „ქალდეელთა მისნების“ - ავტორი და პლატონის დონის მოაზროვნეა (თევზაძე 1996: 379).

ზარატუსტრა სხვა ბრძენკაცებსა და ფილოსოფოსებს შორის ჩააყენა რაფაელმა თავის ცნობილ ფრესკაზე - „ათენის სკოლა“. აქ ზარატუსტრა თეთრ სამოსშია გამოხატული დახეღში ლურჯი სფერო უჭირავს. იგივე აღორძინების ეპოქაში პიკო დელა მირანდოლა ზარატუსტრას კაბალას ფუძემდებლად მიიჩნევდა. ამგვარი წარმოდგენები ზარატუსტრაზე, როგორც მისანზე მხატვრულ ძეგლებშიც აისახა. სერვანტესი სახელგანთქმულ „დონ კიხოტში“ ერთგან თავის გმირს ათქმევინებს: „მაგრამ სიქველე ტავისტავად იმდენად ურყევია და უძლეველი, რომ მთელი შავი მაგიის ჯიბრზე, რაზედაც ხელი მიუწვდებოდა მის მამამთავარს ზოროასტრს, გამარჯვებული გამოვა ყოველგვარი შერკინებიდან“ (სერვანტესი 2011: 440).

ზარატუსტრა ბევრი თანამედროვესთვის ასოცირდება ნიცშეს ცნობილი წიგნის სათაურთან. გერმანელი ფილოსოფოსის ნაშრომი - „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ რათქმაუნდა არაა ისტორიული ზარატუსტრას სესახებ დაწერილი ტექსტი. ზარატუსტრა არის მასწავლებელი, ქომაგი, თანამდგომი, რომელიც წარმოთქვამს სიტყვას ვინმეს ან რამეს სასარგებლოდ და ამავე დროს, თავად არის ხორცშესხმა იმ მთლიანობისა, რასაც ის ასწავლის (ჰაიდეგერი 1991: 155)

3. ნიბერგი თვლიდა, რომ ზარატუსტრას ცხოვრების წლებად საუკუნეების წინარე პერიოდის მიჩნევა ემსგავსება ირანულ წარმოდგენას კოსმიური არსებობის 12000 ციკლზე. მართებული არ უნდა იყოს აზრი, რომ სპარსელები ბერძნებს საგანგებოდ ატყუებდნენ და არ აწვდიდნენ მათ სწორ ინფორმაციას ზარატუსტრაზე. უფრო დამაჯერებელია, რომ ბერძნებთან კონტაქტის დროს სპარსელებმა თვითონვე არ იცოდნენ ზუსტი ხანა ზარატუსტრას ცხოვრებისა. მკვლევრები, აგრეთვე, არ იზიარებდნენ X საუკუნის ცნობილი შუააზიელი მეცნიერის, ალ-ბირუნის, ცნობას,

რომლის მიხედვით ზარატუსტრა ალექსანდრე მაკედონელამდე 258 წლით ადრე ცხოვრობდა.

ზოროასტრული გადმოცემების თანახმად, ზარატუსტრას 30 წლის ასაკში უნდა ჰქონოდა გამოცხადება. ეს დიდებული მოვლენა აღწერილია გათებში, ამ რელიგიის საგალობლებში, რომელთა ავტორობა თვით ზარატუსტრას მიეწერება და ავესტის კანონიკურ ტექსტს ეკუთვნის: „ოდეს გცან, ჰოი მაზდავ, წმინდანად, მოვიდა ჩემთან ვოჰუმანა და მკითხა: ვინა ხარ? ვისი ხარ? რით გსურს ანიშნო განკითხვის დღე შენიანებს და თვით შენი? და ჯერ ვუთხარ მას: „ზარათუშთრა“. მე ვარ, რაც შემიდლია, მტერი დრუგიანელთა, მაგრამ მტკიცე საყრდენი აშაიანელთა, - მოსაპოვებლად უსაზღვრო მეუფებისა, სანამ გაქებ, მაზდავ და გადიდებ“ (გათა 43). ზარატუსტრას სამოციქულო მისიისთვის გამორჩევა, აგრეთვე, აღწერილია ფალაურ ენაზე დაწერილ თხზულებაში „ზადსპრამი“. მისი ცნობების თანახმად, ერთხელ ზარატუსტრა მონაწილეობას იღებდა შეკრებაში, რომლის მონაწილენიც გაზაფხულის დღესასწაულს ზეიმობდნენ. განთიადისას ზარატუსტრა მდინარეში შევიდა წყლისთვის, რათა მოემზადებინა ჰაომა. როდესაც იგი ნაპირზე დაბრუნდა, მის წინ გაზაფხულის დილის ჰაერში აღმოცენდა ჩვენება. მან იხილა ბრწყინვალე არსება, რომელმაც თავი ვოჰუმანად (კეთილი აზრი) გამოაცხადა. ვოჰუმანამ ზარატუსტრა წარადგინა აჰურამაზდასთან და ხუთ სხვა ელვარე არსებასთან. ამ შვიდი ღვთაებისაგან ზარატუსტრას განეცხადა ჭეშმარიტება და მასზე დაკისრებული მისია.

გათებიდან ზარატუსტრა ჭეშმარიტების მაძიებლად გვევლინება. იგი მსოფლმხედველობრივ კითხვებზე პასუხს აჰურამაზდასგან ელის:

„ამასა გკითხავ, ჰოი, აჰურავ! მითხარ სიმართლე:

ვინ იყო პირველშემქმნელი, მამა აშასი?

ვინ წესყო გზა მზისა და ვარსკვლავთა

და ვინ - მთვარისა ნება და ცხრომა?

ესაა, ჰოი, ბრძენნო, რაც მსურს ვიცოდე

ამასა გკითხავ, ჰოი აჰურავ! მითხარ სიმართლე:

ვინ დაიცვა ძირს მიწა და ზეცა დავარდნისაგან?

ვინ - წყალნი და მცენარენი?

ვინ შეაუღლა სისწრაფე ქარისა და ღრუბელთა?

ვინ არს, ბრძენო, შემქმნელი კეთილი აზრისა?

ამას გკითხავ, ჰოი, აჰურავ! მითხარ სიმართლე:

რომელმა შემოქმედმა შექმნა ნათელი და ბნელი?

რომელმა - ძილი და ღვიძილი?

ვინ შექმნა დილა, შუადღე და საღამო,

გონიერს რომ თავის მოვალეობას მოაგონებენ? (ავესტის გათეხი 1979: 35).

ზარატუსტრას მიერ ქადაგებული რელიგიური მოძღვრება მკვეთრად გამოხატული დუალიზმით ხასიათდებოდა. იგი მიჯნავდა კეთილ და ბოროტ საქმეებს, რომელთაგან პირველს - სინათლის სამეფოს, ხოლო მეორეს წყვდიადის გამოვლენად თვლიდა. მანვე მიაწინა ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებაზე - გაეკეთებინა არჩევანი ამ ორ საწყისს შორის. ზარატუსტრა მომსწრე უნდა ყოფილიყო მომთაბარე არიელთა თავდასხმებისა მშვიდობიან, ბინადარ მოსახლეობაზე. მომთაბარენი მარცვავდნენ მოსახლეობას და ხოცავდნენ პირუტყვს. ამიტომ ახალ რელიგიაში, სიბნელის სამეფოს საქმიანობად მიიჩნეოდა საქონლის განადგურება, ხოლო მისი გამრავლება სიკეთედ აღიქმებოდა. მომთაბარე არიელების მიერ თავყვანცემული ღვთაებები - დაევები ზარატუსტრამ თავიდანვე დემონურ ქმნილებებად გამოაცხადა.

ახალ რელიგიას იმ ტერიტორიაზე, სადაც ზარატუსტრა ცხოვრობდა, წარმატება არ უნდა ჰქონოდა. ზოროასტრულ ტრადიციაში არსებობს გადმოცემა, რომლის თანახმად ზარატუსტრამ მიატოვა სამშობლო და გაიქცა სხვა მხარეში, სადაც ერთ-ერთი სახელმწიფოს მეფე კავი ვიმტასპიმ იგი პატივით მიიღო და გახდა კიდევაც მისი სარწმუნოების მიმდევარი.

როგორც აღვნიშნეთ, საკითხი ზარატუსტრას სამშობლოს შესახებ საკამათოა. ზოროასტრიზმში არსებული მითიური გეოგრაფიული პუნქტების ქვეშ შესაძლოა ვიგულისხმოთ სხვადასხვა ადგილი. უფრო სავარაუდოა აღმოსავლეთ ირანი, თუმცა

ტრადიციული გადმოცემები არც აზერბაიჯანის ტერიტორიას არ გამოირიცხავენ. ხორასანში არსებობდა კიპარისის ხე, რომელსაც ვიშტასპის ზოროასტრიზმზე მოქცევის სიმბოლოდ მიიჩნევდნენ. სხვა გადმოცემა ზარატუსტრას დაბადებას მიაკუთვნებს თეირანთან ახლოს მდებარე ქალაქ რეის და გვამცნობს ზარატუსტრას ჰიჯრაზე აღმოსავლეთში, სადაც მისი სწავლება გაიზიარა მეფე ვიშტასპიმ.

საზოგადოდ, გათებში ვიშტასპი სამართლიანობისა და ჭეშმარიტების მომხრე მმართველის სახით წარმოჩინდება: „ადამიანთაგან ვინც სპიტამა ზარათუშთრას პატივს სცემს, იგი ღირსია ქებისა: მას მაზდა აჰურა უბოძებს მეორე სიცოცხლეს, მას გაუმრავლებს საქონელს ვოჰუმანა... ჰოი, ზარათუშთრა! რომელი მორწმუნეა შენი მეგობარი დიად კავშირში? ანუ ვის სურს გაითქვას სახელი? - ესაა კავი ვიშტასპა, საბოლოო გამარჯვების მონაწილე. შენ შეკრებ მათ შენს სამყოფელში, ჰოი, მაზდა აჰურავ! მოვუწოდებ მათ კეთილი სულის ბრძნული სიტყვით“ (გათა 46). „კავი ვიშტასპიმ იმთავითვე უთაოსნა მორწმუნეებს, მიიღო რა მოძღვრება ვოჰუმანას ნაკვალევზე, აშასთან ერთად, აჰურამაზდამ რომ შექმნა“ (გათა 51). სხვაგან ვიშტასპი ზარატუსტრას ვაჟსა და ფრამაშტრასთან ერთადაა დასახელებული, რომელიც, ასევე, ზარატუსტრას მომხრე იყო. როგორც რელიგიის წინამძღოლი: „კავი ვიშტასპა, ზარათუშთრას ძე - სპიტამა და ფრამაშტრა სარწმუნოებას გზას უკაფავენ, აჰურამაზდამ რომ დააწესა“ (გათა 53). სწორედ გათებიდან გამომდინარე ცდილობდა ე. ჰერცფელდი ისტორიული რეალების პოვნას ზარატუსტრას ბიოგრაფიაში, როდესაც მისი მოღვაწეობა დაუკავშირა დარიოს I-ის მეფობას ირანში. დარიოს I-ის მამასაც ერქვა ვიშტასპი, რომელიც განაგებდა სისტანის სატრაპიას. მისი რეზიდენცია იყო ნიშაბურში. მკვლევარმა გარკვეული მონაცემების გათვალისწინების საფუძველზე გააიგივა ზარატუსტრას მფარველი ვიშტასპი დარიოსის მამა ვიშტასპისთან. მეცნიერთა უმრავლესობამ ეს მოსაზრება არ გაიზიარა.

ზარატუსტრა თავის თავს გათებში მოიხსენიებს, როგორც ზაოტარს, რაც მიანიშნებს, რომ იგი იყო კულტის მსახური. რელიგიათა ფუძემდებლებში ის მოციქულიცაა და მღვდელმსახურიც. ზარატუსტრა უნდა ყოფილიყო ძველი არიული

რელიგიის ქურუმი. აშკარაა, რომ ახალი რელიგიის ქადაგებისას მან შემოინახა არიული რელიგიის ბევრი ელემენტი, განსაკუთრებით - რიტუალურ სწავლებებში. მან შეინარჩუნა „ქურუმობის“ ინსტიტუტი, აგრეთვე გათების ძველი პოტური ფორმა, რომელიც ძალიან ჰგავს ვედების მეტრიკას. მარატუსტრამ ასევე მიიღო - ართას არიული გაგება, რაც სიმართლეს ნიშნავდა. ავესტაში მისი შესატყვისია აშა (ინდ. რტა). ზოროასტრიზმში არაერთი ტერმინი იმავე მნიშვნელობით გამოიყენება, რომელიც მათ არიულ რელიგიაში ჰქონდათ. არსობრივი სხვაობა რიგვედასა და ავესტას შორის ის არის, რომ გათებში ერთმანეთისგან გამიჯნულია თაყვანისმცემელი (თვით ზარატუსტრა) და ღვთაება. გ. ვიდენგრენი გათების შექმნის ადგილად არალის ზღვის სანაპირო რეგიონს მიიჩნევდა, ჟ. დიუშენ-პერონი - სოლდის ტერიტორიას, ხოლო მ. დიაკონოვი უპირატესობას ბაქტრიას ანიჭებდა. ზარატუსტრას სახელი ქართულ წყაროებში პირველად „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანში“ გვხვდება (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: 14).

§1.2. ზოროასტრული მოძღვრება და კულტი

ზოროასტრიზმი იყო მკვეთრად გამოხატული დუალისტური რელიგია, რომელიც არსებულ ყოფიერებას სინათლისა და წყვდიადის სამეფოთა ურთიერთბრძოლის ასპარეზად აცხადებდა. როგორც აღინიშნა, ამ რელიგიის წარმოშობაში აშკარაა ერთგვარი დაპირისპირება არიელების რელიგიასთან. ეს უპირველესად არიული ღმერთების - დაევეების ბოროტ სულებად გამოცხადებაში გამოიხატა.

ზოროასტრიზმის შესასწავლად უპირველესი წყაროა მთავარი საკრალური წიგნი - ავესტა, რომელიც სხვადასხვა ნაწილისაგან შედგება. მასში აისახა ამ რელიგიის

თეოლოგიური დოქტრინის არქაული ფენა. სასანიდურ ეპოქაში შექმნილი რელიგიური წიგნები აირეკლავს ზოროასტრიზმის მიერ მოგვიანებით ათვისებულ სწავლებებს. ამ პერიოდის ზოროასტრიზმში გამოიყოფა ყველა რელიგიის დინამიკური თვისება - მოძღვრების განვითარება, კულტის გართულება, პარალელურად არსებული თეორიების შერწყმა.

ზოროასტრიზმის თანახმად, სინათლისა და სიკეთის სამეფოს გამგებელია ღვთაება აჰურა მაზდა („სიბრძნის ბატონი“; ფალაურად ოჰრმაზდ), ხოლო ბოროტებისა და წყვდიადის სამეფოს მართავს ღვთაება ანჰრა მანიუ (ფალაურად აჰრიმან). ორივე საწყისს გარს ახვევია ამაღლა დამხმარე ძალებისა, რომელთა სახელებშიც ინდოირანელთა უძველესი პანთეონის კვალი იკითხება.

აჰურას სახელი, სავარაუდოდ, ზარატუსტრამდე გვხვდებოდა არიელებში. თუმცა ეპითეტით - მაზდა, იგი ზარატუსტრას დროიდან გვხვდება. ზარატუსტრამ გაამდიდრა მისი მნიშვნელობა. ზოგი მეცნიერის აზრით, ადრეულ ეტაპზე ამ ღვთაებასთან შერწყმული იყო მითრაც, რასაც ის ფაქტიც უნდა მოწმობდეს, რომ გათებში მითრას სახელის ხსენებაც არაა.

ღვთაება აჰურამაზდას სახელი ავესტას ტექსტებში იწერებოდა ცალ-ცალკე: <აჰურა მაზდა> და მხოლოდ მოგვიანებით დამკვიდრდა ტრადიცია მისი სახელის ერთად დაწერისა: <აჰურამაზდა>. მას უპირისპირდებიან დევები აჰრიმანის მეთაურობით (Чунакова 2004: 166).

სასანიდების პერიოდში აჰურამაზდას მრავალი ეპითეტი განეკუთვნებოდა. მას მოიხსენიებდნენ, როგორც შვების მომტანს, ბრწყინვალეს, შემოქმედს, უზენაესს (წერეთელი 1985: 122).

აჰურამაზდა უსხეულოა და შეუძლებელია მისი ხილვა. იგი ყოველგვარი სიკეთის შემქმნელია. სულიერი სამყაროსათვის თავდაპირველად მან შექმნა ვოჰუშმანა და შემდეგ სხვა ამემასპენტები, ხოლო მატერიალურ სამყაროში შექმნა ცა, წყალი, მიწა, მცენარეები, ცხოველები, ადამიანი, ვარსკვლავები, მთვარე, მზე, ცეცხლი და „ყოველგვარი სიკეთე“, ასევე, სულიერი სახეები ყველა იმ ქმნილებისა, რომელიც ხორციელი სახით ებრძვის

ბოროტ სულებს და შექმნა ათი თევზი, რომლებიც იცავდნენ წმინდა ხეს - ჰაომას. მან დააბრკოლა მავნე ქმნილებების გამრავლება დედამიწაზე. მისგან იღებს სათავეს ყველაფერი, რაც ადამიანისთვის სასარგებლოა. აჰურამაზდამ შექმნა ასევე ყველაზე ღირებული - ალდგომა, როდესაც მკვდრები იხილავენ მზის სინათლეს, მაშინ აჰურამაზდა მოევლინება ქვეყნიერებას პირველ ქურუმად და ყველაფერი აღორძინდება, რის შემდეგაც სამყარო სამუდამოდ გახდება უკვდავი. ჯ. დარმსტეტერი აჰურამაზდას „ცის ღვთაებად“ მიიჩნევს, ვინაიდან მისი მრავალი თვისება ციურ წარმოშობაზე მიუთითებს. ის „თეთრია, ნათელი, ხილული შორიდან, მზე მისი თვალებია, მდინარეები - მეუღლენი, ელვა - მისი ვაჟი. ის მოფენილია ვარსკვლავებით, დაფარულია ცით და ცხოვრობს უსასრულო ნათელ სივრცეში“ (Чунакова 2004: 168).

ადამიანები აჰურამაზდას ქმნილებათა რიცხვს განეკუთვნებიან, ამიტომ მის დამხმარე ძალებად გვევლინებიან ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლაში. აჰრიმანის მიერ სამყაროში მოტანილი ბოროტების გამო აჰურამაზდამ შექმნა სწავლება - მაზდეანური რწმენა, რომელიც მან გადასცა ზარათუსტრას, ამ უკანასკნელისგან კი შეითვისა მისმა მფარველმა - ვიშტასპიმ. აჰურამაზდა „ფიქრობს სამართლიანობაზე“ და მისი საქმეებია „მოწყალება, სიკეთე და სამართლიანობა“. მისი სურვილია, რომ ადამიანებმა იცნონ იგი. თხუთმეტი წლის ასაკში პიროვნებამ უნდა იცოდეს, რომ იგი ეკუთვნის აჰურამაზდას. ადამიანი მხოლოდ მაშინ დაუახლოვდება აჰურამაზდას, თუ გამოიჩენს გონიერებას, სიმართლეს, კეთილშობილებას, მადლიერებას, ზომიერებას. სამოთხეში ცხოვრებისათვის აუცილებელია იმის ცოდნა, რომ „ყველაფერი კარგი აჰურამაზდას მიერ არის შექმნილი“. აჰურამაზდას თვისებებია ყველაფრის ცოდნა, მართვა, შემოქმედებითობა. იგი მომთმენი და უვნებელი ღვთაებაა. მას, როგორც „შემოქმედს“, ეძღვნება ყოველი თვის პირველი დღე, მის სიმბოლოდ ჟასმინის ყვავილი მიიჩნევა.

ბოროტების მეუფე აჰრიმანი აჰურამაზდას მეტოქეა. მისი ეპითეტებია: დაწყევლილი, ბოროტების მსურველი, სიკვდილით აღვსილი, დამანგრეველი. მისი თვისებებია: უვიცობა, დაბნეულობა და შიში მართალთა წინაშე; იგი არაა ყველაფრის მცოდნე. მკვიდრობს სიბნელეში და ამოძრავებს ნგრევის ვნება. აჰურამაზდასგან

განსხვავებით, „ის იყო, არის, მაგრამ აღარ იქნება“. აპრიმანს აქვს „კუნძულისმაგვარი ხვლიკის“ („ბაყაყი“) სხეული. „შაჰ-ნამეს“ მიხედვით, მეფე ტაჰმასპურუპი 30 წლის განმავლობაში მას იყენებდა ცხენად. ზოროასტრელმა ვირაფმა აპრიმანი იხილა ჯოჯოხეთში, სადაც იგი ცოდვილებს დასცინოდა.

აპრიმანი მკვიდრობს ჯოჯოხეთში, რომელიც მდებარეობს „დედამიწის ცენტრში“, სადაც „მან გახვრიტა მიწა და ჩამოვარდა იქიდან“. აპურამაზდასთან ბრძოლაში დასახმარებლად აპრიმანმა დევები შექმნა. მათი მეშვეობით იგი ზიანს აყენებდა სინათლის სამეფოს მესვეურებს. მანვე შექმნა სიცრუე და აპურამაზდას ყველა ქმნილებას ბოროტებას უპირისპირებდა. მის შექმნილად მიიჩნეოდა ყველა პლანეტა, რის გამოც ისინი ბოროტი თვისებების მატარებლებად მოიაზრებოდნენ. აპრიმანისგან იღებდა სათავეს სნეულებათა მთელი წყება. გვიანდელი გადმოცემებით, აპრიმანის ძალის გამოვლენად აღიქმებოდა ალექსანდრე მაკედონელი თავისი დამანგრეველი ქმედებებით. აპრიმანი ცდილობდა ზარატუსტრას ცდუნებას, თუმცა ამას ვერ მიაღწია (Чунакова 2004: 38).

აპრიმანთან ბრძოლისას აპურამაზდას მთავარი დამხმარეები არიან ადამიანები. აპრიმანი ცდილობს, რომ მათგან საკუთარი თავი დაიფაროს. ადამიანმა ყველაფერი უნდა გააკეთოს, რათა არ მოექცეს აპრიმანისა და დევების ზეგავლენის ქვეშ. აპრიმანი იკვებება ადამიანში არსებული ნეგატიური ემოციებით. მისი დემონები ხალხში ვლინდებიან ისეთი გრძნობების სახით, როგორებიცაა: „სიძუნწე, რისხვა, შური, სირცხვილი, სიბილწე, სამაგიეროს გადახდა, სიზარმაცე, ცთომილება და ცილისწამება“. ადამიანებს აპრიმანი უგზავნის სიბრძნევას და სიყრუეს. მასში კონცენტრირებულია ბოროტი საქმეები, ჯადოსნობა, ცრუ მოძღვრებათა გავრცელება. სუსტი ნებისყოფის ადამიანი აპრიმანსა და დევებს ჯოჯოხეთში მიჰყავთ, მაგრამ გონების ძალით შესაძლებელია აპრიმანის დამარცხება (Чунакова 2004: 40).

როგორც ვხედავთ, დაპირისპირება სიკეთისა და ბოროტების საწყისებს შორის ყველაფერში ვლინდება. მთელი კოსმოსი მათი ურთიერთშეჯახებისა და

დაპირისპირების პანორამულ სურათს წარმოადგენს. ზოროასტრიზმის ესქატოლოგია ბოროტების სრულ განადგურებას ქადაგებს.

აჰურამაზდას ბრძოლაში უპირველესად ექვსი წმინდა სული ეხმარება. ესენი არიან: ვოჰუ მანა (კეთილი აზრი, ფალაურად ბაჰმანი), აშა ვაჰიშტა (ფალ. არდვაჰიშტ), ხშატრა ვარია (შაჰრივარ), სპენტა არმატი (ფალ. ისფენდარმად), ხაურვატატი (ფალ. ხორდად) და არმტატი (ფალ. მორდად). ამათგან ხუთს ვედებში ჰყავს შესაბამისი მონაცვლე: ვასუ, ვასიშტხა, ქშატრა, სარასვატი და ამრიტა, რაც მიგვანიშნებს მათს, როგორც დამოუკიდებელი ღვთაებების, ინდოირანულ წარმოშობაზე.

ამეშასპენტები გაჩნდნენ აჰურამაზდას მიერ. თავდაპირველად მან შექმნა ვოჰუ მანა, ხოლო მისი დახმარებით - დანარჩენი ქმნილებანი. ამეშასპენტები არსებობენ და მოქმედებენ არამატერიალურ სამყაროში, „სულიერ ქრილში“. ისინი მკვიდრობენ „დაუსრულებელ ნათელში“ აჰურამაზდასთან ერთად. „ბუნდაჰიშნის“ თანახმად, ამეშასპენტები სხედან ზეცაში აჰურამაზდას გვირგვინის წინ - მარჯვნივ განლაგებულნი არიან მამრობითი სქესის ვოჰუ მანა, აშა ვაჰიშტა, ხშატრა ვარია, ხოლო მარცხნივ - მდედრობითი სქესის სპენტა არმატი, ხაურვატატი და არმტატი (თავი XXVI). დღეში სამჯერ ამეშასპენტები ჩამოდიან მატერიალურ სამყაროში და იკრიბებიან ცეცხლის ტაძარში, სადაც ტოვებენ სამართლიანობასა და სათნოებას. ამიტომ საჭიროა ტაძარში სიარული და მიღება იმ მადლისა, რომელიც ამეშასპენტებმა იქ დატოვეს. ამეშასპენტები არა მხოლოდ ეხმარებიან ადამიანებს სწორი გზის ძიებაში და აჯილდოვებენ სამოთხეში, არამედ ახსენებენ მათს სამომავლო აღდგომას. აღდგომის შემდეგ, როდესაც აჰურამაზდა შეერკინება აჰრიმანს, თითოეული ამეშასპენტი დაამარცხებს თავის მოწინააღმდეგეს ბოროტების სამეფოდან, სადაც მათი რიცხვი აგრეთვე ექვსია - აჰა მანა (ბოროტი აზრი), ანდარა, სავარა, ნაკაედა, ტარიჩა და ზარიჩა. აჰურამაზდა და მის მხარეს მყოფი ამეშასპენტები უსხეულონი არიან, მაგრამ თითოეულმა მათგანმა მატერიალურ სამყაროს მისცა თავისი წარმომადგენელი, რომლის მეშვეობით დედამიწაზე ახორციელებენ იმას, რაც სამყაროს სულიერს ხდის. ვოჰუ მანა მფარველობს პირუტყვს, აშა ვაჰიშტა - ცეცხლს, ხშატრა ვარია - ლითონს, სპენტა არმატი - მიწას, ხაურვატატი - წყალს, არმტატი -

მცენარეებს. ადამიანმა უნდა იზრუნოს დასახელებულ სტიქიებსა და საგნებზე და ამ გზით აამებს ამემსპენტებს, თავის სულს კი დაიხსნის აპრიმანისა და დევებისაგან. ამემსპენტების შემდეგ თაყვანისცემის ობიექტები არიან იაზატები. განსხვავებულია სულიერი და ხორციელი იაზატები. პირველთა სათავეში კვლავ აპურამაზდა დგას, ხოლო მეორეთა წინამძღვრად თვით ზარატუსტრა გვევლინება. ამ უკანასკნელთა რიგს განეკუთვნება აგრეთვე მზე, რომელიც აპურამაზდას თვალად მიიჩნეოდა (ისევე, როგორც მითრასი), ვარსკვლავი სირიუსი, ღმერთქალად პერსონიფიკაციაქმნილი ზეციერი მდინარე არდვისურა ანაჰიტა და სხვები. იაზატების მომდევნო საფეხურზე დგანან წმიდა, მფარველი სულები, რომელთაც ფრავაშები ეწოდებოდა. მათი რიცხვი უაღრესად დიდია. ისინი იცავენ ყოველ ადამიანსა და კეთილ ქმნილებას (Чунакова 2004: 25).

როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ამემსპენტებს წყვდიადის სამეფოდან უპირისპირდებიან მოწინააღმდეგე ძალები - ავესტის თანახმად, დაევები, ფალაური წარმოთქმით, დევები. არსებობს ზემოხსენებული 6 მთავარი დაევა: აკა მანა, ანდარა, სავარა, ნაკაედა, ტარიჩა და ზარიჩა. მთავარ დევებს მიეკუთვნება ასევე აეშმა - რისხვის დევი; დევებს ჰყავთ დამხმარე ბოროტი სულები - დრუგები და პარიკები. აპრიმანმა დევები შექმნა მას შემდეგ, რაც სიცრუე დაბადა. ერთი ვერსიით, ისინი სოდომური ცოდვის შედეგად შეიქმნენ. ფალაურ მწერლობაში იხსენიება არაერთი დევის სახელი. დევები პლანეტებთან ერთად ებრძვიან აპურამაზდას ქმნილებებს. მათი თავშეყრის ადგილი ჯოჯოხეთია, სადაც ისინი მონაწილეობენ ცოდვილთა დასჯაში. ზოგჯერ დევები შედარებულნი არიან ფინიკის ხესთან. ფაქტია, რომ ისინი ანთროპომორფულ იერს არ ატარებენ. დევების საქმე ბოროტებითაა სავსე. ბევრი მათგანი სამყაროში საღამოობით მოდის. მათი განდევნა რიტუალების სწორად შესრულებას ძალუძს.

მართალია, ბოროტების და სიკეთის უმთავრესი ღვთაებები - აპურამაზდა (ჰორმუზდი) და ანჰრამანიუ (აპრიმანი) თანაბარძალოვან საწყისებად გვევლინებიან, მაგრამ პირველი მათგანი მარადიულად იქნება, ხოლო ბოროტება მარცხდება. ეს ყველაფერი მოხდება სამყაროს ესქატოლოგიურ ფინალში, ანუ, ზოროასტრული

რწმენით, მომავალში, მაგრამ იბადება კითხვა: როგორია სწავლება ამ ღვთაებათა გენეზისზე? ისინი დაუსაბამოდ არიან მიჩნეულები თუ არა? ზოროასტრიზმის განვითარებამ ამ პრობლემის ახსნის აუცილებლობა დააყენა, რომლის გადაჭრამ ეს რელიგია ირანული წარმოშობის განსხვავებულ მოძღვრებასთან დაახლოვა. ეს იყო ზარვანიზმი.

ზარვანი (ფალ. ზურვან) ნიშნავს დროს. იგი ძველ ირანულ წარმოდგენებში აბსტრაქტული და განუსაზღვრელი დროის ღვთაება იყო. მასთან დაკავშირებული რელიგიური სწავლებების სერია წინარესასანიდურ ხანაში დამოუკიდებელ ირანულ რელიგიად არსებობდა. ზარვანიზმის რელიგიას საკუთარი მოგვები უნდა ჰყოლოდა. გ. ვიდენგრენის შენიშვნით, სასანიდების პერიოდიდან ხდებოდა ზარვანისტ მოგვთა და ზოროასტრ ქურუმთა შერევა. ამის შემდეგ ირანში ზარვანიზმის ისეთმა ტალღამ იმძლავრა, რომ ლაპარაკი შეიძლებოდა მხოლოდ ზარვანისტული ყალიბით მოჭრილ ზოროასტრიზმზე. „ბუნდაჰიშნი“ შეიცავს სხადასხვა ზარვანისტულ სწავლას, მაგრამ გადამუშავებულს ზოროასტრელთა მიერ. ზარვანის სახელს დაუკავშირეს აჰურამაზდასა და აჰრიმანის წარმოშობა. ამ გვიანდელი მითის შესახებ მოგვითხრობს როგორც ფალაური წყაროები, აგრეთვე - სომეხი ერესიოლოგი ეზნიკ კოლბელი (Zaehner 1971: 35).

ზარვანიზმთან შერწყმული ზოროასტრული დოქტრინით, მაშინ, როდესაც არ არსებობდა არაფერი, იყო მხოლოდ ზარვანი, რომელიც 1000 წლის განმავლობაში მსხვერპლს სწირავდა, რათა შესძენოდა ძე, რომელსაც უნდა შეექმნა სამყარო. ბოლოს, როცა შეეჭვდა, ჩაესახნენ ტყუპები - აჰურამაზდა მსხვერპლშეწირვის შედეგად და ანჰრა მანიუ კი - ეჭვის. ზარვანმა აღთქმა დადო, რომ ვინც პირველი გამოცხადდებოდა მის წინაშე, ის მიიღებდა მეფობას. აჰურამაზდამ განჭვრიტა მისი ფარული აზრები და გულუბრყვილოდ გაუმხილა აჰრიმანს. ამ უკანასკნელმა არ დააყოვნა, მყისიერად წარუდგა მამას. ზარვანმა უარყო იგი, რადგან ბნელის წილი იყო, ეტყობოდა, ბოროტების ქმნა ეყვარებოდა. ამასობაში ბუნებრივი წესით დაიბადა აჰურამაზდა, ნათელი და კეთილსურნელოვანი. ზარვანი მიხვდა, რომ ის იყო მისი ჰემმარიტი ძე, რომელსაც უნდა შეექმნა მშვენიერი სამყარო. აჰრიმანმა ზარვანს შეახსენა აღთქმა, რომლის თანახმად

ზარვანი მეუფებას პირველ ძეს ჰპირდებოდა. ზარვანი იძულებული გახდა, ორივესთვის მიეცა შემოქმედების ნიჭი, თუმცა განჭვრიტა, რომ მათ შორის მუდმივი პაექრობა იქნებოდა, ვიდრე აპურამაზდა საბოლოოდ არ ძლევდა აპრიმანს. ამის შედეგად ქმნილებებში ორივე ძალის ანარეკლია: აპურამაზდამ შექმნა ცეცხლი, აპრიმანმა მას შურით კვამლი დააყოლა; აპურამაზდამ გადმოადინა მტკნარი და გემრიელი წყლები, აპრიმანმა - უგემური და მწარე; აპურამაზდამ გააჩინა ცხოველები, აპრიმანმა მათ სისასტიკე ჩაუნერგა; აპურამაზდამ შექმნა სიმართლე, აპრიმანმა - სიყალბე; აპურამაზდამ შექმნა და ირგვლივ შემოიკრიბა ამემსპენტები, აპრიმანმა კი - უწმინდური არსებები - დევები და დაავალა მათ, ხელი შეეშალათ კეთილი სულებისათვის. ასე ებრძვიან ერთმანეთს ნათელი და ბნელი ძალები, ხოლო ადამიანს ევალება, არჩევანი გააკეთოს მათ შორის (Zaehner 1971: 81).

ამგვარია ზარვანისტული ახსნა ნათელი და ბნელი საწყისების წარმოშობაზე. ორთოდოქსულმა ზოროასტრიზმმა მიიღო ეს შეხედულება, თუმცა ავესტაში არაფერია ნათქვამი ზარვანის ამ ფუნქციაზე. ტყუპი ღვთაებების შესახებ სწავლება სასანიდების დროს დაკანონდა. ზოროასტრული კოსმოგონია თავის თავში მოიცავს ერთგვარ დილემას: აქ ყველაფერი ადამიანის ჩათვლით განმსჭვალულია მრჩობლი ბუნებით.

კოსმოლოგიურ აქტში განხორციელდა სამყაროს მოწესრიგება მისი შემადგენელი ელემენტების მეშვეობით. ცისა და წყლის შემდეგ აპურამაზდამ შექმნა მიწა, რომელიც მდედრობითი სქესისაა. ის დამყარდა კოსმიური სივრცის ცენტრში, მსგავსად „კვერცხის წიაღში მყოფი კვერცხის გულისა“. აპრიმანის შემოტევისას მიწა შეზანზარდა და მისგან მთები აღმოცენდა. მდედრობითი სქესისაა ასევე წყალი, ხოლო ცა, ქარი, ცეცხლი და ლითონი - მამრობითი სქესისა. ეს უკანასკნელი პირველმა ადამიანებმა აღმოაჩინეს ქვაში, დაამუშავეს და მისგან ნაჯახი გააკეთეს. ლითონი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს აგრეთვე აპოკალიპტურ მოვლენებში. აღდგომისას გამდნარი ლითონი დედამიწაზე მდინარის სახით გადმოიღვრება და მასში ყველა ადამიანი განსაწმენდელად შევა. მართალთათვის ეს თბილ რძეში სიარულის მსგავსი იქნება, ხოლო ცოდვილთათვის იგი ავარვარებულ ლითონად გადაიქცევა (Чунакова 2004: 149).

კოსმოგონიის შემდეგ უნდა განვიხილოთ ამ რელიგიის კოსმოლოგია და ესქატოლოგია. ზოროასტრული წარმოდგენა სამყაროს არსებობის შესახებ უკავშირდება სწავლებას ზოროასტრული ეპოქების შესახებ: სამყარო შემოფარგლულია დროში. მარადისობა წინ უსწრებს დროს, როგორც მისი პირველმიზეზი. შემოფარგლულ დროში მიმდინარეობს სამყაროული, ისტორიული მოვლენები. როდესაც მათ ზღვარი დაედება, კვლავ დადგება მარადიულობა, დაუსაბამო ჟამის სუფევა. გ. ვიდენგრენი აქ ხედავს ზარვანიზმის ძლიერ ფილოსოფიურ ფუნდამენტს, თუმცა ზარვანი ყოველთვის აბსტრაქტული პრინციპის საზღვრებს არ სცილდებოდა. აქედან გამომდინარე, მარტივი გასაგებია ის ფაქტი, თუ რატომ არ სწირავდნენ მას მსხვერპლს კულტმსახურებისას. მაზდეანური თეოლოგიის მიხედვით, კოსმოსის არსებობაში უმეტესად სამი, ზოგჯერ კი ოთხი ეპოქა გამოიყოფა. თითოეულის ხანგრძლივობა 3000 წელს გრძელდება. ამდენად, წყაროები სამყაროს ხანგრძლივობას ხან 9000 წლით განსაზღვრავს, ხან - 12000 წლით. ე. ბენვენისტის აზრით, 9000 წელიწადში იგულისხმება არამაზდეანური, ზარვანისტული კონცეფცია, ხოლო 12000-ში - მაზდეანური. ჰ. ნიბერგის მიხედვით, პირიქითაა: 12000 წელიწადი ზარვანისტულ დოქტრინას მოასწავებს, 9000 - მაზდეანურს, მიუხედავად იმისა, რომ „ბუნდაჰიშნი“ თავის არაზარვანისტულ ნაწილში 12000-წლიან სისტემას წარმოგვიდგენს. ა. ქრისტენსენის თანახმად, ქრონოლოგიური განსხვავება არ შეესაბამება საერთო განსხვავებას მაზდეანობასა და ზარვანიზმს შორის. ორივე დოქტრინას შეეძლო საწყისი 3000 წელიწადი ჩაერთო თავის თავში ან გამოერიცხა. იგივე 12000 წელიწადი მოცემულია ალ-ბირუნის მიერ მოგვთა რელიგიის აღწერაში (Widengren 1965: 285).

მსგავსი პოზიცია უჭირავს თანამედროვე ზოროასტრელების (პარსების) მოძღვრებასაც. ამერიკელი ირანისტი რ. ფრაი, 12000 წელიწადს, ზოგადად, არიულ წარმოდგენებს უკავშირებს, ხოლო 9000 წელიწადს - ზოროასტრულ ესქატოლოგიას. 12000-წლოვან ციკლზე წარმოდგენა შემდეგ ეტაპებად დაიყოფა: I. 3000 წელი - აჰურამაზდა მეფობს; II. 3000 წელი - აჰრიმანი უტევს აჰურამაზდას (ამ დროის მოვლენათა სიმეტრიის ცენტრია ზარატუსტრას გამოცხადება და მისი სწავლების მოტანა); III. 3000 წელი - აჰურამაზდა და აჰრიმანი გათანაბრდებიან; IV. 3000 წელი -

აპურამაზდა დომინირებს (საბოლოო განახლება). აპურამაზდას მეფობას უკავშირდება მითიური მეფის, იამას, ზეობა. ის იყო პიროვნება, რომელმაც პირველად იგემა სიკვდილი ისტორიაში (Фрай 2002: 180).

აპურამაზდას ძლიერების შერყევისას დედამიწაზე მის მიერ გამორჩეულია პიროვნება - ზარატუსტრა, რომელიც შეახსენებს ადამიანურ მოდემას ჭეშმარიტებას. მისი ქადაგების მუდმივი თემაა ადამიანების განშორება წყვდიადის საქმეებისგან. ზარატუსტრათი იწყება მესიათა სერია, რომელთა რიცხვიც სამია.

ირანული ესქატოლოგიური სურათი, ჰ. ნიბერგის აზრით, მოკლებულია ჭეშმარიტ ესთეტიკურ მიმზიდველობას. მკვდართა აღდგომისას მარადიულ ნეტარებას მიეცემიან ჭეშმარიტების ერთგულნი. ირანულმა სამყარომ, ინდურის მსგავსად, არ ცნო სამყაროთა პერიოდულად განახლების იდეა. მისი სწავლებით, კოსმოსის ფინალში ბოროტება და წყვდიადი განადგურდება და დამყარდება აპურამაზდას სრული ტრიუმფი (Nyberg 1938: 30).

ზოროასტრიზმის თანახმად, მკვდართა აღდგომამდე გარდაცვლილი სულები, რომლებიც ჭეშმარიტ რელიგიას მისდევენ, სინათლისა და დიდების სამყოფელში მოხვდებიან, სადაც აპურამაზდა მეფობს, ცრუმოდღარნი და კერპთაყვანისმცემელნი კი - ბნელეთში, სადაც დემონები მკვიდრობენ. ის, ვინც კეთილ საქმეებს აკეთებს, ანადგურებს მავნე ცხოველებს, გველებს, მტაცებლებს, გულმოდგინედ ამუშავებს მიწას, რგავს სასარგებლო ხეებს, სიკვდილის შემდეგ გაბრწყინებულ ცაზე ამაღლდება, ბოროტი ადამიანი კი სიკვდილის შემდეგ ჯოჯოხეთში ხვდება. ჯოჯოხეთის ცნება ზოროასტრიზმში არ ჰგავს ქრისტიანულ წარმოდგენებს მასზე. მისი დანიშნულება ცოდვებისგან განწმენდაა. ე. ბერტელსის აზრით, ზოროასტრული ჯოჯოხეთი ცეცხლის მორევს არ წარმოადგენს. იგი უმეტესად უსასრულო უდაბნოა. ზოგადად სიკვდილის შემდეგ საიქიო ცხოვრებაზე ზოროასტრული წარმოდგენები აისახა ფალაურ ენაზე დაწერილ ძეგლში „არდა ვირაფ ნამაკი“. იგი სასანიდების პერიოდში, დაახლოებით V საუკუნეში, შეიქმნა. მასში აღწერილია ზოროასტრული ვირაფის მოგზაურობა იმქვეყნიურ სამეუფოში; ვირაფი, რომელსაც ჰყავდა შვიდი და (შვიდივე მისი ცოლი იყო,

რაც მაზდეანობაში არ იზღუდებოდა), შვიდი დღე-ღამის განმავლობაში მოგზაურობს იმქვეყნად. წიგნში აღწერილია, რომ ვირაფის სული დატოვებს სხეულს და გავა ჩინვატ-ხიდზე (მკვდართა ხიდი). ზოროასტრული წარმოდგენით, იგი სამყაროს ცენტრში აღმართულ მთაზე, ჩატაკ დაიტვიკუხე იყო და მასზე გარდაცვლილთა სულები გადიოდნენ. ვირაფი თვითონ ჰყვება თავის თავგადასავალს. იმ ღვთაებათა შორის, რომლებიც მას იქ უვნებლად იცავდნენ, ვირაფი ასახელებს მითრასაც. აქ ცოდვილნი სხვადასხვა სასჯელის ქვეშ იმყოფებოდნენ: სიცოცხლეში ქმრის ურჩი ცოლი ჰაერში ენით იყო ჩამოკიდებული, ბავშვების უარყოფელ მამას დევები ტანჯავდნენ, მექრთამე და სიცრუისმოყვარე კაცი თვალდათხრილი ფეხებით იყო დაკიდებული და თავში ლურსმანი ჰქონდა ჩარჭობილი, სხვა ცოდვილები სხვაგვარ სატანჯველს განიცდიდნენ (არდა ვირაფ ნამაკი 1977: 110).

ბუნებრივი სტიქიები, რომლებიც აჰურამაზდას ქმნილებებად მიიჩნეოდა, ზოროასტრულ კულტში მნიშვნელოვან ფუნქციებს ასრულებდა. კულტის ერთ-ერთი მთავარი ობიექტი იყო წყალი. დიდი ყურადღება ექცეოდა მის სუფთა ჭურჭელში შენახვას. მისი გაჭუჭყიანება დიდ ცოდვად აღიქმებოდა. ამის მოქმედი ჯოჯოხეთში სასტიკად ისჯებოდა. მას ეკეტებოდა სამოთხის კარი. თუ ადამიანი შესცოდავდა წყლის ერთი წვეთის წინაშეც კი და არ შეეცდებოდა მის გამოსყიდვას, ვერ აცდებოდა ამ სასჯელს. იმ ადამიანთა სულები, რომლებიც წყალობდნენ წყალს, მიწასა და სხვა წმინდა ელემენტებს, სამოთხეში გაბრწყინებულ ადგილებს იმკვიდრებდნენ, ხოლო მათ წინაშე წყლის, მიწის, მცენარეთა და ცხოველთა სულები იდგნენ და ლოცავდნენ. წყლის დიდება იზრდებოდა, როცა დედამიწაზე კლავდნენ მავნე ქმნილებებს. წყალს ეძღვნებოდა აბანი, ზოროასტრული კალენდრის მერვე დღე. ზოროასტრელებს ეკრძალებოდათ წყლის დასხმა ჭუჭყიანი ხელებით, წვიმიან ამინდში გარეთ გამოსვლა, აუზში ბანაობა.

რაც არ უნდა ბევრი ვიმსჯელოთ წყლის, ლითონისა და სხვა სტიქიების თაობაზე, უმთავრესი რიტუალური ფუნქცია ენიჭებოდა ცეცხლს (ავესტაში ატარ, ფალაურად ადურ). ცეცხლი ზოროასტრული კულტის განუყოფელი კომპონენტია. იგი ისევე, როგორც ცა, ლითონი და ქარი, „მამრობითი სქესისაა“ (თავისი აქტიურობის მიხედვით). ცეცხლი,

როგორც სტიქია, რამდენიმე ჰიპოსტასით ვლინდება. ბუნდაჰიში, ავესტაზე დაყრდნობით, ჩამოთვლის ცეცხლის ხუთ სახეს. ცეცხლი ურევია მცენარეთა და ცხოველთა შედგენილობაშიც, ამიტომ მას „აჰურამაზდას ცეცხლი“ ეწოდება. აჰურამაზდასა და აჰრიმანის მეტოქეობის დასაწყისში, როცა ეს უკანასკნელი ანადგურებდა ყოველ კეთილ ქმნილებას, მან შეურია „ცეცხლს კვამლი და სიბნელე“. ცეცხლი, როგორც გამწმენდი საშუალება, სამყაროს მცველია. ცეცხლს, რომელსაც ბაჰრამის ცეცხლი (ატახსი Vაჰრამ) ეწოდებოდა, დიდი ტერიტორიის ცენტრალურ სიწმინდეს გულისხმობდა. არსებობდა ასევე ცეცხლი სასახლისა, ლოკალური ტაძრებისა. მისი ტაძრების აგებაში მონაწილეობდნენ თვით მეფენი. იმ ადგილების მოვლა, სადაც ცეცხლი იყო, ითვლებოდა ზოროასტრელთა მოვალეობად. ის, ვინც ცეცხლს ჩააქრობდა, ზოროასტრული სწავლებით, ჯოჯოხეთში დაისჯებოდა.

ყოველდღიური ლოცვებისა და რიტუალებისათვის იგებოდა უფრო დაბალი რანგის ტაძრები, სადაც იყო ცეცხლის საკურთხეველი (ფალაურად ადურგაჰ). ტაძარში სიარული და ლოცვა აუცილებელი იყო დღეში სამჯერ ან უფრო მეტადაც, ვინაიდან ამემასპენებლები დღეში სამჯერ იკრიბებიან ცეცხლის ტაძარში და ტოვებენ იქ სამართლიანობას. ვინც ხშირად დადის ტაძარში, უფრო მეტ მადლს მიიღებს. ლოცვა, დიდება და მადლობა ბაჰმანისა ან სხვა ცეცხლისა საჭიროა დილით, შუადღისას და საღამოს. ცოდვის ჩადენისას აუცილებელია სინანული. ცეცხლის ტაძარში სიარული ასევე საჭიროა იმიტომაც, რომ განაგდო უსხეულო დემონი და სიზარმაცე. მავნე ქმნილებების განადგურების გვერდით ცეცხლის დაცვა ერთ-ერთი გზაა ცოდვებისაგან გამოსყიდვისა. ცეცხლის დიდება იზრდება მაშინ, როდესაც ნადგურდება მავნე ქმნილებები. ცეცხლს მორწმუნეებმა ისევე უნდა მოუარონ, „როგორც უვლიან არასრულწლოვან ბავშვებს, ცოლსა და პირუტყვს“. ცეცხლი უნდა დაიცვან წყლისაგან; მას შეიძლება დააყარონ კეთილსურნელოვანი ნივთიერებები და შვიდწლიანი ხეების შეშა. ცეცხლის წინაშე რელიგიურ რიტუალებში ხშირად იკითხებოდა ავესტა, კეთილსურნელების მიყრის დროს წარმოითქმებოდა სიტყვები: „კეთილი აზრი, კეთილი საქმე, კეთილი სიტყვა“. ცეცხლზე არ შეიძლებოდა იმის მომზადება, რაც „ძალითაა

ხალხისგან წართმეული”. ვინც ამას იცავს, ის აამებს ცეცხლს და, შესაბამისად, მის მფარველ ამემასპენტ აშა ვაჰიშტას (ფალ. არდვაჰიშტ). ზოროასტრიზმში იკრძალებოდა ნაგვის ცეცხლში დაწვა. საჰმლის მომზადებისას არც ერთი წვეთი წყალი არ უნდა ჩავარდნილიყო ცეცხლის ალში.

უძველეს პერიოდში სპარსელებს ტაძრები, სადაც კულტმსახურებისთვის შეიკრიბებოდნენ, არ ჰქონდათ. ტაძრების აშენება მათ მოგვიანებით დაიწყეს. აქემენიდური და სასანიდური ხანიდან შემორჩა მათი ნაშთები. ცეცხლს საგანგებოდ დამზადებულ ქვის ან ლითონის საკურთხევლებში ინახავდნენ. თანამედროვე ირანში, ქალაქ იაზდიში დგას ზოროასტრული ტაძარი, სადაც კულტმსახურება დღესაც მიმდინარეობს.

ზოროასტრულმა რელიგიამ მოახერხა იერარქიული სტრუქტურის მოწესრიგება. ეს უკავშირდება სასანიდების ეპოქას. ამ პერიოდის წერილობითი ძეგლები შეიცავს ცნობებს მაზდეანობის იერარქიაზე. მათი მეშვეობით ვიგებთ, რომ მოგვები შეადგენდნენ ქურუმთა კლასის ყველაზე უფრო დაბალ და მრავალრიცხოვან ნაწილს. ფალაურ ძეგლებში დასახელებულია ქურუმთა მოვალეობები (მტკიცე რწმენა, ღვთაებათა თაყვანისცემა შესაბამისი სახით...). მათ ევალებოდათ რიტუალების ჩატარება.

სასანური წყაროები მოწმობს კიდევ ერთი რელიგიური კლასის - ჰერბადების - არსებობას. სხვადასხვა ცნობის ანალიზი ცხადყოფს, რომ ჰერბადს, მოგვების მსგავსად, ევალებოდა რიტუალის შესრულება, ტრადიციის დაცვა. გ. ვიდენგრენის დაკვირვებით, უკვე III საუკუნის II ნახევრიდან იწყება მობედებისა და ჰერბადების შერწყმა. ამის ტიპურ მაგალითად მას მიაჩნია კარტირი, რომელმაც დაიწყო თავისი მოღვაწეობა, როგორც ისტახრელმა ცეცხლქურუმმა, შემდეგ კი მიაღწია მთელი ირანის მოზადობას (Widengren 1965: 283).

დასტურები (ფალ. დასტვარ), რელიგიური დოქტრინის მცოდნეები იყვნენ მრჩეველები, რომელთაც მიმართავდნენ გაურკვეველი, საექვო შემთხვევების განმარტებისას. ზოგჯერ ამ ტერმინით აღნიშნავდნენ ზოროასტრული რელიგიის ყველა კულტმსახურს.

მოზადან-მოზადი იყო უმაღლესი ძალაუფლებით მოსილი ქურუმი. მას ევალეზოდა როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული საკითხების გადაწყვეტა. ის გახლდათ მეფის მრჩეველი რელიგიის საკითხებში და ამიტომ მას, როგორც მის სულიერ წინამძღოლს, ჰქონდა უდიდესი გავლენა მეფეზე. მოზადან-მოზადს ირჩევდა და ნიშნავდა მეფე.

ზოროასტრული რიტუალები სხვადასხვა მოვლენასთან დაკავშირებით სრულდებოდა. დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ლოცვას. ეს რელიგია მორწმუნისაგან მუდმივ ლოცვას მოითხოვდა. ლოცვა შეიძლებოდა ყველგან - ტაძარში, სახლში, ბუნების წიაღში. ლოცვისას ადამიანი იყურებოდა ჩრდილოეთით. ყოველდღიური ლოცვები უნდა წაეკითხათ ავესტადან, სადაც მითითებული იყო ლოცვის წესი, დრო, რაოდენობა. ყოველ ლოცვაში ფიგურირებდა მიმართვა აჰურამაზდასადმი. მთავარი ლოცვები ხუთგზის აღესრულებოდა (ეს ტრადიცია ისლამმა განავითარა).

ზოროასტრიზმში სიცოცხლე განიხილებოდა, როგორც აჰურა მაზდას მიერ ბოძებული სიკეთე, ხოლო სიკვდილი - აჰრიმანისგან გამომავალი ბოროტება. ზოროასტრელთა შეხედულებით, მშობიარობა, ტკივილები, ბავშვის დაბადება ითვლებოდა ორგანიზმის სიწმინდის შეზღუდვად, ადამიანის იდეალური მდგომარეობის დარღვევად. მშობიარობისას ქალის სიახლოვეს ანთებდნენ ცეცხლს, რომელიც ბოროტ სულებს დევნიდა. მათი ტრადიციების მიხედვით, ნამშობიარე ქალებს ერთგვარი „ტაბუ“ ჰქონდათ დადებული. ისინი ოთახის ბნელ კუთხეში იატაკზე უნდა მსხდარიყვნენ წმინდა საგნებისგან დისტანციურად. მათთან მიახლოების უფლება ოჯახის დანარჩენ წევრებს არ ჰქონდათ. ისინი განსხვავებულ საკვებს იხმევდნენ. ეკრძალებოდათ ცისკენ გახედვა. ახალშობილი მასთან მხოლოდ ჭამის დროს მიჰყავდათ. ეს ტრადიცია თითქმის XX საუკუნემდე გაგრძელდა. განწმენდის პერიოდი, ებრაული წესის მსგავსად, 40 დღეს გრძელდებოდა. როდესაც ბავშვი 12 წელს გადააბიჯებდა, უსრულდებოდა ინიციაცია, ანუ ხდებოდა ზოროასტრული მოზარდის ზიარება ზოროასტრიზმთან. ამის სიმბოლური გამოვლენა იყო წელზე ძაფისგან შეკერილი წმინდა ქამრის შემორტყმა. ეს წარმოადგენდა პიროვნების რელიგიასთან შერწყმას.

გარდაცვლილ ადამიანთან შეხების უფლება მხოლოდ განმზავნელს ჰქონდა. ჯერ კიდევ მომაკვდავ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი უნდა ყოფილიყო მოშორებული დანარჩენი ადამიანებისა და წმინდა საგნებისგან. მიცვალებულს მეოთხე დღეს, ავესტაში მითითებული წესების დაცვით, მზის ამოსვლისას, კრძალავდნენ. განსხვავებული იყო დაკრძალვის რიტუალი სხვადასხვა დროს. სასანიდების ეპოქაში არსებობდა ტრადიცია მიცვალებულის გვამის დაფლეთვისა ფრინველთა მიერ. ამის მერე მას ე. წ. დუმილის კოშკში აგდებდნენ. იკრძალებოდა მიცვალებულის დამარხვა ან დაწვა. მოგვიანებით დაიწყეს გვამის მიწაში დაფლვა. მიცვალებულთან დაკავშირებით არსებობდა განწმენდის წესი, რომელიც იწყებოდა თავის, შემდეგ ჯერ მარცხენა, მერე კი მარჯვენა ყურის, სახისა და კისრის დაბანით. თუ ადამიანი ზამთარში გარდაიცვლებოდა, მის სახლში ცეცხლი შეჰქონდათ მეცხრე დღეს, ხოლო თუ გარდაცვალება ზაფხულს დაემთხვეოდა - ერთი თვის მერე. ცეცხლზე მსხვერპლშეწირვის ნიშნად ასხამდნენ ცხიმის რამდენიმე წვეთს. მიცვალებულის მოხსენიება ხდებოდა მე-10, 30-ე დღეს და ერთი წლის შემდეგ. მოხსენიებისას ჰამდნენ და გლახაკთათვის შესაწირავს იღებდნენ.

განწმენდის მარტივი რიტუალი აუცილებელი იყო ყველა ზოროასტრელისთვის. არსებობდა განწმენდის რთული წესი, რომელსაც კულტმსახურის თანდასწრებით ასრულებდნენ. ამ დროს ჩვეულებრივი წყლით დაბანის შემდეგ იბანდნენ ლიმონისა და დაფნის წვენიით. შემდეგ იკითხებოდა ლოცვა და ტანს იზელდნენ ქვიშითა და ძროხის შარდით.

საყურადღებოა ზოროასტრული კალენდარი. ისევე, როგორც ძველი მსოფლიოს სხვა ხალხები, ირანელებიც საკუთარ კალენდარს აწესრიგებდნენ რელიგიურ სწავლებებთან შეთანხმებით. ზოროასტრული წელიწადი იწყებოდა (დღესაც ასე აღნიშნავენ მისი მიმდევრები) გაზაფხულზე. თვის ყოველი დღე მიძღვნილია ღვთაებებისადმი (თვის დღეებს იაზატების სახელები ეწოდებათ. 1, 2, 15, 23-ე დღეები აპურამაზდასადმია მიძღვნილი. ზოროასტრულ კალენდარში თვე 4 კვირად იყოფა. პირველი 14 დღე აპურამაზდას სახელს ატარებს (ქურციკიძე 1997: 25).

ზოროასტრული დღესასწაულები საზეიმო ხასიათს ატარებდა. ისინი უკავშირდებოდა აპურამაზდასა და ამეშასპენტებს. ზოგი მათგანის აღნიშვნა მასობრივ იერს იძენდა. სადღესასწაულო ვითარებაში ტაძარში ამაღლებულ ადგილას თითბრის ან სპილენძის ჭურჭელში ენთო წმინდა ცეცხლი. იქვე, ლარნაკში, ეწყო ყვავილები, ქილით ცივი წყალი და ლანგრით ცხელი პური. მოხედი ასრულებდა მსახურებას. მას ეხმარებოდნენ ჰერბადები. მთავარი კულტმსახური ნელ-ნელა შემოტრიალდებოდა მზის მოძრაობის მიმართულებით და იმეორებდა ლოცვის სიტყვებს. როცა იგი გაუსწორდებოდა საკურთხეველს, მარჯვენა ხელს ხან ზევით აწევდა, ხან ქვევით და ლოცულობდა. მასთან ერთად ლოცვას იასნადან ყველა იქ მყოფი იმეორებდა. ღვთისმსახურების დასრულების შემდეგ არიგებდნენ პურს, ხილსა და ბოსტნეულს. შემდეგ მიდიოდნენ კულტმსახურის სახლში და სადილობდნენ.

ახალი წლის, ანუ ნოვრუზის, დღესასწაული, რომელიც აქემენიდების ეპოქაში იღებს სათავეს, საკრალურ მნიშვნელობას ატარებდა. დღესასწაული გრძელდებოდა 13 დღის განმავლობაში. დილით მოხედის სახლში ცეცხლს ანთებდნენ, რაც ახალი წლის დასაბამს აუწყებდა ხალხს. მდეროდნენ ჰიმნებს ავესტადან. ზოროასტრელები იკრიბებოდნენ სადღესასწაულო ტრაპეზთან, რომელიც სავსე იყო სხვადასხვაგვარი ტკბილეულით. სუფრაზე უნდა ყოფილიყო შვიდი სხვადასხვა საჭმელი.. ოჯახის უფროსი იტყოდა: „დაე იყოს სინათლე!“ და დღესასწაული იწყებოდა, რასაც თან ახლდა ურთიერთმილოცვა. მე-6 დღეს ზეიმობდნენ ზარატუსტრას შობას. სპეციალური დღესასწაულები ეძღვნებოდათ მითრასა და ჰაომას - წმინდა მცენარეს. აღსანიშნავია სადეს დღესასწაულიც, რომელიც აპრიმანის საწინააღმდეგოდ ცეცხლის ანთებას უკავშირდებოდა (ქორჟოლიანი 2002: 184).

რელიგიურ საბურველში იყო გახვეული ასევე ქორწინების რიტუალი. ზოროასტრიზმის მიმდევრები, საზოგადოდ, ქორწინდებოდნენ 25-30 წლის ასაკში და თხოულობდნენ 14-19 წლის ქალიშვილებს. წარსულში ხდებოდა ადრეულ ასაკში ყრმების დანიშვნაც. ქორწინების თანხმობას კულტმსახური იძლეოდა. პატარძლის სახლი ირთვებოდა ყვავილებით, რაც ქალწულობისა და სიწმინდის სიმბოლო იყო.

დღესასწაულში დიდ როლს თამაშობდა სარკე. ინდოეთის ზოროასტრელებში ვაჟი და პატარძალი ერთმანეთს პირველად სარკეში ნახულობდნენ, ხოლო ირანში სიძეს პატარძლის სახლში მიჰქონდა სარკე, რომლის ორივე კუთხეში ენთო სანთელი. ქორწინების რიტუალისას პატარძალი იხედებოდა სარკეში. ზოროასტრელთა ქორწინება ძირითადად მონოგამიურია, თუმცა იყო ცალკეული შემთხვევები, როდესაც მოჰყავდათ მეორე ცოლიც. ეს იმ შემთხვევაში ხდებოდა, თუ პირველი ცოლი უშვილო იყო. ზოროასტრიზმში იკიცხებოდა უქორწინებლობა და ქაღწულობა. ირანის ისლამიზაციის შემდეგ თუ ზოროასტრელი ქალი მუსულმანზე გათხოვდებოდა, იგი ერთმორწმუნეთა რიცხვიდან ამოიშლებოდა. ასეთი ფაქტები იშვიათი იყო. ზოროასტრული ოჯახი მემკვიდრეობის დიდ წილს უმცროს შვილს უტოვებდა. თუმცა ჩვენთვის ყველაზე მეტად საინტერესო ის ფაქტია, რომ სასანიდების დროს დაშვებული იყო და-ძმის ქორწინება. სხვა წყაროებს, რომ არ მივმართოთ ამის საილუსტრაციოდ „ვისრამიანის“ შინაარსიც საკმარისია. ინცესტის შემოღება ზოროასტრულ სოარსეთში ჰეროდოტეს მიხედვით ჯერ კიდევ კამბიზეს დროს შემოიღეს, ხოლო ა. მაზაჰერი ამ ფაქტს მაზდაკის მოძრაობას უკავშირებდა (კიკვიძე 1983: 32).

ზოროასტრიზმის აქემენიდების პერიოდში არსებობაზე აზრთა სხვადასხვაობაა გამოთქმული. ვ. სტრუვე ამ ხანისათვის ზარატუსტრას არ თვლიდა აჰურამაზდას და ადამიანებს შორის შუამავლად. მ. ბოისის აზრით პანთეონი, რომლის სათავეშიც დგას ღვთაება აჰურამაზდა უკვე ზოროასტრულია. აქემენიდების რელიგიის ზოროასტრიზმთან გაიგივებას ერიდებოდნენ ე. ბენვენისტი, რ. ფრაი, მ. დანდამაევი, ი. დიაკონოვი. რაც შეეხება არშაკიდების პართიულ დინასტიას, მათი დროის ირანში ზოროასტრიზმის გვერდით უხვად იყო გავრცელებული ელინისტური სამყაროს სინკრეტისტული კულტები (კეშელავა 2008: 115).

ზოროასტრიზმი სახელმწიფო რელიგია ხდება სასანიდების პერიოდში. სწორედ ამ დინასტიის ზეობისას მიაღწია მან განვითარებისა და გავრცელების პიკს. ამ ყველაფრის შესახებ საუბარი გვექნება ზოროასტრიზმის საქართველოში ექსპანსიის განხილვისას.

ისლამის გავრცელებამ ზოროასტრიზმი საგრძნობლად შეასუსტა და ბოლოს დეგრადაციის გზაზე დააყენა. თანამედროვე მსოფლიოში დაახლოებით 200 000 ზოროასტრელი ცხოვრობს ინდოეთში (ბომბეში იცინი პარსების, ღებრების სახელით არიან ცნობილნი), ირანში (იაზდი, ქერმანი), პაკისტანში, ჰონგ კონგში, დიდ ბრიტანეთში, კანადასა და აშშ-ში.

§1.3. ავესტა და ზოროასტრული ლიტერატურა

განვითარებულ რელიგიაში უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენს საკრალური წიგნის არსებობა, რომელშიც გადმოცემული იქნება ძირითადი სარწმუნოებრივი მოძღვრება და ცხოვრების წესი. ზოროასტრიზმში ასეთი წიგნია ავესტა. იგი სხვადასხვა დროს შემუშავებული ტექსტების კრებულს წარმოადგენს. ავესტას უძველესი ნაწილები განეკუთვნება ძვ. წ. I ათასწლეულს. ავესტას შინაარსი ევროპას პირველად ფრანგმა მეცნიერმა, ანკეტილ დიუპერონმა (1731-1805), გააცნო. ანკეტილ დიუპერონმა 1755-1805 წლებში იმოგზაურა ინდოეთში, გუჯარეთის შტატში, ზოროასტრელი ქურუმების მეშვეობით შეისწავლა ავესტას ენა და 1771 წელს გამოაქვეყნა ავესტას ფრანგული თარგმანი. XIX საუკუნეში მას მოჰყვა გერმანული თარგმანი, შესრულებული ფ. შპიგელისა და კ. გელდნერის მიერ. ანკეტილ დიუპერონის თარგმანი გამოქვეყნდა „ზენდ-ავესტას“ სახელწოდებით, რის გამოც დამკვიდრდა არასწორი ტერმინი „ზენდური ენა“; „ზენდ-ავესტა“ ნიშნავს ძირითად ტექსტს კომენტარებითურთ და მომდინარეობს საშუალო სპარსული „აჰასტაკ“ (ფუძე ანუ ძირითადი ტექსტი) და „ზენდ“ (ცოდნა, განმარტება) ფორმისაგან. გადმოცემით, ე. წ. დიდი ავესტა, რომელიც ირანში ჯერ კიდევ ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობამდე არსებულა, შეიცავდა 21 წიგნს; მათი შინაარსი მოთხრობილია ზოგიერთ საშუალო სპარსულ ძეგლში. ავესტა

თავდაპირველად არშაკიდების დროს (ძვ. წ. 250 - ახ. წ. 224წწ.) ჩაიწერა. საბოლოოდ ჩამოყალიბდა VI საუკუნეში, სასანიანთა დროს (Бойс 2003: 198)

ენა, რომელზეც შესრულებულია ავესტა, ახლოს დგას ძველ სპარსულ ენასთან. შესაძლოა, ისინი ერთი ენის ორ სხვადასხვა დიალექტად მივიჩნიოთ. როგორც ითქვამს, უკანასკნელი დროის ეტიმოლოგიით ავესტა (ძვ. უპასტჰა) საფუძველს, ფუძეს, ძირითად ტექსტს ნიშნავს. მასში გადმოცემულია ზოროასტრული რელიგიის დოგმები. იგი ერთგვარი ზოროასტრული ბიბლიაა. მისი უძველესი ნაწილების - გათების შეთხზვას თვით ზარატუსტრას მიაწერენ.

ავესტას ძირითადი ნაწილებია - იასნა, ვისპრედი, ვენდიდადი, იაშტა და ხურდა ავესტა.

იასნა (იასნა - ლოცვა, თაყვანისცემა) - ავესტას ძირითადი, ლიტურგიკული ნაწილია, შედგება 72 თავისაგან. მათგან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ე. წ. გათები - საღვთო საზომით დაწერილი საგალობლები, რომელთა ავტორობა თვით ზარატუსტრას მიეწერება. გათების გარდა აქ არის ლოცვები, რომლებიც, ბუნებრივია, ღვთისმსახურების დროს ქურუმების მიერ გამოიყენებოდა - იქნებოდა ეს მსხვერპლშეწირვა, შელოცვა ბოროტ სულთა განდევნისათვის, სხვა დანიშნულებისათვის. გათების ავტორობა მიეწერება ზარატუსტრას. მართლაც, ისინი არ უნდა იყოს ხალხური შემოქმედების ნაყოფი, აშკარად ინდივიდუალური ტონითაა გამსჭვალული და ერთი კაცის ნამოღვაწარს წარმოადგენს. გათები რთული ჰიმნებია (საბოლოოდ არაა ამოხსნილი მათში არსებული ბევრი სიმბოლო, ცალკეულ სიტყვათა და ტერმინთა მნიშვნელობა). გათები, როგორც საღვთო საგალობლები, საუკუნეების განმავლობაში ზეპირად გადაიცემოდა. ფიქრობენ, რომ თითოეულ გათას წამმღვარებული ჰქონდა პროზაული ქადაგება და გათა-საგალობელი კი ერთგვარ დასკვნას წარმოადგენს წამმღვარებული ქადაგებისა, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამით აიხსნება გათებში ბუნდოვანი ადგილების არსებობა, რაც მათს გაგებას აძნელებს და საფიქრებელია, რომ გათების წარმომთქმელთა დიდ ნაწილს მკაფიოდ აღარ ესმოდა საუკუნეების წინათ შეთხზული საგალობლების მთელი რიგი ფრაზები და ადგილები. ტექსტების ჩაწერა, რომლებიც,

ცხადია, თავდაპირველ რედაქციას საგრძნობლად დაშორებული იქნებოდა, უფრო მოგვიანებით უნდა მომხდარიყო - არშაკიდებისა და სასანიდების (224-651 წწ.) ხანაში. ყოველივე ამან გამოიწვია გათებში ძნელად გასაგები ან სავსებით გაუგებარი ადგილების გაჩენა. ამიტომაც, რომ სხვადასხვა ენაზე შესრულებული თარგმანები ერთმანეთისაგან ძალიან დაშორებულია. ყოველივე ამის გამო, როგორც რუსი ირანისტი ევგენი ბერტელსი აღნიშნავს, გათების პრობლემა ჯერ კიდევ არ შეიძლება გადაწყვეტილად ჩაითვალოს (კობიძე 1975: 26).

გათები, როგორც რიტმული პროზა ჯ. დარმსტეტერს უბიწო მორალის ქადაგებად და ერთგვარ პოეტურ კატეხიზმოდ მიაჩნდა (დარმსტეტერი 1985: 3).

ავესტას ამ ნაწილში (იასნა) ასახულია ირანული ტომების უძველესი წარსული, აზროვნებისა და ცხოვრების დონე. გათების შესწავლით ვიგებთ, რომ იმ დროს ხალხი სამ ფენად იყო დაყოფილი (ქურუმები, მეომრები და მიწათმოქმედნი). გათები არ იცნობენ ქალაქის, ვაჭრობის, რკინის და არც ფულის არსებობას. მიწათმოქმედებთან ერთად ჩვენ ვხედავთ მომთაბარე ხალხსაც. კ. ზალემანი აღნიშნავდა გათების მსგავსებას ვედურ ჰიმნებთან. გათებისთვის რითმა უცნობია.

ვისპრედი (ყველა მსაჯული) - შეიცავს 24 თავს, რომლებიც სხვადასხვა ღვთაებისადმი მიძღვნილ ლოცვებს წარმოადგენენ. ვისპრედი იასნას დამატებაა. ისინი მნიშვნელოვან რელიგიურ ცნობებს არ შეიცავენ და ავესტას საგულისხმო ნაწილად არ გამოდგება.

ვენდიდადი (დევთა საწინააღმდეგო კანონი) - შეიცავს 22 თავს. აქ გადმოცემულია აპურამაზდას მიერ ქვეყნის შექმნის, ოქროს ხანისა და მეფე იამას ლეგენდები. მასში უმთავრესად აღწერილია მორწმუნე ზოროასტრელთათვის სავალდებულო ქცევის ნორმები. ვენდიდადის უფრო სწორი დასათაურებაა „ვიდევდატ“.

იაშტა (ქება) - შინაარსით ავესტას უძველესი ნაწილია; შედგება ბუნების ძალებისა და ციური მნათობებისადმი მიძღვნილი 22 ლოცვა-ჰიმნისაგან. მასში შემონახულია მითოლოგიური სახეები და სიუჟეტები (ანაჰიტა, მითრა). იაშტას თითოეული ჰიმნი ეძღვნება ამა თუ იმ ღვთაებას. მაგალითად, გვაქვს აპურამაზდას (ზოროასტრული

რელიგიის უმაღლესი ღვთაება), ხვარშაიტის (მზის), მთვარის, სირიუსის, მითრასა და სხვათა ჰიმნები. იგი ჩვენ თვალწინ გადაშლის მთელ ზოროასტრულ პანთეონს. ზოგიერთი იაშტა ლექსადაა დაწერილი, თუმცა, გათების მსგავსად, არც იაშტები იცავს რითმებს. ე. ბერტელსი იაშტებიდან საგანგებოდ გამოყოფს მე-19 იაშტას, რომელსაც „მიწის ჰიმნი“ ეწოდება (ზამიად-იაშტა). აღნიშნულ ჰიმნში ჩვენ გვხვდება უძველესი ირანული საგმირო ეპოსის წარმომადგენელთა სახელები და მათი ისტორიები, რომლებიც აისახა ფირდოუსის (X ს.) „შაჰ-ნამეში“. ასე, მაგალითად: აქ გვხვდება ჰაოშიანჰა (ფირდოუსის ჰუმანგი), რომელიც დევთა წინააღმდეგ მებრძოლ გმირადაა გამოყვანილი. აღნიშნული იაშტა იცნობს აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ გმირს - თაჰმურასს (ტაჰმასპე), რომელმაც აპრიმანი დაიმორჩილა, შეკაზმა და მას მიწის პირზე ცხენივით დაატარებდა. აქვეა მოთხოვნილი მეფე ჯემშიდის ამბავიც (იიმა ჰშიტა).

ხურდა ავესტა (საშ. სპარს. - მცირე ავესტა) - იგი ძველ სპარსულ ენაზე კი არ არის დაწერილი, არამედ საშუალო სპარსულზე, ანუ ფალაურზე. იგი შედგება იმ მცირე მოცულობის ძეგლებისაგან, რომელთა ცოდნაც აუცილებელია საერო პირთათვის (კობიძე 1975: 28).

ავესტა შესრულებული იყო სპეციალური დამწერლობით, რომელსაც ავესტურ დამწერლობას უწოდებენ. იგი 50 ნიშნისაგან შედგებოდა. ავესტა არამხოლოდ რელიგიური თხზულებაა; იგი, რა თქმა უნდა, საინტერესოა ზოროასტრული რელიგიის ისტორიის და მისი დოგმების გასაცნობად, მაგრამ მას დიდი მნიშვნელობა აქვს, აგრეთვე, ძველი ირანის ხალხთა ენის, ზნე-ჩვეულებების, მათი მსოფლმხედველობის, იმდროინდელი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის, კულტურის, მითოლოგიის შესწავლის თვალსაზრისითაც, სხვა ასეთი წიგნი (თუ წიგნთა კრებული), რომელშიც ასე ნათლად მოჩანს ირანელი ხალხის ისტორიული და კულტურული განვითარების სხვადასხვა საფეხური, ჩვენ არ მოგვეპოვება. იგი დიდი მნიშვნელობის ძეგლია, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი შესწავლა არ შეიძლება დამთავრებულად ჩაითვალოს.

ფიქრობენ, რომ ავესტის უძველესი რედაქცია, რომელიც 21 წიგნისაგან შედგებოდა, დაიკარგა ალექსანდრე მაკედონელის შემოსევების დროს, როცა ცეცხლს

მისცეს ქალაქ პერსეპოლისში მდებარე ირანელ მეფეთა სასახლე, სადაც, გადმოცემით, ხარის ტყავზე (პერგამენტი) ორ ცალად დაწერილი ავესტის ტექსტი ინახებოდა. აქედან ერთი ცალი ცეცხლმა შთანთქა, ხოლო მეორე თითქოს ბერძნებმა წაიღეს თავიანთ სამშობლოში და იგი ბერძნულად თარგმნეს. ავესტა და, ზოგადად, ზოროასტრული ლიტერატურა მასობრივად განადგურდა არაბთა შემოსევებისას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ავესტა სისტემატურად არ წარმოგვიდგენს სამყაროს შექმნასა და მის სრულქტურას. ეს მომენტი ზოროასტრიზმისა შეავსო სხვა რელიგიურმა წიგნებმა, სადაც მკაფიოდაა წარმოდგენილი მაზდეანური კოსმოგონია და კოსმოლოგია.

ავესტას ნაწილებიდან, როგორც ვთქვით, ერთ-ერთი უძველესია იასნაში შემავალი საგალობლები - გათები, რომელნიც ზარატუსტრას ეკუთვნის. მისი ქართულენოვანი თარგმანი ეკუთვნის ძველი ირანული და სანსკრიტი ენების ერთ-ერთ დიდ სპეციალისტს, პროფესორ გიორგი ახვლედიანს. ამ კუთხით ქართული სამყარო ამაყად უდგას გვერდით იმ ენებს, რომლებზეც ავესტას ეს არქაული ნაწილი ორიგინალიდანაა ნათარგმნი.

სასანიდების ხანაში (III-VIII სს.) ირანში ფალაურ ენაზე იქმნებოდა ერთგვარი რჯულდებითი წიგნები, რომლებშიც გადმოცემული იყო ზოროასტრული კოსმოგონია, კოსმოლოგია, ანთროპოლოგია, ეთიკა, ესქატოლოგია. ამ პერიოდს განეკუთვნება დენქარდი (დინ - რჯული, ქარდ - მოქმედება). ის მაზდეანებისათვის ავესტის გვერდით ერთგვარი სახელმძღვანელო წიგნია. მასში მოცემულია ავესტის ისტორია, განხილულია დოგმატური, ფილოსოფიური, ეთიკური და რიტუალური საკითხები. ვხვდებით საინტერესო ცნობებს სასანიანთა ეპოქის ავესტის შემადგენლობის შესახებაც. ამით წარმოდგენა გვექმნება ავესტის დაკარგულ ნაწილებზე. მაგალითად, ავესტის გაცნობა არ გვიქმნის ნათელ წარმოდგენას იმის შესახებ, თუ როგორი იყო ზოროასტრელთა ასტროლოგიური შეხედულებანი. ასეთი ნაწილი კი, სადაც გადმოცემული ყოფილა აღნიშნულ შეხედულებათა შესახებ, „დენქარდის“ ცნობით, ავესტაში ნამდვილად არსებულა.

მეორე წიგნი, რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა, იყო „ბუნდაჰიშნი“ (IX ს.). იგი „ქვეყნის გაჩენას“, „საფუძვლის ჩაყრას“ ნიშნავს. აღნიშნულ თხზულებაში, მართლაც, ქვეყნის შექმნის ისტორიაა მოთხრობილი. „ბუნდაჰიშნი“ ისეთ ძველ გადმოცემებს ეყრდნობა, რომლებიც სხვა წყაროებში არაა შემონახული. იგი საინტერესო ცნობებს იძლევა კოსმოსის სტრუქტურისა და ბუნების შესახებ. მართალია, „ბუნდაჰიშნი“ პოსტსასანური წარმოშობისაა, მაგრამ იგი აშკარად ეფუძნება ძველ წყაროებს. „ბუნდაჰიშნის“ ტექსტი ასახავს შემდეგ თემებს: ღმერთი სამყაროს გარეშე, კეთილი საწყისი, ბოროტი საწყისი, დაპირისპირება მათ შორის, ნივთიერი სამყაროს შექმნა, კალენდრის საკითხები, სტიქიონები, ესქატოლოგია (სახოკია 2014: 337).

ავესტასა და მასზე არსებული კომენტარების გარდა ირანში არსებობდა დიდი რაოდენობით რელიგიური ლიტერატურა, სადაც ზოროასტრიზმის ისტორიისა და დოქტრინის შესასწავლად არაერთი მნიშვნელოვანი ცნობაა დაცული. მათი გაცნობა, აგრეთვე, გვეხმარება ზოროასტრიზმის მიმდევარი ადამიანის ფსიქოლოგიის აღსაქმელად. ზოგ მათგანში მოცემულია პაექრობითი ხასიათის მსჯელობანი სხვადასხვა ფილოსოფიურ საკითხზე, რომლებიც ზოროასტრული რელიგიისთვის არსებით ასპექტებს შეიცავდნენ. ზოროასტრული რელიგიური ლიტერატურის უმრავლესობა შექმნილია საშუალო სპარსულ - ფალაურ ენაზე. არსებობს აგრეთვე მაზდეანური ძეგლების არაბული თარგმანები (Boyce 1984: 5).

ხალიფა ალ-მამუნის (819-833) დროიდან ჩვენამდე მოაღწია თხზულებამ - „ამბავი წყეული აბალიშისა“, რომელშიც წმინდა კაცი, მაზდეანური რელიგიის ღრმა მცოდნე, ბრძენი მოგვი ათურ ფარნაბადი ეკამათება ერეტიკოს აბალიშს. იგი ეჭვის ქვეშ აყენებდა როგორც მაზდეანური რელიგიის არსსა და დოგმებს, ისე პრაქტიკულ მხარეს. მაგალითად, აცხადებდა - თუმცა აჰურა მაზდას მიერაა შექმნილი წყალი და ცეცხლი, მაგრამ ისინი შეიცავენ გამანადგურებელ ძალას. აბალიში არ ცნობდა არც ლოცვას, მიძღვნილს საღვთო ცეცხლისადმი, წმინდა სარტყელს და ა. შ. მისი შეხედულებების მაზდეანური პოზიციიდან განქიქება აქ კარგადაა წარმოჩენილი.

ზოროასტრული შინაარსის წიგნთა შორის შესაძლოა დავასახელოთ კითხვა-პასუხით დაწერილი თხზულება „რელიგიური განსჯა“. იგი შეიცავს პასუხს 92 კითხვაზე: კეთილი საქმე და ცოდვა, ტრადიციები და ქურუმული მოვალეობები, ცერემონიები და სამართალი, ურთიერთობა კეთილ და ბოროტ არსებებს შორის, ბედისწერის პრობლემები და სხვ. მისი ავტორია ფარსისა და ქერმანის ზოროასტრული სამღვდელოების უხუცესი მანუშჩიჰრი.

ამ ჟანრის ნაწარმოებთა შორის ყურადღებას იპყრობს „ეჭვის გამქარვებელი განმარტებები“. ტექსტის ავტორია მოგვი მარტანფარრახი. მან მოუყარა თავი პოლემიკას სხვა რელიგიური თვალსაზრისის წარმომადგენლებთან - მუსლიმებთან, ებრაელებთან, ქრისტიანებსა და მანიქეველებთან.

კითხვა-პასუხის ფორმითაა დაწერილი მცირე ენციკლოპედია „განრიგებანი ზეციური სიბრძნისა“. მასში ბრძენი სვამს 62 კითხვას და იღებს საჭირო პასუხებსა და განმარტებებს. მაგალითად, ბრძენი ეკითხება ციურ გონს: როგორ უნდა შევინახო სხეული, რომ ზიანი არ მივაყენოთ სულს და როგორ მოვუაროთ სულს, რომ არ დავაზიანოთ სხეული? ამ კითხვაზე ციური გონი აძლევს ვრცელ პასუხს, რომელშიც, სხვათა შორის, შემდეგია ნათქვამი: „ბატონებთან უნდა გამოიჩინო მორჩილება, ერთგულება და თქვა სიმართლე“. აგრეთვე, ზეციური გონი ურჩევს მაზდეანს: „ნუ იქმ ცილისწამებას, ვერაგობას, რადგან ამით სულს ზიანს მოუტან“.

პაექრობის თემაზე დაწერილ ნაწარმოებთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია ძეგლს - „ამბავი იოშტი ფრიანისა“. ნაწარმოების გმირი ახალგაზრდა, რელიგიურ საქმეებში კარგად განსწავლული კაცია, რომელსაც აქვს ჭიდილი ბოროტ ჯადოქარ ახტთან. იგი აძლევს იოშტს ამოსახსნელად ვერაგულ და რთულ შეკითხვებს გამოცანების სახით. კეთილი, ზებუნებრივი ძალის ჩარევის შედეგად იოშტი წარმატებით ართმევს თავს ამ გამოცანებს და საბოლოოდ ამარცხებს ჯადოქარს. ო. კლიმას დაკვირვებით, ეს სიუჟეტი მოკლედაა მოცემული ავესტაში (V იაშტა) და საშუალო სპარსული ლეგენდა არის ავესტის ამ ფრაგმენტის გამოძახილი.

ზოროასტრული ფენა შეიძლება დავინახოთ ფალაური მწერლობის ისეთ ძეგლშიც, როგორიცაა „ფინიკის ხე და თხა“. იგი უნდა შექმნილიყო პართიულ ხანაში და მოგვიანებით ჩაიწერა სასანურ ეპოქაში. ამ პოეტურ ციკლში მოცემული პაექრობისას უფრო დიდია ცხოველის როლი, ვიდრე მცენარისა. ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან ზოროასტრიზმი თავიდანვე ქადაგებდა პირუტყვის მოშენებას, რაც კეთილ საქმედ მიიჩნეოდა (ფინიკის ხე და თხა 1991: 5).

ცნობილია, რომ ზოროასტრიზმი მყისიერად არ აღმოფხვრილა ირანელის ცნობიერებაში არც მაშინ, როცა ირანულ სივრცეში ისლამმა მძლავრად იფეთქა. სასანიდების დაცემის შემდგომ პერიოდში არ შეწყვეტილა ინტერესი ზოროასტრული წარსულისადმი. ეს კულტურის არაერთ ასპექტში გამოვლინდა. საკუთრივ მწერლობაში იგი აისახა იმ ტენდენციაში, რომელიც ზოროასტრული თემატიკის დამუშავებასა და გარდაქმნაში მდგომარეობდა. ირანელი არასდროს ივიწყებდა ძლევამოსილ წარსულს. ორმაგი მენტალიტეტის ყველაზე მეტყველი მაგალითია ხაყანის (XIII ს.) ცნობილი ყასიდა „მედაინის ნანგრევები“, რომელიც ხალხის ღრმა გულისნადებს გადმოგვცემს. მედაინი იყო ძველი სპარსული ქალაქის, ქტეზიფონის, სახელწოდება. ხაყანი ერთობ მართლმორწმუნე მუსლიმი გახლდათ, მაგრამ ქტეზიფონის არაისლამური წარსულის ცრემლითა და ოხვრით გახსენება უცნაურად სულაც არ ეჩვენებოდა. სასანიდების შემდგომ აღმოცენებული სამანიდების დინასტიის ზეობისას შუა აზიაში მოღვაწეობდა პოეტი დაყიყი, რომელსაც ფრანგი ირანისტი ჯ. დარმსტეტერი ძველი რელიგიის ერთ-ერთ უკანასკნელ აღმსარებლად თვლიდა. მან დაიწყო ირანის ძველი ლეგენდარული ისტორიის გალექსვა, რომელიც შემდგომ ფირდოუსმა განაგრძო. დაყიყის 1000-მდე სტრიქონი დარჩა, რომელთა თემატიკა უპირატესად ზოროასტრისა და გოშთასფის სახელებთანაა დაკავშირებული და ისინი ფირდოუსმა თავის პოემაში ჩართო მათივე ავტორის თხოვნით, ვისი აჩრდილიც სიზმარში გამოეცხადა მას. ფირდოუსის გენიალური ეპიკური ქმნილება „შაჰ-ნამე“ (მეფეთა წიგნი) შეიცავს ზოროასტრული ირანული სამყაროს მატიანეს. აქ ერთმანეთს ენაცვლება ლეგენდარული და რეალურად მოღვაწე მეფეთა ქრონიკები. ზოროასტრული მოძღვრება სინათლისა და წყვიადის

ურთიერთბრძოლის შესახებ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილია, როგორც ირანისა და მისი მოწინააღმდეგე თურანის სამეფოს დაპირისპირების ასპარეზი, სადაც ირანი აჰურა მაზდას ძლიერების მედროშეა, ხოლო თურანი - აჰრიმანის ბოროტი საქმეების პანორამა. ზოროასტრული ტრადიციების მიმართ მიდრეკილება ჩანს აბასიდების სამეფო კარზე მოღვაწე ირანელებში. აქ რუზბეი იბნ მუკაფამ არაბულ ენაზე თარგმნა და ამ გზით კაცობრიობას შემორჩა ცნობილი ფალაური ძეგლები, რომელთა ავტორებიც მაზდეანური რელიგიის მიმდევრები იყვნენ. ზოროასტრული თემატიკა დაამუშავეს აღმოსავლეთ ხორასანში მოღვაწე პოეტებმა - გორგანმა („ვისი და რამინი“) და უნსურმა („ვამეყი და აზრა“). საინტერესოა მოჰამად ჯარირ თაბარის (847-931) მოღვაწეობაც, რომელმაც ირანის ვრცელი ისტორია ყურანის კომენტარებს ამოუყენა გვერდით და ამგვარად ჩაუყარა საფუძველი კავშირს ორ ირანს - ისლამამდელსა და ისლამისშემდგომს - შორის.

§2 მანიქეიზმი

მანიქეიზმი აღმოსავლური წარმოშობის რელიგიაა, რომელშიც მკაფიოდ აირეკლა ელინისტური სამყაროს არსებითი ასპექტები - სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლების ათვისება. იგი ჩამოყალიბდა III საუკუნის ირანში და ფართოდ გავრცელდა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე როგორც აზიაში, აგრეთვე, ევროპასა და ჩრდილო აფრიკაში. მეცნიერებაში არსებობდა კამათი იმის თაობაზე, თუ როგორ განესაზღვრათ იგი; ზოგი მანიქეიზმს ქრისტიანული ეკლესიის წიაღში არსებულ ერთ-ერთ ერესად მიიჩნევდა, ზოგი კი - დამოუკიდებელ რელიგიად. დღეს ის განიხილება, როგორც რელიგია, რომელსაც გააჩნდა საკუთარი სისტემური სწავლება და მკაცრად ორგანიზებული იერარქია. შესაძლებელია ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის რელიგიად აღქმა, თუ იგი მოგვევლინება, როგორც ახალი ტიპის მოძღვრება და ცხოვრების წესი. ამ

ნიშნით კი, მიუხედავად ეკლექტიზმისა, მანიქეიზმი ჯერ კიდევ ი. კესლერმა (1502-1574) სამართლიანად გამოაცხადა დამოუკიდებელ რელიგიად ბუდიზმის, ქრისტიანობისა და ისლამის გვერდით. იგივე შეხედულება გაიზიარა XX საუკუნის დასაწყისში ა. ჰარნაკმა (Harnack 1861: 681).

მანიქეიზმი წარმოშობისთანავე სწრაფი ტემპით გავრცელდა. მისი მიმდევრები ცხოვრობდნენ ჩინეთიდან ესპანეთამდე. მარტივი გონებისათვის მიმზიდველი კოსმოგონიური, კოსმოლოგიური, ანთროპოლოგიური, სოტერიოლოგიური და ესქატოლოგიური კონცეფციები, რაც ამ რელიგიას ახასიათებდა, ადვილად ახერხებდა აღმსარებელთა წრის გაფარობას.

მანიქეიზმი ჩამოყალიბდა III საუკუნის ირანში. ამ რელიგიამ სახელი მიიღო თავისი ფუძემდებლის - მანისგან, რაც სირიულ ენაზე „ცოცხალს“ ნიშნავს. მის მიმდევრებს მანიქეველებს უწოდებდნენ, ძველ ქართულად მანიქეოზთ (აბულაძე 1973: 215).

მანი, როგორც ნოვატორი, თავის მიერ შექმნილ მოძღვრებას უხვად კვებავდა სხვადასხვა რელიგიური და ფილოსოფიური დოქტრინით. ყოველივე ამან განაპირობა ახალი რელიგიის ეკლექტიკური ხასიათი, თუმცა ექლექტიზმი არ უნდა აღვიქვათ, როგორც სხვადასხვა დოქტრინის მექანიკური შეერთება.

§2.1. წყაროები

მანიქეველთა რელიგიის შესასწავლად წერილობითი წყაროების სამი დიდი ჯგუფი გამოიყოფა: 1. ეკლესიის მამათა ანტიერეტიკული შრომები; 2. არაბი ავტორების თხზულებები; 3. მანიქეველთა ნაწერები.

ქრისტიანული წყაროების ნუსხა და ანალიზი მოგვცა პ. ალფარიკმა. მას განხილული აქვს ბერძნულ, ლათინურ, სირიულ და არაბულ ენებზე არსებული ერესიოლოგიური ხასიათის შრომები (Alfaric 1918)

საკუთრივ ყველაზე ადრეული ანტიმანიქეური თხზულება, რომელიც მიეკუთვნება III საუკუნის მიწურულს, შექმნილია არა ეკლესიის წიაღში, არამედ ნეოპლატონიკოს ალექსანდრე ლიკოპოლიელის მიერ. ეს ფილოსოფოსი, რომელიც ეგვიპტეში მოღვაწეობდა, საკმაოდ ღირებულ ინფორმაციას იძლევა ადრეული მანიქეიზმის მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში ნეოპლატონიზმი იყო მიმართულება, რომელიც მკვეთრად იცავდა მონიზმის პრინციპებს და შეუპოვრად ებრძოდა ყველა იმ თეორიას, რომელშიც ბოროტების სუბსტანცია იყო დაშვებული. ჩანს, ალექსანდრე ლიკოპოლიელმა ადრევე იგრძნო მანიქეიზმის სახით ნეოპლატონიზმისთვის შექმნილი იდეოლოგიური საფრთხე, რის გამოც მიზნად დაისახა მისი განქიქება (Skiervo 2006: 11).

რაც შეეხება IV საუკუნის წყაროებს, მათ შორის მთავარ ყურადღებას იქცევს ანტიმანიქეური სულისკვეთებით განმსჭვალული თხზულება „არქელაოსის საქმენი“. ხსენებული ძეგლი მანიქეველთა მოძღვრებას წარმოაჩენს ქრისტიანი თეოლოგის პოზიციიდან. ავტორი ინიღბება ჰეგემონის ფსევდონიმით და მოგვითხრობს რელიგიური პაექრობის შესახებ, რომელსაც თითქოს ადგილი ჰქონდა ქრისტიან ეპისკოპოს არქელაოსსა და მანის შორის. ამ ძეგლის მიხედვით, ეპისკოპოსისა და მანის შეხვედრა განაპირობა შემდეგმა მოვლენამ: შუამდინარეთის ერთ-ერთ ქალაქში ცხოვრობდა წარჩინებული ადამიანი მარცელი. იგი ქრისტიანთა მიმართ კეთილგანწყობას ამჟღავნებდა და ყველანაირად ეხმარებოდა მათ, რის გამოც ადგილობრივ მაცხოვრებელთა შორის პატივისცემა დაიმსახურა. მის შესახებ შეიტყო მანიმ, რომელიც ანთებული იყო სურვილით - ფართოდ გაეცრცელებინა საკუთარი მოძღვრება. მან მიზნად დაისახა მარცელის ყურადღების მიპყრობა. იგი იმედოვნებდა მარცელის წყალობის ქვეშ მყოფ ადამიანთა გადაბირებას. მანიმ შუამდინარეთში მაცნე, სახელად ტურბონი, გააგზავნა და წერილი გაატანა. წერილში მანი განმარტავდა თავისი

რელიგიის ძირითად ასპექტებს. საპასუხო წერილით მარცელმა შინ მიიპატიჟა მანი, რათა მას ყველას წინაშე გადმოეცა ახალი სწავლება. ვიდრე მარცელი ადგილობრივ ეპისკოპოს არქელაოსთან ერთად უცდიდა მანის ჩამოსვლას, ტურბონმა დაწვრილებით გადასცა იქ მყოფთ მანიქეიზმის არსი. როდესაც მარცელთან მივიდა მანი, მასთან კამათი გამართა არქელაოსმა. ძეგლის დიდი ნაწილი სწორედ ამ პოლემიკის გადმოცემას ეძღვნება. შემდეგ მოთხრობილია, თუ როგორ დამარცხდა პაექრობაში მანი, რომელიც ერთ-ერთ მიყრუებულ სოფელში გაიქცა და იქ გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია. ადგილობრივი პრესვიტერის დასახმარებლად ეპისკოპოსი არქელაოსი იქაც ჩადის, ახლად გამართულ შეხვედრაზე საბოლოოდ ამხელს მოწინააღმდეგის ბოროტმეზღაპრობას. ამავე ძეგლში მოთხრობილია მანის ცხოვრების სხვა დეტალებიც - მისი წარმომავლობა და საქმიანობა. ეს ყველაფერი, ჰეგემონის თქმით, ეპისკოპოსმა არქელაოსმა შეიტყო მანის მოწაფე სისინიოსისაგან (Kač 1955: 168).

ამგვარია ხსენებული ძეგლის ზოგადი შინაარსი. წყაროთმცოდნეობის თვალსაზრისით, იგი აშკარად ტენდენციური კუთხითაა დაწერილი. ავტორის მიზანია, ზედმეტად მუქ ფერებში წარმოგვიდგინოს მანის პიროვნების ნეგატიური მხარეები, გვიჩვენოს მისი ზნეობრივი მანკიერებები. „არქელაოსის საქმენი“ გახდა ერთ-ერთი უმთავრესი საყრდენი ეკლესიის მამათათვის ანტიერეტიკული ტრაქტატების შექმნისას. მასში გადმოცემული ცნობები უხვად გამოიყენა წმინდა ეპიფანე კვიპრელმა თავის თხზულებაში - „პანარიონი“, ანუ „წამლების ყუთი“ (თავი 66). ეპიფანე კვიპრელის გზით აღნიშნული ძეგლის გავლენა ემჩნევა გვიანი პერიოდის ქრისტიან ერესიოლოგთა შრომებს. ყოველივე ამის შედეგად შეიქმნა მანის ცხოვრების განსხვავებული ვერსია, რომელსაც სინამდვილესთან საერთო ნაკლებ მოეპოვება. ეს საკითხი ღრმადია გაშუქებული ე. სმაგინას წერილში - „მანის ცხოვრების ქრისტიანული ვერსიის წარმოშობა“. ზუსტად უცნობია, თუ სად შეიქმნა „არქელაოსის საქმენი“. თ. ნოელდეკე ვარაუდობდა, რომ თხზულება პირველად უნდა გამოჩენილიყო ეგვიპტეში ან მცირე აზიაში; ა. ჰარნაკი მისი დაწერის თარიღად სირიას მიიჩნევდა. საკუთრივ ძეგლში არ გვხვდება არანაირი დეტალი, რაც მის ეგვიპტურ ან სირიულ წარმოშობაზე

მიგვანიშნებდა. ის ფაქტი, რომ მასში მოთხრობილი ისტორია შუამდინარეთში მიმდინარეობს, უფრო მის სირიულ გენეზისზე უნდა მეტყველებდეს. ამავე ნიშნით მისი პირვანდელი ენა უნდა ყოფილიყო სირიული, თუმცა ჩვენს დრომდე ძეგლი შემორჩა ბერძნული და, ნაწილობრივ, ლათინური თარგმანებით. საბოლოოდ არაა დადგენილი არც მისი შექმნის თარიღი. საზოგადოდ, მიიჩნევა, რომ იგი უნდა დაწერილიყო VI საუკუნის I ნახევარში. შ. პიუეში მას მიაკუთვნებს ნიკეის კრების (325) შემდგომ წლებს (Puech 1949: 70).

ა. კაციმ „არქელაოსის საქმეები“ 296-303 წლებით დაათარიღა, თვლიდა რა დიოკლეტიანეს (284-305) მიერ ანტიმანიქეური ბრძოლის გამოცხილ დოკუმენტად. როგორც ცნობილია, დიოკლეტიანეს მიერ 296 წელს გამოიცა ედიქტი მანიქეველთა წინააღმდეგ. მასში ხაზგასმითაა თქმული, რომ ეს მოძღვრება იმპერიაში შემოიჭრა სპარსეთიდან, რომელმაც თავის სამშობლოშივე ბევრი ბოროტება მოიტანა. იმპერატორი მოითხოვდა მანიქეური წიგნების დაწვას, აგრეთვე, მანიქეველი სასულიერო პირების სასამართლოებზე გადაცემასა და მაღაროებში სამუშაოდ გაგზავნას (Kač 1955: 170).

როგორც ითქვა, ეპიფანე კვიპრელმა (+403) თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში - „პანარიონი“, ანუ „წამლების ყუთი“ - განიხილა მანიქეველთა მოძღვრება. ესაა IV საუკუნის ერთ-ერთი მთავარი ქრისტიანული წყარო მანიქეიზმზე. ამავე ეპოქას განეკუთვნება ეფრემ ასურისა (IV ს.) და ნეტარი ავგუსტინეს (354-430) თხზულებები, რომელთა მნიშვნელობაც მანიქეიზმის კვლევის ისტორიაში განსაკუთრებით ღირებულია. ეს მამები არა მხოლოდ პაექრობითი ნიჭით იყვნენ დაჯილდოებულნი, არამედ ყველა დანარჩენ საეკლესიო მოღვაწეზე მეტად უკავშირდებოდნენ მანიქეურ სამყაროს. ეფრემ ასური ორიგინალში, სირიულ ენაზე ეცნობოდა მანიქეველთა წმინდა წიგნებს; რაც შეეხება ნეტარ ავგუსტინეს, ახალგაზრდობაში თვით იყო მანიქეველი მსმენლის რანგში. ამ პერიოდში მას საშუალება ჰქონდა, მოესმინა მანიქეველი მქადაგებლებისათვის და ღრმად გასცნობოდა მათს ლიტერატურას. ამან განაპირობა, რომ ქრისტიანული ნათლისღების შემდეგ ნეტარმა ავგუსტინემ 388-405 წლებში დაწერა რამდენიმე ანტიმანიქეური ნაშრომი. მათში მოცემულია ინფორმაცია მანიქეველთა

ყოველდღიურ ცხოვრებაზე, სწავლებაზე; აქვე ცნობებს ვპოულობთ ცალკეულ მანიქეველ ეპისკოპოსებსა და პრესვიტერებზე. სხვა ავტორებიდან აღსანიშნავია კირილე იერუსალიმელი (+366), რომელიც თავის „კატეხიზმოში“ (თ. 6) მოკლედ შეეხო მანიქეველობას. ამ რელიგიას განიხილავენ ტიტუს ბოსტრელი და სერაპიონ თმუისელი (უიარაღო 2004:

V საუკუნის ავტორებიდან ყველაზე მეტი ცნობა მანიქეიზმზე შემოგვინახა ნეტარმა თეოდორიტე კვირელმა (393-466) თავის ერესიოლოგიურ შრომაში - „ელინთა ბოროტზღაპრობების შეჯამებანი“. ამავე საუკუნეს მიეკუთვნება ლათინურენოვანი ძეგლი „უარყოფის ფორმულა“, რომელშიც ქრისტიანული კუთხით განქიქებულია მანის სწავლება. მანიქეველებს ეხება ამავე დროის სომეხი მოაზროვნე ეზნიკ კოლბელი. VI საუკუნეში სევეროს ანტიოქიელმა თავის „ჰომილიებში“ გადმოგვცა მანიქეიზმის თეოლოგიური ასპექტები, სადაც იმოწმებს შესაბამის ადგილებს საკუთრივ მანის წიგნებიდან. აქვე უნდა დავასახელოთ ლეონტი ბიზანტიელისა (475-543) და ტიმოთე კონსტანტინეპოლელის შრომები. VIII საუკუნეში სირიელი მწერალი თეოდორე ბარკონაი „სქოლიოებში“ ფრიად საინტერესო ცნობებს გვაწვდის მანიქეველებზე და მასაც მოაქვს ციტატები მანის ზოგი წიგნიდან. მანიქეიზმის შესახებ წერდნენ აგრეთვე ქრისტიანი არაბი თეოლოგები - იოანე დამასკელი -ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სისტემატიკოსი და მისი მოწაფე თეოდორე აბუკურა, რომლის ტრაქტატები ქართულ ენაზე თავმნა არსენ იყალთოელმა და მოათავსა მის მიერ შედგენილ რჯულებითი ხასიათის კრებულ „დოგმატიკონში“. IX საუკუნის ქრისტიანი ავტორებიდან უნდა დავასახელოთ პეტრე სიცილიელი და ფოტი პატრიარქი. ეს უკანასკნელი ავტორია შრომისა - „ახალი მანიქეველობის, იგივე პავლიკიანელობის წინააღმდეგ“. მასში ფოტი პატრიარქი მანიქეიზმს ეხება იმდენად, რამდენადაც მას მიიჩნევდა იმჟამად ბიზანტიაში გავრცელებულ პავლიკიანელთა მოძრაობის იდეურ წინამორბედად. რაც შეეხება პეტრე სიცილიელის ნაშრომს, იგი ეპიფანე კვიპრელის „პანარიონს“ ეყრდნობა (უიარაღო 2004: 14).

ევროპული მეცნიერების ისტორიაში პირველად მანიქველოზით დაინტერესდა ფრანგი პროტესტანტი ი. დე ბოსოზი. XVIII საუკუნეში მან დაწერა ნაშრომი, რომელშიც მანიქველოზა შუა საუკუნეებში პროტესტანტიზმის ერთგვარ გამოვლენად მიიჩნია.

წყაროთა II ჯგუფში, როგორც ვახსენეთ, ერთიანდება მაჰმადიან ავტორობა არაბულენოვანი თხზულებები. მათი დაწვრილებითი ანალიზი მოცემული აქვს კ. კესლერს. მაჰმადიანი ავტორებიდან ყველაზე მეტ ყურადღებას იქცევს ცნობილი შუააზიელი განმანათლებელი ალ-ბირუნი. თავისი ეპოქის ეს ენციკლოპედიურად განსწავლული მეცნიერი თხზულებებში „ინდოეთი“ და „გარდასული თაობის ძეგლები“ ცნობებს გვაწვდის არა მხოლოდ მანიქველთა მოძღვრების შესახებ, არამედ მოგვითხრობს მანის ცხოვრების დეტალებსაც. საკმაოდ დაწვრილებით გადმოგვცემს მანის ბიოგრაფიას ასევე იბნ ან-ნადიმი, რომელიც ძველი წყაროებიდან ყველაზე ახლოს დგას რეალურ სურათთან. ხსენებული ავტორი ზოგიერთ ეკლესიის მამასაც იმოწმებს. იბნ ან-ნადიმის შრომას დაეყრდნო XIX საუკუნეში გ. ფლიუგელი, როდესაც მან ლაიფციგში გამოსცა წიგნი „მანი. მისი სწავლება და ნაწერები“ (1862).

წყაროთა მესამე ჯგუფს საკუთრივ მანიქველთა წრეში შექმნილი ლიტერატურა განეკუთვნება. ტურფანში აღმოჩენილი ამ ხელნაწერების შესახებ დაწვრილებით ვისაუბრებთ ქვემოთ, როდესაც მანიქეიზმის საქართველოსთან კავშირს განვიხილავთ.

§2.2. მანიქეიზმის წარმოშობა

მანის ცხოვრების აღწერაში თანამედროვე მკვლევართა დიდი ნაწილი სანდოობის თვალსაზრისით უპირატესობას ანიჭებს არაბულ და მანიქეურ წყაროებს. წყაროებში ხშირია განსხვავება თარიღებში, რომლებიც მანის დაბადებას, მისიონერულ მოღვაწეობასა და გარდაცვალებას უკავშირდება. ზოგ მათგანში თარიღები მოცემულია

ირანის მეფეთა, ზოგშიც - რომის იმპერატორთა ზეობის წლების მიხედვით. სხვადასხვა დროს მანის ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპის ზუსტი დროით განსაზღვრას ცდილობდნენ ვ. ჰენინგი და ო. კლიმა. ეს უკანასკნელი ავტორია მანის ყველაზე ვრცელი ბიოგრაფიისა, რომელიც 1962 წელს დაიბეჭდა პრაღაში. მანის მოღვაწეობა მოუხდა ირანის სასანიდი მეფეების - შაპურ I-ის (242-273), ჰორმიზდ I -ისა (273-274) და ბაჰრამ I -ის (274-276) - მეფობის ხანაში.

ალ-ბირუნის ცნობის თანახმად, რასაც უმრავლესობა იზიარებს, მანი უნდა დაბადებულიყო 216 წლის 14 აპრილს ბაბილონში. ამ დროის ირანი გამოირჩეოდა რელიგიური პლურალიზმით. ზოროასტრიზმის გვერდით გავრცელებული იყო ქრისტიანობა, იუდაიზმი, მითრაიზმი, გნოსტიციზმი; აღმოსავლეთის პროვინციებში ინდოეთიდან მასობრივად შეიჭრა ბუდიზმი. სამხრეთ მესოპოტამია ხანგამოშვებით ექცეოდა რომაელთა ან ირანელთა მმართველობის ქვეშ. მანის დაბადების დროს ბაბილონი ემორჩილებოდა რომს. მხოლოდ 218 წელს მოახერხა არტაბანმა მისი დაბრუნება. მანის მამას უნდა რქმეოდა პატიკი, დედას კი - მარიამი.

ზოგი წყარო (არაბული, ტურფანის კოლექციის ჩინური ფრაგმენტები) მანის მამას სამეფო ჩამომავლობას (არშაკიდების დინასტია) მიაწერს. ო. კლიმამ ეს შეხედულება არ გაიზიარა და ფიქრობდა, სამეფო წარმომავლობა მანის მოგვიანებით მიაწერესო. იგი მიანიშნებდა, რომ სამეფო ხაზიდან იყვნენ აგრეთვე ბუდა, ზარატუსტრა და იესო ქრისტე. ო. კლიმას თანახმად, ტრადიცია რელიგიათა ფუძემდებლებს ხშირად ხვევდა ამგვარ საბურველში (Klima 1962: 28).

არანაირი ფაქტი არ მიუთითებს მანის დიდებულ წარმოშობაზე. არაფრით არ დასტურდება ჩინური ვერსია მის მდიდრულ სასახლეში დაბადების შესახებ. ცნობილია, რომ მანიმ მთელი სიცოცხლე მოხეტიალე მქადაგებლის ცხოვრებით გაატარა. რაც შეეხება მის შემდგომ გამოჩენას შაპურ I-ის კარზე და იქ მიღწეულ წარმატებებს, ცხადია, არშაკიდების გვარის წარმომადგენელი ამას ვერ მიაღწევდა. ტურფანის კოლექციის ერთ-ერთი მოღწეული ფრაგმენტით ჩვენ თვალწინ იშლება მანის პაექრობა ბაჰრამ I-თან. აქ მოცემულია მეფის შეკითხვა მანისადმი: „რატომ არ განმიცხადა ღმერთმა თავისი

ქეშმარიტება მე, დიდებულ მეფეს, და განგიცხადა შენ, მდაბიოს?“, რომელზეც მიიღო შემდეგი სახის პასუხი: „მე აგრეთვე სამეფო წრიდან ვარ“. ესეც ამტკიცებს, რომ მანის ცხოვრებას მოგვიანებით ლეგენდარული წარმოდგენები დაუკავშირეს (Klima 1962: 29).

მანის დაბადებიდან მალევე პატიკმა რწმენა შეიცვალა (ადრე იგი ზოროასტრიზმს აღიარებდა). იგი გამხდარა ერთ-ერთი გნოსტიკური შეფერილობის მქონე თემის წევრი. თვით მანიმ ამ წიაღში დაჰყო ოცდაოთხ წლამდე. ან-ნადიმის თანახმად, ეს თემი ცხოვრობდა ქალაქ მესენასთან (თანამედროვე ბასრა), სამხრეთ მესოპოტამიაში. კელნის კოდექსის მიხედვით, მისი წევრები „ნათელღებულებად“ იწოდებოდნენ. ან-ნადიმი მათ „განბანილებად“ სახელდებს. ისინი ყოველდღიურად ასრულებდნენ წყალში განბანვის რიტუალს. ზოგი მკვლევარი მათ აიგივებს ელქასიტების სექტასთან, რომლის შესახებ ცნობები დაცულია ეპიფანე კვიპრელთან, ორიგენესა და იპოლიტე რომაელთან. ელქასიტები მართლაც მიმართავდნენ ხშირ ნათლისღებას, რაც, მათი აზრით, ემსახურებოდა ადამიანის პერიოდულ განწმენდას ცოდვებისგან. ისინი, იუდეველთა მსგავსად, შაბათობით მკაცრად იცავდნენ უქმობის წესს, იესო ქრისტეს კი ანგელოზად მიიჩნევდნენ. კელნის კოდექსის ცნობით, პატიკი და მანი ამ თემში სხვებივით მკაცრ ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდნენ, მისდევდნენ ვეგეტარიანელობას, არ სვამდნენ ღვინოს. მათს სათავეში იდგა სინედრიონი, რომელშიც გაერთიანებულნი იყვნენ პრესვიტერები. მანის მამა პატიკი მათი შინამმართველის რანგში იმყოფებოდა. მოგვიანებით ჩამოყალიბებულმა მანიქეველთა მოძღვრებამ და იერარქიამ მათი დიდი ზეგავლენა განიცადა. მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობამ იჩინა თავი, როდესაც მოინდომეს ამ რელიგიური თემის რომელიმე ცნობილ გნოსტიკურ დაჯგუფებასთან გაიგივება. არ შეიძლება ისინი ურყევად მივიჩნიოთ ელქასიტებად. ი. პედრსენი მათ ბარდესანიტების განშტოებად მიიჩნევდა, ჰ. შედერი და ბევრი სხვა მეცნიერი ამ თემის წევრებს მანდეველებთან აიგივებდა, ზოგის ვარაუდით კი, შესაძლებელია ეს რელიგიური დაჯგუფება არაა აღწერილი არც ერთი ერესიოლოგის მიერ (Puech 1949: 35).

მიიჩნევენ, რომ პირველი შინაგანი ფერისცვალება მანიმ განიცადა თორმეტი (ან ცამეტი) წლის ასაკში. მას გამოეცხადა ე. წ. „ღვთაებრივი ორეული“ (ანგელოზი ატ-

ტაუმი), არაბული წყაროებით - ტყუპისცალი, კელნის კოდექსით - თანამგზავრი და განუცხადა მისი დანიშნულება - დედამიწაზე ექადაგა ჭეშმარიტება და ყველგან გაევრცელებინა ერთი რელიგია. შესაძლებელია, რეფორმისტული აზრები მანის ადრეულ ასაკში დაეხატა, მაგრამ გავიდა კიდევ თორმეტი წელი, ვიდრე ის თავის პირველ ქადაგებას წარმოთქვამდა. ეს მოხდა 240 წელს, როდესაც მანის შეუსრულდა ოცდაოთხი წელი. იმჟამად ირანს უკვე მართავდა სასანიდური დინასტიის პირველი წარმომადგენელი არდაშირი. მანის განზრახული ჰქონდა, დაეტოვებინა ის რელიგიური წრე, სადაც გაიზარდა და მამასთან ერთად მოღვაწეობდა.. კელნის კოდექსი დაწვრილებით აღწერს, თუ რა რეაქცია ჰქონდათ პრესვიტერებს მანის ქადაგებებზე. თავდაპირველად, როგორც მანიქეური ტრადიცია გადმოგვცემს, მანი არავითარ უცხო მოძღვრებას არ ასწავლიდა. იგი მიანიშნებდა, რომ ყველანაირი სხეული ბიწიერია და მათი განზნავით გაწმენდა შეუძლებელია. პრესვიტერებმა ახლადგამოჩენილი მოციქული თემიდან მოკვეთეს. მანის თან გაჰყვა მამამისი პატიკი და ორი ყრმა - სიმეონი და აბიზასი, რომლებიც მისი პირველი მიმდევრები და მოწაფეები გახდნენ.

მანი თანამგზავრებთან ერთად ჩრდილოეთით მდებარე ქალაქ ქტეზიფონისკენ გაემართა. ასე დაიწყო მისი მისიონერული მოგზაურობა, რომლის პირველი მნიშვნელოვანი შედეგი იყო მეფე შაპურ I-ის კარზე მისი გამოჩენა. ან-ნადიმთან ვხვდებით ცნობას, რომ მანიმ შაპურთან დაჰყო ორმოცი წელი, თუმცა კვლევამ აჩვენა, რომ აქ ტექსტის გადამწერს შეცდომა მოსვლია. ვიდრე ის და მეფე ერთმანეთს შეხვდებოდნენ, მანი უბრალო მოსახლეობაში ქადაგებდა. იგი ტრიალებდა იუდაისტურ და ქრისტიანულ წრეებში. თავდაპირველად მისი მოღვაწეობა ტრიუმფალური არ ყოფილა. ახალ მოძღვრებას გამოუჩნდნენ როგორც მომხრეები, ასევე მოწინააღმდეგეები. ქტეზიფონიდან მანი კვლავ ჩრდილოეთით გაემართა. იგი მივიდა მიდიის ქალაქ განძაკში, სადაც დაიწყო საკუთარი მოძღვრების გავრცელება. განძაკიდან გზა სამხრეთისკენ გააგრძელა, საიდანაც, ტურფანის კოლექციის ერთ-ერთი ტექსტის ცნობით, ეახლა ვარუჩანის მეფეს. ვარუჩანი გაიგივებულია იბერიასთან. თუ ამ ცნობას

დავეყრდნობით, გამოდის, რომ მანიქეური მისია ეწვია იბერიას, სადაც იმხანად მეფობდა ამაზასპი.

კელნის კოდექსის ცნობით, მანი გაემგზავრა ქალაქ ფარაბში, იქიდან კი - ინდოეთში. ინდოეთში გამგზავრების პარალელურად მანიმ მისია დასავლეთშიც გაუშვა, რომის იმპერიის ტერიტორიაზე. ხსენებულ რომაულ მისიას პატიკი თაოსნობდა. ერთწლიანი მივლინების შემდეგ იგი კვლავ მანისთან დაბრუნდა, რომელიც ინდოეთიდან ახალი ჩამოსული იყო. ინდოეთში ყოფნისას მანის მხოლოდ ქვეყნის ჩრდილოეთით მდებარე მდინარე ჰინდის ხეობის მიმდებარე ტერიტორია უნდა მოეწყო. ტურფანის ხელნაწერები მოგვითხრობს ინდოეთიდან მომავალი მანის თურანში მოღვაწეობაზე.

მანი ინდოეთიდან დაბრუნდა 242 წელს, როდესაც გარდაიცვალა არდაშირ I და გამეფდა შაპურ I. ჩანს, მანისთვის შაპურის რჯულშემწყნარებლობითი პოლიტიკა უფრო საიმედო იყო, ვიდრე წინამორბედი მეფის კეთილგანწყობა. ირანში დაბრუნებულმა მანიმ ერთხანს დაჰყო ქალაქ რევ-არდაშირში, საიდანაც კვლავ გააგზავნა ახალი მისიონერული ჯგუფი საქადაგებლად, რომელსაც ხელმძღვანელობდა მისი მოწაფე ადდა. მან თან წაიღო მანის წიგნები - „ცოცხალი სახარება“ და „ცხოვრების საგანძური“. ეს მეტყველებს, რომ მანიმ ხსენებული წიგნები რევ არდაშირში დაწერა. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მათ პატიკსაც გაატანდა დასავლეთში. რევ არდაშირიდან პატიკი მეორე მისიონერულ მოგზურობაში გაემართა ინდოეთში.

მანის პირველი ქადაგება შაპურ I-ის წინაშე, არაბული წყაროების მიხედვით, შედგა მეფის ტახტზე აღსაყდრების დღეს. უეჭველია, რომ ახალგაზრდა მქადაგებლის სიტყვებმა შთაბეჭდილება მოახდინა მეფეზე. შაპურ I არა მხოლოდ კეთილგანწყობის მიმართ, არამედ ნება დართო, ახალი რელიგია ექადაგა სამეფო კარზე. მეფემ ასევე გამოყო მცველები, რომელნიც თან უნდა ხლებოდნენ მანის ირანის ყველა კუთხეში. შესაძლებელია, რომ შაპურ I მეფობის პირველ წლებში მანის პიროვნებაში ჰვრეტდა სპარსული სახელმწიფოს ახალი რელიგიის გამფორმებელს. არაბული წყაროებით, მანი სამეფო კარზე ათ წელს მოღვაწეობდა. საბოლოოდ, შაპურ I გაცივდა მანის იდეების მიმართ, რამაც ეს უკანასკნელი აიძულა, დაეტოვებინა სამეფო გარემოცვა.

273 წლის გაზაფხულზე გარდაიცვალა შაპურ I. მანიმ გადაწყვიტა, გამოცხადებულიყო მის ვაჟსა და მემკვიდრესთან, ჰორმიზდთან, ქტეზიფონში. ზოგი მკვლევარი ამ პერიოდს უკავშირებს მანის პოლემიკას ეპისკოპოს არქელაოსთან. კოპტური წყაროების მონაცემებით, მეფე ჰორმიზდი, რომელიც გამეფიდან ერთი წლის მერე გარდაიცვალა, არ იყო მანის მიმართ ცუდად განწყობილი. სამეფო ტახტისთვის ერთმანეთს წაეპაექრნენ შაპურ I-ის ვაჟები - ბაჰრამი და ნარსე. საბოლოოდ, უფროსი ძმა ბაჰრამი გახდა ირანის მეფე, რასაც ხელი კარტირმაც შეუწყო. ზოროასტრელი ქურუმები მანის ხაფანგს უგებდნენ ბაჰრამ I-ის წინაშე. ამ ყოველივეში საბედისწერო როლი ითამაშა სწორედ კარტირმა. ბოლოს მეფემ თავისთან იხმო მანი. მათ შორის გაიმართა დიალოგი. ბაჰრამმა დაადანაშაულა მანი შფოთის დანერგვაში და ბრძანა მისი ბნელ საკანში დამწყვდევა, სადაც, კოპტური წყაროებით, ოცდაექვსი დღე დაჰყო. ტურფანის კოლექციის წყაროები ისევ, როგორც კოპტური, გვაწვდის ცნობას, რომ მანი აღესრულა საპყრობილეში. ციხეში მანისთან მიდიოდნენ მოწაფეები (ჩანს, ახერხებდნენ მცველებთან გარიგებას). მანიმ მათ მისცა უკანასკნელი მითითებები, დანიშნა 12 მოწაფე და 72 ეპისკოპოსი, მანიქურ იერარქიულ წრეს სათავეში ჩაუყენა ერთგული მოწაფე - სისინიოსი, ამავდროულად, ყველას მოუწოდა გაძლიერებისა და გამხნეებისაკენ. ოცდაექვსი დღის შემდეგ მანი გარდაიცვალა. აზრთა სხვადასხვაობაა მანის გარდაცვალების ზუსტი თარიღის შესახებ. ვ. ჰენინგის ვარაუდით, იგი აღესრულა 274 წლის 2 მარტს; ო. კლიმა მანის სიკვდილის დღედ მიიჩნევს 276 წლის 20 მარტს, ხოლო შ. პიუეში - 277 წლის 26 თებერვალს. მეფის ბრძანებით მანის თავი მოკვეთეს და ბელაბადის ჭიშკარზე გადმოკიდეს. ბოლო წუთებში მასთან იმყოფებოდა მოწაფე უზზა და ორი რჩეულის რანგში მყოფი მანიქეველი. სამმა მსმენლის რანგში მყოფმა მანიქეველმა მისი სხეული დაიტირა და განზანა. მანის კვერთხი მის ორ წიგნთან ერთად ერთ-ერთმა მანიქეველმა წაიღო უცნობ პროვინციაში.

მანის ციხეში აღსრულებაზე საუბრობს მხოლოდ მანიქური წყაროები. ამ საკითხში ისინი ერთსულოვნებით გამოირჩევიან. ბერძნული და სირიული წყაროები მიუთითებს, რომ მანი უშუალოდ მეფის ბრძანებით დაისაჯა. ხსენებული მასალები განსხვავებულად

აღწერს მანის სიკვდილით დასჯას. ავტორთა უმეტესობა მიიჩნევს, რომ მას ცოცხლად გააძრეს ტყავი („არქელაოსის საქმენი“, კირილე იერუსალიმელი, თეოდორიტი კვირელი, თეოდორე ბარკონაი, ეზნიკ კოლბელი, ატ-ტაბარი, ალ-ისპაჰანი, ალ-ბირუნი). ზოგი ცნობით, მანი შუაზე გააპეს (ევტიქი, ან-ნადიმი). ე. სმაგინა ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ მანიქეველებისთვის სიკვდილით დასჯა არ იყო სამარცხვინო. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ თუ მანი მართლაც სიკვდილით იქნა დასჯილი, ამის თაობაზე მანიქეური წყაროები არ გაჩუმდებოდა (Смагина 1998: 269).

განსხვავებულად გადმოგვცემს მანის ბიოგრაფიას ანტიმანიქეური ხასიათის ლეგენდა. ეს ცნობები, როგორც ზემოთ ვახსენეთ, აისახა ძეგლში - „არქელაოსის საქმენი“. შემდეგში მას დაეყრდნო ეპიფანე კვიპრელი თავის შრომაში - „პანარიონი“. თითქმის ყველა საეკლესიო მოღვაწე იმეორებს ეპიფანე კვიპრელთან დაცულ ინფორმაციას (გამონაკლისია ნეტარი ავგუსტინე). ამ გადმოცემის თანახმად, მანიქეიზმის პროტაგონისტად ითვლება განსწავლული მისანი სკვითიანოსი, რომელმაც თავისი რელიგიური იდეები პითაგორელთა სწავლებას დაუკავშირა და ეს ყველაფერი წიგნების სახით გადმოსცა. სკვითიანოსი გრძნეულთა დახმარებით ცდილობდა გაფრენას, რაც ვერ განახორციელა. იგი ერთ-ერთი შენობის გუმბათიდან გადმოვარდნის შედეგად გარდაიცვალა. მისი წიგნები დარჩა ქვრივ ქალს; მან წიგნები გადასცა ვინმე კურბიკოსს, რომელმაც დაირქვა მანი. იგი შეჰპირდა ირანის მეფეს სწავლილი უფლისწულის განკურნებას, მაგრამ ვერ შეძლო. მეფის ვაჟი გარდაიცვალა, რაც მანის დაბრალდა. იგი შუამდინარეთში გაიქცა, სადაც პოლემიკა გამართა ეპისკოპოს არქელაოსთან. ეპიფანე კვიპრელის თანახმად, პაექრობაში დამარცხების შემდეგ მანი ქალაქის გარეუბანში გაიქცა, სადაც ეკამათა სიწმინდით გამორჩეულ მოხუც ტრიფონს. იგი მასთანავე შერცხვენილი დარჩა, არქელაოსი კი იქაც მივიდა, კვლავ გამართა მანისთან დავა და საბოლოოდ შეარცხვინა. მანი ისევ ირანში დაბრუნდა, იქ კი მეფემ შეაპყრობინა. მისი ბრძანებით მანის ცოცხლად გააძვრეს ტყავი (პეტრე სიკელიოტესი 1993: 171).

2.3. მანიქეიზმის გავრცელება

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მანიქეიზმის სხვადასხვა ქვეყანაში გავრცელება ჯერ კიდევ მანის სიცოცხლეში დაიწყო. მანი მოწაფეებს მისიონერული მიზნით უშვებდა როგორც აღმოსავლეთით, ისე - დასავლეთით.

ჩვენს დრომდე მანის არაერთი მოწაფის სახელმა მოაღწია. ანტიმანიქეური ტენდენციის ლეგენდა ასახელებს მანის სამ მოწაფეს - თომას, ადდასა და ჰერმას. მათგან ორი მანიქეურ წყაროებშიც დასტურდება: დასავლური მისიის ხელმძღვანელი ეპისკოპოსი მარ-ადდა და თომა, რომელსაც მიეწერება რამდენიმე მანიქეური ფსალმუნის ავტორობა. ფსალმუნებში მოხსენიებულია ზოგი სხვა მოწაფის სახელიც. აქ ჩვენ ვხვდებით სისინიოსს, მანის მემკვიდრესა და საქმიანობის უშუალო გამგრძელებელს. კელნის კოდექსით, მანის მოწაფეთა შორის იხსენიება ინნა. ტურფანის კოლექციის ერთი ფრაგმენტი ასახელებს გაბრიასს, სომხური მისიის ხელმძღვანელს. ალექსანდრე ლიკოპოლიელის ცნობით, ეგვიპტეში პირველი მანიქეველი მქადაგებელი იყო პაპოსი. მისი მოწაფე მარ-ამმო გაგზავნილი იყო ცენტრალურ აზიაში და ქადაგებდა ქუშანში, მარ-გაბრიამ მოღვაწეობდა სომხეთში.

პეტრე სიცილიელი თავის ანტიმანიქეურ ტრაქტატში ჩამოთვლის მანის თორმეტ მოწაფეს: „თორმეტი იყვნენ ანტიქრისტე მანესის მოწაფენი: სისინიოსი, მისი მემკვიდრე, - თომა, რომელმაც თავად შექმნა მანიქეური სახარება, ბუდდა, ჰერმასი, ადანტოსი, რომელსაც გზავნიდა საცდურის საქადაგებლად ქვეყანაში; მანესის განმმარტებელნი მისი მემკვიდრეებიც გახდნენ: ჰერაქსი, ჰერაკლიდესი, აფთონიოსი; სამიც სხვა მოწაფე ჰყავდა: აგაპიოსი, რომელმაც დააღაგა შვიდწიგნედი, მარუასი, და გაბრიაბიოსი” (პეტრე სიცილიოტესი 1993: 170).

. როგორც ზემოთ ვახსენეთ, მანის სიკვდილის შემდეგ მანიქეველებს სათავეში ჩაუდგა სისინიოსი. ეს უკანასკნელი ათწლიანი მმართველობის ბოლოს მეფე ბაჰრამ II-ის

(276-293) მიერ დაწყებული დევნის მსხვერპლი გახდა. სისინიოსთან ერთად დაიღუპა რამდენიმე მანიქეველი პრესვიტერიც. მანიქეურ ეკლესიას სათავეში ჩაუდგა მანის სხვა მოწაფე - ინნა. გადმოცემით, მანამ სწეულებისგან განკურნა მეფე, რასაც ვერ ახერხებდნენ სხვები. ამის გამო მანიქეველთა დევნა სამ წელს შეჩერდა, მოგვიანებით კი კვლავ განახლდა.

დასავლეთში მანიქეველი მქადაგებლები ჯერ კიდევ მანის სიცოცხლეში გამოჩნდნენ. რომის იმპერიაში თვით მანამ გაგზავნა საკუთარი მამა პატიკი, რომელიც ადდასთან ერთად ეგვიპტეში იმყოფებოდა. IV საუკუნეში მანიქეური თემები უკვე არსებობდა ჩრდილო აფრიკაში, მცირე აზიაში, საბერძნეთში, ილირიაში, იტალიაში, გალიასა და ესპანეთში.

მანიქეველთა წინააღმდეგ პირველი ბრძანება 297 წელს გაუგზავნა იმპერატორმა დიოკლეთიანემ (284-305) აფრიკის პროკონსულ იულიანეს. მასში იმპერატორი მოითხოვდა მანიქეველი პრესვიტერის სიკვდილით დასჯასა და მისი წიგნების განადგურებას. ცნობილია, რომ მანიქეველთა წინააღმდეგ დეკრეტები გამოსცეს იმპერატორმა კონსტანტინემ (326), ვალენტიმ (372), თეოდოსიმ (381). ამ რეპრესიებმა შედეგად მოიტანა ის, რომ VIII საუკუნეში მანიქეველები მხოლოდ ჩრდილო აფრიკაში გვხვდებოდნენ. ჩრდილო აფრიკაში, განსაკუთრებით კი - ეგვიპტეში მანიქეველები ყოველთვის ცხოვრობდნენ. ალექსანდრე ლიკოპოლიელი მოწმობს, რომ აქ აქტიურად მოღვაწეობდნენ თომა და პაპოსი. III საუკუნის მიწურულს მიეკუთვნება ერთი პაპირუსი, რომლის ტექსტიც გვესაუბრება ალექსანდრიაში არსებულ ორ მანიქეურ მონასტერზე.

მანიქეველები V საუკუნის დასაწყისიდან ორგანიზებული ფორმით გვხვდებოდნენ რომში. ეს შეუმჩნეველი არ დარჩენია ღვთისმოსავ პაპ ლეონ I-ს (440-461), რომელმაც აქტიურად გაილაშქრა მანიქეური მოძღვრების პროპაგანდის წინააღმდეგ. ეს ის ლეონ დიდია, რომლის დიოფიზიტურმა შეხედულებებმა გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქალკედონის კრების (451) მიერ ქრისტეში ორი ბუნების დადასტურებაზე. მას ახსენებენ ძველი ქართული წყაროებიც. თავისი მოღვაწეობის ადრეულ ხანაში პაპი ანტიმანიქეური გამოსვლითაცაა ცნობილი (ეპისტოლეთა წიგნი 1968: 139).

მანიქეველების ირანში არსებობა სასანიდების მმართველობას ბოლომდე გასდევს. მათი რელიგიური ცენტრი იყო ჯერ ბაბილონი, X საუკუნიდან კი - სამარყანდი. მანიქეური თემები გვხვდებოდა ცენტრალურ აზიაში. ტრადიცია იქ მანიქეიზმის გავრცელებას მიაწერს მანის მოწაფე მარ-ამოს. VII საუკუნიდან ცენტრალური აზიის მანიქეველთა ოფიციალური საკულტო ენაა სოლდური. VII-VIII საუკუნეებში სოლდელმა ვაჭრებმა მანიქეიზმი შეიტანეს ჩინეთში. 694 წელს ერთ-ერთი მანიქეველი პრესვიტერი მიიღო თვით ჩინეთის იმპერატორმა. 732 წლის საიმპერატორო ბრძანებით ყველა უცხოელს, რომელიც ჩინეთში ცხოვრობდა, მათ შორის - მანიქეველებსაც, მიეცათ საკუთარი რელიგიის თავისუფლად ქადაგების უფლება. 768 და 771 წლებში გამოიცა კიდევ ერთი ბრძანება, რომლის თანახმად მანიქეველებს ნება დართეს ტაძრების აშენებისა. ჩინეთში მანიქეველთა დევნა დაიწყო IX საუკუნიდან. 1120 წელს უკვე გამოდის ახალი ბრძანება მანიქეური ტაძრების დანგრევის თაობაზე. XIV საუკუნიდან ჩინეთში არსებული მანიქეური თემები თანდათან ქრება სამოღვაწეო ასპარეზიდან. ამ ქვეყანაში მანიქეიზმი შეერწყა ბუდიზმსა და დაოსიზმს. ორი მანიქეური წიგნი დაოისტურ კანონშიც კი შევიდა (Skiervo 2006: 57).

მანიქეიზმის გავრცელების ისტორიაში განსაკუთრებით საინტერესოა ამ რელიგიის გავრცელება უიღურებში. უიღურები იყვნენ ცენტრალურ აზიაში მოსახლე თურქული ტომები. VII საუკუნეში ისინი ჩინეთის მბრძანებლობის ქვე მოექცნენ. 646 და 661 წლებში მათ აჯანყებაც კი მოაწყვეს ჩინეთის წინააღმდეგ, მაგრამ იგი წარმატებული არ ყოფილა. 745 წელს უიღურთა ბელადმა იაღბუმ მოახერხა ცენტრალიზაცია და თავი ხაყანად გამოაცხადა. ასე შეიქმნა პირველი უიღურული სახელმწიფო. მისმა მემკვიდრეებმა შეძლეს საკუთარი მიწა-წყლის გაფართოება, ქვეყნიდან ტიბეტელების განდევნა და ჩინეთის წინააღმდეგ გალაშქრებაც. 759 წელს უიღურთა სახელმწიფოს სათავეში მოვიდა ბუღა ხაყანი, რომელმაც ხანგრძლივი ლაშქრობების შემდეგ შეძლო ჩრდილო ჩინეთის დაპყრობა. მან ჩინეთში წარმოებული ბრძოლების დროს გაიცნო მანიქეველი ბერები და მიიღო მათი რელიგია, ამის შემდეგ მანიქეველები თავის ქვეყანაში მიიწვია და მანიქეიზმი უიღურთა შორის გაავრცელა. ამ დროიდან მანიქეიზმი უიღურთა

სახელმწიფოს ოფიციალური რელიგია გახდა. ეს არის უნიკალური მომენტი ამ რელიგიის ისტორიაში. ასე გაგრძელდა 840 წლამდე; ხსენებულ წელს უილურთა სახელმწიფო გაანადგურეს ყირგიზმა ტომებმა. მათ ხელთ იდგეს ქვეყნის დედაქალაქი და მოსახლეობის დიდი ნაწილი მოკლეს. გადარჩენილი უილურული ტომების ნაწილი შეეფარა ტურფანს და ჩინეთის სხვა ქალაქებს, ნაწილიც - მონღოლურ ტომებს. ჩინეთში დასახლებულმა უილურებმა მოგვიანებით კვლავ მოახერხეს სახელმწიფოს შექმნა და თავიანთ ძველ რელიგიას - მანიქეიზმს დაუბრუნდნენ. მანიქეიზმმა უილურთა მებრძოლი სული შეასუსტა. ამის საპირისპიროდ განვითარდა მეცნიერება, ხელოვნება, ვაჭრობა. ისინი დიდ ყურადღებას უთმობდნენ თავიანთი რელიგიური რიტუალების აღორძინებასა და გავრცელებას. ამის უტყუარი საბუთია ტურფანში აღმოჩენილი უმდიდრესი მანიქეური კოლექცია. უილურებმა სოლდელეებისგან გადაიღეს და შექმნეს საკუთარი ანბანი. მათ ჰქონდათ განვითარებული საქალაქო ცხოვრება. უილურთა ქალაქებს მჭიდრო სავაჭრო კონტაქტები ჰქონდა ჩინეთთან. ადრეულ შუა საუკუნეებში ცენტრალურ აზიაში მათ პრიორიტეტი ენიჭებოდა სავაჭრო ურთიერთობებში. საქვეყნოდ იყო განთქმული უილურთა იარაღი, ფარმაცევტული მასალა, სიასამურის ტანსაცმელი. მანიქეველი უილურები თავიანთ ენაზე თარგმნიდნენ არა მხოლოდ მანიქეურ თხზულებებს, არამედ ბუდისტურ ძეგლებს, ირანული და ინდური ლიტერატურის ნიმუშებს. ძირითადად, მანიქეიზმის შედეგი იყო ის, რომ უილურები ველად ყველაზე განათლებული და ცივილიზებული თურქული ტომები იყვნენ (Skiervo 2006: 59).

§2.4. მანიქეველთა დოქტრინა

მანიქეური მოძღვრება ჩამოაყალიბა და მას სისტემური სახე მისცა თვით მანიმ, რომელიც საკუთარ თავს დედამიწაზე ჭეშმარიტების მომტანს უწოდებდა. მანიქეურ ტექსტებში მანის ეწოდება „სინათლის მოციქული“. აღსანიშნავია, რომ მოციქულის წოდება მხოლოდ მანის მიემართება და არც ერთი მისი მოწაფე ამ სახელს არ ატარებს. მანიქეური ტრადიციის თანახმად, მოციქული მიწიერ სამყაროში მოვლინებამდე უზენაესი ნათლის სამეფოში ბინადრობდა, სადაც აფორმებდა მომავალი საყოველთაო რელიგიის იერარქიასა და სტრუქტურას. მისმა სულმა ხორცი შეისხა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამის საჭიროება გარდაუვალი გახდა. მოციქული გარკვეულ ასაკამდე ცხოვრობდა სხვა ადამიანების გვერდით. მოგვიანებით უზენაესი სინათლის ღვთაება მას უგზავნის ზეციურ ორეულს, რომელმაც გაანათლა ის და განუცხადა მისია. მანიქეველები ასწავლიდნენ, რომ ყოველ ისტორიულ პერიოდში დედამიწაზე შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი მოციქული. მიწიერი ხელისუფალნი მას ყოველვის დევნიან, მისი სიკვდილი კი ხშირად მოწამეობრივია. სიკვდილის მერე იგი უბრუნდება თავის ზეციურ სამშობლოს. მოციქული შეუძლებელია შეცდეს, ის სრულყოფილია. ბუნდოვანია, მოციქულები ერთი და იმავე ზეციური სულის განხორციელებანი იყვნენ თუ განსხვავებული პიროვნებები? ასევე, გაურკვეველია, მოციქულები წინასწარმეტყველებითა და სხვა ნიჭებით თავიდანვე იყვნენ დაჯილდოებულნი თუ ეს ყველაფერი მათ ორეულისგან მიენიჭათ. მანიქეურ ტექსტებში არსებობს მოციქულთა ჩამონათვალის ორი სხვადასხვა ნუსხა. ერთი შედარებით მცირეა, მეორე - მოკლე. ქვემოთ მოცემულია ორივე ვარიანტი:

- I. ადამი-სეითი-ენოში-ენოქი-ნოე-სემი-ბუდა-ზარატუსტრა-იესო-პავლე-ელქასი-მანი;
- II. ბუდა-ზარატუსტრა-იესო-მანი.

მანიქეურ წრეებში მეორე ვარიანტი უფრო მიღებული იყო. საკუთრივ მანის მიეწერება ფრაზა: „აღმოსავლეთი დამოძღვრა ბუდამ, დასავლეთი - იესო ქრისტემ, ირანი - ზარატუსტრამ, ხოლო მე ვარ მეოთხე მოციქული ნალისა და მოვედი, რათა

დავმოძღვრო მთელი მსოფლიო”. ამ უკანასკნელ ჩამონათვალს იმეორებს ასევე „შაპურაკანი”. გიგანტების წიგნსა და ტურფანის ფრაგმენტებში მ 42, მ 101 პირველ ადგილზეა სეითი. „ფსალმუნებში” ვხვდებით შემდეგ ნუსხას: ადამი-სეითი-ენოში-ენოქი-ნოე-სემი. კიდევ უფრო მეტ სხვაობას ამჟღავნებს ჩინური წყაროები. აქ ბუდას და იესოს წინ უსწრებს ლაო-ძი. წყაროთა შეჯერებით იკვეთება მოციქულთა ჩამონათვალის ორი სახე: 1. ძველი აღთქმის პერსონაჟები + იესო და მანი; 2. მსოფლიო რელიგიათა ფუძემდებელნი + მანი.

საზოგადოდ, უნდა ითქვას, რომ მოციქულთა რეინკარნაციის შესახებ თეორია ძველი ტრადიციისაა. პერსონიფიცირებული სიბრძნე, როგორც თანამგზავრი, წარმოდგენილია სოლომონის იგავთა არაკანონიკურ წიგნში, აგრეთვე - ანაქსიმანდრეს პოემაში. არსებობს კაბალისტური სწავლება ადამის სულის რეინკარნაციაზე მოსესა და დავითში. სეითიანელების გნოსტიკური სექტა სეითს მიიჩნევდა კოსმიურ ქრისტედ. მანდეველები აბელის, სეითის, ენოშისა და ნოეს შემდეგ მოციქულთა რიგს აგრძელებდნენ იოანე ნათლისმცემლით. ზოგი მანიქური წყარო მანის წინამორბედ მოციქულთა შორის ასახელებს პლატონსა და ჰერმესს. გარდა მოციქულისა, მანის ეწოდებოდა ასევე „პარაკლეთოსი”, ანუ ნუგეშისმცემელი. იგი იმ ნუგეშისმცემლად აღიქმებოდა, იესო ქრისტემ წინასწარ რომ აუწყა თავის მოწაფეებს (იოანე 14:16). მანის პარაკლეთობაში მის მიმდევრებს ეჭვი არასოდეს შეპარვიათ.

მანი ფიქრობდა, რომ მის მიერ შექმნილი ახალი რელიგია შეცვლიდა ყველა ძველ რელიგიას; ბუნებრივია, იგი აცნობიერებდა იმ სირთულეებს, რომლებიც თავს იჩენდა ახალი მოძღვრების გავრცელებისას. მანი აცხადებდა, რომ ყველა დანარჩენი რელიგიის საკრალური წიგნები, მათ შორის - ქრისტიანული რელიგიის წმინდა წერილი - ფსალმუნები, სახარებები, აპოკალიფსები თავმოყრილი იყო მის მოძღვრებაში. მანიქეველებს სწამდათ, რომ როგორც მდინარეები მიისწრაფვის ერთმანეთისკენ, რათა შეიქმნას საერო დინება, ასევე მანის ნაწერებში თავს იყრის ძველი ეპოქის ყველანაირი სიბრძნე. გარკვეულწილად ეს ასეც იყო, ვინაიდან მანიქეველობა ეფუძნებოდა ქრისტიანობას, ზოროასტრიზმს, ზარვანიზმს, გნოსტიციზმს, მანდეიზმს, მითრაიზმს.

ამის გათვალისწინებით ჩვენ წინაშე წარმოდგება ფერადი მოზაიკის მსგავსი რელიგიური სისტემა, რომელიც თავის თავში მოიცავს სხვადასხვა მოძღვრების ელემენტებს. ამის გამო მანიქეველთა მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე ზეგავლენის მხრივ ძნელია პრიორიტეტის მინიჭება ქრისტიანობისა თუ ზოროასტრიზმისათვის. ერთი რამ უდავოა: ეს რელიგია მკვეთრად აბსტრაქტული ხასიათისაა. ყველაზე მეტად მანიქეიზმზე გავლენა იქონია გნოსტიციზმმა. ზოგჯერ მას განიხილავენ, როგორც მსოფლიო გნოსტიკურ რელიგიას, რომელმაც შეითვისა გნოსტიკოსთა განსხვავებული სწავლებები და მოგვცა გრანდიოზული სურათი. მანი განიცდიდა ცნობილი გნოსტიკოსების - მარკიონისა და ბარდესანესის - გავლენას. მათს ბევრ შეხედულებას იგი ეთანხმებოდა, ნაწილს კი არ იზიარებდა. გნოსტიციზმის პარალელურად იგი ეყრდნობოდა ზოროასტრიზმსაც (Хосроев 1991: 3).

მანიქეიზმი თავისი სწავლებით ყურადღებას ამახვილებდა ადამიანთა მიწიერი ცხოვრების სირთულეზე. ადამიანი იბადება ტანჯვით, მისი ყოფიერება სავსეა განსაცდელით და მრავალი დაბრკოლების გადალახვა უხდება. ეს ყველაფერი მძიმედ მოქმედებს მის სულიერ მდგომარეობაზე. ადამიანი ხშირ შემთხვევაში ხდება გაუცხოებული და იდრიკება ბოროტებისკენ. რატომ ხდება ასე? ადამიანის სული ჩამოვარდნილია მის სხეულში, სხეულებრივ ახირებებს კი მუდმივად თან ახლავს სიძნელეები. სხეულებრივი ყოფნა ამ სამყაროში დროის თვალსაზრისით შემოფარგლულია და აღსავსეა კაეშანით. ამის გამო ადამიანს უჩნდება დაუოკებელი სურვილი - იხსნას საკუთარი თავი იმ სამყაროსგან, რომელშიც ბოროტება ბოგინობს. მას სურს იპოვოს, უფრო სწორად კი - ახლიდან მოიპოვოს მდგომარეობა, როდესაც იგი საკუთარი თავის მფლობელი იქნება. თავისუფლება შეუძლებელია იქ, სადაც სულზე ბატონობს სხეული, დრო და მატერია. ხსენებული ფაქტორების გამო ადამიანის სული შეზღუდულია და ადვილად ვარდება სევდაში. ამ მდგომარეობაში ადამიანს უჩნდება კითხვა - რა მიზანი აქვს მის ამქვეყნად მოვლინებას? პასუხის ძიებაში იგი აუცილებლად მივა ღმერთამდე, რომელიც ადამიანურ ცნობიერებაში სამართლიანობასა და ბედნიერებას უკავშირდება. ღმერთს არ შეიძლება სურდეს ასეთი ბოროტებითა და

ტანჯვით აღსავსე სამყარო. აქ იჩენს თავს გნოსტიკოსებისთვის დამახასიათებელი აზრი: ღმერთი აბსოლუტური სიკეთეა და იგი ამ ქვეყნიერებისგან მიღმიერია. სამყარო, რომელშიც ადამიანებს უხდებათ ცხოვრება, შექმნა არა ამ ყოვლადსახიერმა ღმერთმა, არამედ ბოროტმა დემიურგმა, რომელიც თავისი ნეგატიური პრინციპების მიხედვით მართავს მას (Skiervo 2006: 39).

მანიქველთა დოქტრინაში თავს იჩენს უძველესი აღმოსავლური შეხედულება კოსმოსში არსებულ ორ დაპირისპირებულ ძალაზე, რომელთაგან ერთი განასახიერებს სიკეთესა და სინათლეს, ხოლო მეორე - ბოროტებასა და წყვდიადს. პირველი მათგანი ზოგჯერ ზარვანად იწოდება. ეს სახელი მანიმ ირანელთა უძველესი სახელწოდებიდან აიღო. წყვდიადის სამეფოს გამგებელი თავისი არსით უიგივდებოდა ქრისტიანული თეოლოგიის დაცემულ ანგელოზს.

ნათელი საწყისი, თავის ყველა ნაწილსა თუ გამოვლენაში საკუთარი თავის ერთარსი, ცალკეულ ჰიპოსტასთა, ემანაციათა, ანგელოზურ არსებათა და მათს ადგილსამყოფელთა მთელ სისტემად განიტოტება. სივრცეში განფენილობის თვალსაზრისით ის სამ სხვადასხვა სფეროდ იყოფა. ამათგან ყველაზე მაღალი სფერო სინათლის მთელი სამყაროს უზენაესი მბრძანებლს, მამისა და მეუფის - კეთილი ღმერთის სამკვიდროა, ღმერთისა, რომელსაც ხუთი „სხეულებრივი“ (თვინიერება, ცოდნა, გონიერება, იდუმალეობა, გონება) და ხუთიც „სულიერი“ (სიყვარული, რწმენა, ერთგულება, კეთილშობილება, სიბრძნე) ატრიბუტი მიეწერება. ამ ატრიბუტებს ასოებიც ჰქვიათ ფიგურალურად, რადგანაც ღმერთის სუბსტანცია უშუალოდ გრძელდება მათში. მომდევნო სფეროს მთლიანად ავსებს სხივოსანი ეთერი, რომელიც ზუსტად იმავე ატრიბუტებით ხასიათდება, რომლებიც მიეწერება ღმერთს, რაც მათს სუბსტანციურ იგივეობაზე მიგვანიშნებს. ბოლოს, ყველაზე ქვემოთ, მესამე სფერო ე. წ. „დაუბადებელ მიწას“, სინათლის მთელი სამყაროს ამ ერთგვარ მტკიცე საძირკველს თუ საყრდენს უჭირავს, რომელიც, თავის მხრივ, ხუთი სხვადასხვა ნაწილისა თუ ასოსაგან, ანუ, ფილოსოფიური ტერმინი რომ მოვიშველიოთ, ელემენტისაგან, ითხზვის: ჰაერის მშვიდი სუნთქვა, ქარი, შუქი, ცეცხლი და წყალი. დაუბადებელი მიწა ათასგვარი სიკეთითაა

შემკული: მოლივლივე ნათელში დანთქმულ საგანთა მშვენიერება, ფორმათა სინატიფე და დახვეწილობა, მაცოცხლებელი ჰავა, მომხიბლავი ჭალაკები, ზურმუხტოვანი ველ-მინდვრები, ხილით დახუნძლული ბაღები. მისი მბრძანებელია ნათელი ღმერთი, თორმეტი პირველშობილი „სიდიადით“ გარშემორტყმული: მათ მოსდევენ უფრო დაბალი რანგის „სიდიადენი“, ბოლოს კი - სულეზის, ღვთაებებისა თუ ანგელოზების ლეგიონები (Skiervo 2006: 43).

სინათლის სამკვიდროს მკვეთრად უპირისპირდება ბნელეთის საბრძანებელი. ეს პირქუში სამყარო ხუთი სხვადასხვა სფეროსა თუ „მღვიმისაგან“ შედგება, რომელთა თანმიმდევრობაც დადგენილი რიგით ასეთია: კვამლის, ბობოქარი ქარის (გრიგალის), ყოვლისმმუსვრელი ცეცხლის, მავნე წყლისა და წყვდიადის მღვიმე. ხსენებული სტიქიები მატერიალურ სამყაროში დასაბამს აძლევს როგორც ცოცხალ არსებათა გარკვეულ რიგს, ასევე - ლითონებს. წყვდიადის სტიქია დასაბამს აძლევს ქვეწარმავლებს. მისი დემონები საკუთარი სხეულიდან ქმნიან ტყვიას და კალას; მატერიალური სამყაროს შექმნის შემდეგ წყვდიადის დემონი გახდა პლანეტა სატურნი. წყალი ბნელეთის ხუთი სტიქიიდან ერთ-ერთია. მან სათავე მისცა თევზებს. წყლის დემონთა სხეულიდან წარმოიშვა ვერცხლი; თავად წყლის დემონი კი გახდა პლანეტა მერკური. ცად აზიდული წყლის ღრუბლებისაგან მომდინარეობს ყინვა, თოვლი, სეტყვა და ქარიშხალი. მანიქველთა წარმოდგენით, წყლის დემონის ბოროტი სული შთააგონებს ადამიანებს, მიიღონ მათი ცრუ მოძღვრება, რაც ნათლისღებით განწმენდაში გამოიხატება. ქარის სტიქიონმა წარმოშვა ფრინველები. მისმა დემონმა საკუთარი სხეულიდან შექმნა რკინა, მისგანვე იღებს სათავეს მძაფრი სუნის მქონე მცენარეულობა. სამყაროს შექმნისას იგი გახდა პლანეტა მარსი. ცეცხლის სტიქიონი, რომელიც დედამიწაზე მხურვალე სურნელებით ვლინდება, ოთხფეხა ცხოველების შემქნელია. მისმა დემონმა, რომელსაც ლომის იერი ჰქონდა, თავისი სხეულიდან წარმოშვა სპილენძი, სამყაროს შექმნის შემდეგ კი იგი გახდა პლანეტა ვენერა. კვამლის სტიქია მატერიალურ სამყაროში ვლინდება მლაშე სურნელებით. მან შექმნა ორფეხა დემონები, საკუთარი სხეულიდან კი - ოქრო. სამყაროს შექმნის შემდეგ კვამლის სტიქიონის დემონი გახდა პლანეტა იუპიტერი.

მანიქველთა ხსენებული ასტრალური წარმოდგენები ახლოს იყო ზოროასტრული რელიგიის სწავლებასთან (Skiervo 2006: 44).

ეს ორი სამეფო - სინათლისა და სიბნელისა, სიკეთისა და ბოროტებისა - უშუალოდ ეხება და ესაზღვრება ერთიმეორეს. ორივე უსაზღვროა და უსასრულო, მაგრამ ეს უსაზღვროება ყოველმხრივი არაა. პირველი უსასრულოდ განიფინება ზევით, მარჯვნივ, მარცხნივ, წინ და უკან, მაგრამ ქვემოდან ზღვარდადებულია სიბნელის სამეფოთი, რომელიც, თავის მხრივ, შემოსაზღვრულია ზემოდან და უსასრულოა ყველა სხვა მიმართულებით. ამ ორ სამეფოს შორის შუალედური ადგილი უჭირავს რეალურ სამყაროს, სადაც ერთმანეთშია არეული სინათლე და სიბნელე, სიკეთე და ბოროტება, რასაც კოსმიური დრამა - ორი მტრული საწყისის დაუსრულებელი ორთაბრძოლა განაპირობებს. სინათლის სამეფოსათვის ტრაგიკული აღმოჩნდა ამ დრამის პირველი აქტი - ბრძოლის დასაწყისი. ბნელეთის მოციქულები - გულხარბი, ქედმაღალი და მძვინვარე დემონები, რომლებიც მანამდე ერთმანეთს ნთქავდნენ, პირველად გაერთიანდნენ თავიანთი მთავრის - სატანის მეთაურობით და თავს დაესხნენ მათს უახლოეს მეზობელს - სინათლის სამეფოს მიწას. მაშინ სინათლის მეუფემ ზეციურ ძალებს კი არ უხმო მტერთან საომრად, რომლებიც სიკეთისა და აღმშენებლობითი საქმიანობისთვის იყვნენ შექმნილნი და ნგრევის, ხოცვისა და განადგურების არაფერი გაეგებოდათ, არამედ საგანგებოდ შექმნა „სიცოცხლის დედა“, ამ უკანასკნელმა კი - მამის თანაარსი „პირველი კაცი“, რომელმაც სინათლის წმინდა სტიქიონებით - ჰაერის მშვიდი სუნთქვით, ქარით, შუქით და წყლით ნაქსოვი პერანგი მოირგო ტანზე აბჯრად, შუბისა და ფარის ნაცვლად კი ცეცხლი იპყრო ხელთ და ასე ეკვეთა ბნელეთის მთავარს, თავის მხრივ სიბნელის სამეფოს უწმინდური სტიქიონებით - კვამლით, გრიგალით, ყოვლისმმუსვრელი ცეცხლით, მავნე წყლითა და წყვდიადით რომ აღჭურვილიყო. შეტაკებისას გამარჯვების სასწორი ბნელეთის მთავრისაკენ გადაიხარა. მაშინ „პირველმა კაცმა“ გადაწყვიტა, ხერხი ეხმარა: თავისი თავიცა და ნათელი სტიქიონებიც, ანუ ელემენტები, შესაჭმელად მიეცა ბნელეთის მოლაშქრეთათვის, რათა თვინიერების საწყისით დაეცხრო უკეთურთა სიშმაგე და გაენეიტრალებინა მათი ბოროტება, მაგრამ ამ

თავგანწირვამ ნაყოფი არ გამოიღო, რადგანაც დემონებმა შთანთქმით კი შთანთქეს სინათლის ელემენტები, მაგრამ თავიანთი შხამი შეურიეს მათს ბუნებას, რამაც ისევე იმოქმედა „პირველი კაცის“ გონებაზე, როგორც ცოფიანი ძაღლის კბენამ. ცნობამიხდილმა იმდენი მაინც შეძლო, რომ ზეცას შეჰღაღადა და მამას სთხოვა შველა. მაშინ სინათლის მეუფემ „პირველი კაცის“ სახსნელად შექმნა ტრიადა: „სინათლის მეგობარი“, „სინათლის მეგობარმა“ - „დიადი ბანა“, ამ უკანასკნელმა კი - „სიცოცხლის სული“. „სინათლის მეგობარი“ პირველ ჩავიდა ბრძოლის ველზე და დემონთა შხამისგან გაწმინდა „პირველი კაცი“, მაგრამ ის კი ვერ მოახერხა, რომ თავის ზეციურ სამშობლოში დაებრუნებინა იგი. მაშინ „სიცოცხლის სულმა“ ხმამაღლა უხმო სატანის ტყვეს, რომელიც კვლავ ღმერთად იქცა, მერე ხელი გაუწოდა დაცემულს, წამოაყენა და ბნელეთის უფსკრულიდან კვლავ სინათლის სამეფოში დააბრუნა, მაგრამ ბნელეთის მოციქულთა ხელში დარჩა ფასდაუდებელი ნადავლი - „პირველი კაცის“ საჭურველი: ხუთი წმინდა ელემენტი, რომელთაგანაც ეს საჭურველი იყო დამზადებული, ნაწილობრივ დემონებმა შთანთქეს, ნაწილობრივ კი ბნელეთის სამყაროს უწმინდურ ელემენტებს შეერივნენ და ასე წარმოიქმნა ე. წ. ემპირიული ელემენტები. ყველაფერი, რაც კარგი, სასარგებლო და სასიკეთოა მათში, წმინდა ელემენტებისეულია, ყოველივე მავნე და უკეთური კი უწმინდური ელემენტებისგან იღებს დასაბამს. ასე, მაგალითად, ცეცხლისთვის ნიშნულია სითბო, სინათლე, გამწმენდი ძალა, მაგრამ ის, იმავდროულად, ყოვლისშთანთქმელიცაა; იგივე ითქმის სხვა ელემენტებზეც. ამრიგად, ბნელეთის ძალებმა თავისას მიაღწიეს და ნაწილობრივ დაეუფლნენ ღვთაებრივ სუბსტანციას, მაგრამ სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა ამით არ დამთავრებულა. „პირველი კაცი“ სიბნელის სამეფოს ფსკერამდე ჩავიდა, რათა უწმინდურ ელემენტთა ფესვები გადაეჭრა და, ამგვარად, გამრავლების საშუალება მოესპო მათთვის, რის შემდეგაც კვლავ დაუბრუნდა გადახდილი ბრძოლის ასპარეზს - სინათლის სამყაროს მიწას და თავის ანგელოზებთან ერთად ბნელეთის ელემენტებისაგან მის გაწმინდას შეუდგა.

უწინარეს ყოვლისა, საჭირო იყო სინათლისა და ბნელის ნაზავიდან გამოეყოთ წმინდა ელემენტები და სინათლის სამეფოსათვის დაებრუნებინათ ისინი. ამ მიზნით, თვით ნაზავისა და ბრძოლაში დატყვევებულ ბნელეთის ლაშქრის არქონტთა (თავკაცთა) ნაწილებისაგან „სიცოცხლის დედამ“ შექმნა ახალი სამყარო - ადამიანთა დღევანდელი საცხოვრისი. ემპირიული ელემენტები მიწის შესაქმნელ მასალად გამოიყენა, არქონტთა ნაწილს ტყავი გაადრო და ათი ცის თალად გადაჭიმა, ხოლო მათი მიწაზე მიმოფანტული ძვლები მთებად და კლდეებად იქცა. დანარჩენ დატყვევებულ არქონტებს ბორკილები დაადეს და იმის მიხედვით, თუ ვის რამდენი ნათელი ჰქონდა შთანთქმული, სინათლის სამეფოს სხვადასხვა სფეროს ცას მიაჯაჭვეს. შემდეგ წმინდა ცეცხლის ნაშთისაგან „სიცოცხლის დედამ“ შექმნა მზე, წმინდა წყლის ნაწილაკებისაგან კი - მთვარე და ორი ვეება ხომალდი, დღისით და ღამით რომ სერავენ ციურ ოკეანეს. ამნაირად შექმნილი სამყარო თითქოს ერთგვარი ხელოვნური მანქანაა, გამიზნული ნათლისა და ბნელის ნაზავიდან სინათლის ელემენტების გამოსაყოფად, მათს შესაკრებად და გასაწმენდად. ამ მიზნით ცის თალზე დამაგრებულია მარად მბრუნავი გიგანტური ბორბალი თორმეტი ვეება სათლითურთ (ზოდიაქოს თანავარსკვლავედები), რომლებიც ისრუტავენ უსასრულო სივრცეში მორიალე სინათლის ნაწილაკებს და განსაწმენდად მთვარის ზედაპირზე ღვრიან, ხოლო მთვარე მის მიერ გადარჩეულსა და სათანადოდ გადამუშავებულ ნაწილაკებს მზეს უგზავნის გაწმენდის პროცესის დასამთავრებლად. ამის შედეგად, მთვარე თანდათანობით რომ ივსება სინათლის ნაწილაკებით, თოთხმეტი დღის განმავლობაში იმატებს, ხოლო როცა მზეს უგზავნის მათ, დროის იმავე პერიოდის მანძილზე ნელ-ნელა ცხრება.

სამყაროული მანქანა ისე სრულყოფილად მუშაობდა, რომ სიბნელის სამეფო კატასტროფის წინაშე დადგა: ეტყობოდა, საერთოდ ვეღარ შეინარჩუნებდა სანუკვარ ნადავლს. მაშინ სატანამ „საყოველთაო მობილიზაცია“ გამოაცხადა. მისი ბრძანებით მაღალი რანგის ყველა დემონი თანაეყო თავის მეუღლეს, მათი ნაშიერნი კი ბნელეთის მთავარმა შთანთქა, რის შედეგადაც სატანის არსებაში კონცენტრირებული აღმოჩნდა მის მიერ შთანთქმულთა როგორც ბნელი, ისე ნათელი საწყისიც და ყოველივე ეს მან გადასცა

თავის მეუღლეს, რომელთან პირველი თანაყოფის შედეგად გაჩნდა ადამი, მეორე თანაყოფისას კი ევა მოევლინა ქვეყანას. აქედან იღებს დასაბამს ადამიანის მრჩობლი (ორადი) ბუნება: მის არსებაში ერთმანეთს ერწყმის სინათლის სამეფოს ნაშიერი სული თავისი სიწმინდით, სიკეთით და ბნელეთის ნაშიერი სხეული თავისი ხრწნილებით, სიბილწით, ვნებებით. პირველქმნილ ადამიანებს ბნელეთის სამეფოს არქონტებმა სამოთხეში მიუჭინეს ბინა, სადაც მათ შეეძლოთ ეგემათ ყოველი ხის ნაყოფი, გარდა ცნობადის ხისა. ადამი ერთხანს ინარჩუნებდა სიწმინდეს და უბიწოებას, მაგრამ ბოლოს აცდუნა ევამ, რის შედეგადაც ქედი მოიდრიკა ბნელეთის ძალთა წინაშე, თავისი სული სამუდამოდ დაუკავშირა მატერიალურ საწყისს და საუკუნო ტანჯვა-წამებისათვის გაწირა ადამიანთა ურიცხვი თაობა, კაცთა მთელი მოდგმა.

როგორ ესმოდათ მანიქეველებს სამყაროს ესქატოლოგიური ფინალი? კოსმიური პროცესი დასრულდება ერთმანეთში შერეულ ელემენტთა განცალკევებით, მაგრამ დასაბამიერი მდგომარეობის მთელი სისრულით აღდგენა მაინც შეუძლებელი იქნება: „პირველი კაცის“ მიერ ფესვებგადაჭრილი სიბნელის სამეფო ძველებურად ვეღარ იმძლავრებს და ვეღარც სინათლის სამეფოს დაემუქრება, მაგრამ ეს უკანასკნელი მთლიანად მაინც ვერ დაიბრუნებს ბნელეთის მიერ მიტაცებულ წმინდა ნაწილაკებს, რომელთა გარკვეული რაოდენობა ცოდვილთა სულების სახით განწირულია იმისთვის, რომ სამუდამოდ ბნელეთის ტყვეობაში დარჩეს, მაგრამ ეს იქნება შემაკავებელი ფაქტორი ბნელეთის ძალთა ბოროტებისათვის.

თუკი მანიქეველები მთელი ყოფიერების დასაბამად აღიარებდნენ ორ საწყისს, დროის თვალსაზრისით გამოყოფდნენ სამ ციკლს: წარსულს, რომელშიც ადგილი ჰქონდა სინათლისა და წყვდიადის სამეფოთა ურთიერთბრძოლას, აწმყოს, რომელშიც უშუალოდ ცხოვრობს კაცობრიობა და მომავალს, როდესაც ბოლო მოეღება განხეთქილებას. სამყაროს ისტორიის ამ სამ ციკლზე საუბარია ბევრ მანიქეურ წყაროში. ნეტარი ავგუსტინე მანიქეველი ფელიქსის წინააღმდეგ დაწერილ შრომაში მათ უწოდებს დასაწყისს, შუალედსა და დასასრულს. ერთ-ერთ ჩინურ ტრაქტატში ისინი გაფორმებულია შემდეგნაირად: 1. წარსული დრო - როდესაც არ იყო ცა და მიწა, არამედ

იყო მხოლოდ წარუვალი სინათლე და სიბნელე; 2. შუალედური დრო, როდესაც ბნელეთმა შთანთქა სინათლე, ხოლო სინათლეს მოუხდა ბნელეთისაგან თავის დაცვა, ამავე ციკლში სული მიისწრაფვის, გათავისუფლდეს სხეულისაგან; 3. მომავალი დრო - როდესაც დასრულდება გაყოფა, სინათლე კვლავ დაუბრუნდება სინათლეს, სიბნელე კი - ბნელეთს. აქ შესაძლებელია პარალელი მოქმედნოს ზოროასტრულ მოძღვრებას, რომელშიც, აგრეთვე, არსებობდა დროის სამ ციკლად აღქმა (Skiervo 2006: 35).

თავიანთი დუალიზმის გასამართლებლად მანიქეველები მკვეთრად მიჯნავდნენ ერთმანეთისაგან ბიბლიის ორ ძირითად ნაწილს - ძველსა და ახალ აღთქმას, რომელთაგანაც პირველს ბნელეთის მოციქულთა ქმნილებად მიიჩნევდნენ, ხოლო მეორეს - სინათლის სამყაროს კეთილი მეუფის ღვთაებრივ გამოცხადებად. მათი აზრით, ძველი აღთქმა დემონურობის ნიშნით იყო აღბეჭდილი და გასაგებია, ვინც იქნებოდა მასში გაცხადებული ღმერთი: რა თქმა უნდა, ბნელეთის მთავარი, რის დასტურადაც მანიქეველები გაფაციცებით დაეძებდნენ ძველი აღთქმის ტექსტში რელიგიურსა თუ ლოგიკურ შეუსაბამობებს და ყველა ხელსაყრელ შემთხვევაში ხაზგასმით აღნიშნავდნენ საღმრთო წერილისათვის დამახასიათებელ ანთროპომორფიზმს, ზნეობრივ ცნებათა პრიმიტიულ სიტლანქესა და სიმდაბლეს; ამნაირი მანიპულაციები მით უფრო უადვილდებოდათ, რომ მანიქეველები ხელაღებით უარყოფდნენ ძველი აღთქმის სიმბოლურ ხასიათს, არასდიდებით არ უნდოდათ, ელემენტარული ანგარიში გაეწიათ ენის ბუნებრივი ხატოვნებისათვის და თვით აშკარა მეტაფორებსაც კი ყოველგვარი ალეგორიულობისაგან განყენებულად, სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობით აღიქვამდნენ. ახალი აღთქმა სინათლის სამყაროს, კეთილი მეუფის ღვთაებრივ გამოცხადებად მიიჩნეოდა, მაგრამ სახარებისეულ იესო ქრისტეს არანაირი კავშირი არ ჰქონდა მათს წარმოდგენებთან იესო ქრისტეზე.

მანიქეიზმის ქრისტოლოგია იესოს სამ გამოვლინებას ცნობდა: 1. „იესო ბრწყინვალე“ - ანუ მაცხოვარი ნათლისა, რომელმაც დასაბამში მოუტანა ადამს „მხსნელი გნოზისი“; 2. ტანჯული იესო, რომელიც წარმოადგენს მატერიაში დატყვევებული სინათლის კრებით სახეს, ანუ იმ წმინდა ელემენტებს, რომლებითაც აღიჭურვა „პირველი

კაცი” ბნელეთის ძალებთან საომრად და რომლებიც ამ უკანასკნელებმა დაატყვევეს. ეს სტიქიონები მოიაზრებოდა, როგორც „პირველი კაცის” თანაარსნი, მისი სუბსტანციის უშუალო გაგრძელება და ამიტომაც ძნელი არ იყო, „ძეობის” ჰიპოსტასად დაესახათ ისინი. დემონების მიერ დატყვევებული სინათლის სტიქიონები (ანუ, მანიქეველთა ტერმინოლოგიით, „პირველი კაცის” ძე - იესო ქრისტე) მთელი სამყაროს - ციური სხეულების, ადამიანების, ცხოველების, მცენარეებისა და თვით ქვების სულად იქცა. მატერიაში დანთქმული სინათლის ნაწილაკები - აი, ვინ არის, მანიქეველთა კონცეფციით, „ტანჯული ქრისტე”; 3. „იესო მესია”, ანუ წინასწარმეტყველი და მოციქული, ძე ღვთისა, რომელმაც მოჩვენებითად მიიღო ადამიანური ბუნება და ეწამა ჯვარზე. იესო ქრისტეს ამ დოკეტისტურ გაგებას ჯერ კიდევ ადრეულ გნოსტიკოსებთან ვხვდებით. მაცხოვრის განკაცებაზე, როგორც ზმანებაზე, საუბრობდნენ მენანდრე, სატორნილი, ბასილიდე, კერდო და მარკიონი. იესო ქრისტეს ცხოვრების ისტორია, სხვა მოციქულთა მსგავსად, მანიქეველთა წარმოდგენით, რეინკარნაცია იყო მატერიაში სულის ჩამოსვლისა და კვლავ ამაღლების შესახებ (Wolfson 1976: 553).

მკვლევართა შორის გამოითქვა მოსაზრებები, რომელნიც ადასტურებენ მანიქეური იდეების შემცველი ძეგლების საქართველოსთან შორეულ კონტაქტებზე. ტურფანის კოლექციაში მოიპოვება თურქულენოვანი არაკი უფლისწულზე, რომელიც იმდენადაა მოწამლული ქადაგებებით, რომ სასურველი ქალიშვილი სამარეში მყოფი მიცვალებული ჰგონია. როდესაც იგი ფხიზლდება, აძრწუნებს საკუთარი საქციელი. ეს არაკი ნათელი მაგალითია მანიქეველებში არსებული სექსუალური ზიზღისა. ეს არაკი ყველა ქრისტიანული ვერსიიდან არის ამოღებული. დ. ლენგი გამოთქვამდა ვარაუდს ტურფანის კოლექციის არაკებზე, რომ ირანულ და მანიქეურ გადმოცემებში ბუდას აღიქვამდნენ მანიქეურად. ძველი ქართული ლიტერატურის განთქმული ძეგლი - „ბალავარიანი” არაა გამორიცხული აირეკლავდეს მანიქეურ ატმოსფეროს. არაბთა სახალიფოში ჰამდად აჯრადის მიერ მანიქეური ლიტერატურის ორდენის დაარსება საფუძველს უყრიდა არაბულ კულტურაში ინდო-ირანული ელემენტების გავლენის დამკვიდრებასაც. როგორც შენიშნავდა ა. კრიმსკი, მანიქეველობა თავს იჩენს სწორედ

ბუდისტური მოთხრობების ფალაურ ვარიანტში და შემდეგ არაბულში. აქედან გამომდინარე არაა გამორიცხული მანიქეური სამყარო ჩვენში „ბალავარიანის” გზითაც ყოფილიყო დაკავშირებული, ცხადია არაპირდაპირი კუთხით (ანდრონიკაშვილი 2004: 188).

§2.5. მანიქეიზმის კულტი

მანიქეიზმი, როგორც სისტემურად ჩამოყალიბებული რელიგია, ფლობდა განვითარებულ კულტმსახურებას, რიტუალების ერთობლიობას, განაჩინებდა მიმდევრებისათვის სავალდებულო ეთიკურ კოდექსს.

მანიქეველთა მორალი შესაბამისობაში მოდიოდა მათს თეორიულ მსოფლმხედველობასთან. ამ რელიგიის მიხედვით, ადამიანთა დანიშნულებაა, გადაარჩინონ თავიანთ თავში არსებული სინათლის ნაწილი. ადამიანს თავისი მოქმედებით ძალუძს შებორკოს ბოროტების გამოვლენა ან გზა გაუხსნას მას. ხშირ შემთხვევაში ადამიანი უადვილებს ბოროტებას გამარჯვებას და ამას ახორციელებს სულიერი რეგრესის ხარჯზე, რაც უზნეო და გარყვნილი ცხოვრების წესში გამოიხატება. კაცობრიობაში სინათლის ელემენტების მფლობელნი ადამისა და ევას ვაჟის - სეითის - შთამომავლებად ითვლებოდნენ. მათ ბნელეთის ძალებით მოცულ ადამიანებთან კონტაქტიც ეკრძალებოდათ. ნეტარი ავგუსტინეს ცნობით, თუკი მანიქეველი არამანიქეველს სამოწყალოდ მიაწვდიდა პურს, ეს, მათი აზრით, იმას მოასწავებდა, რომ „სინათლის ნაწილაკები” კიდევ უფრო ღრმად დანთქმულიყო მატერიის პირქუმ დილეგში („მანიქეველთა ზნეობისათვის” 15, 36).

მანიქეველთა რელიგიური იერარქია შემდეგნაირად გამოიყურებოდა: უმაღლეს იერარქიულ საფეხურზე იდგა ეკლესიის თავი, რომელიც თავდაპირველად მანის ერთ-ერთი მოწაფე იყო. მის შემდეგ მოდიოდა ეპისკოპოსთა რიგი. გადმოცემით, მანიმ

თვითონვე დანიშნა 72 ეპისკოპოსი. ეპისკოპოსი სათავეში ედგა რომელიმე ქვეყნის ან ქალაქის მანიქეველთა თემს. მას მოსდევდნენ პრესვიტერები. ისინი ზედამხედველობდნენ რელიგიური წეს-ჩვეულებების უბიწოდ დაცვას და განმარტავდნენ სარწმუნოებრივ საკითხებს. მეოთხე და მეხუთე იერარქიულ საფეხურს ქმნიდნენ საკუთრივ აღმსარებლები, რომელთაგან ერთნი რჩეულებად იწოდებოდნენ, მეორენი კი - მსმენლებად. რჩეულნი, ანუ იგივე სრულქმნილნი, ასკეტური ცხოვრების წესით გამოირჩეოდნენ. ისინი იღებდნენ მხოლოდ მცენარეულ საზრდოს, რომელიც სინათლის ყველაზე მეტ ნაწილს შეიცავდა. მათ ეკრძალებოდათ ხორცის ჭამა და ღვინის სმა ისევე, როგორც ქორწინება, მიწათმოქმედება, ვაჭრობა და, საერთოდ, საზოგადოებრივი საქმიანობა. ისინი ხშირად ქმნიდნენ მონასტრული ტიპის დამოუკიდებელ საცხოვრებლებს, სადაც მკვიდრდებოდნენ. „რჩეულთაგან“ განსხვავებით, „მსმენლებს“ შეეძლოთ, ღვინოც ესვათ და ხორციც ეჭამათ, ექორწინათ, ევაჭრათ და ყოველგვარ საზოგადოებრივ საქმიანობაში მიეღოთ მონაწილეობა.

მანიქეველები კულტის გარეგნული ფორმების მიმართ გულგრილობას იჩენდნენ. ისინი დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ რიტუალებს, ილაშქრებდნენ კერპთაყვანისმცემლობისა და მსხვერპლშეწირვის წინააღმდეგ. მათი წარმოდგენით, მანიქეიზმი იყო სპირიტუალური რელიგია, რომელშიც წამყვანი როლი გულსა და აზროვნებას ენიჭებოდა. აქედან გამომდინარე, ადამიანს ევალებოდა ძირითადი ყურადღება გადაეტანა შინაგანი სამყაროს გარდაქმნაზე, რაც ხსნის უპირობო გზად მიიჩნეოდა.

ყოველივე ზემოთქმული არ მიანიშნებს იმაზე, რომ მანიქეველებთან არ არსებობდა ღვთისმსახურების პრაქტიკული მხარე. მათი კულტი გნოსტიკოსთა აშკარა ზეგავლენას განიცდიდა. გნოსტიკოსებს ჰქონდათ რიტუალები, რომელთაც ჩვენთვის უცნობ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. მანიქეველებს, სხვა რელიგიათა მიმდევრების მსგავსად, ჰქონდათ საგანგებო შესაკრებელი შენობები, სადაც ლიტურგიული საჭიროებისთვის იკრიბებოდნენ. პირველი მანიქეური შესაკრებლები ჩვენს დრომდე არ შემორჩენილა. მანიქეველებს ჰქონდათ ორი სახის შენობა თაყვანისცემისთვის: ტაძრები

და მონასტრები, როგორც ამას ჩინური წყაროები ადასტურებს. ტაძრების გვერდით არსებობდა აგრეთვე საცხოვრებელი კომპლექსი, სადაც რჩეულებს თავშესაფრის პოვნა შეეძლოთ. მანიქეური ტაძრების ნანგრევები აღმოჩნდა ცენტრალურ აზიასა და ჩინეთშიც. ერთ-ერთი მანიქეური მონასტერი ხუთი დარბაზისგან შედგებოდა: ზოგი მათგანი წიგნებისა და ფრესკებისთვის იყო განკუთვნილი, ზოგიც - შეკრებებისა და სასწავლო პროცესებისათვის. აქვე აღმოჩნდა საკრალური დატვირთვის კვადრატული კვარცხლბეკი, ქრისტიანული ტაძრის წმინდა ტრაპეზის მსგავსი. ამავე მონასტრის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა მდიდარი ორნამენტებით შემკული წიგნები, ფერადი ნახატები და მანის სურათი, რომელიც ქებისა და დიდების ობიექტად აღიქმებოდა. ვინაიდან მანიქეური ტაძრები მდიდრულად იყო მოხატული, თვით მანის აღმოსავლეთში ჯადოქარი მხატვრის სახელი ჰქონდა. ამას მოწმობს IX საუკუნის სპარსელი პოეტის, რაბიას, ერთი ლექსის ფრაგმენტი: „ყოჩად ნიავო, გაქებ და გლოცავ, მანის ნახატის რომ გვატკობ ცქერით!“ (თოდუა 2004: 10).

მანიქეველთა რელიგიური რიტუალები ბევრ იდუმალ მომენტს შეიცავს. არამანიქეური წყაროები მათ ბევრ სიყალბესა და ცილისწამების მიზნით შექმნილ ამბებს მიაწერს. აქედან გამომდინარე, როდესაც მანიქეური რიტუალების გაცნობა გვსურს, უპირველესად მათს მონაცემებს უნდა დავეყრდნოთ. ზოგიერთი რიტუალი აღბეჭდილი იყო მაგიური ნიშნებით. მათი ენიგმატურობა გამოიხატებოდა ორგანოებში, სადაც ბუნდოვანებით მოცული მითების მისტერია თამაშდებოდა. მანიქეველები არ ფლობდნენ ნათლისღების რიტუალს წყლის საშუალებით, თუმცა წყალს, როგორც მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთ სტიქიას, ისინი იყენებდნენ, რაც ხელნაწერთა ინფორმაციით დასტურდება. ზოგ მანიქეურ ტექსტში ვხვდებით გამოთქმას „ნათლობა ზეთით“, რაც ზეთისცხების მნიშვნელობით უნდა გვხვდებოდეს. რჩეულთა შორის სრულდებოდა რიტუალი, როდესაც იღებდნენ განსაკუთრებულ საკვებს. მათი წარმოდგენით, ეს იყო გზა ღვთიურ სულთან მისაახლებლად. სხვაობა მანიქეურ და ქრისტიანულ ლიტურგიულ პრაქტიკას შორის იმდენად აშკარაა, რომ მათს მსგავსებაზე საუბარიც კი მიზანშეუწონელია (Puech 1999: 99).

მანიქეურ კულტში მუსიკა დიდ პატივში იყო. მუსიკის თანხლებით მიმდინარეობდა ბევრი რიტუალური მსახურება. მუსიკას ციური სამეფოს ექოდ მიიჩნევდნენ; მას სხეულისაგან სულის გამოყვანის ფუნქცია ეკისრებოდა, თითქოს მუსიკის მოსმენისას სული სხეულს წყდებოდა. ძირითად ინსტრუმენტებად გამოიყენებოდა ფლეიტა და ჩანგის მსგავსი შუააზიური სიმებიანი საკრავი. ხშირ შემთხვევაში მუსიკალურ ჰანგებზე ასრულებდნენ ჰიმნებს, რომელთაც იგივე ფუნქცია ენიჭებოდათ. ამ თავისებურ ფსალმუნებს შესრულების სპეციფიკური სისტემა ჰქონდა. ხმის ცვლის სისტემა მითითებული იყო ხელნაწერებში. აქვე იყო მინიშნება, რა დროს უნდა შესრულებულიყო კოლექტიური გალობა და როდის - ინდივიდუალური. ზოგი მეცნიერის ვარაუდით, მანიქეურ ტაძრებში შევხვდებოდით საგანგებო გუნდს, რომელშიც ერთი ასრულებდა სიმღერის ნაწილს, დანარჩენები კი აბოლოვდნენ. ძირითადი შემსრულებელი შედარებული იყო ადამიანს, რომელიც წნავდა კალათს, ხოლო სხვები კი მათ, ვინც ამ კალათში ყვავილებს აწყობდნენ. არსებობდა სხვადასხვა ტიპის საგალობელი. მათი ნაწილი სადიდებელი იყო, ნაწილი - სავედრებელი ხასიათის. დიდების ჰიმნები მიემართებოდა სინათლის მეუფეს, დიდებულ გონებას, პირველ ადამიანს, იესო ქრისტეს, მანის; არსებობდა სამგლოვიარო ჰიმნებიც. მანიქეველთა რიტუალებზე შეიმჩნეოდა ედესის ქრისტიანული ეკლესიის ბევრი ელემენტის ზეგავლენა. ცენტრალურ აზიაში მოპოვებული ილუსტრაციების ანალიზით ირკვევა, რომ სხვადასხვა რანგის მანიქეველი თავისებურ სამოსელსა და ვარცხნილობას ატარებდა (პიეში 1999: 595).

თავი II. ირანული რელიგიები საქართველოში

§1 ზოროასტრიზმი საქართველოში

ზოროასტრული იგივე მაზდეანური რელიგიის საქართველოში გავრცელების სხვადასხვა ფორმაზე უნდა გავითვალისწინოთ როგორც წერილობითი წყაროები (ისტორიული ქრონიკები, აგიოგრაფიული ძეგლები, ეპიგრაფიკა), აგრეთვე ნივთიერი კულტურა (ცეცხლის ტაძრების ნაშთები, სამარხები, გლიპტიკა). მანიქეიზმისგან განსხვავებით ამ რელიგიის ჩვენში გავრცელებასთან დაკავშირებით გაცილებით მდიდარი წყაროები გაგვაჩნია. ეს არცაა გასაკვირი. ზოროასტრიზმი გახლდათ რელიგია, რომელიც თავისი განვითარებისა და ძლიერების ხანას აღწევს სწორედ ახალი წელთაღრიცხვის III საუკუნიდან, ანუ იმ დროიდან, როდესაც ირანის სახელმწიფოს სათავეში მოდიან სასანიდური დინასტიის წარმომადგენლები. სასანიდურმა ირანმა თავის სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა რეფორმირებული ზოროასტრიზმი, რომლის ფესვებიც სპარსელებისა და მიდიელების უძველეს სარწმუნოებრივ ფესვებში იკარგებოდა.

ზოროასტრიზმის რეფორმატორულმა აღორძინებამ III საუკუნისთვის ირანის სივრცეში დაჩრდილა სხვა რელიგიების აღმავლობის საქმე. ასე მაგალითად, - ქრისტიანობა რომის იმპერიის პარალელურად ინტენსიურად ვრცელდებოდა ირანშიც. მოგვიანებით კი, მიუხედავად იმისა, რომ ირანის ქალაქებში ქრისტიანები კვლავ ცხოვრობდნენ, უფრო მეტიც, საკმაოდ მრავალრიცხოვანი თემები ყზავდათ ნესტორიანელებს და მონოფიზიტური მიმართულების დაჯგუფებებს, მათი ინტენსიური მოღვაწეობა ქვეყნის სოციალურ და კულტურულ ასპარეზზე უმნიშვნელო იყო. ანალოგიური სიტუაცია შეიქმნა საკუთრივ სპარსული წარმომავლობის გნოსტიკური რელიგიის - მანიქეიზმის შემთხვევაშიც. ეს ახალი ეკლექტიკური ტიპის რელიგია, რომელიც პირველი სასანიდების დროს აღმოცენდა, III საუკუნის 70-იანი

წლებიდან ეტაპობრივად ხდება დევნის ობიექტი. მანიქველები წარმატებას აღწევდნენ ირანის ფარგლებს მიღმა, განსაკუთრებით ცენტრალურ აზიაში.

ვერ ვიტყვით, რომ ზოროასტრიზმი სუფთა სპარსული ფორმით ყოფილიყო გაზიარებული ქართულ სინამდვილეში. იმ ცალკეულ შემთხვევებშიც კი, როდესაც ამ რელიგიის მიმართ სიმპატიას ამჟღავნებდა ქართული სამეფო კარი ან წარჩინებულთა ფენა, სახეზე უნდა გვექონოდა ზოროასტრიზმის იმგვარი ტიპი, რომელიც ადგილობრივ პაგანიკურ კულტებთან დიდ სიახლოვეს ავლენდა.

საქართველოში არსებობდა ხალხურ რწმენასთან შერწყმული ირანული წარმოშობის კულტი, რომელიც მნიშვნელოვანწილად იყო დაშორებული ზოროასტრიზმისგან და ენათესავებოდა ირანულ სახალხო რელიგიას (გამსახურდია 1989: 49).

მკვლევარები ყურადღებას ამახვილებდნენ სწორედ ამ მომენტზე, ე. წ. მაზდეანობის „ქართულ ვარიანტზე“, რომელიც ბუნებრივია არანაირად არ თავსდება ოფიციალური ზოროასტრიზმის ყალიბში.

ამ მხრივ მკვლევარები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ე. წ. დედოფლის მინდორზე აღმოჩენილ ზოროასტრული ტაძრის ნაშთებს, რომელიც ქართლში მაზდეანური კულტის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი არეალი იყო. ი. გაგოშიძე, რომელმაც გასული საუკუნის 70-იან წლებში აწარმოა დედოფლის მინდორზე არქეოლოგიური გათხრები, ვარაუდობდა, რომ აქ დაფიქსირებული გადამწვარი საკურთხეველი შესაძლოა მიანიშნებდეს მაზდაიზმის „ქართული ვარიანტის“ და სპარსული „ორთოდოქსალური ზოროასტრიზმის“ დაპირისპირების სურათზე (გაგოშიძე 1978: 46).

თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ ეს საკურთხეველი გადაიწვა ქრისტიანობის მომძლავრების ხანაში. აქ შესაძლებელია ადგილი ჰქონოდა ყრმათა მსხვერპლშეწირვის ტრადიციას. ეჭვს არ იწვევს, რომ აქვე უნდა ყოფილიყო ღვთაება ანაჰიტასთან დაკავშირებული კულტმსახურება. ქრისტიანებისთვის ასეთი რიტუალური სივრცე მიუღებელი იქნებოდა. ქრისტიანობის გარდა, ამგვარი კულტი ვერც მოზადთა სიმპატიას

ვერ დაიმსახურებდა. პირველ სასანიანთა ხანაში ისინი მძაფრად უტევდნენ სომხურ-პართიული ტიპის სინკრეტისტულ კულტებს. ამ ყველაფრის ნათელი დადასტურებაა ზოროასტრული რელიგიის რეფორმატორის, სამეფოს უმღლესი ქურუმის - კარტირის მოღვაწეობა, რომელიც აღიბეჭდა მისსავე წარწერებში. ნაყშე რუსტამსა და ნაყშე რაჯაბში აღმოჩენილი და გაშიფრული კარტირის წარწერები გვამცნობს, რომ ზოროასტრულმა რელიგიამ განმტკიცებისთანავე გააფთრებით შეუტია ირანსა და მისი გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში ქრისტიანებს, მანიქეველებს, წარმართებს. ამავდროულად მოხდა ზოროასტრულ რელიგიაში იერარქიული საფეხურების მოწესრიგება, ავესტას ტექსტის სისტემატიზაცია, ცეცხლის ტაძრების მშენებლობა (Фрай 2002: 300).

მიუხედავად იმისა, რომ IV საუკუნიდან ქრისტიანობა მეფე მირიანის მიერ ოფიციალურ რელიგიად ცხადდება და ამ დროიდან მოყოლებული ქრისტიანული ეკლესია აქტიურად იბრძვის წარმართი ქართველების გაქრისტიანებისთვის, ირანში სასანიდების ბატონობის პარალელურად ჩვენში აღინიშნება ზოროასტრული რელიგიის აქტივობა. ეს ყველაფერი სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებულად ვლინდებოდა. ქართლში მოქმედებდა რამდენიმე ძლიერი ზოროასტრული კულტმსახურების ცენტრი, მათ შორის მცხეთაში. ამას გარდა საისტორიო წყაროები ასახელებენ აქ მოღვაწე კულტის მსახურებს, რომლებიც მაზდეანური რელიგიის იერარქიაში დაწინაურებული პირები იყვნენ. მათ აღსანიშნავად ქართულენოვან ქრონიკებში სხვადასხვა ტერმინი გამოიყენება და ამის შესახებ ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ. საინტერესოა თუნდაც მეფე მირიანის მოღვაწეობა. ქმინდა ნინოს მისიონერული მოღვაწეობის დაწყებამდე მირიანი ეთაყვანება, როგორც კერპებს (ქართული პაგანისტური პანთეონი აშკარად ირანულ ფესვებს ავლენს), აგრეთვე ცეცხლთა დაკავშირებულ კულტსაც. ეს ფაქტი ალბათ შემჩნეული ჰქონდათ მობედებსაც, თუმცა მეფესთან ისინი მშვიდობიან ურთიერთობაში იყვნენ. მეფესთან დაახლოებულ პირად მოჩანს მთავარი მოგვი - ხუარა, ნანა დედოფლის დედის ძმა, რომელიც უნდა ყოფილიყო ქართლის მთავარი მოზადი. მისი სახელი აშკარად უკავშირდება საშუალო სპარსულ - xvar-ს (ანდრონიკაშვილი 1966: 510).

იმ დროს, როდესაც ირანის სათავეში სასანიდები მოდიან (224 წ), საკუთრივ ზოროასტრიზმში აშკარად შეიმჩნევა ქაოტური პერიოდი. კარტირის რეფორმებმა სწორედ ამ რელიგიის სისტემატიზაციას და კონსოლიდაციას შეუწყო ხელი. თუმცა აღსანიშნავია, რომ ზოროასტრულ იერარქიაშიც იყო ერთგვარი მოუწესრიგებლობა, უფრო სწორედ შეიმჩნეოდა ორი სხვადასხვა მიმართულების ტრადიცია კულტმსახურებაში. ამ მოსაზრებას მეცნიერებაში ყავს როგორც მომხრეები, აგრეთვე მოწინააღმდეგეებიც. თუ ამ ფაქტს სარწმუნოდ მივიჩნევთ საინტერესოა რა კუთხით აისახა საკუთრივ ეს განსხვავებული ტრადიციები ქართლში გავრცელებულ მაზდეანობაზე: უფრო მართებულად რომ ვთქვათ - ჩვენთვის საინტერესოა ქართლში მოღვაწე მაზდეანი სასულიერო პირები რომელ მიმართულებას უნდა ყოფილიყვნენ ამოფარებულნი?!

ირანის ჩრდილოეთით - ისტორიული მიდიის ტერიტორიაზე გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ცეცხლის კულტი, რომელსაც ემსახურებოდნენ მიდიელი მოგვები. ისინი თავდაპირველად, სავარაუდოდ უნდა ყოფილიყვნენ ერთ-ერთი მიდიური ტომის შვილები და ფლობდნენ სასულიერო წოდების პრივილეგიებს. მათ თავიანთ ლეგენდარულ წინაპრად მიაჩნდათ მეფე მანუჩიჰრი. როდესაც ზოროასტრიზმმა დაიპყრო დასავლეთის მხარეები, მოგვები იქცნენ ამ რელიგიის სულიერ მოძღვრებად (Christensen 1944: 116).

რაც შეეხება კულტმსახურების მეორე შტოს - ჰერბადებს, ისინი იყვნენ უძველესი იერარქიული წარმომავლობის და მათი რიტუალური სისტემა აღმოცენდა აქემენიდების სამშობლოში - ირანის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში - ფარსის პროვინციაში.

ს. ვიკანდერმა მეოცე საუკუნის 40-იან წლებში წამოაყენა დებულება, რომლის თანახმადაც მოზადები და ჰერბადები ერთმანეთისგან გამიჯნულად უნდა მიჩნეულიყვნენ. ამ აზრს გამოეხმაურა ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი - რიჩარდ ფრაი. მისი თვალსაზრისით, მხოლოდ მცირეოდენი განსხვავება შეინიშნება მოგვებისა და ჰერბადების ტრადიციებში, მაგრამ არც ისე პრინციპული (Фрай 2002: 282). ვიკანდერის თეორიას გაზვიადებულად და არადამაჯერებლად მიიჩნევდა აგრეთვე ნ.

პიგულევსკაია (Пигулевская 1956: 325). მათგან განსხვავებით რ. ცენერი ნაშრომში: „ზარვანი: ზოროასტრული დილემა” (ოქსფორდი 1955) დაწვრილებით განიხილავდა ამ პრობლემას, აგრეთვე სომხურ ისტორიულ წყაროებს (ელიმე, ეზნიკ კოლბელი) და თვლიდა, რომ უნდა ყოფილიყო მოგვთა ორი სკოლა: ჩრდილოეთის (პართული) და სამხრეთის (სპარსული) (Zaehner 1955: 29).

სასანიანთა ხანაში (დაახლოებით III საუკუნიდან), იწყება მოზადთა და ჰერზადთა ურთიერთში აღრევის პროცესი. ამას თან მოჰყვა ავესტას ცალკეული ნაწილების სისტემატიზაცია, აგრეთვე მკაცრი ღონისძიებები როგორც ერეტიკოსთა, ისე სხვა სარწმუნოების აღმსარებლების მიმართ. ამ რეფორმის შედეგად მოხდა საკუთრივ ზოროასტრული რელიგიის კონსოლიდაცია, ერთიან სიბრტყეზე განთავსება. შაპურ II-ის (309-379) ზეობისას ავესტა, როგორც საკრალური ტექსტი ორიენტირის მაჩვენებელია მაზდეანებისთვის. ნელ-ნელა ჩაისახება ის პროცესები, რაც მოგვიანებით ზარვანის, ვერეთრავანას და ანაჰიტას დამოუკიდებლად თაყვანისცემის წინააღმდეგ გატარდება (Widengren 1965: 257).

სპეციალურ ლიტერატურაში (Wikander 1944; Бойс 2003) მიჩნეულია, რომ სასანური პერიოდის მოზადები არიან მიდიელი მოგვების სულიერი მემკვიდრეები. ისინი მაგიაში, ასტროლოგიასა და თეურგიაში განსწავლული ადამიანები არიან. სასანიდების დროს მათ ერთგვარი პოლიტიკური დავალებაც კი დაეკისრათ. ძნელი სათქმელია, თუ როდის გაცვალეს მათ ძველი ირანული ტრადიცია ზოროასტრიზმში. თუმცა ცხადია, რომ მესამე საუკუნეში ისინი უკვე გვევლინებიან ზოროასტრული ტრადიციის აღმსარებლებად. მოზადები ირანში არ უნდა ყოფილიყვნენ „ზოროასტრული რეფორმის” გამტარებლები. ისინი თუმცა ტრადიციონალისტები იყვნენ და რეალიზმის პოზიციებზე მდგომი პოლიტიკოსები, მაგრამ არა რეფორმატორები. ამ საკითხში მათ უდაოდ აკლდათ შემოქმედებითი მიდგომა (Wikander 1944: 206). ჰერზადებთან მათი აღრევის შედეგად ირანში არსებობდა სამი ყველაზე დიადი კერა - წმინდა ცეცხლის თაყვანისცემისა. ერთ-ერთი მათგანი კი

გახლდათ სწორედ მიდიის ტერიტორიაზე ქ. განძაკში. ეს იყო წმინდა ცეცხლი - ადურ ვიშნასპი (Бойс 2003: 181).

მართალია ირანული ეპიგრაფიკის მიხედვით ზოროასტრული რეფორმის ტალღამ (კარტირის წარწერები) III საუკუნის ქართლის სამეფოზეც გადაიარა, მაგრამ ეს არ უნდა ყოფილიყო ამ რელიგიის ოფიციალური დოქტრინის ტრიუმფი ჩვენში. ქართულ სივრცეში გავრცელებული მაზდეანობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ უნდა ყოფილიყო ერთგვარი ხალხური ირანული რელიგიური წარმოდგენების, ოფიზიალური ზოროასტრიზმის და ადგილობრივი პაგანისტური კულტების ნაზავი. ამას მოწმობს მითრას, ვერეთრაგნას და ანაპიტას კულტების საკმაოდ თვალშისაცემი არსებობა იბერიაში (მითრას კულტი უძლიერესი იყო დასავლეთ საქართველოშიც). ამის ნათელი დადასტურებაა ქართული ონომასტიკონიც. მიდიური წარმოშობის მოზადები ვერ იქნებოდნენ ქართლში რაიმე სერიოზული რეფორმის გამტარებლები. ამგვარი აქტიურობა მათ ირანშიც არ ჰქონდათ.

ეს ყველაფერი უფრო ნათელი გახდება თუ გავითვალისწინებთ ადრეული სასანიდების პერიოდში ზოროასტრიზმის მდგომარეობას. უკვე თქვა და კვლავ ვიმეორებთ, რომ საკუთრივ ირანულ სამყაროში ზოროასტრიზმი ამ ეტაპზე გადის რეფორმებს. კარტირის ქმედებები უფრო პრაქტიკული და სადამსჯელო ოპერაციების სურათზე მიაწვდებენ. რელიგიას ჭირდებოდა გაცილებით ღრმა რეფორმები, რაც გამოიხატებოდა კალენდრის, ცალკეული ღვთაებების, ღვთისმსახურების, საკულტო ადგილების, იერარქიული სტრუქტურის მოწესრიგებაში.

სასანიდების პერიოდამდე არ არსებობდა ერთიანი ორთოდოქსული ხაზის ზოროასტრიზმი. ეს უნდა ყოფილიყო განმაპირობებელი იმისა, რომ საქართველოში უძველესი ცეცხლის ტაძრები თავისებურებებით ხასიათდებიან. ხოლო როდესაც იზადება კითხვა რომელი ირანული ღვთაებებისადმი მიძღვნილი ეს ცეცხლის საკულტო ნაგებობები პასუხის გაცემა გაცილებით რთულია (ნარიმანიშვილი; ხიმშიაშვილი 1993: 112).

IV საუკუნის 70-იან წლებში ამ რეფორმების პირველი დიდი ნაწილი უნდა დასრულებულიყო. შაპურ II-ის (309-379) მეფობის დროს ასპარეზზე გამოდის ცნობილი იერარქი - ათურპატ ი მაჰრასპანდანი. მნიშვნელოვანია მისი ღვაწლი და საქმიანობა ორთოდოქსული ზოროასტრიზმის განმტკიცებისთვის. თუმცა მაზდეანობა იმხანად ძლიერ შერბილებული უნდა ყოფილიყო ზარვანიზმით და ანაჰიტას კულტით. ზარვანიზმი მოხერხებულად გამოიყენა ზოროასტრიზმმა და წარმოდგენები დროის განუსაზღვრელ ღვთაება - ზარვანაზე შეუერთა მაზდეანურ თეოლოგიას. ასე მივიღეთ ზარვანისტული მითების და კულტის განახლება ზოროასტრულ ჭრილში. საინტერესოა რომ ზარვანს, როგორც ღმერთის აღმნიშვნელ სიტყვას მანიქეველებიც იყენებდნენ (Бойс 2003: 164).

IV საუკუნიდან ქართლში მტკიცედ მკვიდრდება ქრისტიანობა. მირიანის ზეობიდან მოყოლებული შეიმჩნევა ახალი რელიგიის გავრცელება ქართველ წარმართებში. ქრისტიანობა ეტაპობრივად ხდება ახალი სულიერი იარაღი დამპყრობთა რელიგიების წინააღმდეგ. ქართლის სამეფოზე ზეგავლენის შესანარჩუნებლად სასანიდები უკვე ახალი პრობლემის წინაშე დგებოდნენ: ეს იყო ქრისტიანული ეკლესიის მზარდი როლი ქართველთა სახელმწიფოებრივ და სულიერ ცხოვრებაში.

V საუკუნის 40-იანი წლებიდან საქართველოსა და ირანის ურთიერთობების ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო. ამ პერიოდიდან ირანის სამეფო კარმა წამოიწყო საკმაოდ აქტიური და ამავე დროს აგრესიული პოლიტიკის გატარება სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების და მათ შორის, ქართლის მიმართ. ირანის პოლიტიკური მიზნები მაქსიმალური და ამავე დროს ძნელად მისაღწევიც იყო. ირანის სამეფო კარი შეეცადა მთლიანად მოესპო ის შინაგანი დამოუკიდებლობაც კი, რაც შერჩენილი ჰქონდათ კავკასიის ქვეყნებს და ისინი ექციათ ირანის რიგით პროვინციებად. აღნიშნული მიზნის მისაღწევად მათ გადაწყვიტეს არაირანული სამყაროსაგან ამ ქვეყნების იზოლაცია, მათი კულტურის, ყოფისა და რელიგიის ტრანსფორმაცია ირანულ ყაიდაზე და მოსახლეობის სრული ასიმილაცია. ირანის სამეფო კარს აღნიშნული გეგმის განხორციელება თანმიმდევრულად ჰქონდა მოფიქრებული. თავდაპირველად მათ შემოიღეს საკმაოდ

მძიმე სამხედრო ბეგარა და გაზარდეს გადასახადები. შეღავათი ეძლეოდათ მხოლოდ მათ, ვინც ნებაყოფლობით უარს იტყოდა საკუთარ ეროვნებაზე, ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებლობაზე და მიიღებდა მაზდეანობას (ბრაგვაძე 2010: 8).

ზოროასტრული იერარქიის წარმომადგენლები განსაკუთრებულ აქტიურობას ქართლში სწორედ ამ პერიოდიდან იწყებენ. ქართული მატიანეს თქმით - „დაიპყრეს ქართლი სპარსთა და განრყუნეს ეკლესიანი, და დამალეს ჯუარები ქართველთა. და ყოველთა შინა ეკლესიათა ქართლისათა ცეცხლის მსახურთა სპარსთა აღაგზნეს ცეცხლი” (ლეონტი მროველი 1955: 129).

ლაზარე ფარპეცის ცნობით, ქართლში, სომხეთსა და ალბანეთში წარმოგზავნილ მოგვებს უნდა გაეხსნათ სკოლები და ესწავლებინათ ზოროასტრიზმი არა მხოლოდ დიდებულთა, არამედ აზატებისა და უბრალო მიწისმოქმედთა ოჯახებისთვის. მათ უნდა გაევრცელებინათ აგრეთვე ირანული ზნე-ჩვეულებანი, მაგალითად ქორწინების, დასაფლავების წესები და სხვა (ჯანაშია 1958: 124).

მოგვებს ახლა ესაჭიროებოდათ სკოლები, რათა მოემზადებინათ მაზდეანური თეოლოგიისთვის ადგილობრივი მოსახლეობიდან შერჩეული კადრები. ნელ-ნელა მოგვებს საკუთარი მრევლი უნდა გასჩენოდათ ქართლის საზოგადოების მაღალ ფენებშიც.

ზოროასტრული ექსპანსიის ნათელ სურათს გვიხატავს მეფე ვახტანგ გორგასლის (დაახლ. V ს. 40-იანი წწ - 502) ეპოქა.

ვახტანგის გამეფების ჟამს, როდესაც მისმა დედამ, დედოფალმა საგდუხტმა შვილისათვის ტახტის შენარჩუნებისა და მშვიდობის დამყარების მიზნით თავისი მამის - ირანის დიდმოხელის, რანის ერისთავის ბარზაბოდის მეშვეობით დიპლომატიური მოლაპარაკება აწარმოა შაჰის კართან. სასანიანთა ხელისუფლებამ შეთანხმების მთავარ პირობად ცეცხლმსახურებისათვის ქრისტიანობის თანასწორი უფლებები მოიპოვა. „იძულებით არცა-ვის ქართველსა სხუასა დაგაგდებინებ სჯულსა ქრისტესსა არამედ მივეგზავნე ცეცხლისმსახურნი ქალაქსა თქუენსა და იყვნენ მუნ ეპისკოპოსნი მათ ზედა სჯულისა ჩუენისანი”. ირანის ხელისუფლება ფაქტიურად მაზდეანობის პროპაგანდის

თავისუფლებას მოითხოვდა „ვინცა ქართველთა ნებითა თვისითა აღირჩევდეს სჯულსა ჩუენსა, ნუ აყენებთ“. მიღწეული შეთანხმების თანახმად „ბარზაბოდ წარმოგზავნა ცეცხლის მსახურნი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოსად ბინქარან, და დასხდეს მოგუთას“ (ჯუანშერი 1955: 204).

ამგვარად, მოგვთას, მცხეთის ერთ-ერთ უბანში ზის „ბინქარან ეპისკოპოსი“, რომელსაც აქ თავისი მსახურნი ჰყავს და ეს ბინქარანი ეწევა თავისი რელიგიის პროპაგანდას: „ბინქარან ეპისკოპოსი ცეცხლის-მსახურთა ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვისსა“ და მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში ამ პროპაგანდას შედეგიც ჰქონდა - „შეერია ქართლს წვრილსა ერსა ცეცხლის-მსახურება“. ქართლის არც საერო (მეფე) და არც საეკლესიო (ქრისტიანი ეპისკოპოსი) ხელისუფლებას ამის წინააღმდეგ ბრძოლის უფლება არა აქვს (ლორთქიფანიძე 1979: 77).

არსებობს ვარაუდი, რომ „ბინქარან ეპისკოპოსი“ უნდა იყოს „ქართლის მოქცევის“ გლონოქორ მთავარეპისკოპოსი, რომელიც „ერისთავადცა იყო ბარზაბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და ერეთს“ და რომელიც, წყაროს რატომღაც ქრისტიან ეპისკოპოსთა რიცხვში მოუქცევია (კეკელიძე 1955: 390).

მიუხედავად იმისა, მართებულია თუ არა ვარაუდი ბინქარანისა და გლონოქორის იგივეობის შესახებ, ფრიად ნიშანდობლივი ფაქტია ცნობა „ცეცხლმსახურთა ეპისკოპოსისათვის“ მაღალი საერო თანამდებობის შეთავსების შესახებ. აღნიშნული გარემოება ქართლში „ცეცხლმსახური ეპისკოპოსის“ პოზიციების გაძლიერებას უნდა ისახავდეს მიზნად. სასულიერო პირთა მისწრაფება საერო ძალაუფლებისაკენ უცხო არ არის სასაზღვრო ირანის ისტორიაში (Widengren 1965: 260). ბინქარანს ქართლში ქრისტიანი მღვდელმთავრის ტოლი მდგომარეობა უკავია, როდესაც მეფე ვახტანგი სამეფო საბჭოს იწვევს დიდი მნიშვნელობის სახელმწიფო საკითხის გადასაწყვეტად, მემატიანეს თქმით დაჯდა მეფე მაღალ საყდარზე და მასთან ერთად „ჯუანშერ სპასპეტი და ორნივე ეპისკოპოსნი (ე. ი. ქრისტიანი და მაზდეანი) დასხდეს საყდარსვე“. მეფე ვახტანგი შეწუხებულია, „რამეთუ შემორეოდა ქართლს ცეცხლისმსახურება“, მაგრამ „მძლავრებისაგან სპარსთასა ვერ იკადრებდა გამოცხადებად“. ამრიგად, ქრისტიანობას

და მაზდეანობას ამ დროის ქართლში ერთნაირი მდგომარეობა აქვთ. ორივე კანონით დაშვებული რელიგიაა და არც ერთის დევნა არ შეიძლება. ქრისტიანი და ზოროასტრელი იერარქი სამეფო კარზე ოფიციალურად ერთნაირი პატივით სარგებლობენ (ლორთქიფანიძე 1979: 79).

ბინქარანის მისონერულ მოღვაწეობას, როგორც ჩანს, დიდი წარმატება უნდა ჰქონოდა თავიდან. სხვაგვარად იგი ვერ დაიმსახურებდა ეპიტეტს - „მაცდური“. იგი თავის საქმიანობას ტრაგიკულად დაასრულებს მაშინ, როდესაც ვახტანგ მეფე იწყებს სამარ სამზადისს. ბუნებრივია, ცეცხლმსახურნი უკვე განიხილებიან როგორც ირანის იდეოლოგიური დივერსიის იარაღნი.

IV-VI საუკუნეების განმავლობაში ზოროასტრული რელიგიის კერები - ცეცხლის ტაძრები მოქმედებდა არა მარტო დედაქალაქებში - მცხეთასა და თბილისში, რაც გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ ქალაქური მოსახლეობის სიჭრელეს და იმას, რომ თბილისი IV საუკუნიდან ირანის შაჰის ნაცვლის - ჯერ პიტიახშის, შემდეგ მარზპანის რეზიდენცია იყო, არამედ პროვინციაშიც. შიდა ქართლის ცენტრში, სოფელ ნიქოზში, რომელიც სულ ოციოდე კილომეტრითაა დაშორებული დედოფლის მინდორს, მხოლოდ მეხუთე საუკუნის ბოლოს ჩაახშო ვახტანგ გორგასალმა „საგზებელი ცეცხლისა“ და შეურაცხჰყო იგი სპარსთაგან წრომში ჯვარცმული წმ. რაჟდენის ნეშტის დაკრძალვით. შიდა ქართლში VI საუკუნის შუა ხანებშიც ყოფილა ზოროასტრელთა ბუდე: ირანის შაჰის მიერ ქართლის მმართველად წარმოგზავნილმა მარზპანმა თავის რეზიდენციად აირჩია რატომღაც ქალაქი რეხა, რომელიც მდებარეობდა შუა ქართლში, მდინარე რეხულას ხეობაში. სწორედ იქ მიჰგვარეს მასდასასჯელად აბიბოს ნეკრესელი (გაგოშიძე 1999: 62).

ქართლში მოგვების პრივილეგიებზე მიაწინებდა კ. ცინცაძეც თავის ნაშრომში - „იბერიის ეკლესია სასანიანთა პერიოდში“: „საქმის ამგვარი შემოზრუნებისას, მოგვები, რომლებიც ძლივს შეეგუენ საქართველოს თავისებურებებს, უკანა პლანზე უნდა გადასულიყვნენ. მაგრამ მათ, როგორც ცნობილია, მაინცდამაინც არ უყვარდათ ჩრდილში ყოფნა. ისინი ყოველთვის ძალაუფლებისაკენ ისწრაფოდნენ, რისი მიღწევაც

ვერ შეძლეს მათ, განსაკუთრებით სახელმწიფო რელიგიად ქრისტიანობის გამოცხადების შემდეგ, ამის გამო მათ ერთი გზა დარჩენოდათ: გადაქცეულიყვნენ სპარსეთის ჯერ ფარულ, შემდეგ კი აშკარა აგენტებად, ისინი თვალ-ყურს ადევნებდნენ ამიერკავკასიის სახელმწიფოთა პოლიტიკას. ამ დროიდან მოგვთა მდგომარეობა საქართველოსა და სომხეთში ისევ მტკიცდება: ისინი თითქმის უცხოელ ელჩებად გადაიქცნენ მეფეთა კარზე. მათ მიატოვეს თავიანთი რელიგიის მსახურება და ხელი მიჰყვეს პოლიტიკას. ახლა ისინი ქართველებს „არიმანიტ“ როდი აშინებდნენ, არამედ „მეფეთა მეფით“ და „მზისა და მთვარის ხმით“. ყოველივე ამას დაერთო ბიზანტიელ პოლიტიკოსთა უტაქტო საქციელი, დათანხმდნენ რა 390 წელს სომხეთის გაყოფაზე სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის. ამ გამოყოფამ გამოიწვია სპარსელთა მიერ ჯერ აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობა, შემდეგ კი მათი შეჭრა დასავლეთ საქართველოში, საიდანაც ისინი გამოძევებულ იქნენ VI საუკუნეში, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველო მათ ხელში დარჩა კიდევ რამდენიმე ხანს.

ასეთი პოლიტიკური ვითარებისას თითქოს გასაკვირია, რომ საქართველოს მესვეურნი არ მიმართავდნენ გადამჭრელ ზომებს მოგვთა წინააღმდეგ. გასაკვირია ისიც, რომ ყველაზე დიდი და კეთილშობილი მეფენი, ვარაზ-ბაკური, თრდატი და ვახტანგ გორგასალი საქართველოდან არ აძევებდნენ მოგვებს. ისინი მხოლოდ პოლიტიკური მანევრებით კმაყოფილდებოდნენ, რათა არ დაეტეხათ თავს „მზისა და მთვარის ძმის“ რისხვა, რასაც შესაძლოა, ქვეყნის აოხრება მოჰყოლოდა. მამა-პაპათა ტახტზე ასვლისას, ვახტანგ გორგასალმა მთავარი მოგვი უფლებრივად თითქმის გაუთანაბრა ქრისტიან მთავარეპისკოპოსს. მან მოგვნი მარჯვნიდან და მარცხნიდან მოისვა, მაშინ, როდესაც დიდებულები და სპასპეტნი მისგან მოშორებით ისხდნენ. ამგვარი მოქმედებისას ვახტანგს შესანიშნავად ესმოდა, რომ თავსაც იტყუებს და სხვებსაც ატყუებს, მაგრამ კიდევ უფრო კარგად ესმოდა პოლიტიკური მანევრის საჭიროება” (ცინცაძე 1987: 128).

V საუკუნის მეორე ნახევარში, ირანის მეფე - იეზდიგერდ II-ის (438-457) დროს ირანის დამოკიდებულება ქრისტიანული ეკლესიის მიმართ ძირფესვიანად შეიცვალა. ამ დროისთვის ირანში საკმაოდ მყარადაა ქტეზიფონის საკათალიკოსო, ფეხს იკიდებენ

ნესტორიანელებიც. მნელია გადაჭრით ვთქვათ, რატომ შეცვალა რელიგიური პოლიტიკა ასე რადიკალურად ირანმა. უფრო სავარაუდოა, რომ ირანის პოლიტიკური და რელიგიური წრეები მიიჩნევდნენ, რომ მათ შედარებით ლოიალურ დამოკიდებულებას სხვადასხვა ქრისტიანული ერესების მიმართ სასურველი შედეგი არ მოჰქონდა და თავის მხრივ, ვერც ეს ცალკეული ერეტიკული დაჯგუფებები ვერ ეწინააღმდეგებოდნენ ორთოდოქსულ ქრისტიანობას ისეთი ძალით, როგორც ეს თავდაპირველად იყო ჩაფიქრებული. ამიტომ ირანის პოლიტიკა უფრო მიზანმიმართული და ხისტი გახდა და მთავარ მიზნად იქცა მაზდეანობის ძალისმიერი მეთოდებით გავრცელება მოსახლეობაში. ამ მიზნის მისაღწევად ირანის მთავარ საყრდენად უნდა ქცეულიყო მათ მიმართ შედარებით ლოიალურად განწყობილი დიდებულთა ფენა, რომელიც ჯერ თვითონ აღიარებდა ზოროასტრულ კულტს, ხოლო შემდეგ საკუთარ ქვეშევრდომებს აიძულებდა მის აღმსარებლობას. სწორედ ამ ვითარებაში მიიღეს მაზდეანობა ქვემო ქართლის პიტიახშმა - არშუშამ და მისმა ოჯახმა. შემორჩენილი და ჩვენამდე მოღწეული წერილობითი ცნობების მიხედვით შეგვიძლია დაბეჯითებით ვიფიქროთ, რომ სწორედ პიტიახში არშუშაა პირველი დიდებული, რომელიც ქტეზიფონში ეახლა შაჰს, მაზდეანობა აღიარა და დაპირდა, რომ მთელ თავის ოჯახს და ქვეშევრდომებსაც აიძულებდა ანალოგიურად მოქცეულიყვნენ. იეზდიგერდ II-ემ არშუშას თან გამოაყოლა ცეცხლთაყვანისმცემელი მოგვები, რომლებსაც დიდი მისია ეკისრებოდათ. მათ უნდა დაეხურათ ქრისტიანული ეკლესიები, მათთვის ჩამოერთმიათ საეკლესიო სიმდიდრე და გადაეცათ ირანის სამეფო ხაზინისათვის, უნდა შეევიწროებინათ სამღვდელოება და მაქსიმალურად აღმოეფხვრათ ქრისტიანობა. მოგვებს უნდა დაეარსებინათ სკოლები და გაეგრძელებინათ მაზდეანური წეს-ჩვეულებები (ბრაგვაძე 2010: 10).

ვახტანგ გორგასლის მიერ წარმოებული ბრძოლები ირანის წინააღმდეგ საბოლოო ჯამში გულისხმობდა მაზდეანური სარწმუნოების შესუსტებას და ქრისტიანობის სრულ გამარჯვებას. გარდა აქტიური საბრძოლო ქმედებებისა, ვახტანგ გორგასალი სხვა მხრივაც იღწოდა ქრისტიანობის ტრიუმფალური წინსვლისთვის (ავტოკეფალიის მოპოვება, საეპისკოპოსო ცენტრების დაარსება, ტაძრების მშენებლობა). მართალია 482-

484 წლების აჯანყება ირანელების წინააღმდეგ ამიერკავკასიის ხალხთა სამხედრო დამარცხებით დასრულდა, მაგრამ თვით ირანში დატრიალებულმა მოვლენებმა (მეფის დაღუპვა, ბრძოლა ტახტისთვის) და ალბათ იმ დიდმა წინააღმდეგობამაც, რასაც ირანი აქ წააწყდა, აიძულა ახალი შაჰი - ბალარში (484-488) მნიშვნელოვან დათმობებზე წასულიყო. შაჰის ხელისუფლება ხელს იღებს ქრისტიანების დევნაზე. ალბანეთში აღდგენილ იქნა მეფის ხელისუფლება, სომხეთის აჯანყების მეთაური ვაჰან მამიკონიანი შაჰმა სომხეთის მარზპანად დანიშნა. ქართლშიც მდგომარეობა გაუმჯობესდა (ლორთქიფანიძე 1979: 86).

V-VI საუკუნეების განმავლობაში აჯანყებები ირანის წინააღმდეგ თავის თავში მოიცავდა ქრისტიანობის მხრიდან ანტიმაზდეანური კამპანიის წარმოებასაც. ამ მხრივ სრულიად უნიკალურია 523 წლის აჯანყება. სწორედ ამ წელიწადს ქართლის მეფე გურგენს ირანის შაჰმა კავად I-მა (მეფობდა 488-496 და 499-531 წლებში) შემოუთვალა, რომ მთელი მოსახლეობა მაზდეანურ წეს-ჩვეულებაზე გადასულიყო და ყველაფერში ისე მოქცეულიყვნენ, როგორც ეს ირანელებში იყო მიღებული. მიცვალებულებიც კი მიწაში არ დაემარხათ, არამედ ფრინველებისა და ძაღლებისათვის გადაეგდოთ.

პირადად ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საინტერესოა საკუთრივ კავადის მიერ მაზდეანური პროპაგანდის გაძლიერების საწყისი. ეს გახლავთ მეექვსე საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისი, როდესაც ზოროასტრიზმმა სასანიდურ ირანში მორიგი განსაცდელი წარმატებით დაძლია. ეს გახლდათ მაზდაკის და მისი მიმდევრების იდეოლოგია. მეფე კავად I ცნობილია, რომ დიდებულთა და ქურუმთა დასუსტების მიზნით ემხრობოდა მაზდაკელების მოძრაობას. მაზდაკი გამოსული იყო ზოროასტრული წრიდან და ისიც მსოფლიო პროცესებს დუალისტურ ნიადაგზე ხსნიდა. იგი სიკეთის საბოლოო გამარჯვებას ქადაგებდა. მაზდაკიზმში იყო ქონების თანასწორობის იდეები. ეს მოძღვრება ხალხს მოუწოდებდა ებრძოლათ სოციალური უთანასწორობის წინააღმდეგ და ძალით მიედწიათ „ღვთის ბოძებული“ საყოველთაო თანასწორობისათვის. მაზდაკის იდეებმა სწორედ კავად I-ის მხარდაჭერით ჰპოვეს გავრცელება. მაზდაკელების თავისუფლებით შეშფოთებულმა ზოროასტრელმა იერარქებმა კავადი 496 წელს

ტახტიდან ჩამოაგდეს, თუმცა მან ორი წლის შემდეგ კვლავ მოახერხა ტახტის დაბრუნება. ამ პერიოდში მაზდაკის მომხრეებმა მნიშვნელოვანი პოსტები დაიკავეს. ირანში ერთ-ერთი პირველი ფიგურა საკუთრივ მაზდაკი გახდა. მაზდაკელები იტაცებდნენ მდიდართა ქონებას და ღარიბებს ურიგებდნენ. VI საუკუნის 20-იან წლებში კავად I შეურიგდა დასუსტებულ ქურუმობას და დაიწყო მაზდაკელების დევნა (Klima 1957: 240).

კავად I-ის პირობების შესრულება ქრისტიანი მეფისა და მოსახლეობისთვის ბუნებრივია მიუღებელი იყო და ამიტომაც მეფე გურგენმა აჯანყებაზე დაიწყო ფიქრი და მზადება. მან თხოვნით მიმართა ბიზანტიის იმპერატორ - იუსტინე II-ს, რათა მას დახმარება აღმოეჩინა ამ ბრძოლაში. ამის შესახებ მოგვითხრობს ბიზანტიელი ისტორიკოსი - პროკოფი კესარიელი. იმპერატორმა მეფეს შემოუთვალა, რომ არასოდეს ბიზანტიელები ირანელების ხელში არ ჩააგდებდნენ ერთმორწმუნე ქართველებს და ამ შემონათვალით გათამამებულმა გურგენმა აჯანყებაც დაიწყო, მაგრამ გადამწყვეტი ბრძოლის დაწყებამდე ბიზანტიიდან მოსული დამხმარე ძალა იმდენად მცირერიცხოვანი აღმოჩნდა, რომ გურგენმა შებრძოლებაც კი ვერ გაუბედა ირანელებს და იძულებული გახდა სამშობლოდან გაქცეულიყო. ერთადერთი, რაც ბიზანტიის იმპერატორმა მას შესთავაზა, იყო მისთვის და მისი ოჯახისთვის პოლიტიკური თავშესაფარი და მეფური პატივით ცხოვრება კონსტანტინეპოლის სამეფო კარზე. უმეფოდ დარჩენილ ქვეყანაში კი ირანის შაჰმა სამეფო ხელისუფლება საერთოდ გააუქმა და აღმოსავლეთ საქართველო გამოაცხადა ირანის უშუალო პროვინციად და მას სათავეში ჩაუყენა ირანელი მოხელე - მარზპანი. ამიერიდან სწორედ ეს სახელმწიფო მოხელე განაგებდა ქართლის პოლიტიკურ, რელიგიურ, კულტურულ და ეკონომიურ ცხოვრებას. თუმცა ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულია განსხვავებული აზრებიც მეფობის გაუქმების თარიღთან დაკავშირებით.

მეფობის გაუქმების შემდეგ არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ქვეყანა მაზდეანური რელიგიის გავრცელების თავისუფალი არეალი გახდა. ქართველები აქტიურად იდგნენ ქრისტიანობის პოზიციებზე. ამ დროს მოდიან ქართლში ასურელი მამებიც. მაზდეანებს

მართალია საკმაოდ დიდი უფლებები ჰქონდათ, მაგრამ ანტიირანული განწყობა საკმაოდ შესამჩნევი იყო. მაზდეანური ტალღა გადაწვდა დასავლეთ საქართველოსაც, როდესაც წათე I-მა ზოროასტრიზმი მიიღო, თუმცა მოგვიანებით კვლავ ქრისტიანობას დაუბრუნდა. ირანელების და ბიზანტიელების ინტერესის დაჯახებას დასავლეთ საქართველოში სისხლისღვრათა სერია მოჰყვა.

VI საუკუნიდან მოყოლებული ირანში თავი იჩინა ეკონომიური დაქვეითების ნიშნებმა, რის საფუძველსაც წარმოადგენდა ბიზანტიის იმპერიაში აბრეშუმის ჭიის გავრცელება. ამ ფაქტმა საშუალება მისცათ ბიზანტიელებს ადგილზე დაეწყოთ აბრეშუმის წარმოება, რამაც ირანს მოუსპო აბრეშუმით ვაჭრობის მონოპოლია. აქედან გამომდინარე, თანდათან უწინდელი მნიშვნელობა დაკარგა ირანზე გამავალმა სავაჭრო-სატრანზიტო გზამ, რომლის გასწვრივ მრავლად იყო სწორედ აბრეშუმის ვაჭრობით გამდიდრებული ქალაქები და სახელმწიფოს უდიდესი ეკონომიური ზარალი მიაყენა. ამ ყველაფერმა გავლენა იქონია ირანის რელიგიაზეც, რადგან შექმნილ ახალ რეალობაში ტრადიციული ზოროასტრიზმი ვეღარ პასუხობდა დროის მოთხოვნებს. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მაზდეანობის ძალდატანებითი გავრცელების პოლიტიკამ თითქმის კრაზი განიცადა და როგორც უკვე ვთქვით, ირანის ხელისუფალნი აიძულა ახალი საგარეო რელიგიურ-იდეოლოგიური პოლიტიკა შეემუშავებინათ. უკვე ჰორმიზდ IV აღნიშნავდა, რომ ქრისტიანული სარწმუნოება ირანის სახელმწიფოსთვის ისეთივე დასაყრდენს წარმოადგენდა, როგორც მაზდეანობა. ქრისტიანობის გავლენა საკმაოდ იზრდებოდა ირანში, თუმცა ამ მონოთეისტური ნიადაგის მომზადებით სულ მალე ისლამმა ისარგებლა.

ეს ყველაფერი ბუნებრივია აისახა ქართულ სივრცეშიც. VII საუკუნეში ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობას აშკარად შეეწირნენ ზოროასტრული რელიგიის მოგვები. ამას კ. ცინცაძეც მიანიშნებდა: „ბიზანტია მხოლოდ დაპირებებს იძლეოდა, ხოლო ქართველებს არ შეეძლოთ მარტო შებმა აღმოსავლეთის დიდ მონარქთან. ამიტომ მოგვები ისევ მომძლავრდნენ საქართველოში, ვიდრე ჰერაკლე კეისარმა საბოლოოდ არ გაანადგურა ისინი” (ცინცაძე 1987: 129).

ჰერაკლე კეისრის ხაზარებთან კავშირზე და საქართველოში ლაშქრობის თავისებურებებზე საინტერესო მოსაზრებები გაგვაჩნია ქართულ ისტორიოგრაფიაში (ლომოური 1991; გოილაძე 1997). ამ ყოველივეს ანალიზი ჩვენი თემის ფარგლებს ცილდება. ჩვენთვის საინტერესოა თავად ფაქტი, რომლის მიხედვით სწორედ თბილისის 628 წლის აღებისას მოხდა მოგვების განადგურება.

ჰერაკლე კეისრის მიერ თბილისის აღებაზე და აქ მოგვების ლიკვიდაციაზე მოგვითხრობს „ქართლის ცხოვრება“: „და მან ერეკლე მეფემან ტფილისს და მცხეთას და უჯარმოს ქადაგნი განავლინნა, რაითა ყოველნი ქრისტიანენი ეკლესიასა შევიდნენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხლისმსახურნი, რომელნიცადა არა მოინათლნენ, მოისრნენ. ხოლო მათ ნათლისღებაჲ არა ინებეს, არამედ ზაკუვით აღერივნეს ქრისტიანეთა თანა. და მიაწიეს ყოველთა მათ ზედა მახვილი. და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლთანი დიოდეს. და განწმინდა სჯული ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისაჲ და წარვიდა ერეკლე მეფე სამეფოდვე თვისად“ (სუმბატ დავითია ძე 2008: 362).

ჰერაკლე კეისრის ლაშქოების შემდეგ არა მხოლოდ მოგვები უნდა გაწყვეტილიყვნენ, არამედ ზოგადად უნდა დაწყებულიყო ზოროასტრიზმის დაისი საქართველოში.

საინტერესოა თუ რა ტერმინები გამოიყენებოდა ქართულენოვან სამყაროში ზოროასტრული იერარქიის აღსანიშნავად?! მაზდეანური კულტის ქურუმები ძირითადად იწოდებიან მოგვებად ან ცეცხლისმსახურებად.

სიტყვა - „მოგვ“ სულხან-საბას განმარტებით არის „ვარსკვლავთ მრიცხველი, გინა გრძნეული“ (ორბელიანი 1949: 399). სულხან-საბა აშკარად ეყრდნობა ქრისტიანულ ტრადიციას, სადაც მოგვობა მაგიასთან, ასტროლოგიასთან იგივდებოდა. მოგვი ნიშნავდა როგორც ზოროასტრელს, აგრეთვე ზოროასტრელთა მოძღვარსაც, ისევე როგორც ამ სიტყვით აღინიშნებოდა ყოველგვარი მაგიური ქმედებები. ქართულ წყაროებში მოგვი ვიწრო მნიშვნელობით ზოროასტრული რელიგიის ღვთისმსახურს, ხოლო ფართო მნიშვნელობით მაზდეანს მიანიშნებდა. მაგალითად „შუშანიკის მარტვილობა“ ახსენებს სპარს დედაკაცს, რომელიც მოგვი იყო და „განბორებისა

საღმრთო აქუნდა”. აქ უნდა იგულისხმებოდეს ჩვეულებრივი ზოროასტრული (ცურტაველი 1978: 34).

ცეცხლის-მსახური ილია აბულაძის განმარტებით არის ცეცხლთაყვანისმცემელი (აბულაძე 1973: 515). იგი აგრეთვე უნდა ყოფილიყო რიტუალის აღმასრულებელი ქურუმის აღმნიშვნელიც.

ზოროასტრიზმმა გარკვეული კვალი დაამჩნია ქართულ კულტურას. ქრისტიანული არქიტექტურის ადრეულ ეტაპზე ჩვენში შესამჩნევია მაზდეანური ზეგავლენა, რასაც სხვადასხვა მკვლევარი მიაწერებდა. ადრე ქრისტიანული ხანის მონუმენტურ ხუროთმოძღვრებაში შესაძლებელია გამოიყოს ძეგლთა განსაკუთრებული ჯგუფი, რომელთა კომპოზიციაში იგრძნობა ირანული ზოროასტრული ტაძრების არქიტექტურის გავლენა. ასეთ ძეგლებს რამდენიმე კატეგორიად ყოფენ ხოლმე:

ა) ეკლესიები, რომლებიც ცეცხლის ტაძრის რეკონსტრუქციის შედეგად წარმოიქმნა. ასეთი რეკონსტრუქციის კლასიკურ მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს უფლისციხის ე. წ. კლდოვანი ბაზილიკა. გ. ყიფიანის ვარაუდით, ეს ნაგებობა თავდაპირველად ოთხსვეტიანი კვადრატის ფორმის ცეცხლის ტაძარი იყო (ი. გაგოშიძე მას მითრამად მიიჩნევს), რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიად გადაკეთდა საკმაოდ მარტივი რეკონსტრუქციის შედეგად - მას აღმოსავლეთიდან აფსიდი მიუშენდა.

ბ) მცირე ზომის აღმოსავლურქართული არქაული ეკლესიების ერთი ჯგუფი, რომლების ირანული ჩოთრაკის (კიოსკის ტიპის, ფანჩატურისებრი ოთხმხრივ გახსნილი ნაგებობა, რომელიც წმინდა ცეცხლის შესანახადაა გათვალისწინებული) პრაქტიკულ ასლებს წარმოადგენს. ასეთია მაგალითად ჭერემის ეკლესია (IV-V სს). ამ უკანასკნელთან ახლოს დგას აგრეთვე ნეკრესის მონასტრის ძველი ბაზილიკა (IV ს), რომელსაც ჯერ კიდევ გ. ჩუბინაშვილმა „სათუო ბაზილიკა“ უწოდა მცირე ზომის, დიდი თაღოვანი შესასვლელების გამო გვერდითა ფიქტიურ ნაგებობაში, რომლების შენობას ცხაურა, ფანჩატურისმაგვარ იერს ანიჭებს და მატანის ცხრაკარა (IV-V სს).

გ) ყველაზე ადრეული ქრისტიანული ძეგლები, რომლებშიც ირანული თემატიკა უფრო შემოქმედებითადაა გადამუშავებული. როგორც წესი, ესაა კრიპტაზე დაშენებული

მარტირიუმი, რომელიც თავის თავში გარკვეულ მემორიალურ, საკრალური ადგილის აღმნიშვნელ ფუნქციასაც აერთიანებს. ისინი ხშირად მცირე ზომის, კვადრატთან მიახლოებულ ფორმას წარმოგვიდგენს და უმეტეს შემთხვევაში, ერთი ან რამდენიმე მხრიდან ღიაა - მაგალითად ზედაზენი, უჯარმის ჯვარპატიოსანი და სხვა (დუნდუა, სილაგაძე 2010: 76).

ქრისტიანული და ზოროასტრული სიმბოლიკის შერწყმის მაგალითებს ხშირად ვხედავთ ქართული ადრექრისტიანული ხელოვნების ნიმუშებზე. ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული და ირანული კულტურის ელემენტების შერწყმას ბევრად უფრო ხანგრძლივი ისტორია აქვს: ქართულმა წარმართობამ ოდითგანვე შეითვისა ირანული/არიული გავლენები. ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე სავარაუდოდ ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანაში შემოსულმა არიულმა სუპერსტრატამ კვალი დაამჩნია ქართულ წარმართულ პანთეონსაც. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გაიმი მითრას კულტის ერთ-ერთი სახეობის (გაიო-მარტამ - სიცოცხლის მომნიჭებლის) გადამუშავებულ ვარიანტს წარმოადგენს, აინინა - ანაჰიტისა და ა. შ. მოგვიანებით აღმოსავლეთ საქართველოში ირანული სუპერსტრატა გამოჩნდა, რომელმაც აჰურამაზდას თაყვანისცემა გაავრცელა იბერიაში (დუნდუა, სილაგაძე 2010: 77).

საზოგადოდ საქართველოში აღმოჩენილია დიდი რაოდენობით გემა - ძვირფასი ქვა, რომელზედაც ამოკვეთილია წარწერა ან გამოსახულება. ეს გემები სასანური პერიოდისაა და უამრავ რელიგიურ სიმბოლიკას შეიცავენ. ხსენებული გლიპტიკის ნიმუშები ადასტურებს ზოროასტრული კომპონენტის სიძლიერეს, რომელიც თავის მხრივ გავლენას ახდენდა ქრისტიანული ხელოვნების განვითარებაზეც.

ერთ-ერთ საბეჭდავზე, რომელიც საქართველოშია აღმოჩენილი და დაცული გვხვდება ქალის გამოსახულება, რომელსაც გრძელი, წვრილი ნაოჭებით დაფარული სამოსი აცვია. ჩვეულებრივ, ქალის ამგვარ გამოხატულებებს უკავშირებენ ქალღმერთ ანაჰიტას, რომელიც როგორც ითქვა ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ღვთაება იყო მაზდეანურ სივრცეში. ანაჰიტა სამეფო დიდების მფარველიც იყო, ამიტომაც ფიგურირებს საინვესტიტურო სცენებში ლოტოსის ყვავილი. გარდა ამისა, ჩვენში

აღმოჩენილია ფრთოსანი რაშების გამოსახულებები გემებზე. ცნობილია, რომ ფრთოსანი რაშები დაკავშირებულია მზისა და მთვარის კულტებთან, ზოგჯერ კი, როდესაც მათ გამოხატულებას თან ახლავს ასტრალური ნიშანი, შესაძლოა ისინი პეგასის თანავარსკვლავედს გამოხატავდნენ (რამიშვილი 1979: 31).

ზოროასტრული ტერმინები და სხვადასხვა ცნებები მკვიდრდებოდა ქართულ ენაში. ამის მაგალითი საკმაოდ ბევრია. მკვლევარებმა მ. ანდრონიკაშვილმა, თ. ჩხეიძემ, ჰ. ბეილი და სხვები საფუძვლიან გამოკვლევებში ნათელს ფენენ ამ საკითხებს.

საინტერესოა, რომ ზოროასტრულმა რელიგიამ თავის კვალი დაამჩნია ქართველთა ტრადიციებსაც. ეთნოლოგიაში ამას საგანგებო ყურადღება ექცევა. ქართველ მთიელებში განსაკუთრებით შესამჩნევია წეს-ჩვეულებები, რომლებიც თამამად შეიძლება მივიჩნიოთ მაზდეანობის გადმონაშთებად.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის თანახმად ირანული ზოროასტრული ტრადიციები განსაკუთრებით ფეხმოკიდებული იყო ხევსურებში. ეს აზრი ეყრდნობა ფაქტების ორ ჯგუფს, რომლებიც ერთგვარ დიპტიქს ქმნის, რადგან ურთიერთს განამტკიცებს:

1 ხევსურეთში ნამდვილი „მიცვალებულთა სახლების” არსებობა, რომლებიც უცილობლად მოგვაგონებს მაზდეანთა „დუმილის კოშკებს”.

2 ხევსურების წარმოდგენა საიქიოზე, აგრეთვე, ტიპურად მაზდეანურია.

ა. თედორაძე, ს. მაკალათია, მ. კოვალევსკი და სხვები ვრცლად აღწერდნენ ე. წ. „მიცვალებულთა სახლების” გარეგნულ ფორმებს და დანიშნულებაზეც მსჯელობდნენ. ხსენებული მკვლევარები სამართლიანად ფიქრობდნენ მაზდეანი სპარსელებისა და ხევსურების დაკრძალვის წესების მსგავსების შესახებ, თუმცა ეს წესები ეტაპობრივად გაქრა. ზოროასტრიზმი ირანელთაგან მოითხოვდა მიცვალებულების დასვენებას დუმილის კოშკებში - „დახმა“-ში, სადაც მათ ტოვებდნენ ძვლების სრულ გაშიშვლებამდე. შემდეგ ძვლებს შეაქუჩებდნენ ცენტრალურ ორმოში. ამ ჩვეულებას არც ისე დიდი ხნის წინ კვლავ მისდევდნენ ფარსები. ირანის ქ. იაზდის მახლობლად ჩვენვე მოგვეცა საშუალება გვენახა საკმაოდ დიდი „დუმილის კოშკი”, რომელიც გორაკზეა

აგებული და წრიული ფორმა აქვს. ი. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა, რომ ქართველები აქ ოდესღაც „ორმაგ ინჰუმაციას“ ახდენდნენ ანუ დაკრძალვის ორმაგ ცერემონიალს, თუმცა გვიანი პერიოდის ეთნოლოგებმა ეს აზრი არ გაიზიარეს. ხევსურეთში მხოლოდ გარკვეულ სოფლებში გვხვდება დაკრძალვის ასეთი ტრადიცია, რაც გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იქ მაცხოვრებლების ჩრდილო კავკასიის ხალხებთან კონტაქტით (შარაშიძე 1993: 13).

ხევსურების წარმოდგენები საექიო სამყაროს შესახებ უკდურესად ჰგავს ზოროასტრულ წარმოდგენებს. ცნობილია ფალაურ ენაზე დაწერილი ძეგლი - „არდა ვირაფ ნამაკ“ - წიგნი არდა ვირაფის ძისა, რომელიც ერთგვარი ზოროასტრული „ღვთაებრივი კომედიაა“. მასში მოთხრობილია მიცვალებულის მოგზაურობა სიკვდილის შემდეგ და იმქვეყნიური სამყაროს სურათებია მოცემული. ხევსურების წარმოდგენებში ადვილად შევიცნობთ მაზდეანურ ნიშნებს: ცოდვილისათვის საბედისწერო ხიდს - ჩინვატს, სამ მოსამართლეს, შესასვლელის დარაჯ ორ ძაღლს, სამოთხის ოთხ საფეხურს - ხევსურებთან ოთხსართულიან სიმაგრედ გადაქცეულს. ჩინვატ-ხიდს მაზდეანობაში მხოლოდ მართალი და სამართლიანი კაცი თუ გადალახავდა. ქართველთა ბეწვის ხიდზე ასევე მხოლოდ მართალი თუ გაივლიდა. მაზდეანური ირანისა და წარმართული ხევსურეთის ეს საერთო ნიშნები გვარწმუნებს, რომ მათი სესხება უეჭველად მოხდა (შარაშიძე 1993: 9).

თუკი ზოროასტრიზმმა გარკვეული ზეგავლენა იქონია ენობრივ, ეთნოგრაფიულ და ხელოვნების პლასტებზე, ბუნებრივად დაიბადება კითხვა - რამდენად იცნობდნენ სასანიდების პერიოდში ქართველები ზოროასტრულ ლიტერატურას? ხომ არ ხდებოდა ირანული საკრალური ტექსტების თარგმნა ჩვენს მშობლიურ ენაზე და რა მინიშნებები გაგვაჩნია ამ ყველეფერზე?

აღსანიშნავია, რომ სასანიდების დროს შექმნილი ლიტერატურის დიდი ნაწილი დაკარგულია საკუთრივ ირანში. რაც შეეხება ავესტას, რომლის საბოლოო რედაქციაც სასანიდების დროს შემუშავდა, შეუძლებელია სრულიად უცხო ყოფილიყო ქართული სამყაროსთვის, სადაც ზოროასტრიზმი ესოდენ ფესვგადგმულ რელიგიად მოგვევლინა.

განსაკუთრებით საინტერესოა ქართლის გაქრისტიანების დროს მეფე მირიანის მიერ ხსენებული - „ნებროთის წიგნი“, რომელიც შესაძლებელია ზოროასტრული რელიგიის რომელიმე ტექსტად მივიჩნიოთ.

„ქართლის ცხოვრება“ გვამცნობს, რომ ეს „ნებროთის წიგნი“ ჰქონდა მეფე მირიანს („წიგნიცა, რომელი აქუნდა მირიან მეფესა ნებროთისი“). მეფეს ამ წიგნისათვის მიუმართავს გაქრისტიანების წინ და ამოუკითხავს წინასწარუწყება „ცის მეფის“ ამქვეყნად მოვლინების შესახებ. ამის შემდეგ იგი საბოლოოდ დარწმუნდა წმინდა ნინოს ქადაგების ჭეშმარიტებაში და აღიარა ქრისტიანობა. ამ წიგნის არსებობის ამბავი ცნობილია ჯუანშერისთვისაც, რომლის თხზულებაშიც ვახტანგ გორგასალი ამბობს: „მამათა ჩვენთა დაფარულად ეპყრათ წიგნი ესე... ამის გამო შეიწყნარა მამამან ჩუნემან მირიან სახარება ქრისტესი ნინოს მიერ“ (ჯუანშერი 1955: 163).

ქართულ მეცნიერებაში საკითხი ქართლის მეფეთა კარზე ასეთი წიგნის რეალურად არსებობისა არაერთგვაროვნადაა გადაჭრილი: კ. კეკელიძის მოსაზრებით, არავითარი ნებროთის წიგნი არ არსებობდა არც ქართულ, არც რომელიმე სხვა ენაზე. თქმულება ამ წიგნის შესახებ უნდა შეეთხზა ლეონტი მროველს (კეკელიძე 1954: 63).

პავლე ინგოროყვა თვლიდა, რომ „ნებროთის წიგნის“ სახელით ქართველ მეფეთა კარზე ცნობილი ყოფილა ზოროასტრული თხზულება (ინგოროყვა 1984: 258).

ცნობილია, რომ ნებროთი ბიბლიური პიროვნებაა და მისი სახელი ფიქსირდება „დაბადების“ წიგნში (თავი 10. 8-12). გარდა ამისა ეს ძველ აღთქმისეული პერსონაჟი ფიგურირებს უძველეს აპოკრიფებში, ისევე როგორც გნოსტიკურ ძეგლებში. ცნობილია, რომ იგივე გნოსტიკურ ბიბლიოთეკაში, რომელიც აღმოჩნდა 1945 წელს ზემო ეგვიპტეში - ე. წ. ნაგ-ჰამადას კოლექციაში ფიქსირდება კოპტურ ენაზე შესრულებული თხზულება - „ზოროასტრის მსჯელობა“, რომლის ორიგინალიც ბერძნულად უნდა შექმნილიყო. ნებროთის და ზოროასტრის ერთი და იმავე რელიგიურ სივრცეებში მოხსენიება საყურადღებო უნდა იყოს. საზოგადოდ ზოროასტრის სახელით ბევრი ფსევდოეპიგრაფი ვრცელდებოდა. ეს თხზულებები არამც და არამც არ გულისხმობდნენ ზოროასტრიზმის

ორიგინალურ წიგნს - ავესტას. კლიმენტი ალექსანდრიელი (III ს) ასახელებს ზოროასტრის წიგნს, რომელსაც გნოსტიკოსები იყენებდნენ.

აღსანიშნავია, რომ ბიბლიური სამყარო ნებროთს ბუმბერაზ და მაშენებლ პიროვნებად გვიხატავს. გოლიათური ძლიერების გმირები კი ესოდენ დამახასიათებელია სპარსული მითოსისთვის, რომელიც საბოლოოდ გახდა ირანული ნაციონალური ეპოსის - „შაჰ-ნამეს“ სიუჟეტური წყარო.

ირანული და სემიტური სამყაროების დაახლოებამ გამოიწვია ნებროთის და ზოროასტრის დაკავშირება. უძველეს იუდაისტურ ტრადიციაში ნებროთი მოიაზრებოდა ცეცხლთაყვანისმცემლობის ფუძემდებლად. ზოგი წყარო ნებროთს ზოროასტრთან აიგივებდა, მაგრამ სხვა წყაროები ამ იდენტიფიკაციას არ ემხრობოდნენ. საინტერესოა ცნობილი აპოკრიფი - „განძთა ქვაბი“, რომელიც VI საუკუნეშია შექმნილი, თუმცა უფრო ადრეულ ფენასაც შეიცავს. „განძთა ქვაბი“ ქართულად უნდა თარგმნილიყო მე-11 საუკუნეში და დართული აქვს ანა დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრებას“. თხზულების ტექსტში ნათქვამია, რომ გოლიათმა ნებროთმა იხილა მიწიდან ამოსული ცეცხლი და განუჩინა მას ცეცხლქურუმები. ამ დროიდან იწყეს სპარსელებმა ცეცხლის თაყვანისცემა. ნებროთმა ზღვასთან ნაპოვნ იონათანისგან ისწავლა წინასწარმეტყველება. მას უპირისპირდება - იდაშერ მოგვი (ახსენებს „აბდულმესიანიც“), რომელმაც მოინდომა იგივე სიბრძნის დაუფლება, რასაც ნებროთი ფლობდა („განძთა ქვაბი“ 2007: 108)

ჯუანშერის მიხედვით „ნებროთის წიგნი“ მოგვითხრობს ნებროთის მიერ ქალაქის შენების ამბავს, ასევე ხაზგასმულია მისი ხუროთმოძღვრის ცოდნა და სიბრძნე, რომელიც მშენებლობისას ვლინდება. მინიშნებაა ნებროთის ცაში მოგზაურობაზე, სადაც იგი ხვდება მთავარანგელოზ მიქაელს. მთავარანგელოზმა ნებროთს სატახტო ქალაქის ადგილიც კი განუჩინა - მესოპოტამია: „აწ წარვედ შენდა. და დაჯედ ორთავე მდინარეთა შორის, ევფრატსა და ჯილას“ (ჯუანშერი 1955: 162).

მნელია გადაჭრით უარყოფა იმისა, რომ ქართულ სამეფო კარზე არ არსებობდა „ნებროთის წიგნი“. თუმცა რთულია თამამად ვიმსჯელოთ იმის შესახებ თუ რა შინაარს

შეიცავდა იგი. მეფე მირიანის ქრონიკა, რომელიც გვამცნობს მირიანის მიერ ამ წიგნში მესიაზე მინიშნებას მრავლისმეტყველია. ზემოთხსენებული მაგალითებით დასტურდება, რომ ზოროასტრი და ნებროთი ერთ სიბრტყეზე მოიაზრებოდა სემიტური და ირანული კულტურების შეხვედრის დროიდან. ზოროასტრიზმი კი მესიანისტური ტიპის რელიგია იყო და ელოდებოდა მხსნელის მოვლინებას. ზარატუსტრათი იწყება მესიათა სერია, რომელთა რიცხვიც სამია. მათგან უკანასკნელი - სიაოშიანტი ყველაზე სრულყოფილია. ზოროასტრიზმის ეს მესიანისტური ფენა ნათესაურ სულს პოულობდა ძველი აღთქმის რელიგიასთან, რის გამოც ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა წიგნებში არ გვხვდება ირანული რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა. ერთი ვერსიით ჩვილი მაცხოვრის თაყვანსაცემად ჩასული მოგვები, რომელთა ამბავიც მოთხრობილია მათეს სახარებაში - ზოროასტრელი ქურუმები იყვნენ. მათი რელიგია კი მესიის შობის მოლოდინს არ გამორიცხავდა (Vincent 1999: 27).

მოგვების სამშობლო, რომ ირანი უნდა ყოფილიყო, ამის შესახებ საკმაოდ ბევრი ვარაუდია გამოთქმული. მიუხედავად იმისა, რომ სახარების ტექსტი მხოლოდ „აღმოსავლეთს“ ასახელებს. რაც შეეხება მოგვთა სახელებს - კასპარი, ბალთაზარი, მელქიორი გვიანდელი წარმოშობისაა (VIII ს). ორიგენე მათ უწოდებდა - აბიმელექს, ოხოზატის და ფიკოლის. ჰორი, ბაზანტარი და კარსუნდასს უწოდებს მოგვებს „ადამის წიგნი“. ხოლო „განძთა ქვაბი“ მათ უწოდებს - პეროზს, ჰორმიზდის და იეზდიგერდს (ცნობილი სასანიანი მეფეების სახელები). შუა საუკუნეებში ტრადიციად იქცა მოგვების დაკავშირება ძველი სამყაროს მზიურ გმირებთან - ნებროთთან, ბალაამთან, ზოროასტრთან (გამსახურდია. ბარდაველიძე. 1990: 187).

„ნებროთის წიგნი“ აშკარად ზოროასტრული ელემენტების შემცველი ტექსტი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ღიად მოასწავებდა მესიის შესახებ. ამიტომ მირიანს უფრო უადვილდება იმ სასწაულების აღქმა და რწმენის მიღება, რომელიც იმხანად გაიცნო.

„ნებროთის წიგნი“ შესაძლოა ჩაწერილი ყოფილიყო არამეულ ან ბერძნულ ენაზე, ნაკლებ სავარაუდოა ფალაურ ენაზე. ქართულ ენაზე შესაძლებელია ხდებოდა მისი განმარტება ქურუმის მიერ. სავარაუდოა, რომ ეს წიგნი, რომელსაც ფლობდნენ

ქართველი მეფეები, უწინარეს ყოვლისა უნდა ყოფილიყო ასტროსოფიული ხასიათის ცოდნა, რომელიც აცხადებდა მესიის, „ცის მეუფის“ ამქვეყნად მოვლინებას. ეს ცოდნა კი არ იყო მხოლოდ ირანული. იგი ირანულის და ებრაულის გარდა უკავშირდებოდა უძველეს ქალდეველებშიც, რომელთა სიბრძნეზე იოანე პეტრიწიც მიაწინებდა (გამსახურდია 1995: 77).

მირიანის ეპოქის მჭიდრო კონტაქტი ზოროასტრულ სამყაროსთან ეჭვს არ იწვევს. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქართული პაგანისტური პანთეონი ირანული წარმომავლობისაა. გ. წერეთელი წერდა: „მკვლევარებმა ეს საკმაოდ ნათელი და კარგად დასაბუთებული მოსაზრება გაართულეს და შეცდნენ თავად სახელწოდება არმაზი ხეთურ ნიადაგზე აეხსნათ, მიუხედავად იმისა, რომ ძველ ქართულ ტრადიციას კარგად ესმოდა, რომ არმაზი სპარსული სიტყვაა“ (წერეთელი 120). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ითრუჯანი განასახიერებდა ირანულ სამყაროს (სურგულაძე 2002: 139), თუმცა გამოთქმულია საპირისპირო მოსაზრებებიც, რომელთა თანახმად შეუძლებელია არმაზის და აჰურამაზდას გაიგივება (ქავთარაძე 2009: 50).

ამ ეტაპზე ჩვენი მიზანი არაა ქართულ წარმართობაზე ირანული კომპონენტის ზეგავლენის წარმოჩენა. ფაქტია, რომ ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე ჩვენი ქვეყანა ადგილობრივი, მცირეაზიური და ირანული კულტების თაყვანისცემის არეალი უნდა ყოფილიყო.

მოგვიანებით საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ეპოსი გახდა „შაჰ-ნამე“, რომლის ქართული ვერსიებიც იქმნებოდა საუკუნეების განმავლობაში. ამ ეპიკური პოემიდან შემოსული სახელები უზომო პოპულარობით სარგებლობდა ქართველებში. ფირდოუსის პოემა ემყარება სასანიდების პერიოდში შექმნილ მეფეთა ქრონიკებს და ირანის ზოროასტრული წარსულის მხატვრული ასახვაა. ქართველი ავტორები ახსენებენ ონსორის პოემის გმირებს. XII საუკუნის პირველ ნახევარში ქართულად ითარგმნა ირანელი პოეტის - გორგანის პოემა „ვის ო რამინი“. ქართული ვისრამიანი, რომელიც მთარგმნელობითი ოსტატობის მწვერვალია აგებულია უძველეს ზოროასტრულ სიუჟეტზე. ამ პოემის გმირები მაზდეანები არიან და ზოროასტრულ წეს-

ჩვეულებებს მისდევენ. ნაცადია პოემის გმირთა სახელების თეოფორული ახსნაც: რამა ინდოეთში ღვთაების სახელია. ი. ბრაგინსკის ცნობით, სახელი - „ვის“ ავესტის ენაზე აღნიშნავს „სოფლის თემს“, ხოლო „რამ“ - „მესაქონლეობის ღმერთს“ (კობიძე 1975: 259).

ზოროასტრიზმის საქართველოში გავრცელებაზე საუბრისას არ შეიძლება არ ვახსენოთ თბილისის ზოროასტრული ტაძარი, რომელიც „ათეშგას“ (სპარსულად - „ათეშ“ - ცეცხლი) სახელითაა ცნობილი.

კვადრატული ტიპის აგურით ნაგები ზოროასტრული ტაძარი საკმაოდ კარგადაა მკვლევართა მიერ შესწავლილი. ეს საკულტო ნაგებობა ძველი დროიდან არაერთი მოგზაურის ნახატზეც აისახა.

თბილისის ზოროასტრული ტაძარი ცხადია ასახავდა ზოროასტრული არქიტექტურის მიერ შემუშავებულ კანონზომიერებას. სარგის კაკაბაძე თვლიდა, რომ „ათეშგა“ ვახტანგ გორგასლის მეფობაშივე უნდა აგებულიყო. თუმცა უფრო სავარაუდოა, რომ ეს სტეფანოზ I-ის (590-605) ერისმთავრობის დროს უნდა მომხდარიყო. მისი მმართველობის დასაწყისი ხოსრო II-ის გამეფებასაც ემთხვევა ირანში. სტეფანოზ I კი არის „ურწმუნო და უშიში ღვთისა“ ანუ გულგრილი ქრისტიანული სარწმუნოების მიმართ. იგი მტკიცედ იდგა სპარსელების ერთგულებაზე, ე. ი. მისი პოლიტიკური და შესაბამისად რელიგიური ორიენტაცია ირანული ანუ სასანიურია. მოგვიანებით კი, თბილისი იმ პუნქტად იქცა, სადაც მსოფლიო ჰეგემონობისათვის ბიზანტიის იმპერია თავის მოკავშირესთან - ხაზართა ხაკანათთან ერთად, სასანიდური ირანის ძალას შეეჯახა. 628 წელს თბილისის აღებით და აქ ზოროასტრული მოგვების ამოწყვეტით არსებობა უნდა შეეწყვიტა ათეშგასაც (ყიფიანი 2009: 18).

§1.1. ქართული ეკლესიის ბრძოლა ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ

ქართლში ზოროასტრიზმის გავრცელებას და განმტკიცებას მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა საქართველოს ეკლესია. ქრისტიანობისთვის მიუღებელი იყო მაზდეანური კულტი, როგორც წარმართობის გამოძახილი. ქართველი ქრისტიანების მხრიდან ზოროასტრიზმი ფასდებოდა, როგორც ცეცხლთაყვანისმცემლობა.

სასანიდების პერიოდში ირანელები ძირითადად სჯიდნენ გაქრისტიანებულ სპარსელებს ან იმ ადამიანებს, რომლებიც ღიად უწყებდნენ ბრძოლას მაზდეანობას. რაც შეეხება წმინდა მოწამე - დედოფალ შუშანიკს - იგი ვერ ჩაითვლება სპარსელების მიერ წამებულად. ცნობილია, რომ შუშანიკის ქმარმა - ვარსკენ პიტიახშმა ნებაყოფლობით მიიღო მაზდეანობა და სამშობლოში დაბრუნებულმა ვერ აიტანა ცოლის პოზიცია, რომელმაც არ ისურვა რჯულშეცვლილი ქმრის გვერდით ცხოვრება. „შუშანიკის წამების“ ტექსტი არსად მიგვანიშნებს იმის შესახებ, რომ ვარსკენმა შუშანიკისგან რელიგიის შეცვლა მოითხოვა, მაგრამ მისი აგრესია უსაზღვრო იყო, როდესაც წააწყდა ქრისტიანი ცოლის სიმტკიცეს.

„შუშანიკის წამება“ საინტერესო სურათს ასახავს ქრისტიან იერარქებზე. არა მხოლოდ ძეგლის ავტორი - იაკობ ცურტაველი, არამედ ეპისკოპოსებიც გაიელვებენ თხოვრებაში. მათი თანადგომა წამებული შუშანიკისადმი მოწმობს, თუ როგორ განიცდიდნენ ისინი ქართველი დიდებულების მხრიდან პროირანულ პოზიციაზე გადასვლას. რაც შეეხება სარწმუნოების შეცვლას, ეს მათ უდიდეს სულიერ ტრაგედიად მიაჩნდათ. ამ მხრივ საინტერესოა შემდეგი ფაქტი: როდესაც ეპისკოპოსი აფოცი და მასთან ერთად მყოფი იაკობ ხუცესი იგებენ ვარსკენის მიერ ქრისტიანობის უარყოფას უდიდესი მწუხარებით ივსებიან: „ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისად მის პიტიახშისად, რომელსა სახელი ერქუა აფოც, არა მუნ იყო, არამედ კაცისა ვისა-მე წმიდისა ვანად მისრულ იყო კითხვად რაის-მე სიტყვისა. და მეცა, ხუცესი დედოფლისა შუშანიკისი თანა ვჰყვანდი ეპისკოპოსსა მას. და მყის მიიწია ჩუენდა დიაკონი შინადთ და გვითხრა

ჩვენ ესე ყოველი: მოსლვად პიტიახშისაჲ და საქმენი დედოფლისანი. ხოლო ჩვენ აღვისენით მწუხარებითა და დიდითა ტირილითა ვტიროდეთ განმწარებულნი ცოდვათა ჩვენთა წარმოჩინებისათვის” (ცურტაველი 1978: 82).

სხვაგან, როდესაც ვარსქენი იბარებს სასულიერო პირებს და ეტყვის მათ, რომ ნუ მოერიდებიან მასთან შეხვედრას, ხუცესნი საკმაოდ უშიშრად პასუხობენ, რომ „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენ-ცა წარგუწყმიდენ”. ეს ადგილები ცხადყოფს, რომ ვარსქენის სარწმუნოებრივი ღალატი განზოგადებულ პლანში, საერთო ცოდვად მიიჩნიეს ქრისტიანებმა.

შუმანიკის მოწამეობრივი აღსასრული, ისევე როგორც მოგვიანებით ვარსქენ პიტიახშის სამარცხვინო აღსასრული მოწმობს იმას, თუ რა რთული ვითარება სუფევდა ზოროასტრული რელიგიის ექსპანსიისას. მორწმუნე ქრისტიანები არ აპირებდნენ დათმობებზე წასვლას და ამ მხრივ მათი სიმტკიცის სიმბოლო სწორედ ეკლესიის სწავლება გახლდათ.

ზოროასტრული რელიგიის მესვეურნი განსაკუთრებით ვერ ეგუებოდნენ ირანელების მხრიდან სარწმუნოების შეცვლის ფაქტს. მათ ეს მიუტევებელ დანაშაულად, ღალატად მიაჩნდათ. საქართველოს ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა ორი ასეთი ეთნიკურად სპარსელი - წმინდა რაჟდენი და წმინდა ევსტათი მცხეთელი.

წმინდა რაჟდენის მოწამეობრივი ისტორია მოთხრობილია XII საუკუნის მეტაფრასულ კრებულში. ცნობილია, რომ რაჟდენი დიდგვაროვანი სპარსელი იყო, თანამედროვე მეფე ვახტანგ გორგასალისა. ირანელების წინააღმდეგ ბრძოლისას, რაჟდენი ტყვედ ჩაუვარდათ სპარსელებს. მეფემ მას ქრისტიანობის უარყოფა მოსთხოვა. ტანჯვა-წამების მიუხედავად რაჟდენი არ დაუბრუნდა ზოროასტრულ სარწმუნოებას. ამის შემდეგ იგი გაგზავნეს წრომში დაბანაკებულ ირანელთა ლაშქრის მეთაურთან, რომელმაც რაჟდენი სიკვდილით დასაჯა - ძელზე გააკრეს და ისრები დაუშინეს. მალევე მისი აღსრულებიდან რაჟდენის ნეშტი ნიქოზის ეკლესიაში გადაასვენეს, სადაც ვახტანგ გორგასალმა საეპისკოპოსო ცენტრი დაარსა.

ყურადღებას იქცევს ქართლისა და ალბანეთის მარზპანი - ფირან გუშნასპიც, რომელიც მიეკუთვნებოდა მიჰრანთა საგვარეულოს. იგი გაქრისტიანდა 518 წელს და გრიგოლი ეწოდა. ამის შემდეგ იგი საოცარი ასპეტიზმით გამოირჩეოდა. ბოლოს კვლავ დაუბრუნდა თავის თანამდებობას და ბიზანტია-ირანის ომშიც მონაწილეობდა. იგი ზოროასტრიზმის ღალატისთვის სიკვდილით დასაჯეს მეფე ხოსროს დროს. მისი ცხოვრება შემონახულია სირიულ ენაზე და მნიშვნელოვანი წყაროა საკუთრივ საქართველოს რეალიების შესწავლისთვისაც (გოილაძე 1988: 89).

რაც შეეხება ევსტათი მცხეთელს - ის იყო VI საუკუნის მოწამე, რომელმაც მტკიცედ დაიცვა ქრისტიანული მრწამსი მაზდეანების წინაშე. ევსტათის სპარსული სახელი იყო - გვიროზანდაკი და მოგვის შვილი გახლდათ. იგი 541 წელს ქ. განდაკიდან ჩამოვიდა ქართლში, სადაც მოინათლა. ამის შემდეგ სპარსელებმა დაასმინეს ჯერ უსტამ ციხისთავთან, მერე მარზპან არვანდ გუშნასპტან, სამი წლის შემდეგ კი ახალ მარზპან - ვეჟან ბუზმირთან. ამ უკანასკნელმა ევსტათის ქრისტიანობის უარყოფა მოსთხოვა. ევსტათი არ დაემორჩილა და ვრცლად მოუთხრო ბიბლიური ისტორია და დაასაბუთა ქრისტიანობის უპირატესობა მაზდეანობაზე. ქრისტიანობის ერთგულებისთვის მას თავი მოკვეთეს დაახლოებით 550 წელს.

ევსტათის ცხოვრების გზა და მარტვილობა აღწერილია VI საუკუნის აგიოგრაფიულ ძეგლში, რომლის ავტორიც უცნობია. ეს გახლავთ ერთ-ერთი ადრეული ნაწარმოები, რომელიც ქართულ ენაზე დაიწერა. ავტორმა ევსტათი დაგვიხატა, როგორც მსოფლმხედველობრივი ძიებებით გატაცებული ჭაბუკი. ევსტათი არა მხოლოდ ინათლება ქრისტიანულად, არამედ აშკარად ისწრაფვის გაიღრმავოს ცოდნა ჭეშმარიტ სარწმუნოებაში. ეს კარგად დასტურდება მის სიტყვაში, რომელიც წარმოთქვა მარზპანის წინაშე. მისი არგუმენტაცია ბრწყინვალე აპოლოგიის ნიმუშია.

ხსენებული ძეგლი მნიშვნელოვან ისტორიულ წყაროდ მიაჩნდათ. ცნობილია, რომ იგი გერმანულად თარგმნა ი. ჯავახიშვილმა, ხოლო ა. ჰარნაკმა თავის მოსაზრებები გამოთქვა ძეგლის ირგვლივ. კ. კეკელიძეს ამ აგიოგრაფიული თხზულების ავტორად

მონოფიზიტი მიაჩნდა. ეს შეხედულება საფუძვლიანად უარყო შემდგომმა კვლევამ და ტექსტის სხვა თეოლოგიურ ძეგლებთან შედარებამ (ჭყონია 1971: 192).

VI საუკუნეში ასურელი მამების მოღვაწეობამ უდიდესი როლი ითამაშა ქრისტიანობის განმტკიცებასა და სამონასტრო კერების დაარსებაში. დღეს საბოლოოდ უარყოფილია აზრი მათი მონოფიზიტობის შესახებ. ასურელი მამებიდან რამდენიმეს ცხოვრება საკმაოდ კარგადაა შემონახული შესაბამის აგიოგრაფიულ ძეგლებში. ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის მხრივ ყურადღებას იპყრობს „აბიზოს ნეკრესელის წამება“. იგი ებრძოდა ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავლენას. მოსპო ნეკრესის ტაძრის მახლობლად სპარსთა საგზებელი, რისთვისაც VI დამლევეს მარზპანის ბრძანებით ჩაქოლეს. (აბიზოს ნეკრესელის წამება 1963)

§2. მანიქეიზმი საქართველოში

§2.1 მანიქეური მისია III საუკუნის იბერიის სამეფოში

მანიქეიზმი თავისი წარმოშობის ხანაში (III საუკუნე) ფართოდ იწყებს გავრცელებას საკუთრივ ირანში, აგრეთვე მის დასავლეთ თუ აღმოსავლეთ მიმართულებით. საინტერესოა, რომ საქართველოსთან მანიქეიზმის კავშირი უკვე ამ პერიოდიდან დასტურდება. საქართველოში მანის ერთ-ერთ მოწაფეს - მარ ამოს ან საკუთრივ მანის (მეცნიერებაში ამასთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა) უნდა ექადაგა ახალი რელიგიური მსოფლმხედველობა. ამ მანიქეური მისიის მსმენელი არც მეტი, არც ნაკლები უნდა ყოფილიყო თვით იბერიის (ქართლის) მეფე - ამაზასპი ან მისი შემდგომი მონარქი - რევ მართალი (ამის შესახებ აგრეთვე მეცნიერებაში განსხვავებული

შეხედულება არსებობს). მანიქეველთა მოღვაწეობის რეალური შედეგი კი უნდა ყოფილიყო საყოველთაოდ ცნობილი - ე. წ. „ნეკრესის კვადრატი“ - რელიგიური დანიშნულების საკულტო ძეგლი, რომელსაც თავის ფუნქცია მალევე უნდა შეეწყვიტა იმ ზოგადი სურათიდან გამომდინარე, რაც მანიქეველების დევნაში გამოიხატა საკუთრივ ირანში და მისი გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში. ქვემოთ ვეცდებით ზემოთქმულის უფრო ნათელ ილუსტრაციას:

მანის ცხოვრების სავარაუდო თარიღი, როგორც ითქვა არის 216-274/276 წლები. მას მოღვაწეობა მოუხდა პირველი სასანიდების - შაპურ I-ის (242-272), ჰორმიზდ I-ის (272-273) და ბაჰრამ I-ის (273-276) დროს. ამ უკანასკნელი სასანიდი მმართველის დროს მანი სიკვდილით დასაჯეს (ზოგი მეცნიერის აზრით საპატიმროში გარდაიცვალა). ბაჰრამ III-ის (276-292) ზეობის ხანაში რეფორმირებულმა ზოროასტრიზმმა თავისი უმაღლესი ქურუმის - კარტირის ძალისხმევით მიაღწია სასანიდურ ირანში ტრიუმფალურ გამარჯვებას და ამ დროიდან იწყება მანიქეველების, როგორც ერეტიკოსების (ფალაურად - ზანდიკ) დევნა. მთელი ამ მოვლენების პარალელურად ქართლის სამეფოში მოღვაწეობს მეფე ამაზასპი (230-265), მისი გარდაცვალების შემდეგ კი რევ I მართალი (265-285). სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა მანიქეიზმის მძლავრი ნაკადის შემოჭრა ქართულ სინამდვილეში. მართალია ქართლის ხსენებული მეფეების ზეობის ქრონოლოგიასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული მოსაზრებებიც არსებობს, მაგრამ თემატიკიდან გამომდინარე ამ საკითხებს აქ არ შევხებით (კაციტაძე 2010,5 : 27).

„ქართლის ცხოვრება“ მეფე ამაზასპის და მისი მემკვიდრეების შესახებ შემდეგ ინფორმაციას გვამცნობს:

„და ვითარ აღიზარდა ძისწული ფარსმან ქველისაჲ, მეფე იქმნა ამაზასპ. და მეფობდა იგი, და მისა შემდგომად მეფე იქმნა ძე მისი, ამაზასპ.

და იყო ესე ამაზასპ კაცი ძლიერი, დიდი და გოლიათი, მიმსგავსებული ფარსმან ქველისაჲვე. და ამისსა მეფობასა შინა გარდამოვიდეს ოვსნი, დიდნი სპანი, გზასა

დვალეთისასა. ხოლო ვერ ცნა ამაზასპ მეფემან გარდამოსლვად ოვსთაჲ ვიდრე გარდამოსლვამდე მთისა.

და მოვიდეს რაჲ ოვსნი იგი, დადგეს ლიახუსა ზედა რვა დღე განსუენებად, დაარასადა განვიდა მარბიელი, რამეთუ ქალაქსა მცხეთისასა შემუსრვად მოსრულ იყვნეს.

მაშინ მოუწოდა ამაზასპ ყოველთა ერისთავთა ქართლისათა, და მოვიდეს ერისთავნი აღმოსავალისანი: ერისთავი კახეთისაჲ, ერისთავი ხუნანისაჲ, და ერისთავი სამშულდისაჲ, და შემოკრბეს მკედარნი სპასპეტისანი. ვიდრე მოსლვადმდე დასავლეთისა ერისთავისა, მოვიდეს ოვსნი ჩრდილომსა კართა ქალაქისათა, რომელ არს მუხნარი.

მაშინ ამაზასპ მეფემან განავსნა ციხენი და კარნი მცხეთისანი ლაშქრითა. და იყო სიმრავლე ქუეითთა მცხეთელთაჲ, რომელნი კართა და ზღუდეთა სცვიდეს მათგან კიდე, რომელნი გარე მეომრად განვიდოდეს, ოცდაათი ათასი ქუეითი ყოვლადვე, და მაშინ სხუაჲ, რომელი ჰყვა მკედარი, – ათი ათასი.

და განვიდა ამაზასპ და განაწესნა ქუეითნი იგი არაგუსა იმიერ და ამიერ სიმაგრეთა შინა კართასა. ხოლო მკედრითა ლაშქრითა განვიდა ადგილსა, რომელსა ჰქვან საფურცლე და აღიღო ზურგად ქალაქი და ქუეითნი იგი, რომელნი დაედგინნეს კართა მათ შინა.

და იწყეს ბრძოლად ბუმბერეზთა. და განვიდა ამაზასპ მშულდითა და იწყო ბრძოლად გულითა ფიცხელითა და მკლავითა ძლიერითა, ეზომ შორით ისროდა, რომელ დამართებითა მდგომთა ოვსთაგან არა შეეტყოზოდა, და არცა ინახვოდა სიშორითა, თუ ყოვლად აქუს მშულდი. და მან ჰკრის ისარი, რომელსა ვერ დაუდგის სიმაგრემან საჭურველისამან. და მას დღესა მოკლა ამაზასპ თავისთავით ათხუთმეტი რჩეული და ცხენი მრავალი. და სხუათაცა ბუმბერეზთა ამაზასპისთა მოკლნეს ბუმბერეზნი მრავალნი ოვსთანი და დასდგეს დიდი ვნებაჲ ოვსთა ზედა.

მას დღესა შემოვიდა ამაზასპ მკედრითა ქალაქად, ხოლო ქუეითნი იგი დგეს ადგილსავე თვსსა, კართა შინა. და ღამესა მას მოემატნეს მკედარნი, რომელნი ვერ მოეტანნეს თანა ერისთავთა მათ სისწრაფითა.

და ვითარ განთენდა, განვიდა შემდგომად ამაზასპ მუნვე, და აღიხუნა ოროლნი, და გამოვიდა ოვსთაგან კაცი ერთი, სახელით ხუანხუა; ურჩეულესი სპათაგან ოვსთაჲსა. აღიზახნეს ორთავე და მიეტევნეს ურთიერთას, და პირველსავე მისლვასა სცა ოროლნი ამაზასპ და განავლნა ზურგით და მოკლა იგი, და აღმოიჭადა კრმალი და მიეტევა სხუათაცა ბუმბერეზთა, და მოკლნა სხუანი. შემოიქცა და შემოვიდა ქალაქად მკედრებითურთ, და დადგეს ქუეითნი მუნვე, კართა შინა, და მასვე ღამესა კუალად მოემატნეს მკედარნი. ხოლო განიზრახა დასხმა ოვსთა, და განვიდა და დაესხა ოვსთა განთიადისა ჟამსა მკედრითა და ქუეითითა ყოვლითა, სძლია და აოტა ბანაკი მათი და მოკლა მეფე ოვსთაჲ და მოსრა ყოველი სიმრავლე მათი.

და წელსა მეორესა მოირთო ძალი სომხითით, და შეიკრიბნა სპანი მისნი ყოველნი და გარდავიდა ოვსეთს და ვერვინ წინააღუდგა. და მოტყუენა ოვსეთი, და მოვიდა შინა განმარჯუებული.

და შემდგომად ამისა შეექმნა სილაღე და იწყო მესისხლეობად, და მოსწყვდნა მრავალნი წარჩინებულნი. და ამისთჳს მოიძულა იგი ერმან ქართლისამან, და მტერ ექმნა იგი სომეხთა და შეიყუარნა სპარსნი.

მაშინ განდგეს ერისთავნი დასავლეთისანი ხუთნი: ორნი ერისთავნი ეგრისისანი, ერთი ოძრჯისაჲ, ერთი კლარჯეთისაჲ და ერთი წუნდისაჲ. ეზრახნეს ესენი სომეხთა მეფესა და ითხოვეს მე მისი მეფედ, რამეთუ დისწული იყო ამაზასპისი.

მაშინ სომეხთა მეფე ძალითა მრავლითა წარმოემართა ქართლად და მოირთო ძალი საბერძნეთითცა, და ეზრახნეს ოვსთაცა. ხოლო ოქვსნი სიხარულით წარმოვიდეს, რამეთუ მესისხლე იყო ამაზასპ მათი, და გარდამოვლეს გზაჲ თაკუერისაჲ და მოვიდეს ერისთავთა თანა მეგრელთასა.

მაშინ ამაზაპ მოუწოდა სპარსთა, და მოვიდეს სპანი ძლიერნი, და შეკრიბნა ქართველნიცა, რომელნი დარჩომოდეს. მაშინ ოვსთა და მეგრელთა გარდამოვლეს მთაჲ

მცირე, და შეკრბეს იგინი და ერისთავნი ქართლისანი განდგომილნი, და მოვიდეს ესე ყოველნი წინაშე სომეხთა მეფისა.

ხოლო წარმოემართა ამაზასპ, და მოეგება იგი გუთისკეცს და არავინ იპოვა ეგეოდენტა სპათა შინა ბერძენტა და სომეხთა, ოვსთა და მეგრელთა და ქართველთა მარტოდ მბრძოლი, ამაზასპისი, არამედ ეწყვნეს ურთიერთას სპანი იგი, და იქმნა ბრძოლად მათ შორის. იძლია ამაზასპ, და ივლტოდა სპად მისი. დაიპყრეს ქართლი და მოკლეს ამაზასპ, და მოსრეს სპად მისი. და დაუტევა სომეხთა მეფემან ძე თვსი მეფედ ქართლსა, სახელით რევ, დისწული ამაზასპისი.

და ამან რევ მოიყვანა ცოლი საბერძნეთით, ასული ლოლოთეთისი, სახელით სეფელია. და ამან სეფელია მოიღო თანა კერპი, სახელით აფროდიტოს, და აღმართა თავსა ზედა მცხეთისასა.

ესე რევ მეფე დაღაცათუ იყო წარმართი, არამედ იყო მოწყალე და შემწე ყოველთა ჭირვეულთად, რამეთუ სმენილ იყო მისდა სახარებად უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი და აქუნდა რადმე სიყუარული ქრისტესი.

და მან მეფობასა შინა მისსა არღარავის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა კლვა, რომელსა- იგი ამისა უწინარეს და პირველ კერპთა მიმართ შესწირვიდეს მსხუერპლად ყრმათა, არამედ ცხოვრისა და ძროხისა შეწირვა განუწესა. ამისთვის ეწოდა მას რევ მართალი. და მოკუდა რევ, მეფე იქმნა ძე მისი ვაჩე

და შემდგომად ამისა მეფე იქმნა ძე ვაჩესი ბაკურ.

და შემდგომად ბაკურისა მეფობდა ძე ბაკურისი, მირდატ.

და შემდგომად მირდატისა მეფობდა ძე მისი, ასფაგურ.

და ამან ასფაგურ აღაშენა ციხე-ქალაქი უჯარმად. ხოლო ალექსანდრეს მეფობითგან ესე ყოველნი მეფენი მეფობდეს ქართლს და იყვნეს კერპთმსახურ. და ესე ასფაგურ იყო უკანაძსკნელი მეფე ფარნავაზიანთა ნათესავისად.

და ამის ზე მეფე იქმნა სპარსეთს ქასრე ანუშირვან სასანიანი, რომელმან მოსრნა მეფენი აჟღალანიანი, რომელ იცნობების არდაშირობით, ვითარცა წერილ არს ცხოვრებასა სპარსთასა.

ხოლო სომხთს მეფე იქმნა კოსაროს. და მან კოსაროს, სომეხთა მეფემან, უწყობრძოლად ქასრე მეფესა სპარსთასა, და შეეწეოდა მას ასფაგურ, მეფე ქართველთაჲ. და ამან ასფაგურ განუხუნის კარნი კავკასიანთანი, და გამოიყვანნის ოვსნი, ლეკნი და ხაზარნი და მივიდის კოსაროს მეფისა თანა სომეხთაჲსა ბრძოლად სპარსთა. და პირველსავე შესლვასა სპარსეთად ეწყო რაჲ მეფე სპარსთაჲ, აოტეს იგი და მოსრეს სპად მისი კოსაროს და ასფაგურ სპითა მათითა. და მიერიტგან ვერღარა წანა-აღუდგა ამათ მეფე იგი სპარსთაჲ. და განამრავლეს შესლვაჲ სპარსეთად და ტყუენვაჲ სპარსეთისაჲ. ხოლო დაესრულნეს მეფენი ქართლისანი ფარნავაზიანნი“. (ლეონტი მროველი 2008: 68-73).

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებობდა აზრთა სხვადასხვაობა. მკვლევართა დიდი ნაწილი, რომელიც ლეონტი მროველის ავტორობით ცნობილ „მეფეთა ცხოვრების“ ტექსტის ისტორიულ რეალიებთან შესაბამისობაზე მუშაობდა მიიჩნევდნენ, რომ ხსენებული ძეგლი სხვადასხვა ისტორიული ქრონიკების კომპილაციაა, სადაც გვხვდება როგორც ქრონოლოგიური უზუსტობანი, აგრეთვე ფაქტების აღრევა და ამის შესაბამისად თვით იბერიის მეფეთა რიგში დაშვებული შეუსაბამობანი.

ქვემოთ მოკლედ წარმოვაჩენთ თანამედროვე კვლევების საფუძველზე ამ პერიოდში მიმდინარე პროცესებს, რასაც ადგილი ჰქონდა საქართველოსა და მის მეზობელ სახელმწიფოებში, რაც დაგვეხმარება ჩვენთვის საინტერესო რელიგიური პროცესების უფრო მკაფიოდ გარკვევაში:

მეფე ამაზასპი მნიშვნელოვანი მონარქია წინაქრისტიანულ ქართლის ისტორიაში. გარდა „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობებისა, ბაგინეთში აღმოჩენილი ორი ეპიგრაფიკული წარწერა მნიშვნელოვანი ინფორმაციით ავსებს მის ბიოგრაფიას. წარწერების მიხედვით აშკარა ხდება, რომ ამაზასპის ცოლი ყოფილა სომხეთის მეფის - ვოლოგეზის (ვალარში) ასული - დრაკონტისი. მართალია ეს წარწერები სხვადასხვა წლებში (1993, 1996) აღმოჩნდა, მაგრამ აშკარაა, რომ ისინი ერთ პიროვნებას უკავშირდებიან.

I წარწერა: „მეფის.... მამამძუძემ და ეზოსმოდვარმა გააკეთებინა თავისი საზრდულით (ან სახსრით) მიწისქვეშა გაყვანილობა (ან წყალსადენი და აბანო) და შესწირა დრაკონტის დედოფალს”

II წარწერა: „(ქალის სახელი მიცემით ბრუნვაში) არმენიის მეფის ვოლოგეზის ასულს, ხოლო იბერთა მეფის ამაზასპის მეუღლეს, ანაგრანესმა, მამამძუძემ დაეზოსმოდვარმა საკუთარი სახსრით (გაკეთებული) აბანო შესწირა” (ყაუხჩიშვილი 1998: 35).

მეფე შაპურ პირველის წარწერის საფუძველზე მკვლევარები - მ. ანდრონიკაშვილი და თ. ჩხეიძე ვარაუდობდნენ, რომ იბერიის მეფე ამაზასპი სასანიანთა საგვარეულოს უმცროს შტოს წარმომადგენელი და ზოროასტრული აღმსარებლობის უნდა ყოფილიყო (ანდრონიკაშვილი М. К., Чхеидзе Т. Д 1988: 38).

ვინაიდან ჩვენი თემის ფარგლებს ცილდება კონკრეტული საკითხები, რომელიც ამაზასპის, მისი მემკვიდრის და ამ ყველაფერთან დაკავშირებული წყაროების სანდოობას ეხება, მოკლედ ჩამოვაყალიბებთ იმ ისტორიულ ფონს, რასაც ადგილი ჰქონდა III საუკუნეში ირანსა და რომს შორის, რაც აისახა იმ პერიოდის სომხეთისა და ქართლის სახელმწიფოებში.

III საუკუნის დასაწყისიდანვე რომი მოიცვა თითქმის საუკუნოვანმა კრიზისმა, რომელმაც უმძიმესი დარტყმა მიაყენა მთელს იმპერიას და ძირეულად შეარყია მისი საფუძვლები. 211 წელს გარდაიცვალა რომის იმპერატორი სეპტიმუს სევერუსი, რომლის დროს მიღწეული წარმატებებიც მისი მემკვიდრეების დროს ილუზიად იქცა. 211 წელს იმპერატორებად ცხადდებიან სეპტიმუსის შვილები - ნახევარძმები - კარაკალა და გეტა, თუმცა კარაკალამ ერთ წელიწადში მოაკვლევინა გეტა. 216 წელს კარაკალამ მეტ-ნაკლები წარმატებით იომა პართიასთან, მაგრამ ქალაქ კარრასთან მოკლულ იქმნა პრეფექტ მაკრინუსის მიერ, რომელიც იმპერატორობდა 218 წელს. ხსენებულ წელს ტახტზე აყავთ კარაკალს უკანონო შვილი - ჰელიოგობალი, რომელიც 222 წელს მოკლეს. ამის შემდეგ იმპერატორი ხდება ალექსანდრე სევერუსი, რომელიც იყო ჰელიოგობალის ბიძაშვილი. მის დროს ხდება დინასტიური ცვლილება ირანში - არშაკიდების პართიული დინასტია

შეცვალა სასანიდების დინასტიამ 224 წელს. ალექსანდრე სევერუსმა ვერ მოახერხა წარმატებული კამპანიის ჩატარება ირანის წინააღმდეგ და მისი გარდაცვალების შემდეგ, რასაც ადგილი ჰქონდა 235 წელს რომი სრული ქაოსის წინ აღმოჩნდება (კაციტაძე 2010 1: 7).

ამ მოვლენების პარალელურად ანუ III საუკუნის დასაწყისში ირანს განაგებდნენ პართიული წარმოშობის დინასტიის - არშაკიდების მონარქები. რომის იმპერიასთან ძირითადი დაპირისპირება დაკავშირებული იყო მესოპოტამიის (შუამდინარეთის) გამო, რომლის ტერიტორია მუდმივი ცილობის საგანი გახლდათ ამ ორ სახელმწიფოს შორის.

არშაკიდების უკანასკნელი მეფე - არტაბან V ირანის სათავეში მოვიდა 216 წელს, რომელთანაც ზავი დადო რომის იმპერატორმა - კარაკალამ. ამ მოვლენიდან ძალიან სწრაფად ირანში მოხდა დინასტიური ცვლილება. ყველაფერი კი იმით დაიწყო, რომ 220 წელს პართიას განუდგა სამხრეთით მდებარე ერთ-ერთი პროვინციის მმართველი - არდაშირი. 224 წელს მიდიაში - ორმოზდაგანის ველზე სპარსელებმა სასტიკად დაამარცხეს პართიელები. მოგვიანებით არტაბან V სიკდილით დასაჯეს. ხელისუფლების სათავეში მოვიდა სასანიდების დინასტია. ისინი თავს აქემენიდების შთამომავლებად მიიჩნევდნენ. მ. ნოდუშანის სიტყვით „ეს იყო ერთ-ერთი ყველაზე ხანგრძლივი და ძლევამოსილი დინასტია მსოფლიო ისტორიაში. ძველი სამყაროს ქვეყნებიდან მხოლოდ რომმა შეძლო მასთან გატოლება” (ნოდუშანი 2004: 4).

არდაშირი I-ის მეფობა გაგრძელდა სავარაუდოდ 241 წლამდე, რომლის გარდაცვალებისთანავე ტახტზე ადის მისი ვაჟი - შაპურ I, რომლის მმართველობაც ირანში გაგრძელდა 272 წლამდე. მეფე შაპურის ტახტზე ასვლა ემთხვევა რომის იმპერიის კიდევ უფრო მეტად დასუსტებას, რაც გამოიხატება შემდეგში: იმპერატორები ძირითადად სამხედრო წრეებიდან გამოდიან და გამუდმებით ენაცვლებიან ერთმანეთს, ხოლო საზღვრების დაცვის საქმე უკან მიდის. შაპურ I ამარცხებს რომის იმპერატორ გორდიანეს 238 წელს, რომლის მემკვიდრეც - ფილიპე არაბი აგრეთვე არასახარბიელო დათმობებზე მიდის ირანთან. რამდენიმე უძლეური იმპერატორის ზეობის შემდეგ კი იმპერატორი ვალერიანე 260 წელს არა მხოლოდ მარცხდება შაპურ I-ის ლაშქართან

ბრძოლაში, არამედ ტყვედ ვარდება სპარსელების ხელში. ტყვედ ჩავარდა არა მხოლოდ იმპერატორი, არამედ აღმოსავლეთში მყოფი მთელი სამხედრო ელიტა, აგრეთვე პრეფექტები, სენატორები, პროვინციების მმართველები (კაციტამე 2010, 5: 12)

რა ვითარება იყო ქართლის სამეფოს მეზობლად მდებარე სომხეთში? სასანიდებისთვის დამოუკიდებელი სომხეთი მიუღებელი იყო, რომელიც პრორომაულ ორიენტაციას არ მაღავდა, მით უფრო, რომ სომხეთში თავმოყრილი იყო დამარცხებული არშაკიდების წარმომადგენელთა ნაწილი. როგორც ჩანს სომხეთს მხარს უჭერდა იბერიაც. არდაშირის დროს სომხეთში ცვალებადი სიტუაცია იყო: ხანმოკლე მშვიდობას საომარი სიტუაცია არღვევდა, თუმცა სიტუაცია შეიცვალა 240-იანი წლებიდან. სომხეთის მეფე - ხოსროვ II-მ დახმარებისთვის მიმართა რომის იმპერატორ - ფილიპე არაბს, რომელმაც ქმედითი ნაბიჯები არსებულ სიტუაციაში ვერ გადადგა. სომხეთი, როგორც სასანიდების რადიკალური მოწინააღმდეგე ირანისთვის ფრო და უფრო მიუღებელი ხდებოდა, რასაც შედეგად 252 წელს შაპურ I-ის მიერ სომხეთის დაპყრობა და ანექსია მოყვა. სპარსელებმა მეფე ხოსროვი. სომხური სახელმწიფოებრიობა ფაქტიურად გაუქმდა, ხოლო სომხეთის გამგებლად შაპურმა თავისი ვაჟი - ჰორმიზდ-არდაშირი დანიშნა, რომელსაც „სომხეთის დიდი მეფის“ ტიტული მიანიჭა. თუმცა სინამდვილეში იგი სუვენერული მონარქი კი არა, უფრო დანიშნული მოხელე იყო. სომხეთში მმართველმა დინასტიამ დროებით შეწყვიტა არსებობა (Луконин 1987: 118).

მხოლოდ 298 წელს რომაელთა დახმარებით მოხდა სომხეთის სახელმწიფოებრიობის აღდგენა. ტახტზე თრდატ III, დიდად წოდებული ავიდა, რომლის დროსაც ქვეყანაში ქრისტიანობის გავრცელება იწყება.

რა ვითარება იყო ამ საერთაშორისო სიტუაციის დროს იბერიის (ქართლის) სამეფოში?! იბერიის მეფე - ამაზასპი თავისი მეფობის დროს ხდება ქვეყანაში ოვსთა შემოჭრის მოწმე. მათი მიზანი კი არც მეტი, არც ნაკლები მცხეთის დაკავება ყოფილა. გავრცელებულია აზრი, რომ ოვსების ამგვარ გაბედულ ქმედებას ფარულად ზურგს უმაგრებდა შაპურ I. თუმცა „ქართლის ცხოვრება“ გვამცნობს ამაზასპის წარმატებულ სამხედრო კამპანიაზე, რასაც შედეგად ოვსების სასტიკი დამარცხება და განდევნა მოყვა.

თუმცა ამის შემდეგ ამაზასპი მალე გადადის პროირანულ პოზიციაზე. იგი მეფე შაპურის წარწერაშიც მოიხსენიება, როგორც მოკავშირე. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით კი ამ ყველაფერს შედეგად მეფე ამაზასპის მკვლელობა მოყვება.

ამაზასპის შემდეგ ქართლის მეფე ხდება - რევ მართალი, რომელსაც იგივე „ქართლის ცხოვრება“ მეფე ამაზასპის დისწულად აცხადებს. მკვლევარები ვარაუდობენ, რომ ერთადერთი სომხეთის მეფე (როგორც ვახსენეთ იგი მოხელე უფრო იყო სასანიდებისგან დანიშნული), ვისაც შეიძლებოდა ცოლად გაჰყოლოდა ამაზასპის და და რომლის ვაჟიც - რევი ამაზასპის მოკვლის მერე მეფე ხდება არის ირანის ტახტის მემკვიდრე - ჰორმიზდ-არდაშირი. აღსანიშნავია, რომ მეფე ამაზასპს შესაძლოა ამიტომაც უკავია საპატიო ადგილი ე. წ. ზოროასტრის ქააბაზე. ამ წარწერაში შაპურის ვაჟებთან ერთად ფიგურირებენ მათი მეუღლეებიც. მხოლოდ ორი უფლისწულის ცოლი არაა ნახსენები, რაც ვ. ლუკონინს მათ არასასანურ წარმოშობას აფიქრებინებს. ერთ-ერთი ამ უფლისწულიდან სწორედ ჰორმიზდ-არდაშირია. სხვათა შორის, ზოროასტრის ქააბას წარწერაში დასახელებულია აგრეთვე ჰორმიზდ-არდაშირის ვაჟი - ჰორმიზდაკი, რომელიც შემდგომ ხანებში აღარ ჩანს. ანუ შესაძლებელია სურათი შემდეგნაირად დაიხატოს: მეფე ამაზასპის მოკვლის შემდეგ იბერიის ტახტზე ადის სასანური შტო: კერძოდ ამაზასპის დიშვილი, რომელსაც ქართული წყაროები რევის სახელით იცნობენ, სინამდვილეში არის ირანის შაჰის - ჰორმიზდ-არდაშირის შვილი, შესაძლოა იგივე ჰორმიზდაკი (ამ ვერსიით იგი შაპურ I-ის შვილიშვილი გამოდის). სავარაუდოა, რომ იგი ამიტომაც აღარ ჩანს მამის გარდაცვალების შემდეგ სასანიანთა სამეფო კარზე. ჰორმიზდაკი ანუ რევი, როგორც ჩანს მისი დედის (ამაზასპის და) არასასანური წარმოშობის გამო ჩამოაცილეს ირანის ტახტს და მმართველობისთვის იბერია (ქართლი) გადასცეს (სანაძე 2001: 145).

გამოთქმულია განსხვავებული მოსაზრებებიც მეფე ამაზასპის სიკვდილთან და რევ მართალის გამეფებასთან დაკავშირებით. ზოგი მეცნიერი თვლიდა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ სიტყვები: „და დაუტევა სომეხთა მეფემან ძე თვისი ქართლისა მეფედ, რომელსა სახელი ერქვა რევ, დის-წული ამაზასპისი“ სიყალბეს შეიცავს, ვინაიდან ამ

დროს არავითარი სომხეთის სახელმწიფო არ არსებობდა და რევი სომეხთა მეფის შვილი ვერ იქნებოდა (კაციტაძე 2010, 6: 10)

თუმცა ამის საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ სასანიდების მიერ სომხეთში მათი პროტექტორიატის დამყარების შემდეგაც საბუთებში სომხეთი, ისევე როგორც მისი გამგებელი (სასანიანი) ამავე სახელწოდებით იხსენიება. ამ მოვლენებში საბოლოო გარკვევა და საბოლოო სიტყვა მომავლის საქმეა და იგი მრავალი წყაროთი საჭიროებს გადამოწმებას. იგივე მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ ამაზასპი ტახტზე უნდა ასულიყო 252 წელს. მეფე თრდატი სომხეთის ტახტზე უნდა ასულიყო არაუადრეს 298 წლისა (საწინააღმდეგო შემთხვევაში ის ნახსენები იქნებოდა 295 წლის მოვლენებში, როდესაც სასანიდები სომხეთს შეესივნენ). ამავე პერიოდში უნდა მომხდარიყო შეთქმულება, რომელსაც მეფე ამაზასპის დამხობა და ტახტზე ჯერ რევის, ხოლო შემდეგ მირიანის ასვლა მოჰყვა (კაციტაძე 2010, 6: 26)

დღესდღეობით „ქართლის ცხოვრების“ კრიტიკული შესწავლის შედეგად დადგენილია, რომ ლეონტი მროველი ეყრდნობოდა სხვადასხვა ისტორიულ წყაროს და მათი კომპილაციის შედეგად სხვადასხვა ხელნაწერში გაჩნდა ფაქტების აღრევა. კვლევებმა დაადასტურა, რომ რევ მართალის შემდეგ ტახტზე მართლაც მირიანი ადის, ხოლო მათ შორის მოხსენიებული მეფეების ნაწილი ამაზასპის გამეფებამდე ზეობდნენ (სანაძე 2001: 137).

ამ ეტაპზე ჩვენი თემის ფარგლებს ცილდება მეფეთა რიგის განხილვა. ზემოთმოყვანილი სურათი იბერიასა და მის ირგვლივ მესამე საუკუნისთვის დაგვეხმარება გავარკვიოთ რელიგიური სიტუაციაც ამ სივრცეში და მეტ-ნაკლები სისავსით აღვადგინოთ მანიქველთა რელიგიის გავრცელების მცდელობა III საუკუნის ქართლის სამეფოში.

III საუკუნის რომის იმპერიაში გვხვდებოდა ქრისტიანობაც, იუდაიზმიც, გნოსტიციზმიც და სხვადასხვა აღმოსავლურ ღვთაებებთან დაკავშირებული ელინისტური კულტებიც. ორიენტალური სივრციდან ყველაზე მეტად რომის საზოგადოების სულიერ ცხოვრებაში ფეხი მოიკიდა ინდო-არიული წარმოშობის

ღვთაება მითრამ და მასთან დაკავშირებულმა კულტმა, რომელიც მითრაიზმის სახელით არის ცნობილი.

III საუკუნისთვის რომის იმპერიაში მითრაიზმი კარგად ორგანიზებული რელიგიაა. მითრას ღვთაებასთან დაკავშირებით უნდა გამოიყოს 3 ეტაპი: 1. მითრა, როგორც არიული ღვთაება, რომელიც ინდური (ვედური პანთეონი) და ირანული რელიგიების ერთ-ერთი უძველესი ღვთაებაა. 2. მითრას ინდური და ზოროასტრული პანთეონიდან გამოყოფა და მცირე აზიაში დამოუკიდებელი კულტის გავრცელება. 3. მითრაიზმის ფორმირება, რასაც ადგილი უნდა ჰქონოდა რომის იმპერიაში ახ. წ. აღ. I საუკუნიდან (უიარაღო 2010: 205)

უძველეს ინდოეთში მითრა ღვთაება ვარუნასთან ერთად სიცოცხლის წყაროდ მიიჩნეოდა და არც თუ იშვიათად ასოცირდებოდა მზესთან. ირანში კი ნელ-ნელა შეიძინა აპურამაზდას და აჰრიმანს შორის შუამავლის ფუნქცია. იგი მეგობრობის, მეომარი ადამიანების მფარველად მოიაზრებოდა, რის გამოც პოპულარული გახდა მცირე აზიის ხალხებშიც. იკონოგრაფიულად იგი ძირითადად გამოისახებოდა როგორც ხარის გამგმირავი ღვთაება (მშვილდაძე 2005:)

III საუკუნისთვის რომის იმპერიაში მითრაიზმი კარგად ორგანიზებული რელიგიაა, რომელსაც გააჩნია საკუთარი ქურუმთა ფენა და სამრევლო, აგრეთვე სამლოცველო, საკულტო ნაგებობები - ე. წ. მითრაუმები. ამ რელიგიას უნდა ჰქონოდა წერილობით ფიქსირებული საკრალური წიგნებიც, რომელთაც ჩვენამდე თითქმის არ მოუღწევიათ უმნიშვნელო ფრაგმენტების გარდა. ამავე რელიგიას მისი აყვავების რომაულ ხანაში განვითარებული ჰქონდა საყოველთაოდ ცნობილი მისტერიული კულტიც. მითრას მისტერიები, რომელიც არქაული ფორმით ჯერ კიდევ ირანში იმართებოდა განსაკუთრებით აღინიშნებოდა რომაულ საზოგადოებაში, თუმცა ამ რელიგიის ეზოტერული მომენტებიდან გამომდინარე მასზე დასწრება ყველას არ შეეძლო. მითრაიზმის უკლებლივ ყველა მიმდევარისთვის საკრალური იყო დღესასწაული, რომელსაც ისინი 25 დეკემბერს ზეიმობდნენ - ეს გახლდათ მსახურება, რომელიც გამოხატავდა მზის კოსმოგონიური შობის საიდუმლოს. მეორე მნიშვნელოვანი

დღესასწაული ემთხვეოდა ზაფხულის ბუნიობას. ამ დროს მზე შედიოდა ხარის ზოდიაქურ ვარსკვლავში და მას მსხვერპლად წირავდნენ ხარს, ისევე როგორც მამალს, როგორც განთიადის და მზის დადგომის მაუწყებელ სიმბოლოს (Turcan 1993: 11)

ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში რომის იმპერატორები მიუხედავად სახელმწიფოში შექმნილი რთული ვითარებისა, მაინც ახერხებდნენ წინამორბედი იმპერატორების რელიგიური პოლიტიკის გაგრძელებას. რომის იმპერიის ყველა პროვინციაში კვლავ იღვენებოდა ქრისტიანობა, ხოლო მითრაიზმის გავრცელებას და გამტკიცებას ყველანაირად უწყობდნენ ხელს. მითრაიზმის დიდი მფარველი იყო იმპერატორი კარაკალა, რომელიც პარტიელებს ებრძოდა. როდესაც გორდიანე III-მ სპარსელების წინააღმდეგ კამპანია ჩაატარა 238 წელს მოჭრა მონეტა, რომელზეც გამოსახული იყო ხარის შემწირველი მითრა. 274 წელს კი იმპერატორმა ავრელიანემ (270-275) გაატარა რელიგიური რეფორმა და 25 დეკემბერი მზის, იგივე მითრას დაბადების დღედ გამოაცხადა. ეს იყო მითრაიზმის, როგორც რომის საიმპერატორო კარის ოფიციალური რელიგიის ძლიერების ზენიტი. იმავე ავრელიანემ აღმართა მითრას ტაძარი მარსის ველზე და ქურუმთა მთელი წყება დაუდგინა მსახურებისთვის. ამ ეპოქაში ვიენაში შენდება მითრაუმი - „წმინდა ღმერთისა და უძლეველი მითრასადმი“. მითრა გამოსახული იყო გალერიუსის და კონსტანტინე დიდის ადრეულ მონეტებზეც (კეკელიძე 1945: 347)

მითრაიზმს თავისუფალი გავრცელება ხვდა წილად საქართველოს თითქმის მთელ ტერიტორიაზე, რასაც მოწმობს ურიცხვი არქეოლოგიური მასალა, წარმართული საკულტო ნაგებობების ნაკვალევი და ხალხში შემორჩენილი რიტუალები. ამის დასტური ჩვენში არსებული თეოფორული სახელებიცაა - მირდატი, მითრიდატე, მირანდუხტი (მითრას ქალიშვილი), მირიანი (მითრასეული). სხვადასხვა ასპექტით მითრაიზმის საქართველოში არსებული ნაკვალევი შესწავლილია და შესაბამისი კვლევები დღესდღეობით დაწვრილებით ინფორმაციას მოიცავს ამ რელიგიური კულტის ჩვენში გამოვლენაზე (მაკალათია 1927; ქუთათელაძე 2006; დუნდუა 2010).

ყველაზე მეტად ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ ფაქტს: მიუხედავად იმისა, რომ მითრას კულტი ირანშიც გავრცელებულია და ზოროასტრული პანთეონის მნიშვნელოვან ღვთაებად მოიაზრებოდა, რომაელების პოლიტიკურ დაპირისპირებაზე ირანთან ეს საერთო რელიგიური ღვთაების რწმენა არ ახდენდა სამშვიდობო ზეგავლენას მათ შორის არსებულ დაპირისპირებაზე. მსგავსი მაგალითი ბევრი შეიძლება მოვიყვანოთ რელიგიების ისტორიაში, როდესაც ერთი აღმსარებლობის ორი სხვადასხვა ერი ერთმანეთს უპირისპირდება და იდენტური რელიგიური ხედვები არ მომედებს პრობლემის გადაჭრაზე.

რა ხდებოდა საკუთრივ ირანში რელიგიური ნიშნით?

III საუკუნის დასაწყისში არშაკიდების რელიგია აშკარად ზოროასტრიზმია (მაზდეანობა), მაგრამ არა იმ სახით, როგორც იგი არსებობდა სასანიდების ხანაში. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ არშაკიდების პერიოდის რელიგიური სურათი საკმაოდ ჭრელია. ქვეყნის მასშტაბით ფეხმოკიდებულია სხვადასხვა ელინისტური კულტები და მცირერიცხოვანი მიმდევრებით დაკომპლექტებული რელიგიური კულტები. როდესაც სათავეში მოდიან სასანიდები (224) ირანში ზოროასტრიზმის გარდა, დასავლეთ რეგიონებში გვხვდებოდნენ ქრისტიანებიც, გნოსტიკებიც, იუდეველებიც, ხოლო შორეულ ხორასანსა და ბაქტრიაში ბუდისტებიც. არდაშირ I კარგად აცნობიერებდა სარწმუნოების როლს ქვეყნის პოლიტიკური ძლიერებისა და ერთიანობისთვის. ცნობილია სიტყვები, რომლითაც იგი მიმართავს თავის მემკვიდრეს შაპურ I-ს: „სარწმუნოება და მეუფება ძმები არიან და არ არსებობენ ერთმანეთის გარეშე. სარწმუნოება ქვაკუთხედია მეუფების, ხოლო მეუფება იცავს სარწმუნოებას“. არდაშირის ეპოქაში უკვე ფიქსირდება ზოროასტრული იერარქიის მოწესრიგების მცდელობანი (არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი 1976: 33)

მეფე შაპურ I (242-272) მისი უძველესი წინაპრის - ირანის აქემენიდი მეფის - კიროს დიდის (ძვ. წ. აღ. 559-530) მსგავსად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ერთ-ერთ ტოლერანტ მონარქად რელიგიის საკითხებში. შაპური მიუხედავად იმისა, რომ დაკავებული იყო რომთან საერიოზო საომარი კამპანიით და სომხეთში მეფობის გაუქმებით, აშკარად

ბევრს ფიქრობდა ქვეყნის რელიგიურ იდეოლოგიაზე. მამისგან განსხვავებით იგი არ იყო ზოროასტრიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების აქტიური მომხრე. ყველა მკვლევარი ერთხმად ადასტურებს, რომ მეფე ფიქრობდა, ძიების პროცესში იყო და უსმენდა სხვადასხვა რელიგიურ აღმსარებლებს. ეს ყველაფერი არ მოეწონებოდათ ზოროასტრული რელიგიის უმაღლეს ქურუმებს, რომლებიც ჩქარობდნენ საკუთარი უფლებების განმტკიცებას. სწორედ ამ პერიოდში შაპურ I-ის კარზე ჩნდება მანი - მანიქეიზმის ფუძემდებელი, რომელსაც არა მხოლოდ მიიღებს მეფე, არამედ ირანის მასშტაბით თავისუფლებას ანიჭებს ახალი რელიგიის გასაცრცელებლად. მეფე შაპურ I-ის მმართველობის პირველ ხანებში მანი, მისი მოწაფეები და ახლადშეძენილი მიმდევრები განუსაზღვრელი უფლებებით სარგებლობენ. მეტიც, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მათ ზურგს უმაგრებდა საკუთრივ სასანიდების სამეფო კარი შაპურის მეთაურობით. თუმცა მოგვიანებით სიტუაცია შეიცვალა.

მანის პიროვნებით და ქადაგებით მეფე შაპური გამეფებისთანავე დაინტერესდა. წყაროებით დასტურდება, რომ ახალგაზრდა მქადაგებელი 242 წელს დაბრუნდა ინდოეთიდან. ამავე წელს მოხდა მეფე შაპურ I-ის კორონაცია. არაბული წყაროები (ან-ნადიმი) გვამცნობს, რომ სწორედ შაპურის ტახტზე ასვლის დღეს მოხდა მისი და მანის შეხვედრა და მათ შორის დიალოგი გაიმართა. მეფის კეთილგანწყობა იმაშიც გამოიხატა, რომ მანის მცველები გამოუყვეს, რომელთა თანხლებითაც შეძლებდა გადაადგილებას. მეფე შაპურს მანიმ მიუძღვნა წიგნი - „შაპურაკანი“. ერთადერთი წიგნი, რომელიც მანის მიერ დაწერილია ფალაურ (საშუალო სპარსულ) ენაზე. სხვა ყველა მისი წიგნი დაიწერა სირიულ ენაზე და შემდეგ ითარგმნა სხვადასხვა ენებზე. „შაპურაკანი“ შეიცავს მანიქეველთა დოქტრინის არსებით ელემენტებს. მას ერთგვარი კატეხიზმოს როლი უნდა შეესრულებინა სამეფო კარზე, რათა მეფე და სხვა წარჩინებულები გარკვეულიყვნენ ახალი მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ასპექტებში (Puech 1949: 48).

არსებობს ცნობა, რომლის მიხედვით მანი მეფესთან მიიყვანა შაპურის ძმამ - პეროზმა. ეს უკანასკნელი მანის მიერ ნაქადაგები ახალი რელიგიის ერთგული

მიმდევარი გახდა. შესაძლოა მისი შუამდგომლობით შაპურმა უფრო მეტი ინტერესი გამოავლინა მანის მიმართ და საჩუქრებითაც დააჯილდოვა (Skiervo 2006: 28).

ნაკლებად სარწმუნოა, ის მოსაზრება, რომ მეფე შაპური გახდა მანიქეველი და სერიოზულად განიზრახა გამოეცხადებინა იგი ახალ ოფიციალურ კულტად. მაგრამ ის განსაკუთრებული პიროვნება გახლდათ სასანიანთა შორის: დაუძინებელი მტერი რომის მიერ დამყარებული მსოფლიო წესრიგით და ცდილობდა მის შეცვლას თავისი საკუთარი წესრიგით. იმავდროულად მან უწყოდა, რომ ამას ვერ მიაღწევდა მხოლოდ სამხედრო და პოლიტიკური საშუალებებით. ამ ყველაფრის გაცნობიერების ფონზე მეფე აკვირდებოდა მანიქეველებს, მათ მოძღვრებას, მათში არსებულ სულისკვეთებას. და ამ პროცესში მეფე შაპურ I-ის პიროვნებაში უნდა მომხდარიყო სულიერი ტრანსფორმაცია, რაც მანიქეველების მიმართ ინტერესის განელეებასა და გაციებაში გამოიხატა.

ჩეხი ირანისტი ო. კლიმა მანისა და მეფე შაპურ I-ს შორის განხეთქილების თარიღად 252 წელს ასახელებს. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ წელს მოხდა შაპურ I-ის მიერ სომხეთის დაპყრობა და მეფე ხოსროვის მკვლელობა. მიზეზი თუ რამ გამოიწვია მეფის განწყობის შეცვლა ვარაუდების სფეროა. ყველაზემეტად დომინირებს აზრი, რომ ზოროასტრული რელიგიის უმაღლესი სასულიერო წრე ყველა ხერხით ცდილობს მანის და მისი მიმდევრების მოღვაწეობის აკრძალვას. ამისთვის ისინი არ ერიდებოდნენ არც ინტრიგას, არც სხვა მეთოდებს, რადგან მანიქეველებში ხედავდნენ ძველი ირანული რელიგიის მტრებს, ზოროასტრული რწმენის არასწორ ინტერპრეტატორებს (Klima 1962: 57).

მიუხედავად იმისა, რომ მეფესა და მანიქეველებს შორის დამოკიდებულება იცვლება 252 წლიდან, შაპურის სიცოცხლეში მანიქეველების დევნა ირანში არ მომხდარა. ისინი მეფის სიკვდილამდე განაგრძობდნენ თავისუფალ ქმედებებს. მეტიც, რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს 260 წელს მეფე შაპურ I-მა რომაელების წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლისას თან იახლა მანი. როგორც გვახსოვს ამ ბრძოლაში თვით იმპერატორი ვალერიანე დაატყვევეს სპარსელებმა. საინტერესოა, რომ რომაელების ბანაკში პარალელურად იმყოფებოდა ნეოპლატონური ფილოსოფიის უდიდესი

წარმომადგენელი - პლოტინე (204-270). მანიქეველობაც და ნეოპლატონიზმიც ერთხმად უარყოფდნენ მატერიის ღირებულებას და მას ნეგაციად მიიჩნევდნენ, თუმცა ნეოპლატონიკოსები ვერანაირად ვერ მიიღებდნენ მანიქეველთა დუალიზმს.

ჩვენი აზრით მანიქეველების მიმართ დამოკიდებულების შეცვლაში საკუთრივ მეფე შაპურისთვის ზოროასტრულ ქურუმობას გადამწყვეტი როლი არ უნდა შეესრულებინა. კარტირი, რომელიც მოგვიანებით ხდება „დიდი ჰერბადი“ ანუ უმაღლესი ქურუმი, მეფე შაპურის დროს არ იყო ასე გავლენიანი სასულიერო მოღვაწე. უფრო მეტიც: შაპურის წარწერებში კარტირი იხსენიება, როგორც ჰერბადი, „ავესტის“ განმმარტებელი, კომენტატორი. მეფე ბაჰრამ II-ის დროს კი იგი „ბაჰრამის სულის მფარველი და აჭურამაზდას მაგუპატია“. მან მტკიცე კარიერა გაიკეთა, შეუდგა ზოროასტრიზმის გამყარებას რეფორმებით, მის გავრცელებას ირანის ყველა პროვინციასა და პერიფერიაში და დაიწყო მანიქეველების დევნა. მისივე აქტიურობის შედეგად მანის სიკვდილით სჯიან ბაჰრამ II-ის დროს (ამის შესახებ დაწვრილებით მოთხრობილია ჩვენი თემის წინა ნაწილში). ა. ქრისტენსენს - „კარტირი“ მიაჩნდა არა საკუთარ სახელად, არამედ ტიტულად, რომელიც რელიგიის სფეროში ეძლეოდა დიდებულს დამსახურებისამებრ (Christensen 1944: 410). თუმცა ეს მოსაზრება გაზიარებული არაა.

ვფიქრობთ, რომ მეფე შაპურის მანის მოძღვრებისადმი ინტერესის დაკარგვა ყველაზე მეტად უნდა გამოწვეული ყოფილიყო საკუთრივ მანიქეიზმის დოქტრინიდან, ამ რელიგიის შინაგანი ბუნებიდან. მანიქეიზმი მკვეთრად გამოხატული პესიმიზმის მატარებელი რელიგია იყო (ბურკიტი 1925: 71). ეს შენიშნა მანიქეიზმის ფრანგმა მკვლევარმა შ. პიუემმაც. მისი აზრით მანიქეველობა გნოსტიციზმის მსგავსად დაიბადა შიშის გრძნობისაგან, რომელიც თან ახლავს ადამიანს სამყაროში ცხოვრებისას. ადამიანი ყოველდღიურად ხედავს და საკუთარ თავზე განიცდის იმ შემადრწუნებელ მოვლენებს და ბოროტებას, რითაც აღსავსეა გარემომცველი ყოფიერება. ამის გამო ადამიანს უჩნდება სურვილი - თავი დააღწიოს ამქვეყნიურ ცხოვრებას, რაც სხეულეზრიობისგან გათავისუფლებაში ესახება. მანიქეველები ყურადღებას ამახვილებდნენ

ექსისტენციალურ კითხვებზე: რა მისია აქვს ადამიანს სამყაროში? რატომ ზეიმობს ბოროტება? სად უნდა ეძებოს კაცმა ხსნა? (Puech 1949: 70).

შაპურ I-ისთვის საბოლოოდ ჩანს მიუღებელი აღმოჩნდა მანიქეველთა უკიდურესი პესიმიზმი. მანს მოძღვრება სრულიად გამორიცხავდა ადამიანის როლს „სიკეთის“ გამარჯვებისათვის ბრძოლაში „ბოროტების“ წინააღმდეგ ბრძოლაში (Луконин 1966: 72). სწორედ ეს პესიმისტური მომენტი იქცა დაბრკოლებად შაპურ I-ისთვის მანიქეიზმის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების გზაზე. სასანიდებს ჭირდებოდათ მედგარი, ოპტიმისტური რელიგია, რომელიც მეომრებში შეიტანდა საბრძოლო სულისკვეთებას და ამქვეყნიურ ცხოვრებას საკადრის პატივს მიაგებდა მარადიულის გვერდით. ყოველივე ეს უნდა ყოფილიყო მეფის მხრიდან მანიქეველობისადმი იმედგაცრუების დასაბამი. თუმცა ამის მიუხედავად, როგორც აღვნიშნეთ შაპურ I-ის მხრიდან მანიქეველების დევნის დაწყებას ადგილი არ ჰქონია და ეს მხოლოდ მისი მემკვიდრეების დროს დაიწყო, როდესაც კარტირმა უმაღლესი ქურუმის რანგს მიაღწია. კარტირის კარიერის მწვერვალი იყო, როდესაც ბაჰრამ II-ემ უწყალობა ისტახრის ტაძრის გამგებლობა, რომელიც სასანიანთა საგვარეულო სიწმინდე იყო (ამირანაშვილი 1967: 243).

ამრიგად შაპურ I-ის ლოიალური დამოკიდებულება რელიგიის საკითხებში მისი მემკვიდრეების დროს ზოროასტრიზმის სრული ტრიუმფით დამთავრდა. ამ დროიდან იწყება მანიქეველების დევნა და ზოროასტრიზმის გავრცელების მცდელობა არაირანულ სამყაროშიც. ქართლის სამეფო, რომელმაც ქრისტიანობა მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში მიიღო, სასანიდების მთელი მმართველობის განმავლობაში ხდება მაზდეანური ექსპანსიის ობიექტი. თუმცა მანიქეველებს ჩვენშიც დევნიან, რადგან როგორც ზოროასტრიზმი, ისევე ქრისტიანობაც მანიქეველობას უმძაფრეს ერესად, ცრუ სწავლებად მიიჩნევს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე შესაძლოა ჩამოვყალიბოთ ამ ეპოქის რელიგიური სურათი შემდეგნაირად: ქრისტიანობა - რომის იმპერიაში იდეენება, ირანში, ისევე როგორც საქართველოში გვხვდებიან მცირე რიცხოვანი თემები, რომელთა

გავლენა ქვეყნის პოლიტიკურ სურათზე თვალშისაცემი არაა. მითრიაზმი - რომის იმპერიის ყველაზე გავრცელებული რელიგიაა, რომელსაც მხარს უჭერს თვით საიმპერატორო კულტი. მითრიაზმი გავრცელებულია საქართველოშიც, ხოლო ირანში საკუთრივ ღვთაება მითრია სპარსული რელიგიის ერთ-ერთი ღვთაება. ანუ არსებობს განსხვავება მითრას ირანულ და რომაულ თაყვანისცემაში. ზოროასტრიზმი - რომის იმპერიაში თითქმის არ გვვდება, რადგან წარმართები ამ რელიგიას ნაკლებ წყალობდნენ. ირანში იგი უძველესი რელიგიაა და სასანიდების დროს, განსაკუთრებით შაპურ I-ის გარდაცვალების შემდგომ ხანებში სახელმწიფო რელიგიაც ხდება. საქართველოში ზოროასტრიზმის კვალი უხსოვარი დროიდან ჩანს. მანიქეიზმი - წარმოშობის დღიდან ირანში ჯერ არ დევნიდნენ, შემდეგ კი, როდესაც ზოროასტრიზმი იმარჯვებს, იწყება მათი შევიწროვება. მანიქეველებს დევნას უწყებს რომსა და ქართლში მოგვიანებით სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული ქრისტიანობა. ეს უკანასკნელი უკვე მანიქეველების გარდა იწყებს აგრეთვე მითრიაზმის აღმოფხვრასაც.

მანიქეველობის, როგორც მსოფლიო გნოსტიკური რელიგიის ტალღას ქართლის (იბერიის) სამეფოს სულიერ ცხოვრებაზე უნდა გადაევიდოდა ძალიან სწრაფად მას შემდეგ, რაც იგი გამოვიდა ასპარეზზე. ცნობილია, რომ გნოსტიკოსებისგან განსხვავებით მანიქეველები საკუთარ რელიგიას განცხადებულად ქადაგებდნენ. მანიქეიზმი, ისევე როგორც გნოსტიციზმი, მითრიაზმი და ქრისტიანობა სოტერიოლოგიური ტიპის რელიგია იყო ანუ ორიენტირს აკეთებდა ადამიანის პიროვნულ ხსნაზე, რაშიც მას ეხმარებოდა ზეციდან წარგზავნილი მოციქულები ან მოციქული. ამავდროულად მანიქეიზმი ქრისტიანობის მსგავსად უდიდეს როლს ანიჭებდა მისიონერულ მოღვაწეობას: საკუთრივ მანი, ისევე როგორც მისი მოწაფეები და პირველი ხელდასხმული იერარქები ცდილობდნენ ამ ახალი რელიგიის ხმის მიწვდენას იმ ხალხებში, რომლებიც არაირანულ სამყაროში მკვიდრობდნენ (არაფერი რომ არ ვთქვათ საკუთრივ ირანულ სივრცეში მაცხოვრებლებზე). ბუნებრივია, რომ იბერიის სამეფოც მოხვდებოდა პირველი მანიქეური პროპაგანდის სამიზნე, რადგან მესამე საუკუნიდან

მოყოლებული ირანსა და იბერიას შორის არსებულ ურთიერთობას, არ გადავაჭარბებთ თუკი იდილიურს ვუწოდებთ.

1902-1916 წლებში გერმანიის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ აწარმოა ჩრდილო-დასავლეთ ჩინეთში, უილურთა რეგიონში, ქალაქ ტურფანის მისადგომებთან მანიქეველთა ყოფილი მონასტრების კვლევა. ამ უზარმაზარი სამუშაოს შედეგი იყო ის, რომ ექსპედიციის წევრებმა მიაგნეს ფალაურ, პართიულ, სოლდურ, ჩინურ და უილურულ ენებზე შესრულებულ მანიქეველთა რელიგიურ ლიტერატურას. აქ მეცნიერებმა იპოვეს მანის წიგნები, მანიქეური ლიტურგიული ტექსტები, ლოცვები, ჰიმნები, ისტორიული და აპოკრიფული მწერლობის ფრაგმენტები. გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოხდა ხსენებული ხელნაწერების კატალოგების შედგენა (Boyce 1960: 9).

ტურფანის კოლექციამ ისეთივე როლი შეასრულა მანიქეიზმის კვლევის საქმეში, როგორც ნაგ-ჰამადის ბიბლიოთეკის აღმოჩენამ გნოსტიციზმის შესწავლის ისტორიაში 1945 წლიდან ან ყუმრანის ხელნაწერების აღმოჩენამ ბიბლესტიკაში (Rudolph 1987: 34).

აღსანიშნავია, რომ ტურფანში აღმოაჩინეს მანიქეველთა მონასტრების კედლის მხატვრობაც, მაგრამ ამ ეტაპზე ჩვენი თემისთვის სხვა ფაქტზე უნდა გამახვილდეს ყურადღება: ტურფანის კოლექციის ის ტექსტები, რომლებიც მანის და მისი უშუალო მოწაფეების მისიონერულ ამბებს გვამცნობენ გვხვდება მინიშნება იბერიის სამეფოსა და მის მმართველზე. ჩვენთვის საინტერესო ტექსტები 1981 წელს გამოსცა გერმანული თარგმანით ვ. ზუნდერმანმა. ამ ხელნაწერებში მოთხრობილია, ასე ვთქვათ, მანისა და მისი მოწაფეების „საქმენი“ და მათ სამისიონერო არეალში იხსენიება, როგორც რეალურად არსებული, აგრეთვე არარეალური (ან გაურკვეველი) ქვეყნები და მეფეების სახელები (ზუნდერმანი 1981).

ჩვენთვის საინტერესო მ-216 (ბ) ტექსტი ფალაურ ენაზე ფრაგმენტულადაა შემონახული, იმდენად, რომ იგი პირველადი ტექსტის ნახევარს თუ შეადგენს. თუმცა შესაძლებელია მისი მიახლოებითი რეკონსტრუქცია, რომელიც შემდეგნაირად გამოიყურება:

„ნათლის მოციქული... იხილა რა მოციქულის სახე და დაემხო მის წინაშე და უგუნოდ შეიქნა. და იყვნენ აქ კაცნი... შემდგომ ამისა ევედრებოდა... ჩვენ... იესო... ნათლის მოციქული... რელიგიური მოძღვრება გადასძლია მან თავისი საკუთარი ცოდვით. შემდეგ თქვა ჰზ-მ, ვარუჩან-შაჰმა: რა... არის ეს... და მათ უთხრეს: ეს არის... ჰზ-მ ჰკითხა... ამის შემდეგ... და მან... რომელიც წყლით... მოციქულს დაემუქრა იგი... ღმერთი... მოვიდა ქვეყნად... მოციქული... გადასდო მარცხნით... და ცხოვარი, რომელიც ცეცხლში... ეს რა იხილა ჰზ-მ...” (გამსახურდია 1995: 26).

ტექსტის შინაარსი დაახლოებით გვამცნობს, რომ ნათლის მოციქული ეახლა რომელიღაც მეფეს (ვარუჩან შაჰ) სახელად - ჰზ. ეს უკანასკნელი გახდა რა ღირსი მისი ხილვისა დავარდა მის წინაშე, მოუსმინა და შესაძლებელია ვივარაუდოდთ მისი მიმდევარიც გახდა (თუმცა ეს დასკვნა საკმაოდ დიდ სითამამეს უკავშირდება). ფაქტია, რომ ეს მეფე მოიხიბლა ხსენებული მოციქულით.

მეცნიერებაში ნაცადია მეფე ჰზ-ს იდენტიფიკაცია და ნაწილი მკვლევარებისა მას მეფე ამაზასპთან აიგივებს, ხოლო ნაწილიც რევ მართალთან. რაც შეეხება ქვეყანას - ვარუჩანს, დამაჯერებლად შეიძლება ითქვას, რომ იგი იბერიაა. აქედან ვასკვით, რომ მანიქეველობა საქართველოში თავის გარიჟრაჟზე - ანუ მესამე საუკუნეშივე შემოიჭრა. ამ ყველაფრის თაობაზე ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ:

თანამედროვე ქ. შირაზის ჩრდილოეთით, პერსეპოლისიდან დაახლოებით 12 კილომეტრში - ნაყში რუსტამში (როსტომის ნახატი) მდებარეობს ცნობილი არქიტექტურული ნაგებობა: მართკუთხა ფორმის ძეგლი, რომელიც ცნობილია როგორც - „ზოროასტრის ქააბა“. იგი შესაძლებელია ცეცხლის სამლოცველოს წარმოადგენდა, მაგრამ ამასთან დაკავშირებული მოსაზრებები ცილდება ჩვენი თემის ფარგლებს. მთავარი, რაც ჩვენ გვაინტერესებს, არის ის, რომ მის კედლებზე შემორჩენილია მეფე შაპურ I-ის და უმაღლესი ჰერბადის - კარტირის წარწერები. კარტირის წარწერა შაპურის წარწერის ქვემოთაა მოთავსებული და იგი გვიანაა შესრულებული, სავარაუდოდ ბაჰრამის გამეფებისას.

შაპურ I-ის წარწერა „ზოროასტრის ქააბაზე“ სამეფოს დიდებულებს სამ კატეგორიად ჰყოფს: 1. ვინც ძალაუფლება მიიღო არდაშირ პირველის მამის - პაპაკის დროს (ეს უკანასკნელი იყო არშაკიდების დინასტიისას ფარსის ფროვინციის გამგებელი); 2. ვინც ძალაუფლება მიიღო თავად არდაშირის დროს; 3. ვინც ძალაუფლება მიიღო შაპურ პირველის დროს. ამ უკანასკნელ, მესამე კატეგორიაში ადიაბენას, ქერმანის და მეშანის მმართველთა შემდეგ მოდის იბერიის მეფე - ამაზასპი:

პართიულ ტექსტში - „ხმზასპ ვირშან მალქა“

ფალაურ ტექსტში - „ამაჩასპი ვალუჩან მალქა“

ბერძნულ ტექსტში - „ჰამასასპუ ტუ ბასილეოს ტეს იბერიას“.

დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერთათვის ვარუჩის თუ ვარუჩანის ქვეყნის ლოკალიზაცია გაურკვეველი იყო. ამ პრობლემის გადაჭრა მოხერხდა მხოლოდ 1936-39 წლებში პერსეპოლისში ჩატარებული გათხრების შედეგად, როდესაც შაპურ პირველის წარწერის საშუალო სპარსულზე (ფალაური) შესრულებულ ვერსიასთან ერთად აღმოჩნდა ამ ტექსტის პართიული და ბერძნული ვერსიები. ფალაური „ვარუჩან“-ის შესატყვისად ბერძნულ ტექსტში - iberia დადასტურდა. ამავე ხანებში მოხდა „ზოროასტრის ქააბაზე“ კარტირის წარწერის გაშიფრვაც. ამ წარწერის თანახმად, რომლის სრულ ტექსტს ცოტა ქვემოთ შემოგთავაზებთ, იმ ქვეყნებს შორის, სადაც ზოროასტრიზმმა კარტისრის ძალისხმევით განმტკიცება მოიპოვა ნახსენებია ვარუჩანის ქვეყანაც ანუ იგივე იბერია. კარტირის წარწერა თანხვედბა შაპურ I-ის წარწერას, რომელიც იბერიის მეფეს მეოთხე ადგილზე ახსენებს იმ პირთა შორის, რომლებიც სასანიანებთან ყველაზე დაახლოებულები არიან (ლომოური 1975: 21).

ვარუჩანის იბერიასთან იდენტობას მიანიშნებდა გ. წერეთელიც თავის საჯარო მოხსენებაში, რომელიც მან წაიკითხა 1957 წელს, ისევე როგორც მ. შპრენგლინგი - ეპიგრაფიკის დიდი სპეციალისტი (Sprengling 1953: 11).

განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდა ირანული რელიგიების უდიდეს სპეციალისტს - ვ. ჰენინგს. მისი აზრით მ-216 (ბ) ტექსტში მოხსენიებული „ვარუჩან-შაჰი“ არ არის იდენტური შაპურ I-ის წარწერაში მოხსენიებული იბერიის მეფისა. მისი

სამფლობელო თითქოს მდებარეობდა ქუშანთა ქვეყანაში (მოიცავდა თანამედროვე უზბეკეთის, ტაჯიკეთის, ავღანეთის და პაკისტანის ტერიტორიებს), რომელიც სასანიდების იმპერიას შაპურის მეფობისას შემოუერთდა. მისი თვალსაზრისით, ტექსტში ნახსენები მოციქული გახლდათ მანის მოწაფე - მარ-ამო, რომელიც მართლაც ქუშანში ქადაგებდა. მან გზე ქუშანისაკენ აიღო აბარშაპრიდან (თანამედროვე ნიშაბური). აქედან გამომდინარე კავკასიის იბერია ვერანაირად ვერ მოხვდებოდა მარ-ამოს მოგზაურობის არეალში. თუმცა ვ. ჰენინგის ამ მოსაზრებას იმ შემთხვევაშიც თუ ტექსტში ნახსენებ „მოციქულად“ მარ-ამოს მივიჩნევთ და ვერც იმ შემთხვევაში თუ სხვა პიროვნებას მოვიაზრებთ მიმდევრები თითქმის არ ჰყოლია. ანუ აქ ვაწყდებით ახალ პრობლემას: ვინ უნდაყოფილიყო ტურფანის კოლექციაში ნახსენები მოციქული, რომელიც ეახლა ვარუჩანის მეფეს.

კ. გამსახურდია უარყოფს, რომ ტურფანის კოლექციის ამ ტექსტში ნახსენები მოციქული არის მარ-ამო. იგი მიაჩნებს, რომ მეფესთან ვიზიტის დროს მყოფი მოციქულის სახელი ნახსენები არაა. რამდენადაც ტექსტი ჩართულია მისონერ მარ-ამოს მოგზაურობათა ამსახველ ტექსტებში, ამდენად აქ აღწერილი ამბავიც მარ-ამოს საქმედ მიაჩნდათ, როგორც მაგალითად ხსენებულ ვალტერ ჰენინგს. მაგრამ ტექსტში ნახსენებია - „ფრიშტაგროვშან“ ანუ „მოციქული ნათლისა“ (როუმან - ახალ სპარსულ ენაზეც სინათლეს ნიშნავს). ტექსტის შემორჩენილი ფრაგმენტი მკვლევარს აძლევს იმ დასკვნის უფლებას, რომ ეს ეპითეტი საკუთრივ მანის განეკუთვნებოდა და არა რომელიმე მის მოწაფეს (გამსახურდია 1995: 28).

მკვლევარის შენიშვნით მანიქეურ თეოლოგიაში წამყვანი როლი ნათლის ესთეტიკას ეკუთვნოდა. ნათლის სიმბოლიკის ინტენსივობით და სიჭარბით იგი წინ უსწრებს თვით ქრისტიანობას და სხვადასხვა გნოსტიკური ელფერილობის მიმდინარეობებს. მანი ითვლებოდა სინათლის სამეფოს მეოთხე მოციქულად ზარატუსტრას, ბუდას და იესო ქრისტეს შემდეგ. მის ეპითეტთა შორის გვხვდება არა მხოლოდ ხსენებული - „ფრიშტაგროვშან“ (მოციქული ნათლისა), კოპტური - „აპოსტოლოს მპოგაინე“ („ნათლის დესპანი“), პართიული - „ნაჟივან“ (ნათლის

მომტანი”), აგრეთვე - „ბაზმაგ” (შუქურა), საშუალო სპარსული - „პიდარ როვშან” (მამა ნათლისა), „როვშანგ” („მანათობელი”) და სხვა. ამდენად ცხადია, რომ „ნათლის მოციქული” წარმოადგენს მხოლოდ მანის ეპიტეტს და მას არ გამოიყენებდნენ მის მოწაფეებთან: მარ-ამოსთან, პატიკიოსთან ან რომელიმე სხვასთან მიმართებაში (გამსახურდია 1995: 29).

ამ ვერსიის გათვალისწინებით გამოდის, რომ თვით მანიქეიზმის ფუძემდებელი - მანი უნდა ყოფილიყო ის ადამიანი, ვინც ეახლა ქართლის (იბერიის) მეფეს და მოხიბლა იგი საკუთარი რელიგიური სწავლებით. მართალია ამ აზრის სხვა უფრო დამაჯერებელი წყაროები არ გაგვაჩნია, მაგრამ ყოველივე ზემოთქმული მეტ ყურადღებას იმსახურებს და შემდგომი კვლევებისთვის აღძრავს ინტერესს.

საკითხი რომელიც აზრთა სხვადასხვაობის გამომწვევი გახდა არის „ჰზ” მეფის გარკვევა. როგორც ზემოთ ვახსენეთ ნაწილს მის ქვეშ ამაზასპი ყავს მოაზრებული, ნაწილსაც რევ მართალი - ამაზასპის შემდგომი მეფე.

იგივე კ. გამსახურდია ფიქრობს, რომ „ჰზ” მეფე უნდა გულისხმობდეს მეფე ამაზასპს. მისი დაკვირვებით: - „ამაზასპი” (იგივე ჰამაზასპ) ირანული წარმოშობის სახელია, რომელიც გვხვდება ქართულ, ბერძნულ და სომხურ წყაროებში. ეს სახელი ფიგურირებს ვესპასიანეს ხანის ბერძნულ წარწერაში (იამასასპოს), აგრეთვე რომში აღმოჩენილ ეპიტაფიაზე (ჰამადასპოს). თუკი მ-216 (ბ) ტექსტში საქმე არა გვაქვს საკუთარი სახელის უცნობ იდეოგრამასთან (რაც თითქმის არსად გვხვდება), ჰიპოთეტურად შეიძლება დავუშვათ, რომ ნახსენები სახელი მეფისა „ჰზ” არის იგივე „ამაზასპ-ჰამაზასპის” ვარიანტი: ბაგისმიერი თანხმოვანი „მ” გადადის ასევე ბაგისმიერ „ზ”-ში, ხოლო ხორხისმიერი „ჰ” ძლიერდება. ამას გარდა, ზემოთქმულიდან გამომდინარე არაფერი იქნება გასაოცარი იმაში, რომ ტექსტის ფრაგმენტში მოხსენიებული მეფე მართლაც იბერიის მმართველი ამაზასპი იყოს, რომელიც ერთ-ერთი წარჩინებულთაგანი იყო მთელს სასანურ იმპერიაში და რომლის სახელიც შაპურის წარწერაში მეხუთე ადგილზე დგას” (გამსახურდია 1995: 28).

იგივე აზრის იყო მკვლევარი მ. წოწელია, რომელმაც 1975 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში გამოთქვა აზრი „ჰბზ“ მეფის ამაზასპისთან იგივეობაზე (Цицелиა 1975: 6).

მ. სანაძემ ყურადღება გაამახვილა ტურფანის ტექსტის „ქართლის ცხოვრებასთან“ მიმართებაზე და მიანიშნა, რომ არავითარი მსგავსი ცნობა, რომლის მიხედვითაც ამაზასპიმ რელიგიური ელჩობა მიიღო მანიქეველებისგან ქართულ წყაროებში არ მოგვეპოვება. სამაგიეროდ მკვლევარმა ორიენტირი აიღო მომდევნო მეფის - რევის შესახებ, რომელზეც „ქართლის ცხოვრება“ ხაზგასმით აღნიშნავს - „ესე რევ მეფე დაღაცათუ იყო წარმართი, არამედ იყო მოწყალე და შემწე ყოველთა ჭირვეულთა: რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედ რამე სახარება უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი და აქუნდა რამე სიყვარული ქრისტესი“. ამას გარდა „ქართლის ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ რევ მართალმა აკრძალა ყრმათა მსხვერპლშეწირვა და ამის ნაცვლად დაუშვა პირუტყვის გამოყენება მსხვერპლშეწირვისთვის.

ეს ინფორმაცია მ. სანაძეს საკმარისად მიაჩნია იმის დასადასტურებლად, რომ მარამო ეახლა მეფე რევს და არა მეფე ამაზასპს. სწორედ მისი საუბრის შედეგი უნდა ყოფილიყო ის, რომ რევ მართალმა გარკვეული ინფორმაცია ქრისტეზეც შეიტყო. ცნობილია, რომ მანიქეველები თავიანთ სწავლებაში იესო ქრისტეს სინათლის სამეფოს ერთ-ერთ მოციქულად მიიჩნევდნენ, რომელიც მოჩვენებითად ეცვა ჯვარს (დოკეტიზმი) ანუ ტანჯვა არ განუცდია (უიარაღო 2004: 60).

მ. სანაძე აღნიშნავს, რომ „ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, აშკარა უნდა იყოს, თუ ქართლის რომელ მეფესთან მოსულა მარამო და ვისთვის უქადაგია თავის მოძღვრება. აღსანიშნავია კიდევ ერთი საინტერესო დეტალი. მ. ანდრონიკაშვილი, როდესაც სახელ „რევს“ განიხილავს, აღნიშნავს, რომ ის უნდა იყოს შემოკლებული ფორმა კომპოზიტისა „რევ ნიზ“, რაც ქართულად ითარგმნება, როგორც სიცრუის დამამხობელი (რევ ირანული სიტყვაა და ცრუს, ვერაგს ნიშნავს). მკვლევარი აქვე აღნიშნავს, რომ ქართული „მართალი“ ამ „რევნიზის“ თარგმანი უნდა იყოს. მაშ რევი (ისევე, როგორც ქართული შესატყვისი „მართალი“) აღნიშნული მეფის ზედსახელია,

როგორც „ვაჩე“ მირიანისთვის. მისი ოფიციალური სახელი კი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ჰორმიზდაკი უნდა ყოფილიყო. შესაძლოა სწორედ ამაზე მეტყველებს წარწერის HBZA-ა, სადაც „ბაზა“ ქართულში ფარნავაზიანთა დინასტიის მეფეების რელიგიური ზედწოდების „ფარნა-ბაზა“-ს მეორე შემადგენელი სიტყვაა, რაც შეეხება „H(a/o)“-ს, ის არ არის გამორიცხული, სახელი „ჰორმიზდის“ წინა ასოს აღნიშნავდეს” (სანაძე 2001: 146).

იგივე მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ამაზასპი ფარულად მაინც პრორომაული ორიენტაციის მეფე იყო, რაც იმაში გამოვლინდა, რომ მან დახმარება აღუთქვა რომაელ მხედართმთავრებს - გამოეხსნათ ტყვეობიდან შაპურის მიერ დამარცხებული იმპერატორი ვალერიანე. იმპერატორ ვალერიანეს დატყვევება წინ უსწრებდა „ზოროასტრის ქააბაზას“ წარწერას. მიუხედავად წარწერაში დაკავებული საპატიო ადგილისა, შაპურმა მას „ღალატი“ არ აპატია. მ. სანაძის ვარაუდით შაპურის უფროსი ვაჟი და მემკვიდრე, იმჟამად სომხეთის მეფე - ჰორმიზდ-არდაშირი შაპურის ბრძანებით შეიჭრა ქართლში, ბრძოლაში მოკლა ქართლის მეფე ამაზასპი და ტახტზე თავისი ვაჟი - რევი (ჰორმიზდაკი) აიყვანა (სანაძე 2001: 147).

გ. ყიფიანი ემხრობა მ. სანაძის აზრს, რომ მარ-ამო რევ მართალის დროს მოდის ქართლში და არა ამაზასპის მეფობისას. მკვლევარისათვის ამოსავალი პოზიცია გახდა ის ანალიზი, რომელიც მან ჩაატარა ნეკრესის ე. წ. „დიდი კვადრატის“ შესწავლის შედეგად.

საკმაოდ საინტერესო არქიტექტურული ძეგლის - „დიდი კვადრატის“ გათხრა 1997 წელს დაასრულა ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის კახეთის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ ლ. ჭილაშვილის ხელმძღვანელობით. მანვე განსაზღვრა ეს კომპლექსი „ცეცხლის ტაძრად“ ანუ ზოროასტრულ საკულტო ნაგებობად (ჭილაშვილი 2000: 60; 2004: 34).

ზოროასტრულ ტაძრად მიიჩნია იგი ასევე კ. ხიმშიაშვილმაც (ხიმშიაშვილი 2001: 37).

ლ. ჭილაშვილი შეეცადა ასევე „დიდი კვადრატის“ დათარიღებასაც. მან ძეგლი III საუკუნის ბოლო, IV საუკუნის დასაწყისისთვის განსაზღვრა (ჭილაშვილი 2000: 79).

კომპლექსი მდინარე სასახლის ხევის სანაპიროზე, „ჭალაშია“ განაშენიანებული. იგი ნაგებია სხვადასხვა ზომის ნახევრად დამუშავებული ქვებით. ნაგებობათა ერთობლიობა 50 მეტრიან კვადრატშია ჩაწერილი და მას აჩარჩოებს კედელი, რომელიც ოთხ, ფართე, 5 მეტრი სიგანის ღიობს შეიცავს კვადრატის თითოეული გვერდის ცენტრალურ არეში. გ. ყიფიანის აზრით „თითქოსდა შეიძლებოდა, რომ დაგვეშვა მისი სახით აქ, აღმოსავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი „მოგვთას“ ანუ ზოროასტრულ ცეცხლის ტაძართა და სამლოცველოთა ერთობლიობის არსებობა, მაგრამ მისი არქიტექტურა სრულიად სხვა მოვლენაზე მიგვანიშნებს. ასევე ძნელია მისი ქრისტიანულ მონასტრად მიღებაც. სხვა თუ არაფერი აფსიდიანი ნაგებობები სამყაროს ოთხივე მხრისაკენაა მიმართული და ერთმანეთს დაპირისპირებული... „დიდი კვადრატი“ რა თქმა უნდა არაა ქრისტიანული თემის სამყოფელი (ბევრი მიზეზის გამო), მაგრამ ვფიქრობ, რომ აბსიდების სახით ქრისტიანულ სულისკვეთებაზე და არა რელიგიურ დოქტრინაზე რაღაც მინიშნება გვაქვს. ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ჩვენს წინაშე საკულტო ნაგებობათა სისტემაა შეუძლებელია. მაგრამ ამავე დროს სახეზეა რაღაც გარკვეული მოდელი, რომელიც, შესაძლოა, გათვალისწინებული იყო იმისათვის, რომ იგი ოდესმე, დროთა განმავლობაში, მხატვრულ კანონად ჩამოყალიბებულიყო. საკულტო არქიტექტურის ძირითადი მახასიათებელი ხომ ისაა, რომ იგი უშუალო კავშირშია რელიგიურ შეხედულებებთან (ან რაღაც იდეოლოგიასთან), რის შედეგადაც, როგორც ღვთაებრივი ჭეშმარიტება, იგი მისტიკურ მნიშვნელობას იძენს. თუ ეს კავშირები ირღვევა, მაშინ საკულტო არქიტექტურა განისაზღვრება, როგორც კონფლიქტი ღმერთთანაც (ღვთაებასთან) და საზოგადოებასთანაც. ე. ი. თუ ვამბობთ, რომ ეს არქიტექტურული კომპლექსი საკულტოა, მაშინ მისი რა ნაწილი ან ნაწილები მიგვანიშნებს კულტზე? რა ასახავს კულტს?“ (ყიფიანი 2009: 215).

ამის შემდეგ მკვლევარი აანალიზებს „დიდი კვადრატის“ ყველა არქიტექტურულ თავისებურებას. ამავდროულად განიხილავს იმ ელემენტებს, რაც შეიძლება მკვლევართა ნაწილს მის ზოროასტრულობაზე აფიქრებინებდა. ადრეული ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელ არქიტექტურულ თავისებურებებზეც ამახვილებს ყურადღებას და

საბოლოოდ ვარაუდობს, რომ ჩვენს წინაშე „დიდი კვადრატის“ სახით მანიქეველთა მონასტერია.

რა უნდა ყოფილიყო მანიქეველთა საკულტო კომპლექსის აგების პრინციპები? უფრო სწორედ რა სიმბოლიკა უნდა ყოფილიყო მასში ჩადებული, რაც არქიტექტურულ დაგეგმარებაში იქნებოდა გამოხატული? ამ ყველაფერთან დაკავშირებით გ. ყიფიანი ვარაუდობს, რომ „დიდი კვადრატი“ ეფუძნებოდა უძველეს ბუდისტურ სწავლებებს, რაც ადრეულმა მანიქეიზმმა აირეკლა და გადამუშავებული ფორმით დანერგა თავის თავში.

ბუდიზმი ფართოდ იყო გავრცელებული ქუშანთა სამეფოში, ბაქტრიაში, სოლდის პროვინციებში, რომლებიც ეტაპობრივად შემოიმტკიცეს სასანიდებმა. ცნობილია კოპტურ ენაზე შემორჩენილი მანიქეური ჰიმნების კრებული - „თავები“ („კეფალაია“), რომელიც სიძველეებით მოვაჭრისგან მოიპოვა გერმანელმა სწავლულმა - კ. შმიდტმა. მანვე შეისწავლა ეს ხელნაწერი, რომელზეც მინიშნება თვით ეპიფანე კვიპრელსაც ჰქონდა თავის „პანარიონში“ (უიარაღო 2004: 19).

კოპტური „თავები“ კი სხვა წყაროებთან ერთად დაბეჯითებით ამბობს, რომ მანი მისიონერული მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე ინდოეთში გაემგზავრა. როგორც ზემოთ ვახსენეთ ამას ადგილი ჰქონდა ჯერ კიდევ მის შაპურ I-თან შეხვედრამდე ანუ იმ დროს, როდესაც ირანს არდაშირი განაგებდა. ინდოეთში ყოფნისას მანის მდინარე ჰინდის მიმდებარე ტერიტორია უნდა მოეწყო და 242 წელს დაბრუნდა ირანში. მისი გარდაცვალების შემდეგაც მანიქეველები უხვად ჩანან შუა აზიის აღმოსავლეთ პერიფერიებზე, რაც მოწმობს, რომ ბრაჰმანიზმის და ბუდიზმის გვერდით ინდოეთში არსებობდა მანიქეური თემებიც. მანიქეველები ხშირად უკვე აგებულ ბუდისტურ საკულტო ნაგებობებს იყენებდნენ საკუთარი მოღვაწეობის არეალად. სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს მინიშნებაც ე. წ. მანიქეური ბუდიზმის შესახებ, რომელიც ამ ორი რელიგიის სინთეზის შედეგად წარმოქმნილი კულტი უნდა ყოფილიყო. ეს კავშირი კი კულტურული პარამეტრების ურთიერთგადაკვეთაზეც აისახებოდა: „არ უნდა იყოს შემთხვევითი და მით უფრო გასაკვირი ზოროასტრული, ბუდისტური, ქრისტიანული

თუ მანიქეური ფრაგმენტების არა მარტო მსგავსი სულისკვეთება, არამედ საერთო საილუსტრაციო მასალა და მხატვრული ხერხი. ამის შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს ტურფანის კოლექციაში აღმოჩენილი მანიქეური ფრაგმენტები სოლდურ და ძველ თურქულ ენაზე. დ. ლანგის თქმით, „ნათელი გახდა, რომ ვარლაამის და იოდასაფის ლეგენდის ადრეული განვითარების გზას უნდა გაევიღო შუა აზიის სამხრეთ ნაწილის იმ არეალზე, სადაც რამდენიმე ხნით ერთმანეთს შეხვდა ბუდიზმი და მანიქეიზმი“ (გვახარია 1985: 52).

ყოველივე ეს საკმარის საფუძველს იძლევა იმისთვის, რომ უადრეს პერიოდში თვითონ მანის და მისი მოწაფეების ინდურ სამყაროსთან კონტაქტის შედეგად ბუდიზმის ცალკეულმა წარმოდგენებმა გავლენა იქონიეს მანიქეველთა მოძღვრების ჩამოყალიბებაზე, რაც მათ საკულტო ნაგებობებში გამოვლინდა. თუმცა მანიქეიზმის ადრეული ეტაპიდან ამგვარი ნაგებობების რიცხვი საგრძნობლად მცირეა. მანიქეველთა საკულტო ძეგლების ნაშთები თვალში საცემია გაცილებით გვიან - VII საუკუნიდან, როდესაც ეს რელიგია ფართოდ ვრცელდება სოლდში, ჩინეთში და უილურების სახელმწიფოში. დავუბრუნდეთ ისევ მანიქეიზმის და ბუდიზმის შეხვედრას. ბუდიზმი, ისევე, როგორც ქრისტიანობა და ზოროასტრიზმი მანიქეიზმის მიხედვით აღიარებული იყო სინათლის სამყაროდან მომდინარე რელიგიად. მანიქეველებს სწამდათ, რომ როგორც მდინარეები მიისწრაფვიან ერთმანეთისკენ, რათა შექმნან საერთო დინება, ასევე მანის ნაწერებში თავს იყრიდა ძველი ეპოქის ყველა რელიგიური სიბრძნე. თავად მანის მიწერებოდა გამოთქმა: „აღმოსავლეთი დამოდვრა ბუდამ, დასავლეთი - იესო ქრისტემ, ირანი - ზარატუსტრამ. ხოლო მე ვარ მეოთხე მოციქული ნათლისა, და მოვედი, რათა დავმოდვრო მთელი მსოფლიო“. წინამორბედი რელიგიების და მათი ფუძემდებლების აღიარება არ ნიშნავს, რომ მანიქეიზმი მათ დოქტრინას უცვალეზლად იღებდა. იგი კრებდა მათი თეოლოგიური მემკვიდრეობის იმ ასპექტებს, რომლებიც ჭირდებოდა და სახეცვლილი ფორმით აქსოვდა საკუთარ მსოფლმხედველობაში. ბუდიზმიდან მან ისევე გამოკრიბა ნაწილი სწავლებებისა, როგორც ქრისტიანობისგან (უიარაღო 2004: 52).

„დიდ კვადრატში“, მანიქველთა ამ მონასტერში თავმოყრილია ცალკეული არქიტექტურული თემები. გეგმარებას კი სამყაროს კოსმოგრამა ანუ მანდალა უდევს და ამ არქიტექტურულ კონგლომერატს ემატება მონასტრის განაშენიანების კონცეფცია, რომელიც მხოლოდ ბუდისტურია. იგი გამოიხატება გეგმის კვადრატულობით, ცენტრალური სივრცის გამხოლოებით და მის გარშემო გარკვეული სისტემით სენაკებისა და საკულტო ფუნქციების მქონე სათავსოთა განთავსებით. გ. ყიფიანის აზრით საკმარისია თვალი გადავავლოთ I-III საუკუნეების ბუდისტურ მონასტრებს, რომ გაცნობიერდეს ნეკრესში მანიქველთა მონასტრის შექმნისას ბუდისტური სამონასტრო დაგეგმარების სისტემის როლი (ყიფიანი 2009: 249).

მანდალა, რომელიც გამოყენებული ჩანს „დიდ კვადრატში“, როგორც ვთქვით ბუდისტური წარმოშობისაა და ღრმა მისტიკური დატვირთვა ჰქონდა, რაც მეტ-ნაკლები სიცხადით უნდა აეთვისებინათ მანიქველელებსაც. მანდალა - ესაა გეომეტრიული ელემენტების კომბინაცია, რომელიც ტიბეტურ ბუდიზმში სამყაროს სიმბოლურ სურათსწარმოსახავს („მანდალა“ სანსკრიტზე „წმინდა წრეს“ ნიშნავს), როგორც წესი, მანდალას ძირითადი ფიგურა კვადრატში ჩახატული წრეა, მისი წარმოსახული ცენტრი - ესაა მზე ან „ზეციური კარიბჭე“, რომელიც ზეშთაგონებით ამოდრავებულმა სულიერებამ უნდა გაიაროს და სწორედ მასზეა ფოკუსირებული მანდალას მჭვრეტელთა მედიტაცია. ამასთანავე, მანდალას გრაფიკული კომპონენტები ისეა კომბინირებული, რომ ამ საკრალურ წარმოსახვით სამყაროში შედწევა იოლი არ უნდა იყოს და მაქსიმალურად გაუხანგრძლივდეს მოგზაურობა აბსოლუტის მაძიებელ სულს. ამასთანავე მანდალა, როგორც კოსმიური წესრიგის გრაფიკული გამოსახულება (კოსმოგრამა), ხშირად განაპირობებს ბუდისტური ტაძრების კონფიგურაციას (Пишель 2004: 102).

გ. ყიფიანი „დიდ კვადრატში“ მიაწვდის ასევე - სვასტიკის შემცველ მომენტზეც, რომელიც შეუიარაღებელი თვალითაც აღიქმება. ბუდიზმში „სვასტიკა“ ერთ-ერთი ლოგოა, რომელსაც კონკრეტული მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული - იგი ატარებს ბუდას ეზოთერული სწავლების იდეას. აქედანვეა დასესხებული მანიქველთა მიერ „სვასტიკა“, როგორც „ჯვარი“, უფრო ზუსტად, როგორც ის ემბლემა, რომელშიც ცნობიერდება

ჯვრის კრებითობა, მისი კრებითი სიმბოლიკა. ის „ჯვარი“ ანუ „სვასტიკა“, რომელიც ნეკრესის მონასტრის გეგმის „ნახატშია“ ასახული, მანიქეური კოსმოგონიის ნაწილი უნდა იყოს (ყიფიანი 2009: 249).

დადასტურებულია, რომ „დიდ კვადრატში“ ხანმოკლე პერიოდის განმავლობაში არსებობდა. მისი ფუნქციონირება დაახლოებით ორი ათეული წლით უნდა განისაზღვროს. თუ კი მივიღებთ აზრს, რომ რევ მართალმა მიიღო მანი ან მისი რომელიმე მოწაფე თავის სამეფო კარზე და მოიხიბლა ახალი რელიგიით, ბუნებრივია, რომ იგი ხელს არშეუშლიდა მანიქეველთა მოძრაობას და საკულტო ნაგებობის დაარსებაშიც შეუწყობდა ხელს.

გ. ყიფიანი შენიშნავს, რომ „მარ-ამოს მისიონერული მოღვაწეობის ისტორიიდან ჩანს, რომ ქართლის მეფეს მანის სწავლება გაუზიარებია, მაგრამ ლეონტი მროველის თხზულების მიხედვით მეფე ამაზასპზე ამის გავრცელება ცოტათი გაჭირდება. ქართლის ამ მეფეს არც კი ეცალა გულმოწყალებისათვის. რევ მართლის მიმართ კი საისტორიო წყაროს ცნობები დიდად საყურადღებოა: რევი წარმართია, მისი ცოლი სეფელია, ხომ აფროდიტეს კულტს ეთაყვანება და მის გამოსახულებას აღმართავენ კიდევაც მცხეთის გარემოში, ერთ-ერთ ბორცვზე, და მიუხედავად ამისა, - „დაღაცათუ იყო წარმართი“, მას ქრისტეზეც სმენია: „რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედ“ (ყიფიანი 2009: 249).

„ქართლის ცხოვრების“ ეს ბოლო პასაჟი საინტერესოა შემდეგი კუთხით: იგი არ გვეუბნება მეფე რევის შესახებ, რომ მან ზედმიწევნით იცოდა ქრისტიანობა ან ქრისტიანობის შესახებ საკუთრივ ქრისტიანებისგან ჰქონდა ცოდნა. მას მხოლოდღა გარკვეული, ბუნდოვანი ინფორმაცია ჰქონდა ქრისტეზე, ისევე როგორც მანიქეველებს არ ჰქონდათ ქრისტეს ჭეშმარიტი გაგება ანუ ისინი ეკლესიისგან განსხვავებულად ხედავდნენ ქრისტეს პიროვნებას. ბუნებრივია, რომ რევ მართალი მანიქეველების მოსმენის შემთხვევაში მათ მიერ გაგებულ ქრისტეს დაინახავდა. აღნიშნულია, რომ ქართლში ქრისტიანობაზე პირველი წარმოდგენები მანიქეველებს უნდა შეექმნათ (გაგოშიძე 2000: 27).

აქედან გამომდინარე არაა გამორიცხული, რომ „რადაც დონით ქართლის მეფე და, ალბათ წარჩინებულთა რადაც ნაწილი III საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში მანის მოძღვრებას ეზიარა” (ყიფიანი 2009: 249).

„დიდი კვადრატი”, როგორც მანიქეველთა მონასტერი სწორედ ამ ხანებში უნდა აგებულიყო. მისი არსებობა საინტერესოა მანიქეიზმის კვლევის საერთაშორისო მასშტაბით, რადგან ამ ეპოქის მანიქეური საკულტო ნაგებობები სანთლით საძებნელია. ამ მონასტერმა თავისუფალი არსებობა ჰპოვა საქართველოში, მაგრამ ვერ აცდებოდა აგრეთვე განადგურებასაც, რაც გამოწვეული იყო სულ მალე ირანში და მისი გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებში მანიქეველების დევნის გამო.

დამაჯერებლად გამოიყურება აზრი, რომ „მანიქეველთა მონასტერი თავისუფალ პოლიტიკურ და რელიგიურ სივრცეში უნდა შექმნილიყო - საქართველო კი ცოტა ხნით ასეთი სივრცე იყო: ქრისტიანობა ჯერ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული არაა და ამ დროს მანის მოციქულები ქართულ არისტოკრატias მანიქეველობას აზიარებენ. ამ დროს ხომ მათ ირანის შაჰი სწყალობს და, ამდენად, ზოროასტრული თემები მათ დაფუძნებას წინ ვერ აღუდგებოდა. არმაზის ელინისტურ პანთეონს კი, როგორც ღრმად პოლითეისტურ სამყაროს, რადიკალიზმი არ ახასიათებდა და გარდა ამისა, ამ ხანმოკლე პერიოდში მანიქეიზმი ერთადერთი რელიგია აღმოჩნდა, რომელიც დიდი მეფის ხელდასხმული იყო. ამ მონასტრის სახით არქიტექტურული იდეა ჩაისახა, მაგრამ მას განვითარება აღარ დასცალდა. სამონასტრო კონცეფციის განვითარების მცდელობა მოხდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ვერც კი ვივარაუდებთ, თუ რა სახეს მიიღებდა ამ რელიგიური დოქტრინის სივრობრივი სამყარო” (ყიფიანი 2009: 249).

არ შეგვიძლია იმის გადაჭრით თქმა, რომ მანიქეველთა მონასტერი - ე. წ. „დიდი კვადრატი” თავის ფუნქციონირებას შეწყვეტდა მეფე ბაჰრამ III-ის (276-293) დროს საბოლოოდ აღზევებული უმაღლესი ქურუმის - „დიდი ჰერბადის” - კარტირის მიერ გატარებული რელიგიური რეფორმის შემდეგ. გამორიცხული არ არის, რომ მანიქეველთა მონასტერმა არსებობა ოდნავ მოგვიანებით, ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრებისთანავე შეწყვიტა.

კარტირის წარწერა გვამცნობს, რომ მან როგორც ირანში, აგრეთვე ირანის მიღმა განამტკიცა ზოროასტრიზმი და მისი საპირისპირო მოძღვრებები შეავიწროვა.

თუმცა ერთი რამეა საინტერესო: კარტირის წარწერა ხშირად ახსენებს მეფე შაპურს, რომელიც მართალია ზოროასტრულად დარჩა, მაგრამ მის მეფობის ხანაში საკუთრივ კარტირი ასეთ ყოვლისმომცველ რეფორმებს ვერ გაატარებდა. თუმცა ამაზე გამოკვეთილი აზრი არ არსებობს. ფაქტია, რომ კარტირის წარწერა აღწერს შედარებით გვიანდელ 252 წლის შემდეგ მოვლენებს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ შაპურ I-ს და მანის შორის ერთგვარი განხეთქილება უნდა მომხდარიყო 252 წელს. ჩანს ამ მოვლენის შემდეგ მეფემ მეტი ყურადღება გადაიტანა ტრადიციული რელიგიის - ზოროასტრიზმისადმი, რამაც ხელი შეუწყო ქურუმთა უფლებების ეტაპობრივ აღორძინებას. ამის მიუხედავად კარტირი ვერ ახერხებს მანის დასჯის მიღწევას და მხოლოდ მისი მიმდევრების საწინააღმდეგო ნაბიჯებს დგამს. სიტუაცია არსებითად მეფე შაპურის სიკვდილის შემდეგ იცვლება.

კარტირის წარწერა „ზოროასტრის ქააბაზე“ შემდეგნაირად გამოიყურება:

„და მე, კარტირმა, იმთავითვე ღმერთებისა და მეუფეთა სამსახურში და სულისა ჩემისა გამო ბევრი შრომა და ტანჯვა განვიცადე, ჩემი წყალობით მრავალნი ცეცხლნი (ე. ი. ცეცხლის ტაძრები) და მოგვნი ირანის მთელ ქვეყანაში... ასურისტანში... მეშანში... ატრუპატაკანში, სპაჰანში, რეიში, ქერმანში, საკასტანში, გურგანში... მერვში, ჰერათში... აპარშაჰრში, ვიდრე პეშევარამდე, გაიფურჩქნენ. და აგრეთვე არაირანის ქვეყნებში ცეცხლნი და მოგვნი, ვინც კი იყვნენ არაირანში, იქ, სადაც შაპურის, მეფეთა-მეფის ცხენებმა და ხალხმა (ე. ი. მეგობრებმა) მიაღწიეს - ქალაქი ანტიოქია და ქვეყანა სირია და ის, რაც სირიის პროვინციაშია, ქალაქი ტარსი და ქვეყანა კილიკია და ის, რაც კილიკიის პროვინციაშია, ქალაქი კაისარა და ქვეყანა კაპადოკია და ის, რაც კაპადოკიის პროვინციაშია, ვიდრე საბერძნეთის ქვეყნამდე, ქვეყანა არმენია და იბერია, და ალბანია და ბალასკანი, ვიდრე ალბანთა კარამდე... მოგვნი, ვინც ამ ქვეყნებში იყვნენ, გავაერთიანე მაგუსტანში (ე. ი. მოგვთა თავშეყრის ადგილზე)“ (ლომოური 1975: 37).

კარტირის წარწერას და მის მიმართებას ქართლში მანიქეველთა მოღვაწეობაზე საგანგებო კვლევა მიუძღვნა აკადემიკოსმა გ. წერეთელმა 1957 წელს, რომლის არქივშიც მეცნიერის მოსაზრებები და მოხსენების ტექსტი.

გ. წერეთელმა ერთმანეთთან შეაჯერა „ზოროასტრის ქააზაზე“ შაჰურ პირველის და კარტირის წარწერები, აგრეთვე მანიქეური მისიონერული ტექსტების ფრაგმენტები და მანის მოწაფის იბერიაში გამოჩენის თარიღად დაასახელა 260 წელი. იბერიაში მან იქადაგა მასწავლებლის მოძღვრება, „ახდენდა სასწაულებს“ და შექმნა მანიქეველთა საზოგადოება, რაც გახდა ცნობილი იბერიის მეფე ამაზასპისთვის. კარტირი კი რომელიც ხდება მოგვთა უფროსი (მაგუპატი) იწყებს ბრძოლას მანიქეველების და ქრისტიანების წინააღმდეგ (წერეთელი 1957).

ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამების შედეგად შეგვიძლია აღვადგინოთ მეტ-ნაკლები სისავსით ის რელიგიური სიტუაცია, რომელიც ქართლში არსებობდა III საუკუნისთვის და რა ვითარებაც უშუალოდ უსწრებდა წინ ქარისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას:

ქართლის (იბერიის) სამეფოში მიმდინარე რელიგიური ატმოსფერო უშუალოდ იყო გამომდინარე იმ რელიგიური პროცესებისა, რასაც ადგილი ჰქონდა სასანიდური ირანის სივრცეში. ქართული პაგანიზმი ისედაც განიცდიდა ირანულ ზეგავლენას (ამის შესახებ არსებობს სოლიდური გამოკვლევების მთელი სერია). ირანის სურვილი ბუნებრივია იქნებოდა იბერიაში ზოროასტრიზმის განმტკიცება, თუმცა კარტირის წარწერის გარდა სხვა მოწმობა მაზდეანობის ძალისმიერი მეთოდებით გავრცელებაზე არ დასტურდება.

მანიქეიზმი წარმოშობის დღიდან აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას იწყებს ირანშიც და მის ფარგლებს გარეთაც. ეს რელიგია იმთავითვე ცრუ და ხელის შემშლელ მოძღვრებად მიიჩნია ზოროასტრიზმმა, თუმცა მის საწინააღმდეგოდ მეფე შაჰურის სიკვდილამდე ქმედითი ნაბიჯები ვერ გადადგა. მანიქეველთა მისიონერული არეალის ქვეშ იბერიაც უნდა მოქცეულიყო, თუმცა ძნელია ზუსტად ვთქვათ თუ კონკრეტულად რომელ წლებში უნდა ექადაგა აქ მანის მოწაფეს (ან თვით მანის). აგრეთვე ძნელია

ზუსტად განვსაზღვროთ მანიქურ მისიას ადგილი მეფე ამაზასპის თუ მის შემდეგ გამეფებული - რევ მართალის დროს ჰქონდა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე თანამედროვე კვლევები უფრო მეფე რევ მართალისკენ იხრება, თუმცა ამის მტკიცება გაცილებით მეტ კვლევას ითხოვს, ვიდრე გადამწყვეტი სიტყვა ითქმება.

ერთი რამ შეიძლება დამაჯერებლად ითქვას, რომ ქართლის მეფემ პოზიტიური დამოკიდებულება აჩვენა მანიქეიზმის მქადაგებელს. მსგავსად შაპურ I-ისა ისიც ამჟღავნებს ცხოველ ინტერესს ახალი რელიგიისადმი, თუმცა ვერ დავადასტურებთ, რომ მან მანიქეველობა აღიარა. უფრო სავარაუდოა, რომ ქართლის მეფემ მანიქეველებს არ დაუწესა შეზღუდვები. ხოლო მაშინ, როდესაც ირანში საკმაოდ დაიძაბა ვითარება ზოროასტრიზმის ქურუმობას და მანიქეველებს შორის, ეს უკანასკნელნი ცდილობენ მშვიდ პროვინციებში შექმნან საკუთარი საკულტო შესაკრებლები.

ერთ-ერთი ასეთი სივრცე კი უნდა ყოფილიყო იბერია. ნეკრესის ე. წ. „დიდი კვადრატის“ დაკვირვებამ ბოლო კვლევებში აჩვენა, რომ არქიტექტურულად, ისევე როგორც სხვა მონაცემთა გათვალისწინებით (ქრონოლოგიურად ეს სწორედ მანიქეველთა ქართლში მოღვაწეობის ხანაა) ეს საკულტო ნაგებობა მანიქეველთა მონასტერი უნდა ყოფილიყო.

„დიდი კვადრატის“ ანალიზმა აჩვენა, რომ მისი კედლების ძირები საგანგებოდაა წყობიდან გამოყვანილი. თუ იგი ზოროასტრული ტაძარი იყო და ქრისტიანობის შემოსვლისას დაანგრის, მაშინ მასზე სავარაუდოდ ქრისტიანული ტაძარი აშენდებოდა. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ პაგანისტური ტაძრების ნანგრევებზე ყოველთვის ქრისტიანულ ტაძრებს აგებდნენ. გარდა ამისა ქართლში ზოროასტრიზმი ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგაც აგრძელებს საკმაოდ მტკიცე არსებობას. მანიქეველობას კი უმძაფრეს ერესად, ცრუ სწავლებად, გაუკუღმართებულ მოძღვრებად რაცხდა როგორც ქრისტიანობა, აგრეთვე ზოროასტრიზმი. ამიტომ მათი საკულტო ნაგებობების, ისევე როგორც მათი წიგნების განადგურება დადასტურდებოდა ქრისტიანულ ქართლშიც და ზოროასტრულ ირანშიც.

მანიქეველებმა შექმნეს წარმოდგენები ქრისტიანობაზე ქართულ მოსახლეობაში, როგორც ვთქვით საკუთარი რელიგიური ინტერპრეტაციით. მათ რელიგიას არ მოუხდენია ძირეული ცვლილება იმ დროის ქართულ სამეფოზე. ეს პატივი სულ მალე რომის იმპერიის და სომხეთის კვალად - ქრისტიანობას ხვდა წილად.

§2.2. მანიქეიზმი და საქართველოს სამოციქულო ეკლესია

მანიქეველებს შუა საუკუნეებში იმ დრომდე, ვიდრე ისინი არსებობდნენ თითქმის ყველგან დევნიდნენ. მანიქეიზმი ცრუ სწავლებად მიიჩნეოდა ქრისტიანობისთვის და ზოროასტრიზმისთვისაც. ამ ირანული რელიგიის მიმდევრებს ექვის თვალთ უყურებდნენ შორეულ ჩინეთშიც, სადაც ისინი შეიწყნარეს (გამოჩნდნენ 805 წელს), ტანის (იგივე თანგ-ი) დინასტიის იმპერატორებმა, ხოლო მალე ბუდისტური მონასტრების სეკულარიზაციის დროს მანიქეველთა წიგნები საჯაროდ დაწვეს (ნაკაშიძე 2007: 149).

ერთადერთი ხალხი, რომელთაც მანიქეიზმი საკუთარ სახელმწიფოში სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადეს, იყვნენ - უიღურები, თუმცა იქაც საბოლოოდ მანიქეველობა დევნილი რელიგია გახდა. ბიზანტიაში და დასავლეთ ევროპაში სასტიკად დევნიდნენ მანიქეიზმის იდეების შემცველ რელიგიურ და სოციალურ მოძრაობებს - პავლიკიანელებს, კათარებს, ბოგომილებს. წვავდნენ არა მხოლოდ მათ წიგნებს, ხშირად მათ მიმდევრებსაც. მათ არც თუ იშვიათად იხსენიებდნენ, როგორც ახალ მანიქეველებს. მაგალითად ფოტი პატრიარქმა მეცხრე საუკუნეში თავის პოლემიკურ ნაშრომს უწოდა - „პავლიკიანელების - ახალი მანიქეველების წინააღმდეგ“.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე მანიქეველები ხშირად ფარულად მოქმედებდნენ. მათ კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული ოფიციალური ეკლესიის

მათდამი დამოკიდებულება. მათ თვალწინ იქმნებოდა და ვრცელდებოდა ქრისტიანების მიერ შექმნილი პოლემიკური ტიპის ტექსტები, სადაც ისტორიული, დოგმატური თუ ლიტურგიკული კუთხით გაკრიტიკებული იყო მანიქეველთა სწავლება. განსაკუთრებით პოპულარული იყო მანის ცხოვრების ე. წ. ქრისტიანული ვერსია, რომელსაც პირველად ვხვდებით ცნობილ „არქელაოსის საქმეებში“ და რომელიც ეპიფანე კვიპრელიდან პეტრე სიცილიელამდე მეორდება. ამ ვერსიის თანახმად კი მანი თვითმარქვია ადამიანად გვევლინება. მანიქეველები არც სასანიდების ხანაში მათ მიმართ ეტაპობრივად გამოჩენილ მშვიდობას ენდობოდნენ. ცნობილია, რომ სასანიდები ხან ამძაფრებდნენ მათ დევნას, ხან კი მოწყალებას იჩენდნენ. ასე მაგალითად ბაჰრამ II-ის მიერ წარმოებული დევნა შეწყვიტა მეფე ნარსემ (293-302), ხოლო ჰორმიზდ II-ემ (302-309) კვლავ განაახლა (Skiervo 2006: 31).

ყველაზე მეტად კი საქმეს ართულებდა შემდეგი ფაქტი: მანიქეველები ხშირ შემთხვევაში თავის თავს ქრისტიანებს უწოდებდნენ ანუ გარეგნულად შლიდნენ ზღვარს მათ მოძღვრებასა და ქრისტიანულ თეოლოგიას შორის. ეს განპირობებული უნდა ყოფილიყო პირველ ყოვლისა იმის გამო, რომ ქრისტიანები არ დაეჭვებულებოდნენ რაიმეში, მეორე მხრივ მათ მოხერხებულად ეჩვენებოდათ საკუთარი რელიგიის მდორედ, შეპარვით, ეტაპობრივად შეპარება მსმენელებისთვის. ამ იდეამდე ისინი თანდათანობით უნდა მისულიყვნენ. მათი ამ ხრიკის შესახებ მოთხრობილია სხვადასხვა ქრისტიანულ ძეგლში, რომელთა თანახმად საბოლოოდ მაინც საცნაურდებოდა მანიქეველების ნილაბი და ისინი შერცხვენილნი ტოვებდნენ ასპარეზს. მაგალითად ადრექრისტიანული ასკეტური ძეგლი - „ლავსაიკონი“, რომლის ავტორიც გახლავთ პალაადი ჰიელაპონელი (IV-V სს) ვინმე პრესვიტერ კოპრეს პირით მოგვითხრობს მანიქეველზე, რომელიც ადამიანებს ხიბლავდა და აცდუნებდა თავის მოძღვრებით. ქრისტიანი სასულიერო პირი კი მისი ცრუ სწავლების მხილებისთვის ერს შესთავაზებს, რომ ანთონ ცეცხლი და რიგ-რიგობით შევიდნენ შიგნით ისიც და მანიქეველი მქადაგებელიც. ქრისტიანის ცეცხლში შესვლისას ალი თითქოს შუაზე გაიყო, რომ მას ზიანი არ მიყენებოდა, ხოლო მანიქეველი კოცონთან მიახლებასაც ვერ გაბედავს. ამის

შემდეგ კოპრეს თხრობაში ნათქვამია, რომ „მაშინ მოქალაქეებმა მას ხელი სტაცეს და შუაგულ ცეცხლში ძალით შეაგდეს. იმავე წამს მანიქველი ალმა მოიცვა. ხლხმა ბილწი მატყუარა ცეცხლიდან გამოათრია და შერცხვენილი მწვალელები ქალაქიდან კინწისკვრით გააძევა, მე კი ხელში ამიტაცა და ტაძრამდე ლოცვით და გალობით მიმიყვანა” (ლავსაიკონი 2001: 133).

მანიქველობას ქრისტიანები საშიშ ფენომენად აღიქვავდნენ უკვე IV საუკუნეში ანუ საკმაოდ ადრეული ხანიდან. ამაზე მეტყველებს ათანასე ალექსანდრიელის „წმინდა ანტონის ცხოვრების” ერთი ადგილი, სადაც ანტონი დიდის შესახებ ნათქვამია: „ფრიად საკვირველ იყო და ღმერთის მსახური, არცაღა მელეტიანოზთა განხეთქილებათა ეზიარა სადმე, იცოდა მათი იგი პირველითგან სიბოროტე და განდგომაი, არცაღა მანიქველთა უღმერთოთა, არცა სხვათა მწვალელებთა ეტყოდა სადამდე მოყურობით, გარნა სწავლისათვის ღმრთის-მსახურებისად მოქცევად” (ათანასი ალექსანდრიელი 1970: 57).

ზემოთ მოყვანილ მაგალითში საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქრისტიანები მანიქველობას სხვადასხვა ქრისტიანული ერესის გვერდით მოიაზრებდნენ. ამის მიზეზი კი უნდა ყოფილიყო მათ მოძღვრებაში ქრისტეს ხშირი ხსენება (ცხადია მანიქეური ინტერპრეტაციით, როგორც ეს წინა თავში აღვნიშნეთ) და ბიბლიური წიგნების თავისებური გამოყენებაც.

საქართველოშიც მიუხედავად ქრისტიანობის გამარჯვებისა, რასაც ამ რელიგიის ტრიუმფალური აღმასვლა და გავრცელება მოყვა მაინც ჩანს მანიქური ანარეკლი უკვე ეკლესიის წიაღში, რაც ჩვენი მორიგი განსახილველი თემა იქნება.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ ცხადი გახდება შემდეგი: მანიქველებს საკმაოდ დახვეწილი მეთოდებით ექნებოდათ შესაძლებლობა შეეღწიათ ქრისტიანულ იერარქიაშიც და შენიღბულად გაეგრძელებინათ მოღვაწეობა. გარდა ამისა შესაძლებელია ადამიანი ქრისტიანი ყოფილიყო, მაგრამ ჰქონოდა ერთგვარი გადახრა ორთოდოქსული პოზიციიდან ანუ განსხვავებული აზრები რიგ ქრისტიანობის მიერ შემუშავებულ სწავლებებზე. ცნობილია, რომ ამგვარ „ჩავარდნას” ეკლესია (განსაკუთრებით IV-VI) ადვილად არავის პატიობდა. ამის უამრავი მაგალითი შეიძლება

დასახელდეს. მაგალითად ცნობილი ევაგრე პონტოელი (346-399) - ათეულობით თეოლოგიური ნაშრომის ავტორი და სამონასტრო ცხოვრების თვალსაჩინო ფიგურა საყოველთაო პატივით გარდაიცვალა და ეკლესიამ სათანადო პატივი მიაგო. მოგვიანებით კი მის ნაწერებში იპოვეს ორიგენისტული მოძღვრების კვალი და მოხდა მისი ანათემირება. ანუ შესაძლებელია პიროვნება ყოფილიყო ეკლესიის ხელდასხმული იერარქი (თუნდაც მონაზონი), რომელიც გაცნობიერებულად ან ვარაუდების დონეზე გამოთქვამდა განსხვავებულ აზრებსაც. ასეთი რამის აღმოჩენა ხდებოდა ან ავტორის სიცოცხლეშივე ან მისი გარდაცვალების შემდეგ და ყველა საეკლესიო თხზულებას უშეღავათოდ უარყოფდნენ. ეს უარყოფა კი არ იყო მხოლოდ აკრძალვა: ყველა ხელმისაწვდომ ხელნაწერს წვავდნენ, ანადგურებდნენ. ამიტომ არის, რომ იგივე ორიგენეს, ევაგრე პონტოელის, დიდიმე ალექსანდრიელის და ეკლესიისგან უარყოფილი თეოლოგების ნაწერების დიდი ნაწილი დაკარგულია.

მანიქეიზმის ქართულ ეკლესიაში შეღწევის მცდელობასთან დაკავშირებით ინტერესს იქცევს ქართლის (მცხეთის) მთავარეპისკოპოსი - მობიდანი (დაახლოებით V საუკუნის 30-იანი წლები), ისევე როგორც ის ოთხი მღვდელმთავარი, რომლებიც მწვალებლობაში არიან მხილებულნი და რომელთა შორის მობიდანიც უნდა ვიგულისხმოთ. თუმცა აქ, ისევე, როგორც მეფეთა რიგის შემთხვევაში გარკვეულ პრობლემას ვაწყდებით.

ჯუანშერთან მობიდანის შესახებ შემდეგი ცნობაა დაცული: „ამის არჩილის-ზე გარდაიცვალნეს სამნი ეპისკოპოსნი: იონა, გრიგოლი და ბასილი. და ბასილისა შემდგომად ამან-ვე არჩილ დასუა ეპისკოპოსი, რომელსა ერქუა მობიდანი. ესე იყო ნათესავად სპარსი, და აჩუენებდა იგი მართლ-მადიდებლობასა. ხოლო იყო ვინ-მე მოგვ უსჯულო და შემშლელი წესთა, და ვერ უგრძნა არჩილ მეფემან და ძემან მისმან უსჯულოება მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორწმუნედ. და ვერ-ცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა, რომელი შემდგომად მისსა დაწუა ყოველი წერილი

მისი ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ, რომელი განიკუთნა კადრებისათვის ვახტანგ მეფისა” (ჯუანშერი 1955: 142).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ” მოზიდანს საერთოდ არ ასახელებს. იგი უბრალოდ აღნიშნავს, რომ „მათ ჟამთა ოთხნი მთავარეპისკოპოსნი გარდაიცვალნეს” (მოქცევაჲ ქართლისაჲ 1963: 92).

იგივე წყაროს მიხედვით მითითებულია, რომ „მირიან მეფისითგან ვიდრე ვახტანგისამდე გარდაცვალებულ იყო ნათესავი რვაჲ, მეფენი ათნი და წელიწადნი ას ორმოცდაჩვიტმეტი, ხოლო ეპისკოპოსნი წესსა ზედა ჭეშმარიტსა გარდაცვალებულნი რვანი, ხოლო სხუანი შემშლელნი წესისანი” (ჯუანშერი 2008: 172)

ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელი მთავარეპისკოპოსების სია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით შემდეგნაირად გამოიყურება:

იოანე - იაკობი - იობი - ელია - სვიმეონი - იონა - ოთხი მთავარეპისკოპოსი, რომელთა სახელები აღნიშნული არაა - გლონქორ თუ ბოლნოქორ - იოველ - მიქაელ.

ჯუანშერთან მოცემულია შემდეგი ნუსხა:

ამ ყველაფრის განზოგადების შესახებ, როგორც მიუთითებდა ი. ჯავახიშვილი, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ჯუანშერი ქართლის მთავარეპისკოპოსებს ორ ჯგუფად ჰყოფს: ერთს 8 კაცისგან შემდგარ ჯგუფს ეკუთვნოდნენ „წესსა ზედა ჭეშმარიტსა” მყოფნი, ხოლო მეორე ჯგუფს შეადგენდნენ „შემშლელნი წესისანი” (ჯავახიშვილი 2012: 283).

ი. ჯავახიშვილი ცდილობდა გაერკვია იმ ოთხი მღვდელმთავრის ვინაობა, რომელთა სახელებიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დასახელებული არ არის:

ჯუანშერის სიტყვებით, მეფე „არჩილის-ზე გარდაიცვალნენ სამნი ეპისკოპოსნი: იონა, გრიგოლ და ბასილი და ბასილისსავე შემდგომ მთავარეპისკოპოზად მიქაელი დაუსვამთ. ამათგან იონას ქართლის მოქცევის მატთანეც იხსენიებს სწორედ იმ 4 ეპისკოპოზის წინ, რომელთა სახელები მას აღნიშნული არა აქვს. ჯუანშერისაგან ჩამოთვლილი გრიგოლისა, ბასილისა და მოზიდან მთავარეპისკოპოსების ხსენება კი იქ არ არის. სწორედ ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს ქართლის მოქცევის

დაუსახელებელი 4 მთავარეპისკოპოზისაგან სამის ვინაობა მაინც ზედმიწევნით გამოვარკვით: გრიგოლი, ბასილი და მობიდანი ყოფილან. მეოთხის სახელი არც ჯუანშერს აქვს აღნიშნული.

უკვე ის გარემოება, რომ ქართლის მოქცევის მატიანის ავტორისაგან იმ დაუსახელებელ 4 მთავარეპისკოპოსთა შორის ერთი მობიდანი ყოფილა, მემატიანის მდუმარების საიდუმლოს ამჟღავნებს. როგორც დავრწმუნდით, მობიდანი მწვალელები ყოფილა და ალბათ მანიქეველი, ე. ი. ქართლის ერთი იმ მთავარეპისკოპოსთაგანი, რომელნიც ჯუანშერის სიტყვით ცნობილნი იყვნენ ვითარცა „შემშლელნი წესისანი“. სწორედ ამის გამო სდუმდა მემატიანე: რაკი მობიდანი მწვალელები იყო, ამიტომაც არ დაუსახელებია იგი მთავარეპისკოპოზთა შორის. ეხლა, ცხადია, რომ დანარჩენი სამი მთავარეპისკოპოზიც ამავე მოსაზრებით, ე. ი. მათი მწვალეობის გამო არ უნდა ჰყავდეს მემატიანეს დასახელებული. ორი მათგანის ვინაობაც ჯუანშერის წყალობით ირკვევა: ერთს გრიგოლი ჰრქმევია, მეორეს კიდეც ბასილი. მეოთხე ვინ-ღა იყო, არა ჩანს, რადგან გრიგოლის წინამორბედად ჯუანშერისაგან დასახელებული იონა ქართლის მოქცევის მემატიანესაც ჰყავს დასახელებული” (ჯავახიშვილი 2012: 284).

ი. ჯავახიშვილი არ იზიარებდა აზრს, რომ გლონქორ (თუ ბოლნოქორ) ეპისკოპოსი იგივე ჯუანშერთან მოხსენიებული ბინქარი იყო. ბინქარი მემატიანეს ცნობით მაზდეანი (ზოროასტრელი) იყო.

წყაროების შეჯერების საფუძველზე ი. ჯავახიშვილი ასკვნიდა, რომ „მწვალელები მთავარეპისკოპოზნი ოთხზე მეტი უნდა იგულისხმებოდნენ. თუ მთავარეპისკოპოზთა საერთო რიცხვი მართლაც ცამეტი იყო და მათგან წესსა ზედა ჭემმარიტსა, ანუ მართლმადიდებელი მხოლოდ რვანი ყოფილან, გამოდის, რომ 5 მთავარეპისკოპოზი „შემშლელნი წესისანი“, ანუ მწვალელები ყოფილან. სამი მათგანის ვინაობა გამორკვეული გვაქვს, ორის ვინაობა ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. ერთი მათგანი, როგორც ეტყობა, ქართლის ცხოვრების მატიანესაც კი ჰყავს დასახელებული, და იქნება იონა იყოს. ერთს, როგორც ჩანს, თავის მხრით ჯუანშერი არ ასახელებს და ეგების იოველი იყოს. მომავალი კვლევა-ძიება, იმედია გამოარკვევს დანარჩენი 4-იც მობიდანივით

მანიქეველი იყო, თუ სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევარნი იყვნენ” (ჯავახიშვილი 2012: 284).

როგორც ვხედავთ ი. ჯავახიშვილი მოზიდან მანიქეველ ეპისკოპოსად მიიჩნევდა ქართული ეკლესიის სათავეში. თუმცა ყველა მკვლევარს ასე არ მიაჩნდა. მთავარი იყო ერთი რამ: არავინ დაობდა იმასთან დაკავშირებით, რომ მოზიდან იყო შენიღბული მღვდელმთავარი, რომელიც თავს მართლმადიდებლად აჩვენებდა, სინამდვილეში კი სხვა აღმსარებლობის მიმდევარი იყო, რომელიც თავის მოძღვრებას ფარულად ავრცელებდა და ამისთვის წერილობით მეთოდებსაც იყენებდა.

მოზიდანს ზოროასტრულად მიიჩნევდნენ ს. ბარათაშვილი, დ. ბაქრაძე და ე. თაყაიშვილი. ეს აზრი ვერანაირ კრიტიკას ვერ უძლებს, მიუხედავად იმისა, რომ მოზიდანს ნათესავად სპარსი და მოგვი ეწოდება. ჯერ კიდევ დ. კარიჭაშვილი მიანიშნებდა, რომ ვახტანგ გორგასლის მეფობამდე საქართველოს ეკლესიის მეთაურებს ნიშნავდა ანტიოქიის პატრიარქი და შეუძლებელი იქნებოდა მას საქართველოს სულიერ მწყემსად გამოეგზავნა სპარსელი, თანაც მოგვი. თუნდაც, რომ მოზიდან იარჩილ მეფის რჩევით დაენიშნათ, რატომ აირჩევდა ქართველი მეფე ეპისკოპოსად სპარსს, თანაც მოგვს? დ. კარიჭაშვილის თქმით, თუ მოზიდან იარჩილ მეფის იყო „მაშინ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ საქართველოს ცეცხლის მსახურებაზე მოსაქცევად ეპისკოპოსადაც და მღვდლებადაც სულ მოგვები განწესებულან, რაცა საფიქრებელი არ არის. ან რა ზნეობრივი ავტორიტეტი უნდა ჰქონოდა ეპისკოპოსის საყდარზე მჯდომს მოგვს იმ ქრისტიანებზე, რომლებისთვისაც ის სწერდა სამაცდურო წიგნებს? განა არ იტყოდნენ ისინი, რად ზის თითონ მოზიდან იარჩილ ეპისკოპოსად, თუ მოგვობა სჯობიაო. ხოლო თუ ვიფიქრებთ, რომ მოზიდან თავის სახელით კი არ ავრცელებდა სამაცდურო წიგნებს, არამედ სხვის სახელით ან უსახელოდ, მაშინ ხომ გაუგებარი ხდება მისი თვალთმაქცური ქცევა. იმას, როგორც ზოროასტრის სარწმუნოების ინტერესების დამცველს, შეეძლო არც გარეგნობით ელაღატნა თავის სჯულისთის და მოქმედებითაც უფრო მეტის წარმატებით ემოქმედნა საქართველოში თავის სჯულის გასავრცელებლად

თუნდაც იმავე სამაცდურო წიგნების საიდუმლოდ წერით. ამნაირის ქცევით ის არ გააკეთებდა იმაზე ნაკლებს, რასაც თავის მატყუარობით” (კარიჭაშვილი 1901: 3).

იგივე დ. კარიჭაშვილი მოზიდანის შესახებ ინფორმაციას გაუგებრობის ნაყოფად მიიჩნევდა. მისი აზრით სახელი მოზიდან უნდა მომდინარეობდეს სპარსული მუბედ-ისგან, რაც სპარსულად მოგვების უფროსს, ე. ი. ცეცხლთაყვანისმცემელთა ეპისკოპოსს აღნიშნავდა. შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად იქმნა მიჩნეული და მოგვთა უფროსი ამგავარდ უნდა ქცეულიყო ქრისტიან მღვდელმთავრად:

„ან რა სახელია მოზიდან? ეს სახელი არ იპოვება ქრისტიანთა კალენდარში და რა საფიქრებელია, რომ ანტიოქიის პატრიარქისგან დანიშნულს ეპისკოპოსს რქმეოდეს მოზიდან, არა ქრისტიანული სახელი. ქრისტიანობის მიღებიდან კათოლიკოზობის შემოღებამდე ანტიოქიის პატრიარქისგან დანიშნული ეპისკოპოსები „ქართლის ცხოვრების” ჩვენებით არიან: იოანე, იაკობ, იობ, ელია, სვიმონ, იონა, იოანე II, გრიგოლ, ბასილ და მიქაელ. არა ქრისტიანულის სახელით იხსენება ეპისკოპოსად მხოლოდ მოზიდანი” (კარიჭაშვილი 1901: 6).

ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ ადრეულ ეკლესიაში არ იყო აუცილებელი ადამიანს ნათლისღებისას სახელი შეეცვლოდა. უამრავი წმინდანი თავის მოქცევამდე არსებულ სახელს ატარებდა და მოგვიანებით დაინერგა ტრადიცია ნათლობისას ადამიანს რომელიმე წმინდანის სახელი დარქმეოდა.

ცნობილია, რომ ტერმინი - მოგვი სინონიმი იყო გრძნეულის, მისნის, ვარსკვლავთმრიცხველის. ამ სიტყვით შეიძლება მანიქეველის აღნიშვნაც (გამსახურდია 1995: 34).

მ. ბროსე მოზიდანს ნესტორიანულად მიიჩნევდა. ნესტორის ერეტიკული შეხედულებების დაგმობის შემდეგ (431 ეფესოს კრება) მისი მიმდევრები არსებობას განაგრძობდნენ აღმოსავლეთში. ცნობილია ნესტორიანული ეკლესიები სირიაში, ინდოეთში, ცენტრალურ აზიაში. მ. ბროსეს ამ შეხედულებას არ იზიარებდა ი. ჯავახიშვილი, რომელიც შენიშნავდა:

„ამ საკითხის გამორკვევის დროს უნდა მხედველობაში გვქონდეს მობიდანის მოღვაწეობის ხანა, რომელიც არჩილის მეფობით განისაზღვრება, ე. ი. დაახლოებით 429-437 წ. ეს გარემოება მობიდანის ნესტორიანობას საეჭვოდ ჰხდის, რაკი თვით სპარსეთშიაც ნესტორიანობა ამაზე ცოტა უფრო გვიან გაბატონდა და სომხეთშიაც ნესტორიანობის სამწყსო მხოლოდ VI ს. შუა წლებში დაწესებულა. მათი გაჩენა სომხეთში V ს-ის შუა წლებზე ადრე საგულისხმებელი არ არის. ვითარცა სამხრეთიდან, სპარსეთიდან მომდინარე მოძღვრება, საეჭვოა, რომ ნესტორიანობას საქართველოში სომხეთში გავრცელებაზე უწინარეს ეჩინოს თავი. ამასთანავე მობიდანზე ისტორიკოსს ნათქვამიაქვს, რომ თუმცა იგი გარკვეულად ქრისტიანობას იჩემებდა, მაგრამ ნამდვილად „მოგვი ურჯულო“, ე. ი. მაზდეიანობის მიმდევარი იყო. თუ ეს ცნობა მოწინააღმდეგეთა უბრალო პოლემიკურს ფანდს არ წარმოადგენს და ოდნავად მაინც სინამდვილეს მიაგავდა, მაშინ მობიდანის ნესტორიანად მიჩნევა, რასაკვირველია, არ შეიძლება” (ჯავახიშვილი 2012: 282).

პირველად მობიდანის მანიქეველობაზე აზრი გამოთქვა თ. ჟორდანიამ:

„იოველ არა სჩანს ქ.-ცხოვრებაში, რომელშიც მოხსენიებულია, რომ მოიყვანესო საბერძნეთით „მღვდელი ჭეშმარიტი სახელით მიქაელ,... რამეთუ მობიდან ეპისკოპოსი გარდაცვალებულ იყო“. აქედამ საგულის-ხმოა, რომ მობიდანს შემდეგ ზედვე მიქელ იქმნა მთავარ-ეპისკოპოსად.-შესათანხმებლად ორივე მემატიანეთა ცნობათა ისევ ქ.-ცხ. უნდა მივმართოთ: „ე ს ე (მობიდან) ი ყ ო ს პ ა რ ს ი, აჩვენებდა იგი მართლ-მადიდებლობასა, ხოლო ი ყ ო ვინმე მ ო გ ვ ი უ ს ჯ უ ლ ო, შ ე მ შ ლ ე ლ ი წ ე ს თ ა... ფარულად სწერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა“. აქედგან ნესტორიანობა კი არ სჩანს მობიდანისი, არამედ უფრო მოგვობა, ე. ი. ცეცხლთ-მსახურება. შეიძლება ეს მაცდური განგებ იყო დაყენებული სპარსთაგან საიდუმლო შემწედ მოგვთა მთავრის ბინქარისა, როგორც სპარსთაგან იქმნა დადგენილი ეპისკოპოსი გლონოქორ. რადგან იმ დროს სპარსეთში გავრცელებული იყო მანიქეველთა მწვალებლობა, ამისთვის შესაძლებელია მობიდან ყოფილიყოს მანიქეველობის მოძღვარი და მოციქული. უნდა ვიფიქროთ, რომ როდესაც მოკვდა მობიდან, მაშინ ცხადად აღმოჩნდა მაცდურობა მისი;

ეკლესია იყო განსაცდელში; დასამხოებლად ბინქარისა და მობიდანის მაცთურებათა საგანგებოდ დაიბარეს მეცნიერი მიქელ, ხოლო მის მოსვლამდე შეიძლება დროებით დაეყენებინათ იოველ” (ქორდანი 2004: 48).

მართალია დ. კარიჭაშვილი არ დაეთანხმა თ. ქორდანის, მაგრამ მისი აზრი მობიდანის მანიქეველობაზე გაიზიარა ი. ჯავახიშვილმა.

მართალია ი. ჯავახიშვილი მიანიშნებდა, რომ ცნობები მობიდანზე საკმაოდ ბუნდოვანია და მასზე ზედმიწევნითი მსჯელობა ძნელია, მაგრამ იგი მანიქეველობას მიიჩნევდა მოძღვრებად, რომელსაც საერთო ელემენტები ჰქონდა ქრისტიანობასთან. აქედან გამომდინარე შესაძლებელი იყო მანიქეველის ქრისტიანულ იერარქიაში შეღწევა. ი. ჯავახიშვილი მობიდანს მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევრად მიიჩნევდა, რომელშიც ჭარბობდა ქრისტიანული ელემენტები:

„სწორედ ეს უკანასკნელი ცნობა და მობიდანის სარწმუნოებრივი მრწამსის ეს დამახასიათებელი თვისება (და არა ის, რომ ამ დროს, თ. ქორდანის სიტყვით, სპარსეთში მანიქეველობა იყო გავრცელებული) გვაფიქრებინებს, რომ მობიდანი უნდა მანიქეველი ყოფილიყო. როგორც ცნობილია, ქრისტიანობის მოძღვრებათა შორის მხოლოდ მანიქეველობას ჰქონდა მაზდეიანობის მოძღვრება შეთვისებული, მხოლოდ იქ იყო ქრისტიანული და „მოგვობის” ელემენტები შეერთებული და ერთ მთლიან აღსარებად ქცეული. მობიდანი, როგორც ეტყობა, მანიქეველთა იმ მიმართულების მიმდევარი უნდა ყოფილიყო, რომელშიაც ქრისტიანული ელემენტები უხვად იყო შესული და გარეგნულობაში ქრისტიანული სჭარბობდა. ნაწილობრივ ამით შეიძლება გასაგები იყოს ჯუანშერის ცნობა, რომ არჩილ მეფემ და სხვებმა „ვერა უგრძნეს უსჯულოება მობიდანის”, თუმცა აქ ალბათ ქართველი მერმინდელი ისტორიკოსის წადილიც უნდა ერიოს ასეთი მწვალებლობის საქართველოში არსებობის მოსაბოდიშებლად” (ჯავახიშვილი 2012: 282).

უცნაურად გამოიყურება მ. თარხნიშვილის მსჯელობა, რომლის თანახმადაც მობიდანი იყო „შენიღბულად ზოროასტრული მოძღვრების მიმდევარი მღვდელმთავარი ანუ მანიქეველი”. როგორც ვხედავთ აქ მანიქეველობა ზოროასტრიზმის იდენტურადაა

წარმოდგენილი, რაც არ შეიძლება სერიოზული განსჯის საგანი გახდეს (თარხნიშვილი 1994: 138).

მოზიდანს მანიქეველად მიიჩნევდა აგრეთვე პ. ინგოროყვა. მისი თქმით „ქართული მანიქეველობა ამ ხანაში, ჩანს წარმოდგენდა ქრისტიანობისა და მანის მოძღვრების იდეების გაერთიანების ცდას“ (ინგოროყვა 1978: 286).

ი. ჯავახიშვილის და პ. ინგოროყვას მოსაზრებები გაიზიარა აკადემიკოსმა შ. ნუცუბიძემაც. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა იმის თაობაზე, რომ მოზიდანის შეხედულებანი საქართველოში ვრცელდებოდა არა ზეპირი ქადაგების საშუალებით, არამედ რაღაცა ნაწერებში მოცემული სახით. შეიძლება აქ ლაპარაკი ყოფილიყო რა რელიგიურ-ფილოსოფიური შინაარსის შემცველ ნაწერებზე, არამედ რაღაც საკრალურ საღვთო წიგნებზე, შესაძლოა ლოცვებზე ან რიტუალურ კოდექსებზე.

მანიქური წიგნების ავტორი მოზიდანი ასევე შ. ნუცუბიძეს ეჭვმიუტანლად ქართველ კაცად მიაჩნია, ხოლო თვითონ ნაწერები ქართველებისთვის დაწერილად. აქედან გამომდინარე მეცნიერი არ ეთანხმებოდა „ქართლის ცხოვრების“ წყაროს, რომლის თანახმადაც მოზიდანი იყო ნათესავად სპარსი. შ. ნუცუბიძის მოსაზრებით ძნელი დასაშვებია, რომ მოზიდანი არ ყოფილიყო ქართველი, მითუმეტეს, რომ მას საქართველოში ქართული ეკლესიის ეპისკოპოსის თანამდებობა ეჭირა. მოზიდანის წიგნების მოსპობა ადასტურებს, რომ ისინი ქართულად იყო დაწერილი, რადგან მხოლოდ ამ სახით შეიძლებოდა ყოფილიყო ის მავნებელი და მის მოსპობას მიზნად უნდა ჰქონოდა ამ წიგნებში მოცემულ შეხედულებათა საქართველოში გავრცელებისთვის ხელის შეშლა (ნუცუბიძე 1956: 119).

რაც ყველაზე საინტერესოა შ. ნუცუბიძე ეთანხმება პ. ინგოროყვას და ი. ჯავახიშვილს იმ აზრში, რომ მოზიდანის მოძღვრება იყო არა წმინდა წყლის მანიქეველური, არამედ ერთგვარი ნაზავი მანიქეიზმისა და ორთოდოქსული ქრისტიანული თეოლოგიისა, რომელსაც მემკვიდრეობა რაიმე იდეური სახით საქართველოში არ დარჩენია. იგი წერდა: „მოზიდანის სახით IV-V საუკუნეების საქართველოში ჩვენ გვყავს რელიგიურ-ფილოსოფიურ დარგში მოაზროვნე, რომელიც

ყველა მონაცემის მიხედვით არაა ირანის პოლიტიკური იარაღი, რადგან იქ მანიქეველობა იდევნებოდა. იგი ერთგვარი წარმართული და ქრისტიანული იდეების გადამუშავების გზით ქრისტიანობასთან შეგუებული სახით, საქართველოს ნიადაგზე ქმნის „დაბალი ხალხის განწყობით ნაკარნახევ ეკლექტიკურ ნაერთს... მას არ უთამაშნია სხვა რომელიმე ერეტიკულ მიმდინარეობებზე მეტი როლი და IV-V საუკუნეებში მხილების შემდეგ საეჭვოა, რომ ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაზე მას რაიმე გავლენა მოეხდინოს” (ნუცუბიძე 1956: 122).

სხვაგან შ. ნუცუბიძე აღნიშნავდა: „ქართულმა აზროვნებამ ზუსტად ასეთივე ეტაპები გაიარა მანიქეველობის წინააღმდეგ ბრძოლაში. IV საუკუნეში, როგორც ჩანს, მობიდანით დაწყებული (რომელმაც სათანადო წიგნი დასწერა, რასაც ადასტურებს ქართლის მატიანე), შემდეგ კი მის საწინააღმდეგო პოზიციის წარმომადგენელი - პეტრე იბერი, ამანაც ვერ შეაჩერა მანიქეველობის მოწოლა „ქართული გზით”. VII-X საუკუნემდე იოანე მოსხის მიერ ბუდას ცხოვრების ისტორიის საფარქვეშ ინდოეთიდან შემოჭრილი მანიქეველობის რეციდივების ქრისტოლოგიის საშუალებით გადამუშავება და მისი ბერძნული მეტაფრაზირება იმავე ტენდენციით, ვიდრე XII საუკ. დასაწყისში იოანე პეტრიწის მიერ მანიქეველობის შებრძოლება” (ნუცუბიძე 1962: 136).

შ. ნუცუბიძის ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებაში გატარებულია საკუთრივ მეცნიერის პოზიცია, რომელიც პეტრე იბერს არეოპაგიტული შრომების ავტორად აცხადებდა (დღეს ამ მოსაზრებას დასავლეთში აღარავინ იზიარებს). ვინაიდან მანიქეიზმი დუალისტური რელიგია გახლდათ და ბოროტების სუბსტანციურობას ამტკიცებდა, შ. ნუცუბიძის აზრით ქართული სააზროვნო სივრცე ამას უპირისპირებდა ქრისტიანულ მონიზმს, რომლის თანახმადაცა ბოროტებას თავის თავში არსი არ გააჩნია. ქრისტიანული თეოლოგია ბოროტების სუბსტანციურობის უარყოფით თანხვედბოდა ნეოპლატონურ მონიზმს. მეტიც: შ. ნუცუბიძის მსგავსი მეცნიერები ფიქრობდნენ, რომ ნეოპლატონიზმა უდიდესი როლი ითამაშა ქრისტიანული თეოლოგიის მონისტური პრინციპების ჩამოყალიბებაზე. ამრიგად: პეტრე იბერი გარკვეულ წილად მოაზრებულ იქმნა, როგორც მანიქეველობის საწინააღმდეგოდ გადადგმული ნაბიჯის ავტორადაც.

ამას გარდა შ. ნუცუბიძემ მანიქეველობის ნაკვალევი შენიშნა „ბალავარიანის“ ტექსტშიც, რომელიც ქართულ სამყაროს იოანე მოსხის გზით დაუკავშირდა.

იქვე შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს: „თუ „წიგნი მობიდანისა“ დაწვის შემდეგ არც ერთი ცალი არ გადარჩენილა, ზედმეტია ლაპარაკი ოდესმე მისი აღდგენის შესახებ, მაგრამ შინაარსი, - რადგან ის იყო „წიგნი“ მობიდანის მიერ დაწერილი, არ უნდა ყოფილიყო ჩვეულებრივი მანიქეური „ლოცვათა კრებული“ და მსგავსი უნდა ყოფილიყო მანის სხვა მოწაფეთა ნაწერებისა (ადამანტისა და სხვ.) რომლებიც ეხებოდა სიკეთისა და ბოროტების, სინათლისა და ბნელის და სქესის საკითხებს (ნუცუბიძე 1962: 136).

შ. ნუცუბიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მობიდანის სამწერლობო მოღვაწეობას. ფაქტია, რომ ეს მანიქეველი ეპისკოპოსი წერდა საკუთარი მსოფლმხედველობის შემცველ თხზულებებს. თუმცა წერდა საკმაოდ ფრთხილად, მაგრამ ამის მიუხედავად დაფარული შინაარსი საცნაური გახდა ქრისტიანული ეკლესიის იერარქიისთვის, ისევე, როგორც საერო ხელისუფლებისთვის. ეს გამოიხატა იმაში, რომ მობიდანის წიგნები ნადგურდება. ჩვენი აზრით ამ წიგნების დაწვამდე საეკლესიო სტრუქტურიდან გამომდინარე ჯერ ადგილი ექნებოდა მათ განქიქებას, მათი არაქრისტიანული დებულებების წარმოჩენას. ეს ჩვეული მომენტია ეკლესიის ისტორიაში და ქართული მართლმადიდებლობა ამ ყველაფერთან თანხმობაში იქნებოდა.

მაგრამ ძნელია ვილაპარაკოთ თუ რა ეწერა მობიდანის წიგნებში. მით უმეტეს, თუ დანარჩენ ეპისკოპოსებსაც, რომელთა სახელებს ქართული საისტორიო ქრონიკა არ ასახელებს, მანიქეველებად მივიჩნევთ, შესაძლებელია მობიდანს თანამზრახველებიც ჰყავდა. სხვა შემთხვევაში ძნელია, რომ მობიდანის პიროვნებას სრულიად მარტო შესძლებოდა მანიქეური მისიის ფარული აღსრულება.

შ. ნუცუბიძე სამართლიანად ფიქრობს, რომ მობიდანის წიგნები მსოფლმხედველობრივ ასპექტებზე უნდა ყოფილიყო გათვლილი. მხოლოდ ლოცვების და ლიტურგიკული ტექსტების შემთხვევაში ნაკლებად იქნებოდა მათი გავლენა საშიშროების შემცველი. ამ საკითხების მეტ-ნაკლები რეკონსტრუქციისთვის უპრიანი

იქნება გადავხედოთ საკუთრივ მანის და მისი მიმდევრების ნაწერების სტილს, ისევე, როგორც ქრისტიანი ავტორების მიერ ამ გნოსტიკური ნააზრევის საწინააღმდეგო ბრძოლის მეთოდებს.

ცნობილია, რომ საკუთრივ მანი, როგორც რელიგიის ფუძემდებელი წერდა სირიულ ენაზე და როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ერთადერთი წიგნი - „შაპურაკანი“ დაწერა ფალაურ (საშუალო სპარსულ) ენაზე, რომელიც მიუძღვნა მეფე შაპურ I-ს.

მანის სირიულ ენაზე დაწერილი წიგნებიდან ფრაგმენტებია შემორჩენილი, თუმცა სხვადასხვა წყაროს ურთიერთშეჯერების საფუძველზე შესაძლებელია აღვადგინოთ ამ წიგნებში გადმოცემული ინფორმაცია. მანის მიეწერება შემდეგი წიგნების ავტორობა:

„ცოცხალი სახარება“ - ალ-ბირუნის მოწმობით, რომელიც ფლობდა ამ წიგნის ასლს, იგი შედგებოდა 22 თავისგან და მასში ძირითადად საუბარი იყო მანის შესახებ, როგორც ნუგეშინისმცემელ მოციქულზე იესოს გვერდით. „სიცოცხლის საგანძური“ - მისი ფრაგმენტები დაცულია როგორც ალ-ბირუნთან, აგრეთვე ნეტარი ავგუსტინეს ნაწერებში. ამ წიგნში მოცემული იყო მანიქეიზმის, როგორც ახალი რელიგიის სისტემური თეოლოგია. „საიდუმლოთა წიგნი“, „ლეგენდების წიგნი“, „გიგანტების წიგნი“, ასევე მანის წერილების და ფსალმუნების კრებულები (Skiervo 2006: 41).

განსაკუთრებით საინტერესოა მანის წიგნებიდან - „გიგანტების წიგნი“, რომელიც ეხებოდა ძველი აღთქმისთვის ცნობილ გადმოცემას ბუმბერაზი ადამიანების დედამიწაზე მკვიდრობის შესახებ (დაბადების წიგნი 6 : 4). ქართულ საისტორიო წყაროში ხსენებული „ნებროთის წიგნის“ ირგვლივ მსჯელობისას აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ბიბლიური ამბავი გოლითური აღნაგობის მოდგმაზე ჩვენში შესაძლებელია მანიქეური გზითაც შემოსულიყო.

მრავალფეროვანია აგრეთვე მანის მოწაფეების და უფრო მოგვიანებით სხვადასხვა რეგიონში მოღვაწე მანიქეველი ეპისკოპოსების სამწერლობო მოღვაწეობა. ისინი წერდნენ მანიქეური რელიგიის დოგმატურ, მითოლოგიურ, ლიტურგიულ, ისტორიულ წიგნებს და ცდილობდნენ სხვადასხვა მანიქეური დებულების უფრო მკაფიოდ

განმარტებას. თუმცა ბევრი რამ კვლავ ბუნდოვანი რჩებოდა. ამაზე განსაკუთრებით ამახვილებდნენ ყურადღებას ქრისტიანი სასულიერო პირები, რომლებიც მიანიშნებდნენ მანიქეველების ერთ თვისებას: ისინი თავს არიდებდნენ ყველა იმ საკითხზე მსჯელობას, რაც მათთვის არ იყო ბოლომდე გარკვეული.

ამის გამო ეკლესია კრძალავდა მანიქეველთა წიგნებს, ხოლო ხშირად ანადგურებდა კიდეც მათ. ასე მაგალითად კირილე იერუსალიმელი (313-386) წერდა: „ახალი აღთქმიდან მხოლოდ ოთხი სახარება უნდა იკითხებოდეს. დანარჩენები აპოკრიფულები და ზიანის მომტანნი არიან. მანიქეველებმაც დაწერეს „სახარება თომასი“, რომელიც თუმცა შეფერილია სახარების წოდების სურნელით, მაგრამ მარტივთა სულებს რყვნის... არავინ წაიკითხოს „თომას სახარება“... რამეთუ იგი არ არის თორმეტი მოციქულიდან არც ერთის, არამედ მანის სამი ეშმაკეული მოციქულიდან ერთის” (ჭელიძე 1991: 227).

ამავე აპოკრიფის შესახებ პეტრე სიცილიელი აღნიშნავდა: „ნურავინ იკითხოს თომას სახარება, რადგან ეს უკანასკნელი ეკუთვნის არა თორმეტ მოციქულთაგანს, არამედ ანტიქრისტე მანესის თორმეტ ბოროტ მოწაფეთაგანს“. იგივე ავტორი ზოგადად მანიქეველთა ლიტერატურას ამგვარად აფასებდა: „ნუ წაიკითხება... ნურც ერთი წიგნი, გამოსული ამათგან, რომელნიც ღვთისმოსავნი არ არიან, მრავალთა განსახრწნელად და საკუთარი სულის წარსაწყმედელად. ჩვენი წმინდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის მიერ ანათემაქმნილია მათი ყველა წიგნი, უსაწმინდარო შეგონებათა შემცველი და ყოველგვარი მკრეხელობით სავსე და ყოველი ლოცვა, რომელსაც ესენი წარმოთქვამენ, უფრო საეშმაკოა და საცდური. ხოლო მათთან ერთად, რომელთაც ეს წიგნები წარმოადგინეს, როგორც ბევრი დიდი ბოროტების მომგონთა და დამღუპველთა, შერისხულია ყოველი მათგან დამოწაფებული” (პეტრე სიცილიელი 1993: 170)

აღსანიშნავია, რომ ხსენებული „თომას სახარება“, რომელსაც კირილე იერუსალიმელი მანის მოწაფის შემოქმედებათ თვლიდა გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ქართულ სინამდვილეშიც. ჩვენამდე მოღწეულია (ორი ხელნაწერით) XI საუკუნის დამდეგის დიდი საეკლესიო მოღვაწის - ეფთვიმე ათონელის მიერ შედგენილი

ეკლესიისთვის მიუღებელი წიგნების ნუსხა. ხსენებული ჩამონათვალი ახსენებს თერთმეტ თხზულებას, სადაც გვხვდება აგრეთვე „თომას სახარება“, რომელსაც ბევრი მეცნიერი (მათ შორის საქართველოში პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე) აიგივებდა „სიყრმე უფლისა“-ს სახელით ცნობილ აპოკრიფთან. ეფთვიმესეული ინდექსის შესწავლა საფუძვლიან ვარაუდს იძლევა იმასთან დაკავშირებით, რომ „თომას სახარება“ უძველესი დროიდან გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ქართულ ენაზეც, რაც მხედველობიდან არ გამორჩა ათონელ მოღვაწეს, როდესაც მისი საეკვო წარმომავლობა დაადასტურა (ჭელიძე 1991: 229).

მანიქველთა მოძღვრების ზეგავლენაზე კარგად მიაწინებდა ნეტარი ავგუსტინე (354-430). ცნობილია, რომ მას შემდეგ, რაც ავგუსტინე მანექველი გახდა მას უამრავი მსოფლმხედველობრივი კითხვა დაებადა, რომლებზეც პასუხს განსწავლული მანიქველი ეპისკოპოსებისგან ელოდა:

„რაკილა მრავალი ფილოსოფიური თხზულება მქონდა წაკითხული და კარგად მახსოვდა ისინი, ამიტომ ერთმანეთს ვუდარებდი ამ თხზულებათა ცალკეულ მონაცემებსა და მანიქველთა დაუსრულებელ არაკებს: მე უფრო დამაჯერებელი მეჩვენებოდა მათი სიტყვები, „რომელთაც ეყოთ იმისი ძალა, რომ ეკვლიათ ეს წარმავალი სამყარო“, მაგრამ „ვერ მიაკვლიეს მის უფალს“ (ნეტარი ავგუსტინე 1995: 75).

ნეტარი ავგუსტინე მოგვითხრობს, რომ იგი განსაკუთრებული იმედით ელოდა მანიქველ ეპისკოპოს - ფაუსტუსთან შეხვედრას. ფიქრობდა, რომ იგი აუხსნიდა ყველა სირთულეს, რაც მანიქველთა სარწმუნოებას უკავშირდებოდა, თუმცა იმედგაცრუება არ აცდა:

„მას შემდეგ, რაც ჩემთვის ცხადი შეიქნა, რომ ფაუსტუსს წარმოდგენაც არ ჰქონდა იმ მეცნიერებებზე, რომელთა დიდი მცოდნეც მეგონა, სასოწარკვეთილებამ შემიპყრო, რადგანაც მივხვდი, რომ მისგან ვეღარ ველირსებოდი ჩემთვის ესოდენ საინტერესო საკითხთა ახსნა-განმარტებას. მართალია, მათი არა გაეგებოდა რა, მაგრამ მაინც შეეძლო ჭეშმარიტი რწმენა ჰქონოდა, მანიქველი რომ არ ყოფილიყო. მანიქველთა წიგნები ხომ დაუსრულებელი არაკებითაა სავსე, სადაც ერთთავად ცაზე, ვარსკვლავებზე, მზესა და

მთვარეზე ლაყბობენ. მე უკვე აღარა მქონდა იმის იმედი, რომ ფაუსტუსი დამაკმაყოფილებლად ამიხსნიდა იმას, რაც ასე ძალიან მსურდა: ერთმანეთისათვის შეედარებინა ჩემს მიერ სხვა წიგნებში ამოკითხული გამოთვლები და მანიქეველთა მონაცემები, ხოლო შემდეგ ეჩვენებინა, რამდენად შეესაბამებოდნენ ისინი ერთიმეორეს, ან რომელი იყო უფრო ზუსტი.

როდესაც ეს საკითხები შევთავაზე განსახილველად, მოკრძალებით აღიარა, ესოდენ მძიმე ტვირთს ვერ შევეჭიდებო, და ჭკვიანურადაც მოიქცა. იცოდა, რისი შემძლეც იყო და არ რცხვენოდა ამის აღიარება. იმ აუტანელ მოლაყბეებს როფი ჰგავდა, ყველაფერს რომ მიხსნიდნენ, მაგრამ ვერაფერს მაგებინებდნენ. ფაუსტუსს შენს მიმართ „არ ჰქონდა წრფელი გული“ უფალო, თორემ საკუთარი თავის მიმართ ყოველთვის დიდ სიფრთხილესა და წინდახედულობას იჩენდა. ვერ ვიტყვით, თითქოს არ იცოდა, რომ არაფრის მცოდნე არ იყო. ამიტომაც თავს არიდებდა მისთვის უცნობ საკითხზე კამათს, რათა გამოუვალ მდგომარეობაში არ ჩავარდნილიყო. ამით უფრო მეტად მომაწონა თავი. თავმდაბლობა, რომელიც თავის სისუსტეს აღიარებს, გაცილებით უფრო მომხიბლავია, ვიდრე ცოდნა, რომლის შემენასაც მე ვაპირებდი. ხოლო ფაუსტუსი ყველა რთული და ჩახლართული საკითხის გადაწყვეტისას - მე თვითონ ვარ ამისი მოწმე - უჩვეულო თავმდაბლობას იჩენდა” (ნეტარი ავგუსტინე 1995: 78).

ნეტარი ავგუსტინე მოწმობს, რომ მასთან პაექრობისას სხვა მანიქეველი - ფელიქსი ამბობდა: „მანიმ ჩვენ გვასწავლა სამყაროს დასაბამი; როგორ, რატომ ან ვის მიერ შეიქმნა იგი. მანვე აგვიხსნა დღისა და ღამის მიზეზიც, განგვიმარტა მზისა და მთვარის მიმოქცევა. არაფერი ამდაგვარი არ განუცხადებია არც პავლეს და არც სხვა რომელიმე მოციქულს; აი რატომ გვგონია, რომ მანი პარაკლეტოსი უნდა იყოს”. თუმცა ნეტარი ავგუსტინეს მოწმობით, მანიქეველთა ფანტასმაგორიული ასტროლოგია თუ ასტროლოგიური ფანტასმაგორია სხვა არა იყო რა, თუ არა „აბდაუბდა”. ამ ყველაფერმა კი განაპირობა, ის, რომ ქრისტიანად მოქცევის შემდეგ ნეტარ ავგუსტინემ დაწერა პოლემიკური ნაშრომი - „ფაუსტუსის წინააღმდეგ”, სადაც საფუძვლიანად განიხილა და განაქიქა მანიქეველობა.

ასეთი მაგალითები სხვაც შეიძლება მოვიყვანოთ ეკლესიის ისტორიიდან. ზოგადი სურათი კი შემდეგნაირად დავხატოთ: მანიქეველები ცდილობდნენ მათ რელიგიაში პასუხი ყოფილიყო არა მხოლოდ ცხოვრებისეულ საკითხებზე, არამედ კოსმოგონიურ თუ კოსმოლოგიურ საკითხებზეც. ასეთი ასპექტებით სავსე იყო მათივე წიგნებიც. ქრისტიანთა უმეტარი ნაწილი ჯერ სიმპათიას ამჟღავნებდა მათ მიმართ, ხოლო როგორც კი გასაგები ხდებოდა მათი ნაყალბევი ხასიათი იწყებოდა ბრძოლა მათ წინააღმდეგ. ბრძოლის მეთოდი არ იყო მხოლოდ ამ თხზულებების საწინააღმდეგო პოლემიკური კორპუსის შექმნა. ეს ერეტიკული ლიტერატურა ხშირად ხდებოდა აუტოდაფეს მსხვერპლი.

ჩვენ თამამად ვერ ვსაუბრობთ მობიდანის წიგნების შინაარსზე, მაგრამ ქართულ სივრცეში მოხდა ის, რაც მოხდებოდა და ხდებოდა კიდევ სხვა ქრისტიანულ რეგიონებში: ეკლესიის სათავეში მოდის მღვდელმთავარი, რომელიც ფარულად იზიარებს მანიქეველობის დებულებებს. იგი წერს მსოფლმხედველობრივი ელემენტების შემცველ წიგნებს ან ლიტურგიული დანიშნულების ტექსტებს ან შესაძლოა ორივე მიმართულების მატარებელ თხზულებებს. მოგვიანებით კი გაჩნდა ეჭვი - რამდენად შეესაბამებოდა მობიდანის ნააზრევი ორთოდოქსულ ქრისტიანობას? ხომ არ იყო მათში რაიმე გადახვევა, წინააღმდეგობა ბიბლიურ სწავლებებთან? ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ქრისტიანული ეკლესია იმ პერიოდისთვის ჯერ კიდევ ახლადჩაბმული იყო ჩვენში მწიგნობრობის საქმეში. მობიდანის მოღვაწეობის პარალელურად იწყებოდა წმინდა წერილის და სხვა აუცილებელი ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმნა და ინტელექტუალური კუთხით ქართულენოვანი ქრისტიანული საზოგადოება ვერ იქნებოდა განაზივრებული თარგმანებით, მით უფრო ორიგინალური თეოლოგიური ძეგლების შექმნით. ამიტომ მობიდანის წიგნების გადამოწმება გაძნელებოდა სხვა რელიგიურ წიგნებთან შეპირისპირების ფონზე. იქნებ ესეც იყო მიზეზი იმისა, რომ ქართული ეკლესიის სათავეში მოყავთ ეროვნებით ბერძენი მიქაელი?! ბერძენ თეოლოგს გაცილებით მეტი ცოდნა და ინფორმაციულობა ექნებოდა საღვთისმეტყველო საკითხებში. ის შესაძლებელია მოიაზრებოდა, როგორც ღრმად

განსწავული ეპისკოპოსი, რომელიც შეძლებდა ქართლში არსებული რელიგიური დაბნეულობის მოწესრიგებას და ყოველგვარი უცხო და ქრისტიანობისთვის მიუღებელი სწავლებებისგან იდეოლოგიურ ფილტრს. ეს ქმედება კი მიქაელს წარმატებით უნდა გამოსვლოდა, რადგან მემატიანეს თქმით მან დაწვა, მოსპო მობიდანის წიგნები. სავარაუდოდ მობიდანის სწავლების საწინააღმდეგოდ მოეწყობოდა ზეპირი ქადაგებების სერიაც.

სხვადასხვა ისტორიული წყარო მოწმობს, რომ მიქაელი იყო ქალკედონის კრების დადგენილებათა გამზიარებელი ბერძენი მღვდელმთავარი, რომელსაც ჩანს შეეძლო ბრძოლა მანიქეურ და მაზდეანურ ელემენტებთანაც. მიუხედავად მისი სარწმუნოებრივი მოშურნეობისა მაინც მოხდა მისი კონფლიქტი მეფე ვახტანგ გორგასალთან, რომელსაც ეპისკოპოსმა ფიზიკური დამცირებაც მიაყენა. დღეს თითქმის აღარ დაობენ, რომ ეს კონფლიქტი რელიგიურ ნიადაგზე აღმოცენებული არ უნდა ყოფილიყო. უფრო სავარაუდოა, რომ ქრისტიანობის განმტკიცების შემდეგ მიქაელმა დიდი ავტორიტეტი მოიხვეჭა და ამასთანავე მანიქეველობის და მაზდეანობის წინააღმდეგ ბრძოლამ დიდი სიმდიდრეც მოუხვეჭა (ალექსიძე 1976: 103).

კიდევ ერთხელ უნდა გავითვალისწინოთ ქართული ქრისტიანული სივრცე იმ ეპოქაში, როდესაც იწერებოდა მობიდანის წიგნები. ეს ის ხანაა, როდესაც ჩამოყალიბების პროცესში იყო ქართულ ენაზე თვით ბიბლური წიგნების თარგმნის პროცესი. საკუთრივ მობიდანი კი შესაძლებელია სარგებლობდა იმით, რომ ჯერ ქართველებს მშობლიურ ენაზე ქრისტიანული მწერლობის ნიმუშების კითხვა არ შეეძლოთ. ამაზე ყურადღება გაამახვილა კალისტრატე ცინცაძემაც, როდესაც შეეხო მობიდანის სამწერლობო მოღვაწეობას:

„მემატიანის სიტყვით ეს არქიეპისკოპოსი „ვერცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა“. მაგრამ იმდენად, რამდენადაც იგივე, იგივე მათიანის სიტყვებით, ეს წიგნები შემდგომში დაწვა „ჭემმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ“, მაშინ ცხადია, რომ მობიდანის წიგნები უქმად კი არ იდო, არამედ ხალხი კითხულობდა,

ყოველ შემთხვევაში მისი სიკვდილის შემდეგ. ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება: მოზიდანი წერდა მაცდურ წიგნებს, რომელთაც თავიდან კი მაღავდა, მაგრამ შემდგომში ისინი გახდნენ ცნობილნი და ღირსებისამებრ შეფასებულნი ანუ ცეცხლს მიცემულნი. ახლა საკითხავია, როგორი წიგნები შეეძლო ეწერა მოზიდანს სამწყსოსათვის, რომელმაც სულ ახლახანს გაიცნო მშობლიურ ენაზე საღმრთო წერილი? სავარაუდებელია - ამავე წერილის წიგნთა განმარტებანი „სწავლებათა“ სახით. სამწყსოსათვის მას არ შეეძლო ეწერა ვრცელი ტრაქტატები სპეციალურად ამა თუ იმ ქრისტიანული დოგმის შესახებ. ერეტიკოსები მასისათვის, ხალხისათვის არასოდეს წერდნენ მსგავს თხზულებებს, ვინაიდან შესანიშნავად ესმოდათ, რომ ხალხი არ წაიკითხავდა მათ შემდეგი მიზეზის გამო: პირველი - ასეთი თხზულებანი აღემატებოდა ხალხის შემეცნების დონეს, და მეორეც, - მათში ნათლად იქნებოდა გამოკვეთილი ავტორის ლიბერალურ-მწვალებლური აზრები, ხოლო ხალხი, როგორც ცნობილია, ყოველთვის კონსერვატიულია. აქედან გამომდინარე, ერეტიკოსები მიმართავდნენ უბრალო, მაგრამ მით უფრო საშიშ ზომებს: ისინი წერდნენ „მცირე ჰიმნებს“, რომლებშიც ბევრი ვერ განასხვავებს „კონსერვატიულს“ „ლიბერალურისაგან“, მართლმადიდებლურს არამართლმადიდებლურისაგან, ჭეშმარიტებას - სიცრუისაგან; ამგავრი წიგნები სიამოვნებით იკითხება უბრალო ხალხის მიერ, რომელიც ვერც კი გრძნობს ვერაგობას. სწორედ ამიტომ საჭიროებს ამგვარი ლიტერატურა გულდასმით გადასინჯვას სპეციალისტებისა და საქმის ღრმა მცოდნეთა მხრივ. ასეთ მცოდნედ გამოჩნდა საქართველოში „ჭეშმარიტი ეპისკოპოსი მიქაელი“, ხოლო ის, რომ მოზიდანს უნდა ეწერა არა „მცირე ჰიმნები“, არამედ სწავლანი, ნათელია იქიდანაც, რომ სწავლანი ანუ იოანეს „მცნებანი“ საქართველოში უდიდესი წარმატებით სარგებლობდა, რამეთუ თვით ხალხი ჩიოდა ამ მცნებათა დარღვევის გამო” (ცინცაძე 1991: 180).

საინტერესოა, რომ კ. ცინცაძის აზრით მოზიდანი აგრეთვე წერდა მსოფლმხედველობრივი შინაარსის წიგნებს, რომლებსაც ბუნებრივია ფართო მასები ადვილად ვერ წაიკითხავდნენ.

მოზიდანის მანიქველობას იზიარებდა შ. ხიდაშელიც, რომელმაც თავის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ განავითარა ი. ჯავახიშვილის და შ. ნუცუბიძის მოსაზრებები. საინტერესოა მეცნიერის შენიშვნა, რომლის თანახმადაც „მანიქველობის წინააღმდეგ ბრძოლას და მისი მიმდევრების დევნას ის ართულებდა, რომ ამ მოძღვრების წარმომადგენლები, ერთი მხრივ, აწარმოებდნენ ქრისტიანული შეხედულებების პირდაპირ კრიტიკას, მეორე მხრივ, თავიანთ თავს აცხადებდნენ ნამდვილ და კეთილ ქრისტიანებად“ (ხიდაშელი 1988: 46).

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, სწორედ ეს უკანასკნელი გარემოება იყო დამაბნეველი სიტუაციის შემქმნელი. იგივე ვითარება განაპირობებდა მანიქველი იერარქის ქრისტიან სასულიერო პირად მიჩნევის საფრთხესაც.

მოზიდანის მანიქველობა თითქმის გაზიარებულია თანამედროვე მეცნიერულ კვლევებშიც. გამოთქმულია აგრეთვე აზრი მისი სირიული წარმომავლობის შესახებ:

„მოზიდან ეპისკოპოსის მანიქველობის სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ იგი წიგნებს სწერდა. მანიქველობა თავისი გარეგნული ფორმით იყო მწიგნობრული რელიგია და მას გააჩნდა წერილობით ფიქსირებული ლიტერატურა. ზოგიერთი წიგნი თვით მანის მიერ იყო დაწერილი, რომლისთვისაც სირიულთან და ფალაურთან ერთად ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ბერძნული ენაც. ჰანს-ჰაინრიხ შრედერის თქმით, ბერძნული ენის ცოდნას დიდად უნდა შეეწყო ხელი მანისთვის, აეყვანა თავისი მოძღვრება ზოგადკაცობრიულ დონეზე. მანიქველობა აღმოცენდა ისეთი „მწიგნობრული“ რელიგიების გვერდით როგორიც იყო ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ზოროასტრიზმი.

მანიქველობის ფართოდ გავრცელებას (იგი როგორც ისტორიიდანაა ცნობილი, გავრცელდა გიბრალტარიდან ჩინეთის დიდ კედლამდე) დიდად განაპირობებდნენ მეტწილად სირიული წარმოშობის მისიონერები. მათთვის ბუნებრივი იყო მოგზაურობა სხვადასხვა ქვეყნებში და სწრაფი ინტეგრირება სრულიად უცხო გარემოში. სირიელები საზოგადოდ მისიონერები, ვაჭრები ან მთარგმნელები იყვნენ. მახლობელ აღმოსავლეთში ისინი იყვნენ სხვადასხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ იდეათა

გამავრცელებელნი. სირიულ-არამეული ელემენტის არსებობას იბერიაში ადასტურებს არმაზის ეპიგრაფიკა. ისე როგორც მთელს აღმოსავლეთში, იბერიის მეფეთა და პიტიახშთა კანცელარია არამეული უნდა ყოფილიყო. სირიული თემის არსებობის შესახებ ვკითხულობთ აგრეთვე მეექვსე საუკუნის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, სადაც ნახსენები არიან „ასურნი მთავარნი“ (გავლენიანი პირნი, რომელთაც შუამდგომლობა გაუწიეს წმინდა ევსტათის პიტიახშის წინაშე. მოზიდანის გამოცხადება „სპარსად“ შესაძლოა გულისხმობდეს იმასაც, რომ იგი ეთნიკურად გახლდათ სირიელი, მხოლოდ წარმოშობით ირანიდან.

როგორც ჩანს, მოზიდანი თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც ფლობდა ქრისტიანული რელიგიის ძირითად კანონებს, რადგან ის „აჩუენებდა მართლმადიდებლობასა“. თუ კიდევაც დავუშვებთ, რომ იგი ზოროასტრელი იყო და არა მანიქეველი, საეჭვოა მას ისე კარგად სცოდნოდა ქრისტიანობა, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში არც მეფე, არც სასულიერო პირნი და არც მრევლი არ დაეჭვებულიყო მის მართლმორწმუნეობაში. მით უმეტეს, რომ ის იყო ეპისკოპოსი - ქართლის ეკლესიის საჭეთმპყრობელი მის ავტოკეფალიამდე - კათალიკოსობის დაწესებამდე. რაც შეეხება მანიქეველთ, ამ მოძღვრების მიმდევარნი შესანაიშნავად იცნობდნენ ორთოდოქსულ ქრისტიანობას და საკუთარი აზრიც კი გააჩნდათ მის შესახებ. ისინი თავიანთ დოქსოლოგიურ გამონათქვამებში ხშირად სახარებისეულ ადგილებსაც იშველიებდნენ ხოლმე: მეტადრე ხორცისა და სულის, სოფლისა და ზესთასოფლის, ნათლისა და ბნელის თემებზე საუბრისას. მერვე საუკუნის ქრისტიანი არაბი ეპისკოპოსის, თეოდორე აბუკურას მიხედვით, მანიქეველთ შეეძლოთ ეთქვათ: „თქვენ შეგიძლიათ მისდით ნამდვილ ქრისტიანთ და ისმინოთ მათი სახარება. ხოლო ჭეშმარიტი სახარება ჩვენი კუთვნილებაა - არ არსებობს ქრისტიანობა ჩვენს გარეშე. არავის ძალუძს სახარების განმარტება თვინიერ მანისა, ჩვენი მოძღვრისა“ (გამსახურდია 1995: 35).

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საქართველოს ეკლესიის წმინდანი - ევსტათი მცხეთელი, რომელიც მოღვაწეობდა VI საუკუნეში, ვიდრე ქრისტიანობას მიიღბდა ჯერ მანიქეველობა მიიღო ზოროასტრიზმის დატოვების შემდეგ. ამ მარტვილის ცხოვრების

გასაცნობად ინფორმაცია დაცულია უცნობი ავტორის მიერ დაწერილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში, სადაც აშკარად ჩანს პრობლემა ევსტათი მცხეთელის ორგზის ნათლობასთან დაკავშირებით. მკვლევარი თ. მგალობლიშვილი გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ ევსტათი მცხეთელი ირანში მაზდეანობიდან ჯერ მანიქეველობაზე უნდა მოქცეულიყო, მცხეთაში კი ადგილი უნდა ჰქონოდა მის ქრისტიანულ ნათლობას. თავის მოხსენებაში მეცნიერმა ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“-ში არეკლილია გარკვეული აპოკრიფული ტრადიცია, ასევე აშკარაა ირანული კომპონენტის სიძლიერე, რაც საშუალებას იძლევა დავუშვათ, რომ ევსტათი მცხეთელი, ნათლისღებამდე - გვირობანდაკი სპარსეთში, ქ. განძაკში ცხოვრებისას ზოროასტრიზმთან ურთიერთობის გაწყვეტის შემდეგ დაუკავშირდა მანიქეველს. მათ წრეში კი გავრცელებული იყო ახალი აღთქმის წიგნთა თავისებური ინტერპრეტაცია, აპოკრიფული წიგნების მასიური გამოყენება. სწორედ ამ უკანასკნელთა კვალი უნდა ჩანდეს ხსენებულ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლში. ამის თვალსაჩინოებისთვის თხზულებიდან გამოყოფილია შემდეგი ადგილები:

1. იესო ქრისტე და მისი მოწაფეები ზღვაზე გადიან ისე, რომ მათ ფეხიც არ დაუსველდებათ (კანონიკურ ტექსტში ასე გაივლის მხოლოდ იესო ქრისტე. იხ. მათე 14. 25-26. მარკოზი 6. 48-49. იოანე 6. 19). 2. უცნაური დეკალოგი (მსგავსებას იჩენს „დიდაქესთან“, რაც ჯერ კიდევ 1901 წელს ივარაუდა ა. ჰარნაკმა). 3. ქრისტეს მიერ მოწაფეთათვის მოციქულების წოდება უშუალოდ ამაღლებამდე. 4. ქრისტეს მიერ მოწაფეთათვის „სული ცხოველის“ შთაბერვა და სიტყვები - „მიიღეთ თქვენ სული ცხოვრებისაი“. 5. ქრისტეს ამაღლების დაკავშირება თაბორის მთასთან. 6. ქრისტეს ამაღლება ანგელოზებთან ერთად. 7. ნათლობისას თეთრი მტრედის გამოჩენა (მგალობლიშვილი 1995: 240).

სწორედ ეს უკანასკნელი - ნათლობისას თეთრი მტრედის გამოჩენა მკვლევარს მიაჩნია, როგორც მანიქეველობის აშკარა კვალი.

თუ ამ მოსაზრებას დამაჯერებლად მივიჩნევთ ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს ფაქტს, რომ მანიქეველებს მხოლოდ თავისებურად ესმოდათ იესო ქრისტეს პიროვნება

და ახალ აღთქმასაც საკუთარი დოქტრინის შუქზე განმარტავდნენ. თუ დავუშვებთ, რომ ევსტათი მცხეთელი ჯერ მანიქეველბმა აზიარეს ახალ აღთქმისეულ სამყაროს, ცხადია, რომ ეს მოქცევა არასრულფასოვნად შეფასდებოდა ეკლესიის მხრიდან. საქართველოს ეკლესია კი, როგორც მართლმადიდებლობის დამცველი ევსტათი მცხეთელს დაეხმარებოდა ქრისტეს სწორ გაგებაში, რასაც შედეგად ამ სპარსელი ადამიანის ნათლისღება მოყვა.

მანიქური რელიგიური ტერმინოლოგიაც აღწევდა ქართულ ენობრივ სივრცეში. ამგვარი სიტყვები რა თქმა უნდა იძენდნენ ქრისტიანულ შინაარსს. ეს პროცესები საინტერესოა ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების კუთხითაც.

მაგალითად ქართულ მეცნიერებაში მიღებულია, რომ ტერმინი - „იადგარი“, რომელიც ლიტურგიკული კრებულის აღმნიშვნელია და საგალობლების კრებულს წარმოადგენს ქართულში საშუალო სპარსულიდან შემოვიდა. კ. ზალემანს მოჰყავს ნ. მარის საინტერესო შენიშვნა ამ სიტყვის შესახებ ქართულში, რომელიც მას დახმარებია მანიქეველური ფორმის თარგმანისას: „სპარსულიდან ქართულში ნასესხები ი ა დ გ ა რ ი, გარდა მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობისა „ხსოვნა, მოგონება“, ძველ საეკლესიო ტერმინოლოგიაში აღნიშნავს სპეციალურ ჰიმნთა კრებულს წმინდანთა სადიდებლად, ასეთივე მნიშვნელობით იხმარება ეს სიტყვა მანიქეველურ ძეგლებშიც“ (ანდრონიკაშვილი 1966: 333).

ქართულენოვან კურთხევანში შესულია წესი, „თუ ვითარ ჯერ-არს აღწერით შეჩვენებად წმიდად ღმრთისა ეკლესიად მომავალთა მიერ მანიქეველთა წვალებისაგან“ (გაბიძაშვილი 2007: 540).

§2.3. მანიქური იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლა ქართულ ქრისტიანობაში

მანიქეველობის წინააღმდეგ ბრძოლა საკმაოდ აქტუალური იყო ქართული სახელმწიფოს „ოქროს ხანაში“. ქართულ ენაზე ითარგმნებოდა საკმაოდ საინტერესო პოლემიკური ხასიათის პატრისტიკული ძეგლები, სადაც თანმიმდევრულად იყო გადმოცემული სხვადასხვა ერესების, მათ შორის - მანიქეველობის მხილება. ამას გარდა ქართულ ორიგინალურ ნააზრევშიც შეინიშნებოდა ბოროტების სუბსტანციურობის, სულთა ხელახალი განსხეულების (მეტემფსიქოზის იგივე რეიკარნაციის), მატერიის უარყოფელი თეორიების საწინააღმდეგო დებულებების წარმოჩენა. თუმცა მეცნიერებაში გამოთქმული იყო აზრი, რომლის თანახმად მანიქური იდეოლოგიის შემცველი ძეგლების არსებობაზეც.

ამ კუთხით ეჭვი გამოითქვა შოთა რუსთაველზე და მის უკვდავ პოემაზე. საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა უძველესი დროიდან განსჯის საგანი იყო. გამოითქვა მოსაზრება რუსთაველის წარმართობაზე, მაჰმადიანობაზე, ნეოპლატონიკოსობაზე და ა. შ. იმ მსოფლმხედველობათა შორის, რომლის მატარებლადაც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ცხადდებოდა გვხვდება მანიქეიზმიც. ქვემოთ ვეცდებით ამ საკითხთან დაკავშირებული მოსაზრებების განხილვას.

1926 წელს მკვლევარმა - პავლე ინგოროყვამ გამოთქვა მოსაზრება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი შოთა რუსთაველი იყო მიმდევარი სპარსული მოძღვრებისა - მანიქეიზმისა, ამიტომ მას, როგორც ურჯულოს, სარწმუნოებისაგან განდგომილს „კუპარს“ ეძახდნენო. მკვლევარი პოემაში (კერძოდ ნესტან-დარეჯანის წერილში) პოულობდა კვალს მეტემფსიქოზის თეორიისა. იგი ასევე ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ ქრისტიანობისთვის უცხო იყო სოლარიზმი, მატერიალური სინათლის მზის ღვთაებრივ საწყისად აღიარება, ისევე როგორც მოძღვრება „მზის წილ“ სულთა შესახებ, რომლებიც სინათლის - „მზის“ წმინდა ემანაციას წარმოადგენდნენ, მომდინარეობენ მზისგან და მზესვე უბრუნდებიან. პ. ინგოროყვა ამ ყველაფერზე ხედავდა

მანიქეველობის გავლენას. საკუთრივ მანიქეველებს კი ეს უნდა გადაეღოთ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის - ემპედოკლესგან (ძვ. წ. 5 ს), რასაც მოწმობდა XII საუკუნის ქართული ტექსტი გელათის სკოლიდან (ინგოროყვა 1978: 144).

მანიქეველობის ზეგავლენას „ვეფხისტყაოსანში“ პ. ინგოროყვა აგრეთვე ხედავდა ავთანდილის ლოცვაში შვიდი მნათობისადმი. იგი აღნიშნავდა, რომ „მნათობთა ლოცვა“ ავთანდილისა განმსჭვალულია ასტრალიზმის სულით. მნათობთა ამ ლოცვაში წარმოდგენილია კოსმიური კრებული შვიდთა მნათობთა (მზე და ექვსი მნათობი). შვიდ მნათობთა ეს კრებული რუსთაველის პოემაში წარმოდგენილია, როგორც ღვთაებრივ ძალის შემცველნი. მანიქეველთა მიერ ღვთაება წარმოდგენილი იყო შეურევნელ ზენა სინათლედ, ხოლო ზეციური მნათობები მის უშუალო გამოვლინებებად გაიგებოდა.

პ. ინგოროყვა ყურადღებას ამახვილებს ავთანდილის მნათობთა მიმართ ლოცვისას მათ თანამიმდევრობაზე. ისინი შემდეგი რიგით გვხვდებიან: 1. მზე. 2. სატურნი (ზუალი), 3. იუპიტერი (მუშთარი), 4. მარსი (მარიხი), 5. ვენერა (ასპიროზი), 6. მერკური (ოტარიდი), 7. მთვარე. ეს ჩამონათვალი თითქმის მთლიანად ემთხვეოდა შუა საუკუნეებში მიღებულ პტოლემაიოსის სისტემას ერთი განსხვავებით: პტოლემაიოსის სისტემაში მზეს ეჭირა მეოთხე ადგილი, რუსთაველის ტექსტში კი მას პირველი ადგილი აქვს მიკუთვნებული. პ. ინგოროყვას აზრით, შოთა რუსთაველი „მზეს წარმოგვიდგენს, როგორც წყაროს კოსმიური წყობისა. მზე, შოთას წარმოდგენით, არის მნათობთა უფალი (ანუ, როგორც პოემაშია ნათქვამი - „მნათობთა უზეშთაესი“) მზე არის თავკიდური მსოფლიო ჰარმონიისა და მზეს ემორჩილება ყველა მნათობი“. ამის დასტურად მოხმობილია შემდეგი ადგილი: „ვის მორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად“ (ინგოროყვა 1978: 145).

რუსთაველის მანიქეველობის საბუთს პ. ინგოროყვა ხედავდა მონღოლთა ხანის ისტორიკოს - ჟამთააღმწერელის მატიანეში. იგი გადმოგვცემს, რომ ქართველებმა მონღოლებთან მოსალაპარაკებლად გაგზავნეს სხვათა შორის „ერეთის ერისთავი შოთაი, რომელსა მანის ფერობისათვის კუპრობით უხმობდეს“, ე. ი. რომელსაც მანიქეიზმის (მანისა) მეთაურობისათვის (ფერობისათვის) კუპრს (სარწმუნოებიდან განდგომილს)

უწოდებდნენო. კ. კეკელიძე მის წინამორბედ მკვლევართა კვალად განმარტავდა, რომ „მანის ფერობისათვის” არის გადამწერის მიერ დამახინჯებული „მელნისა ფერობისათვის” და მისი აზრი ის არის, რომ რადგან შოთა იყო შავი ფერის, როგორც მელანი, მას კუპრს ადარებდნენ და შოთა კუპრს ეძახდნენო (კეკელიძე 1981: 189).

კ. კეკელიძემ აგრეთვე უარყო რუსთაველის მანიქეური აღმსარებლობის დამადასტურებელი ის არგუმენტები, რომლებიც პ. ინგოროყვამ „ვეფხისტყაოსნის” ტექსტში იპოვა. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, პ. ინგოროყვა ნესტანის წერილში ტარიელის მიმართ ხედავდა სოლარული პაგანიზმის გამოვლენას, ისევე როგორც ავთანდილის მიერ მოგზაურობისას მზის ღვთაებად წოდებაში, როდესაც ნათქვამია:

„მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა

აჰა, ღმერთო გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა”.

კ. კეკელიძე მიუთითებდა, რომ ხელნაწერთა უმრავლესობაში სიტყვები „აჰა, ღმერთო” წარმოდგენილია როგორც „აჰა, მზეო”. მისივე თქმით თუნდაც აქ იხსენიებოდეს ღმერთი, სხვა მრავალი ადგილით დასტურდება, რომ პოეტი სასტიკათ განარჩევს მზეს ღვთისაგან, ის მას თვლის ღმერთის ქმნილებად: „აჰა მზეო, ღმერთსა ვინათგან მზედ სწადდი დასაბადებლად” (1085), „ღმერთო, რომელი აღგვავსებ მზეებრ ფენითა” (917).

საერთოდ, ღვთაების სინათლედ, ნათელ არსებად, ნათლად, მზედ აღიარება და წარმოდგენა ცნობილი მეტაფორაა ქრისტიანობაშიც. სახარებაში ვკითხულობთ: „ღმერთი ნათელ არს” (I იოან. 1, 5), „ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა” (იოან 1, 9), „ნათელი მოვიდა სოფლად” (იოანე 3, 9), „მე ვარ ნათელი სოფლისა” (იოანე 8, 12; 9, 5). საეკლესიო ჰიმნოგრაფიაში ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით ასეთ სიტყვებს ღვთაების შესახებ: „მზე გონიერი”, „ნათელი სამბრწყინვალე”, „მზე დაუვალი”, „ნათელი შეუხებელი”, „ნათელი ერთი და სამშვიანი”, „მამა ნათელი, ძე ნათელი, სული ნათელი”. ამის გამო ქრისტიანობას არავინ აღიქვამს სოლარულ პაგანიზმად. ვიქტორ ნოზაძის აზრითაც „ქრისტიანული ღმერთი არის ნათელი,

ნათელმფენი. ღვთის მსახურნი - ანგელოსნი აგრეთვე ნათელი და თეთრი - სპეტაკი სამოსელის მატარებელნი არიან” (ნოზაძე 2001: 27).

გარდა ამისა, კ. კეკელიძე უარყოფდა რუსთაველის მანიქველობას საკუთრივ პოემაში აღწერილი ამბებიდან გამომდინარეც. მეცნიერის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი” მთელი თავისი შინაარსით დიამეტრულად ეწინააღმდეგება მანიქველობის უმთავრეს დებულებებს. მანიქველობას ახასიათებს მკაცრი დუალიზმი; კრძალავს ქორწინებას, აგრეთვე ნადირობას, სულდგმულ არსებათა დახოცვასა და ჭამას, ღვინის სმას, სიცრუეს, მისნობასა და ვაჭრობას. „ვეფხისტყაოსანს” კი ახასიათებს გარკვეული მონოთეიზმი. მასში როგორც ვიცით, გაღმერთებულია ქალისადმი სიყვარული, სატრფოსთან დაქორწინება და შეუღლება ადამიანის სიცოცხლის იდეალადაა მიჩნეული, ნადირობის დროს ცხოველების დახოცვა და ნანადირევის ჭამა ყოველდღიური ცხოვრების ნორმადაა გამოყვანილი; მისი გმირები არ ერიდებიან არც მრუშობას, არც ვაჭრობას (კეკელიძე 1981: 188).

1931 წელს ემიგრაციაში მყოფმა ქართველმა მეცნიერმა - ზურაბ ავალიშვილმა გამოსცა წიგნი - „ვეფხის ტყაოსანი-ს საკითხები” (პარიზი 1931), სადაც განიხილა პავლე ინგოროყვას შეხედულებები რუსთაველის მანიქველობაზე. წიგნის სპეციალურ ქვეთავში: „შოთა მანიქველი” ავტორი შეეხო რუსთაველთან დაკავშირებულ როგორც ისტორიულ მონაცემებს, აგრეთვე პოემაში არსებულ მსოფლმხედველობრივ მომენტებსაც.

ზ. ავალიშვილი კრიტიკულად მოეკიდა შოთა რუსთაველის პიროვნების გაიგივებას მონღოლთა ეპოქის ერისთავთან. ამსთან დაკავშირებით მის გამოკვლევაში ვკითხულობთ:

„ჩვენი ავტორის რწმენით შოთა ჰერეთელის მანიქველობას სწორედ ეს სიტყვები: მანისი ფერობა, კუპრობა, კუპარი აჩვენებენ. სიმართლის აღსადგენად ჩვენ თავითგანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს „მანისი ფერობა” იმ ე. წ. მარიამ დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრებაში” გვხვდება, რომელიც 1636-1646 წ. არის გადაწერილი და შეცდომებით სავსე. მე-18 საუკ. ვახტანგ მეფის დროინდელ რედაქციაში კი (ბროსსეტმა რომ გამოსცა) „მანისი

ფერობისათვის” ნაცვლად იკითხება... „ერეთის ერისთავი შოთა, რომელს სიშავისათვის კუპრობით უხმობდეს” (ავალიშვილი 1931: 45).

ზ. ავალიშვილის მიერ მოხმობილ იმ არგუმენტებში, რომელთა საშუალებითაც ბათილდება რუსთაველის მანიქველოზა საინტერესოა საკუთრივ მანიქეზმის მდგომარეობის განხილვა მეთორმეტე საუკუნისთვის. ამ მხრივ ავტორი ემყარება ავტორიტეტულ წყაროებს არაბულენოვანი ისტოგრაფიიდან, კერძოდ კი ან-ნადიმის და ალ-ბირუნის ნაშრომებს. მათზე დაყრდნობით ზ. ავალიშვილი მიანიშნებდა, რომ მანიქეველები საკმაოდ მცირე რაოდენობით ცხოვრობდნენ ბაღდადში და სამარყანდში. მანიქეიზმი ამ დროისთვის გადაზრდილი იყო ბოგომილების, კათარების და პავლიკიანელების ერეტიკულ დოქტრინებში. აქედან გამომდინარე ძნელი დასაჯერებელია, რომ საქართველოში, სადაც ქრისტიანობა საკმაოდ ძლიერი იყო ყოფილიყვნენ მანიქეური თემის წევრები.

„დასკვნა? ამ შოთა ჰერეთელის მანიქველოზის „მანის ფერობით” და „კუპრობით” დასაბუთება უიმედო და ამაო საქმეა. მისი განდგომილება და „გამანიქველოზა;; იქ, სადაც ეს „რუსთაველიანას” ავტორს ჰსურს ე. ი „ბაღდადის ქვეყანაში”, დროის და ადგილის მიხედვით შეუძლებელია. მართლაც რომ მომხდარიყო, ეს უფრო მონგოლთა ხანაში იქმნებოდა (თეორიულად) საფიქრებელი” (ავალიშვილი 1931: 50).

ზ. ავალიშვილი განიხილავდა საკუთრივ „ვეფხისტყაოსანში” არსებულ საკითხებსაც, უფრო სწორედ იმ არგუმენტებს, რომლებიც შესაძლებელია რუსთაველის მანიქველოზის დასაბუთებლად ყოფილიყო გამოყენებული. მან ყურადღება მიაქცია პ. ინგოროყვას მიერ მზის ფენომენისადმი გამახვილებულ ყურადღებას და შეეცადა ამ არგუმენტის გაბათილებასაც:

„საქმეც ისაა, რომ მანიქეველები მზეს ღმერთად არასოდეს არ სთვლიდნენ; კარგად ცნობილია, რომ მათი რწმენით ღმერთი იყო „სინათლის სამოთხეთა მეფე”; მზეს კი ეთაყვანებოდნენ ვითარცა „უდიდეს ნათელ სხეულს” და ღვთის სინათლეს: ხოლო მათი ლოცვა ყოველთვის ღვთის და არა მზის მიმართ იყო. გარდა ამისა, სინათლის და

სიბნელის კოსმიურ ბრძოლაში (რომლის ძირითადი აზრი მანიმ ძველ სპარსულ სარწმუნოებითგან ამოიღო) მზეც გარკვეულ სამსახურს ასრულებს. არა ღმერთისა, არამედ გამარჯვებულ „ნათელ ნაწილთა“ სამოთხისაკენ ამაღლების გზაზედ ერთი სადგურისა” (ავალიშვილი 1931: 53).

საზოგადოდ ზ. ავალიშვილი სამართლიანად მიიჩნევდა, რომ მიუხედავად პოემის ქრისტიანული იდეალებისა, რუსთაველი ვერ მოთავსდებოდა რომელიმე ვიწრო მსოფლმხედველობრივ ჩარჩოებში. „ვეფხისტყაოსნის” ავტორი აშკარად იყო თავისი ეპოქის ერუდიტი, რომელიც ფლობდა უნივერსალურ რელიგიურ, ფილოსოფიურ და საბუნებისმეტყველო ცოდნას:

„ისეთ რთულ და დიდ ნაწარმოებში როგორცაა ვ. ტ-ი, რასაკვირველია მრავალგვარი კვალია დაშთენილი მისი დროის ცოდნისა, განათლებისა და სულისკვეთებისა; ეს კვალი უშუალოა. გარდა ამისა, ის ენის საუნჯე, რომელსაც რუსთაველი ხმარობს და რომელიც ეროვნულია, ხშირად განა გამომხატველი არაა წარსულ წარმოდგენათა და უკვე დაკარგულ რწმენათა? ამ საუნჯის წარმართული ფენა (ადგილობრივი და უცხო), სპარსული დუალიზმის სხვა და სხვა სახე (უკვე ძველად გადაქართულებული, მერე ახალი სპარსული განათლებითგან ცნობილი), ქრისტიანობა მრავალ ფერი, მუსლიმანობა, ბერძნული ფილოსოფიის ზოგი რამ, ბიზანტიური სქოლასტიკა... - აი ამით და სხვა ფაქტორებითაც არის აღბეჭდილი ვ. ტ. - ი. საქმეს ის სპარსული მოთხრობაც ართულებს, რომელიც რუსთაველმა უეჭველად თავისი პოემისათვის გამოიყენა” (ავალიშვილი 1931: 54).

შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობა რომ მანიქეური არ არის და მის საპირისპიროდ ქრისტიანობისკენ იხრება კ. კეკელიძის, ვ. ნოზაძის და ზ. ავალიშვილის გარდა მიანიშნა არქიმანდრიტმა გრიგოლ ფერაძემაც. წერილში - „შოთა რუსთაველის რელიგია” იგი წერდა:

„შოთა რუსთაველი ქრისტიანობის დიდ გავლენას განიცდის, მან მშვენივრად იცის ძველ და ახალი აღთქმის წმინდა წერილები და მათ ციტირებასაც ხშირად მიმართავს. ასევე კარგად იცნობს ქრისტიან ფილოსოფოსებს - ნეოპლატონისტებს, იცის

სუფიზმი და მაჰმადიანობა, ზოროასტრიზმი და ძველი ქართული წარმართული რელიგია. გენიოსი პოეტი საკუთარ პრიზმაში ატარებს ზოგადსაკაცობრიო კულტურის როგორც მინიმუმ ხუთ ძირითად ფუნდამენტს: ქრისტიანობას, მაჰმადიანობას, წარმართულ ფილოსოფიას, ქართულ წარმართობასა და ზოროასტრიზმს. ამ რელიგიათა ანუ მსოფლმხედველობათა გავლენას და მათგან მიღებულ იმპულსებს ამუშავებს შემოქმედის გენიალური ნიჭის საშუალებით” (ფერაძე 2003: 61)

რუსთაველის მანიქეველობას უარყოფდა მიხაკო წერეთელიც, რომელიც ერდა:

„ინგოროყვას თეორია, რომ იგი უნდა ყოფილიყო ჰერეთის ერისთავი შოთა, ბაგრატოვანთა გვარისა, არ არის დამარწმუნებელი, და მკვლევარმა მესხეთს უნდა მიმართოს ამ საკითხის გამოსარკვევად. ენაც რუსთაველისა უდავოდ მესხურია და არა ჰერეთული. რუსთაველი არც მუსულმანი იყო, როგორც ეს ერთხელ მარს ეგონა, და არც მანიქეველი, როგორც ეს ინგოროყვას ჰგონია, არამედ ისეთივე „მართლ-მადიდებელი ქრისტიანე“, როგორც სხვა მისი თანამემამულე ქართველი მწერლები... მისი მიზანი სრულიად არ ყოფილა რაიმე რელიგიური იდეა გაებატონებინა „ვეფხისტყაოსანში“, მაგრამ მისი ღმერთი (ერთი ღმერთი, ან შეიძლება სამეხთთე ერთიც, როგორც შავთელისა და ჩახრუხადის!) რატომ არ უნდა იყოს ღმერთი ქრისტიანეთა, არამედ სხვა!” (წერეთელი 2000: 120).

აღსანიშნავია, რომ კ. ინგოროყვა მოგვიანებით პირდაპირ აღარ ლაპარაკობდა მანიქეველობაზე და ამ თეორიას გარკვეულ წილად შეცვლილი სახით - სოლარული პაგანიზმის რელიგიაში აყალიბებდა. პოემის აკადემიური გამოცემის (1937) წინასიტყვაობაში იგი გამოთქვამდა შეხედულებას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოდგენილია პოეტური რელიგია ღვთაება-მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური წყობის დასაბამად. თუმცა ამ თეორიის უარყოფა დამაჯერებლად გვიჩვენა კ. კეკელიძემ.

რუსთაველის მანიქეველობის წინააღმდეგ გაილაშქრა შ. ნუცუბიძემაც. მან ყურადღება გაამახვილა პოემაში გატარებულ აზრზე, რომლის თანახმადაც ღმერთი ონტოლოგიურად სრული სიკეთეა და ბოროტებას არსი არ გააჩნია. რუსთაველის ამ

კონცეფციის წყაროდ შ. ნუცუბიძეს არეოპაგიტიკა მიაჩნდა. არეოპაგიტული თეოლოგია კი რადიკალურად გამორიცხავდა მანიქეველობისთვის ესოდენ დამახასიათებელ დუალიზმს:

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“, ასეთია ეს ანტიმანიქეური თეზა. ამას მოსდევს რუსთაველის ფრაზა: „ავს წამიერ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლიად გააკვლადებს“, სადაც მოცემულია ბოროტისა და კარგის ონტოლოგია. დასასრულ ასახულია სიკეთის გამოვლინების უმაღლესი საფეხური: „თავსა მისსა (კარგისა - შ. ნ.) უკეთესსა უზადო ყოფს, არ აზადებს“ (ნუცუბიძე 1962: 139).

რუსთაველის მანიქეველობის საწინააღმდეგო დებულებები გამოთქვა აგრეთვე მოსე გოგიბერიძემაც. მისი დაკვირვებით მანიქეველობას მაზდეანობისა და მითრაიზმისაგან უპირველესად განასხვავებდა ასტრალური წარმოდგენები. მანის მოძღვრების თანახმად, შვიდ ღვთაებას შორის მთვარე მთავარია. თვითონ მზე ექვემდებარება მთვარეს, მისგან სესხულობს სინათლესა და ძალას. მართალია, იგი მთვარის შემდეგ მზეს უთმობს პირველობას, მაგრამ მზის ძალა და სინათლე მაინც მთვარის მეშვეობით არსებობს. მანის ერთ-ერთ ტექსტში მთვარე მოხსენიებულია, როგორც „მკვდართათვის სიცოცხლისა უკანვე მზომებელი“ და სხვა. თუ რუსთაველი მანიქეველი იყო, ცხადია მას მანის მოძღვრება უნდა გაეზიარებინა და ეს ავთანდილის დასახელებულ ასტრალურ გალობაში გამოემჟღავნებინა. მაგრამ ავთანდილი ამ ქორალს გალობს სწორედ ანტიმანიქეური გაგებით. რუსთაველს მზე მიაჩნია მსოფლიო ჰარმონიის სათავედ და არა მთვარე, რაც პოემის სხვადასხვა ადგილით დასტურდება. ერთი სიტყვით, წარმოუდგენელია, რომ მანიქეველ პოეტს მთვარე ასე უმნიშვნელო, ძლიერებისა და სინათლის მზისგან მიმღებ ღვთაებად დაესახა. მანიქეურ მოძღვრებაში „უმძლესთა მძლე იყო მთვარე და არა მზე“ (გოგიბერიძე 1978: 40).

აზრი რუსთაველის მანიქეველობის შესახებ დღეს საერთოდ უარყოფილია. რუსთაველი რადიკალურად ეწინააღმდეგება მანიქეველთა დუალისტურ წარმოდგენას ბოროტებაზე. მასთან სიკეთის აბსოლიტურობის პრინციპია მოცემული. ქრისტიანულმა

აზროვნებამ არ მიიღო მანიქეური დუალიზმი. მანიქეველობის აღორძინებამ XII საუკუნეში ვერ შეარყია ქრისტიანული მონიზმის პრინციპი (ქეცბაია 1999: 31).

თანამედროვე მეცნიერებაში შოთა რუსთაველი თავისი გენიალური ქმნილებით განიხილება, როგორც ქრისტიანობის წიაღში გაბედული იდეების შემომტანი, რამაც ბევრ მკვლევარს მისცა ბიძგი - დაეწყოთ მსჯელობა ქართული რენესანსის შესახებ. ე. ხინთიბიძე მოსწრებულად აღნიშნავს:

„რუსთაველის მსოფლმხედველობა ეფუძნება იმ ბაზას, რომელიც შეიქმნა XII-XIII საუკუნეების საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის ახალი ტენდენციების განვითარების შედეგად და რომელმაც შემდგომში კაცობრიობა მიიყვანა ახალ ერამდე - რენესანსის ეპოქამდე. მეორე მხრივ, ამ იდეების დამუშავებისა და გადაწყვეტის სიღრმით და თავისებურებებით რუსთაველი მიდის სწორედ იმ გზით, რა გზითაც განვითარდა შემდგომში XII-XIII საუკუნეების საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის ახლებური ტენდენციები. სწორედ ამიტომ ამ პრობლემების გადაწყვეტა მაღლდება რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონემდე” (ხინთიბიძე 2009: 754).

საზოგადოდ აღსანიშნავია, რომ XI-XII საუკუნეების საქართველოში ქრისტიანი თეოლოგები მაღალი დონის პოლემიკას აწარმოებდნენ, როგორც უცხო რელიგიების, აგრეთვე მწვალებლობების წინააღმდეგ. ამ დროისათვის ქართულ ენაზე უკვე თარგმნილი იყო ეკლესიის მამათა ანტიერეტიკული შრომები. იქმნებოდა ორიგინალური საღვთისმეტყველო ლიტერატურაც. ხსენებული წყაროებით დასტურდება, რომ ჩვენში ღრმად იცნებდნენ მანიქეველობას და ორთოდოქსული პოზიციიდან განიხილავდნენ მის სწავლებებს.

ამ დროისათვის ეფრემ მცირეს უკვე თარგმნილი ჰქონდა არეოპაგიტული კორპუსი, სადაც საფუძვლიანდ იყო გადმოცემული ქრისტიანული სწავლება გამჭოლ იერარქიულობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. (თევზაძე 1996: 182).

საინტერესოა ცნობილი ქართველი თეოლოგის და მთარგმნელის - არსენ იყალთოელის მიერ შედგენილი დოგმატურ-პოლემიკური კრებული: „დოგმატიკონი”. ხსენებულ კრებულში მან შეიტანა 31 პოლემიკური ხასიათის თხზულება, რომელთა

თარგმანიც მასვე ეკუთვნის. აქ მოიპოვება ტრაქტატი - „განქიქებაი ელლინებრისა სულთა პირველ-ყოფისაი” ანუ „მეტყუელთა მიმართ, ვითარმედ: <სულნი კაცთანი პირველვე იყვნეს ხორცთასა>”. ესაა „დოგმატიკონში” დაცული უნიკალური ძეგლი ანტიპლატონური ხასიათისა; გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი ნაწილობრივ არსენის ორიგინალური თხზულებაა. მასში მოხმობილია ციტატები თორმეტი საეკლესიო მწერლის თხზულებებიდან (ირინეოს ლიონელი, იუსტინე ფილოსოფოსი, კლიმენტი ალექსანდრიელი, დიოდორე ტარსელი, მეთოდი ოლიმპიელი...). ყველა მოხმობილი ავტორი საკმაოდ გავლენიანი ავტორიტეტია ქრისტიანობისთვის (ლოლაშვილი 1978: 139).

აქ განქიქებულია რა სულის სხეულზე უწინარეს არსებობის პლატონური იდეა, კამათი წარმოებს მანიქეველობასთანაც. აღნიშნულ ტექსტში მოტანილია ციტატა დიოდორე ტარსელის (+394) თხზულებიდან: „წიგნი აღწერილი მანიქეველთა წინაგანწყობად”. მასში კერძოდ ვკითხულობთ: „რამეთუ სული ხორცთავე თან დაჰბადა და არარაჲ უმეტესი აქუს ხორცთა შორისისა მეცნიერებისა მისისა, ეგერა პირველვე გვითქუამს კმასაყოფელად მცირედ შემრაცხველთა ელლინებრისა სიცბილისათა და დავიწყებისა სასუმელისა ზღაპრებრივთა სიტყუათ უღონოებითა დაბურვილისა განმბასრველთა” (ლიტერატურული ძიებანი 1983: 278).

მანიქეველობასთან ამგვარი პოლემიკის ასეთ კონტექსტში წარმართვა სავსებით ბუნებრივია, ვინაიდან მანის კოსმოგონიის მიხედვით შესაქმეს გააჩნდა არამატერიალური ეტაპები, ხოლო ფიზიკური სახის მქონე ყოფიერება (უწინარესად ადამიანის) კი შედეგია კეთილი და ბოროტი საწყისების შერევის, რის შედეგადაც მოხდა საყოველთაო გამკვრივება და გაჩნდა სიკვდილი.

არაქრისტიანულ და ერეტიკულ სწავლებებთან ბრძოლამ თავისებური ასახვა ჰპოვა ქართულ სახოტბო პოეზიაშიც. იოანე შავთელი „აბდულმესიანში” მანის ცნობილ ერეტიკოსთა გვერდით (მაკედონიოსი, საბელიოსი, პავლე სამოსატელი, თეოდორე მოფსუეტელი) მოიხსენიებდა:

„მაკედონიოს, დრკუ საბელიოს

შეცდომით ჰგმოზდეს სულსა წმიდასა,

მანი ვინმე ცით ეტყოდა რეცით

გარდმოტანასა ხორცთა მისთასა. (შავთელი 1937: 43).

მანიქეველთა დოქტრინას ბოროტების სუბსტანციურობის შესახებ თავგამოდებით ებრძოდა იოანე პეტრიწიც. ბოროტების უარსობას იგი შეეხო პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ თარგმანზე და კომენტარებზე დართულ ბოლოსიტყვაობაში. მეტი თვალსაჩინოებისათვის მოგვეყვას ტექსტის ახალი ქართული თარგმანი:

„ხოლო ბოროტთა უარსობისა და ერთისაგან საყოველთაო მიზეზის დადგენის შესახებ ამავე, ჩვენს მრავალმკულ სამოთხეში გამომდინარეობს ერთი ღმერთის ზესთმექონებობა, რასაც თან დაურთავს ყოველ ხელითქმნილ კერპთა მყისვე გაბათილებას. ყოველთა ღმერთის შესახებ ამბობს წინასწარმეტყველი: „ჩვენმა ღმერთმა ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა ყველაფერი, რაც ინება, შექმნაო და კიდეც: „აღიარებდეთ ღმერთსა ცისასა აბრაამის ღმერთთან ერთად და მოუწოდებს და იწვევს ყოველ არსს საქებრად შემოქმედი ღმერთისა და მისი მარადის მოქმედი ძალისა. რადგანაც ამბობს რა „აქებდით მასო ცანი და მზე, ყოველნივე ვარსკვლავნი და ქვეყანა და ყოველნი ამქვეყნიურნი - ბუნებითი და არა საკრავით ქების აღძვრაზე ლაპარაკობს“ (პეტრიწი 1999: 56)

მანის მოძღვრება აგრეთვე დაგმოიბილი აქვს ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეს - წმინდა ტბელ აბუსერისძეს თავის ანტიერეტიკული შინაარსის ჰიმნოგრაფიულ კანონში: „გალობანი მწვალებელთა შეჩუენებისანი“, რომელიც სრულდებოდა დიდმარხვის პირველ კვირიაკეს, მართლმადიდებლობის ზეიმის დღესასწაულზე. ამ ძეგლში ნათქვამია:

„წყეული მანინ,

ქრისტედ და სულად წმიდად თავს თვისსა

მთქუმელი

ათორმეტთა მოწაფეთა

იგიცა მპყრობი; სპარსეთით საბერძნეთად გარდმოიხრწნა;
სახიერსა ვისმე ახალსა ღმრთისაგანად მეტყუელი;
და ოცნებით ქრისტეს გამოჩენასა მზღაპრობი”.

როგორც კ. კეკელიძემ ცხადყო, აღნიშნული ადგილი საგალობელში მთლიანად ემყარება გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფის” ქართულ თარგმანს (ხალვაში 2003: 94).

ტურფანის კოლექციაში აღმოჩენილი მანიქეური ტექსტების სიუჟეტური მსგავსება და პარალელი დაფიქსიებულია ქართულ ფოლკლორშიც, კერძოდ ცნობილ ზღაპარში - „წიქარა”, სადაც ფერთა სიმბოლიკის საინტერესო კომბინაციას ვხვდებით (კოტაშვილი 1988: 433).

ამრიგად სამართლიანად შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართული სახელწიფოს ძლიერების ზენიტში, როდესაც ქრისტიანობაც მწიგნობრული და საგანმანათლებლო ტრადიციის უმაღლეს სტადიაზეა აშკარად იგრძნობა სხვა არაქრისტიანული სწავლებების გვერდით მანიქეიზმის სრული მხილება და კრიტიკა. ეს კიდეც ერთხელ ამყარებს აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის მოსაზრებას, რომლის თანახმად „მანიქეველობის კვალის ძიება საქართველოში პატარა საკითხი არაა, მაგრამ რაც არ უნდა გაირკვეს ამ მიმართულებით, იგი როგორც კვალის ძიება, ვერ მიგვიყვანს „ქართულ მანიქეველობამდე” (ნუცუბიძე 1962: 138).

დასკვნა

ამრიგად, ნაშრომში ვეცადეთ განგვებილა ირანული წარმოშობის რელიგიების - ზოროასტრიზმის (მაზდეანობის) და მანიქეიზმის (მანიქეველობის) გავრცელების და დამკვიდრების მცდელობანი საქართველოში III საუკუნიდან XII საუკუნემდე. ჩვენ ვეცდეთ ჯერ საკუთრივ ზოროასტრიზმის და მანიქეიზმის ისტორიული და თეოლოგიური პრობლემატიკის მოკლე ანალიზის წარმოჩენას. ამის შემდეგ კი უშუალოდ მიმოვიხილეთ ამ რელიგიების საქართველოში არსებობის დამადასტურებელი მონაცემები და ქართული ეკლესიის ბრძოლა ამ ორი რელიგიის წინააღმდეგ. უცხოეთის სამეცნიერო წრეებში დიდი ხანია მიმდინარეობს ირანული რელიგიების ყველა უბნის აქტიური კვლევა, ხშირ შემთხვევაში უცნობია მათი გამოვლენის ფორმები საქართველოში. ნაშრომში ვეცადეთ ამ ხარვეზის შევსებას. რათა მომავალში უფრო მეტად გააქტიურდეს ჩვენი თანამონაწილეობა რელიგიების ისტორიის საერთო ფონის შესწავლის საქმეშიც.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

1. აბიბოს ნეკრესელის წამება 1963: "აბიბოს ნეკრესელის წამება", ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები წ. 1, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963
2. აბულაძე 1973: აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1973.
3. ავესტის გათები 1979: ავესტის გათები ძველი სპარსულიდან თარგმნა გ. ახვლედიანმა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1979.
4. ათანასე ალექსანდრიელი 1970: ათანასე ალექსანდრიელი, ცხოვრებაჲ წმიდისა ანტონისი, თბილისი 1970
5. ანდრონიკაშვილი 1966: ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1966.
6. ანდრონიკაშვილი 2004: ანდრონიკაშვილი ნ., ბუდისტური ლეგენდის ქრისტიანული მეტამორფოზები, „ლიტერატურული მეტამორფოზები“, ტ. 25, თბილისი, 2004.
7. ავალიშვილი 1931: ავალიშვილი ზ., ვეფხის ტყაოსანი-ს საკითხები, პარიზი, 1931.
8. ათანასი ალექსანდრიელი 1970: ათანასი ალექსანდრიელი.,
9. ალექსიძე 1976: ალექსიძე ზ., ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო, ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1976.
10. ამირანაშვილი 1967: ამირანაშვილი გ., სოციალურ-ეკონომიური ტერმინოლოგია III საუკუნის სასანური ირანის ეპიგრაფიკულ ძეგლებში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, სერია - აღმოსავლეთმცოდნეობა 121, თბილისი, 1967.

11. არდა ვირაფ ნამაკი 1977: არდა ვირაფ ნამაკი, ფალაურიდან თარგმნა თეო ჩხეიძემ. კრებული - „არმადანი“ (აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები), გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1977.
12. არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი, ფალაურიდან თარგმნა თ. ჩხეიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1975.
13. ბრაგვაძე 2010: ბრაგვაძე ზ., ქრისტიანობა, ცეცხლთაყვანისმცემლობა და ისლამი ადრეული შუა საუკუნეების ქართლის სამეფოში, „კალამი“, 6, თბილისი, 2010.
14. გაბიძაშვილი 2007: გაბიძაშვილი ე., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბილისი, 2007.
15. გაგოშიძე 1978: გაგოშიძე ი., დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976-1977 წწ. არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები, VI, თბილისი, 1978.
16. გაგოშიძე 1999: გაგოშიძე ი., ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორიისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 3-4 თბილისი, 1999.
17. გამყრელიძე 1984: გამყრელიძე თ., ინდოევროპელები, ქართველები, სემიტები, მნათობი, 6, თბილისი, 1984.
18. გამსახურდია 1995: გამსახურდია კ., ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა, გამომცემლობა „პითაგორა“, თბილისი, 1995.
19. გამსახურდია., ბარდაველიძე 1990: გამსახურდია კ., ბარდაველიძე ნ., მეფე-მოგვთა ვინაობა და მათი გამოსახვის წესი, ლიტერატურა და ხელოვნება, 2, თბილისი, 1990.
20. განძთა ქვაბი 2007: განძთა ქვაბი, ძველი ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ძეგლები - 2, თბილისი, 2007.
21. გვახარია 1985: გვახარია ალ., „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიები, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1985.
22. გოგიბერიძე 1978: გოგიბერიძე მ., რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, რჩეული თხზულებანი, ტ. 4, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1978.

23. გოილაძე 1988: გოილაძე ვ., ფირან გუშნასპის მარტვილობის ცნობათა მნიშვნელობა V-VI საუკუნეების საქართველოს ისტორიისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, 2 (ისტორიის სერია), თბილისი, 1988.
24. გოილაძე 1997: გოილაძე ვ., რატომ არ მონაწილეობდა იმპერატორი ჰერაკლე 628 წელს თბილისის აღებაში, მნათობი, 5, თბილისი, 1997.
25. დარმსტეტერი 1985: დარმსტეტერი ჯ., სპარსული პოეზიის სათავეებთან, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1985.
26. დუნდუა, სილაგაძე, 2010: დუნდუა თ., სილაგაძე ნ., მითრიაზმი საქართველოში, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2010.
27. ეპისტოლეთა წიგნი 1968: ეპისტოლეთა წიგნი., თარგმანი კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1968.
28. თარხნიშვილი 1994: თარხნიშვილი მ., წერილები, გამომცემლობა კანდელი თბილისი, 1994.
29. თევზაძე 1995: თევზაძე გ., ანტიკური ფილოსოფია, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1995.
30. თევზაძე 1996: თევზაძე გ., შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1996.
31. თოდუა 2004: თოდუა მ., იესო ქრისტე სპარსულ პოეზიაში, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2004.
32. ინგოროყვა 1978: ინგოროყვა პ., თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად, ტ. 4. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1984.
33. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება ტ. 2, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი II "საბჭოთა საქართველო", თბილისი 1959
34. იუნგი 2005: იუნგი კ., განსხვავება აღმოსავლურ და დასავლურ აზროვნებას შორის, ქუთაისი, 2005.

35. კარიჭაშვილი 1901: კარიჭაშვილი დ., ვინ იყო მოზიდან ეპისკოპოზი?, მოამბე, 3, თბილისი. 1901.
36. კაციტაძე 2010: კაციტაძე კ., ამაზასპის სტრატეგიული თავდაცვითი კამპანია: 253 წლის გაზაფხული, ქართველოლოგია, 5, თბილისი 2010.
37. კაციტაძე 2010: კაციტაძე კ., ამაზასპის სტრატეგიული თავდაცვითი კამპანია: 253 წლის გაზაფხული, ქართველოლოგია, 6, თბილისი 2010.
38. კეკელიძე 1945: კეკელიძე კ., მითრანიზმი და ქრისტიანიზმი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 2, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1945.
39. კეკელიძე 1954: კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1954.
40. კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 2, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1981.
41. კეკელიძე 1955: კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 3, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1955.
42. კეშელავა 2008: კეშელავა თ., ირანის რელიგიის ისტორიიდან, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, ტ. 5, თბილისი, 2008.
43. კიკვიძე 1983: კიკვიძე ქ., ქორწინება ახლო ნათესავებს შორის სასანურ ირანში, კრებული „ჯევანმარდი“, III, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1983.
44. კობიძე 1975: კობიძე დ., სპარსული ლიტერატურის ისტორია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1975.
45. კოტაშვილი 1988: კოტაშვილი ნ., ქართული ზღაპრის მანიქეური პარალელი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 130, თბილისი, 1988.
46. ლავსაიკონი 2001: ლავსაიკონი (ეგვიპტელი ბერების ცხოვრება), გამოცემლობა მითითებული არაა, თბილისი, 2001.

47. ლეონტი მროველი 1955: ლეონტი მროველი, "ცხოვრება ქართველთა მეფეთა", "წინოს მიერ ქართლის მოქცევა", ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი 1, სახელგამი, თბილისი, 1955.
48. ლეონტი მროველი 2008: ლეონტი მროველი, "ცხოვრება ქართველთა მეფეთასა და პირველთაგან მამათა და ნათესავთა", ქართლის ცხოვრება, რედაქტორი როინ მეტრეველი. გამომცემლობა არტანუჯი, 2008
49. ლოლაშვილი 1978: ლოლაშვილი ი., არსენ იყალთოელი: ცხოვრება და მოღვაწეობა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.
50. ლომოური 1975: ლომოური ნ., ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან III საუკუნეში და IV საუკუნის დასაწყისში, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1975.
51. ლომოური 1991: ლომოური ნ., ირაკლი კეისრის ლაშქრობები ირანში და საქართველო. კრებული: ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, თბილისი, 1991.
52. ლორთქიფანიძე 1979: ლორთქიფანიძე მ., ქართლი V საუკუნის მეორე ნახევარში, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
53. მაკალათია 1927: მაკალათია ს., ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში, ცალკე ამონაბეჭდი საქ. მუზეუმის მოამბე III, ტფილისი, 1927.
54. მგალობლიშვილი 1998: მგალობლიშვილი თ., ადრექრისტიანული ქართლი, სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბილისი, 1998.
55. მეტრეველი 2009: მეტრეველი რ., საისტორიო ნარკვევები, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2009
56. მშვილდაძე 2005: მშვილდაძე მ., რომი და აღმოსავლური რელიგიები ახ. წ. I-III სს. გამომცემლობა „ენა და კულტურა“, თბილისი, 2005.
57. ნაკაშიძე 2007: ნაკაშიძე თ., „იძინგი“ და ისტორია, კრებულში: „ჩინეთი ჟამთა სივრცეში“, გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2007.
58. ნარიმანიშვილი., ხიმშიაშვილი: 1993: ნარიმანიშვილი გ., ხიმშიაშვილი კ., იბერიული ცეცხლის ტაძრების ერთი ჯგუფი, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1, თბილისი, 1993.

59. ნეტარი ავგუსტინე 1995: ნეტარი ავგუსტინე., აღსარებანი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი 1995.
60. ნოდუშანი 2004: ნოდუშანი მ., ადამიანი და თანამდებობა (ესსეები), სპარსულიდან თარგმნა თ. შურღაიამ, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი, 2004.
61. ნოზაძე 2001: ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, თბილისი, 2001.
62. ნუცუბიძე 1956: ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1956.
63. ნუცუბიძე 1962: ნუცუბიძე შ., მანიქეველობა საქართველოში და რუსთაველის შემოქმედება, მნათობი, 1962, 10.
64. ორბელიანი 1949: ორბელიანი ს., სიტყვის კონა, „სახელგამი“, თბილისი, 1949.
65. პეტრე სიცილიელი 1993: პეტრე სიცილიელი, მანიქეველთა წვალება, ბიზანტიური მწერლობის კრესტომათია, ტ. 2, თბილისი, 1993.
66. პეტრიწი 1999: პეტრიწი იოანე., განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999.
67. ჟორდანია 2004: ჟორდანია თ., ქრონიკები, I, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2004.
68. ჟორჟოლიანი 2002: ჟორჟოლიანი ლ., ძველ ირანელთა წარმოდგენა-შეხედულებანი დროზე, მის საზომ ერთეულებსა და კალენდარზე, თსუ შრომები, 341, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თბილისი, 2002.
69. რამიშვილი 1979: რამიშვილი ქ., სასანური გემები საქართველოში, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1979.
70. სანაძე 2001: სანაძე მ., „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე), გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“, თბილისი, 2001.
71. სახოკია 2014: სახოკია მ., ბუნდაჰიშნი, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, 3, თბილისი, 2014.

72. სერვანტესი 2011: სერვანტესი მ., მახვილგონიერი იდალგო დონ კიხოტ ლამანჩელი, 1, გამომცემლობა „პალიტრა“ 2011.
73. სუმბატ დავითის ძე 2008: სუმბატ დავითს ძე, "ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა", ქართლის ცხოვრება, რედაქტორი როინ მეტრეველი. გამომცემლობა არტანუჯი, 2008
74. სურგულაძე 2009: სურგულაძე ი., არმაზის წარმომავლობისა და არმაზის მითოსის საკითხისათვის, „ენა და კულტურა“, 3, თბილისი 2002.
75. უიარალო 2004: უიარალო თ., მანიქველობა და ქრისტიანობა, თბილისი, 2004.
76. ფერაძე 2003: ფერაძე გრ., შოთა რუსთაველის რელიგია, არტანუჯი, 3, თბილისი, 2003.
77. ფინიკის ხე და თხა 1991: ფინიკის ხე დათხა, ფალაურიდან თარგმნა თ. ჩხეიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1991.
78. ქავთარაძე 2009: ქავთარაძე გ., წარმართული იბერიის ღვთაებათა არსისათვის, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, თბილისი, 2009.
79. ქეცბაია 1999: ქეცბაია კ., ქრისტიანული მონისტური ფილოსოფიის ბრძოლა მანიქველთა დუალიზმის წინააღმდეგ საქართველოში, „რელიგია“, 1999, 7-8-9.
80. ქუთათელაძე 2006: ქუთათელაძე მ., მითრას კულტი საქართველოში, ტექნიკური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2006.
81. ქურციკიძე 1997: ქურციკიძე შ., ზოროასტრული რელიგიური სისტემა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, 1-4, თბილისი, 1997.
82. ყიფიანი 2009: ყიფიანი გ., ძველი თბილისის ზოროასტრული ტაძარი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009.
83. ყიფიანი 2009: ყიფიანი გ., ნეკრესის „დიდი კვადრატი“, კადმოსი: ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2009.
84. ყაუხჩიშვილი 1998: ყაუხჩიშვილი თ., ახალი ბერძნული წარწერები მცხეთა-არმაზიდან - რევაზ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია: სესიის მასალები, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1998.
85. შავთელი 1937: შავთელი იოანე., აბდულ-მესიანი, ფედერაციის გამომცემლობა, თბილისი, 1937.

86. შარაშიძე 1993: შარაშიძე გ., მაზდეანობის გადმონაშთები ქართველ მთიელებში, „ლიტერატურა და ხელოვნება”, 3-6, თბილისი, 1993.
87. ჩხეიძე 1984: ჩხეიძე თ., ნარკვევები ირანული ონომასტიკონიდან, გამომცემლობა „მეცნიერება”, თბილისი, 1984.
88. ცინცაძე 1987: ცინცაძე კ., იბერიის ეკლესია სასანიანთა პერიოდში, საღვთისმეტყველო კრებული, 3, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1987.
89. ცინცაძე 1991: ცინცაძე კ., დამწერლობის წარმოშობა ქართველთა შორის, საღვთისმეტყველო კრებული, 1, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1991.
90. ცურტაველი 1978: ცურტაველი იაკობ., მარტვილობაი შუმანიკისი, გამომცემლობა „მეცნიერება”, თბილისი, 1978.
91. ჭილაშვილი 2000: ჭილაშვილი ლ., ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სახელმწიფო მუზეუმი, თბილისი, 2000.
92. წერეთელი 2000: წერეთელი მ., მცირე რამ „ვეფხის-ტყაოსნისა“-თვის, კრებული „რუსთველოლოგია” 2000, 1, თბილისი, 2000
93. წერეთელი 1957: წერეთელი გ., წერეთელი გიორგი - იბერია ახალი წელთაღრიცხვის მესამე საუკუნეში. ხელნაწერი, გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ბიბლიოთეკა. 1957.
94. წერეთელი 1985: წერეთელი მ., აპურამაზდა და მისი ეპითეტები საშუალო სპარსული ძეგლების მიხედვით, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენის და ლიტერატურის სერია), 1, თბილისი, 1985.
95. წოწელია 1986: წოწელია მ., III საუკუნის იბერია ფალაური ეპიგრაფიკული ძეგლების მიხედვით, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. 38, თბილისი, 1986.
96. ჭელიძე 1991: ჭელიძე ე., აპოკრიფულ წიგნთა ექვთიმე ათონელისეული ინდექსი, „საღვთისმეტყველო კრებული”, 1991, 1, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1991,
97. ჭყონია 1971: ჭყონია თ., იყო თუ არა მონოფიზიტი „ეკსტატი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი - მრავალთავი, ტ. 1, თბილისი 1971.

98. ხალვაში 2003: ხალვაში რ., ტბელ აბუსერისძის „გალობანი მწვალელებელთა შეჩუენებისანი“, გამომცემლობა „ქართული წიგნი“, თბილისი, 2003.
99. ბიდაშელი 1988: ბიდაშელი შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია (IV-XIII სს), გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1988.
100. ბიმშიაშვილი 2001: ბიმშიაშვილი კ., იბერიის სატაძრო არქიტექტურის შესახებ, კრებული „არქიტექტურული მემკვიდრეობა“, 1, თბილისი, 2001.
101. ბინთიბიძე 2009: ბინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო, გამომცემლობა „ქართველოლოგი“, თბილისი, 2009.
102. ჯავახიშვილი 2012: ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, გამომცემლობა „პალიტრა“, თბილისი, 2012.
103. ჯანაშია 1958: ჯანაშია ლ., ლაზარე ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1958.
104. ჯუანშერი 1955: ჯუანშერი "ცხორებაჲ ვახტანგ გორგასლისა", ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი 1, სახელგამი, თბილისი, 1955.
105. ჯუანშერი 2008: ჯუანშერი "ცხორებაჲ ვახტანგ გორგასლისა", ქართლის ცხოვრება, რედაქტორი როინ მეტრეველი. გამომცემლობა არტანუჯი, 2008
106. ჰაიდეგერი 1991: ჰაიდეგერი მ., ვინ არის ნიცშეს ზარატუსტრა? გულანი, 1, თბილისი, 1991.
107. ჰეგელი 2001: ჰეგელი გ., ისტორიის ფილოსოფია, თბილისი, 2001.
108. ჰეივუდი 2004: ჰეივუდი ე., პოლიტიკური იდეოლოგიები, გამომცემლობა „ლოგოს პრესი“, თბილისი, 2004.
109. ჰერცფელდი 1931: ჰერცფელდი ე., კლუტურული ურთიერთობანი ძველს აღმოსავლეთში, ტფილისი, 1931.
110. андроникашвили М. К., Чхеидзе Т. Д., 1988: андроникашвили М. К., Чхеидзе Т. Д., Среднеиранские языки и их значение для изучения культур сопредельных с Ираном ареалов

- (на материате грузиского языка) Советское востоковедение Проблемы и перспективы. М., 1988
111. Бойс 2003: Бойс Мэри, Зороастрийцы (верования и обычаи). Санкт-Петербург, 2003
112. Дорошенко 1982: Дорошенко Е.А, Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк), М., 1982
113. Кац 1955: Кац А. Манихейство в Римской империи по данным акта archelai. вестник древней истории. 1955. №3. ст. 168.
114. Луконин 1987: Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран. Москва, 1987
115. Луконин 1966: Луконин В. Г. Картир и Мани, ВДИ. №3, М., 1966
116. ЦоЦелиа 1975: ЦоЦелиа М, Из истории взаимоотношений Картли с сасанидским Ираном. Тб., 1975
117. Пигулевская 1956: Пигулевская Н. Города Ирана в раннее средневековье, М., 1956
118. Пишель 2004: Пишель Р. Будда, его жизнь и учение, 2004
119. Фрай 2002: Фрай Ричард, Наследие Ирана, москова 2002
120. Смагина 1998: Смагина Е. Кефалайа. Коптский Манихейский трактат. М. 1998
121. Хосроев 1991: Хосроев А. Александрийское христанство. М. 1991.
122. Чунакова 2004: Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. 2004
123. Alfarc 1918: Alfarc P. Les ecritures manicheennes. Vol. I: vue generale Etude analytique. Paris. 1918
124. Boyce 1960: Boyce M. A catalogue of the Iranian manuscripts in manichean script in the German Turfan collection. Academie-Verlang. Bernil. 1960
125. Boyce 1984: Boyce M. Zoroastrianism. Textual soureces for the study of Zoroastrianism. The university of Chicago Press. 1984.
126. Christensen 1944: Christensen A. L'Iran sous les Sasanides, Copenhagen, 1944
127. Harnack 1861: Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg. 1861, Iz.
128. Puech 1949: H-CH Puech. Le manicheisme. Son fondateur, sa doctrine. Paris, 1949.
129. Klima 1962: Klima O. Manis zeit und leben. Prag. 1962

130. Klima 1957: Klima O. Mazdak, Praha. 1957
131. Nyberg 1938: Nyberg H. S. Die Religionem des alten Iran. Leipzig. 1938.
132. Rudolph 1987: Rudolph K. – The Nature and History of Gnosticism. New-york. 1987.
133. Skiervo 2006: Skiervo O., Introduction to Manicheism, Harvard, 2006.
134. Sprengling 1953: Sprengling M. Third Century Iran, Sapor and Kartir, Chicago, 1953
135. Turcan 1993: Turcan R. Mithra et Mithriacisme, Paris, 1993
136. Vincent 1999: Vincent Ken R., The Magi. From Zoroaster to the „Tree Wise Men”, Bible Press, North Richland Hills, Texas. 1999.
137. Widengren 1965: Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart. 1965
138. Wikander 1944: Wikander St. Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund, 1944
139. Wolfson 1976: Wolfson H. The philosophy of the church fathers. Harvard. 1976.
140. Zaehner 1971: Zaehner R. C. Zurvan A Zoroastrian Dilema. Oxford. 1971.