

ვლას ვაცაძე
VLAS VACADZE

იბერიის სამეფოს
წარმართული ღვთაებები
DEITIES OF PAGAN IBERIA



გამომცემლობა „ანიპრესი“
თბილისი 2007

ვლას ვანაძე, "იბერიის სამეფოს წარმართული ღვთაებები"
პირველი გამოცემა. თბილისი 2007
Vlas Vacadze, "Deities of pagan iberia", first edition. Tbilisi. 2007"

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
თეა ქარჩავა
Editor Doctor of historikal sciences, professor Tea Karchava

რეცენზენტი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
კახაბერ ფიფია
Reviewer Doctor of historikal sciences, professor Kakhabe Pipia

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2007

თბილისი, 0179, 0. შავაშვილის ბაზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

© ვლას ვანაძე, 2007

ISBN 978-9941-12-185-2

ყველა უფლება დაცულია
all rights reserved

სარჩევი

შესავალი.....	4
თავი 1 "ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა"	37
თავი 2 ღვთაება ითრუჯანის საკითხისათვის	51
თავი 3 ყარაშამბის ვერცხლის თასზე ასახული რიტუალური სიუჟეტები	85
თავი 4 ქალღვთაება აინინა და დანანა	101
თავი 5 რელიგიური თუ პოლიტიკური დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ.წ. II საუკუნის დასაწყისში (მეფე ფარნაჯომი)	113
დასკვნა	129
ინგლისური რეზიუმე	136
ლიტერატურის ნუსხა	153
სახელთა საძიებელი.....	166
ილუსტრაციები.....	175

შესავალი

საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებს კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონდათ ჯერ აქემენიდურ, შემდგომ კი სასანურ ირანთან, თუმცა ქართულ-ირანული ისტორიულ-კულტურული კონტაქტების ყველაზე ადრეული ეტაპი ძვ.წ. VII-VI საუკუნეებია და მიდიის სახელმწიფოსთანაა დაკავშირებული. ცნობილია, რომ მიდიელთა მიერ ურარტუს სამეფოს დამხობაში სკვითებთან ერთად ამიერკავკასიელი ტომებიც მონაწილეობდნენ [134,235]. მიდიელთა და იბერიელთა კულტურული კონტაქტები ენობრივ ურთიერთობებშიც აისახა [4;11-20]. (ქართულ წერილობით წყაროში „მეფეთა ცხოვრება“ კი მოხსენიებული უნდა ყოფილიყო, როგორც მიდიელ მეფეთა სახელები, ასევე მიდიელთა სარწმუნოებრივი წარმოდგენებიც, რაზეც საუბარი ქვემოთ გვექნება). მიდიელთა სამეფოს დამხობის შემდეგ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებს ურთიერთობა აქემენიდურ ირანთან უნევთ. ცნობას ამის შესახებ ბერძენ ისტორიკოს პეროდოტესთან ვნახულობთ, რომელიც დარიოს მეფის დაქვემდებარებაში მყოფ ხალხებში ქართველურ ტომებსაც იხსენიებს, კერძოდ XVIII სატრაპიაში შედიოდნენ: მატიენები, სასპეარები, ალაროდიელები; XIX სატრაპიაში კი: მოსხები, ტიბარენები, მაკრონები, მოსინიკები და მარები. რით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ისტორიაში, რომელიც ძვ. წ. V საუკუნეშია შექმნილი, არსად არ იხსენიება იბერია (აღმოსავლეთ საქართველო). ს. ჯანაშია თვლიდა, რომ პეროდოტესთან მოხსენიებული სასპეარები იგივე იბერიელები არიან [74;50], ამასთან დაკავშირებით ს. ყაუხჩიშვილი შენიშნავდა, რომ „შესაძლოა ეს მართლაც ასეა, მაგრამ თუ სასპეარები სხვა ტომია და იბერები სხვა, ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ პეროდოტე არ იცნობდა მერმინდელ იბერიას“-ო, ცოტა ქვემოთ კი დასძენს, რომ „შესაძლოა პეროდოტემ კარგად იცოდა იბერიის არსებობა (სწორედ ამ სახელწოდებით), მაგრამ არ ახსენებს მას იმიტომ, რომ მისი თხრობის რეალში არ შედიოდა“ [79; 43], ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ აქემენიდთა სატრაპიებში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლვრე ქართველური ტომების გარდა, იბერიის მეზობელი არმენია და კასპიების ტომები შედიოდნენ, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოში აქემენიდური ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი არქეოლოგიური ნივთების აღმოჩენა ამ ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხების ურთიერთობაზე უნდა მიანიშნებდეს აქემენიდურ ირანთან. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც,

რომ ქართულ ენაში მრავალი ძველსპარსული და ავესტური ელემენტები შემორჩა [4].

საქართველოს ძველი ისტორიის შესწავლისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა VI—V საუკუნეების ბერძენი ისტორიკოსის ქსენოფონტის „ანაბასის“ ენიჭება. მასში ქართველური ტომების საყოფაცხოვრებო თავისებურებებია აღწერილი: დასახლებები, ჩაცმულობა, შეიარაღება და ა.შ. ჩვენთვის „ანაბასის“ განსაკუთრებით საინტერესოა საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე სხვადასხვა ტომების აქემენიდურ სპარსეთთან ურთიერთობის გამო. საყურადღებოა ისიც, რომ დასავლეთ არმენიის მმართველს ტირიბაზს მოქირავნეებად ქართველური ტომები ხალიბები და ტაოხები ჰყოლია [Xenofont IV.12.18]. აქ საგულისხმოა ის, რომ თუ ჰეროდოტე თავის თხზულებაში ამ ტომებს სპარსეთის მორჩილებაში მყოფებად იხსენიებს, ახლა ისინი უბრალო მოქირავნეები არიან, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ძვ. წ. V საუკუნის ბოლოს მათ თავისუფლება აქვთ მოპოვებული [47; 58]. ქსენოფონტი თავის თხზულებაში არ შეხება აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებს. ქსენოფონტი ტირიბაზის მორჩილებაში მყოფ ფასიანებთან ერთად ჰესპერიტებსაც იხსენიებს, [Xenofont. VII.8]. რომელთაც გ. მელიქიშვილი სასპეირებთან (იბერებთან) აკავშირებდა [44; 17]. ქსენოფონტი საინტერესო ცნობებს გვანდის დასავლეთ და აღმოსავლეთ არმენიის შესახებაც, რომელნიც სპარსთა სატრაპიებს წარმოადგენდნენ. აღმოსავლეთ არმენიას არტაქსერსე II-ის სიძე ორონტი განაგებდა [Xenofont. II 4, 8-9], დასავლეთ არმენიას კი ტირიბაზი, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ, შესაბამისად, დასახელებულ ქვეყნებში რელიგიური წარმოდგენებიც სპარსულ სამყაროსთან იყო კავშირში. კონკრეტულად რომელი ღვთაებები შეიძლება მოვიაზროთ ამ დროიდან „არმენიის“ ტერიტორიაზე, ამის შესახებ ინფორმაციას იძლევა არტაქსერსე II (405-361) წარწერა სუზის სასახლის აშენების შესახებ, რომელშიც აქემენიდთა მეფეს აპურამაზდას გვერდით მითრა და ანაჰიტიც ჰყავს მოხსენიებული, რაც ამ ორი ღვთაების status quo-ს აღდგენა უნდა იყოს ზარათუშტრას რეფორმების შემდეგ [129], ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ მოგვიანო პერიოდის სომხეთში ირანული არდვისურა-ანაჰიტის კულტს განსაკუთრებულად სცემენ თაყვანს (პლუტარქე, სტრაბონი, ფაუსტოს ბუზანდი), შესაძლოა სომხებში ანაჰიტისა და მითრას კულტების თაყვანისცემის გაჩენა უკვე არტაქსერსე

II-ის დროიდან ვივარაუდოთ. ცნობილია, რომ დასავლეთ და აღმოსავლეთ არმენიის სატრაპიები აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ქართველურ ტომებს ემეზობლებოდნენ, რომლებსაც ერთმანეთთან კულტურულ—პოლიტიკური ურთიერთობები უნდა ჰქონოდათ; ამ კონკრეტული ურთიერთობის საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ აქემენიდური რელიგიის პანთეონის ღვთაებები ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებშიც არსებობდნენ, რაც ერთგვარი ბაზისი უნდა ყოფილიყო ქართული წარმართული პანთეონის ფორმირებისათვის აქემენიდური რელიგიის ნიადაგზე. სხვანაირად ვერ ავხსნით იბერიელთა წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებში აპურამაზდას, მითრას, ანაპიტის კულტების არსებობას. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ აზოს შემდგომი ოთხი მეფიდან ორს სპარსული სახელი აქვს, პირველი ფარნავაზია, რომლის სახელიც სპარსულად არმაზს ნიშნავს, მეორე — მეფე მირვანი, რომლის სახელიც სპარსული ღვთაება მითრადან მოდის [4; 474, 478-499].

აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე იბერებს ურთიერთობა რომ ჰქონიათ აქემენიდებთან და იცნობდნენ მათ ტრადიციებს, ამის შესახებ მნიშვნელოვან ცნობას ბერძენი გეოგრაფი სტრაბონი გვანდის. სტრაბონის ცნობით „დაბლობზე ცხოვრობდნენ იბერთაგან უფრო მეტად მინათმოქმედნი. ესენი მშვიდობიანად არიან განწყობილი, არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან“ [Strabo. XI-II. 3] (თ. ყაუხჩიშვილს შენიშვნაში სიტყვის "ენყობიან" მოყვანილი აქვს კიდევ სამი განმარტება — ვენყობი, ვიცვამ, ვიჭურვები [78; 128 შენიშვნა: 1]), შემდეგ კი არმენიასა და მიდიელებთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: „ხოლო ჩვევები მიდიელებსა და არმენიელებს მეტწილად ერთი და იგივე აქვთ, იმიტომ რომ ქვეყანაც მათი მსგავსია“ [Strabo. XI.13.9]. ამის ერთ-ერთი მტკიცებულება ისაა, რომ „სპარსთა ყველა სინმიდეს სცემენ პატივს მიდიელები და არმენიელები“ [Strabo. XI.14.16]. ბერძენი გეოგრაფის ნაშრომიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომელ სინმინდეებზეა საუბარი. ასე მაგალითად, „არმენიის სატრაპი სპარსეთის მეფეს ყოველწლიურად უგზავნიდა 20000 კვიცს მითრას დღესასწაულისათვის“ [Strabo. XI.14.9]; „არმენიელებს განსაკუთრებით მიაჩნდათ ანაპიტის ტაძრები, რომლებიც სხვადასხვა ადგილას იყვნენ აგებულინი“ [Strabo. XI.14.16], ანუ არმენიელებისათვის, სტრაბონის მიხედვით, ორი მთავარი სპარსული ღვთაება მითრა და ანაპიტი

ყოფილა ცნობილი. მიდიელებთან დაკავშირებით კი ვიგებთ, რომ „მიდიელები მთავრები იყვნენ ამათი [ანუ არმენიელების] და ამაზე უნინ სპარსელებისაც, რომელთაც ახლა უპყრიათ ესენი და მათი მემკვიდრეებიც აზიის მპყრობელობაში. ამჟამად ე.წ. სპარსული ტანსაცმელი, მიდრეკილება მშვილდოსნობისა და მხედრობისადმი, მეფეების სამსახური, სამკაულები, ღმერთების თაყვანისცემა ქვეშევრდომებისაგან სპარსელებში მიდიელთაგან გადმოვიდა. ეს რომ ჭეშმარიტებაა, განსაკუთრებით ჩანს ტანსაცმელიდან“ [Strabo. XI. 18, 9], ანუ სტრაბონისთვის ცნობილია, რომ აქემენიდები მიდიელთა სამეფოს გამგრძელებლები იყვნენ (მსგავსი ვარაუდი ჯერ კიდევ პეროდოტესთან გვხვდება, როდესაც ისტორიკოსი კიროს II დიდის მიერ მიდიის სამეფოს დამხობის შესახებ საუბრობს, სადაც კიროსი მიდიელთა მეფის ასტიავის შვილიშვილადაა გამოყვანილი. შესაბამისად პეროდოტეს მიხედვით აქემენიდთა მოსვლა სახელმწიფოს სათავეში მიდიის სამეფოს გაგრძელებად შეიძლება მივიჩნიოთ) [Her. I, 107–III]. თუ სტრაბონის ცნობას იბერთა შესახებ, „არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან“, გავიაზრებთ, როგორც „ვენეზობი, ვიცვამ, ვიჭურვები“ და ამ უკანასკნელთა ტრადიციულს შევუდარებთ, რომელსაც სტრაბონი თავის მხრივ აქემენიდურ ირანთან უვლებს პარალელს, გასაჩები გახდება, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებისთვის, ჯერ მიდიელებთან, შემდეგ — აქემენიდებთან კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობის საფუძველზე, ცნობილია მათი რელიგიური წარმოდგენებიც.

იბერიელთა წინაქრისტიანული რელიგიური წარმოდგენების ფესვები შესაძლოა მიდიელთა და არმენიელთა რელიგიურ წარმოდგენებშია საძებარი, რომლებსაც, თავის მხრივ, აქემენიდებთან აქვთ ბევრი საერთო. მიდიელებთან და აქემენიდურ ირანთან ქართველური ტომების ურთიერთობაზე ქართული წერილობითი წყაროც საუბრობს. ლეონტი მროველისათვის ცნობილია: როგორც მიდიის სამეფოს პოლიტიკური წინამძღვარები (ის მიდიელებს სპარსელებად, ნებროთის შთამომავლებად იხსენიებს [6; 17-18]), ასევე მიდიელ მეფეთა სახელებიც. ლეონტი მროველი სპარსელთა გაძლიერებამდე კავკასიის გადმოსავლელებით (დარიალი, დარუბანდი) ხაზართა ლაშქრობებს აღწერს. როგორც სწორად აქვს შენიშნული მ. სანაძეს, „ხაზართა ლაშქრობებს აღწერისას მემატთან მის დროს (VII-VIII ს.ს.) კავკასიის ჩრდილოეთით გაბატონებული სახელის „ხაზარის“ ქვეშ გულისხმობს სკვითებსა და კიმერიელებს, რომელთა შემოსევებს

ადგილი ჰქონდა ძვ. წ. VIII-VI სს-ში“ [50; 18]. ამ შემოსევების რეალურობა, აზიასა და სამხრეთ კავკასიაში სკვითურ-კიმერიული ტომების განსახლება და აქ მათი სახელმწიფოებრივი გაერთიანების არსებობა დასტურდება როგორც ძველი ასურულ-ბაბილონური, ურარტული წყაროებითა და ძველ ბერძენ ავტორთა ცნობებით, ასევე ბოლო ხანების არქეოლოგიური გათხრების მონაცემებითაც [127], [168], [7]. შევნიშნავთ იმასაც, რომ ასურული წყაროების თანახმად, მიდიის სამეფო VII ს. 70 წლებში, მძლავრი ანტიასურული მოძრაობის პერიოდში გაჩნდა, რომელშიც მონაწილეობას კიმერიელები და სკვითებიც ლებულობდნენ [118; 49-50]¹, რაც ლეონტი მროველის ცნობას სრულებით შეესაბამება, რამეთუ წერილობით წყაროში ჯერ საუბარია „ხაზართა“ გამოსვლის შესახებ, შემდეგ კი იმაზე, რომ „ხოლო მიერთგან განძლიერდეს სპარსნი მიერ მზისა აღმოსავლითგან, ნათესავნი ნებროთისანი“. წყაროდან აგრეთვე ვიგებთ ნებროთიანთა „ლევენდარული“ გმირის აფრიდონის შესახებ, რომელიც „უფლა ყოველსა ქუეყანასა სპარსთასა“, რომელსაც ქართლში თავისი ძე გამოუგზავნია: „მოვიდა ქართლად და შემუსრნა ყოველნი ქალაქნი და ციხენი ქართლისანი [60; 14-15], რომელიც მრავალი წელი ერისთავობდა, ხოლო მის შემდგომ „უცალო იქმნეს ძენი აფრიდონისანი, რამეთუ იწყეს ბრძოლად ურთიერთის“. ამით ქართლოსიანთ უსარგებლიათ და დროებით განთავისუფლებულან [60; 15]. მემატიანის ცნობაზე აფრიდონთან და არდამ ერისთავთან დაკავშირებით დაზუსტებით თქმა ძნელია, რამდენად შეესაბამება ეს ყველაფერი ისტორიულ რეალობას, თუმცა „შემდგომად ამისსა მრავალთა წელიწადთა კუალად განძლიერდეს სპარსნი და განადიდნა მეფე სპარსთა, რომელსა ერქუა ქეკაპოს“ — ვკითხულობთ „მეფეთა ცხოვრებაში“ [60; 15]. ვ. კოვალევსკაია ამ ქეკაპოსში და მის მემკვიდრეებში მიდიელთა მეფეების სახელებს ვარაუდობს: ფარაბოროტი — ფრაარტი, ქაიხოსრო იგივე კიაქსარი. [60; 15] [121; 62] (მ. ანდრონიკაშვილს განსხვავებული მოსაზრებები აქვს ქეკაპოსის, ფარაბოროტისა და ქაიხოსროს შესახებ. ქეკაპოსთან დაკავშირებით მკვლევარი შენიშნავს, რომ ეს ამ სახელის ქართული ფორმაა და უნდა მოდიოდეს „ახალი სპარსული ფორმიდან *kai-kabus*, რომელიც *kaikavhs*-ის გვერდით არსებობდა“ [4, 507], სახელს ქაიხოსროს ავესტურ *Kava. Haosrava* [h], ფალ. *Ka; Husrave*,

¹ იხილეთ ასევე Дьяконов М.М. Очерк истории древнего Ирана, М., 1961, с. 49-50

ახალ სპარს. ქაიხურავთან უვლებს პარალელს და სახელ ხოსროსთან აქვს შედარებული [4;506], ფარაბოროტთან დაკავშირებით კი აღნიშნავს, რომ ამ სახელში „შაჰნამეს გმირი — ფარებოროზი, „შაჰნამეს ქართული ვერსიები“ — ფარემუზი ქვაქაოზის ძე, სიაუშის ძმა“ არის გადმოცემული [4;500]; ფარაბოროტ-ფარემუზთან დაკავშირებით დავძენდით, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ლეონტი მროველისეული ტექსტის არშიაზე ფარაბოროტის სახელს მიწერილი აქვს „ფარემუზ“ [61; 14]. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ ირანული ეპოსის გმირები ზეპირსიტყვიერების გზით შემოვიდნენ. აღ. ხახანიშვილის აზრით, ინფორმაციის წყარო იყო „საერო ტრადიცია, ხალხში დაცული ამბები ძველი დროისა, ის ამბები, რომელიც ერთნაირად გავრცელებული იქმნებოდა როგორც სპარსელებში, ისე ქართველებშიც“ [86; 1-2]; ამავე თვალსაზრისს იზიარებენ ნ. მარი [42] და მოსე ჯანაშვილი [76; 221]; კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ლეონტი მროველის წყაროს უშუალოდ ფიროდუსის „შაჰნამე“ წარმოადგენდა [31; 18-19], თუმცა მ. ანდრონიკაშვილის აზრით, „ქართლის ცხოვრების“ არქაულ ნაწილში ირანული სამყარო — პირთა სახელები — წარმოდგენილია, როგორც საშუალო სპარსული და უძველესი პართული ფორმებით, ისე (მეტწილად) არაბული და ახალი სპარსული ფორმებით [43; 148-149]. გ. ქავთარია „მეფეთა ცხოვრების“ „გამოსვლა ხაზართა“-ს ნაწილს „ქართლის ცხოვრებაში“ შესულ მსოფლიო ისტორიული ამბების უმნიშვნელოვანეს საკითხად მიიჩნევს, რომლითაც, მეცნიერის აზრით, ქართული წყარო აფიქსირებს ძველ სამყაროში მიმდინარე პროცესებს. ტერმინ „ხაზარებში“ მკვლევარი ასევე კიმერელიებსა და სკვითებს მოიაზრებს, რომელთაც ძვ. წ. VIII ს-ში უნდა ელაშქრათ კავკასიონის ქედის სამხრეთით მდებარე ვრცელ ტერიტორიაზე [59; 13-15], რასაც ადასტურებენ როგორც ანტიკური ავტორები, ასევე ძველ აღმოსავლური ლურსმული წარწერები [118; 235-238], [99; 221-227]. გ. ქავთარია აღნიშნავს, რომ მცირე აზიაში ამ მომთაბარე ხალხის მოხვედრის გზები კარგად იყო ცნობილი ანტიკური ავტორებისათვის, რომელსაც ზუსტად მიუთითებს ლეონტი მროველიც [59; 15]. ვიზიარებთ გ. ქავთარიას მოსაზრებას ქეკაპოს ფარაბოროტის ძესთან დაკავშირებით, რომელიც ძვ. წ. VII ს. I ნახევარში სათავეში ჩაუდგა ასურეთის წინააღმდეგ მიდიის აჯანყებას და გამარჯვებით დაასრულა ის (გ. ქავთარიას მოსაზრებით ეს ფარაბოროტი ასურული წარწერებში მოხსენიებული კამტრიტი უნდა იყოს, რომლის მიდიური სახელი ხმატრიტია, პეროდოტე

კი ფრაორტს უწოდებს [Her. I, 102]. "ქართლის ცხოვრებაში" ქეკაპოსის ძე ფარაბოროტად არის ცნობილი [61; 14], [59; 16-17]). აღსანიშნავია, რომ ძვ. წ. 653 წ. სკვითებმა ახლადშექმნილი მიდიის სახელმწიფოს დაპყრობა შეძლეს, მიდიელთა მეფე კი მათთან ბრძოლაში დაიღუპა. [61; 14]. გ. ქავთარია შენიშნავს, რომ ამ „თურქებში“ ქართული წყარო სკვითებს გულისხმობს [59; 26-27]. მიდიის ერთიანობის აღდგენას და სკვითების განდევნას, პეროდოტე კაშტარიტის შვილის კიაქსარის სახელს უკავშირებს [Her. I, 101-102], ეს ფაქტი შემონახულია ლეონტი მროველთან: „და შემდგომად ამისა, რაოდენთამე წელიწადთა უცალო იქმნა ქაიხოსრო მეფე და იწყო ბრძოლად თურქთა.“ [61; 15], ანუ ქართული წერილობითი წყაროსათვის ცნობილია, რომ კაშტარიტი, იგივე ქეკაპოსი, სკვითებთან ბრძოლაში დაიღუპა.

„რაოდენთამე წელიწადთა უცალო იქმნა“, შესაძლოა, პეროდოტეს ცნობას ასახავს, რომლის თანახმადაც სკვითების ბატონობა 28 წელი გაგრძელებულა [Her. I, 74]. რაც შეეხება ქაიხოსროს, ის მიდიელთა მეფე კიაქსარი (მიდიურად — უვახშტარა) უნდა იყოს, ამის საფუძველს გვაძლევს როგორც ქაიხოსრო სახელის გამოყვანა კიახსარ-უვახშტარიდან, ისე ლეონტი მროველისა და პეროდოტეს წერილობითი მონაცემების პარალელური შედარებებიც. ლეონტი მროველის გადმოცემით, ხაზარეთა (კიმერიელთა თუ სკვითთა) შემოსევის პარალელურად ადგილი ჰქონია სპარსელების (მიდიელების) ლაშქრობებსაც საქართველოსა და სომხეთში... „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილ ხაზარებისა და სპარსელების ლაშქრობებს თუ გავყვებით, საკმაოდ საინტერესო სურათს ვიხილავთ. სპარსულ საკუთარ სახელებში აღრევების მიუხედავად, თხზულების ამ მონაკვეთში ისტორიულ რეალობასთან საკმაოდ მიახლოებითაა დახატული მიდიაში არსებული რთული პოლიტიკური სიტუაცია. შიდა უწესრიგობის გარდა, მიდიასაც მძიმე ტვირთად აწვა მომთაბარე ტომების თარეში — მიდიელთა და სკვითთა ურთიერთდაპირისპირებას მრავალი წყარო ადასტურებს. „ქართლის ცხოვრების“ მეშვეობით ცნობილი ინფორმაციების შევსებაც შეიძლება. გ. ქავთარია ლეონტი მროველის ნახევრად ფანტასტიკურ მონათხრობში რეალურ მოვლენებსაც არჩევს: „მეფეთა ცხოვრების“ ავტორს არა მარტო მიდიის სახელმწიფოს საგარეო პოლიტიკა აქვს გადმოცემული, არამედ კარგად აქვს დახასიათებული ქართველთა ცხოვრების ადრეული საფეხურები და ურთიერთობა გარემომცველ სამყაროსთან [59; 24]. მ. სანაძე კი ლეონტი მროველის გადმოცემაში არსებულ ქრონოლოგიურ შეუ-

საბამოებს, სახელთა დამახინჯებულ გადმოცემას, რიგ შემთხვევაში — ფანტასტიკური ამბების გადმოცემას, იმით ხსნის, რომ „ქართლის ცხოვრება“ ირანული ისტორიული ეპოსის, როგორც არქაულ, ისე ახალ სპარსულ ნიგნიერ ვარიაციებს შეიცავს. მკვლევარის აზრით, „მემატიანეს სხვადასხვა ეპოქებში შესრულებული ირანული ეპოსის ვარიაციები აქვს ხელთ და ვერ ამჩნევს მათ იგივეობას, ერთიმეორის შემდეგ, გარკვეული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით ათავსებს მათ“ [51; 25-26].

ლეონტი მროველი ქაიხოსროს მეფობის შემდეგ, კიდევ ერთ ისტორიულ ამბავს გვიყვება, რომელიც ბაბილონის მეფე ნაბუქოდონოსორს ეხება: „და გამოვდეს ამას შინა ჟამნი მრავალნი. მაშინ ნაბუქოდონოსორ მეფემან წარმოსტყუენა იერუსალიმი“ [61; 15-16]. შემდეგ კი ისევ სპარსელებზე იწყებს საუბარს: „შემდგომად ამისსა რაოდენთამე წელიწადთა აღმოვიდა ძე სპარსთა მეფისა ვაშტაშაბისი, სახელით სპანდიატ-რვალი“ [61; 16]. ეს ვაშტაშაბი, ბესიტუნის კლდის წარწერაში მოხსენიებული ვიშტასპი უნდა იყოს, რომელიც დარიოს I-ის მამაა, ამ უკანასკნელს ქართული წერილობითი წყარო სპანდიატ-რვალს უწოდებს. ლეონტი მროველთან მცირე ქრონოლოგიურ უზუსტობას უნდა ჰქონდეს ადგილი, რადგან მდიდის სამეფოს დაცემა და აქემენიდური სამეფოს ხანის დასაწყისი კიროსის სახელთანაა დაკავშირებული (რომელსაც ძვ. წ. 550-530 წწ. უნდა ემეფა), ლეონტი მროველი კი სპარსელებში „ახალი ხანის“ დასაწყისს დარიოს ვიშტასპის ძის სახელს (იმავე ვაშტაშაბის ძეს, სპანდიატ რვალს) უკავშირებს. ხაზგასმულია ისიც, რომ სპანდიატ ვაშტაშაბის ძე (ანუ დარიოს ვიშტასპის ძე) ბაბილონში ნაბუქოდონოსორის მეფობის შემდგომ მოდის. ამდენად, „მეფეთა ცხოვრებაში“ სპარსელთა ისტორიასთან დაკავშირებული მოვლენების ასახვა იმ ეპოქის რეალურ სურათს ემთხვევა. ისიც აღსანიშნავია, რომ ლეონტი მროველი ისტორიულ თანმიმდევრობას არ არღვევს და სპანდიატ რვალთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ამ უკანასკნელმა საქართველოში მას შემდეგ ილაშქრა, რაც ნაბუქოდონოსორისგან „მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს... შემდგომად ამისსა რაოდენსამე წელიწადთა.“ [61; 15-16]. სპანდიატ რვალის (იგივე დარიოს ჰისტასპის ძის) მომდევნო პერიოდი აქემენიდური სპარსეთის ძლიერების ხანაა. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ამ პერიოდში სპარსეთმა ბაბილონი და ასურეთი დაიპყრო, „მოხარკე ყვნა ბერძენნი და ჰრომნი. და მაშინ ქართველნი მოხარკე იყვნეს მისდავე“ [61; 16], ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობამდე ქართველები სპარსელების მოხარ-

კენი რომ იყვნენ, ამას ქართული წყაროების გარდა, ბერძენი ისტორიკოსებიც ადასტურებენ: პეროდოტე, ქსენოფონტი, დიონ კასიუსი, რაზეც ზემოთ უკვე გვექონდა საუბარი.

თხზულებიდან ჩანს რომ ლეონტი მროველს სპარსთა რელიგიის შესახებაც ჰქონია წარმოდგენა, მიუხედავად იმისა, რომ მოცემულ შემთხვევაში „მეფეთა ცხოვრების“ ავტორის ინტერესებში მხოლოდ ის პოლიტიკური მოვლენებია მოქცეული, რაც ფარნავაზის გამეფებას უძლოდა წინ. ერთგან მემპტიანე იხსენიებს, რომ მას შემდეგ, რაც ქაიხოსრო შიოშის ძემ „მოვლო ყოველი სომხით და ქართლი, მოტყუენა ყოველივე, იავარ-ყენა ყოველნი ციხენი და ქალაქნი, და დაუტყენა ერისთავნი, და აღაშენა ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათისა და წარვიდა“ [61; 15]. გაცილებით საინტერესოა ის ადგილი, სადაც ლეონტი მროველი ქართლის ტერიტორიაზე მოსახლე ქართველური ტომების „სჯულის“ შესახებ საუბრობს: „და იპყრეს სჯული უბოროტესი ყოველთა ნათესავთა. რამეთუ ცოლ-ქმრობისათვის არა უჩნდათ ნათესაობა: და ყოველსა სულიერსა ჭამდეს; საფლავი არა იყო მკუდარსა შესჭამდეს“. [61;15] ეს ბერძენ ისტორიკოსებთან დაცულ ცნობებს გვაგონებს: კერძოდ, პეროდოტესთან მასაგეტების შესახებ ვკითხულობთ, რომ ისინი „მისდევნენ სკვითური ცხოვრების წესებს“ [Her I. 215], ანუ თითოეული მათგანი ცოლად ერთ ქალს ირთავს, მაგრამ ქალებთან ისინი თანაზიარად ცხოვრობენ. ელინთა გადმოცემები სკვითების მსგავსი ჩვეულებების შესახებ, უფრო მასაგეტებს ეხება. “როდესაც მასაგეტი რომელიმე ქალისადმი სწრაფვას იგრძნობს, ჩამოჰკიდებს თავის კაპარჭს მის ეტლთან და შემდეგ მშვიდად ამყარებს მასთან კავშირს” [Her. I, 216]. მსგავსი ცნობა დაცულია სტრაბონთანაც [Strabo. XI, 8;6], რომელთანაც ალბანებთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: „ალბანები მოხუცებულებს მეტისმეტად სცემენ პატივს, არა მარტო თავის მშობლებისა, არამედ სხვებისასაც; ხოლო მიცვალებულზე ზრუნვა არაა წესი, არც მოგონება. მათთან ერთად ფლავენ ქონებასაც“ [Strabo. XI, IV; 8], ქართველთა წინაპრების ეს წეს-ჩვეულება ზოროასტრელთა რწმენა-წარმოდგენებს გვაგონებს, რომელთა რელიგია მკვდრის დამარხვას ან მასზე ზრუნვას კი არ მოითხოვდა, არამედ აჰქონდათ გარდაცვლილის გვამი სადმე მაღალ ადგილზე და იქ „სტოვებდნენ“ [105; 158].

შესავალში წარმოებულმა მსჯელობამ, ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროების პარალელურმა შედარებებმა

და არქეოლოგიურმა მონაცემებმა დაგვანახა, რომ ქართველთა წინაპრებს ურთიერთობა უწევდათ ჯერ მიდიელებთან, შემდეგ კი აქემენიდურ ირანთან, ამ ურთიერთობების პარალელურად ქართველური ტომებისათვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო ზოროასტრული რელიგია, რაც ერთგვარი ბაზისი უნდა გაემხდარიყო ქართული წარმართული პანთეონის ჩამოყალიბების პროცესში.

იბერიის წინაქრისტიანული წარმართული პანთეონი წინარეელინისტური თუ ელინისტური ქვეყნების კულტურასთან ქართველთა ურთიერთობის ერთ-ერთი ნათელი ნიმუშია. ქართულ წერილობით წყაროებში ქართულ წარმართულ პანთეონში შემავალი ღვთაებების შესახებ ცნობები მწირია და, ზოგ შემთხვევაში, არაერთგვაროვანი. ღვთაებების სახელების განსხვავებული ინტერპრეტაციები ქართლის ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციაში ზოგიერთი კერპის წარმომავლობისა და რაობის დადგენისას გარკვეულ სირთულეებს ქმნიდა, თუმცა მოცემულ საკითხზე მომუშავე მეცნიერები შეეცადნენ თავისებური ახსნა მოეძებნათ ამ ღვთაებებისათვის, ამ კუთხით მეცნიერთა მსახრებზეთ სამ ნაწილად შეიძლება დავეყთ: 1. ისინი, ვინც ქართულ წარმართულ პანთეონს აქემენიდურ ირანის რელიგიასთან აკავშირებდა; 2. ვინც ხეთურ-ხურისტულ რელიგიაში ხედავდა ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებთან საერთოს; 3. ვინც ბერძნულ-რომაულ პანთეონთან ავლებდა პარალელს.

ძველ სპარსულ რელიგიას საქართველოში დიდი ტრადიცია გააჩნია, რომელმაც გარკვეული როლი ითამაშა ქრისტიანობამდელი იბერიის სამეფოს ისტორიაში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ქართველურ ტომებს კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობა ჯერ მიდიასთან, შემდეგ აქემენიდურ და სასანიდურ ირანთან უწევდა, რაც გვაძლევს საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ ქართული წარმართული პანთეონის ჩამოყალიბების პროცესში სპარსულმა ღვთაებებმაც ითამაშეს თავიანთი როლი. ქართლსა და კახეთში აღმოჩენილია ზოროასტრიზმისა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიმდევართა ტაძრები — ციხიაგორა, დედოფლისმინდორი, ნეკრესი. წარმართული გადმონაშთები მოგვიანო პერიოდის ქართულ ხალხურ ზღაპრებსა თუ ტრადიციებშიც გვხვდება, ხოლო იბერიის მოსაზღვრე სომხეთის ურთიერთობა აქემენიდებთან და ქრისტიანობის გავრცელებამდე სპარსული ღვთაებების არსებობა მათ პანთეონში იმის მანიშნებელია, რომ ისინი იბერიის სამეფოშიც უნდა ყოფილიყვნენ ცნობილნი.

ნლების განმავლობაში მოცემულ საკითხზე დანერიღმა სამეცნიერო ნაშრომებმა, სტატიებმა, ახალმა არქეოლოგიურმა აღმოჩენებმა, ეთნოგრაფიულმა კვლევამ მრავალი აქამდე უცნობი მასალა გამოიტანა დღის სინათლეზე ქართულ წერილობით ნაშრომებში მოხსენებული ღმერთების შესახებ, რითაც ერთგვარი ბაზისი შეიქმნა ქართველთა წინაქრისტიანული პანთეონის შესახებ ფუნდამენტური ნაშრომისათვის. აღნიშნული თემისადმი ინტერესს ზრდის ისიც, რომ მეცნიერთა მოსაზრებები ქართველთა წარმართულ პანთეონში შემავალი ღვთაებების შესახებ არაერთგვაროვანია. ჩვენ შევეცადეთ ჩვენს ხელთ არსებული უცხოური და ქართველი მეცნიერების ნაშრომების, უახლესი არქეოლოგიური აღმოჩენების, მიკვლეული ეთნოგრაფიული მასალის, ქართული და უცხოური წერილობითი ნაშრომების საფუძველზე ახლებური კუთხით განგვეხილა წარმართული პანთეონის ღვთაებების სადაურობისა და რაობის საკითხი, საკუთარი აზრი გამოგვეთქვა მათ შესახებ.

ქართული წარმართული პანთეონი ბევრი ქართველი და უცხოელი მეცნიერის კვლევის საგანი იყო და რჩება კიდევც. ამ თემაზე მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი ქვეყნდება. არქეოლოგიური აღმოჩენების შედეგად მოცემული საკითხის შესახებ ბევრი მასალა თავმოყრილი. ქართველი მეცნიერებისთვის უფრო ხელმისაწვდომი გახდა უახლესი უცხოური ლიტერატურა, რომელიც ახლო აღმოსავლურ რელიგიებს ეხება. განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენს აქემენიდურ-სასანიდურ რელიგიებზე მომუშავე მეცნიერთა ნაშრომები, ავესტის წიგნის ქართველი მეცნიერებისათვის აქამდე უცნობი თავების თარგმანები, რომელიც წინამდებარე ნაშრომშია გამოყენებული.

წინამდებარე წიგნში შევეცადეთ ქართულ წარმართულ პანთეონში შემავალი ღვთაებები არა ვინრო ზოროასტრული რელიგიის ჩარჩოში, არამედ ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების კულტურულ ჭრილში განგვეხილა. წინამდებარე ნაშრომი წინაქრისტიანული იბერიის ღვთაებების ახლებურ ხედვას წარმოადგენს, რომელთა ერთი ნაწილი (არმაზი, ზადენი) ახლოსაა ზოროასტრულ რელიგიასთან (ამ მხრივ ჩვენი მოსაზრებები ემთხვევა ნ. მარის, მელიქსეთ ბეგის, მ. გველესიანის და სხვათა მოსაზრებებს). „ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა“ კი ქართველური ტომების არიან ქართლიდან მოტანილი ღვთაებებია, რომელთაც ელინისტურ ხანაში ახალი დატირთვა შეიძინეს; აინინას პარალელი ანაჰიტი უნდა იყოს, როგორც ამას ნ. მარი შენიშნავდა, თუმცა აინინას ჩვენ მეორე ქალღვთაებასთან —

დანინასთან კონტექსტში განვიხილავთ (ჩვენთვის ამ მხრივ მისაღებია გრ. კაპანციალის მოსაზრება აინინას და დანანას წაკითხვის შესახებ, როგორც (აი)ნინა და ნინადა). მათ კვალზე ჩვენ ძვ. წ. II ათასწლეულში თრიალეთის კულტურის დროინდელ რწმენა-წარმოდგენებში ვხედავთ და მესოპოტამიურ კულტურას ვუკავშირებთ. ამ ორ ქალღვთაებას წინამდებარე ნაშრომში ორი თავი აქვს დათმობილი. ერთში ლაპარაკია აინინას და დანანას კულტების შესახებ ქართველურ ტომების რწმენა-წარმოდგენებში ელინისტურ და პოსტელინისტურ ხანაში, ცალკე თავი კი აქვს დათმობილი ყარაშამბში (სომხეთში) აღმოჩენილ ვერცხლის თასზე ასახულ ქალღვთაება იშთარისადმი მიძღვნილ რიტუალურ სიუჟეტს, სადაც შუამდინარული ღვთაება ორ თანამდევ ღვთაებასთან — ნინადასა და ქულითასთან ერთადაა წარმოდგენილი. მოცემული არქეოლოგიური ექსპონატი ამ კუთხით ქართულ მეცნიერებაში ჯერ არ შეუსწავლიათ. ცალკე ქვეთავი ეთმობა ქალღვთაება ღვთაება ითრუჯანს, რომელიც, მ. გველესიანის აზრით, სიცრუის ღვთაება დრუჯთან უნდა იყოს კავშირში. ეს მოსაზრება ჩვენთვის მისაღებია, წინამდებარე ნაშრომში ის ჩვენს მიერ უფრო განვრცობილია და მრავალი არგუმენტია მოყვანილი ითრუჯანის დრუჯისეული წარმომავლობის სასარგებლოდ. ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველად ჩვენი მხრიდან მოხდა „მეფეთა ცხოვრებაში“ მოხსენიებული მეოთხე ფარნავაზიანი მეფის ფარნაჯომის დროს განვითარებული პოლიტიკური რეალიების ახლებური გააზრება: კერძოდ ლეონტი მროველი ფარნაჯომის დროს მომხდარი სამეფო გადატრიალების მიზეზად რელიგიურ ფაქტორს მიიჩნევდა, რაც ჩვენ ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით უარვყავით.

წინამდებარე ნაშრომი შედგება შესავლის, ხუთი თავისა და დასკვნისაგან. გამოყენებული ლიტერატურის სიის გარდა, ნაშრომს ერთვის საილუსტრაციო მასალა და საკუთარ სახელთა საძიებელი.

ნაშრომის პირველ თავში („ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა“) განხილულია ქართველთა უძველესი კერპების გაცი-სა და გაიმის (გას) წარმომავლობის საკითხი, ღვთაებრივი ფუნქციები. სომხურ წარმართულ პანთეონთან გავლებული პარალელებით, ავესტის მიხრ-იამტების წიგნის არქეოლოგიური მასალების, ეტიმოლოგიური კვლევის საფუძველზე, შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ გაცი და გა ქართველთა უძველესი ღვთაებები არიან ქართლიდან. ელინისტურ ეპოქაში ისინი გაიგივებული იქნენ სპარსული მითრას თანამდევ ღვთაებებთან,

რის საფუძველსაც ქართულ წერილობით წყაროებში არსებული ინფორმაცია, ღვთაებათა აღწერილობის სტრუქტურა და მათი ფუნქციების განსაზღვრა, ასევე ლითონთა სიმბოლიკაში ოქროსა და ვერცხლის მზესთან და მთვარესთან გაიგივება იძლევა.

ნაშრომის მეორე თავი (ღვთაება ითრუჯანის საკითხისათვის) ღვთაება არმაზისა და მასთან დაპირისპირებული „ქალღველთა ღვთაება ითრუჯანის“ საკითხს ეძღვნება. იქიდან გამომდინარე, რომ არმაზზე უამრავი სამეცნიერო გამოკვლევა არის დაწერილი, ჩვენი კვლევის ობიექტი მასთან დაპირისპირებული ღვთაება ითრუჯანი გახდა, რომლის წარმომავლობისა და ღვთაებრივი ფუნქციების განსაზღვრამ დაგვანახა, რომ მას ბევრი აქვს საერთო სიცრუისა და ბოროტების ირანულ ღვთაება დრუჯთან, აპურამაზდას ანტაგონისტი ღვთაების აპრიმანის ერთ-ერთ მსახურთან. ასეთი ვარაუდის საფუძველს იძლევა არა მარტო ითრუჯანის სპარსული წარმომავლობა და ეტიმოლოგიური კავშირი დრუჯთან ((ი)-თრუჯ-(ანი)), არამედ ისიც, რომ აპრიმანის სახელის ხსენებას ადრეული წერილობითი თუ ეპიგრაფიკული ძეგლები ერიდებიან და აპურამაზდას მხოლოდ აპრიმანის მსახურ ღვთაებებს უპირისპირებენ, ჩვენს შემთხვევაში — დრუჯს. მოცემულ თავში გამოყენებულია არა მარტო უცხოური და ქართული ლიტერატურა და წერილობითი წყაროები, არამედ მოხმობილია არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული, ენათმეცნიერული მასალებიც.

მესამე თავი დათმობილი აქვს ფარნავაზის შემდგომი მეფეების საურმაგისა და მირვანის მიერ აღმართული ორი ქალღვთაების კერპის აღიწერას და დანიწას საკითხს. იქიდან გამომდინარე, რომ ამ ორი ქალღვთაების ძირები წინარეელინისტური სამყაროს რელიგიურ წარმოდგენებში მიდის, მოცემული თავი ჩვენ ორ ქვეთავად დაგვავით. ჩვენ ვიზიარებთ გრ. კაპანციანის, მ. წერეთლისა და ს. ჯანაშიას მოსაზრებებს ამ ქალღვთაებების შესახებ და იშთარ-წინადასთან ვავლებთ პარალელს. მოცემული ღვთაებები, სავარაუდოდ, ძვ. წ. II ათასწლეულში არსებობდნენ, როდესაც თრიალეთის კულტურის მატარებელ ტომებს ახლო ურთიერთობა უქონდათ ძველ ცივილიზაციებთან — ურის III დინასტია, ხეთები, ხურიტები. ჩვენ ხელთ ამ ღვთაებების ამსახველი ორი ნივთი მოგვეპოვება, პირველი საქართველოში, ნალკის პლატოზე, მეხუთე ყორღანში ნაპოვნი თრიალეთის ვერცხლის თასია, მეორე — სომხეთში, ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი, რომელიც ასევე თრიალეთის დიდი

ყორღანული კულტურის მატარებელი ხალხის ნაწარმოა. ჩვენი კვლევის საგანი ეს უკანასკნელი გახდა, რადგანაც მასზე უფრო სრულყოფილად არის წარმოდგენილი ღვთაება იმთართან დაკავშირებული რიტუალური მსვლელობის თუ მსხვერპლშენიერვის სიუჟეტი. ქალღვთაება იმთარი თასის ერთ-ერთ ფრინზე ორ თანამდევ ქალღვთაებასთან წინადასა და ქულითასთან ერთად არის გამოსახული. მოცემული თასი, მასზე ასახული რელიგიური რიტუალისა და წარმოდგენილი პერსონაჟების რაობის გარკვევის მიზნით, საქართველოში მეცნიერთა მიერ ცალკე შესწავლის საგანი არ გამხდარა და ამ მხრივ ჩვენს მიერ ჩატარებული კვლევა მნიშვნელოვან სიახლეს წარმოადგენს.

წინამდებარე ნაშრომის მეოთხე თავი უშუალოდ აინიხას და დანიხას ღვთაებრივი ფუნქციების გარკვევას აქვს დათმობილი: როგორ მოხდა აინიხა-იმთარის (იმავე ნანაიას, წინოს) კონსოლირება გვიანდელ სპარსულ ქალღვთაება არდვისურა ანაჰიტთან. ამ საკითხთან დაკავშირებით მოხმობილია პარალელური მასალები სომხური წარმართული პანთეონიდან და ავესტის არდვისურა-იაშტების ჰიმნებიდან.

ნაშრომის უკანასკნელი, მეხუთე თავი მეფე ფარნაჯომის დროს მომხდარი სამეფო გადატრიალების საკითხს ეთმობა. ლეონტი მროველი გადატრიალების მიზეზად რელიგიურ ფაქტორს ასახელებდა, ჩვენი მიზანი იყო ახლებურად გაგვეაზრებინა ეს მოვლენა სომხური და ბერძნული წერილობითი წყაროების საფუძველზე. ფარნაჯომის დროს მომხდარი სამეფო გადატრიალებისთვის იმდროინდელი პოლიტიკური ვითარებიდან თუ წინარე ფარნავაზიანი მეფეების საშინაო და საგარეო პოლიტიკიდან გამომდინარე მოგვეძებნა ახსნა. ამავე თავშია მოცემული მსჯელობა ღვთაება ზადენის საკითხზეც.

წყაროების და ლიტერატურის მიმოხილვა

ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ ძირითად ცნობებს ქართული წერილობითი წყაროები „მეფეთა ცხოვრება“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ იძლევიან. ლეონტი მროველი პირველი ქართველი საისტორიო მწერალია, რომელიც ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებისა და ფორმირების შესახებ გვანვდის ცნობებს, თუმცა ლეონტი მროველის თხზულებ-

ბა ქართველთა წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებზე ინფორმაციულ ხასიათს ატარებს და მხოლოდ ღვთაებათა სახელებითა და იმ ცნობებით შემოიფარგლება, რომელი მეფის დროს შეიქმნა ესა თუ ის კერპი და სად იყო ის განლაგებული. გაცთან და გაიმთან დაკავშირებით კი ვიგებთ, რომელი ლითონისგან ყოფილა შექმნილი მათი კერპები. ავტორი არმაზის სპარსულ წარმომავლობაზეც მიგვანიშნებს. ლეონტი მროველის თხზულება მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ძველი იბერიის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისითაც. ამ მხრივ ჩვენი კვლევის საგანი აზო და პირველი ოთხი ფარნავაზიანი მეფე გახდნენ, რომელთაც „მოქცევაი ქართლისაი“ წინაქრისტიანული წარმართული პანთეონის ფორმირებას მიაწერს [92; 320-321].

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებისაგან“ განსხვავებით, „მოქცევაი ქართლისაიში“ შემავალი წმინდა ნინოს ცხოვრებასთან დაკავშირებულ თხზულებაში დაცული ცნობები წინაქრისტიანული ღვთაებების შესახებ უფრო მდიდარია, რამეთუ აქ ძირითადი აქცენტი თხზულების ავტორს წარმართ ქართველთა ღმერთების ფუნქციების განსაზღვრაზე აქვს გაკეთებული. თუმცა „მეფეთა ცხოვრებისაგან“ განსხვავებით წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ავტორი არაფერს ამბობს აინინასა და დანიანას კერპების შესახებ და მხოლოდ არმაზით, ზადენით, გაციითა და გაიმით შემოიფარგლება [61; 106]. წმინდა ნინოს ცხოვრებაში კიდევ ერთი ახალი ღვთაების სახელი შემოდის, რომელიც ლეონტი მროველთან არ იხსენიება — ეს ქალღმერთა ღვთაება ითრუჯანია, რომელიც არმაზს ემტერება [61; 106-107, 91-92].

ქართველთა წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შესასწავლად ძვირფას წერილობით წყაროს წარმოადგენს ჯუანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, სადაც ქართველთა მიერ ცეცხლთაყვანისმცემლობაზეა საუბარი, ხოლო ვახტანგ გორგასლის ძე დაჩისთან დაკავშირებით ჯუანშერი წერს, რომ დაჩიმ აიყვანა თავისი დისწული, გადავიდა კოლხეთს, ლოპოტის ქვეყანაში კლდოვანს ოღროჩოღროებსა და გამოქვაბულებში, რომლის მოსახლეობა იყო დიდად მრავალი და ნაირ-ნაირი ტომებისა, რომლებიც ცეცხლსა და წყალს სცემდნენ თავიანთს [61; 200]. მოცემულ ციტატაში, ჩვენი აზრით, საუბარია ცეცხლისა და წყლის ღვთაებების — ატარისა და არდვისურა ანაჰიტის კულტების თავყანისცემის შესახებ. ზემოთ განხილული სამივე წყარო ძვირფას ინფორმაციას იძლევა აღმოსავლეთ

საქართველოში ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძრების არსებობისა და ცამეტი ასურელი მამის წარმართობასთან (ზოროასტრიზმის გადმონამუშებთან) ბრძოლის შესახებ.

წყაროთმცოდნეობის მნიშვნელოვან ბაზის წარმოადგენს „ქართლის ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციები და ნუსხები, სადაც წარმართული პანთეონის ღვთაებათა სახელების განსხვავებული ინტერპრეტაციებია შემოთავაზებული. ამ მხრივ ჩვენი კვლევის საგანი გახდა მარიამისეული, ანასეული, ჭელიშვილისეული ქართლის ცხოვრების ნუსხები, ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ვახუშტი ბატონიშვილის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, X საუკუნის შატბერდის კრებული.

ინფორმაციის სიმწირეს იბერიის სამეფოს წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ ერთგვარად ავსებს ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებები: ეესტათი მცხეთელის წამება, შუმანიკის წამება, წმინდა რაჭდენის წამება, სადაც მოთხრობილია V-VI საუკუნეებში საქართველოში ქრისტიანობის ზოროასტრიზმისა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ. ქართველთა წარმართული გადმონამუშებების შესასწავლად მნიშვნელოვანია ასურელი მამების ცხოვრების ამსახველი წერილობითი ძეგლების, როგორც სვინაქსარული, ასევე მეტაფრასული რედაქციები [70], [71], [72]. არსებული ისტორიული ტრადიციის თანახმად ასურელი მამები VI-VIII საუკუნეებში მოვიდნენ ქართლში. მათ უდიდესი მწველი მიუძღვით ქართლის ეკლესიის გაძლიერების საქმეში წარმართობასთან ბრძოლის პირველ პერიოდში. ქრისტიანობის ბრძოლა წარმართულ გადმონამუშებთან და სპარსულ რელიგიასთან კარგად აისახა დავით გარეჯელის, იესე ნილკნელის, იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის და აბიბოს ნეკრესელის მოღვაწეობის ამსახველ თხზულებებში.

ქართული წარმართული პანთეონისა და იბერიის ძვ. წ. IV-III საუკუნეების პოლიტიკური ისტორიის შესასწავლად მნიშვნელოვანია ძველი სომხური საისტორიო წყაროების შესწავლა. იქიდან გამომდინარე, რომ ქართველ და სომეხ ხალხს ურთიერთობა უწევდათ ჯერ მიდიელებთან, შემდეგ აქემენიდურ ირანთან, ელინისტურ სახელმწიფოებთან და სასანიდებთან, ეს ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობა ამ ორი ხალხის წინაქრისტიანულ რელიგიურ წარმოდგენებზეც უნდა ასახულიყო. ნ. ო. ემინისა და გრ. კაპანციანის ვარაუდით სომეხთა წინაქრისტიანულ წარმართულ პანთეონში ზოროასტრიზმის გავლენა აშ-

კარაა [166], [125]. ამ კუთხით დიდ ყურადღებას იმსახურებს მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“, რომელიც არა მარტო სომეხი ხალხის ისტორიას მოგვითხრობს, უძველესი პერიოდიდან ახ. წ. V ს-მდე, არამედ ძვირფას ცნობებს იძლევა სომხების წარმართული ღმერთების შესახებ. ჩვენ განსაკუთრებით გვაინტერესებს თხზულების ის ადგილები, სადაც ავტორი საქართველოზე და მის პოლიტიკურ სიტუაციაზე მოგვითხრობს. ამასთანავე, მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“ ერთადერთი არაქართული წერილობითი წყაროა, სადაც ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაება, არმაზი იხსენიება, რომელიც სომეხ ისტორიკოსს სომხური წარმართული პანთეონის უმაღლეს ღვთაება არამაზდთან ჰყავს გაიგივებული. ქართული წარმართული პანთეონის მთავარი ღვთაების არმაზის საკითხის შესასწავლად მნიშვნელოვანია წმინდა ნინოს (მოვსეს ხორენაცთან — ნუნე) მიერ ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული ერთი მომენტი, სადაც ქართველების მიერ არამაზდის კერპის თაყვანისცემაა აღწერილი [49, II, 86].

სხვა სომხური წერილობითი წყაროები — ფავსტოს ბუზანდი, სებეოსი, აგათანგელოსი, ეგიშე ვარდაპეტი — თუმცა არ იხსენიებენ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებულ კერპთა თუ ღმერთთა სახელებს, მაგრამ მათი ნაშრომები მდიდარია სომხური წარმართული პანთეონის ღვთაებების, ასევე სპარსული რელიგიისა და მის წინააღმდეგ მეზრძოლი ქრისტიანობის შესახებ ინფორმაციით, რაც ერთი მხრივ სომხური წარმართული პანთეონის შესწავლაში გვეხმარება, მეორე მხრივ კი გვაძლევს საშუალებას მოვუძებნოთ პარალელები ქართული და სომხური პანთეონის ღვთაებებს. ეგიშე ვარდაპეტის თხზულება კი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა ზოროასტრული რელიგიური წარმოდგენების შესასწავლად, სადაც ისტორიკოსი მდიდარ ინფორმაციას იძლევა სპარსული დუალიზმისა და ღვთაებების შესახებ [123; 40-42].

ბერძენი და რომაელი ისტორიკოსების ნაშრომებში თუმცა ქართლის (იბერიის) წარმართული პანთეონის ღვთაებებზე პირდაპირ არაა საუბარი, მაგრამ წარმოდგენა გვექმნება საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე სხვადასხვა ტომის წარმართული ტრადიციებისა და მოგვიანო პერიოდის იბერიის სამეფოს პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული ვითარების შესახებ. ბერძენ-რომაელ ისტორიკოსებთან მოცემული ეს ინფორმაცია იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ჩვენი ნაშრომი მხოლოდ რელიგიური კუთხით არ არის შემოსაზღვრული

(წინამდებარე ნაშრომის მეხუთე თავი ძვ. წ. II საუკუნეში ქართლის პოლიტიკურ ვითარებას ეხება). ბერძნულ-რომაული წერილობითი წყაროები ინფორმაციას გვანვდიან აქემენიდური ირანის რელიგიური წარმოდგენების შესახებაც. პეროდოტეზე, ქსენოფონტსა და სტრაბონზე ნაშრომის შესავალ ნაწილში ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი. რაც შეეხება სხვა ისტორიკოსებს, პლუტარქე ძვირფას ცნობებს გვანვდის ლუკულუსისა და პომპეუსის ბიოგრაფიებში კავკასიის, კერძოდ, საქართველოსა და სომხეთის შესახებ. ლუკულუსის ბიოგრაფიაში პლუტარქე არმენიელების მიერ ანატიდის (ანაპიტის) თაყვანისცემას იხსენიებს, იბერებთან დაკავშირებით კი აღნიშნავს, რომ ისინი ტიგრან II-ის მოკავშირეები იყვნენ რომაელების წინააღმდეგ ომში. არტაქსერქსე II-ის ბიოგრაფიაში კი აპურმაზდას, მითრასა და ანაპიტის ერთად მოხსენიება ადასტურებს ვარაუდს ამ სპარსელი მეფის დროს ირანში მიმდინარე რელიგიურ რეფორმის შესახებ. ამდენად, პლუტარქე ჩვენთვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს სპარსელთა და სომეხთა რელიგიური წარმოდგენების შესწავლის თვალსაზრისითაც.

გასათვალისწინებელია რომაელი ისტორიკოსის დიონ კასიუსის ცნობაც, რომელსაც იბერებთან დაკავშირებით უწერია, რომ ისინი (იბერიელები) „ძველთაგანვე სპარსელთა მეფის ქვეშევრდომნი ყოფილან“. ბერძენი პოლიბიოსის თხზულება მდიდარ ინფორმაციას შეიცავს ძვ. წ. III-II საუკუნეებში ელინისტურ სამყაროში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესების შესახებ, რომელიც ქართლის (იბერიის) სამეფოს საგარეო და საშინაო პოლიტიკაზეც უნდა ასახულიყო.

სხვა ბერძენ-რომაელი ისტორიკოსებიდან ვისარგებლეთ პლინიუსის, გელასი კესარიელის, ტურნიუს რუფინიუსის, სოკრატე სქოლასტიკოსის, ერმია სოზომენის, არიანეს თხზულებებით.

ნაშრომში გამოყენებულია ძველი სპარსული რელიგიის წმინდა წიგნის ავესტის სხვადასხვა ნაწილები — ხასნა-გათა გალობები, პორდ ავესტა (მცირე ავესტა), იაშტები, ვიდევდატი — ვენიდიდები, ვისპარიდები, რომლებიც ზოროასტრული რელიგიის შესასწავლად უმნიშვნელოვანესი და უპირველესი წერილობითი წყაროა.

ავესტის წიგნში შემავალი სხვადასხვა ნაწილები თარგმნილია, როგორც ინგლისურ, ისე რუსულ და ქართულ ენებზე. ავესტის გათების ერთი ნაწილის — იასნების პირველი თარგმანი ქართულ ენაზე გ. ახვლედიანს ეკუთვნის. 1924 წელს, ჟურ-

ნალში „ჩვენი მეცნიერება“ დაიბეჭდა მეცნიერის თარგმნილი 29 და 30 გათა-გალობები. 1977 წ. დაბეჭდილ ირანული პოეზიისადმი მიძღვნილ კრებულში შესულია გ. ახვლედიანის მიერ თარგმნილი ავესტის 18 გათა-გალობანი (ეერძოდ კი, 28-32, 43-51 იასნები), რომელსაც თან ერთვის კომენტარები და ლექსიკონი. იმავე კრებულშია შესული მ. ანდრონიკაშვილის მიერ თარგმნილი არდვისურა ანაჰიტისადმი მიძღვნილი ჰიმნი, რომელიც არდვისურ იაშტის სახელწოდებითაა ცნობილი და იაშტას მეხუთე გალობას წარმოადგენს [1]. 1979 წ. ცალკე წიგნად გამოიცა გ. ახვლედიანის „ავესტის გათები-გალობანი“, სადაც თარგმნილია ავესტის ერთი ნაწილი — აასნების 17 გათა [1].

ავესტის ტექსტების რუსულენოვანი თარგმანებიდან ჩვენს მიერ გამოყენებულ იქნა И. С. Брагинский, из истории Таджикской народной поэзии, სადაც მეცნიერს ავესტის ტექსტებიდან მოცემული აქვს აასნა IX ნაწყვეტები და ფრაგმენტები არდ იაშტებიდან, ორიგინალის ენაზე და რუსული თარგმანი. ნაშრომში შეტანილია ასევე X და XIII იაშტების მცირე, ფრაგმენტული თარგმანები [109]. ავესტასეული ტექსტების რუსულენოვანი თარგმანებით უფრო მდიდარია ი. ს. ბრაგინსკის მოგვიანო პერიოდის ნაშრომი, რომელიც ტაჯიკურ და სპარსულ ლიტერატურას ეხება. ნაშრომში წარმოდგენილია ვენდიდადების წიგნიდან პირველი სამი თავის თარგმანი, რომელსაც დართული აქვს ავტორისეული კომენტარები, ასევე მოცემულია იასნების პირველი თავის (რომელშიც 1-27 აასნამდე შედის) 9-11 თავების ფრაგმენტული თარგმანები [109; 71-81], წარმოდგენილია სხვადასხვა ღვთაებებისადმი მიძღვნილი ჰიმნები, მათ შორის არდვისურა ანაჰიტისადმი მიძღვნილი არდვისურ იაშტის სრული თარგმანი [110; 126, 182, 409-411]; აგრეთვე, ტიშტრ იაშტა, მიხრ იაშტა, ფრაეარტირ იაშტა, ვარხრან იაშტა, არდ იაშტა; ასევე ზამიად იაშტის მცირედი ფრაგმენტი [110; 71-81].

1984წ. გამოცემულ წიგნში „Иранское литературное наследие“ ი. ბრაგინსკის შეტანილი აქვს ბუნდახშინის III თავის მცირედი თარგმანი, ასევე XV თავი, სადაც პირველი ადამიანის (გაია მარტანის) გაჩენის შესახებაა საუბარი, ვენდიდადების III, XVIII, XXI, XXII თავები, არდვისურ იაშტის სრული თარგმანი, XIV აასნა, ასევე ფალაური ლიტერატურის ერთ-ერთი პოემა „დრახტ ასურიკი“ (ანუ ასურული ხე). საინტერესოა ასევე სოგდიანური ლიტერატურის ორი ფრაგმენტის თარგმანი, რომელიც V-VI საუკუნეებს განეკუთვნება და სადაც ლაკონურადაა

აღწერილი ლეგენდარული გმირის რუსტამის ბრძოლა დევებთან [110].

1984 წელსვე გამოვიდა კრებული, რომელშიც ძველი აღმოსავლეთის მწერლობის, მათ შორის ირანის, ბრწყინვალე ნიმუშებია შესული. კრებულში შესულია ავესტის შემადგენელი სამი ნიგნის ვენდიდადების პირველი სამი თავი, აასნების ნიგნიდან 12, 28, 29 აასნა, იაშტების ნიგნიდან მეხუთე თავი — არდვისურა იაშტები, მიხრ-იაშტები და არდ იაშტის 17 თავის თარგმანი [136].

ავესტის ნიგნის ზოგიერთი ნაწილის თარგმანი მოცემულია XX საუკუნის დასაწყისის ინდოელი მეცნიერის ჯალ დასტურ კარსეჯი პავრის ნიგნში „Зороастрийская доктрина заповедей жизни“, რომელიც 2004 წ. რუსულ ენაზე ითარგმნა. ნაშრომის სათაურიდან გამომდინარე, მეცნიერმა ავესტის თუ მოგვიანო პერიოდის ზოროასტრული რელიგიის წმინდა ნიგნის მხოლოდ ის ფრაგმენტები მიმოიხილა, რომელიც მისი კვლევის სათაურს ეხმიანებოდა. თუმცა მკვლევარის ნაშრომში ზოროასტრულ რელიგიასთან დაკავშირებული ისეთი წმინდა ტექსტების თარგმანებსაც ვხვდებით, რომელიც ჩვენ ინტერესის საგანია. ჯალ დასტურ კარსეჯი პავრის ავესტას ტექსტების — აასნების, იაშტების, ბუნდახშინების — თარგმანები ხშირ შემთხვევაში ფრაგმენტულია, ფრაგმენტულია ასევე სად-დარის და სალ-დარ ბუნდახშის (სასანიდური ხანის ფარსულ-სპარსული ლიტერატურის ნაწარმოებები) თარგმანი. მკვლევარს მოცემულ ტექსტთან მისი ორიგინალიც აქვს დართული. საინტერესოა ვიდევდატის, სრულიად განხილული გათების ერთ-ერთი ნაწილი — დატასტან ი მენიუ ი კრახატი, სადაც საუბარია სულეების სასამართლოს შესახებ და სადაც სროშა და რაშნუ იხსენიებიან [122; 81-94]. ასევე დატასტან ი დენიკის ზოგიერთი ფრაგმენტი ჩინვანტას ხიდზე მიხრისა და მისი ორი თანამდევი ღვთაების სროშა და რაშნუს გარდაცვლილთა სულეების სასამართლოზე [122; 99-107].

ავესტის ზოგიერთი ნაწილის უახლესი თარგმანები მოცემულია ვ. კრიუკოვას ნიგნში „Зороастризм“, სადაც მეცნიერს თარგმნილი აქვს ავესტის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილის ვიდევდატის ზოგიერთი თავის, კერძოდ V, XIV, XV, XVII, XVIII ფრაგარდები [128]; ნაშრომში ასევე წარმოდგენილია ფრაგმენტული თარგმანები იაშტებიდან, რომლებიც ღვთაება მითრას, ვერეთრაგნას, ტიშრიტს, არდვისურა ანაჰიტს ეხება (აქვე აღვნიშნავთ, რომ იაშტების თარგმნისას ვ. კრიუკოვა სტებლინ კამენ-

სკის თარგმანებით სარგებლობს, ფრაგარედების თარგმანი კი ავტორისეულია) [128; 252-282].

უცხოელი ავტორებიდან ვისარგებლეთ ჰ. ჰუმბაჰის ზართუშტრას გათებისა და ვენდიდადების, იაშტების თარგმანებით [172].

აქვე დავსძენთ, რომ წარმართი ქართველებისთვის ცნობილი იყო ზოროასტრიზმის მიმდევართა წმინდა წიგნები, რისი პირდაპირი მინიშნებაც წმინდა წინოს ცხოვრებაში, კერძოდ კი აბიათარ მღვდელის მიერ თქმულ ამბავშია დაცული, სადაც ნებროთის, ანუ სპარსთა წიგნი იხსენიება, რომელიც მეფე მირიანს ჰქონია [61; 105].

არქეოლოგიური წყაროები

ქართული წარმართული პანთეონის შესასწავლად მნიშვნელოვან წყაროს არქეოლოგიური ძეგლები წარმოადგენენ. ს. მაკალათიამ, რომელიც საქართველოში მითრას კულტის არსებობას ვარაუდობდა, ამ ირანული ღვთაების საქართველოში ფუნქციონირების ერთ-ერთ არგუმენტად პირველმა მოიხმო არქეოლოგიური მასალა, კერძოდ — მითრას გამოსახულებიანი ორი ექსპონატი [38; 189]. მნიშვნელოვანია ი. გაგოშიძის მიერ დედოფლისმინდვრის გათხრების დროს სოფელ არადეთთან ნაპოვნი ოქროს საკიდი ფირფიტა ნაყოფიერების ქალღმერთის გამოსახულებით, რომელსაც თავზე ნამგალა მთვარე ადგას. დიადემით, ყელსაბამითა და საყურეებით შემკული ქალღმერთის გამოსახულება ირანული ქალღვთაება არდვისურა ანაჰიტის გამოსახულებას იმეორებს [13; 175]. მოცემული ექსპონატის საქართველოს ტერიტორიაზე არსებობის ფაქტი უნდა მინიშნებდეს იმაზე, რომ იბერიის მცხოვრებლებისთვის ცნობილი იყო ამ სპარსული ქალღვთაების „იკონოგრაფია“.

აქემენიდური ირანისა და საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხებს შორის კულტურულ-პოლიტიკურ ურთიერთობებზე მიუთითებს ვანში, ალგეთისა და ყანჩაეთის სამარხებში აღმოჩენილი ზურგმედრეკილი სამაჯურები. როგორც ილ. გაგოშიძე აღნიშნავს: „ჩვენში ზურგმედრეკილი სამაჯურები უნდა გავრცელებულიყო აქემენიანთა ირანიდან, სადაც ამგვარი სამაჯურები ჩვეულებრივია უკვე ძვ. წ. VI საუკუნის ბოლოდან. მაგალითად, ზურგმედრეკილი სამაჯური აღმოჩნდა სუზი-

ანაში, სპარსულ-აქემენიდური ნამოსახლარის პირველ ფენაში, რომელიც ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებით თარიღდება, ამაზევე მეტყველებს პერსეპოლისის რელიეფზე, კერძოდ, დარიოს I (520-486) სასახლის რელიეფებზე გამოსახული ზურგმედრეკილი სამაჯურები... კავკასია ამგვარი სამაჯურების გავრცელების უკიდურესი ჩრდილოეთი საზღვარია" [11; 22].

უახლესი სამეცნიერო გამოკვლევებიდან საქართველოს ტერიტორიაზე ზოროასტრული რელიგიის ღვთაებების არსებობასთან დაკავშირებით ორ ნაშრომს გამოვყოფდით: პირველი ნ. ყიფიანს ეკუთვნის. მან ერთ-ერთ თავის სტატიაში საქართველოს ტერიტორიაზე ნაპოვნი ქანდაკება მიმოიხილა, რომელიც ხარზე გადამჯდარი ადამიანის გამოსახულებას წარმოადგენს და რომელშიც მკვლევარი მითრა-ატისს ხედავს, ექსპონატი მის მიერ ძვ. წ. I საუკუნითაა დათარიღებული [85]; მეორე ნაშრომი მ. ქუთათელაძეს ეკუთვნის, რომელმაც ფუნდამენტური კვლევა მიუძღვნა „მითრას კულტს საქართველოში“. მკვლევარი მიმოიხილავს მითრას კულტის შესწავლის საკითხს ქართულ ისტორიოგრაფიაში, მითრას კულტის გაჩენისა და განვითარების ეტაპებს მსოფლიოში. მიზრ-იაშტებზე და მითრას რელიეფურ, ბაკელიეფურ გამოსახულებებზე დაყრდნობით მეცნიერი განიხილავს ღვთაების სიმბოლიკასა და იკონოგრაფიას. ცალკე თავი აქვს დათმობილი მითრას კულტის არსებობის ფაქტებს საქართველოში და თავმოყრილი და განხილულია საქართველოში მითრას კულტთან დაკავშირებული მდიდარი მასალა — გამოსახულებები თუ სხვა არქეოლოგიური მონაცემები. მკვლევარი წმინდა ნინოს ცხოვრებაში მოყვანილი ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებთან დაკავშირებულ ციტატასა („ღმერთნი დიდნი ნაყოფთა მომცემელნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი და ქვეყნის ნაშობთა გამომზრდელნი“) და მითრას ღვთაებრივ ფუნქციებს შორის ავლებს პარალელს. მეცნიერი ეთანხმება კ. კეკელიძისა და ს. მაკალათიას მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ არმაზის კერპის აღწერილობაში სპარსული მითრას სახე იცნობა და ასკვნის, რომ „ქართულ საისტორიო მწერლობაში შემორჩენილი არმაზის კერპის აღწერილობა, რომელიც ზედმინევით ემთხვევა მითრასას, გვაფიქრებინებს, რომ საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებისთანავე, მითრას კულტის უდიდესი პოპულარობის გამო, ქრისტიანული ეკლესია ამ რწმენის კვალის ნაშლას ცდილობდა. ამას რომ ყოველთვის წარმატებით ვერ ახერხებდა, ნათლად ადასტურებს ქართულ წერილობით წყაროებში შემორ-

ჩენილი ღვთაება მითრას აღწერილობა, რომელსაც ქართული საისტორიო ტრადიცია არმაზის კერპს მიაწერს“ [67].

ზოროასტრიზმის პანთეონის ღვთაებების გამოსახულებების საქართველოში აღმოჩენის პარალელურად, საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არაერთი საკულტო ნაგებობა არსებობს — ზოროასტრული თუ ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრები. დედოფლის მინდვრის გათხრების დროს, ი. გაგოშიძის ხელმძღვანელობით, აღმოაჩინეს სატაძრო კომპლექსი, რომელთა შორის, სავარაუდოდ, არის როგორც ცეცხლთაყვანისმცემლური, ასევე არდვისურა ანაპიტის ტაძრები, რომელიც მეცნიერის მიერ ძვ. წ. II-საუკუნეებით იქნა დათარიღებული [12]. ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების რიგს მიეკუთვნება კასპის რაიონში სოფ. კავთისხევის ჩრდილოეთით მდებარე ციხიაგორაც, რომელსაც გ. ცქიტიშვილი, შემდეგ კი ნ. მათიაშვილი ძვ. წ. IV საუკუნის დასასრულით — III საუკუნის შუა ხანებით დათარიღებდნენ [37; 84]. ზ. მახარაძისა და გ. ნარიმანიშვილის მოსაზრებით ის ძვ. წ. III ს. დასაწყისის — ძვ. წ. II საუკუნის შუახანებისაა [43; 7]. აღნიშნული ტაძრის მიმდებარე ტერიტორიის გათხრების დროს აღმოაჩინეს აქემენიდური ირანის ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი თხის გამოსახულებიანი კაპიტელი, ასევე სხვადასხვა დანიშნულების საკულტო ნივთები [52; 170-171].

გ. ჩუბინიშვილი ნეკრესის სამლოცველო კომპლექსში შემავალ ერთ-ერთ დარბაზული ტიპის ტაძარში, რომელიც ახ. წ. IV საუკუნითაა დათარიღებული, წარმართულ (საკულტო) ნაგებობას ვარაუდობდა [164; 38], რომელიც ლ. ჭილაშვილმა მითრეუმად მიიჩნია [96; 44-59]. ლ. ჭილაშვილისავე ხელმძღვანელობით 1997 წ. დასრულდა ნეკრესის ნაზვერევი გორის ქვეშ, გაშლილი ველის ცენტრში მდებარე მასიური არქიტექტურული ნაგებობის გათხრები, რომელიც თავისი გეგმარებით ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების ფორმას იმეორებს. მეცნიერმა ეს ძეგლი ახ. წ. I-III საუკუნეებით დაათარილა [96; 60-81].

გ. ყიფიანი ნაშრომში „კოლხეთის და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები“, ცეცხლთაყვანისმცემლურ ტაძრებს მიმოიხილავს, რომელთა შორისაა სამადლო, ციხიაგორა, დედოფლის მინდვრის ტაძრის კომპლექსი. გ. ყიფიანს ცეცხლის სამლოცველოდ მიაჩნია უფლისციხის ნაქალაქარის ცენტრალურ ტერასაზე, კლდეში გამოკვეთილ სივრცეში არსებული სამლოცველო, სადაც მოგვიანებით ქრისტიანული ეკლესია

აშენდა [84] (ი. გაგოშიძემ მისი თავდაპირველი სტრუქტურა მითრეუმად განსაზღვრა) [112; 1-12]. გ. ყიფიანი აქემენიდური ირანის რელიგიისთვის დამახასიათებელი ტაძრების არქიტექტურულ გამოსახულებებს ძველი ქართული ოქრომჭედლობის ნიმუშებშიც ხედავს, მაგალითისთვის: ახალგორის განძის სასაფეთქლე საკიდები (ძვ. წ. IV ს.), გონიოს განძის ოქროს ბალთა (ახ. წ. II) და ხაიშის ოქროს საკიდი (ახ. წ. III ს.) [84; 72-83].

წინამდებარე ნაშრომის III თავში, რომელიც ყარაშამბის ვერცხლის თასზე ასახულ რიტუალურ სიუჟეტს ეხება, უხვადაა გამოყენებული პარალელური არქეოლოგიური მასალები, როგორც ახლო აღმოსავლეთის კულტურების, ისე საქართველოსა და მეზობელი ხალხების.

ეპიგრაფიკული ძეგლები

წინამდებარე ნაშრომის III თავში, რომელიც მთლიანად ყარაშამბში აღმოჩენილ ვერცხლის თასზე გამოსახულ რიტუალურ სიუჟეტს ეხება და რომელიც ჩვენ ხეთურ-ხურიტულ რელიგიურ წარმოდგენებს დავუკავშირეთ, არქეოლოგიური პარალელური მასალების გარდა მოხმობილ იქნა ჩვენამდე მოღწეული ცნობები ხათის ჩრდილოეთ და ჩრდილო-აღმოსავლეთით არსებული ტაძრების და სხვადასხვა ღვთაებების აღწერილობის შესახებ. ჩვენ გამოვიყენეთ აგრეთვე ღვთაება იშთარის აღწერილობა, რომლის თარგმანებიც ქართულ ენაზე გრ. გიორგაძისა და ირ. ტატიშვილის ნაშრომებში შეგიძლიათ იხილოთ [16], [57].

ზოროასტრული რელიგიის კვლევაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ბესიტუნის კლდეზე შესრულებული მეფე დარიოს I-ის (521-486) წარწერა, იმავე დარიოს I წარწერა სუეცის არხიდან (წარწერა მარმარილოს ფილაზე სუზასთან), ქსერქსეს ანტიდევური (486-465) და არტაქსერქსე II (405-361) წარწერა სუზის სასახლის აშენების შესახებ. ჩვენ ვისარგებლეთ მოცემული ტექსტების რუსული თარგმანებით, კრებულით Литература древнего востока (Авторы составители: Алиханова Ю. М. Никитина В. Б. Померанцева Л. Е.), თუმცა აქვე შევნიშნავთ, რომ მოცემულ კრებულში ბესიტუნის კლდეზე შესრულებული დარიოს I წარწერა არასრულადაა თარგმნილი, სრული თარგმანი ამ წარწერის მ.ა. დანდამაევს ეკუთვნის [116; 262-271].

საკითხის შესწავლის ისტორიოგრაფია

ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებულ ქართველთა წარმართული პანთეონის შესწავლას ქართულ ისტორიოგრაფიაში მდიდარი ტრადიცია გააჩნია. პირველი, ვინც წინაქრისტიანული იბერიის წარმართულ პანთეონში შემავალი ღვთაებების რაობის და სადაურობის გარკვევას შეეცადა XVIII ს. ბოლო — XIX ს. I ნახევრის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე თეიმურაზ ბაგრატიონი იყო, რომელსაც თუმცა ცალკე კვლევა არ ჩაუტარებია მოცემულ საკითხზე, მაგრამ თავისი მოსაზრება გამოთქვა და ქართველთა წარმართული ღვთაებები ბერძნულ-რომაული მითოლოგიის ღმერთებს შეადარა: „ორმუზ, ანუ არმაზ-იუპიტერ, ზადენ ანუ ზადენ-აპოლონ, გაიმ-მერკური, გაცი-სილოვან ტყის ღ'ი“ [157; 663].

ქართველთა წარმართული პანთეონის შესწავლის საკითხში დიდი წვლილი მიუძღვით უცხოელ მეცნიერებსაც. თეიმურაზ ბაგრატიონის შემდგომი პერიოდის მეცნიერები ცდილობდნენ ახსნა მოეძებნათ იბერიის სამეფოს წინაქრისტიანული ღვთაებებისათვის. ამ კუთხით პირველი გამოკვლევა მ. ბროსეს ეკუთვნის [169; 102. შენ. 2]. ქართველთა წარმართული პანთეონის საკითხს კ. პატკანოვიც შეეხო [148; 212-244, 270]. რუსი მკვლევარი მ. კოვალევსკი ეხება მაზდეანური სარწმუნოების გამოვლენის საკითხს კავკასიის მთიელთა ყოფაში. იბერიის სამეფოს წარმართული პანთეონის სათავეში მდგომ არმაზის პარალელს კი ირანულ ორმუზდში ხედავს [126; 85-118]. მსგავსი მოსაზრება გამოთქვა ალ. ხახანიშვილმაც, რომლის ნაშრომში შემავალი ერთ-ერთი თავი მართალია ქართული ეპოსის გმირის ამირანის საკითხს ეხება, მაგრამ იქვე არმაზთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ქართული არმაზი სპარსული ორმუზდის განსახიერება უნდა ყოფილიყო [163; 85-118].

1901 წ. გამოდის ნ. მარის მონოგრაფიული ნაშრომი ქართველთა წარმართული ღვთაებების შესახებ, სადაც მეცნიერი მიმოიხილავს ქართულ წერილობით წყაროებში — „მეფეთა ცხოვრებაში“ და „მოქცევაი ქართლისაიში“ მოხსენიებულ წინაქრისტიანულ წარმართულ პანთეონში შემავალ ღვთაებებს და რიგ მათგანს აქემენიდურ სამყაროსთან აკავშირებს. [140; 3-21].

1918 წ. გამოსულ სტატიამი „ქალაქი არმაზი — ქალაქი მცხეთა“ ს. კაკაბაძე არმაზის კერპის საკითხსაც შეეხო. [27; 1-10].

1924 წ. კიდევ ერთი მონოგრაფიული ნაშრომი გამოდის, რომლის ავტორი, მ. წერეთელი ზემოთ ნახსენები მეცნიერებისგან განსხვავებით ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების ირანულ სამყაროსთან კავშირს უარყოფდა და ხეთურ პანთეონთან ავლებდა პარალელს. მ. წერეთლის მიერ შემოთავაზებული ეს მოსაზრებები შემდეგ მრავალმა მეცნიერმა გაიზიარა [94].

გერმანელი მეცნიერის ო. ფონ ვეზენდოკის წიგნში „Ueber Georgisches Heidentum“ უმთავრესი ყურადღება წარმართობის ნიჟადაგზე საქართველოში მაზდეანობის სახეცვლილი, ქართული სახეობის გამორკვევას აქვს დათმობილი. [175; 92-102].

ს. მაკალათია, რომელიც ღვთაება მითრას კულტს იკვლევდა საქართველოში, თავის ნაშრომებში ქართველთა წარმართული პანთეონის ორ ღვთაებას არმაზს და ზადენს შეეხო. აღნიშნული საკითხები მიმოხილულია მეცნიერის ნაშრომში „ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში“ და 1938 წ. გამოსულ მეორე ნაშრომში „ჯეგე მისარონის კულტი საქართველოში“. [38], [39].

1936 წ. გამოქვეყნდა კ. კეკელიძის ორი სტატია ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ორი ღვთაების ითრუჯანისა და არმაზის შესახებ. მან პირველმა დაუკავშირა ითრუჯანი ირანულ ცეცხლის ღვთაება ატრს [29; 268-270], ხოლო კერპ არმაზის პროტოტიპად კი სპარსული ღვთაება მითრა მიიჩნია. ამ დასკვნამდე იგი არმაზისა და მითრას ღვთაებრივი ატირებუტების მსგავსებამ მიიყვანა [30].

მელიქსეთ ბეგი ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელიც შეეცადა ქართული არმაზის სახელი, სომხური წერილობითი წყაროების საფუძველზე, სომხურ არამაზდთან დაეკავშირებინა, რომელიც, თავის მხრივ, ირანული აპურამაზდას პროტოტიპია. მელიქსეთ ბეგის სტატია „Армази“ ერთგვარი პასუხი იყო ივ. ჯავახიშვილისა და მ. წერეთლისადმი, რომლებმაც არმაზის ირანული წარმომავლობა ეჭვქვეშ დააყენეს. [142; 38-45].

ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ორი ქალღვთაების აინინას და დანიინას საკითხს შეეხო გრ. კაპანციანი და ეს კერპები ხეთური სამყაროს ღვთაებებს ინანას და ნინადას დაუკავშირა [125; 54-57].

შ. ამირანაშვილი სტატიაში „ქართული რელიგიური ქანდაკების უძველესი ნიმუში“ მხოლოდ ღვთაება არმაზის საკითხს ეხება. მეცნიერს მიუღებლად მიაჩნდა არმაზის აჭურამაზდასთან გაიგივება. იგი არმაზის კერპის საკითხს ქართული რელიგიური ქანდაკების ერთ-ერთ უძველეს ნიმუშთან აღბუღლახის სტელასთან (ძვ.წ. XII – X საუკუნეები) მიმართებაში განიხილავდა, სადაც სქემატურად წარმოდგენილ მამაკაცის ფიგურას რქის ფორმის ქიმიანი თავსაბურთა და სატევრიტ, იაზილიქაის (მცირე აზია) კლდეში გამოკვეთილი მთვარის ღვთაების რელიეფს ადარებდა. მკვლევარი ასკენის, რომ „აღბუღლახის ფიგურა გამოსახავს „მთვარის ღვთაებას, რომელსაც ძველად „არმაზი“ ეწოდებოდა“, ხოლო მთვარის ღვთაებასთან არმაზის გაიგივების არგუმენტად ავესტაში დაცული აღწერილობა მოაქვს, სადაც არმაზი წარმოგვიდგება როგორც „მებრძოლი მხედარი“ ღვთაება და რომელსაც, მისი აზრით, ესადაგება აღბუღლახისა და იაზილიქაის, მთვარის ღვთაებათა იკონოგრაფია [2].

არმაზის საკითხს შეეხო ა. ბოლტუნოვაც, რომელმაც ქართული არმაზი ხეტურ ღვთაება არმა — არმასიდან წარმომდგარად მიიჩნია [108; 228-240].

ს. ჯანაშია მოკლედ მიმოიხილავს ქალღვთაება აინინას, ასევე გაცისა და გას საკითხებს. [77] [78].

სრულიად განსხვავებულია დ. შენგელიას მოსაზრება ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების არმაზისა და ზადენის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ მისი სტატია უშუალოდ „არმაზს“ ეხება, პარალელურად კერპ ზადენის საკითხსაც მიმოიხილავს. [93; 162-167].

გ. მელიქიშვილი ნაწილობრივ იზიარებდა მ. წერეთლის მიერ შემოთავაზებულ კონცეფციას ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების კავშირის შესახებ ხეტურ-მცირეაზიურ სამყაროსთან. ს. ჯანაშიას მსგავსად, „მეფეთა ცხოვრებაზე“ დაყრდნობით, მეცნიერმა გაცი და გაიმი არმაზ-ზადენისაგან განსხვავებით, არა გარედან შემოტანილ, არამედ ადგილობრივ ღვთაებებად მიიჩნია, რომლებსაც ლეონტი მროველი „ძველი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი“-ს უწოდებს [141; 317], რაც შეეხება ქართული წარმართული პანთეონის მთავარ ღვთაება არმაზს, მეცნიერმა ის მთვარის ღვთაება არმასს დაუკავშირა, ხოლო ზადენთან დაკავშირებით კი მ. წერეთლის მოსაზრება გაიზიარა და მც. აზიურ (ლუვიურ) ღვთაება სანდონთან (სანტამთან) გაავლო პარალელი [141; 112, 229].

მ. ანდრონიკაშვილი, რომელიც ირანულ-ქართულ ენობრივ პარალელებს იკვლევდა, მხოლოდ ღვთაება არმაზის ეტიმოლოგიის ახსნით შემოიფარგლა.[4; 499].

ა. აფაქიძე სტატიაში „ანტიკური ხანის ქართული წარმართული პანთეონი“ ფართოდ მიმოიხილავდა არა მარტო წერილობით საისტორიო წყაროებში მოხსენიებულ ქართველთა წინაქრისტიანული წარმართული პანთეონის ღვთაებებს, არამედ ქართველი ტომების უძველეს რწმენა-წარმოდგენებსაც. მეცნიერი ანტიკური ხანის საქართველოში (ქართლში) ლეონტი მროველზე და „მოქცევაი ქართლისა“-ზე დაყრდნობით ადგილობრივი პანთეონის სათავეში არა მარტო უცხო წარმოშობის ღმერთებს, არამედ „ქართველ მამათა“ სჯულის ანთროპომორფულ ღვთაებებსაც ვარაუდობს [53]. მკვლევარი ემხრობა ა.ი. ბოლტუნოვას მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას მთვარე-ღმერთის სახელის არმაზის ხეთურ-მცირეაზიულ სამყაროსთან კავშირის შესახებ და არმაზის სახელი იქაური მთვარის ღმერთ არმას სახელიდან გამოჰყავს [53; 667].

ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხს შეეხო ი. სურგულაძეც, რომლის სტატია ამ თემაზე თუმცა 2001 წელს დაიბეჭდა, მაგრამ მოხსენების სახით ბევრად უფრო ადრე — 1980 წელს იქნა წაკითხული. ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებიდან მეცნიერი არმაზის საკითხს ეხება. მკვლევარს არმაზის საკითხის გასარკვევად ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად არქეოლოგიური მასალაც აქვს მოშველიებული.

ი. სურგულაძე არ ეთანხმება გ. ლორთქიფანიძის მოსაზრებას, რომ არმაზს ქართლში „მთვარის ღვთაების“ სახით არავითარი ტრადიცია არ დახვდა, უარყოფს არმაზის აჰურამაზდასთან კავშირსაც და წერს, რომ „ქართული, ეთნიკური ერთობლიობა ფორმირების პროცესში იყო, ბუნებრივია, რელიგიაც ტომობრივად უნდა ყოფილიყო დიფერენცირებული (ისე, როგორც ეთნოგრაფიულ მთაში), დომინანტი იდეოლოგიური საფუძველი არ არსებობდა და სწორედ ამან აიძულა ფარნავაზი... სუსტად შეკავშირებული ორგანიზაციის შესაკრავად შემოეღო ახალი სახელმწიფო რელიგია, თანაბრად უცხო და ქართველურ ტომთათვის და ამით მოესპო შესაძლო შიდა იდეოლოგიური შუღლის საფუძველი. ამასთანავე, ახალი რელიგია, თუკი იგი რომელიმე ძლიერი პოლიტიკური ორგანიზაციისაგან იქნებოდა ნასესხები, გარკვეული პოლიტიკური მორჩილების აღიარება იქნებოდა. ამიტომ უარყოფილი იქნა აჰურამაზდა და გამოიძეებნა უკვე გადაშენებული, მცირე აზიელების ძველი ღვთა-

ება არმაზი, რომლის უკან არავითარი პოლიტიკური ძალა არ იდგა". როგორც მეცნიერი აღნიშნავს: „არმა-მთვარისაგან მცხეთაში აღარაფერი დარჩა გარდა სახელისა. უცხო ღვთაება, ეტყობა, მცხეთელთათვის ჩვეული ატრიბუტებით აღჭურვეს, რაც ასევე გასაგები უნდა ყოფილიყო დანარჩენ ქართველთათვისაც“ [56; 38-42].

1985 წ. გამოქვეყნდა გ. გიორგაძის თარგმანი ძვ. წ. XIV-XIII ს.ს. დათარიღებული ხეთური წერილობითი წყაროებისა, რომლებიც საგულისხმოდ ცნობებს შეიცავენ ხეთურ კერპთა შესახებ. „აღწერილობაში“ დაცულ კერპთა იკონოგრაფიულ და სხვა მონაცემთა გაანალიზებისას მკვლევარმა მოიხსენია ბოლაზქოი, ე.წ. „მეფის ჭიშკართან“ არსებული ამინდის (ტაროსის) ღვთაება თეშუბის რელიეფური გამოსახულება, რომელსაც არმაზის პროტოტიპად თვლიდა. „მოქცევაი ქართლისაიში“ კი არმაზის, გაცისა და გაიმის ერთად მოხსენიებას ხეთურ-ხურიტული სამყაროსათვის დამახასიათებელ „ღვთაება ტრიადების“ ანალოგიად მიიჩნევს და ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირებს. [15; 145-157]. [16; 145-150]. (2004 წ. გამოქვეყნებულ სტატიაში „კიდევ ერთხელ არმაზის კერპის დეფინიციისათვის“ გრ. გიორგაძე აღნიშნავდა, რომ „ფუნქციონალურად არმაზი უნდა განასახიერებდეს მეომარ ღვთაებას, ამინდის ღვთაების ზოგიერთი ნიშნის გათვალისწინებით (ამ მხრივ ის მხოლოდ ნააგავს თეშუბს, თუმცა მათი გაიგივება არ შეიძლება), არმაზი, გაცი და გა ადგილობრივი ღვთაებებია. არმაზი არის „ღმერთი ღმერთთა“, ნარმართ ქართველთა მთავარი ღვთაება, პანთეონის მეთაური. აქვე უნდა გავიხსენოთ ისიც, რომ გაცი და გა იყვნენ „ღმერთები მამათა თქვენთა არიან ქართლით“) [17; 9].

ე. კოჭლამაზაშვილი პირველი იყო, ვინც არმაზთან დაპირისპირებული ქალღველთა ღვთაება ითრუჯანის ეტიმოლოგიისა და რაობის შესწავლით შეეცადა არმაზის წარმომავლობისა და ღვთაებრივი ფუნქციების გარკვევას. [34]

შ. ქურციკიძეს სადისერტაციო ნაშრომში „ზოროასტრიზმის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში და კულტურაში“ იბერიის სამეფოს წინაქრისტიანული წარმართული პანთეონის ღვთაებები ცალკე კვლევის საგნად არ გაუხდია. შ. ქურციკიძის დისერტაცია კომპლექსური ნაშრომია ზოროასტრიზმის გადმონაშთების ძიებისა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფასა და კულტურაში. მეცნიერის გამოკვლევაში ცალკე თავები აქვს დათმობილი როგორც ზოროასტრულ რელიგიურ სისტემაში დაკრძალ-

ვის ტრადიციას, ასევე მის საქართველოში გავრცელებასა და პირობებს. ცალკე თავები აქვს დათმობილი აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სინმინდე-უნმინდურობასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელთა დიდ ნაწილს მკვლევარი ზოროასტრულ გადმონაშთად მიიჩნევს. საინტერესოა, შ. ქურციკიძის აზრი, რატომ შემორჩა მთიელთა ტრადიციებში დღევანდლამდე ეს არაქართული, წარმართული გადმონაშთები: „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობამ მაზდეანობა უშუალოდ ქართლის სამეფო კარის ზეგავლენით შეითვისა, რომლისთვისაც მაზდეანური კულტი ქვეყნის პოლიტიკური ცენტრის ოფიციალურ აღმსარებლობას წარმოადგენდა ქრისტიანობამდელ ხანაში... მთის საზოგადოებაში ზოროასტრიზმის ელემენტების დიდი ხნის მანძილზე შემონახვა ბუნებრივია; ეს სოციალური სტრუქტურების „სტაბილურობამ“ და მთიელი საზოგადოების სოციალურად ნაკლებ დიფერენციულობამაც განაპირობა“ [68; 317]. შ. ქურციკიძე მთლიანობაში იზიარებს ნ. მარის მოსაზრებას — არმაზის აპურამაზდასგან, ზადენის — იაზატიდან, აინინას — ანაპიტისაგან გამოყვანის შესახებ [68; 180]. მეცნიერი ერთმანეთისაგან მიჯნავს ირანულ და „ქართულ მაზდეანობას“: „კერპ-ქანდაკებათა დადგმა ღვთაებებისათვის ის თვისებაა, რაც „ქართულ მაზდეანობას“ ირანულისაგან განასხვავებს, ხოლო დანარჩენი ღვთაებებისადმი თაყვანისცემა, მსხვერპლშენიერვის ადგილი და წესი მთლიანად ეთანხმება ირანულ ჩვეულებას [68; 178].

გ. ლორთქიფანიძისა და ნ. ჩიქოვანის სამეცნიერო ნაშრომში „ქართული კულტურის ისტორია“, ცალკე თავი აქვს დათმობილი წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებს საქართველოში. მეცნიერთა მოსაზრებით, ქართველთა წინაქრისტიანულ რელიგიურ წარმოდგენებში არსებობენ როგორც ადგილობრივი, ასევე ბერძნული და მცირე აზიური ღვთაებები. სტატიის საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია იბერიის წარმართული პანთეონის ღვთაებებს, განსაკუთრებით კი არმაზის საკითხს. ზემოთ ხსენებული მეცნიერები უარყოფენ არმაზის აპურამაზდასგან წარმომავლობას, [35; 78]. და იზიარებენ არმაზის სახელის მც. აზიური მთვარის ღმერთის არმას სახელიდან გამოყვანას, ხოლო მისი სახელის ჩვენში გაჩენას „მცირე აზიიდან მუშქების (მესხები) ჩრდილო აღმოსავლეთით გადმონაცვლებას და სამხრეთ დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ თემში დასახლებას უკავშირებენ.“ გ. ლორთქიფანიძისა და ნ. ჩიქოვანის ვარაუდით, ახალ კერპს ქართველურ ტომებში დახ-

ვდა პირობები ქართველთა მამა-ღმერთის, მთვარის ღმერთის სახით და არმა — არმას-არმაზი შეერქვა. აქედან გამომდინარე ასკენიან, რომ „ამიტომაც არმაზის აღიარება ქართული წარმართული პანთეონის მეთაურად არსებით ცვლილებებს არ წარმოადგენდა“-ო [35; 79-80]. მც. აზიიდან მუშქების შემოსვლას უკავშირებენ ასევე ჩვენში კერპ ზადენის სახელის გაჩენასაც, ხოლო აინინა და დანიინა კი წინააზიურ სახელებად მიაჩნიათ [35; 79], რაც შეეხება ქალღმერთა ღვთაება ითრუჯანის რაობისა და სადაურობის საკითხს, ამ მხრივ ისინი კ. კეკელიძის მოსაზრებას იზიარებენ ითრუჯან-ატროშანის, ფალაური ათროშანიდან გამოყვანის შესახებ [35; 75-89].

გ. ქავთარიას მონოგრაფიულ ნაშრომში მეფე ფარნავაზზე, ძველ ქართულ წყაროებსა და ანტიკური მწერლობის მონაცემებზე დაყრდნობით განხილულია ფარნავაზის მოღვაწეობა ეპოქის პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული ყოფის ფონზე. ერთ-ერთ თავში კი მეცნიერი ფარნავაზის გატარებულ რელიგიურ რეფორმასაც ეხება. მეცნიერის ცალკე შესწავლის საგანი ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებები — არმაზი, გაცი და გა არ გამხდარა, ამ მხრივ გრ. ქავთარია იზიარებს გრ. გიორგაძის მოსაზრებას [59; 102].

თავის ერთ-ერთ ნაშრომში კერპ არმაზის საკითხს ო. ლორთქიფანიძეც შეეხო და მიიჩნია, რომ „უმალღესი ღვთაება არმაზი თვით სახელმწიფოს უზენაეს მბრძანებელს განასახიერებს. ელინისტური აღმოსავლეთის მონარქ-დესპოტთა მსგავსად, ქართლის პირველმა მეფემ თავი ღმერთად გამოაცხადა, მაგრამ ელინისტური მეფეებიდან იგი რომელიმე ბერძნულ ღმერთს კი არ განასახიერებდა, არამედ თვით ქართველთა უძველეს და უზენაეს ღვთაებას, ეს იყო უდიდესი მნიშვნელობის პოლიტიკური აქტი: მეფის კულტის დაწესება ქართლის მეფის ხელისუფლების უზენაესობის შესახებ ქვეშევრდომთა შორის რწმენის განმტკიცებას ისახავდა მიზნად“ [36; 251, შენ. 291-292].

ბოლო წლებში ფუნდამენტური გამოკვლევა არმაზის საკითხზე მ. გველესიანს ეკუთვნის. მეცნიერს თავის სადისერტაციო ნაშრომში განხილული აქვს არმაზის, როგორც გაღმერთებული მეფის კულტთან დაკავშირებული პრობლემური საკითხები, ასევე ის წანამძღვრები, რომლებიც მემატეიანის ლაკონურ განაცხადს ფარნავაზის მიერ მისსავე სახელზე კერპის აღმართვის, ანუ თავისივე გაღმერთების შესახებ რეალურ ისტორიულ საფუძველს უძებნის ელინისტურ ეპოქაში. საინტერესოა ასევე

მეცნიერის მიერ არმაზის კერპის გარეგნული იერსახის ვიზუალური აღდგენის მცდელობა; მეცნიერის აზრით, არმაზი გაღმერთებული ფარნავაზის კულტია და კავშირშია არა მთვარის ღვთაება არმასთან, არამედ ირანულ აპურამაზდასთან, ბოლოს კი, დასკვნის სახით, არმაზთან დაკავშირებით დასძენს, რომ „ფარნავაზის მიერ სახელსა ზედა თვისა“ აღმართული კერპი ფარნავაზისავე ქანდაკებად ვიგულვოთ, რომელშიც ფარნავაზის ეპოქაშივე დამკვიდრებული გაღმერთებული მეფის რომელიმე კონკრეტულ ღვთაებასთან დაწყვილების ტრადიციისამებრ, მისი საღმრთო სახელით — არმაზის (აპურამაზდას) გარეგნული იერსახე და თვისებები უნდა ხორცშესხმულიყო [14; 122]. მიუხედავად იმისა, რომ მ. გველესიანის ინტერესის სფეროში ამ შემთხვევაში ქართულ წარმართულ პანთეონში შემავალი სხვა ღვთაებები არ მოქცეულა, მეცნიერი მაინც ეხება ქალდეველთა ღვთაება ითრუჯანს, რომელიც წმინდა ნინოს ცხოვრების მიხედვით არმაზს მტრობდა. საინტერესოა მეცნიერის ცდა ითრუჯანის სპარსული სიტრუის ღვთაება დრუჯიდან გამოყვანის შესახებ [14; 79-80], (რაზეც საუბარი ვრცლად ქვემოთ გვექნება). არმაზის თანამდევი ღვთაებები მ. გველესიანის კვლევის საგანი არ გამხდარა, მეცნიერი მხოლოდ შენიშნავს, რომ გაცისა და გაიმის საკითხი ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკმაოდ ბუნდოვანიაო და სხვა მეცნიერთა მოსაზრებები მოჰყავს გაცისა და გას საკითხთან დაკავშირებით [14; 75].

თავი 1

”ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა”

ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებიდან გველ-ლაზე ბუნდოვანი და გაურკვეველი გაცისა და გაიმის (გას) ეტი-მოლოგია და წარმომავლობაა. ქართული წერილობითი წყაროე-ბი გაცისა და გაიმის (გას) მცხეთაში შემოყვანას და მათ ქარ-თლში დამკვიდრებას აზოს სახელს უკავშირებენ: “ხოლო ესე აზოა წარვიდა არიან ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვა-ნა რვაა სახლი და ათნი სახლნი მამამძუძეთანი და დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად გაცი და გა” [92; 320].¹ როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, გაცი და გა (გაიმი) აზოს მიერ შექმნილი ღვთაებები არ არიან; ისინი მანამ-დეც იყვნენ ქართლის მცხოვრებლებისათვის ცნობილი, აკი “მოქცევაი ქართლისაი” გაცის და გას (გაიმს) “ძველნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი”-ს უწოდებს [61; 106]. წმინდა ნინოს ცხოვრე-ბაში ამ კერპების აღწერილობაცაა დაცული: “და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი: და მარ-ცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაიმ”. [61; 89-90]² გაცსა და გას (გაიმს) “მეფეთა ცხოვრება” პირველად, როგორც შევნიშნეთ, აზოსთან მიმართებაში იხსენებს. ამის შემდეგ მათ უკვე წმინდა ნინოს ცხოვრების ამსახველ წერილო-ბით წყაროში ვხვდებით ღვთაება არმაზის გვერდით, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს კერპები მეფე ფარნავაზისა და შემდგომი ფარნავაზიანების დროსაც უნდა არსებულებულიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში “წმინდა ნინოს ცხოვრების” ავტორისათვის ისინი უცნობი იქნებოდნენ.

¹ იქვე, ცოტა ქვემოთ ვიგებთ: “და ესე იყო პირველი მეფემ მცხეთასა შინა აზოა, ძმ არიან ქართველთა მეფისა”. [92;320] ლეონტი მროველთან აზოს მცხეთაში შემოსვლამდე საუბარია ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ქარ-თველებისათვის მზის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავის თაყვანისცემის დაწესების შესახებ, რომელიც ქართველებმა უარყვეს.

² შატბერდის კრებულში, წმინდა ნინოსთან დაკავშირებულ თხზულებაში ვკითხულობთ: “რომელი იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა თქუენთა არიან ქართლით” [92; 335]

³ თუმცა აქვე იმასაც დავძენთ, რომ ქართლის ცხოვრების სხვადასხვა რე-დაქციებში, როდესაც აზოს მიერ გაცისა და გას (გაიმის) კერპთა თაყვა-ნისცემის შემოღების შესახებაა საუბარი, ორივე კერპი ვერცხლისად იწო-დება. მარიამ დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების ნუსხაში ვკითხუ-ლობთ: “და შექმნა: ორნი კერპნი ვერცხლისანი” [65; 16]; იგივეს ვკითხუ-ლობთ ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების რედაქციაშიც [62; 14]; იხილეთ ასევე [64; 28]. აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ მარიამ დედოფლისე-ულ და ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებებში, აზოსთან დაკავშირე-ბულ თხზულებებში კერპთა სახელები არ იხსენიება.

ქართული წარმართული პანთეონის საკითხებზე მომუშავე მეცნიერთა ნაწილი ერთი აზრისაა გაციისა და გაიმის (გას) წარმომავლობის შესახებ და ისინი ადგილობრივ, ქართულ ღვთაებებად მიაჩნიათ. ივ. ჯავახიშვილი გაცთან და გაიმთან (გასთან) დაკავშირებით შენიშნავდა: "ქართველებს თავიანთი პირვანდელი სამშობლოდან თან ორი უძველესი მამაპაპეული სალოცავი და ღვთაება კერპი მოუტანიათ. ყველა დანარჩენი კერპები მერმინდელი შენაძენი და აღმართული ღვთაებები ყოფილან" [74; 99]. წერილობით წყაროში ნახსენები ციტატა: "გაცი და გა კერპნი მამათა ჩვენთანი არიან ქართლიდან", ს. ჯანაშიას განმარტებული აქვს როგორც ღმერთები, რომლებსაც თავყვანს სცემდნენ ქართველთა წინაპრები არიან ქართლიდან [77; 46]. როდესაც გ. მელიქიშვილი წერდა "მოქცევაი ქართლისაის" ცნობაზე არიან ქართლიდან ქართველების წინაპრების გადმოსახლების შესახებ, მან გამოყო წარმართული პანთეონის ორი ჯგუფი: არიან ქართლიდან მოსულების ღმერთები (გაცი და გა) და ადგილობრივი მცხოვრებლების (არმაზი და ზადენი). [14; 39].¹

მეცნიერთა მეორე ნაწილი კი გაცსა და გას ახლო აღმოსავლურ სამყაროს უკავშირებდა. ნ. მარს გაცი და გა სემიტურ ღვთაებებად მიაჩნდა, "რომლებიც ჩრდილოეთ სემიტებში იყო გავრცელებული და რომელთა სახელებიც ქართველებში მნიშვნობრული გზით გაჩნდა". მეცნიერი აგრეთვე შეეცადა აეხსნა, როგორ მოხდა ქართულ წყაროებში მათი ქართულ კერპებად წარმოჩენა: "წინოს ცხოვრება მათ "კერპთა მამათა ჩვენთან"-ს უწოდებს, თუმცა არ მიუთითებს მათ ისტორიას. სამაგიეროდ, სხვა ისტორიული თხზულება ავსებს ამ ხარვეზს და ჩვენ ვიგებთ, რომ ეს ღმერთები მცხეთაში საქართველოს პირველი მე-

¹ იქვე, შენიშვნაში მეცნიერი აკონკრეტებს, რომ "სინამდვილეში არმაზი და ზადენი იყვნენ ღმერთები მოსული მოსახლეობისა (ხალხისა), გაცი და გა, კი უფრო სარწმუნოა ადგილობრივებისა, [141; 39]. "გაცი და გა უნდა ვაღიაროთ ადგილობრივ ღვთაებებად (და არა არმაზი და ზადენი). მესხი მოსულების პანთეონის შერწყმაზე ადგილობრივი მოსახლეობის პანთეონთან უნდა მიუთითებდეს ის გარემოება, რომ გაცისა და გასთვისაც იქნა განუთვნილი ადგილი ოფიციალურ პანთეონში... მოქცევაი ქართლისაი არმაზის კერპის აღწერის დროს აღნიშნავს, რომ "მის მარჯვნივ იდგა ქანდაკება ოქროსი და სახელი მისი გაცი, მის ხელმარცხნივ იდგა კერპი ვერცხლისა და სახელი მისი გა". მსგავსი შერწყმა პანთეონში შესაძლოა ასახავს მესხური ელემენტის შერწყმას ადგილობრივ მოსახლეობასთან" [141; 317]. იხილეთ ასევე [147; 290]

ფის დროს გაჩნდნენ — ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, აზოს დროს, რომელმაც ორი ვერცხლის კერპი — გაცი და გა შექმნა. "მოქცევაი ქართლისაის" ავტორს, ცხადია, არა-დამაჯერებლად მოუჩვენა ასეთი მონაცემები ღმერთების ქართული წარმომავლობისა და მოახდინა მაკედონელი მეფის მიერ დანიშნული მმართველის ნაციონალიზირება" [140; 23] ნ. მარი შეეცადა აეხსნა მოცემულ ღვთაებათა ეტიმოლოგია. ღვთაება გა მეცნიერმა სემიტ ხალხს დაუკავშირა და პარალელი კერპ ასტარტესთან გაუვლო [140; 21], რომელიც, მისი აზრით, ჩვენში წიგნიერი გზით უნდა შემოსულიყო, რაზეც მისი მეორე ფორმა — გაიმი მიუთითებს. გაცი კი ასურული ღვთაება გატის ფარდ სახედ მიიჩნია, რადგან ის ბერძნულშიც ამ ფორმით ყოფილა შენარჩუნებული [140; 2].¹

მ. წერეთელი, ნ. მარის მსგავსად, მცირე აზიას უკავშირებდა გაცისა და გაიმის წარმომავლობას, თუმცა, ნ. მარისაგან განსხვავებით, ქართული გაცი ყათედ მიიჩნია (ეს უკანასკნელი "სირიელთა ღმერთი იყო მამრობითი სქესისა, იგივე მცირე აზიის ღმერთი ატისი") [94; 98]. გაიმი კი, მეცნიერის აზრით, "ხეთელთა ღმერთი იყო, სემიტურ პანთეონში გადასული" [94; 99-100].

გაცისა და გას წარმომავლობას ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირებდა გრ. გიორგაძეც. ქართული გაციის პარალელად მან ხეთური ხაცი, ტაროსის ღვთაება მიიჩნია. ხაცი, ისევე როგორც გაცი, ავტორის მითითებით, ხეთურ ლექსიკასა და ტოპონიმიკაშიც დასტურდება [15; 147-157], [16; 150]. ასევე ხეთურ-ხურიტულ სამყაროს დაუკავშირა არმაზის მარცხნივ მდგომი კერპი გა (გაიმი) [16; 150]. გრ. გიორგაძეს ასეთი ვარაუდის საფუძველს ისიც აძლევდა, რომ მან ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებულ არმაზის აღწერილობას მცირე აზიურ (ხეთურ-ხურიტულ) ომისა და ტაროსის (თეშუბის) ღვთაებებთან მოუძებნა პარალელი. ხეთურ ტრიადაში ტაროსის მცველ ღვთაებად ხაცი იხსენიება [16; 145], მსგავსად არმაზის გვერდით მოხსენიებული გაციისა.²

¹ მისი ეს მოსაზრება შემდგომში ივ. ჯავახიშვილმაც გაიზიარა. [75; 140-141]

² გ. გიორგაძე თავის ამ მოსაზრებას იმით ასაბუთებდა, რომ ექვთიმე მთაწმინდელის "მცირე სჯულის კანონში" ქართველთა წარმართ ღვთაებათა შორის მხოლოდ ბოჩი, გაცი, ბადაგონ და არმაზ არიან მოხსენიებული. ჩვენი მხრიდან შევნიშნავდით, რომ მარიამ დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებაში, სანინაალმდეგოდ ექვთიმე მთაწმინდელის ცნობისა, არმაზის

ჩვენი ვარაუდით, გაცი და გაიმი (გა) ქართველთა წინაპრების მიერ მოტანილი ლეთაებებია, რომლებმაც ადგილობრივ წარმართულ პანთეონში სხვა ლეთაებებთან ერთად მყარად დამკვიდრეს ადგილი. ამ შემთხვევაში ჩვენ გ. მელიქიშვილის მოსაზრებას ვემხრობით, რომელმაც გაცი და გა ადგილობრივ ლეთაებებად მიიჩნია [141; 317]. შესაბამისად, ვერ დავეთანხმებით ნ. მარსა და მ. წერეთელს, რომლებიც გაცის სახელის გამოყვანას ასტარტედან და ყათედან ცდილობდნენ, ეტიმოლოგიურად ეს, ცოტა არ იყოს, საკამათოდ გვეჩვენება. სინამდვილესთან უფრო ახლოსაა გრ. გიორგაძის ვერსია გაცის სახელის გამოყვანისა ხეთურ-ხურიტული ხაციდან, თუმცა ძნელი წარმოსადგენია (თუ ამ შემთხვევაში გრ. გიორგაძის მოსაზრებას არმაზ-ტაროსის კერპების აღწერილობის სტრუქტურის იგივეობის შესახებ გავიზიარებთ) ხეთურ ტრიადაში მთავარი ლეთაებისადმი დაქვემდებარებული ლეთაება ხაცი-გაცი ქართველებში უფრო ადრე გაჩენილიყო, ვიდრე არმაზი. არა გვგონია, ამ შემთხვევაში ქართულ წერილობით წყაროებში რაიმე შეცდომასთან გვეკონდეს საქმე, რადგანაც მათთვის თანაბრად ცნობილია როგორც გაცი და გა, ისე არმაზი. ლეონტი მროველი "მეფეთა ცხოვრებაში" არმაზის სახელს სპარსულ სამყაროს უკავშირებს [61; 25], მაშინ როდესაც წმინდა ნინოს ცხოვრებაში გაცი და გაიმი (გა) "ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთან" ად იწოდებიან. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ფარნავაზი ქართლის სამეფოს სათავეში აზოს დამარცხების შემდეგ მოდიცა, ამ უკანასკნელს კი ლეონტი მროველი "მუქ ფერებში" გვიხატავს.¹ ფარნავაზი ქართლის სამეფოს სათავეში მოსვლის შემდეგ რიგ რეფორმებს ატარებს, რომელთა შორის არმაზის კერპის თაყვანისცემის შემოღებაცაა, ანუ "რელიგიური რეფორმა". ლეონტი მროველთან არაფერია ნათქვამი იმაზე, შეეხო თუ არა ფარნავაზის "რელიგიური რეფორმა" აზოს მიერ შემოტანილ კერპებს, მხოლოდ "წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან" ვიგებთ, რომ გაცისა და გას (გაიმის) კერპები მოთავსებული იყვნენ მთავარი ლეთაება არმაზის გვერდით და ერთგვარ ტრიადას ქმნიდნენ.² ამასთანა-

გვერდით მხოლოდ "კერპი ოქროსა... გაიმაა" ნახსენები: "და კულად იყო: მარჯუენით: მისსა: სხუა კერპი ოქროსა: სახითა: კაცისათა: მდგომარე და სახელი მისი გაიმა რომელნი იგი ღ'თად უჩნდა ერსა" [95; 71].

¹ "იყო კაცი ძნელი და მესისხლე... და ამცნო სპათა მისთა, ვითარმედ: "ყოველმან ქართველმანმან რომელმან პოვოს საჭურველი, მოკალთ იგი... და ესე აზონ მათ პრომთა ზედა იყო მესისხლე" [61; 20]

² რომელსაც გრ. გიორგაძემ "არმაზული ტრიადა" უწოდა [16; 149].

ვე, ქართული წერილობითი წყარო რამდენჯერმე ხაზს უსვამს გაცისა და გას წარმოშობას და მათ შექმნას ქართველთა წინაპრებს მიაწერს. მაშასადამე, აზოს დამარცხებისა და ქართლის სამეფოს სათავეში ფარნავაზის მოსვლის შემდეგ გაცისა და გას არსებობა არ შეუწყვეტიათ, შესაძლოა იმიტომაც, რომ ისინი ქართველთა უძველესი ღვთაებები იყვნენ და მათი სპარსული ღვთაებებით ჩანაცვლება კი არ მოხდა, არამედ ადგილობრივი ქართული ღვთაებების შერწყმა მოხდა სპარსულთან.¹ თუმცა, მარტო ეს ფაქტები არ კმარა იმისათვის, რომ გაცი და გა ადგილობრივ, ქართული წარმოშობის ღვთაებებად მივიჩნიოთ, მით უმეტეს, რომ გვიანდელ ხალხურ გადმოცემებში, ტრადიციებში ასეთი სახელის მქონე ღვთაებები არ გვხვდება, არც იმის ფაქტები გაგვაჩნია, მათთვის რამე სალოცავი დაედგათ. საქართველოში არ დასტურდება ტოპონიმიკური ადგილები, რომლებიც გაცისა და გაიმის (გას) სახელთან შეიძლება დაგვეკავშირებინა, განსხვავებით არმაზისგან, ზადენისგან. ლეონტი მროველი ამ კერპების ქართლში დამკვიდრებას აზოს უკავშირებს და მათ ოქროსა და ვერცხლის კერპებად მოიხსენიებს.² "წმინდა წინოს

¹ ამ შემთხვევაში ჩვენ ვიზიარებთ გრ. ქავთარიას მოსაზრებას: "აზონის კერპები ქრისტიანობის გავრცელების ხანაში ინოღებოდნენ: "ძულენი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი." ლეონტი მროველის მიერ მათი ამ სიტყვებით მოხსენიება ნათელს ხდის, რომ აზონის ღვთაებანი ძალით დანერგილ კერპებს არ წარმოადგენდნენ. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ რელიგიურ რეფორმატორს ფარნავაზს, გაცისა და გაიმის კანონიკურობის საკითხი არ დაუსვამს. ისინი დატოვა, ოღონდ მათზე მალლა დააყენა არმაზის კერპი. ცხადია, ქართულ გარემოში ფართოდ გავრცელებული წარმოდგენები, რომელთა წარმომავლობაც, დასაშვებია, მომდინარეობდა არიან ქართლიდან და ცნობილი იყო ქართველთა დიდი ნაწილისათვის, აზონმა აიყვანა უშაღლეს რანგამდე." [60; 45-46]

² თუმცა, ქართლის ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციის "მეფეთა ცხოვრების" ნაწილში ორივე კერპი ვერცხლისად იწოდება, ასე მაგალითად [64; 28]; [62; 28]; [62; 14]; [65; 16]; ამასთანავე ანა და მარიამ დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების რედაქციებში, როდესაც აზოს მიერ ამ კერპების ქართლში დამკვიდრებაზეა საუბარი, გაცისა და გაიმის სახელები არ იხსენიება — "და შექმნა კერპნი ვერცხლისანი განწმენდალ" [62; 14] [41; 16] შატბერდის კრებულში კი, როდესაც აზოსთან დაკავშირებით ამ კერპებზეა საუბარი, მხოლოდ მათი სახელები იხსენიება: "და თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად გაცი და გა" [92; 320]; წმინდა წინოსთან დაკავშირებულ თხზულებებში, კერპის სახელებთან ერთად, ვიგებთ იმასაც, თუ რომელი ძვირფასი ლითონებისგან იყვნენ შექმნილი: "და კულალად იყო მარჯუენით მისსა (ანუ არმაზისა ვ.ე.) კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი: და მარცხე-

ცხოვრებიდან" კი მათ სქესსაც ვიგებთ — ისინი მამაკაცი ღვთაებები ყოფილან.¹

საერთაშორისო სიმბოლიკის მიხედვით, ლითონის სიმბოლიკაში ვერცხლი მთვარესთანაა კავშირში [161; 331-332],² ოქრო კი ადრეულ სტადიაში მზესთან ასოცირდებოდა. მისი ასოციაციის გამო მზესთან ოქრო მამაკაცური სანყისის სიმბოლოდ ითვლებოდა [161; 122-123]. ჩვენს შემთხვევაში, "წმინდა ნინოს ცხოვრება" გაცს ოქროს მამაკაც კერპად წარმოგვიდგენს, რაც სრულიად შეესაბამება სიმბოლიკის მიხედვით მის მზესთან და მამაკაცურ სანყისთან დაკავშირებას, თუმცა აქვე იმასაც შევნიშნავთ, რომ თუ შატბერდის კრებულში, ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანსა და ანასეულ ნუსხაში გაცი ოქროს კერპად წარმოგვიდგება, მარიამისეულ ნუსხაში ოქროს კერპად გაიშია მოხსენიებული [65; 71].³ ვახუშტი ბატონიშვილი კი ამ ფაქტს ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგანაც ერთგან ის ხაზგასმით მიუთითებდა: "აზონ... ქმნა კერპნი დიდნი — გაცი ოქროსა და გაიმ ვერცხლისა" [8; 55]. მეორეგან კი, როდესაც არმაზის კერპს და მის თანამდევ ღვთაებებს აღწერს, ამბობს: "არმაზის იმიერ და ამიერ იყო გაიმ და გაციმ ოქროსი და ვერცხლისა" [8; 78].

წმინდა ნინოს ცხოვრება ძვირფას ცნობებს გვანვდის გაციისა და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქციების შესახებ. "მოქცევაი ქართლისაის" სხვადასხვა რედაქცია მათ "ყოველთა დაფარულისა გამოძიებულს" უწოდებს.⁴ ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანიდან კი ვიგებთ, რომ "ჩვენი მამების ძველი ღმერთები, გაიმი და გაციმი... მზის აღმომადრწყინებლები და წვიმათა მომცემლები და ქვეყნის ნაყოფთა აღმომაცენებლები" [64; 103] ყოფილან. ერთი შეხედვით, გაცს უნდა შეესაბამებო-

ნით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაამ, რომელნი იგი ღმრთად უჩნდეს ერსა მას ქართლისასა" [61; 89-90].

¹ აქედან გამომდინარე, მცდარი უნდა იყოს გა-ს დაკავშირება ქალღვთაება ასტარტესთან.

² "ვერცხლი არის მთვარის, ქალის ციური ნიშანი, ღვთაება არტიმეიდას — მთვარის ღვთაების ატრიბუტი, ასევე მეფეთა ლითონი. ასოციაციის გამო მთვარის შუქთან, მას ადარებენ იმედის სინათლესთან და სიბრძნესთან. [161; 331-332]

³ "და კუალად იყო: მისსა: სხუაჲ კერპი ოქროსა: სახითა: კაციისათა: მდგომარე და სახელი მისი გაიმა" [65; 71]

⁴ ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებაში კი ვკითხულობთ: "ყოველისა წარუვალისა გამოძიებულნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გაიმ" [62; 65]

დეს "ქართლის ცხოვრების" ამ რედაქციაში დაცული "მზის აღმომაბრწყინებელი", მაგრამ "მოქცევაი ქართლისაის" სხვა ნუსხებში გაცისა და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქცია მხოლოდ "ყოვლისა დაფარულის გამოძიება" ყოფილა, ამასთანავე, ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ღვთაებათა აღწერის დროს, არ იხსენიებს არც არმაზსა და არც ზადენს.¹ ქართულ წერილობით წყაროებში გაცის ფუნქციების გასარკვევად საკმაო ცნობები არ მოიპოვება, სიმბოლიზმის მიხედვით, ოქროს კერპის მზესთან დაკავშირება, არადამაჯერებელია და მის ღვთაებრივ ფუნქციებს გაურკვეველს ტოვებს, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ "წმინდა ნინოს ცხოვრება" ამ ორ ღმერთს "ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებლებად" იხსენიებს, რაც არაერთარ კავშირში არ უნდა იყოს მზესთან. ამ საკითხის უკეთ გასარკვევად საჭიროა გაცისა და გაიმ(გა-ს)-თან დაკავშირებული პარალელური მასალების მოძიება სომხურ წარმართულ პანთეონში, გამომდინარე იქიდან, რომ ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების: არმაზის, აინინას პარალელების სომხურ არამაზდში და ანაიტიში, ნანეში ვხედავთ. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ სომხურ წარმართულ პანთეონსა და სომხურ წერილობით წყაროებში გაცისა და გაიმის (გას) სახელის მქონე ღვთაებები არ გვხვდება. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, რადგანაც გაცი და გაიმი (გა) "ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი", ანუ ქართველთა წინაპრების ღვთაებები ყოფილან. სანამ ქართული გაცისა და გაიმის პარალელების ძიებას შევუდგებოდეთ სომხურ წარმართულ პანთეონში, გვსურს რამდენიმე სიტყვით შევხვთ ღვთაება არმაზის საკითხს, რომლის გვერდითაც, წმინდა ნინოს ცხოვრების მიხედვით, იყვნენ მოთავსებული გაცი და გაიმი (გა). როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ მეცნიერთა ერთი ნაწილი ცდილობდა, არმაზი აპურამაზდასთან, ტაროსთან ან მთვარის ღვთაება არმასთან დაეკავშირებინა, თუმცა ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უფრო საინტერესოა ს. მაკალათიას და კ. კეკელიძის მოსაზრებების ხაზგასმა, რადგან ისი-

¹ საყურადღებოა ისიც, რომ ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში გაცი და გაიმისადმი ყველა ის ფრაზაა გამოყენებული, რომელიც სხვა რედაქციებში არმაზთან და ზადენთან მიმართებაშია გამოყენებული. ერთადერთი ეპითეტი, რომელსაც ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი გაცთან და გაიმთან მიმართებაში არ ხმარობს "სოფლის მპყრობელია", რაც თავისთავად იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ გაცი და გაიმი არმაზის კულტის შემოღების შემდეგ უმაღლეს ღვთაებებად აღარ ითვლებოდნენ.

ნი პირველები იყვნენ, ვინც შეეცადნენ წმინდა ნინოს ცხოვრებაში დაცული არმაზის კერპისთვის არა მარტო მისი ეტიმოლოგიის, არამედ აღწერილობის სტრუქტურის მიხედვით მოეძებნათ პარალელი, ასეთად კი ირანული ლეთაება მითრას მიხრნაშტებში ნახსენები აღწერილობა მიიჩნეეს [38; 189].¹ წმინდა ნინოს ცხოვრების ავტორი შემდეგნაირად აღწერს ლეთაება არმაზს და მის თანამდევ ორ ლეთაებას: "დგა კაცი ერთი სპალენძისა, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და ჴელთა მისთა აქუნდა ჴრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა იქცეოდა ჴელთა შინ — უკეთუ ვინმე შეეხებოდა, თავი თვისი სიკუდილად განწირისა. . . და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა, და სახელი მისი გაიმ" [61; 89-90]. გამომდინარე იქიდან, რომ იმ ქვეყნებში, სადაც ზოროასტრიზმი იყო გავრცელებული, არც აკეთებდნენ, არც დგამდნენ აპურამაზდას კერპს,² მისალებია კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ "გულუბრყვი-

¹ კ. კეკელიძე აღნიშნავდა: "ქართველები იცნობდნენ მითრამაზს, პირველი — იმიტომ, რომ მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მცირე აზიის ქვეყნებთან, II — აპურამაზდა-არმაზის რელიგია, განსაკუთრებით სასანიდების პერიოდში სახელმწიფო რელიგია იყო, III — მითრამაზის წეს-ჩვეულებები დღესაც შემორჩა... ჯერ კიდევ ნ. მარმა აღნიშნა და მერე გერმანელმა მეცნიერმა ო. ფ. ვეზენდოკმა გაიმეორა, რომ ზადენი, რომელსაც ქართულ მატთანეში ყველგან არმაზის შემდეგ მეორე ადგილი უჭირავს და მის გვერდით ვხედავთ, უნდა იყოს ავესტის yazata ან სპარსული yazadain, რაც კეთილ გენიას ნიშნავს, პირველყოვლისა მითრას; მეორე — მაზდეანობამ კერპთაყვანისმცემლობა არ იცოდა საზოგადოდ, კერძოდ არსად არ აკეთებდნენ და არ სდგამდნენ აპურამაზდას ან არმაზის კერპს. მიუხედავად ამისა, მემატთანის გადმოცემით, ქრისტიანობის შემოღებისას ჩვენში, მცხეთაში, თითქოს იდგა არმაზის კერპი, მხედრის ატრიბუტით, რომელიც ჩვენში წინაპრების სამლოცველოს შეადგენდა და რომელიც თითქოს სეტყვათა და მეხთათეხით შეიმუხრა... ამ გარემოებას ნ. მარი და ივ. ჯავახიშვილი ხსნიან მაზდეანობის ქართულ ნიადაგზე გადაგვარებითა და შეცვლით, მაგრამ უფრო ახლოს ვიქნებით სიმარათლესთან, თუ ვიფიქრებთ, რომ გულუბრყვილო მემატთანემ ტყუილად მონათლა არმაზის სახელით ის კერპი, რომელიც ნამდვილად წარმოადგენდა მითრას გამოხატულებას. მითრა ყველა დღემდე აღმოჩენილ ბარელიეფზე წარმოდგენილია, როგორც მხედარი: მას ასახია სამხარი, თავზე ახურავს ჩაფხუტისებური ქუდი და ხელში უჭირავს ალესილი ხანჯალი, რომლითაც ის ხარს კლავს." [30; 350-351]

² ჩვენ ვერ მივიჩნევთ ბესილტუნის კლდეზე, ნიმრუდ დღის ყორღანებში აღმოჩენილ სარკოფაგებზე წარმოდგენილ აპურამაზდას რელიეფურ, თუ ბარელიეფურ გამოსახულებებს კერპებად.

ლო მემბტიანემ ტყუილად მონათლა არმაზის სახელით ის კერპი, რომელიც ნამდვილად წარმოადგენდა მითრას ბარელიეფის გამოსახულებას" [30; 35 1] მიხრ-იაშტების მიხედვით:

"მითრას ხელში უჭირავს

გურზი, რომელსაც ასი კოპი აქვს,

ასი მჭრელი წახნაგით,

რომელიც მეომართა გასანადგურებლადაა

მიმართული.

ეს გურზი ჩამოსხმულია ოქროს ლითონისგან,

მყარი ოქროსგან.

ეს ყველაზე ძლიერი და გამარჯვების

მომტანი იარაღია." [136; 38]

"წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან" ვიგებთ, რომ არმაზს "ველთა მისთა აქუნდა ჳრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ველთა შინა. უკეთუ ვინმე შეეხებოიან, თავი თვისი სიკუდილად განწირის და იტყვნ: "... ნუ უკუე პოოს ვინმე ბინი და მცეს მე მახვილი იგი, რომლისგან ეშინის ყოველსა" [61; 89]. სულხან საბა ორბელიანის სიტყვის კონის განმარტებით — ბინი — "კნინი რამე შერყვნილებაა"[55; 67]. ანუ მცირედი სიყალბეა, მითრა კი მიხრ-იაშტების მიხედვით არის ღვთაება, რომელიც სიცრუეს, სიყალბეს არავის პატიობს:

"თავს ჰკვეთს

მითრა ხალხს, რომლებმაც ის მოატყუა,

ყოველ მხარეს ცვივა თავები

ადამიანებისა, რომლებმაც მითრა მოატყუეს" [136; 36].

ამასთანავე, "წმინდა ნინოს ცხოვრებაში" აღწერილ ღვთაება არმაზს, მითრას მსგავსად ორი ღვთაება ახლავს. ქართველ მემბტიანესთან ვკითხულობთ: "და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაიმ", მიხრ-იაშტებიდან კი ვიცით, რომ მითრას ორი ასეთი თანამდევნი ღვთაება სრომა და რაშნუ ჰყავდა:

"მის ხელმარჯვნივ მოდის კეთილი და

სამართლიანი სროშამ

ხელმარცხნივ მალალი, ძლიერი რაშნუ" [136; 38].

მიხრ-იაშტების მიხედვით, სროშა და რაშნუ მითრას ეხმარებიან მტრის ძლევაში [136; 37].¹ მითრას ხშირად გამოსახავდნენ სხვა ორი თანამდევი ღვთაების კაუტოსა და კაუტოპატის გარემოცვაში, რომელთაც ხელში ჩირაღდნები ეჭირათ და დილის და საღამოს ვარსკვლავებს განასახიერებდნენ [145; 156].² თუ კ. კეკელიძის მოსაზრებას არმაზ-მითრას კერპების აღწერილობის სტრუქტურის იგივეობის შესახებ გავიზიარებთ, გაციისა და გაიმის (გას) პარალელი შესაძლოა სროშასა და რაშნუში ან კაუტოსა და კაუტოპატიში დავინახოთ, თუმცა ასეთი სახელის მატარებელი ღვთაებები ქართული წარმართული პანთეონისათვის, წერილობითი წყაროებისათვის, ხალხური ფოლკლორისათვის უცნობია. მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია სროშას და რაშნუს ღვთაებრივი ფუნქციების შედარება გაციისა და გაიმის (გა-ს) ღვთაებრივ ფუნქციებთან, რომელთაც ქართული წერილობითი წყარო ყოვლისა და ფარულისა გამომძიებლებს უწოდებს, რაც შეიძლება გავიგოთ, როგორც მართლმსაჯულები, ან მოსამართლეები — ეს კი სროშასა და რაშნუს მოვალეობებშიც შედის [136; 317]. მეორე მხრივ, პარალელის გავლება შეიძლება კაუტოსა და კაუტოპატითანაც, რომლებიც ამომავალ მზესა და მთვარეს განასახიერებდნენ; ჩვენს შემთხვევაში კი ოქროს გაციის და ვერცხლის გაიმის სიმბოლიკური განმარტებაც იგივეა.³

¹ "სროშა - ირანულ მითოლოგიაში რელიგიური დამჯერებლობისა და ნესრიგის სულია... სროშა მონოდებულია, რათა უკუაგდოს მორწმუნეებში ცოდვა და დაცვათ ისინი ბოროტი ძალებისაგან... ამისათვის ის შეიარაღებულია კვერთხით, შუბითა და საომარი ნაჯახით... მოგვიანო პერიოდში გავრცელდა მთი სროშაზე და რაშნუზე, როგორც მითრას თანამდევ ღვთაებებზე, რომლებიც მასთან ერთად ასამართლებენ გარდაცვლილთა სულებს ჩინვანტის ხიდზე" [145; 467]

რაშნუ — სამართლიანობისა. მითრასთან და სროშასთან ერთად გარდაცვლილთა სულების ერთ-ერთი მოსამართლე, რომელიც ავლენს კეთილ და ბოროტ ქმნილებებს. ამისათვის მას სასწორი უჭირავს, რაშნუ მითრას მუდმივი თანამდევია [145; 373]

² კაუტო და კაოტოპატი იყვნენ ამომავალი და ჩამავალი მზის განმასახიერებლები, როგორც იმედი და მწუხარება. კაუტოს ყოველთვის ხელთ ეყრა მაღლა აწეული ჩირაღდანი, კაუტოპატეს პირიქით, ძირს დაშვებული. მათ სპარსული ტანისამოსი ეცვათ და ფრიგიული ქუდები ეხურათ. [145; 156]

³ თითქოს შესაძლებელია გაციის ან გას (გაიმის) ეტიმოლოგიის გამოყვანა კაუტოსა და კაუტოპატიდან, მაგრამ ეს საკმაოდ რთულია და არადაამაჯერებლად გვეჩვენება. ამასთანავე, გას ეტიმოლოგია გაურკვეველია, ის

თუ ჩვენი მოსაზრება გაცისა და გაიმის (გას) კავშირის შესახებ კაუტო-კაუტოპატიან ან სრომა-რაშნუსთან სწორია, რატომ ვანყდებით ასეთ წინააღმდეგობას მოცემული ღვთაებების ეტიმოლოგიაში? ჩვენი აზრით, ამ კითხვაზე პასუხი სომხურ წარმართულ პანთეონშია საძებარი, რომელმაც თავის დროზე სპარსული ზოროასტრული პანთეონის გავლენა განიცადა, თუმცა, მსგავსად ქართული წარმართული პანთეონისა, მასშიც არ ვხვდებით სრომას, რაშნუს, კაუტოსა და კაუტოპატის სახელების მატარებელ ღვთაებებს. თუმცა ღვთაება მიხრის (იმავე მითრას) გვერდით სომხური წერილობითი წყაროები ორ თანამედევ ღვთაებას არეგ აქნსა და ლუს ინს იხსენიებენ [49, ნ. II, თ VIII].² პირველის სახელი ითარგმნება, როგორც მზის თვალი — ის ხილული მზე იყო და ზენდავესტა “ორმუზდის თვალსაც” უწოდებდა, რომელიც უდაბნოებს ანაყოფიერებს, არასოდეს სძინავს, ქვეყნების მფარველია. არეგ აქნი ასევე “მამაკაცური სქესის ცეცხლის” სიმბოლოცაა [166; 27]. ლუს ინი კი მთვარეა — “ქალური სქესის ცეცხლის” სიმბოლო, რომელსაც მოვსეს ხორენაცი “ცეცხლ დას“-აც უწოდებს [49; ნ. II, თ. 8]. ჩვენი ვარაუდით, ამ ღვთაებებს უნდა შეესაბამებოდეს მითრას თანმდევი კაუტო და კაუტოპატი, რომლებიც ამომავალი დილის და საღამოს ცისკარს განასახიერებდნენ. როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელთა ღვთაებრივი ფუნქციები და მნიშვნელობა ქართული და სომხური წარმართული პანთეონისათვის ცნობილი იყო. სომხურ წარმართულ პანთეონში მათი სახელების სომხურ ვარიანტს ვხვდებით — არეგ აქნი — არეგის თვალი, ხილული მზე, ლუს ინი — მთვარე. ქართულ ვარიანტში კი არეგ აქნს ოქროს კერპი გაცი უნდა შეესაბამებოდეს, რომელიც გაცისკრებასთან უნდა იყოს კავშირში და პარალელს ნახულობს ერთი მხრივ კაუტოსთან, მეორე მხრივ კი არეგ აქნთან (ეს უკანასკნელი კი სპარსული კაუტოს სომხური ვარიანტია). ირკვევა მეორე კერპის გას (გაიმის) ღვთაებრივი ფუნქციაც — ის მთვარის ღვთაე-

სიტყვის წინსართი უნდა იყოს, ვერც გაცის სახელს გამოვიყვანთ მოცემული ღვთაების სახელიდან.

¹ სომხურ წარმართულ პანთეონში ვხვდებით რამდენიმე ღვთაებას, რომელთა ეტიმოლოგია თუ ღვთაებრივი ფუნქციები იძლევა ვარაუდის საფუძველს, დაუკავშიროთ ზოროასტრული პანთეონის ღვთაებებს, მაგალითისათვის არამაზდი, ვაჰაგანი, ანატიდი — ზოროასტრულ აპურამაზდას, ვერეთრაგნას, ანაჰიტს.

² მოვსეს ხორენაცი წერს, რომ ამ ღვთაებების გამოსახულებები არმავირში ვალარშაკის მიერ იქნა დადგმული. [49, ნ. II, თ VIII]

ბაა, მსგავსად კაუტოპატისა და ლუს ინისა, თუმცაღა ამ შემთხვევაში ერთადერთ დამამტკიცებელ საბუთად მისი ვერცხლის კერპად და ოქროს კერპ გაცის გვერდით მოხსენიება შეიძლება მივიჩნიოთ.

“ქართლში ზოროასტრული პანთეონის შემოსვლამდე, არმაზის ამალლებამდე “ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი, გაცი და გაიმ” ბატონობდნენ ქართულ ოლიმპოზე. არმაზის დაბადებამ გაცი და გაიმ დაამცრო, მაგრამ თავის გვერდით მაინც დაუთმო ადგილი და გარკვეული ფუნქციებიც შეუნარჩუნა” [59; 108].

ქრისტიანობამ ქართლში დამკვიდრების შემდეგ წარმართულ კულტებს ბრძოლა გამოუცხადა, კერპები და წარმართული სალოცავეები მოსპო, მათ რიცხვში გაცისა და გაიმისაც, რომელთა სახელებს შემდგომი პერიოდის ქართული წერილობითი წყაროები, საერო თუ სასულიერო ლიტერატურა და ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერება აღარ იხსენიებს.

თავი 2

ღვთაება ითრუჯანის საკითხისათვის

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერაც გაურკვეველია ღვთაება ითრუჯანის წარმომავლობისა და ვინაობის საკითხი. პირველად ამ სახელს ყურადღება მარი ბროსემ მიაქცია, რომელმაც გამოთქვა მოსაზრება, თითქოს ითრუჯანი ბეროზ ქალდეველისა და სხვათა ქსისუთრი უნდა ყოფილიყო [169; 102]. მისი ეს მოსაზრება თავიდანვე უარყო ნიკო მარმა: “ძნელია წარმოიდგინო, თუ როგორი სახით, სახელი ქსისუთრი შეიძლება გადაქცეულიყო ითრუჯანად? ამასთანავე, ქსისუთრი არ არის ღმერთი (ქსისუთრი იგივე ბიბლიური ნოეა ვ.ვ.), ქართულში კი ლაპარაკია ქალდეველთა ღმერთზე” [140; 25]. მეცნიერი მივიდა დასკვნამდე, რომ “ქალდეური ღმერთი ითრუჯანი, შესაძლებელია, მნიგნობრული გზით შემოვიდა სემიტურიდან (სირიულ-არაბულიდან), თუმცა ოდნავ დამახინჯებული ფორმით და ჩვენში მან სახელი ითრუჯანი მიიღო”-ო [140; 28-29]. აღნიშნულ საკითხს თავის დროზე მ.ნერეთელიც შეეხო, მისი სიტყვებით “ქართული ითრუ, არის იგივე არამეული ყათარ, ასურული იმთარ, ბერძნული ასტარტე ქალღმერთი” [94; 86]. ივანე ჯავახიშვილი ქართული წარმართული პანთეონის განხილვისას ღვთაება ითრუჯანის საკითხს არ იკვლევდა, რადგანაც... მას არც სალოცავი და არც კერპი ჰქონია საქართველოში: “იგი ქალდეველთა ღვთაებად” იწოდება, მაშასადამე, ის ქართულ წარმართულ პანთეონს არ ეკუთვნის”-ო [74; 102-103]. ღვთაება ითრუჯანზე ყველაზე ვრცელი გამოკვლევა კ. კეკელიძეს ეკუთვნის, რომელმაც ითრუჯანი ირანულ ატარ-ატრუშანად მიიჩნია: “რადგანაც ამას ამჟღავნებს ჩვენს წყაროებში შენახული ცნობა მისი დამოკიდებულებისა არმაზთან და ფონეტიკურადაც იქიდან უნდა მოდიოდეს, ამას არ ეწინააღმდეგება არც აღიარება მისი ქალდეველთა ღმერთად, არც მტრობა მისი არმაზთან” [29; 125]. მისი ეს მოსაზრება გაზიარებული იქნა შემდგომი დროის მეცნიერთა მიერ: მელიქსეთ ბეგი, ა. აფაქიძე, ე. კოჭლამაზაშვილი.¹ მ. გველესიანი თავის სადისერტაციო ნაშრომში “არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები” ღვთაება ითრუჯანთან დაკავშირებით მცირედით შემოისაზღვრა და გამოთ-

¹ ა. აფაქიძე სრულებით იზიარებდა კ.კეკელიძის მოსაზრებას ითრუჯანთან დაკავშირებით, როდესაც წერდა: „ითრუჯანი ისეთი სტიქიონის ღმერთია, რომლის მოსპობას ქართველთა არმაზი წყლით ცდილობს. ის სოფლის მპყრობელია, წვიმის მომცემია და ცეცხლის მსპობელი“. იხილეთ ასევე [142; 43] [34; 41-50]

ქვა ვარაუდი, რომ ამ ღვთაებაში შესაძლოა ასახულიყო სპარსული სიცრუის და ბოროტების ღვთაება დრუჯი. მოგვეყავს ციტატა მისი ნაშრომიდან: "ჩვენთვის სრულიად დამაჯერებელია და ლოგიკური ითრუჯან-ატროშანის კ. კეკელიძისეული იდენტიფიკაცია, როგორც ფონეტიკური, ასევე სახისმეტყველური თვალსაზრისით, მაგრამ გაუბედავად „ითრუჯანის“ სემანტიკაზე სხვა ჰიპოთეზასაც წამოვაცენებთ. Artz-ს (ვედური წარმომავლობის სიტყვაა და აღნიშნავს „კოსმიურ წესრიგს“, „სიმართლეს“) მამად წოდებული აპურა მაზდა, ისევე როგორც ირანული მითრა, უპირისპირდება mitra-ს, ასოცირებული druh-თან (სიცრუე, უსამართლობა) და არის წამდვილი მტერი mitro-druj-ისა (პირის, შეთანხმების გამტეხი). თუ ითრუჯანი „მითროდრუჯის“ (ასიმილაციით ით(დ)რუჯ) სახენაცვალი ფორმაა, ღვთაებათა ბრძოლის ზემოაღნიშნული ფრაზა იქნება ზოროასტრულ-დუალისტურ დაპირისპირებას წარმოადგენს კეთილსა და ბოროტს, სიმართლესა და უსამართლობას შორის?" [14; 79-80].

"ქართული წერილობითი წყარო" მხოლოდ ორჯერ იხსენიებს ღვთაება ითრუჯანის სახელს: 1) „ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან და ჩუენი ესე ღმერთი არმაზ ყოვლადვე მტერ არიან: ამან რამე მას ზედა ზლუა მოაქცია, და ან მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე" [61; 92]. და 2) „ესე არმაზ ქართველთა და ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან ყოვლადვე მტერ არიან: ამან მას ზედა ზლუა შემოადგინა, და მან ამას ზედა ესევითარი ურვა მოაწია, ვითარ აქუს ჩუეულება სოფლის მპყრობელთა" [61; 107].¹ სხვა, ქართული და უცხოური წერილობითი ან ზეპირსიტყვიერი წყარო, რომელიც ასეთი სახელის მატარებელ ღვთაებას იცნობდეს არ გაგვაჩნია. მიუხედავად ამისა, შესაძლებლად მიგვაჩნია ღვთაება ითრუჯანის წარმომავლობისა და ვინაობის გარკვევა, როგორც ქართული წერილობითი წყაროს, ასევე სომხურ – ირა-

¹ „წმინდა ნინოს ცხოვრება“-ში ქალდეველთა ღმერთ ითრუჯანის და ქართველთა ღმერთის არმაზის გვერდიგვერდ მოხსენიება, როგორც ორი „სოფლის მპყრობელი“ ღვთაებისა უნდა მიგვანიშნებდეს იმაზე, რომ ქართული წარმართული პანთეონი კარგად იცნობს „ითრუჯანის“ სახელის მქონე ღვთაებას. ითრუჯანსა და არმაზს შორის მუდმივი მტრობაა. ითრუჯანის მიერ არმაზის კერპის დამხობით, ამ უკანასკნელს არსებობა არ შეუწყვეტია. ორ ღვთაებას შორის ბრძოლა ჩვეულებრივი მომენტია ძველი ხალხების წარმოდგენებში: ზევსი – კრონოსი, აპურამაზდა – აპრიმანი, ოსირისი – სეთი და ა. შ.

ნულ პანთეონსა და ქართულ წარმართულ პანთეონ შორის პარალელების გავლებითა და ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი ეთნოგრაფიული თუ ლინგვისტური წყაროების საფუძველზე.

“წმინდა ნინოს ცხოვრების” მიხედვით არმაზი ქართველთა ღმერთად იწოდება, ითრუჯანი კი — ქალდეველთა. ითრუჯანის სადაურობის გასარკვევად აუცილებელია რამდენიმე სიტყვით შევხობთ ტერმინ “ქალდეველს”. ამ ტერმინით ცნობილია დამოუკიდებელი სემიტი მესაქონლე ტომების ჯგუფი, რომელიც ბაბილონში სახლობდა (სპარსეთის ყურის ჩრდ-დას. ნაპირებთან), | ათასწლეულის | ნახევარში, სავარაუდოდ, არამეული წარმოშობის [154; 491-492] ¹ (არის მეორე მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც მათ სამხრეთ არაბული წარმოშობის ტომებად მიიჩნევდნენ) [69; 360]. ქალდეველებს იცნობს როგორც ძველი აღთქმა, სადაც ისინი ხშირად ბაბილონთან მიმართებაში არიან ნახსენები, ისე ძველი ქართული საისტორიო ტრადიციაც.

კ. კეკელიძე, ა. აფაქიძე ითრუჯანს სპარსულ ღვთაებად მიიჩნევენ და ამის მაგალითად მოყავთ ციტატა ძველი აღთქმიდან, სადაც სპარსთა მეფე დარიოსი ქალდეველთა მეფედ იწოდება [10:VI; I, XI]; ² ფსევდო ეფრემის „განძთა ქვაბში“ ირანი „ნებროთად“, მაშასადამე, ქალდეველთა ქვეყნად არის მოხსენიებული [65; 875]. ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში კი ითრუჯანი ერთგან ქალდეველთა ღმერთად არის ნახსენები [64; 85], ³ ცოტა ქვემოთ კი ვიგებთ, რომ ითრუჯანი სპარსთა ღმერთი ყოფილა [64; 103]. მაშასადამე, ღვთაება ითრუჯანი არაქართული წარმომავლობის ყოფილა, კონკრეტულად კი — „სპარსთა ღმერთი“. ღვთაება ითრუჯანის საკითხს მოგვიანებით დავუბრუნდებით, მანამდე განვიხილოთ „ქალდეველთა (ანუ სპარსთა) ღმერთ ითრუჯანთან“ დაპირისპირებული ღვთაება არმაზი, რაც დაგვეხმარება ითრუჯანის ვინაობის საკითხის გარკვევაში. როგორც არაერთგზის აღვნიშნეთ, არმაზის კერპის შემოღებას ქართული წერილობითი ტრადიცია მეფე ფარნა-

¹ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხილეთ— Дьяконов. И. М., Народы древней Передней Азии (в книге «Переднеазиатский Этнографический Сборник», выпуск I) М. 1958 [119]

² ბიბლია, ძველი აღთქმა, დანიელი VI; I, XI; I, IX; I

³ სულხან საბა ორბელიანს ქალდეველი განმარტებული აქვს როგორც შუამდინარული, ბაბილონის თემი [54; 701]

ვაზის სახელს უკავშირებს: "ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა" [61; 25]. ღვთაება არმაზს წმინდა ნინოს ცხოვრებაც მოიხსენიებს, სადაც ის ქართველთა მთავარ ღვთაებადაა გამოყვანილი – "სოფლის მპყრობელად", რომელსაც ქართული წერილობითი ტრადიცია "დიდთა ნაყოფთამომცემელსაც" უწოდებს [61; 107]. ჩვენთვის ცნობილია ამ ღვთაებასთან დაკავშირებული ტოპონიმიკური ადგილიც – არმაზციხე,¹ რომელიც სტრაბონთანაც იხსენიება, როგორც ჰარმოდოქე [Strabo, XI, 3, 5]. მსგავსი სახელწოდების ღვთაებას სომხებიც იცნობდნენ არამაზდის სახელით [49; II, 86]. მეცნიერებაში არმაზის ვინაობის საკითხმა თავიდანვე მიიპყრო ყურადღება, გამოითქვა მრავალი მოსაზრება. დაეა ამ საკითხის გარშემო დღესაც მიმდინარეობს. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მას სპარსული წარმოშობის ღვთაება აპურამაზად მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი ამ მოსაზრებას არ ეთანხმება და არმაზს ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირებს. ერთ-ერთი პირველთაგანი, ვინც არმაზი ირანულ ორმუზდ-აპურამაზდასთან დააკავშირა ნ. მარი იყო, როგორც ეტიმოლოგიურად, ქართული არმაზი – სომხური არამაზდი – ირანული ორმუზდ-აპურამაზდა, ასევე ქართული წერილობითი წყაროების ცნობებიდან გამომდინარე. მეცნიერის აზრით, "არა ქართველთა მთავარს ფარნავაზს ეძახდნენ სპარსელები არმაზს, არამედ პირიქით, ღმერთი არმაზისთვის შეიძლება ეწოდებინათ ფარნავაზიო" [140; 4-5]. არმაზი ირანულიდან შემოსულად მიაჩნდა ლ. მელიქსეთ ბეგსაც და ფონეტიკურად Ahuramazda – Ohrmazd – Hormizd – Ormizd-თან აიგივებდა [142; 38]. ნ. მარის მსგავსად, მას ქართული არმაზი სომხური არამაზდის – ირანული აპურამაზდასგან გამოჰყავდა [142; 42]. ლ. მელიქსეთ ბეგის ეს ნაშრომი წარმოადგენს ერთგვარ პასუხს ა. ბოლტუნოვა – ივ. ჯავახიშვილისადმი, რომლებმაც არმაზის ირანული წარმომავლობა ეჭვქვეშ დააყენეს. ლ. მელიქსეთ ბეგი არმაზის კულტში ორ ძირითად საფეხურს გამოჰყოფდა: I – კერ-

¹ ამ ტოპონიმიკურ სახელწოდებასთან დაკავშირებით მოგვყავს გ. მელიქიშვილის მოსაზრება: "არმაზციხე იხსენიება უცხოურ წყაროებშიც. სტრაბონი მას "ჰარმოდოქეს" ეძახის, რაც ქართული "არმაზციხის" გადმოცემა ჩანს. პლინიუსთან მას "ჰერმასტი" ეწოდებოდა კლავდიუს პტოლემეაიოსთან კი "ჰარმავტიკა", ვარიანტი: "არმასიკა" გ. მელიქიშვილი, მცხეთა – ქართლის სამეფოს დედაქალაქი [53; 447].

პთაყვანისმცემლობა (ელინისტურ სამყაროსთან სიახლოვის გამო) და II –(ცეცხლთაყვანისმცემლობა (ირანულ სამყაროსთან სიახლოვის გამო) [142; 42]. ხოლო იმ ფაქტს, რომ ხალხურ ტრადიციაში და ფოლკლორში არ შემორჩენილა არმაზი, როგორც ღმერთი ან გმირი, ხსნის იმით რომ არმაზი იყო იბერიის მაღალი ფენის რელიგია, რომელთაც ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიიღეს [142; 45]. არმაზის თემას ეხება მ. გველესიანის სადოქტორო ნაშრომი “არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები” (არმაზის კერპის დეფინიციისთვის). მეცნიერთა მოსაზრებების ურთიერთშეჯერებისა და ქართულ და უცხოური წყაროთა კვლევის საფუძველზე მეცნიერი მივიდა დასკვნამდე, რომ ქართული არმაზი სპარსული აპურამაზდა-ორმუზდია. “მათ (ანუ არმაზს და არამაზდს ვ. ვ.) ირანული სამყაროდან, კერძოდ აპურამაზდასგან წარმომავლობა აერთიანებთ და როგორც მთავარი ღვთაებები, აპირობებენ წარმართული საქართველოსა და სომხეთის რელიგიურ კლიმატს” [14; 48].¹ ქართველ მეცნი-

¹ გ. გველესიანის სადისერტაციო ნაშრომს ცალკე სტატია მიუძღვნა გრ. გიორგაძემ, რომელმაც კიდევ ერთხელ უარყო არმაზის აპურამაზდასგან წარმომავლობა: “მ. გველესიანი საერთოდ უარყოფს “ტრიადის” არსებობას, რადგან მისი აღიარება გააბათილებდა ზოგიერთ მის მოსაზრებას კერპისა (ფარნავაზის) და აპურამაზდას იგივეობის შესახებ . . . იკონოგრაფიულად (კომპოზიციურად) არმაზის კერპი ამკარად “ტრიადა” —სამეფულია, ე.ი. შედგება ღვთაებათა სამი წევრისაგან . . . სამეფო ღვთაება განასახიერებს ერთ მთლიან კულტს, კომპოზიციურად იგი ასეა გამოხატული: ცენტრში მთავარი ღვთაება არმაზი, რომელსაც მარჯვნივ და მარცხნივ ორი სხვადასხვა ღვთაება უდგას — გაცი და გაიმ ჩანს, მსახური ღვთაება-ნი . . . აპურამაზდას კულტი კი იკონოგრაფიულად მხოლოდ ორი სხვადასხვა ღვთაებისაგან გამოისახება, რომლებიც კომპოზიციურად ერთმანეთის სანიწაღმდეგოდ დგანან, ესენია: თვითონ აპურამაზდა და მისი მონიწაღმდეგე აპრიმანიუ (აპრიმანი). მაშასადამე, კულტი ამკარად დუალისტურია. . . . არცერთ ძველალმოსავლურ ქვეყანაში ტრიადების ისეთი იკონოგრაფიული (კომპოზიციური) გამოსახვა, როგორც ეს ძველ ანატოლიურ ტრიადებს ახასიათებთ (ე. ი. შუაში მთავარი ღვთაება, მის მარჯვნივ და მარცხნივ მდგომი თანმხლები, ძირითადად, მსახური ღვთაებები) არსად არ გვხვდება (მათში ტრიადები ჩამოთვლილია უბრალოდ უფროს-უმცროსობით)” ტრიადების მცირე აზიური სახეობა არ არის დადასტურებული სხვა ძველ ალმოსავლურ რეგიონებში [17; 8, 9]. გ.გიორგაძის მოცემულ სტატიას გამოეხმაურა მ. გველესიანი, რომელმაც კიდევ ერთხელ კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა არმაზის ხეთურ ლუკიური წარმომავლობა, რის მაგალითადაც მოიყვანა ქართული არმაზის გენეტიკური კავშირი სომხურ არმაზთან და ირანულ აპურამაზდასთან; “ბ-ნი გ.გიორგაძე არ აიგივებს არმაზს თემუბთან, არც ხეთურ არმასთან, მით უფრო—აპურა მაზდასთან,

რომელთან მიმართება მას მხოლოდ სახელისმიერი კუთხით მიაჩნია და-
საშვებად და შესაბამისად, მისი ყურადღების მიღმა რჩება წარმართული
სომხეთის უზენაესი ღვთაება არამაზი, რომელიც სომხურ, ბერძნულ, სი-
რიულ, ირანულ წერილობით წყაროთა მიხედვით მაკავშირებელ ხიდად
გვევლინება არმანსა და აპურა მაზდას შორის გენეტიკურობის თვალსაზრი-
სით . . . არმაზ-აპურა მაზდას კავშირის კუთხით გაიხსნა წყაროსეული არა-
ერთი ეპიზოდი, რომელთა შორის გამოვყოფდი არმანის დღესასწაულს –
ახალი წლის დღესასწაულს, რომელიც უძველეს ცივილიზაციებში ღვთაე-
ბის კორელატი მეფის კულტთან დაკავშირებულ დღესასწაულს წარმოად-
გენდა და რომელიც სწორედ ასეთად – მეფის აპურა მაზდასთან თანაფარ-
დობის მაუნყებლად გვევლინება ირანსა და სომხეთში გამომდინარე არმა-
ზის დღესასწაულის აღწერილობიდან, სადაც ხაზი ესმება მეფე მირიანისა
და ნანა დედოფლის როლს – საქართველოშიც; მისივე ყურადღების მიღ-
მა დარჩა ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტი არმანის რაობის დასადგენად
– ესაა ელინისტური ეპოქისათვის დამახასიათებელი ღვთაებათა სინკრე-
ტიზაციის გამოვლინების საკითხი; როგორც ერთი (აპურა მაზდა), ისე მე-
ორე (არამაზი) ღვთაება იწოდება "ზევსად" ბერძენ მწერალთა თხზულებ-
ებებში, რითაც აიხსნება მოვსეს ხორენაცის, ელინურად და სპარსულად
განსწავლული სომეხი ისტორიკოსის მიერ ქართველთა არმანის "ჭექა-ქუ-
ხილის მომვლინებლად" (იგივე "მეხისმფრქვევლად" რაც ზევსის საყო-
ველთაოდ ცნობილი ეპითეტია) მოხსენიება, რაც მონშობს, რომ მისთვის
არმაზი, არამაზი და აპურა მაზდა იდენტური ღვთაებებია." უარყო გ.გი-
ორგაძის კონტრარგუმენტის მართებულობა ირანული ღვთაების დუალის-
ტური (აპურამაზდა, აპრიმანი) ხასიათისა, რომელიც ვიზუალურად არანა-
ირად არ აიხსნება მის იკონოგრაფიულ გამოსახულებებში; "თუ სახელთა
ფონეტიკური სიახლოვით ვიმსჯელებთ არმაზ–არმანს კავშირზე, გაუგე-
ბარი რჩება, რატომ უნდა ჰქონოდა კრეციონისტული ფუნქციები მთვარის
ღვთაება არმაზს, რომელსაც არმაზი გარეგნულად ჰგავს; მას, ვთქვათ თე-
შუბი, როგორც მეომარი, ბეჯაროსანი ღვთაება, მაშინ ასევე გაუგებარია,
რა კავშირი აქვს სახელ "თემუბს" "არმაზთან", რომ აღარაფერი ვთქვათ
იმაზე, რომ მისი როგორც ამინდის ღვთაების ფუნქცია არანაირად არ
უტოლდება არმაზს, რომელიც წყაროსეული დახასიათებით არის მრავალ-
ფუნქციანი ღვთაება . . . მზად ვარ, კითხვის ნიშნის ქვეშ დაეაყნო არმაზ-
აპურამაზდას გენეტიკური კავშირის მართებულობა, თუ ბატონი გ.გიორგა-
ძე ახალ ფაქტობრივ მასალას წარმოგვიდგენს ქართლის ტრიადის მთავარ
ღვთაების, არმანის ხეთურისგან წარმომავლობის სასარგებლოდ.
"ახალ ფაქტობრივ მასალად" კი ვერ მივიჩნევ "ანალების სტატიაში ჩარ-
თულ, თითო მცირეაზიციან კონტრარგუმენტს, ღვთაებათა იკონოგრა-
ფიულ და ფუნქციონალური ნიშნის განმსაზღვრელს . . . ძველბაილონურ
ნიმუდის, სიმირამის და თამუზის გარდა" ტრიადებია" (აპურა მაზდა,
მითრა, ანაპიტა) მყარად დამკვიდრებული არტაქსერქუ II-ის (ძვ. წ. 404-
395 წ.წ.) მეფობისას ირანში, ტრიადებია ასევე სომხეთში (არამაზი, მიჰ-
რი, ანაიტი) და სხვ; მართალია ბატონი გ. გიორგაძე სარეცენზიო სტატია-
ში არ უარყოფს ძველბაილონურ რელიგიებში ტრიადათა არსებობას,
მაგრამ მათგან ძველანატოლიური ტრიადების გამორჩევა ქართლის ტრია-

ერთა გარდა აღნიშნულ პრობლემას თავის ნაშრომებში უცხოელი მეცნიერებიც შეეხნენ. ჯერ კიდევ კ. პატკანოვი წერდა: “არაა ძნელი არმაზში დავინახოთ ირანელთა უზენაესი ღვთაების აპურამაზდას გადაკეთებული სახელი, რომელიც სომხეთში არამაზდის ფორმით გვევლინება”-ო [148; 214-244, 270]. არმაზს ორმუზდ-აპურამაზდად მიიჩნევდა ცნობილი მკვლევარი მ. კოვალევსკიც: “ქართულ წყაროებში ჩვენ ვნახულობთ არაერთ მიითითებას იმაზე, რომ ორმუზდის რელიგია ოდესღაც მთელს კავკასიაში იყო გავრცელებული... მეფე ვახტანგის ქართული ქრონიკა იხსენიებს მცხეთაში განსაკუთრებულად კერძის არმაზის (ორმუზდის) შექმნას. . . ქრისტიანობამდე საქართველოში იყო საკმაოდ ვრცელი პერიოდი, რომლის განმავლობაშიც ისინი (ანუ ქართველნი - ვ.ვ.) მაზდეიზმის მიმდევარნი იყვნენ” [126; 84-85]. მსგავსი მოსაზრება გრ. კაპანციანმაც გამოთქვა “ირანული უმაღლესი ღვთაება არამაზდი, სომხებმა სასანიდებამდე (აქემენიდები, პართია) შეითვისეს... ეს არამაზდი ქართველებმაც შეითვისეს არმაზის ფორმით... როგორც ჩანს, ირანულმა უმაღლესმა ღვთაება არამაზდმა ძლიერი სპარსული კულტურულ - პოლიტიკური გავლენის წყალობით სრულიად გამოდევნა სომხეთისა და ქართლის ადგილობრივი ღვთაებები... თუმცა ეჭვგარეშეა რომ სომხებსა და ქართველებს თავისი ღვთაებებიც ჰყავდათ” [125; 57].

მეცნიერებაში თავიდანვე გამოუჩნდა მონინალმდეგეები არმაზ - აპურამაზდას იდენტურობის ვერსიას. ერთ-ერთი პირველი, ვინც მსგავსი მოსაზრების საფუძვლიანობა უარყო, მ. წერეთელი იყო და საკუთარი ვერსია წამოაყენა: “ქართველთა არმაზი არ არის აპურამაზდა, არამედ მცირე აზიის ღმერთი ცისა და სინათლის, ატმოსფეროს, წვიმისა და ელჭექისა თეშუბია” [94; 84]. ივ. ჯავახიშვილი კი პირდაპირ მიუთითებდა: “არმაზის

დის პარალელად ოდენ კომპოზიციური წყობის ნიშნით (აეტორისავე სიტყვებით, “მარჯვენა მარცხენას პრინციპით”) არ მეჩვენება დამაჯერებლად . . . თუ მცხეთის ტრიადა, სამივე ღვთაება, როგორც ბ-ნი გ. გიორგაძე მიიჩნევს “გამოხატავს ერთ მთლიან კულტს” ამას სათანადოდ შემამაგრებელი არგუმენტები სჭირდება, რამდენადაც ტრიადის საკულტო მთლიანობა ვერ დაიყვანება მხოლოდ მათი ლოკალიზაციის, კომპოზიციური სტრუქტურის დონემდე (წყარო არ გვაძლევს არანაირ სხვა რეალიას მათი არსობრივი მთლიანობის შესახებ) მ.გველესიანი აკად. გ. გიორგაძის სტატიის “კიდევ ერთხელ არმაზის კერძის დეფინიციაზე” პასუხად—საქართველოს ხელოვნების მუზეუმის ნარკვევები—2005. X, გვ.243-252

შესახებ ცნობებს რომ სპარსულ აპურამაზდასთან სახელის მეტი არაფერი აქვს საერთო, ეს უცილობელია” [74; 104-109]. თუმცა მეცნიერი არ უარყოფდა საქართველოში მაზდეანობის არსებობას, მაგრამ არმაზის – აპურამაზდასთან დაკავშირება არასწორად მიაჩნდა ქართულ წერილობით წყაროებში არასაკმარის საბუთების გამო. არადამაჯერებლად ერყვენებოდა მართო ფონეტიკურ მასალაზე დაყრდნობაც [74; 105].¹ ა. ბოლტუნოვამ განავრცო ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება და ქართული არმაზი ხეთურ ღვთაება არმა, არმას დაუკავშირა [108; 239]. გამოითქვა ვარაუდი, რომ “ახლადშემოყვანილი ღვთაება არმაზი თანდათან შეერწყა იბერიის ადგილობრივი მაცხოვრებლების რელიგიურ წარმოდგენებს, კერძოდ მთვარის ძველ ღვთაებას, რის გამოც მისი პოპულარობა ხალხურ მასებში სწრაფად გავრცელდა და გამყარდა” [108; 240]. ა. აფაქიძე ეთანხმება არმაზის დაკავშირებას ხეთურ-მცირეაზიურ სამყაროსთან და ა. ბოლტუნოვას მსგავსად მას “ხეთურ-ნესიტურ (ან: ხეთურ-ლუვიურ) კულტურას, იქაური მთვარისა და მთვარის ღმერთის არმას სახელს” უკავშირებს [53; 667]. ცალკე ქვეთავი მიუძღვნა არმაზის საკითხს გრ. გიორგაძემ ნაშრომში “ათასი ღვთაების ქვეყანა” და პირველმა სცადა კერპის აღწერილობის საფუძველზე დაედგინა მისი წარმომავლობა. არმაზის აღწერილობა მან ხეთურ კერპთა აღწერილობებთან დააკავშირა [16; 146-153]. “არმაზი უახლოვდება მცირეაზიურ (ხეთურ-ხურიტულ) ომისა და ტაროსის (თემუბის) ღვთაებებს. მასში თითქოს თავმოყრილია ამ ორი ანატოლიური ღვთაების თვისებები. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არმაზს ვერ განვიხილავთ როგორც მთვარის ღვთაებას (ტოპონიმი “არმაზი” რომც მოიაზრებოდეს ეტიმოლოგიურად მთვარედ”), რომლისათვის დამახასიათებელი ძირითადი ნიშანთვისებები მას აშკარად არ გააჩნია. მაგრამ იგი არც ირანული რელიგიური სამყაროდან აღებული კერპია. მართალია, ფარნავაზი ახლად შექმნილ ქართლის სამეფოში მართვა-გამგეობის

¹ “პირველ რიგში დამაფიქრებელ გარემოებას ამ მხრივ ის წარმოადგენს, რომ ქართველი ხალხის არც ერთი თემის მენხიერებასა და რწმენას არმაზი, ვითარცა ღვთაება, ან გმირი ანდა ხატი, არ შერჩენია, იმისდა მიუხედავად რომ ჩვენს ერს მაზდეანობის არაერთი სხვა ნაშთი აქვს შერჩენილი. როგორ მოხდა, რომ სხვა უფრო წერილმანიც კი ხალხმა შეინარჩუნა, არმაზი კი სრულებით დაივიწყა, თუ იგი მართლა IV ს-ში ქართველთა მთავარ ღვთაებად და კერპად ითვლებოდა?” [74; 105]

მონყობას ირანის სამეფოს მსგავსად შესდგომია, მაგრამ მას "საკულტო რეფორმის" გატარებისას (არმაზის კერპის "შექმნისას") ამკარად არ მიუშართავს ირანული რელიგიური სამყაროსათვის. სპარსულ სამყაროს ეს კერპი მხოლოდ და მხოლოდ სახელწოდებით უკავშირდება, მაგრამ ესეც იმიტომ რომ, დაარქვარა უსახელო კერპს თავისი სახელი "ფარნავაზის" მაგიერად მას "არმაზ" უწოდა, არდაგან "ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქვა", სხვა მხრივ არმაზის კერპს ირანულ რელიგიურ სამყაროსთან არაფერი აქვს საერთო" [16; 149].¹

აღნიშნული საკითხის შესწავლა მოითხოვს უფრო ვრცლად შევჩერდეთ არმაზზე. მისაღებად მიგვაჩნია მ. გველესიანის მიერ წამოყენებული რამდენიმე არგუმენტი, რომელიც არმაზის ხეთურ წარმომავლობას უარყოფს. აი ისინიც:

1. სახელის "არმაზი" ირანული წარმომავლობა (სპარსულიდან მომდინარეობს მეფე ფარნავაზისა და ფარნავაზიანთა დინასტიის მეტი წილი მეფეების სახელები).²

¹ არმაზთან დაკავშირებით განსხვავებული მოსაზრება აქვს გამოთქმული დ. შენგელაიას, რომელმაც არმაზის პარალელები ბერძნულ პერმესთან გაავლო [93; 162-167], რაც ჩვენი აზრით მცდარია, - იმიტომ რომ ქართული წარმართული პანთეონისათვის ცნობილი იყო ელინისტური ღვთაებები - აპოლონი, არტემიდა და აფროდიტა, რომლებიც ქართულ წერილობით წყაროშიც იხსენიებიან. ძველი ქართული ტრადიცია იცნობს დიონისეს კულტსაც, მაგალითად ძალისში აღმოჩენილი აბანოს მოზაიკაზე დიონისეს გამოსახულება მოგვყავს [52; 329-332] (ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ აღმ. საქართველოში არსებულ ბერძნულ ღვთაებებს განვიხილავთ, რამეთუ დას. საქართველოს ძველი მაცხოვრებლებისათვის ბერძნული ღვთაებები კარგად იყვნენ ნაცნობნი. ამის დასტურია ვანის ნაქალაქარზე გამოვლენილი სამლოცველოები, რომლებიც ბერძენი ღმერთებისადმი იყო მიძღვნილი). არმაზს რომ პერმესთან არავითარი კავშირი არა აქვს, ამას სტრაბონის ცნობაც უნდა ადასტურებდეს, სადაც არმაზს იხსენიებენ პარმოქიკედაა მოხსენიებული (ბერძენი გეოგრაფისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო ამ ტოპონიმის წარმომავლობა და თუ ის პერმესს უკავშირდებოდა აუცილებლად მიახიზნებდა კიდევ) არმაზს არამაზდის სახელით სომხებიც იცნობენ, სადაც ეს უკანასკნელი "მეხთამტეხელადაა" მოხსენიებული, მეხისმტეხელობა კი, როგორც ცნობილია, ბეძნული მითოლოგიის მიხედვით დამახასიათებელია უშაღლესი ღვთაება ზევსისათვის და არა პერმესისთვის.

² ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ მ. ანდრონიკაშვილი, წარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, სადაც შეცნინური ასაბუთებს ქართველი მეფეების სახელების (ფარნავაზი, მირვან-მირიან-მირდატ-მითრდატ და სხვათა) სპარსულიდან წარმომავლობას. იხილეთ ასევე [140; 5]. 6. მარი ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა სახელ ფარნავაზის სპარსულ წარმომავლობაზე, "მეფეთა ცხოვ-

2. "ჩვენში ეჭვს ბადებს მართებულობა არმაზის პარალელთა ძიებისა ქრონოლოგიურად ისეთ შორეულ ემიგრაციულ ძეგლებში, როგორცაა ძვ. წ. აღ. XIII ს-ის ლუსმული წარწერები ქალაქ ბოლაჯქოიდან" [14; 69];

3. "არამაზობაც და არამაზლობაც თვისობრივად ერთი და იგივე დღესასწაულია და ორივე მათგანი ახალი წლის დადგომას, ირანულ წავროზობას უკავშირდება" [14; 148];

მოცემული მოსაზრების გასამყარებლად ჩვენი მხრიდან დავსძენდით რომ: 4. არმაზი, ქართული წერილობითი წყაროს მიხედვით, უმაღლესი ღვთაებაა. "მოქცევაი ქართლისაი" - ში ეპითეტი "სოფლის მწყრობელი", ჩვენი აზრით, გაგებული უნდა იქნას არა როგორც მეომარი ღვთაება (არმაზის "სოფლის მწყრობელობა" გრ. გიორგაძეს გააზრებული აქვს, როგორც ღვთაების მეომრული ხასიათის დამახასიათებელი ეპითეტი) [16; 148],¹ არამედ ღმერთთა შორის უპირველესი, უმაღლესი ღვთაება. ამაში უფრო მეტად დავრწმუნდებით, თუ მას სომხურ წერილობით წყაროებში მოხსენიებულ არამაზდს და სპარსულ აპურამაზდას შევადარებთ. "ქართული არმაზი" სომხურ წყაროებში არამაზდად მოიხსენიება: "ნუნემ მოსპო ჭეჟა-ქუხილის მომელინებელი არამაზდის ქანდაკება" [49; 86]. არმაზი არამაზდად იხსენიება ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც [64; 83].² ეტიმოლოგიური მსგავსების გარდა ქართულ არ-

რებაში" არსებული ციტატის საფუძველზე, სადაც ვკითხულობთ: "ფარნავაზმა შექმნა კერძი სახელად თავისდა, რამეთუ სპარსულად ფარნავაზს არმაზს ეძახდნენ" და სახელი ფარნავაზი - ფარნავაზი მიიჩნია სპარსული სიტყვა ფარნადან წარმომდგარად, რაც ბრწყინვალეს ნიშნავს. ქართველ მეფეთა სახელის სპარსულიდან წარმომავლობას მიუთითებს მ. სანაძეც [51; 80]. მ. სანაძემ ქართველთა მეფე ფარნავაზ-ფარსმანის სახელი ირანულ ფარნაბაზს დაუკავშირა, რაც ქართულ თარგმანში ჟღერს, როგორც "ბედნიერი ხელის მქონე" (ბაზა ხელს ნიშნავს, ფარნა - ბრწყინვალეს), ხოლო ფარნაბაზის ზუსტ ქართულ შესატყვისად ქართული ხელმწიფე ესახება, თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ თავის დროზე ნ. მარმა უარყო ფარნავაზის ფარნაბაზუკიდან გამოყვანა [140; 5].

¹ "სოფლის მწყრობელობის" მეომრულ ასპექტად გააზრების უმართებულობაზე მოსაზრება უარყოფილი აქვს [14; 57].

² ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ არმაზის აპურამაზდა - ორმიზდად ტრანსფორმაციას: აპურამაზდა - ორმიზდი - არმაზდი (არმაზდი ასეთი ფორმით იხსენიება მ. ხორენაცთან, აგათანგელოსთან, ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმან-

მაზს – სომხურ არამაზდს – ირანულ აპურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი ჰქონიათ. “მოქცევაი ქართლისაი”-ს X საუკუნის შატბერდის კრებულში ვკითხულობთ: “აჰა, ესე რა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი. ქუეყნით ნაყოფთა გამზრდელნი, ქართლისანი არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულია გამომძიებელნი და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანნი გაცი და გაიმ” [92; 340]. ამ შემთხვევაში “დიდთა ნაყოფთა მომცემელი” და “სოფლის მპყრობელი” არმაზის ეპითეტებად მიგვაჩნია. არმაზი “დიდთა ნაყოფთა მომცემელი” რომ ყოფილა, ამის დასტურად მოგვყავს სხვა ციტატა: “აჰა, ესერა, ქუეყნისა, ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ” [61; 106]. არმაზი რომ უმაღლესი ღვთაებაა ქართულ წარმართულ პანთეონში და “წმინდა ნინოს ცხოვრება”-ში მოხსენიებული ეპითეტი “სოფლის მპყრობელი” მას რომ ეკუთვნის, ამაზე მეტყველებს შემდეგი ფრაზები: “ღმერთი ღმერთთა არმაზ, რომელ არა არს მისსა გარეშე სხუა კერპი” [61; 89]; “ესე არმაზ ქართველთა და ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან ყოვლადვე მტერი არიან: ამან მას ზედა ზღუა შემოადგინა და მან ამას ზედა ესევეთარი ურვა მოანია, ვითარ აქუს ჩუეულება სოფლის მპყრობელთა” [61; 107].

არმაზ – არამაზდის პარალელთა ძიებისას, საინტერესოა არამაზდის ღვთაებრივი ფუნქციების დახასიათება სომხურ წყაროებში, სადაც ის “ყველა ღმერთის მამად”, “დიდებულად და მამაცად”, “ცისა და მიწის შემქმნელად”, “ნაყოფიერების მომცემელად” იწოდება [165; 13]. მოვსეს ხორენაცი ქართულ არმაზ – არამაზდს “ჭეჟა ქუხილის მომვლინებელს” უწოდებს.¹ ელინიზმის ეპოქაში ირანული პანთეონის

ში) – არამაზდი (ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი) – არამაზი [64] – არმაზი [64].

¹ საინტერესოა მოვსეს ხორენაციისეული დახასიათება არმაზ-არამაზდისა როგორც ჭეჟა-ქუხილის მომვლინებელი ღვთაებისა. ბერძნულ-რომაულ მითოლოგიაში ჭეჟა-ქუხილის მომვლინებლად ზევსი-იუპიტერი ითვლებოდა. ზევსი იხსენიება, როგორც ყველაზე ძლიერამოსილი და უდიდესი ღმერთი ბერძენი ხალხისა, მამა და მბრძანებელი ღმერთებისა და ადამიანებისა (იხ. [131; 35. 135; 17, 491]. შეადარეთ აგათანგელოსთან არამაზდის მოხსენიებას, როგორც “ყველა ღმერთის მამა”. ზევს-არამაზდთან დაკავშირებით მოვიყვანთ კიდევ რამდენიმე მაგალითს მოვსეს ხორენაციის “სომხეთის ისტორიიდან”: “სომეხთა მეფემ (იგულისხმება არტაშეს I ვ.ვ.)

უმაღლესი ღვთაება აპურამაზდა – ორმიზდი იქნა გაიგივებული ბერძნული პანთეონის უმაღლეს ღვთაება ზევსთან. ელინისტური გავლენები უნდა განეცადა სომხურ წარმართულ პანთეონსაც. მოვსეს ხორენაცის მიხედვით, არამაზდი ელინისტურ პერიოდში დიოს-ზევსთან ასოცირდებოდა, რადგანაც მისი ქანდაკება სომეხმა მეფეებმა ღვთაება არამაზდის მთავარ ტაძარში დადგეს [49; II 12, 14]. მოვიყვანთ რამდენიმე სხვა ფაქტს არმაზ – ორმიზდის ზევს – იუპიტერთან იგივეობის არგუმენტად, რომელიც თავის ნაშრომში მ. გველესიანს ამგვარი სახით აქვს მოხმობილი: ალექსანდრე მაკედონელის მიერ აღმოსავლეთის ქვეყნების დაპყრობის შემდგომ პერსეპოლისში ძველ აღმოსავლურ ღვთაებათა სახელზე აღმართულ ფრატაადრის ტაძრის ბერძნულენოვან წარწერაში მოხსენიებულია: ზევს მეგისტოსი (ორმიზდი), აპოლონ – ჰელიოსი (მითრა), არტემიდა – ათენა (ანაპიტი) [14; 61]. 1950 წ. ნიმრუდ დალთან აღმოჩენილ ერთ-ერთ ყორღანზე, დართულ რელიეფზე გამოსახულ ღვთაებებთან ამოკვეთილია წარწერები, რომლებიც მათ ელინისტურ – ირანულ სახელებს გვამცნობენ: ზევს – ორმიზდი, აპოლონ – მითრა და ა. შ. [14. 165; 44-51]. თეიმურაზ ბატონიშვილთან კი არმაზი (ანუ ორმუზდი) იუპიტერთანაა გაიგივებული, ისევე როგორც ზადენი აპოლონთან [157; 663]. კვლევამ გვიჩვენა, რომ არმაზსა და არამაზდს, ფონეტიკური მსგავსების გარდა, ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი ჰქონიათ; ორივე ეს ღვთაება მსგავსებას ირანულ აპურამაზდა – ორმიზდთან ნახულობს, ეს რომ მართლაც ასეა, ამაზე წერილობით თუ ეპიგრაფიკულ

ელადაში ხელთ იგდო დიოსის, არტემიდას, ათენას, ჰეფესტოსისა და აფროდიტეს ქანდაკებები, რომლებიც სომხეთში გაგზავნა" [49; 5.11, თ.12] დიოსში იგულისხმება ბერძენთა ღმერთი ზევსი [49; 266] ცოტა ქვემოთ კი სომეხთა მეფე ტიგრან II ღიღთან დაკავშირებით ვიკვებთ: "ტიგრანმა ისურვა ბომონთა აგება... აღამართინა ოლიმპიელ დიოსის გამოსახულება ციხე-სიმაგრე ანიში, ათენასი – ტილში, ჰეფესტოსისა — ბაგარიაჭში" [49; 5.11, თ.14] ჩვენთვის ცნობილია, რომ არამაზდის კერპი ანიში იდგა: "არტა-შესმა... მაჟანი არამაზდის კერპის ქურუმთუხუცესად დაადგინა ანიში" [49; 5.11, თ.53]. ანის ტაძარი რომ არამაზდისადმი მიძღვნილი, ამას აგათანგელოსიც ადასტურებს [166; 38, 586, 55-60]. მოცემული საკითხი ერთლად აქვს შესწავლილი მ. გველესიანს [14; თ. 11]

არმაზ – არამაზდ – ზევსის იდენტურობას აღნიშნავდა სომეხი მეცნიერი გრ. კაპანციანიც: "სომხური არამაზდი, ბერძნების გავლენის შედეგად აღიქმებოდა და იგივებოდა ბერძნულ ზევსთან" [125; 58].

წყაროებში აპურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციების დახასიათებაც მიგვანიშნებს. დარიოს I-ის ნარწერაში სუეცის არხიდან აპურამაზდა შემდეგი ეპითეტებითაა შემკული: ღმერთი დიდი აპურამაზდა, რომელმაც შექმნა ზეცა, მიწა, ადამიანი, რომელმაც შექმნა კეთილისმყოფელი პირობები ადამიანისათვის, რომელმაც დარიოსი მეფედ გახადა" [136; 44]; აპურამაზდა ნაყოფიერებისა და მესაქონლეობის ღვთაებაცაა — [1] [136]¹ რომელმაც შექმნა ჩვენთვის საბედნიერო საქონელი" [1; აასნა 47]; "ენებოს მაზდა აპურას შენევნა ჩვენდა გარჯაში, ვამრავლოთ საქონელი ადამიანო აშას მონიჭებული კეთილი აზრით" [1; აასნა 47]; "ვინ დაიფარავს ჩემს საქონელს... თუ არა აშა და თვით შენ, ჰოი მაზდავ" [1; აასნა 50.]

ავესტაში და აქემენიდური პერიოდის ეპიგრაფიკულ წარწერებში აპურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციების განსაზღვრამ დაგვანახა, რომ არმაზსა და არამაზდს აპურამაზდასთან, გარდა ეტიმოლოგიური მსგავსებისა, ღვთაებრივი ფუნქციებიც საერთო აქვთ. სამივე ეს ღვთაება საკუთარ პანთეონში უმაღლესია — "სოფლის მპყრობელი", ელინისტურ პერიოდში კი ზევს — იუპიტერთან ასოცირდებიან; სამივე ნაყოფიერების მფარველია: "დიდთა ნაყოფთა გამომზრდელი — მომცემელი". ჩვენთვის უცნობია, არმაზი რამდენად ითვლებოდა "ცისა და მიწის შემქმნელად", მაგრამ ამ მხრივ სომხურ არამაზდს — ირანულ აპურამაზდასთან ეს პარალელიც აკავშირებს. აპურამაზდამ დარიოსი მეფედ გახადა — არმაზის პირველი მოხსენიებაც ქართულ წერილობით წყაროში ფარნავაზის მეფედ გახდომას უკავშირდება.²

¹ იქვე, из книги «Вендидад», глава III, «О благе земледеляя», იხილეთ ასევე აასნა 29, ავესტის გათა-გალობანი. [1]

² ძველ მსოფლიოში თითოეულ მმართველს თავისი მფარველი ღვთაება გააჩნდა და ქვეყნის სათავეში მისი მოსვლის შემდეგ ეს ღვთაებაც ნამყვან პოზიციებს იკავებდა პანთეონში და უმაღლესი ღმერთი ხდებოდა. მსგავსი პროცესის მომხსრე უნდა ვიყოთ "მეფეთა ცხოვრებაშიც". ლეონტი მროველის მიხედვით, აზოს ორი კერპის — გაცისა და გაიმის თაყვანისცემა შემოულია, ფარნავაზის მიერ აზოს ძლევის შემდეგ ქართულ წარმართულ პანთეონში მყარად მკვიდრდება ფარნავაზის მიერ შემოღებული ახალი კულტი არმაზი, რომელიც უმაღლესი ღვთაება ხდება. ფარნავაზი არ სპობს "ძულე ღმერთებს მამათა ჩუენთანს გაცსა და გაიმს", არამედ მათ თავის მფარველ ღვთაება არმაზს უქვემდებარებს, რაც უნდა გავიაზროთ, როგორც "ფარნავაზის ღმერთის" გამარჯვება "აზოს ღმერთებზე". არმა-

არქეოლოგიურ და ისტორიულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით ქართული არმაზი სპარსულ ღვთაება აპურამაზ-დად მიგვაჩნია, რომელიც სომხეთში არამაზდის სახელით ყოფილა ცნობილი. თუ არმაზი – აპურამაზაა, ჰყავს თუ არა ქართულ არმაზს სპარსული ღვთაების მსგავსად დაპირისპირებული ღვთაება (ვართ თუ არა ქართულ წარმართულ პანთეონში დუალიზმის მომხრე)? აპურამაზდას შემთხვევაში ეს აპრიმანია. თუ “მოქცევაი ქართლისაი”-ს ავტორს დავეუჯერებთ, ასეთი დაპირისპირებული ღვთაება “ქართულ არმაზსაც” ჰყოლია – “ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯანი”. თუ არმაზი აპურამაზაა, შესაბამისად, ითრუჯანი აპრიმანი ან მასთან დაკავშირებული რომელიმე ღვთაება უნდა იყოს.

ითრუჯანი რომ სპარსულ სამყაროს უკავშირდება, ეს ცნობილია “მოქცევაი ქართლისაი”-ს ავტორისათვის. აქ სხვა კითხვა ისმის: რომელ ირანულ ღვთაებას შეესაბამება ითრუჯანი? ქართველ მეცნიერებში გაზიარებულია პირველად კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ ითრუჯანი ცეცხლის ღვთაება ატარი უნდა ყოფილიყო, რომელსაც ქართული წერილობითი ტრადიცია ატრომანის სახელწოდებითაც იცნობს [66; 225]. ის პირდაპირ მინიშნებას ხედავდა “მოქცევაი ქართლისაი”-ში ითრუჯან – ითრუშანის ფუნქციებისა და ღვთაებრიობის გასარკვევად: “თუ მხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ითრუჯანს არმაზი ემუქრება წყლით, ხოლო ითრუჯანმა მას გადაუხადა ელვითა და მეხისტეხით, ითრუჯანი უნდა მივიჩნიოთ ისეთი სტიქიონის ღვთაებად, რომელიც წყლით შეიძლება მოსპობილ იქნეს, რომელიც ელვასთან და მეხთანაა დაკავშირებული, ესე იგი ცეცხლის ღვთაებად” [29; 268]. მეცნიერი შეეცადა აეხსნა, თუ როგორ მოხდა ითრუჯან – ითრუშან – ატარის არმაზ – აპურამაზდასთან დაპირისპირება, ატარი ხომ არმაზის შვილად ითვლებოდა: “ჩვენ წყაროებში არ შენახულა ნამდვილი სურათი ქართული წყაროების... ამ წყაროებმა არ იციან არც ის, რომ ითრუჯანი ირანული ღვთაებაა, არც ის, რომ არმაზიც გარედანაა შემოსული, პირიქით ეს წყაროები ამტკიცებენ, რომ არმაზი ირანული ღვთაება კი არა... ქართული ეროვნული ღმერთია, ისინი არმაზის კულტს უპირისპირებენ ირანულ

ზი ფარნავაზს დაეხმარა მტრის ძლევაში, გამეფებაში, რის შემდეგაც შესაბამისად, უმაღლესი ღვთაება გახდა ქართულ წარმართულ პანთეონში.

კულტს, ასე მაგალითად, ნინოს ცხოვრების შატბერდულ ვერსიაში... თითქოს არმაზის მსახურნი სხვანი არიან, მზისა და ცეცხლის მსახურნი მოგვნი — სხვანი... ლეონტისაც ჰგონია, რომ არმაზი არის ეროვნული ღმერთი, ხოლო ცეცხლთაყვანისმცემლობა — სხვა, უცხო კულტი. ამ პირობებში ჩვენს წყაროებს, კიდევაც რომ სცოდნოდათ, რომ ითრუჯანი ირანული ღმერთია, უფლება ჰქონდათ დაეპირისპირებინათ ის არმაზისთვის, როგორც ეროვნული ქართული ღვთაებისათვის” [29; 269-270]. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით კ. კეკელიძის ამ მოსაზრებას რამდენიმე მიზეზის გამო. მეცნიერი აღნიშნავდა, რომ “წყაროებმა არ იციან არც ის, რომ ითრუჯანი ირანული ღვთაებაა, არც ის რომ არმაზიც გარედანაა შემოსული”, [29; 270] მაშინ როდესაც ამავე წყაროებზე დაყრდნობით ქალღველთა ქვეყანას სპარსეთთან აიგივებდა.[29; 268].¹ არმაზი რომ გარედან შემოტანილი ღვთაებაა, ამის შესახებ ნერილობითი წყაროები ინფორმირებულნი არიან. ლეონტი მროველი ამის შესახებ (ანუ არმაზი, რომ არაქართული ღმერთია) პირდაპირ მითითებას გვაძლევს: “ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა” [61; 25]. ითრუჯანის ღვთაებრივი ფუნქციების გასარკვევად მარტო ერთი ციტატის (“ამან მას ზედა ზლუა მოაქცია”) მოყვანა და ამით იმის მტკიცება, რომ “ითრუჯანი უნდა მივიჩნიოთ ისეთი სტიქიონის ღვთაებად, რომელიც წყლით შეიძლება მოსპობილ იქნეს, რომელიც ელვასთან და მეხთანაა დაკავშირებული — ესე იგი, ცეცხლის ღვთაებად” არადაამაჯერებლად გვეჩვენება. აღნიშნული საკითხის უკეთ გასარკვევად რამდენიმე სიტყვით გვინდა შევეხოთ საქართველოში ცეცხლის კულტის არსებობის ფაქტებს. საქართველოში ცეცხლის კულტი უძველესი დროიდანაა ცნობილი: “ცეცხლი — სითბოსა და სინათლის წყარო — ადრევე მოექცა ადამიანის განსაკუთრებული ყურადღებისა და მზრუნველობის ცენტრში. იგი, ერთი მხრივ, გარს იკრებდა ადამიანებს და მათში კოლექტივიზმის ინსტინქტების გამომუშავების ერთგვარი სტიმულატორი იყო, მეორე მხრივ, თავისი ელვარებით, სითბოთი, სტიქიურობით შიშს ნერგავდა ადამიანში და იწვევდა თავისადმი თაყვანისცემას” [32; 176]. უძველესი კერები კავკა-

¹ როგორც ნაშრომის დასაწყისში აღვნიშნეთ, “ქართლის ცხოვრების” ძველი სომხური თარგმანი ითრუჯანს სპარსთა ღვთაებას უწოდებს.

სიაში გამოვლენილია ადრე სამინათმოქმედო ნამოსახლარებზე, აქედან ყველაზე ადრინდელი — შულავრის გორაზე დადასტურებული კერა ჩანს [32; 163-164].¹ კერიის საკულტო ხასიათი უფრო იკვეთება ჯერ მტკვარ-არაქსის, შემდეგ კი თრიალეთის კულტურებში [32; 190]. ცეცხლის კულტი (ცეცხლთმსახურება) ქართველთათვის ელინიზმის ეპოქაშიცაა ცნობილი; „მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, „ამან ფარნაჯომ მეფემან... აღაშენა ციხე ზადენი... ამის შემდგომად შეიყუარა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყუანა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი“ [61; 29].² დაახლოებით ამავე პერიოდს განეკუთვნება დედოფლის მინდორზე და ციხიაგორაზე გამოვლენილი სატაძრო კომპლექსები, რომელთაც მეცნიერები ზოროასტრულ ტაძრებთან უელებენ პარალელებს.³

¹ მოგვყავს ციტატა იმავე ნაშრომიდან, შულავრის გორაზე დადასტურებულ კერასთან დაკავშირებით: "იგი წარმოადგენს საცხოვრებელი შენობის კედლის ძირში თიხისაგან ამოყვანილ იატაკში ჩამჯდარ „კვერცხისებური“ ფორმის კერას, რომელიც, ალბათ, „უქრობი ცეცხლის“ შესანახად გამოიყენებოდა. სამეურნეო კერა თუ ღუმელები შულავრის გორაზე ეზოში, შენობის გარე კედელთან ეწყობოდა. კერა, როგორც ჩანს, უკვე მაშინ იყო რიტუალური ჩართული. ყოველ შემთხვევაში, ნაცარი რომელსაც უქრობი ცეცხლის შესანახი კერიდან იღებდნენ, წმინდა იყო და მის გარეთ გადასანახა და გადაყრას ერიდებოდნენ." — შეადარეთ [105; 183]. ძველად, როდესაც ცეცხლის ანთება სიძნელებით იყო დაკავშირებული, ადამიანები ცდილობდნენ კერაში მარად ანთებული, მუდმივი ცეცხლი შეენახათ. გადასახლების დროს ნაკვერჩხლები ქოთნით გადაჰქონდათ... ცეცხლის კულტი გავრცელებული იყო ინდოევროპელებში, რომლებსთვისაც ანთებული ცეცხლი ღვთაებრივი იყო... ბრაჰმანები მას აგნუს სახელით იცნობდნენ, ეს სიტყვა ლათინური იგნისის, ignis-ის მონათესავეა. ზოროასტრელები ცეცხლს ატარს უწოდებდნენ. ისინი მას მსხვერპლს სწირავდნენ. შესანიშნავი შედეგებოდა ხმელი შეშის, მშრალი ფოთლების ან ბალახისაგან და მცირე რაოდენობის ცხოველის ქონისაგან.

² ლეონტი მროველი სპარსთა სჯულს მანამდეც იხსენიებს, სპარსთა მეფე ქაიხოსროსთან დაკავშირებით: "და აღაშენა [ქაიხოსრომ ვ.ვ.] ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათისა" [61; 15].

³ დედოფლის მინდურისა და ციხიაგორას სატაძრო კომპლექსში ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძარიც შედიოდა [12; 64. 43; 47].

საქართველოში აღმოჩენილი ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების აშენების თარიღი ფარნაჯომის მეფობის ხანას ემთხვევა. ამას სრულიად შეესაბამება "მეფეთა ცხოვრებაში" დაცული ცნობა, რომ ფარნაჯომმა "შეიყუარა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყუანა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი". იმავე პერიოდით, ძვ.წ. II საუკუნით ათა-

ქართველები ცეცხლთაყვანისმცემლობას ახ. წ. აღ IV ს-შიც მისდევენ. " მოქცევაი ქართლისაიში" მირიანის ქართლში გამეფებასთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: "და იყოს შვილი ჩემი (ამბობს ქარს სასანიანი მირიანზე — ვ.ვ.) ორსთავე სჯულსა ზედა: მამათა ჩვენთა ცეცხლისმსახურებსა და თქუენთა კერპთასა" [61; 65]; "და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შვედთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა" [61; 65].¹ ნმინდა ნინომ კი, როდესაც "მოინია სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა მას, რომელსა ენოდების ურბნისი... იხილა ერი უცხოთა თესლთა ღმერთთა მსახური, რამეთუ ცეცხლსა, ქვათა და ძელთა ღმერთად თაყუანის ცემდეს" [61; 87].² ყურადსაღებია მირიანის ანდერძი ბაქარისადმი "შვილო ჩემო შეიცვალე ბნელი ჩემი ნათლად... და სადა პოვნე ვნებანი იგი ცეცხლისანი კერპნი, ცეცხლითა დანუენ და ნაცარი შეასუ რომელნი მათ ესვიდე" [61; 130]. ქართველთა ნაწილი ცეცხლთაყვანისმცემლებად ქრისტიანობის მიღების შემდეგაც დარჩენილან. აი, რას გვიაბობს "მოქცევა ქართლისაი"-ს ავტორი მირიანის შემდეგდროინდელ

რილებდა ნაზვერევ გორაზე მცირე ბაზილიკის ქვედა ფენის კუთვნილ ნაგებობას, რომელიც შემდგომ მითრეულად გადაკეთდა [96; 9, 71].

საქართველოში აღმოჩენილი ცეცხლთაყვანისმცემლური სამლოცველოებიდან გამოვყოფდით ნეკრესში არსებულ ცეცხლთაყვანისმცემლო ტაძარს, რომელსაც ლ. ჭილაშვილი ახ. წ. აღ. II ს-ით ათარილებდა (ტაძრის დანგრევა ახ. წ. აღ IV ს-ის დასაწყისის, ქართლში ქრისტიანობის გავრცელებას უკავშირდება) [96; 72].

¹ ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში ვკითხულობთ, რომ მირიან "თაყვანისცემდა ხუთ კერპს საცეცხლოს მახლობლად" [64; 69]

² ცოტა ქვემოთ კი ვიკვებთ: "ხოლო ვითარ იგი მოინივნეს ქალაქად მცხეთად, ნიალ მოგუთასა ჯიდსა ზედა, და დადგეს. მუნ ხედვიდა ნმინდა ნინო ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებასა და ცთომასა" [61; 88] აქ საინტიერესოა ის, რომ ნმ. ნინო მცხეთაში არმაზის დღესასწაულზე მიდის და "ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებისა და ცთომისა" მონზე ხდება — ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ არმაზის დღესასწაული ზოროასტრულ ტრადიციებთან იყო დაკავშირებული და, შესაბამისად, არმაზი არაქართული ღვთაება იყო.

ნმინდა ნინოს ცხოვრებაში საყურადღებოა კიდევ ერთი მომენტი; როდესაც მირიანმა ქრიტიანობის მიღების შემდეგ მეფე კონსტანტინესთან წარგზავნა მოციქული, კონსტანტინე და დედამისი ელენე "ამისთვის განმზიარულდეს რამეთუ დაიდასტურეს მირიან მეფისაგან სრულიად მონყუედა სპარსთა და მტკიცედ მიღება სიყვარულისა მათისა" [61; 115]. "სრულიად მონყუედა სპარსთაგან", როგორც პოლიტიკურ, ისე რელიგიურ "მონყუედას" უნდა გულისხმობდეს.

მეფე მირდატზე: "შეიპყრეს ქართველთა მეფე მირდატ სპარსთა... დაიპყრეს ქართლი და განრყუნეს ეკლესიანი... და ყოველთა შინა ეკლესიათა ქართლისათა ცეცხლისმსახურთა სპარსთა აღაგზნეს ცეცხლი" [61; 139].¹

ვახტანგ გორგასლის დროს კი, "ზინქარან ეპისკოპოსი ცეცხლის მსახურთა ასნავებდა ქართველთა სჯულთა თვისა, არამედ არავინ ერჩდა ნარჩინებულთაგანი, გარნა წურილი ერი მიიქცია მრავალი ცეცხლის მსახურებასა" [61; 195]. როდესაც ვახტანგ გორგასალი სპარსთა წინააღმდეგ საომრად ემზადება, თავის დისწულს კახეთში აგზავნის: "და დისწული მისი გარდავიდეს კახეთად და შედგეს ჴევსა ლოპოტისასა, ჴუეყანასა მას კლდითა მიზღუდვილსა და იყვნეს სოფლისა მის კაცნი ცეცხლისა და წყლის მსახურ და სავსე იყო ხევი იგი სიმრავლითა კაცითა. ვიდრე ნოსრამდე" [61; 200];² "ნუხპატელნი უწინარეს იყვნენ კაცნი წარმართნი და მწეცისბუნებისანი, არამედ ყრუსა მოესრა მრავალი მათი და იძულებით მოენათლნა არჩილ იგინი" [61; 244]³ ცეცხლთაყვანისმცემლები იხსენიებიან აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაშიც: "დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთასა და იგინი ჴელმწიფე იყვნეს ჩვენსა ამას სოფელსა და ბილნსა მას კერპთმსახურებასა ცეცხლისასა მის თაყვანისცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის" [70; 422. 5; 43].⁴ ქართლში

¹ შეადარეთ "შემოვიდნენ ქართლს სპარსელები, დაანგრეს ეკლესიები და ყველგან დადგეს ცეცხლის თაყვანისმცემელი სახლები" [64; 136]

² არდვისურა ანაპიტი არდვ იამბტებში "წმინდა წყლების ღვთაებაა, ამაზე მინიშნებას მისადმი მიძღვნილ ლოცვებში არაერთხელ ვხვდებით. ის მოიხსენიება, როგორც უძლიერესი მდინარეთა შორის [136; არდვ იამბტი 2]; მას აქებენ, როგორც "ძღვებამოსილ, ტანად დედოფალს, კეთილად ნაზარდს, რომლის წყლები დღე და ღამე მოედინებიან, ის წყალუხვია უფრო, ვიდრე ყველა მდინარე" [136; არდვ იამბტი 15]. ცეცხლი-ატარი კი ზოროასტრიზმის ერთ-ერთი წმინდა სიმბოლოდ ითვლება. ხომ არ არის მოცემულ ტექსტში ლაპარაკი იმაზე, რომ ლოპოტის ქვეყნის ნაირ-ნაირი ტომები იცნობდნენ ირანულ რელიგიას და თაყვანს სცემდნენ ატარისა და ანაპიტის კულტებს?

³ ლოპოტ-ნუხპატელნი, რომლებიც ცეცხლსა და წყალს სცემდნენ თაყვანს, როგორც ჩანს წარმართებად VIII-ის II ნახევარამდე დარჩენილან.

⁴ "და მივიდა მახლობლად მის სამსახურებლისა მათისა, დაახსნა წყალი ხენემი იგი ცეცხლი მათი დაშრიტა", "ნიელთ ასევე ევსტათე მცხეთელის ნაშება", — "ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან აღაგმის და კაცმანვე დაშრიტოს, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა" [66; 268]. ცეცხლთაყვანისმცემელთა და ქრისტიანთა შორის ბრძოლისა და

ცეცხლთაყვანისმცემლები გვიანდელ პერიოდშიც ყოფილან, რადგან ახ. წ. აღ VII ს-ის მეორე ნახევარში არაბთაგან შევიწროვებული სპარსი ცეცხლთაყვანისმცემლების მცირე ნაწილი თბილისს შემოეხიზნენ "აბუბიქარ აგარიანმა დაიპყრა სპარსეთი, შევიდა ბაღდადს და მძლავრობით დაატიებინა უმრავლესთა ცეცხლის მსახურება და მოაქცივნა სარკინოზებად" [61; 229].¹

წერილობითი წყაროებისა და ცეცხლთაყვანისმცემლური არქიტექტურის გარდა, ქართველებში ცეცხლის კულტის არსებობაზე მიგვანიშნებს ეთნოგრაფიული მასალაც. ს. მაკალათიამ გამოიკვლია ირანული ატარის კულტის არსებობა საქართველოში და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ის ქართველებში ანთარ-ათარის სახელით უნდა შემორჩენილიყო: "მეგრულ-აფხაზური და ირანული ათარი ერთი და იგივეა როგორც სახელწოდებით, ისე მათთან დაკავშირებული რწმენითა და რიტუალებით, მაშასადამე, ატარ-ანთარ-ათარის კულტი ქართველებში იმდენად მყარად ყოფილა გამჯდარი, რომ შემდგომში ღრმა ფესვები გაუდგამს სამეგრელოსა და აფხაზეთის ტრადიციების გადმონამუთებში" [39; 11]² ცეცხლის კულტმა ასახვა ჰპოვა ქართულ ფოლკლორშიც [95; 235-236]. ყველაფერი ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვერ დავეთანხმებით კ. კეკელიძის მოსაზრებას, რომ "არმაზი არის ეროვნული ქართული ღმერთი, ხოლო ცეცხლთაყვანისმცემლობა სხვა, უცხო კულტია". თუნდაც არმაზი ქართველთა ღმერთად მივიჩნიოთ, ცეცხლთაყვანისმცემლობა თუ ცეცხლის კულტი ქართველთათვის უცხო არ ყოფილა. მას თაყვანს სცემდნენ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხები უძველესი დროიდან. სპარსული რელიგიის გავრცელების შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოში იწყება ცეცხლთაყვა-

აღმ. საქართველოში სპარსული რელიგიის შესახებ ინფორმაციას იაკობ ცურტაველის "შუშანიკის წამება"-შიც ვხვდებით [66].

¹ ეს უნდა მომხდარიყო VII ს. II ნახევარში, ამასთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხილეთ [24]. 1958. IV-VII საუკუნეებს განეკუთვნება გომის ქუჩაზე ფეთხანიას ეკლესიასთან მდებარე ზოროასტრული ტაძარი, რომელიც ათეშვას სახელწოდებითაა ცნობილი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ზოროასტრული სპარსული თემი თბილისში მთელი შუასაუკუნეების მანძილზე არსებობდა [25; 276; 485].

² დღესდღეობითაც საქართველოში შემორჩენილია ცეცხლის კულტთან დაკავშირებული რიტუალი, რომელიც აღდგომის წინა დღეებში იმართება და ხალხში ჭიაკოკონას სახელითაა ცნობილი .

ნისმცემლური ტაძრების აგება, ირანული ატარი კი ათარ — ანთარის სახით ქართულ ტრადიციაში და ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაშიც შემორჩენილა.

ზემოთ უკვე ვახსენეთ, რომ ითრუჯანი "ქალდეველთა ღვთაებაა", ხოლო ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში ირანს ხშირად ქალდეველთა (ბაბილონელთა) ქვეყანასთან აიგივებდნენ, მაშასადამე, "მოქცევაი ქართლისაიში" ჩვენ მოწმე ვხდებით ორი არაქართული, ირანული ღვთაების ბრძოლისა. გამომდინარე იქიდან, რომ ატარი წმინდა ცეცხლია, ის უმაღლეს ღვთაება აპურამაზდას არ უპირისპირდება (პირიქით, ის ეხმარება მემორებს ბოროტებასთან ბრძოლაში) [132; 129]. ითრუჯანი კი "სოფლის მპყრობელია", მუდმივ ბრძოლაშია არმაზ — აპურამაზდასთან, ასეთი ღვთაება კი სპარსულ რელიგიაში — აპრიმანი — ანგრო მაინუს სახელითაა ცნობილი. მოკლედ მიმოვიხილოთ ამ ორ ღვთაებას შორის წარმოებული ბრძოლა.

ბრძოლა კეთილსა და ბოროტ საწყისებს შორის ზოროასტრული მოძღვრების ქვაკუთხედი და უმაღლესი პრინციპია, რომელიც გამოხატავს შეხედულებას ბუნების დამანგრეველ და ამალორძინებელ ძალებს შორის ბრძოლაზე. კეთილი საწყისი, ავესტის მიხედვით, აპურამაზდაა, ბოროტი — აპრიმანი. თითოეულ მათგანს საკუთარი გარემოცვა ჰყავს, პირველს გარს წმინდა სულები აპურები ახვევიან, მეორეს — ბოროტი სულები, დევები, დრუჯები. კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლაში ჩართულია ყოველივე ხორციელი, სულიერი და უსულო — ყველაფერი განიხილება აპრიმანისა და აპურამაზდას ქმნილებად [123; 40-42]. ერთ-ერთი მითის თანახმად, რომელიც ფალაურ ენაზეა შეთხზული, "ანგრო მაინუ შემოიჭრა სამყაროში ქვიანი ზეცის ქვედა სფეროდან და დალუპა მისი სრულყოფილება. ის ამოვიდა წყლიდან, რომლის დიდი ნაწილი მლაშე (მარილიანი) გახდა. შემდეგ დაეშვა მიწისაკენ და სადაც შეაღწია, წარმოიშვა უდაბნოები. შემდეგ ბოროტმა სულმა გააბნო მცენარეები, მოკლა პირველქმნილი ხარი და პირველი ადამიანი. ბოლოს კი თავს დაესხა მეშვიდე ქმნილებას — ცეცხლს და შეურაცხყო ის ბოლით და ამნაირად მიაყენა ზიანი ყველა კეთილ ქმნილებას" [105; 154].¹ ზემოთ მოყვანილი ციტატებიდან ნათლად დავინა-

¹ ზოროასტრელების წმინდა წიგნი "ბუნდახზინი" გვამცნობს: "(აპრიმანი იმუქრება) რომ მათ სულებს (ლაპარაკია ადამიანების სულეზე) მოაკვდი-

ხეთ, რომ აპურამაზდა და აპრიმანი უმაღლესი ღვთაებები — “სოფლის მკურობელნი არიან”, მათ შორის მუღმივი ბრძოლაა ძალაუფლებისთვის, რაც “წმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” არის აღწერილი.¹

აპრიმანის საკითხის გასარკვევად ქართველთა წარმართულ პანთეონში მარტო ზემოთ მოყვანილი ციტატით ვერ შემოვიფარგლებით. როგორც ნაშრომის დასაწყისში იქნა აღნიშნული, ქართულმა წარმართულმა პანთეონმა სპარსული გავლენა განიცადა, ასე მაგალითად, არმაზი — აპურამაზდა,² ზადენი — მითრა — იაზატის,³ აინინა — ანაპიტის.⁴

ირანულ — ქართული პანთეონის მსგავს ღვთაებებს სომხურ წარმართულ პანთეონშიც ვხვდებით — არამაზდი, მიხრი, ანაიტი, ვერეთრაგნა. თუ ქართულ — სომხური წარმართული პანთეონის ღვთაებათა უმეტესობა პარალელს სპარსულ ზოროასტრულ ღვთაებებთან ნახულობს, მაშინ არმაზის ანტაგონისტი ღვთაება ითრუჯანი რაღაც ფორმით უნდა შემორჩენილიყო სომხურ წარმართულ პანთეონშიც. ამაზე ყურადღება ჯერ კიდევ ცნობილმა მკვლევარმა ნ. ო. ემინმა გამახვილა. ის არ უარყოფდა სომხების ძველ რელიგიაში დუალიზმის არსებობას: “უმაღლესი ღვთაების არმაზდის სახელი თითქმის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება, მაშინ როდესაც მის ანტაგონისტ ღვთაებას აპრიმანს, როგორც ღვთაებას, სომხურ მითოლოგიაში ვერსად ვხვდებით, თუმცა როდესაც ეგიშე და ეზნიკი სპარსთა რელიგი-

ნებს, გააფუჭებს წყალს, მცენარეებს, ორმუზდის ცეცხლს და ორმუზდის ყველა ქმნილებას” [136; 5-8. 109; 37]., ანუ აპრიმანი არის ღვთაება, რომელმაც ორმუზდის სხვა კეთილ ქმნილებებთან ერთად შეურაცხყო ცეცხლი, ზოროასტრელთა წმინდა სტიქია. როგორც ჩანს, ვინც წმინდა ცეცხლს შეურაცხყოფს, ის დაგმობისა და სიკვდილის ღირსია. (გავიხსენოთ თუნდაც ქართული პაგიოგრაფიული ნაწარმოებიდან აბიბოს ნეკრესელის ქმედება, რომელმაც ცეცხლი დააბზო ან იმავე ეგიშე ვარდაპეტთან წმინდა ცეცხლის დახშობის ამბავი, რისთვისაც სომხები დაისაჯნენ)

¹ შეადარეთ ზემოთ მოყვანილი ციტატები ითრუჯანისა და არმაზის ბრძოლას: “ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯანი და ჩუენი ესე ღმერთი არმაზ ყოველადვე მტერ არიან: ამან რამე მას ზედა ზღვა მოაქცია, და ან მან შური იძია და მის მიერ მოინია ესე”.

² არმაზ — აპურამაზდაზე ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი.

³ ზადენ — მითრა იაზატის საკითხს მიმოვიხილავთ წინამდებარე ნაშრომის ერთ-ერთ თავში.

⁴ აინინას ანაპიტთან დაკავშირება ერთ-ერთმა პირველმა ნ. მარმა სცადა, იხ. [140; 9], [125; 57].

აზე საუბრობენ, მას ანგრო მაინუდ იხსენიებენ, ეს ღვთაება კი არა უკანასკნელ როლს თამაშობდა ძველ სომხებში. ძველ ზენდურ ჰიმნებში ბნელეთის მბრძანებელს განსაკუთრებული სახელი არა აქვს, ის უბრალოდ *Angro mainius (Malus Spiritus)* – ად იხსენიება. აპრიმანის მისი გვიანი სახელწოდება იყო. ბესიტუნის და ნაქმი რუსტამის წარწერებში აპრიმანი ამ სახელით არაა დაფიქსირებული (მხოლოდ ერთგან ბესიტუნის წარწერებში იხსენიება ღვთაება აპრიმანი, ისიც როგორც “სიცრუის ღმერთი”). არმაზის ანტაგონისტი ღვთაების სახელის არარსებობა სომეხ მწერლებში იმავე მიზეზით უნდა იყოს გამოწვეული, რა მიზეზითაც სდუმან ძველი ზენდური ჰიმნები” [166; 33]. საინტერესოა, რომ სომხები თავყანს სცემდნენ ორმუზდის გაშვებულ ვიშაპს, რომელშიც დევები შესახლდნენ [49; 23]. სპარსული მითოლოგიიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ წარუმატებელი თავდასხმის შემდეგ ორმუზდის სამეფოზე, აპრიმანმა თავს გაქცევით უშველა და გველეშაპის სახით ციდან მიწაზე დაეშვა, რომლისათვისაც, მოესეს ხორენაცის მიხედვით, მსხვერპლად ადამიანები მიჰქონდათ იმ კლდეებთან, რომლის შემოგარენი ქვაბულებით იყო სავსე და რომელშიც გველები და მორიელები ბინადრობდნენ, ეს უკანასკნელი კი ავესტის მიხედვით აპრიმანის ქმნილებებად ითვლებიან [166; 34].¹ ვიშაპს ზარათუშტრა აპრიმანს უწოდებდა, მის სიმბოლოს საზიზლარი ორფეხა გველი წარმოადგენდა, რომელიც მითრამ ზეციდან დასცა.² აპრიმანის არსებობის ფაქტს ძველ სომხებში მხარს უჭერდა გრ. კაპანციანიც და გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ “სომხურ დიალექტში ვხვდებით *manuk* – ის რამდენიმე მნიშვნელობას. *alek manuk*-სიტყვასიტყვით კეთილს ნიშნავს, ზღაპრებში ვხვდებით ასევე *oj manuk*- გველი მანუკი, რომელიც კეთილ არსებადაა გამოყვანილი (შესაძლოა — კერიის მფარველად)... შეადარეთ ლათინურის *manes* (გარდაცვლილთა სულები), ამ ირანულ –*maniu*- სუ-

¹ წარმართი სომხები შესაძლოა ვიშაპში თავდაპირველად, ბოროტების საწყისს წარმოიდგენდნენ, რომელსაც სიკეთის საწყისს არამაზდს (აპურა მაზდა) უპირისპირებდნენ.

² ნ. ო. ემინის ამ მოსაზრებას ვიშაპთან და აპრიმანთან დაკავშირებით იზიარებდა ბარონი რ. შტაკელბერგი, რომელიც აღნიშნავდა, რომ “აქემენიდების ლურსმულ წარწერებში აპრიმანის სახელი არ გვხვდება, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ირანელებში დუალიზმი არ იყო გავრცელებული” [102; 8-9].

ლი, მაგალითად: *ahra maniu* (ბოროტი სული) – *ahrimani*, ახალ-სპარსული *ahriman*, ფალაური *ahrimani*, *haramani* და სხვა, რომელიც სომხურ დიალექტში *aharmani* — ბოროტი სულის სახით უნდა შემორჩენილიყო” [125; 71]. სომხები რომ მართლაც იცნობდნენ სპარსული წარმოშობის ბოროტების ღვთაება აჰრიმანს, ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ იქ აჰრიმანი ვიშაპის სახით არსებობდა, ხოლო სომხურ ზღაპრებში კი *Habramani*-ს სახელით შემორჩა [125; 72].

აჰრიმანი სომხეთში ვიშაპთან იყო გაიგივებული. მსგავს მითოლოგიურ ურჩხულს ქართული ტრადიციაც იცნობდა, რომელიც ქართულმა ჰაგიოგრაფიულმა თხზულებებმა და ხალხურმა ზღაპრებმა შემოგვინახა ვეშაპი—გველეშაპის სახით.¹ მ. ანდრონიკაშვილმა ქართული ვეშაპი-გველეშაპი შეადარა ავესტურ *visapa*, *azidahaka*, *azi srvara* (სამივე გველის სახის მქონე ურჩხულის სახელებია), ავესტურ *visapahe*, ფალაურ *visapu*, სომხურ ვიშაპას [4; 239]. მეცნიერის ვარაუდით, *azi srvara* –ს სიტყვისიტიყვითი თარგმანი ქართული გველ-ვეშაპია [4; 230]. (*azi*-გველს ნიშნავს). გუელვეშაპი თავისი ასეთი ფორმით ქართულ ხალხურ ზღაპრებში და ჰაგიოგრაფულ თხზულებებში შემორჩენილა. ასეთი სახელის მქონე არსების ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული სახელი დაცულია თხზულებაში, რომელიც დავით გარეჯელის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ეხება [63. 95; 178. 70; 231.]:² “ქუმო კერძი პარეხითა... წინა... იმყოფებოდა ვეშაპი დიდი და საზარელი, რომელთა ასხნეს თვალნი სისხლის ფერნი და რქაი იყო შუბლსა და ფანჩაკი ფრიად ქედსა მისსა” [70; 231],

საქონა

¹ ქართული ხალხური ტრადიცია ვეშაპ-გველეშაპს რამდენიმე ნაირსახეობას იცნობს. ამირანის შესახებ ერთ-ერთ ეპოსში სამი ფერის გველეშაპს ეხვდებით — თეთრს, წითელსა და შავს, რომელთაც ამირანი ამარცხებს. შავი გველეშაპი ფშაურ გადმოცემაში ქარცეცხლას სახელით შემორჩენილა, ქართულში — პირცეცხლა, ხოლო სვანურ თქმულებებში მის ფუნქციას მატყლის მრთველი დევი ასრულებს [95; 177].

² “მას შინა მკვდრ იყო ვეშაპი დიდი . . . ეშაპი, რომელი მკვდრ იყო ვეშაპსა მას შორის” [71; 183-184], “გუელვეშაპი დიდი საშინელი” [72; 408]. როგორც დავინახეთ დავით გარეჯელის ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციაში ვეშაპი — გუელვეშაპი, სხვადასხვანაირად არის მოხსენიებული: I შემთხვევაში — როგორც ვეშაპი, II-ში — ვეშაპი, რომელშიც “ეშაპი მკვდრ იყო”. აქ ხაზგასმულია ის, რომ ვეშაპი ბნელეთის ძალებთან იყო ასოცირებული და III — “გუელვეშაპი დიდი საშინელი”, რომელიც *azi srvara*-ს ქართული ინტერპრეტაციაა.

რომელმაც იმ ირმის ერთ ერთი ნუკრი შთანთქმა, რომელიც დავითსა და ლუკიანეს ღმერთმა მისცა "ნუგეშისაცემად უძლიერესთა ჯორცთა ჩვენთასა" [70; 230]. ეს ამბავი იმით მთავრდება, რომ "ვეშაპსა მას ეცა მეხი და დანუა იგი სრულად" [70; 232].

ვეშაპში, რა თქმა უნდა, ბოროტი ძალა იგულისხმება. ასურელ მამათა მთავარი მისია წარმართობასთან ბრძოლა და ქრისტიანობის დამკვიდრებაა! (წარმართობაში კი ცეცხთაყვანისმცემლობა იგულისხმება). ამ მხრივ გამონაკლისს არც დავით გარეჯელის ცხოვრება უნდა წარმოადგენდეს [71; 232]. მითოლოგიური ენციკლოპედიის განმარტებით, სომხურ მითოლოგიაში ვიშაპი არის ურჩხული, რომელიც ხშირად გველის სახითაა წარმოდგენილი (აგრეთვე, ჭექა-ქუხილის ან ჭექა-ქუხილის ღრუბლების)² (შეადარეთ "მოქცევაი ქართლისაჲში" ითრუჯანის მიერ არმაზის კერპის დამსხვრევის სცენა "აღდგეს დასავლით ქარნი და ჰაერნი, და ჴმა სცეს ქუხილთა, ჴმითა საზარელით, და გამოჩნდეს ღრუბელნი... და მეყსეულად მოინია რისხვა იგი ღრუბელი, მწარედ სასტიკი და მოილო სეტყვა ლიტრისა სწორი ადგილსა მას ოდენ ზედა, საყოფელსა კერპთასა") [61; 91]. მითების თანახმად, დიდი ვეშაპი ნთქავს მზეს, რის გამოც მზის დაბნელება ხდება [144; 394].³ ქრისტიანული მითოლოგიის

¹ ლევან ჭილაშვილი აღნიშნავდა, რომ "იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, იესე ნილკნელი, აბიბოს ნეკრესელი, იოსებ ალავერდელი და სხვები, მაზდეანების წინააღმდეგ მებრძოლების რანგში ჩანან". ამ მხრივ გამონაკლისს თითქოს დავით გარეჯელის ცხოვრება უნდა წარმოადგენდეს, თუმცა, ლევან ჭილაშვილის აზრით, "გარეჯის ქვაბთა კომპლექსში მაზდეანთა სამლოცველოების დადასტურებით, აქ ჩნდება წარმართული ფენა, რომლის განადგურების შემდეგ, ქრისტიან მოღვაწეებს სრული შესაძლებლობა ეძლევათ ახალნერგი სარწმუნოების გასავრცელებლად. მაზდეანთა სარიტუალო ადგილები დაინგრა და მოისპო, ნაწილი გადაკეთდა ადრექრისტიანულ ეკლესიებად, ყოფილი ცეცხლთაყვანისმცემლები კი მოექცნენ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე. ეს პროცესი VI საუკუნეში უნდა დასრულდეს" [96; 56]. ჩვენი აზრით, ამ ბრძოლას ასახავს "დავით გარეჯელის ცხოვრებაში" წმინდანის "ბრძოლა" ვეშაპის წინააღმდეგ.

² დავით გარეჯელის ცხოვრებაში გველევებაში ბნელეთის ძალებთან, ეშმაკთან ასოცირდება. "ქრისტიანობის დამკვიდრებიდან ურჩხული (გველევებაში) წარმოიდგინებოდა როგორც ბოროტი, დამანგრეველი ძალა და დემონური სიმბოლო, რომელიც სულიერ საგანძურამდე მიმავალ გზას იცავს. მასზე გამარჯვება ნიშნავს სულის გამარჯვებას კოსმოსზე . . . დრაკონის დამმარცხებლები იყვნენ ინდრა, აპოლონი, ზევსი, პერსევსი, მითრა, პერაკლე," (წმ. გიორგი ე.ე.) და სხვ. [167; 161-166].

³ შეადარეთ მსგავს სიუჟეტს "მოქცევაი ქართლისაჲში" [61; 91]

განმტკიცებასთან ერთად ხდება ვეშაპის მოდიფიკაცია, ვეშაპის დამმარცხებელი წარმართული ვაშაგნი [49; I; 31, II; 8, 12] ჩანაცვლებული იქნა მთავარანგელოზი გაბრიელით (გაბრიელ ხრემტაკი). ის ანგელოზებთან ერთად ებმევა ვეშაპთან ბრძოლაში, რომელიც ჭექა-ქუხილის დროს ცდილობს ბოროტ სულებთან ერთად გადაყლაპოს მზე. ანგელოზებს აჰყავთ ვეშაპი მზემდის, რომლის სხივებისაგან ვეშაპი ფერფლად იქცევა და იყრება მიწაზე [167; 164-165] (შეადარეთ: "ვეშაპსა მას ცვა მებნი და დაიწუა იგი სრულიად"). როგორც დავინახეთ, ირანული აპრიმანი, რომელიც ძველ სომხურ მითოლოგიაში ვეშაპის სახელით იყო ცნობილი, ქართველებში გველშაპის სახელით გავრცელებულა. ბრძოლის სცენები, რომლებშიც ბოროტი ძალები (გველშაპი — აპოშა, აჟი) კეთილ ძალებს (ტიმტრიტი, ატარი, მითრა) უპირისპირდებიან (რომლებიც ძვ. ირანულმა რელიგიურმა ტექსტებმა შემოგვინახა) ქართული წერილობითი წყაროებისთვისაც (ასევე ხალხური ზეპირსიტყვიერებისთვის) ყოფი-

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ ასევე [95; 177-178] "შავი ხანგამოშვებით ეს ვეშაპი მზეს ნედება, ჩაყლაპავს და დღე ბნელდება. სვანების რწმენით, ტყვე მზე ვეშაპისაგან თავს ამირანის გზით აღწევს... გველშაპის მიზეზით მზის დაბნელება პირველყოფილი წარმოდგენის გადმონაშთია. ასეთი შეხედულება უმთავრესად გავრცელებულია პრიმიტიულ ხალხებში. ჩვენში იგი ამირანიანმა შემოგვინახა." მსგავსი სცენა შემონახულია ქართულ საეკლესიო რელიეფზეც — ფაენისის ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე. სარკმლის ზემოთ ფრონტონის-ხორტყევი მოთავსებული დიდი ზომის ქვიშაქვით სწორკუთხა ფილაზე გამოსახულია წრე და გველი. I ეს გველი თუ გველშაპი ამ წრეს ყლაპავს. ეკლესია IX—X საუკუნეებითაა დათარიღებული, რელიეფი XIII ს. I ნახევარს განეკუთვნება [52; 146-147]. თითქმის ანალოგიურ სიუჟეტს ვაწყდებით ძვ. ირანულ მითოლოგიაშიც: "აჟი არის შავი ღრუბლების პერსონიფიკაცია, რომელიც მზის სხივებს ფარავს. ზამიად იაშტაში (XIX, 37) ის ცეცხლის ღმერთის ათარის მონინაალმდეგა სამეფო სუვერენიტეტის სიმბოლო ფარნასთვის ბრძოლაში" [144; 50. 108; 137]. მსგავსი სიუჟეტს ავესტაში ტიმტრიტთან დაკავშირებთანაც ვხვდებით, რომელიც დევ აპოშას ებრძვის, ეს არის ბრძოლა წვიმისა გვალვის წინააღმდეგ. მითის თანახმად ტიმტრიტი ყოველ წელს უახლოვდება "ეოურკაშას ზღვის ნაპირებს დიდებული თეთრი რაშის სახით, იქ მას ხვდება აპოშა (გვალვის დემონი) შავი რაშის სახით, ისინი ერკინებიან ერთმანეთს, ტიმტრიტი სძლევს აპოშას და სდევნის მას" *Авеста, ТИМТРИТ (Яшт VIII) [103]*. თუ ტიმტრიტს სათანადოდ სცემდნენ თავყვანს, ტიმტრიტი უფრო ძლიერი აღმოჩნდებოდა და ამარცხებდა დემონს. თუ წლის განმავლობაში ადამიანები არასათანადოდ სცემდნენ თავყვანს ტიმტრიტს და მსხვერპლიც ცოტა მიჰქონდათ, აპოშა იმარჯვებდა ტიმტრიტზე და განდევნიდა მას უკან [104; 13]

ლა ცნობილი. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ მსგავს სიუჟეტებს "წმინდა ნინოს ცხოვრებაში" (არმაზ-ითრუჯანის დაპირისპირება) და დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც ვნახულობთ (დავით გარეჯელისა და გველეშაპის დაპირისპირება).

ქართველებისთვის ცნობილი რომ იყო ღვთაება აპრიმანი, ამაზე მეტყველებს ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, ჰაგიოგრაფიულ თუ საერო ლიტერატურაში შემორჩენილი აპრიმანისადმი დაქვემდებარებული სხვადასხვა დემონების სახელები. ქართულ გველეშაპზე უკვე ვისაუბრეთ, რომელსაც პარალელები ირანულ აჟი ვისაპა, აჟი დაჰაკასთან მოეძებნება. რაც შეეხება სხვა დემონურ ძალებს: დევებს, ეშმაკს, დრუჯს, რომლებიც აპრიმანის თანამდევნი ღვთაებები არიან. დევები ირანულ მითოლოგიაში კეთილ სულებს უპირისპირდებიან, მათ მეთაურობს ტრიადა: სიცრუის სული — დრუჯი, ბოროტი აზრის სული — აკა მანა, ბოროტი საქმის (ძარცვის) — აიშმა [4]. ზარატუშტრა მათ ბოროტი აზრისგან შობილებს უწოდებს გრჰმასთან (დევების მსახური — ვ.ვ.) ერთად, რომელიც სანყისია სიცრუისა, ამაყობისა და მზაკვრობისა [1; აასნა 32]. ამ ორთავეში (ანუ კეთილსა და ბოროტში — ვ.ვ.) დევებმა აირჩიეს უბოროტესი, გადავიდნენ აეშმის მხარეს და "სიცოცხლეს აავადებდნენ" [1; აასნა 30]. დევი როგორც ავი სული, ბოროტი არსება კარგად არის ნაცნობი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში [63]¹ (ის ხშირად გვხვდება ქართულ ხალხურ ზღაპრებში), ასევე შემონახულია ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც: "მამან შენმან წმინდანი შემოისხნა სახით თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხვიენ" [66; 228].

ქართულ ზეპირსიტყვიერებას შემორჩა აპრიმანის თანმხლები კიდევ ერთი ღვთაების სახელი — ეშმა, რომელიც ბოროტი გენიაა და ავსულთან, სატანასთან ასოცირდება. ქართულში ეს სიტყვა ორი სახით არის წარმოდგენილი: ეშმაკი და უფრო არქაული — ეშმა. ავესტაში დადასტურებულია ფორმა

¹ იხილეთ შემდეგი ზღაპრები: "თორმეტავიანი მგელი", "ღარიბი გლეხი და დევები" და ა.შ. მ. ჩიქოვანი ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაზე დაყრდნობით, შემდეგნაირად აღწერს დევს: "უზარმაზარი, დიდი ფიზიკური ძალის მქონე ტლანქი არსება. აქვს ადამიანის მსგავსი აგებულება, მაგრამ მისგან განსხვავებით შეიძლება იყოს მრავალთავიანი. გარედან მისი სხეული ბალნითაა დაფარული, საშინელი შესახედავია და გრძნეულის თვისებები აქვს. ცხოვრობს ტყე-ღრეებში, მღვიმეებსა და მიუვალ ადგილებში . . . დევი ავსულია. იგი ადამიანისადმი-მტრულადაა განწყობილი: ჭამს მის ხორცს, მზეთუნახავს იტაცებს" [95; 165-166].

აეშმა, ზოგადი მნიშვნელობით — ავი, ბოროტი, ცოფიანი, მრის-ხანე. იგი წარმოადგენს აგრეთვე დემონის სახელს "დაევა" (ქართული დევი) ერთ-ერთ სამ უბოროტეს სულთაგანს, რომელიც არსებობს ადამიანთა და ცხოველთა წინააღმდეგ [4; 37-38, 315-317].¹

ყველაფერი ზემოთქმულიდან გამომდინარე, იმის მტკიცება, რომ "მოქცევაი ქართლისაიში" მოხსენიებული ქალღველთა ღმერთი ითრუჯანი ბოროტების ღვთაება აპრიმანია, არ იქნებოდა სწორი — ამის საფუძველს არ გვაძლევს აპრიმან-ითრუჯანის ფონეტიკური შეუსაბამობა. სახელი ითრუჯანი "მოქცევაი ქართლისაი"-ს სხვადასხვა რედაქციებში სახეცვლილი ფორმებითაა ცნობილი: ითრუჯ (ანასელი ნუსხა) — ითროჯან (ჭელიშვილისეული) — ითარჟან (ანასელი) — ითრუჯნა (მაჩაბლისეული) — ითრუშნა (შატბერდისეული) და სრულიად არ შეესაბამება ფონეტიკურად აპრიმან — ანგრო მაინუ — არიმანს. მაშინ რა ღვთაებაა ითრუჯანი? ჩვენი აზრით, ითრუჯანში სიცრუის დემონი დრუჯი იგულისხმება (ეს ვარაუდი პირველმა მ. გველესიანმა გამოთქვა. მან გაამახვილა ყურადღება ითრუჯანისა და დრუჯის ეტიმოლოგიურ მსგავსებაზე: (ი) თრუჯ (ანი) — დრუჯი. მაგრამ მეცნიერი მხოლოდ ამით შემოიფარგლა) [14; 79-80], რომელიც სიმართლეს — აშას² ებრძვის. ზოროასტრელთა წმინდა წიგნი მორწმუნეებს დრუჯისა და დრუჯიანელთა წინააღმდეგ დაუნდობელი ბრძოლისაკენ მოუწოდებს: "აკუნეთ დრუჯიანელნი იარალით" [1; მასნა 31] "მე ვარ... მტერი დრუჯიანელთა, მტკიცე საყრდენი აშაიანელთა" [1; მასნა 43] "აშაიანელებს სიყვარულით უნდა მოეპყრო, დრუჯიანელთა მიმართ იყავ ულმობელი" [1; მასნა 47] "დაე სძლიოს... მშვიდობამ შფოთს... რწმენამ ურწმუნოებას... მართალმა სიტყვამ სიცრუეს" [109; 48-49] და ა.შ.

როგორ მოხდა, რომ სოფლის ორ მპყრობელს შორის ბრძოლაში არმაზ-აპურამაზდას მონიწაღმდეგე დრუჯია და

¹ სპარსული წარმომავლობის უნდა იყოს სიტყვა ჯოჯოხეთიც, რომელიც სომხებში ჯოხკის სახელით ყოფილა ცნობილი და, სავარაუდოდ, სპარსული დუზახიდან უნდა მოდიოდეს. დუზახ — ჯოხკ — ჯოჯოხეთი. დუზახ — ჯოხკთან დაკავშირებით იხილეთ [166; 35. 4. 39-40].

² აშა — სიმართლე, ყველა აპურაზე უმაღლესი, მაზდას გარდა. მაზდას უახლოესი მრჩეველი და მისი სურვილის აღმასრულებელი. აშას მიმდევრები იხსენიებიან, როგორც აშაიანი, აშაიენელი [104; 15]

არა აპრიმანი? როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაქმი—რუსტამისა და ბესიტუნის ნარწერები აპრიმანს არ მოიხსენიებენ,¹ ხოლო ავესტის გათა-გალობებში ბევრგან აპრიმანის მიმდევართა ნაცვლად "დრუჯის მიმდევართ" ვკითხულობთ, ანუ აპრიმანი ბოროტ საქმეებს არა პირადად, არამედ თავისი მსახურების — ბოროტი ძალების — დევებისა და დრუჯების მეშვეობით სჩადის, ასე მაგალითად: "სპობენ სიცოცხლეს, თავგამოდებით ცდილობენ წაართვან მემკვიდრეობა დიასახლისს თუ სახლის უფროსს" [1; ახსნა 30] მათ "მიჰყავთ სახლი, სოფელი, თემი და ქვეყანა უმწეობისა და დალუპვისაკენ"; "დრუჯიანელს არ სურს, აშას შემწემ რომ ამრავლოს საქონელი" [1; ახსნა 32] და ა.შ. ვფიქრობთ, ქართულ წერილობით წყაროებსა თუ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში აპრიმანის სახელის მქონე ღვთაების მოუხსენიებლობა ახსნილი უნდა იყოს იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც სდუმან ზენდური ჰიმნები, ბესიტუნისა და ნაქმი რუსტამის, თუ სომხური წერილობითი წყაროები.² ამიტომაცაა, რომ ქართული წერილობითი წყარო იხსენიებს არა უშუალოდ აპრიმანს, არამედ მისადმი დაქვემდებარებულ ღვთაება დრუჯს (ამ შემთხვევაში — ი(თრუჯ)ანს).³

¹ აპრიმანის სახელი არც ვენდიდების ნიგნში გვხვდება, თუმცა იქ ის მოხსენიებულია როგორც ანგრო მანიუ ანუ ბოროტი სული. *Вендидад – гнава I, гнава II, [136]* იხილეთ ასევე [111, 181]

აღნიშნულ თავებში საუბარია, რომ აპურამაზდა იქმს კეთილს, ქმნის ქვეყნებს, აპრიმანი კი (ვენდიდებში ის ანგრო მანიუდ — ბოროტ სულად იხსენიება) ქმნის კეთილის საწინააღმდეგოს, მავნე ქმნილებებს. აპრიმანმა დალუპა პირველი ადამიანი იიმა, გამოგზავნა ხარი დედამიწაზე, მოავლინა წყალდიდობა, სცადა ზარატუშტრას დალუპვა და ა.შ.

² გრ. კაპანციანის ნაშრომში ბოროტ სულელებთან დაკავშირებით ვკითხულობთ, რომ ბევრი მოხუცი დღესდღეობითაც კი ერიდება სატანის სახელის ხსენებას (თუ ზამაღლა წარმოთქმას) [125; 72]. იგივე რამ შემორჩენილია დღესდღეობითაც ქართულ სოფლებში, განსაკუთრებით უფროსთაობაში.

ვიშაპი, აპრიმანი, დევი, ეშმა-ეშმაკი ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ სატანასთან იქნა გაიგივებული, ამის ნათელი მაგალითია დავით გარეჯელის ცხოვრება, სადაც ერთგან გველუშაპი ეშმაკთანაა ასოცირებული.

³ ღვთაება დრუჯი, რომ ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას შემორჩა, ამის შესახებ თავისი აზრი გამოთქვა ა. გრენმა: "ავესტაში დრუჯები არაჩვეულებრივ ბუმბერაზებად არიან წარმოდგენილნი. ისინი მითიური მჭედლის შთამომავლები არიან" [95; 59]

ქართულ წერილობით წყაროებს, წარმართულ გადმონაშთებსა და ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას აპრიმანის სახელი არ შემოუნახავს, თუმცა ქართველებისათვის ცნობილი ყოფილა მისდამი დაქვემდებარებული ბოროტი ძალები: დევი, გველეშაპი, ეშმა-ეშმაკი, დრუჯი-ითრუჯანი. ამ უკანასკნელს "წმინდა ნინოს ცხოვრება" სოფლის მპყრობელად და ქართველთა ღვთაება არმაზისადმი დაპირისპირებულად მოიხსენიებს. ქართველ მეცნიერებში ითრუჯანთან დაკავშირებით საერთო აზრი არ არსებობს. მათი დიდი ნაწილი ეთანხმება კ. კეკელიძის ვარაუდს ქართველთა ითრუჯანისა და ირანული ატარის იგივეობის შესახებ, თუმცა მ. გველესიანის სადისერტაციო ნაშრომში გამოთქმული იქნა განსხვავებული მოსაზრება ითრუჯანთან დაკავშირებით, რომელმაც ეტიმოლოგიური მსგავსების საფუძველზე ის ირანულ სიცრუის ღვთაება დრუჯს დაუკავშირა. ჩვენ ვეთანხმებით მ. გველესიანის მიერ შემოთავაზებულ ვარაუდს. უპირველეს ყოვლისა, ითრუჯანი სპარსული ღვთაებაა და ეს ქართული წერილობითი წყაროებისათვის ცნობილია, სადაც ქალდეველთა ქვეყანა სპარსთა ქვეყანასთან ასოცირდება. ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც ითრუჯანი ერთგან ქალდეველთა, მეორეგან კი სპარსთა ღვთაებად იწოდება. სპარსული ღვთაებაა არმაზიც, რომელიც აპუმარაზდასთანაა გაიგივებული, ამდენად წერილობითი წყარო ორი სპარსული სოფლის მპყრობელი ღვთაების ბრძოლის შესახებ მოგვითხრობს. მცდარია კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ ქალდეველთა ღვთაება ითრუჯანში, რომლისთვისაც "სოფლის მპყრობელობაა" დამახასიათებელი, ირანული ცეცხლის ღვთაება ატარი უნდა იქნას დანახული. არცერთ წერილობით წყაროში ატარი უმაღლეს ღვთაებად (სოფლის მპყრობელად) არ იხსენიება, ირანული რელიგიური ტექსტების მიხედვით ის აპურამაზდას ქვეშევრდომია. ვერ დავეთანხმებით იმ მოსაზრებასაც, რომ თითქოს ქართველები ცეცხლთაყვანისმცემლები არ ყოფილან; ცეცხლის კულტი საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხისათვის უძველესი დროიდან ყოფილა ცნობილი, ცეცხლთაყვანისმცემელი ქართველების შესახებ ლეონტი მროველი და "წმინდა ნინოს ცხოვრებაც" მოგვითხრობენ; ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემელთა არსებობის პირდაპირი მინიშნება ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრებია, რომლებსაც დიდი ხნის განმავლობაში უარსებიათ. ყურადსაღებია ისიც, რომ ატარ-ატრომანს ჯერ კიდევ ახ. წ. V

ს-ში იაკობ ცურტაველი იხსენიებს "შუშანიკის წამებაში", "მოქცევაი ქართლისაის" სხვადასხვა რედაქცია კი სახელ ითრუჯანის სხვადასხვა ინტერპრეტაციას გვთავაზობს და არცერთ მათგანში ატარ-ატროშანი არაა ნახსენები, მაშინ როდესაც ქართველებში უახლოეს პერიოდამდე, ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ანთარ-აიათარის სახელის მქონე ღვთაების არსებობა დასტურდება, რომელსაც ს.მაკალათია ირანული ცეცხლის ღვთაება ატართან უვლებდა პარალელს.

ითრუჯანი ირანული სიცრუის ღვთაება დრუჯია და ამის დამადასტურებელი მასალაც მოგვეპოვება. უპირველეს ყოვლისა ესაა ეტიმოლოგიური მსგავსება, როგორც ჩანს "დ" ასოს ჩაენაცვლა "თ", რის შედეგადაც მივიღეთ დრუჯის ქართული ფორმა — (ი)თრუჯ(ანი).¹ დაბოლოება — ანი ქართული ენისათვის დამახასიათებელია: ფარნავაზი- ანი, ნებროთი-ანი, ამირანი-ანი, ქრისტი-ანი, და ა.შ. ამდენად, ქართულ წერილობით წყაროებს დრუჯის სახელი არასწორი ფორმით შემოუნახავთ. ვფიქრობთ, რომ თავდაპირველ ვარიანტში უნდა ყოფილიყო არა ითრუჯანი, არამედ (ი)თრუჯი (მხოლოდით რიცხვში) ან ითრუჯანიანი (მრავლობით რიცხვში), შეადარეთ ავესტური დრუჯი, დრუჯიანელი, დრუჯიანნი². "წმინდა ნინოს ცხოვრების" თხზულებაში სოფლის ორ მწყრობელს შორის აღწერილი ბრძოლა ძველ ირანულ რელიგიურ ტექსტებში არსებულ დაპირისპირებას მოგვაგონებს კეთილსა და ბოროტს შორის; შეადარეთ: ტიშტრიტი — აჟი დაჰაკას, ატარი — აპოშას ბრძოლის სცენებს. ითრუჯანი — დრუჯი სულაც არაა უმაღლესი ღვთაება (სოფლის მწყრობელი), რომელიც დამოუკიდებლად შეძლებდა არმაზ-აჰურამაზდასთან დაპირისპირებას. ასეთი, ირანული ტექსტების მიხედვით, აჰურამაზდას ტყუპისცალი აპრიმანია, რომლის სახელის ხსენებასაც ზოროასტრული საერო თუ რელიგიური ტექსტები და სომხური წერილობითი წყაროები ერიდებიან და ხშირ შემთხვევაში ის დრუჯით ან სხვა ბოროტი ძალით ჰყავთ ჩანაცვლებული, ან უბრალოდ ბოროტ სულად — ანგრო მაინუდ იხსენიებენ. ხომ არ ვართ იმავე პროცესის მომსწრე

¹ ზოგადად, დაბოლოება ანი-სთან დაკავშირებით იხილეთ [6; 49-50, 65, 84, 88]

² ავესტის გათა-გალობანის ქართულ თარგმანში დრუჯისა და აშას მიმდევრები იწოდებიან აშაიანელებად და დრუჯიანელებად. [1; სასნა 31, 43.] შეადარეთ დრუჯიანი — (ი)თრუჯიანი.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და ნერილობით წყაროებში?¹ მაგალითისათვის გავიხსენოთ "დავით გარეჯელის ცხოვრების" ერთ-ერთ რედაქციაში მოხსენიებული გველეშაპი (იგივე ირა-

¹ ალ. ხახანაშვილი დე მ. კოვალევსკი თელიდნენ, რომ სპარსულმა აპრიმანმა ასახვა პპოვა ქართულ ამირანში: "არამაზი სპარსული ორმუზდის განსახიერებაა. კეთილ ორმუზდს არიმანი უპირისპირდება. ასე უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც. ამიტომ არიმანი ქართულ ხალხურ წარმოდგენაში ამირანს შეერწყა. არიმანს ეშმაკები ემსახურებიან, ეშმაკი ქართულ-ხალხურ წარმართულ სიტყვიერებაში კი დიდ როლს თამაშობს. ამის გამო წარმოდგენელია, რომ მათი მეთაურიც არ ყოფილიყო ქართველების მიერ შეთვისებული ასეთი ვარაუდის საფუძვლიანობა: "ალ.ხახანაშვილის აზრით, ხალხური ამირანი შემცვლელია ერთდროულად კეთილისა და ბოროტი სანყისების, მასში მთავარია დემონური სანყისი, თუმცა ასეთი ღვთაება არ დასტურდება მოცემული მასალებით. ორმუზდის საპირისპირო არსება საქართველოშიც აპრიმანი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ქართულ წარმოდგენებში ამირანს შეერწყა. ბოროტი სანყისის დამადასტურებლად ალ.ხახანაშვილი მიიჩნევს ამირანის იმგვარ თვისებებს, როგორიცაა ღვთისურჩობა, პირობის დარღვევა, ადამიანებთან ურჩი დამოკიდებულება. მისი აზრით აქ საქმე გვაქვს ბოროტი ღვთაების კეთილ ღვთაებად ქცევის შემთხვევასთან. აღნიშნულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ როგორც ნესი ღვთაებათა ევოლუციაში საქმე გვაქვს კეთილ ღვთაებათა ბოროტად ქცევასთან და არა პირიქით (მაგალითად დევების, ვეშაპების ასეთი ევოლუცია)". [68; 282-284] ალ. ხახანაშვილისეულ ვერსიას უარყოფდა მ. ჩიქოვანიც: "პროფ. ალ ხახანაშვილი ამირანის თქმულების განსაზღვრის დროს წინააღმდეგობაში გაიხლართა. მისი პირველი, ძირითადი მოსაზრება ამირანის ბოროტი ბუნების შესახებ მომდევნო ხანის მკვლევართა მიერ გაზიარებულ არ იქნა" [95; 62]

ამირანის აპრიმანისგან წარმომავლობას ივ.ჯავახიშვილიც უარყოფდა "ჩვეულებრივ ასე ფიქრობენ, ვითომც ამირანი ირანული ბოროტი ღვთაების სახელის აპრიმანისაგან ყოფილიყო წარმომდგარი, მაგრამ ეს აზრი მცდარი უნდა იყოს. სარწმუნოების ისტორიაში ძნელად თუ მოიპოვება ისეთი მაგალითი, რომ ბოროტი ღვთაება კეთილ ღვთაებად იყოს აღიარებული. პირიქით, ჩვეულებრივ ყოველთვის, როდესაც ერი ძველ სარწმუნოებას სტოვებს და ახალს ითვისებს, ძველი სარწმუნოების კეთილი ღვთაებანი ბოროტ სულებად არიან მიჩნეულნი, მაგ: ელინების დადამონიონები ბოროტ დემონებად იქცნენ, კეთილი დივა ბოროტ დევად და მრავალი ამგვარი. ხოლო რაკი ამირან ყველა ქართულ თქმულებებში კეთილ გმირად ითვლება, რომელიც განუწყვეტლივ ებრძვის ბოროტ სულებსა და ადამიანის მჭამელ დევებს, ამიტომაც შეუძლებელია სახელი ამირანი სწორედ ბოროტი ღვთაების სახელისგან იყოს წარმომდგარი. ამასთანავე, ყურადღების ღირსია, რომ სომხურ ხალხურ თქმულებებში, რომელიც ქართულ ამირანის თქმულების შესატყვისია, გმირს "მპერი" ჰქვია, ამიტომ შესაძლებელია ქართულ თქმულებაში თავდაპირველადაც გმირის სახელს ბგერა ჰაეც ჰქონოდა და იქნებ ამიპრანად გამოითქმებოდა, რაც თავის მხრივ მიპრანს, ამითრან—ს, მითრას უდრის" [75; 198].

ნული აუცი დაჰაკა, რომელიც აპრიმანს ექვემდებარება) რომელიც ეშმაკთანაა გაიგივებული, აპრიმანი ბოროტი ძალაა, ბნელეთის წარმომადგენელი, რომელიც ებრძვის სიკეთესა და კეთილ არსებებს. ქრისტიანულ პერიოდში ღმერთთან დაპირისპირებული ძალა ეშმაკია — სატანა, რომელიც ცდილობს აცდუნოს ადამიანი და ზიანი მიაყენოს მას. ეშმაკის ხსენებას საქართველოს სოფლებში უფროსი თაობის ხალხი დღესდღეობითაც ერიდება. ზოროასტრული პანთეონის ღვთაებებთან ერთად ქართული წარმართული პანთეონისათვის დუალიზმიც ყოფილა ცნობილი, რომელიც ამ რელიგიისთვის იყო დამახასიათებელი — ეს “ნმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” აისახა, სადაც სოფლის ორ მპყრობელს, ქალდეველთა ითრუჯანსა და არმაზს შორის დაპირისპირება, კეთილ (აპურამაზდა) და ბოროტ (აპრიმანი) ძალებს შორის მუდმივ ბრძოლას მოგვაცონებს. ამის პირდაპირ მინიშნებას “ნმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” ვხვდებით: “ესე ქართველთა არმაზ და ქალდეველთა ითრუჯან დასაბამითგანვე მტრები არიან”-ო.

თავი 3

**ყარაშამბის ვერცხლის თასზე ასახული
რიტუალური სიუჟეტები**

1987 წ. შემოდგომაზე, სომხეთის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტისა და მუზეუმ "ერებუნის" მიერ ყარაშამბის სამარხის (ნაირის რაიონი) ჩრდილოეთ ნაწილში, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილ იქნა შუა ბრინჯაოს ხანის დიდი ყორღანი. გათხრების შედეგად აღმოჩენილი იქნა მდიდრული სამარხეული ინვენტარი, საბრძოლო იარაღი, ძალაუფლების ინსიგნიები, ასევე ძვირფასი ლითონისაგან შექმნილი მაღალმხატვრული ნაწარმი. პარალელური მასალების მიხედვით, ყარაშამბის ყორღანი ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისით თარიღდება და თრიალეთის კულტურის არეალს მიეკუთვნება [146; 145].

სამარხში აღმოჩენილ ინვენტარს შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ძველი ტორეფტიკის შედევი, ვერცხლის ფურცლისაგან ნაჭედი დიდებული თასი, რომელიც დაფარულია სხვადასხვა სცენების რელიეფური გამოსახულებებით.

მორფოლოგიური ნიშნები საშუალებას გვაძლევს აღვნიშნოთ მისი აშკარა ნათესაობა შუა ბრინჯაოს ხანის, სომხეთსა და ამიერკავკასიაში გამოვლენილ ძვირფასი ლითონისაგან შექმნილ თასებთან და პარალელი გავავლოთ ადრეული პერიოდის დასავლეთ მცირე აზიის ძეგლებთან. ყარაშამბის თასის ყველაზე ახლო ანალოგს წარმოადგენს თრიალეთში, ყორულთაშის ყორღანში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი.¹

ყარაშამბის თასს გააჩნია ისეთივე ფორმა და პროპორციები, შესრულებულია იმავე ტექნიკური ხერხით, როგორც თრიალეთის ვერცხლის თასი. თრიალეთის თასს ყარაშამბის თასთან ანათესავენ კომპოზიციის ფრიზულად განთავსება და ჰორიზონტალური განვითარება. მაგრამ, განსხვავებით თრიალეთის თასისაგან, ყარაშამბის თასზე მოცემულია 6 ფრიზი, რომელიც მთლიანად დაფარულია რთული კომპოზიციებით (ნადირობის, ბრძოლის, საკულტო რიტუალების, ცხოველთა პროცესიებისა და სხვ. სცენებით), რომელშიც ადამიანთა და ცხოველთა ფიგურები

¹ ვ.ე. ოჰანესიანის აზრით, ორივე თასი უცილობლად ერთი და იმავე მხატვრულ სკოლას მიეკუთვნება, თუმცა ყარაშამბის ნიმუში უფრო ოსტატურადაა შესრულებული. ფორმით მასთან ახლოს მდგარი ოქროს თასები — თრიალეთის XVII ყორღანიდან შუა ბრინჯაოს ხანითაა დათარიღებული [146; 146] თრიალეთის XVII ყორღანის ინვენტართან დაკავშირებით იხილეთ [133; 88-92]

რები გარემოცულნი არიან იმ პერიოდისათვის დამახასიათებელი რეალებით. თასის ზემოთა ფრიზი გამოხატავს ცხოველზე ნადირობას, რომელშიც მონაწილეობს მონადირე ძაღლით; აქვეა წარმოდგენილი ლეოპარდებისა და ლომებისაგან შემდგარი პროცესია. მეორე ფრიზი კომპოზიციურად შედგება ორი ერთმანეთთან დაკავშირებული ნაწილისგან — ბრძოლის სცენა, რიტუალური დღესასწაული, მესამე ფრიზი ასახავს მტერზე გამარჯვების სცენას — მოჭრილი თავები და იარაღი, რომელიც მთავარი ფიგურის წინაა ჩამწკრივებული, გამარჯვებულ მეომართა ერთგვარ ტროფეის უნდა წარმოადგენდეს; ამავე ფრიზზე ვხვდებით ალეგორიულ სიუჟეტს ფანტასტიკური არსებებით, ცენტრალური სცენა წარმოადგენს მტრის ბელადის მკვლევლობას. მეოთხე ფრიზი შედგება ერთი მიმართულებით მიმავალი მტაცებელი ცხოველებისაგან — ლეოპარდებისა და ლომებისგან. მეხუთე ორნამენტულია და ბოლოს, თასის ძირის დამაბოლოებელი ფრიზი გადმოგვცემს ყველა დასახელებულ მტაცებელ ცხოველს, ოღონდ პერალდიკური სახით. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თასზე მოცემულია ერთიანი მითოლოგიური სიუჟეტი, რომლის გაშიფრვაც დაგვეხმარებოდა არა მარტო იმ საზოგადოების წარმომავლობის, არამედ მათი რელიგიური წარმოდგენების გარკვევაში.

ერთ-ერთი პირველი, ვინც ყარაშამბის ვერცხლის თასის მხატვრულ-სტილისტური ანალიზი მოგვცა, თასზე გამოსახული კომპოზიციური სცენები განიხილა და მის სემანტიკურ ახსნას შეეცადა, ვ. ოპანესიანი იყო. მეცნიერის თვალსაზრისით, თასზე მოცემული ბრძოლის სცენა რომელიმე ლეგენდარული ბრძოლის ანარეკლი უნდა იყოს, რომლის ხსოვნაც ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩა, შემდგომ კი მითოლოგიურ სფეროში იქნა გადატანილი და ინდოევროპულ მითოლოგიურ თემატიკასთანაა კავშირში [146; 160]. ექსპონატს თავის ნაშრომში კ. კუშნარევაძე ეხება [134; 129-130]; ქართველი მეცნიერებიდან მას ო. ჯაფარიძე იხსენიებს თრიალეთის ვერცხლის თასთან მიმართებაში [80; 179]; საინტერესოა თსუ-ს ხელოვნებისა და ისტორიის ფაკულტეტის მაგისტრანტის ნ. ვანაძის 2001 წ. სტუდენტურ სამეცნიერო კონფერენციაზე წარმოდგენილი თემა “თრიალეთის ვერცხლის თასი და მისი პარალელები”, სადაც მოცემულია ყარაშამბის მხატვრულ-სტილისტური ანალიზი თრიალეთის ვერცხლის თასთან მიმართებაში და მათი ძველადმოსავლური

პარალელების ფონზე განხილვა [22]. თუმცა აღნიშნული მკვლევარები ყარაშამბის თასის მხოლოდ მეცნიერულ-სტილისტურ ანალიზს იძლევიან და ზედაპირულად ეხებიან მასზე წარმოდგენილ მითოლოგიურ სიუჟეტს.¹ ჩვენ შევეცადეთ მოცემული თასი ამ კუთხით განგვეხილა, მოგვეძენა პარალელები და წარმოდგენილი მითოლოგიური სიუჟეტი მიგვესადაგებინა ახლო აღმოსავლური ლეთაელებისადმი მიძღვნილ რიტუალებთან თუ გამოსახულებებთან.

თრიალეთის კულტურის ძეგლებზე ძველ აღმოსავლური კულტურის ძლიერი გავლენა არსებითია — ეს უდავო ფაქტია. თუმცა, ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს ამ გავლენათა უაღრესად თავისებური ხასიათიც. თრიალეთის კულტურის ძეგლები უკავშირდებიან ძველი აღმოსავლეთის კულტურის არა რომელიმე კონკრეტულ ცენტრს, არამედ რამოდენიმეს ერთად [89; 83]; ოქრომჭედლობა დაკავშირებულია მესოპოტამიასთან და ხეთურ-ხურიტულ სამყაროსთან [89; 83].² თრიალეთისა და ყარაშამბის თასებთან ფორმის გამოსახულებათა შესრულების ტექნიკური ხერხების, თემატური თუ კომპოზიციური პარალელების სახით შეიძლება მოხმობილ იქნას ცალკეული მაგალითები როგორც წინა აზიური, ასევე კავკასიური არქეოლოგიური მასალებიდან. სიუჟეტის ფრიზულად განაწილება, როგორც ეს თრიალეთისა და ყარაშამბის თასებზე გვხვდება, გავრცელებული იყო ძველაღმოსავლურ ხელოვნებაში. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიყვანოთ ალებასტრის ჭურჭელი ურუქიდან, სადაც რელიეფური გამოსახულებები ოთხ ფრიზადაა განაწილებული და წარმოდგენილია შიშველი ფიგურებისაგან შემდგარი სარიტუალო პროცესია, რომელიც ქალღმერთ ინანას ფრონტალური ფიგურისაკენ მიემართება. საყურადღებოა მომიჯნავე პროცესიების საპირისპირო მოძრაობა და ცხოველთა მსგავსი პროცესიები — მდედრი და მამრი ცხვრების სახით (თუმცა ისინი სტილისტურად განსხვავდებიან აღნიშნული თასების გამოსახულებებთან).

¹ კ. ე. ოპანესიანის გამოკლებით, რომელიც ყარაშამბის თასის რიტუალში ინდოევროპულ მითოლოგიურ საფუძველს ხედავს და საკმაოდ ვრცლად განიხილავს ამ თვალსაზრისით ყარაშამბის თასის კომპოზიციებს.

² ო. ჯაფარიძე აღნიშნავს, რომ საერთოდ თრიალეთური კულტურის საიუველირო ხელოვნების დანიშნულება განაპირობა ეთნო-კულტურული კონტაქტების გაძლიერებამ ძველ აღმოსავლურ სამყაროსთან [89; 179]

ბებისგან).¹ პარალელის გავლება შეიძლება ბიბლოსის, მეფის ახირამის სარკოფაგზე² და მესოპოტამიურ საბეჭდავებზე წარმოდგენილ კომპოზიციებთან.³ გარკვეული კომპოზიციური მსგავსება შეინიშნება მაიკოპის თასთანაც [3, ტაბ. 10]. როგორც თრიალეთის, ისე ყარაშამბის ვერცხლის თასებზე მოცემული მჯდომარე ფიგურების პარალელად შეიძლება დასახელებული შუმერული გამოსახულებები, რომლებიც მხრებით ფასში, ნელსხემოთ შიშვლებს გამოსახავდნენ,⁴ ასევე ჰასანლუს თასზე წარმოდგენილი მჯდომარე ფიგურა.⁵ ხოლო რაც შეეხება ამ თასებზე მოცემულ დანარჩენ ფიგურებს, ისინი გარკვეულ იკონოგრაფიულ მსგავსებას ამჟღავნებენ ხეთურ რელიეფებთან და ზემოთ აღნიშნული ჰასანლუს თასის ფიგურებთან. ჩვენი აზრით, ყარაშამბის თასზე ხეთური გავლენები უფრო ძლიერია. რიგი ნიშნებიდან გამომდინარე ყარაშამბის თასი განიხილება

¹ საკულტო ჭურჭელი ქალღვთაება ინანას ტაძრიდან, ურუქში. ჯემდეთ-ნასრის პერიოდი, ძვ.წ. III ათასწ. დასაწყისი. ალუბასტრი ინახება ბაღდადში, ერაყის მუზეუმში. ექსპონატის ილუსტრაცია [139; 63]

² ბიბლოსი, მეფე ახირამის სარკოფაგი ძვ. წ. XII-XI ს.ს. ინახება ბეირუთის ნაციონალურ მუზეუმში — ილუსტრაცია იხილეთ [174; 18]. ახირამის სარკოფაგზე წარმოდგენილი სცენა სიუჟეტურად გვაგონებს თრიალეთისა და ყარაშამბის ვერცხლის თასებზე მოცემულ კომპოზიციებს: რამდენიმე ფიგურა მალა აპყრობილი ხელებით, მარჯვნიდან მარცხნისაკენ, მჯდომარე წვეროსანი ფიგურისაკენ მიემართება, რომლის გვერდით სფინქსისმაგვარი ფანტასტიკური არსებაა გამოსახული. იქვე სამსხვერპლო, რომელიც თრიალეთისა და ყარაშამბის თასებზე წარმოდგენილ სიუჟეტებში გამოსახული სამსხვერპლოს მსგავსია. შეადარეთ მოცემული სამსხვერპლოები ზამურაბის მეფობის პერიოდით დათარიღებულ სამფეხიან სამსხვერპლოს (თუ ჭურჭელს). ჭურჭელი არაა ღრმა, აქვს მოკლე ფეხები, რომლებზეც ვაცებია გამოსახული უკანგადაწეული რქებით. ექსპონატის ილუსტრაცია იხილეთ [173; Taf 4] — ექსპონატი სუზიდანაა და ინახება პარიზში, ლუვრში.

ილუსტაცია იხილეთ [139; 102] ხურიტული საბეჭდავის ნაწილი, ქალღვთაება შავუმქას გამოსახულებით.

⁴ შეადარეთ: საკულტო ჭურჭელი ქალღვთაება ინანას ტაძრიდან, ურუქში. ჯემდეთ-ნასრის პერიოდი, ძვ. წ. III ათასწ. დასაწყისი. ალუბასტრი. ექსპონატის ილუსტრაცია იხილეთ [139; 63, ილ 4].

⁵ ოქროს თასი ჰასანლუდან, ძვ. წ. XI ს. თეირანი. ირან-ბასტანის მუზეუმი. ილუსტრაცია იხილეთ [139; 160, ილ 107]. ჰასანლუს თასზე წარმოდგენილია მითოლოგიური სიუჟეტი რამდენიმე რეგისტრად, რომლის ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი გმირია, რომელიც ურჩხულს ამარცხებს.

როგორც მცირე აზიურ-კავკასიური კულტურის ნაწარმი, რომელმაც მესოპოტამიური გავლენა განიცადა [134; 130].

ყარაშამბის თასზე მოცემული სიუჟეტები მითოლოგიურ წარმოდგენებს რომ უკავშირდება, ამაზე მათი ახლო აღმოსავლური პარალელები მიუთითებენ (რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი). ვ.სარიანიანის შენიშვნით: "აღმოსავლური ხელოვნება ღრმად საკულტოა, გამსჭვალული მითოლოგიური სცენებით იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ფრიზზე ბრძოლის სცენაა წარმოდგენილი" [153; 148]. იგივე შეიძლება ითქვას ყარაშამბის თასთან მიმართებაშიც. თასის II და III ფრიზებზე გამოსახულია ნაყოფიერებასთან და ომთან დაკავშირებული კომპოზიციები, რომლებიც, სავარაუდოდ, ამ ფუნქციების მქონე ღვთაების თუ ღვთაებებისადმი მიძღვნილად მიგვაჩნია. მოცემულ ფრიზებზე მჯდომარე პოზაში გამოსახული ორი ფიგურა ღვთაება რომ უნდა იყოს (თასზე წარმოდგენილი მესამე მსგავსი ფიგურა, რომელსაც ხელში ქნარი უჭირავს, ღვთაებად არ მიგვაჩნია, თუ რატომ, ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ), ამაზე მიანიშნებს სხვადასხვა ატრიბუტები მათ ხელში, მათი გამოსახვის იკონოგრაფიული მანერა, რომელიც ცხარეთოს პოულობს ხეთურ რელიგიურ ტექსტებში დაფიქსირებულ ღვთაებების კერპების "აღწერილობებთან". (თასზე წარმოდგენილი სიუჟეტი რომ ხეთურ საზოგადოებას უკავშირდება, ამაზე მიუთითებს ყარაშამბის კომპოზიციების ახლო კავშირი იაზილიქაის რელიეფთან [16; 17]. კომპოზიციაში წარმოდგენილი ფიგურების ჩაცმულობა: ჭვინტიანი ფეხსაცმელი, ნონოლა ქუდი (III ფრიზის ერთ-ერთ ფიგურაზე). ჩვენამდე მოღწეულია ცნობები ხათის ჩრდილოეთ და ჩრდილო—აღმოსავლეთით არსებული ტაძრებიდან სხვადასხვა ღვთაებების აღწერილობის შესახებ. ამ ტაძრებში წარმოდგენილია ორივე სქესის ღვთაებები: ქალღვთაებანი, როგორც წესი, სხედან, მამაკაცი ღვთაებები კი დგანან (ცალკეული გამონაკლისების გარდა). ამასთანავე, აღწერილობებში ძალზე ხშირად დადგენილია ღვთაების ატრიბუტი, რაც გამოიხატება ღვთაების მიერ ორივე ან ცალ ხელში სხვადასხვა საგნის დაკავებით. ქალღვთაებებს, როგორც წესი, მარჯვენა ხელში უჭირავთ სხვადასხვა ფორმის თასები, ყურძნის მტევნები და სხვა ნივთები, მარცხენა ხელში კი — სიკეთის სიმბოლო [16; 142-146]. მოცემული ხეთი ღვთაებების ზოგადი აღწერილობიდან გამომდინარე შეიძლება პარალელი გავავლოთ ყარაშამბის თასის ზემო მეორე და მესამე

ფრიზზე მოცემულ ორ ღვთაებასთან, რომელთაც ხელში ღვთაებისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტები უჭირავთ, სავარაუდოდ ეს ღვთაება შუმერულ-აქადური ქალღვთაება ინანა—იშთარი გვგონია, რის საფუძველსაც ხეთებში დაცული იშთარის (ხურიტ. შავუშქა) აღწერილობა იძლევა: “ღვთაება იშთარი... მჯდომარე. მხრებზე ფრთები [აქვს გამოსული] მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უჭირავს], [მარცხენა ხელით] ოქროს “სიკეთე” უპყრია. მის ქვეშ ზეძირკველია, მოვერცხლილი. ზეძირკველის [ქვეშ ?] კი ფრთოსანი ლომის მოვერცხლილი გამოსახულება ძვეს. ლომის ფრთების მარჯვნივ[(და) მარცხნივ] ნინათა(და) ქულითა დგანან. ისინი ვერცხლისაა, მათი თვალები მოოქროვილია. ფრთოსანი ლომის ქვეშ ხის ზეძირკველია. ერთი “მუჭა” დღიური პური, ღვინის ერთი თასი გამომწვარი თიხისაგან, ქალღმერთებს — ნინათასა (და) “სიმღერა” იშთარს ეკუთვნის”.¹ იშთარის ეს აღწერილობა ახლოს დგას ყარაშამბის ვერცხლის თასის II ფრიზზე მოცემული ღვთაების აღწერილობასთან, რომლის უკანაც ორი სხვა, კომბლებით შეიარაღებული ღვთაებაა. მთავარი ღვთაების წინ ვხედავთ ოთხი ადამიანის (რომელთაც ხელში სასმისები უპყრიათ, ისევე როგორც ცენტრალურ პერსონაჟს) და ერთი ირმისგან შემდგარ პროცესიას, რომლებიც ცენტრალური ფიგურისკენ მიემართებიან. მოცემული კომპოზიცია ნაყოფიერებისა და ნადირობის ღვთაებებისადმი მიძღვნილ სარიტუალო მსვლელობას უნდა წარმოადგენდეს — ამაზე მიუთითებს მთავარი ფიგურის წინ მძებარი ძალის გამოსახულება, რომელიც ნადირობასთან უნდა იყოს კავშირში² და ირემი, რომელიც ნაყოფიერებასთან ასოცირდება [32; 190-193. 90; 9-29]. რიტუალური პროცესიის მარჯვენა მხარეს ვხედავთ კიდევ ერთ ფიგურას — ხელში არფისმაგვარი საკრავი უჭირავს, რომელიც პროცესიისაგან თითქმის განყენებულად დგას, თუმცა ხეთური ღვთაებებისადმი დაკავშირებული სარი-

¹ ტექსტით ვისარგებლეთ [57; 34]. შეადარეთ “ღვთაება იშთარი . . . ქალღვთაება, მჯდომარე. მხრებიდან [ფრთები გამოსდის]; მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უპყრია, მარცხენა ხელში] აქვს ოქროს “სიკეთე” [— არაღაც სიმბოლო] მის ქვემოთ საყრდენია, მოვერცხლილი, [რომლის ქვეშ] დევს ლომის გამოსახულება, მოვერცხლილი. ლომის ფრთების მარჯვნივ [და მარცხნივ] ქალღვთაება ნინითა (და) ქულითა დგანან, ისინი ვერცხლისაა მათი თვალები მოოქროულია . . .” [16; 140]

² ძალის კავშირზე ნადირობასთან ძვ. მსოფლიოს ხალხებისა და ქართველთა მითოლოგიაში ვრცლად იხილეთ [23; 68-100].

ტუალო ტექსტებიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ის მთავარი ღვთაებისადმი მიძღვნილ მუსიკას უნდა ასრულებდეს¹ (მოცემული პერსონაჟი მუსიკოსი (ქურუმი) უნდა იყოს, რომელიც ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე რიტუალურ მუსიკას ასრულებს). აღნიშნული ფიგურა ღვთაება რომ არ არის, ამის საფუძველს გვაძლევს ის, რომ იმთარის გამოსახულება არფის-მაგვარი საკრავით ხელში ჩვენთვის არაა ცნობილი. ხეთური ტექსტების თანახმად იმთარ-შავუშქასადმი მიძღვნილ სიმღერებს, როგორც წესი, მომღერლები ასრულებდნენ. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ქ. სამუხას იმთარის საშემოდგომო სადღესასწაულო რიტუალის აღწერილობიდან ერთ ფრაგმენტს: “მეფე-დედოფალი “სვამენ ღვთაებას” (ღვთაების თასს ან მის სიმბოლოებს) მომღერალი ხურიდან (ქანესიდად) ხათურად მღერის LU.mes GALA მღერიან და მუსიკალურ საკრავებზე უკრავენ) LU.mes halliyares მღერიან იმთარის დიდი ინსტრუმენტის (= ქნარის) თანხლებით.”² ყარაშამბის თასზე წარმოდგენილი მუსიკოსის მსგავს გამოსახულებებს ვხვდებით ძველ აღმოსავლურ რელიეფებზეც.³ მთავარი ღვთაება იმთარის უკან გამოსახული

¹ მსხვერპლშენიერას (ხეთებში) მუსიკალურ ინსტრუმენტზე დაკვრა მოჰყვებოდა ხოლმე. ყველაზე ხშირად რიტუალების დროს უკრავდნენ ინსტრუმენტზე, რომელიც აღინიშნებოდა ლოგოგრამით “ქალღვთაება ინანას ინსტრუმენტი”. არსებობდა ინანას ინსტრუმენტის ორი სახეობა: ხუნცინარი და იპპიცინარი, რომელთაგან ზომით ერთი უფრო დიდია. “ხუნცინარი და იპპიცინარი წარმოდგენდა არფის მაგვარ სიმებიან საკრავს. ისინი იყო ქალღვთაება ინანას სიმებიანი საკრავები და მასზე ხეთურ რიტუალებში ჩვეულებრივ უკრავდნენ “მუსიკოსისა” და “მომღერლის” ტიტულების მატარებელი მსახურები, რომლებიც ხეთების ტაძრების პერსონალში შედიოდნენ. პრაქტიკულად არც ერთი ხეთური რიტუალი არ იმართებოდა ინსტრუმენტის გარეშე” [100; 70, 72] იხილეთ ასევე სურათი [100, სურ 8] რელიეფი ზინჯირიდან მუსიკოსები ლირებით (არფებით) — შეადარეთ ამ რელიეფზე მოცემული არფისმაგვარი საკრავი თასის II ფრიზზე “მუსიკოსის” ხელში დაკავებულ ინსტრუმენტს.

² ტექსტით ვისარგებლეთ [57; 26]. “მეფე-დედოფლის მიერ ღვთაების “დაღვებას” მოჰყვებოდა ან თან ახლდა მუსიკალურ საკრავებზე დაკვრა და სიმღერა. როგორც ხეთური ტექსტებიდან ჩანს, ხეთური დღესასწაულების ჩატარებას ყოველთვის თან ახლდა მუსიკა. მუსიკოს-მომღერლები სადღესასწაულო რიტუალების აქტიური მონაწილეები იყვნენ. განსაკუთრებით ხშირად გვხვდებიან ისინი ტექსტებში მსხვერპლის შენიერვასთან და საკულტო ტრაპეზთან დაკავშირებით” [57; 28].

³ მუსიკოსი. ტერაკოტული რელიეფი. ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისი. ინახება ჩიკაგოს აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში. რელიეფზე

ორი ფიგურა, რომლებსაც ხელში კომბლები უჭირავთ, იშთარის თანმდევ ღვთაებებად ნინითად და ქულითად მიგვაჩნია, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში მის გვერდით გამოისახებოდნენ.¹

თასის მეორე ფრიზზე ღვთაებისადმი მიძღვნილი სარიტუალო მსვლელობისა და მთავარი ფიგურის იკონოგრაფიული გადმოცემა, ხეთების ხელოვნებაში და წერილობით წყაროებში დაცული ღვთაების აღწერილობის შესაბამისად, გვაფიქრებინებს, რომ მოცემულ მთავარ პერსონაჟში ღვთაება იშთარი უნდა დავინახოთ. ამ ღვთაების გამოსახულებებს იმეორებს ყარაშამბის ვერცხლის თასზე მოცემული ცენტრალური ფიგურის იკონოგრაფიული გამოსახულება — მარჯვენა ხელში სასამისით, თანმდევი ორი ღვთაებით ნინითათი და ქულითათი, მუსიკოსი არფისმაგვარი საკრავი ინსტრუმენტით. სარიტუალო პროცესიაში ირემიცაა ჩართული, რომელიც ინანა—იშთარის წმინდა ცხოველია და ნაყოფიერებასთან ასოცირდება. ღვთაების წინ ძაღლის გამოსახვა იშთარის ნადირობასთან კავშირს უსვამს ხაზს.² ამ ყველაფრიდან გამომდინარე, თასის II ფრიზის ცენტრალურ ნაწილზე წარმოდგენილი პროცესია ნაყოფიერებისა და ნადირობის ღვთაება ინანა-იშთარისადმი მიძღვნილ სადღესასწაულო რიტუალად მიგვაჩნია.

წარმოდგენილია სკამზე მჯდომი ფიგურა — პროფილში, თავზე მჭიდროდ მომდგარი ნახევარსფერული ქუდი ახურავს, ხელში არფისმაგვარი საკრავი უჭირავს (რომლის მსგავსიც ყარაშამბის თასზეა გამოსახული). ფიგურას მკაფიოდ გამოკვეთილი სახის ნაკეთები აქვს, აცვია გრძელი, ხალათისმაგვარი სამოსი, რომლის ქვემოთაც შიშველი ფეხის ტერფები მოუჩანს [139; 81, ილ. 55].

¹ ძველ აღმოსავლურ რელიეფებში, რომლებიც ძვ. წ. II ათასწლეულის II ნახევრით თარიღდება ნინითა და ქულითა იშთარის გვერდით გამოისახებოდნენ [57; 34].

ტექსტში, რომელიც თუთხალია IV მიერ ქუსუნასთან დადებულ ხელშეკრულებას ეხება, ჩამოთვლილ ღვთაებათა შორის იშთართან ერთად ნინითა და ქულითაც არიან მოხსენიებული [57; 163-164].

² აქ რომ მართლაც ძაღლის გამოსახულებაა, ეს აზრი პირველმა ვ. ოპანესიანმა გამოთქვა [146; 149].

ძაღლის მსგავს გამოსახულებას ვხვდებით თასის ზედა ფრიზზეც, რომელზეც მოცემულია ნადირობის სცენა — მონადირე მშვილდისრით, მის უკან კი ძაღლია. "ზემოთა ფრიზის ცენტრალური სცენა არის ნადირობა ტახზე. მშვილდოსანს რომელიც მარჯვენა ფეხსაა დაყრდნობილი, მშვილდი აქვს დაჭიმული. ისარი მიმართულია ტახის დრუნჩისაკენ, რომელსაც თავი აქვს დახრილი და ეშვები მოუჩანს. მონადირის უკან ძაღლია გამოსახული ყელსაბამით" [146; 147]

III ფრიზზე წარმოდგენილი ორი საბრძოლო ეპიზოდის შუაში მოთავსებული მჯდომარე ფიგურის გამოსახულება მოცემულ კომპოზიციაში უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ის მთავარი პერსონაჟია, რომელიც საბრძოლო სცენებთანაა კავშირში. მის წინ ჩამწკრივებული მოჭრილი თავები და საბრძოლო ტროფეი უნდა იყოს. ვერ დავეთანხმებით ვ. ოპანესიანს, რომელმაც ეს ფიგურა "ჯალათის" გამოსახულებად მიიჩნია [146; 152]. ცენტრალური ფიგურის ხელში ცულისა და მზის დისკოს (თუ სიკეთის სიმბოლოს) არსებობა და მისი სემანტიკური პარალელები ხეთურ სარიტუალო ტექსტებში დაცულ ღვთაებათა კერპების აღწერილობებთან, უფრო მის ღვთაებრიობაზე მიანიშნებს, ვიდრე ადამიანურობაზე. ჩვენ ეს ფიგურა ე.წ. "დახილის იმთარად" მიგვაჩნია: "ღვთაება იმთარი დახილისა. ოქროს ქანდაკება, მდგომარე მამაკაცი, მხრებიდან ფრთები გამოსდის. მარჯვენა ხელში ოქროს სიკეთე აქვს" [16; 140-141]. თასზე გამოსახული ღვთაებისაგან განსხვავებით, "დახილის იმთარი" ფეხზე მდგომარეა. თუმცა მცირე აზიური იმთარი ორბუნებოვანი ღვთაება იყო მდედრისა და მამრის თვისებებით [137; 303], ამდენად მისი გამოსახვა მჯდომარე პოზაში ჩვენს შემთხვევაში არ უნდა ენიხაღმდეგებოდეს იმას, რომ მოცემულ ფიგურაში იმთარი დავინახოთ. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იმთარის ხურიტული სახელწოდება შაუშქა — ნანარმოებია სიტყვიდან "იარალი" [145; 636]. განსაკუთრებით გავრცელებულ ეპითეტებში ის იმთარ მეომრადაც მოიხსენიება [137; 595]. ხეთურ — ხურიტულ რელიგიურ ტექსტებში არაერთხელ მოიხსენიება მისი იარალი, ის ეხმარება ხათუსილი III-ს მტრის ძლევაში [137; 194-204].¹ მის ქმრებს შორის მოიხსენიება ქიშის

¹ "ხათუსილი III — ის ავტობიოგრაფია"

"იმის გამო, რომ იმთარი, ჩემი ქალბატონი, ჩემდამი კეთილის მყოფელია, მე ჩემს მზერას მამაცურად მივმართავდი მტრული ქვეყნებისადმი. ჩემთან იყო წარმატება იმთარისა და მე ვძლევდი ახალ-ახალ მტრულ ქვეყნებს" [137; 196]

"ერთი მხრივ იმთარი სიყვარულის მფარველია, ხოლო მეორე მხრივ — ომის ქალმერთი, რომელსაც ყოველთვის გამარჯვება მოაქვს, მშვიდობიანობის დროს კი მონადირეთა ღვთაებაა, როგორც ქალმერთი მშვილდისრისა და კაპარჭისა" [88; 114].

"იმთარის ჩვეულებრივი ხურიტული სახელი — შაუშქა — ნანარმოებია სიტყვა იარალიდან. ხურიტ-ხეთური იმთარის

მფარველი ღმერთი მეომარი ზაბაბა [144; 510]. ცნობილია ასევე, რომ ენქიმ ინანა (იგივე იშთარი) ნგრევისა და ბრძოლებისადმი სიყვარულით დააჯილდოვა [144; 510].¹ ღვთაების წინ ჩამწკრივებული მოჭრილი თავები და საბრძოლო იარაღი, სავარაუდოდ, ომში გამარჯვებული მეომრების ტროფეის უნდა წარმოადგენდეს და მთავარი ფიგურისადმი უნდა იყოს მიძღვნილი. იმავე ფრიზზე ხვადი ლომის გამოსახულებაა, რომელიც მზის ღვთაების იშთარის ერთ-ერთი სიმბოლოა.² იქვე ფრთაგაშლილი

გამოსახულებას, როგორც შეიარაღებული მეომრისას, უკავშირებენ ბერძნულ მითს ამაზონკებზე,“ [137; 303], [145; 636].

“იშთარ-შავუშქა ქალღმერთად რჩება იმისაგან დამოუკიდებლად, იგი სიყვარულის ქალღმერთად არის გამოსახული, თუ აბჯარასხმულ მრისხანე ომის ღვთაებად“ [57; 125]. ილუსტრაციისთვის იხილეთ [101], მითოლოგიური სიუჟეტი აქადური გლიპტიკიდან. ბრიტანეთის ნაციონალური მუზეუმში. ლონდონი — ექსპონატზე გამოსახულია იშთარი მზის ღმერთი უთუ შამამთან ერთად. იშთარი ფრთებით ზურგსუკან ისრებით.

“სამხედრო ასპექტი ყველაზე ნათლად მისი კულტის ჩრდ. ცენტრებში იკვეთება, უფრო ხშირად ასურეთში; აქ ის უმაღლესი ღვთაების აშურის ქალიშვილია“ [144; 595]. “მითში ინანა და მთა ებემი“, ინანა (მეომარი ქალღვთაება) ერკინება ურჩხულ ებებს . . . მეცნიერთა აზრით, მითი ასახავს შუამდინარეთის ბრძოლას ჩრდილოეთის მთის ხალხებთან და შესაძლოა რამენაირად დაკავშირებული იყოს უთუხენგალის გამარჯვებასთან გუთიებზე [143; 244].

“იშთარ-ინანას სუფევა ისტორიაში დაკავშირებულია აქადის დინასტიასთან . . . ამიერიდან არა ენლილი, არამედ აქადელი ამორძალი იშთარი მიუძღვება ამ დინასტიის მეფეებს გამარჯვების შორეულ გზებზე და როცა ენხედუანა შუმერულ ენაზე თხზავს ემოს ინანას ლაშქრობაზე, ზღაპრულ მთიანეთში, ებიხის ქვეყანაში, სადაც ქალღმერთი ამყარებს თავის სახელსა და ღვთაებრივ ძალაუფლებას“ — ტექსტის მეორე პლანში იგულისხმება სარგონის ძლევა მოსილი ლაშქრობა, რომელიმე კონკრეტული ქვეყნის წინააღმდეგ“ [33; 26].

ერთი მხრივ იშთარი სიყვარულის მფარველია, ხოლო მეორე მხრივ — ომის ქალღმერთი, რომელსაც ყოველთვის გამარჯვება მოაქვს [170; 81].

² შავუშქას (იშთარის) წმინდა ცხოველი ლომია [145; 636]

იშთარის ერთ-ერთი განსაკუთრებით გავრცელებული ეპითეტი “მრისხანე ძე ლომია“ [144; 595].

“იშთარის ყველაზე ხშირი ზომომორფული სახე ირემია. იგი დაკავშირებული ჩანს მთვარესთან (ხარი) და მზესთან (ლომი)“ [32; 219], [33; 205]. “ერთი ტრადიციით იგი ცის ღმერთის, ანის ასულია; მეორე ტრადიციით მისი მუღლეა და ცის დედოფლად იწოდება“.

ფრინველის ფრონტალური გამოსახულებაა. ფრინველის გამოსახულება ფართოდ იყო გავრცელებული იმ პერიოდის ძველი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში. მსგავსი ფრინველი გვხვდება ელ ობეიდის ტაძარში, შესასვლელის თავზე მოთავსებულ რელიეფურ მორთულშობაში [79; 174], ჰასანლუს თასზე [139; 106, ილ 107].¹ აღსანიშნავია, რომ ძველ აღმოსავლეთში ფრინველის გამოსახულებას მრავალი მნიშვნელობა აქვს, მათ შორის — ნაყოფიერების [145; 346]. ფრინველის გამოსახულება რომ იშთართანა კავშირში, ამაზე უნდა მიუთითებდეს მითი ქალღვთაება აშერზე, სადაც ვკითხულობთ, რომ "იშთარი ბუდ გადაიქცა" [137; 169]; "იშთარი, როგორც ჩიტი, უდაბნოში გაფრინდა" [137; 169]. ფრინველია გამოსახული ღვთაება იშთართან დაკავშირებულ სხვა ჭურჭლისა თუ საბეჭდავის რელიეფებზე.² თუმცა

ხეთურ კერძთა აღწერილობაში ლომი ხშირად მოიხსენიება როგორც იშთარის სიმბოლო: "ღვთაება იშთარის . . . ქალღვთაება, მჯღომარე . . . მის ქვემოთ საყრდენია მოვერცხლილი, რომლის ქვეშ დევს ლომის გამოსახულება"; "ღვთაება იშთარი "ძახილისა" მამაკაცი, მხრებიდან ფრთები გამოსდის. მარჯვენა ხელში ოქროს ცული უპყრია, მარცხენა ხელში კი ოქროს "სიკეთე" აქვს; დგას კუდიან ლომზე," [16; 140]. იშთარს ლომთან ერთად გამოსახავდნენ რელიეფებზე, საბეჭდავებზე თუ მედალიონებზე. მაგალითისთვის იხილეთ სირიული ვერცხლის მედალიონი (თარიღდება ძვ. წ. IX – VIII ს.ს.); ლომზე მდგომარე ქალღვთაება გამოსახულია პროფილში, გრძელი კაბით, თავზე ქუდი ახურავს, მარჯვენა ხელი მალა აქვს აპყრობილი, მარცხენაში საბელით ლომი უჭირავს, რომელზედაც დგას, მის წინ ნახევარმთვარეა. მოცემული ფიგურის უკანა ხედზე მზეა, რომელიც თითქოს ქალღვთაებას მიჰყვება [174; 69, 70].

¹ ოქროს თასი ჰასანლუდან, ძვ. წ. XI ს. თეირანი. ირან-ბასტანის მუზეუმი

² შუმერულ-აქადურ მითოლოგიაში ფრინველის თვისებები ჰქონდათ იშთარს, ადადს, აშურს, თიამათს და სხვა ღვთაებებს [145; 347]. იშთარი ფრინველისათვის დამახასიათებელი თვისებებით თუ სიმბოლიკით წარმოგვიდგება ძველი აღმოსავლეთის ხალხების სახვით ხელოვნებაში. შეადარეთ იშთარის გამოსახულებიანი რელიეფი, ზემო მესამოტამია. ძვ. წ. 2000 წ. — იშთარის შიშველი გამოსახულება — მოცემულია ფასში, ზურგიდან ფრთები გამოსდის, ფეხის ტერფების ნაცვლად მტაცებელი ფრინველისათვის დამახასიათებელი ბრჭყალები აქვს, მსგავსად მის გვერდებში სარკისებური პრინციპით მოთავსებული ორი ბუსი. ქალღვთაება ორ პერალდიკურად განლაგებულ ლომზე დგას. ორივე ხელი მალა აქვს აპყრობილი და ბეჭდები უპყრია, რომლებიც ზეცის სიმბოლოებია. ყელს ფართო მძივი უმოსავს, თავს კი შუმერულ-აქადური სამყაროსათვის დამახასიათებელი ქუდი უმშვენებს. ილუსტრაცია იხილეთ [171; 82]

არც იმას გამოვრიცხავთ, რომ ყარაშამბის თასზე ფრთებგამ-
ლილი ფრინველის გამოსახულება, შესაძლოა, ქვესკნელის სამ-
ყაროს უკავშირდებოდეს. იაზილიქაის მინისქვეშა ოთახებში ნა-
პოვნია სამარხები, სადაც ზოგჯერ გვხვდება არა მარტო ადამი-
ანის ჩონჩხები, არამედ ფრინველისაც. მაგალითად, ერთ შემ-
თხვევაში ფრთაგაშლილი ფრინველის ფიტული კედელზე იქნა
მიღურსმული სამი დიდი ლურსმნით [138; 132]. აღნიშნულ შემ-
თხვევაში, ფრინველი შესაძლოა მტერთან ბრძოლაში დაღუპუ-
ლი მეომრებისადმი მიძღვნილი მსხვერპლი იყოს.¹

ხეთურ ტექსტებში დაცული ღვთაებათა აღწერილობების,
იშთართან დაკავშირებული სხვადასხვა მითოლოგიური სიუჟე-
ტებისა თუ ღვთაების გამოსახულებებიდან გამომდინარე, III
ფრიზზე მოცემული კომპოზიცია ომის ღვთაება იშთარისადმი
მიძღვნილ რიტუალად მიგვაჩნია. როგორც ჩანს, მტერზე გა-

ქალღვთაება იშთართან (შუშქასთან) ხშირია ფრინველის
გამოსახვა, მაგალითისათვის იხილეთ ხურიტული საბეჭდავის ნაწილზე
იშთარის (შუშქას) გამოსახულება ფრენის პროცესში გამოსახულ
ფრინველთან ერთად. ექსპონატი თარიღდება ძვ. წ. II ათასწლეულის
დასაწყისით. ილუსტრაცია იხილეთ [139; 102, ილ 73]

¹ ვ.ე. ოპანესიანს ეს ფრინველი ფანტასტიკურ არსებად მიაჩნია,
ფრინველის ტანით, ლომის თავით, ფართოდ გაშლილი ფრთებითა და
მტაცებელი ცხოველის თათებით. "ამ ფანტასტიკური არსების სახე
პირდაპირ კავშირშია შუმერულ — აქადურ მითოლოგიურ პერსონაჟთან
— ლომისთავიან ანზუდთან, რომელიც თავის მხრივ ომისა და მკვდრების
სამყაროს ღმერთთანაა კავშირში" [146; 151].

ვ.ოპანესიანი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ "ანზუს
ფიგურა უთავო ადამიანებს ჰყოფს ტყვეების დასჯის სცენისაგან,
რომელშიც ცოცხალი ადამიანები მონაწილეობენ. შეიძლება ვივარაუდოთ,
რომ ლომისთავიანი არნივი მკვდრების სამყაროს საზღვრის სიმბოლოა,
რომელიც თავმოჭრილმა მეომრებმა გადაჰკვეთეს" [146; 155].

ანზუდი (შუმერულ — აქადური ანზუ, ადრეული ნაკითხვა ზუ, იმდღუდი,
იმ-დღუდი, ქარიშხალი-ქარი) — შუმერულ-აქადურ მითოლოგიაში
უზარმაზარი ფრინველი. ღვთაებრივი წარმომავლობის, წარმოიდგენენ
ლომისთავიანი არნივის სახით (ძვ. წ. XIV ს-დან უბრალოდ არნივის სახით)
სახვითი ხელოვნების ძეგლებზე (უმთავრესად გლიპტიკაზე) ხშირად
გამოისახებოდა ჰერალდიკურ კომპოზიციებში — ბრჭყალებით ორ ირემს
(ან სხვა ცხოველებს) ჩაფრენილი. მითებში ხშირად გამოდის შუამავლად
მინიერსა და ზეციურს შორის, შესაბამისად — ადამიანებსა და ღმერთებს
შორის [144; 82-83].

იხილეთ ასევე ილუსტრაცია [144; 83] ანზუდი, რომელიც
ბრჭყალებით ორ ლომსაა ჩაფრენილი, ფილა ლაგაშიდან ძვ.წ. III ათასწ.
პარიზი, ლუვრი.

მარჯვების შემდეგ, გამარჯვებულ მეომრებს ღვთაება იშთარი-სათვის მადლიერების ნიშნად ბრძოლაში მოპოვებული მტრის თავები და საბრძოლო იარაღი შეუწირავთ.¹

ძვ. წ. III ათასწლეულის დასასრული მნიშვნელოვანი ხანაა ამიერკავკასიის უძველეს ისტორიაში. მტკვარ-არაქსის კულტურის საფუძველზე აღმოსავლეთ საქართველოსა და მის მიმდებარე ოლქებში ახალი, თრიალეთის კულტურა ჩამოყალიბდა, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულში აყვავდა. კულტურის საერთო დონის ამაღლების ერთ-ერთი მიზეზი წინააზიურ სამყაროსთან ურთიერთობების გაფართოებაც იყო, რაც კარგად აისახა ყორღანული კულტურის ამ საფეხურზე. ო. ჯაფარიძის შენიშვნით, "თრიალეთის კულტურის საიუველირო ხელოვნების დანიშნულება განაპირობა ეთნო-კულტურული კონტაქტების გაძლიერებამ ძველ აღმოსავლურ სამყაროსთან" [80; 198]. თრიალეთის კულტურის მატარებელი ტომებისათვის, როგორც ჩანს, ახლო აღმოსავლეთის რელიგიები უცხო არ ყოფილა, რისი ნათელი დასტურიცაა რიტუალური სიუჟეტები თრიალეთისა და ყარაშამშის ვერცხლის თასებზე. აღნიშნულ ექსპონატებს ფიგურულ-კომპოზიციური განლაგების თვალსაზრისით ბევრი საერთო აქვთ შუმერულ-აქადურ, ხეთურ და ფინიკიურ ძეგლებთან. რიგი ნიშნებიდან გამომდინარე, ყარაშამშის თასი განიხილება როგორც მცირე აზიურ-ამიერკავკასიული კულტურული არეალის პროდუქტი, რომელმაც მესოპოტამიური გავლენა განიცადა. ამის დასტურია ყარაშამშის თასზე წარმოდგენილი ნაყოფიერების (ომის) ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალური და მთავარი ფიგურების იკონოგრაფიული პარალელები ხეთურ ღვთაებებთან. გამოითქვა მოსაზრება, რომ თასზე მოცემულია ერთ ღვთაებასთან, იშთართან (ხურიტ. შავუშქა) დაკავშირებული სხვადასხვა რიტუალური სცენები. იშთარი მრავალფუნქციური ღვთაებაა; ერთი მხრივ ის სიყვარულის მფარველია, ხოლო მეორეს მხრივ — ომის ქალღმერთი, რომელსაც ყოველთვის გამარჯვება მოაქვს [170; 81], მშვიდობიანობის დროს კი მონადირეთა ღვთაებაა, როგორც ქალღმერთი მშვილდისრისა და კაპარჭისა [88; 114]. იშთარის რთული სახე, ერთ ღვთაებაში სხვადასხვა

¹ ე.ოპანესიანი ფიქრობს, რომ მოცემულ კომპოზიციაში მოჭრილი თავები მთავარი პერსონაჟის მიერაა მოკვეთილი, რომელიც დაბალ სკამზე ზის და ხელში ცული უჭირავს [146; 152].

ფუნქციების გაერთიანება, იმის მაჩვენებელია, რომ ამ ღვთაებებამ განვითარების რთული და ხანგრძლივი გზა განვლო, რომლის გარკვეულ საფეხურს უნდა ასახავდეს მისი თითოეული ზოომორფული გამოსახულება, ემბლემა თუ ატრიბუტი [88; 116]. ყარაშამბის თასზე იშთარის ფუნქციების ამ ერთიანობას ვხვდებით, სადაც ის წარმოგვიდგება როგორც ნადირობის, ნაყოფიერებისა და ომის ქალღვთაება, მისი იკონოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ელემენტებითა და მასთან დაკავშირებული წმინდა ცხოველებით (ლომი, ფრინველი, ირემი).

თავი 4

ქალღვთაება აინინა და დანანა

ქართული წერილობითი წყაროების ცნობები აინიხასა და დანიხას შესახებ მწირია და არაერთგვაროვანი. ლეონტი მროველი მათ შექმნას მეფე საურმაგს მიაწერს: “და მან შექმნა ორნი კერპნი, აინინა და დანიხა, და ამართნა გზასა ზედა მცხეთისასა” [61; 27]. ამ ორი ღვთაების შემქმნელად ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც მეფე საურმაგი სახელდება, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ორი კერპის ნაცვლად აქ ლაპარაკი აინინას და დანიხას ოთხ გამოსახულებაზეა: “ამან (ანუ საურმაგმა ვ.ვ.) შექმნა ოთხი გამოსახულება აინინასი და დანიხასი მცხეთის გზაზე” [64; 38]. “მოქცევაი ქართლისაი” კი ამ კერპების შემოღებას, მეფე საურმაგთან ერთად, მირვანის დამსახურებადაც მიიჩნევს: “დადგა მეფედ საურმაგ. ამან აღმართა კერპი აინინა გზასა ზედა. და იწყო არმაზს შენებად” [92; 320]; “მეფობდა მირვან და აღმართა დანიხა გზასა ზედა წინარე და აღაშენა არმაზი” [92; 320].

ქართული წარმართული პანთეონის ამ ორი ღვთაების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ნ. მარი მიიჩნევდა, რომ აინინაში და დანიხაში ერთი და იმავე ღვთაების ორი სახელის დამახინჯებული ფორმები უნდა დავინახოთ, კერძოდ ირანული ქალღვთაება ანაჰიტისა და არაირანული ნან-ასი. დანიხა კი “და” კავშირთან შეზრდილ არაირანული ღვთაების ნანას სახელად მიაჩნდა. ასეთი სახელის არსებობის საბუთად მირიან მეფის მეუღლის ნანა დედოფლის სახელი მოჰყავდა [140; 9]. მ. წერეთელი გადაჭრით არ უარყოფდა აღნიშნულ ღვთაებაში სპარსულ ქალღვთაება ანაჰიტის დანახვას, თუმცა არც იმას გამოორიცხავდა, რომ “შეიძლება აინინა და დანიხა, ანუ დანიხა კი არ იყოს უპირველეს წყაროებში ან გადმოცემებში, არამედ აინინა და ნინა, ანუ ნანა... ანუ ორი სახე ერთისა და იმავე ქალღმერთისა. ინინა და ნინა ანუ ნანა, რომელიც შუმერთა იმთარია. ცნობილია შუმერულ პანთეონში შემდეგი სახელებით: ნინი, ინინა, ინანა, ნანა... ქალის სახელი ნანა და ნინა კი მთელს მცირე აზიაში იყო გავრცელებული და აგრეთვე საქართველოში” [94; 27]. ს. ჯანაშია თვლიდა, რომ ნინა აზიის უძველესი ღმერთქალის სახელი – ნანა, ნინი, ნინა შემონახულია ქართული უძველესი კერპის სახელში აინინა და შემდეგ იგი ქალის ეროვნულ სახელადაც იქცა (ნინო, ნანა) [78; 193]¹.

¹ მის ამ მოსაზრებას ა.აფაქიძეც იზიარებდა [147; 394]

ამ ღვთაებებს გრ. კაპანციანიც შეეხო ნაშრომში "Хетские боги у Армян". მეცნიერი თვლიდა, რომ ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებში აინინა და დანანა "და" კავშირი ზედმეტი იყო და მათში იმთარის თანმდევი ღვთაების ნინადა-ს სახელს კითხულობდა. მეცნიერი სომხური წარმართული პანთეონის ქალღვთაება ნანეს პარალელს აფხაზურ ნანთან, (აი)ნინადასთან და მცირე აზიურ სახელ ნინასთან ავლებდა [125; 57]¹.

აინინასა და დანანას კერპების შესახებ ქართული წერილობითი წყაროები განსხვავებულ ინფორმაციას გვანვდიან. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება ღვთაება დანანას სახელის დაწერაში მდგომარეობს. ლეონტი მროველი აინინას თანმდევ ღვთაებას დანანა-დ იხსენიებს [61; 27], "მოქცევაი ქართლისაი"-ში იგივე ღვთაება დანინად [92; 320], ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში კი დადანად იწოდება [94; 38]². ამ შემთხვევაში საინტერესოა გრ. კაპანციანის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ აინინასა და დანანას შემთხვევაში "და" კავშირი ზედმეტია, მისი მოშორებით მივიღებთ (აი)ნინადასა და ნანას, კერძოდ კი ძველ შუმერულ – აქადურ ქალღვთაება ნინადა – ნინათას [125; 54-55]. რამდენად მართებულია ქართველებში მსგავსი სახელის ღვთაების არსებობა? ჯერ კიდევ ძვ. წ. II ათასწლეულში. თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხებისათვის ასეთი სახელის მქონე ღვთაება ცნობილი რომ უნდა ყოფილიყო, ამის საფუძველს, პირველ რიგში, ამ ტერიტორიაზე მოსახლე ტომების ურთიერთობა იძლევა მცირე აზიის ხალხებთან, კონკრეტულად კი — ხეთ-ხურიტებთან³. ამ მოსაზრებას

¹ გრ. კაპანციანი ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ამ ორი ღვთაების ნაკითხვის შემდგენაირ ვარიანტს გვთავაზობდა; ნაკითხული უნდა ყოფილიყო არა როგორც აინინა და დანანა, არამედ (აი)ნინადა და ნანა.

² ვახუშტი ბატონიშვილი ამ ღვთაებების სახელების განსხვავებულ ვარიანტს გვთავაზობს და მათ ანინანად და დანიან-ად იხსენიებს [8]

³ მკვლევართა უმრავლესობა თრიალეთის კულტურას ადგილობრივად მიიჩნევს, მაგრამ, ამასთან ერთად, ყველა აღიარებს მის უშუალო კავშირს ნინა აზიასთან და იქიდან მოსული ახალი ეთნიკური ნაკადების არსებობას იმ პერიოდში ვერ უარყოფს [133], [79], [45], [18], [58], [134].

ო. ჯაფარიძე თავის ერთ-ერთ ბოლო ნაშრომში მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნავს: "ამიერკავკასიის უფრო სამხრეთით ამ დროისათვის (ანუ ძვ.წ. II ათასწლეულის I ნახევარი) ხურიტულენოვანი და მათთან ახლოს მდგომი ტომები ბინადრობენ. როგორც ჩანს, ამიერკავკასიის სამხრეთი ნაწილი კიდევ დიდხანს განიცდიდა ხურიტული კულტურის გავლენას".

უფრო მეტ დამაჯერებლობას მატებს ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი [146]¹, რომელზეც ზემოდან მეორე ფრიზზე მოცემული ცენტრალური კომპოზიცია რიტუალურ სიუჟეტად მიგვაჩნია; მასზე გამოსახულია მჯდომარე ღვთაება სასმისით ხელში, კომბლებით (?) შეიარაღებულ ორ ადამიანისმაგვარ არსებასთან ერთად, რომლებიც იშთარის თანმდევი ღვთაებები ნინითა და ქულითა უნდა იყვნენ. ნარმოდგენილი სიუჟეტი ქალღვთაება იშთარისადმი მიძღვნილი რიტუალი რომ არის, ამის საფუძველს როგორც ზემოთ უკვე განვმარტეთ ხეთურ სარიტუალო ტექსტებში დაცული ღვთაებების აღწერილობა² და ნახსენები ღვთაების იკონოგრაფიული გამოსახულებები იძლევა³.

ნას, რასაც აქ ცალკეულ ძეგლებზე აღმოჩენილი ამკარად ხურიტული ნარმოდგენის ნივთები მოწმობენ" [80, 183]

¹ თასი პირველად ვ. ე. ოპანესიანის მიერ იქნა შესწავლილი. თასის ილუსტრაციები იხილეთ ვ. ე. ოპანესიანის მოცემულ სტატიაში, ასევე [134; 130]

² ჩვენამდე მოღწეულია ცნობები ხათის ჩრდილოეთ და ჩრდილო აღმოსავლეთით არსებული ტაძრებისა და სხვადასხვა ღვთაებების აღწერილობის შესახებ - უფრო ვრცლად იხილეთ გრ. გიორგაძე, ათასი ღვთაების ქვეყანა. ჩვენ მხოლოდ ერთი ღვთაების — იშთარის აღწერილობით შემოვიღეთ გვლებით: "ღვთაება იშთარი... მჯდომარე. მხრებზე ფრთები [აქვს გამოსული] მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უჭირავს], [მარცხენა ხელით] ოქროს "სიკეთე" უპყრია. მის ქვეშ ზეძირკველია... [ქვეშ?] კი ფრთოსანი ლომის მოვერცხლილი გამოსახულება ძევს. ლომის ფრთების მარჯვნივ ((და) მარცხნივ) ნინათა და ქულითა დგანან. ისინი ვერცხლისაა, მათი თვალები მოქრულია. ერთი "მუჭა" დღიური პური, ღვინის ერთი თასი გამომწვარი თიხისაგან ქალღმერთების - ნინათასა (და) ქულითას გამოსახულებებით, თვის დღესასწაული (და) "სიმღერა" იშთარს" - ტექსტით ვისარგებლეთ [57; 34]. იშთარის ეს აღწერილობა ახლოს დგას ყარაშამბის თასის II ფრიზზე მოცემული ღვთაების აღწერილობასთან, რომლის უკანაც ორი სხვა, კომბლებით (?) შეიარაღებული ღვთაებაა, მთავარი ღვთაების წინ ოთხ ადამიანს (რომელთაც მთავარი ღვთაების მსგავსად სასმისები უჭირავთ) და ერთი ირმისაგან შემდგარ პროცესიას ვხედავთ, რომლებიც ცენტრალური ფიგურისაკენ მიემართებიან. მოცემული კომპოზიცია ნაყოფიერებისა და ნადირობის ღვთაებისადმი მიძღვნილ სარიტუალო მსუელეობას უნდა ნარმოადგენდეს, ამაზე მოუთითებს მთავარი ფიგურის წინ მეძებარი ძაღლის გამოსახულება, რომელიც ნადირობასთან უნდა იყოს კავშირში და ირემი, რომელიც ნაყოფიერებასთან ასოცირდება.

³ შეადარეთ [171; ილ 500 (7)]. ღვთაება იშთარის შიშველი გამოსახულება, დგას ორ პერალდიკურად გამოსახულ ლომზე, ხელები ორანტას პოზაშია და ზეცის სიმბოლო ბეჭდები უპყრია, მხრებიდან ფრთები გამოსდის, თავზე თავსაბურავი (?) უკეთია, აქვს ყელსაბნევი, რომელიც მთლიანად უფარავს ყელს, მარცხენა ხელი შემკული აქვს სამაჯურით. მთავარი ფიგურის მარჯვნივ და მარცხნივ ორი ფრინველია (ბუ?), რომლებიც, სავარაუდოდ, მისი თანმდევი ღვთაებები ნინითა და ქულითა არიან.

რადგან ძველი აღმოსავლეთის ხალხებში ქალღვთაება იშთარის კულტი ძლიერი იყო, ის თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხისთვისაც უნდა ყოფილიყო ცნობილი. ფარნავაზიანთა წარმართულ პანთეონში, ღვთაება ნინათას (ნინადა) არსებობა ჩვენის აზრით, უძველესი კულტის გამოძახილია ელინისტურ ეპოქაში.

ლეონტი მროველთან დაცულია ცნობა, სადაც საუბარია, რომ ქართველები ალექსანდრე მაკედონელამდე მზეს, მთვარეს და ხუთ ვარსკვლავს სცემდნენ თავყვანს [61; 18]. ლეონტი მროველისთვის, როგორც ჩანს, მათი პირვანდელი სახელები უცნობი ყოფილა, ამიტომაც იხსენიებს იმ ასტრალურ სიმბოლოებს, რომლებიც მოცემულ ღვთაებებს შეესაბამებოდა. ჩვენს მიერ უკვე ნახსენებ, ყარაშამბში აღმოჩენილ ვერცხლის თასზე სამივე ასტრალურ სიმბოლოს ვხვდებით:

1. ნახევარმთვარეს, რომელიც თასის ზემოდან მეორე ფრიზზე, ირმის ფეხებს შუაშია მოთავსებული;

2. მზის დისკოს – მზის სიმბოლოს, რომელიც III ფრიზზე წარმოდგენილი ტახტზე მჯდომარე ფიგურის წინაა გამოსახული, ხოლო თასის II და III ფრიზებზე მოთავსებული მთავარი პერსონაჟი იშთარის გამოსახულებად მიგვაჩნია, რომლის ასტრალური სიმბოლოც ვარსკვლავია¹.

თასზე მოცემული ეს იკონოგრაფია სათავეს მესოპოტამიაში იღებს, სადაც ღვთაებათა ტრიადას: უთუ შამაშს – მზე, ნანა-ნან სინს – მთვარეს, იშთარს – ვარსკვლავს ხშირ შემთხვევაში ქუდურუს სამიჯნე ქვებზე თუ სხვადასხვა რელიეფებზე მხოლოდ თავიანთი ასტრალური სიმბოლოებით გამოსახავდნენ².

¹ ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასის ქვემოდან II ფრიზი წარმოადგენს ვარდულს, რომელიც "ინანა-იშთარის ერთ-ერთი სიმბოლოა და შესაძლოა აღვიქვათ ვარსკვლავის გამოსახულებად" [143; 244]. იშთარის გვერდით ხშირად გამოსახავდნენ მის ასტრალურ სიმბოლოს ვარსკვლავს. იხილეთ ილუსტრაცია [174; ილ 25]. ექსპონატი ძვ. წ. II ათასწლეულის შუაწინებითაა დათარიღებული. მასზე წარმოდგენილია ფეხზე მდგომარე სამი ფიგურა, ცენტრალური პროფილში მდგომი ფიგურა – იშთარი, გრძელი ტანსაცმლით, მარჯვენა ხელში თასი უპყრია, თავზე ქუდი ახურავს, ყელს სამკაული უმკობს, თავის უკან იშთარის სიმბოლო, მ ქვიშიანი ვარსკვლავია, რომლის ქვემოთაც დაბალი სამსხვერპლო დგას.

² ქუდურუს სამიჯნო ქვა, მელიშიპაკა (ძვ. წ. XII ს.) სუზიდან. მასზე სრულად არის წარმოდგენილი შუმერულ-აქადური პანთეონის ღვთაებების სიმბოლოები. ინახება პარიზში, ლუვრში. ქუდურუს სამიჯნო ქვა ფრიზებადაა დაყოფილი, პირველ რიგში (ზემოდან) ვხვდებით უკვე ნახსენებ

თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხებისთვის ცნობილი იყო დასახლებული ღვთაებები, რომლებსაც ქართველები საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში სცემდნენ თავყვანს ასტრალური სიმბოლოების სახით. ჩვენი აზრით ზოროასტრული პანთეონის ღვთაებების ქართლში შემოსვლის შემდეგ, ზოგიერთი ღვთაების სახელი ან საერთოდ დაიკარგა, ან "სპარსულ" ღვთაებებთან ასიმილირდა. შესაძლოა იგივე მოუვიდა ქალღვთაება ნინათას (ქართულ წერილობით წყაროებში (აი)ნინადა), სავარაუდოდ, იშთარსაც. ეს უკანასკნელი თავისი ამ სახელით ქართული წერილობითი წყაროებისათვის უცნობია, თუმცა საქართველოში მის არსებობას გვაგვარაუდებინებს თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხების სულიერი სიახლოვე მცირე აზიურ სამყაროსთან. მოგვიანო პერიოდში იშთარის კულტთან სიახლოვეს ავლენენ მცირე აზიაში პოპულარული ქალღვთაებები – ანაპიტი, კიბლა და არტიემიდა [159; 21, 98]. [12; 73-75]¹. კ. ვ. ტრევერი ანაპიტას ბაბილონური იშთარის იპოსტასს უწოდებდა² [159; 21. 98-99]. ამ ურთიერთაღრვეის შედეგი უნდა იყოს ის, რომ ქართული წერილობითი წყაროები არ იცნობენ იშთარის სახელის მქონე ღვთაებას, მაგრამ, სამაგიეროდ, მათთვის ცნობილია აინინა და დანანა, რომელთაგან პირველი, ნ. მარის მტკიცებით, ახლოსაა ირანულ ანაპიტთან. ელინიზაციის პერიოდში, როდესაც, ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ქართული წარმართული პანთეონის ფორმირება აქემენიდური ირანის რელიგიის გავლენით მიმდინარე-

ღვთაებათა ტრიალის ასტრალურ სიმბოლოებს: ნახევარმთვარე-ნან სინი, მზის დისკო-შამში, ვარსკვლავი — იშთარი. [145; 651]

¹ არტიემიდე – იშთართან დაკავშირებით იხილეთ [23; 95-100]

² ქალღვთაება იშთარი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ძველ აღმოსავლეთში. მას ჯერ კიდევ შუმერული მითოლოგია იცნობს ინანას სახელით, ხოლო ძვ. წ. III ათასწლეულის შუახანებიდან ის ჩვენთვის იშთარის სახელითაა ცნობილი. მისი ეს სახელი ხეთურ-ხურიტულ სარიტუალო რელიგიური ტექსტებშიც ფიქსირდება. "ხეთურ-ხურიტულ ღვთაებათა პანთეონში შეღწევის შემდეგ, იშთარმა ადგილობრივი ღვთაებების ფუნქციები შეითავსა, ხურიტული ნინუ ან ნინო გახდა იშთარ ნინევიელი, ზოგჯერ მას ანუნიტუსა და ნანაიასაც უწოდებდნენ" [144; 595]; როგორც ჩანს, ხურიტულმა ნანაიამ (იშთარის იპოსტასი) მოგვიანო პერიოდის ქართულ წარმართულ პანთეონშიც განაგრძო არსებობა, იშთარის ერთ-ერთ თანმდევ ღვთაება ნინადასთან ერთად და წერილობით წყაროებში აინინასა და დანანას სახელებით შემორჩნენ (ამას ყურადღება ჯერ კიდევ მ. წერეთელმა მიაქცია) ამ ღვთაების პოპულარობაზე ქართველებში ისიც მიაჩნშნებს, რომ მისი სახელი ქართველი ქალის პირადი სახელიც გამხდარა – ნინა, ნანა.

ობს, ქართლში სხვა სპარსულ ლეთაებებთან ერთად უნდა შემოსულიყო ქალღვთაება ანაპიტის კულტიც, რაც აინინას სახელში აისახა. თუ მანამდე ქართველებში ნაყოფიერების, სიყვარული-სა და ომის ქალღვთაება იმთარის კულტი იყო გავრცელებული, ამჟერად მას ირანული ანაპიტი უნდა ჩანაცვლებოდა. ორივე ეს ქალღვთაება დატვირთულია მსგავსი ფუნქციებით, როგორც ნაყოფიერებისა და გამარჯვების მომნიჭებელი ლეთაებები, მათი წმინდა ცხოველები არიან ველური მხეცები კატისებრთა ოჯახიდან – ლომები, პანტერები, ვეფხვები [Plinius, 35, 108]¹. ისინი იკონოგრაფიულადაც ერთნაირად გამოისახებოდნენ; არღვ იამტების მიხედვით ანაპიტს წვრილი წელი და დიდი მკერდი აქვს, მისი თეთრი ხელები სამაჯურებითაა შემკული, ატარებს საყურებს და ოქროს სამკაულს, მის გვირგვინზე ვარსკვლავებია გამოსახული [136, XXX]². თითქმის იდენტურია იმთარის გამოსახულებაც.

აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხისთვის ორივე ამ ქალღვთაების გამოსახულება ცნობილი უნდა ყოფილიყო. რაზეც წინა თავში ვრცლად გვქონდა საუბარი³. მოგვიანო პერიოდში ქართველებისათვის ანაპიტის იკონოგრაფიული გამოსახულებაც ყოფილა ცნობილი. ანაპიტია წარმოდგენილი სოფ. არადეთთან, დედოფლის მინდორზე ნაპოვნ ოქროს საკიდ ფირფიტაზე: ქალღმერთს დიადემა, ყელსაბამი და საყურები ამკობს, როგორც იმდროინდელი უმაღლესი

¹ პლინიუსის მიხედვით სუზამი, ანაპიტის ტაძრის შემოგარენში იმყოფებოდნენ მისადმი მიძღვნილი განვრთნილი ლომები, ველური მხეცები კატისებრთა ოჯახიდან. (ლომები, პანტერები, ვეფხვები), [158; 16], [159; 98].

იგივე ცხოველები იყო მიძღვნილი იმთარისადმი. მისი ერთ-ერთი გავრცელებული ეპითეტი "მარისანე ძუ ლომია", რომელიც მის წმინდა ცხოველად ითვლება [144; 595], [145; 636]. ლომთან ერთადაა წარმოდგენილი იმთარი საბეჭდავებზე, მედალიონებსა და რელიეფებზე, ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ცნობებში. [139; 102. ილ 73], [174; ილ 69, 70]. [171, ილ. 500], [16; 138-146].

² არღვი სურა ანაპიტა: არღვ იამტი 7 და 64 ჰიმნები [26]

³ იმთარის მსგავსი გამოსახულებები შეგიძლიათ იხილოთ [171; ილ. 500], [173; ილ. 15], [174; ილ. 25]. იმთარის სამკაულების აღწერა იხილეთ [137; 140]. ინანა თავისი დიდებული, ძვირფასი სამკაულებით შემკული ჩადის ქვესკნელში, თავზე იხურავს „ველის გვირგვინს“ — ნაყოფიერი ყანების ნიშანს, მკერდზე სამკერდულს მიირქვამს... ინანას თან მიაქვს ყველაფერი, რაც მისი კულტის საგანს შეადგენს... მაგრამ ქვესკნელის სასახლეში მისულამდე არც სამკაულები შერჩება, არც შესამოსელი... დედოფალს გაატარებენ 9 კარებში და თითოეულის წინ ქვესკნელის მეკარე დააყრვეინებს თითო სამკაულსა და სამოსელს.

ნრის ქალებს, თავზე ნამგალა მთვარე ადგას. ექსპონატი | საუკუნით თარიღდება, დედოფლის მინდორის სატაძრო კომპლექსში ქალღვთაება ანაპიტის სახელობის ტაძარიც არსებობს [12; 64-76]¹. ტაძრის სიახლოვეს ისეთი ექსპონატის აღმოჩენა, რომელიც ახლოს დგას არდვისურა ანაპიტის აღწერილობასთან, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ჩვენს წინ ირანული ქალღვთაება არდვისურა ანაპიტია².

ქართველებში ანაპიტის კულტის არსებობის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტი ქართულ-სომხურ-ალბანური წარმართული პანთეონის პარალელებში უნდა ვეძიოთ. ძველი წერილობითი წყაროებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ სომხეთში განსაკუთრებულად სცემდნენ თავყვანს ქალღვთაება ანაპიტს; სადაც მისადმი მიძღვნილი ტაძრებიც არსებობდა. სომხეთში ამ ქალღმერთის პოპულარობაზე ერთ-ერთი ოლქის სახელი, ანაიტაკანიც მეტყველებს. ანაპიტის კულტი გავრცელებული იყო მეზობელ ალბანეთშიც. კ. ვ. ტრევერი აღნიშნავდა, რომ ანაიტი

¹ იხილეთ ასევე მისივე სტატია კრებულში: *Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье*: Гагошидзе. Ю., Из истории грузинско-иранских взаимоотношений (храм II – I вв. Дедофлисмьяндория) стр. 112-114

ანაპიტისადმი მიძღვნილი ზემოთ აღწერილი მედალიონის ილუსტრაცია იხილეთ [13; 37]

² დედოფლის მინდორში აღმოჩენილი ანაპიტის გამოსახულების პარალელად შეიძლება მოვიხმოთ სატალიცში (სომხეთი) 1873წ. აღმოჩენილი ქალღვთაება ანაპიტის ქანდაკება, რომელიც დედოფლის მინდორში აღმოჩენილი ანაპიტის გამოსახულების მსგავსად, შემკულია ყელსაბამითა და საყურეებით, თავზე კი ნამგალა მთვარე ადგას. ექსპონატი ძვ.წ. IV საუკუნითაა დათარიღებული. მისი ზომებია 35, 5, X 31, X 23,6. ასლი ერევნის ისტორიულ მუზეუმში ინახება, ორიგინალი კი ბრიტანეთის მუზეუმში. შეადარეთ ასევე [175;ილ. 500] შეადარეთ დედოფლისმინდორში და სატალიცში აღმოჩენილი ანაპიტის გამოსახულებები, მისადმი მიძღვნილ ჰიმნებში ქალღვთაების აღწერილობას:

«Всякий может увидеть её,

Ардвисуру Анахиту, в образе прекрасной девушки...

Барсман в руках у неё в должной мере, красуется она серьгами,

Четырёхгранными, златокованными;

Ожерельем обвила благородным Ардвисура Анахита прекрасную шею.

Стягивает она стан свой, чтобы дивные груди её восстали

...чело увенчала своё Ардвисура Анахита прекрасным обручем,

Сотнями самоцветов украшенным златокованным...

Перевитым лентами, чудесным, с кольцом посредине, искусно сделанным».

Ардвисур яшт, XXX. Литература древнего востока

იყო "ქალღვთაება ალბანური პანთეონის, რომლის სახელიც ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ რომელსაც სტრაბონი მთვარის ღვთაების ბერძნული სახელით იხსენიებს, დაკავშირებულია ნყალთან და სელენასთან ავლებს პარალელებს" [160; 327], [Strabo, XI, IV, 7. XII, 3, 31].

ქალღვთაება ანაპიტის კულტი პოპულარობით სარგებლობდა ქართლშიც, ამის საფუძველს არქეოლოგიურის გარდა (დედოფლისმინდორში აღმოჩენილი ტაძარი და მედალიონი ვ.ვ.), წერილობითი და ეთნოგრაფიული წყაროები იძლევიან. ინფორმაციას მოცემული ქალღვთაების შესახებ ქართულ წერილობით წყაროებშიც ვხვდებით. ანდრია პირველწოდებულთან დაკავშირებულ თქმულებაში ვკითხულობთ: "და მოინია აწყვერს, რომელს პირველად ეწოდებოდა სოსანგეთი და დაივანა ადგილსა ერთსა სადა იყო ტაძარი საკერპო, რომელსა ან ძველ ეკლესია ეწოდება და მას შინა იმსახურებოდეს კერპნი მათნი. ხოლო მთავრობდა მაშინ დედაკაცი ვინმე ქურივი სამძივარი" [61; 39]. ცოტა ქვემოთ კი ვიკვებთ: "ხოლო იყო ქალაქსა მას შინა ბომონი საკერპო, რომელსა შინა იმსახურებოდეს ბილწნი ღმერთნი მათნი, არტემი და აპოლონი" [61; 41]. ძნელი არ არის "არტემსა და აპოლონში" ბერძნული პანთეონის ღვთაებები არტემიდა და აპოლონი დავინახოთ. ელინიზმის პერიოდში ამ ღვთაებებს ირანულ ანაპიტთან და მითრასთან აიგივებდნენ და ხშირ შემთხვევაში ამ სახელებითაც მოიხსენიებდნენ¹. ხომ არ ვართ იმავე პროცესის მომხრე საქართველოშიც, მითუმეტეს, რომ მსგავსი რამ სომხური წერილობითი წყაროებისათვისაცაა ცნობილი².

კიდევ ერთი მინიშნება ქალღვთაება ანაპიტზე ვახტანგ გორგასლის ძეს დაჩის სახელს უკავშირდება: მაშინ დაჩიმ აიყვანა თავისი დისწულნი, გადავიდა კოლხეთს, ლოპოტის ქვეყანაში, კლდოვანს ოღროჩოღროებსა და გამოქვაბულებში, რომლის მოსახლეობა იყო დიდად მრავალი და ნაირ-ნაირი ტომები-სა, რომლებიც ცეცხლსა და ნყალს სცემდნენ თავიანს [61; 200].

¹ 1950 წ. ნიმრუდ დაღის ერთ-ერთ ყორღანთან აღმოჩენილ სამარხზე დართულ რელიეფზე (რომელიც ძვ. წ. I ს-ით თარიღდება) გამოსახულია მეფე, რომელიც ხელს ართმევს ღვთაებას, ღვთაებათა ზურგზე ამოკვეთილი ნარწერები მათ ელინისტურ-ირანულ სახელებს გვამცნობს: ზევსი – ორომასი, აპოლონი – მითრა, არტემიდა – ანაპიტი და ა. შ. [165; 45-50]

² სოსანგეთში მდგარ ტაძარს ქალი ქურუმი უდგას სათავში, რაც შესაძლოა იმაზე მიანიშნებს, რომ ტაძარი ქალღვთაებისადმი ყოფილა მიძღვნილი. ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილ ტექსტში საუბარი ქალღვთაება ანაპიტზეა, რომელიც ტექსტში არტემიდას სახელითაა მოხსენიებული.

არდვისურა ანაპიტა არდვ იაშტებში "წმინდა წყლების ღვთაებად" მოიხსენიება¹, ცეცხლი-ატარი კი ზოროასტრიზმის ერთ-ერთი წმინდა სიმბოლოა [144; 27]. ხომ არ არის მოცემულ ტექსტში ლაპარაკი იმაზე, რომ ლოპოტის ქვეყნის ნაირ-ნაირი ტომები იცნობდნენ ირანულ რელიგიას და თავყვანსცემდნენ ატარისა და ანაპიტის კულტებს? წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროების გარდა, არდვისურა ანაპიტის არსებობაზე, აღმოსავლეთ საქართველოში ანალოგიური ძირისაგან ნაწარმოები ტომონიმები უნდა მიანიშნებდეს: "არდისუბანი, ერედა, ერედვი... ეს უკანასკნელი სოფელი მდებარეობს არადეთიდან ჩრდილოეთით 20 კმ-ს მანძილზე, ცხინვალის რაიონში. იქვე ფიქსირდება ნაყოფიერების წარმართული ქალღმერთის თავყვანსცემის გადმონაშთები: უშვილო ქალები და რძედაკარგული დედები კარაქს უსვამენ და წყალობას შესთხოვენ ერედვის 906 წლის ეკლესიის კარიბჭის სვეტს, რომლის კაპიტელი ყურძნის მტვერისებური გამოსახულებებითაა შემკული, ეს გამოსახულებები ადგილობრივი მოსახლეობას ძუძუებზე მიაჩნია... მთელი ეს რიტუალი ძალაუწებურად გვახსენებს ნაყოფიერებისა და შვილიერების სახელგანთქმული ქალღმერთის – მრავალძუძუიანი ფეფსელი არტიმიდას თავყვანსცემას" [12; 75]. შეადარეთ ი. გაგოშიძის მიერ აღწერილი ეს რიტუალი არდვისურა ანაპიტისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ჰიმნს, სადაც ანაპიტი შემდეგი ეპითეტებითაა დახასიათებული: "ვინც მამაცთ აძლევს ტანთ სიმრთელეს, ვინც დიაცთ აძლევს კეთილ დედობას, ვინც დროზე აძლევს დედის რძეს შვილებს".²[26; არდვ იაშტი 3]

ნაყოფიერებისა და დიდი დედის კულტი საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ხალხთა რელიგიურ წარმოდგენებში უძველესი დროიდან არსებობს. ძვ. წ. II ათასწლეულის შუახა-

¹ ანაპიტი რომ წმინდა წყლების ღვთაებაა, ამაზე მინიშნებას მისადმი მიძღვნილ ლოცვებში არაერთხელ ვხვდებით. ის მოიხსენიება როგორც უძლიერესი მდინარეთა შორის [26; არდვ იაშტი 2], მას აქებენ როგორც "ძლევა-მოსილ, ტანად დედოფალს, კეთილად ნაზარდს, რომლის წყლები დღე და ღამე დიან, ის წყალუხვია უფრო, ვიდრე ყველა მდინარე" [26; არდვ იაშტი 15]. კიდევ ერთგან ვკითხულობთ:

"შესწირე მსხვერპლი შენ ანაპიტას მას წყალთა მამრავლს, ჯოგების მამრავლს" [26; არდვ იაშტი 87]

² ანაპიტისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ჰიმნში ვკითხულობთ: "ნორჩნი ქალწულნი კეთილ მფლობელს გვევდრებიან..."

კეთილ დედობას მშობიარე გთხოვენ ქალები,

შენ ძალგძს იყო მწყალობელი მათი, ოი არდვი" [26; არდვ იაშტი

ნებში თრიალეთის კულტურის მატარებელ ტომებს ახლო ურთიერთობა რომ აქვთ ხეთ-ხურიტებთან, იცნობენ მათ რელიგიას, რაც ადგილობრივ რელიგიურ წარმოდგენებზეც უნდა ასახულიყო, ამის საბუთად თრიალეთის V ყორღანში და ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასები მოგვყავს, რომლებზეც ასახული რიტუალური მსვლელობაც, როგორც ზემოთ ვამტკიცებთ ქალღვთაება იშთარისადმი მიძღვნილ პროცესიად მიგვაჩნია. ეს კულტი იმდენად ძლიერი ყოფილა ქართველებში, რომ არსებობა არც ანტიკურ ხანაში შეუნწყვეტია. ლეონტი მროველთან უძველესი ქართველების მიერ მზის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავის თაყვანისცემა ხეთურ-ხურიტულ გადმონათად მიგვაჩნია. როგორც ჩანს, ქართველი ავტორისათვის ცნობილი არ ყოფილა მათი სახელები, რის გამოც მხოლოდ მათ ასტრალურ სიმბოლოებს მოიხსენიებდა, ისევე როგორც ისინი მესოპოტამიაში გამოისახებოდნენ, ხშირ შემთხვევაში — რელიეფებზე თუ ქუდურუს სამიჯნე ქვებზე. ღვთაება იშთარს თავისი ამ სახელით ქართული წყაროები არ იცნობენ, თუმცა მათთვის ცნობილია იშთარის სხვა სახელები — ნინო, ნანაია — რომელსაც “ქართული წერილობითი წყაროები” აინინასა და დანანას სახელებით მოიხსენიებენ. მეცნიერთა აზრით, ამ ღვთაებებში აისახა როგორც იშთარი, ისე მისი თანმდევი ღვთაების ნინადა-ნინათას სახეც. გამომდინარე იქიდან, რომ იშთარი შეიძლება აღვიქვათ როგორც ანაჰიტის იპოსტასი, აქემენიდური რელიგიის შემოსვლის შემდეგ ქალღვთაება აინინას ახალი დატვირთვა უნდა მიეღო და ის შუამდინარული იშთარიდან სპარსულ ანაჰიტად გადაქცეულიყო. საქართველოში ანაჰიტის ტაძრისა და გამოსახულების არსებობა, ეთნოგრაფიული თუ წერილობითი საბუთები გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ეს ღვთაება ქართულ წარმართულ პანთეონშიც მოვიაზროთ (აინინას სახელით), სადაც აპურამაზდა — არმაზი, მითრა-იაზატი-ზადენი იხსენიებიან. აპურამაზდასა და მითრას გვერდით ანაჰიტის მოხსენიებას წერილობით ცნობებში თუ ეპიგრაფიკულ ძეგლებზე, ძვ. წ. V ს. ბოლოდან ხშირად ვხვდებით [Plut. Artax. 30]¹.

¹ Надпись Артаксерга II (405-361 гг. д. в. э.) о сооружении дворца в Сузи. [136; 31]

თავი 5

**რელიგიური თუ პოლიტიკური
დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ.ნ. II
საუკუნის დასაწყისში (მეფე ფარნაჯომი)**

ქართული წყაროების მიხედვით, ქართლის მეფე მირვან I ის შემდეგ (რომელსაც ძვ.წ. III საუკუნის ბოლოს II ს-ის დასაწყისში უნდა ემეფა), მისი ძე ფარნაჯომი მეფდება, რომელიც ლეონტი მროველს "მეფეთა ცხოვრებაში" რელიგიურ რეფორმატორად ჰყავს გამოყვანილი, რის გამოც იგი სამეფო გადატრიალების მსხვერპლი შეიქმნა. ლეონტი მროველი ფარნაჯომის დროს მომხდარი სამეფო გადატრიალების იმ მიზეზს ასახელებს, რომ ფარნაჯომმა "შეიყუარა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყუანა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი... და იწყო ცხადად გმობად კერპთა, ამისთვის მოიძულეს იგი მკვდრთა ქართლისათა. რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ" [61; 29]. ლეონტი მროველის ცნობა მეფე ფარნაჯომის შესახებ მწირია და არ იძლევა იმ ეპოქის რეალურ (სრულ) სურათს, თუმცა აღნიშნული ცნობის შედარების საფუძველზე უცხოურ წყაროებთან შესაძლებელია მისი რესტავრირება და ფართო ჭრილში განხილვა.

ქართლის სამეფო ტახტზე მეფე ფარნაჯომის ასვლის შემდეგ, ერთ-ერთი პირველი რეფორმა "ციხე-ქალაქთა შენება" ყოფილა: "ამან ფარნაჯომ მეფემან უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება და ამან აღაშენა ციხე ზადენი და შექმნა კერპი სახელით ზადენ" [61; 29]. რითი იყო განპირობებული, რომ მეფეს თავისი მოღვაწეობა ციხე-ქალაქთა აქტიური გამაგრებითა და შენებით დაუწყია? როგორც ჩანს, ამის მიზეზი ძვ.წ. 190წ. მაგნეზიის ბრძოლის შემდეგ საგარეო პოლიტიკური ცვლილებები უნდა ყოფილიყო. თუ ქართლის სამეფოს აქამდე ურთიერთობა უხდებოდა სელევკიდების სახელმწიფოსთან, ახლა მისი მეზობელი სომხეთი გაძლიერდა, სადაც დიდი იყო პართიის გავლენა და სადაც პართიის სამეფო დინასტიის წარმომადგენლები მეფობდნენ. ისტორიული წერილობითი წყაროები საინტერესო ცნობებს გვანვდიან ძვ.წ. II საუკუნის სომხეთისა და იბერიის ურთიერთობათა შესახებ. სტრაბონის თანახმად: "მოგვიტხრობენ არმენიაზე, რომ პირველად ის პატარა ყოფილა, გაზრდილა არტაქსიასა და ზარიადრის მეშვეობით, რომლებიც პირველად ანტიოქე დიდის სარდლები იყვნენ, ხოლო მერე მისი დამარცხების შემდეგ გამეფდნენ . . . ამათ გაზარდეს ქვეყანა იმის ხარჯზე, რომ მეზობელ ხალხებს ჩამოაჭრეს ნაწილები... იბერებს — პარიადრეს კალთები, ხორზენე და გოგარენე, რომელიც მტკერის გადაღმა არის. ხალიბებისა და მოსინიკებისაგან წაიღეს კარენიტი და ქსერქსენე, რომლებიც მცირე არმენიის მე-

ზობლად არიან" [Strabo, XI, 14,5]. მოვსეს ხორენაცი კი ჩვენთვის საინტერესო პერიოდზე შემდეგ ცნობას გვანდის: "არშაკმა იმ ხანებში სომეხთა ქვეყანაში თავისი ძმა, ვალარშაკი გაამეფა, მისცა მას საბრძანებლად ჩრდილოეთი და დასავლეთი"; "ხელმწიფის გარიგების შემდეგ [უბოძა] . . . შარას ნაშიერს, გუშარს "მთინის მთა", ანუ კანგარქი, ნახეყარი ჯაყახეთი, კოლბი, ნოფი და ძორი შნარაკერტის ციხესიმაგრემდე. ამოციის უფლად და ტაშირის სეპუჰად ვალარშაკმა ჰაიკიანი გუშარი შთამომავალი განამნესა, ხოლო კავკასიის მთის მოპირდაპირე მხარეს, ჩრდილოეთის განმგებლად დაადგინა დიდი და ძლევამოსილი გვარი, რომლის უფალთ გუგარელთა პიტიახშები დაერქვათ. ისინი იყვნენ შთამომავალნი დარეჰის ნახარარის მიჰრდატისა, რომელიც ნამოიყვანა ალექსანდრემ და მთავრად დაუსვა ნაბუქოდონოსორის მიერ ტყვედ მოყვანილ ივერიელთა მოდგმას" [49; II 3, 8];¹ "არტაშესმა (ვალარშაკის ვაჟმა) თავისი ასული, არტაშამა მიათხოვა ვინმე მიჰრდატს, ქართველთა დიდ პიტიახშს; იგი ნაშიერი იყო დარეჰის ნახარარის მიჰრდატისა... სომეხთა მეფემ მიჰრდატს მიანდო ჩრდილოეთის მთებისა და პონტოს ზღვის გამგებლობა" [49, II, 11].² სებეოსისგან კი ვიგებთ, რომ "ამ დროს არშაკმა გაამეფა თავისი ძმა არშაკი, ზედმეტსახელად უმცროსი, სომეხეთზე ქალაქ მცბინში და გამოუყო მას მიწები:

¹ მოვსეს ხორენაცის ამ ცნობაში ლაპარაკი უნდა იყოს ქართული ტერიტორიის მიტაცებაზე სომეხეთის მიერ, რაც სტრაბონის ზემოთ მოყვანილ ცნობებს ეხმიანება. მოვსეს ხორენაცთან მოხსენიებული ჯაყახეთი, ამოცი-აბოცი და ტაშირი ქართული ტერიტორიებია, რომლებიც ფარნავაზის დროს ქართლის სამეფოს ეკუთვნის. "მეფეთა ცხოვრებაში" ვკითხულობთ: "განანესა ერისთავნი რვანი და სპასპეტი... მეოთხე გაგზავნა სამშვილდეს ერისთავად, და მისცა სკვირეთისა და მდინარეთგან ვიდრე მთამდე, რომელ არს ტაშირი და აბოცი, მეხუთე გაგზავნა ნუნდის ერისთავად, და მისცა ფარვანიოთგან ვიდრე თავამდე მტკურისა, რომელ არს ჯაყახეთი და კოლა და არტანი" [61; 24]. ს. კაკაბაძე და გ. მელიქიშვილი თვლიდნენ, რომ სტრაბონისეულ გოგარენეში (სომხურ წყაროებში გუგარქი) ისტორიული ქვემო ქართლი იგულისხმება [28; 18] ხორაძენე კი მის დასავლეთით მდებარე ოლქია, გადაჭიმული მტკერისა და ჭოროხის დინებათა შორის. იგი მოიცავდა ჯაყახეთსა და ტაშირს, ზოგიც მას კლარჯეთს უკავშირებს [44; 148]. გ.ქავთარია თვლის, რომ სტრაბონის ხორაძენე, "მოქცევაი ქართლისაის" არიან ქართლი და ლეონტი მროველის კლარჯეთი ერისა და იმავე ოლქს მოიცავდა [60; 30].

² სტრაბონის თანახმად, სწორედ არტაშეს I-ის (არტაქსიას) მეფობის დროს გოგარენე, ისევე როგორც სხვა ქართული მხარეებიც სომეხეთს შეუერთდა [49; 266]

არაბეთი... კაბადოკია კილიკიით, დიდი დასავლეთის ზღვის სა-
ნაპირომდე ჩრდილოეთის მხრიდან კავკასიის დიდ მთებამდე...
მან გააგზავნა ის მრცინიდან დასავლეთისაკენ დიდი ლაშ-
ქრით... და ვერავინ აღუდგა მას წინ, მის შესახვედრად გამოვი-
და ბაგრატი ფარაზიანი, არამენაკის შვილებიდან ერთ-ერთი დი-
დი ნახარარი ჯარით. მიუბოძა ძღვენი... შემოსა მამაპაპიული
გვირგვინით, დასვა ტახტზე... და მისცა ცოლად თავისი ასუ-
ლი"[124; 16-17].¹ ზემოთ მოყვანილ სამივე წყაროში ლაპარაკია
ერთ ისტორიულ მოვლენაზე — სომხეთის გაძლიერებასა და
მის მიერ მეზობელი ტერიტორიების დაპყრობის შესახებ. ამ
დაპყრობათა არეალში იბერიის სამეფო ტერიტორიების გარ-
კვეული ნაწილიც მოქცეულა. ლეონტი მროველთან მოხსენიე-
ბული ამბავი, რომ "ამან ფარნაჯომ მეფემან უმატა ყოველთა
ციხე-ქალაქთა შენება", განპირობებული უნდა ყოფილიყო სომ-
ხეთის მხრიდან მოსალოდნელი საფრთხით, რაც მისი როგორც
მეფობის დროს, ასევე მის შემდეგ ტახტზე ასული მეფეების,
ფარსმანისა და კაოსის მეფობის პერიოდში დადასტურდა კი-

¹ სებოსთან მოხსენიებული ბაგრატი ფარაზიანი ქართული წარმო-
მავლობის რომ იყო, ამაზე ჯერ კიდევ გ. მელიქიშვილი მოუთითებდა [46;
50]. მ.სანაძე, თ. ღუნდუა, ბაგრატი ფარაზიანს გადამწერის შეცდომად
მიიჩნევენ და მას ბაგრატი ფარნაეაზიანად კითხულობენ [51; 87], [19; 5].
ჩვენი აზრით, ეს ბაგრატი იგივე მიჰრდატი—მირიანია. მ. ანდრონიკაშვილი
ბაგრატი-ბაგადატთან დაკავშირებით აღნიშნავდა: "ძველი სპარსული
Bagadata ღვთის მოცემული, ღვთის წყალობა... შეადარეთ, მაგალითად,
რუსული Богдан, ფალაური yazdanbaxs, თურქული alahverdi, ქართული
ღვთისწყალობა, ავესტაში დადასტურებული ფორმა Bavodata" [4; 443]. მ.
ანდრონიკაშვილს მიჰრდატის სახელს ადარებს ძველ ირანულ Mihradata —
ანდ მითრას მოცემულს და ანალოგიურად ნაწარმოებ სახელებს: ბაგრატი,
თრდატი, სპანდიატი და სხვ. რუსი მეცნიერი ი.ა. გრანტოვსკი წერს, რომ
"ირანული ბაგა ხშირად მიეკუთვნებოდა მითრას" [4; 478], [113; 302], ამ
მოსაზრებებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ბაგრატი და
მითრდატი-მირიანი ერთი და იგივე პიროვნება უნდა იყოს. თუ ერთ
შემთხვევაში ბაგრატი-ბაგადატი ღვთის მოცემულს ნიშნავს, მეორე
შემთხვევაში მიჰრდატი — მითრას მოცემულს. სებეოსისეული ბაგრატი
ფარაზიანი (ფარნაეაზიანი) და ლეონტი მროველის მირვანი (მოვსეს
ხორენაცთან — მიჰრდატი) ერთი და იგივე პიროვნება რომ არის, ამის
საფუძველს გვაძლევს სებეოსის ისტორიისა და ლეონტი მროველის
"მეფეთა ცხოვრების" შესაბამისი ადგილების პარალელური შედარებებიც.

დეც[61; 44].¹ ქართლის სამეფოში საგარეო გართულებებს თან დაერთო შიდა პრობლემებიც: "შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი". "მეფეთა ცხოვრება" მიზეზად ასახელებს იმას, რომ მეფე ფარნაჯომმა "შეიყუარა სჯულთა სპარსთა, ცეცხლის მსახურება... და იწყო ცხადად გმობა კერპთა. ამისთვის მოიძულეს იგი მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ". [61; 29] ჩვენ ეს ვერსია მართებულად არ მიგვაჩნია და ვთვლით, რომ მეფის ეს ნაბიჯი, უპირველეს ყოვლისა, პირველ ფარნავაზიანთა საშინაო პოლიტიკურ-სოციალური რეფორმებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. ქართლის სამეფო კარზე გადატრიალების მცდელობას ჯერ კიდევ მეფე საურმაგის დროს ჰქონდა ადგილი: "მას ჟამსა შინა ზრახვა ყვეს ერისთავთა ქართლისათა და თქუეს: არა კეთილ არს ჩუენდა, რათამცა ვმსახურებდეთ ნათესავსა ჩუენსა, არამედ ვიყოთ ერთად, და მოვკლათ ჩუენ საურმაგ" [61; 26]. საურმაგი დახმარების სათხოვნელად დურძუკეთს მიდის: "ხოლო აზონელებად წოდებული ლაშქარი გაემართა მასთან მამამისის სიკეთის გამო" [61; 26], ამის შემდეგ საურმაგმა "დაიპყრა ქართლი და მოსრნა განდგომილნი მისნი" [61; 27].² აღნიშნულ დაპირისპირებაში საურმაგს ფარნავაზის დროს დანიშნურებული აზნაურები ეხმარებიან, რომლებიც, "მეფეთა ცხოვრების" მიხედვით, ქართლის მკვიდრნი არ ყოფილან. გრ. ქავთარია ზემოთ მოყვანილ ციტატას შემდეგნაირად განიხილავს: "იმდროინდელ საქარ-

¹ ფარსმანისა და კაოსის მეფობის პერიოდში სომხეთის "მეფე იარვანდ. . . ემძლავრა ფარსმან არმაზელსა და მოულო საზღვარსა ქართლისასა ნუნდა და არტანი მტკურამდე"

² ეს "აზნაურები", "მეფეთა ცხოვრების" მიხედვით, ქართლის მკვიდრნი არ ყოფილან. ფარნავაზის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: "ხოლო იგი პრომნი ათასნი მკედარნი, რომელნი აზონისგან მოერთნენ ფარნავაზს... იგინი განყვნა ჴევთა და ქუეყანათა შინა, იპურნა იგინი კეთილად, რამეთუ ბრძოლასა მას აზონისსა მწენდ იყვნენ და უწონდა მათ აზნაურნი" [61; 25]. გ. ქავთარიას აზრით, "ფარნავაზმა ერთგული ათასი მხედარი... განყვნა ხევთა და ქუეყანათა შინა", ახალი საფეხურია მოსახლეობის სოციალური დაყოფის თვალსაზრისით. გამოიკვეთა მეფის მომხრეთა გაბატონებული ზედა ფენა [59; 102]. ლეონტი მროველის გადმოცემა, რომ პირველი აზნაურები იყვნენ "პრომნი ათასნი მხედარნი" შეიძლება მიენეროს ფეოდალური საზოგადოებაში გავრცელებული შეხედულებების გავლენას, იმ ეპოქას, როდესაც გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები აცხადებდნენ, რომ ეკუთვნოდნენ უცხოურ ეთნოსს და ამით ამართლებდნენ თავიანთ ბატონობას ადგილობრივ მოსახლეობაზე" [59; 103].

თველოში გაბატონებული კლასის ორი კატეგორია არსებობდა: "ნარჩინებულნი" და "აზნაურნი". ნარჩინებულთა ჩადენილ დანაშაულს შედეგად მოჰყვა მათი დამდაბლება, ხოლო "ნარჩინებულ ყვანა აზნაურნი", დამსახურების ჯილდოს წარმოადგენდა" [59; 102], ამას კი ქართლის მოსახლეობაში უკმაყოფილება უნდა გამოეწვია, რამაც გამოძახილი ფარნაჯომის მეფობის დროს პპოვა, (ანუ "ნარჩინებულებმა", რომლებიც საურმაგის დროს დამარცხდნენ და თავიანთი პრივილეგიები დაკარგეს, თავი წამოყვეს მეფე ფარნაჯომის მეფობის პერიოდში, რასაც ხელი შეუწყო გართულებულმა საგარეო პოლიტიკურმა ვითარებამ, რომელმაც, როგორც აღვნიშნეთ, გავლენა იქონია ქართლის სამეფოზეც.) "შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი. . . . ფარნაჯომ მეფემან მოუწოდა სპარსთა და მოიყვანნა სპარსნი ძლიერნი და რომელნიმე დარჩმოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა" [61; 29]. — სავარაუდოდ, ფარნაჯომის მომხრეთა წრეში, "რომელნიმე დარჩმოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა" საურმაგის მეფობის დროს დანიშნურებული აზნაურები უნდა ყოფილიყვნენ. მეფე ფარნაჯომს რომ ზუსტად აზნაურთა კატეგორიის წარმომადგენელი უჭერდნენ მხარს, ლეონტი მროველს პირდაპირ არ აქვს მინიშნებული, მისგან მხოლოდ იმას ვიგებთ, რომ ფარნაჯომს მიემხრნენ "რომელნიმე დარჩმოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა", თუმცა მისი ძის მირვანის დროს ამ უკანასკნელის მომხრეთა ჯგუფში სამეფო ტახტისათვის ბრძოლაში "მცირედნი ვინმე ქართველნი, არანარჩინებულ" —თა ყოფნა გვაფიქრებინებს, რომ ამ არანარჩინებულებში აზნაურები უნდა ვიგულისხმოთ. სპარსულში *azatan* (რომლიდანაც, მეცნიერთა აზრით, ტერმინი აზნაური უნდა წარმოქმნილიყო), როგორც აღნიშნული აქვს გ. წერეთელს, შედარებით დაბალი ფენის ირანელი ნარჩინებულის, აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. [61; 29] აზნაურები ქართველ მეფეებს არზოკსა და არმაზელს აქტიურად ეხმარებოდნენ სომეხთა წინააღმდეგ ბრძოლაში — [61; 47].¹ "მეფეთა ცხოვრების" მიხედვით, აზნაურები შეიძლება მო-

¹ "და იყო ოძრქეს, ქალაქსა შინა ერისთავი მეფისა არმაზელისა აზნაურთაგანი და იგი დადგრომილ იყო სარწმუნოებით ერთგულებასა ზედა არმაზელისსა"; "და იყო კლარჯეთს ერისთავი არზოკ მეფისა, აზნაურთავეგანი და იგი ავებდეს საზღვართა სომხითისათა, ქუეყანასა პარხლისასა, რომელ არს ტაო, და ვერვინ შევიდოდა მავნე კლარჯეთს... და მკვიდრნი კლარჯეთისანი იყვნენ, კაცნი მკვირცხნი და მკედარნიცა" [61; 48]. მოყვანილი ციტატები კიდევ ერთი დასტური უნდა იყოს იმისა, რომ

ვიაზროთ ქართველ მეფეთა პოლიტიკის აქტიურ გამტარებლებად, რომლებიც სომხური ორიენტაციის ერისთავებსა და მეფეებს უპირისპირდებოდნენ.

მას შემდეგ, რაც ფარნაჯომმა "უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება.....და შექმნა კერპი სახელით ზადენ", "მეფეთა ცხოვრებიდან" ვიგებთ: "ამის შემდგომად შეიყუარა (ფარნაჯომმა ვ.ვ.) სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყუანნა სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი და იწყო ცხადად გმობად კერპთა ამისთვის მოიძულეს იგი მკვდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ" [61; 28]. ამას მოჰყვა ის, რომ "შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი, და წარავლინეს მოციქული წინაშე სომეხთა მეფისა და რქუეს: მეფე ჩუენი გარდაჰდა სჯულსა მამათა ჩუენთასა, არღარა მსახურებს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა, შემოიღო სჯული მამული და დაუტევა სჯული დედული. ან არღარა ღირს არის იგი მეფედ ჩუენდა. მოგუეც ძე შენი არშაკ, რომელსა უზის ცოლად ნათესავი ფარნავაზიანთა, მეფეთა ჩუენთა. გუაშუეულ ძალი შენი და ვაოტოთ ფარნაჯომ, შემომღებელი ახლისა სჯულისა, და იყოს მეფედ ჩუენდა ძე შენი არშაკ და დედოფლად ჩუენდა ცოლი მისი, შვილი მეფეთა ჩუენთა" [61; 29]. ქართველი ერისთავების მიერ ქართლის სამეფოში მომხდარი გადატრიალება მოტივირებული უნდა ყოფილიყო არა რელიგიური, არამედ სოციალურ-პოლიტიკური მიზეზებით, რამიც მნიშვნელოვანი როლი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საგარეო ფაქტორმა და საშინაო დაპირისპირებამ ითამაშა. სომეხები (რომელთა წარმომადგენელიც მეფდება ქართლში) სპარსული რელიგიის მიმდევარნი იყვნენ (იხილეთ ვრცლად ქვემოთ). ჩვენთვის უცნობია, სომეხეთის მეფის არშაკ არშაკუნიანის შვილმა, რომელიც (ისევე როგორც დანარჩენი მოსახლეობა) სპარსული რელიგიის მიმდევარი იყო, ან მისმა მემკვიდრეებმა გაატარეს თუ არა ქართლში რელიგიური რეფორმა, თუმცა ერთი რამ ცხადია — არშაკ არშაკუნიანის ქართლის სამეფოს სათავეში მოსვლა თავისთავად უნდა გულისხმობდეს ქართლის სამეფოს არა

აზნაურების სახით მეფის მომხრეთა გაბატონებული ზედაფენა გამოიკვეთა, რომელთაც დაუნანილდათ მინები ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში, "რასაც ორმაგი ამოცანა ეკისრებოდა: ჯილდო დამსახურების სანაცვლოდ და მეფის ხელისუფლების განმტკიცება ადგილებზე, მომხრეთა ეს გზა გაზრდიდა ერთიანობის ორიენტაციის მომხრეთა რიცხვს". [59; 102].

მარტო პოლიტიკურ დამორჩილებას, არამედ სომხეთიდან სპარსული რელიგიის შემოსვლასა და ქართულ წარმართულ პანთეონში ზოროასტრული ღვთაებების გაჩენას. თუმცა, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ქართველებისთვის ზოროასტრული ღვთაებები უცხო არ ყოფილა და მათი გავრცელება საქართველოში ჯერ კიდევ აქემენიდური ირანის პერიოდიდან შეიძლება ვივარაუდოთ.

სომხები რომ სპარსული რელიგიის მიმდევარნი ყოფილან, ამას ჯერ კიდევ ბერძენი გეოგრაფი სტრაბონი აღნიშნავდა: "ჩვევები მიდიელებს და არმენიელებს მეტწილად ერთი და იგივე აქვთ, იმიტომ რომ ქვეყანაც მათი მსგავსია"; ცოტა ქვემოთ კი ვიგებთ: "სპარსთა ყველა სინმიდეს სცემენ პატივს მიდიელები და არმენიელები" [Strabo, XI, 14, 16]. წარმართი სომხების მიერ სპარსთა ღმერთებისადმი თაყვანისცემას იხსენიებენ მოვსეს ხორენაცი [49; II, 31, 53, 60, 86 და ა. შ.], აგათანგელოსი [166; 13, 18-20, 26 და ა. შ.], პლუტარქე [Plut. Lukul. 24], ფაუსტოს ბუზანდი [162; III, XIV, XXV და ა, შ.], და სხვა.

აქემენიდების პერიოდში სომხეთი სპარსეთის XIII სატრაპიას წარმოადგენდა.¹ სომხურ წარმართულ პანთეონში სპარსული ღვთაებების არსებობა იძლევა იმის საბაბს, რომ სომხებში ჯერ კიდევ ძვ. წ. VI ს-ში მოვიპოვოთ ირანული ღვთაებების — აპურამაზდას, ანაჰიტის, მითრასა და ვერეთრანას გავრცელება, რომლებიც სომხურ წყაროებში არამაზდის, ანაიტი-ანაჰიტის, მიხრის, ვაჰაგნის სახელებით არიან ცნობილნი. თუ ეტიმოლოგიურად და ღვთაებრივი ფუნქციებით შევუდარებთ ქართულ წარმართული პანთეონის ღვთაებებს სომხურ და სპარსულ ღვთაებებს, მათ შორის ბევრ საერთოს აღმოვაჩინებთ, მაგალითისთვის: არმაზი — არამაზდი — აპურამაზდა² სახელების

¹ იხილეთ; Беситунская надпись царя Даря I (521-486); [116; 262, 265]

² მოვსეს ხორენაცი ქართულ ღვთაება არმაზს არამაზდად მოიხსენიებს: "წუნემ მოსპო ქუქა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება" [49; II, 86]. არმაზი არამაზდად იხსენიება ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც: "არამაზდის დღესასწაულის დღესა მეფესა და მთელ ხალხს გავყვე"; "თუ დავაკელით რამე მსხვერპლს . . . მოვკვდებით არამაზდისაგან" [64; 86]. არმაზი რომ სპარსული წარმომავლობის ღვთაებაა ამის შესახებ მინიშნება "მეფეთა ცხოვრებაშიც" არის. ფარნავაზი, რომელიც არმაზის კერპის შემქმნელად ითვლება, დედით სპარსია: "ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა" [61; 20].

მსგავსების გარდა მათ ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი აქვთ; საკუთარ პანთეონებში სამივენი უმაღლესი ღვთაებები არიან და ნაყოფიერებასა და მესაქონლეობას მფარველობენ.¹

ქართული წარმართული პანთეონის კიდევ ერთი ღვთაება აინიანა, რომლის აღმართვასაც ქართული წერილობითი წყარო საურმაგ მეფეს მიაწერს [92; 320], შეიძლება დავუკავშიროთ სომხურ ანაიტიდ [Strabo. XIV, 16] — ანაიტსა [162; თ. XXV] და სპარსულ ანაჰიტ-არდვისურა ანაჰიტს:

“ვინც მამაცთ აძლევს ტანის სიმრთელეს,
ვინც დიაცთ აძლევს კეთილ დედობას,
ვინც დროზე აძლევს დედის რძეს შვილებს” [1; 74].

თუ კი სომხები სპარსულ რელიგიას მისდევდნენ, სომხეთის მეფის არშაკ არშაკუნიანის შვილიც (რომელიც ქართლში გამეფდა), ამ რელიგიის მიმდევარი უნდა ყოფილიყო. ქართველი ერისმთავრებისათვის კი, რომლებმაც ფარნაჯომი სამეფო ტახტიდან ჩამოაგდეს სპარსული სჯულის სიყვარულისა და ქართველთა კერპების გმობის გამო, ცნობილი უნდა ყოფილიყო, რომ ტახტზე მოწვეული სომეხი უფლისწული სპარსული რელიგიის აღმსარებელი იყო. აქედან გამომდინარე, ქართულ წერილობით წყაროში შეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე და ლეონტი მროველის მიერ რელიგიური კონფლიქტის დასახელება ფარნაჯომის სამეფო ტახტიდან ჩამოგდების მიზეზად, არ უნდა იყოს სინამდვილე. შევეცდებით წარმოვადგინოთ თუ რატომ მიგვაჩნია გადატრიალების საფუძვლად, პოლიტიკურ-სოციალური დაპირისპირება: ამ თავის სათაურიდან გამომდინარე, ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რამდენიმე სიტყვით

¹ არმაზი ქართული წარმართული პანთეონის სათავეში მყოფი უმაღლესი ღვთაებაა: “ღმერთი ღმერთთა არმაზ, რომელ არა არს მის გარეშე სხუა კერპი” [61; 106].

“წმინდა ნინოს ცხოვრებაში” არმაზი “სოფლის მპყრობელად” იხსენიება [61; 89]. აგათანგელოსის მიხედვით, სომხურ არამაზდს სომხები “ყველა ღმერთის მამას” უწოდებენ, რომლის მუდმივი ეპითეტებია “დიდებული და მამაცი”, “ცისა და მინის შემქმნელი”, “ნაყოფიერების მომცემი” [166; 13]. აპურამაზდა კი, რომელიც ირანულ პანთეონში უმაღლესი ღვთაებაა, დარიოს მეფის წარწერის მიხედვით, სუეცის არხიდან შემდეგი ეპითეტებით იხსენიება: “ღმერთი დიდი აპურამაზდა, რომელმაც შექმნა ზეცა, მიწა, ადამიანი . . . რომელმაც დარიოსი მეფედ გახადა”. აპურამაზდა შეიძლება გააზრებულ იყოს, როგორც ნაყოფიერებისა და მესაქონლეობის მფარველი ღვთაება [136; 44].

შევეხვით ღვთაება ზადენს, რომლის კულტის დამკვიდრება, ქართული წერილობითი წყაროების თანახმად, მეფე ფარნაჯოშს მიენერება. ქართველმა ისტორიკოსებმა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ ზადენი ირანული ღვთაება მითრა უნდა ყოფილიყო. პირველობა ამ მიმართებით ნ. მარს ეკუთვნის: "ზადენი უცილობლივ წარმოადგენს ავესტურ yazata, მრავლობით რიცხვში ფალაურში იაზტან, სპარსულად yazdan და ნიშნავს კეთილ გენიას, განსაკუთრებით მითრას ან მიჰრს... ზადენ-მითრას ხსენება არმაზ-ორმუზდის შემდეგ სრულებით ეთანხმება იმას, რომ მითრა აჰურმაზდას შემდეგ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღვთაებაა ირანულ რელიგიაში" [140; 7]. ნ. მარს ამ მოსაზრებას ეთანხმებოდა გერმანელი მეცნიერი ფონ ვეზენდოკიც, თავის გამოკვლევაში "ქართული წარმართობის შესახებ": "ქართული ზადენი მითრას უნდა უდრიდეს, რადგანაც იბერიაში მიღებული იყო მზის ღვთაების თაყვანისცემა. ამიტომ არაფერი ენიშნააღმდეგება იმას, რომ ჩვენ ის დავინახოთ ზადენში, რომელიც უნდა იყოს ირანული მითრას შესატყვისი ღვთაება" [175; 84]; ს. მაკალათია კი წერდა: "ქართულ უძველეს მატრიანებში მოხსენიებული ღვთაება ზადენი — yazata თავისი დამახასიათებელი თვისებებით მითრას შესატყვისი ღვთაებაა, რომელიც ავესტის ჰიმნებში (yeshits) ხშირად მოხსენიებულია mihir- yazata"- ად [38; 193]. ზადენს მითრად მიიჩნევდა ლ. მელიქსეთ-ბეგიც: "არმაზი წარმოადგენდა უმაღლეს ღვთაებას, მზის ღვთაებას . . . ჩვეულებრივ ის მოთავსებული იყო ზადენის გვერდით, როგორც ირანულ პანთეონში ორმუზდის გვერდით იდგა მითრა, ხოლო სომხურში არამაზდის გვერდით — მიჰრი" [142; 39].¹

ქართველებში რომ მითრას კულტი მყარად არსებობდა, კ. კეკელიძეს და ს. მაკალათიას ამასთან დაკავშირებით საერთო აზრი გააჩნიათ: "საქართველოში თითქმის ყველგან წესად იყო, რომ შობის დღესასწაულს ღვთის დაკვლით ეგებებოდნენ, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მითრაიზმის ერთ-ერთ გადმონაშთთან . . . 25 დეკემბერი, ქრისტიანული შობის დღესასწაული, ქრისტიანობამდე ჩვენშიც იყო დღესასწაული მითრას შო-

¹ კ. კეკელიძე ღვთაება მითრას სახეს ქართულ წარმართულ პანთეონში, უმაღლეს ღვთაება არმაზში ხედავდა, "წმინდა ნინოს ცხოვრებაში" არმაზის აღწერილობიდან გამომდინარე [30; 351-352]; ზადენთან დაკავშირებით განსხვავებული მოსაზრება გააჩნია მ. წერეთელსაც: "ზადენ არ არის მითრა . . . ზადენ არის ხეთური ღმერთი სანდონ, ხეთურად სანტას, ღმერთი მცენარეულობისა" [94; 94]

ბისა. ლორი კი ყოველთვის და ყველგან მითრას წმინდა ცხოველად ითვლებოდა" [30; 351], [38; 200]. მითრას სახელს ჩვენში ატარებდნენ მეფეები: მიპრ, მიპრდატ, მიპრან [39; 18].

საქართველოში ღვთაება მითრას არსებობის შესახებ მეტყველებენ არქეოლოგიური ექსპონატები მითრას გამოსახულებებით. მცხეთაში აღმოჩენილია რიტუალური ჭურჭლის ფრაგმენტული ყური, რომელზეც რელიეფურადაა გამოსახული ღვთაება მითრა თავისი დამახასიათებელი ატრიბუტებით: მზის როზეტით, ტახისა და ყორნის თავებით, ღვთაებრივი ატრიბუტით — ჯოხით და სხვ. [38; 189]. ამასვე ადასტურებს სამეგრელოში, სოფელ საჩინოში აღმოჩენილი მითრას ბრინჯაოს ქანდაკება [38; 193]. მითრას კიდევ ერთი ქანდაკება დაცულია საქართველოს საგანძურის განყოფილებაში (ინვენტარი 540). ქანდაკება წარმოადგენს ხარზე გადამჯდარი ადამიანის ფიგურას, რომელსაც მარცხენა ხელი ხარის თავზე უდევს. ფიგურის თავი მარჯვნივაა გადახრილი. ხარი წინა ფეხებით ჩაჩოქილია. ნ. ყიფიანმა ცალკე სტატია მიუძღვნა ამ ქანდაკებას და ის მითრა-ატისად მიიჩნია [85; 87]. საყურადღებოა ასევე ყანჩაეთის სამარხში აღმოჩენილი საბეჭდი ბეჭდები, რომლებზეც ცხენი (ზოგან მხედრით), ფრინველი და ასტრალური ნიშანი - რვაქიმიანი ვარსკვლავია გამოსახული [11; 23-30]. ი. გაგოშიძე მას მთვარის ღვთაების იკონოგრაფიად მიიჩნევს, რომლის სახელი ანტიკურ ხანაში არმაზი უნდა ყოფილიყო [11; 46]. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მკვლევარის ამ მოსაზრებას. ჩვენი ვარაუდით, ყანჩაეთის სამარხში აღმოჩენილ ექსპონატებზე ირანული ღვთაება მითრას გამოსახული, ამ ღვთაებისათვის დამახასიათებელი იკონოგრაფიითა და სიმბოლოებით. მითრა ძველ სპარსულ ენაზე "მზეს" ნიშნავდა, რაც ზენდური წიგნებითაც დასტურდება [166; 27], [132; 113], [136; 38].¹ მითრა წინ უსწრებს "უკვდავ, სწრაფცხენებიან მზეს" [136; 38], ცხენი და მამალი მითრას წმინდა ცხოველები არიან, რომლებიც მზესთან არიან დაკავშირებულნი [136; 38].² მითრა ხშირად ცხენზე ამხედრებული გამოისახებოდა.¹

¹ ერცლად იხილეთ—მიხრ-იაშტების წიგნი, თავი 10 [136; 38]

² "ოთხ რამს მიჰყავს (მითრას) ეტლი

ყველა ერთნაირად თეთრი ფერისა"

მითრას წმინდა ცხოველები მამლისა და ცხენის გარდა, არიან — გველი, ძაღლი, მორიელი, ლომი, ტახი. მითრა გამოისახება ხართან ერთად, როგორც ხარის დამმარცხებელი. სომხებში მიხრის წმინდა ფრინველი

ვარსკვლავი, რომელსაც ყანჩაეთის სამარხის ექსპონატებზე ვაწყდებით, ისევ და ისევ ღვთაება მითრასთანაა დაკავშირებული — ვარსკვლავებს სპარსული სინათლის ღვთაება მითრას თვალებს ეძახდნენ [161; 107].

ზადენ-მითრას კულტის გავრცელებას ქართლის სამეფოში ლეონტი მროველი მეფე ფარნაჯომს მიაწერს, თუმცა ამ ღვთაების კულტის გავრცელება ქართველებში უფრო ადრეა სავარაუდებელი. ქართულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით, ამ ღვთაების კულტი ქართველებში ძვ.წ. III საუკუნეზე უფრო ადრე უნდა გავრცელებულიყო. ლეონტი მროველის მიხედვით, ფარნაჯომის წინამორბედი მეფე მირვანი ყოფილა. მირვანის სახელის გამოჩენა ქართულ წერილობით წყაროში ღვთაება მითრას არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს ქართველებში: მირიან — მირვან — მიჰრან — მითრიდატე — მირდატს საერთო ძირი აქვს და ღვთაება მითრასგან მომდინარე სახელებია. რაც შეეხება არქეოლოგიურ მასალას, ამ ღვთაების გამოსახულებიანი საბეჭდავები აღმოჩენილია ყანჩაეთის სამარხში. ამ საბეჭდავზე გამოსახული ღვთაება მითრას ერთ-ერთ პირველ გამოსახულებად მიგვაჩნია საქართველოში. ი. გაგოშიძე ყანჩაეთის სამარხს ძვ. წ. V საუკუნის შუა ხანებით ათარილებს [11; 77]. იმავე პერიოდს განეკუთვნება სამარხში აღმოჩენილი ინვენტარიც (მათ შორის — საბეჭდავებიც). ხომ არ ნიშნავს მითრას გამოსახულებიანი ინვენტარის აღმოჩენა ყანჩაეთის სამარხში იმას, რომ ქართველებისთვის ძვ. წ. V ს-ის შუა ხანებიდან ცნობილი უნდა ყოფილიყო მითრას კულტი, მითუმეტეს თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამავე პერიოდს განეკუთვნება არტაქსერქსეს (462 — 424) მეფობა სპარსეთში — ის პირველი აქემენიდი მეფეა, რომლის სახელთანაც ღვთაება მითრა მოიხსენიება. არტაქსერქსეს მითრასადმი თაყვანისცემას პლუტარქეც იხსენიებს [Plut. Artax. 3].²

კიდევ ერთი ხაზგასასმელი ფაქტი, რომელიც მეფე ფარნაჯომის სახელთანაა დაკავშირებული და ეხმიანება "მეფეთა ცხოვრებაში" დაცულ ცნობას თითქოსდა ფარნაჯომმა "შეიყუ-

ყორანცაა [145; 154-157, 160] მამალი მითრას თანმდევია და მზესთან ასოცირდება [145; 309].

¹ იხილეთ მარმარილოს ბარელიეფები ვენიდან [145; 156]

² მ. ა. დანდამაევისა და ვ.გ. ლუკონინის აზრით, ამაზე წერილობითი წყაროები და არქიტექტურული ნაგებობებიც მეტყველებენ [117; 305].

არა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყუანნა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი", რაც ჩვენი აზრით, ქართლის სამეფოში სპარსული რელიგიის პოპულარობითა და ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების მშენებლობით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. მართლაც, საქართველოში აღმოჩენილი ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების (მეტი ნილის) აშენების თარიღი ფარნაჯომის მეფობის პერიოდს ემთხვევა. ი. გაგოშიძე დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსს, რომელიც "მაზდეიზმთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული", ძვ. წ. II ს. ათარიღებს [12; 64]. იმავე პერიოდით ძვ.წ. II ს. ათარიღებდა ლ. ჭილაშვილი ნაზვერეე გორაზე მცირე ბაზილიკის ქვედა ფენის კუთვნილ ნაგებობას, რომელიც შემდგომ მითრეუმად გადაკეთდა [96; 9, 71]. ძვ. წ. III ს. დასაწყისითა და II ს. შუახანებითა დათარიღებული ციხიგორას სატაძრო კომპლექსი, რომელსაც ასევე მოეძებნება პარალელი ზოროასტრულ ტაძრებთან [43; 47]. სამივე ამ წარმართული ტაძრის აშენების თარიღი ქართლში ფარნაჯომის მეფობას ემთხვევა (რომელსაც, სავარაუდოდ, ძვ. წ. II ს-ის დასაწყისში უნდა ემოღვანა) და ეხმიანება "მეფეთა ცხოვრებაში" დაცულ ცნობას.

ყველაფერი ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ფარნაჯომი არაა ზადენის კერპის დამნეხებელი. ამ ღვთაების გავრცელება ქართლში უფრო ადრეა სავარაუდებელი. "მოქცევაი ქართლისაი" ქართული წარმართული პანთეონის ჩამოყალიბებას აზონისა და პირველი ოთხი ფარნავაზიანი მეფის ღვანლად მიიჩნევდა, რასაც ქართული წერილობითი წყარო შესაძლოა მათ განსაზღვრებდა და კეთებდა. აპურამაზდა, ანაპიტი და მითრა აქემენიდი მეფის არტაქსერსე II-ის დროიდან მოიხსენიებიან ერთად წერილობით წყაროებში¹ და მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ სპარსულ რელიგიაში. მათი დაქსაქსვა და ქართულ წერილობით წყაროში ამ კერპების შემოღების სხვადასხვა ფარნავაზიანი მეფეებისათვის მიწერა არასწორია, რადგან ისინი ჯერ კიდევ მეფე ფარნავაზისათვის უნდა ყოფილიყო ცნობილი, რომელმაც კერპი არმაზი აღმართა. ს. მაკალათიამ მართებულად შენიშნა, რომ "ღვთაება მითრა არტაქსერსე II-ის დროიდან მუდმივად აპურამაზდას გვერდით მოიხსენიება ღვთაება არმაზის და ცეცხლის თაყვანისცემის კულტის საქართველოში არსებობა თავისთავად გულისხმობს ჩვენში მითრას რწმენის არსებობა-

¹ Надписи Артаксеркса о сооружениях дворца в Сузи [136; 45], [117; 312-313]

საც, რომელიც აპურამაზდას მეორე პირად ითვლება. ამის გარდა, თვით მაზდეანური მოძღვრების გავრცელებაც ქართველთა შორის მითრას გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა, რადგანაც მაზდეანიზმის მთელი მოძღვრება და მისი სინმინდის დაცვა-გატარება უმთავრესად მითრაზე იყო დამყარებული” [38; 185].

როგორც ვნახეთ ძვ. წ. II ს-ის დასაწყისი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ცვლილებებისა და დაპირისპირების პერიოდი იყო, რამაც ასახვა ჰპოვა საქართველოზეც. ქართლის სამეფოს მეზობლად გაძლიერებულმა სომხებმა ამ პერიოდში, შეძლეს ჩარეულიყვნენ ქართლის სამეფოს საშინაო საქმეებში და მიიტაცეს კიდევ საქართველოს რიგი ტერიტორიები. ქართლის სამეფოს საშინაო საქმეებში უცხო ძალის ჩარევას სამეფო გადატრიალება მოჰყვა, რომლის შედეგადაც, ფარნაჯომის ნაცვლად ქართლის სამეფოს სათავეში მეფე არშაკ არშაკუნიალის ძე მოდის. ქართლის სამეფო კარზე გადატრიალება განპირობებული უნდა ყოფილიყო არა მარტო საგარეო ცვლილებებით, არამედ საშინაო დაპირისპირებითაც. მიმდინარე მსჯელობამ ჩვენი აზრით გამოაგვლინა, რომ ქართლის სამეფო კარზე ორი დაჯგუფება უნდა არსებულიყო, რომელთაგან ერთი სომხური ორიენტაციის მომხრე ყოფილა. როგორც ჩანს, ამ დაპირისპირებაში გამარჯვება ამ უკანასკნელთ მოუპოვებიათ, რასაც მოჰყოლია არშაკ არშაკუნიალის ასვლა ქართლის სამეფო ტახტზე. ქართლის მეფის ფარნაჯომის მომხრეთა ჯგუფში ფარნაჯომის დროს დაწინაურებული აზნაურები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებიც “წარჩინებულ ყვნა” მეფე საურმაგმა. ქართლის ერისთავებში მათთვის “უცხო აზნაურთა” დაწინაურებას უკმაყოფილება უნდა გამოენვია, რამაც თავი იჩინა მეფე ფარნაჯომის პერიოდში; უცხო ძალის დახმარებით, ქართველმა ერისთავებმა შეძლეს სამეფო სათავეში მოეყვანათ მათთვის სასურველი კანდიდატი და აღედგინათ მეფე საურმაგის დროს შეღახული უფლებები. ქართველ ერისთავთა კვლავ აღზევებას აზნაურთა დამდაბლება უნდა გამოენვია. მეფე ფარნაჯომის დროს მომხდარი გადატრიალების შედეგად, მეფის მომხრეთა ეს ჯგუფი დამარცხებულა, რასაც სომეხთა მხრიდან ქართული მიწების მიტაცება და ქართლის სამეფოს სათავეში მათთვის სასურველი კანდიდატის დასმა მოჰყოლია. ზემოთქმულიდან გამომდინარე გასაგები ხდება, თუ რატომ დაიწყო მეფე ფარნაჯომმა თავისი მეფობა “ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენებით” — ეს განპირობე-

ბული უნდა ყოფილიყო სამხრეთიდან მოსალოდნელი საფრთხით.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელსაც ლეონტი მროველი მეფე ფარნაჯომის სახელს უკავშირებს, არის ზადენის კერპის შექმნა და ის, რომ “შეიყუარა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყუანა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი”. ქართველ მეცნიერებში გამოთქმულია მოსაზრება ზადენ-მითრას იგივეობის შესახებ. ის, რომ ქართველები მითრას კულტს იცნობდნენ, ადასტურებს საქართველოში აღმოჩენილი არქეოლოგიური ნივთები მითრას გამოსახულებებით, ხოლო ზემოთ მოყვანილი ცნობა იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ ფარნაჯომის დროს აქტიურად უნდა დაწყებულიყო ცეცხლთაყვანისმცემლური ტაძრების მშენებლობა, რაზეც საქართველოს ტერიტორიაზე გამოვლენილი არაერთი ნარმართული ტაძარი მეტყველებს — ციხიაგორა, დედოფლისმინდორი და ნეკრესის მცირე ბაზილიკის ქვედა ფენის კუთვნილი ნაგებობა, რომლებიც იმავე პერიოდით თარიღდებიან, როდესაც ფარნაჯომს უნდა ემეფა — ძვ. წ. II ს. I ნახევრით.

დასკვნა

ქართველთა წარმართული პანთეონის შესწავლის საკითხისათვის უმთავრეს საშუალებას ქართული წერილობითი წყაროები წარმოადგენენ, რომლებიც მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვანვლიან ქართველთა წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ. ლეონტი მროველი ქართველი წარმართული ღვთაებების ქართლში შემოტანასა და დამკვიდრებას აზოს, ფარნავაზს, საურმაგსა და ფარნაჯომს მიაწერს ("წმინდა წინოს ცხოვრების" ავტორი ქართლის ზემოთ ხსენებულ მეფეებთან ერთად, ერთ-ერთი კერპის — დანიწას თაყვანისცემის დაწესებას მეფე მირვანის ღვთაებად მიიჩნევს). ჩვენი კვლევის მიზანი ამ კერპების შესწავლა და სადაურობის გარკვევა იყო. ჩატარებულმა კვლევამ ცხადყო, რომ ქართველთა წარმართული პანთეონის ფორმირებამ საკმაოდ გრძელი და რთული გზა განვლო, სანამ იმ სახეს მიიღებდა, როგორც ეს "წმინდა წინოს ცხოვრებაშია" აღწერილი. რიგი ღვთაებების ფესვების ძიება წინაელებისტურ ხანაში გვიწევს, ზოგი მათგანი ზოროასტრული ღვთაებების ასოციაციებს ბადებს, ნაწილი კი ადგილობრივი ღვთაებებია. ამის მიხედვით, "მეფეთა ცხოვრებაში" და "წმინდა წინოს ცხოვრებაში" მოხსენიებული ქართველთა წარმართული პანთეონის ღმერთები სამ კატეგორიად დავყავით:

1. "ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა", ანუ ქართველთა წინაპრების კერპები. მათ ქართლში (მცხეთაში) შემოყვანას ლეონტი მროველი აზოს სახელს უკავშირებს, რომელიც წარმოშობით არიან ქართლიდან იყო. გაცისა და გას ეტიმოლოგიური პარალელი სხვა ხალხების რელიგიებში არ მოიძებნება, ქართულ წერილობით წყაროში კი ამ ორი კერპის მოხსენიებამ, როგორც "ღმერთნი მამათა ჩვენთანი", საფუძველი მოგვცა ისინი ადგილობრივ წარმართულ ღმერთებად ჩაგვეთვალა. საინტერესოა, რომ ფარნავაზი, რომელიც ქართლში არმაზის (აპურამაზ-დას) თაყვანისცემას ამკვიდრებს, არ სპობს ქართველთა წინაპრების ღმერთებს. უფრო მეტიც, "წმინდა წინოს ცხოვრების" ავტორი მათ არმაზის გვერდით მდგომებად მოიხსენიებს. გაცი და გა, თავიანთი ღვთაებრივი ფუნქციებით, წერილობით წყაროში დაცული აღწერილობის მიხედვით, მითრას თანმდევ ღვთაებებს სროშასა და რაშნუს, ან კაუტოსა და კაუტოპატს მოგვაგონებენ, პარალელების გავლება ღვთაებების ამ ორივე წყვილთანაა შესაძლებელი, რაც წინამდებარე ნაშრომში წარმოებულია კვლევამაც ცხადყო. რაც შეეხება არმაზის კერპის საკითხს, "წმინდა წინოს ცხოვრებაში" არსებული აღწერილობის მიხედვით, ამ შემთხვევაში ჩვენს წინ არაა აპურამაზა, არამედ ღვთაება მითრასა, რაც ამ ღვთაების აღწერილობითაც დას-

ტურდება მიხრ იაშტებში. ნაშრომში წარმოებულმა მსჯელობამ დაგვანახა, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სპარსული მითრა თავის ორ თანმდევ ღვთაებასთან ერთადაა წარმოდგენილი. გაცსა და გაიმს ელინიზმის პერიოდშიც არ დაუპარგავთ თავიანთი თავდაპირველი ღვთაებრივი ფუნქციები და ნიშან-თვისებები, რადგან ისინი კარგად მოერგო მითრას თანმდევი ღვთაებების ფუნქციებს;

2. აინინა და დანინა, რომლებიც შუამდინარულ სამყაროსთან ასოცირდებიან და ეტიმოლოგიურად ახლოს დგანან ნანაიასა (იგივე იშთარი) და მის თანმდევ ღვთაება ნინადასთან (შეადარეთ (აი)ნინადა (და) ნანას), რომლებმაც მოგვიანო პერიოდში ქართველთა წარმათულ პანთეონშიც დაიმკვიდრეს ადგილი. ამ ღვთაებების ქართველურ ტომთა რწმენა-წარმოდგენებში არსებობაზე ყორუხთაშის V ყორღანში და ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასები მიანიშნებენ, რომლებზე გადმოცემული რიტუალური სიუჟეტები ძველ აღმოსავლეთში პოპულარული ქალღვთაების იშთართან დაკავშირებულ მითოლოგიურ სიუჟეტებს მოგვაგონებენ, რაზეც ამ ღვთაებისათვის დამახასიათებელი გამოსახვის მანერაც მეტყველებს. ქალღვთაება იშთარის თაყვანისცემა ქართველურ ტომებში შუამდინარეთისა და მცირე აზიის ცივილიზაციებთან კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობის შედეგია. ქალღვთაება იშთარის კულტი ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული და ძლიერი იყო ძველ აღმოსავლეთში და არსებობა მოგვიანო პერიოდშიც განაგრძო. ამ ქალღვთაების ფუნქციები გადაიღეს მცირე აზიურმა კიბელამ, არტიმიდამ და სპარსულმა არდვისურა ანაპიტმაც. ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებში ეს კულტი იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ არსებობა ქართველთა წარმართულ პანთეონშიც განაგრძო აინინას სახელით. საქართველოში აღმოჩენილმა არქეოლოგიურმა ექსპონატებმა იშთარისა და არდვისურა ანაპიტის გამოსახულებებით და მათი პარალელური მასალების მოძიებამ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ელინისტურ ეპოქაში, ქართლში, იშთარის კულტის არდვისურა ანაპიტის კულტით ჩანაცვლება უნდა მომხდარიყო — მსგავსი პროცესი ელინისტურ სამყაროში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო;

3. მესამე კატეგორიაში ქართველთა წარმართული პანთეონის მეთავე ღმერთები არმაზი და ზადენი მოიაზრებიან, რომელთაც ბევრი საერთო აქვთ სპარსულ აპურამაზდასა და მითრა იაზატთან, არა მარტო ეტიმოლოგიურად, არამედ თავიანთი ღვთაებრივი ფუნქციებისა და აღწერილობის მიხედვით. წარმართი ქართველების რწმენა—წარმოდგენებში ცნობილია ზო-

როასტრული დუალიზმიც — ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის, რაც "წმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც" აისახა — წერილობითი წყარო ორ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ "სოფლის მკყრობელ" ღვთაებას ითრუჯანსა და არმაზს იხსენიებს. ითრუჯანი, სიცრუისა და ბოროტების ღმერთი დრუჯია, რაზეც არა მარტო ამ სახელის გამოყვანა მიგვანიშნებს ღვთაება (ი)თრუჯ(ანი)ს სახელიდან, არამედ ისიც, რომ ქართულ წერილობით წყაროს ის არმაზ-აპურამაზდასთან დაპირისპირებულად პყავს წარმოდგენილი.

წინამდებარე ნაშრომში ჩატარებულმა კვლევამ დაგვანახა, რომ ქართველთა წარმართული პანთეონი თავისი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მასში ვხვდებით როგორც ადგილობრივ, ასევე შუამდინარულ და ირანულ ღვთაებებს, რაც ქართველური ტომების კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობებით უნდა იქნეს ახსნილი ამ ძველალმოსავლურ ცივილიზაციებთან. ძვ.წ. III-II ათასწლეულებში ამ კულტურულ-პოლიტიკურ ურთიერთობათა არსებობაზე საუბარი არქეოლოგიური მონაცემებით შეგვიძლია. რაც შეეხება მიდიასა და აქემენიდურ ირანთან ქართველური ტომების ურთიერთობას, ამაზე, უცხოური წერილობითი წყაროების გარდა, ქართული წერილობითი წყაროც საუბრობს. ქართველთა წარმართული პანთეონის ძირითად ბირთვის ირანიდან შემოსული ღმერთები შეადგენდნენ. თუ როდიდან გაჩნდნენ ეს ღვთაებები ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებში, ამაზე პასუხს ლეონტი მროველთან ვნახულობთ, რომლის მიხედვითაც ქართველურ ტომებს ურთიერთობა უწევდათ ჯერ მიდიასთან, შემდეგ აქემენიდებთან და პართელებთან, მოგვიანებით კი — სასანიდებთან. აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე სპარსელთა რწმენა-წარმოდგენების გაჩენა მიდიის სამეფოსთანაა კავშირში, თუმცა უფრო აქტიური კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობა ქართველურ ტომებს აქემენიდებთან უწევთ. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე სხვადასხვა ტომების მთავარ ღვთაებებს ზოროასტრელთა ღმერთები წარმოადგენდნენ. ამის ნათელი მაგალითია ის, რომ არიან ქართლიდან მოსულ აზოს თავისი ღმერთები გაცი და გამოპყავს თან, ხოლო ქართველთა წარმართულ პანთეონში ზოროასტრულ ღმერთებთან ერთად არსებობს იშთარ-ნანაიას კულტიც განაგრძობს. რაც შეეხება მაზდეანური პანთეონის ღვთაებების წინ წამოწევასა და ქართველთა წარმართულ პანთეონში მეთავე პოზიციების დაკავებას, ქართული წერილობითი წყარო ამას ფარნავაზის სახელს უკავშირებს. პაასუხს კით-

ღვაზე, თუ რატომ არ მოხდა რომელიმე ქართველური ტომის ღვთაების წარმართული პანთეონის სათავეში მოსვლა, ისევე ქართულ წერილობით წყაროში ვნახულობთ, რომლის მიხედვით "ფარნავაზ იყო მამულად ქართლელი, ნათესავი უფლოსი, მცხეთოსის ძისა და დედულად სპარსი ასპანელი," [61; 20] ანუ ფარნავაზი სპარსელებს უნათესავდებოდა და, შესაბამისად, მისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო სპარსელთა რელიგიაც (ლეონტი მროველს მეფე ფარნავაზის სახელი ღვთაება არმაზის სახელიდან გამოჰყავდა და სპარსულ სამყაროსთან აკავშირებდა). ფარნავაზის მიზანი დაქსაქსული ტომების გაერთიანება იყო. რელიგიური რეფორმის ერთ-ერთი მიზეზი ესეც უნდა გამხდარიყო. საჭირო იყო ისეთი ღვთაების მოქცევა ახლადშექმნილი სამეფოს რელიგიური პანთეონის სათავეში, რომელიც ერთნაირად ნაცნობი იქნებოდა სხვა ქართველური ტომებისათვის და არ იგულისხმებდა ერთი რომელიმე ტომის გაბატონებას სხვებზე, ასეთ ღვთაებად ფარნავაზმა არმაზ-აჰურამაზდა მოიარა. აქემენიდურ ირანთან კულტურულ პოლიტიკური ურთერთობა ქართველთა წარმართული პანთეონის ფორმირების ბაზისად იქცა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველი მეფეები სპარსელებს უნათესავდებოდნენ. აქედან გამომდინარე რელიგიაც ერთი უნდა ჰქონოდათ (საურმაგს ცოლად ბარდაველის ასული მოჰყავს, მემკვიდრედ კი მისი ცოლის დედის დისწული მირვანი სახელდება).

მეცნიერებს, რომლებიც ქართველთა წარმართული პანთეონის საკითხს იკვლევდნენ, ღვთაებათა წარმომავლობის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებები ჰქონდათ. მათი ნაწილი ღვთაებებს ხეთურ-ლუვიურ სამყაროსთან აკავშირებდა, ნაწილიც — ზოროასტრულ პანთეონთან; იყო მცდელობები მათი დაკავშირებისა ბერძნულ-რომაულ ღმერთებთან. ვფიქრობთ, აზრთა ასეთი სხვადასხვაობა ქართულ წერილობით წყაროებში არსებულმა ბუნდოვანმა და მწირმა ცნობებმა წარმოშვა. წინამდებარე ნაშრომში წარმოებულმა კვლევამ დაგვანახა, რომ ქართველთა წარმართული პანთეონის შესწავლის საკითხი მხოლოდ ერთი კუთხით არ შეიძლება განისაზღვროს. ქართველთა წარმართულ პანთეონში შემავალ ღვთაებებს ბევრი აქვთ საერთო როგორც შუამდინარეთისა და მცირე აზიის ხალხთა რწმენა-წარმოდგენებთან, ისე მაზდეანობასთანაც, ნაწილი ღვთაებებისა კი ადგილობრივი ქართველური ტომების ღმერთებია.

ქართველთა წარმართული პანთეონი ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა და ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენების სინთეზია ელინიზმის ეპოქაში.

ქართველთა წარმართული პანთეონის სათავეში მაზდე-
ანთა ღმერთების მიერ მეთავე პოზიციების დაკავება განპირო-
ბებული უნდა ყოფილიყო, უპირველეს ყოვლისა, ქართველური
ტომების კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთობით ჯერ მი-
დიელებთან, შემდეგ კი აქემენიდურ ირანთან. აქემენიდური რე-
ლიგიის პოპულარობის მიზეზი, ჩვენი აზრით, ამ რელიგიის
დოქტრინაშიცაა, რომელიც მონოთეიზმსაც ქადაგებს და დუა-
ლიზმიც ახასიათებს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იბერი-
ის სამეფოს სომხეთი ესაზღვრებოდა, სადაც აქემენიდი მეფეე-
ბის ნათესავეები ისხდნენ სატრაპებად, რაც თავის თავად განა-
პირობებდა სპარსთა რელიგიის პოპულარობას სომხეთში და,
შესაბამისად, ქართლშიც, რადგანაც ქართველთა წარმართული
პანთეონის ღვთაებებს ბევრი აქვთ საერთო სომეხთა წარმარ-
თული პანთეონის ღვთაებებთან. ის ფაქტი რომ ფარნავაზი და
მისი მემკვიდრეები სპარსელებს უნათესავდებიან, რაც კიდევ
ერთი საბუთია იმისათვის, რომ ავხსნათ, რატომ მოექცა წარ-
მართული პანთეონის სათავეში არა რომელიმე ადგილობრივი
ტომის ან ხეთურ-ლუვიური, არამედ სპარსული ღმერთები.
გარკვეული კვალი ქართველთა წარმართულ პანთეონს ელი-
ნიზმმაც დაამჩნია. "ღმერთნი მამათა ჩვენთან"-მა, თუ უფრო
შორეული პერიოდის კულტებმა შეითვისეს ზოროასტრელთა
ღმერთების ფუნქციები და ნიშან თვისებები, მაგრამ, ამავე
დროს, თავიანთი პირვანდელი სახელები შეინარჩუნეს. მსგავსი
მოვლენა, ანუ ადგილობრივი, მცირე აზიური და აქემენიდური
ირანის ღმერთების საერთო წარმართულ პანთეონში მოქცევა
არ არის უცხო ელინისტური ხანის სახელმწიფოებისათვის ამის
ყველაზე ახლო და ნათელი მაგალითი სომეხთა წინაქრისტიანუ-
ლი წარმართული პანთეონია, სადაც მეთავე პოზიცია ელინის-
ტურ და ქრისტიანობამდელ ხანაში აპურამაზდასა და სპარსთა
სხვა ღვთაებებს უკავიათ, თუმცა მათთან თანაარსებობას სხვა
მცირე აზიური და ადგილობრივი ღმერთებიც განაგრძობენ.
მსგავს პროცესს იბერიის სამეფოს წარმართულ პანთეონშიც
ვხვდებით, რაც წინამდებარე ნაშრომში ჩატარებულმა კვლევა-
მაც დაგვანახა.

DEITIES OF PAGAN IBERIA

Summary

The Iberian pre-Christian pagan pantheon is one of the obvious examples that demonstrate connection of Georgians with pre-Hellenistic and Hellenistic cultures. There are poor and, sometimes, contradictory data on the deities of the Georgian pagan pantheon in Georgian written sources. Different redactions of "Kartlis Tskhovreba" ('The Life of Georgia') offered various interpretations of the names of deities that presented certain difficulties of determination of the origins and identity of some idols. However, the scientists working on these issues undertook to find an adequate identification to them. From this point of view, the considerations of the researchers can be divided into three groups: 1. association of the Georgian pagan pantheon with Achaemenid Iranian religion; 2. assumption of unity of the Georgian pagan pantheon with Hittite-Hurrian religion; and 3. drawing parallels with the Greco-Roman pantheon.

The early Persian religion has quite long tradition in Georgia and played a definite role in pre-Christian Iberian Kingdom history. The Kartvelian tribes that inhabited territory of eastern Georgia kept cultural and political contacts first with Midia and then with Achaemenid and Sasanian Iran. It allows us to assume that Persian deities must have found their ways into Georgian beliefs too, especially as temples of Zoroastrians and fire-worshippers such as Tsikhiagora, Dedoplistmindori and Nekresi are found in Kartli and Kakheti. Pagan remainders can also be found in Georgian folk tales and traditions. In addition, ancient contacts of Armenia with Achaemenids and presence of Persian deities in their pantheon prior to conversion into

Christianity are also Indicatives that these deities must have been known in the bordering on Iberian Kingdom too.

The research papers on this question written during many years, recent archaeological discoveries and ethnographic studies have brought to light numerous formerly unknown materials about the deities mentioned in Georgian written sources, what gave a basis for fundamental publication about the Georgian pre-Christian pantheon. The interest to this subject was also boosted by the fact that there were different points of views among scientists regarding deities of the Georgian pagan pantheon. We tried to interpret the origins and identity of deities of the pagan pantheon in a new manner, and to offer our view on the basis of available articles by Georgian and foreign researchers, the most recent archaeological findings, discovered ethnographic material, and Georgian and foreign written sources.

The aim of the present work is to establish the origins, identity and divine functions of Georgian pre-Christian deities found in Georgian written sources and provide analysis from new angle through the comprehensive study of written sources, archeological and ethnographic material; to research and analyze the materials concerning this problem found in modern scientific publications; new comprehension of the information on pre-Christian pagan deities mentioned in Georgian written sources on the background of foreign historical sources and modern studies; adding to poor information about pagan beliefs of Iberians in our historical sources on the basis of foreign historical works and archaeological, epigraphic and ethnographic data.

The question was studied by complex method, implying fullest possible analysis of written sources, archaeological evidences, ethnographic and folkloric material presented in Georgian reality, what allows comprehension of the problem in the whole context.

The Georgian pagan pantheon has been the object of study of numerous Georgian and foreign researchers. There are numerous scientific articles published about it; Large body of data has been accumulated on this question as a result of archaeological discoveries; recent foreign literature concerning the religions of the Near East has become more available for Georgian scientists; special interest is paid to studies of scientists

working on Achaemenid and Sasanian religions as well as to translations of unknown to Georgian researchers until now chapters of the Book of Avesta, which are used in abundance in the present paper.

The present book is another attempt to analyze the origins and meanings of deities mentioned in Georgian written sources issuing from the recent materials. We assume as one of the merits of the present work that these deities are considered not only within the limits of Zoroastrian religion, but in the cultural context of Ancient East countries. The aim of this study is to search for the roots of the deities mentioned in written sources. It is a new interpretation of pre-Christian Iberia deities, some of which, such as Armazi and Zadeni, reveal affinity to the Zoroastrian religion (in this regard, we share the views of N.Marr, L.Melikset-bek, M.Gvelesiani, and others). As for Gods of our Fathers – Gatsi and Ga, they were deities of the Kartvelian tribes brought from Kartli, which acquired new function in Hellenistic period. As it was noted by N. Marr, the parallel of Ainina is Anahit. However, we consider Ainina in the common context with another female deity, Danana (in this regard, point of view of G.Kapantsian about reading Ainina and Danana as (Ai)nina and Ninada is more acceptable for us) reasoning from the beliefs of the people of Trialeti culture in the 2nd millennium and linking them with Mesopotamian culture. Two chapters of the present book are devoted to these two female deities. One of the chapters deals with cults of Ainina and Danana and describes beliefs of Kartvelian tribes in Hellenistic and post-Hellenistic periods. A separate chapter is given to consideration of the ritual scene applies to goddess Ishtar, which is depicted on the silver cup discovered in Karashamb (Armenia). Mesopotamian (Mediterranean) goddess is presented here with two satellite deities – Ninada and Kulita. This archaeological finding has not yet been studied in Georgian science from religion point of view. One subchapter is devoted to Itrujan a Deity of Chaldaeans, which must be associated with Druj the deity of Lie according to M.Gvelesiani. This view is shared and extended further in the present study, where numerous facts are presented proving that Itrujan was originated from Druj. For the first time in Georgian historiography, we have given new interpretation of political

events developed in the reign of King Pamajom, the fourth Parnavazid king, mentioned in *Mepeta Tskhovreba* (The Life of the Kings). Leonti Mroveli offered explanation of the overturn at that time by religious factor, what we have rejected reasoning from historical sources.

The present study contains Introduction, five chapters and conclusion. Along with its list of references, the book is enclosed with illustrations and glossaries of personal names, deities and geographical names.

Abstract of the Book

Introduction. Introduction of the work presents brief substantiation of urgency and main goals of the dissertation subject; the research method, novelty of and practical value of the subject under study are defined. Introduction contains broad survey of the historiography, written, archaeological, and epigraphic sources related to the given issue.

Historiography and Sources.

The main information on the Georgian pagan pantheon is given in Georgian written sources *Mepeta Tskhovreba* (The Life of the Kings, by Leonti Mroveli) and *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino). Leonti Mroveli is the first Georgian historical writer providing data on deities of the Georgian pagan pantheon and its formation. However, his account on pre-Christian beliefs of Georgians is just informational and is limited by names of deities, their location and the kings in whose reign one or another idol was created (as for Gatsi and Gaim, we also learn what metal they were made of; Persian origin of Armazi is also indicated). Leonti Mroveli presents a significant source for study of political history of the ancient Iberian Kingdom as well. In this regard, we have studied Azon and the first four Parnavazid kings, who the Georgian written sources credit with formation of pre-Christian pagan pantheon in Kartli. Comparing to *Mepeta Tskhovreba* (The Life of the Kings) by Leonti Mroveli, *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The life of St. Nino) is more informative regarding pre-Christian deities, as attention here is focused on definition of the functions of the pagan deities of Georgians.

Tskhovreba Vakhtang Gorgasalisa (The Life of Vakhtang Gorgasali) by Juansher is a valuable source for study of Georgian pagan beliefs. The author talks about fire-worshipping and Zoroastrian cults among Georgians. Various redactions and manuscripts of Kartlis Tskhovreba (Life of Kartli), where different interpretations of the names of deities are found, represent a significant basis for source study. The lack of information about pagan beliefs in Iberian Kingdom is compensated to a certain extent by hagiographic literary works: Evstati Mtskhetelis Tsameba (Torture of St. Evstate Mtskheteli), Shushanikis Tsameba (Torture of Shushaniki), Tsminda Razhdenis Tskhovreba (Life of St. Razhden), which describe the struggle of Christianity against Zoroastrism and fire-worshipping in Georgia in the 5th and the 6th centuries. Written sources describing the lives of the Assyrian Fathers, where struggle of Christianity against pagan and the Persian religions is vividly described, are of significant importance for exploration of pagan remains. Old Armenian historical sources are also important for the study of the Georgian pagan pantheon and the political history of Iberia in the 4th-3rd cc. BC. As Georgians and Armenians had contacts with Medians, Achaemenid Iran, Hellenistic countries and the Sasanids, these historical and cultural contacts must have been reflected in one way or another in pre-Christian religious beliefs of these two peoples. According to N.O.Emin and G.Kapantsian, influence of Zoroastrism on the Armenian pre-Christian pagan pantheon is obvious. In this regard, attention needs to be drawn to (The History of Armenia) by Movses Khorenatsi, which not only relates the history of the Armenian people from ancient times to the 5th c. AD, but also provides valuable accounts on the Armenian pagan gods. The sections of the book concerning Georgia and its political situation are of our special interest. At the same time, (The History of Armenia) is the only non-Georgian written source, where the author mentions Armazi the Georgian pagan pantheon deity, identifying him with the supreme deity of the Armenian pagan pantheon, Aramazd.

Although the written sources by other Armenian authors, e.g. Favstos Buzand, Sebeos, Agathangelos and Egishe Vardapet, do not list the names of the idols and gods worshipped

in the territory of eastern Georgia, they contain rich information on deities of the Armenian pagan pantheon as well as on Persian religion and the struggle of Christianity against it. This is helpful for studying of Armenian pagan pantheon, and at the same time allows finding parallels between the deities of Georgian and Armenian pantheons. The work by Egishe Vardapet, in which the author offers valuable information concerning Persian dualism and deities, is one of the most important sources for study of Zoroastrian religious understanding.

Although the works by Greek and Roman historians do not mention pagan deities of Kartli (Iberia), but they give an idea of the pagan traditions in various tribes inhabiting the territory of Georgia and the political, social and cultural situation of late Iberian Kingdom. These accounts by Greek and Roman authors are important to the extent that the present study is not limited to the religious aspect only. In this respect, the works by Herodotus, Xenophon, Strabo, Plutarch, Dio Casius and Pliny became the objects of the present study.

In our work, various parts of sacred Book of Avesta of old Persian religion such as Yasna –Gatha, Hymns, Khordeh Avesta (little Avesta), Yashts, Vi-daevo data - *Vendidad*, *Vispari* are used. *This book is a primary and major written source for study of the Zoroastrian religion.*

Archaeological Sources. Archaeological data clarify many historical facts and provide ample information about beliefs of Georgian pagans. It needs to be noted that there are used both earlier and recent archaeological discoveries in all five chapters of the present study. On the basis of this information we have attempted to date appearance of temples dedicated to fire-worshipping and Zoroastrian deities in Georgia and also confirm the presence of old Persian deities of Avesta in the beliefs of pre-Christian Georgians by bringing to light their images found in the territory of Georgia.

Epigraphic Monuments. Chapter III of the book is entirely devoted to elucidation of the ritual plot depicted on the silver cup discovered at Karashamb (Armenia), which finds some resemblance with the Hittite-Hurrian religious beliefs. In addition

to corresponding archaeological material, we have used information preserved to our days about description of temples and various deities located to the north and northeast from Hatt (Georgian translation by G.Giorgadze and I.Tatishvili). Inscription by Darius the I (521-486) on a Behistun Rock, the one by the same Darius' from the Suez Canal (on a marble slab near Suza), Anti-Devidan inscription by Xerxes (486-465) and inscription by Artaxerxes II (405-361) concerning construction of the Suza palace are also very important for understanding of Zoroastrian religion. We have used Russian translations of these texts from collected papers *Literatura drevnego vostoka* (Literature of Ancient East) (compilers: Alikhanova Y.M., Nikitina V.B., Pomerantseva L.E.). However, it needs to be noted that in this publication the inscription of Darius I from the Behistun Rock is translated incompletely. Its complete translation belongs to M.A. Dandamaev.

The State of Study of the Under Research Topic. The study of the Georgian pagan pantheon mentioned in Georgian written sources has rich tradition in Georgian historiography. N.Marr and M.Tsereteli have devoted monographs to this question advancing two different points of views about origins of the Georgian pagan pantheon deities. N. Marr saw their connection with Zoroastrian deities, while M.Tsereteli related them with Asia Minor. The later conception was shared by researchers of the later period. Separate deities of the Georgian pagan pantheon were studied by many scientists: M.Kovalevski, S.Kakabadze, O.Von Wezendok, S.Makalatia, K.Kekelidze, L.Melikset-bek, Sh.Amiranashvili, S.Janashia, G.Melikishvili, M.Andronikashvili, I.Javakhishvili, I.Surguladze, G.Giorgadze, E.Kochlamazishvili, S.Kurtsikidze, G.Lordkipanidze, M.Chikovani, G.Kavtaria, O.Lordkipanidze, M.Gvelesiani, T.Dundua, and others.

Chapter I. "Gods of our fathers Gatsi and Ga". United state did not exist in Kartli before Azon. There were just various tribes fighting with each other for superiority and they must have been headed by *mamasakhlisi* (chief). Azon's appearance was the first step towards the long way to unification. Each tribe was trying to retain independence and live by its own traditions. Azon created the precedent of unification of the Georgian tribes in one

state. The separate tribes living in the territory of Kartli must have had their own gods, like the idols Gatsi and Gaim (Ga) introduced by Azon were the gods of remote ancestors from Arian Kartli (The name of the territory in southern part of Georgia in the 4th century BC). Azon, the winner between the leaders of the tribes, brought his own idols Gatsi and Gaim (Ga) and stated their worship. Leonti Mroveli does not describe in *Mepeta Tskhovreba* (The Life of the Kings) the fate of these idols after enthronement of Parnavaz and his religious reform in the Kartli Kingdom. The next data on Gatsi and Gaim is preserved in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino), from which we learn that they were placed alongside Armazi, the supreme deity. As it was mentioned before, in this case Armazi can not be interpreted as Ahuramazda. We can not agree with some scientists who see Ahuramazda in the description of Armazi in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino), as according to Georgian written sources, there was no idol resembling Ahuramazda in the Georgian Pagan Pantheon. Opinion of K.Kekelidze is acceptable for us. As he assumes the author recording the life of St. Nino in fact implied the description of the deity Mithra rather than Ahuramazda. Description of a warrior deity Armazi-Ahuramazda is a mistake or imagination of a naive chronicler. This assumption is corroborated by the description of Mithra in *Mihr Yashts*, its relief images and idols preserved to the present days.

Mithra was often presented together with Sraosha and Rashnu, or Kaut and Kautopat. Sraosha and Rashnu helped Mithra to defeat the enemy (thus being warrior deities too), and Kaut and Kautopat were the personifications of Dawn and Dusk, similarly to Gatsi and Gaim (Ga) satellites of Armazi, named as idols of gold and silver in Georgian written sources. Gold symbolizes the sun, and silver is the symbol of the moon. Besides, the word *Gatsiskreba* (getting to dawn) must be derived from the name Gatsi. Their mentioning as warrior deities and "investigators of everything that is covered" (*Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino). must indicate their relation with Sraosha and Rashnu. Gatsi and Gaim (Ga) must have become the Georgian counterparts of Kaut-Kautopat and Sraosha-Rashnu after introduction of the Zoroastrian deities in Kartli.

"Before introduction of the Zoroastrian pantheon in Kartli, before the rise of Armazi, old gods of our fathers Gatsi and Gaim" dominated on the Georgian Olympus. The appearance of Armazi lessened the importance of Gatsi and Gaim. However, he kept the old deities by his side and preserved some of their functions.

After conversion of Kartli, Christianity started struggling against the pagan cults, destroyed idols and pagan temples including those of Gatsi and Gaim, which is one of the reasons that their names do not occur in Georgian written sources during the following period, secular and religious literature, or in Georgian oral folklore.

Chapter II. On Itrujan Deity. Chapter II of the book deals with the question of Armazi and its opposing "Itrujan a deity of Chaldaeans". As Armazi has been studied by numerous scholars, his opposite deity Itrujan, rather than Armazi has become the object of our present study. Definition of its origin and divine functions has shown that the supreme deity of the Georgian pagan pantheon Armazi is related with the Persian world, as Itrujan must be connected with Druj the Iranian deity of Lie and Evil, one of the servants of Ahriman, the antagonist deity of Ahuramazda (the first researcher who expressed this opinion was M.Gvėlesiani. He drew his attention to etymological resemblance of Itrujan and Druj: (I)truj(an) - Druj, but did not go any further). Druj opposes Asha, the divine of truth. The Sacred Book of Zoroastrians calls upon the faithfuls to struggle without remorse against Druj and Drujians: "Smash the Drujians with your weapons", "I am... an enemy of Drujians, the firm support of Ashaians", "Treat Ashaians with love, be merciless to Drujians", "May peace win a victory over unrest...belief over unbelief... the truth over lie", etc.

How is it that Druj, not Ahriman, is the opposite of Armazi-Ahuramazda in the struggle between the two rulers of the world? As we already have noted, Ahriman is not mentioned in Nakshi Rustam and Behistun inscriptions. As for *Gatha*-hymns of Avesta, there one reads "followers of Druj" instead of "followers of Ahriman" in many places that means that Ahriman does evil not by himself, but through his servants – demons and Drujs. For example: "they kill, struggle to take away legacy of houseowners", "(they) drive houses, villages, communities and

the country to helplessness and destruction", "a Drujian does not wish a servant of Asha to breed livestock", etc. We believe that Georgian written sources and oral folklore do not mention the deity called Ahriman for the same reason as the silent is kept by *Zend* hymns, Behistun and Nakshi Rostam inscriptions and Armenian sources. Therefore, Georgian written sources mention not directly Ahriman, but Druj (in this case Itrujan), the deity subordinated to him.

Georgian written sources, pagan remains and oral folklore have not preserved the name of Ahriman. However, the Georgians were familiar with his obedient evil forces, such as *devi*, *gveleshapl*, *eshma-eshmaki*, *Druj-Itrujan*. The latter one is referred to in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino) as the lord of the world and opposed to Armazi, a deity of the Georgians. Georgian scholars differ in their opinions concerning Itrujan. Most of them agree with assumption of K.Kekelidze, who identifies Itrujan of the Georgians to Atar of the Iranians. However, M.Gvelesiani advanced a different view concerning Itrujan, who associated Itrujan with Druj, Iranian deity of lie on the basis of etymological resemblance. We share the view proposed by M.Gvelesiani and do not agree with K.Kekelidze in his opinion about Itrujan-Itrushan to be interpreted as Atroshan. First of all, Itrujan is a Persian deity and this is known to Georgian written sources, in which the country of the Chaldaeans is associated with the country of the Persians. In the old Armenian translation of "Kartlis Tskhovreba" Itrujan is referred to as a deity of the Chaldaeans in one case and as a deity of the Persians in another one. Armazi is a Persian deity too and is equated with Ahuramazda. Thus, the written source narrates the struggle between the two ruler deities, of the Persian world. Opinion of K.Kekelidze about Itrujan, a Chaldaean deity, who possesses the properties of a «ruler of the world» to be the same as Atar, Iranian deity of Fire is incorrect. Atar does not occur in any written source as the supreme deity (a lord of the world), while according to Iranian religious texts, he is subordinated to Ahuramazda (the Georgian counterpart of which is Armazi). Assumption about the Georgians never being fire-worshippers is not correct either: the fire cult was familiar to the people living in the territory of Georgia from ancient times. Leonti Mroveli and *Tsminda Ninos*

Tskhovreba (The Life of St. Nino) relate about Georgian fire-worshippers. Direct confirmation of fire worshipping in Kartli is existence of temples of fire worshippers, which survived for long time. It is also noteworthy that Atar-Atroshan is mentioned in Shushanikis Tsameba (*The Passion of St. Shushanik*) by Jacob of Tsurtavi as late as in the 5th c. A.D. Different redactions of *Moktsevai Kartlisai* ("The Conversion of Kartli") offers various interpretations of the name Itrujan, and none of them mentions Atar-Atroshan, whereas ethnographic material confirms the existence of a deity called Antar-Aiatar among the Georgians up to the recent period, which, according to S.Makalatia, is the parallel deity of Atar, the Iranian Fire deity.

Itrujan is Druj, the Iranian deity of Lie and we have evidences proving it. Above all, this is the etymological resemblance. Apparently, *d* was replaced by *t*, resulting in the Georgian form of Druj - (*I*)truj(*ani*). The suffix *an* is characteristic for the Georgian language: *Parnavaz-ian-i*, *Nebroti-an-i*, *Amirani-an-i*, *Kristi-an-i*, etc. The Georgian written sources have preserved incorrect form of the name of Druj. There must have been (*I*)truji (Singular) or *Itrujaniani* (Plural), in the initial variant and not *Itrujani*, cf. Druj, Drujianians, Drujians in Avesta (Avesta – translation by G. Axvlediani). The struggle between the two rulers of the world described in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino) reminds of the opposition between good and evil found in old Iranian religious texts, cf. struggle between Tishrit and Azhi Dahaka, Atar and Aposha. Itrujan-Druj is not a supreme deity (ruler of the world) that could to oppose Armazi-Ahuramazda independently. Such deity in Iranian texts is the parallel to Ahuramazda, Ahriman. Zoroastrian secular and religious texts as well as Armenian written sources choose not to mention this name, replacing it with Druj, Asha or Angro-Mainu, an evil spirit -. Perhaps, this is the case in Georgian folklore and written sources too. Let us recall, for example, *gveleshapi* (same as Iranian Azhi Dahaka, obedient of Ahriman) mentioned in one of the redactions of *Davit Garejelis Tskhovreba* (*The Life of St. David of Gareja*). *Gveleshapi* is identified with devil (in prechristian period – Ahriman, an evil force, representative of dark, struggling against goodness and good creatures; in the Christian period – *eshmaki*, an evil creature, which tries to seduce man and harm him).

Elderly people in Georgian villages avoid mentioning *eshmaki* even today. Along with deities of the Zoroastrian pantheon, the dualism typical for this religion was also familiar to the Georgian pagan pantheon. Reflection of it is found in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino) too, where the struggle between the two rulers of the world - Chaldaean Itrujani and Armazi reminds of the constant struggle between good (Ahuramazda) and evil (Ahriman) forces. This is directly appointed in *Tsminda Ninos Tskhovreba* (The Life of St. Nino): "Armazi of the Georgians and Itrujan of the Chaldaeans have been enemies from the very beginning".

Chapter III. Ritual Plot Shown on the Cup from Karashamb. Chapter III deals with the female deities Ainina and Danina, whose idols were erected by Kings Saurmag and Mirvan reigning after Parnavaz. There are devoted two chapters to these deities. We see their roots in religious beliefs of early Hellenistic world. We agree with considerations of G.Kapantsian, M.Tsereteli and S.Janashia about these deities and see their parallels with Ishtar-Ninada. We assume that these deities existed in the 2nd millennium BC, when the tribes of Trialeti culture had close contacts with old civilizations: Ur III dynasty, the Hittites and the Hurrians. There are two objects at our observation with the images of these deities. One of them is Trialeti Silver Cup found in the V barrow of Tsalka plateau (Georgia), and the other one is the silver cup discovered in Karashamb (Armenia), which is also made by the people of Trialeti Great *Kurgan* (barrow) culture. This second cup was the one that we have chosen as an object of our study, as a ritual procession (sacrificial ceremony?) associated with the deity Ishtar is presented more completely on it. Ishtar is depicted on a frieze of the cup together with two accompanying female deities Ninada and Kulita. The cup from Karashamb was never studied by Georgian scientists separately for identification of the religious ritual and the figures presented on it. In this regard, the study provided by us is a significant novelty.

Chapter IV. About Female Deities Ainina and Danana. The cult of Fertility and Great Mother existed from ancient times in religious beliefs of the peoples inhabiting the pre-Christian territory of Kartli. Starting from middle 2nd millennium BC the

tribes of Trialeti culture had close relations with the Hittite-Hurrians, were acquainted with their religion, what should have reflected in their religious beliefs as well. We adduce as a proof of it the cups discovered in Trialeti and Karashamb assuming that the ritual processions exposed on them are the ones related with the deity Ishtar. This cult was so powerful among the Georgians that it existed up to the Classical times. The worshipping the sun, the moon and five stars by the ancient Georgians described by Leonti Mroveli, could be the Hittite-Hurrian remains. Evidently, the author did not know their names. For that reason, he mentioned only their astral symbols, similar to the way they were mostly presented on reliefs and Kuduru Boundary Stones in Mesopotamia. Georgian sources do not know the name Ishtar, but other names of this deity such as Nino, Nanaia are familiar to them and are referred as Ainina and Danana in Georgian written sources. Researchers believe that there are reflected the images of both Ishtar and her satellite deity Ninada-Ninata in these deities. Considering that Ishtar may be viewed as a hypostasis of Anahit, the female deity Ainina should have acquired a new function after introduction of Achaemenid religion, turning from Mesopotamian Ishtar into Persian Anahit. The presence of a temple and image of Anahit in Georgia, ethnographic and written evidences confirming its existence, allow us to include this deity (under the name Ainina) in the Georgian pagan pantheon too, where there are mentioned Ahuramazda-Armazi, Mithra-lazat-Zaden. Anahit was often named together with Ahuramazda and Mithra in written accounts and epigraphic monuments from the end of the 5th c. BC.

Chapter V. On the Religious Confrontation In the First Half of the 2nd c. BC.

The last, fifth chapter of the book deals with the coup in the reign of King Parnajom. The beginning of the 2nd c. BC was a period of major political changes and confrontation. Foreign political changes influenced Georgia too. In the neighbourhood of the Kingdom of Kartli the Armenians strengthened, who interfered in the inner affairs of Kartli, and according to Strabo and Movses Khorenatsi, seized a certain part of the Georgian territory. The interference of a foreign power in inner affairs of the Kingdom of

Kartli was followed by the dethronement of Parnajom, who was replaced by the son of King Arshak Arshakunian. The dethronement at the Georgian court must have been due to both foreign changes and inner confrontation. Analysis has shown that there must have been two groups at the Georgian royal court, one of which had an Armenian orientation. Evidently, the latter gained the upper hand, which was followed by the enthronement of Arshak Arshakunian in Kartli. The group supporting King Parnajom must have united leading *aznauris* (noblemen) in the reign of Parnavaz, "raised up" by King Saurmag. The promotion of unknown foreign *aznauris* evidently displeased the *eristavis* of Kartli, which was manifested in the reign of Parnajom - with the support of a foreign power Georgian *eristavis* succeeded in the enthronement of a desirable candidate and restored their rights infringed in Saurmag's time. The re-aggrandizement of Georgian *eristavis* led to the humiliation of *aznauris*. The circumstance that Parnajom was supported by *aznauris* is not indicated directly in his life - "he gathered those (some) of the Georgians who remained faithful to him." However, the appearance of some Georgians, not belonging to the nobility among the supporters of Parnajom's son, Mirvan, leads to suppose that these Georgians must have been *aznauris*, the more so as Persian *azatan* denotes a nobleman of the lesser nobility. *Aznauris* provided active support to Georgian kings in the struggle against the Armenians in the reign of the thirteenth kings, Azork and Armazel. According to *The Life of the Kings*, *aznauris* appear as strong supporters of the policy of Georgian kings in their struggle against the Armenians. However, in the period of Parnajom this group was defeated, which was followed by the seizure of Georgian lands by the Armenians and enthronement of the acceptable candidate for them in the Kingdom of Kartli. Proceeding from the above-mentioned, it becomes clear why Parnajom began his reign with "built many more fortified cities", this was due to the possible danger from Armenia.

Another important event linked in the work by Leonti Mroveli and *The Life of St. Nino* to the name of King Parnajom is the creation of the idol Zaden and that "he became fond of the faith of the Persians which is the worship of fire. He brought over from Persia fire-worshippers and magi." In Georgian scholarship a

view is advanced on the identity of Zaden-Mithra. The fact that the Georgians were familiar with the cult of Mithra is confirmed by archaeological finds discovered in Georgia bearing a representation of Mithra, and the account given above indicates that in Parnajom's reign fire-worship temples began to be built intensely, which is evidenced by the discovery of numerous pagan temples in Georgia, in particular, Tsikhioagora, Dedoplistmindori, the building belonging to the lower layer of the Nekresi small basilica, dating to the period of Parnajom's reign - the 1st half of the 2nd c. BC.

Conclusion

The research carried out in the present study has demonstrated that the pagan pantheon of the Georgians was noted for its diversity, it comprised local as well as Mesopotamian and Iranian deities, which is explained by the cultural and political contacts of the Kartvelian tribes with these ancient civilizations. Archaeological evidence allow to discuss these cultural and political relations in the 3rd-2nd millennia BC. The contacts of the Kartvelian tribes with Media and Achaemenid Iran are discussed both in foreign written sources and the Georgian written source. The deities introduced from Iran formed the nucleus of the Georgian pagan pantheon. When did they find their way into the beliefs of the Kartvelian tribes? This question is answered in Leonti Mroveli's work, according to which, these tribes had contacts first with Media, afterwards with the Achaemenids, the Parthians, and later with the Sasanids. The diffusion of the Persian beliefs in eastern Georgia is linked with the Kingdom of Media. The Kartvelian tribes had closer cultural and political contacts with the Achaemenids, but this does not mean that the main deities of various tribes living in the territory of eastern Georgia were Zoroastrian gods. A clear example of this is that Azon, descending from Arian Kartli, brought with him his gods Gatsi and Ga, whereas the cult of Ishtar-Nanaia continued in the Georgian pantheon, along with the Zoroastrian gods. According to the Georgian written source, deities of the Mazdian pantheon moved to the foreground and occupied a leading position in the Georgian pagan pantheon in the reign of Parnavaz. The question why the deity of any of the Kartvelian tribes did not become the

supreme deity of the pagan pantheon, is answered in the same Georgian written source, according to which, "Parnavaz was a Kartlian on his father's side, of the generation of Uplos, the son of Mtskhetos, and on his mother's side a Persian from Aspan", i.e. Parnavaz had Persian relatives and the religion of the Persians must have also been familiar to him (Leonti Mroveli regarded the name Parnavaz name to be derived from the name of the deity Armazi and linked it with the Persian world). The aim of Parnavaz was to unite the scattered tribes, which was one of the reasons of the religious reform too. It was necessary to place such a deity at the head of the religious pantheon of the newly formed kingdom that would not have implied the superiority of any tribe over the others, and Parnavaz considered as such Armazi-Ahuramazda. The political relationship with Achaemenid Iran served as the basis for the formation of the Georgian pagan pantheon. It should also be taken into account that Georgian kings were related to the Persians, hence, they must have shared the same religion (Saurmag married the daughter of the *eristavi* of Bardav, and Mirvan, the son of the sister of Saurmag's mother-in-law, was named as the heir).

Researchers studying the Georgian pagan pantheon advanced different views concerning the origin of the deities. Some scholars linked the deities of the Georgian pagan pantheon with the Hittite Luwian world, while others regarded them as akin to those of the Zoroastrian pantheon, there were also some attempts to associate them with the Greek and Roman gods. We think, this difference of opinion is due to the vagueness and scantiness of the accounts found in Georgian written sources. The study conducted in the present book has shown that the question of the research of Georgian pagan pantheon cannot be limited to one particular aspect. The deities of the Georgian pagan pantheon have much in common with the beliefs of the peoples of Mesopotamia and Asia Minor as well as Mazdaism, and some of them are the gods of the local Kartvelian tribes.

The pagan pantheon of the Georgians is a synthesis of the beliefs of the peoples of the Ancient East and Kartvelian tribes in the period of Hellenism.

The domination of the Mazdian gods in the Georgian pagan pantheon above all must have been due to the political contacts

of the Kartvelian tribes first with the Medians, and afterwards with Achaemenid Iran. We believe, the popularity of the Achaemenid religion is in the doctrine of this religion too, which preaches monotheism and is characterized by dualism. It is also noteworthy that the Kingdom of Iberia bordered on Armenia ruled by satraps who were relatives of Achaemenid kings. This led to the popularity of the Persian religion in Armenia and Kartli too, as the Georgian pagan deities have much in common with those of the Armenian pagan pantheon. According to Georgian written sources, Parnavaz and his heirs were related to the Persians, which is one more argument to explain why Persian gods, and not deities of a local tribe or Hittite Luwian gods, were placed at the head of the pagan pantheon. In the process of the formation of the Kingdom of Iberia, in the period of the intertribal struggle, to put the supreme deity of any tribe in the forefront might have implied the domination of one tribe and thrusting of its deities on the others. Parnavaz took this factor into account and chose as the supreme deity of the Georgian pantheon a deity that would be familiar to other tribes too. Hellenism also left its trace in the pagan pantheon of the Georgians. "Gods of our fathers" or cults of a more remote period acquired the functions and features of Zoroastrian gods, retaining at the same time their initial names. This phenomenon, i.e. the inclusion of local deities as well as gods of Asia Minor and Achaemenid Iran in the common pantheon is not alien to the states of the Hellenistic period. The nearest and most clear example of this is the pre-Christian pantheon of the Armenians, in which Ahuramazda and other Persian deities occupied leading positions in the Hellenistic and pre-Christian period, but Asia Minor and local gods continued to exist along with them. A similar process is found in the pagan pantheon of the Kingdom of Iberia, which has also been demonstrated by the research made in the present book.

ლიტერატურის ნუსხა

1. ავესტა, გათა-გალობანი (თარგმნა გ. ახვლედიანმა) თბ. სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა., 1979.
2. ამირანაშვილი შ., "ქართული რელიგიური ქანდაკების უძველესი ნიმუში", საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XII-B., 1944.
3. ამირანაშვილი. შ., "ქართული ხელოვნების ისტორია", თბილისი, გამომც. "ხელოვნება", 1961.
4. ანდრონიკაშვილი მ., "ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან", თბილისი, თ.ს.უ. გამომც. 1966.
5. ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები (გამოსცა ს. კაკაბაძემ) თბილისი, პოლიგრაფტრ. 1928.
6. ახვლედიანი გ., "ზოგადი და ქართული ენის ფონეტიკის საკითხები", თბილისი, საქ. კ.პ.(ზ)ც.კ. პარტგამომცემლობა. 1938წ.
7. ახვლედიანი ნ., "სკვითები აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე "ქართლის ცხოვრების" ცნობების მიხედვით", სტუ-ს შრომები, ისტორიულ ფილოლოგიური სერია, ტ I, თბილისი, 1997.
8. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV (ტიქსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ) თბილისი, საბჭოთა საქართველო, 1973.
9. ბედოშვილი გ., "ქართულ ტოპონიმთა განმარტებითი ეტიმოლოგიური ლექსიკონი", ნ. I, თბილისი, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა., 2003.
10. ბიბლია, თბილისი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა 1989.
11. გაგოშიძე ი., "ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან", თბილისი, გამომცემლობა "მეცნიერება", 1964.
12. გაგოშიძე ი., "დედოფლის მინდვრის სატაძრო კომპლექსის 1976—1977წ.წ. არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში", საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციები VI, თბილისი, 1978.

13. გაგოშიძე ი., "ქართველი ქალის სამკაული", თბილისი "ხელოვნება", 1981.
14. გველესიანი მ., "არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები" (არმაზის კერპის დეფინიციისათვის), საკანდიდატო ნაშრომი, თბილისი, 2003.
15. გიორგაძე გ., "ხეთურ-არმაზული "ტრიადები", მნათობი, 7. თბილისი, 1985.
16. გიორგაძე გ., "ათასი ღვთაების ქვეყანა", თბილისი. "მეცნიერება", 1988.
17. გიორგაძე გ., "კიდევ ერთხელ არმაზის კერპის დეფინიციისათვის", ანალები N 2 (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალი) თბილისი, 2004.
18. გოგაძე ე., "თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი", თბილისი, "მეცნიერება", 1972.
19. დუნდუა თ., "ბაგრატი ძე ბივრიტისა", თბილისი, 2001.
20. ვანაძე ვ., "რელიგიური დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ. წ. II ს-ის I ნახევარში" (მეფე ფარნაჯომი), ისტორიულ ეთნოგრაფიული ჟურნალი "შტუდიები" IX, თბილისი, 2005.
21. ვანაძე ვ. "ქალღვთაება აინინას და დანანას საკითხისათვის", კავკასიის მაცნე 4, თბილისი, 2006.
22. ვანაძე ნ., "თრიალეთის ვერცხლის თასი და მისი პარალელები". თსუ-ს სტუდენტური კონფერენცია, 2001 (ხელნაწერი. ნაშრომი არსად გამოქვეყნებულა).
23. ვირსალაძე ე., "ქართული სამონადირეო ეპოსი", თბილისი, "მეცნიერება", 1964.
24. "თბილისის ისტორია", მესხია შ., გვრიტიშვილი დ., თბილისი, "საბლიტგამი", 1958.
25. თბილისი (ენციკლოპედია) თბ. საქ. მეცნ. აკადემია ქართული ენციკლოპედიის ირაკლი აბაშიძის სახელობის მთავარი სარედაქციო კოლეგია, 2002.
26. ირანული პოეზია (შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო ვახუშტი კოტეტიშვილმა) თბილისი, "საბჭოთა საქართველო", 1977.
27. კაკაბაძე ს. "ქალაქი არმაზი — ქალაქი მცხეთა", საისტორიო კრებული III, თბილისი, 1918.

28. კაკაბაძე ს., "ქართული სახელმწიფოს გენეზისის საკითხები", საისტორიო მოამბე, ნ. I, თბილისი, 1924.
29. კეკელიძე კ., "შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან", თსუ, შრომები, II, თბილისი, 1936.
30. კეკელიძე კ., "ქრისტიანობა და მითრიაზმი", ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თ.ს.უ.-ს გამომცემლობა, 1945.
31. კეკელიძე კ., "ლეონტი მროველის ლიტერატურული ნყაროები — ეტიუდები", XII, თბილისი, "მეცნიერება", 1973.
32. კიკვიძე ი. "მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში", თბილისი, "მეცნიერება", 1976.
33. კიკნაძე ზ., "შუამდინარული მითოლოგია", თბილისი, "საბჭოთა საქართველო", 1979.
34. კოჭლამაზიშვილი ე., "არმაზი — მტერი ითრუჯანისა", ჯვარი ვაზისა, 2. თბილისი, 1990.
35. ლორთქიფანიძე გ., ჩიქოვანი ნ., "იდეოლოგია, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები", ქართული კულტურის ისტორია (უძველესი დროიდან XIX საუკუნის I ნახევრის ბოლომდე) თბილისი, თსუ-ს გამომცემლობა, 1997.
36. ლორთქიფანიძე ო., "ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან", თბილისი, თსუ-ს გამომცემლობა, 2002.
37. მათიაშვილი ნ., "ციხიაგორას საბეჭდავთა ანაბეჭდები", არქეოლოგიური კრებული II, თბილისი, 1998.
38. მაკალათია ს. "ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში", თბილისის საქ. მუზეუმის მოამბე, III, გვ. 179. თბილისი, 1926.
39. მაკალათია ს., "ჯეგე მისარონის კულტი ძველ საქართველოში", თბილისი საქართველოს სამხარეთმცოდნეო საზოგადოება, 1938.
40. მამულია გ., "კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ საქართველოში", თბილისი, "მეცნიერება", 1979.
41. მარიამ დედოფლისეული ქართლის ცხოვრება (ე. თაყაიშვილის რედაქციით) თბ. გამ. საზოგადოების, 1906.
42. მარი ნ., "ვეფხისტყაოსანი", გამომცემლობა "თეატრი", 2. 1890.

43. მახარაძე ზ., ნარიშკინაშვილი გ., "ციხიაგორა აქემენიდურ ხანაში", ძიებანი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ჟურნალი 7, თბილისი, 2001.
44. მელიქიშვილი გ., "საქართველოში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნის საკითხისათვის", თბილისი, "მეცნიერება", 1955.
45. მელიქიშვილი გ., "საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის", თბილისი, "მეცნიერება", 1965.
46. მელიქიშვილი გ., "ფარნავაზი და ფარნავაზიანები ძველ სომხურ საისტორიო წყაროებში", "მაცნე", 3. — ისტორიის სერია, თბილისი, 1967.
47. მელიქიშვილი გ., "მცხეთა — ქართლის სამეფოს დედაქალაქი", საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 1970.
48. მიქელაძე გ., "ქსენოფონტი, ანაბაზისი" (ცნობები ქართველი ტომების შესახებ), თბილისი, "მეცნიერება", 1967.
49. მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია (ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ) თბილისი, "მეცნიერება", 1984.
50. პლუტარქე, რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო აკაკი ურუშაძემ), თბილისი, "სახელგამი", 1957.
51. სანაძე მ., "ქართლის ცხოვრება" და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი" (ქართლოსიდან მირიანამდე), თბილისი, "საქართველოს მაცნე", 2001.
52. საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა, ტ. 5, თბილისი, ქართული ენციკლოპედია, მთავარი სამეცნიერო რედაქცია, 1990.
53. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, "საბჭოთა საქართველო", 1970.
54. სულხან საბა ორბელიანი, "სიტყვის კონა ქართული რომელ არს ლექსიკონი" (ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით) თბილისი, საქ. სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1949.

55. სულხან საბა ორბელიანი, "ლექსიკონი ქართული" (ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებითი ლექსიკის სახით საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ) თბილისი, "მერანი", 1991.
56. სურგულაძე. ი. "ქართველთა უძველესი საწმენოების საკითხისათვის", "აკადემია" — ისტორიულ ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. I, თბილისი, 2001.
57. ტატიშვილი ირ., "ხეთური რელიგია", თსუ-ს კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტიკისა და ნეოგრეც. ინსტიტუტი, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. II შვესებული და შესწორებული გამოცემა, "ლოგოსი", 2004.
58. ფუთურიძე მ., "ცენტრალურ და აღმოსავლურ ამიერკავკასიური შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურის ძვ. აღმოსავლურ სამყაროსთან კონტაქტის საკითხისათვის", "მაცნე", 2 — ისტორიის სერია, 1983.
59. ქავთარია გ., "ფარნავაზი", თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 1999.
60. ქავთარია გ., "აზონი", თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 2000.
61. ქართლის ცხოვრება (ტიქსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ), ტ. I. თბილისი, გამომცემლობა "სახელგამი", 1955.
62. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული (დასაბეჭდად მოამზადა ფილოლოგიის განყოფილებამ ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით), თბ. სსსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1942.
63. ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. I (ჩიქოვანი მ.-ს რედაქციით, კომენტარებითა და ლექსიკონით), თბილისი, სტალინის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1938.
64. ქართლის ცხოვრების ძვ. სომხური თარგმანი (ქართ. ტექსტი და ძველი სომხ. თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ) თბ. სტალინის სახელობის თბ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა., 1953.
65. ქართლის ცხოვრება (მარიამ დედოფლის ვარიანტი, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით) თბილისი, 1906.

66. ქართული მწერლობა; წიგნი 1, თბილისი, გამომც. ნაკადული, 1987.
67. ქუთათელაძე მ., საკანდიდატო დისერტაცია "მითრას კულტი საქართველოში", ავტორეფერატი, თბილისი, 2005
68. ქურციკიძე შ., "ზოროასტრიზმის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში და კულტურაში", თბილისი, 1993 (საკანდიდატო ნაშრომი)
69. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბილისი, "მეცნიერება", 1988.
70. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები (V—X ს.ს., ილ აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით), წიგნი I. თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1963.
71. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები (მეტაფრასული რედაქციები X—XIII ს.ს., ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). წიგნი III, თბ. საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1971.
72. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები (სვინაქსარული რედაქციები XI—XVIII ს.ს., გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ენრიკო გაბაშვილმა, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით), წიგნი V. თბილისი, "მეცნიერება", 1988.
73. ჯავახიშვილი ივ., "ქართველი ერის ისტორია", წ. I, თბილისი, გამომცემა მესამე, (სილ. თავართქილაძე), 1928.
74. ჯავახიშვილი ივ., "ქართველი ერის ისტორია". ტ. I, თ.ს.უ.-ს გამომცემლობა, 1960.
75. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი (თორმეტ ტომად), ტ. I, საქ. სსრ. მეცნ. აკად. თსუ, "მეცნიერება", 1979.
76. ჯანაშვილი მ., "ერან თურანის ტალღა", "ივერია", 102. 1899.
77. ჯანაშია ს., "უძველესი ეროვნული ცნობა ქართველთა პირველსაცხოვრისის შესახებ", შრომები II, თბ. საქ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1952.
78. ჯანაშია ს., "ხეტების ისტორიისა და ენის საკითხისათვის", შრომები III, თბ. საქ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

79. ჯაფარიძე ო., "არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში" (ქართველი ტომების ისტორიისათვის — ძვ. ნ. II ათასწლეული), თბილისი, "საბჭოთა საქართველო", 1969.
80. ჯაფარიძე ო., "საქართველოს ისტორიის სათავეებთან", თ.ს.უ.-ს გამომცემლობა, 2003.
81. ყაუხჩიშვილი თ., "სტრაბონის "გეოგრაფია" (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1957.
82. ყაუხჩიშვილი თ., "პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ", წიგნი I, თბ. საქ. სსრ. მეცნ. აკადემია, 1960.
83. ყაუხჩიშვილი თ., "ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ", ნაწილი 3 (ძვ. ბერძნულიდან თარგმნა გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა), თბილისი, "მეცნიერება", 1976.
84. ყიფიანი გ., "კოლხეთის და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმომობის საკითხები", თბ. საქ. ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი, 2000.
85. ყიფიანი ნ., "მითრა-ატისის ტერაკოტული გამოსახულება საქართველოს ხელოვნების მუზეუმიდან", არქეოლოგიური ჟურნალი, 2. თბილისი, 2002.
86. ხახანაშვილი აღ., "კვალი საერო პოეზიისა "ქართლის ცხოვრებაში" — "ივერია", 5. 1888.
87. ხიდაშელი მ., "ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში", თბილისი, "მეცნიერება", 1982.
88. ხიდაშელი მ., "ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში" (ბრინჯაოს გრავირებული სარტყელები), თბილისი, "მეცნიერება", 1984.
89. ხიდაშელი მ., "სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში", თბილისი, "ნეკერი", 2001.
90. ხიდაშელი მ., "ირმის ხატი ქართულ კულტურაში", "საქართველოს სიძველენი", 4-5. თბილისი, 2003.
91. ხიდაშელი მ., "რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში", საქ. მეცნ. აკად. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი, გამომცემლობა "მემატიანე", 2005.

92. შატბერდის კრებული, X საუკუნისა (გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა), თბილისი, გამომცემლობა "მეცნიერება", 1979.
93. შენგელაია დ., "არმაზი", მნათობი, 1. თბილისი, 1957.
94. ნერეთელი მ., "ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა", კონსტანტინოპოლი, 1924.
95. ჩიქოვანი მ., ქართული ეპოსი, წიგნი I (მიჯაჭვული ამირანი), თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1959.
96. ჭილაშვილი ლ., "ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები", თბილისი, საქ. მეცნ. აკად., საქ. სახელმწ. მუზეუმი. 2000.
97. პეროდოტი, ისტორია (ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა), ტ. I. თბ. სახ. უნივერსიტეტი, 1975.
98. პეროდოტი, ისტორია (ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა), ტ. II; თბ. სახ. უნივერსიტეტი, 1976.
99. Алиев Ч., «История Мидии», Баку, Издательство Акад. наук Аз. ССР, 1960.
100. Ардзинба В. Г., «Ритуалы и мифы др. Анатолии», М. «Наука», 1982.
101. Афанасева В.К., «Гилгамеш и Энкиду», М. «Наука» 1979.
102. Барон Р. Штакелберг, Иранское влияние на предствление древних Армян, Древности восточние, Т I, М. 1902.
103. Бертельс Е. Э. Очерк истории персидской литературы, Ленинград 1928.
104. Бойс М. Зороастрийцы: Вераования и обычаи. Пер. с англ. И.М.Стеблина-Каменского под ред. и с послесл. Э.А.Грантовского. М., 1987.
105. Бойс М., «Зороастрийцы», М. Издательство «Азбука классика». Изд. Петербургское Востоковедение, Санкт Петербург, 2003.
106. Бокшанин А. Г., «Парфия и Рим», ч 1. М. Издательство Московского университета, 1960.
107. Бокшанин А. Г. «Парфия и Рим», ч 2. М. Издательство Московского университета, 1966.

108. Болтунова А., «К вопросу об Армази», В. Д. И., №2, Москва – Ленинград, 1949.
109. Брагинский И.С., «Из истории таджикской народной поэзии», М. Издательство Акад. наук СССР, 1956.
110. Брагинский И. С., «Иранское литературное наследие», (Из истории таджикской и персидской литературы) М. «Наука», 1984.
111. Брагинский И. С., «Из истории таджикской и персидской литературы», М. «Наука», 1972.
112. Гагошидзе Ю. М., «Дохристианские Храмы Грузии», М. С. Г. И. – IV, Тб., 1983.
113. Грантовский Э. А., «Ранняя история иранских племён передней Азии», М. «Наука» 1970.
114. Геродот, История в 9 книгах (перевод с греческого Мищенко Ф. Г. с его предисловием и указателем, издательство 2 е) Т I, кн 1-4, М. 1988.
115. Геродот, История в 9 книгах (перевод с греческого Мищенко Ф. Г. с его предисловием и указателем, издательство 2 е) Т II, кн 5-9, М. 1988.
116. Данадамаев М. А., «Иран при первых Ахеменидах», М. Издательство «Восточная литература», 1963.
117. Давдамаев М. А.; Луконин В. Г., «Культура и Экономика древнего Ирана», М. «Наука», 1980.
118. Дьяконов И. М., «История Мидии» (от древнейших времен до конца 4 века до н. э.) М-Л. Издательство Акад. наук СССР, 1956.
119. Дьяконов. И. М., «Народы др. Передней Азии» (в книге «Переднеазиатский Этнографический Сборник», выпуск I) М. «Наука», 1958.
120. Дьяконов И. М., «Эпос о Гилгамеше» (о все выдавшем), М. Л. Издательство Акад. Наук СССР, 1962.
121. Дьяконов И. М. «Предистория армянского народа» (История армянского нагорья с 1500 по 500 г до н. э. – Хуррити. Лувийцы. Протоармяне); Ереван, Издательство А. Н. Арм. ССР, 1968.

122. Джал Дастур Карседжи Паври, «Зороастрийская доктрина загробной жизни» (Пер. С английского - Авдейчик М.), М. «Амрита Рус», 2004.
123. Египше Вардапет, «История Египше Вардапета» (Борьба Христианства с учением Зороастровым, в пятом столетии в Армении - перевод с армянского Шашиев П.); Тифлиси, Тфл. типография канцелярии наместника кавказа, 1853.
124. История Епископа Себеоса (перевод - Малхасянца С. Т.) Ереван, Издание Армфан—А., 1939.
125. Капанцян Гр., «Хетские Боги у армян» (в связи с хетским влиянием на Армян и генезис армянского пантеона вообще) Ереван, Издательство Гос. университета, 1940.
126. Ковалевский М., «Закон и обычай на Кавказе» (Иранское влияние), Т. I; М. Типография Мамонтова А. И. 1880.
127. Ковалевская В., «Скифия, Мидия, Иран во взаимоотношениях с закавказьем по данным Леонти Мровели» - ՁԵՅԵ, ՈՅԳՄԵՐՈՍԵ ԵԴՐՈՅ №3, 1975.
128. Крюкова В. Ю., «Зороастризм», Санкт Петербург, Издательство «Азбука - Петербургское востоковедение», 2005.
129. Ксенофонт, Анабасис (перевод, статья и примечание Максимов М. И. под редакцией академика Толстого И. И.) Москва, Издательство Акад. наук СССР, 1951.
130. Ксенофонт, Киропедия; М. Наука 1975.
131. Кун Н. А., «Легенды и мифы древней Греции», М. ЗАО Фирма СТД., 2002.
132. Кун Н.А., Предшественники христианства (восточные культы в Римской империи), 1922.
133. Куфтин Б. А., «Археологические раскопки в Триалети», Тб., Издательство Акад. наук Гр. ССР, 1941.
134. Кушнарева К. Х., «Южный кавказ IX - II тысячелетия до н. э.», Санкт-Петербург, «Наука», 1993.
135. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима (составил Нейрхардт А. А.) М. Издательство «Правда», 1987.
136. Литература древнего востока (Иран, Индия, Китай – Тексты. Авторы- составители: Алиханова Ю. М., Никитина В. Б.,

- Померанцева Л. Е.) М. Издательство Московского университета, 1984.
137. Луна упавшая с неба (Др. Литература малой Азии. перевод с древнемалоазийских языков - Иванов Вяч. Вс.) М. Художественная Литература, 1977.
 138. Маккуин Дж. Г., «Хетты и их современники в малой Азии», М. «Наука», 1982.
 139. Малая история искусств (под редакцией Афанасева В., Луконина В., Померанцева Н.) М., 1978.
 140. Марр. Н. Я., «Богы языческой Грузии», Тб., СПБ. Типография Имп. Акад. Наук, 1901.
 141. Меликишвили Г. А., «К истории др. Грузии», Тб., Издательство Акад. Наук Груз. ССР, 1959.
 142. Меликсет Беков, «Армазни» (Материалы по истории Грузии и Кавказа), Тб., 1938.
 143. Мифологический словарь (главный редактор - Мелетинский Е. М.) М. Издательство «Советская энциклопедия», 1991.
 144. Мифы народов мира (главный редактор Токарев С. А.), Т. I; М. Издательство «Советская энциклопедия», 1987.
 145. Мифы народов мира, Том II (главный редактор Токарев А.) М. Издательство «Советская энциклопедия», 1988.
 146. Оганесян В. Э., «Серебряный кубок из Карашамба», Историко-Филологический Журнал, №4 (123); Ереван, 1988
 147. «Очерки истории Грузии», Т. I (ред. Меликшвили Г., Лорткишанидзе О.) Тб., «Мецниереба», 1989.
 148. Патканов К., «Ванские надписи» (О древнегрузинской хронике), журнал министерства народного просвещения, часть ССXXX; Санкт-Петербург, декабрь, 1883.
 149. Полибий, Всеобщая история в сорока книгах (перевод с греческого Мищенко О. Г. с его предисловием, примечаниями и указателем), т I, кн 1-5; Москва, Кузнецов А. Г., 1890.
 150. Полибий, Всеобщая история в сорока книгах (перевод с греческого Мищенко О. Г. с его предисловием, примечаниями и указателем), Т II, кн 6-25, Москва Кузнецов А. Г., 1895.

151. Подлибий, Всеобщая история в сорока книгах (перевод с греческого Мишенко О. Г. с его предисловием, примечаниями и указателем), Т III, Москва, Кузнецов А. Г. 1899.
152. Плутарх, Избранные Биографии (Пер. с греческого и предисловие проф. С. Я. Лулье), М—Л соцэзгиз, 1941.
153. Сарияниди В. И., «Ахейская Греция и центральная Азия», В. Д. И. №4 (287), 1993.
154. Советская Историческая Энциклопедия, Т. 15, М. Издательство «Советская энциклопедия», 1974.
155. Страбон, География (Перевод с греческого, статья и комментарии Стратановского Г. А.) Ленинград, Наука, 1964
156. Советская Историческая Энциклопедия, Т. 15, М. 1974.
157. Такашвили Е., «Описание рукописей» (общество распространения грамотности среди грузинского населения) Т. II, Вып. III, Тифлиси, 1908.
158. Тревер К. В. «Новое сасанидское блюдо Эрмитажа», Ленинград Издательство Акад. Наук СССР, тип. Акад. Наук СССР в Лгр., 1937.
159. Тревер К. В., «Памятники Греко-Бактрийского искусства», Москва - Ленинград Издательство Акад. Наук СССР (Ленинградское отделение), 1940.
160. Тревер К. В. «Очерки по истории и культуре «Кавказкой Албании», Москва - Ленинград Издательство Акад. Наук СССР (Ленинградское отделение), 1959.
161. Трессиддер Дж., «Словарь символов», М., Издательство «Фаир Пресс», 2001.
162. Фавстос Бузананди, «История Армении» (Памятники др. армянской литературы); Ереван, Издательство АН. Арм. ССР, 1953.
163. Хаханов А., «Очерк по истории грузинской словесности», Т. I; Выпуск 2, Литература XIX века М. 1910.
164. Чубинашвили Г., «Архитектура Кахетии», Тб., Издательство Акад. Наук Груз. ССР, 1959.
165. Шлюмберже Д., «Эллинизированный восток», М. «Искусство», 1985.

166. Эмиль Н. О., «Исследования и статьи по армянской археологии истории и истории литературы», М. Тип. Барцукъ В., 1896.
167. Энциклопедия символов, знаков и эмблем, М.—С.П. 2005.
168. Abramischvili Rostom, IV eue angaben uber die existen des Thrako-kimmerischen ethnischen Elements und des 50g. skuthischen Reiches im Osten Transkaukasiens-Archaologischer Arzeiger, 1995.
169. Brosset. M, Histoire de la Georgia depuis L'antiquite jusqu'an XIX. St Petersburg. Historie ancien, p. 102, not 2. 1849.
170. Edzard D.O. , Mesopotamien Die mythologie der sumerer und akkader (Worterbuch der Mithologie, I. Die alten kulturvolker, I) Stutgart, 1965.
171. Golan A., Prehistoric Religion, Jerusalem 2003.
172. Humbach H. The Cathas of Zarathustra and the other old Arestan texts. Heidelberg, 1991.
173. Klengel H., Hammurapi von Babylon und seine Zeit, veb Deutscher Verlag der wissenschaften, Berlin, 1976.
174. Klengel H., Geschichte und Kultur Alstyriens, Koehler Amelang. Leipzig, 1979.
175. Wesendonk O. Von, Uber Georgisches Heidentum, Leipzig, 1924.
176. Seibert Ilse, Women in Ancient Near East, 1974.

სახელთა საბიებელი

- ა
აბიათარ მღვდელი 25
აბიბოს ნეკრესელი 20, 70, 73, 76
აბუბიქარ აგარიანი 71
აგათანგელოსი 21, 62-64, 121-122
აგნუ 68
ადადი 97
აეშმა 78, 79
აზო 7, 29, 39, 41-44, 65, 118, 126, 131, 133
აზონელები 118
აზონი (იხ. აზო)
ათარი (იხ. ატარი)
ათენა 64
ათროშანი (იხ. ატროშანი)
აინინა 15-19, 30-31, 34-35, 45, 73, 103-104, 107-108, 112, 122, 132
აინინადა (იხ. ნინადა)
აიშმა 78
აკა მანა 106
ალექსანდრე მაკედონელი 12, 39, 41, 64, 106, 116
ამაზონკები 96
ამითრანი (იხ. მითრა)
ამირანაშვილი შ. 31
ამირანი 29, 75, 77, 83
ამირანიანი 77, 82
ამიჰრან (იხ. მითრა)
ამორძალი იშთარი 96
ანაიტი (იხ. ანატიდი)
ანატიდი 7, 22, 45, 49, 58, 73, 109, 121-122
ანაპიტი 6-7, 15, 19, 22-23, 25, 27, 34, 49, 58, 64, 70, 73, 103, 107-112, 121, 126, 132, 171
ანგელოზები 77
ანგრო მაინუ 72, 74, 79-80, 82
ანდრია პირველწოდებული 110
ანდრონიკაშვილი მ. 9-10, 23, 32, 61, 75, 117
ანზუდი 98
ანზუ (იხ. ანზუდი)
ანთარ 71-72
ანთარ-აიათარი 82
ანიან 104
ანი—(ცის ღმერთი შუმერულ მითოლოგიაში) 96
ანტიოქი დიდი 115
ანუნიტუსი 107
აპოშა 77, 82
აპოლონი 29, 61, 64, 76, 110
აპოლონ-მითრა 64, 110
აპოლონ – ჰელიოსი 64
აჟი 77
აჟი დაჰაკა 78, 82, 84
აჟი ვისაჰა (იხ. აჟი დაჰაკა)
არმაზდი (იხ. არამაზდი)
არამაზდი 21, 30, 45, 49-50, 56-59, 61-66, 73-74, 121-123
არამაზი (იხ. არამაზდი)
არამენაკი 117
არდამ ერისთავი 9
არდვისურა ანაპიტი 6, 18-19, 23-25, 27, 70, 109, 111, 122, 132, 145, 158, 170
არღვი (იხ. არდვისურა ანაპიტი)
არეგ აკნი 49
არიანე 22
არიმანი 79, 83
არმა 31, 33, 35, 60
არმას 31-32, 34-36, 45, 57-58, 60
არმა — არმასი (იხ. არმას)

არმას-არმაზი 58 .
არმაზ-არამაზი-ზევისი 64
არმაზი 7, 15, 17, 19, 21, 26-
27, 29-36, 39-47, 50, 53-
67, 69, 71, 73, 76, 81, 83,
103, 112, 121-123
არმაზი—აპურამაზადა 58, 62,
73
არმაზი—იუპიტერი 29, 64
არზოკი და არმაზელი 119
არზოკი (არმაზელის ძმა)
119
არტაქსერქსე I (462 — 424)
125
არტაქსერქსე II 6, 7, 22, 28,
58, 126
არტაშეს I (არტაქსია) 63-64,
115-116
არტემი 110
არტემიდა 44, 61, 64, 107,
110, 132
არტემიდა-ათენა 64
არტემიდა-ანაჰიტი 110
არტემიდა ეფესელი 111
არტემიდა-იშთარი 107
არტაშამა (ვალარშაკის
ასული) 116
არტაქსია(იხ. არტაშეს I)
არშაკი ძე არშაკისსა 116-117,
127
არშაკი უმცროსი ძმა
არშაკისა 116
არშაკ არშაკუნიანი 116-118,
120, 122, 127
არშაკუნიანი 120, 122, 127
ასტარტე 41-42, 44, 53
ასტიაგი 8
ატარ-ატროშანი 53, 81-82
ატარ-ანთარ-ათარი 71
ატარი 19, 30, 66, 68, 70-72,
77, 81-82, 87, 111
ატიისი 41

ატროშა (იხ. ატროშანი)
ატროშანი 35, 54, 66, 81-82
ატროშანი 53
აფაქიძე ა. 32, 53, 55, 60, 103
აფრილონი 9
აფროდიტა 61, 64
აშა 65, 79-80, 82
აშიანი 79
აშიენელი 79, 82
აშერი 97
აშური 96-97
ახვლედიანი გ. 22-23
ახირამი ბიბლოსი მეფე 90
აპრიმანი 17, 54, 57-58, 66,
72-75, 77-84
აპრიმანი — ანგრო მაინუ
(იხ.აპრიმანი)
აპრიმანიუ (იხ. აპრიმანი)
აპურა—აპურები 65, 72, 79
აპურამაზადა 6-7, 17, 30-32,
34-36, 45-46, 49, 54, 56-
60, 62-66, 72-73, 79-82,
84, 112, 121-123, 126-127,
131-135

ბ

ბაგადატი 117
ბაგრატი ძე ბივრიტისა 117
ბაგრატ ფარაზიანი,
("არამენაკის
შვილებიდან ერთ-ერთი")
117
ბაგრატ ფარნავაზიანი (იხ.
ბაგრატ ფარნავიზიანი)
ბადაგონ 41
ბარდაველის ასული 134
ბატონიშვილი ვახუშტი (იხ.
ვახუშტი ბატონიშვილი)
ბაქარი 69
ბეროზ ქალდეველი 53
ბინქარან ეპისკოპოსი 70
ბოლტუნოვა ა. 31-32, 56, 60

ბოჩი 41

ბრაგინსკი ი.ს. 23

ბროსე მ. 29, 53

ბ

ბა 15-16, 31, 33, 35-36, 39-45,
48-49, 131, 133

გაბრიელ ხრეშტაკი 77

გაგოშიძე ი. 25, 27-28, 111,
124-126

გაიმა 42-45, 48, 57, 65,

გაია მარტანი 23

გაიმ 19, 39, 44-47, 50, 63, 132

გაიმ-მერკური 29

გაიმი 16, 19, 31, 33, 36, 39-45,
48-50, 65

გატი 41

გაცი—"სილოვან ტყის ღ'ი"
29

გაცი 15-16, 19, 29, 31, 33, 35-
36, 39-50, 57, 63, 65, 131,
133

გაც (იხ. გაცი)

გელასი კესარიელი 22

გველესიანი მ. 15-16, 35-36,
53, 57, 59, 61, 64, 79, 81

გველეშაპი 74-78, 80-81, 83

გველეშაპი 75-76

გიორგაძე გ. 28, 33, 35, 41-42,
57-60, 62, 105

გრანტოვსკი ი.ა. 117

გრენი ა. 80

გრჰმა 78

გუელეშაპი (იხ. გველეშაპი)

დ

დადანა 104

დაევა (იხ. დევი)

დავით გარეჯელი 20, 75-76,
78, 80, 83

დანანა 16, 103-104, 107, 112

დანდამაევი მ.ა. 28, 125

დანიან 104

დანიელი 55

დანინა 16-19, 30, 35, 103-104,
131-132

დანინ(იხ.დანინა)

დარეპი 116

დარიოს I 5, 12, 26, 28, 55, 65,
122

დარიოს ვიშტასპის ძე (იხ.
დარიოს I)

დაჩი (ვახტანგ გორგასლის
ძე) 19, 110

დევი—დევები 24, 72, 74-75,
78-81, 83

დემონი (დემონები) 76-79, 83
დიეა 83

დიონისე 61

დიონ კასიუსი 13, 22

დიოსი 64

დრაკონი 76

დრუჯი 16-17, 36, 54, 72, 78-
82, 133

დრუჯები(იხ.

დრუჯიანელნი)

დრუჯიანელი

(იხ.დრუჯიანელნი)

დრუჯიანელნი 72, 79-80, 82

დუნდუა თ. 117

ე

ებები ურჩხული 96

ეგიშე ვარდაპეტი 21, 73

ეესტათი მცხეთელი 20, 70
ეზნიკი 73

ელენე დედოფალი 64

ემინი ნ. ო. 20, 73-74

ენლილი 96

ენქი 96

ენხედუნა 96

ერმია სოზომენი 22

ეკეთიმე მთანმინდელი 41

ეშმა 78, 80-81

ეშმაკი 75-76, 78, 80-81, 83-84

ვ

ვალარშაკი (ძმა არშაკისა) 49, 116

ვაშტაშაბი 12

ვანაძე ნ. 88

ვახტანგ გორგასალი 19, 70, 110

ვახუშტი ბატონიშვილი 20, 44, 104

ვაჰაგანი 49, 77, 121

ვეზენდოკი ო.ფ. 46

ვერეთრაგნა 24, 49, 73, 121

ვეშაპი 75-77, 83

ვიშაპი 74-76, 80

ვიშტასპი 12

ზ

ზაბაბა 96

ზადენი 15, 18-19, 29-31, 34-35, 40, 43, 45-46, 63-64, 68, 73, 112, 115, 120, 123, 125, 126, 128, 132

ზადენ-აპოლონ (იხ. ზადენი)

ზადენი— მითრა—იაზატი (იხ. ზადენი)

ზადენ-სანდონ-სანტაში (იხ. ზადენი)

ზარათუშტრა 6, 25, 74, 78, 80

ზარიადრი 115

ზეესი 54, 58, 61, 63-64, 76, 110

ზეესი-იუპიტერი 63-65

ზეეს მეგისტოსი 64

ზეეს-ორმიზდი 64, 110

ზოროასტრელები (იხ. ზოროასტრიზმი)

ზოროასტრიზმი 13-15, 20-22, 24-28, 33-34, 46, 49-50, 54, 68, 72-73, 79, 82, 84,

107, 111, 121, 126, 131, 133-135

ზუ 98

თ

თამუზი 58

თეიმურაზ ბაგრატიონი 29, 64

თეშუბი 33, 41, 57-60

თრდატი 117

თუთხალია IV 94

ი

იაზატა 34, 73, 112, 132

იაზატი (იხ. იაზატა)

იაკობ ცურტაველი 71, 82

იაკობ ხუცესი (იხ. იაკობ ცურტაველი)

იარვანდი 118

იესე წილკენელი 20, 76

ითარჟან 79

ითროჯან 79

ითრუ (იხ. ითრუჯანი)

ითრუშანი 66

ითრუშნა 79

ითრუჯანი 16-17, 19, 30, 33, 35-36, 53-55, 63, 66-67, 72-73, 76, 78-82, 84, 133

ითრუჯნა 79

ითრუჯ 79

იიმა 80

იმდღუღი 98

ინანა 30, 89-90, 93, 96, 107-108

ინანა-იშთარი 92, 94, 96, 106

ინდრა 76

ინნანა 103

ინნინა 103

იოანე ზედაზნელი 20, 76

იოსებ ალავერდელი 76

იუპიტერი 29, 64-65

იშთარი 16, 18, 28, 92-100,
103-108, 112, 132
იშთარი ასურული 53
იშთარ-ნანაია 133
იშთარ-ნინადა 17
იშთარ ნინეველი 107
იშთარ-შაეუშქა 93, 96, 98

კ

კაკაბაძე ს. 30, 116
კაოსი (ფარსმანის ძმა) 117-
118
კაპანციანი გრ. 16-17, 20, 30,
59, 64, 74, 80, 104
კაუტო 48-49, 131
კაუტოპატი 48-49, 50, 131
კაპტრიტი 10
კეკელიძე კ. 10, 26, 30, 35, 45-
46, 48, 53-55, 66-67, 71,
81, 123
კიაქსარი მიდიელთა მეფე 9,
11
კიახსარ-უვახშტარი 11
კიბელა 107, 132
კიროს აქემენიანი (იხ. კიროს
დიდი)
კიროს დიდი 8, 12
კლავდიუს პტოლემეაოსი 56
კოვალევსკაია ვ. 19
კოვალევსკი მ. 29, 59, 83
კონსტანტინე 69
კოჭლამაზიშვილი ე. 33, 53
კრიუკოვა ვ. 24
კრონოსი 54
კუშნარევა კ. 88

ლ

ლეონტი მროველი 8-13, 16,
18-19, 31-32, 42-43, 65,
67-68, 81, 103-104, 106,
112, 115-119, 122, 125,
128, 131, 133-134

ლორთქიფანიძე გ. 32, 34
ლორთქიფანიძე ო. 35
ლუკიანე 76
ლუკონინი ვ.გ. 125
ლუკულუსი 22
ლუს ინი 49, 50

მ

მაზდა (აჰურა) 89
მათიაშვილი ნ. 27
მაკალათია ს. 25-26, 30, 45,
71, 82, 123, 126
მაკედონელი მეფე (იხ.
ალექსანდრე
მაკედონელი)
მანუკი გველი 74
მაჟანი 64
მარი ნ. 10, 15, 29, 34, 40-42,
46, 53, 56, 61, 73, 103, 107
მახარაძე ზ. 27
მელიქშივილი გ. 6, 31, 40, 42,
56, 116-117
მელიქსეთ ბეგი ლ. 15, 30, 53,
56
მერკური 29
მთავარანგელოზი გაბრიელი
(იხ. გაბრიელ ხრეშტაკი)
მითრა 6-7, 16, 22, 24-27, 30,
46-49, 54, 58, 64, 73-74,
76-77, 83, 110, 112, 117,
121, 123-128, 131-132
მითრა-ატისი 26, 124
მითრა—იაზატი 73, 112, 132
მითრო დრუჯი 54
მირდატი 70, 117
მირვან (იხ. მირვან I)
მირვან I (საურმაგის
შემდგომი მეფე) 7, 17,
103, 115, 117, 119-120,
125, 131, 134

მირიანი (პირველი
ქრისტიანი მეფე
იბერიისა) 25, 58, 69, 103
მირიან — მირვან — მიჰრან
— მითრიდატე —
მირდატი 61, 125
მირვანი ძე ფარნაჯომისა 119
მიხრი 24, 49, 73, 121, 124
მიჰრან (ამითრანი—მითრა)
83
მიჰრ, მიჰრდატ, მიჰრან 124
მიჰრდატი—ნახარარი
დარეჰისა 116
მიჰრდატი ქართველთა დიდ
პიტიახში (იხ.
მიჰრდატი—ნახარარი
დარეჰისა)
მიჰრდატ—მირიანი 117
მიჰრი 58,
მოვსეს ხორენაცი 21, 49, 62-
64, 74, 116-117, 121, 123
მცხეთოსი 134
მჰერი 83

ნ
ნაბუქოდონოსორი 12, 116
ნანა დედოფლი 58, 103
ნანა (ნინა აზიის უძველესი
ღმერთქალი) 103-104,
107, 132
ნანაია 18, 107, 112, 132-133
ნანა-ნან სინი (მთვარის
ღვთაება) 106-107
ნანე (სომხური წარმართული
პანთეონის ქალღვთაება)
45, 104
ნანი (აფხაზური
წარმართული
ქალღვთაება) 104
ნარიმანაშვილი გ. 27
ნებროთი 8-9, 25
ნებროთიანი 9, 82

ნიმრუდი 58
ნინა (იხ. ნანა)
ნინადა 16-118, 30, 104, 106-
107, 112, 132
ნინათა 92, 94, 104-107, 112
ნინითა (იხ. ნინათა)
ნინი (იხ. ნანა)
ნინი, ნინა (ნინა აზიის
უძველესი ღმერთქალი)
103
ნინნი 103
ნინო (იხ. წმ.ნინო)
ნინუ, ნინო (ხურიტული
ქალღვთაება) 107, 112
ნოე 53
ნუნე 21, 62

ო
ორმაზდი (იხ. ორმუზდი)
ორმიზდი (იხ. ორმუზდი)
ორმუზდი 29, 49, 56-57, 59,
62, 64, 74, 110, 123
ორმუზ (".....ანუ არმაზ-
იუპიტერ.... ") 29
ორონტი 6
ოსირისი 54
ოპანესიანი ვ. ე. 87-89, 94-95,
98-99, 105

პ
პატკანოვი კ. 29, 59
პერსეესი 76
პლინიუსი 22, 56, 108
პირცეცხლა 75
პლუტარქე 6, 22, 121, 125
პოლიბიოსი 22
პომპეუსი 22

რ
რაშნუ 24, 47-49, 131
რუსტამი 24

ს

სანაძე მ. 8, 11, 62, 117
 სანდონი 31, 123
 სანტას (იხ. სანდონი)
 სარგონი (იგულისხმება
 სარგონ აქადელი) 96
 სარიანიდი ვ. 91
 სატანა 78, 80, 84
 საურმაგი 17, 103, 118-119,
 122, 127, 131, 134
 სებეოსი 21, 116
 სეთი 54
 სელენა 110
 სიაუში 10
 სიმირამი 58
 სოკრატეს სქოლასტიკოსი 22
 სომხური ნანე (იხ. ნანე)
 სპანდიატი 12, 117
 სპანდიატ რვალი (იხ.
 სპანდიატი)
 სროშა 24, 47-49, 131
 სტებლინ კამენსკი 24
 სტრაბონი 6-8, 13, 22, 56,
 61, 110, 115-116, 121
 სულხან საბა ორბელიანი 47,
 55
 სურგულაძე ი. 32
 სფინქსი 90

ტ

ტაროსი 33, 41-42, 45, 60
 ტატიშვილი ირ. 28
 ტიამატი 97
 ტიგრან II დიდი 22, 64
 ტირიბაზი 6
 ტიშრიტი (იხ. ტიშტრიტი)
 ტიშტრიტი 24, 77, 82
 ტრევერი კ. ვ. 107, 109
 ტურნიუს რუფინიუსი 22

უ

უვახშტარა 11

უვახშტარი (იხ. უვახშატრა)
 უთუ შამაში 96, 106-107
 უთუხენგალი 96
 ურჩხული 75-76, 90, 96
 უფლოსი 134

ფ

ფარაბოროტი 9-11
 ფარებოროზი 10
 ფარემუზი 10
 ფარნაბაზი 62
 ფარნავაზი 62
 ფარნავაზიანი (ფარნავაზია-
 ნები) 16, 18-19, 39, 61, 82,
 106, 118, 120, 126
 ფარნავაზი 7, 13, 16-19, 32,
 35-36, 39, 42-43, 55-57,
 60-62, 65-67, 82, 106, 116-
 118, 120-121, 126-127,
 131, 133-135
 ფარნავაზ-ფარსმანი 62
 ფარნაჯომი 16, 18, 68, 115,
 117-120, 122, 123, 125-
 128, 131
 ფარსმან არმაზელი 118
 ფარსმანი (კაოსის ძმა) 117-
 118
 ფაუსტოს ბუზანდი 6, 21, 121
 ფირდოუსი 10
 ფონ ვეზენდოკი ო. 30, 123
 ფრაარტი (ფრაორტი) 9, 11
 ფსევდო ეფრემი 55
 ქ
 ქავთარია გრ. 10-11, 35, 43,
 116, 118
 ქაიხოსრო (შიოშის ძე,
 მიდიელთა მეფე) 9, 11-
 13, 68
 ქართლოსიანი 9
 ქარსე სასანიანი 69
 ქარცეცხლა 75
 ქეკაპოსი 9-11

ქვაქაოზი 9
ქსენოფონტი 6, 13
ქსერქსე 28
ქსისუთრი 53
ქუთათელაძე მ. 26
ქულითა 16, 18, 92, 94, 105
ქურციკიძე შ. 33-34

ყ
ყათარ 53
ყათარ-ასტარტე-იშთარი 53
ყათე 41-42
ყაუხჩიშვილი თ. 7
ყაუხჩიშვილი ს. 5
ყიფიანი გ. 27-28
ყიფიანი ნ. 26, 124

შ
შავუშქა 90, 92-93, 96, 99
შენგელაია დ. 61
შიო მღვიმელი 20, 76
შიოში 13
შტაკელბერგი რ. 74
შუშანიკი 20, 82

ჩ
ჩიქოვანი მ. 78, 83
ჩიქოვანი ნ. 34
ჩუბინაშვილი გ. 27

ც
ციტიშვილი გ. 27

ძ
ძახილის იშთარი 95, 97

წ
წერეთელი გ. 119

წერეთელი მ. 17, 30-31, 41-42,
53, 59, 103, 119
წმინდა გიორგი 76
წმინდა დანიელი (იხ.
დანიელი)
წმინდა ნინო 19, 21, 25-26, 36,
39-40, 42-47, 54-56, 63,
67-69, 73, 78, 81-82, 84,
122-123, 131, 133
წმინდა რაუდენი 20

ჭ
ჭილაშვილი ლ. 27, 69, 76, 126

ხ
ხათუსილი III 95
ხამურაბი 90
ხაცი 41-42
ხახანიშვილი ალ. 10, 29, 83
ხშატრიტი 10

ჯ
ჯავახიშვილი ივ. 30, 40-41,
46, 53, 56, 59-60, 83
ჯალ დასტურ კარსეჯი პავრი
24

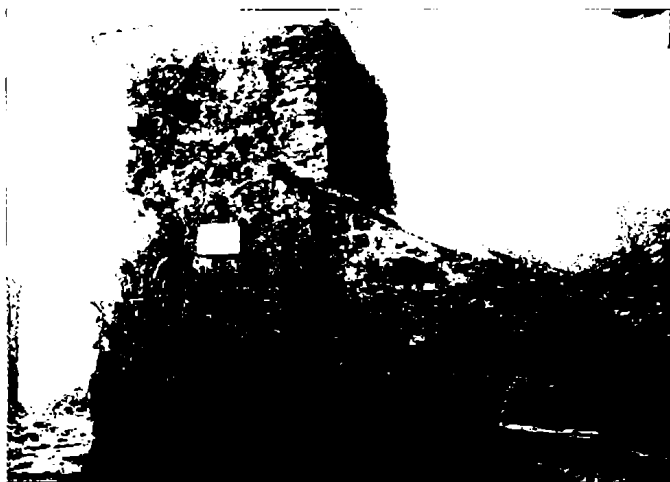
ჯანაშვილი მ. 10
ჯანაშია ს. 5, 17, 31, 40, 103
ჯაფარიძე ო. 88, 89, 99, 104
ჯეგე მისარონი 30
ჯუანშერი 19

კ
კაიკიანი 116
კელიოსი 64
კერაკლე 76
კერმესი 61
კეროდოტე 8, 10-11, 13, 22
კეფესტოსი 64
კუმბაპი კ. 25

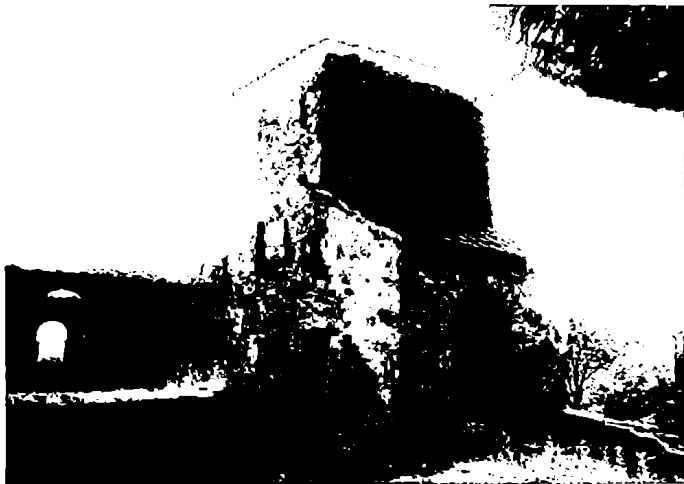
ილუსტრაციები



ციხიაგორა



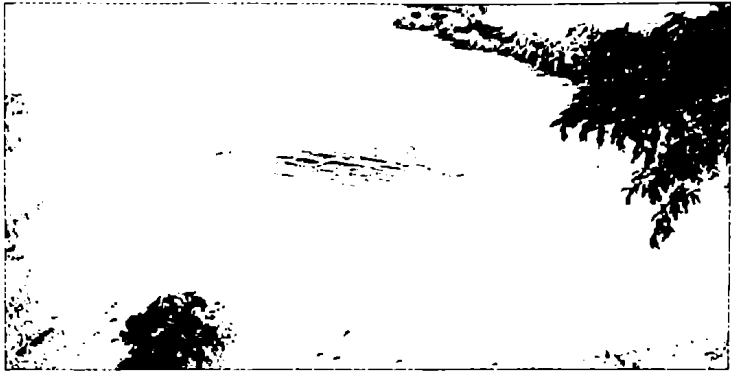
ნეკრესის IV საუკუნის ბაზილიკა



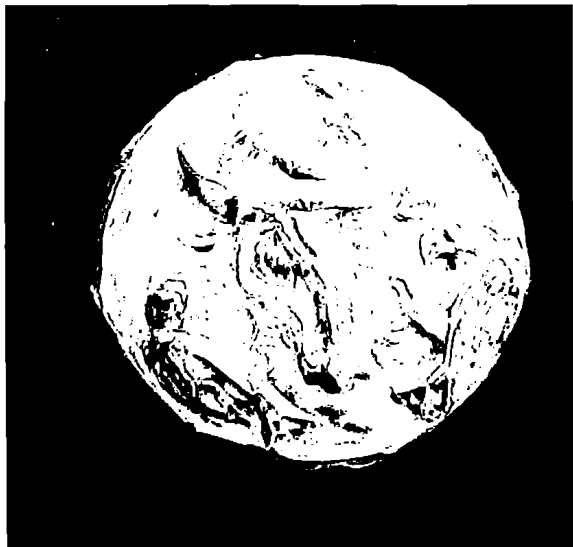
ნეკრესის IV საუკუნის ბაზილიკა



ცეცხლის ტაძარი ნეკრესში



ცეცხლის ტაძარი ნეკრესში



ხარის გამოსახულება მედალიონზე. ინახება თბილისის სახელმწიფო მუზეუმის ოქროს ფონდში



7. მედალიონი ქალღმერთაება ანაჰიტის გამოსახულებით
დედოფლისმინდერიდან. ინახება თბილისის სახელმწიფო
მუზეუმის ოქროს ფონდში



ათეშგა. თბილისი

კორექტორი ნინო სურამელაშვილი
Proof-reader Nino Suramelashvili

გარეკანის დიზაინი რობერტ მხითაროვი
cover illustration by Robert Mhitarov

მხატვარი ლაშა წინიკაშვილი
Painter Lasha Cicikashvili

ფოტოები ირინა ხუციშვილი
Photos by Irina Khucishvili