

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

საქართველოს ისტორია

ელასი ვაწაძე

იბერიის სამეფოს წარმართული ღვთაებები

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ისტორიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად  
წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,

პროფესორი თემურ თოდუა



თბილისის  
უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

2009

## სარჩევი

	ბმ.
შესავალი .....	3-36
წყაროებისა და ლიტერატურის მიმოხილვა.....	18-24
არქეოლოგიური წყაროები.....	25-27
ეპიგრაფიკული ძეგლები.....	28
საკითხის შესწავლის ისტორიოგრაფია.....	29-36
თავი 1 “ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გ ა” .....	37-48
თავი 2 ღვთაება ითრუჯანის საკითხისათვის .....	49-79
თავი 3 ყარაშამბის ვერცხლის თასზე ასახული რიტუალური სიუჟეტები .....	80-93
თავი 4 ქალღვთაება აინინა და დანანა .....	94-104
თავი 5 რელიგიური თუ პოლიტიკური დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ.წ. II საუკუნის დასაწყისში (მეფე ფარნაჯომი) .....	105-118
დასკვნა .....	119-124
ლიტერატურეს ნუსხა .....	125-128

## 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 უწევთ. ცნობას ამის შესახებ ბერძენ ისტორიკოს ჰეროდოტესთან ვნახულობთ, რომელიც დარიოს მეფის დაქვემდებარებაში მყოფ ხალხებში ქართველურ ტომებსაც იხსენიებს, კერძოდ XVIII სატრაპიაში შედიოდნენ: მატეენები, სასპედრები, აღაროდიელები; 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 ჰეროდოტესთან მოხსენიებული სასპედრები იგივე იბერიელები არიან [74;50], ამასთან დაკავშირებით ს. ყაუხჩიშვილი შენიშნავდა, რომ „შესაძლოა ეს მართლაც ასეა, მაგრამ თუ სასპედრები სხვა ტომია და იბერები სხვა, ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ ჰეროდოტე არ იცნობდა მერმინდელ იბერიას“-ო, ცოტა ქვემოთ კი დასძენს, რომ „შესაძლოა ჰეროდოტემ კარგად იცოდა იბერიის არსებობა (სწორედ ამ სახელწოდებით), მაგრამ არ ახსენებს მას იმიტომ, რომ მისი თხრობის რკალში არ შედიოდაო“ [79; 43], ჩვენი მხრიდან დავძენთ, რომ აქემენიდთა სატრაპიებში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლდვრე 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 „ანაბასისს“ ენიჭება. მასში ქართველური ტომების საყოფაცხოვრებო თავისებურებებია აღწერილი: დასახლებები, ჩაცმულობა, შეიარაღება და ა.შ. ჩვენთვის „ანაბასისი“ 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 სასპერიტებთან (იბერებთან) აკავშირებდა [44; 17]. ქსენოფონტი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის 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, დასახლებულ ქვეყნებში რელიგიური წარმოდგენებიც სპარსულ სამყაროსთან იყო კავშირში. კონკრეტულად რომელი ღვთაებები შეიძლება მოვიაზროთ ამ დროიდან „არმენიის“ ტერიტორიაზე, ამის შესახებ ინფორმაციას იძლევა არტაქსერქსე II (405-361) წარწერა სუზის სასახლის აშენების შესახებ, რომელშიც აქემენიდთა მეფეს აჰურამაზდას გვერდით მითრა და ანაჰიტიც ჰყავს მოხსენიებული, რაც ამ ორი ღვთაების status quo-ს აღდგენა უნდა იყოს ზარათუშტრას რეფორმების შემდეგ [129], 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 არტაქსერქსე 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 ვივა-

რაუდოთ, რომ აქემენიდური რელიგიის პანთეონის ღვთაებები ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებშიც არსებობდნენ, რაც ერთგვარი ბაზისი უნდა ყოფილიყო ქართული წარმართული პანთეონის ფორმირებისათვის აქემენიდური რელიგიის ნიადაგზე. სხვანაირად ვერ ავსხნით იბერიელთა წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებში აჭურამაზდას, მითრას, ანაჰიტის 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 გვაწვდის. სტრაბონის ცნობით „დაბლობზე ცხოვრობდნენ იბერთაგან უფრო მეტად მიწათმოქმედნი. ესენი მშვიდობიანად არიან განწყობილი, არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან“ [Strabo. XI-II. 3] (თ. ყაუხჩიშვილს შენიშვნაში სიტყვის “ეწყობიან” მოყვანილი აქვს კიდევ სამი განმარტება – ვეწყობი, ვიცვამ, ვიჭურვები [78; 128 შენ: 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 სიწმიდეს სცემენ პატივს მიდიელები და არმენიელები“ [Strabo. XI.14.16]. ბერძენი გეოგრაფის ნაშრომიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომელ სიწმინდეებზეა საუბარი. ასე მაგალითად, „არმენიის სატრაპი სპარსეთის მეფეს ყოველწლიურად უგზავნიდა 20000 კვიცს მითრას დღესასწაულისათვის“ [Strabo. XI.14.9]; „არმენიელებს განსაკუთრებით მიაჩნდათ ანაიტიდის ტაძრები, რომლებიც სხვადასხვა ადგილას იყვნენ აგებულნი“ [Strabo. XI.14.16], ანუ არმენიელებისათვის, სტრაბონის მიხედვით, ორი მთავარი სპარსული ღვთაება მითრა და ანაჰიტი ყოფილა ცნობილი. მიდიელებთან დაკავშირებით კი ვიგებთ, რომ „მიდიელები მთავრები იყვნენ ამათი (ანუ არმენიელების) და ამაზე უწინ 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 ჭეშმარი-

ტებაა, განსაკუთრებით ჩანს ტანსაცმელიდან” [Strabo. XI. 18, 9], ანუ სტრაბონისთვის ცნობილია, რომ აქემენიდები მიდიელთა სამეფოს გამგრძელებლები იყვნენ (მსგავსი ვარაუდი ჯერ კიდევ ჰეროდოტესთან გვხვდება, როდესაც ისტორიკოსი კიროს II დიდის მიერ მიდიის სამეფოს დამხობის შესახებ საუბრობს, სადაც კიროსი მიდიელთა მეფის ასტიაგესის შვილიშვილადაა გამოყვანილი. შესაბამისად ჰეროდოტეს 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 “ვეწყობი, ვიცვამ, ვიჭურვები” და ამ უკანასკნელთა ტრადიციებს შევუდარებთ, რომელსაც სტრაბონი თავის მხრივ აქემენიდურ ირანთან უვლებს პარალელს, გასაგები 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 წანამძღვარები (ის მიდიელებს სპარსელებად, ნებროთის შთამომავლებად იხსენიებს [61;17-18]), ასევე მიდიელ მეფეთა სახელებიც. ლეონტი მროველი სპარსელთა გაძლიერებამდე კავკასიის გადმოსავლელელებით (დარიალი, დარუბანდი) ხაზართა ლაშქრობებს აღწერს. როგორც სწორად აქვს შენიშნული მ. სანაძეს, „ხაზართა ლაშქრობების აღწერისას მემატთანე 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 მონაწილეო-

ბას კიმერიელები და სკვითებიც ღებულობდნენ [118; 49-50]<sup>1</sup>, 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 ვიგებთ ნებროთიანთა „ლეგენდარული“ გმირის აფრიდონის შესახებაც, რომელიც „ეუფლა 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 შეწინაშავს, რომ ეს ამ სახელის ქართული ფორმაა და უნდა მოდიოდეს „ახალი სპარსული ფორმიდან *kaikabus*, რომელიც *kaikavhs*-ის გვერდით არსებობდა“ [4, 507], სახელს ქაიხოსროს ავესტურ *Kava. Haosrava [h]*, ფალ. *Ka; Husrave*, ახალ სპარს. ქაიხუსრაგ-თან უფლებს პარალელს და სახელ ხოსროსთან აქვს შედარებული[4;506], ფარაბოროტთან დაკავშირებით კი აღნიშნავს, რომ ამ სახელში „შაჰნამეს გმირი – ფარებორზი, „შაჰნამეს ქართული ვერსიებით“ – ფარემუზი ქეკაპოსის 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

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



ერთნაირად გაგრძელებული 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 ფირდოუსის „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 კაშტრიტი უნდა იყოს, რომლის მიდიური სახელი ხშატრიტია, ჰეროდოტე 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]. ეს ისტორიული ფაქტი ლეონტი მროველისთვისაცაა ცნობილი, რომელთანაც ვკითხულობთ: „და შემდგომად ამისა რამდენთამე წელიწადთა უცალო იქმნა ქეკაპოს მეფე სპარსთა, რამეთუ იწყო ბრძოლა თურქთა“ [61; 14]. გ. ქავთარია შენიშნავს, რომ ამ „თურქებში“ ქართული წყარო სკვითებს გულისხმობს [59; 26-27]. მიდიის ერთიანობის აღდგენას და სკვითების განდევნას, ჰეროდოტე კაშტარიტის შვილის კიაქსარის სახელს უკავშირებს [Her. I, 101-102], ეს ფაქტი შემონახულია ლეონტი მროველთანაც: „და შემდგომად ამისა, რამოდენიმე წელიწადთა უცალო იქმნა ქაიხოსრო მეფე და

იწყო ბრძოლად თურქთა, ებიებდა სისხლსა მამისა მათისასა“ [61; 15], ანუ ქართული წერილობითი წყაროსათვის ცნობილია, რომ კაშტარიტი, იგივე ქეკაპოსი, სკვითებთან ბრძოლაში დაიღუპა.

„რამოდენითამე 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, ხაზართა (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 შეუსაბამობებს, სახელთა დამახინჯებულ გადმოცემას, რიგ შემთხვევაში – ფანტასტიკური ამბების გადმოცემას, იმით ხსნის, რომ „ქართლის ცხოვრება“ ირანული ისტორიული ეპოსის, როგორც არქაულ, ისე ახალ სპარსულ წიგნიერ 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 გამოც-

დეს 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 რვალის“ [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 მიდიის 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. საზგასმულია 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 მოხარკენი რომ იყვნენ, ამას ქართული წყაროების გარდა, ბერძენი ისტორიკოსებიც ადასტურებენ: ჰეროდოტე, ქსენოფონტი, დიონ კასიუსი, რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა 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 უძღოდა წინ. ერთგან მემატიანე იხსენიებს, რომ მას შემდეგ, რაც ქაიხოსრო შიოშის ძემ „მოვლო ყოველი სომხით და ქართლი, მოტყუენა ყოველივე, იავარ ყვნა ყოველნი ციხენი და ქალაქნი, და დაუტევნა ერისთავნი, და აღაშენა ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათი-

სა 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, ჰეროდოტესთან მასაგეტებთან დაკავშირებით 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 კაპარჯს 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 გარდაცვლილის 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 გამხდარიყო 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 წარმომავლო-

ბისა და რაობის დადგენისას გარკვეულ სირთულეებს ქმნიდა, თუმცა მოცემულ საკითხზე მომუშავე მეცნიერები შეეცადნენ თავისებური ახსნა მოეძებნათ ამ ღვთაებებისათვის, ამ კუთხით მეცნიერთა მოსაზრებები სამ ნაწილად შეიძლება დავეყოს: 1. ისინი, ვინც ქართულ წარმართულ პანთეონს აქემენიდური ირანის რელიგიასთან აკავშირებდა; 2. ვინც ხეთურ-ხურიტულ 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.

წლების განმავლობაში მოცემულ საკითხზე დაწერილმა სამეცნიერო ნაშრომებმა, სტატიებმა, ახალმა არქეოლოგიურმა აღმოჩენებმა, ეთნოგრაფიულმა კვლევამ მრავალი აქამდე უცნობი მასალა გამოიტანა დღის სინათლეზე ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენებული ღმერთების შესახებ, რითაც ერთგვარი ბაზისი შეიქმნა ქართველთა წინაქრისტიანული პანთეონის შესახებ ფუნდამენტური ნაშრომის შექმნისათვის. 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, მიკვლევული ეთნოგრაფიული მასალის, ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროების საფუძველზე ახლებური კუთხით განგვეხილა წარ-

მართული პანთეონის ღვთაებების სადაურობისა და რაობის საკითხი, საკუთარი აზრი გამოგვეთქვა მათ შესახებ.

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

წინამდებარე ნაშრომში შევეცადეთ ქართულ წარმართულ პანთეონში შემავალი ღვთაებები არა ვიწრო ზოროასტრული რელიგიის ჩარჩოში, არამედ ძვ. 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 დატვირთვა შეიძინეს; აინინას პარალელი ანაპიტი უნდა იყოს, როგორც ამას ნ. მარი შენიშნავდა, თუმცა აინინას ჩვენ მეორე ქალღვთაებასთან – დანინასთან კონტექსტში განვიხილავთ (ჩვენთვის ამ მხრივ მისაღებია გრ. კაპანციანის მოსაზრება აინინას და დანანას წაკითხვის შესახებ, როგორც (აი)ნინა და ნინადა). მათ კვალს ჩვენ ძვ. წ. II ათასწლეულში თრიალეთის კულტურის დროინდელ რწმენა-წარმოდგენებში ვხედავთ და მესოპოტამიურ კულტურას უკავშირებთ. ამ ორ ქალღვთაებას წინამდებარე ნაშრომში ორი თავი აქვს დათმობილი. ერთში საუბარია აინინას და დანანას კულტების შესახებ ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებში ელინისტურ და პოსტელინისტურ ხანაში, ცალკე თავი კი აქვს დათმობილი ყარაშამში (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 ქალდეველთა 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 არგუმენტი 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 უარყვავით.

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

ნაშრომის პირველ თავში („ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა“) განხილულია ქართველთა უძველესი კერპების გაცისა და გაიმის (გას) წარმომავლობის საკითხი, ღვთაებრივი ფუნქციები. სომხურ წარმართულ პანთეონთან გაველებული პარალელებით, ავესტის მიხრ-იაშტების წიგნის არქეოლოგიური მასალების, ეტიმოლოგიური კვლევის საფუძველზე, შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ გაცი და გა ქართველთა უძველესი ღვთაებები იყვნენ. 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 „ქალდეველთა 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 ბორბლების ირანულ ღვთაება დრუჯთან, აჭურამაზდას ანტაგონისტი ღვთაების აჭრიმანის ერთ-ერთ მსახურთან. ასეთი ვარაუდის საფუძველს იძლევა არა მარტო ითრუჯანის სპარსული წარმომავლობა და ეტიმოლოგიური მსგავსება დრუჯთან

((ო)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 აინინას და დანინას საკითხს. იქიდან გამომდინარე, რომ ამ ორი ქალღვთაების ძირები წინარეელინისტური სამყაროს რელიგიურ წარმოდგენებში მიდის, მოცემული თავი ჩვენ ორ ქვეთავად დავყავით. ჩვენ ვიზიარებთ გრ. კაპანციანის, მ. წერეთლისა და ს. ჯანაშიას მოსაზრებებს ამ ქალღვთაებების შესახებ და იშთარ-ნინადასთან ვაგლებთ პარალელს. მოცემული ღვთაებები, სავარაუდოდ, ძვ. წ. II ათასწლეულში არსებობდნენ, როდესაც თრიალეთის კულტურის მატარებელ ტომებს ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ ძველ ცივილიზაციებთან – ურის III დინასტია, ხეთები, ხურიტები. ჩვენ ხელთ ამ ღვთაებების ამსახველი ორი ნივთი მოგვეპოვება, პირველი საქართველოში, წალკის პლატოზე, მეხუთე ყორღანში ნაპოვნი თრიალეთის ვერცხლის თასია, მეორე – სომხეთში, ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი, რომელიც ასევე თრიალეთის დიდი ყორღანული კულტურის მატარებელი ხალხის ნაწარმია. ჩვენი კვლევის საგანი ეს უკანასკნელი გახდა, რადგანაც მასზე უფრო სრულყოფილად არის წარმოდგენილი ღვთაება იშთართან დაკავშირებული რიტუალური მსვლელობის თუ მსხვერპლშეწირვის სიუჟეტი. ქალღვთაება იშთარი თასის ერთ-ერთ ფრიზზე ორ თანამდევ ქალღვთაებასთან ნინადასა 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 აინინას და დანინას ღვთაებრივი ფუნქციების გარკვევას აქვს დათმობილი: როგორ მოხდა აინინა-იშთარის (იმავე ნანაიას, ნინოს) კონსოლირება გვიანდელ სპარსულ ქალღვთაება არდვისურა ანაპიტთან. ამ საკითხთან დაკავშირებით მოხმობილია პარალელური მასა-



ლები სომხური წარმართული პანთეონიდან და აგესტის 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 „მოქცევაი ქართლისაი“ იძლევიან. ლეონტი მროველი პირველი ქართველი საისტორიო მწერალია, რომელიც ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებისა და ფორმირების შესახებ გვაწვდის ცნობებს, თუმცა ლეონტი მროველის თხზულება 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 დანინას კერპების შესახებ და მხოლოდ არმაზით, ზადენით, გაციითა და გაიმით შემოიფარგლება, რომელთაც შემდეგი ეპითეტებით ამკობს „ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქვეყნისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებელნი, ძველნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გაიმ“ [61; 106]. წმინდა ნინოს ცხოვრებაში კიდევ ერთი ახალი ღვთაების სახელი შემოდის, რომელიც ლეონტი მროველთან არ იხსენიება – ეს ქალდეველთა ღვთაება ითრუჯანია, რომელიც არმაზს ემტერება [61; 106-107, 91-92].

ქართველთა წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შესასწავლად ძვირფას წერილობით წყაროს წარმოადგენს ჯუანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლი-

სა“, სადაც ქართველთა მიერ ცეცხლთაყვანისმცემლობაზეა საუბარი, ხოლო ვახტანგ გორგასლის ძე დაჩისთან დაკავშირებით ჯუანშერი წერს, რომ დაჩიმ აიყვანა თავისი დისწული, გადავიდა კოლხეთს, ლოპოტის ქვეყანაში კლდოვანს ოღროხოღროებსა და გამოქვაბულებში, რომლის მოსახლეობა იყო დიდად მრავალი და ნაირ-ნაირი ტომებისა, რომლებიც ცეცხლსა და წყალს სცემდნენ თავყვანს [61; 200]. მოცემულ ციტატაში, ჩვენი აზრით, საუბარია ცეცხლისა და წყლის ღვთაებების – ატარისა და არღვისურა ანაჰიტის კულტების თაყვანისცემის შესახებ.

წყაროთმცოდნეობის მნიშვნელოვან ბაზისს 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: ევსტათი მცხეთელის წამება, შუშანიკის წამება, წმინდა რაუდენის წამება, სადაც მოთხრობილია V-VI საუკუნეებში საქართველოში ქრისტიანობის ზოროასტრიზმისა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ. ქართველთა წარმართული გადმონაშთების 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 წვლილი მიუძღვით ქართლის ეკლესიის გაძლიერების საქმეში წარმართობასთან ბრძოლის პირველ პერიოდში. ქრისტიანობის ბრძოლა წარმართულ გადმონაშთებთან და სპარსულ რელიგიასთან კარგად აისახა დავით გარეჯელის, იესე წილკნელის, 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 აშკარაა [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 გვინტერესებს თხზულების ის ადგილები, სადაც ავტორი საქართველოზე და მის პოლიტიკურ სიტუაციაზე მოგვითხრობს. 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 თაყვანისცემა 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 მებრძოლი 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 ღუაღიზმისა 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 გვაწვდიან აქემენიდური ირანის რელიგიური წარმოდგენების შესახებაც. ჰეროდოტეზე, ქსენოფონტსა და სტრაბონზე ნაშრომის შესავალ ნაწილში ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი. რაც შეეხება სხვა ისტორიკოსებს, პლუტარქე ძვირფას ცნობებს გვაწვდის 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 აჭურმაზდას, 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, სოკრატეს სქოლასტიკოსის, ერმია სოზომენის, არიანეს თხზულებებით.

ნაშრომში გამოყენებულია ძველი სპარსული რელიგიის წმინდა წიგნის ავესტის სხვადასხვა ნაწილები – დასნა-გათა გალობები, ჰორდ 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 – დასნების პირველი თარგმანი ქართულ ენაზე გ. ახვლედიანს ეკუთვნის. 1924

წელს, ჟურნალში „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 (კერძოდ კი, 28-32, 43-51 დასნები), 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 – დასნების 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 დასნა IX ნაწივეტები და ფრაგმენტები არდ იაშტებიდან, ორიგინალის ენაზე და რუსული თარგმანი. ნაშრომში შეტანილია ასევე X და XIII იაშტების მცირე, ფრაგმენტული თარგმანები [109]. ავესტასული 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 დასნების პირველი თავის (რომელშიც 1-27 დასნამდე 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, ფრაავრტირ იაშტა, ვარხრან იაშტა, არდ იაშტა; ასევე ზამიად იაშტის მცირედი ფრაგმენტი [110; 71-81].

1984 წ. 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, X IV დასნა, 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 წიგნის ვენდიდადების პირველი სამი თავი, დასნების წიგნიდან 12, 28, 29 დასნა, იაშტების წიგნიდან მეხუთე თავი – არდვისურა იაშტები, მიხრ-იაშტები და არდ იაშტის 17 თავის თარგმანი [136].

ავესტის წიგნის ზოგიერთი ნაწილის თარგმანი მოცემულია XX საუკუნის დასაწყისის ინდოელი მეცნიერის ჯალ დასტურ კარსეჯი პავრის წიგნში „Зороастрийская доктрина загробной жизни,“ რომელიც 2004 წ. რუსულ ენაზე ითარგმნა. ნაშრომის სათაურიდან გამომდინარე, მეცნიერმა ავესტის თუ მოგვიანო პერიოდის ზოროასტრული რელიგიის წმინდა წიგნის 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 – დასნების, იაშტების, ბუნდახშინების – თარგმანები ხშირ შემთხვევაში ფრაგმენტულია, ფრაგმენტულია ასევე სად-დარის და სად-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 წიგნში „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, ვერეთრანას, ტიშრიტს, არდვისურა ანაჰიტს ეხება (აქვე აღვნიშნავთ, რომ იაშტების თარგმნისას ვ. კრიუკოვა სტებლინ კამენსკის თარგმანებით სარგებლობს, ფრაგარდების თარგმანი კი ავტორისეულია) [128; 252-282].

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

აქვე დავსძენთ, რომ წარმართი ქართველებისთვის ცნობილი იყო ზორიას-ტრიზმის მიმდევართა წმინდა წიგნები, რისი პირდაპირი მინიშნებაც წმინდა ნინოს 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 მიანიშნებდეს 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 ზურგშედრეკილი სამაჯურები. როგორც ილ. გაგოშიძე აღნიშნავს: „ჩვენში ზურგშედრეკილი სამაჯურები უნდა გავრცელებულიყო აქემენიანთა ირანიდან, სადაც ამგვარი სამაჯურები ჩვეულებრივია უკვე ძვ. წ. VI საუკუნის ბოლოდან. მაგალითად, ზურგშედრეკილი სამაჯური აღმოჩნდა სუზიანაში, სპარსულ-აქემენიდური ნამოსახლარის პირველ ფენაში, რომელიც ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებით თარიღდება, ამაზევე მეტყველებს პერსეპოლისის რელიეფებზე, კერძოდ, დარიოს I (520-486) სასახლის რელიეფებზე გამოსახული ზურგშედრეკილი 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. მიხრ-იაშტებზე და მითრას რელიეფურ, ბარელიეფურ 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 წმ. 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 ასკენის, რომ „ქართულ საისტორიო მწერლობაში შემორჩენილი არმაზის კერპის აღწერილობა, რომელიც ზედმიწევნით ემთხვევა მითრასას, გვაფიქრებინებს, რომ საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებისთანავე, მითრას კულტის უდიდესი პოპულარობის გამო, ქრისტიანული ეკლესია ამ რწმენის კვალის წაშლას ცდილობდა. ამას რომ ყოველთვის წარმატებით ვერ ახერხებდა, ნათლად ადასტურებს ქართულ წერილობით წყაროებში შემორჩენილი 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 ანაჰიტის ტაძრები, რომელიც მეცნიერის მიერ ძვ. წ. II-I 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 ათარიღებდნენ [37; 84]. ზ. მახარაძისა და გ. ნარიმანიშვი-

ლის 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 დაათარიღა [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 ბაღთა (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 დაგუკავშირეთ, 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].

ზორასტრული 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 “ანტიდეფური” (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 მოექმნათ იბერიის სამეფოს წარმართული 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 სტატიაში „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 წარმარ-

თული 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 “Uber Georgisches Heidentum” უმთავრესი ყურადღება წარმართობის ნიადაგზე 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 არმავს 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 ატრიბუტების მსგავსებამ მიიყვანა [30].

ლეონ 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 დანინას 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 აპურამაზდასთან გაიგივება. იგი არმაზის კერპის საკითხს ქართული რელიგიური ქანდაკების ერთ-ერთ უძველეს ნიმუშთან აღბუღახის სტელასთან (ძვ.წ. XII –X საუკუნეები) მიმართებაში განიხილავდა, სადაც სქემატურად წარმოდგენილ მამაკაცის ფიგურას რქის ფორმის ქიმიანი თავსაბურთია და სა-

ტევრით, იაზილიქაის (მცირე აზია) კლდეში გამოკვეთილი მთვარის ღვთაების რელიეფს ადარებდა. მკვლევარი ასკვნის, რომ „აღბუღახის 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 აღბუღახისა და იაზილიქაის, მთვარის ღვთაებათა იკონოგრაფია [2].

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

ს. ჯანაშია მოკლედ მიმოიხილავს ქალღვთაება აინინას, ასევე გაციისა 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 გ. წერეთლის მიერ შემოთავაზებულ კონცეფციას ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებების კავშირის შესახებ ხეთურ-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 (ღუვიურ) ღვთაება სანდონთან (სანტაშთან) გაავლო პარალელი [141; 112, 229].

მ. ანდრონიკაშვილი, რომელიც ირანულ-ქართულ ენობრივ პარალელებს იკვლევდა, მხოლოდ ღვთაება არმაზის ეტიმოლოგიის განმარტებით 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 ქარ-

თლისა“-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, თუ კი იგი რომელიმე ძლიერი პოლიტიკური ორგანიზაციისაგან იქნებოდა ნასესხები, გარკვეული პოლიტიკური მორჩილების აღიარება იქნებოდა. ამიტომ უარყოფილი იქნა აჰურამაზდა და გამოიძებნა უკვე გადაშენებული, მცირე აზიელების ძველი ღვთაება 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 საგულისხმო ცნობებს შეიცავენ ხეთურ კერპთა შესახებ. „აღწერილობაში“ დაცულ კერპთა იკონოგრაფიულ და სხვა მონაცემთა გაანალიზებისას მკვლევარმა მოიხსენია ბოლაჯქოი, ე.წ.



„მეფის ჭიშკართან“ არსებული ამინდის (ტაროსის) ღვთაება თეშუბის რელიგიური გამოსახულება, რომელსაც არმაზის პროტოტიპად თვლიდა. „მოქცევაი ქართლისაში“ 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 წააგავს თეშუბს, თუმცა მათი გაიგივება არ შეიძლება), არმაზი, გაცი და გა ადგილობრივი ღვთაებებია. არმაზი არის „ღმერთი ღმერთთა“, წარმართ ქართველთა მთავარი ღვთაება, პანთეონის მეთაური. აქვე უნდა გავისხენოთ ისიც, რომ გაცი და გა იყვნენ „ღმერთები მამათა თქვენთა არიან ქართლით“) [17; 9].

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

შ. ქურციკიძეს საღისერტაციო 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 დაკრძალვის ტრადიციას, ასევე მის საქართველოში გავრცელებასა და პირობებს. ცალკე თავები აქვს დათმობილი აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სიწმინდე-უწმინდურობასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელთა დიდ ნაწილს მკვლევარი ზოროასტრულ გადმონაშთად მიიჩნევს. საინტერესოა, შ. ქურციკიძის აზრით, 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 ქრისტიანობამდე 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 აჰურამაზდასგან, ზადენის – იაზატიდან, აინინას – ანაჰიტისაგან 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, მსხვერპლშეწირვის 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. სტატიაში საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია იბერიის წარმართული პანთეონის ღვთაებებს, განსაკუთრებით კი არმაზის საკითხს. ზემოთ ხსენებული მეცნიერები უარყოფენ არმაზის აჰურამაზდასგან 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 დახვდა 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 დანინა კი წინააზიურ სახელებად მიაჩნიათ [35; 79], რაც შეეხება ქალდეველთა 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 „უმაღლესი 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 მემატეანის 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 აჭურამაზდასთან, ბოლოს კი, დასკვნის სახით, არმაზთან დაკავშირებით დასძენს, რომ „ფარნავაზის მიერ სახელსა ზედა თუსსა“ აღმართული კერპი ფარნავაზისავე ქანდაკებად ვიგულებოთ, რომელშიც ფარნავაზის ეპოქაშივე დამკვიდრებული გაღმერთებული მეფის რომელიმე კონკრეტულ ღვთაებასთან დაწვეილების ტრადიციისამებრ, მისი საღმრთო სახელით – არმაზის (აჭურამაზდას) 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 ქალღმერთთა ღვთაება ითრუჯანს, რომელიც წმ. ნინოს ცხოვრების მიხედვით არმაზს მტრობდა. საინტერესოა მეცნიერის ცდა ითრუჯანის სპარსული სიცრუის ღვთაება დრუჯიდან გამოყვანის შესახებ [14; 79-80], (რაზეც საუბარ

რი 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 გაიმი”

ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებიდან ყველაზე ბუნდოვანი და გაურკვეველი გაცისა და გაიმის ეტიმოლოგია და წარმომავლობაა. ქართული წერილობითი წყაროები გაცისა და გაიმის მცხეთაში შემოყვანას და მათ ქართლში დამკვიდრებას აზოს სახელს უკავშირებენ: “ხოლო ესე აზოდ წარვიდა არიან ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვანა რგად სახელი და ათნი სახლნი მამამძუქეთანი და დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად გაცი და გა” [92; 320].<sup>2</sup> როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, გაცი და გა (გაიმი) აზოს მიერ შექმნილი ღვთაებები არ არიან; ისინი მანამდეც იყვნენ ქართლის მცხოვრებლებისათვის ცნობილი, აკი “მოქცევაი ქართლისაი” გაცის და გაიმს “ძველნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი”-ს უწოდებს [61; 106]<sup>3</sup>. წმ. ნინოს ცხოვრებაში ამ კერპების აღწერილობაცაა დაცული: “და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი: და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაიმ”. [61; 89-90]<sup>4</sup> გაცსა და გაიმს “მეფეთა ცხოვრება” პირველად, როგორც შევნიშნეთ, აზოსთან მიმართებაში იხსენებს. ამის შემდეგ მათ უკვე წმინდა ნინოს ცხოვრების ამსახველ წერილობით წყაროში ვხვდებით ღვთაება არმაზის გვერდით, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს კერპები მეფე ფარნავაზისა და შემდგომი ფარნავაზიანების დროსაც უნდა არსებულებოდნენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში “წმინდა ნინოს ცხოვრების” ავტორისათვის ისინი უცნობი იქნებოდნენ.

ქართული წარმართული პანთეონის საკითხებზე მომუშავე მეცნიერთა ნაწილი ერთი აზრისაა გაცისა და გაიმის წარმომავლობის შესახებ და ისინი ადგი-

---

<sup>2</sup> იქვე, ცოტა ქვემოთ ვიგებთ: “და ესე იყო პირველი მეფე მცხეთასა შინა აზოდ, ძმ არიან ქართველთა მეფისა”.[92;320] ლეონტი მროველთან აზოს მცხეთაში შემოსვლამდე საუბარია ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ქართველებისათვის მზის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავის თაყვანისცემის დაწესების შესახებ, რომელიც ქართველებმა უარყვეს.

<sup>3</sup> შატბერდის კრებულში, წმ. ნინოსთან დაკავშირებულ თხზულებაში ვკითხულობთ: “რომელნი იგი ღმრთად ჰქონდეს მამათა თქუნთა არიან ქართლით”[92; 335]

<sup>4</sup> თუმცა აქვე იმასაც დავძენთ, რომ ქართლის ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციებში, როდესაც აზოს მიერ გაცისა და გას (გაიმის) კერპთა თაყვანისცემის შემოღების შესახებია საუბარი, ორივე კერპი ვერცხლისად იწოდება. მარიამ დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების ნუსხაში ვკითხულობთ: “და შექმნა: ორნი კერპნი ვერცხლისანი” [65, 16]; იგივეს ვკითხულობთ ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების რედაქციაშიც [62; 14]; იხილეთ ასევე [64; 28.] აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ მარიამ დედოფლისეულ და ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებებში, აზოსთან დაკავშირებულ თხზულებებში კერპთა სახელები არ იხსენიება.

ლობრივ, ქართულ ღვთაებებად მიაჩნიათ. ივ. ჯავახიშვილი გაცთან და გაიმთან 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 მათა ჩვენთანი არიან ქართლიდან”, ს. ჯანაშიას განმარტებული აქვს როგორც ღმერთები, რომლებსაც თაყვანს 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). [141; 39].<sup>5</sup>

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 მწიგნობრული გზით გაჩნდა”. მეცნიერი შეეცადა აეხსნა, როგორ მოხდა ქართულ წყაროებში მათი ქართულ კერპებად წარმოჩენა: “ნინოს ცხოვრება მათ “კერპთა მამათა ჩვენთან”-ს უწოდებს, თუმცა არ მიუთითებს მათ ისტორიას. სხვა ისტორიული თხზულება ავსებს ამ ხარვეზს და ჩვენ ვიგებთ, რომ ეს ღმერთები მცხეთაში საქართველოს პირველი მეფის დროს გაჩნდნენ – ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, აზოს დროს, რომელმაც ორი ვერცხლის კერპი – გაცი და გა შექმნა. “მოქცევაი ქართლისაი”-ს ავტორს, ცხადია, არადამაჯერებლად მოეჩვენა ასეთი მონაცემები ღმერთების ქართული წარმომავლობისა და მოახდინა მაკედონელი მეფის მიერ დანიშნული მმართველის ნაციონალიზირება”

---

<sup>5</sup> 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 ვადიაროთ ადგილობრივ ღვთაებებად (და არა არმაზი და ზადენი). მესხი მოსულების პანთეონის შერწყმაზე ადგილობრივი მოსახლეობის პანთეონთან უნდა მიუთითებდეს ის გარემოება, რომ გაცისა და გასთვისაც იქნა განკუთვნილი 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]

[140; 23] ნ. მარი შეეცადა აეხსნა მოცემულ ღვთაებათა ეტიმოლოგია. ღვთაება გა მეცნიერმა სემიტ ხალხს დაუკავშირა და პარალელი კერპ ასტარტესთან გაუფლო [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].<sup>6</sup>

მ. წერეთელი, ნ. მარის მსგავსად, მცირე აზიას უკავშირებდა გაციისა 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].

გაციისა 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.<sup>7</sup>

ჩვენი ვარაუდით, გაცი და გაიმი ქართველთა წინაპრების მიერ მოტანილი ღვთაებებია, რომლებმაც ადგილობრივ წარმართულ პანთეონში სხვა ღვთაებებთან ერთად მყარად დაიმკვიდრეს ადგილი. ამ შემთხვევაში ჩვენ გ. მელიქიშვილის მოსაზრებას ვემხრობით, რომელმაც გაცი და გა ადგილობრივ ღვთაებებად

---

<sup>6</sup> მისი ეს მოსაზრება შემდგომში ივ. ჯავახიშვილმაც გაიზიარა. [75; 140-141]

<sup>7</sup> 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, საწინააღმდეგოდ ექვთიმე მთაწმინდელის ცნობისა, არმაზის გვერდით მხოლოდ “კერპი ოქროსა... გაიმაა” ნახსენები: “და კუალად იყო: მარჯუენით: მისსა: სხუა კერპი ოქროსა: სახითა: კაცისათა: მდგომარე და სახელი მისი გაიმაა რომელნი იგი ღთად უჩნდა ერსა” [95; 71].



მიიჩნია [14]; 317]. 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 ღვთაებისადმი დაქვემდებარებული ღვთაება ხაცი-გაცი ქართველებში უფრო ადრე გაჩენილიყო, ვიდრე არმაზი. არა გვეგონია, ამ შემთხვევაში ქართულ წერილობით წყაროებში რაიმე შეცდომასთან გვექონდეს 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 “ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთან”-ად იწოდებიან. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ფარნავაზი ქართლის სამეფოს სათავეში აზოს დამარცხების შემდეგ მოდის, ამ უკანასკნელს კი ლეონტი მროველი “მუქ ფერებში” გვიხატავს.<sup>8</sup> 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 გაიმის კერპები მოთავსებული იყვნენ მთავარი ღვთაება არმაზის გვერდით და ერთგვარ ტრიადას ქმნიდნენ.<sup>9</sup> ამასთანავე, 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

---

<sup>8</sup> “იყო კაცი ძნელი და მესისხლე... და ამცნო სპათა მისთა, ვითარმედ: “ყოველმან ქართველმან მან რომელმან პოვოს საჭურველი, მოკალთ იგი... და ესე აზონ მათ ჰრომთა ზედა იყო მესისხლე” [61; 20]

<sup>9</sup> რომელსაც გრ. გიორგაძემ “არმაზული ტრიადა” უწოდა [16; 149].

ქართული ღვთაებების შერწყმა მოხდა სპარსულთან.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> “წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან” კი მათ სქესსაც ვიგებთ – ისინი მამაკაცი ღვთაებები ყოფილან.<sup>12</sup>

საერთაშორისო სიმბოლიკის მიხედვით, ლითონის სიმბოლიკაში ვერცხლი მთვარესთანაა კავშირში [161; 331-332],<sup>13</sup> ოქრო კი ადრეულ სტადიაში მზესთან ასოცირდებოდა. მისი ასოციაციის გამო მზესთან ოქრო მამაკაცური საწყისის

---

<sup>10</sup> ამ შემთხვევაში ჩვენ ვიზიარებთ ვრ. ქავთარიას მოსაზრებას: “აზონის კერპები ქრისტიანობის გავრცელების ხანაში იწოდებოდნენ: “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 უმაღლეს რანგამდე [60; 45-46]

<sup>11</sup> თუმცა, ქართლის ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციის “მეფეთა ცხოვრების” ნაწილში ორივე კერპი ვერცხლისად იწოდება [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 განწმენდად” [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 ნინოსთან დაკავშირებულ თხზულებებში, კერპის სახელებთან ერთად, ვიგებთ იმასაც, თუ რომელი ძვირფასი ლითონებისგან იყვნენ შექმნილნი: “და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი: და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაამ, რომელნი იგი ღმრთად უნდეს ერსა მას ქართლისასა” [61; 89-90].

<sup>12</sup> აქედან გამომდინარე, მცდარი უნდა იყოს გა-ს დაკავშირება ქალღვთაება ასტარტესთან.

<sup>13</sup> ვერცხლი არის მთვარის, ქალის ციური ნიშანი, ღვთაება არტემიდას – მთვარის ღვთაების ატრიბუტი, ასევე მეფეთა ლითონი. ასოციაციის გამო მთვარის შუქთან, მას ადარებენ იმედის სინათლესთან და სიბრძნესთან. [161; 331-332]

სიმბოლოდ ითვლებოდა [161; 122-123]. ჩვენს შემთხვევაში, “წმინდა ნინოს ცხოვრება” გაცს ოქროს მამაკაც კერპად წარმოგვიდგენს, რაც სრულიად შეესაბამება სიმბოლიკის მიხედვით მის მზესთან და მამაკაცურ საწყისთან 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 მოსხენიებული [65; 71].<sup>14</sup> 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 გვაწვდის გაცისა და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქციების შესახებ. “მოქცევაი ქართლისაის” სხვადასხვა რედაქცია მათ “ყოველთა დაფარულისა გამომძიებელნს” უწოდებს.<sup>15</sup> ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანიდან კი ვიგებთ, რომ “ჩვენი მამების ძველი ღმერთები, გაიმი და გაციმი... მზის აღმომაბრწყინებლები და წვიმათა მომცემლები და ქვეყნის ნაყოფთა აღმომაცენებლები” [64; 103] ყოფილან. ერთი შეხედვით, გაცს უნდა შეესაბამებოდეს “ქართლის ცხოვრების” ამ რედაქციაში დაცული “მზის აღმომაბრწყინებელი”, მაგრამ “მოქცევაი ქართლისაის” სხვა ნუსხებში გაცისა და გაიმის ღვთაებრივი ფუნქცია მხოლოდ “ყოვლისა დაფარულის გამომძიება” ყოფილა, ამასთანავე, ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ღვთაებათა აღწერის დროს, არ იხსენიებს არც არმაზსა და არც ზადენს.<sup>16</sup> ქართულ წერილობით წყაროებში გაცის ფუნქციების გასარკვევად საკმაო ცნობები

---

<sup>14</sup> “და კუაღად იყო: მისსა: სხუად კერპი ოქროსა: სახითა: კაცისათა: მდგომარე და სახელი მისი გაიშაა” [65; 71]

<sup>15</sup> ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებაში კი ვკითხულობთ: “ყოვლისა წარუვალისა გამომძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გაიმ” [62; 65]

<sup>16</sup> 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.

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 არავითარ 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 პარალელებს 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 შევეხოთ 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 ისინი პირველები იყვნენ, ვინც შეეცადნენ წმინდა ნინოს ცხოვრებაში დაცული არმაზის კერპისთვის არა მარტო მისი ეტიმოლოგიის, არამედ აღწერილობის სტრუქტურის მიხედვით მოექებნათ პარალელი, ასეთად კი ირანული ღვთაება მითრას მიხრ-იაშტებში ნახსენები აღწერილობა მიიჩნიეს [38; 189].<sup>17</sup> წმინდა ნინოს ცხოვრების ავტორი შემდეგნაირად აღ-

---

<sup>17</sup> კ. კეკელიძე აღნიშნავდა: “ქართველები იცნობდნენ მითრაიზმს, პირველი – იმიტომ, რომ მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მცირე აზიის ქვეყნებთან, II – აპურამაზდა-არმაზის რელიგია, განსაკუთრებით სასანიდების პერიოდში სახელმწიფო რელიგია იყო, III – მითრაიზმის წეს-ჩვეულებები დღესაც შემორჩა... ჯერ კიდევ ნ. მარმა აღნიშნა და მერე გერმანელმა მეცნიერმა ო. ფ. ვეზენდოკმა გაიმეორა, რომ ზადენი, რომელსაც ქართულ მატრიანეში ყველგან არმაზის შემდეგ მეორე ადგილი უჭირავს და მის გვერდით ვხედავთ, უნდა იყოს ავესტის yazata ან სპარსული yazadan, 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, მემატრიანის გადმოცემით, ქრისტიანობის შემოღებისას ჩვენში,

წერს ღვთაება არმაზს და მის თანამდევ ორ ღვთაებას: “ღვა კაცი ერთი სპი-  
ლენძისა, და ტანსა მას ეცუა ჯაჭვ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი,  
და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და ჳელთა მისთა აქუნდა ჳრმალი  
ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა იქცეოდა ჳელთა შინ – უკეთუ ვინმე შეეხებინ, თა-  
ვი თვისი სიკუდილად განწირისა. . . და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი  
ოქროსი და სახელი მისი გაცი და მარცხენით მისსა უღვა კაცი ვერცხლისა, და  
სახელი მისი გაიმ” [61; 89-90]. გამომდინარე იქიდან, რომ იმ ქვეყნებში, სადაც  
ზოროასტრიზმი იყო გავრცელებული, არც აკეთებდნენ, არც ღვამდნენ აჰურა-  
მაზდას კერპს,<sup>18</sup> მისაღებია კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ “გულუბრყვილო მემ-  
ტიანემ ტყუილად მონათლა არმაზის სახელით ის კერპი, რომელიც ნამდვილად  
წარმოადგენდა მითრას ბარელიეფის გამოსახულებას”[30; 351] მიხრ-იაშტების მი-  
ხედვით:

“მითრას ხელში უჭირავს  
გურზი, რომელსაც ასი კობი აქვს,  
ასი მჭრელი წახნაგით,  
რომელიც მეომართა გასანადგურებლად  
მიმართული.  
ეს გურზი ჩამოსხმულია ოქროს ლითონისგან,  
მყარი ოქროსგან.  
ეს ყველაზე ძლიერი და გამარჯვების  
მომტანი იარაღია.” [136; 38]

“წმინდა ნინოს ცხოვრებიდან” ვიგებთ, რომ არმაზს “ჳელთა მისთა აქუნდა  
ჳრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ჳელთა შინა. უკეთუ ვინმე

---

მცხეთაში, თითქოს იღვა არმაზის კერპი, მხედრის ატრიბუტით, რომელიც ჩვენში წინაპრების  
სამლოცველოს შეადგენდა და რომელიც თითქოს სეტყვათა და მეხთატეხით შემომუსრა... ამ გარე-  
მოებას ნ. მარი და ივ. ჯავახიშვილი ხსნიან მაზდეანობის ქართულ ნიადაგზე გადაგვარებითა და  
შეცვლით, მაგრამ უფრო ახლოს ვიქნებით სიმართლესთან, თუ ვიფიქრებთ, რომ გულუბრყვილო  
მემტიანემ ტყუილად მონათლა არმაზის სახელით ის კერპი, რომელიც ნამდვილად წარმოად-  
გენდა მითრას გამოსახულებას. მითრა ყველა დღემდე აღმოჩენილ ბარელიეფზე წარმოდგენი-  
ლია, როგორც მხედარი: მას ასხია სამხარი, თავზე ახურავს ჩაფხუტისებური ქუდი და ხელში  
უჭირავს ალესილი ხანჯალი, რომლითაც ის ხარს კლავს.” [30; 350-351]

<sup>18</sup> ჩვენ ვერ მივიჩნევთ ბესიტუნის კლდეზე, ნიმრუდ დაღის ყორღანებში აღმოჩენილ სარკოფაგებ-  
ზე წარმოდგენილ აჰურამაზდას რელიეფურ, თუ ბარელიეფურ გამოსახულებებს კერპებად.

შეეხებინან, თავი თვისი სიკუდილად განწირის და იტყვნ: “... ნუ უკუე პოს ვინ-  
მე ბიწი და მცეს მე მახვილი იგი, რომლისგან ეშინის ყოველსა” [61; 89]. სულ-  
ხან საბა ორბელიანის სიტყვის კონის განმარტებით – ბიწი – “კნინი რამე შერ-  
ყვნილებაა”[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, მით-  
რას მსგავსად ორი ღვთაება ახლავს. ქართველ მემატიანესთან ვკითხულობთ:  
“და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი და  
მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლისა და სახელი მისი გაიმ”, მიხრ-იაშტები-  
დან კი ვიცით, რომ მითრას ორი ასეთი თანამდევი ღვთაება სროშა და რაშნუ  
ჰყავდა:

“მის ხელმარჯუენივ მოდის კეთილი და

სამართლიანი სროშამ

ხელმარცხენივ მაღალი, ძლიერი რაშნუ” [136; 38].

მიხრ-იაშტების მიხედვით, სროშა და რაშნუ მითრას ეხმარებიან მტრის  
ძლევაში [136; 37].<sup>19</sup> მითრას ხშირად გამოსახავდნენ სხვა ორი თანამდევი ღვთაე-  
ბის კაუტოსა და კაუტოპატის გარემოცვაში, რომელთაც ხელში ჩირადნები  
ეჭირათ და დილის და საღამოს ვარსკვლავებს განასახიერებდნენ [145; 156].<sup>20</sup> თუ

---

<sup>19</sup> “სროშა – ირანულ მითოლოგიაში რელიგიური დამჯერებლობისა და წესრიგის სულია... სრო-  
შა მოწოდებულია, რათა უკუაგდოს მორწმუნეებში ცოდვა და დაიცვას ისინი ბოროტი ძალებისა-  
გან... ამისათვის ის შეიარაღებულია კვერთხით, შუბითა და საომარი ნაჯახით... მოგვიანო პერი-  
ოდში გაგრძელდა მითი სროშაზე და რაშნუზე, როგორც მითრას თანამდევი ღვთაებებზე, რომ-  
ლებიც 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]

<sup>20</sup> კაუტო და კაუტოპატი იყვნენ ამომავალი და ჩამავალი მზის განმასახიერებლები, როგორც  
იმედი და მწუხარება. კაუტოს ყოველთვის ხელთ ეკყრა მაღლა აწეული ჩირადნანი, კაუტოპატეს  
პირიქით, ძირს დაშვებული. მათ სპარსული ტანისამოსი ეცვათ და ფრიგიული ქუდეები ეხუ-  
რათ.[145;156]

კ. კეკელიძის მოსაზრებას არმაზ-მითრას კერპების აღწერილობის სტრუქტურის იგივეობის შესახებ გავიზიარებთ, გაცისა და გაიმის პარალელი შესაძლოა სროშასა და რაშნუში ან კაუტოსა და კაუტოპატში დაეინახოს, თუმცა ასეთი სახელის მატარებელი ღვთაებები ქართული წარმართული პანთეონისათვის, წერილობითი წყაროებისათვის, ხალხური ფოლკლორისათვის უცნობია. მიუხედავად ამისა, შესაძლებელია სროშას და რაშნუს ღვთაებრივი ფუნქციების შედარება გაცისა და გაიმის ღვთაებრივ ფუნქციებთან, რომელთაც ქართული წერილობითი წყარო ყოვლისა დაფარულისა გამოძიებლებს უწოდებს, რაც შეიძლება გავიგოთ, როგორც მართლმსაჯულები, ან მოსამართლეები – ეს კი სროშასა და რაშნუს მოვალეობებშიც შედის [136; 317]. მეორე მხრივ, პარალელის გავლება შეიძლება კაუტოსა და კაუტოპატთანაც, რომლებიც ამომავალ მზესა და მთვარეს განასახიერებდნენ; ჩვენს შემთხვევაში კი ოქროს გაცის და ვერცხლის გაიმის სიმბოლიკური განმარტებაც იგივეა.<sup>21</sup> თუ ჩვენი მოსაზრება გაცისა და გაიმის კავშირის შესახებ კაუტო-კაუტოპატთან ან სროშა-რაშნუსთან სწორია, რატომ ვაწყდებით ასეთ წინააღმდეგობას მოცემული ღვთაებების ეტიმოლოგიაში? ჩვენი აზრით, ამ კითხვაზე პასუხი სომხურ წარმართულ პანთეონშია საძებარი, რომელმაც თავის დროზე სპარსული ზოროასტრული პანთეონის გავლენა განიცადა,<sup>22</sup> თუმცა, მსგავსად ქართული წარმართული პანთეონისა, მასშიც არ ვხვდებით სროშას, რაშნუს, კაუტოსა და კაუტოპატის სახელების მატარებელ ღვთაებებს. თუმცა ღვთაება მიხრის (იმავე მითრას) გვერდით სომხური წერილობითი წყაროები ორ თანამდევ ღვთაებას არეგ აკნსა და ლუს ინს იხსენიებენ [49, წ. II, თ VIII].<sup>23</sup> პირველის სახელი ითარგმნება, როგორც მზის თვალი – ის ხილული მზე იყო და ზენდავესტა “ორმუზდის თვალსაც” უწოდებდა, რომელიც

---

<sup>21</sup> თითქოს შესაძლებელია გაცის ან გას (გაიმის) ეტიმოლოგიის გამოყვანა კაუტოსა და კაუტოპატიდან, მაგრამ ეს საკმაოდ რთულია და არადამაჯერებლად გვეჩვენება. ამასთანავე, გას ეტიმოლოგია გაურკვეველია, ის სიტყვის წინსართი უნდა იყოს, ვერც გაცის სახელს გამოვიყვანოთ მოცემული ღვთაების სახელიდან.

<sup>22</sup> სომხურ წარმართულ პანთეონში ვხვდებით რამდენიმე ღვთაებას, რომელთა ეტიმოლოგია თუ ღვთაებრივი ფუნქციები იძლევა ვარაუდის საფუძველს, დაუუკავშიროთ ზოროასტრული პანთეონის ღვთაებებს, მაგალითისათვის არამაზდი, ვაჰაგანი, ანაიტიდი – ზოროასტრულ აჰურამაზდას, ვერეთრაგნას, ანაჰიტს.

<sup>23</sup> მოვსეს ხორენაცი წერს, რომ ამ ღვთაებების გამოსახულებები არმავირში ვალარშაკის მიერ იქნა დადგმული. [49, წ. II, თ VIII]

უდაბნოებს ანაყოფიერებს, არასოდეს სძინავს, ქვეყნების მფარველია. არეგ აკნი ასევე “მამაკაცური სქესის ცეცხლის” სიმბოლოცაა [166; 27]. ლუს ინი კი მთვარეა – “ქალური სქესის ცეცხლის” სიმბოლო, რომელსაც მოვსეს ხორენაცი “ცეცხლ დას”-აც უწოდებს [49; წ. 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 აკნი – არეგის თვალი, ხილული მზე, ლუს ინი – მთვარე. ქართულ ვარიანტში კი არეგ აკნს ოქროს კერპი გაცი უნდა შეესაბამებოდეს, რომელიც გაციისკრებასთან უნდა იყოს კავშირში და პარალელს ნახულობს ერთი მხრივ კაუტოსთან, მეორე მხრივ კი არეგ აკნთან (ეს უკანასკნელი კი სპარსული კაუტოს სომხური ვარიანტია). ირკვევა მეორე კერპის გას (გაიმის) ღვთაებრივი ფუნქციაც – ის მთვარის ღვთაებაა, მსგავსად კაუტოპატისა და ლუს ინისა, თუმცაღა ამ შემთხვევაში ერთადერთ დამამტკიცებელ საბუთად მისი ვერცხლის კერპად და ოქროს კერპ გაციის გვერდით მოხსენიება შეიძლება მივიჩნიოთ.

“ქართლში ზოროასტრული პანთეონის შემოსვლამდე, არმაზის ამადლებამდე “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 სალოცავები მოსპო, მათ რიცხვში გაცი და გაიმსაც, რომელთა სახელებს შემდგომი პერიოდის ქართული წერილობითი წყაროები, საერო თუ სასულიერო ლიტერატურა და ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერება აღარ იხსენიებს.



## თავი 2

დგთაება 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: “მნელია 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, მწიგნობრული გზით შემოვიდა სემიტურიდან (სირიულ-არაბულიდან), თუმცა ოდნავ დამახინჯებული ფორმით და ჩვენში მან სახელი ითრუჯანი მიიღო”-ო [140; 28-29]. აღნიშნულ საკითხს თავის დროზე მწერეთელიც შეეხო, მისი სიტყვებით “ქართული ითრუ, არის იგივე არამეული ყათარ, ასურული იშთარ, 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-ატრუმანად 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.<sup>24</sup> მ. გველესიანი თავის სადისერტაციო ნაშრომში “არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები” ღვთაება ითრუჯანთან დაკავშირებით მცირედით შემოისაზღვრა და გამოთქვა ვარაუდი, რომ ამ ღვთაებაში შესაძლოა ასახულიყო სპარსული სიცრუის და ბოროტების ღვთაება დრუჯი: “ჩვენთვის სრულიად დამაჯერებელია და ლოგიკური ით-

---

<sup>24</sup> 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]

რუჯან-ატროშანის კ. კეკელიძისეული იდენტიფიკაცია, როგორც ფონეტიკური, ასევე სახისმეტყველური თვალსაზრისით, მაგრამ გაუბედავად „ითრუჯანის“ სემანტიკაზე სხვა ჰიპოთეზასაც წამოვაყენებთ. Arta-ს (ვედური წარმომავლობის სიტყვაა და აღნიშნავს „კოსმიურ წესრიგს“, „სიმართლეს“) მამად წოდებული აპურა მაზდა, ისევე როგორც ირანული მითრა, უპირისპირდება antra-ს, ასოცირებულს druh-თან (სიცრუე, უსამართლობა) და არის ნამდვილი მტერი mitro-druj-ისა (პირის, შეთანხმების გამტეხი). თუ ითრუჯანი „მითრო დრუჯის“ (ასიმილაციით ით(დ)რუჯ) სახენაცვალა 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 ზღუა მოაქცია, და აწ 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 ზღუა შემოადგინა, და მან ამას ზედა ესევეთარი ურვა მოაწია, ვითარ აქუს ჩუეულება სოფლის მპყრობელთა“ [61; 107].<sup>25</sup> 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 – ირანულ პანთეონსა და ქართულ წარმართულ პანთეონ შორის პარალელების გავლებითა და ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი ეთნოგრაფიული თუ ლინგვისტური წყაროების საფუძველზე.

“წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით არმაზი ქართველთა ღმერთად იწოდება, ითრუჯანი კი – ქალდეველთა. ითრუჯანის სადაურობის გასარკვევად აუცილებელია რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ ტერმინ “ქალდეველს“. ამ ტერმინით ცნობი-

---

<sup>25</sup> „წმ. 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 – აჰრიმანი, ოსირისი – სეთი და ა. შ.

ღია დამოუკიდებელი სემიტი მესაქონლე ტომების ჯგუფი, რომელიც ბაბილონში სახლობდა (სპარსეთის ყურის ჩრდ-დას. ნაპირებთან), I ათასწლეულის I ნახევარში, სავარაუდოდ, არამეული წარმოშობის [154; 491-492] <sup>26</sup> (არის მეორე მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც მათ სამხრეთ არაბული წარმოშობის ტომებად მიიჩნევენ) [69; 360]. ქალდეველებს იცნობს როგორც ძველი აღთქმა, სადაც ისინი ხშირად ბაბილონთან მიმართებაში არიან ნახსენები, ისე ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია.

კ. კეკელიძე, ა. აფაქიძე ითრუჯანს სპარსულ ღვთაებად მიიჩნევენ და ამის მაგალითად მოყავთ ციტატა ძველი აღთქმიდან, სადაც სპარსთა მეფე დარიოსი ქალდეველთა მეფედ იწოდება [10:VI;1,XI].<sup>27</sup> 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],<sup>28</sup> 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 ფარნავაზის სახელს უკავშირებს: „ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქვა“ [61; 25]. ღვთაება არმაზს წმინდა ნინოს ცხოვრებაც მოიხსენიებს, სადაც ის ქართველთა მთავარ ღვთაებადაა გამოყვანილი – “სოფლის მპყრობელად”, რომელსაც ქართული წერილობითი ტრადიცია “დიდთა ნაყოფთა მომცემელსაც” უწოდებს [61; 107]. ჩვენთვის ცნობილია ამ ღვთაებასთან დაკავშირებული ტოპონიმიკური ადგილიც – არმაზციხე,<sup>29</sup> რომელიც სტრაბონთანაც ის-

<sup>26</sup> აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ვრცლად იხილეთ– Дьяконов. И. М., Народы древней Передней Азии (в книге «Переднеазиатский Этнографический Сборник», выпуск I) М. 1958 [119]

<sup>27</sup> ბიბლია, ძველი აღთქმა, დანიელი VI; 1, XI; 1, IX; 1

<sup>28</sup> სულხან საბა ორბელიანს ქალდეველი განმარტებული აქვს როგორც შუამდინარული, ბაბილონის თემი [54; 701]

<sup>29</sup> ამ ტოპონიმიკურ სახელწოდებასთან დაკავშირებით მოგვეავს გ. მელიქიშვილის მოსაზრება: “არმაზციხე იხსენიება უცხოურ წყაროებშიც. სტრაბონი მას “პარმოდიკს” ეძახის, რაც ქარ-

სენიება, როგორც ჰარმოდოკე [Strabo, XI, 3, 5]. მსგავსი სახელწოდების ღვთაებას სომხებიც იცნობდნენ არამაზდის სახელით [49;II,86]. მეცნიერებაში არმაზის ვინაობის საკითხმა თავიდანვე მიიპყრო ყურადღება, გამოითქვა მრავალი მოსაზრება. დავა ამ საკითხის გარშემო დღესაც მიმდინარეობს. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მას სპარსული წარმოშობის ღვთაება აჰურამაზდად მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი ამ მოსაზრებას არ ეთანხმება და არმაზს ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირებს. ერთ-ერთი პირველთაგანი, ვინც არმაზი ირანულ ორმუზდ-აჰურამაზდასთან დააკავშირა ნ. მარი იყო, როგორც ეტიმოლოგიურად, ქართული არმაზი – სომხური არამაზდი – ირანული ორმიზდ-აჰურამაზდა, 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 აჰურამაზდასგან გამოჰყავდა [142; 42]. ლ. მელიქსეთ ბეგის ეს ნაშრომი წარმოადგენს ერთგვარ პასუხს ა. ბოლტუნოვა – ივ. ჯავახიშვილისადმი, რომლებმაც არმაზის ირანული წარმომადგენლობა ეჭვქვეშ დააყენეს. ლ. მელიქსეთ ბეგი არმაზის კულტში ორ ძირითად საფეხურს გამოჰყოფდა: I – კერპთაყვანისმცემლობა (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 სადისერტაციო 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 აჰურამაზდა-ორმუზდია. “მათ (ანუ არმაზს და არამაზდს ვ. ვ.) ირანული სამყაროდან, კერძოდ აჰურამაზდასგან წარმომადგენლობა მიიღეს [142; 45].

---

თული “არმაზციხის” გადმოცემა ჩანს. პლინიუსთან მას “ჰერმასტი” ეწოდებოდა კლავდიუს პტოლემეაიოსთან კი “ჰარმაკტიკა”, ვარიანტი: “არმასიკა” გ. მელიქიშვილი, მცხეთა – ქართლის სამეფოს დედაქალაქი [53; 447].

ლობა აერთიანებთ და როგორც მთავარი ღვთაებები, აპირობებენ წარმართული საქართველოსა და სომხეთის რელიგიურ კლიმატს” [14; 48].<sup>30</sup> ქართველ მეცნიერ-

<sup>30</sup> გ. გველესიანის სადისერტაციო ნაშრომს ცალკე სტატია მიუძღვნა ვრ. 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 აშკარად “ტრიადაა”-სამეულია, ე.ი. შედგება ღვთაებათა სამი წევრისაგან . . . სამივე ღვთაება განასახიერებს ერთ მთლიან კულტს, კომპოზიციურად იგი ასეა გამოსატული: ცენტრში მთავარი ღვთაება არმაზი, რომელსაც მარჯვნივ და მარცხნივ ორი სხვადასხვა ღვთაება უდგას – გაცი და გაიმ ჩანს, მსახური ღვთაებანი . . . აპურამაზდას კულტი კი იკონოგრაფიულად მხოლოდ ორი სხვადასხვა ღვთაებისაგან გამოისახება, რომლებიც კომპოზიციურად ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ დგანან, ესენია: თვითონ აპურამაზდა და მისი მოწინააღმდეგე აპრიმანიუ (აპრიმანი). მაშასადამე, კულტი აშკარად დუალისტურია.... არცერთ ძველადმოსავლურ ქვეყანაში ტრიადების ისეთი იკონოგრაფიული (კომპოზიციური) გამოსახვა, როგორც ეს ძველანატოლიურ 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 აღმოსავლურ რეგიონებში [17; 8, 9]. გ.გიორგაძის მოცემულ სტატიას გამოეხმაურა მ. გველესიანი, რომელმაც კიდევ ერთხელ კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა არმაზის ხეთურ ლუვიური 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 დასაშვებად და შესაბამისად, მისი ყურადღების მიღმა რჩება წარმართული სომხეთის უზენაესი ღვთაება არამაზდი, რომელიც სომხურ, ბერძნულ, სირიულ, ირანულ წერილობით წყაროთა მიხედვით მაკავშირებელ ხიდად გვევლინება არმაზსა და აპურა მაზდას შორის გენეტიკურობის თვალსაზრისით . . . არმაზ-აპურა მაზდას კავშირის კუთხით გაიხსნა წყაროსეული არაერთი ეპიზოდი, რომელთა შორის გამოვეყოფდი არმაზის დღესასწაულს – ახალი წლის დღესასწაულს, რომელიც უძველეს ცივილიზაციებში ღვთაების კორელატი მეფის კულტთან დაკავშირებულ დღესასწაულს წარმოადგენდა და რომელიც სწორედ ასეთად – მეფის აპურა მაზდასთან თანაფარდობის მაუწყებლად გვევლინება ირანსა და სომხეთში გამომდინარე არმაზის დღესასწაულის აღწერილობიდან, სადაც ხაზი ესმება მეფე მირიანისა და ნანა დედოფლის როლს – საქართველოშიც; მისივე ყურადღების მიღმა დარჩა ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტი არმაზის რაობის დასადგენად – ესაა ელინისტური ეპოქისათვის დამახასიათებელი ღვთაებათა სინკრეტიზაციის გამოვლინების საკითხი; როგორც ერთი (აპურა მაზდა), ისე მეორე (არამაზდი) ღვთაება იწოდება “ზევსად” ბერძენ მწერალთა თხზულებებში, რითაც აიხსნება მოვსეს ხორენაცის, ელინურად და სპარსულად განსწავლული სომეხი ისტორიკოსის მიერ ქართველთა არმაზის “ჰექა-ქუხილის მომვლინებლად” (იგივე “მეხისმფრქვეველად” რაც ზევსის საყოველთაოდ ცნობილი ეპითეტია) მოხსენიება, რაც მოწმობს, რომ მისთვის არმა-

თა გარდა აღნიშნულ პრობლემას თავის ნაშრომებში უცხოელი მეცნიერებიც შეეხნენ. ჯერ კიდევ კ. პატკანოვი წერდა: “არაა ძნელი არმაზში დავინახოთ ირანელთა უზენაესი ღვთაების აჭურამაზდას გადაკეთებული სახელი, რომელიც სომხეთში არამაზდის ფორმით გვევლინება”-ო [148; 214-244, 270]. არმაზს ორმუზდ-აჭურამაზდად მიიხნევდა ცნობილი მკვლევარი მ. კოვალევსკიც: “ქართულ წყაროებში ჩვენ ვნახულობთ არაერთ მითითებას იმაზე, რომ ორმუზდის რელიგია ოდესღაც მთელს კავკასიაში იყო გავრცელებული... მეფე ვახტანგის ქართული ქრონიკა იხსენიებს მცხეთაში განსაკუთრებული კერპის არმაზის (ორმუზდის) შექმნას. . . ქრისტიანობამდე საქართველოში იყო საკმაოდ ვრცელი პერიოდი, რომლის განმავლობაშიც ისინი (ანუ ქართველნი – ვ.ვ.) მაზდეიზმის მიმდევ-

---

ზი, არამაზდი და აჭურა მაზდა იდენტური ღვთაებებია.” უარყო გ.გიორგაძის კონტრარგუმენტის მართებულობა ირანული ღვთაების დუალისტური (აჭურამაზდა, აჰრიმანი) ხასიათისა, რომელიც ვიზუალურად არანაირად არ აისახება მის იკონოგრაფიულ გამოსახულებებში; “თუ სახელთა ფონეტიკური სიახლოვით ვიმსჯელებთ არმაზ-არმას კავშირზე, გაუგებარი რჩება, რატომ უნდა ჰქონოდა კრეციონისტული ფუნქციები მთვარის ღვთაება არმა-ს, რომელსაც არმაზი გარეგნულად ჰგავს; მას, ვთქვათ თეშუბი, როგორც მეომარი, აბჯაროსანი ღვთაება, მაშინ ასევე გაუგებარია, რა კავშირი აქვს სახელ “თეშუბს” “არმაზთან”, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ მისი როგორც ამინდის ღვთაების ფუნქცია არანაირად არ უტოლდება არმაზს, რომელიც წყაროსეული დახასიათებით არის მრავალფუნქციანი ღვთაება . . . მზად ვარ, კითხვის ნიშნის ქვეშ დავაყენო არმაზ-აჭურამაზდას გენეტური კავშირის მართებულობა, თუ ბატონი გ.გიორგაძე ახალ ფაქტობრივ მასალას წარმოგვიდგენს ქართლის ტრიადის მთავარი ღვთაების, არმაზის ხეთურისგან წარმომავლობის სასარგებლოდ. “ახალ ფაქტობრივ მასალად” კი ვერ მივიჩნევ “ანალების სტატიაში ჩართულ, თითო მცირეაბზაციან კონტრარგუმენტს, ღვთაებათა იკონოგრაფიულ და ფუნქციონალური ნიშნის განმსაზღვრელს . . . ძველბაბილონურ ნიმრუდის, სიმირამის და თამუზის გარდა “ტრიადებია” ( აჭურა მაზდა, მითრა, ანაჰიტა) მყარად დამკვიდრებული არტაქსერქსე II-ის (ძვ. წ. 404-395 წ.წ.) მეფობისას ირანში, ტრიადებია ასევე სომხეთში ( არამაზდი, მიჰრი, ანაიტი ) და სხვ; მართალია ბატონი გ. გიორგაძე სარეცენზიო სტატიაში არ უარყოფს ძველადმოსავლურ რელიგიებში ტრიადათა არსებობას, მაგრამ მათგან ძველანატოლიური ტრიადების გამორჩევა ქართლის ტრიადის პარალელად ოდენ კომპოზიციური წყობის ნიშნით ( ავტორისავე სიტყვებით, “მარჯვენა მარცხენას პრინციპით”) არ მენვენება დამაჯერებლად . . . თუ მცხეთის ტრიადა, სამივე ღვთაება, როგორც ბ-ნი გ. გიორგაძე მიიჩნევს “ გამოხატავს ერთ მთლიან კულტს” ამას სათანადო 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 კერპის დეფინიციაზე” პასუხად-საქართველოს ხელოვნების მუზეუმის ნარკვევები-2005. X, გვ.243-252

ვარნი 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 მოწინააღმდეგეები არმაზ – აჭურამაზდას იდენტურობის ვერსიას. ერთ-ერთი პირველი, ვინც მსგავსი მოსაზრების საფუძვლიანობა უარყო, მ. წერეთელი იყო: “ქართველთა არმაზი არ არის აჭურამაზდა, არამედ მცირე აზიის ღმერთი ცისა და სინათლის, ატმოსფეროს, წვიმისა და ელჭექისა თემუბია” [94; 84]. ივ. ჯავახიშვილი კი პირდაპირ მიუთითებდა: “არმაზის შესახებ ცნობებს რომ სპარსულ აჭურამაზდასთან სახელის მეტი არაფერი აქვს საერთო, ეს უცილობელია” [74; 104-109]. თუმცა მეცნიერი არ უარყოფდა საქართველოში მაზდეანობის არსებობას, მაგრამ არმაზის – აჭურამაზდასთან დაკავშირება არასწორად მიაჩნდა ქართულ წერილობით წყაროებში არასაკმაო საბუთების გამო. არადამაჯერებლად ეჩვენებოდა მარტო ფონეტიკურ მასალაზე დაყრდნობაც [74; 105].<sup>31</sup> ა. ბოლტუნოვამ განაგრძო 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

---

<sup>31</sup> “პირველ რიგში დამაფიქრებელ გარემოებას ამ მხრივ ის წარმოადგენს, რომ ქართველი ხალხის არც ერთი თემის მეხსიერებასა 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 წვრილმანიც კი ხალხმა შეინარჩუნა, არმაზი კი სრულებით დაივიწყა, თუ იგი მართლა IV ს-ში ქართველთა მთავარ ღვთაებად და კერპად ითვლებოდა?” [74; 105]



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 მოწყობას ირანის სამეფოს მსგავსად შესდგომია, მაგრამ მას “საკულტო რეფორმის” გატარებისას (არმაზის კერპის “შექმნისას”) აშკარად არ მიუმართავს ირანული რელიგიური სამყაროსათვის. სპარსულ სამყაროს ეს კერპი მხოლოდ და მხოლოდ სახელწოდებით უკავშირდება, მაგრამ ესეც იმიტომ რომ, დაარქვა რა უსახელო კერპს თავისი სახელი “ფარნავაზის” მაგიერად მას “არმაზ” უწოდა, რადგან “ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქვა”, სხვა მხრივ არმაზის კერპს ირანულ რელიგიურ სამყაროსთან არაფერი აქვს საერთო” [16; 149].<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> არმაზთან დაკავშირებით განსხვავებული მოსაზრება აქვს გამოთქმული დ. შენგელაიას, რომელმაც არმაზის პარალელები ბერძნულ ჰერმესთან გაავლო [93; 162-167], რაც ჩვენი აზრით მცდარია, I – 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 ჰერმესთან არავითარი კავშირი არა აქვს, ამას სტრაბონის ცნობაც უნდა ადასტურებდეს, სადაც არმაზციხე ჰარმოდიკედაა მოხსენიებული (ბერძენი გეოგრაფისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო ამ ტოპონიმის წარმომავლობა და თუ ის ჰერმესს უკავშირდებოდა აუცილებლად მიანიშნებდა კიდევ) არმაზს არამაზდის სახელით სომხებიც იცნობენ, სადაც ეს უკანასკნელი “მეხთამტეხელადაა” მოხსენიებული, მეხისმტეხელობა კი, როგორც ცნობილია, ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით დამახასიათებელია უმაღლესი ღვთაება ზევსისათვის და არა ჰერმესისთვის.

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).<sup>33</sup>

2. “ჩვენში ეჭვს ბადებს მართებულობა არმაზის პარალელთა ძიებისა ქრონოლოგიურად ისეთ შორეულ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში, როგორიცაა ძვ. წ. აღ. XIII ს-ის ლუსმული წარწერები ქალაქ ბოლაჯიოიდან” [14; 69];

3. “არმაზობაც და არამაზდობაც თვისობრივად ერთი და იგივე დღესასწაულია და ორივე მათგანი ახალი წლის დადგომას, ირანულ ნავროზობას უკავშირდება” [14; 148];

მოცემული მოსაზრების გასამყარებლად ჩვენი მხრიდან დავსძენდით რომ: 4. არმაზი, ქართული წერილობითი წყაროს მიხედვით, უმაღლესი ღვთაებაა. “მოქცევაი ქართლისაი”-ში ეპითეტი “სოფლის მპყრობელი”, ჩვენი აზრით, გაგებულნი უნდა იქნას არა როგორც მეომარი ღვთაება (არმაზის “სოფლის მპყრობელობა” გრ. გიორგაძეს გააზრებული აქვს, როგორც ღვთაების მეომრული ხასიათის დამახასიათებელი ეპითეტი) [16; 148],<sup>34</sup> არამედ ღმერთთა შორის უპირველესი, უმაღლესი ღვთაება. ამაში უფრო მეტად დავრწმუნდებით, თუ მას სომხურ წერილო-

---

<sup>33</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, სადაც მეცნიერი ასაბუთებს ქართველი მეფეების სახელების (ფარნავაზი, მირვან-მირიან-მირდატ-მითრდატ და სხვათა) სპარსულიდან წარმომავლობას. იხილეთ ასევე [140; 5]. ნ. მარი ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა სახელ ფარნავაზის სპარსულ წარმომავლობაზე, “მეფეთა ცხოვრებაში” არსებული ციტატის საფუძველზე, სადაც ვკითხულობთ: “ფარნავაზმა შექმნა კერპი სახელად თავისდა, რამეთუ სპარსულად ფარნავაზს არმაზს ეძახდნენ” და სახელი ფარნავაზი – ფარნავაზდი 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 ქდერს, 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].

<sup>34</sup> “სოფლის მპყრობელობის” მეომრულ ასპექტად გააზრების უმართებულობაზე მოსაზრება უარყოფილი აქვს [14; 57].

ბით წყაროებში მოხსენიებულ არამაზდს და სპარსულ აჰურამაზდას შევადარებთ. “ქართული არმაზი” სომხურ წყაროებში არამაზდად მოიხსენიება: “ნუნემ მოსპო ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება” [49; 86]. არმაზი არამაზდად იხსენიება ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც [64; 83].<sup>35</sup> ეტიმოლოგიური მსგავსების გარდა ქართულ არმაზს – სომხურ არამაზდს – ირანულ აჰურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი ჰქონიათ. “მოქცევაი ქართლისაი”-ს X საუკუნის შატბერდის კრებულში ვკითხულობთ: “აჰა, ესე რა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემენი. ქუეყნით ნაყოფთა გამზრდენი, ქართლისანი არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომძიებენი და ძუენი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი 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 გამომზრდენი 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 იორუჯან ყოვლადვე მტერი არიან: ამან მას ზედა ზღუა შემოადგინა და მან ამას ზედა ესევითარი ურვა მოაწია, 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 “ჭექა ქუხილის მომვლინებელს” უწო-

---

<sup>35</sup> ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ არმაზის აჰურამაზდა – ორმიზდად ტრანსფორმაციას: აჰურამაზდა – ორმიზდი – არმაზდი (არმაზდი ასეთი ფორმით იხსენიება მ. ხორენაცთან, აგათანგელოსთან, ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში) – არამაზდი (ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი) – არამაზი [64] – არმაზი [64].

დებს.<sup>36</sup> ელინიზმის ეპოქაში ირანული პანთეონის უმაღლესი ღვთაება აჰურამაზდა – 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 (ანაჰიტა) [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 ორმიზდი) იუპიტერთანაა გაიგივებული, ისევე როგორც ზადენი აპოლონთან [157; 663].<sup>37</sup> კვლევამ

<sup>36</sup> საინტერესოა მოვსეს ხორენაცისეული დახასიათება არმაზ-არამაზდისა როგორც ჭეკა-ქუხილის მომვლინებელი ღვთაებისა. ბერძნულ-რომაულ მითოლოგიაში ჭეკა-ქუხილის მომვლინებლად ზევსი-იუპიტერი ითვლებოდა. ზევსი იხსენიება, როგორც ყველაზე ძველამოსილი 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 ხორენაცის “სომხეთის ისტორიიდან”: “სომეხთა მეფემ (იგულისხმება არტაშეს I) ელადაში ხელთ იგდო დიოსის, არტემიდას, ათენას, ჰეფესტოსისა და აფროდიტეს ქანდაკებები, რომლებიც სომხეთში გაგზავნა” [49; წ. II, თ. 12] დიოსში იგულისხმება ბერძენთა ღმერთი ზევსი [49; 266] ცოტა ქვემოთ კი სომეხთა მეფე ტიგრან II დიდთან დაკავშირებით ვიგებთ: “ტიგრანმა ისურვა ბომონთა აგება... აღმართვინა ოლიმპიელ დიოსის გამოსახულება ციხე-სიმაგრე ანიში, ათენასი – ტილში, ჰეფესტოსისა – ბაგარიაჭში” [49; წ. II, თ. 14] ჩვენთვის ცნობილია, რომ არამაზდის კერპი ანიში იდგა: “არტაშესმა... მაჟანი არამაზდის კერპის ქურუმთუხუცესად დაადგინა ანიში” [49; წ. II, თ. 53] ანის ტაძარი რომ არამაზდისადმია მიძღვნილი, ამას აგათანგელოსიც ადასტურებს [166; 38, 586, 55-60]. მოცემული საკითხი ვრცლად აქვს შესწავლილი მ. გველესიანს [14; თ. II]

<sup>37</sup> არმაზ – არამაზდ – ზევსის იდენტურობას აღნიშნავდა სომეხი მეცნიერი გრ. კაპანციანიც: “სომხური არამაზდი, ბერძნების გავლენის შედეგად აღიქმებოდა და იგივედებოდა ბერძნულ ზევსთან” [125 ; 58].

გვიჩვენა, რომ არმაზსა და არამაზდს, ფონეტიკური მსგავსების გარდა, ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი ჰქონიათ; ორივე ეს ღვთაება მსგავსებას ირანულ აჰურამაზდას – ორმიზდთან ნახულობს, ეს რომ მართლაც ასეა, ამაზე წერილობით თუ ეპიგრაფიკულ წყაროებში აჰურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციების დახასიათებაც მიგვანიშნებს. დარიოს I-ის წარწერაში სუეცის არხიდან აჰურამაზდა შემდეგი ეპითეტებითაა შემკული: “ღმერთი დიდი აჰურამაზდა, რომელმაც შექმნა ზეცა, მიწა, ადამიანი, რომელმაც შექმნა კეთილისმყოფელი პირობები ადამიანისათვის, რომელმაც დარიოსი მეფედ გახადა” [136; 44]; აჰურამაზდა ნაყოფიერებისა და მესაქონლეობის ღვთაებაცაა – [1.] “ [136]<sup>38</sup> რომელმაც “შექმნა ჩვენთვის საბედნიერო საქონელი” [1; დასნა 47]; “ენებოს მაზდა აჰურას შეწევნა ჩვენდა გარჯაში, გამრავლოთ საქონელი ადამიანო აშას მონიჭებული კეთილი აზრით” [1; დასნა 47]; “ვინ დაიფარავს ჩემს საქონელს... თუ არა აშა და თვით შენ, ჰოი მაზდავ” [1; დასნა 50.]

ავესტაში და აქემენიდური პერიოდის ეპიგრაფიკულ წარწერებში აჰურამაზდას ღვთაებრივი ფუნქციების განსაზღვრამ დაგვანახა, რომ არმაზსა და არამაზდს აჰურამაზდასთან, 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 აჰურამაზდასთან ეს პარალელიც აკავშირებს. აჰურამაზდამ დარიოსი მეფედ გახადა – არმაზის პირველი მოხსენიებაც ქართულ წერილობით წყაროში ფარნავაზის მეფედ გახდომას უკავშირდება.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> იქვე, из книги «Вендидад», глава III, «О благе земледелия», иხილეთ ასევე დასნა 29, ავესტის გათა- გალობანი. [1]

<sup>39</sup> ძველ მსოფლიოში თითოეულ მმართველს თავისი მფარველი ღვთაება გააჩნდა და ქვეყნის სათავეში მისი მოსვლის შემდეგ ეს ღვთაებაც წამყვან პოზიციებს იკავებდა პანთეონში და უმაღლესი ღმერთი ხდებოდა. მსგავსი პროცესის მომსწრე 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 შემოდებული ახალი კულტი არმაზი, რომელიც უმაღლესი ღვთაება ხდება. ფარნავაზი არ სპობს “ძუელ ღმერთებს მამათა ჩუენთანს გაცსა და გაიმს”, არამედ მათ თავის

არქეოლოგიურ და ისტორიულ წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით ქართული არმაზი სპარსულ ღვთაება აჰურამაზდად მიგვაჩნია, რომელიც სომხეთში არამაზდის სახელით ყოფილა ცნობილი. თუ არმაზი – აჰურამაზდაა, ჰყავს თუ არა ქართულ არმაზს სპარსული ღვთაების მსგავსად დაპირისპირებული ღვთაება (ვართ თუ არა ქართულ წარმართულ პანთეონში დუალიზმის მომსწრე)? აჰურამაზდას შემთხვევაში ეს აპრიმანია. თუ “მოქცევაი ქართლისაი”-ს ავტორს დავუჯერებთ, ასეთი დაპირისპირებული ღვთაება “ქართულ არმაზსაც” ჰყოლია – “ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯანი”. თუ არმაზი აჰურამაზდაა, 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 ატროშანის 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 – აჰურამაზდასთან 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 კულტს, ასე მაგალითად, ნინოს ცხოვრების შატბერდულ ვერსიაში... თითქოს არმაზის მსახურნი სხვანი არიან, მზისა და ცეცხლის მსახურნი მოგვნი – სხვანი...

---

მფარველ ღვთაება არმაზს უქვემდებარებს, რაც უნდა გავიაზროთ, როგორც “ფარნავაზის ღმერთის” გამარჯვება “აზოს ღმერთებზე”. არმაზი ფარნავაზს დაეხმარა მტრის ძლევაში, გამეფებაში, რის შემდეგაც შესაბამისად, უმაღლესი ღვთაება გახდა ქართულ წარმართულ პანთეონში.

ლენტიმაც 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 დავგეთანხმებით 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 ქალდეველთა ქვეყანას სპარსეთთან აიგივებდა. [29; 268]<sup>40</sup> არმაზი რომ გარედან შემოტანილი ღვთაებაა, ამის შესახებ წერილობითი წყაროები ინფორმირებულნი არიან. ლენტი მროველი ამის შესახებ (ანუ არმაზი, რომ არაქართული ღმერთია) პირდაპირ მითითებას გვაძლევს: “ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმა ერქუა” [61; 25]. ითრუჯანის ღვთაებრივი ფუნქციების გასარკვევად მარტო ერთი ციტატის (“ამან მას ზედა ზღუა 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” არადამაჯერებლად 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 თავგანისცემას” [32; 176]. უძველესი კერები კავკასიაში გამოვლენილია ადრე სამიწათმოქმედო ნამოსახლარებზე, აქედან ყველაზე ადრინდელი – შულავრის გორაზე დადასტურებული კერა ჩანს [32; 163-164].<sup>41</sup> კერიის საკულტო ხასიათი უფრო

---

<sup>40</sup> როგორც ნაშრომის დასაწყისში აღვნიშნეთ, “ქართლის ცხოვრების” ძველი სომხური თარგმანი ითრუჯანს სპარსთა ღვთაებას უწოდებს.

<sup>41</sup> მოგვეავს ციტატა იმავე ნაშრომიდან, შულავრის გორაზე დადასტურებულ კერასთან დაკავშირებით: “იგი წარმოადგენს საცხოვრებელი შენობის კედლის ძირში თიხისაგან ამოყვანილ იატაკ-

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, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი” [61; 29].<sup>42</sup> დაახლოებით ამავე პერიოდს განეკუთვნება დედოფლის მინდორზე და ციხიაგორაზე გამოვლენილი სატაძრო კომპლექსები, რომელთაც მეცნიერები ზოროასტრულ ტაძრებთან უვლებენ პარალელებს.<sup>43</sup>

---

ში 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 რიტუალში ჩართული. ყოველ შემთხვევაში, ნაცარი რომელსაც უქრობი ცეცხლის შესანახი კერიდან იღებდნენ, წმინდა იყო და მის გარეთ გატანასა და გადაყრას ერიდებოდნენ.“ – შეადარეთ [105; 183]. ძველად, როდესაც ცეცხლის ანთება სიძნელეებთან იყო დაკავშირებული, ადამიანები ცდილობდნენ კერიაში 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. შესაწირი შედგებოდა ხმელი შეშის, მშრალი ფოთლების ან ბალახისაგან და მცირე რაოდენობის ცხოველის ქონისაგან.

<sup>42</sup> ლეონტი მროველი სპარსთა სჯულს მანამდეც იხსენიებს, სპარსთა მეფე ქაიხოსროსთან დაკავშირებით: “და აღაშენა (ქაიხოსრომ) ადარბადაგანს სახლი სალოცავი სჯულისა მათისა” [61; 15].

<sup>43</sup> დედოფლის მინდორისა 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, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი”. იმავე პერიოდით, ძვ.წ. II საუკუნით ათარიღებდა ნაზვერევი გორაზე მცირე ბაზილიკის ქვედა ფენის კუთვნილ ნაგებობას, რომელიც შემდგომ მითრეუმად გადაკეთდა [96; 9, 71].

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



ქართველები ცეცხლთაყვანისმცემლობას ახ. წ. აღ IV ს-შიც მისდევენ. “მოქცევაი ქართლისაიში” მირიანის ქართლში გამეფებასთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: “და იყოს შვილი ჩემი (ამბობს ქარსე სასანიანი მირიანზე – ვ.ვ.) ორსთავე სჯულსა ზედა: მამათა ჩვენთა ცეცხლისმსახურებსა და თქვენთა კერპთასა” [61; 65]; “და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შუდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა” [61; 65].<sup>44</sup> წმინდა ნინომ კი, როდესაც “მიიწია სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა მას, რომელსა ეწოდების ურბნილი... იხილა ერთი უცხოთა თესლთა ღმერთთა მსახური, რამეთუ ცეცხლსა, ქვათა და ძელთა ღმერთად თაყუანს ცემდეს” [61; 87].<sup>45</sup> ყურადსაღებია მირიანის ანდერძი ბაქარისადმი “შვილო ჩემო შეიცვალე ბნელი ჩემი ნათლად... და სადა პოვნე ვნებანი იგი ცეცხლისანი კერპნი, ცეცხლითა დაწვენ და ნაცარი შეასუ რომელნი მათ ესვიდენ” [61; 130]. ქართველთა ნაწილი ცეცხლთაყვანისმცემლებად ქრისტიანობის მიღების შემდეგაც დარჩენილან. აი, რას გვიამბობს “მოქცევა ქართლისაი” მირიანის შემდგომდროინდელ მეფე მირდატზე: “შეიპყრეს ქართველთა მეფე მირდატ სპარსთა... და იპყრეს ქართლი და გარყუნეს ეკლესიანი... და ყოველთა შინა ეკლესიათა ქართლისათა ცეცხლისმსახურთა სპარსთა აღაგზნეს ცეცხლი” [61; 139].<sup>46</sup>

ვახტანგ გორგასლის დროს კი, “ბინქარან ეპისკოპოსი ცეცხლის მსახურთა ასწავებდა ქართველთა სჯულთა თვისსა, არამედ არავინ ერჩდა წარჩინებულთაგანი, გარნა წურილი ერი მიიქცია მრავალი ცეცხლის მსახურებასა” [61; 195].

<sup>44</sup> ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში ვკითხულობთ, რომ მირიანი “თაყვანსცემდა ხუთ კერპს საცეცხლოს მახლობლად” [64; 69]

<sup>45</sup> ცოტა ქვემოთ კი ვიგებთ: “ხოლო ვითარ იგი მოიწივნეს ქალაქად მცხეთად, წიად მოგუთასა კიდსა ზედა, და დადგეს. მუნ ხედვიდა წმინდა ნინო ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებასა და ცთომასა” [61; 88] აქ საინტერესოა ის, რომ წმ. ნინო მცხეთაში არმაზის დღესასწაულზე მიდის და “ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებისა და ცთომისა” მოწმე ხდება – ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ არმაზის დღესასწაული ზოროასტრულ ტრადიციებთან იყო დაკავშირებული და, შესაბამისად, არმაზი არაქართული ღვთაება იყო.

წმინდა ნინოს ცხოვრებაში საყურადღებოა კიდევ ერთი მომენტი; როდესაც მირიანმა ქრისტიანობის მიღების შემდეგ მეფე კონსტანტინესთან წარგზავნა მოციქული, კონსტანტინე და დედამისი ელენე “ამისთვის განმხიარულდეს რამეთუ დაიდასტურეს მირიან მეფისაგან სრულიად მოწყუება სპარსთა და მტკიცედ მიღება სიყვარულისა მათისა” [61; 115] . “სრულიად მოწყუება სპარსთაგან”, როგორც პოლიტიკურ, ისე რელიგიურ “მოწყუებას” უნდა გულისხმობდეს.

<sup>46</sup> შეადარეთ “შემოვიდნენ ქართლს სპარსელები, დაანგრეს ეკლესიები და ყველგან დადგეს ცეცხლის თაყვანისმცემელი სახლები” [64; 136]

როდესაც ვახტანგ გორგასალი სპარსთა წინააღმდეგ საომრად ემზადება, თავის დისწულს კახეთში აგზავნის: “და დისწული მისი გარდავიდეს კახეთად და შედგეს ჭევსა ლოპოტისასა, ქვეყანასა მას კლდითა მიზღუდვილსა და იყვნეს სოფლისა მას კაცნი ცეცხლისა და წყლის მსახურ და სავსე იყო ხევი იგი სიმრავლითა კაცითა. ვიდრე ნოსრამდე” [61; 200];<sup>47</sup> ”ნუხპატელნი უწინარეს იყვნენ კაცნი წარმართნი და მკვეცისბუნებისანი, არამედ ყრუსა მოესრა მრავალი მათი და იძულებით მოენათლნა არჩილ ივინი” [61;244]<sup>48</sup> ცეცხლთაყვანისმცემლები იხსენიებიან აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაშიც: “დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთასა და ივინი ჭელმწიფე იყვნეს ჩვენსა ამას სოფელსა და ბილწსა მას კერპთმსახურებასა ცეცხლისასა მის თაყვანისცემასა და მსახურებასა აღასრულებდეს მარადის” [70; 422. 5; 43].<sup>49</sup> ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემლები გვიანდელ პერიოდშიც ყოფილან, რადგან ახ. წ. აღ VII ს-ის მეორე ნახევარში არაბთაგან შევიწროვებული სპარსი ცეცხლთაყვანისმცემლების მცირე ნაწილი თბილისს შემოენიზნენ “აბუბიქარ აგარიანმა დაიპყრა სპარსეთი, შევიდა ბაღდადს და მძლავრობით დაატიებინა უმრავლესთა ცეცხლის მსახურება და მოაქცივნა სარკინოხეზად” [61; 229]<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> არდვისურა ანაჰიტი არდვ იაშტებში “წმინდა წყლების ღვთაებად” მოიხსენიება [136]. ანაჰიტი რომ წმიდა წყლების ღვთაებაა, ამაზე მინიშნებას მისადმი მიძღვნილ ლოცვებში არაერთხელ ვხვდებით. ის მოიხსენიება, როგორც უძლიერესი მდინარეთა შორის [136; არდვ იაშტი 2]; მას აქებენ, როგორც “ძლევამოსილ, ტანად დედოფალს, კეთილად ნაზარდს, რომლის წყლები დღე და ღამე მოედინებიან, ის წყალუხვია უფრო, ვიდრე ყველა მდინარე [136;არდვ იაშტი 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 ანაჰიტის კულტებს?

<sup>48</sup> ლოპოტ-ნუხპატელნი, რომლებიც ცეცხლსა და წყალს სცემდნენ თაყვანს, როგორც ჩანს წარმართებად VIII ს-ის II ნახევრამდე დარჩენილან.

<sup>49</sup> “და მივიდა მახლობლად მის სამსახურებლისა მათისა, დაასხა წყალი ხენეში იგი ცეცხლი მათი დაშრიტა”, იხილეთ ასევე “ევსტათე მცხეთელის წამება” , – “ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან ალაგმის და კაცმანვე დაშრიტოს, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა” [66; 268]. ცეცხლთაყვანისმცემელთა და ქრისტიანთა შორის ბრძოლისა და აღმ. საქართველოში სპარსული რელიგიის შესახებ ინფორმაციას იაკობ ცურტაველის “შუშანიკის წამება”-შიც ვხვდებით [66]

<sup>50</sup>ეს უნდა მომხდარიყო VII ს. II ნახევარში, ამასთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხილეთ [24]. IV-VII საუკუნეებს განეკუთვნება გომის ქუჩაზე ფეთხანიას ეკლესიასთან მდებარე ზოროასტრული ტაძარი, რომელიც ათეშგას სახელწოდებითაა ცნობილი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ზორო-

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 გადმონაშთებში” [39; 11]<sup>51</sup> ცეცხლის კულტმა ასახვა ჰპოვა ქართულ ფოლკლორშიც [95; 235-236]. ყველაფერი ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვერ დავეთანხმებით კ. კეკელიძის მოსაზრებას, რომ “არმაზის 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 ცეცხლთაყვანისმცემლური 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 აჭურამაზდას არ უპირისპირდება (პირიქით, ის ეხმარება მეომრებს ბოროტებასთან ბრძოლაში) [132; 129]. ითრუჯანი კი “სოფლის მპყრობელია”, მუდმივ ბრძოლაშია არმაზ – აჭურამაზდასთან, ასეთი ღვთაება კი ძვ. სპარსულ რელიგიაში – აჰრიმანი

---

ასტრული სპარსული თემი თბილისში მთელი შუასაუკუნეების მანძილზე არსებობდა [25; 276, 485].

<sup>51</sup> დღესდღეობითაც საქართველოში შემორჩენილია ცეცხლის კულტთან დაკავშირებული რიტუალი, რომელიც აღდგომის წინა დღეებში იმართება და ხალხში ჭიაკოკონას სახელითაა ცნობილი

– 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, აჰურამაზდაა, ბოროტი – აჰრიმანი. თითოეულ მათგანს საკუთარი გარემოცვა ჰყავს, პირველს გარს წმინდა სულები აჰურები ახვევიან, მეორეს – ბოროტი სულები, დევეები, დრუჯები. კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლაში ჩართულია ყოველივე ხორციელი, სულიერი და უსულო – ყველაფერი განიხილება აჰრიმანისა და აჰურამაზდას ქმნილებად [123; 40-42]. ერთი მითის თანახმად, რომელიც ფალაურ ენაზეა შეთხზული, “ანგრო მაინუ შემოიჭრა სამყაროში ქვიანი ზეცის ქვედა სფეროდან და დაღუპა მისი სრულყოფილება. ის ამოვიდა წყლიდან, რომლის დიდი ნაწილი მლაშე (მარილიანი) გახდა. შემდეგ დაეშვა მიწისაკენ და სადაც შეაღწია, წარმოიშვა უდაბნოები. შემდეგ ბოროტმა სულმა გაახმო 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].<sup>52</sup> ზემოთ მოყვანილი ციტატებიდან ნათლად დავინახეთ, რომ აჰურამაზდა და აჰრიმანი უმაღლესი ღვთაებები – “სოფლის მპყრობელნი არიან”, მათ შორის მუდმივი ბრძოლაა ძალაუფლებისთვის, რაც “წმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” არის აღწერილი.<sup>53</sup>

აჰრიმანის საკითხის გასარკვევად ქართველთა წარმართულ პანთეონში მარტო ზემოთ მოყვანილი ციტატით ვერ შემოვიფარგლებით. როგორც ნაშრომის

---

<sup>52</sup> ზოროასტრელების წმინდა წიგნი “ბუნდახშინი” გვამცნობს: “(აჰრიმანი იმუქრება) რომ მათ სულებს (ლაპარაკია ადამიანების სულებზე ვ.ვ.) მოაკვდინებს, გააფუჭებს წყალს, მცენარეებს, ორმუხდის ცეცხლს და ორმუხდის ყველა ქმნილებას” [136; 5-8. 109; 37], ანუ აჰრიმანი არის ღვთაება, რომელმაც ორმუხდის სხვა კეთილ ქმნილებებთან ერთად შეურაცხყო ცეცხლი, ზოროასტრელთა წმინდა სტიქია. როგორც ჩანს, ვინც წმინდა ცეცხლს შეურაცხყოფს, ის დაგმობისა და სიკვდილის ღირსია. (გავიხსენოთ თუნდაც ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებიდან აბიბოს ნეკრესელის ქმედება, რომელმაც ცეცხლი დაახშო ან იმავე ეგიშე ვარდაპეტთან წმინდა ცეცხლის დახშობის ამბავი, რისთვისაც სომხები დაისაჯნენ)

<sup>53</sup> შეადარეთ ზემოთ მოყვანილი ციტატები ითრუჯანისა და არმაზის ბრძოლას: “ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯანი და ჩუენი ესე ღმერთი არმაზ ყოვლადვე მტერ არიან: ამან რამე მას ზედა ზღვა მოაქცია, და აწ მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე”.

დასაწყისში იქნა აღნიშნული, ქართულმა წარმართულმა პანთეონმა სპარსული გავლენა განიცადა, ასე მაგალითად, არმაზი – აჰურამაზდა,<sup>54</sup> ზადენი– მითრა–იაზატი,<sup>55</sup> აინინა – ანაჰიტის.<sup>56</sup>

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 აჰრიმანს, როგორც ღვთაებას, სომხურ მითოლოგიაში ვერსად ვხვდებით, თუმცა როდესაც ეგიშე და ეზნიკი სპარსთა რელიგიაზე 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. აჰრიმანი მისი გვიანი სახელწოდება იყო. ბესიტუნის და ნაქში რუსტამის წარწერებში აჰრიმანი ამ სახელით არაა დაფიქსირებული (მხოლოდ ერთგან ბესიტუნის წარწერებში იხსენიება ღვთაება აჰრიმანი, ისიც როგორც “სიცრუის ღმერთი”). არმაზდის ანტაგონისტი ღვთაების სახელის არარსებობა სომეხ მწერლებში იმავე მიზეზით უნდა იყოს გამოწვეული, რა მიზეზითაც სდუმან ძველი ზენდური ჰიმნები” [166; 33]. საინტერესოა, რომ სომხები თავიანთ სცემდნენ ორმუხდის გაშვებულ ვიშაპს, რომელშიც დევები შესახლდნენ [49; 23]. სპარსული მითოლოგიიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ წარუმატებელი თავდასხმის შემდეგ ორმუხდის სამეფოზე, აჰრიმანმა თავს გაქცევით უშველა და გველეშაპის სახით ციდან მიწაზე დაეშვა, რომლისათვისაც, მ. ხორენაცის მიხედვით, მსხვერპლად ადამიანები მიჰქონდათ იმ კლდეებთან, რომლის შემოგარენი ქვაბულებით იყო სავსე და რომელშიც გველები და მორიელები ბინადრობდნენ, ეს უკანასკნელი კი ავესტის მიხედვით აჰრიმანის ქმნილებებად ით-

<sup>54</sup> არმაზ – აჰურამაზდაზე ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი.

<sup>55</sup> ზადენ – მითრა იაზატის საკითხს მიმოვიხილავთ წინამდებარე ნაშრომის ერთ-ერთ თავში.

<sup>56</sup> აინინას ანაჰიტთან დაკავშირება ერთ-ერთმა პირველმა ნ. მარმა სცადა, იხ. [140; 9], [125; 57].

ვლებიან [166; 34].<sup>57</sup> ვიშაპს ზარათუშტრა აჰრიმანს უწოდებდა, მის სიმბოლოს საზიზღარი ორფეხა გველი წარმოადგენდა, რომელიც მითრამ ზეციდან დასცა.<sup>58</sup> აჰრიმანის 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 man-ეს (გარდაცვლილთა სულები), ან ირანულ –maniu- სული, მაგალითად: ahra maniu (ბოროტი სული) – აჰრიმანი, ახალსპარსული აჰრიმან, 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.<sup>59</sup> მ. ანდრონიკაშვილმა ქართული ვეშაპი-გველეშაპი შეადარა ავესტურ visa-pa, azidahaka, azi srvara (სამივე გველის სახის ურჩხულის სახელებია), ავესტურ visapahe, ფალაურ visapu, სომხურ ვიშაპას [4; 239]. მეცნიერის ვარაუდით, azi srvara –ს სიტყვასიტყვითი თარგმანი ქართული გველ-ვეშაპია [4; 230]. (azi-გველს ნიშ-

---

<sup>57</sup> წარმართი სომხები შესაძლოა ვიშაპში თავდაპირველად, ბოროტების საწყისს წარმოიდგენდნენ, რომელსაც სიკეთის საწყისს არამაზდს (ა ჰურა მაზდა) უპირისპირებდნენ.

<sup>58</sup> ნ. ო. ემინის ამ მოსაზრებას ვიშაპთან და აჰრიმანთან დაკავშირებით იზიარებდა ბარონი რ. შტაკელბერგი, რომელიც აღნიშნავდა, რომ “აქემენიდების ლურსმულ წარწერებში აჰრიმანის სახელი არ გვხვდება, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ირანელებში დუალიზმი არ იყო გავრცელებული” [102; 8-9].

<sup>59</sup> ქართული ხალხური ტრადიცია ვეშაპ-გველეშაპს რამდენიმე ნაირსახეობას იცნობს. ამირანის შესახებ ერთ-ერთ ეპოსში სამი ფერის გველეშაპს ვხვდებით – თეთრს, წითელსა და შავს, რომელთაც ამირანი ამარცხებს. შავი გველეშაპი ფშაურ გადმოცემაში ქარცეცხლას სახელით შემორჩენილა, ქართლურში – პირცეცხლა, ხოლო სვანურ თქმულებებში მის ფუნქციას მატყლის მრთველი დევი ასრულებს [95; 177].

ნავს). “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].<sup>60</sup> “ქუემო კერძი პარეხითა... წინა... იმყოფებოდა ვეშაპი დიდი და საზარელი, რომელთა ას-ხნეს თვალნი სისხლის ფერნი და რქაი იყო შუბლსა და ფანჩაკი ფრიად ქედსა მისსა” [70; 231], რომელმაც იმ ირმის ერთ ერთი ნუკრი შთანთქა, რომელიც დავითსა და ლუკიანეს ღმერთმა მისცა “ნუგეშისაცემად უძლიერესთა ჯორცთა ჩვენ-თასა” [70; 230]. ეს ამბავი იმით მთავრდება, რომ “ვეშაპსა მას ეცა მეხი და და-წუა იგი სრულად” [70; 232].

ვეშაპში, რა თქმა უნდა, ბოროტი ძალა იგულისხმება. ასურელ მამათა მთავარი მისია წარმართობასთან ბრძოლა და ქრისტიანობის დამკვიდრება<sup>61</sup> (წარმართობაში კი ცეცხლთაყვანისმცემლობა იგულისხმება). ამ მხრივ გამონაკლისს არც დავით გარეჯელის ცხოვრება უნდა წარმოადგენდეს [71; 232]. სომხურ მი-თოლოგიაში ვეშაპი არის ურჩხული, რომელიც ხშირად გველის სახითაა წარ-მოდგენილი (აგრეთვე, ჭექა-ქუხილის ან ჭექა-ქუხილის ღრუბლების)<sup>62</sup> (შეადარეთ

---

<sup>60</sup> “მას შინა მკუდრ იყო ვეშაპი დიდი . . . ეშაპი, რომელი მკუდრ 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 მკუდრ იყო”. აქ ხაზგასმუ-ლია ის, რომ ვეშაპი ბნელეთის ძალებთან იყო ასოცირებული და III – “გუელვეშაპი დიდი სა-შინელი”, რომელიც azi srvara–ს ქართული ინტერპრეტაციაა.

<sup>61</sup> ლევან ჭილაშვილი აღნიშნავდა, რომ “იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, იესე წილკნელი, აბიბოს ნეკრესელი, იოსებ ალავერდელი და სხვები, მაზდეანების წინააღმდეგ მებრძოლების რან-გში ჩანან”. ამ მხრივ გამონაკლისს თითქოს დავით გარეჯელის ცხოვრება უნდა წარმოადგენდეს, თუმცა, ლევან ჭილაშვილის აზრით, “გარეჯის ქვაბთა კომპლექსში მაზდეანთა სამლოცველოე-ბის დადასტურებით, აქ ჩნდება წარმართული ფენა, რომლის განადგურების შემდეგ, ქრისტიან მოღვაწეებს სრული შესაძლებლობა ეძლევათ ახალნერგი სარწმუნოების გასაავრცელებლად. მაზ-დეანთა სარიტუალო ადგილები დაინგრა და მოისპო, ნაწილი გადაკეთდა ადრექრისტიანულ ეკ-ლესიებად, ყოფილი ცეცხლთაყვანისმცემლები კი მოექცნენ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე. ეს პროცესი VI საუკუნეში უნდა დასრულდებოდა” [96; 56]. ჩვენი აზრით, ამ ბრძოლას ასახავს “დავით გარეჯელის ცხოვრებაში” წმინდანის “ბრძოლა” ვეშაპის წინააღმდეგ.

<sup>62</sup> დავით გარეჯელის ცხოვრებაში გველვეშაპი ბნელეთის ძალებთან, ეშაპთან ასოცირდება. “ქრისტიანობის დამკვიდრებიდან ურჩხული (გველვეშაპი) წარმოიდგინებოდა როგორც ბოროტი, დამანგრეველი ძალა და ღემონური სიმბოლო, რომელიც სულიერ საგანძურამდე მიმავალ გზას

“მოქცევაი ქართლისაიში” ითრუჯანის მიერ არმაზის კერპის დამსხვრევის სცენა “აღდგეს დასავლით ქარნი და ჰაერნი, და ჳმა სცეს ქუხილთა , ჳმითა საზარელით, და გამონდეს ღრუბელნი... და მეცსეულად მოიწია რისხვა იგი ღრუბელი, მწარედ სასტიკი და მოიღო სეტყვა ლიტრისა სწორი ადგილსა მას ოდენ ზედა, საყოფელსა კერპთასა) [61; 91]. მითების თანახმად, დიდი ვეშაპი ნთქავს მზეს, რის გამოც მზის დაბნელება ხდება [144; 394].<sup>63</sup> ქრისტიანული მითოლოგიის განმტკიცებასთან ერთად ხდება ვეშაპის მოდიფიკაცია, ვეშაპის დამმარცხებელი წარმართული ვაჰაგნი [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

---

იცავს. მასზე გამარჯვება ნიშნავს სულის გამარჯვებას კოსმოსზე . . . დრაკონის დამმარცხებლები იყვნენ ინდრა, აპოლონი, ზევსი, პერსევსი, მითრა, ჰერაკლე.” (წმ. გიორგი) და სხვ. [167; 161-166].

<sup>63</sup> შეადარეთ მსგავს სიუჟეტს “მოქცევაი ქართლისაში” [61; 91]

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ ასევე [95; 177-178] “შავი. ხანგამოშვებით ეს ვეშაპი მზეს წვდება, ჩაყლაპავს და დღე ბნელდება. სვანების რწმენით, ტყვე მზე ვეშაპისაგან თავს ამირანის გზით აღწევს... გველეშაპის 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 სიბრტყეში მოთავსებული დიდი ზომის ქვიშაქვით სწორკუთხა ფილაზე გამოსახულია წრე და გველი. ეს გველი თუ გველეშაპი 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 მოწინააღმდეგეა სამეფო სუვერენიტეტის სიმბოლო ფარნასთვის ბრძოლაში” [144; 50. 108; 137]. მსგავს სიუჟეტს ავესტაში ტიშტრიტთან დაკავშირებითაც ვხვდებით, რომელიც დევ აპოშას ებრძვის, ეს არის ბრძოლა წვიმისა გვალვის წინააღმდეგ. მითის თანახმად ტიშტრიტი ყოველ წელს უახლოვდება “ვოურკაშას ზღვის ნაპირებს დიდებული თეთრი რაშის სახით, იქ მას ხვდება აპოშა (გვალვის ღემონი) შავი რაშის სახით, ისინი ერკინებიან ერთმანეთს, ტიშტრიტი სძლევეს აპოშას და სდევნის მას” *Авеста, Тиштр-Яшт (Яшт VIII)* [103]. თუ ტიშტრიტს სათანადოდ სცემდნენ თაყვანს, ტიშტრიტი უფრო ძლიერი აღმოჩნდებოდა და ამარცხებდა ღემონს. თუ წლის განმავლობაში ადამიანები არასთანადოდ სცემდნენ თაყვანს ტიშტრიტს და მსხვერპლიც ცოტა მიჰქონდათ, აპოშა იმარჯვებდა ტიშტრიტზე და განდევნიდა მას უკან [ 104; 13]



მას ეცა მეხი და დაიწუა იგი სრულიად”). როგორც დავინახეთ, ირანული აჰრიმანი, რომელიც ძველ სომხურ მითოლოგიაში ვეშაპის სახელით იყო ცნობილი, ქართველებში გველემშაპის სახელით გავრცელებულა. ბრძოლის სცენები, რომლებშიც ბოროტი ძალები (გველემშაპი – აპოშა, აჟი) კეთილ ძალებს (ტიშტრიტი, ატარი, მითრა) უპირისპირდებიან (რომლებიც ძვ. ირანულმა რელიგიურმა ტექსტებმა შემოგვინახა) ქართული წერილობითი წყაროებისთვისაც (ასევე ხალხური ზეპირსიტყვიერებისთვის) ყოფილა ცნობილი. არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ მსგავს სიუჟეტებს “წმინდა ნინოს ცხოვრებაში” (არმაზ-ითრუჯანის დაპირისპირება) და დავით გარეჯელის ცხოვრებაშიც ვნახულობთ (დავით გარეჯელისა და გველემშაპის დაპირისპირება).

ქართველებისთვის ცნობილი რომ იყო ღვთაება აჰრიმანი, ამაზე მეტყველებს ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, ჰაგიოგრაფიულ თუ საერო ლიტერატურაში შემორჩენილი აჰრიმანისადმი დაქვემდებარებული სხვადასხვა დემონების სახელები. ქართულ გველემშაპზე უკვე ვისაუბრეთ, რომელსაც პარალელები ირანულ აჟი ვისაპა, აჟი დაჰაკასთან მოეძებნება. რაც შეეხება სხვა დემონურ ძალებს: დევებს, ეშმაკს, დრუჯს, რომლებიც აჰრიმანის თანამდგეი 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 –გ.გ.) ერთად, რომელიც საწყისია სიცრუისა, ამაყობისა და მზაკვრობისა[1; დასნა 32]. ამ ორთავეში (ანუ კეთილსა და ბოროტში – გ.გ.) დევებმა აირჩიეს უბოროტესი, გადავიდნენ აეშმის მხარეს და “სიცოცხლეს აავადებდნენ” [1; დასნა 30]. დევი როგორც ავი სული, ბოროტი არსება კარგად არის ნაცნობი ქართულ ზეპირ სიტყვიერებაში [63;]<sup>64</sup> (ის ხშირად გვხვდება ქართულ ხალხურ ზღაპრებში), ასევე შემონახულია ქართულ ჰაგიოგ-

---

<sup>64</sup> იხილეთ შემდეგი ზღაპრები: “თორმეტთავიანი 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].

რაფიაშიც: “მამან შენმან წმინდანი შემოისხნა სახით თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოისვიენ” [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 აეშმა, ზოგადი მნიშვნელობით – ავი, ბოროტი, ცოფიანი, მრისხანე. იგი წარმოადგენს აგრეთვე დემონის სახელს “დაევა” (ქართული დევი) ერთ-ერთ სამ უბოროტეს სულთაგანს, რომელიც არსებობს ადამიანთა და ცხოველთა წინააღმდეგ [4; 37-38, 315-317].<sup>65</sup>

ყველაფერი ზემოთქმულიდან გამომდინარე, იმის მტკიცება, რომ “მოქცევაი ქართლისაიში” მოხსენიებული ქალდეველთა 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 (ანასეული ნუსხა) – ითროჯან (ჭელიშვილისეული) – ითარუან (ანასეული) – 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 – აშას<sup>66</sup> ებრძვის. ზოროასტრელთა წმინდა წიგნი მორწმუნეებს დრუჯისა და დრუჯიანელთა წინააღმდეგ დაუნდობელი ბრძოლისაკენ მოუწოდებს: “აკუწეთ დრუჯიანელნი იარაღით” [1; დასნა 31] “მე ვარ... მტერი დრუჯიანელთა, მტკიცე საყრდენი აშაიანელთა” [1; დასნა 43] “აშაიანელებს სიყვარულით უნდა მოეპყრო, დრუჯიანელთა მიმართ იყავ უღმობელი” [1; დასნა 47]

---

<sup>65</sup> 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].

<sup>66</sup> აშა-სიმართლე, ყველა აპურაზე უმაღლესი, მაზდას გარდა. მაზდას უახლოესი მრჩეველი და მისი სურვილის აღმასრულებელი. აშას მიმდევრები იხსენიებიან, როგორც აშაიანი, აშაიენელი [104;15]

“დაე სძლიოს... მშვიდობამ შფოთოს... რწმენამ ურწმუნოებას... მართალმა სიტყვამ სიცრუეს” [109; 48-49] და ა.შ.

როგორ მოხდა, რომ სოფლის ორ მპყრობელს შორის ბრძოლაში არმაზ-აჭურამაზდას მოწინააღმდეგე დრუჯია და არა აპრიმანი? როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნაქში-რუსტამისა და ბესიტუნის წარწერები აპრიმანს არ მოიხსენიებენ,<sup>67</sup> 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; დასნა 30] მათ “მიჰყავთ სახლი, სოფელი, თემი და ქვეყანა უმწეობისა და დაღუპვისაკენ”; “დრუჯიანელს არ სურს, აშას შემწემ რომ ამრავლოს საქონელი” [1; დასნა 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 ნაქში რუსტამის, თუ სომხური წერილობითი წყაროები.<sup>68</sup> ამიტომაცაა, რომ ქართული წერილობითი წყარო იხსენიებს არა უშუალოდ აპრიმანს, არამედ მისადმი დაქვემდებარებულ ღვთაება დრუჯს (ამ შემთხვევაში – ი(თრუჯ)ანს).<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> აპრიმანის სახელი არც ვენდიდების წიგნში გვხვდება, თუმცა იქ ის მოხსენიებულია როგორც ანგრო მაინუ ანუ ბოროტი სული. Вендидад – глава I, глава II, [136] იხილეთ ასევე [111, 181]

აღნიშნულ თავებში საუბარია, რომ აჭურამაზდა იქმს კეთილს, ქმნის ქვეყნებს, აპრიმანი კი (ვენდიდებში ის ანგრო მაინუდ – ბოროტ სულად იხსენიება) ქმნის კეთილის საწინააღმდეგოს, მაგნე ქმნილებებს. აპრიმანმა დაღუპა პირველი ადამიანი იიმა, გამოგზავნა ხარი დედამიწაზე, მოავლინა წყაღდილობა, სცადა ზარატუშტრას დაღუპვა და ა.შ.

<sup>68</sup> გრ. კაპანციანის ნაშრომში ბოროტ სულებთან დაკავშირებით ვკითხულობთ, რომ ბევრი მოხუცი დღესდღეობითაც კი ერიდება სატანის სახელის ხსენებას (თუ ხმამაღლა წარმოთქმას) [125; 72]. იგივე რამ შემორჩენილია დღესდღეობითაც ქართულ სოფლებში, განსაკუთრებით მოხუც ხალხში.

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

<sup>69</sup> 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 ქართველები-სათვის 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. გველეხიანის საღისერტაციო ნაშრომში გამოთქმული იქნა განსხვავებული მოსაზრება ითრუჯანთან დაკავშირებით, რომელმაც ეტიმოლოგიური მსგავსების საფუძველზე ის ირანულ სიცრუის ღვთაება დრუჯს დაუკავშირა. ჩვენ ვეთანხმებით მ. გველეხიანის 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 აჰუმარაზდასთანაა გაიგივებული, ამდენად წერილობითი წყარო ორი სპარსული სოფლის მპყრობელი ღვთაების ბრძოლის შესახებ მოგვითხრობს. მცდარია კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ ქალდეველთა ღვთაება ითრუჯანში, რომლისთვისაც “სოფლის მპყრობელობა” დამახასიათებელი, ირანული ცეცხლის ღვთაება ატარი უნდა იქნას დანახული. არცერთ წერილობით წყაროში ატარი უმადლეს ღვთაებად (სოფლის მპყრობელად) არ იხსენიება, ირანული რელიგიური ტექსტების მიხედვით ის აჰურამაზდას 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. ყურადსადებია ისიც, რომ ატარ-ატროშანს ჯერ კიდევ ახ. წ. V ს-ში იაკობ ცურტაველი იხსენიებს “შუშანიკის წამებაში”, “მოქცევაი ქართლისაის” სხვადასხვა რედაქცია კი სახელ ითრუჯანის სხვადასხვა ინტერპრეტაციას ვეთავაზობს და არცერთ მათგანში ატარ-ატროშანი არაა ნახსენები, მაშინ რო-

დესაც 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).<sup>70</sup> 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, დრუჯიანელნი, დრუჯიანნი<sup>71</sup>. “წმინდანინოს ცხოვრების” თხზულებაში სოფლის ორ მპყრობელს 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 მპყრობელი), რომელიც დამოუკიდებლად შექმნებდა არმაზ-აჰურამაზდასთან დაპირისპირებას. ასეთი, ირანული ტექსტების მიხედვით, აჰურამაზდას ტყუპისცალი აჰრიმანია, 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 ქართულ ზეპირსიტყვიერებასა და წერილობით წყაროებში?<sup>72</sup> მაგალითისათვის გავიხსენოთ “დავით გარეჯელის ცხოვრების” ერთ-ერთ

<sup>70</sup> ზოგადად, დაბოლოება ანი-სთან დაკავშირებით იხილეთ [6; 49-50, 65, 84, 88]

<sup>71</sup> ავესტის გათა-გალობანის ქართულ თარგმანში დრუჯისა და აშას მიმდევრები იწოდებიან აშაიანელებად და დრუჯიანელებად. [1; დასნა 31, 43.] შეადარეთ დრუჯიანი – (ი)თრუჯიანი.

<sup>72</sup> აღ. ხახანაშვილი და მ. კოვალევსკი თვლიდნენ, რომ სპარსულმა აჰრიმანმა ასახვა ჰპოვა ქართულ ამირანში: “არმაზი სპარსული ორმუხდის განსახიერებაა. კეთილ ორმუხდს 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 წარმოუდგენელია, რომ მათი მეთაურიც არ ყოფილიყო ქართველების მიერ შეთვისებული ასეთი ვარაუდის საფუძვლიანობა: “აღ.ხახანაშვი-

რედაქციაში მოხსენიებული გველეშაპი (იგივე ირანული აჟი დაჰაკა, რომელიც აჰრიმანს ექვემდებარება) რომელიც ეშმაკთანაა გაიგივებული, აჰრიმანი 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 “წმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” აისახა, სადაც სოფლის ორ მპყრობელს, ქალდეველთა ითრუჯანსა და არმაზს შორის და-

---

ლის აზრით, ხალხური ამირანი შემცველია ერთდროულად კეთილისა და ბოროტი საწყისების, მასში მთავარია დემონური საწყისი, თუმცა ასეთი ღვთაება არ დასტურდება მოცემული მასალებით. ორმუხდის საპირისპირო არსება საქართველოშიც აჰრიმანი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ქართულ წარმოდგენებში ამირანს შეერწყა. ბოროტი საწყისის დამადასტურებლად აღ. ხახანაშვილი მიიჩნევს ამირანის იმგვარ თვისებებს, როგორცაა ღვთისურჩობა, პირობის დარღვევა, ადამიანებთან ურჩი დამოკიდებულება. მისი აზრით აქ საქმე გვაქვს ბოროტი ღვთაების კეთილ ღვთაებად ქცევის შემთხვევასთან. აღნიშნულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ როგორც წესი ღვთაებათა ევოლუციაში საქმე გვაქვს კეთილ ღვთაებათა ბოროტად ქცევასთან და არა პირიქით (მაგალითად დევების, ვეშაპების ასეთი ევოლუცია)”. [68; 282-284 ] აღ. ხახანაშვილისეულ ვერსიას უარყოფდა მ. ჩიქოვანიც: “პროფ. აღ ხახანაშვილი ამირანის თქმულების განსახილველ დროს წინააღმდეგობაში გაიხლართა. მისი პირველი, ძირითადი მოსაზრება ამირანის ბოროტი ბუნების შესახებ მომდევნო ხანის მკვლევართა მიერ გაზიარებულ არ იქნა” [95; 62]

ამირანის აჰრიმანისგან წარმომავლობას იგუჯავახიშვილიც უარყოფდა “ჩვეულებრივ ასე ფიქრობენ, ვითომც ამირანი ირანული ბოროტი ღვთაების სახელის აჰრიმანისაგან ყოფლიყო 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 დაძმონიონები 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 თავდაპირველად გმირის სახელს ბგერა ჰაეც ჰქონოდა და იქნებ ამიჰრანად გამოითქმებოდა, რაც თავის მხრივ მიჰრანს, ამითრან–ს, მითრას უდრის” [75; 198].

პირისპირება, კეთილ (აჭურამაზდა) და ბოროტ (აჭრიმანი) ძალებს შორის მუდმივ ბრძოლას მოგვაგონებს. ამის პირდაპირ მინიშნებას “წმინდა ნინოს ცხოვრება-შიც” ვხვდებით: “ესე ქართველთა არმაზ და ქაღდეველთა ითრუჯან დასაბამითგანვე მტრები არიანო”.

### თავი 3

ყარაშაშის 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 ტორეგტიკის შედეგრი, 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, ყორღანთაშის ყორღანში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი.<sup>73</sup>

ყარაშამბის თასს გააჩნია ისეთივე ფორმა და პროპორციები, შესრულებულია იმავე ტექნიკური ხერხით, როგორც თრიალეთის ვერცხლის თასი. თრიალეთის თასს ყარაშამბის თასთან ანათესავებს 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 გარემოცულნი არიან იმ პერიოდისათვის დამახასიათებელი რეალიებით. თასის ზემოთა ფრიზი გამოსატავს ცხოველზე ნადირობას, რომელ-

---

<sup>73</sup> ვ.ე. ოპანესიანის 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]

შიც 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 მკვლელობას. 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 ჰერალდიკური 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. ვაწაძის 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]. აღნიშნული მკვლევარები ყარაშამბის თასის მხოლოდ მეცნიერულ-სტილისტურ ანალიზს იძლევიან და ზედაპირულად ეხებიან მასზე წარმოდგენილ მითოლოგიურ სიუ-

ქეტს.<sup>74</sup> ჩვენ შევეცადეთ მოცემული თასი ამ კუთხით განგვეხილა, მოგვეძინა პარალელები და წარმოდგენილი მითოლოგიური სიუჟეტი მიგვესადაგებინა ახლო აღმოსავლური ღვთაებებისადმი მიძღვნილ რიტუალებთან თუ გამოსახულებებთან.

თრიალეთის კულტურის ძეგლებზე ძველ აღმოსავლური კულტურის ძლიერი გავლენა არსებითია – ეს უდავო ფაქტია. თუმცა, ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს ამ გავლენათა უადრესად 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].<sup>75</sup> 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 ძველ აღმოსავლურ 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 გამოსახულებებისგან).<sup>76</sup> პარალელის გავლება შეიძლება ბიბლოსის, მეფის ახირამის სარკოფაგ-

---

<sup>74</sup> კ. ე. ოპანესიანის გამოკლებით, რომელიც ყარაშამბის თასის რიტუალში ინდოევროპულ მითოლოგიურ საფუძველს ხედავს და საკმაოდ ვრცლად განიხილავს ამ თვალსაზრისით ყარაშამბის თასის კომპოზიციებს.

<sup>75</sup> ო. ჯაფარიძე აღნიშნავს, რომ საერთოდ თრიალეთური კულტურის საიუველირო ხელოვნების დანიშნულება განაპირობა ეთნო-კულტურული კონტაქტების გაძლიერებამ ძველ აღმოსავლურ სამყაროსთან [89; 179]

<sup>76</sup> საკულტო ჭურჭელი ქალღვთაება ინანას ტაძრიდან, ურუქში. ჯემდეთ-ნასრის პერიოდი, ძვ.წ.III ათასწ. დასაწყისი. ალებასტრი ინახება ბაღდადში, ერაყის მუზეუმში. [139; 63]

ზე<sup>77</sup> და მესოპოტამიურ საბეჭდავებზე წარმოდგენილ კომპოზიციებთან.<sup>78</sup> გარკვეული კომპოზიციური მსგავსება შეინიშნება მაიკოპის თასთანაც [3, ტაბ. 10]. როგორც თრიალეთის, ისე ყარაშამბის ვერცხლის თასებზე მოცემული მჯდომარე ფიგურების პარალელად შეიძლება დასახელდეს შუმერული გამოსახულებები, რომლებიც მხრებით ფასში, წელსზემოთ შიშვლებს გამოსახავდნენ,<sup>79</sup> ასევე ჰასანლუს თასზე წარმოდგენილი მჯდომარე ფიგურა.<sup>80</sup> 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 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.სარიანიდის შენიშვნით: “აღმოსავლუ-

---

<sup>77</sup> ბიბლოსი, მეფე ახირამის სარკოფაგი ძვ. წ. XII-XI სს. ინახება ბეირუთის ნაციონალურ მუზეუმში [174; 18]. ახირამის სარკოფაგზე წარმოდგენილი სცენა სიუჟეტურად გვაგონებს თრიალეთისა და ყარაშამბის ვერცხლის თასებზე მოცემულ კომპოზიციებს: რამდენიმე ფიგურა მაღლა აპერობილი 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 ხამურაბის მეფობის პერიოდით დათარიღებულ სამფეხიან სამსხვერპლოს (თუ ჭურჭელს). ჭურჭელი არაა ღრმა, აქვს მოკლე ფეხები, რომლებზეც ვაცებია გამოსახული უკანადაწეული რქებით. ექსპონატის ილუსტრაცია იხილეთ [173; Taf 4]\_ ექსპონატი სუზიდანაა და ინახება პარიზში, ლუვრში.

<sup>78</sup> ილუსტრაცია იხილეთ [139; 102] ხურიტული საბეჭდავის ნაწილი, ქაღალეთაება შავუშქას გამოსახულებით.

<sup>79</sup> შეადარეთ: საკულტო ჭურჭელს ქაღალეთაება ინანას ტაძრიდან, ურუქში. ჯემდეთ-ნასრის პერიოდი, ძვ. წ. III ათასწ. დასაწყისი. ალუბასტრი. ექსპონატის ილუსტრაცია იხილეთ [139; 63, ილ 4].

<sup>80</sup> 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.

რი 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 საერთოს 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, წოწოლა 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 გვეგონია, 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 ძევს. ლომის ფრთების მარჯვნივ [(და) მარცხნივ]

ნინათა(და) ქულითა დგანან. ისინი ვერცხლისაა, მათი თვალები მოოქროვილია. ფრთოსანი ღომის ქვეშ ხის ზეძირკველია. ერთი “მუჭა” დღიური პური, ღვინის ერთი თასი გამომწვარი თიხისაგან, ქაღალდმერთებს – ნინათასა (და) “სიმღერა” იშთარს ეკუთვნის”.<sup>81</sup> 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 მეძებარი ძაღლის გამოსახულება, რომელიც ნადირობასთან უნდა იყოს კავშირში<sup>82</sup> 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 სარიტუალო ტექსტებიდან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ ის მთავარი ღვთაებისადმი მიძღვნილ მუსიკას უნდა ასრულებდეს<sup>83</sup> (მოცემული პერსონაჟი მუსიკოსი (ქურუმი) უნდა იყოს, რომელიც

---

<sup>81</sup> ტექსტით ვისარგებლეთ [57; 34]. შეადარეთ “ღვთაება იშთარი . . . ქაღალდთაება, მჯდომარე-მხრებიდან [ფრთები გამოსდის]; მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უპყრია, მარცხენა ხელში] აქვს ოქროს “სიკეთე” [- რაღაც სიმბოლო] მის ქვემოთ საყრდენია, მოვერცხლილი, [რომლის ქვეშ] დევს ღომის გამოსახულება, მოვერცხლილი. ღომის ფრთების მარჯვნივ [და მარცხნივ] ქაღალდთაება ნინითა (და) ქაღალდთაება ქულითა დგანან, ისინი ვერცხლისაა მათი თვალები მოოქროვილია . . . “[16; 140]

<sup>82</sup> ძაღლის კავშირზე ნადირობასთან ძვ. მსოფლიოს ხალხებისა და ქართველთა მითოლოგიაში ვრცლად იხილეთ [23; 68-100].

<sup>83</sup> მსხვერპლშეწირვას (ხეთებში) მუსიკალურ ინსტრუმენტზე დაკვრა მოჰყვებოდა ხოლმე. ყველაზე ხშირად რიტუალების დროს უკრავდნენ ინსტრუმენტზე, რომელიც აღინიშნებოდა ლოგოგრამით “ქაღალდთაება ინანას ინსტრუმენტი”. არსებობდა ინანას ინსტრუმენტის ორი სახეობა: ხუნცინარი და იპიცინარი, რომელთაგან ზომით ერთი უფრო დიდია. “ხუნცინარი და იპიცინარი წარმოადგენდა არფის მაგვარ სიმებიან საკრავს. ისინი იყო ქაღალდთაება 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

ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე რიტუალურ მუსიკას ასრულებს). აღნიშნული ფიგურა ღვთაება რომ არ არის, ამის საფუძველს გვაძლევს ის, რომ იშთარის გამოსახულება არფისმაგვარი საკრავით ხელში ჩვენთის არაა ცნობილი. ხეთური ტექსტების თანახმად იშთარ-შავუშქასადმი მიძღვნილ სიმღერებს, როგორც წესი, მომღერლები ასრულებდნენ. მაგალითისათვის მოვიყვანო ქ. სამუხას იშთარის საშემოდგომო სადღესასწაულო რიტუალის აღწერილობიდან ერთ ფრაგმენტს: “მეფე-დელოფალი “სვამენ ღვთაებას” (ღვთაების თასს ან მის სიმბოლოებს) მომღერალი ხურიდან (ქანესიდად) ხათურად მღერის LU.mes GALA მღერიან და მუსიკალურ საკრავებზე უკრავენ) LU.mes halliyares მღერიან იშთარის დიდი ინსტრუმენტის (= ქნარის) თანხლებით.”<sup>84</sup> ყარაშამბის თასზე წარმოდგენილი მუსიკოსის მსგავს გამოსახულებებს ვხვდებით ძველ აღმოსავლურ რელიეფებზეც.<sup>85</sup> მთავარი ღვთაება იშთარის უკან გამოსახული ორი ფიგურა, რომლებსაც ხელში კომბლები უჭირავთ, იშთარის თანმდევ ღვთაებებად ნინითა და ქულითა მიგვაჩნია, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში მის გვერდით გამოსახებოდნენ.<sup>86</sup>

---

გარეშე” [100; 70, 72] იხილეთ ასევე სურათი [100, სურ 8] რელიეფი ზინჯირიდან მუსიკოსები ღირებით (არფებით) – შეადარეთ ამ რელიეფზე მოცემული არფისმაგვარი საკრავი თასის II ფრიზზე “მუსიკოსის” ხელში დაკავებულ ინსტრუმენტს.

<sup>84</sup> ტექსტით ვისარგებლეთ [57; 26]. “მეფე-დელოფლის მიერ ღვთაების “დაღვევას” 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 მონაწილენი იყვნენ. განსაკუთრებით ხშირად გვხვდებიან ისინი ტექსტებში მსხვერპლის შეწირვასთან და საკულტო ტრაპეზთან დაკავშირებით” [57; 28].

<sup>85</sup> მუსიკოსი. ტერაკოტული რელიეფი. ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისი. ინახება ჩიკაგოს აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში. რელიეფზე წარმოდგენილია სკამზე მჯდომი ფიგურა –პროფილში, თავზე მჭიდროდ მომდგარი ნახევარსფერული ქუდი ახურავს, ხელში არფისმაგვარი საკრავი უჭირავს (რომლის მსგავსიც ყარაშამბის თასზეა გამოსახული). ფიგურას მკაფიოდ გამოკვეთილი სახის ნაკვთები აქვს, აცვია გრძელი, ხალათისმაგვარი სამოსი, რომლის ქვემოთაც შიშველი ფეხის ტერფები მოუჩანს [139; 81, ილ. 55].

<sup>86</sup> ძველ აღმოსავლურ რელიეფებში, რომლებიც ძვ. წ. II ათასწლეულის II ნახევრით თარიღდება ნინითა და ქულითა იშთარის გვერდით გამოსახებოდნენ [57; 34].

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

თასის მეორე ფრიზზე ღვთაებისადმი მიძღვნილი სარიტუალო მსვლელობისა და მთავარი ფიგურის იკონოგრაფიული გადმოცემა, ხელების ხელოვნებაში და წერილობით წყაროებში დაცული ღვთაებების აღწერილობის შესაბამისად, გვაფიქრებინებს, რომ მოცემულ მთავარ პერსონაჟში ღვთაება იშთარი უნდა დაეინახოთ. ამ ღვთაების გამოსახულებებს იმეორებს ყარაშამბის ვერცხლის თასზე მოცემული ცენტრალური ფიგურის იკონოგრაფიული გამოსახულება – მარჯვენა ხელში სასმისით, 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.<sup>87</sup> ამ ყველაფრიდან გამომდინარე, თასის II ფრიზის ცენტრალურ ნაწილზე წარმოდგენილი პროცესია ნაყოფიერებისა და ნადირობის ღვთაება ინანა-იშთარისადმი მიძღვნილ სადღესასწაულო რიტუალად მიგვაჩნია.

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. ოჰანესიანს, 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. “ძახილის იშთარად” მიგვაჩნია: “ღვთაება იშთარი ძახილისა. ოქროს ქანდაკება, მდგომარე მამაკაცი, მხრებიდან ფრთები გამოსდის. მარჯვენა ხელში ოქროს სიკეთე აქვს” [16; 140-141]. თასზე გამოსახული ღვთაებისაგან განსხვავე-

---

<sup>87</sup> აქ რომ მართლაც ძაღლის გამოსახულებაა, ეს აზრი პირველმა ვ. ოჰანესიანმა 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]



ბით, “ძახილის იშთარი” ფეხზე მდგომარეა. თუმცა მცირე აზიური იშთარი ორბუნებოვანი ღვთაება იყო მდედრისა და მამრის თვისებებით [137; 303], ამდენად მისი გამოსახვა მჯდომარე პოზაში ჩვენს შემთხვევაში არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რომ მოცემულ ფიგურაში იშთარი დავინახოთ. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იშთარის ხურიტული სახელწოდება შაუშქა – ნაწარმოებია სიტყვიდან ”იარადი” [145; 636]. განსაკუთრებით გავრცელებულ ეპითეტებში ის იშთარ მეომრადაც მოიხსენიება [137; 595]. ხეთურ – ხურიტულ რელიგიურ ტექსტებში არაერთხელ მოიხსენიება მისი იარადი, ის ეხმარება ხათუსილი III-ს მტრის ძლევაში [137; 194-204].<sup>88</sup> მის ქმრებს შორის მოიხსენიება ქიშის მფარველი ღმერთი მეომარი ზაბაბა [144; 510]. ცნობილია ასევე, რომ ენქიმ ინანა (იგივე იშთარი) ნგრევისა და ბრძოლებისადმი სიყვარულით დააჯილდოვა [144; 510].<sup>89</sup> ღვთაების წინ ჩამწკრივებული მოჭრილი თავები და საბრძოლო იარადი,

---

<sup>88</sup> “ხათუსილი III–ის ავტობიოგრაფია”

“იმის გამო, რომ იშთარი, ჩემი ქალბატონი, ჩემდამი კეთილის მყოფელია, მე ჩემს მზერას მამაცურად მივმართავდი მტრული ქვეყნებისადმი. ჩემთან იყო წარმატება იშთარისა და მე ვძლევი ახალ-ახალ მტრულ ქვეყნებს” [137; 196]

“ერთი მხრივ იშთარი სიყვარულის მფარველია, ხოლო მეორე მხრივ – ომის ქალღმერთი, რომელსაც ყოველთვის გამარჯვება მოაქვს, მშვიდობიანობის დროს კი მონადირეთა ღვთაებაა, როგორც ქალღმერთი მშვილდისრისა და კაპარჭისა” [88; 114].

“იშთარის ჩვეულებრივი ხურიტული სახელი – შაუშქა – ნაწარმოებია სიტყვა იარადიდან. ხურიტ-ხეთური იშთარის გამოსახულებას, როგორც შეიარაღებული მეომრისას, უკავშირებენ ბერძნულ მითს ამაზონკებზე.” [137; 303], [145; 636].

“იშთარ-შაგუშქა 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 მუზეუმი. ლონდონი – ექსპონატზე გამოსახულია იშთარი მზის ღმერთი უთუ შამაშთან 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 ებეხი” , ინანა (მეომარი ქალღვთაება) ერკინება ურჩხულ ებეხს . . . მეცნიერთა აზრით, მითი ასახავს შუამდინარეთის ბრძოლას ჩრდილოეთის მთის ხალხებთან და შესაძლოა რამენაირად დაკავშირებული იყოს უთუხენგალის გამარჯვებასთან გუთიებზე [143; 244].

<sup>89</sup> “იშთარ-ინანას სუფევა ისტორიაში დაკავშირებულია აქადის დინასტიასთან . . . ამიერიდან არა ენლილი, არამედ აქადელი ამორძალი იშთარი მიუძღვება ამ დინასტიის მეფეებს გამარჯვების შორეულ გზებზე და როცა ენხედუანა შემერულ ენაზე თხზავს ეპოსს ინანას ლაშქრობაზე, ზღაპრულ მთიანეთში, ებიხის ქვეყანაში, სადაც ქალღმერთი ამყარებს თავის

საგარაუდოდ, ომში გამარჯვებული მეომრების ტროფების უნდა წარმოადგენდეს და მთავარი ფიგურისადმი უნდა იყოს მიძღვნილი. იმავე ფრიზზე ხვადი ლომის გამოსახულებაა, რომელიც მზის ღვთაების იშთარის ერთ-ერთი სიმბოლოა.<sup>90</sup> იქვე ერთაგაშლილი ფრინველის ფრონტალური გამოსახულებაა. ფრინველის გამოსახულება ფართოდ იყო გავრცელებული იმ პერიოდის ძველი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში. მსგავსი ფრინველი გვხვდება ელ ობეიდის ტაძარში, შესასვლელის თავზე მოთავსებულ რელიეფურ მორთულობაში [79; 174], ჰასანლუს თავზე [139; 106, ილ 107].<sup>91</sup> აღსანიშნავია, რომ ძველ აღმოსავლეთში ფრინველის გამოსახულებას მრავალი მნიშვნელობა აქვს, მათ შორის – ნაყოფიერების [145; 346]. ფრინველის გამოსახულება რომ იშთართანაა კავშირში, ამას 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

---

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].

<sup>90</sup> შავუშქას (იშთარის) წმინდა ცხოველი ლომია [145; 636]

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

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

ხეთურ კერპთა აღწერილობაში ლომი ხშირად მოიხსენიება როგორც იშთარის სიმბოლო: “ღვთაება იშთარის . . . ქალღვთაება, მჯდომარე . . . მის ქვემოთ საყრდენია მოვერცხლილი, რომლის ქვეშ დევს ლომის გამოსახულება”; “ღვთაება იშთარი “მახილისა” 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 მაღლა აქვს აპყრობილი, მარცხენაში საბელით ლომი უჭირავს, რომელზედაც დგას, მის წინ ნახევარმთვარეა. მოცემული ფიგურის უკანა ხელზე მზეა, რომელიც თითქოს ქალღვთაებას მიჰყვება [174; 69, 70].

<sup>91</sup> ოქროს თასი ჰასანლუდან, ძვ. წ. XI ს. თეირანი. ირან-ბასტანის მუზეუმი

თუ საბეჭდავის რელიეფებზე.<sup>92</sup> თუმცა არც იმას გამოვრიცხავთ, რომ ყარაშამ-ბის თასზე ფრთებგაშლილი ფრინველის გამოსახულება, შესაძლოა, ქვესკნელის სამყაროს უკავშირდებოდეს. იაზილიქაის მიწისქვეშა ოთახებში ნაპოვნია სამარ-ხები, სადაც ზოგჯერ გვხვდება არა მარტო ადამიანის ჩონჩხები, არამედ ფრინველისაც. მაგალითად, ერთ შემთხვევაში ფრთაგაშლილი ფრინველის ფიტული კედელზე იქნა მიღწერსმული სამი დიდი ლურსმნით [138; 132]. აღნიშნულ შემთხვევაში, ფრინველი შესაძლოა მტერთან ბრძოლაში დაღუპული მეომრებისადმი მიძღვნილი მსხვერპლი იყოს.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> 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 სახით ხელოვნებაში. შეადარეთ იშთარის გამოსახულებიანი რელიეფი, ზემო მესოპოტამია. 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 ჰერალდიკურად განლაგებულ ღომზე დგას. ორივე ხელი მაღლა აქვს აპყრობილი და ბეჭდები უპყრია, რომლებიც ზეცის სიმბოლოებია. ყელს ფართო მძივი უმოსავს, თავს კი შუმერულ-აქადური სამყაროსათვის დამახასიათებელი ქული უმშვენებს. ილუსტრაცია იხილეთ [171; 82]

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

<sup>93</sup> ვ.ე. ოპანესიანს ეს ფრინველი ფანტასტიკურ არსებად მიაჩნია, ფრინველის ტანით, ღომის თავით, ფართოდ გაშლილი ფრთებითა და მტაცებელი ცხოველის თათებით. “ამ ფანტასტიკური არსების სახე პირდაპირ კავშირშია შუმერულ – აქადურ მითოლოგიურ პერსონაჟთან – ღომისთავიან ანზუდთან, რომელიც თავის მხრივ ომისა და მკვდრების სამყაროს ღმერთანაა კავშირში” [146; 151].

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

ანზუდი (შუმერულ – აქადური ანზუ, ადრეული წაკითხვა ზუ, იმღუგუდი, იმ-ღუგუდი, ქარიშხალი-ქარი) – შუმერულ-აქადურ მითოლოგიაში უზარმაზარი ფრინველი. ღვთაებრივი წარმომავლობის, წარმოიდგენდნენ ღომისთავიანი არწივის სახით (ძვ. წ. XIV ს-დან უბრალოდ არწივის სახით) სახვითი ხელოვნების ძეგლებზე (უმთავრესად გლიპტიკაზე) ხშირად გამოსახებოდა ჰერალდიკურ კომპოზიციებში – ბრჭყალებით ორ ირემს (ან სხვა ცხოველებს)

ხეთურ ტექსტებში დაცული ღვთაებათა აღწერილობების, იშთართან დაკავშირებული სხვადასხვა მითოლოგიური სიუჟეტებისა თუ ღვთაების გამოსახულებებიდან გამომდინარე, III ფრიზზე მოცემული კომპოზიცია ომის ღვთაება იშთარისადმი მიძღვნილ რიტუალად მიგვაჩნია. როგორც ჩანს, მტერზე გამარჯვების შემდეგ, გამარჯვებულ მეომრებს ღვთაება იშთარისათვის მადლიერების ნიშნად ბრძოლაში მოპოვებული მტრის თავები და საბრძოლო იარაღი შეუწირავთ.<sup>94</sup>

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 დაწინაურება 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 ყარაშამბის ვერცხლის თასებზე. აღნიშნულ ექსპონატებს ფიგურულ-კომპოზიციური განლაგების თვალსაზრისით ბევრი საერთო აქვთ შემერულ-აქადურ, ხეთურ და ფინიკიურ ძეგლებთან. რიგი ნიშნებიდან გამომდინარე, ყარაშამბის თასი განიხილება როგორც მცირე აზიურ-ამიერკავკასიული კულტურული არეალის პროდუქტი, რომელმაც მესოპოტამიური გავლენა განიცადა. ამის დასტურია ყარაშამბის თასზე წარმოდგენილი ნაყოფიერების (ომის) ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალური და მთავარი ფიგურების იკონოგრაფიული პარალელები ხეთურ ღვთაებებთან. გამოითქვა მოსაზრება, რომ თასზე მოცემულია ერთ ღვთაებასთან, იშთართან (ხურიტ. შაგუშქა) დაკავშირებული სხვადასხვა რიტუალური სცენები. იშთარი მრავალფუნქციური ღვთაებაა; ერთი მხრივ ის სიყვარულის მფარველია, ხო-

---

ჩაფრენილი. მითებში ხშირად გამოდის შუამავლად მიწიერსა და ზეციურს შორის, შესაბამისად – ადამიანებსა და ღმერთებს შორის [144; 82-83].

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

<sup>94</sup> ვ.ოპანესიანი ფიქრობს, რომ მოცემულ კომპოზიციაში მოჭრილი თავები მთავარი პერსონაჟის მიერაა მოკვეთილი, რომელიც დაბალ სკამზე ზის და ხელში ცული უჭირავს [146; 152].

ლო მეორეს მხრივ – ომის ქაღალდზე, რომელსაც ყოველთვის გამარჯვება მოაქვს [170; 81], მშვიდობიანობის დროს კი მონადირეთა ღვთაებაა, როგორც ქაღალდზე მშვიდდისრისა და კაპარჭისა [88; 114]. იშთარის რთული სახე, ერთ ღვთაებაში სხვადასხვა ფუნქციების გაერთიანება, იმის მაჩვენებელია, რომ ამ ღვთაებამ განვითარების რთული და ხანგრძლივი გზა განვლო, რომლის გარკვეულ საფეხურს უნდა ასახავდეს მისი თითოეული ზომორფული გამოსახულება, ემბლემა თუ ატრიბუტი [88; 116]. ყარაშამბის თასზე იშთარის ფუნქციების ამ ერთიანობას ვხვდებით, სადაც ის წარმოგვიდგება როგორც ნადირობის, ნაყოფიერებისა და ომის ქაღალდთაება, მისი იკონოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ელემენტებითა და მასთან დაკავშირებული წმინდა ცხოველებით (ლომი, ფრინველი, ირემი).

## თავი 4

ქაღალდთა და აინინა და დანანა

ქართული წერილობითი წყაროების ცნობები აინინასა და დანინას შესახებ მწირია და არაერთგვაროვანი. ლეონტი მროველი მათ შექმნას მეფე საურმაგს მიაწერს: “და მან შექმნა ორნი კერპნი, აინინა და დანინა, 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 დანინას ოთხ გამოსახულებაზეა: “ამან (ანუ საურმაგმა ვ.ვ.) შექმნა ოთხი გამოსახულება აინინასი და დანანასი 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 დანინა 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 დანანაში ერთი და იმავე ღვთაების ორი სახელის დამახინჯებული ფორმები უნდა დავინახოთ, კერძოდ ირანული ქალღვთაება ანაჰიტისა და არაირანული ნან-ასი. დანანა 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 გამორიცხავდა, რომ “შეიძლება აინინა და დანინა, ანუ დანანა 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 უშემერთა იშთარია. ცნობილია უშემერულ პანთეონში შემდეგი სახელებით: ნინნი, ინინა, ინანა, ნანა... ქალის სახელი ნანა და ნინა კი მთელს მცირე აზიაში იყო გავრცელებული და აგრეთვე საქართველოში” [94; 27]. ს. ჯანაშია თვლიდა, რომ წინა აზიის უძველესი ღმერთქალის სახელი – ნანა, ნინი, ნინა შემონახულია ქართული უძველესი კერპის სახელში აინინა და შემდეგ იგი ქალის ეროვნულ სახელადაც იქცა (ნინო, ნანა) [78; 193]<sup>95</sup>.

ამ ღვთაებებს გრ. კაპანციანიც შეეხო ნაშრომში “Хетские боги у Армян”. მეცნიერი თვლიდა, რომ ქართული წარმართული პანთეონის ღვთაებებში აინინა

---

<sup>95</sup> მის ამ მოსაზრებას ააფაქიძეც იზიარებდა [147; 394]

და დანანა “და” კავშირი ზედმეტი იყო და მათში იშთარის თანმდევი ღვთაების ნინადა-ს სახელს კითხულობდა. მეცნიერი სომხური წარმართული პანთეონის ქაღღვთაება ნანეს პარალელს აფხაზურ ნანთან, (აი)ნინადასთან და მცირე აზიურ სახელ ნინასთან ავლავდა [125; 57]<sup>96</sup>.

აინინასა და დანანას კერპების შესახებ ქართული წერილობითი წყაროები განსხვავებულ ინფორმაციას გვაწვდიან. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება ღვთაება დანანას სახელის დაწერაში მდგომარეობს. ლეონტი მროველი აინინას თანმდევ ღვთაებას დანანა-დ იხსენიებს [61; 27], “მოქცევაი ქართლისაი”-ში იგივე ღვთაება დანიად [92; 320], ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში კი დადანად იწოდება [94; 38]<sup>97</sup>. 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 ქაღღვთაება 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-ხურიტებთან<sup>98</sup>. ამ მოსაზრებას უფრო მეტ დამაჯერებლობას მატებს ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასი

---

<sup>96</sup> გრ. კაპანციანი ქართულ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ამ ორი ღვთაების წაკითხვის შემდგენაირ ვარიანტს გვთავაზობდა; წაკითხული უნდა ყოფილიყო არა როგორც აინინა და დანანა, არამედ (აი)ნინადა და ნანა.

<sup>97</sup> ვახუშტი ბატონიშვილი ამ ღვთაებების სახელების განსხვავებულ ვარიანტს გვთავაზობს და მათ ანიანად და დანიან-ად იხსენიებს [8]

<sup>98</sup> მკვლევართა უმრავლესობა თრიალეთის კულტურას ადგილობრივად მიიჩნევს, მაგრამ, ამასთან ერთად, ყველა აღიარებს მის უშუალო კავშირს წინა აზიასთან და იქიდან მოსული ახალი ეთნიკური ნაკადების არსებობას იმ პერიოდში ვერ უარყოფს [18], [45], [58], [79], [133], [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, რასაც აქ ცალკეულ ძეგლებზე აღმოჩენილი აშკარად ხურიტული წარმომავლობის ნივთები მოწმობენ” [80;183]



[146]<sup>99</sup>, 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. წარმოდგენილი სიუჟეტი ქალღვთაება იშთარისადმი მიძღვნილი რიტუალი რომ არის, ამის საფუძველს როგორც ზემოთ უკვე განვმარტეთ ხეთურ სარიტუალურ ტექსტებში დაცული ღვთაებების აღწერილობა<sup>100</sup> და ნახსენები ღვთაების იკონოგრაფიული გამოსახულებები იძლევა<sup>101</sup>. რადგან ძველი აღმოსავლეთის ხალხებში ქალღვთაება იშთარის კულტი ძლიერი იყო, ის თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხისთვისაც უნდა ყოფილიყო ცნობილი. ღვთაება ფარნავა-

---

<sup>99</sup> თასი პირველად ვ. ე. ოპანესიანის მიერ იქნა შესწავლილი. თასის ილუსტრაციები იხილეთ ვ. ე. ოპანესიანის მოცემულ სტატიაში, ასევე [134; 130]

<sup>100</sup> 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 შემოვიფარგლებით: “ღვთაება იშთარი... მჯდომარე. მხრებზე ფრთები [აქვს გამოსული] მარჯვენა ხელში ოქროს თასი [უჭირავს], [მარცხენა ხელით] ოქროს “სიკეთე” უპყრია. მის ქვეშ ზეპირკველია... [ქვეშ?] კი ფრთოსანი ლომის მოვერცხლილი გამოსახულება ძევს. ლომის ფრთების მარჯვნივ [(და) მარცხნივ] ნინათა და ქულითა დგანან. ისინი ვერცხლისაა, მათი თვალები მოოქრულია. ერთი “მუჭა” დღიური პური, ღვინის ერთი თასი გამომწვარი თიხისაგან ქალღმერთების – ნინათასა (და) ქულითას გამოსახულებებითურთ, 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 სარიტუალურ მსველელობას უნდა წარმოადგენდეს, ამაზე მიუთითებს მთავარი ფიგურის წინ მეძებარი ძაღლის გამოსახულება, რომელიც ნადირობასთან უნდა იყოს კავშირში და ირემი, რომელიც ნაყოფიერებასთან ასოცირდება.

<sup>101</sup> შეადარეთ [171; ილ 500 (7)]. ღვთაება იშთარის შიშველი გამოსახულება, დგას ორ ჰერალდიკურად 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.

ზიანთა წარმართულ პანთეონში, ნინათას (ნინადა) არსებობა ჩვენის აზრით, უკველესი კულტის გამოძახილია ელინისტურ ეპოქაში.

ლეონტი მროველთან დაცულია ცნობა, სადაც საუბარია, რომ ქართველები ალექსანდრე მაკედონელამდე მზეს, მთვარეს და ხუთ ვარსკვლავს სცემდნენ თაყვანს [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 ვარსკვლავია<sup>102</sup>.

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 გამოსახავდნენ<sup>103</sup>.

თრიალეთის კულტურის მატარებელი ხალხებისთვის ცნობილი იყო დასახელებული ღვთაებები, რომლებსაც ქართველები საკმაოდ დიდი ხნის გან-

---

<sup>102</sup> ყარაშამბში აღმოჩენილი ვერცხლის თასის ქვემოდან II ფრიზი წარმოდგენს 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 შუახნებითაა 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, 8 ქიმიანი ვარსკვლავია, რომლის ქვემოთაც დაბალი სამსხვერპლო დგას.

<sup>103</sup> ქუდურუს სამიჯნო ქვა, მელიშიპაკა (ძვ. წ. XII ს.) სუზიდან. მასზე სრულად არის წარმოდგენილი შუმერულ-აკადური პანთეონის ღვთაებების სიმბოლოები. ინახება პარიზში, ლუვრში. ქუდურუს სამიჯნო ქვა ფრიზებადაა დაყოფილი, პირველ რიგში (ზემოდან) ვხვდებით უკვე ნახსენებ ღვთაებათა ტრიადის ასტრალურ სიმბოლოებს: ნახევარმთვარე-ნან სინი, მზის დისკო-შამაში, ვარსკვლავი – იშთარი. [145; 651]

მაგლობაში სცემდნენ თაყვანს 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 – ანაჰიტი, კიბელა და არტემიდა [159; 21, 98]. [12; 73-75]<sup>104</sup>. კ. ვ. ტრევერი ანაჰიტას ბაბილონური იშთარის იპოსტასს უწოდებდა<sup>105</sup>. ამ ურთიერთაღრევის 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 ანაჰიტთან. ელინიზაციის პერიოდში, როდესაც, ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ქართული წარმართული პანთეონის ფორმირება აქემენიდური ირანის რელიგიის გავლენით მიმდინარეობს, ქართლში სხვა სპარსულ ღვთაებებთან ერთად უნდა შემოსულიყო ქალღვთაება ანაჰიტის კულტიც, რაც აინინას სახელში აისახა. თუ მანამდე ქართველებში ნაყოფიერების, სიყვარულისა და ომის ქალღვთაება იშთარის კულტი იყო გავრცელებული, ამჯერად მას ირანული ანაჰიტი უნდა ჩანაცვლებოდა. ორივე ეს ქალღვთაება დატვირთულია მსგავ-

<sup>104</sup> არტემიდე – იშთართან დაკავშირებით იხილეთ [23; 95-100]

<sup>105</sup> Тревер К. В., დასახელებული ნაშრომი [159; 21. 98-99]

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 რელიგიურ 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 მიანიშნებს, რომ მისი სახელი ქართველი ქალის პირადი სახელიც გამხდარა – ნინა, ნანა.

სი ფუნქციებით, როგორც ნაყოფიერებისა და გამარჯვების მომნიჭებელი ღვთაებები, მათი წმინდა ცხოველები არიან ველური მხეცები კატისებრთა ოჯახიდან – ლომები, პანტერები, ვეფხვები [Plinius, 35, 108]<sup>106</sup>. ისინი იკონოგრაფიულადაც ერთნაირად გამოისახებოდნენ; არდვ იაშტების მიხედვით ანაჰიტს წვრილი წელი და დიდი მკერდი აქვს, მისი თეთრი ხელები სამაჯურებითაა შემკული, ატარებს საყურეებს და ოქროს სამკაულს, მის გვირგვინზე ვარსკვლავებია გამოსახული [136, XXX]<sup>107</sup>. თითქმის იდენტურია იშთარის გამოსახულებაც.

აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხისთვის ორივე ამ ქალღვთაების გამოსახულება ცნობილი უნდა ყოფილიყო. დაზეც წინა თავში ვრცლად გვქონდა საუბარი<sup>108</sup>. მოგვიანო პერიოდში ქართველებისათვის ანაჰიტის იკონოგრაფიული გამოსახულებაც ყოფილა ცნობილი. ანაჰიტია წარმოდგენილი სოფ. არადეთთან, დედოფლის მინდორზე ნაპოვნ ოქროს საკიდ ფირფიტაზე; ქალღმერთს დიადემა, ყელსაბამი და საყურეები ამკობს, როგორც იმდროინდელი უმაღლესი წრის ქალებს, თავზე ნამგალა მოვარე ადგას. ექსპონატი I საუკუნით თარიღდება, დედოფლის მინდორის სატაძრო კომპლექსში ქალღვთაება ანაჰიტის სახელობის ტაძარიც არსებობს [12; 64-76]<sup>109</sup>. ტაძრის სიახლოვეს ისეთი ექსპონა-

---

<sup>106</sup> პლინიუსის მიხედვით სუზაში, ანაჰიტის ტაძრის შემოგარენში იმყოფებოდნენ მისადმი მიძღვნილი გაწვრთნილი ლომები, ველური მხეცები კატისებრთა ოჯახიდან. (ლომები, პანტერები, ვეფხვები), იხილეთ ასევე [158; 16]. [159; 98]

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

<sup>107</sup> არდვი სურა ანაჰიტა: არდვ იაშტი 7 და 64 ჰიმნები [26]

<sup>108</sup> იშთარის მსგავსი გამოსახულებები შეგიძლიათ იხილოთ [171; ილ. 500], [173; ილ. 15], [174; ილ. 25]. იშთარის 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 მისვლამდე არც სამკაულები შერჩება, არც შემოსული... დედოფალს გაატარებენ 9 კარებში და თითოეულის წინ ქვესკნელის მეკარე დააყრევინებს თითო სამკაულსა და სამოსელს.

<sup>109</sup> იხილეთ ასევე მისივე სტატია კრებულში: Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье: Гагошидзе. Ю., Из истории грузинско-иранских взаимоотношений (храм II –I вв. Дедофлисминдори) стр. 112-114

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

ტის აღმოჩენა, რომელიც ახლოს დგას არდვისურა ანაჰიტის აღწერილობასთან, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ჩვენს წინ ირანული ქალღვთაება არდვისურა ანაჰიტია<sup>110</sup>.

ქართველებში ანაჰიტის კულტის არსებობის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტი ქართულ-სომხურ-ალბანური წარმართული პანთეონის პარალელებში უნდა ვეძიოთ. ძველი წერილობითი წყაროებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ სომხეთში განსაკუთრებულად სცემდნენ თაყვანს ქალღვთაება ანაჰიტს; სადაც მისადმი მიძღვნილი ტაძრებიც არსებობდა. სომხეთში ამ ქალღმერთის პოპულარობაზე ერთ-ერთი ოლქის სახელი, ანაიტაკანიც მეტყველებს. ანაჰიტის კულტი გაგრძელებული იყო მეზობელ ალბანეთშიც. კ. ვ. ტრევერი აღნიშნავდა, რომ ანაჰიტი იყო “ქალღვთაება ალბანური პანთეონის, რომლის სახელიც ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ რომელსაც სტრაბონი მთვარის ღვთაების ბერძნული სახელით იხსენიებს, დაკავშირებულია წყალთან და სელენასთან ავლებს პარალელებს” [160; 327], [Strabo, XI, IV, 7. XII, 3, 31].

ქალღვთაება ანაჰიტის კულტი პოპულარობით სარგებლობდა ქართლშიც, ამის საფუძველს არქეოლოგიურის გარდა ( დედოფლისმინდორში აღმოჩენილი

---

<sup>110</sup> დედოფლის მინდორში აღმოჩენილი ანაჰიტის გამოსახულების პარალელად შეიძლება მოვიხილოთ სატალიცში (სომხეთი) 1873წ. აღმოჩენილი ქალღვთაება ანაჰიტის ქანდაკება, რომელიც დედოფლის მინდორში აღმოჩენილი ანაჰიტის გამოსახულების მსგავსად, შემკულია ყელსაბამითა და საყურებით, 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 ანაჰიტის 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 [136]

ტაძარი და მედალიონი ვ.ვ.), წერილობითი და ეთნოგრაფიული წყაროები იძლევიან. ინფორმაციას მოცემული ქაღალღთაების შესახებ ქართულ წერილობით წყაროებშიც ვხვდებით. ანდრია პირველწოდებულთან დაკავშირებულ თქმულებაში ვკითხულობთ: “და მოიწია აწყვერს, რომელს პირველად ეწოდებოდა სოსანგეთი და დაიგანა ადგილსა ერთსა სადა იყო ტაძარი საკერპო, რომელსა აწ ძველ ეკლესია ეწოდება და მას შინა იმსახურებოდეს კერპნი მათნი, ხოლო მთავრობდა მაშინ დედაკაცი ვინმე ქურივი სამძივარი”[61; 39]. ცოტა ქვემოთ კი ვიგებთ: “ხოლო იყო ქალაქსა მას შინა ბომონი საკერპო, რომელსა შინა იმსახურებოდეს ბილწნი ღმერთნი მათნი, არტემი და აპოლონი”[61; 41]. ძნელი არ არის “არტემსა და აპოლონიში” ბერძნული პანთეონის ღვთაებები არტემიდა და აპოლონი დავინახოთ. ელინიზმის პერიოდში ამ ღვთაებებს ირანულ ანაჰიტთან და მითრასთან აიგივებდნენ და ხშირ შემთხვევაში ამ სახელებითაც მოიხსენიებდნენ<sup>111</sup>. ხომ არ ვართ იმავე პროცესის მომსწრე საქართველოშიც, მითუმეტეს, რომ მსგავსი რამ სომხური წერილობითი წყაროებისათვისაცაა ცნობილი<sup>112</sup>.

კიდევ ერთი მინიშნება ქაღალღთაება ანაჰიტზე 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 ტომებისა, რომლებიც ცეცხლსა და წყალს სცემდნენ თაყვანს [61; 200]. არდვისურა ანაჰიტა არღვ იაშტებში “წმინდა წყლების ღვთაებად” მოიხსენიება<sup>113</sup>, ცეცხლი-ატარი კი

---

<sup>111</sup> 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 წარწერები მათ ელინისტურ-ირანულ სახელებს გვამცნობს: ზევსი – ორომაზდი, აპოლონი – მითრა, არტემიდა – ანაჰიტი და ა. შ. [165; 45-50]

<sup>112</sup> სოსანგეთში მდგარ ტაძარს ქალი ქურუმი უდგას სათავეში, რაც შესაძლოა იმაზე მიანიშნებს, რომ ტაძარი ქაღალღთაებისადმი ყოფილა მიძღვნილი. ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილ ტექსტში საუბარი ქაღალღთაება ანაჰიტზეა, რომელიც ტექსტში არტემიდეს სახელითაა მოხსენიებული.

<sup>113</sup> ირანული პოეზია, არდვისურა ანაჰიტი. ანაჰიტი რომ წმინდა წყლების ღვთაებაა, ამაზე მინიშნებას მისადმი მიძღვნილ ლოცვებში არაერთხელ ვხვდებით. ის მოიხსენიება როგორც უძლიერესი მდინარეთა შორის (არღვ იაშტი 2), მას აქებენ როგორც “ძღვეამოსილ, ტანად დედოფალს, კეთილად ნაზარდს, რომლის წყლები დღე და ღამე დიან, ის წყალუხვია უფრო, ვიდრე ყველა მდინარე” (არღვ იაშტი 15). კიდევ ერთგან ვკითხულობთ:

“შესწირე მსხვერპლი შენ ანაჰიტას მას წყალთა

ზორთასტრიზმის ერთ-ერთი წმინდა სიმბოლოა [144; 27]. ხომ არ არის მოცემულ ტექსტში ლაპარაკი იმაზე, რომ ლოპოტის ქვეყნის ნაირ-ნაირი ტომები იცნობდნენ ირანულ რელიგიას და თაყვანსცემდნენ ატარისა და ანაჰიტის კულტებს? წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროების გარდა, არდვისურა ანაჰიტის არსებობაზე, აღმოსავლეთ საქართველოში ანალოგიური ძირისაგან ნაწარმოები ტოპონიმები უნდა მიანიშნებდეს: “არდისუბანი, ერედა, ერედვი... ეს უკანასკნელი სოფელი მდებარეობს არადეთიდან ჩრდილოეთით 20 კმ-ს მანძილზე, ცხინვალის რაიონში. იქვე ფიქსირდება ნაყოფიერების წარმართული ქალღმერთის თაყვანისცემის გადმონაშთები: უშილო ქალები და რძედაკარგული დედები კარაქს უსვამენ და წყალობას შესთხოვენ ერედვის 906 წლის ეკლესიის კარიბჭის სვეტს, რომლის კაპიტელი ყურძნის მტევნისებური გამოსახულებებითაა შემკული, ეს გამოსახულებები ადგილობრივ მოსახლეობას ძუძუებად მიაჩნია... მთელი ეს რიტუალი ძალაუნებურად გვახსენებს ნაყოფიერებისა და შვილიერების სახელგანთქმული ქალღმერთის – მრავალძუძიანი ეფესელი არტემიდას თაყვანისცემას” [12; 75]. შეადარეთ ი. გაგოშიძის მიერ აღწერილი ეს რიტუალი არდვისურა ანაჰიტისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ჰიმნს, სადაც ანაჰიტი შემდეგი ეპითეტებითაა დახასიათებული: “ვინც მამაცთ აძლევს ტანთ სიმრთელეს, ვინც დიაცთ აძლევს კეთილ დედობას, ვინც დროზე აძლევს დედის რძეს შვილებს”.<sup>14</sup>

ნაყოფიერებისა და დიდი დედის კულტი საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ხალხთა რელიგიურ წარმოდგენებში უძველესი დროიდან არსებობს. ძვ. წ. II ათასწლეულის შუახანებში 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 ქალღმერთაება იშთარისადმი მიძღვნილ პროცესიად მიგვაჩნია. ეს კულტი იმდენად ძლიერი ყოფილა ქართველებში, რომ არსებობა არც ანტიკურ

---

მამრავლს, ჯოგების მამრავლს” (არღვ იაშტი 87)

<sup>14</sup> ირანული პოეზია, არდვისურა ანაჰიტა, არღვ იაშტი 3. ანაჰიტისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ ჰიმნში ვკითხულობთ:

“ნორჩნი ქალწულნი კეთილ მფლობელს გევედრებიან...

კეთილ დედობას მშობიარე გთხოვენ ქალები,

შენ ძალგობს იყო მწყალობელი მათი, ოი არდვი!” (არღვ იაშტი 87)

ხანაში შეუწყვეტია. ლეონტი მროველთან უძველესი ქართველების მიერ მზის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავის თაყვანისცემა ხეთურ-ხურიტულ გადმონაშთად 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]<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Надпись Артаксерка II (405-361 гг. д. н. э.) о сооружении дворца в Сузи. [136; 31]



თავი 5

რელიგიური თუ პოლიტიკური დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ.წ. 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 ემეფნა), 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, მოიყვანნა 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 დაუწყო? 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 გვაწვდიან ძვ.წ. II საუკუნის სომხეთისა და იბერიის ურთიერთობათა შესახებ. სტრაბონის თანახმად: “მოგვითხრობენ 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 მტკვრის გადაღმა არის. ხალიბებისა და მოსინიკებისაგან წაიღეს კარენიტი და ქსერქსენე, რომლებიც მცირე არმენიის მეზობლად არიან” [Strabo, XI, 14,5]. მოვსეს ხორენაცი კი ჩვენთვის საინტერესო პერიოდზე შემდეგ ცნობას გვაწვდის: “არშაკმა იმ ხანებში სომეხთა ქვეყანაში თავი-

სი ძმა, ვალარშაკი გაამეფა, მისცა მას საბრძანებლად ჩრდილოეთი და დასავლეთი”; “ხელმწიფის გარიგების შემდეგ [უბოძა] . . . შარას ნაშიერს, გუშარს “მთინის მთა”, ანუ კანგარქი, ნახევარი ჯავახეთი, კოლბი, წოფი და ძორი ჰნარაკერტის ციხესიმაგრემდე. აშოცის უფლად და ტაშირის სეპუჰად ვალარშაკმა ჰაიკიანი გუშარი შთამომავალი განამწესა, ხოლო კავკასიის მთის მოპირდაპირე მხარეს, ჩრდილოეთის განმგებლად დაადგინა დიდი და ძლევამოსილი გვარი, რომლის უფალთ გუგარელთა პიტიახშები დაერქვათ. ისინი იყვნენ შთამომავალნი დარეჰის ნახარარის მიჰრდატისა, რომელიც წამოიყვანა ალექსანდრემ და მთავრად დაუსვა ნაბუქოდონოსორის მიერ ტყვედ მოყვანილ ივერიელთა მოდგმას” [49; II 3, 8];<sup>116</sup> “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 ].<sup>117</sup> სებუოსისგან კი ვიგებთ, რომ “ამ დროს არშაკმა გაამეფა თავისი ძმა არშაკი, ზედმეტსახელად უმცროსი, სომხეთზე ქალაქ მცბინში და გამოუყო მას მიწები: არაბეთი... კაბადოკია კილიკიით, დიდი დასავლეთის ზღვის სანაპირომდე ჩრდილოეთის მხრიდან კავკასიის დიდ მთებამდე... მან გააგზავნა ის მრცინიდან დასავლეთისაკენ დიდი ლაშქრით... და ვერავინ აღუდგა მას წინ, მის შესახვედრად გამოვიდა ბაგრატ ფარაზიანი, არამენაკის შვილებიდან ერთ-ერთი დიდი ნახარარი ჯარით. მიუბოძა ძღვენი...

---

<sup>116</sup> მოვსეს ხორენაცის ამ ცნობაში ლაპარაკი უნდა იყოს ქართული ტერიტორიის მიტაცებაზე სომხეთის მიერ, რაც სტრაბონის ზემოთ მოყვანილ ცნობებს ეხმიანება. მოვსეს ხორენაცთან მოხსენიებული ჯავახეთი, აშოცი-აბოცი და ტაშირი ქართული ტერიტორიებია, რომლებიც ფარნავაზის დროს ქართლის სამეფოს ეკუთვნის. “მეფეთა ცხოვრებაში” ვკითხულობთ: “განაწესა ერისთავნი რვანი და სპასპეტი... მეოთხე გაგზავნა სამშვილდეს ერისთავად, და მისცა სკვირეთისა და მდინარეთგან ვიდრე მთამდე, რომელ არს ტაშირი და აბოცი, მეხუთე გაგზავნა წუნდის ერისთავად, და მისცა ფარვანითგან ვიდრე თავამდე მტკურისა, რომელ არს ჯავახეთი 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 მტკვრისა და ჭოროხის დინებათა შორის. იგი მოიცავდა ჯავახეთსა და ტაშირს, ზოგიც მას კლარჯეთს უკავშირებს [44; 148]. გ.ქავთარია თვლის, რომ სტრაბონის ხორძენე, “მოქცევაი ქართლისაის” არიან ქართლი და ლეონტი მროველის კლარჯეთი ერთსა და იმავე ოლქს მოიცავდა [60; 30].

<sup>117</sup> სტრაბონის თანახმად, სწორედ არტაშეს I-ის (არტაქსიას) მეფობის დროს გოგარენე, ისევე როგორც სხვა ქართული მხარეებიც სომხეთს შეუერთდა [49; 266]

შემოსა მამაპაპეული გვირგვინით, დასვა ტახტზე... და მისცა ცოლად თავისი ასული”[124; 16-17].<sup>118</sup> ზემოთ მოყვანილ სამივე წყაროში ლაპარაკია ერთ ისტორიულ მოვლენაზე – სომხეთის გაძლიერებასა და მის მიერ მეზობელი ტერიტორიების დაპყრობის შესახებ. ამ დაპყრობათა არეალში იბერიის სამეფო ტერიტორიების გარკვეული ნაწილიც მოქცეულა. ლეონტი მროველთან მოხსენიებული ამბავი, რომ “ამან ფარნაჯომ მეფემან უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება”, განპირობებული უნდა ყოფილიყო სომხეთის მხრიდან მოსალოდნელი საფრთხით, რაც მისი როგორც მეფობის დროს, ასევე მის შემდეგ ტახტზე ასული მეფეების, ფარსმანისა და კაოსის მეფობის პერიოდში დადასტურდა კიდევ [61; 44].<sup>119</sup> ქართლის სამეფოში საგარეო გართულებებს თან დაერთო შიდა პრობლემებიც: “შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი”. “მეფეთა ცხოვრება” მიზეზად ასახელებს იმას, რომ მეფე ფარნაჯომმა “შეიყუარა სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება... და იწყო ცხადად გმობა კერპთა. ამისთვის მოიძულეს იგი მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ”[61; 29]. ჩვენ ეს ვერსია მართებულდა არ მიგვაჩნია და ვთვლით, რომ მეფის ეს ნაბიჯი, უპირველეს ყოვლისა, პირველ ფარნავაზიანთა საშინაო პოლიტიკურ-სოციალური რეფორმებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. ქართლის სამეფო კარზე გადატ-

<sup>118</sup> სებეოსთან მოხსენიებული ბაგრატ ფარაზიანი ქართული წარმომავლობის რომ იყო, ამაზე ჯერ კიდევ გ. მელიქიშვილი მიუთითებდა [46; 50]. მ.სანაძე, თ. ღუნდუა, ბაგრატ ფარაზიანს გადამწერის შეცდომად მიიჩნევენ და მას ბაგრატ ფარნავაზიანად კითხულობენ [51; 87], [19; 5]. ჩვენი აზრით, ეს ბაგრატი იგივე მიჰრდატ-მირიანია. მ. ანდრონიკაშვილი ბაგრატ-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 მირდატის სახელს ადარებს ძველ ირანულ Mihradata – ანუ მითრას მოცემულს და ანალოგიურად ნაწარმოებ სახელებს: ბაგრატ, თრდატ, სპანდიატ 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 მითრდატ-მირიანი ერთი და იგივე პიროვნება უნდა იყოს. თუ ერთ შემთხვევაში ბაგრატ-ბაგადატი ღვთის მოცემულს ნიშნავს, მეორე შემთხვევაში მიჰრდატი – მითრას მოცემულს. სებეოსისეული ბაგარატ ფარაზიანი (ფარნავაზიანი) 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.

<sup>119</sup> ფარსმანისა და კაოსის მეფობის პერიოდში სომხეთის “მეფე იარვანდ. . . ემძლავრა ფარსმან არმახელსა და მოუღო საზღვარსა ქართლისასა წუნდა და არტანი მტკუარამდე”

რიალების მცდელობას ჯერ კიდევ მეფე საურმაგის დროს ჰქონდა ადგილი: “მას უამსა 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].<sup>120</sup> აღნიშნულ დაპირისპირებაში საურმაგს ფარნავაზის დროს დაწინაურებული აზნაურები ეხმარებიან, რომლებიც, “მეფეთა ცხოვრების” მიხედვით, ქართლის მკვიდრნი არ ყოფილან. გ. ქავთარია ზემოთ მოყვანილ ციტატას შემდეგნაირად განიხილავს: “იმდროინდელ საქართველოში გაბატონებული კლასის ორი კატეგორია არსებობდა: “წარჩინებულნი” და “აზნაურნი”. წარჩინებულთა ჩადენილ დანაშაულს შედეგად მოჰყვა მათი დამდაბლება, ხოლო “წარჩინებულ ყვნა აზნაურნი”, დამსახურების ჯილდოს წარმოადგენდა” [59; 102], ამას კი ქართლის მოსახლეობაში უკმაყოფილება უნდა გამოეწვია, რამაც გამოძახილი ფარნაჯომის მეფობის დროს ჰპოვა, (ანუ “წარჩინებულებმა”, 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 დარჩომოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა” [61; 29] – სავარაუდოდ, ფარნაჯომის მომხრეთა წრეში, “რომელნიმე დარჩომოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა” საურმაგის მეფობის დროს დაწინაურებული აზნაუ-

<sup>120</sup> ეს “აზნაურები”, “მეფეთა ცხოვრების” მიხედვით, ქართლის მკვიდრნი არ ყოფილან. ფარნავაზის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: “ხოლო იგი ჰრომნი ათასნი მკედარნი, რომელნი აზონისგან მოერთნენ ფარნავაზს... იგინი განყვნა ჴევთა და ქუეყანათა შინა, იპურნა იგინი კეთილად, რამეთუ ბრძოლასა მას აზონისსა მკნედ იყვნენ და უწოდა 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 “ჰრომნი ათასნი მხედარნი” შეიძლება მიეწეროს ფეოდალურ საზოგადოებაში გავრცელებული შეხედულებების გავლენას, იმ ეპოქას, როდესაც გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები აცხადებდნენ, რომ ეკუთვნოდნენ უცხოურ ეთნოსს და ამით ამართლებდნენ თავიანთ ბატონობას ადგილობრივ მოსახლეობაზე” [59; 103].

რები 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 დარჩომოდეს შემოკრიბნა ქართველნიცა”, თუმცა მისი ძის მირვანის დროს ამ უკანასკნელის მომხრეთა ჯგუფში სამეფო ტახტისათვის ბრძოლაში “მცირედნი ვინმე ქართველნი, არაწარჩინებულ”-თა ყოფნა გვაფიქრებინებს, რომ ამ არაწარჩინებულებში აზნაურები უნდა ვიგულისხმობთ. სპარსულში azatan (რომელიდანაც, მეცნიერთა აზრით, ტერმინი აზნაური უნდა წარმოქმნილიყო), როგორც აღნიშნული აქვს გ. წერეთელს, შედარებით დაბალი ფენის ირანელი წარჩინებულის, აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. [61; 29] აზნაურები ქართველ მეფეებს არზოკსა და არმაზელს აქტიურად ეხმარებოდნენ სომეხთა წინააღმდეგ ბრძოლაში – [61; 47].<sup>121</sup> “მეფეთა ცხოვრების” მიხედვით, აზნაურები შეიძლება მოვიაზროთ ქართველ მეფეთა პოლიტიკის აქტიურ გამტარებლებად, რომლებიც სომხური ორიენტაციის ერისთავებსა და მეფეებს უპირისპირდებოდნენ.

მას შემდეგ, რაც ფარნაჯომმა “უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება.....და შექმნა კერპი ზადენ”, “მეფეთა ცხოვრებიდან” ვიგებთ: “ამის შემდეგ შეიყუარა (ფარნაჯომმა ვ.ვ.) სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა 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 თქუეს: მეფე ჩუენი გარდაცდა სჯულსა მამათა ჩუენისა, არღარა მსახურებს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა, შემოიღო სჯული მამული და დაუტევა სჯული დედული.

---

<sup>121</sup> “და იყო ოძრკეს, ქალაქსა შინა ერისთავი მეფისა არმაზელისა აზნაურთავანი და იგი დადგრომილ იყო სარწმუნოებით ერთგულებასა ზედა არმაზელისსა”; “და იყო კლარჯეთს ერისთავი არზოკ მეფისა, აზნაურთავეგანი. და იგი ავნებდეს საზღვართა სომხითისათა, ქუეყანასა პარხლისასა, რომელ არს ტაო, და ვერვინ შევიდოდა მანე კლარჯეთს... და მკვიდრნი კლარჯეთისანი იყვნენ, კაცნი მკვირცხნი და მკვედარნიცა” [61; 48]. მოყვანილი ციტატები კიდევ ერთი დასტური იმისა, რომ აზნაურების სახით მეფის მომხრეთა გაბატონებული ზედაფენა გამოიკვეთა, რომელთაც დაუნაწილდათ მიწები ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში, “რასაც ორმაგი ამოცანა ეკისრებოდა: ჯილდო დამსახურების სანაცვლოდ და მეფის ხელისუფლების განმტკიცება ადგილებზე, მომხრეთა ეს გზა გაზრდიდა ერთიანობის ორიენტაციის მომხრეთა რიცხვს”. იხილეთ [59; 102].

აწ არღარა ღირს არის იგი მეფედ ჩუენდა. მოგუეც ძე შენი არშაკ, რომელსა უზის ცოლად ნათესავი ფარნავაზიანთა, მეფეთა ჩუენთა-გუაშუელებე ძალი შენი და ვაოტოთ ფარნაჯომ, შემომდებელი ახლისა რჯულისა, 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, რაშიც მნიშვნელოვანი როლი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საგარეო ფაქტორმა და საშინაო დაპირისპირებამ ითამაშა. სომხები (რომელთა წარმომადგენელიც მეფდება ქართლში) სპარსული რელიგიის მიმდევარნი იყვნენ (იხილეთ ვრცლად ქვემოთ). ჩვენთვის უცნობია, სომხეთის 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 მარტო პოლიტიკურ დამორჩილებას, არამედ სომხეთიდან სპარსული რელიგიის შემოსვლასა და ქართულ წარმართულ პანთეონში ზორთასტრული ღვთაებების გაჩენას. თუმცა, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ქართველებისთვის ზორთასტრული 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 სიწმიდეს სცემენ პატივს მიდიელები და არმენიელები” [Strabo, XI, 14,16]. წარმართი სომხების მიერ სპარსთა ღმერთებისადმი თავყანისცემას 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.<sup>122</sup> სომხურ წარმართულ პანთეონში სპარსული ღვთაებების არსებობა იძლევა იმის საბაბს, რომ სომხებში ჯერ კიდევ ძვ. წ. VI ს-ში მოვიაზროთ ირა-

<sup>122</sup>იხილეთ;Беситунская надпись царя Даря I (521-486); [116; 262, 265]

ნული ღვთაებების – აჰურამაზდას, ანაჰიტის, მითრასა და ვერეთრაგნას გაგრძელება, 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 აღმოვაჩინოთ, მაგალითისთვის: არმაზი – არამაზდი – აჰურამაზდა<sup>123</sup> სახელების მსგავსების გარდა მათ ღვთაებრივი ფუნქციებიც ერთნაირი აქვთ; საკუთარ პანთეონებში სამივენი უმაღლესი ღვთაებები არიან და ნაყოფიერებასა და მესაქონლეობას მფარველობენ.<sup>124</sup>

ქართული წარმართული პანთეონის კიდევ ერთი ღვთაება აინინა, რომლის აღმართვასაც ქართული წერილობითი წყარო საურმაგ მეფეს მიაწერს [92; 320], შეიძლება დავეუკავშიროთ 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

---

<sup>123</sup> მოვსეს ხორენაცი ქართულ ღვთაება არმაზს არამაზდად მოიხსენიებს: “ნუნემ მოსპო ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება”[49; II, 86]. არმაზი არამაზდად იხსენიება ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანშიც: “არამაზდის დღესასწაულის დღესა მეფესა და მთელ ხალხს გაყვევ”; “თუ დავაკელით რამე მსხვერპლს . . . მოვეკვებით 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].

<sup>124</sup> 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 მიწის შემქმნელი”, “ნაყოფიერების მომცემი” [166; 13]. აჰურამაზდა კი, რომელიც ირანულ პანთეონში უმაღლესი ღვთაებაა, დარიოს მეფის წარწერის მიხედვით, სუეცის არხიდან შემდეგი ეპითეტებით იხსენიება: “ღმერთი დიდი აჰურამაზდა, რომელმაც შექმნა ზეცა, მიწა, ადამიანი . . . რომელმაც დარიოსი მეფედ გახადა”. აჰურამაზდა შეიძლება გააზრებულ იყოს, როგორც ნაყოფიერებისა და მესაქონლეობის მფარველი ღვთაება [136; 44].



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 შეეფერებოდეს სინამდვილეს. შევეცდებით წარმოვადგინოთ თუ რატომ მიგვაჩნია გადატრიალების საფუძვლად, პოლიტიკურ-სოციალური დაპირისპირება: სტატიის სათაურიდან გამომდინარე, ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ ღვთაება ზადენს, რომლის კულტის დამკვიდრება, ქართული წერილობითი წყაროების თანახმად, მეფე ფარნაჯომს მიეწერება. ქართველმა ისტორიკოსებმა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ ზადენი ირანული ღვთაება მითრას 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 მითრას 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 ეწინააღმდეგება 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 (yeshts) 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 მითრას, ხოლო სომხურში არამაზდის გვერდით – მიჰრი” [142; 39]<sup>125</sup>

<sup>125</sup> კ. კეკელიძე ღვთაება მითრას სახეს ქართულ წარმართულ პანთეონში, უმაღლეს ღვთაება არმაზში ხედავდა, “წმინდა ნინოს ცხოვრებაში” არმაზის აღწერილობიდან გამომდინარე [30; 351-

ქართველებში რომ მითრას კულტი მყარად არსებობდა, კ. კეკელიძეს და ს. მაკალათიას ამასთან დაკავშირებით საერთო აზრი გააჩნიათ: “საქართველოში თითქმის ყველგან წესად იყო, რომ შობის დღესასწაულს ღორის დაკვლით ეგებებოდნენ, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მითრიაზმის ერთ-ერთ გადმონათმითან . . . 25 დეკემბერი, ქრისტიანული შობის დღესასწაული, ქრისტიანობამდე ჩვენშიც იყო დღესასწაული მითრას შობისა. ღორი კი ყოველთვის და ყველგან მითრას წმინდა ცხოველად ითვლებოდა” [30; 351], [38; 200]. მითრას სახელს ჩვენში ატარებდნენ მეფეები: მიჰრ, მიჰრდატ, მიჰრან [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 მითრას ატრისად 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. გაგოშიძემ 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].<sup>126</sup> მითრა წინ

---

352]; ზადენტან დაკავშირებით განსხვავებული მოსაზრება გააჩნია მ. წერეთელსაც: “ზადენ არ არის მითრა . . . ზადენ არის ხეთური ღმერთი სანდონ, ხეთურად სანტას, ღმერთი მცენარეულობისა” [94; 94]

<sup>126</sup> ვრცლად იხილეთ— მიხრ-იაშტების წიგნი, თავი 10 [136; 38]

უსწრებს “უკვდავ, სწრაფცხენებიან მზეს” [136; 38], ცხენი და მამალი მითრას წმინდა ცხოველები არიან, რომლებიც მზესთან არიან დაკავშირებულნი [136; 38].<sup>127</sup> მითრა ხშირად ცხენზე ამხედრებული გამოისახებოდა.<sup>128</sup> 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. საბეჭდავზე გამოსახული ღვთაება მითრას ერთ-ერთ პირველ გამოსახულებად მიგვაჩნია საქართველოში. ი. გაგოშიძე ყანჩაეთის სამარხს ძვ. წ. V საუკუნის შუა ხანებით ათარიღებს [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,

---

<sup>127</sup> “ოთხ რაშს მიჰყავს (მითრას) ეტლი  
ყველა ერთნაირად თეთრი ფერისაა”

მითრას წმინდა ცხოველები მამლისა და ცხენის გარდა, არიან – გველი, ძაღლი, მორიელი, ღოში, ტახი. მითრა გამოისახება ხართან ერთად, როგორც ხარის დამმარცხებელი. სომხებში მისრის წმინდა ფრინველი ყორანიცაა [145; 154-157, 160] მამალი მითრას თანმდევი და მზესთან ასოცირდება [145; 309].

<sup>128</sup> იხილეთ მარმარილოს ბარელიეფები ვენიდან [145; 156]

რომლის სახელთანაც ღვთაება მითრა მოიხსენიება. არტაქსერქსეს მითრასადმი თაყვანისცემას პლუტარქეც იხსენიებს [Plut. Artax. 3].<sup>129</sup>

კიდევ ერთი საზგასასმელი ფაქტი, რომელიც მეფე ფარნაჯომის სახელთანა დაკავშირებული და ეხმიანება “მეფეთა ცხოვრებაში” დაცულ ცნობას თითქოსდა ფარნაჯომმა “შეიყუარა სჯული სპარსთა ცეცხლის მსახურება, მოიყვანა 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 წილის) 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 ნაზვერევი გორაზე მცირე ბაზილიკის ქვედა ფენის კუთვნილ ნაგებობას, რომელიც შემდგომ მითრეუმად გადაკეთდა [96; 9,71]. ძვ. წ. III ს. დასაწყისითა და II ს. შუახანებითაა დათარიღებული ციხიაგორას 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 ემოდგაწნა) და ეხმიანება “მეფეთა ცხოვრებაში” დაცულ ცნობას.

ყველაფერი ზემოქმულიდან გამომდინარე, ფარნაჯომი არაა ზადენის კერპის დამწესებელი. ამ ღვთაების გავრცელება ქართლში უფრო ადრეა სავარაუდებელი. “მოქცევაჲ ქართლისაი” ქართული წარმართული პანთეონის ჩამოყალიბებას აზონისა და პირველი ოთხი ფარნავაზიანი მეფის ღვაწლად მიიჩნევდა, რასაც ქართული წერილობითი წყარო შესაძლოა მათ განსაზღვრებლად აკეთებდა. აჭურამაზდა, ანაპიტი და მითრა აქემენიდი მეფის არტაქსერსე II-ის დროიდან მოიხსენიებიან ერთად წერილობით წყაროებში<sup>130</sup> 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 ცნო-

---

<sup>129</sup> მ. ა. დანდამაევისა და ვ.გ. ლუკონინის აზრით, ამაზე წერილობითი წყაროები და არქიტექტურული ნაგებობებიც მეტყველებენ [117; 305].

<sup>130</sup> Надпис Артаксеркса о сооружении дворца в сузи [136; 45], [117; 312-313]

ბილი, რომელმაც კერპი არმაზი აღმართა. ს. მაკალათიამ მართებულად შენიშნა, რომ “ღვთაება მითრა არტაქსერსე II-ის დროიდან მუდმივად აჭურამაზდას გვერდით მოიხსენიება ..... ღვთაება არმაზის და ცეცხლის თაყვანისცემის კულტის საქართველოში არსებობა თავისთავად გულისხმობს ჩვენში მითრას რწმენის არსებობასაც, რომელიც აჭურამაზდას მეორე პირად ითვლება. ამის გარდა, თვით მაზდეანური მოძღვრების გავრცელებაც ქართველთა შორის მითრას გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა, რადგანაც მაზდეანიზმის მთელი მოძღვრება და მისი სიწმინდის 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 გამოავლინა, რომ ქართლის სამეფო კარზე ორი დაჯგუფება უნდა არსებულებოდა, 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 ფარნავაზის დროს დაწინაურებული აზნაურები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებიც “წარჩინებულ ყვნა” მეფე საურმაგმა. ქართლის ერისთავებში მათთვის “უცხო აზნაურთა” დაწინაურებას უკმაყოფილება უნდა გამოეწვია, რამაც თავი იჩინა მეფე ფარნაჯომის პერიოდში; უცხო ძალის დახმარებით, ქართველმა ერისთავებმა შეძლეს სამეფო სათავეში მოეყვანათ მათთვის სასურველი კანდიდატი და აღედგინათ მეფე საურმაგის დროს შელახული უფლებები. ქართველ ერისთავთა კვლავ აღზევებას აზნაურთა დამდაბლება უნდა გამოეწვია. მეფე ფარნაჯომის დროს მომხდარი გადატრიალების შედეგად, მეფის მომხრეთა ეს ჯგუფი დამარცხებულია, 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 განპირობებული 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, მოიყვანა 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 წარმართული 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 გვაწვდიან ქართველთა წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ. ლეონტი მროველი ქართველთა წარმართული ღვთაებების ქართლში შემოტანასა და დამკვიდრებას აზოს, ფარნავაზს, საურმაგსა და ფარნაჯომს მიაწერს (“წმინდა ნინოს ცხოვრების” ავტორი ქართლის ზემოთ ხსენებულ მეფეებთან ერთად, ერთ-ერთი კერპის – დანიანს თაყვანისცემის დაწესებას მეფე მირვანის ღვაწლად 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 ნინოს ცხოვრებაში” აღწერილი. რიგი ღვთაებების ფესვების ძიება წინაელინისტურ ხანაში გვიწევს, ზოგი მათგანი ზოროასტრული ღვთაებების ასოციაციებს ბადებს, ნაწილი კი ადგილობრივი ღვთაებებია. ამის მიხედვით, “მეფეთა ცხოვრებაში” და “წმინდა ნინოს ცხოვრებაში” მოხსენიებული ქართველთა წარმართული პანთეონის ღმერთები სამ კატეგორიად დაყავით:

1. “ღმერთნი მამათა ჩვენთანი გაცი და გა”, ანუ ქართველთა წინაპრების კერპები. მათ ქართლში (მცხეთაში) შემოტანას 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 (აჭურამაზდას) თაყვანისცემას ამკვიდრებს, არ სპობს ქართველთა წინაპრების ღმერთებს. უფრო მეტიც, “წმინდა ნინოს 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 წარმოებულმა კვლევამაც ცხადყო. რაც შეეხება არმაზის კერპის საკითხს, “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” არსებული აღწერილობის მიხედვით, ამ შემთხვევაში ჩვენს წინ არა აჭურამაზდა, არამედ ღვთაება მითრას, რაც ამ ღვთაების აღწერილობითაც დასტურდება მიხრ იაშტებში. ნაშრომში წარმო-



ებულმა მსჯელობამ დაგვანახა, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სპარსული მითრა თავის ორ თანმდევ ღვთაებასთან ერთადაა წარმოდგენილი. გაცსა და გაიმს ელინიზმის პერიოდშიც არ დაუკარგავთ 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 ყორდანში 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, არტემიდამ და სპარსულმა არდვისურა ანაჰიტმაც. ქართველური ტომების რწმენა-წარმოდგენებში ეს კულტი იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ არსებობა ქართველთა წარმართულ პანთეონშიც განაგრძო აინინას სახელით. საქართველოში აღმოჩენილმა არქეოლოგიურმა ექსპონატებმა იშთარისა და არდვისურა ანაჰიტის გამოსახულებებით და მათი პარალელური მასალების მოძიებამ იმ დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ ელინისტურ ეპოქაში, ქართლში, იშთარის კულტის არდვისურა ანაჰიტის 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 აჰურამაზდასა და მითრა იაზატთან, არა მარტო ეტიმოლოგიურად, არამედ თავიანთი ღვთაებრივი ფუნქციებისა და აღწერილობის მიხედვით. წარმართი ქართველების რწმენა-წარმოდგენებში ცნობილია ზორთასტრული დუალიზმიც – ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის, რაც “წმინდა ნინოს ცხოვრებაშიც” აისა-

ხა – წერილობითი წყარო ორ ერთმანეთთან დაპირისპირებულ “სოფლის მკერობელ” 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-აჭურამაზდასთან დაპირისპირებულად ჰყავს 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 ძველადმოსავლურ ცივილიზაციებთან. ძვ.წ. III-II ათასწლეულებში ამ კულტურულ-პოლიტიკურ ურთიერთობებზე 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 ქართველური 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 ქართველური 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 გა მოჰყავს თან, ხოლო ქართველთა წარმართულ პანთეონში ზოროასტრულ ღმერთებთან ერთად არსებობას 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. პასუხს კითხვაზე, თუ რატომ არ მოხდა რომელიმე ქართველური ტომის ღვთაების წარმართული პანთეონის სათავეში მოსვლა, ისევ ქართულ წერილობით წყაროში ვნა-

ხულობთ, 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 მოიაზრა. 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 მაზდეანთა ღმერთების მიერ მეთავე პოზიციების დაკავება განპირობებული უნდა ყოფილიყო, უპირველეს ყოვლისა, ქართველური ტომების კულტურულ-პოლიტიკური ურთიერთ-

ბით ჯერ მიდიელებთან, შემდეგ კი აქემენიდურ ირანთან. აქემენიდური რელიგიის პოპულარობის მიზეზი, ჩვენი აზრით, ამ რელიგიის დოქტრინაშიცაა, რომელიც მონოთეიზმსაც ქადაგებს და დუალიზმიც ახასიათებს. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იბერიის სამეფოს სომხეთი ესაზღვრებოდა, სადაც აქემენიდი მეფეების ნათესავეები იხდნენ სატრაპებად, რაც თავის თავად განაპირობებდა სპარსთა რელიგიის პოპულარობას სომხეთში და, შესაბამისად, ქართლშიც, რადგანაც ქართველთა წარმართული პანთეონის ღვთაებებს ბევრი აქვთ საერთო სომეხთა წარმართული პანთეონის ღვთაებებთან. ის ფაქტი რომ ფარნავაზი და მისი მემკვიდრეები სპარსელებს უნათესავდებიან, რაც კიდევ ერთი საბუთია იმისათვის, რომ ავხსნათ, რატომ მოექცა წარმართული პანთეონის სათავეში არა რომელიმე ადგილობრივი ტომის ან ხეთურ-ლუვიური, არამედ სპარსული ღმერთები. გარკვეული კვალი ქართველთა წარმართულ პანთეონს ელინიზმმაც 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 წინაქრისტიანული წარმართული პანთეონია, სადაც მეთავე პოზიცია ელინისტურ 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 კვლევამაც დაგვანახა.

## 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, გვ. 115-128
3. ამირანაშვილი. შ., "ქართული ხელოვნების ისტორია", თბ.. 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.(ბ)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 (ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ) თბილისი. საბჭოთა საქართველო, 1973
9. ბედოშვილი გ., "ქართულ ტოპონიმთა განმარტებითი ეტიმოლოგიური ლექსიკონი", წ. 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, გვ. 62-77
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, გვ. 147-157

16. გიორგაძე გ., “ათასი ღვთაების ქვეყანა”, თბილისი. “მეცნიერება”, 1988
17. გიორგაძე გ., “კიდევ ერთხელ არმაზის კერპის დეფინიციისათვის”, ანალები №2 (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალი) თბილისი, 2004, გვ.7-10
18. გოგაძე ე., “თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი”, თბილისი, “მეცნიერება”, 1972
19. ღუნდუა თ., ”ბაგრატი ძე ბივრიტისა”, თბილისი, 2001
20. ვაწაძე ვ., “რელიგიური დაპირისპირების საკითხისათვის ძვ. წ. II ს-ის I ნახევარში” (მეფე ფარნაჯომი), ისტორიულ ეთნოგრაფიული ჟურნალი “მტუდიები” IX, თბილისი. 2005, გვ.274-291
21. ვაწაძე ვ. “ქაღვთაება აინინას და დანანას საკითხისათვის”, კავკასიის მაცნე №4, თბილისი, 2006, გვ.116-122
22. ვაწაძე 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, გვ.1-10
28. კაკაბაძე ს., ”ქართული სახელმწიფოს გენეზისის საკითხები”, საისტორიო მოამბე, წ. I, თბილისი, 1924, გვ.1-120
29. კეკელიძე კ., ”შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან”, თსუ, შრომები, II, თბილისი, 1936, გვ.266-270
30. კეკელიძე კ., ”ქრისტიანიზმი და მითრაიზმი”, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თს.უ.-ს გამომცემლობა, 1945, გვ. 343-353
31. კეკელიძე კ., ”ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები – ეტიუდები”, XII, თბილისი, ”მეცნიერება”, 1973, გვ. 10-31
32. კიკვიძე ი. “მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო 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, გვ.46-50
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, გვ.84-89
38. მაკალათია ს. "ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში", თბილისის საქ. მუზეუმის მოამბე, III, თბილისი, 1926, გვ. 179-194
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, გვ. 57-63
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, გვ. 48-60
47. მელიქიშვილი გ., "მცხეთა – ქართლის სამეფოს დედაქალაქი", საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 1970, გვ. 445-455
48. მიქელაძე გ., "ქსენოფონტი, ანაბაზისი" (ცნობები ქართველი ტომების შესახებ), თბილისი, "მეცნიერება", 1967

49. მოსეს 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, 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) თბ. საქ. სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1949
55. სულხან საბა ორბელიანი, “ლექსიკონი ქართული” (ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებითი ლექსიკის სახით საბიბლიოთეკით დაურთო ილია აბულაძემ) თბილისი, ”მერანი”, 1991
56. სურგულაძე. ი. ”ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის”, ”აკადემია” – ისტორიულ ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. I, თბილისი, 2001, გვ.37-43
57. ტატიშვილი ირ., “ხეთური რელიგია”, თსუ-ს კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანისტიკისა და ნეოგრეც. ინსტიტუტი, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. II შევსებული 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, გვ.40-56
59. ქავთარია გ., “ფარნავაზი”, თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 1999
60. ქავთარია გ., “აზონი”, თბილისის სახ. უნივერსიტეტი, 2000
61. ქართლის ცხოვრება (ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ), ტ. I. თბილისი, გამომცემლობა “სახელგამი”, 1955



62. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული (დასაბუქდად 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”, თბ., 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, გამოცემა 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. ჯანაშიანი მ., "ერან თურანის ტალღა", "ივერია", №102. 1899
77. ჯანაშიანი ს., "უძველესი ეროვნული ცნობა ქართველთა პირველსაცხოვრისის შესახებ", შრომები II, თბ. საქ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1952, 21-101
78. ჯანაშიანი ს., "ხეობის ისტორიისა და ენის საკითხისათვის", შრომები III, თბ. საქ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1959, 186-196
79. ჯაფარიძე ო., "არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში" (ქართველი ტომების ისტორიისათვის – ძვ. წ. 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 წარმოშობის საკითხები", თბ. საქ. ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი, 2000
85. ყიფიანი ნ., "მითრა-ატისის ტერაკოტული გამოსახულება საქართველოს ხელოვნების მუზეუმიდან", არქეოლოგიური ჟურნალი, №2. თბილისი, 2002, გვ.87-90
86. ხახანაშიანი ალ., "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 გრაფირებული სარტყელები), თბილისი, "მეცნიერება", 1984
89. ხიდაშელი მ., "სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში", თბილისი, "ნეკერი", 2001

90. ხიდაშელი მ., "ირმის ხატი ქართულ კულტურაში", "საქართველოს სიკვდილენი", № 4-5. თბილისი, 2003, გვ.9-29
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, გვ.162-167
94. წერეთელი 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. ჰეროდოტე, ისტორია (ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა), ტ. I. თბ. სახ. უნივერსიტეტი, 1975
98. ჰეროდოტე, 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.Р. Штакелберг, Об Иранском влиянии на религиозныя верования предствление древних Армян, Древности восточныя,(Труды Восточной комиссии) Т II, М. 1901, ст.1-39
103. Бертелсь Е. Э. Очерк истории персидской литературы, Ленинград 1928
104. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. Пер. с англ. И.М.Стеблина-Каменского под ред. и с послесл. Э.А.Грантовского. М., 1987.
105. Боис. 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, ст. 229-240
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, ст.1-12
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. Дандамаев М. А.; Луконин В. Г., «Культура и Экономика древнего Ирана», М. «Наука», 1980г.
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 издавшем), 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. Егише Вардапет, «История Егише 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» - სსიქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია №3, 1975, ст.62-73
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. Кушнарера К. Х., «Южный кавказ IX - II тысячелетии 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 древнемалоазиатских 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., «Боги 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., «Серебрянный кубок из Карашамба», Историко-Филологический Журнал, №4 (123); Ереван, 1988, ст.145-160
147. «Очерки истории Грузии», Т. I (ред. Меликишвили Г., Лорткипанидзе 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. Полибий, Всеобщая история в сорока книгах (перевод с греческого Мищенко 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 соцэкгиз, 1941

153. Сарияниди В. И., «Ахейская Греция и центральная Азия», В. Д. И. №4 (287), 1993, ст.137-149
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. Такаишвили 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., «Элинизированный восток», М. «Искусство», 1985
166. Эминъ 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 mithologie der sumerer und akkader (Worterbuch der Mithologie, I. Die alten kulturvolker, I) Stutgart, 1965
171. Golan A., Prehistoric Religion: mythology, symbolism, Jerusalem, 2003
172. Humbach H. The Cathas of Zarathustra and the other old Avestan 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, Leipzig, 1974