ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული

XIV

ნანა ხაზარაძის საიუბილეოდ

თბილისი
2011

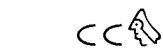
რედაქტორები: **ირინე ტატიშვილი**
მანანა ხვედელიძე
ლევან გორდეზიანი

© პროგრამა "ლოგოსი", 2011

ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13,
თბილისი 0179
ტელ. 25-02-58, ფაქსი 22-11-81
ელ. ფოსტა: logos@greekstudies-tsu.ge

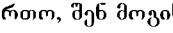
ISBN 978-9941-437-03-8





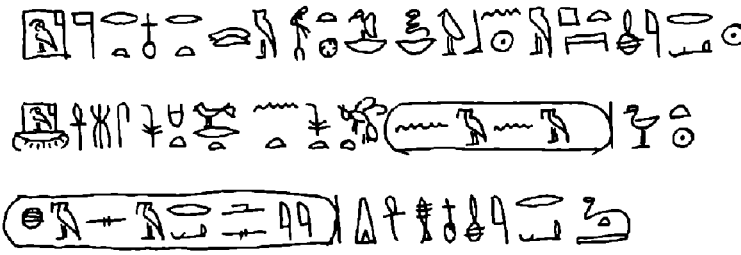
nu-za ^{d}UTU ^{URU}Arinna ziki-ya mukeškiḫḫut *ANA* NANNA GAŠAN-*NI* aš-šu-li nešḫut TI-tar ḫattulatar innarawatar *ŠA* EGIR.UD^{MI} dušgarattan MU.KAM GÍD.DA-ya peški

არინას მზის ქალღმერთო, შენ მოგიხმობთ! ნანას, ჩვენს ქალბატონს, სიკეთე მოუველინე! სიცოცხლე, ჯანმრთელობა, სიმხნევე, მოთმაეალში სიხარული და დღეგრძელობა უბოძე!



ana ^{d}NANNA$_{4}$ *adanniš adanniš lu šulmu*

დაე, ღვთაება ნანას დიდი, დიდი კეთილდღეობა ჰქონდეს!



ხათხორი, მშვენიერი ქალღმერთი, ამობრწყინებული თებეში; ორი ქალღმერთი, რომელიც ბრწყინავს ზეცაში რას მსგავსად; ოქროს ხათხორი, სიცოცხლის შემქმნელი; ზემო და ქვემო ეგვიპტის ხელმწიფის დიდი დედოფალი ნანა; რას ქალიშვილი ხაზარაძე, რომელსაც ნაბოძები აქვს სიცოცხლე, სიძლიერე და სილამაზე რას მსგავსად სამარადისოდ.

მილიონი წელი

სარჩევი

მანანა ხიდაშელი

ნანა ხაზარაძე – 80 12

Manana Khidasheli

NANA KHAZARADZE – 80 25

ნანა ხაზარაძე. 1951-2011 წლებში გამოქვეყნებული ნაშრომების სია..... 28

ნინო აბაკელია

მისტერიული რელიგიების კვალი ქართულ მითორიტუალურ სისტემაში 47

Nino Abakelia

THE TRACES OF MYSTERIOUS RELIGIONS IN GEORGIAN MYTHIC-RITUAL SYSTEM 60

მოთა ასათიანი

ურარტუს სახელმწიფო და ქართველური ტომები ძვ. წ. I ათასწლეულში 62

Shota Asatiani

URARTU AND KARTWELIAN TRIBES IN THE 1ST MILLENNIUM B.C. 76

ნანა ბახსოლიანი

ბორბლის სემანტიკური კოდისათვის იეროგლიფურ ლუვიურ დამწერლობაში 77

Nana Bakhsoliani

ON THE SEMANTIC CODE OF THE WHEEL IN THE HIEROGLYPHIC LUWIAN SCRIPT 81

თამაზ გამყრელიძე

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ტიპოლოგია და წარმომავლობა 82

ნოდარ ლომოური

საქართველოს და ბიზანტიის კულტურულ ურთიერთობათა ზოგიერთი ასპექტი 121

Nodar Lomouri

SEVERAL ASPECTS OF CULTURAL RELATIONS BETWEEN GEORGIA AND BYZANTIUM 129

ლია მელიქიშვილი

ხელის სიმბოლიკისათვის საქორწილო რიტუალში 131

Lia Melikishvili

ON HAND SYMBOLICS IN MARRIAGE RITUAL 139

ნინო მინდაძე

ნანა ხაზარაძე და ქართული ეთნოლოგიის პრობლემები 141

Nino Mindadze

NANA KHAZARADZE AND THE PROBLEMS
OF GEORGIAN ETHNOLOGY 146

Давид Мусхелишвили

ГРУЗИНО-ДАГЕСТАНСКИЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ
СВЯЗИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 147

David Muskhelishvili

GEORGIAN-DAGHESTANIAN CULTURAL-HISTORICAL RELATIONS
IN THE EARLY MIDDLE AGES 151

პაატა რამიშვილი

ქანესის სავაჭრო ორგანიზაცია „ქარუმი“ და თავისუფალი საბაჟრო
ეკონომიკა ძველი ანატოლიის საერთაშორისო ვაჭრობაში 152

Paata Ramishvili

TRADING ORGANIZATION OF KĀRUM KANIŠ AND FREE MARKET
ECOMOMY IN THE INTERNATIONAL ANATOLIAN TRADE 165

ირინე ტატიშვილი, ლევან გორდეზიანი

კიდევ ერთხელ ხეთურ-ქართული პარალელების შესახებ 167

Irene Tatišvili, Lewan Gordesiani

NOCHMALS ZU DEN HETHITISCH-KARTWELISCHEN PARALLELEN 176

კონსტანტინე ფიცხელაური

იორ-ალაზნის ორმღინარეთის ბრინჯაო-რკინის ხანის საგომაღლოების
განსახლების გოგიერთი ასპექტი 181

Konstantin Pitskhelauri

SOME ASPECTS OF POPULATING IORI-ALAZANI BASIN
IN THE BRONZE-IRON AGE 191

მაია ქუთათელაძე

ცხენის კულტი და მისი სიმბოლიკა მითრაიზმში 198

Maia Kutateleadze

THE HORSE CULT AND ITS SYMBOLIC IN MITHRAISM 205

ჯემალ შარაშენიძე

ძველი შუამდინარული ტერიტორიული თემის სტრუქტურა და მმართველობის ორგანოები მანიშთუშუს ობელისკის ცნობათა მიხედვით 206

Jemal Sharashenidze

TERRITORIAL COMMUNITY STRUCTURE OF ANCIENT MESOPOTAMIA AND GOVERNMENT ACCORDING TO INFORMATION OF MANISHTUSHU OBELISK 217

გიორგი ჭეიშვილი

„ოსეთიდან“ „სამხრეთ ოსეთამდე“: როგორ იცვლებოდა ეთნიკური გეოგრაფია პოლიტიკურ გეოგრაფიად 218

George Tcheishvili

FROM „OSSETIA“ TO „SOUTH OSSETIA“: HOW THE ETHNIC GEOGRAPHY WAS CHANGED TO POLITICAL GEOGRAPHY 232

მანანა ხვედელიძე

რას ნიშნავს მანეთონის „დინასტია“? 234

Manana Hvedelidze

WHAT DOES THE “DYNASTY” OF MANETHO MEAN? 260

ნანა ხაზარაძე – 80

გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი, ყველასათვის ძვირფასი და საყვარელი ქალბატონი ნანა ხაზარაძე, თბილისში, ქართული ინტელიგენციის ერთ-ერთ გამორჩეულ ოჯახში, 1931 წლის 4 თებერვალს დაიბადა. მისი მამა, ფართოდ განათლებული ვლადიმერ ხაზარაძე ცნობილი უროლოგი იყო, ხოლო დედა – შესანიშნავი ქალბატონი თინა – სტომატოლოგი. წარმატებული ექიმია ნანას ძმაც – დავით ხაზარაძე.

ნანა თბილისის მე-18 სკოლაში შეიყვანეს. შეიძლება ითქვას, რომ მას ბედმა გაუღიმა – იმ კლასში შესანიშნავი ბავშვები სწავლობდნენ, რომელთაგან შემდგომ ბევრი ცნობილი მეცნიერი გახდა. სკოლას ნანამ უაღრესად თბილი მოგონება უძღვნა – „პირველად იყო სკოლა“, სადაც აღწერა სკოლაში შექმნილი გარემო და სიყვარულით მოიხსენია თავისი პედაგოგები. ბავშვობაში ნანა გატაცებით წერდა ზღაპრებს, ინგლისურიდან თარგმნიდა ბაირონის, ხოლო რუსულიდან – პუშკინის და სევერიანინის ლექსებს.

ნანას როგორც მეცნიერის და, ვიტყოდი, პიროვნების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ეკუთვნის ქალბატონ ირინე მიქელაძეს. მის ხსოვნას ნანამ შესანიშნავი მოგონება უძღვნა. სწორედ მასთან, მაშინდელ პიონერთა და მოსწავლეთა სასახლეში, მიეიდნენ ნანა და მისი მეგობრები – ელენე (ფოსიკო) ცაგარეიშვილი, ეკა პრივალოვა, მარინე კეცხოველი, ლაშა ჯანაშია, კიაზო ფიცხელაური, თეიმურაზ საყვარელიძე, გურამ თოფურია, თამაზ ჭილაძე და სხვ. სწორედ აქ შეიყვარა ნანამ საქართველოს ისტორია, სწორედ აქ გაიაზრა და გაითავისა, თუ როგორი პასუხისმგებლობით უნდა ემსახურებოდეს პიროვნება თავის საქმესა და თავის ქვეყანას და ეს განცდა მან დღემდე შეინარჩუნა. პიონერთა სასახლეში, მოსწავლეთა რესპუბლიკურ კონფერენციაზე 1947 წელს წაიკითხა ნანამ თაეისი პირველი მოხსენება „აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას ბრძოლა საქართველოს ისტორიის ფალსიფიკატორთა წინააღმდეგ“.

სკოლა ნანამ ოქროს მედალზე დაამთავრა და სწავლა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტზე განაგრძო. მასთან ერთად სწავლობდნენ ე. ცაგარეიშვილი, ე. პრივალოვა, მ. კეცხოველი, ლ. ჯანაშია, კ. ფიცხელაური, გ. ნემსაძე, ნ. ასათიანი და სხე. ისინი ისმენდნენ ს. ყაუხჩიშვილის, გ. ჩიტაიას, გ. ნიორაძის, გ. გოზალიშვილის, შ. მესხიას, რ. ხარაძის, მ. ლორთქიფანიძის, ო. ჯაფარიძის, თ. ყაუხჩიშვილის ლექციებს. ნანა აქტიურად ჩაება სტუდენტთა სამეცნიერო საზოგადოების მუშაობაში. სტუდენტთა სამეც-

ნიერო კონფერენციებზე წაკითხულმა მისმა მოხსენებებმა პროფესორ-მასწავლებელთა მოწონება დაიმსახურა.

ჯერ კიდევ სტუდენტი ნანა ხაზარაძე ცოლად გაჰყვა შემდგომში ცნობილ ექიმს, ვახტანგ ფიფიას, ქართული მედიცინის ლეგენდის, ეგნატე ფიფიას ვაჟს. ეს ტრადიცია ოჯახში დღესაც გრძელდება. ნანას უფროსი ვაჟი გოგა და შვილიშვილები თინათინი და ირაკლი წარმატებით მოღვაწეობენ მედიცინის სფეროში. ქვეყანას ერთგულად ემსახურებიან უმცროსი ვაჟი ნიკა და შვილიშვილი ნანა.

1952 წელს ნანა და ვახტანგი მოსკოვს გაემგზავრნენ – ნანამ სწავლა მოსკოვის მ. ლომონოსოვის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ისტორიის კათედრაზე გააგრძელა. ისმენდა იმ პერიოდის თეალსაჩინო მეცნიერების ვ. ავდიევის, გ. რედერის, კ. ბილინის, ვ. სოკოლოვის ლექციებს. მოსკოვში შეისწავლა მან აქადური, ურარტული, ძველბერძნული და ლათინური ენები. ნანას სადიპლომო ნაშრომის – „ურარტუს საგარეო პოლიტიკა ძვ. წ. VIII ს.“ – ხელმძღვანელი აკადემიკოსი ვ. ავდიევი იყო. ნაშრომმა უმაღლესი შეფასება დაიმსახურა და გამოსაქეყნებლად იქნა რეკომენდირებული.

თავის რეცენზიაში აკადემიკოსი ვ. ავდიევი წერდა: „Дипломная работа студентки Н.В. Хазарадзе посвящена очень интересной и исторически важной теме, политическим взаимоотношениям государства Урарту с соседними странами, в частности с Ассирией. В данной работе студентка Хазарадзе прекрасно использовала все доступные ей источники, которые она смогла внимательно изучить, так-как за время своего пребывания на историческом факультете, она осовательно изучила урартский язык. Таким образом, работа Хазарадзе, основана на тщательном изучении первоисточников, что особенно повышает ее ценность. При изучении урартских надписей Хазарадзе проявила самый строгий критицизм и обнаружила умение критически использовать даже трудные древневосточные надписи. Одновременно с этим Хазарадзе хорошо использовала также и античных авторов, труды которых ей были доступны, так-как она хорошо овладела греческим языком. Работа Хазарадзе обнаружила очень хорошее знание литературы вопроса, которую автор использовал с достаточной полнотой и вполне критически.

В своей интересной дипломной работе Хазарадзе сделала вполне самостоятельные целый ряд исторически важных выводов и доказала тем самым свои способности к самостоятельной научно-исследовательской работе в области исторической науки.

Поэтому я считаю, что дипломную работу Хазарадзе следует оценить в качестве отличной работы.”

რეცენზენტი პროფესორი გ. რედერი აღნიშნავდა: „Дипломная работа Н.В. Хазарадзе по своему содержанию гораздо шире той тематики, которая предусмотрена заглавием.

Автор рассматривает ход военных действий и дипломатические сношения Урарту с другими государствами на широком фоне экономического развития и социальных отношений, характерных для определенного этапа истории древневосточного рабовладельческого общества. Внешняя политика все время тесно увязывается с внутренней.

Н.В. Хазарадзе собрала обширный материал. В первую очередь ею были использованы урартские клинописные надписи, которые она переработала в подлинниках. Для сравнения широко привлекаются ассирийские летописи, списки эпонимов, а отчасти также данные античных авторов и, наконец, археологические материалы. Очень много внимания уделено исторической географии Передней Азии. Н.В. Хазарадзе детально анализирует спорные вопросы, приводя убедительные аргументы в пользу своей точки зрения. Оценка дипломной работы – отлично.“

სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, 1957 წლის დეკემბერში ნანამ იავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, აკადემიკოს გ. მელიქიშვილის მიერ დაარსებულ, ძველი ისტორიის განყოფილებაში დაიწყო მუშაობა. ამ დროს განყოფილების წევრები შემდგომში კარგად ცნობილი ძველი ისტორიის შესანიშნავი მკვლევრები – ქალბატონი მ. ინაძე, ბატონები გრ. გიორგაძე, ე. მენაბდე, ლ. ჯანაშია, დ. ხახუტაიშვილი, ნ. ლომოური იყვნენ. სწორედ აქ, ამ განყოფილებაში ჩამოყალიბდა ნანა როგორც მეცნიერი, აქ განვლო მან სამეცნიერო მოღვაწეობის ყველა საფეხური – ლაბორანტიდან ძველი ისტორიის განყოფილების გამგის თანამდებობამდე. აქ დაიცვა მან როგორც საკანდიდატო, ისე სადოქტორო დისერტაციები.

უაღრესად ფართოა ნანა ხაზარაძის სამეცნიერო კვლევათა სპექტრი. როგორც თვითონ ნანა წერს, მის კვლევათა სფეროებს წარმოადგენს: სამხრეთ კავკასიის ეთნოკულტურული და პოლიტიკური ისტორია, ახლო აღმოსავლეთის ეთნოკულტურული და პოლიტიკური ისტორია, სამხრეთ ევროპის ქვეყნების ეთნოკულტურული და ეთნოპოლიტიკური ისტორია, თანამედროვე ისტორიის კონფლიქტოლოგიური ასპექტები.

კვლევის ამ ოთხ სფეროში, უამრავი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ურთულესი პრობლემაა დასმული, შესწავლილი, გაანალიზებული და გადაჭრილი – საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნოპოლიტიკური პრობლემები, უძველესი ქართველური ტომების, მოსხები-

მესხების ისტორია, „არიან-ქართლისა“ და მოსხიკეს იდენტიფიკაცია, მოსხური მთებისა და „მოსხიკეს“ ლოკალიზაცია, ტიბარენებისა და მატიენების ისტორია, ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგია, ძველად-მოსაელური ეთნოკულტურული სამყარო, „ციხია გორას“ კრამიტზე დადასტურებული ნუმერაციის იონური სისტემა, წმინდა ხის კულტი საქართველოში, ძველი წინააზიური ცხოველთა სამყაროს, ნაგებობების, ეაზის, პურის თავთავის, მზის, ცის, რიცხვითი სახელების ამსახველი ლუვიური იეროგლიფების ინტერპრეტაცია, ხეთურ-ქართული მითოლოგიური პარალელები, გვიანხეთური ხანის სამეფო სამთავროები, გვიანხეთური ხანის აღმოსავლეთ კაპადოკიის ანთროპონიმიკა, წარღვნის შესახებ მითოსის ფშავური ერთი ვერსიის ინტერპრეტაცია, ძველი ფრიგიის ანბანის ანალიზი, სამეფო ინსტიტუტის ღვთაებრიობის და მეფის მემკვიდრეობის წესები გვიანხეთურ ხანაში, ბიბლია და ქართველი ხალხის განსახლების ისტორია, თაბალის ისტორია და კულტურა და სხვა და სხვა.

თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე ნანა ხაზარაძე მცირეაზიული სამყაროს ურთულესი და ხშირად შეუსწავლელი პრობლემებით დაინტერესდა. მის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ სწორედ მან, პირველმა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ფრიგიასთან დაკავშირებული პრობლემატიკა შემოიტანა. არაერთი ნაშრომი უძღვნა ეთნონიმ „ფრიგიელის“, ფრიგიელთა ეთნოგენეზის, ქვეყნის ისტორიული გეოგრაფიის, სოციალური და კულტურის საკითხების შესწავლას.

XX საუკუნის 70-იან წლებში ნანა ხაზარაძემ დაიწყო ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისა და ამ ურთულეს საკითხთან დაკავშირებული, ხშირად შეუსწავლელი პრობლემების კვლევა. მისი ინტერესების ცენტრში ძველაღმოსაელურ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული „თაბალის“ და „მუშქების“ ქვეყნები მოექცა.

ძვ. წ. I ათასწლეულის მცირე აზიის ეთნიკურ და პოლიტიკურ გაერთიანებათა შორის თაბალი საკმაოდ მნიშვნელოვანი ქვეყანა იყო. მაგრამ მასთან დაკავშირებული პრობლემების კვლევას ართულებდა წერილობით წყაროებში დაცული ცნობებისა და მატერიალური კულტურის ძეგლების სიმცირე. XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან გამოვლინდა მნიშვნელოვანი არქეოლოგიური ძეგლები და იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტები. ინტერესი თაბალისადმი ძალიან გაიზარდა. მიუხედავად ამ ინტერესისა, თაბალის პრობლემა მონოგრაფიულად არ ყოფილა შესწავლილი. თაბალის ქვეყნის ყოველმხრივი შესწავლა და, მე ვიტყოდი, გადაჭრა სწორედ ნანა ხაზარაძის სახელთანაა დაკავშირებული.

ნანამ დაწერილებით განიხილა ტერმინ „Tabal“-ის შესწავლის ისტორია, ამ საკითხთან დაკავშირებით როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერების მიერ გამოთქმული მოსაზრებები, სხვადასხვაენოვანი ძველაღმოსავლური წერილობითი წყაროები, მატერიალური კულტურის ძეგლები, გაითვალისწინა ხეთოლოგიისა და ასირიოლოგიის მიღწევები და თაბალის პრობლემა სრულიად ახლებურად გადაჭრა.

მნიშვნელოვანია, რომ ნანამ, პირველმა შეძლო ამ ქვეყნის ლოკალიზაცია. მისი აზრით, თაბალის ქვეყანა დიდი კაპადოკიის დასავლეთ სექტორში მდებარეობდა, აღმოსავლეთით მას კამანუ ესაზღვრებოდა, სამხრეთ-აღმოსავლეთით – ქუე, ჩრდილო-დასავლეთით – ხილაქუ, ხოლო დასავლეთიდან – მუშქების ქვეყანა.

ნაშრომში დიდი ადგილი დაეთმო თაბალური ონომასტიკონისა და თაბალური ღვთაებების სახელების ანალიზს. ნანამ დამაჯერებლად გამოაელინა, რომ თაბალის მეუეთა, ღვთაებათა და საკუთარი სახელები, წარმოშობით, ხეთურ-ლუვიურ სამყაროს უკავშირდებოდა. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერდა, აგრეთვე, თაბალის ტერიტორიაზე მოპოვებული არქეოლოგიური ძეგლებიც.

განსაკუთრებული სიზუსტით აღწერა ავტორმა გოლუდაღისა და კულულუს სამოსახლოები, დასახლების ტიპები, საცხოვრებლები და მოხატული ე. წ. ალიშარ IV ტიპის კერამიკა. ჩატარებული კვლევის შედეგად, ავტორი მნიშვნელოვან დასკვნებამდე მივიდა და დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ძვ. წ. IX-VII სს. თაბალის ქვეყანა დასახლებული იყო ხეთურ-ლუვიური, ინდოევროპული წარმოშობის ტომებით. მოსახლეობა კულტურულად და ეთნო-გენეტიკურად წარმოადგენდა ხეთური (ლუვიური) სამყაროს ტრადიციების გამგრძელებელ, საკმაოდ მნიშვნელოვან ეთნიკურ ერთეულს.

თაბალის დაუძინებელი მტრის, ასურეთის წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით, ნანამ აღადგინა ქვეყნის პოლიტიკური ისტორიის საინტერესო ფაქტები. ნაშრომში სპეციალურად არის განხილული ასურული წყაროების ცნობები „თაბალის 24 მეფის“, („თაბალის 20 მეფის“) არსებობის შესახებ. ავტორის აზრით, ეს ცნობა იმაზე მიუთითებს, რომ თაბალის ქვეყანა აერთიანებდა მცირე აზიის 24 (ან 20) წვრილ პოლიტიკურ ერთეულს, რომელთა შორის, ერთი მათგანი განიხილებოდა, როგორც ქვეყნის „დიდი მეუე“. ერთი ამგვარი მეუე იყო თუვათი (ძვ. წ. 859-824 წწ.). მისი მეუობის ხანაში თაბალის მოსახლეობა საკმაოდ ჭრელი უნდა ყოფილიყო. ნანას ვარაუდით, ამ პერიოდში, სწორედ თაბალის ტერიტორიაზე სახლობდნენ დასავლურ-ქართველური ტომები. ამის დასამტკიცებლად, ნანა ხაზარაძემ სპეციალური კვლევა ჩააგარა

ტიბარენების ისტორიის აღსადგენად. დაწვრილებით განიხილა ძველბერძნულ, რომაულ და ბიზანტიურ წყაროებში დაცული ცნობები მათ შესახებ, მოახდინა ქვეყნის ლოკალიზაცია, აღადგინა მათი ლანდშაფტი, მეურნეობის ფორმები, წნე-ჩვეულებები.

2005 წელს, ნანა კვლავ დაუბრუნდა ტიბარენების ქვეყანასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას, მოახდინა მათი ზუსტი ლოკალიზაცია და ქვეყანა სამხრეთ-აღმოსავლეთ პონტოსპირეთსა და პონტოს მთიანეთს შორის გადაჭიმულ ტერიტორიაზე განალაგა. მისი ვარაუდით, ტიბარენებს აქ ძვ. წ. II ათასწლეულში უნდა ეცხოვრათ.

თაბალის პრობლემაზე მუშაობის პარალელურად, ნანამ პირველმა საქართველოში შეისწავლა იეროგლიფურ-ლუვიური ენა და დამწერლობა. მის სახელს უკავშირდება იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტების ქართულად თარგმნა და კომენტირება. ამ წყაროებში დაცული უმდიდრესი მონაცემების საფუძველზე, მან მახლობელი აღმოსავლეთისა და საქართველოს ძველი ისტორიის კვლევის შესაძლებლობები მნიშვნელოვნად გაზარდა. რაც მთავარია, ნანა ხაზარაძემ, ასევე პირველმა, ისტორიულ წყაროდ გამოიყენა თავად იეროგლიფი, განიხილა იგი როგორც გარკვეული შინაარსის მატარებელი ნიშანი და მასში ჩადებული სემანტიკური კოდები გამოავლინა – გააცოცხლა ძველი მცირეაზიული ცხოველთა და მცენარეული სამყარო, ნაგებობათა ტიპები, ღვთაებები და მათი ფუნქციები.

ნანა ხაზარაძის სახელთანაა დაკავშირებული ურთულესი და საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემის დასმა და ჩემი აზრით, ბრწყინვალედ გადაჭრა. ეს გახლავთ მოსოხ-მუშქების, მოსხებისა და მესხების ურთიერთმიმართების, მათი ისტორიისა და კულტურის ურთულესი საკითხების სიღრმისეული კვლევა.

როგორც აკადემიკოსი გრ. გიორგაძე აღნიშნავდა, დღემდე არც ერთ მკვლევარს, არც ჩვენს ქვეყანაში და არც მის ფარგლებს გარეთ არ შეუსწავლია ეს პრობლემა ისეთი სიღრმით, როგორც ეს ნანა ხაზარაძემ შეძლო. სწორედ აქ გამოჩნდა ყველაზე სრულად მეცნიერის ფართო ერუდიცია და ანალიტიკური კვლევის შესაძლებლობანი.

მოსხების ურთულესი თემა დიდი ხანია იქცევდა მეცნიერთა განსაკუთრებულ ინტერესს. მიუხედავად ამისა, ბევრი უმნიშვნელოვანესი პრობლემა გადაუჭრელი რჩებოდა. განსაკუთრებულად საკამათო იყო მოსხების და მუშქების ურთიერთმიმართება. მუშქები ასურულ, ურარტულ, ლუვიურ-იეროგლიფურ წყაროებში მოიხსენიებიან, ხოლო მოსხები-მესხები – ძველბერძნულ, რომაულ წყა-

როებში. ბევრი გაურკვეველობა იყო ისტორიული გეოგრაფიის, პოლიტიკური ისტორიის, ამ ტომთა ეთნოგენეზის ურთულეს საკითხებში.

ნანას მიერ პირველადაა თავმოყრილი მუშქებ-მოსხებთან დაკავშირებული, სადღეისოდ არსებული ასურული, ურარტული, იეროგლიფურ-ლუვიური, ძველბერძნული, ლათინური, ძველებრაული, ბიზანტიური, ძველქართული, ძეელსომხური წერილობითი წყაროები. აღსანიშნავია, რომ წყაროთა ერთი ნაწილი პირველად განიხილება როგორც მოსხების ისტორიის შესწავლის წერილობითი ძეგლები, ხოლო მეორე ნაწილი – ადრე ცნობილი და გამოყენებული, ახლებურადაა გააზრებული. გარდა ამისა, ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრებები ეყრდნობა ლინგვისტურ, ტოპონიმიკურ და არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული მასალის მონაცემებს.

ამგვარი, უაღრესად შრომატევადი კვლევის შედეგად, ნანა ხაბარაძემ დამაჯერებლად დაადგინა მოსხების განსახლების ტერიტორია ძვ. წ. VI-V სს. და შეძლო სტრაბონისეული „მოსხიკეს“ ზუსტი ლოკალიზაცია. ნანა ხაბარაძის აზრით, „მოსხური მთები“ ბერძნულ წყაროებში მთების ორ განსხვავებულ რიგს აღნიშნავდა – ერთი, მცირე კავკასიონის ქედის სამხრეთ-დასავლეთ განშტოებას, მეორე – იბერიისა და არმენიის საზღვარზე, მდინარე ჭოროხ-ევფრატის, ევფრატ-არაქსის წყალგამყოფ ქედს წარმოადგენდა. ნანამ ახლებური თვალსაზრისი წამოაყენა, რომლის თანახმად, მოსხების ქვეყანა ისტორიულ მესხეთს, ანუ მთელ სამხრეთ-დასაელეთ საქართველოს მოიცავდა – კოლა-არტაანს, კლარჯეთს, შავშეთს, ტაოს, ჯავახეთს, სამცხეს, აჭარას, ბასიანს.

დიდი ადგილი დაუთმო ნანამ ძველაღმოსავლურ წყაროებში მოხსენიებულ მუშქების პრობლემას. სპეციალურად შეისწაელა ე. წ. „აღმოსაელელი მუშქების“ ისტორია, რომელიც ქრონოლოგიურად ძვ. წ. XII-IX სს. ჩარჩოებშია მოქცეული, დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ მათი არსებობა ძვ. წ. VII ს.-მდე გრძელდებოდა. „დასავლეთელი მუშქების“ კვლევისას, გამოითქვა მოსაზრება, რომ მდინარე ჰალისის აუზში მუშქების გამოჩენა ძვ. წ. XIII ს. უნდა მომხდარიყო.

მოსხების ეთნიკური ვინაობის ურთულესი საკითხის გარშემო სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული მოსაზრებები იყო გამოთქმული. ზოგიერთი მეცნიერი მუშქებს ბალკანურ-თრაკიულ-ფრიგიულ სამყაროს უკავშირებდა. ი. დიაკონოვი და სომეხი მეცნიერები, სომეხთა ეთნოგენეზის კვლევის დროს, მუშქებს სომეხთა წინაპრებად მიიჩნეედნენ.

ნანამ ბრწყინვალედ გადაჭრა ეს უმნიშვნელოვანესი პრობლემა. წერილობითი წყაროებისა და ისტორიულ-გეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, უარყო მუშქების ფრიგიელებთან და სომხებთან გენეტიკური კავშირის არსებობა და დამაჯერებლად დაასაბუთა მუშქებთან მოსხების იდენტიფიკაცია. უაღრესად დამაჯერებელია ავტორის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ევფრატის ზემო წელზე, ძვ. წ. VI-IV სს. ტოკატ-ყარაჰისარ-გიუმუშხანეს მხარეში და ძვ. წ. I ს. მდინარე ჭოროხის სათავეებში დამოწმებული მუშქ-მოსხები ერთსა და იმავე გეოგრაფიულ და ეთნოკულტურულ არეალში არიან მოქცეულნი. მისი აზრით, პონტოში, ევფრატზე და ჭოროხზე მცხოვრები მოსხების ქართველურ მესხებთან იდენტიფიკაცია ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

ნანას უაღრესად შრომატევადი ძიებები და სრულიად ახლებური მოსაზრებები შეჯამდა მის ბრწყინვალე მონოგრაფიაში „საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნოპოლიტიკური პრობლემები (მოსხები)“, რომელიც 1984 წელს გამოქვეყნდა. სწორედ ეს ნაშრომი წარედგინა ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს და ნანამ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი მოიპოვა. ნანას ნაშრომმა ოფიციალური ოპონენტების თ. გამყრელიძის, დ. ხახუტაიშვილის და დ. მუსხელიშვილის უმაღლესი შეფასება დაიმსახურა. სწორედ ამ მონოგრაფიაში მიენიჭა მას აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას სახელობის დიდად პრესტიჟული პრემია.

აკადემიკოსი გ. ჩიტაია თავის რეცენზიაში წერდა: „ნ. ხაზარაძის მონოგრაფია ღრმა, მეცნიერული, შრომატევადი და ნაყოფიერი ძიების შედეგია. იგი კომპოზიციურად შეკრულ და კონცეპტუალურად ახალ, მწყობრ, სერიოზულ გამოკვლევას წარმოადგენს და ქართველოლოგიისა და აღმოსაელეთმცოდნეობის მნიშნელოვანი შენაძენია“.

სადისერტაციო ნაშრომმა ფართო გამოხმაურება ჰპოვა. ქვეყნის სხვადასხვა ქალაქიდან გამოგზავნილი იქნა აღტაცებული რეცენზიები. მათი ავტორები იყვნენ აკადემიკოსი ი. ალიევი (ბაქო), ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ძველი აღმოსავლეთის სექტორის გამგე მ. დანდამაევი, საკავშირო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი გ. ბონგარდ-ლევინი, ვორონეჟის უნივერსიტეტის ძველი ისტორიის კათედრის ღოცენტი გ. მოისეევა, მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი მსოფლიოს ისტორიის კათედრის ღოცენტი ს. სოლოვიოვა და სხვ.

თავის რეცენზიაში აკადემიკოსი ი. ალიევი წერდა: „Тонкий филологический анализ разнообразных и разноязычных письменных источников в сочетании с археологическими данными позволил

диссертанту сделать ряд важных для древней истории Закавказья и Анатолии выводов. Это прекрасное исследование является весьма серьезным вкладом в кавказоведческую и востоковедную науку".

ასეთივე მაღალი შეფასებებია მოცემული სხვა რეცენზიებშიც: „В работе Н.В. Хазарадзе впервые в историографии вопроса собраны и мастерски проанализированы ассирийские, урартские, иероглифические лувийские, древнееврейские, древнегреческие, латинские, древнеармянские и древнегрузинские письменные источники" (მ. დანდამაევი).

„Актуальность темы исследования обусловлена тем, что анализ этнополитической истории мосхов-месхов проливает новый свет на историю Передней Азии и Кавказа, позволяет проследить этнокультурные процессы, сыгравшие существенную роль в сложении грузинского народа. Работа привлекает к себе внимание уже тем, что для нее характерен комплексный подход к исследуемой проблеме: привлекаются сведения многих текстов, данные археологии и этнотопонимики. Причем часть письменного материала для целей изучения поставленных в диссертации проблем привлекается впервые" (გ. ბონგარდ-ლევინი).

„Несомненная научная ценность, новизна и актуальность исследования Н.В. Хазарадзе определяются тем, что автором впервые систематически и во многом принципиально по-новому освящается одна из сложнейших для реконструкции страниц предыстории грузинского народа. Автор проливает новый свет и на многие малоизученные и спорные аспекты истории соседних с Закавказьем регионов древнего мира" (გ. მოისეევა).

„Автором проведено на самом современном уровне комплексное исследование источников, позволившее выявить целый ряд интересных и новых исторических фактов. Результаты исследования Н.В. Хазарадзе могут быть использованы при разработке целого ряда проблем этнической и политической истории кавказско-переднеазиатского региона, при создании учебных пособий по истории древнего Востока, при чтении спецкурсов по источниковедению, историографии и исторической географии древнего Востока" (ს. სოლოვიოვა).

შემდგომ წლებში ნანა ხაზარაძემ არანაკლებ მნიშვნელოვანი ეთნო-ტოპონიმიკური ძიებები ჩაატარა. დიდი ყურადღება „მესხ" ეთნონიმის გენეზისს დაუთმო და მის ამოსავალ ფორმად საერთო ქართველური „მოსხი" მიიჩნია. მოგვიანებით ნანას ეს ვარაუდი ცნობილმა ლინგვისტებმა ფ. ჰაინრიხმა და ზ. სარჯველაძემ სავსებით გაიზიარეს.

ნანა ხაზარაძის ყურადღების გარეშე არ დარჩენილა არც „არიან-ქართლის" უაღრესად მნიშვნელოვანი პრობლემა. სწორედ მას,

ქართველ ისტორიკოსთაგან პირველს, ეკუთვნის ამ პრობლემის არა მხოლოდ დასმა, არამედ დამაჯერებელი გადაჭრა. მან პირველმა გამოთქვა და დაასაბუთა მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სტრაბონისეული „მოსხიკე“ და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში ნახსენები „არიან-ქართლი“ ერთსა და იმავე ტერიტორიას გულისხმობდა. მისი თვალსაზრისის თანახმად, „არიან-ქართლი“, იგივე „მოსხიკე“, კლარჯეთსა და მის სამხრეთით მდებარე ტაო-ბასიანის მხარეებს მოიცავდა. ისტორიულ წყაროებში მოხსენიებული ანძიაძორა და ჯუანშერისეული „სტერი“ ამ დიდი რეგიონის სამხრეთ საზღვართან იყო განლაგებული.

შემდგომ წლებში ნანა უაღრესად საინტერესო პრობლემის შესწავლას შეუდგა. მისი კვლევის სფეროში მოექცა წმინდა მიწაზე მყოფ პილიგრიმების ჩანაწერებში, გრ. ფერაძის მიერ დადასტურებული ქართველთა აღმნიშვნელი სახელწოდებები: „ქალთა ქვეყანა“, „სარტყლის ქრისტიანები“, მოსაზრება „ქართველთა ნათესავისაჲ“-ს მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილობის შესახებ. მან ეს ტერმინები X-XI სს. საქართველოს ისტორიის კონტექსტში განიხილა და გამოთქვა ვარაუდი, რომ ქართველთა აღმნიშვნელი ეს ტერმინები, ბაგრატიონთა სამეფოს საგვარეულოს ღვთაებრივი წარმომავლობის კონცეფციასთან ერთად, გაერთიანებული საქართველოს ოფიციალური იდეოლოგიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ქვაკუთხედს წარმოადგენდა.

ნანა ხაზარაძის კალამს ეკუთვნის 200-ზე მეტი ნაშრომი, მათ შორის 11 წიგნი, რომელთაგან სამს თანაავტორი ჰყავს. მისი სტატიები დაბეჭდილია ქართულ, რუსულ, ინგლისურ და გერმანულენოვან სამეცნიერო კრებულებში. იგი საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ გამართული სამეცნიერო 130-ზე მეტი ფორუმის მონაწილეა. ეს ფორუმები ტარდებოდა თბილისში, მოსკოვში, ლენინგრადში, ერევანში, ლონდონში, დაუგავპილსში, ლეიდენში, ლაიპციგში, პრაღაში, ბუდაპეშტში, პარიზში, სტამბულში, ტოკიოში. მეც დავსწრებივარ ბევრ ასეთ ღონისძიებას და ყოველთვის ვიყავი მისი დიდი წარმატების თანაზიარი.

ნანა ხაზარაძე წლების მანძილზე აქტიურ პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწევა. სწორედ მისი თაოსნობით, 1990 წელს საქართველოს ტექნიკურ უნივერსიტეტში შეიქმნა საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის ისტორიის კათედრა. ნანა დღესაც ამ კათედრის ხელმძღვანელია. კათედრა ორი სპეციალობის მაგისტრებსა და ბაკალავრებს ამზადებდა – სიძველეთა ტექნიკურ ექსპერტებს (ხელოვნებათმცოდნეებს) და კონფლიქტოლოგებს (კონფლიქტის მენეჯერებს, საერთაშორისო და რეგიონული კონ-

ფლიქტების მოგვარების სპეციალისტებს). კათედრასთან ფუნქციონირებდა ნანას მიერ დაარსებული „ისტორიული ინფორმაციის კომპიუტერული დამუშავების საპრობლემო ლაბორატორია“, რომელმაც „ქართლის ცხოვრების“ I და II ტომის სხვადასხვა საძიებლებით თანდართული ელექტრონული ვერსია შექმნა. მოქმედებდა ისტორიის მოყვარულთა კლუბი.

ნანა უნივერსიტეტში კითხულობდა საინტერესო, სრულიად განსხვავებულ კურსებსა და სპეცკურსებს: საქართველოს ისტორიის ზოგადი საუნივერსიტეტო კურსი, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ძველი მსოფლოს ისტორია (საბერძნეთი, რომი), ქართული და უცხოური წყაროები საქართველოს შესახებ, გენდერი და კონფლიქტი, თეორიული კონფლიქტოლოგია, პოლიტიკური კონფლიქტები, კონფლიქტის ფსიქოლოგია.

ასევე აქტიურია ნანა ხაზარაძის მონაწილეობა სადისერტაციო საბჭოების მუშაობაში. ამჟამად ის არის საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ბიზნეს-ინჟინერინგის ფაკულტეტის სადისერტაციო საბჭოს წევრი, იყო ამ სადისერტაციო საბჭოს კოლეგიის მრავალგზის თავმჯდომარე და წევრი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სადისერტაციო საბჭოს № 07.00.03 – მსოფლიო ისტორია წევრი (1990-2004 წწ.), ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სადისერტაციო საბჭოს № 07.00.02 – საქართველოს ისტორია წევრი (1995-2006 წწ.), საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის დიდი და პროფესორთა საბჭოს წევრი (1990-2005 წწ.); ოპონირება გაუწია მეცნიერებათა (ისტორიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, პედაგოგიკის) დოქტორის, კანდიდატის, აკადემიური დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ 50-მდე ნაშრომს; ექსპერტიზა ჩაუტარა სადოქტორო და საკანდიდატო 30 სამეცნიერო ნაშრომის ავტორეფერატს.

ნანა წლების მანძილზე ამზადებდა და ღღესაც ამზადებს ასპირანტებს, ბაკალავრებს, მაგისტრებსა და დოქტორანტებს. ის არის არაერთი დისერტაციის ხელმძღვანელი ან ოპონენტი. ნანას ხელმძღვანელობით დაიწერა აქ სტუდენტებისათვის განკუთვნილი საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელო. საქართველოს ტექნიკურ უნივერსიტეტში ტარდება სამეცნიერო და სტუდენტური კონფერენციები. წლების განმავლობაში ნანა იყო ამ უნივერსიტეტის დიდი, პროფესორთა, სასწავლო-მეთოდური საბჭოების წევრი. ნანა ხაზარაძე ათეულობით სოლიდური მონოგრაფიის რედაქტორი და რეცენზენტია, ამჟამად იგი „ანალების“ და „საისტორიო ვერტიკალების“ რედკოლეგიების წევრია.

მე მგონი არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ ნანა ხაზარაძე ნამდვილი საზოგადო მოღვაწეა, რომლის ძალისხმევა ყოველთვის თავისი ქვეყნისა და ხალხის კეთილდღეობისა და მისი ინტერესების დაცვისკენაა მიმართული.

წლების განმავლობაში ნანა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის პარტორგანიზაციას ედგა სათავეში (1977-1982, 1987-1989 წწ.). დღეს არ არის პოპულარული იმ წლების გახსენება, მაგრამ ვიტყვი, ნანა პარტკომი კი არ იყო, არამედ ინსტიტუტის მუშაველ ძალას განასახიერებდა. ბევრმა არც იცის, რომ შენობა, რომელშიც დღეს ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტია განლაგებული, ჩვენ სწორედ ნანას ძალისხმევით გადმოგვეცა. იმ გაუსაძლის, ჩაბნელებულ წლებში, არ ვიცი როგორ, მაგრამ ახერხებდა თანამშრომლები მოემარაგებინა საკვებით, ჩასაცმელით. ბოგჯერ ღამეებს ათევდა მილიციაში ჩვენს ინსტიტუტში მომუშავე დისიდენტების დასახსნელად. მან დიდი ენერგია შეალია ინსტიტუტის საგამომცემლო საქმიანობას, მისი ძალისხმევით დაარსდა ისტორიის პოპულარული სერია და ახლაგაზრდობის ნაშრომისთვის განკუთვნილი კრებული „დიდგორი“. ჩვენთან იმართებოდა „საისტორიო საუბრები“, საინტერესო დისკუსიები, გამოჩენილ მეცნიერებთან შეხვედრები, დასვენების საღამოები.

სწორედ ნანას თაოსნობით შეიქმნა ინსტიტუტში ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისა და ეთნიკური განვითარების კომპლექსური შესწავლის საპრობლემო ჯგუფი, რომელსაც თვითონვე ჩაუდგა სათავეში. ეს ჯგუფი ერთ-ერთ გამორჩეულ სტრუქტურულ ერთეულად იქნა მიჩნეული.

ნანა ყოველთვის იდგა თავისი ქვეყნის ინტერესების სადარაჯოზე, ყოველთვის მთელი არსებით იყო ჩართული იმ პროცესებში, რომლებიც ჩვენს უახლეს ისტორიაში ასე მწვავედ მიმდინარეობდა. სწორედ მან მიმართა საპროტესტო წერილით ე. შევარდნაძესა და გ. რაზუმოვსკის 1989 წ. 9 აპრილს თბილისში დატრიალებული ტრაგედიის გამო. შემდგომში მის ხელმოწერას ინსტიტუტის თანამშრომელთა უმრავლესობა შეუერთდა. ღია წერილითა და ტელევიზიით მიმართა მან ჩვენს ყოფილ „მეგობარს“ ე. არძინბას აუხაზეთის ომის დაწყების დროს.

ნანას ყოველთვის უყვარს და ახსოვს თავისი მასწავლებლები და მეგობრები. მან არაჩვეულებრივი წერილები მიუძღვნა გ. მელიქიშვილის, ა. აფაქიძის, ედ. მენაბდის, გრ. გიორგაძის, დ. ხახუტაიშვილის, დ. ბერძენიშვილის, შ. ხიდაშელის, ო. ღამბაშიძის, ლ. ჭილაშვილის და სხვათა ხსოვნას.

ნანა ხაზარაძე დაჯილდოებულია „ღირსების ორდენით“ (1996 წ.), მედლით „შრომითი წარჩინებისათვის“ (1990 წ.), საქართველოს უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის საპატიო სიგელით (1990 წ.). მას მოპოვებული აქვს საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ორი უმაღლესი ჯილდო – აკადემიკოს ს. ჯანაშიას და აკადემიკოს გ. მელიქიშვილის სახელობის პრემიები, საქართველოს კულტურის ფონდის მიერ დაწესებული ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის პრემია და ბრინჯაოს მედალიონი. მე ბედნიერი ვარ, რომ ბატონ გიორგი მელიქიშვილის ახლად დაწესებული პრემიის პირველი მფლობელი, სწორედ მისი საყვარელი მოწაფე, ნანა ხაზარაძე გახდა.

დღეს ნანა ხაზარაძე ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის საქართველოს საისტორიო საზოგადოების თავმჯდომარეა, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიის კომისიის წევრი, საქართველოს მეცნიერების ისტორიის საზოგადოების პრეზიდიუმის წევრი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნულ აკადემიასთან არსებული ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო საბჭოს აქტიური წევრი, საერთაშორისო მეროისტიკული საზოგადოების საპატიო წევრი, კავკასიის ხალხთა ისტორიის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს წევრი, ი. ჭავჭავაძის სახელობის წიგნის მოყვარულთა ასოციაციის გამგეობის წევრი, არასამთავრობო ორგანიზაციის – „ფენიქსი XXI“ (ისტორია და თანამედროვეობა) დამფუძნებელი და პრეზიდიუმის თავმჯდომარე, საერთაშორისო ორგანიზაციის „შალომის“ გამგეობის წევრი.

...ნანა პირველად, დიდი ხნის წინ ვნახე, ბორჯომში. გამოაცა მისმა სილამაზემ – ეს იყო მაღალი, თხელი, ფერმკრთალი, ქერათმიანი ფერია, რომელსაც სულ კუდში დავსდევდი.

მერე მოხდა ისე, რომ ჩვენი ინსტიტუტის ძველი ისტორიის განყოფილებაში, თითქმის ნახევარი საუკუნე ერთად ვიყავით.

ყოველთვის მაოცებდა მისი შინაგანი ენერგია, ჭირთათმენის გასაოცარი უნარი, მისი „აქტიური“ სიკეთე, რომელიც ყოველთვის ადამიანისკენ იყო მიმართული.

ნანა ღღეს ისეთივე ლამაზი და მშვენიერია, როგორიც ყოველთვის იყო, ისეთივე შემართულია, ისევე თავდავიწყებით იკვლევს მისთვის საინტერესო პრობლემებს, კითხულობს ლექციებს, ამზადებს დოქტორანტებს, ეწევა საზოგადოებრივ მოღვაწეობას.

მინდა ეუსურვო ჩვენ საყვარელ ნანას ჯანმრთელობა და დიდხანს სიცოცხლე, მინდა კიდევ დიდხანს გვახარებდეს თავისი არსებობითა და საინტერესო ნაშრომებით.

მანანა ხიდაშელი

NANA KHAZARADZE – 80

An outstanding Georgian scholar Nana Khazaradze was born on February 4, 1931 in Tbilisi, into a prominent family of intellectuals. After finishing school she was enrolled at the Faculty of History of Tbilisi State University.

In 1952 Nana Khazaradze together with her husband Vakhtang Pipia left for Moscow, where she continued studies at the M. Lomonosov State University. Here she learned the Akkadian, Urartian, Ancient Greek and Latin languages. Her graduation thesis *Foreign Policy of Urartu in the 8th Century BC* received highest evaluation and was recommended for publication.

Upon her return to homeland, Nana Khazaradze began to work at the Department of Ancient History of the I.Javakhishvili Institute of History and Ethnography. Here she passed all stages of scholarly work – from a laboratory assistant to the position of a leading scientist. Over the years she was the head of this department as well.

The range of Nana Khazaradze's scholarly research is wide. As she writes herself, the spheres of her research include ethno-cultural and political history of the Southern Caucasus, ethno-cultural and political history of the Near East, ethno-cultural and political history of the countries of Southern Europe, conflictological aspects of modern history.

In these four spheres of research, numerous diverse questions have been analyzed and solved – questions linked with Phrygia, the history of ancient Kartvelian tribes, the Moskhs and the Meskhs, localization of *Moskhike* and the *Moskhian Mountains*, the history of the Tibareni and the Matieni, Georgian technical terminology, ancient oriental ethno-cultural world, the cult of the sacred tree in Georgia, Hittite-Georgian mythological parallels, kingdoms and principalities of the Late Hittite Period, the Bible and the history of settlement of the Georgian people, the history of Tabal,etc.

Nana Khazaradze was the first in Georgia to study the Hieroglyphic Luwian language and script. On the basis of the rich evidence preserved in these sources, she considerably increased the possibilities of research of ancient history of the Near East and Georgia. Nana Khazaradze was the first to use a hieroglyph proper as a historical source, to consider it as a sign carrying certain contents and to reveal the semantic code embedded in it.

In the 1970s the scholar began to study the ethnogenesis of the Georgian people. The sphere of her interests included the countries of the *Tabal* and the *Mushki*. Nana used ancient oriental written sources, remains of material culture, achievements of the Hittite and Assyrian Studies and argued in a

convincing manner that in the 9th-7th cc. BC Tabal was settled by the Hittite-Luwian, Indo-European tribes and represented an ethnic entity continuing traditions of this world.

Nana Khazaradze solved brilliantly highly difficult problems of the interrelation of the Mosoch-Mushki, Moskhs and Meskhs, their history and culture. She identified the territory of settlement of the Moskhs in the 6th-5th cc. BC. She managed to localize the *Moskhian Mountains*, defined the location of Strabo's *Moskhike* and identified that it covered entire Southwestern Georgia. She studied the history of the Mushki and substantiated persuasively the identity of the Moskhs and the Meskhs. She regarded Common Kartvelian *Moskhi* as the initial form of the ethnonym *Meskhi*. The scholar argued convincingly that Strabo's *Moskhike* and *Arian-Kartli* mentioned in *Moktsevai Kartlisai* ("The Conversion of Georgia") implied one and the same territory.

Nana Khazaradze is the author of 196 scholarly works. Her articles are published in Georgian, Russian and foreign collections. She has participated in numerous republican and international forums – in Tbilisi, Moscow, Leningrad, Yerevan, London, Leiden, Leipzig, Prague, Istanbul and Tokyo.

Nana Khazaradze is engaged in extensive pedagogical activities. On her initiative, in 1990 the Chair of the History of Georgia and the History of Georgian Culture was set up at the Georgian Technical University. She actively delivers lectures, supervises bachelor and master students, acts as a supervisor and an opponent of doctoral dissertations.

Nana Khazaradze has always stood guard over the interests of her country. She addressed a letter of protest to E.Shevardnadze and G.Razumovski, and the entire institute joined her in signing it. She also authored an open letter and a television address to V.Ardzinba.

Nana Khazaradze is rewarded with the *Order of Honour* (1996), a Medal *For Labour Distinction* (1990), a Diploma of Honour of the Presidium of the Supreme Council of Georgia (1990). She is a winner of three highest awards of the Georgian National Academy of Sciences – the Academician S.Janashia, Academician E.Taqaishvili and Academician G.Melikishvili Prizes.

At present Nana Khazaradze is Chairman of the E.Taqaishvili Georgian Historical Society, a Member of the Academic Council for Study and Propaganda of History, Ethnology and Religion, functioning at the Georgian National Academy of Sciences, an Honorary Member of the International Meroistic Society, a Member of Administration of the I.Chavchavadze Association of Bibliophiles, the Founder and Chairman of the Presidium of the non-governmental organization *Phoenix XXI* (History and

Contemporaneity), a Member of Administration of international organization *Shalom*.

Today Nana is as beautiful and bold as as she has always used to be, and with the same devotion she carries out research, delivers lectures, supervises doctoral students and is engaged in public activities.

I wish our dear Nana good health and a long life in order to gladden us by her existence and interesting work for many coming years.

Manana Khidasheli

ნანა ხაზარაძე

1951-2011 წლებში გამოქვეყნებული ნაშრომების სია

1. სამეგრელოს სამთავროს გაუქმება, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა მე-13 სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბილისი, 1951, გვ. 85.
2. ბიზანტია-ლაზიკის ურთიერთობის ისტორიიდან VI საუკუნეში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტთა მე-14 სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბილისი, 1952, გვ. 139-140.
3. მუშქების ქვეყნის ლოკალიზაციის საკითხისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა X სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1959, გვ. 50.
4. მუშქების ქვეყნის სახელწოდების აღდგენისათვის თუქულ-თინინურთა II-ის „ანალებში“, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „აღმოსაელური კრებული“, I, თბილისი, 1960, გვ. 75-92.
5. ზოგიერთი საკითხი ურიგიის უძველესი ისტორიიდან, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა XII სამეცნიერო კონფერენცია, მოხსენებათა შემოკლებული ტექსტები, თბილისი, 1961, გვ. 360-361.
6. მასალები ჰელესპონტის ურიგიის ისტორიისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა XIV სამეცნიერო კონფერენცია, მოხსენებათა შემოკლებული ტექსტები, თბილისი, 1961, გვ. 18-19.
7. ურიგიის უძველესი ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „კაეკასიურ-აღმოსაელური კრებული“, II, თბილისი, 1962, გვ. 45-64.
8. გორდიონის ყორღანული სამარხები, „კავკასიურ-აღმოსაელური კრებული“, II, თბილისი, 1962, გვ. 255-264.
9. ურიგიის სავაჭრო-კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან (ძვ. წ. VIII ს-ის დასასრული), რეზიუმე რუსულ ენაზე, „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრიე მეცნიერებათა მოამბე“, №3, თბილისი, 1963, გვ. 141-152.
10. მასალები ურიგიის ისტორიისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა XIV სამეცნიერო კონფერენციის შემოკლებული ტექსტები, თბილისი, 1964, გვ. 18-19.

11. სამხრეთ-აღმოსავლეთ მცირე აზიის ისტორიული გეოგრაფიიდან, აკადემიკოს ნ. ბერძენიშვილისადმი მიძღვნილი კრებული: „კავკასიის ხალხთა ისტორია“, თბილისი, 1966, გვ. 34-39.
12. უძველესი კლასობრიეი საზოგადოების ბუნების საკითხები, „მაცნე“ (ისტორიის სერია), №4, 1966, გვ. 262-292 (თანაავტორი ღ. ხახუტაიშვილი).
13. სტრაბონის ზოგიერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის, ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის XVII სამეცნიერო სესია, თბილისი, 1968, გვ. 8-9.
14. Из истории торгово-экономических связей прекиммерийской Фригии в свете новых археологических раскопок Гордиона, Материалы Всесоюзного симпозиума: „Города и торговля Древнего Востока III-I тыс. до н. э.“, Ереван, 1969, с. 14-16.
15. თაბალის ქვეყნის აღგილმდებარეობისათვის, რეზიუმე რუსულ ენაზე, „ძველი ისტორიის საკითხები“ („კავკასიურ-ახლოაღმოსაელური კრებული“), III, თბილისი, 1970, გვ. 64-84.
16. Гекатеевы матиены, V Всесоюзная сессия по древнему Востоку, Тезисы докладов, Тбилиси, 1971, с. 98-100.
17. მცირე აზია ძე. წ. XII-VII საუკუნეებში, წიგნში: „ძველი აღმოსაელეთის ხალხთა ისტორია“, თბილისი, 1971, გვ. 161-128.
18. ჰეროდოტე და მატიანების მდებარეობის საკითხი, „მაცნე“ (ისტორიის სერია), №2, თბილისი, 1971, გვ. 123-132.
19. ვახუშტი ბატონიშვილი და მოსხური მთების მდებარეობის საკითხი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის XXI სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები, ანოტაციები, თბილისი, 1972, გვ. 8-9.
20. Гекатеевы матиены, „Вопросы древней истории“, IV, Тбилиси, 1973, с. 111-125.
21. თაბალის ისტორიიდან, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის XXII სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები, ანოტაციები, თბილისი, 1973, გვ. 30-31.
22. К вопросу о локализации матиенов в свете данных древнегреческих историков VI-V вв. до. н.э., Резюме на армянском языке, „Историко-филологический журнал“, №2, Ереван, 1973, с. 200-210.
23. Concerning the ethnocultural description of eastern Asia Minor ethnopolitical entities of the 9th-7th centuries B. C., „Internationale Ta-

gung der Keilschriftforscher der Sozialistischen Länder", Budapest, 1974, p. 46-48.
24. К вопросу о локализации мосхикских гор (Μοσχικα Ορη), Всесоюзная научная конференция: Античные, Византийские и местные традиции в странах Восточного Черноморья, Тезисы докладов, Тбилиси, 1975, с. 23-24.
25. Tabal. Remarks on the ethnocultural description of eastern Asia Minor, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", T. XXII, Fase., 1-4, Budapest, 1976, p. 429-432.
26. Античная письменная традиция и вопрос о расселении мосхов в vi-v вв. до н.э., „Материалы международной конференции античников социалистических стран" („Эйрене"), Ереван, 1976, с. 29-30.
27. ძველი ფრიგიული ანბანის გენეზისის საკითხისათვის, რეზიუმე რუსულ ენაზე, „ძველი ისტორიის საკითხები" („კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული" V), თბილისი, 1977, გვ. 86-98.
28. აღმოსაელეთ მცირე აზიის ეთნიკური და პოლიტიკური გაერთიანებები ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, რედაქტორი: აკადემიკოსი გ. მელიქიშვილი, „მეცნიერება", თბილისი, 1978, 140გვ.
29. Царская власть в позднехеттских политических образованиях (по данным иероглифическо-хеттских надписей), „Материалы VIII Всесоюзной конференции по Древнему Востоку", Москва, 1979, с. 16-19.
30. Античная письменная традиция и вопрос о расселении мосхов в VI-I вв. до н.э., „Проблемы античной истории и культуры", Ереван, 1979, с. 308-313.
31. ციხიაგორას კრამიტი, რეზიუმე რუსულ ენაზე, „კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული", VI, თბილისი, 1980, გვ. 146-164. (თანაავტორი გ. ცქიტიშვილი).
32. Royal power in the late hittite political entities, „Gesellschaft und Kultur in alten Vorderasien", Berlin, 1982, p. 121-126.
33. Царская власть в позднехеттских политических образованиях, резюме на груз. и на англ. яз., Труды Тбилисского Государственного Университета, 277, Тбилиси, 1982, с. 180-187.
34. Some remarks about the late-hittite official ideology, „XXI International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa" Papers, Tokyo, 1983, p. 18-28.

35. К истории термина „табал“ ассирийских письменных источников, резюме на англ. яз., „Кавказско-Ближневосточный Сборник“, Тбилиси, 1984, с. 93-101, 170-171.
36. საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნოპოლიტიკური პრობლემები, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, რედაქტორი: გ. გიორგაძე, „მეცნიერება“, თბილისი, 1984, 201 გვ..
37. სტრაბონის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის („გეოგრაფია“, XI, 2, 17) რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „მაცნე“, (ისტორიის სერია), № 1, თბილისი, 1984, გვ. 106-116.
38. ურარტული ხათესა და ხალიტუს აღგილმდებარეობისათვის, „საქართველო და აღმოსავლეთი“ (აკადემიკოს შ. მესხიას ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული), რეზიუმე რუსულ ენაზე, თბილისი, 1984, გვ. 176-185.
39. К вопросу о датировке лувийско-иероглифических надписей Хартапу, Всесоюзная научно-методическая конференция: „Древневосточная культура и вопросы ее преподавания на историческом факультете“, Даугавпилс, 1985, с. 68-70.
40. Основные итоги научных исследований в области древней истории, филологии и археологии в Грузии (1978-1987 годы), „Вестник древней истории“, №4, Москва, 1987, с. 15-30 (соавтор М. П. Инадзе).
41. გეიანხეთური ხანის აღმოსავლეთ კაბადოკიის ანთროპონიმიკისათვის. რეზიუმე რუსულ ენაზე, „ონომასტიკა“, I, თბილისი, 1987, გვ. 365-372.
42. Towards the identification of the ^{giš}eia of Hittite written sources, „Comptes rendus de la XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale “, Istanbul, 1987, p. 12-13 (with T. Tsagareishvili).
43. რეცენზია ნ. ხახუტაიშვილის მონოგრაფიაზე: „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მღვიმიერეთი ადრერკინის ხანაში“, „ჭოროხი“, IV, ბათუმი, 1988, გვ. 87-90.
44. ხეთურ-ქართული მითოლოგიური პარალელები (ეია-ურთხელი), „მნათობი“, № 2, თბილისი, 1988, (თანაავტორი თ. ცაგარეიშვილი).
45. მცირე აზია ძვ. წ. XII-VII სს. (ფრიგია, ლიდია), „ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია“, „მეცნიერება“, თბილისი, 1988, გვ. 249-267.
46. Лувийско-иероглифические надписи Хартапу, резюме на англ. яз., „Кавказско-Ближневосточный Сборник“ VIII, Тбилиси, 1988, с. 84-93, 218.

47. რეცენზია მონოგრაფიაზე: Арутюнян Н. В., Топонимика Урарту, Ереван, 1985, с. 308. „Кавказско-Ближневосточный Сборник“ VIII, Тбилиси, 1988, с. 200-203.
48. „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართი ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ, რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის „ძველი ქართლის ცხოვრება“ მასალები, იეანე ჯავახიშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი, თბილისი, 1989, გვ. 49-50 (თანაავტორი მ. ხიდაშელი).
49. საკრალური „შვიდის“ ისტორიისათვის სამეგრელოში, საქართველოს ეთნოგრაფია XI რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის მასალები, ზუგდიდი, 1989, გვ. 56-57.
50. К идентификации ^{giš}eia хеттских письменных источников, „Кавказ и цивилизации Древнего Востока“, Материалы Всесоюзной научной конференции, Орджоникидзе, 1989, с. 13-14 (Соавтор Т. Ш. Цагареишвили)
51. ძველი ბერძნული წერილობითი წყაროების მესხების შესახებ, რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის – „საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროების შესწავლის საკითხები“ მოხსენებათა თეზისები, ახალციხე, 1989, გვ. 56-58.
52. ღია წერილი სსრკ სახალხო დეპუტატ ვ. გ. არძინბას. „სახალხო განათლება“, თბილისი, 1989 წლის 26 ივლისი (თანაავტორები: გ. გიორგაძე, მ. ხიდაშელი, რ. რცხილაძე)
53. История пишется сегодня – „Вечерний Тбилиси“, №275 (13571), 1 декабря 1989.
54. ხეთური და მოგეიანო ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტები, „ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია“, თბილისი, 1990, გვ. 235-243.
55. К вопросу о расселении мосхов в VI-V вв. до н.э., „Проблемы истории Закавказья“, Тбилиси, 1991, с. 7-32.
56. იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა როგორც ისტორიული წყარო, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, ვ. გაბაშვილისადმი მიძღვნილი კრებული: „ახალი აღმოსავლეთი და საქართველო“, თბილისი, 1991, გვ. 63-69.
57. ნაშრომი პოლიტოლოგიაში, ჟურნალი „პოლიტიკა“, №9-10, 1991, გვ. 95-99 (თანაავტორი ი. კეცხელაძე).
58. მესხების აღმნიშვნელი სახელწოდების გენეზისისათვის, I რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი სამხრეთ საქართველოს ისტორიის პრობლემებისადმი, მოხსენებათა თეზისები, ახალციხე, 1992, გვ. 69-70.

59. Очерки древней истории Месхов, резюме на англ. яз., под ред. Г.Г. Гиоргадзе, „Мецниереба“, Тбилиси, 1992, 183 с.
60. „მესხი“ ეთნიკური ტერმინის ისტორიისათვის, რეზიუმე ინგლისურ და რუსულ ენებზე, კრებულში: „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბილისი, 1993, გვ. 21-42.
61. ბრალდების მოწმე (სვეტლანა ჩერვონაიას ახალი წიგნის გამო), „ლიტერატურული საქართველო“, 1993, №41 (3941).
62. Открытое письмо автору монографии „Абхазия-1992: Посткоммунистическая Грузинская вандея“ – Светлане Червонной, „Свободная Грузия“, 1993 №187 (563), с. 1 (Соавтор Л. Меликишвили).
63. გვიანხეთური ხანის სამეფო-სამთავროთა ოფიციალური იდეოლოგიის ისტორიისათვის, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორ-მასწავლებელთა სამეცნიერო-ტექნიკური კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1993, გვ. 173.
64. სამეფო ხელისუფლების მემკვიდრეობის წესი გვიანხეთურ სამეფოებში, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, კრებულში: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“ VIII, თბილისი, 1993, გვ. 9-14.
65. Открытое письмо господину Ардзинба, „Свободная Грузия“, №126 (303), Тбилиси, 14 июля 1993.
66. ისტორიული ნარკვევი: რევაზ კიკნაძე, კრებულში: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“ VIII, თბილისი, 1993, გვ. 305-306.
67. ქართველური ეთნონიმიკის ისტორიისათვის, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „ყოველთა ქართველთა მსოფლიო კონგრესის (/ქართველოლოგიური სამეცნიერო სიმპოზიუმი თემაზე: საქართველო) ბიულეტენი“, №2-3, თბილისი, 1994, გვ. 41-49, 86.
68. მეფე და ღეთაება (რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე), „ძეგლის მეგობარი“, 1 (91), თბილისი, 1994, გვ. 35-38, 81, 85.
69. ბიბლიური „მოსოხის“ იდენტიფიკაციისათვის, რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი აღრექრისტიანული არქეოლოგიის პირველი მსოფლიო კონგრესის 100 წლისთავისადმი“, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 1994, გვ. 57-60.
70. წმ. ნინოს ცხოვრების ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის, რევაზ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1994, გვ. 59-60.
71. „სამოთხე“ ლექსემის ეტიმოლოგიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, თსუ ახალციხის

ფილიალის და ახალციხის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტის II რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი პროფ. ალ. მანველიშვილის დაბადების 90 წლისათვისადმი, მოხსენებათა მოკლე ტექსტები, ახალციხე, 1994, გვ. 61-63.

72. არიან-ქართლის პრობლემისათვის, რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია, თბილისი, 1995, მოხსენებათა თეზისები, გვ. 88-89.
73. Frauen und Ausbildung im Altgeorgien, „Frauen in der Politik", Hamburg, 1995, 15-23.
74. მწიგნობრობა ძველ საქართველოში, „სამშობლო ფორტე", სპეციალური გამოშვება, თბილისი, 1995, გვ. 5-8.
75. XVI საუკუნის თურქული დოკუმენტი და ძველი ქართული წერილობითი წყაროების აზო-აზონის ქვეყნის (არიან-ქართლის) ლოკალიზაციის პრობლემა, რესპუბლიკური სამეცნიერო სესია: „წერილობითი ისტორიული წყაროების შესწავლისა და გამოცემის აქტუალური საკითხები", მოხსენებათა თეზისები, თბილისი-სიღნაღი, 1996, გვ. 21-22.
76. Was Georgien gerettet hat. „Kaukasische Zeitung", 3 Mai, p. 1996.
77. კაცი ნათელი და ამაღლებული, „ფიზიკა და მათემატიკა სკოლაში" № 111, თბილისი, 1996.
78. მეცნიერის გახსენება, „მესხეთის უნივერსიტეტი", №4 (24), ახალციხე, 1996 წლის ნოემბერი.
79. Georgian-Old Anatolian Mythological Parallels, International Conference, dedicated to the 120th Birth Anniversary of Ivane Javakhishvili, Abstracts of Papers, Tbilisi-Tabakhmela, 1996, p. 65-66 (თანაავტორი თ. ცაგარეიშვილი).
80. ბიბლიური „თუბალ-კაინი", საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია: „საქართველოს ებრაელთა ისტორია, საქართველო-პალესტინისა და ქართულ-ებრაული ურთიერთობანი", მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1996, გვ. 44-45.
81. საქართველოს აღმნიშვნელი კიდევ ერთი ძველი სახელწოდების შესახებ, ეარლამ დონდუას ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი, 1996, გვ. 29.
82. „...ჟამთააღმწერლობა ჭეშმარიტის მეტყუელება არს და არა თუალახმა ეისიმე", „სამშობლო ფორტე" №20 (43), 1996, გვ. 11.
83. ვახუშტი ბატონიშვილი და მოსხური მთების ლოკალიზაციის საკითხი, კრებულში: „ვახუშტი ბაგრატიონი, ისტორიკოსი და ეთნოგრაფოსი", თბილისი, 1997, გვ. 117-132.
84. სამშობლოდ გათავისებული საქართველო, რეცენზია თ. იველაშვილისა და თ. ცაგარეიშვილის მონოგრაფიაზე: „ჭვიხმობს

მამული მამა-პაპათა“, მეცნიერება, თბილისი, 1996, „საქართველოს რესპუბლიკა“, 1997, 9, 01 (თანაავტორი ე. შამილაძე).

85. თანამედროვე ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტები საქართველოს ისტორიის კონტექსტში, „საქართველოს რესპუბლიკა“, №51, 1997, გვ. 7.
86. ეთნოგენეზის პრობლემის ერთი ასპექტისათვის, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1997, გვ. 117-118.
87. საქართველოს ძველი ისტორიის ერთი ასპექტისათვის, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის „შრომები“, №3 (414), საიუბილეო გამოცემა, თბილისი, 1997, გვ. 388-395, 510-511, 536-537, 560.
88. შტრიხები ქართველი ქალის პორტრეტისათვის, „მეცნიერება და ტექნიკა“, საიუბილეო №4-5, 1997, 109-114.
89. დაუვიწყარი 20 დღე, „ობსერვერი“, №1, 1997 წლის ივნისი.
90. კრულვის შემცველი ძველაღმოსავლური წერილობითი ძეგლები და ოფიციალური იდეოლოგია, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „კულტურის ისტორიის საკითხები“, IV, თბილისი, 1998, გვ. 132-136.
91. მოსხების ქვეყნის („მოსხიკეს“) წარმოქმნისა და დაცემის თარიღის საკითხისათვის, რეზიუმე რუსულ ენაზე, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალციხის ფილიალის „შრომები“, ახალციხე, 1998, გვ. 172-177.
92. Towards the Identification of the ^{GIŠ}eia of Hittite Written Sources, რეზიუმე რუსულ ენაზე, „კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული“ IX, თბილისი, 1998, გვ. 112-119 (თანაავტორი თ. ცაგარეიშვილი).
93. ღეთისმშობლის სარტყელი და საქართველო, ივანე ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია მიძღვნილი საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღდგენის 80 წლისთავისადმი. მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1997, გვ. 16-17.
94. კონფლიქტი აფხაზეთში. ისტორიული და სამართლებრივი ასპექტები, „ლიტერატურული საქართველო“, თბილისი, 1997 წლის 31 იანვარი, 7 თებერვალი, გვ. 5.
95. ქართველების აღმნიშვნელი ერთი სახელწოდების სემანტიკური კოდისათვის, „ქუთაისური საუბრები“, აკად. არნოლდ ჩიქობავას დაბადებიდან 100 წლისათვისადმი მიძღვნილი V საერთაშორისო სიმპოზიუმის – „სემანტიკური კოდების შერე-

ვისა და მოზაიკური კულტურის საკითხები“ მასალები, ქუთაისი, 1998, გვ. 16-18.

96. მარიამ ღვთისმშობელი და საქართველო, რევაზ კიკნაძისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი, 1998, გვ. 37-39.

97. ბიბლია და ქართველი ტომების განსახლების ისტორია ძვ. წ. I ათასწლეულში, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, საერთაშორისო კონფერენციის – „თბილისი-იერუსალიმი 2“ მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 1998, გვ. 48, 49, 74.

98. ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და მიწისაგან ადამიანის შესაქმის კონცეფცია, კრებულში: „ქუთაისური საუბრები“, VI საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 1999, გვ. 197-198.

99. წმინდა ხის კულტი საქართველოში (მითოლოგიური პარალელები), Культ священного дерева в Грузии (мифологические параллели), The Cult of Sacerd Tree in Georgia (Mythological Parallels) (თანაავტორი თ. ცაგარეიშვილი), თბილისი, 1999, გვ. 61.

100. სტრაბონისეული დასტეῤრას (Δ τειρα) ინდეტიფიკაციისათვის, აკად. თ. ყაუხჩიშვილის დაბადების 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბილისი, 1999, გვ. 29-30.

101. ანთროპოგენური კონცეფციები მსოფლიო ხალხთა კულტურულ ტრადიციებში, კრებულში: „კულტურის ისტორიის საკითხები“ VII, თბილისი, 1999, გვ. 135-138.

102. ქართველების აღმნიშნელი ერთი სახელწოდების სემანტიკური კოდისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ქართველური მემკვიდრეობა“ III, ქუთაისი, 1999, გვ. 254-260.

103. საქართველოს ერთი რელიკვიის ისტორიისათვის (მარიამ ღვთისმშობლის სარტყელი და საქართველო), რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „ანალები“, 1999, გვ. 6-13.

104. ქართველი ისტორიკოსის საერთაშორისო აღიარება, „საქართველოს რესპუბლიკა“, №86, 1999 წლის 2 აპრილი, გვ. 6.

105. წერილობითი წყაროების კრულვის შემცველი კონტექსტების ინტერპრეტაციისათვის, „კლიო“, №6, საისტორიო ალმანახი, თბილისი, 1999, გვ. 317.

106. ბიბლია და მესხების ძველი ისტორია, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა“, ახალციხე, 2000, გვ. 10-14.

107. ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებული ქართველთა რწმენა-წარმოდგენები და მიწისაგან ადამიანის შესაქმის კონცეფ-

ცია, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ქართველური მემკვიდრეობა“ IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 396-405.

108. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალციხის ფილიალის შრომების კრებული II, ახალციხე, 2000, გვ. 33-40.

109. სევდიანი სიხარული, კრებულში: „ღვაწლმოსილი მეცნიერი“, ბათუმი, 2000, გვ. 193-197.

110. ისტორიული გეოგრაფიის პრობლემატიკა აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას მეცნიერულ მემკვიდრეობაში (სტრაბონისეული ხორძენეს ლოკალიზაციის საკითხისათვის), აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია, მოხსენების მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2000, გვ. 14-16.

111. ნაგებობების აღმნიშნელი ლუვიური იეროგლიფები (მასალები ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ქალაქების ისტორიისათვის), კრებულში: „ქალაქები და საქალაქო ცხოერება ძველ საქართველოში“ II, აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბი-ლისი-ბათუმი, 2000, გვ. 32-35.

112. ბიბლიური თუბალ-თობალი, კრებულში: „ქუთაისური საუბრები“ VII, ქრისტიანობის 2000 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 2000, გვ. 152-154.

113. ჯუანშერისეული სტერის იდენტიფიკაციისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“ IX, თბილისი, 2000, გვ. 67-71.

114. ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგიის ისტორიისათვის, საერთაშორისო სიმპოზიუმი საბუნებისმეტყველო და საინჟინრო დარგების განვითარების ისტორიის საკითხებზე, მოხსენებათა სრული ტექსტები, თბილისი, 2000, გვ. 120-132. (თანაავტორი კ. თოფურია).

115. რეცენზია წიგნზე: გრიგოლ გიორგაძე, ხეთური და ასურული ლურსმული ტექსტების (ქაშქების) და აბეშლაელების ეთნიკური წარმომავლობისათვის, ახალციხე, 2000, გვ. 109. კრებულში: „კავკასიურ-ძველაღმოსავლური კრებული“ X, თბილისი, 2001, გვ. 265-272.

116. ლეონტი მროველი და არიან-ქართლის ლოკალიზაციის საკითხი, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: Dedicatio, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, მიძღვნილი მარიამ ლორთ-

ქიფანიძის დაბადების 75-ე წლისთავისადმი, თბილისი, 2001, გვ. 318-336, 485-486.

117. ^{D}TRH – (თარხუნთი) გვიანხეთური პანთეონის უზენაესი ღვთაება, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ XXIV, მიძღვნილი აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაბადების 100 წლისთავისადმი, თბილისი, 2001, გვ. 54-62.

118. წინააზიურ სამყაროსთან ქართველთა ეთნოკულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან, კრებულში: „ქუთაისური საუბრები“ VIII, ვარლამ თოფურიას 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 2001, გვ. 129-130.

119. ქართულ, რუსულ, ინგლისურენოვანი სტატიების კრებული: ძველაღმოსავლურ-ქართველოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2001, 448 გვ.

120. The „Western Muski“ in Central Anatolia, კრებულში: ძველაღმოსავლურ-ქართველოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2001, გვ. 98-108.

121. Hieroglyphic-luwian inscriptions about the Social Structure of late Hittite Society, რეფერატები ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის შრომები №2 (435), ეძღვნება სტუ საქართვე-ლოს ისტორიისა და ქართული კულტურის ისტორიის კათედრის დაარსების 10 წლისთავს, თბილისი, 2001, გვ. 90-94, 149, 154, 159.

122. სუმბატ დაეითის ძის თხზულების პირველწყაროების საკითხისათვის, ე. გაბაშვილის 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, თბილისი, 2001, გვ. 52-56 (თანაავტორი მ. სანაძე).

123. ძველი წინააზიური ცხოველთა სამყაროს ამსახველი ლუვიური იეროგლიფები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის დაარსების 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2001, გვ. 17-20.

124. „საქართველოსა“ და „ქართველების“ აღმნიშვნელი ტერმინების ისტორიისათვის, რეფერატები ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის „შრომები“ №7 (446), თბილისი, 2002, გვ. 175-181, 238, 251, 262-263.

125. ლოკალური და უნივერსალური კულტურული ტრადიციების ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, კრებულში: „ქუთაისური საუბრები“ IX, საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 2002, გვ. 89-90.

126. Gregory Giorgadze – 75, კრებულში: „ენა და კულტურა“, №3, თბილისი, 2002, გვ. 7-9 (თანაავტორი დ. მუსხელიშვილი)
127. ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ძველაღმოსავლური ეთნოკულტურული სამყარო, რეზიუმე რუსულ ენაზე, კრებულში: „ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი“, თბილისი, 2002, გვ. 29-39 (თანაავტორი გრ. გიორგაძე).
128. ქართველთა წარმომავლობისათვის, წიგნში: გრ. გიორგაძე, უძველესი ახლოაღმოსავლური ეთნოსები და ქართველთა წარმომავლობა, რეზიუმე რუსულ ენაზე, თბილისი, 2002, გვ. 153-181.
129. „Western Muski“ In Central Anatolia, კრებულში „История и языки древнего востока“. Памяти И.М. Дьяконова, Санкт-Петербург, 2002, с. 307-312.
130. ხეთოლოგიის უმნიშვნელოვანესი შენაძენი, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „ანალები“, თბილისი, 2002, გვ. 65-69.
131. კიმერიელები წერილობითი წყაროების მონაცემთა კონტექსტში, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, კრებულში: „ჯავახეთი. ისტორია და თანამედროვეობა“ I, ახალციხე, 2002, გვ. 15-29.
132. ძველი მცირეაზიური ცხოველთა სამყაროს ამსახველი ლუვიური იეროგლიფები, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, კრებულში: „ოჩხარი“, ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2002, გვ. 455-464.
133. კვლავ Tabal ტერმინის გენეზისის საკითხებისათვის, მარი ბროსეს დაბადების 200 წლისთავისათვის მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2002, გვ. 21-24.
134. К происхождению грузин, წიგნში: გრ. გიორგაძე, უძველესი ახლო-აღმოსაელური ეთნოსები და ქართველთა წარმომავლობა, თბილისი, 2002, გვ. 153-208.
135. ბაგრატიონების ისტორიული მემკვიდრეობიდან, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, წიგნში: „ბაგრატიონები სამეცნიერო და კულტურული მემკვიდრეობა“, თბილისი, 2003, გვ. 177-197 (თანაავტორები: თ. ბერიძე, მ. სანაძე, ედ. ხოშტარია-ბროსე).
136. საოცარი, უღრუბლო, ღიმილი..., კრებულში: „რევაზ კიკნაძე“, თბილისი, 2003, გვ. 31-37.
137. საქართველოს ისტორიის სწავლება საქართველოს ტექნიკურ უნივერსიტეტში, წიგნში: „ისტორია – ერის მეხსიერება და

ქვეყნის ძლიერების ბალავარი", ბათუმი, 2003, გვ. 18-27 (თანაავტორი ხ. თოდაძე).

138. წარღვნის შესახებ მითოსის ფშავური ერთი ვერსიის ინტერპრეტაციისათვის, ექვთიმე თაყაიშვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებების მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2003, გვ. 20-23.

139. „შჯდ"-ის სიმბოლიკისათვის „ქართლის ცხოვრებაში", „ქუთაისური საუბრები" X, საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები, სიმპოზიუმი ეძღვნება ქუთაისის სიონის (ბაგრატის) ტაძრის 1000 წლისთავს, ქუთაისი, 2003, გვ. 159-162.

140. სუმბატ დავითის ძის თხზულების შედგენილობისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ვალერიან გაბაშვილი – 90", თბილისი, 2003, გვ. 521-535 (თანაავტორი მ. სანაძე).

141. ქართველთა წინაპრები ბიბლიაში, კრებულში: „საქართველო არის ესე", თბილისი, 2003, გვ. 35-42.

142. პირველი მონოგრაფია კოლხეთის ბერძნული გრაფიტოს შესახებ, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „ანალები", № 1, თბილისი, 2003, გვ. 71-73.

143. რეცენზია წიგნზე: დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს IV-VIII საუკუნეებში, „ანალები", № 1, თბილისი, 2003, გვ. 55-56.

144. ქართველი ქალი და საქართველოს ეკლესია (მოკლე ექსკურსი), საერთაშორისო კონფერენციის („რელიგია და საზოგადოება – რწმენა ჩვენს ცხოვრებაში") მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2004, გვ. 34-36.

145. ტიბარენების განსახლების ისტორიისათვის, ივანე ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიის მოხსენებების მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2004, გვ. 4-7.

146. ქართველი ქალი და საქართველოს ეკლესია. მარიამ დედოფალი, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ლოგოსი", II, თბილისი, 2004, გვ. 82-86.

147. წარღვნის შესახებ მითოსის ერთი ქართული ვერსია ძველაღმოსაელური მითოლოგიის მონაცემთა კონტექსტში, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „კავკასიურ-ახლოაღმოსაელური კრებული" XI, თბილისი, 2004, გვ. 107-123.

148. გელასი კესარიელის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის" XXVI, თბილისი, 2004, გვ. 138-142 (თანაავტორი ნ. მინდაძე).

149. რეცენზია წიგნზე: მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1994, გვ. 280. კრებულში: „კავკასიურ-ახლოაღმოსაელური კრებული“ XI, თბილისი, 2004, გვ. 299-302.
150. მართლმადიდებლური სამყარო და ქართველი ქალი, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „ქართული წყაროთმცოდნეობა“ X, თბილისი, 2004 (თანაავტორი ნ. მინდაძე).
151. აკადემიკოსი გიორგი მელიქიშვილი და ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის პრობლემა, რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, „ანალები“ I, თბილისი, 2004, გვ. 14-18.
152. Южный Кавказ и древняя Анатолия, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის – „კავკასიის არქეოლოგია, ეთნოლოგია, ფოლკლორისტიკა“ – მოხსენებათა მოკლე შინაარსების კრებული, მიძღვნილი აკადემიკოს ანდრია აფაქიძის დაბადებიდან 90 წლისთავისადმი, თბილისი, 2004, გვ. 251-253.
153. ქართულ, რუსულ, ინგლისურ, გერმანულენოვანი სტატიების კრებული: სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსაელეთი, თბილისი, 2005, 422 გვ.
154. „Great King Hartapus, Great King“, Bulletin of the AGIBAS, American-Georgian Institute of Biblical and Archeological Studies, 2-3, Tbilisi State University, Cornell University, 2004-2005, p. 33-37.
155. Древняя Анатолия и Южный Кавказ, резюме на английском языке, პროფესორ კარლო კუციას დაბადებიდან 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში: „ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო“ IV, თბილისი, 2005, გვ. 110-115, 322.
156. ქუბაბა (^{D}KUBABA) – გეიანხეთური ხანის აღმოსაელეთ მცირე აზიის სამეფო-სამთავროთა ქალღმერთი, პროფესორ ეერა ბარდაეელიძის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში: მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XXV, თბილისი, 2005, გვ. 312-317 (თანაავტორი ნ. ბახსოლიანი).
157. დიდი შემოქმედის სიცოცხლე გარდაცვალების შემდეგაც არ წყდება. ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი მელიქიშვილის ხსოვნას. – „თბილისის უნივერსიტეტი“, № 17 (2011), თბილისი, 2005 წლის 27 მაისი, გვ. 5.
158. ხეთური წერილობითი წყაროების URU ^{KUR}Tipija – URU ^{KUR}-Tipija – იდენტიფიკაციისათვის, მოსე ჯანაშეილის დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი, 2005 წლის 30 მაისი – 2 ივნისი, გვ. 10-12.

159. „Offer the offering into God". The Second International Symosion „Cristianity in Our Life: Past, Present, Future", Short Papers, Tbilisi, 24-26 November, 2005, p. 67-68, 55.
160. Универсальная концепция антропогенезиса в контексте грузинской культурной традиции, Международная научная конференция: Археология, Этнология, Фольклористика Кавказа, Сборник кратких содержаний докладов, Баку, 2005, с. 175.
161. Terms Designating Georgia, Georgians and Latin Piligrims, საქართველოს, ქართველების აღმნიშნელი ტერმინები და ლათინი პილიგრიმები, დ. ბაზოვის სახელობის საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, IV, 2006, გვ. 314-333.
162. კონსტანტინე წერეთელი და ბიბლიური „მეშეხ-მოსოხ"-ის იდენტიფიკაციის საკითხი, Konstantin Tsereteli and Identification of Biblical „Mešek" – „Mōšok", საერთაშორისო კონფერენცია, მიძღვნილი აკადემიკოს კონსტანტინე წერეთლის დაბადების 85 წლისთავისადმი, თბილისი, 2006, 28-30 მაისი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, გვ. 17-20, 24-26.
163. ლუვიური ორი იეროგლიფის ისტორიისათვის, რეზიუმე რუსულ ენაზე, „ქართული წყაროთმცოდნეობა" XI, თბილისი, 2006, გვ. 16-24. ეძღვნება ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორებს მამისა ბერძენიშვილს და ლიანა დავლიანიძეს.
164. ქართულ, რუსულ, ინგლისურენოვანი კრებული: ლუვიური იეროგლიფების სამყაროში, თბილისი, 2006, 118 გვ.
165. ისტორიოგრაფიული ნარკვევი: მარად მშვენიერი მანანა ხიდაშელი 70 წლისაა, „კაეკასიურ-ახლოაღმოსაელური კრებული" XII, თბილისი, 2006, გვ. 8-19.
166. Towards the Identification of Luwian Hieroglyphs Denoting Fauna of Ancient Asia Minor რეზიუმე ქართულ ენაზე, Bulletin of Georgian National Academy of Sciences, vol. 1 (vol. 175), no. 3, Tbilisi, 2007, p. 138-142.
167. „შეწირედ შესაწირაეი უფლისა". რეზიუმე ინგლისურ და რუსულ ენებზე, საიუბილეო კრებული, მიძღვნილი თამარ გამსახურდიას ნათელი ხსოვნისადმი, „მშვენიერება მოსილი სევდით", თბილისი, 2007, გვ. 181-187, 400, 417.
168. ცხოვრების ღირსეულად განვლილი გზა. გრიგოლ გიორგაძე – 80, Bulletin of the AGIBAS, American-Georgian Institute of Bibblical and Archeological Studies, 4-5, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Cornell University, 2006-2007, p. 6-9.

169. ქაშქების (ქასქების) ონომასტიკონის ისტორიისათვის, Bulletin of the AGIBAS, American-Georgian Institute of Biblical and Archeological Studies, 4-5, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, Cornell University, 2006-2007, p. 6-9.
170. მეფის ინსტიტუტი ლიდიაში, რეზიუმე ინგლისურ და რუსულ ენებზე, „ანალები", №1, თბილისი, 2007, გვ. 13-36 (ნომერი ეძღვნება აკადემიკოს მარიამ ლორთქიფანიძის დაბადების 85 წლისთავს).
171. მასალები სამეფო ხელისუფლების ისტორიისათვის ძველ ურიგიაში, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, თბილისი, 2007, გვ. 451-458 (კრებული ეძღვნება აკადემიკოს მარიამ ლორთქიფანიძის დაბადების 85 წლისთავს).
172. ისტორიოგრაფიული ნარკვევი: მეცნიერი, საზოგადო მოღვაწე, ნათელი პიროვნება. ედუარდ მენაბდე – 80, „ანალები", №2, თბილისი, 2008, გვ. 416-425.
173. მზის აღმნიშვნელი ლუვიური იეროგლიფები, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, „ანალები", №3, თბილისი, 2008, გვ. 44-65.
174. რეცენზია ნაშრომზე: „საქართველოს ისტორიის ატლასი", თბილისი, 2003, „ანალები", №3, თბილისი, 2008, გვ. 585-591 (თანააეტორი ნ. ვაჩნაძე).
175. Южный Кавказ и древний Восток. Этнокультурные параллели, Электронная версия на сайте: „Библиотека Якова Кротова", 2008 г. http:/www.krotov.info/ /lib_sec/04_g/ruz/ia_13.htm.
176. ღეთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში, თბილისი, 2008, 116 გვ. (ეძღვნება უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II დაბადების 75 და აღსაყდრების 30 წლისთავს (თანააეტორი ნ. მინდაძე).
177. გიორგი მელიქიშვილი – 90 (ბიოგრაფია), თბილისი, 2008, 102 გვ.
178. ძველსპარსული ლურსმული წარწერების Katpatuka, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, საიუბილეო კრებული: „დავით კაციტაძე – 90", თბილისი, 2008, გვ. 358-369. (თანააეტორი ნ. ბახსოლიანი)
179. ისტორიოგრაფიული ნარკვევი: მერი ინაძე – ძველი კოლხეთის ისტორიისა და კულტურის თვალსაჩინო მკვლევარი, „ანალები", №4, თბილისი, 2009, გვ. 428-510.
180. ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია და საქართველო, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, მსოფლიო ახალი წესრიგი და საქართველო, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები, თბილისი, 2009, გვ. 147-152 (თანააეტორი თ. ხოხობაშვილი).

181. ისტორიოგრაფიული ნარკვევი: დავით ხახუტაიშვილი – თეალსაჩინო მეცნიერი, ნათელი პიროვნება, წიგნში: დავით ხახუტაშვილი, სამტომეული, ტ II, ბათუმი, 2009, გვ. 6-17.
182. მზის ღვთაება და მეფე, კრებულში: „სამეცნიერო პარადიგმები“, (რეზიუმე ინგლისურ ენაზე), თბილისი, 2009, გვ. 57-68.
183. საქართველოს ისტორია, სახელმძღვანელო, საგამომცემლო სახლი „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, თბილისი, 2009, გვ. 277. (თანაავტორები: ხ. თოდაძე, მ. ქუთათელაძე, ნ. ჯორჯიკია).
184. სამეცნიერო სტატიების სამნოვანი კრებული: „წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული ძიებანი“, თბილისი, 2009, 275 გვ.
185. ისტორიოგრაფიული ნარკვევი: აკადემიკოსი თინათინ ყაუხჩიშვილი – 90, „ანალები“, 2009, №5, გვ. 5-24.
186. მზის ღვთაების აღმნიშვნელი უძველესი ლუვიური იეროგლიფის (Yazilikaya 34, Kültepe 86) ინტერპრეტაციისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, სამეცნიერო კრებულში: „ისტორიანი“ (კრებული მიძღვნილია როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი), თბილისი, 2009, გვ. 649-653.
187. სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი (კულტურული ტიპოლოგიური პარალელი), სერიალში „ქართველი ხალხის ტრადიციული კულტურა“, თბილისი, 2010. გვ. 32
188. რიცხვითი სახელების აღმნიშვნელი ლუვიური იეროგლიფები, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, „ანალები“ 6, თბილისი, 2010, გვ. 45-52. (თანაავტორი ნ. ბახსოლიანი).
189. ინფორმაცია და კონფლიქტი, აკადემიკოს ი. ფრანგიშვილის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის – „საინფორმაციო და კომპიუტერული მოდელირება, მართვა“ – მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 2010 წლის 1-4 ნოემბერი, გვ 120-121 (თანაავტორი დ. ცუცქირიძე).
190. ლუვიური იეროგლიფები როგორც ინფორმაციის წყარო, „ვერბალური კომუნიკაციური ტექნოლოგიები – 2“ (საერთაშორისო კონფერენციის მასალები), თბილისი, 2010 გვ. 251-253 (თანაავტორი ნ. ბახსოლიანი).
191. კვალნათელი (აკადემიკოს ლეონ ჭილაშვილის ხსოვნას), „საქართველოს ეროვნული მუზეუმის მოამბე“ (46-B), თბილისი, 2010, გვ. 567-568.
192. „სინორი // სირონი“ ლექსემის ისტორიისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, „ანალები“ 6, თბილისი, 2010, გვ. 197-204 (თანაავტორი გ. გოცირიძე).

193. „სინორი // სირონი“ ლექსემის ისტორიისათვის, „ლინგვოკულტუროლოგიური ძიებანი“ II, პირველი საერთაშორისო კონფერენცია ლინგვოკულტუროლოგიასა და ანთროპოლოგიაში, ბათუმი, 2011, გვ. 260-264 (თანაავტორი გ. გოცირიძე).
194. ვალერი სილოგავა – ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის აკადემიური პრემიის პირველი ლაურეატი, კრებულში: „ვალერი სილოგავა“, თბილისი, 2011, გვ. 6-9.
195. ისტორიის გაკვეთილები (გეიანხეთური ხანის მცირე აზიის პოლიტიკური ისტორიისათვის), რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, „საისტორიო ვერტიკალები“, №22, თბილისი, 2011, გვ. 37-141 (თანაავტორი ნ. ბახსოლიანი).
196. ნოდარ ასათიანი – მეცნიერი, პედაგოგი, საზოგადო მოღვაწე, ივანე ჯავახიშვილის სახელწოდებით უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, III, თბილისი, 2011, გვ. 454-464.
197. სახელმწიფო ენის სტატუსის დაცვის ძველაღმოსავლური მოდელის რეკონსტრუქციისათვის, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის თეოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ცენტრის საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის („ქართული ენის როლი საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის საქმეში“) მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 2011, გვ. 7.
198. ძველანატოლიურ-კავკასიური კოსმოლოგიის ისტორიის ერთი ასპექტისათვის, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ბიზნეს-ინჟინერინგის ფაკულტეტის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დეპარტამენტის საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის („მსოფლიო და კავკასია“) მასალები, თბილისი, 2011, გვ. 90-91.
199. საქართველოს სამოციქულო ეკლესია და ქართველი ქალი (ისტორია და თანამედროვეობა), რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის საერთაშორისო სამეცნიერო-პრაქტიკული კონფერენცია „ქალები და 21-ე საუკუნე“, თბილისი, 2011, გვ. 231-235 (თანაავტორი თ. ხოხობაშვილი).
200. სახელმწიფო ენის სტატუსის დაცვის ძველახლოაღმოსავლური მოდელის რეკონსტრუქციისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, სამეცნიერო-საისტორიო ჟურნალი „სვეტიცხოველი“, №3, თბილისი, 2011, გვ. 42-44.
201. ინფორმაცია და კონფლიქტი, აკადემიკოს ი. ფრანგიშვილის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის („საინფორმაციო და კომპიუტერული მოდელირება, მართვა“)

მასალები, თბილისი, 2011, გვ. 164-166 (თანაავტორი დ. ცუცქირიძე).

202. ქართული ეთნონიმიკის ისტორიისათვის, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, სამეცნიერო-საისტორიო ჟურნალი „სვეტიცხოველი“, №4, თბილისი, 2011 (იბეჭდება).
203. ძველი ახლო აღმოსაელეთის ისტორიის და კულტურის წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი (სამეცნიერო სტატიების კრებული), რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, თბილისი, 2011 (იბეჭდება) (თანაავტორი ნ. ბახსოლიანი).
204. საქართველოს ძველი ისტორიის ქრესტომათია, საგამომცემლო სახლი „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, თბილისი, (იბეჭდება).
205. მხედრის გამოსახულება ციხიაგორადან, რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, კრებულში: „საქართველოს არქეოლოგიისა და ისტორიის საკითხები“ (კრებული ეძღვნება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის, კიაზო ფიცხელაურის დაბადების 80 წლისთავს, თბილისი, (იბეჭდება).

ნინო აბაკელია

მისტერიული რელიგიების კვალი ქართულ მითორიტუალურ სისტემაში

გამოთქმა *მისტერიული რელიგია* საიდუმლო კულტების არსებობაზე მიანიშნებს, რომელიც გულისხმობს ძვ. წ. VII საუკუნიდან ახ. წ. IV საუკუნის ჩათვლით პერიოდს.

წინამდებარე ნაშრომის კვლევის ობიექტს მითრას მისტერიები წარმოადგენენ, რომელთა იკონოგრაფიული ფაზა ვრცელდება ახ. წ. ვიან პირველი საუკუნიდან მეოთხე საუკუნის ჩათვლით, ხოლო მისი გავრცელების საკრალური გეოგრაფია მოიცავს ცენტრალურ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპას, რაინსა და დუნაის, ცენტრალურ იტალიას და თეით რომს, რომელიც მოფენილი იყო მითრაისტული რიტუალის რელიქტებით – წარწერებით, მოზაიკით, ფრესკებით, ქანდაკებებით, რელიეფებით[1].

მითრაისტული მისტერიების მითოლოგია და თეოლოგია ჩვენამდე უპირატესად აღწევს რელიეფური ძეგლების მეშვეობით[2],

---

[1] Cumont, Franz. The Mysteries of Mithra, New York, Dover, 1956; Clauss, Manfred. The Roman Cult of Mithras (The God and His Mysteries), Edinburgh University Press, 2000; Burkert, Walter. Ancient Mysrtery Cults, Harvard Univ. Press , Cambridge, Massachusetts and London, England, 1987; Eliade, Mircea. A History of Religious Ideas. Vol.2 The University of Chicago Press, Chicago and London, 1982; Tripolitis, Antonia. Religions of the Hellenistic - Roman Age, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2002.

[2] ტრადიციულად, მითრას ყველაზე ცნობილი გამოსახულებები რელიეფებზე ტაუროქტონიასთან ასოცირდება. ამ გამოსახულებებზე ახალგაზრდა ღმერთი ამხედრებულია ხარზე; იგი მარცხენა ხელით უგრიხავს ხარს თავს, ხოლო მარჯვენათი – დანას არტყამს უერდში. მითრას აცვია ტუნიკა, ბოგჯერ – შარვალი, თავზე ფრიგიული ქუდი ახურავს, მოსხმული აქვს გოფრირებული ღაბადა... მითრაიზმი, როგორც სხვა მრავალი რელიგია, გეიან ანტიკურ პერიოდში გაჟღენთილი იყო ელინისტური ასტროლოგიური გამოსახულებებით, რაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა მკვლევარებში. იმის შესახებ, თუ რამდენად არსებითი, ან დამატებითი იყო ასტროლოგია კულტისთვის, მრავალი ნაშრომი დაიწერა. ჩვენ შემოვიფარგლებით ორი განსახვავებული აზრის მქონე მკვლევარის ნაშრომების მითითებით: Swerdlow N.M., Review article: On the Cosmological Mysteries of Mithras, Classical Philology, Vol.86, No 1 (Jan., 1991), pp.48-63; Beck, R., The Mysteries of Mythras: A new Account of their Genegis. The Journal of Roman Studies. Vol. 88, 1998, pp.115-128. სვერდლოვის და მისი თანამოაზრეთა აზრით, ასტროლოგიას შეუძლია გარკვეული ფიგურის ზედაპირული იდენტიფიკაცია, მაგრამ ის ვერაფერს ამბობს მასზე გამოსახული ისტორიის შესახებ. კიუმონი, რომელმაც შეისწავლა ყველა ადრინდელი ლიტერატურა ამ საკითხთან დაკავშირებით და დიდი მეგაელენა იქონია აღნიშნული მისტერიული კულტის შემდგომ კვლევებზე, ძირითადად ორ ინტერპრეტაციას გამოყოფდა ერთმანეთისაგან: ირანულს და

რომელნიც თვალსაჩინოდ ნარატიულია. მითრას კულტის ზოგადი ინტერპრეტაცია ეყრდნობა წერილობით, ეპიგრაფიკულ და არქეოლოგიური საბუთების წყებას.[3] ნარატიულ რელიეფებში მითრაისტული რელიგიური გამოცდილება სტენოგრაფიულად არის მოხელთებული და დაწნეხილი. სიმბოლურ ფორმატში გადაყვანილი მთელი მითი, ერთიანი საკულტო ლეგენდა. მითრასადმი მიძღვნილი საკულტო რელიეფები ასახავდნენ უნიკალურ მოვლენას, რომელიც მთელი შესაქმის სიმბოლოს წარმოადგენდა.

გამოსახულებათა თანმიმდევრობა მითრას ცხოვრების შესახებ, მითიური ანგარიშის მიხედვით, იწყება ღმერთის დაბადებით კლდიდან (de petra natus) [4]. ლიტერატურული წყაროები ცოტაა, მაგრამ უდავო. მითრა ცნობილია, როგორც კლდიდან დაბადებული ღმერთი. წარწერები ამტკიცებენ ამ ნომენკლატურას: D(eo) (O)mnipotenti) S(oli) Invi(cto), Deo Genitori, r(upr) n(ato) „ღმერთო ყოვლის შემძლეო, მზეო დაუმარცხებელო, დამბადებელო ღმერთო, დაბადებულო კლდიდან“. აქ მითრას მოუხმობენ როგორც ყოვლისშემძლეს, გამარჯვებულ მზის ღმერთს და კლდიდან დაბადებულს[5].

კლდიდან დაბადებულ მითრას ხშირად ხელთ უპყრია კელაპტარი და ხმალი, მისი ძირითადი გმირობების ნიშნები. კელაპტრით მას მოაქვს სინათლე – ის genitor luminis-ია, სინათლის შემქმნელია და როგორც მზის ღმერთი, თეითონ არის სინათლე.

ქალღეურს. ასტროლოგიური შრის მოცილების შემდეგ, კიუმონი იყენებდა ინდოირანულ წყაროებს, როგორიცაა ეელები, კერძოდ ავესტას და ზოროასტრიულ ნაწერებს, დასავლური ძეგლების ასახსნელად. ამრიგად, კიუმონის კვლევების მეგაელენით მითრაიზმი განიხილებოდა, როგორც პრინციპულად ირანული რელიგიის სინკრეტული ტრანსმისია.

[3] აღმოჩენილია 420 აღგილი, 1000 წარწერა და 700 გამოსახულება ხარის კვლის (აქედან მხოლოდ ნაწილია სრულად შემორჩენილი) და დამატებით 400 ძეგლი სხვა საგნებთან ერთად, რომლებიც მითრას კულტს მოწმობს. წერილობითი დოკუმენტები მწირია და უმეტესწილად ეხება კულტს და ინიციაციური საფეხურების იერარქიას (იხ. Manfred Clauss, დასახ. ნაშრომი, 21-31).

[4] ამღაგეარი ირანული თემა კვლავ იჩენს თავს შობის ქრისტიანულ ლეგენდებში სინათლით მოსილ გამოქაბულში ბეთლემში. მითრას სასწაულებრივი შობა წარმოადგენდა ინტეგრალურ ნაწილს ირანულ-სინკრეტისტული კოსმორაგორიმხსნელის მითისა. Eliade, M., დასახ. ნაშრომი, 306-330. სომხური ტრადიცია მოგვითხრობს გამოქაბულის შესახებ, რომელშიც Meher-ი (ე.ი. Mihr/Mithra) ჩაიკეტა, რომლიდანაც ის გამოდიოდა წელიწადში ერთხელ. Cumont, F., St. George and Mithra “The Cattle-Thief”, The Journal of Roman Studies, Vol., 27. Part 1: Papers presented to Sir Henry Stuart Jones, 1937. 63-71.

[5] Clauss, M., დასახ. ნაშრ. 62-71.

კულტის ამსახველი ვიზუალური მასალა ცხადყოფს, რომ მასში ცენტრალურ მისტერიას ტაუროქტონია წარმოადგენს.

ირანული პრეისტორიული ტაუროქტონიის განხილვისას ა.ბაუსანი[6] აღნიშნავს, რომ კონფიგურაციის ნამდვილი მნიშვნელობა შესაძლოა ის იყოს, რომ ლომი კულმინაციაშია მაშინ, როდესაც ხარი კნინდება.

განსაზღვრულ ძეგლებში ასახულია თუ როგორ წირავს მითრა მზის (Sol) ბრძანებით ხარს მსხვერპლად. მანფრედ კლაუსის აღნიშვნით, მითრა თავის მისიას დიდი სურვილით არ ასრულებს; მას თავი მიტრიალებული აქვს და ერთი ხელით ხარის ნესტოები უკავია, ხოლო მეორეთი დანას არტყამს მსხვერპლს ფერდში. „მოშაკვდავი მსხვერპლის სხეულიდან იზრდება ყველა სახის ბალახი და სამკურნალო მცენარე... ზურგის ტვინიდან პურის მომცემი ხორბლის ჯიჯილი ამოდის, მისი სისხლი ღვინოდ იქცევა, რომლისგანაც საკრალურ სასმელს იღებენ მისტერიებისათვის.“ [7]. როგორც სპეციალისტები ფიქრობენ, ხარის კლვით ახალი ცხოვრება იკვირტება და ამ ახალ სიცოცხლეს, რომელიც ჭეშმარიტია, მხოლოდ მითრას უნდა უმადლოდნენ.

ექსპერტების აზრით, მორფოლოგიური თვალსაზრისით, ამგვარი „კრეატიული მკვლელობა“ უკეთ იხსნება უფრო როგორც აგრარული რელიგია, ვიდრე ინიციაციური კულტი... ასე რომ, მითრას გმირობა დარდება ესქატოლოგიურ მსხვერპლშეწირვას; ასეთ შემთხვევაში, ინიციაცია მისტერიებში აჩქარებდა საბოლოო განახლებას, სხვა სიტყვებით მისტების ხსნას[8].

ხარის მსხვერპლშეწირვა სრულდება გამოქვაბულში[9] მზისა და მთვარის თანდასწრებით. კოსმიური სტრუქტურა მსხვერპლშეწირ-

---

[6] Swerdlow N.M., Review article: On the Cosmological Mysteries of Mithras, Classical Philology, Vol.86, No 1 (Jan., 1991), pp. 48-63.

[7] Clauss M., დასახ. ნაშრომი, 62-102.

[8] Eliade M., დასახ. ნაშრომი, 306-330.

[9] მესამე საუკუნის პლატონიკოსი, პორფირე (De anto nympharum 6.24) აღწერს გამოქვაბულისდაგვარ მითრეუმს, როგორც კოსმოსის გამოსახულებას (სახეს / image-s). იგი მითრას ათავსებს როგორც ცელესტიურ ეკვატორზე, ასევე ღეღამსწორობაზე, და ამბობს, რომ მას ხელთ უპყრია არესის ხმალი, მარსის ნიშანი და ამხელრებულია ხარზე, ვენერას ნიშანში და ფაქტობრივად მითრეუმები ხშირად მოკაშკაშულია მოდიაქოს ნიშნებით, პლანეტების რეპრეზენტაციებით და ეარსკვლავები მიმოფანტულია ლურჯ ცაზე. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ კიუმონი ძეგლების ასტროლოგიურ შინაარსსაც აქცევდა ყურადღებას, რომელიც მას არასდროს არც უარყოფია და განიხილავდა მათ, როგორც ბაბილონურ, ხოლო მოგვიანებით, როგორც ელინისტურ მეგაელენებს, მითრაიზმის დასაელეთისაკენ ტრანსმისიის კურსის დროს. Swerdlow N.M., დასახ. ნაშრომი, 49.

ვისა ნაჩვენებია ზოდიაქოს 12 ნიშნით[10], ან 7 პლანეტით და ქარებისა და ოთხი სეზონის მეშვეობით. ორი პერსონაჟი (რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში ფეხგადაჯვარედინებულნი გამოისახებიან), Cautes და Cautepates, მითრას მსგავსად არიან ჩაცმულნი და ხელში ანთებული ჩირაღდნები უპყრიათ; ისინი დაკვირვებით ადევნებენ თვალყურს ღმერთის გმირობას; მკვლევართა აზრით, ისინი მითრას, როგორც სოლარული ღმერთის ორ ეპიფანიას წარმოადგენენ[11] (და, მართლაც, მკვლევრები ხშირად იშველიებენ ასეთ დროს ფსევდო-დიონისეს შენიშვნას გასამმაგებულ მითრაზე („triple Mithra", Epist.7).

კავშირი მზესა და მითრას შორის წამოჭრის პრობლემას, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის გადაჭრილი: ერთი მხრივ, მიუხედავად იმისა, რომ ის ექვემდებარება მითრას, მზე უბრძანებს მას ხარის შეწირვას; მეორე მხრივ, წარწერები თვითონ მითრას განსაზღვრავენ როგორც „Sol Invictus" („დაუმარცხებელ მზეს") ან სხვაგვარად „გამარჯვებულ მზეს". გარკვეულ სცენებში მზე მუხლებზე დგას მითრას წინაშე; სხვა სცენებში ნაჩვენებია, თუ როგორ ართმევენ ღმერთები ერთმანეთს ხელს. როგორც არ უნდა ყოფილიყო ეს, მითრა და მზე ამტკიცებენ მეგობრობას სადღესასწაულო ნადიმით, რომელშიც ისინი ეზიარებიან მსხვერპლად შეწირული ხარის ხორცს. ნადიმი კოსმიურ გამოქვაბულში ტარდებოდა. ორ ღმერთს ემსახურებოდნენ პირები, რომლებიც ცხოველურ ნიღბებს ატარებდნენ. აღნიშნული ნადიმი მოდელია რიტუალური საკვებისათვის. ნადიმზე ნიღბოსანი მისტები, რომლებიც ინიციაციის ხარისხის შესაბამისად შენიღბულნი, ემსახურებიან საიდუმლო შეკრების მამას (pater)[12].

ვ. ბურკერტის შენიშვნით, მისტერიებში მონაწილეთა ორგანიზაცია (სხეული, ტექსტურა) არ იყოფოდა ღვთისმსახურებად და მის

---

[10] ორიგენესთან (Contra Celsum 6.22) ციტირებული ცელსუსი ამბობს, რომ მითრას მისტერიების მიხედვით, სული მაღლება 7 პლანეტის სფეროში, რომლებიც ასოცირდებიან (რიტუალური) კიბის 7 ლიითონის კარიბჭესთან. ხოლო ინიციაციის 7 სტადია, რომელსაც ეძახიან Corax, Nymphus, Miles, Leo, Perses, Heliodromus და Pater-ს, ასევე ასოცირდება 7 პლანეტასთან. იხ. Clauss M., დასახ. ნაშრომი,102-108.

[11] არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, მაგ. ულანსეის, რომლის მიხედვით მეჩირაღდნეი იდენტიფიცირებულნი არიან თვითონ ღვთაებასწორობებთან, რადგან მათ ზოგჯერ აქვთ ხარისა და ლრიანკალის სიმბოლოები, Swerdlow N.M., დასახ. ნაშრომი, 53.

[12] მზის ამაღლება ცად, რამოღენიმე რელიეფზე გამოსახული სცენაა და უიქრობენ, რომ გამოსახული აქტი ნადიმის შემდეგ მალევე უნდა განხორციელებულიყო. თავის მხრივ, მითრაც ადიოდა ცაში; ზოგ გამოსახულებაში იგი უკან მისდევს მზის ეტლს.... Clauss M., დასახ. ნაშრომი,102-108.

მიმდევრებად, არამედ გამოირჩეოდა მკაცრი გრადაციით. მთავარი ავტორიტეტისთვის ასეთი ტიტული კი არსებობდა – pater patrum. ვ. ბურკერტის აზრით, მამების პასუხისმგებლობაში შედიოდა ეკონტროლებინათ ამ მისტერიების სწორი წარმართვა. წარწერები მიანიშნებენ, რომ ახალი მითრეუმის ინაუგირაციას და, შესაბამისად, ახალი ჯგუფის შექმნას უნდა დასწრებოდა pater-ი[13]. ამგვარად, მითრაიზმს მართავდა sanctissimus ordo ანუ წმინდა ჯგუფი. თუ როგორი იყო რიტუალი, ამაზე შესაძლოა პლუტარქეს ხუმრობით ნათქვამით მსჯელობაც, რომლის მიხედვით: "დიდი მეფე ერთერთ მსახურს ახსენებდა, რომ ერთგულების დაცვის მიზნით ის შეკრული იყო ფიცით, ხელის ჩამორთმევით და მითრას ფიცით: მითხარი სიმართლე რწმენის შენახვით, მითრას სინათლით და მეფის მარჯვენა ხელით[14].

მაგრამ მსხვერპლშეწირვამდე აუცილებელ მითოლოგიურ ეპიზოდს მითრას მიერ ხარის მოპარვა წარმოადგენდა. მართალია ხარის კვლით სპარსელი ღმერთი იყო ყოველთვის სახელგანთქმული, მაგრამ როგორც ედუარდსი აღნიშნავს ქურდის რეპუტაცია მან მხოლოდ დასავლეთში მიიღო[15].

უამრავი საკამათო საკითხიდან, რომელიც წამოიჭრება მითრაისტულ მისტერიებთან დაკავშირებით, ჩვენს ყურადღებას ამჯერად შევაჩერებთ მითრას მიმართებაზე სხვა რელიგიებთან და კერძოდ ქრისტიანობასთან[16]. ქრისტიანი აპოლოგეტის ფირმიკუს მატერნუსის (IV ს) მიხედვით, მითრას მიმდევრები „ხარის (მო)პარვის" ინიციანტები იყვნენ, რომლებიც გაერთიანებულნი იყვნენ გამორჩეული მამის გარშემო ხელის ჩამორთმევის რიტუალით. იგი მითრაისტების ღმერთს (ან გმირს) ეძახის *ხარიპარიას (abactorem bovum)* (De Errore 5.2), მაგრამ როგორც ედუარდსი აღნიშნავს, მისი

---

[13] Burkert, Walter. Ancient Mysrtery Cults, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts and Londin, England, 1987, 30-66.

[14] არსებობს რელიეფები, რომლებზეც ბოღიაქოს სტერეოტიპული ნიშნები წრეშია ჩამწკრიეებული ხარისკელის სცენის გარშემო, ისე, რომ ეს აქტი ბოღიაქოს წრის შიგნით ხდება. ასეთ შემთხვევაში ბოღიაქო იკეცებს გამოქვაბულის აღგილს, რომელიც, როგორც კოსმოსის სახე, ჩვეულებრივ, ამ აქტის საასპარეზო სცენას წარმოადგენს. ა.წ. 4 საუკუნის ბოლოს, მ. კლაუსის ვარაუდით, სპარსელები საკუთარი უიცის დასამოწმებლად Mitra-ს კვლავ უხმობდნენ. აქემენიდური იმპერიის დანგრევებასთან ერთად მითრას კულტმა შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა მემკვიდრე ელინისტურ სახელმწიფოებში (თანამედროვე თურქეთის არეალში) და სხვ. Clauss, M., დასახ. ნაშრომი, 21-33.

[15] Edwards M.J., Porphyry and the "Cattle-Stealing God", Hermes, Vol.121. No 1 (1993). 122-125.

[16] Clauss. M., დასახ. ნაშრომი, 105.

ნაშრომი ერთი თაობით მაინც უფრო გვიანდელია, ვიდრე პორფირესი[17]. პორფირეს ანგარიში, ედუარდსის ეარაუდით, უნდა დაყრდნობოდა მეორე საუკუნის წყაროებს. არცერთ დოკუმენტსა და იკონოგრაფიაში არანაირი საბუთი არ ჩანს, რომ მითრა უკვე ცნობილი იყო მითოგრაფებისთვის „ხარიპარია ღმერთის“ სახელით[18].

მაგრამ დავუბრუნდეთ ჩვენს მთავარ თემას – მითრას მისტერიის კვალს ქართული საკულტო პრაქტიკის კონტექსტში.

ქრისტიანულ კონტექსტში წმ. გიორგი მითრას ლეგენდის მემკვიდრეა. ამაზე, თავის დროზე ყურადღება გაამახვილეს დასავლეთში ფ. კიუმონმა[19], ა. გუდშმიტმა[20], საქართველოში ს. მაკალათიამ[21] და სხვებმა. გასაკვირი არ არის, რომ ეს წმინდანი, რომელიც ბიზანტიური არმიების მფარველი – ტროპაიოფოროს-ი იყო, უნდა ჩანაცვლებოდა იმ ღმერთს, რომელიც მეთვალყურეობდა რომაულ ჯარისკაცობას.

საქართველოში არსებობს წმ. გიორგის მრავალი საკულტო ცენტრი, ცნობილი მრავალნაირი ეპითეტით (გეოგრაფიული, ფუნქციის გამომხატველი, აღწერითი და სხვა), რომლებთანაც გარკვეული გადმოცემები, რიტუალები, ცერემონიები იყო დაკავშირებული.

დასავლურ ქართულ რეალიაში ყველაზე ცნობილ საკულტო ცენტრად ითვლებოდა ილორის წმინდა გიორგი. კიუმონმა თავის დროზე ყურადღება გაამახვილა ფაქტზე, რომ ილორი განლაგებულია კოლხეთის დაბლობზე, რომელიც მას შემდეგ რაც მითრიდატეს (ძ.წ. IVს) სამეფოში შედიოდა, ოკუპირებულ იქნა იმპერიული გარნიზონების მიერ სებასტოპოლისთან (დიოსკურია) ახლოს, ეს ის ადგილია, რომელიც ძლიერ დაცული იყო ადრიანეს დროს და რო-

---

[17] სხვა აეტორიტეტი ქურდის შესახებ კიდევ უფრო მოგვიანო პერიოდისაა (Commodian, Inst.I.13 რომელიც მოგვითხრობს სხვისი ხარების გარეკვას გამოქვაბულისკენ).

[18] მართალია კომოდიანუსის (III ს) მიერ აღწერილი ქმედება (სხვისი ხარების გარეკვა გამოქვაბულში) გაგებულ იქნა, როგორც ახალგაზრდა ღმერთის ხუმრობა „პერმესისადმი მიძღვნილ პომეროსულ ჰიმნში“,ხოლო მითრა იდენტიფიცირებულ იქნა პერმესიან ძვ.წ. I საუკუნეში, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ საქონელზე რეიდი უკვე მითრას მიეწერებოდა, (მას შემდეგ რაც ეს ორი ღმერთი ერთმანეთთან გაიგივდა დემიურგიული ფუნქციის ნიშნით). მაგრამ ამავე წარწერიდან გასაგები ხდებოდა, რაგომ არის ეს ორი ღმერთი გაიგივებული მზესთან. იხ.: Edwards M.J., Porphyry and the "Cattle-Stealing God", Hermes, Vol.121. No 1 (1993). 122-125.

[19] Cumont, F., St. George and Mithra "The Cattle-Thief", The Journal of Roman Studies, Vol., 27. Part 1: Papers presented to Sir Henry Stuart Jones, 1937. 63-71.

[20] A.von Gutschmidt, Über die Sage vom H. Georg als Beitrag zur iranischer Mythengeschichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1861. S. 13.

[21] ს. მაკალათია, ჯვეგ-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938.

მელიც იმპერატორ იუსტინიანეს დროს კვლავ რჩებოდა ავანპოსტად[22].

აღსანიშნავია, რომ ილორის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია ხუროთმოძღვრულზე მეტად თავისი სასწაულებით და მასთან დაკავშირებული გადმოცემებით იყო სახელგანთქმული. მაგრამ საკრალური ნარატივი, რიტუალი, რიტუალური სიმბოლოები და სხვ., რომელიც ილორის წმ. გიორგის სალოცავთანაა დაკავშირებული, საშუალებას იძლევა, მის ლოკალურ კულტში ძველი პლასტები გამოვაელინოთ. ეს პლასტები, როგორც ქვემოთ გამოჩნდება მითრას თაყვანისცემასთან არის დაკავშირებული. მითრას კულტთან შესადარებლად რამოდენიმე კომპონენტი გვაქვს: წმინდანის ეპითეტები, მასთან დაკავშირებული საკრალური ისტორიები, სასწაულები და რიტუალები.

ილორის წმ. გიორგი სახელგანთქმული იყო თავისი სასწაულებით. ერთერთ ასეთ სასწაულად ითვლებოდა ხალხში მოარული წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ 10 ნოემბერს (ძვ.სტილით) სახელგანთქმული მარტეილი ხარს იპარაედა[23] და გამთენიისას ჩუმად შეჰყაედა ილორის ეკლესიის კლიტეთი ჩაკეტილ გალავანში. ამ ხარზე, მისი მსხვერპლად შეწირვის შემდეგ, მკითხაობდნენ. მისი ხორცი, რომელიც წვრილად იჭრებოდა და რიგდებოდა ხალხში, ყველაზე ეფექტურ სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა სხვადა-

---

[22] Cumont, F., St. George and Mithra "The Cattle-Thief", The Journal of Roman Studies, Vol., 27. Part 1: Papers presented to Sir Henry Stuart Jones, 1937. p.68.

[23] კიუმონის შენიშვნით, წეს-ჩვეულება, რომელიც ცოცხლობდა ილორში, გვაგებინებს ლეგენდის ახსნას, რომელიც ცივი კი არა, უფრო სოციალური იყო და თავისი უსუვებით ჩადის ამ დროში, როდესაც მეზობელი ტომის საქონლის გატაცება აღიარებული იყო, როგორც ომის ნიშანი და ასოცირდებოდა იმ დროსთან, როდესაც საქონლის გატაცება ითელებოდა არა ცუდ და სამარცხვინო, არამედ ღმერთებისთვისაც შესაფერის საპატიო საქმედ. მითრას მიერ ხარის მოპარვა არ არის ასახული ავესტაში და ორთოდოქსალურმა ზოროასტრიზმმა ის ან უგულვებელყო, ან გარდაქმნა (Swerdlow, N.M. დასახ. ნაშრომი, გვ. 67). მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ამ სახის ატრიბუცია ღმერთისთვის არც სომხური მაზდეანიზმისთვის იყო უცხო. ხარის პარვა ასახულია Thomas Ardzroŭni-ს, IX-X საუკუნეების ისტორიკოსის ნაწერებშიც. "ზრადაშთი (ზოროასტრი) ყვება, რომ როდესაც ომი დაიწყო ორმუზდსა და არიმანს შორის, ორმუზდს მოშიედა და ქვეყანა მოიარა საკვების ძებნაში. იგი გადააწყდა ხარს, რომელიც მან მოიპარა და დამალა ქვების ნაყარში..." ამგვარი მასალა კიუმონს საშუალებას აძლევს დასკვნას, რომ მითოლოგიაში სომხური და ქართული რწმენა-წარმოდგენები ღმერთის მიერ ხარის მოპარვაზე ამსახველია ძალზე პრიმიტიული სოციალური მდგომარეობისა, რომელიც დიდი ხნის მანძილზე კრძელდებოდა მცირე აზიის აღმოსაელეთ ნაწილში. Brosset, Historien Armenians, CA. Petersburg, 1874, I 21 (Ardzroŭni, i.ch.3). Cumont, F., St. George and Mithra "The Cattle-Thief", The Journal of Roman Studies, Vol., 27. Part 1: Papers presented to Sir Henry Stuart Jones, 1937. p.68.

სხვა ავადმყოფობის დასაძლევად. უნდა აღინიშნოს, რომ ხარიპარია[24], არა მარტო წმინდანის ეპითეტია, არამედ ცისკრის ვარსკვლავის ხალხური სახელწოდებაც და შესაძლოა მიუთითებდეს იმ დროზე, როდესაც აღნიშნული საკრალური ქურდობა უნდა შესრულებულიყო. ამ ნიშნით სახელგანთქმული წმინდანი მოხერხებულ და საბრიან ღვთაებრივ ქურდს ემსგავსებოდა (შდრ. მითრას, აპოლონს, მერკურის, ჰერაკლეს და სხვ), რომელიც გამთენიისას ხარებსა და ძროხებს იპარავს ბოსლიდან თითქოსდა ხუმრობით, სხვათაშორის, თავისი მოხერხებულობისა და სიძლიერის საჩვენებლად[25].

ილორში დასტურდება სხვა გადმოცემაც, რომელიც ფიცის დაცვასა და მართლმსაჯულების თემას უკავშირდება. გადმოცემის თანახმად, ილორის ეკლესიაში ეკიდა მართლმსაჯულების *ოქროს სასწორი*, რომელიც ეკლსიის თაღიდან ეშვებოდა შუაში. ითვლებოდა რომ ილორის წმ.გიორგი მომრიგებელი იყო ყოველგვარი დავისა და გაუგებრობისა ადამიანთა შორის და რომ ეს მორიგება ხორციელდებოდა ამ სასწორის მეშვეობით. სასწორი სასწაულებრივ გამქრალა მაშინ, როდესაც ერთ ურწმუნოს წმ გიორგის მოტყუება უცდია[26]. აღნიშნული უჩვეულო სიმბოლო, რომელიც ქრისტიანობის ჩარჩოებს სცილდება, ჩემი აზრით, შესაძლოა მითრაისტული რწმენა-წარმოდგენებით აიხსნას. სასწორი, ბოდიაქოს ნიშნებში შემოდგომის დღეღამსწორობის ის სიმბოლოა, რომელშიც მზის შესვლისას დღესასწაული უნდა ჩატარებულიყო. საინტერესოა, რომ ეს სიმბოლო მაინცდამაინც ილორის წმ გიორგისთან ასოცირდება (რომლის ბედსახელი ხარიპარია იყო), ხოლო დღესასწული შემოდგომის დღეღამსწორობასთან იყო დაკავშირებულული, რაც, თავის მხრივ, მითრაისტულ სიმბოლიზმთან ასოცირდება.

როგორც ფიცისა და სამართლიანობის დამცველს წმ. გიორგის შეუთქვამდნენ სურვილის აღსრულებამდე რაიმე ძღვენს (თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს რომ ამ თვისებას ის იზიარებდა სხვა წმინდანებთან ერთად).

დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ სამეგრელოში წმ. გიორგი //ჯვეე ხშირად გეხვება კომპოზიტში ჯვეე – მისაროსი. მის საკულტო ცენტრებს ხელთარსებული მასალის მიხედვით, სამეგრე-

---

[24] ნ.აბაკელია, 1977 წ. სამგრელოში მიელინების დღიური № 2 გვ. 18. ინახება აგტორთან.

[25] ნ.აბაკელია, ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმ. გიორგი). „მაცნე", ისტორიის სერია, № 3, 1985,გვ. 145-155.

[26] საკითხთან დაკავშირებით, უფრო დეტალურად იხ. ნ.აბაკელია, 1985, დასახ. ნაშრ. გვ 147.

ლოში წარმოადგენენ ჯუმითი, ჯიხასკარი, გეჯეთი, ნაქალაქევი, სალხინო და სხვა. მისი დღეობა მირსობა//მისრობა (ზოგი კუთხური გამოთქმით ნირსობა, რომლის მნიშვნელობა მკვლევართათვის გაუგებარი იყო) ეწოდება. იგივე დღეობას სვანები მეისარიბს ან მეისარობს უწოდებენ, გურულები – მოისარობას, ხოლო რაჭველები და ლეჩხუმლები – მეისარობას. ჯეგე მისარონი განსაკუთრებით თვალით სნეულთა სალოცავად ითვლებოდა, რომელშიც შესაწირად ორი სანთელი, ორი კვერცხი, ორი კვერი და თეთრი ფულები მიჰქონდათ[27].

ს. მაკალათია მირსობის რიტუალში მიიკვლევდა მითრას ქართულ შესატყვის რწმენას, რომელმაც თავისი სახელწოდებით და კულტით მოაღწია ჩვენამდე. ს.მაკალათია წმ.გიორგის წინამორბედ ღვთაებად მითრას თვლიდა[28]. მაგრამ მისარონის კულტის არსებობამ სვანეთში, გურიაში, რაჭასა და ლეჩხუმში, შესაბამისი კუთხური სახელებით – მეისარიბ, მოისარი, მეისარი – თავის დროზე უფრო ბუნებრივი დასკვნის გამოტანის საშუალება მოგვცა. კუთხური სახელებისა და რიტუალების შედარებისას ნათელი გახდა, რომ მისარონი//მეისარონი იგივე მირსა// ნირსა უნდა ნიშნაედეს წმ. გიორგი მოისარს, რომლის განუყრელ ატრიბუტს ისარი წარმოადგენდა და რაც შეესაბამებოდა ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებს წმ.გიორგიზე[29] ე.ი. ეტიმოლოგიური ნიშნით მირსა //ნირსა ვერ გაიგივდება მითრასთან. მაგრამ მისმა ატრიბუტმა – ისარმა (რომელიც მის ეპითეტშიც უიგურირებს და მის ფუნქციაზეც მიუთითებს), თუკი მას მითრას ატრიბუტებს და ფუნქციებს შევადარებთ, ჩემი აზრით, შესაძლოა საკვლევი თემის ახალი ასპექტი გამოავლინოს. ამაში კი შესაძლოა დაგვეხმაროს რელიეფური საკულტო თასი[30] მაინცის[31] მითრეუმიდან, რომელიც მნიშვნელოვან მასალას იძლევა მითრაისტული რიტუალის არსსა და ბუნებაზე. ორყურა რელიეფურ კრატერზე გამოსახულია 7 ფიგურა: სამი ერთ მხარეზე, ოთხი მეორეზე. რ. ბეკის შენიშვნით, მაინცის ჭურჭელზე, ერთი შეხედვით, გამოსახულია არა საკულტო მითის ღვთაებრივი სამყარო, არამედ ინიციაციის შემსრულებელ ადამიანთა სოციალური სამყარო. მა-

---

[27] ნ.აბაკელია, ქრისტიანული წმინდანები დასაელურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმ.გიორგი), „მაცნე, (ისტორიის სერია), № 3, 1985, 145-155.

[28] ს.მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1939.

[29] ნ.აბაკელია, 1985, დასახ. ნაშრ. გვ. 55.

[30] თასი თარიღდება ახ.წ. მეორე საუკუნის პირველი მეოთხედით იხ. Roger Beck, Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel. The Journal of Roman Studies. Vol.90 (2000), pp 145-180.

[31] მაინცი, ძველი Mogontiacum, რომაული პროვინციის დედაქალაქი.

გრამ რამდენადაც ჭურჭელზე გამოსახული ადამიანები ღვთაების ქმედებას ბაძავენ და იმეორებენ, უაქტობრიეად, ორიეე (ადამიანური და ღვთაებრივი) დონის მაჩვენებელი შეიძლება იყოს[32]. წარმოდგენილი შვიდი ფიგურა დიფერენცირებულია გარეგნული ნიშნებით და ატრიბუტებით. აღნიშნულ ფიგურებში მხოლოდ ერთია მჯდომარე, რომელიც ისარს მის წინ მდგომ უფრო მომცრო შიშველ ფიგურას უმიზნებს, რომელსაც ხელები სუბორდინაციის ჟესტით გადაჯვარედინებია. ჰორნი ამტკიცებს, რომ ეს უნდა იყოს ინიციაციის სცენა. მჯდომარე ფიგურა იდენტიფიცირდება მითრაისტული საზოგადოების მამად, რამდენადაც ის ატარებს მითრას სამოსს და ასრულებს ღმერთის ერთერთ მოქმედებას (ისარს ისვრის). ის ატარებს ინიციაციის რიტუალს. შიშველი ფიგურა (მომცრო ზომის და ვნებადი) არის ის, ვინც ინიციაციის გამოცდას გადის და სიკვდილს უყურებს თვალებში. იგი ინსტიქტურად ცდილობს თავიდან აიცილოს მომაკვდინებელი ისარი. მესამე ფიგურა, რომელიც აწონასწორებს სცენას – მისტაგოგია. კაპუას ფრესკების სცენებთან შედარებისას ის იგიედება ინიციანტზე მზრუნველთან და მის მეგზურთან რიტუალის შესრულების დროს. გარდა ამისა, იგი, ქვესტებიდან გამომდინარე, აღნიშნული სცენის ამხსნელიცაა. მოისარის გამოსახულებას მითრაისტული კულტის ჭურჭელზე განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ამ სცენაში, ბეკის აზრით, მნიშვნელოვანი ფუნქციაა და არა ჩინი[33]. თასზე ასახული ყოველი სცენა მითრეუმში შესრულებულ რიტუალურ ქმედებას უკავშირდება. ერთი მხრივ, (A) სცენაში წარმოდგენილია, ის რასაც ბეკი უწოდებს Archery of the Father (რომელსაც ვთარგმნი, როგორც მამის მოისარობას), ხოლო მეორე (B) სცენაში – ჰელიოდრომუსის პროცესიაა. *„მამის მოისარობაში“* ჰორნი ინიციაციის რიტუალს ხედავს, რის საფუძველსაც კაპუას სცენების გამოსახულებათა მსგავსება აძლევს. მერკელბახის მტკიცებით, მითრა მოისარია, რომელიც ისარს კლდეს ესვრის, რასაც *„წყლის სასწაული“* მოჰყვება. ბეკი აერთიანებს ამ ორი მეცნიერის მოსაზრებებს და ამტკიცებს, რომ ისინი ურთიერთგამომრიცხავნი კი არ არიან, არამედ კომპლემენტარულნი. მისი აზრით, *მამა* ისრის ტყორცნით იმეორებს მითრას ქმედებას და მისი მეშვეობით საზოგადოებაში ახალი წევრი შემოჰყავს[34] (იქმნება წყვილი *მოისარი მითრა* / *მოისარი მამა*).

---

[32] Roger Beck, Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel. The Journal of Roman Studies. Vol.90 (2000), pp 145-180.

[33] Beck Roger, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mythras: New Evidence from a cult Vessel, The Journal of Roman Studies, Vol.90, 2000, pp.145-160.

[34] Beck Roger, ibid. 148.

მითიურ ციკლში ისრის სროლა ინტერპრეტირებულია, როგორც გვალვაზე გამარჯვება, მოქმედება, რომელიც მითიურ დროს ღმერთმა ოდესღაც შეასრულა ქვეყნის გვალვისაგან გადასარჩენად და რომლის გამეორება კვლავ შესაძლებელი იყო რეალურ დროში თაყვანისმცემელთა სურვილისამებრ[35]. იქმნება ფორმულა: მოისარობა=წყალი=ცხოვრება. ამ მნიშვნელობის განვრცობით, რომელიც ასე ტიპურია მითრაიზმისთვის, ისრის ტყორცნა უთანაბრდება ნათლობის მოდელს. ამგვარად, როგორც ვნახეთ, ისარი და მოისარობა დიდი მნიშვნელობის მითრაისტული სიმბოლოა.

საინტერესოა წმ.გიორგის დასავლურ-ქართული სხვა პერცეფციაც, რომელიც მის ეპითეტში გამოვლინდა. მხედველობაში მაქვს თეთრ ცხენზე ამხედრებული წმინდანის სახით ალბათ, ინსპირირებული უნდა იყოს მისი ეპითეტი თოროსანი // თეროსანი, რომელიც სალხინოში დავაფიქსირეთ[36]. ამ სახელში წმ.გიორგის შეცნობა ერთი შეხედვით ძნელიც კი იყო. მაგრამ სვანურში თეთროსან შქედილის[37] ე.ი. შქედის თეთროსანის არსებობამ გვაფიქრებინა, რომ თოროსანი// თეროსანი // თეთროსანი სხვა არაფერი იყო თუ არა წმ. გიორგის კიდევ ერთი ეპითეტი, რომელიც თეთრი ცხენის მფლობელს აღნიშნავდა და მისი ეს სახე იკონოგრაფიულადაც მრავალჯერ მტკიცდება. აქვე გვინდა გავიხსენოთ, რომ მცირე აზიაში მითრა იყო როგორც მეომარი, ასევე მონადირეც, ამხედრებული იყო ცხენზე და ამ გზით წააგავდა კაპადოკიელ წმინდანს, რომაული არმიის ოფიცერს, რომელსაც მეხუთე საუკუნიდან მოყოლებული აგიოგრაფები წარმოადგენდნენ თეთრ ცხენზე ამხედრებულს. როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში ერთნაირად მოელვარე თეთრი ფერი მიეცა წმ.გიორგის ცხენს მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე. მაგრამ ფიქრობენ, რომ ლიტერატურაშიც და, ასევე ხელოვნებაშიც კაპადოკიის დიდი მარტეილი ამხედრებული პირველად, სწორედ კაპადოკიაშია დამოწმებული, ე.ი. იმ რეგიონში, რომელშიც ირანული რწმენა-წარმოდგენები გარკვეულ როლს თამაშობდა და შესაბამისად, როგორც კიუმონი ფიქრობდა, უფრო დასაშვები იყო, რომ ქრისტიანული წმინდანისთვის მიეცათ მისი თეთრი რაში იმის გამო, რომ თეთრი იყო მაზდეანების საკრალური ცხენების, მზის ცხენების, ფერი[38].

---

[35] Beck Roger, ibid., 153.

[36] ნ.აბაკელია, 1977 წლის სამეგრელოში მიელინების ღღიური № 2, გვ 20, (ინახება აეგორთან).

[37] ნ.აბაკელია, 1985 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ღღიური №1, გვ. 12 (ინახება აეგორთან).

[38] Cumont, F., St. George and Mithra "The Cattle-Thief", The Journal of Roman Studies, Vol., 27. Part 1: Papers presented to Sir Henry Stuart Jones, 1937. p.68.

წმ. გიორგის ეპითეტები და ატრიბუტები ხატავენ წმინდანის სახეს, რომელიც სცდება ქრისტიანულ ჩარჩოებს და მიგვანიშნებს მის ადგილობრივ მითოლოგიურ – რელიგიურ პლასტზე. იგი თავისი ეპითეტებით (ბატონი გამარჯვებული, თეთროსანი, ხანგროსანი, ხარიპარია; როგორც საქონლის მფარველი, ფიცისა და მართლმსაჯულების დამცველი) და რიტუალით, რომელიც სრულდება ილორობის ღღესასწაულზე შესაძლოა იდენტიფიცირებულ იქნას ხელშეკრულების „დიდი საძოვრების მფლობელ“ ღმერთ მითრასთან, რომელიც საქონლის დამცველის ფუნქციასაც გულისხობს..

ბრუნო იაკობსი, რომელმაც ფაქტობრივად შეაგროვა კლასიკური წყაროები აქემენიდურ მზის ღმერთზე, მზეს ასახელებს, როგორც აქემენიდური პანთეონის ერთერთ წევრს, რომელიც წინ უსწრებდა მითრას ტრანსფორმაციას ხეშეკრულების ღმერთიდან მზის ღმერთში. ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, დეივიდ სიკი[39] მივიდა შემდეგ დასკვნამდე: მიუხედავად იმისა, რომ ავესტურ პერიოდამდე ირანული მითრა ფორმით არ იყო სოლარული ღვთაება, მას საბერძნეთსა და ინდოეთში სოლარული ღვთაებისათვის დამახასიათებელი როლები ავესტურ პერიოდში უკვე მიღებული ჰქონდა.

მითის გამოკვეთილი ელემენტები – საქონელი, მსხვერპლშეწირვა და უკვდავება ნამდვილად არის რომაულ მითრაიზმში, ასოციაციები იძებნება, მითრას ეპითეტებში (ხარიპარია). რომაულ კულტში სოლარული ღვთება და მითრა თითქმის არ განსხვავდებიან. ზოგჯერ ეს ორი პარტნიორად აღიქმება, ზოგჯერ კი ერთი და იგივე ღვთაებად. თუ რომაული მითრა ჩამომავალია ირანული ღმერთისა, ის მომდინარეობს ღმერთისგან, რომელიც ტრანსფორმაციის პროცესში იმყოფება და რომელიც სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით არ არის სოლარული ღვთაება.

ამგვარად, წინამდებარე ნაშრომში შეეცადეთ გამოგვეკვლია მითრას მისტერიების კულტი საქართველოში. თუ მითრას კვლევები ტრადიციულად იფარგლება მითრაისტული რიტუალის რელიქტებით, როგორიცაა – წარწერები,მოზაიკა, ფრესკები, ქანდაკებები და რელიეფები, წინამდებარე ნაშრომში კელევა ფოკუსირდება ქრისტიანი აპოლოგეტის ფირმიკუს მატერნუსის (IV საუკუნე) ანგარიშში დაცულ ცნობაზე, რომლის მიხედვით, მითრას მიმდევრები იყენენ „საქონლისპარიები“ *abactorem bovum*. საქონლის პარვა, კერძოდ ხარის პარეის მოტიეი დასტურდება (და ლიტერატურაში მრავალჯერ არის აღწერილი) ილორის წმ.გიორგის სახელთან. როგორც

[39] David H. Siek, Mit(h)ra(s) and the Myths of the Sun. *Numen*. Vol.51. No.4.2004. pp.432-467.

ეთნოგრაფიული ანგარიშებიდანაა ცნობილი, სახელგანთქმულ წმინდანს საკუთარ დღეობაზე, რომელიც ყოველწლიურად ტარღებოდა ძვ. სტ. 10 ნოემბერს, გამთენიისას ეკლესიის ჩაკეტილ გალავანში მოჰყავდა მოპარული ხარი და დილით მოსულ მრევლს ახვედრება. დღესასწულის მთავარი მომენტები იყო ხარისკვლა, მასზე მკითხაობა (თუ როგორი იქნებოდა მომავალი წელი მოსავლიანი თუ მოუსავლიანი, ომიანი თუ მშვიდობიანი და სხვ) და საერთო ნადიმი, რომლის დროსაც შეწირული ხარის ხორცი ნაწილდებოდა დამსწრეთა შორის. (აქვე გავიხსენოთ, რომ ტაუროქტონიის სცენების გამოსახულებებზე მოკლული ხარის კუდი ხორბლის თავთავებით ბოლოვდებოდა).

ამრიგად, თუ ძველ წყაროებში ლაპარაკია ინიციანტების მიერ ხარის პარვაზე (რომლებიც პრაქტიკულად უნდა იმეორებდნენ მათი სოლარული ღმერთის ქმედებებს) და მინიშნებაა სოციალურ დონეზე, ქართულ ხალხურ დღეობაში საკრალური ნარატივი წმ. გიორგის სახელთან არის დაკავშირებული და შესაბამისად აქცენტი ღეთაებრივ სფეროზე კეთდება.

ველზე ჩვენს მიერ დადასტურებულმა ტერმინმა „ხარიპარიამ“ საშუალება მოგვცა ვარაუდისა, რომ ვარსკვალავის ეს სახელი შესაძლოა მიანიშნებდეს იმ დროზე, როცა აღნიშნული რიტუალი „საკრალური ქურდობისა“ გამთენიისას უნდა განხორციელებულიყო.

აღგილობრივეთა რწმენა-წარმოდგენებში დაცული მათლმსაჯულების ოქროს სასწორის სიმბოლოც, რომელიც ოღესღაც ილორის ეკლესიიდან იყო დაშვებული და ფიცისა და აღთქმის (ე.ი. ხელშეკრულების) დამრღვევებს სჯიდა, უშუალოდ მითრაისტულ სიმბოლიმზთან დაკაეშირებულად მიმაჩნია. გარდა ამისა, როგორც შემოდგომის დღეღამსწორობის სიმბოლო, შესაძლოა, დღესასწაულის აღნიშვნის დროზეც მიგვანიშნებდეს.

სტატიაში შევეცადეთ დაგვემტკიცებინა, რომ ილორის წმ. გიორგი არ იყო ერთადერთი ლოკალური კულტი აღნიშნული წმინდანისა, რომელშიც მითრას თაყვანისცემის უძველესი შრეების გამოვლენა არის შესაძლებელი. ჩვენ მისი არსებობა გამოვაელინეთ წმ. გიორგი მოისარის, თეთროსანის, ბატონი გამარჯვებულის და სხვ. აღგილობრივ კულტებშიც.

საქართველოში, რომელიც რომაული სამყაროს პერიფერიად მოიაზრებოდა, გარკვეულ ისტორიულ ჩარჩოებში, საკრალური ნარატივი თამაშდება რიტუალში და ეს რიტუალი ქრისტიანულ დონეზე წმ. გიორგის სახელს უკაშირდება.

ჩვენ ვეთანხმებით მოსაზრებას, რომ მითრას საიდუმლო კულტმა მოახდინა ირანული მემკვიდრეობის კომბინირება ბერძნულ-რომაულ სინკრეტიზმთან და ასევე იმასაც, რომ უნდა განირჩეს ერთმანეთისაგან მითრას სპარსულ-ელინისტური კულტი და მითრას რომაული მისტერიები.

ცნობილია რომ არსებობდა მითრას კულტის მრავალი ლოკალური ვარიაცია. დასაელეთ საქართველოს რეალიაში დადასტურებული მითი და რიტუალი, რომელშიც შესაძლებელია მითრას თაყვანისცემის მიკვლევა, გვაფიქრებინებს, რომ ის უნდა ყოფილიყო მითრას რომაული მისტერიებიდან შემორჩენილი ფრაგმენტები, რომელნიც გაელენთილი იყვნენ სპარსული რწმენა-წარმოდგენებით.

Nino Abakelia

THE TRACES OF MYSTERIOUS RELIGIONS IN GEORGIAN MYTHIC-RITUAL SYSTEM

The present article aims to reveal the traces of Mithras mysteries in Georgia. The investigations of Mithraism are traditionally concerned with the relics of Mithraic ritual – inscriptions, mosaics, frescoes, figurines and reliefs. Their sacred geography, with the iconographic phase covering the period from the late first through the fourth century A.D., includes central and southeastern Europe, the valleys of Rhein and the Danube, central Italy and Rome itself. Differenly, the present work focuses on the information preserved in the account of Christian Apologete Firmicus Maternus (IVc. A.D.) , according to which the followers of Mithras were „the Cattle –thief" initiates,who were incorporated around the distinguished Father (pater) by means of oaths and hand shaking ritual. Thus the God of Mithraists is called Cattle-thief (abactorem bovum) (De Errore 5.2). At the Christian level, the same name (i.e. Cattle thief) can be detected in Georgian reality as well. In particular, it is associated with the name of St. George of Ilori (Western Georgia). At the annual festival held on the 10th of November, the main event was focused on the Taurochtony i.e. bull slaying. According to the local beliefs the bull was beforehand stolen by the famous Martyr and brought inconspicuously inside the locked enclosure of the church. Then the bull was slain. So if the Firmicus Maternus speaks of initiates of cattle – thief and in this way points to the human level of the Mithraists' ritual, in the Georgian folk festival and sacred narrative associated with St. George

the accent is made on the divine sphere. The author of the article has also attested the term Cattle-thief as the name of the Morning star, which might be connected with the time of divine bull stealing.

Another ritual symbol, that of golden scales, is also associated with the church of Ilori, which might point to one of the most significant mithraic symbols. On the one hand, it reveals the functions of oath keeper and from the astrological point of view, it might point to the time of celebration of the annual festival of the saint which coincided with the autumn equinox.

The author also argues that St George of Ilori was not the only local cult attested in Western Georgian which revealed the mithraistic beliefs. According to the investigation the mythraic beliefs can be detected in the epithets of the saint Jege-Misaroni, i.e. St. George the Archer, or Torosani, i.e. St George the owner of the white horse, St George ,the Lord Invictus, etc.

In Georgia, which was the periphery of Roman Empire within certain historical frames, the sacred narrative of cattle stealing was performed. At the Christian level it was associated with the name of St George.

The author agrees with the assumption that the mysterious cult of Mithras combined the Iranian heritage with the Greco-Roman Syncretism and that one must discern Iranian – Hellenistic cult from the Roman Mysteries of Mithras.

As is known, various forms and variations of local cults of Mithras existed throughout the Europe. In Georgia, on the basis of analysis of myth and ritual complex associated with St George are uncovered the fragments of Roman Mystery religion of Mithras saturated with Iranian religious beliefs.

შოთა ასათიანი

ურარტუს სახელმწიფო და ქართველური ტომები ძვ. წ. I ათასწლეულში

ძვ. წ. I ათასწლეული მეტად მნიშვნელოვანი ეპოქაა ამიერკავკასიაში მცხოვრები ტომების ისტორიაში. მისთვის დამახასიათებელია უდიდესი ძვრები, როგორც საზოგადოებრივ განვითარებასა და მეურნეობაში, ასევე ხელოვნებასა და იდეოლოგიურ ცხოვრებაში. ამ პერიოდში ამიერკავკასიის მოსახლეობის წარმოებაში ინერგება და ფართოდ ვრცელდება მთელი რიგი სიახლეებისა. მთავარ მოვლენად უნდა აღინიშნოს რკინის დამკვიდრება, რომლის გავრცელებასთან დაკავშირებული ტექნიკური გადატრიალება მთელი შემდგომი პროგრესის საფუძველი ხდება (მაგ.: რკინის საბრძოლო და სამეურნეო იარაღი; რკინის გუთანი). (მელიქიშვილი 1970: 252; კიკვიძე 1976: 98)

გეიანბრინჯაო-აღრერკინის ხანიდან აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში ვრცელდება ძირითადად ხელოვნურ მორწყვაზე დაფუძნებული ინტენსიური მიწათმოქმედება (Лорткипанидзе 1989: 141). მთებისა და მთისძირა რაიონების ათვისება ხელს უწყობს მესაქონლეობის მაღალ განვითარებას (კიკვიძე 1976: 107). ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მიჯნაზე ხელოსნობის ცალკე დარგად გამოყოფა უკვე დასრულებულია. ამას ადასტურებს ამიერკავკასიის ვრცელი ტერიტორიის ღითონის დამამუშავებელი სახელოსნოების მთელი ქსელით დაფარვის ფაქტი და მეთუნეობის საგრძნობლად გაზრდილი მასშტაბები (ხიდაშელი 1982: 4).

კავკასიური სამყარო ეცნობა მოშინაურებულ ცხენს, რომელიც დიდ როლს თამაშობს, ერთის მხრივ, სამხედრო საქმის, მესაქონლეობისა და ვაჭრობის განვითარებაში, ხოლო მეორეს მხრივ, ხელს უწყობს და აადვილებს ცალკეული ოლქების დაახლოებას და თემების გაერთიანებას (მელიქიშვილი 1970: 250).

აღრეკლასობრივი საზოგადოების მომწიფებისა და ჩამოყალიბების პროცესში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია იმდროინდელ კულტს და ტაძარს. სწორედ აღრერკინის ხანაში ამიერკავკასიაში განსაკუთრებით მრავლდება საკულტო ნაგებობები, საზოგადოებრივი ხასიათის საკულტო ცენტრები, რომლებიც ემსახურებიან საკმაო დიდ სოციალურ კოლექტივებს (ხიდაშელი 1982: 7).

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ძვ. წ. I ათასწლეულში ამიერკავკასიაში არსებობს ყველა პირობა აღრეკლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბების პროცესის მოსამზადებლად: ინტენსი-

ური მიწათმოქმედება, კარგად განვითარებული მესაქონლეობა, დაწინაურებული ხელოსნობა, რაც ჭარბ პროდუქციას ქმნის და ამით ხელს უწყობს გაცვლა-გამოცვლის აღმავლობას და ქონებრივი უთანასწორობის გაჩენას. ქონებრივად დაწინაურებული სახლების წარმოქმნა და ძლიერი საგაძრო ორგანიზაცია აკანონებს ბელადის კულტს და მას სამემკვიდროდ ხდის (კიკვიძე 1976: 114).

ძ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში განსაკუთრებით დაწინაურდნენ სამხრეთ ამიერკავკასიაში (კერძოდ, ქვემო ქართლსა და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში) მცხოვრები ქართველური ტომები. ამ მოვლენას რამდენიმე ფაქტორი განაპირობებდა: ჯერ ერთი, სწორედ ამ რაიონებში მოხდა რკინის წარმოების მაღალ დონეზე ათვისება და ფართოდ გავრცელება. იქმნება სამთო-მეტალურგიული საწარმოო კერები (მელიქიშვილი 1970: 251; ხახუტაიშვილი 1986: 55-81); მეორეც, ამ რეგიონის წინა აზიური კულტურის ცენტრებთან (ხური-ურარტულ და ხეთურ-ფრიგიულ) სიახლოვემ და მათთან უშუალო კონტაქტმა სწრაფი ტემპით წაიყვანა აქაური მოსახლეობის კონსოლიდაცია და სოციალურ-ეკონომიური განვითარება (ხახუტაიშვილი 1986: 39); მესამეც, ამ რეგიონებში დამოწმებულია ერთიანი მატერიალური კულტურები. კერძოდ, სამხრეთ-დასავლეთ (მესხეთ-ჯავახეთის ჩათვლით) საქართველოში – „კოლხური კულტურა“ (მუსხელიშვილი 1978: 73), ხოლო ქვემო ქართლსა და ჩრდილო სომხეთის მასიებე – ერთი მთლიანი ეკონომიკუ-პოლიტიკური მატერიალური კულტურა (აკალიშვილი 1974: 111); მეოთხეც, ეს რეგიონები ასახულია ძ.წ. I ათასწლეულის ასურულ და ურარტულ წყაროებში, რომელთა მიხედვითაც არსებობდა ქართველ ტომთა მსხვილი პოლიტიკური გაერთიანებები. (მელიქიშვილი 1970: 358-392). აკად. გ. მელიქიშვილის აზრით, ამ პერიოდში ქართველი ტომების განსახლების სამხრეთი საზღვარი უნდა ყოფილიყო ერზერუმი-ყარსი-ლენინაკანი-სევანის ტბა (Меликишвили 1954: 115). სწორედ ამ რაიონში მოიხსენიებენ ურარტული წყაროები ქართული სახელწოდებების მქონე ტომებს (Меликишвили 1954: 407; ასათიანი 1993: 10-19), ხოლო დასაელეთით მდინარე ჭოროხის აუზიდან შაე ბღვამდე ასევე მოსახლეობდნენ ქართველური ტომები, რომლებმაც სხვა ტომებთან (ხურიტული, აფხაზურ-ადიღეური) ერთად შექმნეს დიაოხისა და კულხას აღრე კლასობრივი სახელმწიფოები (მუსხელიშვილი 1978: 103).

ძ.წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში ქართველ ტომებს განსაკუთრებით მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ ურარტუს სახელმწიფოსთან, მართალია ეს ურთიერთობა ძირითადად საბრძოლო ხასიათს ატარებდა და ქართველ ტომებს უხდებოდათ ვანის სამე-

ფოს ექსპანსიის წინააღმდეგ ბრძოლა (მელიქიშვილი 1951: 75-130; Дьяконов 1968: 241-242).[1] თუმცა სავარაუდოა, რომ ხდებოდა კულტურული და სამეურნეო მიღწევათა ურთიეთგაზიარება, ურთიერთგამდიდრება (მელიქიშვილი 1988: 358).

ურარტუ თავისი ძლიერების პერიოდში დიდ ყურადღებას უთმობდა ჩრდილოეთით ტერიტორიების ათვისებას. მისი პოლიტიკურ-კულტურული გავლენის ქვეშ მოექცნენ საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ ტერიტორიაზე (გვიანდელი მესხეთ-ჯავახეთი, ჭოროხის აუზიდან ჩრდილო სომხეთამდე) მცხოვრები ქართველური ტომები (Меликишвили 1959: 200-220).

ურარტული წყაროების გარდა ინტენსიურ ურთიერთობაზე მიუთითებს ამ რეგიონის არქეოლოგიური მასალაც: ლენინაკანში აღმოჩენილია ბრინჯაოს ქამრის ფრაგმენტები ფრთებიანი გრიფონის გამოსახულებით (Пиотровский 1962: 77), ურარტული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელი ბრინჯაოს სარტყელი აღმოჩნდა ანიპემზაში (Пиотровский 1962: 77); ურარტული საბეჭდავები ბოლორფული გამოსახულებით ნაპოვნია მალაქლეში, ცოეინაში, ნორ-ბაიაზეთში და არმავირში (Куфтин 1944: 59); ასურულ-ურარტული ცხენის აკაზმულობა ფართოდ იყო გავრცელებული სამხრეთ-აღმოსავლეთ კავკასიის ძეგლებზე (Мартиросян 1964: 217-219); ხირსაში ნაპოვნია ურარტული ბრინჯაოს სარტყლის ფრაგმენტი (ფიცხელაური 1965: 80); მელაანში აღმოჩნდა ურარტული ბრინჯაოს აზარფეშა და ფარის ბრინჯაოს გარსაკრავი (ფიცხელაური 1965: 110); ახალციხის რაიონის სოფ. მუჯში აღმოჩნდა ურარტული ნიეთები და ურარტული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელ სტილში ნაკეთი ქალის ქანდაკებები (Чубинишвили 1965: 92);

ქვემო ქართლსა და ჩრდილო სომხეთის სამაროვნებზე (განთიადი, სამთავრო, კიროვაკანი, ასტხაღბორი, ნორატუსი) გეხვდება ურარტუსთვის დამახასიათებელი ტანმოხრილი დანები (ავალიშვილი 1974: 78). ამავე რეგიონებში აღმოჩენილი ბოლობზე გველის თავებიანი ბრინჯაოს სამაჯურები (განთიადი, სოფ. გოლოვინო, ანიპემზა, გიულაგარა, სოფ.ბენი, ყარსის ოლქის სოფ. ბაკინი) (ავალიშეილი 1974: 87) დიდ მსგავსებას ავლენენ ურარტულ ანალოგიებთან, რაც რიგ მკვლევარებს ამ სამაჯურების ვანის სამეფოდან გავრცელებაზე აფიქრებინებს (Куфтин 1944: 40-45; Пиотровский

[1] ამ პერიოდის ქვემო ქართლის ნიეთიერ კულტურაში საომარი იარაღის სიჭარბე გვაქვს და როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში სწორედ არის შემჩნეული, ქვემო ქართლი და ჩრდილო სომხეთი ქმნიან ურარტუს ექსპანსიის წინააღმდეგ „საფორტიფიკაციო“ ზოლს (ავალიშეილი 1974: 110).

1950: 39). ტაბაწყურის ტბასთან აღმოჩენილია კრემაციული სამაროვანი ფერფლით სავსე თიხის ჭურჭელით, რაც დიდ მსგავსებას ავლენს ურარტულ კოლუმბარიებთან (ხიდაშელი 2010: 23)

ურარტუს სახელმწიფოს დაცემის შემდეგ ხური-ურარტული ტომების ასიმილაცია ხდება ქართველური ტომების მხრიდან (მელიქიშვილი 1988: 358), ხოლო ძვ.წ. VI საუკუნეში შიდა ქართლში, მკვლევართა აზრით (მუსხელიშვილი, 1978: 90; გაგოშიძე 1964: 67-68), ურარტული კულტურის მატარებელი ტომების ინფილტრაცია მიმდინარეობს. ამ მოვლენას ადასტურებს ხოვლე გორის IV–III ფენაში გამოჩენილი წითელკეციანი ჭურჭელი. ისინი როგორც დამუშავებით ისე ფორმებით (რელიეფურ-სარტყლიანი ქვევრები; სამტუჩა ჭურჭლები; პირშეზნექილი და პროფილისებური თასები; „სვარისებული“ გრძელ ტანიანი ქილები; ჭურჭლის წითელი წერნაქით შეღებვა) ურარტულის ზუსტი მინაბაძია (მუსხელიშვილი, 1978: 91-92).

ქართველურ და ხური-ურარტულ ენებში არსებული ლექსიკური შესატყვისობანი, ისევე როგორც ამ ენათა ურთიერთმსგავსი სტრუქტურული მახასიათებლები მიგვანიშნებენ ამ ენაზე მოლაპარაკე ტომების მჭიდრო ურთიერთობაზე.

ქართველურ და ხური-ურარტულ ტომთა კონტაქტებზე უნდა მიუთითებდეს შემდეგი ლექსიკური პარალელები:

ურარტ. qiura – „მიწა“ და ქართ. – „ყირა“ (Меликишвили 1954: 417);

ურარტ. შალიშან და ქართ. – შარშან (Меликишвили 1954: 417);

ხურ. ურარტ. Ser/ser – „საღამო“ და ქართ.-ზანური სერ – ღამე (გიორგაძე, ხაზარაძე 2002: 34)

ხურ. ურარტ. თიბნენ – „ბზე“, „თიეა“ და ქართ. „თიეა; თიბვა“ (გიორგაძე, ხაზარაძე 2002: 35)

ხურ. ურარტ. uSxu – ვერცხლი და საერთო ქართ. „ვერცხლი“ (მუსხელიშვილი 1978: 93-95)

ხურ. ურარტ. Arcib – „არწივი“ და ქართ. – „არწივი“ (Меликишвили 1954: 325)

ხურ. ურარტ. Uldini – „ვენახი“ და ქართ. „ყურძენი“ (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 651)

ხურ. ურარტ. Kulde – „ციცაბო“ (Дьяконов, Старостин 1988: 176), ქართ.-ზანური "კლდე“ (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 82)

ხურ. ურარტ. Gul – „გამოცხადება“ (Дьяконов, Старостин 1988: 189.) და ქართ „გალობა“;

ხურ. ურარტ. Dak – „მამრ. საქონელი“ (Дьяконов, Старостин 1988: 175) და ქართ. „დიაკეული“, „დეკნა“ (შედრ. ძვ. ქართულში „ქათამი“ მამლის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა, ხოლო ძროხა ორივე სქესის საქონელს აღნიშნავდა (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 330)

ხურ. ურარტ. Zizzi/C`uc`ci –ქალის მკერდი (Дьяконов, Старостин 1988: 184) და ქართ.=ზანური „ძუძუ“ (Климов 1964: 235). (ურარტულ ენაში „ძ“ ბგერა არ არსებობდა, ამიტომ შესაძლოა მის აღსანიშნავად „ზ“-ს ან „ც“ ასოს იყენებდნენ. საინტერესოა, რომ ქართველურ ენებშიც გვაქვს „ძ“ და „ზ/ც“ ბგერების მონაცვლეობა. მაგ.: ქართ. ძე და ლაზ. ზუ, სვან. ზი; ქართ. ძეწნ- და მეგრ. ზიჭონ-; საერთო ქართ. ძიხე და ქართ. ციხე; საერთო ქართ. ზეცხ- და ქართ. ცეცხ- (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 422, 425)

ხურ. ურარტ. Sun – „სული“ (Дьяконов, Старостин 1988: 178) და საერთო ქათ. „სუნი“/„სული“. სპეციალისტების აზრით ეს ლექსემები სინონიმური წყვილია (სარჯველაძე 1971: 265)

ხურ. ურარტ. Cir – „ცარიელი“ (Дьяконов, Старостин 1988: 184) და ქართ.-ზანური ცალ/ცლ = „ცალიერი“, „დაცლა“ (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 406; Климов 1964: 227)

ხურ. – ურარტ. Wase (Дьяконов, Старостин 1988: 112) – „მამაკაცი“ და ქართ. ვაჟი (ორბელიანი 1991: 361)

ხურ. – ურარტ. Burgana (ტეახარია 1982: 124) – „სიმაგრე“ და ქართ.-ზან. “ბარჯ/ბოჯგ“ – „საყრდენი ბარჯი“; „ბურჯი“ (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 46).

ქართველურ და ხურ-ურარტულ ენებს შორის მსგავსებიდან აღსანიშნავია ის რომ ორივე ენაში უღლება აგლუტინაციური ხასიათით გამოირჩევა, ხოლო ბრუნვების დაბოლოებები სიტყვის ძირს სუფიქსების სახით ემატება. ორივე ენაში არ არის განსხვავება გრამატიკული სქესების მიხედვითაც (Меликишвили 1960: 53). ერგატიული კონსტრუქცია მნიშვნელოვან როლს თამაშობს უღლებისას ურარტულ ენაში. იგი მკვეთრ განსხვავებას ავლენს გარდაუვალ და გარდამავალ მზმნებს შორის. ამასთან დაკავშირებით განსხვავებულად ფორმდება სუბიექტის ბრუნვა გარდაუვალი და გარდამავალი მზმნების დროს, ხოლო პირდაპირი ობიექტი სახელობით ბრუნვაში დგება. ერგატიული კონსტრუქცია ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ფუნქციაა კავკასიური, განსაკუთრებით ქართული ენისათვის (Меликишвили 1960: 53,67).

ხური-ურარტული ტომებისა და ქართველური ტომების ურთიერთობა არ შეიძლება არ ასახულიყო ამ ხალხების წეს-ჩვეულებებში, რელიგიურ და მითოლოგიურ შეხედულებებში. მართლაც, როგორც ეს

სამეცნიერო ლიტერატურაში არის გაბიარებული, ურარტული ღვთაების სახელი ისმის ძველი ქართული სიმღერების მისამღერებში: „იერი არალე"; „თარი არალე", „არი არალე". არალეზე დართული ყველა სიტყვა კარგად აიხსნება ურარტული ენით: ივრი-ბატონი; თარი-ძლიერი; არი-მომეცი (მოგვეცი!). ამგვარად ურარტულად ეს გამოთქმები ნიშნავს: „მეუფეო არალე", „ძლევამოსილო არალე", „მომეცი (მოგვეცი) ღმერთო არალე" (მელიქიშვილი 1970: 398).

აკად. გ. მელიქიშვილის ვარაუდით, ხური-ურარტული სამყაროდან უნდა იყოს შეთვისებული აგრეთვე წარმოდგენები „ვიშაპების" („ეეშაპების") შესახებ (Меликишвили 1954: 113). მართლაც, სამხრეთ ამიერკავკასიაში მრავლად იქნა აღმოჩენილი თევზის გამოსახულებიანი სტელები, რომლებიც ძირითადად მდინარეებისა და რუების სათავეებთან არიან დადასტურებული. ეს გარემოება იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ეს საკულტო ძეგლები წყლის და ნაყოფიერების ღვთაების წრეს განეკუთვნებოდნენ. საინტერესოა ისიც, რომ ამ ქვის სტელებს ადგილობრივი მოსახლეობა „ვიშაპების" სახელწოდებით იცნობს, ხოლო ქართულ და სომხურ ენებში სიტყვა „ვიშაპი" („ვეშაპი") წყალთან არის დაკავშირებული და წყლის სამყაროს ყველაზე დიდ ცხოველს აღნიშნავს (ორბელიანი 1991: 262). სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ვიშაპებს" პარალელი ხურიტების ღმერთების პანთეონში ეძებნება, სადაც „ui-sa-i-sa-ap-hi" – „ვიშაშაპ" (hi-კუთვნილების სუფიქსია) ცხოველთა და მცენარეთა მფარველი ღვთაებაა (Меликишвили 1954: 114).

ქ. ვანის მახლობლად, კლდეზე აღმოჩენილ ე.წ. „მხერ-კაპუსის" წარწერაში ჩამოთელილია ურარტუს ღვთაებები (Меликишвили 1960: 143). აკად. გ. მელიქიშვილმა ამ ტექსტში დამოწმებული ერთერთი ღვთაება „Quera" – კუერა (კვერა) შეადარა ქართული წარმართული პანთეონის ღმერთს – კვირიას (Меликишвили 1960: 437). ჩვენ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას და ჩვენის მხრივ, გვინდა დავამატოთ, რომ ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში კვირია ნაყოფიერების მფარველ ღვთაებად გვევლინება (ჯავახიშვილი 1979: 110-115). მასთან დაკავშირებული დღესასწაულები აშკარად მიანიშნებენ, რომ კვირია სამიწათმოქმედო ღვთაებაა და იგი, ერთის მხრივ, მიწას, მიწათმოქმედებას და მოსავლის აღებას უკავშირდება, ხოლო მეორეს მხრივ, შვილოსნობის მფარველ ღვთაებად ითვლება (კიკვიძე 1976: 178; ჯავახიშვილი 1950: 204). ამავე დროს ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ურარტულ ენაში დამოწმებულმა სიტყვა qiura (კიურა) – „მიწა", რომელიც თავისი სემანტიკური ფორმით ძალიან ახლოს დგას ღვთაება quera-ს სახელთან, რაც გვაძლევს საფუძველს

ვიეარაულოთ, რომ ღვთაება quera მიწასთან, მიწათმოქმედებასთან კავშირშია. მსგავსი მაგალითები მრავლად არის ურარტულ პანთეონში. მაგ.: ღვთაება ებანი ანუ ქვეყნის ღვთაება (ebani-„ქვეყანა"); ღვთაება სუინინა ანუ ტბის/ზღვის ღვთაება (cue-„ტბა"); ღვთაება ბაბანია ანუ მთების ღვთაება (baba- „მთა"); ღვთაება ხარა ანუ გზების ღვთაება (hara=„გზა") (Пиотровский 1939: 228). აქვე საგულისხმოა, რომ თვით სიტყვა qiura ქართულ ენაშიც არის შემოსული მიწის მნიშვნელობით (მელიქიშვილი 1988: 358). ურარტული quera და ქართული კვირია მამრობითი სქესის ღვთაებები არიან. ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება ვიეარაულოთ, რომ საქმე გვაქვს ერთი სქესის, ერთნაირი ფუნქციონალურობის, მსგავსი სახელების მქონე ღვთაებებთან.

ურარტულ პანთეონში ამინდისა და ჭექა-ქუხილის ღვთაების თეშუბის (თეიშება) მეუღლედ გვევლინება ქალღვთაება ხუბა (huba) (მელიქიშვილი 1988: 353). ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება სეანური ღვთაების „ეობი"-ს სახელმა მიიქცია, იგი, ისევე როგორც თეშუბი, ამინდისა და ცა-ღრუბელის გამგებლად წარმოგვიდგება. როგორც სჩანს, „ვობი" ქართველურ ტომებში აღრეულ ხანაშივე იყო გავრცელებული (ჯავახიშვილი 1979: 154). ამ მხრივ საგულისხმოა, რომ პარასკევის აღსანიშნაებად მეგრულსა და სეანურში დამოწმებულია „ობი-შხა", „ეობიშ" (ჯაეახიშვილი 1979: 179), ხოლო სულხან საბა ორბელიანის განმარტებით პარასკევი, საქართველოში დიოსის დღედ ითვლებოდა (ორბელიანი 1991: 615), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ობი-შხა, ვობიშ, დიოსის (ზევსის) მსგავსად ამინდისა და ჭექა-ქუხილის ღვთაება იყო. როგორც აკად. იე. ჯავახიშვილი ფიქრობს „შესაძლებელია ტაროსის ღვთაების სახელი სამწერლობო ქართულში მეგრილ-სვანურში დაცული სახელის ოდნავ განსხვავებული და საფიქრებელია უფრო უძველესი ფორმაც ყოფილიყო აღბეჭდილი, მაგრამ ისიც ალბათ ვობისა და ვების ან მისი პროტოტიპის ნაშთი უნდა ყოფილიყო" (ჯავახიშვილი 1979: 180). შევადაროთ ქართული სიტყვები „ობი", „ობიანი" ანუ დანესტილი. ჰაერის ტენიანობის დროს ჩნდება ობი (ორბელიანი 1991: 600; ჯავახიშვილი 1979: 180,შენ.4).

ურარტული და ქართული ღვთაებათა სახელწოდებებისა და მათი ფუნქციების გარკვეული მსგავსების დადგენის შემდეგ[2] აუცილე-

[2] რაკი მეგრულში „ობი" ფორმა დასტურდება, შესაძლოა დაეუშვათ, რომ სეანურ სახელწოდებაში თავკიდური „ე" თახმოვან დანართს წარმოადგენს. ანალოგიური შემთხვევები სეანურში არაერთგზის მოწმდება. შდრ.: ქართ. ოქრო-სეან- ეოქრ. ქართ. უთო- სეან. ეონთოე და სხვ. ხოლო „ხუბა" და „ობი" სახელწოდებების

ბელია ქართველური (მეგრულ-სვანური „ობი-შხა“- „ეობი“) ღვთაების სქესის დადგენა.

ქართულ ტრადიციებში შემორჩენილი ერთი წესჩვეულების თანახმად, გვალვის ან დიდი წვიმების დროს სოფლის გოგოები ერთად იკრიბებოდნენ, ამინდის ღვთაების გამოსახულებას გააკეთებდნენ და სოფელში კარ-და-კარ სიმღერით დადიოდნენ. როდესაც რომელიმე სახლთან მივიდოდნენ, სახლის პატრონი გამოეიდოდა, კვერცხებსა და ფქვილს მისცემდა, ხოლო გამოსახულებასა და გოგოებს წყალს გადაასხამდა (ჯავახიშვილი 1979: 117). სხვა ჩვეულების თანახმად, სოფლელები ამოირჩევდნენ ერთ ქალს და როდესაც მთელ სოფელს მოივლიდნენ ამ ქალს წყალს გადაასხამდნენ. ამგვარიეე რიტუალი აფხაზეთშიც არსებობს: ძლიერი გვალვის დროს ქალიშვილები გააკეთებდნენ „დედოფალს“, რომელსაც „ძიეოუ“ ერქვა. მას თეთრ ნაჭერ გადაფარებულ ვირზე შესვამდნენ და სიმღერებით სოფელში დაატარებდნენ. შემდეგ „დედოფალს“ წყალში ჩააგდებდნენ და თვითონაც ჭყუმპალაობდნენ (ჯავახიშვილი 1979: 119).

ზემოთ აღწერილი ჩვეულებებიდან ირკვევა, რომ ისინი ამინდის ღვთაების საპატივსაცემოდ სრულდებოდა, ხოლო რიტუალში წამყვანი როლი ქალებს ეკუთვნოდათ. თუ პირველ შემთხვევაში ღვთაების გამოსახულებას ქალები დააგარებდნენ, მეორეში ამ გამოსახულების როლს თვით ქალი ასრულებდა, ხოლო მესამეში – „დედოფალი“. ყველა რიტუალში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. ამგვარად ყოველივე ზემოთქმული იმის მანიშნებელია, რომ საქმე უნდა გვქონდეს მდედრობითი სქესის ამინდის ღვთაებასთან.

ამგვარად არსებობს სრულიად გარკვეული მსგავსება ხურიურარტულ ხუბა-სა და ქართველურ ობი-შხა/ ეობი ღვთაებებს შორის. როგორც ჩანს, საქმე არ უნდა გვქონდეს მარტო ტიპოლოგიურ პარალელთან.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი, როდესაც მზის ეტიმოლოგიას აღგენს და მის სრულ ფორმად „მზირა (მზერა)“-ს წარმოგვიდგენს, იქვე აღნიშნავს, რომ სხვა კავკასიურ ენებთან ამ სახელწოდების შეჯერების შედეგად ელინდება, რომ მზე მიმღეობა ან მედსართავი სახელია და თავდაპირველად ზოგადი მნათობის მნიშველიბა უნდა ჰქონოდა, ხოლო მზის თავდაპირველ სახელად მეცნიერი „არდი“-ს მიიჩნევს, რომელმაც ტერმინ „არდადეგი“-ში ჰპოვა ასახვა (ჯავახიშვილი 1979: 169).

შეღარებისას აღსანიშნაეია, რომ ქართულში ხ > ჰ >0 საცხებით კანონზომიერ მოელენას წარმოადგენს (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 479).

ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონით „არდადეგი – მზე რა ლომში შევა გასვლამდის „ ასეთ მდგომარეობას ეწოდება ე.ი. დაახლოებით 20 იელისიდან 20 აგვისტომდე (ორბელიანი 1991: 61). ეს დრო საქართველოში ყველაზე ცხელ პერიოდად ითვლება და მზის მცხუნვარება მაქსიმუმს აღწევს. მეცნიერის განმარტებით ტერმინი "არდადეგი" ორ ნაწილიანი სიტყვაა, რომელთაგან „დეგი" ან „დადეგი" მზის ანუ არდის მდგომარეობის – ლომზე დგომის აღმნიშველია (ჯავახიშვილი 1979: 170).

ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ურარტულ პანთეონში დამოწმებულმა ქალღვთაება „არდი"-ს სახელმა. მის შესახებ ძალიან მწირი ინფორმაცია გვაქვს. მხოლოდ შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ ჯერ ერთი, „არდი" აღნიშნავს მნათობს (Меликишвили 1960: 417) შდრ.: „სელარდი" – მთვარე, „სარდი" – ცისკრის ვარსკვლავი, „ცინუარდი" – ასურული იშთარი (Пиотровский 1939: 226) და მეორეც, „არდი" ქალ-ღვთაებაა, ხოლო ქართულ მითოლოგიაში მზის ღვთაება ყოველთვის მდედრობითი სქესისაა (Бардавелидзе 1957: 10-22). მომავალში შესაძლოა აღმოჩნდეს წერილობითი მასალა, რომელიც ან გაამყარებს ანდა უარყოფს ჩვენ მოსაზრებას.

"მხერ-კაპუსის" წარწერაში აღსანიშნავია კიდევ ერთი ღვთაების „ანაპშა"/"ანაპსა" სახელწოდება. ამ სახელში დამოწმებული ფორმატი „პშა"/"ფსა"[3] აბსოლუტურად მიუღებელია ურარტული ენისათვის. მსგავსი კომპლექსი არ გვხვდება არც ურარტულ ტოპონიმებსა და საკუთარ სახელებში და არც ლექსიკაში. შესაბამისად, ამ ღვთაების სახელის ახსნა ურარტულ ენაზე შეუძლებელია.

საგულისხმოა, რომ საერთო ქართველური ფუძე ენის დონისათვის აღდგენილია „ფს" ძირი, რომელიც „სითხეს" ან მასთან დაკავშირებულ ქმედებას აღნიშნავს (Климов 1964: 191). ასევე აფხაზურ-ადიღურ (ჩერქეზულ) ენებში „ფსა" ფორმატი ნიშნავს „წყალს", „მდინარეს" (ჯანაშია 1959: 119). მათლაც, საქართველოს ტერიტორიაზე დამოწმებულია მრავალი ჰიდრონიმი, რომელთა სახელებშიც ფიგურირებს „ფსა" კომპლექსი. მაგ.: სუფსა; ნიკოფსი; ფსახუაფსა; ლამიფსე; ჯუოფსე; ხაშუფსე; ფასისი; აფსარი; აკამფსი (მდ. ჭოროხის ძველი სახელი) (ჯანაშია 1959: 118). მდინარეთა ადიღური სახელწოდებიდან აღსანიშნავია: ტუაფსე; შეფს-ი; მაკოფსე; კუქეფსი; ჩეფს-ი; ფსეკუს-ი; ხოფს-ი; და სხვა (ჯანაშია 1959: 120).

ამგვარად, თუ შესაძლოა ღვთაება ანაფსას სახელი რთულ ორ ნაწილიან სიტყვად მივიჩნიოთ და დავყოთ „ანა" და „ფსა"-დ (მსგავ-

[3] ურარტულ ენაში „შ" და „ს" ბგერებს შორის სხვაობა თითქმის არ არსებობდა და „შ" გადმოსცემდა ძირითადად „ს" ბგერას (Меликишвили 1960: 46).

სად „ანატორი“-სა, რომელსაც აკად. ივ. ჯავახიშვილი შედგენილ სიტყვად მიიჩნევს და გამოჰყოფს ორ ნაწილს „ანა“ და „ტორ“) (ჯავახიშვილი 1979: 123), მაშინ პირველი ნაწილი „ანა“ შესაძლოა დავუკავშიროთ აფხაზურ ენაში ღმერთის აღმნიშვნელ ტერმინს – „ან“ (ჯანაშია 1959: 125). თუ ჩვენი მოსაზრება მისაღებია, ურარტული ღვთაება „ანაფსა“-ს სახელწოდება შესაძლოა ნიშნავდეს „მდინარის/წყლის“ ღმერთს. შედარებისათვის „ხერ-კარპუსის“ ტექსტში მოხსენიებულია ღვთაება სუინინა – „ტბა/ზღვის“ ღვთაება.

საგულისხმოა, რომ ურარტული პანთეონის შემადგენლობაში თვით ურარტული ღვთაებების გარდა შესული არიან დაპყრობილი ქვეყნებისდა და ქალაქების, მეზობელი ხალხების ღმერთები და ის ღვთაებებიც, რომლებიც დაკაშირებულნი არიან ტოტემურ და ანიმისტურ წარმოდგენებთან (Пиотровский 1939: 221).

საქართველოში მევენახეობას ძალიან ძველი ტრადიცია აქვს და მელვინეობის კლასიკურ ქვეყანად ითვლება. ზოგი მკვლევარი მელვინეობის სამშობლოდ საქართველოს მიიჩნევს (ბოხოჩაძე 1963: 192). ხიზანაანთ გორაზე და ქვაცხელებზე დადასტურებული ყურძნის წიპწების საფუძველზე[4] მევენახეობა აღრე ან შუა ბრინჯაოს ხანაში განვითარებულად მიაჩნიათ საქართველოში (ცქიტიშვილი 1959: 137). მე ვიზიარებ იმ მკვლევართა მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც მევენახეობა, როგორც მეურნეობის ცალკე დარგი საქართველოში გვიანბრინჯაოს ხანის დასასრულს უნდა ჩამოყალიბებულიყო (კიკვიძე 1976: 97). ამ მოსაზრების სასარგებლოდ რამდენიმე ფაქტორი მეტყველებს. ჯერ ერთი, აღრე ბრინჯაოს ხანაში საქართველოში მიწათმოქმედება ძირითადად მედაპირული და ურწყავია (კიკვიძე 1976: 55), ხოლო შუა ბრინჯაოს ხანაში თრიალეთური კულტურის მატარებელი ტომების მთავარი საქმიანობა მესაქონლეობა იყო, მიწათმოქმედება კი შეზღუდული მასშტაბის და პრიმიტიული ხასიათის რჩებოდა (კიკვიძე 1976: 74). მხოლოდ გვიანბრინჯაოს პერიოდში შეიქმნა ყველა ის პირობა (ინტენსიური მიწათმოქმედება, მეურნეობის დივერსიფიკაცია, სარწყავი სისტემების შექმნა) (Лорткипанидзе 1989: 141), რაც ხელს უწყობდა მევენახეობის განვითარებას. მეორეც, საქართველოში წარმოების არცერთ დარგს ისე არ გაუზრდია კერძომესაკუთრეობის ტენდენცია მიწაზე, როგორც მევენახეობას (ბერძენიშვილი 1963: 182). მევენახეობა ვერ ურიგდება წარმოების კოლექტიურ წესს და კერძო ინიციატივას მოითხოვს (კიკვიძე 1976: 81), ხოლო საქართველოში გვაროვნული

[4] მარტო ერთი-ორი ყურძნის წიპწა არ მიგვაჩნია მელვინეობის არსებობის უტყუარ საბუთად (შდრ. კიკვიძე 1976: 80-82).

თემის დაშლის პროცესი მხოლოდ გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში მიმდინარეობდა (ბერძენიშვილი 1963: 181). მესამეც, მხოლოდ გვიანბრინჯაოს პერიოდში ჩნდება მევენახეობის განვითარების დამადასტურებელი სხვადასხვა საბუთი: ხშირად არის დადასტურებული ყურძნის წიპწების აღმოჩენის ფაქტები: უფლისციხეში (ბოხოჩაძე 1963: 74), ყათნალის ხევის სამლოცველო კომპლექსი (ხახუტაიშვილი 1964: 34), ნინოწმინდის სამაროვანი (ცქიტიშვილი 1959: 138), დიღომი (Лисицина, Прищеленко 1977: 70), ყურძნის წიპწებში პროფ. მ. რამიშვილმა ამოიცნო კულტურული ვაზის ჯიშის ორი სახეობა: „მწვანე“ და „რქაწითელი“ (ცქიტიშვილი 1959: 138). არქეოლოგიურ მასალებში მრაელად გვხვდება მევენახეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო იარაღები: „სასხლავი ნამგლები“ და მოღუნული რკინის დანები (ბოხოჩაძე 1963: 52-67), სამარხებსა და სამოსახლოებზე დამოწმებულია ღვინის სასმისები და ღვინის შესანახ-დასაძველებელი ქვევრები. ქვევრი კი მეღვინეობის განვითარების უტყუარი საბუთია (კიკვიძე 1976: 98).

ურარტუში მეურნეობის ერთ-ერთ მთავარ დარგს მევენახეობა წარმოადგენდა (Пиотровский 1939: 143). ხელისშემწყობი ბუნებრივი პირობები და კარგად ორგანიზებული სარწყავი სისტემები ქმნიდა ყურძნის მოშენებისთვის იდეალურ პირობებს, რის საფუძველზეც ურარტუ გადაიქცა წინა აზიის ღვინის მთავარ მწარმოებლად და მომწოდებლად (Пиотровский 1939: 143). ბაბილონისა და ასურეთის სამეფოები ღვინით სწორედ ურარტუდან მარაგდებოდნენ.

თვით ურარტუში თითქმის ყველა ქალაქს ღვინის უზარმაზარი საცავები ჰქონდათ (Пиотровский 1939: 147). მაგრამ მეღვინეობა განსაკუთრებით მთავარ როლს საკულტო რიტუალებში ასრულებდა. სისტემატიური ხასიათი ჰქონდა ღვთაებებისადმი ღვინის მირთმევის ცერემონიას, ღმერთების მიერ ღვინის დალევის რიტუალს (Пиотровский 1939: 175). ყველა ტაძრის საკუთრებაში არსებობდა, როგორც ვენახი და ღვინის მარანი, ასევე სარიტუალო ღვინის ჭურჭელი (თიხის და ბრინჯაოს ქვაბები), ხელადები, ჯამები და დიდი ზომის ქვევრები (Пиотровский 1950: 40). თვით მარანშიც ტარდებოდა ღმერთების მიმართ მსხვერპლშეწირვის რიტუალი (Пиотровский 1950: 23).

საინტერესოა, რომ როგორც არქეოლოგიური აღმოჩენები, ასევე ეთნოგრაფიული მასალები ხაზს უსვამენ იმ გარემოებას, რომ საქართველოში ვაზი თავდაპირველად ხატის საკუთრება, საკულტო მცენარე უნდა ყოფილიყო და ვენახიც სატომო ღვთაებათა კუთვნილ მიწებზე უნდა გაშენებულიყო, ხოლო მისგან დაყენებული ღვინო ამ ღვთაების დღეობას ხმარდებოდა (კიკვიძე 1976: 99;

Бардавелидзе 1957: 248). ვენახი და ღვინო რომ თაედაპირველად ღვთის პრივილეგია და საკუთრება იყო, ამას მოწმობს საქართველოში ფართოდ გავრცელებული მარნის კულტი და ზედაშე (კიკვიძე 1976: 227).

ძვ. წ. VIII-VII საუკუნეებში საქართველოში ფართოდ ერცელდება ურარტუს კულტურისთვის დამახასიათებელი მეღვინეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო იარაღი (მაგ.: რკინის მოხრილი დანები) და კერამიკული ჭურჭელი (Лорткипанидзе 1989: 169; Пицхелаури 1979: 45-46), ასევე სხვადასხვა ურარტული პროდუქცია გვხვდება ქვემო ქართლსა (ავალიშვილი 1974: 104) და კახეთში (ფიცხელაური 1973: 120-121), ხოლო ძვ. წ. VI საუკუნეში მკვლევარები ვარაუდობენ შიდა ქართლში ურარტული კულტურის მატარებელი ტომების ინფილტრაციას (მუსხელიშვილი, 1978: 90-96).

ჩვენ არ გამოვრიცხავთ, რომ მევენახეობასთან დაკავშირებულ ქართულ ტერმინოლოგიას ლექსიკური პარალელები ეძებნებოდეს ურარტულში. მაგ.: ქართ. ყურძ-ენ-ი და ურარტ. „ულდ-ინ-ი“ – ვენახი (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 691). თვით ვენახის არქეტიპად ქართულ-ზანური ერთობის ხანისათვის აღადგენენ „უინახ“-ის (Климов 1964: 83) და მას წარმოქმნილ ფუძედ მიიჩნევენ (სარჯველაძე, ფენრიხი 1990: 122). შესაძლოა, ეს ფუძე დაიყოს „უინა“ და „ხი“ ნაწილებად. ასეთ შემთხვევაში თვალში საცემია ხური-ურარტული ენებისთვის დამახასიათებელი კუთვნილების სუფიქსი „ხი“ (Меликишвили 1960: 51), ხოლო სიტყვის პირველ ნაწილში შეიძლება დაეინახოთ ინდოევროპულ, სემიტურ, ქართველურ, ძველეგვიპტურ, ხათურ ენებში დამოწმებული ღვინის სახელწოდების „ueino“ ძირი (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 647).

საყურადღებოა კიდევ ერთი ურარტული სიტყვა – zari – „ხეივანი“ (გვახარია 1982: 131). მის შესატყვისად ქართულ ლექსიკაში მიგვაჩნია „ზვარი“ – „მეპატრონის დიდი ვენახი“ (ორბელიანი 1991: 288). ურარტულ წარწერებში ეს ტერმინი აშკარად მეღვინეობას უკავშირდება. მაგალითად: „მან (მენუამ) გააშენა ეს ვენახი, გააშენა ეს ხეივანი (zari). მენუას ვენახი (მისი) სახელია“ (Меликишвили 1960: 181). ხოლო ქართულშიც „ხეივანის“ ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „ლატნებზე გასული ვაზი“; „ტალავერი“. როგორც ვხედავთ, ეს ტერმინები არა მარტო ფონეტიკურად, არამედ შინაარსობრივადაც ჰგვანან ერთმანეთს.

ამგვარად, ზემოთ მოყვანილ მონაცემთა საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მევენახეობის ცალკე დარგად ჩამოყალიბებას,

მის განვითარებას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ურარტუსთან ურთიერთობამ.

დასკვნის სახით გვინდა ავღნიშნოთ, რომ გვიანბრინჯაო-აღრერკინის ხანაში ქართველურ ტომებს ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდათ ხური-ურარტულ ტომებთან, რაც საომარი შეტაკებების გარდა მშვიდობიან პოლიტიკურ-ეკონომიკურ და კულტურულ ურთიერთობებშიც აისახა, ეს კი მათი კულტურული მონაპოვრების ურთიერთგაზიარებას და ურთიერთშეღწევას უწყობდა ხელს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ავალიშვილი გ., ქეემო ქართლი ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში. თბილისი, 1974;
2. ასათიანი შ., ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ონომასტიკა ასურულ და ურარტულ წერილობითი წყაროებში. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი, 1993;
3. ბერძენიშვილი ნ., ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან. ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, ტ. I, თბილისი, 1963;
4. ბოხოჩაძე ა., მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბილისი 1963;
5. გაგოშიძე ი., აღრეანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბილისი, 1964;
6. გვახარია ვ., ზმნა და სახელი ურარტულში, თბილისი, 1982;
7. გიორგაძე გ., ხაზარაძე ნ., ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ძველაღმოსაელური სამყარო. ქართეელი ხალხის ეთნოგენეზი, კრებული, თბილისი, 2002;
8. კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი, 1976
9. მელიქიშვილი გ., ურარტუ, თბილისი, 1951;
10. მელიქიშვილი გ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსაელეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბილისი, 1965;
11. მელიქიშვილი გ., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ.I, თბილისი, 1970;
12. მელიქიშვილი გ., ძველი აღმოსაელეთის ხალხთა ისტორია, თბილისი, 1988;
13. მუსხელიშვილი დ., ხოვლეს ნამოსახლარის არქეოლოგიური მასალა, თბილისი, 1978;
14. ორბელიანი ს. ს., ლექსიკონი ქართული, ტ.1, თბილისი, 1991;

15. სარჯველაძე ზ., ფენრიხი ჰ., ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბილისი, 1990;

16. სარჯველაძე ზ., სულ და სუნ ლექსემათა ურთიერთმიმართებისთვის. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 62, №1, თბილისი, 1971

17. ფიცხელაური კ., აღმოსაელეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ.წ. XV-VII ს.ს.), თბილისი, 1973;

18. ფიცხელაური კ., იორ-ალაზნის აუზის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომთა კულტურა, თბილისი, 1965

19. ცქიტიშვილი გ., მეეენახეობის ისტორიისათვის საქართველოში არქეოლოგიური მასალის მიხედვით. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები IV, 2, თბილისი, 1959;

20. ხახუტაიშვილი დ., უფლისციხე I, თბილისი, 1964;

21. ხახუტაიშვილი ნ., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ბღეისპირეთი აღრერკინის ხანაში, თბილისი, 1986;

22. ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება აღრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982;

23. ხიდაშელი მ., საქართველოს ძველი კულტურის საკითხები, თბილისი, 2010;

24. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსაელეთის ისტორიულ ეთნოლოგიური პრობლემები, ქართველი ერი ისტორიის შესავალი, წ. 1, თბილისი, 1950;

25. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. 1, თბილისი, 1979;

26. ჯანაშია ს., შრომები, ტ. 3, თბილისი, 1959;

27. Бардавелидзе В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957;

28. Гамкрелидзе Т, Иванов В., Индоевропейский язык и индоевропеицы, Т. II, Тбилиси, 1984;

29. Дьяконов И., Предыстория армянского народа, Ереван, 1968;

30. Дьяконов И., Старостин С., Хурито-урартские и восточнокавказские языки. Древний Восток: этнокультурные связи. Москва, 1988;

31. Климов Г., Этимологический словарь картвелских языков, Москва, 1964;

32. Куфтин Б., Урартские "калумбарии" у подошвы Арарата и куро-араксский энеолит, ЬЬдд, XIII-В, Тбилиси, 1944;

33. Лисицина Г., Прищеленко Л., Палео-этноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока, Москва, 1977;

34. Лорткипанидзе О., Наследие древней Грузии, Тбилиси, 1989;

35. Мартиросян А., Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964;
36. Меликишвили Г., Наири-Урарту, Тбилиси, 1954;
37. Меликишвили Г., К истории Древней Грузии, Тбилиси, 1959;
38. Меликишвили Г., Урартские клинописные надписи, Тбилиси, 1960;
39. Пиотровский Б., Ванское Царство, Москва, 1939;
40. Пиотровский Б., Кармир-Блур, 2, Ереван, 1950;
41. Пиотровский Б., Искусство Урарту VIII-VI вв. до н. э., Ленинград, 1962;
42. Пицхелаури К., Восточная Грузия в конце бронзового века, Тбилиси, 1979;
43. Чубинишвили Г., Новые данные о проникновении урартской культуры в южной Грузии. Новое в Советском археологии, Москва, 1965

Shota Asatiani

URARTU AND KARTWELIAN TRIBES IN THE 1ST MILLENNIUM B.C.

In the 1st Millennium B.C., Kartvelian tribes had very frequent and intense interaction with the Kingdom of Urartu, which, despite military confrontations, grew into peaceful political, economic and cultural relationship. This relationship encouraged sharing of cultural assets and enjoyment of mutual benefits from new discoveries. A clear example of this relationship can be seen in the archeological findings, which were uncovered in the regions of Meskhet-Javakheti, Northern Armenia, Qvemo Kartli and Kakheti. However, the archeological artifacts from Shida Kartli explicitly show that in the VI century B.C., tribes with Urartu cultural traits began establishing their place in Kartli and assimilating with the Kartvelian tribes.

Apparent lexical correspondence, typological parallels and structural similarities between the Kartvelian and Hurrian-Urartian languages, point to the close relationship of these tribes.

Close relationship between the Kingdom of Urartu and the Kartvelian Tribes is significantly evident in the religious and mythological beliefs of the people, as well as in their customs and traditions.

Despite the fact that Georgia carries an extremely old tradition of viniculture and is considered a classical winemaking country, the development of vine cultivation and its establishment as a unique separate trait was encouraged by the close relationship with the kingdom of Urartu.

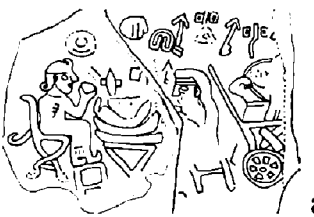
ნანა ბახსოლიანი

ბორბლის სემანტიკური კოდისათვის იეროგლიფურ ლუვიურ დამწერლობაში

ძვ. წ. XVI ს-ში შექმნილ იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში „წრის", „ბორბლის" და „ეტლის" აღმნიშვნელი იეროგლიფები არაერთგზის მოწმდება. კვლევის შედეგად ირკვევა, რომ გვიანხეთური ხანის სამეფო-სამთავროებში არსებული რწმენა-წარმოდგენებისა და მრავალპლანიანი ინფორმაციის გადმოცემა სწორედ ამ დამწერლობის საშუალებით ხდებოდა. ამდენად, იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა ძველი ანატოლიის ისტორიის შესწავლის უმნიშვნელოვანეს პირველწყაროს წარმოადგენს. იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობით შედგენილ პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური შინაარსის ტექსტებში ამასთანავე, შეიძლება დავინახოთ ძველი ანატოლიის სხვადასხვა ხალხთა ხანგრძლივი კულტურული ურთიერთობის საფუძველზე შემუშავებული კოსმოგონიისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლი, რომელიც გადმოცემულია სპეციფიკური სიმბოლიკის საშუალებით.

ჩემი კვლევის საგანს №267 ლუვიური იეროგლიფი და ქვის სტელაზე დაცული სიმბოლური ნიშნის შინაარსის დადგენა წარმოადგენს.

წერილობითი პირველწყაროების მონაცემთა კონტექსტში ირკვევა, რომ ქარხემიშის სტელაზე გამოსახული №267 იეროგლიფი  ტექსტში ეტლის, გადაადგილების შინაარსის მატარებელია [Merrigi 1975: 115-117]. იეროგლიფი ფონეტიკურად შემდეგნაირად იკითხება: warīna და (მეორე ვარიანტი ჯ. ჰოეკინსისეული წაკითხვა) wa/i+ra/i-za-ni-na ნიშნავს ოთხთვალას, ეტლს [Hawkins 2000: 103]. მალატია II რელიეფზე [Merrigi 1975: 52-53] გამოსახულ ნადიმისა და ნადირობის სცენაში ერთ-ერთ ცენტრალურ ფიგურას ბორბალი და დახრილი ჯვარი წარმოადგენს, რომელიც, ეფიქრობ, სიმბოლურ სემანტიკურ კოდს შეიცავს.



მალატია II რელიეფის დეტალი

უძველესი რწმენა-წარმოდგენებით წრე-გავრცობილი წერტილი ძალდაუტანებელ მოძრაობას უკავშირდება. იგი კონტინუალურობისა (მდორი, რიტმული მოძრაობა) და ერთიანობის აღმნიშვნელია და დროის მარადიულად განმეორებადი ციკლის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. წრებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიკურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგიურ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას – წრეს. წრე ერთიანობის, უსასრულობის, სრულყოფილების იდეას გამოხატავდა. წრე როგორც ფიგურა, რომელიც იქმნება სწორი მრუდით დასაწყისის და დასასრულის გარეშე, თავის ნებისმიერ წერტილში ორიენტირებულია უხილავ ცენტრზე. წრე შემოსაზღვრავს შიდა, საზღერულ სივრცეს, მაგრამ წრიული მოძრაობა, რომელიც ამ სივრცეს ქმნის, პოტენციურად უსასრულოა. არაერთ ტრადიციაში კოსმოსი წარმოდგენილია სფეროს, გრაფიკულად წრის სახით, რომელსაც გარს აკრავს არაორგანიზებული ქაოსი. წრე არის კოსმიური ზეცის სიმბოლო მიწასთან მიმართებაში. ბორბალი ციკლების – დასაწყისისა და განახლების სიმბოლოა. ნიკოლოზ კუზანელის თანახმად, სამყარო არის ბორბალი ბორბალში. ბორბალი გადაადგილების სიმბოლოცაა და სოლარულიც. შეიძლება იყოს ზაფხულის ბუნიობის გამომხატველი [ალავერდაშვილი 2008: 191].

ყველა ძველ რელიგიაში წრე, ბორბალი მზესთან იყო დაკავშირებული. ე. ჰაინის თეორიის თანახმად, ბორბალი კეირისტაეიდან უნდა წარმოშობილიყო. კეირისტაევების ღერძით შეერთების წყალობით უნდა აღმოეჩინათ ეკიპაჟის აგების პრინციპი. ფ. ფორერიც თვლიდა, რომ ბორბალი მიღებულ იქნა მზის ემბლემის, დისკოს გახერეტისა და ღერძზე წამოგების გზით [სურგულაძე 1986: 77].

ინდოევროპული ძირის სემანტიკურ ჯგუფში წრე, ოთხთვალა, ბორბალი Huer-t$^{[h]}$-Huer-ĝ$^{[h]}$ ძირიდანაა ნაწარმოები: ძველ ინდური vartali –ბრუნვა, ეედური vartani –გაგორება, მითანური uartanna – წრე (მასზე ცხენებს ავარჯიშებდნენ), სოღდიური wrtn – ოთხთვალა, ოსური wærdan –ურემი, ლატეური uertō – მობრუნება, გოთური wairpan დადგომა, ძველსლავური – vrĭtěti sę – ტრიალი, ძველ ისლანდიური varger – დამნაშავე, მგელი, vargtre – დამნაშავის ხე, მგლის ხე, ხეთური hurki –ბორბალი [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 719], შდრ. ქართული ურიკა [ხაზარაძე, თოფურია 2005:269].

ძველ ინდოევროპულ ტრადიციაში ბორბალს რიტუალური და მითოლოგიური მნიშვნელობა აქვს, მას აღმერთებენ როგორც მზის სიმბოლოს და თაყვანსცემენ. ასე მაგალითად, ძველ ინდურ მითოლოგიაში ბორბალი ღვთაება ინდრას უკავშირდება. იგი მზის

ღვთაება სურის ბორბალს მოუგებს. ოსურ ნართაულ ეპოსში „ციური ბორბალი“ მომაკვდინებელი იარაღია. „გაგორებული“ ბორბალი ნართების მტრებს ფეხებს მუხლებამდე კვეთდა [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 720].

სხვადასხვა ხალხი სიმბოლოს სხვადასხვა შინაარსს აძლევდა. ასე მაგალითად, ხეთურ ტრადიციაში ბორბალი არა მარტო რიტუალური სიმბოლიკის მატარებელია, როგორც ეს კარგად ჩანს ერთ ხეთურ კანონში წარმოდგენილი შემდეგი ფორმულით: „და ბორბალს თაყვანს სცემს“, არამედ მას, იმავე ხეთურ კანონებში შინაარსობრივად სხვა სახითაც ვადასტურებთ. გამოთქმა hurkin haliya- ითარგმნება ამგვარად: „(განსასჯელის) ბორბალთან/ბორბლის წინაშე დაჩოქება“ (= „შეწყალების თხოვნა სამეფო სასამართლოსათვის თუ განსასჯელის დაკითხვა წამებით“) /hurkin halai- „(მსაჯულთა მიერ) ბორბლის ამოძრავება“ (ანუ სამეფო სასამართლოს ჩართვა საქმეში) [ტატიშვილი 2007: 83-84]. საყურადღებო ინფორმაციის შემცველია ხათუსილი III-ის (ძვ.წ. 1400-1200წწ.) ავტობიოგრაფიაში დაცული ცნობა: „რადგანაც იშთარი, ჩემი ქალბატონი მწყალობდა და ჩემი ძმა მუვათალიც კეთილად მეპყრობოდა, ადამიანებს, როდესაც მათ იშთარის, ჩემი ქალბატონის, წყალობა და ჩემი ძმის კეთილგანწყობა დაინახეს, შეშურდათ ჩემი, არმა-დათას ციდას ძემ და შემდეგ სხვა ადამიანებმაც განსაცდელში ჩაგდება დამიპირეს, ისინი მე ბოროტად მომექცნენ და მე ძალიან გამიჭირდა. ჩემმა ძმამ მუვათალიმ ბორბალთან მიხმო“. ხათუსილი I (ძვ. წ. 1600წ) 3 საომარ ეტლს წირაეს არინას მზის ქალღვთაებას [ტატიშვილი 1990: 185].

პინდაროსი (ძვ. წ. 532/518-443წწ.) „პითიურ ოდებში“ არგონავტების ლაშქრობის აღწერისას ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით შემდეგს გვამცნობს: „...მიეიდნენ ფასისში, სადაც ისინი შეებრძოლნენ მუქსახიან კოლხებს თავად აიეტის წინაშე. ყველაზე ბასრი ისრების მპყრობელმა, კვიპროსს შობილმა კი მიაბა ისინი უძლიერეს ბორბალს, რომელშიც ოთხი პალო იყო გაჩრილი“ [ანტიკური კავკასია I: 60].

საგულისხმოა, რომ სიმბოლურ ნიშანთა შინაარსი არამხოლოდ ძველ სამყაროში, არამედ შუა საუკუნეების საქართველოშიც კარგად ჰქონდათ გააზრებული, რომელსაც ერთდროულად კოსმოგონიური და კოსმოლოგიური ასპექტები გააჩნდა. საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო ინფორმაციის შემცველია ჰეროდოტეს (ძვ. წ. 485-424წწ.) თხზულება „ისტორია“, სადაც კროისოსი თავსგადახდენილი უბედურებების შემდეგ წრეს, ბორბალს ასეთ განსაზღვრებას აძლევს: „კაცთა საქმიანობას წრე საზღვრავს, ეს წრე

ბრუნავს და არ დაუშვებს, რომ ერთნი და იგივენი იყვნენ ბედნიერნი [ანტიკური კავკასია I: 87]. არანაკლებ მნიშვნელოვანია შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი სტრიქონიც, რომელსაც ქაჯთა ტყეობაში მყოფი ნესტან-დარეჯანი წარმოთქვამს: „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენზედა ცისა შვიდისა“ (1296).

ზემომოყვანილი ცნობის საფუძველზე ვფიქრობ, რომ მალატია II რელიეფზე ღვთაებასთან ბორბლის გამოჩენა შემთხვევითობით ვერ აიხსნება. საკვლევ რელიეფზე სწორედ ღვთაება იყო ის მამოძრავებელი ძალა, რომელსაც ბედისა და ცხოვრების წაღმა სვლას შესთხოვდნენ, ის აწესრიგებდა ადამიანისა და სამყაროს ჰარმონიულობას.

არსებული ინფორმაციის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ „ბორბლის“ აღმნიშვნელი იეროგლიფით მარადიული წრებრუნვის იდეა უნდა ყოფილიყო გაღმოცემული. გრაფიკული თვალსაზრისით მარტივად შესრულებული დახრილი ჯვარი ქვეყნიერების ოთხ მხარეს აღნიშნავდა და უსასრულობის, სრულყოფილების იდეას გამოხატავდა, ბორბალი კი ციკლებს – დასაწყისსა და განახლებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ალაევერდაშვილი ქ., *საკრალური გეომეტრია*, თბილისი 2008.

ანტიკური კავკასია, ენციკლოპედია I, თბილისი 2010.

სურგულაძე ი., *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*, თბილისი 1986.

ტატიშვილი ი., ხათუსილი III-ის ავტობიოგრაფია, *ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია*, თბილისი 1990, 202-209.

ტატიშვილი ი., *ხეთურ-ქართული ლექსიკონი*, ნაკეთი 2, თბილისი 2007.

ხაზარაძე ნ., კ. თოფურია, ძველაღმოსავლური წარმომავლობის ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგიის ისტორიისათვის, *სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი*, თბილისი 2005.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, II, Тбилиси 1984.

Hawkins J. D., *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Vol. I, Berlin-New York 2000.

Merrigi P., *Manuale Di Eteo Geroglifico*, Parte II: Testi – 2aE3a SERIE, Roma 1975.

Nana Bakhsoliani

ON THE SEMANTIC CODE OF THE WHEEL IN THE HIEROGLYPHIC LUWIAN SCRIPT

The article deals with the analysis of P. Meriggi's manuscript №267 of Luwian hieroglyphs, one of the elements of which is attested on the relief Malatya II. As a result of the study the author arrives at the conclusion that the existence of the hieroglyph linked with the deity cannot be accidental. It embodied the idea of eternal recurrence, whereas the wheel symbolized cycles – the beginning and renewal.

თამაზ გამყრელიძე

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ტიპოლოგია და წარმომავლობა[1]

1. „გრამატოლოგია“ და წერითი სისტემის პარადიგმატიკა და სინტაგმატიკა

წერითი სისტემა საზოგადოდ წარმოადგენს გრაფიკულ ნიშანთა გარკვეული აზრით მოწესრიგებულ, დალაგებულ სიმრავლეს და ეს „მოწესრიგება“, „დალაგება“ გამოიხატება სისტემაში ნიშანთა გარკვეული თანმიმდევრობით, გარკვეული რიგით წარმოდგენაში.

წერით სისტემაში ამგვარ „რიგს“ შესაძლებელია ნიშანთა (ანუ სისტემის) პარადიგმატიკა ეწოდოს. წერილობითი სისტემის პარადიგმატიკის შესწავლა გულისხმობს გრაფიკულ სიმბოლოთა ურთიერთმიმართების განხილვას მიმდევრობაში, წერილობით ნიშანთა თანმიმდევრობის შესწავლას სისტემაში; ამისაგან განსხვავებით, წერილობითი სისტემის სინტაგმატიკა გულისხმობს ნიშანთა შეერთების წესებს სიტყვებში, წერით სიმბოლოთა ურთიერთმიმართებებს სიტყვის ფარგლებში და საზოგადოდ წერის მიმართულებასთან დაკავშირებულ კანონზომიერებებს.

სიტყვის პარადიგმატული და სინტაგმატური პლანის ექსპლიციტური გამიჯვნა, რაც ენათმეცნიერებაში ფ. დე სოსიურმა შემოიტანა, უნდა გახდეს აუცილებელი პრინციპი წერითი სისტემის ანალიზისა „დამწერლობათმცოდნეობაშიც“, ანუ დამწერლობის ზოგად თეორიაში, რომელსაც თანამედროვე მეცნიერებაში „გრამატოლოგიას“ უწოდებენ[2].

2. წერითი სისტემის გამოხატულებისა და შინაარსის პლანი

წერითი სისტემა შეიძლება განვიხილოთ როგორც სტრუქტურა, რომელსაც ორი მხარე, ორი პლანი აქვს: „გამოხატულების პლანი“ და „შინაარსის პლანი“.

---

[1] იხ. თამაზ გამყრელიძე, წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა. ანბანური წერის გენეზისი და წარმომავლობა. აკაკი შანიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით (თვ. ჯაფარიძის სახ. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1990).

[2] ამ თვალსაზრისით ტრადიციული პალეოგრაფია განიხილება როგორც „დამწერლობითმცოდნეობის“ ანუ „გრამატოლოგიის“ კერძო დარგი, რომელსაც საქმე აქვს წერითი სისტემის მხოლოდ გრაფიკულ სიმბოლოთა გამოხატულებასთან და შეისწავლის მათ გრაფიკულ ცელილებებსა დროსა და სივრცეში.

წერითი სისტემის გამოხატულების პლანია ნიშან-სიმბოლოთა გრაფიკული მხარე ანუ მოხაზულობა, მათი გრაფიკული ფორმა. სისტემის გამოხატულების პლანია აგრეთვე გრაფიკულ სიმბოლოთა სპეციფიკური სახელწოდებები. წერითი სისტემის გამოხატულების პლანის ანალიზი, ამდენად, გულისხმობს ნიშან-სიმბოლოთა გრაფიკულ ანალიზს, მათ ურთიერთ შედარება-შეპირისპირებას და სათანადო სახელწოდებათა სტრუქტურისა და წარმომაელობის გარკვევას.

წერითი სისტემის გამოხატულების პლანს განეკუთვნება სისტემის პარადიგმატული სტრუქტურა, ანუ ნიშანთა თანმიმდევრობა, სისტემაში ნიშანთა „დალაგების“ პრინციპი.

სისტემის გამოხატულების პლანია აგრეთვე წერის ისეთი სინტაგმატური მახასიათებელი, როგორიცაა წერის მიმართულება, რაზედაც ხშირად დამოკიდებულია ნიშანთა ესა თუ ის გრაფიკული ფორმა და მთელი რიგი გრაფიკული თავისებურებანი (ნიშანთა გრაფიკულ ცვლილებათა ტენდენცია და სხვ.).

წერითი სისტემის შინაარსის პლანია სისტემის ნიშან-სიმბოლოთა ფონეტიკური, ერთი მხრით, და რიცხვითი მნიშვნელობები, მეორე მხრით. სისტემის შინაარსის პლანის ანალიზი გულისხმობს ნიშანთა ფონეტიკურ მნიშვნელობათა ხასიათის გარკვევას, რაც არსებითად მთელი სისტემის სტრუქტურასა და ბუნებას განსაზღვრავს[3].

სისტემის სიმბოლოთა რიცხვითი მნიშნელობები დამოკიდებულია სისტემის პარადიგმატიკაზე, ნიშანთა რიგზე ან თანმიმდეერობაზე, რომელიც დამახასიათებელია კონკრეტული წერითი სისტემისათვის. წერითი სისტემის ეს არსებითი მახასიათებელი იქმნება ორიგინალურ სისტემებში სხვადასხვა ფაქტორების ზეგავლენით.

3. წერის ანბანური სისტემის შექმნა

ისტორიულად პირველ ნიმუშს თანმიმდევრული ანბანური დამწერლობისას, სადაც კონსონანტური და ფუნქციურად ტოლფასი ვოკალური ნიშნები ერთიან ავტონომიურ სისტემას ქმნიან, წარმოადგენს ძველი ბერძნული წერითი სისტემა, რომელიც ძველ სემიტურ წერით სისტემას ემყარება და ძველი ფინიკიური დამწერლობისაგან მომდინარეობს. ამ თვალსაზრისით ბერძნული დამწერლობა სემიტურისაგან თვისებრივად განსხვავებულ წერით სის-

---

[3] წერითი სისტემის ამგვარი გაგება საფუძველს გვაძლევს ჩაეთვალოთ იგი სემიოტიკურ სისტემად და შესაბამისად განეიხილოთ დამწერლობათმცოდნეობა, ანუ გრამატოლოგია, როგორც სემიოტიკური დისციპლინა. დამწერლობის ანალოგიური გაგება როგორც სემიოტიკური სისტემისა მოცემული ჰქონდა უკვე ფერდინანდ დე სოსიურს.

ტემას წარმოადგენს, წარმოქმნილს სემიტური სისტემის მოდიფიცირებით ხმოვან ფონემათათვის სპეციალური ნიშნების ჩამოყალიბების შედეგად.

ბერძნული ანბანური დამწერლობის სახელით ცნობილი წერითი სისტემა, რომელიც საფუძვლად დაედო მრავალ განშტოებას, მათ შორის ლათინურ დამწერლობას, და ამით დასაბამი მისცა მსოფლიოში ამჟამად ყველაზე გაერცელებულ წერით სისტემებს, არ წარმოადგენს ბერძნული ენის გრაფიკული ფიქსაციის უძველეს ნიმუშს. ქრონოლოგიურად ბერძნულ ანბანურ დამწერლობას წინ უსწრებს სილაბური ხასიათის კრეტული (მიკენური) დამწერლობა (ე.წ. *B*-ხაზოვანი დამწერლობა), რომლითაც შესრულებულია ძვ. წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის შუა საუკუნეების მთელი რიგი მიკენური ბერძნული წარწერები.

ბერძნული ანბანური დამწერლობის უძველესი ნიმუშები თარიღდება ძვ. წელთაღრიცხვის VIII-VII საუკუნეებით. მაგრამ სხვადასხვა პალეოგრაფიული მოსაზრების საფუძველზე შესაძლებელია ბერძნული ანბანური დამწერლობის წარმოშობა პირველი ათასწლეულის დასაწყისისათვის ვიეარაუდოთ.

ანტიკური ტრადიციას ბერძნული დამწერლობა ძველი სემიტური, უფრო ზუსტად ძველი ფინიკიური, წერისაგან წარმომდგარად მიაჩნია.

მთელი ბერძნული წერითი სისტემისათვის უკვე ძველი წელთაღრიცხვის III საუკუნიდან იხმარება გამოთქმა ἄλφα καὶ βῆτα და τὸ ἀλφάβητον, ან კიღევ ὁ, ἡ ἀλφάβητος.

არქაული ბერძნული ანბანური დამწერლობის ანუ „ალფაბეტის“ წარმოშობა ძველი ფინიკიური (*resp.* ძველი სემიტური) დამწერლობისაგან ამჟამად ყველაზე გაერცელებული და დასაბუთებული თვალსაზრისია ბერძნული წერითი სისტემის წარმომაელობის შესახებ.

ძველის ბერძნული დამწერლობის ძველი ფინიკიურიდან (*resp.* ძველი სემიტურიდან) მომდინარეობას მოწმობს შემდეგი მონაცემები:

1. არქაული ბერძნული დამწერლობის ნიშნები გრაფიკულად ემთხვევა ძველი სემიტური წერის შესაბამის გრაფიკულ სიმბოლოებს;

2. ბერძნული სისტემის პარადიგმატიკა ანუ ნიშანთმიმდევრობა არსებითად იგივეა, რაც ძველ სემიტურ სისტემაში. ამასთანაა დაკავშირებული ბერძნულ ნიშანთა რიცხვითი მნიშვნელობები;

3. არქაული ბერძნული წერის მიმართულება მარჯვნიდან მარცხნივ იგივეა, რაც სემიტურ სისტემაში.

4. ბერძნულ ასოთა სახელები წარმოადგენს სათანადო ძველი სემიტური ნიშნების სახელწოდებათა მოდიფიკაციას. ბერძნული ნიშანსახელები მხოლოდ უმნიშვნელოდ განსხვავდება იმ სახელწოდებებისაგან, რომლებიც სათანადო ასოთა უძველეს სემიტურ სახელებადაა მიჩნეული.

4. ანბანურ დამწერლობათა შექმნის ტიპოლოგია

როგორც აღინიშნა, ძველი ბერძნული ანბანური დამწერლობა გახდა წყარო მრავალი სხვა წერითი სისტემისათვის, რომლებიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთში გავრცელდა; ბერძნული დამწერლობისაგან მომდინარე ყველა სისტემის ძირითადი სტრუქტურული მახასიათებელია მათი ანბანურობა, ე.ი. სისტემაში როგორც კონსტანტური, ისე ვოკალური ნიშნების არსებობა, რომლებიც ერთიან პარადიგმატიკას ქმნიან.

სხვადასხვა სისტემის ანბანურ დამწერლობათა შედარებითი შესწავლა აღგვიდგენს ანბანის შექმნის პროცესს ნიმუშად აღებული საწყისი წერითი სისტემის მიხედვით, წარმოგვიდგენს დამწერლობის წარმოქმნის ტიპოლოგიას.

პირველი ძირითადი ეტაპი ამ პროცესისა არის ენის დანაწევრება ცალკეულ ბგერით ერთეულებად, რომლებიც უნდა გამოისახოს დამწერლობაში გრაფიკული სიმბოლოებით; ეს არის არსებითად ენის ბგერითი, ფონემური ანალიზი, რაშიც ელინდება დამწერლობის შემქმნელის ლინგვისტური ალღო და ინტუიცია: იგი წინასწარ ანაწევრებს ენას უმცირეს ბგერით ერთეულებად, რომელთა ერთობლიობა ენის ბგერით სისტემას ქმნის.

ამდენად, ყოველი წერითი სისტემა და განსაკუთრებით ანბანური დამწერლობა გულისხმობს იმპლიციტურად ჩატარებულ საკმაოდ მაღალი დონის ფონემურ ანალიზს, და შესაბამისად ყოველი დამწერლობა წარმოადგენს სათანადო ენის ლინგვისტური კვლევის პირველ ნიმუშს[4].

რომელიმე *B* ენისათვის დამწერლობის შექმნისას ამ ენის ბგერით ერთეულებს უპირისპირებენ ნიმუშად აღებული *A* ენის ბგერით სისტემას, რომელიც წარმოდგენილია ანბანში გარკვეული თანმიმდევრობით გაწყობილი და შესაბამისი გრაფიკული სიმბოლოებით გამოხატული ბგერების სახით. ნიმუშად აღებული *A* ენის ანბანის

[4] შესაძლებელია საერთოდ ვამტკიცოთ, რომ მეცნიერების დასაბამი სამოგაღოდ (და, კერძოდ, ენათმეცნიერული კვლევისა) ამა თუ იმ ხალხის კულტურულ ისტორიაში მოდის სათანადო ენისათვის დამწერლობის შექმნის პერიოდზე; დამწერლობის შექმნა სამოგაღოდ მეცნიერული კვლევის დასაწყისს უნდა გულისხმობდეს.

მიხედვით განლაგდება *B* ენის ფონეტიკურად მსგავსი ბგერები, რომლებიც სათანადო გრაფიკულ გამოსახულებას იძენენ.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხდება შესაბამისობის დადგენა ფონეტიკური მსგავსების საფუძველზე *B* ენის ბგერებსა და ნიმუშად აღებული *A* ენის ბგერებს შორის, რომლებიც გარკვეული თანმიმდევრობით წარმოდგენილია ანბანთრიგში.

ამგვარად, შესადარებელი *A* ენის პროტოტიპული დამწერლობის პარადიგმატიკა „გადაისახება“ *B* ენის ახლად შექმნილი დამწერლობის პარადიგმატიკაზე: ეს უკანასკნელი განისაზღვრება სანიმუშოდ აღებული *A* ენის წერითი სისტემის პარადიგმატიკით.

თუ *B* ენაში, რომლისთვისაც იქმნება დამწერლობა, აღმოჩნდა უფრო დიდი რაოდენობა ბგერითი ერთეულებისა, ვიდრე შესადარებელ *A* ენაშია, *B* ენის დამწერლობისათვის საჭირო იქნება მეტი გრაფიკული სიმბოლოს შექმნა სათანადო დამატებითი ბგერების გამოსახატავად.

ასეთი დანართი გრაფიკული ნიშნები, გამომხატველი შესადარებელი ენის თვალსაზრისით „დამატებითი“ ბგერებისა, ემატება სიმბოლოთა ძირითად ნაწილს, რომელიც ნიმუშად აღებული ენის ანბანთრიგის შესაბამისად არის გაწყობილი, ან ჩართულია ძირითად ნაწილში, რითაც არსებითად ირღვევა ნიმუშად აღებული *A* ენის ანბანის აქ ასახული პარადიგმატიკა.

პირუკუ ვითარების შემთხვევაში, ე.ი. თუ ნიმუშად აღებული *A* ენის ბგერათა რაოდენობა აღემატება *B* ენის ბგერათრაოდენობას, რომლისთვისაც იქმნება ანბანი, პროტოტიპულ დამწერლობაში რჩება მთელი რიგი „ჭარბი“ სიმბოლოები, რომლებიც აქ *B* ენის თვალსაზრისით „ზედმეტ“ ბგერით ერთეულებს გამოხატავენ.

მაგრამ პრაქტიკულად იშვიათია შემთხვევა, როდესაც ენის ბგერითი სიმრავლე მთლიანად ფარავს მეორე ენის ბგერით სიმრავლეს, ე.ი. როდესაც ერთ-ერთი ენის ბგერები მთლიანად ემთხვევა მეორე ენის ბგერებს. ჩვეულებრივ, შესადარებელ ენებში, გარდა ფონეტიკურად მსგავსი ბგერებისა, არსებობს ბგერათა რაღაც ჯგუფი, რომელიც „სპეციფიკურია“ თითოეული ენისათვის.

ასეთ შემთხვევაში საწყისი, ნიმუშად აღებული ანბანის პარადიგმატიკაში ხდება სათანადო ნიშნების ბგერათმნიშვნელობათა შენაცვლება მოცემული ენისათვის სპეციფიკური მნიშვნელობებით, როგორც წესი, იმ ადგილების შენარჩუნებით, რომლებიც სათანადო ნიშნებს პროტოტიპულ ანბანში ჰქონდათ.

ფონეტიკურ მნიშვნელობათა ამგვარი შენაცვლებები საწყისი სისტემის გარკვეულ სიმბოლოებთან (და არა სიმბოლოთა ამოღება

სისტემიდან) ნაკარნახევია მიდრეკილებით პროტოტიპული სისტემის პარადიგმატიკის მაქსიმალური შენარჩუნებისადმი ახლად შექმნილ ანბანთსისტემაში, რაზედაც არსებითად დამოკიდებულია სისტემის რიცხვით მნიშვნელობათა აღეკვატურობა საწყისი სისტემის რიცხვითი მნიშვნელობებისადმი.

მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში თუ ხდება სისტემაში ფონეტიკურად არააღეკვატური ნიშნის ამოგდება და ანბანის ერთგვარი „შემჭიდროება" საწყის სისტემასთან შედარებით, რაც ახალი სისტემის რიცხვით მნიშვნელობათა ერთგვარ მოდიფიკაციას იწვევს.

ნიმუშად აღებული *A* ენის წერითი სისტემის მიხედვით მოცემული *B* ენის ბგერით ერთეულთა გაწყობა გულისხმობს ამავე დროს ამ ბგერათათვის სპეციალური გრაფიკული სიმბოლოების დადგენა-შეთხზვას, რომელთა საშუალებით ეს ბგერები უნდა გამოიხატოს. ეს ორი პროცესი – მოცემულ *B* ენაში ნიმუშად აღებული *A* ენის მიხედვით ბგერითი ერთეულების გამოყოფა-დალაგება და მათი გამომხატველი გრაფიკული სიმბოლოების შექმნა – ერთმანეთთან დაკავშირებულ პროცედურას ასახავს და ერთმანეთს გულისხმობს; დამწერლობის როგორც შინაარსის, ისე გამოხატულების პლანის შექმნა ორიგინალური შემოქმედების ერთიან პროცესს წარმოადგენს[5].

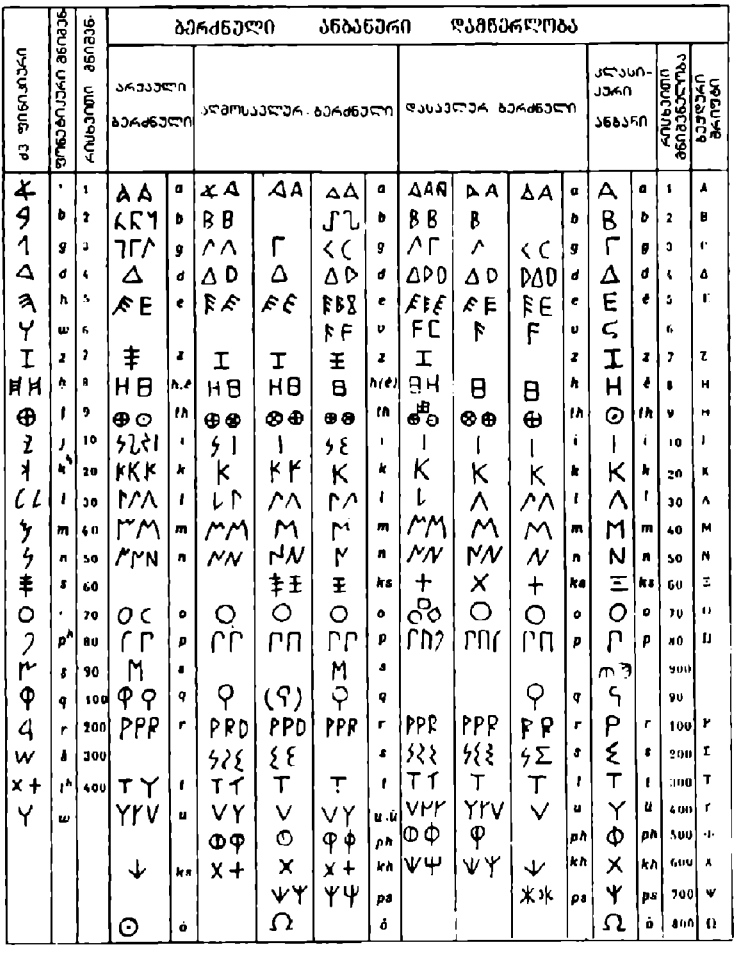
---

[5] ყოველი დამწერლობის სათაეში, იქნება ეს ძველი სემიტური, არქაული ბერძნული, კოპტური, გოთური თუ რომელიმე სხვა, დგას კონკრეტული პიროვნება ან, შესაძლებელია პიროვნებათა ჯგუფი, ამ დამწერლობის შემქმნელი, რომელიც ერთიანი გეგმის მიხედვით აღგენს ახალ წერით სისტემას გარკვეული წერილობითი პროტოტიპის საფუძველზე. ნიმუშად აღებული ამ პროტოტიპის თანახმად გამოიყოფა ბგერითი ერთეულები საკუთარ ენაში, გამოიხატება საკუთანო გრაფიკული სიმბოლოებით და გაწყობა გარკვეული წესის მიხედვით ახლად შექმნილ წერით სისტემაში.
ამავე დროს, ახალი დამწერლობის შექმნა კონკრეტული წერილობითი პროტოტიპის მიხედვით ერთდროულ შემოქმედებით აქტს წარმოადგენს; იქმნება ახალი დამწერლობის მთლიანი სისტემა, რომლის დროთა ვითარებაში მხოლოდ ერთგვარი მოდიფიცირება და სრულყოფა თუ შეიძლება, რაც გარკვეული ნიშნების მიმატებასა, გამოკლებასა თუ გარდაქმნაში გამოიხატება.
ჩვენ არ უნდა წარმოვიდგინოთ საქმის ეითარება ისე, თითქოს თაედაპირველად იქმნება რამდენიმე ნიშანი, რომლებსაც შემდგომ კიდევ რამდენიმე ემატება; ამას კიდევ რაღაც რაოდენობა ერთვის და ა.შ., სანამ ხანგრძლივი ეეოლუციის პროცესში არ მიიღება საკმაოდ სრული სისტემა, რომლის საშუალებითაც ხერხდება ამა თუ იმ ენაზე ტექსტის ჩაწერა. წერილობითი სისტემა, რამდენადაც იგი დამწერლობას წარმოადგენს, იმთავითვე სრული სისტემის სახით ეალიბდება, რომელიც შეიცავს ამა თუ იმ ენის აღეკვატური წერილობითი გამოსახვისათვის საჭირო და აუცილებელი ძირითადი გრაფიკული სიმბოლოების რაოდენობას, და ამ აზრით არის სწორედ წერილობითი სისტემის შექმნა „ერთდროული აქტი", განხორციელებული კონკრეტული პიროვნების თუ პიროვნებათა ჯგუფის ერთიანი შემოქმედების შედეგად.

ყველაზე მარტივი გზა დამწერლობის გამოხატულების პლანის გაფორმებისა და ენის ბგერითი ერთეულებისათვის გრაფიკული სიმბოლოების შექმნისა იქნებოდა, ბუნებრივია, შესაქმნელ ანბანში სანიმუშოდ აღებული დამწერლობიდან იმ ნიშნების გრაფიკული ფორმის გადმოღება, რომლებიც საწყის ენაში ფონეტიკურად მსგავს ბგერებს გამოხატავენ, და შექმნილ სისტემაში მათი სათანადო, საწყისი სისტემისადმი შესაბამისი, განლაგება. დამატებითი ნიშნები, გამომხატველი მოცემული ენისათვის სპეციფიკური ბგერებისა, შესაძლებელია წარმოიქმნას საწყისი სისტემიდან გადმოღებული ნიშნების გრაფიკული მოდიფიკაციით ან სხვა წერილობითი წყაროებიდან სესხების გზით, სადაც შესაძლებელია აღმოჩნდეს მოცემული ენისათვის დამახასიათებელ დამატებით ბგერათა ფონეტიკურად ანალოგიური ბგერების გამომხატველი ნიშნები.

დამწერლობის შექმნის აღწერილი პროცესის ამსახველია სწორედ არქაული ბერძნული ანბანი, რომელიც არსებითად იმეორებს ძველი ჩრდილო-სემიტური დამწერლობის ნიშანთა მოხაზულობას, ხოლო დანართი ნიშნები იქმნება ძირითად ნიშანთა გრაფიკული მოდიფიკაციით ან რომელიმე სხვა წერილობითი წყაროებიდან სესხების გზით.

ამ თვალსაზრისით ნებისმიერი წერილობითი სისტემის მიმართ უნდა დაისვას კითხვა არა იმის შესახებ, არის თუ არა იგი ერთდროულად შემოქმედებითი აქტის პროდუქტი (დამწერლობის კონკრეტული შემქმნელი ყოველის ისტორიულად არსებული წერილობითი სისტემის შემთხვევაში უნდა ვიყვარაუდოთ); კითხვა შეიძლება დაისვას იმის თაობაზე, არის თუ არა გარკვეული წერითი სისტემა ჩვენთვის ცნობილი იმ სახით, რა სახითაც იგი გამოვიდა მისი შემქმნელის ხელიდან, თუ ჩვენამდე მოღწეული დამწერლობა წარმოადგენს პირვანდელი სისტემის ევოლუციისა და განვითარების შედეგად გრაფიკულად შეცვლილ და შედგენილობის თვალსაზრისით მოდიფიცირებულ ვარიანტს.



ანალოგიური ხასიათისაა სისტემის გამოხატულების პლანის თვალსაზრისით კოპტური და გოთური ანბანები და სლაეური „კირილიცა“, რომლებიც ბერძნული წერით სისტემას ემყარებიან არა მარტო შინაგანი სტრუქტურის თვალსაზრისით, არამედ შესაბამის წერილობით ნიშანთა გრაფიკული მოხაზულობითაც, რაც ბერძნული უნციალური

დამწერლობის მრგვლოვან დუქტუსს ასახავს. დამატებით ნიშნები ამ სისტემებში იქმნება არსებულ ძირითად ნიშანთა გრაფიკული მოდიფიკაციით ან ცალკეულ ნიშანთა სხვა წყაროებიდან სესხებით (ზოგ შემთხვევაში ამავე ენებზე არსებულ უფრო ადრინდელი წერითი სისტემიდან, შდრ. დემოტური ნიშნები კოპტურ დამწერლობაში, რუნული ნიშნები გოთურში, გლაგოლიცური ნიშნები სლავურ „კირილიცაში“ (იხ. ქვემოთ სათანადო ტაბულები).

დამწერლობის „გამოხატულების პლანის“ შექმნის აღწერილისაგან არსებითად განსხვავებულ გზას წარმოადგენს შემთხვევა, როდესაც საწყისი, ნიმუშად აღებული დამწერლობის ნიშნები, რომლებიც მსესხებელი ენის სათანადო ფონეტიკურად მსგავს ბგერებს გამოხატავენ, გადმოდიან ახალ დამწერლობაში არა გრაფიკულად უცვლელი სახით, არამედ გარკვეული გრაფიკული, შესაძლებელია შეგნებულად განხორციელებული, მოდიფიკაციებით, რაც მნიშვნელოვნად ცვლის სათანადო ნიშნების გრაფიკულ ფორმას პროტოტიპული სისტემის სიმბოლოებთან შედარებით, ისე რომ იჩრდილება სათანადო სიმბოლოთა ერთმანეთთან ფორმალური კავშირი (შდრ. სლაური „გლაგოლიცა“ საპირისპიროდ ბერძნული მინუსკულური დამწერლობისა).

საწყისი სისტემების ამგვარი გრაფიკული მოდიფიკაციები შეიძლება განხორციელებულიყო მოცემული დამწერლობისათვის ნიმუშად აღებულ წერით სისტემებთან კავშირის დაფარვის მიზნით, რასაც შესაძლებელია გარკვეული პოლიტიკურ-იდეოლოგიური საფუძვლები ჰქონოდა.

ამ ტენდენციის უკიდურეს გამოვლენას წარმოგვიდგენს ძველი სომხური დამწერლობა, რომელიც ასევე ბერძნულ წერილობით სისტემას ემყარება, მაგრამ რომელსაც არსებითად გარდაქმნილი აქვს სისტემის „გამოხატულების პლანი“. ბერძნულ ბგერით სისტემასთან შეუვარდებით დადგენილი და განლაგებული სომხური ბგერითი ერთეულები გამოიხატა არა შესაბამის ბერძნულ სიმბოლოებზე დამყარებული ნიშნებით, არამედ მთლიანად ბერძნული გრაფიკისაგან დამოუკიდებლად შეითხზა, შესაძლებელია, ორიგინალურ ნიადაგზე ან სხვადასხვა გრაფიკული ნიმუშების გამოყენებით.

ამ თვალსაზრისით ძველი სომხური დამწერლობა ბერძნულ წერით სისტემაზე დამყარებულ დამწერლობათა შორის მეტად თავისებურ სისტემას წარმოადგენს, რომელიც უპირისპირდება ამ მხრივ ბერძნული სისტემის გამოხატულების პლანის ამსახველ დამწერლობებს: კოპტურს, გოთურს, სლაურ „კირილიცას“ და სხვ. ეს წერითი სისტემები ბერძნული დამწერლობისაგან წარმომდგარ ანბანურ დამწერლობათა ტიპოლოგიაში უკიდურეს პოლუსებს ქმნიან. ამათ შორის მოთავსდება ტიპოლოგიურად სლავური „გლაგოლიცა“, რომელიც არ წყვეტს მთლია-

ნად გრაფიკულ კავშირს პროტოტიპული დამწერლობის გამოხატულებასთან, მაგრამ წარმოგვიდგენს ბერძნული სისტემის გრაფიკულ სიმბლოებს უაღრესად მოდიფიცირებული და გრაფიკულად სტილიზებული წერილობითი ნიშნების სახით.

ამავე ჯგუფში უნდა მოთავსდეს ტიპოლოგიურად კიდევ ერთი წერითი სისტემა, რომელიც ბერძნულ დამწერლობას ემყარება. ეს არის ძველი ქართული „ასომთაერული დამწერლობა“.

ქართული ანბანის ბერძნული პროტოტიპის მიხედვით შექმნა, ბერძნული წერითი ნიმუშისაგან მომდინარეობა ელინდება ძველი ქართული დამწერლობის მთელი რიგი შინაგანი სტრუქტურული მონაცემების საფუძველზე, ქართული წერითი სისტემის შინაგანი წყობისა და პარადიგმატიკის მიხედვით:

ქართული ასომთაერული დამწერლობა

Ⴀ	ა	a	an	Ⴐ	რ	r	rae
Ⴁ	ბ	b	ban	Ⴑ	ს	s	san
Ⴂ	გ	g	gan	Ⴒ	ტ	t'	t'ar
Ⴃ	დ	d	don	Ⴓ	ჳ	wi	wie
Ⴄ	ე	e	en	Ⴔ	ფ	pʰ	pʰar
Ⴅ	ვ	v	vin	Ⴕ	ქ	kʰ	kʰan
Ⴆ	ზ	z	zen	Ⴖ	ღ	ɣ	ɣan
Ⴇ	თ	ej	he	Ⴗ	ყ	q'	q'ar
Ⴈ	ი	tʰ	tʰan	Ⴘ	შ	š	šin
Ⴉ	კ	i	in	Ⴙ	ჩ	č	čin
Ⴊ	ლ	k'	k'an	Ⴚ	ც	c	can
Ⴋ	მ	l	las	Ⴛ	ძ	ʒ	ʒil
Ⴌ	ნ	m	man	Ⴜ	წ	c'	c'il
Ⴍ	ო	n	nar	Ⴝ	ჭ	č'	č'ar
Ⴎ	პ	j	je	Ⴞ	ხ	x	xan
Ⴏ	ჟ	o	on	Ⴟ	ჴ	qʰ	qʰar
Ⴐ	რ	p'	p'ar	Ⴠ	ჯ	ǯ	ǯan
Ⴑ	ს	ž	žan	Ⴡ	ჰ	h	hae

5. ძველი ქართული ასომთავრული ანბანის შესაძლებელი წერითი პროტოტიპები

როგორც აღინიშნა, ყოველი დამწერლობის და განსაკუთრებით ანბანური წერითი სისტემის შექმნის პირველ და აუცილებელ ეტაპს წარმოადგენს ენის ბგერითი სისტემის წინასწარი სეგმენტირება ცალკეულ ბგერით ერთეულებად, რომლებიც უნდა გამოისახოს გრაფიკული სიმბოლოების საშუალებით; ამა თუ იმ ენისათვის ანბანური დამწერლობის შექმნა გულისხმობს იმავდროულად ამ ენის ბგერით ერთეულთა საკმაოდ სრული და ამომწურავი სისტემის წინასწარ მოცემულობას; ენის ბგერითი სისტემის ამ წინასწარ ანალიზგზეა არსებითად დამოკიდებული მის შესაბამისად შექმნილი დამწერლობის ხასიათი და ფუნქციური სრულყოფილების ხარისხი: რაც უფრო თანმიმდევრული, სრული და ენის ბგერითი შედგენილობისადმი ადეკვატურია ანბანის შემდგენლის მიერ ჩატარებული ამგვარი წინასწარი ფონემურ-ფონეტიკური ანალიზი, მით უფრო სრულყოფილია ენის ბგერითი შედგენილობის ამსახველი დამწერლობა, მით უფრო შეესაბამება იგი ენის გრაფიკული ფიქსირების მიზნებს.

ირკვევა, რომ ქართული ანბანის შემქმნელს გედმიწევნით სისრულით აქვს წარმოდგენილი თანადროული ქართული ენის ბგერითი სისტემა: იგი სრულად და ამომწურავად ითვალისწინებს ქართული ენის ბგერათა („ფონემათა“) ინვენტარს, რომელთა გრაფიკული გამოხატვა აუცილებელია ქართული ენის ადეკვატური წერილობითი გადმოცემებისათვის.

ქართული ენის ბგერითი ინვენტარი იმდენად სრულად და თანმიმდევრულად არის ასახული ძველ ქართულ ასომთავრულ დამწერლობაში, რომ მას ამ თვალსაზრისით (ე.ი. ნიშანთა შემადგენლობისა და მათ ფონეტიკურ მნიშვნელობათა მხრივ) შემდგომ არსებითი ცვლილებები არც კი განუცდია.

თანამედროვე ქართული დამწერლობა თავისი შინაგანი სტრუქტურული მახასიათებლების მიხედვით ასახავს ძირითადად ძველ ქართულ წერით სისტემას (რამდენიმე ნიშნის ამოღებით: ჱ, ჲ და ჯ, რომელნიც გამოხატავდნენ ძველ სისტემაში ახალი სალიტერატურო ქართულისათვის არასაჭირო ბგერებს).

მაგრამ რომელი წერითი სისტემა აქვს აღებული ქართული ანბანის შემქმნელს ნიმუშად, წერილობით „პროტოტიპად“, რომელ დამწერლობას უფარდებს იგი ქართულ ბგერათა ინვენტარს, ქართული ენის ბგერათა სიმრავლეს, რათა მოახდინოს სისტემაში მოცემულ ბგერათა გარკვეული წესით დალაგება და გამოხატოს ისინი შესაბამისი გრაფიკული სიმბოლოებით? სხვა სიტყვებით რომ ვთქ-

ვათ, ნიმუშად აღებული რომელი დამწერლობის მიხედვით უნდა ყოფილიყო გაწყობილი ახლად შექმნილი ქართული ანბანი, რომელი წერითი სისტემა უდევს მას საფუძვლად?

ეს არის არსებითად პრობლემა ძველი ქართული დამწერლობის წარმოშობისა, დაყვანილი სრულიად კონკრეტულ ამოცანაზე, სახელდობრ იმის გარკვევაზე, თუ რომელ წერილობით სისტემას ემყარება ქართული დამწერლობა როგორც ნიმუშს, როგორც „პროტოტიპულ მოდელს“, რომელიც განსაზღვრავს მის წყობასა და პარადიგმატიკას.

ამ თვალსაზრისით ძველი ქართული ანბანის შესაძლებელ პროტოტიპებად წარმოგვიდგება პირველ რიგში ძველი სემიტური დამწერლობა (ან მისგან წარმომდგარი რომელიმე სხვა, მაგალითად, ბერძნული წერითი სისტემა).

ყველა შემთხვევაში (ე.ი. ქართული დამწერლობის სემიტური თუ ბერძნული წერითი სისტემისაგან წარმომავლობის დაშვებით) ერთი რამ წინასწარ ცხადია: როგორც სემიტურ, ისე ბერძნულ სისტემასთან შედარებით ქართული ბგერითი სისტემა ხასიათდება ბგერათა (კერძოდ, თანხმოვან ფონემათა) უფრო დიდი რაოდენობით. მაშასადამე, ორივე ამ სისტემასთან შეუვარდებისას ქართულში დარჩება ერთი ჯგუფი თანხმოვნებისა, რომლებიც ვერ პოვებენ ფონეტიკურ ეკვივალენტებს შესადარებელ სისტემებში.

ეს ქართული თანხმოვნები ამ თვალსაზრისით „დანართ“, „დამატებით“ ბგერებად შეიძლება ჩაითვალოს შესადარებელ სისტემებთან შეუვარდებით; ეს „დამატებითი“ თანხმოვნები ქართულისათვის „სპეციფიკური“ თანხმოვნებია შესადარებელ სისტემათა თვალსაზრისით.

ამგვარად, ქართული დამწერლობის შექმნის პროცესში ნიმუშად აღებულ სისტემებთან ქართულ ბგერათა შეუვარდების დამყარებისას, მთელი სიმრავლე ქართული ბგერითი ერთეულებისა ორ ჯგუფად უნდა გაყოფილიყო, რომელთაგან პირველი და ძირითადი ჯგუფი განისაზღვრებოდა შესადარებელი სისტემის ბგერითი ერთეულებით და ამ უკანასკნელის ანბანთრიგის მიხედვით გაიწყობოდა, ხოლო მეორე ჯგუფი ბგერებისა იქნებოდა ქართულისათვის შესადარებელი სისტემის თვალსაზრისით „სპეციფიკური“ და ამ აზრით იგი დამატებით ბგერათა სიმრავლეს შექმნიდა, რომელიც ანბანში „დანართ ბგერათა“ სახით დაემატებოდა გარკვეული წესის მიხედვით გაწყობილ ძირითად ბგერებს.

ამდენად, ძველი ქართული დამწერლობის წარმოშობის პრობლემა ორი ძირითადი ასპექტით ხასიათდება: ეს არის, უწინარეს ყოვლისა, გარკვევა იმ წერილობითი პროტოტიპისა, რომლის

მიხედვითაც უნდა გაწყობილიყო ქართული ანბანის „ძირითადი ნაწილი“ და მეორე: გამოელენა იმ წერითი წყაროებისა (თუ კი ასეთი არსებობს) და პრინციპებისა, რომელთა მიხედვით ანბანის „დანართი ნაწილი“ უნდა შექმნილიყო და დაჰმატებოდა ძირითად ნაწილს ერთიანი ქართული ანბანთსისტემის საწარმოებლად.

მაშასადამე, ჩვენი ამოცანა – „ძველი ქართული დამწერლობის“ წარმომაელობის გარკეევა – კიდევ უფრო კონკრეტულ სახეს იძენს და დაიყვანება იმის გარკეევაზე, თუ რომელი წერილობითი ნიმუშის მიხედვით იქნა გაწყობილი ქართული ანბანის ძირითადი ნაწილი, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, რომელი წერითი პროტოტიპი – სემიტური თუ ბერძნული – განსაზღვრავს ქართული ანბანის ძირითადი და დამატებითი ნაწილების შინაგან სტრუქტურასა და შედგენილობას.

გასაგებია, რომ სხვადასხვა დამწერლობათა საწყის ნიმუშად, „პროტოტიპად“ ან „წერით მოდელად“ აღება სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავს ახლად შექმნილი დამწერლობის „ძირითად“ და „დანართ“ ნაწილებს; სხვადასხვა წერითი პროტოტიპის მიხედვით სხვადასხვაგვარად განაწილდება ბგერითი ერთეულები და მათი გამომხატველი სიმბოლოები ანბანის „ძირითად“ და „დამატებით“ ნაწილში.

ამ თვალსაზრისით სემიტური და ბერძნული დამწერლობის შეჟარდება ძველ ქართულ ანბანურ დამწერლობასთან გამორიცხავს ამ უკანასკნელის მომდინარეობას სემიტური წერითი სისტემისაგან და ავლენს მის გენეტიკურ კავშირს ბერძნულ დამწერლობასთან.

ქართული ანბანის წარმომავლობა სემიტურისაგან ნაკლებად სავარაუდოა უკვე იმის გამო, რომ ძველი სემიტური წერითი სისტემა (და მისგან წარმომდგარი სხვა სემიტური დამწერლობანი) ნარევი „კონსონანტურ-სილაბური“ ტიპის დამწერლობაა, მაშინ როდესაც ქართულ დამწერლობაში მკაცრად და თანმიმდევრულადაა გატარებული წერის „ანბანური პრინციპი“, რაც პირველად დამწერლობათა ისტორიაში სწორედ ბერძნულ წერით სისტემაში განხორციელდა, ძველი სემიტური სისტემის სათანადო სტრუქტურული გარდაქმნების შედეგად.

ქართული ანბანის პარადიგმატიკა სემიტურთან და ბერძნულთან შეპირისპირებით

სემიტური			ბერძნული			ქართული			
א	ʾ	1	Α	*a*	1	Ⴑ	ა	*a*	1
ב	*b*	2	Β	*b*	2	Ⴁ	ბ	*b*	2
ג	*g*	3	Γ	*g*	3	Ⴂ	გ	*g*	3
ד	*d*	4	Δ	*d*	4	Ⴃ	დ	*d*	4
ה	*h*	5	Ε	*ĕ*	5	Ⴄ	ე	*e*	5
ו	ɯ	6	ϛ	–	6	Ⴅ	ვ	*v*	6
ז	*z*	7	Ζ	*z*	7	Ⴆ	ზ	*z*	7
ח	*ḥ*	8	Η	*ē(e j)*	8	Ⴇ	ჱ	*e,e j*	8
ט	*ṭ*	9	Θ	*tʰ*	9	Ⴈ	თ	*tʰ*	9
י	*j*	10	Ι	*i*	10	Ⴉ	ი	*i*	10
כ	*kʰ*	20	Κ	*k*	20	Ⴊ	კ	*k'*	20
ל	*l*	30	Λ	*l*	30	Ⴋ	ლ	*l*	30
מ	*m*	40	Μ	*m*	40	Ⴌ	მ	*m*	40
נ	*n*	50	Ν	*n*	50	Ⴍ	ნ	*n*	50
ס	*s*	60	Ξ	*ks*	60	Ⴎ	ჲ	*j*	60
ע	ʿ	70	Ο	*ŏ*	70	Ⴏ	ო	*o*	70
פ	*pʰ*	80	Π	*p*	80	Ⴐ	პ	*p'*	80
צ	*ṣ*	90							
ק	*q*	100	ϟ	–	90	Ⴒ	ჟ	*ž*	90
ר	*r*	200	Ρ	*r*	100	Ⴓ	რ	*r*	100
ש	*š*	300	Σ	*s*	200	Ⴔ	ს	*s*	200
ת	*tʰ*	400	Τ	*t*	300	Ⴕ	ტ	*t'*	300
			Υ	*u̯,w*	400	Ⴖ	ჳ	*wi,(ü)*,ɯ	400
						Ⴗ	უ	*u*	
			Φ	*pʰ*	500	Ⴘ	ფ	*pʰ*	500
			Χ	*kʰ*	600	Ⴙ	ქ	*kʰ*	600
			Ψ	*ps*	700	Ⴚ	ღ	ɣ	700
			Ω	*ō*	800	Ⴛ	ყ	*q'*	800
			ϡ	–	900	Ⴜ	შ	*š*	900

ამავე დროს, ქართული ანბანის შექმნისას წერით ნიმუშად სემიტური სისტემის აღების შემთხვევაში, ქართულ ანბანს სულ სხვა წყობა და სტრუქტურა ექნებოდა, ანბანის „ძირითადი“ და „დამატებითი“ ნაწილები სულ სხვაგვარი შედგენილობისა იქნებოდა, ვიდრე ეს ძველ ქართულ დამწერლობაშია დადასტურებული.

ქართული ანბანის შექმნისას სწორედ ბერძნული (და არა სემიტური) წერითი სისტემა უნდა ყოფილიყო გამოყენებული როგორც წერითი ნიმუში, როგორც პროტოტიპი, რომლის მიხედვითაც გამოიყო ბგერითი ერთეულები ქართულში, გაიწყო ანბანი და განისაზღვრა მისი „ძირითადი“ და „დანართი“ ნაწილების შედგენილობა და სტრუქტურა.

ძველი ქართული ანბანის შექმნისათვის საყრდენ ნიმუშად ბერძნული დამწერლობის მიჩნევა სავსებით გასაგებს ხდის ქართული სისტემის სტრუქტურისა და პარადიგმატიკას, მისი „ძირითადი“ და „დამატებითი“ ნაწილების ხასიათსა და ბგერით შედგენილობას.

ამასთანავე საგულისხმოა, რომ ყველა ის თავისებურება ბერძნული დამწერლობისა, რითაც ეს უკანასკნელი განსხვაედება ძველი სემიტურისაგან, ყველა ის სპეციფიკური, საკუთრივ ბერძნულისათვის დამახასიათებელი სტრუქტურული ნიშანი, წარმოქმნილი ბერძნულ ანბანში მისი შექმნისას სემიტურისაგან და აგრეთვე მისი შემდგომი განვითარების პროცესში, ასახულია სრულად ქართულ ანბანში, რაც ნათლად მოწმობს ძველი ქართული დამწერლობის ბერძნული (და არა უშუალოდ სემიტური) სისტემისაგან წარმომავლობას.

ძველი ქართული დამწერლობის მთელი რიგი სტრუქტურული თავისებურებანი აიხსნება ბერძნული დამწერლობის საშუალებით; ისინი ბერძნული დამწერლობის სტრუქტურულ მახასიათებლებს იმეორებენ.

ამგვარად, ძველი ქართული ანბანის შეპირისპირება ძველ სემიტურ სისტემასა და ბერძნულ დამწერლობასთან ავლენს ქართული სისტემის სემიტურისაგან განსხვავებულ წყობას და ქართული ბგერების ანბანთრიგში განაწილებას სწორედ ფონეტიკურად მსგავსი ბერძნული ბგერების ანბანური წყობის მიხედვით.

6. ასომთავრული დამწერლობის გრაფიკულ სიმბოლოთა წარმომავლობა

ძველი ქართული ასომთაერული დამწერლობის ასო-ნიშანთა შედარებითი გრაფემული ანალიზი სემიტური და ბერძნული წრის დამწერლობებთან ავლენს ქართული დამწერლობის ორიგინალობას, მის ერთგვარ დამოუკიდებლობას ისტორიულად ცნობილ დამ-

წერლობათა გრაფიკისაგან. ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის გრაფიკა ვერ დაიყვანება მთლიანად რომელიმე კონკრეტულ ისტორიულად ცნობილ გრაფიკულ სისტემაზე.

ქართული ასომთავრული დამწერლობის გრაფემების შედარებითმა შესწავლამ ცხადყო ის მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება ძველი ქართული დამწერლობის წარმოშობისა და ისტორიის თვალსაზრისით, რომ ეს ნიშნები ვერ ჩაითვლება ერთი რომელიმე წერითი სისტემის (ბერძნულის ან სემიტურის) ბუნებრივ გრაფიკულ განვითარებად (რა აზრითაც, მაგალითად, არქაული ბერძნული გრაფიკა ძველი სემიტური გრაფიკის ამსახველია, ან მცირე აზიის ძველი დამწერლობანი და ეტრუსკული – ბერძნულისა, ასევე კოპტური და გოთური უნციალური – ბერძნულისა და სხვ.). და თუმცა ცალკეულ ქართულ ასომთავრულ ნიშნებს შეიძლება დაეძებნოს სხვადასხვა ხასიათის გრაფიკული ანალოგები სხვადასხვა წერით სისტემებში (როგორიცაა, მაგალითად, ფინიკიურ-ბერძნული, არამეული, ფალაური, პალმირული და სხვ. გრაფიკული სისტემები), ეს არაფერს მეტყველებს ქართული დამწერლობის გრაფიკული პროტოტიპის შესახებ, თუ რომელი კონკრეტული წერითი სისტემის გრაფიკულ ნიშანთა მიხედვით უნდა შექმნილიყო ძველი ქართული მრგვლოვანი დამწერლობის ასო-ნიშანთა მოხაზულობა, მით უმეტეს ვერ ავლენს იმას, თუ რომელი სისტემის გრაფიკულ გაგრძელებას, ეეოლუციას შეიძლება წარმოადგენდეს უძველესი ქართული ასომთავრული ნიშნები (თუ ისინი საერთოდ რომელიმე ცალკეული სისტემის ამგვარი გრაფიკული ევოლუციის პროდუქტად შეიძლება იქნეს მიჩნეული).

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ნიშანთა გრაფიკა უფრო ხელოვნურად შექმნილი გრაფემების შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომლებიც იწარმოება სხვადასხვა ტიპის სწორი ხაზებისა და წრეხაზის გრაფიკული კომბინაციით. ამ გზით იქმნება გრაფიკული თვალსაზრისით მეტად ეკონომიკური სისტემა გრაფემებისა, რომლებიც ფორმალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან (resp. უპირისპირდებიან გრაფიკულ სისტემაში ერთმანეთს) მინიმალური რაოდენობის დამატებითი ხაზების საშუალებით. შედარებით იშვიათია გრაფიკულ სისტემაში შემთხვევითი ნიშნები ამგვარი დამატებითი ხაზების უფუნქციო გამოყენებისა. ბუნებრივია ამასთანავე ეივარაუდოთ, რომ ძველი ქართული დამწერლობის გრაფიკულ ნიშანთა შედგენა-შეთხზვისას რომელიმე სხვა გრაფიკული სისტემა ყოფილიყო საფუძვლად აღებული, ქართული დამწერლობის ნიშანთა გრაფიკული მოდელირება მომხდარიყო რომელიმე სხვა

წერითი სისტემის (ან სისტემების) გრაფიკული ნიმუშების მიხედვით[6].

ძველი ქართული წერილობითი სისტემის წარმომავლობა ბერძნული დამწერლობისაგან, ან, უფრო გუსტად, ძველი ქართული ანბანის შექმნისას წერილობით ნიმუშად და მოდელად ბერძნული ანბანის გამოყენება გვავარაუდებინებს ქართულ გრაფიკულ ნიშანთა შედგენა-შეთხზვისას პირველ რიგში ბერძნული გრაფიკული სისტემის აღებას, ქართულ ასო-ნიშანთა გრაფიკულ საფუძვლად შესაბამის ბერძნულ ნიშანთა მოხაზულობის გამოყენებას[7].

ქართული წერილობითი სისტემა იმეორებს ბერძნულ სისტემას, უპირველეს ყოვლისა, გამოხატულების პლანის ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებელში – წერის მიმართულებაში მარცხნიდან მარჯვნივ (საპირისპიროდ სემიტურ სისტემათა მარცხნივ მიმართული წერისა).

ამ საერთო მონუმენტური სტილისა და ნიშანთა გეომეტრიული ხასიათის გარდა, ნიმუშად აღებული ბერძნული წერილობითი სისტემის გაელენა ქართულ ასომთაერულ გრაფიკაზე თავს იჩენს აგრეთვე მთელი რიგი ასომთაერული ნიშნების კონკრეტულ მოხაზულობაში, რომელთა გრაფიკული ფორმა მსგავსია სათანადო ბერძნული გრაფემების ფორმისა.

ასეთი გრაფიკული მსგავსება ბერძნულთან ვლინდება განსაკუთრებით ქართული ასომთაერული დამწერლობის „ძირითად“, ბერძნულისადმი შესაბამის ნაწილში. ამ ნაწილის ნიშანთა უმრავლესობის მოხაზულობა შესაძლებელია განხილულ იქნეს როგორც სათანადო ბერძნულ ნიშანთა გრაფიკაზე დამყარებული ფორმები;

---

[6] როგორც ეს, მაგალითად, ძველი სომხური დამწერლობის შექმნისას არის საეარაუდებელი, სადაც ბერძნული სისტემის მიხედვით შედგენილი ანბანის ნიშანთა გარკვეული ნაწილის გრაფიკული გაფორმებისას, როგორც ჩანს, ეთიოპიური გრაფიკული ნიშნები და პრინციპები იქნა გამოყენებული.

[7] ქართული ანბანის შინაგანი სტრუქტურული მახასიათებლები, მაგალითად, სემიტურ წერით სისტემას რომ უკავშირდებოდეს (როგორი კავშირიც ბერძნულ სისტემასთან ვლინდება), მაშინ ბუნებრივი იქნებოდა ქართულ გრაფიკულ ნიშანთა შესადარებლად სემიტური ნიშნები მოგვეხმო, რომელიმე სემიტურ სისტემასთან დაგვეწახა ქართულ ასო-ნიშანთა გრაფიკული მსგავსება.
არსებითად, გრაფიკული მსგავსება ერთი სისტემისა შესაძლებელია მრავალ სხვა სისტემასთან აღმოჩნდეს. ბუნებრივია ასეთ ეთიარებაში შესადარებლად სწორედ ის გრაფიკული სისტემა დაესახოთ, რომელთანაც მოცემული წერითი სისტემა მჭიდრო შინაგან სტრუქტურულ კავშირს აყალებს.
ასეთ სისტემად ძველი ქართული ასომთაერული ანბანის შემთხვევაში ძველი ბერძნული დამწერლობა გვეელინება, და სწორედ ბერძნული გრაფიკა უნდა ეივარაუდოთ პირველ რიგში ქართული გრაფიკის საყრდენად.

ამ ნიშანთა გრაფიკული ფორმები უნდა ასახავდეს სათანადო ბერძნული ასოების მოხაზულობას, გართულებულს ქართულ სისტემაში დამატებითი ხაზებით ან გრაფიკულად გამარტივებულს გარკვეული ხაზების მოცილებით. ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის „ძირითადი“, ბერძნულისადმი შესაბამისი ნაწილის ეს გრაფემები შესაძლებელია ბერძნული დამწერლობის შესაბამის ერთეულთა გრაფიკული მოდიფიკაციის შედეგად ყოფილიყო მიღებული.

7. ქართული ასომთავრული დამწერლობა შედარებით კოპტურთან, გოთურთან, სომხურთან და სლავურთან

ძველი ქართული ასომთავრული ანბანის განსაზღვრა როგორც ბერძნული წერითი სისტემის საფუძველზე შექმნილი ქრისტიანული ხანის დამწერლობისა ბუნებრივად აყენებს ტიპოლოგიურად ამ უკანასკნელს ბერძნულზე დამყარებულ სხვა ქრისტიანულ დამწერლობათა რიგში: კოპტურ, გოთურ, სომხურ და ძველ სლავურ დამწერლობებთან.

კოპტურთან და გოთურთან ქართულ ასომთავრულ დამწერლობას აერთიანებს პროტოტიპული ბერძნული ანბანისადმი პარადიგმატული დამოკიდებულების პრინციპი; ამ თვალსაზრისით ძველი ქართული დამწერლობა ეთანხმება კოპტურსა და გოთურს და უპირისპირდება სომხურს.

ძველ ქართულ დამწერლობაში, ისევე როგორც კოპტურსა და გოთურში, ასახულია უკლებლივ და სრულად მთელი პროტოტიპული ბერძნული პარადიგმატიკა; ყველა 9 × 3 = 27 ნიშანი ბერძნული ანბანისა, რომლებიც როგორც ფონეტიკური, ისე რიცხვითი მნიშვნელობებით – Ϛ στίγμα, Ϙ κόππα და Ϡ σάμπι ნიშანთა შემთხვევაში – გადატანილია ამ ანბანებში იმავე თანმიმდევრობით და სათანადო ფონეტიკური და რიცხვითი მნიშვნელობებით.

ბერძნული ეპისემონები (მხოლოდ რიცხვითი მნიშვნელობის მქონე გრაფიკული სიმბოლოები) გადმოდის აქ ამავე ფუნქციით (ე.ი. მხოლოდ სათანადო რიცხვით მნიშვნელობათა გამომხატველ სიმბოლოებად, შდრ. კოპტური რიცხვ-ნიშნები „6“ და „900“, გოთური რიცხვ-ნიშნები „90“ და „900“), ან ისინი იძენენ ახალ სისტემებში სათანადო ენათათვის დამახასიათებელ „სპეციფიკურ“ ფონეტიკურ მნიშვნელობებს (შდრ. Ⴖ *fāj* ნიშანი კოპტურში – ფონეტიკური მნიშვნელობა [f], რიცხვითი მნიშვნელობა „90“; Ա ნიშანი გოთურში – ფონეტიკური მნიშვნელობა [*q*ʷ], რიცხვითი მნიშვნელობა „6“; Ⴇ „ვინ“, Ⴖ „ქან“, და Ⴟ „შინ“ ნიშნები ქართულში – ფონეტიკური

მნიშენელობა შესაბამისად [v], [ž] და [š], რიცხეითი მნიშენელობა „6“, „90“ და „900“).

ბერძნული ნიშნები, ბერძნულისათვის „სპეციფიკური“ ფონეტიკური მნიშენელობებით: [*ks*], [*ps*], [*ō*] და სხე., რომლებიც არ არის დამახასიათებელი სათანადო ენებისათვის, გადმოდის აქ ახალი, ამ ენათათვის „სპეციფიკური“ ფონეტიკური მნიშვნელობით (შდრ. გოთური ნიშნები **𐌸 𐌾 𐍈** – ფონეტიკური მნიშვნელობა შესაბამისად [*þ*], [*j*], [*h*ʷ], რიცხვითი მნიშვნელობა – „9“, „60“, „700“, ქართული Ⴢ „ჲე“, Ⴖ „ღან“, Ⴗ „ყარ“ ნიშნები – ფონეტიკური მნიშენელობა შესაბამისად [*j*], [*ɣ*], [*q'*], რიცხვითი მნიშენელობა – „60“, „700“, „800“).

ახლად შექმნილ ანბანებში ამგვარი ფონეტიკური შენაცვლებების განხორციელებით და ბერძნული ანბანის ეპისემონების (რიცხვსიმბოლოთა) სათანადო ადგილებზე შენარჩუნებით (შესაძლებელია, „სპეციფიკური“ ფონეტიკური მნიშენელობის მიწერით) არსებითად შემოინახება პროტოტიპული ანბანის პარადიგმატიკა და სათანადო რიცხეითი მნიშენელობები; ამ პრინციპით გაწყობილი ანბანების პარადიგმატიკა მთლიანად პროტოტიპული ანბანის პარადიგმატიკაზე „გადაისახება“.

ეს პირველ რიგში შეეხება გოთურს, სადაც ამგვარი ფონეტიკური შენაცელებების შედეგად ამოიწურა ყველა ის ბერძნულთან შედარებითი „სპეციფიკური“ ბგერა, რომლებიც უნდა გამოხატულიყო ანბანში სპეციალური გრაფიკული სიმბოლოების საშუალებით. ამიტომ გოთური ანბანი გრაფიკულ სიმბოლოთა იმავე 9 × 3 =27 რაოდენობას შეიცავს, რასაც პროტოტიპული ბერძნული; ამათგან პირეელი ცხრა სიმბოლო ანბანთრიგში გამოხატავს „ერთეულებს“, მომდევნო ცხრა სიმბოლო – „ათეულებს“, ხოლო ანბანის დამასრულებელი ცხრა სიმბოლო – „ასეულებს“.

კოპტურსა და ქართულ ანბანებში ბერძნულის შესაბამის ნაწილში ჩატარებული ამგვარი ფონეტიკური „შენაცვლებების“ შემდეგაც რჩება მთელი რიგი ბერძნულთან შედარებით „სპეციფიკური“ ბგერები, რომლებიც უნდა გამოიხატოს ანბანში; ასეთი ბგერები, სათანადო გრაფიკული სიმბოლოებით წარმოდგენილი, დაერთვის კოპტურ და ქართულ ანბანებში „ძირითად“, ბერძნულისადმი შესაბამის ნაწილს და აწარმოებს ანბანის სპეციფიკურ დამასრულებელ ჯგუფს. ამგვარი „დამატებითი“ სიმბოლოების საშუალებით შესაძლებელი ხდება რიცხვ-მნიშვნელობათა დამატებითი ჯგუფის – „*ათასეულების*“ – გამოხატვა.

კოპტური დამწერლობა

რიცხვითი მნიშვნელობა	ბგერითი მნიშვნელობა	სახელწოდება	კოპტური	ბერძნული უნციალი
1	*a*	*alfa*	ⲁ	Α
2	*b, v*	*vèda*	ⲃ	Β
3	*g*	*gamma*	ⲅ	Γ
4	*d*	*dalda*	ⲇ	Δ
5	*ē*	*èje*	ⲉ	Є
6	–	*sou*	ⲋ	Ϛ
7	*z*	*zàda*	ⲍ	Ζ
8	*ȇ*	*hàda*	ⲏ	Η
9	*t-h*	*tutte*	ⲑ	Θ
10	*j, i*	*jōda*	ⲓ	Ι
20	*k*	*kabba*	ⲕ	Κ
30	*l*	*lōla*	ⲗ	Λ
40	*m*	*mēj*	ⲙ	Μ
50	*n*	*ni*	ⲛ	Ν
60	*ks*	*eksi*	ⲝ	Ξ
70	*ŏ*	*ou*	ⲟ	Ο
80	*p*	*bej*	ⲡ	Π
100	*r*	*rou*	ⲣ	Ρ
200	*s*	*samma*	ⲥ	Ϲ
300	*t*	*daū*	ⲧ	Τ
400	*i*	*he*	ⲩ	Υ
500	*p-h*	*fij*	ⲫ	Φ
600	*k-h*	*kij*	ⲭ	Χ
700	*ps*	*ebsi*	ⲯ	Ψ
800	*ō*	*ō*	ⲱ	Ω
900	–		ϸ ϸ	

გოთური დამწერლობა

რიცხვითი მნიშვნელობა	ბგერითი მნიშვნელობა	გოთური	ბერძნული უნციალი	მომდინარეობა
1	*a*	𐌰	Α	
2	*b*	𐌱	Β	
3	*g*	𐌲	Γ	
4	*d*	𐌳	Δ	
5	*ė*	𐌴	Є	
6	*q*	𐌵	Ϙ	ლათ.
7	*z*	𐌶	Ζ	
8	*h*	𐌷	h	
9	*þ*	𐌸	Ψ	
10	*i*	𐌹	Ι	
20	*k*	𐌺	Κ	
30	*l*	𐌻	Λ	
40	*m*	𐌼	Μ	
50	*n*	𐌽	Ν	
60	*j*	𐌾	Ϛ	ლათ.
70	*u*	𐌿	Ո	რუნ.
80	*p*	𐍀	Π	
90	–	𐍁	Ϛ	
100	*r*	𐍂	R	ლათ.
200	*s*	𐍃	S	ლათ.
300	*t*	𐍄	Τ	
400	*w*	𐍅	Υ	
500	*f*	𐍆	F	ლათ.
600	*χ*	𐍇	Χ	
700	*hw*	𐍈	Θ	
800	*ō*	𐍉	Ω	რუნ.
900	–	↑	Ͳ	

არსებითად განსხვავებული პარადიგმატული პრინციპია გამოყენებული ძველი სომხური ანბანის შედგენისას, რაც ამ უკანასკნელს ტიპოლოგიურად კოპტურ, გოთურ და ქართულ ანბანებს უპირისპირებს.

ძველი სომხური ანბანის შედგენისას პროტოტიპული ბერძნული ანბანიდან ამოგდებულია ყველა ეპისემონი (ანუ მხოლოდ რიცხვითი მნიშვნელობის გამომხატველი ნიშნები – ე.ი. Ϛ στίγμα, Ϙ κόππα და Ϡ σάμπι), აგრეთვე ყველა ის ასო-ნიშანი, რომლებიც სპეციფიკურ ბერძნულ, სომხურისათვის არადამახასიათებელ ბგერებს გამოხატავენ: Ξ ξῖ (ფონეტიკური მნიშვნელობა [*ks*]), Ψ πσῖ (ფონეტიკური მნიშვნელობა [*ps*]) და Ω ὦ μέγα (ფონეტიკური მნიშვნელობა [*ō*]).

ამდენად, ძველ სომხურ ანბანში მომხდარია არა „სპეციფიკურ“ ბერძნულ მნიშვნელობათა ფონეტიკური შენაცვლება, როგორც ეს კოპტურ, გოთურ და ქართულ ანბანებში გვაქვს, არამედ პროტოტიპული ბერძნული ანბანი წინასწარ დაყვანილია იმ ნაწილზე, რომელიც შეიცავს სომხურისათვის დამახასიათებელ ბგერით ერთეულთა გამომხატველ სიმბოლოებს. ამგვარად, ბერძნული პროტოტიპული ანბანის ეს ნაწილი, მთელ რიგ „სპეციფიკურ“ ბერძნულ სიმბოლოთა ამოგდებით მიღებული, წარმოადგენს იმ ჩონჩხს, რაზედაც აიგო ძველი სომხური წერითი სისტემა.

„სპეციფიკური“ სომხური, ბერძნულისაგან განსხვავებული ბგერების გამომხატველი ასო-ნიშნები მოთავსებულია არა ბერძნული ნაწილის მომდევნოდ, როგორც ეს კოპტურ და ქართულ ანბანებში გვაქვს, არამედ გაფანტულია ბერძნულის შესაბამისი ნაწილის სიმბოლოებს შორის, რაც არსებითად არღვევს სომხური ანბანის ბერძნულისადმი შესაბამის პარადიგმატიკას და მთლიანად ცელის ბერძნულის შესაბამისი სიმბოლოების რიცხვ-მნიშვნელობათა სისტემას.

ძველი სლავური დამწერლობა

გლაგოლიცა	რიცხვითი მნიშვნელობა	კირილიცა	რიცხვითი მნიშვნელობა	ბგერითი მნიშვნელობა
Ⰰ	1	а	1	a
Ⰱ	2	б	—	b
Ⰲ	3	в	2	v
Ⰳ	4	г	3	g
Ⰴ	5	д	4	d
Ⰵ	6	є	5	e
Ⰶ	7	ж	—	ž
Ⰷ	8	ѕ	—	dz
Ⰸ	9	з, ꙁ	7	z
Ⰹ, Ⰺ	10	і	10	i
Ⰻ	20	и	8	i
Ⰼ	30	—	—	ǵ
Ⰽ	40	к	20	k
Ⰾ	50	л	30	l
Ⰿ	60	м	40	m
Ⱀ	70	н	50	n
Ⱁ	80	о	70	o
Ⱂ	90	п	80	p
Ⱃ	100	р	100	r
Ⱄ	200	с	200	s
Ⱅ	300	т	300	t
Ⱆ	400	оу, ѹ	400	u
Ⱇ, Ⱇ	500	ф	500	f
Ⱚ	—	ѳ	9	ϑ
Ⱈ	600	х	600	x
Ⱉ	700	ѡ	800	ω
Ⱋ	800?	щ	—	št
Ⱌ	900	ц	900	c
Ⱍ	1000	ч	—	č
Ⱎ	—	ш	—	š
Ⱏ	—	ъ	—	ъ
ⰟⰊ	—	ъі	—	y
Ⱐ	—	ь	—	ь
Ⱑ	800?	ѣ	—	ě
Ⱓ	—	ю	—	ju
—	—	ꙗ	—	ja
—	—	ѥ	—	je
Ⱔ	—	ѧ	900	ę
Ⱘ	—	ѫ	—	ǫ
Ⱗ	—	ѩ	—	ję
Ⱙ	—	ѭ	—	jǫ
—	—	ѯ	60	ξ
—	—	ѱ	700	ψ
Ⱛ		ѵ	400	ü

პროტოტიპული ბერძნული ანბანის რიცხვ-მნიშვნელობათა შენარჩუნების პრინციპი, რაც ასე მკაფიოდ არის გატარებული კოპტურ, გოთურ და ქართულ ანბანებში, მთლიანად უკუგდებულია სომხური ანბანის შემქმნელის მიერ, რომელიც იყენებს ბერძნულ დამწერლობას როგორც საყრდენ სისტემას მხოლოდ სათანადო სომხური ბგერით ერთეულთა გამოსაყოფად. ამით უნდა აიხსნებოდეს ის, რომ სომხური ანბანის შემქმნელი ბერძნულ ანბანში არ ითვალისწინებს იმ სიმბოლოებს, რომელთაც არ გააჩნიათ ფონეტიკური მნიშვნელობა და არც იმ სიმბოლოებს, რომლებიც „ზედმეტია" სომხურისათვის მათთვის დამახასიათებელ „სპეციფიკურ" ბერძნულ ფონეტიკურ მნიშვნელობათა გამო. ამიტომაა სწორედ, რომ ბერძნული ანბანის ჩონჩხი, რომელიც საუკეთესოდ უდევს სომხურს, იწყება Α ἄλφα და მთავრდება Χ χῖ ასო-ნიშნით, რომლებიც სათანადოდ აისახა სომხურში შესაბამისად Ա *ayb* და Ք *khē* ნიშნებით; ამათ შორის მოთავსდა სხვადასხვა ადგილას, ყოველგვარი შესამჩნევი კანონზომიერების გარეშე, მთელი რიგი დანართი სიმბოლოები, რომელთაც „სპეციფიკური" სომხური, ბერძნულისაგან განსხვავებული ფონეტიკური მნიშვნელობები მიეწერათ[8]. ამის შედეგად მთლიანად ირღვევა შესაბამისობა პროტოტიპულ ბერძნულსა და სომხურ ანბანებს შორის ასო-ნიშანთა რიცხვ-მნიშვნელობების თვალსაზრისით. ამით სომხური ანბანი მკვეთრად უპირისპირდება კოპტურ, გოთურ და ქართულ წერით სისტემებს, რომლებიც ამ თვალსაზრისით საერთო ტიპოლოგიურ ჯგუფს ქმნიან.

გარდა პროტოტიპული ბერძნული ანბანისაღმი პარადიგმატული დამოკიდებულების ერთიანი პრინციპისა აღნიშნულ ტიპოლოგიურ ჯგუფში შემავალ წერით სისტემებს რიგი სხვა სპეციფიკური მახასიათებლებიც აერთიანებს.

საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით ის მსგავსებანი, რაც ძველ გოთურ და ქართულ წერით სისტემებში იჩენს თავს; ძველ ქართულ დამწერლობას აერთიანებს გოთურთან არა მხოლოდ ზოგადი პრინციპი სპეციფიკურ ბერძნულ ბგერათა სათანადო ფონეტიკური

---

[8] Ϣ š ნიშანი სომხურში (რიცხვითი მნიშვნელობა „500") ბერძნული Ξ ξῖ ნიშნის ადგილას კი არ ზის, მის „სუბსტიტუტს" კი არ წარმოადგენს, არამედ „დანართი" ნაწილის სიმბოლოა, რომელიც მოთავსდა სომხურ ანბანში ბერძნული Ν νῦ და Ο ὂ μικρόν სიმბოლოების შესაბამისი Ն n და Ո o ნიშნების შორის. ეგევე შეეხება სომხურ Ջ *j* ნიშანს (რიცხვითი მნიშვნელობა „900"), რომელიც ანბანში ბერძნული Ϙ κόππα ნიშნის ადგილს კი არ იკავებს, არამედ შემოხვეითი ხვდება ანბანთრიგში ბერძნული Π πῖ და Ρ ῥῶ ნიშნების შესაბამის სომხურ Պ p და Ր *ṙ* სიმბოლოებს შორის.

მნიშვნელობებით შენაცვლებისა, არამედ ერთ შემთხვევაში სისტემაში შენაცვლებული ფონეტიკური მნიშვნელობის დამთხვევაც.

გოთურ ანბანში, ისე როგორც ძველ ქართულში, ბერძნული Ξ ξ ნიშანი (ფონეტიკური მნიშვნელობა [*ks*], რიცხვითი მნიშვნელობა „60“) შენაცვლებულია ერთი და იმავე *j*-ფონეტიკური მნიშვნელობის მქონე სათანადო სიმბოლოებით (რიცხვითი მნიშვნელობა „60“), რომლებიც ამავე დროს გრაფიკულ მსგავსებასაც ამჟღავნებენ: შდრ. გოთური **𐌾** *j* ~ ძველი ქართული **Ⴢ** ⴢ.

როგორ მოხდა, რომ ორ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ სისტემაში, ერთი და იმავე ბერძნული მნიშვნელობის შენაცვლება განხორციელდა იდენტური ფონეტიკური მნიშვნელობით [*j*], რასაც არაფერი აქვს საერთო ფონეტიკურად თაედაპირეელ ბერძნულ მნიშვნელობასთან? მეტად მცირეა ალბათობა იმისა, რომ ამგვარი დამთხვევა, რაც გამოიხატა *j*-ფონეტიკური შენაცვლებით ერთი და იმავე ბერძნული ნიშნისა ორივე ამ სისტემაში, წმინდა შემთხვევითობა იყოს; უფრო შესაძლებელია ამ სისტემებს შორის გარკვეული ისტორიული ურთიერთობა ვივარაუდოთ: ძველი ქართული ანბანის შემქმნელი იცნობს მის თანადროულ სხვადასხვა წერით სისტემებს, მათ შორის გოთურ ანბანსაც, რომლის მონაცემებს იგი ახალი დამწერლობის შექმნისას ითვალისწინებს[9].

ამ თვალსაზრისით შესაძლებელია არც ის იყოს შემთხვევითი, რომ რამდენიმე ქართული ასო-ნიშნის სახელწოდება შესაბამის გოთურ ნიშანთა სახელებს ემთხვევა: ქართული **Ⴊ** ნიშნის „ლას“ სახელი, რომელიც ფონეტიკურად განცალკავებით დგას დანარჩენ სახელწოდებებთან შედარებით, მეტად ემსგავსება გოთური [*l*] ნიშ-

[9] ცნობილია, რომ გოთები მე-3 საუკუნის შუა ხანისათვის მოსახლეობდნენ შავი ზღვის ჩრდილოეთ და დასავლეთ ნაპირებზე. აქედან ისინი გადადიან ისტორიული ყირიმის ტერიტორიაზე, ტავრის ნახევარკუნძულზე. აქ გოთები იპყრობენ ბოსფორის სამეფოს და ეუფლებიან მის ხომალდებს, რომელთა საშუალებითაც მთელ რიგ გაბედულ რეიდებს აწარმოებენ შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე (ბიჭვინთა) და ეგეოსისა და ხმელთაშუა ზღვის კუნძულებსაც აღწევენ.
ტავრის ნახევარკუნძულზე ყირიმელი გოთები იღებენ მე-3 საუკუნის ბოლოს აღმოსავლურ, ბერძნულ ქრისტიანობას და საკუთარ ენაზე აწარმოებენ ღვთისმსახურებას; მათ ჰყავთ საკუთარი ეპისკოპოსი – უნილა (გარდ. 404 წ.). მოღწეულია ცნობა იმის შესახებ, რომ ამ პერიოდში კონსტანტინოპოლში, წმინდა პავლეს ეკლესიაში გოთურად იქნა წაკითხული ერთი თავი სახარებიდან. ყოველივე ეს მოწმობს ყირიმის გოთებში ვულფილას მიერ თარგმნილი გოთური სახარების არსებობას, რომელიც შესრულებული იყო მის მიერვე შექმნილი ორიგინალური გოთური დამწერლობით. არ არის გამორიცხული, რომ ქართველები გოთურ დამწერლობას სწორედ ყირიმელი გოთებისაგან იცნობდნენ.

ნის „*laaz*“ სახელს; შდრ. აგრეთვე ქართული Ⴅ ვ „ვინ“ და გოთური „*uuinne*“ ([*w*]), ქართ. Ⴋ მ „მან“ და გოთ. „*manna*“ ([*m*]).

ბერძნულ წერით სისტემაზე დამყარებულ ქრისტიანული ხანის დამწერლობათა ისტორიული ურთიერთობის თვალსაზრისით საგულისხმოა აგრეთვე ამავე ტიპოლოგიურ ჯგუფში შემავალი ძველი სლავური დამწერლობის მონაცემები.

სლავურ „გლაგოლიცაში“ არსებითად იგივე პრინციპია განხორციელებული პროტოტიპული ბერძნული სისტემისადმი პარადიგმატული დამოკიდებულებისა, რაც კოპტურ, გოთურ და ქართულ ანბანებში.

„გლაგოლიცას“ ძირითადად, ბერძნულის შესაბამისი ნაწილი გაწყობილია ბერძნული ანბანის მიხედვით მასში განხორციელებული სათანადო „ფონეტიკური შენაცვლებებით“.

„სპეციფიკური“, ბერძნულისაგან განსხვავებული სლავური ბგერები, წარმოდგენილი აქ „დანართი“ ნაწილის სახით, რომელიც აგრძელებს ძირითად, ბერძნულისადმი შესაბამის ნაწილს და ასრულებს მთელ სისტემას „ათასეულთა“ გამომხატველი რიცხვითი მნიშვნელობებით.

„გლაგოლიცას“ დანართი („ათასეულების“ გამომხატველი) ჯგუფის ნიშანთა ანბანთრიგში განაწილებისას ძველი სლაეური ანბანის შემდგენელი ითვალისწინებს, როგორც ჩანს, სხვა მონაცემებსაც, მათ შორის ძველი ქართული დამწერლობის ანბანთრიგს[10]. ეს ვლინდება როგორც „*ათასეულთა*“ ჯგუფის *č* ნიშნით დაწყებაში (რიცხვითი მნიშვნელობა „1.000“), შდრ. ქართული ასომთავრული Ⴙ, რომელიც „*ათასეულთა*“ ჯგუფს იწყებს (ფონეტიკური მნიშვნელობა [č], რიცხვითი მნიშვნელობა „1.000“), ასევე ამ ჯგუფის მეექვსე Ⱈ x_1 ნიშნის „6.000“ რიცხვითი მნიშვნელობით გამოყენებაში (შდრ. ქართული ასომთავრული Ⴞ ნიშნის – მხედრული ხ – ფონეტიკური მნიშვნელობა [*x*], რიცხვითი მნიშვნელობა „6.000“). ამგვარი გავლენა ძველი ქართული დამწერლობისა სლავურ „გლაგოლიცაზე“

---

[10] სლაეური „გლაგოლიცას“ შემქმნელი კონსტანტინე-კირილეს მიერ ძველი ქართული დამწერლობის ცოდნა დასტურდება მისი ცხოვრების აღწერილობითაც: *Vita Cyrilli.* კონსტანტინე-კირილეს ბიოგრაფოსი აღგვიწერს მის გამოსვლას მაღალი წოდების სასულიერო პირთა შეკრებილობაზე, სადაც იგი „საღმრთო წერილის“ მოშველიებით თავგამოდებით იცავს დებულებას ღვთისმსახურების შესაძლებლობის შესახებ სხვადასხვა ენებზე, მათ შორის სლაეურად: ყოველ ერს უნდა მიეცეს უფლება ღმერთი თაეის მშობლიურ ენაზე ადიდოს. ამასთან დაკავშირებით იგი იმოწმებს, თუ რამდენ ერს, გარდა ებრაელებისა, ბერძნებისა და ლათინებისა, მოეპოვება საკუთარი ანბანი; ამ ხალხთა შორის კონსტანტინე-კირილე „ქართველებსაც“ იხსენიებს.

შესაძლებლად არის მიჩნეული. საგულისხმოა აგრეთვე „გლაგოლიცაში“ *c* „900“ ~ *č* „1.000“ ~ *š* „2.000“ ნიშანთა მიმდევრობა (შდრ. ქართული ანბანის **ჳ** *š* „900“ ~ **ჰ** *č* „1.000“ ~ **ც** *c* „2.000“ მიმდევრობა), რაც ასახულია „კირილიცაშიც“ Ц *c* ~ Ч *č* ~ Ш *š* მიმდევრობის სახით.

პარადიგმატული სტრუქტურის მსგავსების გარდა ძველ ქართულ ასომთაერულ დამწერლობასა და სლაავურ „გლაგოლიცას“ აერთიანებს აგრეთვე ზოგადი გრაფიკული პრინციპი ახლად შექმნილი დამწერლობის პროტოტიპული სისტემის გრაფიკისაგან დაშორებისა, რათა ამ გზით წარმოშობილიყო „ორიგინალური“ ეროვნული დამწერლობა, გარეგნულად დამოუკიდებელი ყოველიეე უცხოური წერითი სისტემისაგან.

ამ პრინციპის უკიდურეს გამოვლინებას წარმოადგენს მესროპ-მაშთოცის ძველი სომხური ანბანი ბერძნულისაგან სრულიად განსხვავებული გრაფიკით. მესროპ-მაშთოცი, რომელიც სომხური ანბანის შედგენისას საყრდენად ბერძნულ წერით სისტემას იღებს, მთლიანად ცვლის ბერძნულ ნიშანთა მოხაზულობას და სათანადო სომხური ასო-ნიშნებისათვის ქმნის ორიგინალურ და თავისებურ გრაფიკულ სისტემას, რათა ამ გზით გაწყვეტილიყო კავშირი პროტოტიპულ ბერძნულ დამწერლობასთან და განმტკიცებულიყო ახლად შექმნილი ანბანის დამოუკიდებლობის შთაბეჭდილება.

ქართული ასომთაერული ანბანის შემქმნელი ამავე მიზნით ახდენს პროტოტიპული ბერძნული გრაფიკული სისტემის შეგნებულ მოდიფიცირებას; იგი არ წყვეტს ახლად შექმნილ ანბანში კავშირს ბერძნულ გრაფიკასთან. იგი მხოლოდ გარდაქმნის მას სისტემის მოდიფიკაციისა და სათანადო ნიშანთა გრაფიკული ცვლილებების განხორციელების შედეგად[11] ამით ძველი ქართული ასომთაერული ანბანის შემქმნელი აღწევს არსებითად იმავე შედეგს ორიგინალური ეროვნული დამწერლობის შედგენის თვალსაზრისით, რასაც მესრომ-მაშთოცი ძველი სომხური დამწერლობის ბერძნულისაგან სრულიად განსხვავებულ გრაფიკულ ნიადაგზე აგებით იღებს.

ამგვარი ტენდენციები აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სამყაროში, რაც იმდროინდელი პოლიტიკურ-ეროვნული და რელიგიური მოტივებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, დასაბამს აძლევს ბერძნულზე დამყარებული რამდენიმე გრაფიკულად ერთმანეთისაგან განსხვავებული წერითი სისტემის შექმნას, რომლებიც ამავე დროს

---

[11] ამაში ვლინდება ქართულ ასომთაერული ანბანის შემქმნელის უაღრესად ფართო ფილოლოგიური ერუდიცია, რომელიც მოიცავდა იმდროინდელი ბერძნული ლინგვისტური თეორიისა და ბერძნული გრაფიკული სისტემების ცოდნას. საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით აგრეთვე ქართული ანბანის „სპეციფიკური“ ქართული ნაწილის თანხმოვანთა დალაგება ბერძნული ფონეტიკური თეორიის შესაბამისად.

გრაფიკულ დამოუკიდებლობას ავლენენ პროტოტიპულ ბერძნულ სისტემასთან შედარებით.

სომხური ანბანი ბერძნულთან შეპირისპირებით

1. Ա *a*	1. Α *a*	19. Ճ *č*	
2. Բ *b*	2. Β *b*	20. Մ *m*	12. Μ *m*
3. Գ *g*	3. Γ *g*	21. Յ *y*	
4. Դ *d*	4. Δ *d*	22. Ն *n*	13. Ν *n*
5. Ե *e*	5. Ε *e*	23. Շ *š*	
6. Զ *z*	6. Ζ *z*	24. Ո *o*	14. Ο *o*
7. Է *ē*	7. Η *ē*	25. Չ *č̣*	
8. Ը *ə*		26. Պ *p*	15. Π *p*
9. Թ t^h	8. Θ t^h	27. Ջ *ǰ*	
10. Ժ *ž*		28. Ռ *ṙ*	16. Ρ *r*
11. Ի *i*	9. Ι *i*	29. Ս *s*	17. Σ *s*
12. Լ *l*		30. Վ *v*	
13. Խ *x*		31. Տ *t*	18. Τ *t*
14. Ծ *c*		32. Ր *r*	
15. Կ *k*	10. Κ *k*	33. Ց *ç*	
16. Հ *h*		34. Ւ *w*	19. Υ *ü*, w
17. Ձ *j*		35. Փ p^h	20. Φ p^h
18. Ղ *ł*	11. Λ *l*	36. Ք k^h	21. Χ k^h

8. ქართული ასომთავრული ანბანი როგორც ბერძნული დამწერლობის გრაფიკული სტილიზაციის შედეგად შექმნილი ახალი ეროვნული დამწერლობა

როგორ უნდა აიხსნას ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ასო-ნიშანთა შედარებითი ანალიზით გამოვლენილი გრაფიკული სხვაობა სათანადო ბერძნულ ნიშანთა მოხაზულობასთან? არის თუ არა ეს გრაფიკული სხვაობა შედეგი ბერძნული წერითი სისტემისაგან წარმომდგარი ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ბუნებრივი განვითარებისა და გრაფიკული ევოლუციის, რომლის პროცესში იგი უნდა დაშორებოდა პროტოტიპული ბერძნული დამწერლობის ნიშანთა მოხაზულობას?

ამ ვარაუდის დაშვებით ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის შექმნა ბერძნული ანბანის მიხედვით უნდა გადაგვეტანა იმ ეპოქაში, როდესაც არქაული ბერძნული წერითი სისტემა იყო გავრცელებული მარცხნივ მიმართული წერით და შესაბამისად მარცხნივ მიქცეული ასო-ნიშნებით; ფონეტიკური მნიშვნელობის მქონე [υ] ბგერის გამომხატველი F *digamma* ნიშნით და მთელი რიგი სხვა არქაული გრაფიკული და ფონეტიკური თავისებურებებით, რომლებიც ბერძნულ წერით სისტემას ძველი წელთაღრიცხვის VIII-VII საუკუნეებში ახასიათებდა.

ამასთანავე, ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობა ავლენს ბერძნული წერითი სისტემისაგან მომდინარე ისეთ გრაფიკულ და ფონეტიკურ თავისებურებებს, რომლებიც ბერძნულ სისტემაში შედარებით უფრო გვიან პერიოდში წარმოიქმნა, როდესაც უკვე მარჯვნივ მიმართული წერა იყო გაერცელებული, Y ὖ ψιλόν ნიშნით პალატალური [*ü*] ხმოვანი გამოიხატა, ხოლო თავდაპირველად [*ow*] დიფთონგის გამომხატველი OY ნიშანთა კომბინაციის საშუალებით [*ū*] ხმოვანი აღინიშნა; სემიტური Ƶ *ṣādē* ნიშნისაგან მომდინარე სიმბოლო ანბანიდან ამოვარდა და ბერძნულისათვის დამახასიათებელი ბგერების გამომხატველი დამატებითი ნიშნები გაჩნდა.

ქართული ასომთავრული დამწერლობის ძველი წელთაღრიცხვის VII-VI საუკუნეებში გავრცელებული არქაული ბერძნული წერითი სისტემისაგან წარმომაელობის მიღების შემთხვევაში (რაც თავისთავად უკვე ქართული დამწერლობისათვის მეტად ადრეული ქრონოლოგიით შეპირობებულ კულტურულ-ისტორიული ხასიათის სირთულეებს ბადებს) უნდა დაგვეშვა, რომ ქართულ დამწერლობაში აისახა ყველა ის ძირითადი ცვლილება და გარდაქმნა, რომ-

ლებიც ბერძნულმა წერითმა სისტემამ შემდგომ განიცადა, რაც, რასაკვირველია, ძნელი საფიქრებელია.

მაშასადამე, უნდა დავუშვათ, რომ ქართული ანბანის შექმნისას წერით ნიმუშად აღებული იყო ძველი ბერძნული ანბანი იმ გრაფიკული და ფონეტიკური ცვლილებების გათვალისწინებით, რომლებიც ბერძნულ წერილობით სისტემაში მომდევნო პერიოდში წარმოიქმნა.

ყოველივე ეს გვავარაუდებინებს ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ხელოვნურად შექმნას ნიმუშად აღებული ბერძნული გრაფიკული სისტემის გარდაქმნისა და სტილიზაციის შედეგად.

ძველი ქართული ასომთაერული ანბანის შემქმნელი წერით ნიმუშად, გრაფიკულ პროტოტიპად და მოდელად იღებს მის თანადროულ მონუმენტურ ბერძნულ წერით სისტემას და ახდენს მის სტილიზებულ „არქაიზაციას“, რაც გამოიხატა ძირითადად სათანადო ბერძნულ გრაფიკულ სიმბოლოთა პირმარცხნივ შებრუნებაში.

ამასთანავე, იგი შეგნებულად ცელის შესაბამის ბერძნულ გრაფიკულ სიმბოლოთა მოხაზულობას სხვადასხვა გრაფიკული ხერხის გამოყენებით: ასოს ძირითადი ხაზისათვის დამატებითი ხაზების მიმატებით ან გამოკლებით, რითაც გარკვეული გრაფიკული პროტოტიპის საფუძველზე შექმნილი ნიშანი ამ უკანასკნელს სცილდება და ორიგინალურ გრაფიკულ იერს იძენს.

მაგრამ ამისდა მიუხედავად, პროტოტიპულ ბერძნულ დამწერლობასთან გრაფიკული კავშირი ქართული ასომთავრული დამწერლობის მონუმენტურობასა და მის მრგვლოვან დუქტუსში გამოიხატა, რაც თანადროული ბერძნული უნციალური დამწერლობის ძირითადი გრაფიკული მახასიათებლის ამსახველია.

ამასთან დაკავშირებით ბუნებრივად იბადება კითხვა: რატომ არ იქნა აღებული ძველი ქართული ასომთავრული ანბანის შემქმნელის მიერ ნიმუშად ბერძნული წერილობითი სისტემა იმ გრაფიკული სახით, რა სახითაც იგი ქართული ანბანის შექმნისას არსებობდა; რატომ არ იქნა გამოყენებული ახლად შექმნილ ანბანში სათანადო ბერძნულ ნიშანთა მოხაზულობა, როგორც ეს, მაგალითად, კოპტური ან გოთური ანბანების შექმნისას მოხდა, როგორც ეს ბერძნულისა ან სემიტურისაგან წარმომდგარ სხვა დამწერლობათა შემთხვევაში გვაქვს?

ამ მოვლენის ერთ-ერთი შესაძლებელი ახსნა იქნებოდა დაშვება იმისა, რომ ასომთაერული დამწერლობის შემქმნელი ცდილობს ამ გზით დაფაროს ახლად შექმნილი ქართული ანბანის დამოკიდებულება და კავშირი მისი დროის ბერძნულ წერით სისტემასთან.

იგი ამ მიზნით ახდენს ბერძნულ გრაფიკულ სიმბოლოთა ისეთ მოდიფიკაციას ქართულში, რომ სათანადო ბერძნულ და ქართულ ასო-ნიშნებს შორის იკარგება ყოველგვარი ფორმალურ-გრაფიკული კავშირი, რომლის გამოვლენა მხოლოდ სპეციალური გრაფიკული ანალიზის საშუალებით თუ ხერხდება. ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის ნიშნები სათანადო ბერძნული წერითი სიმბოლოების შეგნებულ გრაფიკულ სტილიზაციას წარმოადგენს.

ძველი ქართული ასომთავრული ანბანის შემდგენელი ქმნის ეროვნულ დამწერლობას ეროვნულ ენაზე ტექსტების ჩასაწერად, ხოლო ეროვნული დამწერლობა დამოუკიდებელი უნდა იყოს, ამგვარი წარმოდგენების მიხედვით, ყოველი სხვა დამწერლობისაგან, არ უნდა იმეორებდეს რომელიმე სხვა დამწერლობის გრაფიკულ ფორმას.

ეგევე მოსაზრებები ედო საფუძვლად მესროპ-მაშთოცისეული სომხური დამწერლობის ბერძნული პროტოტიპისაგან სრულიად განსხვავებული მოხაზულობის შექმნას; ამავე მიზეზით ხდება სლაევურ *„გლაგოლიცაში“* ბერძნულ *მინუსკულარულ ასო-ნიშანთა* მოხაზულობის სტილიზაცია და მოდიფიკაცია, რაც მათ სრულიად განსხვავებულ დუქტუსს ანიჭებს. ამ გზით ხერხდება ახლად შექმნილი დამწერლობის ეროვნული თვითმყოფადობის განმტკიცება და მისი სხვა დამწერლობათაგან დამოუკიდებლობის დემონსტრირება.

ამ ტენდენციამ სომხური ანბანის შემქმნელი მიიყვანა ბერძნულ ნიშანთა მოხაზულობის სრულ უკუგდებამდე და სათანადო გრაფიკული სიმბოლოების ორიგინალურ ნიადაგზე შეთხზვამდე სხვადასხვა გრაფიკული ხერხისა და ნიმუშების გამოყენებით.

ქართული ანბანის შემქმნელი ანალოგიური ტენდენციის განსახორციელებლად სხვა გზას ირჩევს: იგი არ წყვეტს ყოველგვარ კავშირს ნიმუშად აღებული დამწერლობის გამოხატულების პლანთან, პროტოტიპული ანბანის ნიშანთა მოხაზულობასთან; იგი მხოლოდ ახდენს პროტოტიპულ ნიშანთა გრაფიკულ სტილიზაციას სხვადასხვა გრაფიკული მეთოდების გამოყენებით. მიზანი ორივე ამ ანბანის შემდგენელთ ერთი და იგივე აქვთ, ამ მიზნის გრაფიკული განხორციელების გზა – არსებითად განსხვავებული[12].

---

[12] რამდენადაც ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობა წარმოადგენს ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფს, ჩვენი ეარაულები კონკრეტულ ნიშანთა წარმომავლობის, მათი შეთხზვის შესახებ სხვადასხვა გრაფიკული ხერხის გამოყენებით უაღრესად პირობითი და ჰიპოთეტურია.
ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ შეუძლებელია ზუსტად დადგენა იმისა, თუ რა გრაფიკული ასოციაციები შეიძლება გასჩენოდა ანბანის შემქმნელს ამა თუ იმ ნიშნის შეთხზვისას; ხშირად ასეთი დასკვნები მკელეერის სუბიექტურ შთა-

ამგვარი ნაციონალური ტენდენციები დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო აღმოსავლური ქრისტიანობისათვის, რომელიც აცხადებს ღვთისმსახურების თვალსაზრისით ენათა თანასწორუფლებიანობის პრინციპს და მიისწრაფვის ახალი ქრისტიანული კულტურის შექმნისაკენ ეროვნული ენისა და ეროვნული დამწერლობის საფუძველზე[13].

ქვეყანაში ქრისტიანობის გაერცელება გულისხმობდა ამავე დროს ფართო მუშაობის გაშლას ეროვნულ ენაზე საღმრთო წიგნების სათარგმნელად სპეციალურად ამ მიზნებისათვის ახლად შექმნილი ეროვნული დამწერლობის საშუალებით.

ასე მოხდა ეს კოპტურ, სომხურ და სლავურ დამწერლობათა შექმნის შემთხვევაში. ეგვე უნდა ყოფილიყო ძირითადი საფუძველი ძველი ქართული „ასომთავრული დამწერლობის" შექმნისა, დამწერლობისა, რომელიც თავდაპირველად გამოყენებული უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული საეკლესიო წიგნების ქართულად გადმოღებისათვის და აგრეთვე ეროვნულ ენაზე ორიგინალური ქრისტიანული წერილობითი ძეგლების შესაქმნელად.

ღვთის წინაშე ენათა თანასწორუფლებიანობის იდეას აღმოსაელურ-ქრისტიანული ეკლესიის დოქტრინაში, რამაც წარმოშვა თავდაპირველად აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სამყაროში მთელი რიგი ახალი დამწერლობანი და დასაბამი მისცა წერილობით ფიქსირებული ქრისტიანული ლიტერატურის შექმნას ეროვნულ ენებზე, მოჰყვა ამ ენათა სოციალური ფუნქციისა და მნიშვნელობის ბრდა, ეროვნული ენისა და დამწერლობის გადაქცევა ხალხთა ეროვნული იდენტიფიკაციისა და კულტურული თვითდამკვიდრების ერთ-ერთ ძირითად საშუალებად.

ბეჭდილებებს უფრო წარმოგეიდგენს, ეიდრე იმ პროცესების ობიექტურ ასახვას, რასაც აღგილი უნდა ჰქონოდა ამა თუ იმ ანბანის შემქმნელის „შემოქმედებით ლაბორატორიაში".

ჩვენ შეგეიძლია მხოლოდ ამა თუ იმ დამწერლობითი ნიშნების სინქრონულ გრაფიკულ ურთიერთმიმართებათა ერთგვარი მოდელირება, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმ გრაფიკული პროცედურის აღდგენას, რომელიც განახორციელა ამ დამწერლობის შემოქმედმა ასო-ნიშნების შეთხზვისა და გრაფიკული გაფორმების დროს; მით უფრო გაუმართლებელია მეთოდოლოგიურად ცალკეული წერით სიმბოლოთა ამგვარი გრაფიკული ანალიზის საფუძველზე შორსმიმავალი ისტორიული დასკვნების გაკეთება მთლიან წერილობით სისტემათა წარმომაველობისა და შექმნის შესახებ.

[13] აღმოსაელური, ბერძნული ქრისტიანობა ამ თვალსაზრისით მკვეთრად ემიჯნება რომის ეკლესიას, რომელიც აერცელებდა ქრისტიანულ სარწმუნოებას დასავლურ სამყაროში ლათინური ენისა და დამწერლობის საფუძველზე, ეროვნული ენისა და ეროვნული კულტურის გაუთვალისწინებლად.

ბერძნულ ენასთან და ეკლესიის სხვა ოფიციალურ ენებთან ახლადგაქრისტიანებული ერების ენათა თანასწორუფლებიანობის პრინციპი თანდათან ეროვნულ ენათა პრიმატისა და თვისებრივი აღმატებულობის იდეით იცვლება, რაც, მაგალითად, X საუკუნის ქართველ მწიგნობარს იოანე-ზოსიმეს ქართული ენის „ქებასა და დიდებას“ ათქმევინებს და აცხადებინებს, რომ „მეორედ მოსვლის“ ჟამს „ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“, ანდა XIII საუკუნის სომეხ მოღვაწეს ვარდან არეველცის სომხურ ენას წარმოადგენინებს როგორც „გვირგვინს ყოველთა ენათა ქვეყანასა ზედა“.

ყოველივე ეს ერთი და იმავე ტენდენციის გამოვლინებაა აღმოსაელურ-ქრისტიანულ სამყაროში – მშობლიური ენის განდიდებისა და აღზევების, ამ ეპოქაში გაბატონებული ბერძნული ენის საპირისპიროდ; ამ წარმოდგენების თანახმად, მშობლიური ენა ბერძნულის თანასწორი და ტოლი ენაა, „ესე არიან ორნი დანი“; ამგვარი ტენდენციები ალბათ მნიშვნელოვნად უფრო ადრე დაიწყო აღმოსაელურ-ქრისტიანულ სამყაროში, რითაც უნდა აიხსნებოდეს სწორედ ასეთი სწრაფება ადრექრისტიანულ ეპოქაში, რომ ახლად შექმნილ დამწერლობაში ბერძნული წერითი ნიშნების ნაცვლად სრულიად ორიგინალური და ხელოვნურად შეთხზული წერითი სიმბოლოების გამოყენების საშუალებით დაფარულიყო ეროვნული ანბანის ბერძნულზე დამოკიდებულება და ბერძნულისაგან წარმომაელობა.

ძველი ქართული „ასომთავრული დამწერლობის“ ქრისტიანულ დამწერლობად მიჩნევა და მისი წარმომავლობის დროის განსაზღვრა ქართულ სახელმწიფოში ქრისტიანობის გავრცელების ხანით აგრეთვე გასაგებს ხდის ძველ ქართულ ანბანში „ჯერის“ მოხაზულობის X „ჯან“ ასოს მოთაესებას ანბანის ბოლოში ფონეტიკური მნიშვნელობის მქონე უკანასკნელ ნიშნად, რასაც ამ თვალსაზრისით გასაგები სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ამითვე უნდა აიხსნებოდეს რიგი მსგავსი სტრუქტურული ნიშნები, რასაც ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობა ამავე ეპოქაში შექმნილ ბერძნულ ანბანზე დამყარებულ სხვა ქრისტიანულ დამწერლობებთან აელენს.

9. ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის შემქმნელის ვინაობა

ძველი ქართული ასომთავრული ანბანის ქრისტიანული ეპოქის დამწერლობად მიჩნევა, რომელიც უნდა შექმნილიყო ბერძნული წერითი სისტემის საფუძველზე გარკვეული პირის ორიგინალური

შემოქმედების შედეგად, ბუნებრიად სვამს კითხვას ქართული ანბანის შემქმნელის ვინაობის შესახებ: ვინ იყო ის პიროვნება, რომელმაც თანადროული ბერძნული უნციალური დამწერლობის საფუძველზე სრულიად ორიგინალური მონუმენტური სტილის ქართული მრგვლოვანი დამწერლობა შექმნა პროტოტიპული ბერძნული გრაფიკის შეგნებული მოდიფიკაციის შედეგად?

ისტორიამ შემოგვინახა ქრისტიანული გოთური და სომხური ანბანებისა და სლავური „გლაგოლიცას“ შემქმნელთა სახელები: ესენია ვულფილა, მესროპ-მაშთოცი და კონსტანტინე-კირილე; მაგრამ ჩვენ დღემდე არ ვიცით დანამდვილებით სახელი ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის შემოქმედისა, როგორც არ ვიცნობთ ქრისტიანული კოპტური ანბანის შემქმნელის ვინაობას.

სომხური ისტორიული წყაროები ძველი ქართული ანბანის შექმნას (სომხურთან და კავკასიის ალბანურ დამწერლობასთან ერთად) იმავე მესროპ-მაშთოცს მიაწერს; მაგრამ ამავე ცნობების მიხედვით ირკვევა, რომ მესროპ-მაშთოცი თვით არ იყო დაუფლებული ქართულს, რაც სრულიად გამორიცხავს შესაძლებლობას მის მიერ ქართული ანბანის შექმნისას: ახალი დამწერლობის შექმნა ახალი გრაფიკული სიმბოლოების გამოგონება-შეთხზვას კი არ ნიშნავს მხოლოდ; იგი გულისხმობს უწინარეს ყოვლისა ენის ღრმა ლინგვისტური ანალიზის ჩატარებას, სამეტყველო ტექსტის დანაწევრებას ცალკეულ ბგერით ერთეულებად, რომლებიც უნდა გამოიხატონ სათანადო გრაფიკული ნიშნებით; ეს არის სწორედ ახალი დამწერლობის შექმნის პროცესში ლოგიკურად პირველი და ძირითადი ეტაპი, რასაც არსებითად ემყარება მთელი შემდგომი პროცედურა ბგერათა გრაფიკული გამოხატვისა და მათი ანბანთრიგში გაწყობის. ყოველივე ეს შეუძლებელს ხდის კონკრეტული ენისათვის დამწერლობის შექმნას ისეთი პირის მიერ, რომელიც ამ ენას ღრმად არ არის დაუფლებული, რომელსაც წინასწარ ამ ენის თავისებური ლინგვისტური ანალიზი არ ჩაუტარებია.

10. ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის შექმნის თარიღი

„...ქართლად ფრიადი ქეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“
გიორგი მერჩულე, *„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“*

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის „სრული ჩამონაკვეთილობა“ და სავსებით ჩამოყალიბებული გრაფიკული ხასია-

თი, რაც უკვე უძველეს ისტორიულად დადასტურებულ ქართულ წარწერებში შეინიშნება, მოწმობს სწორედ მის ხელოვნურ ხასიათს, ამ დამწერლობის შექმნას ერთდროული შემოქმედებითი აქტის შედეგად; დამწერლობის შექმნა გულისხმობს მთლიანი წერილობითი სისტემის ჩამოყალიბებას, რომელსაც გარკვეული აზრით დასრულებული ხასიათი აქვს, და არა სხვადასხვა ეპოქაში შექმნილი ნაწილების საერთო სისტემაში გაერთიანებას; რაც უფრო სრულყოფილია ახლად შექმნილი დამწერლობა, რაც უფრო ადეკვატურად ასახავს იგი ენის ბგერით მხარეს, მით უფრო ნაკლები დამატებები და შესწორებები შეაქვთ მასში, მით უფრო სტაბილურია იგი თავისი ხასიათით.

სწორედ ამგვარი სრულყოფილება ახასიათებს ძველ ქართულ „ასომთავრულ დამწერლობას“ და მისი სავსებით ჩამოყალიბებული და „ჩამონაკვთილი“ ხასიათი უკვე V საუკუნის წარწერებში არ გულისხმობს აუცილებლობით ამ კონკრეტული წერითი სისტემის ხანგრძლივ წინარე ისტორიას.

ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის შექმნა ქრისტიანობის ხანაში, როდესაც უნდა დაწყებულიყო ეროვნული ანბანით „საღმრთო წერილის“ ქართულ ენაზე გადმოღება, ადვილად გასაგებს ხდის იმ წერილობითი და ლიტერატურული ტრადიციების არსებობასაც, რაც ჩვენ ქართული ენისათვის უკვე V საუკუნის ბოლოს უნდა ვიეარაუდოთ, როდესაც იქმნება ისეთი რანგის ორიგინალური თხზულება, როგორიცაა „შუშანიკის მარტვილობა“.

ქრისტიანობა იმთავითვე იყო მწიგნობრული რელიგია და ამიტომ ხალხი, რომელიც ამ სარწმუნოებას ეზიარებოდა, საკუთარ მწიგნობრობას ქმნიდა და ივითარებდა; ამასთანავე, განსხვავებით დასაელური ქრისტიანობისაგან, აღმოსაელური ქრისტიანობა ხელს უწყობდა მწიგნობრობისა და მწერლობის განვითარებას საკუთარ, ეროვნულ ენაზე, ეროვნული ენისათვის ახალი დამწერლობის შექმნას და ამ ენაზე ნათარგმნი თუ ორიგინალური ძეგლების შეთხზვას.

ამდენად, ქრისტიანობას მნიშვნელოვნად უნდა შეეწყო ხელი ეროვნული ლიტერატურული ტრადიციების სწრაფი განვითარებისათვის საქართველოში; სწორედ ამ სარწმუნოების საფუძველზე იქმნება ახალი ქართული კულტურა და მწიგნობრობა, ყალიბდება ქართველთა ეროვნული ერთიანობის შეგნება...

ამასთანავე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობა შესაძლებელია არც წარმოადგენდეს ქართული ენისათვის დამწერლობის შექმნის პირველ ცდას, და ქრისტიანობამდელ საქართველოში სავარაუდოა არსებულიყო კიდეე უფრო ძველი წერილობითი ტრადიციები.

არ არის გამორიცხული, ასომთავრული დამწერლობა ქრისტიანობის ხანის ახალი ქართული ეროვნული დამწერლობა იყოს, რომელმაც შეცვალა (ან გამოაძევა) მანმადე არსებული, წარმართული ეპოქის წერილობითი სისტემა; და თუმცა (თუ არ ჩავთვლით ლეონტი მროველის ცნობას ფარნავაზ მეფის მიერ „ქართული მწიგნობრობის შემოღების შესახებ“) ჩვენ ამის პირდაპირი მითითებები არ მოგვეპოვება, მაგრამ სხვადასხვა ზოგადი მოსაზრებების საფუძველზე შესაძლებელია გარკვეული ალბათობით ვივარაუდოთ არქაულ ქართულ სახელმწიფოში ქართული წერილობითი ტრადიციების არსებობა ჯერ კიდევ ქრისტიანობის ხანამდე.

11. „მწიგნობრობა ქართული“ და ქართული „ალოგლოტოგრაფია“

„ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი; ამან განაერცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლსა შინა თჳინიერ ქართულისა და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული“.

ლეონტი მროველი

შარნავაზის დროინდელი ან უფრო გვიანდელი წარმართული საქართველოსათვის „მწიგნობრობა ქართული“ შეიძლება ნიშნავდეს ამ დროს ქართულის წერილობითი ხმარების შემოღებას „ჰეტეროგრაფიის“ სახით, ე.ი. რომელიმე გავრცელებულ უცხოურ ენაზე, მაგალითად არამეულად, შედგენილი ტექსტის წაკითხვით აღგილობრიეი ენის საფუძველზე. „არამეული ჰეტეროგრაფია“ წერის გავრცელებული ხერხი ხდება ირანულენოვან სამყაროში საშუალო სპარსულზე ტექსტების ჩასაწერად.

უფრო ადრე ირანულ სამყაროში გავრცელებული იყო წერის, ანუ „მწიგნობრობის“, წესი, რომელსაც „ალოგლოტოგრაფიას“, ანუ „სხვა-ენაზე-წერას“ უწოდებენ.

წერის, „მწიგნობრობის“ ამგვარი წესის დროს ტექსტი, რომელსაც გარკვეულ ენაზე კარნახობენ, მაგალითად, ძველსპარსულად, ითარგმნება სინქრონულად სპეციალისტ-ჩამწერის მიერ და ჩაიწერება დამწერლობის მქონე სხვა რომელიმე ენაზე, ამ შემთხვევაში ელამურად, და წაიკითხება ან ამოიკითხება აღრესატის მიერ სპეციალისტ-თარჯიმნის დახმარებით არა ელამურად, არამედ თავდაპირველ ენაზე, რომელზედაც ნაკარნახევი იყო ეს ტექსტი ან შეტყობინება, ე.ი. ძველსპარსულად; ელამური ენა და დამწერლობა გამოდის ამ შემთხვევაში „შუამავალი ენის“ როლში, რომლის საშუალებითაც ხდება ზეპირად ძველსპარსულად შედგენილი თაედაპირ-

ველი ტექსტის კოდირება (საკუთრივ ძველსპარსული სოლისებრი დამწერლობა მხოლოდ უფრო მოგვიანებით იქნა შემოღებული უშუალოდ ძველსპარსული ტექსტის წერილობითი ფიქსაციისათვის).

საშუალო სპარსული ეპოქისათვის ამგვარ „შუამავალ ენად“ უკვე არა ელამური, არამედ იმ ხანად ფართოდ გავრცელებული არამეული ენა გვევლინება „კონსტანტურ-სილაბური“ დამწერლობით. „ელამოგრაფია“, რაც ძველსპარსული „მწიგნობრობისათვის“ იყო დამახასიათებელი, საშუალო სპარსულ ეპოქაში „არამეოგრაფიით“ იცვლება, რასაც შემდგომში საშუალო სპარსული წერისათვის დამახასიათებელ იდეოგრაფიამდე ან ჰეტეროგრაფიამდე მივყავართ.

ამასთანავე, ადგილობრივ ენებზე დამწერლობის არქონა და „წერის“ ალოგლოტოგრაფიული წესი, ე.ი. წერა-კითხვის ფაქტიური ცოდნა მხოლოდ სპეციალისტ-თარჯიმანთა ვიწრო წრის მიერ, არ ნიშნავდა სხვათა „გაუნათლებლობას“ ან ქვეყანაში ლიტერატურული ტრადიციების უქონლობას; ასეთი დაშვება იქნებოდა ჩვენი დღევანდელი წარმოდგენების გადატანა ძველ ეპოქებზე, როდესაც „ალოგლოტოგრაფია“ და წერა-კითხვა საზოგადოდ ვიწრო, შესაძლებელია, არც თუ ისე პრესტიჟულ სპეციალობას წარმოადგენდა (როგორც, მაგალითად, სტენოგრაფია ჩვენს ეპოქაში) და არ განსაზღვრავდა ადამიანის განათლების დონეს; საზოგადოების „განათლებულობა“ განისაზღვრებოდა საზოგადოდ ცოდნის იმ მარაგით, რომელიც ბეპირად, ბეპირსიტყვიერების გზით თაობიდან თაობაზე გადაიცემოდა.

ქრისტიანობამდელ სამხრეთ კავკასიაში წერის ერთ-ერთი ძირითადი მეთოდი, როგორც ჩანს, „ალოგლოტოგრაფია“ უნდა ყოფილიყო, რითაც აიხსნება აქ არამეულ წარწერათა განსაკუთრებული გავრცელება. წარმართულ იბერიასა და სომხეთში „საშინაო მოხმარებისათვის“ ტექსტები საკუთარ, ადგილობრივ ენებზე, ალბათ, სწორედ არამეული ალოგლოტოგრაფიის წესით იწერებოდა, რაც გასაგებს ხდის ცნობას ქართლში მეფე ფარნავაზის დროს „ქართული მწიგნობრობის“ შემოღების შესახებ: „ქართული მწიგნობრობა“ შეიძლება, გავიგოთ როგორც „ქართული ალოგლოტოგრაფია“ არამეულის საფუძველზე, რომელზედაც წერამ ამ ეპოქაში სპეციფიკური, „არმაზულ არამეულად“ წოდებული სახეობა მიიღო. მაშასადამე, ტექსტს კარნახობდნენ ქართულად, იგი სინქრონულად ითარგმნებოდა და ჩაიწერებოდა სპეციალისტ-ჩამწერის მიერ არამეულად და ამოიკითხებოდა ქართულადვე; ეს უნდა ყოფილიყო ქართული ბეპირი ტექსტის ჩაწერის წესი არამეული ენისა და დამწერლობის შუამავლობით.

ქრისტიანობამდელ ქართულ სახელმწიფოში „მწიგნობრობის“ არსებობა თუნდაც მხოლოდ „ალოგლოტოგრაფიის“ სახით მნიშვნელოვნად შეუწყობდა ხელს მშობლიურ ენაზე ლიტერატურული ტრადიციების სწრაფ განვითარებას ეროვნული დამწერლობის შემოღების შემდგომ; „მწიგნობრობა“ მშობლიურ ენაზე ერთგვარი გაგრძელება იქნებოდა მანამდე არსებული ალოგლოტოგრაფიული მწიგნობრული ტრადიციებისა.

ამასთანავე გასათვალისწინებელია აგრეთვე შესაძლებლობა ქრისტიანობამდელ ქართულ სამყაროში „ლიტერატურული“ ტრადიციების არსებობისა ზეპირსიტყვიერების სახითაც. ცნობილია, რომ ლიტერატურული ენის ჩამოყალიბება ამა თუ იმ კულტურაში არ იწყება აუცილებლად ენის წერილობით ფიქსაციასთან ერთად, ამ ენაზე დამწერლობის გაჩენასთან ერთად; „ლიტერატურული“ ტრადიციები და „ლიტერატურული ენა“ შესაძლებელია არსებობდეს ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ზეპირსიტყვიერების სახით ამ ენაზე სპეციფიკური დამწერლობის არსებობის გარეშეც.

წერის შემოღება მხოლოდ გრაფიკულ ფიქსაციას ახდენს ამგვარი ტრადიციებისა და ხელს უწყობს ლიტერატურული ენის შემდგომ განმტკიცებასა და განვითარებას. ასე, მაგალითად, ძველი ინდური ლიტერატურული ძეგლები – ვედური ჰიმნები – ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მხოლოდ ზეპირსიტყვიერების ძეგლებს წარმოადგენდა; ისინი ზეპირად გადაიცემოდა და ერცელდებოდა; ჰომეროსის პოემები შეიქმნა მნიშვნელოვნად უფრო ადრე, ვიდრე მისი წერილობითი ფიქსაცია და ჩაწერა განხორციელდა; ეგევე შეეხება სხვადასხვა ევროპულ ლიტერატურულ ტრადიციებს...

ზეპირსიტყვიერების ამგვარ ტრადიციებს აძლიერებს აგრეთვე ახლად გაქრისტიანებულ აღმოსაელურ სამყაროში (მათ შორის, ალბათ, საქართველოშიც) საღმრთო წიგნების თარგმნის ისეთი წესი, რასაც „ალოგლოტოეპია“, ანუ „სხვა-ენაზე-თქმა“, შეიძლება ეწოდოს, როდესაც ხალხში მშობლიურ ენაზე ქადაგება და რელიგიური ტექსტების (ძველი და განსაკუთრებით ახალი აღთქმის) წაკითხვა ხდებოდა მათი უშუალოდ ზეპირად გადმოღებათარგმანების საშუალებით; ასეთ ვითარებაში იხვეწებოდა და მდიდრდებოდა ლექსიკურად და ტერმინოლოგიურად თვით ის ენაც, რომელზეც ქადაგებდნენ და ზეპირად გადმოსცემდნენ კანონიკურ რელიგიურ ტექსტებს, ამასაც უნდა შეექმნა წინაპირობა იმისა, რომ ქართული ენა განვითარებულ და დახვეწილ ლიტერატურულ ენად ჩამოყალიბებულიყო საკუთრივ ქართული ქრის-

ტიანული დამწერლობის შექმნისა და ენის წერილობითი ფიქსაციის დროისათვის.

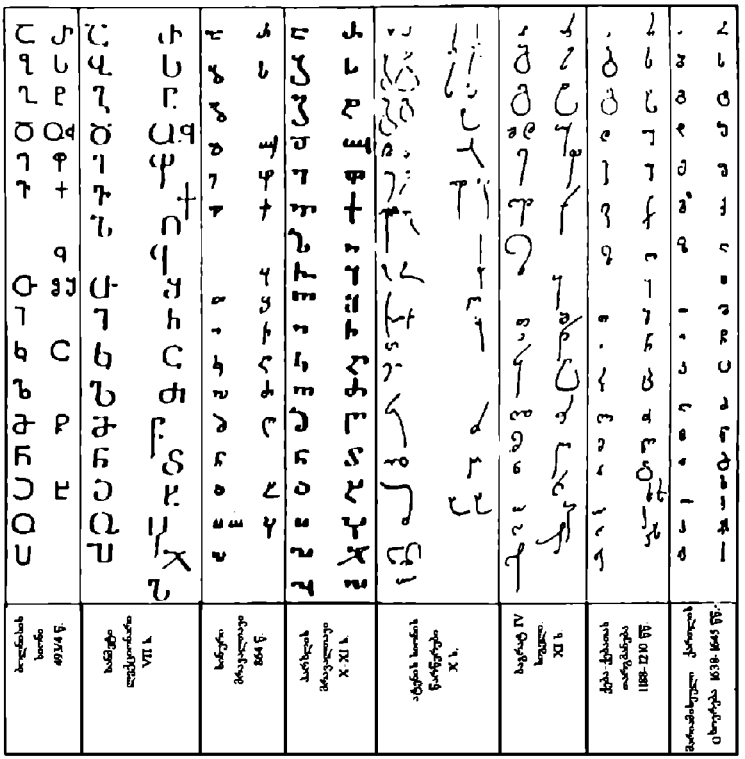
12. „ასომთავრული“, „ნუსხა-ხუცური“, „მხედრული“

ძველი ქართული დამწერლობის „ასომთავრული“ სახეობის გარდა, როგორც ცნობილია, არსებობს „ნუსხა-ხუცური“ და „მხედრული“ სახეობანი.

თავის დროზე ნიკო მარმა გამოთქვა თვალსაზრისი ქართული „მხედრული დამწერლობის“ არქაულობის შესახებ; ამ თვალსაზრისის თანახმად, ქართული დამწერლობის ეს სახეობა ასომთავრულ დამწერლობაზე უწინარესია ქრონოლოგიურად და წარმართული ეპოქიდან უნდა მომდინარეობდეს...

ჯერ კიდევ მ.ბროსემ და შემდგომ ივ.ჯავახიშვილმა სრულიად ეჭვმიუტანლად ცხადყვეს, რომ „ქართული დამწერლობის“ ე.წ. „ნუსხა-ხუცური“ და „მხედრული“ სახეობანი ძველი ქართული ასომთავრული დამწერლობის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენენ, ქართული ასომთავრულისაგან წარმომდგარ ქრონოლოგიურად მომდევნო გრაფიკულ ეტაპებს ასახავენ.

რამდენადაც IX საუკუნეში ნუსხა-ხუცური უკვე სავსებით ჩამოყალიბებული დამწერლობაა, მისი ჩასახვა გაცილებით უფრო ადრეულ ხანას უნდა მიეკუთვნოს. ქართული წერის ამ სახეობის ჩამოყალიბების პროცესი ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვრად VII-VIII სს. უნდა მივიჩნიოთ, როდესაც ასომთავრულ დამწერლობაში თავგახსნილი Ⴁ „ბან“, Ⴣ „ჳ̂იე“ და Ⴗ „ყარ“ ასო-ნიშნები ყალიბდება, რაც სათანადოდ აისახება ნუსხა-ხუცური დამწერლობის თავგახსნილ ⴁ, ⴣ და ⴗ ნიშნებში. ნუსხა-ხუცური დამწერლობა ასომთავრული გაკრული და გადაბმული დამწერლობისაგან უნდა იყოს თანდათანობით წარმომდგარი.



„ნუსხა-ხუცური დამწერლობის“ მრგვალოვანი სახესხეობა დასაბამს აძლევს ქართული დამწერლობის ახალ სახეობას – ე.წ. „მხედრულ დამწერლობას“, რომელიც არსებითად X-XI სს. მდივან-მწიგნობრული ნუსხა-ხუცური დამწერლობის გაგრძელებას წარმოადგენს. ნუსხურიდან მხედრულზე თანდათანობით გადასვლის წერით ნიმუშად ატენის სიონის წარწერები ითვლება, რომლებიც X საუკუნით თარიღდება; ძველი ქართული წერის ეს უკანასკნელი სახეობა, უმნიშვნელო გრაფიკული ცვლილებებით, თანამედროვე ქართული დამწერლობის ბეჭდვითსა და წერილობით სისტემას ქმნის.

ნოდარ ლომოური

საქართველოს და ბიზანტიის კულტურულ ურთიერთობათა ზოგიერთი ასპექტი

აზიისა და ევროპის გზაგასაყარზე მდებარეობამ გამოიწვია საქართველოში ისეთი ცივილიზაციის შექმნა, რომელიც როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური გავლენების ზემოქმედებას განიცდიდა.

დიდი ხნის წინ ელინურ (ბერძნულ), შემდეგ ელინისტურ-რომაულ და ბოლოს ბიზანტიურ სამყაროსთან საქართველოს ურთიერთობის პრობლემა განიხილებოდა საკმაოდ უბრალოდ: მცირე აზიაში, შავიზღვისპირეთში დასავლეთის ცივილიზაციის, სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური გავლენის შემოღწევა და დამკვიდრება ხდებოდა და ქართული კულტურაც მთლიანად აქედან მომდინარეობდა. მაგრამ გარკვეული დროიდან ივ. ჯავახიშვილის, გ. ჩუბინიშვილის, გ. ჩიტაიას, ე. ბარდაველიძის, კ. კეკელიძის, ს. ყაუხჩიშვილის, გ. ნიორაძის და მათი მოწაფეების გამოკვლევებმა, ქართული არქეოლოგიის, წყაროთმცოდნეობის, ეთნოლოგიის, ისტორიოგრაფიის განვითარების წყალობით მსოფლიო პროცესებში ქართველთა მონაწილეობისადმი მიდგომა შეიცვალა და არაერთი პრობლემა ახლებურად გადაიჭრა. ამ მიღწევებმა ცხადჰყვეს ძველი შეხედულების დაუსაბუთებლობა და ქართული კულტურის თავისთავადობა, მისი წარმომავლობა საკუთარი, ძირძველი ფესვებიდან.

ქართულ სახელმწიფოთა ელინისტურ-რომაულ სამყაროსთან პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა შესწავლამ, არქეოლოგიური მასალის ანალიზმა და სათანადო სპეციალისტთა გამოკვლევების შედეგთა გათვალისწინებამ საშუალება მოგვცეს გავეკეთებინა დასკვნა, რომ მეცნიერებაში აშკარად აქვს ადგილი გადაჭარბებულ შეფასებას იმ მნიშვნელობისა, რომელიც ჰქონდა ელინისტურ-რომაულ გავლენებს საქართველოს კულტურულ ცხოვრებაზე. წყაროთა მონაცემები უფრო მეტად უჭერენ მხარს დასკვნას ამ გაელენის შეზღუდული ხასიათის შესახებ; ის არ ვრცელდებოდა ადგილობრივი მოსახლეობის წეს-ჩვეულებებში, მეურნეობასა და ყოფაზე, რომლებიც ინახავდნენ აშკარად გამოხატულ თვითმყოფადობას და უძველეს ადგილობრივ ტრადიციებს.[1]

---

[1] იხ. ო. ლორთქიფანიძე, ძველი ქართული ცივილიზაციის სათაოებთან, 2002; ე. ლიჩელი, კოლხეთისა და იბერიის კულტურის საკითხები, 2001; ნ. ლომოური, კოლხეთში ელინისტური კულტურის გაერცელების შეფასებისათვის, – კხუ სამეცნიერო შრომების კრებული, № 1, 2003.

კოლხეთსა და იბერიაში უდავოდ შეიქმნა ელინიზებული მოსახლეობის ფენა, განსაკუთრებით ზღვისპირა ქალაქებში, ან ზოგიერთ საქალაქო ცენტრებში, რომლებიც სხვადასხვა გარემოებათა გამო ელინიზაციას განიცდიდნენ, როგორიც იყო მაგალითად საგაძრო ქალაქი ვანი. აქაურ მოქალაქეთა სოციალური ზედაფენა უდავოდ ეზიარებოდა ადგილობრივ კულტურას, მაგრამ ისიც რჩებოდა ადგილობრივ კულტურულ ტრადიციებთან მჭიდროდ დაკავშირებული.[2] იგივე სიტუაცია იყო აქ რომაული ექსპანსიის ხანაშიაც; ამას მოწმობენ ქართველ არქეოლოგთა მიერ სხვადასხვა მხარეებში მოპოვებული და სათანადოდ გაანალიზებული მასალები.[3]

მნიშვნელოვან ეტაპად საქართველოს ისტორიაში გვევლინება IV ს., როდესაც აქ დამკვიდრდა ქრისტიანობა და იქცა გაბატონებულ, სახელმწიფოებრივ რელიგიად. მაგრამ ვერც მჭიდრო პოლიტიკურმა კავშირებმა ბიზანტიასთან, ხოლო დასავლეთ საქართველოში ვიდრე VIII ს-მდე იმპერიის უშუალო ბატონობამ, ვერც აქედან შემოსულმა ქრისტიანული რელიგიის გემოქმედებამ, ვერ შესძლეს საქართველოს მოსახლეობაში უძველესი ეროვნული ტრადიციების ამოძირკვა. ადგილობრიეი კულტურა მერეც აგრძელებდა განმაპირობებელი როლის შესრულებას ქართველი ხალხის ცხოვრებაში.

ბიზანტიური და ქართული კულტურების ურთიერთზემოქმედების პრობლემა დღემდე რჩება კაეკასიის მხარის შუასაუკუნეების ერთერთ ურთულეს პრობლემად. მისი არაერთი ასპექტი მოითხოვს ღრმა და დიფერენციალურ შესწავლას კონკრეტულ მასალაზე დაყრდნობით. XX ს-ის 50-იან წლებში სამეცნიერო წრეების დიდი ინტერესი გამოიწვია ძველი ქალაქის – ბიჭვინთის (პიტიუნტის) მრავალწლიანმა და მასშტაბურმა გათხრებმა. ეს ქალაქი უმჭიდრესად იყო დაკავშირებული რომთან, აქ იყო განლაგებული კოლხეთში რომაული გარნიზონის სადგომი, აგრეთვე ეპისკოპოსის რეზიდენცია. მიუხედავად ამ მნიშვნელოვანი გარემოებისა, ადგილობრივი კულტურის ელემენტები დადასტურდა აქაც, კერძოდ იმ ეკლესიის ნანგრევებში, რომლებშიც IV-V სს-ში უნდა ყოფილიყო საეპისკოპოსო ტაძარი. მხედველობაში გვაქვს მოზაიკები, რომლებიც მართალია განეკუთვნებიან წინა ამიის ელინისტური ხანის მოზაიკების

---

[2] ო. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი, – კრებ. „ვანი“, ტ. I, 1975, გვ. 48-82; გ. ყიფიანი, კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხი, 2006, გვ. 5-32.

[3] О. Лордкипанидзе, Античный мир и Восточное Причерноморье (Колхида, Иберия), _ КС,1980, გვ. 15-17; ნ. ლომოური, ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან, 1975, გვ. 84-96; 98-100.

წრეს, მაგრამ ამავე დროს ავლენენ აღგილობრივ ხელოვნებასთან და ხალხურ წარმოდგენებთან მჭიდრო კაეშირს. მის შესახებ, კერძოდ, მეტყველებს ისეთი დეტალები, როგორიცაა აქ ძროხისა და ხბოს გამოსახულება, აგრეთვე ზოგიერთი სხვა დეკორატიული ელემენტი, რომელიც არ ნახულობს არსად ანალოგს გარდა საქართველოსი, რაც აძლევს მკვლევარებს საფუძველს ეს მოზაიკა მიაკუთვნონ ამ დარგის აღგილობრივ სკოლას.[4]

ქრისტიანულ ტაძრებსაც კი, რომელთა არქიტექტურული სახე უნდა თითქოს შეეფარდებოდეს ტაძართმშენებლობის დადგენილ ნიმუშებს, საქართველოში ახასიათებს მკვეთრად გამოხატული თავისებურება. მახლობელ აღმოსავლეთში (მცირე აზიაში, სირიაში, პალესტინაში, საბერძნეთში) აღრეული ქრისტიანული ტაძრები გავრცელებული იყო ე. წ. ბაზილიკური ფორმისა, იგულისხმება უგუმბათო, ორფერდსახურავიანი ნაგებობები და ასეთები გავრცელდა საქართველოშიაც. მაგრამ თავდაპირველად ეკლესია საქართველოში წამოადგენდა მცირე ზომის, ერთნავიან შენობას. რომელშიაც მრეელი საერთოდ არ ეტეოდა, შემდეგ-კი უკვე თანდათან ხდებოდა ნამდეილი სამნაეიანი ბაზილიკების აგება და ეს პროცესი იყო რთული, წინააღმდეგობებით აღსავსე პროცესი. ბიზანტიაში სამნავიანი ბაზილიკები იყო ხაზგასმით გამოხატული სიგრძივი ღერძის მქონე შენობა, რომლის შიდა სივრცე შედგებოდა ცენტრალური მაღალი და განიერი ნაეისგან, რომელიც მთაერდება ნახევარწრიული აბსიდით, სადაც არის საკურთხეველი, ხოლო ცენტრალური ნავის ორივე მხარეს უფრო ვიწრო და დაბალი ნავებით, რომლებიც ცენტრალური ნავისაგან გამოყოფილია რიტმულად განლაგებული სვეტებით.

ასეთია სამნავიანი ბაზილიკები, რომლის ყველაზე აღრეული ნიმუშები საქართველოში V ს-ის ბოლოს დასტურდება. მათი ყველაზე ცნობილი ნიმუშია ბოლნისის სიონი, მაგრამ საქართველოში წარმოდგენილი ეს ტაძრები საგრძნობლად განსხვავდებიან ამ ტიპის საყდრების კლასიკური ნიმუშებისაგან და ამჟღავნებენ ტენდენციას ცენტრალური გადაწყეტისაკენ. ეს გამოიხატება შემდეგში: შუა ნავი შედარებით მოკლეა, არა აქეს სეეტების რიეი, გვერდითი ნავები ეიწროა, მოკლებულია დამოუკიდებელ ფუნქციას და ცენტრალური ნავისაგან გამოყოფილია ფართო, მასიური სვეტებით, ხოლო ცენ-

---

[4] Л. Мацулевич, Открытие мозаичного пола в древнем Питиунте, – ВДИ, 1956, № 4, მისეე, Мозаики Бичвинты – Великого Питиунта, – კრებ. „დიდი პიტიუნტი" ტ. 3, 1978, გვ. 100-168; Л. Шервашидзе, Пицундская мозаика, – იმავე კრებ-ში, გვ. 169-193; Н. Вачнадзе, Из истории Христианской символики, - ისუ შრომები, 1982, № 237, გვ. 106-113.

ტრალურ ნავს უერთდებიან ვიწრო გასასვლელებით. გვერდითი ნავები და დასავლეთის ნარტექსი ჰქმნიან თაღისებურ ვიწრო „შემოსავალს“ შუა ნავის გარშემო, რითაც ხაზს უსვამენ მის თაღისებურ გაბატონებულ მდგომარეობას შიდა სივრცის დაგეგმარებაში. ეს ნაგებობები აშკარად ამეღავნებენ ცენტრალურ-გუმბათოვანი ნაგებობების ძლიერ გავლენას, უძველესი დროიდან საქართველოში დამოწმებული საცხოვრებელი “დარბაზული ტიპის” შენობების, ასევე რიტუალური ტიპის ნაგებობების გავლენას.[5]

ნიშანდობლივია, რომ ჩამოთვლილი დამახასიათებელი ელემენტები მჟღავნდება დასავლეთ საქართველოს ბაზილიკებზედაც (ბიჭვინთა, ციხისძირი, ნოქალაქევი, სეფიეთი), ე. ი. იმ რეგიონის საეკლესიო ნაგებობებზედაც, რომლებიც ყველა არსებულ წყაროთა მოწმობით, ვიდრე IX ს-მდე რჩებოდა ეკლესიურად კონსტანტინეპოლის პატრიარქზე დაქვემდებარებულად.[6] უფრო მეტიც სამნავიანი ბაზილიკის ასეთი თავისებურება ახასიათებს ციხისძირში ანუ ძველ პეტრაში გამოვლენილ ეკლესიებსაც, იმ დროს, როდესაც ეს ქალაქი წარმოადგენდა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს სისტემაში შუაალ ცენტრს – საეპისკოპოსო კათედრას.[7]

მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ საქართველოში ყალიბდება სრულიად თავისებური სახესხვაობა უგუმბათო ტაძრებისა – ე. წ. „სამეკლესიანი ბაზილიკები“, რომელთაც გარეგნულად აქვთ ბაზილიკების ფორმა, მაგრამ შიდა არე სრულიად ორიგინალურია: იგი ფაქტობრივად გაყოფილია სამ წაგრძელებულ სადგომად, რომელთაგან შუა ნავი არის განიერი და მაღალი, ორი-

---

[5] Г. Чубинашвили, Болнисский Сион, 1941; მისივე, Архитектура Кахети, Тб., 1959, გვ. 37-142; ვ. ბერიძე, ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება, გვ. 23-25; 2010 წ. გ. ჩუბინაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ისტორიის და ძეგლთა დაცვის ეროვნულმა ცენტრმა გამოსცა ძალზე მნიშვნელოვანი წიგნი: „ქართული ქრისტიანული ხელოვნება“ (ქართულ და ინგლისურ ენებზე), აქ მოკლე მიმოხილვა ხუროთმოძღვრებისა ეკუთვნის დ. თუმანიშვილს, რომელიც მთლიანად იზიარებს აღრეული ქრისტიანული ტაძრების მოტანილ ანალიზს, იხ. გვ. 8-10; ამავე პრობლემასთან დაკავშირებით იხ. ნ. ლომოური, ნ. ანდღულაძე, დ. თუმანიშვილი, თ. საყვარელიძე, ბოლნისის სიონის საკითხისათვის, - „მაცნე, ისტორიის სერია“, 1984, № 3, გვ. 115-141.

[6] ი. ციციშვილი, საეკლესიო ნაგებობათა კომპლექსი ბიჭვინტაში, – „დიდი პიტიუნტი“, ტ. 2, გვ. 116-117; პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე, ციხე-გოჯი – არქეოპოლისი ნოქალაქევი, 1991, გვ. 165-214. ჩვენთვის გაუგებარია, რატომ აღნიშნავს დ. თუმანიშვილი, რომ ბიჭვინთასა და ნოქალაქევში აღმოჩენილი ეკლესიები არ არის ამ თაღისებურებათა მატარებელი და ისინი ასე ეთქვათ „იმპორტული“ სახის ნაგებობაა: იხ. „ქართული ქრისტიანული ხელოვნება“, გვ. 9.

[7] ნ. ინაშვილი, პეტრას საეპისკოპოსო კათედრა, – „ბიზანტიოლოგია საქართველოში – 2“, ტ. 1, გვ.275-288.

ვე მხარეს გასდევს ვიწრო და უფრო დაბალი ნავები. შემდეგში ეს ტიპი იხვეწება, გვერდითი ნაები ერთმანეთს უკავშირდება დასავლეთის შემაერთებელი გალერეით, ხოლო გვერდით ნავებში ჩნდება საკუთარი საკურთხევლები, ამასთან შუა ნავი გვერდითებისგან გამოიყოფა კედლებით, რომლებშიაც გაჭრილია ვიწრო კარები. ამრიგად აქაც შიდა სივრცეში გაბატონებულია ცენტრალური სათაესი. ასეთი „სამეკლესიანი ბაზილიკები" ერთდროულად გამოჩნდა აღმოსავლეთ საქართველოში – ქართლსა და კახეთში (ქვემო ბოლნისი, ვანათი, კორდენახი, რუისპირი და ა.შ.) და ძველი აფხაზეთის ტერიტორიაზედაც – ძველი გაგრის ეკლესია.[8]

თითქმის სრულ დამოუკიდებლობას ბიზანტიური საეკლესიო ხუროთმოძღვრებისაგან ამყღაენებენ ცენტრალურ-გუმბათოვანი ტაძრებიც, რომელთაც ვ. ბერიძის სიტყვით ასევე განვლეს განვითარების თავისებური გზა, მარტივიდან რთულისაკენ: ძველი გავაზისა და თბილისის ქვაშვეთის უბრალო ტეტრაკონქიდან მცხეთის ჯვრისა და მისი ტიპის რთული აღნაგობის ძეგლებამდე.[9] ეს ტიპი არის ქართული ხუროთმოძღვრების ორიგინალური ქმნილება, რომელიც შემდეგ სომხეთშიაც გაერცელდა, მაგრამ ბიზანტიის სხვა პროვინციებში მას არ ეძებნება პარალელები. მათ წინამორბედს საქართველოში წარმოადგენს ისევ საცხოვრებელ ნაგებობების დარბაზული ფორმა. ამ ტიპის ნაგებობებია ატენის სიონი ქართლში, ძველი შუამთა კახეთში, მარტვილის ღეთიშობლის ტაძარი – ოდიშში, ჩამხუსი ტაოში.[10]

დამოუკიდებელი არქიტექტურული მიმერთულებები იქმნებოდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში, ტაო-კლარჯეთში შემდეგ საუკუნეებშიაც. ეს თავისებური სტილი დამახასიათებელი იყო ისეთი ტაძრებისათეის, როგორიც იყო სეეტიცხოველი, ბაგრატის ტაძარი, ალაევერდი, იშხანი, ბანა, ხახული და ა.შ. ყველა მათი საფუძველი იყო ადგილობრივი, საუკუნეთა განმავლობაში თანდათან შემუშავებული ეროვნული წარმომავლობის თავისებურებანი.[11] მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ მეცნიერთა ეს დასკვნა

---

[8] Г. Чубинашвили, Архитектура Кахети, 1959; ე. ბერიძე, ძველი ქართული ხუროთმოძღერება, გვ. 25-26; R. Mepisaschwili, W. Zinzadze, Die Kunst des alten Georgiens, 1977, გვ. 61 და შემდ.

[9] ე. ბერიძე, კვლავ აღრექრისტიანული ხანის ქართული ხუროთმოძღერების შესახებ, გვ. 140.

[10] Г. Чубинашвили, Памятники типа Джвари, 1948; ღ. თუმანიშვილი, ქართული ქრისტიანული ხელოვნება, გვ. 10.

[11] В. Беридзе, Архитектура Тао-Кларджети, 1981; პ. ზაქარაია, ქართული ცენტრალურ-გუმბათოვანი არქიტექტურა, ტ. I, 1975; მისივე, ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღერება, 1992.

ვრცელდება აფხაზეთის ტერიტორიაზე აგებულ ისეთ ეკლესიებზედაც, როგორიცაა ბზიფის ტაძარი, ანაკოფიის, ლიხნის, მოქვის, გაგრის ეკლესიები. ყველა ამ ნაგებობას გააჩნია ცალკეული ელემენტები, რომლებიც მათ აახლოვებს ბიზანტიურ ტაძრებთან; როგორც აღნიშნავს ლ. რჩეულიშვილი, აფხაზური ძეგლები უდავოს ხდიან, რომ საქართველოს ამ მხარეში საკმაოდ აშკარად ჩანს ბიზანტიური არქიტექტურის ელემენტების შემოღწევა, მაგრამ ეს შემოღწეული შენაძენი არ განსაზღვრავს რეგიონის არქიტექტურულ სახეს. აშკარაა აქ არსებულ ტაძართა კავშირი აღმოსაელეთ საქართველოს ხუროთმოძღვრებასთან. თუმცა თავისებურებანი ამ კონტაქტებისა კანონზომიერს ხდიან არქიტექტურის „აფხაზური სკოლის“ არსებობაზე ლაპარაკს, მაგრამ აქ იგულისხმება არა ბიზანტიური არქიტექტურის, არამედ ქართული ხუროთმოძღვრების „აფხაზური სკოლა“.[12]

ქართული ხელოვნების სხვა სფეროებშიაც ჩვენ ვხედავთ ბიზანტიური ხელოვნების შეჯვარებას ადგილობრივ ტრადიციულ ელემენტებთან. დასტურდება ეს რელიეფურ ქანდაკებებშიაც, ე. წ. „ქეაჯარებშიაც“, კედლის მხატერობაში, ხატწერაში, ჭედურობაში, მინანქრის ხელოვნებაში, ნაქარგობაში და ხელნაწერთა დასურათებაშიც. ამ დარგების ნიმუშები ჩვენ აღრექრისტიანული ხანისთვის ყოველთვის არ გვაქვს შემონახული, მაგრამ გვიანდელი ძეგლებიც ცხადჰყოფენ ამ დარგების აღმოცენება-განვითარებაში ადგილობრივ ნიადაგზე მრავალი საუკუნის წინ შექმნილი ხელოვნების უდავო მონაწილეობას.[13]

ახლა უნდა მოკლედ შევჩერდე ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურულ კავშირებზე. საქართველოსა და ბიზანტიის მრავალსაუკუნოვან ურთიერთობოთა პირობებში ამ კავშირებმა უდავოდ შეასრულეს მეტად მნიშვნელოვანი როლი შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურისა და აზროვნების განვითარებაში. არ იწვევს ეჭვს, რომ V ს-დან (თუ არა უფრო აღრეული ხანიდან) საქართველოში ყალიბდება საეკლესიო ნათარგმნი ლიტერატურე (ბიბლიურ ტექსტთა,

---

[12] Л. Рчеулишвили, Купольная архитектура VIII-X веков в Абхазии, 1988; მისივე, По поводу интерпретации архитектурных памятников как исторических документов, - „მაცნე, ისტორიის... სერია“, № 4, 1975, გვ. 181-189.

[13] Ш. Я. Амиранашвили, История грузинской монументальной живописи, т. 1, 1957; K. Matchabeli, Georgia and Byzantine World, – "Perception of Byzantium and its Neighbors", the Metropolitan Museum of Art, N. Y., 2000, გვ. 188-197; ქ. მაჩაბელი, აღრებიზანტიური კულტურა და საქართველო, –"ბიზანტიოლოგია საქართველოში - 2", ტ. 1, გვ. 438-442; იხ. აგრეთვე ქ. მაჩაბლის, მ. დიდებულიძის, ნ. ჭიჭინაძის, თ. საყვარელიძის, ლ. ხუსკივაძის, ა. ოქროპირიძის, მ. კეცხოველის მიმოხილვები კრებულში „ქართული ქრისტიანული ხელოვნება“, გვ. 14-35; აგრეთვე ჩვენი „The History of Georgian-Byzantine Relations“, „Perception...“, – გვ. 182-186.

ჰაგიოგრაფიულ, მისტიკურ-ასკეტურ ნაწარმოებთა); ქართული ქრისტიანული ლიტერატურის სათავეები უნდა ჩასახულიყო მცირე აზიის, სირიის და პალესტინის სასულიერო-სამონაზვნო კერებში, საიდანაც იბერიაში შედიოდა არა მარტო სირიულიდან ნათარგმნი ნაწარმოები (მაგალითად სიმეონ მესვეტის, ეფრემ სირიელის, მარტვილი საბაწმინდელის და ა.შ.), არამედ აქედან მოვიდნენ ქართული საეკლესიო ცხოერების გამოჩენილი მოღვაწეები – 13 სირიელი (თუ ასურელი) მამა და სხვ. აქედანვე აღწევდა ქართლში ბერძნული საეკლესიო ლიტერატურაც, ხოლო მოგეიანებით აქვე ეზიარა ქართული სამონასტრო მრეველი არაბულ ლიტერატურასაც.[14] თავდაპირველად თვით ბიზანტიის ამ სამონასტრო სავანეებში იქმნებოდა ძველი ე. წ. კიმენური რედაქციები წმინდანთა თუ საეკლესიო მოღვაწეთა ცხოერებებისა; ეს იყო ძალზე სადა, (კიმენური) თხრობა, რომელსაც არსებითად არ ახლდა არავითარი განყენებული კომენტარები, გარემოს აღწერა თუ განმაზოგადებელი შეფასებები.[15] ქართული ჰაგიოგრაფია ფაქტიურად ასეთ შემოკლებულ ვერსიებს არ იცნობს, ყოველ შემთხვევაში ასეთი რედაქციები შემონახული არაა. რამდენადაც ჰაგიოგრაფიულმა ჟანრმა საქართველოში ბიზანტიიდან შემოაღწია, ქართული ნაწარმოებები ძირითადად მიჰყვებიან ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის პრინციპებს, იმეორებენ მის მთავარ ნიშან-თვისებებს. მაგრამ ამასთან ერთად, როგორც ცხადჰყოფს ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ანალიზი (წ. შუშანიკის, ევსტათი მცხეთელის, აბო თბილელის და სხვათა მარტეილობები), ისინი ხასიათდებიან საკუთარი ეროვნული თვისებებით, რომლებიც მათ გამოარჩევს იმთავითვე ბიზანტიურისგან.[16]

პირველ რიგში ესაა ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიისთვის სრულიად უცხო აღწერილობა იმ გეოგრაფიული, პოლიტიკური და სოციალური გარემოსი, რომელშიაც მიმდინარეობს წმინდა მოწამეთა ცხოერება, მათი ქმედებანი და თვით მათი წამებაც. ამ ელემენტების ცალკე დეტალები გვხვდება არაკიმენურ ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაშიც, მაგრამ ქართლში ისინი უფრო კონკრეტულია, უფრო რეალისტური და უჭირავთ ბევრად უფრო დიდი მოცულობა. ეს თვი-

---

[14] E. Khintibidze, Byzantine-Georgian Literary Contacts, Tbilisi, 1979.

[15] ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწ. 1, კიმენი – 1, კ. კეკელიძის რედაქტორობით, 1918; ნაწ. 1, კიმენი 2, 1946.

[16] შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურის და კერძოდ ჰაგიოგრაფიის დახასიათებისათვის იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, – თხზულებები, ტ. 8, 1977; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1. 1980.

სება ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების იმდენად რელიეფუ-რია, რომ ზოგჯერ მათ ისტორიულ ჟანრსაც კი მიაკუთვნებენ.[17]

ამასთან აღსანიშნავია კიდევ ერთი თავისებურება, ყველაზე აშკარად წარმოდგენილი „წმ. შუშანიკის მარტვილობაში“ (V ს.). ის ვლინდება ბიბლიური მარტიროლოგიისთვის სრულიად უჩვეულო რეალისტურ დახასიათებაში მოქმედი პირებისა, პირველ რიგში თვით წამებულისა და იმ გარემოსი, რომელშიაც ისინი მოქმედებენ. ავტორი იაკობ ცურტაველი გვიხატავს არა აბსტრაქტულ, სქემატურ პორტრეტს ასკეტისა, რომელმაც უარი თქვა ცხოვრებაზე, არამედ ადამიანისა, რომელიც უმჭიდროესად არის დაკავშირებული რეალურ სინამდვილესთან, აქტიურად მონაწილეობს მასში, რის გამოც სახე მთავარი გმირისა, აღსავსეა შინაგანი წინააღმდეგობე-ბით. ავტორი წარმოგვიდგენს შუშანიკსა და მის ქმარს, რომლისგა-ნაც ის წამებას განიცდის, ჩვეულებრივ მოკვდავებად, რეალურ პერ-სონაჟებად, რომელთაც აქვთ როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი თვისებები.[18] ეს დამახასიათებელია აგრეთვე ამ პერიოდის სხვა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისათვის.[19]

სრულიად განსხვავებულად წარიმართა ამ ჟანრის შემდგომი ევოლუციის გზები ბიზანტიასა და საქართველოში: ბიზანტიური აგიოგრაფია ვითარდება, ასე ვთქვათ, დაღმავალი გზით და თან-დათან კარგავდა იმ რეალისტურ პასაჟებს და პოლიტიკურ თუ სო-ციალური შინაარსის იმ უმნიშვნელო გადახვევებსაც, რომელიც მას დასაწყისში გააჩნდა; მასში სულ უფრო ბატონდებოდა ერთი მთა-ვარი პრინციპი – წმინდანის სულიერი განცდები და მისწრაფებები არ უნდა დაჩრდილულიყო მეორეხარისხოვანი დეტალებით, სულიერი ასკეტიზმის აღწერა უნდა დამორჩილებოდა გარკვეულ შაბლონს და უნდა დარჩენილიყო ერთგვაროვანი, მონოტორული.[20]

ორიგინალური ქართული ჰაგიოგრაფია არ წასულა ამ გზით. მან არა მარტო შეინარჩუნა თავისი ზემოაღნიშნული თავისებურებანი, არამედ უფრო განავითარა ისინი და შემდგომ საუკუნეებში შეიძინა თვით წმინდანის ქმედებათა და მისი გარემომცველი გარემოს,

---

[17] რ. ბარამიძე, წმ. შუშანიკის წამება, ქართული ლიტერატურის უძველესი ძეგლი, 1977 (იგივე რუსულ ენაზე, 1978); რ. სირაძე, ქართული ჰაგიოგრაფია, 1987; მ. ლორთქიფანიძე, ქართული აგიოგრაფია და ისტორიული აბრეულების განეი-თარება, - კრებ. „წმინდა ნინო“, გვ. 218-225.

[18] რ. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 7; ლ.-ნ. ჯანაშია, „შუშანიკის წამების“ პერ-სონაჟები, - „მნათობი“ – 1983, № 8, გვ. 104-133.

[19] ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორი-ისათვის, 1982, გვ. გვ. 90-126, 154-163.

[20] I. Ševčenko, Hagiographiy of the Iconoclasm Period, – "Iconoclasm", Birmingham, 1947, გვ. 115-120

აგრეთვე იმ პოლიტიკურ-კონკრეტულ-ისტორიულ მოვლენათა გადმოცემის, უფრო რეალისტური აღწერის თვისება, რომელშიც მიმდინარეობდა თვით წმინდანის ცხოვრებაც და ხორციელდებოდა მისი წამებაც.[21] ამით აიხსნება, რომ X-XI სს-ის შემდგომი ხანის ჰაგიოგრაფიული თხზულებები ხშირად წარმოგვიდგებიან უფრო მეტად „ცხოვრებებად" და ძნელი გასარჩევი ხდებიან საისტორიო ქანრის ნაწარმოებებისგან.

Nodar Lomouri

SEVERAL ASPECTS OF CULTURAL RELATIONS BETWEEN GEORGIA AND BYZANTIUM

The existence of quite powerful layers of foreign influence in Georgian culture created grounds for the opinion expressed in scientific literature that Georgian culture originates from Hellenistic-Roman and, later, Byzantine cultures.

The study of the political, economic, and cultural relations of Georgian states with the Hellenistic-Roman world, the analysis of archaeological materials, and research conducted by relevant specialists have confirmed that Georgian culture has independent roots and paths of development, which were maintained despite influence exerted from various sides. Even the influence of Christianity failed to uproot these ancient national traditions.

There are numerous examples to confirm this opinion. Even the architecture of Christian temples, which had to conform to established rules, has obvious peculiarities in Georgia. It is the question of a kind of churches, widespread all over the Middle East – three-nave basilicas, which have prolonged forms everywhere, while in Georgia, major importance is attached to the central space of its interior, which must be the heritage of ancient "hall" dwellings and ritual buildings. There is quite a peculiar variety of domeless churches – the so-called "three-church basilicas" – in Georgia. They have an absolutely original interior, where with the central space is also of dominant importance.

Centrally planned domed churches are also almost completely different from the Byzantine ecclesiastic architecture. Such churches passed a peculiar path of development from simple tri-vaults to complex monuments like Jvari in Mtskheta, which developed into large ecclesiastic buildings in the following centuries. It should be emphasized that these peculiarities are

[21] ე. ხინთიბიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160-165; Н. Ю. Ломоури, Некоторые аспекты грузино-византийских культурных связей, – ВВ, № 64 (89), 2005, გვ. 225-231.

characteristic of ecclesiastic buildings both in east Georgia (Kartli, Kakheti) and west Georgia, the latter being a province, where the church was subject to the Constantinople Patriarchy for centuries.

The merger of Byzantine art with traditional local elements is also evident in other spheres of art – relief sculptures, mural paintings, iconography, and so forth.

The Georgian hagiographic literature also has peculiarities. Of course, it came to Georgia from Byzantium, but acquired a completely different form back at the early stage. Like in Byzantine literature, Georgian hagiography described martyrs' habitat and personal features and relevant historic background. However, unlike the Byzantine literature, it is often impossible to tell the difference between a hagiographic work and historical chronicles.

ლია მელიქიშვილი

ხელის სიმბოლიკისათვის საქორწილო რიტუალში

ხელი, როგორც ღვთიური აქტივობის სიმბოლო, მრავალ კულტურაშია გავრცელებული. იგი ადამიანის მოქმედებათა განხორციელების ყველაზე სრულყოფილი ორგანოა სხეულის ნაწილთაგან, განასახიერებს ფიზიკურ და სულიერ სიძლიერეს და, ამდენად, მას გრძნობათა ემოციათა გამოსახვის ფუნქცია აქვს. ამიტომაც ხელის ჟესტიკულაციასთან დაკავშირებით 2000-ზე მეტი სიმბოლო არსებობს.

ხელი, როგორც სიმბოლო, მრავალი ხალხის კულტურაშია ფიქსირებული. ის ქორწინების რიტუალშიც ფიგურირებს და სხვადასხვა ხალხის კულტურაში სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგება. ამ მხრივ არც საქართველოა გამონაკლისი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სულ უახლოეს წარსულში მხო-ლოდ ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გვხვდებოდა ქალის დანიშვნის საინტერესო ჩვეულება, რომელსაც „ხელის დაკერა" ეწოდება. ასეთი დანიშვნა შეიძლება მომხდარიყო ყოველი თავშეყრის აღგილას. ხელის დაკვრა შეიძლებოდა მხარზე, ხელის ჩამორთმევით. ხელდაკრულზე იტყოდნენ: „ხელმოკიდებულია, ხელდაკრულია". ხელის დაკვრა შეეძლო ვაჟის მამას, ბიძას, ბიძაშვილს, დეიდაშვილს და ვაჟის მეგობარს. ზოგ შემთხვევაში თვით ვაჟსაც შეეძლო ეთქვა: „ცოლი ჩემი ხარ, ჩემი ხელმოკიდებული ხარ, სხვაგან არა გაქვს ნება გათხოვების". თუ ხელის დაკერის დროს იქვე მახლობლად ქალის ახლო ნათესავები იქნებოდნენ, ისინი აუცილებლად ვაჟის მხარეს, ე. ი. ხელდამკვრელს, ჩხუბს აუტეხაედნენ, მაგრამ ქალი მაინც დანიშნულად ითელებოდა. „თუ ვაჟს მოწონს ქალი, ის თავის ნათესავს, ქალს ან მამაკაცს (უფრო ახალგაზრდას), ან ძმადნაფიცს თხოვს ხელის დაკერას. თუ ეს ხალხმრავალ ადგილზე მოხდებოდა და იქ ქალის ნათესავი იქნებოდა, ხელდამკვრელს უეჭველად ჩხუბს აუტეხაედა: „ჩემს თვალწინ როგორ გააკეთე ასეთი რამო", თუ სასიძო თვითონ დაკრავს – ეტყვის: „დღეის შემდეგ ჩემობაზე ხარო". „მკვდარზე ვიყავი და იქ დამკრეს ხელი. ერთი წლის შემდეგ ვნახე ჭინჭარაული იყანე. სამი წელი ვიყავი დანიშნული. მე დავიწუნე. იმან „კვეთილში" (განაწყენებული ვაჟის მიერ ქალისათვის ქორწინების აკრძალვა. –ლ. მ.) ჩამსვა. არხოტში და პირაქეთში (ბისოსა და ხახმატში) ამიკრძალა გათხოვება. მერე ჩემი ძმები ჩაერივნენ. ძმამ უთხრა: „ერთ მტკაველ მიწას არ გაგავლევინებო" და იმათ აახსნევინეს

„კვეთილი“. შემდეგ არხოტში გავთხოვდი. ისინი „სამწუნებროს“ მახლევინებდნენ – ჩვენ თქვენს მკვდარზე დავდიოდით და არაყს ვხარჯავდითო. მაგრამ მე ისეთი ძმები მყავდა, რომ შეაშინეს და არაფერი არ გადამიხდია“ (მელიქიშვილი, 1968).

ქალის მშობლები გაიკითხავდნენ ვაჟის ოჯახის ვინაობას. თუ ქალს არ სურდა, იგი შეიძლება არ წაჰყოლოდა ხელის დამკვრელ ვაჟს. სხვის დანიშნულზე ხელის დაკერა არ შეიძლებოდა. თუ ასეთი რამ მოხდებოდა, მაშინ ქალის აღრე დამნიშნავი ოჯახი, რომელსაც ზოგ შემთხვევაში ქალის ოჯახიც ეხმარებოდა, ჩხუბს აუტეხავდა ხელის დამკვრელის ოჯახს, რაც ხშირად სისხლის დაღვრით მთავრდებოდა. მოქიშპეებს ხალხური წესით გაასამართლებდნენ. განსჯის შემდეგ ქალს ძირითადად პირველ დამნიშნავს აკუთვნებდნენ. ხშირად ქალს არც ერთს არ გააყოლებდნენ, ხოლო თუ პირველი დამნიშნავი უარს აცხადებდა, მაშინ ქალი ხელის დამკვრელს რჩებოდა. ქვრივ ქალზე, თუ ის ქმრის სახლში ცხოვრობდა, ხელის დაკვრა არ შეიძლებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელის დაკერით დანიშვნის წესი არ გვხვდება ხეცსურების მეზობელ ფშაველებსა თუ თუშებში. მსგავსი წესით ქალის დანიშვნა ფიქსირებულია პანკისის ქისტებში და ჩეჩნებში (მარგოშვილი, 2002: 126; მელიქიშვილი, 1978) რასაც „ქუგთუეხნ“– ხელის შეხებით დანიშვნა ეწოდება.

მართალია, ეს წესი ჯერ კიდევ უახლოეს წარსულში ანომალიად ითელებოდა, მაგრამ მისი არსებობა მაინც ფიქსირდებოდა. ასეთი წესით ქალს მაშინ ნიშნავდნენ, თუ ქალი ქორწინების წინააღმდეგი იყო. ხელის დაღების უფლება ჰქონდა მხოლოდ ვაჟს, მის ძმობილსა და ბიძას (მამის მხრიდან). მაგრამ ამის გაკეთება სამარცხვინოდ ითელებოდადა, სადაო იყო და ადათობრიეი სამართლის სამსჯელო საკითხად იქცეოდა ხოლმე. შემდეგ საქმის მოგვარება მოხუცებს ევალებოდათ. ქალის მშობლებთან მისვლა და პატიების თხოვნა სავალდებულო იყო. „ხელშემხებს“ ჯარიმას 5 – 6 ძროხას გადაახდევინებდნენ, ქალს კი უფლებას აძლევდნენ თავისი სურვილისამებრ გათხოვილიყო. „ქისტებში მომხდარი ქალის შეურაცხმყოფელი შემთხვევის შესახებ ქალი ვალდებული იყო დედისთვის შეეტყობინებინა, დედას კი თავის მეუღლისთვის. იმ შემთხვევაში, თუ მშობლები არ იყვნენ თანახმა, საკითხს სოფლის თემი – „ელ“ განიხილავდა. ვაჟის მამა, ძმები და ბიძაშვილები (15-20 თავკაცი) ყურანზე დაიფიცებდნენ, რომ მათ ვაჟს მსგავსი, რამ არ უკადრებია და მას ქალიშვილთან არავითარი ურთიერთობა არ ექნება შემდგომში. თუ ვერ შეძლებდნენ დაფიცებას მაშინ ჯარიმას დააკ-

იერებდნენ და ქალს „ვაანთავისუფლებდნენ" (მარგოშვილი, 1969: 155 –156).

ასეთი წესით ქორწინება ცნობილია ზოგად ლიტერატურაშიც. პოლ ვინოგრადოვი წიგნში „Outlines of Historical Jurisprudence" ჩამოთვლის რა ქორწინების სახეებს, გამოყოფს ხელის დადებით (Hand fast) ქორწინებას და უპირისპირებს მას საეკლესიო ჯვრისწერას. ასეთ შემთხვევებს იგი აღწერს ინგლისსა და შოტლანდიის ჩრდილოეთ რაიონებში. ავტორი გვიხსნის: მართალია, აღწერილი შემთხვევები ახალია, მაგრამ თვით ეს წესი ძველია. მოტანილია XV-XVI საუკუნის საბუთები. მაგალითად: 1471 წელს არსებობდა სასამართლო საქმე ორ პირს შორის, რომლებიც ითხოვდნენ გრაფის ტიტულს. აქედან ერთი იყო გრაფ მიუერის ვაჟი, ხოლო მეორე გრაფის ქალიშვილის ქმარი. ძიება ემყარებოდა იმას, რომ საეკლესიო თვალსაზრისით არ არსებობდა ოფიციალური მამაკაცი – მემკვიდრე, რადგანაც მიუერის ვაჟი იყო იზობლის შვილი, რომელიც ხელის დადების წესით მითხოვდა გრაფს. ხოლო ქალიშვილი საეკლესიო ქორწინებით გაჩენილი შვილი იყო სხვა ცოლისაგან. საქმე გაირჩა მოწმეების თანდასწრებით და გადაწყდა ვაჟიშვილის სასარგებლოდ, ტრადიციის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ის ეწინააღმდეგებოდა საეკლესიო და სახელმწიფო კანონებს.

1509 წელს სასამართლოში ასევე სადავო იყო საბერლენდის გრაფის ტიტული. ხელის დადებით ქორწინებაში ალექსანდრე საბერლენდი მოითხოვდა გრაფის ტიტულს, როგორც ერთ-ერთი კანონიერი მემკვიდრე თაეის მამის, გრაფი ჯონ III-ისა. მას უპირისპირდებოდა ადამ გორდონი, მისი დის ქმარი, რომლის მეუღლე გაჩენილი იყო საეკლესიო ქორწინებიდან და რომელმაც იმდენი მოახერხა, რომ ალექსანდრეს ამ საქმეზე ხელი ააღებინა. გრაფ ანგუსისა და მარგარეტ ტიუდორის ქორწინება, როგორც ჩანს, გაუქმდა იმ საფუძვლით, რომ ხელით დადებით ქორწინება გრაფ ანგუსსა და ლედი თრექუას შორის უფრო ადრე არსებობდა (Vinogradoff, 1920: 244-245; 246-248).

სკინი მოგვითხრობს „ხელის დადებით – „ხელდაბმული" ქორწინების წესის შესახებ, რომელიც ითვალისწინებს ორ ბელადს შორის კონტრაქტის დადებას, ამ წესის თანახმად ერთ მემკვიდრეს უნდა ეცხოვრა მეორის მემკვიდრესთან 12 თვისა და 1 დღის ვადით. ამასობაში ქალი დედა გახდებოდა ან დაფეხმძიმდებოდა. ასეთი ქორწინება კანონიერად ითვლებოდა, თუნდაც მღვდელს არ შეესრულებინა ქორწინების წესი. მაგრამ თუ ნაყოფი არ ჩანდა, ეს კონ-

ტრაქტი უქმდებოდა. ორივე მხარე თავისუფალი იყო და შეეძლოთ სხვასთან ქორწინება.

პენენტის მიერ წარმოდგენილი შოგლანდიური ქორწინების წესების აღწერისას ვამჩნევეთ საინტერესო თავისებურებებს. ხელშეკრულება იდება არა მექორწილე პირებს შორის, არამედ სიძესა და ქალის მამას შორის „ხელების შეერთებით" (ხელის ჩამორთმევით). ასეთი ქორწინება არ იყო ნიშანდობლივი მთელი შოგლანდიისათვის, მხოლოდ რიპუნისა და იორკის საეკლესიო მრევლში დასტურდებოდა. ეს იყო სამოქალაქო და არა საეკლესიო წესი. რიპუნში მოხდა ასეთი რამ: ვინმე მარგრეტმა „ხელის დადებით" ქორწინება მოახდინა ორ პირთან ერთ წელიწადში და ამ პირებს შორის შედგა სასამართლო იმის თაობაზე, თუ ვისი ცოლი უნდა ყოფილიყო ქალი. მარგრეტმა მომხდარი აღიარა, და ცოლად გაჰყვა იმას, ვინც პირველმა მოჰკიდა ხელი.

ხელის დადებით ქორწინება ფორმდებოდა დოკუმენტში, რომლის გარკვეული ფორმაც არსებობდა: მე შენ მიმყევხარ, მარგარეტ, ჩემს "ხელდადებულ ცოლად. . .". ხელის დადებით ქორწინება ემყარებოდა შეთანხმებას და შეიძლებოდა გაუქმებულიყო კიდეც. ამავე დროს ის განიხილებოდა როგორც დანიშვნა. იორკის ქრონიკებში ტერმინი „შეკრული ცოლი" (Wedded wife) ენაცვლება ტერმინ „ხელდადებული ცოლს" (Handfast wife).

თვით პოლ ვინოგრადოვი ასეთი ტიპის ქორწინებებს წინაქრისტიანულს მიაკუთვნებს და დასძენს, რომ აუცილებელი არ იყო, ქორწინება მთელი ცხოვრების მანძილზე გაგრძელებულიყო, ანუ ორ სქესს შორის ურთიერთობა შელოა, არ ყოფილიყო სამუდმო, ის, როგორც თვით აღნიშნავს, შესაძლებელია ყოფილიყო „მოძრავი". სექსუალური ეჭვიანობა და სიმკაცრე, როგორც ახლა ვამბობთ – არ თამაშობდა დიდ როლს და მთელი ფონი სრულიად განსხვავებული იყო თანამედროვე ქრისტიანული ქორწინებისგან, რომელსაც მუდმივ შეთანხმებამდე მივყავართ (Vinogradoff , 1920: 248).

ლიტერატურაში ცნობილია აგრეთვე ქორწინების წესი, რომელსაც ზოგადად უწოდებენ „შეხებით" ქორწინებას. მაგალითად: კორიაკებში (კამჩატკაზე) სასიძომ უნდა მოახერხოს საპატარძლოს გახდა, რომელსაც სპეციალურად აცმევენ ბევრ ტანსაცმელს, კრავენ ქამრებით, ახვევენ თევზის საჭერ ბადეში და მალავენ. სასიძომ უნდა იპოვოს და გახადოს ტანსაცმელი, მიუხედავად ქალის წინააღმდეგობისა და ხელი დაადოს სასქესო ორგანოზე, რის შემდეგაც ისინი დანიშნულებად ითვლებიან. ამას ეძახიან „დაპყრობას" (seize). ამ საქმის აღეილად თუ ძნელად აღსრულება დამოკიდებუ-

ლია ქალის სურვილზე. თუ ქალს არ სურს ვაჟი, ის ცდილობს, რაც შეიძლება დიდხანს იყოს დამალული და არ მისცეს გახდის საშუალება. ამ შემთხვევაში სასიძოს ნათესავები ეხმარებიან, ხოლო თუ ქალს სურს ვაჟი, თვითონვე უწყობს ხელს მას. მაგრამ თუ ვაჟს ქალი დახვდება გახდილი, წესის მიხედვით, ხელსაც არ დააკარებს, რადგანაც ამას თვლის თავის შეურაცხყოფად (Iochelson, vol. VI ; 741, 742, 176).

ასეთი წესის არსებობაზე მიუთითებს კორიაკების მითოლოგიაც: მთვარის ქალი არ ენდობა ემემკუტის დაპირებებს, რომ ეს უკანასკნელი იქორწინებს მასზე. მაშინ ემემკუტი ხელით ეხება მის სასქესო ორგანოს და ამით – ადასტურებს, რომ იგი არ ტყუის, რადგან ასეთი ხელის შეხება იგივეა, რაც ქორწინება (Максимов, 1908: 140).

დაახლოებით ასეთი წესი ხელის შეხებით ქორწინებისა არის დაფიქსირებული ექსპედიციის წევრის, ჯუბეპე ტაიმის მიერ ამერიკის კონტინენტზე, სალიშის ტომის ტომპსონის ინდიელებში (რომლებიც ცხოვრობენ ფრეივერის და ტომპსონის მდინარეებზე კოლუმბიაში). ამ წესის მიხედვით, აღამიანს, ვისაც სურდა ცოლის შერთვა, უნდა ხელი დაედო მის მიერ ამორჩეული ქალის მკერდზე ან ფეხის ქუსლზე (Teit,vol I, Part IV, : 323-325). ასეთივე წესი აქვს ტომპსონის ტომის მეზობელ ინდიელებს – ლილუეტებს (Teit,vol I, Part IV, : 323-325). ფ. ბუასი აღწერს: „ასაკში შესულ გოგონებს ეძინათ დედებთან ერთად. როდესაც ვაჟი დააპირებდა ცოლის შერთვას, ის ჩუმად მიეპარებოდა ღამე გოგონას ლოგინს და ცდილობდა მისთვის ქუსლზე მოეკიდა ხელი. გოგონა მაშინვე აცნობებდა მამას, რომ ამა და ამ კაცმა მას ხელი დაადო ქუსლზე, რასაც აუცილებლად ქორწინება მოჰყვებოდა" (Boas, 1894: 458. 44). როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ჩვენს მიერ აღწერილი წესი არც ისე გავრცელებული ყოფილა, მაგრამ ტრადიციულად მისი არსებობა სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ხალხში, სხვადასხვა კულტურაში დასტურდება.

რა თქმა უნდა, ეს წესები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ მათი ძირითადი გამაერთიანებელი ნიშანია ერთი ადამიანის მიერ მეორის ხელით შეხება. სხვადასხვაა შეხების წერტილი იქნება ეს მხარი, თვით ხელი, სასქესო ორგანო, მკერდი თუ ფეხის ქუსლი, მაგრამ შემხები სხეულის ორგანო ყველგან ხელია.

როგორც ვიცით, ხელის გამოსახულება ჯერ კიდევ პალეოლითიდან არის ცნობილი. ამ ეპოქაში ხელის გამოსახულების მნიშვნელობის შესახებ მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ზოგი ავტორის აზრით, ეს გამოსახულება ე. წ. მხატვრის ხელმოწერას უნდა აღნიშნავდეს, ხოლო ზოგიერთი მას რელიგიურ

მნიშვნელობას ანიჭებს. ხელის გამოსახულების ტრადიცია უძველესი და მრავალ ხალხშია დამოწმებული. იგი გვხვდება არა მარტო მატერიალური კულტურის ძეგლებზე (ტაძრები, კოშკები, საცხოვრებელი ნაგებობები, სტელები), არამედ მრავალი ისტორიული და იურიდიული ხასიათის დოკუმენტში. ხელის გამოსახულებას, როგორც სიმბოლოს, მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. იგი შეიძლება იყოს, როგორც რელიგიური (მაგიურ-აპოტროფიული, მზის კულტი, ამულეტები და სხვა.) ასევე ძალის, სიმტკიცის, უფლებებისა და საკუთრების გამომხატველი სიმბოლო (ჯავახიშვილი ივ., 1928: 108 – 109; ბერძენიშვილი ნ., 1966: 141; ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., 1939: 18). ხევსურეთში, სადაც ხელის დაკვრით ქორწინება არსებობდა, ხელის ზემოთ აღნიშნული თითქმის ყველა მნიშვნელობაა დადასტურებული (ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., 1939: 18). იგი გვხვდება სოციალურ ყოფასა თუ მატერიალური კულტურის ძეგლებში. ამას ასევე შეიძლება გვერდით დავუყენოთ ხელის დაკვრით დანიშვნის წესი (Меликишвили, 1971: 151-181.).

ეს წესი, თავისი წარმომავლობით, ძველი უნდა იყოს. ზოგიერთი მკვლევარი მას ნაყოფიერების კულტს უკავშირებს (Максимов, 1908: 140). შესაძლებელია, მისი პირვანდელი მნიშვნელობა ასეთიც იყო, მაგრამ ხევსურეთის მაგალითზე ჩვენ აშკარად მფლობელობის სიმბოლოსთან გვაქვს საქმე. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ძირითადად ხელის დამკვრელად გამოდის ვაჟის მამა, ბიძაშვილი, დეიდაშვილი და არა თვით ვაჟი, როგორც ეს სხვა ხალხებშია დამოწმებული. ხევსურულ ჩვეულებაში წინ წამოწეულია ვაჟის გვარის უფლებები, რადგანაც ხელდამკვრელები ძირითადად ვაჟის გვარის წევრები არიან. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მამის მიერ ხელის დადების წესი მის უფლებებზე მიუთითებს, ე. ი. მის მიერ ხელდაღებული ქალი მისი და მისი გვარის საკუთრებად შეიძლება ჩაითვალოს. აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ხევსურეთში, სადაც შემონახულია (ხელის დაკვრით) ქალის დათავისების წესი, ქორწილთან დაკავშირებული ყველა სირთულე და დანახარჯი ეკისრება სიძის ოჯახს, უფრო სწორად კი, მის მამას. აქ საქორწინო რიტუალი არაა გადატვირთული მრავალი წესის შესრულებით და, რაც მთავარია, ხელის მომკიდის ვალდებულებებს სიძის მამა ასრულებს, სხვა ნათესავებს (ბიძა, ბიძაშვილებს) კი არ აკისრიათ დიდი ვალდებულებები. ისინი მთავარ მოქმედ პირთა რიცხვში არ ხვდებიან. ამიტომ ტერმინები – ეჯიბი და ხელისმომკიდე, რაც მთელ საქართველოშია გავრცელებული, ხევსურეთში არ გვხვდება. აქ არავინ არ გამოდის სიძის სახელით, ან მისი მამის დამხმარედ.

ეთნოგრაფიული მასალის განხილვისას ჩვენ მივდივართ დასკვნამდე, რომ იმ რეგიონებში, სადაც სასიძოს მამის როლი საქორწინო რიტუალში მნიშვნელოვანია, ხელისმომკიდე არ ფიგურირებს. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის მთელ ცერემონიალს, რაც სხვა რეგიონებში ხელისმომკიდეს აკისრია, სიძის მამა ასრულებს. თუმცა მის ამალაში არიან სიძის ბიძები და ბიძაშვილები. დანიშვნის მომენტიდან ქორწილამდე სიძის მამა გამოდის ყველაზე აქტიურ როლში (ხოსიტაშვილი ს., 1972: 168 – 188).

საინტერესოა ამ მხრივ ერთი დოკუმენტის განხილვა, რომელსაც მოიხმობს ს. ხოსიტაშვილი: „მოყვარე (სიძის მამა) მიდის საპატარძლოს მოსანახულებლად, საპატარძლო ამ დროს „იმალება" სხეის სახლში. სიძის მამა მაყრების, მუსიკოსების და საპატარძლოს ახლობლების თანხლებით მიემართება იქ, სადაც იმალება ახალგაზრდა. სიძის მამას თან მიაქვს ბოთლით არაყი, რითაც უმასპინძლდება გზაზე შეხვედრილ მგზავრებს. იმ ოჯახში, სადაც პატარძალი იმალება, სახელდახელოდ შლიან სუფრას. პატარძალი იმალება ქალებს შორის. სახლის პატრონის ქალიშვილი ან რძალი პატარძალს თაეზე ადებს ხელს. მომაეალი მამამთილი ასაჩუქრებს სახლის პატრონის ქალიშვილს ან რძალს და სთხოვს მოაშოროს ხელი პატარძლის თავს. ის ხელს ჰკიდებს პატარძალს ხელში, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ დგება, წესი ასეთია: პატარძალი ოდნავ წამოიწევს და ისევ ჯდება, ხოლო მესამეჯერ ადგება. სიძის მამას ხელი აქვს მოკიდებული მის ხელზე, სახლის პატრონის ეაკი დგება მეორე ხელის მხარეს და პატარძალი გამოჰყავთ. სიძის მამა მაღლობას უხდის ოჯახს, სადაც „იმალებოდა" ახალგაზრდა იმისათვის, რომ მას მისცეს თავშესაფარი და ასაჩუქრებს ვერცხლის ფულით" (ხოსიტაშეილი 1972).

ამ ჩეეულებაში ჩანს სიძის მამის აქტიური როლი. საინტერესოა ისიც, რომ ამ რიტუალში წარმოდგენილია სიძის მამის მიერ უფლების მოპოვება პატარძალზე და მისი განთავისუფლება სხვისი მფლობელობისაგან (ხელი, რომელიც პატარძალს ადევს თავზე, ამის გამომხატველი სიმბოლო უნდა იყოს).

ასეთი წესით ქორწინება, ჩვენი აზრით, უნდა აიხსნას ხელის, როგორც უფლების სიმბოლოს გამოხატვით.

ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით „კელი" მნიშვნელობით ლათინურ manus-ს (მანუს) უდრიდა და უფლებასა და საქმეს ეწოდებოდა. სწორედ ეს მნიშვნელობაა სიტყვაში „ხელმწიფე" – სრულუფლებიანი მოხელე და შემდეგ განსაკუთრებით მეფე, ...სიტყვას „კელი" ძველ ქართულ იურიდიულ მწერლობაში რომ უფლების მნიშვნელობა ჰქონდა, ეს თუნდაც თამარ მეფის შიომღვიმისადმი

სიგელის შემდეგი სიტყვებიდან ჩანს: „არც რაი მას წყალსა და გლეხსა ზედა კელისუფალთა ჩვენთან კელი შეუვიდოდეს“- ო. ჯავახიშვილი, 1928, 108 – 109).

საბასთან „კელისდადებას“, სხვა ახსნასთან ერთად, მოეპოვება ასეთიც – „ვინა დიდებულმან ვინმე ვინგინდა მიიბაროს და თჳს საფარველს ქვეშ დაიფაროს“ (ორბელიანი სულხან – საბა, II, 1993).

ნ. ბერძენიშვილი, ეხება რა მიწათმფლობელობის ფორმებს ფეოდალურ საქართველოში, გარკვეულ საბუთებზე დაყრდნობით განიხილავს ტერმინ „კელს“, დასძენს: „კელი აიმართება ვინმეს სასარგებლოდ და ვინმეს, ასეთი მხარეს არის, საზიანოდ, ვისი უფლებაც აღდგენილია თუ ახლად დადგენილია, მას კელს აუმართავენ ამ უფლების დადგენის ნიშნად, ხოლო თუ ამავე დროს ეისიმე უფლება უარყოფილია, ეს კელის ამართვა მისი უფლების უარყოფის ნიშანიც ხდება.

კელის ამართვა ხდებოდა მამულზე (მიწა, ვენახი, ტყე, ბაღი), წისქვილზე (და საწისქვილეზე), ყმაზე (აზნაურზე, გლეხზე), სათავადოზე (თუ მის ნაწილზე), სოფელზე“ (ბერძენიშვილი, 1966: 141). ასე რომ, კელი, როგორც მფარველობისა და უფლების სიმბოლო, ფართოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში. მისი სიმბოლიკა ქორწილის წესებში, განსაკუთრებით პატარძლის მამის გვარიდან სიძის გვარის მფარველობაში გადასვლის რიტუალში, აქტიურად ჩანს. ეს კი ძირითადად პატარძლის თავზე მისი ოჯახის წევრის მამაკაცის (მამა, ძმა) ხელის მტევნის გაშლით და სიმბოლური „გამოსასყიდის“ შემდეგ ხელის აღებით გამოიხატებოდა, რაც ერთი გვარიდან ქალის სხვა გვარის მფარველობის ქვეშ გადასვლის სიმბოლოს გამოხატავდა და რაც არა მარტო საველე მასალებში, არამედ წერილობით წყაროებშიც დასტურდება (თ. იველაშვილი, 1999: 158 –161).

ამრიგად, თუ ქორწილის რიტუალში ხელი გვევლინება როგორც მფარველობის სიმბოლო, დანიშვნის დროს იგი ქალის დაუფლების სიმბოლოდ უნდა მივიჩნიოთ, და თუ გავითვალისწინებთ ზოგად მონაცემებს, ამ მოელენას შესაძლებელია უძველესი წარმომაელობაც კი ჰქონდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ხევსურული ორნამენტი, თბ., 1939.
2. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.
3. გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი № 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში.

4. იველაშვილი თ., საქორწილო წეს – ჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999.
5. მარგოშვილი ლ., პანკისის ხეობა (ისტორიულ – ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, პროექტის ავტორი ლ. მელიქიშვილი, თბ., 2002.
6. მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტები, თბ., 1969.
7. მელიქიშვილი ლ., ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1968.
8. მელიქიშვილი ლ., ჩაჩნეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1978
9. ორბელიანი სულხან – საბა, ლექსიკონი ქართული, II, 1993
10. ხოსიტაშვილი ს., საქორწილო წესები მესხეთ – ჯავახეთში, მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972. (სქოლი-ოში: გოგოლაძე გ., ხალხური ჩვეულება, ხელნაწერი № 87, ინახება ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში).
11. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, III, ნაკ I., ტფ., 1928.
12. Максимов А. И., Об одном свадебном обряде, (Joheles, The Koryak), ЭО.
13. Меликишвили Л.Ш., Некоторые стороны Осетинского свадебного ритуала, КЭС, т. V, вып. 2, Тб., 1971.
14. Vinogradoff Paul, Outlines of Historical Jurisprudence, Oxsford, 1920.
15. Iochelson W., The Koryak (The Jesup North Pacific Expedition, vol. VI.
16. Teit Y., The Thomson Indians of British Columbia (The Jesup North Pacific Expedition, vol. I, Part IV.
17. Boas, F., The Indian Tribes of the Lower Fraser River, British Association for the Advancement of science, 1894.

Lia Melikishvili

ON HAND SYMBOLICS IN MARRIAGE RITUAL

Hand as a symbol can be traced in the cultures of many peoples. Among others, it is present in the marriage ritual and varies across different cultures. In this terms Georgia makes no exception.

Within the highlands of Eastern Georgia only in the ethnographic reality of Khevsureti an interesting ritual of betrothal had existed in the most recent past. The ritual was called "touching of hand". Such betrothal could occur at

any place of gathering. After the ritual the woman was considered betrothed.

The origin of this tradition is supposedly ancient. If we return to Khevsureti example, a hand symbolizes ownership. It is noteworthy that the "toucher" generally is the man's father or cousin but not the man himself, as is the case in the traditions of other peoples. According to Khevsureti tradition, as the "touchers" are mainly the man's family members, the rights of the man's family are privileged. We should suppose that the rule of hand-touching by father is a manifestation of his rights, i.e. the hand-touched woman could be considered as his and his family's property.

The similar tradition of marriage is known in ancient cultures of Europe, Indians or Northern Aborigines. It should be explained as a reflection of a hand as a symbol of right. While the hand is the symbol of patronage in a marriage ritual, in a ritual of betrothal it might be a symbol of becoming a master of a woman.

ნინო მინდაძე

ნანა ხაზარაძე და ქართული ეთნოლოგიის პრობლემები

როდესაც მოხსენების წერას შევუდექი, მას სხვა სათაური ჰქონდა, კერძოდ ნანა ხაზარაძე – ეთნოლოგიური მეცნიერების მკვლევარი, მაგრამ მივხვდი, რომ ეს სათაური არ ამოწურავდა ჩემს სათქმელს. ნანა ხაზარაძე მხოლოდ ეთნოლოგიის მკვლევარი არ არის. იგი მუდამ, ჭირში თუ ლხინში ეთნოლოგთა გვერდითაა. სხვა რომ არაფერი ვთქვა, ამ სიტყვების საილუსტრაციოდ ეთნოგრაფიული ატლასის ტომეულების გამოცემის საქმეში ნანას განსაკუთრებული ღვაწლის წარმოჩენა იკმარებდა. მე არაფერს ვიტყვი ნანას ამ დამსახურების შესახებ. რადგან არსებობს მისი საუკეთესო და ღირსეული შეფასება. ეს არის მაღლიერი ბატონი გიორგი ჩიტაიას წარწერა ნანასთვის მირთმეული ეთნოგრაფიული ატლასის I ტომზე. წარწერა ასეთია: „ქალბატონ ნანა ხაზარაძეს ამ წიგნის შექმნისა და გამოცემისათვის დიდად დამაშვრალს, სიყვარულით, პატივისცემითა და მადლობით“ გიორგი ჩიტაია 7. VII. 1980. ამ სიტყვებით ყველაფერია ნათქვამი. მხოლოდ ეთნოგრაფიული ატლასისათვის არ იყო „დამაშვრალი“ ნანა. როგორც ვთქვი, იგი ყოველთვის მხარში გვედგა და ახლაც გვიდგას ეთნოგრაფებს, დღეს უკვე ეთნოლოგებს; იყო და იმედი მაქვს, რომ კვლავაც იქნება არა ერთი ეთნოლოგის ოპონენტი, მათი ნაშრომების რედაქტორი თუ რეცენზენტი; ბევრისთვის გზის გამკაფავი და რჩევის მიმცემი. ჩემი თაობის ეთნოლოგებს და ალბათ სხვა თაობებისასაც, ყოველთვის აინტერესებდათ და ახლაც აინტერესებთ ნანას აზრი მათ ნაშრომებზე. პირადად მე, როდესაც რაიმე ახალი იდეა ან აზრი გამიჩნდება, ყოველთვის მინდა ნანას გაეუზიარო, განსაკუთრებით, მას შემდეგ, რაც აღარ არიან თინა ოჩიაური და ირაკლი სურგულაძე, რომ არაფერი ვთქვა, ვერა ბარდაველიძესა და გიორგი ჩიტაიაზე, მას შემდეგ, რაც ძველებური შემართებით თავს აღარ დაგვტრიალებს ჯულიეტა რუხაძე.

სხვა რომ არაფერი გაეკეთებინა ნანას, ქართველი ეთნოლოგები მისი მადლიერები იქნებოდნენ იმ შესანიშნავი კელეციისთვის, რომელიც მან ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის ხაზით ჩაატარა. სწორედ მან შექმნა -“ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისა და ეთნიკური განვითარების კომპლექსური შესწავლის საპრობლემო ჯგუფი“, ამ ჯგუფმა, სამწუხაროდ, დიდხანს არ იარსება. მაგრამ მისი მუშაობის შედეგები ასახულია, ნანას ძალისხმევით გამოცემულ შესანიშნავ კრებულში – „ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი“,

თბ. 2002. სწორედ ამ კრებულში, სხვა სპეციალისტებთან ერთად, მკვეთრად წარმოჩნდა ეთნოლოგთა როლი ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის კვლევის საქმეში. ვგულისხმობ: ირაკლი სურგულაძის, ნანული ჯავახაძის, ნინო მაისურაძის, ნინო აბაკელიას, როლანდ თოფჩიშვილის თინა იველაშვილის და სხვ. სტატიებს. ამ და ბევრი სხვა დამსახურებისათვის ეთნოლოგიისა და ეთნოლოგთა წინაშე, პირველ რიგში კი თავად ეთნოლოგთა სურვილით, სწორედ ნანა ხაზარაძეს მიანდეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ისტორიისა და ეთნოლოგიის სწავლებისა და პროპაგანდის ცენტრში ეთნოლოგების ხელმძღვანელობა. ეს მეცნიერები, მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კედლებს მიღმა აღმოჩნდნენ, ნანას ხელმძღვანელობით, დღესაც ნაყოფიერად აგრძელებენ მუშაობას. სწორედ ნანა არის ერთ-ერთი სულისჩამდგმელი კრებულის „ქართველები“ გამოცემისა. კიდევ რამდენი შეიძლება ითქვას. მთავარი კი ისაა, რომ ჩვენ ეთნოლოგები ყოველთვის ვგრძნობდით ნანას სიყვარულს. სიყვარულს ჩვენი დარგისადმი, დარგის მესვეურების, თითოეული ჩვენგანისადმი. ეს სიყვარული ოჯახიდანაც მოდის. რომ არა დიდი სიყვარული ეთნოგრაფიის მიმართ, ალბათ პროფესიით ექიმი ბატონი ეგნატე ფიფია, რომელსაც ნანა ყოველთვის მამად მოიხსენიებს, არ დაწერდა პატარა, მაგრამ მეტად საინტერესო ეთნოგრაფიულ ნაშრომს: „ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში“, რომელიც 1972 წელს ქალბატონ ეერა ბარდაველიძისადმი მიძღვნილ კრებულში – „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ.XVII, გამოქვეყნდა. სწორედ ჩვენი დარგის სიყვარულის შედეგი უნდა იყოს ის, რომ ნანა ხაზარაძის, რამდენიმე რეცენზია, 5 სამეცნიერო ნაშრომი ეთნოლოგებთან თანაავტორობით არის დაწერილი. ეს ნაშრომებია: „წმინდა ხის კულტი საქართველოში“, თბ.,1999, თამილა ცაგარეიშვილის თანაავტორობით, სადაც ერთ-ერთი წმინდა ხის შესახებ არსებული ხეთური წერილობითი წყაროების მონაცემების შეჯერებით, ურთხელზე არსებულ ინდოევროპულ და ქართულ რწმენა-წარმოდგენებთან, დადგენილია მათი სემანტიკური სიახლოვე, მოცემულია ცდა ხეთური წმინდა ხის იდენტიფიცირებისა, კერძოდ ავტორებს მიაჩნიათ, რომ ეს წმინდა ხე ურთხელია. გ. გოცირიძესთან ერთად ნანა ხაზარაძე უკვე სხვა ეთნოგრაფიული რეალიის ანალიზს აკეთებს. ნაშრომი აჭარაში გავრცელებულ რიტუალურ ნამცხვარს „სინორს“ ეხება, რომელიც თაეისი გარეგნული ფორმით, საზღერის, მიჯნის ასოციაციას იწვევს და მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობაც – საზღვარი, მიჯნაა. ამ ორი სიტყვის სემანტიკური მსგავსებისა და მისი საერთო ინდოევრო-

პული ენის ღონეზე რეკონსტრუქციის შედეგად, სინორთან დაკავშირებული ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზით, ნაშრომში დადგენილია ქართულ ენასა და კულტურაში ლექსემა „სინორისა“ და შესაბამისად ტრადიციული კულტურის ამ საინტერესო ელემენტის შემოსვლისა და გავრცელების არეალი. თავად მე ნანას სამი ნაშრომის თანაავტორი ვარ: „გელასი კესარიელის ერთი ცნობის ინტერპრეტაციისათვის“, [“მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ.XXVI, თბ., 2004],სადაც ერთ-ერთი უძველესი ტრადიციის – ავადმყოფი ბავშვის კარდაკარ ჩამოტარების და ძველი ქართული მედიცინის სოციალურ ხასიათზეა ლაპარაკი, „მართლმადიდებლური სამყარო და ქართველი ქალი“, [ქარათული წყაროთმცოდნეობა X, დაეით მუსხელიშეილის 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ. 2004], სადაც ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე და ქართული მედიცინის დარგში ქართველი ქალის დამსახურებაა გაშუქებული, ხოლო ბოლო ჩვენი ერთობლივი ნაშრომი: „ღვთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში“, თბ., 2008, ოთხ დამოუკიდებელ სტატიას მოიცავს და მათზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებ.

ნანა ხაზარაძე რამდენიმე ეთნოლოგიური ნაშრომის აეტორია. ნუ მიწყენენ ძველი ისტორიის სპეციალისტები, თუ ამ ნაშრომებს ეთნოლოგიას მივაკუთვნებ. ასეთია: „ადამიანის დაბადებასთან დაკავშირებული ქართველთა რწმენა–წარმოდგენები და მიწისგან ადამიანის შესაქმის კონცეფცია“. [“ძეელაღმოსაელური და ქართველოლოგიური ძიებანი“, თბ.,2001]. ამ სტატიაში. ქართული წერილობითი წყაროების: „მოქცევაი ქართლისაი“, არსენ ბერის თხზულება, წმინდა ნინოს ცხოვრების პერიფრაზი, ლეონტი მროველის „ცხოვრება მეფეთა“–ს ცნობილი ეპიზოდის – სამეფო სამოთხის მცეელი უშეილო ცოლ-ქმრის მიერ მიწის ჭამისა და შემდეგ მათი გაშეილიერების შესახებ, ასევე ადამიანის შესაქმეზე არსებული სახეითი ხელოვნების, ფოლკლორული, ენობრივი თუ სხვ. მონაცემებისა და ქართველთა ანალოგიური რწმენა-წარმოდგენების ანალიზის საფუძველზე, მან გააკეთა მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ ადამიანის შესაქმის საქართველოში გაერცელებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და „ქართლის ცხოერების“ აღნიშნულ ეპიზოდში აშკარად ჩანს ორი შრე: ერთი – ქრისტიანული, რომელშიც იგულისხმება ადამიანის მიწისგან შესაქმის ბიბლიური ვარიანტი, მიწითა და წყლით ნათლისღება და მეორე – ქართველთა უძველესი, წინაქრისტიანული წარმოდგენები მიწაზე, როგორც ადამიანის პირველსაწყისზე. რაც მთავარია, ნანა ხაზარაძემ ქართული რწმენა-წარმოდგენებისა და ძველაღმოსაელური (შუმერული, ძველეგვიპტური, ძველებრაული), ასევე ბერძნულრომაული წერი-

ლობითი წყაროების გზით მოღწეული მითებისა და ლეგენდების ურთიერთშეჯერების შედეგად, მოახერხა ამ ორი შრის (ქრისტიანულის და წინაქრისტიანულის) გამიჯვნა.

ეთნოლოგიური მეცნიერების თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ნანას სტატია „წარღვნის შესახებ მითოსის ერთი ქართული ვერსია ძველაღმოსავლური მითოლოგიის კონტექსტში“, [კრბ. სამხრეთ კაეკასია და ახლო აღმოსავლეთი, თბ., 2005].

ნაშრომის მთავარი თემა წარღვნის მითოსია, ანალიზს კი ავტორი ერწოს შესახებ ვერა ბარდაველიძის მიერ ჩაწერილი ხალხური გადმოცემის მიხედვით აკეთებს. მასში ხვადასხვა თემა იშლება, რომელთა შორის მთავარია: ნოეს კიდობნის, გველეშაპის, გველეშაპის მძლეველი მოზვერის//ხარის. ფშაური გადმოცემის სტრუქტურული ანალიზის შედეგად, მისი კომპონენტების შედარებისას ძველი აღთქმის სათანადო ტექსტსა და შუამდინარულ გილგამეშის ეპოსთან, ავტორი ძირითადად მსგავსების ორ მომენტს გამოყოფს: 1.ძველ აღთქმასთან – ნოეს კიდობნის მოტივს და აღნიშნავს, რომ ფშაურ გადმოცემაში ლაპარაკია არა ხომალდზე, როგორც ეს შუამდინარულ ტრადიციაშია, არამედ კიდობანზე, როგორც ეს ძველ აღთქმაშია და 2.შუამდინარულ მითოსთან – გველეშაპისა და წყლის მოტივს. აღნიშნული მონაცემების ანალიზის შედეგად კი ავტორი ფშაურ გადმოცემას „მცირე წარღვნის“ მითოსის ერთ-ერთ ქართულ ვერსიად მიიჩნევს.

ნანა ხაზარაძეს აქვს უნარი ეთნოგრაფიული ფაქტის ყოველმხრივი, ეთნოლოგიური, ისტორიული, ენათმეცნიერული თუ სხვ. ანალიზის შედეგად მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთებისა. ზემოგანხილულ ნაშრომებთან ერთად, ამის საუკეთესო მაგალითია ნანას სტატია: “ძველ ანატოლიურ სამყაროსთან ქართველთა ურთიერთობის ისტორიიდან“. იგი, საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდის მიერ მეორედ გამოიცა გიორგი ჩიტაიას 120 წლისადმი მიძღვნილი სერიული გამოცემის სახით, რუბრიკით – “ქართული ტრადიციული კულტურა“. სათაურით: „სამხრეთ კაეკასია და ახლო აღმოსავლეთი“. ნაშრომი ძველ ანატოლიურ (ხეთურ) და ქართულ სამშენებლო, კერძოდ შენობის საძირკვლის (ფუძის) გამართვასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და რიტუალებს ეხება. მოცემულია რიტუალების ამ კომპლექსის სტრქტურული ანალიზი, ნაჩვენებია სხვადასხვა ელემენტის, მაგ., სამშენებლო ადგილის შერჩევის, მსხვერპლშეწირვის, საძირკველში ნივთების ჩაყოლებისა თუ სხვ. ძველანატოლიური და საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში შემორჩენილი მათი ტრანსფორმირებული ფორმები, ყველაფერი ეს შედარებულია შუა საუკუნეების

საქართველოში ქრისტიანული ტაძრების მშენებლობის, კრძოდ საძირკვლის გაჭრის ტრადიციასთან. კელევის ასეთი გზით რიტუალების ხეთური კომპლექსი ქართულ ყოფაში დადასტურებული წესებით არის შევსებული და პირიქით ქართული რიტუალი ხეთური მასალით. საბოლოო ჯამში, აღდგენილია ამ უძველესი რიტუალური სისტემის სრული სახე, გამოვლენილია მისი ტრანსფორმირებული ფორმები. მაგრამ ეს არ წარმოადგენდა ავტორის მთავარ მიზანს, ასეთი დეტალური, ღრმა და ყოველმხრივი კვლევა მას დასჭირდა იმის სათქმელად, რომ საქართველოში დადასტურებული რიტუალები ტიპოლოგიურ პარალელებს ძველ ანატოლიურ სამყაროში პოულობს. ამ დასკვნის საფუძველზე კი ავტორი უფრო მნიშვნელოვან დასკვნას აკეთებს, კერძოდ, რომ „ქართველური ტომების უძველესი ისტორია და კულტურა ძველაღმოსავლური ეთნოკულტურული სამყაროს განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს“. ასეთი კვლევა საუკეთესო მაგალითია იმისა თუ როგორ შეიძლება ერთი ყოფითი ტრადიციის გამოყენება ძალზე მნიშვნელოვანი სამეცნიერო დასკვნების მისაღებად.

ნანა ხაზარაძე გამორჩეული მეცნიერია. ამაში ალბათ ყველა დამეთანხმება. გამორჩეულია იმ მხრივაც, რომ იგი იმ ერთეულ ქართველ ისტორიკოსთა წრეს ეკუთვნის, რომლებიც კვლევისთვის ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალას საისტორიო წყაროს დონეზე იყენებენ, ეთნოლოგიური კელეის მეთოდებს მაღალ დონეზე ფლობენ და ისტორიულ-ეთნოლოგიურ კელევას კომპლექსურად ეწეიან. ასეთი ინტერდისციპლინარული კვლევის საუკეთესო მაგალითი ნანას ნაშრომებია. მე შევეცადე ისინი ამ კუთხით წარმოჩენა. რამდენად შევძელი თქვენ განსაჯეთ.

ალბათ მეცნიერის ერთ-ერთი მთავარი მოვალეობა როგორც თავისთვის, ისე თაისი მოწაფეებისთვის კელევის პერსპექტივების დასახვაა. ამ პერსპექტივებზე ნანა თავად ილაპარაკებს. მე მხოლოდ ჩემს სურვილს გამოვთქვამ. ჩემთვის, როგორც ეთნოლოგისათვის სასურველი იქნებოდა ნანა ხაზარაძის მიერ ამეტყველებული ყველა ლუვიური იეროგლიფის ქართული ტრადიციების კონტექსტში განხილვა, ვიცი, რომ ამ ხაზით მუშაობა დაწყებულია, იყივეს ვიტყოდი სხვა ნაშრომების შესახებაც, მაგ, „შვიდის“ სიმბოლოკისათვის “ქართლის ცხოვრებაში“ [“სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი“, თბ., 2005]. ვისურვებდი, რომ ეს საკითხი ეთნოლოგიური ასპექტითაც დამუშავებულიყო. ჩემთვის კი პირადად ძალიან საინტერესო იქნებოდა ნანასთან ერთად კრულვის ფორმულების საკითხებზე მუშაობა. ვგულისხმობ სტატიას: „წერილობითი წყაროები კრულვის შემცველი კონტექსტების ინტერპრე-

ტაციისათვის“ [“კლიო“ №4 თბ., 1999, „ძველაღმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი“, თბ.,2001 და კიდევ რამდენი შეიძლება ჩამოვთვალო, ასე რომ სამუშაო ბევრია, რისთვისაც ნანას ხანგრძლივი სიცოცხლე, ჯანმრთელობა და შემოქმედების სურვილი სჭირდება და სწორედ ამას ვუსურვებ მას პირველ რიგში.

დაბოლოს, ჩემო ნანა, ერთი რამ მინდა გაგიმხილო. ჩემს წარსულს თვალი რომ გადავავალე, აღმოჩნდა, რომ მთელი ცხოვრება შენით ვარ მოხიბლული. თავდაპირველად, ჯერ კიდევ სკოლის მოწაფეს, და არა მარტო მე, მთელ ჩემს მეგობრებს, შენი შესანიშნავი გარეგნობა გვხიბლავდა; ისტორიის ინსტიტუტში მუშაობის დაწყების შემდეგ, შენი მეცნიერებით მოვიხიბლე. მხიბლავდა შენი მოხსენებები, წიგნები თუ სტატიები; ბოლოს კი, მას შემდეგ, რაც ბედმა შენთან მეგობრობით გამანებივრა, იმ ადამიანური თვისებებით და პიროვნული ღირსებებით მოვიხიბლე, რომლითაც ბუნებამ ასე უხვად დაგაჯილდოვა.

Nino Mindadze

NANA KHAZARADZE AND THE PROBLEMS OF GEORGIAN ETHNOLOGY

The article refers to the activity of the well known Georgian scientist, specialist of old history Nana Khazaradze in the field of ethnology. It points out the merits of the scientist in publishing *Atlas of Ethnology*. There are reviewed several articles of Nana Khazaradze referring to the ethnological problems and the works written in collaboration with ethnologists. It is emphasized that Nana Khazaradze belongs to the circle of those rare Georgian historians who use Georgian ethnological materials as historical sources in their researches and are highly aware of the methods of ethnological researches and who conduct historical-ethnological researches in complex. In the article are also described Nana Khazaradze's perspectives in interdisciplinary, historical and ethnological researches.

Давид Мусхелишвили

ГРУЗИНО-ДАГЕСТАНСКИЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ[1]

Кавказ – регион с четко выраженными чертами. Народы и племена, живущие на его территории, с древнейших времен связывали многосторонние, сложные, взаимоотношения. Это касается, конечно, и грузино-дагестанских сношений, которые насчитывают не одно тысячелетие. Так, лингвистика, в частности лексические параллели на уровне общекартвельского языка-основы и нахско-дагестанского языка-основы свидетельствуют о древности и интенсивности этих процессов, которые происходили пять-шесть тысячелетий тому назад (Гиоргадзе, Хазарадзе 2002:36).

Археология подтверждает эти факты. Так, например, археологи считают, что уже в первой половине IV-го тысячелетия до н. э. на территории Срединной Грузии и Дагестана существовала родственная археологическая культура, которая возникла благодаря взаимопроникновению местных племен, населявших эти территории и на основании которой возникла знаменитая Куро-аракская археологическая культура (Джапаридзе 2006:138, 139).

Эта последняя культура эпохи Ранней Бронзы, которая окончательно сформировалась к середине IV-го тысячелетия до н. э., и просуществовала до середины III-го тысячелетия, как известно, была распространена на обширной территории, начиная с Северо-Восточного Кавказа, включая Южный Кавказ, вплоть до восточной Анатолии и даже региона Сирии-Палестины, что является несомненным свидетельством культурных взаимосвязей между живущими на этом пространстве племенами, в частности показателем оживленных взаимоотношений северо – и южнокавказских народов.

В эпоху Средней Бронзы, в первой половине II тысячелетия до н. э. археологи вновь отмечают интенсивные сношения племен Срединной Грузии – Шида Картли – с дагестанскими племенами (Джапаридзе 2009:111). Без сомнения эти процессы развивались и в последующие эпохи вплоть до возникновения в IV в. до н. э. раннеклассового восточногрузинского государства, Картлийского царства, для которого взаимоотношения с северо-кавказскими племенами стали одним из

[1] Доклад на Международной научной конференции «Грузино-дагестанские культурно-исторические связи», Тбилиси, 4 мая 2011 года.

приоритетных направлений государственной политики (Мусхелишвили 1998: 161, 162). Эти процессы были взаимообусловлены, как политическими, так и культурно-экономическими причинами.

Особенно сильно эти отношения развивались между Южным Дагестаном и Грузией, во второй половине V-го века, когда при царе Вахтанге Горгасале Грузия распространила свое политическое влияние на этот регион Кавказа (Мусхелишвили 1977:214).

В конце VI–го века дагестанцы вместе с грузинскими войсками под предводительством правителя Восточной Грузии в союзе с византийцами, арабами и среднеазиатскими турками вступают в воину с Персией (Мусхелишвили 2004: 240, 241).

В 654 году арабы захватили Восточную Грузию. Арабский источник подробно перечисляет покоренные провинции и племена, в том числе и дидойцев т. е. население юго-западного Дагестана. Это подтверждает, что и в этот период этот регион политически был тесно связан с Грузией (Баладзори 1927:11).

Такая же ситуация наблюдается спустя столетие, когда верховный правитель Грузии Арчил, по сведениям грузинской летописи «застал в Цукети (т.е. в верховьях ущелья р. Самур) правителей которым Цукети был дарован Вахтангом (Горгасалом). Тогда тушинами, хунзами и всеми язычниками тех мест управлял Абухосро, и не изъявил (Арчил) желания отобрать у него Цукети» (Мусхелишвили 1980:63).

Подобная обстановка продолжалась и в дальнейшем. Таким образом, надо полагать, что сильное влияние культуры высокоцивилизованного Картлийского государства, в частности, христианской культуры распространялось и на эти территории.

Действительно, соответствующие реалии последующей эпохи, оставляющие впечатление внезапного взрыва христианского прозелитизма, должны указывать, как раз на то, что процесс проникновения христианской, именно грузиноязычной культуры начался значительно раньше.

Очень интересные в этом отношении сведения имеются у арабских историков X века, которые территорию Дагестана называют „Сариром“. Центром Сарира, его столицей, арабские историки считают Хунзах (Минорский 1963:204), расположенный в ущелье Аварского Кай-су т. е. именно на той территории, где, как мы знаем издавна распространялась грузинская христианская культура. Ибн-Русте, писавший около 900-го года, указывает, что высшее общество Сарира исповедует христианскую религию (Минорский 1963:219). Другой арабский писатель, Масуди, в 943 году также отмечает, что царь Сарира является христианином (Минорский 1963:203).

В этой связи, особенно следует отметить следующий факт. В древнегрузинской провинции, Гурии, в Шемокмедском монастыре до 20-ых годов XX-го столетия хранились церковные драгоценности, перенесенные сюда в XVI веке из Зарзмийского монастыря провинции Самцхе, которую тогда завоевали турки. Среди них хранились серебряные позолоченные пластаны с фигурными композициями, изображающими сцены въезда Христа в Иерусалим. На бортах двух пластин были исторического содержания грузинские надписи: надпись выполненная крупными рельефными буквами: «Христос, возвеличь царя Бахтишор Хуасро» с припиской мелкими буквами: «Христос, помилуй казначея дома». На второй пластине с такими же крупными буквами: «Хроникон был 228» т. е. 1008 год (Чубинашвили 1959:105, 106).

Акад. Г. Чубинашвили, издавший эти великолепные образцы грузинского златокузнечества, в своей монографии писал: «Встает вопрос, кто же упоминаемые в надписи и ее приписке – царь и казначей, ибо царя с именем Бахтишор Хосро мы не знаем в Грузии ни в 1008 году, ни в какую-либо иную эпоху. Это подтвердил мне и покойный И. А. Джавахишвили, когда я с ним поделился своими недоумениями по поводу этих надписей» (Чубинашвили 1959:106).

После опубликования В. Ф. Минорским арабского источника XI-го века стало ясным, что Бахтишор Хуасро является, царем Сарира, который в этом источнике именуется «Бухт-Имо владетель Сарира» и упоминается под 1025 годом (Минорский 1963:70).

Отсюда совершенно ясен размах влияния грузинской христианской культуры на население Дагестана, в частности на элитарное общество, включая самого царя этого края.

Особенно красноречивы факты, относящиеся к X-XI векам. Сохранились не только христианские храмы того времени, но и фрагменты грузинских рукописей, большое количество памятников грузинской эпиграфики.

Однако, огромный размах такого культурного влияния охватывал не только высшее общество, но довольно глубоко проникал и в народные массы. В этом отношении огромный интерес вызывают двуязычные надписи на грузинском и хунзахском (с использованием грузинской азбуки) языках в Дагестане. Большинство из них относится к X-XI векам (Мусхелишвили 1980:237-242).

В XII веке, в эпоху блистательного расцвета Грузинского царства это влияние несомненно должно было возрасти. Даже в XIII веке, в период владычества монголов, представители грузинской церкви вели в Дагестане миссионерскую деятельность, а в XIV веке, когда царь Георгий V освободил Грузию от монголов и возглавил ее

политическое и культурное возрождение, документально зафиксировано существование в горном Дагестане, находящихся под юрисдикцией католикоса Грузии, трех епископов, а также „хунзахского католикоса" (Кекелидзе 1945:318, 319).

Процесс христианизации Северного Кавказа, в частности Дагестана закончился в конце XIV и начале XV веков в результате восьмикратных нашествий на Грузию орд Тимура. Известно, что он разграбил и Северный Кавказ. Именно с этого времени начался там процесс распространения мусульманской религии.

Однако тесные экономические взаимоотношения Грузии и Дагестана, несмотря на политические осложнения, не прекращались даже в эту эпоху.

Источники и литература

Баладзори. Книги завоевания стран. Текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе. Баку, 1927.

Г. Гиоргадзе, Н. Хазарадзе. Этногенез грузинского народа и древневосточный мир. Сборник: «Этногенез грузинского народа», Тб. 2002 (на груз. языке).

О. Джапаридзе. У истоков этногенеза грузинской нации, Тб., 2006 (на груз. языке).

О. Джапаридзе. Из древнейшего прошлого Шида Картли. Тб., 2009.

К. Кекелидзе. К истории грузинской культуры в эпоху монгольского господства. Сборник: Этюды по истории древнегрузинской литературы, т. II. Тб. 1945 (на груз. языке).

Д. Мусхелишвили. Основные вопросы исторической географии Грузии, т. I. Тб., 1977 (на груз. языке).

Д. Мусхелишвили. Основные вопросы исторической географии Грузии, т. II. Тб., 1980 (на груз. языке).

Д. Мусхелишвили. Кавказская политика средневековой Грузии (до XIII в.). Сборник: «Caucasica», The Journal of Caucasian Studies, Volume I. Tbilisi, 1998.

Д. Мусхелишвили. Грузия в IV-VIII веках. Тб. 2004 (на груз. языке).

В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда X-XI веков, М. 1963.

Г. Н. Чубинашвили. Грузинское чеканное искусство, Тб. 1959.

David Muskhelishvili

GEORGIAN-DAGHESTANIAN CULTURAL-HISTORICAL RELATIONS IN THE EARLY MIDDLE AGES

Lexical parallels between the parent language of Georgia and the Nakh-Daghestanian parent language confirm the 5-6 millennia of intensive relations between Proto-Georgian and Proto-Daghestanian tribes.

These data are supported by archaeological evidence: The foundation of a well-known Early Bronze Age culture, the so-called *Kura-Araxes culture* was formed by a kindred archaeological culture, emerged on the basis of inter-penetrability of the tribes on the territory of central Georgia and Daghestan in the first half of the 4th millennium BC.

Archaeological contacts continued in the subsequent period as well.

This process must have strengthened further after the origin of an Eastern Georgian state – Iberia (4th c. BC), as for the latter relations with Northern Caucasian tribes were among the priority directions. This was due to the political, cultural and economic relations.

According to both Georgian and Arabic sources, it is obvious that in the Early Middle Ages, Georgian Christian culture was widespread in the population of Daghestan. In particular, in the 10th-11th cc. the elite society of the so-called *Sarir Kingdom* of Daghestan was definitely Christian and evidently bilingual, which is demonstrated by the construction of churches and discovery of Georgian epigraphic monuments in Khundzakh. In this regard, gilded silver plates bearing a Georgian inscription – *Christ, glorify King Bakhtishor Khuasro* – are especially interesting. The inscription is dated to 1008. It should be noted, that Bakhtishor Khuasro is the same as King Bakhtishor of Sarir, mentioned in an Arabic source in 1025.

In the 12th-13th cc. the influence of Georgian Christian culture in Daghestan must have intensified even greater. In the 14th c. *Catholicos Okropir of Khundzakh* is mentioned.

At the turn of the 12th-13th cc., Tamerlane's eight invasions of Georgia drastically changed the situation and Islam began to spread in the population of Daghestan from that time.

პაატა რამიშვილი

ქანესის სავაჭრო ორგანიზაცია „ქარუმი“ და თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკა ძველი ანატოლიის საერთაშორისო ვაჭრობაში

ქალაქ-სახელმწიფო ქანესი, ხეთური წყაროების ნესა, მდებარეობდა თანამედროვე თურქული ქალაქის, კაისერის მახლობლად, ქიულ-თეფეს ნაქალაქარის ტერიტორიაზე. სწორედ ქანესში აღმოჩნდა აქადური ენის ძველასურულ დიალექტზე შედგენილი დაახლოებით 20.000-მდე ფირფიტა, რომელთა, დაახლოებით, ერთი მესამედის წაკითხვამ დაადასტურა რომ ძველი ანატოლია, ძველი წინა აზიის საერთაშორისო ვაჭრობის ცენტრს წარმოადგენდა II ათასწლეულის დასაწყისში ქრ.შ.-მდე.[1] იმ დროისათვის გიგანტური მასშტაბების საბითუმო-სავაჭრო ოპერაციებში ყველაზე აქტიურად ასურელი ვაჭრები და მათი საოჯახო კლანები იყვნენ ჩართულნი.[2]

მათი მთავარი სავაჭრო ოფისი – „ქანესის ქარუმი“ (kārum Kaniš), რომელიც უნარიანად ხელმძღვანელობდა ამ უაღრესად რთულ პროცესს, ასირიოლოგთა დიდი ნაწილის მიერ აშურის სავაჭრო კოლონიად განიხილებოდა, რაც ჩვენი აზრით, არ არის მართებული. ამიტომ, შემდგომში ჩვენ შეგნებულად ავარიდებთ თავს ტერმინ „ქარუმის“ ამგვარ ინტერპრეტაციას.[3] სიტყვა „ქარუმი“ შუმერული kār–იდან მომდინარეობს და სიტყვასიტყვით „ნავსაყუდელს“ ნიშნავს. ეს ინფორმაცია მოცემულია აქადური ენის, ორ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან ლექსიკონში[4] და აგრეთვე სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში.[5] სალექსიკონო სტატიების მიხედვით, „ქარუმი“ ნაგებობათა კომპლექსს წარმოადგენდა, სადაც ვაჭრები ჩერდებოდნენ და ინახავდნენ საქონელს. „ქარუმი“ განლაგებული იყო კომუნიკაციისათვის მოსახერხებელ, საწყლოსნო არტერიებზე, – მდინარეებზე და უმეტესწილად ნავსაყუდლებთან. აქედან მიიღო სიტყვამ kārum-ის, ე.ი. „ნავსაყუდელის“ მნიშვნელობა. დროთა ვითარებაში, სახელწოდება kārum-ი გადაეიდა იმ დასახლე-

---

1 Hidegard Lewy, Neša, JCS 17, 1963, 103-104.
2 P. Garelli, Les Assyriens en Cappadoce, Paris, 1963, 7-47.
3 J. Lewy, Some Aspects of Commercial life in Assyria and Asia Minor in Nineteenth pre-Christian Century, JAOS, 78/2, 1958, 89-101.
4 CAD – The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 1963, vol., K, part I, 67-68; AHw – W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1960, vol. 11, K, 652.
5 N. B. Jankowskaja, Klinopisnye teksty iz Kjul' – Tepe v sobranijach SSSR, Moscow, 1968.

ბებზეც, რომლებიც არ იყენენ განლაგებულნი საწყლოსნო მაგისტრალებზე, მაგალითად, ქანესი, ბურუშხათუმი, ამქუვა, ურშუ, ვახშუშანა და სხვ.[6] სიტყვა kārum-მა, ძველანატოლიურ საერთაშორისო ვაჭრობაში ახალი მნიშვნელობა შეიძინა: ასე იწოდებოდა ვაჭართა თემი, უცხოელი მოსახლეების ჩათელით, რომელსაც გააჩნდა განსაკუთრებული ადმინისტრაციული და საზოგადოებრივი სტატუსი.[7]

ძველ შუამდინარეთში სავაჭრო ორგანიზაციების სულ ცოტა სამი ტიპი არსებობდა.[8] შუმერის ერთერთ უძველეს ქალაქს – ურს (ავტონომიური ქალაქი ālum-ის სტატუსით) გააჩნდა სავაჭრო კვარტალი kārum-ი, რომელიც უშუალოდ ეკვროდა საგაძრო ნაგებობების მთავარ სიწმინდეთა ტერიტორიას. ურთან შედარებით უფრო ახალგაზრდა ქალაქი სიფარი მთლიანად „ქარუმს“ წარმოადგენდა და არ გააჩნდა საქალაქო თემი. მისი ცალკეული კვარტალები თავდაპირველად კომპაქტურად იყო დასახლებული ამორეველი ტომებით – ამნანუმით და იახრურუმით. სავაჭრო ორგანიზაციის მესამე ტიპს, უპირველეს ყოვლისა, განეკუთვნებოდა ჩრდილოეთ მესოპოტამიის საეაჭრო-ხელოსნური ცენტრი – ქალაქი აშური, რომელიც აქაღელებმა მდ. ტიგროსის გაღაღმა, ხურიტების ტერიტორიაზე გაიტანეს. აშური, ტიგროსის გაღმოღმა, ანუ აღმოსავლეთით მდებარე ქალაქ-სახელმწიფოებისათვის ტვირთების თავმოსაკრებ ბაზად გადაიქცა. მას ჰქონდა საქალაქო თემის სტატუსი – ālum-ი და არ გააჩნდა „ქარუმი,“ ისე როგორც ჰქონდა ურს. ცნობილმა ასირიოლოგმა, ბენნო ლადსბერგერმა სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში დაამკვიდრა მოსაზრება, რომლის თანახმად, აშურის „ქარუმი“ ძველ მცირე აზიის ქალაქ ქანესში გაიტანეს როგორც ასურელთა კოლონია.[9] ქანესის მომძლაერებამ შემდგომში განაპირობა სხვა ქალაქების ჩაბმა საერთაშორისო ვაჭრობაში და მათი მჭიდრო ეკონომიკური კავშირურთიერთობანი.

თუმცა, ქანესთან დაკავშირებული თითოეული მცირეაზიული და სირიული სავაჭრო პუნქტი, არსებული ოცდაერთიდან, აღგილობრივი „ალუმის“ ნაწილს წარმოადგენდა, მათ შორის, ცენტრალური, ქანესის „ქარუმიც.“ იგი სრულებით არ ჰგავდა შუმერის ქალაქ სიფარში გამოვლენილ სავაჭრო ორგანიზაციას, რადგან როგორც

---

[6] K. Hashef, Rekonstruktion der Reiserouten zur Zeit der altassyrischen Handelskolonieder-lassungen, Wiesbaden: Reichert, 1987, 80-87.

[7] G. Evans, Ancient Mesopotamian Assemblies, JAOS, 78/1, 1958, 57-71.

[8] T. Özguç, An Assyrian Trading Outpost, SA, 208/2, 1963, 96-104.

[9] B. Landsberger, Assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend, Der Alte Orient 24, 4, Leipzig, 1925, 47-69.

გათხრებმა დაგვანახეს, იგი ლოკალიზებული იყო ქანესის „ალუმის“ ქვემო შემოგარენში, მაშინ როდესაც ზედა ქალაქში მდებარეობდა ციტადელი ადგილობრივი ადმინისტრაციითურთ. ქალაქის ორიენ ნაწილში დოკუმენტაცია იწარმოებოდა აქადური ენის ძველასურულ დიალექტზე, ხოლო საბითუმო ვაჭრობას ადგილობრივი სასახლის ჩინოვნიკები აკონტროლებდნენ.[10]

თითქმის მთლიანადაა გამოცემული და შედარებით კარგად შესწავლილი ასურელი ბიზნესმენების სახლებში ნაპოვნი არქივები, რომლებიც ქანესის „ქარუმის“ ჩრდილოეთ ნაწილში სახლობდნენ. რაც შეეხება ანალოგიურ კერძო არქივებს შუა, „ქარუმის“ შერეული ნაწილიდან, და სამხრეთის, უმეტესწილად ადგილობრივი ვაჭრებით დასახლებული კვარტლიდან, ცნობილია აქტების მხოლოდ ცალკეული ეგზემპლიარებით. აშურელთა ასურელთა არქივების ხელახალმა, საფუძვლიანმა გადამუშავებამ პროფ. კ. რ. ვეენჰოფის ინიციატივით, მათი საქმიანობის ახალი ასპექტები წარმოაჩინა, რომლებიც ერთგვარ შეუსაბამობაში მოდის „ქარუმ“ ქანესის ტრადიციულ შეფასებასთან. პარადოქსია, მაგრამ „ქარუმის“ ბუნების განაზღვრისას პროფ. ვეენჰოფი, მაინც ძველ პოზიციებზე დარჩა, რაც ჩვენთვის გამოუცნობი ფენომენია.[11]

უმნიშვნელოვანესი გარემოება კი ის არის, რომ ადგილობრივი ხელისუფლება, როგორც წესი, ანონიმურია დოკუმენტებში, ზუსტად ისე, როგორი ანონიმურებიც არიან საერთაშორისო ვაჭრობის საყოველთაოდ აღიარებული პრინციპალები – tamkārum-ები და umme'ānum-ები, ანუ სავაჭრო აგენტები და ხელოსანთა აგენტები. საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ სალაროთა უმსხვილესი გაერთიანების დოკუმენტის ტექსტს, საიდანაც კარგად ჩანს, რომ ანონიმური „თამქარუმი“ ვერ იქნებოდა ასურელთა სავაჭრო ფირმის თავკაცი, როგორც ამას ვარაუდობენ პროფ. ვეენჰოფი და პროფ. ლარსენი. დოკუმენტის შინაარსი თეალნათლივ გვიხატავს ქანესის სავაჭრო ორგანიზაციის საბითუმო ვაჭრობის მთელ რიგ თავისებურებებს:

(3). 1 ½ MA.NA I-ri-šum (4). 2 MA.NA I-dí-A-šur (5). MA.NA A-lá-ḫu-um (6). 2 MA.NA x x x – AN (7). 2 MA.NA I-ku-pí-Ištar (8). 2 MA.NA I-lí-dan (9). 1 ½ MA.NA A-šùr ma-lik (10) 1 ½ MA.NA A-šur-x x (11). 2 ½ MA.NA A-ku za-ni (12). 1 ½ MA.NA tám-kà-rum (13). 1 MA.NA A-bu-ša (14). 1 MA.NA Hi-na-a (15). 4 MA.NA A-mur-Ištar (16).

[10] L. L. Orlin, Assyrian Colonies in Cappadocia, The Hague, 1970, 35-65.

[11] K. R. Veenhof, Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology, Leiden, 1972, 270-278.

napḫar 30 MA.NA ḫurāṣim (17). na-ru-uq A-mur-Ištar (18). iš-tu li-mu-um (19). Zu-ḫa-a 12 ša-na-tim (20). i-ma-kà-ar i-na (21). nè-mè-lim šál-ša-tim (22). e-ka-al a-na šál-ša-tim (23). i-za-az ša a-dí (24). lá ūmē(me)-šu ma-lá-e-em (25). kaspam i-lá-qí-ú 4 MA.NA TA (26). kaspam ki-ma 1 MA.NA ḫurāṣim (27). i-lá-qì né-ma-lam (28). mi-ma ú-lá i-lá-qí (29). maḫar El-tura-am NU.BANDA maḫar Šal-ma-A-šur (30). maḫar x x – tab-ba (31). maḫar La-qí-pé-im maḫar I-ku-pì-a (32). maḫar Puzur-Ištar maḫar A-šur-be-el-a-wa-tim

ტექსტის თარგმანი:

(პირველი ორი სტრიქონი დაზიანებულია) „(3). 1 მინა – ირიშუმის; (4). 2 მინა – იდი-აშურის; (5). 2 მინა – ალახუმის; (6). 2 X X X ან; (7). 2 მინა – იქუფი-იშთარის; (8). 2 მინა – ილიდანისა; (9). 1 მინა – აშურ-მალიქისა; (10). 1 მინა – აშურ X X X; (11). 2 მინა – აქუზანისა; (12). 1 – მინა „თამქარუმისა;" (13). 1 მინა აბუშასი; (14). 1 მინა ხინაიასი; (15). 4 მინა ამურ-იშთარისა; (16). სულ: 30 მინა ოქრო – (17). სალარო ამურ-იშთარისა; (18). (ათვლილი) ეპონიმობიდან (19). ზუხაიასი, 12 წელი (20). იგი ივაჭრებს. (21). მოგებიდან მესამედი (22). მას შეუძლია დახარჯოს, (ხოლო) მეორე მესამედს (23). გაპრ-ოფს, ე.ი. დაანაწილებს. ის, ვინც (24). თავისი ვადის გასვლამდე (25). ვერცხლს აიღებს – 4 მინის (ოდენობით), (26). ვერცხლს ერთ მინა ოქროდ, (27). იგი აიღებს, (რაც შეეხება) მოგებას, (28). მან ხელი არ უნდა ახლოს. (29). ელთურის, „ლაფუთუმის" წინაშე; (30). შალმაშურის წინაშე; (30). X X თაბბას წინაშე; (31). ლაკიფუმის წინაშე; (32). ფუმურ-იშთარის წინაშე; აშურ-ბელ-აავათიმის წინაშე."

ტექსტიდან საესებით ნათელია, რომ ვაჭართა სახელობით სიაში, (მათ შორის ეხვევებით ჩვენთვის კარგად ცნობილ ასურელებსაც), იმავე წრის კერძო პირს არ შეუძლია გამოვიდეს, ანუ იმოქმედოს ანონიმურად. ამ მოვლენის ახსნა ორგვარადაა შესაძლებელი: საეაჭრო აგენტი ან ადგილობრივი მმართველის, ანუ იგიეე სასახლის (ekallum) წარმომადგენელია, ან – ადგილობრივი საეაჭრო კანტორის (bīt kārim).

სალაროს კავშირი თხუთმეტ მეანაბრეს აერთიანებდა, რაც კარგად ჩანს თითოელ სტრიქონში დაფიქსირებული თითო კერძო სახელით. პირველი ორი მეანაბრის შენატანი 5.5 მინას შეადგენდა, ანუ 3 და 2.5 მინას. თუკი წილი საშუალოდ 1.5 – 2 მინას უდრიდა, მაშინ ეს ხუთი მეანაბრის წილი გამოდის (სტრიქ. 4 – 8). ამ საშუალო ნორმას სანახევროდ გადააჭარბა ერთმა მეპაიემ – 4 მინა (სტრიქ. 15). ნორმას ერთი მეოთხედით გადააჭარბა ორმა მეპაიემ (სტრიქ.

11 და ერთი ლაკუნაში). მეოთხედი წილი დააკლდა ნორმამდე ოთხ მეპაიეს (სტრიქ. 3, 9-10, 12) და მათ შორისაა ანონიმური „თამქარუმი.“[12] ორმა პირმა კი ნახევარი წილი შეიტანა (სტრიქ. 13-14) და მხოლოდ ერთმა ჩადო ორმაგი პაი (სტრიქ. 15). სწორედ ამ უკანასკნელმა მიიღო უფლება ევაჭრა ყველას მაგივრად 12 წლის განმავლობაში. მას აგრეთვე შეეძლო დაეხარჯა საკუთარ თავზე (სიტყვასიტყვით „შეეჭამა“) მოგების მესამედი. მეპაიეთა ჯგუფიდან ვაღამდე აღრე გამოსვლის მსურველს არაფერი არ შეხვდებოდა სალაროს კავშირის მოგებიდან, საკუთარი წილის გარდა, რაც ვერცხლის სახით დაუბრუნდებოდა. გემოაღნიშნულ პერიოდში, ძველ მცირე აზიაში ოქრო ვერცხლს შეესაბამისებოდა კურსით 1 : 8-ზე, თუმცა ასურელთა სავაჭრო ოპერაციებში ეს კურსი განისაზღვრებოდა 1 : 4-ზე. სწორედ ორჯერ უფრო დაბალი თანაფარდობა დადგინდა სალაროს კავშირიდან გამოსვლის პირობად. როგორც ჩანს, ეს მიმართული იმისკენ, რომ ასურელებს არ ესარგებლათ კურსებს შორის განსხვავებით.[13]

ამურ-იშთარი (სტრიქ. 15), უშუქენთან ერთად ქანესიდან უძღვებოდა ეაჭრობას და ისინი სათაეეში ედგნენ ასურელთა ორ მსხვილ, საოჯახო კლანს.[14]

აქტის პირველი მოწმე (სტრიქ. 29), „ნუბანდა“ – „ლაფუთთუ,“ ბენნო ლადსბერგერის აზრით „ვაქლუმის“ წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო.[15] პროფ. იგორ დიაკონოვი „ვაქლუმს“ აშურის საქალაქო საბჭოს თავად განიხილავდა. ამ კერძო შემთხვევაში „ლაფუთთუ“ აშურელთა მხრიდან გარიგების პირობების შესრულების გარანტად გამოდის, და, იმავდროულად, სალაროს კავშირის ორგანიზატორის მხარესაც წარმოადგენდა, რომელსაც ბენნო ლადსბერგერი მოლარედ მიიჩნევდა.

პროფ. ვენჰოფის მიერ ქანესის საეაჭრო კანტორაში გამოვლენილი კოლექტიური ანაბრები მოიხსენიებიან ტერმინ dātum-ით. ამას გარდა, ეს ტერმინი აღგილობრივ ხელისუფლებისათვის მირთმეულ ძღვენსაც ნიშნავს. თუკი bīt kārim-ი, ისევე როგორც ქანესის „ქარუმი“ აღგილობრივ ორგანიზაციებს წარმოადგენდნენ, მაშინ ტერმინ დāტუმ-ის გამოყენება სავსებით კანონზომიერი და გასაგე-

[12] M. T. Larsen, Old Assyrian Caravan Procedures, Istanbul, 1967, 91-99.

[13] M. Ichisar, Les archives cappadociennes du marchand Imdilum, ADPF, Recherches sur les grandes civilizations, 3, Paris, 1981, 45-64.

[14] M. T. Larsen and E. Moller, Five Old Assyrian Texts, in Marchands, Diplomates et Empereurs, Mélanges P. Garelli, Paris, 1991, 227-259.

[15] B. Landsberger, Vier Urkunden vom Küllepe, Türk tarih, archeologia ve etnographia dergisi 4, 1940, 7-31.

ბია. აქედან გამომდინარე, სწორედ ადგილობრივი ორგანიზაციის სალაროში აღნუსხულ მსხვილ „შენატანებს“ ეფუძნებოდა საბითუმო ვაჭრობის მთლიანი ფონდი. სალაროს კაეშირის სიაში ვერ ვხედავთ ასურელთა ბითუმად მოვაჭრეს, ერთერთ ცენტრალურ ფიგურას – ფუშუქენს, თუმცა შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ მისი სახელი ეწერა კიდეც დოკუმენტის პირველ ორ დაზიანებულ სტრიქონში.[16] ასეა თუ ისე, პროფ. ვენჰოფის მიერ აღნიშნული dā-tum-ის თანხები, ფუშუქენის ჯგუფის თითოეული კომპანიონისათვის, რაოდენობრივი თვალსაზრისით უახლოვდებიან მოყვანილ აქტში ჩამონათვალ პაებს: 15 მინა ვერცხლი (BIN IV, 33) და 20 მინა ვერცხლი (BIN VI, 36).

თუკი ჩვენს მიერ გამოთქმული მოსაზრება მართებულია, მაშინ საბითუმო ვაჭრობა ძველ ანატოლიაში არ ყოფილა „ფირმების“ პრეროგატივა, როგორც ვარაუდობს პროფ. ლარსენი, პირიქით, იგი კოლექტიური იყო და მისი ლეგალიზება ადგილობრივ ნიადაგზე სულაც არ ნიშნავდა „აშურის ძალაუფლების განვრცობას:“ იგი ხორციელდებოდა ადგილობრივი ქალაქ-სახელმწიფოს სავაჭრო აგენტის – „თამქარუმის“ მონაწილეობით, რაც სავსებით ლოგიკურია და დასტურდება კიდეც ლურსმული წერილობითი წყაროების მონაცემებით.[17]

ქარავნის ფორმირებისას, სავაჭრო თემის კანტორა ჩარიცხულ თანხებს იღებდა შენატანების სახით – šaddu'utum-ი, რასაც ემატებოდა საბაჟო გადასახადი – nishātum-ი, რომელსაც იღებდა ადგილობრივი სასახლე. პროფ. ვენჰოფმა აღმოაჩინა, რომ სავაჭრო თემის ოფისის განკარგულებაში იყო ოფიციალური გირი, წონით 1 მინა. ეს ყველგან განიხილება სუვერენული სახელმწიფოს პრეროგატივად, რომელიც განკარგავდა ბაზარს, ე.ი. ჩვენს შემთხვევაში ისევ და ისევ ადგილობრივს, ანატოლიურს.[18]

პროფ. ვენჰოფის დაკვირვებით, მატყლით ბითუმად ვაჭრობა, ისევე როგორც პროფ. პოლ გარელის მიერ სპეციალურად შესწავლილი სპილენძით ბითუმად ვაჭრობა, „ქარუმის“ კანტორის მეშვეობით ხორციელდებოდა და თითქმის მთლიანად იყარგლებოდა ამ ნედლეულის ანატოლიურ ბაზრებზე მიწოდებით.[19] რაც შეეხება აშურს, იქ, ზემოხსენებული ნედლეულის უმნიშვნელო პარტიები

---

[16] K. Balkan, Contributions to the Understanding of the Idiom of the Old Assyrian Merchants of Kanish, Or. Ns, 36, Prague, 393-415.

[17] M. T. Larsen, Seal Use in the Old Assyrian Period, Bibliotheca Mesopotamica 6, 81- 105

[18] K. R. Veenhof, An Ancient Anatolian Money-Lender. His Loans, Securities and Debt Slaves, in Festchrift L. Matouš II, Budapest, 1978, 279-311.

[19] P. Garelli, Trois tablettes cappadociennes du Museé de Rouen, RA 51, 1-10.

გაჰქონდათ. შესაბამისად, საბითუმო ვაჭრობის ეს სახეობა აშურის ბაზარზე თითქმის არ იყო დამოკიდებული. ანატოლიის ბაზრებზე ყველა კატეგორიის სპილენძს არ ჰქონდა ერთნაირი ფასი, რადგან მოთხოვნის და მიწოდების ეკონომიკური ფაქტორი ამ ლითონზე ხშირად არ მოდიოდა თანხვედნაში.[20] ვაჭრებს შემოტანილი ქსოვილები ადგილობრივ სასახლეში მიჰქონდათ და მათზე ფასებს „ქარუმის“ კანტორა აწესებდა, ცხადია, ბაზარზე საქონელბრუნვის პრინციპების შესაბამისად. მართალია, სავაჭრო კომპანიონები შეკვეთილ ქსოვილებზე ფასებს საორენტაციოდ წინაწარ აწესებდნენ, მაგრამ საქონლის მიღებისას იგი, (ე.ი. ფასი), არ აღმოჩნდებოდა ხოლმე ისეთი, როგორსაც ვარაუდობდნენ და შედეგად სავაჭრო ოპერაციები კრიზისულ ზოლში შედიოდნენ. ეს არის მოთხოვნის და მიწოდების მოქმედების ტიპიური მექანიზმი, რომელიც თავისუფალი ბაზრის წესებით იმართებოდა.[21]

პროფ. ვენჰოფი აღიარებს, რომ ასურელების საქმიანობა ძველ მცირე აზიაში არ ეფუძნებოდა არც სამხედრო და არც პოლიტიკურ ჰეგემონიას, რადგან ძველასურული დოკუმენტების თანახმად, ვაჭრობაში მონაწილეობის უფლება მათ ეძლეოდათ მხოლოდ ფორმალური შეთანხმების საფუძველზე, რომელსაც აფორმებდნენ ადგილობრივ მმართველებთან.[22] ბენნო ლანდსბერგერის მიერ აღწერილი ტექსტის, n/k 32 მიხედვით, ხელშეკრულება დაიდო ქალაქ-სახელმწიფოების: ქანესსა და მამმას შორის, რომლის რატიფიკაციაში ფიგურირებენ ამ ორი მცირეაზიული პოლიტიკური ერთეულის მმართველები. მათ გარდა, დოკუმენტის რატიფიკაციას ესწრებოდა ოთხი ვაჭარი თითოეული მხრიდან: ორი ასურელი და ორი ანატოლიელი. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ სახეშეა ასურელი და ადგილობრივი ვაჭრების პარიტეტული კომპანიონობის მაგალითი.[23] ნიშანდობლივია, რომ ასურეთის არც ერთი მმართველი არ არის მოხსენიებული არც n/k 32-ში და არც სხვა „კაპადოკიურ“ ფირფიტებში. ქანესის და მამმას სავაჭრო თემებს განსხვავებული სტატუსი გააჩნდათ: ქანესის „ქარუმი“ ცენტრალური იყო სხვა ათ ქარუმსა და ამავე რაოდენობის wabartum-თა (სავაჭრო სადგომები) შორის. მამმას სავაჭრო თემი სავაჭრო დასახლებების ყველაზე დაბალ

[20] J. G. Dercksen, The Old Assyrian Copper Trade in Anatolia, PIHANS, Istanbul, 1996, 26-54.

[21] N. B. Jankovska, Some Problems of the Economy of the Assyrian Empire, in I. M. Diakonoff (ed.), Ancient Mesopotamia. Socio-Economic History, Moskva, 1969, 253-276.

[22] K. R. Veenhof, "Modern Features" in Old Assyrian Trade, JESHO 40, 1997, 336-366.

[23] K. Balkan, Letter of King Anum-Hirbi of Mama to King Warshama of Kanish, T. T. K. 7/31, 1-70.

კატეგორიას განეკუთვნებოდა, ე. ი. – „ვაბართუმს.“ არ არის გამორიცხული „ვაბართუმი“ ბანაკის ტიპის დასახლება ყოფილიყო, მაგრამ მიუხედავად ამისა, სავაჭრო გარიგებების დადებისას, „ქარუმებსა“ და „ვაბართუმებში“ მოღვაწე ვაჭრები თანაბარი სტატუსით სარგებლობდნენ. ვაჭართა წყვილები ქანესიდან და მამმადან არიან ელჩები, რომლებიც საკუთარ ქვეყანას ყოველთვის ორ-ორად წარმოადგენდნენ მოლაპარაკებების თუ გარიგებებისას – šina ša mātim (ტექსტი KTP 14): ერთი წარმოადგენს საკუთარ საქალაქო თემს, ხოლო მეორე – სავაჭროს, šiprū ša ālim ū kārim.[24]

პროფ. ვეენჰოფის აზრით, ქანესის „ქარუმის“ ელჩები არ უნდა ყოფილიყვნენ შტატიანი ჩინოვნიკები: მათი დელეგირება ხდებოდა სავაჭრო თემის წევრებიდან, მანდატის სტატუსის მქონე წერილის საფუძველზე. ამით, პროფ. ვეენჰოფი, უპირისპირებს მათ „ქალაქის ელჩებს,“ რომლებიც თითქოს მუდმივად იმყოფებოდნენ ქანესის „ქარუმში.“ ამ კონცეპციიდან გამომდინარე, პროფ. ვეენჰოფი ოფიციალური წერილების მისამართს კითხულობს როგორც „ქალაქის (აშურის) ელჩებისადმი და ქანესის სავაჭრო თემისადმი“ მიმართვას – šiprū ša ālim û kārum Kaniš, ნაცვლად საყოველთაოდ მიღებული ფორმულირებისა – šiprū ša ālim û kārim Kaniš.[25] ამავდროულად ცნობილ წერილში, სადაც საუბარია ასურელი ვაჭრებისაგან მშობლიური ქალაქის კედლის ასაშენებლად თანხების აკრეფაზე, პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ქანესში გასაგზავნი ელჩი აშურში აირჩიეს. სხვათაშორის, ელჩის ქანესში გაგზავნა ასურელ ვაჭრებს დამატებით 1 მინა ვერცხლად დაუჯდათ.[26]

ფიცის და ხელშეკრულების რატიფიკაციის გარდა, ელჩები ქანესის „ქარუმის“ ბრძანებულებებსა და გადაწყვეტილებებს გადასცემდნენ სხვადასხვა სავაჭრო დასახლებებს, კრეფდნენ გადასახადებს, პირადად აძლევდნენ ხელში სასამართლო უწყებებს, ახორციელებდნენ აქციათა ფართო სპექტრს ცალკეული პირების მიმართ, შეეძლოთ შეეჩერებინათ ქარავანი და სხვ. ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილი ცხოვრებაში ტარდებოდა „სავაჭრო თემის ძალაუფლებით“ – kārum lū emūq šipri-ni (ტექსტი TC I, 34, სტრიქ. 15) და გაჩნდათ უფლებამოსილება საჭიროების შემთხვევაში მიემართათ ყველა „ქარუმისა“ და „ვაბართუმისათვის.“ რასაკვირველია, ქანესის „ქარუმის“ ელჩები არ იყვნენ უბრალო შიკრიკები; რეგულა-

[24] M. T. Larsen, Partnerships in the Old Assyrian Trade, Iraq 23, 1977, 119-149.

[25] K. R. Veenhof, Some Social Effects of Old Assyrian Trade, Iraq 41, 1977, 109-118.

[26] K. R. Veenhof, The Old Assyrian Merchants and their Relations with the Native Population of Anatolia, in Mesopotamien und seine Nachbarn, eds. H. J. Nissen, J. Renger, RAI 25, Berlin, 1982.

რულ უოსტას და ამანათებს სხვა პირები დაატარებდნენ – ālikum-ები. ელჩები კი, ეჭვგარეშეა, ვაჭართა ელიტას მიეკუთვნებოდნენ და თემს წარმოადგენდნენ.[27]

მიმოწერიდან გამომდინარე, ასურელები ვალდებულნი იყვნენ ადგილობრივი სასახლისათვის გადაეხადათ ბაჟი – nisḫātum-ი: ქსოვილების საერთო ღირებულების 5% და კალისა კი – 3% (2 მინა თითოეულ პაკეტზე). ამასთან, ტაძრის საკუთრება ბაჟის გარეშე იყიდებოდა. ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი იყო ასურული ტაძრის აგება ჩრდილოეთ სირიის ქალაქ ურშუში, რომელის შესაძლოა, ასურელთათვის საქონელის ანატოლიაში გადასაზიდად სარგანზიგო პუნქტს წარმოადგენდა. ადგილობრივ სასახლეს მცირე აზიაში, ქსოვილების არჩევის და მათი 10%-ის შესყიდვის უპირატესი უფლება ჰქონდა. ამას გარდა, სასახლე უცხოტომელების მონაწილეობას ზღუდავდა იშვიათი და ძვირდღირებული ლითონებით ვაჭრობაში (მეტეორიტული რკინა, ჰემატიტი).[28] შეზღუდვების დარღვევა ციხეში ჩასმით და ჯარიმით ისჯებოდა. ადგილობრივი ხელისუფლებისათვის საქონლის მიწოდებისას ჩადენილი თაღლითობა სიცოცხლის ფასადაც კი შეიძლება დაჯდომოდათ ვაჭრებს. bīt kārim-ისათვის საქონელის გადაცემა რეგისტრაციის გარეშე, კონტრაბანდათ განიხილებოდა. თავის მხრივ, ადგილობრივი მმართველები უფლებას აძლევდნენ უცხოტომელ ვაჭრებს გაევლოთ მათ ტერიტორიებზე და დასახლებულიყვნენ „ქარუმებსა“ თუ „ვაბართუმებში.“[29]

ქანესის „ქარუმის“ ოფისის საქმიანობის სპექტრი მრავალგვარი იყო: სხვადასხვაგვარი სავაჭრო ოპერაციების გაფორმება, ღებეტის და კრედიტის აღიარება თანმხლები ანგარიშებით, ამ ანგარიშებზე ხელწერილების და დოკუმენტების შედგენა, კოლექტიურ ფონდებში დეპოზიტის დადგენა, დოკუმენტების ჩაწერა და დაბეჭდვა, გადასატანი ტვირთების აღწერა, კონფლიქტურ სიტუაციებში საქონლის კონფისკაციის აქტების შედგენა, ნაირგვარი ფინანსური ოპერაციების დადასტურება და სხვა მრავალი. სავაჭრო ოფისი სასახლეს და ვაჭრებს შორის შუამავლის როლს თამაშობდა. „ქარუმის“ გადაწყვეტილებით დადგენილი პროცენტის ყველაზე უფრო გავრცელებული

[27] J. Lewy, On Some Institutions of the Old Assyrian Empire, HUCA 27, 1-80.

[28] J. D. Muhly, Copper and Tin. The Distribution of Mineral Resources and the Nature of the Metals Trade in the Bronze Age, New Haven, 1973, 49- 87.

[29] C. Michel, Validité et durée de vie des contrats et reconnaissances de dettes paléo-assyriennes, RA 89, 1995, 15-27.

ოდენობა სესხების გაცემისას 1 სიკლი ვერცხლი იყო თითო მინაზე ყოველთვიურად (ანუ 30% – წლიური და 9 uṭṭātu – დღეში).[30]

პროცენტის აბსოლუტური სიდიდე საკანონმდებლო რეგულირების განსაკუთრებულ საგანი იყო და ამასთან, შესაძლებელია გამოეყოთ მისი ორი, განსხვავებული მიმართულება: ეს არის ან მხარეთა თავისუფალი შეთანხმება, ან კანონით დადგენილი ნორმალური, ან მაქსიმალური პროცენტის ოდენობა. ქანესის სავაჭრო გაერთიანებაში, უდაოდ, პირველი იყო მიღებული.[31]

ვაჭართა საყოველთაო სწრაფვა სავაჭრო თემში ფასეულობების ჩადებისა, ალბათ, ამ პუნქტში მეანაბრეთა კონკურენციას იწვევდა, რაც საბოლოო ჯამში საეაჭრო საქმიანობისათვის დადგენილი საპროცენტო განაკვეთის შედარებითი შემცირების ერთერთი მიზეზი გახდა. თემის ხაზინის შედარებით დაბალი საპროცენტო განაკვეთის მეორე მიზეზად (რომელიც პროფ. ვენჰოფის მონაცემების მიხედვით, წლიურ 15%-ს შეადგენდა) შეიძლება დასახელდეს მისი გაცილებით უფრო საიმედო კრედიტუნარიანობა, კერძო პირებთან შედარებით. სარისკო სავაჭრო ოპერაციებში დამატებითი გარანტიების გარეშე, პროცენტი, ბუნებრივია, მაქსიმალურ ნიშნულს აღწევდა, რაც მსხვილი სესხის დროულად დაბრუნების საიმედო გარანტია იყო.[32]

ქანესის დოკუმენტებისათვის დამახასიათებელია სესხით გაცემული პროცენტის მნიშვნელოვანი მერყეობა, როგორც მაქსიმუმ 240% წლიური. (k/t, j/k, 90). ამასთან ერთად, ნებისმიერი საპროცენტო განაკვეთის გადახდა, როგორც წესი, იწყებოდა მხოლოდ გადასახადის ვადის გადაცილებიდან და იზრდებოდა ყოველი დღის გადაუხდელობის გამო. საგულისხმოა, რომ დღეების გადავადებაზე შეღავათები არსებობდა და იწოდებოდა „მოწყალების დღეებად" – ūmē gamālim. დაშვებული იყო შეღავათი პროცენტის დარიცხვისას, ან სულაც უკვე დარიცხული პროცენტის გაუქმება – kabāsum. პროფ. ვენჰოფის კვლევის შედეგების მიხედვით, ეაჭრები მუდამ ცდილობდნენ შეეტანათ თუნდაც უმნიშვნელო თანხა საეაჭრო თემის საერთო საქმეში. ავტორი ამ ფენომენს ხსნის ვაჭრების მისწრაფებით მაქსიმალური სარგებელი მიეღოთ თავიანთი სავაჭრო ოპერაციებიდან.[33] თუკი ეს კოლექტიური ფონდი (უფრო სწორად სა-

[30] P. Garelli, Marchands et tamkārū assyriens en Cappadoce, Iraq 39, 1977, 99-107.

[31] B. Kienast, The Old Assyrian be'ūlātum, JCS 41, 1989, 87-95.

[32] K. R. Veenhof, "SAG.ÍL.LA=saggilū, "Difference assessed." On Mesuring and Accounting in some Old Babylonian Texts," in J. M. Durand and J.-R. Kupper (eds.), Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot, Paris, 285-306.

[33] K. R. Veenhof, "Miete. C. Altassyrisch," RlA 8, 1994, 181-184.

დაბღვევეო ფონდი) იყო კიდეც ანონიმური „თამქარუმის“ პაის წყარო, მაშინ ჩვენ მივიღებთ დამაკავშირებელ რგოლს თავისუფალ ბაზარს და სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებად ვაჭრობას შორის. სახსრების გაერთიანება, ასე თუ ისე, კრედიტის სტაბილიზაციას უწყობდა ხელს, რომლის გარეშე შეუძლებელია ვაჭრობის წარმოდგენა.

საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ პროცენტული განაკვეთის ხასიათის დასადგენად მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ არა მარტო მატერიალური უფლებები, არამედ სამართალწარმოებაც, ე. ი. სადაო საკითხების გადაწყვეტის ფორმა და პირობები.

ქანესის „ქარუმის“ ერთერთი უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია იყო ვაჭრობის მონაწილეთა სამართლებრივი დაცვა, რაც კარგად ჩანს პროტოკოლებით, სასამართლო გადაწყვეტილებებით და წერილებით. ყოველ „ქარუმს“ და „ვაბართუმს“ შეეძლო გამოსულიყო როგორც სასამართლო ინსტანცია, ხოლო ცენტრალური „ქარუმი“ ქანესში დამატებით ფუნქციონირებდა როგორც სააპელაციო სასამართლო. სამართალწარმოებაში მაღალი სტატუსი ჰქონდა ადეკატს – rābiṣum-ს. გამოთქმა „სავაჭრო თემი – ძალაა ადეკატისა“ – kārum emūq rābiṣum, ჩვენი ეარაუდით, ერთ რიგში აყენებს ადეკატს, სავაჭრო თემის წევრებს და ელჩებს. ბრალდებულის დაცვის და სასამართლო განჩინების გამოტანის შემდეგ ადეკატი თავის კუთვნილ ჰონორარს igrum-ს ღებულობდა (ასე ეწოდებოდა, აგრეთვე, ნებისმირი თავისუფალი მუშაკის დასაქირავებელ თანხას). იცავდა რა საქალაქო თემს როგორც იურიდიული პირი, ადეკატი, ბუნებრივია, იწოდებოდა როგორც rābiṣ ālim-ი, თუმცა ეს არ ანიჭებდა მას სახელმწიფო ჩინოვნიკის სტატუსს.[34]

რას წარმოადგენდა რეალურად „ქარუმის“ ძალა ნათლად ჩანს მის სასამართლო გადაწყვეტილებაში შეეწყვიტათ ვაჭრობა ერთ ანატოლიელ მმართველთან, რომელიც თავს არიდებდა ასურელი ვაჭრისათვის მიცემული ვალდებულებების შესრულებას. ვაჭართა რიგების სიმტკიცე უნდა აეხსნათ იმით, რომ ცალკცალკე თითოეული მათგანი ნაკლებად რეზისტენტული იყო ადგილობრივი ხელისუფლების წინაშე, რომელ სახელმწიფოსაც არ უნდა კუთვნებოდნენ მათი კლიენტები და მიმწოდებლები. ამ მხრივ, კონფლიქტურ სიტუაციებს ადგილი ჰქონდათ თვით აშურშიც, რაც ვაჭრებს აიძულებდა ეძებნათ ახალი ბაზრები. ამიტომ, ნაკლებ საეარაუდოა, რომ ოღესმე აღმოჩნდეს ქანესის „ქარუმის“ მთაეარი

[34] B. L. Rosen, Studies in Old Assyrian Loan Contracts, unpublished dissertation, Brandies University, UM no. 77-22.827, 1977, 32-75.

სავაჭრო კანტორის არქივი მისი თავდაპირველი მდებარეობის ადგილას. საეარაულოთ, იგი პერიოდულად, ალბათ, ნადგურდებოდა. როგორც უწინდელი, ასევე მიმდინარე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი ტექსტები ფრაგმენტულად გვაწვდიან ინფორმაციას „ქარუმის“ საქმიანობის შესახებ. წერილები მიმოფანტულნი იყვნენ ვაჭართა კერძო არქივებში, ვინაიდან ბიზნესში მონაწილე კომერსანტები „მორიგეების“ როლს ასრულებდნენ მთავარ კანტორაში. ამის გამო, შემთხვევითი არ არის, რომ ქანესის სავაჭრო არქივები უნიკალური მოვლენაა არქეოლოგიაში. ეს ჩანაწერები ძალზე მოსახერხებელი იყო ვაჭრებისათვის აღრიცხვითი ოპერაციების საწარმოებლად, მაგრამ უაღრესად საშიში – შესაძლო შემოწმების შემთხვევაში. ალბათ, ამიტომ აღმოაჩინეს ერთერთი ასეთი კერძო არქივი მთლიანად დამალული იატაკის ქვეშ.[35]

არქეოლოგებმა აღმოაჩინეს ქანესის „ქარუმის“ სტატუტის, ანუ წესდების სამი ფრაგმენტი, რომელთა მეშვეობით შესაძლებელია აღვადგინოთ მისი ძირითადი ინსტიტუტების მოქმედების ზოგადი სურათი. უფლებამოსილების თვალსაზრისით, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ორგანო საერთო კრება იყო. იგი მოიხსენიება როგორც ṣaḫer rabi, ანუ „პატარიდან დიდის ჩათვლით.“ ორიეე ტერმინი ხშირად გვხვდება მიმოწერაში, როდესაც საუბარია ვაჭრობაში ჩართულ ამ ორ, პოლარულ სოციალურ საფეხურზე მდგომ ადამიანებზე. „პატარები“ – ṣuhārum-ები, ჩვეულებრივ, შიკრიკები და ტეირთების გადამტანები იყვნენ და, როგორც წესი, ლურსმულ ტექსტებში არ მოიხსენებიან კერძო სახელებით. საკმაოდ ხშირად, განსაკუთრებით, სარისკო სიტუაციებში, „ბოსები“ მათ ავალებდნენ სავაჭრო ოპერაციების ჩატარებას. ყოველივე ერთად აღებული კი იმას მიუთითებს, რომ „ცუხარუმები“ ადგილობრივი მოქალაქეები იყვნენ და კარგად ერკვეოდნენ თავიანთი ქვეყნის ყოველდღიური ცხოერების ნიუანსებში, ეფექტურად ასრულებდნენ უშუალო შემსრულებლების ფუნქციებს. „დიდები“ „უფროსების“ როლში გვევლინებიან და „ცუხარუმების“ მსგავსად, არ მოიხსენიებიან კერძო სახელებით. თუმცა, გამოთქმა „პატარიდან დიდის ჩათვლით“ უფრო ფართო ცნება უნდა ყოფილიყო და მოიცაედა ვაჭრობაში მონაწილე ყველა დანარჩენ პირს, უპირველეს ყოელისა, უცხოტომელ ვაჭრებს, ანუ სავაჭრო ორგანიზაციის წამყვან ძალას. პროფ. ლარსენს მიაჩნია, რომ „დიდები“ სავაჭრო კლანების და „სახლების/ფირმების“ თაეები იყვნენ, ე.ი. ისინი, ვინც dātum-ს იხდიდნენ. თუკი ეს ეარაუდი

[35] C. Michel, Innāya dans les tablettes paléo-assyriennnes, Paris, 1991, 45-90.

მართებულია, მაშინ მთავარ ოფისში ვაჭრის მდგომარეობის განმსაზღვრელი საბითუმო ვაჭრობის საწარმოებლად შეტანილი წილის ოდენობა იყო. მაგრამ პროფ. ვენჰოფს "დიდების" რიცხვში შეჰყავს უხუცესებიც – šibūtum-ებიც, რადგან ხშირად, ძველ აღმოსაელეთში, აეტორიტეტი ქონებრიე მდგომარეობაზე უფრო მაღლა იდგა.[36]

პროფ. ლარსენის მახვილგონივრული რეკონსტრუქციის თანახმად გამოდის, რომ სავაჭრო თემის გაღაწყვეტილებების დამუშავება საბჭოს პრეროგატივა იყო, რომელიც შემდგომ „დანარჩენების" (nam'ūdum) ხმების მიცემით დასტურდებოდა და ხმათა უმრაელესობით კანონის ძალას იძენდა. კრების სამი ჯგუფიდან ხმათა უმრავლესობის მისაღებად საკმარისი იყო ნებისმიერი ორის გაერთიანება. მოწვევის პროცედურას და კრების მონაწილეთა დაყოფას მდივანი – ṭupšarrum-ი ხელმძღვანელობდა. კრების მოწვევა „ერთი პირის, სალაროს კაცის" – wēdum awēlum ša nikkasi – მოთხოვნით, „დიდების" არყოფნაში, მდივანს ეკრძალებოდა და თუკი ეს მოხდებოდა, 10 სიკლი ვერცხლით დაჯარიმდებოდა.[37]

პროფ. ლარსენი აღიარებს, რომ wēdum-ი აქ საკვანძო ტერმინია, თუმცა, ამ და კიდევ სხვა კონტექსტების მოშველიებითაც კი ვერ ხსნის კონკრეტულ სიტუაციას.[38] ეს არის ქანესის „ქარუმის" ტრადიციული კონცეპციის მკვდარი წერტილი. უმნიშვნელოვანესი მომენტი ის არის, რომ საქონლის რეგისტრაციისას ის, რაც ეკუთვნოდა „ერთ პირს" – wēdum-ს და ის, რაც ეკუთვნოდა „ქარუმს" ერთმანეთს უპირისპირდება.

დავუბრუნდეთ ჩვენს მიერ განხილულ სალაროს კაეშირის დოკუმენტს. მასში, ჩვენი აზრით, სახეზეა შემოხსენებული ურთიერთდაპირისპირება სახელობით ჩამოთვლილ კერძო მეანაბრეების წილებსა და „ქარუმის" კოლექტიური ფონდის წარმომადგენლის, ანონიმური „თამქარუმის" წილს შორის. მთელი სალაროს განმკარგულებლად 12 წლის განმავლობაში ხდება ერთერთი პირი კერძო მეანაბრეებიდან (სავარაუდოთ, წēდუმ-ი, „ერთი პირი"). ეს გახლავთ ამურ-იშთარი – ასურელთა უმსხვილესი „ფირმის" თავი, რომელიც არის სწორედ – awēlum ša nikkasi. ქანესის „ქარუმის" წესდება უფლებას არ აძლევს ამურ-იშთარს ადგილობრივი ქალაქ-

---

[36] G. Eisser und J. Lewy, Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kultepe, MVAeG 33, 35/3, Leipzig, 1930, 54-69.

[37] M. T. Larsen, Five Old Assyrian Texts, in Marchands, Diplomates et Empereurs, Mélanges P. Garelli, Paris, 1991, 227-252.

[38] M. T. Larsen, Seal Use in the Old Assyrian Period, Bibliotheca Mesopotamica 6, 1977, 81-105.

სახელმწიფოს „უფროსების“ ნებართვის გარეშე, რომელთა რიცხეს, ჩვენი აზრით, მიეკუთვნება ანონიმური „თამქარუმიც,“ მიემართა „დანარჩენებისათვის,“ ანუ უმრავლესობისათვის. დიდი ალბათობაა იმისა, რომ მიმართვის მიზანი, თემის სადაზღვევო ფონდის, ე.ი. ადგილობრივი ინსტიტუტის მხარდაჭერის მოპოვება იყო. ამგვარადვე შეიძლება აიხსნას აკრძალვა „პატარებისათვის“ – ṣuhārum, გამოჩენილიყვნენ კანტორაში სალაროს შემოწმების დროს – nikkasi šasā'u. ამ გზით, გამოირიცხებოდა მოლარის კონტაქტი „დანარჩენებთან.“

პროფ. ვენჰოფის მიერ დასმული მთავარი კითხვა, იყო თუ არა ქანესის სავაჭრო ორგანიზაცია თავისუფალი ბაზრის ფუნქციონირების ნიმუში, თუ პირიქით: ეს იყო სახელმწიფოს კონტროლის ქვეშ მიმდინარე საქონელგაცვლა, აეტორმა პირველი მოსაზრების სასარგებლოდ გადაწყვიტა, რაც არსებითი წინსვლაა ქანესში აშურის კვარტალის „ქარუმის“ არქივების შეფასების თვალსაზრისით. თავად ის ფაქტი, რომ ძველანატოლიური საერთაშორისო ვაჭრობის კოინედ აქადური ენის ძველასურული დიალექტი გადაიქცა და აგრეთვე, ასურელთა სამაგალითო ერთიანობა და კოორდინირებული მოქმედება მცირე აზიაში, თავის დროზე საფუძველი გახდა პროფ. იულიუს ლევისათვის ასურეთის პოლიტიკური ექსპანსია ევარაუდა ამ რეგიონში. პროფ. ლევის შემდეგ, ამ იდეის აპოლოგეტი პროფ. ლარსენი გახდა.[39] ორივე კონცეპცია ეყრდნობა იმ მოსაზრებას, რომ უძველესი დროიდან მახლობელ აღმოსავლეთში ვაჭრობის მასტიმულირებელი აუცილებლად სახელმწიფო იყო, რომელიც უმეტესწილად სახელმწიფო სახსრებს ეფუძნებოდა. ჩვენს მიერ შესწავლილი ქანესის არქივების მასალები კი მთლიანად უარყოფენ ამ წარმოდგენას.

Paata Ramishvili

TRADING ORGANIZATION OF KĀRUM KANIŠ AND FREE MARKET ECOMOMY IN THE INTERNATIONAL ANATOLIAN TRADE

At the beginning of the II millennium B.C.E. in the Ancient Anatolia (modern Turkey) under leadership of the Old Assyrian merchants and the local citizens of the various city-states was conducted a large-scale wholesale trade which is well-attested in the Old Assyrian documents known also

[39] M. T. Larsen, The Old Assyrian City-State and its Colonies, Copenhagen, 1976, 38-46.

under the name of the "Cappadocian" Tablets. Although From the total amount of these cuneiform inscriptions (approximately 20.000) composed in the Old Assyrian dialect of the Akkadian language so far only the third part has been read, their data reveal the complicated nature and procedures of international trade between Mesopotamia and Asia Minor in the above-mentioned epoch.

The central issue among many disputable questions discussed in the special scientific literature (Julius Lewy, Paul Garelli, Mogens Trolle Larsen, etc.) is the theory of political domination of Assyrians in the Asia Minor. Their main argument is that Assyrians colonized the Anatolian cities where they established the network of trading organizations – kārum-s and wabartum-s. These institutions skillfully ran the wholesale trade thanks to family "clans" and "firms" of the Assyrian merchants who are considered to have been the wealthiest bigwigs of that time.

Recent revision of already studied Old Assyrian texts and some newly excavated "Cappadocian" tablets revealed totally different picture of the question of Assyrian domination in Anatolia and the nature of the international trade. First and the most important counter-argument is that according to the text n/k 32 the rulers and high authorities of the local city-states are absolutely independent politically, and the second one is that the Anatolian trade was based on the priciples of free market economy and was not dependent on the state. This point of view drastically opposes the previous one and is strengthened by numerous factual evidences.

ირინე ტატიშვილი, ლევან გორდეზიანი

კიდევ ერთხელ ხეთურ-ქართული პარალელების შესახებ

წინამდებარე ნაშრომის ქალბატონი ნანასთვის მიძღვნის სურვილი განაპირობა იმან, რომ მის სამეცნიერო შემოქმედებაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ძველაღმოსავლურ და, სახელდობრ, ანატოლიურ სამყაროსთან სამხრეთკავკასიური ციეილიზაციების მიმართების კვლევა-ძიებას.[1] ქვემოთ თავმოყრილი გვაქვს გარკვეული მოსაზრებები, რომლებიც ამ მიმართულებით მუშაობის ფარგლებში ჩამოგვიყალიბდა და ზოგიერთ მათგანზე ადრეც გვქონია საუბარი.[2]

ხეთურ-ქართველური პარალელები დიდი ხანია მეცნიერთა დაინტერესებას იწვევს და დღეისათვის ამ პარალელების მრავალი მაგალითია ცნობილი. აქ შევეხებით რამდენიმე მათგანს და მათი შესწავლის მეთოდოლოგიურ საკითხებს.

პირველ რიგში, უნდა ითქვას, რომ ტერმინში „ხეთური“ ვგულისხმობთ სხვადასხვა ანატოლიურ ტრადიციას, რომელთა სიმრავლე დასტურდება ხეთურ ტექსტებში, აგრეთვე ხეთური ხანის ანატოლიის არქეოლოგიურ მასალას, ხოლო „ქართულში“ ერთიანდება ხეთების თანადროული არქეოლოგიური მასალა, ანტიკური და ადრეშუასაუკუნეების წერილობითი წყაროების მონაცემები, მეცნიერების მიერ საქართველოს ტერიტორიაზე შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალა – ლოკალური კულტები, რიტუალები, ფოლკლორი. აქ ვხედებით უძველეს კავკასიურ თუ ქართველურ ელემენტებსაც, ბერძნულ და შუამდინარულ გავლენასაც – უშუალოდ ან ბიბლიის მეშვეობით შეთვისებულს, ქრისტიანული, ისლამური ან თუნდაც კომუნისტური რიტუალების პაგანიზებულ ვარიანტებსაც. ეს ელემენტები ხშირად ძალზე ძნელი გასარჩევია ერთმანეთისაგან და ჭირს მათი მიკუთვნება ამა თუ იმ კულტურული თუ ქრონოლოგიური ფენისათვის. შესაბამისად, ძნელი სათქმელია, აქედან რა განეკუთვნება ძვ.წ. II ათასწლეულის ქართულ ტომებს. თუმცა, მაინც გვაქვს გარკვეული საფუძველი, ერთი მხრივ, მთელ ამ მასალას „ქართული“ ვუწოდოთ და, მეორე მხრივ, გამოვყოთ მასში ის ელემენტები, რომლებსაც ხეთურს შევუდარებთ. დღეს თითქოს არაა სადავო, რომ ქართველური ელემენტი მონაწილეობას იღებდა

[1] ამის ნათელი დადასტურებაა ნანა ხაზარაძის ნაშრომთა კრებულები: ხაზარაძე 2001, ხაზარაძე 2005; იხ. აგრეთვე ხაზარაძე 2010.

[2] იხ. მაგ., ტატიშვილი 2002; Tatišvili 2007; Tatišvili, Gordeziani 2010.

ბრინჯაოს ხანის კავკასიური არქეოლოგიური კულტურების ფორმირებაში, ხოლო უფრო გვიანდელ ქართულ მასალაში ნამდვილად უნდა იყოს შემონახული უძველესი რწმენა-წარმოდგენების ელემენტები.[3]

ბოგაზკოის ხეთურ-ქართველურმა პარალელმა ჯერ კიდევ ხეთურის გაშიფვრამდე მიიქცია ყურადღება. ცალკეული შესაბამისობები ლექსიკაში, ონომასტიკასა და სიტყვათწარმოებაში ენების ნათესაობის შთაბეჭდილებასაც კი ტოვებდნენ. გაშიფვრის შემდეგ, როდესაც ცხადი გახდა, რომ ხეთური ინდოევროპულ ენათა ოჯახს განეკუთვნება, ამ პარალელების საფუძვლად ჩვეულებრივ განიხილებოდა მჭიდრო კულტურული კონტაქტები და შესაძლო ნათესაობა არაინდოეეროპელ ანატოლიელ ხალხებთან, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ხეთური კულტურის შექმნაში.[4]

საერთოდ, ნათესავების ძიება არის ერთ-ერთი იმ სტიმულთაგან, რაც ქართველს ძველი ისტორიის შესწავლისკენ უბიძგებს. ქართული ენისა და კულტურის ცოდნა, ცხადია, გარკვეული უპირატესობაა ქართველურის სხვა ეთნო-კულტურულ ჯგუფებთან მიმართების კვლევისას, მაგრამ წინასწარი ორიენტირებულობა გარკვეულ შედეგზე უცხოელ კოლეგებში მეტ-ნაკლებად სამართლიან ეჭვებს აჩენს და, რიგ შემთხვევაში, ობიექტურადაც უშლის ხელს მეცნიერულად დასაბუთებული შედეგების მიღებას.[5] მეორე მხრივ, ეინ უნდა იკელიოს ეს პრობლემატიკა, თუ არა ქართველმა? ერთი შეხედვით, საოცარია, მაგრამ სიძველეთმცოდნეობის სხვადასხვა სფეროს განვითარების ადრეულ ეტაპებზე ქართული მასალისადმი ინტერესი უფრო დიდი იყო, ვიდრე დღეს. როგორც ჩანს, ვიწრო სპეციალიზაციის გაღრმავება აღარ უტოვებს მეცნიერს საშუალებას, მომიჯნაეე დარგებით დაინტერესდეს და დღევანდელ ხეთოლოგს ხეთურისა თუ ხათურის საილუსტრაციოდ ავსტრალიური, აფრიკული თუ ცენტრალურამერიკული ტიპოლოგიური პარალელების მოტანა ურჩევნია,[6] ვიდრე ქართულ თუ სხვა კავკასიურ ენებში ჩაღრმავება.[7] კაეკასიურ ენათა ურთიერთმიმართების საკითხში,

---

[3] იხ. მაგ., Fähnrich 2009, VII ff.

[4] მაგრამ ქართველთა ეთნოგენეზის კვლევისას გასათვალისწინებელია აგრეთვე უძველესი კონტაქტები ინდოევროპელებთან. იხ. მაგ., მელიქიშვილი 1965: 203 შმდ; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 870 и слл.

[5] შდრ. მაგ., Tuite 2008: 23.

[6] იხ. მაგ., Melchert 2011; Goedegebuure 2008a: 164, 171.

[7] შდრ. Soysal 2004: 23 ff., სადაც საკმაოდ კრიტიკულადაა შეფასებული ხათურის სხვადასხვა კაეკასიურ ენასთან დაკავშირების არსებული ცდები, თუმცა გამოთქმულია მათ შორის ტიპოლოგიურ მსგავსებათა კვლევის აუცილებლობა (იქვე, 39).

ვიწრო სპეციალიზაციის ტენდენციის გარდა, ერთგვარად პოლიტიკური კონიუნქტურაც ერევა. რუსულ სკოლასა თუ ოფიციოზს ურჩევნია უარყოს კავკასიური (თუ იბერიულ-კავკასიური) ენობრივი ერთობის იდეა და თბილისს კავკასიის თუნდაც მხოლოდ სამეცნიერო ცენტრად ყოფნის პრეტენზიაც წაართვას. უკანასკნელ ხანებში გამოცემულმა მნიშვნელოვანმა გამოკვლევებმა ახალი ძალა შეჰმატა იბერიულ-კავკასიური ერთობის თეორიას.[8] ჩვენ თავს შევიკავებთ ამ თეორიის ავ-კარგიანობის შეფასებისაგან, მაგრამ ერთი კი ცხადია: ქართულ-ხათური/ხეთური, ქართულ-შუმერული თუ ქართულ-ხური-ურარტულ მიმართებათა კვლევას საკითხების ფართო კავკასიურ კონტექსტში განხილვა მხოლოდ წაადგება.

შესაბამისად, ჩვენ გვმართებს მაქსიმალურად გამართული მეთოდოლოგიის მოშველიება, მასალისა და არგუმენტაციის მაქსიმალურად მოტანა და, სასურველია, უცხოელი კოლეგების დაინტერესება და ჩაბმა ჩვენს კელევაში.

თითქმის ასწლოვანმა კელევამ გამოაელინა უაღრესად საინტერესო ხეთურ-ქართველური რელიგიური პარალელები სხვადასხვა დონეზე: სახელები, საკულტო ობიექტები, ღვთაებრივი პერსონაჟები, იკონოგრაფია, რიტუალები, მითები, კოსმოლოგია.[9] აქ მოკლედ განვიხილავთ ზოგიერთ მათგანს:

1. ღვთაებათა სახელები: ტარ-ჭაბუკი, ტაროსი – Taru, Tarhun; მელია-თელეფია – Telipinu; არმაზი – Arma; ბადენი – Sandon, Santas; აჯაჰარა, აშაჰარა – Išhara; ეებ, ეობ – Tešub და სხვ.

2. ღვთაებათა სახეები: ქართულ მთაში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალისა და ფოლკლორის საფუძველზე, ვერა ბარდაველიძემ აღადგინა ამგვარი პანთეონი: მორიგე ღმერთი, მზის ღვთაება – ქალღმერთი, კვირია. იერარქიულად მათ ქვემოთ დგანან ლოკალური კულტები – „ღვთისშვილები“.[10]

ამ კულტებმა, ცხადია, განიცადეს ქრისტიანობის გაელენა და მორიგე ღმერთმა შეიძინა მაძა ღმერთის გარკვეული ნიშნები, ხოლო კეირიამ – kyrios – ქრისტესი. ამას თუ ჩამოვაშორებთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ: მორიგე ღმერთი ცისა და სიცოცხლის მომნიჭებელი წყლის გამგებელია, რითიც თარუ-თარხუნთ-თეშუბ-მევსს გვაგონებს, მზე ღედაა და ამით ახლოს დგას ღედამიწასთან. იგი

---

[8] ქურდიანი 2008; ჩუხუა 2008. იბერიულ-კავკასიური თეორიის თანამედროვე მდგომარეობისათვის იხ. მაგ., Tuite 2008.

[9] მიმოხილვისა და სისტემატიზაციისათვის იხ. ნ. ჯავახიძის სამაგისტრო ნაშრომი (ხეთურ-ქართული რელიგიური პარალელები, თსუ, თბილისი 2009).

[10] Бардавелидзе 1957: 23 и слл.

მრავალი ნიშნით (სქესი, პოზიცია პანთეონში და სხვ.) ახლოს დგას ხათურ-ხეთურ მზის ღვთაებასთან.[11] ადამიანისათვის უფრო ახლობელ, მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფ პერსონაჟებად გვევლინებიან კვირია და ღვთისშვილები. ჩვენი აზრით, ეს არის მფარველი ღვთაების ორი გამოვლინება – კვირია განზოგადებულია, ამა თუ იმ სოფლის ხატი კი ლოკალური, კონკრეტული. ხეთურ რელიგიაში ამ როლში გვევლინებიან ახალგაზრდა ამინდის ღმერთი, თელეფინუ ან მფარველი ღვთაებები.

ფარნავაზის მიერ გაერთიანებული ქართლის სახელმწიფო პანთეონის უმენაეს ღვთაებად დადგინდა არმაზი, რომელიც, როგორც ცნობილია, ხშირად იყო გაიგივებული აჰურამაზდა/ არამაზდთან. მაგრამ მისი ინტერპრეტაციის სხვადასხვა ვარიანტს შორის ეხვდებით აგრეთვე შედარებას ანატოლიურ არმასთან.[12] ძნელი სათქმელია, რამდენად გამართლებულია ესა თუ ის დაკავშირება, მაგრამ ცხადია, რომ ახალი კულტი ორგანულად ჩაჯდა ქართლის რელიგიაში და იგი ქართველთა მიერ საკუთარ კულტად აღიქმებოდა.[13] მისი ქანდაკება/ კერპი იდგა ორი სხვა ღვთაების, გაცისა და გა(იმ)ის კერპებს შორის. როგორც ცალკეული ქანდაკებების, ასევე მთელი ტრიადის აღწერილობა მოგვაგონებს ანატოლიურ ტრიადას, რომელსაც ქმნიან თეშუბი, სერი და ხური.[14]

მნიშვნელოვანი იკონოგრაფიული პარალელები შეიძლება ვნახოთ აგრეთვე თრიალეთის ერთ-ერთ ყორღანში ნაპოვნ ვერცხლის თასზე. მასზე გამოსახული პროცესია მრავალ იკონოგრაფიულ დეტალში აელენს მსგავსებას ანატოლიურ სამყაროსთან, ჭვინტიანი ფეხსაცმელებით დაწყებული და სიცოცხლის ხით დამთავრებული.[15] შეიძლებოდა გეფიქრა, რომ თასი საერთოდ ანატოლიური წარმოშობისაა, თუმცა მოგვიანებით ყარაშამბში (სომხეთი) მსგავსი თასის აღმოჩენამ ალბათ უფრო გააძლიერა არგუმენტები ნივთის ადგილობრივ, კავკასიურ ნაწარმად მისაჩნევად.[16] თასზე გამოსახული პროცესიის არაერთი ინტერპრეტაცია არსებობს. ცენტრალური მჯდომარე ფიგურა ღვთაება უნდა იყოს, ხოლო მისკენ მიმავალი 22 მსგავსი ფიგურა – უმცროსი ღვთაებები ან ქურუმები, რიტუალის მონაწილეები. მგლის ან ძაღლის ნიღბიანი სა-

[11] Tatišvili 2007.
[12] Меликишвили 1959: 112.
[13] იხ. მაგ., ქც I, 29.
[14] Giorgadze 1999: 547 ff.
[15] იხ. მაგ., ლორთქიფანიძე 2002: 96 შმლ. (იქვე ამომწურავი ბიბლიოგრაფია).
[16] ლორთქიფანიძე 2002: 97; Нариманишвили 2007.

კულტო პერსონალი,[17] დანარჩენ სიმბოლიკასთან ერთად – ირმები, „სიცოცხლის ხე“ და სხვ. – აღძრავს ასოციაციებს ცალკეულ ხეთურ რიტუალებთან, რომლებიც დაკავშირებულია სიცოცხლისა და ბუნების განახლებასთან, სიკედილ-სიცოცხლის ბრუნვის ციკლთან. ამასთან დაკავშირებით, გვინდა შევეხოთ ნივთს, რომელიც ფიგურებს ხელში უჭირავთ. პირველი, რასაც კაცი იფიქრებს, ეს თასი უნდა იყოს. უკვე თასის აღმომჩენი, ბორის კუფტინი, მიიჩნევდა, რომ ეს ნივთი, ალბათ,[18] სასმისი უნდა ყოფილიყო. შემდგომში ეს „ალბათ“ დაიკარგა და უფრო გვიანდელ პუბლიკაციებში ყველა ავტორი მას თასად აღიქვამს. მართლაც, არც მეტ-ნაკლებად მსგავსი ჭურჭელი იყო უცხო ძველი სამყაროსათვის და არც რიტუალური დალევა თუ ლიბაცია. მაგრამ გამორიცხული არ უნდა იყოს ამ ნივთის არც სხვა ინტერპრეტაცია. ფიგურათა უმრავლესობას ნივთი ისე უჭირავს, რომ არც ადორაციის ჟესტს მიაგავს და არც დალევის, პირთან მიტანის; სასმისადაც და ლიბაციისათვისაც უფრო ხშირად სხვა ფორმის ჭურჭელი გამოიყენებოდა. გამოსახულების ცალკეული დეტალები მოგვაგონებს „ ^{KUŠ}kurša-ს განახლების“ ხეთურ რიტუალს. ხომ არ შეიძლება, საკვლევი ნივთი ^{KUŠ}kurša იყოს? იმისგან დამოუკიდებლად, ხეთური ტექსტების ^{KUŠ}kurša საწმისია თუ ტყავისაგან შეკერილი სანადირო ჩანთა,[19] ის სამეფო ხელისუფლებასთან ჩანს მჭიდრო კაეშირში. მართალია, ხეზე ჩამოკიდებული ქურსა ოდნავ სხეანაირად გამოიყურება, მაგრამ ტყაეი ან ტყაეის პროდუქცია სიმბოლურად ამ სახითაც შეიძლება იყოს გამოსახული რელიეფზე. ამის სასარგებლოდ შეიძლება მოვიტანოთ ლუვიური (L 322) და მიკენური (*164, *167) იდეოგრაფიული ნიშნები, რომლებიც, სავარაუდოდ, ტყავს აღნიშნავდა, ასევე კვიპროსული ტალანტი – ტყავის ფორმის სპილენძის ზოდი.[20]

3. კულტის ობიექტები: ^{GIŠ}eya პოულობს პარალელებს სხვადასხვა წმინდა ხესთან;[21] ^{KUŠ}kurša, სიტყეის გუსტი მნიშენელობისაგან დამოუკიდებლად, ფუნქციის მიხედვით, შეიძლება ტყავისგან დამზადებულ ქართულ საკულტო ობიექტებს შევადაროთ, მაგ., სვანურ ლემს/ლომს.[22]

4. რიტუალები: კარგადაა ცნობილი საეარაუდო კაეშირი თელეფინუს კულტსა და სეანურ მელია-თელეფიას საგაგაფხულო რიტუ-

[17] შდრ. ქართული მითოლოგიური პერსონაჟი იასაული.
[18] Куфтин 1941: 87 сл.
[19] დისკუსიისათეს იხ. მაგ., McMahon 1991: 250 ff.
[20] უფრო დაწერილებით იხ. ტატიშეილი, გელაშეილი 2009.
[21] Khazaradze, Tsagareishvili 1999.
[22] იხ. Бардавелидзе 1957: 48 и слл.; აგრეთეე Plontke-Lüning 2008.

ალს შორის. მას გასული საუკუნის 40-იან წლებში მიექცა ყურადღება და მას მერე არაერთი მეცნიერი შეეხო.[23] თელეფინუს მითსა და რიტუალებს სვანურ ზეიმთან აკავშირებს არაერთი დამთხვევა ლექსიკაში, საკულტო ქმედებებში, რეალიებში, საკულტო ობიექტებში (მაგ., იგივე ^{KUŠ}kurša და ^{GIŠ}eya). სხვა სვანური საგაზაფხულო რიტუალის დროს შეისმებოდა სხვადასხვა ღვთაების სადიდებელი.[24] მსგავს სარიტუალო ქმედებებს ეხვდებით აღმოსაელეთ საქართველოშიც.[25] აღნიშნული ჩეეულება მოგვაგონებს ხეთურ რიტუალებში დადასტურებულ საკულტო ქმედებას, რომელიც აღინიშნება ფორმულით „^{D}N eku-“ (სიტყვასიტყვით „ღვთაების დალევა“) და რომლის ინტერპრეტაციაც ხეთოლოგიაში დიდი დისკუსიის საგანია.[26]

5. მითები: თელეფინუს ზემოხსენებული მითის გარდა, ქართველურ სამყაროსთან მსგავსებას ავლენს ილუიანქას შესახებ ხეთური კოსმოგონიური მითიც. ღმერთისა და გველეშაპის კოსმოგონიური ბრძოლის მრავალი ვარიანტი არსებობს.[27] ჩვენთვის საყურადღებოა ამ მითის ერთი პასაჟის – ინარასა და ხუფასიას ამბის ერთგვარი მსგავსება დალისა და მონადირის თქმულებასთან.[28]

6. პანთეონი: პანთეონთა მსგავსებაზე საუბრისას ჩვენ გვაინტერესებს არა იმდენად ცალკეული ღვთაების სახელი, რომელიც დროსა, სივრცეში ან გენეტიკურად ნაკლებად დაშორებულ ხალხებშიც კი შეიძლება იცელებოდეს (მაგალითად, ქართულ მთაში ყოველ ხევს, სოფელსა თუ თემს საკუთარი კულტი ჰყავს), არამედ პანთეონის სტრუქტურა, რწმენა-წარმოდგენათა ის კომპლექსი, რომელიც შედარებით მყარია და არ იცვლება იოლად ახალი კულტის შეთვისებით ან, თუნდაც, ძველის ახლით ჩანაცვლებისას. ჩვენი აზრით, შეინიშნება გარკეული მსგასება ხეთურსა და ქართულს შორის არა სახელმწიფო პანთეონის დონეზე, რაც არც უნდა იყოს მოსალოდნელი, არამედ ლოკალურის. ზემოთ განხილული ქართლის რეკონსტრუირებული პანთეონი – მორიგე ღმერთი, მზის ქალღმერთი, კვირია, ღვთისშვილები – საკმაოდ ჰგავს იმას, როგორც გამოიყურება ლოკალური პანთეონები ცალკეულ ხეთურ

---

[23] იხ. მაგ., Бардавелидзе 1957: 89 и сл.; Бендукидзе 1973; Girbal 1980; Haas 1982: 210; etc.

[24] Бардавелидзе 1957: 72.

[25] ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, 13 შმდ.

[26] საკითხის ღრეანდელი მდგომარეობისათვის იხ. Soysal 2008: 45 ff., Goedegebuure 2008b: 67 ff.

[27] ხიდაშელი 1982: 122 შმდ.

[28] Абакелия 1991: 71.

რიტუალში ან მუვათალის ღოცვაში მოცემულ ღოკალურ პანთეონთა სიაში: მზის, ამინდისა და მფარველი ღვთაებები.[29]

7. კოსმოლოგია: გარკვეული მსგავსებები შეიძლება აღმოვაჩინოთ აგრეთვე კოსმოლოგიურ წარმოდგენებში, კერძოდ, სამყაროს ვერტიკალურ დაყოფაში. ტრადიციული და თითქოს საყოველთაოდ გავრცელებული სამად დაყოფის – ცა, მიწა, ქვესკნელი – გვერდით როგორც ანატოლიურ, ასევე ქართულ მასალაში შეიძლება დავინახოთ ორად დაყოფის – ცა და მიწა – ნიშნებიც.[30]

შესაძლებელია კიდევ სხვა მაგალითების მოხმობაც.

თეორიულად ორ ეთნო-კულტურულ ერთობას შორის მსგავსებათა ინტერპრეტაციის რამდენიმე შესაძლებლობა არსებობს: შემთხვევითი თანხვედრა, ტიპოლოგიური მსგავსება, ნასესხობა ინტენსიური კონტაქტების შედეგად, ნათესაობის ან, უფრო რბილად რომ ეთქვათ, მათი ერთი ეთნო-კულტურული სამყაროსადმი კუთვნილების ნიშანი.

პირველ ჯგუფს შეიძლება მივაკუთვნოთ ერთ-ორმარცვლიანი სახელები და ტერმინები.

რელიგიური წარმოდგენები, რომლებიც საერთოა კაცობრიობისათვის და აზროვნების ერთიან სისტემას ემყარება, მრავალი მეცნიერის გამოკვლევის საგნად იქცა. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მ. ელიადეს ნაშრომები. ამ ტიპოლოგიურ მსგავსებათა ფარგლებში შეიძლება განვიხილოთ კოსმოგონიური მითის[31] სხვადასხვა ვარიაცია და ისეთი საკულტო ობიექტები, როგორიცაა მაგალითად, საწმისი/ტყავი და წმინდა ხე/ სიცოცხლის ხე.

მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს სახელები, ტერმინები, საკულტო ობიექტები და მოქმედებები ქმნის ერთიან სისტემას – მითს, რიტუალს, რომელიც ნახულობს პარალელებს სხვა ხალხის თუ რეგიონის ანალოგიურ სისტემასთან, შეიძლება ხალხებს შორის მჭიდრო კონტაქტებზე ან, თუნდაც, ნათესაობაზე ფიქრი. ამ დებულების საილუსტრაციოდ შეიძლება კვლავ მოვიხმოთ მელია-თელეფიას რიტუალი, რომელიც ნ. ბენდუქიძეს ხეთებსა და ქართველებს შორის მჭიდრო კონტაქტების, ხოლო ფ. ჰაასს ხეთების სამეფოს დაცემის შემდეგ ხეთური მოსახლეობის ნაწილის საქართველოში გადმოხიზვნის ნიშნად მიაჩნია.[32]

---

[29] Tatišvili 2002:109 sqq.
[30] Tatišvili 2007: 184 ff.
[31] Eliade 1996, 336.
[32] Haas 1982: 210.

რაზე უნდა მიუთითებდეს ზემოთ მოტანილი პარალელები ხეთურ და ქართველურ რელიგიურ წარმოდგენებს შორის?

არსებობს არაერთი ცდა ცალკეული პარალელის შესწავლა-შეფასებისა. ცხადია, თითოეული ინდივიდუალურ მიდგომას საჭიროებს, მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია მათი კომპლექსური შესწავლაც.

მასალა თავისებურია და ერთმანეთთან ძნელად შედარებადი. ჯერაც შესამუშავებელია მეთოდოლოგია გარკვეული მიზანდასახულებით შელგენილ ხეთურ რელიგიურ ტექსტებში და ქართულ ფოლკლორულ, არქეოლოგიურ თუ წერილობით მასალაში არეკლილ კოსმოლოგიათა ნაკვალევის შესადარებლად. ამდენად, დასმულ კითხვაზე გადამწყვეტი პასუხი ვერც იარსებებს, მაგრამ მაინც მიგვაჩნია, რომ აღნიშნული მსგავსებები მთლად შემთხვევითი არ უნდა იყოს და კვლევა ამ მიმართულებით ბევრს საინტერესოს გვპირდება.

ამ პარალელების მნიშვნელობის შესაფასებლად, ჩვენი აზრით, სასურველი იქნება სისტემათა შედარება.

ძალზე მნიშნელოვანი და მყარი სისტემა არის რწმენა-წარმოდგენათა ის კომპლექსი, რომელსაც კოსმოლოგიას ვუწოდებთ. შეიძლება სადავო იყოს, არსებობდა თუ არა ოდესმე ხეთურ იმპერიაში მეტ-ნაკლებად ერთიანი კოსმოლოგიური სისტემა.[33] ჩვენამდე ხომ მოაღწია რელიგიური შინაარსის ათასობით ტექსტმა, რომლებიც სხვადასხვა ეთნო-კულტურული სამყაროს წარმოდგენებს ასახავენ – მესოპოტამიურს, ხურიტულს, ხათურს, ლუვიურს... ცხადია, რომ ეთნიკურად ჭრელი ხეთური იმპერიის მთელი მოსახლეობისათვის საერთო კოსმოლოგიურ სისტემაზე ვერ ვისაუბრებთ, მაგრამ, სავარაუდოა, რომ ის ხალხი, ვინც იმპერიის ბირთვს ქმნიდა, მეტ-ნაკლებად ერთგვაროვანი მსოფლაღქმისა იყო. შესაძლებლად მიგვაჩნია „ხათურ-ხეთური კოსმოლოგიის“ რეკონსტრუქცია.[34] სად არის საძებარი მრავალფეროვან ხეთურ ტექსტებში ხათურ-ხეთური კოსმოლოგიის კვალი, რომელიც ქართულ მასალასთან შესადარებლად გამოგვადგება?

პირველ ყოვლისა, ეს არის პანთეონი, რომელიც ზემოთ უკვე ვახსენეთ. ამ მიმართულებით უაღრესად საინტერესო პერსპექტივები იშლება. ერთმანეთთან შედარების თვალთახედვით უნდა საუუძველიანად გადამოწმდეს ლოკალურ პანთეონთა ვარიანტები,

[33] ხეთური რელიგიისათვის ზოგადად და მისი შესწავლის პრობლემებისა და მეთოდოლოგიისათვის იხ. მაგ., Haas 1994; Popko 1995; ტატიშვილი 2004; Hutter 2010.

[34] იხ. ტატიშვილი 2002; Tatišvili 2007 (იქვე ბიბლიოგრაფია).

მათი სტრუქტურა, კავშირები ძირითად პერსონაჟებს შორის, თავად ეს ძირითადი პერსონაჟები მათი პანთეონში და ადამიანებთან, მეფესთან მიმართების თვალსაზრისით. როგორც თავისთავად, ასევე შედარების პერსპექტივით ძალიან მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ე.წ. მფარველი ღვთაების ფიგურა.

ჩვენი კვლევისათვის საკმაოდ მნიშვნელოვანია კოსმოლოგიის ისეთი არსებითი და მყარი ელემენტი, როგორიცაა სამყაროს ვერტიკალური დაყოფა ზონებად, სკნელებად. ამ საკითხზე შედარებით დეტალურად შევჩერდებით.

ხეთებისთვის კოსმოსის თითოეული ზონა, ბევრი სხვა მითოლოგიისგან განსხვავებით, არ არის ამა თუ იმ კონკრეტული ღვთაების (ან ღვთაებების) საუფლო და განსახიერება. ხეთურ ტექსტებში ჩვენ ვერ ვიპოვით მინიშნებას სამყაროს ისეთ დანაწილებაზე ღვთაებრივ მბრძანებელთა შორის, რომელიც მოგვაგონებდა ბერძნულ ან მესოპოტამიურ კოსმოგონიას.[35] მართალია, ღვთაების გადასვლა სამყაროს ერთი სფეროდან მეორეში საფრთხეს უქმნის კოსმიურ წესრიგს, მაგრამ არა თავად ღვთაებას, მის არსს. ალბათ, ამიტომაა, რომ ღვთაების სიკვდილისა და აღდგომის შესახებ სხვა ხალხების მითების შესაბამის ხეთური წარმოშობის მითებში ღვთაება კი არ კვდება, არამედ იმალება და გამქრალი ღვთაების შესახებ მითში მთავარ გმირად ნებისმიერი ღვთაება შეიძლება მოგვეელინოს.

ამრიგად, ხეთების წარმოდგენით, ღვთაებები თავისუფლად გადაადგილდებიან ერთიან სამყაროში, რომლის სხვადასხვა ნაწილი არ ჩანს ერთმანეთისგან მკაცრად გამიჯნული.

ვფიქრობთ, რომ ხეთური კოსმოლოგიის ეს თავისებურება მჭიდროდაა დაკავშირებული სამყაროს ორად დაყოფასთან. ცისა და მიწის ერთიანობა-დაპირისპირება არ გულისხმობდა ცალკეული ზონის, სკნელის დაკავშირებას კეთილ ან ბოროტ საწყისთან და იერარქიას ამ ზონებს შორის. ამისგან განსხვავებით, სამად გაყოფილ სამყაროში მონიშნულია სიკეთისა და ბოროტების საუფლო და მათ შორის საზღვრები ღმერთებისთვისაც კი ძნელი გადასალახავია. შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ ხეთურ ტექსტებში ვხვდებით სამყაროს როგორც ორად, ასევე სამად დაყოფას[36] და ამ კონცეფციათა შერწყმის მცდელობებსაც, აშკარაა, რომ ორ პრინციპულად განსხვავებულ კოსმოლოგიურ კონცეფციასთან გვაქს

[35] შდრ. Laroche 1981, 235 f.

[36] Singer 1996: 62 f.

საქმე. ერთი აღგილობრივად, ანატოლიურად, ხათურ-ხეთურად შეიძლება ჩაითვალოს, მეორე კი – შუამდინარულად.

სამყაროს დაყოფა ვერტიკალურ ზონებად, ღვთაებათა და გმირთა გადაადგილება თუ სიკეთისა და ბოროტების განაწილება ამ ზონებს შორის შეიძლება არსებითი აღმოჩნდეს როგორც სისტემის რეკონსტრუქციისათვის, ასევე ხეთურ/ ანატოლიურ და ქართულ/ კავკასიურ სამყაროთა კულტურული ერთიანობის თუ განსხვავებულობის საჩვენებლად.

ერთი შეხედვით, ამ თვალსაზრისით ბევრი მსგავსებაა. არ ვიცით, რამდენად შორს მიდის ეს მსგავსება, მაგრამ ქართულ მასალაშიც თითქოს შეიმჩნევა სამყაროს როგორც სამწევრიანი, ასევე უცრო არქაული ორწევრიანი დაყოფის ნიშნები,[37] ყველაზე მეტ მსგავსებას ანატოლიურ და ქართულ მასალას შორის კვლევის ამ ეტაპზე მაინც „მცირე პანთეონების", მზის, ამინდისა და მფარველ ღვთაებათა დონეზე ვხედავთ, რაც საკმაოდ არსებითად მიგვაჩნია და კვლევის გაგრძელების სტიმულს გვაძლევს. წინამდებარე სტატია არის მომავალი კვლევის ერთგვარი ანონსი და მოწვევა კოლეგებისათვის ამ თემებზე ერთობლივი ფიქრისა და მუშაობისათვის.

Irene Tatišvili, Lewan Gordesiani

NOCHMALS ZU DEN HETHITISCH-KARTWELISCHEN PARALLELEN

Einige der hethitisch-kartwelischen Parallelen haben noch vor der Entzifferung des Hethitischen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Einzelne Übereinstimmungen in Lexik, Onomastik und Formbildung liessen sogar an eine Verwandtschaft der Sprachen zu denken. Nach der Entzifferung wurden als Grund dieser Parallelen gewöhnlich enge kulturelle Kontakte und mögliche Verwandtschaft mit den nichtindogermanischen anatolischen Völkern, die bei der Bildung der hethitischen Kultur wichtige Rolle spielten, betrachtet.

Die Forschung von fast hundert Jahren hat viele mehr oder weniger interessante Parallelen fixiert, u.a. in den Götternamen, Göttergestalten, Kultobjekten, Riten, Mythen, lokalen Panthea und der Kosmologie.

[37] შდრ. ალექსიძე 2002: 64 შმდ.; სურგულაძე 2004: 74 შმდ.; ის. აგრეთვე Abakelia 1991: 114 ff.; Charachidzé 1999: 865 sqq.; ხიდაშელი 2001: 87 შმდ.

Die Parallelen kann man theoretisch unterschiedlich interpretieren: als zufällige Übereinstimmungen, allgemein menschliche Erscheinungen, Spur intensiver Kontakte oder Beweis von Verwandtschaft.

Zu der ersten Gruppe könnten, in erster Linie, einige kurze, ein- oder zweisilbige Namen oder Termini gehören.

Den religiösen Vorstellungen, die für die ganze Menschheit gleichartig sind, könnte man verschiedene Variationen vom kosmogonischen Mythos oder solche Kultobjekte wie Vlies oder heiliger Baum zuordnen.

Nur in dem Fall, wenn diese Kultobjekte, sowie die Namen, bestimmte Handlungen oder typische Passagen im gleichen komplizierten mythologischen oder rituellen Kontext in verschiedenen Regionen auftauchen, darf man an Kontakten oder sogar an Verwandtschaft denken. Die Methodik der Linguistik, die zur Bewertung von Parallelen, zur Bestimmung der Richtung von Übernahmen und zur Bestimmung von Verwandtschaften verwendet wird, könnte auch in der Kultur- bzw. Religionswissenschaft zu neuen Erkenntnissen führen. Neben der Fixation einzelner verschiedenartiger Parallelen müssten vor allem die systembildenden Elemente und die Systeme selbst rekonstruiert und verglichen werden.

Ein System auch allein in bronzezeitlichen Anatolien oder in Südkaukasus ist kaum zu fassen, andererseits ist das erhaltene Material ganz unterschiedlich und kaum vergleichbar, aber doch scheint es möglich, einen bestimmten Progress in dieser Richtung zu erreichen.

Ein wichtiges und stabiles System ist die Kosmologie. Dem Glauben einzelner Menschen, ihren kosmologischen Vorstellungen entspricht besonders gut das lokale Pantheon. Deswegen ist es wichtig, seine Varianten, seine Struktur, die Verhältnisse zwischen den Hauptfiguren, ihre Beziehungen zum König zu erforschen. Sowohl von selbst als auch für den Vergleich der hethitischen und kartwelischen Systeme scheint die Figur der Schutzgottheit sehr interessant. Für unseren Vergleich ist von grosser Bedeutung die vertikale Aufteilung der Welt und die Zuordnung der Gottheiten zu verschiedenen Zonen.

In den hethitischen Texten sind Spuren von zwei verschiedenen kosmologischen Systemen bezeugt: der Zwei- und Dreiteilung der Welt. Die Dreiteilung – Himmel, Erde, Unterwelt ist sowohl für die indogermanischen als auch die mesopotamischen Völker charakteristisch. Bei diesem System herrschen die himmlischen, meist positiven Gottheiten im Himmel, die unterirdischen, meist negativen – in der Unterwelt. Die Erde ist Wohnort der Menschen und ein Treffplatz der himmlischen und unterirdischen Götter. Der Übergang vom Himmel zur Unterwelt und umgekehrt ist sogar für die Gottheiten erschwert und mit großer Gefahr verbunden. Bei der Zweiteilung – Himmel, Erde+Unterwelt ist der Pass zwischen den Zonen

nur für den Menschen beschränkt. Die Götter beherrschen die ganze Welt und können entsprechend frei von einer Zone zur anderen zu wandern.

Die vertikale Aufteilung der Welt, die Bewegung der Gottheiten und Helden oder Verteilung des Guten und Bösen zwischen den Zonen kann wichtig sein sowohl für Rekonstruktion des Systems als auch für Beurteilung der hethitisch-kartwelischen Beziehungen.

Auf einem Blick ist zwischen den Beiden viel Gemeinsames. Es scheint so, als ob auch im georgischen Material die Götter frei die Grenzen der Zonen überschreiten. Aber die bedeutendste Übereinstimmung könnte man im Fall der lokalen Panthea und der Sonnen-, Wetter- und Schutzgottheiten sehen. Diese preliminären Betrachtungen erlauben uns ein grosses Projekt zu beginnen und die Kollegen zur Zusammenarbeit einzuladen.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ზ. ალექსიძე, სკნელი, მითი თუ რეალობა? *ენათმეცნიერების საკითხები*, თბილისი, 2002/1, 64 შმდ.

მ. ქურდიანი, *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების საფუძვლები*, თბილისი 2008.

ო. ლორთქიფანიძე, *ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან*, თბილისი 2002.

გ. მელიქიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის*, თბილისი 1965.

ი. სურგულაძე, ტერმინი „სკნელი", *ანალები*. ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალი, თბილისი 2004/1,74 შმდ.

ი. ტატიშვილი, ხეთების კოსმოლოგიის საკითხები, *ენა და კულტურა* 3, 2002, 141 შმდ.

ი. ტატიშვილი, *ხეთური რელიგია. გენეზისი, ფორმირება, პანთეონის სტრუქტურა*, თბილისი ^{2}2004.

ი. ტატიშვილი, ნ. გელაშვილი, კიდევ ერთხელ საწმისის კულტის შესახებ ხეთურ სამყაროში (რეზიუმე ინგლისურ ენაზე). *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები* IX, თბილისი 2009, 13 შმდ.

მ. ჩუხუა, *იბერიულ-იჩქერიული ენების შედარებითი გრამატიკა*, თბილისი 2008.

ნ. ხაზარაძე, *ძველაღმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი*, თბილისი 2001.

ნ. ხაზარაძე, *სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი*, თბილისი 2005.

ნ. ნ. ხაზარაძე, *სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი (კულტურული ტიპოლოგიური პარალელები)*, თბილისი 2010.

მ. ხიდაშელი, *ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება აღრეულ რკინის ხანაში*, თბილისი 1982.

მ. ხიდაშელი, *სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში*, თბილისი 2001.

ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, შემდგენლები: ზ. კიკნაძე, ხ. მამისიმედიშვილი, ტ. მახაური, თბილისი 1998.

Н. Абакелия, *Миф и ритуал в Западной Грузии*, Тбилиси 1991.

В. Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*, Тбилиси 1957.

Н. Бендукидзе, Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. *ВДИ* 4, 1973, 95 и слл.

G. Charachidzé, Géorgie. La religion et les mythes des géorgiens de la montagne. *Dictionnaire des mythologies* (sous la direction de Yves Bonnefoy)1, Paris 1999, 865 sqq.

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1996.

H. Fähnrich, *In den Bergen der Götter*, Reichert, Wiesbaden 2009.

Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984.

G. Giorgadze, Hethitisch-hurritische und armasische Triaden, *Archiv Orientalni* 67/4, Praha 1999, 547 ff.

C. Girbal, Weiterleben des Telepinu-Mythos bei einem kaukasischen Volk, *SMEA* 22, 1980, 69 ff.

P. Goedegebuure, Central Anatolian Languages and Language Communities in the Colony Period: A Luwian-Hattian Symbiosis and the Independent Hittites, *PIHANS* 111 (2008), 137 ff. (= 2008a).

P. Goedegebuure, Hattian Origins of Hittite Religious Concepts: the Syntax of „to Drink (to) a Deity" (again) and other Phrases, *JANER* 8.1 (2008), 67 ff. (= 2008b).

V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz am Rhein 1982.

V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden/New York/Köln 1994.

M. Hutter, Methodological issues and problems in reconstructing "Hittite Religion(s)", *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology*, vol. 1. Ankara 2010, 399 ff.

N. Khazaradze, T. Tsagareishvili, *The Cult of Sacred Tree in Georgia*, Tbilisi 1999.

Б.А. Куфтин, *Археологические раскопки в Триалети*, Тбилиси 1941.

E. Laroche, Panthéons d'Asie Mineure. L'organisation des dieux chez les hittites. *Dictionnaire des Mythologies*, Paris 1981, 235 sqq.

G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago 1991.

C. Melchert, The Problem of the Ergative Case in Hittite, *Variations, concurrence et evolution des cas dans divers domains linguistiques* (edd. M. Mazoyer & M. Fruyt) (to appear 2011) – http://www.linguistics.ucla.edu/people/Melchert/recent_papers.html.

Г. Меликишвили, *К истории древней Грузии*, Тбилиси 1959.

Д. Нариманишвили, Предметы быта, изображенные на серебряном кубке из Триалети, *Вопросы армянской этнологии и археологии* 3, Ереван 2007, 41 слл.

A. Plontke-Lüning, Lomi – ein historisches Feldzeichen aus Svanetien, *Hypermachos* (*Fs. W. Seibt*), Harrasowitz, Wiesbaden 2008, 283 ff.

M. Popko, *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995.

I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, American Schools of Oriental Research, 1996.

O. Soysal, *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung* (*HWHT*), Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Bd. 74, 2004.

O. Soysal, Philological Contributions to Hattian-Hittite Religion (I), *JANER* 8.1 (2008), 45 ff.

I. Tatišvili, Les divinités hatties dans le panthéon hittite. *Caucasica* 5, 2002, 109sqq.

I. Tatišvili, Aietes – son of Helios, *Phasis* 10-1, 2007, 182 ff.

I. Tatišvili, L. Gordesiani, Zur Erforschung der hethitisch-kartwelischen religiösen Parallelen, *Acts of the VIIth International Congress of Hittitology*, vol. 2. Ankara 2010, 891 ff.

K. Tuite, The rise and fall and revival of the Ibero-Caucasian hypothesis, *Historiographia Linguistica* Vol. 35 (2008), No. 1-2, 23 ff.

კონსტანტინე ფიცხელაური

იორ-ალაგნის ორმდინარეთის ბრინჯაო-რკინის ხანის საგოგადოების განსახლების გოგიერთი ასპექტი

საზოგადოების განსახლება ამა თუ იმ გეოგრაფიულ გარემოში, მისი დასახლების თავისებურებანი და მთლიანად კულტურის სოციალ-ეკონომიკური იერსახე, ნებისმიერ ეპოქაში, ადამიანის მიერ გარე სამყაროს შეცნობისა და მის თავისებურებათა ღრმად გააზრების შედეგადაა ჩამოყალიბებული.

კავკასიაში, როგორც ორ სამყაროს – ევროპასა და აზიას შორის მდებარე რეგიონში, ეპოქალურად გარე ზეგავლენის შედეგად, ერთდროულად მრავალი სიახლე ჩნდება, რაც ხშირად მიუღებელია ადგილობრივი განვითარების სისტემისათვის. თუმცა, ყველა შემთხვევაში, მაშინაც კი, როდესაც ეს ინოვაციები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ადგილობრივ კულტურაზე, საბოლოოდ მაინც, რეალობის გათვალისწინებით იგი ადგილობრივი – კავკასიური განვითარების სქემას ემორჩილება.

ძვ.წ. VI-V ათასწლეულებში სამხრეთ კავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილში მძლავრი შუამდინარული ტალღა იჭრება, კავკასიისათვის უცხო თიხის, მრგვალი გეგმარების არქიტექტურით და სხვა მრავალი დამახასიათებელი ნიშან-თვისებით. იგი მთლიანად ფარავს მტკვრის ქვემო დინების დაბლობს და შულავერ-შომუთეფეს კულტურის სახელწოდებით არის ცნობილი. მისი ელემენტები ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაშიც ჩნდება, მაგრამ სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური და დასავლეთი ნაწილი, როგორც ჩანს, ამ გავლენის სფეროში არ არის მოქცეული, ისევე როგორც მთლიანად იერისა და ალაზნის ორმდინარეთი (ჯაფარიძე, 2003; Гаджиев, 1991; Гулиев, Гусейнов, Алмамедов, 2009; Джапаридзе, 1989; Кушнарева, 1993; Кушнарева, Чубинишвили, 1970; Мунчаев, 1975; Хансен, Мирцхулава, Бастерт-Ламприз, 2009; Энеолит, 1982).

ძვ.წ. IV ათასწლეულის პირველ ნახევარში, სამხრეთ კავკასიის მთელი აღმოსავლეთი ნაწილი კვლავ შუამდინარული – ურუკული კულტურის გაელენის სფეროში ექცევა, რომელიც კავკასიისთვის უცხო, ამჯერად ოთხკუთხი გეგმარების თიხის არქიტექტურით და ტიპური ურუკული არტეფაქტებით ხასიათდება (Андреева, 1977; Ахундов, Махмудов, 2008; Алиев, Нариманов, 2001; Мусеибли, 2007; 2009; Мунчаев, 2007).

ამჟამად კავკასიაში ამ კულტურას „ლეილათეფეს“ და „პროტომტკვარარაქსული“ სახელწოდებით მოიხსენიებენ (Нариманов,

Ахундов, Алиев, 2007; კოტე ფიცხელაური – გამოკელეეა იბეჭდება 2011 წ.). იგი, წინამორბედი შუამდინარული კულტურის მსგავსად, მტკვრის ქვემო დინების დაბლობ რეგიონს იკავებს მთლიანად. ამ გავლენის ნიშნები გამოვლინდა მტკვრის შუა და ზემო დინებაშიც (Žavaxišvili, 1998; Джибладзе, 2005; Makharadze, 2007) და რიონის ხეობის აყოლებით (Гаджиев, Джавахишвили А., Джавахишвили Г., Киквидзе, Тушабрамишвили, 1968), საიდანაც იგი, როგორც ჩანს, ჩრდილოეთ კავკასიაშიც გადადის. ფიქრობენ, რომ აქ სწორედ ამ სიახლეების უშუალო მონაწილეობით ყალიბდება მაიკოპის ბრწყინვალე კულტურა (Андреева, 1977; Кореневский, 1990; 1993).

იორ-ალაზნის ორმდინარეთში ამ კულტურის არსებობაზე მხოლოდ თითო-ოროლა მინიშნება გვაქვს, რაც ამ საკითხზე სასაუბროდ რეალურ საფუძველს არ იძლევა.

არსებული მასალების მიხედვით, ამ წინააზიურ ექსპანსიაზე უფრო ადრეც და მის პერიოდშიც მთლიანად მდინარე მტკვრისა და იორ-ალაზნის აუზის მთასა და ბარში გარკვეული თავისებურებებით გამორჩეული, სამხრეთ კავკასიის დასავლეთი ნაწილის ნეოლითური ეპოქის იერსახის მატარებელი, ადგილობრივი კულტურა იყო დამახასიათებელი (კიღურაძე, 1976; მენაბდე, კიღურაძე, 1981; ნებიერიძე, 2001; 2010; Kiguradze, 1986).

ივრისა და ალაზნის ორმდინარეთში პირველი მითითება საცხოვრებელი შენობების არსებობის შესახებ სწორედ ამ დროიდან დასტურდება. ისინი აღმოჩნდა როგორც ალაზნის ველზე, ისე გომბორის ქედის თხემზე და მის სამხრეთ ფერდობზე. ალაზნის ველზე შესწავლილი ნამოსახლარების მიხედვით აქ შენობები, როგორ ჩანს, მიწისზედა ხის ნაგებობებს წარმოადგენდა. მსგავსი სურათი ჩანს სხვა რეგიონებშიც (Варазашвили, 1992; ნებიერიძე, 2010). გომბორის ქედის თხემზე, სოფ. ჭერემთან, ამ დროის მრავალრიცხოვანი არტეფაქტები კი მშრალი წყობით ნაგებ ქვის კედლების ნანგრევებს უკავშირდება. ამგვარად, უკვე ამ დროიდან იორ-ალაზნის ორმდინარეთში და მთლიანად მტკვრის აუზში, განსხვავებით წინა ათიდან შემოღწეული შულაერ-შომუთეფუს და პროტომტკვარ-არაქსული კულტურებისგან, ადგილობრივი ადამიანის მიერ ათვისებული იყო მხარის მთაც და ბარიც. საცხოვრებელ შენობათა სამშენებლო ტრადიციები კი ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა კლიმატური პირობებისა და ბუნებრივი რესურსების შესაბამისად.

ამ რეგიონიდან, როგორც განსახლების საკითხებზე, ისე დასახლებათა გეგმარებაზე და სამშენებლო ტექნიკაზე მსჯელობისათვის, გაცილებით მეტ ინფორმაციას ვფლობთ ძვ.წ. IV ათასწლეულის

მეორე და ძვ.წ. III ათასწლეულის პირველი ნახევრის მტკვარ-არაქსული კულტურის ძეგლების სახით.

ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, ამ პერიოდის შესახებ ზოგადი და უმთავრესი დასკვნის სახით შეიძლება ის ითქვას, რომ ყველა ნიშნით აღგილობრივი კულტურის ძეგლები, წინამორბედი, შემოსული უცხო ტომთა დასახლებებისგან განსხვავებით, ამ დროის წინარე, აღგილობრივი ძეგლების მსგავსად, ერთნაირად ფარავს სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური და აღმოსავლეთი რეგიონების ყველა გეოგრაფიულ ზონალობას (ჩუბინიშვილი, 1965; ჯავახიშვილი, ღლონტი, 1962; ჯაფარიძე, ჯავახიშვილი, 1971; ჯაფარიძე, 2003; Джавахишвили, 1973; Джапаридзе, 1989; Кушнарева, Чубинишвили, 1970; Кушнарева, 1993; Куфтин, 1941; 1943; Мунчаев, 1975; Чубинишвили, 1971).

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ისიც, რომ თუ მტკვარ-არაქსის კულტურის აღრეულ პერიოდში ჯერ კიდევ გვხვდება შენობები მრგვალი გეგმარებით (კიკვიძე, 1972), შემდგომ, როგორც ქვის ნაგებობები, ისე სარ-ლასტის ორმხრივ შელესილი კედლებიანი სათავსოები ბანური გაღახურვით, ძირითადად, ოთხკუთხი გეგმარებისაა (ჯავახიშვილი, ღლონტი, 1962; Джавахишвили, 1973). ეს ტრადიცია ამ დროიდან მოკიდებული კავკასიის ამ კუთხეში არსებობს ათასწლეულების განმავლობაში. იერისა და ალაგნის ორმდინარეთი მტკვარ-არაქსის კულტურის განუყოფელი ნაწილია, და აქ როგორც თანადროული საზოგადოების განსახლება, ისე მათი დასახლების ყველა ნიშან-თვისება მტკვარ-არაქსული კულტურისთვის ტიპიურია.

თუ ძვ. წ. III ათასწლეულის მეორე ნახევრის ე. წ. მარტყოფული და ალაგან-ბედენური კულტურების საზოგადოების განსახლების პრობლემებზე ვიმსჯელებთ, სრულიად ცხადი გახდება, რომ იგი აღგილობრივი ენეოლითური და მტკვარ-არაქსული კულტურების მსგავსია და მთლიანად მოიცავს სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ და აღმოსავლეთ რეგიონებს, მის მთასა და ბარს. მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროის დასახლებების არსებობაზე ჯერჯერობით მხოლოდ მინიშნებები გვაქვს, მათი განვრცობის შესახებ დასკვნის გამოტანის საშუალებას გვაძლევს ამ კულტურის კუთვნილი სამარხები, რომლებიც ერთნაირად კომპაქტურადაა გავრცელებული ამ მხარის ყველა გეოგრაფიულ ზონალობაში (ჯაფარიძე, 1998; გობეჯიშვილი, 1981; Дедабришвили, 1979). ამ დროის ცნობილი ყველა სამარხის კონსტრუქცია ხის მორებით ამოყვანილი ჯარგვალური ნაგებობაა, რითაც ისინი უფრო ჩრდილო-სტეპური ზონის კულტურებს უახლოვდება. აღსანიშნავია, რომ ამ დროის არტეფაქტების

ნაწილიც აღნიშნული რეგიონის თანადროულ ნაკეთობებთან პოულობს მეტ მსგავსებას.

რაც შეეხება ამ პერიოდის დასახლების ტიპს, თუ ალაზნის ველის მრავალფენიანი ნამოსახლარების მიხედვით ვიმსჯელებთ, ის მტკვარ-არაქსული კულტურის ყველაზე დამახასიათებელ ტრადიციას აგრძელებს, რადგან მისთვის სარ-ლასტის წნული, ორმხრივ შელესილ კედლებიანი და ბანურად გადახურული ოთხკუთხი ნაგებობებია დამახასიათებელი. ამგვარად, ეს კულტურა, მიუხედავად მრავალი არაკავკასიური ნიშან-თვისებისა, გარემოს ათვისების პრინციპებით, მრავალდარგოვანი სამეურნეო ცხოვრებით და დასახლებათა სამშენებლო ტექნიკით აშკარად ადგილობრივი ტრადიციების გამაგძელებელია.

სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის შემდგომი, შუაბრინჯაოს ხანის თრიალეთური კულტურის მის წინარე ხანის კულტურებთან დასაკავშირებლად რეალური საყრდენი ჯერ-ჯერობით არა გვაქვს. ერთია მხოლოდ სრულიად ცხადი: წინამორბედებისგან განსხვავებით, თრიალეთური კულტურა მჭიდროდ ჩანს დაკავშირებული წინააზიურ ცივილიზაციებთან (Куфтин, 1941; გოგაძე, 1972) და, როგორც ჩანს, მისი განვითარების ძირითადი ხაზი სწორედ ამის გათვალისწინებით უნდა იქნეს განხილული. მაგრამ ისიც ხაზგასასმელია, რომ იგი, თავისი წინამორბედი კულტურების მსგავსად, მთლიანად ფარავს ამ მხარის, მათ შორის ივრისა და ალაზნის ორმდინარეთის, მთასა და ბარს და თავისი სამეურნეო ცხოვრების მრავალფეროვნებით მსგავსია წინამორბედი და, როგორც დავინახავთ, მომდევნო დროის ადგილობრივი კულტურებისა.

ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ თრიალეთური კულტურის დასახლებები, როგორც წესი, ძვ. წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევრის და ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი ნახევრის სამოსახლოებთან არის შეწყვილებული (ფიცხელაური, 1984), რაც, ცხადია, ამ ეპოქათა საზოგადოებებისა და მათი კულტურების გენეტიკურ კავშირზე პირდაპირი მითითებაა. არსებითია, რომ ამ ეპოქათა არტეფაქტებიც, მრავალი დეტალით, მსგავსი კავშირის დამადასტურებელია (ფიცხელაური, 1972).

რაც შეეხება თრიალეთური კულტურის დასახლებათა გეგმარებასა და სამშენებლო ტექნიკას, ის ისევ ტრადიციულია და ძირითადად იმეორებს მტკვარ-არაქსული კულტურის ძეგლებისთვის დამახასიათებელი სარ-ლასტით ნაგები, ოთხკუთხი შენობების ყველა ნიუანსს.

ძვ. წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევრიდან იერისა და ალაზნის ორმდინარეთში დიდ სიახლეებს ეყრება საფუძველი, როგორც სამოსახლოთა ტოპოგრაფიის, ისე დასახლებების გეგმარებისა და სამშენებლო ტექნიკის თვალსაზრისით.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ძვ. წ. II ათასწლეულის შუახანებში და მის მომდევნო პერიოდში, გრძელდება სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის კულტურების განსაკუთრებით მჭიდრო ურთიერთობა მცირეაზიურ ცივილიზაციებთან, რომელიც მნიშვნელოვნად უცვლის სახეს ადგილობრივ კულტურებს, მაგრამ, ერთდროულად, ხელს უწყობს კავკასიის ამ რეგიონში შიდა განვითარების პროცესს და აჩქარებს ისეთი სოციალური სისტემის შექმნას, რომელმაც, უნდა ვიფიქროთ, გადალახა სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების მღვარი.

იორ-ალაზნის ორმდინარეთში, თავიდანვე, ლანდშაფტურ პირობებთან შეფარდებული ორი რეგიონია ერთმანეთისგან მკვეთრად გამოყოფილი როგორც განსახლების ტოპოგრაფიით, ისე დასახლებათა გეგმარებით და სამშენებლო ტრადიციებით. ერთია ალაზნის ველის ქვემო დინებაში, მეორე კი იერის ზეგანზე და მიმდებარე გომბორის ქედის სამხრეთ ფერდობზე.

ალაზნის ველის ქვემო დინების დაბლობი ამ რეგიონში ერთადერთი კუთხეა, სადაც ძვ. წ. IV ათასწლეულიდან მოკიდებული თითქმის ძვ. წ. I ათასწლეულის შუახანებამდე ცხოერება უწყვეტად ვითარდება ერთი და იგივე სამოსახლო ადგილებში და საბოლოოდ ერთდროულად წყდება ეკოლოგიური კატასტროფის შედეგად. ეს, როგორც ჩანს, განაპირობა ამ მხარეში სრულიად განსაკუთრებულმა გეოგრაფიულმა პირობებმა, რომელმაც მორწყვით მიწათმოქმედებას დაუდო სათავე. ამაზე აშკარად მიგვითითებს აქ კომპაქტურად განლაგებული მრავალფენიანი ნამოსახლარების დიდი ჯგუფი (ტაბ. I). მნიშვნელოვანია, რომ ყველა მათგანზე, არსებობის მთელ პერიოდში, უცვლელია დასახლებათა გეგმარება და სამშენებლო ტექნიკა, რომელიც აგრძელებს მტკვარ-არაქსული კულტურის პერიოდში შემუშავებულ ტრადიციას.

ძვ. წ. II ათასწლეულში და ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში სრულიად სხვა სურათია ივრის ზეგანზე. სამოსახლოების ტოპოგრაფიას აქაც ლანდშაფტური მონაცემები და სასოფლო-სამეურნეო თვალსაზრისით ვარგისი ტერიტორიები განაპირობებს. დასახლებები, როგორც წესი, ამ საეარგულების ირგელივ არის განლაგებული და არასდროს არ იკავებს სახნავ-სათესად ხელსაყრელ ფართობებს.

ძვ. წ. II ათასწლეულის დასასრულიდან არსებითი ცვლილებები ხდება დასახლებათა გეგმარებასა და მთლიანად მის არქიტექტონიკაში, რასაც ჩვენ საზოგადოების სოციალური განვითარების სისტემაში არსებულ სიახლეებს ვუკავშირებთ.

პირველი მძლავრი საფორტიფიკაციო ნაგებობები, რომელიც კოლოსალური მასშტაბის სამუშაოებთან და ადამიანთა დიდი მასების ძლიერი ცენტრის მიერ მართვასთან არის დაკავშირებული, ივრის შეგანზე ჩნდება შუაბრინჯაოს ხანის მიწურულს, რაც თანადროულ საზოგადოებაში სოციალური დიფერენციაციის არსებობაზე აშკარა მითითებაა. ეს არის პირდაპირ მიწის მოსწორებულ გედაპირზე ხის მსხვილი მორებით ნაგები, ოთხი მეტრი სიგანის გალავნები ოთხკუთხი კოშკებით, რომლებიც შემოელებული აქვს სამოსახლოებსა და სამლოცველოებს, სიგრძივ კი რამდენიმე ასეულ მეტრს აღემატება (ტაბ. II, III). აღნიშნული სამშენებლო ტექნიკა აშკარად წინააზიური წარმოშობისაა, სადაც მას მრავალი პარალელი მოეპოვება. არსებითია ისიც, რომ სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის არქეოლოგიურ ძეგლებზე ერთდროულად ჩნდება მრავალი არტეფაქტი, რომლებიც წინააზიური ხასიათისაა და აღგილობრივი კულტურის არა ერთი მიმართულების განვითარების საფუძვლად იქცა, თუმცა აღგილობრივ გადამუშავების შემდეგ ყველა ისინი წმინდა კავკასიურ სახეს იღებენ.

ძვ. წ. II ათასწლეულის შუახანებიდან მოკიდებული ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი ნახევრის ჩათვლით, ამ რეგიონში მცხოვრები საზოგადოების მკვეთრი სოციალური დაწინაურების მაჩვენებელი უნდა იყოს ამ მხარის მთასა და ბარში დიდი რაოდენობით განფენილი ორწილადი დასახლებები – ციტადელითა და მის გარეთ მდებარე მოზრდილი სამოსახლოების მთელი ქსელით. ისინი დიდი ჯგუფების სახითაა განთავსებული სასოფლო-სამეურნეო სანახების ირგვლივ, ცენტრში სამოსახლოებისგან გამოყოფილი დიდი სამლოცველოებით (ფიცხელაური, 1973). ცალკეულ ჯგუფებში სამოსახლოები ერთიმეორისგან ხშირად სულ ერთი ან ორი კილომეტრითაა დაცილებული. ამ ჯგუფებში თავისი ზომებით სამი სახის სამოსახლოები განირჩევა. ასე მაგალითად, დაეით გარეჯის უდაბნოში, მლაშე ტბების მხარეში წინასწარ დაგეგმარებული, ერთი პროექტით ერთდროულად ნაგები რამდენიმე დასახლებაა, რომლებიც რამდენიმე ჰექტარზეა განფენილი (Pizchelauri, 1996; Pitskhelauri, 2002) (ტაბ. IV, V). მათზე ორი მძლავრი კულტურული ფენა ფიქსირდება. ქვედა ძვ. წ. XIV-XIII საუკუნეებისა და ზედა ძვ. წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისის. მათი ციტადელის ცენტრში, შემაღლებულ

აღგილზე, დიდი ქვის კვაღრებზე ხის მსხვილი მორებით ნაწყობი 3-4 მეტრი სიგანის გალავნით შემოზღუდული სამლოცველოა განლაგებული. ციტადელის პირველი გალავნის ირგელივ, როგორც ჩანს, საზოგადოების ელიტარული ნაწილის დასახლებაა, რომელიც ციტადელის ნაწილს წარმოადგენს და იმავე კონსტრუქციის გალავნით არის დაცული. ციტადელის გარეთ, მთის ფერდზე ტერასებადაა განლაგებული რიგითი მოსახლეობის დიდი სამოსახლო (ქვედა ქალაქი), რომელიც ისეთივე წყობის მძლავრი გალავნით და თავდაცვითი თხრილებით არის გარშემოვლებული. აღნიშნულ დასახლებებს ყოველთვის ახლავს აგრეთვე კარგად დაპროექტებული წყალმომარაგების სისტემა საიდუმლო გვირაბებით (ტაბ. IV) და სხვ. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს იქვე, ამ დასახლებებიდან გამოყოფილი, დიდი სამლოცველო ცენტრების არსებობა (უდაბნო II – ტაბ. V), რომელიც გეგმარებით და სამშენებლო ტექნიკით მრავალ პარალელს პოულობს ცენტრალური ანატოლიის თანადროული, მსგავსი დანიშნულების ძეგლებთან.

სატელიტური გადაღებების შედეგად შირაქის ველის ცენტრში დიდი ზომის დასახლება აღმოჩნდა ძვ. წ. XIV-XIII სს. და ძვ. წ. XII-IX სს. კულტურული ფენებით, რომლის შიდა ციხე განსაკუთრებული მასშტაბებით და მძლავრი საფორტიფიკაციო ნაგებობებით გამოირჩევა (ტაბ. VI).

აღნიშნულ დასახლებათა ირგელივ, კომპაქტურ ჯგუფებად, ასევე ორწილადი გეგმარებით, საშუალო და უფრო მცირე, ციტადელიანი სამოსახლოებია თავმოყრილი (ტაბ. VII), რომლებიც წინასწარი პროექტით არ არის განაშენიანებული.

ყოველივე ეს, ბუნებრივია, ივრის ზეგანზე ძვ. წ. XIV საუკუნიდან მაინც სოციალურად განსაკუთრებით დაწინაურებული საზოგადოების არსებობაზე მიგვანიშნებს.

ივრის ზეგანზე, კერძოდ, შირაქის ველზე მხოლოდ ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში ჩნდება დასახლებები, რომლებიც მკვეთრად იცვლის ტოპოგრაფიულ განლაგებას და, როგორც წესი, მდებარეობს სასოფლო-სამეურნეო თვალსაზრისით საუკეთესო საკარგულების ტერიტორიაზე, ყველაზე ნაყოფიერი ნიადაგების ზონაში, ველზე. ისინი ერთდროულად წარმოდგენილია ამ რეგიონისთვის არატრადიციული თიხის არქიტექტურით, საკანალიზაციო ქსელით და კავკასიისთვის უცხო სახის არტეფაქტებით, რომელიც აქემენიდური სამყაროს განსაკუთრებით მკვეთრი ზეგავლენის ნიშნებს ატარებს.

ამგვარად, ბრინჯაო-რკინის ხანაში, მიუხედავად მძლავრი პერიოდული კატაკლიზმებისა, სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური

ნაწილის საზოგადოების განსახლებისა და დასახლების თავისებურებებისათვის თვალის გადევნება მყარ საფუძველს ქმნის, ძვ. წ. V ათასწლეულიდან დამაჯერებლად ვისაუბროთ ადგილობრივი კულტურის უწყვეტ, თანამიმდევრულ განვითარებაზე და, შესაბამისად, მოსახლების ავტოქტონობაზე მთელ ამ პერიოდში. ეს კი, ბუნებრივია, საშუალებას გვაძლევს გარკვეული დასკვნები გავაკეთოთ მათ ეთნიკურ კუთვნილებასთან დაკავშირებით და მისაღები აზრი შევიმუშავოთ თანადროული საზოგადოების სოციალური განვითარების საკითხების კვლევის ირგვლივ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გობეჯიშვილი გ., ბედენის გორასამარხების კულტურა. თბილისი, 1981.

გოგაძე ე., თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი. თბილისი, 1972.

კიკვიძე ი., ხიზანაანთ გორის ადრებრინჯაოს ხანის ნასახლარი. თბილისი, 1972.

კიღურაძე თ., აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის პერიოდიზაცია. თბილისი, 1976.

მენაბდე მ., კიღურაძე თ., სიონის არქეოლოგიური ძეგლები. თბილისი, 1981.

ნებიერიძე ლ., სიონის ნამოსახლარი – აღმოსავლეთ საქართველოს გვიანნეოლითური ძეგლი, „ძიებანი“, № 7. თბილისი, 2001.

ნებიერიძე ლ., წოფის ენეოლითური კულტურა. თბილისი, 2010.

ფიცხელაური კ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ. წ. XV-VIII სს.). თბილისი, 1973, გვ. 123-207.

ფიცხელაური კ., იორ-ალაზნის აუზის ბრინჯაო-რკინის ხანის ნამოსახლართა ტოპოგრაფიის პრინციპები. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VI, თბილისი, 1984.

ჩუბინიშვილი ტ., მტკვარ-არაქსის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა. თბილისი, 1965.

ჯავახიშვილი ალ., ღლონტი ლ., ურბნისი I, ნაკვეთი პირველი [ქვაცხელების (ტვლეპია-ქოხის) ნამოსახლარზე 1954-1961 წწ. ჩატარებული გათხრები]. თბილისი, 1962.

ჯაფარიძე ო., ჯავახიშვილი ა., უძველესი მიწათმოქმედი მოსახლეობის კულტურა საქართველოს ტერიტორიაზე. თბილისი, 1971.

ჯაფარიძე ო., ქართველი ტომების ეთნოკულტურული ისტორიისათვის ძველი წელთაღრიცხვის მესამე ათასწლეულში. თბილისი, 1998.

ჯაფარიძე ო., საქართველოს ისტორიის სათავეებთან (პირველყოფილი ეპოქა). თბილისი, 2003.

Алиев Н., Нариманов И., Культура Северного Азербайджана в эпоху позднего энеолита. Баку, 2001.

Андреева М.Б., К вопросу о южных связях Майкопской культуры. СА, № 1, 1977.

Ахундов Т., Махмудов В. А., Южный Кавказ в кавказско-переднеазиатских этнокультурных процессах IV тыс. до н.э. Баку, 2008.

Варазашвили В., Раннеземледельческая культура Иори–Алазанского бассейна. Тбилиси, 1992.

Гаджиев М.Г., Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. Москва, 1991.

Глонти Л., Джавахишвили А., Джавахишвили Г., Киквидзе Я., Тушабрамишвили Д., Некоторые итоги полевых работ 1964 года Урбнисской и Квирильской археологической экспедиции. Вестник Гос. Музея Грузии (ВГМГ), XXV-B, Тбилиси, 1968.

Гулиев Ф., Гусейнов Ф., Алмамедов Х., Раскопки неолитического населения VI тыс. до н.э. на холме Геойтепе. Азербайджан – страна, связывающая восток и запад. Обмен знаниями и технологиями в период «первой глобализации» VII-IV тыс. до н.э. Международный симпозиум, Баку, 2009.

Дедабришвили Ш., Курганы Алазанской долины. Труды Кахетской археологической экспедиции, II, Тбилиси, 1979.

Джавахишвили А.И., Строительное дело и архитектура поселений Южного Кавказа V-III тыс. до н.э. Тбилиси, 1973.

Джапаридзе О., На заре этнокультурной истории Кавказа. Тбилиси, 1989.

Джибладзе Л., Новая уникальная археологическая находка из Орчошани. Археология, этнология, фольклористика Кавказа. Баку, 2005.

Кореневский С.Н., Памятники населения бронзового века Центрального Предкавказья. Москва, 1990.

Кореневский С.Н., Древнейшее оседлое население на среднем Тереке. Москва, 1993.

Кушнарева К.Х., Чубинишвили Т.Н., Древние культуры Южного Кавказа. Ленинград, 1970.

Кушнарева К.Х., Южный Кавказ в IX-II тыс. до н.э. (Этапы культурного и социально-экономического развития). Санкт-Петербург, 1993.

Куфтин Б.А., Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси, 1941.

Куфтин Б.А., Урартский «колумбарии» у подошвы Арарата и куро-араксский энеолит. Вестник Гос. Музея Грузии (ВГМГ), т. XIII-B, Тбилиси, 1943.

Мусеибли Н., Энеолитическое поселение Беюк-Кесик. Баку, 2007.

Мусеибли Н., Этнокультурные связи Передней Азии и Кавказа в IV тыс. до н.э. Азербайджан – страна, связывающая восток и запад. Обмен знаниями и технологиями в период «первой глобализации» VII-IV тыс. до н.э. Международный симпозиум, Баку, 2009.

Мунчаев Р.М., Кавказ на заре бронзового века. Москва, 1975.

Мунчаев Р.М., Урукская культура (Месопотамия) и Кавказ. Археология, этнология и фольклористика, материалы международной научной конференции, Махачкала, 2007.

Нариманов И.Г., Ахундов Т.И., Алиев Н.Г., Лейлатепе (Поселения, традиции, этап в этнокультурной истории Южного Кавказа, Баку, 2007.

Хансен С., Мирцхулава Г., Бастерт-Ламприз К., Аухло, поселение эпохи неолита в Грузии. Азербайджан – страна, связывающая восток и запад. Обмен знаниями и технологиями в период «первой глобализации» VII-IV тыс. до н.э. Международный симпозиум, Баку, 2009.

Чубинишвили Т., К древней истории Южного Кавказа (Древняя культура Южного Кавказа и проблема становления «Куро-араксской» культуры на Южном Кавказе). Тбилиси, 1971.

Энеолит СССР, Энеолит Кавказа, стр. 93-342. Москва, 1982.

Kiguradze T., Neolithische Siedlungen von Kvemo-Kartli, Georgien, Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 29. München, 1986.

Makharadze Z., Nouvelles données sur le Chalcolithique en Géorgie orientale. Les cultures du Caucase. (VIe-IIIe siècle Avant Notre Ère), Leurs relations arec le Proche-Orient, Paris, 2007.

Pizchelauri K., Eine neue altorientalische Kultur der Eisenzeit im innern des Kaukasus. Anadolu Araştirmalari, XIV. Istanbul, 1996.

Pitskhelauri K.N., South Caucasian Ancient Civilisation in Gareji Desert (Udabno). Festschrift für Manfred Korfmann. Mauer Schau, Band 2, Remshaldengrunbach, 2002.

Žavaxišvili A., Ausgrabungen in Berikldeebi (Šida Kartli), Georgica – Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens. Heft N 21, Konstanz, 1998.

ტაბულების აღწერილობა

I. ალაზნის ველის მრავალფენიანი ნამოსახლარების რუკა.

II. ტახტიფერდა – სამოსახლოს და სამლოცველოს გალავანი.

III. ტახტიფერდას ნამოსახლარის საფორტიფიკაციო ნაგებობების ჭრილი.

IV. ნამოსახლარი უდაბნო I – აეროფოტო.

V. უდაბნო II – სამლოცველო და უდაბნო III – ნამოსახლარი. აეროფოტო.

VI. შირაქის ველის ცენტრში მდებარე დასახლება მძლავრი შიდა ციხით.

VII. იერისპირა დასახლებები – წიწმატიანი, ციტადელებით და ირგველივ მდებარე სამოსახლოებით.

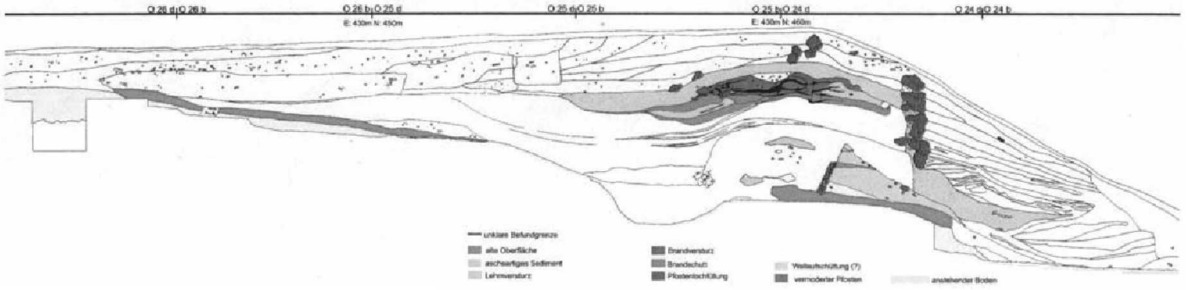
Konstantin Pitskhelauri

SOME ASPECTS OF POPULATING IORI-ALAZANI BASIN IN THE BRONZE-IRON AGE

Despite the heavy cataclysms peculiarities of populating the central part of Southern Caucasus in the Bronze-Iron Age makes serious basis to consider consecutive development of culture on this territory. In all epochs society developed according to the geo-environmental conditions and lived both in the mountains and in the lowlands. Naturally, this points out to the autochthony of the population and allows us to make certain conclusions with regards to its ethnic belonging.

I

II


Q 26 d/Q 26 b
Q 26 b/Q 25 d
E: 430m N: 450m
Q 25 d/Q 26 b
Q 25 b/Q 24 d
E: 430m N: 460m
Q 24 d/Q 24 b
unklare Befundgrenze
alte Oberfläche
aschehaltiges Sediment
Lehmversturz
Brandversturz
Brandschutt
Pfostenbettlehmfüllung
Weißaufschüttung (?)
vermoderter Pfosten
anstehender Boden



IV



V

ძვ. წ. XIV-XII სს. სამაროვანი
ძვ. წ. XIV-XII სს. ნამოსახლარი
ძვ. წ. XIV-XII სს. ნამოსახლარი
ძვ. წ. XIV-XII სს. სამაროვანი
ძვ. წ. XIV-XII სს. სამაროვანი
ძვ. წ. XIV-XII სს. სამაროვან

წოწმატიანი. ნაქალაქარი ორი ციტადელით ძველი წელთაღრიცხვის XIV-IX საუკუნეები



VII

მაია ქუთათელაძე

ცხენის კულტი და მისი სიმბოლიკა მითრაიზმში

მითრაიზმში განსაკუთრებული ადგილი ცხენის სიმბოლიკას უჭირავს. ცნობილია, რომ მრავალი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში ცხენი მზის ღვთაების ცხოველად იყო გააზრებული. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, მზის ღვთაებასთან ცხენისა და ცხენშებმული ეტლის დაკავშირება ინდოარიული ტომების უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში იღებს სათავეს.[1] „ავესტასა“ და „რიგ-ვედაში“ მზეს „სწრაფცხენიანი“ ეწოდება. მათივე მიხედვით, მზის ღვთაების ეტლი ღვთაებრივ ცხენს მიჰყავს, ეტლში კი მითრა და სურია სხედან.[2]

ვარაუდობენ, რომ ინდოირანული მითოლოგიის მიხედვით, ცხენშებმულ ეტლში მჯდომარე მზის თემა ჯერ კიდევ ხურიტულ, ხოლო უფრო მოგვიანებით, ხეთურ და ეგვიპტურ მითოლოგიაშიც დამკვიდრდა.[3] ცხენი და ცხენშებმული ეტლი მზის ღვთაების განუყრელ სიმბოლოებს წარმოადგენს ბერძნულ მითოლოგიაშიც. თუნდაც ბერძნული მზის ღმერთის, ჰელიოსის ცხენები გაეიხსენოთ, რომელთა შეკავება თვით ზევსსაც არ შეეძლო.[4] მზის ღვთაებას მსხვერპლად ცხენებს სწირავდნენ. ჰეროდოტეს თანახმად, უსწრაფესს ღმერთთა შორის (მზეს) უსწრაფესი ცხენი შეეფერებოდა.[5]

ქსენოფონტეს „ანაბაზისის“ ცნობით, მზის ღვთაებისადმი ცხენის მსხვერპლად შეწირვა კაეკასიისათვის უცხო მოვლენა არ ყოფილა.[6] ცხენის მსხვერპლშეწირვა გავრცელებული იყო სპარსეთში, წინა აზიასა და სომხეთში. ჯერ კიდევ ქსენოფონტე აღნიშნავს, რომ სომხეთში ადგილი ჰქონდა ცხენის შეწირვას მზის ღმერთის – ჰელიოსისადმი.[7] სტრაბონის მოწმობით, სომხეთი ცხენის საძოვრე-

---

1 ნ. ხაზარაძე, გ. ცქიტიშვილი, მხედრის გამოსახულება ციხიაგორაღან, თბ., 1995; გ. ცქიტიშვილი, ციხიაგორას საგაძრო კომპლექსი, თბ., 2003, გვ. 10-13; Е. Е. Кузьмина, Конь в религии и искусстве Скифов и Саков, сб. „Скифы и Сарматы“, Киев, 1977, с. 96-98.

2 Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарии и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой, М., 1972, III,59; В. Н. Топоров, Митра, Мифологический словарь, М., 1990, с. 162-163.

3 В. В. Иванов, Луна упавшая с неба. М., 1977, с. 18-19 и 107-108.

4 Овидий, Превращения, кн. II, М., 1974, с. 33.

5 ო. ყაუხჩიშვილი, ჰეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960, გვ. 216.

6 Ксенофонт, Анабазис, гл. IV, с. 35; თ. მიქელაძე, ქსენოფონტე, „ანაბაზისი“, ცნობები ქართველი ტომების შესახებ, თბ., 1967, გვ. 4.

7 Ксенофонт, Анабазис, гл. V, с. 70.

ბით იყო ცნობილი. სომხეთის საგრაპი სპარსეთის მეფეს მითრას დღესასწაულისათვის ყოველწლიურად 20 ათას კეიცს უგზავნიდა.[8] მითრას ცხენებს სპარსეთშიც სწირავდნენ, ხოლო ყოველი ლაშქრობისას სპარსთა მხედრობას წინ მითრასათვის შეწირული ეტლი მიუძღოდა, რომელშიც ექვსი თეთრი ცხენი იყო შებმული. მითრასათვის შესაწირ თეთრ ცხენებს საგანგებოდ რთავდნენ დაფნისა და თაფლინგის ფოთლებით.[9]

საყურადღებოა ისიც, რომ თუ ჰეროდოტე და ქსენოფონტე აქემენიანთა მეფეების მიერ აჰურამაზდა-ზევსისა და ჰელიოს-ზევსისათვის ცხენებით შებმული ეტლების შეწირვის შესახებ მოგვითხრობენ. ტაციტუსის თანახმად, საკრალურ ნადირობაში მონაწილეობის მისაღებად ვერეთრაგნა-ჰერაკლესათვის „წმინდა ცხენებს“ სპეციალურად ბრდიდნენ.[10] საგულისხმოა, რომ ბერძნულ მითოლოგიასა და ხელოვნებაში ცხენშებმული ეტლი ჰელიოსთან ერთად მთვარის ღვთაება სელენეს ატრიბუტსაც წარმოადგენდა.[11]

სამეცნიერო ლიტერატურაში იმასაც აღნიშნავენ, რომ ცხენი და ცხენშებმული ეტლი მთელი რიგი სხვა ღეთაებების ატრიბუტებად და ინკარნაციად არის მიჩნეული. მაგალითად, ინდოირანული ღვთაებები ვარუნა, ინდრა, ვატა, ცხენშებმული ეტლით გამოისახებოდნენ. ცხენი ასახიერებდა ცეცხლის ღვთაება აგნისაც. აქედან გამომდინარე თვლიან, რომ ცხენის გამოსახულებები მზის ღვთაების სიმბოლოდ მხოლოდ მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, როდესაც ცხენს სოლარული ნიშნები (სვასტიკა, ჯერის დისკო, ვარსკვლავი) ახლავს.[12]

მზის ღვთაებას ხშირად ცხენის სახით გამოსახავდნენ, რაღგანაც ცხენი მზის სიმბოლოდ იყო გაგებული არა მარტო ქართულ, არამედ წინა აზიის ხალხთა რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენებში. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს გლიპტიკისა და ხელოვნების სხვა ძეგლებზე დადასტურებული ცხენის ისეთი გამოსახულებები, რომელთაც სოლარული ნიშნები ახლავს. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ყანჩაეთის საბეჭდავზე მოცემული ფანტასტიკური რქოსანი ცხენის ფიგურა მკერდზე მზის ნიშნით.[13]

---

[8] თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის „გეოგრაფია“, ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1957, IX, გვ. 9-14.

[9] შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თბ., 1944, გვ. 116.

[10] Тацит, Аналы, XII, II и сл.

[11] ნ. ხაზარაძე, გ. ცქიტიშვილი, მხედრის გამოსახულება ციხიაგორაღან, თბ., 1995.

[12] Е. Е. Кузьмина, Конь в религии и искусстве Скифов и Саков, сб. „Скифы и Сарматы“, Киев, 1977, с. 99.

[13] ი. გაგოშიძე, ანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბ. 1964, გვ. 36-39.

ცხენის საკრალური ფუნქცია კარგად ჩანს ელინისტური ხანის ქართული ხელოვნების ძეგლების შესწავლითაც (ცვირული ბალთები, გლიპტიკისა და ტორევტიკის ძეგლები). მათზე დადასტურებული ცხენის გამოსახულებების სემანტიკა ნათელია. აქ, როგორც წესი, ცხენი ბომონის წინაშე დგას (ბორის, არმაზისხევის, ბღუდერის პინაკები) და სავარაუდოდ, იგი მზის ინკარნაციას წარმოადგენს.[14]

ცხენთან დაკავშირებით, საყურადღებოა ქართული ენისა და ეთნოგრაფიული მონაცემებიც. მკვლევართა ერთი ნაწილი „ცხენის“ ფუძეს სიცოცხლისა და ცეცხლის აღმნიშვნელ სიტყვებს უკავშირებს.[15] ქართველთა წარმოდგენებში ცხენი „ყველაზე მეტად ცეცხლოვანი ცხოველია“.[16]

ცხენის კულტის არსებობა საქართველოში ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანაშია დამოწმებული. ცხენის გამოსახულებათა სიმრავლე იმის მანიშნებელია, რომ ცხენი დამკვიდრდა არა მარტო ადამიანის სამეურნეო საქმიანობაში, არამედ მის აზროვნებაში. საქართველოს ტერიტორიაზე დაკრძალული მიცვალებულისათვის ცხენის მთლიანად თუ ნაწილობრივ ჩატანების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია დაკრძალვის რიტუალში ცხენის საკრალურ ფუნქციაზე უნდა მეტყველებდეს. ასეთი ფაქტები მრავლად დაფიქსირდა არქეოლოგიურ მასალებში. მაგალითად, ძვ.წ. X-IX სს.-ით დათარიღებულ დმანისის სამაროვანზე ადამიანთან ერთად ცხენიცაა დამარხული;[17] ძვ.წ. VI-IV სს.-ის ახალგორის ქალის მდიდრული სამარხი საესე იყო ცხენის აკაზმულობით;[18] გ. ჩიტაიას მიერ წიწამურთან ახლოს მიკვლეულ და ძვ.წ. VI საუკუნით დათარიღებულ სამარხში მახვილით, ისრებით აღჭურვილ მეომართან ერთად ცხენიც აღმოჩნდა დაკრძალული;[19] ალგეთის ხეობაში, სოფელ წინწყაროსთან გათხრილ მდიდრულ ქალის სამარხში ასევე ცხენის დაფელის ფაქტი დაფიქსირდა;[20] ძვ.წ.

---

[14] К. Мачабели, Позднсантичная торсвтика Грузии, Тб., 1976, с. 80 и сл.

[15] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 101; Н. А. Брегадзе, К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тедороба “), Вопросы этнографии Грузии, Тб, 1970, с. 89.

[16] Н. А. Брегадзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 90; ე. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941, გვ. 63-77, 87.

[17] გ. ნიორაძე, დმანისის ნეკროპოლი და მისი ზოგიერთი თავისებურება, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIV-B, თბ., 1947, გვ. 16

[18] Я. Смирнов, Ахалгорский клад, Тб., 1934, с. 39-43, 44-56.

[19] გ. ჩიტაია, არქეოლოგიური გათხრა ზემო აეჭალაში, მეცნიერება და ტექნიკა, №3, თბ., 1925, გვ. 10-11; Б. Куфтин, Археологические раскопки в Триалети, Тб., 1941, с. 55.

[20] იქვე, გვ. 34-41.

II საუკუნით დათარიღებულ ზემო აეჭალის სამარეში მიცვალებულ მეომარს ცხენის ყბა და კბილები ახლდა.[21]

ცხენის თაყვანისცემას საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილ მრავალწახნაგა მინის საბეჭდაეებზე დამოწმებული გამოსახულებებიც ადასტურებს (თეთრიწყარო, აბელია, ლოჭინი, წალკა, ტუიაქოჩორა), რომლებიც გენეტიკურად მცირეაზიულ სამყაროს უკავშირდება. საბეჭდაეების ნაწილზე ცხენის მიერ კვიცის წვრთნაა აღბეჭდილი. უფლისციხისა და არკნეთის მრავალწახნაგა მინის საბეჭდავებზე კი ეტლშებმული ცხენებია გამოსახული.

დაკრძალვის რიტუალში ცხენის საკრალურ ფუნქციაზე მეტყველებს არქეოლოგიურ მასალებში ფართოდ წარმოდგენილი ცხენის აკაზმულობა და ცხენის გამოსახულებების შემცველი ხელოვნების სხვადასხვა ნიმუში: ბრინჯაოს ბალთები, ოქროს სასაფეთქლეები, ბრინჯაოს ქამრები, ბრინჯაოსა და თიხის ქანდაკებები, ქღარუნები და სხვ.[22]

დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე აღრერკინის ხანიდან მოყოლებული ცნობილია ე.წ. ცხენსამარხები. მაგ., კულანურეხევის (ძვ.წ. VII-VI სს.) და წითელშუქურას (ძვ.წ. Vს.) სამაროენები.[23] დაკრძალვის ეს წესი გარკვეული კორექტიებით ღემდეა შემორჩენილი საქართველოს მთიანეთში.[24] ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ ხევსურეთში დასაკურთხებულ ცხენს წინასწარ გულმოდგინედ ამზადებდნენ – გაბანდნენ, გაწმენდდნენ, შემდეგ კი შეკაზმაედნენ და დასაფლაეების დღეს მიცვალებულს დააკურთხებდნენ.[25]

თუშეთში, მიცვალებულის დატირების წესში, განსაკუთრებული ადგილი წლისთავზე გამართულ „დალაის“ ტრადიციას უჭირავს. რიტუალური მსელელობისას მოდალაეე „სულის ცხენზე“ (მიცვალებულის ცხენზე) იჯდა, რომელიც შაეი საფენით იყო დათალხული. რიტუალში მონაწილეობას ხუთი მხედარი ღებულობდა, რომლებიც იტყოდნენ რა მიცვალებულის შესანდობარს, ცოტა ლუდს მიცვალებულის ცხენ-ფაფარს დაასხამდნენ და დალევდნენ, ცხენ-მხედარს კი რძეს აპკურებდნენ და ფეტეს აყრიდნენ. აღსანიშნავია ისიც, რომ

---

[21] გ. ნიორაძე, ზემო აეჭალის სამარე, საქართველის სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. VI, თბ., 1931, გვ 143, 180.

[22] Я. Смирнов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 20 და შმდ; ლ. წითლანაძე, ხეეის არქეოლოგიური ძეგლები, თბ., 1976, გვ. 64-66.

[23] М. Трапш, Труды, т. II, Сухуми, 1969, с. 90.

[24] გ. კეციანი, დასაელეთ საქართეელოსა და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობაეა ისტორიიდან, თბ., 1997, გვ. 153 და შმდ.

[25] ა. ოჩიაური, მიცვალებულის კულტი როშკასა და უკანახადუს თემებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათეის, III, თბ., 1940, გვ. 74-78.

„დალაობა“ მხოლოდ მაშინ სრულდებოდა, როცა მიცვალებული მამაკაცი იყო. ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევით, „დალაი“ ცისკრის ანუ დილის მზის ღვთაების აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და იგი მიცვალებულის კულტს უკავშირდებოდა. ეს კი ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან მიცვალებულის კულტი მზისა და საერთოდ ასტრალურ კულტებთან მჭიდროდაა დაკავშირებული, როგორც მსოფლიო ხალხთა რელიგიებში, ასევე ძველ ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში.[26]

ცხენის დაკურთხევის წესი ფართოდ იყო გავრცელებული სამეგრელოში, სადაც არც თუ დიდი ხნის წინ ცხენს ძუას აჭრიდნენ და მიცვალებულს საფლავში აგანდნენ. ეს რიტუალი ძველი წარმართული ტრადიციის გადმონაშთსა და მის ტრანსფორმირებულ ვარიანტს უნდა წარმოადგენდეს – ცხენის ნაცვლად, ამჯერად მისი სხეულის ნაწილი ძუა იკრძალება. უფრო მოგვიანებით კი, დასაფლავების დღეს ცხენს შეკაზმავდნენ და მიცვალებულს გარს შემოუტარებდნენ.[27] ეს იყო ჩვენში შემუშავებული განსაკუთრებული წესი – წინასწარ შეკაზმულ მიცვალებულის ცხენს ძაძებით შემოსავდნენ ტირილისა და ორმოცის დროს, იქვე იმართებოდა ზარი. ნ. მარის თანახმად, ამ შემთხვევაში ცხენი სიმბოლურად მიცვალებულს წარმოადგენდა და მას, როგორც მიცვალებულს ისე გამოიტირებდნენ. ეს ჩვეულება მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, ამჟამად კი, კარგად არის დაცული აფხაზეთსა და სამეგრელოში. მისიეე ცნობით, ცხენს შაეი ძაძის გარდა წითელ გადასაფარებელსაც გადააფარებდნენ. წითელი ფერი კი აღდგომას, ცეცხლს, მზეს აღნიშნავს.[28] თ. სახოკიას მონაცემებით, არის შემთხვევები, როდესაც მიცვალებულს ცხენშებმული ფაეტონით მოასვენებენ. თითქმის ანალოგიურ სურათს აფხაზეთსა და სვანეთში ეხედაეთ.[29]

არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, საქართველოში ძ.წ. II ს.-ის შემდეგ მიცვალებულისათვის ცხენის ჩაგანების შემთხვევები თითქმის აღარ გვხვდება ახ.წ. I ს.-ის დამდეგამდე, რაც ქრონოლოგიურად რომსა და რომის პროვინციებში მითრაიზმის განსაკუთრებულ პოპულარობას ემთხვეეა. ამჯერად, ცხენის კულტი მზის კულტს

---

[26] დ. გიორგაძე, მიცვალებულის დაგირების წესი თუშეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIX, თბ. 1978, გვ. 94-99.

[27] თ. სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940, გვ. 177.

[28] Н. Я. Марр, Термины из Абхазо-русских этнических связей „лошадь“, „тризна“, Избранные работы, т. V, с. 151; შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თბ., 1944, გვ. 118.

[29] თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 178.

უკავშირდება და მიცვალებულისათვის ცხენის ჩაყოლება მზის ღვთაებისადმი მსხვერპლად შეწირვის ფაქტს წარმოადგენს. ცხენის დაკრძალვის შემთხვევები დაფიქსირდა წიწამურში, ღებში, კლდეეთში, მცხეთის სადგურთან გათხრილ აკლდამაში (უბელო ცხენი), ჟინვალის №5 მამაკაცის სამარხის აღმოსავლეთით. ბორში კი, ცხენის ორი კბილისა და კვიცის სამი ეშვის ჩატანების ფაქტებს ჰქონდა ადგილი. როგორც ჩანს, მიცვალებულისათვის ცხენიც შეუწირავთ და კვიციც. სწორედ ამ პერიოდისათვის თითქოს ხელახლა აღორძინდა მიცვალებულისათვის ცხენის ჩატანების ძველი ტრადიცია, რასაც, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ წარსულში ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული. ახალი წელთაღრიცხვის დამდეგიდან ცხენის კულტი ახალი ძალით ეელინება ქართლის (იბერიის) მოსახლეობას და უკვე გვიანანტიკურ ხანაში ცხენის მსხვერპლშეწირვა ფართოდ გავრცელებული მოვლენა ჩანს. ამ ტრადიციასთან უნდა იყოს დაკავშირებული აგრეთვე, ცხენის აკაზმულობის ნაშთები, რომლებიც ნაპოვნია მცხეთაში, კლდეეთში, არმაზისხევის №6 სამარხში. ამასთან დაკავშირებით, საესებით მართებულია ი. გაგოშიძის მოსაზრება, რომ სამარხში ცხენის ჩატანების შემთხვეევა ანტიკური ხანის საქართველოში მხოლოდ და მხოლოდ წარჩინებულთა სამარხებისათვისაა დამახასიათებელი და ამას განსაკუთრებული მტკიცება არ სჭირდება.[30]

გვიანანტიკურ ხანაში დასაელეთ საქართეელოს სხეადასხეა რეგიონში მხედართან ერთად ცხენის დაკრძალვის შემთხვეევებია ცნობილი.[31] ცხენიანი სამარხები უცხო არ არის კავკასიისათვისაც. ისინი ბოსფორის სამეფოშიც გვხვდება. ცხენიანი სამარხები ბიჭვინთის ტერიტორიაზეც აღმოჩნდა. ქართველ მეცნიერთა ნაწილი დასაელეთ საქართეელოს ტერიტორიაზე მიკელეულ ცხენსამარხებს ადგილობრიეი მოსახლეობის კუთენილებად მიიჩნევს.[32]

რაც შეეხება ღვთაება მითრას ცნობილი გამოსახულებებიდან ერთ-ერთ გავრცელებულ ვარიანტს, მითრა-მხედარს, აღმოსავლეთის ხელოვნების ძეგლებზე იგი შედარებით გვიან, ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში ჩნდება.[33] მწირადაა წარმოდგენილი ცხენოსანი ღვთაებები „აეესტასა“ და „რიგ-ეედაში“. მ. როსტოვცეეის აზრით,

---

[30] ი. გაგოშიძე, ანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბ. 1964, გვ. 79.

[31] Б. Техов, Материальная культура населения среднего течения реки Большой Лиахви в I-VIII вв., Тб., 1987, с. 67.

[32] გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ., 1991, გვ. 154; მ. კეციანი, დასაელეთ საქართეელოსა და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან, თბ., 1997, გვ. 155.

[33] В. В. Иванов, Луна упавшая с неба. М., 1977, с. 18.

ირანულ სამყაროში მხედარი-ღვთაება ან მითრაა ან მასთან დაკავშირებული ღვთაება-მძლეველი. უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში მხედრის გამოსახულების სემანტიკასთან დაკავშირებით, განსხვავებული თვალსაზრისიც არსებობს. კერძოდ, რაკი ინდოირანული მითოლოგიისა და რელიგიის თანახმად, მითრა ხელშეკრულებისა და წესრიგის ღვთაებაა, მისთვის უცხო უნდა ყოფილიყო ძლევისა და დათრგუნვის ფუნქციები. აქედან გამომდინარე თელიან, რომ ჯერ-ჯერობით არ არსებობს საკმარისი მასალა იმისათვის, რომ მითრა მეომარ ღვთაებად წარმოვიდგინოთ. მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ მითრასთან მხედრის გამოსახულების იდენტიფიკაცია მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც მხედარი რომელიმე ღვთაების ან მითოლოგიური გმირის ატრიბუტითაა წარმოდგენილი, ან კიდევ ისეთ სცენაში, რომელიც ჩვენთვის ცნობილ მითოლოგიურ სიუჟეტს ასახავს.[34] ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც მითრას მძლეველის ფუნქცია აქვს, ესაა სიუჟეტი, სადაც მითრა ხარს კლავს, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც იგი, როგორც წესი, ქვეითადაა წარმოდგენილი.[35]

წერილობითი წყაროების მონაცემებით, მითრა არა მარტო წესრიგისა და ხელშეკრულების ღვთაებაა, არამედ აჰურამაზდას თანამგზავრიც, რომელიც სამყაროს ბნელ ძალებს (არიმანს) ებრძვის. ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა კი ყოველთვის გულისხმობს მის ძლევას, მასზე გამარჯვებას. ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა, სიკეთის საბოლოო გამარჯვება მითრაიზმის აუცილებელი ასპექტია. ასე რომ, როგორიც არ უნდა იყოს ღვთაება მითრას კომპოზიცია – მხედარი იქნება იგი თუ ქვეითი და ხართან მებრძოლი, ყველა შემთხვევაში იგი მძლეველია, რადგან „ავესტასა“ და „რიგ-ვედას“ მიხედვით, ბოროტების დათრგუნვა მითრას უპირველეს ფუნქციებში შედის.

მხედრის თემის პოპულარობა კარგად ჩანს საქართველოში აღმოჩენილ მრავალრიცხოვანი არქეოლოგიური მასალიდან: ფურცლოვანი სარტყლები, აბზინდები, გლიპტიკა, შტანდარტები, მხედრის გამოსახულებიანი საბეჭდაეები, მინის მრავალწახნაგა საბეჭდაეები და ა.შ. როგორც მ. ხიდაშელი მიიჩნევს, საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები უძველესი ტომების ცნობიერებაში თავიდანვე შემოდის არა ცხენი დამოუკიდებელი სახით, არამედ მხედარი. ამიტომ საკარაუდოა, რომ ჩვენში გაღმერთება ხდება არა

---

[34] Е. Е. Кузьмина, Конь в религии и искусстве Скифов и Саков, сб. „Скифы и Сарматы“, Киев, 1977, с. 108.

[35] К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, М., 1953, с. 87, таб. 59, 60, 64.

იმდენად ცხენისა, რამდენადაც მხედრისა და როდესაც ჩვენში ანტროპომორფულ ღვთაებათა საბოლოო გაფორმების პროცესი მიმდინარეობს, მამაკაცი ღვთაებები მხედრების სახით არიან განსახიერებულნი.[36]

Maia Kutateladze

THE HORSE CULT AND ITS SYMBOLIC IN MITHRAISM

The use of horse as a symbol is one of the important attributes in Mithraism. The horse is considered to be the principal animal of the sun god in the beliefs of many people. In many cases the sun god is portrayed as a horse, because the horse is considered to be the symbol of the sun, not only in Georgia, but also in the beliefs of Asian population. This could be proved by the images of horses on many artifacts.

The Georgian artifacts of ancient times reveal the sacred function of the horse. The horse is standing in front of the altar, as on the silver bowls, found in Armazisxevi, Bori, Zguderi and Jinvali.

Horse statues are often found in ancient graves on the territory of Georgia. This determines the sacred function of the horse in old times. Today, one can detect the sacred function of the horse in the funerary ritual in Tusheti. This ritual is connected with the process of mourning called "Dalai".

[36] მ. ხაბაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში (ბრინჯაოს გრავირებული სარტყლები). გამოკვლევა და კატალოგი, თბ., 1982, გვ. 81-82.

ჯემალ შარაშენიძე

ძველი შუამდინარული ტერიტორიული თემის სტრუქტურა და მმართველობის ორგანოები მანიშთუშუს ობელისკის ცნობათა მიხედვით

ძველი წელთაღრიცხვის IV-III ათასწლეულების დროინდელ ძველ შუამდინარეთში არსებული შუმერის სახელმწიფოს მიწა (დღევანდელი ერაყი) დაფარული იყო ტერიტორიული თემებით, რაც იმ ხანად წარმოადგენდა საზოგადოების ერთადერთ გაბატონებულ ორგანიზაციულ უჯრედს. მას ჩვეულებრივ მოვიხსენიებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში ღღეისათვის მიღებული ტერმინებით, როგორიცაა სამეზობლო თემი, სასოფლო თემი, საქალაქო თემი... ამდროინდელ ტერიტორიულ თემს – ინდივიდუალურ მწარმოებელთა კოლექტიურ გაერთიანებას არაეითარი კავშირი, შორეული გადმონაშთის დონეზედაც კი, არ გააჩნდა გვაროვნულ თემთან, რომელიც, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა კოლექტიურ მწარმოებელთა ორგანიზაციულ უჯრედს.

აღნიშნული პერიოდის შუამდინარული ტერიტორიული თემის შესახებ ჩვენ დოკუმენტურ დონეზე საუბარი მხოლოდ ძვ.წ. XXIX-XXVIII საუკუნეებიდან შეგვიძლია. ძვ.წ. III ათასწლეულის შუა ხანების დროინდელი შუამდინარული თემი კი უკვე ტერიტორიული თემის კლასიკურ ნუმუშად წარმოგვიდგება მთელი რიგი დამახასიათებელი ნიშნებით, კერძოდ, წარმოებისა და განაწილების წესით, მიწისმფლობელობის ინდივიდუალური სარგებლობა-მფლობელობის ფორმებით, მმართველობის ორგანოების დახვეწილი სტრუქტურითა და სხვა მისთანანით.

ძველი წელთაღრიცხვის III ათასწლეულის დროინდელი შუამდინარული სასოფლო და საქალაქო თემების შესახებ უძვირფასეს ცნობებს შეიცავს მანიშთუშუს ობელისკის სახელით ცნობილი უნიკალური წერილობითი ძეგლი,[1] რომლის ტექსტი შედგენილია

[1] ღღეისათვის არსებობს ამ ძეგლის რამდენიმე გამოცემა-თარგმანი ურანგულ, რუსულ, ინგლისურ და ქართულ ენებზე. ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით ეს გამოცემები ასე წარმოგვიდგება: Scheil V., Obélisque de Maništu-Irba, "Délégation en Perse. Mémoires", II, Paris, 1900, გვ. 6-39; Чипирова Л. А., Земельные отношения в семейной общине по "Обелиску Маништушу", "Вестник древней истории", 1988, № 2, გვ. 3-34; შარაშენიძე ჯ., მანიშთუშუს ობელისკი, წიგნში: ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბ., 1990, გვ. 43-50; Gelb I.J., Maništušu Obelisk, წიგნში: Gelb I.I., Steinkeller P., Whiting R.M., Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus, Text, Chicago, 1991, გვ. 116-151; შარაშენიძე ჯ., მანიშთუშუს ობელისკი, თბ., 2010 (წინამდებარე სტატიაში მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტის

აქადის დინასტიის ხანაში (ძვ.წ. XXIV-XXIII სს.) არსებული ძველი შუამდინარული იმპერიის მბრძანებლის, მეფე მანიშთუშუს ზეობის (ძვ.წ. 2305-2291 წწ.) შუა წლებში. მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტი მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძინა მეფემ 3500-მდე ჰექტარი მიწა ჩრდილოეთ შუამდინარეთში მდებარე ოთხი საქალაქო თემის – თურსუენის, გირთაბის, მარადისა და ქიშის ტერიტორიაზე.[2] თითოეული მათგანის მცხოვრებლებთან გაფორმებული გარიგებების (სულ 8 გარიგების) ტექსტი წარწერილია დიორიტის ქანისაგან გამოთლილ ოთხწახნაგოვან ობელისკზე ამგვარი თანამიმდევრობით: A, B, C და D წახნაგები.

ძირითადი საკითხის ირგელივ საუბრისას დასახელებული ძეგლის ტექსტის ავტორი მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის სასოფლო და საქალაქო თემების სტრუქტურის თაობაზედაც. სანამ ამ ცნობების მიმოხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია რამდენიმე სიტყვით შევჩერდეთ ტერიტორიული თემის აღმნიშვნელი შუმერული და აქადური ტერმინების ირგვლივ.

ძველ შუამდინარეთში ტერიტორიული თემის აღსანიშნავად დოკუმენტებში გვხვდება შუმერულ-აქადური ტერმინები URU, *ālum*. მათ ქვეშ მოიაზრებოდა ყოველგვარი დასახლებული, დიდი თუ მცირე პუნქტი, რომელსაც გააჩნდა გარკვეეით ზღვარდადებული ტერიტორია (ki-sur-ra, *kisurrû* "ტერიტორია", სიტყვ. "საზღვარი") და მმართველობის საკუთარი ორგანოები. მოყვანილი ტერმინები მხოლოდ ამ გარემოებაზე მიგვანიშნებს, ხოლო თუ რა ტიპის, სიდიდისა და სტრუქტურის თემთან გვაქვს საქმე – საქალაქო თუ სასოფლოსთან, ამას ტერმინი ვერ არჩევს. ეს უნდა გავარკვიოთ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში კონკრეტული მონაცემების მიხედვით.

მანიშთუშუს ობელისკშიც ჩვენ არა ერთხელ გვხვდება ტერმინ URU-ს ხმარების შემთხვევები. იგი აქაც, იგულისხმება, აღნიშნავს

ცალკეულ აღგილებზე მითითებას ეახლენთ ამ ბოლო გამოცემიდან შემოკლებით: მო).

[2] მეფის მიერ თავისიენ სახელმწიფოს ტერიტორიაზე მიწის ყიდვა რიგითი პიროვნების რანგში იმას ნიშნავს, რომ აქადის დინასტიის ხანაში მეფე არ წარმოადგენდა სახელმწიფოს საზღვრებში არსებული მიწა-წყლის უმაღლეს და ერთპიროვნულ მესაკუთრეს. მიწის უმეტეს ნაწილზე მფლობელ-გამკარგავის უფლებას ახორციელებდა ტერიტორიული თემი. მანიშთუშუს ობელისკის მონაცემების მახვილგონივრული გაანალიზების კვალობაზე აღნიშნულ გარემოებაზე პირველად ი. დიაკონოვმა მიუთითა (იხ. Дьяконов И.М., Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер, М., 1959 (შემდეგ: ОГСДШ), გვ. 81). ეს მოსაზრება ყოველგვარი შეწინააღმდეგის გარეშე ღღეს გაზიარებულია ყველა აღმოსაველეთმცოდნის მიერ.

როგორც საქალაქო, ასევე სასოფლო თემს. ეს ტერიტორიული თემები, იგივე სამეზობლო თემები, სტრუქტურითა თუ მათ ცხოვრებაში დამკვიდრებული წარმოება-განაწილების წესით ურთიერთიდენტურია. სასოფლო თემისაგან საქალაქო თემს მხოლოდ დასახლების ფორმით თუ გამოვარჩევთ, კერძოდ, საქალაქო თემის ცენტრს სასოფლო თემისაგან განსხვავებით უმეტეს შემთხვევაში (და არა ყოველთვის) შემოვლებული ჰქონდა კედელი-სიმაგრე, რომლის საზღვრებში მოქცეული არც თუ ისე დიდი ტერიტორიის[3] შუაგულში, როგორც მთავარი ატრიბუტი, აგებული იყო მოცემული დასახლებული პუნქტის მფარველი ღვთაების სახელობაზე არსებული ტაძარი (e_2) საკულტო-სამეურნეო ნაგებობებითურთ. ტაძრის ირგვლივ დასახლებული იყო ძირითადად სამიწათმოქმედო საქმიანობით დაკავებულ მოქალაქეთა ნაწილი, ჩვეულებრივ საზოგადოების შეძლებული ფენის წარმომადგენლები, რომელთა კუთვნილი მიწის სავარგულები მოიცავდა კედლის გარეთა ტერიტორიაზე არსებულ ველ-მინდერებს. კედლის შიდა ტერიტორიაზე ცხოვრობდა აგრეთვე ხელოსნობასა და ვაჭრობაში დასაქმებული მოსახლეობის შედარებით მცირე ნაწილი. მოქალაქეთა, შუმერული ტერმინოლოგიით „ქალაქის/სოფლის შვილთა“ (dumu-uru) დიდი ნაწილი კი განსახლებული იყო კედლის გარეთა პერიმეტრზე, გვიანდელი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, რაბათის ტიპის შემოგარენში. მათი კუთვნილი მიწის სავარგულებიც, იგულისხმება, ქალაქის კედლის მიმდებარე ველებზე იყო განფენილი.

აღნიშნულის გარდა საქალაქო თემს სასოფლო თემისაგან ისიც გამოარჩევდა, რომ საქალაქო თემი გაბატონებული, ხელმძღვანელი და წარმმართველი სტრუქტურული ერთეულის როლს ინარჩუნებდა მის ირგვლივ გაერთიანებული სასოფლო თემების დაჯგუფებაში,[4]

---

[3] არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებული მონაცემების საფუძველზე ზუსტადაა დადგენილი შუმერის ძირითადი ქალაქების, იგივე საქალაქო თემების კედლის შიგნითა ფართობის ზომები. ამ ნიშნის მიხედვით ეს ქალაქები ასე გამოიყურება: ურუქი – 2600x2280 მ=592,8 ჰა; უმა – 1400x1200 მ=168 ჰა; შურუფაქი – 1600x1400 მ=224 ჰა; ერიდუ – 230x230 მ=5,29 ჰა; ური – 2500x2000 მ=500 ჰა; ქიში – 8000x800 მ=640 ჰა (იხ. Кифишин А.Г., Ответ на письмо И.М. Дьяконова в редакцию ВДИ, “Вестник древнрей истории”, 1970, № 1, გვ. 248).

[4] აქადის დინასტიის ეპოქამდე თითოეული საქალაქო თემი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულების – ქალაქ-სახელმწიფოების ცენტრებს წარმოადგენდა. ქაღის დინასტიის ხანაში უმაღლესი, ცენტრალიზებული სამეფო ხელისუფლების მოსვლა შუამდინარეთში განუყოფლად გაბაბტონების შემდეგ ქალაქმა-სახელმწიფოებმა დაკარგეს დამოუკიდებლობა. ამიერიდან მათ ცენტრებს – საქალაქო თემებს სათავეში უდგანან მეფის მიერ დანიშნული ოლქის მმართველები – ენსები, რომლებიც თავის მხრივ, უნდა ვიფიქროთ, თავიანთ სა-

ანუ სასოფლო და საქალაქო თემებს შორის იერარქიული, აღმინისტრაციული ურთიერთმიმართება არსებობდა. ეს, კერძოდ, იმას ნიშნავს, რომ ამ დიდი საქალაქო თემების დაქვემდებარებაში შედიოდა უფრო მცირე, სასოფლო თემები. მანიშთუშუს ობელისკის მონაცემების მიხედვით ეს უკანასკნელნი ისეთი თემებია, რომლებიც ორგანიზაციულად ექვემდებარებოდნენ საქალაქო თემს, თუმცა თითოეულ მათგანს ყოველდღიური საქმიანობისათვის ხელმძღვანელობის გასაწევად გააჩნდა მმართველობის აღგილობრივი, შედარებით შეზღუდული ფუნქციების მქონე ორგანოები. მოხსენებული ძეგლის მოწმობით თურსუენის საქალაქო თემის შემადგენლობაში შედიოდა ბაცის სასოფლო თემი. მეფე მიუთითებს, რომ მის მიერ შესყიდული მიწის ერთი ნაწილი წარმოადგენდა „ბაცის (სასოფლო თემის) მიწას“ (GANA$_2$ *Ba-az*^{ki}, მო, A X 1). იქვე ხაზგასმით აღნიშნავს შემდეგსაც: ეს სასოფლო თემი მდებარეობდა „თურსუენის (საქალაქო თემ)ში“ (*Ba-az*^{ki} *in* BAD$_3$-^{d}EN-ZU^{ki}, მო, A XVI 20-21) და, იგულისხმება, ორგანიზაციულად ექვემდებარებოდა მას. ამას ქვემოთაც დაეინახავთ.

საინტერესო ცნობაა ძეგლში დაცული თურსუენის საქალაქო თემის მმართველობის ორგანოების შესახებ. ჩანს, რომ აღნიშნულ თემს ჰყავდა თავისი მუდმივმოქმედი უხუცესთა საბჭო.[5] ამ საბჭოს ერთ-ერთი წევრი, ვინმე ენანუმი იხსენიება კიდეც „თურსუენის თემის უხუცესად“ (ABBA$_2$-URU BAD$_3$-^{d}EN-ZU^{ki}, მო, A VI 12-13, VII 12-13, X 15-16). მისი ოჯახი ფიზიკურად ბაცის სასოფლო თემში იმყოფებოდა – იქ ცხოვრობდა. ეს ფაქტი კი უკვე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ საქალაქო თემის უხუცესთა საბჭო საერთოდ, უნდა ვიფიქროთ, შედგებოდა საქალაქო თემში შემავალი ცალკეული სასოფლო თემების უხუცესი/არჩეული წარმომადგენლებისაგან. მო-

---

გამგებლოში შემავალ სასოფლო თემებში ნიშნავდნენ საკუთარი ხელისუფლებისაღმი დამორჩილებულ ჩინოვნიკებს.

[5] საქალაქო თემში (და არა სასოფლო თემში!) უხუცესთა საბჭოს არსებობის შესახებ ცნობა მანიშთუშუს ობელისკის გარდა დაცულია შუმერულ ენაზე შედგენილ ერთ ლიტერატურულ ტექსტშიც – „გილგამეში და აგა“. მასში საუბარია ძვ.წ. XXVII-XXVI სს. დროინდელი ეითარების შესახებ, სადაც ნათქვამია, რომ ურუქის ქალაქ-სახელმწიფოს მბრძანებელი გილგამეში მეზობელი ქალაქ-სახელმწიფოს – ქიშის მეფე აგასთან ომის გამართვის თაობაზე შეკითხვით გამოღის „თაეისი ქალაქის უხუცესთა წინაშე“ – ab-ba-uru^{ki}-na-še$_3$ (იხ. Kramer S.N., Bernhardt I., Sumerische literarische Texte aus Nippur, II, Berlin, 1967, გაბ. VIII, ტექსტი: სტრიქონი 3,9,17). უხუცესთა წინაშე გამოსელის შემდეგ გილგამეშია ეს საკითხი მოქალაქეთა კრებაზეც დასვა (იხ. იქვე, სტრიქონი 18,24). აღნიშნული ლიტერატურული წყაროს ლურსმული ტექსტისა და თარგმანის ქართული გამოცემა იხ. შარაშენიძე ჯ., შუმერული ქრესტომათია, თბ., 2005, გვ. 115-119 და 206-208.

ცემულ შემთხვევაში ძეგლს, გასაგები მიზეზების გამო, არ აღურიცხავს თურსუენის საქალაქო თემში შემავალი სხვა, დანარჩენი სასოფლო თემები და არც ამ თემების წარმომადგენელი უხუცესები მოუხსენებია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთის არსებობა გამორიცხულად მივიჩნიოთ.

თურსუენის საქალაქო თემს ჰყავდა თავისი სახალხო კრებაც,[6] რომელსაც იწვევდნენ საერთო-სათემო საკითხების გადასაწყვეტად.[7] მანიშთუშუს მიერ ამ საქალაქო თემის ტერიტორიაზე, კერძოდ, ბაცის სასოფლო თემის მიწების შესყიდვასთან დაკავშირებით – მიწის გაყიდვის თაობაზე შემდგარი გარიგების დასადასტურებლად მოუწვევიათ საქალაქო თემის მცხოვრებთა საერთო კრება, რომელიც მოცემულ შემთხვევაში შედგებოდა 190 კაცისაგან (მო, A X 20). კრების მონაწილეთა რიცხვი, უნდა ვიფიქროთ, იცვლებოდა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში, მაგრამ მისი მინიმალური სიდიდე ზოგადად მუდმივი რჩებოდა. კრების რიცხოვნობა პირდაპირ პროპორციული ჩანს ტერიტორიული თემის სიდიდისა. ამას ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ.

თურსუენის საქალაქო თემზე საუბრისას ვიტყვით ერთსაც: ზემოთ როცა ეთქვით, რომ ბაცის სასოფლო თემი ორგანიზაციულად ექვემდებარებოდა თურსუენის საქალაქო თემს-თქო, ეგულისხმობდით შემდეგს: თურსუენის საქალაქო თემის სახალხო კრება მოწვეულ იქნა სწორედ ბაცის სასოფლო თემის ტერიტორიაზე არსებული მიწის გაყიდვის თაობაზე გაფორმებული გარიგების დასამტკიცებლად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ორგანიზაციულად თურსუენის საქალაქო თემი წარმოადგენდა ბაცის სასოფლო თემის გემდგომ, განმკარგულებელ ერთეულს, ხოლო ბაცი – მის დაქვემდებარებაში შემავალ კოლექტიურ უჯრედს. მსგავსი ფაქტი – სხვა საქალაქო თემებშიაც ანალოგიურ საკითხზე სახალხო კრებების მოწვევაა უეჭველ დამადასტურებელ გარემოებას წარმოადგენს სასოფლო თემების იმგვარიეე ორგანიზაციული დაქვემდებარების სამტკიცებლად, როგორი ურთიერთობაც ვნახეთ ბაცის სასოფლო თემისა და თურსუენის საქალაქო თემის მაგალითზე.

ისმება კითხვა: ცალკეულ სასოფლო თემებს ჰყავდათ თუ არა საკუთარი სახალხო კრებები? ძეგლში სრულიად გარკვეული მინიშ-

---

[6] საქალაქო თემში (და არა სასოფლო თემში!) სახალხო კრების არსებობის შესახებ ცნობებს ისევ „გილგამეში და აგა“ გვაწვდის (იხ. აქვე, შენიშვნა 5).

[7] ძველი აღმოსაელეთის პრაქტიკაში დამოწმებული სახალხო კრების დანიშნულებისა და ორგანიზაციის საკითხებზე ერცლად იხ. შარაშენიძე ჯ., მიწისმფლობელობის ფორმები აქაღის დინასტიის დროინდელ შუმერში, „მაცნე“, 1968, № 3, გვ. 125.

ნება გვაქვს იმ ფაქტზე, რომ ასეთი კრება მხოლოდ საქალაქო თემს გააჩნდა. ჩანს, მხოლოდ მას ჰქონდა უფლება საგანგებო ეითარებაში შეეკრიბა თავისი მოქალაქეები, უნდა ვიფიქროთ, მის შემადგენლობაში შემავალი სასოფლო თემების სრულწლოვანი მამაკაცები (GURUŠ) – დიდი თუ პატარა ოჯახების უფროსები. მანიშთუშუს მიერ მიწების შესყიდვის დროს გარიგებების დასამტკიცებლად სახალხო კრებები მოიწვიეს ოთხივე საქალაქო თემში (მO, A X 20; B XV 7-9; C XIX 30; D VII 3-4). ყველა შემთხვევაში ისინი იწოდებიან მხოლოდ შესაბამისი საქალაქო თემების კრებებად. სასოფლო თემებში რომ არსებულიყო ამგვარი კრებების მოწვევის პრაქტიკა, სად განხორციელდებოდა იგი სხვა დროს, თუ არა ახლა?[8]

თურსუენის მსგავსი სტრუქტურის მქონეა გირთაბის საქალაქო თემიც. მასში ერთიანდებოდა შაათექიმის, სიმანაქის, ნიმისა და მესბარის (მO, B VIII 11-12, XII 5, XV 1) სასოფლო თემები. როგორც მოსალოდნელიც იყო, გირთაბის საქალაქო თემსაც ჰყავდა თავისი სახალხო კრება, რომელიც შეკრებილა მის ტერიტორიაზე, კერძოდ, გირთაბის დაქვემდებარებაში მყოფი სასოფლო თემების – შაათექიმისა და სიმანაქის საზღვრებში მდებარე მიწის ნაკვეთების გაყიდვის თაობაზე გაფორმებული გარიგების დასამტკიცებლად. კრება მოცემულ შემთხვევაში შედგებოდა 94 კაცისაგან. ისინი იწოდებიან „გირთაბის მოქალაქეებად“, სიტყვ. „შეილებად“ (94 GURUŠ DUMU-DUMU *Gir*$_{13}$*-tab*^{ki}, მO, B XV 7-9).

მეფეს ანალოგიური საქმე ჰქონდა აგრეთვე მარადის საქალაქო თემთან, სადაც მან შეიძინა 2289,62 ჰა მიწა (მO, C I 1). ეს მთელი შესყიდული მიწების $^{2}/_{3}$-ს შეადგენდა. ჩანს, რომ აღნიშნული საქალაქო თემი საკმაოდ დიდი ტერიტორიის მქონე იყო; მის შემადგენლობაში შედიოდა (რაც დაფიქსირებულია!) 7 სასოფლო თემი – შაათფარუმი, გიშმანუ, ქასურაქი, ემარცა, ხარხამუნაქი, მარე, სულუმი და, შეიძლება, ქასალუც (მO, C XII 3, XIII 18, XV 7, XVI 17,

[8] პირველად ი. დიაკონოვმა მიუთითა, რომ მანიშთუშუს ობელისკში წარმოდგენილი გარიგებების დამტკიცების საქმეში საკმაოდ აქტიურად მონაწილეობდა საქალაქო ტერიტორიული თემების (ი. დიაკონოვის ტერმინით „ქალაქი-სახელმწიფოს“) სახალხო კრებები (იხ. ОГСДШ, გვ. 77). მაშინ (1959 წელს) მკვლევარს საგანგებოდ არ გაუხაზავს, რომ სახალხო კრება მოქმედებდა მხოლოდ საქალაქო, და არა სასოფლო, თემში. მოგვიანებითაც, კერძოდ 1963 წელს, ასევე ზოგადად და გაუდიფერენცირებლად მიუთითა მკვლევარმა, რომ „...соседская община управляется собранием глав семейств”, (იხ. Дьяконов И.М., Община на древнем Востоке в работах советских исследователей, “Вестник древнрей истории”, 1963, № 1, გვ. 26).

XVII 31, XIX 3, 6, 9, 12, 21). ამ სასოფლო თემების მცხოვრებთაგან ზოგიერთები, კერძოდ, 52 კაცი გამოდის მარადის საქალაქო თემში შეძენილი მიწების გაყიდვაზე მოწმეებად. ისინი იწოდებიან მარადელებად (52 GURUŠ *Marad*$_2^{ki}$, მო, C XIX 17), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ყველა აქ ჩამოთვლილი თემი – ამ 52 კაცის საცხოვრებელი პუნქტები ორგანიზაციულად ერთიანდებოდა მარადის საქალაქო თემში.

თურსუენის საქალაქო თემის მსგავსად მარადის საქალაქო თემსაც ჰყავდა თაეისი უხუცესთა საბჭო, რომლის ერთ-ერთი წევრი – ილუბანი იხსენიება „თემის უხუცესად“ (ABBA$_2$-URU, მო, C XIV 28-29). მოცემულ შემთხვევაში ტერმინი URU თემის სახელის მითითების გარეშეა მოყვანილი. ეს გვაფიქრებინებს, რომ მის ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს მხოლოდ მარადის საქალაქო თემი და არა სხვა რომელიმე საქალაქო თემი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ამაზე სათანადო მითითება იქნებოდა გაკეთებული სხვა ანალოგიური ვითარების მსგავსად.

მარადშიც დადასტურებულია სახალხო კრების არსებობა. კრება მოუწვევიათ ქასალუს[9] სასოფლო თემის ტერიტორიაზე. მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში კრება შეღგებოდა 600 კაცისაგან (მო, C XIX 20), რომელთაც ორი დღის განმავლობაში უმუშავნიათ (აქ მეფემ ხომ ყველაზე მეტი რაოდენობის მიწა შეიძინა, რომლის აზომვასა და სათანადო გარიგების გაფორმებას ორი დღე ნამდვილად დასჭირდებოდა). კრების წევრები იხსენიებიან ზოგადად „მარადის ხალხად“ (LU$_2$-*Marad*^{ki}, მო, C XIX 30).

მარადის საქალაქო თემს ჰყავდა თავისი მფარველი ღვთაება „ლუგალმარადი“ (^{d}LUGAL-*Marad*$_2$, სიგყვ. „მარადის მეუფე“, მო, C XIV 27, XVII 20). მის სახელობაზე მარადში აგებულ ტაძარს ხელმძღვანელობდა „(ღვთაება) ლუგალმარადის უფროსი ქურუმი“ (SANGA-^{d}LUGAL-*Marad*$_2$, მო, C XIV 26, XVII 19). უნდა ვიფიქროთ, იგი აერთიანებდა მარადის საქალაქო თემის ტერიტორიაზე მდებარე ცალკეული სასოფლო თემების ადგილობრივ კულტებს და ხელმძღვანელობას უწევდა მათ სახელობაზე აგებული ტაძრებისა თუ სალოცავების (eš$_3$) საქმიანობას. ასეთი ადგილობრივი დანიშნულების ტაძრად გვევლინება მარადის საქალაქო თემის დაქვემდე-

[9] ტექსტში არ არის ზუსტი მითითება იმაზე, თუ რომელი საქალაქო თემის ტერიტორიაზე მდებარეობდა ქასალუს სასოფლო თემი. უბრალოდ ნათქვამია, რომ აქ შეიკრიბა როგორც მარადის, ისე ქიშის საქალაქო თემების კრებები (MO, C XIX 21; D VII 5). არაა გამორიცხული, რომ ქასალუს სასოფლო თემი შედიოდა მარადის საქალაქო თემის შემადგენლობაში. შეიძლება ისიც, რომ იგი მდებარეობდა აღნიშნული საქალაქო თემების საზღვარზე.

ბარებაში არსებული „გიშმანუს (სასოფლო თემის) ტაძარი“ (E_2-*Giš-ma-nu*^{ki}, მო, C XIII 18).

მომდევნო საქალაქო თემია ქიშის ტერიტორიული თემი, რომლის დაქვემდებარებაში არსებული სასოფლო თემის – ფარაცერიმის საზღვრებში (მო, D XIV 19-20) მეფემ შეიძინა 794 იქუ მიწა (1 იქუ=3528,36 კვმ). მის გარდა ქიშის საქალაქო თემში შედიოდა ბარის სასოფლო თემიც (მო, D VI 17). სხვა მეზობელი სასოფლო თემები ძეგლს არ დაუფიქსირებია.

ტექსტში ნათქვამია, რომ შეკრებილა ქიშის 80 მოქალაქისაგან შემდგარი სახალხო კრება (80 DUMU-DUMU *Kiš*^{ki}, მო, D VII 3-4). მოცემულ შემთხვევაში კრება შემდგარა ქასალუს სასოფლო თემის ტერიტორიაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ქასალუს სასოფლო თემის სახალხო კრება იყო (სხვათა შორის, აქ, როგორც უკვე ეთქვით, შედგა მარადის საქალაქო თემის სახალხო კრებაც – (მო, C XIX 21). ტექსტში გარკვევითაა ნათქვამი, რომ კრების წევრები არიან „ქიშის (საქალაქო თემის) მოქალაქენი“, სიტყ. „შვილები“ (DUMU-DUMU *Kiš*^{ki}, მო, D VII 3-4).

რამდენიმე სიტყვით შევეხებით სასოფლო თემების სტრუქტურის საკითხსაც. მანიშთუშუს ობელისკის ცნობათა მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ ჩამოთვლილი სასოფლო თემები ურთიერთმსგავსი შინაგანი სტრუქტურის მქონენი არიან. ისინი შედგებოდნენ დიდი თუ მცირე პატრიარქალური ოჯახებისაგან ჩამოყალიბებული სანათესაო-საბაბაუისშვილო გაერთიანებებისაგან/წრეებისაგან. ეს აგნატური სანათესაოები კი ჩვეულებრივ ჯგუფდებოდნენ მეოთხე, მეხუთე და ზოგჯერ მეექვსე თაობის წინაპრის სახელის (ან ტოტემის) ირგვლივ. აღნიშნულის მაგალითად განვიხილავთ ერთი, ზემოთ არა ერთხელ ნახსენები სასოფლო თემის – ბაცის შინაგან სტრუქტურას.

თურსუენის საქალაქო თემისადმი დაქვემდებარებული ბაცის სასოფლო თემში ერთიანდებოდა შორეული საერთო წინაპრების – მეციცის (მო, A II 15-V 16), შიუნისა (მო, A VI 11-VIII 4) და ლამუმის (მო, A VIII 17-IX 8) შთამომავალი სანათესაო გაერთიანებები.[10] თავის მხრივ ცალკეული ეს სანათესაო შედგებოდა დიდი თუ პატარა ოჯახებისაგან.

[10] საყურადღებოა, რომ ბაცის სასოფლო თემი შორეული საერთო წინაპრის მქონე შთამომავალი ოჯახების სხვა დაჯგუფებებსაც მიითვლიდა. მოცემულ შემთხვევაში იხსენიება მხოლოდ ის სამი დაჯგუფება, რომელთა წარმომადგენელი ოჯახები ჰყიდიან მიწას.

საკუთრივ მეციცის დაჯგუფებაში ოთხი სანათესაო ერთიანდებოდა, რომელთა წინაპარი მამები არიან შუმუნუმი (მო, A IV 3), ირარა (მო, A V 2) და კიღევ ორი პიროვნება, რომელთა სახელები ტექსტში არაა მითითებული (ერთის მხოლოდ თანამდებობაა მოხსენებული, იხ. მო, A II 17). მიწის შესყიდვის დროს ერთ-ერთი, კერძოდ, შუმუნუმის სანათესაოში ერთიანდებოდა სამი პატარა მამამთაერული და ერთი საძმო ოჯახი, რომელშიაც, შეიძლება, ერთიანი საოჯახო მეურნეობის მქონე ორი ძმა ცხოერობდა. პატარა ოჯახების უფროსებად იხსენიებიან: [.....] (ტექსტის სათანადო ადგილის დაზიანების გამო საკუთარი სახელი არაა შემორჩენილი) (მო, A III 1), ლამქიუმი (მო, A III 4) და ეთირილუმი (მო, A III 7).[11]

მსგავსი სტრუქტურა გააჩნდა მეციცის დაჯგუფების სამ დანარჩენ სანათესაოსაც. ასეთიეე ოჯახურ-ნათესაური შემადგენლობისა იყო მანიშთუშუს ობელისკში მოხსენებული საქალაქო თემების დაქვემდებარებაში არსებული ყველა სასოფლო თემი.

რამდენიმე სიტყვით შევეხებით სასოფლო თემის მმართველობის ორგანოების საკითხსაც. როგორც მანიშთუშუს ობელისკის არაპირდაპირი მონაცემებით ჩანს, სასოფლო თემს არ ჰყავდა დამოუკიდებელი უხუცესთა საბჭო და სახალხო კრება. როგორც ჩემოთ ენახეთ, ასეთი რამ გააჩნდა მხოლოდ საქალაქო თემს. უნდა ვიფიქროთ, სასოფლო თემის ცხოერებისა და მიმდინარე ყოველდღიური საქმიანობის საერთო ხელმძღვანელობას აწარმოებდა თემის უფროსი, მეთაური, რომელსაც „თემის მამა“ (abu-URU)[12]

---

[11] როგორც საერთოდ მიღებულია, აქადის დინასტიის ხანაში და საერთოდ აღრეულ შუამდინარულ საზოგადოებაში პატარა ოჯახად მიიჩნევა ის უჯრედი, რომელშიაც შედიოდნენ მხოლოდ მეულლეები და მათი დაუქორწინებელი შეილები. ის დოკუმენტებში ჩეულებრივ მამამთავრულ ოჯახად (e_2-ab-ba, სიტყე. „მამის ოჯახი“) იხსენიება. რა თქმა უნდა, არსებობდა ერთსულიანი ოჯახებიც – e_2-gurušdili, სიტყე. “მარტოხელა კაცის ოჯახი“. რაც შეეხება დიდ ანუ გაფართოებულ ოჯახს, ასეთად ითელება უახლოესი ნათესავების ამგვარი გაერთიანება: მამა, დედა და ცოლშეილიანი ორი ან სამი (და მეტიც) ძმა ანდა ისეთი ოჯახი, რომელიც წარმოდგენილი იყო ორი ან სამი (და მეტიც) ცოლშეილიანი ძმით. ამგვარი შემადგენლობის უჯრედს წერილობითი საბუთები „საძმო ოჯახად“ (e_2-šeš-šeš, სიტყე. „ძმების ოჯახი“) იხსენიებენ. დიდი ოჯახების წეერები ჩეულებრივ ერთ ჭერქეშ ცხოერობდნენ და, იგულისხმება, გაერთიანებულ საოჯახო მეურნეობას ულობდნენ (დაწერილებით ამის შესახებ იხ. Gelb I.J., Household and Family in Early Mesopotamia, წიგნში: State and Temple Econimy in the Ancient Near East, I, Leuven, 1979, გე., გე. 75 და შემდეგი).

[12] მოცემულ ფრაზას (*abu âlim*) ი. გელბი თარგმნის როგორც „ქალაქის უხუცესი“ (იხ. G e l b I.J., Glossary of Old Akkadian, 1957, გე. 12), რაც, ეფიქრობთ, არ უნდა იყოს სწორი. „თემის (resp. ქალაქის) უხუცესის“ მნიშეელობით მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტში ხშირად გამოყენებულია შუმერული ტერმინი abba$_2$-uru (იხ. მო, A VI 12,

ეწოდებოდა. ასეთი (შეიძლება, არჩევითი?) თანამდებობის არსებობას მანიშთუშუს ობელისკი გვიმოწმებს გირთაბის საქალაქო თემის შემადგენლობაში შემავალი ნიმის სასოფლო თემის მიმართ. ამ თანამდებობას აგარებდა ვინმე იქილუმი (მო, B XII 3-5).

გარდა ამისა, სასოფლო თემში არსებობდა თემის მედამხედველის (UGULA) და ე.წ. ნუბანდას (NU-BANDA$_3$) თანამდებობები. მარადის საქალაქო თემის შემადგენლობაში არსებული ქასურაქის სასოფლო თემში მედამხედველის თანამდებობას ასრულებდა ვინმე იმიილუმი. იგი იწოდებოდა როგორც UGULA *Ka-zu-ra-ak*^{ki} "ქასურაქის (სასოფლო თემის) მედამხედველი" (მო, C XV 7).

ნუბანდების არსებობა კი დაფიქსირებულია ამავე საქალაქო თემის დაქვემდებარებაში არსებულ შაათფარუმისა და ემარცას სასოფლო თემებში. პირველ შემთხვევაში ნუბანდას თანამდებობას ასრულებს ვინმე ფუსურუმი (NU-BANDA$_3$ *Ša-at-ba-ri-im*^{ki}, მო, C XII 2-3), ხოლი მეორე შემთხვევაში – ურნისაბა (NU-BANDA$_3$ *E$_2$-mar-za*^{ki}, მო, C XVI 17). არაა გამორიცხული, რომ ეს ხელმძღვანელი პირები სახელმწიფო ხელისუფლებისაგან, კერძოდ კი საქალაქო თემის მმართველის – ენსის მიერ დანიშნული მოხელეები იყვნენ (თუმცა ამგვარ დაშვებასთან დაკავშირებით საგანგებოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ გარემოებაზე რაიმე ირიბი, მითუმეტეს პირდაპირი მითითება მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტში ან სხვა რომელიმე დოკუმენტში დადასტურებული არ არის).

მანიშთუშუს ობელისკის ცნობებზე დაყრდნობით არ ხერხდება სასოფლო თემში დადასტურებული თანამდებობის მქონე პირთა ზუსტი ფუნქციების დადგენა. საერთოდ კი ცნობილია, რომ ძველი შუამდინარეთის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ სახელმწიფო მეურნეობაში უგულა ითვლებოდა მუშათა ცალკეული ჯგუფების მედამხედველად, რომელიც პასუხს აგებდა მისადმი დაქვემდებარებული სამეურნეო პერსონალის საქმიანობაზე. ზოგადად კი ეს ტერმინი „მედამხედველს" გულისხმობდა.[13] ნუბანდა (სიტყვ. „არა

VII 12, X 15; C XIV 29). ქედან გამომდინარე, თუნდაც გაურკვეველობის თავიდან აცილების მიზნით, მწერალი – მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტის ავტორი ერთი და იგივე მნიშვნელობის გაღმოსაცემად ორ სხვადასხვა ტერმინს არ გამოიყენებდა გვერდიგვერდ. აქადური ტერმინის *abu* მთავარი და ძირითადი, თითქმის ერთადერთი მნიშვნელობა არის „მამა" (იხ. S o d e n W. von, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden, 1959, გვ. 7-8; Gelb I.J., Jacobsen T., Landsberger B., Oppenheim A.L., Reiner E., The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of Chicago, I 1, Chicago, 1964, გვ. 67). სწორედ ამაზე მნიშვნელობითაა იგი ნახმარი მანიშთუშუს ობელისკის ტექსტის სათანადო ადგილას – *abu*-URU "თემის მამა".

[13] Pennsylvania Sumerian Dictionary – ელექტრონული ვარიანტი: http://psd.museum.upenn.edu/epsd/epsd/epsd-A.html, გვ. 1239.

პატარა (კაცი)"=დიდი თანამდებობის კაცი) კი წარმოადგენდა ერთიანი სახელმწიფო მეურნეობის ამა თუ იმ ფილიალის უფროსის ან მეურნეობის ცალკეული დარგის ხელმძღვანლის თანამდებობას.[14] სასოფლო თემში უგულა, შეიძლება, უფრო აღმინისტრაციულ საქმეებს განაგებდა,[15] ხოლო ნუბანდა სამეურნეო საქმიანობას ხელმძღვანელობდა.

აი, ასე წარმოგვიდგება აქადის დინასტიის დროინდელი საქალაქო და სასოფლო თემების იერარქიულ-აღმინისტრაციული ხასიათის ურთიერთმიმართება, თითოეული მათგანის შინაგანი სტრუქტურა და მმართველობის ორგანოები მანიშთუშუს ობელისკის ცნობათა მიხედვით. ყოველივე აღნიშნული შეიძლება ასეთი მარტივი სქემით წარმოვაჩინოთ:

ერთეული	მმართველობა
საქალაქო თემი	უხუცესთა საბჭო + სახალხო კრება
↓	↓
სასოფლო თემი	„თემის მამა", უგულა, ნუბანდა
↓	↓
სანათესაოთა დაჯგუფებები	შორეული წინაპრის – ეთნარქის სახელით სათაეში
↓	↓
სანათესაოები/საბაბუისშეილოები	მესამე ან მეოთხე თაობის წინაპრის სახელით სათაეში
↓	↓
პატარა ოჯახი/დიდი (საძმო) ოჯახი	ოჯახის მამა/უფროსი ძმა.

[14] Шарашенидзе Дж.М., Формы эксплуатации рабочей силы в государственном хозяйстве Шумера II пол. III тыс. до н. э., Тб., 1986, გვ. 19 და შემდეგი.

[15] აქადის დინასტიის ეპოქაში ერთგან დამოწმებულია ტერმინ UGULA-URU-ს არსებობა. ამ თანამდებობის მქონე პირს ევალება ქალაქ უმაღან საეჭვრო მოგზაურობაში მიმავალი ხალხის ზედამხედველობა. აღნიშნულ ფუნქციას ასრულებს ეინმე ეშუში (იხ. Никольский М. В., Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н.П. Лихачева, II. Эпоха династии Агаде и эпоха династии Ура, "Древности Восточныя", V, С.-П., 1915, 19 II 11), ხოლო მეორე შემთხვევაში ეინმე გიშგი (იხ. იქვე, III 10). ურის III დინასტიის ეპოქისათვის „თემის ზედამხედველის" ფუნქციების შესახებ იხ. Струве В. В., Общины Египта и Шумера и общины Индии, "Вестник Ленинградского университета", 1963, № 20, вып. 4, გვ. 52-64.

Jemal Sharashenidze

TERRITORIAL COMMUNITY STRUCTURE OF ANCIENT MESOPOTAMIA AND GOVERNMENT ACCORDING TO INFORMATION OF MANISHTUSHU OBELISK

In the society of ancient Mesopotamia (Sumerian State) of III millennium BC, the citizen's organizational unit was a territorial (neighbor) community. It represented a collective union of individual producers. There were two types of territorial communities – village and city. They were identical according to a rule of land ownership, production and distribution. The city community differed from the village community only in the form of settlement; the city community represented the former centre of earlier political unit, the so-called „city-state" – the settlement, surrounded with the wall. It had a governing role over the village communities which were situated around it and depended on it.

The counsil of elders and popular assembly represented the city (but not the village!) community government bodies. The village community was headed by an authoritative person named „community father" (abbu-URU). Perhaps, along with him, the community administrative activities were administered by the „community supervisor" (UGULA-URU), and the economic activities were administered by the special official – Nubanda (NU-$BANDA_3$).

The territorial communities – village and city – were of the same structure. They comprised the relatives, joined in small or large families and united around the name of the third or fourth generation ancestor. Further, these kin were grouped around the name or totem of the fifth or sixth generation ancestor. The unity of these groupings represented the ancient Mesopotamian territorial community in III millennium BC.

გიორგი ჭეიშვილი

„ოსეთიდან“ „სამხრეთ ოსეთამდე“: როგორ იცვლებოდა ეთნიკური გეოგრაფია პოლიტიკურ გეოგრაფიად

საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოს ისტორიულ მხარეებში უცხო ტომთა დამკვიდრება თუ ბატონობა ასახვას ჰპოვებდა, ხოლმე, ისტორიულ-გეოგრაფიულ ტერმინოლოგიაშიც. ქვეყნის საზღვრებზე ჩნდებოდა ეთნონიმური წარმომავლობის გეოგრაფიული სახელები: „სომხითი“, „ბორჩალო“, „ოსეთი“ და სხვ., რომლებიც კარგად აჩვენებდა საქართველოს ცხოვრებაში მიმდინარე ეთნიკურსა და პოლიტიკურ ცელილებებს.

„ოსეთის“ ცნების დამკვიდრება, ცხადია, დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო ოსთა ჩამოსახლებასთან დაშლილ-დაქუცმაცებულ და მოსახლეობისგან დაცლილ საქართველოს მთაში XV-XVIII საუკუნეებში.[1] ოსთა მიგრაციის შედეგები პირველად დვალეთმა იწვნია. ვახუშტი ბაგრატიონის მკაფიო ჩვენებით „ხოლო შემდგომად მოოჯრებისა ოვსეთისა და შემოსლვისა მათისა კავკასიასა შინა, იწოდნენ ... კავკასიასა შინა მყოფნი მათ შემოსულთაგან ოვსეთად, რამეთუ აწცა გუარიანთა მათ უწოდებენ ოსად, ხოლო სხუათა უგუაროთა – კუალად დუალადვე“.[2] მეცნიერი ბატონიშვილი ოსთა მასობრივ შემოსელას ცენტრალური კავკასიის მთიანეთში XV საუკუნით განსაზღვრავს[3] და აღნიშნავს, რომ კავკასიანნი და დვალნი მის დროს („აწ“) „ოსეთად“ იწოდებოდნენ.[4]

როდის ეწოდა „დვალეთს“ „ოსეთი“?

ქართლის სამეფოს პოლიტიკური თავგადასავლის თხრობისას ვახუშტი, ჩვეულებრივ, „დვალებს“ და „დვალეთს“ ახსენებს,[5] თუმცა კარგად ჩანს, რომ „დვალეთი“ მისთვის „ოსეთი“ ანუ ოსებით დასახლებული ქვეყანაა.[6]

---

1 საქართველოში ოსთა მიგრაციის საკითხები არაერთ ქართველ მკვლევარს აქვს შესწავლილი; განსაკუთრებით აღსანიშნავია რ. თოფჩიშვილის ნაშრომი „საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები“, თბ., 1997.

2 ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973, გვ. 634.

3 იქვე, გვ. 654-655.

4 იქვე, გვ. 370.

5 იქვე, გვ. 420, 434, 465, 850.

6 იქვე, გვ. 455.

ვახუშტი ბატონიშვილის ერთი ცნობის თანახმად, „ხოლო ვახტანგ გამგე ქართლისა ... კუალად აღიმკედრა სპითა შესლვად ოსეთს და შევიდა და შემუსრნა პ˜ კოშკნი, მოწვა და მოსტყუევნნა ურჩნი, ჩავლო ზრამაგა და შემოველო ჭელის ჯევი და გარდმოველო კედელასა ზედა და მოეიდა კუდაროს და კუდაროდამ ქართლს გამარჯ×უებული ქ˜სა ჩ˜ღია, ქარ. ტ˜ჟთ, დაიპყრა დუალეთი და დასდვა ხარკნი...“.[7]

ციტირებული ფრაგმენტიდან ისე ჩანს, თითქოს, დვალეთი, რომელიც პოლიტიკურად ქართლია, იმაედროულად, წარმოადგენს (ეთნოგრაფიულად) „ოსეთს“. ამგვარი ინტერპრეტაციის სისწორეში გვარწმუნებს ვახუშტის „ქრონიკებიც“, სადაც 1711 წლით დათარიღებულ სხვა ამბებს შორის ნათქვამია: „ვახტანგ ოსეთი დალაშკრა აგვისტოში“.[8] როგორც ვხედავთ, ამ×ერად მხოლოდ ოსეთის კამპანიაზეა საუბარი, ანუ „ოსეთი“ ფარავს „დვალეთს“.

„ოსეთის“ ცნების გაფართოება უკვე XVIII საუკუნის დასაწყისშია დადასტურებული. 1711 წლით დათარიღებულ ერთ მინაწერში ვკითხულობთ: „... მეფემან ქართველთამან ვახტანგ... ამან ახალმან გორგასალ აღიღო შური მისი... შემოკრიბნა ლაშქარნი საქართველოსნი და წარემართა. ოდეს შევიდეს ძნელსა კარსა ოსეთსასა მაშინვე იძლიენეს და მოისრნეს და შემუსრნეს ციხენი მათნი და წარმოემართნეს მშვიდობით“.[9] ეჭვი არაა, რომ ვახტანგის პანეგირისტი გაბრიელ საგინაშვილი იმავე ლაშქრობაზე მოგვითხრობს, რომელიც ვახუშტის ზემოთმოტანილ ცნობაშია აღწერილი. ყურადღებას კი, განსაკუთრებით, ის გარემოება იპყრობს, რომ აქაც მხოლოდ ოსეთზეა საუბარი.

საინტერესოა, რომ XVII საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველი მოღვაწენი ჯერ კიდევ ასხვავებენ ერთმანეთისგან დვალეთს და ოსეთს:[10] „ჩნ კელმწიფემან ბაგრატოვანმან, დიდისა მეფისა შანავაზისა ძემან, მეფემან გიორგი, შემოგწირეთ ზარი ესე წმიდასა მამასა ოსეთისა ქვეყნისა დიღორისა და დვალეთისა მეოკსა...“

---

[7] იქვე, გვ. 491. დვალეთზე ლაშქრობის ამბავს გაღმოგვცემს სეხნია ჩხეიძეც: „გამოხდა ხანი მცირედი, შეიყარა ქართველთა ჯარი, გარდუხდა დვალეთს, გაეშართა, დასწვა და დაატია ციხე ოცდა-ათი ძირითურთ, დაიმონა ბემო ნარიღამ ქვემო კუდარომდის, დასდვა ბეგარა და მსახურებლენ“ (სეხნია ჩხეიძე, საქართველოს ცხოერება, ბ. ჭიჭინაძის გამოცემა, თფ., 1903, გვ. 26). როგორც ეხედავთ, ვახუშტის თანამედროვე ისტორიკოსი „ოსეთს“ ალარ მოიხსენიებს.

[8] იქვე, გვ. 909.

[9] ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, III, თბ., 1967, გვ. 40.

[10] რ. თოფჩიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

(1674 წლის წარწერა რექომის გარგე);[11] ხოლო გიორგი XI-ის ძმა, არჩილი, თავის „ავტობიოგრაფიაში“ გადმოგვცემს, რომ „... დღვალეთს გარდამოველ, დედოფალი იქ დავაყენე და მე იქიე იმერეთს ჩაველ (1680 წ.) და რვას თთვეს ჩხერს ვიყავე და ისევ დვალეთს წამოველ (1681 წ.) და იქიდამ ოსეთს ფაიქომში გარდმოველ...“.[12] XVII საუკუნის II ნახევარში დასავლეთ საქართველოს მეფე-მთავრები ოსეთისა და დვალეთის „მპყრობელებად“ იწოდებიან,[13] ხოლო აფხაზეთის კათალიკოზები „ოსთა და დვალთა ... საჭეთმპყრობლის“ ტიტულს XVIII საუკუნეშიც ატარებდნენ.[14]

იმერეთის მეფეთა ხმაურიან ტიტულს რეალური პოლიტიკური საფუძველიც გააჩნდა. 1601 წელს, კინკლოსების თანახმად, „... დაიპყრა სრულებით დუეალეთ-ოსეთი და აღიღო ციხე და სოფლები მეფემან როსტომ იმერეთისამან“.[15] დიგორელი ოსების დამოკიდებულებას რაჭის საერისთაოზე ვახუშტი ბატონიშვილიც ადასტურებს: „გარნა დიგორი მცირედ რასამე ჰმორჩილებს რაჭის ერისთავს, ვინაჲთგან უპყრიეს მას რაჭაჲ, და არს დღეინდელად დღედმდე ესრეთ“.[16]

პოლიტიკურ ურთიერთობათა ფორმას ფიზიკური და ეკონომიური გეოგრაფია განაპირობებდა. ცენტრალური და აღმოსავლეთ კავკასიონის მთიელთა ყოფა-ცხოვრების აღწერისას ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ „მორჩილებენ და აძლევენ ხარკთა ჩერქეზთა, მემკრეთა თჯსთა, უსაზრდლობისა, საშიშლოსა და მარილისათჯს“[17]. რაც შეეხებოდა კონკრეტულად ოსებს, „არა არს ქუეყანათა მათთა შინა მარილი, სელი, კანაფი, და ბამბა და აბრეშუმი, რათამ-

---

[11] ო. ქორდანია, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 489.

[12] იქვე, გვ. 498.

[13] ს. კაკაბაძე, იმერეთის ციხისთავთა შესახებ მე-17 საუკუნეში, საისტორიო მოამბე, I, 1925, გვ. 91; ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, VI, თბ., 1977, გვ. 671 (ქვემოთ ქსძ).

[14] სარგის კაკაბაძე, დასაელეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, II, ტფ. 1921, გვ. 7; ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთაეროებისა (1466-1770 წწ.), I, ტექსტი გამოსცა, წინასიტყვაობა და საძიებლები დაურთო შ. ბურჯანაძემ, თბ., 1958, გვ. 106.

[15] მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მიწაწერები), ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1968, გვ. 56. დოკუმენტური წყაროების მიხედვით, ოსეთისა და დვალეთის მპყრობელობა არც როსტომისა და არც მის წინამორბედ იმერეთის მეუფეთა ტიტულატურაში დასტურდება. პირველად ის ალექსანდრე III-ის ტიტულატურაში გვხვდება (იხ. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, I, გამოსაცემად მოამზადეს ლ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ, ე. ცაგარეიშვილმა, გ. ჯანდიერმა, თბ., 1991, გვ. 218, 225, 232, 335).

[16] ვახუშტი, გვ. 655.

[17] იქვე, გვ. 653.

ცა ყონ სამოსნი თჳსნი. ამისთჳს უმეტესნი სცხოვრებენ ცხოვართა ტყავითა, გარნა ამათაც მიღვენ ქართლიდამ, რაჭიდამ და ჩერქეზიდამ. და ამისთჳსცა მორჩილებენ თჳს-თჳსთა მჯარეთა და კუალად უმეტესად საბრდელთათჳსცა“.[18] მარილის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ოსთა ცხოვრებაში სხვა ავტორებიც მიუთითებენ.[19] გიულდენშტედტი კი მოწმობს, რომ „ონში ... სომხები და ებრაელები ვაჭრობენ წელისიდან მოტანილი რკინის ნივთებით, ბამბის ქსოვილებით – ქართლიდან და მარილითა და ფეტვით; ამიტომაც ოსები მოდიან აქ დვალეთიდან და ღუგორიდან; მალყარები, ბასიანელები და აგრეთვე სვანებიც მოდიან“.[20]

იმერეთის მეფის ხელისუფლების გავრცელებას დვალეთის და ოსეთის ნაწილზე აღმოსაელური წყაროც ადასტურებს. ისქანდერ მუნში გადმოგვცემს, რომ 1614 წლის ლაშქრობისას, „გორის სანახებში“ დაბანაკებულ შაჰს მოახსენეს, რომ „იმ მხარეში არის უსად წოდებული ერთი ველაიეთი, რომლის მცხოვრებნი ქრისტეს ... რჯულის [მიმდევარი] ურწმუნონი არიან და თუმცა ბაში-აჩუკის ქეშეერდომებად ითელებიან, მაგრამ გზების სიძნელის, იქაური ადგილების სიმაგრის და იალბუზთან გადაბმული მთების [დიდი] სიმაღლის გამო ... გაამაყებულნი [და დაიმედებულნი], მეფესაც არ ემორჩილებიანო. შაჰმა ... ერთი რაზმი ისლამისათვის მებრძოლთა ჯარისა ... მათ წინააღმდეგ გაგზავნა. ძლევამოსილმა მოლაშქრეებმა ბევრი გაჭირება ნახეს იქ ღრმა თოელით დაფარულ გზებსა და ხეებზე გადასელის დროს. [იქაურები] ვინც საბრძოლველად გამოვიდა, ღაზიების მახვილებსა და შუბებს ვერ გადაურჩა... ხოლო ვინც ტყესა და მთაში ეძებდა თავშესაფარს, მათი საცხოვრებლები დაარბიეს და აიკლეს [ყიზილბაშებმა], დაახლოებით ხუთასი კაცი ტყვედ წამოიყვანეს და ორიათასამდე ძროხა და ხარი და ცხვარი ხელში ჩაიგდეს და გამარჯვებულები შაჰის ბანაკში დაბრუნდნენ“.[21]

მოტანილ ამონაწერში დამოწმებული „უსა“ რომ ოსეთად უნდა წავიკითხოთ, ეს ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებიდან ჩანს.[22]

---

[18] იქვე, გვ. 641.

[19] Акты собранные Кавказскою археографическою коммиссиею, VI, 1. Издан под редакциею ... Ад. Берже. Тифлис, 1874, с. 690 (ქვემოთ АКАК).

[20] გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკელევა დაურთო ვ. გელაშვილმა, თბ., 1962, გვ. 107.

[21] ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესაელით გამოსცა ე. უთურიძემ, თბ., 1969, გვ. 89-90.

[22] Д. Л. Мусхелишвили, Директору научно-исследовательского института им. З. Ванеева г-ну Р. Гаглойты. Сб. Некоторые вопросы истории осетин Шида Картли, Тб., 2010, с. 21.

იმავე ამბებს ქართველი ისტორიკოსი ასე აღწერს: „ყაენი ნიქობს მიეიდა და იქიდამ ჯარი გაუძახა და ოსეთი დარბეინა და გიორგი მეფეს რისხვაანი წინგნი მისწერა...“.[23]

ამრიგად, ირკვევა, რომ XVII ს-ის დასაწყისისათვის იმერეთის მეფეს ნომინალურად ექვემდებარებოდა „უსა“ ანუ „ოსეთი“. კინკლოსური ქრონიკისა და ვახუშტის მემოთმოტანილი ცნობების გათვალისწინებით შეგვიძლია ვიეარაუდოთ, რომ „ოსეთი“ გულისხმობს არამხოლოდ დვალეთს, არამედ საკუთრივ ოსეთის ხეობებს.[24] ამას გვიდასტურებს, ერთი მხრივ, დიგორელების, ვალაგირელების, ქურთათელების გადმოცემები სახის ანუ შაჰ-აბასის ლაშქრობებსა და ბრძოლებზე გალიათთან, ნუზალთან, ძივგისთან, ხილაკთან; ციხე-სიმაგრეების აღებასა და ეკლესია-მონასტრების გადაწვაზე,[25] ხოლო, მეორე მხრივ, „თქმულება საქართველოს გვირგვინის შესახებ“: „დიგორი ემორჩილებოდა ქართველ ფადიშაჰს ერეკინეს“ – ასე იწყება ჩვენთვის საინტერესო ოსური გადმოცემა. ერეკინე, როგორც ჩანს, ერეკლე II-ა (ცნობილია მისი მჭიდრო ურთიერთობა ჩრდილოეთ კაეკასიელებთან, მათ შორის, ოსებთან), მის პიროვნებაში კი პერსონიფიცირებულია რამდენიმე ქართველი მეფე. ეს ჩანს ამავე გადმოცემის იმ ადგილიდან, რომელშიც ნათქვამია, რომ ერეკინემ გულმოწყალებისთვის საჩუქრად მიიღო ზეციური ოქროს გვირგვინი, რომელიც თაობიდან თაობაში გადაეცემოდა ქართველ მეუეებს რუსეთთან შეერთებამდე.[26]

ამრიგად, ოსთა მიგრაციისა და დვალთა დენაციონალიზაციის შედეგად დვალეთი თანდათანობით „ოსეთის“ ნაწილად მოიაზრება. გარკვეული მინიშნებით, ეს პროცესი უკვე XVII საუკუნის დასაწყი-

---

[23] ს. ჯაბაძე, ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, ამონაბეჭდი „საისტორიო მოამბიდან“ წ. II, 1925 წ., ტფ., 1926, გვ. 21. ამავე ცნობას იმეორებს „პარიზის ქრონიკის“ ავტორი.

[24] შდრ. Д. Л. Мусхелишвили, იქვე.

[25] В. Миллер, Осетинские этюды, I , УЗИМУ, отдел историко-филологический, вып. первый, сс. 140-141, 160.

[26] იქვე, გვ. 141. ქართულ-ოსურ ურთიერთობებს ასახავს კიდევ ერთი დიგორული გადმოცემა: „იყო სამი ძმა: სუანი, ოსი და ქართალი. ქართილი სამშობლოში დარჩა და ქართველთა შამამთავრად იქცა. სუანი წაეიდა და დაემკვიდრა ახლანდელ სეანეთში, რომელმაც მისგან მიიღო სახელი. მესამე ძმა – ოსი დასახლდა ალაგირის ხეობაში და ოსთა მამამთაერად იქცა. ოსის უფროსი შვილი გადაეიდა დიგორს და იქ დაემკვიდრა...“ (იქვე, გვ. 138). ე. მილერი ფიქრობს, რომ ეს თქმულება ოსებში ქართველებისგან უნდა ყოფილიყო შესული (იქვე, გვ. 159, შენ. 4). ალბათ, ქართველთა იმ ეთნოგრაფიული ჯგუფისგან, ეისთესაც თანაბრადმნიშვნელოვანი იყო ქართიც და სვანიც. ასეთად შეიძლება ეცნოთ რაჭველები ან დვალები. ისიც მნიშვნელოვანია, რომ თაეად ოსებს თაეისი სამშობლო ჩრდილოეთ კაეკასიაში წარმოედგინათ.

სიდან უნდა დაწყებულიყო (ისანდერ მუნში, ფარსადან გორგიჯანიძე),[27] მაგრამ დასრულდა არაუადრეს XVIII ს-ის დასაწყისისა; თუმცა ამავე საუკუნის შუახანებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ჰქონდათ თავისი ეროვნული ნიშნები: „ენა აქუთ ძველი, დუალური, და აწ უბნობენ ოსურსა საკუთრად...“ – ამბობს ვახუშტი.[28]

შემდგომ ხანებში „ოსეთი“ შიდა ქართლის ტერიტორიაზეც ვრცელდება. ტერმინი „ოსეთი“ შიდა ქართლის მთიანი თემების აღსანიშნავად პირველად პაპუნა ორბელიანის თხზულებაში დასტურდება. „ამბავნი ქართლისანის“ წაკითხვა ცხადყოფს, ტერმინი არა მთელი შიდა ქართლის მთიანეთის, არამედ ოსებით დასახლებული ცალკეული ხეობების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა.[29] მემატიანესთვის „ოსეთია“ ხან „ოსნი ერისთაეისანი“,[30] ხან „თრუსი“ (თრუსო?)[31], ხანაც „არაგვის ოსი“ ან „ქსნის ერისთვის ოსნი“,[32] ანდა „ორთავ საერისთაოსნი“ ოვსნი.[33]

ერთ ადგილას პაპუნა ორბელიანი წერს, რომ აჯანყებული შანშე ერისთავის წინააღმდეგ გაგზავნილი ჯარი „გაჰყვეს ... სამად, მისცეს ერთი ჯარი არაგვის ერისთავს და გარდაუსიეს ლომისაზე, მეორე ჯარი ქსანზე შეეიდა და მესამე ჯარი ლიახვზედ... უყვეს თარეში, ააოკრეს ქსანი...“; შემდეგ საბრძოლო მოქმედებებმა პაპარა ლიახვზე გადაინაცვლა: მტერმა „დააქცია ციხე აწერისა და ანუ სადა სიმაგრენი იყვნეს, სრულად ააოკრა. გაუშვა მარბიელი ავღნისა და საცა რამ დარჩომილიყო, დაატყვეეეს, ოსეთს აქათ სულ აჰყარა...“.[34] ეს ერთადერთი შემთხვევაა, როცა ჩვენი აეტორი

---

[27] ამაზეეე უნდა მიანიშნებდეს ტატიშჩეევის ერთი ცნობაც: „... меж Черкасские и Юрьевы царевы земли есть горские люди, словут Осинцы, всего их человек з 200; и те люди Карталинским людем чинят тесноту, тайно приходя, побивают и грабят... И только то место очистита, – и дорога будет из их Карталинской земли к государеве отчине к Кабардинской земле прямая и просторная... А те Осинцы бывали за Айтек-мурзою Черкасским, да от него отложились ... и Айтек-мурза о том говорил, чтоть ему дапи людей на тех, которые от него отложились, что деи от них государевым людям, которые ходят в станицах в Грузинскую землю через Шат гору, чинятца убивства“ (С. А. Белокуров, Сношения России с Кавказом, вып. I, М. 1889, с. 508). ცნობის ინტერპრეტაციისათეის იხ. რ. თოფჩიშეილი, დასახ. ნაშრ, გვ. 109-110, 139 შდრ. საქართველოს ისტორიის ნარკეეეები, IV, თბ., 1974, გვ. 431.

[28] ვახუშტი, გვ. 639.

[29] Д. Л. Мусхелишвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 20.

[30] პაპუნა ორბელიანი, ამბაენი ქართლისანი, ტექსტი დააღგინა, შესაეალი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშეილმა, თბ., 1981, გვ. 110.

[31] იქეე, გვ. 113

[32] იქეე, გვ. 114.

[33] იქეე, გვ. 113.

[34] იქეე, გვ. 47-48

„ოსეთს“ სინონიმის გარეშე მოიხსენიებს, თუმცა აღწერილობა ისეთი დეტალურია, რომ ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმი პატარა ლიახვის სათავეებთან თუ მის მეზობლადაა საგარაუდებელი.

იგივე ამბებს ვახუშტი ბატონიშვილი ასე გადმოსცემს: „შემდგომად მოიქცა რა შანადირ ... წარმოაველინა სპანი და მოადგნენ შანშეს; გამოიყვანეს ამათ აწერის ხევის ციხიდამ ცოლშვილი შანშესი და ტყუენი მრავალნი... და ალიყული ხან, რომელი იყო თავ სპათა და ხანი ტფილისისა, შეეიდა მაღრან-დუალეთს, მოსტყუევნა იგი და მთანი შანშესანი. არამედ ჟამურის ოვსთა აოტეს ხანი და მოსწყჳდნეს სპანი მისნი“.[35]

ამ ცნობათა ურთიერთშეპირისპირებიდან ჩანს, რომ პაპუნა ორბელიანის „ოსეთს“ ეახუშტი ბატონიშვილის „ჟამურის ოვსნი“ შეესაბამება; ისიც, თითქოს, ნათელია, რომ ეს დაურბეველი „ოსეთი“ არ ფარავს დარბეულ მაღრან-დვალეთსა და ქნოღოს (= „მთანი შანშესანი“?). ისიც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „ოსეთის“ დამკვიდრება XVIII ს-ის II ნახევრის მოვლენას წარმოადგენს.

სხვა ნარატიული და აგრეთვე, დოკუმენტური წყაროებიდანაც ირკვევა, რომ შიდა ქართლის ოსური ახალშენები იმ სენიორიების, ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულების ან ხეევების/ქვეყნების მიხედვით მოიხსენიებოდნენ, სადაც ისინი ცხოვრობდნენ: „სახასო ოსი ნარა, შპა, კუდარო“,[36] „არაგვის ოსი ბახას, თრუსოს, ჭერიეს, და კადას და ღუდას“,[37] „ქსნის ოსი“,[38] „მაჩაბლის ოსი“[39] ან „სამაჩაბლოს ოსები“,[40] „კუდაროელი ოსი“.[41] გამოიყენებოდა უფრო ზოგადი ტერმინებიც – „პირაქეთ და პირიქით ოსები“,[42] „პირიქით და პირაქეთი ოსი“.[43] პირაქეთი ოსები კავკასიონის მთავარ ქედს სამხრეთით, არაგვის, ქსნის, დიდი და პატარა ლიახვის სათავეებში მცხოვრებ ოსებს გულისხმობს, ხოლო პირიქითი – ქედს ჩრდილოეთით, თერგისა და არდონ-მამისონის სათაეეებში მცხოვრებთ. ზოგ-

---

35 ეახუშტი, გვ. 517.

36 ე. მაჭარაძე, მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, III, 1, თბ., 1988, გვ. 547.

37 იქვე.

38 იქვე.

39 იქვე.

40 ომან ხერხეულიძე, მეუობა ირაკლი მეორისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ლ. მიქიაშვილმა, თბ., 1989, გვ. 58.

41 ქსძ, VIII, გვ. 71.

42 ქსძ, II, გვ. 517.

43 პაპუნა ორბელიანი, გვ. 191.

ჯერ პირიქითი ოსი ("ოსისა პირიქით ჯარსა..", „ჯარი ოსეთისა, პირიქითნი კაცნი...")[44] ჩრდილოკავკასიელ ოსს გულისხმობს.

ამრიგად, შიდა ქართლის „ოსეთი" წარმოადგენდა არა ტერიტორიულ ან ადმინისტრაციულ ერთეულს, არამედ კრებით ტერმინს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩამოსახლებულ ოსთა სოფლების აღსანიშნავად. ტერმინი „ოსეთი", სავარაუდოდ, XVIII ს-ის II ნახევარში იკიდებს ფეხს. ყოველ შემთხვევაში, ნიშანდობლივია, რომ მას არ იცნობს ვახუშტი ბაგრატიონი.

XIX საუკუნის დასაწყისის ქართველი მოღვაწეებისთვის საქართველოს მხარეებიდან დვალეთი (ნარა) „ოვსეთია", ლიახვის ზემო წელი – „ოვსნი", ხოლო ჯეჯორას ხეობა მთლიანად რაჭაა.[45]

ცელილება ხდება ორონიმიაშიც: სეხნია ჩხეიძე სვერსა და მუგუთს შორის „მთა ოსეთისა"-ს უჩვენებს.[46] ეს მთა, უნდა ვიფიქროთ, დიდი ლიახვის ზემო წელზე ოსთა გავრცელების სამხრეთ საზღვარს წარმოადგენდა. მართლაც, ვახუშტი ამბობს, რომ „...სუერს ზეით ... ლიახჳს კეობა ... არს უვენახო, უხილო; მსახლობელნი არიან ოსნი, დუალნი; მოსაელით მთის ალაგებრი და პირუტყუთაცა ეგრეთი".[47] „ქართლ-ოსეთის მთებს" ასახელებს იაკობ რაინეგსი.[48]

რაც შეეხება XVIII საუკუნის II ნახევრის რუს ავტორებს – საიმპერატორო კარის მოხელეებს, მისიონრებსა თუ საქართველოში გამოგზავნილ ოფიცრებს – „ოსეთს" ისინი მხოლოდდამხოლოდ დღეანდელ ჩრდილოეთ ოსეთს უწოდებენ.[49] საქართველოს ტერიტორიაზე ოსურ მხარეებად ('მაზრებად") გახას და ნარას ასახელებენ მხოლოდ.[50] ყველა სხვა შემთხვევაში ისინი იცნობენ „კავკასიის მთებში მცხოვრებ ოსებს", რომლებიც ამათუიმ ქართველ ბატონს ემორჩილებოდნენ.[51] სწორედ ამიტომაც რუსეთ-საქართველოს ტრაქტატის დადების მომენტისათვის შექმნილ სპეციალურ „აღწერასა" და რუკაზე პოლკოვნიკმა ბურნაშევმა „ოსეთი", უკეთ, ოსე-

---

[44] იქვე, გვ. 173, 184.

[45] თეიმურაზ ბაგრატიონი, ახალი ისტორია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ლ. მიქაშეილმა, თბ., 1983, გვ. 77.

[46] სეხნია ჩხეიძე, გვ. 41.

[47] ვახუშტი, გვ. 372.

[48] იაკობ რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002, გვ. 144.

[49] ე. მაჭარაძე, დასახ, ნაშრ., გვ. 220, 228, 232, 234, 241, 245, 258, 260, 268, 270, 271, 283-85, 287, 303, 313, 319, 394.

[50] იქვე, გვ. 258

[51] იქვე, გვ. 321-22.

ბით დასახლებული მიწები ("Осетинцы") ქედის მეორე მხარეს, მთებში დაიტანა.[52]

გამონაკლისს წარმოადგენს კაპიტან იაზიკოვის „ჩანაწერები" (1770 წელი), სადაც ნათქვამია, რომ ოსეთის დიდი ნაწილი საქართველოს (ქართლის) ქეშევრდომობაშია, ხოლო მეფე ერეკლე ქართლ-კახეთთან და ყაზახ-ბორჩალოსთან ერთად ოსეთის ნაწილსაც ფლობს.[53]

ჩვენთვის ცნობილ ავტორთაგან გიულდენშტედტი პირველია, ვინც კავკასიის ორივე მხარეს მცხოვრებ ოსებს „ოსეთის პროვინციის/ქვეყნის" სახელით აერთიანებს,[54] თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ "სამხრეთი ნაწილი", ანუ ჯეჯორის სათავეები, დიდი და პატარა ლიახვის გემო წელი სათავეებითურთ, ქსნის, არაგვისა და თერგის სათავეები ქართველების ქეშევრდომობაში იყო.[55] საქართველოს აღწერისას გერმანელი მოგზაური არ ახსენებს „ოსეთს"; ის იცნობს მხოლოდ „ოსურ" ან „ოსებით დასახლებულ" სოფლებს და „ოსურ მხარეებს", რომლებიც მეფეს ან თავადებს ეკუთვნოდა.[56]

ერთ-ერთ წერილში გიულდენშტედტი თავად აღნიშნავს, რომ კავკასიის ხალხები და, მათ შორის ოსები, მან ენობრივი ნიშნით დააჯგუფა.[57]

რუსეთის რეზიდენტი რაინეგსი უფრო ნეიტრალურ ტერმინს, „ოსებს" ანიჭებს უპირატესობას. მისი ცნობით, „ოსები სახლობენ აგრეთვე კავკასიონის ჩრდილოეთ ვაკის საკმაოდ დიდ ნაწილზე და ვრცელდებიან სამხრეთისამდეც. ამ ხალხის ბევრი გვარი მთლად დამოუკიდებელია; სხვები კი, სანამ ისინი ჯამაგირს იღებდნენ, თავის თავს რუსეთის იმპერატორის ქეშევრდომებს უწოდებდნენ; დანარჩენები კი ეკუთვნიან გეორგიას და იბერიას".[58]

რუსეთის სამსახურში მდგომი კიდევ ერთი გერმანელი, იოჰან ბლარამბერგი, XIX ს-ის პირველი მესამედის მოღვაწე, ასევე „ოსეთს" ხმარობს და მასში 14 ხეობას აერთიანებს: რაჭა, კუდარო, ქეშელთა, ლიახვ-მეჯუდა, მაღრანდეალეთი, ქამური, კუდა და ღუდა,

---

[52] ს. ბურნაშევის 1784 წლის რუკა გამოქვეყნებულია „საქართველოს ისტორიის ატლასში", თბ., 2003, გვ. 56-57.

[53] А. А. Цагарели, Грамоты и другие исторические документы XVIII века, относящиеся к Грузии. Том 1, с 1768 по 1774 года. СПБ. 1891, с. 184.

[54] გიულდენშტედტი, II, გვ. 57.

[55] გიულდენშტედტი, II, გვ. 59-67, 171-173.

[56] გიულდენშტედტი, I, გვ. 94-105.

[57] გიულდენშტედტი, II, გვ. 380-387.

[58] რაინეგსი, გვ. 208

თრუსო, ნარა, ბრამაგა, დიგორი, ეალაგირი, ქურთათი, თაგაური.[59] თუ შეეადარებთ მის ცნობებს გიულდენშტედტის მონაცემებს, დავინახავთ, რომ კავკასიის ქედს სამხრეთით „ოსეთის“ ცნება რაჭის ხარჯზეა გაფართოვებული.

1841 წელს შედგენილ კავკასიის რუკაზე დიუბუა დე მონპერემ კავკასიის ქედს ჩრდილოეთ და სამხრეთ კალთებზე მცხოვრები ოსები OSSETH-ის სახელწოდებით გააერთიანა, თუმცა მისთვისაც ამოსავალი ლინგვისტური ვითარება იყო და მწვანე კანტით შემოსაზღვრულ ოსეთს ლეგენდაში ასეთი განმარტება მისცა: „Famille Persanne“.[60]

ბლარამბერგისა და დიუბუას ნაშრომებში რუს მოხელეთა თვალსაზრისმაც ჰპოვა ასახვა.

XIX საუკუნის დასაწყისიდან, საქართველოს შეერთების შემდეგ, რუსულ ოფიციალურ დოკუმენტებში „ოსეთი“ არამხოლოდ ჩრდილოეთ ოსეთის, არამედ საქართველოს ოსური ახალშენების აღმნიშვნელ ტერმინადაც მკვიდრდება. „ოსეთი, ანუ თავისუფალი მთიელი ხალხის დასახლება“ – ასე განმარტავდა ჩვენთვის საინტერესო ტერმინს გენერალი ერმოლოვი.[61] „ოსეთი“, ძირითადად, დიდი და პატარა ლიახვის ოსურ მოსახლეობას მიემართებოდა.[62] კაპიტან-ადიუტანტი ლოფიცკი „შენიშვნებში საქართველოს შესახებ“ (1806 წ.) ახსენებს ციციანოვის ლაშქრობას „ოსეთზე“ ოსების დასასჯელად რიშკინის პოლკზე თავდასხმისათვის.[63] თავად ციციანოვი კი იმპერატორს აცნობებდა, რომ მიემართებოდა რიშკოვის კაზაკთა პოლკის გამოსახსნელად „საქართველოს ოსებისგან (“Грузинских Осетинцев“), რომლებიც დიდსა და პატარა ლიახვზე მოსახლეობდნენ“.[64] მოტანილი ორი ამონარიდის ურთიერთშეპირისპირება ცხადყოფს, რომ XIX საუკუნის დასაწყისის რუსი ჩინოვნიკებისათვის „ოსეთი“ კრებითი სახელწოდებაა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დიდი და პატარა ლიახვის ხეობებში არსებული ოსური დასახლებების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა.

“ოსეთი“ გორის კაპიტან-ისპრავნიკს ემორჩილებოდა.[65]

---

[59] Иоганн Бларамберг. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик. Эль-Фа. 1999, сс. 233-239.

[60] აღნიშნული რუკა დიუბუას „ალბომშია“ გამოქვეყნებული.

[61] АКАК, VI, 1, с. 161.

[62] АКАК, I, с. 248, АКАК, II, сс. 129-131, АКАК, IV, сс. 111-113.

[63] АКАК, III, 5.

[64] АКАК, II, 33.

[65] АКАК, с. II, 72, АКАК, VI, 1, с. 414.

ლიახვის „ოსეთი“ მომავალი „ოსეთის ოკრუგის“ ჩანასახს წარმოადგენდა. დასავლეთიდან მას რაჭის მთები საზღერავდა.[66] იგივე მთებს თეიმურაზ ბაგრატიონი „ლიახვის მთების“ სახელით იცნობს.[67] სამხრეთ-დასავლეთით საზღვარი გასდევდა შავ მთას ანუ ლიხის ქედის იმ მონაკვეთს, რომელიც ფრონეებს ჯეჯორასა და ლიახვისგან გამოჰყოფს.[68] და ეს მიუხედავად იმისა, რომ 1802 წლის აღწერით ქედს სამხრეთით ოსური დასახლებები ყოფილა.[69] 1818 წლისათვის ყორნისის ხეობა „ოსეთად“ მოიაზრება,[70] თუმცა 30-იან წლებში შექმნილ ოსეთის ოკრუგის მიღმა დარჩა.

სამხრეთით „ოსეთის“ საზღვარი სვერთან გადიოდა. ეს უკანასკნელი რუსულ დოკუმენტებში ხან „ქართულ“, ხან „ოსურ“ სოფლად მოიხსენიება.[71] 1802 წლის აღწერით სვერში ქართველებთან ერთად ოსებიც ცხოვრობდნენ.[72] პატარა ლიახვზე „ოსეთი“ ბელოთს ზეით იწყებოდა,[73] სხვა დოკუმენტით კი – ვანათიდან.[74] სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან პატარა ლიახვისა და მეჯუდას წყალგამყოფი ქედი გასდევდა. ი. ბლარამბერგის სიტყვები, რომ ნაქალაქევის მთები ნაწილობრივ საზღვრავდა ლიახვ-მეჯუდას ოსურ თემს,[75] შეიძლება ისე გავიგოთ, რომ მეჯუდას ხეობის გარკვეული ოსური სოფლები, ასევე, „ოსეთში“ შედიოდა. რუსი ჩინოვნიკები იმასაც მოწმობენ, რომ „ოსეთი“ არ ყოფილა წმინდა ოსური მხარე; იქ ქართველებიც ცხოვრობდნენ. 1802 წლის მონაცემებით ვანათში, საცხენისში, ბელოთში, სნეკვში, ჭარებსა და აწერისხევში მოსახლეობა ქართულ-ოსური იყო.[76] 1803 წლის საუფლისწულო მამულების დაეთარი აწერისხევში 11 ქართულსა და 3 ოსურ კომლს უჩვენებს, ბელოთში კი – 27 ქართულ კომლს.[77]

როდესაც „ოსეთი“ მხოლოდ ლიახვის ხეობის ოსური მოსახლეობის აღსანიშნავად გამოიყენება, ის ოსებით დასახლებულ სხვა ხეობებთანაა დაპირისპირებული, მაგ., „ოსეთი“ და „არაგვის ოსები“.[78] ფართო მნიშვნელობით კი, „ოსეთი“ თუ „ოსეთის მიწები“

---

[66] AKAK, IV, c. 468.
[67] თეიმურაზ ბაგრატიონი, გვ. 77
[68] AKAK, I, c. 252.
[69] AKAK, I, c. 469.
[70] AKAK, VI, 1, c. 382.
[71] AKAK, I, cc. 248, 394.
[72] AKAK, I, c. 467.
[73] AKAK, I, c. 394.
[74] AKAK, I, c. 656.
[75] Иоганн Бларамберг. с. 235.
[76] AKAK, I, c. 467.
[77] AKAK, II, c. 84.
[78] AKAK, IV, c. 155.

„არაგვის ხეობის ოსებსაც“ მოიცავს[79] და ქსნის ხეობის სათავეებსაც, რომელიც ოსთა ერთ-ერთ უმთავრეს საცხოვრისად ითვლებოდა.[80]

რუსულ დოკუმენტებში ხშირად ცალ-ცალკე მოიხსენება „ოსეთი“ და „ქართლი“ // „საქართველო“,[81] რაც ქმნის იმის ილუზიას, თითქოს ისინი თანაბარფარდი ტერმინებია და შესაბამისად, დამოუკიდებელი ერთეულებიც. სინამდვილეში, რათქმაუნდა, ასე არ ყოფილა. რუსი ჩინოვნიკების მიმოწერიდან მშვენივრად ჩანს, რომ „ოსეთი“ „ქართლისა“ თუ „საქართველოს“ ნაწილია,[82] ამიტომ ოფიციალურ დოკუმენტებში ხშირად ვხედებით ტერმინებს: „Грузинские Осетинцы“,[83] “Осетинцы, принадлежащие к Грузии”,[84] “подвластные Грузии Осетинцы”,[85] “Осетинцы северной Карталинии, на южной стороне Кавказских гор”.[86] იმერეთის სამეფოს დაპყრობის შემდეგ ჩნდება „Имеретинские Осетинцы”, “Цедисские Осетинцы”.[87] ეს ტერმინოლოგია ეფუძნებოდა ოსთა გეოგრაფიულ განსახლებას, სამართლებრივ მდგომარეობას და ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ კუთვნილებას. 1802 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში, რომელსაც ეწოდება „Объявление Осетинцам, имеющим жилища свои у рек Большой и Малой Лиахвы и Паци и в уездах Арагви и Нара” ნათქვამია, რომ რუსეთის ხელისუფლება აპირებდა მთელი სიმკაცრით აღეღგინა „...надлежащий порядок, который некоторые из ваших злоумышленников, еще при жизни последних Грузинских царей, которым вы издревле подвластны, покусились нарушать (АКАК, I, с. 582).

1830 წლისთვის, ოსების წინააღმდეგ განხორციელებული სადამსჯელო ექსპედიციების შემდეგ, საქართველოს მთიან მხარეში მცხოვრები ოსები ფაქტობრივად დამორჩილდნენ რუსეთის ხელისუფლებას. ეს გამარჯვება ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო კავკასიის ომების ისტორიაში.[88] რუს დიდმოხელეებსა და სამხედროებს განუმტკიცდათ რწმენა, რომ რუსული იარაღით დაპყრობილი ეს „ოსეთი“ სახაზინო საკუთრება და არა ქართველ თავადთა

---

[79] АКАК, IV, с. 466, 469
[80] АКАК, VII, с. 359.
[81] АКАК, I, с. 252; АКАК, IV, с. 465.
[82] АКАК, I, сс. 461-470; АКАК, II, сс. 129, 550; АКАК, IV, с. 465.
[83] АКАК, I, с. 582.
[84] АКАК, IV, с. 116, АКАК, V, с. 515.
[85] АКАК, IV, с. 468.
[86] АКАК, VII, с. 354.
[87] АКАК, V, с. 515.
[88] В. Потто, Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, т. 5, вып. 1, Тифлис, 1889, с. 143.

სამფლობელო უნდა ყოფილიყო, მით უფრო, რომ რუს ჯარისკაცების გამოჩენამდე იქ – განსაკუთრებით, მაღრან-დეალეთში, თლიში, გვიდისში, ჩიფრანსა და ქნოღოში – სრული „პირველყოფილება“ სუფევდა და თითქოს, ქართველთა ბატონობის არანაირი კვალი არ ჩანდა.[89] რამდენიმე ათწლეულის შემდეგ ეს პრეტენზიები ლამაზ მითადაც შეიფუთა: „Этим закончилась экспедиция генерала Ренненкампфа. Войска наши проникли так далеко и прошли через такия места, где не только не была нога русского солдата, но куда не доходили даже грузинские цари, владевшие Осетиею целыя столетия... Так совершилось покорение южной Осетии, навсегда утратившей свою независимость“.[90] ასე თანდათან ქმნიდა რუსული ოფიციოზი და ისტორიოგრაფია „ოსეთს“, „სამხრეთ ოსეთს“, „დამოუკიდებლობას“.

საიმპერატორო კარს, სტრატეგიული ინტერესებიდან გამომდინარე, აუცილებლად მიაჩნდა ოსებით დასახლებულ ყველა ხეობაში, კავკასიის ქედის ორივე მხარეს, განსაკუთრებული ერთიანი მმართველობის შემოღება. „Один взгляд на карту удостоверяет, что земля сия во многих отношениях заслуживает особеннаго внимания правительства. Прочное владычество наше в Осетии решительно разрежет хребет гор Кавказских на две части“ – მოახსენებდა ბარონი როზენი სამხედრო მინისტრს ჩერნიშევს.

ერთიანი ოსეთის ცნებას, როგორც ზემოთ დავინახეთ, გზა გაუხსნა ჯერ კიდევ XVIII ს-ის მიწურულს კავკასიაში წარმოებულმა სამხედრო და საბუნებისმეტყველო-ტოპოგრაფიულმა ექსპედიციებმა. ყველა ეს ნაშრომი სპეციალური დაკვეთით იქმნებოდა, რათა მეცნიერული გამოკვლევიდან საჭიროების შემთხვევაში რუსული რეალპოლიტიკის პრაქტიკულ სახელმძღვანელოდ ქცეულიყო.

ამ გეგმის ერთ-ერთ პროდუქტს წარმოადგენდა 1840 წელს შექმნილი ოსეთის ოკრუგი, რომელიც მოიცავდა შიდა ქართლის მთელ მთიანეთს დიდი ლიახვის სათავეებიდან თერგის სათავეების ჩათვლით. მაგრამ რუსეთის მესვეურთათვის მალევე აშკარა შეიქმნა, რომ ოკრუგი წარმოადგენდა მაღალმთიან ხეობათა ხელოვნურ გაერთიანებას, რომელიც ძნელად გასავალი ქედებით იყო ერთმანეთისგან გამოყოფილი და წლის უმეტეს დროს მათ შორის ყოველივე კავშირი შეწყვეტილი იყო. ამიტომ ორი წლის შემდეგ ოსეთის ოკრუგი ოსეთის და მთის ოკრუგებად დაიყო.[91]

---

[89] АКАК, VII, сс. 374-385.
[90] В. Потто, იქვე.
[91] АКАК, IX, с. 750.

მთის ოკრუგი აერთიანებდა ხევის, მთიულეთის და ქსნის უბნებს,[92] რომელიც მოიცავდა არა მხოლოდ ოსებით დასახლებულ ქამურის ხეობას, არამედ ქსნის სათავეების ქართულ სოფლებსაც.[93] ოსეთის ოკრუგში კი ჯავისა და პატარა ლიახვის უბნები გაერთიანდა. მასვე შეუერთეს გორის მაზრაში შემავალი ნარის უბანი. 1847 წლიდან, როდესაც შეიქმნა ქუთაისის გუბერნია, დვალეთის დასავლეთი ნაწილი, კერძოდ კი, მამისონის ხეობა რაჭის მაზრაში გააერთიანეს. მნიშვნელოვანი ცვლილებები განხორციელდა 1859 წელს: ნარისა და მამისონის უბნები ჩამოაშორეს თბილისის და ქუთაისის გუბერნიებს და შეუერთეს კავკასიის ხაზის მარცხენა ფრთის ოსეთის სამხედრო ოკრუგს; ხოლო ოსეთის ოკრუგის დარჩენილი ტერიტორია უბნად გარდაქმნეს და გორის მაზრას დაუქვემდებარეს.[94]

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის შუახანებში ოსებით დასახლებული სოფლებისთვის იქმნება ცალკე, ეთნონიმური დასახელების ადმინისტრაციული ერთეული, ხოლო დვალეთი ადმინისტრაციულად ჩამოცილდა საქართველოს და ოსეთს შეუერთდა. უფრო შორს მიმავალი ნაბიჯების გადასადგმელად გადაულახავ წინააღმდეგობას კავკასიონი ქმნიდა.

მაგრამ ამავე გეოგრაფიულმა ფაქტორმა წარმოშვა ტერმინები „სამხრეთი ოსები“ (XIX ს-ის 30-იანი წლებისათვის)[95] და „სამხრეთი ოსეთი“ (XIX ს-ის შუახანები),[96] რომლებმაც უკვე XIX საუკუნის ბოლოსათვის ფეხი მოიკიდა როგორც რუს, ისე ქართველ მოღვაწეთა ლექსიკაში. მხოლოდ 1917 წლის თებერვლის რევოლუციისა და განსაკუთრებით კი, ბოლშევიკური გადატრიალების შემდეგ ქართული საზოგადოების დიდი ნაწილისათვის ცხადი გახდა, რომ ეს უწყინარი გეოგრაფიული ტერმინები პოლიტიკურ საფრთხეს შეიცავდა. ამიტომაც იყო, რომ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის წარმომადგენლები რუს კოლეგებს განუმარტავდნენ: „... საქართველოს საზღვრებში არის არა სამხრეთ ოსეთი, არამედ საქართველოში მყოფი ოსური დასახლებები...“.[97] სამხრეთ ოსეთის, როგორც პოლიტიკური ერთეულის, აბსურდულობა კარგად ესმოდათ ქართველ ბოლშევიკებსაც: „სამხრეთი ოსეთი, როგორც მთლიანი გეოგრაფიული ერთეული, არ არსებობს. არის მხოლოდ

---

[92] AKAK, XII, c. 222.
[93] AKAK, IX, c. 750.
[94] AKAK, XII, cc. 222, 651.
[95] AKAK, VII, c. 359.
[96] AKAK, XII, c. 1357.
[97] ქართველი და ოსი ხალხების ურთიერთობის ისტორიიდან (სამხრეთ ოსეთის სტატუსის შემსწავლელი კომისიის დასკვნა), თბ., 1991, გვ. 37.

ოსებით დასახლებული ცალკე რაიონები, რომელთაც ურთიეთშორის არავითარი დამოკიდებულება არა აქვთ არც გეოგრაფიულად და არც ეკონომიურად. თვითეული ამ რაიონთაგანი წარმოადგენს განუყოფელ ორგანულ ნაწილს სხვადასხვა გეოგრაფიულ და სამეურნეო პროვინციებისას" – ვკითხულობთ შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის დასკვნაში.[98] იდეის აბსურდულობა ესმოდათ თვითონ ოსებსაც, ამიტომაც იყო რომ მათი ლიდერები ასე გააფთრებით მოითხოვდნენ შიდა ქართლის ბარის, ცხინვალისა და მისი მიმდებარე სოფლების, მიერთებას, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათივე აღიარებით, სამხრეთ ოსეთს სრული კულტურული და ეკონომიკური კრახი ემუქრებოდა.[99] ოკუპირებულ და გასაბჭოებულ საქართველოში პოლიტიკურმა მოსაზრებებმა იმძლავრა და შეიქმნა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი, რომელიც ტერიტორიითაც და სტატუსითაც ბევრად აღემატებოდა „ოსეთსა" და „ოსეთის ოკრუგს".

ამგვარი ტრანსფორმაცია განიცადა ტერმინმა, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისში სეპარატისტული იდეოლოგიის ქვაკუთხედად იქცა.

George Tcheishvili

FROM „OSSETIA" TO „SOUTH OSSETIA": HOW THE ETHNIC GEOGRAPHY WAS CHANGED TO POLITICAL GEOGRAPHY

Ossetian migration to Georgia in the early modern period resulted in establishing the term *Oseti*, which designated compact Ossetian settlements in the kingdoms of Kartli and Imereti. During the 17th-18th cc the term covered the province of Dvaleti on the sources of the river Ardon, and later (second half of the 18th c.) various mountainous regions on the sources of the rivers Didi Liakhvi, Patara Liakhvi, Terek, Aragvi, and Ksani. In parallel to *Oseti* Georgian historians and geographers of the 18th century used the terms *Dvaleti*, *Ossetians of Aragvi*, *Ossetians of Samachablo*, etc. Changes had occurred in the naming of mountains as well. *Ossetian mountains* or *Osetian and Kartlian mountains* used to be referred to the mountains which separated Ossetian and Georgian villages.

[98] იქვე, გვ. 69.
[99] იქვე, გვ. 56.

European and Russian travelers and officials described separate *Ossetian settlements/districts* in mountainous parts of Georgia as belonging either to the king or the *tavads* (princes).

After Georgia's conquest at the turn of the 19th century the Russian officials employed the term *Ossetia* to designate both the present-day North Ossetia and Ossetian population of Georgia. In a narrow sense Georgian Ossetia applied to the villages in the upper Didi Liakhvi and Patara Liakhvi valleys, and in a broader sense to the Ossetian settlements along the banks of the Aragvi, the Ksani, the Terek and the Prone. In certain cases the term covered Georgian or mixed Georgian-Ossetian villages as well.

Since the 1830s the high-rank Russian officials elaborated projects for unification of Ossetian settlements on the both sides of the Caucasian range under a separate single government to bind the Caucasus more firmly to the Empire. A major step towards the project was the establishment of the *Ossetian okrug* in Georgia (1840). Couple of years later the Dvaleti province was separated from Georgia, i.e. the Tbilisi and Kutaisi *gubernias*, and joined the Military Ossetian *okrug* of the North Caucasus. In parallel, the terms *south Ossetians* (1830s) and *South Ossetia* (mid-19th c.) developed and came in use.

At the turn of the 20th century the terms *Ossetia*, *South Ossetia* got the political connotation. As a corner stone of the secessionist ideology it led to the formation of the South Ossetian Autonomous Oblast (1922), armed conflict (1991-1992) and the Russian occupation (2008).

მანანა ხვედელიძე

რას ნიშნავს მანეთონის „დინასტია“?

მანთონი იყო ძველეგვიპტელი ქურუმი და ისტორიკოსი, რომელმაც დაწერა ეგვიპტის ისტორია ბერძნულ ენაზე. მისი ისტორია სრული სახით ფასდაუდებელი შენაძენი იქნებოდა ეგვიპტოლოგიისათვის, მაგრამ დღეს ჩვენ გაგვაჩნია მხოლოდ ნაწყვეტები ებრაელი ისტორიკოსის იოსებ ფლავიუსის (ჩვ. წ. I ს.) და ქრისტიანი ისტორიკოსების სექსტუს იულიუს აფრიკანუსის (ჩვ.წ. III ს.) და ევსებიუს კესარიელის (დაახლ. ჩვ. წ. III-IV სს.) შრომებში. თავის მხრივ, ამ ავტორების „მანეთონმა“ ჩვენამდე ბევრ შემთხვევაში ბიზანტიელი ისტორიკოსის გიორგი სინკელის (VIII ს.) ნაშრომში მოყვანილი ამონარიდების სახით მოაღწია.[1] თვითონ მანეთონის შესახებ ძალიან მწირ ცნობებს ვფლობთ. ის ცხოვრობდა პტოლემაიოს I სოტერის (ჩვ. წ.-მდე 323-283 წწ.) და პტოლემაიოს II ფილადელფოსის (ჩვ. წ-მდე 285-246წწ.) დროს. თუ ცნობილ ჰიბეს პაპირუსში მოხსენიებული მანეთონი იგივე პიროვნებაა, მაშინ ის შესაძლოა პტოლემაიოს III ეეერგეტოსის (ჩვ. წ-მდე 246-222 წწ.) დროსაც მოღვაწეობდა. სახელი „მანეთონი“ შესაძლოა ნიშნავს „თოტის სიმართლეს“.[2] სავარაუდოდ, ის დაიბადა სებენიტოსში, ნილოსის დელტის დამიეტის დასავლეთ ნაპირზე და გახდა უმაღლესი ქურუმი ჰელიოპოლისში. მანეთონი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა სერაპისის კულტის[3] შექმნაში და ბერძენ ტიმოთეოსთან ერთად ამ საკითხში პტოლემაიოს სოტერის მრჩეველი იყო. მანეთონის კალამს ძველი ავტორები რვა ნაშრომს მიაწერდნენ: Aegyptiaca (ეგვიპტის ისტორია), სოთისის წიგნი, წმინდა წიგნი, ეპიტომე ფიზიკურ დოქტრინებზე, დღესასწაულებზე, კიფის დამზადების შესახებ (kyphi, საკმეველის ნაირსახეობა) და ჰეროდოტეს კრიტიკა. ამ ნაშრომებიდან, დღეს სოთისის წიგნი არ ითვლება მანეთონის ნაწარმოებად, და საეჭვოდ არის მიჩნეული, რომ მას დაეწეროს

---

[1] ამას გარდა, მანეთონის ცალკეული ამონარიდები გაბნეულია პლუტარქეს, თეოფილუსის, ელიანეს, პორფიროსის, დიოგენე ლაერტელის შრომებში, პლატონის სქოლიოებში და სხვ. მისი რელიგიური ნაწარმოებები მხოლოდ პლუტარქეს „ისიდასა და ოსირისში“ მოყვანილი ამონარიდებით არის ცნობილი.

[2] D.B.Redford, The Name Manetho, in Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker (ed. L.H.Lesko), Hannover and London, University press of New England, 1986, 118-121.

[3] ეგვიპტურ-ბერძნული ღვთაება, რომელიც პტოლემაიოსებმა ბერძნების და ეგვიპტელების კულტურული დაახლოების მიზნით „შექმნეს“.

ცალკე ნაშრომი ჰეროდოტეს შესახებ, თუმცა იოსებისაგან ცნობილია, რომ რომ მანეთონი ჰეროდოტეს უზუსტობებში ადანაშაულებდა.[4] ექვსი დარჩენილი სათაურიდან მანეთონს ნამდვილად მიეწერება ეგვიპტის ისტორია, ეპიტომე ფიზიკურ დოქტრინებზე და წმინდა წიგნი, ხოლო დანარჩენი სამი წმინდა წიგნის ცალკეული ნაწილების დასახელებად არის მიჩნეული. მანეთონის ეგვიპტის ისტორია ორი სახის ნაწყვეტებით არის შემონახული. პირველია ნაწყვეტები მანეთონის ორიგინალური ნაწარმოებიდან იოსებთან, თუმცა აქაც არის ფსევდო-მანეთონური პასაჟები, რადგან ჯერ კიდევ იოსებამდე მისი ნაშრომი გამოყენებული იყო პოლემიკაში ეგვიპტელებს და ებრაელებს შორის, რომლის დროსაც მოხდა ნაშრომში დამატებების ჩართვა. ებრაელები მანეთონის შემდეგ ძალიან დაინტერესებული იყვნენ მისი ეგვიპტის ისტორიით მათი წინაპრების ეგვიპტესთან კავშირის გამო. ისინი ცდილობდნენ თეორიები ებრაელთა წარმოშობის და სიძველის შესახებ ორიგინალურ ეგვიპტურ წყაროებთან დაეკავშირებინათ. თავიანთ წინაპრებად მათ წარმოდგენილი ჰყავდათ ჰიკსოსები, ჰიკსოსების განდევნა ეგვიპტიდან კი ებრაელთა გამოსელას დაუკავშირეს, რამაც ხშირად მანეთონის ტექსტის გადაკეთებაც კი გამოიწვია. შედეგად, იოსები გვამცნობს, რომ ჰიკსოსებმა (იოსების თანახმად, იგივე ებრაელებმა) დატოვეს ეგვიპტე და დასახლდნენ „თავიანთ მიწაზე" დანაოსის არგოსში ჩასელამდე. ამაზე დაყრდნობით, ის ებრაელთა გამოსელას ეგვიპტიდან ტროას ომზე ათასი წლით ადრე ათარიღებს.[5] მეორე სახის (კერძოდ კი აფრიკანუსის და ევსებიუსის) შრომები შექმნილია მანეთონის ისტორიის შეკვეცილ ვერსიაზე (ე.წ. Epitome) დაყრდნობით. "Epitome" არ არის შექმნილი თვითონ მანეთონის მიერ და წარმოადგენს ამონარიდებს მანეთონის შრომიდან, კერძოდ კი დინასტიების ჩამონათვალს მოკლე კომენტარებით განსაკუთრებით გამორჩეულ მეფეებზე ან მოვლენებზე. „ეპიტომეში" მანეთონის 30 დინასტიას დამატებული აქვს 31-ე, სპარსული დინასტია არტაქსერქსედან დარიუს III-მდე, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელმა დაამარცხა მის მიერ ეგვიპტის დაპყრობის დროს. თავის მხრივ, ეპიტომეც შეცვლილად ითვლება ელინისტური პერიოდის უცნობი ებრაელის მიერ, ებრაული ქრონოლოგიის მანეთონისეულთან დამთხვევის მიზნით. დღეისათვის მიჩნეულია, რომ ეპიტომეს ორიგინალური ვერსია გამოყენებული

---

[4] Manetho (with an English translation by W.G. Waddel), in The Loeb Classical Library, London, William Heineman Ltd.&Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956, 79.

[5] იქვე, 107

აქვს აფრიკანუსს, გადაკეთებული – ეუსებიუსს. სინკელის ცნობითაც, აფრიკანუსის ვერსია უფრო ზუსტია.[6] თავის მხივ, აფრიკანუსი და ეუსებიუსი მიზნად ისახავდნენ შეედარებინათ აღმოსავლეთის ავტორების ქრონოლოგია ბიბლიასთან და დაედასტურებინათ წარღვნის თარიღი. თუმცა უნდა ითქვას, რომ აფრიკანუსის „ქრონიკა" (ხუთ წიგნად) დაკარგულია და შემონახულია სინკელის მიერ გამოყენებული ნაწყვეტების სახით. ეუსებიუსის ბერძნული ტექსტის ნაწყვეტები ასევე სინკელთან არის ციტირებული, მაგრამ ნაშრომი სრულად არის შემონახული ორიგინალური ბერძნული ტექსტიდან შესრულებულ სომხურ თარგმანში (ჩვ.წ. V ს.) და იერომის (Jerome) მიერ შესრულებულ ლათინურ ვერსიაში (ჩვ.წ.-ის IV ს. დასასრული). თავისი მიზნებისათვის აქვს გამოყენებული მანეთონი სინკელსაც. მისი Ekloge Khronographia წარმოადგენს ისტორიის აღწერას ადამიდან დიოკლეტიანამდე და მასაც ესაჭიროებოდა ინფორმაციის და თარიღების ბიბლიასთან მიახლოება. ამდენად, მანეთონის ტექსტმა ჩვენამდე ძალიან სახეშეცვლილი სახით მოაღწია და მისი შესწავლა დღეს ბევრ პრობლემასთან არის დაკავშირებული. თუმცა, დღეისათვის ითვლება, რომ მანეთონის ნაშრომს თავიდანვე გააჩნდა ნაკლოვანებები და მისი ჩვენამდე სრულად მოღწევის შემთხვევაშიც კი ის არ იქნებოდა უფრო ფასეული, ვიდრე მისი წყაროები, მის მიერ მეფეთა დინასტიებად დაყოფის პრინციპის ბუნდოვანების გამო, რადგან ერთ დინასტიაში გაერთიანებული მეფეები ხან ნამდვილად მიეკუთვნება ერთ ოჯახს, ხან კი არა.[7] ამგვარად, თუმცა მანეთონის ოცდაათი დინასტია დღესაც წარმოადგენს ძველი ეგვიპტის ისტორიის იმ ძირითად ჩონჩხს, რომლითაც თანამედროვე ეგვიპტოლოგია ხელმძღვანელობს, მას ხშირად აკრიტიკებენ დინასტიური პრინციპის დარღვევისათვის, რადგან ხშირად ერთი ოჯახის ფარაონები მას სხვადასხვა დინასტიებში ჰყავს მოქცეული. ცნობილი ეგვიპტოლოგი მალეკი წერს, რომ მანეთონის სუსტი მხარეები, ალბათ, ყველაზე უფრო ძველი სამეფოს ქრონოლოგიაში ჩანს, რადგან ძნელი იქნება მისი კრიტერიუმების დაცვა იქ, სადაც ერთი ოჯახის მეფეების ხაზი გაწყვეტილია.[8] გრიმალისათვის გაუგებარია, თუ რატომ იწყებს მანეთონი ახალ, მესამე დინასტიას ყოველგვარი მიზეზის გარეშე, რადგან II დინასტიის უკანასკნელი ფარაონის, ხასეხემუის ერთერთი დედოფალი ნიმაატხაპი III დინასტიის ფარაონის, ჯოსერის

[6] იქვე, 57.
[7] იქვე, XXI.
[8] Malek in I. Shaw (ed),The Oxford History of Ancient Egypt, Oxford University Press, 2003, 84.

დედაა. [9] მსგავსი გამონათქვამები მრავლად არის გაბნეული ეგვიპტოლოგიურ ლიტერატურაში. მართლაც, ფარაონების დინასტიებად დალაგებისას მანეთონს ხშირად აქვს დარღვეული ის „ოჯახური პრინციპი“, რომელთანაც თანამედროვე ადამიანს სიტყვა „დინასტია“ აქვს ასოცირებული. იგი ხან ერთი გენეალოგიური ხაზის წარმომადგენლებს სხვადასხვა დინასტიაში ათავსებს, ხან კი პირიქით, სხვადასხვა ოჯახების წარმომადგენლები ერთ დინასტიაში ჰყავს გაერთიანებული. მაგრამ თუ დაკვირვებით გავაყოლებთ თვალს მანეთონის დინასტიების გრძელ რიგს, საკმაოდ საინტერესო სურათი იკვეთება.

დინასტიური ცვლილების მიზეზი პირველ ორ დინასტიას შორის ცნობილი არ არის, და საეარაუდოდ ის მშვიდობიანი იყო, რადგან II დინასტიის პირველმა ფარაონმა, ხეტეპსეხემუიმ პატივი მიაგო თავის წინამორბედს, კაას. ნივთები ხეტეპსეხემუის საბეჭდავებით ბევრია აღმოჩენილი კაას სამარხის შესაწირი ოთახის მიღმოებში.[10] მაგრამ თვალში საცემია რამოდენიმე გარემოება. ხეტეპსეხემუი არის პირველი ფარაონი, რომელიც დაიკრძალა არა სამხრეთში, აბიდოსის ნეკროპოლისში, არამედ საქქარაში, მემფისის სიახლოვეს. მემფისის დაარსებას ეგვიპტური ტრადიცია გაერთიანებული ეგვიპტის პირველ ფარაონს, მენესს მიაწერს. მემფისი გაერთიანებული ეგვიპტის პირველი დედაქალაქი იყო და უკვე ხორ-ახას, რომელსაც დღეს ბეერი მენესთან აიგივებს, საქქარაში კენოტაფი ჰქონდა, მაგრამ პირველი დინასტიის ფარაონები თაეიანთ მშობლიურ მხარეში, შორეულ აბიდოსში იკრძალებოდნენ. ამას გარდა, თვალში საცემია ცვლილება, რომელიც II დინასტიიდან ფარაონების სახელებმა განიცადა. დენის, ჯერის, ჯეტის და კაას შემდეგ II დინასტიის ფარაონების სახელები ხეტეპხესემუი (ეგვ. „ორიეე ძალა მშვიდადაა“), ნინეჩერი (ეგვ. „ის, ეინც ღმერთს ეკუთვნის“), რანები (ეგვ. „რას ბატონი“ ან „რა ბატონია“) და სხვ. უკვე იძენს ფარაონის სახელის იმ „ეგვიპტურ“ ქღერადობას და შინაარსს, რომელსაც ეგვიპტის ისტორიის ბოლომდე ინარჩუნებს. „ორიეე ძალაში“ უღაეოდ ეგვიპტის ორი დიდი ღეთაება, ხორი და სეტხი იგულისხმება, რომლებიც სამეფო ძალაუფლებასთან იყენენ დაკავშირებული. უნდა აღინიშნოს ასევე რას გამოჩენა, რომელიც

---

[9] N. Grimal, A History of Ancient Egypt, Blackwell Publishing, 2003, 80. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ეგვიპტეში სამეფო ტახტის ლეგიტიმირება ქალის ხაზით ხდებოდა. სწორედ ამ ტრადიციაზე დაყრდნობით მოახერხა გამეფება ხატშეპსუტმა მრავალი საუკუნის შემდეგ, თუმცა უკვე პალერმოს ქვაზე, რომელიც V დინასტიის დროს არის შექმნილი, ფარაონების დედები უძველესი დროიდან არიან მოხსენიებული.

[10] T. Wilkinson, Early Dynastic Egypt, Routledge, 2001, 81.

აქ პირველად არის დაფიქსირებული ფარაონის სახელში. ასეთი ცვლილებები უდაეოდ დაკავშირებული იყო საკმაოდ დიდ ძერებთან პოლიტიკასა და რელიგიაში, რომლებზეც ჩვენ, მასალის სიმწირის გამო, მხოლოდ ლოგიკურ მსჯელობაზე დაყრდნობით შეიძლება ვისაუბროთ, მაგრამ სავსებით შესაძლებელია, რომ მათ შესახებ მანეთონი ჩვენზე უკეთ იყო ინფორმირებული და მან დინასტიური წყვეტა ამ ცვლილებებს დაუკავშირა.

ზემოთ უკვე მოვიხსენიე ნათესავური კავშირი მეორე და მესამე დინასტიებს შორის. უნდა აღინიშნოს, რომ III დინასტიის პირველმა ფარაონმა, ნებკამ თავის წინამორბედს, II დინასტიის ბოლო ფარაონს, ხასხემუის სპილენძის ქანდაკება დაუდგა,[11] რაც ასევე მოვლენების მშვიდობიან მიმდინარეობაზე მიუთითებს. მაგრამ დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ მეორე დინასტიასთან ერთად მთავრდება გაერთიანებული ეგვიპტის ისტორიის პირველი, ე.წ. ადრედინასტიული ან არქაული პერიოდი, რომელიც ეგვიპტური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პერიოდად არის მიჩნეული[12], III დინასტიით კი იწყება თეისობრიეად ახალი ეროქა, რომელიც დღეს ძველი სამეფოს სახელით არის ცნობილი. სერიოზულ ცვლილებებზე იდეოლოგიასა და რელიგიაში მიუთითებს ფარაონის სამარხის ახალი ფორმა – პირამიდა, რომელიც ასევე მესამე დინასტიაში ჩნდება.[13]

მესამე დინასტიის ფარაონების თანმიმდეერობა დღეისათვის ბუნდოვანია, დანამდეილებით არ შეიძლება ლაპარაკი არც მის ბოლო ფარაონზე. რამესიდების პერიოდით დათარიღებული ტექსტის თანახმად, IV დინასტია იწყება სნოფრუს გამეფებით, რომელიც ტახტზე ფარაონ ჰუნის გარდაცვალების შემდეგ ავიდა. სავარაუდოდ, სნოფრუ იყო III დინასტიის ფარაონის, ჰუნის ეაჟიშვილი ერთ-ერთი მეორე რიგის ცოლისაგან, ამიტომ ლეგიტიმიზაციისთვის მან შეირთო თავისი ნახევერი და, ჰუნის ქალიშვილი მთავარი დედოფლის, ხეტეპხერეს I-გან, რომელიც შემდგომში ხეოფსის დედა გახდა. [14] ამგვარად, აქაც იკვეთება ნათესავური კავშირი დინასტიებს შორის, მაგრამ იდეოლოგიური თვალსაზრისით საგრძნობი ცვლილე-

[11] W. Helck, Geschichte des alten Ägypten, Handbuch der Orientalistik, 1 Abt., 3 Abschn., Leiden-Köln, 1968, 80.

[12] ის დაახლ. ხუთ საუკუნეს მოიცავს

[13] პირველი (საფუძვლიანი) პირამიდა დინასტიის საეარაულოდ მეორე ფარაონს, ჯოსერს ეკუთვნის. მისი წინამორბედის, ნებკას სამარხი აღმოჩენილი არ არის.

[14] Grimal, 77. უნდა აღინიშნოს, რომ როცა ასთიეე გზით მოხდა თოტმეს II-ის და III-ის ლეგიტიმიზაცია XVIII დინასტიის დროს, იქ დინასტიური ხაზი გაწყვეტილი არ არის, საეარაულოდ იმიტომ, რომ მათ წინა ფარაონებთან საერთო ეპოქა აკაეშირებდა.

ბები შეიმჩნევა. სწორედ მეოთხე დინასტიის დროს მიაღწია ფარაონის ღვთაებრიობამ თავის უმაღლეს წერტილს. სამეფო ინსტიტუტის ღვთაება ხორთან დაკავშირება ჯერ კიდევ წინადინასტიურ ეგვიპტეში, ჰიერაკონპოლისშია დაფიქსირებული.[15] გაერთიანებული ეგვიპტის უკვე პირველი ფარაონები ღვთაებებად იყვნენ შერაცხული. ოფიციალური იდეოლოგიის თანახმად, ეგვიპტის ფარაონი წარმოდგენილი იყო, როგორც მიწაზე მოვლენილი ხორი თავის სასახლეში.[16] ეს სავსებით შეეფერებოდა ეგვიპტელის წარმოდგენას, რომ ღვთაების არსებას წარმოადგენდა უხილავი, ფლუიდური საწყისი, რომელსაც სხვადასხვა სხეულებში ჩასახლება და მრავალი სახის მიღება შეეძლო. შესაძლოა, ფარაონის ღვთაებრიობის იდეის ჩამოყალიბებას ეგვიპტის თავისებურმა შიდაპოლიტიკურმა ვითარებამ უბიძგა, რომელიც, თავის მხრივ, ეგვიპტის საკმაოდ სპეციფიური გეოგრაფიული პირობებით იყო გამოწვეული. ფართოდ გაშლილი ოაზისი ნილოსის დელტაში, რომელზეც მიბმულია ნილოსის ვიწრო დაბლობი დიდი მდინარის გაყოლებით, ბუნებრივად ყოფდა ქვეყანას ორ ნაწილად, რის გამოც ეგვიპტელები თავიანთ ქვეყანას „ორ მიწას“ ეძახდნენ. „ზემო და ქვემო ეგვიპტეს ყოველთვის გათვითცნობიერებული ჰქონდა, რომ ისინი განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. მათ აერთიანებდათ საერთო დამოკიდებულება ნილოსზე და საყოველთაოდ აღიარებული დოგმა, რომ მათ მართაედა არა ზემო ეგვიპტელი ან ქვემო ეგვიპტელი, არამედ ღვთაება, რომლის წარმომაელობის ადგილი იყო არა რაიმე გეოგრაფიული ადგილი ამა სოფლისა (უფრო ზუსტად, სამხრეთი ეგვიპტე, რომლის მეფეებმაც მოახდინეს ქვეყნის გაერთიანება), არამედ ღმერთების სასუფეველი“, წერს ვილსონი, მაგრამ იქვე დასძენს: „მაგრამ რამდენად აღიარეს ეგვიპტელებმა ეს დოგმა ქვეყნის გაერთიანების მომენტში?[17] არქაული (I – II დინასტიები) პერიოდის ეგვიპტის მოვლენები ცხადყოფს, რომ ეგვიპტეს ოთხ საუკუნეზე მეტი დასჭირდა იმისათვის, რომ ეს დოგმა ოფიციალურად მიეღო. პოლიტიკური ბრძოლა, რომელიც ამ დროის განმაელობაში მიმდინარეობდა და რომელშიც საბოლოოდ „ხორის მიმდევრებმა“ გაიმარჯვეს, გულისხმობდა ერთი კონკრეტული სამეფო სახლის გამარჯვებას და შესაბამისად იმ ღვთაების გამარჯვებას, რომელთანაც ამ სამეფო სახლის ფარაონებო იყვნენ გაიგივებული. ამგვარად, არქაული ეგვიპტე არა მარტო ეგვიპტური

[15] B. Kemp, Ancient Egypt: Anatomy of a Civilisation, Routledge, 1991, 41.
[16] B.E. Shafer (ed), Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice, Cornell University Press, 1991, 117.
[17] J. A. Wilson,The Culture of Ancient Egypt, The University of Chicago Press, 1957, 44-45.

სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პერიოდია. სწორედ ამ პერიოდში ხდება ფარაონის ღვთაებრიობის იდეის ჩამოყალიბება და აღზევება. პოლიტიკური განეითარების შემდეგ, მიუხედავად არქაული პერიოდის შიდაამლილობებისა, ეგვიპტე საოცარი სისწრაფით იწყებს განვითარებას და მასთან ერთად ძლიერდება მისი მთავარი ღვთაება – ფარაონი. თუ პირველი დინასტიის დროს ფარაონი თავად ახდენდა მთელი ქვეყნის ინსპექტირებას, მეორე დინასტიიდან ეს უკვე შეუძლებელი ხდება, რადგან იმ მოკვდავთა წრეს, რომლებსაც ფარაონის პირადად ნახვა შეეძლო, მხოლოდ სამეფო ოჯახის წევრები და უმაღლესი რანგის მოხელეები შეადგენდა. შესაბამისად, ქვეყნის ინსპექტირებას უკვე არა ფარაონი, არამედ მისი მოხელეები აწარმოებდნენ.[18] პირველი დინასტიის დასასრულს ხდება კიდევ ერთი შესამჩნევი ცვლილება: თუ აქამდე სახელმწიფო უწყებების ბეჭდებზე ფარაონის სახელის გვერდით შესაბამისი უწყების მოხელის სახელიც მოიხსენიებოდა, ახლა ეს ტრადიცია ქრება. ახლა ფარაონის სახელის გვერდით მხოლოდ მოხელის თანამდებობის დასახელება მოიხსენიება. საერთოდ, როგორც ჩანს, იკრძალება ფარაონის და „მოკვდავების“ ერთ წარწერაში მოხსენიება.[19] ფარაონის, როგორც ქვეყნის უზენაესი ღვთაების მდგომარეობა კულმინაციას სწორედ მეოთხე დინასტიის დროს აღწევს. მეოთხე დინასტიის ფარაონების უზარმაზარი პირამიდები (მათ შორის ყველაზე ცნობილი ხეოფსის, ხეფრენის და მიკერინის სამი გრანდიოზული პირამიდა) სწორედ ქვეყნის მთავარი ღვთაების მოკვდავი სხეულის ძვალშესალაგებს წარმოადგენდა, რომელთა სიდიადეს მარადიულად უნდა გაეხსენებინა შთამომავლობისათვის მათი პატრონები. ხეოფსის დროს უმაღლესი რანგის დიდებულებსაც კი ეკრძალებოდათ სამარხებში საკუთარი ქანდაკებების შეტანა, რაც, თაეის მხრივ, ეგვიპტის გარდაცვლილთა კულტის რიტუალის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი იყო.[20] ამიტომ ვარაუდობენ, რომ ჰეროდოტეს (II, 124) ცნობა იმის შესახებ, რომ ხეოფსმა დახურა ტაძრები და აკრძალა ღმერთებისათვის მსხვერპლის შეწირვა, სიმართლის მარცვალს შეიცავს. მანეთონის თანახმად, დიდი პირამიდის პატრონი ღმერთების მიმართ უდიერებას იჩენდა, თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მანეთონის ყველა შემორჩენილ

[18] K. Sethe, H. Schäfer, L. Borchardt, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen, Leipzig, 1976, 13-54.

[19] W. Helck, Geschichte des alten Ägypten, 1968, 32-33. ფარაონის სახის ასეთი ტრანსფორმაცია კიდევ ერთი საგულისხმო განსხვავებაა პირველ და მეორე დინასტიებს შორის.

[20] იქვე, 53.

ვერსიაში მეოთხე დინასტია „სხვა სამეფო შტოდ“ არის მოხსენიებული.[21] ამაეე პერიოდში თავს იჩენს უდიდესი ძერების ახალი ტალღა – ეგვიპტის პანთეონის ტახტზე „პრეტენზიის განცხადებას“ ახალი ღვთაება იწყებს. ამ მოვლენის წინაპირობები უფრო ადრეც შეიმჩნევა, მაგრამ განსაკუთრებით იკრებს ძალას სამი დიდი პირამიდის მფლობელთა მეფობის შემდეგ. რა, მზის ღვთაება, თანდათან იკავებს ფარაონის, როგორც ქვეყნის უზენაესი ღვთაების ადგილს. რას კულტის სამშობლოდ ჰელიოპოლისია მიჩნეული, მაგრამ ჰელიოპოლისის კოსმოგონიის შექმნის დროს რა ჯერ კიდევ არ იყო იმდენად მნიშვნელოვანი ღვთაება, რომ ჰელიოპოლისის ქურუმებს ის თავიანთი კოსმოგონიის დემიურგად დაესახელებინათ. კოსმოგონიის უძველესი დემიურგი ანთროპომორფული ატუმი იყო, მაგრამ რას აღშევების შემდეგ იგივე ქურუმებმა რა ატუმთან გააიგივეს და რა, რა-ატუმის სახით, კოსმოგონიის დემიურგიც გახდა. თანდათან იზრდება დაძაბულობა ფარაონს და რას შორის. ამ ორთაბრძოლაში გაიმარჯვა მზის ღვთაებამ და უკვე ის, და არა ფარაონი, იკავებს ქვეყნის უზენაესი ღვთაების ადგილს, ფარაონი კი მის ვაჟიშვილად ცხადდება. უკვე IV დინასტიის დროს ფარაონის ტიტულატურაში ჩნდება ახალი ელემენტი „რას ვაჟიშვილი“, რომელიც V დინასტიიდან, როცა მზის რელიგია უკვე ეგვიპტის სახელმწიფო რელიგია ხდება, მუდმივ ადგილს იკავებს ფარაონის რთულ ტიტულატურაში. „ყოფილი“ უზენაესი ღვთაება – ფარაონი, მართალია, ინარჩუნებს ღვთაებრიობას, მაგრამ ის უკვე „მეორე თაობის“ ღვთაებაა, „ხორი, რას ვაჟიშვილი“. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ V დინასტიის პირამიდები ერთბაშად იკლებს ზომაში IV დინასტიის გრანდიოზულ პირემიდებთან შედარებით, მაგრამ სამაგიეროდ ამ დინასტიის ფარაონები იწყებენ ახალი ტიპის ტაძრების – მზის ობელისკების აღმართვას. მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს ისიც, რომ ამავე დინასტიის დროს წარწერებში მოხელეების სახელები კვლავ ჩნდება ფარაონის სახელის გვერდით. [22] ეს ყველაფერი უთუოდ დაკავშირებული იყო უდიდეს ძერებთან იდეოლოგიაში, რამაც შესაძლოა ბიძგი მისცა მანეთონს ახალი ათეული დაეწყო. მას აღანაშაულებენ V და VI დინასტიებს შორის ხაზის გაკვლების გამოც და ამ დაყოფას „ილუზორულსაც“ კი ეძახიან ისტორიის მშვიდი მსვლელობის გამო, რადგან V დინასტიის ბევრი წარჩინებული მოხელე მშვიდობიანად აგრძელებდა მოღვაწეობას VI დინასტიის დროსაც.[23] თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობილი

[21] Manetho, 49.
[22] J.H.Breasted, Ancient Records of Egypt, New York, 1962, vol. I, 119.
[23] Grimal, 2003, 87.

„პირამიდების ტექსტები“ პირველად V დინასტიის ბოლო ფარაონის, უნისის პირამიდაში ჩნდება და საბოლოოდ იმკვიდრებს თავს VI დინასტიის ფარაონების და მათი დეოფლების პირამიდებში, რაც ასევე მეტყველებს ამ დინასტიების მიჯნაზე მომხდარ ცვლილებებზე, რომლებიც იდეოლოგიასთან, კერძოდ კი, ფარაონის კულტთან იყო დაკავშირებული. ამას გარდა, VI დინასტიიდან წყდება მზის ტაძრების მშენებლობა, რაც, სავარაუდოდ, ასევე გარკვეული ობიექტური მიზეზებით იყო გამოწვეული. VI დინასტიასთან არის დაკავშირებული ასევე ოსირისის კულტის აღზევება და მიცვალებულთა კულტის „ოსირიანიზაცია“. სწორედ VI დინასტიის დასაწყისიდან ოსირისი მტკიცედ იმკვიდრებს ადგილს მიცვალებულთა ლოცვებში.[24] ამაღე დინასტიის დროს ეგვიპტე საბოლოოდ გადაიქცა უეოდალურ სახელმწიფოდ, რაც დინასტიის ბოლის ქვეყნის დაშლის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად არის მიჩნეული. VI დინასტიასთან ერთად სრულდება ძველი სამეფოს ხანა. მომდევნო პერიოდი (XII დინასტიამდე), რომელსაც დღეს პირველ გარდამავალ პერიოდს უწოდებენ, მანეთონთან (უფრო ზუსტად, მანეთონის კუპიურებში აფრიკანუსთან და ეუსებიუსთან) ძალიან შემჭიდროებულად არის წარმოდგენილი. VII დინასტიაში ის, აფრიკანუსის მიხედვით, ასახელებს 70 მეფეს მემფისიდან, რომლებიც 70 დღეს მეფობდნენ, ეუსებიუსის მიხედვით კი 5 მეფეს, ასევე მემფისიდან, რომელთა მეფობამ 75 დღეს გასტანა. შემდეგი დინასტიები ასეა განაწილებული: VIII დინასტია: 27 მეფე მემფისიდან, 146 წელი (აფრიკანუსი), 5 მეფე მემფისიდან, 100 წელი (ეუსებიუსი). IX დინასტია: 19 მეფე ჰერაკლეოპოლისიდან, 409 წელი (აფრიკანუსი), 4 მეფე ჰერაკლეოპოლისიდან, 100 წელი (ეუსებიუსი); X დინასტია: 19 მეფე ჰერაკლეოპოლისიდან, 185 წელი (აფრიკანუსი), 19 მეფე ჰერაკლეოპოლისიდან, 185 წელი (ეუსებიუსი); XI დინასტიასთან მიმართებაში აფრიკანუსის და ეუსებიუსის მონაცემები ემთხვევა: 16 მეფე დიოსპოლისიდან (ან თებედან), 43 წელი. მთელი ამ დინასტიების მანძილზე დასახელებულია მხოლოდ ერთი ფარაონი IX დინასტიაში, ახტოი (მანეთონის ტრანსკრიფციით, ოხტოისი), რომელიც ისტორიულად დადასტურებული პიროვნებაა.[25] ასეთი ნაკლოვანებებით აღსავსე მონათხრობის მიუხედავად, გარდინერის აზრით, მანეთონი მაინც გვაწვდის იმ ისტორიული მოვლენების ჩონჩხს, რომლებიც დღეისათვის მეცნიერებაში რეკონსტრუირებულია: მემფისის რეჟიმის კოლაფსი და არეულობა ქვეყანაში, რომელიც ბუნებრივად მოჰყვა ცენტრალიზებული

[24] H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (Grundlagen und Entwicklungen bis zum Ende des mittleren Reiches), Akademie-Verlag, Berlin, 1980, 132.

[25] Manetho, 57-65.

მმართველობის რღვევას (VII დინასტია), ბრძოლა ძალაუფლებისათვის ფეოდალებს, ან „ნომარქებს“ შორის (VIII-IX დინასტიები), ჰერაკლეოპოლისის ნომარქების მიერ ქვეყნის ცენტრალური ნაწილის გაერთიანება (X დინასტია), თებეს ნომარქების მიერ სამხრეთის გაერთიანება, ჰერაკლეოპოლისის დამარცხება და ქვეყნის კვლავ გაერთიანება (XI დინასტია).[26] მანეთონის ყველა ვერსიაში ხაზგასმით აღნიშნულია, რომ XI დინასტიის მეფეების შემდეგ მეფობდა ამენემესი.[27] დღეს ჩვენს ხელთ არსებული მანეთონისეული კუპიურებიდან შეუძლებელია ორიგინალური ტექსტის აღდგენა, მაგრამ დასაშვებია ვივარაუდოთ, რომ მას განსაკუთრებით ჰყავდა გამოყოფილი ამენემესი, იგივე ამონემხატ I. საგულისხმოა, რომ ამონემხატ I-ის მეფობით დაიწყო სრულიად ახალი ეპოქა, რომელსაც დღეს შუა სამეფოს პერიოდით მოიხსენიებენ, თვითონ ამონემხატ I კი ეგვიპტის რამოდენიმე უმნიშვნელოვანეს ფარაონთა შორის სახელდება. ეს იყო არასამეფო წარმოშობის პირი, რომელმაც დასუსტებული XII დინასტიის დროს ალღო აუღო სიტუაციას, მოახდინა ტახტის უზურპირება და საფუძველი დაუდო არა მარტო ახალ დინასტიას, არამედ თვისობრივად ახალ ეგვიპტეს. მაგრამ ბრწყინვალე XII დინასტია დინასტიური კრიზისით სრულდება. მანეთონი დინასტიას ქალი-ფარაონით ასრულებს. სავარაუდოდ, დინასტიის ბოლო ფარაონს, ამონემხატ IV-ს არ დარჩა მამაკაცი მემკვიდრე, და ტახტზე ავიდა მისი და, სობეკნეფრუ (ან სობეკნეფრურა).[28] როგორც ჩანს, სობეკნეფრუ XII დინასტიის უკანასკნელი ლეგიტიმური მემკვიდრე იყო, და მისი გარდაცვალების შემდეგ სამეფო ტახტს ბევრი პრეტენდენტი გამოუჩნდა. ისევ იწყება ქვეყნის დეცენტრალიზაციის პროცესი, ტახტზე ერთმანეთის მიყოლებით ადიან სხვადასხვა სოციალური, ზოგ შემთხვევაში უბრალო წარმოშობის, მეფეები, რომლებიც სულ სხვადასხვა ოჯახებს მიეკუთვნებიან. მათი ძალაუფლება, რასაკვირველია, არ ვრცელდება მთელ ქვეყანაზე და ხშირად, ისევე როგორც პირველი გარდამავალი პერიოდის დროს, ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილში რამოდენიმე მეფე ერთდროულად აცხადებს ტახტზე პრეტენზიას. დროის ეს მონაკვეთი დღეს მეორე გარდამავალი პერიოდის სახელით არის ცნობილი. ქვეყნის დაქუცმაცებას კიდევ უფრო ართულებს ის გარემოება, რომ ეგვიპტე, პირველად თავის ისტორიაში, უცხოელი დამპყრობლების ხელში ექცევა. ამ პერიოდის და მისი დინასტიების რეკონსტრუქცია

[26] A.H. Gardiner, Egypt of the Pharaohs, Oxford,1961, 107.

[27] Manetho, 65.

[28] E. Hornung, Pharaoh, in: S. Donadoni (ed.), The Egyptians, The University of Chicago Press, Cgicago, London, 1997, 296.

დღესაც ეგვიპტოლოგიის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს. სამწუხაროდ, ასეთივე ამოცანას წარმოადგენს ამ პერიოდის მანეთონისეული დინასტიები. XIII-XIV დინასტიების შემთხვევაში აფრიკანუსის და ეუსებიუსის ცნობები ერთმანეთს ემთხვევა. XIII დინასტიაში ორივე ასახელებს 60 მეფეს (მეფობის 453 წელი), XIV დინასტიაში კი 76 მეფეს (მეფობის 186 წელი). არც ერთი მეფის სახელი დასახელებული არ არის. XV დინასტია, რომელიც, აფრიკანუსის თანახმად, „მეცხვარე მეფეებისაგან" შედგებოდა[29], მოიცავს 6 მეფეს (სალათისი, ბნონი, პახნანი, სტაანი, არხლესი, აპოპისი, მეფობის 284 წელი), ეუსებიუსის თანახმად კი ეს იყო დინასტია დიოსპოლისიდან (თებედან), რომლებიც მეფობდა 250 წელს (მეფეების რიცხვი და სახელები არ არის მოხსენიებული). XVI დინასტია, აფრიკანუსის მიხედვით, ისევ „მეცხვარე მეფეებია" (დასახელებულია რიცხვი – 32, მეფობის წლები – 518), ეუსებიუსის თანახმად, XVI დინასტიას შეადგენდა 5 მეფე თებედან, რომლებმაც 190 წელს იმეფეს. XVII დინასტიაში აფრიკანუსი ასახელებს 43 „მეცხვარე მეფეს" და 43 მეფეს თებედან, რომლებიც ერთდროულად მეფობდნენ (მეფობის 151 წელი). ეუსებიუსის თანახმად, XVII დინასტიას შეადგენდნენ „მეცხვარეები და ძმები" საიტესი, ბნონი, აპოპი (მეფობის 103 წელი).[30] ასეთმა განსხვავებამ ლოგიკურად შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ არც ერთი ავტორი არ იძლევა ზუსტად მანეთონისეულ ვერსიას. თანამედროვე რეკონსტრუქციით, პერიოდი XII დინასტიის დასასრულსა და XVIII დინასტიის დასაწყისს შორის დაახლ. 220-230 წელს მოიცავს, XIII დინასტია კი დაახლ. 110-125 წელს. ამ ეპოქის ბუნდოვან ისტორიაზე და ეფემერული მეფეების სიმრავლეზე მეტყველებს ტურინის მეფეთა პაპირუსიც.[31] პაპირუსზე ჩამოთვლილია პრაქტიკულად ყველა ფარაონი, რომელიც ეგვიპტეში სამი ათასი წლის განმავლობაში მეფობდა, და მათმა ჩამონათვალმა თერთმეტი სვეტი დაიკავა. ამ თერთმეტი სვეტიდან ექვსი დათმობილი აქვს მონაკვეთს XII-XVIII დინასტიებს შორის და დასახელებულ მეფეთა რიცხვი დახხლოებით 175-ია. მათგან რამდენი უნდა მიეკუთვნოს მანეთონისეულ XIII დინასტიას, დადგენილი არ არის. არქეოლოგიური თვალსაზრისით, მოძიებულია ამ პერიოდით დათარიღებული უამრავი არტეფაქტი, რომლებზეც სამეფო კარტუშში

---

[29] ლაპარაკია ჰიკსოსებზე, რომლებმაც ამ დროს დაპყრეს ეგვიპტე. საყარაულოდ, ეს იყო სემიტური წარმოშობის ეთნოსი (მანეთონი მათ „ფინიკიელებს" ეძახის) , რომელთა იღენტურობა ღღეისათვის ზუსტად არ არის დადგენილი.

[30] Manetho. 73-75, 91-95.

[31] ტურინის მეფეთა პაპირუსის სახელით ცნობილია ძველი ეგვიპტიდან შემონახული მეფეების სიებს შორის ყველაზე უფრო სრულყოფილი.

ჩასმული უცნობი სახელებია მოთავსებული. ამ რთული პერიოდის თანამედროვე რეკონსტრუქცია და თითქმის უცნობი 175 მეფის „გადანაწილება“ ასე გამოიყურება:

1. მეფეები, რომლებიც უშუალოდ მოსდევდნენ XII დინასტიას. ძირითადად, მაგრამ შესაძლოა ყველა შემთხვევაში არა, ისინი მართავდნენ ქვეყანას მემფისიდან. მათ გარკვეულწილად აღიარებდნენ სამხრეთშიც. თითქმის აშკარაა, რომ ისინი არ განეკუთვნებოდნენ ერთ ოჯახს და ხშირად არ იყვნენ სამეფო წარმოშობის (ამ ჯგუფს მანეთონის XIII დინასტიასთან აიგივებენ).

2. მეფეები, რომლებიც მართავდნენ ქვეყანას ზემოთმოხსენიებული მეფეების შემდეგ, მაგრამ ამჯერად სამხრეთიდან, კერძოდ კი თებედან (აიგივებენ მანეთონის XVII დინასტიასთან).

3. ექვსი ჰიკსოსი მეფე, რომლებიც ჩაენაცვლა პირველ ჯგუფს და მეფობდა მეორე ჯგუფის პარალელურად (აიგივებენ მანეთონის XV დინასტიასთან.

4. გაურკვეველი რაოდენობის „მეფეები“, რომელთა გავლენაც ხანდახან შეიძლება მხოლოდ ერთ ქალაქზე ვრცელდებოდა. სავარაუდოდ, მათი მეფობა წინა ჯგუფების მეფეების პარალელურადაც მიმდინარეობდა (აიგივებენ მანეთონის XIV და XVI დინასტიებთან).[32]

მიუხედავად იმისა, რომ მანეთონის მიერ ამ პერიოდის მეფეების დინასტიებად დალაგებამ ჩვენამდე ძალიან ძალიან შეკვეცილი კუპიურების სახით მოაღწია (ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ ჰიკსოსი მეფეების გარდა, არც ერთი ეგვიპტელი ფარაონის სახელი დასახელებული არ არის)[33], მაინც იკვეთება მისი მცდელობა მოაწესრიგოს ამ ბუნდოვანი პერიოდის ისტორია. სავარაუდოდ, მან ერთ დინასტიაში (XIII) გააერთიანა ყველა მეფე, რომელიც ქვეყანას მართაედა XII დინასტიის დასრულებიდან ეგვიპტის ჰიკსოსების მიერ დაპყრობამდე. თუმცა დღეისათვის ითვლება, რომ ეს სხვადასხვა (ხშირ შემთხვევაში სრულიად დაბალი) ფენიდან და ოჯახიდან გამოსული ადამიანები იყვნენ, მათ ერთი საერთო ეპოქა აკავშირებდათ. ქვეყნის დაპყრობის შემდეგ, როცა ჰიკსოსებმა ქვეყნის ჩრდილოეთში (ჯერ მემფისში, შემდეგ კი ავარისში) დაიდეს ბინა, ეროვნული ძალაუფლების ცენტრმა ბუნებრივად გადაინაცვლა

---

[32] B.Kemp, in: Ancient Egypt: A Social History, Cambridge University Press, 2001, 154-155.

[33] დღეისათვის ისტორიულად რეალურ პირებად ითვლება მანეთონის მიერ დასახელებული ჰიკსოსი მეფეები, და ამდენად საეჭვოა, რომ მას არ ჰყოლოდა დასახელებული ზოგიერთი მაინც ამ პერიოდის ეგვიპტელი ფარაონების გრძელი რიგიდან, განსაკუთრებით კი XVII დინასტიის იებელი ფარაონები, რომლებმაც კლაე გააერთიანეს ქვეყანა.

თებეში. ამ თებელი მეფეების გავლენა მხოლოდ ქვეყნის სამხრეთზე ვრცელდებოდა, მაგრამ ეს უკვე მეცნიერებისათვის ცნობილი თებეს ნომარქების ოჯახია (XVII დინასტია), რომელმაც მოახერხა ქვეყნიდან ჰიკსოსების განდევნა და ეგვიპტის კლავ გაერთიანება. XIV და XVI დინასტიებში შესაძლოა გაერთიანებული იყო ის მეფეები, რომელბიც ამ ორი დინასტიის პარალელურად აცხადებდნენ პრეტენზიას მაფობაზე, თუმცა მათი გავლენა (რაზეც დღეს ჩვენს ხელთ არსებული არქეოლოგიური მასალა მიუთითებს) მათი ქალაქის ან ნომის ფარგლებს არ სცდებოდა.

XVIII დინასტიის გამეფებით იწყება ახალი ეპოქა, რომელსაც ახალი სამეფოს პერიოდს უწოდებენ. ეს ეგვიპტის არა მარტო ერთ-ერთი უბრწყინვალესი, არამედ დღეისათვის ეს ერთ-ერთი ყველაზე კარგად დოკუმენტირებული და შესწავლილი დინასტიაა, მაგრამ მანეთონთან (უფრო სწორად კი, მანეთონის აფრიკანუსის და ეუსებიუსის ვერსიებში) ის იმდენად არეულად არის წარმოდგენილი, რომ ბევრ შემთხვევაში ძნელიც არის მეფეების სახელების იდენტიფიცირება.[34] უფრო მეტიც, აქ მოხსენიებული არიან რამსეს II და მერნეპტახი, რომლებიც შემდეგ, XIX დინასტიაში, კლავ არიან დასახელებული, უკვე „თავანთ ადგილებზე." განსაკუთრებული „პატივი" მიგებული აქვს ხორემხებს, რომელიც ორჯერ არის მოხსენიებული, ჯერ როგორც „ორუსი" ამონხეტეპ III-ის შემდეგ და მეორეჯერ უფრო ქვეით, როგორც „არმაისი", გაუგებარ მეფეებს შორის.[35] ამგვარად, XVIII დინასტიის ჩვენამდე მოღწეული მანეთონისეული ვერსია ნამდვილად შორსაა დღეისათვის ისტორიულად დადასტურებულ დინასტიის ფარაონებისაგან და მათი თანმიმდევრობისაგან. სავარაუდოდ, ის შორსაა მანეთონის ორიგინალური ვერსიიდანაც. ბემოთ უკვე ითქვა, რომ ჩვენამდე მოღწეული ვერსიები ძალიან შორს არის ორიგინალიდან. ამ მტკიცების სასარგებლოდ განსაკუთრებით კარგად მეტყველებს XVIII დინასტიის მეფეების საოცრად არეული ჩამონათვალიც. ეს იყო პერიოდი, როცა ეგვიპტე იმპერიად გადაიქცა და დინასტიის წარმატებული მეფეები განსაკუთრებით ბევრს წერდნენ (როგორც ქვაზე, ისე პაპირუსზე) თავიანთი წარმატებების შესახებ. არქეოლოგიის წყალობით, ამ დინასტიაზე უზარმაზარი მასალაა მოპოვებული, და მით უფრო კარგად ცნობილი უნდა ყოფილიყო ეს მეფეები მანეთონისათვის, რომლის განკარგულებაშიც ჩვენთვის დაკარგული ეგვიპტის საუკეთესო ბიბლიოთეკები და უმდიდრესი არქივები იყო. ამიტომ

[34] აფრიკანუსთან 16, ეუსებიუსთან კი 14 მეფეა დასახელებული, Manetho, 111-119.

[35] Gardiner, 241

ძალიან საეჭვოა, რომ მას ერთმანეთში არეოდა ისეთი დიდი მეფეების თანმიმდევრობა, რგორებიც იყვნენ თოტმეს III და რამზეს II, რომლებიც მუდმივად მოიხსენიებოდნენ შთამომავლობის მიერ, როგორც ლეგენდარული მეფეები.[36] მაგრამ ყურადღება მაინც უნდა გავამახვილოთ ორ გარემოებაზე. ორივე ვერსიაში დინასტიას იწყებს ამოსი (იგივე იახმეს I), იმ თებეს (XVII) დინასტიის წარმომადგენელი, რომელიც ჰიკსოსების პარალელურად მეფობდა სამხრეთში. იახმესმა წარმატებით დააგვირგვინა ბრძოლა ჰიკსოსების წინააღმდეგ, მაგრამ ეს არ იყო მისი ერთპიროვნული ბრძოლის შედეგი. მან გააგრძელა თავისი უფროსი ძმის, კამოსეს საქმე, რომელიც დღეს XVII (მანეთონზე დაყრდნობით) დინასტიის ბოლო ფარაონად არის მიჩნეული. ითვლება, რომ მათი მამა, ტაო II სეკენენრა, ასევე ჰიკსოსებთან ბრძოლაში დაიღუპა, რასაც ადასტურებს უმძიმესი ჭრილობები მის მუმიაზე.[37] მაგრამ იახმესს წილად ხვდა ბრძოლის წარმატებით დასრულება. მან საბოლოოდ განდევნა ჰიკსოსები ქვეყნიდან და საფუძველი დაუდო ახალ ეპოქას, რომელსაც დღეს ახალ სამეფოს უწოდებენ. ამ შემთხვევაში მანეთონთან გაწყვეტილია ერთი ოჯახის გენეალოგია, რაც თვისობრივად ახალ ისტორიულ ვითარებას უკავშირდება. რაც შეეხება ხორემხებს, ის იყო მაღალი თანამდებობების მქონე, მაგრამ უცნობი წარმომობის სამხედრო პირი, რომელიც ოჯახური თვალსაზრისით არც XVIII, არც XIX დინასტიას არ მიეკუთვნებოდა, ამიტომ მას ხშირად ეძახიან ფარაონს „ორ დინასტიას შორის“.[38] დღეს მას ხან XVIII დინასტიის ბოლო[39], ხან XIX დინასტიის პირველ ფარაონად[40] ასახელებენ. მაგრამ მანეთონის მიერ მისი XVIII დინასტიაში მოთავსებას თავისი ლოგიკა ჰქონდა: ხორემხებმა ჩაატარა სრული რესტავრაციის პროცესი ეხნატონის რელიგიური რეფორმის შემდეგ და ქვეყანა რელიგიური და იდეოლოგიური თვალსაზრისით „დააბრუნა“ იმ რელსებზე, რომლებზეც ის ეხნატონამდე „იდგა“.[41] მას არ ჰყოლია შვილები და თავის მემკვიდრედ მან

---

[36] ეგვიპტის ისტორიის ბოლომდე ამულეტებსაც კი ამშვენებდნენ მათი სახელებით, რაღგან ითვლებოდა, რომ ამ წარმატებული მეფეების სახელებს იღბალი უნდა მოეტანა ამულეტის პატრონისათვის.

[37] J. Bourriau in Shaw (Ed.), 2000, 199.

[38] Gardiner, 242.

[39] J. Baines in D.O'Connor and D.P.Silverman (editors), Ancient Egyptian Kingship, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994, 3

[40] Helck, 1968, 180.

[41] ეხნატონს (როგორც „ერეტიკოსს“) და მის მომდევნო სამ ფარაონს (სმენხკარას, ტუტანხამონს და აის) მომდევნო ეგვიპტური ტრადიცია არ აღიარებდა და ამდენად ისინი ხშირად არ მოიხსენიებოდნენ მეფეთა სიებში.

შეარჩია ასევე სამხედრო, პა-რამსესი, წარმოშობით ტანისიდან, რომელიც ტახტზე ავიდა ხორემხების გარდაცვალების შემდეგ, როგორც რამსეს I. ნებსით თუ უნებლიეთ, ამ არჩევანით მან ბიძგი მისცა ეგვიპტის ახალი დაპყრობითი ომების სერიას, რომლებიც რამსეს I-ის შვილის, სეტი I-ის მეფობით დაიწყო. სეტი I-ის გამეფებით ეგვიპტე კვლავ იბრუნებს XVIII დინასტიის ბრწყინვალებას და აგრძელებს ბრძოლებს იმპერიის შესანარჩუნებლად. ამგვარად, ხორემხები თითქოს ასრულებს ერთ ეპოქას, მის მიერ შერჩეული მეორე ოჯახი კი ახალს იწყებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ხანდაზმული რამსეს I-ის დაახლ. ორწლიანი მეფობა მანეთონის მხოლოდ იოსების ვერსიაშია მოხსენიებული. აფრიკანუსი და ეუსებიუსი დინასტიას მისი შვილით, სეტი I-ით იწყებენ.[42] დინასტიის დასასრულს, რამსეს II-ის ვაჟიშვილის, მერნეპტახის გარდაცვალების შემდეგ, დაიწყო ბრძოლა ტახტისათვის, სავარაუდოდ, რამსეს II-ის მრავალრიცხოვან შთამომავლობას შორის. ამ მხრივ პრობლემები შეექმნა უკვე მერნეპტახის ვაჟიშვილს, სეტი II-ს. დინასტიას ასრულებს ტაოსრეტი, რომელზეც ეუსებიუსთან და აფრიკანუსთან ვკითხულობთ, რომ მას ჰომეროსი მოიხსენიებს, როგორც პოლიბიუსს და რომ მისი მეფობის დროს დაიწყო ტროას ომი.[43] თანამედროვე რეკონსტრუქციით, ეს იყო ქალი-ფარაონი, სეტი II-ის ცოლი და შესაძლოა ნახევარი და. მასზე პრაქტიკულად არაფერია ცნობილი, მაგრამ აქ ალბათ საქმე გვაქვს კიდევ ერთ ქალთან ეგვიპტის ისტორიაში, რომელმაც მოახერხა ტახზე ასვლა, მაგრამ დინასტიური ხაზის შენარჩუნება ვერ შეძლო.[44]

მეოცე დინასტიაზე (რომელიც დღეს რამესიდების ეპოქის სახელით არის ცნობილი), არც აფრიკანუსი, არც ეუსებიუსი არავითარ ცნობებს არ გვაწვდის, გარდა იმისა, რომ ის შედგებოდა 12 თებელი მეფისაგან და იმეფა 135 (აფრიკანუსი) ან 172 (ეუსებიუსი) წელიწადს.[45] არაფერია ცნობილი მისი დამაარსებლის, სეტნახტის შესახებ.[46] ნებისმიერ შემთხვევაში, მისი ურთიერთობა წინა დინასტიასთან მეგობრული არ უნდა ყოფილიყო, რადგან მან ტაოსრეტის სამარხის უბურპირება მოახდინა.[47] მისი შვილი, რამსეს III ეგვიპტის უკანასკნელი დიდი ფარაონია. მის შემდეგ ერთმანეთის მიყოლებით

---

[42] Manetho,149-151.
[43] იქვე, 151-153
[44] Gardiner, 1961, 279.
[45] Manetho, 153-155.
[46] K.A. Kitchen, The Thid Intermediate Period in Egypt, Aris&Phillips Ltd., Warmonster, England, 244
[47] Gardiner, 1961, 282.

მეფობდა კიდევ რვა რამსესი, რომელთა დროს ფარაონის ძალაუფლება თანდათან დაღმა სვლას განიცდიდა. უკანასკნელი, XI-ე რამსესის დროს ქვეყანა ფაქტიურად ორად გაიყო. თებეში ძალაუფლებას ხელში იგდებს თებეს მთავარი ქურუმი, რომელიც რელურად მართავდა სამხრეთს, რამსეს XI კი მხოლოდ ნომინალურად ინარჩუნებს ფარაონის სტატუსს ჩრდილოეთში, რადგან აქაც ძალაუფლებას რეალურად ახალი სახე, ვინმე სმენდესი ფლობს. რამსეს XI-ის გარდაცვალების შემდეგ სმენდესმა თავი ფარაონად გამოაცხადა. [48] სმენდესის გამეფებით მანეთონი ბუნებრივად იწყებს ახალ, XXI დინასტიას. XXI დინასტიას ერთი თავისებურება გამოარჩევს. მისი ფარაონები (მათი რეზიდენცია ქვეყნის უკიდურეს ჩრდილოეთში, ტანისში მდებარეობდა) მეფობდნენ ჩრდილოეთში, სამხრეთი კი რეალურად თებეს მთავარი ქურუმის დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა. ქვეყნის ასეთი დაყოფა თითქოს ჩრდილოეთსა და სამხრეთს შორის მშვიდობიანი გარიგების საფუძველზე მოხდა, რადგან მათ შორის არავითარი უთანხმოება არ მომხდარა, არ ყოფილა ბრძოლები ქვეყნის გაერთიანებისათვის ან გაელენის სუეროს გაბრდისათვის, როგორც პირველი და მეორე გარდამავალი პერიოდების დროს. სმენდესის შემდეგ ტახტზე ადის მისი ვაჟიშვილი ამონემნისუ. მისი მეფობის შესახებ არაფერია ცნობილი. სავარაუდოდ, მას არ დარჩა მემკვიდრე, რადგან მის შემდეგ ტახტზე თებეს მთავარი ქურუმის ვაჟიშვილი ფსუსენესი ადის. ფსუსენესს ცელის მისი შვილი ამონემოპე, მაგრამ მის შემდეგ უფარაონად გვევლინება ვინმე ოსოხორი, რომლის წარმომავლობა უცნობია და მას დინასტიური კავშირი წინა მეფეებთან არა აქვს.[49] მას ცვლიან ასევე გამოუცნობი წარმოშობის პირები სიამუნი და ფსუსენეს II, რომელიც ასრულებს დინასტიას. ამგვარად, ისტორიულად დადასტურებულია მანეთონის მიერ დასახელებული XXI დინასტიის შვიდი ფარაონი, [50] და თუმცა ეს დინასტია არ წარმოადგენს ერთი ოჯახის გენეალოგიურ ხაზს, ის მოიცავს ერთ კონკრეტულ პერიოდს[51] რამესიდების შემდეგ ვიდრე ეგვიპტის პირველ უცხოურ, ლიბიურ დინასტიამდე, და სავარაუდოდ ისინი ამ ნიშნით არიან გაერთიანებული. ლიბიელი ფარაონის, შეშონკის ტახტზე ასელით მანეთონი ახალ, XXIII დინასტიას იწყებს, რაც სავსებით ბუნებრივად გამოიყურება,

---

[48] Kitchen, 248-254.

[49] იქვე, 272.

[50] Manetho, 155.

[51] ამ პერიოდის გამოყოფა იმ გარემოებითაც შეიძლება, რომ სწორედ ამ დროს მოხდა ქვეყნის მშვიდობიანი განაწილება ჩრდილოეთსა და სამხრეთს, ფარაონსა და ამონის მთავარ ქურუმს შორის.

თუმცა შეშონკი და ფსუსენეს II გარკვეულად დანათესავდნენ კიდეც: შეშონკ I-ის ვაჟიშვილი, ოსორკონი (რომელიც ტახტზე შეშონკის შემდეგ ავიდა) ფსუსენეს II-ის ქალიშვილზე იყო დაქორწინებული.[52]

XVIII დინასტიამდე ლიბიელებზე პრაქტიკულად არაფერია ცნობილი, რადგან განსხვავებით ნუბიისაგან, ის არ იყო მდიდარი მინერალური რესურსებით და ეგვიპტელების ინტერესები ლიბიის მომთაბარე ტომების ეგვიპტის საზღვრებს მიღმა შეკავებით და ამ მიზნით ჩატარებული სამხედრო ექსპედიციებიდან საქონლის და მონების ჩამოყვანით შემოიფარგლებოდა. შედარებით მეტია ინფორმაცია ლიბიელებზე XVIII დინასტიიდან. ამ დროს ჩნდება ლიბიაში მცხოვრები ტომების ახალი სახელებიც – Mšwš და Libu. შესაძლოა ეს იყო ახალი ტომები, რომლებიც ამ დროს ხმელთაშუაზღვისპირეთის აუზში დაწყებულმა ხალხების დიდმა მიგრაციამ (ზღვის ხალხები) მოიყვანა.[53] ამავე დროიდან, სავარაუდოდ, დაიწყო ლიბიელების ჩასახლება დასაელეთ დელტაში. ეს ტომები, რომლებიც აქამდე პასტორალური ცხოვრების წესს მისდევდნენ, თანდათან გარდაიქმნენ მებრძოლებად, რომლებიც შეიარაღებული იყვნენ ბრინჯაოს პერიოდის ხმელთაშუაზღვისპირეთისათვის ტიპიური იარაღით, ასევე ეტლით და ცხენით. სავარაუდოდ, მათ მშიდობიანი მიგრაციით მოპოვებული ტერიტორიების გაფართოვება სურდათ. ჩამოყალიბდნენ ისინი პოლიტიკურადაც, რადგან შექმნეს კავშირი ზღვისიქითა ხალხებთან (Aqawasha, Tursu, Luku, Sherden, Shekelesh). ლიბიური საზოგადოების ასეთი გარდაქმნის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია.[54] ამ კოალიციასთან მოუხდათ შებრძოლება მერნეპტახს (XIX დინასტია) და რამსეს III (XX დინასტია). ეგვიპტური ტექსტების თანახმად, ლიბიელები მოვიდნენ ცოლებით, შვილებით და თავიანთი ქონებით და მათ მიზანს აქ სამუდამოდ დარჩენა წარმოადგენდა. ასევე ეგვიპტური წყარობიდან ვებულობთ, რომ ბრძოლები ორივე ფარაონის ბრწყინვალე გამარჯვებით დასრულდა,[55] მაგრამ ამ ტექსტების ტრიუმფალური ტონის მიუხედავად, ლიბიელების მიგრაცია გრძელდებოდა, და მალე ქვეყნის დიდი ნაწილი მათი მმართველობის ქვეშ აღმოჩნდა. თუმცა ეგვიპტურ წყაროებში ამის შესახებ არაფერია ნათქვანი, ლიბიური ექსპანსიის მასშტაბებიდან გამომდინარე, საეარაუდოდ, მათ რამოდენიმე გამარჯვება მოიპოვეს ეგვიპტურ ჯარზე და ძირითადი

---

[52] უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი ქორწინებებით ხშირად ხდებოდა ფარაონის ლეგიტიმირება ერთი დინასტიის ფარგლებში.

[53] K.A. Bard (ed), Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt, Routledge,1999, 445.

[54] B.Kemp, Ancient Egypt: Anatomy of a Civilisation, 44.

[55] Breasted, 1962, I, §§569-617; IV, §§ 83-114.

ქალაქები დაიკავეს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შეშონკის ტახტზე ასელისათვის ლიბიელები უკვე საესებით „გაეგეიპტელეულები“ იყვნენ. შესაძლოა, მათ შენარჩუნებული ჰქონდათ საკუთარი ენა, მაგრამ მათ არასოდეს უცდიათ რაიმე დაეფიქსირებინათ ამ ენაზე. ქვეყანას ისინი მართავდნენ ბუბასტისიდან, რომელიც ლიბიური კოლონიის მთავარი ქალაქი იყო, მაგრამ იმარხებოდნენ ტანისში, ამონის ტაძრის ეზოში, რომელიც უკვე რამოდენიმე დინასტიის მანძილზე ეგვიპტის ფარაონების სამუდამო განსვენების ადგილს წარმოადგენდა. აფრიკანუსის თანახმად, XXIII დინასტიაში იყო 9 მეფე ბუბასტისიდან, რომლებმაც 120 წელს იმეფეს. მას დასახელებული ჰყავს მხოლოდ შეშონკი, ოსორკონი და ტაკელოტი, დანარჩენები „კიდევ სხვა მეფეებად“ ჰყავს მოხსენიებული. ეუსებიუსი ასახელებს სამ მეფეს (სახელები ემთხვევა აფრიკანუსისას) და მეფობის 49 წელს.[56] თანამედროვე რეკონსტრუქციით, დინასტიაში იყო თერთმეტი მეფე და ის ჩვ. წ.-მდე 945-715 წლებში მეფობდა.[57]

დინასტიის მერვე ფარაონის, შეშონკ II-ის დროს გარეგნულად ეგვიპტე ისეთი ერთიანი ჩანს, როგორც არასდროს ბოლო ათწლეულების მანძილზე,[58] მაგრამ მოულოდნელად ვითარება იძაბება. ლეონტოპოლისში, ტანისის სიახლოვეს, ჩნდება ვინმე პედუბასტი, ასევე ლიბიელი, რომელიც თავს ფარაონად აცხადებს და წლების ათვლას, როგოც ყველა ეგვიპტის ლეგიტიმური ფარაონი, თაეისი მეფობის წლებით იწყებს. თუ რატომ გაუყო მას შეშონკმა მშვიდობიანად ეგვიპტის ტახტი, უცნობია, მაგრამ სამხრეთი, კერძოდ კი თებეს მთავარი ქურუმი, მისი გამეფების შემდეგ აღიარებს მის, და არა შეშონკის ხაზს. ამის საპირისპიროდ მემფისის მთავარი ქურუმი შეშონკის შტოს ცნობდა.[59] ეს პარალელური სამეფო შტო მანეთონმა (ალბად საესებით სამართლიანად) ცალკე გამოყო. ის დღეს XXIII დინასტიის სახელით არის ცნობილი, პედუბასტი კი მის დამაარსებლად ითვლება. მანეთონის თანახმად, ის შედგებოდა ოთხი მეფისაგან, 89 საერთო მეფობის წლით (აფრიკანუსი), ან სამი მეფისაგან (მეფობის 44 წელი, ეუსებიუსი).[60] თანამედროვე რეკონსტრუქციით, დინასტიის შეიდი (ან რვა) მეფე ჩვ. წ.-მდე 818-715 წლებში მეფობდა. დაახლოებით ამაეე პერიოდში მეფობაზე პრეტენზიას აცხადებს კიდევ ერთი ლიბიელი, ამჯერად საისიდან, ვინმე

[56] Manetho, 159.
[57] Kitchen, 1973, 467.
[58] იქვე, 357.
[59] ეს ჩანს იქიდან, რომ თებეში წლებს პედუბასტის მეფობით ითვლიდნენ, მემფისში კი შეშონკის.
[60] Manetho, 161-163.

ტეფნახტი. თავიდან ის იყო „ლიბიელების დიდი ბელადი“ და ჯარის მთავარსარდალი. თანდათან მის წოდებებს ემატება „მთელი ქვეყნის დიდი ბელადი“ და „დასავლეთის ნომების მმართველი“. მისი გაელენის ქვეშ ექცევა მთელი დასავლეთი დელტა ხმელთაშუა ზღვამდე და მემფისი, სადაც ის სემ-ქურუმიც იყო. ეს ტერიტორია ტეფნახტმა რეალურად გადააქცია თავის სამეფოდ და დაიწყო მისი გაფართოვება. მან შეუტია ჰერაკლეოპოლისს და ჰერმოპოლისს. მაგრამ აქ ეგვიპტეში ჩნება ახალი ძალა, ამჯერად სამხრეთიდან. ეს არის ნუბია, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ეგვიპტის კოლონია იყო და თანდათან ეზიარა ეგვიპტურ კულტურას. ლიბიური დომინირების პერიოდში, როცა ჩრდილოეთი თანდათან იქსაქსებოდა ლიბიელ მეფეებს შორის და ისინი ძალაუფლების სფეროს გაფართოვებით (ან შენარჩუნებით) იყვნენ დაკავებული, სამხრეთში კი რეალურად ამონის მთავარი ქურუმი მეფობდა, ნუბიაში ჩამოყალიბდა სამეფო, რომლის მეფეებმა მალე იგრძნეს, რომ სიტუაცია ეგვიპტეში მათ სასარგებლოდ ვითარდებოდა. ტეფნახტის გააქტიურების დროისათის ნუბიის მეფეს, პიანხის, უკვე თაეისი გაელენის ქვეშ ჰყავდა მოქცეული თებე. მალე ის დაიძრა ჩრდილოეთისაკენ, რასაც მოჰყვა პიანხის მიერ ეგვიპტის სრული დაპყრობა და ტეფნახტის ჯარის და ფლოტის განადგურება. თვითონ ტეფნახტმა მოახერხა გაქცევა და პიანხის დანებების შესახებ აცნობა. მაგრამ პიანხი დაბრუნდა ნუბიაში ისე, რომ არ დატოვა თაეისი ადმინისტრაცია, ის აშკარად არ აპირებდა ეგეიპტეში დაბრუნებას და ქვეყნის მემფისიდან მართვას. ძალაუფლების ვაკუუმი მაშინვე საგრძნობი გახდა დელტაში. ამ ვითარებაში ტეფნახტმა მიიღო ფარაონის ოფიციალური ტიტულატურა და თავი ფარაონად გამოაცხადა. მის სამეფოში შედიოდა მთელი დასავლეთ დელტა მემფისიდან ჩრდილოეთით. მაგრამ მას არ ჰქონია მცდელობა შებრძოლებოდა ოსორკონ IV-ს (XXII დინასტიის ბოლო ფარაონი) ან იუპუტ II-ს (XXIII დინასტიის ბოლო ან ბოლოს წინა ფარაონი. ეს ორი დინასტია, როგორც ითქვა, ერთმანეთის პარალელურად მეფობდა). სავარაუდოდ, ნუბიიდან ახალი შემოტევის შიშით, მას არც სამხრეთისაკენ დაძერა უცდია. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მანეთონი მას არ მოიხსენიებს, როგორც ფარაონს. მის XXIV დინასტიაში დასახელებულია მხოლოდ ერთი მეფე, ტეფნახტის მემკვიდრე ბაკენრანეფი. აფრიკანუსის მიხედვით, მან ფანტასტიური 990 წელი იმეფა, ეუსებიუსის მიხედვით კი 44.[61] ბაკენრანეფის მეფობაზე ეგვიპტური წყაროებიდან პრაქტიკულად

[61] Manetho, 165.

არაფერია ცნობილი. მანეთონის ცნობით, ის დაატყვევა და ცოცხლად დაწვა პიანხის ძმამ, შაბაკამ.[62] ღღეს ძნელი სათქმელია, თუ რამდენად შეესაბამება ეს სიმართლეს, მაგრამ ეგვიპტური წყაროებიდან ის ქრება მეუობის მეექვსე წელს და როგორც მთელი ეგვიპტის მეფე, ჩნდება შაბაკა, რომელიც ერთი წლით ადრე თავისი უფროსი ძმის, პიანხის გარდაცვალების შემდეგ ავიდა ტახტზე.[63] ნუბიელი ფარაონის ტახტზე ასელით ბუნებრივად იწყება ახალი, XXV დინასტია. აფრიკანუსის და ეუსებიუსის ცნობები ნუბიური დინასტიის შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვევა: სამი მეფე (საბაკოსი, სებიხოსი და ტარკუსი), მეუობის 40 წელი.[64] ის დინასტიას იწყებს შაბაკას მეუობით, რომელიც რეალურად მეუობდა ეგვიპტეში. ღღეს დინასტიას ითვლიან პირველი ისტორიულად დაფიქსირებული მეფიდან (ალარა), რადგან ნუბიის აგრესია ეგვიპტეში მისი მეუობის დროიდან დაიწყო და ტახტზე პიანხის ასვლისათვის თებე მათი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. პიანხი, რომელმაც სამხედრო რეიდი მოაწყო ეგვიპტეში, ასეთი დათვლით უკვე მესამე მეფეა. შაბაკას შემდეგ თანამედროვე რეკონსტრუქციით მეუობდა არა ორი, არამედ სამი მეფე (შებიტკუ, ტახარკა და ტანუტამანი), პერიოდი შაბაკადან დინასტიის დასასრულამდე ჩვ. წ.-მდე 716-656 წლებს მოიცავს.[65]

ნუბიური დინასტიის დასრულებას ხელი გარეშე ფაქტორმაც შეუწყო. ის ასურეთის სამეფოს აღზევების ხანას დაემთხვა და ნუბიელი ფარაონების პრეტენზია სირიაშიც აღედგინათ ეგვიპტის გავლენა ასურეთთან შეტაკებით და ასურეთის მიერ ჩრდილოეთ ეგვიპტის დაპყრობით დამთავრდა. სწორედ ასურელებმა გააძევეს ტახარკა ჩრდილოეთ ეგვიპტიდან, და დელტის მმართველები თავიანთ ვასალებად გადააქციეს. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ნეხო საისიდან, ცნობილი, როგორც ნეხო I, რომელიც რეალურად ასურელების მთავარი ნაცვალი იყო ჩრდილოეთ ეგვიპტეში. ნუბიელებმა ბოლომდე ვერ გაათვითცნობიერეს ასურეთის სიძლიერე. ტახარკას გარდაცვალების შემდეგ ჩრდილოეთ ეგვიპტეზე სამხედრო მარშით წამოვიდა ტახარკას მემკვიდრე ტანუტამანი. თაიდან მან გარკვეული უპირატესობა მოიპოვა, და მოკლა ნეხო I, სავარაუდოდ, ასურული ორიენტაციის გამო. ტანუტამანის გამარჯვება ძალიან ხანმოკლე გამოდგა და ძლიან ძვირად დაუჯდა ეგვიპტეს. ასურელებმა ის სასტიკად დაამარცხეს და სდიეს სამხრე-

[62] იქვე, 169.
[63] Kitchen, 1973, 362-377,
[64] Manetho, 167.
[65] Kitchen, 1973,468.

თამდე, რასაც თებეს ცნობილი აოხრება მოჰყვა. ასეთ უიმედო ვითარებაში ნეხო I-ის ვაჟიშვილმა, ფსამტიხმა, მოახერხა ჯერ ჩრდილოეთის გაერთიანება, შემდეგ კი ასურელების განდევნა. ფსამტიხ I (ჩ.წ.-მდე 663-610) იწყებს XXVI, ე.წ. საისურ დინასტიას. ოფიციალურად ფსამტიხ I თავისი გამეფების წლებს ტახარკას გარდაცვალებიდან ითვლის, რაც ხსნის მანეთონისეულ ნუბიურ დინასტიაში ტანუტამანის გამოტოვებას. დიპლომატიური გზებით ფსამტიხმა მოახერხა გაეერცელებინა გავლენა თებეზე. მისი ქალიშვილი იშვილეს „ამონის მთავარმა ცოლებმა“, რაც აეტომატურად თებეს მიერ ფსამტიხის აღიარებას და თებეს ნუბიელების გავლენის სფეროდან გამოსვლას ნიშნავდა. სავარაუდოდ, თებეს ასეთი განწყობისათვის დიდი ბიძგი იყო ნუბიელების უუნარობა თავი დაეღწიათ ასურელების ბატონობისაგან და ის საშინელი აოხრება, რომელიც თებეს დაატყდა თავს ნუბიელების პოლიტიკის გამო.[66] ფსამტიხის გამეფებით იწყება არა მარტო ახალი დინასტია, არამედ უკანასკნელი ბრწყინვალე პერიოდი ეგვიპტის ისტორიაში, რომელსაც დღეს საისური რენესანსის სახლითაც მოიხსენიებენ. იდეალურ მოდელად საისური ფარაონები ძველი სამეფოს ეგვიპტეს ირჩევენ. არქაული ტენდენციები იგრძნობა ლიტერატურაშიც. ხდება ძველი თანამდებობების და წოდებების აღდგენა. საისის ფარაონების თავისებურ გავლენაზე ქვეყანაში მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ თებე, ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, აღარ იყო ტონის მიმცემი რელიგიაში და ხელოვნებაში, და აღორძინდა მემფისის ტრადიციები, რომელიც ამ დროს კვლავ ქვეყნის პოლიტიკური დედაქალაქი გახდა. საისური პერიოდი ხელოვნების საოცარი გაფურჩქვნის და ეკონომიკური ბრწყინვალების ხანა იყო, მაგრამ რესტავრაცია ხანმოკლე გამოდგა – 525 წ. სპარსეთის მეფის, კამბიზის არმიამ აიღო მემფისი და სიკედილით დასჯა დინასტიის უკანასკნელი ფარაონი ფსამტიხ III, რომელმაც მხოლოდ ექვსი თვე იმეფა და მეფედ კურთხევაც კი ვერ მოასწრო.[67] აფრიკანუსის მიხედვით მანეთონი XXVI დინასტიაში ასახელებს ცხრა მეფეს (მეფობის 150 წელი და ექვსი თვე). ეუსებიუსთან ასევე დასახელებულია ცხრა მეფე (163 მეფობის წელი), მაგრამ მას არ ჰყავს მოხსენიებული ფსამტიხ III, სამაგიეროდ პირველ მეფედ გაუგებარი მიზეზით ვინმე „ეთიოპელ“ ამერისს ასახელებს.[68] ამგვარად, საისური პერიოდი მოიცავს მკვეთრად გამოკვეთილ ეპოქას ეგვიპტის ისტორიაში ნუბიურ დინასტიასა და სპარსულ დაპყრობას შორის. სავარაუდოდ, სწორედ

[66] Law, 2002, 90.
[67] Grimal, 355-357.
[68] Manetho,

ამიტომ „მიაბა“ მას მანეთონმა ამასისი, რომელიც დინასტიის დამაარსებლის ოჯახის წევრი არ იყო. ამ არასამეფო წარმოშობის გენერალმა, რომლის მოხსენიებასაც პირველად დინასტიის მესამე ფარაონის, ფსამტიხ I-ის დროს ნუბიაში მოღვაწეობისას ეხვდებით, გამოიყენა ეგვიპტურ ჯარში და მოსახლეობაში თავისი წინამორბედის, აპრიესის მიმართ აგორებული უკმაყოფილების ტალღა და ტახტის უზურპირება მოახდინა. ამასისი ცნობილია თავისი მოქნილი პოლიტიკით ბერძენ ვაჭრებთან, რომლებსაც თავი მოუყარა ქ. ნავკრატისში, თვითონ ქალაქს კი თავისუფალი სავაჭრო პოსტის სტატუსი მიანიჭა, რამაც ბიძგი მისცა ვაჭრობის გასაოცარ აყვავებას დელტაში. მისი მეფობა ეგვიპტის აყვავების ხანად ითვლება, წარმატებული ვაჭრობით და მზარდი სოფლის მეურნეობით.[69] ამგვარად, ამასისი რეალურად ახალ სამეფო შტოს წარმოადგენს და მანეთონს შეეძლო ამასისი გამოეყო ცალკე დინასტიად, როგორც ეს ბოკხორისის შემთხვევაში აქვს გაკეთებული, მაგრამ მოვლენების განვითარება ამას არ მოითხოვდა, რადგან ამასისის მეფობა საისური პერიოდის ბუნებრიე გაგრძელებას წარმოადგენს.[70]

XXVII დინასტიას ბუნებრივად სპარსელები შეადგენენ (ეგვიპტის პირველი დაპყრობა სპარსელების მიერ). აფრიკანუსი და ეუსებიუსი აქ ასე თუ ისე ემთხვევიან ერთმანეთს. ორივე ასახელებს რეა მეფეს, პირველმა მათ მეფობის 124 წელი და 4 თვე გამოუყო, მეორემ – 120 წელი და ოთხი თვე. თანამედროვე მონაცემებით, ეგვიპტე სპარსეთის სატრაპიად ჩვ. წ.-მდე 525 წ. გადაიქცა, დარიუს II-ის გარდაცვალების შემდეგ კი (ჩვ. წ.-მდე 404 წელს) ვინმე ამირტეოსმა საისიდან თავი ეგვიპტის ფარაონად გამოაცხადა. გასაოცრად მალე, სულ რაღაც ოთხ წელიწადში, ამირტეოსი აღიარა მთელმა ეგვიპტემ ასუანამდე, მათ შორის ებრაელთა კოლონიამ ელეფანტინაზე. არ არის შემორჩენილი ამირტეოსის არც ერთი წარწერა, და პრაქტიკულად არაფერია ცნობილი მისი მეფობის შესახებ, რომელიც 398 წ. დასრულდა, მაგრამ მანეთონთან ამირტეოსი XXVIII დინასტიის ერთადერთ ფარაონად არის დასახ-

---

[69] Gardiner, 1961, 360.

[70] უნდა აღინიშნოს, რომ ლიბიური ფარაონების მეფობის ბოლო პერიოდში ქვეყანაში ტახტის იძღვენი პრეტენდენტი გამოჩნდა და ის იძღვნად დაიშალა სხეადასხეა გაელენის სფეროების ქვეშ მოქცეულ ტერიტორიებად, რომ ამ პერიოდის საუკეთესო სპეციალისტი კიჩენი (Kitchen, 468) მანეთონის დინასტიების გარდა კიდევ საისური მმართველების ერთ ჯგუფს გამოჰყოფს. ასე რომ, მანეთონის სამ ლიბიურ დინასტიაში ქვეყნის დაქუცმაცებაც არის ასხული.

ელებული.[71] სავარაუდოდ, ამირტეოსის შეღარებით ადვილი გამარჯვება გამოწვეული იყო შიდააშლილობით და სამოქალაქო ომით სპარსეთში, სადაც ტახტისათვის იბრძოდნენ დარიუს II-ის შვილები, არტაქსერქსე II და კიროს II. ამირტეოსის მეუობით დაიწყო ეგვიპტის დამოუკიდებლობის უკანასკნელი და ძალიან ხანმოკლე პერიოდი, რომელმაც ჩვ. წ.-მდე 343 წლამდე გასტანა. ამირტეოსის შემდეგ მანეთონი იწყებს ახალ, XXIX დინასტიას მენდესიდან, რომელმაც აფრიკანუსის მიხედვით 20 წელი და ოთხი თვე, ეუსებიუსის მიხედვით კი 21 წელი და ოთხი თვე იმეფა. [72] მის პირველ ფარაონად დასახელებულია ნეფერიტოსი (ნეფერიტოს I). პრაქტიკულად არაფერია ცნობილი დინასტიური ცვლილების შესახებ. უცნობია ასევე თვითონ ნეფერიტოს I-ის წარმომავლობა. რადგან იყო მენდესელი, ვარაუდობენ, რომ იყო ლიბიური წარმოშობის. შემორჩენილია ერთადერთი ღოკუმენტი, ე.წ. ბრუკლინის მუზეუმის არამეული პაპირუსი, რომლის თანახმად დინასტიურ ცვლილებას თან ახლდა ძალადობრივი ქმედებები ქვეყნის მთელ ტერიტორიაზე. ტექსტში ასევე მოთხრობილია ბრძოლაზე ამირტეოსს და ნეფერიტოსს შორის, რომლის დროსაც ნეფერიტოსმა დაატყვევა ამირტეოსი და სიკვდილით დასჯა მემფისში, რის შემდეგ დედაქალაქად მშობლიური მენდესი გამოაცხადა. ეს მონაცემები ერთგვარად მტკიცდება არქეოლოგიური მასალით, რომელც მოიპოვა ბრუკლინის მუზეუმმა 1980-იან წლებში ჩატარებული გათხრების შედეგად. მანეთონის მიხედვით, ნეფერიტოსმა ექვს წელიწადს იმეფა, თუმცა დღეისათვის მოპოვებული მისი წარწერებიდან უგვიანესი მეფობის მეოთხე წლით არის დათარიღებული.[73] ნეფერიტოსის გარდაცვალების შემდეგ (ჩვ.წ.-მდე 393 წ.) მისი შვილის ნაცელად ტახტზე ადის ახალი უზურპატორი, ფსენმუტი, რომელიც ერთ წელიწადში შეცვალა შემდეგმა უზურპატორმა, ჰაკორმა. ჰაკორმა კვიპროსზე გაუგზავნა ჯარი ბერძნებს, რომლებიც ასევე აჯანყებულები იყვნენ სპარსელების წინააღმდეგ, და ჩვ.წ.-მდე 385-383 წლებში მოიგერია სპარსელების შემოტევა ეგვიპტეზე. 380 წელს ჰაკორი შეცვალა შემდეგმა უზურპატორმა, ნეფერიტოს II-მ, რომელიც გამეფებიდან რამოდენიმე თვის შემდეგ იქნა მოკლული. ტახტზე ადის ნექტანებოს I სებენიტოსიდან, რომელიც ეგვიპტის უკანასკნელი (XXX) ეგვიპტური დინასტიის დამაარსებლად

[71] Manetho, 179.
[72] Manetho, 179-181.
[73] Grimal, 2003, 372.

ითვლება.[74] ალბათ, მანეთონს ჰქონდა მიზეზი ცალკე გამოეყო ამირტეოსი. ის იყო საისის მეფეების შთამომავალი. ჯერ კიდევ მისი ბაბუა, ასევე უფლისწული ამირტეოსი, იბრძოდა სპარსელების წინააღმდეგ ერთ-ერთი აჯანყების დროს.[75] XXIX დინასტია კი საეჭვო წარმოშობის უზურპატორებისაგან შედგება, და შესაძლოა ისინი ამ ნიშნით არიან გაერთიანებული ერთ დინასტიაში. შემდეგი, უკანასკნელი ეგვიპტური დინასტია ასევე თეისობრიეად განსხვავდება მათგან.

ჩვ.წ.-მდე 380 წ. მხედართმთავარმა სებენიტოსიდან, ნექტანებოსმა, მოახერხა XXIX დინასტიის ბოლო ფარაონის, ნეფერიტეს II-ის ტახტიდან ჩამოგდება. ის ადის ტახტზე, როგორც ნექტანებოს I და აარსებს ახალ, XXX დინასტიას. 373 წ. ნექტანებოს I-მა მოიგერია არტაქსერქსე II-ის შემოტევა. მან გამოიყენა ნილოსის აღიდება და მოახერხა სპარსელების უკუგდება ეგვიპტის საზღვრიდან. შემდეგ მან გაამაგრა დასავლეთი საზღვრები, და მშვიდობიანად დაასრულა მეფობა.[76] მართალია, ეს პერიოდი ვერ მიუახლოვდა ბრწყინვალე საისურ ხანას, მაგრამ ამ პერიოდის ლიტერატურის და ხელოვნების ხარისხი მაინც კულტურულ აღორძინებაზე მიუთითებს. ნექტანებოს I ძალიან ბევრს აშენებდა. მის დროს დამზადებული მრავალი ქანდაკება შემდგომში გადატანილი იქნა ალექსანდრიაში, და მოგვიანებით რომში. უნდა აღინიშნოს, რომ ნექტანებოსი მოშორდა ეგვიპტური ხელოვნების კლასიკურ კანონებს, და მის დროს დაიწყო ის ახალი ტალღა, რომელიც ეგვიპტის ბერძნული პერიოდის ხელოვნებასთან არის ასოცირებული. ნექტანებოს I-ის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ადის მისი ვაჟიშვილი თეოსი (ტახოსი), რომელიც მამის თანამმართველი იყო ნექტანებოს I-ის მეფობის ბოლო წლებში, შემდეგ კი თეოსის შეილიშეილი, ნექტანებოს II, ეგვიპტის უკანასკნელი ეგვიპტელი ფარაონი. ქვეყნის შიგნით ნექტანებოს II-მ გააგრძელა ნექტანებოს I-ის მშენებლობები, და მუდმივი სპარსული მუქარის მიუხედავად, ის ბევრს აშენებდა მთელ ქვეყანაში.[77] მაგრამ ნექტანებოს II-ის გამეფების დროიდან ვითარება იცვლება სპარსეთში. არტაქსერქსე II-ის გარდაცვალებამდე (ჩვ.წ.-მდე 359 წ.) ცოტა ხნით ადრე ოხოსმა, მომაეალმა არტაქსექსე III-მ, დალაშქრა სირია, მაგრამ სასწრაფოდ გაეშურა შინ არტაქსერქსე II-ის გარდაცვალების გამო. დაახლ. ათი წლის განმავ-

---

[74] R.C.C. Law, North Africa in the Period of Phoenician and Greek Colonisation, in: The Cambridge History of Africa, Cambridge University Press, 2002, 104.

[75] იქვე, 102

[76] A.Dodson, Monarchs of the Nile, American University in Cairo Press, 2002, 197.

[77] იქვე, 200.

ლობაში არტაქსერქსე III დაკავებული იყო საკუთარ იმპერიაში პრობლემების მოგვარებით, ჩვ. წ.-მდე 350 წლის გამთარში კი პირადად გაუძღვა ჯარს ეგვიპტისაკენ, მაგრამ თავის მიზანს ვერ მიაღწია. არტაქსერქსეს დამარცხებას ძლიან დიდი რეზონანსი ჰქონდა, და 343 წლამდე მოხდა რამოდენიმე აჯანყება სპარსელების წინააღმდეგ სიდონში, კვიპროსზე და სხვ. თავიდან აჯანყებულების საქმე წარმატებით მიდიოდა, მაგრამ თანდათან სპარსეთი დაეუფლა სიტუაციას, და ჩვ.წ.-მდე 343 წ. არტაქსერქსე III კვლავ პირადად გაუძღვა ჯარს ეგვიპტისაკენ. მან მოახერხა ჩრდილოეთ ეგვიპტის დაპყრობა. ნექტანებოს II გაიქცა მემფისიდან ზემო ეგვიპტეში, საიდანაც სცადა კონტრიერიშის განხორციელება არტაქსექსე III-ის სპარსეთში დაბრუნების შემდეგ, მაგრამ ის კვლავ დამარცხდა, და ამჯერად გაიქცა ნუბიაში, სადაც, სავარაუდოდ, აღგილობრივ სამეფო კარს შეაფარა თავი.[78] ეგვიპტეში კვლავ სპარსელი მეფეები გამეფდნენ. ისინი შეადგენენ ქვეყნის XXXI დინასტიას, რომლითაც, აფრიკანუსის და ეუსებიუსის თანახმად, მანეთონი თავის წიგნს ასრულებს. თუმცა, როგორც ზემოთ ითქვა, XXXI დინასტია უკვე მანეთონის ეპიტომეშია დამატებული.

ამგვარად, მეფეების დინასტიებად დალაგებისას მანეთონს ხან გაწყვეტილი აქვს ერთი ოჯახის გენეალოგიური ხაზი, ხან სხვადასხვა წარმოშობის მეფეები ჰყავს გაერთიანებული ერთ დინასტიად, ხან ერთი მეფე ჰყავს ცალკე დინასტიად გამოყოფილი, ხან კი ასეევ „ეულად დარჩენილი“ მეფე წინა დინასტიაზე ჰყავს მიერთებული, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ამგვარ გაერთიანებას თუ გაყოფას რაიმე მნიშვნელოვანი ისტორიული, პოლიტიკური ან რელიგიური მიზეზი უდევს საფუძვლად. რეალურად იკვეთება, რომ მეფეების დინასტიებად დაჯგუფებისას ის ოჯახურ პრინციპზე უფრო გარკვეული მოელენებით ხელმძღვანელობდა. ცნობილია, რომ ეგვიპტის ყველა ტაძარს საკუთარი მდიდარი ბიბლიოთეკა გააჩნდა, სადაც ბევრი გადამწერი მუშაობდა. მათი წყალობით ბიბლიოთეკების პაპირუსები სრულ წესრიგში იმყოფებოდა, მუდმივად ხდებოდა სიძველისაგან დაზიანებული ხელნაწერების გადაწერა. ბიბლიოთეკა იმდენად მნიშვნელოვანი იყო ეგვიპტელებისათვის, რომ ისინი მას „სულის სამკურნალო სახლს“ ეძახდნენ,[79] და ამ „სახლებში“ ისინი რუდუნებით იცავდნენ პაპირუსებზე მოთავსებულ უზარმაზარ ინფორმაციას თავიანთი ქვეყნის შესახებ. ეგვიპტელების ერთ-ერთ თეისებას ყველაფრის საოცრად სკრუპულოზური აღწერა წარ-

[78] Grimal, 380.

[79] A. Manguel, The Library at Night, New Haven, Yale University Press, 2008, 26.

მოაღგენდა. ასეთივე რუდუნებით დაიწყეს მათ თავიანთი ისტორიის დაფიქსირება უძველესი დროიდან.[80] ჩვენამდე მოღწეული უძველესი მეფეთა ცხრილი, ე.წ. პალერმოს ქვა, V დინასტიით არის დათარიღებული. ის აღწერს მეფეებს და მნიშვნელოვან მოვლენებს პირველი დინასტიიდან, რომლებიც დღეისათვის არქეოლოგიურად დადასტურებულად ითვლება. მეხუთე და პირველ დინასტიებს ერთმანეთისაგან ექვს საუკუნეზე მეტი აშორებს, და ასეთი ცხრილის შედგენა შეუძლებელი იქნებოდა უკვე მაშინ არსებული მდიდარი საარქივო მასალების გარეშე. ამგვარად, ისტორიული მოვლენების დაფიქსირება ეგვიპტეში დამწერლობის გამოჩენასთან ერთად დაიწყეს. ახალი სამეფოს ფარაონებს უკვე საკუთარი მემატიანეები ჰყავდათ, რომლებიც მათ ცხოერებას და ბრძოლებს აღწერდნენ. აბდ ელ კურნაში, თებესთან, აღმოჩენილი იქნა თოტმეს III-ის მემატიანის, ჩანინის სამარხი, რომელიც ადრე რეალური ისტორიული პიროვნება არც კი ეგონათ. ჰეროდოტე (II, 100) გვიყვება პაპირუსზე, რომელზეც 331 მეფის ჩამონათვალი იყო მოთავსებული. დიოდორე (I, 44:4) გვამცნობს ჩანაწერებზე „წმინდა წიგნებში“, სადაც მოთხრობილი იყო ყველა მეფეზე, მის ხასიათზე, საქმეებზე და მეუობის ხანგრძლივობაზე. საბედნიეროდ, ეგვიპტელები არა მარტო მეფეების ცხოვრებას აღწერდნენ, რადგან ეგვიპტურ ტექსტებში ხშირად შევხვდებით გარდასულ დროთა რიგითი, მაგრამ თავიანთ საქმეში გამორჩეული ექიმების, არქიტექტორების და ჭკვიანი ადამიანების დიდი პატივისცემით მოხსენიებას. გარკვეულწილად, ისინი იაზრებდნენ მოვლენების მიმდინარეობასაც, რადგან აღორძინების პერიოდებს თავიანთი ქვეყნის ისტორიაში[81] ეძახდნენ „wḥm mswt“, “დაბადების გამეორებას“, რასაც დღეს თარგმნიან, როგორც „რენესანსს“.

მანეთონი იყო უმაღლესი რანგის ქურუმი. უკვე შუა სამეფოს პერიოდის ქურუმების ეს კატეგორია დღეს ეგვიპტის ინტელექტუალურ კლასად არის მიჩნეული. ამას გარდა, იმ დროის გათვალისწინებით, რომელშიც მანეთონს ცხოვრება მოუწია, მას შესანიშნავი ბერძნული განათლებაც ჰქონდა მიღებული. ამგვარად, მას ხელეწიფებოდა არა მარტო ეგვიპტის უმდიდრესი ბიბლიოთეკების არქი-

[80] აღსანიშნავია, რომ ეგვიპტეში ერთმანეთს ემთხვევა ერთიანი სახელმწიფოს შექმნა და დამწერლობის ჩამოყალიბება, ამიტომ მეცნიერებაში არსებობს ისეთი აზრიც, რომ ქვეყნის გაერთიანება უფრო ადრე მოხდა, მაგრამ ეგვიპტური ტრადიცია აღიარებდა მენესს, როგორც ერთიანი ეგვიპტის პირველ ფარაონს, რადგან ის წერილობით დაფიქსირებული პირველი ფარაონი იყო.

[81] მაგ. ქვეყნის კლაე გაერთიანების დროს პირველი და მეორე გარდამაეალი პერიოდების შემდეგ.

ევები, არამედ ბერძნული წყაროებიც.[82] სწორედ ამიტომ დაავალა მას პტოლემაიოს II-მ ეგვიპტის ისტორიის დაწერა ბერძნულ ენაზე, რომლის მიზანს ქვეყნის ისტორიის იმდროინდელი ცივილიზებული მსოფლიოსათვის გაცნობა წარმოადგენდა. მისი ისტორია ორიგინალური სახით ფასდაუდებელი შენაძენი იქნებოდა მეცნიერებისათვის, რადგან იოსები, აფრიკანუსი და ეუსებიუსი დაინტერესებული იყვნენ არა ეგვიპტის ისტორიით, არამედ ეგვიპტის ისტორიის გამოყენებით იმ ძირითადი მიზნებისათვის, რომლებსაც მათი ნაშრომები ემსახურებოდა.[83] მიუხედავად ამისა, მანეთონის შენატანი თანამედროვე მეცნიერებაში მაინც ძალიან დიდია. მან უდიდესი გავლენა მოახდინა ეგვიპტოლოგიაზე და მისი კრიტიკის მიუხედავად, მეცნიერები დღესაც ეგვიპტის ისტორიას მისი დინასტიური ჩონჩხის ფარგლებში მოიაზრებენ. მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, მისი ისტორია იმიტომ არის საინტერესო, რომ იმ უმოწყალოდ შეცვლილ კუპიურებშიც კი, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია, იგრძნობა ეგვიპტის ისტორიის „ეგვიპტური“ აღქმა და ტრადიცია, გარკვეული მოვლენების ჩვენგან განსხვავებული დაკავშირება სამეფო დინასტიებთან, რაც განსაკუთრებით ფასეულია.

Manana Hvedelidze

WHAT DOES THE “DYNASTY” OF MANETHO MEAN?

The History of Egypt by Manetho has come down to us in excerpts of two kinds. The first group is made up of excerpts from the original Manetho in the works of a Jewish historian Josebus (A.D. I), though here too they are interspersed with passages which can only be pseudo-Manethonian, as already before Josephus Manetho’s history was used in the polemics between Jews and Egyptians, during which some additional passages were inserted into the original text. The second group of excerpts is based on the Epitome of Manetho’s history which might have been made soon after the appearance of the original history of Manetho, but not by Manetho. Epitome itself is a kind of excerpt comprising bare lists of Dynasties with short notes on distinguished kings or events. The extracts from Epitome are preserved in

[82] ცნობილია, რომ ის იცნობდა ჰეროდოტეს ისტორიას და ერთგვარად კიდეც აკრიტიკებდამას.

[83] ამას მოწმობს ასევე მეფეებისათვის მიწერილი წლების უანგასტიური რაოდენობა. მანეთონის ეერსიასთან ახლოს უნდა იყოს ის წლები, რომლებიც თანამედროვე რეკონსტრუქციას ემთხვეევა. ხშირ შემთხვევაში წლები საეარაუდოდ მომაგებულია ბიბლიურ თარიღების დადასტურების მიზნით.

the works Christian chronographers Sextus Julius Africanus (A.D. III) and Eusebius of Kesarea (A.D. III-IV). Of the two, the work of Africanus is considered more accurate. About A.D. 800 George the Monk, also known as Syncellus, used Manetho's work in his history of the world from Adam to Diocletian.

Manetho has often been criticized for destroying the dynastic principle, as he does not always follow the idea of kinship between predecessors and successors within one dynastic line, the principal idea on which, in our modern sense, any royal dynasty is based. Yet viewed from a different angle, his dynasties reveal a special reasoning for both joining kings into groups and separating them. Although, more often than not, our information about the periods of dynastic changes remains meagre, some general features appear conspicuous.

With the second Dynasty, the move of royal burials to Memphis necropolis, disappearance of the names of officials from the inscriptions with kings' names and apparent change in the structure of the kings' names may point to deeper changes in ideology and religion than we are apt to think of. The Dynasty, with its hitherto obscure upheavals and seemingly peaceful end also creates an epoch, termination of the formative period of the Egyptian state. Much as our information about the third Dynasty and its kings is scarce, it is the start of the Old Kingdom. The emergence of the pyramid in this dynasty is also indicative of dramatic changes in psychology and religious ideas. With the fourth Dynasty, the idea of the divinity of the king seems to have reached its apex. In the meantime, the first appearance of Re in the pharaoh's name was a harbinger of great changes which showed up very soon, as in the fifth Dynasty the solar religion was proclaimed the state religion, with great Re becoming king of gods, and the pharaoh, from now on, was destined to become "the son of Re", therefore to belong to the second generation of the gods. The specific feature of the fifth Dynasty was also pharaohs' building solar temples – the tradition, abandoned forever afterwards. With the last pharaoh of the fifth Dynasty appear the Pyramid Texts, which become habitual with the kings of the sixth Dynasty. In this Dynasty Osiris gains his power as the ruler of the next world and the deceased, and the state, now practically a feudal one, is tormented by decentralizing tendencies, which bring the Old Kingdom to its end during the reign of its last much too long-lived king. With the First Intermediate Period Manetho's dynasties become shrunk and kings nameless. Nevertheless, he provides us with a general outline of this obscure period into which findings of modern research fit reasonably well. His seventy kings of the seventh Dynasty, ruling for seventy days, may be the reflection of complete chaos following the rapid disintegration of the state. The first shock was followed

with anarchy and civil war resulting from the rivalries of the feudal lords (Dynasty VIII); amid these encounters, a powerful family line started to emerge in Herakleopolis, with Akhtoy as its founder (the only king mentioned by Manetho during this period), whose members managed to unite the central part of the country. In the meantime, a yet more powerful family rose in Thebes, and this small town far in the south and its princes started to gain ever growing importance which resulted in the defeat of Heracleopolis and reuniting the country under the Theban rule (Dynasties IX-XI). The truncated dynasties of Manetho are followed with the statement that "in succession to these, Ammenemes ruled the country", who might be Amenemhet I, the founder of the twelfth dynasty, although he is mentioned again in the dynasty XII. After this brilliant dynasty Manetho is again at his worst, and he does not give any kings' names (except for the Hyksos kings), but his baffled Dynasties XIII-XVII, in a way, reflect the obscurity of the period, complicated with the Hyksos invasion. Nevertheless, it is visible that his Dynasty XIII comprises kings of different family lines – but the same epoch. They all ruled from Memphis and belonged to one specific period of history. After the Hyksos conquest the seat of national power naturally shifted to the south, with Thebes gaining its prominence again (Dynasty XVII, based on one family line). In parallel with these rulers, now and then, there emerged a number of kinglets, who might have ruled only one town (possibly Dynasties XIV and XVI), and there was a dynasty of the Hyksos kings (dynasty XV). By and large, the multitude of dynasties in this period reflects the disintegrated state of Egypt. Further Manetho, following the development of the events, divides one family line into two separate Dynasties XVII-XVIII, as with the first ruler of the eighteenth dynasty we witness the expulsion of the Hyksos and the beginning of the new era. The same reasoning can be felt in counting Horemheb in the same dynasty. Not having any kinship with either of the royal lines (Dynasties XVIII and XIX) he is often called "the pharaoh between two Dynasties". Nevertheless, he vigorously brought to the end the restoration of old ways after the religious reform of Akhenaten. It should be noted that had the Egyptian tradition acknowledged the heretic king, we might have had a new dynasty starting with him. The wayward treatment of Manetho's text by his excerptors might be well demonstrated in the way the kings of brilliant eighteenth and nineteenth Dynasties are arranged, with hardly legible names of eighteenth dynasty kings and Ramesses II and Merenptah in the same dynasty, who reappear again in the nineteenth, already in "their place". It appears hardly possible that Manetho, with his access to rich Egyptian archives (lost for us), was ignorant of the succession of kings (especially Thutmose III and Ramesses II) who were remembered by posterity, as almost legendary. After

Merenptah Dynasty XIX started to decline and came to a logical end with Tawosret, one more woman in the history of Egypt who managed to seize the throne but was unable to save her dynastic line. The founder of the next Dynasty, Setnakht of obscure origins, seems to have usurped not only her throne, but also her tomb. Setnakht's son, Ramesses III, was deemed to be the last great warrior pharaoh of Egypt, but he was followed by eight bleak namesakes. During the reign of the last Ramesses two men of unknown origins peacefully divided the country between themselves. The south was under the control of the High Priest of Amon Herihor, in the north the de facto king Smendes took over the power. He officially declared himself King after the death of Ramesses XI and thereby founded a new Dynasty. All seven kings of Manetho's Dynasty XXI are attested historically. They belong to different family lines, but they intrinsically belong to the same line of events, covering a specific period of history before the Libyan Dynasty. With the next, Libyan Dynasty (XXII) we witness the first foreign dynasty of Egyptian pharaohs (unlike the Hyksos kings, they were not viewed as invaders, as the infiltration of Libyan population into Egypt had started several centuries before and by the time of their accession to the throne they seem to have been practically egyptianised.) The first Libyan king, Shoshenk was even related to the last king of Dynasty XXI, Psusennes II by marital bonds, as his son Osorkon (afterwards Osorkon I) was married to the daughter of Psusennes II. During (or after) the reign of the fourth Libyan ruler times began to change and the first harbingers of what is now called "a Libyan anarchy" appeared. As always in the periods of decline, there emerged several kings in different parts of the country. A certain Pedubast emerges in Leontopolis, not far from Tanis (the seat of the first Libyan dynasty) and he seems to have been recognized by Theban priests of Amun (whose domination in the south had persisted since Herihor), as Thebes started to count years with the regnal years of Pedubast. On the other hand, the priests of Memphis continued to acknowledge the pharaohs of Dynasty XXII as kings. With Pedubast, Manetho starts his next Dynasty (XXIII). At about the same time, in Sais appears yet another Libyan claimant to the throne, Tefhnakht, whose son Bakenranef is the sole member of Manetho's Dynasty XXIV. During the period of Libyan domination a mighty native dynasty started to rise in Nubia, Egypt's age-long former colony which had seemingly felt at ease during the decline of strong central power in Egypt. By the time of appearance of Tefnakht Thebes had already been under the control of Nubian King Piankhi. Soon afterwards Piankhi raided the north. He managed to conquer the country and destroy completely the fleet of Tefnakht, who managed to flee after surrendering to Piankhi. Surprisingly, the latter returned to the south without leaving his administration and soon Tef-

nakht proclaimed himself king. He had under his control the western Delta but he does not seem to have had any attempts to fight the last kings of contemporaneous dynasties XXIII and XXIV. During the reign of Tefnakht's heir, Bakenranef, Shabaka, Piankhi's brother, ascended the Nubian throne. He soon moved to the north and after defeating Libyans, became pharaoh of Egypt, recognized by both parts of the country, thus starting Dynasty XXV. Unfortunately for Nubians, their dynasty coincided in time with the rise of a new power in the East – Assyrians. Nubian attempts to revive Egyptian influence in Syria resulted in clashes with Assyrians and the Assyrian conquest of the north of Egypt. The Nubian king Taharka fled to the south, and Assyrians appointed Egyptian nomarchs as their vassal rulers (the most prominent of them was Necho of Sais). Unfortunately for both themselves and Egypt, the Nubians were unable to realize the real strength of Assyrians. After Taharka's death his successor Tantamani marched to the north. At first he managed to take over and even killed Necho, but this was a short lasting success. Tantamany was completely defeated by Assyrians who pursued him to the south. All this resulted in disastrous plundering of Thebes, awesomely remembered by future generations centuries later. Now that the situation seemed completely hopeless, Necho's son Psammetichus managed to unite the north and oust Assyrians from Egypt. Using diplomatic means, he managed to spread his authority to the south and make Thebes recognize him as king. Psammetichus started not only a new (XXVI) Dynasty, but also a new (the so-called Saitic) period in the history of Egypt, which happened to become the last brilliant period in Egypt's history and lasted till the Firs Persian Domination. Therefore, if we assume that in grouping his kings Manetho followed the events, it seems quite logical that he mentions in the same Dynasty Amasis, a usurper, who destroyed the family line of the Dynasty, but continued the flow of the flourishing Saitic Period. His son Psammetichus did not rule long enough to be announced king officially. He was executed by Cambissus, who starts the first Persian Dynasty (XXVII) in Egypt. After the death of Darius II a wave of domestic skirmishes swept over Persia, where the sons of Darius fought for the throne. In the meantime, Amirteos of Sais announced himself king of Egypt and was surprisingly soon recognized by the whole of Egypt. Amirteos, who is the sole ruler of Manetho's Dynasty XXVIII, started the last and very short period of independence in the history of Egypt. Nevertheless, with the next ruler Manetho again starts a new dynasty, XXIX, made up of four usurpers of different family lines. Odd as it may seem, Manetho might have had his reason to separate Amirteos, a descendant of old Saite kings, from usurpers of obscure origin, whose parade was stopped by Nektanebos, a general from Sebennytos and the founder of the last (XXX) Egyptian Dynasty, which was

intrinsically different from the previous one. Taking the advantage of the inundated Nile, Nektanebos managed to draw Persians away from Egyptian border. Although not as brilliant as the Saite Renaissance, this short period is marked with stability and development of art and literature. Nektanebos, who built a lot, abandoned classical Egyptian tradition and gave a start to the new wave in Egyptian art, which is associated with Greek period in Egypt. Unfortunately, during the third – and last pharaoh of this Dynasty, Nektanebos III Artaxerxes III invaded Egypt and the pharaoh had to flee to the south, maybe having to seek shelter at Nubian court. Artaxerxes III starts Dynasty XXXI which was not mentioned in the original Manetho (it was added in the Epitome).

In Dealing with Manetho we should remember that his work is preserved in the works of excerptors who were not very keen on history of Egypt. They all pursued their goals and accordingly altered, corrupted and re-handled the original text. The Jews were willing to identify their ancestors with the Hyksos, and the Exodus with their expulsion from Egyptand thus justify their theory on the antiquity of their nation. The aim of Africanus and Eusebius was to compare the chronologies of the Oriental nations with the Bible. Syncellus sought to prove that the incarnation took place in Anno Mundi 5500.

The Egyptians started to record the events of their history from the time of appearance of their writing. Considering their meticulous ways and fondness of writing the schematic kings' lists preserved on the walls of temples might be something very different from descriptions which were put on papyrus (the Turin papyrus provides us with a tenuous hint). During the thousands of years they might have developed some special, "Egyptian" attitude to the flow of events (they did call the landmark periods of their history "Wḥm mśwt", "the repeating of births", or "renaissance"). In organizing Kings in Dynasties Manetho in one case breaks one family line to create two dynasties, in another joins kings of different origins in one Dynasty, yet in another his Dynasty comprises one king, although sometimes he avoids having a Dynasty with only one king, who, in this case, is "added" to the Dynasty of kings preceding him, but in all cases, this "division" or "joining" follows some changes in the development of events. Therefore, we can conclude that in joining kings into one definite group Manetho might have been operating with events more than family kinship, which could be a reflection of Egyptian tradition.