

არმაზი – ქართლის უზენაესი ღვთაება

არმაზის კულტის შესწავლას საქართველოში საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორია აქვს. ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, „ღმერთი ღმერთთა არმაზი“ წინაქრისტიანული ქართლის უზენაეს ღვთაებად გვევლინება და აქედან გამომდინარე, გასაგებია მისდამი ქართველ მეცნიერთა განსაკუთრებული ინტერესი. ამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე მას მრავალრიცხოვანი გამოკვლევა მიეძღვნა. მკვლევართ ინტერესის გამოვლენაში ხელს არ უშლიდა არმაზზე არსებულ წყაროსეულ მონაცემთა სიმწირე და ფრაგმენტულობა, თუმცაღა სწორედ ეს გარემოება ქმნიდა სირთულეებს ამ ღვთაების რაობის დადგენის მცდელობაში. შესაბამისად, არსებობდა და დღესაც არსებობს მისი მრავალგვარი და ურთიერთგამომრიცხავი დეფინიცია; ზოგი მკვლევარი თუ არმაზის კერპს ირანულ ღვთაება აპურა მაზდასთან აკავშირებს, სხვანი მას ხეთურ-მცირეაზიურ მთვარის ღვთაება არმად, მცირეაზიურ (ხურიტულ) ომისა და ტაროსის ღვთაება თეშუბად, სოლარული და აგრარული ბუნების მქონე ღვთაებად, ასევე მითრად, ან მზის ღვთაებად მიიჩნევენ. მეტ-ნაკლები დამაჯერებლობის მქონე ყველა ამ მოსაზრებათა შორის საბოლოოდ მიღებულ და დამკვიდრებულ იქნა თეორია არმაზის მთვარის ღვთაება არმასგან წარმომავლობის შესახებ (იხ. „არმაზი“, ქსე, თბ. 1975 ტ.1; «Армази», Мифы народов мира, М., 1980, т.1)<sup>1</sup>, რომელიც, ვფიქრობთ, არც არსებულ კონცეფციასთან შეჯერების შედეგად მიღებულ ლოგიკურ დასკვნას წარმოადგენს და არც განსაკუთრებული არგუმენტაციით გამყარებულ პრიორიტეტულ მოსაზრებას. თანამედროვე სამეცნიერო მიმოქცევაში კი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, უკრიტიკოდ ხდება აპელირება ამ დეფინიციისა, თუმცა აღნიშნული იდენტიფიკაცია არა მხოლოდ ღიად სტოვებს უამრავ პასუხგაუცემელ კითხვას წარმართული საქართველოს პოლიტიკური და რელიგიური ცხოვრებიდან, არამედ ხშირ შემთხვევაში წინააღმდეგობაშიც კი მოდის მათთან.

ქართული სახელმწიფოებრიობის, რელიგიის, მწიგნობრობისა და დინასტიური მეფობის ფუძემდებელი მეფე ფარნავაზის მიერ „სახელსა ზედა თვისსა“ აღმართული კერპი ზღვარს უდებს ორ დიდ ეპოქას, ორ დიდ ხანას საქართველოში – წარმართულსა და ქრისტიანულს, რამდენადაც სწორედ მისი მსხვერვეა ხდება საწინდარი ქართლში ახალი სარწმუნოების გამარჯვებისა. მეორე მხრივ, როგორც აღმოსავლურ და დასავლურ სამყაროთა მაერთებელი ქვეყნის, ქართლის მთავარი ღვთაება, არმაზი ამ ცივილიზაციათა გარკვეული ელემენტების მატარებელიც უნდა იყოს – მით უფრო, რომ ის ადრეელინისტური ხანის პირმშოა. ამდენად, იგი დროისა და სივრცისმიერ ზღვართა მღები და შესაბამისად, ურთიერთშელწევად კულტურათა ამრეკლავია. შესაბამისად, არმაზის კერპის (კულტის) შესწავლა ამ სამყაროთა (წარმართული-ქრისტიანული; აღმოსავლეთი-დასავლეთი) სივრცეში, მოიცავს ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ პრობლემათა უზარმაზარ სპექტრს. გამოვლენამ და გაანალიზებამ იმ პოლიტიკურ-ისტორიული პროცესებისა და კულტურულ-რელიგიური მოვლენებისა, რომელთაც მიმართებები აქვთ როგორც საკუთრივ არმაზის კულტთან, ასევე ადრეელინისტური და გვიანანტიკური ქართლის ისტორიულ და ზოგადკულტურულ ყოფასთან [5, გვ. 16-46], ვფიქრობთ, გარკვეულწილად ნათელჰყო ღვთაება არმაზის რაობაზე სადღეისოდ არსებული კონცეფციის სიმცდარე.

საკითხის კვლევის არსებულ მეთოდოლოგიასთან დაკავშირებით აღვნიშნავდით, რომ ის ეფუძნებოდა არმაზის კერპის „ნინოს ცხოვრებისეულ“ აღწერილობასთან გარეგნული იერსახით შეჯერებულ-მისადაგებულ იკონოგრაფიულ პარალელებს და არა „ფარნავაზის ცხოვრების“ იმ რეალიებს, რომლებიც პირველმეფის ქმედებათა წიად მთლიან ერთობლიობად მოგვააზრებინებდა არმაზის კულტის წარმოშობის წინაპირობასა და მისი შესაბამისი განსაზოვნების ფორმას; უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, იკონოგრაფიულ ანალოგებს მიყვავდით არმაზის რაობის განსაზ-

ღვრებისაკენ, მაშინ როცა უნდა ყოფილიყო პირ-უკუ: ფარნავაზზე არსებულ წყაროსეულ ინფორ-მაციას, მომცველს იმ მიზეზ-გარემოებისა, რის გამოც ფარნავაზმა „სახელსა ზედა თვისსა“ კერპი აღმართა, უნდა აეხსნა კერპ-ქანდაკების იკონოგრაფიის, როგორც ამ ინფორმაციის სას-რული სახის თავისებურებანი. აღნიშნული უკუპ-როცესის შედეგად კი მოხდა უკუღებელყოფა იმ მიმართულებისა, რომელიც უმთავრეს გზა-მკვლევად გვესახება არმაზის იკონოგრაფიულ პარალელთა მოძიებისა და საზოგადოდ, არმაზის რაობის დადგენის საქმეში: ესაა ელინისტურ ხანაში მეფის გაღმრობის ანუ დეიფიკაციის უკვე ერთიან სისტემად ჩამოყალიბებული კონცეფცია, რასთანაც შესაბამისობას ჰპოვებს „ფარნავაზის ცხოვრების“ რეალიები. მართალია, საკითხის დასმის წესით ფარნავაზი ზოგ შემთხვევაში მუვე-ღმერთადაა წარმოდგენილი მკვლევართა მიერ, [11, გვ. 23; 19, გვ. 103-126; 17, გვ. 110-111], ამ მოვლენის სხვა ცივილი-ზაციათა სივრცეში კომპარატიული შესწავლა არ გამხდარა საგანგებო კვლევის საგანი. კვი-ქრობთ, უპრიანია ამ მიმართებით მისი აქ მიმოხილვა.

მეფობის კონცეფცია, როგორც რელიგიურ მისოფლალქმაზე დაფუძნებული მარგანიზებული სისტემა ქვეყნის პოლიტიკური ფილოსოფიისა, უძველესი დროიდანვე ჩამოყალიბდა ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში – ეგვიპტესა და მესო-პოტამიაში და მოახდინა ზეგავლენა ძველბერ-ძნულ და განსაკუთრებით, ელინისტურ პოლი-ტიკურ იდეოლოგიაზე, ხოლო მოგვიანებით – აღრეკრისტიანულსა და ბიზანტიურზე. რაც შეეხება საქართველოს, მასში ქვეყნის ისტო-რიულ-გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, გარკვეულწილად დაშრევდა ამ სამყაროთა თეოკრატიული სისტემების კვალი, რისი ფიქრის საფუძველსაც „ფარნავაზის ცხოვრების“<sup>2</sup> ანა-ლიზი იძლევა.

მეფობის კონცეფციის ძირითადი იდეის მიხედვით, მეფე არის ღმერთის ხატი დედაძიწაზე, ზეციური მეუფის მიწიერი კორელატი ანუ მიწიერი ღმერთი. შესაბამისად, ღმერთის ფუნქციათა ანალოგიურია მეფის ფუნქციები, რომელთა მთლიანობა სამეფო თეოლოგიის ერთ მთლიან კონცეპტუალურ სისტემას ქმნის, რომლის თანახმადაც მეფე არის: ზებუნებრივი

ან ღვთაებრივი ძალის მქონე; ღვთაებრივი ან ნახევრად ღვთაებრივი მეფე-მმართველი; ღმერთის გზავნილი ან მედიატორი; შუამავალი ღმერთსა და ხალხს შორის; სამყაროს, კოსმოსის მეუფე; უზენაესი მსაჯული; მწყემსი თავისი ქვეყნისა და ერისა; ქურუმი, უზენაესი სასულიერო პირი; ომთა გამრიგე, ქვეყნის მტრისაგან გამათავი-სუფლებელი ანუ სოტერი, მხსნელი; ღვთის გზავნილი, მაკურთხეველი თავისი ერისა, მისი კეთილდღეობის, სვიანობის უზრუნველმყოფელი.

„ფარნავაზის ცხოვრების“ რეალიათა გაანა-ლიზება, აღნიშნულ პოსტულატებთან მათ შესაბა-მისობას ავლენს: ფარნავაზში, როგორც სახელ-მწიფო მოღვაწეში, თავს იჩენს იმ უნარ-თვი-სებათა ერთობლიობა, რაც აუცილებელია ქვეყნის აღმშენებლობისათვის; იგი გადაწყვეტს ქვაბულში ნაპოვნი განძი მამულის მტრისაგან („მაკედო-ნელთაგან“) ხსნას მოახმაროს – განდევნის უცხო დამპყრობლებს თავისი მიწა-წყლიდან, ამის შემდგომ ხდება ყოვლისა ქართლისა მეფე-რეფორმატორი, აღაშენებს მტრისაგან დანგრეულს, ქმნის ერთიან სახელმწიფოს, მის საზოგადოებრივ წყობილებას, ქართულ მწიგნობრობას, აფუძნებს დინასტიურ მეფობასა და რელიგიას: „და ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპი დიდი სახელსა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ – ასეთია ქართლის პირველი მეფის ქმედებათა სივრცე, რომელიც ფარნავაზის პირად თვისებებთან ერთად, ტექსტში გაცხადებულ სამეფო ატრიბუტიკასაც მოიცავს და მეფე-გმირის ქარიზმაზე მიგვანიშნებს.<sup>1</sup>

მეფეთა (მმართველთა) გაღმრობას ელინი-სტურ სამყაროში მკვლევარნი პოლიტიკური რელიგიის სფეროს განაკუთვნებენ. თუ რელიგია, საზოგადოდ, ღვთაებათა ან ღმერთის რწმენას გულისხმობს, მეფეთა თაყვანისცემა განიხილება როგორც ამ რწმენის დაღმავლობის, დეგრადაციის საფუძველზე აღმოცენებული რელიგია, რაც იყო შედეგი ელინისტური ეპოქის ინტელექტუალთა წრეებში გაჩენილი სკეპტიციზმისა ტრადიციულ, ოლიმპოს ღვთაებათა მიმართ – ამ უკანასკნელთა ძალისა და სიდიადის მხოლოდ წარმოსახვა თუ შეიძლებოდა, მაშინ როცა დიაღობოსთა ძალა-სიადიადე თვალად სახილველი და გასა-გონი იყო [53, გვ. 23; 51, გვ. 25-27]<sup>4</sup>. ალექსა-ნდრე მაკედონელი მაკედონიას თუ მეგვიდრე-ობითი უფლებით მართავდა, აზიას – საბრძოლო

განმარტების წყალობით. აზიას თანამედროვენი უწოდებდნენ *doructētos chōra*-ს („მახვილით მოპოვებული ქვეყანა“). სწორედ საბრძოლო განმარტებები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იმ მმართველთათვის, რომელთაც ტახტი სემკვიდრეობით არ ეკუთვნით. მეფობის კონცეფციის ეს წმინდად პრაგმატული ხასიათი *basilea*-ს ამ განსაზღვრებაშიც გამოიხატა: „არა ბუნება (*physis*) ან სამართალი (*dikaion*) აძლევს კაცთ სამეფოებს, არამედ უნარი სპათა წინამძღოლობისა და საქმეთა ვარგისად წარმართვისა“ – ასე განმარტავს *Suda*, X ს. ბიზანტიური ენციკლოპედია მეფობის წინაპირობას დიადოხოსთა ხანაში [56, გვ. 49]. ეს განმარტება რეალურ ისტორიულ ვითარებას სრულად ესადაგება:

პირველად სიცოცხლეშივე განიღმრთო სპარტელი გენერალი ლისანდრე (ძვ.წ. V-IV სს.), რომელიც იყო უძლიერესი ფიგურა მთელს აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში. მისი კულტი დაფუძნდა კ. სამოსზე ძვ.წ. 356-5 წწ-ში, მას მერე, რაც მან დაამარცხა სპარსელები და მისი მეტოქე ათენელთა კავშირიც დაშალა 405 წელს; სამოსის მფარველ ქალღვთაება პერას სახელს ლისანდრეს სახელი ჩაენაცვლა.

ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ეგვიპტის სატრაპად დანიშნული პტოლემე I, ლაგოსის ვაჟი როდოსელთაგან თაყვანიცემოდა ძვ.წ. 304 წლიდან, მას შემდგომ, რაც კუნძული როდოსი მან დამპყრობელთაგან – მაკედონელთაგან გაათავისუფლა. ამონის ორაკულმა პტოლემე ღმერთად შერაცხა. მას მიეძღვნა ტემნოსი და ეწოდა ღვთაებრივი მეტსახელი „სოტერ“ [39, გვ. 627].

სიცოცხლეშივე გაიღმრთო პტოლემე II ფილადელფოსმა (ძვ.წ. 282-246 წწ.) როგორც საკუთარი თავი, ასევე მეუღლე არსინოე, რომელსაც აფროდიტე-არსინოე ეწოდა.

გაღმრთობილი მეფენი თაყვანიცემოდნენ როგორც ოლიმპიელი ღმერთები. მათ ჰქონდათ თავიანთი ტაძრები, საკურთხეველები, საკულტო ტანდაკეები და ჰყავდათ უზენაესი სასულიერო მღვდლები [46, გვ. 5], ეძღვნებოდათ პიძნები (პეანები), მათ სახელზე ეწყობოდა ყოველწლიური დამამშობები, იმართებოდა სპეციალური მხვერპლშეწირვები.

სამეფო თეოლოგიის ლეგიტიმიზაცია მოხდა ეგვიპტეოსის, ძვ.წ. III ს-ის ბერძენი ფილოსოფოსის მოძღვრებით, რომლის მიხედვითაც ოლიმპოს ღმერთები თავდაპირველად მოკვდავი დიდმეფენი ყოფილან, რომლებიც ადამიანებმა გააღმერთეს ქვეყნის წინაშე თავიანთი ღვაწლის გამო [25, გვ. 2]'. ამ კონცეფციის შემუშავებას ბერძნულ სამყაროში პრაქტიკული საფუძვლები ჰქონდა ალექსანდრე მაკედონელის, მეფე-ღმერთის კულტის მყარი ინსტიტუტის დამკვიდრებით. დაიპყრო რა ეგვიპტე, ალექსანდრეს ადგილობრივი მოსახლეობა როგორც მხსნელს, ღმერთს შეხვდა სპარსთა უღლისაგან გათავისუფლების გამო. დიდი მეფე-მხედართმთავარი სივას ოაზისში, ამონის სამლოცველოში ქურუმთაგან ხელდასხმულ იქნა ამონის შვილად და შესაბამისად – ფარაონთა მემკვიდრედ. ამ აქტს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა – ამ სამლოცველოს ამონი ბერძენთაგან თაყვანიცემოდა როგორც სინკრეტული ღვთაება ზევს-ამონი. ალექსანდრე ზევსის შვილიც აღმოჩნდა, რის შედეგადაც მისი, როგორც მეფე-ღმერთის სახე ეგვიპტის საზღვრებს გასცდა. მაკედონელის გაღმრთობა, რომელიც მისი მსოფლიო ჰეგემონიის იდეოლოგიურ გაფორმებას წარმოადგენდა, სხვა ფაქტორითაც იყო განპირობებული – ეს იყო მისი ღვთაებრივი წარმომავლობა მითიური პერაკლედან [52, გვ. 26].

ელინისტურ სახელმწიფოთა წარმოქმნის წიაღ ჩამოყალიბდა გაღმრთობილი მეფის კულტი, რომელიც სამეცნიერო მიმოქცევაში ორ სახეობადაა კლასიფიცირებული – სამოქალაქო და სახელმწიფოებრივ კულტებად. ამათგან პირველის დაწესება თუ ცალკეული ქალაქების ანიციატივით ხდებოდა, მეორე შემთხვევაში თავად მეფე გამოდიოდა კულტის დამფუძნებლად, რომლის მიღება და აღიარება აუცილებელი ხდებოდა მთელი სახელმწიფოსათვის. მონარქნი ღებულობენ *isotheoi timai*-ს („ღმერთთა ფარდი თაყვანისცემა“).<sup>9</sup> ცალკეულ ტომებს მათი სახელები ერქმევათ (როგორც იყო, ვთქვათ, გაღმრთობილი ანტიგონესა და დემეტრიოსის პატივსაცემად წოდებული ანტიგონეს და დემეტრიას ტომები (ანტიგონიდები, დემეტრიადები). მეფეთა დაბადების თუ მათი ტახტზე აღსაყდრების დღე აღინიშნებოდა როგორც რელიგიური დღესასწაული; მეფეთ ენიჭებოდათ წოდებები, ასოცირებული მათ ღვთაებრივ ქმედებებთან: *ktistes*

(„ფუძემდებელი“, „დამაარსებელი“), *euergetes*, *benefactor* („კეთილისმყოფელი“, „მწყალობელი“), *soter* („მხსნელი“) და სხვ.

ბერძენი ისტორიკოსი დიოდორე სიცილიელი (ძვ.წ. I ს.) მოგვითხრობს: „მიიჩნიეს რა ანტიგონე და დემეტრიოსი თავიანთ გამათავისუფლებლად (*Liberator*), ათენელებმა ისინი ღმერთებად შერაცხეს. ათენელთა საბჭომ ერთხმად მისცა ხმა მათი ოქროს ქანდაკებების აღმართვას. ამ გვირგვინოსანი ქანდაკებების კურთხევისათვის ორასი ტალანტი გამოიყო“ [52, გვ. 266]. საგულისხმოა მათი და ფარნავაზის ეპოქის ქრონოლოგიური თანაფარდობა: ლეგენდარული დემეტრიოსი, ანტიგონეს ვაჟი ძვ.წ. 283 წ. გარდაიცვალა. 284-280 წლებითაა განსაზღვრული ფარნავაზის მეფობის დასაწყისი.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა რაკითარებაა მეფეთა დეიფიკაციის მხრივ სელევკიდების სახელმწიფოში, რომელთანაც, წყაროს მიხედვით, ფარნავაზს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონია. გაღმერთებული იყო თავად ანტიოქოს I (ანტიოქოს აპოლონ სოტერ), „მეფე ასურასტანისა“, რომელმაც ფარნავაზს „წარმოსცა გვირგვინი“, რითაც მოხდა მისი მეფობის ლეგიტიმაცია.

წერილობითი წყაროები გვაუწყებს, რომ სირიის მმართველის, ანტიოქოს III (ძვ.წ. 223-187 წწ.) მიერ ისოსის გათავისუფლებას ფილიპე V მაკედონელის დროებითი მმართველობიდან შედეგად მოჰყვა ანტიოქოსის გაღმერთობა, რაც გამოიხატა მის სახელზე საკურთხეველის აღმართვით. დაწესდა რეგულარული მსხვერპლშეწირვების ტრადიცია ქიფისა და მისი წინაპრების მიმართ. ანტიოქოს III-ის ძალაუფლება განეწივო მცირე აზიის დასავლეთით მდებარე ქალაქებზე. ბერძნული ქალაქი თოსი გადავიდა ანტიოქოს III-ის ხელში, რომლისგანაც ქალაქმა მიიღო პრივილეგიები ტერიტორიალური ურღვევობისა და ხარკისაგან გათავისუფლებისა, რის გამოც იქ 204/3 წწ. დაფუძნდა ანტიოქოს III-ისა და მისი მეუღლის, ლაოდიკეას კულტები. მათი საკულტო, მარმარილოს ქანდაკებები აღიმართა ქალაქის მთავარი ღმერთის დიონისეს საკულტო ქანდაკების გვერდით, მისსავე ტაძარში. ამ ფაქტთან დაკავშირებით, ანტიოქოსის პატივისცემად გამოცემულ, *Annuario*-დ სახელდებულ დეკრეტში ვკითხულობთ: „...ამრიგად, სახელმწიფო

და მისი მიწა-წყალი ხელშეუხებლად გამოცხადდა. აღგვეხადა დამპყრობთაგან ხარკი და რაკილა ხალხს ეს წყალობა მათგან (ანტიოქოსი, ლაოდიკეა – მ. გ.) მოგვენიჭა, ისინი ჩვენთვის დიონისეს ფარდი და მათსავით თავყანსაცემი ღმერთები გახდნენ“ [53, გვ. 30-31].

„ფარნავაზის ცხოვრების“ მიხედვითაც, ფარნავაზის მიერ „სახელსა ზედა თვისსა“ კერპის აღმართვა ანუ თავისივე გაღმერთობა გვესახება არა როგორც მეფის ნებელობითი აქტი, არამედ როგორც შედეგი ერის სასიკეთოდ მის მიერ გაწეული ქმედებებისა. პირველ რიგში, ესაა ქვეყნის მტრისაგან („მაკედონელთაგან“) ხსნა, რომლის შედეგი ამგვარად გაცხადდა მაღლიერი ერის პირით: „ვკმადლობთ სუესა ჩუენსა, რამეთუ მოგუცა ჩუენ მეფე ნათესავთაგან მამათა ჩუენთასა და აღგვიხადა ხარკი და ჭირი უცხოთა ნათესავთაგან“. ლოგიკის ძალით, „ცხოვრების“ ტექსტის ბოლოს, ერისაგან ლოცვად ავლენილ ამ სიტყვებში (ესოდენ რომ თანხვდება *Annuario*-ს ზემოთმოხმობილ პასაჟს), კონდენსირებული უნდა იყოს ის უმთავრესი, რისთვისაც ფარნავაზი შეიძლება გამხდარიყო მეფე-ღმერთი. როგორც ვხედავთ, სიცოცხლეშივე გაღმერთებული მეფის ქმედებებში გამოირჩა სოტეროლოგიური ასპექტი, რაც მეტად ნიშანდობლივია მეფეთა დეიფიკაციისათვის სწორედ ფარნავაზისა და მისი მოძღვერო ეპოქის ელინისტურ სამყაროში. აი, როგორ აირეკლა ეს ფაქტი ქართულ სინამდვილეში: დამპყრობთა წინააღმდეგ საბრძოლველად შემართულ ფარნავაზს ქუჯი ასე მიმართავს: „აწ ნუ შურობ ხუასტაგსა შენსა, რათა განეამრავლნეთ სპანი; და უკეთუ მოგეცეს ძლევა, შენ ხარ უფალი (თუნდაც „ბატონის“, „მმართველის“ გაგებით – მ. გ.) ჩუენი და მე ვარ მონა შენი“ [21, გვ. 22].

ელინისტური სამყაროდან მოვიხმეთ მხოლოდ ერთეული მაგალითები მმართველთა გაღმერთობისა, თუმცა მათი რიცხვი მრავალია. აღსანიშნავია ერთი გარემოება: სელევკიდები თავიანთ წინაპრად და დინასტიური მეფობის ფუძემდებლად მიიჩნევდნენ აპოლონს, ისევე როგორც აქემენიანები აპურა მაზდას [43, გვ. 233]. ანტიოქოს I-ის სიცოცხლეშივე გამოშვებულ მონეტაზე მეფის პორტრეტს რევერსზე

ენაცვლება ომფალოსზე მჯდომარე აპოლონის გამოსახულება. მისი თეოფორიული სახელია ანტიოქოს აპოლონ სოტერ. ხოლო ანტიოქოს III, ამჯერად გაღმრთობილი პერიფერიაში, ხდება ადგილობრივი ღმერთის დიონისეს და არა აპოლონის თანაზიარი (*synnaos theos*) ღმერთი. მაშასადამე, ჩანს, რომ სელევკიდების ტრადიციით, ადგილობრივი, ლოკალური კულტების მიხედვით ერქმეოდნენ გაღმრთობილ მეფეებს თეოფორიული სახელები.

ეს ყოველივე გვაფიქრებინებს, რომ არმაზის კერპის აღმართვის მატრიანისეულ ცნობაში ფარნავაზ-არმაზის (აპურა მაზდა – ამ იდენტიფიკაციაზე იხ. ქვემოთ) სახელთა მემატრიანისეული დაკავშირება უნდა აიხსნას არა მარტო სემანტიკურ-ეტიმოლოგიური ფაქტორებით, არამედ ცალკეულ ღვთაებებთან მეფის სახელის დაწყვილების ელინისტური ტრადიციითაც. ახლა საკითხავია, თუ სელევკიდების სახელმწიფოს მმართველთან ახლო ურთიერთობაში მყოფი ფარნავაზი რატომ ირჩევს საღმრთო სახელად მაინცდამაინც აპურა მაზდას.

ცნობილია სელევკიდების ტოლერანტობა მათ პოლიტიკურ დაქვემდებარებაში მყოფი ქვეყნების ადგილობრივი, ლოკალური კულტებისადმი – ამ მხრივ ისინი ერთგულნი დარჩნენ მათ წინამორბედ აქემენიანთა ტრადიციისა მათ იმპერიაში მოქცეული ცალკეული ქვეყნების ღვთაებათა მიმართ შემწყნარებლობის თვალსაზრისით. მათი მმართველობის უამს კვლავ გრძელდებოდა ირანში აპურა მაზდას, ბაბილონში მარდუქის, სირიაში კი ბაალის (ბელოსის) თაყვანისცემა [47, გვ. 130]; სელევკიდები ადგილობრივ ღვთაებებს ტაძრებსაც კი უგებდნენ – ეს მათ სრულიადაც არ უშლიდა ხელს იმაში, რომ თავად დარჩენილიყვნენ ელინური სარწმუნოების მიმდევარნი [43, გვ. 232].

ისტორიულ ქართლზე (ან მის გარკვეულ ნაწილზე) აქემენიანთა ჰეგემონიის შესახებ არსებულ ისტორიულ ცნობებს თუ გავითვალისწინებთ (იხ. შენ. 19), მაშინ გასაგები და ბუნებრივი ჩანს ქართლზე ირანის კულტურულ-რელიგიური წრის კვლავგავლენის პრიმატი სელევკიდ მმართველთა რელიგიური ტოლერანტობის ფონზე.<sup>7</sup> ხოლო ალექსანდრეს მიერ „მოგონილი სჯულის“ – მზის, მთვარისა და ხუთი ვარსკვლავის თაყვანისცემა ქართლში

ხანმოკლე და არამყარი რომ უნდა ყოფილიყო, ამას ლეონტი პროველის სიტყვებიც მოწმობს: „და მოკუდა ალექსანდრე. ხოლო ამან აზონ დაუტევა სჯული ალექსანდრეს მოცემული, იწყო კერპთმსახურებად, და შექმნა ორნი კერპნი ვეცხლისანი: გაცი და გაიმ“.

სომეხი მკვლევარი გ. სარქისიანი, რომელმაც შეისწავლა არმენიის მეფეთა და მათ წინაპართა გაღმრთობის საკითხი, ჩვენთვის საყურადღებო დასკვნამდე მივიდა: ნარატიული და ეპიგრაფიკული წყაროების ანალიზის შედეგად გამოიკვეთა ის ფაქტი, რომ ძველ სომხეთშიც მეფისა და მის წინაპართა კულტების წარმოშობის უმთავრესი მიზეზი იყო არმენიასა და სელევკიდების სახელმწიფოს შორის მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული კავშირების არსებობა [32, გვ. 4-26].

ელინისტურ სამყაროში პირველმეფეთა საერო სახელების მიხედვით ხდებოდა დინასტიების სახელდება: სელევკი – სელევკიდების, პტოლემე – პტოლემეაიოსთა, ფარნავაზი – ფარნავაზიანთა დინასტიების ფუძემდებელნი არიან.

ყოველივე ზემოთქმული, ვფიქრობთ, გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ ფარნავაზის გაღმრთობის როგორც მოტივაცია, ასევე გამოხატვის ფორმა (მისივე სახელზე კერპ-ქანდაკების აღმართვა) თანხვედრას აქვს იმ რეალურ ისტორიულ ვითარებასთან, რაც ელინისტური სამყაროს თეოკრატიულ სისტემებში არსებობდა – ფარნავაზის ეპოქა სწორედ ის ხანაა, როდესაც მაკედონელის მექვიდრე დიადოხოსთა თუ ცალკეულ მმართველთა დეიფიკაცია ჩვეულებრივი მოვლენა ხდება და მას ლეგიტიმური ხასიათიც ეძლევა. სწორედ ეს ფაქტი ფარნავაზის გაღმრთობაზე არსებულ მატრიანისეულ ცნობას რეალურ ისტორიულ საფუძველს უძებნის.

ახლა კი უფრო ვრცლად არმაზ-აპურა მაზდას მიმართებებზე.

ირანულ სამყაროსთან ადრეელინისტური ქართლის ახლო ურთიერთობას, გარდა პროირანიზმით გაჯერებული „ცხოვრების“ რეალიებისა (ფარნავაზის დელით სპარსელობა, მის მიერ სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის შექმნის ირანული მოდელი, „არმაზი“, მემატრიანის მიერ სახელდებული როგორც სპარსულენოვანი შესატყვისობა „ფარნავაზისა“), აქვს ფარნავაზის

სიზმრის (მზის ცვარის მის მიერ ხელთპყრობა და პირზე ცხება) პარალელიზმი აქემენიანთა მეფე კიროსის (ძვ.წ. VI ს.) სიზმართან. ეს უკანასკნელი ციტირებულია ციკერონის (ძვ.წ. I ს.) მიერ დინონის (ძვ.წ. IV ს. ბერძენი მწერალი) „სპარსული ანალებიდან“, რომელშიც, ფ. დვორნიკის აზრით, მზესთან ინიციატია კიროსისა<sup>10</sup> მასზე აპურა მაზდასაგან „ჰვარნას“ („მეფური დიდება“, „ბრწყინვალება“, „სიკაშკაშე“) გარდამოვლენის სახისმეტყველურ ასახვას წარმოადგენს [43, გვ. 87]. მისი მტკიცებით, ჰვარნა კიროსის სიზმარში მზის სახით გვევლინება, რაკი „სიკაშკაშე“, „ბრწყინვალება“ უმჭიდროვეს კავშირშია ამ მნათობთან.<sup>11</sup> მაშასადამე, კიროსის სიზმრის მზე იგივე ჰვარნაა. თუ „ფარნავაზ“-ის ფუძის, „ფარნას“ (resp. სპარს. „ჰვარნა“) აპურა მაზდას აღმატებითი ხარისხის ეპითეტად (ძველირანული x'arenah'astema, farnah'astema - „უბრწყინვალესი“) მიჩნევა ჩვენში აქამდე მხოლოდ ფონეტიკურ-ეტიმოლოგიურ კავშირს ეფუძნებოდა [3, გვ. 499; 9, გვ. 114]. კიროსის სიზმრის პარალელით ახლა ცხადად იკვეთება ფარნავაზის სიზმრის მიმართობაც ჰვარნასთან,<sup>12</sup> ანუ მზის ცვარით, მზიური მადლით მომავალ მეფეზე აპურა მაზდასაგან გარდამოსულ სამეფო დიდებასთან. სწორედ ამიტომ, ყველაზე უკეთ კიროსის სიზმარი და მისი ინტერპრეტაცია გვინმარტავს მემატიანის სიტყვების აზრს ფარნავაზ-არმაზ თეონიმთა იდენტიფიკაციაზე („ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქვა“), ანუ „ფარნავაზად“ წარმოებული აპურა მაზდას ეპითეტი მის მიერ არმაზთან მიმართებითაა მოხმობილი იმიტომ, რომ მისთვის არმაზი იგივეა, რაც აპურა მაზდა, რაც სემანტიკურად ფარნავაზის სიზმრით იხსნება. შესაბამისად, ფარნავაზის სიზმარი, რომლის არქტიკად კიროსის სიზმარი უნდა ვიგულებოთ,<sup>13</sup> წარმოგვიდგება არა მარტო მისი მეფობის მაუწყებელ აქტად, არამედ ღვთაება არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირის მნიშვნელოვან არგუმენტადაც.

არმაზის კულტის დეფინიციისადმი მიძღვნილ ჩვენს გამოკვლევაში გვექონდა მცდელობა, რომ მისი ძირითადი დებულება - არმაზის წარმომავლობა ირანელთა უზენაეს ღვთაება აპურა მაზდასგან უპირატესად არმაზის არამაზდთან, წინაქრისტიანული სომხეთის უზენაეს ღვთაე-

ბასთან პარალელიზმით დაგვესაბუთებინა [5, გვ. 47-92]. არმაზის წყაროსეულ („ცხოვრება ფარნავაზისი“, „ცხოვრება წმიდისა ნინოისი“) მცირე მონაცემთა ფონზე, გასაგებია დიდი მნიშვნელობა იმ ცნობებისა, რომლებსაც მის ფარდ ღვთაებაზე ვაწყდებით უცხო წყაროებში. არამაზზე არსებული სომხური, ბერძნული, სირიული და სპარსული წერილობითი წყაროების საფუძვლიანმა შესწავლა-გაანალიზებამ როგორც სომეხ, ასევე უცხოელ მკვლევართა მიერ უტყუარი გახდა სომხეთის უზენაესი ღვთაების აპურა მაზდასთან კავშირის თეორია, რომელმაც სამეცნიერო მიმოქცევაში ჯერ კიდევ XIX ს-ის 80-იანი წლებიდან ისე მყარად მოიკიდა ფეხი, რომ მთელი ამ ხნის მანძილზე თითქმის არც გამხდარა მეცნიერული პაექრობის საგანი [36, გვ. 15; 31, გვ. 270; 34, გვ. 6-8; 23, გვ. 104-5 და სხვ.]. ეს კონცეფცია ფუნდამენტურად გამყარდა ცნობილი არმენოლოგისა და ორიენტალისტის, პარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორის ჯეიმს რასელის მიერ, რომელმაც გასული საუკუნის 80-იან წლებში საგანგებო გამოკვლევა მიუძღვნა ღვთაება არამაზდს [55]. მის ნაშრომში წინაქრისტიანული სომხეთის წარმართული პანთეონიდან მოხმობილ არაერთ ცნობასა თუ რეალიასთან ქართული წყაროების მონაცემთა შეჯერება-გაანალიზებამ საცნაურყო ფაქტი, რომ არამაზდი შემაერთებელ ხილად გვევლინება არმაზსა და აპურა მაზდას შორის გენეტური კავშირის თვალსაზრისით: მრავალი კუთხით მოეძებნა ახსნა არმაზის O(h)rmazd ან Hormizd-თან (საშუალო სპარსული ფორმა აპურა მაზდასი) და არა ხეთურ მთვარის ღვთაება Arma-სთან სიახლოვეს, როგორც ამას დღემდე მიიჩნევს ჩვენში ზოგი მკვლევარი. რაც მთავარია, კვლევამ გვიჩვენა, რომ არმაზ-აპურა მაზდას მიმართებანი არ იფარგლება ამ ღვთაებათა ოდენ ფონეტიკური კავშირით, რაც ჩვენში ბოლო წლებამდე რჩებოდა ამ ღვთაებათა ტიპოლოგიური სიახლოვის ერთადერთ არგუმენტად.<sup>12</sup>

მირიანი ამგვარად უხასიათებს წმ. ნინოს ქართლის ღვთაებებს: „...აჲ ესერა, ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქუეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ“.<sup>13</sup> გარდა ღვთაებათა იერარქიაში არმაზ-არამაზდ-აპურა მაზდას უზენაესობისა

[მდრ. „ღმერთი ღმერთთა“ (არმაზი), „ყველა ღმერთის მამა“ – არამაზდი (აგათანგელოზი,<sup>14</sup> 785), „უდიდესი ღმერთთა შორის“ (*mathista baganum*) – აპურა მაზდა (პერსეპოლისი, დარიოსის წარწერა)], და მათი, როგორც ღვთაებათა ფუნქციისმიერი [კრეაციონისტული<sup>15</sup> – „მიწის, ცის, ადამიანის, საქონლის, წყლისა და მცენარის შემქმნელი“ (აპურა მაზდა), „ზეცისა და მიწის შემოქმედი“, „სიუხვისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელი“ – არამაზდი (აგათ., 68, 82, 127)] პარალელიზმისა არმაზის ზემოთმოხმობილ დეფინიციასთან ხაზგასასმელია ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტიც აღნიშნული კავშირის საარგუმენტაციოდ – ესაა ელინისტური ეპოქისათვის დამახასიათებელი, ღვთაებათა სინკრეტიზაციის გამოვლინების საკითხი: როგორც ერთი (აპურა მაზდა), ისე მეორე (არამაზდი) ღვთაება იწოდება „ზევსად“ ბერძენ მწერალთა თხზულებებში, რითაც აიხსნება მოვსეს ხორენაციის, ელინურად და სპარსულად განსწავლული სომეხი ისტორიკოსის მიერ ქართველთა არმაზის „ჭექა-ქუხილის მომვლინებლად“ [16, გვ. 86], იგივე „მეხისმფრქვეველად“ (რაც ზევსის საყოველთაოდ ცნობილი ეპითეტია) მოხსენიება, რაც მოწმობს, რომ მისთვის არმაზი, არამაზდი და აპურა მაზდა (ზევისი) იდენტური ღვთაებებია.<sup>16</sup>

ამას გარდა, არმაზის კულტის დამფუძნებელი მეფე ფარნავაზის ეპოქისა და შემდგომდროინდელ ანტიკური ხანის მწერალთა [დინონი, პერაკლიტე კუმაელი [44, გვ. 32-34], კეტარქოსი, კინტუს კურციუს რუფუსი [42, გვ. 82-86] ციკერონი [41, გვ. 16] ქსენოფონტი [26, გვ. 53] და სხვ.] თხზულებებიც ძვირფას მასალას გვაწვდიან იმისათვის, რომ არმაზ-აპურა მაზდას კავშირი სახელისმიერის გარდა, სხვა მნიშვნელოვანი მონაცემებითაც გავამყაროთ. მათზე დაყრდნობით, არმაზ-აპურა მაზდას გენეტური სიახლოვის კუთხით გაიხსნა წყაროსეული არაერთი ეპიზოდი, რომელთა შორის გამოვყოფდით არმაზის დღესასწაულს – ახალი წლის დღესასწაულს, რომელიც ძველ ცივილიზაციებში (მესოპოტამია, სპარსეთი, სირია) ღვთაების კორელატი მეფის კულტთან დაკავშირებულ დღესასწაულს წარმოადგენდა და რომელიც სწორედ ასეთად – მეფის აპურა მაზდასთან თანაფარდობის მაუწყებლად გვევლინება ის ირანსა და სომხეთში და გამომდინარე არმაზის

დღესასწაულის აღწერილობიდან („ნინოს ცხოვრება“), სადაც ხაზი ესმება მეფე მირიანისა და ნანა დედოფლის განსაკუთრებულ როლს – საქართველოშიც არამაზდის კულტი სომხეთში თაყვანიცემოდა ანისსა და ბაგავანში, ქვეყნის ორ სამეფო ქალაქში, სადაც მეფის სახლი ზეიმობდა ქვეყნის სუვერენობას და ერთიანობას ახალ წელს, არამაზდისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე. ამ საყოველთაო ზეიმზე ქვეყნის მრავალი კუთხიდან იყრიდა თავს ხალხი [55, გვ. 161], ისევე როგორც ჩვენში: „დღესა ერთსა აღიძრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხუნი სიმრავლითა მით ქალაქით წარმავალნი დიდად ქალაქად მცხეთად, რომელი იყო საჯდომელი დიდთა მეფეთა, ვაჭრობად და ლოცვად არმაზ ღმერთისა მათისა“ [12, გვ. 334].

ირაკვევა, რომ სპარსულ ტრადიციაში ახალი წლის დადგომის მაუწყებელ პირს Haji Firooz ერქვა. ის წარმოადგენდა წლის მიწურულს მოკლულ და ახალი წლის დამდევს მკვდრეთით აღმდგარ შემერულ ღვთაება ღუმუზის სიმბოლურ სახეს. „წითელ სამოსში გამოწყობილი ჰაჯი ფირუზი საყვირისა და დაირის ხმათაქვემ ცეკვა-სიმღერით გადადიოდა ქუჩიდან ქუჩაზე და მხიარულად აგებებდა ხალხს ახალი წლის შემობრძანებას“ [44, გვ. 34]. გავიხსენოთ, როგორ იწყება არმაზის დღესასწაული: „ხვალისაგან იყო ხმა ოხრისა და საყვირისა; გამოვიდა ერი ურიცხვი“. „ოხრა“ ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონის განმარტებით არის „დიდი ხმაურობა“.

.....გაივლის ნანა დედოფალი და მირიანის გამოსვლის დროც დგება. ხალხი ყოველ ქუჩას „სამოსლითა თითო-პირითა და ფურცლითა“ ამკობს. დღესასწაულის ამ საკმაოდ ბუნდოვან მომენტს კვლავ ირანული სამყარო გვიხსნის: ს. ედი, მიმოიხილავს რა თავის ნაშრომში აპურა მაზდასთან ირანელი მეფის გაიგივების მიმანიშნებელ ატრიბუტებს, მიკვლევებს ძვ.წ. IV ს. ბერძენი მწერლების თხზულებებში, აღნიშნავს: „როგორც რელიეფებზე გამოსახული აპურა მაზდა არასოდეს ეხება მიწას და ზეცაში მფრინავივით გამოისახება, ასევე მეფეც არ ეხებოდა მიწას. იგი ეტლიდან გადმობრძანდებოდა ხოლმე ოქროს სკამზე იმგვარად, რომ არვის წამშველებელი ხელი არ უნდა შეხებოდა. სასახლიდან გამოსულსაც ვერვინ ნახავდა

ფეხით მოსიარულეს, და თუ ეს სადმე მაინც ხდებოდა, მის ფეხქვეშ აგებდნენ ძვირფას ხალიჩასა თუ ქსოვილს, რომელზეც გავლა ყველას ეკრძალებოდა“ [14, გვ. 44].

გუფიქრობთ, ამგვარივე დანიშნულებისა უნდა ყოფილიყო მირიანის დროისათვის ალბათ უკვე ტრადიციად ქცეული, არმაზობაზე მეფის გამოსვლასთან დაკავშირებული, ქუჩების („ფოლოცნი“) „სამოსიელ-ფურცლით“ შემკობა, რაც თანამედროვე ქართულ ენაში „ფეხქვეშ ფიანდაზის დაგების“ ანუ მეფური პატივის აღმნიშვნელი იდიომური გამოთქმის საფუძველი უნდა იყოს.

არმაზისა და არამაზის საერთო წარმომავლობაზე მიგვანიშნებს ერთი საყურადღებო, ორივე ქვეყნის წყაროებში ერთნაირად გაუღერებული რეალიაც, რომელიც ნინო-არმაზ-ნუნე(ნანე)-არამაზდს შორის კრავს წრეს: „ნინოს ცხოვრებაში“ მირიან მეფე ასე მიმართავს ქართველთა განმანათლებელს, რათა განკურნოს სნეული სპარსი მოგვი ხუარა: „რომლისა ღმრთისა ძალისა იქმ კურნებასა ამას, ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი“ [18, გვ. 106]. აგათანგელოზის „სომხეთის ისტორიაში“ მოთხრობილია, რომ თიღში წმ. გრიგოლ განმანათლებელმა შემუსრა „არამაზდის ასულის, ნანეს ტაძარი“ (აგათ. 786).

ამასთან, კვლევამ გვიჩვენა, რომ არმაზ-არამაზდის გენეტური კავშირის მიუხედავად, ამ ღვთაებებს თავთავიანთი, ურთიერთგანსხვავებული სივრცე აქვთ ორივე ქვეყნის ისტორიულ რეალობაში. შესაბამისად, საქართველოში არმაზის კულტის არსებობა არასგზით არ აიხსნება ხორენაცის „ისტორიის“ (რომელსაც, უეჭველია, კარგად იცნობდა ლეონტი მროველი) და საზოგადოდ, სომხური სამყაროს რაიმე გავლენით, რამდენადაც ერთია არმაზი, მისი კულტის წარმოშობის წინაპირობითა თუ გავლენის ფორმით და სხვა – მისი სომხური პარალელი.<sup>17</sup> მათ ირანული სამყაროდან, კერძოდ, აპურა მაზდასაგან წარმომავლობა აერთიანებთ და როგორც მეთაური ღვთაებები, აპირობებენ წარმართული საქართველოსა და სომხეთის რელიგიურ კლიმატს. ისედაც ხომ ბუნებრივია, რომ ისტორიულად ესოდენ მჭიდროდ დაკავშირებულ, გეოგრაფიულად და პოლიტიკურად ერთიან ორბიტაში მოქცეულ ამ ქვეყნებს რელიგიური ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე

აღმსარებლობაც საერთო ნიშნით აღბეჭდილი ჰქონოდათ, რომლის დეტერმინანტად საქართველოსა და სომხეთზე გავლენის მქონე მეზობელი დიდი ირანის სამყაროა საგულგებელი.<sup>18</sup>

რაც არ უნდა დიდი იყოს სურვილი არმაზის მცირეაზიურ (ხეთურ) სამყაროსთან დაკავშირებისა, არმაზისა და არმა-ს ფუნქციისმიერ შეუსაბამობასაც რომ თავი დაეანებოთ, ისედაც, რითი ჰგავს მეომრის აღჭურვილობის მქონე ჩვენი არმაზი („დგა კაცი ერთი სპილენძისა და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვი ოქროსი და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბიერილი და ხელთა მისთა აქუნდა ხრძალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ხელსა შინა“) არმას, რომელიც ენციკლოპედიური, ლაკონური განმარტებით არის: „ხეთელთა და ლუვიელთა მთვარის ღმერთი. მის რქოსან ქუდზე გამოისახება მთვარე, ზურგზე კი – ფრთების წყვილი (ზუსტად ისე, როგორც ეს იაზილიქაიას რელიეფზეა გამოსახული – მ.გ.). [http://www.Arma.html]. ან. ბოლტუნოვას მიერ მხოლოდ სახელთა ფონეტიკური სიახლოვით შემუშავებული ამ კონცეფციის შემდგომ, ათწლეულების განმავლობაში, არ გამოვლენილა არმაზ-არმას იდენტურობის გამამყარებელი თუნდაც ერთი არგუმენტი, რომ აღარაფერი ვთქვათ უზარმაზარ ქრონოლოგიურ ზღვარზე, რაც ჩვენს არმაზს ძე.წ. XIII ს-ის ლურსმნულ წარწერებში ხსენებულ არმა-სგან ამორებს. იმავე ფონეტიკური თვალსაზრისითაც, „არმაზი“ ნაკლებ არ უნდა უახლოვდებოდეს „ო(3)რმიზდ“-„არამაზდ“-ს. თუ აპრიორულად მივიჩნევთ უძველეს ქართულ წარმართულ ტრიადაში (მორიგე ღმერთი – მთვარე, მზე-ქალი, კვირია) მთვარის უპირველესობას [21, გვ. 13-14], და შემდგომ მორიგე ღმერთის ჩანაცვლებას „ხეთური წარმოშობის მთვარის ღვთაება არმა-ზით“ [4, გვ. 668-669; 29, გვ. 112, 129 და სხვა მკვლევარნი), კულტთა ჩანაცვლება-ტრანსფორმაციის პროცესში უზენაესობის დაცვის საყოველთაოდ ცნობილი პრინციპიდან გამომდინარე, გაუგებარია, თუ რატომ უნდა მიეღო „უზენაესი მორიგე ღმერთის, მთვარის“ მონაცვლე ასევე უზენაეს ღვთაება არმაზს ქრისტიანულ ხანაში არა ქრისტეს, არამედ წმ. გიორგის სახე [მთვარის ღვთაების წმ. გიორგით ჩანაცვლების თეორია ივ. ჯავა-

ხიშვილს ეკუთვნის, თუმცა მას არ გაუიგივებია მთვარის ღვთაებასთან საკუთრივ არმაზი და შესაბამისად, არმა-არმაზის სხვა მკვლევართა მიერ შემუშავებული იდენტიფიკაციის თეორიამ არმა-ზი მექანიკურად მოაქცია გარდამავალ რგოლად მთვარის (მორიგე) ღვთაებასა და წმ. გიორგის შორის]. არმაზი რომ მთვარის ღვთაებას არ ჩანაცვლებია, ეს მისი მირიანისეული ფუნქციონისმიერი დახასიათებიდანაც ჩანს: აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ „მზე სიმართლისა“, „მზე დაუვალი“, „მზე ჭეშმარიტი“ ქრისტეს სოლარულ მეტაფორებზე ბიბლიაში, ლიტურგიულ პოეზიასა და აგიოგრაფიაში, ისევე როგორც ქრისტე *Non Invictus*-ის, *Christus Oriens*-ისა (აღმოსავლეთიდან აღმომავალი მზის გაგებით) და ქრისტე-ჰელიოსის იკონოგრაფიულ განსახოვნებასა და მათ საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაციაზე ადრექრისტიან მამათა მიერ. ქრისტეს, როგორც სულიერი მზის - ლოგოსის<sup>19</sup> უპირატესობა-უპირველესობაზე ფიზიკურ მზესთან („უწინარეს მზესა (ფიზიკურ მზესა - მ. გ.) ეგოს სახელი მისი (ქრისტესი - მ. გ.)“, ფსალმუნი, 71:17 [48, გვ. 139]), რაც სახისმეტყველურად „ნინოს ცხოვრების“ ერთ ეპიზოდშიც გაცხადდა: ესაა თხოთის მთაზე სულიერ მზესთან, ქრისტესთან მირიანის ინიციატია (სულიერი ნათლის მიღება - წინაპირობა მირიანის გაქრისტიანებისა), რაც, არც თუ შემთხვევით, სწორედ ფიზიკური ანუ წარმართული მზის დაბნელებას მოჰყვა [6, გვ. 78]. მირიანი ამაოდ მიმართავს საშველად „მზის მომფენელ“ არმაზსა და ზადენს - ისინი უძლურნი არიან მოპოვნონ მეფეს ნათელი. ეს მომენტი არა მარტო სახისმეტყველური დატვირთვის მქონეა, არამედ გვაფიქრებინებს იმასაც, რომ ქრისტიანობამდე ჩვენში თაყვანს სცემდნენ მზიური ბუნების მქონე ღვთაებას (ღვთაებებს).<sup>20</sup> რომელთაც სძლია „ნინოს ღმერთმა“, სულიერმა მზემ - ქრისტემ. ცხადია, ეს წიაღსვლები თავად არმაზ-ზადენის ღვთაებისათვის მოვიხმეთ და არა ქრისტეს სოლარული ასპექტების აღმოსავლური წარმოშობის რელიგიებთან (მითრაიზმი) კავშირის (ფრანც კუპონი, დევიდ ულანსი, კ. კეიელიძე და სხვ. მრავალი) რაიმე გეოგრაფიულ არეალთან და კონკრეტულად ქართულ სამყაროსთან მიმართების ძიებების თვალსაზრისით.

ასევე თუ, ვთქვათ, ომისა და ტაროსის ხეთურ ღვთაება თეშუბთან გარეგნული იერსახით ვეცდებოდით პარალელების დადგენას [მ. წერეთელი იხ.: 20, გვ. 145; 7, გვ. 155], ისიც ხომ უნდა აიხსნას, რა კავშირი აქვს „თეშუბს“ „არმაზთან“? არის კი თეშუბი „ღმერთი ღმერთთა“, როგორც წოდებულია არმაზი ებრაელი ქალის მიერ არმაზის დღესასწაულის ეპიზოდში? ორივე შემთხვევაში, რა უწყობ პროირანულ მომენტებს არმაზის კულტის დამაარსებელი პირველმეფის „ცხოვრებაში“, რაც ადრეელინისტური ხანის ქართლის პოლიტიკური ვითარებისა და შესაბამისი კონფესიური ორიენტაციის ამსახველიც უნდა იყოს? გვეჩვენება, რომ ხეთურ-მცირეაზიური სამყაროთი გატაცებამ, რაზეც თავის დროზე სამართლიანად გამოთქვამდა შენიშენას ივ. ჯავახიშვილი [20, გვ. 143], ნებით თუ უნებლიედ გამოიწვია გვერდის ავლა ამ სამყაროსთვის აშკარად კონტრარგუმენტებად ჩენილი იმ რეალიებისა, რომლებიც წყაროს „ზედაპირშივე“, ხილულად დევს.

მეფე ფარნაჯომის (ძვ.წ. II ს.) მიერ ცეცხლის კულტის შემოღებასთან და „კერპთა გმობასთან“ დაკავშირებული „მეფეთა ცხოვრებისეული“ ცნობა მკვლევართა მხრივ კბადებდა ეჭვს არმაზის აპურა მაზდასთან დაკავშირების შესაძლებლობის თვალსაზრისით. ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე არსებულ ქართულ, ირანულ და სომხურ მასალათა ურთიერთშეჯერება, რის შედეგადაც დადგინდა თავად ცეცხლის ბუნების სხვადასხვაობის (დინასტიური, მაზდეანური) ფაქტი, ისევე როგორც ის გარემოება, რომ ზოროასტრული რელიგიის ფორმაცია-დამკვიდრების სხვადასხვა (აქემენურ, პართულ, სასანურ) ეტაპზე განსხვავებული უნდა ყოფილიყო ცეცხლის მსახურების (კულტის) არსი, რასაც თან სდევდა მისგან კერპთაყვანისმცემლობის გამიჯვნის პროცესი, გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ ფარნაჯომის ქმედებასთან დაკავშირებული ეპიზოდი არმაზ-აპურა მაზდას კავშირის უარსაყოფ არგუმენტად არ წარმოგვიდგება [5, გვ. 80-90].

ბერძნულ ღვთაებათა და გაღმერთებულ მეფეთა ანთროპომორფიზმის გავლენისა და კულტთა სინკრეტიზაციის უკვე ადრეელინისტურ ხანაში დაწყებული პროცესის გათვალისწინებით, ასევე არ დგება ეჭვქვეშ ფარნაავაზ-აპურა მაზდას

კერპად განსახოვნების შესაძლებლობაც – ალექსანდრეს შემდგომი ზოროასტრული ტექსტები ამ უკანასკნელს მამაც, მეომარ ღვთაებად სახავენ, რამდენადაც იგი მიჩნეულია კეთილ ძალთა წინამძღოლად და მებრძოლად ბოროტების წინააღმდეგ მიმართულ კოსმიურ ბრძოლაში.<sup>21</sup> წერილობითი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე მ. ბოისი მიუთითებს, რომ ზოროასტრულ ღვთაებათა (ორმუზდის ჩათვლით) ანთროპომორფული გამოსახვა სელევკიდების ხანიდან იღებს სათავეს. მასალათა მიმოხილვამ ცხადჰყო, რომ აპურა მაზდას გამოსახვა, რომელიც პეროდოტეს ცნობით სპარსელებს წესად არ ჰქონდათ, უნდა დაკანონებულიყო მასში სხვა, აპურა მაზდას ფარდ, მზიური ბუნების მქონე უზენაეს ღვთაებათა (სირიულ-სემიტური ბელოსი) ინფილტრაციის შედეგად. კვლევის ამ მიმართულებას თანხვდება ე. პერსფელდის [45, გვ. 290], ვ. ლუკონინის [27, გვ. 88], ჯ. რასელისა [55, გვ. 171] და სხვა მკვლევართა მოსაზრებები ელინისტური ეპოქის სინკრეტული რელიგიების შესახებ, რომლებშიც აღმოსავლეთის სხვადასხვა ერების მრავალი ღმერთი არსობრივად იმავე ღვთაებად – აპურა მაზდად მიიჩნეოდა იმგვარად, რომ მათ უბრალოდ, სხვადასხვა სახელი ერქვათ. გამოვლინდა მთელი ჯგუფი არმაზთან იკონოგრაფიულად სადაგი, ყველა ნიშნით – კლასიკური ტიპი მემორის აღჭურვილობის მქონე ღვთაებათა და ისტორიულ პირთა გამოსახულებებისა, რომლებიც მრავალი კუთხით [ეპოქა, ფიგურათა პოზა, ატრიბუტიკა (ჯაგშანი, სამხარნი, ქვების იმიტაცია, მახვილი)] ასოცირდებიან არმაზის აღწერილობასთან და რომელთა გავრცელების გეოგრაფიული არეალი ელინისტური კულტურის მნიშვნელოვან ცენტრებს (ეგვიპტე, სირია-პალესტინა, პართია) მოიცავს [49]. არმაზის კერპის აღწერილობის სხვადასხვა ნუსხათა ურთიერთშეჯერება და აბჯაროსან ღვთაებათა გამოსახულებების მიხედვით მათი გაანალიზება გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ კერპს არ ჰქონდა ინკრუსტირებული თვალები, როგორც ეს აქამდე იყო მიჩნეული: მის აღწერილობაში ნახსენები „თუალნი“, ჩვენი აზრით, სამოსის შემამკობელი „თუალნია“ და არა მხედველობის ორგანო [5, გვ. 103-105].

მეფეთა ამა თუ იმ ღვთაებასთან ასოცირების, მაგრამ არა სრული გაიგივების საყოველთაოდ მიღებულმა თეორიამ განაპირობა ჩვენი მხრივ, არმაზის კულტში უპირველესად მეფის კულტის ძიების პრიმატი, რამაც არმაზის მიერ „ქალღველთა ღმერთის“, ითრუჯანის ძლევით განმსაზღვრელ ეროვნული ნიშნის მომენტსაც მისცა ახსნა. არმაზის ეროვნულობას უფრო რელიეფურად ესმევა ხაზი მისი კერპის სწორედ ქართლოსის მთაზე, წინაპართა ღვთაებების – გაცისა და გაიმის შუა აღმართვის სახით. ლეონტი მროველის სიტყვებით, „ვიდრე აღმართებადმდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი“. მას შემდეგ, რაც ქართველთა ეპონიმური მამამთავრის – ქართლოსის მთაზე აღიმართა არმაზის კერპი, მთას არმაზის სახელი დაერქვა<sup>22</sup> ანუ ქართველთა პროგენიტორის, პირველმამის სახელს ქართლის მთაზე ჩაენაცვლა პირველმეფის სახელი, რაც აიხსნება იმით, რომ ქართლში დამთავრდა ეთნარქთა ეპოქა და დაიწყო მეფეთა ეპოქა. გავიხსენოთ, რას აუწყებს უფალი ისრაელი ერის მამამთავარ აბრაამს: „და აღგაორძინო შენ ფრიად და დაჰდვა შენ ნათესავად და მეფენი შენგან გამოვიდენ“ (დაბადება, 17.6). არმაზის კერპის აღმართვამ „ქართლის მთაზე“ არ უარყო წინაპართა კერპები, არამედ შეეთვისა მათ, რაც ალბათ, ერის სულიერ ტრადიციათა უწყვეტობასა და მთლიანობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ეს მომენტი ერის ეთნარქის, პირველმეფის და წინაპართა ღმერთების სულიერი და სტრუქტურული მთლიანობისა, ზემოთ აღნიშნულ ბიბლიურ მოდელს რომ ეხმაურება და ლოკალიზაციას შესაბამისად „ქართლის ანუ ქართლოსის მთაზე“ კპოვებს, არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირის მიუხედავად, ქართველთა უზენაეს ღვთაებას ეროვნულ ღმერთად წარმოგვიჩენს. „სწორედ წინაპართა კულტმა, რომელსაც პართელები აღიარებდნენ, აქცია დინასტიური მეფობის ფუძემდებელი არშაკი ღვთაებად“ – ვკითხულობთ ირანული ცივილიზაციისადმი მიძღვნილ ერთერთ ნაშრომში [57, გვ. 321]. ქუჯისათვის ფარნავაზის „უფლობა“ იმავე ნიშნითაცაა დასაზღვრული: „შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა და შენ გმართებს უფლობა ჩემი“; იგივე სულისკვეთება ჩანს ფარნავაზის მაღლიერ თვის-

ტომთაგან ფარნავაზზე ლოცვად ქცეულ ამ სიტყვებში: „მოგუცა ჩუენ მეფე ნათესავთაგან მამათა ჩუენთასა“.

არანაკლებ საგულისხმოა საქართველოში მეომარ ღვთაებათა უძველესი ქანდაკებების (მელანი, კაჭრეთი) გამოვლენის ფაქტიც, რაც ამ ღვთაებათა, ისევე როგორც ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების არმაზის სახეში ტრანსფორმირების პროცესსაც ხდის საგულეკელს.

ასე რომ, „ღმერთი ღმერთთა“ არმაზი აპურა მაზდას კულტთან უდავოდ დაკავშირებულ, მაგრამ მაინც სინკრეტულ კულტად უნდა მივიჩნიოთ, რაც, ვფიქრობთ, ეხმიანება სამეცნიერო მიმოქცევაში დამკვიდრებულ მოსაზრებას ზოროასტრული რელიგიის ქართულ ნიდაგზე მოდიფიცირებული სახით გამოვლენის შესახებ.

### შენიშვნები:

1. იმავე Мифы народов мира-ს ბოლო, 1991 წლის გამოცემის I ტომში არმაზი აღარ არის არმა-სთან გაიგივებული, თუმცა არ კონკრეტდება სხვა რომელიმე ფარდი ღვთაება, და განიმარტება, როგორც „სინკრეტული ღვთაება, რომელიც მოიცავს უზენაესი ღვთაების ფუნქციებს. ის ზეცის, ჭექა-ქუხილის, წვიმის და მცენარეულის მრძანებელი და მეომარი ღმერთია“.

2. ზ. ალექსიძის საფუძვლიანი დასაბუთებით, „ცხოვრება ფარნავაზისი“ დამოუკიდებელი ნაწარმოებია და იგი უნდა შექმნილიყო VI ს-ის შუახანებზე უფრო ადრე [2].

3. ეს უკანასკნელი ფარნავაზს სიზმრად (მზესთან ინიციატია) მიეცა, რაც, ბიბლიური სოლომონ მეფის დარად, მისი მეფობის მუწყებელი ნიშანი გახდა; ძველ ცივილიზაციებში მეფობის კონცეფცია უპირველესად სოლარული სიმბოლიზმის ენით გაცხადდა – ჯერ კიდევ ბაბილონელთათვის და ეგვიპტელთათვის მზე სამეფო მნათობი იყო. ის იმპერატორის მესიანიზმის სიმბოლოდ იქცა რომშიც, სადაც deus et dominis natis-ად („ღმერთი და მეფე დაბადებითან თვისთ“) წოდებული მონარქის ტიტულატურა (aeternus, invictus) სწორედ მზესავით მარადიულობისა და უძლეველობის სემანტიკის მქონეა [48, გვ. 122-124]. ამიტომაც ასე ხშირია ბერძნულ-რომაული ხელოვნების ძეგლებზე მზის გვირგვინოსან იმპერატორთა გამოსახულება. მონარქთა მზესთან კავშირი

უცხო არ იყო აქემენიანთა ირანისთვისაც: აქემენურ ძეგლებზე, კერძოდ, საბეჭდავებზე წარმოდგენილი მეფე და მის თავზე გამოსახული მისი ზეციური პროტოტიპი – აპურა მაზდა ზრთოსან მზის დისკოში, მონარქისა და ღმერთის პარალელიზმის, მათი თანაარსობის იდეის გამოხატველია [50, გვ. 23; 5, ტაბ. 1, სურ.2]. ქართული სინამდვილიდან ამ თვალსაზრისით მრავლისმეტყველია მეფის ვაჟის წოდება (უფლის)წულად. აპოლონიოს როდოსელის ცნობით, კოლხეთის მეფე აიეტი თავის თავს „სხივმფინარი ჰელიოსის ძეს“ უწოდებდა. ამავე მოვლენის გვიანდელი ანარეკლი უნდა იყოს „ღვთისა სწორი“ თამარ მეფის ეპითეტი „მზე იგი მზეთაი“. ევროპულ სამყაროში, როგორც ცნობილია, „მეფე-მზედ“ იწოდებოდა ლუდოვიკო XIV.

4. ტერიტორიულ უფლებებისათვის დიადოხოსთა ურთიერთბრძოლებით აღბეჭდილი ისტორიული ვითარების გამო, სწორედ ელინისტური ხანის მეფეებსა და მხედართმთავრებს შეეთვისათ ტერმინი „Soter“, რაც „მხსნელს“ ნიშნავს. ასევე, აღნიშნული ეპოქის მონარქთა სახელებად დამკვიდრდა გამარჯვების, ძლევის ისეთი ეპითეტები, როგორიცაა Nikator („გამარჯვებული“), Kallinikos („მძლეველი“), Liberator, Soter („გამათავისუფლებელი“) - სელევკოს I ნიკატორი, სელევკოს II კალინიკოსი, დემეტრიოს I სოტერი და სხვ [56, გვ. 49].

5. არიელთათვისაც პირველი მეფენი იყვნენ არა ღმერთები, არამედ გმირები. ამ მიზნული ადამიანები. ზენდ-ავესტასეული მითის მიხედვით, „მზის დარი იერის მქონე“ იიმა, მზის ღმერთ ვივაჰვანტის ვაჟი იყო „სამყაროს პირველი კაცი და პირველი მეფე“ [43, გვ. 84-87]. წინაპართა გაღმრთობა-თაყვანისცემის ფაქტებს ეხედებით ქართულ რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენებშიც: ხევსურთა შეხედულებით, ბაცალიგოს ძლიერი ხატი პირქუში რეალური ადამიანი, „პირველი“ მჭედელი ყოფილა, რომელიც მაღლიერ ხალხს სიკვდილის შემდეგ სალოცავ ხატად დაუსახავს [8, გვ. 61].

6. ამ ეპითეტის ლინგვისტურ-სემანტიკური ძირებისა და გაღმრთობასთან დაკავშირებულ მთელ რიგ საკითხთა კვლევამ მკვლევარნი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მეფეთა თაყვანისცემა მათთან დაწყვილებულ ტრადიციულ ღვთაებათა

ეკვივალენტურ, მაგრამ მაინც არა ზუსტად იგივე თაყვანისცემას გულისხმობს [54, გვ. 88].

7. ოთ. ლორთქიფანიძის მართებული მოსაზრებით, ლეონტი მროველის ცნობებში სწორედაც ელინისტური სირიის სახელმწიფოა ნაგულისხმევი და არა პართიისა, რომელიც სელევკიდების სახელმწიფოს გამოეყო ძვ.წ. 247 წ., ე.ი. რამდენიმე ათეული წლით გვიან ქართლის სამეფოს ჩამოყალიბების შემდეგ [11, გვ. 21, შენ. 34].

8. „ერთხელ კიროსს ესიზმრა, მზე მის ფერხით (მდრ. „ცხოვრებისეულ“ „ქუემდაბლად“ – მ.გ.) იყო. კიროსი სამჯერ ამოდ ეცადა ხელთ ეპყრო მზე, რადგან რამდენჯერაც მიჰყო ხელი, იმდენჯერ განუსხლტა და საბოლოოდ, გაუჩინარდა. მოგვებმა, რომლებიც ბრძენ და განსწავლულ კაცებად ითვლებიან სპარსელებში, აუწყეს მას, რომ სამგზის მცდელობა მზის ხელთპყრობისა მოასწავებდა კიროსის ოცდაათწლიან მეფობას“ [41, გვ. 274; 43, გვ. 87].

9. საზოგადოდ, აპურა მაზდას მზესთან კავშირს ინდოირანულ ეთნიკურ ჯგუფთა ენობრივი მონაცემებიც ადასტურებს: საკას მკვიდრთათვის „მზის“ აღმნიშვნელი სიტყვაა *urmaysdān*, წარმომდგარი „აპურა მაზდასგან“ და ითარგმნება როგორც „აპურა მაზდასადმი კუთვნილი“ (სუფიქსი *ān* მიკუთვნების აღმნიშვნელია); ხვარაზმულად „მზეს“ ჰქვია *rēmažd*. პამირისა და აღმოსავლეთ პინდიყუშის ხალხებში ამ მნათობის აღმნიშვნელია *Iškšmi Rémuzd*. *Sangleči Ormōzd* და ა.შ. [37, გვ. 34]. სხვათა შორის, მ. ჯანაშვილმა „არმაზის“ ეტიმოლოგია განმარტა როგორც „არი მზე“ [24].

10. აღსანიშნავია, რომ „ჰვარნას“ (ხუარნა) კვალი ჩვენში გეოგრაფიულმა ტოპონიმიკამაც შემონახა. ისტორიული კამბეჩოვანის (ქიზიცი) ქალაქების – ხორანთა და ხორნაბუჯის ფუძედ „ხუარან“ („მზეთა“) მიჩნევის საფუძველზე ი. ლოლაშვილი ვარაუდობს, რომ ამ პუნქტებში მზის ტაძარი – წარმართობის საკულტო ცენტრი უნდა არსებულიყო [10, გვ. 208-216]. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ქალის სახელი „ხვარამზე“. დასავლურ, კერძოდ, ბერძნულ ცივილიზაციაში „ჰვარნას“ შეესატყვისება „ტიხე“, იგივე რომაული „ფორტუნა“ [45, გვ. 206; 51, გვ. 25; 43, გვ. 240].

11. არ უნდა იყოს მოულოდნელი, რომ მეზობელი ირანისა და მთელი აღმოსავლეთის ლეგენდად ქცეული უძლიერესი მეფის, აქემენიანთა დინასტიის ფუძემდებლის, კიროს II ამბებს ზეპირსიტყვიერების გზით ქართლშიც შემოეღწიოს, მით უფრო, რომ მისი ცხოვრების მომენტები საზოგადოდ, ფოლკლორული, ლეგენდურ-მოარული ხასიათისაა. ამ მოვლენას, ვფიქრობთ, განაპირობებდა ირანსა და მის მოსაზღვრე რეგიონებში პოეტ-მენესტრელთა, სპარსულად *gusan*-თა (სომხურად „გუსანი“, ქართულად „გოსანი“) ინსტიტუტის არსებობა. ამასთან, ხაზგასმით აღვნიშნავდით, რომ სიუჟეტთა მოარულობა ისტორიულ წყაროებში არასგზით არ აყენებს ეჭვქვეშ ამა თუ იმ ისტორიული პირის რეალურ არსებობას, რამდენადაც კაცობრიობის კულტურის ყველა ეპოქის ისტორიაში სხვადასხვა ცივილიზაციებისა თუ მოვლენათა ცალკეული ელემენტების უნიფიცირებული გამოვლენა საყოველთაოდ დადასტურებული ფაქტია (ეთქვათ, ქრისტიან წმინდანთა ქმედებანი ზოგ შემთხვევაში რომ აირეკლავენ ბიბლიურ სიუჟეტებს, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ეს წმინდანები ისტორიულად არ არსებობდნენ). აქვე დავეძნლოთ, რომ ისტორიის მთოლოგიზაცია და პირუკუ - ეპიკური სიუჟეტის ისტორიზაცია ჩვეულებრივი მოვლენაა ანტიკური ხანისა და შუა საუკუნეების მატიანეთათვის.

12. თუმცა ბოლოჟამს გამოქვეყნებულ ნაშრომებში გამოიკვეთა არმაზ-აპურა მაზდას უფრო არსებითი კავშირის არგუმენტები. საისტორიო მონაცემთა („ქართლის ცხოვრებისეული“ „ქართველთა „ველური“ ჩვეულებების მაზდეანურ სარწმუნოებასთან კავშირის, სახელ „ფარნავაზის“ არქაული ფორმის, „ფარნაბაზას“ სემანტიკის, „არამასების“ საგვარეულოს „სამარა“-სთან ინვერსიული მიმართებისა და სხვათა გაანალიზების საფუძველზე მ. სანაძე მართებულად მიიჩნევს არმაზის აპურა მაზდასთან იდენტიფიკაციის თეორიას [14, გვ. 78-80]. ლ. ჭილაშვილი არმაზის კერპის უშუალოდ ფარნავაზთან კავშირის ორიენტირთა გაანალიზებისას ცნება „ღმერთის“ დამკვიდრებას ჩვენში „გარკვეულ ისტორიულ მოვლენებთან და მასთან დაკავშირებულ აღზევებულ და განდიდებულ“ პიროვნებებთან აკავშირებს და მის პირველ მატარებლად სწორედ ფარნავაზს

თვლის. მისი აზრით, ფარნავაზი აპურა მაზდას მიმდევარია და იმავდროულად – თავისი თავის კულტის დამფუძნებელიც, რის საფუძველსაც ბოლოდროინდელ არქეოლოგიურ მასალაში გამოვლენილ გაღმერთებულ მეფეთა გამოსახულებების არსებობით ასაბუთებს [19], რასაც, ჩვენი მხრივ, სრულად ვეთანხმებით.

13. რაც შეეხება ღვთაება ზადენს, ის ცალკე და იმავდროულად, არმაზისაგან მოუწყვეტლად შესასწავლია, რასაც მათი ერთ კონტექსტში მოხსენიება გვაფიქრებინებს და რაც იმის მაუწყებელი უნდა იყოს, რომ ისინი თანაბარი ბუნების მქონე ღვთაებებია (არმაზისა და ზადენის წყვილად ხსენებას მათი წმ. ნინოსთან მიმართებაც ეხმიანება; როგორც ვნახავთ, ნინო „არმაზის ასულად“ და იმავდროულად, „ზადენის შვილად“ გვევლინება წყაროში). ჩვენი მსჯელობის მიმართულებას ნ. მარამდე მივყავართ, რომელიც ავესტური yazata-ს მრ. რიცხვის yazdan - ზადენს მითრასთან აიგივებდა [28, გვ. 7-8]. ეს მოსაზრება, ცხადია, დამატებით არგუმენტებს საჭიროებს, თუმცა აპურა მაზდას მითრასთან დაწყვილება, ზოროასტრული რელიგიის თვალსაზრისით, მართებული ჩანს; ზეციური ნათლის ღვთაება მითრა, რომელიც ფიგურირებს ინდოირანელთა უძველეს, ზოროასტრამდელ მითებშიც, ავესტაში გვევლინება ზოროასტრული პანთეონის ერთერთ უმთავრეს ღვთაებად. მზესთან იდენტიფიცირებული მითრა სიმართლის, საქონლის, მცენარეული საფარის მფარველ ღმერთად იყო მიჩნეული და ის არსობრივად თვით აპურა მაზდასაც უტოლდებოდა. ზენდ-ავესტას VII, 25-ე იაშტში ვკითხულობთ: „მსხვერპლს ვწირავთ მითრას, რომელიც აპურა მაზდად ყველაზე დიად ღმერთად აქცია ზეციურ ღვთაებათა შორის. მაშ, მითრა და აპურავ, ორო დიდო ღმერთო, იყავნ ჩვენდა შემწედ“. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სიტყვებით, „არმაზი ზადენის გვერდით მოიხსენიება, მსგავსად ირანული პანთეონისა, სადაც ორმუზდთან (აპურა მაზდა) ერთად იდგა მითრა, სომხურში კი, არამაზდთან ერთად – მიპრი“ [30, გვ. 39].

14. პასაუებს IVს-ის სომეხი ისტორიკოსის აგათანგელოზის „სომხეთის ისტორიიდან“ ვიმოწმებთ ჯ. რასელის დასახელებული მონოგრაფიიდან, რომელშიც სომხურენოვანი ამონარიდები

ორიგინალისა თანხლებულია ინგლისურენოვანი თარგმანით.

15. პერსეპოლისის აპადანას რელიეფის წარწერა გვამცნობს: „დიდია ღმერთი აპურამაზდა - ის, ვინც შექმნა ეს მიწა, ვინც შექმნა ეს ცა, ვინც შექმნა ადამიანი...“ [44, გვ. 4]; ზარათუშტრა ასე მიმართავს აპურა მაზდას: „რომელმან შექმნა საქონელი, წყალი და მცენარე, მომანიჭე, აშას მეშვეობით უკვდავება და კეთილდღეობა. ჰოი მაზდავ, ვოკუძანას განაჩენისებრ“ [1, გვ. 59].

16. ალექსანდრე მაკედონელის მიერ აღმოსავლეთის ქვეყნების დაპყრობის შემდგომ, პერსეპოლისში აგებულ არა ბერძნულ, არამედ ძველ აღმოსავლურ ღვთაებათა სახელზე აღმართულ ურატადარას ტაძრის ბერძნულენოვან წარწერაში მოხსენიებულია: ზვეს მეგისტოს (ორმიზდი), აპოლონ-ჰელიოს (მითრა), არტემის-ათენა (ანაჰიტა) [45, გვ. 275]. კომაგენაში, ნიმრუდ-დაღის სამარხ-სამლოცველოს კომპლექსში აღმოჩენილ ღვთაებათა ქვის კოლოსალური ქანდაკებების ზურგზე ამოკვეთილი წარწერებიდან ერთერთი ზვეს-ორომაზდს მოიხსენიებს [35, გვ. 44-51]. აღნიშნულ ძეგლებზე ღვთაებათა სახელების ამგვარი ჩანაცვლება ლოგიკური შედეგია კულტთა სინკრეტიზაციის იმ პროცესისა, რაც ელინისტურ სამყაროში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შეხვედრას მოჰყვა: ერთსა და იმავე ღვთაებას ეწოდებოდა როგორც ირანული, ასევე ბერძნული სახელი. იოანე ოქროპირის სომხური კომენტარი გვიხსნის: „ზვესი, რომელსაც ბერძნები უწოდებენ დიონს, სომხურად იგივე არამაზდია“. V ს. სომეხი ფილოსოფოსი დავით ანაღთი „არამაზდს“ უწოდებს მნათობ იუპიტერს, ამ უკანასკნელის სახელი ფალაურ ტექსტებში არის „ო(პ)რ-მაზდ“ [55, გვ. 167]. იგივე იდენტიფიკაციას ახდენს თეიმურაზ ბატონიშვილი: „ორმუზ ანუ არმაზ - იუპიტერ, [ზადენ ანუ ზადენ-აპოლონ...“ [33, გვ. 663]. ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ საბა ორბელიანის კლასიფიკაციით, ქართული წარმართული შეიდეულის მნათობთაგან დიონსი ანუ იუპიტერი პარასკევის აღმნიშვნელი იყო. მისივე სიტყვებით, „ბერძნულ მითოლოგიაში „ძევსი-დიონსი“ ცა-ღრუბლისა და ავდარტაროსის გამგე ღვთაებად ითვლებოდა“ [20, გვ. 119, 159-160]. საგულისხმოა მ. ბოისისეული ფონეტიკურ-ლინგვისტური ძიებანი იუპიტერ-

აპურა მაზდას მიმართებით: „ვედური ასურა, ავესტური აპურა, ნიშნავს „მეუფეს“, „უფალს“ (აპურა მაზდა – „ბრძენი უფალი“ – მგ.). ვედებში ეს სახელწოდება ეძლევა საზოგადოდ ღვთაებრივ არსებებს, რის გამოც ისინი მოიხსენიებიან როგორც Dyaus Pitar („მამა ზეცა“), რაც გახლავთ ინდური ეკვივალენტი იუპიტერისა“ [47, გვ. 23]. სანსკრიტული dyaus (ნათ. ბრ. divas) ნიშნავს „coelum“-ს („ზეცას“) და ჟღერადობითაც უახლოვდება Zeus-ს. ეს უკანასკნელი, ისევე როგორც ლათინური dyaus ერთსა და იმავე ცნებას („ზეციური ღვთაება“, „ზეცის განსახიერება“) გამოხატავს; Diuum, divum – „ცის კამარა“, ხოლო Zeus – „ცის ვაჟი“ [36, გვ. 33]. პეროდოტეს სიტყვებით, „ზეესს უწოდებენ ცის მთელ კაბადონს“ (პეროდოტე, I. 130).

17. ანთროპომორფულია არამაზდიც, ოღონდ არამაზისაგან გარეგნულად მკვეთრად განსხვავებული ნიშნებით: ხორენაცი ახსენებს „ოთხ ან მეტ არამაზდს“, რომელთაგან ერთია „კუნდ“ („მელოტი“) არამაზდი, რაც, მკვლევართა [13, გვ. 259, შენ. 112; 55, გვ. 161] აზრით, შესაძლოა იყოს ანალოგი არგოსში ცნობილი Zeus phalakros („მელოტი“-სა). სხვა ავტორები (ეფრემ სირიელი, ტირანუმ ვართაპელი) მოგვითხრობენ წმინდა ტაძრის შესასვლელში აღმართულ ოთხსახიან ხატებაზე, რომლებსაც „სომხები უწოდებდნენ არამაზდს, ხოლო სხვები – ზეესს“. ჯ. რასელი ფიქრობს, რომ ოთხი არამაზდი შესაძლოა იყოს ტეტრადაი აპურა მაზდასი: უჟამო ჟამის, უსაზღვრო დროის, უსასრულო ნათლისა და სიბრძნის [55, გვ. 162].

18. ცნობილია, რომ ძვ.წ. V ს-ის I ნახევრისათვის აქემენიანთა სახელმწიფოს ჩრდილოეთით ორ ოლქს ამიერკავკასიის სამხრეთით მოსახლე ქართველი ტომები შეადგენდნენ. პეროდოტე (III, 94) მიუთითებს, რომ აქემენიანთა XVIII სატრაპიაში შედიოდნენ სასპიერები – ქართველი ტომები. პოლიტიკური გავლენა, უეჭვოა, კულტურულ ექსპანსიასაც განაპირობებდა: გარდა მატერიალური კულტურის ძეგლებისა, ძველი საქართველოს ირანთან საუკუნეებრივი მჭიდრო ურთიერთობის შედეგი უნდა იყოს ქართულ ენაში ირანული ლექსიკიდან შემოსული, რელიგიური ცნებათა აღმნიშვნელი მთელი რიგი სიტყვებისა: წმიდა, მართალი, ნეტარი, ზორვა, ზვარაკი, ცოდვილი, ცრუ, ჯოჯოხეთი, ეშმა, ეშმაკი, ბარძიძი,

ფეშხუმი, კერპი, წარმართი, ტაძარი, ბაგინი და სხვა [3, გვ. 34]. ანალოგიურ მოვლენას აქვს ადგილი სომხეთშიც. რ. შტაკელბერგი აღნიშნავს: „განიცადეს რა სემიტებისაგან საკმაოდ ძლიერი გავლენა რელიგიური თვალსაზრისით, ირანელები თავის მხრივ, მრავალმხრივ გავლენას ახდენდნენ მათ მეზობელ და დამორჩილებულ ხალხებზეც, მათ შორის სომეხ ერზეც, როგორც პოლიტიკური, ენობრივი და კულტურული თვალსაზრისით, ასევე ცხოვრების სამოქალაქო-რელიგიური წყობით“ [34, გვ. 1-2]. ხაზგასასმელია არამაზისა და არამაზდის ადგილობრივ, ეროვნულ რწმენა-წარმოდგენებთან შერწყმის მომენტი, რის შედეგადაც მათ კულტს ორივეგან უდავოდ მოდიფიცირებული სახე ჰქონდა.

19. მოძღვრებას ღვთის სიტყვის, ლოგოსის, როგორც სულიერი მზის შესახებ ღრმა ფესვები აქვს ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდელ რელიგიებში. მაგალითად, ზენდ-ავესტაში აპურა მაზდას იგივე ლოგოსს, ღვთის სიტყვას უწოდებენ, რომლის შექმნილია მზე, ანუ ხატი აპურა მაზდასი. ეგვიპტეში რა იგივე ზეციური ლოგოსია. ფილონ ალექსანდრიელის თქმით, მოსე ღვთაებრივ ლოგოსს მზეს უწოდებდა, რადგანაც იგი ფიზიკური მზის პირველსახეა სულიერი არსის მნიშვნელობით. ამრიგად, ლოგოსი იგივე სულიერი მზეა [6, გვ. 75, იქვე იხ. ლიტერატურა ამ საკითხებთან დაკავშირებით].

20. ამ ეპიზოდისა და „ნინოს ცხოვრების“ რეალიათა პარადიგმული ასპექტების გაანალიზებით ჩვენზე ადრე ამავე დასკვნამდე მივიდა რ. სირაძე, რომელიც თვლის, რომ „ქრისტიანობამდე ქართველთა უმთავრესი ღვთაება იყო მზე“ [15, გვ. 89-95]. ლ. მელიქსეთ-ბეგის აზრითაც, ჩვენში ცეცხლთაყვანისმცემლობა (ზოროასტრიზმი) სხვა არა იყო რა, თუ არ მზის კულტის სახენაცვალი ფორმა [30, გვ. 42-43]. სრულიად განსხვავებულ არგუმენტებზე დაყრდნობით, რომელთა ნაწილის გაზიარება, სამწუხაროდ, გაგვიძნელდა [ამასთან დაკავშირებით იხ: 5, გვ. 74, შენ. 39], თითქმის იდენტურ დეფინიციას გვთავაზობს ირ. სურგულაძე არამაზისა, რომელსაც მკვლევარი „სოლარული და აგრარული ბუნების მქონე ღვთაებად“ მიიჩნევს [16, გვ. 40-42]. ამავდროულად, მართებული გვეგონია არამაზის მთვარისაგან – მამრი ღვთაებისაგან წარმომავლობის სამეცნიერო ლიტე-

რატურაში დამკვიდრებული დებულების ირ. სურგულაძისეული კონტრარგუმენტი: ეთნოგრაფიულ მასალაში, კერძოდ, ხეზე კვეთის ძველებში სოლარული აქსესუარებით აღჭურვილი ანთროპომორფული გამოსახულებები, ასევე მზიური „ნაწილის“ ნიშნით აღბეჭდილი ფალსური ფიგურები ყაზბეგის განძიდან, რომლებიც მზის კულტის მამრობით ემანაციას წარმოადგენენ, მისი აზრით, სათუას ხდის მამრული საწყისის მხოლოდ მთვარესთან დაკავშირების კონცეფციას. ჩვენის მხრივ, მზე-ღვთაებასთან არმაზის დაკავშირების აღნიშნულ მოსაზრებებს არ გავმიჯნავთ არმაზის (ასევე ზადენის) თაყვანისცემის არსისაგან, რომელთა მზიურ, და იმავდროულად, თანაფარდ ბუნებაზე ზემოთ გვექონდა მსჯელობა. არმაზს რომ მთვარის ღვთაებასთან არაფერი აქვს საერთო, ამას გვიძმომებს მეფობის კონცეფციის დოქტრინაც, რომლის მიხედვითაც მეფე არის ზეციური მეფის, ღმერთის (ღვთაების) კორელატი, მისი მიწიერი წარმომადგენელი: მიშითა და ძრწოლვითაა დამუხტული ხალხი მირიანის გამოსვლის, სამეფო ეპიფანიის ძოლოდინში არმაზის დღესასწაულზე, სადაც მეფე დახასიათებულია როგორც „თვალშეუღვამი ხილვითა“, რაც სემანტიკურად მისი მზისდარობის მაუწყებელია (საცნაურია ისიც, რომ მისი სახელის ფუძე „მიპრ“ სპარსულად „მზეს“ ნიშნავს). მეფის „თვალშეუღვამობა“ ნ. მარმა ასე თარგმნა: „Мириан сиял ослепительным блеском“ [28, გვ. 11]. მზისავე ცვარით, მზიური მადლითაა ცხებული ფარნავაზიც, რომლის გარდაცვალებაზე არსებულ ლეგენდაშიც იგივე მნათობი ფიგურირებს [5, გვ. 44-45], რაც ელინისტური ხანის ქართლში მეფობის სოლარული კონცეფციის არსებობის მაუწყებელია.

21. კურციუს რუფუსი აღნიშნავს, რომ სოგდიაში იყო არიამაზესის ანუ აპურა მაზდას მთა, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელს დაუპყრია ძვ.წ. 327 წ.: ასევე სომხეთში, ბანგუშატის ქედზე არის არამაზდის მთა (3392 მ), რომელიც სოგდიის მთის პარალელად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რამდენადაც ამ უკანასკნელსაც ირანელთა უზენაესი ღვთაების სახელი ჰქვია [55, გვ. 186].

22. ჯ. რასელი არმაზის იკონოგრაფიულ ატრიბუტიკას აპურა მაზდას მეომრულ ასპექტთან აკავშირებს და შესაბამისად, სრულიად უალტერნატივოდ, არმაზის კერპსაც მის განსახიფრებად თვლის [55, გვ. 154].

## ლიტერატურა:

1. „ავესტის გათები“, თარგმანი გ. ახვლედიანისა, თბ., 1979.
2. ალექსიძე ზ. „ცხოვრება ფარნავაზისი“, „მნათობი“, 12, 1984, გვ. 152-157.
3. ანდრონიკაშვილი მ. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, 1966.
4. აფაქიძე ა. ანტიკური ხანის წარმართული პანთეონი, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1970, ტ. 1.
5. გველესიანი მ. არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები (არმაზის კულტის დეფინიციისათვის), თბ., 2003, საკანდიდატო დისერტაცია (ხელნაბეჭდი).
6. გველესიანი მ. მზე-ქრისტესა და ჟამთა გამოსახულებების შესახებ აკურას ბაზილიკის აღმოსავლეთ ფასადზე, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1-2, თბ., 1997, გვ. 59-92.
7. გიორგაძე გ. ხეთურ-არმაზული „ტრიადები“, მნათობი, 7, 1985, გვ. 147-157.
8. ესიტაშვილი შ. მითოლოგიისა და რელიგიის მიმართება ქართული წყაროების მიხედვით, თბ., 1985.
9. კიკნაძე ზ. ფარნავაზის სიზმარი, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1, 1984, გვ. 112-121.
10. ლოლაშვილი ი. ქართული წარმართული ტაძრები კამბეჩოვანში, მრავალკარედი, თბ., 1984.
11. ლორთქიფანიძე ოთ. ანტიკური სამყარო და ქართლის სამეფო (იბერია), თბ., 1968.
12. „მოქცევაი ქართლისაი“. შატბერდის კრებული. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, თბ., 1979.

13. მოვსეს ხორენაცი. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბღალაძემ, თბ., 1984.
14. სანაძე მ. „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე), თბ., 2001.
15. სირაძე რ. ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.
16. სურგულაძე ი. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის, ისტორიულ-ფილოლოგიური უკუჩვენები, ტ. I, თბ., 2001, გვ. 37-42.
17. ქავთარია გ. ფარნავაზი, თბ., 1999.
18. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.
19. ჭილაშვილი ლ. „ღმერთი“ (სახელის განმარტებისათვის). მეფე ფარნავაზი-მეფე ღმერთი, სსმ მოამბე, XVII-B, 1997, გვ. 103-126.
20. ჯავახიშვილი ივ. ქართველების წარმართობა, თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. I, თბ., 1979.
21. Бардавелидзе В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён, Тб., 1957.
22. Болтунова А. К вопросу об Армази, ВДИ, 1949, 2, с. 228-240.
23. Вардумян Г. Дохристианские культы армян, Ереван, 1991.
24. Джанашвили М. Надпись на плите Армаза, газ. «Кавказ», 1898.
25. Зелинский Ф. Культ героев и апфеоз. Религия Эллинизма. АСADEMIА, Петроград, 1922.
26. Ксенофонт, Киропедия, М., 1975.
27. Луконин В. Древний и раннесредневековый Иран, М., 1987.
28. Марр Н. Боги языческой Грузии по древне-грузинским источникам, ЗВОРАО, Санкт-Петербург, 1902, т. XIV, с. 1-27.
29. Меликишвили Г. К истории древней Грузии, Тб., 1959.
30. Меликсет-Беков Л. Армази. Материалы по истории Грузии и Кавказа, Тб., 1938.
31. Патканов К. Ванские надписи и значение их для истории древней Азии. О древней грузинской хронике, ЖМНП. Санкт-Петербург, 1883, декабрь, часть ссxxx. с. 214-244.
32. Саркисян Г. Обожествление и культ царя в древней Армении, ВДИ, 2, 1966, с. 4-26.
33. Такайшвили Е. Описание рукописей «общества распространения грамотности среди грузинского населения», Тиф., 1908, т. II, вып. III.
34. Штакельберг Р. Об иранском влиянии на религиозные верования древних Армян, Древности Восточные, М., 1901.
35. Шлюмберже Д. Эллинизированный Восток, М., 1985.
36. Эмин Н. Исследования и статьи по армянской мифологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.), М., 1896.
37. Asatryan G. Ahura Mazda in Dersizm. Iran & Caucasus, Erevan, 1999-2000, 3-4, გვ. 32-50.

38. **Baldson J.** The Divinity of Alexander, *HISTORIA*, Baden-Baden, 1950, vol. I, 33. 363-388.
39. **Bewan E.** The Deification of the Kings in the Greek Cities, *The English Historical Review*, 1901, LXIV-October, 33. 625-639.
40. **Boyce M.** *History of Zoroastrianism*, Leiden-Koln, 1974.
41. **Cicero**, *De Divinatione*, ed. by Armstead Falkoner, Loeb, 1938.
42. **Curtius Quintus**, *History of Alexander*, ed. by J. C. Rolfe (Loeb Library), 1946, I.42.
43. **Dvornik F.** *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966.
44. **Eddy S.** *The King is Dead, Studies in the Eastern Resistance to Hellenism*, Lincoln, 1961.
45. **Herzfeld E.** *Iran in the Ancient East*, London-New York, 1941.
46. **Hamilton J.** The origins of Ruler Cult, *PRUDENCIA* 1984, vol XVI, N1, 33. 3-15.
47. **History of Zoroastrianism.** *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, ed. by M. Boyce. Leiden-Koln, 1975.
48. **Kantorowicz E.** *Oriens Augusti - Lever Du Roi*, Dumbarton Oaks Papers, Washington, 1963, 17, 33. 118-177.
49. **Kantorowicz E.** *Gods in Uniform.* *Proceedings of American Philosophy Society*, 1961, CV/4, 33. 368-388.
50. **L'Orange H.** *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship*, Oslo, 1953.
51. **McEvan C.** *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934.
52. **Nock A.** Notes on Ruler Cult, *JHS*, 48, 1928, 33. 21-43.
53. **Price S.** *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, 1984.
54. **Price S.** *Gods and Emperors*, *JHS*, 1984 civ, 33. 79-95.
55. **Russell J.** *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series ed. by R. Fry, Harvard University Press, 1987.
56. **Smith R.** *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford, 1988.
57. **Huartet C., Delaporte L.** *L'Iran antique Elame et Perse et la civilization Iranienne*, Paris, 1952.