

ქართული არმაზი, სომხური არამაზდი და ირანული სამყარო

არმაზის კულტის რაობის დასადგენად უაღრესად მნიშვნელოვან ფაქტორად გვესახება წინაქრისტიანული სომხეთის რელიგიური სამყარო, რამდენადაც არმაზის ფარდი არამაზდი სომხეთშიც წარმართული პანთეონის უზენაეს ღვთაებად მიიჩნეოდა. გარდა იმისა, რომ სომხურ წყაროებში არსებული რეალიები არამაზდ-არმაზის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით ფრიად საგულისხმო ცნობების შემცველია, ჩვენს ინტერესს ამ სამყაროსადმი აფართოებს საკუთრივ არმაზზე – წინაქრისტიანული საქართველოს მთავარ ღვთაებაზე ამავე წყაროებში არსებული მონაცემებიც. მათი შეჯერება არამაზდთან, რომლის ირანულ, სირიულსა და ბერძნულ ეკვივალენტებს უზეად წარმოგვიჩინენ ძველი სომეხი მწერლები თავიანთ თხზულებებში, არმაზის პრობლემურ საკითხთა ახალ სივრცეში ხედვის საშუალებას იძლევა. ეს კი კუმშავს და ერთ-ერთის სასარგებლოდ აკონკრეტებს იმ განფენილობას, რასაც არმაზის ამა თუ იმ ღვთაებისადმი (არმა, თეშუბი, მიორა, აჭურა მაზდა) მიკუთვნების მცდელობა მოიცავს.

როგორც ირკვევა, ქართულ-სომხური წყაროები ჩვენი კვლევის საკითხთან მიმართებით არა ურთიერთგამომრიცხავი, არამედ ხშირად ერთმანეთის შემაჯავებელი ინფორმაციის შემცველია, თუმცა კარგა ხანია, რაც მკვლევართათვის პოლემიკის საგანი გახდა როგორც ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ გამოვლენილ არმენოფილურ ტენდენციას (თარგამოსიანთა შორის ჰაოსის უფროსობა და უპირატესობა, ჯავახელ მწყემსებთან წმ. ნინოს სომხურ ენაზე საუბარი და სხვ.)<sup>1</sup> გამომწვევი მიზეზები, ასევე ზოგ შემთხვევაში მოსე ხორენაცის ცნობათა სანდოობა. ყვე-

ლა შემთხვევაში, ქართულ წყაროებში არსებული სომხური რეალიები და პირუკუ – სომხურში ქართული, ორივე ქვეყნის ისტორიულ წარსულს ძვირფასი მონაცემებით ამდიდრებს. შესაბამისად, ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენისა თუ ფაქტის გაშუქებისას იქმნება ერთი მონაცემის მეორესთან შეჯერების აუცილებლობა ქრონოლოგიური შრეებისა თუ პირველწყაროს დადგენის მიზნით, რაც არცთუ იშვიათად ერთი ქვეყნის მეორეზე უპირატესობის (უფრო სწორად, უძველესობის) წარმოჩენის იმპულსით უფრო წარიმართება, ვიდრე მეცნიერული ობიექტურობით. ამიტომაც ზოგი წყაროთმცოდნეობითი საკითხის გამომწვეურებას ხშირად „უფრო ადრეულია ანუ პირველია“-ს მოტივაცია მეტად მსჭვალავს, ვიდრე მოვლენის არსში სიღრმისეული წვდომის სურვილი. ამ საკითხს აქ მეტად აღარ დაეკონკრეტებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ, როგორც კვლევამ გვიჩვენა, არმაზ-არამაზდის გენეტიკური კავშირის მიუხედავად ამ ღვთაებებს თავთავიანთი, ურთიერთგანსხვავებული სივრცე აქვთ ორივე ქვეყნის ისტორიულ რეალობაში. შესაბამისად, საქართველოში არმაზის კულტის არსებობა არასგზით არ აიხსნება ზემოაღნიშნული ტენდენციისა თუ ხორენაცისეული „ისტორიის“ (რომელსაც, უეჭვოა, კარგად იცნობდა და ემყარებოდა კიდევ ლეონტი მროველი) და, საზოგადოდ, სომხური სამყაროს რაიმე გავლენით, რამდენადაც ერთია არმაზი, მისი კულტის წარმოშობის წინაპირობითა თუ გამოვლენის ფორმით და სხვა – მისი სომხური პარალელი. მათ ირანული სამყაროდან. კერძოდ აჭურა მაზდასაგან, წარმომავლობა აერთიანებთ და, როგორც მეთაური ღვთაებები, აპი-

<sup>1</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ივ. ჯავახიშვილი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზ. ტ. VIII. თბ., 1977. გვ. 182-3; კ. კეკელიძე. ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები. ტფ., 1939. ტ. III გვ. 34-5; Паткапов К. П. Ванские надписи и значение их для истории передней Азии. О древней грузинской хроно-

ке. ЖМНП. ч. ССXXX. СПб., декабрь. 1883. с. 214, 244; გრიგოლია კ. ლეონტი მროველის ერთი ადგილის განმარტებისათვის. „მომომხილველი“. ტ. I. თბ., 1949. გვ. 105. აღ. აბდალაძე. ქართლის ცხოვრება და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა. თბ., 1982.

რობებენ წარმართული საქართველოსა და სომხეთის რელიგიურ კლიმატს, ისედაც ხომ ბუნებრივია, რომ ისტორიულად ესოდენ მჭიდროდ დაკავშირებულ, გეოგრაფიულად და პოლიტიკურად ერთიან ორბიტაში მოქცეულ ამ ქვეყნებს რელიგიური აღმსარებლობაც საერთო ნიშნით აღბეჭდილი ჰქონოდათ, რომლის დეტერმინანტად საქართველოსა და სომხეთზე გავლენის მქონე მეზობელი დიდი ირანის სამყაროა საგულვებელი<sup>2</sup>.

აქედან გამომდინარე, არმაზზე არსებული მწირი მონაცემების ფონზე გასაგებია დიდი მნიშვნელობა იმ ცნობებისა, რომლებსაც მის ფარდღვთაებაზე ვაწყდებით უცხო წყაროებში. ამიტომ გასაკვირია, რომ ორი მეზობელი ქვეყნის ერთნაირად სახელდებულ მთავარ ღვთაებათა ურთიერთმიმართების საფუძვლიანი შესწავლის აუცილებლობა დღემდე არ ჩენილა ჩვენს ლიტერატურაში. ამ თემას უწინ რამდენიმე მკვლევარი შეეხო, ოღონდ გაკვრით, უმთავრესად არმაზ-არამაზის ფონეტიკურ მიმართებათა კუთხით, რის გამოც ალბათ ეს საკითხი ვერ იქცა არმაზის რაობის განმსაზღვრელ ორიენტირად სხვა მეცნიერთა მიერ შემუშავებულ მთელ რიგ კონცეფციებში. არმაზ-არამაზის კავშირზე სამეცნიერო მიმოქცევაში არსებულ მონაცემებს გზადაგზა მოვიხმობთ სრული ამონარიდების სახით<sup>3</sup>.

6. მარი აღნიშნავს: „ქართულ პანთეონში ირანული ღმერთებიდან მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ არმაზი, სომხური არამაზდი, სპარსუ-

ლი ორბუზდი, უფრო ზუსტად – აპურა მაზდა“<sup>4</sup>. ავტორი მხოლოდ ამ ფრაზით შემოიფარგლა არმაზის არამაზდთან მიმართების თვალსაზრისით და, სამწუხაროდ, აღარც უცდია ამ საკითხის სიღრმისეული შტუდირება, რაც უსათუოდ წადგებოდა არმაზის დეფინიციის საუკუნეზე მეტი ხნის, თუმცა ჯერაც უშედეგო საქმეს; უშედეგოს, რამდენადაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში სადღეისოდ დამკვიდრებულმა დებულებამ არმაზის მთვარის ხეთურ ღვთაება არმასთან კავშირის შესახებ, ჩვენი აზრით, ვერ ჰპოვა საფუძვლიანი დასაბუთება. მას ეწინააღმდეგება უპირველესად სახელ „არმაზის“ ირანული წარმომავლობის ფაქტი (ასევე სპარსული სამყაროდან მომდინარეა ფარნავაზისა და ფარნავაზიანთა დინასტიის ყველა წარმომადგენლის საკუთარი სახელი). თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილს არ უარუყვია 6. მარის მოსაზრება არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირის შესახებ, რომელიც მან მხოლოდ სახელისმიერი კუთხით გაიაზრა, თუმცა დიდ მეცნიერს ასევე დასაშვებად მიაჩნდა „ქალდაურ მეფეთა შორის მიღებულ სახელ „არამეს“ ნაშთთან ძიება „არმაზის“ ძირისა“<sup>5</sup>. ათწლეულების მანძილზე სამეცნიერო მიმოქცევაში თანდათან გაფართოვდა არმაზის სხვადასხვა ღვთაებასთან დაკავშირების ქსელი. იყო და დღესაც არსებობს მცდელობა მისი გაიგივებისა ხეთურ-ხურიტულ ომისა და ტაროსის ღვთაება თემუბთან<sup>6</sup>, ასევე მითრასთან<sup>7</sup>. არმაზის ხეთურ-მცირეაზიურ მთვა-

<sup>2</sup> ცნობილია, რომ ძვ.წ. VI ს-ის I ნახევრისათვის აქემენიდთა სახელმწიფოს ჩრდილოეთით ორ ოლქს ამიერკავკასიის სამხრეთით მოსასხლე ქართველი ტომები შეადგენდნენ. ძველი საქართველოს ირანთან საუკუნეობრივი მჭიდრო ურთიერთობის შედეგი უნდა იყოს ქართულ ენაში ირანული ლექსიკიდან შემოსული, რელიგიურ ცნებათა აღმნიშვნელი მთელი რიგი სიტყვები: წმიდა, მართალი, ნეტარი, ზორვა, ზვარაკი, ცოდვილი, ცრუ, ჯოჯოხეთი, ეშმა, ეშმაკი, ბარძიმი, ფეშუმი, კერპი, წარმართი, ტაძარი, ბაგინი და სხვ. იხ. მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. I თბ., 1966. გვ. 34.

<sup>3</sup> ჩვენთვის სრულიად ნათელია, რომ ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემის შესწავლა, როგორცაა უზენაესი ღვთაების რაობა, უპირობოდ გულისხმობს წყაროთმცოდნეობით მონაცემთა შეფერებას მატერიალური კულტურის ძეგლებთან. რასაც აქ არ მივმართავთ დასმული საკითხის მოცულობის გამო.

<sup>4</sup> Март Н.Я. Боги языческой Грузии по древне-

грузинским источникам. ЗВОИРАО. СПб., 1902. т. XIV. с. 4; 6. მარზე უწინ არმაზი ორბუზდს დაუკავშირა მ. კოვალევსკიმ. იხ. Ковалевский М.А. Закон и обычай на Кавказе. I. М., 1890. с. 85.

<sup>5</sup> ივ. ჯავახიშვილი. ქართველების წარმართობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. I თბ., 1976. გვ. 149.

<sup>6</sup> ეს მოსაზრება ეკუთვნის მ. წერეთელს. იხ. ივ. ჯავახიშვილი. ქართველების... გვ. 139-43, სადაც მითითებულია დასახელებული ავტორის „ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა“ (კონსტანტინოპოლი. 1924). ჩვენთვის ეს ნაშრომი ხელმიუწვდომელია; ამავე კონცეფციას ემხრობა გ. გიორგაძე. იხ. გ. გიორგაძე. ხეთურ-არმაზული „ტრიალები“. თურნ. „მნათობი“. 1985. № 4. გვ. 154.

<sup>7</sup> კ. კეკელიძე. ქრისტიანობაში და მითრასში. ეტიოლოგიური ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II თბ., 1945. გვ. 351.

რის ღვთაება არმასაგან წარმომავლობის ა. ბოლტუნოვასეული კონცეფცია კი მრავალმა მკვლევარმა გაიზიარა<sup>5</sup> და მან არმაზის საბოლოო დეფინიციის სახეც მიიღო (იხ. ქსე. „არმაზი“), მაგრამ შემდგომ ამ საკითხზე სამეცნიერო ლიტერატურაში თავი იჩინა ცდომილებამ, რაც იყო იმის შედეგი, რომ მკვლევართა მიერ მოხდა მექანიკური შეკავშირება ორი ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებისა, რომელთაგან პირველი არმაზზე არსებული სხვადასხვა მოსაზრების მიმოხილვის შედეგად ივ. ჯავახიშვილის მიერ გაკეთებული რეზიუმირებული განაცხადა, მეორე კი – შემდგომდროინდელი და საბოლოო კონცეფციად მიღებული ა. ბოლტუნოვასეული ზემოთ ხსენებული მოსაზრება. ამის გამო სრულიად გაუგებარი ხდება ლამის ფორმულად ქცეული ის განსაზღვრება, სხვადასხვა მეცნიერთან წლების მანძილზე რომ

მუსირებს არმაზთან მიმართებით: „არმაზს აპურა მაზდასთან სახელის მეტი რომ საერთო არაფერი აქვს და ის ხეთურ მთვარის ღვთაება არმას უკავშირდება, ეს უკვე არანაირ ვჭვს არ იწვევს“. მაშასადამე, გამოდის, რომ არმაზს მხოლოდ სახელად ჰქვია აპურა მაზდა, ამავდროს, ეს ღვთაება არმაა (მაშ, რატომ ჰქვია აპურა მაზდა?! თუ საქმე სახელისმიერ კავშირზე მიდგა, იგივე ეტიმოლოგიურ-ფონეტიკური კუთხით განა ნაკლებ ხერხდება სახელ „არმაზის“ „არმასთან“ იდენტიფიცირებაც?!). თავი რომ დაეანებოთ პროირანული ორიენტაციით გაჯერებულ პასაჟებს „ცხოვრება ფარნავაზისაში“<sup>6</sup>, რაც ადრეელინისტური ხანის ქართლის პოლიტიკური ვითარებისა და, შესაბამისად, კონფესიონალური მიმართულების ამსახველიც უნდა იყოს, მკვლევართაგან თუნდაც ამ სახელისმიერი კავშირის აღიარება<sup>7</sup> უკვე თავისთავად უნდა

<sup>5</sup> Болтунова А.И. К вопросу об Армази. ВДИ. 1949. №2. №2 с.236-40; ა. აფაქიძე. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. I თბ., 1970. გვ.665-6; გ. მელიქიშვილის აზრით, ქართული წარმართული პანთეონის სათავეში მდგომი მთვარის ღმერთ არმაზის სახელის წარმომავლობა ხეთურ-მცირეაზიური მთვარის ღმერთ არმას სახელისგან იყო შედეგი მცირე აზიის აღმოსავლეთის რეგიონიდან მუშკ-მქსების ტომთა მცხეთაში მიგრაციისა, რომელთაც ქართლში უნდა მოეტანათ ხეთურ-მცირეაზიური კულტურულ-რელიგიური ტრადიციები: Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тб., 1959. с.229; მთვარის კულტს უკავშირებდა არმაზს შ. ამირანაშვილიც. იხ. შ. ამირანაშვილი. ქართული რელიგიური ქანდაკების უძველესი ნიმუში. სსმ XII-В.თბ., 1944. გვ. 129-32. როგორც ვ. ბარდაველიძემ დაადგინა, ქართველ მთელთა წარმართულ ღვთაებათა ტრიადაში პირველი ადგილი მორიგე ღმერთს, მთვარეს ეკავა, მეორე შუბ-ქალსა და მესამე – კვირიას. არქეოლოგიურ მასალაში დადასტურებული მებრძოლი მხედარი (მთვარის) ღვთაების არმაზთა და შემდგომ ამ უკანასკნელის წმ. გიორგით ჩანაცვლების სქემა (ი. გაგოშიძე. ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ქანის სეზიბიდან. თბ., 1946. გვ.40). გადასასინჯია თუნდაც იმ მიზეზით, რომ არმაზის არც იერსახის, არც ბუნების აღწერილობა არ მოიცავს მთვარის ღვთაების რაიმე ნიშანს.

<sup>6</sup> რამიც იგულისხმება: ა) ფარნავაზის დედით სპარსელობა (ელინიზირებული ქვეყნების პირველმეფეთა გენეალოგიაში თითქმის ყველგან დასტურდება ირანული შტოს არსებობა (პართია, პონტო, კომაგენა). ალექსანდრე მაკედონელის მოთხოვნითა და მისივე მაგალითით მაკედონელთა ქორწინება ირანულ ქალებზე ჩვეული მოვლენა იყო; სპარსი ქალი ამაჰა ესეა ცოლად სელევკიდთა დინასტიური მეფობის ფუძემდებელ სელევკოსს; იხ. Тирация Г.А. Ахеменидские

традиции в древней Армении. М., 1960. с.5], ბ) სიზმრის ეპიზოდში შუხთან ინიციატია, ანუ აპურა მაზდასაგან მისი მეფედ განჩინება, რასაც პარალელი როგორც ირანულ, ასევე ანტიკურ ავტორთა ეპიგრაფიკულ ძეგლებში დაქვებნება; იხ. შ. გველესიანი. ქართული მეფობის კონცეფციის ზოგიერთი ასპექტი „ფარნავაზის ცხოვრების“ მიხედვით. ნარკვევები. III. თბ., 1997 „ფარნავაზ“-ში გამჟღავნებული ხარიზმატულობა, ფუძის - „ქვარანა“ („ფარნანა“) „მეფურ დიდებად“ გააზრებით, რომელიც ირანული სამყაროდან მომდინარეა; დ) სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტის შექმნის სპარსული მოდელი: (ფარნავაზმა – მგ. „ესრეთ განაწესა ესე ყოველი მომსგავსებულად სამეფოსა სპარსთასა“ და, რაც მთავარია, მემატანის სიტყვები – ე) „ფარნავაზს სპარსულად (ხაზი ჩვენია – მგ.) არმაზ ერქუა“<sup>8</sup> ამიტომ არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ბოლოდროინდელ გამოკვლევებში კვლავ წინ წამოიწია (სხვადასხვა კუთხით) არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირის მართებულობის საკითხმა (ლ. ჭილაშვილი. „ღმერთი“ სახელის განმარტებისათვის. მეფე ფარნავაზი – მეფე-ღმერთი. სსმ XII-В. თბ., 1997; მ. სანაძე. „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი. თბ., 2001. გვ.82). ირ. სურგულაძე ახლახან გამოცემულ გამოკვლევაში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის“ (ACADEMIA. თბ., 2001 ტ.1 გვ.37-42) უარყოფს როგორც ამ ღვთაების აპურა მაზდასაგან წარმომავლობის, ასევე მისი მთვარის ღვთაებასთან კავშირის თეორიას და ცდილობს არმაზის კერპსა და არმაზობის დღესასწაულში სოლარული და აგრარული რწმენა-წარმოდგენების კვალი მოიძიოს. აზრთა ამგვარი სხვადასხვაობა იმაზე მიგვიანიშნებს, რომ სადღესოდ მეტად აქტუალურია არმაზის რაობაზე არსებული კონცეფციის სეროიზული რევიზია.

გამორიცხავდეს არმაზის არმასაგან წარმომავლობის კონცეფციის სისწორეს. მოკლედ, პრობლემა ამგვარ ჭრილში გვესახება; არმაზი პრინციპულად ან ერთ, ან მეორე ღვთაებას უნდა უკავშირდებოდეს.

ლ. მელიქსეთ-ბეგი ყურადღებას ამახვილებს არმაზ-არამაზდ-აპურა მაზდას ფონეტიკურ სიასლოვეზე და აღნიშნავს: „სახელწოდება „არმაზი“ არაქართული წარმოშობისაა, ის შემოვიდა საქართველოში ირანიდან *armāz*, სხვა სიტყვებით, ქართული „არმაზი“ იგივეა, რაც სომხური „არამაზდი“, ირანული „ორმუზდი“, ანუ ავესტიანული „აპურა მაზდა“<sup>11</sup>.

თავის ნაშრომში ცნობილი სომეხი მკვლევარი კ. პატკანოვი მოიხმობს რა პროვოკაციის სიტყვებს მასზე, რომ სპარსელები თავად ფარნავაზს უწოდებდნენ არმაზს, დაასკვნის: „ეს ცნობა, როგორც ჩანს, იმის მაუწყებელია, რომ ძველად იგი თაყვანიცემოდა როგორც ღვთაება, რაკილა არაა ძნელი არმაზში დავინახოთ ირანელთა უზენაესი ღვთაების, აპურა მაზდას გადაკეთებული სახელი, რომელიც სომხეთში არამაზდის ფორმით გვევლინება“<sup>12</sup>.

მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიის“ ქართულ ენაზე მთარგმნელი ალ. აბდალაძე წიგნის შესავალში მიუთითებს: „ქართული წარმართული პანთეონის უზენაესი ღვთაების, არმაზის სომხური წარმართული პანთეონის უზენაეს ღვთაებასთან. არამაზდთან გაიგივებისათვის ხორენაცის (II, 86) ჰქონდა ერთგვარი საფუძველი, რასაც თუნდაც მხოლოდ აღნიშნული ღვთაებების (არმაზ, არამაზდ) სახელების მსგავსება (რომ აღარაფერი ვთქვათ ამ ღვთაებათა სავარაუდო საერთო წარმომავლობაზე) მიუთითებს“<sup>13</sup>... ხორენაცი მიიჩნევს (II, 86), რომ საქართველოში გავრცელებული იყო სომხური არამაზდის კულტიცი<sup>14</sup>, რაც სწორი არაა. როგორც ცნობილია, არამაზდი თავისი წარმოშობით სომხური ღვთაება არ არის. გარდა ამისა, კიდევ რომ საერთო წყაროდან თუ ძირიდან მომდინარეობდნენ არმაზი და არამაზდი, მათ შორის განსხვავებაც ხომ არსებობს“<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Меликсет-Бекоев Л.М. Армазни. Материалы по истории Грузии и Кавказа. II. Тб., 1938. с.13.  
<sup>12</sup> Патканов К.П. Ванские... с.270.  
<sup>13</sup> მოვსეს ხორენაცი. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა. შესავალი და კომენტარები დაურთო ალ. აბდალაძემ. თბ., 1984. გვ.29.  
<sup>14</sup> აქ. ალ. აბდალაძე იმოწმებს (გვ.31, სქოლიო 65) ა. არაქელიანის წიგნს „სომეხი ხალხის სულიერი კულტურის განვითარების ისტორია“. შევავქვს მცირე კორექტივა: თუ ეს სიტყვები ა. არაქელიანს ეკუთვნის და არა ალ. აბდალა-

ბული იყო სომხური არამაზდის კულტიცი<sup>14</sup>, რაც სწორი არაა. როგორც ცნობილია, არამაზდი თავისი წარმოშობით სომხური ღვთაება არ არის. გარდა ამისა, კიდევ რომ საერთო წყაროდან თუ ძირიდან მომდინარეობდნენ არმაზი და არამაზდი, მათ შორის განსხვავებაც ხომ არსებობს“<sup>15</sup>.

არ არის არანაირი საფუძველი იმისა, რომ ხორენაცის მიუწეროს არმაზის სომხურ ღვთაებად მიჩნევა, რადგან მსგავსი რამ „სომხეთის ისტორიაში“ არსად წერია. სომეხთა „ისტორიის მამას“ მხოლოდ ერთხელ აქვს ნახსენები ქართველთა უზენაესი ღვთაება; II ნაწილის 86-ე თავში – „სანატრელი ნუნესა და იმის შესახებ, თუ როგორ გახდა იგი ქართველთა ხსნის მიზეზი“ ხორენაცი მოგვითხრობს ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ. მირიან მეფის ინიციაციას თხოთის მთაზე მოჰყვება წმ. გრიგოლის ბრძანებით ნუნეს (ნინო) მიერ კერპთა შემუსვრა: „ნუნემ დაუყოვნებლივ მოსპო ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი არამაზდის ქანდაკება, რომელიც ქალაქისაგან განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა“<sup>16</sup>.

„ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში (XIII ს.), რომელიც ორი საუკუნით უსწრებს წინ ქართულად დაცულ „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს, ანუ ანა დედოფლისეულ ნუსხას, ასევე დასტურდება სახელები „არამაზდი“ და „ნუნი“<sup>17</sup>.

როგორც ქვემოთ ვნახავთ, სომხურ წყაროებში ხშირად იხსენიება სომეხთა უზენაესი ღვთაება, რომელსაც ასევე არამაზდი ჰქვია. თუ ზემოთ მოხმობილ ეპიზოდში ხორენაცი ქართველთა ღვთაებას სომეხთა ღვთაების სახელით მოიხსენიებს, ეს მათი იგივეობის თუ გენეტიკური კავშირის მიმანიშნებელია მხოლოდ და სრულიადაც არ იგულისხმება, რომ არამაზდი (და, შესაბამი-

ძეს. მამინ უპრიანი იქნებოდა აღნიშნული ციტატის ბრჭყალებით გამოყოფა, თორემ ისე ჩანს, თითქოს ასე ალ. აბდალაძე ფიქრობს და არა ა. არაქელიანი.  
<sup>15</sup> იქვე.  
<sup>16</sup> მოვსეს ხორენაცი. სომხეთის... გვ.171.  
<sup>17</sup> ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლეულია და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ. თბ., 1953. გვ.83, 88.

სად, არმაზი(ც) სომხური წარმოშობისაა, მით უფრო, რომ არამაზღ-აპურა მაზდას იგივეობას არა მარტო სომეხი, არამედ უცხოელი ავტორიტეტული მკვლევარნიც საუკუნეზე მეტია ცალსახად აღიარებენ<sup>18</sup>. ასე რომ, ქართველთა ღვთაების არამაზღად წოდების აღნიშნულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს აპურა მაზდას სომხურ ტრანსკრიფციასთან ზუსტად ისევე, როგორც წმ. ნინო ხორენაცისთან გვევლინება ნუნედ, რომელიც, თავის მხრივ, ასირიული ნანას, ნანაიასა და ებრაული ნანეას (მაკაბ. II, თავი 1,13,15. სომხური ვერსიით - ნანე)<sup>19</sup> სახენაცვალა ფორმა უნდა იყოს.

ჩვენთვის ამჯერად არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა ქართულ-სომხური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი პოლემიკური საკითხის, ნუნეს ეპიზოდის (მისი მომცველი არამაზღითურთ) არქეტიპის წარმომავლობის პრობლემას - უკავშირდება ის თუ არა IV ს-ის სომეხი ისტორიკოსის, აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორიას“, V ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსის, სოკრატე სქოლასტიკოსის, ე.წ. „მცირე სოკრატე“-ს სახელით ცნობილ წყაროს თუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტიპის ძველის ქართულ, ხორენაცის დროინდელ ან უფრო ადრეულ ვერსიას<sup>20</sup>. უფრო მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ხორენაცი აცნობიერებს არმაზისა და არამაზღის საერთო წარმომავლობას ამის ნათელსაყოფად ერთი საყურადღებო, ორივე ქვეყნის წყაროებში ერთნაირად გაუღერებული ის რეალიაც გვესახება,

ნინო-არმაზ-ნუნე(ნანე)-არამაზღს შორის რომ კრავს წრეს: აგათანგელოსის ზემოთ ნახსენები თხზულება, რომელსაც დიდწილად ემყარება ხორენაცი, გვაუწყებს, რომ თილში გრიგოლმა შემუსრა „არამაზღის ასულის, ნანეს ტაძარი“ (აგათ. 786)<sup>21</sup>; „ნინოს ცხოვრებაში“ მირიან მეფე ასე მიმართავს წმინდანს, რათა განკურნოს სნეული სპარსი მოგვი ხუარა: „რომლისა ღმრთისა ძალი-სა იქმ კურნებასა ამას, ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი“<sup>22</sup>. რა შედეგაც არ უნდა მოგვეცეს „არმაზის ასულობის“ პარადიგმული ასპექტების სამომავლო კვლევამ. არმაზ-არამაზღის ურთიერთმიმართების შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებას, ვფიქრობთ, ეს პარალელიზმიც ასაბუთებს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მივიჩნევთ, რომ სომხური არამაზღის შესახებ არსებულმა რეალიებმა უნდა გაამყაროს არმაზის. როგორც ფენომენის სისრულე იმის გამორკვევით. არის თუ არა ფორმალური, ანუ მხოლოდ სახელისმიერი მისი კავშირი ირანელთა ღვთაებასთან.

მივყვეთ სომხურ წყაროებს. თრდატ III (298-330 წწ.), რომლის დროსაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა სომხეთში, აგათანგელოსის თხზულებაში ახსენებს „დიდასა და კაცებრივ (მამაც) არამაზღს, შემოქმედს ზეცისა და მიწისა“ (აგათ. 68), რაც სრულიად შეესატყვისება ღვთაების ზოროასტრულ კონცეფციას. რომლის მიხედვითაც აპურა მაზდას ერთ-ერთი

<sup>18</sup> Эмш. П.О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии и истории литературы (за 1858-1884 гг.) М., 1896.с.15,16; Штакельберг Р.Р. Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. ДВ. М., 1901.с.7; ცნობილმა ორიენტალისტმა და არმეოლოგმა პროფ. ვიქტორმა რასკელმა 1987 წ. პარეარდში გამოსცა ფუნდამენტური გამოკვლევა „ზოროასტრიზმი სომხეთში“ (ინგ. ენაზე), რომლის ერთ-ერთი თავი ეძღვნება არამაზღს, მისი კულტის გამოვლენის ფორმებსა და გენეზისს მახლობელი ქვეყნების ცივილიზაციათა შუქზე (James R. Russell. Zoroastrianism in Armenia. Harvard. 1987. p.153-89). ნაშრომში ავტორი იძლევა აღნიშნული ღვთაების აპურა მაზდასთან კავშირის საფუძვლიანსა და ღრმად მეცნიერულ ანალიზს. რომ არა ეს წიგნი. ცალკეულ პრობლემურ საკითხთა მომცველი მრავალი სომხური წყარო ჩვენთვის ხელმოუწვდომელი იქნებოდა. ამისთვის და გაწეული კონსულტაციები-

სათვის მადლობას უხდით ჩვენს ურევულ მეგობრებს. ცნობილ ირანისტებს, ქნ ვიქტორია არაქლოვასა და ბ-ნ გარნიკ ასატრანს.

<sup>19</sup> Эмш П.О. Исследования... с.21; Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972. с.210; Меликсет-Беков Л.М. К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии. Тф., 1914.с.27; J. Russell. Zoroastrianism... p.235.

<sup>20</sup> მ. ჩხარტიშვილი. ქართული პაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრება წმიდისა ნინოსი“. თბ., 1987. გვ.26.

<sup>21</sup> აგათანგელოსს ვიმოწმებთ ვ. რასკელის დასახელებული წიგნიდან, რომელშიც სომხურენოვანი ამონარიდები ორიგინალისა თანხლებულია ინგლისურენოვანი თარგმანით.

<sup>22</sup> ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბ., 1955. გვ.106 (შემდგომ სქოლიოში - ქც).

ყველაზე მნიშვნელოვანი თვისებათაგანია მისი კრეაციონისტული ბუნება<sup>23</sup>. სომეხთა მეფე ითხოვს „სისაესესა და სოუხეეს არამაზდისაგან“ (აგათ. 127). სომეხთა უზენაესი ღვთაება არის „სოუხვისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელი“ (აგათ.82). მირიან მეფე ამგვარად უხასიათებს წმ. ნინოს ქართლის ღვთაებებს; „აჰა ესერა, ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქუეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ“<sup>24</sup> („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, „ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი...“), რაც სრულიად ნათლად მიგვანიშნებს ამ ღვთაებათა კრეაციონისტულ ბუნებაზე. აქ არ ჩანს, რომ არმაზისა და ზადენის ფუნქცია თითქოს ამინდით („წვიმისა მომცემელნი“) შემოიფარგლებოდეს, რამდენადაც „სოფლის მპყრობლობა“, რასაც ტექსტში ლოგიკურად მოჰყვება ბუნებისმიერ მოვლენათა ჩამოთვლა, ანუ „მპყრობლობის“ ცნების დაკონკრეტება, უნდა ნიშნავდეს „კოსმოკრატიორობას“, ე.ი. კოსმოსის, სამყაროს მუუფებას და ის ტაროსის ღვთაების ფუნქციასთან შედარებით გაცილებით ვრცელი სამოქმედო არეალის მომცველია: კოსმოკრატიორს თანაბრად ძალუძს მზის მოფენაც, წვიმის მოცემაც და საზრდელთა გამოზრდაც (რასაც გულისხმობს სახარებისეული „ხელმწიფებაჲ ცასა შინა და ქუეყანასა ზედა“. მათე. 28,18). ზოროასტრიული რელიგიის დიდი ავტორიტეტი მერი ბოისი აღნიშნავს, რომ ავესტური აჰურას ფარდი ვედური ასურა („უფალი“) განასახიერებს სიბრძნეს, რომე-

ლიც განაგებს ღმერთთა და ადამიანთა ქმედებებს. რიგვედის ერთ-ერთ ჰიმნში ხაზგასმულია ვარუნასა და მითრას ძალმოსილება ბუნებისმიერ მოვლენაზე: „თქვენ ორივეს მოგყავთ წვიმა ასურას (ხაზი ჩვენია – მ.გ.) ღვთაებრივი ნებით“ (რიგვედა 5, 63, 7)<sup>25</sup>. ამგვარად, ვერ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომ ეპითეტით „სოფლის მპყრობელნი“ ხაზი ესმება არმაზის ღვთაების მეომრულ ხასიათს, ისევე, როგორც „წვიმის მომცემელნი“ – მცირეაზიულ ტაროსის ღვთაებას<sup>26</sup>, რომ აღარათფერი ვთქვათ არმაზის მთვარის ღვთაებისაგან წარმომავლობის (თუ მასზე მორგების) ა. ბოლტუნოვასეული კონცეფციის სიმცდარეზე.

სომხეთში არამაზდი მიჩნეული იყო არა მარტო ფიზიკურ სუბსტანციათა, არამედ ღმერთების შემოქმედადაც. ანისში, სომეხი არშაკიდების ნეკროპოლისში წმ. გრიგოლმა და მისმა მიმდევრებმა „შემუსრეს სალოცავი ღმერთ არამაზდისა, ყველა ღმერთის მამისა“ (აგათ.785), ანაჰიტა წოდებულია როგორც „შვილი... დიდი, მამაცი არამაზდისა“ (აგათ.56). ბაგაირიჭში წმ. გრიგოლი მუსრავს „ტაძარს მითრასას, რომელსაც არამაზდის ვაჟი ჰქვია“ (აგათ.790). არმაზობის დღესასწაულზე წმ. ნინოს კითხვის პასუხად ებრაელი ქალის სიტყვები: „ღმერთი ღმერთთა (შდრ. „ყველა ღმერთის მამა“ – მ.გ.) არმაზ მიუწესს, რომელ არა არს მისსა გარეშე სხუა კერპი“<sup>27</sup>, ასევე დამადასტურებელია ღვთაებათა იერარქიაში არმაზის უზენაესობისა.

ხორენაცის მიხედვით, ტიგრან II-ის მამამ არტაშეს I (ძვ.წ. II ს.) „მაჟანი არამაზდის კერპის

<sup>23</sup> პერსეპოლისის აპადანას რელიეფის წარწერა გვამცნობს: „დიდა ღმერთი აჰურა მაზდა, ის, ვინც შექმნა ეს მიწა, ვინც შექმნა ეს ცა, ვინც შექმნა ადამიანი, ვინც შექმნა ბედნიერება ადამიანთათვის, ვინც განამწესა დაროუსი მეფედ, ერთი მეფე მრავალთა, ერთი მეუფე მრავალთა“. E.F. Schmidst. Persepolis. London. 1953. p.82.

<sup>24</sup> ქვ. იქვე გვ.106. 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 ნინოსთან მიმართებაც ესმინება. როგორც უკვე ითქვა, ნინო არმაზის ასულია და, იმავდროულად, ზადენის შვილიცაა). ჩვენი მსჯელობის მიმართულებას ნ. მარამდე მივყავართ, რომელიც ავესტური

vazata-ს („კეთილი გენა“) მრ. რიცხვის yazdan – ზადენს მითრასთან ათავსებდა. Март Н.Я. Богин... с.7. ეს მოსაზრება, ცხადია, დამატებით არგუმენტებს საჭიროებს, თუმცა, აჰურა მაზდას მითრასთან დაწყვილება, ზოროასტრიული რელიგიის თვალსაზრისით, მართებული ჩანს. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სიტყვებით: „არმაზი ზადენის გვერდით მოიხსენიება. მსგავსად ირანული პანთეონისა, სადაც ორბუზდთან (აჰურა მაზდა) ერთად იდგა მითრა. სომხურში კი, არამაზდთან ერთად – მპარი“. Меликсет-Бекон Л.М. Армазии... с.14.

<sup>25</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычай. М., 1987. с.17.

<sup>26</sup> გ. გიორგაძე. ხეთურ-არმაზული... გვ.154.

<sup>27</sup> ქვ. გვ.89.

ქერუმთუხუცესად დაადგინა ანისში“ (მხ. II 53)<sup>28</sup>. მაჰანი იყო მეფის ძმა. იგი დაიკრძალა ბაგავანში და იმ ადგილზე, ხორენაცის მიხედვით, „ვალარ-შმა (როგორც ვარაუდობენ, იგივე ვოლოგეზ III. მეფობდა ახ.წ.148-192 წწ. — მ.გ.) დააწესა დღესასწაული მთელი ქვეყნისა ახალი წლის დასაწყისში, ნავასარდის თვის დასაწყისში“ (მხ.166). შემდგომ გრიგოლ განმანათლებელმა დაამკვიდრა მოსახსენებელი წმ. იოანე ნათლისმცემლისა და წმ. ათინოგენისა ბაგავანში: „პირველი ხილის დღესასწაულზე, ახალი წლის ღმერთის დღესასწაულზე, ყოველი სიკეთის მომტანის, სტუმართმოყვარე და შემფარებელი ღმერთის დღესასწაულზე, რომელსაც უწინ მხიარულად დღესასწაულობდნენ იმავე ადგილას, ნავასარდის დღეს“ (ავათ.386). ყველა ეს ეპითეტი ეხება არამაზდს<sup>29</sup>. გრიგოლ არწრუნი სომხური ლექციონარის შესახებ 690 წ. დაწერილ კომენტარებში აცხადებს, რომ ნავასარდის ანუ „ახალი წლის“ პირველ დღეს სომხები აღნიშნავდნენ არამაზდის დღესასწაულს<sup>30</sup>, რომელიც ექვს დღეს გრძელდებოდა. აქ პირველი ხილი შუა-გვიან აგვისტოში შემო-

დის. ნავასარდის თვის პირველი დღე სომხეთში იყო 11 აგვისტო<sup>31</sup>. სომეხი მწერლები „ნავასარდს“ სომხურ სიტყვად მიიჩნევენ და იყენებენ შინაარსობრივად მისი შესატყვისი სპარსული ახალი წლის, „ნავროზის“ სათარგმნად, რომელიც სპარსეთში გაზაფხულის ნაბუნობისას დგებოდა და ასევე ექვს დღეს გრძელდებოდა.

საცნაურია, რომ არამაზდის კულტი სომხეთში თაყვანიცემოდა ჯერ ანისში, ხოლო არტაშესიდების დროს პოლიტიკური ცენტრის აღმოსავლეთით გადანაცვლების შემდგომ — ბაგავანში, ქვეყნის მეორე სამეფო სამლოცველოში. სადაც მეფის სახლი ზეიმობდა თავის სუვერენობასა და ქვეყნის ერთიანობას ახალ წელს, არამაზდისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე. ამ საყოველთაო ზეიმზე ქვეყნის მრავალი კუთხიდან იყრიდა თავს ხალხი<sup>32</sup>.

გავიხსენოთ არამაზის დღესასწაულის სცენა:

„და იყო, დღესა ერთსა აღიძრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხუნი სიმრავლითა მით ქალაქით წარმავალნი დიდად ქალაქად მცხეთად, რომელი იყო საჯდომელი დიდთა მეფეთად, ვაჭრობად და

Quarter: Recent Discoveries at Persepolis. Journal of the Royal Asiatic Society. London. 1934. p. 321; Samuel K. Eddy. The King is Dead. Studies in the Eastern Resistance to Hellenism. Lincoln. 1961. p. 42; E.F. Schmidt. Persepolis... p.82. მკვლევართა ამ დასკვნის საფუძველია წერილობითი წყარო. კერძოდ, ქსენოფონტის „კიროპედიკაში“ აღწერილი საპროცესიო მსვლელობა კიროს მეფისა. რომლის მოხმობა ახალი წლის დღესასწაულის შესახებ ჩვენი ცოდნის გაფართოების თვალსაზრისით არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული: „გზის ორსავე მხარეს გაჭიმულიყო მეომართა რიგი, რომელთა შუა, მაღალი რანგის პირთა გარდა, არვის ჰქონდა გავლის უფლება. როდესაც გაიღო მეფის სასახლის კარი, ჯერ გამოიყვანეს მშვენიერი ხარები. მწკრივში ოთხ-ოთხი, ზევისა და იმ ღმერთთათვის შესაწირი, რომლებზეც მოგვებმა მიანიშნეს (ზევის კომენტარში აპურა მაზდასთანაა გაიგივებული — მ.გ.). ხარებს მოჰყევიდნენ ცხენები. პულოოსისათვის მსხვერპლშესაწირი. მათ კი მოჰყევიდნენ საღმრთო ეტლი ზევისა. თეთრცხენებშემული, მოოქრული ხელნათი და მთლიანად გვირგვინებში ჩაფლული. ასევე იყო შემკული მის უკან მომავალი ეტლი პულოოსისა (პერსეპოლისშიც გვაქვს ორი ეტლის გამოსახლება. Samuel K. Eddy. The King... p.53). პროცესიას უკან მოუყევა ხალხი, დიდ საცეცხლოებზე ავიზგიზებულნი ცეცხლით. მათ უკან ჭიშკრიდან გამობრძანდა ეტლში მჯდომი კიროსი, სწორი მოყვანილობის ტიარითა და აღისფერი ქიტონით“. Ксенофонт. Кириопедия. М., 1975. с.193.

<sup>28</sup> აქ ვაწყდებით ტერმინოლოგიურ შეუსაბამობას: „კიროსის“ მაგივრად ჯ. რასელს სომხური ორიგინალის ამონარიდში უწერია dic n. რომელიც, მისივე განმარტებით, არის „ღმერთი“.

<sup>29</sup> J. Russell. Zoroastrianism... p.153-89.

<sup>30</sup> ქ. კეკელიძე. ძველი ქართული ეორტოლოგიური წელიწადი. ეტიუდები... ტ.1. თბ., 1956. გვ.114; S.H. Taqizadeh. The Iranian Festivals adopted by the Christians and condemned by the Jews. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1940-2.10. p.640; J. Russell. Zoroastrianism... p.161.

<sup>31</sup> Эмми Н.О. Исследования... с.29. სომხური კალენდრის პირველი თვე, ნავასარდი არიოული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს „ახალ წელს“ (სპარსული „ნევე“ — „ახალი“ და სანსკრიტული „სარტ“ — „წელი“).

<sup>32</sup> Эмми Н.О. Исследования...; J. Russell. Zoroastrianism... p.160. უძველეს ცივილიზაციებში (მესოპოტამია, სპარსეთი, სირია) ახალ წელს დღესასწაულობდნენ ქვეყნისა და ბუნების განახლებას. რელიგიური რიტუალის უმთავრეს ფიგურად ყველგან გვევლინება მეფე, რომელიც ზეციური მეფის, ღმერთის მიწიერ თანაარსს წარმოადგენს. არსებობს მოსაზრება, რომ პერსეპოლისის აპადანას კომის რელიეფებზე მოხარკეთა და მეომართა საპროცესიო მსვლელობა უნდა ასახავდეს ახალი წლის დღესასწაულის ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს. E.E. Herzfeld. Notes of the

ლოცვად არმაზ ღმრთისა მათისა<sup>33</sup>... და ხედვიდა წმიდა ნინო ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებასა ცთომასა... ხვალისა დღე იყო ხმა ოხრისა და საყვირისა; გამოვიდა ერი ურიცხვი, ვითარცა ყუავილნი ველისანი, და ზარი საშინელი გამოვიდოდა, და ჯერეთ მეფე არღა გამოსრულ იყო. და ვითარ მოიწია ჟამი, იწყო სივლტოლა და მიდამომალვა ყოვლისა კაცისა, შიშითა საფარველსა თვისსა შეივლტოდა. და აჰა, მყის გამოვიდა დედოფალი ნანა, და ნელიად მოვიდოდა ერი. და შეამკნეს ყოველნი ფოლოცნი (ქუჩა – მგ.) თვითოფერითა სამოსლებითა და ფურცლითა. და იწყო ერმან ქებად მეფისა. მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე საზარელითა და თუალშეუდგამითა ხილვითა... და აღივსნეს მთანი იგი დროშებითა და ერთთა, ვითარცა ველნი ყუავილითა<sup>34</sup>.

ამას მოჰყვება არმაზის, გაცისა და გაიმის კერპების აღწერა, შემდგომ – ნინოს ლოცვა, რასაც თან სდევს ქარი და სეტყვა, რის შედეგადაც იმსხვერვეა კერპები. ნინო პოულობს ბივრილის თვალს, მიაქვს ბრინჯის ხესთან, რომლის ქვეშ გამოიწმინდეს ქრისტეს ჯვარს; წმინდანი „ილოცვიდა მუნ ექუს დღე-ოდეს ქმნა ესე, ჟამი იყო მეექუსე, და დღე მეექუსე და თვისა მის, ოდეს იგი ევმანოელ თაბორს მამისა ხატი უწიუნა თავთა მათ მოწაფეთა და თავთა მათ წინასწარმეტყუელთა“<sup>35</sup> (მარიამ დედოფლისეული ნუსხით: „ოდეს იქმნა კერპთა შემუსვრა, იყო თუე მარტივან მეექუსე, აგვისტოსი, და დღე მეექუსე, რომელსა შინა ფერი იცუალა ქრისტემან“).

მოქცევაჲ ქართლისაჲ მატბერდის კრებული. თბ., გვ.334.

<sup>34</sup> ქც. გვ.88

<sup>35</sup> ქც. გვ.92.

<sup>36</sup> ქ. კეკელიძე. ძველი... გვ.100. მკვლევრის სიტყვებით, „ქართულ თვეთა სახელწოდებაში ირანულ-სომხური ელემენტები მაჩვენებელია იმისა, რომ ამ სახელწოდებისა და, მამასადაჲ, თვეთა შემოსვლიდან ჩვენში დაბყარებული ისეთივე მზის წელიწადი, როგორც მღვდელი იყო მათი შემოსვლისას ირანსა და სომხეთში“. მეორე მხრივ, ქართულ გავლენასაც ჰქონია ადგილი სომხურ მეორე და მესამე თვეთა სახელწოდებებზე. „პორი“ და „სამი“ („ორი“ და „სამი“. როგორც უწოდებდნენ „ახალწლისაჲს“ მომდევნო ორ თვეს).

<sup>37</sup> უნებლიეთ იბადება კითხვა: ამგვარი პარალელიზმის გათვალისწინებამ რატომ არ მიიყვანა ქ. კეკელიძე არმაზ-არამაზდის აპურა მაზდასთან კავშირის თეორიამდე? რო-

ქ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ თვეთა ძველი ქართული სახელწოდებებიდან ერთ-ერთი – „ახალწლისაჲ“ არის შესატყვისი ირანული „ნავროზისა“ (ახალი დღე) და თარგმანი სომხური „ნავასარდისა“ (ახალი წელი)<sup>36</sup>. დიდ მეცნიერს ალლომ არ უმტყუნა და „ახალწლისაჲს“ თვის დასადგენად, სწორედ იმიტომ, რომ ცნობდა არამაზდ-არმაზის იდენტურობასა (არამაზდი, ჩვენებურად – არმაზი) და არამაზდის ნავასარდთან კავშირს<sup>37</sup>, მიმართა არმაზის დღესასწაულის აღწერილობას, რომლის ბოლო, ქრონოლოგიური ხასიათის ცნობით შემდეგ დასკვნამდე მივიდა: „არმაზის დღესასწაული, როგორც ჩანს ამ აღწერილობიდან, იწყებოდა მეექვსე თვის (მარტიდან) მეექვსე დღეს, ესე იგი – ექვს აგვისტოს. ვინაიდან კერპების დაღწევა მომხდარა ექვს აგვისტოს, ქრისტიანი მემატინისა და მისი დროის პრაქტიკით, ფერისცვალების დღესასწაულს. გრძელდებოდა ეს დღესასწაული ექვს დღეს, ამით აიხსნება, რომ ნინო ექვს დღეს დარჩენილა იქ. აღნიშნულ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთსავე დღესასწაულთან, რომელსაც ადგილი ჰქონდა სომეხთა შორის პირველს ნავასარდს, ანდა ირანელთა შორის ძველად ნავროზობას, ესე იგი – ახალი წლის დასაწყისთან“<sup>38</sup>.

იკვთება უაღრესად მნიშვნელოვანი და არსებითი არგუმენტი არმაზ-არამაზდის ურთიერთმიმართებაზე ჩვენი შეხედულების სასარგებლოდ; კერძოდ ის, რომ არმაზობაც და არამაზდობაც თვისებრივად ერთი და იგივე დღესასწაულია და

გორც აღნიშნეთ, გარკვეული იკონოგრაფიული პარალელიზმის საფუძველზე, მკვლევარი არმაზის კერპის მეომრულ ატრიბუტიკაში მიიჩნევს გამოსახულებას ხედავდა და, შესაბამისად, მემატინის „გულუბრყვილობად“ ხსნიდა კერპის „არმაზის“, ანუ „აპურა მაზდას“ სახელით მონათვლის ფაქტს. მისი სიტყვებით, „მაზდენობამ კერპთაყვანისმცემლობა არ იცოდა საზოგადოდ, კერძოდ, არსად არ აკეთებდნენ და არ სდგამდნენ აპურა მაზდას ან არმაზის კერპს“ (ქ. კეკელიძე. ქრისტიანობა – გვ.351). უახლესმა გამოკვლევებმა გვიჩვენა, რომ ეს დებულება, არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირის უარსაყოფად რომ არის მოხმობილი ქ. კეკელიძის თანამედროვე და შემდგომდროინდელ მთელ რიგ მკვლევართა მიერ, გადასახედა, რამდენადაც გარკვეულ ვითარებაში უცილობელი ჩანს აპურა მაზდას ანთროპომორფიზაციის ფაქტი.

<sup>38</sup> ქ. კეკელიძე. ძველი... გვ.116.

ორივე ახალი წლის დადგომას უკავშირდება. ისინი კალენდრულადაც მხოლოდ რამდენიმე დღის განსხვავებით ემთხვევა ერთმანეთს<sup>39</sup>.

ამის გარდა, აღწერილობაში საყურადღებოა სხვა რეალიებიც:

არმაზობის ეპიზოდში მემატიანე რელიგიურ რიტუალად წარმოგვიდგენს „ცეცხლის მსახურთა მათ ერთა მოგუებას“, ანუ მაზდენობას, რაც ასევე ასაბუთებს არმაზის კავშირს აპურა მაზდასთან.

დღესასწაულის აღწერილობაში ხაზგასმულია მეფისა და მისი სახლის როლი სახალხო ზემოქმედებას, რაც ეპიზოდის დასაწყისშივეა მინიშნებული მცხეთის დეფინიციით („ერნი... წარმავალნი დიდად ქალაქად მცხეთად, რომელი იყო საჯდომელი დიდთა მეფეთა“<sup>40</sup>) და რაც რეფრენად გასდევს მთელ მონაკვეთს. აღნიშნული დღესასწაულის მეფეებთან კავშირს, როგორც აღნიშნეთ, სომხური წყაროებიც ეხმიანება.

მირიანისა და ნანას გამოჩენისას „იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა“. მეფე-დედოფლის გამორჩევა არმაზობის დღესასწაულზე არ უნდა იყოს შემთხვევითი მოვლენა, რამდენადაც აპურა მაზდა, მთელი სამყაროს უფალი, მიჩნეული იყო სწორედ მეფეთა განსაკუთრებულ მფარველად და მეურვედ<sup>41</sup>, რასაც ირანულ მეფეთა სახელების შემცველი ეპიგრაფიკული ძეგლებიც მოწმობს. დარიუს I იკვეხნის ბექსისტუნის წარწერაში: „აპურა მაზდას ნებით ვარ მე მეფე“. არიანეს (ახ.წ. II ს.)

თანახმად, დარიუს III შემწეობას თხოვს ზევს ეი. აპურა მაზდას, რომელსაც „ხელეწიფება განაგოს მეფეთა საქმენი ამ ქვეყნად“<sup>42</sup>. ასევე სასაინელი მეფეები ოფიციალურ წარწერებში (მონეტების ლეგენდები, რელიეფები) იწოდებიან როგორც „აპურა მაზდას თაყვანისმცემელი, მეუფე ღვთიური წარმომობის მქონე“<sup>43</sup>. ის, რომ ირანში მეფე აპურა მაზდას მიწიერ წარმომადგენლად მის კორელატად მიიჩნეოდა, ბერძნულ-რომაული სამყაროსათვის არ იყო უცხო მოვლენა.

რომაელი კვინტუს კურციუს რუფუსი (ახ.წ. I ს.) ბერძენი მწერლის, დინონის ვაყის, კეტარხოსის (დაახ. ძვ.წ. 300 წ.) ჩანაწერებზე დაყრდნობით აგვიწერს აქემენიდთა ბოლო წლების საწესრვეულებო რიტუალს, რომელიც, კურციუსისავე სიტყვებით, სოლარული წლის კალენდრულ სისტემას გამოხატავს. საპროცესიო მსვლელობის მთავარსა და ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენს აპურა მაზდას (იუპიტერის) ეტლში მჯდომი დარიუს IV, რომელსაც წელიწადის დღეთა შესატყვისად წინ მიუძღვის 365 ჭაბუკი და თვეთა შესატყვისად – 12 ცხენოსანი. დარიუსი, რომლის ეტლს, ირანელთა სახელდებით, „მზის რაში“ მიჰყვება უკან, წარმოგვიდგება როგორც ღმერთთან, აპურა მაზდასთან ასოცირებული მონარქი<sup>44</sup>. რალა შორს წავიდეთ, ირანელთა უზენაესი ღვთაებისაგან მეფედ ხელდასმულობის ეს ფაქტი ყველაზე უკეთ ხომ ფარნავაზის სიზმრის ეპიზოდში გაცხადდა, როცა იგი, მცხეთელი ჭაბუკი, მზის

<sup>39</sup> საქართველოს სომხეთთან კულტურულ-ეორტოლოგიურ კავშირს ასევე მოწმობს ქრისტიანული დღესასწაულის, ათენაგობის თანხვედრა ქართულ „ვარდობასა“ და სომხურ „ვარდავართან“. რომელიც ფერიკვალების დღეს აღნიშნებოდა. კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ეორტოლოგიური წელიწადი. ეტიოლოგიები... გვ. 128-30.

<sup>40</sup> გ. ლათანციანს მიჩნია, რომ არმაზში აღმოჩენილ ქართლის ხელისუფალთა სამარხებს იმეორებს ქალაქ ანისის სომხ მეფეთა სამარხები. Капанцян Г. Историко-лингвистические работы. Ереван. 1957. с. 107-9.

<sup>41</sup> ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა დედოფლისმინდერის II-ს-თა სატაძრო კომპლექსის შესწავლის შედეგად ი. გაგოშიძის მიერ გამოტანილი დასკვნა: „სამეფო დომენში, შიდა ქართლის ცენტრალურ ნაწილში, შენდება ტაძრები, მიძღვნილი იმ ღმერთებისადმი, რომლებსაც თაყვანს სცემდა ქართლის სამეფო სახლი და რომელთა მიწიერ მოადგილეებად ან განსახიერებად თვლიდნენ თავს ქარ-

თლის მეფე და დედოფალი. სავარაუდოა, რომ ეს ღმერთები იყვნენ ადგილობრივ ქართულ ასტრალურ ღვთაებებთან მნიშვნელოვანწილად შერწყმული. მაგრამ მაინც ირანული (მაზდეანური) ღმერთები. თუმცა კი თავისებური ტიპისა“ ი. გაგოშიძე. დედოფლისმინდერის სატაძრო კომპლექსის 1976-77 წწ. არქეოლოგიური გათხრების ანგარიში. სსრ არქეოლოგიური ექსპედიციები. VI თბ., 1978. გვ. 75.

<sup>42</sup> F. Dvornik. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Washington. 1966. p. 102.

<sup>43</sup> Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран. М., 1987. с. 114.

<sup>44</sup> History of Alexander. III, 3. ed. by J.C. Rolfe (Loeb. 1946). p. 82-6; F. Dvornik. Early... p. 114. კვინტუს კურციუსის ტექსტის რეალიები მიგვანიშნებს მეფის მზესთან კავშირზე. იხ. მ. გველესიანი. არმაზის კურაპის საკითხისათვის. ნარკვევები. VI თბ., 2001 გვ. 57.

სახით ჩენილ აპურა მაზდასაგან იქმნა მეფედ ცხებულის<sup>45</sup>.

ხორენაცი ერთგან ახსენებს „კუნდ (მელოტ) არამაზდს“: „არ არსებობს არამაზდი სხვაგვარად, თუ არა მხოლოდ მათთვის, ვისაც მისი არსებობა სჯერა. ოთხ ან მეტ არამაზდს რომ იხსენიებს ხოლმე, მათგან მხოლოდ ერთია მელოტი არამაზდი. ასევე ბევრს ჰქვია ტიგრანი, მაგრამ ჰაიკიან ტიგრანთაგან მხოლოდ ერთმა მოჰკლა აჟ-დაპაკი“ (მხ. I.31). გაურკვეველია, თუ ვინ უნდა იგულისხმებოდეს თითოეულ ამ არამაზდში. რაც შეეხება მელოტ არამაზდს, მასთან დაკავშირებით მკვლევარნი ავლებენ ამგვარ პარალელს: გადმოცემით, საბერძნეთში, არგოსზე მელოტი ზევსის ქანდაკებაც არსებობდა<sup>46</sup> (ზევს-არამაზდის იდენტურობაზე იხ. ქვემოთ). ეფრემ სირიელი, რომლის ნაშრომები თარგმნილი იყო სომხურად V ს-ში, წერს: „მანასემ აღმართა ოთხსახიანი ხატება მეუფის ტაძარში“. შუა საუკუნეების სომეხი მწერალი ტირანუმ ვართაპედი მიუთითებს: „წმიდა ტაძრის შესასვლელში იდგა ოთხსახიანი ხატება, რომელსაც სომეხები უწოდებდნენ არამაზდს, ხოლო სხვები – ზევსს“. ჯ. რასელის ვარაუდით, ოთხი არამაზდი არის ზოროასტრული თვის ოთხი დღე (1, 8-ე, 15-ე და 23-ე), როგორც ეს გაცხადებულია ბუნდაჰიშნის („კოსმოგონია“), IX ს-ის ფალაური თხზულების შესამე თავში: „ო(3)რმიზდის სახელით ეკურთხა თვის ოთხი დღე“<sup>47</sup>. სომხეთში თვის თითოეული დღე ზოროასტრული კალენდრის მიხედვითაა სახელდებული. ეს სახელები დამოწმებულია VII ს-ის სწავლულის, ანა-

ნია შირაქელის თხზულებაში. სომხურ კალენდარში თვის პირველ დღეს ჰქვია „არეგ“ („მზისა“), რომელიც, ჯ. რასელის აზრით, შესაძლოა იგულისხმებოდეს არამაზდს (სხვადასხვა აღმოსავლურ-ირანულ ენებში, ხოტანეზურის ჩათვლით, აპურა მაზდას სახელში იგულისხმება „მზე“). მეექვსე დღეა „მაზდელ“ ან „მასტცელ“, რომელიც შეიცავს „მაზდას“ ელემენტს<sup>48</sup>, მეთოთხმეტე დღე არის „ვანატ“ (ურ), ალბათ ეპითეტი „შემფარებელი“ ან „თავშესაფრის მომცემელი“ (ვესებისეული „მატიანის“ სომხურ ვერსიაში, რომელიც V ს-ში იქნა თარგმნილი, მოხსენებულია „სტუმართმოყვარე ღმერთი ორმიზდი, შემფარებელი“) და მეთხუთმეტე არის „არამაზდი“<sup>49</sup>.

კურციუს რუფუსი აღნიშნავს, რომ სოგდიაში იყო არამაზესის, ანუ აპურა მაზდას მთა, რომელიც ალექსანდრეს დაუპყრია ძვ.წ.327 წ.; ასევე სომხეთში, ბანგუმატის ქედზე, ზანგეზურის რეგიონში არის არამაზდის მთა (3392 მ), რომელიც სოგდიის მთის პარალელად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რამდენადაც მასაც ირანელთა უზენაესი ღვთაების სახელი ჰქვია<sup>50</sup>. ლეონტი პროველის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც ქართველთა მამათაფრის, ქართლოსის მთაზე აღიმართა არმაზის კერპი, მთას არმაზის სახელი დაერქვა.

ალექსანდრე მაკედონელის მიერ აღმოსავლეთის ქვეყნების დაპყრობის შემდგომ პერსეპოლისში არსებულ არა ბერძნულ, არამედ ძველ აღმოსავლურ ღვთაებათა სახელზე აგებულ ფრატადარას ტაძრის ბერძნულენოვან წარწერაში მოხსენიებულია: ზევს მეგისტოს (ორმიზდი), აპოლონ-

<sup>45</sup> ირ. სურგულაძე არმაზის კერპის აღწერილობაში სოლარული შინაარსის ნიშნებს ხედავს (ირ. სურგულაძე. ქართველთა... გვ.41). რისი დანახვაც მოხმობილი არგუმენტებით („ინკრუსტირებული თვალეები, ოქროს ჯაჭვი, ხმალი“), სამწუხაროდ, გაგვიძნელდა. აქვე დავეძნოთ, რომ აღწერილობაში ნახსენებ „თუალნის“ ჩვენ მივიჩნევთ არა მხედველობის ორგანოდ, არამედ კერპის სამოსის შემამკობელ თვლებად. იგივეს ვიტყვით არმაზობის დღესასწაულის ავტორისულ ინტერპრეტაციაზე „არმაზის აგარარულ ძალასა და ნიშან-თვისებებს“ რომ ეხება. საზოგადოდ კი ირ. სურგულაძის აზრი არმაზის სოლარული ხასიათის შესახებ არ უნდა იყოს მიუღებელი, ოღონდ, ჩვენი აზრით, კვლავ და კვლავ მისი აპურა მაზდასთან, მზიური ბუნების მქონე ღვთაებასთან მოძარბების თვალსაზრისით. სხვა არგუმენტთა გარდა აპურა მაზდას მზესთან კავშირს ინდო-

რანულ ეთნიკურ ჯგუფთა ენობრივი მონაცემებიც ადასტურებს. იხ. G. Asatrian. Ahura Mazda in Dersizm. Iranian Miscellanea. Journ Iran & Caucasus. vol.3-4. 1999-2000. p.203-8.

<sup>46</sup> მოვსეს ხორენაცი. სომხეთის... იხ. წინასიტყვაობა. გვ. 259. კომენტარი 112.

<sup>47</sup> J. Russell. Zoroastrianism... p.162.

<sup>48</sup> საინტერესოა ჯ. რასელის მოსაზრება, რომ სომხური დამწერლობის ფუძემდებლის, მესროპ მაშტოცის გვარის ძირი შეიცავს ირანულ „მასტას“, იდენტოფიციურებს „მაზდასთან“.

<sup>49</sup> J. Russell. Zoroastrianism... p.162.

<sup>50</sup> იქვე გვ.164.

ქლიოს (მითრა), არტემის-ათენა (ანაჰიტა)<sup>51</sup>. ღვთაებათა სახელების ჩანაცვლება ლოგიკური შედეგი იყო კულტთა სინკრეტიზაციის იმ პროცესისა, რაც ელინისტურ სამყაროში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შეხვედრას მოჰყვა: ერთსა და იმავე ღვთაებას ეწოდებოდა როგორც ირანული, ასევე ბერძნული სახელი.

V ს-ის კლასიკური ლიტერატურის სომხურ თარგმანებში არამაზდი ყოველთვის ზევსის შესატყვისად გვხვდება<sup>52</sup>. ფსევდოკალისტენეს სომხურ თარგმანში ალექსანდრე მაკედონელი სიკვდილის წინ იხმობს არამაზდს (ბერძნულ ორიგინალში – ზევსს). პელიკონე თესალონიკელის (ახ.წ. II ს.) სომხურ ვერსიაში წმინდანი მუსრავს „არამაზდისა (ზევსი) და ასკლეპიოსის სამლოცველოებს“. არამაზდი თუ ორიგინალის „ზევსს“ შენაცვლა, ასკლეპიოსი ასკლეპიოსად დარჩა, რადგან ვერ მოიძებნა მისი ადგილობრივი, სომხური შესატყვისი სახელი<sup>53</sup>. იოანე ოქროპირის სომხური კომენტარი გვიხსნის: „ზევსი, რომელსაც ბერძნები უწოდებენ დიონს, სომხურად იგივე არამაზდია“. სომეხი ფილოსოფოსი დავით ანაღთი („უძლველი“) „არამაზდს“ უწოდებს მნათობ ოუპიტერს. ამ უკანასკნელის სახელი ფალაურ ტექსტებში არის „ო(პ)რამაზდ“<sup>54</sup>. იგივე იდენტიფიკაცია გვხვდება თეიმურაზ ბატონიშვილთან: „ორმუზ, ანუ არმაზ – ოუპიტერ | ზადენ, ანუ ზადენ – აპოლონ (ელინიზმის ხანაში მითრასთან იდენტიფიცირებული – მ.გ.), გაიმ – მერკური; გაცი – სილვინ ტყის ღმერთი“ | ივ. ჯავახიშვილი მოუთითებს, რომ, საბა ორბელიანის კლასიფიკაციით, ქართული წარმართული შეიდეულის მნათობთაგან დიოსი ანუ ოუპიტერი პარასკევის აღმნიშვნელი იყო. ივ. ჯავახიშვილისავე სიტყვებით,

„ბერძნულ მითოლოგიაში „ძევსი-დიოსი“ ცალრუბლისა და ავდარ-ტაროსის გამგე ღვთაებად ითვლებოდა“<sup>56</sup>.

ხორენაცის მიხედვით, ტიგრან II (ძვ.წ. I ს.) აღმართა ოლიმპიელი დიოსის (ზევსის) ქანდაკება ანისის ციხესიმაგრეში (მხ. II 14). მკვლევართა აზრით, ეს აგათანგელოსის მიერ მოხსენიებული „ღმერთ არამაზდის, ყველა ღმერთის მამის“ (აგათ. 785) ის სამლოცველო უნდა იყოს, რომელიც შემდგომ იავარყო წმ. გრიგოლმა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გასაგები ხდება, თუ რატომ უნდა ეწოდებინა ხორენაცის ქართველთა არმაზისათვის „ჭექა-ქუხილის მოძვლინებელი“, რომელიც ზევსის (ოუპიტერის) საყოველთაოდ ცნობილი ეპითეტია; მის მიერ არმაზის ამგვარი დასახიათება არამაზდ-ზევსის სინკრეტიზაციის სომხურ მწერლობაში დამკვიდრებული ტრადიციით უნდა იყოს გამოწვეული, რაც თავის მხრივ, იმის მაუწყებელია, რომ ქართველთა არმაზს ხორენაცი არამაზდთან აიგივებს<sup>57</sup>. ეს კი, მოხმობილი რეალიების პარალელიზმიდან გამომდინარე, საესებით ლოგიკური მოვლენა ჩანს.

სომხურ წყაროთა მონაცემების ფრაგმენტულობას (არამაზდი არ მიჰყვება წყაროს ნარატულ დინებას, ისე, როგორც არმაზი, რაც აძინელებს მის ერთ მთლიან ფენომენად მოაზრებას) ავსებს ადრეშუასაუკუნეების სომეხი მწერლების კომენტარები, რომელთა მეშვეობითაც არამაზდი ექცევა გარე სამყაროს რელიგიურ სისტემათა არეალში (აპურა მაზდა-არამაზდ-ზევსი), რაც შესაძლებელს ხდის არმაზზე არსებულ მონაცემთა ამ შუქზე გაანალიზებასაც.

ზემოთ მოხმობილი მასალა თუ საგულისხმო რეალიებს გვაწვდის ორი ქვეყნის ღვთაებათა

<sup>51</sup> E. E. Herzfeld. Iran in the Ancient East. London-New York. 1941. p.275.

<sup>52</sup> ეს პროცესი შექცევადია როგორც აღვნიშნეთ. აპურა მაზდას ეტლს, რომელშიც ირანელთა მეფე ზის, კურციუსი ოუპიტერის ეტლად მოიხსენიებს და იქვე განმარტავს: „ოუპიტერი, ე.ი. აპურა მაზდა“, ასევე ბერძენი მწერალი ესქილე „სპარსელებში“ ირანელთა უზენაეს ღვთაებას „ზევსს“ უწოდებს. Samuel K. Eddy. The King... p.42.

<sup>53</sup> J. Russell. Zoroastrianism... p.163.

<sup>54</sup> იქვე გვ.173.

<sup>55</sup> Такашвили Э. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения». т.III. Тиф., 1908. с.663.

<sup>56</sup> ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი ტ. I გვ.119, 159, 160.

<sup>57</sup> არმაზზე ჩვენში მიღებული კონცეფციის ფონზე რაოდენ დიდი იყო ჩენი გაცემა. როდესაც ინტერნეტში Aramazd-ზე არსებული მასალის ძიებისას წაეაწყდით ჩვენს არმაზსაც ამგვარი განმარტებით: „არამაზდი (ირანული აპურა მაზდა), წინაქრისტიანული სომხეთის მთავარი ღვთაება, შეესატყვისება ქართულ არმაზს“. <http://www.Aramazd>

მსგავსი ხასიათის, ბუნებისა და საერთო წარმომავლობის შესახებ, ამას ვერ ვიტყვით მათ იკონოგრაფიაზე — განსახოვნების მხრივ არმაზი და არამაზდი სრულიად განსხვავებული ღვთაებებია. არმაზი მეომრის ატრიბუტების მქონე, მეფე ფარნავაზის სახელზე აღმართული სპილენძის ანთროპომორფული კერპ-ქანდაკებაა; სომხეთშიც დასტურდება არამაზდის კერპის არსებობა. აქ არამაზდი, სომხური წყაროების მიხედვით, ოთხსახიან სატებად გვევლინება, რომელთაგან ერთ-ერთი არის „კუნდ“ (მელოტი) არამაზდი. ამგვარი სხვადასხვაობა გვაფიქრებინებს, რომ საქართველოსა და სომხეთის უზენაეს ღვთაებათა გამოსახულებებს, თუ წყაროთა მონაცემების მიხედვით ვიმსჯელებთ, არ უნდა ჰქონოდათ ერთიანი კანონიკური იკონოგრაფია<sup>58</sup>.

თუ ფარნავაზის მიერ კერპის აღმართვა ძვ.წ. III ს-ის პირველ მეოთხედშია სავარაუდო, უფრო ბუნდოვანია სომხეთში არამაზდის კულტის დამკვიდრების ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი. წყაროთა მიხედვით, ძვ.წ. II ს-ის სომხეთში უკვე კერპის ქურუმთუხუცესიც დაუნიშნავეთ, რაც სრულიად დასაშვებებს ხდის არამაზდის კულტის უფრო ადრეულ არსებობასაც. გ. სარქისიანი, რომელმაც გამოიკვლია გაღმართობილი მეფის კულტი ძველ სომხეთში, ფიქრობს, რომ ოლიმპიელი ზევსისა და არამაზდის გაიგივება უნდა მომხდარიყო ტიგრან II (ძვ.წ. I ს.) თოთხმეტწლიანი მეფობისას სელევკიდების ტახტზე (ანტიოქია ორონტზე)<sup>59</sup>, ანუ არმაზის კერპის აღმართვიდან დაახ-

ლოებით ორი საუკუნის შემდგომ. „ნინოს ცხოვრება“, როგორც ადრეშუასაუკუნეების ძეგლი, საფიქრებელია, კერპის აღწერილობა-დახასიათებისას ავლენდეს წინარე საუკუნეთა წიალ დამრევულ ცოდნას ცალკეულ ღვთაებაზე თუ ღვთაებათა მიმართების ამა თუ იმ ნიშანზე. ცხადია ამით სრულიადაც არ ვწყვეტთ არმაზის კერპ-ქანდაკებას იმ კონკრეტულ ეპოქასა და კონკრეტულ ვითარებას, რომელშიც ის შეიქმნა; მას არც „ცხოვრების“ ავტორის ოდენ მხატვრული და ცოდნითი წარმოსახვის პროდუქტად მივიჩნევთ მაგრამ კერპთან დაკავშირებული „ცხოვრების“ რეალიები რომ აირეკლავს ეპოქისმიერ მსოფლმხედველობასა და ცალკეულ მოვლენათა მიმართებით თხზულების ავტორის დროისათვის არსებულ ამა თუ იმ ინფორმაციას<sup>60</sup>, ეს სადავო არ უნდა იყოს. ამგვარი ფიქრის საფუძველს გვაძლევს მონახაზი არმაზის იკონოგრაფიის სამომავლო განხილვისა ცალკეულ სინკრეტულ ღვთაებებთან მიმართებით, რომლებთანაც მაკავშირებულ „ხიდად“, წინასწარი მოკვლევით, ისევე სომხური სამყარო გვევლინება.

საქართველოს ისტორიის მთელ რიგ საკითხთა კვლევის საქმეში სომხური წყაროების მონაცემთა დიდ მნიშვნელობას არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი მიეძღვნა. ჩვენ გვქონდა მცდელობა გვემსჯელა ორი მეზობელი ქვეყნის უზენაეს ღვთაებათა ურთიერთმიმართებაზე, რომელმაც, ვფიქრობთ, გეჩვენა, რამდენადაა არმაზის აპურა მაზდასთან კავშირი მხოლოდ „სახელისმიერი“.

<sup>58</sup> რამდენადაც განსახოვნების ფორმა არანაკლები ფაქტორია ღვთაების რაობის დასადგენად, ვიდრე მის შესახებ არსებული წერილობითი მონაცემები, ამ თემას საგანგებო კვლევის საგნად ვთვლით.

<sup>59</sup> Саркисян Г.Х. Обожествление и культ царей и цар-

ских предков в древней Армении. ВДИ. 1966.2. с.10.

<sup>60</sup> მ. გველესიანი. პირველქრისტიანთა მიმართება წარმართული კერპებისადმი „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით. თსუ კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები. X. თბ. 2001. გვ.136-44.