

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი



პროგრამა "ლოგოსი"

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში



2009
თბილისი

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology

**Caucasian and Near Eastern
Studies**

XIII

Giorgi Melikishvili memorial volume

edited by Irene Tatišvili, Manana Hvedelidze,

Levan Gordeziani

Tbilisi
2009

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

**კავკასიურ-
ახლო აღმოსავლური კრებული**

XIII

ედვინება გიორგი მელიქიშვილის ნათელ ხსოვნას

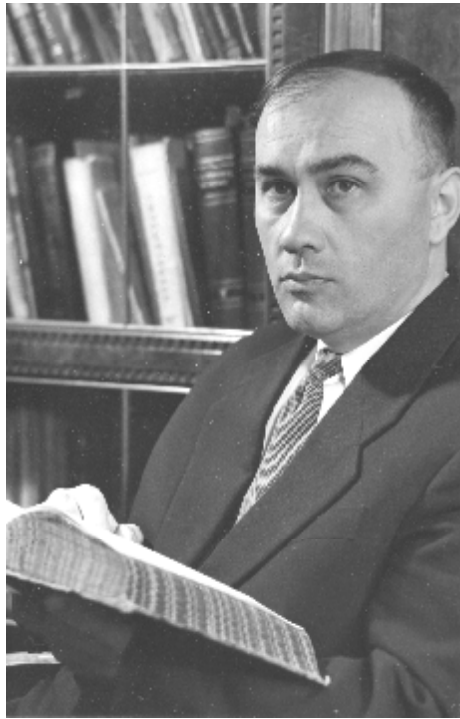
თბილისი
2009

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

© პროგრამა "ლოგოსი", 2009

პროგრამა "ლოგოსი"
ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13 (თსუ VIII კორპუსი), ოთ. 14,
0179 თბილისი. ტელ. 25-02-58

ISBN 978-9941-401-54-1



სარჩევი

გამომცემელთაგან.....	10
EDITORIAL	11
გიორგი მელიქიშვილის ნაშრომთა ნუსხა.....	12
George Mélikichvili	
LES "GENS DE SERVICE" ET LEUR POSITION DANS LA STRATIFICATION SOCIALE DE LA SOCIÉTÉ HITTITE	25
ნინო აბაკელია	
საპრაღური ხე და მისი ალმორფული ვარიანტები ლაპრაღვისა და გლოვის წესეში საქართველოში.....	31
Nino Abakelia	
SACRED TREE AND ITS ALLOMORPHIC VARIATIONS IN THE MORTUARY AND MOURNING CUSTOMS OF GEORGIA	41
ნანა ბახსოლიანი	
გვიანეოპური ხანის ქარხეიშის მონუმენტის ერთი სიუჟეტის ინტერპრეტაციისათვის.....	46
Nana Bakhsoliani	
TO THE INTERPRETATION OF ONE PLOT OF A LATE HITTITE TIME KARKHEMISH MONUMENT	52
თედო დუნდუა	
ვენუს კომპლექსის კორტეჟი და ქართული ნუმისმატიკა	53
Tedo Dundua	
THE PORTRAY OF GNAEUS POMPEJUS MAGNUS AND THE GEORGIAN NUMISMATICS	57
ლევან გორდეზიანი	
ერთი ურარტული ფორმულის ინტერპრეტაციისათვის.....	59
Levan Gordeziani	
TO THE INTERPRETATION OF AN URARTIAN FORMULA.....	61
Manfred Hutter (Bonn)	
WEISHEIT UND "WEISHEITSLITERATUR" IM HETHITISCHEN KLEINASIEN.	63

Sylvia Hutter-Braunsar (Alfter)	
BEGEGNUNGEN AM OBEREN EUPHRAT – URARTÄER UND LUWIER IN OSTANATOLIEN.....	77
მანანა ხვედელიძე	
ძველი ეგვიპტის სასიყვარულო ლექსები.....	90
Manana Hvedelidze	
LOVE POETRY OF ANCIENT EGYPT.....	107
თინათინ ყაუხჩიშვილი	
ბერძნული წარწერა კავთისხევიდან.....	108
Tinatin Kaukhchishvili	
GREEK INSCRIPTION FROM KAVTISKHEVI.....	112
გიორგი ქავთარაძე	
წარმართული იბერიის ღვთაებათა არსისათვის.....	113
Giorgi L. Kavtaradze	
TO THE ESSENCE OF DEITIES OF PAGAN IBERIA.....	138
მანანა ხიდაშელი	
შოღა ქართლის სასოფრისი გვიანბრინჯაო-აღმერქმის ხანაში.....	140
Manana Khidasheli	
DWELLINGS OF INNER KARTLI IN THE LATE BRONZE-EARLY IRON AGE.....	150
ვახტანგ ლიჩელი, ნოდარ ფოფორაძე	
ქართლ ნიჭიები ანჟურის № 1 ქვამრთილანის სამარხიდან.....	152
Vakhtang Licheli, Nodar Phophoradze	
GOLD SAMPLES FROM ATSKURI BURIAL.....	159
ირინე მელიქიშვილი	
ინდოევროპულ-ქართველური ლექსიკური შესწავლაში ბიორბი მელიქიშვილის ნაშრომებში.....	164
Irine Melikishvili	
INDO-EUROPEAN LEXICAL PARALLELS IN THE WORKS OF GIORGI MELIKISHVILI.....	176
კონსტანტინე ფიცხელაური	
ძვ.წ. II-I ათასწლეულების ცივილიზაციის სამხრეთი კავკასიაში.....	177

Konstantine Pitskhelauri	
SOUTH CAUCASIAN CIVILIZATION IN THE 2 ND AND 1 ST MILLENNIA B.C.	195
Mirjo Salvini (Rom)	
DIE AUSDEHNUNG DES REICHES URARTU UNTER ARGISŤI II. (713- CA. 685 V. CHR.)	203
ნიკოლოზ შამუგია	
ლიბერისა და ლიბერას არსის საკითხისათვის როგორ მითოლოგიები	228
Nikoloz Shamugia	
ABOUT THE ESSENCE OF LIBER AND LIBERA IN ROMAN MYTHOLOGY	237
ჯემალ შარაშენიძე	
შუმერის სახელმწიფო მუშაკების GEME ₂ კატეგორიის მუშახელის სოციალური ფორმირების გარკვევისათვის	239
Jemal Sharashenidze	
FOR FINDING OUT SOCIAL CONDITION OF GEME ₂ CATEGORY OF WORKERS OF SUMER STATE ECONOMY	245
ითამარ ზინგერი	
ვინ იყვნენ ქაშკები?	246
Itamar Singer (Tel Aviv)	
WHO WERE THE KAŠKA?	264
Ilya Yakubovich (Chicago)	
TWO ARMENIAN ETYMOLOGIES	265

ბამომცემელთაგან

2008 წლის 30 დეკემბერს დიდ ქართველ მეცნიერს, აკადემიკოს გიორგი მელიქიშვილს 90 წელი შეუსრულდებოდა. ეს თარიღი საქართველოს ეროვნულმა აკადემიამ, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა და ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტმა საგანგებოდ აღნიშნეს.

უნივერსიტეტში ჩაგარდა სამეცნიერო კონფერენცია, რომლის მოხსენებათა დიდი ნაწილიც წინამდებარე კრებულში იბეჭდება. გარდა ამისა, სტატიები მოგვაწოდეს სხვა კოლეგებმაც, მათ შორის, უცხოელებმა, ვინც ვერ შეძლო დასწრებოდა იუბილეს, მაგრამ სურვილი გამოთქვა, პატივი მიეცო ბატონი გიორგის ხსოვნისათვის.

ძნელია გადაჭარბებით შეაფასო ბატონი გიორგის ღვაწლი სიძველეთმცოდნეობის სფეროში. მის ფართო სამეცნიერო ინტერესებში სამი ძირითადი მიმართულება გამოიყოფა: ურარგოლოგია, ძველი მსოფლიოს სოციალური ისტორია, საქართველოს ძველი ისტორია. სამივე მიმართულებით მან დიდ შედეგებს მიაღწია და კვლევა ხარისხობრივად ახალ დონეზე აიყვანა. ქართული სიძველეთმცოდნეობის განვითარებისათვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო აგრეთვე მისი პედაგოგიური და ადმინისტრაციული მოღვაწეობა. იგი იყო სრულიად განუმეორებელი სამეცნიერო ხელმძღვანელი და დირექტორი, მრუნაველა მის ინსტიტუტში და ზოგადად საქართველოში ახალი დარგების შექმნაზე, თავის მოსწავლეებს უქმნიდა ოპტიმალურ პირობებს საკუთარი თავის სრულად გამოხატვისთვის.

ჩვენთვის დიდი პატივი და სიხარულია, რომ მოგვეცა საშუალება, ამ კრებულით კიდევ ერთხელ გამოეხატოთ უღრმესი პატივისცემა და სიყვარული ჩვენი მასწავლებლის მიმართ.

ირინე გაგიშვილი
მანანა ხვედელიძე
ლევან გორდემიანი

EDITORIAL

On December 30,2008 the great Georgian scholar, academician Giorgi Melikishvili would have become 90 years old. A special celebration of this date was housed by the National Academy of Sciences of Georgia, Tbilisi State University and Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology.

A scientific conference was held at the university. The majority of the papers are published in the present volume. Besides them, articles were offered by other colleagues, some foreigners as well, who were unable to attend the conference but willing to honour the memory of Giorgi Melikishvili. It is hard to over-estimate the contribution of Giorgi Melikishvili in the field of ancient studies. In the wide range of his interests three directions are of special importance : urartology, the social history of ancient world, the ancient history of Georgia. He achieved prominent results in all of them, raising the quality of research to a higher level.

His pedagogic and administrative activities should be noted separately, as they were extremely important for the development of ancient studies in Georgia. He was a unique teacher and director and encouraged, with infinite care, the development of new fields of science not only in his institute, but also in the whole Georgia.

For us, it is a great honour and pleasure to be given the opportunity to express once more, with this book, our deepest respect for our teacher and our immense love.

Irene Tatišvili
Manana Hvedelidze
Levan Gordeziani

ბიორგი მელიქიშვილის ნაშრომთა ნუსხა

1. ურარტუს უზენაეს დეთაებათა კულტის ცენტრები, "საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე", გ. VII, 1946 (ქართულ ენაზე გვ. 383-390; რუსულ ენაზე გვ. 405-411).
2. ურარტელი ტომების უძველესი კერა, "ანალები", I, 1947, გვ. 267-286.
3. К вопросу о древнейшем очаге урартских племен, "Вестник Древней Истории", 1, 1947, стр. 21-29.
4. Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племен, "Вестник Древней Истории", 2, 1948, გვ. 37-48.
5. ურარტუს მეფეთა საომარი და საადმინისტრაციო წარწერების სტილის ზოგიერთი საკითხი, "მომოხილველი", I, 1949, გვ. 207-257.
6. Некоторые вопросы истории Манейского царства, "Вестник Древней Истории", 1, 1949, стр. 57-72.
7. Симон Николаевич Джанашия (1900-1947), (გ. ლომთათიძესთან ერთად), "Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института Истории и Материальной Культуры", М-Л, XXIV, (გადამოკვლილია წიგნში: "აკადემიკოსი სიმონ ჯანაშია 1900-1947", თბილისი, 1949).
8. ურარტუს მეფე რუსა II-ის ლურსმული წარწერა სოფელ ადილჯევაზიდან, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, გ. XI, 10, 1950, (ქართულ და რუსულ ენებზე, გვ. 689-696).
9. Диаухи (Из истории южного Закавказья в древневосточную эпоху), "Вестник Древней Истории", 4, 1950, стр. 26-42.
10. ურარტული ლურსმული წარწერის ფრაგმენტი სოფელ ადილჯევაზიდან, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, გ. XII, 2, 1951 (ქართულ და რუსულ ენებზე, გვ. 123-127; 683-690).
11. უძველესი სამეფო სამხრეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, მიმოხილველი, II, 1951, 203-230.
12. Урартоведческие заметки, "Вестник Древней Истории", 3, 1951, გვ. 174-181.
13. Некоторые вопросы социально-экономической истории Наири-Урарту, "Вестник Древней Истории", 4, 1951, стр. 22-40.
14. ურარტუ (სამეცნიერო-პოპულარული ნარკვევი), საბლიტგამი, თბილისი, 1951, 149გვ.

15. საქართველოს მუზეუმის ბაბილონური წარწერა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, 6, 1952 (ქართულ და რუსულ ენებზე, გვ. 383-384).
16. К вопросу о происхождении грузинского народа, Издательство "Знание", Тбилиси.
17. К вопросу о царских хозяйствах и рабах-пленниках в Урарту, "Вестник Древней Истории", 1, 1953, стр. 22-29.
18. Рецензия на книгу: История древнего мира (под редакцией Н.М. Никольского и В.Н. Дьякова), "Вестник Древней Истории", 2, 1953, (Соавторы А.Я. Брюсов, Г.Ф. Ильин, С.Н. Ковалев), стр. 80-102.
19. Рецензия на книгу: Б.Б. Пиотровский, Камир-Блур, I, II, "Вестник Древней Истории", 3, 1953, стр. 107-114.
20. ქართველი ხალხის წარმოშობის საკითხისათვის, გამომცემლობა "ცოდნა", თბილისი, 1953, 44 გვ.
21. К вопросу о происхождении Грузинского народа, მეცნიერებისა და პოლიტიკის ცოდნის გამავრცელებელი საზოგადოების გამომცემლობა, თბილისი, 1953.
22. მხერ-კაპუსის ურარტული წარწერის ინგერპრეგაციისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIV, 3, 1953. (ქართულ და რუსულ ენებზე).
23. ქაშქების ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის "მომომხილველი", III, 1953.
24. ლულუბის ხალხი და ზამუას ქვეყანა, "მომომხილველი", III, 1953.
25. Урартские клинообразные надписи, "Вестник Древней Истории", 1, 1953, стр.241-324.
26. Урартские клинообразные надписи, "Вестник Древней Истории", 2, 1953, стр. 251-308.
27. Урартские клинообразные надписи, "Вестник Древней Истории", 3, 1953, стр.231-277.
28. Урартские клинообразные надписи, "Вестник Древней Истории", 4, 1953 стр.177-254.
29. Наირи-Урарту, Издательство АН ГССР, Тбилиси, 1954, 446 стр.
30. Древневосточные материалы по истории народов Закавказья, Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук, Издательство АН ГССР Тбилиси, 1954, 31 стр.
31. Рецензия на книгу: В.И.Авдиев, История древнего Востока, "Вестник Древней Истории", 3, 1954 (Соавторы Г.Ф. Ильин, Р.И. Рубинштейн, Л.В. Симоновская), стр. 76-85.

32. Урартские клинообразные надписи, "Вестник Древней Истории", 1, 1954, стр. 179-260.
33. საქართველოში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნის საკითხისათვის, დისკუსია საქართველოში სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხზე, მოხსენების თეზისები, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოქვეყნება, თბილისი, 1954.
34. საქართველოში კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოქმნის საკითხისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამოქვეყნება, თბილისი, 1955, 185 გვ.
35. Рецензия на книгу: Всемирная история, т. I, "Вестник Древней Истории", 3, 1956 (Соавторы М.Н.Ботвинник, Р.И. Рубинштейн, А.А. Формозов), стр. 49-62.
36. К вопросу о возникновении классового общества и первых государственных образования в Грузии, "Вопросы Истории", 4, 1956.
37. Древняя история Закавказья в советской исторической науке, "Вестник Древней Истории", 3, 1957, стр. 66-75.
38. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ძვ. წ. II საუკუნემდე, წიგნში "საქართველოს ისტორია", I, 1958, დამხმარე სახელმძღვანელო, თბილისი, 1958, გვ. 1-104.
39. Изучение урартской эпиграфики в советской науке и некоторые вопросы истории Урарту, Материалы Первой Всесоюзной научной конференции в Ташкенте, Ташкент, 1958, стр. 339-346.
40. К вопросу о хетто-цупанийских преселенцах в Урарту, "Вестник Древней Истории", 2, 1958, стр. 40-47.
41. Рецензия на книгу: И.М. Дьяконов, История Мидии, "Вестник Древней Истории", 3, 1958, (Соавтор В. И. Абаев) стр. 166-172.
42. ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. 1, 1958, გვ. 141-170.
43. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ახ. წ. V საუკუნემდე, წიგნში: "საქართველოს ისტორია", VIII-X კლასების სახელმძღვანელო, თბილისი, 1958, გვ. 3-80.
44. Рецензия на книгу: Всемирная история т. II, "Вестник Древней Истории", 6, 1958 (Соавторы М.Н.Ботвинник, Р.И. Рубинштейн, А.А. Формозов).
45. К интерпретации открытой в 1956 г. Аринбердской урартской надписи, Всесоюзная сессия по ассириологии, египтологии и семитской эпиграфике, 1958, 12-17 мая, Ленинград.

46. К истории древней Грузии, Издательство АН ГССР, Тбилиси, 1959.
47. Etude de l'épigraphie Ourartoue et certaines questions de l'histoire d'Ourartou, rapport présenté au XXIV Congrès International des Orientalistes, Akten des 24-sten Internationalen Orientalisten Congresses, Wiesbaden, 1959.
48. Урартские клинообразные надписи, Издательство АН СССР, Москва, 1960, 502 стр.
49. История Грузии с древнейших времен до II в. до н. э., в книге: "История Грузии", I, 1960, стр.5-50.
50. История Грузии с древнейших времен до VI в. до н. э., в книге: "История Грузии", Учебник для VIII-X классов, Тбилиси, 1960, стр.3-63.
51. Новая урартская надпись из Иранского Азербайджана, "Вестник Древней Истории", 3, 1960, стр. 3-11.
52. ირანის ამერბაიჯანის გერიგორიაზე ახლად აღმოჩენილი ურარტული წარწერა, აღმოსავლური კრებული, I, თბილისი, 1960, გვ. 59-74.
53. La population des régions septentrionales de Nairi-Ourartou et son rôle dans l'histoire de l'ancien Orient, Доклад для XXV Международного конгресса востоковедов, Издательство восточной литературы, Москва, 1960.
54. Les problèmes principaux de l'histoire Nairi-Ourartou a la lumière des nouvelles recherches (Communication XI^e Congrès International des Sciences historiques) XI^e Congrès International des Sciences historiques, Stockholm, 21-28, VIII, 1960. Resumes des Communications, 1960.
55. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ახ. წ. VI საუკუნემდე, წიგნში: "საქართველოს ისტორია", სახელმძღვანელო VIII-X კლასებისათვის (მეორე გამოცემა), თბილისი 1960, გვ. 3-68.
56. Рецензия на книгу: И.М.Дьяконов, Общественный и государственный строй древнего Двуречья, Шумер, "Вестник Древней Истории", 1, 1960, стр.126-130.
57. როგორ ამეცხველდნენ ლურსმული წარწერები (სამეცნიერო-პოპულარული ნარკვევი) "ნაკადული", თბილისი, 1961, 131 გვ.
58. აღმოსავლეთ მცირე აზიის უძველესი ეთნონიმიკის შესწავლისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 3, 1961, გვ. 87-119.

59. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან ახ. წ. VI საუკუნემდე, წიგნში: "საქართველოს ისტორია", სახელმძღვანელო VIII-X კლასებისათვის (მესამე გამოცემა), თბილისი 1961, გვ. 3-63.
60. ძველი ქართული, სომხური და ბერძნული საისტორიო გრადიცია და ქართლის (იბერიის) სამეფოს წარმოქმნის საკითხი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სამოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 2, 1962, გვ. 221-236.
61. К изучению древней восточномалоазиатской этнонимии, "Вестник Древней Истории", 1, 1962, стр. 46-56.
62. La population des régions septentrionales de Nairi-Ourartou et son rôle dans l'histoire de l'ancien Orient, "Труды XXV международного конгресса востоковедов," Москва, 2-16 VIII, 1960. Москва, Издательство Восточной Литературы, 1962.
63. Der Name der Stadt Phasis und die ethnischen Bestandteile der Bevölkerung der alten Kolchis, "Bibliotheca classica Orientalis", Heft 2, 1962.
64. Рецензия на книгу: И.Г. Алиев, История Мидии, "Вестник Древней Истории" 2, 1962 (Соавторы: В. М. Массон, В.А. Лившиц), стр. 126-137.
65. რეცენზია წიგნზე: ო. ჯაფარიძე, ქართველი გომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების აღრეულ საფეხურზე, "კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული," II, 1962 გვ. 235-246.
66. История Грузии с древнейших времен до II в. н. э., в книге: "История Грузии", I, Учебник, Тбилиси, 1962, стр.3-63.
67. Zum Studium der antiken Ethnonymik im östlichen Kleinasien, "Bibliotheca classica orientalis", Heft 6, 1963.
68. Ассирия и "Страны Наири" на рубеже XII-XI вв. до н.э. "Вестник Древней Истории", 2, 1963, стр.115-129.
69. Кулха, Древний Мир, Сборник в честь академика В.В. Струве, Ленинград, 1963, стр. 319-326.
70. История Грузии с древнейших времен до VI в. до н. э., в книге: "История Грузии", Учебник для IX-XI классов, Тбилиси, 1963, стр. 3-57.
71. Изучение древней истории Грузии, Грузинская советская историография, Тбилиси, 1963.
72. Урартский язык, Издательство "Наука", 1964, 74 стр.
73. ისტორიკოსთა XI საერთაშორისო კონგრესი სტოკჰოლმში, "მრავალთავი", I. 1964.

74. Изучение древней истории Грузии, Грузинская советская историография, Тбилиси, 1964.
75. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии, "Вестник Древней Истории", 1, 1965 стр. 3-30.
76. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, "მეცნიერება", 1965, 258 გვ.
77. Die Götterpaartias an der Spitze des urartäischen Pantheons, "Orientalia", vol. 34, fasc. 4, 1965, S. 441-445.
78. შავი ზღვა ძვ. წ. XIII-XII სს-ის ასურულ წარწერებში, "კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები", 1966 გვ. 26-33.
79. ძველი საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების საკითხი, "მაცნე", 1, 1966 გვ. 52-90.
80. К вопросу о характере древнейших классовых обществ, "Вопросы Истории", 11, 1966, стр. 65-80.
81. ახალი ურარტული წარწერის აღმოჩენა ირანის ამერბაიჯანში (სპარსულ ენაზე წიგნში: M. J. Mashkoor, The History of Urartu and the discovery of a few Urartu Inscriptions in Iranian Azerbaijan, Tehran, 1966).
82. Наименование города Фасиса и вопрос об этническом составе населения Колхиды, "Вестник Древней Истории", 1, 1966, стр. 82-86.
83. აკადემიკოსი ივ.ჯავახიშვილი, ჟურნალში: "ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში", 1, 1966, გვ. 25-29.
84. ს. ჯანაშია და საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური წყობის საკითხი, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1966, გვ. 51-90.
85. Esclavage, féodalisme et mode de production asiatique dans l'Orient ancien, La Pensée, no 132, 1967, pp. 31-48.
86. Hittitology and Urartology, Издательство Института Востоковедения АН СССР, 1967, (co-author: G. G. Giorgadze).
87. ფარნავაზი და ფარნავაზიანები ძველ სომხურ საისტორიო წყაროებში, "მაცნე", 3, 1967 გვ. 48-60.
88. О наименованиях некоторых металлов в древневосточных и кавказских языках, "Вестник Древней Истории", 4, 1968, стр. 122-127.
89. The Ethnogenesis of the Ancient Population of the Transcaucasia and Asia Minor (Доклады советской делегации на VIII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, Токио, сентябрь, 1968, стр.50-52.

90. საქართველოს ისტორიის შესწავლა დიდი ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთავზე, "საისტორიო წერილები", I, თბილისი, 1968, გვ. 3-34.
91. Руса, Советская историческая энциклопедия, Т. 12, 1969.
92. Сардури, Советская историческая энциклопедия, Т. 12, 1969.
93. Саспейры, Советская историческая энциклопедия, Т. 12, 1969.
94. საქართველოს ისტორია ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლოდან ახ.წ. III საუკუნემდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ I, 1970, გვ. 5-24, 38-76, 312-619, 644-660.
95. On the Problem of Hurrite Expansion in Transcaucasia, "ძველი ისტორიის საკითხები", "კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებულები," III, 1970, გვ 5-9.
96. Die Urartäische Sprache, Biblical Institute Press, Rome, 1971.
97. საქართველოს ისტორიოგრაფიის მიღწევები 50 წლის მანძილზე, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1971, გვ. 35-55.
98. Урартские клинообразные надписи, II, Открытия и публикации 1954-1970 гг. "Вестник Древней Истории", 3, 1971 стр.228-255.
99. Урартские клинообразные надписи, II, Открытия и публикации 1954-1970 гг. "Вестник Древней Истории", 4, 1971, стр. 266-294.
100. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია (წიგნის რედაქტორი და რამდენიმე ნარკვევის ავტორი), თბილისი, 1971.
101. კლასობრივ საზოგადოებათა გიპოლოგიური და სტადიალური კლასიფიკაცია და უძველესი კლასობრივი საზოგადოებების ხასიათის საკითხი, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის სერია, 3, 1971, გვ. 104-127.
102. კ. კერამი, ღმერთები, აკლამები და მეცნიერები (ქართული გამოცემის წინასიტყვაობა), "ნაკადული", 1971.
103. К типологической характеристике древневосточных обществ, V Всесоюзная сессия по древнему Востоку, 6-9 апреля, 1971, стр. 2-5.
104. ერთი "რეცენზიის" გამო, "მნათობი", 2, 1972.
105. ფოლად-სიგყვის წარმომავლობისათვის, ა. ჩიქობავასადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 3 (142), 1972, გვ. 149-153.
106. Характер социально-экономического строя на древнем Востоке (Опыт стадияльно-типологической классификации классовых обществ), "Народы Азии и Африки", 4, 1972 стр. 53-64.
107. Основные этапы этно-социального развития Грузинского народа в древности и средневековье, IX Международный конгресс

- антропологических и этнологических наук (Чикаго, сентябрь 1973), Доклады советской делегации, 1973, 14 стр.
108. ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და საქართველოში ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების ზოგიერთი საკითხი, "მეცნიერება", 1973, 167 გვ.
 109. აკადემიკოს ვიორგი წერეთლის ხსოვნას, მაცნე, ისტორიის სერია, 3, 1973 გვ. 249-251.
 110. Principal Stages of the Ethno-social Development of the Georgian People, IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago, August-September, 1973, 14 pp.
 111. Урарту, Советская историческая энциклопедия, Т. 14, 1973, стр. 858-862.
 112. Тейшеба, Советская историческая энциклопедия, Т. 14, 1973, стр. 175.
 113. Some Aspects of the Problem of the Socioeconomic Structure of Ancient Near Eastern Societies, Internationale Tagung der Keilschriftforscher der Sozialistischen Länder, Budapest, April 23-25, 1974, Zusammenfassung der Vorträge, Budapest, 1974, pp. 68-72.
 114. Quelques aspects du régime socio-economique des sociétés anciennes du Proche-Orient, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", t.XXII, fasc. 1-4, 1974, pp. 79-90.
 115. К вопросу о характере древнейших классовых обществ (ინგლისურად), S.P. and E. Dunn eds., Introduction to Soviet Ethnography, Berkley, vol. II, 1974.
 116. ანთროპოლოგიურ და ეთნოლოგიურ მეცნიერებათა IX საერთაშორისო კონგრესი (ჩიკაგო, 1973წ.), მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1974, (ელ. ვირსალაძესა და მ. აბდუშელიშვილთან ერთად), გვ. 165-174.
 117. Некоторые аспекты вопроса о социально-экономическом строе древних ближневосточных обществ, "Вестник Древней истории", 2, 1975 стр. 18-45.
 118. К вопросу о характере древних закавказских и средневековых горских северокавказских классовых обществ, История СССР, 6, 1975, стр. 44-53.
 119. აზიური წარმოების წესი, ქსე, ტ. I, 1975.
 120. The Character of the Socioeconomic Structure in the Ancient East (A Preliminary Classification of Class Societies by Stage and Type), Soviet Anthropology and Archeology, Vol. XV, part 2-3, New York, 1976-1977, pp. 29-49.

121. О значении одной трафаретной формулы в урартских надписях, "Вестник Древней Истории", 2, 1976, стр. 40-46.
122. მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის უძველესი საზოგადოებების ბუნების საკითხისათვის, "ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული", თბილისი, 1976, გვ. 145-171.
123. აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი (1876-1940), "ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული", 1976 გვ. 5-12.
124. დიდი მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2, 1976 გვ. 5-16.
125. Выдающийся ученый и общественный деятель, Доклад на юбилейном заседании, посвященном 100 летию со дня рождения акад. И.А. Джавахишвили, "Мецниереба", 1976, 25 стр.
126. ნარკვევი "ურარტუ", წიგნში: საბავშვო ენციკლოპედია, 1976.
127. Some Aspects of the Questions of the Socioeconomic Structure of Ancient Near Eastern Societies, Soviet Anthropology and Archeology, Vol. XVII, part 1, New York, 1977, pp. 25-72.
128. К вопросу о социально-экономическом строе древней Иберии (Картли), "Вестник Древней Истории", 4, 1977, стр. 188-195.
129. ქართლის (იბერიის) მეფეთა სიებში არსებული ხარვეზების შესახებ, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, 1978, გვ. 54-63.
130. ეროვნული თავისუფლების მებრძოლე, გაზეთი "კომუნისტი," 28. V. 1978.
131. ზოგიერთი განმარტება, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 4, 1978, გვ. 118-123.
132. К чтению одного места в летописи урартского царя Аргишти I, "Переднеазиатский Сборник," т. III, 1979, стр. 171-176.
133. ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, "მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1979, გვ. 19-41.
134. აკადემიკოსი ივ.ჯავახიშვილი, წინასიტყვაობა, ივ. ჯავახიშვილის თხზულებები 12 ტომად, ტ. I, 1979, გვ. 10-30.
135. Urartu und das südliche Transkaukasien, "Georgica", 1980.
136. საქართველოს ისტორია (საკითხავი წიგნი), შემდგენელ-რედაქტორი და §§ 3,4,9-11,16-20 ავტორი, თბილისი, 1980, გვ. 11-17; 27-31; 39-57.

137. Экономика и внешняя политика в период расцвета Урарту, "Хрестоматия по истории древнего Востока", ч. I, Москва, 1980.
138. წარუშლელი ღვაწლი (აკად. სიმონ ჯანაშიას დაბადების 80 წლისთავი), ლიტერატურული საქართველო, 12.XI.1980 (თანაავტორი: ე.ხომგარიძე).
139. К чтению одной армавирской урартской надписи, Древний восток и мировая культура, Издательство "Наука", Москва, 1981, стр. 67-69.
140. საქართველოს ისტორია ძვ. II ათასწლეულის დასასრულიდან ახ. წ. IV საუკუნემდე, ქსე, 1981, გვ. 49-51.
141. ქართული სახელმწიფოები ელინისტურ ხანაში, ქსე, 1981, გვ. 51-54.
142. აღმოსავლეთ საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური და სახელმწიფოებრივი წყობილება ახ. წ. პირველ საუკუნეებში, ქსე, 1981, გვ. 54-57.
143. საქართველოს ისტორია, ქსე, 1981, გვ. 222-224.
144. Рецензия на книгу: А. П. Новосельцев, Генезис феодализма в странах Закавказья, "История СССР", 4, стр. 176-179.
145. Развитие исторической науки в Грузинской ССР, "Вопросы истории", 6, 1982.
146. Der alte und mittelalterliche Nahe Osten (zu Fragen der Analogie der sozial-ökonomischen und staatlichen Ordnung), "Societies and Languages of the Ancient Near East", Studies in Honour of I. M. Diakonoff, Warminster, 1982, pp. 265-269.
147. El desarrollo de las ciudades en Georgia durante la Edad Media, Coloquio Hispano-Soviético de Historiadores 7-9 de noviembre de 1983.
148. Урарту и Закавказье. Ассирийские источники. Урартские Надписи, "Источниковедение истории древнего Востока", Москва, 1984 (XIII, § 1-2), стр. 184-190.
149. "Древневосточный" социально-экономический строй и развитие ближневосточного общества в эллинистическую, позднеантичную и средневековую эпохи, Кавказско-ближневосточный сборник, VII, Тбилиси, 1984, стр. 9-23.
150. К характеристике социально-экономического строя раннеклассового общества грузинских горцев, "Вестник Древней Истории", 1, 1984 стр. 27-50.
151. ი. გელბი, სამხრეთ შუამდინარეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის შესახებ ძვ. წ. III ათასწლეულში, "მაცნე", ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 4, 1984 გვ. 179-186.

152. D'on viennent les géogriens?, "Histoire et Archéologie," 88, Novembre, 1984, pp. 18-19.
153. Урарту и закавказье, Источниковедение истории древнего Востока, Москва, 1984.
154. Список царей древней Картли (Иберии), Культурное наследие Востока (Сборник в честь 75-летия Б. Б. Пиотровского), Ленинград, 1985, ст 164-169.
155. Об основных этапах развития древнего ближневосточного общества, "Вестник Древней Истории", 4, 1985, стр. 3-34.
156. Некоторые черты развития Ближневосточного общества в первой половине I тыс. до н. э. "მაცნე," ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, 1986, გვ. 39-56.
157. Иване Джавахишвили и современная грузинская историография, "Коммунист Грузии," 5, 1986, стр. 54-62.
158. ურარტუ, ქსე. ტ. X, თბილისი, 1986, გვ. 169-170.
159. ურარტული ენა, ქსე. ტ. X, თბილისი, 1986, გვ. 170.
160. Об основных типах классовых обществ, "Кавказско-Ближневосточный сборник", VIII, Тбилиси, 1988 стр. 5-18.
161. О наименованиях некоторых городов древней Грузии, Вопросы истории народов Кавказа, "Мецниереба," Тбилиси, 1988.
162. ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, 1988 (წიგნის რედაქტორი და მისი რამდენიმე ნაკვეთის ავტორი), გვ. 4-20, 334-360.
163. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის 70 წლისთავისათვის, "მაცნე," ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3, თბილისი, 1988, გვ. 5-26.
164. რედაქტორის წინასიტყვაობა წიგნში: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, "მეცნიერება," თბილისი, 1988, გვ. 3-6.
165. Очерки истории Грузии, т. I (Грузия с древнейших времен до IV в.н.э.), "Мецниереба," Тбилиси, 1989 (ავტორი ნაკვეთებისა: შესავალი, §§ 2, 3 და თავები VII-XXI, стр. 12-34; 180-392.
166. ათასეული წლების ბრძოლით მოპოვებული ერთიანობა, "კომუნისტი," 25 მარტი, 1989.
167. ურარტული წყაროები, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორიის ქრესტომათია, თბილისი, 1990, გვ. 269-296.
168. საქართველოს ისტორია, საკითხავი წიგნი, თბილისი, 1990 (შემდგენელ-რედაქტორი და §§ 3, 4, 9-11, 16-20 და 37-ის ავტორი), გვ. 11-17; 27-31; 39-57; 96-115.

169. Die alten georgischen Staaten und ihre sozialökonomische Ordnung, "Georgica," 13/14, 1990/91, S. 73-80.
170. ჩვენი ინტერვიუ, "მაცნე," ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1990, გვ. 179-187.
171. სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიიდან ურარტუში, კრებულში: ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო (ვ. გაბაშვილი – 80), 1991 გვ. 78-89.
172. Следы урартской лексики и топонимики в средневековой грузинской топонимике, Историческая лингвистика и типология (აკად. თ. გამყრელიძისადმი მიძღვნილი კრებული), Москва, "Наука," 1991, стр. 123-127.
173. ფორმატიათა თეორიის შესახებ, "მაცნე," ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1992, გვ. 149-156.
174. ძველი ქართული სახელმწიფოები და მათი სოციალურ-ეკონომიკური წყობილება, მეორე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბილისი, 1993, გვ. 5-16.
175. ქართველი ხალხის ერად კონსოლიდაციის ზოგიერთი საკითხი, ქართველთა მსოფლიო კონგრესი, ქართველოლოგიური სამეცნიერო სიმპოზიუმის ბიულეტენი, 3, 1994, გვ. 3-19.
176. ისევ ფოლკლორული საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების შესახებ, "ლიტერატურული საქართველო," 1 აპრილი, 1994.
177. მნიშვნელოვანი წვლილი ქართული მეცნიერების საგანძურში (მრავალგომეულის "საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის" გამო), "საქართველოს რესპუბლიკა", 4 მაისი, 1994.
178. ურარტული ნაკვალევი ქართულ ტოპონიმიკასა და ლექსიკაში, "გორის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომათა კრებული," 1995. გვ. 8-17.
179. აკადემიკოსი ნ. ბერძენიშვილი და საქართველოს ძველი ისტორიის საკითხები, წიგნში: აკადემიკოსი ნიკოლოზ ბერძენიშვილი – 100, 1996, გვ. 42-55.
180. ქართული ისტორიოგრაფიის უნიჭიერესი წარმომადგენელი, "ქუთაისის მუზეუმის მასალები," კრებული VIII, 1996.
181. საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან დღემდე), 2-8 თავების ავტორი, თბილისი, 1996. გვ. 5-47.
182. წინასიტყვაობა კრებულისა და კრებულის რედაქტორი – "ვახუშტი ბაგრატიონი – ისტორიკოსი და ეთნოგრაფოსი", თბილისი, 1997.

183. ძიებანი საქართველოს, კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიიდან, თბილისი, 1998, 700 გვ.
184. რელაქტორისაგან, წიგნში: "ივანე ჯავახიშვილი," თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი XI, 1998, გვ. 263-265.
185. უძველეს კლასობრივ საზოგადოებათა სოციალურ-ეკონომიკური წყობის პრობლემა, თბილისი, 2003, 240 გვ.
186. მიხეილ წერეთელი და ურარგოლოგია, ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია, თსუ შრომები, 349, თბილისი, 2003, გვ. 7-15.
187. როგორ ამეცხველდნენ ლურსმული წარწერები, თბილისი, 2004.
188. Deus sive Natura – ღმერთი ანუ ბუნება, ჰეგელის მოტივებზე, გიორგი მელიქიშვილის არქივიდან, "24 საათი," 29 აპრილი, 2005.
189. საქართველოს ისტორია, ტ. I, სახელმძღვანელო უმაღლესი სასწავლებლებისათვის, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X თავების ავტორი, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 2006, გვ. 28-89.

George Mélikichvili

LES "GENS DE SERVICE" ET LEUR POSITION DANS LA STRATIFICATION SOCIALE DE LA SOCIÉTÉ HITTITE¹

Les "gens de service" constituaient, en gros, un groupe nombreux de gens. Les militaires et les sacrificateurs de haut niveau, les hauts dignitaires et d'autres représentaient la couche supérieure des "gens de services". Ils avaient parfois à leur disposition de grandes propriétés et, à part leur service, ne remplissaient apparemment pas d'autres charges d'État (*šahhan*, *luzzi*). Contrairement à ces derniers, la couche inférieure des "gens de service" qui touchaient pour leur service des fonds royaux (d'État) ou des fonds spécialement assignés par les communautés pour le service du roi, des lots de terre, exerçaient des charges d'État.

On rattache à cette catégorie de la population du royaume des Hittites les gens désignés dans les textes hittites comme LÚ MAŠ.EN.KAK (*MUŠKĒNUM*), LÚ IL.KI et LÚ^{GIS}TUKUL.

Les *MUŠKĒNUM*, c.-à-d. les "gens du roi", personnes installées sur les terres royales, sont fréquemment mentionnées dans les textes hittites. Dans une des listes des lots de terre éditées par V. Souček, on peut lire : "Au total, 88 champs de *MUŠKĒNUM* et leurs grains comportaient 465 *PARĪSU*; en tout, 525 *PARĪSU* avec le *MUŠKĒNUM* du palais".²

Ces derniers (É.GAL^{LM}LÚ MAŠ.EN.KAK – v. KUB VIII 75 + Bo 4214 + Bo 8091) vivaient apparemment dans le palais même et non pas à part. Les indications dans les listes de la quantité de grains nécessaire à l'ensemencement de tel ou autre lot de terre pourraient rendre évident que c'est le palais qui fournit des semences nécessaires à ces agriculteurs. Les *MUŠKĒNUM* sont encore mentionnés dans d'autres textes hittites, cependant, il est à noter qu'ils ne figurent pas dans les "Lois hittites". Il est possible que cette catégorie de gens y soit suggérée par le nom LÚ IL.KI ("homme de charge"). Ce nom correspond à l'ancien babylonien *NÁŠI BIL-TIM* (= *MUŠKĒNUM*) et désigne une personne occupant un terrain sur la terre du roi en exerçant certaines charges (notamment, le *šahhan*). Le fait que le LÚ IL.KI était établi sur la terre du roi ressort du texte des "Lois hittites" (§ 41) d'après lequel si l'on ne trouvait pas de remplaçant à un LÚ IL.KI disparu, son champ aurait été transmis au palais et le *šahhan* - aboli.

¹ Communication présentée à la XXXI Rencontre Assyriologique Internationale (Leningrad 1984).

² V. Souček, Die hethitische Feldertexte, "Archiv Orientalni" 27, 1959, 26-27; cf. I.M. Diakonoff, Die hethitische Gesellschaft, MIO, Bd. XIII, H. 3, 1967, 362-363.

À part des LÚ *IL.KI* il y avait une catégorie de gens désignée dans les textes par le nom LÚ^{GIŠ}TUKUL. Cela se voit ne fût ce que dans les §§ 40, 41 des "Lois hittites" qui confèrent un droit exclusif au LÚ *IL.KI*, qui habite dans les parages, de prendre possession du champ du LÚ^{GIŠ}TUKUL disparu, et à un LÚ^{GIŠ}TUKUL de s'approprier le champ du LÚ *IL.KI* disparu. Contrairement à LÚ *IL.KI* (v. plus haut), son champ passait à la communauté. Il en résulte que ce dernier occupait une terre qui lui avait été octroyée pour le service du roi par cette communauté. Le LÚ^{GIŠ}TUKUL accomplissait en premier lieu le *luzzi* – même la vente d'une partie de son lot ne le libérait pas de *luzzi* ; seule la vente de tout le champ faisait passer le *luzzi* à un nouveau tenancier (v. "Lois hittites", § 47B et XXXVII).

En rapport avec le LÚ^{GIŠ}TUKUL, les "Lois hittites" font souvent mention d'un certain LÚ HA.LA-ŠU "homme entrant de part", "participant". Il est à supposer que les gens appartenant à la catégorie de LÚ^{GIŠ}TUKUL étaient souvent incapables de cultiver eux-mêmes leur terre et de l'exploiter, et devaient, par conséquent, avoir recours à un "compagnon". Le § 53 des "Lois hittites" est entièrement consacré au partage des biens entre le LÚ^{GIŠ}TUKUL et son compagnon. Le partage attribue 7 personnes (litt. "têtes") sur 10 au LÚ^{GIŠ}TUKUL, et 3 personnes à son compagnon. C'est selon les mêmes proportions que sont partagés les boeufs et les moutons. Quant à la terre, les 2/3 en reviennent à LÚ^{GIŠ}TUKUL, et le reste à son compagnon.

L'idéogramme LÚ^{GIŠ}TUKUL signifie littéralement "homme d'arme (d'armure)". De nos temps, on le traduit le plus souvent, après les recherches faites par F.Sommer,³ comme "artisan" (c.-à-d. "homme d'outil"). Autrefois, on préférait la traduction "guerrier" ("homme d'arme"), et certains chercheurs de nos jours s'y tiennent encore⁴:

F. Sommer indique quelques textes, une charte du roi Arnuwanda et de la reine Ašmunikal y comprise (KBo V 7)⁵, qui mentionne 6 LÚ^{GIŠ}TUKUL: 2 cuisiniers, 1 feutrier (drapier), 1 chemisier hourrite, 1 tanneur, 1 palefrenier. Cela permet à F. Sommer de proposer pour 1 LÚ^{GIŠ}TUKUL la signification "artisan", bien qu'il suppose que, du point de vue social, il comprenait un assez vaste groupe de gens (par exemple, la "petite bourgeoisie" (Bürgerklass, Kleinbürger) dans les "Lois hittites") à l'instar des "demiurges" d'Athènes.

On sait que dans l'écriture cunéiforme l'idéogramme^{GIŠ}TUKUL signifie "arme (militaire)". De même, dans les textes hittites, cet idéogramme est

³ F. Sommer, A. Falkenstein, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna II), 1938, 122-133.

⁴ V. par exemple, I.M. Diakonoff, op. cit., MIO, XIII, 3, 1967, 331 sq.

⁵ K. Riemschneider, Die hethitischen Landsschenkungsurkunden, MIO, VI, 1958, N 3, 344 sq.

souvent employé dans le même sens. Il suffirait de voir un extrait de l' "Edit de Telepinu" d'après lequel le roi, pour châtier un crime commis par des représentants de la couche supérieure, les fait agriculteurs ("hommes de charrue"), leur retire "les armes" (GIŠ-TUKUL^{HLA}) de l'épaule droite et leur donne une charrue". C'est encore dans le sens d'arme militaire que cet idéogramme apparaît à maintes reprises dans l' "Autobiographie" de Hattusili III (v. I 42 ; II 46 ; IV 45) etc.

Les chercheurs (P. Garelli et les autres) expliquent le double sens de GIŠ-TUKUL ("arme militaire", "outil d'artisan") par le fait que chez les hittites on ne devait pas faire de différence entre le service militaire et d'autres genres de service. H. G. Güterbock en déduit par exemple que "AWİL KAKKI (c.-à-d. le LÚ GIŠ-TUKUL – G.M.) könnte zur Bezeichnung einen zu irgendwelchen Dienstleistungen Verpflichteten geworden sein, unter denen schliesslich die Zivilen überwogen".⁶ Une parenté analogue entre les hommes d'arme et les personnes non soumises à l'obligation militaire apparaît, de même, dans l'ancienne Babylone, selon les lois de Hammurabi (§§ 36-38, 41). Là, dans le même contexte, sont mentionnés le RĒDŪM, le BĀ'ERUM (c.-à-d. les guerriers) et les NĀŠI BILTIM (= MUŠKĒNUM ?). Dans la lettre de Samsuiluna également on retrouve ensemble le RĒDŪM, le BĀ'ERUM et le MUŠKĒNUM.⁷

Il en résulte que dans les textes hittites on ne peut pas toujours suggérer la même interprétation pour les noms GIŠ-TUKUL ou LÚ GIŠ-TUKUL ; ils pouvaient signifier tantôt des guerriers, tantôt des travailleurs artisanaux, et il reste peu clair, de même, en quoi consiste la différence entre les noms GIŠ-TUKUL et GIŠ-TUKUL GĪD.DA, etc. ; cependant, du point de vue social, ils devaient avoir une signification plus précise, désignant les "serviteurs", des "gens de service". Compte tenu de ce fait, ce terme devait nécessairement obtenir le sens de "service", d'"hommes de service" en général, et il devient évident qu'il a effectivement acquis cette signification. Dans ce sens, il faudrait faire attention à l'utilisation dudit terme dans certains autres textes hittites. Ainsi, dans la "Prière adressée à la déesse Lelvani", écrite au nom de la reine Puduhepa, parmi les "maisons" de NAM.RA remises au temple, apparaît la "maison" de la femme Mamma, consistant en 2 femmes, 2 garçons et un homme. Il y est mentionné aussi un prisonnier (NAM.RA) qui est remis à Mamma. Il avait été pris auparavant pour le service de sacrifice, et maintenant "pour la servir (c.-à-d., Mamma ou la "maison") il est

⁶ H. G. Güterbock, Bemerkungen zu den Ausdrücken *ellum*, *wardum* und *asirum* in hethitischen Texten, BAW, Philos.-hist.Kl., Abh., NF H.75, München, 1972, 95.

⁷ v. commentaires de I.M. Diakonoff sur les lois de Hammurabi, ВДИ 1952, N 3, 266.

installé comme trayeur" (*A-NA* ^{GIŠ}TUKUL-ma-aš-ši *E-PIŠ* ar-ta-ri).⁸ On rencontre cette expression dans d'autres passages de ce texte avec la différence qu'à la place de (^{LU})*E-PIŠ* GA "trayeur", on y trouve tantôt un "panificateur" (^{LU}NINDA DÜ.DÜ), tantôt un "éleveur d'abeilles" (^{LU}NIM.LAL). En ce qui concerne le ^{GIŠ}TUKUL, mentionné dans cette phrase, les chercheurs sont unanimes pour le traduire ici comme "service", "charge" (H. Otten et V. Souček, A. Götze, G. Giorgadzé : "pour le service" / "for his service"). G. Giorgadzé a étudié récemment un autre texte de donation hittite où, à la remise aux temples de "maisons" de NAM.RA, on utilise à maintes reprises une formule indiquant le but de la consécration : ^{GIŠ}TUKUL DÜ-(an)zi signifiant qu'ils (c.-à-d. les NAM.RA "les déportés") doivent faire le service" consistant dans de différents genres de travaux agricoles.⁹

Le fait que le terme ^{GIŠ}TUKUL est utilisé dans les documents hittites au sens large, désignant le "service" en général, nous incite à donner la même valeur à ce terme dans les "Lois hittites" également.

Cependant, les traités conclus par les rois hittites avec d'autres formations politiques, qui mentionnent les "gens de service" (^{LU} ^{GIŠ}TUKUL), prouvent le fait que ces derniers occupaient, à l'instar d'autres sociétés anciennes des pays du Proche Orient, une place très précise dans la structure de la société hittite: entre la population directement rattachée à la production et les couches de la société privilégiée.

Les traités conclus par Muršili II, roi des Hittites, avec les gouverneurs des "principautés vassales" Ḫapalla et Mirā-Kuwaliya stipulent que si "[...] un homme de long service ou libre" ([...] ŠA ^{LU} ^{GIŠ}TUKUL ĠID.DA na-aš-[ma] ^{LU}EL-LU(M)) se réfugie de ces provinces dans le pays de Ḫatti on ne le rendra pas à son pays, mais si "c'est un homme de charrue ou un tisserand, un menuisier, un tanneur, quelqu'un de l'artisanat", il sera saisi et renvoyé.¹⁰ Par conséquent, l'auteur du traité distingue les "gens de service" des producteurs directs. D'après le traité conclu par les Hittites avec les montagnards du Nord-Est, les Gašga, où l'on observe déjà une assez nette opposition entre les "gens de service" et les esclaves, si un réfugié, venant du pays des Hittites, est un esclave (İR) qui a emporté avec lui les biens de son seigneur (ŠA BELIŠU) ou si c'est un "homme de service" (^{LU} ^{GIŠ}TUKUL) qui a emporté avec lui les biens de son camarade (ŠA

⁸ H. Otten, V. Souček, Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani, "Studien zu den Bogazköi-Texten", H. I, Wiesbaden, 1965; G. Giorgadzé, Essais sur l'histoire social-économique du royaume des Hittites, Tbilissi, 1973, 71.

⁹ G. Giorgadzé, Einige Bemerkungen zum Hethitischen Text KUB 48 105, "Societies and Languages of the Ancient Near East. In Honour of I.M. Diakonoff", Warminster, 1982, 110.

¹⁰ v. G. Giorgadzé, Die Begriffe "Freie" und "Unfreie" bei den Hethitern, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", t. XXII, F. 1-4, Budapest, 1974, 301.

TAPPİŠU), les biens doivent être restitués, mais le réfugié lui-même ne sera pas rendu. On devrait traiter de même un réfugié des Gašga arrivé au pays des Hittites, qu'il soit un esclave qui se serait approprié des biens de son seigneur ou "un homme libre" (^{LÚ}*ELLU(M)*) qui aurait emporté avec lui quelque chose appartenant à son camarade".¹¹

En conséquence, on en déduit d'ordinaire que le traité utilise en tant que synonymes ^{LÚ}*GİS*TUKUL et ^{LÚ}*ELLU(M)* ("un homme libre"),¹² mais il se peut que ces termes ne soient pas absolument identiques. Si parmi les réfugiés on cite les "esclaves" et les "gens de service", c'est qu'en effet ces couches de la population avaient le plus souvent recours à la fuite (les couches supérieures ne sont pas mentionnées); en ce qui concerne la société des Gašga dont le niveau de développement était inférieur et à laquelle la couche de "gens de service" était inconnue, sa structure étant plus simple (il y avait des hommes libres, en général, et un nombre peu important d'esclaves) il est naturel qu'on les représentait en tant qu' "esclaves" ou "hommes libres".

Tout ce qui a été dit plus haut permet de classer la grande partie des ^{LÚ}*GİS*TUKUL ("gens de service") au niveau inférieur de la couche libre de la société. Le fait que parmi les "gens de service" pouvaient se trouver quelques particuliers non libres découle ne serait-ce que des lois hittites où il est question d'assigner des champs d'un "homme de service" à un déporté, un prisonnier. Selon le § 40 des "Lois hittites", ce dernier (NAM.RA) devient dans ce cas un "homme de service" (^{LÚ}*GİS*TUKUL) (cf. également § 112 des "Lois", "le déporté", en rapport avec le "service" (^{GİS}TUKUL ou ^{GİS}TUKUL *GİD.DA*) figure encore dans d'autres documents hittites).¹³

Il résulte de tout ce qui a été dit que dans la stratification sociale de la société hittite les "gens de service" (^{LÚ}*GİS*TUKUL) occupaient une situation intermédiaire entre la couche inférieure de la société – les producteurs directs (selon la nomenclature des écrits hittites – "têtes d'esclaves - hommes et femmes") et la couche supérieure – l'aristocratie militaire et bureaucrate. Ils formaient, en effet, la couche inférieure de la classe des fonctionnaires à laquelle il faut rattacher tous ceux qui remplissaient une certaine fonction (guerriers, artisans, commerçants, sacrificateurs ordinaires et petits employés de l'appareil administratif, etc.) et pour laquelle, de manière générale, ils touchaient une rémunération (le plus souvent – un lot de terre, mais il pouvait y avoir d'autres formes de rémunération et l'octroi de quelques petits privilèges). Une partie de cette classe travaillait, en tous cas

¹¹ Op. cit., 302.

¹² Op. cit., 303.

¹³ V. G. Giorgadzé, *Essai...*, 79; G. Giorgadzé, op. cit., "Societies and Languages of the Near East", 113.

dans une certaine mesure, à la production et utilisait partiellement (une autre partie - entièrement) la main d'œuvre des autres (esclaves, métayers, compagnons, etc.). De façon générale, cette couche se formait d'ordinaire d'hommes libres, mais elle pouvait comprendre parfois des esclaves aussi.

Cette catégorie de la population remplissait, en règle générale, les charges d'Etat - *šaḥḥan* et *luzzi*. Il est à supposer que les représentants de la couche supérieure de la société – militaire et civile – étaient dispensés de ces prestations.¹⁴ Contrairement à la couche inférieure de la société (les producteurs directs "têtes d'esclaves, femmes et hommes") et de la couche des "gens de service" (LÚ^{GIŠ}TUKUL) qui pouvaient compter autant des hommes libres que des non libres, il ne pouvait y avoir dans cette couche supérieure de gens non libres du point de vue judiciaire. Cette catégorie était entièrement dispensée de toute activité laborieuse personnelle; Une partie d'entre eux possédait de grandes propriétés et profitait du résultat du labeur des producteurs directs qui y été installés. À part de la famille royale et des personnes rapprochées du roi et de la cour royale, cette couche se composait de hauts fonctionnaires – les représentants de l'administration du roi, les chefs d'armée, les grands sacrificateurs et d'autres. Dans ces hautes sphères de la société hittite un rôle prépondérant incombait sans doute à la classe militaire proprement dite. De plus, à l'Etat hittite de l'Asie mineure doit être rattaché un nombre assez important de roitelets et de princes vasseaux avec leur cour, leur appareil administratif et leurs sacrificateurs.

¹⁴ On ne peut toutefois être d'accord avec G. Giorgadzé quand il affirme que chez les Hittites "des le début, on appelait "libres" les gens dispensés par le roi (le palais) des prestations d'Etat *šaḥḥan* et *luzzi*" (v. "Histoire du monde antique", Moscou, 1982, 211-212, et : G. Giorgadzé, op. cit., "Acta Antiqua...", t. XXII, fasc. 1-4, 1974, 304 sq.). Le chercheur s'appuie sur les §§ 50, 51, 56 des Lois hittites où il est question de la libération des sacrificateurs ou des tisserands, etc. de certaines villes de l'affranchissement des prestations d'Etat. Le concept de "libre" était employé dans ces cas non pas en tant que terme social, mais tout simplement au sens large de ce mot (libérer de quelque chose).

ნინო აბაკელია

საპრალური ხე ღა მისი ალომორფული ვარიანტები დაკრძალვისა და გლოვის წესებში საქართველოში

დაკრძალვა და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები გრადიციულ კულტურაში განასახიერებს მითოლოგიზებულ მიმართებებს ცოცხლებსა და გარდაცვლილებს შორის, შთამომავლებსა და წინაპრებს შორის, სააქაოსა და საიქიოს შორის. დაკრძალვისა და გლოვის მითოლოგიზებულ წეს-ჩვეულებებში საკრალურ ხეს განსაკუთრებული ადგილი უკავია.

ქართულ კულტურაში, ისევე როგორც სხვა მრავალ კულტურაში, საკრალური ხე ადამიანის სიცოცხლის სხვადასხვა ფაზასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში საკრალური ხე სხვადასხვა ინფორმაციის მაგარებელია.¹ ქართულ რეალიაში თითქმის ბოლო დრომდე შემორჩენილი იყო ხის მონაწილეობა დაკრძალვისა და გლოვის რიტუალში. მაგალითად დასაფლავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი სამეგრელოში, როდესაც ოჯახის უფროსი მამაკაცი გარდაიცვლებოდა წესად იყო ვაზიანი ხის ამოთხრა, ხოლო დიასახლისზე თუთის ხის. ეს შემდეგნაირად ხდებოდა: ეზოში შეარჩევდნენ შესაფერის ხეს, შემდეგ ყველა მისცვივდებოდა მას, ამოთხრიდნენ ფესვებიანად და მიცვალებულს რომელსაც გასვენების დღეს ეზოში დაასვენებდნენ გასვენებად, სამჯერ შემოუტარებდნენ ცხენთან ერთად და ორივეს სასაფლაოზე გაიყოლიებდნენ.² ამოთხრილ ხეს საფლავეზე დარგავდნენ, ცხენს კი წესისამებრ საფლავეში ჩააყოლებდნენ.³ მოგვიანებით ეს წესი შეიცვალა

¹ ნ. აბაკელია, სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული საკრალური ხის სიმბოლიკა ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, სემიოტიკა, I, თბ., 2007.

² ეს უკანასკნელი ცნობა მოწმდება, როგორც ქართველ ეთნოგრაფთა, ასევე უცხოელ მოგზაურთა ჩანაწერებში. მაგ.: არქანჯელო ლამბერტის მიერ არის (XVIII) დამოწმებული (იხ.: А. Ламберти. Описание Мингрелии, Тифлис, 1938) და მისი სსოვნა თითქმის ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი სამეგრელოში. მაგ.: მ. ჯინორიას მამა ამ წესით გასვენეს ს. სორგაში (სენაკის რაიონი) 1975 წელს, რაც ჩვენ ველზე დაფაფიქსირეთ 1998 წელს მის მეუღლესთან, ქ-ნ ვერა მიქავასთან საუბრისას, რომელიც იმ დროს 90 წლის იყო.

³ აღნიშნული წეს-ჩვეულების ილუსტრაციაა "წარჩინებული" კოლხი ქალის სამარხი, რომელშიც მისი თანმხლები პირების გარდა, სამარხის გარეთ ცხენის ჩონჩხი აღმოჩნდა (ო. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი, ვანი I, გვ. 12, 13). ასევე მდინარე ყვირილას ხეობაში, საირხეში აკლდამა № 5-ში სამი მიცვალებულისთვის თან ჩაყოლებული ხუთი ცხენი (ჯ. ნადირაძე, საირხე, საქართველოს უძველესი ქალაქი. წიგნი I, გვ. 118). ამავე ხეობაში, სოთხვისში აღმოჩენილ მდიდრულად მიჩნეულ სამაროვანში მეორდება ისეთივე დაკრძალვის წესი, როგორც ვანსა და საირხეში.

მსხვერპლშეწირვის სხვა ფორმებით – ცხენის ძუის მოჭრით და საფლავეში ჩაგანებით (რომელიც ჩანაცვლავდა სამსხვერპლო ცხოველის სრულ შეწირვას), ცხენის ველზე თავისუფლად გაშვებით, ან "სირბილით გახეთქვით" და სხვ.⁴

საკრალური ხის ვარიაციის დაკრძალვისა და გლოვის რიგულში რიგულური საგანი ე.წ. კელაპგარი/კილანგარი წარმოადგენს, რომელსაც გარდაცვლილის გამზრდელები ამზადებდნენ და მოჰქონდათ ორმოცზე ან წლის თავზე.

მ. მაკალათიას ეთნოგრაფიული აღწერის მიხედვით:

კელაპგარს გრძელი ალვის ხისგან (მუხის ვარდა, სხვა ხეც შეიძლება აკეთებდნენ). ის, რაც შეიძლება გრძელი უნდა ყოფილიყო. ამ ხეს შემოახვევდნენ შავი და თეთრი ფერის (ცისა და ქვეშეთის ფერები – ნ.ა.) გასანთლულ მიგკალს, მის წვერზე ამაგრებდნენ ხისგან გამოთლილ ან ცვილისგან გამოძერწილ ფრინველის ქანდაკებას. კელაპგარს გარშემო ანთებული სანთლები ჰქონდა გაკეთებული.⁵

შავებში ჩაცმული ნათესავები მსვლელობებს აწყობდნენ შორეული სოფლებიდან. ძველად ცდილობდნენ რაც შეიძლება მეტი თანმხლები ჰყოლოდათ, როგორც ცხენოსნები, ასევე ქვეთინი. პროცესიას წინ დიდი კელაპგარი მიუძღვოდა, რომელიც წესისამებრ ჭირისუფალ ქალს უნდა სჭეროდა (თუმცა ზოგი ეთნოგრაფიული ჩანაწერით, თუ ზომით დიდი იყო ის რამოდენიმე კაცს მიჰქონდა). (ამაზე უფრო ქვემოთ). თუ დაკრძალვაზე მიმავალი ნათესავი ქალი იყო, თმა გაშლილი ჰქონდა და როცა ამა თუ იმ სოფელზე გაივლიდნენ, კივილს იწყებდა და მოზარენი ზარს ეუბნებოდნენ. გარშემო მყოფთათვის ყველასთვის გასაგები ხდებოდა, რომ ვისიმე საგირლად ცხენებით მიდიოდნენ.⁶

კერძოდ მიცვალებული დაკრძალულია რკინის ლურსმნებით შეკრული ხით ნაგებ ქვანრიდან სამარხში და თან ახლავს შეწირული ცხენი. აღნიშნული სამარხები თარიღდება ძვ. წ. VI საუკუნით (ოლორთიქიფანიძე, ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბ., 2002). არქეოლოგიური გათხრები, ასევე მოწმობენ ცოცხალი ცხენის ჩაყოლების ვარდა, ცხენის ქანდაკების ჩაგანებასაც, რომელსაც ბ.კუფტინი მსხვერპლშეწირვის ნაირსახეობად თვლიდა (Б.А. Куфтин., Материалы к археологии Колхиды. 2, 1950. стр. 200-201).

⁴ ცხენის შეწირვაზე ეთნოგრაფიულ ყოფაში დ მის სიმბოლურ მნიშვნელობაზე იხ. ნაბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიგულურ სისტემაში, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, XI, თბ., 2004.

⁵ ს.მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 2006, გვ. 356.

⁶ ნაბაკელია, დაკრძალვისა და გლოვის წესები სამეგრელოში, კოლექტიურ მონოგრაფიაში: სამეგრელო (კოლხეთი, ოდიში) არქეოლოგიის, ენათმეცნიერების, ისტორიის, ხუროთმოძღვრებისა და ეთნოლოგიის ნარკვევები, თბილისი-ზუგდიდი, 1999, 310-317.

ანალოგიური სიმბოლოები საქართველოს სხვა კუთხეში, კერძოდ აფხაზეთშიც დასტურდება და ცნობილია სხვადასხვა ასჩამაკა (ამჩამაკას), აოკუმ აკიალანგარის და სხვა სახელებით (იხ. უფრო ქვემოთ). აოკუმ/აკიალანგარს ზოგი მეცნიერი⁷ უნიკალურ, განუმეორებელ ფენომენად თვლის მთელ კავკასიაში. თუმცა სახელწოდებიდან დაწყებული აკიალანგარ/აკიანი /კილანგარი / კელაპგარი აღწერილობითა და ფუნქციებით დამთავრებული იმეორებს დაკრძალვისა და გლოვის წეს-ჩვეულებებში გამოყენებულ რიგულურ თბიქს კელაპგარს.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (აფხაზეთი, სამეგრელო, სვანეთი) შემორჩენილი და დადასტურებული მასალა ურთიერთშემავსებელია და წეს-ჩვეულებების უფრო მკაფიო სურათს იძლევა.

აფხაზური მასალის მიხედვით, ასჩამაკა წლისთავისთვის აუცილებელ ძღვენს წარმოადგენდა, რომელსაც გარდაცვლილის ნათესავი ქალი აკეთებდა.⁸

სანთლების მომზადება იწყებოდა რამოდენიმე დღით ადრე ქელებამდე. დიასახლისი (ქალიშვილი, დისშვილი, დეიდა და ა.შ.) მიაკითხავდა ამ საქმის ოსტაგ ქალს, რომელის თითქმის ყველა ოჯახში იძებნებოდა. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ესენი იყვნენ დედათ წესისაგან თავისუფალი, ხანში შესული ქალები (50-ს გადაცილებულნი). ოსტაგი ქალი ყოველგვარი ანაზღაურების გარეშე აკეთებდა ამ სანთლებს. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ასჩამაკის გედა ნაწილს. მასზე ამბავებდნენ წრიულად მოღუნულ გოგებს ან გადაჯვარედინებულ მავთულებს, რომელსაც ხელებს ეძახდნენ. სანთელი იღებოდა სპეციალურად ვაკეთებულ სამუფხზე, რომელსაც კაცები ამზადებდნენ.

ასჩამაკა (ისევე, როგორც მსხვილი თაფლის სანთლები) (დაახლოებით 70 სანტიმეტრის ან 1 მეტრის სიგრძის) იღებოდა სასტუ-

⁷ Малия Е.М., (Сухум) Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // Кавказ: история, культура., традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского Института гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа, АНА 28-31 мая 2001 г. Сухум, 2003, с. 240-255; Е.Шиллинг, В Гудаутской Абхазии. Этнография, № 1-2. М.-Л.1926; ნ.ანთელავა, აფხაზური მიტები, რიგულები, სიმბოლოები (ენციკლოპედია), თბ., 2006 (იქვე ლიტერატურა).

⁸ სხვაობა მეგრულ და აფხაზურ კელაპგრებს შორის ზომებშია (კელაპგრის ზომის გაზრდა საბჭოთა პერიოდში, ზოგადად, იზრდებოდა დაკრძალვისა და გლოვაში მონაწილე პირთა რაოდენობაც და ის პრესტიჟთან უფრო იყო დაკავშირებული, ვიდრე გრადიციასთან) და ის ბოლო დროის ინოვაციად მიმანია.

მრო ოთახში, მოსაგონარ მაგიდაზე, სხვა მორთულ სანთლებთან ერთად...⁹

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ასჩამაკა თავისი ღირებულებით გათანაბრებული იყო სამსხვერპლო ხართან. საინტერესოა, რომ მუხლიანი სანთელი დამაგების სახით შეეძლოთ მოეგნათ სამსხვერპლო ხართან ერთად, მაგრამ მარგო სანთლითაც შეიძლებოდა შემოფარგვლა. ასჩამაკას გემოდან ჩამოაცმევდნენ ცვილისგან დამზადებულ ფრინველს, ხოლო თვითონ სანთელს რთავდნენ კანფეტებით, ხილით. მათ შორის ამაგრებდნენ ბაბთებს. გოგინი სანთლები შემოჭქონდათ ხართან ერთად, რომელსაც გადაფარებული ჰქონდა შავი ან წითელი ათარჩეი (ნაჭერი). ასჩამაკას გოგებზე დამაგრებული იყო სანთლები, რომლების ინთებოდა მოგვიანებით ქელეხის სუფრაზე. ხარი იწირებოდა მხოლოდ მოწიფული ადამიანისთვის (ბავშვისთვის და მოხუცისთვის არ იწირებოდა). ის, ვინც სწირავდა, სახლში წასვლისას წაიღებდა თავ-ფეხს (მუხლის ქვემოთ), კუჭს და ცხოველის ტყავს.¹⁰

ემალია ყურადღებას ამახვილებს ხისმაგვარი სანთლების ასჩამაკას კავშირზე შესაწირავ ცხოველებთან. როგორც იგი აღნიშნავს, ხისმაგვარი სანთელი თავისი ღირებულებით უგოლდებოდა ხარის ღირებულებას. ასჩამაკათი შესაძლებელი იყო სამსხვერპლო ცხოველის ჩანაცვლება. საინტერესოა, რომ სამსხვერპლო ცხოველსაც აფხაზურად ასჩამაკა ეწოდებოდა.¹¹

რიგულური მუხლიანი სანთლის მეორე სახესხვაობა იყო "აოკუმი", რომელსაც ეძახდნენ აკიალანგარ აოკუმს.¹² ის ასჩამაკასგან განსხვავდებოდა, იმით, რომ მზადდებოდა ახალგაზრდა უშთამომავლო მამაკაცის სიკვდილის შემთხვევაში.

ასჩამაკასდაგვარად აოკუმი//აკიალანგარიც შედგენილი სანთელია, რომლის განი 7-8 საეენს უდრიდა. აიგებოდა აოკუმი გახლეჩილი ყავრისაგან. ყავრის კონები ერთი მეტრი სიგრძის ერთმანეთზე იდებოდა და მჭიდროდ ეხეოდა ფართე გილო. ამგვარი ხესანთლის შიგნით იდებოდა თოფის წამალი ღენთი, რომელიც სანთლის წვის დროს ფეთქდებოდა. სანთელს გემოთ გადაჯვარდინებული გოგები უკეთდებოდა. გოგებზე კიდებდნენ გილოებს, თავსაფრებს და ა.შ. ამგვარი სანთელი 4 ან 16 ადამიანს მიჰქონდა. მოსა-

⁹ Малия Е.М. სახხ. ნაშრ. გვ.240-2555; ნ.ანთელავა, აფხაზური მითები, რიგუალები, სიმბოლოები; ენციკლოპედიათბ., 2006.

¹⁰ Малия Е.М., დასახ.ნაშრ.

¹¹ Малия Е.М., დასახ.ნაშრ.

¹² ზოგი მეცნიერი აღნიშნულ ტერმინს მეგრულ "ოკუმაფუსთან" (საკმეველთან) აკავშირებს. იხ. ნ. ანთელავა, დასახ.ნაშრ.

გონარი დღის წინა საღამოს სანთელს დებდნენ ეზოში მრგვალ ან ოთხკუთხა ფიცარნაგზე და ცეცხლს უკიდებდნენ. სანთელი კაშკაშა ალით იწვოდა და შიგადაშიგ ისმოდა გასროლები მასში შიგნით ჩადებული დენთის გამო.

ა-კილაჩგარს ქალის სიკვდილის დროსაც ამზადებდნენ, თუ კი ის ოჯახის ბოლო წარმომადგენელი იყო. სამსხვერპლო ცხოველი იყო ასეთ შემთხვევაში ფური.¹³

ჩემთვის საინტერესოა, რომ ა-კი(ა)ლანგარი გამოიყენებოდა შეჯიბრში, რომელშიც მიცვალებულის ცხენიც ანუ თვითონ სულიც მონაწილეობდა. აოკუმი, აკილანგარი იწვებოდა სასაფლაოზე.¹⁴

ემალიას ამრით, ასჩამაკი // აკილანგატარი და ოსური "ელემი" (ურთხლის გოგი ან ნაძვის ხე) სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებებში "სიცოცხლის ხეს წარმოადგენდა" და დაკავშირებული იყო მარადიული ცხოვრების იდეასთან, რწმენასთან, რომ სიცოცხლე საიქიოში გრძელდება.¹⁵

აღნიშნულთან დაკავშირებით მ. ჯანაშვილთან საიტერესო ცნობა დასტურდება:

დაკრძალვის დღეს "ერთერთ მომსვლელს ხელში ხისმაგვარი სანთელი უჭირავს, რომელზეც დამაგრებულია, რაღაც ნაჭრები, რომლებიც ირხევა ქარის დროს ხის ფოთლების მსგავსად. თუ მსვლელობა ღამით მიმდინარეობს, მაშინ გოგისმაგვარ სანთელზე ამაგრებენ რამოდენიმე სანთელს, ისევე როგორც ხარების რქებზე. სამგლოვიარო პროცესია უალხოვდება სახლს და შედის ეზოში. საღაც მათ სხვები ხვდებიან. იწყება ქალებისა და კაცების გირილი ცალ-ცალკე. ამის შემდეგ, კლავენ ხარებს და ცხვრებს. მასთან ერთად ყოველი მათგანი სიგყვას აყოლებს: "მსხვერპლად ეწირება შენს სულს" და ა.შ. ქელეხის მეორე დღეს, გირილისა და გარდაცვლილის ცხენის უკან წრეში სიარულის შემდეგ, ეწყობოდა საღილი

¹³ Малия Е.М., დასახ.ნაშრ.

¹⁴ დამწვარი ხის გოგები (ხის სიმბოლო) ქვემო საენეთშიც დავაფიქსირეთ 1985 წელს სასაფლაოზე, სვანეთის ექსპედიციაში ყოფნისას. ამ ხეს ჯიჯბახი ეწოდება. მოგი მთხრობის ვერსიით კამარაი და ჯიჯბახი ერთიდაიგივეა. კამარაი წარმოადგენდა მიცვალებულის სუფრისთვის სპეციალურად დამზადებულ და სხვადასხვა შესაწირავებით (დაწნული ყველი, კანფეტები, ბაბთები, კვერცხები, ჩურჩხელა, ვაშლი, მსხალი, მოხარშული ქათამი დასხვ.) მორთულ ხეს ეწოდება. იგი მზადდება დაღობილი ყავარისგან და ნაძვის გოგისგან, რომელსაც უკეთებდნენ ჩხირებს და მასზე კიდებდნენ ყველაფერს. კამარაის დამზადება იციან არაპზე, ორმოცზე და წლისთავზე. 1985 წლის ქვემო სვანეთის ექსპედიციის დღიური, №3. (საკითხთან დაკავშირებით ასევე იხ. ნაბაკელია, სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული საკრალური ხის სიმბოლიკა ქართულ მითო-რიგულურ სისტემაში, სემიოტიკა, I, თბ., 2007.

¹⁵ Малия Е.М., დასახ.ნაშრ.

გრძელ მაგიდასთან ღია ცის ქვეშ. იქვე იღვებოდა გემოთ აღწერილი სანთლებიც.¹⁶

ამგავრად, წლის თავზე დასტურდება ერთ შემთხვევაში შავად შემოსილი მიცვალებულის ცხენი, რომელიც სახლის ბომბვა მიბმული, მეორე მხრივ, შესაწირავი ხარები, სანთლებით რქებზე და ხარის გოლფასი და შემცვლელი კელაპგარი სანთლებით.

სამგლოვიარო რიგულში ჩართული ხესთან//ბომბთან დაბმული ცხენი (რომელიც ამ შემთხვევაში კოსმოლოგიურ სიმბოლო-ნიშანს წარმოადგენდა) ახდენდა სივრცის კონსეკრაციას, ხოლო კონსეკრირებულ სივრცეში ხე//ბომბი სამყაროს სივრცულ მოდელში განსაზღვრავდა ვერტიკალურ პროექციას და აერთიანებდა სხვადასხვა სამყაროებს.

ს. მაკალათიას ცნობით:

გამზრდელებსა და ძიძებს აღნიშნულ დღეს შავად შემოსილი ბულებიც "სურდილი ხოჯეფიც" მოჰყავდათ. ყოფილა ისეთი შემთხვევები, როდესაც გამზრდელებსა და მის საგვარეულოს "მორდილის" (გამზრდილის) შეყრაზე ორმოცამდე ხარი მოუყვანიათ.¹⁷

ხარებს რქებზე ანთებული სანთლები ეკეთათ. აქ შემოდის კარგად ცნობილი ხის გოგებისა და ცხოველის რქის მიმართების საკითხი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ შესაწირი ცხოველის რქებზე ანთებული სანთლები კელაპგარზე ანთებული სანთლების იმოფუნქციური ვარიანტია, ხოლო თავ-კისერზე დაკიდებული წაბლის რამდენიმე ასხმაც იგივეზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ხარებს ეზომივე გაუშვებდნენ, რომელთაც ხალხი წაბლს შემოაცლიდა. ხარები იკვლებოდა და შეყრა დღეს ხალხს უმასპინძლებოდნენ, თუ გარდაცვლილი ქალი იყო, მას შეყრაზე ძროხას დაუკლავდნენ. გარდაცვლილის სახელზე საქონლის დაკვლით ხდებოდა სამზეოდან სულეთში/სამოთხეში საქონლის სულის გადაყვანა.

მასალებიდან ისე ჩანს, რომ დაკრძალვისა და გლოვის წესებში ხდება გარდაცვლილის ერთგვარი პეროიზაცია, თუმცა ის არ ხდება კულტის ობიექტი. ამ აზრის ილუსტრაციად მიმანია ის შეჯიბრებები, რომლებიც ჩართულია დაკრძალვისა და გლოვის წესებში.

ნიშნის დატვირთვის შემდეგ (აფხ. ანშან, იგივე ა-ნიშანი), დასაყვლეთ საქართველოში ისევე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მამაკაცის წლის თავზე იმართებოდა დოღი მარულა, ცხენ-

¹⁶ М. Джанашвили, Абхазия и абхазцы (этнографический очерк), Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества, т.16. Тифлис., 1894.

¹⁷ ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრ. გვ. 350-59.

მხედართა სრბოლა, რომელშიც მონაწილეობას იღებდა ყველა, ვისაც სურდა მიცვალებულის პატივისცემა.¹⁸

დოღში მსაჯულად ირჩევდნენ ერთ საპაგიო და მართალ პიროვნებას, რომელიც განსაზღვრავდა სადოღე ადგილის მანძილს, დაახლოებით ათ-თხუთმეგ კილომეტრამდე. ცხენოსნები დანიშნულ ადგილას მივიდოდნენ და შემდეგ იქიდან გამოაჭენებდნენ ცხენებს. გამარჯვებულებს ეძლეოდათ "სასყიდელი", საჩუქარი ფულით, საქონლით, აძლევდნენ ტანისამოსს და სხვ. ასაჩუქრებდნენ მეექვსე ცხენოსნამდე.¹⁹ ცხენმხედართა სრბოლის მნიშვნელობას გარკვეულწილად ნათელი შეიძლება მოეფინოს დასავლურ-ქართული და აღმოსავლურ-ქართული მასალის შეჯერების გზით.

აღმოსავლეთ საქართველოში²⁰ წლის თავზე (ან სხვა ვერსიით დაკრძალვის დღეს) გამართულ დოღში, ადგილობრივი რწმენების მიხედვით, იგულისხმება გარდაცვლილის სულის მონაწილეობაც, რაზეც დოღში ე.წ. "სულის ცხენის" მონაწილეობა მიუთითებდა (მღრ. ცხენმხედრის შეცვლას ცხენით). მხედრები "სულის ცხენით წინ", რომლის სადავე გარდაცვლილის დედას ან მის დას ეჭირა, მარცხნიდან მარჯვნივ სამჯერ შემოუვლიდნენ ტალავარს და გააჭენებდნენ. მარშრუტი ნებისმიერი არ იყო. დოღში მონაწილე მხედრები, თუ მამაკაცი იყო გარდაცვლილი ჯერ დედის ძმებში და თავის მოგვარეებში წავიდოდნენ. თუ ქალი იყო გარდაცვლილი, ჯერ მამის სახლში (მამის მოგვარეებში), შემდეგ დედის ძმებში და ქმრეულებში მიდიოდნენ, რაც სავსებით შეესაბამება რწმენაწარმოდგენებს მგებრების (ნათესავეები, რომლებიც ეგებებიან საიქიოში გარდაცვლილს) შესახებ საიქიოში.²¹ აქვე გავიხსენოთ, რომ სამგლოვიარო სუფრაზე, მიცვალებულის შესანდობარსა და ჭირის პაგრონის დალოცვის შემდეგ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში აუცილებლად შესვამდნენ მგებრების შესანდობარს. სამეგრელოში ზემოთ ხსენებულ მარშრუტში "ჯინჯი ხაგის" (ფუძის ხაგის) ჩართვა და გარდაცვლილის ცხენის მონაწილეობა, ასევე, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მარშრუტი აქაც შეთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო. ჩვენი გამოკვლევის თანახმად ზემოთ მოგანილი რიგუალი "ზღურბლის გადალახვის" რიგუალი უნდა ყოფილიყო და მაჩვენებელი იმისა,

¹⁸ დოდის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. ნაბაკელია, სიმბოლო და რიგუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.

¹⁹ ნაბაკელია დასახ. ნაშრომი, 1997, იქვე ლიგერაგურა.

²⁰ ალ. ოჩიაური, მიცვალებულის კულტი როშკასა და უკანახაღუს თემებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1940, ტ.3; დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.

²¹ ნაბაკელია, დასახ. ნაშრომი, სიმბოლო და რიგუალი ქართულ კულტურაში, 1977.

რომ გარდაცვლილ სულს არა მარტო მგებრები მიაცილებდნენ (ანუ გარდაცვლილ ახლობელთა სულები), არამედ ცოცხლებიც. მარულა წლისთავზე (ან დაკრძალვის დღეს) ფაქტობრივად, წარმოადენს ახლად გარდაცვლილი სულის საიქიოში მოგზაურობის მარშრუტის ილუსტრაციას სააქიოში.²²

რიტუალური ფორმა ხდება წამყვანი და მნიშვნელოვანი. რიტუალი იმეორებს რწმენა-წარმოდგენებში (მითში) დაცულ მარშრუტს, ხოლო ცოცხლების მიერ გარდაცვლილთა ამგვარი "გაცილება" უზრუნველყოფდა ამ უანასკნელთა სულის მშვიდ დამკვიდრებას საიქიოში, წინაპართა საზოგადოებაში.²³

მარულას შემდეგ სამეგრელოში იმართებოდა მეორე სახის შეჯიბრი "ყაბახი". ამისათვის ებოში აირჩევდნენ ყველაზე მაღალ ხეს და მასზე მიამაგრებდნენ გრძელ ჯოხს, რომელსაც თავი ჰქონდა გაჩეხილი და ნიშნის ამოსაღებად შიგ ჩადებული იყო თეფში ან ფიცარი, ზოგან კი ჯოხზე მიცვალებულის ქისასაც ჩამოჰკიდებდნენ. ეს ხე ფორმალურად და შინაარსობრივად ახდენს საკრალური სივრცის ორგანიზაციას. ყაბახის სიმაღლე იყო 1-15 მეტრი. ყაბახის მანძილი თოკით იყო შემოფარგლული და მეთოფეები ამ თოკის გარშემო გამწრივდებოდნენ, ისე რომ გულ-მკერდი თოკზე უნდა ჰქონოდათ მიბჯენილი და იწყებდნენ თოფების ნიშანში სროლას. ვინც ნიშანს მოახვედრებდა, მას ეძლეოდა საჩუქარი ფულით, საქონლით ან რაიმე ნივთით. შემდეგ მეთოფენი ესროდნენ "კელაპ-გრის" ფრინველს და ვინც მას ჩამოაგდებდა, მას აჩუქებდნენ 15-30 მანეთს. საღამო ჟამს მიცვალებულის ერთი ვინმე საყვარელი ადამიანი შეჯდებოდა შავად (უფრო ადრე, წითლად და ლურჯად) შემოსილ ცხენზე და "თარჩიას" გააკეთებდა, იწყებოდა თარეში. რამდენადაც სიგვა თარეშს ძარცვის კონოგაციაც გააჩნია, მას გამოედევნებოდნენ სხვები და ცდილობდნენ ცხენისთვის შავები შემოეხიათ. შავების შემოფლეთით და გემოთ აღწერილი შეჯიბრებებით გლოვა მთავრდებოდა. მიცვალებულის ცხენს ან მის ახლობელს აჩუქებდნენ ან გაუშვებდნენ ველად, თავისუფლად.²⁴

რაც შეეხება საფლავზე ღარგულ ხეს და მასთან მდგარ ან შეწირულ ცხენს იგი სამყაროს ხისა და ცხენის ცნობილ ხატებას იმეორებს. საფლავში ჩაყოლებულ თუ შეწირულ ცხენს აღნიშნულ კონკრეტულ შემთხვევაში ვერ ეყოლებოდა ღვთაება-ადრესატი, რამდე-

²² ნაბაკელია, დასახ. ნაშრომი, ციკლური სიმბოლიზმი და დაკრძალვისა დაგლოვის წესები დასავლურ-ქართულ გრადიანაში, ქართველური მეცნიერება, IV, ქუთაისი, 2000, გვ.9-16.

²³ ნაბაკელია, დასახ. ნაშრ. 1997; 2000.

²⁴ ნაბაკელია, დასახ. ნაშრ. 2000, 9-17.

ნადაც ის აქ გარდაცვლილისთვის თანამგზავრი, ფსიქოპოში და გადაადგილების საშუალებაა.

მაგრამ ცხენი მარტო აღნიშნულ კონტექსტში არ გვხვდება. ცხენი არა მარტო სამყაროს ხესთანაა დაკავშირებული, არამედ ჩვენი აზრით, იგი რიგ შემთხვევაში თვითონაც სამყაროს ხესაც განასახიერებს.²⁵ ამის თვალსაჩინო ილუსტრაციას გვიანანტიკური ხანის ერთ-ერთ ჭვირულ ბალთაზე²⁶ გამოსახული ირმის რქებიანი ცხენი წარმოადგენს. ცხენი²⁷ აქ გაიგივებულია ხესთან, რაზეც ხის გოგების იდენტური მისი ირმის რქები მიგვანიშნებს. ცხენის თავზე ირმის რქების, ირმის "გვირგვინის" დაღმა ორმაგ ინფორმაციას შეიცავს. ერთის მხრივ იგი განასახიერებს ხეს რომელთანაც მსხვერპლშეწირვა უნდა შესრულდეს და ასევე თვითონ მსხვერპლსაც. შესაწირი ცხოველის რქების ოქროთი მოჭედვის წესი (რომელიც მრავალ ძველ ხალხში, ხოლო დასავლეთ საქართველოში წმ. გიორგის შემოდგომის დღესასწაულზეც არის თავის დროზე დადასტურებული) ან მისი კიდევ სხვაგვარად მარკირება გვიჩვენებს დაღმის გოლფასი უნდა იყოს. ადამიანის თუ ცხოველის თავზე მსხვერპლშეწირვის დროს გვირგვინის დაღმა კი მრავალი რელიგიური სისტემისთვის (ძველისთვის თუ ახლისთვის) არის დამახასიათებელი. სამსხვერპლო ცხენი ხესთან ან ხე-ცხენი (როგორც ეს აღნიშნულ ბალთაზე) მარკირებას ახდენს სივრცისას და საკრალური სიმბოლიზმის ენაზე სამყაროს ცენტრისა და მისი ღერძის, დროში გამძლე პრინციპს წარმოადგენს, რომელმედაც გადაადგილება არის შესაძლებელი.

კოსმოსის სხვადასხვა დონის, სხვადასხვა სამყაროების შეხვედრის, გადაკვეთის ადგილს და გრანსცენდენტურ სივრცეს საფლავი წარმოადგენდა, რომელიც პროფანული სივრცისაგან განსხვავებუ-

²⁵ ნ.აბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიტუალურ სისტემაში, კავკასიურ ახლო-აღმოსავლური კრებული, თბ., 2004, გვ.153-173.

²⁶ მხიდაშელის აზრით, რომელმაც არა ერთი ნაშრომი მიუძღვნა ჭვირული ბალთების შესაწავლას, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ბალთებზე გამოსახულ სემანტიკურ მწკრივს, რომელშიც შედიან ირემი, ფრინველი, გველი, თევზი, რომელიც საქართველოში არსებობას ჯერ კიდევ ადრესამიწათმომქმედო კულტურების წიაღში იწყებს. ამ პერიოდში ადამიანმა მოახერხა ისეთი უმნიშვნელოვანესი კატეგორიების გააზრება, როგორც იყო დრო და სივრცე. შექმნა სამყაროს აგებულების ვერტიკალური მოდელი და ადამიანებით დასახლებული ქვეყანა მის ცენტრში მოათავსა. აქ გადიოდა ის ღერძი, რომელიც უზრუნველყოფდა ვერტიკალურ ხაზზე ორგანიზებულ სამყაროს ნაწილების ერთმანეთთან დაკავშირებას. მხიდაშელი, ბრინჯაოს ქართული ჭვირულგამოსახულებიანი ბალთები, კრ-ში ენა და კულტურა, 3, 2002, გვ. 87.

²⁷ ცხენზე, როგორც სიმბოლოზე იხ. ნ.აბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიტუალურ სისტემაში, კავკასიურ ახლო-აღმოსავლური კრებული, თბ., 2004, გვ.153-173.

ლია თავისი სტრუქტურით.²⁸ ცხენი კი ამ სამყაროებსა და სხვადასხვა სტიქიაში მისტიკური გადაადგილების საშუალებაა. საფლავზე დარგული ხე და მასთან მდგომი ცხენი, ისევე როგორც ცხენი ირმის რქებით ჭვირულ ბალთაზე ნიშანია რაღაც უმაღლესი რეალობისა. მასში ფართო კოსმოლოგიური აზრი დევს, რომელიც კოსმოსის ყველა ღონის გადაკვეთას აღნიშნავს, და შესაბამისად, ერთდროულად სამყაროს "ცენტრის" და "ღერძის" აღმნიშვნელია ანუ საფლავს, როგორც კოსმიზირებულ სივრცეს თავისი ცენტრი აქვს გარდაცვლილის სახით და ღერძი ხის (ან ცხენი ირმის რქებით), რომელიც ამ უკანასკნელის იმომორფული ვარიანტია.²⁹

ხესთან/ბოძთან დაბმული ცხენი (რომელსაც მაღალი სემიოტიკური ხარისხი ენიჭება რიგუალის გამო და ამიტომ სიმბოლურ ენაზე იგი სამყაროს ხეს განასახიერებს) არა მარტო უბრალოდ არის დაკავშირებული "arbor mundi"-სთან, არამედ უფრო მეტიც, იგი თვითონ წარმოადგენს სამყაროს ხეს. იგივე ითქმის მოთქროვებულ რქებიან ხარზეც. ამის თვალსაჩინო მაგალითს დასავლეთ საქართველოს გერიგორიაზე აღმოჩენილი გვიანი კლასიკური ხანის ბრინჯაოს ერთ-ერთი ჭვირული ბალთა წარმოადგენს, რომელზეც ირმის რქებიანი ცხენია გამოსახული. ცხენის ირმის რქებით დაგვირგვინება ორმაგი ინფორმაციის მაგარებელია. ერთის მხრივ იგი "arbor mundi"-ს ანუ სამყაროს ხეს განასახიერებს, რომელთანაც, როგორც ეგყობა მსხვერპლშეწირვა უნდა განხორციელებულიყო, ხოლო მეორეს მხრივ იგი თვითონ არის სამსხვერპლო ცხოველი.

ამგვარად საკრალური ხე, თუ ადამიანის დაბადებისას ახალშობილის სახელზე ირგვება სააქაოში და ამ ქმედებით საკრალური ცენტრი იქმნება სააქაოში (და მის გახარება-გახმობასთან არის დაკავშირებული ახალშობლის ბედი), მისი გარდაცვალებისას ამოითხრება და გადააქვთ საფლავზე, რომელსაც მე *ცენტრის გადაგანის რიგუალს* დავარქმევდი, რომელიც, როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული კოსმოსის სხვადასხვა ღონის სხვადასხვა სამყაროების შეხვედრის, გადაკვეთის ადგილი და გრანსცენდენტური სივრცეა.

საფლავზე დარგული ხე ერთდროულად სამყაროს ხისა და სამყაროს ღერძის სიმბოლოა.

დაკრძალვისა და გლოვის რიგუალში გვხვდება სამყაროს ხისა და სამყაროს ღერძის სხვა ვარიანტებიც, რომლებიც წარმოდგე-

²⁸ M. Eliade, Myths, rites, symbols, A Mircea Eliade Reader, N.Y. 1975. Vol.2.

²⁹ სხვა მითო-რიგუალურ კომპლექსებზე, რომლებშიც ცხენი ფიგურირებს იხ. ნ. აბაკელია, დასახ. ნაშრ. 2004.

ნილია ერთ შემთხვევაში კელაპტრით ანუ ხე-სანთლით, სხვა შემთხვევაში ხე-ცხენით ან ხე-ხარით; ისევე როგორც ყაბახში შეჯიბრის დროს ხე – ფრინველით.

რელიგიური კომპლექსი: საფლავი-ხე-შეწირული ცხოველი (ცხენი ან ხარი), ან მათი შემცვლელი კელაპტარი თავისთავად უმაღლესი რეალობის ნიშანია, რომელშიც ფართო კოსმოლოგიური აზრი დევს და შესაბამისად, სამყაროს "ცენტრისა" და "სამყაროს ღერძის" აღმნიშვნელია ელიადესეული გაგებით, რაც ნიშნავს, რომ საფლავს, როგორც კოსმიზირებულ სივრცეს თავისი ცენტრი აქვს გარდაცვლილის სახით და ღერძი (ხე-ცხენი, ხე-ირემი, ხე-ხარი, კელაპტარი, ჯიჯახი) სახით.

Nino Abakelia

SACRED TREE AND ITS ALLOMORPHIC VARIATIONS IN THE MORTUARY AND MOURNING CUSTOMS OF GEORGIA

Burial customs and the rituals associated with them in traditional culture represent mythologized relations between the living and the dead, descendants and their ancestors, between the world of the living and the world of the deceased (the Nether world). In these mythologized customs of the mortuary rituals the sacred tree has its definite place and role.

In Georgian culture as well as in many other cultures the sacred tree is associated with the different phases of human life. But in every concrete case the sacred tree reveals different information.

In this paper a ritual object, called *kelaptari* (i.e. artificial waxen tree), made by close relatives or nurses of the deceased and brought to the funeral, after forty days or at the annual commemorative ceremonies, is considered to be a variation of the sacred tree.

Relatives of the deceased dressed in mourning clothes, riding horses and on foot moved in procession from the far villages. They carried a big *kelaptari* in front of them, which was held by the grief-stricken woman (or if it was too heavy, it was carried by several men). Passing villages, lamenting women screamed loudly so that everybody guessed that somebody had died and the procession moved towards the village of the deceased.

The survived data in different parts of Georgia describing the custom are complementary to each other and gives more or less complete and clear picture of it.

According to these data, an artificially made waxen tree (which survived in several names) is considered to be one of the essential offerings for the dead made by a close relative woman.

A special mention must be made, that this offering, according to its value was equaled to a sacrificial bull. It is noteworthy that these candles could be brought together with the sacrificial bull additionally or the mourner could limit herself only with the torch.

According to E. Malia, the name of the tree-like candle - aschamaka was related to the sacrificial animal, which was also called aschamaka. And that in Abkhazian customs it could substitute a sacrificial animal itself.

The second variation of the name of the ritual candle, which was dedicated to a deceased childless man, was a-kilantar aokum.

As for a-kilantari it was made for women as well, but in that case the sacrificial animal would be a cow.

For me, it is of special interest that a-kilantari /kilantari / kelaptari was used in funeral competitions in which the horse or the soul of the deceased also participated. Thus after a year from death, at the ritual gathering of close friends and relatives to commemorate the deceased person, several customs used to be performed: the horse of the deceased covered with a black mourning material was tied to the house pillar; on the other hand, sacrificial bulls with the candles on their horns and tree-torches, equal in value with them, were brought on this day.

The horse tied to the pillar of the house (which in this particular case represented the cosmological symbol and sign) consecrated the space and in this consecrated space the tree/pillar defined the vertical projection of the spatial model and integrated different spheres, realms (levels of the being).

The sacrificial bulls had the lit candles on their horns, which introduces here the well-known relationship between the branches and the horns. The custom makes us think that candles lit on the horns of the sacrificial animal and candles lit on the kelaptari (artificial waxen tree) are iso-functional variants and the several threads of chestnuts hung on the necks of the bulls refer to the same idea. The bulls were untied (set free) in the yard, and people tried to tear the chestnuts from them. The bulls were sacrificed on that day and served the people for dinner. (In the case of a deceased woman cows were sacrificed). According to the local beliefs, the souls of the sacrificed animals were transferred to the Nether land.

As it seems, in the mortuary and mourning rituals a deceased person was in some degree heroized, though he did not become the subject of the cult. For the illustration of this idea, I think, can serve competitions inserted and performed in the mortuary and mourning customs.

After bewailing the sign of the dead (i.e. his/her clothes, etc.) there was a custom of horse racing throughout Georgia (now survived only in the mountainous parts of it) in which the relatives and close friends of the deceased could participate in honor of the departed.

In the horse racing, the participation of the soul of the dead was also implied, which is revealed by the "soul's horse". The riders with the "soul's horse" in front of them, the reins of which were held by the mother or the sister of the deceased would go round the clothes (the sign) of the deceased from the left side (the nether land direction) and would rush in a sudden gallop. The route was particular. The participant riders first visited the brothers of the mother of the departed (if he was a male) and then would go to the other kinfolk. If the deceased was a woman, they would visit first her father's house, then mother's brothers and after this they would go to her husband's relatives.

It is noteworthy that at the commemorative feast a special toast was proposed for the so-called mgebrebi (literally those who meet) i.e. meeting souls after the appraisal of the deceased and his relatives blessings. So that the route was not accidental and unintentional.

According to our investigations the mentioned horse racing is directly associated with the "threshold passing" rituals, which show that the souls of the dead were accompanied not only by the "meeting souls" (mgebrni - i. e. the souls of the close relatives who meet the new souls in the Nether land), but by the living as well. Eventually, the horse racing on the day of funeral or on the annual commemorative celebration after a year from death illustrates the route of the journey of the soul in the Nether world in the world of the living.

The ritual form becomes leading and important. The ritual repeats the route preserved in the religious beliefs (in myths) and (the accompaniment) "seeing off" the soul of the dead in that manner guaranteed the soul of the departed settling in piece in the Nether world, among the ancestral society of the dead.

After the horse racing, another kind of competition was held, called "Kabakhi". For that purpose the highest tree was chosen in the yard to which a long pole was attached, the top of which was split (cut, divided in two parts) and a plate or a plank with a pouch was inserted in it as a target. This tree formally and by its contents organized the sacred space. The length of kabakhi was about 1-15 meters. Those who shot and threw off (gained) the target in the form of bird or pouch, would be rewarded and would receive some money or something valuable from the point of view of the villagers. After that the shooters would target the wooden bird of the "Kelaptari" and the one who shot it would be given money (in the amount

of 15 or 30 rubles). In the evening one of the admirable persons of the deceased would ride the horse which was covered with a black cover (in former times the cover used to be red or blue which also were the mourning colors) and started to gallop. The other participants of the ritual chased him and tried to tear the black cover. After tearing the black cover and performing this ritual the mourning period was over. The horse of the deceased was presented to the relative or was let free in the fields or woods.

As for the planted tree in the tomb and sacrificed horse near to it (which was the older custom), it repeats the picture of the well-known image of the axis mundi (the axis of the world) and the horse.

The sacrificed horse, which was considered to accompany and follow the deceased patron to the nether world could not have a divine addressee, as he, in this particular case, was the companion, psychopomp and the means of transportation and transition of the departed.

But horse symbolism is associated not only with *the tree of the world* (arbor mundi), but in a series of cases (events) itself represents the tree of the world. To my mind, for the visual illustration of it might serve a late antique Georgian bronze openwork buckle, on which a horse is "crowned" with stag's branched horns.

Here the horse is identified with a tree, to which the branched horns refer. "Crowning" the horse with stag's horns reveal double information. On the one hand it represents the tree under which a sacrifice had to be performed and on the other the sacrificial animal itself. The custom of gilding of animal horns (which is attested among many ancient and living peoples; e.g.: at the autumn festival of St. George in Georgia, etc.) or marking it in some other way must be identical to the crowning. Placing a crown on the head of a human being or an animal during the sacrifice is characteristic to many (old and new) religious systems.

The sacrificial horse or horse-tree (as it is on the bronze openwork buckle) marks the space and in the sacred language of symbolism represents the centre and its axis, on which the transition into different spheres is possible.

The tomb, which differed with its structure from the profane space, represented the transcendent space on which different cosmic levels and spheres met and crossed each other. As for the horse, it used to be the means of mystical transcendence in different spheres and elements. The planted tree in the tomb and the horse standing beneath (under) it, as well as the horse with stag's antler on the bronze openwork buckle are the signs of the infinite reality. A deep cosmological idea underlies it, which implies the crossing of all cosmic zones, and consequently, at the same time defines and marks the "centre" and the "axis" of the world i.e. the tomb, as the cosmic

space has its own centre in the face of the deceased and the axis represented by the tree (or the horse with a stag's antlers) which is the isomorphic variant of the last one.

The horse tied to the tree or the pillar by means of the ritual achieves a high semiotic degree and that's why in the symbolic language it is associated with the world tree. It is not merely connected with the arbor mundi, but even more, it itself represents the world tree. The same can be said about the bull with the gilded horns.

Thus if the sacred tree planted immediately after the childbirth implies the creation of the sacred centre in the world of the living (and to its blossoming and withering the fate of the new born is associated) after the death of a human being it was pulled up with its roots and transplanted in the tomb, which I would call the *center shifting ritual*, which constructs the transcendental space where different cosmic levels meet and cross each other. The transplanted tree is at the same time the symbol of the arbor mundi and axis mundi.

In the mortuary and mourning rituals we come across the other variants of arbor mundi and axis mundi, which are represented in one case with the kelaptari (a waxen tree), in the other – with a horse-tree or a bull-tree; in case of the competition called kabakhi it is represented with the tree with a bird on top of it.

The religious complex; tomb – tree – sacrificial animal (horse, bull), or their supplementary waxen tree - kelaptari is in itself the sign of the infinite reality in which a wide cosmological idea is underlined and, consequently, it reveals the symbolism of the "centre" and the "axis of the world" in the sense of M.Eliade. That means that the tomb as a cosmic space has its centre (the deceased) and its axis (the pillar) that can be represented by the allomorphic variations (horse-tree, bull-tree, artificial waxen tree, etc.) of the sacred tree.

ნანა ბახსოლიანი

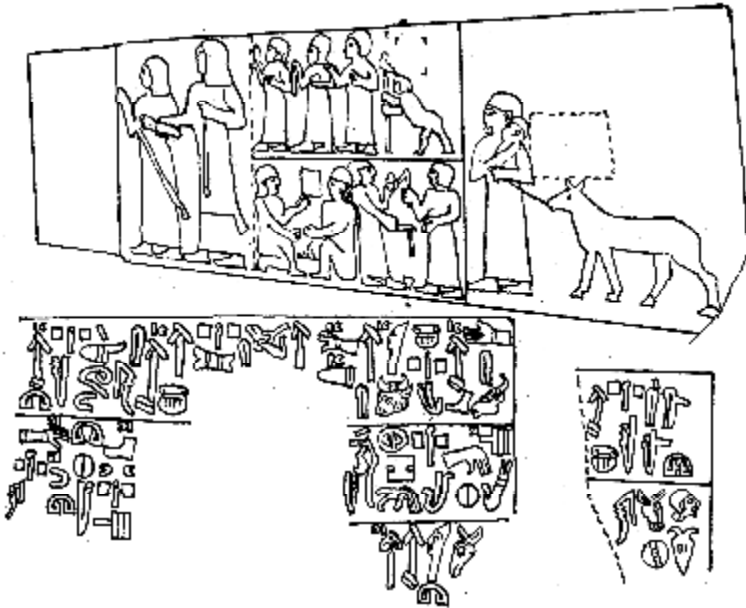
გვიანხეთური ხანის ქარხემიშის მონუმენტის ერთი სიუჟეტის ინტერპრეტაციისათვის

სამეცნიერო ლიგერაგურაში გამოთქმული თვალსაზრისის თანახმად, ეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა თავდაპირველად საკულტო ხასიათის იყო: იგი მონუმენტურ რელიგიურ დამწერლობას წარმოადგენდა. გვიანხეთურ ხანაში სეკულარიზაციას განიცდის. ჩნდება მიძღვნილი, სამშენებლო წარწერები, ისტორიული შინაარსის ტექსტები [ხაზარაძე 2000]. მიუხედავად იმისა, რომ ამ დამწერლობით შესრულებული ტექსტები მოკლე, გრაფარეგული და ხშირ შემთხვევაში ბუნდოვანი შინაარსით ხასიათდება, მათი მნიშვნელობა მაინც განუმოძღვად დიდია. წარწერებს არც თუ იშვიათად თან რელიეფური გამოსახულებანი ახლავს. ამიგომ, მონუმენტური ძეგლები კიდევ უფრო მეტ ღირებულებას იძენს ამა თუ იმ პრობლემატური საკითხის დასმის, კვლევა-ძიების ჩატარებისა და შედარებითი ანალიზისათვის.

ამჯერად, ჩემი კვლევის საგანს ჩრდილოეთ სირიაში, გვიანხეთური ხანის ქარხემიშის (დღევ. ჯერაბლუსი) სამეფო ხელისუფლების უმურპაგორის – იარირისის (ძვ. წ. VIII საუკუნის 60-40-იანი წლები) წარწერა წარმოადგენს. ეროგლიფურ-ლუვიური წარწერა ციცაბო კლდეზე ამოკვეთილი. ძეგლი სამეცნიერო ლიგერაგურაში ქარხემიშის სამეფო საგვარეულოს ოჯახის რელიეფურ გამოსახულებადაა მიჩნეული [Merrigi 1967: 19]. XX საუკუნის მეორე ნახევარში ამ ძეგლისადმი მიძღვნილი რამდენიმე საინტერესო ნაშრომი გამოქვეყნდა [Barnett 1953: 91; Mallowan 1972: 76; Hawkins 1972: 87ff.; Hawkins 1979: 157]. აქვე დიდ მადლობას მოვასხენებ პროფ. მასიმო პოეტოს ჩემთვის უახლესი მასალებისა და ინფორმაციის მოწოდებისათვის.

ეროგლიფურ-ლუვიური წარწერა აქ გამოსახული პირების – მამაკაცების თეოფორულ სახელებს გვამცნობს, რომელთაც ერთ შემთხვევაში ღვთაება თარხუნთის, უმთავრესად კი ღვთაება თეშუბის სახელწოდებები უდევს საფუძვლად: "ეს მალია-თეშუფ(ია), ეს ასთი თარჰუ(ია), ეს თარნა-თიშუფ(ა), ეს ასაკარ-თიშუფ(ა), ეს სანგარა(ა), ეს აჰიდ-თიშუფ(ა), ეს ჰალპავარა(ა), ეს თუვარსა(ა) საყვარელი მეუღლე... ეს გამოსახულება იარირისისია. ეს ქამანა(ა), ისინი უმცროსი ძმები(ა)... მე მიგაცეხული? ხელისუფლება... და მე გაძრების უმაღლეს მსახურად ვაქციე... თუმცა იგი უღარღელი ბავშვი..." [Hawkins 1979: 20].

რამდენადაც ამჯერად კვლევის ფოკუსში ქარხემიშის ორთოსგაგის ერთი სიუჟეტი ექცევა, მონუმენტური ძეგლის აღწერილობაზე დაწვრილებით შევჩერდები.



რელიეფური გამოსახულება რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება: წინა, მარცხენა ორთოსგაგზე ქამანასი და იარირისია გამოსახული. ამ უკანასკნელს მარცხენა ხელში სამეფო რწმუნების სიგელი მაგრად ჩაუბლუჯავს, მარჯვენა კი ქამანასის ხელზე აქვს დადებული. ორთოსგაგზე აღბეჭდილი ეს სცენა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიარებული თვალსაზრისის თანახმად, იარირისის მიერ ქამანასის შეილად, მემკვიდრედ გამოცხადების ცერემონიას წარმოადგენს.

მარჯვენა მხარეს, პროფილში ქალბატონი ხელში ბავშვითა და ყელსაბამზე გამობმული ძაღლითაა გამოსახული. შუა ნაწილი ორადაა გაყოფილი: ზემო და ქვემო რეგისტრებად. ზემო რეგისტრზე სამეფოს უმაღლესი პირი – სამი ყმაწვილი ხელში შესაბამისი აგრიბუგებითაა წარმოდგენილი, მათ უკან "უბრალო" (?) ბიჭი მოჰყვება, რომელსაც ხელში ჭოკი უჭირავს. ჭოკზე კი ჩიგი მის. ყველანი მარცხენა მხარეს, მთავარი პერსონაჟებისაკენ – ქამანასისა და იარისისკენაა მიმართული.

ქვემო რეგისტრზე წყვილად დაჯგუფებული ოთხი ბიჭია გამო-სახული. თითოეული თამაშის სცენაში წარმოდგება. მარჯვნივ ორი ყმაწვილი ფეხზე დგას და ბზრიალას აგრიანებს, მარცხენა მხარეს კი ორი ყმაწვილი ფეხებმოკეცილ პოზაში "წილს ყრის", "კოჭაობს", სავარაუდოდ, "კამათლებს" აგორებს.

მრავალი ხალხისათვის "წილის ყრა", "კოჭაობა", "კამათლები" თამაშიცაა და რელიგიური ქმედებაც. იმ შემთხვევაში, თუ ეს რიგუ-ალია, მისი მონაწილენი ღარწმუნებულნი არიან, რომ მათი ქმედე-ბა ღვთაებრივი ძალის მიერაა ნაკარნახევი და, ამდენად, ღვთაების შემოგანილი წესრიგი ჩვეულებრივი ცხოვრების წესრიგზე მაღლა დგას.

ქარხემიშის ორთოსგაგმე გამოსახული "წილის ყრა", "კოჭაობა", "კამათლებით" თამაშის სცენა, ჩემი აზრით, თამაშის ფორმაცს სცილდება. მას სრულიად ნათელი სემანტიკური კოდი გააჩნია. საქმე სამეფო ხელისუფლების მომავალი პრეგენდენტების წილის ყრით არჩევას უნდა ეხებოდეს.

ორთოსგაგმე გამოსახული სცენის დედააზრი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ასეთ "ილბიან" გამარჯვებულად სამეფო ოჯახის წევრებიდან ქამანასია. ის მისი რეგენტის მიერ უკვე ხელ-დასმულია. სამეფო ოჯახის დანარჩენი წევრები, ქამანასის ძმები კი, თავიანთი რიგითობის ადგილს თუ იერარქიას იმ ტაძრებში გა-ნისამზღვრავენ, რომელიც მათ "წილის ყრით" ერგებათ.

ამგვარი ინტერპრეტაცია, ვფიქრობ, თავის ადგილს უჩენს "წი-ლის ყრის", "კოჭაობის", "კამათლებით" თამაშის დანიშნულებას – გამოავლინოს გამარჯვებული და პირველთა შორის რიგობითობის პრინციპი დაიცვას.

საკითხის ისტორიისათვის საყურადღებო ინფორმაციის შემცვე-ლია ხეთური წერილობითი წყაროები. ერთ-ერთი ტექსტი ამინდის ღვთაების გველეშაპთან/გველთან შერკინების მითს შეეხება. იგი წილის ყრის რიგულურ ცერემონიაზე მოგვითხრობს. საილუსტრა-ციოდ მომყავს ნაწყევგი ხეთური ტექსტიდან: §31 (DIV 11-16) "ასე (მიუგებს მათ) "კურთხეული ქურუმი" – თახფურილი: "როდესაც თქვენ დიორიგის გახგმე დაბრძანდებით და "კურთხეული ქურუმე-ბი" წილს ყრიან, ის "კურთხეული ქურუმი", რომელსაც ცალიანუს (გამოსახულება) ეჭირება ხელში, წყარომე აღმართულ დიორიგის გახგმე, (სწორედ) იქ დაჯდება". §2 (A 14-17) "ღვთაებები, ყველანი, მოდიან და წილს ყრიან, ყველა (სხვა) ღვთაებიდან ქასთამას ცას-ხაფუნა (ყველაზე) დიდი(ა)" [გაგიშვილი 2001: 45-50].

შემომოყვანილთან ერთად საგულისხმოა ხეთური საკულტო-საინვენტარო ეანრის ტექსტი KUB 17. 35. მასში ხეთური დღესას-

წაულებს აღწერილობებს ვხვდებით. ტექსტში განსახილველი საკითხი EZEN puliš-ის სახელწოდებით წარმოდგება და "წილის ყრის დღესასწაული" ჰქვია. მითითებული წარწერის მოწმობით, "[როდესაც ჰეჰა-ქუხილის ღვთაებას წილის ყრის დღესასწაულს] გამართავენ, დაიბანენ. sanga-ქურუმი დაიბანს (და) ღვთაებასაც განბანს. [] დამსხდარნი წილს ყრიან და ვისთანაც კენჭი ღაფარდება, ის შეიტანს [მას] [გაძარში] და ის დადებს საკურთხეველზე" [Taggar-Cohen 2002: 134ff.]. წილის ყრის რიგული ახალი ქურუმის ასარჩევად სრულდებოდა. მისი არჩევა გაძრის პერსონალიდან ან ქურუმთა ოჯახიდან ხდებოდა. მოყვანილი წარწერის მსგავსი კონტექსტები კიდევ რამდენიმე ხეთურ ტექსტში (KUB 60.152, KUB 2. 1, KUB 55. 14) დასტურდება. ასე, მაგალითად, KUB 60. 152 ფრაგმენტულ წარწერაში ახალი sanga-ქურუმი კვლავ წილის ყრის რიგულთანაა დაკავშირებული. დღესასწაული ქალაქ Zuppara-ში იმართებოდა. დაზიანებული ტექსტიდან მაინც ნათლად ჩანს, რომ აქ ჩამოსული sanga-ქურუმი ღვთაების სიმბოლოს დებულობს. სადღესასწაულო პროცესიაში gudu-ქურუმებთან და უხუცესებთან ერთად მომღერალი ქალები და ქალაქის მოსახლეობაც მონაწილეობს. წილის ყრა იმ პირის გამოსავლენად ტარდებოდა, რომელიც ქურუმებს გაძარში მოუხმობდა. ა. კონის მოსაზრებით, ეს რიგულის კიდევ ერთი სახეობაა, რომელიც გაძრის ახალ ქურუმს ქალაქ Zuppara-ში წარმოადგენს [Taggar-Cohen 2002: 144ff.].

მოყვანილ ფრაგმენტში "წილის ყრის" მიზანი აშკარად იკვეთება – გამოავლინოს და განამწესოს უპრველესი ქურუმი დანიშნულ ან გამორჩეულ ადგილზე.

KUB 55.14-ში წილის ყრის დღესასწაული სხვა საკულტო რიგულების ჩამონათვალში ფიგურირებს. ხეთურ ტექსტებში დღესასწაულების მრავლობით რიცხვში მოხსენიება იმაზე მიუთითებს, რომ რიგული ერთი წლის განმავლობაში რამდენჯერმე სრულდებოდა. რაც შეეხება KUB 2. 1-ს, იგი ორ ქალაქში გამართულ წილის ყრის ცერემონიაზე მოგვითხრობს [Taggar-Cohen 2002: 154ff.]. ნიშანდობლივია, რომ ეს ფაქტი ხაზგასმით მიუთითებს ამ რიგულის გავრცელების არეალზე.

"წილის ყრის", "კოჭაობის", "კამათლებით" თამაშის რიგულური წარმოდგენები სხვა, არაერთ ძველ აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურაშიც გვხვდება. ასე, მაგალითად, ძველ ინდურ სიგყვაში "დიულამ" შერკინებისა და კამათლით თამაშის მნიშვნელობა ურთიერთმიმართებაში გადადის. თვით სამყარო შივასა და მის მეუღლეს შორის გააზრებულია როგორც კამათლებით თამაშის

პარტია. წელიწადის დრონი "რტუ" ექვსი მამაკაცითაა წარმოდგენილი, რომლებიც ოქროსა და ვერცხლის კამათლებს აგორებენ. ღმერთების შერკინებას საჭადრაკო დაფასთან გერმანული მითოლოგიაც იცნობს. როდესაც სამყაროში წესრიგი დამყარდა, ღმერთები კამათლის სათამაშოდ შეიკრიბნენ, სიჭაბუკეს ნაზიარევი ღმერთები – არები თავის ადრინდელ გატაცებას – ოქროს სათამაშო დაფებსაც იბრუნებენ.

გ. ჰელდის თანახმად, "მაჰაბჰარატას" ძირითადი მოქმედება მეფეების – იუდჰისტირასა და კაურავას კამათლით თამაშის გარშემო გრიალებს.

საინტერესოა თამაშის გასამართი ადგილი. ეს შეიძლება იყოს უბრალო წრე, "დიუტმან დალამ", რომელსაც, ეჭვგარეშეა მაგიური მნიშვნელობა გააჩნია. იგი საგულდაგულოდაა შემოსაზღვრული და თაღლითობის ასაცილებლადაც ყველანაირი ზომია მიღებული. მოთამაშეებს არ აქვთ წრიდან გამოსვლის უფლება, ვიდრე ყველა თავის ვალდებულებას არ შეასრულებს. ზოგჯერ თამაშისათვის დროებითი, საგანგებოდ ნაკურთხი დარბაზი აიგება. "მაჰაბჰარატაში" მთელი თავი ეძღვნება პანდუს შვილებისა და მათი მეტოქეების თამაშისათვის განკუთვნილი დარბაზის "საბჰას" მშენებლობას [ჰაინცა 2004: 82-84].

"წილის ყრა", "კოჭაობა", "კამათლებით" თამაში ძველ საბერძნეთში ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული. არსებული მონაცემების თანახმად, საბერძნეთში თამაშის ეს სახეობა სარიტუალო ფუნქციის მაგარებლად კი არ გვევლინება, არამედ გართობისა და დასვენების ერთ-ერთ საშუალებად. ამით არა მარტო მამაკაცები, არამედ ქალები და ბავშვებიც კი იყვნენ დაკავებულნი. ასე, მაგალითად, პეროდეს თხზულებაში "მასწავლებელი" ბავშვის დედა წუხილს გამოთქვამს იმის გამო, რომ მან "კამათლებით" თამაში უკვე უფლებ დაიწყო. აქ საქმე ეხებოდა "თეთრ კამათლებს". იგი ცხოველის ფეხის სქელი ძვლისაგან იყო გამოჭრილი. კოჭის ორი მხარე სწორი იყო, მესამე – ამობურცული, მეოთხე კი ჩაზნექილი. მას ყველა მხრიდან პაგარა ფოსოები ჰქონდა გაკეთებული: ჩაზნექილ მხარეს ერთი, ამობურცულზე ექვსი, სწორზე კი, სამი ან ოთხი. კოჭს სპეციალურ წრეში ისროდნენ, შემდეგ დანარჩენ კოჭებსაც აისროდნენ და თვალს ადევნებდნენ კოჭებს თუ რომელ მხარეზე დაეცემოდა. ვისი კოჭებიც ჩაღრმავებულ მხარეზე დაეარდებოდა, გამარჯვებულადაც ის ითვლებოდა. როდესაც ოთხივე კოჭი, კამათელი ერთსა და იმავე ნიშანზე დაჯდებოდა, წარუმატებლად ითვლებოდა. მას ბერძნები "მალს" უწოდებდნენ, წარმატების შემთხვევაში – "აფროდიტეს". თამაშში გამარჯვებულს ნადიმის

დროს "თამადად" ირჩევდნენ. ძველი ბერძნები "კოჭებით", "კამათლებით" კიდევ შემდეგნაირად თამაშობდნენ: რამდენიმე კოჭს "კამათელს" ააგებდნენ ისე, რომ ყველა კოჭი, კამათელი ხელისგულზე დაცემულიყო, ან მკითხაობდნენ, მოთამაშემ ხელში რამდენი "კოჭი", "კამათელი" ღამალა – ლუწი თუ კენტი.

რომაელებიც ძველი ბერძნების მსგავსად თამაშობდნენ. სათამაშო "კოჭი", "კამათელი" პაგარა, ექვსწახნაგოვანი კუბიკის ფორმისა იყო. რომაელებიც, ისევე როგორც ელადის მცხოვრებნი, წარუმატებელ ნასროლს "ძაღლს", ხოლო საუკეთესოს – "ვენერას" უწოდებდნენ.

"კოჭებით", "კამათლებით" თამაში უკვე იმპერიის ხანაში აიკრძალა. იგი მხოლოდ საგურნის დღესასწაულზე – საგურნალიებზე იყო ნებადართული. აკრძალვას სწორედ ისინი არღვევდნენ, ვინც იგი შემოიღო. ამაზე იუვენალიუსი თავის "საგირებში" (XI, 176-178) კრიტიკულად წერდა.

თამაშის ამ სახეობით ცნობილი პოლიტიკური მოღვაწეები იყვნენ გატაცებული (პუბლიუს მუციუს სცევოლა, კაცონ უფროსი ცენზორი, კაცონ უმცროსი, სციპიონ აფრიკანიუს უმცროსი, კატილინა, ცეზარი, პომპეუსი, ოქტავიანე ავგუსტუსი, გიბერიუსი, კალიგულა, კლავდიუსი, ნერონი, ვიგელიუსი, ვესპასიანე, დომიციანე) [Винничук 1988: 288-300]. ამ შემთხვევაში, "კოჭაობა", "კამათლებით" თამაში სახელმწიფოს ძნელი და რთული საქმეებისაგან და ასევე არანაკლებ აწეწილი ოჯახური ცხოვრებისაგან დასვენებისა და გართობის საშუალებას იძლეოდა.

ამგვარად, მოყვანილი მონაცემები, რომლებიც, უაქტობრივად, პირველადაა თავმოყრილი, სიმცირის მიუხედავად, ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ხეთურ და გვიანხეთურ ხანაში, როგორც ეს ამჟამად ჩანს ხეთური წერილობითი წყაროებიდან და ქარხემიშის ორთოსგატგზე გამოსახული სიუჟეტიდან, "წილის ყრა", "კოჭაობა", "კამათლებით" თამაში რიგუალური, საკრალური მნიშვნელობის მოვლენა იყო. იგი გვიანხეთურ ხანაში (ქარხემიშის მაგალითზე) პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც კი წესრიგის განმსაზღვრელად გვევლინება.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, თბილისი, 2001.
2. ხაზარაძე ნ., ნაგებობების აღმნიშვნელი ლუკიური იეროგლიფები, (მასალები ძვ. წ. II- I ათასწლეულების მცირე აზიის ქალაქე-

- ბოს ისტორიისათვის), კრებულში: "ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში", თბილისი-ბათუმი, 2000, გვ. 32-35.
3. ჰაიზინგა ი., Homo Ludens კაცის მოთამაშე, თბილისი, 2004.
 4. Barnett R. D., Karatepe, the key to the Hittite Hieroglyphs, AnSt, vol III, 1953.
 5. Hawkins J. D., Building inscriptions of Carchemish the Long Waal of sculpture and Great Staircase, AnSt, XXII, 1972
 6. Hawkins J. D., Some historical Problems of Hieroglyphic Luwian inscriptions, AnSt, XXIX, 1979.
 7. Mallowan M. E. L., Carchemish, Reflections on the chronology of the sculptura, AnSt, XXII, 1972.
 8. Merrigi P., Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte II: Testi I-1a Serie, Roma, 1967.
 9. Taggar-Cohen A., The EZEN pulaš – A Hittite Installation Rite of a New Priest", JANER, 2, Leiden, 2002.
 10. Винничук Л., Люди, Нравы и Обычай древней Греции и Рима, Москва, 1988.

Nana Bakhsoliani

TO THE INTERPRETATION OF ONE PLOT OF A LATE HITTITE TIME KARKHEMISH MONUMENT

On the Karkhemish orthostat seems to be described the ceremony of proclaiming (by Iariris) Kamanas his son and heir.

The scene of "playing dice", "a lucky draw", featured in the lower registre of the middle part of the orthostat in my opinion exceeds the format of a mere game. It looks more like the draw of pretenders for kingship.

The principal idea of the scene is to reveal the fact, that the "lucky" winner among the members of the royal family is Kamanas. He is already chosen by his regent. As for the other members of the royal family – the brothers of Kamanas – they will get their due, according to their turn or hierarchy, in the temples, which they receive through the draw.

თედო ღუნღუა

ბნეუს პომპეუსის პორტრეტი და ქართული ნუმისმატიკა

გნეუს პომპეუსი ჩვენი მსჯელობის ცენტრალური ფიგურაა, თუმცა შესავალი ციკატა პლუტარქედან მას არ ენება, ის კეისრის შესახებაა. "ყველაზე უფრო ამკარა მიზლსა და კეისრის მოკვლის სურვილს მისი მეფედ გახდომის ჟინი იწვევდა. კეისრის უმთავრესი დანაშაული ხალხის თვალში სწორედ მეფობისაკენ სწრაფვა იყო..." (Plut., Caes., 60). "...იმ დღეს ლუპერკალიების დღეობა იყო... საგრიუმფო სამოსელში გამოწყობილი კეისარი საორაგორო გრიბუნის მახლობლად ოქროს სავარძელში იჯდა და ამ სანახაობას შესცქეროდა. წმინდა სრბოლის მონაწილე მორბენელთა შორის ერთ-ერთი ანგონიუსიც იყო. ჩქარა მან ფორუმთან მოიბრინა... და ანგონიუსმა დაფნის გვირგვინით მოკაზმული სამეფო დიადემა კეისარს გაუწოდა; ამაზე კანგიკუნგი და ისიც წინასწარ მომზადებული ტაშისცემა გაისმა. კეისარმა გვირგვინი აირიდა; ახლა კი მთელმა ხალხმა დასცხო ტაში. მერე ისევ მიართვა ანგონიუსმა კეისარს გვირგვინი; ტაში ისევ რამდენიმე კაცმა დაუკრა; ხოლო როცა კეისარმა კვლავ აირიდა დიადემა, ტაშის ცემა კვლავ მთელმა ხალხმა აგება. როცა ამგვარი ხერხით ხალხის განწყობა გამომქლავნებულ იქნა, კეისარი ფეხზე წამოდგა და ბრძანა, გვირგვინი კაპიტოლიუმში წაეღოთ. მცირე ხნის შემდეგ ხალხმა სამეფო დიადემით მოკაზმული კეისრის ქანდაკებები დაინახა. მაშინ სახალხო გრიბუნები, ფლავიუსი და მარულუსი, მყისვე მიიჭრნენ ამ ქანდაკებებთან და მათი მოკაზმულობანი დახსნეს. მერე, კეისარს რომ პირველად მეფესავით მიესალმნენ, ის პირები დაძებნეს და საპყრობილეში წაიყვანეს. ხალხი ტაშის გრიალით მიჰყვებოდა უკან ამ სახალხო გრიბუნებს... სახალხო გრიბუნთა მოქცევით აღშფოთებულმა კეისარმა მარულუსსა და მის ამხანაგებს მათი წოდების ღირსება აჰყარა..." (Plut., Caes., 61).¹

კეისრის ექსპერიმენტი ფუნდამენტური კონსტიტუციური ცვლილების პერსპექტივის შესწავლას ემსახურებოდა. რა განსხვავებაა მონარქს, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, მთელი სიცოცხლის მანძილზე აღიარებულ დიქტატორს, თუ პრინციპს შორის?! ტაციტუსთან დაცული იმპერატორ გალბას სიტყვა ამის მუსტი პასუხია. "ჩვენ ისე არ ვეწყობით, როგორც ის ხალხები, მეფეები რომ მართავენ. იქ

¹ პლუტარქე. რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები. I. ძველბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთი აკ. ურუმაძემ. თბ. 1957, 223-224.

ძალაუფლება ერთი ოჯახის ხელშია, დანარჩენი კი მისი მონები არიან. შენ (მიმართავს პიზონს, პრინცეპსობის კანდიდატს – თ. დ.) კი ის ხალხი უნდა მართო, ვინც ვერ იგუებს ვერც ნამდვილ მონობას, და ვერც ნამდვილ თავისუფლებას (Tac., Hist., I, 16)² (თარგმანი ჩვენია – თ. დ.).

შემდეგი ექსპერიმენტი ნუმიზმატიკურია. კეისარი მონეტაზე საკუთარ პორტრეტს ათავსებს, როგორც ნებისმიერი ელინისტი მონარქი.



აქამდე კი აი, რა ხდებოდა: საერთო-სახელმწიფო სიმბოლიკა, სტაბილურობა და კონსერვატიზმი რესპუბლიკური სამონეტო ტიპოლოგიის მახასიათებლებია. ძვ. წ. 130 წ-დან გამოსახულებებში ინდივიდუალური შტრიხები იჭრება. ეს იმ triumviri monetales დამსახურებაა, ყოველწლიურად რომ იცვლებოდნენ. ზოგჯერ ფულის მოჭრა სხვა მაგისტრატის, ან საგანგებო უფლებებით აღჭურვილი სარდლის კომპეტენციაა. პერსონალური ტიპების გენეზისმა და საერთო ტენდენციამ ავტოკრატისკენ თანადროული მოვლენები და ძლიერი პიროვნებები წარმოაჩინა. მაგ. ძვ. წ. 101 წ. მოჭრილ მონეტაზე გაიუს მარიუსია ეგლზე, როგორც ტრიუმფატორი;



სულაც სიცოცხლეშივე მსგავსადაა გამოსახული.

² Корнелий Тацит. Историки Античности. Т. II. Древний Рим. М. 1989, 197.



მაგრამ ეს ჯერ პორტრეტი არ არის. უახლოესი წინაპრების პორტრეტი ჩნდება ძვ. წ. 54 წ-დან. გაიუს იულიუს კეისრის თანადროულ სამონეტო პორტრეტს კი სენატის სპეციალური დადგენილება ელო საფუძვლად. ამ სქემიდან საერთოდ ამოვარდნილია ფლამინიუსის პორტრეტი საბერძნეთში მოჭრილ ოქროს მონეტაზე.³



ეს ადრე მოხდა და რესპუბლიკაც ამ დროს ძლიერია.

ე. ი. კეისარი პირველი რომაელია, სიცოცხლეშივე მონეტაზე რომ გამოსახეს (ძვ. წ. 44 წ.). ასე თვლიდა ყველა რომში, ასეთია ისტორიოგრაფიული პოზიციაც.

თუმცა ეს, მაინცდამაინც, ჭეშმარიტებას არ შეეფერება. ცოცხალი უფრო ადრე, კერძოდ ძვ. წ. 52/51 წწ., რომიდან შორს, კოლხეთში მოჭრილ დრაქმაზე გნეუს პომპეუსია გამოსახული.

შუბლი – მარჯვნივ მიმართული პომპეუსის თავის გამოსახულება სხივებიან დიადემაში.

ბურგი – სავარძელში მჯდომი ქალღმერთი ტიხე და წარწერა, ΑΡΙΣΤΑΡΧΟΥ ΤΟΥ ΕΠΙ ΚΟΛΧΙΔΟΣ ΒΙ.⁴

³ Chr. Howgego. Ancient History from Coins. London and New York. 1995, 67-69.

⁴ T. Dundua. Georgia within the European Integration as Seen in Coinage. Tb. 1999, 10.



კოლხეთის დინასტი არისგარქე პომპეუსის კრეატურა და მისი აღმოსავლური რეორგანიზაციის ნაწილია. ყოველივე ამას ადგილი ჰქონდა მითრიდატული ომების შემდგომ. ძვ. წ. 63 წელს მას კოლხეთი ჩააბარეს (App. Mithr. 114). ერთი შეხედვით, რა შუაშია ეს დრაქმა რომაულ ნუმისმატიკასთან?! ის არისგარქეს სამონეტო რეგალიის რეალიზაციაა და მმართველობის წლებიც – 12 (ძვ. წ. 52/51 წწ.) – მისია. დრაქმა, თითქოს, რომაული კონიუნქტურის მიღმაა, მიუხედავად იმისა, რომ არისგარქე პომპეუსის კლიენტია.

მაგრამ, მოდით, სხვა კუთხით შევხედოთ ყველაფერ ამას. ვინ არის არისგარქე? 'O 'επι της βασιλείας — მეფისნაცვალი. რომელი მეფის, კოლხეთს ხომ მეფე არ ჰყავს?! მაშინ, გამოდის, რომ რესპუბლიკის. წარმოიდგინეთ, რა რეაქცია მოჰყვებოდა სენატში პომპეუსის დეიფიცირებულ (rex et deus) ილუსტრაციას! სხვა საკითხია, უნახავთ კი რომაელებს ეს ფული; მართლაც, ემისია მცირემასშტაბიანია – ჩვენამდე მხოლოდ 6 ეგზემპლარმა მოაღწია.

ვის ეკუთვნის მონეტის დიზაინი, არისგარქეს, რომელმაც, უბრალოდ, არ იცის რესპუბლიკის გრადიცია კონკრეტულ სფეროში, თუ მას ყველაფერი გარედან უკარნახეს?! ხომ არ არის ეს დრაქმა პომპეუსის ექსპერიმენტი?! მოქმედებს რა საკუთარი კლიენტის ხელით, ის ცდილობს გაარკვიოს მეტროპოლისის პოლიტიკურ-კონსტიტუციური სიმპათიები.

შესაძლოა ყველაფერი ასეც იყო. კრასუსი მკვდარია, კეისარი კი გალიაში ომობს. ეს სახელოვანი გენერალი მარტოა რომში. სიმპტომატურია ისიც, რომ ფარსალეს ბრძოლის წინ პომპეუსს საკუთარი მომხრეები, ალბათ, უფრო დაცინვით, აგამემნონს და მეფეთა მეფეს ეძახდნენ (Plut., Pomp., 67). ან რა უნდა გვიკვირდეს, როცა კეისრის სიკვდილის შემდგომ ტირანის მკვლელმა ბრუტუსმა საკუთარი პორტრეტი მოათავსა მონეტაზე.⁵

⁵ D. R. Sear. Roman Coins and Their Values. 4th edition. 1997, 84 № 382.



რესპუბლიკა დიდი ხნის მკვლარი იყო.

Tedo Dundua

THE PORTRAY OF GNAEUS POMPEJUS MAGNUS AND THE GEORGIAN NUMISMATICS

For the Graeco-Roman republics there were the gods to justify a legitimacy of a coin. With the decay towards autocracy the first persons started to be portrayed.

Julius Caesar became the first living individual to be portrayed in Rome, and it was done by special senatorial decree.

Was he really the first Roman to be honoured this way?

The case of Flaminius with his head on the gold coins struck in Greece is beyond the interest. It happened too long before and the republic was too strong.

But what about Gnaeus Pompejus? That's exactly him on the obverse of the light drachm struck in Colchis in 52/51 B. C.

Obv. Head of Gnaeus Pompejus in solar diadem right.

Rev. Tyche seated, ΑΡΙΣΤΑΡΧΟΥ ΤΟΥ ΕΠΙ ΚΟΛΧΙΔΟΣ ΒΙ.

Aristarchus, dynast from Colchis, was a part of Pompejus' Eastern reorganization after the Mithridatic Wars. He is put in charge of Colchis in 63 B.C. (App. Mithr. 114). This coin is his legislation and the regnal years – 12 (52/51 B.C.) – are also his. Besides this, he is a client of Pompejus. So, the drachm stands outside the Roman numismatics and the Roman conjuncture generally.

But – only *de facto*. What is the position of Arisrarchus? Ὁ ἑπὶ τῆς βασιλείας – the vice-roy. Whose vice-roy could he have been, if there was no king in Colchis by that times? Only that of the Republic. Then what an immediate reaction of the Senate might have been on Pompejus shown as *rex et deus*?

Who designed the coin – Aristarchus himself, completely ignorant of the democratic principles, or there was a prompt and stipulation from the outside?!

Caesar tested public opinion by staging the scene with himself being offered a diadem. The sign of total disappointment was indeed a bad omen and he demonstratively rejected the offer (Plut., Caes. 61).

Was Pompejus doing the same a bit earlier – checking the general political sympathies by making his client to act this way?

Maybe that was the case. With M. Licinius Crassus dead, and Caesar in Gaul making his name, Pompejus was the only big man in Rome. And, after all, he was an illustrious and ambitious general.

ლევან გორღეზიანი

ერთი ურარტული ფორმულის ინტერპრეტაციისათვის

ურარტული ტექსტების ენა ძირითადად ფორმულების ენაა. ტექსტების ბოლოს დართული კრულვა რამდენიმე სხვადასხვა ფორმულის მეშვეობით გადმოიცემა. ქვემოთ ერთ-ერთ მათგანს განვიხილავთ:

^m(X)-še alie aluše ini DUB-te túlie aluše pitúlie aluše ainii inili dylie aluše ... túrinini ^dHaldiše ^dIM-še ^dUTU-še DINGIR^{MES}-še maani ^dUTU-ni piini mei arhi úruliani mei inaini mei naraa aúie úlúlie

"(მეფე) ამბობს: ვინც ამ წარწერას მოსპობს, ვინც დაამტკრევს, ვინც სხვას აიძულებს (ეს) გააკეთოს, ვინც ..., დაე მოსპონ ხალდიმ, ამინდის ღვთაებამ, მზის ღვთაებამ, ყველა ღმერთმა იგი მზისქვე-მეთში, ..."

ეს ფორმულა სულ 23 ტექსტში გვხვდება, აქედან 6 ურარტუს დედაქალაქ ტუშუშაშია¹ (თანამედროვე ვანი), 17 – სხვა პუნქტებში,² მათ შორის 5 სამხრეთ კავკასიაში (ყარსის, ერზერუმის, არდაჰანისა და არმავირის მახლობლად).³ ფორმულის პირველ ნაწილში იცვლება როგორც მეფის სახელი, ასევე შესაძლო შეცოდებათა ჩამონათვალი წარწერის ან მეფის ხსოვნის წინაშე, მეორე ნაწილი კი პრაქტიკულად უცვლელია, თუ არ ჩავთვლით ერთი სიტყვის ნიშნების სხვადასხვა კომბინაციის საშუალებით ჩაწერას.

წარწერისა და მეფის სახელის დაცულობის გარანტიად გვევლინებიან ხალდი, ამინდის ღვთაება, მზის ღვთაება და სხვა ღმერთები. ხალდი, ამინდის ღვთაება და მზის ღვთაება ურარტული პანთეონის უზენაესი ღმერთები იყვნენ. ცნობილია ამ ორი უკანასკნელის სახელებიც. ამინდის ღვთაებას თეიშება ერქვა, მზის ღვთაებას კი – შივინი. შესაბამისად, მკვლევართა უმეტესობა ჩამონათვალს ^dHaldi ^dIM ^dUTU თარგმნის "ხალდი, თეიშება, შივინი". ხშირ შემთხვევაში ეს წაკითხვა სწორია და ფონეტიკური კომპლემენტებითაც არის გამყარებული. განსახილველ ფორმულაში უპირატესობა, ალბათ, უფრო ფრთხილ, სიტყვა-სიტყვით თარგმანს უნდა მიენიჭოს: "ხალდი, ამინდის ღვთაება, მზის ღვთაება".

¹ Арутюнян 2001: ## 80, 101, 104, 118, 173, 242.

² Арутюнян 2001: ## 43, 45, 47, 53, 54, 56, 57vC, 59C, 60, 61, 62, 74, 78v, 174C, 244, 275, 392.

³ Арутюнян 2001: ## 47, 53, 54, 174C, 275.

ერთი მხრივ, იდეოგრამები გვხვდება უმეტესწილად მხოლოდ -ზე ფონეტიკური კომპლემენტით,⁴ რომელიც ერგაგივის (მთხრობითი ბრუნვის) დაბოლოებას წარმოადგენს და არაფერს გვეუბნება ფუძის შესახებ.

მეორე მხრივ, როგორც უკვე აღინიშნა, განსახილველი ფორმულის შემცველი ტექსტები ძირითადად გუშაადან მოშორებით, ურარგელთა მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზეა აღმოჩენილი. ურარგელების მეზობელთა უმეტესობას საკუთარი ამინდისა და მზის ღვთაებები უნდა ჰყოლოდათ. ასეთ შემთხვევაში, ღვთაებათა სახელების იდეოგრამებით გადმოცემა ის შეგნებული ორამზროვნებაა, რომლითაც მაქსიმალური ეფექტი მიიღწეოდა. გრიადაში ⁴Haldi ⁴IM ⁴UTU ურარგელი საკუთარ უზენაეს ღმერთებს დაინახავდა, ხოლო დაპყრობილი ხალხი, მაგ., დიაუხის მკვიდრნი – ურარგუსა და ადგილობრივი ღვთაებების ერთობლიობას და წარწერასაც მეტი რიდით მოეპყრობოდა.

საკმაოდ ბუნდოვანია ფორმულის უკანასკნელი ნაწილი mei arhi úguliani mei inaini mei naraa aúie úlulie, რომელსაც ბაგონი გიორგი არ თარგმნის (Меликишвили 1960). მიუხედავად იმისა, რომ უკანასკნელი ათწლეულების მანძილზე ცალკეული სიტყვის მნიშვნელობა დაზუსტდა, ხოლო მოგიერთთან დაკავშირებით სხვადასხვა ჰიპოთეზა გამოითქვა, ეს პასაჟი არ ითარგმნება უახლეს კორპუსებშიც (Арутюнян 2001, Salvini 2008).

ცალკეული სიტყვა ასე შეიძლება ითარგმნოს:⁵

mei – (დაე) ნუ, არც, ნურც

arhe/i – გზა, ბედი (შდრ. აქად. alāktu)

úruliani – გარეთ (? შდრ. ur(u), ur-ul(u) – კეთება, დამუშავება, ვალდებულების მოხდა)

ina(imi) – ღმერთი

nara – ხალხი

aúiei – სადმე (შდრ. ^DAui)

úl(u) – წაყვანა

ხოლო მთლიანობაში პასაჟის ქართული თარგმანი დაახლოებით ასე წარმოგვიდგება:

"ნურც გზა გარეთ (ექნება), ნურც ღმერთი ნურც ხალხი სადმე წაიყვანს."

⁴ გამონაკლისია Арутюнян 2001: ## 53, 74, სადაც გვხვდება ^DUTU-ni-še = ^DŠi-u-ni-še, რაც შესაძლოა მწერლის მექანიკური შეცდომაც იყოს.

⁵ იხ. Арутюнян 2001.

შეიძლება ამ ფრაზაში რაღაც აზრი დავინახოთ? ჩემი აზრით, სავსებით შესაძლებელია. მართალია, ძველ აღმოსავლეთში დადასტურებულ კრუღვის მრავალ ფორმულაში ანალოგი თითქოს არ ჩანს (იხ. ხაზარაძე 2001 : 173 შმდ.), მაგრამ პასაჟი კარგად შეესაბამება პრიმიტიულ წარმოდგენებს სამყაროს მოწყობის შესახებ.

"მზისქვეშეთად" განიხილება ის ტერიტორია, რომელზედაც ვრცელდება ურარტელების (და მათ მიერ დაპყრობილი ხალხების) ღვთაებათა ძალაუფლება. ამის გარეთ არის ქაოსი, მაგრამ აგრეთვე სხვა ტერიტორიები, სადაც სხვა ღმერთები და სხვა ხალხები ბაგონობენ. სავარაუდოა, რომ კრუღვის ფორმულა სწორედ სხვა, უცხო ხალხებისა და ღმერთების მიერ ცოლვილისთვის თავშეხაფრის მიცემის შეზღუდვას უნდა გულისხმობდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

ხ. ხაზარაძე 2001 – წერილობითი წყაროების კრუღვის შემცველი კონტექსტების ინტერპრეტაციისთვის. ძველ აღმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 173–187;

Н.В. Арутюнян 2001 – Корпус урартских клинообразных надписей, Гитутюн, Ереван;

Г.А. Меликишвили 1960 – Урартские клинообразные надписи, Наука, Москва;

M. Salvini 2008 – Corpus dei testi urartei, 3 vol., Roma.

Levan Gordeziani

TO THE INTERPRETATION OF AN URARTIAN FORMULA

The language of the Urartian texts is basically the language of formulas. The curse closing the texts is expressed by several different formulas. Below, I will consider one of them:

^m(X)-še alie aluše ini DUB-te túlie aluše pitúlie aluše ainii inili dylie aluše ... túrinini ^dHaldiše ^dIM-še ^dUTU-še DINGIR^{MES}-še maani ^dUTU-ni piini mei arhi úruliani mei inaini mei naraa aúie úlulie

‘(The king) says: (he) who will destroy this inscription, who will break it, who will make someone else do (this), who ..., may he be annihilated by Haldi, the Weather Deity, the Sun Deity, all gods under the Sun, ...’

The inscription and the king’s name were supposed to be protected by Haldi, the Weather Deity, the Sun Deity and other gods. Haldi, the Weather Deity and the Sun Deity were the supreme gods of the Urartian pantheon. The Weather Deity was called Teišeba, and the name of the Sun Deity was

Šiuni. Consequently, the majority of scholars translate the list ^dHaldi ^dIM ^dUTU as "Haldi, Teišeba, Šiuni". However, the formula in question possibly needs to be translated with more caution, word for word: "Haldi, Weather Deity, Sun Deity".

On the one hand, ideograms can mostly be found only with the phonetic complement -še, which is the ergative ending and carries no information about the stem.

On the other hand, the texts including the above-mentioned formula were by and large discovered away from Tušpa, on the territories occupied by the Urartians. The neighbours of the Urartians must mostly have had their own Weather and Sun deities. In this case, rendering the names of the deities with ideograms is to be understood as an intentional ambiguity aimed at the maximum effect. The Urartians would perceive the triad ^dHaldi ^dIM ^dUTU as their own supreme gods, while the conquered people would interpret it as the unity of the Urartian and local deities and would treat the inscription with more awe.

The final part of the formula is rather obscure: mei arhi úruliani mei inaini mei naraa aúie úlulie. None of the corpora offers its translation although the meaning of its words, taken separately, has recently been specified.

The passage approximately translates as follows:

‘Neither shall (he have) a way out, nor shall the god or people lead (him) anywhere;’

Although neither of the numerous curse formulas found in the Ancient East shows any apparent parallels with the cited passage, the latter, anyway, clearly reflects the primitive ideas about the universe order.

The space "under the sun" is regarded as the territory under the authority of the Urartian deities and the deities of the peoples conquered by the Urartians. Beyond this area there was a chaos, and other territories subject to the power of other deities and peoples. Presumably, the curse formula must refer to the restriction in offering a shelter to a sinner by other, foreign peoples and gods.

Manfred Hutter (Bonn)

WEISHEIT UND "WEISHEITSLITERATUR" IM HETHITISCHEN KLEINASIEN.

In der Untersuchung von hethitischer Literatur oder Literaturgattungen ist man in der Regel von europäischen literaturgeschichtlichen oder literaturtheoretischen Modellen beeinflusst. Fragt man jedoch näher, ob in der hethitischen Überlieferung eigene "Literaturgattungen" oder Prozesse der Kategorisierung von Literatur vorliegen, stößt man schnell an Grenzen hinsichtlich der Frage, was die Hethiter als Literatur empfunden haben. So könnte man zwar theoretisch alles in hethitischer Keilschrift Geschriebene als "Literatur" verstehen oder letztere auf "schöne Literatur" oder Dichtung einschränken, wobei beide Extrempositionen kaum erfolgsversprechend sind.¹ Wie problematisch die Übernahme bzw. Übertragung von externen Vorstellungen ist, sei in diesem kleinen Beitrag illustriert, in dem gezeigt werden soll, dass eine im Sinne der Wissenschaft des Alten Testaments anhand von Texten der Hebräischen Bibel als "Weisheitsliteratur" bezeichnete Literaturgattung² im hethitischen Schrifttum (stärker noch als dies in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens³ der Fall ist) kaum vorhanden ist.

1. Alltagswissen und Alltagserfahrung

Wenn hethitische Texte von "Weisheit" (*hattatar*) sprechen, so kann man diesen Begriff auf "Wissenskultur" insgesamt beziehen, so dass das Spektrum von Weisheit sowohl jene Sachkenntnis, die durch Ausbildung,

¹ Vgl. Güterbock 1978: 212. – Am plausibelsten ist beim aktuellen Forschungsstand, sich vom Überlieferungsbefund leiten zu lassen, d.h. jene Texte zu beachten, die in mehreren Abschriften (Duplikaten) vorliegen, was offensichtlich auf einen Prozess der "Bewahrung" schließen lässt, indem man durch die Abschriften das Wissen der Texte als für die hethitische Kultur überlieferungswürdig empfand, sichern und weitergeben wollte; insofern könnte man solche Texte als "Literatur" bezeichnen, während nur einmalig erhaltene Texte lediglich als "Gebrauchstexte" über einen kürzeren Zeitraum aufbewahrt wurden, ohne die Dauer der Überlieferung dadurch zu intendieren; vgl. dazu van den Hout 2002: 865-867, 877; van den Hout 2006: 78; Dardano 2006: 16f.

² Vgl. etwa dazu die einschlägigen Abschnitte bei Zenger 1998. – Neben der Weisheits"literatur" der Hebräischen Bibel ist aber zu betonen, dass hebräisch "Weisheit" (*hokmā*) ein teilweise der hethitischen Tradition vergleichbares Bedeutungsspektrum aufweist, indem "Weisheit" sowohl Schreibergelehrsamkeit, handwerkliche Fähigkeiten, aber auch Einsicht oder Vernunft umschreiben kann; vgl. dazu beispielhaft zuletzt anhand des relativ jungen Textes aus Jesus Sirach (2. Jh. v.Chr.) Marböck 2008.

³ Lambert 1960; vgl. Beckman 1986: 26f.

Übung und Alltagserfahrung gewonnen wird, als auch jene Erkenntnis umfasst, die von den Göttern gegeben wird und die sich in einem daraus resultierenden gesellschaftlich akzeptierten Verhalten zeigt. Am besten ist der Aspekt des "Alltagswissens" in einigen Sprichwörtern⁴ fassbar, die als alltägliche Redewendungen Einblick in das geben, was teilweise als "common sense" gegolten hat. Für unser Verständnis hethitischer Alltagskultur sind solche kurzen Texte insofern aufschlussreich, als uns dadurch wenigstens teilweise Einblick in das Alltagsleben gewahrt wird, da die hethitischen Texte praktisch fast ausschließlich Denkweise und Interessen der Oberschicht widerspiegeln. Häufig aus dieser Erfahrung des Alltags sind Bilder, die mit der Tierwelt verbunden sind und gesellschaftliches Verhalten widerspiegeln. Einige treffende Beispiele lauten etwa folgendermaßen:

"Wenn ein Vogel Zuflucht in seinem Nest sucht, beschützt das Nest sein Leben." (KUB 14.8 rev. 22, CTH 378: MUŠEN-*iš-za-kán* ^{GIS}*tap-ta-ap-pa-an* EGIR-*pa e-ep-zi na-an* ^{GIS}*tap-ta-ap-pa-aš* [hu-u-[iš-nu-zi]).

"Dein Clan soll zusammenhalten wie ein Rudel Raubtiere." (KUB 1.16 ii 46, CTH 6: [šu-me-en-za-na] *ú-e-et-na-aš ma-a-an pa-an-ku-ur-še-e* [t ^{EN}] *e-eš-du*).

"Dein Clan, meine Diener, soll zusammenhalten wie ein Rudel Wölfe" (KBo 3.27, 15f., CTH 5: [šu-]mi-in-za-na İR^{MES}-*am-ma-an UR.BAR.RA-aš ma-a-an pa-an-g*[ur-še-et] 1^{EN} *e-eš-tu*).

Aber Tiersymbolik kann auch in negativer Weise aufgegriffen werden, wenn ein Fehlverhalten mit dem Sprichwort "Du bist ein Wolf geworden"⁵ charakterisiert wird. Moralisches (Fehl-)Verhalten klingt ebenfalls in einigen Sprichwörtern an, wenn es innerhalb eines Vertrags zwischen Mursili und den Arzawa-Ländern zu Beginn des 13. Jahrhunderts heißt:

"Da die Menschheit verdorben ist, entstehen immer wieder böses Gerede." (KBo 5.13 iv 8f., CTH 68: *nam-ma an-tu-uh-ša-tar-ra ku-it mar-ša-aḫ-ḫa-an nu-kán A-WA-TE*^{MES} *kat-ta-an píd-da-a-eš-kán-zi*).

An einer anderen Stelle betont Mursili, dass die Sünde des Vaters auf den Sohn gelangt (KUB 14.8 rev.13), wobei diese Verallgemeinerung genauso als sprichwörtlich gelten kann wie die Feststellung, dass "der Wille der Götter mächtig ist. Er beeilt sich nicht zuzugreifen, wenn er aber zupackt, dann lässt er nicht mehr los!" (KUB 13.4 ii 22-24, CTH 264: DINGIR^{MES}-*aš-ma Z*[I-an-za da-aš-su-]uš nu *e-ep-pu-u-wa-an-zi UL nu-un-*

⁴ Vgl. die Zusammenstellung bei Beckman 1986 sowie Ders. 1997: 215, wo sich die im Folgenden zitierten Beispiele ebenfalls finden. Siehe auch Haas 2006: 309f.

⁵ Hethitische Gesetze, § 37: *zi-ik-wa UR.BAR.RA-aš ki-iš-ta-at*.

tar-nu-zi e-ep-zi-[ma ku-e-d]a-ni me-e-ḫu-ni nu nam-ma ar-ḫa UL tar-na-a[i]). Allerdings kann man sich auf die Götter verlassen, wie es in einem Gebet Puduhepas für ihren Gatten Hattusili III. heißt:

"Unter den Menschen gibt es das Sprichwort: ‚Einer Frau im Kindbett (?) hilft Gott’." (KUB 21.27 ii 15f., CTH 384: *A-NA DU-MU.NAM.LÚ.U19.LU-pát-kán an-da me-mi-an kiš-an me-m[i-i]š-kán-zi ḫar-na-a-u-wa-aš-wa MUNUS-ni-i DINGIR^{LUM} ka-a-ri ti-y[a-z]i*).

Solche "geflügelten" Worte aus hethitischen Texten – Staatsverträge, Gesetze, Verwaltungsanordnungen, Gebete, Gerichtsurkunden, – zeigen eine "Alltagsweisheit", die es wohl in allen Kulturen gibt; hervorzuheben ist dabei jedoch, dass – anders als es in Mesopotamien, Ägypten oder dem Alten Israel der Fall ist – im Hethiterreich keine Sammlungen von Sprichwörtern oder sprichwortartigen Sentenzen bzw. (ermahnenden) Weisheitssprüchen in Form einer eigenständigen Gattung "Weisheitsliteratur"⁶ vorhanden waren. Zwar stammt aus Ugarit ein hethitischer Text, der Weisheitssprüche als Literaturwerk aneinander reiht, allerdings handelt es sich dabei lediglich um die Übersetzung des akkadischen "Dialogs zwischen Šupē-amēli und seinem ‚Vater'"⁷; die hethitische Übersetzung ist nur ein Produkt der Schreiberausbildung bzw. der schulischen Gelehrsamkeit, besitzt aber als solches keine Aussagekraft als Zeugnis für die Pflege eines literarischen Genres "Weisheitstexte" bei den Hethitern, sondern wenn solche Texte vorhanden sind, sind sie Produkt des Curriculums hethitischer Schreiber in Hattusa, bei dem akkadische Weisheitstexte abgeschrieben wurden; mit diesem Befund stimmt auch überein, dass der Text im so genannten Haus am Hang gefunden wurde, das wahrscheinlich als Schreiberschule diente.⁸

Somit ist als erster Befund festzuhalten: Sprichwörter als Ausdruck von "Alltagsweisheit" kannten auch die Hethiter, allerdings wurden solche Texte nicht als "Weisheitssammlungen" zusammengestellt, um dadurch "Kompendien von Belehrungen über richtiges Verhalten" zu besitzen. Daher dürfte es wohl nicht auf dem Zufall der Überlieferung beruhen, dass die hethitischen Sprichwörter nie das Wort "Weisheit" (*ḫattatar*) verwenden. Andererseits sind jene (fragmentarischen) literarischen Sammlungen innerhalb des hethitischen Schrifttums, die – in Anlehnung an die Terminologie

⁶ Vgl. von Schuler 1987-1990: 75, der betont, dass keine genuine Literaturgattung "Weisheit" besteht.

⁷ CTH 316. Vgl. die Bearbeitung bei Dietrich 1991 mit dem Anhang zur hethitischen Version von Keydana 1991.

⁸ Zum Haus am Hang als "Schreiberschule" vgl. Torri 2008: 780.

der alttestamentlichen Wissenschaft – manchmal als "Weisheitsliteratur" bezeichnet werden, allesamt nur Übersetzungen akkadischer Literatur und als solche lediglich ein Produkt der Ausbildung der hethitischen Schreiber, nicht jedoch ein didaktisches Mittel zur Vermittlung ethischer Werte.

2. Der Weise und der Tor

Die allgemein menschliche Erfahrung, dass es manchmal mit einem "weisen" Zeitgenossen leichter auszukommen ist als mit dem Tor, ist dem hethitischen Schrifttum nicht fremd. Dementsprechend finden wir im Kontext der Geburt Aussagen über ein wünschenswertes "Menschenbild". In einer luwischen Schwangerschaftsbeschwörung, deren vorliegende Textform vom Beginn des 14. Jahrhunderts stammt, die aber auf eine ältere Vorlage zurückgeht, heißt es: "Die Monate aber sollen (ver)gehen, jenes (Kind) soll man den reinen Weisen anvertrauen" (KUB 35.102+103 iii 1-3: [p]a-wa i-ya-an-du ^dEN.ZU-in-zi x[] kum-ma-ya-an-za ḫa-ta-ya-an-na-an-za a-pa-an ḫi-iz-za-in-da).⁹ Ebenfalls im Kontext von Geburt sind zwei Geburtssomna angesiedelt, die Weisheit und Torheit gegenüberstellen:¹⁰

"Wenn eine Frau gebiert und sein rechtes Ohr an seinen Wangen dicht li[egt]; im Hause des Menschen wird ein Dummkopf (*marlant-*) geboren werden.

Wenn eine Frau gebiert und sein linkes Ohr an [seinen] Wang[en] dicht liegt; im Hause des Menschen wird ein Kluger (*ḫattant-*) geboren werden."

Die "Technik" solcher Vorzeichendeutung¹¹ haben die Hethiter zwar ebenfalls ursprünglich aus Mesopotamien übernommen, allerdings als Mittel der eigenen Lebensbewältigung verwendet und um eigenständige Formen der Vorzeichendeutung erweitert. Dass Weisheit einem Menschen (von Geburt an) von den Göttern gegeben wird, formuliert auch Kantuzili in seinem Gebet an den Sonnengott etwa um das Jahr 1400 folgendermaßen: "Und je mehr ich heranwuchs, desto mehr erfuhr ich in allem meines Gottes Gnade und Weisheit" (KUB 30.10 Vs. 10f.). Genauso ist in der hurritisch-hethitischen Parabelsammlung davon die Rede, dass die Götter einem Menschen Weisheit zuweisen,¹² die dieser anscheinend jedoch nicht recht zu gebrauchen weiß. Aber auch die Formulierung *-za ZI-ni piran* (bzw. *kattan*) *ḫattatar da-* "sich Weisheit in den Sinn nehmen", d.h. vor einer Handlung richtige Überlegungen anzustellen, zeigt, dass "Weisheit" zu jenen Werten

⁹ Vgl. auch KUB 35.102+103 ii 11'f. Siehe Carruba 1968: 18.

¹⁰ KBo 13.34 iv 14'-24'; Riemschneider 1970: 28f.

¹¹ Vgl. zur Vorzeichendeutung jetzt allgemein Haas 2008.

¹² KBo 32.14 i 35f. // ii 35f.; vgl. Neu 1996: 78f., 140.

gehört, die von Individuen erwünscht werden, und durch die sich jemand von einem Toren, der sich durch Dummheit (*marlatar*) auszeichnet, unterscheidet.

Die Gegenüberstellung von *hattatar* und *marlatar* besitzt auch eine politische Nuance. Bereits in althethitischer Zeit geht aus dem so genannten "Politischen Testament" Hattusilis I. folgender (politischer) Rat an seine Untertanen und Höflinge hervor (KUB 1.16 ii 56f.; CTH 6): "Ihr, die ihr jetzt mein Wort und meine Weisheit hört, macht meinen Sohn weise." Im weiteren Verlauf des Textes wendet sich Hattusili auch direkt an den Thronerben, indem er ihn ermahnt:

"Und diese Tafel soll man Monat für Monat vor dir vorlesen, so dass du mein Wort und meine Weisheit in dein Herz presst." (KUB 1.16 iii 56-58; *nu ki-i [tup-p]i ITU-mi ITU-mi pi-ra-an-te-et hal-ze-eš-sa-an-du nu-za-an [ud-da-]a-ar-me-et ha-at-ta-<ta>-me-et-ta kar-ta ši-iš-at-ti*).

Weisheit ist somit nicht nur etwas, was der Vater seinem Sohn ans Herz legt, sondern Weisheit ist offensichtlich im hethitischen Denken auch ein Faktor, der für eine erfolgreiche Regierung notwendig ist. Dies wird auch aus gegenteiligen Aussagen bestätigt: So ermahnt Suppiluliuma II. am Ende der Hethiterzeit einen Vasallen in einem fragmentarischen Vertrag (KBo 4.14 ii 38-40): "Zu keiner Zeit begehe Verrat. Und mir gegenüber plane in deinem Geist keine Dummheit (*marlatar*)."¹³ Weisheit sowie Dummheit gehören zum politischen Sprachgebrauch, denn politische Weisheit ist ein Charaktermerkmal, das ein Herrscher besitzen soll. Noch in nachhethitischer Zeit betonen hieroglyphenluwische Inschriften aus den so genannten hethitischen Nachfolgestaaten, dass der Herrscher Weisheit besitzt. Ein Lokalherrscher mit Namen Tarhunza, der in einem Vasallenverhältnis zum König Warpalawa steht, betont im letzten Drittel des 8. Jh., dass er durch seine Gerechtigkeit (IUSTITIA-*na-*) und seine Weisheit (*ha-tà-sà-tara/i-ma-*) seine Herrschaft ausübt.¹⁴ Ähnlich formuliert Azatiwata von Adana etwa zur selben Zeit den Zusammenhang zwischen Weisheit und seinem politischen Erfolg:¹⁵ OMNIS-*MI-sa-ha-wa/i-mu-ti-i REX-ti-sa tá-ti-na i-zi-tà á-mi-tí IUSTITIA-na-ri+i á-mi-ia+ra/i-ha "VAS"-ta-na-sa-ma-ri+i á-mi+ra/i-ha ("BONUS")sa-na-wa/i-sa-tara/i-tí*. "Und jeder König machte mich zum Vater für sich wegen meiner Gerechtigkeit und meiner Weisheit

¹³ Riemschneider 1970: 38; vgl. zum historischen Kontext des Textes jetzt auch Freu 2007: 279-281.

¹⁴ BULGARMADEN § 6; Hawkins 2000: 523f.

¹⁵ KARATEPE Ho. § XVIII 85-94; vgl. Hawkins 2000: 51; zum phönikischen Text siehe Röllig 1999: 50f., Phu/A I 12f.

und meiner Güte." Die phönikische Version der Bilingue gibt dies folgendermaßen wider: W'P B'BT P^cLN KL MLK BŠDQY W BĤKMTY WBN^cM LB^y. "Und auch jeder König behandelte mich wie einen Vater wegen meiner Gerechtigkeit und wegen meiner Weisheit und wegen der Güte meines Herzens."

Diese Belege für das Weiterleben der "politischen" Weisheit nach dem Untergang des Hethiterreiches fügen sich dabei gut in die ältere Zeit ein. "Weisheit" als kollektiv-politischer Wert ist für das Wohlergehen der Gesellschaft nützlich. Auffallend ist dabei jedoch, dass trotz der Verbindung von Weisheit und Herrschaft über eine Zeitspanne von rund acht Jahrhunderten Weisheit kein zentrales Element der hethitischen "Herrschaftsideologie" ist. Hier sind "Mannhaftigkeit" (LÚ-*natar*) oder Stärke (*innarawatar*) ungleich wichtiger als Weisheit.¹⁶ Somit ergibt sich als weitere Beobachtung, dass Weisheit zwar als allgemein menschliche Eigenschaft wünschenswert war, allerdings haben die Hethiter kein besonders entwickeltes Konzept von Weisheit gehabt. Dem widerspricht auch nicht, dass gelegentlich hochstehende Personen in ihren Texten auf die Bedeutung von Weisheit hinweisen,¹⁷ oder dass mangelnde Weisheit zu falschem und törichtem (*marlant-*) Verhalten führen kann.

3. Die Weisheit der Götter

Das Gebet Kantuzilis (KUB 30.10) ließ bereits anklingen, dass er Gottes Weisheit erfahren hat. Genauso spiegeln verschiedene Personennamen die Verbindung zwischen Göttern und Weisheit wider. Einige Namen, die grammatikalisch als Nominalsätze konstruiert sind, zeigen dies: Der Name der Königin Nikkal-Mati bedeutet "(Die Göttin) Nikkal ist weise/Weisheit"; die umgekehrte Reihenfolge der Namensglieder findet sich in Matu-Šaušga "(Die Göttin) Šaušga ist Weisheit". Vergleichbare Namen finden wir auch in Nuzi, z.B. Enna-Mati "Die Götter sind Weisheit" oder Teššub-Mati "(Der Wettergott) Teššub ist weise/Weisheit".¹⁸ Weisheit als Charakteristikum von (manchen) Göttern wird auch in mythologisch-erzählenden Texten mehrfach ausgedrückt. Häufig ist von "Ea, dem König der Weisheit" (^dÉ.A *ĥattannaš* LUGAL; vgl. auch ^dÉ.A EN *ĤA-SI-SI* und ^dÉ.A *ma-di-ni-bi*) die Rede,¹⁹ seltener werden andere Götter mit Weisheit verbunden (vgl. etwa ŠA ^dNara *ĥa[tt]a[ar]*, KUB 33.105 i 10). Kumarbi wird als "weiser König" bezeichnet (^dKumarbi *ĥattanza* LUGAL-uš, KUB 33.120 i 38f.) und Išhara

¹⁶ Beckman 1986: 29.

¹⁷ So erwähnt Mursili, dass die Menschen die Weisheit verloren haben und nicht mehr wissen, wie sie richtig handeln sollen (KUB 24.3 ii 17-19, CTH 376).

¹⁸ Vgl. Wilhelm 1998: 124; Neu 1996: 40, 127.

¹⁹ van Gessel 1998: 616f.

wird als "an Worten geschickte, an Weisheit (*ma-a-ti*) berühmte Göttin" bezeichnet (KBo 32.11 i 5f.).

Diese Namen und Epitheta führen uns zu einer weiteren religionshistorischen Beobachtung: Das Namenselement ^o*mati* (bzw. präziser hurritisch ^o*madi*) ist kein hethitisches Wort, sondern ist der hurritische Begriff für "Weisheit", wobei diese "Weisheit" in hurritischen Opferlisten auch in Aufzählungen von Göttern genannt wird, d.h. die göttliche Weisheit als ^dMati "personifiziert" werden konnte, parallel mit dem vergöttlichten "Verstand" als ^dHazzizzi; letzteres Wort ist eine Entlehnung des akkadischen Wortes *ḫasīsu* ins Hurritische. Die "göttliche" Weisheit ist ein besonderes Charakteristikum hurritischer religiöser Vorstellungen, wobei auch die genannten Epitheta für Kumarbi, Nara bzw. Išhara jeweils aus mythologischen Texten stammen, die der hurritischen Kultschicht im Hethiterreich zugewiesen werden können. Aber auch die letztlich aus Mesopotamien stammende Charakterisierung Eas als "König der Weisheit"²⁰ ist über die Hurriter ins hethitische Kleinasien vermittelt worden. Der Verbreitung dieser kulturellen und religiösen Kontakte hat seit der mittelhethitischen Zeit – ausgehend von Nordsyrien und Kizzuwatna im Süden Anatoliens – zunehmend Zentralanatolien und das Kerngebiet der Hethiter erreicht. Auffallend ist dabei, dass alle genannten Götter – einschließlich derjenigen in den Eigennamen – dem hurritischen bzw. nordsyrischen Pantheon, und nicht dem zentralanatolischen Pantheon angehören. Auch im oben genannten Gebet Kantuzilis ist wohl ein hurritischer Gott angesprochen, dessen Weisheit Kantuzili von Kindheit an erfahren hat; denn Kantuzili war wahrscheinlich nicht nur ein Sohn von Tudhaliya I. und Nikkalmati, sondern er war auch Priester von Teššub und Hebat in Kizzuwatna und Autor einiger hurritischer Texte an diese beiden Götter.²¹

Über die Epitheta hinausgehend lassen sich v.a. in Bezug auf den Gott Kumarbi noch mehrere Textstellen benennen, die offensichtlich nahe legen, dass Kumarbi in hurritischen Kontext enger mit Weisheit (hurr. *madi*, heth. *ḫattatar*) verbunden war als andere Götter. In den umfangreichen Mythen, in denen Kumarbi die zentrale Gottheit ist und deren hethitische Bearbeitung meist auf (fragmentarisch erhalten gebliebene) hurritische Vorlagen²² zurückgeht, wird immer wieder Kumarbis Verbindung mit Weisheit hervor-

²⁰ Vgl. Galter 1983: 95-103. – Vgl. ferner die Nennung von Ea, dem König der Weisheit, in zwei Briefen aus Mašat an einen gewissen Kaššu (Alp 1991: 122-125, Nr. 2 Rs. 19f., Nr. 3, Rs. 18f); vgl. ferner Archi 2007: 199, der darin auch ein festes Epitheton sieht, was zugleich auf Formen mündlicher Tradierung der Kumarbi-Texte schließen lässt.

²¹ Vgl. Singer 2002: 309f.

²² Salvini / Wegner 2004: 17-22, 38-51.

gehoben. So finden sich u.a. folgende Formulierungen, von denen einige beispielhaft genannt seien: In der so genannten Theogonie bzw. dem Kumarbi-Lied (CTH 344), in der es um die sukzessive Herrschaft der Götter von Alalu über Anu, weiter über Kumarbi bis zu Teššub geht, weiß Kumarbi als "weiser (Götter-)König" (KUB 33.120 i 39: *ḫattanza LUGAL-uš*) sich nicht nur in seiner Herrschaft zunächst zu behaupten, sondern er gibt seine Weisheit auch an einen seiner Helfer weiter; folgendermaßen spricht der Helfer zu Kumarbi:

"Mögest du (ewig) leben! Herr der Quellen und der Weisheit! ... Die Erde wird mir ihre Stärke geben. Der Himmel wird mir seine Heldenhaftigkeit geben. Anu wird mir seine Männlichkeit geben. Kumarbi wird mir seine Weisheit geben. Die uralten Götter werden mir ihre ... geben, Nara wird mir seine ... geben." (KUB 33.120 ii 5-10, CTH 344; *zi-ik-wa-za TI-an-za e-eš ḫa-at-ta-an-na-aš ḫar-šum-na-aš E[N-a]š ... KI-aš-mu KALA-tar-še-et pa-a-i AN-aš-mu U[R.S]AG-li-ya-t[ar-še-et] p[a-a-i] ^dA-nu-ša-mu LÚ-na-tar-še-et pa-a-i ^dKu-mar-bi-ša-mu [ḫa-at-t]a-ta[r-še-et p]a-a-i an-na-al-[] pa-a-i ^dNa-ra-ša-mu [] pa-a-i*).

Auch wenn im fragmentarischen Text nicht mehr alle göttlichen Gaben erhalten geblieben sind, ist deutlich, dass Weisheit (*ḫattatar*) eben das Spezifikum Kumarbis ist. Der Konflikt zwischen Kumarbi und Teššub, der bereits in der Theogonie beginnt, setzt sich in anderen Mythen des Kumarbi-Zyklus fort. Um sich im so genannten Ullikummi-Lied gegen seinen Widersacher Teššub zu rüsten, wird gleich eingangs des Textes dreimal davon berichtet, dass Kumarbi "Weisheit in seinen Geist setzt", bevor er seine Stadt Urkiš verlässt.²³ Als Ergebnis dieser Weisheit zeugt Kumarbi Ullikummi, der – allerdings erfolglos – in diesem Mythos Teššub bekämpfen soll.

Fasst man die Rolle von Weisheit der Götter im hethitischen Schrifttum zusammen, so ist festzuhalten, dass sie nur im Kontext hurritischer bzw. hurritisch beeinflusster Texte seit der mittelhethitischen Zeit bezeugt ist. Weisheit (*ma-di-*) und Verstand (*ḫazzizzi-*) sind positive Eigenschaften von Göttern und Menschen, die gelegentlich auch in Ritualtexten als erstrebenswert genannt werden bzw. deren Besitz – für Menschen und Götter – durch das Ritual gewährleistet sein soll.²⁴ Obwohl prinzipiell alle Götter Weisheit besitzen (können), ist im Denken der Hurriter aber offensichtlich v.a. Kumarbi durch Weisheit charakterisiert.

²³ CTH 345; KUB 17.7+ i 5: ^d*Ku-mar-bi-iš-za ḫa-at-<ta>-tar ZI-ni pi-an da-[aš-ki-iz-zi]*; vgl. i 9, 11.

²⁴ Vgl. z.B. im *itkalzi*-Reinigungsritual bei Giorgieri 2004: 322 Anm. 3 mit Lit.

4. "Ein lehrreiches Beispiel will ich euch erzählen!"

Mit diesem "Überleitungsparagrafen" ist eine Sammlung hurritischer und hethitischer Parabeln literarisch charakterisiert, von der bisher zwei Tafeln bekannt geworden sind. Diese Bilingue – KBo 32.14 sowie die schlechter erhaltene Tafel KBo 32.12 – muss als eigenständiges Literaturwerk gelten, dessen Titel leider nicht bekannt ist. Gegenüber der von Erich Neu vorgeschlagenen Interpretation, dass diese Parabeln ein Teil des so genannten "Liedes der Freilassung" sind, hat Gernot Wilhelm mit guten Argumenten gezeigt, dass die Parabeln keinen inhaltlichen und literarischen Bezug zum Lied der Freilassung haben.²⁵ Die Parabelsammlung ist wohl im frühen 14. Jahrhundert in der hethitischen Hauptstadt Hattusa niedergeschrieben worden, wobei jedoch mit einer früheren Entstehung des Textes zu rechnen ist. Inhaltlich erlauben die Parabeln – nach der Abtrennung von dem auf Nordsyrien bezogenen "Lied der Freilassung" – keine Aussage über die Herkunft des Textes, doch kann er aus sprachlichen Gründen nicht als genuin hethitische "Parabelsammlung" oder hethitischer "Weisheitstext" betrachtet werden; sondern man kann darin einen Text sehen, der wünschenswertes und "weises" Verhalten aus der Perspektive der Hurriter wiedergibt. Die ganze Textsammlung ist immer nach dem gleichen dreiteiligen Muster aufgebaut:²⁶ zunächst die Anrede der Zuhörer, danach die Parabelerzählung und schließlich die Deutung auf menschliches Verhalten: In etwas gekürzter Form lautet ein Beispiel wie folgt:²⁷

"Lasst jene Geschichte beiseite. Eine andere will ich euch erzählen. Die Botschaft hört! Ein lehrreiches Beispiel (hurr. *madi-* // heth. *ḫattatar*) will ich euch erzählen.

Ein Rehbock weidet diesseits an den Flüssen. Die jenseitigen Auen (aber) fasste er fortwährend ins Auge. Die diesseitige (Weide) betrat er nicht (mehr[?]), die jenseitige aber bekam er nicht zu sehen.

Ein Rehbock ist (es) nicht. (Es) ist ein Mensch. Als einen Distriktverwalter ist (es, dass) sein Herr (ihn) eingesetzt hat. In den einen Distrikt hat man (ihn) zum Distriktverwalter eingesetzt, den anderen Distrikt (jedoch) fasste der Mann fortwährend ins Auge. Dem Menschen verhalfen die Götter zur Einsicht (*madi-* // *ḫattatar*). Den einen Distrikt betrat er nicht (mehr[?]), den anderen aber bekam er nicht zu sehen."

²⁵ Z.B. Neu 1996: 60; Wilhelm 2001: 84; vgl. Haas 2006: 187 sowie Archi 2007: 188f.

²⁶ Vgl. auch Haas 2006: 185.

²⁷ KBo 32.14 i 23-38 // ii 23-38 bei Neu 1996: 76-79.

E. Neu übersetzt im jeweiligen "Überleitungsparagrafen" die beiden zentralen Termini *madi* bzw. *hattatar* mit "lehrhaftes Beispiel". Damit drückt die Übersetzung aus, dass "Weisheit" auch die Form von kurzen Geschichten haben kann, wobei zugleich aufschlussreich ist, dass jeweils mit diesem Paragrafen eine Zuhörergruppe in der 2. Person Plural direkt angesprochen ist. D.h. der Text vermittelt den Eindruck, dass er für das Vorlesen vor einer direkten Adressatengruppe konzipiert ist, und nicht nur distanziert in 3. Person erzählt. Insofern kann man dem Text eine didaktische Absicht zuschreiben, um anhand der Parabeln menschlich richtiges Verhalten zu vermitteln. Interessant ist dabei auch der Vergleich zwischen Parabel und Deutung, denn nur in der Deutung heißt es auf einen Menschen bezogen, dass die Götter ihm "Einsicht / Weisheit" gaben, so dass er sich nicht in den anderen Distrikt begibt. Die Deutung der Parabel dürfte darin liegen, dass verdeutlicht werden soll, dass man – falls man von den Göttern Weisheit erhält - sich mit dem zufrieden gibt, was einem rechtmäßig zukommt und nicht nach fremden Gut trachtet.²⁸ Weisheit als Gabe der Götter bewahrt somit vor gesellschaftlich missachtetem bzw. geächtetem Verhalten.

Der fehlende Kontext erlaubt uns nicht, den "Sitz im Leben" der Parabelsammlungen KBo 32.12 und 32.14 näher zu bestimmen. Daher bleiben die Parabeln nur ein literarisches Zeugnis, das belegt, dass die hurritische "Weisheitsliteratur" gemeinsam mit der hethitischen Übersetzung in der hethitischen Hauptstadt tradiert wurde. Wie der angesprochene Zuhörerkreis in sozialer Hinsicht näher zu bestimmen ist, lässt sich leider nicht sagen. Die Datierung des Textes zu Beginn des 14. Jahrhunderts und die allgemeine Rezeption hurritischer Traditionen in Hattusa seit mittelhethitischer Zeit zeigen aber, dass auch diese Betonung von "Weisheit" nicht zum ursprünglichen genuin hethitischen Überlieferungsgut gehört hat, als Leitfaden für rechtes ethisches Verhalten sind die Parabeln jedoch auch für Hethiter nach ihrer Übernahme verständlich gewesen.

5. Ergebnis

Weisheits"literatur" ist praktisch nur in hurritischer Vermittlung im hethitischen Kleinasien bezeugt.²⁹ Dabei ist aber zu beachten, dass die hurritischen Traditionen ihrerseits in den nordsyrisch-obermesopotamischen Traditionsstrang einzubetten sind. Deutlich wurde dies besonders im Zu-

²⁸ Vgl. Neu 1996: 141f.

²⁹ Vgl. auch die Aussage bei Neu 1996: 127 bzgl. Weisheitsliteratur bei den Hethitern anhand dieser Parabeln: "Wir gewinnen durch die he[thitische] Übersetzung zumindest einen ungefährten Eindruck von der Art der Versprachlichung einer solchen Textsorte in he[thitischem] Wortlaut."

sammenhang mit der Weisheit der Götter, wo nicht nur Ea als König der Weisheit in die mesopotamische Religionsgeschichte einzuordnen ist, sondern auch die Göttin Išhara ist im nordsyrischen Raum beheimatet gewesen. Aber auch weitere Elemente weisen darauf hin, dass in der Diskussion um "Weisheit bei den Hethitern" der nordsyrische Raum keineswegs außer Acht gelassen werden darf. Denn die Bezeichnung von Kumarbi als "Herr der Quellen und der Weisheit" könnte letztlich eine Übernahme einer Vorstellung sein, die mit dem (nord)syrischen Gott El zu verbinden ist; er hat seinen Wohnsitz an den Quellen des Eufrat und Texte aus Ugarit betonen auch die Weisheit des Gottes El. Ein in Hattusa gefundener Text über El, den Schöpfer der Erde (^dElkunirsa), lokalisiert den Gott ausdrücklich an den Quellen des Eufrat.³⁰

Gibt es somit ein Weisheitskonzept bei den Hethitern außerhalb des hurritischen Stratum? Hier ist zu unterscheiden zwischen einigen Stellen, in denen von Weisheit die Rede war und den Sprichwörtern. Die – nicht allzu zahlreichen – Hinweise auf Weisheit lassen bei näherer Beobachtung ebenfalls teilweise Beziehungen zu Nordsyrien erkennen. Erinnert sei an jene hethitische Übersetzung akkadischer Weisheitstexte, die in Ugarit gefunden wurden. Selbst für den aus althethitischer Zeit stammenden Beleg, dass Hattusili I. seine "Weisheit" seinem Sohn vermittelt, ist vielleicht nicht vollkommen von der Hand zu weisen, dass diese Betonung von "Weisheit" als wichtige Eigenschaft eines Herrschers vor dem Hintergrund der politischen Beziehungen und Expansion des Hethiterreiches nach Nordsyrien unter Hattusili zu sehen sein könnte. Lediglich in den Sprichwörtern kann man bodenständige hethitische Ausdrucksformen einer Alltagsweisheit sehen, deren Ausdrucksweise zwar nicht Import aus Nordsyrien ist, jedoch als Gattung "Sprichwort" durchaus universell ist. D.h. trotz der hethitischen Herkunft der genannten Sprichwörter wird man auch darin keine "typische" Weisheit sehen dürfen. Damit muss man letztlich ein weitgehend negatives Ergebnis festhalten: "Weisheit" und "Weisheitsliteratur" in einer analogen Weise zu der aus der Hebräischen Bibel (und mit Einschränkungen und Variation aus Mesopotamien und Ägypten) bekannten Literatur ist im hethitischen Kleinasien nicht vorhanden gewesen.³¹ Dennoch ist dieses negative Ergebnis nicht ohne religionsgeschichtlichen Aussagewert. Denn nicht nur die hurritischen Parabeln, sondern auch die Bezugnahmen auf Weisheit in Texten der hurritischen Kultschicht aus dem Hethiterreich präzisieren un-

³⁰ KUB 36.35 i 5-7; vgl. Haas 2007: 347f.; vgl. auch Singer 2007: 632.

³¹ Vgl. von Schuler 1987-1990: 75. Eventuell könnte man bei einem sehr "weit" gefassten Begriff Weisheitsliteratur auf die Anekdoten, die in der so genannten Palastchronik (CTH 8; Dardano 1997; Klinger 2001) erzählt werden, hinweisen, allerdings sind diese Anekdoten- und Exempelasammlungen (Haas 2006: 54) besser als eigenes Genre zu verstehen, das didaktische Belehrungen geben will.

sere religionsgeschichtliche Kenntnis über Weisheit im Alten Orient: Das hurritische bzw. hurritisch beeinflusste Material aus Hattusa zeigt uns ein Textcorpus, das neue Einblicke in die Bedeutung von Weisheit im nordsyrischen Raum gibt. Zugleich wird aber dadurch auch die Bedeutung dieses Raums in der Religionsgeschichte des Alten Orients als Schnittstelle und Kontaktgebiet von mesopotamischer Weisheit und syrisch-hurritischer Weisheit und als Kulturräum deutlich, dessen Einfluss für Kleinasien immer von neuem beachtet werden soll.

Bibliographie

- Archì, Alfonso: 2007. Transmission of Recitative Literature by the Hittites, in: *AoF* 34, 185-203.
- Alp, Sedat: 1991. Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük, Ankara.
- Beckman, Gary: 1986. Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite, in: *JNES* 45, 19-30.
- Beckman, Gary: 1997. Hittite Proverbs, in: William W. Hallo / K. Lawson Younger Jr. (Hg.): *The Context of Scripture. Vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, 215.
- Carruba, Onofrio: 1968. Die I. und II. Pers. Plur. im Luwischen und im Lykischen, in: *Die Sprache* 14, 13-23.
- Dardano, Paola: 1997. L'aneddoto e il racconto in eta' antico-hittita: La cosiddetta "Cronaca di palazzo", Roma.
- Dardano, Paola: 2006: Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276-282), Wiesbaden (= *StBoT* 47).
- Dietrich, Manfred: 1991. Der Dialog zwischen Šūpē-amēli und seinem ‚Vater‘. Die Tradition babylonischer Weisheitssprüche im Westen, in: *Ugarit-Forschung* 23, 33-68.
- Freu, Jacques: 2007. La bataille de Niḫriia, RS 34.165, KBo 4.14 et la correspondance assyro-hittite, in: Detlev Groddek / Marina Zorman (Hg.): *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden (= *DBH* 25), 271-292.
- Galter, Hannes D.: 1983. Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials, Graz.
- Giorgieri, Mauro: 2004. Syntaktische Bemerkungen zu hurritisch *tād=ugār-* und akkadisch *ra'āmu* in den Tušratta-Briefen, in: Detlev Groddek / Sylvester Rößle (Hg.): *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894 – 10.01.1986)*, Dresden (= *DBH* 10), 321-330.
- Güterbock, Hans Gustav: 1978. Hethitische Literatur, in: Wolfgang Röllig (Hg.): *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden (= *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* 1), 211-253.

- Haas, Volkert: 2006. Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive, Berlin.
- Haas, Volkert: 2007. Beispiele für Intertextualität im hethitischen rituellen Schrifttum, in: Detlev Groddek / Marina Zorman (Hg.): *Tabularia Hethaeorum*. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag, Wiesbaden (= DBH 25), 341-351.
- Haas, Volkert: 2008. Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien. Ein Beitrag zur hethitischen Kulturgeschichte, Berlin.
- Hawkins, John David: 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Vol. 1: *Inscriptions of the Iron Age*, Berlin (= Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8.1).
- Keydana, Götz: 1991. Anhang. Die hethitische Version, in: *Ugarit-Forschung* 23, 69-74.
- Klinger, Jörg: 2001. Aus der sogenannten "Palastchronik", in: Otto Kaiser (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Ergänzungslieferung, Gütersloh, 61-64.
- Lambert, Wilfred G.: 1960. *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
- Marböck, Johannes: 2008. Mit Hand und Herz. Der schriftgelehrte Weise und das Handwerk in Sir 38,24-34, in: *Biblische Notizen* 139, 39-60.
- Neu, Erich: 1996. Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša, Wiesbaden (= StBoT 32).
- Riemschneider, Klaus Kaspar: 1970. *Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung*, Wiesbaden (= StBoT 9).
- Röllig, Wolfgang: 1999. Appendix I – The Phoenician Inscriptions, in: Halet Çambel: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Vol. 2: *Karatepe-Aslantaš. The Inscriptions: Facsimile Edition*, Berlin (= Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8.2), 50-81.
- Salvini, Mirjo / Wegner, Ilse: 2004. *Die mythologischen Texte*, Roma (= ChS I/6).
- Singer, Itamar: 2002. Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer, in: Piotr Taracha (Hg.): *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 301-313.
- Singer, Itamar: 2007. The Origins of the "Canaanite" Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered, in: Detlev Groddek / Marina Zorman (Hg.): *Tabularia Hethaeorum*. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag, Wiesbaden (= DBH 25), 631-642.

- Torri, Giulia: 2008. The scribes of the House on the Slope, in: *SMEA* 50, 771-782.
- van den Hout, Theo: 2002. Another View of Hittite Literature, in: Stefano de Martino / Franca Pecchioli Daddi (Hg.): *Anatolica Antica*, Firenze (= *EOTHEN* 11), 857-878.
- van den Hout, Theo: 2006. Administration in the Reign of Tuthaliya IV and the later Years of the Hittite Empire, in: Theo P. J. van den Hout / C. H. van Zoest (Hg.): *The Life and Times of Ḫattušili III and Tuthaliya IV. Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos*, Leiden (= *PIHANS* 103), 77-106.
- van Gessel, Ben H. L.: 1998. Onomasticon of the Hittite Pantheon. Part 2, Leiden (= *HdO* I/33.2).
- von Schuler, Einar: 1987-1990. Literatur bei den Hethitern, in: *RIA* 7, 66-75.
- Wilhelm, Gernot: 1998: Name, Namengebung. D. Bei den Hurritern, in: *RIA* 9, 1./2. Lfg., Berlin, 121-127.
- Wilhelm, Gernot: 2001. Das hurritisch-hethitische "Lied der Freilassung", in: Otto Kaiser (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh, 82-91.
- Zenger, Erich: 1998. Eigenart und Bedeutung der Weisheit in Israel, in: Erich Zenger u.a.: *Einleitung in das Alte Testament*, 3., neu bearb. und erw. Aufl., Stuttgart (= *Studienbücher Theologie* 1,1).

Sylvia Hutter-Braunsar (Alfter)

BEGEGNUNGEN AM OBEREN EUPHRAT – URARTÄER UND LUWIER IN OSTANATOLIEN

Der durch diesen Band Geehrte hat in seinen zahlreichen Arbeiten die Sprache und Kultur der Urartäer erforscht. Unter anderem hat er durch seine grundlegende Bearbeitung der urartäischen Inschriften den Grundstein für die Miteinbeziehung dieser wichtigen Quellen für die Erforschung der Geschichte dieses Reiches gelegt. In diesem Beitrag sollen die historischen Beziehungen der Urartäer zu ihren westlichen Nachbarn nachgezeichnet werden.

1. Politisch-militärische Kontakte

Die sog. späthethitischen Fürstentümer etablierten sich nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches in jenem Raum in Südostanatolien und Nordsyrien, der spätestens seit der Mitte des zweiten Jahrtausends v.Chr. von hurritischen und luwischen Bevölkerungselementen bewohnt war. Am weitesten im Osten¹ dieser Kleinstaaten lagen Malatya (urartäisch Meliṭeia, assyrisch Melid), Kommagene (urartäisch Qumaha, luwisch Kumaha, assyrisch Kummuh), Maraş (luwisch Kurkuma(wani)-, assyrisch Gurgum/Marqaš), und Karkamiš (luwisch Karkamis, assyrisch Gargamis).² Östlich davon etablierte sich im neunten Jahrhundert das Reich Urartu.³ Aus beiden Kulturbereichen sind uns etliche Inschriften überliefert, meist von Herrschern, die in Weiheinschriften auch über ihre militärischen Erfolge berichten.⁴ Bevor nun das Urartäerreich sich so weit nach Westen ausbreitete, dass es in direkten Kontakt zu den späthethitischen Fürstentümern kam, geriet es im Süden in Konflikt mit den Assyrern, die – bereits zur Zeit des hethitischen Großreiches – ab Tukulti-Ninurta I. (1233-1197) ihren

¹ Vgl. dazu beispielsweise die Karten in Röellig / Fuchs 2002, 1027 oder Salvini 1995, 242-252.

² Zur Geschichte dieser Fürstentümer vgl. die jeweiligen Kapitel bei Hawkins 2000 und ders. 1982.

³ Eine Einführung in Geschichte und Kultur findet sich in Salvini 1995.

⁴ Die urartäischen Inschriften sind von G. Melikišvili (1960 = UKN) und F. W. König (1955 = Hchl) bearbeitet, eine Neuedition ist von M. Salvini (2003, 209 mit Anm. 2) angekündigt. Das Korpus der urartäischen Inschriften von Nikolay Harouthiounyan (Erevan 2001) ist mir nicht zugänglich, vgl. aber dazu die ausführliche Besprechung von Salvini 2001. Die in diesem Zusammenhang interessanten hieroglyphenluwischen Texte finden sich bei Hawkins 2000. Vgl. zu diesen auch Cancik 2002.

Einflussbereich nach Norden auszudehnen versuchten;⁵ allerdings kam es infolge der internen Unruhen zu einer Schwächeperiode in Assyrien, die die Eigenständigkeit der luwischen Lokalherrscher und den Aufstieg Urartus besonders unter den Königen Menua, Argišti I. und Sarduri II. ermöglichte. Der Grund für das Interesse an Ostanatolien lag einerseits in den reichen Erzvorkommen dieser Gegend, andererseits führten wichtige Handelsrouten durch dieses Gebiet.⁶ Die Assyrer haben – wohl in Anlehnung an die hethitischen historiographischen Berichte – in dieser Zeit eine eigene Geschichtsschreibung entwickelt, die ausführlich über die Feldzüge der assyrischen Könige berichtet, und diese sind die ausführlichsten, die wir über die historischen Ereignisse in Ostanatolien zu dieser Zeit besitzen.⁷

1.1 Menua

Die Assyrer versuchten allerdings ihr Territorium nicht nur nach Norden zu erweitern, sondern auch nach Westen: Als erster Herrscher des neuassyrischen Reiches stieß Salmanassar III. (858-824) mehrmals nach Anatolien vor und empfing in seinem 15. Regierungsjahr von Lullu von Melid/Malatya Tribut in Form von Silber, Gold, Zinn und Bronze,⁸ womit die luwischen Fürstentümer in den Blickpunkt der assyrischen Eroberungspolitik getreten waren. Als daher das urartäische Reich unter König Menua (ca. 810-785/80) die erste große territoriale Ausdehnung erfuhr und dieser Herrscher im Westen bis über den Euphrat vorstieß und ebenfalls von Malatya Tribut einforderte,⁹ wurde dieses Gebiet zum Zankapfel zwischen den beiden aufstrebenden Mächten Assur und Urartu. Eine dauerhafte Eroberung des Gebietes gelang den Urartäern dabei nicht, der Euphrat blieb die Westgrenze des urartäischen Reiches.

Dies ist die älteste Nachricht in urartäischen Quellen über Kontakte mit den späthethitischen Fürstentümern. Der Assyrerkönig Adad-Nirari III. (809-783) unternahm im Jahre 805 ebenfalls einen Feldzug in den Westen

⁵ Cancik-Kirschbaum 2003, besonders 40-74; für die assyrisch-anatolischen Beziehungen s. zuletzt ausführlich Yamada 2006.

⁶ Kossian 1997, 27 mit Anm. 2; Wartke 1983, 98; Salvini 1995, 98. Weitere Hinweise bei Wittke 2004, 97 Anm. 400. Als Tiglatpilesar (1114-1076) als erster assyrischer König nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches in das Gebiet der späthethitischen Nachfolgestaaten zog, unterwarfen sich nach Aussage des achtseitigen Prismas die Bewohner der Stadt Milidia (Arslantepe bei Malatya), sodass Tiglatpilesar sie nicht eroberte, sondern ihnen nur einen Tribut von jährlich einer Eselsladung Blei auferlegte (Grayson 1991, 22f., A.O.87.1 v 33-41); vgl. auch Yamada 2006, 224 mit Anm. 8.

⁷ Zur assyrischen Historiographie vgl. allgemein Grayson 1980, besonders 150-159.

⁸ Salvini 1995, 32 mit weiterer Literatur, vgl. auch Wittke 2004, 42; Text: Grayson 1996, 39f., A.O. 102.6 iii 54-56; Hawkins 2000, 284; Yamada 2006, 225.

⁹ Felsinschrift von Palu: UKN Nr. 39 = HchI Nr. 25, 15-17. Der König von Malatya ist in den urartäischen Quellen leider nicht genannt.

nach Anatolien und Nordsyrien. Notwendig wurde dieser durch eine gegen ihn geschlossene Koalition von Ataršumki von Arpad (dem heutigen Tell Rifaat nördlich von Aleppo) und sieben anderen Königen, der wahrscheinlich auch Qalparunda von Gurgum/Maraş angehörte. Kummuh/Kommagene unter dem König Ušpilulume nahm nicht an dieser Koalition teil wie anscheinend auch an keiner anderen Rebellion gegen Assyrien (Hawkins 2000, 331f.).

Dieser Ušpilulume könnte sehr gut jener Suppiluliuma sein, dessen Gattin Panamuwati zwei beschriftete Kultanlagen für Kubaba in BOYBEYPINARI stiftete. Er regierte mindestens von 805-773 v.Chr. Sein ebenfalls in diesen Inschriften genannter Sohn Hattusili, der nach Aussage der Felsinschrift von MALPINAR ebenfalls zur Regentschaft gelangte, könnte mit dem in assyrischen Quellen genannten Qatazili identisch sein; spätestens um 750 ist in den urartäischen Quellen Kuštašpili (= assyrisch Kuštašpi) als Herrscher in der Kommagene genannt.¹⁰

Nach der Niederwerfung des Aufstandes regelte Adad-Nirari in Kleinasien einen Grenzstreit zwischen Kummuh/Kommagene und Maraş.¹¹ Diese beiden Gebiete gehörten zur assyrischen Einflussphäre, während Malatya von den Urartäern heimgesucht wurde. Bedrohten diese darüber hinaus aber auch noch andere Gebiete, so kam es zu direkten Auseinandersetzungen mit den Assyrern, über die wir durch die assyrische Annalistik sehr gut informiert sind.

1.2 Argišti I.

Die nächste Nachricht über späthethitisches Gebiet in den urartäischen Quellen stammt von Menuas Sohn Argišti I. (785/80-756). Er erwähnt in seinen Annalen für das dritte Regierungsjahr¹² den Herrscher Hilaruada, womit nach M. Salvini (1995, 60) der aus assyrischen Texten bekannte Königsname Qalparunda gemeint ist.¹³ Allerdings ist nach Argišti Hilaruada

¹⁰ Hawkins 2000, 332f. Die Inschriften von BOYBEYPINARI und MALPINAR sind ebd. 334-344 bearbeitet. Zu Kuštašpi(li) und Sarduri II. s. u.

¹¹ S. Hawkins 2000, 250. Dieses Ereignis ist auf der Stele von Pazarcık (Grayson 1996, 204f., A.0.104.3) festgehalten, die die Grenze zwischen den beiden Herrschaftsbereichen markierte.

¹² Hawkins 2000, 285; Text: UKN Nr. 127 = HchI Nr. 80 § 3, II 5f.

¹³ Sprachlich ist diese Gleichsetzung vom urartäischen Hilaruada mit dem luwischen Halparuntiya nicht möglich, da der erste Bestandteil des luwisch überlieferten Namens sich wahrscheinlich vom Ortsnamen Halpa/Aleppo ableitet, während der erste Bestandteil des im urartäischen Text überlieferten Namens Hilaruada schwer damit in Verbindung zu bringen ist, weswegen dieser Name einen uns in luwischen (und assyrischen) Texten nicht überlieferten Fürsten bezeichnen muss. Salmanassar III. (858-824) berichtet von der Selbstunterwerfung Qalparundas, des Königs von Gurgum im Jahr 853 (Grayson 1996, 23, A.0.102.2 8

ein König von Malatya, während der in assyrischen Quellen genannte Qalparunda als König von Maraş/Gurgum bezeichnet wird. Aus den Herrscherschriften von Maraş sind uns drei Herrscher mit dem Namen Halparuntiya bekannt, der den assyrischen Belegen des Namens Qalparunda entsprechen kann; Synchronismen sind dabei zwischen Halparuntiya II. und Salmanassar III (858-824) und später zwischen Halparuntiya III. und Adad-Nirari III. (809-783) anzusetzen (vgl. dazu die Diskussion bei Hawkins 2000, 250f.). Die Inschriften aus Maraş stammen alle aus dem 9. Jh. oder sind noch älter, keine kann mit Sicherheit in das 8. Jh. datiert werden, so dass sich bisher keine Synchronismen zwischen dem Namen in den Annalen Arğištis und jenem in den Inschriften aus Maraş ergeben. Allerdings nennt Arğištis Sohn Sarduri II. einen Hilaruada, Sohn des Şaĥu, König von Meliĥeia, der von ihm um das Jahr 760 unterworfen wurde.¹⁴ Während keiner der in den urartäischen und assyrischen Quellen genannten Könige von Malatya mit Namen auf den luwischen Inschriften identifiziert werden kann,¹⁵ könnte dieser Şaĥu nach Ansicht von J. D. Hawkins der Vater des Autors der Felsinschrift ŞIRZI (nordwestlich von Malatya) sein. Dort nennt der Autor Satiruntiya¹⁶ seinen Vater namens Sahwi. Dies lässt nur den Schluss zu, dass es sich bei Satiruntiya, den Autor von ŞIRZI, und dem bei Sarduri II. genannten Hilaruada um Brüder handelte (Hawkins 2000, 323 s.v.).

Dem Pluralausdruck Ĥati=na („Hatti-Länder“)¹⁷ nach zu schließen, erreichte Arğišti auf diesem Feldzug mehrere Kleinstaaten, auf jeden Fall Malatya und möglicherweise sogar Ortschaften in Tabal – ein Gebiet, das sich von Malatya westwärts bis zum großen Salzsee erstreckte und in der Nord-Süd-Ausdehnung vom Halys bis zur Tauruskette reichte (Starke 1999,

ii 84). In der Grenzstele von Pazarçık Adad-Niraris III. (809-783) taucht dieser Name ebenfalls auf (s.o.).

¹⁴ Hawkins 2000, 285: Inschrift von İzoĥlu: UKN Nr. 158 = Hchl Nr. 104, 1-3. 21-26; auch die Annalen vom Van-Felsen enthalten denselben Text, allerdings ist er in diesem Abschnitt sehr fragmentarisch: UKN Nr. 156 B I = Hchl Nr. 102, Rs. 2-5. 26-31.

¹⁵ Hawkins 2000, 284. 286: Die hieroglyphenluwischen Inschriften aus der Region Malatya enden ca. 850 v.Chr., also spätestens zur Zeit, als Salmanassar Malatya erreichte, und lange vor der Zeit, für die uns die älteste Erwähnung Malatyas in urartäischen Quellen bezeugt ist.

¹⁶ ŞIRZI § 1, Hawkins 2000, 322 mit Kommentar ebd. 323 ad loc. Das erste Zeichen des Namens ist L. 417, das in der Inschrift TOPADA (Tabal, Hawkins 2000, 451-461) mit sa₅ alteriert und auch als Endung des Nom. Sg. c. verwendet wird (Hawkins 2000, 461).

¹⁷ Salvini 1995, 60 mit Literatur; vgl. auch Diakonoff/Kashkai 1981, 39f. und zu den assyrischen Belegen Bagg 2007, 95-100 s.v. Ĥatti.

528) –, denn in der Inschrift auf dem Van-Felsen¹⁸ wird auch ein Feldzug ins Land des Tuate¹⁹ erwähnt.

Dieser Tuwati ist in hieroglyphenluwischen Inschriften Tabals gut bezeugt, so als Vater des Wasusarma in TOPADA, aber auch von seinem Untertan Ruwa, dem Autor von KULULU 1, und dem Autor von ÇİFTLİK, dessen Name nicht erhalten ist, der sich aber ebenfalls als Untertan desselben Herrschers betitelt.

Ob die 6600 "Männer des Kampfes", deren Transferierung von H̄ate (und Şupa)²⁰ nach Er^{cb}/pune/Jerevan Arğişti im Bericht über sein viertes Regierungsjahr erwähnt, Deportierte sind²¹ oder es sich dabei eher um die Verlegung einer Garnison von Westen nach Osten handelte,²² ist nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden.

1.3 Sarduri II.

Arğištis Sohn und Nachfolger Sarduri II. (756 – ca. 730) war der nächste urartäische Herrscher, der ins Gebiet der späthethitischen Fürstentümer zog. Möglich wurde das durch eine Schwächeperiode Assyriens. In seinen Inschriften²³ berichtet er über einen Feldzug gegen Malatya und die vorübergehende Unterwerfung des H̄ilaruada sowie über eine Expedition in die Kommagene (Qumaḫa) und damit im Zusammenhang über die Tributzahlungen des Herrschers Kuštašpilis an den urartäischen König.²⁴ Während die erste Kampagne gegen Malatya 753/52 v. Chr. anzusetzen ist, fand der Feldzug gegen Kuštašpili im Jahre 743 statt, kurz bevor oder während der assyrische König Tiglatpileсар III. (745-727³) Arpad in Nordsyrien belagerte. Nach den Annalen Tiglatpileсарs nämlich fand in diesem – seinem dritten – Jahr eine antiassyrische Koalition statt, die zwischen Sarduri von Urartu, den späthethitischen Fürsten Sulumal von Milidu/Malatya, Tarḫulara von Gurgum/Maraş und dem nordsyrischen Herrscher Mati'-ilu von Arpad geschlossen wurde.²⁵ Als Tributbringer an den siegreichen Assyrerkönig in Arpad werden allerdings dann außer diesen Fürsten auch noch

¹⁸ UKN Nr. 127 Kol. II 4-24 = Hchl Nr. 80 § 3 I-IX.

¹⁹ Dies war nach Aro 1998, 128 Tuwatis von Tabal, Vater des Wasusarma, des Autors der Inschrift TOPADA (Bearbeitung: Hawkins 2000, 451-461). Hawkins 2000, 427: "land of the sons of Tuate" mit Verweis auf ebd. 430 mit Anm. 62.

²⁰ Şupa lag am Malatya gegenüberliegenden Euphratufer, s. Diakonoff/Kashkai 1981, 77 s.v.

²¹ Zur Rolle von Deportierten beim Kulturtransfer vgl. beispielsweise Nieling, 308 und Klein 1974, 93 mit Anm. 6.

²² Dies nimmt M. Salvini (1995, 61) an.

²³ Belege und Zitate bei Salvini 1995, 66-77.

²⁴ Hawkins 2000, 332 mit Anm. 29; Annalen Sarduris auf dem Van-Felsen: UKN Nr. 155 E, 36-57 = Hchl Nr. 103, § 9.

²⁵ S. dazu Hawkins 2000, 250. Zu den assyrischen Quellen über diese Koalition vgl. zuletzt Yamada 2006, 227f. mit weitere Literatur.

Kuštašpi(li) von Kummuh/Kommagene, Urikki von Que/Kilikien, Pisiris von Karkamiš, Uassurme von Tabal und Hiram von Tyros genannt. Das könnte zur Annahme führen, dass Kuštašpili – der assyrischer Vasall war – sich nicht der antiassyrischen Koalition anschließen wollte und daher Ziel des Angriffes durch Sarduri wurde.²⁶ Dieser Sieg des assyrischen Heeres gegen die Revolte hatte zur Folge, dass sich die Urartäer bis auf Weiteres auf das Gebiet östlich des Euphrats beschränkten. Aber auch den Assyrern gelang es nicht, diese Gebiete dauerhaft zu unterwerfen und in ihr Reich einzugliedern.

1.4 Rusa I.

Bereits unter dem Sohn Sarduris, Rusa I. (ca. 730 – 714/13) verbündeten sich die Urartäer erneut mit hethitischen Nachfolgestaaten, diesmal mit Pisiris von Karkamiš, und Mita von Muški gegen Sargon II. (722-705). Dies ist die bislang einzige Erwähnung von Karkamiš im Zusammenhang mit dem urartäischen Reich, urartäische Quellen nennen diese Stadt nie; assyrische Berichte erwähnen häufig die erfolgreiche Einforderung von Tribut aus Karkamiš (Hawkins 2000, 75f.), sodass man annehmen kann, dass die assyrische Präsenz zusammen mit der relativ weit südlichen Lage der Stadt dieses Gebiet für die Urartäer unattraktiv erscheinen ließ. Mita wird zum ersten Mal in den Texten dieses Assyrerkönigs (in den Berichten für die Zeit von 717-709 v. Chr.) genannt und ist mit dem bei Herodot, Pollux und Strabon erwähnten Midas von Phrygien identisch, dessen Regierungszeit ungefähr die Spanne zwischen 750/740 und 715/710 umfasst hat. Damit werden für uns zum ersten Mal die Phryger greifbar, deren Herrschaftsbereich in Anatolien schon fast die Ausmaße des hethitischen Großreiches angenommen hat.²⁷ Diese Koalition fand nach den Annalen Sargons²⁸ im Jahre 717 v. Chr. statt.²⁹ Da Mita nicht in allen Texten zu diesem Ereignis

²⁶ S. dazu auch Yamada 2006, 228 Anm. 26.

²⁷ So nach Hawkins 2000, 425. A.-M. Wittke (2004, 183f.) meint, dass es in der frühen Eisenzeit in Anatolien keinen dem Hethiterreich entsprechenden Flächenstaat gegeben hätte, weil sich weder archäologisch noch aus Inschriften Zeugnisse für eine dazu notwendige Verwaltung, Infrastruktur und auf Expansion ausgerichtete Zentralgewalt finden lassen. Dies widerspricht aber den Aussagen der urartäischen und assyrischen Quellen, wonach Mita seinen Sitz außerhalb des spätethitisch-luwischen Bereichs haben musste (sonst könnte er nicht mit dem in griechischen Quellen genannten Midas identifiziert werden), Teile von Que/Kilikien unter seiner Herrschaft hatte und als den Königen von Urartu und Assyrien ebenbürtig galt; auch dass er von den Assyrern mit Mušku in Verbindung gebracht wurde, das also an der Kontaktzone zwischen den Einflussbereichen der für Urartäer und Assyrer interessanten luwischen Fürstentümer und den Phrygern lag (vgl. dazu ebd. 177), zeigt, dass Mita über einen größeren Herrschaftsbereich verfügte (ebd. 129f.).

²⁸ Fuchs 1994, 93f. bzw. 316, Z. 72-76.

²⁹ Bereits für das Jahr davor wird – nur – auf dem Nimrud-Zylinder und in fragemntarischem Kontext Mita im Zusammenhang mit verwaltungstechnischen Maßnahmen Sargons II. in

angeführt wird, könnte es sehr wohl sein, dass es sich weniger um ein Militärbündnis handelte, als dass dabei der häufig im Alten Orient vorkommenden Topos der "Rebellion" bemüht wird, der sich durch die Verweigerung der Tributzahlung manifestiert. Die Erwähnung der "Konspiration" zeigt lediglich, dass Mita von Phrygien als möglicherweise ernstzunehmender Gegner im Hinblick auf die Expansionspolitik in Richtung Norden in "Sichtweite" der Assyrer auftaucht, auch seine Bezeichnung als "König von Muški"³⁰ – das nur ein Teilbereich des phrygischen Reiches war – weist darauf hin. Auch in Folge werden weitere assyrische Aktionen gegen luwische Stadtstaaten mit der Begründung erwähnt, sie hätten sich mit Mita verbündet.³¹ Die direkte Konfrontation zwischen Phrygien und Assyrien beginnt spätestens im Jahre 715, als die Assyrer zwei Festungen (Harrua und Usnanis) in Que/Kilikien³² wiedereroberten, die Mita nach Aussage Sargons schon vor langem (*ultu ūmī rūqūti*)³³ erobert hatte. Que befand sich zu dieser Zeit bereits in assyrischer Hand und wurde von einem assyrischen Statthalter verwaltet, und dieser war es auch, der die militärischen Unternehmungen leitete.

1.5 Argišti II.

Nach dem Tod Rusas im Jahre 713 taucht Urartu im Bericht Sargons über eben dieses Jahr wieder auf, bei der Erwähnung einer Strafexpedition gegen Ambaris von Tabal, der sich nach assyrischen Angaben mit anderen Herrschern aus Tabal, Mita von Muški und Argišti II. (713-?)³⁴ verbündet hatte. Ambaris wurde mit seiner Familie deportiert und Assyrer in Tabal angesiedelt, und Bīt-Purutaš³⁵ und Hilakku (Bagg 2007, 105-107 s.v.) als assyrische Provinz zusammengefasst (Hawkins 2000, 428). Ungefähr um diese Zeit errichtete Argišti II. die westlichste urartäische Siedlung auf dem Altntepe (20 km östlich von Erzincan) als Basis für die Westpolitik, die er

Anatolien erwähnt: Kiakki von Šinuḫtu in Tabal wird beschuldigt, keinen Tribut zu entrichten, weswegen er abgesetzt und seine Stadt dem Kurti von Tuna/Atuna übertragen wurde (Hawkins 1997, 271). Dieselben Ereignisse sind in den Annalen ohne die Nennung Mitas erwähnt (Fuchs 1994, 92f. bzw. 315f., Z. 68-71).

³⁰ *ʾMitā šār māi(kur) Muški*: z.B. in den Annalen Z. 72 (Fuchs 1994, 93) und passim.

³¹ Vgl. dazu die Zusammenstellung von Hawkins 1997, 271f.

³² Wittke 2004, 48.; Hawkins 2000, 42 mit Belegstellen.

³³ Hawkins, 1993-1997, 271f; Fuchs 1994, 110 bzw. 320, Annalen Z. 125f.

³⁴ Die assyrischen Annalen nennen zwar Rusa (so auch Hawkins 2000, 428) als urartäischen König, aber es ist nach M. Salvini (1995, 99) gut möglich, dass es sich dabei um einen Fehler handelt.

³⁵ Diese geographische Bezeichnung bezieht sich auf ein Gebiet im nördlichen Teil Tabals, s. Bagg 2007, 52f. s.v.

als Fortsetzung der Bemühungen seiner Vorgänger Sarduri II. und Rusa I. betrieb.³⁶

Leider fehlten für diese gesamte Epoche historische Berichte der Phryger, sodass wir nicht wissen, ob sie aktiv an einer Koalition mit den Luwiern und den Urartäern gegen die Assyrer mitgewirkt haben. Sollte dies je der Fall gewesen sein, so haben sie spätestens im Jahre 709 die Seite gewechselt.³⁷ Aus einem Brief Sargons II. aus Kalhu³⁸ geht hervor, dass Mita eine luwische Gesandtschaft des Urik(ki) von Que/Kilikien, die nach Urartu unterwegs war, abgefangen und dem assyrischen Statthalter von Kilikien ausgeliefert hatte; aus demselben Brief geht hervor, dass Urpalla (Warpalawa von Tyana) zur Audienz vor dem assyrischen Statthalter erschien, also zu dieser Zeit zumindest offiziell nicht gegen die Assyrer agierte.

Doch bereits für das Jahr 708 ist in den assyrischen Quellen wieder davon die Rede, dass sich Luwier mit Urartu verbündet hätten, und zwar ist es Mutallu von Kummuh/Kommagene,³⁹ der angeblich beim urartäischen König gegen die Assyrer intrigierte, worauf Sargon sein Heer gegen ihn schickt. Muttallu konnte zwar entkommen, aber seine Familie wurde nach Babylon deportiert.⁴⁰ 705 stirbt Sargon auf einem Feldzug in Kleinasien, wahrscheinlich in Tabal, möglicherweise zusammen mit den Phrygern verbündet im Kampf gegen die Kimmerier, worauf die assyrische Herrschaft in Tabal, Till Garimmu und wahrscheinlich auch in Malatya und Que endet.⁴¹ Kummuh blieb aber weiter als wichtiger Grenzposten im Nordwesten unter assyrischer Herrschaft bis ans Ende des neuassyrischen Reiches (Hawkins 2000, 332).

1.6 Rusa II.

Offensichtlich waren auch die Urartäer nicht weiter an einer antiassyrischen Koalition mit den Luwiern interessiert, zumindest berichtet der Sohn

³⁶ Salvini 1995, 100-102. Der urartäische Name dieses größten Bauwerkes Argištis II. ist nicht bekannt.

³⁷ Hawkins 2000, 42 sieht als Grund dafür die Bedrohung durch die Kimmerier für wahrscheinlich an; diese hatten im Jahr 714 den Urartäern eine schwere Niederlage zugefügt.

³⁸ Vgl. zum Folgenden beispielsweise Salvini 1995, 101; Wittke 2004, 50 (mit Literatur) und passim datiert diese Ereignisse in das Jahr 715.

³⁹ Seit der Niederwerfung der Revolte gegen Tiglatpileсар im Jahre 743 gehörte auch Malatya zum Herrschaftsbereich des Mutallu.

⁴⁰ Hawkins 2000, 332 mit Anm. 36f.; Fuchs 1994, 222-224 bzw. 349, Prunkinschrift Z. 112-116.

⁴¹ Hawkins 2000, 285 Anm. 42. Orakelanfragen an Šamaš aus der Zeit Asarhaddons (680-669) zeigen die Befürchtung, Tabal könne Que angreifen, was nahe legt, dass ersteres von Assyrien unabhängig war. Um das Jahr 663 unterwirft sich Mugallu von Tabal, der wahrscheinlich zu dieser Zeit auch über Melid herrschte, dem Assyrerkönig Aššurbanipal – wahrscheinlich aus Furcht vor den Kimmeriern - (Hawkins 2000, 286). Nach S. Aro 1998, 302 endet die Nennung Tabals in historischen Quellen um 640 v. Chr.

und Nachfolger Argištiš, Rusa II., in einer Inschrift aus Adilcevaz, dass er unter anderen auch Frauen aus Muški und Ḫatti deportiert hat.⁴²

Wie lange das urartäische Reich noch Bestand hatte, wissen wir nicht.⁴³ Das Reich der Phryger fiel ebenfalls den Kimmeriern zum Opfer, die nach dem Ende des urartäischen Reiches ungehindert in Kleinasien einfallen konnten.

2. Kulturelle Kontakte

Diese durch wenige historische Nachrichten belegten Kontakte zwischen den Urartäern und ihren westlichen Nachbarn – den luwischen Kleinstaaten Südostanatoliens – haben sicherlich auch zu einem kulturellen Austausch geführt. Die Forschungen diesbezüglich stehen erst am Anfang, doch sind die bisher eher bescheidenen Ergebnisse auf diesem Gebiet auf Ursachen zurückzuführen, die auch für die Zukunft nicht auf allzu große Ergebnisse hoffen lassen. Als erstes ist die Art der schriftlichen Quellen zu nennen, die nicht viel Vergleichbares bieten. Die urartäischen Königsinschriften sind Bau- und Weiheinschriften mit kurzen Berichten über militärische Unternehmungen, gemessen an der Zahl der bislang gefundenen Inschriften ist die Erwähnung der luwischen Fürstentümer sehr selten. Die hieroglyphenluwischen Herrscherinschriften sind ebenfalls hauptsächlich Weiheinschriften, die selten militärische Erfolge nennen.⁴⁴ Offensichtlich ist es nie einem der späthethitischen Fürsten gelungen, den Urartäern militärisch je einmal Stand zu halten, und folglich sind in ihren luwischen Texten die Urartäer nicht erwähnt.⁴⁵ Einige wenige Hinweise auf kulturelle Kontakte lassen sich jedoch auch aus den schriftlichen Quellen beider Bereiche erschließen. So weiht Išpuini (830-820) in einer der ältesten erhaltenen urartäischen Inschriften einen Weinberg und einen Obstgarten an eine nicht namentlich genannte Gottheit, die mit hurritisch *ewri* "Herr" angesprochen wird, möglicherweise könnte damit der Wettergott gemeint sein (Salvini 1995, 184f.); dies erinnert an die Inschrift SULTANHAN in Tabal, die eine Weihung mit Opfervorschriften an den Tarhunza des Weingartens enthält.⁴⁶

⁴² Salvini 1995, 108. UKN Nr. 278 = HchI Nr. 128, 2-4.

⁴³ Vgl. die Diskussion bei Salvini 1995, 109-119.

⁴⁴ Vgl. zu Inhalt und Form dieser Inschriften Cancik 2002.

⁴⁵ Zur Diskussion über die Erwähnung Urartus beziehungsweise der urartäischen Sprache in einer Inschrift Jariris (KARKAMIŠ A 6, Hawkins 2000, 123-128) und die Frage, ob eine der vier Schriften, die derselbe Herrscher laut seiner Inschrift KARKAMIŠ A 15b (a.a.O. 130-133) beherrschte, die urartäische Keil- oder Hieroglyphenschrift sein könnte, vgl. Wittke 2004, 65-75 mit Literaturhinweisen.

⁴⁶ Zur hieroglyphenluwischen Inschrift vgl. Hawkins 2000, 463-472. Datiert wird der Text aufgrund der Nennung des Herrschers Wasusarma in die Zeit 740-730. Ein "Weingott" ist allerdings auch in der Inschrift KARKAMIŠ A11a belegt, die ins 10. oder frühe 9. Jh. datiert, s. Hawkins 2000, 94-100, besonders den Kommentar zu dieser Inschrift ebd. 97 ad § 9 s.v. (DEUS)"VITIS" mit weiteren Belegstellen.

A. Kossian (1997) hat versucht, Beeinflussungen auf sprachlicher Ebene zu finden. Er führt drei Beispiele an: vom luwischen *su(wa)*- soll sich urartäisch *šu-* "füllen" herleiten; im luwischen Personennamen *Sastura/i-* soll der urartäische Name *Sarduri* fortleben; und das theophore Namenselement *tisapa*⁴⁷ soll der urartäischen Form *Teišeba* näher stehen als dem hurritischen *Teššob*.⁴⁸ Insgesamt sind diese Beispiele kein ausreichender Beweis für intensive sprachliche Kontakte. So sind wir auf archäologische Zeugnisse angewiesen. Aber auch hier sind die Vergleichsmöglichkeiten begrenzt und Gemeinsamkeiten nur punktuell erfassbar. So wurde für die Urartäer festgestellt, dass nach einer Phase der Aufgeschlossenheit äußeren Einflüssen gegenüber im neunten Jahrhundert, als auf dem Gebiet der Kunst und Politik Übernahmen aus dem assyrischen Bereich feststellbar sind, eine Phase der kulturellen Abschottung nach außen im achten und siebenten Jahrhundert erfolgte, und das ist jener Zeitraum, in den die Kontakte mit den luwischen Fürstentümern fallen.⁴⁹ J. Nieling untersuchte in seinem Beitrag zum Symposium "Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes" (2004) den urartäischen Bereich. Als einzigen Beleg für eine solche "Außenwirkung" kann er Motive auf urartäischen Gewandnadeln nennen, die sich als Götterattribute auf Orthostatenreliefs von Karkamiš und Malatya finden.⁵⁰ Umstritten ist die Herkunft großer Metallkessel mit sirenenförmigen Attaschen, sodass der Weg möglicher Beeinflussung bzw. Übernahme nicht nachgezeichnet werden kann.⁵¹

F. Işık hat in einer Monographie die Felsheiligtümer der Urartäer auf ihre Beziehungen zu ähnlichen Anlagen bei Phrygern und Hethitern unter-

⁴⁷ Alle drei von Kossian angeführten Namen finden sich in der Inschrift KARKAMIŠ A 7 (Hawkins 2000, 129) § 9-11.

⁴⁸ Diese Aussage leuchtet nicht ein, da im Hieroglyphenluwischen bis jetzt weder ein Zeichen mit dem Vokal *e*, noch eines mit *o* nachgewiesen werden konnte. Daher kann der Anlaut **Te-* im Hieroglyphenluwischen nur mit *ti-* wiedergegeben werden; was den zweiten Teil des Gottesnamens angeht, so wird er zwar in hethitisch-hurritischer Keilschrift mit uhaltigen Zeichen geschrieben – was daran liegt, dass auch das Akkadische in der Schrift kein *o* unterschied –, die Lautung war *Teššob*; ob also durch die hieroglyphenluwische Schreibung *ti-sa-pa-* *Teššob* (mit **o>a* wie im Hethitischen bei ererbtem **o*) oder – etwa durch rückwirkende "Vokalharmonie" *Teišeba* ausgedrückt wurde – oder überhaupt eine Variante einer der beiden Formen – lässt sich auf Grund dieses einen Namens nicht entscheiden.

⁴⁹ Novák 2004, besonders 302 mit weiterer Literatur.

⁵⁰ Nieling 2004, 311f. Dass der urartäische Wettergott *Teišeba* mit dem (hurritischen) *Teššob* des "hethitischen" Pantheons in Verbindung steht, bezeugt m.E. noch keine Beeinflussung durch die späthethitischen Nachfolgestaaten, da ja das Urartäische mit dem Hurritischen des 2. Jahrtausends verwandt ist und daher auch in anderen Bereichen der Kultur hurritisch-urartäische Gemeinsamkeiten von vornherein bestanden haben können.

⁵¹ In der neueren Forschung wird der Ursprung im späthethitisch-luwischen Kulturbereich gesucht, vgl. Novák 2004, 302 mit Anm. 15.

sucht (Işık 1995). Er konnte dabei vor allem Beziehungen zwischen Urartu und Phrygien feststellen, wobei die Phryger die Nehmenden waren. Dies hat seine Ursache darin, dass in beiden Kulturen Berge und Felsen als von göttlicher Kraft durchdrungen bzw. als Göttersitze angesehen wurden (Işık 1995, 51). Wo sich hethitischer Einfluss in der urartäischen religiösen Architektur findet, ist er auf die Großreichszeit zurückzuführen und nicht auf Kontakte der Urartäer mit den späthethitischen Fürstentümern; so könnten beispielsweise die aus der hethitischen Großreichszeit stammenden Kammern 1 und 2 von der Südburg in Hattusa mit der Funktion der Felskammer als Tempel bei den Urartäern in Verbindung stehen (Işık 1995, 55).

In einem Beispiel jedoch wird der Kontakt ganz deutlich: Auf acht Pithoi in zwei Räumen einer Lagerhalle vom Altintepe befinden sich hieroglyphenluwische Schriftzeichen, die urartäische Maßeinheiten wiedergeben, die sonst auch auf urartäischen Pithoi durchaus üblich sind, allerdings in urartäischer Keilschrift.⁵² Die Pithoi sind vom normalen urartäischen Typ, wie sie in jeder urartäischen Siedlung vorkommen, und beinhalteten wahrscheinlich Wein. J. Klein (1974), der die Inschriften ediert hat, nimmt an, dass es sich beim Autor dieser Inschriften um einen luwischsprachigen Menschen handelte, der vielleicht gar nicht urartäisch sprechen – oder es zumindest nicht schreiben – konnte. Auf jeden Fall handelte es sich dabei aber um ein „isolated and short-lived phenomenon“ (Klein 1974, 93). Die Urartäer hatten zwar ebenfalls eine Hieroglyphenschrift geschaffen, allerdings ist diese noch nicht entziffert (Salvini 1995, 203-206). Es scheint sehr gut möglich, dass diese "Schrift" in Anlehnung an die in den späthethitischen Fürstentümern gebräuchliche hieroglyphenluwische Schrift entwickelt wurde. Vielleicht hat dasselbe Prestigebewusstsein zu deren Erfindung geführt, mit dem Jariri sich rühmt, zwölf Sprachen und vier Schriften zu beherrschen. Auch der spätere assyrische König Assurbanipal (668-631/27) konnte schreiben und lesen.

Literatur:

Aro, Sanna: Tabal. Zur Geschichte und materiellen Kultur des zentral-anatolischen Hochplateaus von 1200 bis 600 v. Chr. PhD Dissertation University of Helsinki 1998.

Bagg, Ariel M.: Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Teil 1: Die Levante. Wiesbaden 2007 (= Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 7/1 = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 7/7/1).

⁵² S. dazu auch Reindell/Salvini 2001.

- Cancik, Hubert: Die luwische Historiographie. Geschichtsschreibung vor den Griechen II. In: Kunst- und Ausstellungshalle Bonn (Hg.): Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter. Bonn 2002, 78-81.
- Cancik-Kirschbaum, Eva: Die Assyrer. Geschichte, Gesellschaft, Kultur. München 2003.
- Diakonoff, Igor M. / Kashkai, Salmas M.: Geographical Names According to Urartian Texts. Wiesbaden 1981 (= Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 9 = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 7/9).
- Fuchs, Andreas: Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen 1994.
- Grayson, A. Kirk: Histories and Historians of the Ancient Near East: Assyria and Babylonia. In: *Orientalia* 49, 1980, 140-194.
- Grayson, A. Kirk: Assyrian Rulers of the Early First Millenium B.C. I (1114-859 BC). Toronto 1991, ND 2002 (= The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 2).
- Grayson, A. Kirk: Assyrian Rulers of the Early First Millenium B.C. II (858-745 BC). Toronto 1996, ND 2002 (= The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 3).
- Hawkins, J. David: The Neo-Hittite States in Syria and Anatolia. In: *CAH III/1*. Cambridge, 2. Aufl. 1982, 372-441.
- Hawkins, J. David: Mita. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8 (1993-1997), 271-273.
- Hawkins, J. David: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. I. Inscriptions of the Iron Age*. Berlin / New York 2000 (= Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft / Studies in Indo-European Language and Culture 8.1).
- HchI: s. König 1955.
- İşik, Fahri: Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger. Rom 1995.
- Klein, Jeffrey J.: Hieroglyphic Inscriptions from Altintepe. In: *Anatolian Studies* 24, 1974, 77-94.
- König, Friedrich Wilhelm: *Handbuch der chaldäischen Inschriften*. Graz 1955 (=Archiv für Orientforschung Beiheft 8).
- Kossian, Aram: On Anatolian-Urartian Linguistic Contacts. In: *Journal of Indo-European Studies* 25, 1997, 27-34.
- Melikišvili, Georg A.: *Urartskie klinoobraznyenadpisi*. Moskau 1960.
- Nieling, Jens: Die Außenwirkung der späthethitischen Kultur auf die Gebiete zwischen Van-See und Kaukasus. In: Novák, Mirko / Prayon, Friedhelm / Wittke, Anne-Maria (Hg.): *Die Außenwirkung des späthe-*

- thitischen Kulturraumes. Gütertausch - Kulturkontakt - Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs "Anatolien und seine Nachbarn" der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003). Münster 2004 (= *Alter Orient und Altes Testament* 323), 307-323.
- Novák, Mirko: Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes auf Assyrien, Urartu, Palästina und Ägypten. In: Novák, Mirko / Prayon, Friedhelm / Wittke, Anne-Maria (Hg.): *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch - Kulturkontakt - Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs "Anatolien und seine Nachbarn" der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)*. Münster 2004 (= *Alter Orient und Altes Testament* 323), 299-305.
- Reindell, Ingrid / Salvini, Mirjo: Die urartäischen Hohlmaße für Flüssigkeiten. In: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 43, 2001, 121-141.
- Röllig, Wolfgang / Fuchs, Andreas: Urartu und das östliche Anatolien um 700 v. Chr. In: *Der Neue Pauly* 12 (2002), 1027f.
- Salvini, Mirjo: *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt 1995.
- Salvini, Mirjo: About a new Corpus of Urartian Inscriptions. *Studi micenei ed egeo-anatolici* 43, 2001, 241-267.
- Salvini, Mirjo: Collazioni e ricostruzioni di testi urartei nella zona di Van. In: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 45, 2003, 209-223.
- Starke, Frank: Kleinasien III. C. I. In: *Der Neue Pauly* 6 (1999), 518-533.
- UKN: s. Melikišvili 1960.
- Wartke, Ralf-Bernhard: *Urartu. Das Reich am Ararat*. Mainz/Rhein 1993.
- Wittke, Anne-Maria: *Mušker und Phryger. Ein Beitrag zur Geschichte Anatoliens vom 12. bis zum 7. Jh. v. Chr.* Wiesbaden 2004 (= Beihefte zum *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* B 99).
- Yamada, Shigeo: The City of Togarma in Neo-Assyrian Sources. In: *Altorientalische Forschungen* 33, 2006, 223-236.

მანანა ხველელიძე

კველი ეგვიპტის სასიყვარულო ლექსები

ძველეგვიპტური ლიგერატურის ცნობილი მკვლევარი მ.ლიხტ-საიმი წერს, რომ ძველი აღმოსავლეთის ლიგერატურების განხილვისას სიგყვა "ლიგერატურა" უფრო ფართე გაგებით უნდა ვისმაროთ, რადგან მათი ნაწარმოებების უმრავლესობა ძირითადად რაიმე გამოყენებით მიზანს ემსახურება – ისინი ხოგბას ასხამენ ღვთაებასა თუ ხელმწიფეს, ან ევედრებიან, ან ზეიმობენ, ან გოდებენ. თუ ამ ლიგერატურებს არაფუნქციონალური თვალსაზრისით მივუდგებით, მათი ნაწარმოებების რიცხვი საოცრად შემცირდება ან საერთოდ გაუქმდება (Lichtheim 1973: VI). ეგვიპტური ლიგერატურის ლიხტსაიმის კრიტერიუმებით გადარჩევის შემთხვევაში გვრჩება ზღაპარი, მოკლე მოთხრობა, იგავი, ლირიკა და კერძოდ სასიყვარულო ლირიკა. ყველა ისინი არაფუნქციონალური (ან არაგამოყენებითი) ხასიათისაა და მათ ერთადერთ დანიშნულებას მკითხველის გართობა წარმოადგენს. ამგვარად, თანამედროვე ლიგერატურასთან სიახლოვის თვალსაზრისით ეგვიპტური ლიგერატურა გამორჩეულია ძველი აღმოსავლეთის ლიგერატურებთან შედარებით. ცნობილი მკვლევარის პიგის თქმით, "თუ, მაგალითად, რუთი და იონა დაიწერა როგორც პროტესტი იუდაიზმის მზარდი იმპლაციონიზმის წინააღმდეგ, ეგვიპტელი წერდა იმიტომ, რომ უნდოდა და უხაროდა მოყოლა" (Peet 1931: 27).

სასიყვარულო ლირიკის პირველი ნიმუშები ახალი სამეფოს დროიდან (XIX დინასტია) არის შემორჩენილი. სამწუხაროდ, ჩვენამდე ამ ჟანრის მხოლოდ 50-მდე ლექსმა მოაღწია. მათი საოცრად დახვეწილი სტილი და რთული ლიგერატურული ხერხების გამოყენება განვითარების ხანგრძლივი ისტორიის დამადასტურებელია, რომელიც, სამწუხაროდ, ჩვენთვის დაკარგულია. აღსანიშნავია, რომ ეგვიპტურ ლიგერატურაში გვხვდება ამ ჟანრის უძველესი ნიმუშები, რომლებიც ქალის სახელით არის დაწერილი.

ეგვიპტურ ლიგერატურასთან დაკავშირებით კიდევ ერთი რამ არის მოსახსენიებელი, რაც განსაკუთრებით პოემიას ეხება. დაწერილ სიგყვას მნიშვნელობის გარდა ხმოვანი მხარეც გააჩნია, და მას ხშირად მხატვრულ ნაწარმოებში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. სხვადასხვა ბგერების კომბინაცია შეიძლება განსაკუთრებული სილამაზის მატარებელი იყოს, დამოუკიდებლად იმ აზრისაგან, რომელიც სიგყვებშია ჩაქსოვილი. სამწუხაროდ, ეგვიპტური ლიგერატურის შეფასებისას აბსოლუტურად მოკლებული ვართ ამ კრიტე-

რიუმს. ზოგიერთი ხმოვნის ზუსტი წარმოთქმა დღემდე დაუდგენელია. თავად ორთოგრაფია იმდენად თავისუფალი იყო, რომ მრავალი სიგყვის თანხმოვნური ჩონჩხის რეკონსტრუქციაც კი შეუძლებელია. ხმოვნები საერთოდ არ იწერებოდა, და მიუხედავად უამრავი მცდელობისა მომხდარიყო სიგყვის გახმოვანება კოპტურის და ლურსმნული ექვივალენტების დახმარებით, დღეს მაინც უცნობია, თუ როგორ ჟღერდა ეგვიპტური სიგყვები. ამდენად, ჩვენთვის შეუძლებელია მსჯელობა ეგვიპტური პოეზიის რითმიკაზე, მეგრზე და სხვა უმნიშვნელოვანეს ასპექტებზე, რომლებიც ლექსის ჟღერადობასთან არის დაკავშირებული. ამიგომ ეგვიპტური პოეზიის კითხვისას უნდა გვქონდეს შეგრძნება, რომ ლამაზი ფერწერული ტილოს შავ-თეთრ ასლს ვათვალიერებთ. და მაინც ეგვიპტური სასიყვარულო ლირიკა დღეს საოცარ გრძნობებს აღძრავს. შესაძლოა მისი ხიბლი იმაშია, რომ ეგვიპტური სასიყვარულო ლექსი განიჭებს განცდას, რომ ადამიანს ისევე უყვარდა რამოდენიმე ათასი წლის წინ, როგორც დღეს. ისეთი თავშეკავებული მკვლევარი, როგორც ა.გარდინერია, ეგვიპტელის განცდას შეყვარებულთან განშორებით ჰ.ჰაინეს ცნობილ ლექსს ადარებს, ხოლო ეგვიპტელი მიჯნურის ოცნებას გადაიქცევს ბეჭდად შეყვარებულის ხელზე – რომეოს ნაგვრას იყოს ჯულიეტას ხელთათმანი (Gardiner 1931: 28-29).

ჩესტერ ბიგის პაპირუსის აღმოჩენამდე სასიყვარულო ლირიკის სამი ციკლი იყო ცნობილი. ყველა ისინი თარიღდება XIX დინასტიით და შემდგომი პერიოდებით (დაახლ. 1300 წ.ჩვ.წ.-მდე და უფრო გვიან). ესენია ბრიტანეთის მუზეუმის Papyrus Harris 500, საოცრად დაზიანებული, რომლის თარგმანისას აზრი უფრო ხშირად კი არ ითარგმნება, არამედ მიხვედრით გადმოიცემა. ორი სხვა სასიყვარულო ლირიკის ციკლი ნაპოვნია გურინის პაპირუსზე და დიდ ოსტრაკონზე, რომელიც კაიროს მუზეუმშია დაცული. სამივე ციკლი შეაგროვა და გამოსცა მ.მიულერმა (Muller 1899), შემდეგ კი ერმანმა (Erman 1926: 242-51). მიუხედავად მათი სავალალო მდგომარეობისა, ისინი მაინც უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრად ითვლებოდა, რადგან წარმოადგენდა სასიყვარულო ლირიკის უძველეს ნიმუშებს ადამიანის ისტორიაში. ამიგომ ჩესტერ ბიგის პაპირუსის აღმოჩენა, რომელმაც თითქმის უგნებლად მოაღწია ჩვენამე, უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრად არის მიჩნეული. ამ საკმაოდ გრძელ პაპირუსზე ვრცელი მითოლოგიური ამბავი და სასიყვარულო ლირიკის სამი ციკლია ჩაწერილი – გვერდნახევარი მოკლე ლექსებისა (recto 16,9-17,13), სამი ლექსი სხვა ადგილას (verso G, 1-2) და შვიდი ლექსისაგან შემდგარი ციკლი (verso, C 1-5), რომელსაც ქვემოთ ვთავაზობთ.

ციკლის ყველა ლექსი დანომრილია, გარდა პირველისა, სადაც ნუმერაციის ადგილი ციკლის საერთო სათაურს უკავია. სიგყვა-სიგყვით ნუმერაცია ითარგმნება, როგორც "სახლი პირველი", "სახლი მეორე" და ა.შ. პაპირუსის პირველი გამოცემელი ა.გარდინერი (Gardiner 1931) მიზანშეწონილად თვლის, რომ სიგყვა "სახლი" ამ შემთხვევაში უნდა ითარგმნოს, როგორც იტალიური "stanza" და ესპანური "estancia", რადგან ეს ორივე სიგყვა ეტიმოლოგიურად წარმოდგება ლათინური "stantia"- დან, რაც გვიან ლათინურში ნიშნავდა "სახლს". მიზანშეწონილად მიმაჩნია, რომ ქართულად ეს ეგვიპტური ტექსტის "სახლი" უნდა ითარგმნოს, როგორც "ლექსი". უნდა აღინიშნოს ასევე, რომ ძველეგვიპტურ პოეზიაში შეყვარებულები მიმართავდნენ ერთმანეთს, როგორც "დას" და "ძმას", მაგრამ ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, რომ ისინი მართლაც დაძმანი იყვნენ. ეგვიპტური ტექსტი ქვეყნდება გარდინერის გამოცემის მიხედვით (Gardiner 1931). ეგვიპტური ტექსტის ტრანსლიტერაცია ქვეყნდება პირველად.

t3-t m r3 nw t3 st fr ib (3.t)

w.t sn.t na s.w.s

nfr. r fr nb.t

ptr. st mi dw.t fr i

m-h3t rnp.t nfr.t

šš.p.t ikr.t wbf.t inm

ra.t ir.ty gmh

bnrj sp.t md.t

bn n.s fr m-h3sw

k3j.t nhb.t wbf.t k3j.t

šbd.t šnj.st

g3b.t st fr itj.t nb

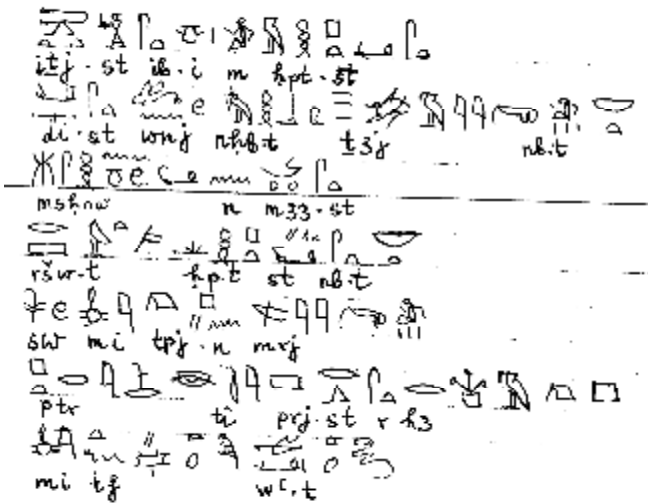
dbw.s mj ššn

bdš phw.t mr.t fr-ib

d3j mj.t s.t nfr.w st

twt rsw.t fnd st fr t3

-1 nmtt
 21 24 11
 1-8



გართობის განმანაწილებლის სიციყვების დასაწყისი:

და ერთადერთი, არ არსებობს მისი მსგავსი,
 მშვენიერია მისი სახე ყველა სახეზე უფრო,
 შეხედეთ, მსგავსია ამობრწყინებული ქალღმერთისა
 ბედნიერი წლის დასაწყისში.
 დღესავით ნათელი, მბრწყინავი სხეულით,
 მშვენიერია მისი გამოხედვა,
 ტკბილია მისი ბაგენი,
 უცხოა მათთვის შეღმეგი სიციყვა,
 მაღალი ყელი, ნათელი მკერდი,
 საფირონის დარია მისი თმა,
 მისი მკლავები ოქროზე მშვენიერია,
 ლოგოსის ყვავილის ფურცლებია მისი თითები,
 მათრობელაა მისი თეძოები,
 მისი ფეხები ამხელენ თავიანთ მშვენებას.
 ლამაზი, ბედნიერი დაღის ის მიწაზე,
 მან დაატყვევა ჩემი გული თავისი მკლავებით,
 მამაკაცები თავმარდაცემულია მისი დანახვით,
 ბედნიერია ის, ვინც მას გულში ჩაიკრავს,
 ის პირველია ახალგაზრდებს შორის,
 შეხედეთ, ის დაიარება, როგორც ერთადერთი.

□□ 7 8 11

sn fr st3 sic? h3tj. i m frw. f

di. f t3j n. i t3j. t

sw m s3t-t3 n pr. n t3j mwt

nm rf. i? smt. n. f

nfr. t mwt m kn m nf

i h3t m33. st

mk ib. i hdn sh3. tw. f

itj. wi mwt. tw. f

mk sw m iw. tj ib. kn

iw swt iw. i mi kd. f

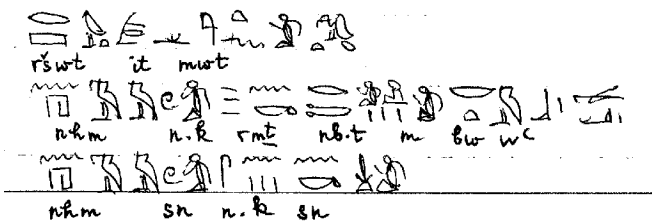
bw rf. f n3j 3bj hpt. f

mtw. f h3b n t3j mwt

sn h3j tw wd. h wi fr. k

in nbt bmt

m i. n. i m33. i nfrw. k



ლექსი მეორე:

ჩემი ძმის ხმა ჩემს გულს აშფოთებს,
 იგი ავად მხდის,
 დედაჩემის მეზობელია,
 მე კი ვერაფრით შევხვდი.
 ჩემი გული სნეულდება მის დანახვაზე,
 მე მისი სიყვარულის გყვე ვარ,
 მე მისი ჩრდილი ვარ,
 მან არ იცის, თუ როგორ მინდა მას მოვეხვიო,
 თორემ გადმოვიღოდა დედაჩემთან,
 ქალთა შორის ოქროს ქალი ნებით (სიყვარულის ქალღმერთით,
 მ.ხ.)
 მოდი ჩემთან, დამანახე შენი სილამაზე,
 გაიხარებენ დედა, მამა,
 ყველა გაიხარებს,
 გაიხარებს, ძმაო.

7 □ □ ▽ |||

Ent ib.i m33 nfrw.st

iw.i kms.kwi m.knw.st

gm.i m.kn hr ktr hr w.t

knc m3j.f m3j

tw r.f.i itj.l m-b3h.f

snj.i k.f m.wstr

ptr itrw mi w.t

nk r.f st rdwj.i

tm ib.i r.ikr

wstr.k m.kj hr ib

mk ir snj.i m-b3h.f

iw.i dd.n.f ptr.i

mk wi n.k k3.l n.f

iw.f srhi m m.i

iw.f hr daj l r 13

ntj m-h.t.f

ლექსი მესამე:

მე ღამაფიქრა ამ სიღამაზემ.
როცა ჩემთვის ვიყავი, მარტო,
გზაზე შემომხვდა მესაი, ცხენზე ამხედრებული,
მხიარულ მეგობრებთან ერთად,
მე არ ვიცოდი, როგორ ჩამეველო,
დავიბენი, რომ უნდა გამეველო მის წინ,
მე ვერ ჩავუვლი მას მშვიდად,
თითქოს მდინარეა ჩემს ფეხქვეშ,
ვერ პოულობს საყრდენს ჩემი ფეხები,
ოხ, გულო, სადა გაქვს ჭკუა,
რამ მოგაწონა გულადი მესაი?
თუ კიდევ შემომხვდა იგი,
მე ვეცევი მას:
მე შენი ვარ, შენი გყვე ვარ!
ის კი ალბათ გაიცინებს
და გადაულოცავს ჩემ თავს
ერთ-ერთს თავისი ამალიდან.

Handwritten symbols and characters at the top of the page.

4th m Δ r f e 8 1 9 P 2
ifd swr 16.i 35

Handwritten symbols and characters.
dr st3 . i mr twk

Handwritten symbols and characters.
bw dd . f sm . i mi rmt

Handwritten symbols and characters.
sw tje m2 . t tw f m

Handwritten symbols and characters.
bw dd . f t3j . i mss . t

Handwritten symbols and characters.
bw wrk . i psi bwh3

Handwritten symbols and characters.
bw dd sdm . w r utj . i

Handwritten symbols and characters.
bw wrk . wi m k3

Handwritten symbols and characters.
m ir cfc ph tn

Handwritten symbols and characters.
dr . f n . i r thw st3 . i . sw

Handwritten symbols and characters.
m ir . n . i 3 p3j k3tj w83

Handwritten symbols and characters.
i ir . k bn kr . ik

Handwritten symbols and characters.
hmsj kb ur . n . k sn

Handwritten symbols and characters.
irw . t . i Rnj(knw) m njt t

Handwritten symbols and characters.
m njt dd n3j rmt r . i s3t tw h3 tw m mry

Handwritten symbols and characters.
Smh r thw st3 . k . sw

Handwritten symbols and characters.
ib . i im . n . k ifd

ლექსი მეოთხე:

მიჰქრის ჩემი გული, ჩქარობს,
როცა მახსენდება ჩემი სიყვარული,
მის გამო აღარ ვგეგვარ აღამიანს.

აღარც ლამაზ კაბებს ვიცვამ,
აღარც მარაოს ვინიავებ,
აღარც თვალებს ვიხატავ.
"წადი სახლში" –

მეუბნება გული მის დანახვაზე.
ოხ, ნუ გაგიყდი, ჩემო გულო,
სალამდე უნდა გამასულელო,
დაწყნარდი, დაიცადე, სანამ ძმა თვითონ მოვა.

ნუ ათქმევინებ ხალხს:

გადარია ქალი სიყვარულმა.

გამაგრდი, ჩემო გულო, როცა მას ხედავ,
ნუ თრთი.

24 𐀁𐀂𐀃 𐀄𐀅

× 𐀆𐀇𐀈𐀉 𐀊𐀋 𐀌𐀍𐀎𐀏𐀐𐀑𐀒𐀓𐀔𐀕
d w 3 w . i n b . t s w a 3 . i h m . s t

𐀖𐀗𐀘𐀙𐀚𐀛𐀜𐀝𐀞𐀟𐀠𐀡
s t 3 . i n b . t . p t

𐀢𐀣𐀤𐀥𐀦𐀧𐀨𐀩𐀪𐀫𐀬𐀭𐀮
i j . i i s w n t t . h r

𐀯𐀰𐀱𐀲𐀳𐀴𐀵𐀶
h k n . i n h n w . t

𐀷𐀸𐀹𐀺𐀻𐀼𐀽𐀾𐀿𐁀𐁁
s m j . i n . s s d m . s t s p r w

𐁂𐁃𐁄𐁅𐁆𐁇𐁈𐁉
w d s t n . i h n w . t

𐁊𐁋𐁌𐁍𐁎𐁏𐁐𐁑𐁒𐁓𐁔𐁕𐁖
s w i j . t j h r d s . s t r m 3 3 . i

𐁗𐁘𐁙𐁚𐁛𐁜𐁝𐁞𐁟
13 m s j t p r w . n . i

𐁠𐁡𐁢𐁣𐁤𐁥𐁦𐁧𐁨𐁩𐁪𐁫
f c c t w i h n t s t w i w r t w i

𐁬𐁭𐁮𐁯𐁰𐁱𐁲𐁳𐁴
d r d d i h n b s w

𐁵𐁶𐁷𐁸𐁹𐁺𐁻𐁼𐁽𐁾𐁿
m k j s t m j k s j

𐂀𐂁𐂂𐂃𐂄
n 13 m r w . t w s t

𐂅𐂆𐂇𐂈𐂉𐂊𐂋𐂌𐂍
i j . i s m 3 c n t j t e t


𐂎𐂏𐂐𐂑𐂒𐂓𐂔𐂕
d i s t n . i s n . t m


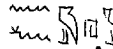
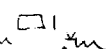

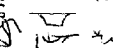

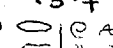

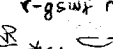

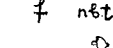


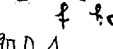

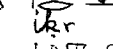
𐂖𐂗𐂘𐂙𐂚𐂛
r c h n t r s f d r s p r w . i


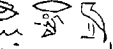


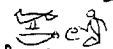
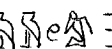

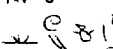
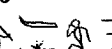


𐂜𐂝𐂞𐂟𐂠𐂡𐂢𐂣𐂤𐂥𐂦
h r r n s t p r s t m s . i h r f e w d w 3


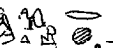

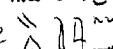



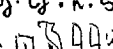
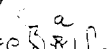

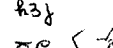

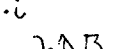


ლექსი მეხუთე:

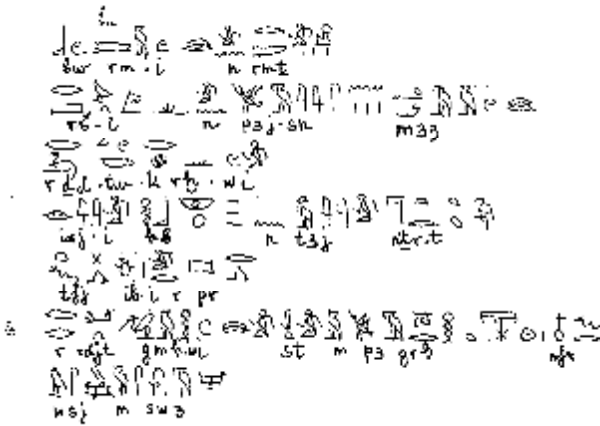
მე ვეგრფი ოქროსფერს, მის უღიდებულესობას,
მე ვეგრფი მეცის მფლობელ ქალბატონს,
მე ვადიდებ ხატხორს, (სიყვარულის ქალღმერთი, მ.ხ.)
მე ვადიდებ ჩემს ქალბატონს,
მე შევთხოვე, და მან ისმინა ჩემი ვედრება,
მან მოახელა ჩემსკენ ჩემს სიყვარულს,
იგი თვითონ მოვიდა ჩემთან,
ო, რა მშვენიერია ის, რაც ჩემს თავს არის,
მე ბელნიერი ვარ, მე აღგკინებული ვარ, მე გადარეული ვარ,
აქ არის იგი, აქ არის.
ის მოვიდა, მიაგოვა ყველა, ვინც მას ეგრფოდა,
მას ხომ ბევრი ეგრფოდა!
მე ვლოცულობ ჩემს ქალღმერთზე,
მან მომცა ჩემი და, როგორც საჩუქარი,
სამი დღის წინ შევევედრე,
და ის მოვიდა, სიყვარულით.

23.10. 

 sw3.n.i  m hsw  n pr.f
 gm.i  3.f wr
 sn r.f  r-gsw m-w
 sn.w f  nbt r.f.h.f
 mrw.t. f  ib.n end  nbt r.w.t
 sfj ib  nn mjtt.f
 sn stp  biz.t

2  gm.f  r.i n-dr  shj.n.i
 tw.i  wr.kwi  r nkm
 ont.w  ib n  t.h.w.t
 sh gr  m33

 k3n3 mwt  r.tj ib.i
 iw.st  hwi.tj  n.s r  nw
 nbt k3j  iml sw  m ib.st
 k3 n.i  n sn
 sh (i)  sw m  k3h n3j  rj



ლექსი შექმნა:

მე ჩავიარე მის სახლთან
 და კარები დამხვდა ღია.
 ჩემი ძმა იდგა დედასთან ერთად,
 მისი დები და ძმებიც გარს ეხვია.
 მისი სიყვარულის ტყვეა ყოველი ცოცხალი,
 მისი მსგავსი არავინაა,
 ყველაფრით დააჯილდოვა ღმერთმა.
 მე ჩავიარე და მან შემომხედა.
 მე მარტო ვიყავი.
 როგორ გაიხარა ჩემმა გულმა!
 ოხ, ძმაო,
 შენს დედას რომ სცოდნოდა ჩემი გულის ამბავი,
 სახლში შევიდოდა.
 ოქროს ქლდმერთო, ჩაღე ეს მის გულში,
 მაშინ მე ვიჩქარებ ჩემი ძმისაკენ
 და მოვებზევი ყველას თვალწინ,
 აღარ ვიტირებ,
 ბელნიერი ვიქნები,
 რადგან ყველა გაიგებს ჩემს გრძნობას.

Handwritten symbols and lines.

sf(w) r sf bur m33 sn:t

ch:q.n.i faj:t im:i

epr:kwj k.c.i wdn

smf d.t.i ds:l

ir uw.n.i n3j wr swrwr

bu hrwr ib:i ptr:t.sn

n3j k3j-38 bn wr:t im:sn

bu wd: t3j faj:t

p3 ad.n.i n3j sw p3 ntj snh:i

sn:st p3 ntj t3j:i

p3 ck p3j n n3j st upw:tj

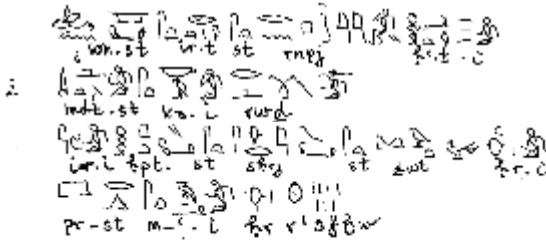
p3 ntj snh:i ib:i

st n:i snt r ptr:t net

sn sw n: rt3 dnd:lit

p3:i i wd3 p3j st qkwr n sw n r w3:t fr:i

ptr m33-st k3:i snh



ლექსი მეშვიდე:

შვიდი ღღეა, რაც ჩემი და არ მინახავს
 და შემომეპარა ნელა-ნელა სხეულება.
 დამიმძიმდა ხელ-ფეხი,
 ვეღარ ვგრძნობ სხეულს,
 ექიმები თუ მოვიდნენ,
 მე არ მიშველის მათი წამლები,
 არც მკითხავები მიშველის,
 უკურნებელია ჩემი სენი,
 ესაა ჩემი სიგყვები.
 მხოლოდ მის სხეულს შეუძლია ჩემი მორჩენა,
 და მხოლოდ მას, ვინც მის ამბავს მომიგანს.
 აი, ეს უშველის ჩემს გულს.
 ჩემი და არის ჩემი წამალი
 ის, და არა წამლები.
 ჩემი გადარჩენა მის გამოჩენაშია,
 როცა ვხედავ, მაშინ ვარ კარგად.
 როცა ის მიყურებს, მსუბუქდება ჩემი სხეული,
 ძლიერი ვხდები მისი ხმის გაგონებაზე,
 როცა მას ვეხვევი, ყოველგვარ ბოროტებას ღვენის ის ჩემგან,
 მაგრამ უკვე შვიდი ღღეა, რაც წავიდა.

References:

1. A. Erman, *The Literature of Ancient Egyptians*, The Academy Library, N.Y., 1966.
2. A.H.Gardiner, *The Chester Beatty Papyrus no. I*, Oxford Univ. Press, 1931.
3. M. Lichtcheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I, Univ. of California press, Berkley, Los Angeles, London, 1973.
4. M. Müller, *Die Libespoesie der alten Ägypter*, Leipzig, 1899.

Manana Hvedelidze**LOVE POETRY OF ANCIENT EGYPT**

The translation of seven ancient Egyptian love songs is preceded with a brief survey of Egyptian poetry.

თინათინ ყაუხჩიშვილი

ბერძნული წარწერა კავთისხევიდან

2006 წლის ზაფხულში კასპის რაიონის სოფ. კავთისხევეში, ადგილ კატაულაზე, ეკლესიის მახლობლად არქიტექტორმარესგაფრაგორმა რევაზ ცხადაძემ იპოვნა და საქართველოს შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმში მიიგანა კირქვის ფილა, რომელზედაც გამოყვანილია ბერძნული წარწერა. ფილის სისქეა 4-5 სმ., მაქსიმალური სიგანე – 40 სმ., სიმაღლე – 38 სმ; ფილის ზედა და მარჯვენა კიდეები, შეიძლება ითქვას, თითქმის აღარ არსებობს. ქვედა კიდე ამკარად ჩამოგეხილია, წარწერიანი ზედაპირი – დაზიანებულია, თუმცა მისი მეგ-ნაკლებად მუსგად წაკითხვა შესაძლებელია.

წარწერის ასლი – მონახაზი შეასრულა გიორგი გაგოშიძემ, წარწერის ფოტო ეკუთვნის ბესარიონ ცხადაძეს.

წარწერის მონახაზი და ფოტო გადმომცეს მე წარწერაში გასარკვევად. (იხ. აქვე ფოტო).

წარწერაში ასოები საგულდაგულოდ არის გამოყვანილი თითქოს წინასწარ დახაზულ 2 პარალელურ ხაზს შორის. ასოების სიმაღლეა 2½ სმ., სიგანე 1½ სმ. ის, რაც მოღწეულია პირველი 5 სტრიქონიდან, მხოლოდ ცალკეული ასოებია, რის მიხედვითაც გექსტის აღდგენა ვერ შეეძელი. ეს ასოებია:



- I ENI
- II EGI
- III AΠI (?)
- IV AΠΩ
- V =IAMH
- VI სტრიქონიდან ასე იკითხება წარწერა:
VI KAIEC THC
- VII MNHMOCY
- VIII MOYKABACEΠIIBAK
- IX NOMIZHETEΘHTIN
- X EANTICC AΛEYITA

წარმოდგენილი გექსტი შევსებული სახით ასე წაკითხება:

καὶ ἔσθη[ε] μνημόστ[ων] μὲν Κάθας¹ ἐπὶ θάκ[θ] νομίζεται(?)²
θητι[κός] ἐὼν τὴν σαλῆσειτα[ν]...

წარწერას, როგორც აღვნიშნე, აკლია დასაწყისი. თეორიულად ის ასე შესაძლებელია (სხვა წარწერებთან შედარების საფუძველზე), იქნებოდა: ἀγαθὴ τήχη ("კეთილი სურვილებით ან, ბედით გისურვებთ ყოფნას" – ქართული თარგმანი უფრო სიგყვამრავალია, მაგრამ აზრს სწორად გადმოსცემს), სახელები ძეგლის დამკვეთის და შემსრულებლის, თარიღი, რაც ჩვეულებრივ გექსტის ბოლოსაა, მაგრამ არის თავშიც. არაა სავალდებულო, რომ ყველაფერი ეს გექსტის წინ ყოფილიყო, მაგრამ მისი ნაწილი მაინც მთლად გამოსარიცხიც არ არის.

გექსტი, რაც აღვადგინე, ასე უნდა ვთარგმნოთ:

"დადგა ჩემს სამახსოვროდ (ან მოსაგონრად) კათასმა, (მომათავსა) მერხზე ჩვეულებისამებრ და ეს ყოველივე გააკეთა მუშაკმა, რომელსაც საფასურს ვუხდით (ან – უხდის), ხოლო თუ ვინმე ყოყმანობს (მნახველთაგანი), (მას ამან არ უნდა აღუძრას უკმაყოფილება – ან მას უნდა აღუძრას პატივის მიგების სურვილი)".

თუ ჩემი თარგმან-კომენტარი სწორია, კათასმა პატივსაცემ პირს დაუდგა ძეგლი, ზედა მოათავსა მასზე მჯდომი გამოსახულება და გამვლელთ სიხოვს, ამ პირის ხსოვნას პატივი სცენ. ჩანს, ეს ბერძნულწარწერიანი ფილა საფლავის ქვა ყოფილა, ხოლო ეს ფი-

¹ სახელი Κάθας ქართულ ონომასტიკონში არ გვაქვს. არის ღ. ზგუსტას შრომაში Κάθας Παρνούσι (№ 659) ოლეიდან, რაც სპეციალისტებს ირანულ-ოსურიდან შემოსულად მიაჩნიათ. რადგან თ, გ – ფონეტიკურად მონაცვლე თანხმოვნებია, აქვე შეიძლება მოვიყვანოთ სახელები ბოსფორის წარწერებიდან, Κάτταις, Κατίων (II ს.), Κάτοκας (II-III სს.), ხოლო მათ ეტიმოლოგიაზე მსჯელობისას სპეციალისტები იმ აზრისა არიან, რომ ისინი არიან ძველი ირანული წარმოშობისა შერწყმული ოსურთან (შდრ. L. Zgusta Die Personennamen griechischen Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955). ყოველ შემთხვევაში ბერძნულ-ლათინურად ისინი არცერთ სპეციალისტს არ მიაჩნია. კავთისხევის ამ წარწერის მიხედვით მისი შემსრულებლის ეროვნებას ვერ დავადგენთ. თუმცა გექსტი ბევრად უფრო შემდეგი ხანისაა ჩვენს წარწერასთან შედარებით, მაინც მინდა აღვნიშნო, რომ ავგათიას (VI ს.) აქვს ცნობა – Καθάρς მდინარე კოლხეთში (ძირი აქაც იგივეა). აქ მინდა მოვიყვანო გეოგრაფიული პუნქტის სახელი "კატაულა" (ბერი-კატა), რომელიც მდებარეობს კავთისხევის მიდამოებში და სადაც მოპოვებულია ჩვენი კვლევის ობიექტი. რა დროისაა ეს გეოგრაფიული სახელი არ ვიცით, მაგრამ პუნქტი ცნობილია მეცნიერებაში იმ VIII ს-ის ქართული ასომთავრული წარწერებით, რომლებიც მის ნაებობებზეა დაცული (ნ. შოშიაშვილი, ქართული წარწერების კორპუსი, I. ლაპიდარული წარწერები I, 1980, გვ. 39, 118-123). ვფიქრობ, გეოგრაფიული სახელი "კატაულა" ბევრად აღრინდელია VIII ს-ზე.

² ან νομίζει ἔθετον – ჰემმარიგად ასე ვცნობ. ასე მიმაჩნია. ჩვეულებრივ ასეა.

ლა მერხზე, თუ სავარძელზე, სადაც მიცვალებულის გამოსახულება იჯდა, ზედ იქნებოდა მიმაგრებული ან გამოყვანილი.

ენის თვალსაზრისით ალსანიშნავია ახალი საუკუნეების მიჯნაზე ბერძნულში გაჩენილი იგაცემბი. ამის 2 შემთხვევაააა წარწერაში: νομῆ (IX სტრ.) = νομῆ (ამ დროისთვის η-ც და ει- დიფთონგიც გამოითქმის i-დ), და X სტრიქონში – σάλειτα (=σάλειτα[1]. აქაც იგივე მდგომარეობაა: σάλειτα-ში ει- დიფთონგი არის i-). ძველი ბერძნულის სხვა ნორმები დაცულია. წარწერის შემსრულებელი აშკარად ბერძნულის მცოდნე პირია, თუმცა აქ ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ამ წარწერის შესრულებისას ქართული წერა არ იცის კათასმა, ხოლო ბერძნული ძვ.წ. IV ს-დან უკვე გავრცელებულია იმდროინდელი სამყაროს შედარებით აღმ. ნაწილში; ბერძნული ენა და წარწერები ამ დროიდან გვიან შუასაუკუნეების საქართველოში გვხვდება, მაშინაც კი, როდესაც უკვე გვაქვს უამრავი ქართული წარწერა, თუ ხელნაწერი, მაგრამ ამის მიზეზი სხვაა – ეს ქრისტიანობის მონაპოვარია (გვაქვს სხვადასხვა ბერძნული წარწერები ფილებზე, ნივთებზე, ფრესკებზე, გვაქვს ბერძნული ხელნაწერები).

კიდევ ერთი ძირითადი საკითხი, რაც ამ წარწერასთან დაკავშირებით ისმის, არის მისი დათარიღება.

როგორც უკვე აღვნიშნე, წარწერა საგულდაგულოდ არის გამოყვანილი და ამიგომ ასოთა მოყვანილობა მისი შემსრულებლისთვის შემთხვევითი და სასხვათაშორისო არ უნდა იყოს. ასოები: Γ, Ε, Η, □ ერთი ტიპისად არის ნაწერი. Γ და Ε ამ მოხაზულობის ბევრ სხვადასხვა დროის და ქვეყნის წარწერაში გვხვდება. ხოლო Η და □ ძალიან იშვიათად (გაცილებით ხშირია რომისებური ◊ და ◊ – სხვადასხვა ქვეყნების ადრეულ წარწერებში). Η და □-ის მოხაზულობის დასადგენად ძალიან გულმოდგინედ შევისწავლე თანამედროვე კორპუსები და ცალკეულ ქვეყანათა წარწერების პუბლიკაციები (მეტი წილი თანდართული დენების პირებით)³ და ასეთი შედეგი მივიღე: ერთი შეიძლება განვაცხადო, რომ Η, □ დაწერილობა

³ Guarduci, M. Epigrafia greca, Roma, I-IV, 1969-78.

Mihailov, G. Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae, Sofia 1956-1970.

Э. Соломоник, Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Киев. I – 1964, II – 1973.

Надписи Ольвии (1917-1965), Ленинград 1968.

Studia pontica, publiées par Anderson, Cumont, Gregoire, Bruxelles, 1910.

Корпус Боспорских надписей, Москва, Ленинград, 1965.

L. Zgusta, Die Personennamen griechischen Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, 1955 და სხვ.

ბალიან იშვიათად გვხვდება. მომყავს ყველა მაგალითი: *Studia pontica*, III გვ. 32 არის შემდეგი: № 19d (წარწერა ამისოს მიდამოებიდან); წარწერას თარიღი არა აქვს, მაგრამ გამომცემელი ასხენებს ავეუსტუსს, სტრაბონს, ე.ი. თარიღი პირველი საუკუნეებია. წარწერა ჯერის გამოსახულებისაა და ერთხელ არის მრგვალი Θ-ც (დანარჩენი – θ ოთხკუთხედი).

წარწერა № 64 (გვ. 72) კლავდიოპოლისის მიდამოებიდან, ასო ი საერთოდ არაა, θ კუთხოვანია Θ, წარწერა საფლავისაა, აქვს თარიღი – 193-4 წლები.

№ 146a (გვ. 162), ფილაზე ამოკვეთილი წარწერა, ეძღვნება არტემიდეს, აპოლონს, ლეტოს (სახელები ასეთი თანმიმდევრობით არის ტექსტში). მასში იხსენიება იულიუს სევეროსი, ამის მიხედვით წარწერა III ს-ით თარიღდება. წარწერაში θ საერთოდ არაა; ოთხკუთხედი □ ექვსჯერ არის დაწერილი.

№ 259a პონტოს გალაგიაიდან (გვ. 230), მოღწეულია დაზიანებული მარმარილოს სტელა, რომელზედაც, მის 2 კოლონაზე იკითხება ჩვენთვის საინტერესო მოხაზულობის ასოები: □, Θ (θ დაზიანებული), შესაბამისად დანარჩენი ასოებიც კუთხოვანია: E, L, M, O და სხვ. წარწერას გამომცემლები ზოგადად რომაული ხანით ათარიღებენ.

ამგვარად, პონტოს სამხრეთით მდებარე ტერიტორიიდან მხოლოდ ეს მაგალითები გვაქვს.

გუარდუჩის III ტომში, გვ. 446 მოყვანილია 125-130 წლებით დათარიღებული მოზაიკური წარწერა: ΗΡΑΚΑΙΤΟC ΗΡΤΑC ΑΤ□ (ჰერაკლიტემ გააკეთა). III, 454: ΕΥΚΡΑΤΗC ΑΒΗΝΑΙΟC (სოკრატე ათენელი), III ს. ასევე მოზაიკური; IV, გვ. 508, № 155 იგალიიდან – წარწერა სარკოფაგზე (ტექსტით – "აქ განისვენებენ...") საკმაოდ უხეში, რელიეფური ასოებია, დათარიღებულია IV-V სს-ით, ასოების მოხაზულობა ასეთია: □, Θ, Ψ, E, L და ა.შ. ყველა ასო ერთი ტიპისაა.⁴

⁴ უნდა მოვიხსენიო გუარდუჩის IV ტომში მოყვანილი 2 შედარებით ვრცელი მოზაიკური წარწერა კვიპროსიდან (№ 122, გვ. 418) – ერთი და მეორე (№ 123, გვ. 420), სადაც ზუსტად ისეთივე მოხაზულობის ასოებია, როგორც კავთისხევის წარწერაში: (□, Θ, L, E, Ψ), მაგრამ დათარიღებული არის IV-V სს. ვფიქრობ, ამ ასოთა მოხაზულობა ნაკარნახევია ტექსტის შედარებით სივრცელით და რომ ისინი მნიშვნელოვან, შესახედავად გამოსაჩენ ადვილზე არიან მოთავსებული. ჩანს, ამგვარ ტექსტებს ასეთი მოხაზულობის ასოები მეტად შეეფერებოდათ. კავთისხევის კირქვის ფილაზე გამოყვანილი წარწერაც საგანგებოდ არის გამოყვანილი, ეგება ესეც მის მნახველებზე იყო ნაფარაუდვი.

ამგვარად, ამ მცირე მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ Ξ , \square მოხაზულობის ასოები, რაც სისტემატურად იხმარება კავთისხევის წარწერაში, იშვიათად, მაგრამ მაინც, გვხვდება შავი ზღვის სამხრეთით მდებარე ქვეყნების ტერიტორიაზე. თარიღი ძირითადად II-III სს-ია, თუმცა ბოლო მაგალითები იტალიიდან IV-V სს-ით არის დათარიღებული. მთელი მასალის გათვალისწინებით ჩემი აზრით, კავთისხევის წარწერა (ზემოთ მოყვანილი წარწერების მსგავსად) II-III სს-აა და იქ მოხსენიებულ საკუთარ სახელს და ტექსტსაც თითქოს არაფერი აქვს საერთო უფრო გვიან მიღებული ქრისტიანულ რელიგიასთან.

Tinatin Kaukhchishvili

GREEK INSCRIPTION FROM KAVTISKHEVI

In summer 2006, a limestone plate bearing a Greek inscription was found near a church in a place called Kataula, located in the village of Kavtiskhevi, Kaspi region.

Letters of the inscription are carefully traced as if between preliminarily drawn two parallel lines. The letters are 2½ centimeter high and 1½ centimeter wide. The first five lines survived as several isolated letters, which made it impossible to restore the meaning of the lines.

Form line 6 the inscription reads as follows:

καὶ ἔστηθη[ε] μνημόσυ[vov] μὲν Κάθας ἐπὶ θάκ[ω] νομίζεται(?)
θητι[κός] ἐὰν τίς σαλευεῖται[ι]...

The text translates as "Kathas put (it) up in my memory (to remember me), (placed me) on the desk as usual and all this was done by a hired man, but if anyone (of the visitors) hesitates, (it should not make him feel disappointed – or it should make him feel respectful)." If my translation and comments are accurate, the text says that Kathas has set up a memorial to a respectable person, has placed a sedentary statue on it and asks passers-by to pay tribute to his memory. The plate with the Greek inscription is evidently a burial stone fixed to or projecting from the desk or the seat where the statue was placed.

In my opinion, the linguistic (itacism) and palaeographic (the form of letters θ , \omicron) properties suggest that the Kavtiskhevi inscription (like the above-mentioned ones) dates back to the 2nd-3rd cc. A.D.

გიორგი ქავთარაძე

წარმართული იბერიის ღვთაებათა არსისათვის

იბერიის სამეფოს წარმართული პანთეონის რაობის დადგენა წინაისტორიული ხანის საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხია. საქართველოს არც ერთ სხვა მხარეში არ ჩანს ისე მკვეთრად ძველი-წინაქრისტიანული და ახალი, ქრისტიანული სამყაროს დაპირისპირება და ამავე დროს შერწყმადობა, როგორც ქართლის საღვთაქალაქო მხარეში – არმაზ-ციხე-მცხეთაში.

იბერიის სამეფოს საკვანძო სტრატეგიული მდებარეობა, ამიერკავკასიის შუაგულში და ამავე დროს – კავკასიონის გადასალახავი უმთავრესი უღელტეხილის – "კავკასიის კარის", იგივე დარიალის პირისპირ მნიშვნელოვანწილად განაპირობებდა გარე სამყაროს მუდმივ დაინტერესებას აქ მიმდინარე მოვლენებით. დარიალის ეფექტური კონტროლის აუცილებლობა კიმერიელებისა და სკვითების, ანუ ბიბლიის ენით რომ ვთქვათ აპოკალიფსისური გოგისა და მაგოგის "უწმინდური" ტომების, ახლო აღმოსავლეთში შემოსევის შემდეგდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანას წარმოადგენდა. შესაბამისად, იბერიის სამეფო, და კერძოდ მცხეთა-არმაზი, წარმოადგენდა არა მხოლოდ ამიერკავკასიისა და აღმოსავლეთ ანაგოლიის, არამედ მთელი ხმელთაშუაზღვისპირეთულ-ახლოაღმოსავლური ოიკუმენეს ჩრდილო-აღმოსავლურ ფორპოსტს; ამ ფორპოსტის ძირითადი ფუნქცია ცივილიზებული სამყაროს დაცვა იყო ჩრდილოეთიდან, იმერკავკასიის სტეპებიდან გაღმოდენილი ნომადების შემოსევებისგან.

ამ გარემოებას თან ერთვოდა ქვეყნიერების ოთხივე მხარეს მიმავალი მნიშვნელოვანი სავაჭრო გზების გედამხედველობა, შესაბამისად რეგიონში იქმნებოდა ე.წ. *melting pot*-ის ეფექტი, როდესაც განსხვავებული წარმომავლობისა და კულტურული თავისებურებების მქონე მოსახლეობა თავს იყრის შედარებით შეზღუდულ გეოგორიაზე და ამის შედეგად ყველა წინაპირობა იქმნება საზოგადოებრივი განვითარებისა და სახელმწიფოებრიობის წარმოქმნისათვის. შემთხვევითი არ არის "მეფეთა ცხოვრების" სიგყვები: "და იყვნეს ქართლს ესრეთ აღრეულ ესე ყოველნი ნათესავნი, და იმრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზა-

რული, ასურული, ებრაული და ბერძნული. ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა" (ქც, I, 16:21-23)¹.

ბუნებრივია, რომ მსგავს პოლიკულტურულ გარემოში მოსალოდნელი იქნებოდა განსხვავებული რელიგიური კულტებისა თუ სულაც სისტემების "სიმბიოზური" თანაარსებობა, რასაც თანდათანობით სინკრეტული კულტების ჩამოყალიბება უნდა გამოეწვია. მცხეთა-არმაზი ხასიათდება წარმართული ღვთაებების კულტების სიუხვით; გასული საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში ეს ასე არის დასურათებული: "მცხეთაში მრავალი რელიგია დაიფერულა და მრავალი ამაყი ღმერთი დაეცა. მცხეთა იყო წარმართული იერუსალიმი. აქ იყვნენ ღმერთები, რომლებმაც ქართული მაგიანე რელიგიური თრთოლვით ლაპარაკობს..."².

ქართული მაგიანეების თანახმად, მცხეთა-არმაზის წარმართულ პანთეონში წარმოდგენილია ექვსი ღვთაება: არმაზი, ზადენი, გაცი, გა თუ გაიმი, აჰინა და დანინა. მრავალი მკვლევარი შეეცადა შემოჩამოთვლილი ღვთაებების იდენტიფიცირებას, თუმცა საერთო აზრი მათი ვინაობის ანუ ხასიათის შესახებ ვერ ჩამოყალიბდა და აზრთა სხვადასხვაობა ამ საკითხის მიმართ დღესაც სუფევს, რაც პრობლემის გადაუღებლობის ნიშანია. როგორც ცნობილია, ქართლის მთავარი ღვთაება არმაზი სხვადასვა მკვლევართა მიერ გაიგივებული იყო არმასთან, თეშუბთან, აჰურამაზდასთან, მითრასთან, მშის ღვთაებასთან, რომელიც შემდეგ აჰურამაზდად გადაიქცა და ა. შ.

"ქართლის ცხოვრებაში" მეცნიერ კაცთა მიერ ჩართული დამატების, "ანდრია მოციქულის ქადაგება საქართველოში" (BP^h), თანხმად ქართლში შემოჩამოთვლილი ღვთაებების გარდა სხვა ღვთაებებიც უნდა ყოფილიყო, კერძოდ, სოსანგეთს ანუ აწყვერს (თანამედ. დ. აწყური) მოსული ანდრია პირველწოდებული შეჩერებული "ადგილსა ერთსა, სადა იგი იყო გაძარი საკერპო" (ქც, I, 39:27-29). იმავე ჩანართის სხვა ადგილას აწყვერში მდებარე ამ გაძრის თაობაზე ნაუწყებია, რომ "...იყო ქალაქსა მას შინა ბომონი საკერპო, რომელსა შინა იმსახურებოდეს ბილწნი ღმერთნი მათნი არგემი და აპოლონი" და რომ "აპოლონი და არგემი არიან დიდნი ღმერთნი" (ქც, I, 41:4-5, 8). ცხადია, რომ ეს "დიდნი ღმერთნი აპოლონი და არგემ" ბერძნულ-რომაული პანთეონის ღვთაებები აპოლონი და არგემიდეა (რომაული – Apollo და Diana).

"ქართლის ცხოვრების" ბეგმოაღნიშნული ჩანართის მიხედვით, ახ. წ. I ს. შუახანების ქართლის ანუ იბერიის სამეფოს დასავლეთ ნა-

¹ "ქართლის ცხოვრება", აქ და ქვემოთ, იხ. ყაუხჩიშვილი 1955.

² ლეონიძე 1922.

წილში დამკვიდრებული ყოფილა აპოლონისა და არტემიდეს კულტი – აქ მათ სახელზე ნაგები ტაძარია და აქვე აღვლი ჰქონია მათ კულტმსახურებას. ბუნებრივია კითხვა: რა ვითარება უნდა ყოფილიყო ამ მხრივ იბერიის სამეფოს დედაქალაქში, მცხეთა-არმაზციხეში, სადაც, როგორც უკვე ითქვა, აღმართული იყო ქვეყნის ძირითადი ღვთაებების გამოსახულებები, – გვხვდება თუ არა აქაც აპოლონისა და არტემიდეს კულტი.

მართალია, ამ ღვთაებებს შორის – არმაზი, ბაღენი, გაცი, გაიმი ("მოქცევაჲ ქართლისაჲს" – გა), აზინა, დანინა – არ არის დასახელებული არც აპოლონი და არც არტემი (არტემიდე), მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია, შემოსხენებული ჩანართის ინფორმაცია, ქართლში აპოლონისა და არტემიდეს კულტის არსებობის შესახებ, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული ყოფილიყო, მით უმეტეს, რომ ეს ღვთაებები მოიხსენიებიან, როგორც "ღიღნი ღმერთნი". სავარაუდო ხდება, რომ მცხეთა-არმაზციხის შემოჩამოთვლილ ღვთაებათა შორის აპოლონი და არტემიდე სხვა სახელწოდებით ყოფილიყვნენ ნაგულისხმევი. იმის გათვალისწინებით, რომ აპოლონი და არტემიდე ტყუპ ღვთაებებს წარმოადგენენ, განსაკუთრებულ ყურადღებას უნდა იპყრობდეს ღვთაებათა წყვილი გაცი და გაიმი; ორივე ეს ერთმანეთის გვერდით აღმართული კერპი ხომ ყოველთვის ერთმანეთისაგან განუყოფლად და ერთ კონტექსტში მოიხსენიება ხოლმე.

"ქართლის ცხოვრების" მეორე ნაწილის, "წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის" ცნობით, "...კუალად [არმაზისა – გ. ქ.] იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი; და მარცხენით მისსა უღა კაცი ვეცხლისა, და სახელი მისი გაიმი, რომელნი-იგი ღმერთად უჩნდეს ერსა მას ქართლისასა" (ქც, I, 89:17-90:1-2). იმავე ტექსტის XII ს-ის სომხური თარგმანის (ორიგინალის შემოკლებული ვარიანტი) მიხედვით, საუბარია არა კონკრეტულად "კაცზე", რომელიც ძველქართულში მამაკაცის გარდა "სულს", "აღამიანსაც" აღნიშნავს, არამედ ზოგადად გამოსახულებაზე: "მისგან მარჯუენი იღა ოქროს გამოსახულება სახელად გაცი, და მის მარცხენა ხელთან ვერცხლისა – სახელად გაიმი" (ქც-ის სომხური თარგმანი, 47)³ და შესაბამისად მასში შესაძლოა ქალღმერთიც ყოფილიყო ნაგულისხმები). სომხურ თარგმანს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული მაგიანის ტექსტის პირვანდელი სახის დადგენისათვის, ვინაიდან **ქართლის ცხოვრების** ყველაზე ადრეული მანუსკრიპტი, რომელმაც კი მოაღწია ჩვენს ხანამდე, ანა დედოფლის ხელნაწერია

³ "ქართლის ცხოვრების" სომხური თარგმანი, აქ და ქვემოთ, იხ. ახულაძე 1953.

და იგი XV ს-ით თარიღდება (ანასეული ნუსხის სავარაუდო თარიღი თავსდება 1479 და 1495 წწ. შორის)⁴, მაშინ როდესაც "ქართლის ცხოვრების" XII ს-ის სომხური თარგმანის ყველაზე ადრეული მანუსკრიპტი თარიღდება XIII საუკუნით⁵. ილ. აბულაძის თანახმად, მისი თარიღი 1279 და 1311 წწ. შორის უნდა ექცეოდეს⁶.

"წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის" ცნობის ოქროს და ვერცხლის კერპებთან მიმართებაში, უნდა გავითვალისწინოთ კლასიკური ხანის დოლიხეში (თანამ. დიულიუქი, გაზიანთეფეს ჩრდილოეთით დაახლ. 10 კმ, სამხრეთ-აღმოსავლეთ თურქეთში) მიკვლეული ბრინჯაოს ფილა, რომელზედაც ერთმანეთის გვერდით გვხვდება *Apollo Citharoedus*-ის და მისი დის *Diana Lucifera*-ს (ანუ ბერძნ. არგემიდეს) გამოსახულებები მშისა და მთვარის სახით. ორივე ეს ასტრალური ღვთაება დოლიხეს ფილაზე განლაგებულია ვარსკვლავებით გარემოცული ცისა და დღის შუქის ღვთაების *იუპიტერ დოლიხენუსის* (*Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*) ფერხით. დოლიხე ხომ ამ ღვთაების კულტმსახურების ცენტრია⁷.

იუპიტერ დოლიხენუსი იგივე სირიული ღვთაება *Hadad*-ია დოლიხედან, რომელიც, თავის მხრივ, ხეთური პანთეონის ხურიტული წარმომავლობის ქარიშხლის ღვთაებიდან, თეშუბიდან იღებდა სათავეს⁸, ისევე როგორც, სავარაუდოდ, თვით არმაზის თავდაპირველი ემანაციის – ელვისა და ჭექა-ქუხილის მთის მწვერვალის ანატოლიური ტიპის ადგილობრივი ღვთაება. ფრ. კიუმონგის აზრით, *იუპიტერ დოლიხენუსის* კულტი კომაგენეში თავდაპირველად ხალიბ მჭედლებს უნდა შეეგანათ, ვინაიდან იგი წარწერებში "როკინისაგან შობილად" იწოდებოდა ხოლმე (*ubi ferrum nascitur*)⁹. მ. წერეთელი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ღვთაებას თეშუბთან აკავშირებს, ამავე დროს თვლის, რომ რომელიმე ანატოლიურ ენაზე მისი ძველი სახელი შესაძლოა სავსებით განსხვავებულად ქდერდეს და შესაძლოა იგი სულაც ხურიტულ თეშუბთან ახლო მდგომი ხათური ცის ღვთაება *Zaš apunas*-ი იყოს¹⁰.

⁴ ყაუხჩიშვილი 1955, 015; Toumanoff 1947, 340-344.

⁵ Thomson 1996, v; Rapp 1998, 3.

⁶ იბ. აბულაძე 1953, 020.

⁷ Speidel 1980, 5, 12, 16-17, fig. 31. აღსანიშნავია, რომ ოქროსა და ვერცხლის ინვენტარი ფართოდ იყო გამოყენებული იუპიტერ დოლიხენუსის კულტმსახურებაში (Speidel 1980, 17).

⁸ Speidel 1980, 6-9, Abb. 3, 8.

⁹ Cumont 1931, 135; Tseretheli 1935, 38.

¹⁰ Tseretheli 1935, 36-37.

იუპიტერ დოლიხენუსის კულგი ევროპაში ჯერ კიდევ ძვ. წ. III საუკუნიდან იწყებს შეღწევას¹¹. იგი ჯარისკაცებს, ვაჭრებსა და მონებს შეუტანიათ. დამახასიათებელია, რომ იუპიტერ დოლიხენუსი ახ. წ. I ს. უკანასკნელი მესამედიდან III ს. შუახანებამდე რომაელი ჯარისკაცების ძირითადი მფარველი ღვთაებაა და მისი კულგი ფართოდ იყო გავრცელებული იმპერიის სამხედრო წრეებში. იუპიტერი, ეპიტეგით: საუკეთესო, უდიდესი (Optimus, Maximus), მთელი სამყაროს დამცველი და რომაული სახელმწიფოს, მისი მპყრობელობისა და ძალაუფლების ღვთაება იყო. რომის მიერ დაქვემდებარებული ქალაქები მას მსხვერპლს სწირავდნენ კაპიტოლიუმში, ხოლო თავიანთ მხარეში გაძრებს უგებდნენ კაპიტოლიუმის გრიადას – იუპიტერს, იუნონასა და მინერვას. რომის იმპერიულ ხანაში იუპიტერი გახდა იმპერატორთა მფარველი, რამაც ხელი შეუწყო მისი კულგის გავრცელებას ყველა პროვინციასა და ჯარში. იგი რომის იმპერიაში საყოველთაოდ გავრცელებული კულგი იყო.

როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, დიანა "სოლარული" აპოლონის "ლუნარულ" პარტნიორია, რომელსაც ამ უკანასკნელთან ერთად მუსტად განსაზღვრული მუდმივი ლოჭტრინალური მდგომარეობა ეკავა იუპიტერ დოლიხენუსის თეოლოგიაში¹², ამასთანავე, გაცისა და გაიმის ოქროსა და ვერცხლის გამოსახულებებს (რაც ალბათ მათ ანალოგიურ "სოლარულ" და "ლუნარულ" ბუნებაზე უნდა მიგვანიშნებდეს) ახასიათებთ ასევე მკაფიოდ გამოხატული დაქვემდებარებული პოზიცია არმაზისადმი, შესაბამისად, ჩნდება ეჭვი, თავის მხრივ ამ უკანასკნელის ხასიათშიც ხომ არ უნდა ვეძიოთ იუპიტერისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. მითუმეტეს, რომ თეიმურაზ ბაგონიშვილის ცნობით, ორმუში, ანუ არმაზ, იგივე იუპიტერია¹³. თუ არმაზი იუპიტერია ანუ შუქის მამაა, საცნაური ხდება თხოთის მთაზე მეფე მირიანისათვის მზის დაბნელების ანუ სინათლის გაქრობის მნიშვნელობა, რაც არმაზის მარცხის აღმნიშვნელია (ქც, I, 109:10-15).

ქართულ პანთეონში, იუპიტერის მსგავსად, არმაზის ერთადერთ და უმთავრეს ადგილს, განსაკუთრებით მკაფიოდ ავლენს "წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევაში" გადმოცემული ებრაელი ქალის მიერ წმ. ნინოსადმი ნათქვამი: "ღმერთი ღმერთთა არმაზ მიუწესს, რომელ არა არს მისსა გარეშე სხუა კერპი" (ქც, I, 89:2-3). საყურადღებოა, მეფე მირიანის მიერ ქართლის უმთავრესი ღვთაებების

¹¹ Tseretheli 1935, 38.

¹² Speidel 1978, 22-23.

¹³ იხ. Такайшвили 1906-1912, 663.

არმაზისა და ზადენის დახასიათება: *"რამეთუ აჰა ესერა, ღმერთნი ღიღნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წყმისა მომცემელნი და ქუეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ..."* (ქც, I, 106:15-18). არმაზისა და ზადენის ერთი და იმავე თვისებების მქონე ღვთაებებად დახასიათება, ალბათ მათ ურთიერთკავშირზე უნდა მიუნიშნებდეს, დაახლოებით ასეთივე მიმართება შეინიშნება რომაულ პანთეონში, სადაც იუპიტერი იგივე თვისებებით არის აღჭურვილი, რა თვისებებითაც მისი მამა და ამავე ღროს მგერი, საგურნი, თუმცა, ამავე ღროს, საგურნი უფრო მეტად ითავსებს მიწათმოქმედებისა და ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციებს. არმაზისა და ზადენის "ნათესაური" ურთიერთმიმართება უნდა ჩანდეს მირიან მეფის მიმართებაში წმიდა ნინოსადმი *"...ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი..."* (ქც, I, 106:9-10). ამ შემთხვევაში სიგყვა "ასული" უფრო კონკრეტული შინაარსის მაგარებელია (მასში პიროვნების სქესიც კი ჩანს), ხოლო "შვილი" უფრო ზოგადი, შთამომავლობის მანიშნებელი (ზადენისა და საგურნის შესაძლო კავშირის შესახებ, იხ., ქვემოთ).

"წმიდა ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის" მიხედვით, არმაზის კერპი აღწერილია, როგორც: *"...კაცი ერთი სპილენძისა, და განსა მისსა ეცუა ჯაჭვ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და ჯელთა მისთა აქუნდა ჯრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქეცოდა კელთა შინა. უკეთუ ვინმე შეეხებინ, თავი თვისი სიკუდილად განწირის..."* (ქც, I, 89:9-12). იგივე გექსტი სომხურ თარგმანში შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: *"...კაცი შემოსილი ბრინჯაოს გულსაფარით და ოქროს მუზარადით, თვალები შემკული ჰქონდა ზურმუხვითა და ბივრილით, ხელში ეკავა მახვილი, მსგავსი ელვათა კონისა. ამოძრავებდა მას და შიშში ავლებდა შეკრებილთ..."* (47).

ხელში "ელვათა კონა" იუპიტერის ერთ-ერთი უმთავრესი დამახასიათებელი ნიშანია. დამახასიათებელია აგრეთვე რომ კერპის ხმალი იყო *ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა*. აღსანიშნავია, რომ ახ. წ. I საუკუნის 60-იან წლებში ალექსანდრიელი ოსტატი ჰერონი ქმნიდა ელვისა და ჭექა-ქუხილის ილიუზიას მექანიკური საშუალებების გამოყენებით, ასე რომ ეგებ არმაზის კერპის მოძრავი მახვილი სულაც არ იყო მხოლოდ შიშველი ფანჯამის ნაყოფი.

"ელვათა კონა", "მახვილი", "ჯავშანი" ("ქერცლიანი-ჯავშანი" ან "გულსაფარი"), ფრიგიულ ჩაჩთან ერთად, ამასთანავე რომაელ სამ-

ხედროთა (და არა მხოლოდ მათი) ღვთაების, იუპიტერ ღოღიხენუსის დამახასიათებელი ნიშნებიცაა¹⁴.

ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა არმაზის თავსაბურავის აღწერა, როგორც "მყარი ჩაბალახისა" (ქც, I, 89:10). ზელსართავი "მყარი" არმაზის კერპის თავსაბურავთან მიმართებაში მართებული იქნებოდა, თუკი საქმე გვექნებოდა "ფრიგიული ჩაჩის" მსგავს საგანთან და არა საკუთრივ ქართული ტიპის "ჩაბალახთან" (ყაბალახი).

იუპიტერ ღოღიხენუსი, თუ რომაელთა ხელისუფლებისა და მათი იმპერატორის ძირითადი მხსნელი იყო, იგი, ამავე დროს, რომაული ძალაუფლების გავრცელების ხელშემწყობიცაა¹⁵; მასთან ხდებოდა ხოლმე ადგილობრივი, რომაელთა მიერ დაქვემდებარებული მხარეების, უზენაესი ცის ღვთაებების გაიგივება, ხოლო აღმოსავლეთისაკენ მისი კულტის გავრცელებასთან ერთად, სირიის, მცირე აზიისა და სხვა მხარეების ღვთაებებისაც. შესაბამისად, რომაული პანთეონის შემოქმედების კვალის არსებობა იბერიის დედაქალაქში, რომელსაც რომის იმპერატორის ვესპასიანეს მიერ აგებული გალაგანი იცავდა¹⁶, მოულოდნელი არ უნდა იყოს.

იბერიის სამეფო პანთეონის სინკრეტული ხასიათი, როგორც ჩანს, კიდევ უფრო გამდიდრებული იყო რომის რელიგიური წარმოდგენებისათვის დამახასიათებელი ნიშნებით¹⁷. ცენტრალური ამიერკავკასიის მოვლენებში რომაელთა ინტენსიურ მონაწილეობას¹⁸, შესაბამისად, თავისი კვალი უნდა დაემატებინა ადგილობრივ სულიერ სამყაროზე, კერძოდ, რელიგიურ წარმოდგენებზე.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ იბერიის უზენაესი ღვთაება არმაზი ავლენს რომის იმპერიის უზენაესი ღვთაებისათვის – იუპიტერისათვის, ხოლო არმაზის თანხმლები კერპები – გაცი და გაიმი

¹⁴ იხ., მაგ., Speidel 1980, 9, 11, 18-20, Abb. 1, 7, 9, 11, 21, 38, 41.

¹⁵ Speidel 1980, 5, 7, 9, 15, 18, Abb. 4; Schwertheim 1991, 40.

¹⁶ ყაუხიშვილი 1976, 241-244; Halfmann 1986, 48.

¹⁷ უკანასკნელი ხანების ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული აზრი, არმაზის წარმომავლობის თაობაზე ირანული აპურამაზმასაგან (გველესიანი 2003), ძირითადად მიიწინებს ამ ორი ღვთაების სახელწოდებათა ფონეტიკური მსგავსებით უნდა აიხსნას, რაც, თავის მხრივ, შედეგია გარკვეული ისტორიული მოვლენის – ქართლში აქემენიანთა გაბატონებისა და ირანელთა მრავალსაუკუნოვანი კულტურულ-რელიგიური ზეგავლენის არსებობის. ამავე დროს, გასათვალისწინებელია, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის ადვილად შესაძენი დადი ქართულ კულტურულ, რელიგიურ თუ ენობრივ სამყაროზე უპირატესად სასანიანთა სპარსეთის ხანისაა და ახ. წ. IV ს. მეორე ნახევარსა და VII ს. მეორე ნახევარს შორის არსებული დროის შუალედით უნდა დათარიღდეს.

¹⁸ Kavtaradze 2001, 204-224; ქავთარაძე 2003, 112-127.

(გა) – იუპიტერისადმი აშკარად დაქვემდებარებული აპოლონისა და დიანასათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ ნიშან-თვისებას. ბერძნული მითოლოგიური წარმოდგენების თანახმად აპოლონი იდენტიფიცირდება ჰელიოსთან, მზის ღვთაებასთან, ხოლო მისი გყუპი და არგემიდე სელენესთან, მთვარის ღვთაებასთან. აპოლონი წინასწარმეტყველების, ქორალური გალობისა და ხელოვნების ღმერთია, ხოლო არგემიდეს კულტი მრავალრიცხოვანი სისხლიანი მსხვერპლშეწირვით ხასიათდებოდა.

საყურადღებოა, წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის მიერ გადმოცემული და მეფე მირიანისადმი მიწერილი გაცისა და გაიმის დახასიათება: "...ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გაიმ..." (ქც, I, 106:15-18). თეიმურაზ ბაგონიშვილის ცნობით, გაიმი – მერკური, ხოლო გაცი – სილვანი, გყის ღმერთია, ხოლო გაიმ და გაცი "დაფარულთა გამოძებნელნი"¹⁹. ნ. მარი შენიშნავს, რომ ბიბლიის ქართული თარგმანისათვის ასტარტე გა არის²⁰, ხოლო კ. კეკელიძის თანახმად ასტარტა ღმერთის შესატყვისს წარმოადგენს გა-გაიმ, როგორც ეს აღნიშნული ყოფილა ქართულ ბიბლიაში (I მეფ. VII, 3-4)²¹.

აღსანიშნავია, რომ მოიპოვება იუპიტერის ირანულ რელიგიურ სისტემასთან შეხების წერტილები. კერძოდ, აქემენიანთა ხანაში მას აჰურამაზდასთან აიგივებდნენ, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ასევე წარმოადგენდა "ცის სრულ წრეს", ამას ჰეროდოტე გვაძლავს (I, 131). ა. ბოლგუნოვას აზრით, შესაძლოა ეს იმის შედეგი იყოს, რომ აქემენიანთა ბაგონობის ხანაში მცირეაზიული ღვთაებების ძველ ტაძრებში შეაღწიეს და ფეხი მოიკიდეს ირანული ღვთაებების კულტებმა. უფრო გვიან, ზოგიერთმა კულტმა თავის მხრივ შეითვისა ელინიზაციის შედეგად²²; კომაგენეს მეფის, ანტიოქოს I-ის ხანაში იუპიტერ დოლიხენუსს ეწოდებოდა მეფის-ორამაზდი²³. თუმცა, ცხადია, ეს გარემოება არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ მეხთამცყორცნელი მეფის თუ იუპიტერი აჰურამაზდას იდენტურ ღვთაებად გამოვაცხადოთ.

თავის მხრივ, აჰურამაზდასთან არმაზის გაიგივების ერთ-ერთ ძირითადად არგუმენტს მოვსეს ხორენაცის "სომხეთის ისტორიის" მიერ არმაზის "არამაზდად" მოხსენიება წარმოადგენს, ანუ იმ სახელით რომელიც იდენტურია სომეხთა უზენაესი ღვთაების არამაზ-

¹⁹ Такайшвили 1906-1912, 663.

²⁰ Март 1902, 21.

²¹ იბ. კეკელიძე 1956, 266.

²² Болтунова 1949, 238.

²³ Tseretheli 1935, 38.

დის სახელწოდებისა. სომეხი მემაგიანე წმ. ნინოს ანუ ნუნეს შესახებ გვამცნობს, რომ მან: *"...მოსპო ჭექა-ქუხილის [მომღლებელი] არამაზღის ქანდაკები, რომელიც ქალაქისაგან განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა. როგორც წესი, დიდილილობით ყველა სცემდა მას თაყვანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა იგი..."* (II, 86).

ჩემი აზრით, მოყვანილი ნაწყვეგი არ გამოდგება არმაზის აპურამაზღასთან გასაიგივებლად, ვინაიდან იმავე სომხურ მაგიანეში მოყვანილია რომში კერპთთაყვანისმცემლობის აღმდგენელი და ქრისტიანთა მღვწელი კეისარის იულიანე განდგომილის წერილი მიწერილი სომეხთა მეფის გირანისადმი, რომელიც შემდგენიარად იწყება: *"ბედისწერით უკვდავი, თვითმპყრობელი იულიანოსი, ინაქის შთამომავალი, არამაზღის ძე, ჩვენს მოხელე გირანს მოგესალმები"* (III, 15). უეჭველია, რომ, აქ "არამაზღში" (*Արամազդայ*) იუპიტერია (იგივე ზევსი) ნაგულისხმევი, რომლის კულტიც იულიანემ აღადგინა და არა ირანული აპურამაზღა.

ამასთანავე, "სომხეთის ისტორიის" გექსტი ცხადყოფს, რომ აპურამაზღა მის ფურცლებზე იწოდებოდა არა "არამაზღად", არამედ "ორმიზღად" (*Որմիզդական*, - II, 77), კერძოდ, პირველი სასანიანი შაჰის არღამირ I-ის სომხეთში გაგარებული ღონისძიებების შესახებ, მემაგიანე შენიშნავს, რომ არღამირმა *"...კიდევ უფრო ააღორძინა კერპთმსახურება; ბრძანა აგრეთვე, რომ ბაგავანის ბაგინში დაუშრეგელად ეგიზგებოდა ორმიზღის ცეცხლს. რაც შეეხება იმ ქანდაკებებს, რომლებიც ვალარშაკმა დაუდგა თავის წინაპრებს, აგრეთვე მშვესა და მთვარეს არმავირში... არგამირმა დაამსხვრია ისინი"* (II, 77).

არმაზის კულტის აპურამაზღასთან მიმართების საკითხში მ. წერეთელი დიდ მნიშვნელობას მართებულად ანიჭებს *"წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის" ნაწყვეგს*, სადაც გადმოცემულია არმაზის თაყვანისმცემელთა მრწამსი²⁴: *"...ნუ უკუე და-სამე-ვაკლე დიდებასა დიდისა ამის ღმრთისა არმაზისსა, ანუ შე-სამე-ვსცეთ სიგყუად ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა თანა სმენისა; და რომელ იგყვან უნებნი უცხოსა ვისთხსმე ღმრთისა, ნუ უკუე პოოს რამე ბიწი და მცეს მე მახული იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა"* (ქც, I, 89:12-16). ცხადი ხდება, რომ მოგვითა სიგყვის მოსმენისთვის არმაზი სიკვდილით სჯიდა.

მამლენობასთან (მოროასტრიზმთან) არმაზის კულტის ანტაგონიზმს ავლენს ამავე თხზულების სხვა ნაწყვეგიც, სადაც არმაზის

²⁴ Tseretheli 1935, 33

თაყვანისმცემელი ცდილობენ ახსნან მისი კერპის განადგურების მიზეზი: "ქალდეელთა ღმერთი ითრუჯან და ჩუენი ესე ღმერთი არამჲ ყოვლადვე მგერ არიან, ამან სამე მას ზედა ზღუა მოაქცია, და აწ მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე" (ქც, I, 91:18-92:1-2). იგივეს ამცნობს მირიან მეფე წმ. ნინოს: "ესე არამჲ და ქალდეელთა ღმერთი ითრუჯან ყოვლადვე მგერ არიან: ამან მას ზედა ზღუა შემოადგინა, და მან ამას ზედა ესევეთარი ურვა მოაწია, ვითარ აქუს ჩვეულება სოფლის მპყრობელთა..." (ქც, I, 106:21-107:1-3).

არმაზი, რომ ვერ იქნებოდა აპურამაზა, გარდა ითრუჯანთან (იგივე "აგრუმანთან", იხ. ქვემოთ) მისი ბრძოლისა, უნდა მოწმობდეს მის მიერვე გამოყენებული ბრძოლის ხერხიც: "მას ზედა ზღუა მოაქცია" თუ "შემოადგინა". ამ მხრივ, აღსანიშნავია, რომ აბიბო ნეკრესელის მარგვილობაში, რომელიც IX ს. მეორე ნახევარში კათალიკოსმა არსენ ღიდმა საფარელმა დაწერა და XII ს. შუა ხანებში გადაუმუშავებია ნეკრესის ერთ-ერთ ეპისკოპოსს, ასახულია ცეცხლთაყვანისმცემელთა და მათი კულგის წინააღმდეგ ბრძოლის უებარი მეთოდი: "თქვენს ცეცხლს, რომელიც ხმელი დამწველია, ერთი მცირე წყალი დაეასხ. მძლე ექმნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროჲს მისა იპოვა წყალი იგი"²⁵. კ. კეკელიძე შენიშნავდა, რომ ვინაიდან არმაზს ითრუჯანზე ზღუა მიუშვია და მაშასადამე წყლით ემუქრებოდა მის არსებობას, ითრუჯანი უნდა მიეიზნინოთ ისეთი სტიქიონის ღვთაებად, რომელიც წყლით შეიძლება მოსპობილ იქნეს და რომელიც ელვასთან და მეხთანაა დაკავშირებული, – ესე იგი ცეცხლის ღვთაებად; თუმცა, ელვასთან და მეხთან დასაკავშირებლად ავგორს მხოლოდ მოჰყავს წმ. ნინოს ცხოვრების ის ადგილი, სადაც ლაპარაკია არმაზის კერპის შემუსვრის მცდელობაზე: "და, აჰა, წამისყოფასა თუალისასა დასავალით ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და კმა სცეს ქუხილთა კმითა საზარელითა"²⁶.

კ. კეკელიძის დაკვირვებით ითრუჯანის სახელის ჭეშმარიტთან მიახლოებული ფორმა შემონახულია შაგბერდულ ნუსხაში, სადაც მას ეწოდება "ითრუმან": "ეგე არამჲ და ქალდეელთა ღმერთი ითრუმანა ყოვლადვე მგერ არიან"²⁷, რაც ფონეტიკურად ქართულ ნიადაგზე სახემეცვლილი ფალაური "აგრუმან/აგრომან"-ია ანუ "ცეცხლი" უნდა იყოს და ჯგუფური ხმოვნების ე-ი-ა და თანხმოვან გ-ს თ-ში გადასვლის შედეგად არის მიღებული. კ. კეკელიძე იქვე დასძენს, რომ ეს ფალაური სიგყვა ქართულში უკვე V საუკუნეში

²⁵ იხ. კეკელიძე 1955, 56.

²⁶ Такайшвили 754; კეკელიძე 1956, 268.

²⁷ Такайшвили 769.

გვხვდება იაკობ ხუცესის "შუშანიკის წამებაში"; "საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარ-ყო ჭემშარიიგი ღმერთი და აღიარა არგოშანი" (II, 18); აქ ხელნაწერის მცდარი წაკითხვაა, კ. კეკელიძისა და ივ. ჯავახიშვილის აზრით, უნდა იყოს "აგროშანი"²⁸. კ. კეკელიძე განმარტავს, რომ ითრუშან-ითრუჯანის ქალღვევლთა ღმერთად მოხსენიება ხელს არ უშლის მის ირანულ ღვთაებად მიჩნევას, ვინაიდან ქართული აგიოგრაფიულ ძეგლებში ირანს ხშირად ეწოდება ქალღვევლთა ან ბაბილონელთა ქვეყანა და ამდენად ითრუშან-ითრუჯანი არსებითად იგივე უნდა იყოს, რაც ირანული აგარ-აგროშანი²⁹.

ქართული კერპთაყვანისმცემლობის შეურიგებელ დაპირისპირებაზე მაზღენანობასთან მეგყველებს ასევე "შეფეთა ცხოვრების" მონათხრობი, ფარნაჯომის მოღვაწეობის შესახებ, მის მიერ ზაღენის კულგის დამკვიდრების შემდეგ ხანაში: "ამისა შემდგომად შეიყვარა [ფარნაჯომმა, – გ. ქ.] სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა ივინი მცხეთას, ადგილსა მას, რომელსა აწ ჰქვან მოგუთა, და იწყო ცხადად გმობად კერპთა. ამისთჳს მოიძულეს იგი მკუდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ. მაშინ შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი, და წარავლინეს მოციქული წინაშე სომეხთა მეფისა და რქუეს: "შეფე ჩუენი ვარდაკა სჯულსა მამათა ჩუენთასა, არღარა მსახურებს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა, შემოიღო სჯული მამული და დაუტევა სჯული დედული. აწ არღარა ღირს არს იგი მეფედ ჩუენდა... გუაშუელე ძალი შენი, და ვაოგოთ ფარნაჯომ, შემომღებელი ახლისა სჯულისა..." (ქც, I, 29:4-7). აშკარაა, რომ მაგიანის მიხედვით, ცეცხლთაყვანისმცემლობა კერპთაყვანისმცემლობასთან შედარებით ახალ, უცხო ძალის მიერ შემოგანილ სჯულად განიხილება, რომელიც არმაზისა და მისი თანმხლები ღვთაებებთან მკვეთრად დაპირისპირებული მოძღვრებაა – "და იწყო ცხადად გმობად კერპთა".

საინტერესოა, რომ ნ. მარი, რომლისთვისაც არმაზი იგივე ორმუზდია (ანუ აპურამაზდა), ხოლო ზაღენი, მითრა, გაოცებას ვერ მალავდა ქართველ მემადგიანეთა მიერ აღწერილი სურათის, მისი აზრით, ჭემშარიგებასთან შეუსაბამობაში, ვინაიდან მათი სიგყვებიდან ისე გამოდიოდა, რომ თითქოს სპარსელები ორმუზდსა და მითრას (ანუ არმაზსა და ზაღენს) შეურაცხმყოფელად მოიხსენიებენ,

²⁸ კეკელიძე 1956, 268-269.

²⁹ კეკელიძე 1956, 269-270.

ხოლო ქართველები მათ იცავდნენ, როგორც თავის ეროვნულ ღმერთებს³⁰.

გასათვალისწინებელია, ისიც, რომ, თუ არმაზი იგივე აპურამაზაა მაშინ სრულიად გაუგებარი გახდება მაზდეანური რელიგიის პრინციპების გათვალისწინებით "მეფეთა ცხოვრების" განცხადება: "და მოკულა ფარნავაზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა" (ქც, I, 26:11). ს. რეპის აზრით, სიკვდილის შემდეგ ფარნავაზის კულტის ჩამოყალიბება, მირიან მეფის მიერ ფარნავაზის საფლავის შემკობა (ქც, I, 65:19), სრულ თანხმობაშია, ელინისტური ხანის დასავლეთ აზიაში, განსაკუთრებით სელევკიდთა შორის, გავრცელებულ მეფეთა ღვთაებებად გადაქცევის წესთან³¹.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი რამ, არა ერთხელ თქმულა და ჩვენც გავიმეორებთ, რომ შუშანიკის წამებაში მაზდეანობა არ არის გამოხატული კერპთთაყვანისმცემლობით, ასევე ჯუანშერიც მაზდეანობას აღწერს, როგორც ცეცხლის კულტს და არ უკავშირებს მას კერპთთაყვანისმცემლობას.

ნებისმიერი ქვეყნის რელიგიურ თუ კულტურულ თავისებურებებზე მსჯელობისას, აუცილებელია ადგილობრივი კულტურულ-პოლიტიკური კონტექსტის გათვალისწინება; მითუმეტეს ეს შეიძლება ითქვას, წინაქრისტიანული ხანის ახლოაღმოსავლური სამყაროს პოლიტიკური ინტერესების კონცენტრირების ისეთ ობიექტზე, როგორსაც ამიერკავკასია და, კერძოდ, მის შუაგულში მდებარე იბერია წარმოადგენდა. შეიძლება ითქვას, რომ ძვ. წ. IV საუკუნის მეორე ნახევრიდან ახ. წ. IV საუკუნის მეორე ნახევრამდე აქ არ ჩანს ხელსაყრელი პირობები და რამდენადმე ხანგრძლივი დროის მონაკვეთი მაზდეანობის გასავრცელებლად. აქემენიანთა იმპერიის კოლაპსის შემდეგ ირანის რელიგიური წარმოდგენების გამოვლინება თითქმის მთლიანად იყო გადაფარული ელინიზმის გალღით; ამ წარმოდგენათა მხოლოდ თითო-ოროლა შემორჩენილი გადმონაშთი თუ არის დამოწმებული ირანის ეროვნულ აღორძინებამდე, რომლის გარკვეული ნიშნები ჯერ თავს იჩენს ძვ. წ. I საუკუნეში და საბოლოოდ ყალიბდება სასანიანთა დინასტიის ეპოქაში. კერძოდ, აქემენიანთა ერთ-ერთ დედაქალაქში სუზაში, სადაც აპურამაზდას კულტი არ იყო ავტოქტონური, სელევკიდურ და არშაკიდულ ხანაში მოჭრილ მონეტებზე საერთოდ არ გვხვდება ირანული წარმომავლობის ღვთაებების გამოსახულება. უფრო გვიან, როდესაც ხდება ბერძნული და ირანული ღვთაებების ერთმანეთში აღრევა, ეს

³⁰ Mapp 1902, 10.

³¹ Rapp 2003, 279.

ღვთაებები მოიხსენიება, როგორც ბერძნული, ასევე ირანული სახელწოდებებით. ამის მკაფიო მაგალითია, ძველ კომაგენეში, ნიმრუდ ღალბე, ძვ. წ. I საუკუნის შუა ხანების ადგილობრივ მეფეთა ღვთაებების ორმაგი (ბერძნულ-სპარსული) სახელწოდებების, მაგ. *მევსი/ორთომადესი, აპოლონი/მითრა* და სხვ. გამოვლენის ფაქტი³².

თუ რა სახის კულტი იყო სინამდვილეში გამეფებული წინაქრისტიანულ ქართლში კარგად არის ასახული წმინდა ნინოს სიგყვებში, როდესაც იგი ახასიათებს არმაზის კულტის სადიდებლად არმაზციხეში ასულ ქართლის მაღალ წოდებასა და მორწმუნეებს, რომ ისინი: *"...ქეთათა და ძელთა, სპილენძსა და რვალსა განჭვდილსა ღმერთად თაყუანის-ცემდეს, და ესენი იცოდეს ყოვლისა შემოქმედად"* (ქც, I, 90).

ამრიგად, ცხადზე ცხადი ხდება, არმაზი არ არის აპურამაზა და ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე რაიმე მინიშნებაც კი არა გვაქვს მისადმი მიძღვნილ დღესასწაულზე, ამდენად არც მაზდეანობის სამეფო კულტად ქცევაზე შეიძლება საუბარი იმდროინდელი ქართლის დედაქალაქში; ეს მით უფრო საცნაურია, რომ *"წმიდა ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის"* ავტორმა კარგად იცის ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემლების არსებობის შესახებ. პირველად ქართლში შემოსულ წმ. ნინოსთან დაკავშირებით იგი შენიშნავდა, რომ *"...მიიწია სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა მას, რომელსა ეწოდების ურბნისი, სადა-იგი იხილა ერი უცხოთა თესლთა ღმერთთა მსახური; რამეთუ ცეცხლსა (ხაზი ჩემია, – გ. ქ.), ქეთათა და ძელთა ღმერთად თაყუანის-ცემდეს"* (ქც, I, 87).

"წმ. ნინოს ცხოვრებაში", ნინოს მცხეთაში ჩამოსვლისთანავე მის მიერ ცეცხლთაყვანისმცემელთა რიგუალის ნახვა და მეორე დღეს შემდგარი არმაზის დღესასწაული, ნ. მარის შეხედულებით, ორდღიან მაზდეანურ დღესასწაულს წარმოადგენდა. ამასთან დაკავშირებით, მ. წერეთელი შენიშნავდა, რომ ეს ორი სხვადასხვა მოვლენაა და მათ ერთმანეთთან არაფერი არა აქვთ საერთო. მისი დაკვირვებით, სინამდვილეში აღწერილია მხოლოდ ერთი არმაზის დღესასწაული, ხოლო მაზდეანთა მიერ ჩაგარებული რიგუალი წმ. ნინომ გზად, შემთხვევით იხილა; უფრო მეტიც ეს ორი მოვლენა მ. წერეთლის განცხადებით, შავბერდული ნუსხის ორ სხვადასხვა თავშია მოქცეული, არმაზის დღესასწაულის აღწერით ახალი თავი (ვ) იწყებოდა³³. *"...და მივიწიენით ქალაქად მცხეთად, წიაღით მოგუთას კიღსა ზედა. დავდეგით მუნ და ვხედვედით ცეცხლისა მსახ-*

³² Bailey & Yarshater 1983, 866f.

³³ Tseretheli 1935, 34-35, შდრ. Такайшвили 750.

ურსა მას ერსა და მოგუებასა და ცთომასა მათსა ზელა ვგიოდე, წარწყმელისა მათისათჳს და უცხოებასაცა ჩემსა ვეგლოვდი³⁴ და შემდეგ უკვე ახალი თავიდან არის ახალი დღე აღწერილი: "ხვალისაგან იყო კმაჲ ოხრისაჲ და საყურისაჲ და გამოვიდოდა ერი ურიცხჳ, ვითარცა ყუავილოსანნი..."³⁵.

ამავე დროს აუცილებელია ითქვას, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობა ქართლში კერპთთაყვანისმცემლობაზე ბევრად უფრო გამძლე გამოდგა და შესაძლოა ესეც არის ქართველი მემაგიანეების მიერ მის წინააღმდეგ გამოხატული პათოსის მიზეზი. ამ მოძღვრების ასეთი მდგრადობა არც უნდა იყოს მოულოდნელი, იგი გარედან, ირანიდან ღებულობდა სასიცოცხლო ძალებს და ბიზანტიის კეისრის ჰერაკლეს მიერ ირანის დამარცხებამდე და შემდეგ არაბების მიერ ამ რელიგიის ფაქტობრივ ამოძირკვამდე ქრისტიანობას ამიერკავკასიაში დიდ საფრთხეს უქმნიდა. ამ საკითხთან მიმართებაში საყურადღებოა მირიან მეფის მიერ სიცოცხლის დამლეკს თავისი ძის, ბაქარისადმი დანაგოვარი სიგყვები: "და სადა პოუნე ენებანი იგი ცეცხლისანი კერპნი, ცეცხლითა დაწუნენ, და ნაცარი შეასუ რომელნი მათ ესეიდნენ" (ქც, I, 130). საფარაულოდ ეს სიგყვები რემინისცენციაა ბიბლიურის: "ხაგები კერპებისა მათისაჲ დასწუა ცეცხლითა" (I, დან. 3:2), ოღონდ მირიანის სიგყვები უფრო ექსპრესულია, აქ საუბარია ცეცხლისა და მისი აგრიბუგების ცეცხლითვე განადგურებაზე.

"მეფეთა ცხოვრებაში" საესებით ცხადად არის გამოხატული, ქართველების სპარსელებთან რელიგიური დაპირისპირებისა და მათთან აღრევის საწინააღდეგო გენდენცია. მაგიანემ შემოგვინახა ქართული არისტოკრატის დამოკიდებულება სპარსეთის მეფის ძის (მომავალი მეფე მირიანი) ქართლის მეფედ მოვლენისა და ქართლის სამეფო ოჯახის ერთადერთი წარმომადგენლის, მეფის ასულის აბეშურას მეუღლედ გახდომის მიმართ: "ვითხოვთ მისგან [სპარსთა მეფისგან – გ.ქ.] დამჭირვა სჯულსა ზელა მამათა ჩუენტასა, და ვითხოვთ ჩუენ თანა არა აღრევა სპარსთა და წარჩინებულად პურობა ჩუენი. ნუ უკუე შეიწყნაროს ვედრება ესე ჩუენი, და ყოს ესე ყოველი ჩუენ ზელა და უკეთუ სჯულსა მამათა ჩუენტასა მიგვლებდეს, და ჩუენ ზელა სპარსთა წარჩინებულ ჰყოფდეს, და ნათესავსა მეფეთა ჩუენტასა მოსწყუედდეს, მაშინ სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუენტათჳს ვიდრე მონახვასა ესევეთარისასა.

³⁴ Такайшвили 750.

³⁵ Такайшвили 750-751.

დაესხნეთ თავნი ჩუენნი ციხეთა და ქალაქთა შინა და მოვსწყლეთ ყოველნი" (I, 63).

ამ ამონარიდანაც აშკარა ხდება, რომ წინაქრისტიანულ ეპოქაში ქართველთა "სჯული მამათა" განსხვავებული იყო მამლენობისაგან და მისთვის ეს უკანასკნელი უდიდეს საფრთხეს წარმოადგენდა, ამაზევე მეტყველებს ქართული აგიოგრაფიული თხზულებებიდან შემომოგანილი არა ერთი სხვა ციგაგა.

აღსანიშნავია, რომ არც გარეგნულად ჰგავდა არმაზის კერპი აპურამაზდას გამოსახულებებს. მ. წერეთელი დაუშვებლად მიიჩნევს, ძველი ქართული მწერლობის არმაზის მუზარადიანი და მახვილიანი კერპის იდენტიფიცირებას აპურამაზდასთან, რომლის გამოსახულებაც ბისუტუნის კლდიდან ფრთიან მზის დისკოზეა მჯდომარე და ხელთ გირლანდა უპყრია³⁶. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არმაზს აპურამაზდასთან სახელის გარდა არაფერი აქვს საერთო³⁷. ივ. ჯავახიშვილიც არმაზს აპურამაზდასთან ძირითადად მაინც სახელწოდების გამო აკავშირებდა³⁸.

ნ. მარი, ისევე როგორც შემდეგ ლ. მელიქსეთ-ბეგი, თვლიდა, რომ არმაზის სახელი აპურამაზდას გაქართველებული ფორმაა: Armaz = სომხური Aramazd = სპარსული Ormuzd (Öhrmazd) = Ahura-Mazda³⁹. იმის გამო, რომ "წმ. ნინოს ცხოვრების" შატბერდის ნუსხაშია "არმაზდ", ხოლო ჭელიშურში მცდარად "არმაზად", ლ. მელიქსეთ-ბეგი თვლიდა, რომ "არმაზდ" შუალედური ფორმაა სომხ. არამაზდიდან ქართ. არმაზამდე, ანუ უნდა ყოფილიყო არამაზდ-არმაზდ მსგავსად სხვა მაგალითებისა, არგავამდ-არგვამ, ამამასპ-ამმასპ⁴⁰.

არმაზსა და აპურამაზდას შორის სხვაეც რომ აღმოჩნდეს საერთო, მაინც პირველ რიგში გასათვალისწინებელი იქნება ის, რომ ამ ორ ღვთაებას შორის მსგავსება არ არის სისტემური ხასიათის, წინააღმდეგ არმაზის კავშირისა იუპიტერთან და სხვა მეხთამცყორცნელ ღვთაებებთან. მეხთამცყორცნელი მეფის კულტისათვის მთა აუცილებელ აგრიბუგს წარმოადგენდა, ისევე როგორც ერთ-ერთი მისი სახეობისათვის იუპიტერ დოლიხენუსისათვის, რომლის ხეთურ/ხურიტული ფესვები კარგად არის ცნობილი.

³⁶ Tseretheli 1935, 33, 64. ჯ. რასელის განცხადებით, ალექსანდრე მაკედონელის შემდგომი ხანის აპურამაზდას გამოსახულებები იძენენ მამაკაცურ, მხედრულ თვისებებს (Russell 2003, 154), თუმცა ეს ალბათ უფრო მართებულია ამ ღვთაების სახანიათა ხანის გამოსახულებების მიმართ.

³⁷ Tseretheli 1935, 36.

³⁸ ჯავახიშვილი 1979, 145.

³⁹ Март 1902, 4; Меликсет-Беков 1938, 13.

⁴⁰ Меликсет-Беков 1938, 13-14, შეხ. 2.

როგორც არ უნდა გადაწყდეს საბოლოოდ არმაზისა და აჭურამაზის ურთიერთმიმართების საკითხი, აღრეული ხანებიდანვე მაზდეანობის არსებობა აღმოსავლეთ საქართველოში ეჭვს არ უნდა იწვევდეს – გარდა აგიოგრაფიული თხზულებების მონაცემებისა, ამას მოწმობს არმაზის სანახების გოპონიმიკის თავისებურებანი, მაგერიალური კულტურის არაერთი მონაცემი; განსაკუთრებით მხედველობაშია მისაღები ხოვლე, ასევე ციხიაგორა (კავთისხეფთან), სადაც შესაძლოა არსებობდა აქემენიდური ხანის საკულტო ადგილები. სხვა საკითხია, თუ რა ხასიათის უნდა ყოფილიყო მაზდეანობის გავრცელება ამ ტერიტორიაზე. ელინისტურ ხანაში სპარსული კულტის შემოტანა საქართველოში უკვე ნაკლებად მოსალოდნელი იქნებოდა. ლ. მელიქსეთ-ბეგის მიხედვით, მტკვარ-არაგვის ხერთვისამდე, მდ. მტკვართან უნდა ყოფილიყო აქემენიანთა ბაგონობის ჩრდილოეთი საზღვარი⁴¹.

ა. ბოლგუნოვას აზრით, სავსებით უსაფუძვლოა ვარაუდი აქემენიანთა ხანაში საქართველოში მაზდეანობის, როგორც გაბატონებული რელიგიური კულტის არსებობის შესახებ. სამაგიეროდ, იგი თვლის, რომ იბერიის მაღალი წოდება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული გვიანაქემენიდური-აღრეელინისტური ხანის მცირე ამიის სინკრეტულ, კულტურულ სამყაროსთან და რომ ამასთანავე არმაზის კულტი აგარებდა აქემენიდური და ელინისტური მცირე ამიისათვის დამახასიათებელი სინკრეტიზმის ანაბეჭდს; ხოლო მაზდეანობის აქ გავრცელებას უკავშირებს სასანიანთა ირანისა და ბიზანტიის ურთიერთბრძოლას⁴².

იბერიის სამეფოს პანთეონი, მართლაც, სინკრეტული ხასიათის ღვთაებებისაგან შედგებოდა, იგი იმთავითვე მჭიდროდ დაკავშირებული ჩანს გვიანაქემენიდური-აღრეელინისტური ხანის წინააზიურ-აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის სინკრეტული ხასიათის კულტურულ სამყაროსთან და შესაბამისად არც ის უნდა იყოს მოულოდნელი, რომ არმაზის კულტიც მკაფიოდ ავლენს თავის ამბივალენტურ ხასიათს. ამ მხრივ ნიშანდობლივია, რომ საბერძნეთში მდებარე, სტრაგოსის ე.წ. მთის ღვთაებაც, ბერძნების მიერ *სტრაგიოსის მევსად* სახელდებული, სპარსელთა მიერ აჭურამაზდასთან იყო გაიგივებული, ხოლო სარდესის აჭურამაზდას გაძარი აგებული იყო *კანონმდებელი მევსის* სახელზე⁴³. უკვე თვით სახელწოდება "იუპიტერ ორომაზდესი" (Jupiter Oromazdès) ცხადყოფს, რომ

⁴¹ Меликсет-Беков 1938, 15.

⁴² Болтунова 1949, 235, 239-240.

⁴³ იხ. Canby 1987, 714; McEvelley 2002, 13.

მცირე ამიაში ადგილი უნდა ჰქონოდა იუპიტერისა თუ ზევსის გაიგივებას აპურამაზდასთან; ამის არაერთი საბუთი მოიპოვება ძველ ანაგლოლიასა თუ ირანში. სპარსული რელიგიური ნომენკლატურით თუ იუპიტერი (იგივე ზევსი) აპურამაზდაა, აპოლონი და არტემიდე მითრასა და ანაპიტას შეესაბამებიან. თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ღვთაებათა ეს გაიგივება რეალურ სინკრეტიზმამდე არ არის მისული; საქმე გვაქვს ელინისტური სამყაროსთვის დამახასიათებელ ფენომენთან, აქემენიდური და ბერძნული წარმოდგენების შერწყმასთან, რაც, თუმცა, ხშირ შემთხვევაში, გარეგნული თუ გერმინოლოგიური დაახლოების ღონეს არ სცდებოდა.

მ. წერეთელის შეხედულებით, იმის გათვალისწინებით, რომ მამლევანობამ სომხეთში ფაქტიურად ამოძირკვა ადგილობრივი წარმართული კულტები, სავარაუდო ხდება, რომ მასვე დიდი დადი უნდა დაესვა ძველ ქართულ რელიგიურ წარმოდგენებზე და შესაბამისად, შესაძლოა ქართველებსაც გამოეყენებინათ ცენტლთაყვანისმცემელთა უზენაესი ღმერთის აპურამაზდას სახელი თავისი მთავარი ღვთაებისათვის, ოღონდ შეცვლილი ფორმით – არმაზი, როგორც ამას უფრო ადრე ო. ფონ ვეზენდონკიც ვარაუდობდა. მ. წერეთლის აზრით, აღნიშნული გარემოება სულაც არ ნიშნავს, რომ ამის გამო ქართველებს უნდა ეღიარებინათ აპურამაზდა, ან რომ აპურამაზდათი უნდა ჩანაცვლებულიყო მათი ძველი მთავარი ღვთაება⁴⁴. როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, მოვსეს ხორენაცის ტექსტთან დაკავშირებით, სომხური ღვთაების "არამაზდის" სახელი დაპირისპირებულია აპურამაზდას სახელთან, "ორმიზდთან", რაც განპირობებული უნდა ყოფილიყო ამ ორ ღვთაებას შორის არსებული მნიშვნელოვანი შინაარსობრივი და გარეგნული სხვაობით.

მიუხედავად აქემენიანთა ხანის სომხეთში მამლევანობის აშკარა გაბატონების ფაქტისა⁴⁵, აქ მას მაინც თავისებური სახე უნდა მიეღო; მაშინ როდესაც აქემენიანთა მეფეებისათვის მიუღებელი იყო ცხოველთა მსვერპლშეწირვა, სომხები, ქსენოფონტის ცნობით, მშის ღვთაებას ცხენებს სწირავდნენ (Xen., *Anab.*, IV, V, 35). ეს გარემოება, ახსნილია აქემენიანთათვის დამახასიათებელი რელიგიური ტოლერანტობით, ისინი არ ცდილობენ ხოლმე დაქვემდებარებული ხალხების ღვთაებათა სახსენებელის აღმოფხვრასა და თავისი რწმენის ძალდატანებით გავრცელებას; ისინი ისწრაფოდნენ და ახერხებდნენ კიდევაც ადგილობრივი კულტების საკუთარი ძალაუფლების დასაყრდენად გამოყენებას⁴⁶. აქემენიანთა რელიგიური

⁴⁴ Tseretheli 1935, 32.

⁴⁵ Russell 1987, 14, 47.

⁴⁶ Redgate 1999, 61.

შემწყნარებლობა სომხეთზე არანაკლებ, თუ არა უფრო მეტად, უნდა გავრცელებულიყო იბერიაზე, სადაც ადგილობრივ უმუნაეს ღვთაებას, არმამს, როგორც ვნახეთ, სახელწოდების გარდა არაფერი ეცხო ირანული.

არმამის კულტი რეალურად რომ არსებობდა და არ იყო მწიგნობრული გზით შექმნილი ფიქცია, ცხადი ხდება კლასიკური ხანის ავტორთა მიერ, ამ ღვთაების სახელის მაგარებელი ციხე-სიმაგრის, არმამციხის მოხსენიების გამო. იგი სხვადასხვა ვარიაციებით არის ნახსენები სტრაბონის (XI, 29, 4), პლინიუსის (VI, 29), კლაუდიუს პტოლემეაიოსის (V, 11, 3; VIII, 19, 4) თხზულებებში. არმამციხე არმამის კულტის ძირითადად ცენტრს წარმოადგენდა იბერიაში. ამკარაა, რომ არმამის კულტის ჩამოყალიბება ძირითადად დაკავშირებული იყო ელინისტური ხანის საქართველოში სახელმწიფოებრიობის აღმოცენებასთან და იგი არ იყო გარედან თავს მოხვეული, ხოლო მისი სახელწოდების მსგავსება აპურამამდას სახელთან აქემენიანთა ხანიდან გადმოსულ მემკვიდრეობად უნდა იყოს მიჩნეული. არმამის კულტის განვითარებაში გამოიყოფა სხვადასხვა ეტაპები, დაკავშირებული ქვეყანაში არსებულ კულტურულ-პოლიტიკურ რეალიებთან.

ს. რეპის მიერ უკანასკნელ ხანებში გაკეთებული განცხადებით, არმამი სინკრეტული ღვთაებაა, რომელიც წარმოადგენს ადგილობრივი ქართული, ირანული და ანაგოლიური ელემენტების ნაერთს. ამავე დროს იგი გამოირიცხავს არმამისა და აპურამამდას გაიგივების მცდელობებს. მას შედარებით უფრო გასამიარებლად მიაჩნია გ. მელიქიშვილის აზრი, არმამისა და ზადენის სიახლოვის შესახებ ანაგოლიურ ღვთაებებთან, არმასთან და სანთაშ/სანდონთან, განსაკუთრებით იმ გარემოების გამო, რომ არმა მთვარის ღვთაებას წარმოადგენდა, ხოლო ივ. ჯავახიშვილი წინაქრისტიანული ხანის ქართველთათვის უმთავარეს ღვთაებად მთვარეს თვლიდა, რომლის კულტიც უფრო გვიან შეერწყა ადგილობრივ წარმოდგენას წმიდა გიორგის შესახებ⁴⁷.

ს. მაკალათია და კ. კეკელიძე არმამში მითრას ხელავენენ⁴⁸. ამ საკითხთან დაკავშირებით, მ. წერეთელს მიაჩნდა, რომ მითრას სპარსული კულტი ოდესმე მართლაც თუ იყო ქართლის ოფიციალური რელიგია, მაშინ გამორიცხული იქნებოდა ის მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიმართ, რასაც ძველი ქართული წერილობითი ძეგლები ავლენენ; ამავე

⁴⁷ Rapp 2003, 278.

⁴⁸ მაკალათია 1927, 189; კეკელიძე 1945, 350შმდ. შდრ., ვაწაძე 2006, 285-291.

დროს გასათვალისწინებელია ამ ორი ღვთაების (არმაზისა და მითრას) ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული ხასიათი⁴⁹.

ლ. მელიქსეთ-ბეგის თანახმად, არმაზი – სომხური არამაზისა და სპარსული აპურამაზას მსგავსად – მზის ღვთაებაა და მის გვერდით ზადენს, ისეთივე ადგილი უკავია, როგორც მითრას აპურამაზას გვერდით⁵⁰. თუმცა, როგორც ცნობილია, არმაზის გვერდით არა ზადენი, არამედ გაცი და გა იყენენ განლაგებულნი, ხოლო ზადენი არმაზის მობირდაპირე მთაზე, მტკვრისა და არაგვის ხერთვისის მეორე მხარეს მდებარე "ზადენის მთაზე" იყო აღმართული. საზოგადოდ არმაზისა და ზადენის ურთიერთმიმართება ერთ-ერთი ყველაზე ნაკლებად შესწავლილი საკითხია ქართულ ისტორიოგრაფიაში და ეს ძირითადად სათანადო მასალების სიმწირით არის გამოწვეული.

უხვი მოსავლისა და ნაყოფიერების ღვთაება ზადენი, როგორც ჩანს, მიწათმოქმედებისა და ნაყოფიერების ღვთაების, იუპიტერის მამის, რომაული საგურნის (ბერძნული მითოლოგიის კრონოსის) ქართული ნაირსახეობა უნდა ყოფილიყო. ამ ორი ღვთაების ერთმანეთთან გაიგივებას, არც მათი სახელწოდებების (*ზადენი*, *საგურნი*) ფონეტიკური მონაცემები უნდა უშლიდეს ხელს.

ზადენის კულტის ქართლში დამკვიდრება ფარნაჯომ მეფეს მიეწერება: „ამან ფარნაჯომ მეფემან უმაგა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება, და ამან აღაშენა ციხე ზადენი და შექმნა კერპი სახელით ზადენ, და ამართა ზადენს“ (ქც, I, 29:1-2). თეიმურაზ ბაგონიშვილის ცნობით, ზადენი ანუ ზადენ – აპოლონია: "მეფემამ 4 ფარნაჯომ აღაშენა ციხე ზადენისა და აღმართა კერპი ზადენად წოდებული, ესე არს წვიმისა და ნაყოფთა აღმომცენებელი"⁵¹.

ზადენს, ნ. მარი და ო. ფონ ვეზენდოკი, მაზდეანურ იაზადანთან (=Yazata) აკავშირებდნენ – კეთილი სულების, ანგელოზთა და საზოგადოდ სიკეთის განსახიერებასთან⁵². თუმცა, ზადენი, რომლისთვისაც, ისევე როგორც არმაზისათვის, მსხვერპლთა შეწირვა ხდებოდა⁵³ არ შეიძლება ყოფილიყო იაზადანი; მ. წერეთლის შეხედუ-

⁴⁹ Tseretheli 1935, 45.

⁵⁰ Меликсет-Беков 1938, 39.

⁵¹ Такайшвили 1906-1912, 663.

⁵² *ib.*, Mapp 1902, 7; von Wesendonk 1924.

⁵³ "ხადოდეს ღმერთთა მათთა არმაზს და ზადენს, და აღუთქმოდეს მათ შესაწირავთა..." (ქც, I, 85:13-14), *ib.*, აგრეთვე, "ასურელ მამათა ცხოვრების" ცნობა, რომ იოანე ზედაზნელის ზედა ზადენზე მისვლის ხანაში იქ ადგილი ჰქონია მსხვერპლთა შეწირვას: "...უმპაქნი ფრიად დამკვდრებულ იყვნეს და ჰმსახურებდეს კუპლითა ნამორეთათდათ" (*ib.*, ასურელ მამათა ცხოვრება, ილ. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 27f.).

ლებით, ის შემზარავი ადამიანთა მსხვერპლშეწირვები, რომლებსაც ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით ადგილი ჰქონია ქართლში, შეუთავსებელია მაზღაიმთან, თუნდაც მისი არსებობის გვიან სგაღიაზე, როდესაც სხვადასხვა მხარეში ადგილობრივ კულტებთან შერწყმის შედეგად ამ რელიგიურმა სისტემამ თავისი პირვანდელი სახე დაკარგა⁵⁴. მეორეს მხრივ, გასათვალისწინებელია, რომ პირმშოთა არმაზისადმი შეწირვა არ იყო უცხო იუპიტერისა და ზევსის კულტისათვის; პლაგონისა (*რესპუბლიკა*, 565d-e) და პავსანიასის (*საბერძნეთის აღწერილობა*, 8.2.3) ცნობის მიხედვით, არკადიაში, ლიკაუუსის მთაზე ლიკაიოსის ზევსს ადამიანებს და კერძოდ ბავშვებს სწირავდნენ ხოლმე მსხვერპლად, ანუ ადგილი ჰქონია ე. წ. რელიგიურ კანიბალიზმს.

წინაქრისტიანული ხანის ამიერკავკასიაში ცეცხლთაყვანისმცემლობის არადომინანტურობა კერძოთაყვანისმცემლობასთან შედარებით და ამ უკანასკნელის თვისობრივი სიახლოვე რომის იმპერიაში გავრცელებულ კულტებთან, რაც, გარკვეულწილად, რომის პოლიტიკური და კულტურული ზეგავლენით იყო განპირობებული, მკვიდრ საფუძველს წარმოადგენდა ამიერკავკასიაში – სომხეთსა და საქართველოში ქრისტიანობის გამარჯვებისათვის. როგორც ჩანს, ადგილობრივი ღვთაებები, ორივე ამ ამიერკავკასიულ ქვეყანაში, რომაულ ღვთაებებთან მიმსგავსებული ხასიათისა უნდა ყოფილიყვნენ, საქართველოში უფრო მეტად, სომხეთში შედარებით ნაკლებად, იქ ბევრად უფრო მძლავრი ირანული ზეგავლენის გამო.

ქრისტიანობა ქართლში ძნელად თუ გაიმარჯვებდა, თუ ადგილი არ ექნებოდა რომთან ინტენსიურ, მრავალმხრივ კავშირებს, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე გრძელდებოდა. საზოგადოდ შეიძლება ითქვას, რომ ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქიდან დაწყებული, თუ არა უფრო ადრეული ხანებიდან, კერძოდ, ძვ. წ. IV საუკუნის დასაწყისიდან, როდესაც აქემენიანთა სახელმწიფო თავისი განვითარების კრიზისულ ხანაში შევიდა და ახ. წ. IV საუკუნის 60-იან წლებამდე, ქართლი მეგნაკლებად თავისუფალი იყო ირანის ძლიერი პოლიტიკური ზეგავლენისაგან. ამ მხრივ ერთგვარი გამონაკლისი იყო ახ. წ. III საუკუნის მეორე ნახევარი, ადრესასანიანთა ხანის სპარსეთის მძლავრობის ხანა, რომელიც 298 წ. ნიზიბისის ზავით დამთავრდა და რომლის თანახმადაც წინაქრისტიანული ეპოქის ქართლი ისევ რომის ერთპიროვნული და მძლავრი ზეგავლენის ქვეშ მოექცა. ამ გარემოებამ მნიშვნელოვნად განაპირობა ქვეყნის ქრისტიანული არჩევანი და განუხრელი განვითარება,

⁵⁴ Tseretheli 1935, 64.

მიუხედავად ჯერ სასანიანთა ირანისა და შემდეგ მუსლიმური სამყაროს ძნელად გასაძლები ბეწოლისა.

როგორც ირკვევა, ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში რომაული სამხედრო ნაწილების ყოფნა არ იყო ხანმოკლე მოვლენა, აღარაფერი რომ ვთქვათ ამიერკავკასიის დასავლეთ ნაწილზე, რომელიც პერმანენტულად რომაელთა ძალაუფლების ქვეშ რჩებოდა. თუმცა იბერიაში, კოლხეთისაგან განსხვავებით, რომელიც რომის იმპერიის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა, რომაულ სამხედრო ერთეულებს მხოლოდ იბერიის ხელისუფალთა ნებასურვილით (თუნდაც ფორმალურით) შეეძლოთ ყოფნა.

ამიერკავკასიის მნიშვნელობას რომის სამხედრო სტრატეგიული გეგმებისათვის, მრავალ სხვა გარემოებასთან ერთად, ისიც მოწმობს, რომ ახ. წ. 95 წ. დაწერილ სტატიუსის (45-96 წწ.) პოემაში "სილვა" კასპიის კარიბჭე წარმოდგენილია კაპადოკიის არმიის მოქმედების ბუნებრივ არეალად (*Silv.* 4, 4, 63f.)⁵⁵. ყურადღებას იპყრობს, წინაქრისტიანული ხანის ამიერკავკასიაში გამოვლენილი ბერძნული და ლათინური ეპიგრაფიკული ძეგლების სიუხვე და მათში ასახული ანთროპონიმების ბერძნულ-რომაული ხასიათი. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს წარწერები რომაელთა სამხედრო ნაწილების ამიერკავკასიაში განლაგების ფაქტის ამსახველია⁵⁶.

ლათინური და ბერძნული წარწერების გამოვლენის ფაქტები საკუთრივ იბერიაში და იბერიასა და კასპიის ზღვას შორის მდებარე მხარეში, სავარაუდოდ დაკავშირებული უნდა იყოს რომაელთა და იბერიელთა საერთო სტრატეგიულ ინტერესებთან, კონკროლის ქვეშ ჰყოლოდათ ამ არეალში განლაგებული უღელტეხილები. იბერიელთა სამფლობელოების აღმოსავლეთის მიმართულებით გავრცელება, რაც ამავე დროს აღმოსავლელი მეგობრების ხარჯზე მათი პოლიტიკური ძალაუფლების ექსპანსიის გარანტიას იძლეოდა, რა თქმა უნდა, რომის იმპერიის ინტერესებშიც შედიოდა. ამის გამო, რომაელთა მონაწილეობა რომაელი იმპერატორის "კლიენტის", იბერიის მეფის ლაშქრობაში პართელთა მოკავშირე, ალბანელების წინააღმდეგ, მოსალოდნელი იქნებოდა⁵⁷.

არმაზციხეზე უკანასკნელ ხანებში ჩაგარებული გათხრების შედეგად აღმოჩენილმა ეპიგრაფიკულმა მასალამ დამატებით გაგვაცნო მეფე ამაზასპის ემოსმოდურის ანაგრენესის, აგრეთვე დელოფ-

⁵⁵ Bosworth 1977, 227.

⁵⁶ იხ., მაგ., ქავთარაძე 2003, 124-133; Kavtaradze 2001, 211-219.

⁵⁷ Меликишвили 1959, 351შმდ.

ალ დრაკონგისისა და მსახურთუხუცესის ანიონის სახელები⁵⁸. სვეტიცხოვლის ეზოში, გაძრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ მხარეს 2001 წელს აღმოჩენილი აკლდამის (სამარხი 14) გათხრის შედეგად აღმოჩნდა გემა დედოფლის ულპიას გამოსახულებითა და ბერძნული წარწერით, აგრეთვე პენალი მეფე უსგამოსისა და ეუგენიოსის სახელით⁵⁹.

როგორც ჩანს, ადგილი ჰქონდა არა მხოლოდ რომაელებისა და იბერიელების ახლო თანამშრომლობას, დაფუძნებულს კავკასიაში მათ საერთო სტრატეგიულ ინტერესებზე, არამედ ხდებოდა ზოგიერთი რომაელის ჭეშმარიტი ინტეგრაცია იბერიულ სამოგადოებაში. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ახ. წ. II საუკუნის იბერიის სამეფოს *ემოსმოდერის* პუბლიკოს აგრიპას პიროვნება⁶⁰. ა. ბოსვორსის შენიშვნით, იგი ვერ იქნებოდა იბერიელი დიდებული, რომელმაც რომაული მოქალაქეობა და შესაბამისად ახალი სახელი მიიღო. მოქალაქეობის მინიჭება კლიენტი-სახელმწიფოს გამორჩეული წევრებისათვის ხდებოდა იმპერატორის მიერ ბოძებით და მსგავს შემთხვევაში მოსალოდნელი იყო, რომ რომაული მოქალაქეობის მიმღებს ეგარებინა იმპერიული *ნომენი*, რასაც პუბლიკოს აგრიპას შემთხვევაში ვერ ვხედავთ, თუმცა აგრიპას ძე, იოდმანგანი უკვე სავსებით "გაიბერიელებული" უნდა ყოფილიყო⁶¹.

იბერია არ წარმოადგენდა იმდენად ძლევაძმოსილ სახელმწიფოს, რომ სრულიად დამოუკიდებლად შესძლებოდა თავისი პოლიტიკური მიზნების ხორცშესხმა – სხვადასხვა ქვეყნების განსხვავებული ინტერესები ერთმანეთს სწორედ აქ, კავკასიონზე გადაძალებული უმთავრესი უღელტეხილის უშუალოდ სამხრეთით მდებარე ცენტრალურ ამიერკავკასიაში კვეთდა. რომაელებსა და იბერიელებს, ერთიანი ძალები *orbis terrarum*-ის შემადგენელ ნაწილებს შორის არსებული მჭიდრო თანამშრომლობა, დაფუძნებული სამიარო სტრატეგიულ ინტერესებზე, მოითხოვდა იბერიულ სამოგადოებაში რომაელთა სამხედრო კონციგენცის ინტეგრაციას – კაპადოკიასა და ამირკავკასიაში განთავსებული რომაელთა სამხედრო ძალები მათი საერთო გეგმების განხორციელების გარანტებს წარმოადგენდნენ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ალბათ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ძველთაგანვე ძირითადად სინკრეტული ბუნების

⁵⁸ სავარაუდოა, ეს მეფე ამაზას I (ახ. წ. II ს. პირველი ნახევარი) ყოფილიყო, ვინაიდან, ამაზას II (ახ. წ. III ს. შუახანები) გამოირჩეოდა მკვეთრი პროირანული ორიენტაციით.

⁵⁹ იხ., მაგ., ქავთარაძე 2008, 114.

⁶⁰ წერეთელი 1942, 16; ყაუხჩიშვილი 1976, 246.

⁶¹ Bosworth 1977, 231.

მქონე ღვთაებებისაგან შემდგარი იბერიის სამეფოს რელიგიური პანთეონი, ამიერკავკასიაში რომის იმპერიის დომინირების ხანაში კიდევ უფრო მეტად იქნებოდა დაღდასმული ბერძნულ-რომაული რელიგიური სისტემისათვის დამახასიათებელი თვისებებით. ამრიგად, ცენტრალური ამიერკავკასიის მოვლენებში რომაელთა ინტენსიურ და მრავალმხრივ მონაწილეობას, საგრძნობი კვალი უნდა დაემჩნია ადგილობრივ სულიერ სამყაროზე, კერძოდ, რელიგიურ წარმოდგენებსა და კულტებზე.

იბერიაში, ისევე როგორც რომის იმპერიაში, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარება, ბუნებრივია კიდევ უფრო განამტკიცებდა ამ ორ ქვეყანას შორის წინაქრისტიანული ხანიდან არსებულ მჭიდრო სამხედრო-პოლიტიკურ და კულტურულ-ეკონომიკურ სიახლოვეს, რაც, უფრო გვიან, ბალავრად დაედო ქართლისა (=საქართველოს) და ბიზანტიის მრავალსაუკუნოვან და მრავალმხრივ ურთიერთობასა და სულიერ სიახლოვეს.

ბიბლიოგრაფია

აბდალაძე 1984 = მოვსეს ხორენაცი. *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი, 1984.

აბულაძე 1953 = ილ. აბულაძე. *ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი*. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა. თბილისი, 1953.

გველეხიანი 2003 = მ. გველეხიანი. *არმაზის კერპის კულტურულ-ისტორიული ასპექტები*. *არმაზის კულტის ღვთაებისათვის*. დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად (ხელნაწერის უფლებით). თბ., 2003.

ვაწაძე 2006 = ვ. ვაწაძე. გაცი და გაიმი, - *საისტორიო ძიებანი* (ექვთიმე თაყაიშვილის სახელობის საქართველოს საისტორიო სამოგადოება აფხაზეთის ორგანიზაცია), № 8-9, 2006, გვ. 275-293.

კეკელიძე 1945 = კ. კეკელიძე. *ქრისტიანობა და მითრიაზმი*. წგნ.: კ. კეკელიძე. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. II. თბილისი 1945, გვ. 350-351.

კეკელიძე 1955 = კ. კეკელიძე. *ანტიმამდისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში*, წგნ.: კ. კეკელიძე. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის*

- ისგორიდან*, გ. III. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955, გვ. 56.
- კეკელიძე 1956 = კ. კეკელიძე. ითრუჯანი (ცდა მისი ეტიმოლოგიის გარკვევისა), წგნ.: კ. კეკელიძე. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისგორიდან*, გ. I. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1956, გვ. 266.
- ლეონიძე 1922 = გ. ლეონიძე. *ქართული მესსიანიზმი*, - გაზ. "ზახგრიონი," № 2, 1922.
- მაკალათია 1927 = ს. მაკალათია. ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში, - *საქართველოს მუზეუმის მოამბე*, III. ტფილისი, 1927, გვ. 179-194.
- ქავთარაძე 2003 = გ. ქავთარაძე. იბერიის სამეფოს "არსებობის არსი" ძველი საისტორიო წყაროების მიხედვით, - *მნათობი*, № 7-8, 2003 წ., გვ. 94-154.
- ქავთარაძე 2008 = გ. ქავთარაძე. კავკასია და "კართაგენელები", - *იბერია-კოლხეთი, საქართველოს კლასიკური და ადრემედევური პერიოდის არქეოლოგიურ-ისტორიული კვლევანი*, № 4, 2008, გვ. 112-121, 208-210.
- ყაუხჩიშვილი 1976 = თ. ყაუხჩიშვილი. *საქართველოს ისგორიის ძველი ბერძნული წყაროები*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1976.
- ყაუხჩიშვილი 1955 = ს. ყაუხჩიშვილი. *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, I. თბილისი: სახელგამი, 1955.
- წერეთელი 1942 = გ. წერეთელი. *არმაზის ბილინგვა*. თბილისი, 1942.
- ჯაფახიშვილი 1979 = ივ. ჯაფახიშვილი. ქართველების წარმართობა, წგნ.: ივ. ჯაფახიშვილი. *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტომი I. თბილისი, 1979.
- Болтунова 1949 = А. И. Болтунова. К вопросу об Армази, - *Вестник Древней Истории*, № 2, 1949, сс. 228-240.
- Март 1902 = Н. Март. Боги языческой Грузии по древне-грузинским источникам, - *Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества*, том XIV, Вып. II-III, 1902.
- Меликишвили 1959 = Г. А. Меликишвили. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
- Меликсет-Беков 1938 = Л. Меликсет-Беков. Армазни. Историко-археологический очерк, - *Материалы по истории Грузии и Кавказа*, выпуск II. Тбилиси, 1938.

- Такайшвили 1906-1912 = Е. Такайшвили. *Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения»*, том II, вып. 1-4. Издание управления Кавказского учебного округа. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1906-1912.
- Bailey & Yarshater 1983 = H. Bailey & E. Yarshater. *The Cambridge History of Iran*, vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods. London: Cambridge University Press, 1983.
- Bosworth 1977 = A. B. Bosworth. Arrian and the Alani, - *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 81, 1977, pp. 217-255.
- Canby 1987 = J. V. Canby (Rev.) R. Donceel & R. Lebrun. Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster, - *Bibliotheca Orientalis*, Jaargang XLVI, № ¾, Mei-Juli 1987, pp. 712-720.
- Cumont 1931 = Fr. Cumont. *Die orientalischen Religionen im Roemischen Heidentum*. Leipzig, 1931.
- Halfmann 1986 = H. Halfmann. Die Alanen und die römische Ostpolitik unter Vespasian. - *Epigraphica Anatolica*, Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens, Heft 8, 1986.
- Kavtaradze 2001 = G. L. Kavtaradze. Georgian Chronicles and the reason d'être of the Iberian Kingdom (Caucasica II), = *Orbis Terrarum*, Journal of Historical Geography of the Ancient World 6, 2000. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, pp. 177-237.
- McEvelley 2002 = T. McEvelley. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth, 2002.
- Rapp 1998 = St. H. Rapp (Ed.). *K'art'lis c'xovreba. The Georgian Royal Annals and their Medieval Armenian Adaptation*. Vol. II. Anatolian and Caucasian Studies. Delmar, New York: Caravan Books, 1998.
- Rapp 2003 = St. H. Rapp, jr. *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Context*. Corpus scriptorum christianorum orientalium; Subsidia. Tomus 113. Lovanii: Peeters, 2003.
- Redgate 1999 = A. E. Redgate. *The Armenians*. Oxford: Blackwill, 1999.
- Russell 1987 = J. R. Russell. *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Schwertheim 1991 = E. Schwertheim. Jupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Königs kult, in: *Studien zum antiken Kleinasien: Friedrich Karl Dörner zum 80. Geburtstag gewidmet*. Asia Minor Studien, Bd. 3. Bonn: Habelt, 1991..

- Speidel 1978 = M. P. Speidel. *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Speidel 1980 = M. P. Speidel. *Jupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier*. Stuttgart, 1980.
- Thomson 1996 = R. W. Thomson. *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation. Translated with Introduction and Commentary by R. W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Toumanoff 1947 = C. Toumanoff. The Oldest Manuscript of the Georgian Annals: The Queen Anne Codex (QA), 1479-1495. – *Traditio*, V. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. New York, 1947.
- Tseretheli 1935 = M. Tseretheli. The Asianic (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism, – *Georgica, Journal of Georgian and Caucasian Studies*, vol. I, no. 1, London, 1935.
- von Wesendonk 1924 = O. G. von Wesendonk. *Ueber georgisches Heidentum*. Leipzig, 1924.

Giorgi L. Kavtaradze

TO THE ESSENCE OF DEITIES OF PAGAN IBERIA

The ancient Pantheon of the Iberian Kingdom consisted from deities of the syncretic character. This Pantheon was from the beginning connected with the syncretic cultural world of the Post-Achaemenian-Early Hellenistic Eastern Mediterranean area and was afterwards enriched with the religious notions characteristic for the Roman empire.

From the viewpoint of the Roman-Iberian relations the character of the supreme deity of Iberia, *Armazi*, who, though obviously of Near Eastern provenance, reveals some traits typical of the most important god of the Roman empire - *Juppiter Optimus Maximus Dolichenus* should be taken into account. *Iuppiter Dolichenus*, was the „preserver of the whole world“, the main supporter of the Roman rule and Roman emperor and, at the same time, the promoter of the Roman power extending it to the East.

The gold and silver images to the right and left hand of *Armazi*, *Gac'i* and *Ga*, perhaps representations of solar and lunar deities, have parallels in *Apollo Citharoedus* and *Diana Lucifera*, deities of the Dolichenian pantheon. It was suggested that *Diana* was the lunar partner of a solar *Apollo* and that they had a permanent precise doctrinal position in the theology of *Iuppiter Dolichenus*. The distinctly portrayed subordinate position of the

deities of sun and moon to *Iuppiter Dolichenus* is to be detected on the bronze slab from Doliche where both these deities are placed beneath the feet of *Iuppiter Dolichenus* who was surrounded by stars. One of the most important deities of Iberia – *Zaden*, was an Iberian version of Roman *Saturn*.

It seems, that the intensity of the Roman involvement in Central Transcaucasia could put its imprint on locally existing religious cults.

მანანა ხილაშელი

შილა ქართლის სასსოპროსი ზვიანბრინჯაო-ალერკინის ხანაში

კულტუროლოგიაში უძველესი ადამიანის საცხოვრისი განიხილება არა მხოლოდ როგორც მისი საცხოვრებელი ადგილი, არამედ როგორც უმნიშვნელოვანესი კულტურული რეალია, არგეფაქტი, პოლისემანტიკური მნიშვნელობის მქონე სიმბოლო. ყველაზე სრულად ამ სიმბოლოს მნიშვნელობა აღრესამიწათმოქმედო კულტურებშია გამოვლენილი. ამ კულტურების გავრცელების არეალში საცხოვრისი, ერთდროულად ადამიანის საცხოვრებელიც იყო, საკულტო მოქმედების ადგილსაც წარმოადგენდა. აქვე, იაგაკის ქვეშ იკრძალებოდნენ მიცვალებულები. საცხოვრისში სრულად იყო წარმოდგენილი მთელი სამყარო, რომელიც ვერტიკალურ ხაზზე იყო ორგანიზებული. საცხოვრისის ამგვარი გააზრება განაპირობებდა სამი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორის – სიცოცხლის, სიკვდილისა და კულტის არა მხოლოდ სრულ ერთიანობას, არამედ მათი ურთიერთმომქმედებისა და ერთმანეთში ინტეგრაციის შეგრძნებას.

მტკვარ-არაქსის კულტურაში რიგუალები კერასთან სრულდებოდა. მთავარი მნიშვნელობა ენიჭებოდა კერას, აქ ღანთებულ ცეცხლს, ღედაბოძს, კერასთან არსებულ შემადლებას, სადაც სარიტუალო საგნები იყო დალაგებული. კერას ქალური ბუნება ჰქონდა, იგი მთელ სამყაროს მოიცავდა – დადამიწას, ქვესკნელსა და ზეცას. კერის შესადგარები მამაკაცურ ძალას განასახიერებდნენ. ამ მოსაზრებას ე. წ. ნალისებრი შესადგარები უჭერენ მხარს. ზოგჯერ ისინი ფალოსიან მამაკაცების კერპებს წარმოადგენდნენ, რომლებიც ანაყოფიერებდნენ კერას, რის შედეგადაც თავიდან იწყებოდა სიცოცხლე.

განახლებული სამყაროს მთავარ სიმბოლოს წარმოადგენდა სამყაროული ხე, რომლის გამოსახულება კერის სადგარებში მაგრდებოდა. გარდა ამისა, განახლებული კოსმოსის სიმბოლოს წარმოადგენდა ღედაბოძი, რომელიც საცხოვრისის მათორგანიზებელი ძირითადი კომპონენტი იყო.

ამგვარად, არქაული საცხოვრისი კოსმოსის სტრუქტურას იმეორებდა, სრულად გადმოგვეცემა სამყაროს სურათს, აფიქსირებდა სამყაროს ცენტრს, სადაც იქმნებოდა საკრალურთან შეხების, მასთან ურთიერთობის სამყაროს შექმნის შესაძლებლობა (1. 76-78. 2. 70-71) (იქვეა მითითებული ლიტერატურა).

სამწუხაროდ, ჩვენ არაფერი ვიცით იმის შესახებ, თუ როგორი იყო შუა ბრინჯაოს ხანაში მცხოვრები ადამიანის საცხოვრებელი სახლი. ამ პერიოდის ადამიანთა სულიერ კულტურაზე, ძირითადად დაკრძალვის რიგულების ანალიზის შედეგად შეიძლება საუბარი.

გვიანბრინჯაოს ხანაში, დაახლოებით ძვ. წ. XV საუკუნიდან, შიდა ქართლის კულტურის განვითარებაში, ახალი ეტაპი იწყება. აქ გავრცელებული კულტურა საკმაოდ ერთგვაროვანია და მთელი რიგი საერთო ნიშნებით ხასიათდება. საინტერესოა, რომ სწორედ ამ კულტურაში ვლინდება საერთო კანონზომიერებათა მაგარებული განვითარების გარკვეული ხაზი, რომელიც გიპოლოგოურად საქართველოში გავრცელებული ადრესამიწათმოქმედო კულტურასთან ავლენს გარკვეულ კავშირს, თითქოს ნაწილობრივ აგრძელებს იქ დანერგილ გრადიციებს, მაგრამ, ამასთან ერთად ამკარად გამოვლენილი საკუთარი თავისებურებებით ხასიათდება და საზოგადოების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს ასახავს.

გვიანბრინჯაოს ხანაში, შიდა ქართლის მოსახლეობა, ისევე როგორც წინა პერიოდში, საცხოვრებლად ისევ გორას ირჩევდა. მათ გორასაცხოვრისებს უწოდებენ.¹

გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში, შიდა ქართლი ინტენსიურად იყო დასახლებული. გორასამოსახლოების უმეტესობა განლაგებული იყო იმ ზოლზე, რომელიც გასდევს ქართლის ვაკიდან კავკასიონისაკენ შეუფნილ გორაკებს, მთის ნაწილში გარდამავალ ხაზზე (4. 195).

განსაკუთრებით კარგად არის ცნობილი შიდა ქართლის ისეთი გორასაცხოვრისები როგორც არის ხოვლეგორა, ცხინვალის ნაცარგორა, ყათლანისხევის გორა, თხელიგორები, ნარეკვაკის გორები, მცხეთაგორა (სამთავრო I) და სხვ.

გორასაცხოვრისების განვითარებაში ერთი საერთო კანონზომიერება შეინიშნება. დაახლოებით ძვ. წ. XV-XIII საუკუნეებში მოსახლეობა გორის თხემზე სახლდება, რომელიც საგანგებო თხრილებით იყო დაცული. თანდათან მოსახლეობა სტოვებს გორას და მის ძირში განაგრძობს ცხოვრებას. მეტად მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს ხოვლეგორას ნამოსახლარი. აქ გამოყოფილია რვა ჰორიმონტი (VIII-I), რომელიც ერთმანეთის გაგრძელებას წარმოადგენს, ხოლო მათი ქრონოლოგიური ჩარჩოები ძვ. წ. XV-IV

¹ ეს ტერმინი აკად. ნ. ბერძენიშვილმა დაამკვიდრა. მისი აზრით, "გორა", სოციალურ ტერმინს "გვარს" უკავშირდებოდა და საზოგადოების სოციალური განვითარების გარკვეულ საფეხურს ასახავდა. სწორედ "გორებზე" იქმნებოდა ის საფუძველი, საიდანაც შემდეგ განვითარდნენ უძველესი "დაბები", "ქალაქები", "ციხეები" და "სალოცაეები" (3. 153-155).

საუკუნეებს მოიცავს. ეს ფაქტი იმის დასტურად არის მიჩნეული, რომ ამ ვრცელი ისტორიული მონაკვეთის მანძილზე მოსახლეობა აქ უწყვეტად ცხოვრობდა (5. 80-82).

ანალოგიური მდგომარეობა ნარეკვავისა და თრელიგორების გორასაცხოვრისებზეც არის დადასტურებული.

შიდა ქართლის გორასამოსახლოებაში, მთელი ამ ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ყველგან ერთი ტიპის საცხოვრისი იყო გამოყენებული. ბუნებრივი გორები ხშირად გერასებად იყო დაყოფილი. დაფიქსირებულია ისეთი შემთხვევები, როდესაც საცხოვრისის ბანი ზედა გერასამე განლაგებული სახლის ეზოს წარმოადგენდა. სპეციალურად გამაგრებულ გერასებზე ყველგან ერთი ტიპის საცხოვრისი იდგა. ეს იყო წაგრძელებული ოთხკუთხედის ფორმის შენობა – კედლები იმ ღონემდე, სადამდისაც შენობა მიწაში იყო ჩაჭრილი, ქვითა და ცალახით იყო ნაგები. კედლები თიხით იყო შელესილი. კედლის გასწვრივ აღმოჩენილი სვეტის ნაშთები იმაზე მიუთითებს, რომ ბანური გადახურვა ხის სვეტებზე იყო დაყრდნობილი. დაბალი ტიხრით, შენობა ორ ნაწილად იყო გაყოფილი. მარცხენა ნაწილი საკუთრივ საცხოვრებელს წარმოადგენდა, ხოლო მარჯვენა – საქონლის სადგომს. სახლს წინ დერეფანი ქონდა, სადაც ხშირად სარჩოს შესანახი ყუთები იდგა. კედელში, ღუმელის წინ, კარი იყო გაჭრილი. მცხეთაგორის ნამოსახლარის ერთ-ერთ შენობაში, ღუმელის თავზე პაგარა სარკმელი იყო გაჭრილი (6. 505-506) სარკმლების არსებობას კ. მელითაური ხოვლეგორაზეც ვარაუდობს. მისი აზრით, ოთახში ღუმელის არსებობა ბანში არსებულ ერლოზეც მიგვანიშნებს (7).

შიდა ქართლის საცხოვრებელი ფასდაუდებელ ცნობებს გვაწვდის იმ პერიოდის ადამიანის ყოფით კულტურაზე. შენობის მარცხენა ოთახი საცხოვრებელს წარმოადგენდა. მარცხენა კუთხეში ე. წ. ხოვლური ტიპის ღუმელი იდგა. იგი ალიმითა და რიყის ქვით იყო ნაგები. მის სახურავს გუმბათისებური ფორმა ჰქონდა. ღუმელი ორ საფეხურიანი იყო. ზედა, შედარებით დიდი ზომის ფილა ცომის დასადებ ადგილს წარმოადგენდა. აქვე, პაგარა ჭურჭლით საკვების მომზადებაც შეიძლებოდა. ღუმელის ქვედა საფეხური ცეცხლის ასანთებად გამოიყენებოდა. აქვე იყო ნაცრის სახვრეგი ხვრელიც. მისი სიმაღლე კარგ წინეას ქმნიდა და ცეცხლის ალს საცხობ ნაწილში განდევნიდა. ამ ტიპის ღუმელის არსებობა შიდა ქართლის ყველა საცხოვრებელშია დადასტურებული. აღსანიშნავია ისიც, რომ ხოვლური ტიპის ღუმელი, შიდა ქართლში, ელინისტურ ხანაშიც განაგრძობს არსებობას (8.25).

ნარეკავის გორაზე, რამდენიმე საცხოვრებელში, ღუმლის გვერდით, ორსაფეხურიანი თარო იყო გამართული, რომელზეც ჭურჭელი იყო დალაგებული. გარდა ამისა ერთ-ერთ საცხოვრებელში აღმოჩნდა ქვითა და ალიზით ნაგები მერხი. თაროები ხოვლე-გორის საცხოვრისშიც იქნა დაფიქსირებული. ძვ. წ. XIII ს. დათარიღებულ ერთ-ერთ საცხოვრებელში კარი იყო გაჭრილი. კარის ორივე მხარეს სათავსოები იყო გამართული. ერთ-ერთ სათავსოში დიდი რაოდენობით ჭურჭელი იყო დალაგებული. ასევე ცალკე იყო გამოყოფილი, ხელსაფქვავებისა და ფქვილის შესანახი ადგილები.

საინგერესო სურათია წარმოდგენილი მცხეთაგორაზე აღმოჩენილ ერთ-ერთ შენობაში. საცხოვრებლის მარცხენა კუთხეში ღუმელი იდგა, მარჯვენაში – საკურთხეველი. იაგაკი ქვის ფილებით იყო მოპირკეთებული. კედელში ნიშა იყო ამოჭრილი. ოთახის ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში თაროები იყო გამართული. უკანა კედლის გასწვრივ განლაგებულ დაბალ მერხზე რამდენიმე ლამპარი იდგა. სადაც ჩაუქრობელი ცეცხლი ენთო (6. 505-506).

როგორც ჩანს, შიდა ქართლის საცხოვრისები ინდივიდუალური, მცირე ოჯახისათვის იყო განკუთვნილი. საცხოვრებლისგან ჯერ კიდევ არ იყო გამოყოფილი საქონლის სადგომი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ საქონელიც ოჯახის საკუთრება უნდა ყოფილიყო.

საგანგებოდ მინდა შევეხო ხოვლეგორაზე აღმოჩენილ ერთ უნიკალურ ძეგლს, "სასახლეს", რომელშიც, როგორც ჩანს, თემის დაწინაურებული ოჯახი სახლობდა. ძეგლი ძვ. წ. VI ს. არის დათარიღებული (7). ამ პერიოდში ხოვლეგორა მოსახლეობის მიერ უკვე მიტოვებული იყო და გორის ძირში იყო დასახლებული. იმის შემდეგ გორამ აშკარად გამოხატული საფორტიფიკაციო დანიშნულება შეიძინა. გორას გარს მიუყვებოდა ქვის განიერი კედლის ოთხი რიგი. კედლებს შორის რამდენიმე სადგომი იქნა აღმოჩენილი, მათ შორის აღსანიშნავია მრგვალი ნაგებობა, რომელიც კომპაქტად არის მიჩნეული.

საფორტიფიკაციო გალავნის შიგნით აღმოჩნდა უაღრესად საინტერესო დიდი ზომის შენობა. იგი ქვითა და ალიზით იყო ნაგები. ჩრდილოეთის მხრიდან მას ქონდა ვიწრო და გრძელი გასასვლელი, რომლის ბოლოში ბაქანი იყო მოფლავნიებული. შესასვლელთან იდგა კერა. აქედან შეიძლებოდა მოხვედრა, უფრო დაბალი. იაგაკის მქონე 12 კვ. მ. ტალანში. აქედან მოხვედბოდი დიდ დარბაზში, რომლის ფართობი 61 კვ.მ. იყო. დარბაზიდან მესამე, 27 კვ. მ. ოთახში შეიძლებოდა შესვლა. დარბაზს დასავლეთიდან ეკვროდა იზოლირებული, 47 კვ. მ. ფართობის მქონე ოთახი, საიდანაც, საჭირო შემთხვევაში მრგვალ კომპკში შეიძლებოდა მოხ-

ვედრა. ამ ოთახში იდგა კერა, პურის საცხობი ღუმელი, მაგიდა, ქვის ფილებით მოპირკეთებული გრძელი ტახტი. მეორე კედლის გასწვრივ გაკეთებული იყო თარო, იქვე იდგა სკამი. იატაკი ლახტით იყო მოვებული. კუთხეში, იატაკში ჩადგმული იყო წითლად გამომწვარი ქვევრი, რომლის ყელი რელიეფურად შესრულებული სარტყელით იყო შემკული (7).

თუ კი ვემოაღწერილ შენობას, რომლის ფართობი 147 კვ.მ. შეადგენდა, შიდა ქართლის უფრო ადრეული, ან მის თანადროული საცხოვრისებს შევადარებთ, თვალშისაცემ განსხვავებას დავინახავთ. იმდროისათვის ეს გრანდიოზული ნაგებობა, შეუძლებელია რიგითი მეთემეს საკუთრება ყოფილიყო. ის არც ტაძარს წარმოადგენდა. ჩემი აზრით, ეს "სასახლე" თემის დაწინაურებული ოჯახის, მამასახლისის საცხოვრებელი იყო. იგი საგანგებოდ დაცულ შენობაში ცხოვრობდა და აქედან აკონტროლებდა მის კუთვნილ ტერიტორიას (9. 144-145).

მევიტ განხილული მასალა, ამკარად მეტყველებს იმაზე, რომ შიდა ქართლის გორასაცხოვრისებზე ერთი ტიპის საცხოვრებელი სახლები იყო გავრცელებული. დიდ მსგავსებას იჩენს აგრეთვე აქ მოსახლე სამოგადოების ყოფითი კულტურა და რწმენა-წარმოდგენებიც. ამ მოსაზრებას ადასტურებს საცხოვრებლებში აღმოჩენილი საკურთხევლების, სამსხვერპლოებისა და შესრულებული რიგულების მსგავსებაც.

როგორც უკვე აღვნიშნე, შიდა ქართლის რიგითი მეთემის საცხოვრებელი შინაურ სამლოცველოსაც წარმოადგენდა. საცხოვრებელში ყოველთვის იდგა საკურთხეველი, სამსხვერპლო, დიდი რაოდენობით იყო დალაგებული საკულტო დანიშნულების საგნები და ხშირად რიგუალის შესრულების კვალიც იყო შემორჩენილი.²

სანამ საკურთხევლების რაობისა და შესრულების რიგუალებს შევეხებოდეთ, მინდა აღვნიშნო, რომ როგორც ადრესამიწათმომქმელო კულტურებში, ისე გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში, ადამიანის გორაზე დასახლებას მსგავსი სუბიექტური თუ ობიექტური მიზეზები განსაზღვრავდა. ადამიანის წარმოდგენით, იგი ქაოსის მუდმივ გარემოცვაში ცხოვრობდა. ქაოსის სრული განად-

² შიდა ქართლისაგან განსხვავებით, ამ პერიოდის კახეთის რეგიონში გავრცელებულ საცხოვრებლებში არ გვხვდება საკურთხეველები. შენობაში კულტის შესრულების ადგილიც არ ყოფილა ცალკე გამოყოფილი. კახეთში, სამოსახლოსაგან გამოყოფილი, ცალკე არსებული სამლოცველოები, აქ უკვე გვიანბრინჯაოს ხანიდან ფუნქციონირებდნენ. გარდა ამისა, კახეთისათვის უცხოა ღუმელებიც. აქ გავრცელებული იყო კერა და პურის საცხობი თონე (10. 40-45).

გურება შეუძლებელი იყო. მისი უარყოფითი ძალები პერიოდულად ემუქრებოდნენ კოსმოსის წესრიგს. ქარიშხალი, წყალდიდობა, ომიანობა, ხანძარი, ავადმყოფობა, გაიაზრებოდა, როგორც ქაოსის შემოტევა, რაც ქაოსისა და კოსმოსის ახალი ბრძოლის დასაწყისის მაუწყებელი იყო (11. 219). ამ საფრთხისაგან დაცვა ყველაზე უკეთ მთაზე, გორაზე შეიძლებოდა, რადგან აღამიანთა წარმოდგენით, მთა შესაქმის შედეგად შექმნილ კოსმოსს განასახიერებდა, სამყაროს ცენტრში მდებარეობდა და ამდენად, აღამიანის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფდა (12. 164-170). პრაქტიკულ საქმიანობაში კი სოციუმი, თავის დასახლებას თხრილებით ამაგრებდა.

აღამიანის ცნობიერებაში მოქმედებდნენ ისეთი ურთიერთდაპირისპირებული, მაგრამ, ამავე დროს, ერთიანი ოპოზიციები, როგორც იყო ქაოსი – კოსმოსი, სიკვდილი – სიცოცხლე, ბოროტი – კეთილი, ბნელი – ნათელი და სხვ. მათ შორის მუდმივი ბრძოლა მიმდინარეობდა, მაგრამ ეს ბრძოლა არაფერს ცვლიდა – სიკვდილი ყოველთვის სიცოცხლეს შობდა, ისევე როგორც სიცოცხლე განაპირობებდა სიკვდილს. სიცოცხლე, სიკვდილი, კეთილი, ბოროტი, ნათელი, ბნელი – ერთგვაროვანი მოვლენები იყო, მხოლოდ სხვადასხვა სტაგუსში წარმოდგენილი (2, 31-32).

შეიძლება ითქვას, რომ გორაზე მცხოვრები სოციუმი არსებობდა და ფუნქციონირებდა ორი საწინააღმდეგო პოლუსის, სხვადასხვა რანგისა და ხარისხის ცოცხალი არსებების, სულების, საგნებისა თუ მოვლენების დაპირისპირების პირობებში. ამ წინააღმდეგობათა მოწესრიგება განაპირობებდა ცხოვრებისათვის აუცილებელი წესრიგის არსებობას. ამ დაპირისპირების მოხსნას სოციუმი რიგუალების შესრულებით ახერხებდა.

რიგუალის შესრულებით სოციუმი მუდმივად უკავშირდებოდა თავის საკრალურ სამყაროს, ახდენდა მის რეაქტულიზაციას და სამყაროს შექმნის, მისი მარადიული განახლების ილუზიას ქმნიდა. არქაული რიგუალის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ასპექტს მსხვერპლშეწირვა წარმოადგენდა. მსხვერპლად სწირავდნენ ცხოველებს, მის სისხლს, რომელიც ერთდროულად სიკვდილის ნიშანს წარმოადგენდა და სიცოცხლისათვისაც აუცილებელი იყო. მსხვერპლშეწირვის აუცილებელ ელემენტს ცხოველის რქაც წარმოადგენდა. რქა ღვთაების სიძლიერეს განაპირობებდა და ფალიურ სიმბოლოსაც წარმოადგენდა (14. 152). საცხოვრისებში რქიანი საკურთხევლების სიმრავლე, რქის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

ამ რიგუალებში აქტიურად იყო ჩართული ცეცხლი. მ. ელიადე სწერს, რომ ცეცხლის ანთება და მისი ჩაქრობა უკვე არსებულის

განადგურებას გულისხმობდა. ამ ქმედების მიზანი იყო იმ ახალი ფორმებისათვის ადგილის გამონთავისუფლება, რომლებიც შესაქმემი იღებდნენ დასაბამს. რიგუალის სტრუქტურა გულისხმობდა "სიკვდილს", "აღორძინებას", "ახალ დაბადებას" და "ახალ ადამიანს". ამის გამო, რიგუალებში მიცვალებულების თანამონაწილეობაც იგულისხმებოდა (13. 65-67). გარდა ამისა, არქაული ადამიანის რწმენით, ცეცხლი სამყაროს პირველი და უმთავრესი ელემენტი იყო, რომელიც უშუალოდ სამთავროს ცენტრთან იყო დაკავშირებული (14. 152).

აღსანიშნავია, რომ მტკვარ-არაქსის სამოსახლოებში, კერასთან აღმოჩენილია ჭურჭლის დამწვარი ნაგებები, ნახშირის სქელი ფენები, რომლებიც შეიცავდა ცხოველთა დამწვარ ძვლებსა და ჭურჭლის ნაგებებს (15. 104-106).

საინგერესოა, რომ გვიანბრინჯაო-ადრერეკინის ხანის ყათლანისხევის სამლოცველოს სენაკებში აღმოჩენილია საკმაოდ ღრმა ორმოები, რომლებიც ნაცრით, ნახშირითა და ცხოველთა დამწვარი ძვლებით იყო ამოვსებული წმინდა ცეცხლის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ყოფაში გამოყენებული ლამპრები, რომლებშიც წმინდა ცეცხლი ენთო.

გვიანბრინჯაო-ადრერეკინის ხანის საცხოვრებლებში, საკურთხეველთან შესრულებულ რიგუალებში, ცეცხლს, როგორც ჩანს, მართლაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული.

ნარეკავის ნამოსახლარზე, შენობათა ინგერიერში თერთმეტი საკურთხეველი იქნა აღმოჩენილი. მათ შორის ორი გიპი გამოირჩევა – ნახევარწრიული და ოთხკუთხედი. ნახევარწრიული საკურთხეველი სადაა, მოგჯერ მას თიხის დაბალი სარტყელი აქვს შემოვლებული. ხშირად მას რქისებური შვერილები ჰქონდა მიძერწილი. ამ გიპის საკურთხეველები აღმოჩენილია ცხინვალის ნაცარგორაზე და ყათლანისხევი რქისებური შვერილებით ოთხკუთხედი საკურთხეველებიც იყო შემკული. დაფიქსირდა ისეთი ნიმუშებიც, როდესაც საკურთხევის წინა მხარე ალიზის სამი "სვეტისაგან" შედგებოდა. გარშემო მას სარტყელი შემოუყვებოდა, ხოლო ცენტრში ქოთანის იყო ჩაძერწილი. კედელზე ოთხი რქისებური შვერილი იყო დამაგრებული. მოგჯერ ოთხკუთხედი საკურთხეველი დუმელის საცეცხლურზე იყო დადგმული. აქ წმინდა ცეცხლი ენთო, ამაზე მიუთითებს ის ფაქტი, ღუმლის საცხოვრებელთა განყოფილებაში საწესო კვერების იმიტაციები იყო დალაგებული (8. 27-29).

საკრალური სამყაროს უაღრესად საინგერესო სურათია წარმოდგენილი ცხინვალის ნაცარგორის ერთ-ერთ საცხოვრებელში. აქ აღმოჩენილი იყო სამი საკურთხეველი და სამსხვერპლო. ოთახის

აღმოსავლეთ კუთხეში "რქებიანი საკურთხეველი" იდგა. იგი კედელზე იყო მიდერწილი. საკურთხეველის ჩაზნექილ ზედაპირზე მოთავსებული იყო ნალის მოყვანილობის პაგარა კერა, რომელიც წმინდა ნაცრით იყო ამოვსებული. კერა შემკული იყო ორი კოპით, რომლებიც ხარის რქების სქემაგურ გამოსახულებად არის მიჩნეული. საკურთხეველის უკან, კედელზე მიდერწილი იყო ხარის თავის გამოსახულება, საკურთხეველის ჩრდილო კუთხეში – სვასტიკა, ხოლო აღმოსავლეთ კუთხეში – ორი ჯამისებური ჭრაქი, იქიდან გადმოდერილი სითხე საკურთხეველთან გაჭრილ ღარში მოედინებოდა. იქვე იდგა თიხისგან გამოდერწილი ხარის სამი ქანდაკება, ხოლო მეოთხე, ზომით ყველაზე დიდი, სამსხვერპლოსთან იყო დაყენებული.

მეორე საკურთხეველი ოთახის ჩრდილო კუთხეში იყო მოთავსებული. მას სუფთა ნაცრით ამოვსებული კერა ჰქონდა მიდერწილი. კერა ოთხკუთხედი ფორმის ჭრაქით იყო შემკული.

ამავე ოთახში ბაგებიანი სამსხვერპლოც იყო განლაგებული. იგი ოთხი განყოფილებისაგან შედგებოდა. მეორე განყოფილების ცეგრში აღმართული იყო თიხის ოთხკუთხედი სვეტი, რომლის სიღრუვეში აღმოჩნდა დანახშირებული ხე. იქვე, ხარის ქანდაკების ნაგებები ეყარა. სამსხვერპლოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ კედელთან მცირე ზომის ორმო იყო გათხრილი, რომლის კედლები კენჭებით იყო ამოშენებული. ორმოში ნახშირი იყო ჩაყრილი. იქვე მსხვერპლად შეწირული ცხოველის სისხლის სადენი ფოსო იყო გაჭრილი (16. 255-258).

ამკარაა, რომ ჩვენს წინაშე წარმოდგენილია იმდროინდელი ადამიანის ცნობიერებაში გააზრებული, საკრალური, იდეალური სამყაროს ხატი. ცხადი ხდება, რომ რიგუალების შესრულების შედეგად, მარცხდებოდა ქაოსი; მყარდებოდა წესრიგი, იმარჯვებდა კოსმოსი, რომლის განსახიერებას სამსხვერპლოში აღმოჩენილი სვეტი, თუ სამყაროული ხე წარმოადგენდა.

აქ უშუალოდ იგრძნობოდა საკმაოდ მტკიცე კავშირი სამყაროს იმ აღქმასთან, რომელიც მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგარებულ გომებისთვის იყო დამახასიათებელი. მაგრამ ამკარაა ისიც, რომ გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში, საკრალური სამყაროს გააზრება და შესრულებული რიგუალები საგრძნობლად იყო გართულებული და მათში ადამიანის ცხოვრებისთვის აუცილებელი ყველა ძალა იყო ჩართული. იგრძნობა, რომ ინტენსიურად მიმდინარეობდა სამყაროს ანთროპომორფიზაციისა და პერსონიფიკაციის პროცესი, რაც განზოგადოებული იდეების ადამიანის ან ცხოველთა სახეში გამოხატვას გულისხმობდა. გარდა ამისა, ადამიანური თვისებები

ბუნების მოვლენებზე, ციურ მნათობებზე თუ ღვთაებებზე გადაიგანებოდა. ხოვლეგორაზე, ე. წ. "მზიან ნაგებობაში", საკურთხევლის წინ დადებული იყო თიხის მოზრდილი დისკო, რომელსაც თიხისაგან გამოძერწილი რვა სხივი ამკობდა. საკურთხეველი ბაქანზე იყო დადგმული. იქვე ეყარა ვერძის თავის ოთხი ქანდაკება, რომლებიც საკურთხევლის ნაწილებად არის მიჩნეული.

ყათლანისხევში, კელელზე ეკიდა ქალღვთაების ჰორელიეფი. საცხოვრისებში განლაგებული საკურთხევლების წინ ღიდი რაოდენობით იყო დალაგებული ადამიანთა და ცხოველთა ფიგურები, ხელსაფქვავეები, სახაყები, ურმის თვლის მოღელეები, დანები, მეგალურგისთან დაკავშირებული ხელსაწყოები. როგორც ჩანს, სპეციალური რიგუალების შესრულებით მათი საკრალიზაცია ხდებოდა, რის შედეგად დასაშვები ხდებოდა მათი პრაქტიკული გამოყენება.

ამკარაა, რომ დაწყებული იყო ცალკეულ ღვთაებათა მითის მთლიანობიდან გამოყოფისა და მათი აღზვევების პროცესი. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ღვთაებები ჯერ კიდევ ბუნების განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ, ამასთან ერთად ცოცხალ არსებათა ნიშნებს იძენდნენ, ადამიანთან გარკვეულ ურთიერთობებს ამყარებდნენ და სამყაროში წესრიგის დამყარებას ცდილობდნენ. განვითარების პროცესში დისკანცია ადამიანებსა და ღვთაებებს შორის თანდათან იზრდებოდა. ღვთაებები კარგავდნენ რეალურობასა და ზებუნებრივ სამყაროს უკავშირდებოდნენ. მაგრამ ადამიანის მსოფლადქმის უძველესი, მეგაფიზიკური პლასტები განაგრძობდნენ არსებობას და რიგუალების ღვთაებებში ვლინდებოდნენ. ვინაიდან, სწორედ რიგუალი იყო ინდივიდის კოლექტიურ მეხსიერებასთან თანაზიარების საშუალება. რიგუალი ერთდროულად იყო მეხსიერება, მოქმედება და მითი. გარდა ამისა, რიგუალი სოციუმში მოქმედი სამოგალოებრივი ქცევის განსაზღვრის ფუნქციასაც ატარებდა, რომელიც არქაულ ხანაში მტკიცედ იყო რეგლამენტირებული (17. 648-652).

ამკარაა, რომ გვიანბრინჯაოს ხანაში შიდა ქართლში კულტურის განვითარების ახალი ციკლი იწყება, მკვიდრდება კულტურის ახალი წარმონაქმნი, რომელიც ითვისებს წინა კულტურისათვის დამახასიათებელ გარკვეულ ელემენტებს. მაგრამ ის კულტურის ახალი მთლიანობას წარმოადგენს, მას აქვს საკუთარი სახე, ახალი შესაძლებლობები და განვითარების ახალი, უფრო ძლიერი პერსპექტივები.

ლიტერატურა:

1. მ. ხიდაშელი, არაქული სამოსახლოები და საცხოვრისი, როგორც კულტურის ნიშანი. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV, თბ., 2002.
2. მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001.
3. ნ. ბერძენიშვილი, ისტორიული გეოგრაფიისათვის, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, ტ. I, თბ., 1960.
4. დ. მუსხელიშვილი, გ. ცქიტიშვილი, შიდა ქართლის 1955 წლის დაზვერვითი ექსპედიციის შედეგები. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. ტ. I, თბ., 1960.
5. დ. მუსხელიშვილი, ხოვლეს ნამოსახლარის არქეოლოგიური მასალა, თბ., 1978.
6. Г. Д. Гиунашвили, К. Мелитаури, Жилье рубежа II-I тысячелетий до н. э. в Самтавро, სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 96, № 2, 1979.
7. კ. მელითაური, ხოვლეგორელთა მშენებლობის ტექნიკა, ხელნაწერი.
8. რ. დავლიანიძე, ვ. სადრაძე, ნარეკვავის ნამოსახლარი და სამაროვანი, თბ., 1993.
9. მ. ხიდაშელი, ხოვლეგორას ნამოსახლარი, ანალები, № 3, 2008.
10. კ. ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს გომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები, თბ., "მეცნიერება", 1966.
11. J. Fontenrose, Phiton, London, 1980.
12. მ. ბერიაშვილი, მთა, როგორც მითოსური წესრიგის დამყარების ფუნქციონი და აღმოსავლეთ საქართველოს ბრინჯაოს ხანის შესაბამისი ძეგლები. "გარეჯი". კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VII, თბ., 1988.
13. М. Элиаде, Миф о вечном возвращении, М., 2002.
14. Н. М. Маковский, Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996.
15. მ. ხიდაშელი, რიგუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბ., 2005.
16. გ. გობეჯიშვილი, სგალინირის ნაცარგორა, "მომომხილველი", ტ. II, 1951.
17. Ю. М. Лотман, О динамике культуры. Семиосфера, СПб., 2001.

Manana Khidasheli

DWELLINGS OF INNER KARTLI IN THE LATE BRONZE- EARLY IRON AGE

In culturology the dwelling of ancient man is considered not only as the place of his habitation, but also as the significant cultural realia, artifact, a polysemantic symbol. The meaning of this symbol is disclosed most fully in the early farming cultures. The dwelling was simultaneously the place where man lived as well as the place of the performance of the cult. The dead were also buried here, under the floor. Rituals were performed at the hearth. The hearth had the female nature, the embodiment of the male power were stands of the hearth, which represented male idols. They fecundated the hearth and, as a result, life began anew. The symbol of the renewed world was the central pillar and the tree, fastened in the hearth stands.

In the Late Bronze Age a new stage began in the development of the culture of Inner Kartli. The culture widespread here was homogeneous. At that period the territory was intensively settled. Khovlegora, Tskhinvali Natsargora, Qatnaliskhevi hill, Narekvavi hill, etc. are especially well-known hill settlements of that period.

One common regularity is observable in the development of hill settlements. Circa the 15th-13rd cc. BC the population settled at the summit of the hill, which was protected by special trenches. Gradually the population left the hill and moved to its foot.

In the hill settlements of Inner Kartli dwellings of a single type occurred. This was a rectangular building. The flat roof was supported by wooden pillars. A low partition divided the house in two sections. The left part was the human dwelling, and the right one – the cattle stall. A door was made in front of the stove. The house had a corridor in front of it. Sometimes a small window was found on top of the stove.

The dwelling provides interesting information concerning the everyday life culture of man of that period. A stove was placed in the left corner of the dwelling room. Often shelves were made next to the stove. Sometimes benches were also found at the back wall. On them were placed the lamps Lamps, whose fire was lit without putting out. There was an altar in each room.

An extremely interesting "palace", belonging to the 6th c. B.C. was discovered at the foot of Khovlegora. It was located inside the fortification wall. The area of the building was 147 sq.m. It consisted of four rooms. A 47sq.m. room, leading to a round tower, is of interest. In the room there was a stove, a hearth, a long coach faced with stone slabs, a shelf along the wall,

and a chair, too, nearby. The floor was made of plaited canes. This "palace" must have belonged to the advanced family of the community, the headman.

The dwelling of an ordinary member of the community at the same time represented a prayer house. Near the altar, a place where sacrifice was offered, animal sculptures and other objects of the ritual purpose were always found. Fire and blood of sacrificial animals were actively included in the ritual.

An interesting picture of the sacral world is represented in one of the dwellings of Tskhinvali Natsargora. Three altars and places of offering sacrifice were found there. A small horseshoe-shaped hearth stood on the "horned" altar. The representation of a bull's head and a swastika were attached at the back. Three sculptures of bulls stood nearby. A pillar was erected at the centre of the semicircular altar, in the hollow of which charred wood was discovered.

Here the close relationship is observable with the perception of the world characteristic of the tribes bearing the Kura-Araxes culture. However, it is also obvious that in the Late Bronze-Early Iron Age the interpretation of the universe and performed rituals were complicated considerably in Inner Kartli. The process of the anthropomorphization and personification of the universe was under way. The separation of individual deities from the myth unity had already begun. Although these deities were integral parts of nature, along with this, they acquired features of living beings and tried to observe the order in the universe.

It is evident that in the Late Bronze Age a new cycle of the development of culture began in Inner Kartli, a new cultural formation became established, which acquired certain elements characteristic of the previous culture, but it represented a new cultural unity, it had its own form and new, stronger prospects of development.

ვახტანგ ლიჩელი, ნოდარ ფოფორაძე

ოქროს ნიშთები ანჟურის № 1 ქვაყრილიანი სამარხიდან

არქეოლოგიური სამუშაოები აწყურში 1988 წლიდან მიმდინარეობს. მიკვლეულია ძვ. წ. V – ახ. წ. I საუკუნეების ვრცელი ნამოსახლარი და სხვადასხვა პერიოდის (ძვ. წ. VI-ახ. წ. I-II სს.) სამარხები [ლიჩელი 2001: 57; Licheli 1999a: 32; 1999b: 113; 1999c: 101-107; 2004: 218-225].

2001 წელს აწყურის გერიგორიაზე პირველად იხინა თავი შუაბრინჯაოს ხანის მასალამ.

სამუშაოები მიმდინარეობდა 2001 წლის ივლისში. თხრილის ფართობი შემღვლეული იყო ვენახის რიგებით (ნ. გასიგაშვილის ეზო). ამიგომ თავიდანვე გაიჭრა ერთი კვადრატი (4.5 X 4.6 მ.), რომელიც ოთხ ნაწილად გაიყო.

ქვაყრილი თხრილის მთელს ფართობზე გაიწმინდა. რაიმე კანონზომიერება ქვების განლაგებაში არ შეინიშნება. იგი შედგება ძირითადად ერთიდაიგივე ზომის 25-30 სმ-ს სიგანის გვერდების მქონე ნაგლეჯი ქვებისაგან, რომლის ყველაზე მაღალი ნიშნული ნულოვანი წერტილიდან 1.2 მ-ის სიღრმეზეა. ქვაყრილი დაზიანებულია შუა ნაწილში, გაცილებით ინტენსიური ჩანს სამხრეთი ნაწილი. გაწმენდის შემდეგ გამოიკვეთა ქვაყრილის (ჯავშნის?) კონფიგურაცია – წრიული, რომლის $d=3.8$ მ-ია.

ქვაყრილის მთლიანად ალების შემდეგ გაიწმინდა ერთმანეთში არეული ადამიანის ჩონჩხის ნაწილები. იმის გამო, რომ მისი ცენტრალური ნაწილი ძლიერ იყო დაზიანებული, ისინი კონცენტრირებული ჩანს თხრილის სამხრეთ და დასავლეთი კედლის გასწვრივ. ძელოვან მასაში გვხვდება კერამიკის ფრაგმენტები (შავ-კეციანი გოლჩების, კოჭობების ნაწილები). არეულ მასაში ჩანს ხუთი თავის ქალა. ძელოვანი მასა განუწმინდა საკმაოდ დიდ ფართობზე – 289 (NS მიმართულებით) X 253 (E W მიმართულებით). ამ მასის განლაგება ნულოვანი წერტილიდან ასეთია:

სამხრეთ ნაწილი 162 სმ-ის სიღრმეზე, ჩრდილოეთი – 153 სმ-ის, ხოლო ცენტრალური – 165 სმ-ის სიღრმეზე. ამავე დონეზე ჩნდება გატეხილი ბრინჯაოს საგვერებისა და დისკოსებრთავიანი საკინძების ნაწილები.

სამხრეთ ნაწილში ძელების ალების შემდეგ, ნულოვანი წერტილიდან 2.09 მ-ის სიღრმეზე, ცალყურა გოლჩის გვერდით, ბრინჯაოს დისკოსებრთავიან საკინძთან ერთად, აღმოჩნდა ოქროს ორნამენტირებული (კონცენტრული წრეები) დისკო ($d=4,5$ სმ). მისი კიდეები

გადაკეცილია, ხოლო უკანა მხარეს ბრინჯაოს თხელი ფირფიცის კვალი შეიმჩნევა. ამკარაა, რომ ოქროს ფირფიცა ბრინჯაოსაზე იყო გადაკრული. შეინიშნება ორი ნახვრეტი კიდეში, განსაცმელზე დასაკიდებლად. დისკოს გვერდით შავკეციანი კერამიკის ფრაგმენტები და ნაწილებია. აქვე, ფირფიცისაგან 20 სმ-ის დასავლეთით დევს სფერულთავიანი საკინძი, ხოლო მის ჩრდილოეთით 0.5 მ-ის მოშორებით კი ყუნწიანი საგვეარი.

თხრილის აღმოსავლეთ კიდეში გაიწმინდა საგვეარი, რომელიც შემოდან ადევს ბრინჯაოს სამაჯურს. ხოლო (A1- B 1) კვადრატების მღვარზე, ნულოვანი წერტილიდან 1.93 მ-ის დონეზე გაიწმინდა დიდი ზომის დისკოსებურთავიანი საკინძი, ხაგისუღელი, რომლის ქვეშ ჩანს სარდიონის მცირე ზომის მძივები, რომლებიც შერეულია ოქროს თხელფირფიცოვან, მილაკისებრი ფორმის ორნამენტირებულ გარსაკრავებთან.

ამავე დონეზე A1 კვადრატში გაიწმინდა ძალზე ფხვიერი, მოყავისფრო მიწის ზოლი, რომლის სიგანე 3.5 სმ-ია. იგი 20 გრადუსითაა გადახრილი SN მიმართულებიდან და მისი სიგრძე დაახლოებით 1.8 მ-ია. მისი მიწის დანარჩენი ნაწილისაგან ამკარად განსხვავებული კონსისტენცია და ფერი მაფიქრებინებს, რომ აქ ორგანული ხასიათის ნაშთთან შეიძლება გვექონდეს საქმე. SW კუთხეში დევს დიდი დისკოსებურთავიანი საკინძი, ხაგისუღელი, სარდიონის მძივები, აგრეთვე ოქროს გარსაკრავები, მძივები (სიღრმე ნულოვანი წერტილიდან 1.85 მ.). ამავე დონეზე დისკოსებურთავიან საკინძთან გაიწმინდა ყუნწიანი საგვეარი, რომელსაც ორი მანჭვალი აქვს შემორჩენილი. საინტერესოა, რომ აქვე ჩნდება ბრინჯაოს დისკოს ფრაგმენტი, რომელთა მხაგერული სახე ოქროს ცალების ანალოგიურია – კონცენტრული წრეები, ხოლო შუა ადგილზე – ომფალოსი. რითაა გამოწვეული ასეთი სპეციფიკური ნივთების აქ კონცენტრაცია? მით უფრო, რომ ოვალური დისკოს გვერდით WE, 0.6 მ-ის მოშორებით გაიწმინდა – თითქმის დაშლილი – კიდევი ორი ბრინჯაოს დისკო, კვლავ კონცენტრული წრეებით (ყველა დისკო ერთი ზომისაა: $d=4.5$ სმ. ასეთივე წრეებითაა შემკული SW კუთხეში (ამავე კვადრატში) საკინძების ქვეშ (ესაა 5 პირამიდულთავიანი და 1 დისკოსებურთავიანი საკინძი) გაწმენდილი კიდევი ერთი ოქროს დისკოც, რომლის გარშემო რამოდენიმე მძივია. ამკარაა, რომ ეს არ შეიძლება იყოს ქვედა კიდეურების განლაგების არე, თუ, ცხადია, მძივებისა და ხაგისუღლის არსებობის ფაქტს გავითვალისწინებთ. მაშასადამე, თუ ეს ნივთები in situ მდგომარეობაშია, სავარაუდოა, რომ ისინი მკერდის ან ყელის ნაწილში იყო თავმოყრილი. მაგრამ ნამდვილად in situ მდგომარეობაში გაიწმინდა (A 1 კვ., კამერის

წინა ნაწილი) 17 ქუსლამოდარული ისრისპირი (16 ობსიდიანი, 1 კაჟის), რომლებიც ერთად იყო თავმოყრილი.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ კამერის იაგაკბე – სამხრეთით – გაიწმინდა ასევე მუქი შეფერილობის თხელი ფენა, რომლის ზომაა 2,4 მ X 2,4 მ და რომლის დასავლეთით, კამერის კედელთან იღო ადამიანის ორი თავის ქალა და მსხვილფეხა პირუტყვის კიდურის ნაწილი.

კერამიკა ამ ღონეზე კონცენტრირებულია სამ ჯგუფად – A1, B 2 და B2 კვადრატებში. გეოლოგიურად სამივე ჯგუფში ნაირგვარი ჭურჭელია შერეული და რაიმე გრადაცია არ ხერდება. თუმცა მათი უმეტეს შემთხვევაში in situ დაფიქსირება მაფიქრებინებს, რომ ბოლო მიცვალებულის დასაკრძალავად კამერის მხოლოდ ცენტრალური და ჩრდილო ნახევარი გაათავისუფლეს. ამასთან, იგივე სიტუაცია, შესაძლოა, იმისი მანიშნებელიცაა, რომ რომელიმე ამ ჯგუფთან – საფიქრებელია, B 2-A 2 კვადრატის კერამიკა (მაგალითად, კოპებიანი კოჭები № 6/61; ხუთყურიანი ქოთანი № 6/40) ეკუთვნოდა უკანასკნელ მიცვალებულს, ისევე როგორც კამერის დასავლეთ ნაწილში დადასტურებული ლითონის (ოქროს) ნივთები.

ამგვარად, კამერის იაგაკი ნულოვანი წერტილიდან 2 მ-ის სიღრმეზეა ნიველირებული. რაც შეეხება დრომოსს, მისი ნათელი კვალი არა ჩანს, თუმცა კამერის სამხრეთ ნაწილში ჩანს ქვის რიგი, რომელიც შესაძლოა შემოსასვლელთან იყო დაკავშირებული.

სამარხეული კომპლექსი მთლიანად ერთ კულტურულ არეალში ექცევა და ძვ. წ. XVI საუკუნეს, შესაძლოა მის პირველ ნახევარს განეკუთვნება, რადგან ა. რამიშვილის კლასიფიკაციის მიხედვით ამ სამარხის ინვენტარი აგარებს როგორც შუა ბრინჯაოს ხანის მიწურულის (ძვ.წ. XVII), ისე გარდამავალი პერიოდის I ეტაპის (ძვ.წ. XVI ს-ის პირველი ნახევარი) ნიშნებს (რამიშვილი 2004: 41-196).

სამოგალოდ, როგორც ცნობილია, შუაბრინჯაოს ხანა, განსაკუთრებით კი მისი საწყისი ეტაპი, საქართველოს სამხრეთ ნაწილში (თრიალეთის კულტურა) გამოირჩევა ოქროს ნაკეთობათა არა მხოლოდ სიმრავლით, არამედ დახვეწილი ფორმებითა და იშვიათი სინაგიფით (გოგაძე 1972: 74-94; ფუთურიძე 2001: 117-122), რომლებიც სრულიად გარკვეულ კავშირს ასახავენ გარე სამყაროსთან. აწყურის №1 ქვაყრილიანი სამარხი ამ პერიოდის სულ უკანასკნელ, ფინალურ ეტაპს განეკუთვნება, როდესაც სამარხებში ძვირფასი ლითონი თითქმის საერთოდ ქრება. ამდენად, აქ მოპოვებული ოქროს ნაწარმი, პირველ რიგში, უაღრესად საინტერესოა წარმომავლობის თვალსაზრისით.

სწორედ ამიტომაც ამ მრავალფეროვანი და მდიდარი მასალი-
დან შეირჩა ამ მასალისაგან დამზადებული სამკაული, რომელთაც
ვიზუალურ დათვალიერებასთან ერთად, ჩაუგარდათ დეტალური
ქიმიურ-ტექნოლოგიური ანალიზი.

ნაკეთობების მუსიკა ქიმიური შედგენილობა განისაზღვრა სამ-
კაულის სხვადასხვა ფრაგმენტის სხვადასხვა წერტილში, მისი 1
მიკრო მეგრის ფართზე, როგორც საპარადო და უკანა მხარეს,
ასევე მისი ცალკეული დეტალების განიკვეთში ანუ სიღრმეში.
წარმოდგენილი მეთოდი უმნიშვნელოდაც კი არ აზიანებს საანალი-
ზო ნივთს, შეგვიძლია განვსაზღვროთ ნებისმიერი ლითონის შემც-
ველობა 0,05%-დან 100%-მდე, შეზღუდულია მხოლოდ ნიმუშის ზო-
მები, ზოგჯერ განსაზღვრული წერტილის ზედაპირის დეფექტები
(უსწორმასწორო ზედაპირი, დაქანებული უბნები, მიკრო ბზარები და
სხვა) იწვევს ცდომილებას, რის გამოც ზოგიერთი წერტილის საერ-
თო ქიმიური შედგენილობა 100%-ზე დაბალია. ანალიზი ჩატარდა
საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის გემოლოგიისა და მინე-
რალურ ნივთიერებათა კვლევის, დიაგნოსტიკისა და გადამუშავების
რესპუბლიკურ ცენტრში მიკრორენტგენოსპექტრალური ანალიზა-
ტორით (CAMEBAX MIKROBEA).

საიუვილერიო ხელოვნების ნიმუშთა ქიმიურ-ტექნოლოგიურ ანა-
ლიზს დღემდე დიდი ყურადღება არ ექცეოდა. აღნიშნული ხარვეზის
თუნდაც ნაწილობრივ აღმოფხვრის მცდელობად შეიძლება ჩაით-
ვალოს წინამდებარე ნაშრომი.

შესწავლილი ოქროს ნივთები წარმოდგენილია დისკოებით, მძი-
ვებით და გარსაკრავებით.

დისკო № 1 თხელფირფიგოვანია, გამოცვიფრული, შუაგული
ნახევარსფეროსფერო-სებური, მის გარშემო ოთხი ამოზნექილი ქე-
დისებური კონცენტრირებული რგოლია. უმუსკობანი არ შეიმჩნევა,
კიდევები შიგნითა ჩაკეცილი.

დისკოს დიამეტრი 47,3-34,6მმ-ა (დაზიანებული მხრის), ფირფიგის
სისქე 0,15მმ, წონა 0,846გრ.

დისკო ნაწილობრივ დაზიანებულია ერთ მხარეს დახლოებით 1/4
ნაწილზე (სამ წრიულ რგოლზე) მოგეხილი აქვს ოქროს ფრაგმენტი,
ადგილ-ადგილ გახერყეტილია, უკანა მხარეს არის ბრინჯაოს მასა-
ლის დაქანებული თხელი ფენის ფრაგმენტი.

დისკოს ქიმიური შედგენილობა ორივე ზედაპირზე და ფირფიგის
განიკვეთში (სიღრმეში) ერთნაირია. ოქროს შედგენილობა საკ-
მაოდ დაბალია: au 72-76 %; ag 20-18 %; cu 3-4%.

დისკო № 2 ისეთივე ფირმის, შედარებით მცირე დიამეტრის,
უფრო დაზიანებულია. ცენტრში ნახევარსფერო ჩაჭყლეტილია, მის

გარშემო ოთხი წრიული ამობურცული 9ქედის ფორმის) რგოლია და სამი მცირე ზომის ბურცობებიანი კონცენტრირებული რგოლი. კიდეები საკმაოდ დაჭყლეტილია, ზედაპირი ადგილ-ადგილ გახეული აქვს მოგლეჯილი ნაწილი. ღიაშფერი 33,5X34,6; ფირფიცის სისქე 0,1მმ; წონა 0,846გრ; ისიც გვიფრითაა დამზადებული, ფერი ყვითელი მომწვანო ელფერით.

II დისკოს ქიმიური შედგენილობა საპარადო და უკანა მხარეს ერთნაირი აქვს: Au 83-85%; ვერცხლი 10-14%; სპილენძი 1-2%. მასში ოქროს შემცველობა მაღალია ვიდრე წინა დისკოში.

III დისკო წინა ორის ანალოგიური ფორმისაა, ძირითადად დაუზიანებელია, ცენტრალური ამობურცული ნახევარსფეროს გარშემო არის ოთხი წრიული ქედისებური ამობურცული რგოლი და სამი გავარსისებული ამობურცული კონცენტრირებული რგოლი. მედალიონი დამზადებულია გვიფრით, სავარაუდოდ ჯერ იგვიფრებოდა ძირითადი ფორმა თავისი კონცენტრირებული რგოლებით და შემდეგ ხდებოდა გავარით შემკობა.

ამ დისკოს ქიმიური შედგენილობა საპარადო და უკანა მხარეს არაერთგვაროვანია. საპარადო მხარეს ოქრო შედარებით მაღალი შემცველობით ხასიათდება: Au 84-93%; Ag 5-8%; Cu 1%-მდე. უკანა მხარეს – Au 76-84%; Ag 9-21%; Cu 2%-მდე. დისკოს საპარადო და უკანა მხარის ქიმიური შედგენილობა შეიძლება იყოს გამოწვეული საპარადო მხარის ოქროს შემცველობის ბუნებრივი გამდიდრებით, რაც გამოწვეულია ვერცხლის და სპილენძის დაქანგვით დისკოს (რამდენიმე მიკრონის სისქეზე) და მათი მოცილება დროთა განმავლობაში. ამის მტკიცებაც, ჩვენი აზრით, შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც გვექნება საკმარისი მასალა სხვა მსგავსი და განსხვავებული საიუვილერიო სამკაულზე სხვადასხვა პერიოდისა და რეგიონის სამაროვნებიდან.

რიკულისებური მძივები წარმოადგენენ ღრუ ცილინდრებს, შეკრულს ოქროს თხელი ფურცლებით. ისინი თავის მხრივ შედგებიან კასრისებური და ამობურცული კონცენტრირებული რგოლებისაგან. კასრისებურ ფორმებს ორ ურთიერთსაპირისპირო მხარეს აქვს ნახვრეტი ოთხ წყვილად. ამობურცულ კონცენტრულ რგოლებს აქვთ ნაჭდევები. თითოეული მძივის თავი და ბოლო დახურულია, ნაპირშემოკეცილი ოქროს ფირფიცის ქულით. მძივები დამზადებულია თხელი ოქროს ფირფიცისაგან გამოჭედვით და მომრგვალებით. ფურცლის ნაპირთა მირჩილვის შედეგად დარჩენილია ნაწიბური. მძივების ღიაშფერი საშუალოდ 5,3მმ-ია, სიგრძე 21,4მმ, ოქროს ფირფიცის 0,07მმ, მძივის შედგენილობა: ოქრო 88-94%; ვერცხლი 4-8%; სპილენძი 1,4%-მდე.

მძივების ქიმიური შედგენილობა პრაქტიკულად პასუხობს საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული თვითნაბადი ოქროს მარცვლების ქიმიურ შედგენილობას. შესაძლებელია ისინი მზადდებოდნენ თვითნაბადი ოქროს უმნიშვნელო გადამუშავების შედეგად.

ღაზიანებული მძივების (გარსაკრავების?) ფრაგმენტები წარმოდგენილია სხვადასხვა ფორმის მცირე ზომის დეკალების სახით. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ ღაზიანებულ მძივს საპარადო და შიდა მხარეს აქვს განსხვავებული ქიმიური შედგენილობა. საპარადო მხარეს: Au 73-88%; Ag10-22,31%; Cu0,93-1,58%; შიდა მხარეს; Au60-63%; Ag22,73-33,32%; Cu 0,93-2,41%.

ღაზიანებული ოქროს ნაკეთობების ნარჩენი ფრაგმენტებით ოქროს სამკაულის სახეობა არ დგინდება, თუმცა არაა გამოირიცხული, რომ ისინი მძივების, ან გარსაკრავების ნაწილებია.

მათი ქიმიური შედგენილობა ძირითადად ოქროს დაბალი სინჯითაა წარმოდგენილი. ოქრო 53-73%.

ამდენად, შესწავლილი ოქროს საიუველირო სამკაული ქიმიური შედგენილობის მხრივ პირობითად სამ ჯგუფად იყოფა: მაღალი სინჯის ოქროს ნაკეთობანი (ოქროს შემცველობა 88-94%), რომელთა ქიმიური შედგენილობაც პრაქტიკულად ეთანადება საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული თვითნაბადი ოქროს მარცვლების ქიმიურ შედგენილობას; საშუალო სინჯის ოქროს ნაკეთობები (ოქროს შემცველობა 72-84%) და დაბალი სინჯის ოქროს ნაკეთობები (ოქროს შემცველობა 60-63%). ოქროს ფირფიგის საპარადო და შიდა მხარის მნიშვნელოვანი განსხვავებული ქიმიური შედგენილობა შეიძლება აიხსნას ორი სხვადასხვა ფირფიგის ერთობლიობით, რადგანაც დროის განმავლობაში ზედაპირის ოქროს შემცველობის გამდიდრება დაქანგული და გამოთავისუფლებული ვერცხლის და სპილენძის მასის გამოგანით ფირფიგის ზედაპირიდან ასეთი მაშგაბით და ასეთი ხარისხით შეუძლებელია, ხოლო მცირე განსხვავება შესაძლებელია ოქროს ნაკეთობის ზედაპირის ბუნებრივი გამდიდრებით აიხსნას.

სამკაულის დამზადების მრავალმხრივი ტექნიკა-ტექნოლოგიური პარამეტრები თვალნათლივ ადასტურებს საოქრომჭვლო ხელოვნების საკმაოდ მაღალ დონეს შუა ბრინჯაოს ხანის მიწურულისათვისაც. ხოლო მათი ქიმიური შედგენილობა და მისი თანხვედრა თვითნაბადი ოქროს მარცვლების შედგენილობასთან უნდა მიუთითებდეს ოქროს ამ სამკაულის ადგილობრივ დამზადების ფაქტზე.

თავისთავად კი, რაც შეეხება თვით ოქროს ნაკეთობათა შუა-ბრინჯაოს ხანის მიწურულის სამარხში აღმოჩენის ფაქტს, იგი უდა-

ვოდ იმსახურებს ყურადღებას. კარგადაა ცნობილი, რომ ძვ.წ. XVII-XVI სს-ბი არის შუაბრინჯაოს მაღალგანვითარებული კულტურის დაკნინებისა და ჩაქრობის პერიოდი. ჩვეულებრივ, ამ ხანის სამარხები არ გამოირჩევა სიმდიდრით, თუმცა ჩვენ არც ამ სამარხს მივაკუთვნებთ მდიდრულთა კატეგორიას ოქროს ნაკეთობათა რაოდენობის მიხედვით. მაგრამ ამ მხრივ მაინც საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ სამარხი უხვად შეიცავდა როგორც ბრინჯაოს ნივთებს (სხვადასხვა ტიპის ბრინჯაოს საგვერები, მასრაგახსნილი შუბისპირი, სხვადასხვა ტიპის – პირამიდულ და დისკოსებრ თავიანი – საკინძები, აგრეთვე სარდიონის ბურთულისებრი მძივით დაბოლოებული საკინძი, ხატისულლები, ფიწალი – ყველაზე ადრეული აქამდე ცნობილებს შორის, სამაჯურები, ბრინჯაოს ფირფისებრი სამაგრები, ბრინჯაოს ერთნახევარი ხეიები, ბრინჯაოს რგოლები, კონცენტრული რელიეფური წრეებით შემკული ბრინჯაოს დისკო, ბრინჯაოს ნახევარსფერული ფირფიგები, ძაღლის ბრინჯაოს ქანდაკება), ისე კერამიკულ ნაწარმს (ბადიები, ღერგები, რომელთა შორის გვხვდება როგორც რელიეფური – მაგალითად, ადამიანის სახის გამოსახულება – ისე ნაპრიალები ორნამენტით შემკული ცალეები, "კანთაროსისებრი" თასები, რელიეფური ორნამენტით შემკული ქოთნები და სხვა), გიშრისა და სარდიონის მძივები და ობსიდიანი-სა და კაყის ქუსლამოღარულ ისრისპირები.

ეს კომპლექსი კიდევ უფრო საინტერესოა იმის გამო, რომ ამავე ხანისა და ტიპის № 2 სამარხში აღმოჩნდა ბევრად უფრო ნაკლები რაოდენობის ინვენტარი, მათ შორის კერამიკული ნაწარმი, რომელიც სრულიად განსხვავდება № 1-საგან.

ბიბლიოგრაფია:

1. გოგაძე ე. 1972 – თრიალეთური ყურდანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი, თბილისი.
2. ლიჩელი ვ. 2001 – კოლხეთისა და იბერიის კულტურის საკითხები, თბილისი.
3. რამიშვილი ა., 2004 – ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური ძეგლები წალკაში, თბილისი.
4. ფუთურიძე მ. 2001 – თრიალეთური კულტურის ოქრომჭედლობის ნაწარმის ერთი ტიპის კვლევისათვის. კრ. "კავკასია. ნეოლით-ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიის საკითხები". თბილისი.

5. Licheli V. 1999a, - St. Andrew in Samtskhe-archaeological proof?. In: Ancient Christianity in the Caucasus. Iberica Caucasica. Vol. 1. London.
6. Licheli V. 1999b., – Une ville des VIIe –Ier siecles. In: Religions du Pont – Euxin, Paris.
7. Licheli V. 1999c, – The Black Sea – Vani – Samtskhe: the Spreading Route of Black-glazed Pottery. In: La Mer noire Zone de Contacts. Paris.
8. Licheli V.2004 – A burial with a stone Embankment at Atskuri. In: Journal of Georgian Archaeology, # 1, Tbilisi.

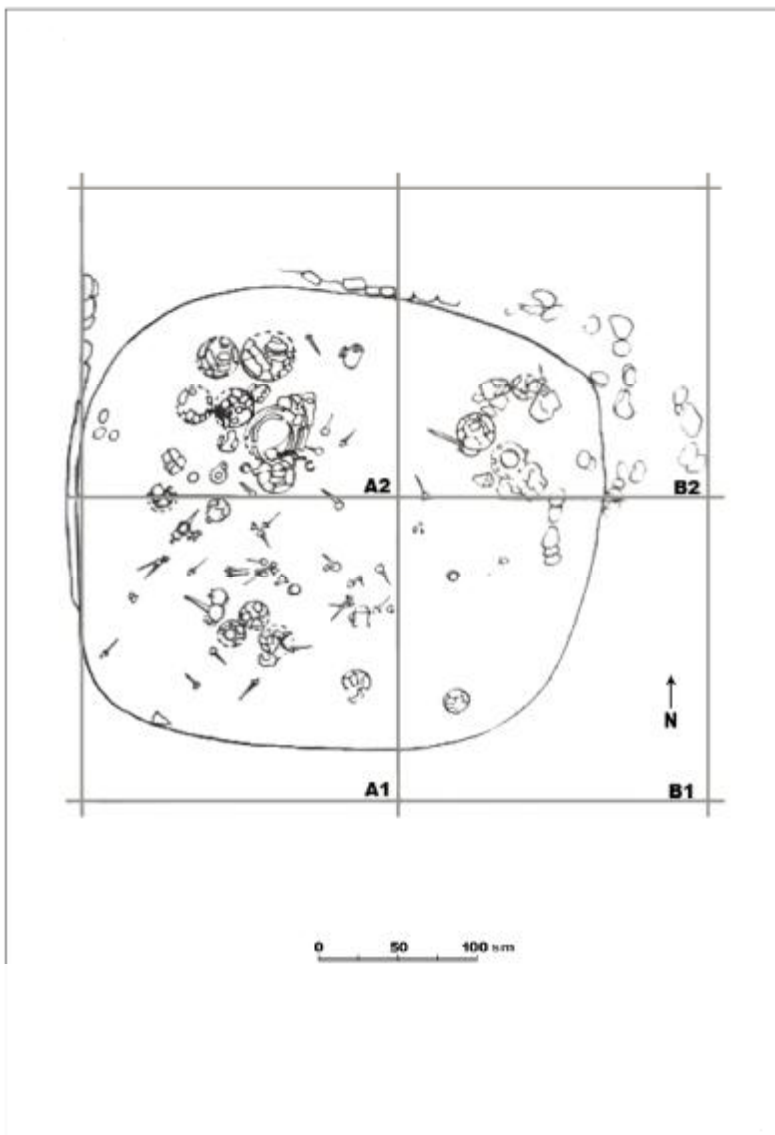
ტაბულების აღწერილობა:

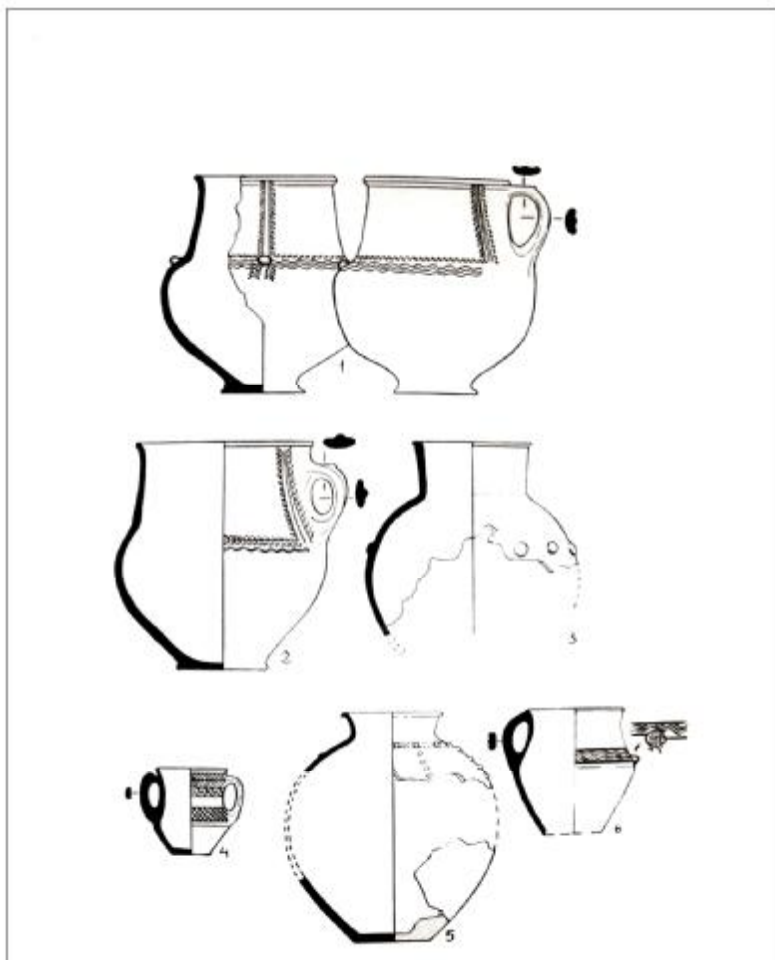
1. აწყურის სამარხის გათხრები. გეგმა;
2. კერაქმიკული ნაწარმი სამარხიდან, ძვ.წ. XVI საუკუნე;
3. ფიწალი და ლითონის ნაცარმის ნაწილი სამარხიდან, ძვ.წ. XVI საუკუნე;
4. ოქროს დისკოები და მძივების გარსაკრავები სამარხიდან, ძვ.წ. XVI საუკუნე.

Vakhtang Licheli, Nodar Phophoradze

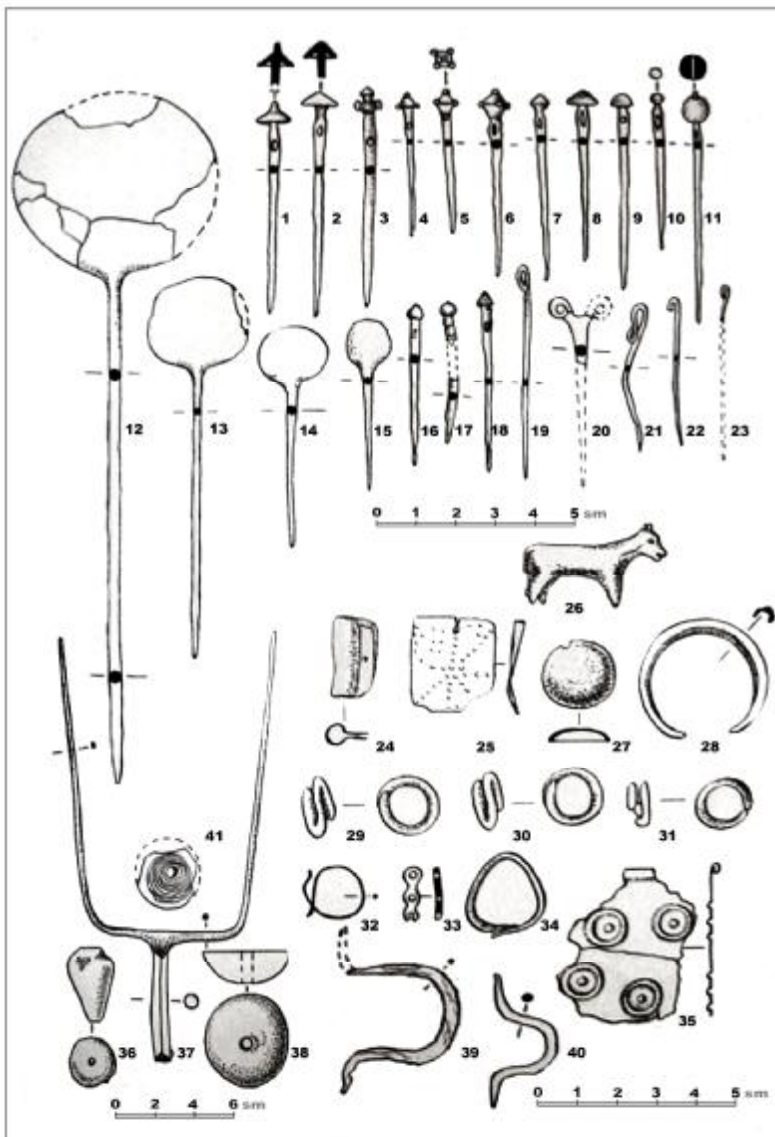
GOLD SAMPLES FROM ATSKURI BURIAL

Atskuri burial is located in Akhaltsikhe District, on the left bank of the Mtkvari River. The anatomical analysis of the human bones indicates that 63 individuals were buried in the grave. Some of the deceased were buried with gold. The analyses of gold found in the grave reveals a local production of items.





0 5 10 15 cm





0 2 4 6 cm



0 1 2 3 4 5 cm



0 1 2 3 4 5 cm



ირინე მელიქიშვილი

ინდოევროპულ-ქართველური ლექსიკური შეხვედრები ბიორში მელიქიშვილის ნაშრომებში

ქართველურ-ინდოევროპული საერთო ლექსიკის კვლევას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. გამოვლენილია მრავალი ლექსიკური შეხვედრა წინარე ენათა ღონეზე – ანუ ისეთი ლექსიკური ერთეულების თანხვედრა, რომლებიც რეკონსტრუირებულია როგორც საერთო-ქართველურ, ისე საერთო-ინდოევროპულ ღონეზე. ეს შეხვედრები აფიქსალურ მორფემებსაც მოიცავს (პირისა და ბრუნვის ნიშნებს), ხოლო საერთო ძირების უდიდესი ნაწილი ძირითად ლექსიკურ ფონდს მიეკუთვნება: აქ შემოდის ნაცვალსახელური და ზმნური ძირები. ასეთი საერთო მასალა გენეგური კავშირის მიმანიშნებელია, რადგან პირის ნაცვალსახელთა და ფლექსიურ ელემენტთა შესხება ჩვეულებრივ არ ხდება, ასევე ძალზე იშვიათია ძირითადი ლექსიკური ფონდის ზმნური ერთეულების შესხება (ი. მელიქიშვილი, 2002).

გარდა ამ რიგის ქართველურ-ინდოევროპული შეხვედრებისა, არის შეხვედრები, რომლებიც უძველეს კონტაქტებს შეიძლება მიეწეროს. ამდენად, ქართველურ-ინდოევროპული საერთო მასალა დიფერენცირებულ მიდგომას საჭიროებს – სისტემურმა კვლევამ უნდა მოგვცეს შესაძლებლობა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ა)გენეგური ერთობის ამსახველი მასალა, ბ)ფუძე ენათა ღონის კონტაქტები, და გ)კონტაქტები, რომლებიც საერთო-ქართველურს ჰქონდა უკვე გადიფერენცირებულ სხვადასხვა ინდოევროპულ ენობრივ წრესთან.

კარგად არის ცნობილი, რომ ქართულსა და სხვა ქართველურ ენებში არსებობს იდენტიფიცირებადი ლექსიკური ფენები, რომლებიც ქართველური გომების ისტორიულ ურთიერთობას ასახავს ინდოევროპულ ენათა მაგარებელ სახვადასხვა გომებთან და ერებთან – ბერძნებთან, სპარსელებთან, სომხებთან, სკვითებთან, სარმატებთან, ალანებთან, თრაკიელებთან (კიმერიელებთან) და ხეთურ-ლუვიური ჯგუფის ენებთან.

გიორგი მელიქიშვილი მიუთითებდა, რომ არსებობს საერთო ლექსიკური მასალა, რომლის დაკავშირებაც ვერ ხერხდება იმ ხალხებთან, რომლებთანაც, რამდენადაც ცნობილია, ქართველ გომებს ურთიერთობა ჰქონდათ ჩვენთვის ცნობილ ისტორიულ წარსულში. მან თავის ნაშრომში "საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის"

(გ. მელიქიშვილი, 1965), ყურადღება სწორედ ასეთ მასალაზე გაამახვილა და მისი ინტერპრეტაცია სცადა. ამ საკითხებს მიუძღვნა მან ამ ნაშრომის ბოლო თავი: "ქართველური ენების ინდოევროპული სუბსტრატის (სუპერსტრატის) საკითხი და უცნობი წარმომავლობის ინდოევროპული ლექსიკა ქართველურ ენებში. "მტკვარ-არაქსის" კულტურის მაგარებელთა ეთნიკური ვინაობის საკითხი" (გვ. 203-246).

გიორგი მელიქიშვილმა თავი მოუყარა საკმაოდ დიდი რაოდენობის ქართველურ-ინდოევროპულ ლექსიკურ შეხვედრებს, რომელთა მიკუთვნებაც, მისი შეფასებით, ვერ ხეხდება ვერც ერთ იმ ენასთან თუ ენობრივ წრესთან, რომლებთანაც ქართველურ ენებს ისტორიულად ცნობილი კონტაქტები ჰქონდათ. იგი წერს: "რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ყველა დასახელებული ლექსიკური შეხვედრა ქართველურისა ინდოევროპულთან ერთი წყაროდან მომდინარეობს და ერთ ეპოქაში უნდა იყოს შემოსული ქართველურ ენათა წიაღში. მათში შესაძლებელია მოხერხდეს სხვადასხვა ქრონოლოგიური და ენობრივი ფენების გამოყოფა. მაგრამ უცილობელი სიძველე ყოველ შემთხვევაში ამ ნასესხობათა ერთი ნაწილისა და, მეორე მხრით, ის გარემოება, რომ ძნელია მათი წარმოშობის წყაროდ უკანასკნელი 3-4 ათასწლეულის მანძილზე სამხრეთის ინდოევროპულ მასივთან კონტაქტი მივიჩნიოთ (აქაური ინდოევროპული ენებიდან – არიული, სომხური, თრაკიულ-ფრიგიული, ხეთურ-ლუვიური – არ ჩანს მომდინარე აღნიშნული "უცნობი წარმომავლობის ლექსიკა"), შესაძლებელს ხდის ინდოევროპულთან ქართველური ენების ამ უძველესი კონტაქტის ასპარეზად ამიერკავკასია, ანდა კიდევ უფრო ჩრდილოეთით მდებარე ქვეყნები ვივარაუდოთ. ამიგომაც ბუნებრივად იბადება აზრი ძველი ამიერკავკასიური "მტკვარ-არაქსის" კულტურის მაგარებელთა შესაძლო ინდოევროპული წარმოშობის შესახებ, რომელნიც შემდეგში ასიმილირებულ იქნენ (ენის თვალსაზრისით) წინააზიური ტიპის ენების მაგარებელთა, კერძოდ ქართველურ ტომთა მიერ, რომელთათვისაც აღნიშნულმა ინდოევროპულმა მოსახლეობამ სუბსტრატის როლი შეასრულა" (გ. მელიქიშვილი, 1965, გვ. 244).

"მტკვარ-არაქსის" კულტურა, არქეოლოგიური მონაცემების მოწმობით, იყო ძვ. წ. III-II ათასწლეულების ადრე ბრინჯაოს ხანის სამიწათმოქმედო კულტურა. ეს უნდა ყოფილიყო მეტად ახლო მონათესავე ტომების კულტურა, რომელიც ფართო გერიტორიაზე ერთი რომელიღაც ცენტრიდან უნდა გავრცელებულიყო. გ. მელიქიშვილის აზრით, "ამ კულტურის მაგარებელ ტომთა ეთნიკური ვინაობის დასადგენად საჭიროა ვეძებოთ მისი ნაკვალევი იქ, სადაც მას

ჩვენამდე შეეძლო მოეღწია. ასეთი ნაკვალევი შეიძლება ჩანდეს ამ მხარეთა გოპონიმიკაში, ჰიდრონიმიკაში; შეიძლება ჩანდეს იგი აგრეთვე იმ ხალხთა ენებში, რომელნიც შემდეგში ამ გერიგორიაზე ცხოვრობდნენ და რომელთაც უნდა შერწყმოდა "მტკვარ-არაქსის" კულტურის მატარებელი მოსახლეობა" (დასახ. ნაშრ. გვ. 203).

"მტკვარ-არაქსის" კულტურის მატარებელ გომთა ეთნიკური იდენტიფიკაციის პრობლემა ერთის მხრივ და მეორეს მხრივ ქართველურ-ინდოევროპული საერთო ლექსიკის კვლევის პრობლემა დღესაც უაღრესად აქტუალურია. ორივე მიმართულებით ბევრი ახალი ფაქტის მოძიება მოხერხდა, მაგრამ საკითხთა გადაწყვეტისაგან მაინც საკმაოდ შორსა ვართ. ჩვენი მიზანია გიორგი მელიქიშვილის მიერ თავმოყრილი ქართველურ-ინდოევროპული საერთო მასალის განხილვა, შემდგომში გამოვლენილი ფაქტებით გამდიდრება და ამ მიმართულებით კვლევა-ძიების გაგრძელების პერსპექტიულობის ჩვენება.

გასული საუკუნის 60-იანი წლები ქართველური ენათმეცნიერებისათვის ახალი იდეებით გამდიდრების, ახალი თვალსაზრისების, კვლევა-ძიების ახალი მეთოდების შემოგანის პერიოდია. საყურადღებოა, რომ ქართველურ-ინდოევროპულ მიმართებათა კვლევის აღორძინება (ბოპის, ბროსეს და სხვათა შრომების შემდეგ) სწორედ ამ პერიოდში ხდება, და ერთ-ერთი პირველი, ვინც ამ პრობლემატიკას თანმიმდევრულად და სისტემურად შეეხო, იყო გიორგი მელიქიშვილი. შემდეგში ამ საკითხს იკვლევდნენ თ. გამყრელიძე და ვ. ივანოვი (გამყრელიძე, ივანოვი, 1984), გ. კლიმოვი (კლიმოვი, 1994), ამ მიმართულებით ჩვენც შევეცადეთ კვლევის ჩაგარებას (მელიქიშვილი, 2002). საინტერესოა, რომ გ. მელიქიშვილი, რომლის ენათმეცნიერული გამოკვლევები, შეიძლება ითქვას, ისტორიულ გამოკვლევებზე არანაკლებ ღირებულია (იხ. თუნდაც მისი ურარტული ენის გრამატიკა და მრავალი ეტიმოლოგიური გამოკვლევა; სადოქტორო დისერტაციის დაცვისას მისი ოპონენტების საერთო აზრი იყო, რომ იგი ისევე იმსახურებდა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხს, როგორც ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორისას), გვევლინება ქართველურ-ინდოევროპულ მიმართებათა კვლევის განმაახლებლად 60-იან წლებში.

ამ საკითხს იგი სისტემურად და დიდი სიფრთხილით მიუღვა – დაამუშავა ამ საკითხზე არსებული მთელი ლიტერატურა, გაცხრილა და გამოყო უცილობლად ღირებული მასალა (იგი წერს, რომ გაცილებით დიდი მასალის წარმოდგენა იყო შესაძლებელი, მაგრამ მან დატოვა მხოლოდ სრულიად სანდო დაკავშირებები), გამოავლინა

ახალი შესაბამისობები, დააჯგუფა ისინი სემანტიკურ ჯგუფებად და მოგვცა მათი ინტერპრეტაცია.

ქართველურ-ინდოევროპული საერთო მასალების წყაროა ფ. ბოპის (1947), ა. გლეიეს (1902), მ. ჯანაშვილის (1902), ნ. მარის (1915, 1920), მ. წერეთლის (1924), კ. გაგლიაშვილის (1926), პ. ფოგის (1938), ვ. პოლაკის (1946), ვ. გეორგიევის (1958), რ. ლაფონის (1934), ლ. ვ. ეიხენბერგის (1959), გ. კლიმოვის (1962, 1964) და სხვათა შრომები.

სემანტიკური წრეები, რომლებსაც გიორგი მელიქიშვილი განიხილავს, არის ცხოველები, ფრინველები, მცენარეები, ლანდშაფტი, რიცხვითი სახელები, სხეულის ნაწილების აღმნიშვნელი ლექსიკა, ამას გარდა, უძველესი მშური ფუძეები.

წარმოვადგენთ სანიშნულ ცხოველთა სემანტიკურ ველს, ხოლო დანარჩენი სემანტიკური ჯგუფებისათვის ჩამონათვალთ დავეკმაცოფილდებით.

1. *თიკანი/ციკანი*, საერთო-ქართვ. *ღაჯ- [ქართ. თხა: მეგრ-ღაბ. თხა : სვ. ღაჯ-ღლ]. შდრ. ი-ე *dik-, digh-; [ბერძნ. *diza*, თრაკ. *diza*, სომხ. *tik*, ძვ. საქს. *ticcen*, ძვ. გემოგერმ. *zickin*, გერმ. *Ziege*]. ინდოევროპული ძირი დადასტურებულია ბერძნულში, თრაკიულში, სომხურსა და გერმანიკულ ენებში. *თიკანი/ციკანი* ფორმები დიდ სიახლოვეს იჩენენ გერმანიკულ ფორმებთან, ხოლო საერთო-ქართველური ფორმა ახლოს დგას საერთო-ინდოევროპულ ფორმასთან. ქართველურ-ინდოევროპული შეპირისპირება ეკუთვნის გ. მელიქიშვილს (1965, გვ. 209-210). მ. წერეთელი ქართულ ფორმებს აკავშირებდა შუმერულ *siqqa, sikka, sigga*-სთან (წერეთელი, 1959, გვ. 96).

2. *ღორი [ქართ. ღორი-ი : მეგრ. ღაბ. ღეჯ-] შდრ. ი-ე **ghorios*; ეიხენბერგი მიუთითებს ქართული სიგყვის ბერძნულ *xoiros*-სთან სიახლოვეზე (ეიხენბერგი, გვ.74). გ. მელიქიშვილი ბერძნულიდან სესხებას გამოორიცხავს, რადგან ბერძნული χ ქართულში ქლ გადმოდის. იგი მიუთითებს გერმანიკულ **ghorē*- ფორმაზე (გვ. 210).

3. *ტილ- [ქართ. ტილ- : მეგრ-ღაბ. ტი- : სვ. ტიშ-]. პ. ფოგის აკავშირებს ი-ე **tin/til*-თან [ბერძნ. *tilos*, რუს. *тыл*, ლიგვ. *utele*, ლაგვ. *tyras*, გალ. *tail*, ბრეტ. *teil*].

4. *კვენრ- [ქართ. კვენრა : მეგრ. კვინორ- : ღაბ. კვენურ- : სვ. კვენ-] გ. კლიმოვი ამ ფუძესთან აკავშირებს ი-ე **kuna*-ს, რომელიც ბალტურ-სლავურ ენებშია დადასტურებული (კლიმოვი, 1964, გვ.110).

5. *კაკაბ- [ქართ. კაკაბ-ი : მეგრ. კოკობ-ე] შდრ. ბერძნ. *kakka-ba*, ხეთ. *kakkapa*.

6. *ოფოფ- [ქართ. *ოფოფ-ი* : მეგრ. *ოფოფ-ი*] შდრ. საერთო-ინდოევროპული **epop-/opop-* (გვ. 218).

7. *რქა [მეგრ. *ქა/რქა*, ჭან. *ქრა/ქია*] – ინდოევროპული პარალელები: ბერძნ. *keras*, გერმ. *Horn*, რუს. *rog*, ლიგვ. *ragas*, ლატვ. *ragš*, ძვ. პრუს. *ragis*.

8. *ირემი* შდრ. ფინური *hirvi* "ცხენ-ირემი", რომელიც გერმანიკული ენებიდან შეთვისებულად მიაჩნიათ. (გვ. 215).

9. *ბოხოლა* გ. მელიქიშვილს შესაძლებლად მიაჩნია **ბო(ს)-ჩეილ-*ა ფორმიდან გამოვიყვანოთ და *ბოს(ს)-* ი-ე **g^hou-*ხარ/ძროხის აღმნიშვნელ ძირთან დავაკავშიროთ, რომლის რეფლექსები ლაბიალური ფონემით არიან წარმოდგენილი: ბერძნ. *bous*, ლათ. *bōs, bovis* (გვ. 217). გ. მელიქიშვილი ამ ელემენტთან აკავშირებს სიტყვა *ბოსელ-საც* (გვ. 216).

10. *ტუკნა* შლის ასე: *ტუ-კნა* და *კნა-ს* აკავშირებს **kūen* არქეტიპიდან მომდინარე ერთეულებთან: ლათ. *canis*, ბერძნ. *kyōn*, კელტ. *cu, con*.

11. *ყორანი* დადასტურებულია ძველ ქართულ ძეგლებში. ა. ვლიევი მიუთითებს ბალტურ-სლავურ პარალელებზე: რუს. *voron*, ლიგვ. *várnas*, ძვ. პრუს. *warnis*, ლიგვ. *varnas*; თ. გამყრელიძე და ვ. ივანოვი საერთო-ინდოევროპულში ადაღვენენ **kor-n* ფორმას (გამყრელიძე, ივანოვი, გვ. 540), რომელიც კიდევ უფრო ახლოს დგას ქართულ ფორმასთან.

12. *კრამანა* გ. მელიქიშვილს მოჰყავს ამ ლექსემის რუსული, ლიგვური, ლატვიური, ძველი პრუსიული, ძვ. გემოგერმანული, ლათინური პარალელები. საერთო-ინდოევროპულში აღდგება **g^hrs-en* (გამყრელიძე, ივანოვი, გვ. 535).

აქვე მოჰყავს ლექსემები *კაგა* და *ლომი*, რომლებსაც ინდოევროპულ ენათა ფარგლებს გარეთ ფართო გავრცელების გამო „მედიტერანულ“, „პროტო-ინდოევროპულ“ ლექსიკას უწოდებენ (მელიქიშვილი, 1965, გვ. 212-213).

ცხოველთა სემანტიკური ველიდან ამ პარალელებს შესაძლებელია დავეუმაგოთ:

1. **კეაღ-/კუღ* [ქართ. *კუღ-* : მეგრ. ლაზ. *კუღელ* : სვ. *ჰაკეაღ*]; – ლათ. *cauda* "კუდი" (გამყრელიძე, ივანოვი, გვ. 880).

2. **ჟერძ-* [ქართ. *ვერძ-ი* : მეგრ. *ერჯ-*] – ი-ე. **ǵners* (კლიმოვი, 1994, გვ. 108).

3. **თელ-* "გოჭი" [ქართ. *თელ-* : მეგრ. *თუ* : ლაზ. *თილა*] – ი-ე. **ǵtal-* "ახალგაზრდა ცხოველი" (კლიმოვი, 1994, 114).

4. *უსხ- "სამსხვერპლო ხარი" [ქართ. უსხ : სვ. უსხჴაჲ] – ი.ე. *uks- [ძვ. ინდ. *uksa* ავ. *uxšan-*, გოქ. B *okso*, ძვ. ზემოეგრმ. *ohso*, ძვ. ისლ. *oxi*] (კლიმოვი, 1994, 64-67).

5. *ქეებუ- "გომბეშო" – ი. ე. **ǵʰēbhū-* (კლიმოვი, 1994, 110).

6. *ჭერო- [ქართ. წერო : მეგრ. ჭარო] – ი. ე. **k̄er-* (კლიმოვი, 1994, 162).

7. *ჯალ-ლ [ქართ. ძალ-ლ- : მეგრ. ლაზ. ჯოლ-ორ- : სვ. ქელ-/ქალ-] – შდრ. ინგლ. *dog*, საშ. ინგლ. *dog, dogge*, ანგ. საქს. *docga, dogga*, გერმ. *dogge*, ძვ. ნორვეგიული *dugga*; უნდა მომდინარეობდეს ინდოევრ. **dheugh-* "პლიერება"(ვებსტერი, 1957). ამ პარალელის წარმოდგენა ჩვენ გვესახება შესაძლებლად. მის სასარგებლოდ სემანტიკური და ბგერობრივი მსგავსება მეტყველებს. ინდოევროპულ გ-ს ქართველურში, როგორც წესი, /ღ/ შეესაბამება, ხოლო ინდოევროპული კბილისმიერების ფარდად ხშირად ქართველურში აფრიკატები გვევლინება.

8. *მელ- ქართ. მელა/მელია : მეგრ. მალ- ლაზ. მელ- – ი. ე. *(s)mēlo-; გოთ. *smals*, ძვ. ირლ. *mil* "პაგარა ცხოველი" (კლიმოვი, 1994, 124)

9. ქართ. ახუა, ახუ! შდრ. ი.ე. **ačua*, (კლიმოვი, 1994, გვ. 171). ინდოევრ.-თან კავშირი ჯერ კიდევ ილია ჭავჭავაძემ შენიშნა (დლონგი, 1988, გვ.16). სანსკრ. *asva*, ავესტ. *aspa*, ლიგვ. *ašva*; მომდინარეობს ი.ე. **ekūo-* (პოკორნი, 1959, გვ. 301).

ამრიგად, ცხოველების აღმნიშვნელ 17 საერთო-ქართველურ ლექსიკურ ერთეულს ეძებნება ინდოევროპული პარალელი.

მცენარეთა სემანტიკური ველიდან გ. მელიქიშვილს განხილული აქვს *პური, ქერი, ფიჭვი, რკო/გრკო, ღვინო, ვენახი*;

ლანდშაფტის აღმნიშვნელ ლექსემათაგან – *გორა, მთა, *ველი-ი, ვაკე, მერე/მერეხი, ზღვა, ქვიშა, შლაპი, *წუმბ- "წუმპე", *ლივა, რუ, როინი* (მელიქიშვილი, 221-225). საინტერესოა ამ სემანტიკურ წრესთან დაკავშირებით ჰიდრონიმი *მტკვარის* ეტიმოლოგია, რომელიც თ. გამყრელიძემ შემოგვთავაზა. ეს სიტყვა მას მიაჩნია პრეფიქს-სუფიქსურ მიმღობურ ფორმად: *მ-ტკე-არ-ი*, რომელშიც გამოიყოფა **ტკჴ-ტკეჴ* ძირი. ეს ძირი პარალელს პოულობს ინდოევროპულ **tekʰ-* ზმნურ ძირში, რომლის მნიშვნელობაა "დინება, სწრაფი მოძრაობა" (გამყრელიძე, 2002, გვ. 21-25). ამას გარდა შესაძლებელი დავამატოთ გ. კლიმოვის მიერ გამოვლენილი პარალელები: **დილომ-/დილჴამ* "შავი მიწა" : იე **dheghom-* (კლიმოვი, 1994, 51); **ლი-* "შლაპი" : იე **lei-* (კლიმოვი, 1994, 121); **ღრმა-* : იე **r(u)ghma* "ხარო, ორმო" (კლიმოვი, 1994, 152);

სხეულის ნაწილების აღმნიშვნელი ლექსიკიდან – *მკერდი, კბილი, ფუძე, სისხლი*; გ. კლიმოვი ამას უმატებს **ომ(მ)ჰე* : იე **ombh-* "ჭიპი" (კლიმოვი, 1994, 127); **ქუსლ-* : იე **kurs-* "ქუსლი" (კლიმოვი, 1994, 147).

რიცხვითი სახელებიდან – *პირველი, ქვესი, შვილი*; რიცხვით სახელთა ეს პარალელები, უკვე ფრანც ბოპს ჰქონდა გამოვლენილი. მოგვიანებით გ. კლიმოვმა გაამახვილა ყურადღება რიცხვით სახელზე **ოთხ-*. ეს დაკავშირებაც უკვე არის მოცემული ფრანც ბოპთან (ბოპი, 1847, გვ. 37). გიორგი კლიმოვმა გააცოცხლა იგი და სრული დამაჯერებლობა შესძინა მას. ეს ფორმა პარალელს ჰპოვებს ინდოევროპულ ფუძეში **okto-* "რვა", რომელიც ორობითი რიცხვის მარკერს შეიცავს და ამდენად ეტიმოლოგიურად "ორჯერ ოთხია" (კლიმოვი, 1977; 1994, გვ. 59-63). საინტერესოა, რომ საერთო-ქართველურში ინდოევროპულისგან განსხვავებით ეს ფორმა წარმოდგენილი ამოსავალი სემანტიკით – "ოთხი". ორივე წინარეენაში ფორმები წარმოდგენილია საკუთარი ფონოგაქტიკური წესების შესაბამისად: ქართველურში დეცესიური კომპლექსით: *-თხ-*, ხოლო ინდოევროპულში – აქცესიურით: *-kt-* (მელიქიშვილი, 2009, 143).

განსაკუთრებით საინტერესოა საერთო-ქართველური **ქართ-* ფორმის ინდოევროპული პარალელები, რომელიც გ. მელიქიშვილს აქვს წარმოდგენილი.

**ქართ-* არქეტიპი შემდეგი შესაგვეცის ფორმების საფუძველზე აღდგება: ქართ. *ქართ-ლი, ქართ-ულ-ი, ქართ-ველ-ი* : მეგრ. *ქორთ-უ* : ლაზ. *ქორთ-უ* "ქართველი" : სვ. *ქართ-* "თბილისი".

ამ ფორმისთვის ეტიმოლოგიურ საფუძველად გ. მელიქიშვილს მიაჩნია სემანტიკა: "შემოღობილი, შემოზღუდული ადგილი". მართლაც, ქართული ენის დასავლურ კილოებში (იმერულში, გურულში) დასტურდება სიგვეა *ქართა* მნიშვნელობით "მოღობილი ადგილი საქონლის დასამწყვედად". გ. მელიქიშვილი მიუთითებს, რომ "ქართული წყაროების მიხედვით "ქართლი" უნდა ყოფილიყო ქართლის მეფეების რეზიდენციის, დიდი გალაგანშემორგყმული ციხესიმაგრის თავდაპირველი ადგილი. ქართლის ცხოვრების მიხედვით "ქართლი" ერქვა იმ ადგილს, სადაც დაემკვიდრა ქართველთა ლეგენდარული მამამთავარი ქართლოსი". ქართლის ასეთ ეტიმოლოგიას მხარს უჭერს ინდოევროპული მასალა, რომელშიც **gherdh-* ნიშნავს "გარშემორგყმას, შემოღობვას" (პოკორნი, 444): ძვ. ინდ. *grdh-* "სახლი, სავანე", ალბ. *garth-* "ღობე", ფრიგ. *gordum-* "ქალაქი, ხეთ. *gurta-* "ციხე-სიმაგრე", გოთ. *garda* "საქონლის შემოღობილი ადგილი", *gards* "სახლი", ძვ. ისლ. *gardr-* "ღობე, ეზო", ძვ. სალვ. *grad*

"ციხე-სიმაგრე, ქალაქი, ბაღი", რუს. *ogorod* "ბაღი", *gorod* "ქალაქი" . . . როგორც ვხედავთ, ინდოევროპულ სამყაროში ეს ტერმინი ისეთ-სავე გადასვლებს ამჟღავნებს, როგორსაც ქართულში. საით მივყევართ ამ ქართველურ-ინდოევროპულ ლექსიკურ შეხვედრას? მცირე ამბისაკენ (ფრიგიული, პელასგური, ხეთური) თუ ჩრდილოეთისკენ (ბალტურ-სლავურ-გერმანული), სადაც ასევე ჩვენ წინ იშლება ამ ტერმინის ფართო და მრავალმხრივი გავრცელების სურათი? სემანტიკურად ამ უკანასკნელთან უფრო მეტი სიახლოვე ჩანს (მცირე ამბაში ეს ტერმინი თითქოს უკვე მარტოოდენ "ციხე-ქალაქის მნიშვნელობისა მოჩანს") (მელიქიშვილი, 1965, გვ. 240).

წარმოვადგინოთ კიდევ ერთი სემანტიკური ჯგუფის მასალას, რომელსაც ჩვენ მოვუყარეთ თავი: **წვნის, ქსოვის, ღობვის** აღმნიშვნელ ქართველურ-ინდოევროპულ პარალელებს. ამ სემანტიკურ ველში დიდი რაოდენობით აღმოჩნდა პარალელები. ვფიქრობთ, ეს ლექსიკური ჯგუფი წინარე ენათა კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრებისა და მათი ერთობისა თუ ურთიერთობის შესახებ გარკვეული ინფორმაციის მაგარებელია.

ბმის, კვანძვის, ქსოვის, წვნის აღმნიშვნელი სემანტიკური ველი საკმაოდ დიფერენცირებულად არის წარმოდგენილი როგორც ქართველურ, ისე ინდოევროპულ ფუძე ენაში. როგორც ჩანს, ეს საქმიანობა ფუძე-ენათა დონეზე განვითარებული და დიფერენცირებული იყო, სავარაუდოა, შესაბამისი ლექსიკის დიფერენცირებას იწვევდა მასალის და ფუნქციის განსხვავება.

ვლინდება ინდოევროპულ-ქართველური დაკავშირებების სამი ჯგუფი. ჩვენ მათ ცალ-ცალკე განვიხილავთ.

I. საერთო-ქართველურში შეიძლება გამოვყოთ "შეკვრის, გადაბმის, წვნის, ქსოვის" აღმნიშვნელი ფორმები, რომელთაც ფონეტიკური სიახლოვე აქვთ – ყველა შეიცავს /ბ/ ფონემას. ესენია:

1. ქართვ. *ბ-/ბ-ამ : ინდოევრ. "ბმა"

ქართ. ბ- ვ-ა-ბ-ამ, ბ-მა : მეგრ. ბ-უმ-აფ-ა : ლაზ. გო-ვ-ო-ბ-უ-ამ : სვ. ლი-ბ-ემ;

შესაგყვისობა გვაქვს როგორც ძირის, ისე ფუძის დონეზე: ქართ. ბამ : მეგრ. ლამ. ბუმ- და სვ. ბემ- შესაგყვისი ფუძეებია (ფენრიხი, სარჯველაძე, 88-89).

2. ქართვ. (ქართ-მეგრ) *ბენ-/ბინ-/ბნ- "შეკვრა, შებნევა"

ქართ. ბნ- შებნევა : მეგრ. ბინ- ბინ-უ-ა "შეკვრა, შებნევა" (ფენრიხი, სარჯველაძე, 102).

3. ქართვ. *ბანდ- "მსხვილად წვნა, ქსოვა"

ქართ. ბანდ-ვ-ა : მეგრ. ბონდ- "დაწნული" : სვ. ბანდ- "კერვა" ლი-ბანდ-ე "დაკერება"(ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 93).

4. ქართ. მანური *ბანდლ- "ქსელვა"

ქართ. ბანდლ- "ობობის ქსელი, დაქსელვა" : მეგრ. ბონდლ- id. დაკავშირება ეკუთვნის ს. ჟენგს. გაზიარებულია ფენრიხისა და სარჯველაძის მიერ. (ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 93-4).

5. საერთო-ქართვ. *ბადე- "ბადე"

ქართ. ბადე- "ბადე, ობობას ქსელი"

სულხან-საბა: "ბადედ ითქმის ქსელი დედაზარდლისა" : ლაზ. ბოდ-ა : სვ. ბანდ-/ბად- "ბადე, ობობას ქსელი" (ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 91).

საერთო-ინდოევროპულშიც რამდენიმე ძირი და ფუძე დასტურდება ამავე სემანტიკისა და /bh/ ფონემის შემცველი:

1. *bheidh- „შეკერა, წვნა" (პოკორნი, 117)
2. *bhidh- „დაწნული" (პოკორნი, 153)
3. *bhendh- "შეკერა" (პოკორნი, 127)
4. *bher- „წვნა, ქსოვა" (პოკორნი, 137)
5. *bhrü- "ქსოვილი" (პოკორნი, 137)
6. *bhasko- „კონა, შეკრული" (პოკორნი, 111)

ვფიქრობთ, ფონოსემანტიკური სიახლოვე ფორმათა როგორც ქართველურ, ისე ინდოევროპულ ენათა ჯგუფში საფუძველს გვაძლევს მათი ურთიერთკავშირი ვივარაუდოთ და ისინი ერთი ძირიდან ნაწარმოებ ფორმებად მივიჩნიოთ. ქართველურში ვხედავთ -ნ, -დ, -ნდ, -ნდლ დაბოლოებებს; ინდოევროპულში – -dh, -ndh, -r, -sko ბოლოკიდურ ელემენტებს. საინტერესოა, რომ ძირი ელემენტარული სახით, *ხ-, რომელიც წარმოებების საფუძველად შეიძლება მივიჩნიოთ, ქართველურშია დადასტურებული.

ამ ფორმათაგან ერთმანეთთან შესაძლებელია დავაკავშიროთ შემდეგი ერთეულები:

1. ქართვ. *ბანდ- "მსხვილად წვნა, ქსოვა" (ქართველური ფორმები იხ. ზემოთ).

ინდოევრ. *bhendh- "შეკერა" ინდოარიული *band-

ძვ. ინდ. badhnati/bandhati "კრავს", bandayati id. ავ. banda, გოთ. Bandi, bindan, ძვ. ისლ. binda, ძვ. გ. გერმ. bintan, თრაკ. bend-, ბერძნ. pentheros (Pokorny, 127).

2. ამავე ინდოევროპულ ფორმასთან აკავშირებს გ. კლიმოვი ქართულ-მანური ერთიანობის დონეზე აღდგენილ *ბანდლ- ფორმას. (კლიმოვი, 1994, გვ. 94-95).

ქართვ. *ბანდ-ის ინდოევრ. *bhendh-თან დაკავშირება პირველად შემოთავაზებულია ილიჩ-სვიციჩის მიერ (ილიჩ-სვიციჩი, 1971, 194). იგი გაზიარებულია გ. კლიმოვის მიერ (კლიმოვი, 1994, გვ. 93-94).

მისი ამრით, ქართველური ფორმა ინდო-ირანულ ფორმასთან იჩენს სიხლოვეს და ამ ენობრივ წრესთან შეიძლება მისი დაკავშირება. თუმცა, ზემოთ წარმოდგენილი გერმანიკული, თრაკიული, ბერძნული ფორმები საერთო-ინდოევროპულ დონეზე აღგვადგენინებს მსგავს ფორმას. ინდო-არიულთან ქართველურ ფორმას გახმოვანება აახლოვებს. გ. კლიმოვი ქართველურ არქეტიპს ქართულ-მანური ერთობის ხანას უკავშირდება და ამ დონეზე ინდოირანულიდან სესხება მას შესაძლებლად მიაჩნია, რადგან თანამედროვე კვლევებმა ინდო-ირანული ენობრივი წრის გამოყოფის პროცესი დროის სიღრმეში გადაიტანეს. კლიმოვი მიუთითებს მაირჰოფერისა და კამენჰუბერის თვალსაზრისზე ჩვ. წელთაღრიცხვამდე II ათასწლეულის პირველ ნახევარში წინა აზიაში ინდოარიელთა გავრცელების შესახებ (კლიმოვი, 1994, გვ. 95).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შესაბამისი ფორმების დადასტურება სხვა ენობრივ წრეებში, მაგ. გერმანიკულში და სხვაგანაც, ამას გარდა, ქართველურ ენებში მრავალი სემანტიკურ/ფორმალური დერივაციის არსებობა (*ბლანდვა*, *ბანდღვა*, *ბადე*), შესაბამისი ძირისა *ბ- და მარტივი ფუძის *ბენ-/ბინ-/ბნ- არსებობა გენეგურად საერთო მასალაზე შეიძლება მიუთითებდნენ. შესაძლებელია, წარმოებისათვის ამოსავლად ქართველურსა და ინდოევროპულში *ხ- ფონემის შემცველი მარტივი ძირი მივიჩნიოთ. ლოგორც ქართველური, ისე ინდოევროპული ფორმები *ბანდ-/ *ბანდლ-, *bhendh- აგებულებით ფუძეების შთაბეჭდილებას უფრო ახდენენ, ვიდრე ძირებისას.

ფორმათა ამ ჯგუფებიდან ერთმანეთს კიდევ შეიძლება დაუკავშიროთ:

3. საერთო-ქართვ. *ბადე- "ბადე" (იხ. ზემოთ. ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 91) და ინდოევროპული *bheidh- *bhidh- „დაწნული“ (პოკორნი, 127);

ორივე შემთხვევაში ამოსავალი მნიშვნელობა უნდა იყოს "ნაქსოვი, დაწნული".

II. საინტერესოა ინდოევროპული ***ǵebh-* "ქსოვა, წვნა, აქეთიქით მოძრაობა, ფუთფუთი" არქეტიპი, ძვ. ინდ. *ubhnati* "კრავს", *urna-vabhi-h* "ობობა", ბერძნ. *hyphe-* "ქსოვა", ძვ. მ. გერმ. *webbi* "ქსოვილი", *weban* "ქსოვა, წვნა, რთვა", ანგ-საქს. *wefan*, *webb*, გოქ. *wāp-* "ქსოვა" (Pokorny, 114), რომელთანაც სამი განსხვავებული ქართველური ფორმა შეიძლება დავაკავშიროთ:

1. საერთო-ქართვ. *ობობა-

გიორგი კლიმოვი აღგენს შესაგყვისობებს ქართველურ ენებს შორის და კითხვის ნიშნით ადაღგენს საერთო-ქართველურ დონეზე:

ქართ. *ობობა* : მეგრ. *ბორბო-ლ-ია* : ლაზ. *ბობო-ნჭვა* : სვან. *ოფოფა, ჟოფოფჳ* (კლიმოვი, 1998, 145).

ფორმა აშკარად რელუპლიცირებულია. შესაძლებლად გვესახება ამ ფორმის საფუძვლად მყოფი ძირი წარმოვადგინოთ როგორც **ობ*-. ეს ძირი კი შესაგყვისს პოულობს ინდოევროპულ ძირთან **űebh-* "ქსოვა, წვნა, აქეთ-იქით მოძრაობა, ფუთფუთი".

2. საერთო-ქართვ. **ლუებ-/ლობ-* : ინდოევროპული (*H*)*űebh-* (კლიმოვი, 1994, გვ. 72-73).

ქართ. *ლობ-ლობე, ლობავს* : მეგრ. *ლობ-ლობ-ერ-ი, ლობ-უ-ა* : ლაზ. *ლობ-* "ლობე (წნული), *ო-ლობ-უ* "ლობვა" : სვ. *ლობ-/ღუებ-/ღბ-* "სკა". (ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 513). გ. კლიმოვი აკავშირებს ინდოევროპულ *űebh-* ან (*H*)*űebh-* ფორმასთან მნიშვნელობით "წვნა, ქსოვა" ; გ. კლიმოვს ეკუთვნის საინტერესო დაკვირვება, რომ ინდოევროპულ ძირებს *w/ű* ანლაუგით ქართველურში *ღჟ* შეესაბამება. ეს მას საფუძველს აძლევს ინდოევროპულ ფორმებში თავკიდური ლარინგალი აღადგინოს.

3. საერთო-ქართვ. **ღვედ-* : ინდოევროპული (*H*)*űed-* "შეკერა, მიბმა" (კლიმოვი, 1994, გვ. 74-75).

ქართ. *ღვედ-* : მეგრ. *ღვედ-* : ლაზ. *ღვედ-* : სვ. *ღჟედ-*

ქართველურ-ინდოევროპული მასალა პირველად შეაპირისპირა გ. ჯაუკიანმა. დაკავშირება გამიარებულია გ. კლიმოვის მიერ.

ძვ. ინდ. *vadhra* "ტყავის ღველი", ძვ. ირლ. *fedan* "შესაბმელი" კიმრ. *gwedd-* "უღელი", ძვ. მ. გერმ. *wetan* "მიბმა, უღელში შებმა" (პოკორნი, 1116).

ქართველურში ორი შესაგყვისი აღმოაჩნდა ინდოევროპული ფორმის ანლაუგის ო-ს.

ეს შეიძლება აიხსნას ან პოზიციურად, ან მიმართების განსხვავებული ხასიათით.

III. არსებობს კიდევ ერთი საინტერესო პარალელი ამ სემანტიკურ ჯგუფში:

ქართ-ზან. **თხამ-/თხმ-* (ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000, 245) : ინდოევროპული **tek-/teks-* "ქსოვა, წვნა" (Pokorny. 1058).

ქართ. *თხამ-/თხმ- თხმვა, თხმული, ნათხმენი* : მეგრ. *თხოზ- თხოზუა* : ლაზ. *თხოზ-/ნთხოზ- ონთხოზუ* "წვნა" *ვითხოზუ* "ვიწნავ" *თხოზერი* "ნაწნავი". ქართული ფორმა დასტურდება უკვე ძველ ქართულში. მეგრულ-ლაზურ ფორმებში გვაქვს ხმოვანთა შესაგყვისობა. ქართველური და ინდოევროპული ფორმები პირველად ერთმანეთს დაუკავშირა გ. ჯაუკიანმა (ჯაუკიანი, 1967, გვ.75). მან ქართველური ფორმა შეუთანადა ინდოევროპულ **tek-*ს "ქსოვა,

წენა". გ. კლიმოვა ინდოევროპულ შესაგვეისად არჩია ფორმა **teks-* "ქსოვა, წენა" (კლიმოვი, 1994, გვ. 114-116).

ძვ. ინდ. *taksati*, ოს. *taxun* "ქსოვა", ან-დახ "ძაფი", სომხ. *tekem* "ეწნავ", ლათ. *texere, texo, textor* ხეთ. *takš, takkeš-*, ძვ. სლავ. *texati* "ქსოვა". გ. კლიმოვი გახაზავს იმ საინტერესო ფაქტს, რომ ორივე ენათა წყებაში გვაქვს მნიშვნელობის განვითარება "თხზვა, თხზულება, ტექსტი".

დაბოლოს, საინტერესოა ქართული *კვანძი, კვანძ-ავ-ს* (შესაძლებელია მათთან გავაერთიანოთ *კუნძი-ც* და ეგებ *კონა-, შე-კონ-ვა-ც*) ფორმების მსგავსება გერმანიკულ ფორმებთან – გერმ. *Knoten* "კვანძი", ინგლ. *knot* "კვანძი", შვედ. *knut* იდ. ეს პარალელი სხვა რიგისაა: ქართველური ფორმა მხოლოდ ქართულში გვხვდება, ხოლო ინდოევროპული ფორმა მხოლოდ გერმანიკულში ჩანს.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველურ-ინდოევროპული ლექსიკური პარალელები მრავალრიცხოვანია და ბევრ შემთხვევაში ჯგუფს მოიცავს. ჩვენ მათგან მხოლოდ ზოგიერთი წარმოვადგინეთ. საერთო ლექსიკის შემანტიკურ ჯგუფებად შესწავლა შესაძლებლობას მოგვცემს ამ ფუძე ენათა მაგარებელი ხალხების საცხოვისისა და კულტურულ-სამეურნეო დონის შესახებ წარმოდგენა შევიქმნათ მათი ერთიანობისა თუ ინტენსიური კონტაქტის პერიოდისათვის.

ლიტერატურა

- ბოპი, 1947 - Bopp Fr., Die kaukasischen Glieder des indoeuropäischen Sprachstamms, Berlin.
- გამყრელიძე, ივანოვი, 1984 – Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси.
- გამყრელიძე 2002 – თ. გამყრელიძე, "მტკვარი" ჰიდრონიმის ეტიმოლოგიისათვის, ენათმეცნიერების საკითხები, 4.
- გლეიე, 1902 - А. Глейе, Арио-европейские, а в частности иллирийские элементы в грузинском языке, СМОМПК, т. XXXI, 4.
- გეორგიევი, 1958 - В. Георгиев., Исследования по сравнительно-историческому языкознанию, Москва.
- ეიხენბერგი, 1959 - L.W. Eichenberg, Etymologien vorindogermanischen Wörter aus orientalischen Sprachen, Freiburg.
- კლიმოვი, 1962 - Г. А. Климов, Из опыта работы над сравнительно-историческим словарем картвельских языков, ВЯ, 3.
- კლიმოვი, 1964 - Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков, Москва.

- კლიმოვი, 1994 - Г. А. Климов, Древнейшие индоевропеизмы картвельских языков, Москва.
- ლაფონი, 1934 - R. Lafon, Mots Méditerranéens en Géorgien et dans quelques autres langues caucasiennes, Revue des Études Anciennes, XXXVI, Paris.
- მელიქიშვილი გ. 1965 – გ. მელიქიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბილისი.
- მელიქიშვილი ი. 2002 – ი. მელიქიშვილი, ენათა კონტაქტების თეორია და ქართველურ-ინდოევროპული გენეგური ურთიერთმიმართების საკითხები, კრებული: ქართველი ერის ეთნოგენეზი, თბილისი.
- მელიქიშვილი ი. 2009 – ი. მელიქიშვილი, ძირის სტრუქტურათა ტიპოლოგია და საერთო-ქართველური ძირი, თბილისი, 2009.
- პოკორნი, 1959 – J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern.
- პოლაკი, 1946 - V. Polak, K problemu lexikalnich shod mezi jazyky kavkazskymi a jazyky slovanskymi LF, 70.
- ტაგლიავინი, 1926 - C. Tagliavini, Beiträge zur Etymologie und Semantik mit besonderer Berücksichtigung der kaukasischen Sprachen, Caucasia, 3.
- ვოგტი, 1938 - H. Vogt, Armenien et Caucasiens du Sud, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, IX.
- წერეთელი, 1959 – M. Tsereteli, Das Schumerische und Georgische, RK, N. S. VI-VII, N32-33.

Irine Melikishvili

INDO-EUROPEAN LEXICAL PARALLELS IN THE WORKS OF GIORGI MELIKISHVILI

In his work "About the Problem of Ancient Population of Georgia, Caucasus and Near East", Tbilisi, 1965 Giorgi Melikishvili discusses the problem of the ethnical identification of the archeological culture of "Mtkvari-Arax" on the bases of the linguistic data of lexical parallels between the Common-Kartvelian and Common-Indo-European. The data is presented as semantic classes of animals, plants, landscape, parts of body, numerals etc. In the article the possibility of widening of the semantic classes of the lexical parallels is shown and the class of parallels denoting "knitting, weaving, binding, sowing" is added.

კონსტანტინე ფიცხელაური

კვ.წ. II-I ათასწლეულების სივლიზაცია სამხრეთ
კავკასიაში

სახელმწიფოებრიობის სათავეების ძიების პრობლემა ერთ-ერთი უმთავრესია საქართველოს ისტორიოგრაფიაში. უკანასკნელ დრომდე ამ მიმართულებით მუშაობისას ძირითადად ძველადმოსავლური, ბერძნული, რომაული და ძველი ქართული წერილობითი წყაროებით ხელმძღვანელობდნენ [მელიქიშვილი, 1989; გიორგაძე, 2001, 6-20; მუსხელიშვილი, 2001, 4-5; ლორთქიფანიძე ო., 2001, 31-97; ლორთქიფანიძე მ., 2001, 136-141; 2007, 148-152; ყორანაშვილი, 2001, 98-134; 2002, 103-189].

ბოლო წლებში ივრის მეგანზე (სურ. 1), არქეოლოგიური დაზვერვების, სატელიტური და აეროფოტოგადაღებების დემიფრაციის შედეგად გამოვლინდა ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების პროტოქალაქური დასახლებების მთელი სისტემა, რომლის სტაციონარული არქეოლოგიური შესწავლა, ვიქრობ, მეტ სიცხადეს შეიგანს ამ პრობლემის მეცნიერულ დამუშავებაში.

ამ საფუძველზე შესაძლოა კარდინალურად შეიცვალოს კავკასიის გერიტორიაზე უძველესი სახელმწიფოების აღმოცენებისა და განვითარების კვლევის პერსპექტივა, ერთ ბლოკში გაერთიანდეს იგი წინააზიურ ცივილიზაციებთან და სრულიად ახლებურად დააყენოს ამ რეგიონში სახელმწიფო ინსტიტუტის ჩამოყალიბების პრობლემა.

კავკასიური კულტურის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ძირითადი საფუძველია შიდა, მდიდარი ბუნებრივი რესურსები და ამ მყარ საძირკველზე აღმოცენებული სამოგალოების ეკონომიკური და პოლიტიკური ინტერესების ერთიანობა.

ამასთან ერთად, საუკუნეების განმავლობაში კავკასიური კულტურის წინსვლის ერთ-ერთ მთავარ მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს გარე სამყაროსთან აქტიური კონტაქტები და განსაკუთრებით კი ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციებთან მეზობლობა.

კავკასია, ორ ზღვას შორის მდებარე ხმელეთის ეს ვიწრო ზოლი, ორი სამყაროს – ევროპისა და აზიის ერთ-ერთი ძირითადი დამაკავშირებელი რგოლია და, ბუნებრივია, აქ გამავალი სატრანზიტო გზებით იგი საერთაშორისო ურთიერთობათა სისტემაშია ჩართული, ისტორიის ყველა საფეხურზე.

მთავორიან კავკასიაში ეს გზები მიემართება ამ თვალსაზრისით ყველაზე მოსახერხებელი მარშრუტებით, უმთავრესად მდინარეთა ხეობებით. გეოგრაფიული გარემოთი განპირობებული, მათაა შორის გამავალი ეს მაგისტრალები გრადიციული და სტაბილური იყო, თუმცა, როგორც თვით კავკასიაში, ისე გარე სამყაროში მიმდინარე პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პროცესებთან კავშირში ისინი ხან აქტიურად იყო დატვირთული, ხან კი სრულიად წყვეტდა ფუნქციონირებას. ამაზე დამაჯერებლად მიგვითითებს არქეოლოგიურ ძეგლთა განლაგების გეოგრაფია, რომელიც ამ გზების გასწვრივ ფიქსირდება.

სამხრეთ კავკასიაში ამგვარ ძირითად არტერიებს წარმოადგენდა მდინარეების – მტკვრის, რიონისა და არაქსის დაბლობები და ის ხეობები, რომლებიც ღიდი კავკასიონის ქედის უმთავრეს – ჯვრის და მამისონის უღელტეხილებს უკავშირდება. ბუნებრივია, ამ თვალსაზრისით გამოყენებული იყო შავი და კასპიის ზღვების სანაპირო ზოლებიც.

სრულიად ცხადია, რომ ამ ძირითადი საგზაო მაგისტრალების პარალელურად, სამხრეთ კავკასიაში არსებობდა მათი განშტოებებიც, ასევე მდინარეთა ხეობების გაყოლებით, რომლებიც ბუნებრივ რესურსებთან ერთად უაღრესად მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებდნენ ამა თუ იმ კუთხის ადგილობრივი კულტურის ჩამოყალიბება-განვითარებაში და სიცოცხლისუნარიანობას მაგებდნენ ძირითად საგრანზიგო არტერიებს.

როგორც ჩანს, სამხრეთ კავკასიის ამგვარი, ბუნებრივი პირობებით მდიდარ რეგიონზე გამავალი, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შიდა საგზაო მაგისტრალი უნდა ყოფილიყო, მდინარე მტკვრის პარალელურად, ივრის ხეობის გაყოლებითაც (იხ. სურ. 1), რომელიც საუკუნეების განმავლობაში მეტ-ნაკლები აქტიურობით ფუნქციონირებდა. ჩვენ ხელთ არსებულ, ძალიან ნაკლებ ფაქტობრივ არქეოლოგიურ მასალასთან ერთად, მის სიცოცხლისუნარიანობაზე მეტყველებს დღეს არსებული ტექნიკური შესაძლებლობებით – კერძოდ, სატელიტური და აეროფოტო მასალების დეშიფრირების შედეგად მიღებული ინფორმაციაც. ამ მონაცემებით ივრისპირებში და მთლიანად ივრის ზეგანზე, მიმდებარე მტკვრის დაბლობის ჩათვლით, დაფიქსირდა ეპოქალურად მკვეთრად ცვალებადი რაოდენობის არქეოლოგიური ძეგლები. მისი ერთი ნაწილი, რომელმაც ჩემი ყურადღება მიიპყრო, ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში თავსდება და მრავალი ღირსშესანიშნავი თავისებურებით

გამოირჩევა.¹ კერძოდ, ივრის ზეგანზე, ყოველი 3-4 კილომეტრის მანძილზე განფენილია მძლავრი საფორტიფიკაციო სისტემით დაცული ამ დროის დიდი დასახლებები, რომლებიც, როგორც წესი, ორი ნაწილისაგან შედგება. მთის თხემზე განლაგებულია ციგადელი, რომელიც რამდენიმე მძლავრი გალავნით და თავდაცვითი თხრილით არის გარშემორტყმული. უშუალოდ მათ გაგრძელებას მთის ფერდობზე კი წარმოადგენს გერასებად დაგეგმარებული საცხოვრებელი კვარტალები, რომლებიც ასევე მძლავრი საფორტიფიკაციო ნაგებობებით არის დაცული (სურ. 2,3,4,5,6). იშვიათად, მაგრამ მაინც, არის რამდენიმე შემთხვევა განსაკუთრებით მძლავრი თავდაცვითი სისტემით გამაგრებული ამ დროის ნამოსახლარების აღმოჩენისა ივრის ზეგნის ვაკობ ადგილებში – კერძოდ, დიდი შირაქის ველზე. აქაც ისინი ორწილადაა – ციგადელი და მისი გარე დასახლება. თუმცა, ამ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს მათი განსაკუთრებით მოზრდილი მასშტაბები (სურ. 5).

ივრის ზეგანზე ამ დროის დიდი დასახლებების ირგვლივ უმეტესწილად გვხვდება მცირე დასახლებებიც. ისინი თითქმის ყოველთვის კომპაქტურ ჯგუფებად არის განლაგებული და, ვფიქრობ, მათი გააზრება კომპლექსურად, ერთობლიობაშია აუცილებელი. ეს სრულიად რეალურად მეჩვენება, რადგან ერთი აეროფოტოს დემონსტრირების მიხედვით, ნაზარლების მთიანეთში, რამდენიმე ასეთი დასახლების ირგვლივ თითქოს ერთი, საერთო გალავნის არსებობაც კი ფიქსირდება. თუმცა, სრულიად ამკარად, ამ შემთხვევაშიც ყველა ცალკეულ მცირე დასახლებას ირგვლივ დიდი დასახლებების მსგავსი დაფდაცვითი ნაგებობები ზღუდავს.

აერო და სატელიტურ გადაღებებზე კარგად იკითხება, რომ დიდი დასახლებების უმეტესი ნაწილი წინასწარ შედგენილი პროექტის მიხედვით, ერთდროულად ჩანს აგებული. ამაზე მიგვითითებს გალავნის შიგნით განლაგებული სათავსოების მწყობრი გეგმარება და თვით თავდაცვითი ნაგებობები, რომლებიც ერთიან, რელიეფთან კარგად შერწყმულ, მძლავრ საფორტიფიკაციო სისტემას წარმოადგენს (სურ. 2-7).

დიდი დასახლებების დამცავ გალავნებში ჩართულია კარიბჭეები, რომლებიც საგანგებოდაა გამაგრებული მძლავრი ოთხკუთხი

¹ არსებობს რიგი მინიშნება, რომ ივრის ზეგანზე გავრცელებული ძვ.წ. II ათასწლეულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების კულტურის ძეგლები ერთ ბლოკშია განსახილველი მეზობელი რეგიონების და განსაკუთრებით მდინარე მტკვრის შუა დინების დაბლობის არქეოლოგიურ მასალებთან ერთად, როგორც ზოგადად – შინაარსობრივად, ისე კონკრეტულად – სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით.

კომპეხით. ამასთან ერთად, ციგადელის საფორტიფიკაციო სისტემაში სხვადასხვა გალაენის კარიბჭე ერთიმეორის მიმართ ერთ ხაზზე არასოდეს არ არის განლაგებული, რათა მომხდურს მაქსიმალურად დიდი სიძნელეები შექმნოდა ციგადელის ცენტრალურ ნაწილში შესალწევად. ამავე მიზნით, რიგ შემთხვევაში, გარე კარიბჭე ციგადელს უკავშირდება საგანგებო, ვიწრო, ორი მხრიდან მძლავრი გალაენით დაცული დერეფნით.

ამგვარად, ამ დასახლებების თავდაცვითი ნაგებობების გეგმარების ჩემთვის ცნობილი თითქმის ყველა დეგალი წინააზიური ქალაქების თავდაცვითი სისტემის იდენტურია [Hoofdstuk, 1947; Bittel, Naumann, 1952].

ეს თანაბრად შეეხება ივრის მეგანზე დაფიქსირებული ამ დროის ყველა დასახლების საფორტიფიკაციო ნაგებობების სამშენებლო ტექნიკასაც. ეს არის ქვის მოზრდილი ბლოკების მშრალი წყობით ნაგებ, 4-5 მეტრის სიგანის საძირკველზე ამოყვანილი, დიდი ხის მორების ბადური, ჰორიზონტალურად განლაგებული დაფენებები, რომელთა ღიობები შევსებულია ქვა-ლორღით. ამგვარად აგებული გალაენის შიდა და გარე მხარე, როგორც ჩანს, იფარებოდა წნული სარ-ლასგით და შემდეგ ილესებოდა თიხის სქელი ფენით. ამ კონსტრუქციის აღდგენა შესაძლებელი გახდა დედოფლისწყაროსთან "ტახტიფერდას" ძვ.წ. XVII-XVI საუკუნეების ნაციხარის გათხრების დროს. აღნიშნული ძეგლი მიწისძვრისა და მძლავრი ხანძრის შედეგად ჩანს განადგურებული, რის გამოც მისი გალაენისა და ოთხკუთხი კომპეხის მშენებლობის ამგვარი წყობა კარგად ფიქსირდება დამწვარი ძელებისა და სხვა ბევრი მონაცემის მიხედვით. მხოლოდ ამ აღმოჩენის შედეგად გახდა შესაძლებელი იმის ახსნა, თუ რატომ იყო ივრის მეგანზე ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისის ნამოსახლართა ციგადელების ირგვლივ არსებული გალაენების ქვის საძირკვლები დაფარული წვრილი ქვა-ლორღის სქელი ფენით. ქვის საძირკვლებზე ამგვარი ყრილები გვხვდება ივრის მეგანის თითქმის ყველა დასახლების ციგადელის და ხშირად ქვედა დასახლების ირგვლივაც, რაც გვაფიქრებინებს, რომ დამცავი ნაგებობების მშენებლობის ეს ტექნიკა, ისევე როგორც მთელ წინა აზიაში (Naumann, 1971), ძვ.წ. II ათასწლეულის ბოლოს და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყის საუკუნეებში ივრის მეგანზეც გრადიციულია. დამცავი კედლების ამგვარი კონსტრუქციის არსებობა ივრის მეგანზე კარგად დაადასტურა ძვ.წ. XII-XI სს. უდაბნოს ქალაქური გიპის დასახლებების გათხრებმაც [Pitkhelauri, 2002; Korfmann, Picxelaui, Bertram, Kastl, 2003]. არსებითია, რომ იგი

სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის არქეოლოგიურ ძეგლებზე მოგვიანებითაც გვხვდება.

სატელიტური და აეროფოტოგადაღებების დემიფირება ხშირად საშუალებას იძლევა აღვადგინოთ ამ დასახლებების წყალმომარაგების საკმაოდ რთული სისტემა, რომელიც, როგორც ჩანს, მთის თხემზე არსებულ ციგადელს საიდუმლო გვირაბებით აკავშირებდა წყლის რესურსებთან. აღნიშნული დანიშნულების ნაგებობების მშენებლობა საკმაოდ რთულია და დიდ საინჟინრო ცოდნა-გამოცდილებას მოითხოვდა. იგი, ისევე როგორც ამ დროისათვის გრანდიოზული თავდაცვითი სისტემების დაგეგმარება და მშენებლობა, უაღრესად შრომატევად სამუშაოებთან არის დაკავშირებული, რაც მძლავრი და სოციალურად მაღალ საფეხურზე მდგომი საზოგადოების მიერ ადამიანთა მნიშვნელოვანი მასების კარგ ორგანიზაციაზე უნდა ყოფილიყო დაფუძნებული.

ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები ივრის ზეგანზე, გარდა ნამოსახლართა კარგად გააზრებული ტოპოგრაფიული განლაგებისა და ერთიმეორის მსგავსი სამშენებლო ტექნიკით ნაგები, მწყობრად დაგეგმარებული მძლავრი საფორტიფიკაციო და საცხოვრებელი კვარტალების ერთიანი ხასიათისა, გამოირჩევა დახვეწილი ტექნოლოგიით დამზადებული კერამიკული და ბრინჯაოს ნაწარმის ილენგურობითაც.

ივრის ზეგანზე განსაკუთრებული სიმრავლით იქცევეს ყურადღებას ამ დროის ბრინჯაოს საბრძოლო იარაღი – მახვილები, საგვერები, სხვადასხვა ზომის და დანიშნულების შუბისპირები, ცულები, ისრისპირები და სხვ. [Picchelaury, 1997. Taf. 11-26; 37-46, 47 (627-630), 51-61, 62(955-957), 72-86, 99-102], (სურ. 7).

თუ ამ დროის შესწავლილი სამარხების მიხედვით ვიმსჯელებთ, თითქმის ყველა მამაკაცი, თავის სამოქალაქო საქმიანობასთან ერთად, ერთდროულად მეომარიც იყო, რადგან, როგორც წესი, საომარი იარაღის თანხლებით არის დაკრძალული. ამ შემთხვევაში კი ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ საზოგადოებას, რომელსაც ისინი ეკუთვნოდნენ, საჭიროების შემთხვევაში შეეძლო მრავალრიცხოვანი და ძლიერი ლაშქრის შეკრება.

ამ დროის საბრძოლო იარაღის საჩამომსხმელო ტექნიკა და კონსტრუქცია, თავისი მაღალი დონით და დახვეწილობით, გამორჩეულია მთელ გარე სამყაროში.

ჩვენ თემატიკასთან დაკავშირებით აუცილებელია შევჩერდეთ ბრინჯაოს ე.წ. ბოლოკვეთილ მახვილებზე [Picchelaury, 1997, Taf. 37-44; Pizchelaury, 1984, Abb. 45, 46, 55-58, 63], (სურ. 8). მას აქვს ლი-

თონის ძლიერი ტარი, განიერი და გრძელი სამუშაო პირი კი ორპირლესილია, ბოლოში მომრგვალებული ან წაკვეთილი, რომელიც საგანგებოდ არის გამსხვილებული და დამძიმებული, რაც მას განსაკუთრებულ საჩეხ ფუნქციას ანიჭებს. ამ მახვილების მოზრდილი ზომები და სიმძიმე გვაფიქრებინებს, რომ ისინი მხოლოდ მხედრისთვის იყო გათვალისწინებული და კონკრეტულად ცხენდაცხენ საჩეხი დანიშნულება უნდა ჰქონოდა. ასევე, ღრმა ანალიზის შედეგად არის ჩამოყალიბებული მათი თანადროული, ივრისა და ალაზნის ზემო დინებისათვის დამახასიათებელი ბრინჯაოს მოკლე მახვილების ყველა დეგალი. მათი საბრძოლო პირის ბოლო ასევე გამსხვილებულია, დამძიმებული და საჩეხ ფუნქციას ატარებს, მაგრამ ისინი, როგორც ჩანს, ფეხოსანი მეომრებისთვის არის განკუთვნილი და, შესაბამისად, ორჯერ უფრო მოკლეა და მსუბუქი [Picchelaury, 1997, Taf. 45, 46(610-620)], (სურ. 72).

ბრინჯაოს გრძელი ბოლოკვეთილი მახვილების დიდი რაოდენობა და მათი მხოლოდ ცხენდაცხენ სახმარი დანიშნულება, ცხადია, მიგვანიშნებს, რომ ივრის ზეგნის თანადროულ საზოგადოებას შეეძლო ომის შემთხვევაში ლაშქარში ჰყოლოდა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ცხენოსანთა შეიარაღებული ერთეულებიც უადრესად მნიშვნელოვანი ფუნქციონალური დატვირთვით. ამის დასტური უნდა იყოს ისიც, რომ ივრის ზეგნის ძეგლებზე დიდი რაოდენობითაა აღმოჩენილი ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების ბრინჯაოს და რკინის ლაგმები. კერძოდ, ამ დანიშნულების ნივთები მელაანის ომის ღვთაების ტაძარში ათეულობით არის შენაწირი დიდ ჯგუფებად [Picchelaury, 1997, Taf. 92; Pizchelaury, 1984, Abb. 53,54], (სურ. 7), რაც ამ პერიოდში ცხენოსნობის განსაკუთრებულ განვითარებაზე მიგვითითებს.

ივრის ზეგნის ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების საზოგადოების მნიშვნელოვან სოციალურ დაწინაურებაზე და დიდ სამხედრო პოტენციალზე უნდა მეტყველებდეს ის ფაქტიც, რომ, როგორც ჩანს, მათ სამხედრო აღჭურვილობაში ჰქონდათ საბრძოლო ეტლებიც, რაც სამხედრო შენაერთებში რეგულარული ნაწილების არსებობასაც არ უნდა გამორიცხავდეს. ამაზე კონკრეტულად მიგვითითებს დედოფლისწყაროსთან, მთა გოხებზე, სამლოცველოზე აღმოჩენილი საბრძოლო ეტლის ბრინჯაოს ცხენებშებმული მოდელი [Pizchelaury, 1984, Abb. 62], (სურ. 10), რომელიც თანმხლები მასალის მიხედვით კარგად თარიღდება ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეებით. არსებითია, რომ სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში საბრძოლო ეტლი უკვე ძვ.წ. XIV-XIII საუკუნეებიდან ჩნდება, როდესაც მთელ ამ რე-

გიონში, ივრის ზეგნის ჩათვლით, ჯერ კიდევ ერთიანი კულტურის არსებობაა დადგენილი [ფიცხელაური, 1973, 148, 161, 163, 164; ფიცხელაური კ.კ., 2005]. ამას გვიდასტურებს სეფანისპირეთში, ლჭაშენის სამარხებში საბრძოლო ეტლების ბრინჯაოს მოდელების აღმოჩენა [Мнацаканян, 1960, рис. 5,7; Деведжян, 1981, рис. 6; Esayan, 1990, Abb. 4,5], (სურ. 9).

თუ ყოველივე ზემოაღნიშნულს გავითვალისწინებთ, არ უნდა გამოირიცხოს, რომ ძვ.წ. II ათასწლეულის ბოლოს და უფრო კი ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყის საუკუნეებში, სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში არსებობდა საკმაოდ ძლიერი პოლიტიკური გაერთიანება, რომელსაც ჰქონდა საფორტიფიკაციო ნაგებობებით საიმედოდ გამაგრებული დასახლებები და საჭიროების შემთხვევაში ბრძოლის წინ შეეძლო შეეკრიბა კარგად შეიარაღებული ლაშქარი ქვეითი, ცხენოსანი და საბრძოლო ეტლების ქვეგანაყოფებით და ეფექტური წინააღმდეგობა გაეწია საუკეთესოდ შეიარაღებული საჯარისო ნაწილების შემოსევისათვის.

მე დასაშვებად მიმაჩნია ვიფიქროთ, რომ სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში, ძვ.წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, სწორედ ამგვარი ძალა აღუდგა წინ ურარგუს ძლიერ სამხედრო შენაერთებს და შეაჩერა მისი წინსვლა ჩრდილოეთით. ამაზე შეიძლება მიგვითითებდეს ის, რომ სეფანის გბის მიდამოები ურარგული კულტურის ძეგლების ჩრდილოეთით გავრცელების მკვეთრი საზღვარია. უფრო ღრმად კი სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში მხოლოდ თითო-ორი ურარგული ნივთის აღმოჩენაა დადასტურებული [ფიცხელაური, 1965, ტაბ. XIV(3); ფიცხელაური, 1973, გვ. 164; Kossak, 1983, Abb. 29,30; Πορπεнова, 1967], რაც, არ არის გამორიცხული, სამხედრო ნაღავს წარმოადგენდა.

მაგრამ, ცხადია, ყოველივე ამასთან ერთად, პირველ რიგში აუცილებელია იმ ეკონომიკური საფუძვლების ძიება, რაც ამ, ჩემს მიერ დასაშვებად მიჩნეული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების ძირითადი საფუძველი შეიძლება ყოფილიყო.

ძვ.წ. II და I ათასწლეულების მიჯნა სამხრეთ კავკასიაში ეს ის ეპოქაა, როდესაც საზოგადოება ეუფლება რკინის წარმოებას. მეცნიერებაში მიღებული თეზაა, რომ აღნიშნული სიახლე მეტალურგიულ წარმოებაში ძირფესვიანად ცვლის განვითარების ტემპებს, რის გამოც მას რევოლუციურ როლს ანიჭებენ ადამიანის საზოგადოების წინსვლის პროცესში. ამგვარად, საერთო აღიარებით, საზოგადოება, რომელსაც ათვისებული ჰქონდა რკინის წარმოება ამ აღრეულ პერიოდში, ეკონომიკურად გამორჩეულად ძლიერი

უნდა ყოფილიყო და, შესაბამისად, დაწინაურებული სოციალური წყობა ჰქონოდა.

როგორც ჩანს, ივრის ზეგანზე მცხოვრებ სამოვადოებს განვითარების ამ ეტაპების დასაუფლებლად ყველა წინაპირობა ჰქონდა.

ამ რეგიონში საგანგებოდ ჩაგარებული გეოლოგიური სამუშაოების შედეგად დადგინდა, რომ იგი მდიდარია უმაღლესი ხარისხის, იმ ღრთისათვის საკმარისი რაოდენობის რკინის მადნით [მგელიაშვილი, 1988]. არქეოლოგიურმა დაზვერვებმა კი ისიც დაადასტურა, რომ აღიშნული მადანგამოვლინებები ინტენსიურად მუშავდებოდა უკვე ძვ.წ. II- I ათასწლეულთა მიჯნაზე. ამაზე მიგვითითებს აქ არსებული რკინის მადნის მომპოვებელი არაერთი ძველი ღია კარიერი და რკინის გადამამუშავებელი მრავალი სახელოსნო.

ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერჯერობით ამ რეგიონიდან რკინის არტეფაქტები ნაკლებადაა ცნობილი, შეიძლება დავუშვათ, რომ ივრის ზეგანზე ძვ.წ. II და I ათასწლეულების მიჯნაზე არსებული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი ძირითადი ეკონომიკური საფუძველი და განვითარების წარმართველი ძალა რკინის მეტალურგიული წარმოება იყო. არ უნდა გამოირიცხოს, რომ იგი განსაკუთრებული სოციალური დაწინაურების ბერკეტადაც ქცეულიყო.

ამგვარად, ყოველივე ეს – ა) ნამოსახლართა წინასწარი პროექტით აგება და მკაცრი, მთლიანი სისტემური გეგმარება; ბ) ერთიმეორისაგან მკვეთრად გამოყოფილი შიდა ციხე-ციგადელი და მის გარეთ საცხოვრებელი დასახლება; გ) ერთიანი ღიდი გრადიციების მქონე, მაღალგანვითარებული სამშენებლო ტექნიკით ნაგები მძლავრი საფორტიფიკციო ნაგებობები, რომლებიც უახლოეს პარალელებს წინა ამის ცივილიზაციების ძეგლებთან პოულობს; დ) დახვეწილი ტექნოლოგიით დამზადებული და უმაღლესი თვისებების მქონე საომარი იარაღით აღჭურვილი ქვეითი, ცხენოსანი და საბრძოლო ეტლების სამხედრო შენაერთები, რაც ივრის ზეგნის სამოვადოების უდიდეს სამხედრო პოტენციალზე მეტყველებს; ე) სასარგებლო წიაღისეულის და გეოკლიმატური პირობების საფუძველზე განვითარების უმაღლეს დონეზე ასული საწარმოო ძალები და საშუალებები – სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა დარგები, მეთუნეობა, ბრინჯაოს და რკინის მეტალურგია და ლითონდამუშავება და სხვ. ამის ამკარა დასტური უნდა იყოს ივრის ზეგანზე დასახლებებიდან განცალკევებით არსებული სამეთუნეო და ლითონდამუშავების ღიდი სახელოსნო კომპლექსების გამოვლენა (ხირსა, ქვემო ქელი), სასოფლო-სამეურნეო დანიშნულების სხვადასხვა სახის საწარმოო იარაღის მრავლად აღმოჩენა, რომელთა შორის განსა-

კუთრებით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ნელლეულის დასამუშავებელ ხელსაწყოებს; ვ) ივრის ზეგნის მდებარეობა კავკასიაზე გამავალ ერთ-ერთ ძირითად საგრანზიტო საგზაო მაგისტრალზე, რაც უდიდესი ფაქტორია აღნიშნული რეგიონის გარე სამყაროსთან, განსაკუთრებით კი ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციებთან დასაკავშირებლად და იქიდან მომდინარე პროგრესული იმპულსების მისაღებად; მ) საზოგადოების რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებზე დაფუძნებული ერთიანი იდეოლოგიური პრინციპების არსებობა, რასაც სამოსახლოებიდან მოშორებით მდებარე დიდი სამლოცველოები გვიდასტურებს [Pizchelauri, 1984], სადაც მთავარი ადგილი ეკავა ნაყოფიერებისა და ომის ღვთაებისადმი მიძღვნილ კულტმსახურებას; თ) რკინის მეტალურგიის და ლითონდამუშავების უპირატესი განვითარება, რაც საზოგადოების ეკონომიკური და სოციალური წინსვლის ძირითადი მასტიმულირებელი შეიძლება გამხდარიყო; ი) სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის მთასა და ბარში ძვ.წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევრის და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების ნამოსახლარებისა და სამაროვნების განსაკუთრებით ხშირი ქსელის არსებობა, რაც წინა პერიოდებში არ შეინიშნებოდა – რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, ამ ეპოქაში მოსახლეობის მნიშვნელოვან დემოგრაფიულ აფეთქებაზე უნდა მივითითებდეს, რაც, ცხადია, პირდაპირ კავშირშია ქვეყნის ეკონომიკურ სიძლიერესთან და პოლიტიკურ სტაბილურობასთან.

ბუნებრივია, რომ ზემოაღნიშნულთან შესაბამისობაში იყო თანადროული საზოგადოების განვითარების სოციალური ღონეც, რომელიც, სავარაუდოა, წინა საფეხურებს ბევრად უსწრებდა წინ.

ვფიქრობ, ყოველივე ამასთან ერთად, ჩემ ვარაუდს – ძვ.წ. II და I ათასწლეულების მიჯნის ახლო ხანებში სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში მძლავრი პოლიტიკური გაერთიანების შესაძლო არსებობის შესახებ, რაც მე ადრეც მქონდა შენიშნული [ფიცხელაური, 1973, გვ. 164], მეგ დამაჯერებლობას შეძენს მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე, ივრის ზეგნის მოპირდაპირედ, ყარაბაღის მთიანეთის წინა ზოლში, სოფ. ბორსუნლუსა და სოფ. სარიხოზანის მახლობლად, ამ დროით დათარიღებული მდიდრული ყორღანული სამარხების აღმოჩენა [Джафаров, 1986, 1993]. აქ დიდ დასაკრძალავ დარბაზებში, ივრის ზეგნის იდენტურ მრავალრიცხოვან ადგილობრივ და იმპორტულ არქეოლოგიურ მასალასთან ერთად, აღმოჩნდა მთავარი მიცვალებულისათვის შეწირული არაერთი ადამიანი და შეკამშული ცხენები, რაც აღნიშნულ სამარხებში დაკრძალული პიროვნების არა მარტო ქონებრივ გამორჩეულობაზე, არამედ უმაღლეს სოციალურ სტატუსზეც უნდა მიუთითებდეს თანადროულ საზოგადოებაში.

ყოველივე ეს, ერთობლიობაში, თითქოს ქმნის იმის რეალურ საფუძველს, რათა ვივარაუდოთ, რომ არქეოლოგიურ ძეგლთა ეს კომპლექსი სოციალურად საკმაოდ დაწინაურებულ საზოგადოებას ეკუთვნოდა.

ვფიქრობ, ახლად მოშველიებულ ფაქტობრივ მასალაზე დაყრდნობით, მეგი სიცხადით შეიძლება საუბარი ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში და უფრო ადრეც, სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში ქართული ეთნოსის არსებობის შესახებ.

ამ საკითხზე მსჯელობისას მე ყურადღება მინდა გავამახვილო საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი უმთავრესი წერილობითი წყაროს, XI საუკუნის ქართველი ისტორიკოსის ლეონტი მროველის თხზულების – "ცხოვრება ქართუელთა მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა"-ს იმ ნაწილზე [ლეონტი მროველი, 1955, 3-11], სადაც იგი, როგორც ფიქრობენ, მის ხელთ არსებულ ძველ წყაროებზე დაყრდნობით, მოგადად კავკასიის და კერძოდ, ქართველ გომთა შესახებ წინაქლასობრივი ეპოქის სანდო ისტორიულ-გეოგრაფიულ ცნობებს გვაწვდის [ჯაფარიშვილი, 1945, 183; კეკელიძე, 1923, 54; Церетели, 1941; ლორთქიფანიძე, 1966, 11; ჭილაშვილი, 1958, 5-14, 19 და რუკა; ყორანაშვილი, 2002, 180, 294].

დ. მუსხელიშვილმა ეს ცნობები კონკრეტულად ძვ.წ. IV-III საუკუნეების ვითარების ამსახველად მიიჩნია [მუსხელიშვილი, 1966]. მეც მქონდა შესაძლებლობა გამომეხატა ჩემი დამოკიდებულება ამ პრობლემისადმი, სადაც აღნიშნული ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნობების ერთი ნაწილი უფრო ძველ ეპოქას მივაკუთვნე და ძვ.წ. II ათასწლეულის მიწურულის თუ არა, ყოველ შემთხვევაში ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისის ამბების ამსახველად მაინც ჩავთვალე [ფიცხელაური, 1973, 196-197].

ამ გადაწყვეტილების მისაღებად ჩემი ძირითადი არგუმენტი იყო აღნიშნულ წერილობით წყაროში მოცემული ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნობების, კერძოდ, ქართველ გომთა განსახლების საზღვრების დამთხვევა კონკრეტული პერიოდის არქეოლოგიური კულტურების განვრცობის ფარგლებთან.

ამჟამად ამ მტკიცებულებას თითქოს მეგი საფუძველი ეძებნება და შესაძლებლობა გვეძლევა ამ ცნობების ერთი ნაწილი უფრო ძველ ეპოქასაც კი დავუკავშიროთ.

როგორც ცნობილია, აღნიშნული წერილობითი წყარო საქართველოს ისტორიის უძველესი ეპოქის გადმოცემას იწყებს ბიბლიური პერსონაჟით თარგამოსით, რომელმაც თავისი წილი ქვეყანა – კავკასია რვა შვილს გაუყო – ჰაოსს, ქართლოსს, ბარდოსს, მოვაკანს,

ლექს, ჰეროსს, კავკასს და ეგროსს [მროველი, 1955, 4]. ამ რვა შვილს შორის ერთ-ერთი იყო ქართველთა მამამთავარი ქართლოსი, რომლის გარდაცვალების შემდეგ მისმა მეუღლემ ქართლოსის კუთვნილი ქვეყანა მის ხუთ შვილს – მცხეთოსს, გარდაბოსს, კახოსს, კუხოსს და გაჩიოსს შორის გაანაწილა [მროველი, 1955, 8-9].

აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ წერილობით წყაროში მითითებული როგორც ქართლოსის, ისე მისი ძმის ჰეროსის და ქართლოსის შთამომავლების კუთვნილი გერიგორიების საზღვრები, რომელიც წყაროში სკრუპულოზურად არის აღწერილი, ემთხვევა არქეოლოგიური კვლევის შედეგად დადგენილი, გარკვეული პერიოდების არქეოლოგიური კულტურებისა და მათი ლოკალური ვარიანტების გავრცელების საზღვრებს¹.

კერძოდ, ჩემ ხელთ არსებული არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, სრულიად უეჭველია, რომ ქართლოსისა და მისი ძმის ჰეროსის წილი ქვეყნების საზღვრები ერთად, ემთხვევა შუაბრინჯაოს ხანის – ძვ.წ. II ათასწლეულის პირველი ნახევრის თრიალეთური კულტურის [Кушнарева, 1983; 1993, 98-171, სურ. 33(1); ჯაფარიძე, 2003, 165-172; გოგაძე, 1972; Puturidze, 2003, 112; Мартиросян, 1964, 74; ჯაფარიძე, 1969, 9-13; Куфтин, 1949, 16,34-35] და მასთან გენეტიკურად დაკავშირებული მისი მომდევნო დროის – გვიანბრინჯაოს ხანის ადრეული საფეხურის ცენტრალურამიერკავკასიური კულტურის გავრცელების საზღვრებს [კ. ფიცხელაური, 1973, 163, 164; კ.კ. ფიცხელაური, 2005], როდესაც ეს კულტურები მეგ-ნაკლებად ერთიანი სახით არის წარმოდგენილი, ცხადია, გარკვეული შიდა ნიუანსებით.

როგორც დავინახეთ, წერილობითი წყაროს მიხედვით, ქართლოსის წილი ქვეყანა მისი გარდაცვალების შემდეგ ნაწევრდება. ამასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით არსებითია ის, რომ წერილობითი ცნობების მსგავსად, არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვითაც, იმავე გერიგორიაზე, განვითარების შემდგომ საფეხურებზე იწყება ერთიანი ცენტრალურამიერკავკასიური კულტურის დანაწევრება. ჯერ გვიანბრინჯაოს ხანის II პერიოდში, ძვ.წ. XIII საუკუნეში მდინარე მტკვრის შუა დინების დაბლობში, დღევანდელი

¹ აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა მხარეში ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების არქეოლოგიური ძეგლები ერთნაირი სისრულით არ არის შესწავლილი, რის გამოც კვლევის ამ ეტაპზე მე შემოვიფარგლე წერილობითი წყაროს მონაცემებისა და არქეოლოგიური კვლევის შედეგების მხოლოდ ნაწილობრივი შეჯერებით. ამ მიზეზით ჩემი მხედველობის სფეროდან შეგნებულად გამოვგოვე წერილობითი წყაროს მიხედვით ქართლოსის შვილების – გარდაბოსისა და გაჩიოსის წილხედრი გერიგორიები.

შიდა ქართლის ტერიტორიაზე ჩნდება ე.წ. ფოთლისებური საგვერისპირების კულტურა², რომლის გავრცელების არეალიც თითქმის მუსკად ემთხვევა წერილობით წყაროში დადასტურებულ, ქართლოსის ერთ-ერთი შვილის მცხეთოსის წილი ქვეყნის განვრცობის საზღვრებს. ქართლოსის ძმის ჰეროსის კუთვნილ ტერიტორიაზე კი ამ დროს მრავალი თავისებური ნიშნით გამოჩენილი, წინარე ცენტრალურამიერკავკასიური კულტურის ფესვებზე აღმოცენებული ბრინჯაოს შედგენილგარიანი საგვერების და მახვილების კულტურა გამოიყოფა, რომელიც მოიცავს არა მარტო ჰეროსის წილი ქვეყნის ფარგლებს, არამედ მთლიანად იორ-ალაზნის ორმდინარეთს, დასავლეთით მდინარე არაგვამდე და სამხრეთით მტკვრამდე.

განვითარების შემდგომ საფეხურზე, ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულს და ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში კი ამ რეგიონში არქეოლოგიური კულტურის სეგმენტაციის უაღრესად მნიშვნელოვანი პროცესი მიმდინარეობს, რომლის შეჯერება წერილობით წყაროს მონაცემებთან საკმაოდ მყარ საფუძვლად შეიძლება მივიჩნიოთ იმ საზოგადოების ეთნიზაციაზე მსჯელობისათვის, რომელსაც არქეოლოგიურ მასალათა ეს ჯგუფები ეკუთვნოდა.

ეს მონაცემები შემდეგია. პირველი და უმთავრესი ის არის, რომ მტკვრის შუა დინების დაბლობში, რომელიც ქართლოსის ერთ-ერთი შვილის მცხეთოსის წილი ქვეყანაა და სადაც გვიანბრინჯაოს ხანის მეორე საფეხურზე, დაახლოებით ძვ.წ. XIII საუკუნეში, ამ

² აქ არ შეიძლება არ შევნიშნოთ, რომ ამ კულტურის უმთავრესი არტეფაქტი – ბრინჯაოს ფოთლისებური საგვერისპირი, და არა მხოლოდ ის, ადგილობრივ ფესვებზე არ ჩანს აღმოცენებული. მისი წინარე ხანის საგვერები, როგორც სამხრეთ კავკასიის მთელ ცენტრალურ ნაწილში, ისევე ამ რეგიონში, სულ სხვა გიპისაა – ბრინჯაოსგარიანია და განვითარების გაცილებით მაღალ საფეხურზე ღვას. ამასთან ერთად, საყურადღებოა ისიც, რომ ფოთლისებური საგვერისპირების შემდგომი დროის იგივე დანიშნულების იარაღი იმავე ტერიტორიაზე დიამეტრალურად განსხვავდება მისგან. ეს კვლავ ბრინჯაოსგარიანი საგვერებია, რომლებიც ძველი ადგილობრივი კულტურის გრადიციებზე ჩანს განვითარებული. ამგვარად, ფოთლისებური საგვერისპირები, რომლებიც გვიანბრინჯაოს ხანის II საფეხურის არქეოლოგიური მასალებისთვის არის დამახასიათებელი, ამ რეგიონში სრულიად უცხო სხეული ჩანს და დროის მხოლოდ მოკლე მონაკვეთში არსებობს. რამდენადაც მოულოდნელი არ უნდა იყოს, მას უახლოესი პარალელები ეძებნება დასავლეთ ევროპულ თანადროულ მასალებთან როგორც ზოგადად ფორმით, ისე ცალკეული დეტალების მიხედვითაც კი. ვფიქრობ, შემდგომში ამას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს და ეს დისონანსი ადგილობრივი კულტურის განვითარებაში საგანგებო განსჯის საგნად უნდა იქცეს. მითუმეტეს, რომ ამ ეპოქის არქეოლოგიური მასალის კვლევა-ძიებისას, სამხრეთ კავკასიის ევროპასთან კავშირითიერობის გააქტიურებას საკმაოდ რეალურ საფუძველს უძებნიან [კ.კ. ფიცხელაური, 2008].

მხარისათვის უცხო არტეფაქტების შემცველი ე.წ. ფოთლისებური სატევრისპირების კულტურა იყო გავრცელებული, ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში, სტაბილურად ძველ სამღვრებში, ამ მხარისათვის დამახასიათებელი ხდება თავისებური არტეფაქტების მთელი ბლოკი, რომელიც გენეტიკურად ძველ, გვიანბრინჯაოს ხანის აღრეული საფეხურის ცენტრალურ-მიერკავკასიური კულტურის ტრადიციებს აგრძელებს, მის ფესვებზე ჩანს აღმოცენებული და განვითარებული. აქ უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, რომ, როგორც შევნიშნეთ, ამ ჯგუფის მასალების განვრცობის სამღვრები, ისევე როგორც მასზე ქრონოლოგიურად უწინარესი ბრინჯაოს ფოთლისებურიპირიანი სატევრების კულტურის ბლოკისა, მუსტად თავსდება წერილობით წყაროში მოცემული ქართლოსის შვილის – მცხეთოსის წილი ქვეყნის სამღვრებში. ბუნებრივია, მაგერიალური კულტურის გავრცელების ამდენად მყარი სამღვრების არსებობა განვითარების საკმაოდ დიდი მონაკვეთის განმავლობაში და მისი დამთხვევა წერილობით წყაროში მოცემული ერთ-ერთი ქართული ტომის თუ მოსახლეობის განსაზღვრული ჯგუფის განსახლების სამღვრებთან, ამ მონაცემთა ურთიერთდაკავშირებას აუცილებელს ხდის.

ასევე ნიშანდობლივია, რომ ამავე ეპოქაში, იორ-ალაზნის ორმდინარეთში, დასავლეთით არაგვის ხეობამდე, სამხრეთით კი მტკვრის დაბლობის ჩათვლით და შესაძლოა უფრო სამხრეთითაც, სადაც გვიანბრინჯაოს ხანის II საფეხურზე ძვ.წ. XIII საუკუნეში, შედგენილგარიანი ბრინჯაოს სატევარ-მახვილების კულტურა იყო გავრცელებული, ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისში, მისი განვითარების საფუძველზე ჩნდება მრავალი თავისებურებით გამორჩეული, მაგრამ აშკარად მაინც ერთ ფუძეზე აღმოცენებული არქეოლოგიური მასალების სამი ჯგუფი, რომელთა განვრცობის სამღვრები თითქმის მუსტად ემთხვევა წერილობით წყაროში მოცემულ – ერთ შემთხვევაში ჰეროსის კუთვნილი გერიგორიის სამღვრებს, მეორე შემთხვევაში კი ქართლოსის ორი შვილის კახოსისა და კუხოსის კუთვნილი გერიგორიების ფარგლებს.

ჩემის აზრით, ჩამოთვლილი ფაქტობრივი მონაცემები საფუძველს მაძლევს, შესაძლოა რამდენიმე წინასწარული, მაგრამ ვფიქრობ, მაინც საკმაოდ სარწმუნო მოსაზრებების კონსტატაციისათვის.

1. წერილობით წყაროში ხაზგასმულია ჰეროსის, ქართლოსის და ბუნებრივია ქართლოსის და მისი შთამომავლობის ურთიერთ ნათესაური კავშირი. ამასთან დაკავშირებით, უაღრე-

სად მნიშვნელოვანია ის, რომ მათი განსახლების გერიგორიაზე გავრცელებული არქეოლოგიური კულტურები და მათი შემადგენელი ლოკალური ჯგუფები ძვ.წ. II ათასწლეულის დასაწყისიდან მოკიდებული ერთ ფუძემდებ ალმოცნებელი, ერთიმეორის თანამიმდევრულ განვითარებას წარმოადგენს, ადამიანთა ერთი ჯგუფის თითქმის ათასწლოვანი ნააზრების პროექტია, მრავალი თავისებურებით გამოირჩევა მთელი გარე სამყაროსგან და ამ საკმაოდ ვრცელი პერიოდის განმავლობაში ერთიმეორესთან მჭიდროდ დაკავშირებულ, მრავალი საერთო ნიშნის მატარებელ კონგლომერატის სახეს ინარჩუნებს. ამდენად, წერილობითი წყაროს მონაცემები და არქეოლოგიური კვლევადიების შედეგები ამ თვალთახევით ერთიმეორესთან სრულ ჰარმონიაშია.

2. საგულისხმოა ისიც, რომ, ისევე როგორც წერილობით წყაროში, ქართლოსის დროს არსებული ერთიანობა, როგორც ჩანს, იშლება მისი გარდაცვალების შემდეგ და მისი წილი ქვეყნის გერიგორიაზე ცალ-ცალკე რეგიონში მისი შვილები იწყებენ გამგებლობას, მუსტად ასევე არქეოლოგიური მასალების მიხედვითაც, შუა და გვიანბრინჯაოს ხანის ადრეულ საფეხურზე, ძვ.წ. II ათასწლეულის პირველ ნახევარში ძვ.წ. XIV ს ჩათვლით, ამ რეგიონში ერთიანი კულტურაა, შემდგომ კი ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყის საუკუნეებში ეს ერთიანობა იშლება, წინა საფეხურთან გენეტიკურად დაკავშირებულ ცალკეულ ლოკალურ ჯგუფებად. ამგვარად, ამ მხრივაც წერილობით წყაროში აღწერილი ამბები მუსტად ემთხვევა ამ რეგიონის არქეოლოგიური კულტურის განვითარების ეტაპებს.
3. არქეოლოგიური კულტურების შესაცნობად და მათი ეთნოკულტურული არსის განსაზღვრისათვის უადრესად მნიშვნელოვანია ის აუცილებელი ფაქტიც, რომ ჩვენს მიერ განხილულ წერილობით წყაროში მოცემული პეროსისა და ქართლოსის წილი ქვეყნების საზღვრები ემთხვევა ამ რეგიონისათვის დამახასიათებელ ძვ.წ. II ათასწლეულის პირველი ნახევრისა და შუა ხანების კულტურათა განვრცობის საზღვრებს, ხოლო განვითარების მომდევნო საფეხურზე, ერთიანი არქეოლოგიური კულტურის ჯგუფებად დანაწევრების შემდგომ, ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყის საუკუნეებში, ქართლოსის შთამომავალთა კუთვნილი მიწების საზღვრებს.

4. ცხადია, ერთდროულად ამდენი დამთხვევა წერილობით წყაროში მოცემული ისტორიულ-გეოგრაფიული ფაქტობრივი მასალისა და არქეოლოგიური კვლევის შედეგად გამოვლენილი კულტურების განვრცობის საზღვრებისა, მრავლისმეტყველია და, ბუნებრივია, არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს. ეს კი, ცხადია, იძლევა იმის იმედს, რომ შესაძლოა საკმარის დამაჯერებლად დათარიღდეს წერილობით წყაროში მოცემული ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნობები. კერძოდ, ქართლოსისა და ჰეროსის კუთვნილი მიწა-წყლის საზღვრების რეალური არსებობა შეესაბამოს ძვ.წ. II ათასწლეულის პირველ ნახევარს ძვ.წ. XIV საუკუნის ჩათვლით. ქართლოსის შვილებთან დაკავშირებული ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნობების თარიღი კი განისაზღვროს ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეებით.

5. ვფიქრობ, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უკვე ჩნდება იმის შესაძლებლობა, რომ სარწმუნო საყრდენი შეიქმნას სამხრეთ კავკასიის ცენტრალური ნაწილის ძვ.წ. II ათასწლეულისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების არქეოლოგიური კულტურების ეთნიზაციისათვის.

ამ პრობლემაზე სარწმუნო მსჯელობისათვის აუცილებელი ფაქტობრივი მასალის არსებობაზე უკვე გვაქვს სხვა ავტორიტეტული მითითებებიც [მელიქიშვილი, 1965, 103; მუსხელიშვილი, 2002, 6,7].

ვფიქრობ, ყოველივე ეს საკმარისი საფუძველია იმისთვის, რომ სამხრეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში გამოყოფილი ძვ.წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევრისა და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების ცივილიზაცია პროტოქართულის სახელწოდებით მოიხსენიოთ.

ამგვარად, მე შევეცადე ჩამომეყალიბებინა ჩემი შეხედულება კავკასიაში დღემდე უცნობი ცივილიზაციის არსებობის შესახებ, გარკვეული ეთნოგენეტიკური ატრიბუციით, რათა ნათელი გამეხადა რამდენად აუცილებელია ამ მიმართულებით კვლევის გაგრძელება – დამატებითი მასალის მოძიება და მისი ამ ფონზე გააზრება.

მე შორსა ვარ იმ აზრისაგან, რომ ჩემ დასკვნებს, კვლევის ამ ეტაპზე, რამდენადმე მტკიცებითი ფორმა მიეცეს, თუმცა არ გამოვრიცხავ იმასაც, რომ იგი ჭეშმარიტებასთან ძალიან ახლოსაა.

ვიმეორებ, ჩემთვის მთავარია დასმული პრობლემა ფუნდამენტური კვლევის საგნად იქცეს, რაც შეიძლება ფართო მასშტაბით, რადგან მისმა შედეგებმა შეიძლება მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანოს კავკასიის უძველესი წარსულის ერთი მონაკვეთის ახლებულ გააზრებაში.

იმედია, სამეცნიერო საზოგადოება დაინტერესდება ჩემი წინადადებით, საჭიროდ მიიჩნევს ამ მიმართულებით კვლევის გაფართოებას და აქტიურ მონაწილეობს მიიღებს მის განხორციელებაში.

მითითებული ლიტერატურა

- გ. გ ი ო რ გ ა ძ ე (2001), დაიაენი-ღიაუხი: არაქართველური სამყარო? კრებულში – ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, თბილისი.
- ე. გ ო გ ა ძ ე (1972), თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი, თბილისი.
- ქ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე (1923), ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები, გფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, III, გფილისი.
- მ. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე (1966), აღრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი.
- ო. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე (2001), იყო თუ არა სახელმწიფო კოლხეთში. კრებულში – ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, თბილისი.
- თ. მ გ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი (1988), წინასწარი მონაცემები დავით გარეჯის უდაბნოს რკინის მადანგამოვლინების შესახებ. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VIII, "გარეჯი", თბილისი.
- გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი (1965), საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბილისი.
- ლ. მ რ ო ვ ე ლ ი (1955), ცხოვრება ქართველთა მეფეთასა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, თბილისი.
- დ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი (1966), ციხე-ქალაქი უჯარმა, თბილისი.
- დ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი (2001), რედაქტორისაგან. კრებულში – ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, თბილისი.
- დ. მ უ ს ხ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი (2002), ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემისათვის. კრებულში – ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბილისი.
- ქ. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი (1965), იორ-ალაზნის აუზის გერიტორიაზე მოსახლე ტომთა უძველესი კულტურა, თბილისი.
- ქ. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი (1973), აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები, თბილისი.

- კ. კ. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი (2005), ცენტრალურამიერკავკასიური არქეოლოგიური კულტურა, თბილისი.
- კ. კ. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი (2008), სამხრეთ კავკასია, ჩრდილო შავიზღვისპირეთი და ევროპა ენეოლით-ბრინჯაოს ხანაში, არქეოლოგიურ კულტურათა კონტაქტების დინამიკა, თბილისი (იბეჭდება).
- ლ. ჭ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი (1958), ქალაქი რუსთავი, თბილისი.
- ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი (1945), ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა. წიგნი I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი.
- ო. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე (1969), არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, თბილისი.
- ო. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე (2003), საქართველოს ისტორიის სათავეებთან, თბილისი.
- გ. ყ რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი (2001), ძველ კოლხეთში სახელმწიფოებრიობის არსებობის საკითხი. კრებულში – ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან, თბილისი.
- გ. ყ რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი (2002), საქართველოს ძველი ისტორიის პრობლემები, თბილისი.
- С. Д е в е д ж я н (1981), Лори-Берд I. Результаты раскопок 1969-1973 гг. Ереван.
- Г. Д ж а ф а р о в (1986), Борсуылу – погребение племенного вождя, Баку.
- Г. Д ж а ф а р о в (1993), Курган эпохи бронзы вблизи Сарычобана, Советская археология, № 4, Москва.
- Б. А. К у ф т и н (1949), Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в Юго-Осетию и Имеретию, Тбилиси.
- К. Х. К у ш н а р е в а (1983), К проблеме выделения археологических культур периода средней бронзы на Южном Кавказе. Краткие сообщения Института археологии (Средняя Азия и Кавказ), 176, Москва.
- К. Х. К у ш н а р е в а (1993), Южный Кавказ в IX-II тыс. до н.э. Этапы культурного и социально-экономического развития, Санкт-Петербург.
- А. М а р т и р о с я н (1964), Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван.
- Г. М е л и კ ი შ ვ ი ლ ი (1989), Древнейшие раннефеодальные государства и племенные союзы Западной Грузии, очерки истории Грузии, I, Тбилиси.

- A. М н а ц а к а н я н (1960), Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан, Советская археология, № 2, Москва.
- М. Н. П о г р е б о в а (1967), Урартские мечи из Закавказья, Советская археология, № 2, Москва.
- Г. Ц е р е т е л и (1941), Армазская билингва, Тбилиси.
- K. B i t t e l und R. Naumann (1952), Bogazkoy-Hattusa. Ergebnisse der Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts und der Deutschen Orientgesellschaft in den Jahren 1931-1939. Architektur. Topographie. Landskunde in Siedlungsgeschichte, Stuttgart.
- S. E s a y a n (1990), Schutzwaffen aus Armenien. Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 9-10, Mainz am Rhein.
- E. H o o f d s t u k (1947). Der Hethitische Vestingbouwkunde. Kermonten der Antieke Beschaving en Haar Moderne Beleving, Leiden.
- G. K o s s a k (1983), Tli Grab 85. Bemerkungen zum Beginn des skythenzeitlichen Formenkreises im Kaukasus. Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 5, München.
- M. L o r d k i p a n i d z e (2007), The Problem of the Origin and Continuity of Statehood in Georgia. In: Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences, vol. 175, no. 3. Tbilisi.
- M. K o r f m a n n, K. P i c h e l a u r i, J. B e r t r a m, G. K a s t l (2003), Erster Vorbericht zu den Vermessung und Ausgrabungsarbeiten in Udabno (Ost-Georgien) 2000-2004, Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan, Band 35-36, Berlin.
- R. N a u m a n n (1971), Architektur Kleinasiens von ihrem Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit. Tübingen.
- K. P i z c h e l a u r i (1984), Jungbronzezeitliche bis ältereisenzeitliche Heiligtümer in Ost-Georgien. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 12, München.
- K. P i c h e l a u r i (1997), Waffen der Bronzezeit aus Ost-Georgien. Espekamp.
- K. P i t s k h e l a u r i (2002), South Caucasian Ancient Civilisation in Gareji Desert (Udabno), Festschrift für M. Korfmann, Mauerschau, Band 2, Remshald-Crunbach.
- M. P u t r i d z e (2003). Social and Economic Shifts in the South Caucasian Middle Bronze Age. Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond, Los Angeles.

სურათების აღწერილობა

1. რუკა, სამხრეთ კავკასიაში ძვ.წ. II-I ათასწლეულების ცივილიზაციის გაერცელების საზღვრების მითითებით
2. ნაქალაქარი უდაბნო I, აეროფოტო
3. ნაქალაქარი უდაბნო II, III, აეროფოტო
4. შირაქის ველი, ორციგადელიანი ნაქალაქარი, აეროფოტო
5. ნაზარლები I, ნაქალაქარი, აეროფოტო
6. წიწმაგიანის ნაქალაქარი, აეროფოტო
7. ძვ.წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევრის და ძვ.წ. I ათასწლეულის საწყისი საუკუნეების საბრძოლო იარაღი იერის ზეგნიდან
8. 9. ბრინჯაოს ცხენებზემული საბრძოლო ეკლის მოდელები, მეომრებით ლჭაშენის ყორღანებიდან
9. ბრინჯაოს ცხენებზემული საბრძოლო ეკლის მოდელი გოხების სამლოცველოდან

Konstantine Pitskhelauri

SOUTH CAUCASIAN CIVILIZATION IN THE 2ND AND 1ST MILLENNIA B.C.

Archaeological explorations, decoding of satellite and aerial photography, conducted in the last years, have led to the detection of an entire system of proto-urban settlement in the Iori river basin and on the whole of the Iori Plateau, dated by the end of the 2nd millennium and the beginning of the 1st millennium B.C. Large settlements of that period protected by the solid fortification system are situated in Iori Plateau, at every three or four kilometers, consisting, as a rule, of two parts. A citadel, surrounded by several strong walls and defensive ditches is situated on the monument summit. They are followed by residential blocks planned as terraces and protected by solid fortified constructions on the mountain slope.

Alongside with large settlements on Iori Plateau we encounter small settlements as well. In the majority of cases they are grouped into dense clusters. In my opinion, it would be reasonable to consider them together as a single unit. It seems realistic that the most of the large settlements were constructed at the same time according to the pre-planned projects. This is confirmed by well-arranged cabinets within the wall and defensive constructions forming a strong fortification system well adjusted to the relief.

Decoding of satellite and air photo shootings often give us an opportunity to re-establish the complex water supply system of these settlements.

Such a construction is quite difficult to build and therefore required rich engineering knowledge and skills. This, as well as planning and construction of grandiose defensive systems require a lot of effort and skilful work, which must have been based on the excellent organization of large numbers of people in a socially well developed society.

Archaeological monuments on Iori Plateau dated by the end of the 2nd millennium and the beginning of the 1st millennium B.C. are characterized with the ceramic and bronze articles manufactured with the exquisite technology. Particularly large numbers of bronze arms of that period have been found there. Graves of that period testify that almost all men, alongside with their civil engagements were warriors as well since they are buried with their arms. Thus we can assume that the society they belonged to was, if necessary, able to mobilize large and strong, well-armed cavalry.

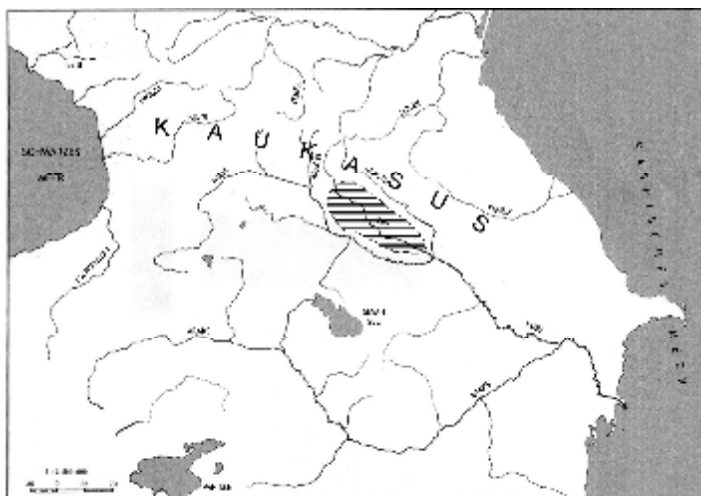
Significant social advancement and strong military potential of the society on Iori Plateau at the end of the 2nd millennium and particularly the beginning of the 1st millennium B.C is testified by the fact that their military equipment included martial carriages giving us ground for assuming that they could also have regular military units.

Taking in account all the above-said we may assume that at that time the Iori Plateau society in case of necessity could mobilize well-equipped army consisting of infantry, horseback and military carriage units and were capable of effectively fighting back against strong armies with the best equipments.

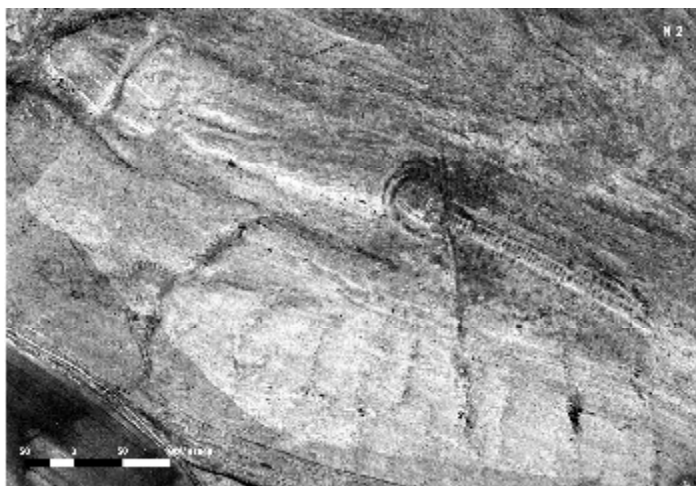
The large quantity of the open mines for getting ore and iron processing workshops attest that at the end of the 2nd millennium and the beginning of the 1st millennium B.C. iron ore was intensively processed. Thus, we may assume that metallurgical iron was one of the major economic foundations for the establishment of this civilization and the driving force of development. It could be also the leverage of exceptional social advancement.

Considering all the above-said we may apparently assume that by the end of the 2nd millennium and the beginning of the 1st millennium B.C. the indications of existence of the Georgian ethno-cultural identity were present in the central part of the South Caucasus.

N1



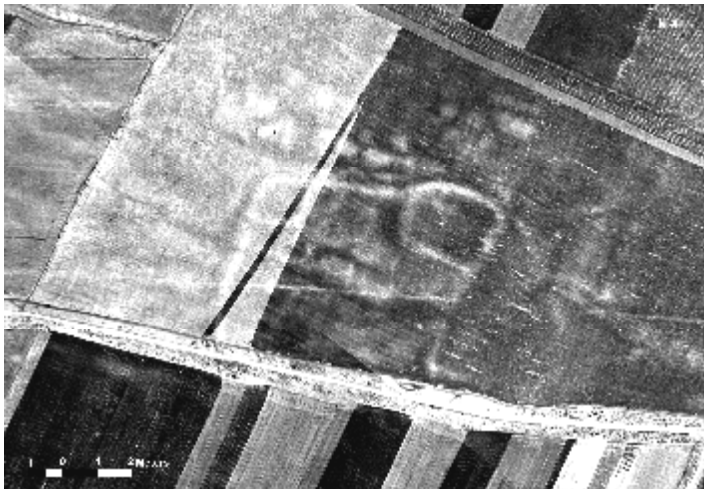
N2



N3



N4

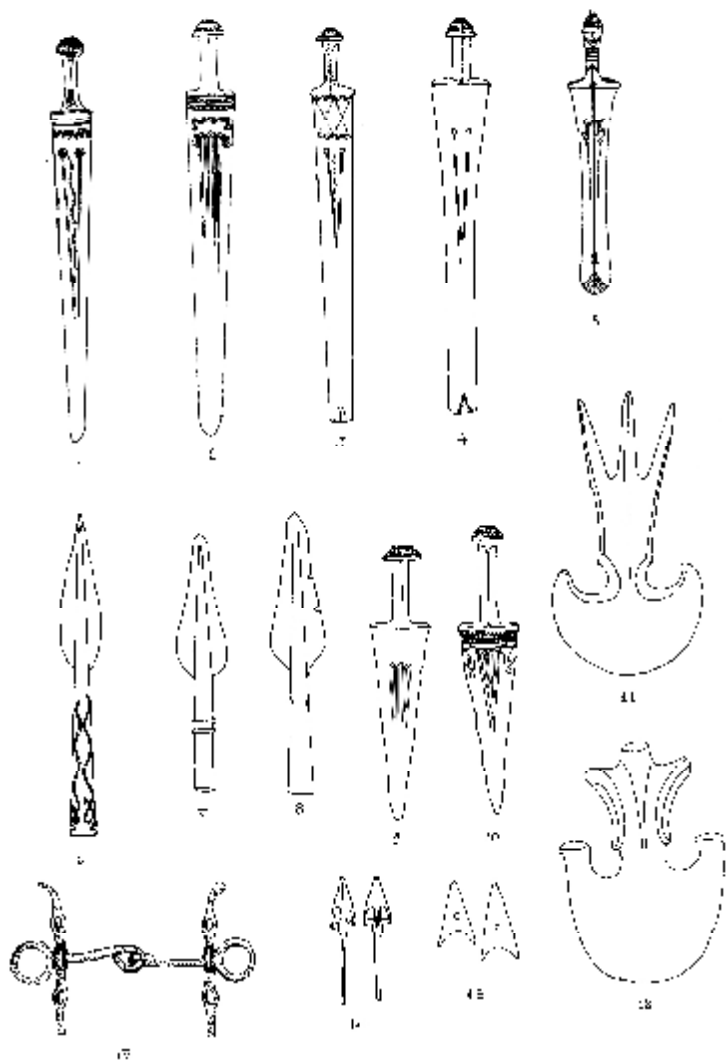


N5

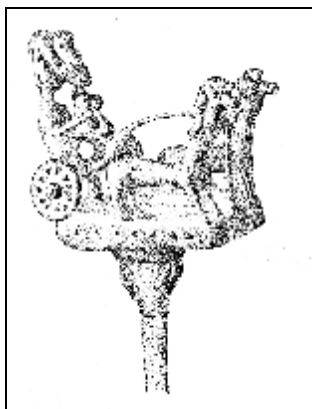


N6

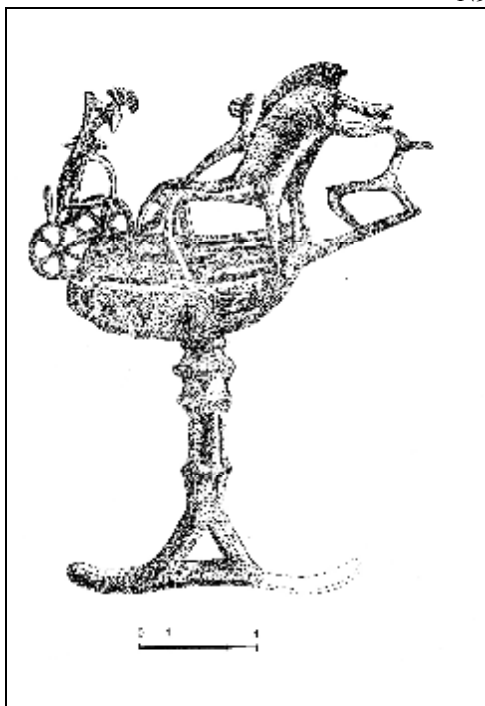




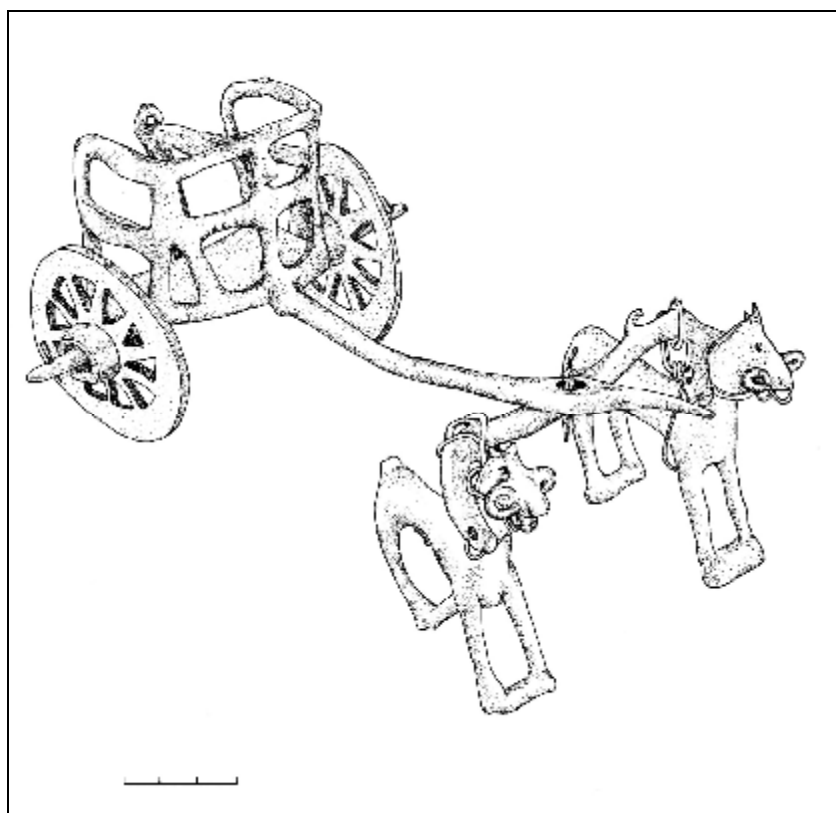
N8



N9



N10



Mirjo Salvini (Rom)

DIE AUSDEHNUNG DES REICHES URARTU UNTER ARGIŠTI II. (713- CA. 685 V. CHR.)

Argišti II. war König von Urartu in einer für sein Land schwierigen Zeit. Als Sohn Rusas I. (ca. 730-713 v. Chr.), wie wir dem Patronymikon Rusaḫi seiner Inschriften entnehmen, trat er die Nachfolge in einem Moment der äussersten Krise an. Sein Vater, der einen langen Krieg gegen Sargon von Assyrien geführt hatte, soll sich nach der Niederlage, die in der Plünderung des Ḫaldi-Heiligtums in Musasir gipfelte, das Leben genommen haben. Das erfahren wir allerdings nur aus einer assyrischen Quelle¹, und dasselbe gilt für den ganzen Verlauf der 8. Kampagne Sargons, für die Schlacht am Berg Uauš und für den unglücklichen Zusammenstoss mit den Kimmeriern, der kurz zuvor stattgefunden haben soll.² Die urartäischen Quellen, die ohnehin karg sind, berichten natürlich nichts über diese Katastrophen. Die politischen Folgen sollen allerdings für Urartu nicht so furchtbar gewesen sein, wenn Sargon ein Bündnis zwischen Mutallu von Kummuh (Kommagene) und Argišti, dem König von Urartu, melden muss.³ Auch schützten unter seiner Regierung eine Reihe von Festungen und Garnisonen die westlichen Regionen des Reiches, von der Grenze bis zur Hauptstadt Tušpa, wie der Brief des Nashira-Bēl an Sargon berichtet.⁴

Es lohnt sich, hier den Textabschnitt dieses Briefes in der Übersetzung von K. Deller wiederzugeben: "Vs. . . . (Z. 6ff.) Betreffs der Informationen über die Urartäer habe ich Späher (aus)geschickt. Sie haben sich umgesehen (und) mir folgendes gesagt: 'Der Statthalter⁵ uns gegenüber und der andere Statthalter, der mit ihm ist, halten in der Stadt Harda⁶ gegenüber dem *suk-kallu* Wache. Stadt für Stadt, bis nach Tušpa hin, sind Garnisonen⁷ aufge-

¹ So die Annalen Sargons II., Z. 163-164: A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994, 322.

² Siehe im allgemeinen über diese Zeit M. Salvini, in: P.E. Pecorella - M. Salvini, *Tra lo Zagros e l'Urmia. Ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaigian iraniano*, Roma 1984, 35-51, 79-96; s. a. K. Deller, ebd., 97-122.

³ Prunkinschrift Sargons II, Z. 112-113: A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994, 349.

⁴ ABL 424 (Sm. 760) = Deller 4.7 = SAA V, 3). S. den Abschnitt über Argišti II. bei M. Salvini, *Geschichte und Kultur der Urartäer*, Darmstadt 1995, 99-103.

⁵ Ich zitiere hier den Text Sarduris II. über die Einsetzung von Statthaltern in den Regionen von Malatya und Kommagene: CTU A 9-18.

⁶ Eine Stadt dieses Namens ist den urartäischen Quellen unbekannt.

⁷ Man beachte die Anspielung auf solche urartäischen Garnisonen, wenn hier unten das urartäische Wort *irdusi* besprochen wird.

reihet.⁸ Ein Bote des Argišti ist (zu dem Statthalter) gekommen (mit folgender Nachricht): Betreffs der Arbeit, die ich dir angeordnet habe, verrichte (diese) Arbeit nicht: füttere dein Pferd, bis ich dir einen Boten schicken werde' ...". Desweiteren wird über irgendwelche Holzbalken und über ein Grenzscharmüzel zwischen assyrischen und urartäischen Bogenschützen mit Toten und Verwundeten berichtet.

Ganz im Nord-Westen, nahe Erzincan, wurde die Festung und Stadt Altintepe⁹ errichtet (Abb. 2). Obwohl dort keinerlei Gründungsinschrift gefunden wurde, wird Altintepe Argišti II. zugeschrieben.¹⁰ Eine fragmentarische Bronzeplatte aus Grab III in Altintepe trägt die Inschrift [^ma]r-giš-te-i^mru-sa-ḫi-ni-i, "des Argišti, des Sohnes des Rusa" (CTU B 11-5).¹¹ Die kurzen Inschriften¹² auf Pithoi in hieroglyphisch-luwischer Schrift, aber mit urartäischen Massangaben, sind ein Indiz der Beziehungen Argišti II. mit den neuhehithischen Fürstentümern, wie wahrscheinlich Tabal.¹³

Eine konkrete Vorstellung der Ausdehnung des Reiches während seiner Regierungszeit kann aus der Verstreuung seiner Schriftdenkmäler entnommen werden. Dazu verhelfen vor allem die Felsinschriften, die von ihm gefunden wurden. Wie die Fundortkarte der Inschriften (Abb. 1) zeigt, ist Argišti II. nicht nur im Zentrum des Reiches im Van-See-Gebiet, nämlich in Tušpa, seiner Umgebung (Anzap), sowie in der Gegend von Erciş bezeugt, sondern auch im östlichen Azerbaidjan. Es ist leicht anzunehmen, dass es sich auf der West-Ost-Linie um ein sehr weites Gebiet handelt, nämlich um das umfangreichste, das unter allen urartäischen Königen erreicht wurde. Um das zu veranschaulichen, sollen im Folgenden alle Schriftdenkmäler dieses Herrschers inhaltlich einzeln analysiert werden. Unter den acht von ihm bisher bekannten Stein- und Felsinschriften, sind vier davon Zivilarbeiten gewidmet (CTU A 11-1,2,7,8). Die anderen vier (CTU A 11-3,4,5,6) stellen Kriegsberichte dar. In der ersten Gruppe sind zwei Stelen aus der Gegend von Erciş am Nordufer des Van-Sees zu nennen, die in den Dörfern

⁸ Vgl. a. die Übersetzung von SAA V 3, Vs. 12-13: "levied troops are positioned town by town in battle array as far as Tuṛuṣpa".

⁹ Tahsin Özgüç, *Altintepe. Architectural Monuments and Wall Painting*, Ankara 1966; ders., *Altintepe II. Tombs, Storehouses and Ivories*, Ankara 1969.

¹⁰ Salvini, a.a.O., S. 100. Eine fragmentarische Bronzeplatte aus Grab III trägt die Inschrift [^ma]r-giš-te-i^mru-sa-ḫi-ni-i, "des Argišti, des Sohnes des Rusa" (CTU B 11-5).

¹¹ Cf. U. Seidl, *Bronzekunst Urartus*, Mainz 2004, S. 40. Die Fragmente sind im Museum der Anatolischen Kulturen, Ankara (Inv. Nr. 99-1-64 und 99-2-64) aufbewahrt.

¹² CTU CP Alt1-8. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. I, Inscriptions of the Iron Age. Part 2*, Berlin 2000, 588f. Sie werden demnächst im CTU Band IV, "Iscrizioni su pithoi (CP)" als CP Alt. 1 - 6 aufgenommen.

¹³ Es soll hier an die Tempelinschrift Rusas II., des Sohnes und Nachfolgers Argišti II. hingewiesen werden, wo in einer Liste von deportierten Menschen aus Feindesländern, auch ^{KUR}Ḫa-te-e und ^{KUR}Tab-la-ni (= Tabal?) vorkommen.

von Çelebibağ ı und Hagi (CTU A 11-1, 2) bereits Ende des 19. Jahrhundert von der Expedition Lehmann-Belck gefunden wurden. Die Texte, soweit erhalten, sind teilweise Duplikate. Die erste Stele (Abb. 3-6) liegt heute noch sehr beschädigt vor der kleinen Dorfmoschee von Çelebibağ ı, und ist waagrecht im Betonboden eingelassen, so dass die Rückseite nicht gelesen werden kann. Die zweite Stele ist verschwunden, aber der Text ist uns im Papierabklatsch von Lehmann-Haupt (CICH 149, Taf. XXXIX: Abb. 7a,b) erhalten. Beide Texte berichten über Bewässerungs- (Kanäle) und Agrikulturarbeiten mit Nennung von Ortsnamen (Städte und Berge), die nicht identifiziert werden können. Die lange Einleitung dieser Texte, mit besonderen Wunschformeln, war das Vorbild für die Stelen des Keşiş Göl von Rusa III. (CTU A 14-1,2). Ein eigenartiges Dokument ist die 1903 in der alten Stadt Van gefundene und heute vermisste Stele CTU A 11-7, welche über einen Rekord-Bogenschluss berichtet.

Die Entdeckung eines neuen Schriftdenkmals des Argišti II. in der Gegend von Patnos wirft ein neues Licht auf die territorialen Interessen dieses Königs. Es handelt sich um die Stele von Bulutpınarı (Abb. 8-9), einem Dorf 21 km westlich von Patnos, die als CTU A 11-8 im urartäischen Corpus aufgenommen wurde, und deren Bearbeitung in Druck ist.¹⁴ Wenn ich die zwei Hapax Legomena richtig interpretiere, berichtet der Text von dem Bau einer Strasse (*uşıpte*) und einer Brücke (*qaburzanili*) auf dem oberen Lauf des Murat Su (^{ID}*Arşiani*).¹⁵ Strasse und Brücke weisen also nun auf die Existenz auch einer West-Richtung der urartäischen Expansion während der Regierungszeit Argišti II, und bestätigen die oben zitierten Nachrichten der assyrischen Quellen.

Die wichtigste Präsenz der Urartäer ist dennoch im Osten und Nord-Osten des Reiches spürbar. Wir entnehmen das den Kriegsberichten, die vornehmlich in drei Felsinschriften eingemeißelt sind. Sie befinden sich in ganz abgelegenen Orten auf beiden Abhängen des Berges Sabalan im Iranisch Azerbaidjan, und zwar bei den Dörfern von Razliq (Abb. 10) und Nashteban (Abb. 11), östlich von Tabriz, und bei Shisheh (Abb. 12-13), nordöstlich von Ahar. Diese Dokumente sind vor wenigen Jahren kollationiert bzw. entdeckt und jetzt im neuen Corpus als CTU A 11-4, 5 und 6 aufgenommen worden. Sie berichten von Eroberungen in jenen Gegenden,

¹⁴ R. Çavuşoğ lu - K. Işık - M. Salvini, New Urartian Inscriptions from East Turkey, "Orientalia" demnächst.

¹⁵ Der Gewässername ^{ID}*ar-şı-ia-ni-* ist hier zum ersten Mal in den urartäischen Inschriften belegt. Er entspricht dem assyrischen Namen ^{ID}*ar-şa-ni-a*, und ist somit der urartäische Name des Murat Su. Vgl. S. Parpola 1970, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, S. 33, und S. Parpola-M. Porter (Eds.), *The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period*, Helsinki 2001, 6 (the Murat Su), Karte auf S. 4.

nennen Länder wie Arh̄ue und Buque und erwähnen einen Fluss (^{1D}muna: CTU A 11-4, Z. 5), der vielleicht mit dem Araxes zu identifizieren ist.

Ferner ist eine Stele zu erwähnen, die aus den Ruinen der Kirche von Thanahat auf dem rechten Ufer des Flusses Vorotan, 17 km westlich von Sissian, stammt. Aus der Vorderseite ist ein "hačkar" herausgemeißelt worden, so dass der wesentliche Teil des Textes verloren ist.

Im Jahre 2006 hatte ich die Möglichkeit, diese sehr beschädigte Stele im Museum Erebuni zu Erevan zu kollationieren und konnte in vielen Punkten neue Lesungen gegenüber der Editio Princeps von N. V. Harutjunjan¹⁶ bieten.

CTU A 11-3¹⁷ (Abb. 14-18)

Vorderseite

- 1 ^{1D}[ħal-di]-ʿe¹ [EN] ʿi-ni^{ʿ1}
- 2 ^{[NA]4}[pu-lu-si ^mar-giš-ti]-še
- 3 ^[m]r[u-sa-ħi-ni-še ku-gu-n]i
- 4 ul-[gu-š]i-ʿia-ni¹ e-ʿdi¹-ni
- 5 ^{[m}ar-giš]-ti-še [a-li-e(?)]
- 6 [x x x]-a?-[n]i? KUR [x x x x]
- 7 [x x x] x še [x] x d[i?]
- 8 [x x x] x x [x x] x
- 9 x x [x x] x x [x x] x
- 10 [x x]da x x x i? ra? x d[i?]
- 11 [š]e-e[p]-tú-[s]i-[n]a-ši ^{LÚ}rA.SI^{MES}1-š[i]
- 12 x x x [x] x x [x x x x]
- 13 x ru [x x] tu? n[i x x x x]
- 14 [x]ni? [x x x] du?-z[a? x x x]
- 15 x [x x x] x n[u x x-n]i
- 16 ^{[UR]U?}[x x x] i e [x x n]i
- 17 ^D[x x x]x ^mk[a?
- 18 ʿtú/du¹?[x x x]x x x []
- 19 x x [x x]^mar-[x x x x x]
- 20 [x x x x x] x x šú n[i?]
- 21 [x x] ka x x x x x x

¹⁶ N.V. Haroutiounian, "La nouvelle inscription ourartéenne découverte en Arménie soviétique", in *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*, ("Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients" 15), hgg. von H. Klengel, Berlin 1982, 89-93. Siehe auch die neue Edition der Rückseite, mit Autographie, durch Vagan Gajserjan, "Sisianskaja nadpis' Argišti II", VONA 1985, N° 6, Erevan, 67-79 (Armenisch mit russischem Resumé).

¹⁷ Masse der Stele: Höhe 118 cm, Breite 53 cm, Dicke 20,5 cm, Höhe der Zeilen 4 cm.

- 22 [x x] x x x x [x x x]
 23 [x x x x] x ka ? [x x x]
 24 [x x x x]sa a ú? x[x x]
 25 [x x šú-si-ni] U₄-ME-ni áš-[gu-bi]

Die Vs ist nach Harutjunjan Duplikat der Vs von CTU A 11-1 und A 11-2. Das ist allerdings nicht korrekt, es ist aber nicht so.

r. 11 - Ergänzung nach CTU A 8-3 IV 78-79.

r. 25 - Die für die Ergänzung nützlichen Stellen sind im Thesaurus (CTU Band II) s.v. áš-gu-bi zu finden.

Rückseite

- 1 [n]u-na-bi ka-gu-ki [^m?x-x MAN?]
 2 ^{KUR}e-ti-ú-ḫi a-^lli? [x x x]
 3 ^{KUR}e-ba-ni-e a-li-li URU^[MEŠ]
 4 ḫa-ši-a-li ku?-lu? x x e-si?
 5 a-li-li gu-nu-ši-ni-e
 6 a-ri-bi-ri-^lda-di^l x x x x-ni
 7 [z]a-du-bi ^aše ^{MUNUS}lu-tú ši-ú-bi
 8 [U]RU^[MEŠ] ^lGIBÍL^l É.[GAL^[MEŠ] ḫar-ḫar-šú-bi(?)]
 9 ^li-ši-a-ši-e ^lšú-ga šú-i-ni-ni^l
 10 gu-nu-še ^lma^l-a-^lnu ma?-ri^l-n[i?]
 11 ^{KUR}šu-lu-qu-ú-e x x x-e-di
 12 ^{URU}ir-du-a-ka-^la-i nu^l-na-bi
 13 ka-gu-ki ^lKÚR-ni?^l DAN-NU? bu-ra-áš-tú-bi
 14 me-še e-di-a te-ru-bi ^Dḫal-di-ni-ni
 15 al-su-i-ši-ni iš-te-di
 16 ^mar-giš-ti-ni ^mru-sa-a-[ḫi]
 17 MAN DAN-NU MAN ^{KUR}bi-a-i-na-a-ú-e
 18 a-lu-si ^{URU}tu-uš-pa-a UR[U]
 19 ^Dḫal-di-ni-ni ba-ú-ši-ni
 20 ^mar-giš-ti-še a-li i-si-n[i?]
 21 ^DUTU-ni-ni-ni ir-du-si bi-[x-x]
 22 a-šá-di i-ni ḫa-a-ri-^le^l
 23 ^{URU}a-mu-šá-di ^aše₂₀ [pa-ru-bi(?)]
 24 ^{MUNUS}lu-tú-ni-e ^{KUR}bi-^la^l-[i-na-di]
 25 ^mar-giš-ti-še [a-li-e]
 26 [a-]lu-še ti-ni-ni [tú-li-e]
 27 [ma-s]i t[i-ni te-li-e tú-ri-ni-ni]
 28 [^Dḫal-di-še ^DIM-še ^DUTU-še]
 29 [ma-ni ti-ni ar-mu-zi ^DUTU-ni pi-ni]

- Z. 1 - Gajserjan ergänzt LUGAL-né, der Text hat aber immer MAN.
- Z. 4 - Zu vergleichen sind die Termini ku-lu-ub-ši-bi und ku-lu-di-^fl-[e], allerdings hilft der Textzusammenhang nicht.
- Z. 6 - Vgl. A 8-3 III 5: ^Dhal[-di-ni-ni al-s]u-^fl-ši-ni a-ri-bi-^fri^l-da-di ka-i ^{KUR}qi-la-ši-ni ^{KUR}ba-ba-ni "Durch die Gunst von Ḫaldis Grösse trat ich vor (erschien ich) in dem Land Qilašini, einem bergigen Land." Ein intransitives Verbum aribirida-, "ankommen, (vor jemandem) auftreten, erscheinen" ist von mir in SMEA 44, 2002, 340f., und "Orientalia" 75, 2006, 78, rekonstruiert worden. Wir haben eine 1. Pers. Sing. Präter. aribirida=di (a-ri-bi-^fri^l-da-di, a-ri-bi-ri-^fda-di^l), und eine 3. Pers. Sing. Präter. aribirida=bi (a-ri-bi-ri-da-bi, ^fa^l-ri-bi-e-ri-da-bi): Belege in CTU II s.v.
- Z. 10 - So Harutjunjan, wobei Gajserjan am Ende iš-te-de liest. Ihm ist aber anscheinend die richtige Interpretierung dieses Wortes als Personal-Pronomen der 1. Pers. Sing. "ich" durch C. Girbal, Fs. V. Haas, Saarbrücken 2001, 139-144 unbekannt geblieben.
- Z. 11 - ^{KUR}šu-lu-qu-ú-e könnte der Stadt ^{KUR}ši-lu-qu-ni entsprechen, die in der Tempelinschrift von Ayanis (CTU A 12-1 VI 11) in einer Liste von Ländern vorkommt, aus welchen Männer und Frauen deportiert wurden.
- Z. 12 - ^{URU}ir-du-a ist bereits in den Annalen von Argišti I. (CTU A 8-3 II 42) und Sarduri II. (CTU A 9-3 I 16) belegt. In beiden Kriegsberichten wird sie als URU MAN-nusi, "Königsstadt", bezeichnet. Der Beleg von Sarduri weist auf das ostarmenische Gebiet hin.
- Z. 13 - Harutjunjan liest ^mZa-zi?-nu, die Spuren scheinen nicht zu entsprechen. Nach ka-gu-ki liest Gajserjan ^{KUR} UKÜ DAN-NU bu-ra áš-tú-bé. Es muss jedenfalls notiert werden, dass DAN-NU zum ersten Mal in einem verschiedenen Textzusammenhang als in der Königstitulatur vorkommt. Es könnte hier als ein Adverb fungieren, nämlich etwa "mächtigerweise".
- Z. 15 - Gajserjan ergänzt fälschlich am Ende der Zeile <uš-ta-di>.
- Z. 21 - Gajserjan liest ^DUTU-ni-né ni-ir-du si-bi-n[é?]
- Z. 27-29 sind ergänzt nach den Endzeilen der Felsinschrift von Shisheh (CTU A 11-6). Harutjunjan ergänzte dagegen eine weitere Formel auf Grund der Stele Rusas II. in Zvartnots (CTU A 12-8); siehe KUKN p. 329 Anm. 25.

Eine zusammenhängende Übersetzung dieses so schlecht erhaltenen Textes, auch in Anbetracht der vielen neuen Wörter und Wendungen, ist nicht möglich. Trotzdem soll hier die fragmentarische Wortfolge wiedergegeben werden:

"Vs (Z. 1-4) Ȩaldi, [(seinem) Herrn], diese Stele hat Arġiŝti, der Sohn des Rusa, für sein Leben errichtet. (5-) Arġiŝti [spricht?]: . . . (Zeilen 6-24 unübersetzbar) . . . (Z. 25) [. . . in einem] Tag er[oberte ich]" (...)

"Rs (Z. 1-8) Es kam mir gegenüber [. . . , der König(?)] von Etiuġi, welcher (oder: spricht [Subjekt Arġiŝti]) [. . .] das Land, welche Dörfer/Städte hörten . . . welche im Kampf gelang ich bis(?) [. . .] machte/baute ich; Männer und Frauen deportierte ich, Dörfer verbrannte ich, Fes[tungen zerstörte ich]. (Z. 9-13) *iŝiaŝie ŝuga* von allem, es gab Kampf *marini* das/dem Lande von Ŝuluqu . . . vor der Stadt Irdua trat vor mein Angesicht. (Z. 13-18) Den Feind (in) mächtig(er Weise) unterjochte ich, Tribut dort(?) auferlegte ich. Dank der Größe des Ȩaldi (bin) ich Arġiŝti, der Sohn des Rusa, mächtiger König, König von Biainili, Herr der Tuŝpa-Stadt. (Z. 19-24) Auf Geheiss von Ȩaldi spricht Arġiŝti: *isini* des Sonnengottes Garnison *bi...* ich unternahm diesen Feldzug nach der Stadt Amuŝa, Männer [deportierte ich] sowie Frauen nach dem Land Biainili. (Z. 25-29) Arġiŝti [spricht]: wer (meinen) Namen [tilgt und se]in N[ame setzt, mögen ihn Ȩaldi, der Wettergott, der Sonnengott, zerstören, ihn, seinen Namen und seine Nachkommenschaft aus dem (Licht der) Sonne]".

Ein interessantes gemeinsames Element, das ich in drei dieser östlichen Inschriften gefunden habe, ist das Wort *irdusi* in Z. 21, das ich als "Garnison" übersetze.

Ich bin zu dieser Übersetzung durch den Vergleich mit der ziemlich seltenen Berufsbezeichnung ^{LÜ}irdi gekommen, welche zunächst in der Felsinschrift Minuas von Taŝtepe belegt ist (CTU A 5-10: ^L[^Uir-di^{MES}], ergänzt), und später in den Annalen Sarduris II. (CTU A 9-3 III 9', 27', V 23'), und die als "Abteilung" zu verstehen ist. In Razliq (CTU A 11-4) haben wir somit eine "Garnison des Arġiŝti", und in Shisheh (CTU A 11-6) eine "Garnison des Ȩaldi". Im vorliegenden Text scheint das Wort *irdusi* mit dem Sonnengott verknüpft zu sein, obwohl die Kette von drei *ni* unklar bleibt.

Zum geographisch-historischen Hintergrund dieser Stele ist folgendes hinzuzufügen: vor einigen Jahren wurden in der Ausgrabung der oberen Festung von Anzaf einige grosse beschriftete bronzene Votivringe gefunden¹⁸ (Abb. 19) . Der gemeinsame Text lautet: "Dem Ȩaldi, (ihrem) Herrn, haben Iŝpuini, der Sohn des Sarduri, Minua, Sohn des Iŝpuini, (und) Inuŝpua, Sohn des Minua, (dieses Objekt) gewidmet, als sie das Land der Stadt Amuŝa eroberten".

¹⁸ A. Dinçol - B. Dinçol, Die neuen Inschriften und beschrifteten Bronzefunde aus den Ausgrabungen von den urartäischen Burgen von Anzaf, in: Theo P.J. van den Hout and J. de Roos (Eds), *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Istanbul 1995, 23-55 (demnächst CTU B 4-1A-D, B 4-2, B 4-3a,b, B 11-1, B 11-2, B 18-1).

Daraus entnehmen wir, dass jenes ferne Gebiet, wahrscheinlich dem heutigen Nagorno Karabach entsprechend, schon in der frühesten Phase der urartäischen Expansion erobert wurde, und dass mehr als ein Jahrhundert später Argišti II. dort ein strategisches Interesse fand und eine erneute Annexion realisierte. Höchstwahrscheinlich hatten die Urartäer die Kontrolle über diese Länder im Laufe des VIII. Jahrhunderts verloren. Trotz der Lückenhaftigkeit des Textes erfahren wir, dass die Urartäer unter Argišti II. den nördlichen Weg nahmen und von dem Territorium am Sevan-See (Etiuni/Etiuhi) aus aufbrachen. Da die Länder nördlich vom Araxes noch nicht im urartäischen Besitz waren, hatte Išpuini dagegen, von seiner Hauptstadt Tušpa aus marschierend, den direkteren Weg nach Osten genommen. Er muss dem natürlichen Verbindungsweg von Van nach dem Iran gefolgt sein; dieser entspricht der heutigen Strasse und der modernen Eisenbahnlinie. Zunächst verbindet die Strasse Van mit Özalp und verläuft bis zur iranischen Grenze. Dazu soll in Erinnerung gebracht werden, dass Išpuini und Minua auf halbem Wege in Yeşilalıç (oder Pağan), an der Quelle des Çaybağı, eine sakrale Nische hinterlassen haben.¹⁹ Die Strasse folgte dann den Bergstrom und überquerte den Zagros und die heutige iranische Grenze am Qotur-Pass, und folgte weiter dem Strom des Qotur-çay (iranischer Name des Çaybağı) abwärts bis in die Ebene von Khoy.²⁰ Von dort erreichte man leicht den Araxes.

Die Eindringung in das Territorium, wo die Stele von Thanahat gefunden wurde, erfolgte demnach von Süden, bei Überquerung des Araxes. W. Kleiss hatte Strukturen einer Brücke, angeschlossen an die urartäische Festung Verachram, am Araxes gefunden.²¹ Das könnte auf den alten Flussübergang hinweisen. In der Tat gibt es im Territorium von Nachičevan, nördlich des Flusses, eine Felsinschrift von Išpuini und Minua, die Zeugnis dieses alten Itinerars abgibt.²²

Letzte Anmerkung: die Gleichsetzung vom "Land der Stadt Amuša" mit dem modernen Nagorno Karabach ist natürlich nur eine Hypothese. Wie wir aus vielen Beispielen wissen, wurden die Siegesstelen auf den Strassen errichtet, die nach den eroberten Ländern führten, nicht dagegen in den

¹⁹ CTU A 3-2.

²⁰ Dort liegt die urartäische Festung Bastam (Rusa=i URU.TUR "Kleine Stadt des Rusa"), von Rusa II. im VII. Jh. errichtet.

²¹ W. Kleiss, "Planaufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973", AMI 7, S. 79-106; s. bes. S. 84 und Abb. 4; W. Kleiss- S. Kroll, "Vermessene urartäische Plätze in Iran (West-Azerbaidjan) und Neufunde (Stand der Forschung 1978)", AMI 12, 183-243; s. bes. S. 221-222 ("... Reste eines Pfeilers nahe dem Brückenkopf auf iranischer Seite ...") mit Abb. 50. Der Pfeiler mass 10x10 m. Siehe TKU S. 28, Iran 2.

²² CTU A 3-8, Ilandagh.

Ländern selbst. Das klarste Beispiel ist die Stele von Karagündüz²³ am Erçek-See, ebenfalls von Išpuini und Minua, auf der die Eroberungen der Länder südlich des Urmia-Sees zelebriert werden. Das gilt auch für viele Felsinschriften, und ich zitiere am Ende die Felsinschrift Argištiš I. bei Ortakent (Abb. 20), in Nordosttürkei, unweit der Grenze mit Georgien.²⁴ Die Inschrift ist auf der steilen Wand des Cañons des Morevdere, eines Nebenstromes des Kura, eingemeißelt. Auf Grund dieses Textes und dessen Lage, kann man heute behaupten, dass sich das Land Diauehi, das die Urartäer seit der Zeit Minuas immer wieder heimgesucht haben, nicht wie man früher glaubte, allgemein in der Gegend von Erzurum, sondern auf dem Territorium des heutigen Georgiens befunden haben muss.

Abkürzungen

AJNES = Armenian Journal of Near Eastern Studies, Erevan 2006ff.

AMI = Archäologische Mitteilungen aus Iran

CICH = C.F. Lehmann-Haupt, *Corpus Inscriptionum Chaldicarum*, Berlin-Leipzig 1928-35.

CTU = M. Salvini, *Corpus dei testi urartei* ("Documenta Asiana" 8, Vol. I, II, III), Roma 2008. CTU A (Stein- und Felsinschriften).

CTU B (Inschriften auf Bronzeobjekten); CTU C (Inschriften auf Ton, nämlich CT = Tontafeln, CB = Tonbullen, CP = Pithoi), in Vorbereitung für den Band IV desselben Werkes.

KUKN = N.V. Arutjunjan, *Korpus urartskich klinoobraznych nadpisej*, Erevan 2001.

SAA V = "States Archives of Assyria" V, G. B. Lanfranchi - S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, Helsinki 1990.

TKU = W. Kleiss und H. Hauptmann (et al.), *Topographische Karte von Urartu*, Berlin 1976 (AMI 3. Erg.).

²³ CTU A 3-9.

²⁴ CTU A 8-7.

KÖNIGREICH URARTU

Chronologische Tabelle mit assyrischen Synchronismen²⁵

Assyrische Könige	Synchronismen	Urartäische Könige
Salmanassar III. (858-824 v.Chr.)	erwähnt Aramu, den Urartäer (Jahre 859, 856, 844)	[kein Schriftdenkmal des Aramu] Schriftdenkmäler ab Sarduri I. = Sarduri I., Sohn des Lutipri* [* keine Inschrift]
Salmanassar III. (Jahr 832)	erwähnt Seduri, den Urartäer (ca 840-830)	
Šamši-Adad V. (823-811)	erwähnt Ušpina (Jahr 820)	= Išpuini, Sohn des Sarduri (ca 830-820) Koregenz von Išpuini und Minua Minua, Sohn des Išpuini (ca 810-785/780)
Salmanassar IV. (781-772)	erwähnt Argištu/i (Jahr 774)	= Argišti I., Sohn des Minua (785/780-756)
Assur-nirari V. (754-745)	wird erwähnt von	Sarduri II., Sohn des Argišti (756-ca 730)
Tiglatpileser III. (744-727)	erwähnt Sarduri, Sardaurri (Jahre 743, 735?)	= Sarduri II.
Sargon (721-705)	erwähnt Ursā, Rusā (Jahre 719-713) ²⁶ erwähnt Argišta (Jahr 709)	= Rusa I., Sohn des Sarduri (ca 730-713) ²⁷ = Argišti II., Sohn des Rusa (713- ?)
Sanherib (704-681)	[kein Synchronismus]	–]
Asarhaddon (681-669)	erwähnt Ursā (Jahr 673/672)	= Rusa II., Sohn des Argišti (erste Hälfte des VII. Jh.)

²⁵ Nach CTU Band I, S. 23.

²⁶ Die assyrischen Synchronismen sind jetzt sehr gut von A. Fuchs zusammengestellt: *Urartu in der Zeit*, im Druck in den Akten des Symposiums "Bianili-Urartu", München 12-14 Oktober 2007. Seine Rekonstruktion der urartäischen Dynastie ist aber weniger überzeugend.

²⁷ Das Datum von 713, statt des herkömmlichen von 714 für den Tod Rusas I., ist von Sargons Annalen, 9. Jahr, bewiesen: s. A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994, S. 419. s. a. G.B. Lanfranchi - S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, (SAA V), Helsinki 1990, S. XXVII.

Assurbanipal (669-627)	erwähnt Rusā (Jahr 652)	Erimena (^{LU} asuli?) ²⁸ = Rusa III., Sohn des Erimena
Assurbanipal	erwähnt Sarduri (Jahr 646 od. 642)	Sarduri (^{LU} asuli??), Sohn Rusas III. [UPD 1 = CTU CT Kb-1] = Sarduri III., Sohn des Sarduri [Schild KB 57-219 = CTU B 16-1]

²⁸ Diese Hypothese rührt von meiner neuen Interpretierung des Siegels von Erimena her; s. meinen Artikel "Argišti, Rusa, Erimena, Rusa und die Löwenschwänze. Eine urartäische Palastgeschichte des VII. Jh. v. Chr., ARAMAZD" (AJNES) II, 2007, 146-162 + Tables III, VI.

- Abb. 1 - Das Gebiet des Reiches Urartu mit den Fundstellen der Inschriften Argišti II. Satelliten- Photo aus www.visibleearth.nasa.gov, bearbeitet von Roberto Dan.
- Abb. 2 - Die Ausgrabung von Altintepe. Satellitenphoto. Google Earth.
- Abb. 3 - Die Stele von Çelebibağl.
- Abb. 4 - Die Stele von Çelebibağl, oberer Teil.
- Abb. 5 - Die Stele von Çelebibağl, mittlerer Teil.
- Abb. 6 - Die Stele von Çelebibağl, unterer Teil.
- Abb. 7a - CICH Tafel XXXIX 149 Vs
- Abb. 7b - CICH Tafel XXXIX 149 Rs
- Abb. 8 - Die Stele von Bulutpınar, Vs.
- Abb. 9 - Die Stele von Bulutpınar, Rs.
- Abb. 10 - Die Felsinschrift von Razliq.
- Abb. 11 - Die Felsinschrift von Nashteban.
- Abb. 12 - Die Felsinschrift von Shisheh.
- Abb. 13 - Detailaufnahme der Felsinschrift von Shisheh.
- Abb. 14 - Die Stele von Tanahat, Vorderseite.
- Abb. 15 - Die Stele von Tanahat, Vs., oberer Teil.
- Abb. 16 - Die Stele von Tanahat, Vs., mittlerer Teil.
- Abb. 17 - Die Stele von Tanahat, Vs., unterer Teil.
- Abb. 18 - Die Stele von Tanahat, Rückseite.
- Abb. 19 - Beschriftete Bronzeringe aus Anzaf (CTU B 11A-D, 2, 3, 4).
- Abb. 20 - Felsinschrift von Ortakent.

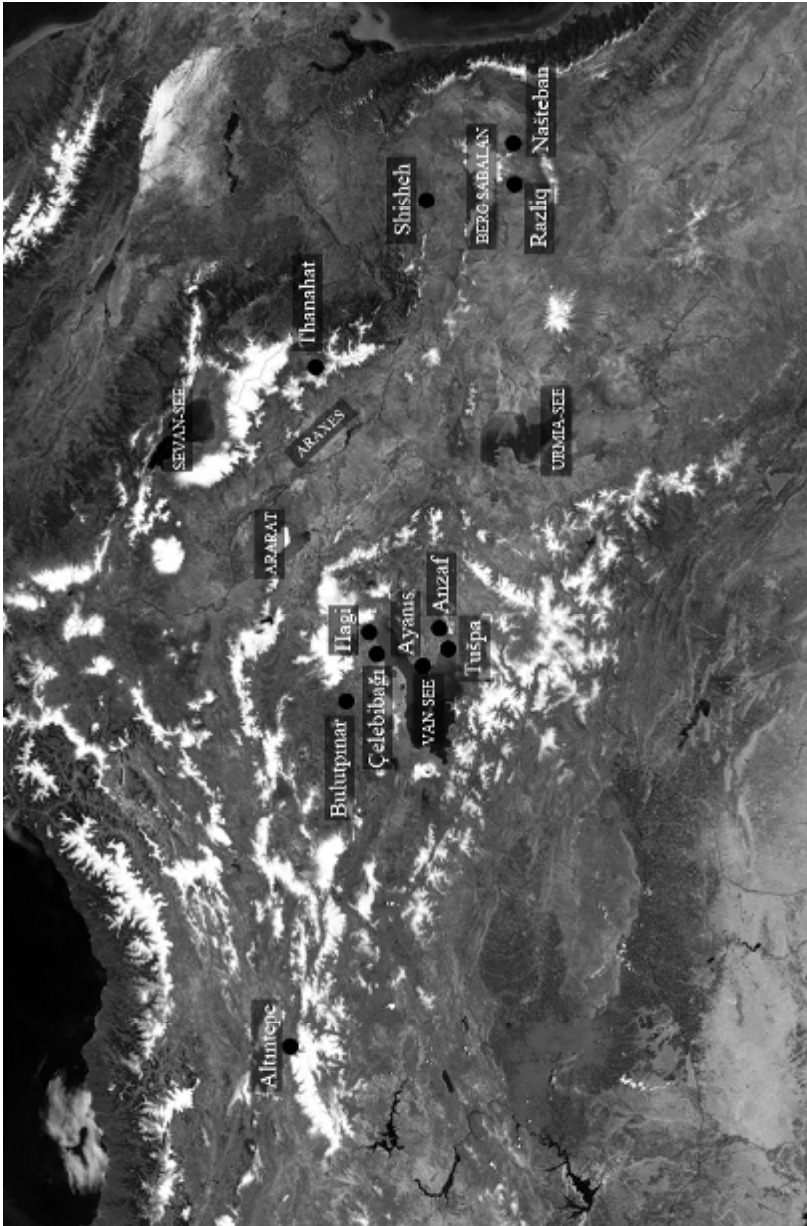


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6

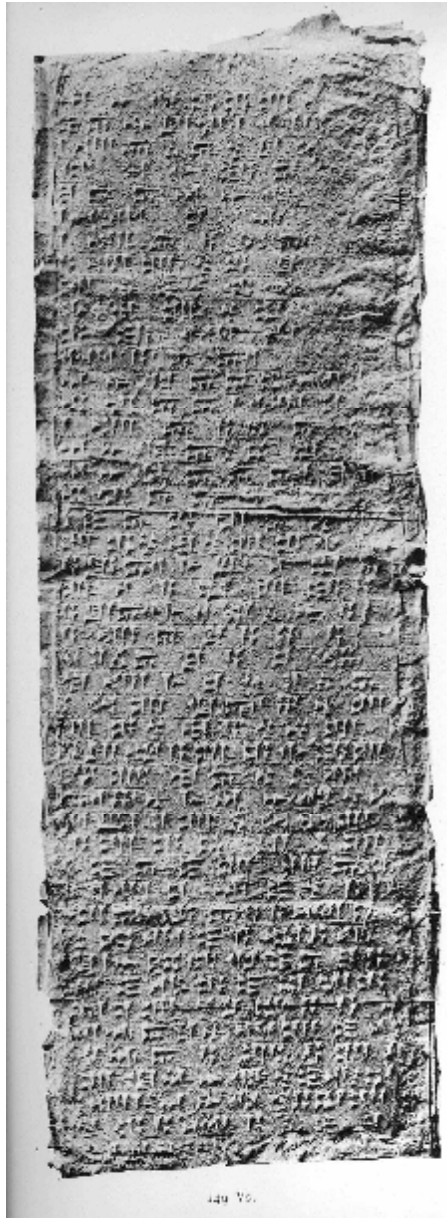


Abb. 7a



Abb. 7b



Abb. 8

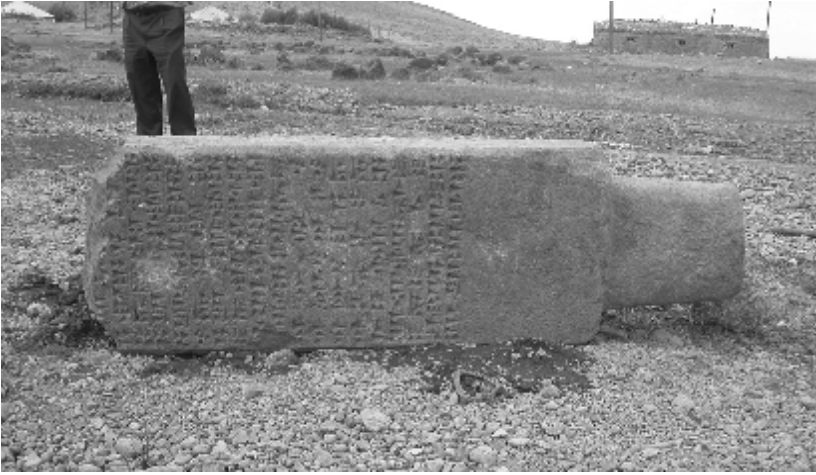


Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19

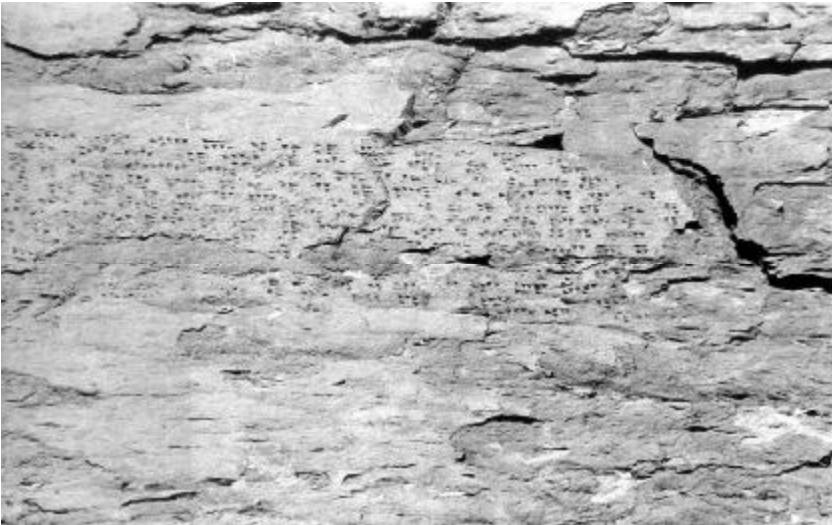


Abb. 20

ნიკოლოზ შამუგია

ლიბერისა და ლიბერას არსის საკითხისათვის რომაულ მითოლოგიაში*

1.1. მრავალი კლასიკოსი თანხმდება იმაზე, რომ ძვ. წ. 493 წელს რომში, ავენტინუსის ბორცვზე, სიბილური წიგნებიდან მიღებული მითითებით, იმ დროს ჩამოვარდნილი შიმშილობისაგან სახსნელად (Dion. Hal. 6.17.2-4) გაძარი აუგეს კერესს, ლიბერს და ლიბერას, როგორც იგივე ღემეტრეს, დიონისეს და კორეს. აღნიშნავენ აგრეთვე, რომ ლიბერი არის ბერძნული ბაკქოსის რომაული სახელი (Steinby 1993: 149; Scullard 1981: 20). ლიბერისა და ლიბერას ამგვარი განხილვის ფონზე დაფარული რჩება ამ ღვთაებათა არსი, რის წარმოჩენასაც შედარებითი მითოლოგიის მეთოდის გამოყენებით ეძღვნება წინამდებარე ნაშრომი.

2.1. ლიბერისა და დიონისეს გაიგივება უდავოა ძვ. წ. მესამე საუკუნის მიწურულიდან (Rousselle 1987: 193 შმდ.). ამის დამადასტურებელი უადრესი საბუთი რომაულ დრამაშია პოენიერი: ფრაგმენტების სახით მოღწეული ნევიუსის პიესა "ლიკურგოსი", რომელიც ძვ. წ. 235-201 წლების შუალედში უნდა იყოს დაწერილი, მართალია, აგებული იყო დიონისესა და თრაკიის მეფის, ლიკურგოსის, დაპირისპირებაზე,¹ მაგრამ: 1) ერთ-ერთი ფრაგმენტის მიხედვით, თრაკიის მეფე უპირისპირდება არა დიონისეს, არამედ ლიბერს: "cave sis tuam contendas iram contra cum ira Liberi" (Naevius fr. 39: Ribbeck 1962: 11). 2) ლიბერის თაყვანისმცემლებს და მიმღევრებს ეწოდებათ Thyrsigerae Bacchae: "pergite, Thyrsigerae Bacche, Bacchico cum schemate" (Naevius fr. 34-35: Ribbeck 1962: 11).

ლიბერის დიონისე-ბაკქოსთან გაიგივება რამდენიმე გარემოებით შეიძლება აიხსნას: პირველ რიგში, აღსანიშნავია, რომ ამ ორ ღვთაებას აიგივებდნენ, უწინარესად, რომაელი პოეტები, რომლებ-

* აღნიშნული პროექტი განხორციელდა საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობით (გრანტი № GNSF/PRES08/1-300). წინამდებარე პუბლიკაციაში გამოთქმული ნებისმიერი აზრი ეკუთვნის ავტორს და შესაძლოა არ ასახავდეს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის შეხედულებებს.

The designate project has been fulfilled by the support of Georgia National Science Foundation (Grant # GNSF/PRES08/1-300). Any idea in this publication is possessed by the author and may not represent the opinion of Georgia National Science Foundation.

¹ უცნობია, თუ მითის რომელ ვარიანტს იყენებდა ნევიუსი. პირველი ვარიანტისთვის იხ. Apollod. *Bibl.* 3.5, მეორისათვის – Diod. Sic. 3.65.4-6.

იც სენაგის მიერ ბაკქანალიის აკრძალვის (ძვ. წ. 186 წელი) შემდეგ მოღვაწეობდნენ (Latte 1960: 271). თუმცა მათი არჩევანი რომ გარკვეული მწერლური ინტერესებით იყო განპირობებული და არ ასახავდა რომაელი ხალხის საერთო წარმოდგენას, ამას მოწმობს ციცერონის განცხადება, სადაც იგი, საკვებით სამართლიანად, ერთმანეთისაგან განასხვავებს დიონისეს (ბერძნულ ლიბერს) და ლიბერს, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ ძველი იგალიელები: (Cic. *De Natura Deorum* II.24: "hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt" / "ვგულისხმობ სემელეს ძე ლიბერს და არა იმ ლიბერს, ვისაც ჩვენი წინაპრები მოწიწებითა და მოკრძალებით სცემდნენ თაყვანს კერესსა და ლიბერასთან ერთად"; Smith 2007: 776; Latte 1960: 70).² მეორეს მხრივ, კერესის, ლიბერის და ლიბერას დემეტრესთან, დიონისესა და კორესთან გაიგივების საფუძველი სამხრეთ იგალიაში კოლონისტი ბერძნებისა და მკვიდრი ძველი იგალიელების კონტაქტის შედეგად ჩამოყალიბებულ გარკვეულ კულტურულ ერთიანობაში უნდა ვეძებოთ (Beard, North, and Price 1998: 65; Bellardi 1978: 1096, შენიშვნა 48.2). და ბოლოს: ლიბერისა და დიონისეს სახის შესწავლამ ადრეულ რომაულ დრამაში ცხადყო, რომ ბერძნულ მოდელებზე დაყრდნობით რომაულ პიესებში აღწერილი ბაკქური სცენები უარყოფითი კუთხით ხატავდნენ დიონისურ კულტს, რასაც შესაძლოა რომაული სამოგადოება წინასწარ უნდა განეწყო სენაგის მიერ ბაკქანალიის აკრძალვისათვის, რათა ბაკქანალიებს ლიბერის გრადიციული კულტი არ ჩაენაცვლებინა მომავალში (Rouselle 1987: 193 შმდ.).

2.2. კლასიკური ეპოქის ბერძნულ მითოლოგიაში ვადასტურებთ რამდენიმე მამაკაც ღვთაებას, რომელთა ეპითეტიც უფრო ადრეული ხანის ქალღმერთის სახელიდან წარმოსდგება.³ წინამდებარე თემისთვის საინტერესო ასეთი ღვთაება არის დიონისე ელევეთერიოსი. მისი ეპითეტი მომდინარეობს ქალაქ ელევეთერაის სახელწოდებიდან და ნიშნავს "ელევეთერაელს".⁴ "ელევეთერაი", ისევე როგორც -αι დიფთონგზე (მდებრობითი სქესის მრავლობითის ფორმა)

² შდრ. აგრეთვე ფრაზა: quam eandem Proserpinam vocant Cic. *Actio in Verrem* II. 4.48.106, რაც, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, მიგვანიშნებს, რომ ციცერონისთვის ლიბერასა და კორეს გაიგივება არ იყო უღავო (Conway, Whatmough, Johnson 1933: 163 შმდ.).

³ მაგალითად, პოსეიდონ ჰიპიოსი (Ποσειδών Ἱππιος / "ცხენთა უფალი პოსეიდონი"), რომლის ზედწოდებაც ადრეული ღვთაების, ცხენთა ქალღმერთის, სახელიდან მომდინარეობს (West 2007: 145 შმდ.).

⁴ ამ ეპითეგს ხშირად თარგმნიან არასწორად, როგორც "განმანთავისუფლებელს".

დაბოლოებული სახელწოდებანი სხვა ძველი ბერძნული დასახლებული პუნქტებისა (Ἀθήναι / ათენაი, Πλαταιαί / პლატაიაი, Ποσειαί / პოზნაია და ა.შ.), ქალაქის მფარველი ქალღმერთის სახელიდან უნდა იყოს მიღებული. იგი მიგვანიშნებს ეტიმოლოგიურად რომაულ წყვილთან, ლიბერსა და ლიბერასთან, დაკავშირებულ ქალღმერთ ელევთერაზე (West 2007: 145).⁵ ამ ღმერთების სახელები, ლათინური Liber (მამრ. სქ.) / Libera (მდ. სქ.) და ძველი ბერძნული Ἐλευθερα (მდ. სქ.), "თავისუფალს" ნიშნავს. ორივე სიტყვა მიღებულია ერთი და იმავე საერთო-ინდო-ევროპული მშური ფუძიდან და აღსდგება საერთო-ინდო-ევროპულ ღონეზე მნიშვნელობით "ხალხი, თავისუფალი მოქალაქე, თავისუფალი". ეს ამოსავალი საერთო-ინდო-ევროპული სიტყვა არის *h₁leudheros,⁶ რომლიდანაც სხვადასხვა ინდო-ევროპულ ენაში წარმოსდგება ხალხის, თავისუფალი მოქალაქის ან თავისუფალის აღმნიშვნელი სიტყვები: ძველი ინგლისური: lēod "ხალხი, ერი", ძველი გერმანული: liut "ხალხი, ერი", შუა საუკუნეების ლათინური: leudis "თავისუფალი მოქალაქე", ლიტუვური: liáudis "ხალხი", ძველი სლავური: ljudinŭ "თავისუფალი მოქალაქე", ლათინური: líber "თავისუფალი", ძველი ბერძნული: ἔλευθερος "თავისუფალი", და სხვა (Mallory and Adams 1997: 416).

მარტინ ვესტი სვამს მნიშვნელოვან შეკითხვას: რაგომ უნდა რქმეოდათ ანტიკურ ნაყოფიერების ღვთაებებს – ლიბერს, ლიბერას და ელევთერას – "თავისუფალის" სემანტიკის შემცველი სახელი? მისეული პასუხი ეფუძნება იმ გარემოებას, რომ საერთო-ინდო-ევროპულ ღონეზე სიტყვა "თავისუფალი" მომდინარეობს მშნიდან "ზრდა, გამრდა" და ამ ღვთაებათა ფუნქციაც სწორედ მცენარეთა ზრდაზე ზრუნვა იყო (West 2007: 145). საკითხის სრული სურათის შესაქმნელად გასათვალისწინებელია აგრეთვე ერთი არსებითი გარემოება: საერთო-ინდო-ევროპულ ენაში "ზრდის, გამრდის, მომაგების, გავსების" მნიშვნელობის შემცველი მშური ფუძეებიდან "ხალხის" აღმნიშვნელი სიტყვის წარმოება, ჩანს, საკმაოდ ჩვეულ მოვლენას წარმოადგენდა:⁷ 1) *pleh₁dh₂eh₁s (შდრ. Pokorny 1959: 799: *plē-to-) "პლებები, არაწარჩინებულთა კლასი, უბრალო ხალხი"

⁵ მარტინ ვესტი აქ არ განიხილავს არგემის ელევთერას (იხ. West 2007: 145; Usener 1929: 372).

⁶ წინამდებარე თემისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭება იმას, რომ სხვადასხვა მკვლევარი სხვადასხვაგვარად აღადგენს ამ ფუძეს საერთო-ინდო-ევროპულ ღონეზე. ნაშრომში პირობითად მოგვყავს რეკონსტრუქციები წიგნიდან Mallory and Adams 1997; მოხმობილი სიტყვის სხვაგვარი რეკონსტრუქციებისათვის შდრ. Buck 1949: 19.44; Gamkrelidze, Ivanov 1995: 398; Pokorny 1959: 684-685.

⁷ დაწერილებით იხ. Mallory and Adams 1997: 416 შმდ.

(ძველი ბერძნული: πλιθός "ბრბო, უბრალო ხალხი", და სხვა (იხ. Buck 1949: 19.21)) მომდინარეობს ზმნური ფუძიდან *pleh₁- (შდრ. Pokorny 1959: 798-800: *pel-) "ავსება" (ძველი ბერძნული: πῖμπλημι, πλιθώ "სავსე ვარ, ვივსები", ლათინური: plēnus "სავსე", და სხვა). 2) *teutéh_a- (შდრ. Pokorny 1959: 1084-1085: *teutā-; Gamkrelidze, Ivanov 1995: 652: *t^heu-t^h-; Buck 1949: 19.22) "ხალხი (ვისამე მორჩილებაში მყოფი?)" (ძველი ირლანდიური: tūath "უბრალო ხალხი", ოსკური: touto "სამოგადოება", უმბრული: tota- "ხალხი, სახელმწიფო, ქალაქი, სამოქალაქო სამოგადოება, მოქალაქენი", ძველი ინგლისური: þēoden "მეფე, უფალი", გოთური þiudans "მეფე", და სხვა) მომდინარეობს ზმნური ფუძიდან *teu(h_a)- (შდრ. Pokorny 1959: 1080-1081: *tēu-; Buck 1949: 11.26) "გაძლიერება, მომაგება". ნიშანდობლივია ის, რომ ჩვენთვის საინტერესო გერმინიც – *h₁leudheros – "ზრდის, მომაგების" მნიშვნელობის მქონე საერთო-ინდო-ევროპული *h₁leudh- (შდრ. Pokorny 1959: 684-685: *leudh-; Buck 1949: 12.53) ზმნური ფუძიდან არის მიღებული. სამივე სიტყვა ერთმანეთისაგან განსხვავდება არსებითი ნიუანსებით. გამოთქმულია საყურადღებო თვალსაზრისი, რომ *h₁leudheros "ხალხი, თავისუფალი მოქალაქე", მეტი დამუსგებით, გულისხმობს გომის მამამთავართა, წინაპართა იმ შთამომავლებს, "რომლებიც შობითგანვე იღებდნენ თავიანთი სამოგადოებისთვის ნიშანდობლივ სრულ უფლებებს (მაგალითად, იმას, რომ პიროვნება იყო თავისუფალი)" (Mallory and Adams 1997: 417). ეს ახსნა ეყრდნობა იმ ფაქტს, რომ ზმნური ძირიდან *h₁leudh- ლათინურში იწარმოება ისეთი სიტყვები, რომლებიც მცენარეთა და ადამიანთა ზრდაზე მიგვანიშნებენ: *liberī* (pl.) "ბავშვები, (მომარდი თაობა)" (სწორედ ამიგომ მიიჩნევა, ამ შეხედულებაზე დაყრდნობით, რომ "შობითგანვე იღებდნენ სრულ უფლებებს"), *Liber* "აგრიკულტურის ღმერთი" (Mallory and Adams 2006: 267, 190). ამ საკითხის შესახებ ჩვენი აზრი, რომელსაც ქვემოთ გამოვთქვამთ, განსხვავებულია, იგი ემყარება ლიბერისა და ლიბერას არსის გაანალიზებას და, ერთის მხრივ, დამატებითი პასუხია მარტინ ვესტის შეკითხვაზე, ხოლო, მეორეს მხრივ, "თავისუფალი მოქალაქის" გემოთ ნახსენებების ოდნავ განსხვავებულ ახსნას შეიცავს.

2.3. ლიბერის არსზე შეძლებისამებრ სრული წარმოდგენის შექმნას აიოლებს ამ ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღეს, ლიბერალიაზე, რომაელთა აქტივობის, საქმიანობის გაანალიზება. ჩვეულებრივ, ლიბერის დღესასწაულად ასახელებენ 17 მარტს და 19 აპრილს. 19 აპრილს ლიბერალიის აღნიშვნა თავდაპირველ გარემოებას არ უნდა ასახავდეს და ლიბერის რომაულ ქალღმერთ კერესთან და-

კავშირების შემდეგ დროინდელ მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს, რაზეც, ჩვენი აზრით, მიგვანიშნებს, რომაულ კალენდრებზე დაკვირვებაც, რომლებშიც ლიბერისა და ლიბერას დღედ ყოველთვის 17 მარტი არის გამოცხადებული, ხოლო 19 აპრილი – მხოლოდ ერთ შემთხვევაში (Fasti Antiates Maiores) 17 მარტის პარალელურად და კერესის გვერდით:⁸

- 1) Fasti Antiates Maiores: XVII Martius: B [L]iber(alia); XIX Aprilis: C Ceria(lia), n[p.]
- 2) Fasti Caeretani: XVII Martius: D Lib(eralia), Ag(onalia), np. Libero, Lib(erae) Fer(iae), quod e(o) d(ie) C. Caes(ar) vic(it) in Hisp(ania) ult(eriore); XIX Aprilis: E Cer(ialia), np. Loed(i) Cer(eri) in C(irco)
- 3) Fasti Maffeiiani: XVII Martius: D Lib(eralia), np.; XIX Aprilis: E Cer(ialia), n (efastus). Lud(i) in Cir(co)
- 4) Fasti Praenestini: XVII Martius: [D XVI np. Liber(alia), np. - - - - - - - - - - -]o; XIX Aprilis: E XIII Ce[r](ialia) np. Ludi in Circo]
- 5) Fasti Verulani: XVII Martius: [D XVI L]ib(eralia), Ago[n](alia), np.]; XIX Aprilis: vacant
- 6) Fasti Vaticani: XVII Martius: [D XVI Li]b(eralia), Agon(alia), np.; XIX Aprilis: E [XIII Cer(ialia), np.]
- 7) Fasti Farnesiani: XVII Martius: D Liber(alia), [np.] Liberi in Ca[pitolio] Caesar Hi[sp(ania) vicit]; XIX Aprilis: vacant

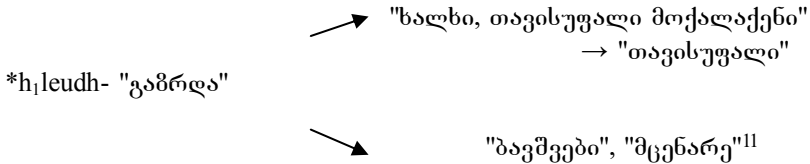
რომაელთა ვაჟები (liberi – "ბავშვები", მამრ. სქესის სიგევა) ლიბერალის დღესასწაულიდან მოყოლებული *toga praetexta*-ს ნაცვლად იწყებდნენ *toga virilis*-ის გარებას, რომელსაც ერქვა აგრეთვე *toga libera*⁹ და რომლის შემოსვითაც ახალგაზრდები რომის სრულუფლებიანი მოქალაქენი ხდებოდნენ (Ovid, *Fasti*, III. 771-790; Catullus 68.15; Propertius 4.1.132; Sabbatucci 1988: 104; Scullard 1981: 92).¹⁰

⁸ ქვემოთხამოთვლილი კალენდრები იხ. წიგნში Degrassi 1963.

⁹ ასევე *toga pura* (შდრ. Cic. *Epistulae ad Atticum*, 6.1.12, 9.17.1)

¹⁰ ცხადია, ლიბერის დიონისედ და შესაბამისად, ლიბერალის დიონისე-ბაკქოსის დღესასწაულად განხილვის შემთხვევაში პასუხგაუცემელი დარჩება შეკითხვა: რომაელები მოქალაქეები რაგომ ხდებოდნენ "მოქალაქეობასთან" არავითარი კავშირის არმქონე ღმერთის, დიონისე-ბაკქოსის, დღესასწაულზე (შდრ. Ovid. *Fasti*, III. 771-772: *restat, ut inveniam, quare toga libera detur | lucifero pueris, candide Bacche, tuo*)? ამასთან, სენაგის მიერ ძვ. წ. 186 წელს ბაკქანალის აკრძალვის ფაქტს (Liv. 39. 8-19) ვერავითარ შემთხვევაში ვერ განვიხილავთ ახალგაზრდათა რომის მოქალაქეებად გახდომის დღესასწაულის, გრადიციის ამკრძალავ ღონისძიებად, რადგან სენაგის დადგენილება მიმართულია ბაკქანალის (და არა ლიბერალის), როგორც სწორედ ანგისამოქალაქო, ანგისახელმწიფოებრივი მოვლენის, წინააღმდეგ (ამ დადგენილებაში ლიბერის ხსენებაც არაა (Latte 1960: 271)). ეს გარემოებანი იმ არსებით საკითხთაგანია, რომელთა გაცნობიერებაც

ლიბერალის დანიშნულების გათვალისწინებით, იმ საკითხზე, თუ რა შინაარსობრივი დატვირთვის შემცველი იყო ლიბერის და ლიბერას სახელები, შეიძლება დამატებით აღინიშნოს: დარიო საბატუჩის მართებული დაკვირვებით, ამ შემთხვევაში "თავისუფლება" გაგებული არ უნდა იქნეს უბრალოდ მონობის საპირისპირო ფენომენად (Sabbatucci 1988: 105 შმდ.). გამორიცხული არ არის, რომ საერთო-ინდო-ევროპული *h₁leudh- მზნური ფუძიდან ცალ-ცალკე მომდინარეობდეს, ერთის მხრივ, "ბავშვები" და "მცენარე" (ლათინური liberi, ძველი ირლანდიური lus "მცენარე"), ხოლო, მეორეს მხრივ, "ხალხი, თავისუფალი მოქალაქეები" (აქედან ლათინური Liber, Libera, Liberalia):



ლიბერისა და ლიბერას სახეში თვითმყოფადი რომაული ღმერთების დანახვის საშუალებას აძლევს კლასიკურ ფილოლოგიას (შდრ. Sabbatucci 1988: 105).

¹¹ აქ გამოთქმული შეხედულება განსხვავდება ზემოთ ციტირებული და აგრეთვე ემილ ბენვენისტის თვალსაზრისისაგან, რომლის მიხედვითაც, ცნება "ბავშვები" ლათინურ სამყაროში მომდინარეობს ცნებიდან "თავისუფალი", რადგან ბავშვების მშობლები და/ან საზოგადოება იყო თავისუფალი (Benveniste 1969 I: 322-324; Mallory and Adams 1997: 417; Vaan 2008: 338), და რომელიც ცნებების დონეზე შეიძლება ამგვარად გამოისახოს სქემის სახით: "ზრდა" → "ხალხი, თავისუფალი მოქალაქე" → "თავისუფალი" → "ბავშვები". საკითხის საბოლოო გადაწყვეტისათვის საგულისხმოა შემდეგი გარემოებანი: 1) liberi ლათინურ სამყაროში, სადაც ცნება "ხალხის" აღნიშვნელი სიტყვა *h₁leudh- ძირიდან არ არის მიღებული, შეიძლება ისევე უშუალოდ მომდინარეობდეს ნახსენები *^hზრდა ძირიდან, როგორც "ხალხი". ამ კუთხით გამართლებულად მიგვაჩნია სტიუარტ მანისეული რეკონსტრუქცია (Mann 1984/87: 682-683): *leudhis "გომი, ხალხი" მომდინარეობს *leudh^h "გაზრდა" ძირიდან და სხვადასხვა ინდო-ევროპულ ენაში გვაძლევს სიტყვებს მნიშვნელობებით: "გუნდი, გროვა, (ხალხი)" (ალბანური), "ერი" (ძველი ზემო გერმანული), "ბავშვები" (ლათინური; წარმოადგენდა არა სოციალურ, არამედ ასაკობრივ გერმინს ("შობარდები") (Benveniste 1969 I: 324) და თავდაპირველად იმპარებოდა მხოლოდ მრავლობით რიცხვში; მხოლობითი დასტურდება ავგუსტუსის ეპოქიდან). ანუ, როგორც ვხედავთ, ზოგიერთ ენაში მოხდა სემანტიკური გადახრა (შდრ. Mallory and Adams 1997: 248: "h₁leudh- ძირიდან თავდაპირველად მივიღებდით ცნებას "მზარდი, მოზარდი", ანუ "ახალგაზრდა თაობა"; ამის შემდეგ კი მივიღებდით ცნებას "ხალხის ჩამოყალიბება, დაზრდა"). 2) ვერიფიკაციას მოითხოვს ემილ ბენვენისტის აზრი, რომ ლათინურში liberi (ასაკობრივი გერმინი) მომდინარეობს liber-იდან (სოციალური გერმინი: "თავისუფალი"). ამ შემთხვევაში განსამარტია, რატომ არ მივიღეთ იმთავითვე ცნება "ბავშვი" (მხოლობითში). 3) "თავისუფალის" უბრალოდ "არა მონად" გააზრებისას აუხსნელი რჩება ღმერთ ლიბერის ფუნქცია და ლიბერალის არსი. 4) ემილ ბენვენისტი უკლებელყოფს ან-

ლიბერალის არსებობა მოწმობს, რომ რომაულ სამყაროში "ბავშვებს" (*liberi*) შობითგანვე ვერ მიენიჭებოდათ თავიანთი საზოგადოებისათვის ნიშანდობლივი სრული უფლებები, რადგან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, რომაელები ლიბერალის შემდეგ ხდებოდნენ საკუთარი ქვეყნის სრულუფლებიანი მოქალაქენი, საკუთარი ხალხის სრულუფლებიანი წევრები და ეს გრადიცია უნდა ეფუძნებოდეს **h₁leudheros*-ის¹² / "ხალხის, თავისუფალი მოქალაქის" გაგებას იმ ნაზარდ თაობად, რომელსაც მრდასრულობისას ენიჭებოდა სრულუფლებიანობა საკუთარი საზოგადოების ყოველგვარი სახის მოქალაქეობრივ აქტივობაში.¹³

2.4. ლიბერისა და ლიბერას საკითხის კვლევისას მიღებულ დასკვნას, რომელიც ძველი ბერძნული და რომაული მითოლოგიების ლინგვისტურ მიდგომაზე დაფუძნებული შედარებითი შესწავლიდან გამომდინარეობს და ნახსენებ ღვთაებებს ბაკქოსისა და კორეს სინონიმებად არ განიხილავს, ამყარებს მონაცემები კიდევ ერთი ინდო-ევროპული, ვენეტური, სამყაროდან. ჩვენამდე მოაღწია ძვ. წ. მესამე საუკუნის (*Conway, Whatmough, Johnson 1933: 160*) ვენეტურმა ბრინჯაოს ჭურჭელმა ვენეტური დამწერლობით შესრულებული შემდეგი წარწერით:¹⁴

kra·e·hk·χo·l·tano·s· zoto lo·u·zera·h kaneh (*Conway 1930: 287* შმდ.)

წარწერის პირველი ორი სიტყვა, დგას ნომინატივუსში და ღვთაებისადმი ამ ჭურჭლის შემწირველის ვინაობას შეიცავს. სიტყვა *zoto* ნიშნავს: "მართვა, უძღვნა". *kaneh*-ის მნიშვნელობა დაუმუსგებელია, თუმცა, სავარაუდოდ, წარმოადგენს სიტყვა *louzerah*-ის განსაზღვრებას, ეპითეტს, და ეთანხმება მას ბრუნვაში. *Louzerah* არის ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა დატივუსში და წარმოადგენს ნაყოფიერების, მცენარეთა მრდის ქალღმერთის სახელს, ვისაც ბრინჯაოს ჭურჭელი უძღვნეს. საყურადღებოა ის, რომ ღმერთის ეს სახელი (*Louzera*), თანამდეროვე ინდო-ევროპულ ენათმეცნიერებაში გაზიარებული შეხედულებით, კომპარატივისტიკის მეთოდთა სრული

გარიშვასაწვე გარემოებას, რომ *liberi* აღნიშნავდა მოზარდებს არა სოციალური მდგომარეობის, არამედ ასაკის თვალსაზრისით.

¹² **h₁leudheros* ნაწარმოებია ამოსავალ **h₁leudh-* მზურ ფუძეზე *-ero* სუფიქსის დართვით და სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს: "ხალხის, ხალხის კუთვნილი, ხალხისეული, (ხალხში გაწვევრიანებული)" (*Vaan 2008: 338*).

¹³ მოზარდები ანუ *liberi* ლიბერალის დროს ხდებოდნენ მოქალაქეები, თავისუფალი პიროვნებები ანუ *cives* (*Sabbatucci 1988: 105* შმდ.). ამ მხრივ საყურადღებოა, რომ სტიუარტ მანი ცალ-ცალკე გვთავაზობს სიტყვებს **leudhis* "ხალხი" და **leudheros* "თავისუფალი" და ამ უკანასკნელს, ენობრივ მონაცემთა მეტი ვათვალისწინებით, ადაღვენს მნიშვნელობით: "თავისუფალი, აქტიური; აქტივობა, თავისუფლება".

¹⁴ ჭურჭელი აღმოჩნდა იტალიაში, ვენეტოს რეგიონის ქალაქ პიევე დი კალორეში.

დაცვით შეესაბამება როგორც ძველ ბერძნულ სიტყვას Ἐλεύθερα, ასევე ლათინურ Liber / Libera-ს და მათს დარად მომდინარეობს საერთო-ინდო-ევროპული თავისუფლების და ხალხის აღმნიშვნელი ფუძიდან *h₁leudheros. ვენტური z შეესაბამება საერთო-ინდო-ევროპულ dh-ს. აღნიშნული ბგერათშესატყვისობა ვლინდება შემდეგ მაგალითშიც: ვენტური uzeroφος : ლათინური uber : ძველი ბერძნული ἰσθαρ : ინგლისური udder (Conway, Whatmough, Johnson 1933: 159).

3.1. ლიბერისა და ლიბერას სახით საქმე გვაქვს არა ძველი ბერძნულიდან რომაულ სამყაროში შესულ ღვთაებებთან (როგორც ეს მოხდა, მაგალითად, აპოლონისა და ბაკქოსის შემთხვევაში), არამედ, ლინგვისტურ მიდგომაზე დაფუძნებული შედარებითი მითოლოგიის მეთოდების გამოყენებით, სულ მცირე, უშუალოდ საერთო-ინდო-ევროპული ენის შემდგომ წარმოქმნილი A და B დიალექტურ წრეთა მქონე ენის¹⁵ დონეზე აღდგენად და ამ ენობრივი სამყაროდან, ელინურსა და ვენეტურთან ერთად, რომაულ სამყაროში ნამეკვიდრევე ღმერთებთან (West 2007: 145). ამასთან, ლიბერი და ლიბერა უნდა განვიხილოთ არა მხოლოდ ვეგეტაციის ღმერთებად, არამედ, როგორც მათი სახელის და დღესასწაულის ანალიზი მოწმობს, საერთოდ, ზრდის (მცენარეთა და ადამიანთა) ღმერთებად.

4.1. აქ მოცემული დასკვნა საინტერესო შედარების საფუძველს იძლევა ქართველური ენის მონაცემებთან ორ სხვადასხვა ენობრივ სამყაროში თავისუფლების ხარისხის განსაზღვრის და მათი ურთიერთშეპირისპირების თვალსაზრისით, რამდენადაც ქართველურ სამყაროში ერთმანეთთან დაკავშირებულია ცნებები "თავისუფლება" და "მეფე, მეუფე, უფალი", ინდო-ევროპულ სამყაროში კი, როგორც ზემოთ წარმოჩნდა, – "თავისუფლება" და "ხალხი", თუმცა ამ საინტერესო საკითხის შესწავლა ახალი თემის საგანია და სცილდება ლიბერისა და ლიბერას არსის კვლევის ფარგლებს.

ბიბლიოგრაფია

1. ქურდიანი, მ., *იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების საფუძვლები*, თბილისი, 2007
2. Beard, M., North, J. and Price, S., *Religions of Rome, vol. I (A History)*, Cambridge, 1998

¹⁵ იხ. ქურდიანი 2007: 608.

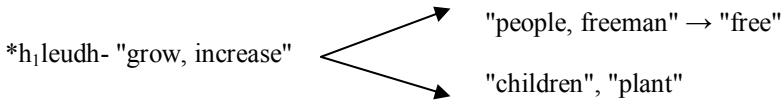
3. Bellardi, G. (ed.), *Le Orazioni di M. Tullio Cicerone, Vol. I*, Torino, 1978
4. Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, Vol. I. Économie, parenté, société*, Paris, 1969
5. Buck, C., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1949
6. Conway, R. S., "Sull' Iscrizione Veneta (di $\chi\omicron \cdot l \cdot tano \cdot s \cdot$) Trovata in Cadore", *Studi Etruschi*, vol. 4, 1930, 287-289
7. Conway, R. S., Whatmough, J., Johnson, S. E., *The Prae-Italic Dialects of Italy, vol. I*, London, 1933
8. Degrassi, A. (ed.), *Inscriptiones Italiae, Vol. XIII – Fasti et Elogia, Fasciculus II – Fasti Anni Numani et Iuliani, accedunt Ferialia, Menologia Rustica, Parapegmata*, Roma, 1963
9. Gamkrelidze, Th., Ivanov, V. V., *Indo-European and the Indo-Europeans, Part I (the Text)*, English version by Johanna Nichols, Berlin - New York, 1995
10. Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960
11. Mallory, J. P. and Adams, D. Q. (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London and Chicago, 1997
12. Mallory, J. P. and Adams, D. Q., *The Oxford Introduction to the Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York, 2006
13. Mann, S., *An Indo-European Comparative Dictionary*, Hamburg, 1984/87
14. Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Band I*, Bern und München, 1959
15. Ribbeck, O. (ed.), *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, Hildesheim, 1962
16. Rousselle, R., "Liber-Dionysus in Early Roman Drama", *The Classical Journal*, Vol. 82, No. 3 (Feb. Mar.), 1987, 193-198
17. Sabbatucci, D., *La religione di Roma antica dal calendario festivo all' ordine cosmico*, Milano, 1988
18. Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, 1981
19. Smith, W. (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Mythology, vol. II*, London, 2007
20. Steinby, E. M. (ed.), *Lexikon Topographicum Urbis Romae, vol. I, A-C*, Roma, 1993
21. Usener, H., *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1929

22. Vaan, M. de, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, 2008
23. West, M. L., *Indo-European Poetry and Myth*, New York, 2007

Nikoloz Shamugia

ABOUT THE ESSENCE OF LIBER AND LIBERA IN ROMAN MYTHOLOGY

The method of approach to the issue of Liber and Libera, which considers the gods as the Roman equivalents of Greek Bacchus and Kore, leaves the question of the original essence and meaning of the divinities unsettled. The identification of Liber with Dionysus may well be expounded by the contacts between the Greek colonists and the Latin inhabitants in South Italy, and conceivably by certain literary interests of some Roman poets. We may take issue with the classicists considering Liber originally as being non-Italic, inasmuch as the evidence of Cicero about the existence of the traditional Italic cult of the god seems well-substantiated with the conclusions obtained from the linguistic approach to Indo-European comparative mythology, which examines Greek Ἐλευθερα, Latin Liber and Venetic Louzera side by side. The names of these divinities mean "free" and, according to the accepted view offered by Émile Benveniste, derive from the Common-Indo-European verbal root *h₁leudh- "grow, increase" with the following semantic development: *h₁leudh- "grow, increase" → *h₁leudheros "people, freeman" → *h₁leudheros "free" → Lat. liberi "children" and Liber. Pursuant to the widespread opinion, *h₁leudheros, more particularly, denoted the progeny of the ancestral founders of the tribe which was granted by birth with the full rights inherent in the community (e.g., that that person was "free"). This explanation is based on the fact that in some Indo-European languages we attest derivatives from the verbal root *h₁leudh- indicating the increasing stature of plants or of humans (Lat. liberi "children" [the rising generation], Liber "god of fertility and vegetation", etc.). Taking into consideration the fact that Liber's festival, the Liberalia, which appears in the old calendars on the 17th of March, was the day when Roman boys became adults and citizens with full rights, it is sensible to assume that the essential meaning of the gods' name, "freedom", should not be understood simply as a phenomenon opposite to "slavery". The suggestion of examining on the one hand the words "children" and "plant" (hence: Lat. Liberi "children", Old Irish lus "plant"), and on the other "people, freeman" (hence: Lat. Liber, Libera, Liberalia) as the cognates deriving from the verbal root *h₁leudh- separately does not seem to be unreasonable:



The Liberalia testifies: In the Roman world *liberi* could not have been endowed by birth with the full rights inherent in their community, due to the fact that it was after the Liberalia that Romans became fully enfranchised members of their country, *cives* with full rights, and this tradition should be founded on the more specific definition of *h₁leudheros "people, freeman" as adults, as the raised generation, which was empowered with full rights to participate in all activities of its society. Viewed in this way, it is particularly worthy of attention that Stuart Mann offers the words *leudhis "tribe, people" and *leudheros "free" separately and the latter is reconstructed by him as meaning "active, free; action, freedom, abandon".

The tenable conclusion to be drawn from the linguistic approach to the comparative study of Liber, Libera, Ἐλευθερα and Louzera is that the images of these gods can be traced back to Late Common-Indo-European, and that, in the Roman mythology, Liber and Libera were inherited from Late Common-Indo-European consisting conditionally of A and B dialects. Besides it, we have to consider Liber and Libera as the divinities presiding not only over vegetation, but by and large over the growth of both plants and human beings.

ჯემალ შარაშენიძე

შუმერის სახელმწიფო მეურნეობის GEME₂ კატეგორიის
მუშახალის სონიალური მღგომარეობის
ბარკვევისათვის

მხედველობაში გვყავს ურის მესამე დინასტიის დროინდელი (ძვ.წ. 2132-2024 წწ.) შუმერის სახელმწიფო მეურნეობაში დასაქმებული ქალთა წრე, რომლის წარმომადგენელთა აღსანიშნავადაც შუმერულენოვანი იურიდიული და სამეურნეო დოკუმენტები იყენებენ გერმინს geme₂. მისი შესაბამისი იდეოგრამის SAL-KUR, სიგყვასიგყვით "ქალი უცხო ქვეყნიდან" გრაფიკულ-სემანტიკური ანალიზი უნდა მიუთითებდეს იმ გარემოებაზე, რომ აღნიშნული გერმინის (SAL-KUR=geme₂)¹ თავდაპირველი მნიშვნელობა, მოსალოდნელია, იყო "ტყვე ქალი".² მოგვიანებით, საკუთრივ კი ურის მესამე დინასტიის ეპოქაში, აღნიშნულმა გერმინმა შეიძინა უფრო ფართე მნიშვნელობა – იგი გულისხმობდა სხვადასხვა სონიალური სტატუსის მქონე პირებს, კერძოდ, როგორც დამოკიდებულ, დაქვემდებარებულ მღგომარეობაში მყოფ ადამიანებს, დაახლოებით ყმური სტატუსის მქონეებს, ასევე თავისუფლებსაც.

ძირითადად დამოკიდებულის, იგივე ყმური სტატუსის მქონე ქალები იგულისხმებიან იურიდიულ დოკუმენტებში დადასტურებული geme₂ გერმინის ქვეშ.³ მათ გვერდით ir₁₁ "დამოკიდებული მამაკაცი, ყმა" გერმინით მოხსენებული მამაკაცების მსგავსად⁴ გემეებსაც გააჩნდათ ფეოდალური ტიპის საზოგადოებისათვის ჩვეული დაქვემდებარებული პირებისათვის – ყმებისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი უფლება, კერძოდ, საკუთრებისა და ქორწინების უფლება; ისინი წარმოადგენდნენ სამართლის სუბიექტებსა და არა სამართლის ობიექტებს და ა.შ.

რაც შეეხება სამეურნეო შინაარსის დოკუმენტებს, მათში გერმინი geme₂ გამოყენებულია ზოგადად მუშა ქალის აღსანიშნავად. თუ გერმინის შინაარსს იურიდიული თვალსაზრისით მივუდგებით, დავინახავთ, რომ იგი მოცემულ შემთხვევაში სრულიადაც არ გუ-

¹ შარაშენიძე ჯ., შუმერული სილაბარიუმი, თბ., 2008, 125.

² Falkenstein A., Die neusumerischen Gerichtsurkunden, I, München, 1956, 1956; Вайман АА, Обозначение рабов и рабын в протошумерской письменности, ВДИ, 1974, № 2, 138-141.

³ Falkenstein A., op. cit., №№ 35, 37, 50, 54, 68, 71, 85, 166, 175, 193, 198, 211.

⁴ მათ შესახებ დაწერილებით იხ. შარაშენიძე ჯ., Ir₁₁ კატეგორიის ხალხი შუმერულ სამოგადოებაში, "ანალები", 2000, № 1, 7-14.

ლისხმობს მონა ქალს, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი თვლის.⁵ აღნიშნული მოსაზრების საწინააღმდეგოს ჩვენების მიზნით განვიხილოთ შუმერის სახელმწიფო მეურნეობის მუშა ქალთა პერსონალის შემადგენელი ჯგუფები ცალკე-ცალკე.

მეურნეობაში დასაქმებულ მუშა ქალთა შორის გარკვეულ ადგილს იკავებდნენ შუმერის მემობელი ქვეყნებიდან დეპორტირებული მოსახლეობის (nam-ra-ak) წარმომადგენელი ქალები.⁶ დეპორტირებულთა შორის, გასაგები მიზეზების გამო, ყოველთვის ჭარბობდნენ ქალები და ბავშვები.⁷ მათ ჯერ ათავსებდნენ სპეციალურ ბანაკებში, საიდანაც მოგვიანებით ანაწილებდნენ სახელმწიფო მეურნეობის ფილიალებსა⁸ და კერძო პირებზე.

დოკუმენტურად დადასტურებულია, რომ ძველდამოსავლურ ქვეყნებში, თითქმის ყველგან, დეპორტირებულებს ჩვეულებრივ გადააქცევდნენ არა მონებად,⁹ არამედ ყმური ტიპის მოსახლეობად – მათ სხამდნენ მიწაზე, სადაც ისინი სახელმწიფოსა თუ კერძო პირისაგან მფლობელობა-სარგებლობის უფლებით გამოყოფილ მიწის ნაკვეთებზე აწყობდნენ საკუთარ მეურნეობებს; მოგვიანებით კი იწყებდნენ მიწის მესაკუთრეებისათვის ყმური ტიპის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი ვალდებულებების შესრულებას – იხდიდნენ ნაგურალურ გადასახადებსა და შრომით ბეგარას. ასე იყო ეს ასურეთში,¹⁰ ურარგუში,¹¹ ხეთების სამეფოში¹² და თვით შუმერ-

⁵ Дьяконов И.М., Первые деспотии в Двуречье, История древнего Востока, I, Москва, 1983, 271 შმდ.

⁶ MOS XVI, 159 V 7; UET III 1, 1763:9; Ник., II, 329 IV 6. ასევე დეპორტირებული ქალები იგულისხმებიან ამ ეპოქის დროინდელ სხვა დოკუმენტებში მოხსენებულ დეპორტირებულთა შორისაც: TCL V, 6039 VIII 10; STA, 2 III 18; YOS IV, 67=BGŠ, 1:6; GDD, 342:16; UET IX, 10, უკ. 2, TIM, 11:4; BIN III, 321:3, TCL II, 5546; TrD, 86; ITT II 1, 4690.

⁷ დეპორტირებულთა შორის კაცების ნაკლებ რაოდენობაზე მათ შესახებ არსებული ცნობების სიმცირეც მეტყველებს (იხ. ITT III 2, 6175:1-6).

⁸ Струве В.В., Лагерь военнопленных женщин в Шумере конца III тысячелетия до н.э., ВДИ, 1952, № 3, 12-25; ГХДШ, 280-281.

⁹ Gelb I.J., From Freedom to Slavery, წიგნში: Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. – XVIII Rencontre assyriologique internationale, München, 29. Juni bis 3. July 1970, München, 1972, 87.

¹⁰ Дьяконов И.М., К вопросу о судьбе пленников в Ассирии и Урарту, ВДИ, 1952, № 1, 90-100.

¹¹ Меликишвили Г.А., К вопросу о царских хозяйствах и рабах-пленниках в Урарту, ВДИ, 1953, № 1, 22-29.

¹² Гиоргадзе Г.Г., Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства, Тб., 1973, 75 შმდ.; მისივე, Einige Bemerkungen zum hethitischen Texte KUB 48, 105, წიგნში: Societies and Languages of the Ancient Near East, Warminster, 1982, 110 შმდ.

შიაც.¹³ სწორედ ამ ტიპის მუშახელად წარმოგვიდგენია ჩვენ შუემრულ სამეურნეო დოკუმენტებში მოხსენებული დეპორტირებული მოსახლეობა საერთოდ და გემე-ქალები კერძოდ.

შუემერის სახელმწიფო მეურნეობის მუშა ქალთა შორის გვხვდებიან შემოწირულებიც (a-ru-a-me).¹⁴ ანიშნული ეპოქის დროინდელ შუემერში ტაძრებისა და სახელმწიფო მეურნეობისათვის აღამიანთა შეწირვის პრაქტიკის ფართოდ გავრცელების შედეგად მეურნეობის მუშახელის რიცხვი გარკვეული რაოდენობით ივსებოდა კიდევ. შემოწირულთა შორის დოკუმენტებში კაცებთან ერთად იხსენიებიან შემოწირული ქალებიც (geme₂-a-ru-a).¹⁵

თუ რა სტატუსით მოდიან ისინი სახელმწიფო (და საგაძრო) მეურნეობაში, მუსკად არ ვიცით; ამის გარკვევისათვის პირდაპირი დოკუმენტური ცნობები არ გაგვაჩნია. შეიძლება უეჭველად მივიჩნიოთ მხოლოდ ის, რომ შემომწირველები ძირითადად¹⁶ მდიდრები იყვნენ, რომლებსაც შეეძლოთ შეეწირათ საკუთარი ყმები.¹⁷

¹³ Gelb I.J., Terms for Slaves in Ancient Mesopotamia, წიგნში: Societies and Languages of the Ancient Near East, Warminster, 1982, 77, 91-92.

¹⁴ დაწვრილებით შემოწირულთა შესახებ იხ. შარაშენიძე ჯ., შეწირულობის ინსტიტუტი შუემერში, "მაცნე. ისტორიის... სერია", 1997, № 1-4, 118-134.

¹⁵ HLC III, 141,374 III 4-14; MVN VII, 275:3. ქალთა შეწირვის შესახებ ცნობები სათანადო ტერმინის geme₂-a-ru-a-ს მითითების გარეშე ვხვდებით შემდეგ დოკუმენტებში: MOS XVI, 146 V 5; 150 I 10,12, II 9 და შემდეგ; 158 II 8, III 22 და შემდეგ; 159 VI 2 და შემდეგ; 162 II 21, IV 12; 163 I 10, II 15; AB XXV, 59:65; UET III 1, 1438 III 4; AI, A II 28-VII 1; B 26 და შემდეგ; SADI, 9 III 7; CT X, 14313 II 25; TCL V, 6039 VI 3-5; STA, 10 I 13; HLC II, 88-89,92 VI 14; NAT, 166:2 და შემდეგ; WMAH I, 175 VI 30; 176 I 11 და შემდეგ; 277 II 14 და შემდეგ; TEL, 109:2; RTC, 399 VII 9,16,18, X 18 და შემდეგ; MVN VI, 276:6,12,უკ. 7; 308:2 და შემდეგ; 322:2 და შემდეგ; 494:2 და შემდეგ; 530:3 და შემდეგ.

¹⁶ შემომწირველებად ზოგჯერ გვევლინებოდნენ ღარიბებიც (იხ. Gelb I.J., The Arua Institution, RA, 66 (1972), 9). მათ შეეძლოთ შეეწირათ მხოლოდ თავიანთი ცოლები და შვილები, რაც თავისთავად თვითშეწირვა იყო. რწმენის გარდა ამისაკენ მათ, უეჭველად, უბიძგებდა მაგერიალური დაინტერესებაც; შემოწირულებს შრომის გასამრჯელო ეძლეოდათ მეურნეობაში ნამუშევარი დღეების ანგარიშით. გარდა ამისა მათ მეურნეობაში მუშაობის სანაცვლოდ, შესაძლებელია, სარგებლობაში გადაეცემოდათ მიწის ნაკვეთებიც (ამაზე დოკუმენტების არაპირდაპირი ცნობები მიუთითებენ). ჩვენს მიერ ზემოთ მოხსენებული შემოწირული ქალების ერთი ნაწილი მაინც თუ ღარიბთა ცოლები ან ქალიშვილები იყვნენ (შემომწირველთა შესახებ მუსკი ცნობები არ გაგვაჩნია), მაშინ ისინი უეჭველად თავისუფალ პირებად უნდა მივიჩნიოთ – თვითშეწირვა შეიძლებოდა მხოლოდ თავისუფალ პირს განეხორციელებინა.

¹⁷ ხაზგასმით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ რამდენადაც ძველდამოსავლური საზოგადოებები, მათ შორის, რა თქმა უნდა, შუემერულიც, სამართლიანად განიხილება ფეოდალური ტიპის სამოგადოებად (ამის შესახებ ვრცელადაა საუბარი გიორგი მელიქიშვილის წიგნში: "უძველეს კლასობრივ საზოგადოებათა სოციალურ-

აქედან გამომდინარე, შემოწირული ქალების უმეტესობა შეიძლება მივიჩნიოთ სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობის მიხედვით ყმური სტატუსის მქონე პირებად.

მეურნეობაში მომუშავე ქალები ზოგჯერ იხსენიებიან ამგვარად: PN geme₂ PN=Ama-tu geme₂ Lugal-ḫe₂-gal₂ "ამათუ, გემე ლუგალ-ხეგალისა".¹⁸

ვფიქრობთ, არ გვმართებს დაეჭვება იმაში, რომ მსგავს კონტექსტებში მოხსენებული მუშა ქალები საკუთარი სახელებით მითითებულ კერძო პირთა პირად დამოკიდებულებაში მყოფი ქალები იყვნენ.

როგორ უნდა მოხვედრილიყვნენ ისინი სახელმწიფო მეურნეობაში? უნდა ვიფიქროთ, რომ მსგავს შემთხვევებში ნაგულისხმევი ქალები მეურნეობაზე მიმაგრებული მუდმივი მუშახელის ზოგიერთი წარმომადგენლის შემცვლელის როლში გამოდიან. დადასტურებულია შემთხვევები იმისა, რომ მეურნეობის მუდმივი მუშა, მეურნეობაზე მუდმივად მიმაგრებული პირი ზოგჯერ სამუშაოზე გარკვეული დროით თავის შემცვლელად აგზავნიდა ოჯახის წევრს ან თავის ოჯახზე დამოკიდებულ პირს. ზემოთ მოყვანილ კონტექსტებში მოხსენებული ქალები სახელმწიფო მეურნეობაში მსგავსი წესით მოხვედრილები უნდა ყოფილიყვნენ. მათი პაგრონების სახელების მოხსენიება კი აიხსნება იმით, რომ მეურნეობის ადმინისტრაცია, ალბათ, ამით არკვევდა, თუ რომელი გემე რომელი პირის შემცვლელი იყო. ასეთ შემთხვევებში შრომის გასამრჯელო გაიცემოდა შემცვლელის გამომგზავნ პირზე და არა უშუალოდ სამუშაოს შემსრულებელზე – ჩვენ შემთხვევაში, მოხსენებულ გემეზე.

ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ მუშა ქალთა ჯგუფების წარმომადგენელთა მიმართ, ვფიქრობთ, ვერც ერთ შემთხვევაში დაბეჯითებით ვერ ვიგყვით, რომ ისინი მანისკაღამაინც მონის სტატუსით მუშაობდნენ მეურნეობაში, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს (იხ. აქვე, შენიშვნა 5). შესაძარებელი მასალის მოხმობით, ლოკუმენტების არაპირდაპირი მონაცემებისა და თეორიული გააზრების შედეგად მიღებული დასკვნების გათვალისწინებით შეგ-

ეკონომიკური წყობის პრობლემა", თბ., 2003), იქ სხვა გიპის დაქვემდებარებული მოსახლეობა (არსებითი რაოდენობით), გარდა ყმური გიპისა, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, კატეგორიულად უნდა გამოირიცხოს ძველდამოსავლურ სამოგადოებებში შესამჩნევი რაოდენობით მონური გიპის მწარმოებელი ფენის შესაძლო არსებობის დაშვებაჲ კი.

¹⁸ შეადარეთ: YOS IV, 188:1-4; CT X, 19067:11; STA, 10 III 7-8 და შემდეგი; ITT V, 6867:4; MOS XVI, 150 I 1-2; HLC II, 88-89,92 II 4-5 და შემდეგი; CTC, 54 I 10-11 და II 1-5.

ვიძლია უფრო თავდაჯერებულად ვამტკიცოთ მათ მიმართ დამოკიდებული პირის, კერძოდ, ყმური სტატუსის არსებობა.

შუმერის სახელმწიფო მეურნეობის მუშა ქალთა განხილული ჯგუფების გარდა ლოკუმენტებში არა ერთი შემთხვევაა დადასტურებული იმისა, რომ $Geme_2$ ტერმინის ქვეშ იგულისხმებიან იურიდიულად თავისუფალი ქალები. განვიხილოთ ნაგულისხმევი შემთხვევებიც.

ეჭვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ სამეურნეო ლოკუმენტებში საკმაოდ ხშირად მოხსენებული ტერმინი $lu_2-hun-ga_2-me$ "დაქირავებული ხალხი" გულისხმობდა თავისუფალ პირებს. სახელმწიფო მეურნეობის ადმინისტრაცია სამეურნეო წლის ყველა სემონზე საკმაოდ ფართო მასშტაბით მიმართავდა თავისუფალი მეთემეების დაქირავებას მეურნეობის მუშახელის რაოდენობის გაზრდის მიზნით.¹⁹ უფრო მეტად მამაკაცებს ქირაობდნენ, მაგრამ არის დადასტურებული მუშა ქალთა ($Geme_2$) დაქირავების შემთხვევებიც.²⁰ მათთან, როგორც თავისუფალ პირებთან, მეურნეობის ადმინისტრაცია აფორმებდა სათანადო ხელშეკრულებას, რის მიხედვითაც ხდებოდა დროის გარკვეულ მონაკვეთში განსაზღვრული სამუშაოს შესრულება და ადმინისტრაციის მიერ სამუშაო ქირის (ga_2) გაცემა. მეურნეობის მუშახელის მუშახელის დღიურ ანაზღაურებასთან (2 ლიგრ მარცვალთან) შედარებით დაქირავებულთა გასამრჯელო შეადგენდა 2-3-ჯერ მეტს – დღეში 5-6 ლიგრ მარცვალს.

ასე, რომ ყველა მონაცემის მიხედვით მეურნეობის ადმინისტრაციის მიერ დაქირავებული ქალები ისევე, როგორც საერთოდ დაქირავებული ხალხი, იურიდიულად თავისუფალ პირებს წარმოადგენდნენ.

უეჭველია, თავისუფალთა წრეს ეკუთვნოდნენ ლოკუმენტებში $Geme_2$ ტერმინით მოხსენებული გათხოვილი ქალებიც. ცნობილი გარემოებაა, რომ შუმერული სამართალი ცნობდა მხოლოდ თავისუფალ (და ნახევრად თავისუფალ) პირთა ქორწინებას. წყაროებში მარტო თავისუფლები იხსენიებიან მეუღლეებად (dam). აქედან გამომდინარე სწორი ვიქნებით, თუ ლოკუმენტებში მოხსენებულ ყველა იმ გემეს, რომელიც "მეუღლედ" მოიხსენიება,²¹ თავისუფალ პირად მივიჩნევთ.²²

¹⁹ დაქირავებული მუშახელის შესახებ დაწვრილებით იხ. Шарашенидзе Дж.М., Наемная рабочая сила в государственном хозяйстве эпохи III династии Ура, Кавказский-абхазологический сборник, VI, т. 6, 1980, с. 32-47.

²⁰ MVN VI, 141:11-12, უკ. 1-3.

²¹ CT VII, 18395:17-უკ.3 (¹⁷ $Geme_2-d\text{Šul-pa-e}_3$, უკ. ¹ $dam\ Si-du$ ² $Geme_2-\text{še-ku}_3-ga$ ³ $dam\ Lugal-$
²⁸ $gigir-re$ "გემეშულაჟე, მეუღლე სილუსი (და) გემეშეჟეგა, მეუღლე ლუგალაგე-

შუმერში და საერთოდ ძველ აღმოსავლეთში იურიდიულად თავისუფალ პირებად ითვლებოდნენ ისინიც, რომლებიც ლოკუმენტებში მამის სახელით მოიხსენიებოდნენ.²³ მნიშვნელობა არ ჰქონდა იმას, ეს პირი კაცი იყო თუ ქალი. ცნობილი გარემოებაა, რომ სახელმწიფო მეურნეობის მუშა ქალთა გარკვეული ნაწილი იხსენიება დედის სახელით, რაც შეიძლება იყოს მოწმობა იმისა (თუმცა არა ყოველთვის), რომ ასეთი ქალები დამოკიდებული (ყმური) წარმომავლობისა ყოფილიყო, მაგრამ მათ შორის, საჭიროების შემთხვევაში, არა ერთი იხსენიება მამის სახელით.²⁴ არ გვმართებს დაეჭვება იმაში, რომ ამ უკანასკნელთა სახით ჩვენ საქმე გვქონდეს თავისუფალთა ქორწინების შედეგად დაბადებულ პირებთან. აქედან გამომდინარე, ისინი დაბადებით თავისუფალ ადამიანებს წარმოადგენდნენ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, არასწორი იქნება იმის დაშვება, რომ ურის მესამე დინასტიის დროინდელი სახელმწიფო მეურნეობის მუშა ქალები, რომლებიც იხსენიებიან გერმინით *geme₂*, მონებად მივიჩნით. აღნიშნული მუშახელის ჯგუფები, ჩანს, შედგებოდა ყმურ დამოკიდებულებაში მყოფი პირებისა და ქვეყნის მოსახლეობის თავისუფალთა ფენის წარმომადგენლებისაგან.²⁵

გირიხი"; მითითებული ლოკუმენტის კოლოფონში ეს ქალები მოიხსენიებიან როგორც *geme₂-u₅-bar-me* "უეიქარი ქალები", სგრიქონი: უკ. 10); STA, 10 VIII 6-7 ("Geme₂-^dSul-pa-^e₃ ⁷dam Ur-^{ša}₆-ga "გემეშულფაე, მეულე ურშაგასი"; მსგავსი ცნობები იხ. იმავე ლოკუმენტში, IX II, 19-20, XI 6-7; ყველა ეს გათხოვილი ქალი იმავე ლოკუმენტის კოლოფონში (XII 1-3) იხსენიება გერმინით *geme₂*); ანალოგიური ცნობები იხ. MVN VI, 423:11-უკ. 10.

²² ამავე ეპოქის რამდენიმე იურიდიული ლოკუმენტის მონაცემებით დასტურდება, რომ ქორწინების უფლება ჰქონდათ ყმურ დამოკიდებულებაში მყოფ მამაკაცებსაც, რომლებიც ჩვეულებრივ *ir₁₁* გერმინით მოიხსენიებიან (მათ შესახებ ცნობები იხ. ჩვენს ნაშრომში, რომელიც მითითებულია აქვე მე-3 შენიშვნაში). მათ ცოლებს კი ჩვეულებრივ *dam* "მეულე" გერმინი მიემართებათ (იხ. NG II, 44:1-3; RVU, 53:1-7).

²³ Falkenstein A., დასახ. ნაშრ., გვ. 83, შენიშვნა 8 და გვ. 87, შენიშვნა 6. იხ. აგრეთვე: Якобсен В.А., К проблеме форм зависимости на древнем Востоке, *კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული*, VII, თბ., 1984, 58.

²⁴ CT VII, 18395, უკ. 5; STA, 10 VIII 9-10, 13-14, IX 13-14, 17-18, 22-23.

²⁵ სტატიაში გამოყენებული შემოკლებების შესახებ იხ. Шарашенидзе Дж.М., *Формы эксплуатации рабочей силы в государственном хозяйстве Шумера II пол. III тыс. до н. э.*, Тб., 1986, 159-166.

Jemal Sharashenidze

FOR FINDING OUT SOCIAL CONDITION OF GEME₂ CATEGORY OF WORKERS OF SUMER STATE ECONOMY

In the article are discussed the questions of social status of worker women in Sumer state economy. It is stated that the like status of serfs of feudal epoch had the women, members of group mentioned by term $geme_2$, who were staffed from the representatives of population deported from the neighboring countries or from women donated from private persons. Legal, free persons were the hired people and the women who were mentioned in the documentations by father's name or were married and were named "wives".

ითამარ ზინგერი

თელ ავივის უნივერსიტეტი

306 იყვანე ქაშქები?

ხეთები, თავიანთი ისტორიის ხუთასი წლის მანძილზე, ბევრ მრისხანე მგერს შებრძოლებიან, მაგრამ არაფერ იყო ისეთი შეუპოვარი და მოუხელთებელი, როგორც ქაშქები – გომები პონტოს რეგიონიდან. ხეთების რჩეული და კარგად ორგანიზებული ლაშქრის ყველა მცდელობა მოეგერიებინათ ისინი და ეფექტურად გაემაგრებინათ სამეფოს დაუცველი ჩრდილოეთი საზღვარი მარცხით მთავრდებოდა, ქაშქები გამუდმებით თავს ესხმოდნენ ხეთების გერიტორიას, ახსრებდნენ სასაზღვრო ქალაქებსა და საკულტო ადგილებს. ქაშქებმა მიაყენეს, ალბათ, საბოლოო დამაქცეველი დარტყმა ხეთების დედაქალაქ ხათუსას. ეს, რა თქმა უნდა, "კოლონიური" თვალთახედვან, ასახული ხეთურ წყაროებსა და ხეთოლოგიურ გამოკვლევებში, რომლებშიც ქაშქები წარმოგვიდგებიან "აგრესიულ" და "ბარბაროს" უძლეველ ჩრდილოელ მტრად. შედარებით გვიანდელი "პოს-გ-კოლონიური" თვალსაზრისით, რომელიც პოპულარულია უახლეს გამოკვლევებში, ქაშქები განსახილველნი არიან როგორც ხეთების მხრიდან აგრესიისა და მათი გრადიციული საცხოვრისის დაკავებისას შევიწროებული მსხვერპლნი (Glatz/Matthews 2005: 49). ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ყველა ტექსტუალური ცნობა ჩვენამდე მოღწეულია ხეთების მხრიდან და ამ დაძაბულ ურთიერთობაში მეორე მხარე ხმას ვერ გვაწვდენს.

ხეთური წყაროები ქაშქების შესახებ შეგროვილი და განხილული იქნა პირველად 1965 წელს აინარ ფონ შულერის მიერ გამოცემულ მონოგრაფიაში Die Kaskäer. ამ ფუძემდებლურ გამოკვლევაში (და 1976-80 წლებში RIA-ში გამოქვეყნებულ მის რევიუში) ცნობილ გერმანელ მეცნიერს მოაქვს ძირითადი წყაროების – ხელშეკრულებების, აღმინისგრაციული სიების, ლოცვების, რიტუალების, სამისნო და, რა თქმა უნდა, ისტორიული შინაარსის ტექსტების თარგმანები. მათი მონაცემები შესაბამისად აისახა ცალკეულ თავებში, რომლებიც ეხება ქაშქების ისტორიას, პოლიტიკურ ორგანიზაციას, ეკონომიკას, რელიგიას და ონომასტიკას.

ფონ შულერის ეს მონუმენტური ნაშრომი რჩება ქაშქების შემდგომი კვლევის ძირითად იარაღად, მაგრამ, ცხადია, მომდევნო 40 წლის კვლევებმა მრავალი ახალი ფაქტი გამოავლინეს და აუცილებელია ფონ შულერის ზოგიერთი დასკვნის გადამოწმება. ახალ აღმოჩენათა შორის ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი იყო მამათ

ჰუიუქის ტექსტები, გამოქვეყნებული თურქი მეცნიერის – სელათ ალფის მიერ 1991 წელს. ეს დოკუმენტები – ძირითადად, წერილები და აგრეთვე ცალკეული აღმინისგრაფიული სიები – გვთავაზობენ ხეთების სასაზღვრო ქალაქის ყოველდღიური ცხოვრების და ქაშქების გომების მიერ შექმნილ საფრთხესთან მისი მუღმვი ბრძოლის ცოცხალ სურათს. ათასობით ფირფიგა აღმოჩნდა აგრეთვე ორთაქოი/საფინუვაშიც, მაშათის აღმოსავლეთით. ისინი, ალბათ, მსგავს ინფორმაციას შეიცავენ, მაგრამ დღემდე ამ დოკუმენტების მხოლოდ მცირე რაოდენობაა გამოქვეყნებული. სამოცდაათიან წლებში აქ წარმოებულმა არქეოლოგიურმა დამვერვითმა სამუშაოებმა (Dinçol/Yakar 1974; Yakar/Dinçol 1974) დიდად სრულყვეს ჩვენი წარმოდგენა ამ შორეულ რეგიონში არსებულ დასახლებათა ისტორიაზე. იგივე ითქმის პაფლაგონიის, ძველი ფალა-თუმანას დღევანდელ გათხრებზეც (Glatz/Matthews 2005). თუმცა, სხვადასხვა ადგილის საფუძვლიანი არქეოლოგიური შესწავლის გარეშე, ეს მონაცემები არასაკმარისია. იმედია, რომ ოიმაღამ/ვეზირქოფურში, შესაძლოა ძველ ნერიქში, უკანასკნელ ხანებში დაწყებული არქეოლოგიური გათხრები მნიშვნელოვან ინფორმაციას გამოავლენენ.¹ მაგრამ აქაც, ჩვენ საქმე გვაქვს დიდ გერიგორიასთან, რომელიც, ძირითადად, ალბათ, ხეთებით იყო დასახლებული და ქაშქების პრობლემის გარკვევაში მისი წვლილი სავარაუდოდ შემოფარგლული იქნება ნგრევის ფენების დათარიღებით.

დღემდე გამიარებული მოსაზრების თანახმად, ქაშქები ჩრდილოეთ ანატოლიაში ცხოვრობდნენ ჯერ კიდევ ხეთების ძველი სამეფოს პერიოდში. ეს მოსაზრება დამყარებულია მე-13 საუკუნის ისტორიულ ცნობებზე, რომლებიც შეეხება ჩრდილოეთის ქალაქების – თილიურასა და ნერიქის დაკარგვას ხეთების მეფე ხანთილის დროს.

"ქალაქი თილიურა ხანთილის დროიდან უკაცრიელი იყო და მაინამმა მურსილიმ ის ხელახლა დაასახლა (KUB 21.29 I 11-13)."

"იმ დროიდან მოყოლებული მათ (ე.ი. ქაშქებმა) დაიწყეს მგრული მოქმედებანი და ხანთილიმ ააშენა ავანპოსტი მათ წინააღმდეგ. წინათ, ლაბარნამ და ხათუსილიმ არ გადააღახვინეს მათ მდინარე ქუმესმახა (იქვე, II 2 შმდ)."²

¹ წინასწარი შედეგებისთვის იხ. <http://www.nerik.de/links/links.php>

² მდინარე ქუმესმახა, ალბათ, გასაიგივებელია ირისთან/იემილ ირმაკთან (Forlanini 1992: 302), თუმცა გამოთქმულია განსხვავებული მოსაზრებებიც მის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით (del Monte/Tischler 1978: 535; Ünal 2005: 728).

პირველი დიდი მეფეების, ლაბარნასა და ხათუსილის ხსენება გვაფიქრებინებს, რომ ხანთილი ამ და მომდევნო პასაჟებშიც ხანთილი პირველია, ე.ი. მურსილი I-ის სიძე და მკვლელი.

"ქალაქი ნერიქი, რომელიც ხანთილის დროიდან მოყოლებული დანგრეული იყო, მე აღვაშენე (ხათ. III 46'-48')."

"ქალაქი ნერიქი ხანთილის დროს დაა[ნგრეს ქაშქებმა]. წარსულში [ქალაქი] უკაცრიელი იყო ოთხასი წლის მანძილზე" (KUB 25.21 III 2-5; von Schuler 1965: 186).

როგორც ჩანს, ხათუსილი III და თუთხალია IV, რომლებმაც დიდი ენერჯია შეაღიეს ნერიქის აღდგენას და მის დიდ საკულტო ცენტრად გადაქცევას, მყარად იცავდნენ ქაშქების მიერ ნერიქის აღების თარიღს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს სკერეოგაპული რიცხვი – 400 (ან შესაძლოა 500) წელი ძალიან სცილდება რეალობას.

ეს გვიანდელი ხეთური საისტორიოგრაფიო გრადიცია ჯერ კიდევ ფონ შულერმა დააყენა ეჭვქვეშ (1976-80: 461 შმდ.), ხოლო ახლახანს მთლიანად უარყო იორგ კლინგერმა (2002), რომელიც ნერიქის ექსპედიციაში ფილოლოგად მსახურობს. ორივენი ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ ძვ.წ. მე-17 – მე-16 საუკუნეების ძველხეთური წყაროები საერთოდ არ ახსენებენ ქაშქებს მიუხედავად იმისა, რომ ხეთების რამდენიმე მეფეს, სახელდობრ ხათუსილი I-ს შავ მღვამდეც ულაშქრია.

მხოლოდ მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩნდება ცნობები ხეთების გერიგორიაზე ქაშქების შემოსევების შესახებ. თუთხალიას ანალებიდან (CTH 142) – იგულისხმება, ალბათ, თუთხალია I, ახალი სამეფოს დამფუძნებელი (Klinger 2002: 446 შმდ.) – ვიგებთ იმის შესახებ, რომ "მგერმა ქაშქებმა" შეუტოეს ხათის, ისარგებლეს რა იმით, რომ მეფე სალაშქროდ დასავლეთ ანაგოლიაში, ასუვაში იყო წასული. თავის ქვეყანაში დაბრუნებისას თუთხალიამ მაინც მოახერხა ქვეყნიდან მგრის განდევნა, მაგრამ მის შემკვიდრეს – არნუვანდა I-ს ქაშქებმა დიდი გერიგორია წაართვეს. ამის შესახებ მოთქვამს ის თავის ცნობილ ლოცვაში მზის ქალღმერთისადმი (CTH 375; Singer 2002: 40 შმდ.). არნუვანდასა და აშმუნიქალის სამეფო წყვილი განსაკურებით დარღობს ქაშქების მიერ ხეთების გაძრების, კერძოდ კი ნერიქის წმინდა ქალაქის, დარბევის გამო. მაშათის კორესპონდენცია, რომელიც სავარაუდოდ მომდევნო თაობით თარიღდება (თუთხალია II/III), დეკალურად აღწერს უზარმაზარ სირთულეებს, რომლებსაც აწყდებიან ადგილობრივი ხეთი მმართველები საზღვრის და სასაზღვრო ქალაქების დაცვისას. ჩვენ შევიგყობთ ხეთების ქალაქების და სოფლების მოსახლეობის ქაშქების შემოსევებისგან თავდაცვითი ღონისძიებების შესახებ, მაგრამ

იმავედროულად მაგულობს ცნობები ქაშქა მებრძოლების მასობრივად შეპყრობისა და კაპიტულაციის შესახებ, მათი დაბრმავებისა და შავ სამუშაოებზე გამწვსების შესახებ (Hoffner 2002). ამარნას წერილებიდან პირველად შევიტყობთ ქაშქების ეგვიპტეში ჩაყვანის შესახებ, როგორც ჩანს, ჯარში მათ გასაწვევად. ასეთი ფაქტები მაგულობს სუფილუიუმა I-ის და მისი ნიჭიერი მეშვედრეების ჩრდილოეთის მხარეში წარმატებული ლაშქრობების შედეგად.³ დაბოლოს, ხეთების ყველაზე დიდი გამარჯვება ქაშქების ფრონტზე იყო ნერიქის წმინდა ქალაქის გათავისუფლება, რითიც თავი მოაქვს ხათუსილი III-ს.

ხეთურ-ქაშქური ურთიერთობების ეს მოკლე დახასიათება აღძრავს საინტერესო შეკითხვებს, რომლებიც შეეხებიან ქაშქური ტომების ბუნებასა და მათ პირველად გამოჩენას ანატოლიურ ორბიტაზე. თუ, მართლაც, მათი გამოჩენა ხანთილის დროს და მანამდეც ემყარებოდა გვიანდელ ხეთურ იმპერიაში შეთხზულ ამბებს, ეს უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ისინი ახალმოსულები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებსაც ჩრდილოეთ ანატოლიაში პირველად მეორე ათასწლეულის მეორე ნახევარში უნდა შეეღწიათ (Klinger 2002: 451).⁴ ეს, რა თქმა უნდა, პირდაპირ ეწინააღმდეგება შეხედულებას ქაშქებზე როგორც ანატოლიის ავტოქტონურ მოსახლეობაზე (შდრ. ფონ შულერის ეჭვები ამასთან დაკავშირებით, von Schuler 1976-80: 463). ჩვენ მოგვიანებით დაუბრუნდებით ქაშქების წარმოშობის საკანძო საკითხს მას მერე, რაც მოკლედ მიმოვიხილავთ ანატოლიაში ქაშქების ყოფნის სოციალურ-ეკონომიკურ და კულტურულ ასპექტებს.

შესაბამისი არქეოლოგიური გამოკვლევების გარეშე (რის შესახებაც იხ. Yakar 2000: 295 შმდ.), ბევრის თქმა არ შეიძლება ქაშქების სოციალურ-ეკონომიკურ ორგანიზაციაზე. ზოგადად, შეიძლება წარმოვიდგინოთ ბინადარ მწყემსთა თემები, რომლებიც სემონურად იცვლიდნენ სადგომს. ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მამთარში ისინი ცხოვრობდნენ შედარებით დაბალ მთიან დასახლებებში, ზაფხულში კი აღიოდნენ თავის ჯოგებთან ერთად მთის ბანაკებში. (იხ.: 300 f.). ისინი, ჩვეულებრივ ძნელად მისადგომი იყო ხეთების არმიისთვის, რომელიც, როგორც წესი, ზაფხულის თვეებში ასრულებდა სამხედრო ოპერაციებს. ქაშქების ტომობრივი ორგანიზაცია,

³ სხვათა შორის, ქაშქა ეგვიპტურ წყაროებში გადმოცემულია შ თანხმონით (Kškš), განსხვავებით სხვა ხეთური სახელებისგან, რომლებიც, როგორც წესი, ს ან მისი მსგავსი თანხმონით გადმოიცემა (von Schuler 1965: 87, შენ. 17)

⁴ შდრ. აგრეთვე Yakar 2000: 29, 299, რომელიც ქაშქური ტომების მოსვლას ჩრდილოეთ ანატოლიაში ათარილებს ძვ.წ. II ათასწლეულის პირველი ნახევრით.

რომელსაც არ ჰქონდა ცენტრალური ხელისუფლება, დამატებით სირთულეს უქმნიდა ხეთებს ეფექტიანი კონგროლის განსახორციელებლად. ისინი დებდნენ საგულდაგულოდ შემუშავებულ ვასალურ ხელშეკრულებებს გომების ერთ ჯგუფთან, მაგრამ იმავე დროს დაუსვებლად იყვნენ სხვა ჯგუფების თავდასხმებისგან. სწორედ ასეთი მდგომარეობის გამოა გამოთქმული წუხილი არნუვანდა-აშმუნიქალის ლოცვაში, სადაც ღმერთების წინაშე დაგმობილია მოლაღაგე ქაშქების "უკულტურო" საქციელი.

მურსილი II-ის ანალებში სხვათა შორის ჩართული კომენტარიდან ბევრს ვიგებთ ქაშქების პოლიტიკურ ორგანიზაციაზე, ხეთების თვალთ დანახულზე მაინც. თავისი მეფობის მე-7 წელს მურსილიმ ლაშქრობა მოაწყო ქაშქების ერთი მმართველის, სახელად ფიხუნისას, წინააღმდეგ, რომელიც მამამისის დროს გამუღმებით თავს ესხმოდა ხეთების "ზემო ქვეყანას".

"ეს ფიხუნია", ამბობს მურსილი, "არ მართავდა ქაშქურად. მაშინ, როდესაც ქაშქებთან მმართველობა არ იყო ერთი კაცის ხელში, ეს ფიხუნია მართავდა მეფურად, რაც მოულოდნელი იყო. მე, "მზე" წავედი, გაუგებაზე შეიკრიკე და შევუთვალე: "დამიბრუნე ჩემი ქვეშევრდომები, რომლებიც შენ შეიპყარი და ქაშქას ქვეყანაში წაიყვანე". ფიხუნია კი უკან გამომიგზავნა (შეიკრიკე) და მომწერა შემდეგი: "მე შენ არაფერს დაგიბრუნებ. და თუ შენ მე შემომიგვე, მე შენ ჩემს გერიგორიაზე არ შეგებრძოლები. შენს გერიგორიაზე შეგებრძოლები!" (AM 88 შმდ.; del Monte 1993: 69 შმდ.).

შემდგომ მურსილი დაამარცხებს ფიხუნისას და დაგყვევებულს წამოიყვანს ხათუსაში. ამის შემდეგ ის ილაშქრებს აცი-ხაისას ქვეყნისკენ, ქაშქების გერიგორიის აღმოსავლეთით. ამ ფრაგმენტიდან ჩანს, ომ ზოგიერთი ქაშქური თემი სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების მდურბლზე იღვა "მეფური მმართველობით", რომელიც ხეთების "დიდი მეფის" შესაბამისი შეიძლებოდა ყოფილიყო.

სხვა ხეთური კომენტარი გვაწვდის მნიშვნელოვან ინფორმაციას ქაშქების საოჯახო მეურნეობაზე. თავის ლოცვაში არინას მშის ქალღმერთისადმი მურსილი II ახასიათებს ქაშქებს როგორც "მელორეებს და სელის მბეჭველებს" (Singer 2002: 52). შეიცავს თუ არა ეს კომენტარი დამცირების განზრახვას? როგორც წესი, ხეთურ ტექსტებში ვერ ვხვდებით შეურაცხყოფელ სიტყვებს ან უხამს გამოთქმებს სხვა ეთნიკური ელემენტების, მათ შორის მგრის, დასახასიათებლად.

თუ არის რამე საერთო ამ ორ საქმიანობას შორის, მხოლოდ ის, რომ ორივეს ქალები ეწეოდნენ (Collins 2006: 157). რამდენადაც ძალიან ხშირად ხეთური რიტუალები მამაკაცობის შენარჩუნების

სურვილით არის გამსჭვალული, მგრის დახასიათება ქალური საქმიანობით შეიძლება მართლაც მისი დაკნინების იშვიათი შემთხვევა იყოს.

ქალების როლი ქსოვაში და ქსოვილების დამზადებაში უნივერსალურია და ძველი ანატოლიისთვისაც შეიძლება ჩვეულებრივი რამ ყოფილიყო. სელი (linum) – მცენარე შეიძლებოდა სხვა მიზნითაც გამოეყენებინათ, მაგალითად სელის თესლის ზეთის გამოსახდელად მისი საჭმელში სახმარად, გასანათებლად ან ეგლების შესაზეთად (Glatz/Matthews 2005: 57). სელი ნაპოვნია იქიმთეფეში, შავი ზღვის სანაპიროზე, ხალკოლითიდან მოყოლებული შუა ბრინჯაოს ხანის ჩათვლით.

ღორები არ არიან იოლად გადასაადგილებელი ცხოველები და მათ ჩვეულებრივ ქალები უვლიან სოფლებში, ხოლო კაცები ცხვრის ფარასა და ნახირს მიერეკებიან მთებში ზაფხულის საძოვრებზე. ეს შესაძლოა დამატებითი მინიშნება იყოს ქაშქური მოსახლეობის ძირითადად ბინადარ ბუნებაზე, მსგავსად იაილას შემთხვევისა, რაც გიპიურია პონგოს რეგიონისათვის მთელი ისტორიის მანძილზე (Glatz/Matthews 2005: 57). ხეთების საზოგადოებაში ღორების მოხმარება მეტად შეზღუდული იყო და ჩვეულებრივ სპეციალური სარიტუალო მიზნებით იფარგლებოდა (Collins 2006). გექსტების საფუძველზე გამოთქმულ ამ დაკვირვებას თითქოს მხარს უჭერს ბოლაშქოის/ხათუსას ფაუნის ნაშთების ანალიზიც (von den Driesch/Pöllath 2003). ღორების წილი შინაურ ცხოველებში ბუიუქკაიაში გვიანი ბრინჯაოს ხანიდან ადრე რკინის ხანამდე ორჯერ მეტად იმრდება (2.4%-დან 5.4%-მდე). ახლა, თუ ვივარაუდებთ, რომ ქაშქას გომებმა აქტიური როლი ითამაშეს ხათუსას დაცემაში და ხელახლა მის ნაწილობრივ დასახლებაში ადრე რკინის ხანაში (ამ დასკვნას თითქოს მხარს უჭერს აგრეთვე გიპიური ხელით ნაკეთი უხეში კერამიკაც), ღორების ნაშთების რიცხვის მრდა, ხოლო მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის ნაშთების რიცხვის შემცირება, მართლაც, შეიძლება ამაგრებდეს ასეთ დასკვნას.

ქაშქასთან დაკავშირებით მასალის და სოციალური ასპექტების ამ მოკლე მიმოხილვიდან გადავიდეთ ახლა უფრო სულიერ სფეროებზე. ქაშქური წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო, ერთადერთი ჩვენთვის გამოსადეგი წყარო არის საკუთარი სახელები – ადგილის, ადამიანების და ღვთაებათა სახელები. მართლაც, ეს მეთოდი გამოიყენა გრიგოლ გიორგაძემ ჯერ კიდევ 1961 წელს და ხელახლა მიუბრუნდა მას 2000 წლის მონოგრაფიაში. მან ყურადღება მიაქცია გარკვეულ სუფიქსებს, რომლებიც გიპიურია ჩრდილოეთი მხარის ტოპონიმებისთვის და, შეიძლება, ქაშქურ დასახლებებს ეკუთვნოდნენ

(2000: 34 შმდ.). თუ დაბოლოებები – -iya და -uwa არ არის საკმარისად იდიოსინკრეტული, სუფიქსი -ška-ს ლინგვისტური ღირებულება უფრო დიდი ჩანს: მაგ., თათიშქა, ღუღუშქა, მუნიშქა, ქარიქურიშქა, ციანთეშქა და, რა თქმა უნდა, თავად სახელწოდება ქაშქა. სხვა ელემენტი, რომელიც ასევე ხშირია ჩრდილოურ გოპონიმებში, ეს არის -ura (გაციურა, თილიურა, ურაუნა და სხვ.), რომელიც ხათურად, ალბათ, ნიშნავს "წყაროს, შადრევანს" (HW 318; Ünal 2005: 726; შდრ. Soysal 2004: 863 შმდ.)⁵. ჩრდილოური გოპონიმებისთვის კიდევ დამახასიათებელი არის უქონლობა ფუძისეული -a ხმოვნისა, რომელიც მიბმული იქნებოდა სახელთა კონსონანტურ დაბოლოებაზე, მაგ. Nerik, Hakmiš/Hakpiš, Zikmar, Kakšat და სხვ. (Forlanini 1984: 259, შენ. 62) და სისშირე შედგენილი სახელებისა, რომელთაგან ზოგიერთი შეიცავს გაორმაგებულ ელემენტს – ხაშხათათა, თახანთათიფა, ქაფაგაფა (მთა), ქაღუღუღა, თარითარა, თაშთარეშა და სხვ. (von Schuler 1965: 94 შმდ.).

აღამიანების სახელებთან დაკავშირებით, ცხადია, უნდა გავაცნობიეროთ საფრთხე, რაც ახლავს საკითხისთვის მნიშვნელოვანი სახელების სიის შედგენას. პირველ რიგში, ვინ არის "ქაშქა"? მხოლოდ რამდენიმე გექსტშია მკაფიოდ განსაზღვრული ზოგიერთი პირის ქაშქებისადმი კუთვნილება. მეორეც, ცნობილია, რომ აღამიანების საკუთარი სახელები მობილურია, ადვილად იცვლება "სა-სურველი" ან "მოდური" სახელების გავლენით. გვხვდება აგრეთვე სხვადასხვა ჰიბრიდული სახელი, შედგენილი სხვადასხვა ლინგვისტური ელემენტისგან. ქაშქაილის (Laroche 1966: შენ. 535) გვერდით, რომელშიც გამოიყოფა გიპიური სუფიქსი -ili, ვხვდებით სახელ ქაშქაილუს (იქვე: შენ. 536), რომელიც აქადიზირებულ სახელს ჰგავს და ქაშქამუვას (იქვე: შენ. 537), გიპიური ლუვიური სუფიქსით. ყველანი ისინი ქაშქები იყვნენ, თუ არა? და თუ არა, რომელია მათგან ქაშქა? ამ არსებითი სირთულეების მიუხედავად, შეიძლება შევნიშნოთ პროცენტულად დიდი რაოდენობა -ili და

-alli-ზე დაბოლოებული სახელებისა (von Schuler 1965: 91 შმდ.), რომლებიც ჩვეულებრივ პროტო-ხათურად მიიჩნევა. ფაქტობრივად, იგივე შეიძლება დაფასკენათ გოპონიმების ან სხვა სიგყვების შემთხვევაშიც ანუ, სხვა სიგყვებით რომ ვთქვათ, როგორც ჯერ კიდევ გიორგაძემ შენიშნა (2000: 60), ქაშქურ და ხათურ ონომასტიკას შორის არის მნიშვნელოვანი თანხვედრები. სანახავია, იგივე

⁵ ის უნდა განვასხვავოთ ლუვიური ელემენტისგან ura/i- "დიდი" და ხურიტული ელემენტისგან ura/i- (Laroche 1976-77: 284 შმდ.), რომელიც, შესაძლოა, გამოიყოფა სამხრეთ-აღმოსავლეთ გოპონიმებში: ათალურა, ილანურა და სხვ.

შეიძლება ითქვას თუ არა ქაშქურ თეონიმებზე იმ პირობით, რომ შეგვიძლია ზოგიერთი მათგანის იდენტიფიკაცია.

ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი რიგუალიდან ჩანს, რომ ქაშქურის ღვთაებები განიხილებოდნენ როგორც ცალკე ერთობა, მართლაცდა მტრული კოჰორტა, დაპირისპირებული ხათის ქვეყნის ღმერთებისადმი. გექსტი KUB 4.1 (von Schuler 1985: 168 შმდ.; Klinger 2005: 350 შმდ.) იწყება შემდეგი განცხადებით: "როდესაც ისინი ასრულებენ რიგულს მგრის ქვეყნის საზღვარზე" (I. 1). შემდეგ დეტალურად არის წარმოდგენილი რიგუალის უშუალო მიზანი: "ქაშქებმა დაიპყრეს ხეთური ღმერთების – ცითხარიას, არინას მშის ქალღმერთის, ნერიქის ავღრის ღმერთის, ავღრის ღმერთის, მუარველი ღმერთის და თელიფინუს – ქვეყნები (I 24-27) – და ახლა ისინი ამაყობენ თავისი ხელისუფლებითა და ძალით, თან ჩირქს ცხებენ ღმერთებს." (I 16-18). ღმერთ ცითხარიას, რომელიც განიხილებოდა ქაშქას მიერ დაკავებული ქვეყნების მთავარ ღმერთად, მოუხმობენ, რათა მან ცის სასამართლოზე ბრალდებები წაუყენოს ქაშქას ღმერთებს. სხვათა შორის, ამ ღვთაებას, რომელიც წარმოშობით ჩრდილოეთის ქალაქ ცითხარადან არის, თავყანს სცემდნენ ცხვრის ტყავისგან დამზადებული ^{KUS}kurša-ს ფორმით. ეს არის გაურკვეველი საგანი, რომელიც შედარებულია ბერძნების "ოქროს სწმისთან". ცითხარიას საბრალდებო აქტი უნიკალურია ხეთურ ლიგერაგურაში და იმსახურებს, რომ სრულად მოვიგანოთ (II 1-24; ANET 354 შმდ.; von Schuler 1965: 171 შმდ.):

"ქაშქას ქვეყნის ღმერთებო, ჩვენ (ამ) შეკრებაზე მოვიხმეთ. თქვენ უნდა ჭამოთ, სვათ და მოისმინოთ ბრალდებები, რომლებსაც წაგიყენებთ. ხათის ქვეყნის ღმერთებს თქვენთვის, ქაშქას ქვეყნის ღმერთებისთვის, არაფერი წაურთმევიათ და არც ზარალი მოუყენებიათ.

მაგრამ თქვენ, ქაშქას ქვეყნის ღმერთებო, ატეხეთ ჩხუბი, ხათის ღმერთები ქვეყნიდან განდევნეთ და მათი ქვეყანა მიისაკუთროთ.

ქაშქას კაცებმა ასევე ატეხეთ ჩხუბი. თქვენ წაართვით ხათის კაცებს მათი ქალაქები, განდევნეთ ისინი თავიანთი მინდვრებიდან, მდელოებიდან და ვენახებიდან.

ხათის ქვეყნის ღმერთები და ხალხი მოითხოვენ სისხლიან შურისძიებას. ხათის ღმერთების [შურისძიება] და [ხათის] კაცების შურისძიება თქვენ, [ქაშქას] ღმერთებსა და კაცებს, [დაგატყუებათ(?)]."

გაგრძელება დაკარგულია. გექსტის შემორჩენილ მომდევნო ნაწილში ცითხარიას წარმომადგენელი ქურუმის სიტყვა უკვე დასრულებულია. ქურუმი უბრუნდება ხათის ღმერთებს, სწირავს მათ

ქონს და პურს და უსრულებს მსხვერპლშესხურებას. შემდეგ იღებს საკულტო ჭურჭელს, რომელიც რიტუალში გამოიყენეს და ყველანი სამხედრო ბანაკში ბრუნდებიან. ახლა ყველაფერი მზად არის მომავალი ბრძოლისთვის.

ეს უნიკალური სარიტუალო გეჟსტი ცის და მიწიერი სამყაროს სიმეგრული აღქმის საუკეთესო ნიმუშს წარმოგვიდგენს. ნებისმიერ უსამართლობას, ჩადენილს ადამიანებს შორის, აქვს სარკული გამოსახულება ცაზე ღმერთებს შორის, რომლებსაც შეუძლიათ მისი გამოსწორებაც, თუ ის მათი ნებით მოხდა. ამგვარი მსოფლადქმის ბუნებრივი შედეგი გამოხატულებას პოულობს კარგად შემუშავებულ ხეთურ სახელმწიფო ხელშეკრულებებში, რომლებშიც დაპირისპირებულ მხარეთა ღმერთები ერთად გამოდიან მოკვდავთა შორის მიღწეული შეთანხმების მოწმეების როლში. ქაშქასთან დაღებული ხელშეკრულებების კორპუსი (CTH 137-140; von Schuler 1965: 109 შმდ.; Neu 1983; Klingner 2005: 355 შმდ.), რომელიც ძირითადად თარიღდება მე-15 საუკუნის ბოლოთი, განსხვავდება ჩვეულებრივი ხეთური ხელშეკრულებებისგან ფორმით და შინაარსით. ქაშქური მხარის პროტაგონისტი არ არის მეფე, როგორც ჩვეულებრივ სირიულ ან ანაგოლიურ მონარქებში. ეს უფრო მეტად გომის ბელადთა ჯგუფია ან გომობრივი გაერთიანებაც კი. ამ თვალსაზრისით, ხელშეკრულებები ქაშქასთან პარალელს პოულობენ ხელშეკრულებებთან, რომლებიც დაღებულია სოციალურ-პოლიტიკური განვითარებით ქაშქებთან მსგავს აღმოსავლეთ ანაგოლიის პოლიტიკურ ერთეულებთან. ესენია: ფახუვა, იშმერიგა და განსაკუთრებით აცი-ხაიასა (Schwemer 2006: 246).

ქაშქებთან დაღებული ხელშეკრულებებიდან მოგიერთი ხარვეზებით არის შემონახული, სხვებში კი ხათის და ქაშქას ქვეყნის ღვთაებები ერთად არიან ნახსენები. ერთი ასეთი სია, KBo 8.35 II 8-13 (von Schuler 1965: 110) ჩვეულებრივი

ხეთური ღმერთების სიის შთაბეჭდილებას გოგებს, იმ საყურადღებო განსხვავებით, რომ ომის ღმერთი მბაბაბა სიის დასაწყისშია გადაყვანილი, უშუალოდ მზის ქალღმერთის და ავდრის ღმერთის შემდეგ (I.9). იგივე ღვთაება გვხვდება წყევლის შემადრწუნებელ ფორმულაში, რომელიც ეხება ხელშეკრულების პროტაგონისგს, რომელმაც შეიძლება დაარღვიოს ფიცი და შეუტოს ხათის ქვეყანას:

"თუ თქვენ მოხვალთ ხათის ქვეყანაზე თავდასასხმელად, დაე, მბაბაბამ თქვენი იარაღი შემოგიბრუნოთ და თქვენივე ხორცი შთანთქოს! დაე, მან შემოგიბრუნოთ თქვენი ისრები თქვენივე გულების განსაგმირად! (KBo 8.35 II 19-21; von Schuler 1965: 111).

როგორც ჩანს, ომის ღმერთი ცენტრალურ როლს ასრულებდა ქაშქების რელიგიაში (von Schuler 1965: 79). ძნელია იმის თქმა, თუ ვინ ღვას ლოგოგრამული დაწერილობის – ZABABA-ს უკან, მაგრამ მე მასში ხათურ ვურუნქათეს ამოვიცნობ.

ერთადერთი გექსტი შეიცავს ქაშქური ღვთაებების ღვთაურ ჩამონათვალს, მაგრამ სამწუხაროდ ის მხოლოდ ნაწილობრივ არის შემონახული (CTH 138.1; von Schuler 1965: 117 შმდ.). ხათის ქვეყნის ღმერთების სტერეოტიპულ ჩამონათვალს (I 1-10) მოსდევს ქაშქური მხარის ღვთაებების შემდეგი სია (KUB 23.77a+ obv. 11-20):

11 [DINGIR.MEŠ ŠA KUR ^{URU}Ga-aš-g]a-ya tu-li-ya hal-zi-ša-u[-en]

12 / ^DU ha-nu-up-te-ni []

13 / ^DU ku-tup-pur-ru-z[i]

14 / ^DU pa-zi-im-x[[-iš]

15] tak-na-aš ^DUTU-u[š] / ^DHu-wa-at-ta-aš-ši-i[š

16]x x []x-te-na / at-ta-aš ^DUTU-uš [

17 -]ru-i / tu-uz-zi-aš ^DI[M-aš

18]x / ^DTe-li-pi-nu-u[š

19]x nu ka-a-aš *LI-IM* DINGIR[MEŠ

20]x iš-ta-ma-aš-kan-du-y[a]

11 ჩვენ ასევე მოგუხმეთ საკრებულოზე [ქაშქას ღმერთებს].

12 / ავღრის ღმერთი ha-nu-up-te-ni [

13 / ავღრის ღმერთი kutuppuruzi [

14 / ავღრის ღმერთი kupazim[]iš

15] მიწის მზის ქალღმერთი / Huwattašši

16 -]თენა / მამა მზის ღმერთი

17 -]რუი / ავღრის ღმერთი ლაშქრისა

18] / თელიფინუ

19] აი, ათას ღვთაებას

20 [მოგუხმეთ საკრებულოზე. დაე, ისინი მოწმეები იყვნენ და დაე, ისმინონ.

ქაშქური ღმერთების ამ უნიკალურ ჩამონათვალს გასაოცრად უმნიშვნელო ყურადღება ხვდა წილად, შესაძლოა მისი ფრაგმენტულობის გამო. ფონ შულერის ვარაუდით (1965: 127), მხოლოდ მე-12– მე-14 სტრიქონებში ნახსენები სამი ავღრის ღმერთი წარმოადგენენ ქაშქების ღვთაებებს., ხოლო მე-15 – მე-18 სტრიქონებში კვლავ ხეთების ღმერთების ჩამონათვალი გრძელდება, დანართის ან ნაგვიანვეი ახსნა-განმარტების სახით. ეს ვარაუდი, რომელიც ტექსტის ბევრმა კომენტატორმა გაიზიარა,⁶ უგულებელყოფს სტრუქტურული ხასიათის სირთულეებს, რომლებიც ჩნდება ასეთი ვარაუდისას (იხ. Singer 1981: 123, შენ. 3; 1994: 96, შენ. 68). ჩემთვის უცნობია რაიმე პარალელი ხეთური ხელშეკრულებებიდან, სადაც იქნებოდა ხეთურ ღვთაებათა ჩამონათვალში უცხო ღვთაებათა სიის მსგავსი ჩართვა. ამის გარდა, ამ ინტერპრეტაციით მიწის მზის ქალღმერთი ორჯერ გამოდის ნახსენები ხეთურ ღვთაებებს შორის (9, 15), ვითომდა შეცდომით (von Schuler 1965: 127). მე ვერავითარ საფუძველს ვერ ვხედავ ღვთაებათა ამ "მესამე" სიის ასეთი ინტერპრეტაციისთვის, რომელიც შეცდომას მიაწერს სიაში ზედმეტი ხეთური ღმერთების გაჩენას (Yoshida 1996: 38).

რაგომ არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ქაშქებიც სცემდნენ თაყვანს მიწის მზის ქალღმერთსა და თელიფინუსს, რომლებიც ხათური წარმოშობის ღვთაებები იყვნენ? ჩემი აზრით, ორივე პარაგრაფი – 12-18 სტრიქონები ეკუთვნის ქაშქური მხარის ღვთაებათა სიას და ისინი, ჩვეულებისამებრ, ჩართულია "ათასი ღვთაების" საკრებულოზე მოწმეებად მოხმობის სტერეოტიპულ ფრაგმენტს შორის (11, 19 შმდ.). ორივე პარაგრაფში თვალშისაცემია შიდა ვერტიკალური გამყოფი ხაზები. სამწუხაროდ, პირველ პარაგრაფში გამყოფი ხაზის მარცხნივ ყველაფერი წაშლილია, მომდევნო პარაგრაფში კი შემორჩენილია მხოლოდ ერთი სახელი (მიწის მზის ქალღმერთი) და ორი სხვა სახელის ნაშთი.

ცხადია, ამ უნიკალური სიის ინტერპრეტაციაში არსებით ცვლილებებს მოყვება მორსმიმავალი დასკვნები ქაშქურ რელიგიაზე. ავღრის ღვთაების ეს სამი ეპითეტი (hanupteni, kutuppurruzi, pazim[jis]), დადასტურებული მე-12 – მე-14 სტრიქონებში, აქამდე უცნობი იყო.⁷ ხომ არ გვაქვს საქმე ქაშქურ სახელებთან ან ატრიბუტებთან?

⁶ Otten 1975: 529; Yoshida 1996: 11, 38 შმდ.; Klinger 2005: 355; Schwemer 2006: 247 ("გაურკვეველია"). გამონაკლისს უნდა წარმოადგენდეს ჰაასი 1970: 242.

⁷ ჩემი თხოვნით, ოგუბ სოისალმა გულდასმით შეისწავლა ეს სიტყვები და დასკვნა, რომ ისინი არ აგარებენ ხათური ენისთვის რაიმე დამახასიათებელ ნიშანს.

იქნებ, პარაგრაფის დაკარგული მარცხენა მხარე შეიცავდა ამ ღმერთების უფრო გრადიციულ სახელებს.

მეორე მხრივ, მომდევნო პარაგრაფში ნახესნებია რამდენიმე კარგად ცნობილი ან გასაგები სახელი, რომლებიც – ყველა ხათურ საკულტო სფეროს განეკუთვნებიან.

მიწის მშის ქალღმერთი ქვესკნელის ცნობილი ღვთაება იყო, რომელიც მოგვიანებით ასიმილირებულ იქნა არინას მშის ქალღმერთთან (Haas 1994: 421 შმდ.; Popko 1995: 89)

^DHuwattašši-ს დაბოლოება ლუვიურს ჰგავს (Starke 1990, 374, შენ. 1349). სახელი, სავარაუდოდ, ნაწარმოებია ხეთური სიგვიდან hu-want- "ქარი" (HEG 2, 328: "ქარის კუთვნილი ღვთაება"), მაგრამ ეს თეონიმი, ფაქტობრივად, გამოვლენილია მხოლოდ ხათურ საკულტო სფეროში, რომელიც სავარაუდოდ ნერიქის კულტთან არის დაკავშირებული.⁸

დაბოლოება -tena მე-16 სტრიქონში აღდგენილია ფონ შულერის მიერ (1965: 117) როგორც Hu|tena(?), მაგრამ ბელისწერის ქალღმერთთა წყვილი Hudena-Hudellura ხურიტულია (Haas 1994: 372) და აქ არაფერი ესაქმება. სხვა ღვთაებებიც გვხვდებიან -tena-ზე დაბოლოებული სახელებით, მაგ. Gatena და Hewaptena.

ასევე იშვიათია "მამა მშის ღმერთი" (attaš ^DUTU-uš; Laroche 1946-47: 106; Yoshida 1996: 39). მე არ მგონია, რომ მას რამე საერთო ჰქონდეს ხურიტულ "მამა ღვთაებებთან" (enna attani=we=na; მათ შესახებ იხ. Haas 1994: 111).

ავდრის ღვთაება ლაშქრისა (17) ასევე იშვიათია (საკითხავია იგიველება თუ არა ^DU BEL KARAS-თან?), მაგრამ მისი გამოჩენა ZABABA-ს გვერდით გასაკვირი არ უნდა იყოს.

დასასრულ, თელიფინუ (18) გიპიური ხათური ვეგეტაციური ღმერთია, რომელიც ჩრდილოეთ ანატოლიაში "საკუთარ სახლში" გრძნობს თავს. მის მეუღლეს – ხათიფუნას, "ზღვის ასულს" (Laroche 1946-47: 24), ალბათ, ასევე თაყვანს სცემდნენ ქაშქებს შორის, მურსილი II-ის ანალების ერთი საინტერესო პასაჟის თანახმად. თავისი მეფობის 25-ე წელს მან დაიპყრო ჩრდილოეთით მდებარე რამდენიმე დასახლება, გადაწვა ისინი და მოსახლეობა წამოიყვანა. ამის მიუხედავად, მას ქალაქ ქაფერიში არ დაუბიანებია ხათიფუნას გაძარი, არც მის მსახურებს გაკარებია (AM 176 შმდ., III 35-40). უშუალოდ ამის შემდეგ ასევე დაინდო მან ხურნას ავდრის ღმერთის

⁸ Haas 1970: 240; Otten 1975: 529; Yoshida 1996, შენ. 16. იხ. მაგ. KBo 45.129 II 23', სადაც ^DHuwattašši გვხვდება ომის ღმერთის შაბაბას, ნინურთას, თელიფინუს და სხვათა თანხლებით.

გაბარი (იქვე, III 41- 45). ცხადია, მურსილი ცდილობდა ქაშქების ღმერთების წინაშე თავისი ღვთისმოსაობა დაეპირისპირებინა ხათის ღმერთებისა და მათი გაძრებისადმი ქაშქების ბარბაროსული დამოკიდებულებისათვის.

რომ შევაჯამოთ, ჩვენი ინფორმაცია ქაშქურ კულტსა და რელიგიაზე კვლავ ძალიან შეზღუდული რჩება, მაგრამ ხელშეკრულების ღვთაებრივ მოწმეთა სიის

(KUB 23.77+) რეინტერპრეტაცია ჩვენს ცოდნას მნიშვნელოვანწილად ზრდის ერთი ასპექტით, სახელდობრ მათ პანთეონზე. დიდი სიფრთხილით შეიძლება ითქვას, რომ ქაშქური პანთეონი დიდად არ განსხვავდებოდა ხათურისგან და შესაძლოა კიდევ განიხილებოდეს როგორც მისი პროვინციული განშტოება. ასეთი დასკვნა ძნელად თუ გააკვირვებს მათ, ვინც უკვე ივარაუდა მნიშვნელოვანი თანხვედრების არსებობა ხათურ და ქაშქურ კულტურულ სფეროებს შორის, მათი გოპონიმებისა და ონომასტიკის შესწავლის საფუძველზე. მოკლედ, მე შემიძლია მხოლოდ გავიმეორო გრიგოლ გიორგაძის ჯერ კიდევ 1961 წელს გაკეთებული დასკვნები და ჩემი საკუთარიც, უფრო გვიანდელი, როდესაც ვწერდი შემდეგს: "... დამაჯერებლად მიმაჩნია ის, რომ ქაშქები შეიძლება ყოფილიყვნენ ხეთების მიერ ჩრდილოეთით განდევნილი ხათური მოსახლეობის ერთ-ერთი გადარჩენილი ჯგუფი" (1981: 123; ამაზე მინიშნება მქონდა უკვე 1973 წელს). ახალმოსულების მიერ ადგილობრივი მოსახლეობის შევიწროების და მათი საცხოვრისის განაპირა ზონებში, ჩვეულებრივ მიუვალ მთიან რეგიონებში მომწყვდევის მრავალრიცხოვანი ისტორიული მაგალითი არსებობს. საკმაოდ ხშირად, ასეთ შემთხვევებში, ავტოქტონური მოსახლეობის ყველაზე მნიშვნელოვანი და გავლენიანი ელემენტები ასიმილაციას განიცდიან ახალმოსულებთან, ქმნიან რა ახალ ჰიბრიდულ კულტურას იმ დროს, როდესაც პერიფერიული ელემენტები უფრო დიდხანს ინარჩუნებენ თავიანთ განსხვავებულ კულტურულ იდენტობას: მაგალითად, კოპტები ეგვიპტეში, ბერბერები ჩრდილოეთ აფრიკაში, ბასკები ესპანეთში. ეს მხოლოდ რამდენიმე მაგალითია და მე დარწმუნებული ვარ, რომ თქვენ მეტი მაგალითის დამატება შეგიძლიათ კავკასიური რეგიონებიდან. იქნებ, ამის მსგავსად უნდა წარმოვიდგინოთ ხათებისა და ქაშქების ურთიერთმიმართება, ანუ ხათებმა ნაყოფიერ მდელიობესა და მთავარ ურბანულ ცენტრებში, როგორც იყო მაგ., ხათუსა და ცალფა, ასიმილაცია განიცადეს ხეთ (ნესიგ) ოკუპანტებთან, ხოლო გომობრივმა ელემენტებმა უფრო შორეულ რეგიონებში შეინარჩუნეს თავისი მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციები და ქაშქს სახელით მოგვევლინენ.

ზედმეგია იმის თქმა, რომ ისტორიული რეკონსტრუქციის ეს მცდელობა მთლიანად ამხობს ხეთურ-ქაშქურ ურთიერთობათა უფრო გავრცელებულ ინტერპრეტაციას. მეორე ათასწლეულის პირველ ნახევარში ხეთების სამხრეთით განმდებნი ახალმოსულების (მაგ. von Schuler 1976-80: 461; Klinger 2002) ნაცვლად, ქაშქები უნდა ყოფილიყვნენ ჩრდილოეთ ანატოლიის ავგოქტონური მოსახლეობა, რომლის თავდაპირველი საცხოვრისი თანდათანობით იფარგლებოდა პონტოს მთიანი რეგიონებით ხეთების დაუპატიჟებელი მოსვლის შედეგად. სამართლიან შეკითხვაზე, თუ რაგომ საერთოდ არ იხსენიებიან ეს ქაშქები უძველეს ხეთურ წყაროებში, ისდა დაგვრჩენია, რომ მოვიშველიოთ მრავალრიცხოვანი ისტორიული მაგალითი იმისა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის ჯგუფები, ასე ვთქვათ, "ჩრდილში იმალებიან" ძალიან დიდი ხნით, რათა მოულოდნელად გამოჩნდნენ ისტორიის ჰორიზონტზე, როდესაც ამისთვის ხელსაყრელი შემთხვევა თავს იჩენს. რა ვიცით, მაგალითად გუთიებზე, სანამ ისინი აქადის ძლიერი იმპერიის დამხობის ხელისშემწყობად მოგვევლინებიან? ან არამეფელებზე, სანამ მათ არ მოიცვებს მთელი სირიულ-მესოპოტამიური სამყარო? ცოტამ თუ შეიძლება ამტკიცოს, რომ ისინი სრულიად უცხონი იყვნენ იმ რეგიონებში, რომლებსაც თავს ესხმოდნენ ისტორიის გარკვეულ პერიოდებში.

ბოლო საინტერესო საკითხი, რომელსაც მინდა მოკლედ შევეხო, შემდეგია: სადამდე ვრცელდებოდა აღმოსავლეთის მიმართულებით ქაშქური დასახლებები? შეგვიძლია, თუ არა მივაკვლიოთ მათ რაიმე "ნათესაურ" კავშირებს სხვა ეთნიკურ ელემენტებთან, შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროს გასწვრივ და მის იქითაც რომ სახლობდნენ?

პონტოს ცენტრალური რეგიონიდან აღმოსავლეთით თუ გადავიწვავთ, უპირველეს ყოვლისა, წავაწყდებით საკითხს ხათური და ხურიტული კულტურული მონების ურთიერთმიმართების შესახებ, მათ შორის შესაძლო თანხვედრებითა და კულტურული ურთიერთგავლენებით. მართლაც, მოგიერთი მთავარი ხათური და ხურიტული ღვთაება საეჭვოდ მსგავსია ერთმანეთის: მთვარის ღმერთები ქაშქუ და ქუშუხ, მზის ღმერთები შიმეშუ და შიმეგი. სად უნდა გავავლოთ სადემარკაციო ხაზი ამ ორ მონას შორის? ქაშქური გერიტორიების აღმოსავლეთით მდებარეობს აცი/ხაიასას სამეფო, რომლის მეფე, ხუკანა, სუფილულიუმამ ქვეშევრდომად გაიხადა. ამ ქვეყნის მთავარი ღმერთი აღინიშნება ლოგოგრამით ^DU.GUR, რომელიც შესაძლოა გულისხმობდეს ხათურ ღვთაება შულინქათეს. ამ რეგიონის სხვა ღვთაება აგარებს სახელს თარუმუ, რომელიც

ძალიან ჰგავს თარუს, ხათურ ავღრის ღმერთს. თუ აღმოჩნდა, რომ აცი-ხაიასა ძირითადად ხათურია, მიღებული ეთნიკური სურათი გვაჩვენებს უწყვეტ ხათურ მონას შავი ზღვის სამხრეთი სანაპიროს გაყოლებით, ძვ.წ. II ათასწლეულში მაინც. ინტერესსმოკლებული არ იქნება, თუ ამასთან დაკავშირებით გავიხსენებთ კლასიკური წყაროების ხალიბებს (ან ხალღებს) პონტოს რეგიონის რკინის გამოძნობთა ეპონიმს (Strabo XII, 3, 19; Kavtaradze 1996: 214 ff.; Lordkipanidze 1996: 164-178). სრულიად შესაძლებელია, რომ მათი სახელი მეგათეგურად იყოს ნაწარმოები რკინის აღმნიშვნელი ხათური სიგყვიდან hapalki-, რომელიც ისესხეს ხეთებმაც, ხურიგებმაც (hapalkinnu მითანის წერილში ამარნადან) და შესაძლოა ბერძნებმაც (შდრ. ბერძნ. chalups, gen. chalubos, "ფოლადი"; Laroche 1957: 9-15; 1973: XIX; Puhvel, HED 3: 118). ეს ლინგვისტური მინიშნება რკინის გამოძნობის ძველ გექნოლოგიაზე პონტოს რეგიონში, რა თქმა უნდა, დასაკავშირებელია კავკასიაში განვითარებული მეგალურული ინდუსტრიის უაღრესად მდიდარ არქეოლოგიურ მკვიცნებულ ბებთან (იხ. Bertram 2003, დამოწმებული ლიტერატურით).

ქაშქებმა არა მარტო გაუძლეს კაგასტროფას, რომელმაც ხეთების იმპერიის დაცემა გამოიწვია, არამედ მათ ისარგებლეს კიდევ ამ ახალი სიტუაციით. ასურულ წყაროებში ვხვდებით ქაშქებს, რომელთა გავრცელებას სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით, კაისერისა და მალატიას შორის რეგიონამდე (von Schuler 1976-1980: 462, დამოწმებული ლიტერატურით), ვეღარ აბრკოლებდა ძლიერი სახელმწიფო. ისინი ახლა დაუმეზობლდნენ ურარტუს – აღმოსავლეთით, და თაბალს – სამხრეთით. სარგონ II-ის შემდეგ, ძვ.წ. მე-8 საუკუნის ბოლოს ისინი საბოლოოდ ქრებიან თანამედროვე წყაროებიდან.

აქ მთავრდება ჩემი მოხსენება, მაგრამ ალბათ უნდა დავუმატო მოკლე ეპილოგი ქაშქების ენის და მოგიერთი კავკასიური ენის პოსტულირებული ნათესაური კავშირის შესახებ. ამ სფეროში მე მყარად ვერ ვგრძნობ თავს, ამიტომ უბრალოდ დავიმოწმებ გრიგოლ გიორგაძის შეხედულებებს, რომლებიც მას გამოთქმული აქვს 1999 და 2000 წლებში გამოქვეყნებულ სტატიებში "ქაშქური ტომების ეთნიკური წარმოშობის შესახებ, ხეთური ლურსმული წყაროების მიხედვით".

გამოთქმულია ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად, ქაშქები დასაკავშირებელი არიან ჩრდილო-დასავლურ კავკასიურ ენობრივ ჯგუფთან, სახელდობრ აბხაზურ-აღილეურთან. ძირითადი არგუმენტი ამ მოსაზრებისთვის იყო ჩერქეზების თვითსახელწოდება, "ქაშაგ".

ვიორგაძე უარყოფდა ამ თეორიას, მიიხნევედა რა ამ სახელწოდებათა მსგავსებას შემთხვევითად, ან არასაკმარისად მაინც ამგვარი კავშირის სამტკიცებლად. მისი აზრით, უფრო მიმზიდველია სავარაუდო ნათესაური კავშირი ქაშქებისა სამხრეთ-კოლხურ, მეგრულ-ჭანურ, ენებთან. თუ ეს ასეა, მაშინ რა ვუყოთ საკმაოდ ლოგიკურ თანხვედრას ხათურ ენასთან, რომლის დასავლურ-კავკასიური კავშირები პოსტულირებულია სხვადასხვა მეცნიერის მიერ, მათ შორის არიან: ლუნაევსკაია, არძინბა, ივანოვი და დიაკონოვი (1990: 63). ზედმეტია იმის თქმა, რომ მე თვითონ არ შემიძლია ამ ვარაუდების განსჯა, მაგრამ იქნებ მაქვს იმის აღნიშვნის უფლება, რომ საგსებით დამაჯერებლად მეჩვენება ლინგვისტური და კულტურული კონტინუუმი პონგოს მთელი სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროს გაყოლებით, სინოპიდან კავკასიის მთებამდე.⁹ ამასთან, კლასიკურ და გვიანდელ წყაროებში მეგისმეგად ხშირად დადასტურებული ცნობები ხალხთა გადაადგილების შესახებ ანაგოლიიდან კავკასიისკენ და პირუკუ, უფლებას არ გვაძლევს უბრალოდ უგულებელყოთ ეს ხანგრძლივი ფენომენი (Kavtaradze 1996, დამოწმებული ლიტერატურით). ამ ზოგადი დაკვირვების კონკრეტული დეტალები შესაბამის სფეროთა სპეციალისტებმა უნდა დაამუშაონ.

ლიტერატურა:

- Braund, D. 1994. *Georgia in Antiquity*. Oxford.
- Bertram, J.K. 2003. Tradition und Wandel im späten 2./frühen 1. Jahrtausend v. Chr. im Südkaukasusgebiet. In B. Fischer a.o. eds. *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions*. Istanbul, 245-253.
- Collins, B.J. 2006. Pigs at the gate: Hittite pig sacrifice in its eastern-Mediterranean context. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6: 155-188.
- Del Monte, G.F. 1993. *L'annalistica ittita*. Brescia.
- Del Monte, G.F. – J. Tischler 1978. *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*. Band 6. *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Wiesbaden.
- Diakonoff, I.M. 1990. Language Contacts in the Caucasus and the Near East. In Th.L. Marjey – J.A.C. Greppin, eds. *When Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*, Ann Arbor, 53-65.

⁹ გასათვალისწინებელია აგრეთვე პონგოს რეგიონში ძველი გოპონიმების თვალმისაცემი მდგრადობა მთელი კლასიკური პერიოდის მანძილზე და ნაწილობრივ დღესაც; დეტალებისთვის იხ. Forlanini 1999: 131.

- von den Driesch, A. – Pöllath, N. 2003. Changes from Late Bronze Age to Early Iron Age Animal Husbandry as Reflected in the Faunal Remains from Büyükkaya/Boğazköy-Hattuša. In B. Fischer a.o. eds. *Identifying Changes: The Transition from Bronze to Iron Ages in Anatolia and its Neighbouring Regions*. Istanbul, 295-299.
- Forlanini, M. 1984. Die "Götter von Zalpa". Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer. *ZA* 74: 245-266.
- Forlanini, M. 1992. Le spedizioni militari ittite verso Nerik. I percorsi orientali. *Rendiconti* 125: 277-308.
- Forlanini, M. 1999. La ricostruzione della geografia storica del Ponto nella tarda età del bronzo e la continuità della toponomastica indigena fino all'età Romana. *Rendiconti* 131: 397-422.
- Forrer, E. 1931. Ḫajasa-Azzi. *Caucasica* 9: 1-24.
- Girbal, Ch. 2007. Zu einigen Ortsnamen mit hattischer Etymologie. *Alt-orientalische Forschungen* 34: 51-62.
- Giorgadze, G. 1961. On the Localization and the Linguistic Structure of the Ethnic and Geographical names of the Kaskeans. *Peredneaziatskij Zbornik*, Moskva, 161-210 (Russian with English summary on pp. 586-588).
- Giorgadze, G. 1999. On the Ethnic Provenance of the Kaska (Kaška) Tribes mentioned in the Hittite Cuneiform Texts. *Artanudji* 10: 9-16 (in Georgian, with English summary).
- Giorgadze, G. 2000. Non Indo-European ethnic groups; the Hattians and the Kaskeans in Ancient Anatolia according to Hittite Cuneiform Texts. *Achalziche*, 58-61 (in Georgian with English summary).
- Glatz, C. – Matthews, R. 2005. Anthropology of a Frontier Zone: Hittite-Kaska Relations in Late Bronze Age North-Central Anatolia. *BASOR* 339: 21-39.
- Haas, V. 1970. *Der Kult von Nerik*. Rom.
- Haas, V. 1994. *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden/New York/Köln.
- HED* 3 = J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*. Vol.3, Words beginning with H. Berlin/New York 1991.
- HEG* 2 = J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar*. Lfg. 2. Innsbruck 1978.
- Hoffner, H.A. Jr. 2002. The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Battle according to the Mašat Texts. In K.A. Yener – H.A. Hoffner Jr., eds. *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, Winona Lake, Indiana, 61-72.
- HW* = J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg 1952.

- Kavtaradze, G.L. 1996. Probleme der historischen Geographie Anatoliens und Transkaukasiens im ersten Jahrtausend v. Chr. *Orbis Terrarum* 2: 191-216.
- Kavtaradze, G.L. 2002. An Attempt to Interpret Some Anatolian and Caucasian Ethnonyms of the Classical Sources. *Sprache und Kultur* 3 (Festschrift Gregor Giorgadze), 68-83.
- Klinger, J. 2002. Die hethitisch-kaškäische Geschichte bis zum Beginn der Grossreichszeit. In S. de Martino – F. Pecchioli-Daddi, eds. *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati (Eothen 11)*, Firenze, 437-451.
- Klinger, J. 2005. Das Korpus der Kaškäer-Texte. *Altorientalische Forschungen* 32: 347-359.
- Laroche 1946-47. Recherches sur les noms des dieux Hittites. *RHA* VII/46: 7-139.
- Laroche, E. 1957. Études de vocabulaire VI. *RHA* XV/60: 9-29.
- Laroche, E. 1966. *Les noms des Hittites*. Paris.
- Laroche, E. 1976-77. Glossaire de la langue Hourrite. *RHA* XXXIV-XXXV.
- Laroche, E. 1973. Contacts linguistiques et culturels entre la Grèce et l'Asie Mineure au deuxième millénaire. *Revue des études grecques* 86: xvii-xix.
- Lordkipanidze, O. 1996. *Das alte Georgien (Kolchis und Iberien) in Strabons Geographie. Neue Scholien*. Amsterdam.
- Neu, E. 1983. Überlieferung und Datierung der Kaškäer-Verträge. In R.M. Boehmer – H. Hauptmann, eds. *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien (FsBittel)*. Mainz, 391-399.
- Otten, H. 1975. Huwattašši. *RIA* IV: 529.
- Popko, M. 1995. *Religions of Asia Minor*. Warsaw.
- Schmitt-Brandt, R. 2002. Kaukasus: Berg der Sprachen. *Sprache und Kultur* 3 (Festschrift Gregor Giorgadze), 121-123.
- von Schuler, E. 1965. *Die Kaškäer*. Berlin.
- von Schuler, E. 1976-80. Kaškäer. *RIA* V: 460-463.
- Schwemer, D. 2006. Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese. In R.G. Kratz – H. Spieckermann, eds. *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*. Tübingen, 241-265.
- Singer, I. 1973. Geographical Aspects of the Proto-Hittian Problem. M.A. thesis, Tel Aviv University.

- Singer, I. 1981. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millennium B.C. *Journal of Indo-European Studies* 9: 119-134.
- Singer, I. 1994. "The Thousand Gods of Hatti": The Limits of an Expanding Pantheon. *Israel Oriental Studies* 14: 81-102.
- Singer, I. 2002. *Hittite Prayers*. Atlanta/Leiden.
- Soysal, O. 2004. *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*. Leiden/Boston.
- Starke, F. 1990. *Untersuchung zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens*. Wiesbaden.
- Ünal, A. 2005. Survival of the Hattic/Hittite toponyms during the Greco-Roman period in northern Anatolia: Hittite Tiliura, Cappadocian Taulaura and Modern Taurla. In A. Süel, ed. *Acts of the Vth International Congress of Hittitology, Çorum, Sept. 2-8, 2002*. Ankara, 721-729.
- Yakar, J. 2000. *Ethnoarchaeology of Anatolia. Rural Socio-Economy in the Bronze and Iron Ages*. Tel Aviv.
- Yoshida, D. 1996. *Untersuchungen zu den Sonnengöttern bei den Hethitern (THeth 22)*. Heidelberg.

Itamar Singer (Tel Aviv)

WHO WERE THE KAŠKA?

The bellicose Kaška tribes in the Pontic ranges of northern Anatolia posed a constant threat on the Hittite kingdom and its capital Hattuša. Besides descriptions of military encounters and political overtures, the information provided by the Hittite texts on this intriguing ethnic element is quite limited – a few indirect references on their socio-economic organization and scattered onomastic data on their personal and divine names. The analysis of these data seems to indicate that the Kaška were closely related to the Hattians who dominated the Halys Basin prior to the Hittite conquest in the early second millennium B.C. In fact, the Kaška tribes may well represent a provincial Hattian population which was pressed by the new intruders to the mountain ranges along the Black Sea coast.

Ilya Yakubovich (Chicago)

TWO ARMENIAN ETYMOLOGIES

The Armenian lexicon can be unsurprisingly divided into a stock of inherited lexemes, displaying regular correspondences with their Indo-European cognates, whose original shape must be reconstructed by the comparative method, and a stock of loanwords that were borrowed at various periods following the separation of Armenian from the Common Indo-European. What distinguishes Armenian from most other Indo-European languages is the unusually high proportion of early lexical borrowings. This is perhaps the reason why no Armenian etymological dictionary has been compiled so far in a Western language. A linguist wishing to undertake such a project would inevitably face a daunting task of browsing through the lexical corpora of all the linguistic neighbors of the Armenians, both past and present, Indo-European and non-Indo-European, in search of likely sources of loanwords. Only upon completing this task can one embark on the comparative analysis of the inherited Armenian lexicon.

Historically speaking, the etymological study of the Armenian lexicon developed in a somewhat different way. While Comparative Indo-European Linguistics represents a scholarly area with some two hundred years of unbroken research tradition and the standards of rigor that raise envy of comparative linguists dealing with other language families, several languages that have been spoken side by side with Armenian have been identified only in the twentieth century. Although the study of linguistic contacts between Armenian and its neighbors frequently prompts the rejection of old constructs advocated by the Indo-Europeanists, the paucity of scholars studying the Caucasus and Eastern Anatolia as a linguistic area, sometimes multiplied by their dubious reputation, slows down the recognition of their discoveries. This is rather unfortunate since there are cases, where the analysis of lexical borrowings into Armenian does not only succeed in restricting the stock of inherited Indo-European lexemes, but can also extend our knowledge of the respective source languages.

The first case is that of Urartean, a non-Indo-European language spoken during the first millennium BC in the mountains of Eastern Anatolia, roughly in the same area where Armenians lived up to 1915. After the kingdom of Urartu collapsed around 600 AD, the Urartean speakers were gradually assimilated by the Armenians who, in all probability, had migrated to this area from the west. Although the Urartean royal inscriptions, whose complete corpus is now available in Russian (Arutiunian 2001), are quite nu-

merous, our understanding of them is limited to the most stereotypical formulae related to the military and building activities of the Urartean kings. The identified Urartean substrate borrowings into Armenian are too few in number to improve our understanding of the Urartean texts, but they are quite significant for reconstructing Urartean phonology.

The second one is the case of Parthian, an Indo-European Iranian language that was spoken in Northern Iran from around 300 BC to 300 AD. Since the Armenian Arshakuni dynasty ruling in the early centuries of the first millennium AD represented an offshoot of the Parthian Arsacid dynasty, one can hypothesize that Parthian was the main language of the Armenian court for quite a while. As a result of this situation, numerous Parthian borrowings pertaining to all kinds of semantic domains have penetrated the Armenian language. As a matter of fact, these loanwords reflect an earlier stage of the Parthian language than bulk of the attested Parthian texts, which were composed at the time after the Parthian Arsacid dynasty was forced to yield its power over Iran to the Persian Sasanian dynasty. The number of Parthian loanwords into Armenian is comparable with the number of lexemes that are attested in genuine Parthian texts.

This presentation is called at extending the list of lexical borrowings into Armenian, respectively from Urartean and Parthian. I am going to discuss two Classical Armenian words that have been commonly regarded as a part of the inherited Indo-European lexicon, and will try to show that in both cases the hypothesis of a lexical borrowing appears to be more plausible.

1. Old Armenian *darbin* ‘(black)smith’ is routinely compared with Latin *faber* ‘skillful ; craftsman, artisan’ and Old Church Slavic *dobrъ* ‘good’, which both go back to the Indo-European proto-form **dhabhro-* (see e.g. H. Acharian, 1971: 1/ 636, B. Olsen 1999: 471). This etymology, however, runs into several difficulties. On the one hand, it is not clear why the Armenian form extended the reflex of **dhabhro-* with the suffix *-in*, which is productive only in adjectival derivation (Olsen, loc. cit., justly remarks that "the stem formation is somewhat obscure"). On the other hand, it is *a priori* unlikely that the Indo-Europeans, who did not excel in metal-working, nevertheless retained the inherited word for a blacksmith after coming to Eastern Anatolia, which is known to be one of the cradles of metal production.

The traditional etymology of *darbin* is further undermined by the fact that its putative Latin and Slavic cognates appear to possess a convincing root etymology that connects them with verbal forms attested in the Baltic/Slavic/Germanic dialectal area, such as Goth. *ga-dab-an* ‘to be suitable, appropriate’, OCS. *po-dob-ati* ‘to be necessary, appropriate’, Latv. *dab-ât* ‘to be pleasing; to favor’ etc. The adjective **dhabhro-* ‘appropriate, conve-

nient' appears to be a derivative of the stative verb **dhabh-* 'to be appropriate', formed according to a productive model. The base verb, however, is not attested in the Aryan/Greek/Armenian dialectal area of the Indo-European, which makes one wonder whether it might represent an innovation of the Central European dialects, or even a borrowing from the Central European substrate. In both cases, Arm. *darbin* 'blacksmith' emerges as an isolated formation.

An attempt has been made to show that a cognate of Arm. *darbin* is attested in Anatolian, a sister language family of the classical Indo-European. H. Eichner (1975: 81, fn. 5) compared the discussed form with the Hittite royal title *tabarna-* / *labarna-* that is also attested as a Hittite personal name. If one accepts this proposal, then the form **dhabhro-* (vel sim.) is to be reconstructed for the common ancestor language of Indo-European and Anatolian, referred to as Indo-Hittite or Early Indo-European. Consequently, the absence of the base-form **dhabh-* in the Aryan/Greek/Armenian dialectal area must be deemed accidental, and the Indo-European antiquity of Arm. *darbin* would appear to be vindicated.

Yet, subsequent research has shown that Eichner's suggestion stumbles upon very serious morphological difficulties. The Hittite royal title *tabarna-* / *labarna-* can be unproblematically derived from the well-attested Luwian stem *tabar-* 'to rule', and therefore *-r-* does not appear to represent an adjectival suffix in this case. There are no indications whatsoever that the stem *tabar-* meant anything like 'to be good', or 'to be appropriate' in Anatolian. As a matter of fact, some forms, like $\Lambda\text{ABP}\text{ANIO}\Sigma$, an epithet of Zeus attested in Cyprus, or $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$, the name of the royal palace in Crete (the Labyrinth), which is so prominent in Greek mythology, indicate that the root ** δ abar-* (vel sim.) is likely to represent the Mediterranean (non-Indo-European) substrate term pertaining to the sphere of kingship. I have defended this thesis at length in Yakubovich 2002: 93-116. While many details of my conclusions cannot be regarded as generally accepted at the present time, the formal incompatibility of Hitt. *tabarna-* / *labarna-* and Arm. *darbin* is now acknowledged by C. Melchert, the leading American authority in Anatolian studies (Melchert, 2003: 19, fn. 18).

Since the genetic comparison does not provide a satisfactory solution, one can explore a theory that the Armenian word for 'blacksmith' represents a lexical borrowing. I suggest that Arm. *darbin* must be connected with Hurrian *tabrinni-* 'blacksmith', the meaning of which is now secured by its attestation in a passage from the Hurrian and Hittite bilingual literary text known as "The Song of Release". This curious passage contains a fable about a metallic vessel that rebelled against the craftsman who produced it, and who was subsequently punished (see Wegner 2000: 192 ff. for

the text of the fable). The form *tabrinni-* in the Hurrian version of this text corresponds to the Sumerogram SIMUG ‘blacksmith’ in its Hittite version. Sumerograms are words that were written in Sumerian in an ancient text, but pronounced in Hittite or another vernacular language, much like the abbreviation lb. is pronounced “pound” in an English text. According to an Assyriological convention, Sumerograms are capitalized in transliteration.

Another occurrence of the Sumerogram SIMUG in the Hittite version of the same passage corresponds to Hurr. *taballi-*. Formally speaking, both Hurrian words can be derived from the verbal stem *tav-* ‘to cast (metal)’, which corresponds to Hitt. *lahu-*, otherwise attested with the meaning ‘to pour (liquids)’. The stem alternation *tav-/tab-* in Hurrian can be compared with the similar stem alternation *tōb-/tōv-* ‘incantate’ (Giorgieri 2002: 68: fn. 5). It is possible that this alternation is merely graphic rather than phonetic, cf. the Hurrian spelling *ta-wa_a-ar[-na]* for the royal title Tabarna discussed above (Bo 4790.9), or the alternation between Hurr. *ku-wa_a-hi* and Hitt. *ku-pa-hi* ‘a type of head-gear’.

Yet another derivative of the same root, attested as Hurr. *tabiri-* ‘one who casts’ was independently borrowed into Sumerian, yielding Sum. *tabira / tibira* ‘copper-worker’ (Wegner 2000: 15 with ref.). As for Hurr. *taballi-* ‘blacksmith’, this noun may well have been preserved in the Neo-Assyrian toponym Tabal, used with reference to a Luwian Kingdom in Central Anatolia that abounded in copper resources (thus Neu.1996: 150, fn. 410).

The Armenian form *darbin* could not be borrowed from Hurrian since this language had secondarily devoiced its word-initial-stops, and therefore one would expect ***tarbin* in Classical Armenian. A natural assumption that can be made on historical grounds is that the Armenian form came from the Urartean language, which is closely related to Hurrian. This hypothesis renders the borrowing phonetically possible: we know that the cuneiform signs for voiceless, voiced and “emphatic” stops were contrastively used in Urartean orthography in word-initial position. Thus one can hypothesize that Urartean contained the form **dabrinni* (vel sim.) ‘blacksmith’ that was borrowed into Pre-Classical Armenian, where it underwent the expected metathesis *-br- > *-rb-* (on which see e.g. Schmitt 1981: 72-3). The list of Urartean borrowings into Armenian, presented in Jahukian 1987: 427 ff., can be now extended by an additional item.

The comparison between the reconstructed IE. **dhabhro-* (including Arm. *darbin*), and Sum. *tabira- / tibira-* has been made in Whittaker 1998: 135. The author, who did not mention the Hurrian forms as a *tertium comparationis*, used this comparison as one of many equations meant to demonstrate that a considerable part of the Sumerian lexicon was borrowed from

the hereto unknown Indo-European language, the so-called "Euphratic" originally spoken in Mesopotamia in the third millennium BC. While the destiny of this obviously controversial claim remains uncertain for the time being, some of the suggested equations are amenable to the reinterpretation as borrowings from a third source. Among these, Arm. *darbin* vs. Sum. *tabira* / *tibira* represents the most obvious case.

2. The survey of possible Indo-European etymologies of Old Armenian *hiwand* 'ill' is given in Jahukian, 1987: 185. Out of the three suggested proto-forms, **pēp̄nto-*, **pēiw̄nto-*, and **pēim̄nto-*, none is backed by good Indo-European lexical cognates. The root level comparison with Sanskrit *pāpman-* 'evil, suffering, sickness, sin, demon' is not precise enough, while Greek. ἄ-πῆμαντος 'un-harmed, un-hurt' can be adduced only on the assumption of the irregular sound change *-*m-* > -*w-* in Armenian.

The Iranian comparanda of this form include MPers. *hy(w)ndkyh* /*xindagīh* 'illness', an equivalent of Av. *axti-* 'illness' preserved in the Middle Persian translation of the Avesta, as well as Manichean Middle Persian *xyndg* 'sick, ill'. After the Middle Persian forms were identified by a Saint-Petersburg Iranologist Karl Salemann around 1908, his colleague Nikolaj Marr immediately suggested that they display the same contraction of the intervocalic -*w-* as MPers. *zindag* 'alive', presumably going back to the Iranian root √*jīw* 'to be alive', while the Armenian borrowing *hiwand* preserves to us a more archaic formation (Salemann 1908: 92-3). Unfortunately, N. Marr is mainly known not through his important philological work, which he mostly conducted during the early period of his life, but rather due to his later "New Linguistic Doctrine", a bizarre theory that denied the comparative-historical method in linguistics and linked language history with social progress and class struggle. According to this theory, all the languages of the world ultimately the result of the interplay of four diffuse elements SAL, BER, YON and ROŠ.

Marr's adherence to these peculiar views brought about the prejudice against his earlier work on the part of many Armenologists. For the most part of the 20th century, Arm. *hiwand* continued to be assigned to the Indo-European stock, and only the recent book by Olsen 1999 (p. 303, fn. 229) has re-established the Iranian connection of the Armenian word, without mentioning the original author of this suggestion. This comparison precludes Indo-European proto-forms beginning with *p-* since the sound change **p-* > *h-* is not attested in Iranian. Olsen did not clarify, however, either the precise origin of the Armenian borrowing, or its etymology within Iranian.

I suggest that the Armenian word was borrowed from Parthian, rather than Middle Persian. The contrast between Parth. *zīwandag* attested in Ma-

nichaeen texts and MPers. *zindag* ‘living, alive’ indicates that Parth. *-w* was preserved in the relevant phonetic environment. To this, one must add that few unequivocal Middle Persian borrowings (as opposed to Parthian borrowings) have been identified in the Armenian language so far, which makes my hypothesis the simplest one possible. The only reason why Salemann and Marr could not indicate the Parthian origin of Arm. *hiwand*, was the lack of information about Parthian phonology in the early 20th century.

Since Parthian **ē* and **ī* were reflected in Armenian as *i* in non-final syllables, we are free to choose any of the two vowels for our Parthian reconstructions. The reconstructed Parthian **hēwand* can go back to Proto-Iranian **haya-want-* (vel sim.). This form ought to contain the suffix *-want-* deriving adjectives from nouns, which is attested in several other Parthian words (e.g. *pwnwnd* ‘commendable’, *sprhm* ‘wynd’ ‘blooming’, cf. further Skalmowski 1967, § 3.16). The most likely root underlying Ir. **haya-* ‘illness’ (vel sim.), which morphologically can be an action noun, is $\sqrt{hāi}$ ‘bind’ < IE. *sHēi-* ‘bind’, which is well attested in Old and Middle Iranian, mostly with negative connotations. For the semantic derivation of adjectives meaning ‘ill’ from verbs of negative physical impact, cf. Avestan *bazda-* ‘ill’, a historical participle from Iranian \sqrt{band} ‘bind’, or somewhat more remotely Turk. *hasta* ‘ill’ < Pers. *xasta* ‘tired’ < Ir. \sqrt{xad} ‘grind’.

Even though the sound change **s(H)→h-* is attested in the history of both Iranian and Armenian, it is impossible to assume that Arm. *hiwand* represents an Indo-European root cognate of Ir. *hayawant-* since the vocalism of both forms cannot be reconciled under the assumption of their genetic relationship. The foreign origin of such a basic word may appear surprising, but cf. Turkish *hasta* ‘ill’ borrowed from Persian *xasta* ‘tired, ill’ cited above, or even English *ill* whose origin is Old Norse *illr* ‘id’.

REFERENCES

- Acharrean, Hrach'eay. *Hayeren armatakan barraran*. Yerevan: Erevan hamalsarani haratarakch'iuthiun, 1971. 4 volumes.
- Eichner, Heinrich. Die Vorgeschichte des Hethitischen Verbalsystems. *Flexion und Wortbildung. Akten der V. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft (Regensburg, 9-14, 1973)*. Ed. by H.Rix. Wiesbaden: Dr. L. Reichert, 1975.
- Giorgieri, Mauro. Hurritisch *TÖB/V-*‘Beschwören’. *Studi Micenei e Egeo-Anatolici* 44/1, 2002.
- Harouthiunian, Nikolai. *Korpus urartskikh klinoobraznykh nadpisej*. Jerevan: Gituthiun, 2001.

- Jahukian, Gevorg B. Hayoc' lezvi patmuthun. Jerevan: Haykakan SSH GA hratarakh'iuthiun. 1987.
- Melchert, H. Craig. Prehistory. *The Luwians*. Ed. by C. Melchert. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Neu, Erich. *Das Hurritische Epos der Freilassung*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.
- Olsen, Birgit Anette. *The Noun in Biblical Armenian: Origin and Word-Formation*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1999.
- Salemann, Carl. *Manichaeische studien I. Die mittelpersischen texte in revidierter transcription, mit glossar und grammatischen bemerkungen*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 1908.
- Skalmowski, Wojciech. Das Nomen in Parthischen. *Bulletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego* 35, 1967. Reprinted in Wojciech Skalmowski. *Studies in Iranian Linguistics and Philology*. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004.
- Schmitt, Rüdiger. *Grammatik des Klassisch-Armenischen*. Innsbruck: Institut der Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1981.
- Wegner, Ilse. *Einführung in die Hurritische Sprache*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Whittaker, Gordon. Traces of an Early Indo-European Language in Southern Mesopotamia. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 1998/1.
- Yakubovich, Ilya. Labyrinth for tyrants. *Studia Linguarum* 3 (*Memoriae A.A.Korolëv dicata*), ed. A.S. Kassian and A.V. Sidel'tsev. Moscow: Languages of Slavonic Culture, 2002.