

на него. Говоря о правах, предоставленных иудеям Августом, Клавдий продолжает: ἄτερ καὶ ἐγὼ διαχοβὰς ἁμφοτέρων ἐββαίωσα, т. е. «... которые и я, выслушав обе стороны, утвердил» (строки 87—88). Употребленный здесь аорист ἐββαίωσα можно понимать как указание на имевшее место уже в прошлом подтверждение Клавдием этих прав, т. е., по видимому, на эдикт. Характерно, что все конкретные распоряжения Клавдия (позитивного и негативного характера) выражены в форме настоящего и будущего времени (разрешаю, согласен, запрещаю, отклоняю, решаю, сохраняю, хочу и т. д. См. P. Lond., 1912, строки: 30, 32, 36, 37, 43, 46, 49, 53, 54, 57, 61, 67, 79, 82, 89, 98, 99, 105). В словах Клавдия: διότι καὶ νῦν δι' μαρτύρομαι, ἵνα Ἀλεξανδρεῖς κτλ., т. е. «поэтому еще раз требую, чтобы александрийцы и т. д.» (82), можно видеть намек на то, что письму Клавдия предшествовал какой-то другой документ, в котором Клавдий уже однажды «заклинал» александрийцев и призывал обе стороны к миру. И, действительно, в конце эдикта Клавдия у Флавия мы читаем такое «заклинание»-требование: т. е. «Обеим сторонам я приказываю проявить наибольшее благоразумие, чтобы после издания моего указа не было беспорядков» (Antt., XIX, 5,2, § 285).

Итак, мы приходим к следующему выводу. Вопрос о подлинности эдикта Клавдия у Флавия должен и может решаться не только на основании общих соображений и оценочного подхода к Флавию как историку. Сохранившийся у Флавия эдикт Петрония (ссылающийся на эдикты Клавдия) дает опорный пункт в самом источнике для пересмотра этого вопроса.

Имеющееся в этом эдикте выражение δικηλογησάμενος свидетельствует о том, что эдикт был издан после разбора греко-иудейских взаимоотношений императором Клавдием при активном участии Агриппы I¹. Весьма возможно, что P. Ber., 8877 (Ab), является литературным памятником этого процесса, а не вариантом Acta Isidori, как полагают Укскулл и следующие за ним исследователи.

Эдикт был издан до получения известия о восстании иудеев в Александрии, вероятно всего — в феврале 41 г. Этим объясняется более благоприятное, по сравнению с письмом, отношение Клавдия к иудеям.

Письмо, в котором можно видеть намеки на уже ранее изданный эдикт, отличается от него более раздраженным тоном Клавдия, обусловленным, по всей вероятности, восстанием, которое вспыхнуло в промежутке между изданием обоих документов и которое император квалифицировал как κοινήν τιμὰ τῆς οἰκουμένης νόσον. Однако принципиальных и существенных расхождений между письмом и эдиктом обнаружить, кажется, невозможно. Клавдий, не желавший обострения конфликта, не отменил основных положений эдикта.

Необходимо в связи с этим отметить, что с государственно-правовой точки зрения императорские эдикты в этот период были более важным и действенным источником права, чем послания, которые лишь позднее приобретут законодательный характер.

И. Д. Амусин

К ВОПРОСУ ОБ АРМАЗИ

Античная литературная традиция не сохранила нам сведений о возникновении иберийского царства и об основании его древнейшего религиозного и политического центра — Армаза у слияния рек Куры и Арагвы. Страбо́н (XI, 3, 1—6) на основании греческих литературных источников II и I вв. до н. э.² описывает Иберию

¹ Об этом свидетельствует Ф л а в и й, Antt., XIX, 5,2—3. При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что в эдикте (Antt., XIX, § 284) имеется ссылка на предоставленные иудеями Клавдию документы, подтверждающие их права (... κτῶς φησὶν ἐγένετο ἐκ τῶν ὑρχιμάχων τῶν παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν δεσπότηντων), что вполне согласуется с характером юридического разбирательства этой проблемы.

² См. А. И. Б о л т у н о в а, Описание Иберии в «Географии» Страбона, ВДИ, 1947, № 4, стр. 142—160.

уже как богатую страну, управляемую царями, густо заселенную, имеющую, наряду с поселками, богатые, благоустроенные города. Главные города были расположены близ входа в Иберию со стороны Армении: «От Армении — ущелья у Кира и у Арага. До слияния их друг с другом находятся близ них города, укрепленные на скалах и отстоящие друг от друга примерно на шестнадцать стадий, у Кира — Армозика ('Армоζική'), а у другой реки Севсамора».

Город Армозику упоминает также П л и н и й (VI, 29), называя ее *Hermastus*. «Главные города... в Иберии Гермаст близ реки и Неорис». У П т о л е м е я мы также встречаем название столицы Иберии: 'Αρμολίκα.

Согласно единодушному мнению ученых, греческое название 'Αρμοζική (С т р а б о н) и 'Αρμολίκα (П т о л е м е й) есть не что иное, как греческая транскрипция грузинского названия Армазис-Цихе — крепость Армаза.

Название это бытует и поныне. Существует «ущелье Армаза», которое выходит в долину Куры с правой стороны, выше города и ж.-д. станции Мцхета, и «ручей Армаза», в народном произношении «ручей Алмаса», протекающий по этому ущелью. В этом ущелье, в небольшой котловине, сохранились развалины «монастыря Армаза», вокруг которого можно заметить следы расположенной здесь когда-то деревни Армази¹.

Об основании иберийского царства и о построении укрепленного города Армаза нам повествуют грузинские источники: здесь следует иметь в виду прежде всего «Хренику обращения Грузии» («Мокцева Картлиса») и сочинение Леонтия Мровели «Жизнь грузинских царей». Сочинение Леонтия Мровели включено в сборник древнегрузинских летописей, известный под названием «История Грузии» («Картлис Цховреба»).

Текст начальной части древнейшей грузинской хроники — «Обращение Грузии» сохранился лишь в одной рукописи, так наз. Шатбердском сборнике. Составление ее первой части — «Языческие цари в Грузии» — восходит ко времени ни в коем случае не позже VII в. Что же касается сочинения Леонтия Мровели, то акад. Н. Я. Марр в своем докладе 24 марта 1924 г. утверждал, что сочинение Леонтия Мровели «дышит осведомленностью, терминологией, мировоззрением и общественным настроением, понятным лишь в VII веке и ранее». Памятник этот, по его мнению, ни в коем случае невозможно помещать позднее VII—VIII вв. П. И н г о р о к в а, в своей статье «Леонтий Мровели, грузинский историк VIII в.» («Изв. ИЯИМК АН ССР Грузии», X (1941), стр. 93—152, на груз. яз.), будучи не знаком с докладом Н. Я. Марра, пересматривает вопрос о принятой ранее датировке Леонтия Мровели XI веком и относит его сочинение ко времени не позднее середины VIII в.

Автор «Обращения Грузии» рассказывает нам, что Александр Македонский, преследуя врагов, пришел в полуночную страну, в долину Куры, нашел там свирепые племена нечестивых бунтурков, пожирателей мертвецов, и, будучи не в силах бороться с ними, ушел. Спустя некоторое время снова пришел Александр, «царь всей земли», разрушил укрепленные города бунтурков и посадил владетелем Мцхета некоего Азо, сына царя Ариан-Картли, и, назначив границы его владений, удалился. Этот Азо привел с родины от отца своего из Ариан-Картли тысячу домов простонародья и десять домов сородичей², перенес кумиры отеческих богов Гади и Гаим и поселился в старой Мцхете³.

¹ Л. М. М е л и к с е т - Б е к о в, Армази, «Материалы по истории Грузии и Кавказа», вып. II, Тбилиси, 1938, стр. 9—10.

² Восстановление «тысячу домов простонародья...» см. в тексте, приводимом П. И н г о р о к в а в его статье «Древнегрузинская хроника «Обращение Грузии» и список иберийских царей античного времени», (на груз. яз., ВГМ, вып. XI, В, (1941), стр. 260.

³ По мнению Е. С. Т а к а й ш в и л и, издателя и переводчика на русский язык хроники «Обращение Грузии», старая Мцхета должна была находиться на правом берегу р. Куры, там, где оканчивается скала, идущая от Армази, СМОМПК, 28, стр. 9, прим. 2.

«И этот Азо, сын арпан-картвельского царя, был первым царем в Мцхете, и умер он. После него царем стал Фарнаваз. Он воздвиг большой идол на оконечности горы и дал ему имя Армаз, возвел стену со стороны реки, и называется это укрепление Армаз»¹.

Леонтий Мровели также связывает учреждение культа бога Армаза с именем царя Фарнаваза².

К соответствующему отрывку Леонтия Мровели нам придется вернуться в дальнейшем изложении.

Преемникам Фарнаваза, Саурмагу и Мирвану, традиция приписывает завершение строительства Армазской крепости.

Таким образом основание укрепленного города, ставшего главным политическим центром Иберии, грузинская традиция неразрывно связывает с учреждением культа главного божества иберов Армаза, основного государственного культа страны, как средоточия этого культа, своего рода «акрополя» иберов. Такая связь вполне закономерна, поскольку отнесение на второй план местных племенных божеств и выдвижение на первое место верховных богов всего государства является обычным следствием крушения первобытно-общинного строя, возникновения классов и государства.

Согласно сведениям «Обращения Грузин» и Леонтия Мровели, а также Шатбердскому житию св. Нины, в Армазской крепости стояли, кроме кумира Армаза, кумиры и других богов, Гаца и Гаима, поставленные там Азо, а вблизи, у дороги, еще два кумира божеств — Айнины и Данины, воздвигнутых ближайшими преемниками Фарнаваза, и бога Задена — на противоположной горе.

Что собой представляли эти шесть иберийских божеств — Гаца, Гаим (Га), Армаз, Айнина и Данина, и Заден? Каково происхождение и значение этих божеств? Были ли эти боги местными народными божествами или же принесенными извне богами — покровителями царского рода?

Грузинские источники дают разъяснение только по поводу Армаза, который был верховным божеством и пользовался особым почитанием. У Леонтия Мровели мы читаем: «Этот Фарнаваз в честь своего имени сделал большой идол, который есть Армаз, ведь и Фарнаваза по-персидски называли Армазом. Он воздвиг этот идол на вершине Картли, который с тех пор от этого идола стал называться Армазом. С большим торжеством обставил он воздвижение этого идола»³.

Таким образом, летописец объясняет имя Армаза как «персидское» имя.

Описание внешнего вида кумира Армаза дано в Шатбердском житии св. Нины. «И видела я: вот, стоял человек из меди, он был одет в золотой панцырь, золотой шлем и наплечники; ониксы и бериллы украшали его (разночт. — челишск. вариант: «глаза сияли, как ониксы и бериллы»); в руке он держал меч отточенный (разночт. — челишск. вариант: «меч, как молния»), который блистал и вращался в руке, как бы предвещая, что если кто прикоснется, то голова его будет обречена на смерть»⁴.

В «Истории» Моисея Хоренского (II, 86) также упоминается культ Армаза в Иберии, имя которого передается в иранизированной форме «Арамазд», в соответствии с армянским божеством Арамаздом, почитавшимся в г. Ани⁵. Об иберийском Армазе Моисей Хоренский сообщает (II, 86): [святая Нина (Нуне)]

¹ Е. С. Такайшвили, Описание рукописей, II, стр. 709 (на груз. яз.).

² «Картлис-Цховреба» («История Грузии»), изд. Brosset, Histoire de la Géorgie, I, груз. текст, стр. 32, франц. пер., стр. 42.

³ Здесь цитировано в пер. Е. С. Такайшвили. В грузинском тексте последняя фраза звучит буквально «и сделал большое обновление по поводу воздвижения идола» («Картлис Цховреба», цит. место).

⁴ Е. С. Такайшвили, Опис. рукоп., II, 752; он же, Источники грузинских летописей.

⁵ Моисей Хоренский, История Армении, новый перевод Н. О. Эмиляна, М., 1893, II, 53.

«немедленно сокрушила изображение громовержца Арамазда, стоявшее за городом Мцхетом.— А. Б.), от которого его разделяла великая река. Жители имели обыкновение рано по утрам с кровель своих домов поклоняться этому изображению, возвышавшемуся перед их глазами; желавшие же приносить ему жертву переходили реку и перед храмами совершали заклания». Армаз был могущественным, грозным и жестоким божеством. Христианская традиция связывает с его культом даже человеческие жертвоприношения.

Впервые вопрос об языческом пантеоне Иберии был исследован Н. Я. Марром в его работе «Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам», опубликованной в 1902 г. (ЗВОРАО, 1902, XIV, вып. II—III, стр. 1—29). Н. Я. Марр с большим сомнением относился к существованию в составе армазского пантеона «отеческих богов» Азо — Гади и Га (Гаим), считая упоминание их грузинскими писателями результатом книжного заимствования из семитических (вероятно, сирийских) источников (там же, стр. 17—19).

Реальность существования в грузинском пантеоне Армаза и Задена Н. Я. Марр не подвергал сомнению. Он допускал также существование какого-то женского божества, название которого, вероятно, скрывается под искаженным и удвоенным именем Айнина-Данина, и считал все эти божества иранскими. Древнее имя иберийского божества — Армаз — Н. Я. Марр, в согласии с показанием Леонтия Мровели, считал персидским соответствием Фарнаваза, полагая, что иранское имя «Фарнаваз» первоначально звучало «Фарнавазд», и отождествлял это имя с именем верховного божества маздаистской религии — Аурамаздой. Имя пятого иберийского царя по списку хроники «Обращение Грузии», Фарнаджона, учредителя культа Задена, Н. Я. Марр считал эпитетом этого Задена, в котором он видел грузинское соответствие другому важнейшему иранскому божеству — Митре.

Из всего сказанного Н. Я. Марр делал вывод, что священное место «Армазы» было средоточием иранского культа (стр. 8). Допуская, что характер маздеизма мог измениться на грузинской почве (стр. 7), Марр считал, что главную группу богов в древнегрузинском пантеоне составляли иранские боги, в чем видел подтверждение господства в Грузии маздеизма, поддерживавшегося «жрецами, которые в ней, как во всем западном Иране, назывались магами».

Цитированную работу Н. Я. Марра следует считать устаревшей и сохранившей интерес только в связи с эволюцией взглядов самого ее автора, а также с историей вопроса о грузинском язычестве в научной литературе. Н. Я. Марр в дальнейших своих работах отказался от вышеприведенных положений и дал имени Армаза совершенно иное объяснение, которое будет приведено в дальнейшем изложении. Тем не менее в свое время эта работа сыграла большую роль, так как это была первая научная попытка освещения этого вопроса.

Однако объяснение иберийского Армаза от персидского Аурамазды принимают и некоторые современные исследователи, несмотря на ряд сделанных в историографии попыток дать Армазу иные толкования¹.

И. А. Джавахишвили посвятил древнегрузинскому язычеству интересное исследование, где путем изучения корней его в народных верованиях, религиозных праздниках, обрядах и в фольклоре он устанавливает астральный характер древнегрузинской религии. Он пытается также выяснить и осветить связи древнегрузинских народных верований с религией древних народов Передней и Малой Азии. Результаты этих исследований, с подробным анализом этнографического и фольклорного материала, изложены на страницах его капитального труда «История грузинского народа» (на груз. яз., т. I, 2-е изд., Тбилиси, 1928, стр. 33—151).

Подробно рассмотрев изложенную выше точку зрения Н. Я. Марра по вопросу

¹ Л. Меликсет-Бекоев, Армази. Историко-археологический очерк, «Материалы по истории Грузии и Кавказа», вып. II, Тбилиси, 1938, стр. 38 сл.; Капациян, Хеттские боги у армян в связи с хеттским влиянием на армян и генезисом армянского пантеона вообще, Ереван, 1939, стр. 57 сл.

об Армазе, И. А. Джавахишвили находит, что объяснение его сущности как персидского божества Аурамазды лишено убедительной силы. Он считает возможным из свидетельства Леонтия Мровели о воздвижении кумира Армаза Фарнавазом сделать лишь один вывод: древнему историку было известно, что Армаз — имя персидское, а не грузинское, и это должно означать, что Леонтий Мровели отрицает местное, грузинское происхождение божества Армаза.

В связи с вопросом об Армазе как главном божестве иберийского пантеона И. А. Джавахишвили ставит прежде всего вопрос, насколько допустимо считать правдивой и реальной картину древнегрузинской религии, изображенную в житии св. Нины (Шатбердская рукопись). Реальность этой картины кажется исследователю весьма сомнительной по следующим соображениям:

1) Принимая приведенные объяснения Н. Я. Марра имени Армаза от Аурамазды как свидетельство распространения маздеизма в древней Грузии, И. А. Джавахишвили отмечает, что ни в одной местности у грузинского народа в их обычаях и верованиях Армаз не фигурирует ни в качестве божества, ни в качестве героя и что у грузинского народа не сохранилось никаких других следов маздеизма, хотя он уверяет, что маздеизм и культ Аурамазды в известный период были распространены в Грузии,

2) В сочинениях Геласия Кесарийского и Руфина, время жизни которых значительно ближе к событию обращения Грузии в христианство, чем сочинения цитированных грузинских хронографов и агнографов, ничего о грузинских идолах и о сокрушении их св. Ниной не сказано. Рассказ о сокрушении идолов св. Ниной в Шатбердской рукописи жития восходит через Моисея Хоренского к Агафангелу и представляет тенденциозную версию, где св. Нина изображена ученицей просветителя армян Григория и действует по его указанию и примеру (разрушение идолов).

В грузинском агнографическом источнике «Житии св. Шушаники», написанном священником Иаковом (V в.), маздеизм не изображается как идолопоклонничество, а бог Армаз и его кумир совершенно не упоминаются. Грузинский историк Джваншер (XI в.), описывая маздеизм в Грузии как культ огня, также не связывает его с идолопоклонничеством. Кроме того, реальность существования Армаза и его кумира ставится под сомнение потому, что имя его не сохранилось ни в народной религии, ни в сказаниях, ни в песнях, ни в именах. Грузинский народ не мог бы забыть его скоро и окончательно после введения христианства, если он почитался как верховное божество, культ которого был сосредоточен в столице.

3) Единственным свидетельством о существовании в древности в восточной Грузии культа Армаза является географическое название Армазихе (Ἀρμαζική), но это не дает твердых оснований говорить о культе Армаза-Аурамазды, тем более, что нет оснований считать вполне обоснованным объяснение имени Армаза от Аурамазды. Может быть, следует искать другого объяснения (например, от имени урартского царя Арама).

Таким образом, конечный вывод И. А. Джавахишвили сводится к отрицанию ценности и значения грузинских литературных источников для изучения религии древних иберов и, в частности, культа Армаза (стр. 91—103).

Основным и наиболее надежным источником воссоздания картины древнегрузинского язычества И. А. Джавахишвили считает изучение грузинской живой старины и фольклора. На основании данных фольклора и этнографии И. А. Джавахишвили вполне убедительно доказывает, что: 1) Наибольшим почитанием среди грузинского народа пользовался в старину (и совсем в недавнее время) св. Георгий, который в народном представлении ставился выше Христа (как бога-творца) и пророка Илии (бога-повелителя грома, молнии, дождя и погоды). Святой Георгий — покровитель людей, он добрее всех и могущественнее всех, даже самого бога. Это почитание св. Георгия не имеет ничего общего с христианской религией и идет в разрез с христианством, так как Георгий почитается не как святой, а как бог. 2) Культ св. Георгия представлял пережиток древнего языческого культа Луны, которая занимала место верховного божества в языческом пантеоне Грузии.

Для обоснования своего второго тезиса И. А. Джавахишвили приводит имеюще-

еся у Страбона описание святилища луны у албан и существовавшего там обычая человеческого жертвоприношения и связанного с ним обряда очищения¹. И. А. Джавахишвили сравнивает описанный Страбоном обычай с обычаями, сопровождающими престольный праздник «Белого Георгия» в деревне Адкури в современной Кахетии, расположенной, по мнению исследователя, примерно в той же местности, на границе между Иберией и Албанией, где должно было быть албанское святилище Луны, описанное Страбоном. В празднике Белого Георгия важно отметить следующие детали: 1) молящиеся изображают рабов св. Георгия и носят в знак рабства тяжелые цепи, 2) имеет место символическое убиение одного из служителей храма, на которого наступают ногой молящиеся, 3) молящиеся впадают в состояние вдохновения и пророчествуют, 4) праздник Белого Георгия приурочен к полнолунию и совершается ночью при лунном свете. И. А. Джавахишвили приводит еще ряд примеров празднования дня св. Георгия в различных местностях Грузии, где в обрядах ярко выступают черты культа лунного божества. Праздничным днем недели в языческой Грузии должен был быть не воскресный день, а понедельник, как день луны. Для древнегрузинской религии большое значение имели полнолуние и фазы луны; служители храмов должны были хорошо знать счет времени по движению луны. Вывод, что св. Георгий должен был занять в христианскую эпоху место верховного божества луны, тесно связан с фактом почитания луны в образе мужского божества. Это прекрасно подтверждается грузинскими народными песнями и стихами, где луна изображается братом, а солнце сестрою. Приведенные выводы Джавахишвили, точно аргументированные и обоснованные, можно считать прочным достоянием науки.

В качестве ближайшей по содержанию и самой древней параллели древнегрузинского лунного божества И. А. Джавахишвили указывает на ассирийского бога луны Сина, ссылаясь также на известный отрывок Стр а б о н а (XII, 3, 31) о святилище луны Μηνός Φαρνάκω в Понте близ Кабиры, и упоминает о святилищах того же божества во Фригии и близ Антиохии в Писидии²; далее Джавахишвили указывает на культ луны у южноарабского племени сабеев, также связанный с человеческими жертвоприношениями

Характеристика древнегрузинского культа луны в исследовании И. А. Джавахишвили тесно связана с характеристикой астральной религии в древней Грузии и установлением седмирицы астральных божеств, близкой к седмирице древнего Междуречья.

¹ Strabo, XI, 4, 7: «Богов почитают Солнце, Зевса и Луну, в особенности же Луну. Есть и святилище ее недалеко от Иберии. Жрецом служит человек, наиболее почитаемый после царя, который управляет священной землей, обширной и хорошо населенной, а также иеродулами, из которых многие вдохновляются и пророчествуют. Если кто-нибудь из них, как более одержимый, блуждает один по лесам, — схватив такого и сковав священной цепью, жрец роскошно кормит его в течение этого года. Затем тот, будучи приведен для жертвоприношения богине (в греческом тексте τῆθεῖα зависит от женского рода αἰλήνη. Ср. XII, 31 о святилище Μηνός Φαρνάκω в Понте: «это святилище луны (τῆς αἰλήνης) подобно святилищу луны у албанов...»), хотя здесь явно речь идет о божестве, почитавшемся в мужском образе), умощенный, закалывается вместе с другими жертвами. Способ жертвоприношения таков: кто-нибудь, очень опытный в этом деле, держа священное копье, которым установлено совершать заклятие людей, выступив из толпы, наносит удар сбоку в сердце. А когда тот упадет, замечают какие-то предсказания по его падению и объявляют во всеуслышание, а когда тело отнесут в определенное место, все наступают на него для очищения».

² Strabo, XII, 3, 31: «Кабиры, преобразованные Помпеем в город и названные Диосполем [Пифодорида — А. Б.], переименовала Себастей и пользуется ими как резиденцией. В ее владении находится и святилище, называемое «Месяца Франака», и поселок городского типа Америя, имеющий многочисленных иеродулов и священную землю, доходами с которой всегда пользуется жрец. Цари почитали его святилище настолько чрезмерно, что они объявляли так называемую царскую клятву в таких выражениях: «царским счастьем» или «Месяцем Фарнака». И это — святилище».

Следует отдать должное глубокой эрудиции и остроумной наблюдательности покойного И. А. Джавахишвили, что позволило ему сделать ценнейший вклад, обогативший советскую историографию. Позволю себе, однако, выдвинуть и со своей стороны ряд соображений. Прежде всего это касается предпочтения, оказываемого И. А. Джавахишвили византийским писателям перед сочинениями древнегрузинских писателей.

Ссылка на отсутствие упоминания статуй богов у иберов в момент обращения их в христианство и разрушения статуй св. Ниной у Геласия Кесарийского и Руфина близких хронологически к этому событию, но чрезвычайно далеких территориально, явно не убедительна. Вспомним, что Геласий, «епископ Кесарии и Палестины», написавший в 475 г. в Вифинии компилятивное сочинение невысокого достоинства по истории первого Никейского собора, использовал более ранних историков перекви: Евсевия, Сократа, Созомена и Феодорита, писавших в половине V в. Из них обращение Грузии описано у Сократа и Созомена, деятельность которых протекала в основном в Константинополе, и у Феодорита, епископа в г. Кире в Сирии. Все они вообще не затрагивали вопроса о том, что представляла собою древняя религия иберов, не знали, да и не интересовались этим. Еще в 1889 г. Хаханов отметил, что «Моисей Хоренский ближе знает дело распространения христианства в Грузии, так как заимствовал сведения по этому вопросу у грузинских историков». Хоренский прямо называет столицу Иберии Мцхету, о чем не знают византийские историки, упоминающие лишь страну, лежащую по берегам Эвксинского Понта. Хоренский знает по имени иберийского царя Михрана (Мираина). Ему известно имя просветительницы, которую он называет Нуне. Византийские историки называют ее лишь пленницей (captiva)¹. Если принять во внимание, что сочинение Моисея Хоренского (датировка которого точно не установлена) в новейших работах не датируется временем позже VIII в., а некоторые советские ученые датируют его даже VI в., и что проявленная Хоренским осведомленность, несомненно, базируется на знании им местных, т. е. иберийских, источников, что древнейшая часть хроники «Обращение Грузии» датируется временем не позднее VII в., что сочинение Леонтия Мровели, где говорится о воздвижении кумира Армаза Фарнавазом весьма обоснованно датируется Н. Я. Марром VII—VIII в., а П. Ингорквва серединой VIII в., то окажется, что сочинения эти не так уже далеки хронологически от описываемых событий, не говоря уже об их близости к месту и действию этих событий и той среде, где сохранились живые о них предания.

Н. Я. Марр, говоря об источниках Леонтия Мровели, отмечает, «что история Леонтия Мровели основана была прежде всего на устных преданиях, это видно из самого термина *hambav* (название труда Мровели), как он назывался первоначально... Термин *hambav*, в позднейших списках замененный христианским литературным термином *ჭფოუება* — «житие», в этом своем значении, как народного устного рассказа, поддерживается общей с Арменией традицией, общей терминологией, отмеченной между прочим у Хоренского»².

Из сказанного, кажется, с достаточной ясностью вытекает, что в смысле осведомленности о характере древней религии иберов предпочтение, конечно, следует отдать грузинским писателям и Моисею Хоренскому, черпавшим сведения из народных преданий. Наконец, дело не в том, разрушала или не разрушала св. Нина кумир Армаза,

подобно святилищам у албан во Фригии, а также святилищу Месяца (Μηνός) в одноименной местности, святилищу Аскея в Антиохии близ Писидии и святилищу в стране антиохийцев, является святилищем луны.

¹ Хаханов, Источники по введению христианства в Грузии, «Древности Восточные МАО», I, вып. 3 (1879), стр. 335.

² См. рукопись доклада Н. Я. Марра о Леонтии Мровели, прочтенного в Яфетидологическом институте 24 марта 1922 г., хранящуюся в кабинете Н. Я. Марра в ИИМК.

а в том, что введение культа Армаза связывается в грузинской традиции с основанием укрепленного центра его культа, как «вышгорода», и с основанием (в эллинистическую эпоху) царства при слиянии Куры и Арагвы.

Существование маздеизма в Иберии, большая его роль в стране, влиятельное положение магов — все это хорошо известные, достоверные факты, относящиеся ко времени, более позднему, чем интересующий нас период. Хорошо известно о борьбе Сассанидов и Византии за влияние в Грузии, с чем и связано было распространение маздеизма. Но совершенно не основательно говорить о маздеизме как о главном культе в Иберии в эпоху Ахеменидов, как это делает, например, Л. М. Меликсет-Беков¹. Для эллинистической же эпохи у нас существуют прекрасные данные Страбона, рисующие нам культуру и жизнь Иберии и Албании чертами, очень сходными с культурой внутренних областей Малой Азии, с их древними святилищами местных богов, восходящих к глубокой древности, во всяком случае к эпохе, предшествующей завоеванию Малой Азии персами.

Тенденция Леонтия Мровели приписать имени Армаза персидское происхождение (от персидского имени царя Фарнаваза, который, согласно Мровели, родился от матери-персидки) объясняется зависимостью древнегрузинского историка от своих литературных источников. Н. Я. Марр, исследовавший вопрос об источниках сочинения Мровели, приходит к выводу, что он «располагает двумя письменными источниками по истории Кавказа, один из которых в сфере влияния иранской культуры, другой греческий. Эти источники настолько древни, что о грузинском картвельском языке подлинника нельзя говорить»².

Новейшее исследование, связанное с вопросом об Армазе, принадлежит Ш. Я. Амиранашвили. В 1944 г. напечатана его работа «Древнейший образец грузинской рельефной скульптуры»³. По мнению Ш. Я. Амиранашвили, критическое изучение грузинских исторических источников показывает, что общая картина грузинского язычества изображена в них достаточно правильно (стр. 119). Он возражает против положений Н. Я. Марра о сближении Армаза с Аурамаздой, так как представление Аурамазды в антропоморфическом образе было, по его мнению, невозможно (недоразумение в связи с предложенным им истолкованием Накширустемского рельефа, основанное на незнакомстве автора во время написания статьи с новыми публикациями по иранскому искусству). Разбирая описание кумира Армаза в «Житии св. Нины», Ш. Я. Амиранашвили обращает прежде всего внимание на вполне реальное известие о применении в изготовлении статуи различных материалов: меди, золота, серебра и драгоценных камней. Этот скульптурный прием он считает характерной особенностью халдского (урартского) искусства. Вывод Ш. Я. Амиранашвили сводится к тому, что «отличительные свойства изображения божества (Армаза.— А. Б.), которые отмечены в письменных источниках, указывают на ту традицию, которая должна вытекать из круга халдского искусства, однако внешнее описание самого кумира указывает на эллинистическую эпоху» (стр. 123).

Все вышеизложенное Ш. Я. Амиранашвили приводит для подтверждения того вывода, что Армаз грузинских летописей представляет грузинское божество луны, которое И. А. Джавахишвили считает главным божеством языческого пантеона грузинского народа.

Однако сближение особенностей художественной техники статуи Армаза с традициями урартской скульптуры кажется нам необоснованным. Прежде всего само описание дано в такой форме, что на основании его невозможно строить какие-либо выводы археологического или искусствоведческого характера, так как мы не имеем точных указаний, как были использованы при изготовлении Армаза медь, золото и самоцветы. Согласно шатбердскому варианту «Жития» «оники и бериллы украшали»

¹ Л. М. Меликсет-Беков, Армази, стр. 14—15; ср. P l u t., Ромр., 34.

² См. цит. рукопись Н. Я. Марра.

³ ВМГ, XII, В, (1944), стр. 115—128, (на груз. яз.).

статую. В челишском варианте выражение «глаза, словно серебро и бериллы» могут однако расцениваться и просто как риторическое сравнение. Кроме того, такой художественный прием, как применение инкрустации для изображения глаз бронзовых статуй известен также и в греческом искусстве (например, статуя возницы из Дельф), поэтому у нас нет необходимости возводить этот прием, если даже и предположить его в применении к кумиру Армаза, непременно к урартскому искусству, можно найти и более близкие хронологические параллели.

Приводимые же Ш. Я. Амиранашвили произведения урартского искусства никак не могут служить подходящими аналогиями, так как упоминаемая им статуя Берлинского музея сделана из бронзы, голова же у нее мраморная (G ö t z e, Kleinasien, рис. 16), чего никак нельзя сказать о кумире Армаза. Тем более неосновательно и методологически неправильно сравнивать монументальную статую с произведениями мелкой декоративной скульптуры, служившей для украшения утвари (как статуэтки крылатого льва и крылатого быка Гос. Эрмитажа)¹. Золотые доспехи божества, шлем, панцырь и наплечники, вероятно, представляли покрытые позолотой соответствующие части бронзовой фигуры, и упоминание их нельзя считать указанием на применение разных металлов для изготовления различных частей статуи. Описание статуи Армаза не дает также оснований относить ее к эллинистической эпохе и вообще ее датировать. Из описания невозможно составить ясного представления об ее стилистических признаках. И относить кумир Армаза к эллинистической эпохе мы можем только на основании данных истории: царя Фарнаваза, учредившего культ Армаза, грузинские источники относят ко времени после Александра Македонского. Но сохранился ли кумир божества со времен Фарнаваза до обращения Иберии в христианство неведимым и без изменений, иными словами, следует ли датировать эллинистической эпохой статую, до нас не дошедшую и неясно описанную в таком своеобразном контексте, — утверждать невозможно.

Ш. Я. А м и р а н а ш в и л и попутно высказывает совершенно необоснованную мысль, что божество луны — Армаз, «согласно единогласному утверждению грузинских исторических источников, есть чисто грузинское народное божество» (стр. 118). Ш. Я. Амиранашвили дает подробное описание каменной стелы с барельефным изображением человеческой фигуры в примитивно-лаконическом стиле из Агбулахского района.

Эта стела была ранее установлена на каменном основании, и местное население поклонялось ей, как св. Георгию. Ш. Я. Амиранашвили анализирует стиль рельефа, сближая его изображение с мелкими бронзовыми фаллическими статуэтками, принадлежащими к кругу эгейской и хеттской скульптуры, а также с соответствующей группой статуэток из Грузии. Разбирая атрибуты изображенной на стеле фигуры, он сопоставляет их с атрибутами изображений на хеттских рельефах Ясили-кая и Арслан-тепе, сюжеты которых связаны с культом луны. Вывод исследователя сводится к утверждению, что на Агбулахском рельефе изображено божество луны, которое в древней Грузии называлось «Армаз». Рельеф датируется XII—X вв. до н. э.

Высказанная впервые Ш. Я. Амиранашвили мысль об отождествлении Армаза с верховным божеством языческой Грузии — Луной звучит, однако, как голословное утверждение, так как для обоснования ее не приведено никаких аргументов. Анализ описания кумира Армаза ничего не говорит о связи с культом Луны. Свой вывод Ш. Я. Амиранашвили строит только на двух предпосылках: 1) Армаз был верховным божеством древней Иберии и 2) И. А. Джавахишвили полагал, что исконным верховным божеством Грузии в языческую эпоху было божество луны.

В вопросе о связи культа Армаза с культом Луны, при отсутствии других данных, может оказать помощь только выяснение происхождения и значения имени Армаза.

Справка, наведенная мной в клинописных текстах, показала, что имя Агмас встречается в хеттской клинописи. В 1925 г. А. Гетце опубликовал большой клинописный текст из Богазкоя, повествующий истории вступления на царство Хатту-

¹ Ш. Я. А м и р а н а ш в и л и, ук. соч., стр. 122.

шила II¹. В тексте этом упоминается id SIN-d U-aš, сын ZID-aš, правитель «Верхней Страны». Человек этот носит теофорное имя, образованное от названия ассирийского бога луны Сина с прибавлением обычной в хеттском языке флексии аš. Для написания слова Sin употребляется знак, применяемый для этого слова в ассирийских текстах, который в хеттском тексте играет роль идеограммы для обозначения соответствующего своего слова, чтение которого из самого знака не видно (I, 27, 33; II, 74; III, 17, 25; IV, 3, 66, 71, 72). В 1930 г. были дополнительно опубликованы фрагменты этого текста². В этих фрагментах мы встречаем упоминание того же лица, повторяющееся 5 раз. В первом случае («Neue Bruchstücke», II, 74) имя это передано способом аналогичным, т. е. ассирийским знаком, обозначающим по-ассирийски idSIN-d U- aš. В остальных четырех случаях (III, 17, 25, 28, 30) имя того же лица передано знаками, представляющими уже не ассирийскую идеограмму SIN, а фонетически передающими хеттским несийским клинообразным письмом это имя как Arma-d U-aš.

Издатель текста, А. Гётце, отметил, что этот «интересный вариант Arma = dU вместо idSIN-dU» очень важен для установления чтения имени (хеттского) божества Луны (ук. соч., стр. 18). Из этого можно сделать вывод, что имя лунного божества, которое сами хетты считали возможным идентифицировать с ассирийским Сином, звучало Armaš или Armas (основа Arma-).

Обозначение луны именем Arma-, древнейшая письменная фиксация которого дошла до нас в богазкойской клинописи XIII в., следует отнести во всяком случае к эпохе хеттской несийской культуры. В то время оно было распространено среди народов, населявших значительную часть Малой Азии. Гётце отмечает, что Arma лежит в основе собственных имен Armaš (XIX, 15, 9, 18, 22), Armati (Yale, I, 1), Armatalliš (V, 6, III₃), Armatanšaš (V, 14, 3).

В одной лидийской надписи³ притяжательное прилагательное Arma(a)lis заставляет предполагать существование собственного имени Armasas. Данная надпись не содержит признаков, дающих возможность точно ее датировать. Из найденных до сих пор 54 лидийских надписей, по содержащимся в них упоминаниям, датируются лишь 7. Из этих семи пять относятся ко времени господства Ахеменидов над Лидией, а две — к эпохе Александра Македонского, т. е. к периоду от 520 до 322 г.⁴ Следовательно, возможно предположить, что и данная надпись, содержащая имя, образованное от имени бога Arma, должна также относиться к середине или третьей четверти I тысячелетия до н. э.

Среди лидийских собственных имен (как личных так и топонимических), которые сохранились в греческих надписях, относящихся к эллинистической эпохе и к последним векам до н. э.⁵, имеется до сорока лидийских имен, образованных от основы арма-егма-. Это чередование начального гласного основы арма- // егма-, как уже отмечалось, дает возможность связать с именем малоазийского божества Arma- имя греческого Гермеса⁶.

¹ A. G ö t z e, Hattušiliš. Der Bericht über seine Thron-besteigung nebst den Paralleltex ten, Leipzig, 1925; E. H. S t u r t e v a n t, G. B e c h t e l, A hittite Chrestomathy, Philadelphia, 1935, стр. 66, строка I, 27 текста, и стр. 67, перевод; также стр. 88—89, комментарий к строке I, 27.

² A. G ö t z e, Neue Bruchstücke zum grossen Text des Hattušiliš und den Paralleltex ten, Leipzig, 1930.

³ Издана в кн.: W. H. B u c k l e r, Lydian Inscriptions, № 6, строка 1, Sardis, VI, part II, Leyden, 1924, стр. 12—13.

⁴ П. И. У ш а к о в. Эпиграфические памятники Лидии, ВДИ, 1940, № 3—4, стр. 50—51.

⁵ J. S u n d w a l l, Die einheimische Namen der Lykier, «Klio», 1913, Beiheft, стр. 73—75.

⁶ Чередованием огласовки «а» и «е» следует объяснить и транскрипцию у Плиния города Армозики-Армази, как Hermastus.

Культ древнего малоазийского божества луны Агша- был очень широко распространен и сохранил свою популярность в течение весьма длительного времени.

Равным образом отмеченное И. А. Джавахишвили почитание женского божества солнца в религии древних народов Кавказа, оставившее след в грузинском фольклоре (Луна — брат, Солнце — сестра), находит свое соответствие в пантеоне хеттов в образе великой солнечной богини, почитавшейся в священном городе Аринна в горной области Тавра. Солнечная богиня города Аринны и супруг ее, бог погоды и помощник в битвах (изображался стоящим на быке), восприняты из протохеттской религии, играли в царстве хеттов роль общегосударственных божеств и пользовались особенно большим почитанием.

Свидетельства древних писателей, эпиграфические документы, изображения на монетах и культовые изображения лунного божества в Малой Азии в эллинистическое и главным образом римское время сведены в исследовании Я. И. Смирнова¹ о божестве «Месяц». Материалы эти свидетельствуют, что культ этого бога Мήν (Месяца), считавшегося раньше фригийским божеством, был распространен по всей Малой Азии (Понт, Вифиния, Лидия, Ликия, Кария, Фригия, Памфилия, Писидия, Ликаония, Киликия, Галатия, Каппадокия, северная Месопотамия, понийское побережье Малой Азии) и из Малой Азии был занесен на Родос, в Аттику и в европейские провинции Римской империи. Имеющиеся в нашем распоряжении античные источники не сохранили нам древнейших местных имен этого божества, почитавшегося в ту эпоху под именем «Месяца» — Мήν. Весьма возможно, что во многих местностях Малой Азии оно носило древнее имя Агшас, судя по тому, как популярны были имена, образованные от имени лунного бога Армаза. Господство Ахеменидов в Передней и Малой Азии и пришедшее ему на смену греко-македонское завоевание создали благодарную почву для быстрых успехов культурного и, в частности, религиозного синкретизма. Культы Малой Азии в эллинистическое и римское время представляют причудливую смесь идей, порожденных древними семитическими религиями, дальнейшим развитием реформированных древнеиранских верований, религии Авесты и греческих культов, наслонившихся на древнейшие религиозные воззрения народов Малой Азии. В древние святилища малоазийских богов в период ахеменидского владычества проникли и укрепились там культы иранских божеств; позже некоторые культы восприняли налет эллинизации.

Под влиянием этих условий черты культа лунного божества в каждой местности видоизменялись и приобретали свои особенности. Месяц предстает пред нами в образе владыки миродержателя (Μήν τέρτυλος), он — владыка света, неба и подземного мира (Μήν οὐράνιος, Μήν χλαυδόνιος). Месяц — податель влаги, посылает людям дождь, возвращает плоды земные, покровитель и защитник людей, провидец их судьбы, врачеватель². Все эти свойства древнего лунного божества находим мы и в образе иберийского Армаза, как он рисуется в словах царя Иберии Мирриана, обращенных к святой Нине: «вот боги, дающие великие плоды, и миродержатели, расстилающие лучи солнца и посылающие дождь, выращивающие плоды земные кормители Картли. Эти боги Армаз и Заден, исследователи всех тайн»³.

Звуковое совпадение имени малоазийского божества луны Агшас с иберийским Агшазі, зафиксированным в древнегрузинских литературных источниках, нельзя считать случайным. Совпадение это встречается также в приведенных акад. И. А. Джавахишвили материалах и подтверждает его тезис о существовании верховного божества луны в языческом пантеоне племен, населявших в древности территорию Грузии. Древняя астральная религия народов Кавказа дает возможность и Армазу найти свое место в ее пантеоне.

И хроника «Обращения Грузии» и Леонтий Мровели приписывают учреждение

¹ «О фригийском боге Месяца», Στέφανος. Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова, 1895, стр. 81—135.

² Я. И. Смирнов, ук. соч., стр. 130.

³ «Житие св. Нины», Е. С. Такайшвили, Описание рукописей, II, стр. 762.

культу Армаза первому представителю царской власти в Иберии — Фарнавазу. Следует ли это понимать так, что до воздвижения Фарнавазом кумира Армаза культ Луны был неведом обитателям древней Иберии? Культ Армаза был учрежден в центре Иберии, средоточием его служил укрепленный «вышгород», и за пределы Иберии в Закавказье культ этот, повидимому, не распространялся. Это был официальный государственный культ подданных иберийского царя. Именно так он изображается в древнегрузинских литературных памятниках, и нигде мы не находим следов того, чтобы Армаз был исконным божеством народной религии иберов. Однако из многочисленных данных, собранных И. А. Джавахишвили, вытекает, что следы культа Луны можно обнаружить почти во всех областях современной Грузии, т. е. на территории древней Иберии, Колхиды, Албании, у сванов, шшавов и других племен, населявших район Кавказского хребта и Закавказья, а также в различных областях Малой Азии, в Месопотамии и других местах. В Иберии же культ Армаза, введенный Фарнавазом, рисуется в грузинской литературе как новый, чужеземный культ. Имя божества «Армаз» — чужеземное и из грузинского языка непонятное. Леонтий Мровели приписывает ему поэтому персидское происхождение, производя его от имени царя Фарнаваза. Культ Армаза просуществовал в Иберии с момента основания царства в раннеэллинистическую эпоху до обращения Иберии в христианство, и Армаз, как верховное божество официального пантеона и, вероятно, бог-покровитель царской династии, был главным из «богов, владевших Картлией». Нигде при этом не говорится о распространении его культа вне Иберии, позднейшей Картлии.

Сама передача имени Армаза в грузинском языке указывает на заимствование его из другого языка. Основа слова — *Агма-*; к ней прибавляется в языках народов Малой Азии окончание *-as*, обычное в хеттском языке; при склонении слова или при образовании собственных имен окончание *-as* отбрасывается. Между тем в грузинском языке слово *агмас* воспринимается, как неделимая основа, и падежные окончания в грузинском прибавляются не к основе *агма-*, а к основе *агмас-* (с озвончением *агмаз-*).

Учреждение Фарнавазом в Иберии культа Армаза следует, повидимому, понимать как учреждение государственного культа, связанного с основанием города и царства и господством военной аристократии. От имени бога получает свое имя и город с акрополем, где были сосредоточены и царская власть и кумир верховного божества.

Если культ Армаза существовал с древнейших времен в различных областях Малой Азии, то иберы восприняли его как культурный вклад эллинистической (а еще ранее иранизованной) Малой Азии; сохранив древнее название божества, восходящее к хеттской эпохе, культ Армаза, введенный в Иберии, имел новые черты и носил уже на себе отпечаток синкретизма, характерного для малоазийских культов ахеменидской и эллинистической эпохи. В Иберии он предстает перед нами в качестве могучего бога-воителя, требовавшего человеческих жертв, грозного громовержца, как его называет Моисей Хоренский, бога-владыки неба и в то же время воплощавшего в себе могучие силы природы, ниспосылавшего людям благодетельный дождь, возвращающего плоды земные, покровителя страны и народа иберийского и царского рода, подобно божеству *Μητῆρ Φαράκωο*, покровителю понтийских Митридатидов. Бог Армаз неразрывно слился на много веков со своим священным городом, укрепленным мощными стенами, стоящими у входа в пределы царства, охраняя страну и народ иберийский своим грозным могуществом.

Если в глубокой древности имя лунного божества, почитавшегося у народов Малой Азии, согласно звуковым нормам спирантной ветви, звучало *агмас* (*hagmas*) или в экающей его разновидности *егмас* (*hermes*), то лунное божество как исконное местное божество древних народов Кавказа, развившееся на том же культурно-этническом субстрате и составлявшее искони органически неотъемлемую часть переднеазиатского культурного мира, сохранило свое название, согласно звуковым нормам сибилантной ветви, у сванов в форме *агмад* в значении «бог» и в народной этимологии христианской уже эпохи в форме *агмагд* в значении «поклонника дохристианского бога», т. е. «язычника», а также в этническом наименовании «сармат» и в многочислен-

ных топонимических названиях Грузии в различных диалектических разновидностях¹.

Существование в эллинистической Иберии верховного божества, носящего то же название в спирантизированной акающей его разновидности — агмас, по мнению Н. Я. Марра, «свидетельствует о насыщении языковой среды этого района звуковыми нормами спирантной ветви или перехода общественного верховодства в руки социальной группы, впоследствии, допустим, племени с соответственным языком»². Эта мысль Марра вполне совпадает с изложенными выше соображениями о культе иберийского Армаза как о нововведенном, ранее не известном, культе бога с новым и чуждым наименованием, расценивавшимся Леонтием Мровели в качестве культа иноземного. Лучшим доказательством этого служит тот факт, что культ этот оставил свои следы только там, где он был сосредоточен. Армаз дал свое имя горе, где было построено его святилище, реке, протекающей поблизости, и новопрестольному городу, «укрепленному на скале» (πόλις ἐρωμένη). Культ Армаза связан с возникновением царства, во главе которого стоял правящий слой светской военной аристократии, поставивший из своей среды царей. Слой этот представлял «первый род» (πρῶτον γένος) по страбовой схеме социального деления Иберии и оттеснил на второе место стоявших ранее во главе народа жрецов, во владении которых остались участки принадлежавшей древним святилищам земли. Весьма вероятно, что нововведенное божество Армаз постепенно слилось в религиозном сознании народных масс Иберии с местным древним культом луны, благодаря чему популярность его в народных массах быстро распространялась и укреплялась.

Интересен культурный облик самого царственного основателя нового культа, как он рисуется в древней литературе. Он носил чисто иранское имя «Фарнаваз». Однако у нас нет никаких оснований утверждать его иностранное происхождение. В лице первых представителей царского дома Иберии, носивших иранские имена, следует видеть иранизованных представителей знати иберийских племен с их древней культурой, связанной своими корнями с Малой Азией и развивавшейся в течение ряда веков под воздействием ахеменидского Ирана.

В данном случае мы имеем дело, повидимому, с проникновением в среднее течение Куры нового элемента, представителей более передового племени, стоящего ближе к важнейшим культурным и политическим центрам Малой Азии; высший слой этого племени был тесно приобщен к синкретическому культурному миру Малой Азии позднеахеменидской — раннеэллинистической эпохи.

В дальнейшем, благодаря тесным политическим, культурным и экономическим связям иберийского царства с парфянами, иранские элементы в иберийской культуре усиливались. Однако они всегда оставались лишь налетом на поверхности глубоко своеобразной и оригинальной местной культуры иберов.

Торжество христианства в Иберии, явившееся следствием длительных и тесных связей, политических и культурных, с Римским государством, положило конец существованию культа Армаза как государственного культа, но не уничтожило глубоко коренившегося в народном сознании почитания луны как исконного местного древнего культа народов Кавказа. Культ луны продолжал существовать в христианской Грузии в виде культа святого Георгия и сохранял в себе древние языческие черты.

А. И. Болтунова

¹ Н. Я. Марр, О числительных, ИР, V, стр. 251. Ср. также S t r a b o, XI, 2, 16, о племенах, живших в горах «выше Диоскуриады»: Σ-ρηάται δ'εἰσὶν οἱ πλείους πάντες δὲ Κτωκάσιοι.

² Н. Я. Марр, там же, стр. 254.