

2)615.89
2-688

ნინო მინდაძე
საქართველოს
ბიბლიოთეკა

ქართული ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა

თბილისი 2013

ნინო მინდაძე

ქართველი ხალხის
ტრადიციული სამედიცინო
კულტურა

თბილისი 2013

616.89(479.22)



მ-688

რედაქტორები: † თ. ოჩიაური
† ირ. სურგულაძე

რეცენზენტები: † ჯ. რუხაძე
† ბ. რაჭველიძე
რ. თოფჩიშვილი

რეზიუმე თარგმნა ლ. გაბეჩავამ

K 293.714

ISBN 978-9941-9301-2-6

UDC(შპბ)

615.89(479.22)

მ-688



წინათქმა	4
შესავალი	6
ნატურმედიცინა	20
ხალხური სამედიცინო თეორია.	20
დაავადებათა პრევენციისა და მკურნალობის ხალხური ტრადიციები	59
მაგიურ-რელიგიური მედიცინა	117
რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ	117
დაავადებათა პრევენციის და მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური ტრადიციები	157
ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ნეს-ჩვეულებები.	209
ტრადიციული ქართული მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი	245
ტრადიციული ქართული სამედიცინო ცოდნის ჩამოყალიბება.	270
დასკვნა	283
Georgian People's Traditional Medical Culture.	295
წყაროები და ლიტერატურა.	304
საძიებელი	323

ქართველმა ხალხმა უძველესი დროიდან დღემდე მრავალ ქირ-ვარამს — სტიქიურ უბედურებებს, გაუთავებელ შიდა კონფლიქტებს, ომებს, ეპიდემიებსა თუ სხვას გაუძლო. მიუხედავად ამისა, ის განადგურებას გადაურჩა, ამაში კი მნიშვნელოვანი დამსახურება ხალხურ სამედიცინო ტრადიციებსაც მიუძღვის. წინამდებარე წიგნი სწორედ ამ ტრადიციებს, ხალხურ სამედიცინო აზროვნებასა და სამკურნალო პრაქტიკას, ქართველი ხალხის ტრადიციულ სამედიცინო კულტურას გააცნობს მკითხველს. ნაშრომი სამედიცინო ანთროპოლოგიურ, კერძოდ კი ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე დაწერილ ეთნოსამედიცინო კვლევის ცდას წარმოადგენს.

ეთნოგრაფიული მუშაობა ველზე ყველაზე მეტად აახლოვებს მკვლევარს იმ საზოგადოებასთან, რომლის ტრადიციული კულტურის შესწავლა მას მიზნად აქვს დასახული. მეც სწორედ ეთნოგრაფიულმა მუშაობამ მომცა საშუალება, ახლოს გავცნობოდი ჩემი ქვეყნის მოსახლეობის ცხოვრების წესს, ქართველი კაცის ბუნებასა და ხასიათს, დავახლოვებოდი ადამიანებს, რომლებიც ხალხურ კულტურას ქმნიან, მათ შორის ადამიანებს, რომლებმაც ტრადიციული სამედიცინო ცოდნა შემოინახეს.

ტრადიციული მედიცინა ხალხური კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და მეტად საინტერესო სფეროა. სწორედ ხალხური მედიცინა, რომელიც ადამიანის თანატოლია და საუკუნეებს გაუძლო, ყველაზე მეტად წარმოაჩენს ადამიანის თვითგადარჩენის ტრადიციებს, სიცოცხლისათვის ბრძოლის უნარს. საქართველოში ბევრმა უძველესმა ხალხურმა სამკურნალო საშუალებამ თუ ნააზრევმა, წესჩვეულებამ თუ რწმენა-წარმოდგენამ დღევანდლამდე მოაღწია, ზოგი კი ხალხის მეხსიერებამ შემოინახა. მადლობას მოვახსენებ ჩემს მთხრობლებს, რომ გამიზიარეს ეს ცოდნა და საშუალება მომცეს, გავცნობოდი ხალხურ სამედიცინო გამოცდილებასა და სიბრძნეს.

წინამდებარე წიგნის ეთნოგრაფიული მასალა დაახლოებით 40 წლის მანძილზე გროვდებოდა. ეს მასალა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში დაცულ უნიკალურ სარქივო მასალასთან ერთად ნაშრომის პირველწყაროს წარმოადგენს. ნაშრომის ძირითადი წაწილი რამდენიმე წლის წინ უკვე დაწერილი, რედაქტირებული და რეცენზირებული იყო. სამწუხაროდ,

რედაქტორები და ორი რეცენზენტი ცოცხლები აღარ არიან, მაღლიერებით ვიგონებ მათ და თავს უფლებას ვაძლევ, რომ დღესაც ნიგნის რედაქტორებად და რეცენზენტებად სწორედ ისინი მოვიხსენიო. მაღლობას მოვახსენებ ჩემს მასწავლებლებს, გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძეს, რომლებმაც, გარდა სამეცნიერო ხელმძღვანელობისა, ზნეობრივი ცხოვრების საუკეთესო მაგალითები მომცეს.

განსაკუთრებული მაღლიერებით მოვიხსენიებ დედაჩემს — მერი ჯუღელს. სწორედ მისი რჩევით, ჯერ კიდევ სტუდენტმა, დავიწყე ქართველი ხალხის ტრადიციული კულტურის საკითხებზე მუშაობა და ამ მუშაობას დღემდე დიდი ინტერესით ვაგრძელებ.

იმედი მაქვს ნიგნი, რომელიც ქართველების ტრადიციული სამედიცინო კულტურის გაშუქებას ეძღვნება, დააინტერესებს სპეციალისტებს და ფართო საზოგადოებასაც.

უხსოვარი დროიდან დღემდე ადამიანი იბრძვის ჯანმრთელობის შესანარჩუნებლად. მან სამკურნალო საშუალებებს თავდაპირველად ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიაკვლია და ზოგიერთი დაავადების გამომწვევი მიზეზი ამოიცნო. ემპირიული სამედიცინო ცოდნა თაობიდან თაობას ზეპირად გადაეცემოდა, დროთა განმავლობაში მდიდრდებოდა, ღრმავდებოდა და ამასთან, ეს ცოდნა სხვადასხვა სამედიცინო სისტემის, უმეტესწილად კი ოფიციალური, სახელმწიფო მედიცინის, გარკვეულ გავლენას განიცდიდა. ამგვარად, დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, რომელიც ყველა ქვეყანაში გარკვეული თავისებურებით გამოირჩევა და ოფიციალური მედიცინის გვერდით არსებობას ახლაც აგრძელებს, ე.ი. მას საზოგადოების სამედიცინო მომსახურების სფეროში გარკვეული ფუნქცია ჯერ კიდევ გააჩნია.

ტრადიციული სამედიცინო კულტურა ბუნებასთან ადამიანის ურთიერთობის გამოცდილებას ემყარება და მისივე ჯანმრთელობის უზრუნველყოფის ერთ-ერთ პირობას წარმოადგენს. იგი აერთიანებს ხალხურ საბუნებისმეტყველო შეხედულებებსა თუ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს დაავადებათა არსის, ეტიოლოგიის, ბუნების, ხასიათის შესახებ, მდიდარია დიაგნოსტიკის, დაავადებათა პრევენციის, ავადმყოფის მკურნალობისა და მასზე ზრუნვის ტრადიციებით. ამიტომ ტრადიციულ მედიცინას იკვლევს საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული მეცნიერების სხვადასხვა დარგი, მათ შორის სამედიცინო ანთროპოლოგია, რომელიც, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინა, XX საუკუნის 70-იან წლებში ჩამოყალიბდა. სამედიცინო ანთროპოლოგია სხვადასხვა საზოგადოებასა და კულტურაში ადამიანის ჯანმრთელობის მდგომარეობას, დაავადებათა გავრცელების სპეციფიკას, ჯანმრთელობის დაცვის სისტემას, ბუნებრივ და სოციოკულტურულ გარემოსთან ადამიანის ბიოკულტურული ადაპტაციის სამედიცინო ასპექტებს იკვლევს და ბუნებრივთან ერთად, ადამიანის ჯანმრთელობაზე ზემოქმედ სოციოკულტურულ გარემოზე ამახვილებს ყურადღებას. დღეს უკვე დადგენილი ფაქტია, რომ ჯანმრთელობისა და დაავადების ურთიერთმიმართება არის მარცხენა მხარის ადამიანთა ჯგუფის მიერ გარე სამყაროსთან

შეგუების პროცესში ბიოლოგიურ და კულტურულ საშუალებათა მოყენების ეფექტურობის დონისა [Culture... 1977: 13].

სამედიცინო ანთროპოლოგია სამ ძირითად მიმართულებას მოიცავს. ესენია: სამედიცინო ეკოლოგია, რომელიც ადამიანის, ბუნების და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულებას სამედიცინო თვალსაზრისით შეისწავლის. იკვლევს, თუ რა გავლენას ახდენს ბიოგეოგრაფიული და სოციოკულტურული გარემო ჯანმრთელობაზე, რამდენად ეფექტურად იყენებს ადამიანი ბიოლოგიურ თუ კულტურულ საშუალებებს გარემოსთან ადაპტაციის პროცესში; ეთნომედიცინა, რომელიც შეისწავლის სხვადასხვა საზოგადოების სამედიცინო სისტემებს, ამა თუ იმ ხალხის მიერ საუკუნეების მანძილზე დაგროვილ სამედიცინო ცოდნას, რომელიც თაობიდან თაობას ზეპირად ან წერილობით გადაეცემოდა, ტრადიციულ სამედიცინო ინსტიტუტებს და ა.შ.; გამოყენებითი სამედიცინო ანთროპოლოგია, რომლის მიზანია ჯანმრთელობის დაცვის სისტემაში დაავადებათა პრევენციის, ავადმყოფის მკურნალობის და მოვლის პროცესში თანამედროვე საშუალებებთან ერთად, სამედიცინო ეკოლოგიისა და ეთნომედიცინის კვლევის შედეგების გათვალისწინება, ყურადღების გამახვილება დაავადების გამომწვევ არა მხოლოდ ბიოლოგიურ, არამედ სოციოკულტურულ ფაქტორებზე, ტრადიციული მედიცინის მონაცემებზე და სხვ.

ცნობილია, რომ ბუნებრივი გარემო, არცთუ იშვიათად, ხდება ამა თუ იმ დაავადების გავრცელების მიზეზი. შორს რომ არ წავიდეთ, ძველი კოლხეთის მაგალითიც იკმარებდა — „დასავლეთ კოლხეთის ქაობიანობა ინვევდა სხვადასხვა დაავადებას, რაც უარყოფითად მოქმედებდა მოსახლეობის გამრავლებაზე“ [გამყრელიძე, 1993: 40].

სამედიცინო ანთროპოლოგია, დაავადების ბიოლოგიურ გამომწვევებთან ერთად, განსაკუთრებულ ყურადღებას ადამიანის ჯანმრთელობაზე ზემოქმედ სოციალურ და კულტურულ ფაქტორებზე ამახვილებს. ცნობილი ფაქტია, რომ XIX საუკუნეში გერმანელმა მეცნიერმა, ექიმმა რუდოლფ ვირხოვმა, ზემო სილეზიაში ტიფის ეპიდემიის მთავარ მიზეზად სოციალური ფაქტორები: სიღარიბე, შიმშილი... მიიჩნია, ხოლო ეპიდემიის სანინალმდეგო საუკეთესო „წამლად“ — სოციალური რეფორმები. ასევე ცნობილია, რომ ინდიელთა შორის გავრცელებული სპეციფიკური ფსიქიკური დაავადების — სუსტოს გამომწვევი ბიოლოგიური კი არა, სოციოკულტურული



მიზეზი იყო. სულ ახლახან საქართველოში ჩატარებული კვლევით დადგინდა, რომ მოზარდების, განსაკუთრებით გოგონების, საჭმლის მომწოდებელი სისტემის მდგომარეობაზე უარყოფით გავლენას მიკროსოციალური გარემო ახდენს, კერძოდ: „სწავლით გაძლიერებული გადატვირთვა..., კონფლიქტური სიტუაციები ოჯახში..., სირთულეები თანატოლებთან ურთიერთობისას, უარყოფითი ემოციები..., კონფლიქტური სიტუაციები სასაწავლებელში“ [ჩიქავა, 2012: 233].

მრავალი ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება როგორც სხვადასხვა ქვეყნის, ისე საქართველოს მოსახლეობის ცხოვრებიდან. მნიშვნელოვნია, რომ სოციალურ ფაქტორს ადამიანის ჯანმრთელობასთან დაკავშირებით ჩვენში ყურადღებას ძველთაგანვე აქცევდნენ. „ჯანმრთელობის შენარჩუნებისა და დაავადების განვითარების საქმეში გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა შრომის პირობებს, წესიერ და დროულ დასვენებას და სხვ.“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 157].

სამედიცინო ანთროპოლოგია ხალხურ სამედიცინო სისტემას შეისწავლის, როგორც საზოგადოების ცხოვრების წესის ერთ-ერთ მარეგულირებელ ფენომენს, მისი კულტურული და სოციალური ღირებულებების გათვალისწინებით [Culture... 1977: 13].

იმავდროულად საინტერესოა, თუ რა გავლენას ახდენს დაავადება სოციალურ ურთიერთობებსა და ინსტიტუტებზე, კულტურაზე, რა როლს ასრულებს იგი საზოგადოების განვითარების ისტორიაში.

ყველგან, ყოველი ტიპის საზოგადოებაში დაავადება საფრთხეს უქმნიდა როგორც ცალკეულ ადამიანს, ისე საზოგადოებასაც. გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენდა არა მხოლოდ ადამიანის თუ ადამიანთა ჯგუფის ბიოლოგიურ მდგომარეობაზე, არამედ სოციოკულტურულ სისტემაზე, ისტორიული განვითარების პროცესზე. მაგ., III ათასწლეულში ძველი ინდოევროპელი მოსახლეობის მიგრაციის ერთ-ერთ მიზეზად და ამ მიგრაციის მიმართულებათა განმსაზღვრელად შავი ჭირისა და მალარიის ეპიდემიამ მიჩნეული [Харрисон..., 1970: 570; Гамкрелидзе, Иванов, 1984: 915-916; 963]. შუა საუკუნეებში კი შავი ჭირის ხშირმა ეპიდემიებმა მილიონობით ადამიანი შეინირა, მნიშვნელოვნად შეცვალა ევროპის დემოგრაფიული სურათი, ყოფითი კულტურა [Бродель, 1989: 97-102]. ითვლება, რომ ფეოდალიზმის რღვევას ინგლისში შავი ჭირის პანეპიდემიამაც შეუწყო ხელი. ხშირად სწორედ დაავადება განაპირობებდა ისტორიულ მოვლენებს — პელოპონესის ომის დროს ათენში ძვ.წ. 429 წელს ეპიდემიამ



იფეთქა და სწორედ მან გადაწყვიტა ომის ბედი: შეინირა ათენელთა ცნობილი მხედართმთავარი პერიკლე, ხოლო 1167 წელს რომი მალაჩარიის ეპიდემიამ იხსნა ფრიდრიხ ბარბაროსას თავდასხმისაგან. რომის კედლებთან მყოფ გერმანელთა ჯარში მალარია გავრცელებულა და მომხდურები იძულებულები გამხდარან უკან დაეხიათ.

1812 წელს ახალციხეს, სადაც სოლომონ II იმყოფებოდა, კავკასიის მთავარმართებელმა ტორმასოვმა რუსებისა და ქართველების გაერთიანებული ჯარით ალყა შემოარტყა. ამ დროს ჯარში შავი ჭირი გავრცელებულა: „მაშინ გაჩნდა ჯარსა შინა მომხვერელი სენი და შიშითა მისითა დავიფანტინით, ალვემზადეთ და წარვედით“, წერს ნიკო დადიანი. სწორედ ამ მიზეზის გამო „დაშთა ახალციხისა ციხე და ქალაქი უვნებელი“ [დადიანი, 1962: 202].

დაავადება მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ტრადიციული კულტურის ჩამოყალიბებაშიც. საკმაოდ ფართოდ არის გავრცელებული მოსაზრება, რომ აღმოსავლეთის ქვეყნებში მიცვალებულის კრემაციის ტრადიციის დამკვიდრების მიზეზს შავი ჭირის ეპიდემიაც წარმოადგენდა.

სამედიცინო ანთროპოლოგია, კერძოდ კი მისი ერთ-ერთი მიმართულება — ეთნომედიცინა, არ შემოიფარგლება მხოლოდ დიაგნოსტიკის, დაავადებათა პრევენციისა და მკურნალობის, ავადმყოფზე ზრუნვის... ხალხური ტრადიციების კვლევით. მისი კვლევის სფერო ბევრად უფრო ფართოა და გულისხმობს ხალხური ცოდნის გამოვლენასა და შესწავლას ჯანმრთელობის არსის, დაავადების რაობის, ეტიოლოგიის, მისი ბუნებისა და ხასიათის, გავრცელების სპეციფიკის შესახებ. ტრადიციული სამედიცინო ინსტიტუტების, მედიცინის პრაქტიკოსებისა თუ დაავადების როლის გარკვევას საზოგადოებაში და სხვ. მოკლედ რომ ვთქვათ, ეთნომედიცინა გულისხმობს ამა თუ იმ საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი სამედიცინო აზროვნების, სამკურნალო პრაქტიკის, საერთოდ, ჯანმრთელობის დაცვის ტრადიციული სისტემის კვლევას, რაც ბიოეთიკის ტრადიციებსაც მოიცავს.

საჭიროა უფრო ზუსტად განისაზღვროს კვლევის საგანი, კერძოდ, ის, თუ რას გულისხმობს ტრადიციული მედიცინა. ტრადიციულ მედიცინას უწოდებენ ამა თუ იმ ხალხის საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბებულ სამედიცინო ცოდნა-გამოცდილებას: დიაგნოსტიკის მეთოდებს, პრევენციულ და სამკურნალო პრაქტიკას, რომლის საფუძველია ხალხური შეხედულებანი, რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა, მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ და სხვ. იგი



გულისხმობს ფიზიკურად ან სულიერად დაავადებულთა მკურნალობას ან მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებას მცენარეული, ცნობილი თუ მინერალური სამკურნალო საშუალებებით, სპირიტუალური თერაპიით, მანუალური ტექნიკით, ვარჯიშებითა და ა.შ.

მეცნიერთა ერთი ნაწილი ტრადიციულ და ხალხურ მედიცინას ერთმანეთისგან განასხვავებს და მიიჩნევს, რომ ხალხური მედიცინა გულისხმობს მხოლოდ ემპირიულ სამედიცინო გამოცდილებას, რომელიც თაობიდან თაობას ზეპირად გადაეცემა [Бромлей, 1981: 211-218]. ასეთი მედიცინა შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ზედმიწევნით ჩაკეტილ საზოგადოებაში, რომელსაც სხვა საზოგადოებებთან კონტაქტი არ ჰქონია. მეცნიერთა დიდი ნაწილი კი ტრადიციულ მედიცინას და ხალხურ მედიცინას აიგივებს [Holly, 1994: 1].

ხალხური, იგივე ტრადიციული მედიცინა, ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილებასთან ერთად, დროთა განმავლობაში სხვადასხვა სამედიცინო სისტემის გავლენას განიცდიდა. ურთიერთობები არა მხოლოდ ერთი ქვეყნის რეგიონებს, არამედ ქვეყნებს შორის ტრადიციულ სამედიცინო ცოდნაზეც ახდენდა გარკვეულ ზემოქმედებას. მაგ., ჩრდილოკავკასიელ მკვლევართა ცნობით, ყაბარდო-ბალყარეთში ჩადიოდნენ სპარსელი, თურქი, ქართველი, ოსი და სხვა ეროვნების ექიმბაშები, რომლებიც იქაური მოსახლეობის ყოფაში თავისი ქვეყნის სამკურნალო ტრადიციებს ამკვიდრებდნენ და თავადაც მკურნალობის ადგილობრივ მეთოდებს ითვისებდნენ. სამედიცინო ცოდნის გამდიდრებას ვაჭრობა და ხშირი ომებიც უწყობდა ხელს [Мамбетов, Маслов, 1977: 4-5].

ტრადიციული მედიცინა ოფიციალური, სახელმწიფო მედიცინის გავლენის შედეგად ამა თუ იმ საზოგადოების ხალხურ მკურნალობაში დანერგილ, გახალხურებულ სამედიცინო ცოდნასაც მოიცავს. ცნობილია, რომ ცივილიზებულ სამყაროში ხალხური და ოფიციალური მედიცინა ყველა ეპოქაში თანაარსებობდა და ახლაც ასეა, ამიტომ ურთიერთგავლენას განიცდის¹. ხალხურ მედიცინას მისგან განსხვავებული სამედიცინო სისტემის ელემენტების შეთვისების უნარი

¹ ამერიკის კონტინენტის აბორიგენტთა ტრადიციული მედიცინის შესწავლის შედეგად, სამედიცინო ანთროპოლოგიის მკვლევრებმა დაასკვნეს: როდესაც მოსახლეობა სარგებლობს სხვადასხვა სახის სამედიცინო მომსახურებით, მაგალითად, აბორიგენტული და თანამედროვე მედიცინით, ერთ სამედიცინო სისტემას შეუძლია გავლენა იქონიოს მეორეზე [Culture ... 1977: 27].



გააჩნია. ეს ელემენტები ეგუება თვისებრივად განსხვავებულ სამედიცინო გარემოს და ხალხურ, უფრო სწორედ — გახალხურებულ ტრადიციად ყალიბდება.

ამგვარად, ტრადიციული სამედიცინო კულტურა განიხილება არა მხოლოდ როგორც ემპირიული ცოდნა-გამოცდილება, არამედ როგორც შედეგი ისტორიული განვითარების პროცესისა, რომელშიც ასახულია მისი კონტაქტები, კარგად ჩანს მის მიერ სხვა სამედიცინო სისტემის ელემენტების მიღების, გათავისების, სახეცვლილების უნარი და ა. შ. სწორედ ამიტომ ემპირიულ ცოდნა-გამოცდილებასთან ერთად, საჭიროა სამედიცინო ცოდნის იმ ნაწილის შესწავლაც, რომელიც ხალხურმა მედიცინამ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა სამედიცინო სისტემასთან (ძირითადად კი ოფიციალურ მედიცინასთან) კონტაქტით მიიღო და გაითავისა. ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, წინამდებარე ნაშრომში ხალხურ და ტრადიციულ მედიცინას ერთი და იმავე (ფართო) მნიშვნელობით ვხმარობთ. ხოლო ხალხურ მედიცინას (ვიწრო მნიშვნელობით) აღვნიშნავთ ტერმინებით: თვითმყოფადი, ემპირიული მედიცინა.

ხალხურ სამედიცინო კულტურას, ტრადიციულად, ორ ნაწილად ყოფენ: ერთია, ემპირიულ-რაციონალური, რომელიც აერთიანებს ხალხურ საბუნებისმეტყველო შეხედულებებსა და ბუნებრივ სამკურნალო საშუალებებს, მეორე — მაგიურ-რელიგიური, რომელიც გულისხმობს დაავადებათა შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და მკურნალობის წეს-ჩვეულებებს.

მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ემპირიულ-რაციონალურის შეცვლა ტერმინით — ნატურმედიცინა, რადგან ხალხური მედიცინა ძირითადად ბუნებრივ სამკურნალო საშუალებებს იყენებს, ხოლო ნატურმედიცინა სწორედ საბუნებისმეტყველო შეხედულებებსა და ნატუროპათიას აერთიანებს, ეს უკანასკნელი კი, ბუნებრივ — მცენარეულ, ცხოველურ, მინერალურ საშუალებებსა და ტრადიციულ მეთოდებს: სისხლის გამოშვებას, მასაჟს, ქირურგიულ მანიპულაციებსა და სხვა სახის მკურნალობას გულისხმობს. იმავდროულად, როგორც ვთქვით, ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თვითმყოფად, ემპირიულ გამოცდილებასთან ერთად, სხვადასხვა სამედიცინო სისტემის, ძირითადად კი ოფიციალური მედიცინისგან მიღებულ და გახალხურებულ ცოდნასაც მოიცავს.

ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, ისევე როგორც საერთოდ ტრადიციული მედიცინა, ხალხურ სამედიცინო



აზროვნებასა და სამკურნალო ცოდნა — პრაქტიკის ორ სფეროს აერთიანებს. ერთს პირობითად *ყოფითს* უწოდებენ, მეორეს — პირობითად *პროფესიულს*. *ყოფითი* გულისხმობს ცოდნას სამკურნალო საშუალებების შესახებ, რომელსაც საზოგადოების საკმაოდ დიდი ნაწილი ფლობს, *პროფესიული* კი — ხალხურ მკურნალთა ცოდნა-გამოცდილებას.

ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურის მეტ-ნაკლები სისრულით წარმოსაჩინად, მისი ჩამოყალიბება-განვითარების პროცესის საილუსტრაციოდ საჭიროა როგორც ყოფითი, ისე პროფესიული სამედიცინო სისტემების შესწავლა: საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის სამედიცინო ტრადიციების თავისებურებათა დადგენა; მაგიურ-რელიგიური სამედიცინო ტრადიციების კვლევა (ისტორიული განვითარების პროცესში, საქართველოს მოსახლეობის რელიგიური აზროვნების ცვალებადობის ფონზე); ხალხურ სამკურნალო პრაქტიკასთან ერთად, ხალხური სამედიცინო აზროვნების ანალიზი და იმ გავლენების შესწავლასაც, რომლებმაც გარკვეული როლი შეასრულეს ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურის ჩამოყალიბებაში. საჭიროა აგრეთვე ჩვენი წინაპრებისა და უშუალო თუ შორეული მეზობლების სამედიცინო ტრადიციების გათვალისწინება, რათა რეალურად წარმოვიდგინოთ ის კულტურული წრე, რომელშიც შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო ქართული ტრადიციული სამედიცინო ცოდნა. ასეთი სახის კვლევა მნიშვნელოვანია ზოგადად კულტურის, კერძოდ კი — ტრადიციული მედიცინის, შესწავლისათვის.

ყოველივე ზემოაღნიშნული მოითხოვს ტრადიციული მედიცინის, მისი განვითარების შესწავლას არა იზოლირებულად, არამედ — კომპლექსურად, ყოფის სხვა ელემენტებთან ურთიერთკავშირში (ბიოგეოგრაფიული, სოციოკულტურული გარემოს, ისტორიული კონტექსტის და სათანადო ეთნოფსიქოლოგიური ფონის გათვალისწინებით), რადგან მედიცინა არც ერთ საზოგადოებაში არ გვხვდება დამოუკიდებელი სახით. მისი ხასიათი და განვითარება ეფუძნება სოციოკულტურულ მოდელს, რომელშიც ის არსებობს. დასახული მიზნის მისაღწევად კვლევა შედარებით-ისტორიული და ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლის — გ. ჩიტაიას მიერ ჩამოყალიბებული საველე მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდების საფუძველზე ჩატარდა. კვლევის დროს ვეყრდნობოდით ფუნქციონალურ თეორიას [Малиновский, 2005]. მიგვაჩნია, რომ როგორც საერთოდ კულტურაში, ტრადიციულ სამედიცინო კულტურაშიც, არაფერია ფუნქციური



დატვირთვის გარეშე და თუ რაიმე გაუგებარია, მხოლოდ იმიტომ რომ ჩვენი ცოდნის საფუძველზე მისი ახსნა არ შეგვიძლია.

კვლევისათვის გამოვიყენეთ არქეოლოგიური და ფოლკლორული მონაცემები, წერილობითი წყაროები, ძირითადად კი — საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა. არქეოლოგიური მონაცემებისა და წერილობითი წყაროების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ძველ საზოგადოებათა სამედიცინო სისტემების შესწავლა, დაავადებისა თუ მედიცინის როლის გარკვევა მათი განვითარების პროცესში. სწორედ არქეოლოგების, ანთროპოლოგებისა და პალეოპათოლოგების კვლევის შედეგად დადგინდა უძველესი დაავადებანი, გამოვლინდა მკურნალობის არქაული საშუალებანი: თავის ქალის ტრეპანაცია თუ სხვა. ამ მხრივ საქართველოშიც არის კვლევა ჩატარებული. სამედიცინო თვალსაზრისით შესწავლილია კრანიოლოგიური და ოსტეოლოგიური მასალა, გამოვლენილია პათოლოგიები, მკურნალობის მეთოდები... აღნიშნული საკითხების კვლევაში, ქართველ არქეოლოგებთან ერთად, განსაკუთრებული ღვაწლი მედიცინის ისტორიკოსებს, ანთროპოლოგებსა და პალეოპათოლოგებს მიუძღვით.

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ საქართველოს უძველესი მოსახლეობა გარკვეულ სამედიცინო ცოდნას ფლობდა. მიიჩნევენ, რომ ქვის ხანის ზოგიერთ სამეურნეო იარაღს, მაგალითად, პატარა ხელცულებს, სამედიცინო დანიშნულებაც ჰქონდა და გამოიყენებოდა ჩირქგროვის გამოსაშვებად, ჭრილობიდან უცხო სხეულის ამოსაღებად [ფირფილაშვილი, 1989: 11-14]. ამავე ეპოქის ერთ-ერთ გამოქვაბულში (საკაჟია) აღმოჩენილი ცხოველის თავის ტვინისა და ქონის ნაზავი სამკურნალო მალამოდ არის მიჩნეული [ნორაძე, 1953: 59]. ასეთი მალამო საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (სვანეთში) დღესაც გამოიყენება [ბურდული, 2010: 67]. ბრინჯაოს ხანისა და შემდეგი პერიოდის განათხარ მასალაში უკვე გვხვდება ნამკურნალები ძვლები, ქირურგიული იარაღი: პინცეტი, სკალპელი, ძველი რომაული კეფალოტრიბების მსგავსი ნამგლისებრი დანა, ნემსი, ზონდი და სხვ. [ფირფილაშვილი, 1989: 14-33]. ფიქრობენ, რომ სამედიცინო დანიშნულება ჰქონდა საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილ საკმაოდ დიდი რაოდენობის გველისგამოსახულებიან ჭურჭელს [ფირფილაშვილი, 1989: 360]. ძვ. წ. VIII-VI სს-ით დათარიღებული, წამლის დასამზადებლად მიჩნეული გველისგამოსახულებიანი ორსართულიანი ჭურჭლის მსგავსი მონყობილობა [ფირფილაშვილი,



1956: 382] ქართულ ხალხურ მედიცინაშიც გამოიყენებოდა [ქართული, 2010: 69].

საქართველოში სხადასხვა ეპოქის სამარხებში [ძვ. წ. XI-X სს. VII-V სს., ახ.წ. XV-XVII სს...] აღმოჩენილია ტრეპანირებული თავის ქალები. ტრეპანაციის ხალხური პრაქტიკა საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთმა კუთხემ — ხევსურეთმა XXს-ის 50-იან წლებამდე შემოინახა.

ტრადიციული ქართული მედიცინის შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია ქართული და ბერძნული მითოლოგია. ამირანის მითში დაცულია ცნობები სამკურნალო მცენარეებით მკურნალობის, ქალის (მითის ერთ-ერთი პერსონაჟის) მიერ ცხოველებზე დაკვირვებით სამკურნალო მცენარეების მიკვლევის, დღენაკლული ბავშვის დაბადების დროს ხელოვნური ინკუბაციის პრაქტიკისა და საკეისრო კვეთის თაობაზე [შენგელია, 1970: 32-33].

ცნობილია, რომ არგონავტების მითის მთავარი პერსონაჟი — მედეა, რომელიც წამალმკეთებლობის საიდუმლოებას ფლობდა, კოლხეთის მეფის ასული იყო. ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, მედეას სამკურნალო მცენარეები სპეციალურ ბაღში მოჰყავდა [ორფიკული. ...1977: 107-108]. ამ ბაღის რამდენიმე სამკურნალო მცენარე — დაფნა, შინდი და სხვ. დღესაც ფართოდ გამოიყენება ქართულ ხალხურ მედიცინაში.

ანტიკური ავტორების მიხედვით, ქართველთა წინაპრები — კოლხები და იბერები სამკურნალოდ გარეულ ნიორს [Colchicum], ზამბახს [Iris], ბაიას [Aconitum], პრომეთეს ბალახსა და სხვებს იყენებდნენ [Латышев, 1996: 501-507; Ган, 1864: 112].

პლინიუს უფროსის „ბუნების ისტორიაში“ დაცულია ცნობა იბერიაში საუკეთესო კამის წვენის დამზადების შესახებ, რომლებსაც იბერები თავლში ურევდნენ და მალამოს აკეთებდნენ [Ган, 1864: 112].

ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის უძველეს ძეგლში — „შუშანიკის წამება“ მოხსენიებულია ტრავმების სამკურნალო გარეგანი და შინაგანი საშუალებები: სალბუნი (მალამო) და წამალი [ქართული პროზა, 1982: 14].

ლეონტი მროველის „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევაში“, რომელიც IV საუკუნის ვითარებას ასახავს, არის ცნობა საქართველოში სამედიცინო ცოდნის გავრცელების ერთ-ერთი უძველესი წესის და ქართული მედიცინის სოციალური ხასიათის შესახებ. აქ



მოხსენიებულია „ხელოვანი მკურნალი“. ეს ტერმინი მაშინ და დეგაც ხელმწიფის კარის ექიმს გულისხმობდა [ქართლის ცხოვრება, 1955: 103,104].

სამედიცინო ხელნაწერი წიგნები: „უსწორო კარაბადინი“ (XII ს.), „წიგნი სააქიმოჲ“ (XIII ს.), ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნი“ (XV ს.), დავით ბაგრატიონის „იადიგარ დაუდი“ (XVII ს.) და სხვ. ქართული ხალხური მედიცინის შესწავლისათვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ზემოაღნიშნული ლიტერატურა, რომელშიც, იმდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს სამედიცინო ცოდნასთან ერთად, ხალხური მედიცინის ელემენტებიც აისახა.

სამედიცინო გეოგრაფიის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომი: „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ [ქართლის ცხოვრება, 1973: 39-893].

საქართველოში გავრცელებული ხალხური სამკურნალო საშუალებების შესახებ საინტერესო მასალას უცხოელ მოგზაურთა, მისიონერთა და მეცნიერთა ნაწერები გვანჯდის. მაგ., არის ცნობა, რომ ქართველები სამკურნალოდ იყენებდნენ თავლს [ლამბერტი, 1991: 193-195], დაფნას [გიულდენშტედტის. .. 1962: 107] და სხვ.

ქართული ტრადიციული სამედიცინო კულტურის ეთნოლოგიური კვლევის პირველწყაროს საველე ეთნოგრაფიული მასალა წარმოადგენს, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ამ საკითხზე მომუშავე ეთნოლოგების მიერ არის მოძიებული. ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს იმ უნიკალური მასალის შესახებ, რომელიც დღეს ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივშია დაუნჯებული. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ფშავ-ხევსურეთის სამკურნალო ტრადიციებზე მ. ბალიაურის მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა. იგი გამოირჩევა სისტემატურობით, კომპლექსურობით და დღემდე რჩება საველე მასალის მოძიების საუკეთესო მაგალითად. ის გარემოება, რომ მასალა ჩანერილია 1940-იანი წლების დასაწყისში და მასში ასახულია მრავალი ისეთი ფაქტი, რომელიც დღევანდელ ყოფაში წაშლილია, ზოგ შემთხვევაში, მოსახლეობის მეხსიერებასაც კი არ შემორჩა, ამ ჩანაწერებს განსაკუთრებულ ღირებულებას სძენს.

ტრადიციული მედიცინის ცალკეულ საკითხებზე საყურადღებო მასალაა შეკრებილი გ. ლომთათიძის, ალ. დავითიანის, ლ. დავითიანიანის, დ. მარგანიანის, გ. ზედგენიძის მიერ. არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ალ. ოჩიაურის, ნ. მაკალათიას, ნ. ბალიაურის, არს. ონიანის, ს.



გულედანის, ფ. გარდაფხაძისა და სხვათა ღვანლის შესახებ. მათ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობის რელიგიური წარმოდგენებისა და ხალხური ყოფის წარმოჩენასთან ერთად, საუკეთესო მასალა დაგვიტოვეს ხალხური მედიცინის ზოგიერთ საკითხზე. ქართული ტრადიციული მედიცინის კვლევის მნიშვნელოვან წყაროს XIX ს-ისა და XX ს-ის დასაწყისის საქართველოში გამოცემულ რუსულ და ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში არსებული მონაცემები წარმოადგენს.

ქართული ხალხური მედიცინის ცალკეული პრობლემების კვლევას საქართველოში საფუძველი XIX საუკუნის II ნახევარში ჩაეყარა.¹ ამ ხანიდან დღემდე საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმომადგენლებმა უნიკალური მასალა მოიძიეს, საინტერესო კვლევა ჩაატარეს და მნიშვნელოვან შედეგებს მიაღწიეს.

უნდა აღინიშნოს წერა-კითხვის გამავრცელებელი, ქრისტიანობის აღდგენის, განსაკუთრებით კი კავკასიის სამედიცინო საზოგადოებების წევრთა მიერ განეული მუშაობის შესახებაც. მათ მკურნალობის ხალხური საშუალებების აღწერასთან ერთად ყურადღება მიაქციეს ისეთ საკითხებს, რომლებიც ეთნოლოგიის ინტერესებსაც ითვალისწინებდნენ: ხალხურ ცოდნას დაავადებათა სიმპტომების, ეტიოლოგიის, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ და სხვ.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე ექიმთა შორის გამოირჩევა ა. იაშვილის, ილ. ალხაზიშვილის, ს. ვირსალაძის, ვ. ერიქსონის, ი. მინკევიჩის, ი. პანტიუხოვის, ა. შურიგინის, ი. შაბლოვსკის და სხვათა საქმიანობა.

ხალხური მედიცინისადმი ინტერესი მედიცინის მუშაკთა შორის არც შემდეგ გამქრალა. მნიშვნელოვანი ნაშრომები შეიქმნა ქართველ ექიმთა და მედიცინის ისტორიკოსთა: ლ. კოტეტიშვილის, გ. თედორაძის, მ. სააკიშვილის, ა. გელაშვილის, მ. შენგელიას, ი. ქურჩიშვილის, ბ. რაჭველიშვილის, რ. სურმანიძის, რ. შენგელიას, ჯ. ქორჩილავას, ს. სალუქვაძის და სხვათა მიერ.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ძველი ქართული სამედიცინო ხელნაწერების მეცნიერული გამოცემების ფუძემდებლის ლადო კოტეტიშვილის შესახებ, რომელიც მედიცინის ისტორიის პრობლემებთან ერთად, ხალხური მედიცინის საკითხებსაც იკვლევდა.

¹ იხ. მინდაძე ნ, ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი, 1981. 6-10.



ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა, ისტორიკოსთა და ეთნოგრაფთა შორის ხალხური მედიცინის კვლევის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს: ზ. ჭიჭინაძემ, ექვთ. თაყაიშვილმა, ალ. ხახანაშვილმა, ივ. ჯავახიშვილმა, თ. სახოკიამ, უფრო მოგვიანებით, XX ს-ს 30-იან წლებში კი — ს. მაკალათიამ.

შედარებით ფართოდ გვინდა შევეხოთ ივანე ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში განეულ მუშაობას. 1938 წელს აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში შექმნილ ეთნოგრაფიულ განყოფილებას სათავეში ჩაუდგა გ. ჩიტაია. მან ეთნოგრაფიული მეცნიერების საკვანძო საკითხების კვლევასთან ერთად სამომავლო, პერსპექტიული მუშაობის ამოცანები დასახა და ფართო მოსამზადებელი მუშაობა გაშალა. ამ დროიდან მოყოლებული, 1940-50-იან წლებში, გ. ჩიტაიას და ვ. ბარდაველიძის მიერ წინასწარ შედგენილი კითხვარების საფუძველზე ეთნოგრაფებმა და კვალიფიცირებულმა კორესპონდენტებმა ეთნოგრაფიის სხვადასხვა საკითხზე და მათ შორის ხალხურ მედიცინაზე მდიდარი სავსე მასალა შეკრიბეს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს მასალა უნიკალურია თავისი მნიშვნელობით, განსაკუთრებით დღეს, როდესაც სავსე ეთნოგრაფიული მასალის მოძიება სულ უფრო და უფრო ძნელი ხდება. სწორედ აქ ჩაეყარა საფუძველი ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოლოგიურ კვლევას, რომლის შესანიშნავ მაგალითს ვერა ბარდაველიძის მოღვაწეობა წარმოადგენს. მან შეადგინა ქართული ხალხური მედიცინის პირველი კითხვარი და მნიშვნელოვანი გამოკვლევა დაგვიტოვა ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ [Бардавелиძე 1957: 85-93; ბარდაველიძე, 1941].

ხალხური მედიცინის შესწავლის საქმეს განსაკუთრებული ამაგი დასდო ისტორიის ინსტიტუტში 1945-1950-იან წლებში არსებულმა მედიცინის ისტორიის განყოფილებამ (ხელმძღვანელი მ. სააკაშვილი). ამ განყოფილებამ, თბილისის სამედიცინო ინსტიტუტის მედიცინის ისტორიის კათედრასთან ერთად, საფუძველი ჩაუყარა მედიცინის ისტორიის მრავალტომეულის გამოცემას, რომელშიც ხალხური მედიცინის მონაცემებიც არის ასახული.

მედიცინის ისტორიის სპეციალისტები მჭიდროდ თანამშრომლობდნენ ეთნოგრაფებთან. კერძოდ, 1947-49 წლების ქართლის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მედიცინის ისტორიის განყოფილების წევრებიც მონაწილეობდნენ. მათი ეთნოგრაფიული მუშაობის





შედეგები აისახა მედიცინის ისტორიის სახელმძღვანელოებში და ცალკეულ სტატიებში. ეთნოლოგებისათვის განსაკუთრებით ფასეულია ბ. რაჭველიშვილის ნაშრომები, რომლებშიც ქართული სამკურნალო ტრადიციებია განხილული, ყურადღებაა გამახვილებული ხალხური მედიცინის ეფექტურობასა და რეგიონალურ თავისებურებებზე.

აღსანიშნავია ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ანთროპოლოგების საქმიანობა მ. აბდუშელიშვილის ხელმძღვანელობით. საინტერესო კვლევაა ჩატარებული პალეოპათოლოგიის დარგში. შესწავლილია განათხარი ტრეპანირებული თავის ქალები და მნიშვნელოვანი დასკვნებია გაკეთებული.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს პ. ფირფილაშვილის ნაშრომები. ფირფილაშვილმა განათხარი ძვლოვანი მასალის რენტგენოპალეოანთროპოლოგიური შესწავლის შედეგად დაადგინა, რომ საქართველოში ტრავმების მკურნალობა მეტწილად სწორად იყო ჩატარებული, მნიშვნელოვანი მოსაზრებები წარმოადგინა ქვით მკურნალობის უძველესი მეთოდების, სამედიცინო იარაღ-ჭურჭლისა და სხვათა შესახებ [ფირფილაშვილი, 1989].

პალეოანთროპოლოგიური კვლევის შედეგად დადგენილია აგრეთვე საქართველოს უძველესი მოსახლეობის სიცოცხლის საშუალო ხანგრძლივობა [ბითაძე ლ., 2005: 183-193], გამოკვლეულია თავის ქალის ანომალიების დინამიკა [ბითაძე, 2005:46-58]. გამოვლენილია წინანტიკური და ანტიკური ხანის ძვლოვან მასალაზე არსებული პათოლოგიები [ასლანიშვილი, 2006: 114-124], განსაზღვრულია ცხოვრების დონის გავლენა მოსახლეობის ჯანმრთელობასა და გარემო პირობებთან ადაპტაციაზე [ლალიაშვილი, 2009] და სხვ.

1960-იანი წლების დასასრულისა და 1970-იანი წლების დასაწყისისათვის ხალხური მედიცინის ეთნოლოგიური კვლევის ხაზით გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით რამდენიმე კადრი მომზადდა. 80-იანი წლებიდან მუშაობა უფრო ფართოდ გაიშალა და შეიქმნა ხალხური მედიცინის ეთნოლოგიური კვლევის სპეციალისტთა ჯგუფი. ეს ჯგუფი დღეს აღარ არსებობს, მაგრამ მისი ყოფილი წევრები დღემდე აგრძელებენ მუშაობას ტრადიციული სამედიცინო კულტურის კვლევის სფეროში უკვე სამედიცინო ანთროპოლოგიის ხაზით.

დღეისათვის ეთნოგრაფიული მასალა მოძიებულია საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონში და კვლევის შედეგების ნაწილი გამოქვეყნებულია მონოგრაფიების თუ სტატიების სახით.

ტრადიციული ქართული მედიცინა იმდენად მდიდარი და მრავალფეროვანია, რომ ცალკეულ პრობლემებზე მუშაობის შედეგად მისი კვლევის სფერო არათუ შემცირდა, არამედ კიდევ უფრო გაფართოვდა, წამოიჭრა მრავალი ისეთი საკითხი, რომელთა შესწავლა უფრო ღრმა კვლევას მოითხოვს. ეს საკითხები თუ პრობლემები უკვე ერთი რომელიმე მეცნიერების ჩარჩოებში აღარ ეტევა და კომპლექსურ მიდგომას საჭიროებს, რაც სამომავლო, პერსპექტიულ ამოცანად გვესახება.

ხალხური სამედიცინო თეორია¹

ჯანმრთელობა და დაავადება. ტრადიციული მედიცინის ეთნოლოგიური კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა ხალხური სამედიცინო აზროვნების გამოვლენა და შესწავლაა, რისთვისაც, უპირველეს ყოვლისა, საინტერესოა ვიცოდეთ, როგორ არის გააზრებული ჯანმრთელობა და დაავადება ხალხურ ცნობიერებაში.

ხალხური შეხედულებით, ადამიანი ან ჯანმრთელია, ე.ი. კარგად არის, ფეხზე დგას, ჯანზეა, ჯანსალია, ან ავად არის, ფეხზე ვერ დგება, ცუდადაა..., ან არც კარგად არის და არც ავად, არც ჯანმრთელია და არც სნეული, ხან დანება და ხან ადგება, უგუნებოდ, უქეიფოდ, შეუძლოდ, სუსტად არის... ე.ი. ისევე როგორც თანამედროვე, ტრადიციულ ქართულ მედიცინაშიც, ცნობილი იყო ადამიანის სამი მდგომარეობა: ჯანმრთელობა, ავადმყოფობა და შუალედური, როდესაც ადამიანი არც ავად არის და არც მთლად ჯანმრთელია.

სწორედ ამ სამ მდგომარეობაშია განიხილული ადამიანის ჯანმრთელობა შუა საუკუნეების ქართულ სამედიცინო წიგნებში. XIII საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერის მიხედვით, ექიმის მოვალეობაა: „სიმრთელისა ჟამსა კაცისა მრთლად შენახვაჲ, და მას ჟამსა რომელ კაცი სნეულად იყოს, და მას ჟამსა რომელ არცა მრთლად იყოს და არცა სნეულად. და ესრე მყოფი იგი იქნების, რომელ სნეულებისაგან ადგომილიყოს, არცა მრთლად იყოს და არცა სნეულად“ [წიგნი..., 1936: 10-11].

ძველი ქართული ოფიციალური მედიცინა ანტიკური და შუასაუკუნეების აღმოსავლური მედიცინის თეორიულ საფუძვლებს ეყრდნობოდა, რომლის მიხედვით, ადამიანის ჯანმრთელობა მისი ბუნებრივი, ხოლო ავადმყოფობა არაბუნებრივი მდგომარეობაა. არსებობს მესამე მდგომარეობა, როდესაც ადამიანი არც ჯანმრთელია და არც სნეული [ИБН Сина, 1954: 142].

ძველ ქართულში ჯანმრთელობას სიტყვა *მრთელი* შეესატყვისებოდა და ადამიანის ჰარმონიულ სულიერ და ფიზიკურ

¹ ხალხური სამედიცინო თეორიის შესახებ იხ. Culture ... 1977: 47-58.

მდგომარეობას გულისხმობდა. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით „მრთელი ესე არს შეუმუსრავი, გინა უნაკლებო, გინა უსენო“ [ორბელიანი, 1991]

მედიცინის ისტორიის მკვლევართა დასკვნით: „ცნება „მრთელით“ ორგანიზმის არაავადმყოფური მდგომარეობის აღნიშვნა ჯანმრთელობის გარკვეული გაგების გამომხატველი უნდა იყოს, რაც მთელს, სიმრთელეს, მთელობას ანუ დაურღვევლობას გულისხმობდა“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 146].

ჯანმრთელობის ასეთი განსაზღვრა საკმაოდ ძველია და ინდო-ევროპულ ენებში დასტურდება. ძველ ინდურში, ძველ სპარსულში, სომხურში, ბერძნულში, ლათინურსა და სხვ. ჯანმრთელობა აღინიშნებოდა სიტყვებით — მთელი, მთლიანი, სრულყოფილი, დაუზიანებელი... [Гамкრелидзе, Иванов, 1982: 812].

სიმრთელის შერყევის ანუ დაავადების აღმნიშვნელი სიტყვა „სენი“¹/სნება იყო [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 147] — „სენად ვიტყვით, ყოველთა ქცეულებათა ბუნებისასა“, განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი [ორბელიანი, 1993], ქცევა კი „ნაშენებათა დარღვევას“ ნიშნავს [ორბელიანი, 1993]. შდრ. დაიქცა, დაქცეული, დამექცა ოჯახი, დაიქცა სახლი...

შუა საუკუნეების ქართული მედიცინა, როგორც აღვნიშნეთ, ჰიპოკრატეს თეორიას ეფუძნებოდა და ადამიანის ჯანმრთელობის მდგომარეობას მის სხეულში არსებული ოთხი მაცოცხლებელი სითხის: სისხლის, ბალღამის (ლორწო), ზაფრას (ყვითელი ნალველი) და სევედის(შავი ნალველი) ურთიერთშესაბამისობით განსაზღვრავდა. ეს ოთხი სითხე კი ოთხ სტიქიას: მინას(შავი ნალველი), ცეცხლს (ყვითელი ნალველი), ბალღამს (წყალი), ჰაერს (სისხლი) შეესაბამებოდა.

XV საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში ვკითხულობთ: „და შექმნა ღმერთმან კაცი ოთხთაგან ბუნებათა: ცეცხლისაგან, ქარისაგან (ჰაერისაგან ნ.მ.), მინისაგან და წყლისა... უკეთუ ბუნებანი ესე შეზავებულ იყუნენ სწორად, მრთელად არს გული კაცისა. უკეთუ ერთი ამათგანი განძაძლიერდეს, ანუ მოუძღურდეს, შეიქმნების სენი კაცისა, მაშინ მიზეზი შემატების და დაკლების“ [ფანასკერტელი, 1978:

¹ სენი ხალხურ მეტყველებაში ზოგჯერ აღნიშნავს მძიმე დაავადებას, რომელსაც ახასიათებს მაღალი სიცხე, გონების დაკარგვა. დასტურდება გამოთქმა — მუცლის სნება, რომელიც ძლიერი მუცლის ტკივილით, მაღალი სიცხით მიმდინარე დაავადებას გულისხმობს.



70]. ადამიანის სიჯანსაღის აღმნიშვნელი ძველი ქართული ტერმინი *მრთელი*, *მრთელობა* ხალხურ სამედიცინო ლექსიკას ძირითადად ჯანმრთელობის ფორმით შემორჩა. *ჯანი*, როგორც ცნობილია, ქართულ ენაში ღონეს, ძალას აღნიშნავს. [ქეგლ]. *ჯანზე* ყოფნა კარგად, ჯანმრთელად, საღად ყოფნას გულისხმობს, *ჯანიდან* დაცლა კი, პირიქით, ადამიანის სიკვდილს, რაც ასახულია ნყევლის ფორმულაში „*ჯანიდან* დაიცალე, *ველარ* იცოცხლო, *მოჰკვდე*“ [სახოკია, 1979: 949], გამოთქმაში „*ჯანის* გავარდნა“ ანუ — „*დაე* მოკვდეს, ცოცხალი ნულარ დარჩება“ [სახოკია, 1979: 949] და სხვ.

ადამიანის სიჯანსაღის აღმნიშვნელი ტერმინები მრთელობა-ჯანმრთელობის ფორმით და მისი ანტონიმი სენი//სნეულება, რომელთა ეტიმოლოგია ჰუმორალურ-პათოლოგიის თეორიას უკავშირდება, შესაძლებელია, ქართულ ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში ძველი ქართული სამედიცინო ხელნაწერების — კარაბადინების გავლენით იყოს დამკვიდრებული.

კარაბადინები საქართველოს მოსახლეობაში პოპულარობით სარგებლობდა. მაგრამ, სათანადო მომზადების გარეშე, მათი გაგება რთული და შეუძლებელიც კი იყო. სწორედ ამიტომ, ოფიციალური მედიცინიდან ხალხურმა მედიცინამ არა სისტემური ცოდნა, არამედ მხოლოდ ამ ცოდნის გარკვეული ნაწილი, ზოგიერთი სამედიცინო ტერმინი მიიღო, გაითავისა და გაახალხურა.

შესაძლებელია, სწორედ ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ სიტყვები: *სნება*, *სნეულება* ხალხურ სამედიცინო ლექსიკას ნაკლებად შემორჩა. სხეულში არსებული ოთხი ელემენტის განონასწორებული მდგომარეობის აღმნიშვნელი სიტყვები — *მრთელი*, *სიმრთელე* კი ჯანმრთელობით შეიცვალა, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის ფიზიკური შესაძლებლობის — *ჯანის სისაღეს*, *სიჯანსაღეს* გულისხმობს. „*ჯანმრთელობა* — სიმრთელე აგებულობისაა“ [ჩუბინაშვილი, 1984], ე.ი. ფიზიკური სისაღეა. იგივე მნიშვნელობა აქვს ქართულ ხალხურ ლექსიკაში ფართოდ გავრცელებულ გამოთქმებს — *ჯანზე* ყოფნა (იხმარება პირიანი ფორმით: *ჯანზე* ვარ, *ჯანზე* არის...) და *ფეხზე* დგომა (იხმარება პირიანი ფორმით: *ფეხზე* ვდგავარ, *ფეხზე* დგას...). ხოლო მათი ანტონიმები: *ჯანზე* არ ყოფნა, *ფეხზე* ვერ დგომა... ნიშნავს, რომ ადამიანის ფიზიკური შესაძლებლობები დაქვეითებულია, მას *ღონე* და *ძალა*, *ჯანი* გამოცლილი აქვს, *ფეხზე* დგომა არ შეუძლია — „*ფეხზე* დგომა სამოძრაოდ, სამოქმედოდ მზადყოფნა; გაჩერება, ყოფნა, არსებობა, სიცოცხლე;

ქონებრივად მოლონიერებაა“. ხოლო, როდესაც ადამიანი „ფეხზე ვერა დგება“, ნიშნავს, რომ ის „საცაა, უნდა ნაიქცეს, ძალიან სუსტადაა, რაიმე ავადმყოფობის გამო, ან ძალზე მთვრალია“ [სახოკია, 1979: 651].

ძველ ქართულ მედიცინაში გვხვდება ადამიანის ჯანმრთელობა// მრთელობის, მისი სხეულის სისალით განსაზღვრის მაგალითები — „იცოდე რომელ სიმრთელისა ნიშანი იგი არს, რომელ ტანი ძლიერად იყოს თავის საქმესაზედა, და ყოველი ასო დაუკლებლად თავისა საქმესა იქმოდეს, ეგრე რომელ კაცსა რაე მიჰჭირდებოდეს. და ოდეს ტანი გაუსუსურდეს და ასონი თავისა საქმესა ვერ იქმოდენ, და ჭირი გამოაჩნდეს ტანსა, სნებისა ნიშანი არს... [ნიგნი..., 1936: 28].

შუა საუკუნეების ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში „ჯანმრთელობის და დაავადების... თეორიული გაგებისაგან განსხვავებით, არსებობდა პრაქტიკული განსაზღვრა, რომლის მიხედვით ჯანმრთელად ითვლებოდა ადამიანი, თუ ის შრომისუნარმოკლებული არ იყო“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 155].

ხალხურ ლექსიკაში დამკვიდრებული ჯანმრთელობა-დაავადების აღმნიშვნელ ცნებებში: *ჯანმრთელი-არაჯანმრთელი*, *ჯანსალი-არაჯანსალი*, *ჯანზე ყოფნა და ჯანზე არ ყოფნა*, *ფეხზე დგომა და ფეხზე ვერ დგომა*, ადამიანის ჯანმრთელობის მდგომარეობა ფიზიკური ნიშნის მიხედვითაა ასახული. კომპოზიტი *ზერე-ქვერეობაც* ადამიანის ფიზიკური მდგომარეობის ამსახველია, გამოხატავს ჯანმრთელობისა და ავადმყოფობის შუალედურ მდგომარეობას, როდესაც ადამიანი არც ავადაა, მაგრამ არც მთლად ჯანმრთელია, *ზერე-ქვერედ* არის ე.ი. „ხან ნევს, ხან ფეხზეა“ [იხ. ქეგლ; ორბელიანი, 1991; ჩუბინაშვილი, 1989; მენტეშაშვილი, 1943, სახოკია, 1979: 210].

ჯანმრთელობასა და დაავადებას ქართულში აგრეთვე აღნიშნავს — *კარგად ყოფნა და ავად (var. ცუდად) ყოფნა// ავადმყოფობა*.

ძველ ქართულში *კარგი კეთილის*, *სიკეთის აღმნიშვნელი სიტყვაა* [იხ. ორბელიანი, 1991], ხოლო მისი ანტონიმი, განსხვავებით თანამედროვე ქართულისაგან არის *ავი და არა ცუდი*, [ორბელიანი; 1992], „ავი არაკეთილი, ავ ითქმის კაცისა ბოროტისათვის, ხოლო ავი ქალისა ბოროტისათვის და ჰავი ყო(ვ)ელთა სხვათ(ა) ბოროტთათვის“ [ორბელიანი, 1991]. სიტყვა *ავკარგიანი* სწორედ „ავკარგის მცოდნეს, სიავისა და სიკეთის გამრჩევს“ ნიშნავს [ქეგლ].

ზემომოყვანილი მონაცემების მიხედვით, ადამიანის *კარგად ყოფნა და ავად ყოფნა, ავადმყოფობა, სიკეთისა და ბოროტების*



დაპირისპირების საფუძველზეც განიხილებოდა. ჯანმრთელობა — სიკეთე დადებით, პოზიტიურ, ხოლო ავადმყოფობა — სიავე, ბოროტება უარყოფით, ნეგატიურ მოვლენად ითვლებოდა. ამ შეხედულების საფუძველზე მოხდა დაავადებათა ავსულებთან დაკავშირება, დაავადების როგორც ღვთიური სასჯელის გააზრება და სხვ.

ჯანმრთელობა-დაავადების ასეთი გააზრება უნივერსალურ და უძველეს ხალხურ სამედიცინო თეორიათა რიცხვს განეკუთვნება, რასაც დაავადებათა აღმნიშვნელი ზოგიერთი უცხო სიტყვაც ადასტურებს, მაგ., ინგლისური სიტყვის — illness (ავადმყოფობა) ფუძე — ill ბოროტებას აღნიშნავს.

იმავედროულად კარგად ყოფნა გაცილებით უფრო ფართო შინაარსის მომცველი ტერმინია და გულისხმობს არა მარტო ფიზიკურ, არამედ ადამიანის სულიერ და მატერიალურ კეთილდღეობასაც. თანამედროვე ქართულში მისი ანტონიმია ცუდად ყოფნა, რაც ადამიანის ფიზიკურ, სულიერ და მატერიალურ გასაჭირს გულისხმობს. სიტყვა ავადმყოფობას როგორც თანამედროვე ლიტერატურულ, ისე ხალხურ მეტყველებაში მხოლოდ სნეულების აღმნიშვნელი მნიშვნელობა დარჩა.

დაავადება ხალხურ ცნობიერებაში სოციალურ ფენომენადაც გაიზარებოდა, რადგან მიჩნეული იყო არა მარტო ადამიანის, არამედ საზოგადოების ნორმალური ცხოვრების, საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევის მიზეზად. ასეთ მიზეზად განიხილებოდა როგორც ეპიდემიური სნეულებანი, ისე ცალკეულ პირთა — საზოგადოების წევრთა დაავადებანი, აქედან გამომდინარე, ხალხური შეხედულებით, სნეულება სოციუმის წესრიგის დარღვევას, ხოლო მკურნალობა წესრიგის აღდგენას უკავშირდება. დაავადების უარყოფით, ბოროტების კატეგორიად გააზრება, მისთვის ღვთიური სასჯელის ფუნქციის მინიჭება გარკვეული მნიშვნელობას იძენს აგრეთვე ამა თუ იმ ხალხის რელიგიური ცხოვრებისა თუ ტრადიციული ზნეობრივი ნორმების რეგულირებისათვის.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჯანმრთელობისა და დაავადების ურთიერთმიმართებას აქვს არა მხოლოდ ბიოლოგიური, არამედ სოციალური და რელიგიური, სოციოკულტურული დატვირთვაც.

დაავადებათა აღსანიშნავად ძველ ქართულში სხვა ცნებებიც გვხვდება: „სატკივარი“ ანუ „ტკივილი“, „სალმობა“, „წყლული“, „ჭირი“, „მანკი“ და სხვ. [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 146].

მაგრამ ეს ტერმინები არა ზოგადად დაავადების, არამედ, დაავადებათა ცალკეული ჯგუფების აღმნიშვნელია. მაგ., ძველ ქართულ მედიცინაში გვხვდება გამოთქმები: ნანლავების წყლული, კუჭის წყლული, ფილტვის წყლული... ამგვარად, „წყლული ენოდებოდა მთლიანობის ყოველგვარ დარღვევას, რითაც უნდა ყოფილიყო იგი გამონწვეული ჭრილობის მიყენებითა თუ სხვ.“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 166].

ქართულ ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში კი წყლული ძირითადად ჭრილობას, გამიზეზებულ ჭრილობას, კანის ზოგიერთ გაღიზიანებას აღნიშნავს. საღმობა, რომელიც ძველ ქართულში ტკივილის შესატყვისია, ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, ქართულ ხალხურ მეტყველებაში ვერ დავადასტურეთ. ტკივილის ერთ-ერთი სინონიმი ძველ ქართულში სიტყვა ღმობა იყო [აბულაძე, 1973], ამიტომ საღმობიერი — ტკივნეულს, ხოლო ღმობიერი, მოწყალესთან ერთად, ავადმყოფს, სატკივრიანს აღნიშნავდა [აბულაძე, 1973].

სიტყვა ტკივილი კი, ისევე როგორც შუა საუკუნეების კლასიკურ მედიცინაში, ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაშიც სხეულის რომელიმე ნაწილისა თუ ორგანოს ტკივილით გამოხატულ სხვადასხვა დაავადებას აერთიანებდა: თავის ტკივილი, ღვიძლის ტკივილი, კუჭის ტკივილი და სხვ.

ხალხური სამედიცინო აზროვნება ხშირად ვერ სწვდება დაავადების რეალურ არსს. ამიტომ ხალხურ მედიცინაში დაავადება განიხილება უმეტესად, როგორც სიმპტომი. ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელია რომელიმე ორგანოს ტკივილით გამოხატულ დაავადებათა ზემოხსენებული სახელწოდებები: კუჭის ტკივილი, ღვიძლის ტკივილი და სხვ., ასევე: მქავანა, წითელა, სიყვითლე, ყივანახველა, ციებ-ცხელება, ეპილეფსიის ქართული შესატყვისი ბნედა, რომელიც „ანაზდად ცნობის მიღება, ცნობის მიხდაა“ [ორბელიანი, 1991] ე.ი. დაავადების ერთ-ერთ გამოვლინებას — ცნობიერების დაკარგვას აღნიშნავს. შდრ. „ვეფხისტყაოსანში“ „კვლა დავეცი დაბნედილი“ [350,1] ან „დაბნედილსა მაპკურებდი“ [307,2] და სხვ.

გარკვეულ დაავადებათა სახელწოდებებში ხალხური ეტიოლოგია, სწეულებათა გამომწვევ მიზეზებზე არსებული წარმოდგენებიცაა ასახული. ასეთებია: ავთვისებიანი სიმსივნის ძველი ქართული სახელწოდება — კუ, კირჩხიბი, დღევანდელი კიბო, ციების ერთ-ერთ სახეობად მიჩნეული — უჭმური და ა.შ. პირველში



ასახულია უძველესი წარმოდგენა დაავადების გამომწვევ (კლასი-
ხალ ორგანიზმზე — კუსა და კირჩხიბზე, ხოლო მეორეში — სულზე — უჟმურზე.

დაავადებათა ზემოხსენებული სახელწოდებანი: *მქავანი // ქა-
ვანი, ცხელება, ციება, ნითლისა მანკი...* ქართულ სამედიცინო
ხელნაწერებშიც გვხვდება [ქანანელი, 1940: 69, 504; ფანასკერტელ-
ციციშვილი, 1988: 166; 33, წიგნი სააქიმოჲ. — 1936: 259, 266; ბაგ-
რატიონი დავით, 1985: 489]. ეს სახელწოდებები, რომლებიც ხშირად
არაქართული ტერმინების პარალელურად იხმარება, ოფიციალურ
სამედიცინო ლიტერატურაში შესაძლებელია ხალხური ლექსიკიდან
იყოს შესული.

დაავადებათა ხალხური კლასიფიკაცია. ხალხურ მედიცინაში და-
ავადებათა რამდენიმე სახის კლასიფიკაცია დასტურდება — ადამიან-
ის სხეულის ნაწილებისა და ორგანოების მიხედვით. ეს დაავადებები
ძირითადად აღნიშნება სიტყვებით: *ტკივილი, სატკივარი, ავადმყო-
ფობა. მაგ., კუჭის ტკივილი, ღვიძლის ტკივილი, თავის ტკივილი,
ყურის ტკივილი...* ასევე *თვალის ავადმყოფობა, კანის ავადმყო-
ფობა, ხელის სატკივარი, ფეხის სატკივარი* და სხვ. ეს ტერმინები
აღნიშნულ ორგანოთა სხვადასხვა დაავადებას აერთიანებს. ტრადი-
ციული მედიცინა განასხვავებს აგრეთვე შინაგან და გარეგან სნე-
ულელებს — *შიგნითა და გარეთა სატკივარს, სულიერ, შეძენილ,*
თანდაყოლილ და მემკვიდრეობით დაავადებებსა და სხვ.

შეძენილად მიჩნეულია ყველა ის შინაგანი, ინფექციური, გარე-
განი თუ სხვა დაავადება, რომელიც ადამიანს დაბადებიდან არ დაჰ-
ყვება, დედის მუცლიდან არ გამოჰყვება და რომელსაც გარკვეულ
ასაკში, გარკვეული მიზეზის გამო იძენს. ხოლო გენეტიკური, *ჩა-
მომავლობითი, მემკვიდრეობითი* სნეულებანია, რომლებიც გვარ-
ში, მოდგმაში, ჩამომავლობაში, მადენილობაში მოუდით, თაობი-
დან თაობაზე გადადის.

გენეტიკურ დაავადებათა ჯგუფს, ხალხური მედიცინის მონა-
ცემების მიხედვით, განეკუთვნება: *ჩიყვი, ჭლექი, კატაჯვარა* (ლიმ-
ფური ჯირკვლების ტუბერკულოზი), *ბნედა* (ეპილეფსია), *თიადორა*
(Scrophuloderma), *სიგიჟე, სიდამპლე* (შესაძლებელია კეთრის რომე-
ლიმე სახეობა ან რაიმე ვენერიული დაავადება)... სხვადასხვა ფიზი-
კური ნაკლი: *სიელმე, კოჭლობა, სიბრმავე, სიმუნჯე* და სხვ.

ძველი ქართული სამედიცინო მონაცემებით — „სენისა გვა-
რი ორი ფერია, ერთი ესე რომე გვარისაგან წაეკიდოს, მისსა გვარსა



სჭირვებოდეს, მეორე ესე, რომე ანასდათ დაემართოს“ [ქანანელი, 1940: 30]. პირველში გაერთიანებულია 10 სნეულება: „უჟამოდ და ადრე გათეთრება“, სიყრუე, სიბრმე, ბარსი¹, ქაშოეთი,² გამშაგება, რომელ არს მალიხულია (მელანქოლია), სიკოჭლე, ნიყარისი (თით-თა და ფეხთა ტკივილი), დიყა (ჭლექი), ვარამი (სიმსივნე) [ქანანელი, 1940: 30].

„ნიგნი სააქიმოა“-ს მიხედვით მემკვიდრეობითია 7 დაავადება: სიგონჯე, კეთრი, დიყისა ცხროა (დიყა — ჭლექი, ცხროა — ციე-ბა), სილი, ხველების სენი (საბა), მალიხოლია (მელანქოლია), მანი-ა(ფსიხოზი), ნიკრისი“ [ნიგნი..., 1936: 48].

თანდაყოლილი და მემკვიდრეობითი დაავადებანი როგორც ხალხურ, ისე ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში მძიმე, ხშირ შემთხვევაში, განუკურნებელ სნეულებებად არის მიჩნეული — „ნი-შანი მისი რომე ცხუირშიგა არაფერი სული არ ეცემოდეს. თუ დედის მუცლით გამოჰყოლოდეს არაფერთა წამლითა არ ეშუელების“ [ქანანელი, 1940: 227. ხალხური მედიცინის მონაცემების მიხედვითაც, დედის მუცლიდან გამოყოლილი, მემკვიდრეობითი დაავადებანი განუკურნებელია. დახელთვა (სიგიჟე — ნ.მ.) თუ გვარში მოუდის, იმას არაფერი ეშველება [ბალიაური, 1940: 55].

ქართულ ტრადიციულ მედიცინაში გვხვდება გენეტიკურ და თანდაყოლილ დაავადებათა განსხვავების ფაქტებიც, მთხრობელთა განმარტებით, მემკვიდრეობითი, მადენილობითი სნეულებანი ძირითადად თანდაყოლილი იყო, თუმცა შეიძლება გვიან გამოვლენილიყო, ე.ი. შეიძლება ბავშვს ჭლექის, ჩიყვის, ბნედის ნიშნები დაბადებისთანავე არ გამოჰყოლოდა, მაგრამ თუ დაავადება გვარში მოუდიოდა, ტანში ექნებოდა და გარკვეულ ასაკში მაინც იჩენდა თავს.

იმავედროულად, ადამიანს შეიძლება დედის მუცლიდან გამოჰყოლოდა რაიმე დაავადება, უმეტესად ფიზიკური ნაკლი ან გონებრივი ჩამორჩენილობა, ე.ი. ბავშვი შეიძლება დაბადებულყო: მუნჯი, ბრმა, კოჭლი, ჭკუანაკლული, კუტი, აჯამი (გონებასუსტი, კახ.) და სხვა, მაგრამ გვარში ასეთი არავინ ჰყოლოდა. ამ შემთხვევაში,

¹ ბარსი — კეთრი [ქანანელი, 1940: 479]

² ქაშოეთი ავი და უკურნებელი სენი; ტვინის მემკვიდრეობითი დაავადება [ქანანელი, 1940: 521].



ხალხური განმარტებით, დაავადება თუ ფიზიკური ნაკლი მომავალ თაობას არ გადაეცემოდა და იგი ფეხმძიმობის დროს მომავალი დედის მიერ ტრადიციული წესების დარღვევას ან რაიმე ზებუნებრივ მიზეზს მიენერებოდა.

ავადმყოფი ან მახინჯი ბავშვის დაბადებას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არცთუ იშვიათად ქალის ავსულთან, უმეტესად დევთან, ინტიმური ურთიერთობით ან ბავშვის მშობლებისა თუ წინაპრის მიერ ჩადენილი ცოდვით ხსნიდნენ.

ზემოხსენებულიდან გამომდინარე, ხალხური შეხედულებით, დედის მუცლიდან გამოყოლილი, თანდაყოლილი, არამემკვიდრეობითი დაავადება ზოგ შემთხვევაში ცოდვის მონანიებით შეიძლება განკურნებულიყო, მაშინ როდესაც მემკვიდრეობითი დაავადება მეტწილად განუკურნებლად ითვლებოდა.

როდესაც დაავადებათა თანდაყოლილ და მემკვიდრეობით ფორმებზე ვმსჯელობთ, არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დავტოვოთ ჯიშის ხალხური გაგება. ჯიში — მოდგმა, ჩამომავლობა, ჯილაგია [ქეგლ]. ხალხური განმარტებით კი, იგი უფრო საღი, ჯანმრთელი შთამომავლობის აღმნიშვნელი ტერმინია, ამიტომ ჯიშიანი ჯანსაღ, სრულყოფილ ადამიანს ნიშნავს, ხოლო მისი ანტონიმი — უჯიშო ცუდი შთამომავლობის მქონე პირს. „უჯიშოსაგან ჯიშიანი არ ნახულა, არ იქნების“ [ქართული ანდაზები, 1955: 172]. გვაუწყებს ერთი ქართული ანდაზა. ჯიშიანობა-უჯიშობის ერთ-ერთი ძირითადი განმასხვავებელი კი გენეტიკური დაავადება იყო.

ქალის სარძლოდ შერჩევისას, გასინჯვის, გაკითხვის დროს, საჭიროდ მიაჩნდათ ქალის წინაპართა ჯანმრთელობის შემოწმება: ჯიშისა და ჯილაგის გაკითხვა, გაგება: გვარში მას ელაში, მუნჯი, ყრუ, კოჭლი, თიადორიანი, ჭლექიანი, ბნედიანი, გიჟი და სხვა ხომ არ ჰყავდა. ჯიშიანობა-უჯიშობის შემოწმება ძირითადად ქალის, უფრო იშვიათად კი ვაჟის, ხდებოდა. იმის გამო, რომ ხალხური შეხედულებით, მემკვიდრეობითი დაავადებანი ქალის ხაზით გადადიოდა. ფშავ-ხევსურეთში ამბობდნენ — „ქალი ცვლის ჯიშსო. ქალი რომ მოიყვანო უჯიშო — ცოდოაო, შაგირევს ჯიშსო“, ან „ჯიში დედისგან მოდის. თუ გვარი დახიჩქებულია (დაბეჩავეებულია...), დედა გაუუმჯობესებსო ჯიშსო“ [ბალიაური, 1941: 131].

ხევსურეთში სიდამპლეს განასხვავებდნენ, შთამომავლობითს გონჯობას უწოდებდნენ, შექენილი კი სალოცავის სასჯელად მიაჩნდათ და სნეულს ჯვრისგან დამწვარს ეძახდნენ. თუ ეს სენი ვინმეს

გვარში მოუდიოდა, ასეთი გვარიდან ქალის მოყვანას ერიდებოდნენ — „ჩვენაც ჩვენ გვარში უჯიშოს ჯიშს არ შამავლრევთავთ“ — [ოჩიაური, 2005: 143].

ხალხური განმარტებით, ჯიშიანობა არა მარტო სისალესა და ჯანმრთელობას გულისხმობდა, არამედ ფიზიკურად გამორჩეულობას — აღნაგობით, ფერ-ხორციით, ჯან-ლონითა და სხვ. ამიტომ ცდილობდნენ ოჯახში რძლად ჯიშიანი ქალი მოეყვანათ, რომ ეს თვისებები მათ გვარშიც დამკვიდრებულიყო.

არაერთგავროვანი მასალა დასტურდება მემკვიდრეობითი ბნედისა და სიგიჟის შესახებ. ზოგიერთი მთხრობლის ცნობით, იმ გვარებს, რომელთაც ეს დაავადებები გვარში მოუდიოდათ, უჯიშოდ არ მიიჩნევდნენ. შესაძლებელია, ამ შემთხვევაში დაავადებათა მისტიკურ გააზრებას ენიჭებოდა გარკვეული მნიშვნელობა.

საქართველოში განასხვავებდნენ *გადამდებ* (კონტაგიოზურ) და იმუნიტეტის უნარის მიმნიჭებელ დაავადებებს, რის დასტურად აღნიშნულ დაავადებათა ხალხური სახელწოდებებიც იკმარებდა.

იმუნიტეტის უნარის მიმნიჭებელ დაავადებებს: *ყვავილს*, *ნითულას*, *ყივანახველას*, *ქუნთრუშას*, *ყბაყურას*, *ჩუტყვავილას* და *ნითურას* ზოგადად *სახადს*, *სახდურს*, *სახდიელს* უწოდებდნენ იმიტომ, რომ ვინც ერთხელ მოიხდიდა, მას აღარ შეხვდებოდა.

ეპიდემიურ დაავადებებს *მოარული*, *ჩამომავალი*, *ჩამომრები*, *მავალნი*, *სარიგო* ეწოდებოდა. იგი აერთიანებდა: დიზენტერიას, სხვადასხვა სახის ტიფს, ქოლერასა და სხვ.

„ამ ცნებების შინაარსობრივი მნიშვნელობა გვიჩვენებს, რომ ცნობილი ყოფილა გადამდები სნეულების ზოგიერთი დამახასიათებელი თვისება. მაგალითად, ცნება „სახადი“-ს მიხედვით ირკვევა, რომ ადამიანს გადამდები დაავადება მეორედ აღარ ემართება, თუ ერთხელ გადაიტანა, იგი უკვე „მოხდილად“ ითვლება.

„ცნებები: „სარიგო“, „ჩამომვლელი“, „მოარული“, სენი გამოხატავენ გადამდებ სნეულებათა უმთავრეს თვისებას — გადადებას, გავრცელებას“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 163].

ამგვარად, ზემოთ მოყვანილი ტერმინები ზუსტად ასახავს აღნიშნულ დაავადებათა ძირითად დამახასიათებელ თვისებებს: გადადების და იმუნიტეტის მინიჭების უნარს.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში დაავადებათა დიფერენციაცია ასაკისა და სქესობრივი ნიშნის მიხედვითაც ხდებოდა. ითვლებოდა, რომ კუჭ-ნაწლავის, კანის ზოგიერთი გაღიზიანება (მუნუკები)

უფრო მეტად ბავშვებსა და მოზარდებში ვრცელდებოდა, ახალგაზრდობის ასაკში უფრო საშიშად მიაჩნდათ და სხვ.

ქალისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ დაავადებებს: სამვილოსნოდან სისხლდენას — ტაბასტას, წყლისას (მასტიტი), უშვილობას, წელის სისუსტეს (ნაყოფის ხშირი მოწყვეტა) ქალურ ავადმყოფობას უწოდებდნენ. იმავდროულად ითვლებოდა, რომ ზოგიერთი დაავადება ქალებში მეტად იყო გავრცელებული, ვიდრე მამაკაცებში და პირუკუ. მაგ., შარდის შეკავება // შარდის შეხუთვა ხანდაზმულ მამაკაცებში გავრცელებულ დაავადებად ითვლებოდა. სისხლის მეტობას, ე.ი. მაღალ არტერიულ წნევას კი სხვა მიზეზებთან ერთად, მაგალითად ქალებში, კლიმაქტერულ ასაკს უკავშირებდნენ. ერთ-ერთი ქართული მთხრობლის ცნობით: „წნევა რა იყო უნინ, არ იცოდნენ, თავი რომ ეტკინებოდათ, სახე აუწითლდებოდათ და ფეხები რომ დაზღმურდული (ვენები გაგანიერებული — ნ.მ.) ჰქონდათ, ალბათ ეს იყო წნევისაგან. ეს უფრო შუახნის ქალებს ემართებოდათ. ქალები ძალიან იტანჯებოდნენ სიცხეში, კალოობის დროს. კალოობა ზაფხულშია, კაცი ღენავდა, ქალი — ანიაგებდა, ძალიან უჭირდათ, ფეხები დაუსივდებოდათ. გაზაფხულზე უფრო თავის ტკივილი იცოდნენ, სახე წამოუჭარხალდებოდათ, ზაფხულში სისხლი დულს ცხლად, სამუშაოც ბევრია. ვინც გაფრთხილება იცოდა, სისხლს წინასწარ გაზაფხულზე გამოაშვებინებდა“ [მინდაძე, 1990: 61-62].

მთხრობელი მრავალ საინტერესო ინფორმაციას გვანდის: აღწერილია არტერიული წნევის მომატების სიმპტომები: სახის განითლება, ვენების გაგანიერება, თავის ტკივილი. დაავადების სეზონად მიჩნეულია გაზაფხული და ზაფხული, გამომწვევ მიზეზებად და ხელშემწყობ ფაქტორებად: სიცხე, მძიმე ფიზიკური შრომა, პრევენციულ საშუალებად — სისხლის გამოშვება. აღნიშნულია, რომ ეს სნეულება გავრცელებული იყო შუახნის, ე.ი. გარდამავალ ასაკში მყოფ ქალებში.

ქართულ ტრადიციულ ისევე, როგორც თანამედროვე და ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში, ცალკე განიხილება ბავშვთა დაავადებანი, რომელთა შორის პირველ რიგში მოიაზრება ინფექციური სნეულებები: წითელა, წითურა, ქუნთრუშა, ყვიანახველა, ჩუტყვა-ვილა, ყბაყურა, ე.წ. გოფო (რაქიტი), ხუნაგი (დიფთერია). ხალხური განმარტებით, ხუნაგს ახასიათებდა სასის და ჯირკვლების ჩამოსიება, ყელის ტკივილი, სიცხე.

ხუნაგი, სასის გასიებას ეწოდებოდა [ორბელიანი, 1993], და ხუნაგი // ხუნაყი დიფთერიასა და მძიმე ფორმის ანგინასაც აღნიშნავდა [ბაგრატიონი, 1985: 734].

საყმანვილო//სამარტვილო (მეგრ.), ოფიციალური მედიცინის მონაცემებით: „ბავშვთა დაავადება — ტუბერკულოზის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელსაც ახასიათებს ორგანიზმის კვების მოშლა და მიდრეკილება სხვადასხვა ორგანოს ქრონიკული ანთებისადმი... ვითარდება მალალი ტემპერატურის დროს, ორგანიზმში კალციუმის ნაკლებობით, ახასიათებს კრუნჩხვები“ [ქეგლ].

ხალხური განმარტებით კი, საყმანვილო არის ავადმყოფობა, რომელიც ჩვილი ასაკიდან უმეტესად 5-6 წლამდე, ხანდახან 12-13 წლამდე, უმეტესად თეთრ ბავშვებს ემართებოდათ. ზოგჯერ ბავშვს წერილად დააყრიდა, თვალები დაენიშლებოდა, კისრის, საზარდულის არეში, ილღის ქვეშ, ყურების უკან ჯირკვლები გაუჩნდებოდა და სხვ. გურიაში გავრცელებული ყოფილა და „დიდი ზიანი მოჰქონდა კატაჯვარას. ეს ავადმყოფობა უმთავრესად ყმანვილებს ავლებდა მუსრს და ამიტომაც მას ავადმყოფობის პირველ სტადიაში საყმანვილოს ეძახდნენ. საყმანვილო თუ გართულდებოდა — ჯირკვლები მოსდევდა. ჯირკვლებსა და მეტ გართულებას კატაჯვარა, რომელიც შემდეგ ფილტვებზე გადადიოდა და ქლექად იქცეოდა“ [წულაძე, 1971: 127].

საყმანვილოს მთავარ სიმპტომად კრუნჩხვა მიჩნდათ, რომელიც გაზაფხულზე, მარტის თვეში, ახალ მთვარეზე უფრო იყო მოსალოდნელი.

სიტყვა საყმანვილო, ბავშვობის ასაკში გამოვლენილ ეპილეფსიასაც აღნიშნავდა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არაერთგზის განუმარტავთ — საყმანვილო ბავშვს თუ 10-12 წლამდე არ გაუვლის, ბნედად, ავ ბნედ გადაექცევაო. ზოგიერთი მთხრობელი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ საყმანვილო და ბნედა ერთი და იგივე დაავადებაა. — პატარას რომ მოსდის საყმანვილოა, თუ გასტანა მერე — ბნედა არისო.

„ნიგნი სააკიმოა“-ში აღნიშნულია, რომ მტერთა დაცემა, ე.ი. გულყრა შეიძლება ჩვილსაც დაემართოს, მაგრამ მას მკურნალობა არ უნდა, რადგან, როგორც კი მოიზრდება, თავისით გაუვლის: „რად ესე მანკი ყმანურილთა გამოაჩნდეს ... ძუძუის მწოარისა კურნებაა არა ხამს, რომელ რად გადიდდეს და ასონი გაუხურდენ და განძლიერდეს სინედლე მისგნით კიდე წავალს და გამრთელდების“ [ნიგნი...]



1936: 86-87]. „ამ შემთხვევაში, სპაზმოფილური კრუნჩხვები იგულისხმება, რაც მართლაც შეიძლება გაქრეს ბავშვის ზრდასთან ერთად [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 50]

ამგვარად, ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში ბავშვობის ასაკში გამოვლენილი სპაზმოფილია და ეპილეფსია აღინიშნებოდა ეპილეფსიის ძველი ქართული სახელწოდებით — *მტერთა დაცემა*, ხალხურ მედიცინაში კი, ბავშვობის ასაკში კრუნჩხვის სიმპტომით გამოვლენილ ზემოხსენებულ დაავადებებს ბავშვთა სნეულებად განიხილავდნენ და *საყმანვილოს* უწოდებდნენ..

დაავადებათა ბუნება და ხასიათი. აღწვნილ საკითხს რამდენიმე დაავადების მაგალითზე განვიხილავთ.

ძველ ქართულში ტუბერკულოზის, ქლექის ერთ-ერთი სინონიმი „სიმჭლის სენია“, ხოლო „სიმჭლე“ — უქონობის სენი [ორბელიანი, 1993] ე.ი. სიგამხდრე. ამ სახელწოდებაში ტუბერკულოზის ერთ-ერთი სიმპტომია ასახული.

მოსახლეობა ტუბერკულოზს ფილტვებს უკავშირებდა, რომელზეც, ხალხური განმარტებების გარდა, მიგვითითებს ქლექის სინონიმები: *ფილტვის ხველა*, *ფილტვის ქლექი*, *ფილტვის სისუსტე* და სხვ.

მთხრობელთა განმარტებით „ქლექი ორნაირი იყო — ცივი და ცხელი. ცივი ქლექი გადასადები იყო, ცხელი კი ნაკლებად. ცივმა ქლექმა მუდმივი ხველა, ხანდახან სისხლიანი ნახველი, განუყრელი (ქრონიკული — ნ.მ.) სიცხე იცოდა, სულ აჟიჟინებდა ავადმყოფს. აბუზული იყო. ხდებოდა, მაგრამ ლოყები წითელი ჰქონდა, ქლექი გულ-მუცელს ფილტვებს ჭამდა. სანამ ფილტვი ცოცხალი იყო, ქლექიც ცოცხლობდა. ცხელი ქლექი ცხელება იყო, ანთება, გაციებისაგან ემართებოდათ. ცივი ქლექი ფილტვებისაგან იყო. ქლექი გვართაც იყო. ამ გვარს ერიდებოდნენ. იმათი სახლები ეხლაც ისევ ისე არის მიტოვებული. ქალს არ მოიყვანდნენ იმათი გვარიდან. სიჭლექის გვარი აქვსო, კაცებსაც ერიდებოდნენ. ქლექიანის გათხოვებაც არ ვარგოდა. კაცთან არ უნდა იცხოვროსო, ხელდება ქლექიო“ [მინდაძე, 1990: 11; 21-22].

მთხრობელი სწორად აღწერს დაავადების მიმდინარეობას, განასხვავებს სნეულების ქრონიკულ და ანთებით პერიოდს (ცივი და ცხელი ქლექი), არ არის გამორიცხული, რომ ცხელ ქლექში, ზოგ შემთხვევაში ფილტვების ანთებასაც გულისხმებოდნენ.

ტუბერკულოზის მსგავსი სიმპტომები აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში. მაგ., „ნიშანი ესე იყოს მუდამად

ახულებდეს და მწოვედ აქმინებდეს, სწყურდებოდეს და ხორცი-
 დნობაშიგან იყუნენ და ხანჯამიერად სისხლსა ამოილებდეს. და ში-
 რისა სახე წითელი იყოს და წყნარად აცხელებდეს. სალამოს, ქამას
 უკანით უფრო აცხელებდეს, რა ნიშანი ესე ნახო იცოდე სილი არის,
 ფირტუისა ტკივილსა ქუიან“...[ქანანელი, 1940: 261-262]

ჭლექის გავრცელების მთავარ მიზეზად მისი გადამდები თვი-
 სება ითვლებოდა. ხევსურეთში *სიხაშმეს* // ჭლექს მეტწილად ყო-
 ფის მძიმე პირობებს უკავშირებდნენ, მათი გადმოცემით: „სიხაშ-
 მე ადამიანს ან ბავშვობიდანვე დაჰყვებო, ან და მძიმე სამუშაოს
 გამო დაწყდების გულ-ღვიძლჩი დაუნყებს ტკივილსო“ [ბალიაური,
 1941: 25].

ჭლექს მემკვიდრეობით დაავადებადაც თვლიდნენ, ამბობდნენ:
 ჭლექი ჯიშითაც იცოდა, მოდგმაში გადადიოდაო.¹ საქართველოს
 ზოგიერთ რეგიონში განსხვავებული შეხედულებაც დასტურდება,
 მაგ., ერთ-ერთი ქართლელი მთხრობლის განმარტებით — „ჭლექი
 ჯიშით არ იყო, პირით ან ნაპირალით გადადიოდა. ჭლექიანის ოჯახ-
 ხიდან ქალის მოყვანას ერიდებოდნენ, იმიტომ კი არა, რომ ჯიშით
 მოდგამდათ ჭლექი, იმიტომ, რომ ოჯახში ექნებოდა ვინმეს, ასეთ
 ოჯახში შესვლაც საშიში იყო და იქიდან ქალის მოყვანაც, რადგან
 ჭლექი ადვილად გადადიოდა. ერთ ოჯახში კი მორიდება ძნელი იყო.
 ჭლექი ხნიერზე არ გადადიოდა, ახალგაზრდა კი მალე იღებდა“ [მინ-
 დაძე, 1988: 47].

მთხრობელთა ზემომოყვანილი განმარტებები ტუბერკულოზ-
 ზე ხალხური დაკვირვების თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს,
 რადგან ცნობილია, რომ თანამედროვე სამედიცინო მონაცემებით,
 ჭლექი მემკვიდრეობით და ეპიდემიურ დაავადებათა ჯგუფს არ გა-
 ნეკუთვნება, გადამდებია, განსაკუთრებით საშიშია ახალგაზრდების-
 თვის და სხვ.

საქართველოს მოსახლეობისთვის ცნობილი იყო ტუბერკულო-
 ზის და ზოგიერთი სხვა დაავადების გადადების თავისებურებანი.
 იცოდნენ, რომ ჭლექი *ნაპირალით გადადიოდა*, სახადები (წითელა,
 ქუნთრუშა და სხვ.) *ჰაერით*. ზოგიერთი დაავადება კი — *პირის*

¹ ძველი მედიცინა (აღმოსავლური, ბერძნული, რომაული და სხვ.) ჭლექს მემკვი-
 დრეობით დაავადებად მიიჩნევს. პიპოკრატეს მიხედვით, ჭლექიანი ჭლექიანს
 წარმოშობს [Гиппократ, 1936: 753].



ორთქლით. აქედან ჩანს, რომ ხალხურ მედიცინაში ცნობილი იყო ინფექციურ დაავადებათა გადადების ფორმები: წვეთოვანი (წაპირავალი), ჰაეროვანი და წვეთოვან-ჰაეროვანი (პირის ორთქლი).

დაავადებათა შესახებ არსებული ცოდნის ილუსტრაციას წარმოადგენს ხევსურული გადმოცემა „ჟამნის“ // შავი ჭირის, შესახებ, „...ჟამნი პანანინა, ადამიანის მსგავსი არსებანი ყოფილან, რომელნიც ხავსურეთში პირველად სოფ. ატაბეში გამოცხადებულან... ჟამთ თან სახედრები მოუყვანიათ, რომლებზედაც სამი ფერის ისრები ჰქონიათ აკიდებული: თეთრი, წითელი და შავთბიანი. ვისაც შავთბიან ისარს დაჰკრავდნენ, ის თურმე მაშინვე ტოვებდა სამზეოს, ვისაც წითელს — შედარებით დიდხანს ცოცხლობდა, მაგრამ მაინც იღუპებოდა, თეთრი ფერის ისრით დაკოდილი კი იკურნებოდა [ოჩიაური, 1977: 103-104].

„უსწორო კარაბადინი“-ს მიხედვით, „ესე...ჟამისა ნიშანი არის, ესე მჯდომი არის, ან გამოვა ყურის ძირს, ანუ ენისა ძირსა, ანუ ძუ-ძუსა ძირსა, ან ღლიასა, ანუ საზარდულსა... და ფერი თუ მოშაოდ დაეცემოდეს ავი არის. თუ წითელი იყოს და მოყვითალოდ სცემდეს ფერი, ისი უფრო წყნარი არის“ [ქანანელი, 1940:400].

ზემოაღნიშნული მონაცემების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე თ. ოჩიაურმა დაასკვნა, რომ „თქმულებაში მოცემული მოტივი სამფერა ისრების შესახებ მტკიცე რეალურ სინამდვილეს ეყრდნობა და დაავადების სიმპტომის ასახვას წარმოადგენს...

თქმულების ერთ-ერთ ვარიანტში ნათქვამია, რომ ჟამნი „მესიცივეები“ იყვნენ — სიცივეს ვერ უძლებდნენ და აგრილდებოდა თუ არა, ხან სად იმალებოდნენ და, ხან სად,...

...თქმულებაში დასახელებული ამბავი სიცივეში ჟამთა აქეთიქით მიმალვის შესახებ, ზამთარში ეპიდემიის შესუსტების ამსახველი უნდა იყოს. მაშასადამე, იგი ხალხური დაკვირვებების შედეგია და არა მხატვრული გამონაგონი“ [ოჩიაური, 1977: 107-108].

საქართველოს მოსახლეობა ზოგიერთ სნეულებაზე მთვარის ფაზების გავლენას ანიჭებდა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. ასეთ სნეულებებს განეკუთვნება: საყმანვილო, ბნედა // ავი ზნე (ეპილეფსია), სიგიჟე//დახელთვა (შესაძლებელია შიზოფრენია) და სხვ.

ხალხური დაკვირვებით, როგორც აღვნიშნეთ, საყმანვილოთი დაავადებულ ბავშვს კრუნჩხვა მეტწილად ახალ მთვარეზე ემართებოდა. ამაზე მიუთითებს საყმანვილოს მეგრული სახელწოდება სამთვარიო // თუთაში [Кипшидзе, 1914: 244; ჯავახიშვილი, 1979: 96].

გურულ დიალექტშიც „მომთვარვა — ბავშვის დაბნედაა სიცხისაგან“
[ქართველურ... 1938].

თუთაში მოვლით იყო, „ახალ მთვარეზე ემართებოდათ, როგორც მკვდარი, ისე ხდებოდა ბავშვი, თუ არ უმკურნალეზდი, ზნედ (ეპილევსიად ნ.მ.) გადაიქცეოდა. სამეგრელოში „თუთაშს ზღარბის ნაღველით მკურნალობდნენ — იმიტომ, რომ ზღარბი ღამე, მთვარის „დახედით“ მცენარეებს ჭამდა“ [ფიფია, 1984: 25]

მიაჩნდათ ასევე, რომ საყმანვილო და ზნე // ბნედა უმეტესად ახალ მთვარეზე დაბადებულ ბავშვებს ემართებოდათ.

ეპილევსიას უძველესი დროიდან მთვარის დაავადებად მიიჩნევდნენ და მას მთვარის დაავადებასაც უწოდებდნენ [იხ. Stol, 1993: 121-130].

ძველ ქართულში ეპილევსიის, ბნედის ერთ-ერთი სინონიმი — ცისად, ცისად გვეშული ე.ი. ცის მიერ დატანჯულია. ილ. აბულაძე ეყრდნობა სახარებას და აღნიშნავს, რომ „ცისად — ცისად გუეშული-ი მთვარეულია“ [აბულაძე, 1973]. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით კი, ცისად — ცისადი, „მთოვარესა და მთოვარეზედ დაბნედაა ეშმაკეულებათა“ [ორბელიანი, 1994].

ამ შემთხვევაში ცისად-ცისად გვეშულობა, მთვარეულობა, სამთვარიო ზოგადად ეპილევსიას მთვარის დაავადებას გულისხმობს და არა მხოლოდ ამ დაავადების ერთ-ერთ გამოვლინებას — სომნამბულიზმს. თანამედროვე ქართულში კი, „სამთვარიო — ფსიქიკური აშლილობაა, რომლის დროსაც მძინარე ადამიანი დადის და სხვადასხვა მოქმედებას ასრულებს მექანიკურად... ემართებათ ეპილევსიითა და ისტერიით დაავადებულებს“... [ქეგლ].

ამგვარად, თანამედროვე ქართულში მთვარეულობა სომნამბულიზმს ნიშნავს, ძველ ქართულში კი მისი მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, უფრო ფართო იყო და ზოგადად ეპილევსიას — მთვარის დაავადებას გულისხმობდა. ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაშიც მთვარეულობა// თუთაში (მეგრ.) ეპილევსიის აღმნიშვნელია. ამ სახელწოდებაში ასახულია დაავადებაზე მთვარის გავლენის შესახებ არსებული ხალხური დაკვირვება, ხოლო სომნამბულიზმის ხალხური სახელწოდებაა მხარის ცვლა, რაც, გარდამავალ ასაკში (11-15 წლამდე) ვლინდებოდა. ამ ასაკში, მთხრობელთა განმარტებით, მოზარდებს სისხლი უჩქეფდათ, გლახა სისხლი და კაი სისხლი ებრძოდა ერთმანეთს. მჩქეფარე სისხლი ამ ავადმყოფობის მიზეზი, მთავარი მახასიათებელი კი, ახალი მთვარის დროს ღამით, ძილში სიარული იყო.



ჯავახეთში, როდესაც ჩვილი დასუსტდებოდა, ჭამის მადდას და-
 კარგავდა, კუჭ-ნაწლავის მოქმედება აერეოდა, იტყოდნენ დაჩუქლავრ
 (დასუსტდა, დაბეჩავდაო). სისუსტის ერთ-ერთ მიზეზად მთვარეს
 მიიჩნევდნენ — „მთვარის შუქი მიადგაო... მთვარის აჭრილი ძალი-
 ან ცუდიაო, მიძმეაო...“ [ზედგენიძე, 1946: 21]. მთვარის შუქით ბავშ-
 ვის დაქელვის შესახებ წარმოდგენები ძირითადად აჭარასა და სამ
 ცხე-ჯავახეთშია დადასტურებული [მაკალათია, 1938: 99].

შენედულება მთვარის შუქის უარყოფითი ზეგავლენის შესახებ
 ბავშვის ჯანმრთელობაზე უძველესი დროიდან სხვადასხვა ხალხშია
 დადასტურებული [Stol, 1993: 126-127].

ხალხური დაკვირვებით, ზოგიერთ დაავადებაზე მზესაც ჰქონ-
 და გავლენა. მაგ., შაკიკი — ნახევარი თავის ტკივილი მზის ამოს-
 ვლის შემდეგ იწყებოდა და მზის გადახრისას თანდათან ყუჩრდებოდა.

შენედულებები გარკვეულ დაავადებათა შესახებ ხალხური პოე-
 ზიამიც არის ასახული. ამ მხრივ გამოირჩევა ციებ-ცხელება:

„ნახე რა მიყო ცხელებამ, როგორ ჩამიგლო ხელშია,
 ქურდულად შამომეპარა, ცივად გამიჩნდა წელშია,
 მუხლებში ძალა წამართვა, აღარ მაქვს ღონე ხელშია,
 სუყველაშიდ გამომსხლიტა, მოყვარესა და მტერშია,
 ველარსით ველარ წაუყვედ, ხელი ჩამკიდა წვერშია.
 — რას ლაპარაკობ, გრიგოლა, ჭკუა ვერ ვნახე შენშია,
 რატომ არ მიფრთხილდებოდი ამ მარიობისთვეშია.
 ეს ორი თვე ჩემი არის, ეს მიქნია ჩემ დღეშია,
 საჭმლის ნლომას დაუკარგავ, ვისაც ჩაფიგდებ ხელშია,
 ფერსაც და ხორცსაც წავართმევ, ვით მიხარჩული თხლეშია,
 გარს სიცხეს შამოუკიდებ, ცივად მოვეკუტავ წელშია.
 ცხელებამ გული მოიცა მალ-მალ იძახის ქადილსა:
 მე იმას ვიზამ, იცოდე, რომ ველარ სჭამდე სადილსა,
 სულყოლიფერს დაგიკარგამ მე შენი გულის წადილსა,
 საწყლად დაგაგდებ სოფელსა, შენთვის ხარშამდენ წანდილსა.
 — რას მეშფოთები, ცხელებავ, რატომ აღარ შეგებრალე,
 რათ მომაშორე სოფელსა, რისთვის მომკალ ასეთე მალე,
 ჩემის შეწუხებისათვის ღმერთთან იყავ შენ მოვალე!
 ამ მარიობის თვეშია ავადმყოფი მოამრავლე,
 ავათ არიან ყველანი, ღზინი თავზე გარდაავლე,
 ხორცად დამაგდე ეს არის, სიცხე მეტად მოამრავლე,
 გთხოვ, რომ გამიშვა ცხელებავ, მომეცი ცივი ოფლია,

ზომ ხელავ, უბატრონო ვარ, მარადის ვტირი მეთქვია,
მე და შენ ვსწვით ქალაღდით, ამ ჩემ საჩივარს რა ქვია,
მუღამ შენ სიცხეს მიმატებ, არ ქენი ჩემზედ ხათრია...“

[უმიკაშვილი, 1937: 224, იხ. აგრეთვე კოტეტიშვილი, 1961:
265-267].

ან: „მარიამობის თვეშია,
სიცხე დაგვიდგება ძნელი,
კაცი მაშინ დახაშმდება,
მაშინ წაერთმევა ფერი“

[ძველი საქართველო, 1913-1914: .232]

ზემომოყვანილ ხალხურ ლექსებში აღწერილია დაავადების სიმ-
პტომები: პერიოდული ციება და ცხელება, მაღალი სიცხე, კანკალი,
წელის ტკივილი, უმადობა, მწარე გემო და სხვ. აღნიშნულია დაავა-
დების აქტიურობის დრო (მარიამობისთვე). ყოველივე ეს, სხვა მო-
ნაცემებთან ერთად, იმაზე მიუთითებს, რომ ქართველი მოსახლეობა
კარგად იცნობდა მაღარიის ბუნებასა და ხასიათს, რაც თავისთა-
ვად საქართველოში მაღარიის ფართო გავრცელებაზე მეტყველებს.

**დაავადებათა გავრცელების ხელშემწყობი ფაქტორები და ხალხ-
ური ეტიოლოგია.** ხალხური შეხედულებით, დაავადება, ჩვეულებრივ,
შედგება რაიმე მიზეზისა და ეს მიზეზი იძებნება როგორც ობიექ-
ტურ, რეალურ, ისე მისტიკურ სამყაროში. ნაშრომის პირველ ნაწილ-
ში განვიხილავთ დაავადებათა გამომწვევი ბუნებრივი მიზეზების შე-
სახებ არსებულ ხალხურ ცოდნას. ეს მიზეზები ზოგჯერ საკმაოდ
შორს დგას სწეულებათა სწორი ეტიოლოგიისაგან, მაგრამ, რადგან
ნატურალისტურ ხალხურ შეხედულებებს ასახავს, მათი განხილვა
მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ნაშრომის ამ ნაწილში.

დაავადებათა ერთ-ერთი უძველესი ეტიოლოგია ე.წ. მინუსისა
და პლუსის, მეტისა და ნაკლების „თეორიას“ ეფუძნებოდა. დაავადე-
ბა სხეულში შეღწეული ზედმეტი, უცხო სხეულის, უცხო ნაწილაკის
მოხვედრით, ან, პირიქით, ადამიანის ორგანიზმიდან მისი შემადგენე-
ლი რაიმე ნაწილის, ელემენტის გამოკლებით აიხსნებოდა.

საქართველოში დაავადებათა ზემოხსენებული ეტიოლოგი-
ის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა ნაკლებად გვხვდება. მასზე



ძირითადად ხალხური სამედიცინო ტერმინებისა და მკურნალობის ზოგიერთი საშუალების მიხედვით შეიძლება მსჯელობა. ჭირს ერთ-ერთი უძველესი და ფართოდ გავრცელებული ეტიოლოგიის — სულის მიერ ადამიანის სხეულის დროებითი დატოვების შესახებ არსებული წარმოდგენის კვალის მოძიებაც. ამ წარმოდგენის არსებობაზე ძველად ძირითადად ადამიანის ცნობიერების დროებითი გათიშვის აღმნიშვნელი დღემდე შემორჩენილი გამოთქმები: *გონების დაკარგვა*, *გულის წასვლა*, *გულის გაპარვა*... მიგვითითებს. თუ გავითვალისწინებთ რომ ენობრივი მონაცემების განხილვის საფუძველზე, ადამიანის სიცოცხლის მატარებელი გულია [ჩიქობავა, 1938: 66], რომელსაც ვიტალური სულის ფუნქცია ენიჭება [ბარდაველიძე, 1949: 134], გამოთქმები — *გულის წასვლა*, *გულის გაპარვა* — ზემოხსენებული შეხედულების — სულის მიერ ადამიანის სხეულის დატოვების ამსახველი უნდა იყოს.

ადამიანის სხეულში შეჭრილ უცხო ნაწილაკებს: ხორბლის, მზესუმზირის მარცვალის თუ სხვ. მოსახლეობა, როგორც ჩანს, ჰაიმორიტსა და ფრონტიტს, საერთოდ ცხვირით სუნთქვის გაძნელებას ცხვირის გაჭედვას უკავშირებდა.

საქართველოში გავრცელებული წარმოდგენების მიხედვით, დაავადების გამომწვევი ადამიანის სხეულში შეჭრილი ცოცხალი ორგანიზმიც იყო. ეს წარმოდგენა ასახულია დაავადებული კბილის აღმნიშვნელ ხალხურ ტერმინებში — *დაჭიანებული*, *ჭიანაჭამი* კბილი და სხვ. ძველ ქართულ ხელნაწერებში კბილის დაავადებათა ასეთ ეტიოლოგიას საკმაოდ ხშირად ვხვდებით, მაგალითად, „თუ კბილი მოეჭამოს ჭიას და მხურვალი იყოს“ [ქანანელი, 1940: 243], ან „კბილისათვისვე — კაპრისა ძირი მოადულე და გუნდა მოგალე, მის ოდენი მარილი გაურიე და პირშიგა ჩაიყენებდეს, კბილისა ტკივილსა უშუელის და ჭიასა მოჰკლავს“ [ფანასკერტელი-ციციშვილი, 1978:373].

დასავლეთ საქართველოში ტუბერკულოზს — ჭლექს, ჭლექის ჭიებსაც უკავშირებდნენ, ამიტომ ავადმყოფს ჭყინტ ყველს აჭმევდნენ, რომ ჭიები მასზე დახვეულიყო და ავადმყოფისათვის შვება მიეცა.

სწეულებად არის მიჩნეული და გაუმაძღრობას ნიშნავს სიტყვა *ჭიამჭამელი*, [ბერიძე, 1912]. შეიძლება ეს ტერმინი მუცლის ჭიის ერთ-ერთი სინონიმაა. მთხრობელთა ცნობით, მუცლის ჭიით დაავადებას ახასიათებდა: ფერის დაკარგვა, სიგამხდრე, მუცლის ტკივილი, ნერწყვის დენა, გულის რევა...



ძველი ქართული მედიცინა ჭიების გაჩენას საკვებ პროდუქტს უკავშირებდა — „ანე აქიმი მეცნიერი უნდა, რომე შეიგნოს ვითა რომლისა ჭამისაგან არის დაბადება იმა ჭიებისა“ ... [ქანანელი, 1940: 359], ან — „ესე მანკი უფროსჯერ ბალღმიანთა კაცთა და ეგეთთა კაცთა შეექნების, რომელ უდნობი, გრილი საჭამადი დია ეჭამოს, და ნელთა შიგან დამბალ იყოს, და მისგნით სულიერი მძრომი დაიბამდების და შეიქნების [წიგნი...1936: 207].

სხეულში შეჭრილი ცოცხალი ორგანიზმის მიერ გამოწვეულად ითვლებოდა საქართველოში გარკვეული სახის სიმსივნური დაავადებები, რაზედაც ძირითადად ამ სნეულებათა ზოგიერთი სახელწოდება მიგვიტოვებს. მაგალითად, ზემოხსენებული კუ, იგივე კირჩხიბი, მჯდომი — ძველ ქართულში, დღემდე შემორჩენილი კიბო და სხე. ეს ტერმინები როგორც ხალხურ მეტყველებაში, ისე ძველ ქართულ სამკურნალო წიგნებში გვხვდება; მაგალითად, „თუ სარატანი იყოს რომე კუსა ქუიან მას ასრე შენახვა უნდა რომე არ დაფანტოს, თვარა მოკლავს კაცსა“ [ქანანელი, 1940: 382].

ილ. აბულაძის განმარტებით, „კირჩხიბი — კიბო, cancer, carcinoma, მჯდომია. მას მოჰყავს ბასილი კესარიელის განსაზღვრება. „მჯდომი“: უმრავლესნი მათნი არიან ორცხოველებითა, ვითარცა სახედ ... მყუარნი და კირჩხიბნი“... და მაგალითი. „ძუძუსა ჩემსა მჯდომი მაზის რომელსა ჰრქვა კირჩხიბი“... [აბულაძე, 1973]. აქედან ჩანს, რომ მჯდომი სიმსივნის აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინია, ხოლო კუ //კირჩხიბი სიმსივნის ერთ-ერთი სახეობა, რასაც ადასტურებს აგრეთვე სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება: „მჯდომი შიგანში (შიგნით) დიდი მუნუკი“ [ორბელიანი, 1991], ხოლო „კირჩხიბი — მუნუკი(ა) მჭამელი“ [ორბელიანი, 1991]. ზემოაღნიშნული ტერმინებიდან ხალხურ მეტყველებას ძირითადად შემორჩა კუ. ხალხური განმარტებით, კუ//კუს ქარი ავთვისებიანი სიმსივნეა, თუმცა ზოგ შემთხვევაში, იგი სხვადასხვა სახის კეთილთვისებიან სიმსივნესაც გულისხმობს (ფურუნკული, მასტიტი და სხვ.) [ფიფია, 1989: 95-96].

პროფესიონალ მკურნალზე არსებულ ერთ-ერთ უძველეს ლეგენდაში, რომელსაც ქართული ტრადიცია, გალენუსს უკავშირებს, სწორედ ზემოხსენებულ ეტიოლოგიაზე, კერძოდ, მძიმე დაავადების ტვინზე ჩაბლაუჭებული კუს მიზეზით ახსნაზეა მინიშნება [Яшвили, 1904: 108-111].



სამეგრელოში კუს//კუს ქარის სამკურნალო შელოცვები და სხვა მაგიური ქმედებანი, სხულიდან კუს განდევნას ისახავდა მიზნად [ფიფია, 1989: 96; ქართული... 1991: 494].

ამგვარად, ქართული კიბო, კუ, კირჩხიბი და სხვ., ისევე როგორც, რუსული рак, ლათინური cancer (ქართ. კიბო), ზემოხსენებული წარმოდგენების ამსახველი უძველესი ტერმინებია. ეს წარმოდგენები ხალხურ მეხსიერებას ნაკლებად შემორჩა და მათ შესახებ, უმეტეს შემთხვევაში, ტერმინების მიხედვით და სხვადასხვა სამკურნალო საშუალებით შეიძლება მსჯელობა.

ამ ასპექტით საინტერესოა სისხლის გამოშვების ხალხური ინტერპრეტაციაც. ცნობილია, რომ სისხლის გამოშვება უძველეს სამედიცინო მანიპულაციათა რიგს განეკუთვნება და თანამედროვე მედიცინაშიც ფართოდ გამოიყენება. სხვადასხვა ხალხსა და სხვადასხვა ეპოქაში სისხლის გამოშვება სხვადასხვაგვარად გაიზრებოდა. უძველესი წარმოდგენის მიხედვით, ეს მანიპულაცია ჩვენ მიერ ზემოხსენებულ მეტნაკლებობის „თეორიას“ უკავშირდება და სხულიდან უცხო ცოცხალი ორგანიზმის გამოდევნას გულისხმობდა. ასეთი წარმოდგენის კვალი საქართველოში საკმაოდ იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება. რაჭაში კაცი რომ დათვრებოდა, იტყოდნენ „მჯდომი მოანვაო სისხლი ვეღარ მუშაობსო, დალაქთან მივიდოდნენ და ის სისხლს გამოუშვებდა“ [მინდაძე, 1983: 42], თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ მჯდომი ძველ ქართულში ცოცხალ ორგანიზმს, „მყუართა და კირჩხიბთა“ მსგავსს [აბულაძე, 1973] აღნიშნავდა, ამკარაა, რომ ამ შემთხვევაში სისხლის გამოშვება მჯდომისაგან, დაავადების გამომწვევი ცოცხალი ორგანიზმისგან, განთავისუფლებას ისახავდა მიზნად, რომელიც საქართველოში სისხლის გამოშვების ამ უძველესი გააზრების არსებობის ფაქტზე მიუთითებს.

ასევე უძველესია წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, სისხლის გამოშვება სხულიდან დაავადების გამომწვევი ავი სულის გამოდევნის მიზნით ხდებოდა. ამაზე საქართველოში გავრცელებული ზოგიერთი სამკურნალო საშუალება მეტყველებს. მაგ., ემმაკეულ დაავადებად მიჩნეული საყმანვილოს შეტევის — კრუნჩხვის დროს ბავშვის ნეკიდან სისხლის გამოშვების წესი და სხვ.

სისხლის გამოშვების ასეთი გააზრებაც ხალხურ მეხსიერებას ნაკლებად შემორჩა. ჩვენ ხელთ არსებული მონაცემების მიხედვით, სისხლის გამოშვებას, უმეტესწილად სისხლის მეტობით ე.ი. არტერიული სისხლის წნევის მომატებით გამომწვეული დაავადების დროს,



სხეულიდან ზედმეტი სისხლის გამოშვების მიზნით მიმართავდნენ ზემომოყვანილიდან კარგად ჩანს, თუ დროთა განმავლობაში, ხალხური ცოდნის განვითარების შედეგად, როგორ იცვლება სამკურნალო მანიპულაციის გააზრება.

ჰიპოკრატეს თეორიის მიხედვით, როგორც ზემოთ ვთქვით, დაავადებათა ძირითად გამომწვევად სხეულში არსებული ოთხი სითხის — სისხლის, ლორწოს, ყვითელი და შავი ნალღველის წონასწორობის დარღვევა ითვლებოდა. არ არის გამორიცხული, რომ ქართულ ხალხურ მედიცინაში ფართოდ გავრცელებული სისხლის გამოშვება და ჩვენ მიერ ზემოხსენებული სისხლის მეტობით, ე.ი. ზედმეტი სისხლით რიგ დაავადებათა ახსნა ჰუმორალური პათოლოგიის თეორიასაც უკავშირდებოდა.

საინტერესოა აგრეთვე საქართველოში საკმაოდ ფართოდ გავრცელებული სახსრების დაავადებათა — ქარების — ხალხური ეტიოლოგია. ცნობილია, რომ ქართულ ენაში სიტყვა ქარი ბუნებრივ მოვლენასთან ერთად, სახსრების და კუნთების დაავადებას — რევმატიზმისაც აღნიშნავს [ქეგლ].

ძველ ქართულ სამედიცინო ლექსიკაში ქარი დამოუკიდებლად, როგორც დაავადების აღმნიშვნელი ტერმინი ნაკლებად გვხვდება. დასტურდება ძირითადად სხვადასხვა ორგანოსთან დაკავშირებით, მაგ., თიაქარი, ფერდის ქარი, წითელი ქარი, ფილენჯის ქარი, საშვილოსნოს ქარი, კოლინჯის ქარი, ნიკრისის ქარი და სხვ.

ამავე დროს გვხვდება ავი ქარი, რომელიც რევმატულ დაავადებებს გულისხმობს. [ქანანელი, 1940: 55].

ქარის მიზეზით დაავადების ახსნა საკმაოდ ძველი და ფართოდ გავრცელებულია.

ჰიპოკრატეს მიხედვით, ქარი ადამიანის სხეულში მოთავსებულ ჰაერს//სულს ეწოდება, რომლის მოძრაობა სხეულში, მისი წონასწორობის დარღვევა, სხვადასხვა დაავადებას იწვევს [Гиппократ, 1936: 264]. იგივე მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეების ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში მოხსენიებულ ქარს.

ივ. ბერიტაშვილის აზრით, „ქართველმა ექიმებმა... დასახეს ქარები, როგორც ორი მონინააღმდეგე ძალა განსაზღვრული მატერიული თვისებებით. წონასწორობის დარღვევა მათ შორის გარემო პირობების ზეგავლენით იწვევს სხეულის დაავადებას“ [ბერიტაშვილი, 1947: 175]. ლ. კოტეტიშვილმაც, ერთ-ერთი სამედიცინო ხელნაწერის საფუძველზე, გარკვეული დაავადებანი ცხელი და ცივი ქარის

დაპირისპირებით ახსნა [კოტეტიშვილი, იადიგარ დაუდიანი, 1985: 10-11].

ძველ ქართულში, ქარი ჰაერსაც აღნიშნავდა [აბულაძე, 1973: 451] და სწორედ ამ მნიშვნელობით გვხვდება იგი ზოგიერთ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერში: „...ლ თან ადამ შეჰქმნა და კაცად გამოსახა, ოთხის ნივთისაგან შექმნა და გამოსახა: წყლისაგან ცეცხლისაგან, ქარისაგან და მიწისაგან. ესე ოთხი ნივთი არის რომე ლ თან ერთად შეკრიბა და კაცად შექმნა“ [ბაგრატიონი, 1985: 229-230].

აშკარაა, რომ აქ ქარით სიტყვა ჰაერი არის ჩანაცვლებული და იგი სხეულში მოთავსებულ ჰაერს გულისხმობს. ჰაერის, ქარის მომატება სხეულში ან მის რომელიმე ნაწილში კი გარკვეულ დაავადებას იწვევდა. ქართულ სამკურნალო წიგნებში ქარით აღინიშნებოდა უმეტესად ის დაავადებანი, რომელთაც გამობერილობა ახასიათებდათ: თიაქარი, ნიკრისის ქარი, წითელი ქარი და სხვ. [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 88-89]. უსწორო კარაბადინში პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ქარისაგან გამოწვეულ სახსრების დაავადებას შეშუპება ახასიათებს: „სხვა სიმსივნისა, რომე ქარისაგან იყოს, სახსარშიგა მოგროებულეყოს და გასივებოდეს... [ქანანელი, 1940: 382].

ხევსურეთში თავის ტკივილს ადგილობრივი მკვიდრნი თავის ძვლების გამრუდებით ხსნიან. თავის ძვლების და ტვინის გამრუდებას კი — გაქარვით (გაციებით): „თავის ძვლების გამრუდებას (ხევსურეთში — ნ.მ.) იგებენ თავის სახსრების გაზომვით.

შუბლიდან გაზომავენ ძაფით, კეფის სახსრამდე. მერე მეორე გვერდიდან გაზომავენ და თუ რომელიმე გვერდი მეტი ან ნაკლები აღმოჩნდა ან გამოწეული(გამობერილი) მაშინ თავის ძვლები გამრუდებულიაო.

თავის ძვლების გამრუდების წამალი არაფერიაო, ისე კი ხელეობით მოუჭერენ მაგრად. თავს იქითკენ მისწევენ, რომელ გვერდზედაც აკლია ზომამი. როცა თავის ძვლები გასწორდება თავის ტკივილიც გაუვლის“ [ბალიაური, ხევს. 1940: 50].

ამგვარად, თავის ძვლების გამრუდება — ჩაზნექა-გამობერილობა, ხევსურების აზრით, გაქარვით იყო გამოწვეული, რაც მათი ახსნით, გაციებას ნიშნავდა. თავის ძვლების გამრუდების გაციებით ახსნა გარკვეულ ეჭვს ბადებს. შეიძლება ამ შემთხვევაში გაქარვა ქარების შესახებ ჩვენ მიერ ზემოხსენებულ კონცეფციასთანაც იყოს დაკავშირებული.



საყურადღებოა აგრეთვე, საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში დადასტურებული სახსრების, *ნელის ტკივილის*, *ჭვალის*, *გაშეშებისა* და სხვ. ხალხური ეტიოლოგია, რომლის მიხედვით, აღნიშნულ დაავადებებს *ქარის ჩადგომა*, *ქარის გადგომა*, *ქარის გავლა* იწვევდა [გაჩეჩილაძე, 1976: 139]. ჩაგროვებული ქარის შედეგად მიიჩნევდნენ ერთ ადგილზე გაჩერებულ ე.ი. ადგილობრივ, ფიქსირებულ ტკივილს (ნელის, რომელიმე სახსრის არეში), ხოლო მფრინავი ქარის მიზეზით ხსნიდნენ მოარულ ტკივილს ე.ი. ტკივილის შეგრძნებას სხეულის სხვადასხვა ნაწილში დროის მცირე შუალედებით.

ქარის გამონოვის, ქარის გამოტანის, ქარების ამოსვლის მიზნით საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მტკივან სახსარზე მედგარა (*Pulsatilla georgica*) ან ნალიკა (*Polygonum hidropiper*) ბალახს დაადებდნენ. ეს მცენარეები იარას, წყლულს აჩენდა, წყლულიდან გამოსულ სითხეს კი, ხალხური განმარტებით, ტკივილის მიზეზი — ქარიც გამოჰყვებოდა — „თუ ბევრმა წყალმა იდინა (წყლულიდან) კარგი არის — ქარებს გამოიტანსო“ — ამბობდნენ ხევსურეთში [ბალიაური, 1940: 44].

XIX საუკუნის ერთ-ერთ კარაბადინში აღწერილია რევმატიზმის//ქარების მკურნალობის შემდეგი მეთოდი: „კიდევ ქარის წამალი ცხარი ძმარი და ძველის პერანგი და თავი ნიორი მოადულე ერთ დღესა და ღამეს ფხის ქუსლზე შემოსდევ ქარს გამოსწოვს და არგებს ღვითი“ [კარაბადინი XIX ს. (ხელნაწერი). ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Ф-Н № 2165, 48].

ასეთივე ახსნა ჰქონდა ქარების კოტომებით მკურნალობას — მტკივან არეს დასერავდნენ. შემდეგ კოტომს მოჰკიდებდნენ, კოტომში სისხლით და წყლით (ლიმფით) შეივსებოდა, კოტომს მოხსნიდნენ და სისხლს გადაღვრიდნენ [ბალიაური, 1940: 31-32]. ითვლებოდა, რომ გამონადენ სისხლს ტკივილის მიზეზი — ქარი გამოჰყვებოდა.

ყველა ზემოაღწერილ შემთხვევაში, როგორც ვხედავთ, გარკვეულ დაავადებათა გამომწვევ მიზეზად სხეულში არსებული ჰაერი — ქარი არის მიჩნეული.

არ არის გამორიცხული, რომ დაავადებათა ასეთი ახსნა ხალხში შუა საუკუნეების ოფიციალური მედიცინის გავლენის შედეგადც გავრცელებულიყო. შესაძლებელია, რომ ქარიც, როგორც დაავადების აღმნიშვნელი სიტყვა, ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში ქართული კარაბადინებიდან დამკვიდრებულიყო. ზემოხსენებულ ეტიოლოგიასთან ერთად, ქართული ხალხური მედიცინა სახსრების



დაავადებებს — ქარებს, დახუთვას და სხვ. სავსებით მართებულად, ფიზიკურ დატვირთვას (სიმძიმის აწევა) ან გაცივებას უკავშირებდა — „მეტისმეტი ჯაფის(შრომის) გამო ადამიანს დახუთავსო. თუ მუშაობიდან დაღლილმა დაიძინა და გაცივდა, ამაზედაც უჩნდება ქარებიო“ [ბალიაური, 1940: 41]

საქართველოს მოსახლეობას, მეტწილად, სწორი წარმოდგენა ჰქონდა ზემო სასუნთქი გზების, კუჭ-ნაწლავის, ღვიძლის, თირკმლების, კანის და მთელ რიგ შინაგან, ინფექციურ, ნევროფსიკურ თუ სხვა დაავადებათა ეტიოლოგიაზე, როდესაც მათ, რა თქმა უნდა, შესაბამისად, კვების არასწორ რეჟიმს, უხარისხო პროდუქტს, გარეგან თუ შინაგან ინფექციას, ალკოჰოლს, ტემპერატურის მკვეთრ ცვალებადობას, ფიზიკურ თუ ფსიქოემოციურ დაძაბვას, ფიზიკურ ტრავმას, ბუნებრივ გარემოს უკავშირებდა.

მნიშვნელოვანია ქართულ ხალხურ მედიცინაში დადასტურებული ერთი ფაქტი. ცნობილია, რომ ეპილეფსია // ბნედა ტრადიციულ მედიცინაში მისტიკური გააზრების კლასიკური მაგალითია. საქართველოშიც ბნედა ეშმაკეულ დაავადებად ითვლებოდა. მაგრამ, დასავლეთ საქართველოში, სადაც *ბნედის* // *ავი ზნის* წამალს თითქმის ყველა კუთხეში ამზადებდნენ, აღნიშნული ეტიოლოგია ნაკლებად დასტურდება. ავი ზნის წამალი, როგორც ჩანს, დაავადების ხანგრძლივ რემისიას უწყობდა ხელს. შესაძლებელია სწორედ ამიტომ დასავლეთ საქართველოში ბნედის მისტიკური მიზეზით ახსნას ნელ-ნელა საფუძველი გამოეცალა და მოსახლეობამ ეპილეფსია, ზოგ შემთხვევაში, რეალურ მიზეზს: გენეტიკას, ფსიქოემოციურ დაძაბვას (შიში, ნერვიულობა) და სხვ. დაუკავშირა

იგივე შეიძლება ითქვას *დამბლის* შესახებაც, რომლის მისტიკური ეტიოლოგია ხალხურ მედიცინაში ცნობილია. საქართველოში ასეთი ეტიოლოგია დასტურდება, მაგრამ ამასთან ერთად, მთხრობლები აღნიშნულ სნეულებას ხშირად ფსიქოემოციურ დაძაბულობას (შიში, ჯავრი) და, რაც მთავარია, *სისხლის მეტობას* — არტერიული სისხლის წნევის მომატებას უკავშირებენ, ხოლო დამბლის თავიდან აცილების საუკეთესო საშუალებად, მაგიური ქმედებების ნაცვლად, ხშირად სისხლის სეზონური გამოშვება მიაჩნდათ. ყოველივე ზემოთქმული კი იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ ხანგრძლივი დაკვირვების, დაავადებათა პრევენციისა თუ მკურნალობის ეფექტური საშუალებების მიკვლევის შედეგად დაავადების მისტიკურ გააზრებას საფუძველი თანდათან ეცლება.



შიშით გამოწვეულ დაავადებათა შორის ქართულ ხალხურ მედიცინაში, ეპილეფსიის და დამბლის გარდა, შეშინებულის სახელით ცნობილი დაავადებაც განიხილება. შეშინებულის სიმპტომები, ხალხური აღწერილობით, შემდეგია: თვალების გაფართოება (გუგების გადიდება), გულის შექანება//გადაქანება, ფრიალი, მუდმივი შიშის განცდა, მოლანდებები, თუ დაავადება დამძიმდა გონების არევაც.

უძველესი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ადამიანს უმეტესად ავი სულები, ბოროტი ძალები აშინებდნენ. ასეთი წარმოდგენა საქართველოშიც დასტურდება. მაგრამ, იმავდროულად, საქართველოს მოსახლეობას მიაჩნდა, რომ ადამიანი სხვა, სავსებით რეალურ არსებებსა თუ მოვლენებსაც შეეძლო შეეშინებინა, რაც შეშინებულის შელოცვებშიც არის ასახული:

„...რამ შეგაშინა, შვილო, რამ შეგაშინა,
შინაურმა შეგაშინა თუ გარეულმა შეგაშინა,
ორფეხმა შეგაშინა თუ ოთხფეხმა შეგაშინა?“

და ა.შ. [ქართული... 1994:14].

ან „(ავადმყოფის სახელი) შეშინებულაო, გული გადაუბრუნდაო, კაცმა შეგაშინა, ძაღლმა შეგაშინა, დაჭყვივლებამ შეგაშინა, დაკვივლებამ შეგაშინა?“ და ა.შ.

ზემომოყვანილიდან ნათლად ჩანს, რომ ამ შემთხვევაში დაავადების გამომწვევ მისტიკურ მიზეზს შეშინების გამომწვევი სავსებით რეალური ობიექტები ჩაენაცვლა.

დაავადებათა ხალხური ეტიოლოგიის თვალსაზრისით, საინტერესოა ე.წ. თავის ტკივილის ახსნა. ხალხური დაკვირვებით, თავის ტკივილს იწვევდა: თავის ტრავმა, რომელსაც კარგად ვერ უმკურნალეს, გაციება, გადახურება, შიმშილი, სისხლის მეტობა, დაღევა, გადაღლა, ნერვიულობა — შიში, დარდი და სხვ. ე.ი. აღნიშნულ დაავადებებს ხალხი ძველი ტრავმით, არასრულფასოვანი კვებით, ტემპერატურის მკვეთრი ცვალებადობით, ალკოჰოლის ჭარბი მიღებით, ფიზიკური და ფსიქოემოციური გადაძაბვით ხსნიდა. შაკიკით გამოწვეულ თავის ტკივილს კი, როგორც აღვნიშნეთ, მზეს უკავშირებდა.

თავის ტკივილის ხალხური ახსნა გარკვეულწილად შეესაბამება ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში დადასტურებულ ეტიოლოგიას. ამ ხელნაწერებში თავის ტკივილის მრავალ გამომწვევთა



შორის — ზოგიერთი ზემოხსენებული მიზეზიც არის დასავლეთ-
ლი, მაგ., „თავისა ტკივილი რომელ სიმხურვალისგან იყოს... რო-
მელ სინედლისგან იყოს... რომელ ნაკრავისგან იყოს“ [ნიგინი... 1936:
59-67] ან „იცოდეთ, რომე თავისა ტკივილი, მრავლისაგან იქნების:
...სიცხისაგან. რომე სიარული მისჭირდეს სიცხეშიგა, მისგან დაემარ-
თების, ...მეტისა სიცვიისაგან, ...ცაसा ქვეშე წოლისაგან, ...შიმშილი-
საგან, ...ღვინისა ბუხარისაგან.

ერთი თავისა ბრუ არის, ერთი თავქედი (მინინგიტი) არის, ერ-
თი ის არის რომე... კაცი წაიქცეს ან მალლიდალმე ჩამოვარდეს, ან
ცხენი წაექცეს, და მაზედა ტვინი დაერყოს და თავის ტკივილი და-
ემართოს, ანუ ტვინი დაერყოს.

...ერთი შაკიკია, რომე ნახევარ თავის ტკივილსა ჰქვიან“ [ქანა-
ნელი, 1940: 171-173].

თავის ტკივილის საინტერესო ეტიოლოგია დასავლეთ საქარ-
თველოშია დადასტურებული. დასავლეთში ქალები, უმეტეს შემ-
თხვევაში, შუბლშეხვეული — შუბლნაკრული საქმიანობდნენ.
მიზეზი კი, მათი ახსნით, შემდეგში მდგომარეობდა. მათ უმეტეს-
წილად სამზადში (სამზარეულოში) შუაწყეცხლთან ან ბუხართან უხ-
დებოდათ ტრიალი, იმავდროულად ხშირად უწევდათ გარეთ, ეზოში
გასვლა. ამიტომ, ზამთარში სითბოდან ცეცხლს მიფიცხებული, გა-
ხურებული შუბლით სიცვიეში გასვლა თავის გაციებას და ხშირ ტკი-
ვილს იწვევდა, ხოლო შეხვეული, ნაკრული შუბლი სიცვიის დროს
სითბოს შენარჩუნებას უწყობდა ხელს. ზაფხულში კი, ცეცხლთან
ტრიალის დროს თავს ზედმეტი სიმხურვალისგან იცავდა [მინდა-
ძე, 1969: 12].

არ არის გამორიცხული, რომ მკვეთრი ტემპერატურული ცვა-
ლებადობა ზამთრის პერიოდში ფრონტიტს იწვევდა, რომელსაც
ქრონიკული თავის ტკივილი ახასიათებს. ამ დროს შუბლის შეხვევა,
ერთნაირი ტემპერატურის შენარჩუნება, შესაძლებელია, მართლაც
დადებითად მოქმედებდა. თავის ტკივილის ზემოაღნიშნული ეტიო-
ლოგია და პრევენცია, მოსახლეობის სწორ დაკვირვებაზე მიგვითი-
თებს. მთხრობელთა განმარტებით, თავის ტკივილით, ზემოხსენებუ-
ლი მიზეზების გამო, უმეტესწილად გლეხის ქალები იტანჯებოდნენ.
მთელი რიგი ინფექციური თუ ეპიდემიური დაავადებანიც, მაგ.: მუ-
ნი, ქეცი, დიზენტერია, სხვადასხვა სახის ტიფი, ტუბერკულოზი
და სხვა, მოსახლეობის გადმოცემით, ცხოვრების მძიმე პირობების
გამო, მეტწილად ღარიბთა და უქონელთა შორის ვრცელდებოდა.

სწორედ ამიტომ, მათივე სიტყვებით, ეს დაავადებანი საერთო გაჭირვების, ომიანობის დროს უფრო ხშირი იყო.

მაღალ საზოგადოებაში, ზოგიერთი ზემოხსენებული დაავადების, მაგალითად, ქლექის შემთხვევებს, უმეტესწილად ფსიქოემოციურ დაძაბვას — ჯავრს // დარდსა და ბოლმას უკავშირებდნენ.

ეს გარემოება აშკარად მიუთითებს, რომ დაავადებათა გავრცელების სოციალური ხასიათიც არ დარჩენილა საქართველოს მოსახლეობის ყურადღების მიღმა.

ამა თუ იმ ხალხის ტრადიციული მედიცინის თავისებურებების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი გარკვეულ ბიოგეოგრაფიულ გარემოში გავრცელებულ დაავადებათა სპეციფიკაა, რასაც სხვადასხვა ფაქტორი: მდებარეობა, რელიეფი, ჰავა... განაპირობებს. ამ ფაქტორებს, უფრო სწორად ბიოგეოგრაფიული გარემოს გავლენას ადამიანის ჯანმრთელობაზე, დღეს უკვე მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგები: სამედიცინო გეოგრაფია, სამედიცინო ეკოლოგია შეისწავლის.

მნიშვნელოვანია აღნიშნული პრობლემის ისტორიულ-ეთნოლოგიური კუთხით კვლევა, რომელიც საშუალებას მოგვცემს გამოვავლინოთ ტრადიციული შეხედულებები ადამიანის ჯანმრთელობის მდგომარეობაზე ზემოქმედი ბიოგეოგრაფიული ფაქტორების, ხალხური ეკოლოგიური ცოდნის სამედიცინო ასპექტების შესახებ. საქართველოს რთული რელიეფისათვის დამახასიათებელი ეკოსისტემების თავისებურებანი განსაზღვრავს ამ სისტემებში არსებულ დაავადებათა სპეციფიკას, რომელთა შესწავლა ისტორიულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით საინტერესო შედეგებს იძლევა.

ამ მხრივ მდიდარ მონაცემებს შეიცავს ქართული ისტორიული და სამედიცინო წყაროები — პირველი კონკრეტული მასალის, მეორე კი ზოგადი ხასიათის ცოდნის გამოვლენის თვალსაზრისით.

XIII საუკუნის ძეგლის „ნიგნი სააქიმოა“-ს მიხედვით, ქვეყნის ოთხი მხარის: ჩრდილოეთის, აღმოსავლეთის, სამხრეთისა და დასავლეთის ქარები ხელს უწყობდა სხვადასხვა სახის დაავადებას: სამხრეთის ქარი — თავისა და თვალის ტკივილს, ეპილეფსიას, ჩრდილოეთის ქარი კი ფილტვების, ხორხის დაავადებებს, სურდოსა და სხვ. [ნიგნი... 1936: 48-49].

ჩრდილოეთის ქალაქების, სადაც „გრილი ჰაერია“, მკვიდრნი შედარებით ჯანმრთელნი — ხოლო სამხრეთის, „მხურვალი ბუნების ქალაქის კაცნი უფროი „უძალოი და ასოა სუსთნი“ ყოფილან [ნიგნი... 1936: 48-49].



შუა საუკუნეების ქართულ სამედიცინო ძეგლებში დაკავშირებული ბებთან დაკავშირებით წელიწადის „დრონი და თუენიც“ არის განხილული. გაზაფხულის ჰაერი ხელს უწყობდა „მუნუკებს“, „ძირდე-დაებს“ (ფურუნკული — ნ.მ.), ყელის ტკივილსა და ყოველგვარ სიმსივნებას, ხოლო ზაფხული, ანუ სიცხე, კაცს ასუსტებდა და ართულებდა საჭმლის მონელებას. ამ დროს ყოფილა „საფრაკი ცხელებები“ და „მხურვალე ავადმყოფები“, და „მხურვალი სენები“, შემოდგომაზე კი „სევდა“ (შავი ნალველი) გაბატონდებოდა, ელენთა (ტყირპი) სივდებოდა და ავადმყოფობაც ხშირი იყო, ხოლო ზამთარი ხელს უწყობდა „სურავანდს“, „ხარბუხს“ (ძლიერი ხველება), წელის, სახსრების ტკივილსა და სხვ. [ბაგრატიონი, 1985: 100-101].

ზემოხსენებულ ხელნაწერებში მოცემულია ზოგადი შეხედულებები ადამიანზე გეოკლიმატური პირობების გავლენის შესახებ, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ კარაბადინებში ასახულია იმდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს სამედიცინო ცოდნა.

ასეთივე ზოგადი განმარტებებია მოცემული იოანე ბაგრატიონის „კალმასობაში“, რომელშიც დაავადებათა გამომწვევად მიჩნეულია ცუდი ჰავა, ნესტიან და ჭაობიან ადგილებში ცხოვრება, უსუფთაობა, ზედმეტი ჭამა-სმა, ზედმეტი შრომა, გაციება, სნეულებათა მოურიდებლობა, უქმად ყოფნა და სხვ. [ბატონიშვილი, 1990: 593].

რაც შეეხება საქართველოს შესახებ არსებულ მონაცემებს, ისინი გაცილებით ძველ წყაროებშია შემონახული და უშუალოდ ენდემურ დაავადებათა გავრცელების სპეციფიკას ასახავს.

მეტად მნიშვნელოვანი იქნებოდა აღნიშნული საკითხის განხილვა საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები უძველესი მოსახლეობის მაგალითზე, მაგრამ სპეციალური პალეოპათოლოგიური კვლევა ამ კუთხით ჯერჯერობით არ ჩატარებულა, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველ ანთროპოლოგთა და არქეოლოგთა ნაშრომები ამ პრობლემის კვლევის მეტად საინტერესო პერსპექტივას სახავს.

განსაკუთრებით ფასეულია ანტიკურ ავტორთა ცნობები, რომელთა შორის გამოირჩევა ჰიპოკრატეს დაკვირვება ძველი კოლხეთის დაბლობის მოსახლეობაზე: „ხოლო ვინც ფასისში ცხოვრობს, მათ შესახებ შემდეგი მაქვს სათქმელი: ეს ქვეყანა ჭაობიანია, თბილი, წყლებით მდიდარი და ხშირი ტყეებით დაფარული. წლის ყოველ დროს იქ ხშირი და ძლიერი წვიმები მოდის. ადამიანებს



საცხოვრებელი ჭაობებში აქვთ და მათი ხისა და ლერწმის სახლები წყალზეა გამართული... ისინი სვამენ თბილსა და დამდგარ წყალს, მზისაგან დამპალს და წვიმებისაგან ადიდებულს... ნაყოფი, რომელიც იქ წარმოიშვება, ყველა ზრდადაუსრულებულია, სუსტი და უფარგისი წყლის სიუხვის გამო. ამიტომ აქ ნაყოფი არ მწიფდება. წყლებისაგან ამ ქვეყანას დიდი ნისლი ადგას. ამ მიზეზების გამოა, რომ ფასისელებს სხვა ადამიანებთან შედარებით დიდად განსხვავებული შესახედაობა აქვთ: ტანად დიდები არიან, სისქით — მეტად სქელები; არც ერთს არ ემჩნევა არც სახსარი და არც ძარღვი; კანი კი ყვითელი აქვთ, თითქოს სიყვითლე სჭირდეთ. ლაპარაკობენ ადამიანთა შორის ყველაზე უფრო ბოხი ხმით, რადგან სუფთა ჰაერით კი არ სუნთქავენ, არამედ ნოტიოთი და ნესტიანით; ხოლო საიმი-სოდ, რომ სხეულს რაიმე ჯაფა მიაყენონ, ძალიან ზარმაცები არიან“ [ყაუხჩიშვილი, 1965: 19].

თ. ყაუხჩიშვილი ჰიპოკრატეს მიერ კოლხების აღწერას შემდეგნაირად აფასებს: “ქართველი ხალხი და მით უმეტეს დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა, თავისი სისხარტითა და სიცქვიტით არის განთქმული. შესაძლოა ჰიპოკრატეს მეტისმეტად მსუქანი (ან დასიებული) და ზარმაცი ისევ ავადმყოფები ეჩვენენ, რომლებიც მას, როგორც ექიმს, უთუოდ უფრო აინტერესებდა, ვიდრე ჯანღონით სავსე მშრომელი ხალხი, რომლის დაკვირვების საშუალება ექიმს ნაკლებად ექნებოდა“ [ყაუხჩიშვილი, 1965: 21].

თ. ყაუხჩიშვილის მიხედვით, ჰიპოკრატეს ცნობა ძველი კოლხეთის განსაკუთრებულ გეოკლიმატურ პირობებში სპეციფიკური დაავადების, მალარიის გავრცელების ფაქტს ეხება, რაც უთუოდ სარწმუნოა, მიუხედავად იმისა, რომ განსხვავებული მოსაზრებებიც არის გამოთქმული. კერძოდ, მედიცინის ისტორიკოსი მ. შენგელია მიიჩნევს, რომ ჰიპოკრატეს არა მალარია, არამედ მედიცინაში ნაკლებცნობილი დაავადება ანკილოსტომიდოზი აქვს აღწერილი [შენგელია, 1966: 56]. ფიქრობენ ასევე, რომ ჰიპოკრატეს მიერ აღწერილი ადამიანები A ჰეპატიტით იყვნენ დაავადებულნი [ფიფია ნ., ქარდავა მ., 2012: 66-67].

იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამებაში“ ქართლის ერთ-ერთი რეგიონის — ჰერეთის ბუნება და იქ გავრცელებული სენი არის აღწერილი: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მხურვალე-ბაჲ მზისჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკვდრნიცა მის ადგილისანი — სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი

და განყვითლებულნი, დანერტილნი და დამჭნარნი და დამდობურებულნი, ჩარადოვანნი, პირმსივანნი და დღემოკლედ ცხორებულნი. და მოხუცებული არავინ არს მათ ქვეყანათა“ [ქართული... 1982: 21]. ამ ფრაგმენტიდან აშკარად ჩანს, რომ ავტორი აღნიშნული სენის ხელშემწყობ ფაქტორად სპეციფიკურ ბუნებრივ პირობებს მიიჩნევს.

ადამიანისა და გარემოს ურთიერთკავშირის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომი. საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის დახასიათებისას, ვახუშტი ადამიანის ტიპის, ხასიათის ჩამოყალიბებაში, გარკვეულ როლს გეოგრაფიულ გარემოს ანიჭებს.

თრიალეთის ერთ-ერთი მიკრორეგიონის შესახებ იგი წერს: „ტბა ტბის — ყურისა არს წყალი ანკარა, სასმელად ტკბილი და შემრგო, გარემო ნაძოვანი, ტყიანი, ბალახ-ყუავილიანი, წყაროიანი და კალმახითა სავსე. დიდწურილითა და ფრიად გემრიელითა, ხოლო არიან კაცნი თრიალელნი მოსილნი, ვითარცა დბანისჭველნი, სიმწნე-ჰაეროვნებითაცა ეგრეთნი გარნა ესენი უმჯობესნი ყოვლითა“ [ბატონიშვილი, 1973: 321].

ვახუშტი აღწერს ადგილებს, სადაც გეოკლიმატური ფაქტორები ხელს უწყობდა გარკვეული დაავადების გავრცელებას. მაგ., „ხოლო იორს არარაჲ ვითარი მდინარე ერთვის ანუ ჴევი საგარეჯომდე, და არს მუნამდე ალაზნიდამ ველი. და არს ადვილი ესე ზამთარ თბილი, ბალახიანი, მცირე-თოვლიანი, ნადირ-ფრინვლიანი, ჰავითა მშუენი, ხოლო ზაფხულის ცხელი, ხაშმიანი, გაუძლისი. იორის პირს ყოფილა სასახლე, დამპალას, აწინდელთა კახთა მეპატრონეთა, საზამთროთ ნადირობისათვს...“ [ბატონიშვილი, 1973: 528].

ამგვარად, ხაშმიან ადგილს, რომლისთვისაც დამპალა უწოდებიათ, ქართველი დიდებულები ზაფხულობით თავს არიდებდნენ, და მას მხოლოდ „საზამთროთ ნადირობისათვის“ იყენებდნენ, როდესაც ციების საშიშროება აღარ იყო.

საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ჰავაზე საყურადღებო ცნობებს გვანვდიან უცხოელი მოგზაურები და მისიონერები: ლამბერტი [ლამბერტი, 1991.], შარდენი [უან შარდენის... 1975.], კოხი და სპენსერი [კოხის და სპენსერის...1981.], გამბა [გამბა, 1987] და სხვ.

ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში „ნოტიო ჰაერი, რომელიც შეპყრობილია ტყეებსა და მთებს შუა, მეტად მზამავს ზაფხულსა და ჰბადებს მრავალ ავადმყოფობას... კოლხიდის ჰავა ვნებს არამც თუ უცხოელებს, თვით ადგილობრივ მცხოვრებლებს იმდენს სხვადასხვა

ავადმყოფობას უჩენს, რომ ძლიერ იშვიათია, რომ იქაურმა დამპყრობელმა მოხუცებულობამდი მიაღწიოს. თითქმის საყოველთაო სენია კოლხიდელების ტყირპი, რომელიც, თუ დროზე შესაფერი ნამლებით არ მოსპეს, წყალმანკად იქცევა. ციება, რომელიც ყოველ სამ-ოთხ დღეში მეორდება, ისე ჩვეულებრივია, რომ მხოლოდ პაროქსიზმების დროს აქცევენ მას ყურადღებას, თორემ სხვა დროს მუშაობასაც არ ანებებენ თავს. შემოდგომას კი ყოველდღე სტანჯავს მათ ციება. ჰასაკში შესულ ადამიანებს კატარი და ასტმა ჰკლავს და სხვებს — სიყვითლე და ლეტარგია“ [ლამბერტი, 1991: 151].

დაავადებათა გავრცელების სპეციფიკის შესახებ მეტად საინტერესო მასალაა დაცული XIX საუკუნის სამეცნიერო ლიტერატურაში. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს კავკასიაში ამ პერიოდში მოღვაწე ექიმთა და კავკასიის სამედიცინო საზოგადოების ღვაწლის შესახებ. მათი ინიციატივით ჩატარდა საქართველოს მთელი რიგი გეოგრაფიული არეალების სამედიცინო-ტოპოგრაფიული აღწერა. გარდა იმისა, რომ ეს ლიტერატურა მნიშვნელოვანია სამედიცინო გეოგრაფიის სპეციალისტებისათვის, მას განსაკუთრებული ღირებულება აქვს ეთნოლოგებისა და სამედიცინო ანთროპოლოგებისთვის. ავტორები არ იფარგლებიან მხოლოდ გეოგრაფიული გარემოთი და ხშირად დაავადებათა ხელშემწყობ სხვა ფაქტორებსაც: სოციალურს, პროფესიულს... განიხილავენ და ტრადიციული სამედიცინო გამოცდილების შესახებ საყურადღებო ცნობებს გვანვდიან. ამ ცნობების მიხედვით, რიონის დაბლობზე გავრცელებული ყოფილა ენდემური მალარია, შინაგანი, კანის, ინფექციური და სხვა სნეულებანი. მალლობზე — ზეგანზე კი უფრო ხშირი ყოფილა სისხლძარღვოვანი და პოდაგრული დაავადებანი, რევმატული, გულ-მკერდის ანთებითი ხასიათის სნეულებანი, ბრონქების ქრონიკული კატარი, ფილტვების ემფიზემა და სხვ. ეპიდემიები უფრო მეტად დაბლობის მკვიდრთა შორის ვრცელდებოდა, განსაკუთრებით ხშირი იყო სიკვდილიანობა მჭიდროდ დასახლებული პუნქტების ღარიბ მოსახლეობაში..., მინათ-მოქმედებს შორის ხშირი იყო ციება, აუთვისებელი ან დიდი ხნის გამოუყენებელი მიწის დამუშავების გამო. მესაქონლეებში, მწყემსებსა და დაბალებში და საერთოდ, მათ შორის, ვისაც ცხოველთა სამყაროსთან ჰქონდა კავშირი, უფრო მეტად მუნი, სხვადასხვა სახის წყლული და კანის სხვა დაავადებანი იყო გავრცელებული და სხვ. [ПАНТЮХОВ, 1890: 645-651].

ივ. პანტიუხოვი სწეულებათა სეზონურ ხასიათსაც აქცევს ყურადღებას. მნიშვნელოვანია, რომ დაავადებათა სეზონური ხასიათი საქართველოს მოსახლეობის ყურადღების მიღმაც არ დარჩენილა. მაგ., ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა აქტიურ სეზონად გაზაფხული ითვლებოდა, თუმცა არ გამორიცხავდნენ, რომ იშვიათად ეს დაავადებები წელიწადის სხვა დროსაც შეიძლებოდა გავრცელებულიყო. სხვადასხვა სახის ანთებისა თუ სახსრების დაავადების, ქარების გამწვავების ხანად უმეტესწილად ზამთარი, ხოლო კანის სხვადასხვა გართულების, ჩირქოვანი გამონაყარისა და სხვა სახის გამიზეზების დროდ გვიანი ზაფხული და ადრე შემოდგომა მიიჩნდათ, როდესაც ყველაფერი, მათ შორის მუნუკები და გამონაყარიც მწიფდება. ციების გავრცელების აქტიურ სეზონად საქართველოს უმეტეს რეგიონში ზაფხულის ცხელი თვეები და შემოდგომის დასაწყისი ითვლებოდა — როდესაც სიცხე ვარდება და სიცივე შემოდის. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს მოსახლეობა ნევროფსიქიკურ დაავადებათა გააქტიურების ხანას და სისხლის არტერიული წნევის მომატებას — გაზაფხულს უკავშირებდა. სწორედ ამიტომ გაზაფხულზე სისხლის მეტობის თავიდან ასაცილებლად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სისხლის გამოშვებას მიმართავდნენ.

დაავადებისა და გარემოს ურთიერთკავშირზე დაკვირვების მდიდარი გამოცდილება ენდემურ დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიაშიც ჩანს. აღნიშნულ საკითხს მალარიის, ჩიყვის და პელაგრას მაგალითზე განვიხილავთ.

მალარია//ციება მეტ-ნაკლები ინტენსივობით საქართველოს ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით კი დასავლეთ საქართველოში, კოლხეთის დაბლობზე იყო გავრცელებული. და როგორც მედიცინის, ისე სამედიცინო გეოგრაფიის თვალსაზრისით საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი [იხ. რუხაძე, 1917; ვადაჭკორია; აბულაძე, ბაქრაძე, 1960; თოფურია, 1977...]. ზემოთ ჩვენ შევეხეთ მალარიის შესახებ არსებულ რამდენიმე ისტორიულ ცნობას, ამჯერად ძირითადად ენობრივ და ეთნოგრაფიულ მონაცემებს განვიხილავთ.

მალარიის აღმნიშვნელი ქართული ტერმინებია: ციება, ციებ-ცხელება, ხაშმი//სიხაშმი, ცხრო [ორბელიანი, 1993; აბულაძე, 1973]. ძველ ქართულ სამკურნალო წიგნებშიც მალარია ცხროს სახელით მოიხსენიება [ქანანელი, 1940: 42-43; წიგნი სააქაიმოე, 1936: 33; ფანასკერტელი-ციციშვილი, 1978: 692].



ცხრო დაავადების სიმპტომს: ცხელებას, კანკალს, ცახცახს აღნიშნავს. ზაზა ფანასკერტელის სამკურნალო ნიგნში მოცემულია შემდეგი განმარტება: „ცხრო სიმხურვალე არს ბუნებათაგან“ [ფანასკერტელი-ციციშვილი, 1978: 698] ე.ი. ცხრო არის დაავადება, რომელსაც ახასიათებს ცხელება, სიმხურვალე.

ძველ სამედიცინო ტექსტებში ამ სახელწოდებით მალარიასთან ერთად მოიხსენიება მსგავსი სიმპტომებით მიმდინარე სხვა დაავადებათა ჯგუფიც.

ივ. ჯავახიშვილმა ენათმეცნიერული მონაცემების განხილვის შედეგად დაასკვნა, რომ ცხრო, ციებ-ცხელება მზის დაავადებას უნდა აღნიშნავდეს [ჯავახიშვილი, 1950: 197]. საერთოდ, ცხრო, ციებ-ცხელების მნიშვნელობით, ქართულ ხალხურ სამედიცინო ლექსიკას ნაკლებად შემორჩა. უფრო მეტად იგი გვხვდება აჭარულ დიალექტში. აღმოსავლეთ საქართველოში — მთიულურში, ფშაურში, ხევსურულსა და თუშურში ცხრო ნიშნავს ციებ-ცხელებას, კანკალს, ცახცახს. ეს ტერმინი ამავე მნიშვნელობით გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ (585. 1).

ციების ერთ-ერთი სახელწოდებაა ხაშმი//სიხაშმე, რაც ჭაობის ორთქლსა და ციებ-ცხელებას ნიშნავს [ქეგელ]. სულხან-საბა ორბელიანისა და ილია აბულაძის ლექსიკონებში ამ ცნებას უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს. კერძოდ, სულხან-საბასთან ხაშმი — ავ ჰაეროვანსა და უმაშნოს, აგრეთვე საერთოდ „ხორც დამრღვეველთა ხენს“ ეწოდება [ორბელიანი, 1993], ხოლო ილია აბულაძის მიხედვით კი: „ხაშმი — სნეული, ვნებული, დაშავებული, არანმინდაა“, „სიხაშმე — საერთოდ ვნება, სნეულება“ [აბულაძე, 1973]. ვახუშტი ბატონიშვილი ხაშმიანს ცხელ, ნესტიან, არაჯანსაღჰაერიან ადგილს უწოდებს [ბატონიშვილი, 1973: 525,528].

ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში ხაშმი, როგორც ციებ-ცხელების აღმნიშვნელი სიტყვა, ნაკლებად დასტურდება. მეტად გვხვდება აჭარულსა და გურულ დიალექტებში [ლლონტი, 1984; ქართველურ... 1938].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი, ხევსურეთი) სიხაშმე აღნიშნავს მძიმე დაავადებას, რომელსაც თან ახლავს ხველა, აქ სიხაშმე ჭლექის მნიშვნელობითაც იხმარება.

კახეთში სოფელი ხაშმი, ადგილობრივ მკვიდრთა გადმოცემით: ძველად ჭაობიანი და ციებიანი ყოფილა „ჭაობს ბუსანა (კოლო) ეხვეოდა, ხალხს კბენდა და აციებდა“ [მინდაძე, 1987: 21]. ამ ადგილს ხაშმიც სწორედ ამის გამო დარქმევია [ქარუმიძე..., 2002: 11-12].

ზოგიერთი მკვლევრის (ყიფშიძე, ჩურსინი, ჩუბინაშვილი, ჩუბინაძე, ფიფია და სხვ.) აზრით, მალარიის ერთ-ერთი ფორმის სახელწოდება უნდა იყოს უჟმური.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მალარიის¹ აღმნიშვნელი ტერმინებიდან ნაწილი: ციება, ცხელება, ციებ-ცხელება და ცხრო დაავადების გამოვლინებასთან, სიმპტომთან, კერძოდ, შემცივნებასთან, ცხელებასა და კანკალთან, ხოლო სიხაშმე // ხაშმი დაავადების ხელშემწყობ ბუნებრივ ფაქტორთან, სპეციფიკურ გეოგრაფიულ გარემოსთან, კერძოდ, ჭაობთან, ჭაობის ორთქლთან არის დაკავშირებული.

ამგვარად, საქართველოს მოსახლეობა ციებას ნესტიან, ჭაობიან ადგილს უკავშირებდა. უფრო მეტიც, პარაზიტოლოგ ი. თოფურიას აზრით, მალარიის გამომწვევად კოლხეთის მკვიდრნი უძველესი დროიდან პარაზიტებს, მწერებს თვლიდნენ, რასაც მათი ზოგიერთი ჩვეულება: სხეულზე წყლის გადავლება, გოგირდის შებოლება, ასევე ბოძებზე შეყენებული სახლების მშენებლობის ტრადიცია ადასტურებს [თოფურია, 1977: 13].

მალარია, როგორც აღვნიშნეთ, გავრცელებული იყო საქართველოს მთიანეთშიც. ბარში იგი ძირითადად ენდემური ხასიათის იყო. მთაში კი, მეტწილად, ამ სნეულების არაენდემური ფორმები გვხვდება. ასეთი განსხვავებაა არა მხოლოდ მთისა და ბარის რეგიონებს, არამედ მაღლობსა და დაბლობზე (ვაკეზე) განლაგებულ დასახლებებს და თვით ბარში ნესტიან და მშრალ ადგილებს შორისაც.

საქართველოში მდიდარი მასალა ვლინდება ციების არაენდემური ფორმების შესახებაც. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა სიტყვა დაცდა — «ცუდად მოქმედება, ვნება, დაავადება ვისიმე (ცუდი და შეუჩვეველი ჰავის, წყლის ... მიერ)» [ქეგლ].

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, საქართველოს მოსახლეობა სიტყვით დაცდა ადამიანზე შეუჩვეველი, უცხო გარემოს ზემოქმედებას აღნიშნავდა, რაც რაიმე გამოვლინებით ან სპეციფიკური დაავადებით, ხშირად კი ციების არაენდემური ფორმით გამოიხატებოდა. მაგ., ქვემო ქართლში სოფელ ბალიჭში მიაჩნდათ, რომ ბორჩალოში ნამყოფს ემართებოდა ციებ-ცხელება, ამბობდნენ — ჰაერმა დასცადაო. ფშაველთა გადმოცემითაც, კახეთში ნამყოფს

¹ იტალიური სიტყვა „მალარია“ ჭაობიდან ანადგენ ორთქლს ნიშნავს.

თუ „დასცხებოდა, „ბარი თუ დაცდიდა“, ციება შეეყრებოდა“ [ბალი-
აური, 1941: 108].

მიაჩნდათ, რომ დაცდა იცოდა არა მარტო ჰაერმა, არამედ
წყალმაც. მთიდან ქსანში ჩამოსახლებულთ, თურმე, წყლის და ჰაე-
რის შეცვლაზე აციებდათ. მთხრობელთა სიტყვით, ჩამოსახლებული
„წყალსაც ვერ გუობდა და ჰაერსაც“. ვახუშტი ბაგრატიონი რაჭის,
კერძოდ, „კრიხს ზევით სხოვის ხევის“ მიდამოს აღწერისას აღნიშ-
ნავს: „ამ ხევზედ არს ორმო დიდი, ვრცელი და ღრმა, რომელსა შინა
დის წყარო, და ვერ განჰყინავს ზამთარს, არამედ ზაფხულს ჰყინავს
სრულიად, რომელი ამოულეველი არს, რაოდენცა სუას მრავალმან
კაცმან, გარნა თუ შთავიდეს კაცი უცხო, თვინიერ მუნ მყოფისა,
აცივებს წელსა ერთსა“ [ბატონიშვილი, 1973: 764] — აქ პირდაპირ
არის მითითებული, რომ შეუჩვეველი წყალი ციებას ინვევდა.

დაცდასთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს ტერმინი
ხამი, რომელიც, როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში აუთვისე-
ბელს, დაუშუშავებელს ნიშნავს. „ხამი — ესე გლეხთაგან მოღებულ
არს და სახელ-სდებენ პარტახტთა აგარაკთა...“ [ორბელიანი, 1992].

ქვემო ქართლში ქალაქ ბოლნისში (რომელიც ცხელ ადგილად
ითვლებოდა) ნამყოფს თუ შეხვდებოდა მალარია, იტყოდნენ: ჰაერ-
მა დასცადა, ჰაერმა უხამაო, მაგრამ თუ სოფ. ქვეშში ან თიანეთში
წასულს გააციებდა, იტყოდნენ — წყალმა დასცადა, წყალმა უხამა,
წყალი ვერ აიტანაო [გვათუა, 1996: 23-24].

სამცხეშიც დაცდას სიტყვა დახამებაც აღნიშნავს. მაგალითად,
სოფ. აწყვიტაში, როდესაც კაცს გააციებდა, იტყოდა — წყალმა
დამხამაო,¹ ე.ი. დამცადაო.

იმავდროულად დაცდა აკლიმატიზაციის სხვა გამოვლინებას,
ალერგიულ დაავადებასაც აღნიშნავდა, ხევსურეთში იტყოდნენ: „ნა-
ბარ-ქალაქარს დაცდისო, იტყვიან მთაში კაცის დაცდა და ციება
უნინ უფრო იყვა გახშირებული. ძველად ხევსური ბარისაკენ წავი-
დოდა (ერწო-თიანეთში, ან კახეთში) სამუშაოდ, ან სვიის მოსატანად,
ან ქალაქისაკენ... ის უჭირველი არ დაბრუნდებოდა ხევსურეთშიო
უსათუოდ დაცდილი მოვიდოდაო. „ნაბარ-ქალაქარს“ ჯერ დასცდი-
და და მერე გააციებდაო. ახლა ხევსურები კი ბარშიც დადიან და
ქალაქშიც, მაგრამ იშვიათად დასცდისო... ბარისკენ რომ მიდიოდა

¹ ცნობა მოგვანოდა ნ. ივანიძემ



ხევსური, ყველა არიგებდა: ბარჩი წყალს ერიდი. ბარჩი დაუნყებ ჭამასო... დაცდილს არც ჯვარნი უშველენ, არც თავის სალოცავი, არც ნაღზნობი და ნასანთლობი, არც სანირ-შესანირი უშველისო... ნაბარ-ქალაქარს როცა დაცდის, ზოგს მუცლის ტკივილი გამოაჩნდება, ზოგს კი ციებაო“ [ბალიაური, 1940: 33-34, 38].

ქართულეთა სიტყვებითაც, მთიდან ბარში რომ ჩავიდოდა კაცი — დაცდიდა, წითლად დააყრიდა, წყალი ხამობს — წყალი ცდისო — იტყოდნენ. მოტანილი მასალიდან ჩანს, რომ გეოკლიმატური გარემოს შეცვლას საქართველოს მოსახლეობა ძირითადად ორი სახის დაავადებას უკავშირებდა: ალერგიის გარკვეულ ფორმას და მალარიას — ციებას//ციებ-ცხელებას. მართლაც, აშკარაა რომ მთიდან ბარში ჩამოსული ადამიანი მისთვის შეუჩვეველ, უცხო წყალსა და ჰაერს ადვილად ვერ იგუებდა და მოხერხებული ხალხური ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ასეთი წყალი და ჰაერი მას დასციდა.

ჩიყვი საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში იყო გავრცელებული, მეტწილად კი — დასავლეთში სვანეთში, რაჭა-ლეჩხუმში, მთიან აჭარაში... [იხ. ასლანიშვილი და სხვ.].

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი „ცხენისწყლისა და რიონისაკენ“ „საჭილაოსა“ და „სამიქელაოში“, „არასადა არს მდინარე, თვნიერ გუბისწყლისა, და იგიცა მცირე. იზრდებიან ჭით. არამედ ადგილ-ადგილს ჭათა შინა არს ჭია, რომლისა წყლის სმით გამობერავს ყელსა, და დაეკიდების კაცსა და ქალსა, ვითარცა პარკი დიდი უწოდებენ ყიყუს“ [ბატონიშვილი, 1973: 774].

ჩიყვის უშუალო გამომწვევად „ჭათა შინ მყოფი ჭიის“ მიჩნევა სინამდვილეს არ შეესაბამება, მაგრამ ვახუშტი რომ ამ დაავადებას წყალს, კერძოდ, ჭის წყალს უკავშირებს, მნიშვნელოვანია.

სვანეთი, როგორც ცნობილია, ჩიყვის გავრცელების ერთ-ერთ კერას წარმოადგენდა¹. სოფ. მუჟალის ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, სვანეთის მკვიდრი დ. მარგიანი ჩიყვის საინტერესო ეტიოლოგიას გვთავაზობს: „მუჟალელების განსაკუთრებული კარჩაკეტილობა, ჩაგვრა, შიშიანობა მეზობელი ხალხისაგან. მხოლოდ სამოთხ გვარებს შორის ქალების თხოვა-გათხოვება, ისიც თითქმის ყველა ჩიყვიანების... სმა ღვარძლიანი არაყისა, უსუფთაობა, ... შავი ღელეების წყლის სასმელად ხმარება, მარილის უქონლობა და სხვა

¹ ჩიყვიანობის შესახებ სვანეთში იხ. ბურდული, 2012: 63-65.

ამგვარი ყველა ერთად ხელს უწყობდა ჩიყვის... გავრცელებას მუცლის შიშში“ [მარგიანი, 1946: 10]. საქართველოს სხვა რეგიონებშიც ჩიყვის ძირითად გამომწვევ მიზეზად უვარგისი, უმარილო წყალია მიჩნეული.

დ. მარგიანი ჩიყვის გავრცელებას სვანეთის ზემოხსენებულ რეგიონებში ბუნებრივ გარემოს და სოციალურ პირობებს, ყოფის თავისებურებებს უკავშირებს და დაავადების ერთ-ერთ გამომწვევად შიშიანობას — ფსიქოემოციურ დაძაბულობასაც მიიჩნევს, რაც, სამედიცინო მონაცემების მიხედვით, ტოქსიკური ჩიყვის ერთ-ერთ მთავარ გამომწვევად ითვლება. საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში ჩიყვის ეს სახეობაც იყო გავრცელებული. ამაზე მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა და აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში დადასტურებული ჩიყვის სინონიმი — *ბოღმა* მიგვითითებს.

ჩიყვის მემკვიდრეობითობაზე საქართველოში სხვადასხვა აზრია გავრცელებული. სვანეთში მას მემკვიდრეობით დაავადებად მიიჩნევდნენ.

საქართველოში გავრცელებული ერთ-ერთი ენდემური დაავადება იყო *პელაგრა*, რომელიც XX საუკუნის პირველ მეოთხედში მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევით ამოიწურებოდა, ხოლო მოგვიანებით ეს დაავადება საკმაოდ გახშირდა.

პელაგრა უმეტესად დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული. ადგილობრივი მოსახლეობა ამ დაავადებას სიმინდს უკავშირებდა, ამიტომ მას *სიმინდის ავადმყოფობასაც* ეძახდნენ. ავადმყოფობის ორ ფორმას არჩევდნენ: ერთი, როდესაც კანი *გაჭრილივით* იყო და გამონადენი ჰქონდა, მეორე, როდესაც კანი *მშრალად იქერცლებოდა* და ძლიერი ქავილი იცოდა. იქავედნენ სიმინდის *გუნგით* (გულით — ნ.მ.). ქავილისგან კანი კიდევ უფრო ღიზიანდებოდა — ფუვდებოდა [კეკელია, 1989: 66]. „პელაგრას დროს ავადმყოფი ფერს კარგავდა, წყალმანკიც, მუცლის გასივება, თეთრი გამონაყარი იცოდა“ [ფიფია, 1988: 5].

პელაგრის ხალხური ეტიოლოგია, გარკვეულწილად, შეესაბამება თანამედროვე სამედიცინო მონაცემებს, რომლის მიხედვითაც: „ერთფეროვანი, სრულფასოვან ვიტამინებს მოკლებული საკვების მიღება საუკეთესო პირობებს ქმნის პელაგრას განვითარებისათვის“ [ადამია, 1946: 31].

ზემოგანხილული მასალა ხალხური სამედიცინო აზროვნების კარგი ილუსტრაციაა. კარგად ჩანს, რომ საქართველოს მოსახლეობას ხშირ შემთხვევაში სწორი წარმოდგენა ჰქონდა დაავადებათა



არსის, ეტიოლოგიის, ბუნებისა და ხასიათის შესახებ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ადამიანის ჯანმრთელობაზე ზემოქმედ გეოკლიმატურ ფაქტორებს, რომლებიც სამედიცინო ეკოლოგიის თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა. ყოველივე ეს კი იმის მაუწყებელია, რომ არსებობდა ხალხური სამედიცინო ცოდნა, რომელსაც პირობითად შეიძლება ხალხური სამედიცინო თეორიაც ვუნოდოთ. ეს ცოდნა ხალხური სამედიცინო პრაქტიკის საფუძველი იყო. იგი საუკუნეების მანძილზე ემპირიული დაკვირვების შედეგად ვითარდებოდა, იხვეწებოდა, სხვადასხვა სამედიცინო სისტემის, ძირითადად კი ქართული ოფიციალური მედიცინის გავლენით მდიდრდებოდა და რიგ შემთხვევაში დაავადებათა შესახებ სავსებით სწორი შეხედულებები ყალიბდებოდა, ე.ი. ქართული ხალხური სამედიცინო თეორია ნარმოადგენდა ხალხური ცოდნის მუდმივად განვითარებად, ღია სისტემას, რომელსაც, ემპირიულ დაკვირვებასთან ერთად, შეეძლო მიეღო და გაეთავისებინა უფრო მაღალი დონის სამედიცინო თეორიის გარკვეული ელემენტები.

დაავადებათა პრევენციის ხალხური ტრადიციები. ჯანმრთელობის დაცვის ტრადიციული სისტემა, სამკურნალო პრაქტიკასთან ერთად, ზოგადად დაავადებათა პრევენციის თუ სპეციფიკური გეოგრაფიული გარემოსთვის დამახასიათებელ ენდემურ სნეულებათა თავიდან აცილების, გარკვეული ინფექციებისაგან ადამიანის დაცვის, ეპიდემიის გავრცელების საწინააღმდეგო ხალხურ ტრადიციებსაც მოიცავს.

ტრადიციულ ყოფაში, ხალხურ სამეურნეო, სოციალურ თუ რელიგიურ სისტემაში ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. დასახლებისა და საცხოვრებლის ტიპები, სამოსი, საკვები და კვების რაციონი, ქორწინების თუ ბავშვის აღზრდის წესები, რელიგიური წეს-ჩვეულებები, სპორტის, სანიტარიისა და ჰიგიენის¹ ხალხური ტრადიციები თუ სხვ. ჯანმრთელობის დაცვას, დაავადებათა პრევენციასაც ითვალისწინებდა.

ჯანსაღ სამოსახლოდ საქართველოში მზიანი, მშრალი ადგილი ითვლებოდა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა წყლის სიახლოვეს. მაგ., „იმერეთში სამოსახლოს შერჩევისას უპირველსად მდებარეობას უწევდნენ ანგარიშს. კარგი სამოსახლო ადგილი ჰავით კეთილი (მშრალი, მზიანი, სუფთა ჰაერიანი) უნდა ყოფილიყო. იმერეთის ზეგანი ადგილები ასეთ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებდა... ჰავის გარდა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა მონიშნულ ტერიტორიაზე ან მის ახლოს წყლის არსებობას... ამჯობინებდნენ, მზიან ადგილს, ქარისგან დაცულს, ამიტომ ტყის პირს არჩევდნენ, რადგან ტყე ქარისგან იცავდა მოსახლეობას. [კახიანი, 1964: 109-111], ქიზიყშიც ცდილობდნენ „სახლს პირი (ფასადი, ნ.მ.) მზის ამოსვლის მხარეზე ჰქონოდა, სახლში მზეს ეტრიალა“. ასეთი სახლი ჯანმრთელად ითვლებოდა [ჯავახიშვილი, 1976: 36].

ძველი ქართული სამედიცინო წიგნების მიხედვით, სამოსახლოს შერჩევა შემდეგნაირად ხდებოდა: „რა კაცი ახლა დასახლდებოდეს... ასრე უნდა სასახლე ასეთს ალაგს ქნას, რომე რაგვარაცა მზე ამოვიდეს, მოადგეს და კედელნი უყუნეს და ჭერნი მალლით

¹ ჰიგიენის საკითხების შესახებ ძველი ქართული სამედიცინო წერილობითი წყაროების მიხედვით, იხ. სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 117-200.



იყუნენ, აღმოსავლეთით და ჩრდილოეთით, სარკმელნი დიდრკონი იყოს, რომე რაგვარაცა მზე მოვიდეს სახლს შეადგეს და აერი გაამვენეიეროს. და დიდისა მთისა ძირსა თუ სახლი ჰქნა, რომე მთა აღმოსავლეთით იყოს, სხვისა ალაგისაგან სნეულება იქი უნინ იქნება. და თუ მთა დასავლეთით იყოს არა გავარა... ზღვის პირისა ალაგნი ნედლნი იყუნენ და შიშველნი და მდინარენი ალაგნი კარგი და რბილნი იყოს, მთისა უფრო მრთელნი იყუნეს და ტყიანის ალაგისა და წყლიანისა აერი ავი და საზიანო იყოს..." [ქანანელი, 1940: 423].

საუკეთესო სამოსახლოდ მიჩნეული იყო ადგილები, სადაც ჰავა ზომიერია — „არც ცივია და არც ცხელია, არ უნდა იყოს „ამა ალაგასა კვამლი და ლული“, ასევე ბალახი და ხეები, რომელსაც „ჰავი სული“ (სუნი) ასდის. როგორიცაა: „ნიგვზის ხე“, „ლეღვის ხე“, ანწლი და სხვა. სახლი კედელსა და კედლის შუა „დამწყვედიული“ არ უნდა აშენდეს. „გაშლილსა და მალალს შანდაკს (სნორ, ვაკე) ალაგას და ღრმასა ალაგშიგა არ უნდა იდგეს, სახლებისა და კედლების მოფარებით არ იყოს და ასრე უნდა რომე თვითონ ეს სახლი მალალი და დიდი იყოს და კარი აღმოსავლეთისკენ ჰქონდეს და ერთი კარი ჩრდილოეთისაკენ, და ესე ქარი სახლშიგან შემოდოდეს და მზეცა მუდამ შემოდგებოდეს“ [ბაგრატიონი, 1985: 105, 106].

ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც, საქართველოში კაკლის ხეს სახლთან ახლოს არ დარგავდნენ, რადგან იგი ჯანმრთელობისთვის საზიანოდ მიაჩნდათ.

იოანე ბატონიშვილის ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომში „კალმასობა“ შინაგან დაავადებათა თავიდან აცილების საწინააღმდეგო ზომებზეა ლაპარაკი — „შინაგანი სნეულების გასაფრთხილებელი არს: ცუდსა ავასა [ჰავასა, ნ.მ.] შინა მყოფობა, ნოტიოსა და ჭაობიანსა ადგილსა ცხოვრება, უნმინდურად შენახვა თავისა თვისისა, გაციებულება, ურიგოდ ქცევა, არანმინდებითა და ნაყროვნებით ცხოვრება, მრავლის სასმელის სმა, ცუდისა და ნამხდარისა საჭმელთ ჭამა, ბევრისა მხურვალისა ანუ გრილისა საჭმლის მიღება, ძლიერად შრომა და დაღალულობა და დაღალულთაგან წყლის შესმა, უბრალოდ მჟავიანთა საჭმლებთა ჭამა, შესაყართა სნეულებათა მოურიდელობა, აგრეთვე ერთს ადგილს ჯდომა, განსვენებით ყოფნა და არა შექცევა და სიარული“ [ბატონიშვილი იოანე, 1990: 598].

სამოსახლოდ, როგორც აღვნიშნეთ, არჩევდნენ ადგილებს, სადაც წყლის პრობლემა არ იყო, მაგრამ თუ ეს პრობლემა მაინც იდგა,

განსაკუთრებით ომიანობის დროს, ციხესიმაგრეებში გამაგრებულადამიანებს წყალი წყალსადენი მილებით მიეწოდებოდა.

არქეოლოგიური მონაცემებით, წყალსადენის არსებობის კვალი საქართველოში ახალი ნელთალრიცხვის დასაწყისიდან ჩანს.

მოსახლეობა სასმელად ძირითადად წყაროს, უფრო იშვიათად მდინარის, წყალს იყენებდა. ტბის და საერთოდ დამდგარი წყლის სმას თავს არიდებდნენ.

სასმელი წყლისთვის ჭებიც კეთდებოდა. წყაროებსა და ჭებს განსაკუთრებით უფრთხილდებოდნენ. პერიოდულად ასუფთავებდნენ, წყაროს ირგვლივ ქვის ყორეს ან კირით ამოლესილ პატარა გალავანს ამოუშენებდნენ. გვერდით კი სპეციალურ ღარს უკეთებდნენ. წყაროდან წყალი ღარში გადმოედინებოდა. ამ წყალს საქონელი სვამდა და სარეცხის გასარეცხადაც იყენებდნენ.

ტანს სახლში იზანდნენ. განბანა მიღებული იყო რელიგიური დღესასწაულების წინა დღეებში. ცდილობდნენ შაბათობითაც ებანავათ, რათა კვირას, უფლის დღეს, სუფთად შეჰგებებოდნენ. დასაბანად სპეციალური ჭურჭელი, დიდი ზომის ვარცლი ჰქონდათ გამოყოფილი. წლის თბილ სეზონში ხშირად მდინარეში ბანაობდნენ. დასაბანად წვიმის წყალსაც იყენებდნენ.

ქალაქებში აბანოთიც სარგებლობდნენ. „საქართველოს ძველი ისტორიული ქალაქების შესწავლით გამოირკვა, რომ ქალაქის ნაგებობათა შორის თითქმის ყოველთვის აბანოების ნაშთებიც არის დარჩენილი. ეს იმის მაჩვენებელად უნდა ჩაითვალოს, რომ აბანო საქალაქო ცხოვრების ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტი იყო. ქალაქი თუ კარგად იყო გაშენებული და მოწყობილი, მას აბანოც უნდა ჰქონოდა. ამის მაგალითები მრავალია. მეტიც შეიძლება ითქვას: აბანოები მარტო ქალაქებში კი არა, დაბებსა და სოფლებშიც კი იყო, არმაზსა და ბაგინეთში, ბიჭვინთაში, თბილისში, ქუთაისში, დმანისში, გეგუთში, თელავში, გრემში, ალავერდში, სამშვილდეში, ხერთვისში, ქვემო ჭალაში, მძორეთში და სხვ.“ [სააკაშვილი, გელაშვილი. 1958: 182].

აბანო საქართველოს ტერიტორიაზე ახალი ნელთალრიცხვის დასაწყისიდან დასტურდება (ლორთქიფანიძე ოთ., 2002: 312).

თბილისში აბანოთუბანში მრავალ საინტერესო ნაგებობათა შორის აღმოჩნდა აბანო, რომელსაც I-II საუკუნეებით ათარილებენ. აბანო სამაუზიანია. ერთი აუზი ცხელი, მერე ცივი, ხოლო მესამე

თბილი წყლისათვის არის განკუთვნილი. [ძნელაძე, ჩიხლაძე, 2012: 86-89].

აბანოები რომაული თერმების ტიპის იყო. XV საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერის მიხედვით, "აბანოს უკეთესი აბანო ის არის, რომე ძველი და დიდი აბანო იყოს და ამ აბანოს წყალი ტკბილი და ნელთბილი იყოს, ვითამცა არც მწოედ ცხელი იყოს და არც ცივი" [ბაგრატიონი, 1985: 110].

აბანოთი სარგებლობა გარკვეულ წესებს ითვალისწინებდა. არ შეიძლებოდა მშვიერი და ზედმეტად დანაყრებული ადამიანის აბანოში შესვლა — „...კაცი აბანოშიგა ასეთს დროს უნდა შევიდეს, რომე არცა მწოედ მაძღარი იყოს და არც სრულად უზმა იყოს. და როდესაც კაცმან საქმელი მოიქარვოს, მაშინ უნდა აბანოშიგან შევიდეს და იბანოს. და ესე აბანო მუნსა, ქეცსა და ფხანასა უშველის და მუნუკებსა და ძირ დედაებს დაამწიფებს და უშველის. და კაცსა რომე არ ეძინებოდეს, კაცს მაშინვე ძილს მოგუვრის და დაღალვასა და დაღენილობასა ტანიდაღმან გაუგდებს და ხილთებს დაამწიფებს და შემოიყუანს. მაგრამე კაცსა ასოებსა და ტანსა დაუსუსტებს და დაკოდილსა, მოტეხილსა და ყოვლსა სიმსივნესა ასოებსა სამსავე მწოედ აწყენს.. [ბაგრატიონი, 1985: 110].

აბანო საქართველოში ხშირად ბუნებრივად თბილი და მინერალური წყლითაც მარაგდებოდა და ჰიგიენურთან ერთად, როგორც აღინიშნა, დაავადებათა პრევენციასა და მკურნალობასაც ემსახურებოდა. განსაკუთრებით კი თბილისის გოგირდის აბანო, რომლითაც ახლაც სარგებლობს თბილისის მოსახლეობა.

თბილისის აბანოების შესახებ ცნობა ჯერ კიდევ X ს-ის არაბ გეოგრაფს ალ-ისტარხის ეკუთვნის [ჯავახიშვილი, 1935: 9]. თუმცა, იგი არაფერს ამბობს მათი სამკურნალო თვისებების შესახებ. XVIII საუკუნის ექიმმა და მოგზაურმა იოჰან ანტონ გიულდენშტედტმა თბილისის გოგირდოვანი წყლების სამკურნალო თვისებების აღმოჩენა საკუთარ დამსახურებად ჩათვალა — „თბილისის მცხოვრებნი“ — აღნიშნავს იგი. — „იყენებენ მას (გოგირდის წყალს, ნ.მ.) მხოლოდ ტანის დასაბანად და საცვლების გასარეცხად. მე პირველმა შემოვიღე მისი სამედიცინო თვალსაზრისით გამოყენება“ [გიულდენშტედის... 1962: 11].

ჟან შარდენი, რომელიც მთელი საუკუნით ადრე იყო თბილისში, წერს: „ამ აბანოების (იგულისხმება თბილისის გოგირდის აბანოები, ნ.მ.) წყალი მინერალურია, გოგირდოვანი და ძალიან ცხელი.



იმ ხალხის რიცხვი, რომელიც ამ აბანოებს სხვადასხვა ავადმყოფობების სამკურნალოდ იყენებს, არ აღემატება იმ ადამიანთა რიცხვს, რომლებიც აქ სხეულის სისუფთავისათვის დადის“ [ყან შარდენის... 1975: 322].

„შარდენის ცნობა იმ მხრივ არის ძვირფასი, რომ აქ გარკვევით არის ნათქვამი, რომ ტფილისის გოგირდის წყლის აბანოებით, სამკურნალო მიზნით მაშინაც სარგებლობდნენ“ [ჯავახიშვილი, 1935: 9]

აბანო მეტწილად წარმოადგენდა ნაგებობათა სისტემას, ხშირად მინისქვეშა გაყვანილობითაც. ასეთ აბანოებთან ერთად საქართველოში გავრცელებული იყო ე.წ. ორმო აბანოები, რომლებიც უმეტესად ბუნებრივად თბილი ან მინერალური წყლით მარაგდებოდა.

საქართველოში გავრცელებულ ბუნებრივ დასაბან საშუალებათა შორის აღსანიშნავია მცენარეები: საპონა [Saponaria officinalis], კალია [Solsole, crasa]... და სხვ. თმის დასაბანი საშუალებებიდან კი ნაცარმენდილი (ნაცარმეზავებული წყალი), ქაცვის [Hippopot rhamnorbis] ნაყენი, ტყემლის [Prunus dinariicata] ნახარში, წყალში გათქვეფილი კვერცხის გული და სხვ. მოსახლეობამ კარგად იცოდა ამ საშუალებათა სპეციფიკური თვისებები და მათ სათანადოდ იყენებდა. მაგ., ტყემლის ნახარშით მისი მალალმჟავიანობის გამო უმეტესად ცხიმიან თმას იბანდნენ. [სიხარულიძე, 2010: 15-19]. დასავლეთ საქართველოში მოიპოვება თეთრი თიხა (გუმბრინი), რომელსაც თმის დასაბანად იყენებდნენ და — თავსაბან მიწას უწოდებდნენ. თავსაბან მიწას დადებითი თვისებები მართლაც აღმოაჩნდა. სწორედ ამიტომ მისი ერთ-ერთი სახეობა XX ს-ის 80-იანი წლებიდან საპარფიუმერიო წარმოებაში „ასკანას“ სახელწოდებით გავრცელდა.

ძველად საქართველოში საპონს უმეტესად ოჯახში აკეთებდნენ. სიტყვა საპონი ქართულში XI საუკუნიდან გვხვდება, თუმცა არა როგორც ჰიგიენური, არამედ როგორც სამკურნალო საშუალება [ქანანელი, 1940: 32; სიხარულიძე, 1987: 29].

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, საპონი ნაცრისა და ცხოველური ცხიმების შერევით მზადდებოდა. მოგვიანებით ნაცარი საჭმლის სოდით შეიცვალა [სიხარულიძე, 2010: 16-19]. საპონის დამზადების ერთ-ერთი წესი დადასტურებულია სვანეთში: ქალები ნაცარს მოაგროვებდნენ, გაცხრილავდნენ, გოდორში ჩაყრიდნენ და ჩამოჰკიდებდნენ. გოდრის შუაგულში ნაცარს ცოტა ჩაალრმავებდნენ და ცხელ წყალს ასხამდნენ. წყალი წვეთ-წვეთობით იწყებდა გოდრიდან გობში დინებას. ამ სითხეს, ერქვა „ჰერამ“. მას თუჯის ქვაბში



ადულებდნენ. მიიღებდნენ თხელ, ცომისმაგვარ მასას, ჯამებში გად
დაანაწილებდნენ და ინახავდნენ. შემდეგ იმავე რაოდენობის გამ-
დნარ ქონს შეურევდნენ, ქვაბში გასქელებებამდე ადულებდნენ და
ისევ ჯამებში გადაიტანდნენ. [გულუდანი, 1939: 46-47]. მიაჩნდათ,
რომ ამ წესით დამზადებული საპონი ქერტლისა და მკბენარების სა-
წინააღმდეგოც იყო.

პირადი ჰიგიენის ტრადიციების საილუსტრაციოდ გურიაში და-
დასტურებული პირის ღრუსა და კბილების მოვლის ტრადიციებიც
იკმარებდა. გურიაში ქამის შემდეგ პირს წყლით, მარილწყლით ან
ღვინით გამოივლებდნენ. ამზადებდნენ სპეციალურ კბილის გასახეხ
ფხვნილსაც: გაცხევილი ღომის მარცვლებს დაწვავდნენ, დაფხვიდ-
ნენ და შიგ დამწვარ შაბს გაურევდნენ. კბილის „საჩიჩქნად“ კი ბა-
ტის წვერწამახვილებულ გამოხარშულ ფრთას ხმარობდნენ [ლომთა-
თიძე, 1939: 23].

კბილის გასაწმენდად საქართველოში გამოიყენებოდა აგრეთ-
ვე: „წმინდად დაფუქვილი მარილი, ნახშირი, ნაცარი... შინდის კურკის
ფხვნილი და სხვ.“ [სიხარულიძე, 2010: 23].

ჰიგიენური თვალსაზრისით, სავსებით მიზანშეწონილი იყო ბუ-
ნებრივი სელის, შალის, ბამბის შინნამზადი ქსოვილებისაგან შეკე-
რილი ტანსაცმელი, რომელსაც ქართველები ძველად ატარებდნენ.
XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში აღნიშნულია, რომ გრილი სე-
ლის, ტილოსა და უხეში შალის ქსოვილს სამკურნალო თვისებებიც
ჰქონდა: „სამოსელი, სელისაგან, რომელი იქნების სწორი არის... არ-
გებს და ამოაშრობს ნოტიოსა და ოფლსა ტანისაგან და იხმარების
წამალთა შიგა და ერგების ტანზედა რომე წყლული იყოს, ამოაშ-
რობს მასა წყლულსა და გამოზრდის მისსა ხორცსა...“ და ა.შ. [ქანა-
ნელი, 1940: 422]. აქვე ლაპარაკია ტყავის სამოსის შესახებ და აღ-
ნიშნულია, რომ „...ტყავი კრავისა და თიკნისა უმხურვალეა ყოვლის
ტყავისაგან და უღბო და უკეთესი ზურგისა და თირკმელთათვის“
[ქანანელი, 1940: 422].

ზემომოყვანილიდან ცხადია, რომ ძველ ქართულ მედიცინაში
ადამიანის ჯანმრთელობასთან დაკავშირებით სამოსიც განიხილებო-
და და იგი დაავადებათა პრევენციასთან ერთად, მკურნალობასაც
ემსახურებოდა.

ჯანმრთელობის დაცვას, დაავადებათა პრევენციას ითვალისწი-
ნებდა კვების ტრადიციული სისტემა — ყოველდღიური, ყოველკვი-
რეული თუ ყოველწლიური რაციონი. კვების ტრადიციულ სისტემაში

განსაკუთრებულ როლს მარხვა ასრულებდა. შედარებით მსუბუქი საკვების მიღება მარხვის დროს, კვირაში ორჯერ ხორცეულისგან თავის შეკავება, როგორც ჩანს, ხელს უწყობდა საჭმლის მომნელებელი სისტემის ნორმალურ მუშაობას და კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა გარკვეულ პრევენციას ახდენდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დაბალ სოციალურ ფენაში, დღევანდელთან შედარებით, უნინ ხორცეული საკვები ნაკლებად იყო გავრცელებული. გლეხობის ყოველდღიურ საკვებს ძირითადად მცენარეული და რძის პროდუქტი წარმოადგენდა. ზღვისპირეთსა და მდინარეებთან მცხოვრები მოსახლეობა საკვებად თევზსაც ხშირად იყენებდა. ხორცეულს უმეტესწილად რელიგიური დღესასწაულების დროს მიირთმევდნენ.

საზოგადოების ძირითადი ამოცანა ჯანსაღი შთამომავლობის აღზრდაა. საქართველოში მომავალი თაობის ჯანმრთელობაზე ზრუნვა ბავშვის გაჩენამდე ბევრად ადრე იწყებოდა და პირველ რიგში გენეტიკურ სნეულებათა თავიდან აცილებას გულისხმობდა. ახალგაზრდების ქორწინებამდე, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ხდებოდა მათი, მეტწილად ქალის, საგვარეულოს შემოწმება. გენეტიკური დაავადების დადგენას გვარში, ხშირ შემთხვევაში, ქორწინების ჩამლა მოსდევდა.

ჯანსაღი თაობის აღზრდის სურვილითა და ქალის ჯანმრთელობაზე ზრუნვით იყო განპირობებული ბევრი ის წესი თუ აკრძალვა, რომელსაც ქალი ფეხმძიმობის დროს იცავდა. მაგ., მძიმე ფიზიკური შრომის შეზღუდვა, უხერხული მოძრაობის თავიდან არიდება, კვების მსუბუქი რაციონი და სხვ.

საქართველოში ჯანმრთელი ბავშვის გაზრდის მთავარ პირობად ჩვილის დედის რძით კვება ითვლებოდა. ბავშვს მეტწილად ძუძუს დაბადების პირველივე დღეს აძლევდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, მშობიარობისთანავე ქალს ძუძუში ხსენი ჩაუდგებოდა. ხსენის მიღება ჩვილისთვის საჭირო იყო, რადგან იგი მომავალში მისი კუჭ-ნაწლავის სისაღეს განაპირობებდა. ამ წესის მართებულობას თანამედროვე მედიცინაც აღიარებს და იგი დღეს უკვე დამკვიდრებულია. ადამიანის კარგი ფიზიკური აღნაგობის — გამართული წელის საწინდრად ახალშობილის *ხოჭიჭზე* დაკვრა იყო მიჩნეული. ხოჭიჭი დაახლოებით 40-45 სმ. სიგანის ბრტყელი ფიცარია, რომელსაც ქვედა მხარეს ზოგჯერ პატარა ფეხებს უკეთებდნენ. ხოჭიჭი — „მცირე აკვანი“ [ორბელიანი, 1993], განმარტავს სულხან — საბა ორბელიანი. ხოჭიჭზე სწორად დაკრულ ბავშვს დედა ძუძუს სანოლში



ანოვებდა. როდესაც მას წამოდგომის უფლებას მისცემდნენ, ბავშვს აკვანში გადაანვენდნენ.

კახეთში ბებიაქალი ახალშობილს ყელში თითს ამოუსვამდა — ყელს ამოუჭყლეტდა, როგორც თავად განმარტავენ, მომავალში ნუშისებრი ჯირკვლების — ყიყვების ჩირქოვანი გართულების თავიდან ასაცილებლად. ჯანსლი თაობის აღზრდას ბავშვის ჰიგიენაც ემსახურებოდა, რაც გულისხმობდა ახალშობილის ხშირ დაბანას თბილი, ხშირად კვერცხის გულით, ან ღვინით გაზავებული წყლით, აკვნის ხშირ განიავებას, საფენების გამოცვლას. სამხრეთ საქართველოში დადასტურებულია ბავშვის *მინაში გაზრდის* წესი, რაც აკვანში რბილ ნაჭერში გამოკრული მინის საფენის ჩაგებას გულისხმობდა. მინა ადვილად ატარებდა სისველეს, სწრაფად შრებოდა, სითბოს ინარჩუნებდა და ბავშვი ნაკლებად ნუხდებოდა [ჩირგაძე, 2010: 59-60].

საქართველოში დაავადებათა პრევენციის ზოგადი ტრადიციების გარდა ცალკეულ სნეულებათაგან დაცვის საშუალებებიც დასტურდება. ამ კუთხით საინტერესოა მაღარია, რომელმაც, როგორც ჩანს, გარკვეული გავლენა მოახდინა საქართველოს ზოგიერთი რეგიონის მოსახლეობის ყოფაზე. ცნობილია, რომ კულტურულ მოდელში, რომელშიც მაღარია არის გავრცელებული, საზოგადოების განვითარება მაღარიის კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობს [Packard, Brown, 1977: 181-194].

საქართველოს ტერიტორიაზე, მეტწილად დასავლეთ საქართველოს დაბლობზე, მაღარიის სიხშირით ცნობილ რეგიონებში, ძველი დროიდან ჩამოყალიბებული ცხოვრების წესი მაღარიისგან დაცვა-საც ითვალისწინებდა. ამ წესს უცხოელ მოგზაურთა და მისიონერთა ყურადღებაც მიუქცევია. XVII საუკუნეში არქანჯელო ლამბერტი აღნიშნავდა, რომ ციების თავიდან ასაცილებლად, „ზაფხულობით... მეგრელები მიდიან სადგომად მთა ადგილებზე, სადაც მრავალნაირი ხილია და მახლობლად ანკარა წყაროები ჩამოჩუხჩუხებენ ...გაზაფხულსაცა და შემოდგომასაც შესაფერ ადგილებს არჩევენ. მხოლოდ ზღვის პირას არა აქვთ სახლები, როგორც ცუდი ჰაერის მიზეზით, ისე მეზობელი ბარბაროსების თავს-დაცემის შიშით“ [ლამბერტი, 1991: 37-38].

ჰაქსტჰაუზენის ცნობითაც, ზაფხულში ციების შემთხვევათა გახშირების გამო სამეგრელოს მოსახლეობის მაღალი ფენების

ნარმომადგენლებში ჰაერის შეცვლის ჩვეულება ყოფილა დამკვიდრებული [Гакстгаузен, 1857.:16].

ცხოვრების ასეთ წესს საქართველოს ზღვისპირეთში არქეოლოგი დ. ხახუტაიშვილი ნეოლითის ხანაში ადასტურებს და აღნიშნავს, რომ „ეს იყო თავისებური მომთაბარეობა, რომლის ტრადიციამ არნახული გამძლეობა გამოიჩინა და თითქმის ბოლო ხანამდე შემორჩა“ [ხახუტაიშვილი, 1955: 27]. ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, მალარიის ფაქტორი გადამწყვეტ როლს თამაშობდა.

შარდენის მიხედვით, სამეგრელოში ჰაერი ძალიან ნოტიოა, წყალმანკს, რომელიც ეპიდემიური ხასიათსაა, „ებრძვიან არა მარტო მუდმივი მოძრაობით, როდესაც ცხენზე ამხედრებულნი დაჰქრიან გზებსა და მინდვრებში და სამ-ოთხ დღეზე მეტს ერთ ადგილზე არ ჩერდებიან, არამედ დიდი რაოდენობით მარილის მიღებით და მუდმივად ცეცხლთან ყოფნითაც“ [ჟან შარდენის... 1975: 109].

გამბას ცნობით კი, „იმერლები სამეურნეოდ დაბლობს იყენებენ, მაგრამ სახლ-კარად მალლობ პლატოებს, ირჩევენ წყაროებთან ახლოს. ციებისაგან თავის დასაცავად ამ წინდახედულობის გარდა ისინი კიდევ ბევრ სხვა ზომას მიმართავენ: სახლში ცეცხლი დღედაღამ უნთიათ. ეს ჰაერის განმენდის ყველაზე საუკეთესო საშუალებაა და ამასთანავე, მინის სინესტესაც შთანთქავს... მათი ტანსაცმელი, განსაკუთრებით კი თხის ბენვისაგან დამზადებული ქეჩის მოსასხამები, მათ ტემპერატურის მკვეთრ დაცემას იოლად გადაატანინებს ხოლმე. ამის გამო მათ ციება არ ემართებათ. სწორედ ამან შეუნარჩუნა ამ ხალხს სილამაზე და სილაღე, რის გამოც მათ ადამიანთა მოდგმის ნიმუშად თვლიან“ [გამბა, 1967: 176].

ლამბერტის, შარდენისა და გამბას ცნობები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, რადგან ავტორები დასავლეთ საქართველოს დაბლობის მკვიდრთა — მეგრელებისა და იმერლების ყოფის გარკვეულ თავისებურებებს აქ გავრცელებულ მალარიას უკავშირებენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, უმეტესად დასავლეთ საქართველოს რეგიონებში, კვების რაციონში წინაკისა და ნივრის ჭარბი გამოყენება, ხალხური დაკვირვებით, მალარიის პრევენციას უწყობდა ხელს. ამასვე ემსახურებოდა სამოსახლოდ მალლობის შერჩევა, საცხოვრებელი ნაგებობების მასალად ხის გამოყენება, სახლების ბოძებზე შედგმა ნესტიანი მინიდან საცხოვრებლის დაშორების მიზნით და სხვ.



ნიორი საქართველოში არა მარტო მალარიის, არამედ სავსებით ინფექციურ დაავადებათა საწინააღმდეგო ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად ითვლებოდა.

ავადმყოფთან მოსალოდნელი კონტაქტის შემთხვევაში, მიღებული იყო ნივრის წინასწარ ჭამა, ნივრის უბეში ჩაყრა. ითვლებოდა, რომ ნიორი სხვადასხვა სახის სნეულების თავიდან აცილებას უწყობდა ხელს. ამბობდნენ, რომ ნიორი „თორმეტ სხვადასხვა ავადმყოფობას შველისო. ნივრის ჭამას ბავშვებს ურჩევდნენ. სტკიოდათ თუ არა მუცელი მაინც აჭმევდნენ, დანაყილად ან მარილწყალში გარეულს“ [დავითიანი, 1940: 7].

ხევსურეთში — „როცა გადამდები ავადმყოფობა გავრცელებული (წითელა, მუცლის ჭირი, ყვავილი, ქუნთრუშა და სხვა) და როცა ოჯახში მიდიან სანახავად, მოსავლელად ან თუ მოკვდა — სატირლად ნიორს შეჭამენ — ნივრის სულზე (სუნზე) ავადმყოფობა არ მიუდგების ადამიანსო. ნიორს უბეშიც ჩაიყრიან, მეტი ნივრის სუნი აგვედინასო“ [ბალიაური, 1940: 87]. ე.ი. ითვლებოდა, რომ ნიორი, ჯანმრთელ ადამიანს ავადმყოფთან კონტაქტის შემთხვევაშიც კი იცავდა ინფექციისაგან. თანამედროვე მედიცინაში ნივრის ბაქტერიციდული თვისებები ცნობილია და ნიორზე დამზადებული ნამლებიც გამოიყენება.

ძველად ნიორს, ხახვს და საერთოდ მწვავესუნიან მცენარეებს აპოთროპიული მიზნით, ავი სულების დასაფრთხობად იყენებდნენ. ითვლებოდა აგრეთვე, რომ ნივრის სუნს კეთილი სულებიც ვერ იტანენ [ბალიაური, 1940: 24]. როგორც ჩანს, ნივრის ეფექტური მოქმედების გამო, მის გამოყენებას მისტიკური ხასიათი დაეკარგა და ნიორი ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ძირითადად სამკურნალო მიზნით გამოიყენებოდა.

საქართველოში პერიოდულად ვრცელდებოდა სხვადასხვა სახის ეპიდემიური სნეულება: ტიფი, დიზენტერია, ციმბირის წყლული, ყვავილი, ქოლერა, შავი ჭირი..., რომლებიც განუკურნებლად იყო მიჩნეული. ამიტომ მათი თავიდან აცილების ან ეპიდემიის ფართოდ გავრცელების საწინააღმდეგოდ ძველთაგანვე სხვადასხვა მეთოდს მიმართავდნენ. უმეტეს შემთხვევაში კი ცდილობდნენ ავადმყოფის იზოლირებას. ცნობილი იყო ავადმყოფის იზოლირების ორი წესი: საკუთარ სახლში და სახლის გარეთ.

პირველ შემთხვევაში ავადმყოფს ცალკე ოთახს ან კუთხეს მიუჩინებდნენ. მისი ნივთების შეხებასაც კი ერიდებოდნენ. ძლიერი



ინფექციის დროს ავადმყოფის ოჯახის წევრები, განსაკუთრებით კი ახლაგაზრდები, სახლს დატოვებდნენ და სნეულს მომვლელად ოჯახის ასაკოვან წევრს მიუჩინებდნენ — ითვლებოდა, რომ ხნიერ ადამიანზე ავადმყოფობა ნაკლებად გადადიოდა. ძველი ქართული სამედიცინო ხელნაწერების მიხედვითაც: „თუ ავი ჟამისა ავადმყოფი იყოს, და ყვავილობა (ყვავილი), ნაზლა (გრიპი, ანგინა ნ.მ..) იყოს... რომელსაცა სახლშიგან ისი ინვეს შენ ნუ დასდგები და ნურცა დასწვები, და რაცა მათ ეჭამოს საქმელი, მისსა ნაჭამსა თქუენ ნუ სჭამთ, თვარემ საშიშარი არის, ნურცა მათითა ჭურჭლითა წყალსა სვამთ, რომლითა სნეული სმიდეს. ეს რაცა სენი დაგვინერია, იმა ავადმყოფისა ნაჭამსა და ნასვამსა ვინცა სჭამს და სვამს მათ გარდაეხვევის [ქანანელი, 1940: 5].

ძველად იცოდნენ სნეულის სახლის კარ-ფანჯრის ნარ-ეკლით მორთვა — ავადმყოფობის გარეთ გამოსვლას ხელს შეუშლისო. ეპიდემიამოდებულ უბანს ან სოფელს კი ირგვლივ ხნულს გაუკეთებდნენ — ავადმყოფობა ხნულის წრეს ვერ გადალახავსო. ასეთ სახლებს, უბნებსა და სოფლებს გამვლელი ერიდებოდა ე.ი. რეალურად კი ეს, უძველესი და ფართოდ გავრცელებული ქმედებანი, ინფექციის, ეპიდემიის კერის ამოცნობას უწყობდა ხელს.

ავადმყოფს გახიზნავდნენ როგორც ინფექციურ დაავადებათა ერთეული შემთხვევების, ისე ეპიდემიის დროს. ხევსურეთში, როდესაც შეამჩნევდნენ, რომ ადამიანს სიდამპლე (სიდამპლე დაუდგენელი დაავადებაა, არსებობს აზრი, რომ ეს შეიძლება იყოს კეთრის ან რომელიმე ვენერიული დაავადების ერთ-ერთი სახეობა) ეწყებოდა, სოფლის გარეთ ქობს აუგებდნენ და იქ გადაიყვანდნენ. საქმელ-სასმელს გარედან აწვდიდნენ, ქობში არ შედიოდნენ.

ასეთივე ზომებს მიმართავდნენ საქართველოში ტუბერკულოზით დაავადების დროსაც. ქლექიან ავადმყოფს სისხლიანი ნახველის ამოღების პერიოდში (ეს პერიოდი გადადების ყველაზე საშიშ დროდ ითვლებოდა) გადაანვენდნენ, ოჯახიდან გადაჰყავდათ და უბნის ან სოფლის განაპირას, დაუსახლებელ ადგილზე სახელდახელოდ აშენებულ ფიცრულ ან მონწულ ქოხებში.

ქართლ-კახეთში ამ მიზნით სოფლიდან მოშორებულ ვენახში სპეციალურად წვიმის თავშესაფრად აგებულ ე.წ. წვიმის ქოხებს იყენებდნენ. სვანეთში კი, ჟამი რომ მოვიდოდა, გადიოდნენ მთებში, ქვის ქოხებს აგებდნენ და ავადმყოფს იქ ათავსებდნენ. ყოფილა შემთხვევა ზოგიერთი მათგანის გადარჩენისა [მინდაძე, 1987: 5].



იზოლირებულ ავადმყოფთან საქმელი ახლობლებს, მიზნობლებს მიჰქონდათ, ტოვებდნენ მისი სამყოფლის შორიანხლოს. თუ ავადმყოფი ძალიან იყო დაუძღურებული, მას ოჯახის წევრი ან ახლობელი მოხუცი უვლიდა.

ჟამნი, ავი ჟამი ქართულში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შავი ჭირის ერთ-ერთი სინონიმია, მოიხსენიება XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში [ქანანელი, 1940: 5]. სიტყვა ჟამი დროს აღნიშნავს. ავი ჟამი სიტყვა-სიტყვით ავი, ცუდი დროის აღმნიშვნელია, ე.ი. შავი ჭირის ეპიდემიის დროის. შესაძლებელია, სწორედ ამიტომ, თვით დაავადებამაც ავი ჟამის, შემოკლებით კი ჟამის სახელწოდება მიიღო.

აღნიშნული ტრადიციის არსებობის ფაქტი რეალურ საფუძველს უქმნის ხევსურულ გადმოცემას ანატორის აკლდამებში შავი ჭირის // ჟამნის დროს დაავადებულთა გახიზვნისა და სიკვდილის შესახებ. როგორც თქმულეა ამბობს: ჟამნის ეპიდემიის დროს „მარტო ერთ დღესო, — სამოცი ხმლიანი დანვა სასიკვდილო სარეცელზეო“ [ოჩიაური, 1977: 102].

არსებობს შავი ჭირის დროს ოჯახების აყრის წერილობითი საბუთებიც — „1809 წლის აგვისტოს 29-ს უდუობის წიგნი, მიცემული გიორგი ბაქრაძის მიერ გელათელ მიტროპოლიტ ეფთიმესათვის“.

„ქ. თქვენ ყოვლად სამღვდელს ბატონს გენერალურ მიტროპოლიტს უფალს ეფთვიმეს ესე უდუობის წიგნი, პირი და საფიცარი მოგართვით მე, ბაქრაძემ გიორგიმ, ჩემმა შვილებმა იოანემ და როსტომ და ჩემმა შვილმა და მომავალმა; — ასრეთ და ესე ვითარად, რომ ჩვენ ქვეყანაშიდ ღვთის რისხვა მოვიდა და ჟამი გაჩნდა და ჩამოგვიდგა ჟამი და სახლკარიდამ გადაგყარა და ჩვენი სახლი და კარი ოხრად დატევებული გექონდა და ჩემის სახლის კაცის, კაცია ბაქრაძის შვილს შეეყარა ჟამი და ჩემს სახლშიდ დანვა და თქვენის კაცის სიმონა ლებანიძის ცოლი და კიდე ცინცაძის ნაცოლევი და თქვენი ქურივი ჩამოვიდნენ ამ ჩემს გაოხრებულ ოჯახში და ჟამიანს კაცს თავს დაადგნენ ჩემდა უდასტუროდ თუ რაიმე იყო ჩემს ოჯახშიდ დამებნა და დამეკარგა...“ [დოკუმენტები... 1953: 289-290].

ამ დოკუმენტის მიხედვით, ერთ შემთხვევაში ჟამიანობის დროს ოჯახი სახლ-კარს ტოვებს — იხიზნება. მეორე შემთხვევაში კი ჟამით დაავადებული საკუთარ ოჯახს განერიდება და იზოლირების მიზნით ჟამის გამო მიტოვებულ სახლში გადადის.



ეპიდემიის დროს სახლ-კარის დატოვება, ავადმყოფობისგან განრიდება — გახიზვნა საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ტრადიცია იყო.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით — „ხიზვნა მტერთა და სენტ (სნებათა) დარიდება“-აა. ე.ი. ეს ტერმინი მტრის შემოსევის ან ეპიდემიის დროს საცხოვრებელიდან აყრას გულისხმობს, რადგან ხიზანი, მისივე განმარტებით, ლტოლვილია [ორბელიანი, 1993].

ოჯახის აყრის გარდა, საქართველოში დადასტურებულია მთელი სოფლის აყრისა და გახიზვნის ფაქტებიც. მაგ., 1881 წელს შავი ჭირის ეპიდემიის დროს იმერეთის სოფელ ვანის მოსახლეობა აყრილა, მთელი სოფელი გადაუწვია და გურიაში გადასახლებულა [შენგელია, 1957: 51].

ეპიდემიის დროს იზოლირების წესი საქართველოში მკაცრად იყო დაცული. საინტერესოა XIV საუკუნის ერთი ისტორიული საბუთი, რომლის მიხედვით, თუ სვანეთში ვინმე შავ ჭირს // ჰავ სენს შემოიტანდა — ორასი თეთრით დაჯარიმდებოდა. „ესე დანერილ(ი) დაუნერეთ სეტისა სოფელმ(ა)ნ, მტკიცე და უქცეველი მ(ა)ს ჟ(ა)მსა, ოდეს ჩვენ(ა)დ უკითხავად ოსეთს წავიდეს, ორასისა თეთრისა იბარა წაუღოთ. თუ ვინ ჰავითა სენითა დასნეულდეს, იგივე ორასისა იბარა გარდავაჯდევინ(ო)თ. რაიც ქნილა, თუ რაი სამტერო საქმე მოჰყვეს, პირი და პასუხვისა გამცემი სეტისა და ლალამისა ხევი ვართ.

ამისა გათავებისა თაუსდებ(ა)დ დაგვიწერია სამება სკარეშისა, მთ(ა)ვარმონამე სეტისა“ [სილოგავა, 1986: 159-160].

ეს წესი სვანეთის ყოფაში XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისშიც დასტურდება. ალ. დავითიანის მიხედვით: „ერთობილისა ჴევისა სვანეთისა“ გადანყვეტილებით, დაწყვეტილი იყო ის სვანი, რომელიც შემოიტანდა ყვავილსა და სხვა მისთანა გადამდებ მძიმე ავადმყოფობას, რომელსაც ადგილობრივად ეძახიან: სენს ანუ... ჟამს (შავი ჭირი), ქელეფანს (კეთრი ნ. მ.) და სხვას. სახალხო წყევლა-კრულების გარდა ჭირის შემომტანს დააჯარიმებდნენ და ზოგიერთ შემთხვევაში კი აყრამდიც მიუყვანდნენ საქმესო. ასეთი სახევეო დადგენილებით დაშინებული სვანები თავის მხრივ, ცხადია, ცდილობდნენ რომ სვანეთში არავითარი სენი არ შემოეტანათ“ [დავითიანი, 1939: 16].

ზემოაღნიშნული ღონისძიებები გარკვეულწილად ამცირებდა ეპიდემიების გავრცელებას საქართველოში. მაგალითად, იმერეთში ქოლერის ნაკლებად გავრცელებას კავკასიის საიმპერატორო

სამედიცინო საზოგადოების წევრი ექიმი ა. იაშვილი ადგილობრივი მოსახლეობის ტრადიციული წეს-ჩვეულებებით ხსნიდა — „გადამდებ სნეულებებთან დაკავშირებული ნარმოდგენები იმერეთში იმდენად თავისებური და განსაკუთრებულია, რომ არ შეიძლება შეუნიშნავი დარჩეს. თითქოსდა ამ ...ცრურწმენაში არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც ანაზღაურებს მთელ მავნე მხარეებს, რომლებიც გადამდებ დაავადებათა კულტს უკავშირდება. ეს არის ჩვეულება გადამდები სნეულებით დაავადებულის იზოლირებისა“ [ЯШВИЛИ, 1893: 163].

ავტორი იმასაც აღნიშნავს, რომ დიზენტერიის დროს ავადმყოფი იზოლირებული იყო, მომვლელად მიჩენილი ჰყავდა ერთი პირი, მეორეს საჭმელი მოჰქონდა, დებდა კარის ახლოს. მასვე აღწერილი აქვს შემთხვევა, როდესაც რაჭაში, ერთ-ერთ ოჯახში სამი წლის მანძილზე ქლეჩით 6 სული მომკვდარა. ბოლოს ოჯახის უფროსს დაუშლია თავისი ხის სახლი, ხელახლა გაუშალაშინებია ფიცრები და ამ ფიცრებისგან სხვა ადგილას ახალი სახლი აუგია. მხოლოდ ამის შემდეგ შეწყვეტილა მის ოჯახში სიკვდილიანობა. [ЯШВИЛИ, 1893: 163].

როგორც ბევრ სხვა ქვეყანაში, საქართველოშიც სხვადასხვა სახის ეპიდემიის დროს დაავადებულთა მოვლა-პატრონობას მეტწილად სასაულიერო პირები ეწეოდნენ. XVII-XVIII სს-ში ამ საქმეში კათოლიკე-მისიონერებსაც მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებიათ.

საქართველოში დასტურდება ყვავილის აცრის წესი — ვარიოლაციის მეთოდით, რომელიც საუკუნეებს ითვლის. „1805 წლის 29 ივლისს თავადი ციციანოვი კოჩუბეის მოახსენებდა, რომ რამდენიმე საუკუნეა მას შემდეგ, რაც საქართველოში უცრიან ყვავილსო [იოსელიანი, 1977: 143], მისივე ცნობით, აცრას სოფლის მკურნალეები, უმეტესად ქალები ატარებდნენ [იოსელიანი, 1977: 143].

ყვავილის პროფილაქტიკური აცრის — ვარიოლაციის მეთოდი აღწერილია XVIII საუკუნეში საქართველოში მყოფი გერმანელი ექიმის ანტონ გიულდენშტედტის მიერ. ყვავილის აცრას სპეციალისტი ამცრელები ატარებდნენ: „15 მაისს 100-ზე მეტ ბავშვს აუცრეს ყვავილი, ხოლო მე განსაკუთრებით ვადევნებდი თვალყურს ჩემი სახლის პატრონის 6 წლის ჯანმრთელ ბიჭუნას და გოგონას, რომელიც წლისაც კი არ იყო და ჯერ კიდევ სწოვდა. [გოგონას] ანუხებდა სირსველები. ბავშვებს ერთი კვირა ავადმყოფობამდე და ავადმყოფობის დროს არ აძლევენ ხორცს, თევზს და ბრინჯს, აძლევენ



მხოლოდ ხორბლის პურს და რძეს; ამასთან დედის, ცხენისა და ვირის რძე ითვლებოდა ყველაზე ჯანმრთელად, ხოლო ძროხისა — ყველაზე უსარგებლოდ. ამცრელი უკეთებდა დიდი დანის წვერით ცერსა და საჩვენებელ თითს შორის ღრმულში არაღრმა სისხლიან, ჯვრის ფორმის ქრილობას, სიდიდით 1/2 დუიმიანს; ის ანობდა დანის წვერს რქაში, სადაც ყვავილის შრატი იყო, წმენდდა სისხლს ბამბით და უსვამდა ქრილობაზე მონამლულ დანას, ადებდა ზედ ბამბას და უხვევდა ნაჭრით“ [გიულდენშტედტის... 1962: 63].

ზემოაღნიშნული, როგორც ჩანს, ყვავილის პრევენციის ოფიციალურ ღონისძიებას წარმოადგენდა და ამ აცრას მასობრივი ხასიათი ჰქონდა.

ოფიციალური ამცრელების გვერდით, ყვავილის აცრის პრაქტიკას ადგილობრივი სპეციალისტებიც ენეოდნენ, რომელთა გვარები საქართველოში ცნობილი იყო. მაგალითად, დასავლეთ საქართველოში: ძიძიგურები, ჯენაგორიები, ფულარიები [სააკაშვილი, გელაშვილი, 158: 199], სამხრეთ საქართველოში კი — ხარისჭირაშვილები, რომლებიც ძველად ადუაშვილები ყოფილან და იმის გამო, რომ ყვავილის-ხარის ქირის (ყვავილის ერთ-ერთი სინონიმი) აცრას ატერებდნენ, მიუღიათ გვარი ხარისჭირაშვილი [ჩირგაძე, 2010: 80].

საქართველოში ყვავილის აცრა XIX საუკუნემდე ინოკულაციის, ვარიოლაციის მეთოდით წარმოებდა. ჯენერის მეთოდი მხოლოდ XIX საუკუნეში დამკვიდრდა. პირველი მასობრივი აცრები 1808 წელს ჩატარდა. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ყვავილის აცრის უძველესი მეთოდი ვარიოლაცია აღმოსავლეთიდან დასავლეთ ევროპაში საქართველოს გზით გავრცელებულა [გიულდენშტედტის... 1962: 63; Мейер-Штейнег, Зудгоф, 1925; ბარდაველიძე, 1941; სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 193-200; იოსელიანი, 1977: 154] (ყვავილის პრევენციის ხალხური მეთოდების შესახებ იხ თავი IV).

საქართველოში დადასტურებულია დაავადებათა პრევენციის კიდევ ერთი ტრადიცია — სისხლის გამოშვება. ყოველ გაზაფხულზე საქართველოს მოსახლეობის ნაწილი ამ მეთოდს მიმართავდა. ითვლებოდა, რომ გაზაფხულზე ადამიანს სისხლი ემატებოდა და აუცილებელი იყო ჭარბი სისხლისგან ორგანიზმის განთავისუფლება: „ხალხურ მედიცინაში ძველად დანერილი და თითქმის დაკანონებული იყო ყოველ წელიწადს, გაზაფხულის პირას სისხლის გამოშვება, თუ მეტადრე ხანში იყო შესული ადამიანი და სისხლის წნევა დიდი ჰქონდა“ [სახოკია, 1979: 72]



სისხლის გამოშვების მანიპულაციას მთაში უმეტესად დასტაქრები ატარებდნენ, ბარში კი — ამ საქმისთვის სპეციალურად მომზადებული დალაქები. იყენებდნენ სხვადასხვა მეთოდს: წურბლის დასმას, კოტოშების¹ მოკიდებას, ვენიდან სისხლის გამოშვებას.

კოტოშებით სისხლის გამოშვების დროს პაციენტს კეფაზე თმას გაპარსავდნენ, კანს დასერავდნენ. პატარა ნაჭერში გამოხვეულ ნაცარს ნავთში ამოავლებდნენ, ცეცხლს მოუკიდებდნენ და პატარა თიხის ქილაში ჩააგდებდნენ, ქილაში ჰაერი დაიხუფებოდა — გაიზვიათდებოდა, როცა ცეცხლი ჩაქრებოდა, ქილას კეფაზე დაადებდნენ — *კეფას მოჰკიდებდნენ*. ქილაში წარმოქმნილი ვაკუუმის შედეგად ხორცი ამოიბურცებოდა, შემდეგ კოტოშს მოაცილებდნენ. წამოვიდოდა ზედმეტი ცუდი, შავი სისხლი და ტკივილიც ნელ-ნელა ჩაყურდებოდა.

ძარღვს საფეთქლის არეში გახსნიდნენ — „წარბის ზევით თმის ძირში მოძებნიდნენ მთავარ სისხლის „სტარს“ — ვენას და დაჰკრავდნენ ნესტარს ძალიან მსუბუქად, რომ სისხლის „სტარი“ არ გადაჭრილიყო, თუ სისხლი გამოვიდოდა იტყოდნენ — თავის ტკივილის მიზეზი სისხლი ყოფილაო, როცა სისხლი ძლიერ მოდიოდა სისხლის მილიდან, იტყოდნენ სისხლმა რქაი ქნა (ძლიერი სისხლის ნაკადი წამოვიდა ნ.მ.), როგორ შეუნუხებოდა თავი სისხლსაო, ხოლო თუ არ გამოვიდოდა ან ცოტა გამოვიდოდა, მაშინ იტყოდნენ არ ყოფილა სისხლის მიზეზით თავის ტკივილიო. ანაბრივ სხვა მიზეზი არისო“ [ბალიაური, 1941: 5].

ბარში სისხლის გამოშვება უმეტესად წურბლის მოკიდებით ხდებოდა. ეს მეთოდი უკეთესი იყო, რადგან, როგორც ცნობილია, წურბელა კბენის დროს ჰეპარინს გამოყოფს და ხელს უწყობს სისხლის გათხელებას — სისხლში პროთრომბინის შემცირებას.

სისხლის გამოშვების დროს ყურადღება ექცეოდა ასაკს. მთხრობელთა გადმოცემით, ბავშვს და მოხუცს სისხლის გამოშვება არ სჭირდებოდათ. ადამიანი ამ პროცედურას საჭიროებდა მაშინ, როდესაც მეტი სისხლი მოაწვებოდა, ეს კი, ჩვეულებრივ, ახალგაზრდობიდან მოხუცებულობაში გარდამავალ პერიოდში ხდებოდა, როდესაც ადამიანი ხანში შედიოდა. მოხუცებულობაში კი სისხლი წყნარდებოდა და სისხლის გამოშვებასაც იშვიათად მიმართავდნენ.

¹ კოტოში — მოზიდვით სისხლის გამომღებელი ჭურჭელი [ორბელიანი, 1991].



ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის ცნობით: „... არიან კაცნი რომელნი დენასა სისხლისასა ვერ გ(ა)უძლებენ, ვითა ყრმანი ცამეტისა წლისანი და ბერთა, რომელთა სამოცი წელი გარდავლია და რომელი შუა კაცობასა იყოს, იგი გაუძლებს სისხლისა გ(ა)მოღებას“ [ფანასკერტელ-ციციშვილი, 1978: 84].

სისხლის გამოღება არ შეიძლებოდა, თუ ადამიანი მშვიერი და დაღლილი იყო. უნდა გამოეღოთ მუქი ფერის სისხლი, როგორც კი სისხლი ალისფერი გახდებოდა — *გალიავდებოდა*, სისხლის დენა უნდა შეწყვეტილიყო. ანალოგიური წესები აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო ძეგლებში. მაგალითად, „და რა კაცმან სისხლი გამოუშვას... და თუ სისხლი შავი იყოს და ან ავი სული უდიოდეს სადამდი ყირმიზი სისხლი გამოვიდოდეს, და ან ავი სული გამოეცულებოდეს მანამდისი სისხლი უნდა ადინონ, და არ დასწყუიტონ“... [ბაგრატიონი, 1985: 135].

დაავადებათა პრევენციის ზემოხსენებული ტრადიციები, ინფექციისაგან დაცვის წესები და ეპიდემიებთან ბრძოლის ღონისძიებანი: შეუღლების წინ ახალგაზრდების საგვარეულოს ჯანმრთელობის შემონახვა გენეტიკურ დაავადებათაგან თავის დაზღვევის მიზნით, ფეხმძიმობის დროს ქალისა და ჩვილი ბავშვის მოვლის ტრადიციები, გადამდებ სნეულებათა დროს ბაქტერიციდული მცენარეების (ნიორი) გამოყენება, სისხლის გამოშვება, ყვავილის აცრა, დაავადებულთა იზოლირება... ხელს უწყობდა სხვადასხვა დაავადების, განსაკუთრებით კი ეპიდემიების გავრცელების შეზღუდვას. დაავადებათა პრევენციის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციები ოფიციალურ ღონისძიებებთან ერთად გარკვეულწილად ამცირებდა სხვადასხვა სახის, განსაკუთრებით კი, ეპიდემიურ სნეულებათა გავრცელების შედეგად მოსალოდნელ მსხვერპლს.

მკურნალობის ხალხური საშუალებები და მეთოდები. საქართველოში სხვადასხვა დაავადების მკურნალობის მდიდარი ტრადიციები დასტურდება. წინამდებარე ნიგნში, რა თქმა უნდა, ქართულ ხალხურ სამკურნალო საშუალებათა სრული აღწერას ვერ მოხერხდება. მხოლოდ ამ საშუალებათა გარკვეული ნაწილის წარმოდგენით შევეცდებით ვაჩვენოთ ქართული ხალხური მედიცინის ეფექტურობა, სიმდიდრე და მრავალფეროვნება.

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს დიაგნოსტიკის ხალხური მეთოდების შესახებ. ხალხური მკურნალები დიაგნოზს ძირითადად ავადმყოფის ჩივილების გაცნობით, სიმპტომებზე დაკვირვებით



სვამდნენ, ე.ი. დიაგნოსტიკის მეთოდები ძირითადად ანამნეზსა და დაკვირვებას გულისხმობდა. ტრავმების შემთხვევაში ხელით გასინჯვასაც მიმართავდნენ. არჩევდნენ, თუ რა სახის ტრავმა იყო: ამოვარდნილი, მოტეხილი თუ სხვა.

ტრავმები. ტრავმების მკურნალობის უძველეს ტრადიციაზე საქართველოში, როგორც აღინიშნა, მდიდარი არქეოლოგიური მასალა მეტყველებს [ფირფილაშვილი, 1956: 3-22; ფირფილაშვილი, 1960: 123-128; ფირფილაშვილი, 2003: 47-67]. ტრავმების მკურნალობის უძველესი მეთოდები საქართველოს ბართან შედარებით მთამ უკეთ შემოინახა. განსაკუთრებით მრავალფეროვანია ქრილობის მკურნალობის ტრადიციები.

სხვადასხვა მეთოდით მკურნალობდნენ სახის, თავის, ხელფეხის, მუცლის... მსუბუქსა და მძიმეს, ახალსა და ძველს, ღიასა და დახურულ, გადახურებულ, გაციებულ ქრილობებს. გაციებულზე იტყოდნენ — დახავებული, ხაოალებულიაო, ქრილობა სიცივეზე გაავდა, სიცივემ დაახავერაო (ქართლი). ხაო ძველ ქართულში „სიცივით წყლულის გასივებას“ ნიშნავს [ორბელიანი, 1993]. გაციებით, უფრო ხშირად კი გადახურებით გართულებულ, შემუშებულ ქრილობას დაღუბულს, ხოლო ინფიცირებულ ქრილობას — დაწყლულებულს უწოდებდნენ. ასხვავებდნენ აგრეთვე: ცელით, ისრით, ხანჯლით (ნახანჯლარი), თოფით (ნათოფარი) თუ — ქვით (ნაქვევი) ე.ი. სხვადასხვა იარაღით თუ საგნით მიყენებულ ქრილობას, ნაკბენსა და სხვ. ხანჯლითა და ტყვიით მიყენებულ ქრილობათა შორის გამოყოფდნენ: ერთპირიან და ორპირიან (გამჭოლ) ქრილობას. თითოეული მათგანისათვის სათანადო სამკურნალო საშუალება არსებობდა.

ქრილობებს თანმიმდევრულად მკურნალობდნენ, პირველ რიგში არყით, ან არაყზე დამზადებული რაიმე ხსნარით დაამუშავებდნენ, მარილწყლით, გვიმრის კარგად გასუფთავებული ფესვის ან ქრისტესისხლას წვენით, გადადუღებული ან წყაროს წყლით (მდინარის წყალს ერიდებოდნენ, ჭუჭყიანია და ქრილობას გააღიზიანებსო) მოჰბანდნენ. ღრმა ქრილობის დასამუშავებლად მთიელი დასტაქარი ღრმა ან გამჭოლ ქრილობაში ნელთბილ წყალს ჩაასხამდა, შემდეგ კი დასველებული და კარგად განურული რეზინის ღრუბლით ქრილობას მოამშრალებდა. ეს ქრილობის ამორეცხვის შედარებით ახალი მეთოდია, უფრო ძველად კი აქიმი ღრმა ქრილობას ნარეცხი სუფთა ნაჭრით, ფრინველის გამოხარშული ფრთით განმენდდა და თუ



შიგ უცხო სხეული იყო მოხვედრილი, პინცეტის მსგავსი თვითნაკეთი ინსტრუმენტით ჩქიფით // ბორნკალით (ხევს.) ამოიღებდა. სისხლდენის შესაჩერებლად ჭრილობაზე სამყურას (*Trifolium*), თამბაქოს (*Nicotiana*), მრავალძარღვას (*Plantago major*), ფარსმანდუქს // მელისკუდას // ციცისკუდას (*Achillea millefolium*) და სხვ. დაადებდნენ. ჯავახეთში მელისკუდას სპირტიანი ნაყენი ყანაში მიჰქონდათ [შენგელია, 1952: 27], მკის დროს შემთხვევით დაჭრილისთვის პირველი დახმარება რომ აღმოეჩინათ.

ფართოდ იყო გავრცელებული ჭრილობის ჭიაყელათი მკურნალობა: გარეცხილ ჭიაყელებს მარილს დააყრიდნენ და ასე დახოცავდნენ, „შემდეგ ადებენ იმ ადგილზე, სადაც სისხლი იყო მომხმარი, ამით მათი აზრით(ხევსურების ნ.მ.) ჭრილობის არე ისე სუფთავდება, რომ მის სიღრმეში ყველაფერს ხედავდა მკურნალი [თედორაძე, 1930:92] ასე დამუშავებულ ჭიაყელას ღია ჭრილობაშიც ჩადებდნენ, შემდეგ ჭრილობას გადაახვევდნენ. ამბობენ — ჭრილობა მეორედ დღეს უკვე შეხორცებული იყო.

განსაკუთრებით ეფექტურად ითვლებოდა ცხოველის მშრალი ან შედედებული სისხლი, რომელიც ძლიერი სისხლის დენის შესაჩერებლად გამოიყენებოდა. თხის ან ცხვრის, უფრო იშვიათად ხბოს ან ძროხის სისხლს მოშუშავდნენ, გააგრილებდნენ და სისხლმდენ ჭრილობას დაადებდნენ. მშრალი სისხლის ამ მიზნით გამოყენებას საქართველოში საკმაოდ ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს [ზაგრატიონი, 1985: 535]. შემადედებელი კომპონენტების არსებობის გამო, იგი ეფექტურად მოქმედებდა [Вачнадзе, 1944: 9, გვარამია, 1964: 293-299].

სხეულის კიდურებზე მიყენებული ღრმა ჭრილობიდან ძლიერი სისხლის დენის დროს საქართველოში ლახტის დადების წესიც დასტურდება. სისხლმდენი ადგილის ზემოთ, ქამარს ან რაიმე მაგარ ნაჭერს გადაუჭერდნენ — სისხლს შეაჩერებს, სისხლს დასწყვეტსო. ლახტის ხანგრძლივად გაჩერება არ შეიძლებოდა კიდურს ფერი არ უნდა შესცვლოდა. ჭრილობას სამკურნალო ქვებითაც¹ მკურნალობდნენ. ხევსურეთში ხმარობდნენ ე.წ. მარგალიტს, რომელიც, გადმოცემით, ჭრილობას უნაწიბუროდ ახორცებდა. სამკურნალო

¹ სამკურნალო ქვების შესახებ იხ. Минкевич И. 1893-4: 542; ფირფილაშვილი, 1989:123-152; ბურდული, 2010: 125-138.



ქვები განსაკუთრებით პოპულარული იყო სვანეთში — განძად ითვლებოდა და თაობიდან თაობას გადაეცემოდა [ბურდული, 2010: 125-138].

სამკურნალო ქვა ორი სახის იყო: ხუთო, სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით — „ქვა გესლთ მკურნალი“ და ფაზარი — „ქვა ნალველთა შინა, რომელი ნიამორთა უფროსად გვარობს, სამკურნალოდ სახმარი“... [ორბელიანი, 1993]. ამ უკანასკნელს განეკუთვნება ზემოხსენებული მარგალიტი, რომელიც, გადმოცემით, წეროს, შესაძლებელია ჯიხვის კუჭიდან, ამოღებული ქვაა. ქვებით მკურნალობა ხშირად ეფექტური იყო. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში დაცული სამკურნალო ქვების ლაბორატორიული შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ მათ „მართლაც ჰქონდათ სამკურნალო თვისებები“ [იხ. ფირფილაშვილი, 1989: 123:153].

ქვებით მკურნალობა უძველესი ხანიდან ფართოდ იყო გავრცელებული. ნახევრად ძვირფასი და ძვირფასი ქვებით მკურნალობა განსაკუთრებით პოპულარული გახდა შუა საუკუნეების შემდგომი დროის მთელ ცივილიზებულ სამყაროში, მათ შორის საქართველოში. მაგ., გველის ნაკბენზე აღმასის წასმა სცოდნიათ, გართულებული ჭრილობის მოსაბანად კი წყალში გაღესილ ქარვას ხმარობდნენ (რაჭა, ლეჩხუმი...). ქვებით მკურნალობა დადასტურებულია როგორც ხალხურ ყოფაში, ისე ძველ ქართულ სამედიცინო თუ სხვა ხელნაწერებში.

ჭრილობის შესახორცებლად მეტწილად სხვადასხვა სახის ცხიმზე, მცენარეულ, ცხოველურ და მინერალურ ინგრედიენტებზე დამზადებული მალამო გამოიყენებდა. განსაკუთრებით პოპულარული იყო ზეთ-სანთელი, ერთად გადადუღებული ზეთი და თაფლის სანთელი ან საემეველი, რომელსაც ხშირად გამხმარი ფარსმანდუკის ფხვნილსაც შეურევდნენ ხოლმე. გვხვდება ჭინჭრის (*Urtica*), ღორის ქონისა და ძირმწარას (*Aristolochia Iberica*) ძირებისგან ან თაფლის სანთლის, უმარილო კარაქის, კვერცხის გულის და ხორბლის ფქვილისაგან შეზავებული მალამოები. ზოგიერთი მალამო ფიჭვის, ნაძვის ან სოჭის ფისის, სამკურნალო ქვის ფხვნილისა და თხის ქონისაგან ამ ბოლო ხანებშიც მზადდებოდა.

ღრმა და ინფიცირებულ ჭრილობებს საქართველოში ტამპონებით (სელი // პატრუქი // ფთილა) მკურნალობდნენ. ერთ-ერთი მეთოდი ასეთია: სელის, კანაფის გაძენდილ თოკს, ნარეცხ რბილ ნაჭერს ან ბამბას გამდნარ თაფლის სანთელში ამოავლებდნენ, შემდეგ

ჭრილობის//წყლულის მალამოს ნაუსვამდნენ, ჭრილობაში ჩადებდნენ და გადაახვევდნენ. ხევსურეთში ჭრილობაში, ამოსუფთავების შემდეგ, ხმალიკათი (ხის პატარა ბრტყელი ჩხირი) გამხმარი სამკურნალო მცენარის ფხვნილს ჩაყრიდნენ, თაფლ-ერბოთი (თაფლისა და ერბოს ნაზავი) გაპოხილ კანაფის გაძენძილ, დამრგვალებულ თოკს ჩატენიდნენ და შეახვევდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ გახსნიდნენ და ჭრილობის მდგომარეობის მიხედვით განაგრძობდნენ მკურნალობას.

სელებით, ტამპონებით მკურნალობის პროცესი თავად უნახავს ხევსურეთის მკვიდრს, ფშავ-ხევსურეთის ტრადიციული ყოფის შესანიშნავ მცოდნესა და აღმწერს ალექსი ოჩიაურს. იგი წერს: „აქიმმა დავითს დაღბანა თბილი წყლით ჭრილობები. მერე კანაფის თოკის პირი გარეცხა, გაგრინა, მაგრად გაპოხა თაფლით და ერბოთი და გაუყარა გახვრეტილ ბარკალში. თან ბალახის ნამალი იყო ჭრილობაში ჩაყრილი. იქეთ -აქეთ პატარა ფართლის პირები დააადო, ჯერ ხელსახოცით შეუხვია და მერე გარედან ბატკნის ტყავი შემოახვია, რომ ნაჭრევი არ დაიღუბოს (დაღუბვა ხევსურულად ნიშნავს ჭრილობისათვის შეციებას, რაც ინვევს სიმსივნეს და დაჩირქებასაც. ფშავლები დახავენას ეძახიან)... სელს უწოდებენ თუ მოკლეა ან თავის ჭრილობაში ჩასადები მრგვალი კანაფია. თუ ჭრილობა ნანვერნალმართალია (გამჭოლი ნ.მ.), ასეთ ჭრილობაში გასაშვებ სელს „უსმარს“ ეძახიან. ნანვერ-ნალმართალი ხანჯლის წვერით მიყენებული ღრმა ჭრილობაა [ოჩიაური აღ., 1954: 23].

ამგვარად, უსმარი როგორც ღრმა, ისე ნანვერ-ნალმართალი ორპირიანი — გამჭოლი ჭრილობის სამკურნალო საშუალებას ეწოდებოდა. იგი იყო „თაფლის სანთლისაგან ან მცენარე შალნის ფესვისაგან გაკეთებულ ჩხირი, რომელსაც ღრმა ჭრილობაში (მაგ. ნატყვიარში) ჩაუშვებენ, რათა ჩირქი არ დამდგარიყო“ [ჭინჭარაული, 2005]. უსმარი ალბათ თავდაპირველად ჭრილობის ამოსავსებ ამ პატარა ლურსმნის ფორმის სანთელს ერქვა, რომელსაც ჭრილობაში სწრაფი შეხორცების თავიდან ასაცილებლად დებდნენ. შემდეგ კი ამ ტერმინმა უფრო ფართო მნიშვნელობა მიიღო და გამჭოლი ჭრილობის ერთ-ერთ სამკურნალო საშუალებას ეწოდა. ეს უკანასკნელი ერთად შეკრული რამდენიმე ძუა იყო. მას ერთი ბოლო გასანთლული ან წვრილი ხის ნემსის ყუნწში ჰქონდა გაყრილი. უსმარს წყლულის ნამალს ნაუსვამდნენ, ჭრილობაში შეიტანდნენ, შემდეგ თითო-თითო ძუას ამოაცლიდნენ და უკანასკნელ ძუას მაშინ ამოიღებდნენ, როდესაც ჭრილობა შეხორცებული იყო.



სვანეთში ტამპონს „პატრიკს//პატრუქს უწოდებენ. მას თავლის სანთლისაგან, არყის ხის წვრილი ტოტის ან აბედის სოკოსგან ამზადებდნენ. თავლის სანთელს ჩამოქნიდნენ წვრილად, რომელსაც ერთი მხარე უფრო წვრილი ექნებოდა, წაუსვამდნენ წამალს და ჩადებდნენ ღრმა ჭრილობაში. აბედის სოკოსაგან ან არყის ხის წვრილი ტოტებისაგან გამოთლიდნენ ერთი მხრიდან უფრო წვრილ, ფანქრისებურ ჩხირებს, წაუსვამდნენ მალამოს და ჩადებდნენ ჭრილობაში“ [ბურდული, 2010: 22].

ტამპონით მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი. იგი აღწერილია ძველ სამედიცინო ხელნაწერებში: „თუ ეს დაკოდილი თავს იყოს, ზარავანდი ღვინითა მოადულე და მერმე კიდევ გაახმე და დანაყე. თუ ღრმად იყოს, პატრუქით შეუდეგ“ [ქანანელი, 1940: 391]. პატრუქი, საბას განმარტებით „სანთლისა და ბამბის ჩლა-სანთლის გული, გინა „ბაზმის გულია“, ხოლო „ჩლა — ნაძენდი რამე ბამბის ნასთის ნაშალია [ორბელიანი, 1993].

პირშეკრულ შეშუპებულ, დაჩირქებულ ჭრილობას, ისევე, როგორც სხვადასხვა სახის ჩირქგროვებს, ჩირქის თავმოყრისა და გამოწმენდის — გამოპირვის მიზნით, ერთმანეთში შერეულ დენტს//თოფის წამალს და სანთელს დაადებდნენ — ჩირქს მოაგროვებს, პირს გაუხსნის და ამოასუფთავებსო.

სამცხე-ჯავახეთში ინფიცირებულ, გართულებულ — გაძაღლებულ ჭრილობას, რომელსაც შინაური წამლებითა და მალამოებით ვერ კურნავდნენ — დაშაშრავდნენ — გახურებული ასტამით ამოსწვავდნენ. როგორც ჩანს, ამ მეტად უხეშ და მტკივნეულ მეთოდს წყლულის გავრცელებისა და განგრენის თავიდან ასაცილებლად მიმართავდნენ [ჩირგაძე, 2010: 13].

ყველაზე რთულ ჭრილობად მუცლის ღრმა ჭრილობა მიაჩნდათ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მუცლის ჭრილობა სასიკვდილოდ ითვლებოდა, დასავლეთ საქართველოში (ლენჩხუმი) კი დადასტურდა მუცლის ჭრილობის მკურნალობის წესი, რომელიც დამუშავებასთან ერთად, გაკერვასაც გულისხმობდა [ბურდული, 2010: 32].

ჭრილობის გაკერვის შესახებ ცნობებს სამედიცინო ხელნაწერებშიც ვხვდებით — „რაჟამს კაცი დაიკოდოს ხლმითა, ისრითა, ანუ შუბითა ანუ სხვითა, გასინჯე, თუ გაკვეთილი ერთი მტკაველი იყოს ანუ უფრო, ფოლადის ნემსით უნდა შეკეროს აბრეშუმითა ფრთხილად“ [ქანანელი, 1940: 390].

დრძობას, ძარღვების აყრას — იოგების, კუნთების, მყესების დაჭიმულობას მეტწილად დაზელით მკურნალობდნენ. დაუზღუდნენ დანაყილი ნივრით ან ნიგვზით, ზედ თითისტარის გადასმაც იცოდნენ. შემდეგ კი დამაფიქსირებელ ნახვევს დაადებდნენ — საქართველოს მთიანეთში სვინტრის (*Polygonatum*) ან მელენის // ლაშქარას (*Symphytum caucasicum*) (სვნ.) ბოლქვისებური ფესვებისგან დამზადებულ ფაფისებრ მასას, რომელიც გამოშრობის შემდეგ დაშავებული ადგილის ფიქსაციას ახდენდა. მაფიქსირებელ სახვევს წარმოადგენდა ხვესურეთში დადასტურებული ე.წ. ხელსახვიელი — საჩეჩელზე აჩეჩილი, თითისტარზე დართული და შემდეგ დაწნული ქალის თმა, რომელიც სპეციალურად ნაღრძობის შესახვევად იყო განკუთვნილი. ხელსახვიელი დიდხანს ძლებდა, არ ჭუჭყიანდებოდა, ნაკლებად სველდებოდა და დაზიანებული კიდურის მოძრაობას უწყობდა ხელს. ანალოგიურ საშუალებას თანამედროვე მედიცინაში ელასტიკური სახვევი წარმოადგენს [თედორაძე, 1930: 91, რაჭველიშვილი, 1964: 228].

ამავე მიზნით საქართველოს ბარში სხვადასხვა სახის შემოსადებ საშუალებას იყენებდნენ. ფართოდ იყო გავრცელებული ე.წ. იახო (აღწერილობა იხ. ქვემოთ) და შრეში.

ამოვარდნილობას ძირითადად დაჭიმვით მკურნალობდნენ, ზოგჯერ სხვა მეთოდსაც მიმართავდნენ. ბ. რაჭველიშვილის მიხედვით: „ავადმყოფი ამოვარდნილი ილღის ქვეშ ჩაიდებს ტიკს, მას წინადადება ეძლევა ტიკი გაბეროს, ამ მანიპულაციით გართულ ავადმყოფს მხედველობიდან ეპარება მომენტი, როდესაც გაბერილი ტიკი მხარს მიანება და მას სახსარში ჩააგდებს, ან კარის დირეში დასდებენ ბალიშს, ავადმყოფი შედგება სკამზე, ამოვარდნილ მხარს ბალიშზე გადასდებს, ხალხური ექიმის დამხმარე პიროვნება ხელის ფიქსირებას ახდენს, ხოლო ექიმი ავადმყოფს სკამს გამოაცლის და სხეული მთელი სიმძიმით დირეზე ჩამოეკიდება. ზემოაღწერილი წესით მხრის ჩაყენების შემდეგ ხშირად მიმართავენ ფიზიოთერაპიულ მკურნალობას (აბაზანები, სათბურები)“ [რაჭველიშვილი, 1964: 228].

ბეჭის ამოვარდნილობის დროს თავდაპირველად მტკივნეულ არეს გასინჯავდნენ, ბეჭს საჭირო მიმართულებით გადასწევდნენ და დააფიქსირებდნენ, შემდეგ ბეჭსა და ხერხემალს შუა ჩაზნექილ არეს რაიმე ნაჭრით ამოავსებდნენ ისე, რომ ბეჭს მოძრაობის საშუალება არ ჰქონოდა და ჯვარედინი ნახვევით შეუხვევდნენ.



ამოვარდნილობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებშიც არის აღწერილი: „ნიშანი ამოვარდნისა. რა ასო ამოუვარდეს, ნიშანი ის არის, რომე, რომელი ასო ღრმა და ჩუბუტო ყოფილიყოს ამალდდეს, და მაღალი ალაგი დაღმავრდეს და დამდაბლდეს, და იმა ასოსა ვერ იხმარებდეს და ეს მისი წამალი: უნინ ხელი გაუხსენ და მერმე ჩაუგდემ ამ წესითა: რომე მიზიდენ და მოზიდენ მარჯვენითა და მარცხენითა და გარ ეცადე, რომე მისსავე ადგილს მივიდეს, მერმე მაგრად შეკურა უნდა“ [ქანანელი, 1940: 389].

დაყეუილობის მკურნალობა რამდენიმე ეტაპს მოიცავდა: სისხლჩაქცევის სწრაფად განოვის მიზნით, თავდაპირველად ცივი საფენების — ცივი ტილოს, ცივ წყალში დასველებული ნაჭრის დადება იცოდნენ, შემდეგ კი გასათბობელი კომპრესის მსგავსი საშუალებებით მკურნალობდნენ. მაგ. დაზიანებულ არეს ძმარში მოშუშულ ოშომას [Glechoma hederacea] ან ღორის ქონში მოშუშულ ნაცარქათამას [Chenopodium] დაადებდნენ და გადაუხვევდნენ (რაჭა). დაყეუილობაზე გათხელებული, დაბეგვილი საქონლის ღვიძლის ან ფილტვის დადებაც იცოდნენ, რაც, როგორც ჩანს, თავდაპირველად ცივი საფენის, გადახვევის, შემდეგ კი გასათბობელი კომპრესის ფუნქციას ასრულებდა და კანქვეშ ჩაღვრილი სისხლის გასრუტვას უწყობდა ხელს. იმ შემთხვევაში თუ ჩაღვრილი სისხლი არ გაინოვებოდა, დაყეუილობაზე ნურბლებს ან კოტომს მოჰკიდებდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კოტომის ფუნქციას ხარის ან ჯიხვის გადაჭრილი რქა ასრულებდა. მას წვეტიანი ბოლო გახვრეტილი ჰქონდა. დაყეუილ არეს ბასრი დანით დასერავდნენ — დაშაშრავდნენ, შემდეგ კი ჩვენ მიერ ზემოაღწერილ კოტომს დაადებდნენ — კოტომს მოჰკიდებდნენ. გახვრეტილი ბოლოდან პირით ჰაერს ამოსწოვდნენ და ნახვრეტს გამდნარი სანთლით დაგმანავდნენ. კოტომის შიგნით ვაკუუმი იქმნებოდა, რის შედეგადაც იგი ხორცს მჭიდროდ მოეკიდებოდა და სისხლს შეინოვდა.

რთულ მოტეხილობას მხოლოდ დასტაქრები მკურნალობდნენ. მსუბუქი მოტეხილობის ან გაბზარვის შეხვევა კი დასტაქრის გარდა ბევრმა იცოდა. რთულად ითვლებოდა მხრის, იდაყვის, ბარდაყის აცდენილი, ღია მოტეხილობა, ასევე ძვლების ჩამსხვრევა. საქართველოს მთიანეთში ჩანერილ ერთ ლექსში ნათქვამია: „ხარსა ირემსა სუკი ჰკლავს, ვაჟკაცსა სისქის ბარკალიო“, საიდანაც ჩანს,

რომ ბარძაყის // სისქის ბარკლის მოტეხილობა ერთ-ერთ უმეტეს ტრავმად იყო მიჩნეული.

მოტეხილობის მკურნალობა პირველ რიგში ძვლების გასწორებას — ძვლების დანყობას გულისხმობდა, შემდეგ დაზიანებული არის საღებინფექციო საშუალებებით — ძირითადად არყით, შემდეგ ცხიმით დამუშავებას, ბოლოს კი იმობილიზაციას. იმობილიზაციისთვის იყენებდნენ სხვადასხვა მცენარეს: სვინტრს [Polygonatum] (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი), ლაშქარას // მელენს [Symphythum officinale] (სვანეთი), საროს (ქართლი), შრემს [Eremurus spectabilis] (საქართველოს ბარის ზოგიერთი რეგიონი, მთიანი აჭარა) და სხვ.

მელენის ლაშქარას ძირებს მინიდან ამოიღებდნენ, გაასუფთავებდნენ, გაფხეკდნენ, „ნაფხეკს ჭინჭზე წააცხებდნენ და მიადებდნენ მორძობილ-მოტეხილ ადგილს“ [ნიჟარაძე, 1964: 172]. სვინტრის ძირებს კი დაჩეჩქვავდნენ, წყალში ან რძეში გახსნიდნენ, მიღებულ ფაფისებურ მასას რბილ ნაჭერზე წაუსვამდნენ და წინასწარ ხელით გასწორებულ, არყით და ცხიმით დამუშავებულ მოტეხილობას შემოადებდნენ. ასევე ხმარობდნენ შრემის ბოლქვების ფხვნილს, რომელსაც ქერის ფქვილს შეურევდნენ, აზელდნენ და თხელი ცომის კონსისტენციის მასას მიიღებდნენ. ამავე მიზნით საქართველოში ხორბლის ფქვილის თხლად მოზედილ ცომს იყენებდნენ. საქართველოში, განსაკუთრებით კი დასავლეთში, პოპულარული იყო ე.წ. კუპრიანი მალამო. მასში, ჩვენთვის უცნობ ინგრედიენტებთან ერთად, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, კუპრი შედიოდა. საქართველოს ბარში და მთიან აჭარაში ფართოდ იყენებდნენ ე.წ. იახოს. იახო სხვადასხვა წესით მზადდებოდა, მეტწილად კი კვერცხის გულისა და ფქვილისაგან, ზოგჯერ მას საკმეველს, ხის გადამდნარ ფისს, რაიმე ცხიმს და სხვა ნივთიერებებსაც შეურევდნენ. ამ მასას ნაჭერზე წაუსვამდნენ და წინასწარ დამუშავებულ მოტეხილობის არეს შემოადებდნენ. ტერმინი იახო თურქულია. „იადიგარ დაუდში“ აღწერილია თურქული სახელწოდების შემოსადები — იალ-ლავაში „ლავაში. ქონისაგან დამზადებული შემოსადები“. იალი (თურქ.) — კარაქია ქონი [ბაგრატიონი, 1985: 543, 707] და ლავაში, ე.ი. ფაქტობრივად ცხიმნასმული თხელი ლავაში. მსგავსი შემოსადები საშუალება საქართველოს მთიანეთშიც დადასტურდა. აქ, ზოგ შემთხვევაში, უმეტესად თავის დახურული ტრავმის დროს, ტრავმირებულს თავზე ზოგჯერ მხოლოდ ხორბლისგან, ან ქერის ფქვილისგან, კვერცხის



გულისა და თავლისგან მოზელილი ლავაშის ფორმის თხლადვაბ-
რტყელებულ ცომს დაადებდნენ. დღე-ღამის განმავლობაში დატო-
ვებდნენ, ცომი გახმებოდა. ის ნაწილი კი, რომელიც სველი დარჩე-
ბოდა, ტრავმის ადგილზე მიუთითებდა.

ზემოაღწერილი ყველა მეთოდი თუ საშუალება მაფიქსირებე-
ლი იყო და თაბაშირის ფუნქციას ასრულებდა. უკეთესი ფიქსაცი-
ისთვის გადახვეულ კიდურს არტაშნებს — ხელფიცარას (ქართლ.)
შემოაკრავდნენ და კვლავ გადაახვევდნენ. არტაშანი წარმოადგენ-
და 2-3 სანტიმეტრის სიგანის თავსა და ბოლოში თოკით გადაბმულ
რამდენიმე თხელ ფიცარს. ღია მოტეხილობაზე წინასწარ ამოჭრილ
შემოსადებსა და არტაშანს დაადებდნენ, შემდეგ გადაუხვევდნენ.
ჭრილობის არე ღია რჩებოდა და დასტაქარს მისი მკურნალობის სა-
შუალება ეძლეოდა. მსგავსი მეთოდი აღწერილია ერთ-ერთ სამედი-
ცინო ხელნაწერში — „თუ გატეხილსა სისხლი სდიოდეს, მას ასრე
უნდა, სადაცა სისხლი სდიოდეს ის ადგილი მჩურისაგანაცა და ფიც-
რისაგანაცა ცარიელი ამყოფოს, რომე შიშველი ჩნდეს“ [ქანანელი,
1940: 389]. ეს მეთოდი თანამედროვე მედიცინაში ფართოდ გავრცე-
ლებული ფანჯრიანი ნახვევის დადების ანალოგიურია. მოტეხილო-
ბის შესახვევად საქართველოში გამოიყენებოდა აგრეთვე კუპრიელი
(თხის ან ცხვრის ტყავის კუპრნასმული ნაჭერი), ახალდაკლული
ცხვრის ტყავი და სხვ. ნეკნების მოტეხილობის დროს, დაზიანებულ
არეს ჯერ არყით და ცხიმით დაამუშავებდნენ, შემდეგ საქონლის
დაბეგვილ ფილტვს დაადებდნენ, გარედან კუპრიელს ან ცხვრის
ტყავს შემოახვევდნენ და თოკით გადაახვევდნენ — დასწარბავ-
დნენ (ხევს). გამოშრობის შემდეგ, ცხვრის ტყავი ნეკნებს მჭიდროდ
შემოეკვრებოდა და ფიქსაციას ახდენდა. მსგავსი მეთოდი აღწერი-
ლია „უსწორო კარაბადინში“ [ქანანელი, 1940: 407] და ჟან შარდენის
მიერ [ჟან შარდენის... 1975: 354].

ხალხური დასტაქრები ზოგ შემთხვევაში ქირურგიულ ჩარევა-
საც მიმართავდნენ: ჭრილობაში უცხო სხეულის მოხვედრის დროს
ჭრილობას დანით გაადიდებდნენ, გაასუფთავებდნენ და შემდეგ
უმკურნალებდნენ.

გ. თედორაძეს ხევსურეთში დადასტურებული აქვს დაზიანებუ-
ლი ნეკნების ამოღების ფაქტი: „გულ-მკერდის არეში ერთ ხევსურ
დედაკაცს მჭამელა, ძვლის ტუბერკულოზი გასჩენოდა. მგელიკას
(ხევსური დასტაქარი მგელიკა ლიქოკელი ნ.მ.) აქ მარჯვენა მხა-
რეს 4 ნეკნი ამოუკვეთია, რომლის შემდეგაც ავადმყოფი სრულიად

მორჩენილიყო. აგრეთვე მუცლისა და გულმკერდის მიდამოში ტყვეობის
ით დაჭრილი ბევრი განუკურნავს“ [თედორაძე, 1930: 101].

ხევსურეთში, როგორც აღვნიშნეთ, თავის ქალის ტრეპანაცია¹
XX საუკუნის 50-იან წლებამდე კეთდებოდა. ქირურგიული ჩარევის
ეს უძველესი მეთოდი საქართველოში გარკვეული ტრადიციის გაგ-
რძელებას წარმოადგენდა. ამაზე მიუთითებს საქართველოს ტერიტო-
რიაზე არქეოლოგიური გათხრების დროს ნანახი ძვლოვანი მასალა,
კერძოდ, სამთავროს სამაროვნის სამარხებში (ძვ.წ. XI-X სს.), ხევსურ-
ეთში — ანატორის აკლდამებში, ხევში, გარბანის ეკლესიის მიწის-
ქვეშ აკლდამებში და სხვ. აღმოჩენილი ტრეპანიებული თავის ქა-
ლები [მინდაძე, 1981: 24].

ხევსური დასტაქრები ტრეპანაციისათვის იყენებდნენ თვითნამ-
ზად ხისა და რკინის ინსტრუმენტებს²: თავის დასაჭრელ დანას (ჩვე-
ულებრივი ჯიბის დანის მსგავსია), რომელიც სკალპელის ფუნქცი-
ას ასრულებდა, ხვენს (რკინის თავმოკაუჭებული საფხეკი იარაღი),
(მდრ. ჭიბოსანი, ორბელიანი, 1993), ხმალიკას (შპადელის მსგავსი
იარაღი), ბორწკალს — პინცეტს.

სხვადასხვა მეთოდით მკურნალობდნენ თავის ქალის ღია და
დახურულ ტრავმას, ზედა ძვლის (ძვლის ზედა კომპაქტური ნანი-
ლი), ქვედა ძვლისა (ძვლის ქვედა კომპაქტური ნანილი) და ჩხიმის
(შუა ღრუბლისებრი ნივთიერება) დაზიანებებს. დახურული მოტეხი-
ლობის დროს, დაზიანებულ არეზე თმას გაპარსავდნენ, კანს დანით
გაჭრიდნენ, ჭრილობას ცხარე არყით დაამუშავებდნენ. მარილს მო-
აყრიდნენ. მარილი სისხლდენის შეჩერებას უწყობდა ხელს და რბილ
ქსოვილს კუმშავდა. შემდეგ, როგორც გ. თედორაძე აღნიშნავს: „ჯერ
დაზიანებულ არეს ბურღავდნენ ტრეპანით (ბურღით ნ.მ.), შემდეგ
ფხეკის საშუალებით სჭრიან თავის ქალას [თედორაძე, 1930, 98]“.
ფხეკდნენ მანამ, სანამ მთლიანად არ ამოიღებდნენ დაზიანებულ
ქსოვილს, შემდეგ კი მალამოთი გააგრძელებდნენ მკურნალობას,
მალამოს შედგენილობაში შედიოდა: უცეცხლო თაფლი (ფიჭიდან

¹ ტრეპანაციის შესახებ იხ. მინდაძე, 1982: 24

² აღნიშნული იარაღების ნიმუშები 1927-29 წწ. ხევსურეთიდან ჩამოიტანა აკად.
გ. ჩიტაიამ, ამჟამად ინახება ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახ. მუზეუმის ეთ-
ნოგრაფიის განყოფილების ფონდებში. აღწერილია პ. ფირფალაშვილის მიერ იხ.
[ფირფალაშვილი, 1989: 81-84].

ცივად, გაუთბობლად გამოღებული თაფლი), კარაქი, გაღოს (ძროხის წვივი) ტვინი, მარანდული (თურქული საპონი) [Яшвили, 1904: 64]. გამხმარი მელისკუდას ფხვნილი და სხვ. წამლები ხმალიკას საშუალებით შეჰქონდათ ჭრილობაში. საჭიროების შემთხვევაში ტამპონებსაც (სანახი, სელი) იყენებდნენ.

ძროხის წვივის (ჭლიკის) ტვინი შედიოდა „ძველი“, „ავი“, „დაკოდილი წყლულის“ სამკურნალო მალამოს შემადგენლობაში [ქანანელი, 1940: 392].

ღია მოტეხილობის დროს სისხლს შეაჩერებდნენ, ჩამსხვრეული ძვლებისა და უცხო ნაწილაკებისაგან ბორწკლით გაასუფთავებდნენ, შემდეგ კი ხვენით განაგრძობდნენ დაზიანებული ძვლის დამუშავებას.

ტრეპანაციას ზემო სვანეთშიც აკეთებდნენ, თუმცა ამ ოპერაციის ცოცხალი მომხრე აქ თითქმის აღარავინ დარჩა, რის გამოც ოპერაციის მსვლელობის შესახებ მასალის მოპოვება გაძნელებულია. არის ცნობა, რომ სვანი დასტაქრები ალოპლასტიკის პრაქტიკასაც ეწეოდნენ — ტრავმირებულის დაზიანებულ ძვალს სპილენძის ფირფიტით ცვლიდნენ [გულედანი, 1930: 30,67; ბურდული, 2010: 26-28]. ასეთ კაცზე იტყოდნენ *ნასპილენძარი* თავი აქვსო. ტრეპანაციისა და ალოპლასტიკის შესახებ ცნობები ძველ ქართულ სამკურნალო წიგნებში ჯერჯერობით ვერ მოვიძიეთ.

სულხან-საბა ორბელიანის ერთ-ერთ იგავში აღწერილია ალოპლასტიკის მეთოდით მკურნალობა. „კაცი ერთი ომში დამწყვედოდა. თავის ჭაშა¹ სრულობით დამსხვრეული ჰქონდა, იგი ძვალი აღარ მოებმეოდა. სრულობით ძვალი გამოვიღე და ძვლისა წილ სპილენძი ჩავუგდევე. შედულდა და მან კაცმან დიდი ხანი იცოცხლა“ [ქართული პროზა, 1983: 102].

სულხან-საბა ორბელიანის იგავი, რა თქმა უნდა, საქართველოში ალოპლასტიკის მეთოდით მკურნალობის საბუთად არ გამოდგება, მაგრამ ყურადსაღებია, რადგან ალოპლასტიკის პრაქტიკის ფაქტს ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს.

ქართულ ხალხურ მედიცინაში დადასტურებულია ოპერაციის დროს ტკივილის შეგრძნების შემსუბუქების ცდა, კერძოდ, ოპერაციის დაწყებამდე პაციენტს ალკოჰოლით აბრუებდნენ, მაგარ,

¹ ჭაშა — შუბლის ზეითი თავის ძვალი [ორბელიანი, 1993]

წინნაქარ (პირველად გამოსული არაყი) ან ორნახად არაყს დააღვინებდნენ.

ზოგიერთი დასტაქარი კი, თურმე, ოპერაციის მსვლელობის დროს ავადმყოფს აიძულებდა ქვისთვის ეცქირა, ეს იწვევდა ავადმყოფის ყურადღების გადატანას სხვა საგანზე და მიუთითებდა, რომ ის ქვასავით მაგარი უნდა ყოფილიყო [Яшвили, 1904: 142].

ამ ხერხით შესაძლებელია მთიელი დასტაქრები ჰიპნოსურ მდგომარეობას იწვევდნენ, რაც ავადმყოფს ტკივილის შეგრძნებას უშეცირებდა.

საქართველოს სხვა რეგიონებში ტრეპანაციის შესახებ მასალა ვერ მოვიძიათ. ძალიან მწირი ცნობები ადასტურებს ძველად ხევში [მინდაძე, 1981: 45-46], სამცხესა და აჭარაში ამ ოპერაციის პრაქტიკას [ჩირგაძე, 1991: 28].

ხალხური მედიცინა განასხვავებდა სხვადასხვა სირთულის დამწვრობას. მსუბუქად ითვლებოდა დამწვრობა, როდესაც კანი მხოლოდ დაწითლდებოდა და ოდნავ შესიებული იყო, თანამედროვე სამედიცინო ტერმინოლოგიით — პირველი ხარისხის დამწვრობა. უფრო მძიმედ ითვლებოდა, როდესაც კანზე ბუშტუკები და წყლულები გაჩნდებოდა — კანი დაქინთელავდებოდა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი), აბებრდებოდა (ქართლ-კახეთი და სხვ.) — მეორე ხარისხის დამწვრობა. ყველაზე რთულად იყო მიჩნეული დამწვრობის დაღურჯება, გაშავება, ე.ი. როდესაც დამწვარი არე დანეკროზდებოდა — მესამე ხარისხის დამწვრობა.

დამწვრობის მსგავსი დახასიათება გვხვდება ძველ ქართულ კარბადინებში. მაგ., „ნიმანი ცეცხლითა დამწუარისაჲ ორფერი არს ერთი იგი არს რომელ ასოთა ტყავი დამწუარისაჲ ყუავილივითა გაბერილ იყოს, მეორე იგი არს რომელ დამწუარი ფერად წითელი იყოს, და ესე უვარესი იქნების“ [ნიგნი... 1936: 295].

სხვადასხვა სახის დამწვრობის მკურნალობას დროის სხვადასხვა ხანგრძლივობა სჭირდებოდა — განსხვავებით ცეცხლით დამწვრისაგან, წყლით დამწვარზე იტყოდნენ — ცხრა დღე სულ დაბლა იწვეს. ცხრა დღე უნდა მკურნალობაო.

ახალ, მსუბუქ დამწვრობაზე: გაჭრილ კარტოფილს ან კირწყალში ამოვლებულ საფენს დაიდებდნენ — კანი გაგრილდებო, არაყს, კვერცხის ცილას, სხვადასხვა სახის ცხიმსა თუ მალამოს წაისვამდნენ. საუკეთესოდ ითვლებოდა ნიგვზის ზეთი, კარაქი, ღორის ქონი, ზემოხსენებული ზეთ-სანთელი, კვერცხის გულის ზეთის



(კვერცხს მაგრად მოხარშავდნენ, გულს დასრესდნენ და გამოსაღებ ნენ ზეთისმაგვარ სითხეს), ღორის ქონის, თაფლის სანთლის, ფიჭვის ფისისა და თაფლის ნაზავი და სხვ.

მეორე ხარისხის დამწვრობის დროს — კანი რომ გაიფუფქე-
ბოდა, დაფუშტუნდებოდა, მოსამშრალეებლად დაზიანებულ არეზე
შურთხის ძვლის ან ყოლოს ბუჩქის დანახშირებული ტოტის ან ფეს-
ვის ფხვნილს, ნაცარს, პურის ან კარტოფილის ფქვილს მოაყრიდნენ
და სხვ., შემდეგ პიტნის ან ვარდის ნაყენით მობანდნენ (ლექს.) და
მაღამოთი გააგრძელებდნენ მკურნალობას.

დამწვრობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი ძველ
ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი — „ახლად დამწურისათვის
კვერცხის ცილი ერბოთ დაზილე და შემოსდევე კარგია და მარგე“ [ქა-
ნანელი, 1940: 390].

დამწვრობის სამკურნალო ხალხური საშუალებები უხვი რაოდე-
ნობის ცხიმებს, ბაქტერიციდებსა და ვიტამინებს შეიცავს, ამიტომ
ხელს უწყობს ქსოვილის კვებასა და აღდგენას, იცავს მას ინფექცი-
ისაგან და ამცირებს ანთებით პროცესს.

კანისა და სიმსივნური დაავადებანი. საქართველოში კანის
სხვადასხვა დაავადებათა შორის ყველაზე მეტად გავრცელებული
იყო: მუნუკი // დოყვი (ხევს.) — ჩირქოვანი გამონაყარი, რომელ-
საც ძველ ქართულში მზო ეწოდებოდა; სირსველი // მძოვარა //
სენცეცხლა // სვილცეცხლა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანე-
თი); სატკბური (გართხმული მუნუკი ს.ს. ორბელიანი); ელქიმი //
ელქუმი — სველი მუნუკი, (სატკბურსა და ელქუმს ზოგჯერ ერ-
თსა და იგივე დაავადებად მიიჩნევენ), ხორცმძოვარა — ტრიქო-
ფიტია; სანერელი // დუდკო // სამდულარი (ლექს.), თითბეჭედა
(ქართლ.) // გაცმული, თითთა წყლულება — პანარიციუმი; ძირმა-
გარა // ძირდედა // ძირძიტა — ფურუნკული; პირქვეთი (დაახლო-
ებით კაკლისოდენა სიმსივნე უმეტესად კისრის, ილიის, მუხლების
არეში), შესაძლებელია კარბუნკული; თვალი — სპეციფიკური ჩირ-
ქოვანი მუნუკი (მუქი მოშავო შეფერილობის); სიზმრის დამწვარი
(სუფთა კანი დილით დამწვარივით დაუნითლდებოდათ, ეწვოდათ და
ექავებოდათ); მეჭეჭი; მქავანა // საფხანი // მუნი // თავგისყვავილა //
ბლერი // მღერი // მღიერი; ქეცი; თიადორა (scrophuderm) (არის მო-
საზრება, რომ ეს დაავადება ძველ ქართულ მედიცინაში ცნობილი
დურბელაა [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 65]; წითელი ქარი, ბედ-
ნიერი (ციმბირის წყლული)...

საქართველოში კანის დაავადებათა მკურნალობის მრავალფეროვანი საშუალებებია დადასტურებული. *სანერელს* (ცხელი წყლის ან ცხელი ნაცრის აბაზანებით მკურნალობდნენ. მუნწუკებზე ხმარობდნენ სხვადასხვა მცენარეს: შხამას (*Veratrum lobelianum*), ხოხნოტას (*Bunias orientalis*), მათ დასრესდნენ და მუნწუკს გადაუსვამდნენ — გააქრობსო. იფნის ან არყის ხის ქერქის ნახარშით მოიბანდნენ, კაკლის ზეთს ან რაიმე ცხიმს შეიზელდნენ. შემთბარ თაფლის სანთელს ან პურის ხაშს (საფუარს) დაიდებდნენ და სხვ.

ძირმაგარას, *პირქვეთის* და სხვადასხვა სახის ჩირქოვანი გართულებების მკურნალობის დროს გარკვეული თანმიმდევრობა იყო დაცული. ასხვავებდნენ ძირმაგარას ორ სახეს — *დედალსა* და *მამალს*. დედალს ბევრი ძირი ჰქონდა, გამრავლება, ბარტყობა იცოდა, მამალი კი მხოლოდ ერთძირიანი იყო. პირველ რიგში ძირმაგარას წყაროს, გადადუღებული შემთბარი წყლით ან არყით მოწმენდნენ. შემდეგ თუ ჯერ დაჩირქებული — დამნიფებული არ იყო, დასამნიფებლად სელის, ქერის, შინდის კურკის ფხვნილის თბილ ფაფას ან მცირეოდენ არაყში გათქვეფილ კვერცხის გულს, რომელსაც პურის ფქვილსაც შეურევდნენ — ფქვილს *მოუკიდებდნენ*, სუფთა ნაჭერს სქლად წაუსვამდნენ, ძირმაგარაზე დაადებდნენ და გადაახვევდნენ. უკვე დაჩირქებულ ძირმაგარაზე კი გამოსარწყავად მრავალძარღვას, მაცვლის ფოთლის, მოშუშული ხახვის ან ვაშლის, ცხვრის დუმის, ტყვიის ფხვნილისა და თაფლის ნაზავის და ა.შ. დადება იცოდნენ. თუმცა ზოგი მკურნალი ასეთ დიფერენცირებას არ ახდენდა, რადგან, მათი გადმოცემით, ეს საშუალებები *დამნიფებასაც* ხელს უწყობდა და *გამოპირვასაც*. თუ დაჩირქებული ძირმაგარა არ გამოირწყებოდა, მაშინ მას *ნესტარს//ნემტარს* (პატარა მახვილწვერიანი დანა) დაჰკრავდნენ, ოდნავ გაჭრიდნენ და *გამორწყავდნენ*, ამოსუფთავებდნენ და შემდეგ შესახორცებელი საშუალებებით მკურნალობდნენ. ერთ-ერთი ასეთი ზეთ-სანთელი იყო. თაფლის სანთლის პატარა ნაჭერს მდულარე ზეთში ჩააგდებდნენ, სანთელი გადნებოდა. შემდეგ მიტკლის პატარა ნაჭერს თოკივით დაგრეხდნენ, თოკის ერთ ბოლოს მდულარე ზეთ-სანთელში ჩადებდნენ, მეორე ბოლო თავად მკურნალს ეჭირა ხელში. გამდნარი სანთელი თოკის ირგვლივ მოიყრიდა თავს და ოდნავ გაციების შემდეგ შემაგრებოდა. შემაგრებულ მასას თოკის მეორე ბოლოთი ამოიღებდნენ, გამორწყულ და ამოსუფთავებულ იარაში ჩადებდნენ და გადაახვევდნენ, ეს პროცესი რამდენჯერმე მეორდებოდა. იარის ამოვსებასთან ერთად მცირდებოდა



ზეთ-სანთელის ზომაც. ეს ორიგინალური „ტამპონი“ იარას მელნე
ლა ახორციებდა და ინფიცირებისაგან იცავდა.

ამავე პრინციპს ემყარებოდა პირქვეთის მკურნალობაც, რომელზედაც იტყოდნენ: ცხრა დღე პირქვე დევს — სიღრმისკენ მიდის, ცხრა დღის შემდეგ კი პირს მოიბრუნებს და დაამნიფებსკენ წამოვაო. პირქვეთის სამკურნალოდ იყენებდნენ ე.წ. ფორის, იგივე ალაოს ფაფას, რომელიც შემდეგნაირად მზადდებოდა: ქერის მარცვალს სამი დღე წყალში დაალობდნენ, სითბოში დადებდნენ. მარცვალი გაღვივებოდა და ჯეჯილს გამოიყრიდა — დაჯეჯილდებოდა. დაჯეჯილებულ მარცვალს მზეზე გაფენდნენ — გაახმობდნენ. დაფქვავდნენ და მიიღებდნენ ფორს//ალაოს, რომლისგანაც ფაფას მოხარშავდნენ და თბილ-თბილს პირქვეთს დაადებდნენ — „დაალობს, ზევით ამოსწევს და დაამნიფებსო“ [ბალიაური, 1941: 125]. ძირმაგარაზე, უფრო მეტად კი პირქვეთზე, პირის გასახსნელად, წალიკას [Poligonum hidropiper] დადებაც იცოდნენ. ეს მცენარე კანზე იარას, წყლულს აჩენდა და ნესტრის ფუნქციას ასრულებდა.

სირსველზე დანაყილი ნივრის, კარაქის, კარაქისა და თაფლის ნაზავსაც ისვამდნენ. დასავლეთ საქართველოში ხმარობდნენ: შაბს, ღორის ქონის, ჭვარტლის ან თოფის წამლის და კვანარახის ნაზავსა და სხვ. [კაშია, 2010: 63].

მუნის სანინაალმდეგოდ საქართველოში გოგირდისა და თაფლისგან დამზადებულ მალამოს იყენებდნენ. ზოგან მასში ღორის ქონის, ერბოს, შაბიამანის შერევაც იცოდნენ. ზოგან კი დაუმნიფებელი ღვალოს [Rumex] ძირს, ბოლქვისებურ ფესვს, მიწიდან ამოიღებდნენ, გარეცხავდნენ, დაჩერქვავდნენ, თხელ, სუფთა ნაჭერში გამოკრავდნენ, წვენს გამოადენდნენ და ამ წვენს გამონაყარზე წაისვამდნენ ან ღვალოს დაჩერქვილ ფესვს ღორის ქონს შეურევდნენ და ისე შეიზელდნენ. დაზიანებულ არეზე ღორის ქონისა და დანაყილი ნიგვზის ნაზავის წასმაც სცოდნიათ. ცნობილია, რომ გოგირდი მუნის სამკურნალოდ თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება.

მეჭექს საქართველოში სხვადასხვაგვარად მკურნალობენ. იყენებენ როგორც ბუნებრივ, ისე მაგიურ-რელიგიურ სამკურნალო საშუალებებს. ბუნებრივი საშუალებებიდან გამოიყენებოდა: ლელვის ფოთლის წვენი, რომელსაც თეთრი ფერის გამო რძეს უწოდებდნენ, ქრისტესისხლას წვენი და სხვ. საინტერესოა, რომ მეჭექის თითქმის ყველა სამკურნალო საშუალება ბუნებრივი თუ მაგიური ეფექტურია,

ეს ფაქტი, მეცნიერთა ინტერესების სფეროში მოექცა. გამოთქმულია გარკვეული მოსაზრებები აღნიშნული ფაქტის ახსნასთან დაკავშირებით [იხ. Sammons R., 1994: 57-58].

კანის დაავადებად მიაჩნდათ ე.წ. სიზმრის დამწვრობა, წვრილი გამონაყარი, უმეტესად სახეზე, რომელიც დილით, ძილის შემდეგ გამოაჩნდებოდათ ხოლმე. მკურნალობდა უმეტესად „მეხდაცემული“ ოჯახის წარმომადგენელი, რომელიც კვესზე კაჟს ჩამოჰკრავდა, გადმოფრქვეული ნაპერწკალი სიზმრის დამწვარს უნდა მოხვედროდა — მოენვა, შემდეგ მკურნალი სიზმრით დამწვარზე პირით წყალს შეასხურებდა და ამით, როგორც ჩანს, წვის შეგრძნებას გაუქარვებდა პაციენტს [მინდაძე, ჩირგაძე, 2005: 29].

საქართველოში გვხვდება სიმსივნური დაავადება — გაქვავება, მაგარი კონსტიტენციის სიმსივნე, რომელიც არ მნიფდებოდა, შესაძლებელია დარბილებულიყო და ისე გამქრალიყო; სამკურნალოდ იყენებდნენ სხვადასხვა, უმეტესწილად, ზეთსა და თაფლის სანთელზე დამზადებულ მალამოს ან მხოლოდ თაფლს, ტყემლის ტყლაპის საფენსა და სხვა.

თიადორას უწოდებდნენ სიმსივნეს, რომელიც ყელისა და ილიის არეში ჩნდებოდა. არჩევდნენ ორი სახის თიადორას — დედალს და მამალს. უფრო რთულად დედალ თიადორას თვლიდნენ, რადგან მან გავრცელება — ბარტყობა იცოდა. თავდაპირველად ცდილობდნენ თიადორა დამნიფებულიყო, ამისთვის თხის ბენვს წვრილად დაჭრიდნენ, კვერცხის გულსა და საკმეველს შეურევდნენ, ამგვარად დამზადებულ მალამოს ლურჯ ნაჭერზე წაუსვამდნენ, თიადორზე დაადებდნენ და დილიდან მეორე დილამდე გააჩერებდნენ.

დასამნიფებლად ხმარობდნენ მოხალული და დაფქვილი სელის ან ქერის ფაფასაც, რომელსაც სუფთა, რბილ ნაჭერზე თბილ-თბილს თხლად წაუსვამდნენ, თიადორაზე დაადებდნენ და შეახვევდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ ნახვევს მოხსნიდნენ, თუ დამნიფებული იყო და პირი გახსნილი ჰქონდა, მრავალძარღვას დაადებდნენ — კარგად ამონმენდს და შეახორცებსო, ხოლო თუ არ იყო გამორწყული, ისევ მალამოს იხმარდნენ. ითვლებოდა, რომ მალამო თიადორას გამორწყავდა — პირს გამოუღებდა, მოლოკავდა // მონმენდდა, თუ მალამოც ვერ უშველიდა და თიადორა არ გამოირწყებოდა, მაშინ დასტაქარს მიმართავდნენ, რომელიც თიადორას ნესტრით გასერავდა და ჩირქს გამოიღებდა, ხოლო თუ



დამნიფებული არ იყო, თიადორას ამოაგდებდა — დაკორნეზულ ხორცს ამოიღებდა, შემდეგ მრავალძარღვას დაადებდა, ზაფხულში ნედლ ფოთოლს, ზამთარში კი მარილწყალში შენახულს. ზოგ შემთხვევაში თუ ნაჭრილობები დიდი იყო, დასტაქარი მას გაკერავდა [მინდაძე, 1990: 29].

ძველ ქართულ მედიცინაშიც თიადორას მკურნალობა ზემოაღწერილ პრინციპს ემყარებოდა, კერძოდ, მას ჯერ დასამნიფებელ და გამოსარწყავ ნამლებს დაადებდნენ, ხოლო თუ ეს არ უშველიდა, მაშინ „რკინითა გააპოს და მანკისა დედა გამოილოს მისგან და მაშინ მალჰამაითა ჰკურნონ“ [ქანანელი, 1940, 390].

კუს საქართველოში ავთვისებიან სიმსივნეს — კიბოს უწოდებდნენ. ძველ ქართულ მედიცინაში იგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უმეტესად *კუს ქარის*, *კირჩხიბის* სახელით მოიხსენიება, ავთვისებიანი სიმსივნის ეს სახელწოდება შემორჩენილია საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში: სამეგრელოში, სამცხე-ჯავახეთში და სხვ. მკურნალობდნენ *დაკვესებით* — ნიჩბის ან თოხის რკინის პირს მაგრად გაახურებდნენ, გაანითლებდნენ და სიმსივნეზე ახლო მანძილიდან გადაატარებდნენ. შესაძლებელია ამ მეთოდით სიმსივნეზე ძლიერი სითბური ზემოქმედება ხდებოდა, რაც, ზოგ შემთხვევაში, ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა.

ძუძუს დასიება, *წყლისა*, *საბენური* მასტიცის ხალხური სახელწოდებებია. ძუძუს ხის სავარცხლით ზემოდან ქვევით ფრთხილად ჩამოვარცხნიდნენ. როგორც ჩანს, მსუბუქი მასაჟის ეს ორიგინალური მეთოდი სადინრის გახსნას უწყობდა ხელს და სარძევე ჯირკვლებს არ აზიანებდა. თუ სადინარი არ გაიხსნებოდა, სხვადასხვა სახის გამათბობელი კომპრესით მკურნალობდნენ. განსაკუთრებით პოპულარული იყო კომპოსტოს ფოთლის „კომპრესი“. ეს საშუალებები თუ გამაგრებას არ დაარბილებდა და სადინრებს არ გახსნიდა, მაშინ ჩამკვრივების დასამნიფებლად ძუძუზე შინდის ნახარშზე დამზადებულ ქერის ან სელის თბილ ფაფას წაუსვამდნენ და თბილად შეუხვევდნენ. დამნიფების შემდეგ გამოსარწყავად ტყვიის ფხვნილისა და საპნის ნაზავს დაადებდნენ, შესახორცებლად კი კურდღლის ქონსა და სხვადასხვა მალამოს ხმარობდნენ.

თავის ტკივილი. საქართველოში, როგორც აღვნიშნეთ, სხვადასხვა მიზეზით გამონვეულ თავის ტკივილს სხვადასხვა მეთოდით მკურნალობდნენ. გაციებით გამონვეულს — სითბოთი, თავს თბილად შეიხვევდნენ, გადახურებით გამონვეულზე კი გრილ საფენებს



დაიდებდნენ.¹ თავის ტკივილის დროს სვამდნენ ანტისპაზმურ და დამამშვიდებელი მოქმედების მცენარეების: პიტნის (*Mentha*), ძანველის (*Viburnum opulus*) ქერქის, კატაბალახას (*Valeriana officinalis*) და სხვ. ფოთლების, ფესვების ნახარშს ან ნაყენს.

მჯდომის, შესაძლებელია არტერიული წნევის მომატებით (სისხლის მეტობით) გამოწვეულ ძლიერ ტკივილს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სისხლის გამოშვებით მკურნალობდნენ. როდესაც თავი ასტიკვებოდათ და სახე წამოუწითლდებოდათ — ზოგჯერ მჯდომი მომანვაო იტყოდნენ, დალაქს მიმართავდნენ. იგი პაციენტს სისხლის გამოშვებით უმკურნალებდა. სისხლის გამოშვება, როგორც ითქვა, იცოდნენ ვენის შეხსნით, კოტრშებითა და წურბლებით. წურბლებს უმეტესწილად კისრის უკანა ძარღვებზე მოჰკიდებდნენ ხოლმე.

თვალის დაავადებანი. თვალში სისხლის ჩაქცევის, სისხლის ჩაყრის დროს ავადმყოფს — ახალშობილ გოგოს დედის რძეს ჩანვეთებდნენ. უცხო ნაწილაკის მოხვედრის შემთხვევაში კი თვალში მწყრის ან კურდღლის ქონს ჩაუდებდნენ.

თვალის შავ კაკალზე გაჩენილ პატარა სითეთრეს ფრჩხილას (*pterygium*) უწოდებდნენ. „ფრჩხილი — თვალში რამ მცირე შევა ტკივილითა“ განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი [ორბელიანი, 1993]. ფრჩხილას სინონიმი ყოფილა დანდალუკი — თვალის მავნე ბინდი, გინა ფრჩხილი“ [ორბელიანი, 1991]. ფრჩხილას ახასიათებდა ტკივილი, მხედველობის დაქვეითება. ძველ ქართულ ხელნაწერებში ფრჩხილა გაერთიანებულია დაავადებათა გარკვეულ ჯგუფში, „რომელიც ნახუნას სახელს ატარებს. მათი საერთო ნიშანი კონიუნქტივიტის დეგენერაციული ცვლილებაა“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 86].

ფრჩხილას მკურნალობდნენ თვალში ქალის რძის ჩანვეთებით, სამყურას (*Trifolium*) ნაყენის ამოვლებით და შელოცვით.

კონიუნქტივიტის ხალხური სახელწოდება ვერ დავადგინეთ. შესაძლებელია დაავადება ტილჩიოტა, რომელსაც ხევსურების აღწერილობით ახასიათებს გუგის დანითლება, წვა, ქავილი, თეთრი გამონადენი... კონიუნქტივიტი იყო. ამ დაავადებას ძირითადად ქალის რძის ჩანვეთებით მკურნალობდნენ. საქართველოს ზოგიერთ

¹ ანტიკურ მედიცინაში ფართოდ გავრცელებული მეთოდით *Contraria contrariis curantur* (საპირისპირო იკურნება საპირისპიროთი) მკურნალობა საკმაოდ პოპულარული იყო როგორც ხალხურ, ისე ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში.



კუთხეში თვალის წამალსაც ამზადებდნენ, მაგ., კვერცხის გათქვეფრილ ცილაში ერთი ქერის მარცვლისხელა დანაყილ შაბიამანს შეურევდნენ და თვალში ამოისვამდნენ. „თვალის ლორწოვანი გარსის ანთების დროს ძველ ქართულ პროფესიულ მედიცინაში შაბიამანს ფართო გამოყენება ჰქონდა“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 83].

მხედველობის დაქვეითების და ქათმის სიბრმავის დროს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ცდილობდნენ ჭარბად მიეღოთ თევზი. ამ დაავადების თევზის ნახევრად შემწვარი ან მოხარშული ღვიძლით მკურნალობა ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაშიც იყო ცნობილი [ნიგნი... 1936: 119] და, როგორც ჩანს, ეფექტური იყო, რადგან თევზი შეიცავს ვიტამინ A-ს, ქათმის სიბრმავე კი, როგორც ცნობილია, ორგანიზმში სწორედ A ვიტამინის ნაკლებობითაა გამოწვეული [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1958: 85].

ჯიბლიბო. „ჯიჯლიბა“, იგივე „ინჯლივი ქუთუთოს ბმო“-ა [ორბელიანი, 1993].

ჯიბლიბოზე იცოდნენ ოქროს ბეჭდის წასმა და მტკივანი თვალის წინ ნემსის და მასზე აგებული წითელი ძაფის ჩამოკიდება.

თვალის სხვადასხვა დაავადებისა თუ გაღიზიანების სამკურნალო საშუალებათა შორის ყველაზე პოპულარული იყო ქალის რძე. ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში ხშირია თვალის დავადებათა ქალის რძით მკურნალობის აღწერილობა: „თვალშიგა თუ რამე ჩაუვარდეს, დიაცისა რძე, რომე ქალი სწოვდეს, თეთრი საკმელი მითა გაადგინონ და თვალშიგა ჩაუშვან, გამრთელდების“ [ქანანელი, 1940: 212].

ხალხურ მედიცინაშიც სამკურნალოდ მხოლოდ გოგოს დედის რძეს იყენებდნენ, ამბობდნენ — „ბიჭის დედის რძე ფიცხია, თვალს ავნებსო“.

თვალის დაავადებათა მკურნალობის ორიგინალურ მეთოდებს ფლობდა ლეჩხუმში მცხოვრები ხალხური მკურნალი ეკატერინე ჩარკვიანი. „თვალის ანთებას ეკატერინე ვარდის წყლის საფენებითა და სხვადასხვა შედგენილობის შემცველი მალამოებით მკურნალობდა.

... ჩირქოვანი ანთების შემთხვევაში, რომელიც ტკივილებით ხასიათდება და მხედველობის დაქვეითებასაც იწვევს, ავადმყოფს მტკივანი თვალის ქუთუთოს გადაუბრუნებდა, კაჟისგან თხლად ანატკეჩი ბასრი ფირფიტებით დაუსერავდა, გადმოედინებოდა სისხლნარევი ჩირქი, ამის შემდეგ, თვალს ვარდის წყლის აბაზანით და საფენებით უმუშავებდა ...

... შედარებით ხანგრძლივ მკურნალობას საჭიროებდა თვალზე გადაკრული თეთრი „ღურბელი“. „ღურბელი“ ნაწილობრივ ან მთლიანად ფარავდა თვალს. წამლობას იწყებდა იგივე ვარდის წყლის აბაზანებით და კვერცხის ცილაში არეული სხვადასხვა ფხვნილისაგან შედგენილი საფენებით. მკურნალობის რამდენიმე დღის შემდეგ, თაფლის სანთელგადაკრულ ნეკა თითს თვალში ფრთხილად გაუტარებდა; ეს პროცედურა კარგ ეფექტს იძლეოდა „ღურბლისაგან“ საყვებით განსაკურნებლად“ ... მკურნალობას ისევე აგრძელებდა საფენებით და ქალის რძეში გასრესილი ბრონეულის ყვავილის წვენის ნარევის ჩაწვეთებით. თუ ზამთარი იყო ვარდის წყალს გამხმარი ვარდის ფურცლის ნაყენით ცვლიდა, ჩასაწვეთებლად იყენებდა ქაფურის სპორტს (ერთ წვეთს)“ [სოსელია, 1985: 175-176].

„ღურბელი“ თვალის ჩირქოვან დაავადებად, კერატიტად არის მიჩნეული.. ამ დაავადების სახესხვაობას წარმოადგენს აგრეთვე „ფრჩხილი“ და „ლიბრი“, რომელთაც საქართველოში სხვადასხვა საშუალებით მკურნალობდნენ [სოსელია, 1985: 176].

ყველა ზემოჩამოთვლილ საშუალებას სამკურნალო თვისება ჰქონდა. მაგ., ცხიმები — მწყრისა და კურდღლის ქონი ანთების დროს წარმოშობილ ხახუნს ამცირებდა, თვალის ლორწოვან ზედაპირს აგლუვებდა და ტკივილს აწყნარებდა, შესაძლებელია ვიტამინებითა და ბაქტერიციდებით მდიდარი ქალის რძეც დადებითად მოქმედებდა...

კბილის ტკივილი. კბილის ტკივილისა და სურავანდის დროს საქართველოში მარილიან ან სოდიან თბილ წყალს და სხვადასხვა მცენარის — მუხის (*Quercus*), არყის (*Betula*), იფნის (*Fraxinus*) ხის ქერქის, ძირმნარას // ზარავანდის // სურავანდის (*Aristolochia iberica*), აბზინდის (*Artemisia absinthium*) და სხვ. დამზადებულ ნახარშს ან ნაყენს გამოივლებდნენ.

კარიესისგან დაზიანებულ ე.წ. გამოხრულ კბილში არყის ჩაგუბება, მაგარი ან წინაკიანი არაყის ჩაწვეთება, ნივრის (*Allium sativum*), დინდგელის (*Propolis*) ჩადება იცოდნენ. ზოგჯერ გაცხელებული წინდის ჩხირით კბილის გახვრეტასაც მიმართავდნენ. ღრძილების გაღიზიანების, ანთების, სურავანდის დროს ბრონეულისა და მუხის ქერქის ნახარშს ან სოდიან თბილ წყალს გამოივლებდნენ. ზოგიერთი მკურნალი მუხუდოს დანაყავდა, ცოტაოდენ ძმარს დაასხამდა, ისე რომ მუხუდო დაეფარა, სამი დღე სიბნელში დააყენებდა, შემდეგ შეათბობდა და ამ ნაყენს კბილმტკივანი პირში ჩაიგუბებდა, [ქვ. რაჭა].



ზოგი კი ცოტაოდენ მუხის ცილს (ქერქსა და მერქანს შორის-
ლი ფენა), ნახევარ მუჭამდე ზღმარტლის ხის ქერქს 3-4 ლიტრ წყალ-
ში მოხარშავდა. ერთ ლიტრზე დააყენებდა და დღეში რამდენჯერმე
გამოივლებდა. ზოგჯერ მათთან ერთად კატაპარიასა და ძირმწარეს
ფესვებსაც ხარშავდნენ.

კბილის ტკივილს ინჰალაციითაც მკურნალობდნენ. უმეტესნი-
ლად ლენცოფას (*Hyoscyamus niger*) თესლის ცხელ ნახარშს იორ-
თქლებდნენ. სვანეთში: ლემას (*Datura sframanium*) თესლს დაყრიდ-
ნენ ნაკვერჩხალზე და ზემოდან თითბრის თასს დაახურავდნენ;
შემდეგ გადმოაბრუნებდნენ, წყალს ჩაასხამდნენ და პირით შეისუნ-
თქავდნენ ან ლენცოფას თესლს ფიცარზე გაშლიდნენ, ზედ თაფ-
ლის სანთელს გადაატარებდნენ, თესლი რომ აეკრა. ზოგჯერ თესლს
სანთლის ჩამოქნის დროს შეურევდნენ, ხის წვრილღრუიან ღეროზე
ძაბრს მოარგებდნენ, ხის ღეროს გაფუჭებულ კბილზე მიიდეებდნენ,
ხოლო ძაბრის მხარეს სანთელს აანთებდნენ ისე, რომ კბილთან კვამ-
ლი შესულიყო [ბურდული, 2010: 55]. ძლიერი კბილის ტკივილის შემ-
თხვევაში კი დალაქს ან დასტაქარს მიმართავდნენ, რომელიც მტკი-
ვან კბილს ჩვეულებრივი მარწუხით იღებდა.

კბილის ტკივილის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქარ-
თულ სამედიცინო ხელნაწერებშია აღწერილი. მაგ., „სხუა წამალი
კბილისა, რომ მაღასისაგან (*Phlegma*) სტკიოდეს და იძვროდეს, მჭა-
მელი შევიდეს და მძოვარი იყოს. — აილე შავი ფისი და დინდგე-
ლი, ... კბილზედა შემოსდევ და უშუელის“ [ფანასკერტელ-ციციშვი-
ლი, 1978: 371].

კბილის ტკივილის დროს სავსებით მიზანშეწონილია, თბილი მა-
რილწყლის, არყისა და სოდიანი წყლის გამოვლება, ხოლო სურავან-
დის დროს მუხის, არყის ხისა და იფნის ქერქისაგან, ასევე აბზინდისა
და რევანდისაგან (ძირმწარე) დამზადებული სავლების გამოყენება,
რადგან მათ აქვთ სითბური და ბაქტერიციდული მოქმედების უნარი.

ეფექტური იყო აგრეთვე ლენცოფასა და ლემას თესლის ნა-
ხარშის შეორთქლება — ინჰალაცია. ცნობილია, რომ ეს მცენარეე-
ბი შეიცავს უხვი რაოდენობით ატროპინს, რომელიც ტკივილგამაყუ-
ჩებლად მოქმედებს.

აირის დაგროვების შემთხვევაში კბილის გახვრეტა აირს გამო-
სასვლელ გზას აძლევდა და ტკივილის შეგრძნებას ამცირებდა.

ყურის ტკივილი. ყურის ტკივილის დასაყუჩებლად საქართვე-
ლოში არყის და სხვადასხვა თბილი ცხიმოვანი ნივთიერების: ერბოს,

მზესუმზირის ზეთის, ნუშის, ატმის კურკის ზეთს იყენებდნენ. (ნუშის, ატმის კურკის გულს დანაყავდნენ და ზეთს გამოწურავდნენ), მწყრის გამდნარი ქონის, გვირილის ფოთლების წვენი ჩანვეთება, მარილის სათბურის დადება იცოდნენ. სათბურად შუაზე გაჭრილ მაგრად მოხარშულ თბილ კვერცხსაც იყენებდნენ.

ყურადღებას იმსახურებს ყურის ტკივილის კოტომით მკურნალობა. ქალაღდს გასანთლავდნენ და თითისტარს შემოახვევდნენ, შემდეგ თითისტარს ამოიღებდნენ და ძაბრისებრი ფორმის გასანთლულ ქალაღდს — კოტომს მტკივან ყურში ჩაუდგამდნენ. გარეთ დარჩენილი კოტომის ფართო ბოლოს ცეცხლს მოუკიდებდნენ. გასანთლული ქალაღდი ნელ-ნელა იწვოდა და ტკივილი თანდათან ყუჩდებოდა. მკურნალობის ამავე პრინციპზეა აგებული „უსწორო კარაბადინში“ აღწერილი ერთ-ერთი მეთოდი: „ნიშანი რომე ყურში-გა ქარი ჩავარდნილიყოს... მისი წამალი: კამისა ხე ხმელი და სხუილი გამოარჩივე და ცოტა ბამბა დაახუივე წვერზედა და ზეთშიგა დაასოვლე, მერე ანთე სანთელივითა დ ერთი წვერი ყურშიგა ჩაუდევე, სანთელივითა დაიწყებს წვასა და ქარსა გამოიღებს“ [ქანანელი, 1940: 220].

„უსწორო კარაბადინი“-ს მიხედვით, აღნიშნული მეთოდი ქარებით გამოწვეული ყურის ტკივილის მკურნალობას გულისხმობდა. რეალურად კი, როგორც ჩანს, წვის შედეგად სასმენ მილში ვაკუუმი იქმნებოდა, რაც ტკივილის გამომწვევი გოგირდოვანი საცობების გაფხვიერებასა და ყურიდან მათ გამოდევნას უწყობდა ხელს.

გაციება. გაციებას, ხალხური განმარტებით, ახასიათებდა სურდო, ხველა, ყელის, ყურის, თავის, სახსრების ტკივილი, სიცხე (ერთი, რამდენიმე ან ყველა ეს სიმპტომი). აღნიშნულ სნეულებაში ხშირად იგულისხმებოდა ზემო სასუნთქი გზების კატარი, ბრონქიტი, სხვადასხვა სახის გრიპი, ზოგჯერ ფილტვების ანთებაც. ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში დღეს გავრცელებული ტერმინი გრიპი თანამედროვე სამედიცინო ტერმინოლოგიიდანაა შესული. გაციებას, რომელსაც ხველა ახასიათებს, ხევსურეთში ხამაზდს უწოდებენ, ხოლო სურდოს — ცრინტას.

გაციებას მეტწილად მკურნალობდნენ სითბური და ოფლმდენი, სხვადასხვა სიმპტომზე ზემოქმედი საშუალებებით. პირველ რიგში, წინაკით ან ნივრით შეზავებულ არაყს, ცხელ ნიორწყალს, ქათმის ან ძროხის ხორცის ნივრიან ნახარშს დალევდნენ, გაციებული შეღავათს თუ არ იგრძნობდა, მაშინ მას საწოლში დაანვენდნენ და

ოფლმდენ საშუალებებს მისცემდნენ, რომელთაგან განსაკუთრებით ეფექტურად მოქმედებდა ცაცხვის [Tilia] ყვავილის, ჟოლოს [Rubus idaeus] ნაყოფის, ტუხტის [Althae] თბილი ნახარში, ჟოლოს მურაბიანი ჩაი, ძველი ცხვრის ყველის ან აჯგვილებული ქერის ან ხორბლის მარცვლის ნახარში ე.წ. დარკო (ხევს.) და სხვ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ოფლის მოსაგენად ავადმყოფის სანოლის ქვეშ სხვადასხვა ბალახის ცხელი ნახარშით სავსე ქვაბს შედგამდნენ. ქვაბიდან ანადენი ცხელი ორთქლი ძლიერ ოფლის დენას იწვევდა.

სიცხის გამოსატანად ავადმყოფს მთლიან სხეულს ან კიდურებს, მკერდს, შუბლს ძმრით, არყით, ტუხტის ნახარშით ან ტუხტის დანაყილ ფესვებზე დაყენებული სითხით დაუზღებდნენ; შუბლზე ან კეფაზე ცივ ტილოს (ცივ წყალში დასველებული კარგად განურული ნაჭერი), ჭარხლის, ჯორისტერფას კომპოსტოს ფოთოლს დაადებდნენ. მაღალი სიცხის დროს, კი ავადმყოფს მანონში, ტუხტის დაჩერქვილი ფესვების ნახარშში ამოვლებულ ქსოვილში ან დოში ამოვლებულ პერანგში — დოს პერანგში გაახვევდნენ.

ყელის ტკივილს სოდიანი, მარილიანი წყლის, ძმრის, ტყემლის ნახარშის, წყალში გაზავებულ ბაქმაზის (სქლად დადუღებული თუთის წვენი) და სხვ. ხშირ-ხშირი გამოვლებით მკურნალობდნენ. იცოდნენ ყელში ნავთის, უცეცხლო თაფლის ამოსმაც. ეს საშუალებები ანთებითი პროცესის ჩაქრობას უწყობდა ხელს და ავადმყოფს შვებას აძლევდა. იცოდნენ აგრეთვე კისრის თბილად შეხვევა, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ტყემლის ტყლაპის შემოსადების გამოყენება, რომელიც, როგორც ჩანს, კომპრესის ფუნქციას ასრულებდა.

საქართველოში ყელის ტკივილის, უმეტესად ნუშისებრი ჯირკვლების ანთების დროს, ე.წ. ყელის ამონევას, ყელის ამოზღვას მიმართავდნენ. ყელის ამონევის დროს მკურნალი ავადმყოფს პირში ნინასნარ არყით განმენდილ ერთ ან ორ თითს ჩაუდებდა, რბილ სასას და პატარა ენას ამოუნევდა ან ბავშვს ნიკაპზე კაბის კალთას შემოახვევდა და ნიკაპით ჰაერში აწევდა [შდრ. Яшвили, 1904: 12]. ზოგიერთი მკურნალი გამოხარშულ რბილ ნაჭერს თითზე დაიხვევდა და დაავადებულ ბავშვს ყელში ამოუსვამდა, შემუშუბებულ ჯირკვლებზე ნაუსვამდა — ყელს ამოუზღებდა, რაც, როგორც ჩანს, ჩირქოვანი საცობების გამოდევნას უწყობდა ხელს. ძლიერი ანთების ან ხუნაგის დიფტერიის დროს, როდესაც ბავშვს საყლაპავი მილი ეკეტებოდა, დალაქს ან დასტაქარს მიმართავდნენ. იგი ნესტრით ენის ქვეშა



სისხლძარღვს ოდნავ გაკვეთდა და სისხლს გამოუშვებდა. კახეთში, სიღნღის რ-ის სოფ. საქობოში ხუნაგის მკურნალობაში დაოსტატებული ყოფილა დალაქი მიხაკო ტარულიშვილი (ცხოვრობდა გასული საუკუნის პირველ ნახევარში). ის ავდმყოფ ბავშვებს პირში მაკრატელს ჩაუყოფდა, პატარა ენას // *საკლიტულს და ყიყვებს* — გლანდებს დაუსერავდა, ჩირქს გამოადენდა, შემდეგ ამოუსუფთავებდა და თავის გაკეთებულ წამალს წაუსვამდა, წამლის რეცეპტს კი საიდუმლოდ ინახავდა.

ხელების დროს ავადმყოფს მკერდს თხის ქონით ან თაფლით დაუხელდნენ, იცოდნენ აგრეთვე სხვადასხვა მცენარის: ძირტკბილას (*Clycyrrhiza glarba*) ფესვების, ხურმის (*Diospyros lotus*), უნაბის (*Ziziphus sativa*), თავშავას (*Origanum vulgare*), ასკილის (*Posa canina*), ტუხტის (*Althaea*), დუცის (*Agasyllis caucasica*), უოლოს (*Rubus*), კომპის (*Cydonia*) გულების, ფოთლების, მოცვის (*Vaccanium*), ძახველის (*Viburnum*), კილამუნას, ფესვების, ცაცხვის (*Tilia*) ყვავილის და სხვ. ნახარშის თუ ნაყენის, გამოვლება ან დაღევა. თითქმის ყველა ზემოხსენებული მცენარის სამკურნალო თვისებები თანამედროვე მედიცინაში ცნობილია. ზოგიერთი მათგანი ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებშიც მოიხსენიება: — „ერთობ ხუელა სჭირდეს და ხუელასა უკანით ქმინვიდეს და გაუყვეტლად იხუელდეს ... ძირტკბილა ათი დრამი დანაყე და გაცარ და ერთად გაურივე, თაფლითა შეზილე მაჯუნი შექენ და ჭურჭელშიგა შეინახე და მიეც უზმასა სამი დრამი“ [ქანანელი, 1940: 256-257], ან „აიღე: მური წმიდა ორი მიტყალი, ზაფრანი — ერთი მიტყალი. ესე ორივე ტუხტის წუნითა ჩაადნონ და იგი ილარღაროს“ [ფანასკერტელ-ციციშვილი, 1978: 375].

თუ გაციება ფილტვების ანთებით ან ტუბერკულოზით გართულდებოდა, რასაც სნეულების გახანგრძლივებით და მდგომარეობის გაუარესებით ატყობდნენ, ავადმყოფს ღორის, უმეტესად მუცლის, დათვის, მაჩვის ქონს გადაუდუღებდნენ და დღეში რამდენჯერმე აძლევდნენ. ცდილობდნენ ავადმყოფს ნოყიერი საჭმელი ეჭამა. ჭლექიანისთვის სპეციალურად აკეთებდნენ სხვადასხვაგვარ ნაზავს. მაგ., თაფლს, კარაქს, ახალმოხდილ რძის თავს (ნაღებს), დანაყილ ახალ ნიორს ერთმანეთში შეურევდნენ და ავადმყოფს დღეში ორჯერ-სამჯერ მისცემდნენ — ძალას მოუყვანსო.

სახსრების დაავადებანი. საქართველოში სახსრების დაავადებას, როგორც აღვნიშნეთ, ქარებს უწოდებდნენ, თვით დაავადებულს კი — დახუთულს. მტკივან სახსარს ჭინჭრით დასუსხავდნენ, ცხარე



არყით, ცხვრის დუმით, დათვის ნაღველით, დათვის, მგლის ნაღველით დაზელდნენ; დასაზელად ხმარობდნენ აგრეთვე: ღიმის (*Cherophyllum caucasicum*), დათვის ყურძნის (*Actea spicata*) დაჩიქვავილი ფესვების, გვირილის ყვავილის და არაყის ნაყენს. მტკივან არეზე ჭინჭრის (*Urtica*), ანწლის (*Sambucus ebulus*) მოხარშულ თბილ ფესვებს დაიდებდნენ ან ანწლის ნაყოფიან ღეროს კეცზე გააცხელებდნენ, სახსარზე შემოიდებდნენ და გადაიხვევდნენ. მტკივან სახსარზე მედგარას // ავნალიკას (*Pulsatilla georgica*) დადებაც იცოდნენ. მედგარა, მთხრობელთა გადმოცემით, კანს აწყლულებდა, მაგრამ სახსრის ტკივილს აყუჩებდა.

ყურადღებას იმსახურებს სახსრების ქრონიკულ დაავადებათა, შემაერთებელი ქსოვილების ანთების, ცუდად შეხორცებული მოტეხილობის თევზით მკურნალობა — ახლად დაჭერილ ცოცხალ თევზს, უმეტესწილად კალმახს, შუაზე გაჭრიდნენ, მტკივან არეზე დაადებდნენ და შეუხვევდნენ [სიხარულიძე, 1970: 92].

ითვლებოდა, რომ ცოცხალი თევზის „კომპრესი“ ძვლებს ალბობდა, ტკივილს აყუჩებდა. იცოდნენ, აგრეთვე, მტკივანი სახსრების კუპრიელით ან ახალდაკლული ცხვრის, თხის ტყავით შეხვევა. ასეთ შემთხვევაში ავადმყოფს უმეტესწილად საწოლში მოათავსებდნენ. მკურნალობდნენ ჭინჭრის, გვირილის, ანწლის, ნივრის ფოჩების, ჩალანდრის ცხელი ნახარშის (ხევს.) ან უწერის, ჭიბახუხის, ფასახეთი, ჯიჭვნისი (რაჭა) მინერალური წყლების აბაზანებითაც, თორღვას აბანოებით (თუშეთი) და სხვ.

საქართველოს მთიანეთში დადასტურდა ე.წ. მშრალი აბაზანის მეტად საინტერესო სახე — მინას გათხრიდნენ, შიგ ცეცხლს დაანთებდნენ, როდესაც ცეცხლი ჩაქრებოდა, გახურებულ თხრილში სხვადასხვაგვარ ბალახს ჩაყრიდნენ, ბალახი გახურდებოდა და ცხელ ბალახში დედიშობილა ავადმყოფს ჩაანვენდნენ ან ანწლის ტოტებს თონეში მოთუთქავდნენ, ოდნავ გააციებდნენ და ავადმყოფს შიგ ჩაანვენდნენ, ზემოდანაც თბილ ანწლს დააფარებდნენ [ქვ. რაჭა]. რამდენიმე ხნის შემდეგ კი ამოიყვანდნენ, თბილად გაახვევდნენ და საწოლში მოათავსებდნენ. მსგავსი მეთოდი ჩრდილოეთ კავკასიაშია დადასტურებული: ... „ზედ იალბუზის ძირში, ორ ადგილას ამოჩუხჩუხებს (гейзеры) რკინის თბილი წყალი ... ახლო-მახლო მცხოვრებნი ამ თბილს წყალზე ხშირად დაიარებიან თურმე საბანაოდ. აქ რამდენსამე ადგილას საფლავის მსგავსი მიწის ორმო იყო ამოთხრილი. ავადმყოფს ჯერ აბანებენ წყალში, შემდეგ ამ ორმოში,

რომელსაც წინდანივე ახურებდნენ ცეცხლით, ჩაანვენენ, როდესაც ორმოს კედლები გაჰხურდება, ცეცხლს ამოჰყრიან, შიგ ჩააგებენ თივას, იმაზე ნაბადს, მიიყვანებენ წყლიდან ავადმყოფს, ჩაუშვებენ ორმოში, ზედ საბანს, ნაბდებსა და, თუ დასჭირდა, თივასაც დაახურავენ და ოფლს ადინებენ. მითხრეს, ამგვარი ბანაობა ბევრნაირს სნეულებასა ჰკურნებსო“ [ნიჭარაძე, 1964: 146].

ფიზიკური და ბალნეოლოგიური მკურნალობის ზემოაღწერილი მეთოდები: ბალნეოთერაპია, კომპრესები, კოტომები და სხვ. ხასიათდება სითბური და ტკივილდამაყუჩებელი მოქმედებით, აუმჯობესებს სისხლის მიმოქცევას, ხელს უწყობს ანთებითი პროცესის ჩაქრობას და აქვს დადებითი სამკურნალო ეფექტი.

კუჭ-ნაწლავის დაავადებანი. კუჭ-ნაწლავის დაავადებებს საქართველოს მოსახლეობა საკვებს, ალკოჰოლს, მონამვლას, გაცივებას, ფსიქოემოციურ დაძაბვას — *ნერვიულობას* უკავშირებდა. კუჭ-ნაწლავის დაავადებათაგან ძირითადად მკურნალობდნენ მუცლის სპაზმურ ტკივილებს, ყაბზობას, დიარეას, მუცლის ჭიას, კუჭის დანევას // კუჭის ჩავარდნას.. კუჭის, მუცლის ტკივილის დასაწყნარებლად ავადმყოფს პიტნის ნაყენს, ნივრიან ცხარე არაყს, მუხის ქერქის ნახარშს, ქერის ფაფას, წყალში გახსნილ, გაღვსილ დათვის ნაღველს აძლევდნენ. მუცლის არეს არყით დაუზღვდნენ ან სათბურს დაადებდნენ, ფეხებს დაუთბილავდნენ. კუჭის ტკივილის დროს კი მრავალძარღვას (*Plentago major*), მელისკუდას, კულმუხოს (*Inula helanium*), თავშავას (*Origanum vulgare*), მოცვის (*Vaccanium*), შავბალახას (*Leonurus guinguelobatus*), თხილის ფითრის (*Viscum album*) ყვავილისა და სხვ. ნაყენსა თუ ნახარშს ასმევდნენ. ურჩევდნენ დუცის უმად ჭამას(მთაში) — კუჭის ტკივილს შველისო, ამავე მიზნით ჭამდნენ მრავალძარღვას ნედლ ფოთლებსაც. დიერეის დროს ავადმყოფი დიეტაზე გადაჰყავდათ, უზღუდავდნენ ცხიმოვან საკვებს, აძლევდნენ პიტნის (*Mentha*), მოცვის (*Vaccinum myrtillu*), ანწლის (*Sambucus ebulus*) ნაყოფის, თავშავას, მრავალძარღვას, კაკლის (*Juglans*) ყვავილს, ლოლოს (*Rumex*) და სხვა შემკვრელი მცენარეების ნახარშსა თუ ნაყენს, ასევე ნაცრის ნაყენზე დამზადებულ ქერის ფაფას, ყველის შრატს. არაყზე დაყენებულ დინდგელს და სხვ.

ყაბზობის დროს ავადმყოფს ცხიმის ჭარბად მიღებას ურჩევდნენ. უზმოზე მცირეოდენ ზეთს, მანონს ან წყლიან მანონს დააღვინებდნენ (აღმოსავლეთ საქართველო).



დიზენტერიის (სისხა, ხვეს.) დროს ავადმყოფი ძლიერ დიეტაზე შემკვრელ საშუალებებზე გადაჰყავდათ. ჯერ შემოუსველელ, უმნიფარ კაკლებს მაგარ არაყში ჩაყრიდნენ, რამდენიმე დღე დააყენებდნენ, ნაყენი ფერს რომ იცვლიდა, დღეში ერთხელ ან ორჯერ მისცემდნენ ავადმყოფს ან მას ბრონეულის (*Punica granatum*) გამხმარი ქერქის ნახარშს დაალევიებდნენ.

ნახარშს შემდეგნაირად ამზადებდნენ: ორი-სამი ბრონეულის გამხმარ ქერქს გარეცხავდნენ, ერთ ლიტრ წყალს დაასხამდნენ და დაბალ ცეცხლზე ადულებდნენ. წყალი რომ განახევრდებოდა, გადმოილებდნენ, გააგრილებდნენ და ავადმყოფს სუფრის კოვზით დღეში რამდენჯერმე მისცემდნენ. ასევე მზადდებოდა ლოლოს ფესვის ნახარშიც. როდესაც მუცლის ქია ანუხებდათ, ხოროსანს (*Artemisia cina*) მოხარშავდნენ, უცეცხლო თაფლს შეურევდნენ და დალევდნენ.

კუჭის დაწვევას *კოტოშის მოკიდებით* მკურნალობდნენ. ავადმყოფს კუჭის არეს (ჭიპის ირგვლივ) ერბოთი დაუხელდნენ. ზედ პატარა ანთებულ სანთელს, ზემოდან კი ქილას დაადებდნენ, სანთლის წვის შედეგად ქილაში ჰაერი გაიშვიათდებოდა და ქილა კანს მჭიდროდ მოეკიდებოდა. კუჭის არე ამოიბურცებოდა — კუჭი ამოიწვედა, შემდეგ კი კუჭის ქვედა არეს, პატარა მუცელს, კუჭის ფიქსირების მიზნით, მჭიდროდ გადაახვევდნენ. ქილის ნაცვლად თიხის ჯამს ან საცერსაც იყენებდნენ. ამ შემთხვევაში სანთელი არ იყო საჭირო. უბრალოდ კუჭის არეზე შედარებით პატარა საცერს დაადებდნენ, ნელს ქვემოდან ხილაბანდს ამოუტარებდნენ და საცრის ზემოთ გადააჯვარედინებდნენ, ნელ-ნელა მოუჭერდნენ, კუჭის არეც ნელ-ნელა ამოიბურცებოდა, როგორც ამბობენ, კუჭი ფართხალს დაიწყებდა, ამოიწეოდა და თავის ადგილზე ჩაჯდებოდა, ამის შემდეგ კი კუჭის ქვემოთ მუცელს მჭიდროდ გადაუკრავდნენ. ავადმყოფს გარკვეული დროის მანძილზე (ერთი-ორი კვირა ან მეტიც) ნახვევი არ უნდა შეეხსნა.

კუჭის ტკივილის დროს ადგილობრივ მინერალურ წყალსაც სვამდნენ. საქართველო, როგორც ცნობილია, მინერალური წყლებით მდიდარი ქვეყანაა. თითქმის ყველა რეგიონში, მთასა თუ ბარში უხვად არის სხვადასხვა სახის მინერალური წყალი, რომლის სამკურნალო თვისებები მოსახლეობამ მეტწილად იცოდა და სხვადასხვა დაავადების დროს მიზანმიმართულად იყენებდა.

კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა მკურნალობის ზოგიერთი საშუალება აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში: მაგალითად,

„თუ სტომაქისა ტკივილი მრავლისა და ბევრისა საქმლისაგან იყოს... მისი წამალი ესე იყოს... პიტნის შარაბიცა კარგი არის“ (ქანანელი, 1940: 265), ან „მრავალ ძარღვა მწოედ გრილი და ხმელი არის შემკრავი არის. კაცსა რომე რწყევა აუვარდეს და ამა მრავალძარღვას წვენი სვას, მაშინვე რწყევას უკუუგდებს [ბაგრატიონი, 1985: 179].

ღვიძლის ტკივილის სამკურნალოდ მაყვლის (*Rubus*) ძირებს, ღოღოს // ღვალოს (*Rumex*) ფოთლების, ტუხტის, მრავალძარღვას, გვირილის, ვარდკაჭაჭას (*Cichorium intybus*), ფარსმანდუკის, კონახურის (*Berberis*), აბზინდის (*Artemisia*), ქრისტესისხლას, გულაბი მსხლის, ბზის (*Buxus*) ფოთლების... ნახარშსა და ნაყენს სვამდნენ. საინტერესო რეცეპტი იქნა ჩანერილი გურიაში: ნიახურის, მაკიდოს (ობრახუში), ძარღვა-ძარღვას (მრავალძარღვა) და ასკილის მარცვალს კარგად გარეცხავდნენ, მოხარშავდნენ, გადანურავდნენ და თაფლს შუურევდნენ. შემდეგ ისევ წამოადულებდნენ. ეს ნახარში ავადმყოფს ყოველი ჭამის წინ დაახლოებით ერთი ჭიქა უნდა დაეღია იგი კუჭის ტკივილსაც უხდებოდა და ღვიძლსაც ასუფთავებდა [გვათუა, 1990: 14]. ღვიძლის ტკივილის დროს მტკივან არეზე სათბურის დადება (ნაჭერში გამოხვეული გაცხელებული მარილი, დათუთქული ნაცარი და სხვ.) იცოდნენ, ზოგჯერ ფეხებსაც დაითბობდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ავადმყოფს ზურგსაც დაუზებდნენ — ძარღვები გათბება და ღვიძლის ტკივილიც გაჩერდება. ეს მეთოდი, სისხლის მიმოქცევის გაუმჯობესებას უწყობდა ხელს და ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა.

ღვიძლის ანთების დროს სისხლის გამოშვესაც მიმართავდნენ. ავადმყოფს ცხიმიან და ცხარე საქმელს უკრძალავდნენ, ურჩევდნენ საქონლის ნახევრად მოხარშული ღვიძლის ჭამას — ღვიძლი ღვიძლის ტკივილს შველისო და სხვ.

ღვიძლის ტკივილის დასაყუჩებელი ზოგიერთი სამკურნალო მცენარე ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში გამოიყენებოდა: „თუ პირსა სისხლი წავარდებოდეს და ღვიძლისაგან სჭირდეს ... დილეულად სუას ფურცელი მრავალძარღუასი, ხათმისა (ტუხტი ნ.მ.) და ქერისა ფქული, დანაყილი და გაცრილი. ესე წამალი გულაბითა დაასოვლონ და ტლედ გულზედა დასდვას და ერგების ღთისათა“ [ვანასკერტელ-ციციშვილი, 1978: 379].

სიყვითლე. სიყვითლის სიმპტომებს მთხრობლები შემდეგნაირად აგვიწერენ: ავადმყოფი ცუდად შეიქნებოდა, მადას დაკარგავდა, დასუსტდებოდა, ჯერ თვალები გაუყვითლდებოდა, მერე



თვითონაც გაყვითლდებოდა. ცხარეს და მარილიან საჭმელს უკრძაღ
 ლავდნენ, ძირითადად უცხიმო რძის პროდუქტს ხაჭოს, ნაღულს, მა-
 ნონს... აჭმევდნენ. მკურნალობდნენ ვარდკაჭაჭა, მრავალძარღვა
 და სხვ. ნახარშით. საქართველოში ცნობილი იყო სიყვითლის მკურ-
 ნალობის ერთი საინტერესო მეთოდი. კერძოდ, ავადმყოფს პურის
 გულში ჩადებულ ცოცხალ ტილს გადააყლაპებდნენ. ამ ტრადიცი-
 ის კონტექსტში რიგი მეცნიერები განიხილავენ შავი ზღვისპირეთ-
 ში სვანების მეზობლად მოსახლე ხალხის ბერძნულ სახელწოდებას
 — ფთეიროფაგები (ტილისმჭამელები) [ფიფია, ქარდავა, 2012: 66-
 67]. მაგრამ, ისიც უნდა ითქვას, რომ ფთეიროფაგი გირჩისმჭამელ-
 საც ნიშნავს და თ. ყაუხჩიშვილი მას სწორედ ასე თარგმნის [ყაუხ-
 ჩიშვილი, 1957: 130].

თირკმლების დაავადება. თირკმელს საქართველოში ძველად ჭა-
 ჭას უწოდებდნენ. სიმპტომებად პირველ რიგში მიიჩნევდნენ ტკი-
 ვილს წელის არეში. თირკმელებს უკავშირებდნენ აგრეთვე ე.წ. შარ-
 დის შეხუთვას, შარდის სრულ ან ნაწილობრივ შეკავებას და ხშირ
 შარდვასაც. დაავადების გამომწვევ მიზეზად გაციება, ფიზიკუ-
 რი გადატვირთვა (სიმძიმის აწევა), ალკოჰოლის, ცხარე ან მლაშე
 საკვების ჭარბი მიღება ითვლებოდა. როგორც შარდის შეხუთვის,
 ისე ხშირი შარდვის შემთხვევაში ავადმყოფს თბილად ჩაცმას, ზოგ-
 ჯერ დანოლას ურჩევდნენ. შარდის შეკავების დროს შარდმდენ სა-
 შუალებებს ასმევდნენ. განსაკუთრებით პოპულარული იყო ასკილის
 (*Rosa Canina*) ნაყენი, სიმინდის (*Zea mays*) თმის, ფურჩჩის ან ღვალოს
 (*Janiperis conimusis*), მათიტელას (*Polygonum*), ვირის ძუას და სხვ. ნა-
 ხარში ან ნაყენი. ძლიერი ტკივილის შემთხვევაში ავადმყოფს ზღარ-
 ბის ან კალმახის წყალში გახსნილ//გალესილ ნალველს აძლევდნენ.
 თირკმლით დაავადებული ერიდებოდა ცხიმიანი, მლაშე, ცხარე საკ-
 ვების მიღებას და უმეტესად რძის ნაწარმით იკვებებოდა.

საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული საშარდე გზე-
 ბის კენჭოვანი დაავადება, რომელსაც სხვადასხვა წამლებით
 მკურნალობდნენ და თუ ვერ უშველიდნენ, ოპერაციულ ჩარევას მი-
 მართავდნენ. ოპერაციას აკეთებდნენ ადგილობრივი დასტაქრები,
 რომლებიც მეტწილად ვინრო სპეციალისტები — ე.წ. მეშირიმეები
 ე.ი. შარდის ბუშტიდან „შირიმის —“ „ბუშტისა და თირკმლის ქვის“
 [ორბელიანი, 1993] ამოღების ოსტატები იყვნენ. აღნიშნული ოპერა-
 ციის, ლითოტომის შესახებ ცნობები დაცულია ძველ სამედიცინო
 ხელნაწერებში. მაგ., „... თუ ამ წამალმა ვერ უშველოს და ესე ქვა

(შირიმი ნ.მ.) ქვემო ბუშტიგან იყოს, და ვერა ეშველოს, მეშირიმება გამოართვას“ [ქანანელი, 1940: 343].

მეშირიმეობის პრაქტიკის შესახებ ცნობას გერმანელი მეცნიერი ედუარდ აიხვალდი გვანვდის: თელავის მაზრაში მცხოვრებ მეშირიმეებს ძმებს სიმონ და გიორგი იაგულაშვილებს 1809 წელს გაუკეთებიათ რამდენიმე წარმატებული ოპერაცია, რომელსაც ოფიციალური მედიცინის წარმომადგენლები ესწრებოდნენ. შედეგად მათ ოფიციალურად მიუღიათ ლითოტომიის პრაქტიკის უფლება [აიხვალდი, 2005: 99].

შარდის ბუშტიდან ქვებს იღებდა კახეთში, სოფელ ვაქირში მცხოვრები ზაქარია ლომიძე, რომელსაც ასევე გაუვლია „გამოცდა“ და მისთვის ოპერაციის ჩატარების ოფიციალური უფლება მიუციათ [შენგელია, 1970: 238-239].

სამცხე-ჯავახეთში კენჭოვანი დაავადებანი უფრო მამაკაცებში იყო გავრცელებული. გამომწვევად მიაჩნდათ გაციება, ხოლო ბავშვებში მათი საკვების — ქალის რძის სპეციფიკური შემადგენლობა [ჩირგაძე, 2010: 26]. „ამ დაავადებას ადგილობრივი დასტაქრები სხვადასხვა მეთოდით მკურნალობდნენ. სისხლიანი ოპერაციის შემთხვევაში, პირველ რიგში ხდებოდა საოპერაციო არის დამუშავება არყით, შემდეგ კეთდებოდა დანით განაკვეთი ქვედა მუცელზე და შარდის ბუშტიზე, შემდეგ ჩქიფით (პინცეტით) გამოჰქონდათ კენჭი, რის შემდეგაც განაკვეთი იკერებოდა აბრეშუმის ძაფით და ჭრილობა მუშავდებოდა სპეციალური მალამოთი. არსებობდა მკურნალობის უსისხლო მეთოდიც, სპეციალური ელასტიური რეზინის მსგავსი მილი შეჰყავდათ ასოდან ბუშტიში და პირით გამოწოვის გზით გამოჰქონდათ კენჭი“ [ჩირგაძე, 1991: 27].

მკურნალობის ზემოაღნიშნული საშუალებანი, როგორც ვხედავთ, კენჭოვანი დაავადების მკურნალობის თანამედროვე პრინციპებსა და გარკვეულ შემთხვევაში, მეთოდებსაც ეხმიანება.

წამლების დამზადების გარდა, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სამკურნალო მცენარეების მოკრეფისა და შენახვის გარკვეული წესი არსებობდა. სამკურნალო მცენარეებს კრეფდნენ სათანადო დროს, უმეტესად გაზაფხულის ბოლოსა და ზაფხულის დასაწყისში. ზოგჯერ მთხრობლები სამკურნალო მცენარეების შეგროვების დღესაც კი მიუთითებენ — 7 მაისს ან ამაღლებას და თავად ხსნიან მათ მნიშვნელობას. მაგ., ერთ-ერთი ქართლელი მთხრობლის განმარტებით, 7 მაისს ცაზე ჯვარი გამოჩნდებოდა, ამიტომ ამ დღეს ყოველთვის ნაკურთხი



წვიმა მოდიოდა, მცენარეები ნაკურთხი წყლით ინამებოდა და მათი სამკურნალო თვისებებიც ძლიერდებოდა [მინდაძე, 1990: 43].

ცნობილია, რომ 7 მაისი, გაზაფხულისა და ნაყოფიერების ეს უძველესი დღესასწაული, ქრისტიანულ რელიგიაში ჯვრის გამოჩინების დღედ არის მიჩნეული და კირილე იერუსალიმელის მიერ კონსტანტინე კეისრისადმი მიწერილი ეპისტოლეს მიხედვით, 351 წლის 7 მაისს იერუსალიმის ცაზე ჯვრის სასწაულებრივ გამოჩენას უკავშირდება [კლარჯული... 1991: 146].

სამკურნალო მცენარეების შეგროვება გაზაფხულზე, როგორც ჩანს, უძველესი ტრადიცია იყო. ფსევდო-პლუტარქეს ცნობით, მდ. ფაზისში იზრდება მცენარე, რომელსაც თეთრფოთოლას უწოდებენ. მას აგროვებენ გაზაფხულის დასაწყისში, ჰეკატეს მისტერიების დროს [Ган: 153]. ამ ცნობიდან ჩანს, რომ ჰეკატეს მისტერიები ძველ კოლხურ მედიცინასთანაც იყო დაკავშირებული, კერძოდ, სამკურნალო მცენარეების შეგროვებასთან [შენგელია, 1990: 48].

მ. ელიადეს აზრით, სამკურნალო მცენარეები ძველად საკრალურ სამყაროსთან იყო დაკავშირებული. ზოგიერთ მცენარეს მაგიური და სამკურნალო ძალა ჰქონდა მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობდა მისი ზეციური პროტოტიპი, ან იმიტომ, რომ იგი თავდაპირველად რომელიმე ღვთაების მიერ იყო მოწყვეტილი. ამ კუთხით საინტერესოა ანგლო-საქსონური შელოცვების ორი ფორმულა (XVI ს.), რომელთაც სამკურნალო მცენარეების შეგროვების დროს წარმოთქვამდნენ: სალამი შენ წმინდა ბალახო, რომელიც იზრდება მიწაზე, თავდაპირველად შენ იზრდებოდი გოლგოთის მთაზე (დედამინის ცენტრში), შენ კარგი ხარ ყოველგვარი ქრილობისათვის, მე შენ მოგწყვეტ კეთილი იესოს სახელით (1584წ.)... [Элиаде М. 1987: 52]. დროთა განმავლობაში ასეთი წარმოდგენები იკარგებოდა, მაგრამ მათ არსებობაზე წარსულში ბევრი რამ მიგვითითებს, თუნდაც საქართველოში ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული მცენარის სახელწოდება — ქრისტესისხლა; შელოცვებში სამკურნალო მცენარეთა მოხსენიება; სამკურნალო მცენარეების შეგროვების წესი რელიგიური დღესასწაულების დროს (7 მაისი, ამაღლება)... ყოველივე ეს მათ რეალურ სამკურნალო თვისებებთან ერთად საკრალურობას ანიჭებდა.

ხშირად შერჩეული იყო სამკურნალო მცენარეთა გავრცელების ადგილიც — სამოსახლოდან მოშორებით ტყეში, თუ მთის ფერდობებზე. საქართველოში სამკურნალო მცენარეები სპეციალურადაც მოჰყვდათ. სამკურნალო მცენარეების მოყვანის ტრადიციის

სიძველეზე მეტყველებს არგონავტების მითში მოხსენიებული კურნალო მცენარეთა ბალი, რომელსაც ამ მითის სხვადასხვა ვარიანტში სხვადასხვა სახელი — მეტნილად არტემიდეს, ჰეკატეს, მედეას ბალი ეწოდება [ორფიკული... 1977: 107-108; შენგელია, 1990: 76-113].

სამკურნალო მცენარეების შესაგროვებლად მიდიოდნენ დილით ადრე, მზის ამოსვლამდე. მოკრეფილ მცენარეებს ჩრდილში, გადახურულ ღია ნაგებობაში, აივანზე, სხვენზე ახმობდნენ. ითვლებოდა, რომ მზე მცენარეებს სამკურნალო თვისებებს უკარგავდა, ნიაჟი კი მათ კარგად გამოშრობას უწყობდა ხელს. მცენარეთა ნაყენი თუ ნახარში სპეციალურ ჭურჭელში და სათანადო წესით მზადდებოდა. წინათ უმეტესად მოჭიქულ, კერამიკულ, უფრო იშვიათად, სპილენძის ჭურჭელს იყენებდნენ. გათვალისწინებული იყო თითოეული სამკურნალო მცენარის თვისება. შინაური წამლებისა და მალამოების შემადგენელ მცენარეთა და სხვა ნივთიერებათა დოზირება მეტნილად თვალით, არაზუსტად, გარკვეული გამოცდილების საფუძველზე ხდებოდა. სამკურნალო მცენარეები ინახებოდა მშრალ ადგილას, ხის, რქის, მინის, ქაშანურის ჭურჭელში... მეტნილად ფხვნილის სახით. მათ სხვენში, გადახურულ აივანზე პატარა კონებად ან ნიულებად ჰკიდებდნენ.

ზოგიერთი სამკურნალო მცენარე განსაკუთრებული თვისებების გამო ზეპირსიტყვიერებაშიც მოიხსენიება, მაგ.:

„ხუტკურამა (სხმარტლი ნ.მ.), ხუთგულამა ხუთნი შვილნი დამიხოცნა, დალოცვილმა ესკალამა (ასკილი ნ.მ.) ხუთნივ ისევ გამიცოცხლა“

[ხალხური.. 1953: 263].

ან:

„ჭინჭარი ჭირის ჭირია, სატაცური ბალღამია, სეინტრი მოდის მოიძახის, მე ვარ ყველას წამალია“

[ხალხური...1953: 246].

ან:

„მერცხალა ავად გაგვიხდა ამ შუა თიბვა-მკაშია, შემოუთვალა მკითხავმა — მიზეზი გიდგას ტანშია, დავლიე ცაცხვის ყვავილი, საღ-სალამათი დავრჩია“.

ხალხურ სამედიცინო პრაქტიკაში ქსოვილის სამკურნალო თვისებებს, ფერებსაც ექცეოდა ყურადღება. წელის ტკივილის, წელის

გაკავების სამკურნალოდ ნელზე ხამი, უხეში შალის ქსოვილის მე-
მოკვრა იცოდნენ. ხოლო თუ ავადმყოფს მაღალი სიცხე ჰქონდა,
ძმარში ამოვლებულ შალის წინდებს ამოაცმევდნენ — სიცხეს და-
უგდებდნენ. თუ ბავშვს ნითელა დაემართებოდა, ფანჯრებზე ნითლებს
ჩამოაფარებდნენ, შაკიკით დაავადებულს კი ლოცვას ლურჯ ქალა-
ღზე დაუწერდნენ და შუბლზე შემოაკრავდნენ — ტკივილს დაუ-
ამებდნენ. ნითელი ფერის ნაჭრისა თუ ფარდის ჩამოაფარება ნითე-
ლათი დაავადებულ ბავშვზე, მის ნერვულ სისტემაზე მოქმედებდა.
მუქი, მონითალო განათება მას თვალებს არ უღიზიანებდა და ამ გა-
ნათების ფონზე კანზე არსებული ნითელი ლაქებიც არ შეიმჩნეოდა.

ფერების¹ თვისებების შესახებ აღნიშნულია სამედიცინო ხელნა-
წერებშიც: „ანე ფერი დავსწეროთ, რომელი უმრთელე არის შესახე-
დავათ. უკეთესი თვალის შესახედავთ არის ლურჯი, მწვანე და შა-
ვი ამათი ხასიათი ეს არის, რომე თვალისა გვამსა გაუძლიერებს და
თვალსა არას ატკივნებს, სინათლესა მოუმატებს და ხედვასა გაუმა-
ტებს და თვალისა გუგასა შემოკლებითა ამყოფებს, და რაგვარაცა
ღამე თვალისა სინათლესა შეჰკრებს და დღისით დაიფანჩვის სინათ-
ლე თვალისა, აგრევე ყოველი ფერი რომელი სიშავით კერძო სცემს,
თვალსა კარგად შეინახავს და რომელი თეთრი არის შესახედავად
თვალსა აწყენს და გუგას დაჰფანჩავს. და ყოვლის ფერი მზერა თვა-
ლისათვის ავია, დაყვითელიცა ავია მაგრა თეთრსა სჯობს შესახედა-
ვათ“... (ქანანელი, 1940: 423).

ზოგიერთი ფერის სამკურნალო-დამამშვიდებელი თვისებები
უძველესი ხანიდან იყო ცნობილი და დღესაც გათვალისწინებულია
სამკურნალო პრაქტიკაში, განსაკუთრებით კი ფსიქოთერაპიაში.

ამგვარად, ტრადიციული ქართული ნატურმედიცინა, ხალხური
პრევენციული და სამკურნალო პრაქტიკა, რომელსაც საფუძვლად
ედო ხალხური სამედიცინო თეორია — ქართველი ხალხის ტრადი-
ციული ცოდნა დაავადებათა ეტიოლოგიის, ბუნებისა და ხასიათის,
დაავადებისა და გარემოს ურთიერთმიმართების შესახებ, მეტწილად
ეფექტური იყო, რასაც ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციებიც უწყობ-
და ხელს.

¹ ფერების სიმბოლოების შესახებ იხ. ხიდაშელი, 2010: 454; ხაჭაპურიძე, 2006: 44-50.



ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციები. ტრადიციული სამედიცინო კულტურის კვლევა ბიოეთიკური თვალსაზრისით ქართველ მეცნიერთა ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა. ამ ასპექტით საინტერესოა: ბ. მამულაშვილის [მამულაშვილი, 2004], მ. გაბურის [გაბური, 2005], ილუმენი ადამის (ვახტანგ ახალაძის) [ილუმენი ადამი, 2007] და სხვ. ნაშრომები.

ბიოეთიკის ხალხურ ტრადიციებს ქვემოთაც შევხებით. ამჯერად მხოლოდ რამდენიმე საკითხს განვიხილავთ, კერძოდ კი — პაციენტის, მკურნალისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულებას ხევსურეთის მაგალითზე და პალიატიური მზრუნველობის ხალხურ ტრადიციებს.

ხევსურთა შეხედულებით, დასტაქარი თავისი საქმის კარგი მცოდნე, გამოცდილი, ჭკვიანი, ასაკში შესული, მშვიდი ხასიათის, სათნო ბუნების ადამიანი უნდა ყოფილიყო. მას ავადმყოფის მდგომარეობა გულთან ახლოს უნდა მიეტანა. ხალხური გადმოცემით, ახალგაზრდა აქიმს სალოცავი არ სწყალობდა, როდესაც დასტაქრობის მსურველი თავის სპეციალობას კარგად ისწავლიდა და ხანიც მოემატებოდა, მხოლოდ მაშინ მისცემდა სალოცავი მას მკურნალობის უფლებას და ხელსაც შეუწყობდა. ხევსურებს კარგად ესმოდათ, რომ დასტაქრის ხასიათს, მის გამოცდილებას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამიტომ ახალგაზრდას ასაკში შესულ ექიმებს ამჯობინებდნენ და სალოცავის მფარველობასაც მას მიანერდნენ.

ექიმის ხასიათს, მის ბუნებას საქართველოში ძველთაგანვე დიდი ყურადღება ექცეოდა. XIII საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში აღნიშნულია: „აქიმი ხვაშიადისა (საიდუმლოს ნ.მ.) შემნახავი, მოყვარული და ერთგული ხამს (უნდა, საჭიროა... ნ.მ.), და თუ ესეთი არა იყოს, თავისა მტერი იქნების და სახლად არ შეიშუების. აქიმი წყნარი და მეცნიერი, მორწმუნე და ხელსვიანი ხამს; და იქნების, რომელ მეცნიერიცა იყოს, მაგრამ ხელმძიმე, და საძულველი და არვის უყუარდეს. თუ მეცნიერება სრულად იცოდეს და ხელსუბუქი და საყვარელი აქიმი, ღმრთისა ბრძანებაჲ, რასაცა მისცემს ავადმყოფსა, სწეულსა შეერგების მისისა ხელისაგან, და თუ ხელმძიმე იყოს რაზომცა მეცნიერი იყოს ეგრეცა გვანად ერგების მისისა ხელისაგან ღმრთისა ბრძანებითა“ [წიგნი... 1936: 10].

მკურნალობის პროცესში საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა დასტაქრის დამოკიდებულებას პაციენტისადმი. ტრავმების მკურნალობა, როგორც აღინიშნა, ზოგ შემთხვევაში, ოპერაციულ ჩარევასაც



მოითხოვდა. რომლის დროსაც ტკივილი ძლიერდებოდა. თხვევაში ექიმი დიდ ყურადღებას აქცევდა ავადმყოფის მოვლას, თვალყურს ადევნებდა მას, მის კვებას, ყოველთვის ცდილობდა ავადმყოფის მდგომარეობის შემსუბუქებას, ტკივილის ოდნავ მაინც გაყუჩებას, რისთვისაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სხვადასხვა საშუალებას, ხშირად კი სიტყვიერ ზემოქმედებას მიმართავდა. ხევსური დასტაქარი ძირითადად თავის თანასოფლელებს, თანამეთემეთ მკურნალობდა, რომელთა ბუნებასა და ხასიათს ის კარგად იცნობდა და მკურნალობის დროსაც ითვალისწინებდა. აქედან გამომდინარე, მისი მიდგომა პაციენტისადმი სხვადასხვაგვარი იყო — ზოგს დაუყვავებდა, ზოგს დატუქსავდა, ზოგს გაამხნევებდა, ვაჟკაცურ სულისკვეთებას უღვივებდა.

ამგვარად, დასტაქარი პაციენტის მკურნალობის დროს მის საერთო მდგომარეობაზეც ზრუნავდა. ცდილობდა ფიზიკურ ტრავმასთან ერთად სულიერი ტრავმა არ მიეყენებინა და მისი მდგომარეობა შეემსუბუქებინა. ყოველივე ზემოთქმული ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა და მკურნალობის შედეგს აუმჯობესებდა. მკურნალობის შედეგიანობას განაპირობებდა თავად პაციენტის განწყობაც, მისი დამოკიდებულება მკურნალისადმი, რომელიც ყოველთვის დადებითი იყო. პაციენტი ნდობით იყო განმსჭვალული დასტაქრის მიმართ, მისი სჯეროდა და პატივისცემა ჰქონდა. საზოგადოების დამოკიდებულებაც ავადმყოფისადმი გულისხმიერი იყო. მოსახლეობა ყველგან, საქართველოს ყოველ კუთხეში, ცდილობდა ავადმყოფი არ გაელიზიანებინა, მისთვის მშვიდი, სასაიამოვნო გარემო შეექმნა. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს, ფსიქიკურად დაავადებულთა მიმართ საზოგადოების განწყობასა და სახადიანი ავადმყოფის მოვლისა და ზრუნვის ტრადიციებში.

ავადმყოფზე უთუოდ დადებითად მოქმედებდა შეგრძნება იმისა, რომ საზოგადოება, რომელშიც ის ცხოვრობდა, მას თანაუგრძნობდა და ყველაფერს აკეთებდა მის გადასარჩენად. საქართველოს მთიანეთში ყურადღება ექცეოდა ავადმყოფის, განსაკუთრებით კი დაჭრილის, საერთო მდგომარეობას. ცდილობდნენ იგი ფიზიკურად არ დაეტვირთათ. ჭრილობა რომ არ გაციებულყო და ავადმყოფს მდგომარეობა არ გაუარესებოდა, მას სანოლში მოათავსებდნენ. ხევსურეში ავადმყოფზე ზრუნვა რელიგიურ რიტუალებშიც აისახებოდა. თვალსაჩინოებისათვის მიზანშეწონილად მიგვჩანია მათი აქ აღწერა. ერთ-ერთი ასეთი რიტუალი იყო „სამხვენრო“. სამხვენრო,



როგორც ეს თავად სახელწოდებიდან ჩანს, ვედრების რიტუალი შეიკრიბებოდა „სოფლის მეხვეწური“, სალოცავის კარზე მივიდოდა, საერთო საკლავს შესწირავდა და მას შველას, ავადმყოფის გადარჩენას შესთხოვდა. ამ რიტუალში მონაწილეობდა მთელი სოფელი, მამაკაცებიც და ქალებიც, განსაკუთრებით ფასობდა ახალგაზრდის სიცოცხლე და სამხვეწროს რიტუალიც ყველაზე ხშირად მისი სიცოცხლის გადასარჩენად ტარდებოდა — სოფელი ერთ ხარს „გაიღებდა“ და სალოცავს შეევედრებოდა ავადმყოფის განკურნებას. იმავდროულად, დედაკაცები ფარაგიდან (ხევსურული კაბის მოქარგული გულისპირი) ვერცხლის ფულებს აიხსნიდნენ და სალოცავს შესწირავდნენ, მანდილსაც აიხდიდნენ და ხატს ისე შესთხოვდნენ ავადმყოფის განკურნებას. ავადმყოფი მორჩებოდა, თუ არ მორჩებოდა ხარი მაინც დაიკვლებოდა [მაკალათია, 1935: 233]. საუკუნეთა მანძილზე გამოცდილი სამკურნალო საშუალებანი, მკურნალისა და პაციენტის ურთიერთამოკიდებულება, პაციენტის ნდობა და პატივისცემა დასტაქრისადმი, რწმენა მკურნალობის შედეგიანობისა, მკურნალის გამოცდილება, მისი მიდგომა ავადმყოფისადმი, არა მხოლოდ დაავადებაზე, არამედ მის საერთო მდგომარეობაზე ზრუნვა, ასევე შეგრძნება იმისა, რომ ავადმყოფს უთანაგრძნობდა და მის გადასარჩენად ყველაფერს აკეთებდა არა მარტო ოჯახი, არამედ მთელი საზოგადოება ხევსურული თემი, რწმენა იმისა, რომ სალოცავი მას დაიფარავდა, — ავადმყოფს სიცოცხლისათვის ბრძოლის უნარს უძლიერებდა და დადებითად მოქმედებდა მკურნალობის შედეგზეც.

საქართველოს სხვა რეგიონებშიც ავადმყოფის გადასარჩენად მთელი საზოგადოება იღებდა მონაწილეობას. სვანეთში „სალოცავში (კოლექტიურ ვედრების რიტუალში ნ.მ.) მლოცველი ცალკე შესწირავდა ამა თუ იმ ღვთაებას მოტანილ პურის კვერებს და სთხოვდა ავადმყოფის განკურნებას. უფროს მლოცველთან ერთად ყველა იქ მყოფნიც სთხოვდნენ ღვთაებას“ [დავითიანი აღ., 1939: 7]. ამ მხარდაჭერას ავადმყოფი თითქმის ყოველთვის გრძნობდა.

ამასთან ერთად მოსახლეობა მუდამ ცდილობდა ავადმყოფისთვის სასიამოვნო გარემოს შექმნას. ფსიქოემოციური თერაპიის მეთოდები ქართულ ხალხურ მედიცინაში ფართოდ გამოიყენებოდა. მაგ., „სვანეთში ავადმყოფისათვის ღამის თევის დროს ჭიანურზე უკრავდნენ, ამბობდნენ — „ავადმყოფის გულს უხდება, ავადმყოფობაზე, აღარ ფიქრობს იმდენად და უკეთესად ხდებაო“ [ბურდული, 2010: 28].

შუა საუკუნეების სამედიცინო ხელნაწერების მიხედვითაც ცნობილია, რომ ცვლილებები მოხდა ყურადღება ავადმყოფისთვის, განსაკუთრებით კი ფსიქიკურად დაავადებულისთვის, სასაიამოვნო გარემოს შექმნას, ახლობელი, საყვარელი ადამიანების გარემოცვაში ყოფნას „...ამა სენსა (მაღახულია, მელანქოლია, ნ.მ.) გულმხიარულობა მწოვედ კარგად უზამს, და ნავლელი და გულს შემოყრა ყოვლს ავად მყოფსა, და ავად ყოფასა მწოედ აწყენს. და კაის საკრავისა და კაის ხმის გაგონებასა, და ლამაზის ადამის ტომის, და ლამაზის პირუტყუისა და ლამაზის ალაგის ნახვა, და ყოვლის წამლისაგან, მეტადრე თავის საყუარლის ნახვა და ჭურეტა, ყოვლის სენისა და ჭირის წამალი და აქიმი არის. და არა წამალი ამისთანა არცკი არის, რომე სნეულმან და შეჭირვებულმან კაცმან, თავისი საყუარელი ნახოს, და მისი ხმა ესმოდეს“ [ბაგრატიონი, 1985: 273].

ასეთი დამიკვიდებულება განსაკუთრებით კარგად ჩანს პალიატიური მზრუნველობის ხალხურ ტრადიციებში, რაც მძიმე, განუკურნებელი სენით შეპყრობილი ავადმყოფის მდგომარეობის შემსუბუქებას, მისთვის ტკივილისა და დამთრგუნველი სიმპტომების მოხსნას გულისხმობს, სასიკვდილოდ განწირულის და მისი ოჯახის ფსიქოსოციალურ დახმარებას ისახავს მიზნად.

მძიმე ავადმყოფის მოვლა საქართველოში ტრადიციულად ოჯახს ეკისრებოდა. ოჯახი ყოველ ღონეს ხმარობდა ავადმყოფის გადასარჩენად, მისი მდგომარეობის შესამსუბუქებლად. ავადმყოფს მოვლასა და მკურნალობას არ აკლებდნენ, სალოცავებს მის გადარჩენას შესთხოვდნენ. თუ ყოველგვარი იმედი გაქრებოდა, მოჰყავდათ მღვდელი, რომელიც აღსარებას იღებდა (თუ ავადმყოფს შეეძლო) და ზიარების რიტუალს ატარებდა.

ხევსურეთში, როდესაც ავადმყოფის, მძიმედ დაჭრილის მკურნალობა უშედეგო იყო, სალოცავებს მიმართავდნენ. ოჯახში ატარებდნენ ზღვნობის — მსხვერპლშენიერვის რიტუალს, მოიწვევდნენ ჯვარიონთ — სალოცავის მსახურთ. ისინი სალოცავის დროშას მოაბრძანებდნენ. ავადმყოფის ოჯახში იკვლებოდა საკლავი, დალოცავდნენ თავად ავადმყოფს და მის ოჯახსაც. სალოცავს ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას ევედრებოდნენ. ჯვარიონი და მოპატიჟებული მეზობლები, თუ ავადმყოფს უკეთესობა არ დაეცყობოდა, მაშინ ამ რიტუალს რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ. „ავადმყოფის უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე პატრონები ჯვარში ზღვნობას არ იშლიდნენ“ [ბალიაური მ., მაკალათია ნ., 1940: 4].



იმავდროულად, მძიმე ავადმყოფის ოჯახს მეზობლები და ლობლები ეხმარებოდნენ. მოჰქონდათ მოსაკითხი საჭმელი, ლამეს ავადმყოფის ოჯახში ატარებდნენ. ცდილობდნენ იგი გაერთოთ, დაემშვიდებინათ. „მომაკვდავს ლამეს უთევდნენ მისი ახლო მოგვარეები და ტოლ-ამხანაგები. საღამოდან დილაამდე ავადმყოფთან იყვნენ და დილით დაიშლებოდნენ. დღის განმავლობაში ავადმყოფთან რჩებოდნენ ახლო ნათესავები — უფრო ხშირად მოხუცები. დღისითაც ავადმყოფთან გარდა ნათესავებისა სხვა პირიც უნდა ყოფილიყო, რათა მომაკვდავის სიკვდილის შემთხვევაში, ოჯახის რომელიმე წევრს არ დასჭირებოდა მისთვის პირზე ხელის დაფარება — „დაკრეფა“ [ბალიაური, მაკალათია, 1940: 4].

სამეგრელოში „...მეზობელს, განსაკუთრებით დედათა სქესისას, თავის მოვალეობად მიაჩნია თუ რამდენჯერმე არა, ერთხელ მაინც ინახულოს ავადმყოფი. მაგრამ არ ეგების ავადმყოფთან ხელცარიელი მისვლა. ზოგს მოაქვს პური, ზოგს ხილი და სხვა რამ სასუსნი. ყოველი მნახველი... მოსაკითხს (მოტანილ საჩუქარს) ავადმყოფის წინ დასდებს, სახეზე სიმხიარულეს დაიმჩნევს და ავადმყოფს მალე მორჩინას უსურვებს...

მნახველი ავადმყოფის ამბავს რომ იკითხავს, მერე რაც უნდა გაჭირვებული იყოს ავადმყოფი, არ შეუძლია დალონებულის სახით გაჩერდეს, განსაკუთრებით აკრძალულია და დანაშაულადაც კი ითვლება ავადმყოფთან გულხელის დაკრეფა, ამიტომ რომ ასეთი პოზა გამოხატავს მეგრელის მძიმე მწუხარებასა და დარდ-ნალვლისა და იდეათა ასოციაციით — თვით სიკვდილსაც... ლამ-ლამობით იმ სახლში, საცა ავადმყოფი წევს, ლამეს უთევენ... ამრიგად, ავადმყოფის დაღლილ პატრონს მოსვენების საშუალებას აძლევენ, ფხიზლობენ, თვითონ უგდებენ ყურს ავადმყოფს და თითქო სიკვდილს ხელს უშლიან სახლში შემოვიდეს, განსაკუთრებით ლამე. თამაშობას მიემატება რაიმე გასართობი ამბვის მოყოლა, მხოლოდ ცდილობენ ლაპარაკის თემა სიკვდილი არ იყოს. ამიტომ გაურბიან სიტყვა „სიკვდილის“ ხსენებას. არამც თუ ავადმყოფის წინ, არამედ საზოგადოდ მთელ სახლში, სადაც ავადმყოფი წევს... [როდესაც ნ.მ.] ავადმყოფის გადარჩენის იმედი გადაუწყდებათ, სიკვდილის წინ იხმობენ მღვდელს საზიარებლად“ [სახოკია, 1940: 165-167].

გურიაში „ასეთი ჩვეულების მიზანი იყო: ერთი მხრივ, ავადმყოფის გართობა და, მეორე მხრივ, ავადმყოფის მომვლელთა ლამ-ლამობით დასვენება. ლამის მთევარნი ავადმყოფის ოჯახში თავს

იყრიდნენ ნავახშმოებებს და დილამდე ართობდნენ მას სხვადასხვა სასაცილო თამაშებით, შაირებით, ჩონგურზე დაკვრით და სხვა. ავადმყოფს აძინებდნენ, საზოგადოდ, ჩონგურითა და ლილინით. ხოლო თუ მას ძილი მაინც არ ეკარებოდა, იმ შემთხვევაში ცდილობდნენ მოხერხებული ოხუნჯობით გაეცინებინათ ავადმყოფი და მით შეემსუბუქებინათ მისთვის ტკივილების გადატანა — დროებით მაინც. გათენებისას ღამის მთევარნი მიდიოდნენ თავ-თავიანთ სახლებში“ [წულაძე, 1971: 110-111].

მძიმე ავადმყოფისთვის ღამისთევის ტრადიცია, მისი მდგომარეობის გათვალისწინებით, ზოგჯერ მელოდიური მუსიკით მის დამშვიდებას გულისხმობდა, ხან კი მის გართობასაც. ყოველივე ეს დადებით ემოციურ გარემოს ქმნიდა და ავადმყოფის მდგომარეობის შემსუბუქებას ემსახურებოდა. ხალხური ტრადიცია მძიმე ავადმყოფის ოჯახზე ზრუნვასაც ითვალისწინებდა. მეზობლებისა და ახლობლების შესანეგარი ე.წ. მოსაკითხის სახით, შეღავათს აძლევდა ავადმყოფის ოჯახს მატერიალურად. თანაგრძობა და თანადგომა ამაგრებდა სულიერადაც. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს აღსარებისა და ზიარების შესახებ, რაც მომაკვდავს ამქვეყნად ჩადენილი ცოდვების სიმძიმეს უმსუბუქებდა და იმქვეყნად წასვლის შიშს უქარწყლებდა.

მძიმე ავადმყოფი, გარკვეული გამონაკლისის გარდა¹, იზოლირებული არ იყო, ოჯახთან ერთად, მასზე ზრუნავდა და მისი გადარჩენისთვის იბრძოდნენ ახლობლები, მეზობლები, ზოგჯერ მთელი სოფელი. ამგვარად, ავადმყოფი მარტო არ რჩებოდა. მას არ ეძლეოდა საშუალება მოსალოდნელ სიკვდილზე ფიქრისა. იგი ყოველთვის გრძნობდა არა მარტო ოჯახის, არამედ ახლობლების, მისი გარემომცველი საზოგადოების თანადგომასა და თანაგრძნობას, რაც უნერგავდა რწმენას, რომ იგი ამ საზოგადოების ღირსეულ წევრს, ღირებულ პიროვნებას წარმოადგენდა. ყოველივე ეს კი სასიკვდილოდ განწირულს სულიერად ამაგრებდა და სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებში გარკვეულ სიმშვიდეს ანიჭებდა.

თუ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ტრადიციებს შევადარებთ, ვნახავთ, რომ მათი პრინციპი ერთი და იგივე იყო: ავადმყოფის, მისი ოჯახის თანადგომა და თანაგრძნობა, მისთვის მშვიდი,

¹ იგულისხმება გადამდები სნეულებით დაავადებულთა გახიზვნა.

დადებითი ემოციური გარემოს შექმნა, გაუსაძლისი მდგომარეობის შემსუბუქება. მაგრამ რამდენადმე განსხვავებულია მზრუნველობის გამოხატვის ფორმები. ყურადსაღებია თუნდაც ის ფაქტი, რომ ხევესურეთში მძიმე ავადმყოფის ოჯახში მსხვერპლშენიროვის რიტუალი ტარდებოდა. სვანეთში ავადმყოფს ღამეს ადგილობრივი საკრავზე — ჭუნირზე დაკვრის თანხლებით უთევდნენ. გურიაში მძიმე ავადმყოფის დამშვიდებას ჩონგურის დაკვრითა და ლილინით ცდილობდნენ და სხვ. გათვალისწინებული იყო მომაკვდავის სულიერი მდგომარეობაც. სიკვდილის შიშის გასაქარწყლებად იკრძალებოდა ყველაფერი, რაც სიკვდილის ასოციაციას იწვევდა: სიტყვები, გამოთქმები, მიმიკა და სპეციფიკური პოზაც კი (სამეგრელო). ამასთან ერთად ღამისთევა ყველგან გულისხმობდა ავადმყოფის გართობას თითოეული კუთხისათვის დამახასიათებელი ოხუნჯობითა თუ სხვა სახის გასართობებით. ყოველივე ეს, ერთი მხრივ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობის ცხოვრების წესის თავისებურებებზე და ქართველი ხალხის ტრადიციული კულტურის მრავალფეროვნებაზე მეტყველებს, მეორე მხრივ კი, იმის მაუწყებელია, რომ საქართველოს ზემოხსენებული რეგიონების მკვიდრნი კარგად იცნობდნენ თავიანთ საზოგადოებაში ჩამოყალიბებული პიროვნების ფსიქიკის თავისებურებებს და მასზე დადებით ზემოქმედებას მისთვის მისაღები, ჩვეული ტრადიციებით ახერხებდნენ.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს საქართველოს მოსახლეობის დამოკიდებულება შეზღუდული შესაძლებლობების ადამიანების და სულიერად დაავადებულთა მიმართ. ისინი არასოდეს იყვნენ დაცინვისა თუ შეურაცხყოფის ობიექტები. ხალხური ზნეობრივი ნორმები მათდამი ცუდ დამოკიდებულებას უარყოფითად აფასებდა. ყოველი პირი, ყოველი ოჯახი მათ დასახმარებლად მუდამ მზად იყო და საზოგადოება, რომელშიც ასეთი პიროვნება ცხოვრობდა, ყოველთვის ხელს უწყობდა მათ ინტეგრაციას სოციალურ სივრცეში, რა თქმა უნდა, თუ ისინი საზოგადოებისთვის საფრთხეს არ წარმოადგენდნენ.

ამგვარად, საქართველოში ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციები პალიატიური მზრუნველობასაც მოიცავდა და მძიმე ავადმყოფის მდგომარეობის შემსუბუქებას, დარჩენილი სიცოცხლის ოდნავ მაინც შელამაზებას, მისი ხასიათის, გუნება-განწყობის გამოკეთებას ემსახურებოდა. ყოველივე ამისთვის თანამედროვე მედიცინა სხვადასხვა საშუალებას იყენებს და არ უარყოფს, რომ მათ ეფექტურ მოქმედებას პაციენტის ხასიათის, მისი პიროვნული თვისებების,



სოციალურ-კულტურული გარემოს თავისებურებების ცოდნაც განაპირობებს. თუ მხედველობაში მივიღებთ მძიმე ავადმყოფის მდგომარეობას, მის ფიზიკურ და სულიერ ტკივილებს, განცდებს გამონვეულს ოჯახთან, ახლობლებთან განშორების, მოსალოდნელი სიკვდილის შიშით, ფიზიკური დაუძლურებით, ხშირად პიროვნული ღირსების შელახვით, ვალმოუხდელობის განცდით, ცოდვების გაცნობიერებით თუ სხვ. პალიატიური მზრუნველობის ხალხური ტრადიციები უთუოდ ეფექტური იყო. სწორედ ამიტომ გაუძლო მან საუკუნეებს და დღესაც ცოცხალია.

ზემომოყვანილის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ხალხის ცოდნა დაავადებათა არსის, ეტიოლოგიის ბუნებისა და ხასიათის, დაავადებისა და გარემოს ურთიერთმიმართების, ბუნებრივი პრევენციული და სამკურნალო საშუალებების შესახებ, ბიოეთიკის საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ტრადიციები გარკვეულწილად ამცირებდა სხვადასხვა დაავადებით გამონვეულ მსხვერპლს, მეორე მხრივ კი, თვით საზოგადოებაში ჰუმანურობისა და სოლიდარობის გრძნობას აღვივებდა. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ქართული ხალხური მედიცინა, რომელიც ძირითადად ემპირიულ დაკვირვებას ემყარებოდა, დროთა განმავლობაში ქართული ოფიციალური მედიცინის გავლენის შედეგადაც მდიდრდებოდა.

ქართული ხალხური და ძველი ქართული ოფიციალური მედიცინის, ამ ორი თვისებრივად განსხვავებული სამედიცინო სისტემის, ურთიერთკავშირი და ურთიერთგავლენა, ერთი მხრივ, საკუთარი ქვეყნის ხალხური სამკურნალო პრაქტიკით, ძველი ქართველი ექიმების დაინტერესებაზე მიუთითებს, მეორე მხრივ კი, ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურის საკმაოდ მაღალ დონეზე მეტყველებს, რადგან მას ოფიციალური მედიცინის გარკვეული სამკურნალო გამოცდილების, თუნდაც ძალიან მცირე ნაწილის, გაცნობის, მიღების და გათავისების უნარი ჰქონდა.

რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ

მაგიურ-რელიგიური მედიცინა მოიცავს: სამკურნალო პრაქტიკას, რომელსაც ზებუნებრივი, მისტიკური გააზრება უდევს საფუძვლად, და რწმენა-წარმოდგენათა სისტემას დაავადებათა და მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ.

დაავადება ყოველთვის რაიმე მიზეზით არის გამომწვეული და მისი მკურნალობაც ამ მიზეზის დადგენით იწყება. მაგრამ ჯერ კიდევ არის დაავადებანი, რომელთა გამომწვევი თანამედროვე მედიცინისთვის უცნობია. ტრადიციულ მედიცინაში კი გაურკვეველი ეტიოლოგიის დაავადება არ გვხვდება. როდესაც სნეულების რეალური მიზეზი არ ჩანს, მაშინ ხალხი ამ სნეულებას ზებუნებრივი მიზეზით ხსნის. ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია ადამიანის შეუცნობელ ძალასთან (ავი თვალი), სიტყვებთან (წყევლა), ქმედებასთან (ჯადო); მიცვალებულის სულთან; ბოროტ და კეთილ ძალებთან...

ავი თვალი. დაავადების გამომწვევ ერთ-ერთ მიზეზად ავი თვალის ზემოქმედება ითვლებოდა. წარმოდგენა ავი თვალის შესახებ უძველესი, ფართოდ გავრცელებული და დღემდე შემორჩენილია. სხვადასხვა ეპოქაში, ქვეყანასა თუ საზოგადოებაში ამ წარმოდგენას განსხვავებული სოციალური და რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა. ზოგან იგი ოფიციალურ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემას განეკუთვნებოდა, ზოგან კი ცრურწმენას წარმოადგენდა [The Evil Eye, 1976: VII-IX].

ბიბლიური ტრადიციის მიხედვით, ავი თვალი ბოროტი ადამიანის ატრიბუტი იყო — „კაცისაგან გამომავალი შებიღნავს კაცს, ვინაიდან ადამიანის გულიდან გამოდის ბოროტი ზრახვანი, მრუშობანი... თვალბოროტებანი“ (მრ. 7-20, 21, 22).

ავი, ბოროტი, მლაღავი (რაჭა) თვალის ზემოქმედებას საქართველოში *გათვალვა*, *თვალის კვრა*, *თვალის ცემა*, *თვალის აღება*... ძველ ქართულში კი *ძვრება*, *ძვრ ქმნა* ეწოდება. „ძვრ ქმნა“ ავი თვალით შეხედვა — განმარტავს ილია აბულაძე [აბულაძე, 1973].

ამგვარად, გათვალვა ერთი პირის — გამთვალავის, ავი თვალის მქონე ადამიანის ზემოქმედებაა მეორე პირზე.



გამთვალავის გამომეტყველება, გადმოცემით, თავისებურად, თვალის ფერი გაურკვეველი, უფრო მეტად: ღია, ჭრელი, ჭროლა, ჩხია... იყო, ზოგ შემთხვევაში კი, სხვადასხვა ფერის, მაგ., ერთი ცისფერი, მეორე თაფლისფერი და სხვ. ავთვალისანი მეტწილად ახალ მთვარეზე დაბადებულად მიაჩნდათ, ან შესაძლებელია, იგი მეორედ მოკიდებული ყოფილიყო, რაც ძუძუს წოვის შეწყვეტას და შემდეგ კვლავ განახლებას — ძუძუზე მეორედ მოკიდებას ნიშნავს¹ (ქიზიყი, ე.ი. ავი თვალის მფლობელს რაიმე ნიშნით განსხვავებულად, გამორჩეულად მიიჩნევდნენ).

ხალხური შეხედულებით, ავი თვალით ზემოქმედების უნარს განსაკუთრებული ძალის მქონე, მეტწილად ბოროტი, შურიანი ადამიანი — *გამთვალავი, მლალავი, ჰერვია* (სვან.)... [გულედანი, 1930: 105] ფლობდა. ის შეიძლება ყოფილიყო *ავსულდაპატრონებული, ეშმაკეული, გვეფი* (სვან.) [ონიანი, 1939: 109], *მზაკვარი, მაზაკველი* (მეგრ.). მეგრელთა წარმოდგენით, მაზაკველი „მომადლებულია თვალცემულობის ძალით და ცდილობს გააქროს ყველა და ყოველივე, ვისთანაც და რასთანაც შეერთებულია წარმოდგენა ყოვლისავე სიკეთისა, ბედნიერებისა, სილამაზისა, კმაყოფილებისა“... [ქართული ხალხური... 1991: 388]. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში გვხვდება გამოთქმები: *უფრის თვალი*, (*უფერი* — ავი სული, ეშმაკი ხევეს.), *ეშმაკის, წყეულის თვალი* და სხვ. რაც მიუთითებს, რომ გათვალვის უნარს უნინ ავსულს, უფრო სწორად ადამიანში ჩასახლებულ ავსულს მიაწერდნენ. „რაჭის მთიულების რწმენით, ავთვალა ადამიანში დასადგურებული იყო ავი სული, რომელსაც „წყეულს“ უწოდებდნენ და უჩინრად მიაჩნდათ [მაკალათია, 1987: 84].

ავი თვალი შეიძლება ჰქონოდა არაბოროტ, არაშურიან, არა-ეშმაკეულ... ადამიანსაც. როგორც ამბობენ: ზოგს *გულით არ უნდა გათვალვა, მაგრამ თვალი უჭრისო*. უფრო მეტიც, მიაჩნდათ, რომ არსებობდა ახლობლის — *დედის, ბებიის თვალი*: ხშირად, როდესაც ისინი გულში გაივლებდნენ კმაყოფილებას ბავშვის კარგად, ჯანმრთელად ყოფნის გამო, ბავშვი ავად გახდებოდა ან რაიმე ხიფათს გადაეყრებოდა.

¹ ასეთივე წარმოდგენა გავრცელებულია სამხრეთ ამერიკის ინდიელებში [The Evil Eye, 1976: VI].

ხალხური დაკვირვებით, ავი თვალი უნებური იყო, ე.ი. გათვალისწინებული იყო ავი თვალის მქონე შურთან, ბოროტ ადამიანს განგებ შეეხედა თავისი შურის ობიექტისთვის, მაგრამ იგი არ გათვალისწინებულ იქნა, როდესაც მას შეეძლო ვინმე წინასწარი განზრახვის გარეშე გაეთვალა. ავი თვალის ზემოქმედების ობიექტი შეიძლება ყოფილიყო ყველა, ვინც თავისი გარეგნობით, ცხოვრების კარგი პირობებითა თუ სხვ. მეორე ადამიანს შურს აღუძრავდა. საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, თვალს იღებდა ახალგაზრდა, ახალდაქორწინებული ქალი ან ბავშვი — „...გათვალვისაგან, ჩვენი ხალხის რწმენით, განსაკუთრებით ქორფა ბავშვები ხდებიან ავად. ზოგიერთი მათგანი მეტად განწყობილია თვალის კვრისადმი. ავთვალისაგან ძალა მათზე ადვილად მოქმედებს. ასეთ ბავშვებზე იტყოდნენ ხოლმე „თვალი იცისო“ [სახოკია, 1973: 262].

მიაჩნდათ ასევე, რომ ავი თვალი მეტწილად ქრია, ე.ი. ზემოქმედებდა მოუნათლავ ბავშვზე, უწმინდურად მიჩნეულ დედათნესიან და მელოგინე ქალზე, ადამიანზე, რომელსაც მფარველი ანგელოზი არ იფარავდა. ეს წარმოდგენა, ალბათ, შედარებით გვიან, ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ შეიქმნა.

ითვლებოდა, რომ ავი თვალის ზემოქმედება ახალმთვარეობის დროს ან კვიმატ, ნავს დღეებში ძლიერდებოდა. სვანეთში „სანამ ბავშვი აკვანში იწვა, დედის ერთ-ერთი საზრუნავი იყო ავი თვალით არ შეეხედა ვინმეს და ბავშვს თვალი არ სცემოდა... ამ მოსაზრებით ყველა დედა არც კი ანახვებდა თავის შვილს მიმავალ-მომავალს, უცნობს თუ ნაცნობს, შემთხვევით მოსულს. განსაკუთრებით ფრთხილობდნენ ახალ მთვარეზე და უქმე დღეებში, რომ მომსვლელნი შედარებით სამუშაო დღეებთან გაცილებით მეტი იყო. ბოროტი განზრახვით ერთი შეხედვაც კი საკმარისად მიაჩნდათ, განსაკუთრებით კვიმატ დღეებში“ [დავითიანი ალ. 1940: 199].

ავი თვალის ზემოქმედება იწვევდა ადამიანის დაავადებას, თუმცა ამ მდგომარებას ავადმყოფობას იშვიათად უწოდებდნენ და ძირითადად გამოხატავდნენ სიტყვებით: ცუდად ყოფნა, უგუნებობა, უქეიფობა, ხაზმუზიანობა (კახ.). „ხალხის წარმოდგენით, ავთვალსაგან ადამიანს ჭამის მადა ეკარგებოდა, ის უგუნებო და გულმავინცი ხდებოდა. ფიზიკურად სუსტდებოდა და ფერსაც ჰკარგავდა. ასეთ ადამიანს ღამე ცუდად ეძინა, ვერ ისვენებდა და ხშირად ბოდავდა [მაკალათია, 1941: 338]; თუ თვალი ძლიერი იყო, გათვალისწინებული შეიძლება

ავადაც გამხდარიყო, ლოგინად ჩავარდნილიყო, ჭკუაზე შემოხრილიყო, ან რაიმე უბედურება შემთხვეოდა.

ავი თვალის ზემოქმედების ხანგრძლივობაც თვალის სიძლიერეზე იყო დამოკიდებული. იგი შეიძლება ყოფილიყო ძალიან ხანმოკლე — ერთი დღე, ერთი კვირა ან უფრო ხანგრძლივი.

წარმოდგენა ავი თვალის შესახებ დღემდე ცოცხალია. არ არის გამორიცხული, რომ ამ წარმოდგენის მდგრადობის რეალური საფუძველი ერთი ადამიანის უარყოფითი აურის ზემოქმედება იყოს მეორეზე. რაც უძველესი დროიდან იქნა შემჩნეული და თავდაპირველად ავსულს, ავსულდაპატრონებულს, ავი სულის მსახურს მიეწერა, შემდეგ კი გაირკვა, რომ ეს უნარი ჩვეულებრივ, ზოგჯერ არაბოროტ ადამიანსაც ჰქონდა.

წყევლა, ხატზე გადაცემა. წყევლა, წყევლა-კრულვა, ხატზე გადაცემა — გულისხმობს ერთი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანისათვის ზიანის მიყენებას, უფრო სწორად, ზიანის მიყენების სურვილს სიტყვიერად ან გარკვეული რიტუალის ჩატარების შედეგად. ტრადიციული მედიცინის მკვლევართათვის წყევლა საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც იგი დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიასაც უკავშირდება. წყევლის ფორმულაში ხშირად მოიხსენიება დაავადება: *გაგწყვიტოს ჭირმა, გაგიხმეს ხელი, მოურჩენელი ავადმყოფობა დაგემართოს*, „*კუის (კიბო ნ.მ.) ჭირი შეგეყაროს... ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ათამანგიც კი არის ნახსენები*:

„ფლაგსა (სოფელია ნ.მ.) ერთსა პატარძალსა ფაფა გაეკეთებინა,
ფიალები და თეფშები სულ ერთიან დაეძალა,
ის კი ველარ დაფუწყველე ხელში ეჭირა პატარა,
ათამანგი შეეყაროს, რომ ველარ იწვეს ქმართანა“.

[უმიკაშვილი, 1937:381]

წყევლა ერთ შემთხვევაში ზოგადი იყო — *დაგეფსოს თვალი, აგერიოს გონება*, „ისე გაგიჟდი, ხაჯალურით (მსხვილი ჯაჭვი ნ.მ.) იყო დასაბმელიო“ [მაკალათია, 1941: 335] და სხვ. მეორე შემთხვევაში დაწყევლა დამნაშავეის დასჯას ზებუნებრივი ძალების საშუალებით გულისხმობდა — *„დიდმა ღმერთმა სასტიკი ქელეფანით ე.ი. კეთრით გამოგიხრას ხელ-ფეხი“* [გულედანი, 1930: 16]. ზოგჯერ კი წყევლაში მოხსენიებული იყო ავი სულები, მაგ., *დაგლახვროს ეშმაკმა და სხვ.*

წყევლა ზოგჯერ მიმართული იყო პოტენციური დამნაშავეებისადმი, მოსალოდნელი დანაშაულის თავიდან ასაცილებლად.

ამ ასპექტით საინტერესოა ძველადმოსავლური და ქართული ოფიციალური დოკუმენტური წერილობითი ძეგლები, რომლებიც კრუღვის ტექსტებსაც შეიცავენ და მეფეთა ნამოღვაწრის დაცვას ისახავენ მიზნად [ხაზარაძე, 2001: 173-185].

წყევლა ქალების საქმედ მიაჩნდათ, თუმცა გარკვეულ შემთხვევებში მამაკაცებიც დაიწყებოდნენ ხოლმე. მამაკაცის წყევლა უფრო ძლიერად ითვლებოდა.

სვანეთში, როდესაც სოფლის საზოგადოების ან სალოცავის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამო, დამნაშავე უნდა დასჯილიყო, ხნიერი მამაკაცი დაწყველის რიტუალს ატარებდა. იგი ქუდს მოიხდიდა და შემდეგ სიტყვებს წარმოთქვამდა: „დიდებულო ღმერთო, შენ გვედრები, მადლიანო და წმინდანო, ვინც ჩვენ გვეპარება და შენს წმინდა სახელს და მადლს ეპარება, ვინც ჩვენ ტოლად არ გვაგდებს და შენი არ ეშინია ... სასტიკი ჭირის და სენის ნეში (მსხვერპლი ნ. მ.) გახადე, ქელეფანით (კეთრი, ნ.მ.) გამოუხარი სხეულის ნაწილები, საძაგლად გამოუკეტე ყურები... ქუდს მიწაზე დაანარცხებდა და სხვებიც „ამენ“-ის თქმით ქუდებს დაანარცხებდნენ მიწაზე“ [გულედანი, 1930, 109].

დადასტურებულია განსხვავებული რიტუალიც: „მწყველელი უმთავრესად წყველიდა წყველისთვის ამოჩემებულს სამლოცველო ადგილებში. სანწყევლად დღეებს შეარჩევდნენ. უფრო მეტად კი ახალ მთვარის ორშაბათს, ...ხუთშაბათს ან ...შაბათს. ამ დღეების წყევლას განსაკუთრებით ეშინოდა დასანწყევლს, რადგან სწამდა, რომ... ახალზე (მთვარეზე, ნ.მ.) წყევლა ნედლს გაახმობსო.

დღესასწაულის დღეებიდან ყველაზე მეტად საშიშრად მიაჩნდათ გაზაფხულის გიორგობის დღე. ამ დღეს დაწყველილი ძნელად გამოსასხსნელი იყო.

დამწყველელმა თავისი წესი იცოდა. ის გრძელ სანთლებს ჩამოქნიდა და ზოგი წითლად შეღებავდა; შეღებავდა კვერცხებსაც შავად და წითლად ... ყველა ესენი მიჰქონდა სამლოცველოზე გვიან საღამოს დასახელებულ დღეებისათვის... იქ თვითონ დაიჩოქებდა, თავსაფარმოხდილი, მიაჩერდებოდა ხატს, იწყებდა ღვთაებათა ხსენებას, დაწყველიდა მიზანში ამოღებულს, დრო და დრო დაწვებოდა ხატის წინ, გორებას დაიწყებდა და სთხოვდა ღვთაებას: — „ასემც აგორაოსო მომაკვდინებელ სენით, დედამისს ასეთი შავები ჩააცვასო“ ამ



სიტყვებით შეეხებოდა შავ ჭინჭს“ [დავითიანი 1939: 25-26] მთავარი კი ის იყო, რომ “დამწყველელი ასე გულდაგულ, რომ წყველიდა ამა თუ იმ პიროვნებას, არ ცდილობდა რომ მისი წყველა სხვას არ გაეგო, პირიქით სშირად მისი მიზანი იყო, რომ ამა თუ იმ დამნახველის მესვეობით დასაწყველის ჭირისუფალს გაეგო“ [დავითიანი ალ. 1935: 26].

მსგავს რიტუალს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, ძირითადად ბარის რეგიონებში, ხატზე გადაცემას ხატზე დარისხებას, გინორჩიმას (სამეგრელო) უწოდებდნენ. რიტუალს დაზარალებული პირი ან დაზარალებულის დავალებით სალოცავის მსახური მნათე, ხატის მონა, მახატული (სამეგრ.) უმეტესად წმინდა გიორგის სალოცავებში ღვთისმსახურების შემდეგ ატარებდა. სამეგრელოში „ყველაზე სამძიმო საქმე იყო ილორის ხატზე ადამიანის გადაცემა — „გინორჩიმა“. ხალხის რწმენით, ილორის ხატზე გადაცემულ მტყუანს უეჭველად ილორის წმინდა გიორგი დაამიზეზებდა (დასჯიდა ნ.მ.) და ბოლოს მოუღებდა. ამიტომ ილორის ხატზე გადაცემას უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ. დაზარალებული ამის შესახებ წინასწარ გააფრთხილებდა დამნაშავეს და შეუთვლიდა მას, რომ განზრახული აქვს გადასცეს იგი ილორის წმ. გიორგის, თუ არ იცოდნენ ვინ იყო ქურდი ან ბოროტი საქმის ჩამდენი, მაშინ სასოფლო ყრილობაზე ან ეკლესიაში წირვის შემდეგ გამოაცხადებდნენ, რომ ესა და ეს ადამიანი მიდის ილორში ხატზე დამნაშავეს გადასაცემადო... დაზარალებული მიდიოდა ილორში... მნათე მას მიიყვანდა ილორის ხატთან, დააჩოქებდა, სანთლებს აანთებდნენ და დაზარალებული ხელაყრობით დაიწყებდა გადაცემას და იტყოდა: დიდებულო, ილორის წმ. გიორგი, ვინც მე ესა და ეს ნივთი ან საქონელი მომპარა ან წამართვა (თუ იცის ვინ არის, დაასახელებს), ორი კვირის განმავლობაში მოატანინე თავის ხელითაო, თუ არა და გვედრები გამოიჩინე შენი ძალა, გააგიჟე და ისე გაამწარე, რომ ის ჩემს ხელს ყვიროდესო“ და სხვა. გადაცემის დროს დაიწყებდნენ სხვადასხვა გვარად. „წმ. გიორგი ილორისაო, მისი ქალიშვილი გააგიჟე და შენს კარზე თმებით დააბიო, ვაჟი კი ხაჯალურით შეკრული მოიყვანე და შენს კარზე დააბიო“... [მაკალათია, 1941: 351-352].

გურიაში ხატზე გადაცემა ხდებოდა ნავს, კვიმატ დღეებში, ნითელ პარასკევს, დადევს (პირველ სექტემბერს), წირვის შემდეგ და ხორციელდებოდა სხვადასხვა მაგიური ქმედებანი [იხ. ნულაძე, 1971: 103-104] და ა.შ



ზოგჯერ წყევლის დროს დაგრეხილ სანთელსაც ანთებდნენ მთხრობელთა განმარტებით, დაგრეხილი სანთლები ეშმაკისთვის იწებოდა. ხატზე გადაცემა საქართველოში საბედისწეროდ მიაჩნდათ. არ არის გამორიცხული, რომ ამ რიტუალს მძიმე შედეგი მოჰყოლოდა. რადგან დამნაშავეს, რომლისთვისაც ცნობილი უნდა ყოფილიყო რიტუალის ჩატარების ფაქტი, შიშის განცდა ეუფლებოდა, რაც მისი ფსიქიკის დაძაბვას და, როგორც ჩანს, ფსიქიკურ დაავადებასაც იწვევდა. შესაძლებელია, სწორედ ამიტომ რიტუალში სასჯელთა შორის მეტწილად ფსიქიკური დაავადება მოიხსენიებოდა.

ხატზე გადაცემისგან განსხვავებით, მხოლოდ სიტყვიერ წყევლას ნაკლებ სახიფათოდ თვლიდნენ, თუმცა გარკვეულ სიფრთხილეს მაინც იჩენდნენ და ცდილობდნენ წყევლის ობიექტი არ გამხდარიყვნენ, რადგან ხალხური შეხედულებით — ერთხელაც შეიძლება დედის წყევლაც შესრულებულიყო. საერთოდ კი დედის წყევლა დაავადების მიზეზად არ განიხილებოდა. ამბობდნენ: „როცა დედა შვილს წყევლის, ძუძუები ლოცავენო“.

ხატზე გადაცემა რელიგიური სინკრეტიზმის თვალსაჩინო მაგალითია. იგი შეჩვენების „გახალხურებულ“ ფორმადაც შეიძლება ჩაითვალოს. ცნობილია, რომ შეჩვენება საეკლესიო სასაჯელი იყო. მას ძირითადად მძიმე დანაშაულის, ცოდვის ჩამდენის მიმართ იყენებდნენ. შეჩვენების რიტუალის ჩატარება მხოლოდ ეკლესიის მსახურს შეეძლო, სხვას ეკრძალებოდა, მაგრამ მოსახლეობა მას, როგორც ჩანს, მაინც მიმართავდა და კრუღვის უძველესი რიტუალისთვის დამახასიათებელი სხვადასხვა მაგიური ქმედებით ავსებდა (ლურსმნის ჩარჭობა, დაგრეხილი სანთლების ანთება და სხვ.). ამის გამო რიტუალი ძირითადად ეკლესიის გარეთ ტარდებოდა — „ილორში იცოდნენ ხარის ქურდების გადაცემა. დაზარალებული მიიტანდა ხარის უღელს, მივიდოდა ილორის დიდ ცაცახვთან, ...უღელს ცაცხვზე მიაკრავდა და დაინყევლებოდა: „ამ უღლის ხარები ვინც მოიპარა, წმ. გიორგი ილორისაო, მისი ოჯახი დაამხე, ვაჟი გაუგიჟე, დააყვირე ჩემი სახელი, ვიდრე ხარს არ მოიყვანს“... [მაკალათია, 1941: 354].

წყევლა და ხატზე გადაცემა მოსახლეობის მიერ ნეგატიურ მოვლენად განიხილებოდა და მათ მიმართ სიფრთხილეს იჩენდნენ, რასაც ადასტურებს გავრცელებული შეხედულება — თუ უდანაშაულო პირს დაწყევლიდნენ ან ხატზე გადასცემდნენ, სასჯელი თვით მანყევარსა და ხატზე გადამცემს დაუბრუნდებოდა. ხოლო, თუ

საქმე ნამდვილ დამნაშავეს ეხებოდა, გადამცემი დამნაშავეის სასჯელს ინანილებდა.

წყევლისა თუ ხატზე გადაცემის ფართოდ გავრცელებას, მის სიცოცხლისუნარიანობას მეტწილად შურისძიების გრძნობა, დაუსჯელი დამნაშავეის დასჯის ან საფრთხის თავიდან აცილების სურვილი განაპირობებდა და დაავადებას ამ შემთხვევაში სანქციის ფუნქცია ენიჭებოდა.

ჯადო. ჯადო, მოჯადოება შავ მაგიას წარმოადგენს და, ისევე როგორც წყევლა, უძველეს და უნივერსალურ ნეგატიურ ქმედებათა კატეგორიას განეკუთვნება. ჯადოს ძველი ქართული შესატყვისი გრძნებაა. ადამიანზე ჯადოს ზემოქმედების ფაქტს ქრისტიანული რელიგია არ უარყოფს და ჯადოსმკეთებლობას სასტიკად კრძალავს. 1748 წლის საეკლესიო კრების „კანონში“ აღნიშნულია: „უკეთუ კულა სადმე გამოჩნდეს სამრე[ვ]ლოსა შინა ეპისკოპოსისაგან კერპთა მიერ მოპოვნებული საქმე გრძნებაჲ, მექერეობა, გინა ბეჭის-მხედველობა, ანუ თაყვანის-ცემა ხისა, გინა სხვის ნივთისა, მიუმცნებთ ეპისკოპოსთა, რათა თვითოეულმან თვსსა სამწყსოსა შინა სრულიად აღმოაგდონ და განმარგლონ საქმე ესე“ [ქართული სამართლის..., 1970: 801]. ჯადო ხალხურ მედიცინაში განიხილება, როგორც დაავადების ეტიოლოგიის ერთ-ერთი ვარიანტი. სვანეთში ზოგ „ავადმყოფობას რაიმე ცხელებით ამა თუ იმ გვეფის (კუდიანის) მოქმედებას მიაწერდნენ“ [ონიანი, 92].

ჯადოს უმეტეს შემთხვევაში დაკვეთით აკეთებდნენ ავი ანგელოზის, ეშმაკის მსახურად მიჩნეული: წყეულები, კუდიანები, კუდურები (რაჭა), მაზაკველები(სამეგრ.)... უცხო რელიგიის წარმომადგენლები — მაჰმადიანი მოლები და სხვ. მთხრობელთა გადმოცემით, ჯადოს ზოგჯერ ბოროტი ადამიანებიც აკეთებდნენ, მაგრამ ეს უფრო იშვიათად ხდებოდა. ჯადოს განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდებოდნენ, რადგან იცოდნენ, რომ ღმერთისგან ჯადოს მკეთებელიც ისჯებოდა და ისიც, ვინც ჯადოს გაკეთებას შეუკვეთავდა.

მოსაჯადოებლად გამოიყენებოდა წყალი, ცხიმი (მგლის ქონი...), თმა, ფრჩხილი, ბრჭყალები და სხვ. საგნები თუ ნივთიერებანი, რომელთაც შენალოცსაც უწოდებდნენ, რადგან ისინი ავი ანგელოზის მსახურის მიერ შელოცვილად მიაჩნდათ. ჯადოდ გამოიყენებოდა აგრეთვე წყევლის დანერილი ფორმულა ან რაიმე სხვა ტექსტი, სამცხე-ჯავახეთში, აჭარაში მას ნუსხაც ეწოდებოდნენ (შდრ. მონუსხვა). ნუსხას მოლები აკეთებდნენ.



უნინ, როგორც ჩანს, ადამიანის დასასნეულებელი სპეციფიკური ჯადო არსებობდა. ამ კუთხით საინტერესოა სიტყვები: *მენამლე* და *ნამლობა*.

ძველ ქართულში ჯადოქრის სხვადასხვა სინონიმი გვხვდება: *მისანი, მსახვრალი, ულუკი, მუცლით მეზლაპრე, მენამლე* და სხვ. [აბულაძე, 1973]. ამ სახელწოდებებს სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა. *ნამლობა* ზოგადად — კუდიანობას, გრძნებას, მნამვლელობას ნიშნავდა [აბულაძე, 1973.], მაგრამ უფრო ზუსტად, როგორც თვით სახელწოდებიდან ჩანს, მომნამვლელს გულისხმობდა — „მისცეს ქრთამი დიდძალი გრძნეულსა მენამლესა, რაითა შეასუას მას ნამალი საკუდინებელი“ (ლიმ¹. 45. 19) [აბულაძე, 1973], საეკლესიო კანონმდებლობაში კი აღნიშნულია: „თუ ვინმე ამისთანას საქმის მქნელი გამოჩნდეს ან მომნამვლელი, ან კაცის შემკრუელი, ან სიყუარულისა და სიმძულვარის ნამლის მიმცემელი, ან ჯადოობისა და მკითხაობის მოქმედი“... [ქართული სამართლის... 1970: 877]. ე.ი. *მენამლე*, მომნამვლელი ისეთი გრძნეული იყო, რომელიც ადამიანს მოსაკვდინებელი ნამლით — სანამლაჳით ნამლაჳდა, კლაჳდა. წარმოდგენა მოსაკვდინებელი ნამლის დამამზადებელი ქალების შესახებ დადასტურებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მეტწილად ბარის რეგიონებში. იმერეთში მათ *ტურა-ქალებსაც* უწოდებდნენ [ხაჭაპურიძე, 2006: 86]. თანამედროვე ტერმინმა სანამლაჳმა, სიტყვა ნამლის ადრინდელი მნიშვნელობა შეინარჩუნა. სიტყვა *მენამლე* ხალხურ ლექსიკაშიც დასტურდება. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში ჯადოსმკეთებელს *მენამლე* ქალის სახელითაც მოიხსენიებდნენ. როგორც ჩანს, *მენამლეობა, ნამლობა* — *ნამლის*, სანამლაჳის გაკეთებას ნიშნავდა და ჯადოქრის ერთ-ერთ „ვინრო სპეციალიზაციას“ გულისხმობდა.

მოსახლეობის დამოკიდებულება ჯადოს მიმართ უარყოფითი იყო. ჯადოსმკეთებლობა ეშმაკეულ ქმედებად ითვლებოდა. ჯადო — როგორც დაავადებათა ხალხური ეტიოლოგიის ერთ-ერთი ვარიანტი მთაში, ბართან შედარებით იშვიათად გვხვდება.

ძნელია აიხსნას ჯადოს მოქმედების მექანიზმი, თუ ეს საერთოდ შესაძლებელია. მაგრამ, თუ ადამიანს სჯეროდა ჯადოს

¹ იოანე მოსხი, ლიმონარი, ტექსტი გამოკვლეულია და ლექსიკონად გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1960.



ზემოქმედების, სავსებით დასაშვებია, რომ მას რეალურად დაავადება, რაიმე უკურნებელი სენი მოჯადოებით აეხსნა ან თუ იგი დაიჯერებდა, რომ ჯადო აქვს გაკეთებული, მოსალოდნელი უბედურების განცდის ნიადაგზე დაავადებულიყო.

მიცვალებულის სული. სნეულების ერთ-ერთ გამომწვევად მიცვალებული, მიცვალებულის სულია მიჩნეული. მიცვალებულს მიანერდნენ სპეციფიკურ დაავადებას, — ბავშვის დაღაბვას, გაღაბვას — ბავშვის მოღუნებას, ზოგჯერ კიდურების მოძრაობის შეზღუდვას, დაკუტებას. მთხრობელთა ცნობით, მეტწილად დაიღაბებოდა მოუნათლავი ბავშვი, ამიტომ როდესაც ჩვილბავშვიან ოჯახში ვინმე გარდაიცვლებოდა, ჩვილი აუცილებლად უნდა მოენათლათ, ხოლო თუ სახლთან მიცვალებულს ჩამოატარებდნენ, უნდა წამოეყენებინათ. ეს ჩვეულება მსგავსების მაგიის საფუძველზეა ახსნილი [ჩიტაია, 2001: 213; ოჩიაური, 1981: 21].

ხალხს ასევე სწამდა, რომ მიცვალებულთა სულებს შეეძლოთ, როგორც სიკეთის, ისე ზიანის მოტანა. [ბარდაველიძე, 1953: 68]. მთიელთა წარმოდგენით, მიცვალებულის სული რაიმე მსუბუქი დაავადებით ასნეულებდა მცირეწლოვან ბავშვს — თავისი სახელის *სამზეოში* — *სააქაოში* დარჩენის მიზნით, ე.ი. იმისთვის, რომ ბავშვისთვის მისი სახელი დაერქმიათ. „თუ ბავშვი ჭირვეულობდა, მუცელს იტკიებდა ან სხვა რამე აწუხებდა, იტყოდნენ — სახელს მაიკვლევს სულისაო. წავიდოდნენ მესულთანესთან და ის გაარკვევდა რა მიზეზით იყო ბავშვი ავად.

სწორედ ამიტომ, ხევსურეთში ყველა ორ, სამ ან მეტ სახელს ატარებდა. ორი სახელი კი აუცილებლად უნდა ჰქონოდათ. ერთი ჯვრისა, მეორე კი სულისა. სულის სახელი აუცილებელი იყო და არ იყო შემთხვევა, რომ სულის სახელი ვინმეს არ რქმეოდა“ [ოჩიაური, 1940: 42]. მიაჩნდათ, რომ „სულის სახელის შერქმევის საქმეში აქტივობას თვით მიცვალებულები იჩენდნენ. ისინი ზემოქმედებდნენ ბავშვზე, ატირებდნენ მას, ...აიძულებდნენ მშობლებს ბავშვისთვის მისი სახელი დაერქვათ“ [ბარდაველიძე, 1949: 149].

სხვა შემთხვევაში ითვლებოდა, რომ დაავადება გამონვეული იყო მიცვალებულის წინაშე ჩადენილი რაიმე დანაშაულით, რაც მეტწილად მიცვალებულისთვის განკუთვნილი ტრადიციული წესების დარღვევას გულისხმობდა. მიცვალებულის სასჯელი დანაშაულის დამძიმების შემთხვევაში ფსიქიკური სნეულების მძიმე ფორმითაც შეიძლება გამოვლენილიყო.

ავი სულეტი. *მაჯღაჯუნა // მაჯმაჯურა // ფაჟვი (სვან.) // მწოლელა (ფშ.) // თევჟორიკა (თუშ.) // მაჭყირობლა (მოხევ.) // უჯმაჯურა (გურ.), ხალხური წარმოდგენით, ძილის დროს დაანვებოდა ადამიანს და სულს უხუთავდა. ზოგან მაჯღაჯუნა პატარა ზომის ადამიანად წარმოედგინათ, რომელსაც ტერფები უკულმა ჰქონდა მიბმული.*

სვანეთში ფაჟვი ადამიანის სახის, „ცხვირის გამოკლებით“, ბუმბულით შემოსილ რბილსხეულიან არსებად წარმოედგინათ. იგი მძინარეს მკერდზე დაანვებოდა და სულს უხუთავდა [ერისთავი, 1982: 192]. ძველი ქართული ენობრივი მონაცემების მიხედვით, „უჯმაჯური მსგავსი გულის-წყრომისაჲ არს (ეშმაკი). ფრთოვანი ველური, უჯმაჯური, ვითარცა კუა[მ]ლი მხეცთაჲ“ [აბულაძე, 1973].

მაჯღაჯუნას სამყოფლად ადამიანის ოჯახი, მისი სახლი, მიხივე კარ-მიდამო მიაჩნდათ — „მაჯღაჯუნა უკეთუ მკვიდრობდეს, რომელსამე სახლსა შინა, რაგარდცა ქვაბით ადუღებდის წყლისაგან, ოდესცა გარდმოსდგან ცეცხლიდამ ანუ ზედადგარიდამ და დასდგან მუნ, სადაცა უფრო ეჭვობ მისსა ყოფასა“ [ბატონიშვილი, 1980: 551].

ამგვარად, მაჯღაჯუნა წარმოედგინათ ავსულად, რომელსაც შეეძლო ძილის დროს, მეტწილად ახალმთვარეობას, ადამიანის სულის შეხუთვა გამოენვია. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „მაჯღაჯუნა ესე სენია, ძილსა შინა წაეკიდების სისხლის უძრაობისა მიერ ესრეთ ჰგონებს, ვითარმედ დაანვა ვინმე, ანუ ერკინა ვინმე, და განიფრთხობს“ [ორბელიანი, 1991] ე.ი სპეციფიკურმა გამოვლინებამ — სულის ხუთვამ — განაპირობა ხალხური წარმოდგენა, ხოლო ამ უკანასკნელმა — დაავადების სახელწოდება.

უჟმური//ნაჟამა//ჟამილი//ჟამი//ჟამუა (სამეგრ.)//აყოლილი//მონადეები//მოხდომილი//მოფურჩხნული (დას. საქართველო), მათხეფ (ქვმ. სვან.) [ონიანი, 1939:101] მთელ საქართველოში, განსაკუთრებით კი დასავლეთში იყო გავრცელებული.

ხალხური გადმოცემით, ეს სნეულება უმეტესად მოუნათლაგ ბავშვებს, იშვიათად მოზრდილებსაც ემართებოდათ. ბავშვს უჟმური რომ შეეყრებოდა, ჭირვეულობდა, უგუნებოდ იყო, შეამცივნებდა, ააკანკალებდა, მუცელიც ასტკივდებოდა და სიცხეც აუნევდა. ზოგჯერ უჟმური მხედველობის დაქვეითებას, გულის რევას, თავისა და სახსრების ტკივილსაც იწვევდა. თუ ავადმყოფობა გართულდებოდა, შეიძლება კრუნჩხვა, მოჩვენებები, ბოდვაც და საერთოდ



ფსიქიკური აშლილობაც მოჰყოლოდა. მიაჩნდათ ასევე, რომ უშუალოდ მური ფეხს მოჰყვებოდა, ფეხს მოსდევდა. სალამოს ან ლამე, ცუდ ამინდში ჩვილბავშვიან ოჯახს მამაკაცი თუ ესტუმრებოდა და ბავშვი ჭირვეულობას, უმიზეზო ტირილს, ყვირილს დაინწყებდა, ააკანკალებდა ან დაფოთლავდა, იტყოდნენ: *უჟმურის ბრალიაო, უჟმური ამ კაცს მოედო, მას ვერაფერი დააკლო, მის ფეხს კი შემოჰყვა და ბავშვს დაარტყაო.*

ზოგიერთ მეცნიერს უჟმური ელექტრული დამუხტვის შედეგად გამოწვეულ სნეულებად მიაჩნია [კაკუშაძე, 1964: 21-22]., ზოგიერთის აზრით კი, უჟმური მალარიის ერთ-ერთი ფორმაა [ბარდაველიძე, ჩურსინი, რუხაძე, მაკალათია, ფიფია]. შესაძლებელია ეს მართლაც ასე იყოს, რასაც ადასტურებს უჟმურის გავრცელების (აყოლის) ადგილი ჭაობიანი, ნესტიანი მიწა, დაავადების სიმპტომები და ის ფაქტიც, რომ დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით კი სამეგრელოში, უჟმური შედარებით მეტად იყო გავრცელებული და მის შესახებ არსებული წარმოდგენებიც უფრო მდიდარი და მრავალფეროვანია. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც ციებით ნაკლებად ავადდებოდნენ, უჟმურთან ბავშვთა სხვა დაავადებებსაც აიგივებდნენ. არ არის გამორიცხული, რომ უჟმური ლეიშმანიოზსაც გულისხმობდეს.

უჟმური, როგორც მაჯლაჯუნა, დაავადების გამომწვევ ავსულად განიხილებოდა. სხვა შემთხვევაში უჟმური ქართველთა რწმენა-წარმოდგენების სისტემაში ნაკლებად გვხვდება. ქვემო სვანეთში, გ. ჩიტაიას ცნობით, ინახებოდა უჟმურის პატარა ქანდაკებები, რომელთაც სხვადასხვა შესანიშნავს სწირავდნენ. გურიაში უჟმური გომბეშოს მსგავს ლორწოვან მასად წარმოედგინათ, რომელსაც მხოლოდ უნებლიე მოძრაობის უნარი ჰქოდა [Мамаладзе, 1893: 102]. უჟმურის ადგილსამყოფლად ნესტიანი მიწა, ჭაობიანი ადგილები მიაჩნდათ. ბავშვი ასეთ მიწაზე რომ დაჯდებოდა, იტყოდნენ: *უჟმური მოედო, უჟმური აჰყვაო, ამიტომ უჟმურს მონადებს, აყოლილსაც უწოდებდნენ.* „მიწაზე აყოლილი ესე არს, რომ გარეთ სადმე ადგილზე კაცს დაეძინოს და როდესაც გამოეღვიძება, მაშინ ზოგს ენა დაეშრის, ზოგი დაიხუთება და ზოგს რამე გაუკავდება“ [ხახანაშვილი, 1826].

ლექსუმში ერთ ახალგაზრდას ხეების დასარგავად ორმოები ამოუთხრია, სალამოს ავად გამხდარა. ავადმყოფობის მიზეზად მინის ანგელოზი მიუჩნევიათ, რომელიც, მკითხავის თქმით, ორმოს ამოთხრის დროს ამ ვაჟს კისერზე შეხტომია [მიქაუტაძე, 1902].



ხალხური წარმოდგენით, უჟმურის მოქმედების დრო სალამო ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგი პერიოდი იყო, რაც ასახულია დაავადების სახელწოდებაში. უჟმური, უჟამო, უჟამური — ჟამუქონელს [ორბელიანი, 1993], უდროოს [აბულაძე, 1973], უდროვოს [ჩუბინაშვილი, 1984.], უჟამო ჟამს, სიბნელეს, გვიან ღამეს, შუალამეს [ჭინჭარაული, 2005] აღნიშნავს. უჟმური // უჟამური, აგრეთვე — „სენია უდროვოდ მოსული“ [ჩუბინაშვილი, 1961.], ციებაა [ჩუბინაშვილი, 1984.], „ჭაობის ციებ-ცხელება“ [ღლონტი, 1974]. უჟმურის ერთ-ერთი მნიშვნელობა რწმენა-წარმოდგენათა სფეროსაც განეკუთვნება. კერძოდ, უჟმური ზოგადად „ავი სული“ [გაჩეჩილაძე, 1976: 70] ან უშუალოდ დაავადების — „ციების გამომწვევი ავი სულია“ [სახოკია, 1956: 14]. ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც უჟმური, ციების სული, მინის, ნესტიანი მინის სული, მინის ავსულია. დასტურდება წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, უჟმური ერთ-ერთი იმ ანგელოზთაგანია, რომლებიც ღმერთმა დასჯის მიზნით ზეციდან გადმოყარა.

მთხრობელთა გარკვეული ნაწილის ცნობით, უჟმური გაზაფხულის დაავადებად ითვლებოდა. მისი აყოლის დროდ, როგორც აღვნიშნეთ, სალამო, ღამე, მზის ჩასვლის შემდეგი პერიოდი, ხოლო ადგილად ნესტიანი მინა იყო მიჩნეული, შესაძლებელია ამიტომ, ხალხური წარმოდგენით, უჟმური ჭაობის ბინადრის — გომბემოს მსგავსად წარმოედგინათ. სწორედ ეს შეხედულებებია ასახული დაავადების სახელწოდებებში — უჟმური დაავადების დროს, სნეულების გამომწვევი ავი სულის მოქმედების აქტიურობის ხანას (მზის ჩასვლის შემდეგ) ასახავს, ხოლო მის ერთ-ერთ სინონიმში აყოლილი, დაავადების შეყრის ადგილზე მინიდან აყოლაზეა მინიშნება. ე.ი. უჟმური, მინის ავი სული, ადამიანს აავადებდა მზის ჩასვლის შემდეგ, მინიდან აყოლის შედეგად.

უჟმურთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში რამდენიმე ფენა იკვეთება, რომელთაგან უძველესი ქტიონურ ღვთაებას უნდა უკავშირდებოდეს. დასავლეთ საქართველოში კოლხეთის დაბლობის გეოკლიმატური პირობები ხელს უწყობდა მალარიის გავრცელებას [იხ. თავი 2]. მალარიის გავრცელების კერებში მალარიის ღვთაებათა კულტის არსებობის ფაქტები ცნობილია. ერთ-ერთი ასეთი კერა სამხრეთი იტალია იყო. რომაელთა მითოსში მალარიასთან დაკავშირებული ღვთაებებიც გვხვდება. ასეთებია: ფებრის — ტერტიანე (სამდლიანი ციების ღვთაება), ფებრის-კვარტანე (ოთხდლიანი ციების ღვთაება), უფრო ადრეული კი, მეფიტისი, მინისქვეშა მავნე



ორთქლის ქალღვთაებად ითვლება. არ არის გამორიცხული, რომ უჟმურიც, რომლის ერთ-ერთი მეგრული სახელწოდებაა ჟამისა, სწორედ ასეთი, მალარიასთან დაკავშირებული ღვთაება იყო. საბოკიას მიხედვით უჟმური, როგორც აღვნიშნეთ, ციების სულია. ხალხური განმარტებით — მინის ავსული... შესაძლებელია ამ ღვთაებამ დროთა განმავლობაში ავსულის სახე მიიღო, ხოლო ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ქრისტიანობის დემონოლოგიურ სისტემაში დაიკავა ადგილი და ციდან გადმოყრილი ანგელოზების დასში გაერთიანდა. ამ ასპექტით საინტერესოა უჟმურის შელოცვის ერთი ვარიანტის შემდეგი ფრაგმენტი:

უჟმურო, უჟმურისაო, გადმოვარდნილო ციდანო,
გამოდი, გამოეყარე, ბრძანება არის ღვთისაო“ [ეთნოგრაფიული მასალა... 1993].

აღსანიშნავია, რომ ქართლში, ღვანანის ხევში, ს. მაკალათიას ცნობით, იყო „ციების ეკლესია“ [მაკალათია, 1961: 29]. სხვა ცნობები ამ ეკლესიის შესახებ არ მოგვეპოვება. ამ კონტექსტში საინტერესოა ქრისტიანი წმინდანი პარასკევა, რომელიც რუსეთში ციებ-ცხელებით დაავადებულთა მფარველად მიჩნდათ და ხალხში „პიატნიცას“ (ПЯТНИЦА) სახელითაც იყო ცნობილი.

ამგვარად, უჟმურის შესახებ არსებული წარმოდგენების შექმნა სპეციფიკურ გარემოში გავრცელებულ დაავადებას — მალარიას უნდა უკავშირდებოდეს

ჭინკა, ხალხური წარმოდგენით, ადამიანის მსგავსი პატარა შავი არსება ყოფილა, რომელსაც ადამიანისთვის ბევრი ხიფათის მოტანა შეეძლო. „ჭიმკა — მაცდურად იტყვიან გლეხები“ — განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი [ორბელიანი, 1993, II].

სხვა ავსულებთან შედარებით, ჭინკა, როგორც დაავადებათა გამომწვევი, ნაკლებად დასტურდება, უფრო ხშირად გვხვდება დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენებში. ამ ბავშვების მსგავს ავსულებს, მთხრობელთა განმარტებით, გართობა უყვარდათ და გართობის ობიექტებად უმეტესწილად ადამიანებს იყენებდნენ, რომელთაც ათასგვარ ოინებს უწყობდნენ და მათი ჭკუაზე შეცდენაც შეეძლოთ [სახოკია, 1956: 12]. ჭინკების აქტიურობის დროდ ჭინკობის თვე (სექტემბერი-ოქტომბერი, ზოგან კი ნოემბერი) მიაჩნდათ, მაგ., სვანეთში ნოემბერს ჭინკების აქტიურობის გამო საშიშ თვედ მოიხსენიებდნენ [იხ. ონიანი არს., 1939: 76].

დევი¹ „...ავ-სახე კაცის მსგავსი, რქიანი; იგი მოგონებული ტყე-
ილია“ განმარტავს სულხან-საბა [ორბელიანი, 1993]. დევი სხვადას-
ხვა, მეტწილად კი, ფსიქიკურ დაავადებათა გამომწვევ მიზეზად გა-
ნიხილებოდა. მაგ. ერთ-ერთი ფშაველი ქალის დაავადება ბნედით
თანასოფლელებს ამ ქალისა და დევის ინტიმური ურთიერთობით
აუხსნიათ [ბალიაური მ., 1941: 37].

მსგავსი წარმოდგენა გავრცელებულია საქართველოს სხვადას-
ხვა კუთხეში. ხევსურეთში ამბობდნენ: „როცა ქალია ბნედით ავად,
დევი „ღმაცყოფსო“ (დევ დადის მასთან და დანვებო) [ბალიაური მ.,
1940: 68]. ქართლში კი ერთ-ერთი ქალის ფსიქიკური გადახრა შემ-
დეგნიარად აუხსნიათ — დევი ამ ქალს „ღამე გაიყვანდა თურმე და
როგორც უნდოდა ისე ჰყავდა, ქალს არ უნდოდა, მაგრამ ვერაფერს
გახდა. შიშები დასჩემებია და შეშინებულის წამალს ასმევდნენ“ [ოჩი-
აური, ქართლის 1949: 18].

მამაკაცს კი დევი თითქოს ტყიან, ბნელ ადგილას, საღამოს ან
ღამე შემთხვევით შეხვედრისას ასწეულბდა. ერთი თუში ბნელ ღა-
მეს შინ ბრუნდებოდა. ნასვამი ყოფილა, გზად ტყეზე უნდა გაეგლო,
ტყეში რომ შესულა, დევი მოლანდებია, თუშს ხანჯალი მოუქნევია,
მაგრამ ვერაფერი გაუწყვია. დევს იგი თითქოს ცხენიდან ჩამოუგდია.
რომ გათენებულა, გონდაკარგული უპოვნიათ. ამ შემთხვევის შემდეგ
იგი ავად გამხდარა, სახლიდან ველარ გამოდიოდა, შიში და მოჩვენე-
ბები დასჩემებია [მინდაძე, 1981: 74]. ასევე მოსვლია ხევსურ დავით
ნიკლაურს. ნადირობიდან რომ ბრუნდებოდა, ერთ ადგილზე (არხო-
ტის ჭალაში) ძალიან ცუდი სუნი უგრძვნია, ისეთ, რომ სუნთქვა შეს-
ჩერებია.. თავისი სალოცავისთვის მიმართვა, პირჯვარის გადანერა
მოუნდომებია, მაგრამ ვერ მოუხერხებია და გრძნობა დაუკარგვს. „ამ
ამბავს ხალხი ასე ხსნიდა თურმე: მას გზაში დევი შეხვდა, ცუდი სუნი
იმ დევისა იყო...თავის სალოცავს რომ ვერ შეეხვეწა და ვერც პირ-
ჯვარი დაინერა, ესეც იმ დევის ბრალი იყო... ამის ნება რომ მიე-
ცა, დევი ველარ გაიმარჯვებდაო. ამის შემდეგ დაანყებინა მას ბნე-
დაო“ [ბალიაური მ. (ხევს.), 1940: 70].

¹ დევის შესახებ ვრცლად იხ. სურგულაძე, 2003: 38-42; თ. ოჩიაური ფშავ-ხევსურ-
ული გადმოცემების განხილვის საფუძველზე, დევებს ზღაპრის პერსონაჟი დე-
ვებისაგან განასხვავებს და მათ არქაული ეთნიკური ფენის წარმომადგენლებად
მიიჩნევს, რომელთა შესახებ არსებულ გადმოცემებს დროთა განმავლობაში ზღა-
პრული თვისებები უნდა მიეღოთ [ოჩიაური, 1967: 67].



დევის სამკვიდროდ ნაძრახი ადგილები მიაჩნდათ. „ფშაველელთა ვებს ერთი ხევი სჭერიათ და იქ მათ ხალხი უხელთავთ, უგოყებიათ“, ნერს ვაჟა-ფშაველა [ვაჟა-ფშაველა, 1961: 29].

ხევსურეთში, სოფელ ახიელის გვერდზე, ძველი ხალხის რწმენით, ერთ ვინრო და კლდიან ხეობაში დევების საცხოვრებელი ყოფილა. „იქ ღამე სიარული არ შეიძლებოდა და თუ ვინმე წასვლას გაბედავდა, ვაი იმას, აუცილებლივ მოეჩვენებოდა დევი და კაცს ან შეებმოდა და ან შორიდან შეაშინებდა და გააგოყებდა“ [ოჩიაური, 1988: 51].

დევის შესახებ არსებულ წარმოდგენებს საქართველოში ხშირად ენაცვლება წარმოდგენები ტყის კაცის, ტყიურის, ოჩო-კოჩის... შესახებ.

ალი¹ მეტწილად ღამაზი ქალის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი, თუმცა გვხვდება წარმოდგენები, რომლის მიხედვით, იგი მახინჯი, თეთრთმიანი, გრძელკბილებიანი მდედრობითი სქესის არსებაა. საბას განმარტებით, „ალი მშობიარეთა მაცდურია“ [ორბელიანი, 1991]. ალს ღვთაება დალთან აკავშირებენ, კერძოდ, ძველი წარმართული ქალღვთაება დალი ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად ტყის მავნე სულად — ალადა ქცეულა [ვირსალაძე ელ., 1964: 114].

ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც, ალი უფრო მეტად მშობიარესა და ახალშობილს ერჩოდა. შეეძლო ახალშობილის დასნეულება, მშობიარის ჭკუიდან შეცდენა და დაღუპვაც კი, რადგან პირველი მოუხნათლავი, მეორე კი უწმინდური იყო.

ქვემო სვანეთში ალი და დალი სხვადასხვა კატეგორიის ავსულებად მიაჩნდათ. დალი ღამაზი ქალის სახით, ნახევრად ბოროტ არსებად ჰყავდათ წარმოდგენილი, მას მონადირესთან ინტიმურ კავშირს, მისი და მისი ოჯახის ნყალობასა და ბარაქიანობას, ღალატის შემთხვევაში კი მონადირის ჭკუაზე შეცდენას მიაწერდნენ [ონიანი, 1939: 72]. ხოლო ალს ბოროტ ღვთაებად მიიჩნევდნენ. მას შეეძლო ადამიანს მოლანდებოდა და შეეშინებინა, შიშს კი სხვადასხვა დაავადება გამოეწვია. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში ალისა და დალის დამახასიათებელი თვისებები გაიგივებულია.

¹ ალს ქართულ რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში აღმოსავლეთიდან, ისლამური რელიგიიდან დამკვიდრებულ მითოლოგიურ პერსონაჟად მიიჩნევენ [ჩლაიძე, 1975: 131-133].



ხევსურეთში „მამაკაცზე რომ იტყვიან, ალი ჰყავს შერვეული, მაშინ ოჯახს მეტი ბარაქა ჰქონდა, თუ ალს გამოეცლებოდა ეს კაცი“ ალისაგან დაისჯებოდა — მოწყვეტილი იქნებოდა, გონებაზე აირეოდა, არაფრის უნარი აღარ შესწევდა, სალოცავიც ვერ შველოდა“ [ოჩიაური, 1988].

ალს ერთი განსაკუთრებული თვისება ჰქონია. თ. სახოკიას ცნობით, „ძველი ხალხის რწმენით, ტყესა და ლადალუდეებში ბინადრობენ, სხვა ავსულთა და მავნეთა შორის. ალები ანუ ქაჯები დაუძინებელი მტრები, ადამიანისა. მათ შეუძლიათ ადამიანს, როცა სადმე ახლოს მოიხელებენ, მიუშვან ისეთი ქარი, რომ ადამიანს მყისვე ენა ჩაუვარდეს და დადუმდეს. აქედან ალისქარის ჩავარდნა ადამიანის პირში — გადაიქცა სინონიმად უზომო შეშინებისა, გაჩუმებისა, ხმის ამოუღებლობისა“ [სახოკია, 1979]. ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც „...ალი სუფევს მთის მწვერვალებზე ქარბუქთან ერთად და აქვთ წარმოდგენილი ელვის მსგავსი სახით, რომელიც პირში ჩაუვარდება ადამიანს და მოჰკლავსო ...ალს უწოდებენ ქაჯის სახელსაც“ [ონიანი არს., 1939: 72]. ალი წყლის სტიქიასთანაც არის ასოცირებული [მაკალათია, 2003: 49-67].

ამგვარად, ალი ბინადრობდა ტყე-ღრეებში, მთის მწვერვალებზე, წყალში და გარდა იმისა, რომ მშობიარესა და ახალშობილს ერჩოდა, ადამიანებს ელანდებოდა და აშინებდა. მას შეეძლო ქარის მიშვება, ალისქარის ჩავარდნა კი ადამიანის დადუმება, ზოგჯერ სიკვდილსაც იწვევდა.

ქაჯს ხშირად ალთან ერთად მოიხსენიებენ (შდრ. ალქაჯი). საბას განმარტებით, ქაჯსაც „მაცთურთა რასმე იტყვიან საეშმაკოთა ვითარცა... ჭიმკათა, ალსა“ [ორბელიანი, 1993]. ქაჯი, ალისგან განსხვავებით, მახინჯი, შავი, ბალნით შემოსილი, დიდკანჭებიანი მამაკაცის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. არსებობდნენ წყლის ქაჯებიც, რომლებიც ნაკლებ მავნენი იყვნენ. ქაჯი ლამაზი ქალის სახითაც ჰყავდათ წარმოდგენილი.

ქაჯს ისევე, როგორც სხვა ავსულს, შეშინებით შეეძლო ადამიანის დაავადება, ჭკუიდან შეეშალა (შდრ. ქაჯიანი — ქაჯთაგან შეპყრობილი [ორბელიანი, 1993]). მას უკავშირებდნენ აგრეთვე დამბლას. დამბლა ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში ფილენჯის სახელითაა მოხსენიებული, მაგრამ ეს სახელწოდება ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში არ დამკვიდრდა. ქართველი ხალხი ამ დაავადებას მეტწილად დამბლის სახელით მოიხსენიებს. მთხრობელთა



განმარტებით, დამბლის დაცემის შედეგად ადამიანს ხელი ეწევა, ენა წაერთმევა, დამუნჯდება (მდრ. ალის ქარის ჩავარდნა), შეიძლება გონებაც წაერთვას — სულ დადამბლავდეს. ქართული დამბლა თურქული damla „წვეთი“ უნდა იყოს, შესაბამისად თურქული dam-lamak, რაც სიტყვასიტყვით „წვეთის დაცემას“ უდრის, ქართულის მიერ არის კალკირებული“ [რუხაძე ლ. 2013: 37-38]. ე.ი. გამოთქმა დამბლა დაეცა წვეთის დაცემას ნიშნავს, რაც დასტურდება დამბლაზე არსებული წარმოდგენებითაც, კერძოდ, მიაჩნდათ, რომ ადამიანის დადამბლავება ზემოდან, ციდან ან კაკლის ხიდან ჩამოვარდნილი წვეთის დაცემის შედეგად ხდებოდა. რაჭველი მთხრობლის ცნობით: „დავლა ჰაერიდან იყო, ნიგვზის ხეს სამი წვეთი ჰქონდა. წელიწადში ერთხელ გააგდებდა. ის რომ ადამიანს დაეცემოდა, დადამბლავებდა“ [მინდაძე. რაჭა, 1983: 43].

XIX საუკუნის მონაცემებითაც, დასავლეთ საქართველოში დამბლას (იმერულ დიალექტში დავლა), ქართველები წვეთს უწოდებდნენ და ციდან ჩამოვარდნილი წვეთის, ცის ნამის დაცემის შედეგად გამოწვეულ დაავადებად მიაჩნდათ [ПАНТЮХОВ, 1869: 34].

კაკლის ხე ავსულთა — ქაჯთა დროებით სამყოფლად ითვლებოდა. იმერელ ქალს, რომელსაც ამ ხის ქვეშ უნდა გაეელო, ქაჯის ეშინოდა, ამიტომ თავიდან რამდენიმე ღერ თმას ამოიძრობდა და პირში ჩაიდებდა, იმერელი კაცი კი ჯერ პირჯვარს გადაინერდა და მხოლოდ შემდეგ გაივლიდა მის ქვეშ. კაკლის ხის ქვეშ თავდაუხურავად გავლაც სახიფათოდ მიაჩნდათ. კაკლის ხეს ავსულისგან თავდასაცავად რკინის ნალს მიამაგრებდნენ ხოლმე [Махурко, 1844: 338].

საქართველოში მზის ჩასვლის შემდეგ კაკლის ხის ქვეშ დადგომას, დაჯდომასა თუ დანოლას ერიდებოდნენ. კაკლის ხის ქვეშ ბავშვის აკვანს არ დადგამდნენ. მიაჩნდათ, რომ ავი სულები კაკალზე სხდებოდნენ... და მათ დასასჯელად უფალი მეხს სწორედ ამ ხეს სტყორცნიდა.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ელიასა და ზაქარიას სეტყვისა და ავდრის გამომგზავნ, ეშმაკის წინააღმდეგ მებრძოლ წმინდანებად მიიჩნევდნენ. ხალხური წარმოდგენით, „ისინი მეხს ტყორცნიან და სპობენ სეტყვის გამძღოლ ავსულს, რომელიც მუხის, ტირიფის და კაკლის ხეებს აფარებს თავს. ამიტომ, მეხი ამ ხეებს უფრო ხშირად ეცემა, რის გამოც ცუდი ამინდის დროს ხალხი მათ თავს არიდებს“ [სურგულაძე, 2003: 221].

დამბლას საერთოდ ჰაერს უკავშირებდნენ. ერთ-ერთი ლეგიონური ხუმელი მთხრობლის ცნობით — „დავლა ჰაერიდან არის, იტყვიან დავლა დაეცაო. ფეხს გაუჩერებს, ენას ჩაუგდება, შეიძლება დავლამ გაასულელოს და დააავადმყოფოს (ლოგინად ჩააგდოს ნ.მ.), არაფერი შევლის. დავლის დროს იტყვიან ჰაერი ჩავარდნიაო, მეხი რომ გავარდება და ელვა, მაშინ იტყვიან გლახა ჰაერი ჩაუვარდაო“ [მინდაძე, 1984: 28]. (შდრ. ალის ქარის ჩავარდნა). ასეთი წარმოდგენები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება. აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ კახეთში, გავრცელებული შეხედულებით, დამბლა ადამიანს სახლში კი არა, გარეთ დაეცემოდა.

ამგვარად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ დამბლა ჰაერის ავსულის მიერ გამოწვეულ დაავადებად მიაჩნდათ. ეს ავსული კი შეიძლება ქაჯიც ყოფილიყო. საინტერესოა სულხან-საბა ორბელიანის ერთი განმარტება: „ჰაერის მცველნი არიან „ემმაკნი ოდეს გარდ[ა]მოითხივნეს, უბოროტესნი ჯოჯხეთად შთახდენ და უდარესნი ჰაერსა შინა დაშთენ, რომელნი მუნცა იტანჯებიან. მათგან არს საოცრებათა ჩვენება და ცხენთა დაუფლება, ქვათა სროლა და ეგევითარნი. მსოფლიონი ქაჯად და ჭიმკად სახელ-სდებენ; ხოლო მოჰამედიანნი [ჰ]ური, ფერი და ყილმან[ა]დ იტყვიან და ანგელოზად ესვენ“ [ორბელიანი, 1993], ე.ი. ჰაერის მცველებად, ჰაერის ავ ანგელოზებად მსოფლიონი (სოფლის მოსახლეობა, გლეხოზა) ქაჯებსა და ჭინკებს მიიჩნევდა. „ეს განმარტება სამი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში განმარტება მოცემულია ოფიციალური, ქრისტიანული დემონოლოგიის პოზიციებიდან, მეორე ნაწილში აღწუსებულია ის რწმენები, რომელნიც ქართველი ხალხის წარმოდგენაში განსამარტავ სახელს უკავშირდებიან, და ბოლოს, მესამე ნაწილი წარმოადგენს მისი ახსნის ცდას პარალელური პერსონაჟების მოხმობით ქართული წარმართული და უცხოური რელიგიებიდან“ [ვირსალაძე, 1976]. ჰაერის მცველები¹, ქრისტიანული დემონოლოგიის მიხედვით, მეზვერეები არიან. საქართველოს მოსახლეობის სოციალურად დაბალი ფენებისათვის, როგორც საბა უწოდებს, მსოფლიონთათვის, ქრისტიანული რელიგიის სიღრმეებში ჩანვდომა ძნელი იყო, ამიტომ იგი ქრისტიანულ სარწმუნოებრივ სისტემას ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს არგებდა. სწორედ ამიტომ მან ქრისტიანულ დემონოლოგიურ პერსონაჟებში

¹ ვრცლად იხ. ვაჩნაძე, 1998: 191-196; ლაბაძე, თბ., 2006: 66-102.



ხალხური ავსულებიც მოათავსა და ქაჯი და ჭინკა (და არა დევი, მაჯლაჯუნა ან უჟმური..), როგორც ჰაერში მყოფი ავსულები, მათგან რის მცველთა შორის მოიხსენია. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს რომ ტერმინი ჰაერის მცველნი, ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, ხალხურ ლექსიკაში არ დასტურდება. სომხურ დემონოლოგიაშიც ქაჯის ერთ-ერთი სამყოფელი ჰაერია [Мифы....., 1980].

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში გვხვდება წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, დამბლა ეშმაკულ დაავადებად ითვლებოდა. დამბლის ეშმაკთან დაკავშირება ქრისტიანული რელიგიის გავლენა უნდა იყოს. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს, უპირველეს ყოვლისა ის ფაქტი, რომ ეშმაკი ქრისტიანული დემონოლოგიის პერსონაჟია. ამ აზრის დასტურად გამოდგება ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურაც, რომლის მიხედვით, დამბლის ეტიოლოგია მტერს ანუ ეშმაკს უკავშირდება — „...და სარწმუნოებით მო-ვინმე-ვიდა მისსა დედაკაცი, რომელსა აქვნდა ხელთა ძეი თვისი მცირე ვითარ ორისა წლისაჲ, რომლისა ხელნი და ფერხნი მტერისაგან მიხმულ იყვნეს და პირი გარემიქცეულ იყო“ [ქართული პროზა, 1982: 286-287] ან „და კვალად სხვათა ვიეთმე მორწმუნეთა კაცთა ესვა შვილი, ყრმა წული, მტერისაგან ვნებული შობითგანვე, რამეთუ იყო იგი ყრუი და უტყვი და გონებანაკლული“ [ქართული პროზა, 1982: 281]. სიტყვა მტრის ერთ-ერთი მნიშვნელობა კი ძველ ქართულში ეშმაკი იყო. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში დამბლის გამომწვევ მიზეზად ეშმაკია მოხსენიებული — „ესუას მას ძე მოწყლული ეშმაკისაგან და მარჯვენა კერძონახევარი იგი ხორცითა მისთა სრულად გამხმარ იყო და ყოვლად უხმარ ქმნილი“ [საქართველოს სამოთხე, 1882: 136].

ამგვარად, დამბლის შესახებ არსებული წარმოდგენები საკმაოდ ძველი ჩანს. თუ სახელწოდებებით ვიმსჯელებთ, მათზე ისლამურ რელიგიასაც უნდა მოეხდინა გავლენა. ამ არქაულმა წარმოდგენებმა ჩვენამდე არა ჩამოყალიბებული სისტემის, არამედ სახეცვლილი ფრაგმენტების სახით მოაღწია, რაც, როგორც ჩანს, ნაწილობრივ, დამბლის სწორი ეტიოლოგიის მიკვლევამ, სწეულების დაკავშირებამ სისხლის მეტობასთან, არტერიული სისხლის წნევის მომატებასთან განაპირობა, მეორე მხრივ კი, ქრისტიანულმა რელიგიამ, რომელმაც ძველი ხალხური ავსულები, ქრისტიანული დემონოლოგიური პერსონაჟებით შეცვალა.

ზემომოყვანილს თუ შევაჯამებთ, შესაძლოა დამბლასთან დაკავშირებულ ხალხურ წარმოდგენათა სავარაუდო სისტემა აღვადგინოთ.

დამბლას ინვევდა ჰაერში მყოფი ავი სული var. ქაჯი, მის მიერ ჩამოტე-
დებული წვეთი, ნამი. ამას ადასტურებს დამბლის სინონიმები — *წვე-*
თი, *ცის ნამი* და გამოთქმა *დამბლა დაეცა*, რაც მოქმედების ზემოდან
ქვემოთ მიმართულებაზე მიგვანიშნებს. ქაჯის დროებით სადგომად
კაკლის ხე მიაჩნდათ. ამიტომ, კაკლის ხის ქვეშ ყოფნა, ქაჯის წვეთის
დაცემის საშიშროების გამო, მზის ჩასვლის შემდეგ (ავსულების აქტი-
ურობის დრო) სახიფათოდ ითვლებოდა. კაკალი ჰაერის ავსულობა —
ქაჯების ხე, მებს იზიდავდა. არ არის გამორიცხული, რომ ქრისტიან-
ობის გავრცელების შემდეგ დამბლის გამომწვევად მიჩნეული ქაჯი
მოსახლეობამ ქრისტიანული დემონების, კერძოდ ჰაერის ავსულობა —
ჰაერის მცველთა, ჯგუფში გააერთიანა, ხოლო ოფიციალურმა რელი-
გიამ იგი ქრისტიანული დემონოლოგიის ერთ-ერთ პერსონაჟს ეშმაკს//
მტერს დაუკავშირა, რაც ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებშიც აისახა.

ავი ქარიც ჰაერის ავსულებს განეკუთვნება. ხალხური წარმოდ-
გენით, ავი ქარი პატარა ბავშვებს, მეტწილად მოუნათლავ ჩვილს
ერჩოდა. ბავშვი უცებ ცუდად თუ გახდებოდა, *ნიოკობას ატეხდა*,
იტყოდნენ, ავი ქარი დაეცაო, თუ ბავშვი ლურჯად იყო დაფოთლი-
ლი, ვეღარ შევლოდნენ. როგორც ამბობენ — ავი ქარი უდროო
დროს (მზის ჩასვლის შემდეგ, საღამოს ან ღამე, ნ.მ.) დაეცემოდა.
ამიტომ საღამოს, მზის ჩასვლის შემდეგ, ჩვილის გარეთ გაყვანა-
საც ერიდებოდნენ და მისი ნივთების, სამოსის გარეთ დატოვება-
საც. ხოლო თუ ამ დროს ბავშვთან გარედან ვინმე შემოვიდოდა,
ნაკვერჩხალზე გადაატარებდნენ — *ავი ქარი არ შემოჰყვესო*. ავი
ქარი, ხალხური წარმოდგენით, ჰაერში იყო, მას ხშირად ადარებენ
ნიაფს. ავი ქარი *ეშმაკის გამოშვებულად*, *ეშმაკის მსახურად*, *ეშმა-*
კის ანგელოზადაც მიაჩნდათ. ავი ქარი ავი სულის შესატყვისიცაა,
ძველ ქართულში ქარის ერთ-ერთი მნიშვნელობა *სულია* [ორბელი-
ანი, 1993; აბულაძე, 1973]. მაგრამ ავი ქარი არა ზოგადად ავსულს
გულისხმობდა, არამედ ბავშვის სპეციფიკური დაავადების გამომ-
წვევ ავსულს, უსხეულო არსებას. აღნიშნული დაავადების მთავა-
რი სიმპტომი სხეულზე, უმეტესად ბეჭზე ხელის მტევნის ფორმის
ლურჯი, შავი ლაქის ან ლაქების გაჩენა¹ — დაფოთვლა იყო, რაც

¹ შეიძლება ეს იყოს ე.წ. დიკ — სინდრომი, სისხლის შედედების უნარის მოშლა,
რომლის დროსაც სისხლძარღვებში წარმოიქმნება თრომბები, კანზე ჩნდება მუქი
ლაქები. ამ დაავადების შემთხვევები ჩვილ ბავშვებშიც აღინიშნება.



ავი ქარის ხელთან იყო მიმსგავსებული. ე.ი. მიუხედავად იმისა, რომ ავ ქარს მატერიალური სახე არ ჰქონდა, დაავადების უშუალო გამომწვევად მისი ხელის დარტყმა მიაჩნდათ და სხეულზე გაჩენილი ლურჯი ლაქა თუ ლაქები ავი ქარის ხელის ანაბეჭდად აღიქმებოდა. ეს დარტყმა კი ჩვილის უეცარ სიკვდილს იწვევდა. ასეთი შემთხვევა ავი ქარის დაკვრად განიხილებოდა, ხოლო მსხვერპლს ავქარდაკრული ეწოდებოდა.

ემმაკი, ხალხური წარმოდგენებით, ადამიანს სხვადასხვა ვითარებაში და სხვადასხვა მიზეზით აავადებდა: შემთხვევითი შეხვედრის დროს, ფიზიკური ზემოქმედებით — ხელის დაკვრით, ცხენიდან ჩამოგდებით, ურთიერთშებრძოლებით, რის შედეგადაც ადამიანი დაიგრიხებოდა (მოიხრებოდა და ველარ გაიმართებოდა), ხელ-ფეხი გაუშემდებოდა, წელი გაუკავდებოდა და სხვ. შესაძლებელია ადამიანი ყოველგვარი ფიზიკური ზემოქმედების გარეშე, მხოლოდ ემმაკის მოლანდებით შეშინებულიყო. შეშინება, შიში კი ფსიქიკური დაავადების მიზეზად ქცეულიყო. მთხრობელთა ცნობით, შეშინებული ადამიანისთვის დამახასიათებელი იყო: უგუნებობა, უმადობა, უძილობა, მუდმივი შიშის განცდა, მოჩვენებები, ზოგჯერ ბოდვა, გულის ფრიალი....

სხვა შემთხვევაში, ემმაკი თითქოს ადამიანს მის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამო ასწულებდა. ხევსური პეტრე ჩალმელი, იგივე უშიშა ნიკლაური, ერთხელ ტყეში წასულა და თელა მოუჭრია. მას უცებ ყბა მოჰქცევია და დაგრეხილა. ეს თელა თურმე ემმაკების ხედ ითვლებოდა და, როგორც ამბობენ, გაბრაზებულ ემმაკს პეტრე უცემია. ეს გადმოცემა ასახულია ა. შანიძის მიერ ხევსურეთში ჩანერილ სახუმარო ლექსში:

„ნეტაი, რაი რა იფიქრე პეტრო რო წახვე ტყისკენა,
ემმათ მაუჭერ თელაი ერჩიყვა ყარსის ციხესა...
...აიშ თელასთან ეშმანი სრუ მუდამ ლაშქარს ყრიდესა,
წამოგეზფიფენ პეტროვო, ზედ ღვიძლზედ დაგაბიჯესა,
ზოგი ფეხთ გეზიდებიან, ზოგნი კი თვალებს გთხრიდესა,
წინაჲ კი დაბალა იყავ, მაშინ გაგწიეს სიგრძესა“

[შანიძე, 1933: 237].

ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ დაავადების გამომწვევად ადამიანზე ემმაკის ფიზიკური ზემოქმედება მიუჩნევიათ.



ემშაკის სამყოფლად ნაძრახი, უწმინდური ადგილები, გარე სამყარო ითვლებოდა. მაგრამ ამავე დროს საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, ეშმაკი ყველგან და ყოველთვის თან სდევდა ადამიანს, მის მარცხნივ იყო, მის შეცდენას, ცოდვის გზაზე დაყენებასა და ამ გზით ადამიანის მარჯვნივ მყოფი მფარველი, მცველი ანგელოზის წყრომის გამონწვევას ცდილობდა.

ხევსურების წარმოდგენით: „ადამიანი მაშინ „დაიწელთება“ (გაგიჟდება ნ.მ.), როცა ჯვარ-ანგელოზნიდ, ხთიშვილნი არ ეხმარებიანო. როცა ისინი ახვდებიან (მოშორდებიან, დასტოვებენ, არ აქცევენ ყურადღებას) ეშმაკებს მაშინ დარჩებათ „ზეობანი“ (თავისუფლებო) და სადაც გაიგდებენ (ჩაიგდებენ ხელში) ხთისშვილით განწირულ ადამიანს მას „მოიტაროცებენ“ (დაპატრონდებიან) და დაწელთავენო (გააგიჟებენო). დაწელთვის დროს ჯერ თავი ასტკივდება, ზოგჯერ გონიც ახვდება (გული შეუწუხდება, უგრძობლად დაეცემა). შემდეგ აირევა, ვერ ილაპარაკებს საზრიანად და ვერც სხვის ლაპარაკს გაიგებს სწორედო“ [ბალიაური, 1941:61]. ბნედაც ადამიანს მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაემართებოდა, თუ მას ღვთისშვილნი ახდებოდნენ (განშორდებოდნენ), ეშმაკისაგან აღარ იცავდნენ“ [ბალიაური, 1940: 61].

წარმოდგენა მფარველი ანგელოზის და მაცდური ეშმაკის შესახებ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში დასტურდება, რაც ხალხურ რელიგიურ სისტემაში ქრისტიანობიდან უნდა იყოს შესული: „თანახმად ქრისტიანებრივი სარწმუნოებისა, ყოველ ქრისტიანს მარჯვნივ ანგელოზი უდგას და შველის ქმნად კეთილისა და სულის საცხოვნებელი საქმისა, ხოლო მარცხნივ უდგან ანუ, უკეთ, შემჯდარი ჰყავს ეშმაკი, რომელიც ნიადაგ იმის ცდამილაა: ანგელოზს სძლიოს და ჩაადენინოს ადამიანს, ვისთანაც მიჩენილია სიავე, დააყენოს ბოროტებისა და უკუღმართობის გზაზე“ [სახოკია, 1973: 191].

ქრისტიანულ სარწმუნოებაში საკმაოდ ხშირად გვხვდება ეშმაკის მიერ სულის დაუფლების თემა, რაც დაავადებათა ხალხურ ეტიოლოგიაშიც არის ასახული.

ხალხური წარმოდგენით, ეშმაკი ცდილობდა ადამიანი თავის სამსახურში ჩაეყენებინა, მას დაჰპატრონებოდა. მთხრობელთა ცნობით, ეშმაკის მიერ ამორჩეული პირი, ბოროტი, შურიანი, ღვარძლიანი, ძუნწი... ადამიანი იყო, ე.ი. ისეთი, რომელიც



საზოგადოების მიერ მიღებულ ეთიკურ ნორმებს არ აკმაყოფილებდა. თუ ეშმაკის მიერ ამორჩეული ცოდვილი ეშმაკს სულს მიჰყიდდა, ეშმაკი მას დაეპატრონებოდა და თავის სამსახურში ჩაიყენებდა. ცოდვილი ეშმაკის კერძი, მისი მსახური — კუდიანი, წყეული, მაზაკველი (მეგრ.), გვეფი (სვან)... გახდებოდა და მისი ამქვეყნიური სიამეც გარანტირებული იყო. სამეგრელოში სჯეროდათ, რომ „ეშმაკი... თავის კუდიანს სიცოცხლეში ბევრ შემწეობას თურმე აძლევს, მაგალითად, საკმარისია კუდიანმა სამუშაო იარაღი ღამე ხელუკუღმა დასდოს და ღმერთი არ ახსენოს, რომ უხილავად ეშმაკი მოვიდეს და მას საქმე გაუკეთოსო და ამგვარად კუდიანის საქმეც ბარაქიანად კეთდებო“ [მაკალათია, 1985: 180].

„სარწმუნოება ასწავლიდა ადამიანს, ეზრუნა მომავალი ცხოვრებისათვის, სულის ცხოვრებისათვის, რომელსაც ხელს უშლიდა ხოლმე ეშმაკი და მაცდური. ეშმაკი ცდილობდა ადამიანი დაეხარებინა ამქვეყნიური სიკეთით... სამაგიეროდ, მოსთხოვდა სულის დათმობას, მიყიდვას, რათა საიქიოში იგი ეტანჯა. ჯოჯოხეთში ემყოფებინა და იმის წვალების ყურებით დამტკბარიყო და ენეტარა. და აი, ადამიანი ხდებოდა მსხვერპლად ბილწისა და თავის სულს მიჰყიდდა ხოლმე ეშმაკს, ბილწსა და წამწყმედელს“ [სახოკია, 1973: 89].

ეშმაკს, ხალხური წარმოდგენით, სხვა გზითაც შეეძლო ადამიანის სულის დაპყრობა. იგი თავდაპირველად რჩეულს თავის სურვილს სიზმრად თუ ცხადად ჩვენებით, მოლანდებით აუნწყებდა, ... თუ ვერ დაემორჩილებოდა, მას შეეძლო მის სხეულში შეეღწია — გვერდებში შემჯდარიყო, ადამიანი დაეტანჯა და ამ გზით დაეუფლებოდა მის სულს. ამ მდგომარეობას გამოხატავს სიტყვა — სულუფერწამაყრილი, (ხევს.) რაც ეშმაკის მიერ ადამიანის სულის დაუფლებას, მის გაგიჟებას ნიშნავს. ხევსურეთში, როდესაც შეამჩნევდნენ, „რომ ადამიანი არეულია, ღამ-ღამობით შინდება ან თავი სტკივდება ან ველზე (მინდორში) მწყემსობის, თუ სხვა რაიმე საქმიანობის დროს თავი ასტკივდა ან გული შეუნუხდა (გონი ახვდა), თანაც ავადმყოფობამ მოუმატა, იტყვიან: უფერი (ეშმაკი ნ.მ.) ხყა აყოლილი ჯვართად უნდ მიმადლებო. ეხლავე უნდა მივმადლოთ, თორემ მემრ, როცა ეშმაკი ჩაუვ ღვრუვად (სხეულში ნ.მ.) მემრ იმის გამოყვანას ვერც ჯვარნი შესძლებენო“ [ბალიაური, 1940: 61-62].

სჯეროდათ, რომ ეშმაკის მიერ ფიზიკური შეხებითა თუ მოლანდებით შეშინებულის და გონებაარეულის, ზოგჯერ კი ეშმაკის მიერ



შეპყრობილის შველა სალოცავებში (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჯვარ-ხატებში, სხვაგან ეკლესიაში) ეშმაკის გამოდევნის რიტუალის ჩატარებით შეიძლებოდა.

წარმოდგენა ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების შესახებ, კარგად არის ასახული ერთ ხევისურულ გადმოცემაში: „სოფელ ამაღლაში (არხოტის თემში) ყოფილა ერთი დაწვლთული თოთია ნიკლაური (მაჯალათ თოთია). ერთხელ ის წასულა „ჭალას“ (ადგილის სახელია) სათეზაოდ, ღამე იქ დარჩენილა, მეორე დღეს შინ რომ მოსულა შეუმჩნევიათ, რომ რაღაც არეული ყოფილა, რამოდენიმე დღის შემდეგ კი უკვე გაგიჟებულა. ხალხს კი არაფერს უშავებდა თურმე. როცა შეუმჩნევიათ ოჯახის წევრებს, რომ თოთია არ იყო თავის ჭკუაზე, მაშინვე საკლავები (შესანიწავი ნ.მ.) დაუხოციათ სოფელ ამაღლის ჯვრებში¹... თოთიასათვის არაფერს უშველია. მერე უთქვამთ მკითხავენს და გამოცდილ მაშაკაცებსაც, რომ ჯვარში „ჯელოსნად“ (სალოცავის ერთ-ერთი მსახური ნ.მ.) მივიდესო (ჯვრის მედროშედ). იქნება ეშმაკები მოშორდეს და ჯვარი დაპატრონდესო, მაშინ კი მორჩებაო. ოჯახის წევრებს მიუყვანიათ თოთია ჯვარში ჯელოსნად, მაგრამ თოთიას ჯვარის წესები არ შეუსრულებია, ჯვარისათვის ზურგი შეუბრუნებია და ჯვარის კარებისათვის შეუფურთხებია [ბალიაური, 1940: 64-66]

თოთიას ასეთ საქციელს ხალხი იმით ხსნიდა თურმე, რომ მას ეშმაკები (ავი სულეები) არ აძლევენ ნებას ხთიშვით შეეხვეწოსო და ამიტომ აფურთხებინებსო ჯვარის კარებისთვისო — „ეშმაკები ღრუებში (ე.ი. სხეულში) ხყავს ჩასახული და იქიდან ეუბნებისო შეაფურთხე და ნუ გნამსო“. „ეშმაკმა დასძლივ ჯვართად ხთისშვილიო“. თოთიას არც ამით შველებია რამე და დაწვლთული (გაგიჟებული) დარჩენილა. მერე მეორე (სოფელ ახიელის) ჯვარის კარზე მიუყვანიათ (ჯაჭველის წმინდა გიორგის ჯვარში) ჯაჭველი ეშმაკების მტერიო.

ჯაჭველის კარზე რომ მისულა, ისევე მოქცეულა, ჯვარის კარისთვის ზურგი შეუქცევია და უფურთხებია. მაშინ უთქვამთ, ამისთვის ყველაფერი ზედმეტია, ამას ჯვარნი ველარას უშველიან, ეშმაკები მიხევიანო. თოთია დამჯდარა ჯვარის კარებთან, პური რომ მიუციათ,

¹ ჯვარი და ხატი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სალოცავის აღმნიშვნელი სიტყვებია [იხ. ჭინჭარაული, 2005].



ხელში დაუტყვია და ხელუკულმა გადაუყრია, ესეც იმით აუხსნიათ, რომ მას ეშმაკები გვერდით უსხედან და იმათ აჭმევსო. წყალი მოითხოვა, ცოტა დაუღვია და მერე გვერდზე გადაუქცევია, თან ლაპარაკობდა: „მეტი რა გინდათ, ვერ დასძებნითა, არ გეყვათა ამდენ პურის ჭამაი, ამდენი წყლის სმაო. მამშორდით, რას მეხვევით, რა გინდათ ჩემგან, არ მინდაავარ, გეუბნებითა თქვენ ქორწილჩი წამასვლავ“. მერე თურმე ადგა და ჯვარიდან წასვლა დააპირა: უნდა წავიდე, ქორწილში მეძახიანო. დაუჭერიათ და არ გაუშვიათ. ხალხს უთქვამს: ისე დაჭერილია ეშმაკისაგან, რომ არც ჯვარის კარს შორდებიანო, ამას ჯვარნი არას უშველიან, მორჩა ამის საქმე, დაიჭირეს ეშმაკებმაო.

ბოლოს თოთიას ხალხისთვის დაუწყია ჩხუბი, ზოგს ხანჯლით გამოჰკიდებია. ამისთვის სოფელს დაუჭერია, შეუკრავს თოთია, ჩაუგდია ერთ სახლში, კარები გამოუკეტიათ. რამდენიმე დღეში ის მომკვდარა“ [ბალიაური, 1941: 66-67].

ზემომოყვანილ გადმოცემაში ნათლად ჩანს ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების რამდენიმე ცდა: პირველი — როდესაც თოთიას ჭალაში, ე.ი. სოფლის გარეთ, ეშმაკები გამოეცხადნენ და, როგორც ჩანს, თავის სამსახურში ჩადგომა შესთავაზეს, რასაც თოთიას ფსიქიკის დაძაბვა მოჰყოლია — მეორე დღეს ის რაღაც არეულყოფილა. შემდეგ თოთიას მდგომარეობა გაუარესებულა — რამდენიმე დღის შემდეგ გაგიჟებულა, მაგრამ ხალხს არაფერს უშავებდა. შემდეგ კი მისი ავადმყოფობა უფრო დამძიმებულა, თოთია აგრესიული გამხდარა და ჯვარის (სალოცავის) კარისთვის შეუფურთხებია, რაც მოსახლეობას მის სხეულში ეშმაკის ჩასახვით აუხსნია: — ეშმაკები ღრუებში ხყავ ჩასული... ეშმაკმა დასძლივ ჯვართაც და ხთისშვილთაცო. თოთია ეშმაკებს მაინც არ დამორჩილებია, რაც ჩანს მისი სიტყვებიდან: მამშორდით, რას მეხვევით, რა გინდათ ჩემგან, არ მინდაავარ, გეუბნებითა თქვენ ქორწილჩი წამასვლავ. ბოლოს კი თოთიას ფარ-ხმალი დაუყრია, გადაუწყვეტია ეშმაკებს დანებებოდა — მათ ქორწილში წასულიყო. ამის უფლება მისთვის სოფელს აღარ მიუცია. ჭკუაზე შეშლილ, აგრესიულად განწყობილ თოთიას ხალხისთვის დაუწყია ჩხუბი, ზოგს ხანჯლით გამოჰკიდებია. სოფელს თოთია შეუკრავს და ცარიელ სახლში დაუმწყვდევია.

მსგავსი წარმოდგენები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გვხვდება.

მიაჩნდათ, რომ ზოგჯერ ცოდვილ ადამიანს ღმერთი, წმინდანი, სალოცავი ავსულთა ხელით სჯიდა. მ. ბალიაურის ცნობით: „როცა



ადამიანი დაიხელთება (გაგიჟდება ნ.მ.) მაშინვე ხატს დააბრალდებენ — შემოსწყრა და ეშმაკი მიუსიაო ან ეშმაკს დააბრალდებენ, მით უმეტეს, თუ ავადმყოფი ღამით იხელთება“ [ბალიაური, 1940: 85].

ამგვარად, ხალხური წარმოდგენებით, ეშმაკი ადამიანს აავადებდა მორჩენებით — მოლანდებით ან ფიზიკური ზემოქმედებით — ხელის დაკვრით და სხვ. მის კუთვნილ ტერიტორიაზე — ნაძრახ ადგილებში, ავსულთათვის განკუთვნილ დროს ბნელში, ღამე ან საღამოს მზის ჩასვლის შემდეგ. ეშმაკი ჯერ ცდილობდა ადამიანის შეცდენას, უბიძგებდა ცოდვის ჩადენისაკენ, ამით მფარველ ანგელოზს განაშორებდა და მისი დაპატრონების გზა ეხსნებოდა: დაეუფლებოდა ჯერ მის სხეულს, სხეულში ჩასახლდებოდა და შემდეგ სულსაც. ყველაფერი ეს კი, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვის შედეგად მიაჩნდათ.

ხევსურული გადმოცემა თითქმის იმეორებს ქრისტიანულ რელიგიაში არსებულ შეხედულებას, ეშმაკის მიერ ადამიანის დაუფლების შესახებ, რომლის მიხედვით ეშმაკის მიერ ადამიანის შეპყრობა რამდენიმე საფეხურს მოიცავს. პირველი, როდესაც ეშმაკი დაეუფლება სხეულს. ამ დროს ადამიანი ვერ აკონტროლებს საკუთარ მოქმედებას, მაგრამ მისი გონება და ნება მაინც თავისუფალია. შემდეგ უკვე ეშმაკი ეუფლება ადამიანის გონებას, მის ნებას. ამ მიზნის მისაღწევად იგი ზნეობრივად რყვნის ადამიანს, აცდუნებს, უბიძგებს ცოდვის ჩადენისაკენ [У порога..., 1997].

ეშმაკის მიერ ადამიანის სულის დაპატრონება ხალხს გარკვეულ პროცესად წარმოედგინა. არ არის გამორიცხული, რომ ადამიანში ღრმად გამჯდარი ასეთი რწმენა რეალურად იწვევდა გარკვეულ გადახრას მის ფსიქიკაში. ეშმაკის წარმოსახვით, მოლანდებით ადამიანს შიშის გრძნობა იპყრობდა, ზოგჯერ ეს მოლანდება ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების სურვილის მაუწყებლად აღიქმებოდა. ორივე შემთხვევაში ეს ვითარება ადამიანის ნერვული სისტემის დაძაბვას იწვევდა. დაავადების გამძაფრება ეშმაკის სასჯელის გამკაცრებას ან მის მიერ არჩეული პირის ურჩობას უკავშირდებოდა. მაგრამ არც ის არის გამორიცხული, რომ ფსიქიკური დაავადების განვითარების პროცესი ზემოაღნიშნული წარმოდგენების შექმნის საფუძველიც გამხდარიყო.

დაავადებებთან დაკავშირებულ ავსულებზე არსებულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებში აშკარად ჩანს წინაქრისტიანული და ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების კვალი.



უძველესი კოსმოგონია სამყაროს ორ ჰორიზონტალურ სივრცედ შინად და გარედ¹ ანაწილებდა. გარე სამყაროში კულტურული სივრცის — შინას მიღმა ტერიტორია იგულისხმებოდა. „სხვადასხვა სახის ავსულები, ტყის ქალები და კაცები, „ჭინკები“, „მაქციები“, „ქაჯები“ და ა.შ. ... გარე სამყაროს ბინადრებად ითვლებიან“ [სურგულაძე, 2003: 41]. გარე სამყაროში არესებულ სულებს მეგრელები გარეშე, ველურ სულებს — გალენიში ორთას² უწოდებენ, მათში ასევე მოიაზრება მიცვალებულათა სულები. გარეშე სულები დაავადებების გამომწვევად ითვლებოდნენ.

ვერტიკალური სივრცის სამად (ზეესკნელი, შუასკნელი, ქვესკნელი) დანაწილებულის შემდეგ კი ავსულებს ქვესკნელშიც — მინისქვეშა სამყაროში, ბნელეთში მიეჩინა ადგილი. საიდანაც ავი სულები ყოველთვის იჭრებოდნენ ადამიანის საცხოვრისში და ამისთვის მათთვის ხელსაყრელ და ჩვეულ დროს — სიბნელეს ირჩევდნენ [სურგულაძე, 2003: 79-83] ქრისტიანობამ ადრე არსებული წარმოდგენები ცრუ რწმენად მიიჩნია და დემონოლოგიის განსხვავებული სისტემა ჩამოაყალიბა, რომლის მიხედვით ბოროტი ძალები, მათი წინამძღოლი სატანა და მისი მსახურნი, ეშმაკთა დასი, ციდან გადმოყრილი დასჯილი, მეამბოხე ანგელოზები არიან. მათ ქვეყანაზე ბოროტების თესვის ფუნქცია იკისრეს. აქედან გამომდინარე, მათი სამფლობელო არა ზეცაში, არამედ ცისქვეშეთშია. სახარებაში ვკითხულობთ: „... რადგან ჩვენი ბრძოლა არ არის სისხლის და ხორცის წინააღმდეგ, არამედ მთავრობათა წინააღმდეგ, ხელმწიფებათა წინააღმდეგ, ამ ნუთისოფლის სიბნელის მპყრობელთა წინააღმდეგ, ცისქვეშეთის ბოროტების სულთა წინააღმდეგ“ (ეფ. 6. 12).

საბას განმარტებით, „ეშმაკი დასაბამად კეთილისა არსებისაგან შექმნა უფალმან, არამედ აღზვავნა და ამპარტავ(ა)ნებისა მიერ დაეცა და გარდამოცვივნეს და ბნელ იქმნეს. მთავარნი და უბოროტესი ქვესკნელად შთაიყარნეს, რომელ არს ჯოჯოხეთი, ხოლო

¹ უძველესი კოსმოგონიური წარმოდგენების შესახებ ვრცლად იხ. სურგულაძე ირ. სივრცე ქართველთა მითოსსა და რიტუალში, 2003: 38], ხიდაშელი მ., სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში [ხიდაშელი, 2001: 55-115].

² გალენიში ორთას შესახებ ვრცლად იხ. მაკალათია, თბ., 1979: 74-75 სურგულაძე 2003: 38-39; Кобаля, 1903Ж 112-113; Абакелия, 1991Ж 87-90.

რომელნიმე ჰაერთა შინა ზე-ქვემო(ო)ბით(ზე-ქვეობით იყოფებიან) მსგავსად გილისთქმათა ზვაობისა მათისათა“...[ორბელიანი, 1991].

ზოგიერთ ბერძნულ აპოკრიფში, რომელსაც იოანე ბატონიშვილი „სხვა საღმრთო წერილის“ სახელით მოიხსენიებს, ავსულთა ვერტიკალური განლაგების სქემამ უფრო დაზუსტებული სახე მიიღო „ხოლო სხუანი საღმრთო წერილნი ამტკიცებენ“, წერს ავტორი, „რომელ სამ წილად დაშთნენ გარდმოცვივნულნი იგი ეშმაკნი: ჰაერთ-სა ზედა, ქვეყანასა და ქვესკნელსა ქვეშე“ [ბატონიშვილი, 1990: 115], ე.ი. ეშმაკები განლაგებულან ჰაერში, დედამიწაზე და მიწის ქვეშ — ქვესკნელში. ჰორიზონტალურ სივრცეში კი, ურწყულ ადგილებში, ხევებში და ტყე-ღრეებში [ვაჩნაძე, 1998: 76], აუთვისებელ სივრცეში შინას მიღმა — გარე ტერიტორიაზე.

ბოროტი სულების გაჩენის ეს ვერსია საქართველოში პოპულარული იყო. სამცხე-ჯავახეთში გავრცელებული წარმოდგენების მიხედვით — „ძველად სანამ იესო ქრისტე დაიბადებოდა, ანგელოზების ერთი ნაწილი გაამპარტავანდა — ჩვენც გვინდა ღმერთობაო. მამა ღმერთმა დასწყევლა და გადმოყარა ზეციდან ცხრა გუნდი ანგელოზი დაბლა მიწაზე, ნაწილი ჰაერში დარჩა. იმათ იმრავლეს და ეშმაკები გახდნენ. ეშმაკები უფრო მეტი მიწაშია, მიწაზეც არიან და ჰაერშიც“ [მინდაძე, 1987: 73]. მსგავსი წარმოდგენა გვხვდება საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. მაგ., რაჭაში მიაჩნდათ, რომ „უყ-მური, ეშმაკი, ავი ქარი — ყველა ავი, გლახა ანგელოზია. უფალმა ცხრა გუნდი გლახა ანგელოზი გადმოყარა ქვეყანაზე, ზოგი ჰაერში დარჩა, ზოგი მიწაზე მოხვდა, სადაც ადამიანი მოხვდება იმ ეშმაკის ალავს აყვება გლახა ანგელოზი. მეხიც იქ გავარდება, სადაც გადმოყარა უფალმა გლახა ანგელოზები“ [მინდაძე, 1983: 24].

ამგვარად, მოსახლეობა ბოროტი ძალების გაჩენის და მათი ვერტიკალური განლაგების ქრისტიანულ სქემასაც იცნობდა და ამ სქემაში მან ავსულთა ხალხურ პერსონაჟებსაც მიუჩინა ადგილი.¹ რასაც ჩვენ მიერ ზემოგანხილული რწმენა-წარმოდგენების გარდა, ხალხური სამედიცინო ლექსიკაც ადასტურებს. გამოთქმები: ავი ქარი და-

¹ ბიბლიური ტრადიციებისა და გადმოცემების გახალხურების ფაქტები საკმაოდ ხშირია ქრისტიანულ ქვეყნებში. რუსული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ბაბილონის გოდლის ცნობილ სიუჟეტთან არის დაკავშირებული რუსული ხალხური წარმოდგენების ერთ-ერთი ვარიანტი ავსულთა გაჩენის შესახებ [Русский..., 1989: 244-245].

ეცა, დამბლა დაეცა მოქმედების ზევიდან ქვევით მიმართულებაზე, ხოლო უშუალო აპყვა ქვევიდან ზევით მიმართულებაზე მიუთითებს. აქედან გამომდინარე, ავსულთა სამყოფლად ერთ შემთხვევაში ჰაერი, სხვა შემთხვევაში კი მინისქვეშეთი იყო მიჩნეული, ხოლო ხმელეთზე, მინის ზედაპირის ავსულებად საქართველოს მოსახლეობას, როგორც ჩანს, დევები, ტყის კაცები და სხვ. წარმოედგინათ, რომელთა სამყოფელი ნაძრახი ადგილები გარე სამყარო იყო მაგ., სვანეთში „მდევესა და დალს გარეთა არსებებადაც კი მოიხსენიებენ“ [დავითიანი, 1939: 22].

ზემოხსენებულიდან კარგად ჩანს, რომ ქრისტიანულმა შეხედულებამ ეშმაკეულ დაავადებათა შესახებ, საქართველოში საკმაოდ მკვიდრად მოიკიდა ფეხი, მაგრამ ამ რწმენის გვერდით დაავადებათა ეტიოლოგიაში ხალხური დემონოლოგიის პერსონაჟთა ფუნქციაც აქტიური იყო.

ამგვარად დაავადებას, როგორც სოციუმის წესრიგის დარღვევის მიზეზს, მოსახლეობა მეტწილად ანტისოციალურ ელემენტებს — ავსულებს უკავშირებდა, რომელთა სამყოფელი ვერტიკალურ განზომილებაში იყო: დედამინა, მინისქვეშეთი, ცისქვეშეთი — ჰაერი, ჰორიზონტალურ სივრცეში კი, გარე სამყარო ადამიანის საცხოვრისის — შინას მიღმა ტერიტორია, მათი აქტიური მოქმედების დროდ კი უდროოდ დრო, უჟამო ჟამი — ბნელი, პერიოდი მზის ჩასვლიდან მზის ამოსვლამდე მიაჩნდათ.

სწეულებას მთავარი ადგილი ეჭირა აგრეთვე ბოროტი სულის, ეშმაკის მიერ ცოდვილის დაუფლების შესახებ არსებულ რწმენანარმოდგენათა სისტემაში.

ხალხური ეტიოლოგია გარკვეულ დაავადებებს კეთილ ძალებსაც უკავშირებდა საქართველოს მოსახლეობას მიაჩნდა, რომ სამყაროს კეთილი ძალები: ღმერთი, ანგელოზები, ღვთაებები, წმინდანები ადამიანის კეთილდღეობაზე ზრუნვასთან ერთად, მათი მსჯავრმდებლის მოვალეობასაც ასრულებდნენ. მათ მიერ დადებული მსჯავრი კი მეტწილად სწეულება იყო.

კეთილი ძალები ადამიანს თავის სამსახურში ჩაყენების მიზნითაც აავადებდნენ. ორივე შემთხვევაში, მათ მიერ ადამიანის დასჯას, დაავადებას საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში დამიზეზება ეწოდებოდა.

ხალხური წარმოდგენით, ადამიანის მფარველი ანგელოზი საზოგადოების მიერ მიღებული ეთიკური ნორმების დარღვევის,

დანაშაულის, ცოდვის ჩადენის გამო, ადამიანს თვითონაც სჯიდა ან ხელს იღებდა მის მფარველობაზე. როგორც აღვნიშნეთ, ანგელოზის მიერ ადამიანის მიტოვების შემდეგ, ბოროტი ძალები აქტიურდებოდნენ და მის დაუფლებას ცდილობდნენ, რაც ძირითადად ნევროფსიქიკური სნეულების სახით ვლინდებოდა.

ფუძის ანგელოზი, ოჯახის მფარველი ანგელოზი მეტწილად გველის¹ სახით შყავდათ წარმოდგენილი. „არჩევდნენ „ალალ“ და „არამ“ გველს. ფუძის გველი (ალალი გველი) საცხოვრებლის ფუნდამენტში (ან მის ახლოს ბინადრობდა და იცავდა ოჯახს ყველანაირი ბოროტებისაგან“ [აბაკელია, 1997: 6-7]. გადმოცემა ფუძის ანგელოზის მიერ ფსიქიკური დაავადებით ადამიანის დამიზნეების შესახებ საქართველოში საკმაოდ ხშირად გვხვდება, მაგ., ქიზიყში, სადაც ფუძის ანგელოზს, *მდებიარეს* // *დედამდებიარესაც* უწოდებდნენ, ყოველწლიურად მაისში, ხსნილში, სამშაბათ დღეს მიწაზე სუფრას გაუშლიდნენ. თუ ეს რიტუალი არ შესრულდებოდა, სწამდათ, რომ ოჯახი დაისჯებოდა. სასჯელი მოსალოდნელი იყო იმ შემთხვევაშიც თუ ფუძის ანგელოზს, *მდებიარეს* — საყურებიან მცურავს ან მის შვილს მოკლავდნენ ან თუ მას სათანადო პატივს არ მიაგებდნენ. ფუძის ანგელოზი თურმე ადამიანს თავის სამსახურში ჩაყენების მიზნითაც დაამიზნებდა, რაც ზოგჯერ სპეციფიკური ფსიქიკური დაავადებით გამოიხატებოდა. *დამიზნებულნი* ცნობიერებას კარგავდა, ხმამალა ლაპარაკობდა ან ყვიროდა ზოგჯერ მას აპასუხებდა ე.ი. იგი წინასწარმეტყველებდა *მდებიარეს* ენით, რომლის დროსაც მიწაზე ცურავდა, გორავდა, გველივით იკლავებოდა... [მინდაძე ნ. კახეთი, 1998].

ხევში კი, „ვინც ფუძის ანგელოზს აწყენინებდა, ის მას დაამიზნებდა და „დალბრიკლავდა“, ე.ი. სხეულის რაიმე ნაწილს დაუზიანებდა, ხელს შეახმობდა, თვალს აატკივებდა, დააკოჭლებდა“ და სხვ. [მაკალათია, 1934: 28].

სალოცავი, საქართველოს მოსახლეობის წარმოდგენით, შემცოდეს სხვადასხვა დაავადებით დასჯიდა. მაგ., ხევსურები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ორი სახის *სიდამპლეს* არჩევდნენ: ერთი, რომელიც ჯიშით მოუდიოდათ და უფრო მოსარიდებლად და მძიმე იყო,

¹ გველის სიმბოლოს შესახებ ქართულ მითურ-რიტუალურ სისტემაში იხ. აბაკელია, 1997:5-17



რადგან ამ დროს ადამიანს ძვლებიც უღებოდა. მეორე კი პირქუშის მიზეზით, როდესაც ავადმყოფი ჯვარისგან იყო დამწვარი, „ისიც კი წყრულდებოდ, მაგრამ ძვალად არ გადადიოდა“ [ოჩიაური, 2005: 143].

სვანური გადმოცემების მიხედვით, წმინდა გიორგი, წმინდა კვირიკე და მთავარანგელოზი ავი ზნით, ბნედით სჯიდნენ დამნაშავეებს.

სალოცავი სასჯელს ადამიანს დანაშაულის სიმძიმის მიხედვით ადებდა. თუ ჩადენილი დანაშაული მსუბუქი იყო, მაშინ სასჯელიც მსუბუქი დაავადებით ან დაავადების მსუბუქი ფორმით გამოიხატებოდა. ხევსურეთში თუ ვინმე კვირის უქმს გატეხდა, ე.ი. კვირადღეს იმუშავებდა, სალოცავი მას სურდოს შეჰყრიდა, თავს აატკივებდა, მუნუქს გამოჰყრიდა და შედარებით მცირე შესაწირს მოითხოვდა. ხატის განძის ხელყოფა კი მძიმე დანაშაულად ითვლებიდა და დამნაშავე სალოცავის მიერ უფრო მკაცრადაც ისჯებოდა.

ხალხური წარმოდგენით, სალოცავი დაავადებას დამოუკიდებლად ან თავისი ხელქვეითი ძალების, მეტწილად ცხოველების: მგლის, ძაღლის, დათვის... ან ავსულების მეშვეობით მოუვლენდა. ხევსურეთში მიაჩნდათ, რომ პირქუში ნავთის წყლის (ნავთის) გადასხმით ინვევდა დაავადებას. [ოჩიაური, 2005: 143]. რაჭაში სოფ. გონას მთავარანგელოზი კი დამნაშავეს თურმე მათრახის დარტყმით სჯიდა და სულიერი დაავადებით ასწულებდა, სვანეთში სჯეროდათ, რომ წმ. გიორგის ქვეშევრდომად ძაღლები და მგლები ჰყავდა და სწორედ მათი მეშვეობით სჯიდა იგი ავი ზნით შემცოდეთ.

საქართველოში, განსაკუთრებით კი მთიანეთში, გავრცელებული იყო წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, სალოცავი დამნაშავეს თავისი ხელქვეითი მავნე არსებების — დობილების (ხევს.) (მზავანნი ფშვ.) ხელით უსწორდებოდა. დობილები, წვრილი ბავშვების სახის, ძალიან მრავალნი ყოფილან, გამოდიოდნენ მზის ამოსვლისას და მზის ჩასვლის დროს... „ამ დროს... ვინც იქ გაივლიდა, თუ ის ავად გახდებოდა, ან მუნუქებს გამოაყრიდა, დააბრალდნენ დობილთ“ [ოჩიაური, 1988: 45]. ისინი მეტწილად ხატის ბრძანებით მოქმედებდნენ, მაგრამ თუ დროს მოიხელთებდნენ, თვითონაც შეჰყრიდნენ თურმე რაიმე მსუბუქ დაავადებას: სურდოს, თვალის ტკივილს და სხვ. პატარა ბავშვებსა და ქალებს, რომელთა მფარველი ანგელოზი, მთიელთა წარმოდგენით, მამაკაცის მფარველ ანგელოზთან შედარებით სუსტი იყო.

სალოცავების ხელქვეითებად ხევსურეთში ურწყნიც მიაჩნდათ. ისინი ღვთისაგან დაწყველილი ანგელოზნი ყოფილან და ეშმაკებად



ქცეულან, „მიქელ-მთავარანგელოზისათვის ურჩობა გაუნევიდ
 მას დაუნეველია და ურწყად ქცეულან“ [ოჩიაური, 1988: 128]. ურწყ
 წყნი “ქალის სახისა იყვენენ, ნახევრად შიშვლები და ნახევრად ან-
 გელოზები. ისინი ადამიანთათვის უფრო ვნებას ცდილობდნენ და
 ეძებდნენ დროს, რომ ადამიანებს დაეშავებინათ რამე... ურწყნი
 მუდამ ადამიანის... მტერნი იყვენენ, მაგრამ ღმერთისა ან ხთისშვი-
 ლის უნებართვოდ ვერავის დასჯიდნენ... როცა ისინი ნებას მისცემ-
 დნენ, მაშინ ურწყნი დამნაშავეს ან ავად გაუხდიდნენ ოჯახის რო-
 მელიმე წევრს, ან მოკლავდნენ, ან ჭკუაზე შეშლიდნენ“... [ოჩიაური,
 2005: 313].

მაინდათ, რომ სალოცავი ემშაკის ხელითაც, მეტწილად ფსიქი-
 კური დაავადებით, სჯიდა ცოდვილებს. ამიტომ ზოგან ასეთ დაავა-
 დებას *მისეულობასაც* კი უწოდებდნენ.

სოფ. როშკაში (ხევსურეთი) ერთი ქალი გაგიჟებულა, ვერაფ-
 რით დაუნყნარებიათ და დაავადება ასე აუხსნიათ — ქალი ხატის
 მიზეზით არის ავად, ხატი შემოსწყრა და ემშაკი *მიუსიაო*. „როცა
 ქალს უწუხდება გული, მას შეიძლება ჯვარმა ემშაკები მიუსია და ის
 ხდის ავადო“ [ბალიაური, ხეც, 1940: 56].

მთელ საქართველოში ყველაზე მკაცრ წმინდანად წმ. გიორ-
 გი ითვლებოდა. იგი შემცოდეს ფსიქიკურ დაავადებას მოუვლენდა.
 მაგ., თელეთის წმ. გიორგი — *ჭკვიანის გამგიჟებლად და გიჟის
 დამწყნარებლად* მიაჩნდათ.

მოსახლეობას სჯეროდა, რომ ცოდვის ჩადენა არავის შერჩე-
 ბოდა. თუ შემცოდე თავად არ დაისჯებოდა, მაშინ ცოდვა მის შთა-
 მომავალს მოეკითხებოდა, რაც ასახულია კიდევ ერთ-ერთ ხალ-
 ხურ გამოთქმაში — „პაპის ნაჭამმა ტყემალმა შვილიშვილს მოსჭრა
 კბილი“.

ზემოაღნიშნული წარმოდგენები ტრადიციული ზნეობრივი ნორ-
 მების დაცვას, საზოგადოების მონესრიგებულ ცხოვრებას უწყობ-
 და ხელს. ზოგ შემთხვევაში კი მათ გაცილებით მეტი დატვირთვა
 ჰქონდათ — სამცხე-ჯავახეთში „ადგილობრივი მოსახლეობა გან-
 საკუთრებით ერიდებოდა წმინდა ადგილებს, ძველ საყდრებს, ნა-
 საყდრალებს, ნასაყდრალზე შემორჩენილ წმინდა ხეებს. სჯეროდა,
 რომ მათი შეურაცხყოფა წმინდანის წყრომას იწვევდა და დამნა-
 შავე უთუოდ დაისჯებოდა, დაიგრიხებოდა — ხელი ან ფეხი გაუ-
 ჩერდებოდა, კისერი მოექცეოდა და სხვ. ეს რწმენა გავრცელებუ-
 ლი იყო როგორც ქრისტიან, ისე მაჰმადიან მოსახლეობაში, ამიტომ,



მაჰმადიანები ძველ საყდრებს ერიდებოდნენ და ამის წყალობით არა ერთი ძველი გადარჩენილა“ [მაისურაძე, 1939: 52]. მსგავსმა წარმოდგენებმა საბჭოთა პერიოდის ადრეულ, ათეიზმის ზეობის ხანაში, არაერთი ეკლესია გადაარჩინა განადგურებას.

გარკვეულ დაავადებათა ხალხური ეტიოლოგია რჩეულობის ინსტიტუტთანაა დაკავშირებული. რჩეულობის ინსტიტუტი უძველესი და უნივერსალურია, რომლის ფუნქცია ყველა რელიგიურ სისტემაში ერთი და იგივეა — რჩეულთა მიერ კავშირის დამყარება ზეციურ ძალებთან, შუამავლობა მათსა და ადამიანებს შორის. მაგრამ სხვადასხვა ეპოქასა და საზოგადოებაში იგი განსხვავებული ფორმით იყო წარმოდგენილი. საქარველოში, უფრო ზუსტად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ორ რეგიონში — ფშავსა და ხევსურეთში, ბარში — ქართლსა და კახეთში ეს ინსტიტუტი XX საუკუნეშიც კი ფუნქციონირებდა. სხვაგან ცნობები ქადაგობის შესახებ მეტ-ნაკლებად მოსახლეობის მესხიერებამ შემოინახა¹.

ფშაველი ქადაგის შესახებ უძველესი ცნობა ვახუშტი ბაგრატიონთანაა დაცული: „...წარმოდგების კაცი უცები და ვითარცა ხელქმნილი, და ლაღადებს მრავალსა მაგიერ წმიდისა გიორგისა“... [ბატონიშვილი, 1979: 533].

ქადაგი ღვთაების ნება-სურვილის მაუწყებელი იყო, მისი სახელით ლაპარაკობდა, ხალხსა და ღვთაებას შორის მოციქულაზდა [ოჩიაური, 1954: 7-18].

მთიელთა წარმოდგენით, ქადაგად დადგომა შემდეგნაირად ხდებოდა: „გარკვეულ ასაკამდე (15-20 წელი) მომავალი მეენე ხშირ შემთხვევაში შედარებით სუსტ ფორმებში გამოავლენს ხატის მიერ დაჭერილობის ნიშნებს, ხოლო აღნიშნულ ასაკში მისი ავადმყოფობა მეტი სიმწვავეით მჟღავნდება ამ დრომდე ღვთისშვილი წვრთნის მას, ასწავლის, ესაუბრება, ამცნობს თავის სურვილის შესახებ, ხოლო, როდესაც ეს პირი გონებრივად და სქესობრივად მწიფდება, როცა მას უკვე შეუძლია ხალხისა და ჯვარის სამსახური, დაბეჯითებით მოითხოვს, რათა იგი მისი მეენე (მისი ენით მოლაპარაკე, წინასწარმეტყველი ნ.მ.) გახდეს. დაჭერილი ამ დროს, „ხთიშვილთან გართულა“,

¹ ცნობები რჩეულობის ინსტიტუტის შესახებ დასავლეთ საქარველოში ნაკლებად გვხვდება და XIX საუკუნის მონაცემებით აქ ქადაგობა რამდენადმე განსხვავებული ფორმით იყო წარმოდგენილი [იხ.ჯავახიშვილი ივ. 1979: 96].

ესაუბრება ხატებს, ემუდარება განთავისუფლების შესახებ, არ მის ნებას დაჰყვეს, მაგრამ ყოველგვარ ურჩობას მეტი ზიანი მოაქვს: ხატი „ალაბუშებდა“ (აგიყვებს) დაჭერილს, ხან წყალში ჩასახტომად „გასწევს“, ხან თავის მოსაკლავად იარაღს აალებინებს ხელში. დაჭერილი ყვირის, ბოდავს, ტირის, მაგრამ ამაოდ. ღთისშვილი მანამდე არ მოეშვება, სანამ არ დაიყოლიებს“ [ოჩიაური, 1954: 19-20].

ამგვარად, რჩეულის ღვთაების სამსახურში ჩადგომას წინ გარკვეული პროცესი უძღოდა, რაც მთაშიც და ბარშიც სალოცავის ხელდებას, მის მიერ ნიშნის მიცემას, ღვთაებისა და რჩეულის დაპირისპირებასა და ღვთაების მიერ პიროვნების დამორჩილებას გულისხმობდა. ამ პროცესს დამიზღუბება-დაჭერას¹ უწოდებდნენ და მისი ეტაპები ფსიქიკური დაავადების სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა.

დაჭერილი ღვთაების მიერ ხელდებულს, მის არჩეულ პირს, დამიზღუბებული კი, როგორც ზემოთ ვთქვით, მსჯავრდებულს ეწოდებოდა. ღვთიური სასჯელი მეტწილად ფსიქიკური დაავადება იყო. ასეთი შეხედულება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაშიც და ბარშიც დასტურდება.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვადასხვა კუთხეში სალოცავის უზენაეს მსახურად ხუცესად, ხევისებრად, დეკანოზად დადგომასაც იგივე პროცესი უძღოდა წინ.

გუდამაყარში ფუძის ანგელოზის დეკანოზი ბერი ნიკლაური ხატის სამსახურში შემდეგნაირად ჩამდგარა — 10-15 წლისას მოჩვენებები დასწყებია. სიზმარში უნახავს, რომ თეთრენვერა ყავარჯნიანი კაცი მოდიოდა, ეუბნებოდა, უნდა წამოხვიდეთ. ასეთ სიზმრებს ხშირად ხედავდა. მერე ჯარში ყოფილა, ჩვენებები იქაც ჰქონია, შემდეგ ცხვარში წასულა, სადაც ცუდად გამხდარა. როგორც თვითონ აღნიშნავს, იქ დაწყებულა მისი დამიზღუბება. ცუდად იყო, სიზმრები აწუხებდა, დრო და დრო გრძნობას კარგავდა. ასე ყოფილა ერთი წელი, მერე კი თავი დაუდვია, სალოცავს დამორჩილებია, დეკანოზად დამდგარა და მორჩენილა [მინდაძე, 1965: 18].

ასევე დგებოდნენ სალოცავის სამსახურში ე.წ. ხატის მონებიბარში². ერთ-ერთი ქართლელი ხატის მონის გადმოცემით, მას 15 წლის

¹ დამიზღუბება-დაჭერის პროცესის შესახებ იხ. აგრეთვე Charachidze G., 1968: 151-168. კიკნაძე ზ., 1996: 208-209.

² იხ. ბარდაველიძე ვ. 1941-2003: 46-47; ოჩიაური თ. 1954: 27-38.



ასაკში დასწყებია მოლანდებები, მაგრამ ხატს ეურჩებოდა. ხატს ეურჩებოდა დაუმიზეზებია, ეშმაკები მიუსევია, დაუტანჯავს — გრძნობას კარგავდა, თავის ტკივილი აწუხებდა, სულ უხასიათოდ ყოფილა, ხანდახან უმიზეზოდ ყვიროდა, ჩხუბობდა, ბოლოს დამორჩილებულა, ხატის მონად დამდგარა და სალოცავს მისთვის მკითხაობის უნარი უბოძებია, შელოცვებიც უსწავლებია [მინდაძე, 1983: 24].

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დასტურდება ტერმინი *დამონებული* — უნარსმოკლებული, უმოქმედო, ზოგჯერ მეტყველებანართმეული ადამიანის აღსანიშნავად. მთხრობელთა განმარტებით, *დამონება* ხატის მიერ დანაშაულისთვის ადამიანის დასჯას, მისთვის ცხოვრების უნარის წართმევას ნიშნავდა.

ხატის მონად მძიმე სნეულებით დაავადებული ადამიანიც დგებოდა. განკურნების სანაცვლოდ იგი გარკვეული ვადით ან სამუდამოდ სალოცავს *მონად* ეწირებოდა.

ქადაგობა და ხევისბერობა ძალიან საპასუხისმგებლო მოვალეობა იყო. სალოცავის მსახური საკუთარ თავს აღარ ეკუთვნოდა. მას ცხოვრების ჩვეულებრივ წესზე უარი უნდა ეთქვა და სალოცავს დამორჩილებოდა. „ფშაველის აზრით, კაცს თავისი იღბალი ანუ მფარველი ანგელოზი თან დაჰყვება..., ქადაგ-მკითხავი და საზოგადოდ ხატისგან დამონავებული კაცი უიღბლოა და თავისუფალ ხალხზე ნაკლებ ბედნიერია“ [ხიზანაშვილი, 1889]. სწორედ ამიტომ მათ *ხატის მონებს*, *ტუსალებს* უწოდებდნენ. ფშავეში „მკითხავი (იგულისხმება ქადაგი ნ.მ.) ტუსალად ჰყავდა დაჭერილი ხატს“ [ვაჟა-ფშაველა, 1961: 94]. ანალოგიური ცნობები გვხვდება 1939-40 წლებში მოძიებულ ეთნოგრაფიულ მასალაში [ოჩიაური აღ. ქართულ ხალხურ დღეობათა (ხეცსურეთი) 314-315] და სამეცნიერო ლიტერატურაში [ოჩიაური თ., 1954 და სხვ.].

„განსაცდელის გავლა აუცილებელი წესი იყო საკრალური თანამდებობის დასაკავებლად ჯვარის კარზე, მაგრამ ისიც აუცილებელ წესად იყო ქცეული, თითქოს რიტუალად, რომ ადამიანი გაურბოდა თანამდებობას ჯვარის კარზე, რადგან ის მძიმე, საპასუხისმგებლო მოვალეობად მიაჩნდა; რადგან მას მოუხდებოდა ჯვართან და მის კვრივებთან¹ სიახლოვე, რაც შესაძლებელია, მისი

¹ კვრივი — ისეთი ადგილი ხატში, სადაც მხოლოდ ხატის მსახურებს შეუძლიათ მისვლა [ჭინჭარაული, 2005].

დალუპვის მიზეზი შექმნილიყო, თუ საკმარისად წმინდად არ შეინახავდა თავს; თუ სინმინდეს არ დაიცავდა და „მირეული“ (უნმინდური ნ.მ.) მიუახლოვდებოდა სინმინდეს, მას უექველი განადგურება მოელოდა¹ [კიკნაძე, 1996: 212].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ადამიანის დამოკიდებულება ხატის სამსახურში ჩადგომის, ამ ძალიან საპასუხისმგებლო მოვალეობის მიმართ, უარყოფითი იყო (ყოველ შემთხვევაში XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის ყოფის ამსახველი მასალის მიხედვით). ქადაგობა და ხევისბრობა მეტწილად მემკვიდრეობით გადადიოდა, ე.ი. მომავალ ქადაგსა და ხევისბერს ღვთაების *ხელდების* მოლოდინი ჰქონდა. რჩეულმა იცოდა, რომ ხატის სამსახური მძიმე მოვალეობა იყო და იგი ამ მოვალეობის თავიდან აცილებას ცდილობდა. რაც ღვთაებასა და მის რჩეულს შორის ბრძოლად გაიაზრებოდა. რეალურად კი რჩეულის ფსიქიკაში სურვილისა და მოვალეობის გრძნობის დაპირისპირება ხდებოდა და შინაგან კონფლიქტში გადადიოდა, რაც ფსიქიკური დაავადების სახით ვლინდებოდა.

ხალხური წარმოდგენით, ეშმაკის მიერ ადამიანის დაპატრონების პროცესიც იმავე საფეხურებს მოიცავდა: ეშმაკის მიერ ადამიანისთვის ნიშნის მიცემა — *მოჩვენება*, *მოლანდება*, ხელის დაკვრა; ამ ადამიანის ურჩობა და ბოლოს მისი დამორჩილება. ამგვარად, ღვთაების მიერ არჩევასა და ეშმაკის მიერ დაპატრონებას ამ პოლარულად სანინალმდეგო ფენომენებს, ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით, ფორმით მსგავსი პროცესი უძლოდა წინ, ამ პროცესში კი ფსიქიკური დაავადება მთავარ როლს ასრულებდა.

ძნელია განისაზღვროს, რა ფსიქიკური დაავადება იჩენდა თავს ქადაგად თუ ხუცესად დადგომის წინა პერიოდში. ერთი რამ კი ცხადია, რომ აღნიშნული დაავადების ჩამოყალიბებას სხვადასხვა ფაქტორი უწყობდა ხელს. მათ შორის ძირითადი ის სოციოკულტურული გარემო იყო, რომელშიც ხატის რჩეული ცხოვრობდა, ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც მისთვის და მისი გარემომცველი საზოგადოებისთვის რეალობად გაიაზრებოდა და სხვ.

ზოგ შემთხვევაში არსებული ფსიქიკური დაავადების გამოვლენის თავისებურებები განაპირობებდა მათი ეტიოლოგიის შესახებ სხვადასხვა წარმოდგენის შექმნას. ტრანსის მდგომარეობა,

¹ ციტატა ანმყოფი წარსულ დროში გადაყვანილია ავტორის მიერ.



წინასწარმეტყველების პროცესი — ქადაგად დაცემა // ენციკლოპედია „საბჭოთა საქართველო“
 მოტანა, ღვთიურ მოვლენად განიხილებოდა, ხოლო აგრესიული სი-
 გიჟე ეშმაკეულ დაავადებად. ერთ-ერთი მთხრობლის ცნობით —
 „ვინც გიჟი იყო ისეთი, რომ ჯაჭვით აბამდნენ, — ეშმაკისგან იყო,
 ქადაგად კი ხატისგან, ღვთისაგან დაეცემოდნენ ხოლმეო“ [მინდა-
 ძე, 1987: 6].

უნივერსალური თუ არა, საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულია წარმოდგენა მასობრივი უბედურებების, მათ შორის ეპიდემიები-
 სა და პანდემიების, ღვთიურ სასჯელად მიჩნევის შესახებ. ასეთი წარმოდგენა, საქართველოშიც დასტურდება, ერთ-ერთი ისტორი-
 ული წყარო გვაუწყებს: „და ვიდრე განთენებამდე მოავლინა უფალ-
 მა სარკინოზთა ზედა... ხორშაკი ბლუარისა, და გუემნა იგინი სატ-
 ლითა სისხლისათა. და ეჩუენა მას ღამესა არჩილს (არჩილ II ნ.მ.)
 ანგელოზი უფალისა, რომელმან რქუა მას: „წარვედით და ეწყუენით
 აგარიანთა, რამეთუ მომივლენია მათ ზედა გუემა სასტიკად მომს-
 ვრელი“ [ქართლის ცხოვრება, 1955: 237]. სატალი, საბას განმარტე-
 ბით — მუცლის მომსვრელი სენია [ორბელიანი, 1993].

მოყვანილ ციტატაში უფლის მიერ მოვლენილ სასჯელზეა მი-
 ნიშნება. საქართველოში, ისევე როგორც მრავალ სხვა ქვეყანაში,
 შავი ჭირიც ღვთიურ სასჯელად ითვლებოდა.

ზემოაღნიშნულ წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭი-
 რა ისარს. იგი ღმერთის, ღვთაების, დამსჯელ იარაღად იყო მიჩ-
 ნეული. ეს წარმოდგენა ასახულია ხევსურულ თქმულებაში ჟამნის
 შესახებ, რომლის მიხედვით, „ჟამნი პანანინა არსებანი ყოფილან.
 ისინი ისარს სტყორცნიდნენ ადამიანებს. იმ ადგილას, სადაც ჟამ-
 თა მსხვერპლს ისარი ხვდებოდა, ცვარი (წყლიანი მუნუკი) გაუჩ-
 ნდებოდა და ავადმყოფობაც ამ მომენტიდან იწყებოდა“ [ოჩიაური,
 1977:104]

საქართველოში ღმერთის მიერ გამოგზავნილ სნეულებებად,
 მაგრამ არა სასჯელად, მიაჩნდათ სახადები, ბავშვთა ინფექციო-
 ური სნეულებანი — ბატონები, ანგელოზები, რომელთაც ქვემოთ
 შევხებით.

დაავადებათა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენების გან-
 ხილვის შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მოსახ-
 ლეობა სნეულებას პირველ რიგში გარემოზე, საკუთარ თავსა და
 საკუთარი ცხოვრების წესზე დაკვირვებით ხსნიდა. თუ დაავადე-
 ბის მიზეზი მაინც გაურკვეველი ან მკურნალობა არაეფექტური,

უშედეგო იყო, მაშინ დაავადებათა ეტიოლოგიას ირეალურ, ზედმეტ ნებრივ სამყაროს უკავშირებდა. ერთ შემთხვევაში დაავადება განიხილებოდა როგორც მსჯავრი ადამიანის მიერ ჩადენილი დანაშაულის, ცოდვის გამო ან ბოროტი ძალების ქმედების შედეგი. ასეთი დაავადებები გამოვლინების თავისებურებების მიხედვით სხვადასხვა ავსულს — მაჯლაჯუნას, უჟმურს, ავი ქარს, ზოგ შემთხვევაში კი წყევლას, ჯადოს, მიცვალებულს, ბოროტ და კეთილ სულებს დაუკავშირდა.

მეორე მხრივ, მოსახლეობაში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენები ხდებოდა მიზეზი გარკვეული, ძირითადად კი ფსიქიკური დაავადებისა. ამ შემთხვევაში მთავარ როლს თვითშთაგონება თამაშობდა. როდესაც პიროვნებამ იცოდა, რომ დაწყველილი იყო ან ჯადო ჰქონდა გაკეთებული, ან თუ მან მიცვალებულს სათანადო პატივი არ მიაგო, სალოცავს არ დაემორჩილა და სხვ., ე. ი თუ იგი თავს დამნაშავედ გრძნობდა, მაშინ მას დანაშაულის, ცოდვის ჩადენის განცდის გრძნობა ეუფლებოდა, სასჯელის მოლოდინი ჰქონდა, რაც, სავსებით შესაძლებელია, მისი ფსიქიკის დაძაბვის და სულიერი დაავადების მიზეზი გამხდარიყო. ამგვარად, ერთ შემთხვევაში არსებული დაავადება აიხსნებოდა ირეალური მიზეზით, მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი არსებული რწმენა-წარმოდგენების გავლენის შედეგად შეიძლება დაავადებულიყო.

გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ეფექტური სამკურნალო საშუალებების მიკვლევის შემდეგ, დაავადებათა მისტიკურ გააზრებას საფუძველი ეცლება და მათ შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენებიც ნელ-ნელა ქრება. ამ მხრივ საინტერესოა ბნედა და დამბლა. ბნედა, ეპილეფსია, რომელიც მისტიკური ეტიოლოგიის ერთ-ერთი კლასიკური მაგალითია, ჩვენშიც ემპიკულ დაავადებად ითვლებოდა, მაგრამ დასავლეთ საქართველოში, სადაც ბნედის შინაური წამლებით მკურნალობით ავადმყოფს საკმაოდ ხანგრძლივი რემისიის პერიოდი ეძლეოდა, აღნიშნული წარმოდგენა თანდათან დაიკარგა და უკვე ნაკლებად გვხვდება. იგივე შეიძლება ითქვას დამბლის შესახებაც, მისტიკურ გააზრებასთან ერთად, საქართველოში ზოგჯერ დამბლის სავსებით სწორი ხალხური ეტიოლოგია დასტურდება, კერძოდ, არტერიული სისხლის წნევის მომატება, ნერვული სისტემის დაძაბვა და სხვ. ამ შემთხვევაშიც, ვფიქრობთ, რომ დამბლის პრევენციისა და მკურნალობის მეთოდმა — სისხლის გამოშვებამაც გარკვეული როლი შეასრულა.



ზემოგანხილული მასალიდან ცხადი ხდება, რომ დაავადებათა გამომწვევი მიზეზის შესახებ არსებული შეხედულებანი საქართველოს მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენების სისტემის საფუძველზე ყალიბდებოდა, ხოლო ამ სისტემაში ამა თუ იმ დაავადებისათვის გარკვეული ადგილის მიჩენა სნეულების თავისებურებებზე, მის ბუნებასა და ხასიათზე იყო დამოკიდებული.

დაავადებათა პრევენციის და მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური ტრადიციები

დაავადებათა პრევენციის მაგიურ-რელიგიური ტრადიციები.
პრევენციული მაგიურ-რელიგიური საშუალებები ზოგადად დაავადებათა თავიდან აცილებას, ადამიანის ჯანმრთელობაზე ზრუნვას ემსახურება ან ადამიანის რაიმე დაავადებისგან დაცვას გულისხმობს.

უძველესი დროიდან ადამიანი ჯანმრთელობაზე ზრუნავდა და თავყვანისცემის ობიექტს — ზეციურ ძალებს: ღმერთს, ღვთაებებს, ნმინდანებს, მნათობებს, ნმინდა ხეებსა თუ ადგილებს... სხვა სათხოვართან ერთად, ჯანმრთელობის შენარჩუნებას ევედრებოდა. დაავადებათა აცილებას ძირითადად ვედრების, შესანიშნავის შენიღვასა და თავშემოვლის რიტუალების ჩატარებით ცდილობდნენ. მთიან სამეგრელოში ურთხელის საგაზაფხულო დღესასწაულზე ნმინდა ხეს უფროსი მამაკაცი ძღვენს მთავრად და ბედნიერებასა და ჯანმრთელობას შესთხოვდა [ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი, 1999: 9].

საკრალურ ხესთან¹ სხვადასხვა დღესასწაულის დროსაც ტარდებოდა რიტუალები. რაჭა-ლეჩხუმში, ქვემო სვანეთში „ხვამლობა“-ს — ამალლების მეორე შაბათს, იმავე სულთმოფენობას აღნიშნავდნენ. სახვამლობო ხეს სამ ნიგვზიან ნამცხვარს (ტაბლას), ღვინოსა და სანთელს შესწირავდნენ და სურდო-ხველისგან დაცვას შესთხოვდნენ. რაჭა-ლეჩხუმში ხველის სანინალმდეგო რიტუალს ატარებდნენ აგრეთვე „კორკოტობას“, იმავე „ჭანტილობას“ შობის ნინა საღამოს. ამ რიტუალისთვის სპეციალურ „ხველის ტაბლას“ — ჯვარგამოსახულ სართავიან ნამცხვარს აცხობდნენ.

დაავადების თავიდან აცილების რიტუალი კერასთანაც სრულდებოდა — სამეგრელოში მას *ხელმხარის სალოცავი* — *სახეხუჯო* ეწოდებოდა. 31 დეკემბერს ოჯახის უფროსი ოჯახის თითოეულ წევრზე გამოცხვარ ორ-ორ კვერს და თითო კვერცხს ხონჩით კერის პირას დადგამდა და დაილოცებოდა: „... ხელის ტეხვა, მხარის ტკივილი მე და ჩემ ცოლს და შვილს შორს გაგვიქარვეო“ [მაკალათია, 1941: 321] და სხვ.

ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვასთან დაკავშირებული რიტუალები ტარდებოდა მარანშიც, რომელიც საქართველოში ერთ-ერთ

¹ ხის თავყვანისცემის შესახებ იხ. ვ. ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 164-178; აბაკელია 6. 1997: 108-130.



უნმინდეს ადგილად იყო მიჩნეული — სამეგრელოში ეს რიტუალი „ოდუდია სამგარიოს“¹ სახელით იყო ცნობილი. „ამ სალოცავს ასრულებდნენ ზამთარში, დეკემბრის ან იანვრის ერთ რომელიმე დღეს და აცხოვდნენ ოთხ ყველიან კვერს, დაკლავდნენ აგრეთვე გოჭსა და მამალს. ყველა ამას ხონჩაზე დაალაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით ხონჩას „ოდუდია სამგარიოს ლაგვანთან“ (ქვევრთან ნ.მ.) მიიტანდა. ორივენი იქვე დაიჩოქებდნენ. უფროსი ხონჩას მარჯვნივ სამჯერ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთმა მას მისცეს ჯანსაღობა, დაიფაროს ყოველგვარი სენისა და ცუდი შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშედ² ღვინოს ჩაასხამდა. სანთელსა და საკმეველს თავზე შემოავლებდნენ, ნაკვერჩხალზე დასწვავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულ-ღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ“ [მაკალათია, 1941: 323].

ქალის სალოცავი ქვევრი კი იყო „სადაბადო“, „რომელიც ცალკე ემარხა მიწაში ოჯახის „ოხვამერი“-ს (სალოცავის, ნ.მ.) ცოტა მოშორებით, სადაბადოს იხდიდა ოჯახის დიასახლისი და ამისათვის ის დააყენებდა ძროხას და როცა სახარე ხბოს მოიგებდა, დაჰკლავდა მას და სადაბადოს ილოცებდა, შესთხოვდა ღმერთს ჯანმრთელობას და ქმარშვილებს ბედნიერ ცხოვრებას, თუ ძროხა ფურს მოიგებდა, მაშინ იგი სადაბადოს ილოცებდა კვერებით, ფურს კი საბრონედ გაუშვებდა“ [მაკალათია, 1941: 323].

თავშემოვლის რიტუალებიც მეტწილად რელიგიურ დღესასწაულებზე ტარდებოდა, სოფელში საშობაოდ ადრე დილით მამაკაცს მამალი უნდა დაეკლა. ამ მამლის ოჯახის ნევრ მამაკაცებს თავს შემოავლებდნენ, შემდეგ მოხარშავდნენ, ძვლებს ცეცხლში ჩაყრიდნენ სიტყვებით: „ასე დაიწვას ჩვენი ოჯახის მანენ ავადმყოფობა, ასე დაიწვას, როგორც ეს დაიწვაო“ [აბაკელია ნ., ..., 1992: 22].

¹ სიტყვა „ოდუდია“ ნიშნავს თავს, „სამგარიო“ კი შემოკლებულია და ნიშნავს სამიქვლგაბრიოს. „ოდუდია სამგარიო“ — თავის ჯანმრთელობაზე ლოცვას [მაკალათია, 1941: 323].

² ზედაშე შეწირული ღვინო [ორბელიანი, 1991].

რაჭასა და ლეჩხუმში შობაზე საჯანმრთელოდ მამრობითი სქესის წარმომადგენლებს სამუდამო მამალს ან მოზვერს თავს შემოავლებდნენ და თავისუფლად გაუშვებდნენ. მათი დაკვლა, მოზვერის სამუშაოდ გამოყენება არ შეიძლებოდა. სამუდამო მამალი და მოზვერი თავისი სიკვდილით უნდა მომკვდარიყო.

შარდენის მიხედვით, „მირსობას“ თვალთა სნეულების დღესასწაულს სამეგრელოში 21 იანვარს წმ. კრავის სახელობის დღეს მოსე და აარონის სახელობის ეკლესიაში ზეიმობდნენ. თითოეულ მომსვლელს აქ საჩუქრები მოაქვს, ზოგს სანთელი, ზოგს თოკი, ზოგს კი ძაფი, რომელთაც მღვდელს აძლევენ. მღვდელი შემწირველს შემოავლებს თავზე და შემდეგ მიართმევს ხატს, რათა მან თვალეზი სნეულებისაგან დაიცვას“ [უან შარდენის... 1975: 189]. მირსობას ნათლისღების მესამე კვირის შაბათს თვალის დაავადებათა თავიდან ასაცილებლად რიტუალი ტარდებოდა დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. ამ რიტუალებს ძირითადად მაგიური ხასიათი ჰქონდა. მაგ., „... ფეტვის ცომს არგვალებდნენ თვალეზით, შუაზე მასრით დანიშნავდნენ. დაიდებდნენ ხელის გულზე, თვალის სიახლოვეს ატრიალებდნენ ხელს და ლოცულობდნენ ასე:

„ხატო მოისარისაო, თვალი გაგვინათლე, გული გაგვიმზიარულე, მშვიდობის წელი მოგვეცი, ჩემ თვალს ააშორე ყოველივე მავნე და ახილე ყოველივე კარგი“. ამ ცომს, რამდენიც იყო ოჯახში, ყველა შემოივლებდა თვალზე ამ ლოცვით. შემდეგ ერთი წაიღებდა და ჩააგდებდა მდინარეში და იტყოდა: „ჩვენი თვალის ტკივილი დაღმა წყალს და აღმა ქარს“ [წულაძე აპ, 1971: 113], მსგავსი რიტუალები ტარდებოდა რაჭა-ლეჩხუმშიც [გარდაფხაძე, 1995: 18, 65-66] და სხვ.

სვანეთის ზოგიერთ სოფელში ძველი სტილით 9 დეკემბერს იანის¹ ეკლესიას თვალის სისალისთვის სპეციალურ კვერებს (ლემზირებს) სწირავდნენ და ლოცვას წარმოთქვამდნენ:

¹ ვ. ბარდაველიძის აზრით, იანი ფეტვის მოსავლის ავ-კარგთანობის ღთაებაა. ამასთანავე, მას მიაწერდნენ თვალთა შუქის მინიჭება-დაკლებას, თვალის ტკივილით დაავადებას და აგრეთვე განკურნებას. ქრისტიანულ წიადაგზე — იონა წინასწარმეტყველია [იხ. ბარდაველიძე [1939: 195]. მიაჩნიათ, აგრეთვე, რომ იანის კულტი მართალ ანას, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის დედის სახელს უკავშირდება [აბაკელია ნ...., 1992:10].

„... იანო ლატალისაო, შენ გავედრებთ, შენ გვის! ჩვენ ოჯახში მყოფ ადამიანს ააცილე შენგან გაშვებული ჭირი, გააქრე ჩვენს სახლში მყოფი ადამიანების თვალთა ტკივილი, ქვემოთ წყალს მიეცი, ზემოთ ქარს, დიდება მოგსვლოდეს იან ლატალისას“.

ლოცვის გათავების შემდეგ ამ ლემზირებს ყველას ჩამოურიგებდნენ“ [ბარდაველიძე, 1939: 24-25].

სვანეთში, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით ხშირი იყო თვალის დაავადება და მათი პრევენციის მიზნით, ყოველ შაბათს — „ქრისტეს დღეს“ ქრისტეს ევედრებოდნენ „თვალისა და გულის განათებას“ [დავითიანი, 1939:18].

დაავადებათა თავიდან ასაცილებლად გარკვეული დღის შეთქმა, შენირვაც იცოდნენ. ამ დღეს უქმედ, მარხვად გამოაცხადებდნენ ან რაიმე რიტუალს ჩაატარებდნენ. შეთქმა სრულდებოდა გარკვეული დროის მანძილზე ან მუდმივად. ასეთი იყო მაგ., ყველიერის ორშაბათი, რომელიც სხვადასხვა კუთხეში (გურია, იმერეთი, რაჭა, ქართლი და სხვ.), სახადების პატივისცემად, ქალების უქმედ იყო მიჩნეული. აღთქმული დღეების სიმრავლით გამოირჩეოდა სვანეთი. სვანების წარმოდგენით, ყველა დაავადებას თავისი გამომშვები ღვთაება ჰყავდა, დღეებსაც მათ სახელზე შეუთქვამდნენ ხოლმე. „შეთქმული დღეები წლიური ციკლის მიხედვით, ისე იყო განაწილებული, რომ ამა თუ იმ დაავადების გამწვავების პერიოდს ემთხვეოდა, ასე მაგ. თავის, თვალის, რევმატული დაავადებების „გამომშვები სალოცავის“ სახელზე შეთქმული დღეები ძირითადად ზამთრის პერიოდს, ბავშვთა ინფექციური დაავადებების თავიდან აცილებისათვის სალოცავი დღე — გაზაფხულს, ხოლო კუჭ-ნაწლავის პრობლემასთან დაკავშირებული — როგორც ზოგადად უწოდებენ „მუცლის ტკივილის“ — რიტუალები ზაფხულში ტარდებოდა“ [ბურდული, 2010: 212]. საქართველოს სხვა რეგიონებში ასეთი ტრადიცია ნაკლებად დასტურდება.

ზოგიერთი ქრისტიან წმინდანს გარკვეულ დაავადებათაგან დაცვის ფუნქცია ეკისრებოდა წმ. გიორგი, როგორც აღვნიშნეთ, სულიერად დაავადებულთა დამცავად მიაჩნდათ. ღვთისმშობელი

¹ დღეობისთვის წინასწარ მომარაგებული „წმინდა“ ხორბალი ან ფქვილი.

ქალების მფარველად ითვლებოდა და მას ქალების სისალეს, უშვილო ქალები კი შვილიერებას ევედრებოდნენ. მთის რაჭაში დედალვთისობას დღესასწაულობდნენ აღდგომის მესამე კვირას და უშვილონი — შვილიერებას, უვაჟონი — ვაჟიანობას, ფეხმძიმეები კი მშვიდობიან მოლოგინებას ევედრებოდნენ და გარკვეულ რიტუალს ატარებდნენ [მაკალათია, 1987: 89]. ქიზიყში წმინდა ნინოს სახელობის ეკლესიას ქალიშვილების ჯანმრთელობას შესთხოვდნენ. [აბაკელია, 1992: 54].

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში 4 დეკემბერს, ბარბარობას, სახადების სახელზე ლოცულობდნენ, რადგან წმინდა ბარბარე სახადიანთა მფარველად ითვლებოდა. დასავლეთ საქართველოში კი, უფრო მეტად სვანეთში, წმინდა ბარბარე თვალისა და სხვა დაავადებათა მკურნალადაც მიაჩნდათ.

პრევენციული რიტუალები ხშირად ქრისტიანული კალენდარული დღეობების დროს ტარდებოდა, მაგრამ იმავდროულად მაგიურ-რელიგიურ ქმედებათა მთელ კომპლექსს მოიცავდა, რომელშიც არეკლილი იყო ხის, კერის, მარნის თუ სხვ. უძველესი საკრალური ობიექტების თაყვანისცემის კვალი. ზოგიერთი ხალხური დღესასწაული — ჭიაკოკონობა, ლამპრობა ავი სულების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული და, ამდენად, ადამიანის მათი ზემოქმედებისგან დაცვასაც გულისხმობდა.

პრევენციულ და სამკურნალო მაგიაში გამოიყენებოდა უნივერსალური განმწმენდი საშუალებანი — ცეცხლი, ცეცხლის სიმბოლო (ნახშირი) და წყალი, უმეტესად ნაკურთხი, ხატის ნაბანი წყალი, რომლის მოსხურება, ავი სულებისგან დაცვის და განწმენდის მიზნით, ნათლისღებას ხდებოდა. ცეცხლი განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ავი ქარის, უჟმურის თავიდან აცილების წეს-ჩვეულებებში...

დამცავ საშუალებათა შორის პოპულარობით ბადეც სარგებლობდა. მელოგინე ქალისთვის საწოლზე ბადის ჩამოფარება საქართველოში ძველთაგან იყო მიღებული — „რაჟამს... იშვას ყრმა წარვიდის მახარობელი მათთა ნათესავთა და მეგობართა თანა და სამშობლოს ქალისასა დღეს მესამესა ჟამსა ბინდისასა შეანვენენ ქალს ტახტსა ზედა დიდად ტურფითა საგებლითა და გარაადებენ ბადებრ მშვენვირად მოქსოვილსა ბალდახინად...“ [ბატონიშვილი, 1914: 18]. სულხან-საბა ორბელიანი კი გვაუწყებს: „იქმან ბადეთა აბრეშუმთაგან კარავთა ოქრო მოპეტელებულთა, ქალთა სამშობიეროდ“ [ორბელიანი, 1991].



დონ ქრისტოფორო დე კასტელის ცნობით, ბადეს აფათებდნენ ქალს არა მარტო მელოგინეობის, არამედ სხვა ავადმყოფობის დროსაც [კასტელი, 1977: 120]. ამ ცნობას ადასტურებს ლამბერტიც [ლამბერტი, 1938: 138]. დონ ჯუდიჩე მილანელი ამ ჩვეულებას შემდეგნაირად ხსნის: სამეგრელოში „ავადმყოფს გარშემო ბადეს შემოაფენენ ხოლმე ეშმაკისაგან დაიფარავსო. დარწმუნებულები არიან, რომ მას შეემინდება და ბადეში გაეხვევა“ [მილანელი, 1974: 48].

პრევენციული მიზნით ბადის გამოყენება ეთნოლოგების მიერ შემდეგნაირადაა ახსნილი: „სამრგვალე ანუ წრე თავისთავად აღიქმებოდა, როგორც ისეთი ძალა, ან საზღვარი, რომლის შიგნით ავი სული ვერ შეაღწევდა, რადგან სათევზაო ბადის დანიშნულება დამჭერია და ამავე დროს მრგვალი, წრიულად ნაქსოვი, ალბათ ამანაც განაპირობა სხვა ბადეებისაგან განსხვავებით, მისი ავი თვალის სანინააღმდეგოდ გამოყენება“ [მირიანაშვილი, 1987: 232]. ამგვარად, აქ ბადის გამოყენება არა მხოლოდ მსგავსების მაგიის პრინციპით ხდებოდა, არამედ გარკვეული მნიშვნელობა წრესაც ენიჭებოდა. წრის, ამ უძველესი ასტრალური სიმბოლოს შემომსაზღვრელი და დამცავი დანიშნულება ცნობილია. აღვნიშნავთ, რომ სწორედ ამ მიზნით ავლებდნენ ხნულის წრეს ეპიდემიის კერას, ხანჯლით შემოუხაზავდნენ წრეს ეპილეფსიით დაავადებულს შეტევის დროს, მრგვალად შემოაფლებდნენ ხაზს კანის დაზიანებული არეს და სხვ.

საქართველოში ავი სულებისგან დამცავ ამულეტებს სხვადასხვა ფუნქცია ჰქონდა. გარკვეული სახის ამულეტები აერთიანებდა ლითონისგან დამზადებულ ხატის უღლებს, ვერცხლის ფულისგან აკინძულ მანისტებს და ლითონის სხვადასხვა საგანს, რომელთაც შანა//შარნა-ასაც უწოდებდნენ,¹ ცხოველების ნაწილებს: ღორის ეშვს, გველის პერანგს, არწივის ნისკარტსა და ბრჭყალებს, მგლის კბილსა და სხვ. მგლის კბილი განსაკუთრებით პოპულარული იყო სვანეთში. სვანებს სჯეროდათ, რომ მგელი ადამიანის კეთილდღეობაზე მთელი თავისი არსებით ზრუნავდა, სწორედ ამიტომ მიაწერდნენ ისინი მგლის კბილს ავი თვალისა და ბოროტი ძალებისაგან დამცველ ფუნქციას [Бардавелиძე, 1957: 44]. ითვლებოდა, რომ ლითონის საგნები თუ ცხოველის ნაწილები ავ სულებს აშინებდა და ისინი მათ მფლობელს აღარ გაეკარებოდნენ. კახეთში მათ საჭერსაც უწოდებდნენ.

¹ შანა სანდო ნიშანი [ორბელიანი, 1993].

ზოგიერთი ავგაროზის დანიშნულება ავი თვალის ზემოქმედების საკუთარ თავზე მიღება და ამ ზემოქმედებისგან მისი მფლობელის დაცვა იყო. ასეთი ავგაროზები ნიჟარებისგან, ნახევრად ძვირფასი ქვებისგან აკინძული თუ უბრალო შუშის ფერადი, თვალის ფორმის მძივები და სხვ., რომელთაც სათვალე ლეინჭილასაც უწოდებდნენ, სილამაზითა და მიმზიდველობით გამოირჩეოდა. მნიშვნელობა ჰქონდა ქვის სახეობასაც. ავი თვალისგან დამცავ ქვებს შორის ყველაზე ეფექტურად ქარვა და გიშერი ითვლებოდა. გავრცელებული იყო შეხედულება, რომლის მიხედვით, ავი თვალის ზემოქმედებისაგან გიშერი იზარებოდა. საერთოდ, ქვა ავი თვალის მოქმედების გასანეიტრალებელ ყველაზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა. თუ ადამიანმა იცოდა, რომ მას ცუდი თვალი ჰქონდა და არავის გათვალვა არ უნდოდა, ქვას შეხედავდა, რომ მის თვალს ძალა დაეკარგა — ქრა აღარ ჰქონოდა.

ამულეტს, მისი უნარის გასაძლიერებლად ხშირად სოფლის მლოცავს შეალოცვინებდნენ ხოლმე, ამიტომ მას შენალოცსაც უწოდებდნენ.

ზემოსხენებულ დამცავ საშუალებებს ადამიანის მონათვლამდე, ახალშობილის ან უნმინდურად მიჩნეული მელოგინის დასაცავად იყენებდნენ, რადგან ისინი, ხალხური წარმოდგენით, ანგელოზის მფარველობას იყვნენ მოკლებულნი. მონათლვის შემდეგ კი ადამიანს მფარველი ანგელოზი და ნათლობის ჯვარი იცავდა, ამიტომ დამცველი მაგიური ნიშან-სიმბოლოები უკვე ფუნქციას კარგავდა.

ცნობილია, რომ ქრისტიანულმა რელიგიამ ზოგიერთი არქაული მაგიური ნესი თუ სიმბოლო მიიღო, ახალი შინაარსი და ზოგ შემთხვევაში კი ახალი ფორმაც შესძინა. მაგ., წყლის განმწმენდი ფუნქცია ნაკურთხმა წყალმა იკისრა, ცეცხლისა — საკმეველმა თუ სანთლებმა [Штернберг, 1936. 388-389] და სხვ.

ერთ-ერთ ასეთ ამულეტად ავგაროზი მიგვაჩნია. ჩვენ მიერ ზემოაღწერილი ამულეტების ფუნქცია საერთოდ ავი სულისა თუ ავი თვალისგან ადამიანის დაცვა იყო. ავგაროზს კი, როგორც ჩანს, დაავადებისაგან დამცავი განსაკუთრებული დანიშნულება ჰქონდა. იგი წარმოადგენდა სამკუთხედის ფორმის ხავერდის ქსოვილში ან ტყავში გამოკრულ ქალაღზე დანერილ სამკურნალო ლოცვას (ან ლოცვის ტექსტის ფრაგმენტს), რომელსაც ძირითადად მკერდზე იკიდებდნენ.

ასეთი ამულეტი დაკავშირებულია ედესის მთავარ ავგაროზ I-ის სახელთან. ლეგენდის მიხედვით, ავგაროზი უკურნებელი სენით



ყოფილა დაავადებული. მას იესო ქრისტესთვის წერილი მიუწერია და დახმარება უთხოვია. ქრისტეს პასუხი გამოუგზავნია. ავგაროზს ქრისტეს წერილი უბეში ჩაუდია და სასწაულებრივად განკურნებულა.

ავგაროზისა და ქრისტეს მიმონერა პოპულარული იყო მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, განსაკუთრებით ბიზანტიაში, სადაც მას აპოთროპეულ ძალას ანიჭებდნენ [Мещерская 1980: 15; „ავგაროზის ეპისტოლე“... 2007].

აპოკრიფის ორი ვერსია ქართულად XI საუკუნეში ითარგმნა. მას მიეწერებოდა სწეულებათაგან მორწმუნეთა დახსნა, დაცვა-მფარველობის სასწაულმოქმედი ძალა [გიგინეიშვილი, 1977: 41-47].

ავგაროზს საქართველოში უწოდებდნენ აგრეთვე სხვადასხვა ზომისა და ფორმის წიგნად აკინძულ ან გრძელ ქალაღზე დაწერილ (ინახებოდა გრაგნილის სახით) უმეტესად ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლოცვებს, რომელთაც წინ უძღოდა, ზოგჯერ კი ბოლოში ერთოდა ავგაროზისა და ქრისტეს მიმონერის ტექსტი ან ტექსტის ფრაგმენტი.

ავგაროზი ძალიან პოპულარული იყო საქართველოში. დღეს სიტყვა ავგაროზი უფრო ფართო, ზოგადად ამულეტის მნიშვნელობითაც იხმარება.

ავგაროზებს მეტწილად სასულიერო პირები ავრცელებდნენ, რასაც ადასტურებს დოკუმენტური მასალა, — „ავგაროზი ესე გადავსწერე მე ვაკის სამრევლოს პრიჩეტანიკმა ალექსი გიორგის ძე გელაძემ, მაგრამ რადგან პატარათ შეკრული იყო და კარქს ხელზედ ვერ დავსწერე. მისთვის წამკითხველნო ნუ დამძრახავთ რადგან ძნელი არის ასე პატარა შეკრული წიგნის დაწერა.

თვით პრიჩეტანიკი ალექსი.

ჩყიე = წელს აგვისტოს 5“ [ავგაროზი, Φ-II № 3446].

დონ ჯუდიჩე მილანელის ცნობით, ავგაროზებს, როგორც ჩანს, მისიონერებიც ურიგებდნენ მოსახლეობას. „მაჰმადიანი ყმანვილისათვის, რომელმაც „ქრისტიანული სარწმუნოება იწამა“, ერთ მისიონერს მიუცია ქალაღზე დაწერილი დარიგება... მას მტკიცედ სწამდა, რომ ამ ქალაღზე დაწერილმა მრავალ უბედურებასა და სასიკვდილო ხიფათს გადაარჩინა“ [მილანელი, 1974: 6].

დაწერილი ამულეტების ტარების ტრადიცია სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებლებში დასტურდება. მაჰმადიან ქართველებში იგი ნუსხის სახელით მოიხსენიება. „ნუსხა არის შელოცვის ტექსტი (არაბულ ენაზე), რომელსაც ცრუმორწმუნენი ატარებენ სამკუთხედად



დაკეცილს და გასანთლულ ქსოვილში გამოხვეულს (უმთავრესად ყელზე ჩამოკიდებულს) „ავი სულების, ავი თვალისა და უჭმურისაგან თავის დასაცავად“ [ნიჟარაძე, 1962: 72].

აპოთროპეული წარწერების ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული ანტიკურ სამყაროში, რასაც ადასტურებს ბერძნული აპოთროპეული ფირფიტები და სხვ. [Мещерская, 1980: 84].

საქართველოს ტერიტორიაზე, ნილკანში, აღმოჩენილია გემა აპოთროპეული წარწერით, რომელიც III-IV საუკუნეებითაა დათარიღებული თ. ყაუხჩიშვილის მიერ. წარწერა ასეთია: „უფალო ქტორიოსი (მატარებელი ამ ნივთისა) შეიწყალე სასიკეთოდ და საბედნიეროდ. იქვე გამოსახულია მენადა, რომელიც დაკავშირებულია უნებურ სიგიჟესა და ავადმყოფობისაგან ადამიანის დაზღვევასთან. სახელი მენადა და ამოკვეთილი ბერძნული წარწერა იმის მომასწავებელია, რომ ამ ნივთის მატარებელი ქტორიოსი უფალს სთხოვს შეწყალებას ე.ი. დაიცვას სნეულებისგან“ [ყაუხჩიშვილი, 1955: 211-216].

ქრისტიანობის გავრცელებასა და განმტკიცებასთან ერთად მაგიური ტექსტების გამოყენების პრაქტიკა დაგმობილ იქნა როგორც ოფიციალური ეკლესიის, ისე ბიზანტიური სახელმწიფოს მიერ, რაც თეოდოს II-ის კანონთა კოდექსშია ასახული (ა.ნ. 438 წ) [Мещерская E., 1980: 57].

სხვა მაგიურ წესებსა და ქმედებებთან ერთად აიკრძალა ამულეტების ტარებაც, მათ შორის ავგაროზის ტიპის ამულეტებისაც, რაზედაც მიუთითებს შემდეგი ფრაგმენტი იოანე ოქროპირის თხზულებიდან „დაბადებულისათვის და წინათვე განჩინებულისა კაცისა ზედა“ — „დაუთმეთ საყუარელნო, სულგრძელნო და ნუ წარ-ხუადთ უძღურებისათს და კურნებად გრძნეულთა და მისანთა, არამედ მადლობით შეიწყნარეთ ყოველი განსაცდელი მომავალი ვითარცა იობ მართალმან ღმრთისათვის შეიწყნარა ყოველი ჭირნი გუამისაჲ, და არ მივიდა იგი კითხვად და კურნებად მისანთა და გრძნეულთა და არცა შემლოცველთა და არც წიგნის მწერალთა, რომელი იგი ყელსა გამოაბან, რამეთუ ესე ყოველი ეშმაკის ღონე არს კაცთა საცთური-სათვის (ხაზი ჩემია ნ.მ.)“ [მამათა... 1855: 77].

მიუხედავად ამისა, ავგაროზი ხალხში მაინც პოპულარობით სარგებლობდა და, როგორც აღვნიშნეთ, მათ თვით სასულიერო პირები ავრცელებდნენ. ქრისტიანობამ, როგორც ჩანს, ვერ შეძლო ამულეტების ტარების უძველესი ტრადიციის, ასევე ბევრი სხვა მაგიური წესისა და ქმედების აღმოფხვრა, რაზედაც საეკლესიო

თუ სახელმწიფო კოდექსებში მათი აკრძალვის სიუხვე მეტყველებს [Мещерская, 1980: 57]. ამიტომ ზოგიერთი მათგანი მიიღო და გაითავისა.

მნიშვნელოვანია კ. კეკელიძის აზრი, რომლიც მან ნადირობასთან დაკავშირებული ხალხური წეს-ჩვეულებების ანალიზის საფუძველზე გამოთქვა:... „წინამდებარე საეკლესიო „წესი“ ან „ლოცვა“ ნადირობისა წარმოადგენს ხალხში გამომუშავებული ნადირობის წეს-ჩვევების გაქრისტიანებას. საერთოდ ცნობილია, რომ წარმართული ცხოვრების ყოველგვარ მნიშვნელოვან მოვლენას ეკლესიამ მისცა თავისი ეკლესიური სახე. ბუნებრივია, ასე უნდა მოქცეულიყო ის ნადირობის ხაზითაც. შემდეგში ქრისტიანულ ეკლესიურ „წესს“ ზეგავლენა მოუხდენია ხალხურ წესებზე: ამ წესებსა და შელოცვებშიც შესულა ქრისტეს სახელი, აგრეთვე წმ. გიორგისა. ამის მაჩვენებელია ნანადირევის რქებზე სანთლის ანთება, მათი შეწირვა ხატებისადმი და ეკლესიაში მოთავსება“ [კეკელიძე, 1955: 143].

რელიგიური სინკრეტიზმის თვალსაზრისით, საინტერესოა ქვემო სვანეთში დადასტურებული ამულეტი — ცინციბური (ამულეტი), რომელიც სამკუთხედის ფორმის ტყავის ნაჭერში გამოკრული დანაყილ ნახშირს, დიდ ხუთშაბთს მდინარის ნაპირიდან ამოტანილ თეთრ კენჭებს, შავი მამლის ბუმბულსა და სხვ. წარმოადგენდა. „სამღვდელოების მხრით ცინციბურის საგნებს დაემატებოდა... შელოცვის (აღბათ უნდა იყოს ლოცვის, ნ.მ.) ქალაღდის ფურცლის ნაჭერი, ხოლო გარედან იგივე ტყავის ნაჭერი, რომელიც იკერებოდა სამკუთხედის ფორმით“ [ონიანი, 1939: 97-100]; ამ შემთხვევაში მაგიური დანიშნულების საგნებს მღვდლის მიერ ემატებოდა ქრისტიანული ლოცვა ან ლოცვის ფრაგმენტი. ამავე თვალსაზრისით საინტერესოა დონ ჯუდიჩე მილანელის შემდეგი ცნობა: „ფეხზე მოსიარულე ავად-მყოფს (ეს მე ვნახე), მთავრის ქალიშვილს რომ ვასეირნებდი, ერთი წინ სახარებით ხელში მიუძღვებოდა, მეორე კი მისდევდა ხმალამონვდილი, რომ ავი სულისგან დაეცვა“, [მილანელი, 1974: 48]. ამ რიტუალშიც ქრისტიანული სიმბოლო — სახარება და მაგიური დანიშნულების ხანჯალი დამცავი მიზნით ერთდროულად გამოიყენებოდა.

ზემოგანხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მოსახლეობა დაავადებათა პრევენციის მიზნით ატარებდა სპეციალურ რელიგიურ რიტუალებს, მიმართავდა უძველეს მაგიურ ქმედებებს და იყენებდა სხვადასხვა სახის როგორც მაგიურ, ისე ქრისტიანულ ნიშან-სიმბოლოებს.

საზოგადოების რელიგიური აზროვნების ცვალებადობასთან ერთად, პრევენციული საშუალებების ნაწილი ახალ, სათანადო გააზრებას იძენდა და ძველი ფუნქციური დატვირთვით გამოიყენებოდა. იმავდროულად, მათ ძალიან მცირე, მაგრამ გარკვეული დადებითი მოქმედება მაინც ჰქონდა. კერძოდ, როდესაც ადამიანმა იცოდა, რომ მას რაიმე ძალა ან ნივთი დაავადებისგან იცავდა და ამის ღრმად სწამდა. არ არის გამორიცხული, რომ დაავადებასთან მისი ორგანიზმის ბრძოლის უნარი გაძლიერებულიყო.

მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური ტრადიციები. ხალხურ მედიცინაში მკურნალობის ხასიათის მიხედვით დაავადებათა სამი ჯგუფი გამოიყოფა. პირველი აერთიანებს დაავადებებს, რომელთა მკურნალობა თვითნასწავლი მეთოდებით, შინაური წამლებითა და მალამოებით ხდებოდა (უმეტესწილად ტრავმები); მეორე დაავადებებს, რომელთა მკურნალობის დროს შინაურ წამლებთან ერთად მაგიურ-რელიგიური საშუალებებიც გამოიყენებდა (ზოგიერთი შინაგანი, ყელ-ყურ-ცხვირის, თვალის... დაავადება); მესამე — რომელთა მკურნალობა თუ ავადმყოფის მოვლა მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით შემოიფარგლებოდა (ფსიქიკური და ბავშვთა ინფექციური დაავადებები — სახადები).

დაავადებათა ამგვარ დაჯგუფებას ძირითადად ავადმყოფობის მიზეზის დადგენა და მკურნალობის ეფექტურობა განაპირობებდა. „ხევსურეთში დაავადება, რომლის მიზეზი გაუგებარი იყო, ჯვარის მიზეზით აიხსნებოდა, ხოლო რაც თვალსაჩინო იყო, მას რეალურად შემზადებული წამლებით მკურნალობდნენ და ხატ-ღმერთებს აღარ აწუხებდნენ“ [ოჩიაური, 1954: 88], ან რასაც თვალთ ხედავდნენ და იცოდნენ თუ რა სტიკოდა ადამიანს იმას „ჯვარნი“, „ზღვენ-სანთელი“ და „ქადაგ-მკითხავნი არ სჭირდებოდა“ [ბალიაური მ. ხევსურეთი 1940: 42]. ასეთი შეხედულება საქართველოს ყველა კუთხეში დასტურდება. ჩვენ არაერთგან ჩაგვიწერია — „მიზეზს (იგულისხმება ზებუნებრივი მიზეზი, ნ.მ.) მაშინ ვიტყვით, როცა რამე ავტკივდებოდა და არ ვიცოდით რისგან იყო“.

თუ დაავადება ძალიან მძიმე იყო და ავადმყოფის გადარჩენის იმედი იწურებოდა, მაშინაც სალოცავს მიმართავდნენ, მაგრამ ამ შემთხვევაში რიტუალი უკვე არა დაავადების მიზეზზე ზემოქმედების, არამედ მისგან დახმარების მიღების მიზნით ტარდებოდა და ვედრების ხასიათი ჰქონდა. მაგ. ხევსურეთში, სოფ. ამლას, ტუბერკულოზით დაავადებულ, მომაკვდავ ახალგაზრდასთან ექიმი გ.



თედორაძე მიუყვანიათ. ყმანვილის გადარჩენის იმედი აღარ უკლებია. ამის გაგების შემდეგ, არხოტის მოსახლეობას ხატში საკლავი მიუყვანია შესანიშნავად, „რათა მას სამაგიეროდ სიცოცხლე დაებრუნებინა უკვე განწირული ავადმყოფისათვის“ [თედორაძე, 1930: 6].

სამკურნალო მაგია ორი სახისაა — უარყოფითი, დესტრუქციული და პოზიტიური. პირველის მიზანია სნეულების გამომწვევ მიზეზზე ზემოქმედება, დაავადების სხვა ობიექტზე გადატანა, მეორისა კი — ავადმყოფის ფსიქიკის განმტკიცება, მისი შინაგანი ბრძოლისუნარიანობის გაზრდა, რის შედეგადაც ავადმყოფი თავად ერევა დაავადებას. ქართულ ხალხურ მედიცინაში დასტურდება ორივე სახის მაგიური ქმედება. ხშირად მათ კომპლექსურად იყენებდნენ.

ზოგ შემთხვევაში მაგიური საშუალების სემანტიკა დავინწყებულისა, მაგრამ აშკარაა, რომ ის დაავადებათა უძველესი გააზრების ნიმუშია, ზოგჯერ კი მაგიური ქმედება ჯერ კიდევ ცოცხალი წარმოდგენების ამსახველია, ე.ი. ერთ შემთხვევაში შემორჩენილია და მოქმედებს სამკურნალო მაგიის სისტემა, რომელიც მოიცავს პრაქტიკასა და მის მითოსურ საფუძველს — რწმენა-წარმოდგენებს, სხვა შემთხვევაში კი შემორჩენილია ამ სისტემის ელემენტები — მხოლოდ მაგიური ქმედებების სახით. ზოგჯერ კი მაგიურ ქმედებათა ძველი გააზრება შეცვლილია ან ნაწილობრივ დაკარგულია.

დაავადების შესახებ არსებული ზოგიერთი მაგიური ქმედების მითოსური საფუძველი. როგორც ვთქვით, მოსახლეობის მეხსიერებაში არ არის შემორჩენილი. მაგ. მთხრობლები ვერ გვისხნიდნენ საყმანვილოს ან ავი ზნის // ეპილეფსიის შეტევის, კრუნჩხვის დროს ბავშვის ნეკი თითიდან სისხლს რატომ უშვებდნენ. ეს წესი კი უძველეს წარმოდგენას უკავშირდება, რომლის მიხედვით, დაავადების გამომწვევად სხეულში არსებული ავსული მიაჩნდათ. სხეულიდან ავი სულის გამოდევნის მიზნით უწინ სისხლის გამოშვებას და მათ დაშინებასაც მიმართავდნენ. „სვანეთში თუ კაცს ავი ზნე დაემართებოდა, თოფის სროლითა და ხანჯლებით აშინებდნენ, ჰგონიათ ეშმაკს გამოვდევნითო ავადმყოფისაგან. ავადმყოფის ცხვირთან ახრჩოლებენ აგრეთვე მგლის ბალანს, როცა ავადმყოფი მორჩება, მგლის კბილს და დათვის კლანჭებს გამოკრავენ მეშში და ჩამოკიდებენ კისერზე“, [ნიუარაძე, 1962: 7.]

ავი სულის გამოდევნის მიზნით, სხვა საშუალებებსაც იყენებდნენ. მაგ. შეხრჩოლებას, უჟმურის დროს. როგორც აღვნიშნეთ, ხალხური წარმოდგენით, უჟმური სპეციფიკურ ავსულს უკავშირდებოდა,

ამიტომ მისი განდევნის ერთ-ერთ საშუალებად შეხრჩოლება მიიჩნე-
ნდათ — კრამიტზე ან კეცზე ქათმის ბუმბულს, ღორის კბილს, ჯა-
გარს დაყრიდნენ, ზოგჯერ ქონსაც დაადებდნენ, ცეცხლს მოუკი-
დებდნენ და ავადმყოფს შეუხრჩოლებდნენ — ავი სული შენუხდება,
შეშინდება და წავაო. ამ შემთხვევაში აპოთროპეული ფუნქცია ცეც-
ხლთან ერთად ყველა იმ ობიექტს ენიჭებოდა, რომელიც ინვოდა.

საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული შელოცვებით
მკურნალობა. არის აზრი, რომ „მნიგნობრული შელოცვები წარმარ-
თული შელოცვების საფუძველზე შეიქმნა. მნიგნობრული შელოცვები
თავის მხრივ ზეპირი გზით გავრცელდა და ხალხის ცრურწმენებს შე-
აფარა თავი“ [ახვლედიანი, 1978: 98]. ჩვენ მიერ მოყვანილი ტექსტე-
ბის უმრავლესობა ქრისტიანული ლოცვებისა და ხალხური შელოცვე-
ბის შერწყმის შედეგი ან ქრისტიანული ლოცვების გახალხურებული
ვარიანტი უნდა იყოს, მაგრამ ეს მხოლოდ ვარაუდია და ამჯერად
ჩვენი კვლევის ობიექტს არ წარმოადგენს. შელოცვის შესახებ მრავ-
ალი მოსაზრებაა გამოთქმული¹. მოვიყვანთ მხოლოდ თ. სახოკი-
ას განმარტებას, რომელიც ამომწურავად ასახავს შელოცვის არსს:
„მისნობის ერთი დარგი იყო — შელოცვა ანუ სიტყვებით მიმართვა
ბოროტი და მავნე სულისთვის, გაჭირვებისა თუ ავადმყოფობისაგან
თავის დასალწევად. შელოცვის სიტყვები ზოგჯერ საალერსოა, ზოგ-
ჯერ მუქართი, იმისდა მიხედვით, თუ რა ხასიათის სულთან აქვს
საქმე შემლოცველის.

შელოცვა უმთავრესად იხმარებოდა ხალხურ ექიმბაშობაში მა-
შინაც კი, როცა წამალს რამეს აძლევდნენ ავადმყოფს სენისაგან
განსაკურნებლად. შელოცვა ხშირად წამლის განუყრელი ნაწილი
იყო, მასთან ხელიხელ ჩაკიდებულად მავალი. ზოგჯერ მხოლოდ შე-
ლოცვის ფორმულას მიეკუთვნებოდა ავადმყოფის მაკურნებელი ძა-
ლა [სახოკია თ., 1979: 274].

ამგვარად, მკურნალობდნენ როგორც მხოლოდ შელოცვებით,
იხე კომპლექსურადაც — შელოცვებითა და შინაური წამლებით. შე-
ლოცვას თითქმის ყოველთვის თან ახლდა გარკვეული ქმედება. ხე-
სურეთში თუ ვინმე გაცივდებოდა, სურდო // ცრინტა შეეყრებოდა,
პირს გამდინარე წყლით დააბანინებდნენ — წყალი ავადმყოფობას
წაიღებსო, თან შეულოცავდნენ:

¹ შელოცვების შესახებ ვრცლად იხ. ი. Гагулашвили, 1983; ხაჭაპურიძე, 2006.

„ცრინტა შავკარ შავაჭიჭე, შავსა ძალოსა გადავკიდე,
ძალი გაღმა გამიფარდა, სურდო (ცრინტა) წყალში ჩამიფარდა“.

ამ შემთხვევაში შელოცვა და მისი თანმდევი ქმედებაც იმიტა-
ციური მაგიის პრინციპებს ითვისისწინებდა. ამავე პრინციპს ემყა-
რებოდა მეჭექის შელოცვა:

„სახელითა მამითა, ძითა, სულითა წმიდითა ლოცვა მეჭექისა.
რავარც აგი მარილი დნებოდეს, ქრებოდეს ისე
ეს მეჭექი დნებოდეს და ქრებოდეს!“

შელოცვის დროს ქალაღში მარილს გაახვედნენ და შემდეგ
წყალში ჩაყრიდნენ [ქართული..., 1994.177].

შეულოცავდნენ მეტწილად ახალი მთვარის დროს. შელოცვები
სხვადასხვაგვარია. ზოგჯერ შელოცვაში მოხსენიებულია დაავადე-
ბის სიმპტომები. მაგ.:

„საკეკი (შაკიკი ნ.მ.) შემოჩვეულა ჩვენი საბძლის ბოლოსაო,
ასე ამტვრევს რკინასაო, როგორც ხარი თივასაო,
წმინდა გიორგიმ დასწყევლა გაიპარა დილასაო“.

შემლოცველი ავადმყოფს თავზე ლურჯ ნაჭერს, ქალაღს
ან ტყემლის ტყლაპს შემოახვევდა, ზოგჯერ ქალაღზე შე-
ლოცვაც იყო დანერილი. შელოცვის ზემომოყვანილი ტექსტის
მიხედვით, დაავადების განდევნა ქრისტიანი წმინდანის მეშ-
ვეობით ხდებოდა. იმავდროულად აქ მინიშნებაა ტკივილის
ხასიათზე — მტვრევაზე.

ზოგჯერ შელოცვებთან ერთად შინაურ წამლებსაც იყენებდნენ.
მაგ.:

„სენცეცხლამ (სირსველი ნ.მ.) გუთნი შააბაო, მგელი შააბა ხარადაო,
გველი აპეურადაო, მიწა ხნული, ქვიშა თესილიო,
გასკდა მგელი, გაწყდა გველი, ამოფარდა სენცეცხლია ძირიანადაო“.

შელოცვის დროს სირსველს დანაყილ ნიორს წაუსვამდნენ ან
რაიმე შინაურ მაღამოს დაადებდნენ. ზოგ შელოცვაში კი სამკურნა-
ლო საშუალებებიც არის ჩამოთვლილი. მაგ.:

„თვალო, თვალო ბედნიერო, ვითომ რამე მშვენიერო,
რა არის შენი წამალი: უხმარი ნემსი, აბრეშუმის ძაფი“
და ა.შ.



თვალი სითხით სავსე მუნუკია, ძალიან მტკივნეულია, სამკურნალოდ „უხმარ აბრეშუმის ძაფს, უხმარ ნემსში გაყრილს, რომელსაც თვალის კანში ჩაარჭობდნენ, საჭმელი კვახის ძენძვზე ფხვნილით შაქარს ნააყრიდნენ და დაადებდნენ, შემდეგ კი შეულოცავდნენ“ [ფოლკლორული... №1524.III].

ასეთივე ტიპისაა მასტიტის // „წყლისას“ შელოცვა:
 „...ჩვენ ვიყავით სამი დანი, სამებისა ძალისანი, დაგვიარებოდით
 ვერუფდი წამალსა წყლისეის ქალაქსა გასაპარავსა, რა არის ქალაქს
 უხმარი სავარცხელი, უხარი ბუძგი, დანა – სამართებელი: შენი წამალი:
 ბრძანებაა ღვთისა, წყლისაო, წყლისაო, გაქრი და გაიპარეო, გაქრი და გაიპარეო,
 ჩვენ ვიყავით სამი დანი, სამებისა ძალისანი, შევალ ზეცას, ჩამოვიტან ბრძანებაა ღვთისაო!
 ჩანგალს, ბუძგსა და სავარცხელს, ჩავკრავე წყლისას, წყლისეის გაპარვისას,
 წყლისაო, წყლისაო, განაჩენი ღვთისაო, გაქრი და გაიპარე ბრძანებაა ღვთისაო,
 ღმერთო არგე, ლოცვა ჩემი, შეაწიე მადლი შენი“
 [ფოლკლორული... №1524.V].

აქ აღწერილია მკურნალობის მეთოდი (მასაჟი), რომელის დროს ხმარობდნენ სუფთა უხმარ დანას, სამართებელს, ჩანგალს, სავარცხელს და სხვ.

დაავადების მკურნალობის საშუალებებია მოხსენიებული ნითელი ქარისა და ბედნიერის იმავე ციმბირის წყლულის შელოცვებში:
 „ახალ სახელო ღვთისაო, მამავ, ძევ, სულო წმინდაო, მოვიდოდა წითელი ქარით მოცოცდებოდა, მაჩვივითა შეეყრება ქრისტეს დედა მარიაშიო, სად მოხვალ წითელო ქაროო? უნდა შევიდე კაცის ტანშიო, უნდა ვამტვრიო ძვლებიო. გაგლოკო სისხლი, შეგლოკო ტვინიო. მე ვიცი მაგის წამალიო: წითელი ფურის რძეო, ყინვარ-შაქარიო, პირიშუე ბალახიო, კურდღლის ტყავიო, ირმის თასმაო. ვიმალებოდიო ხარის ნაქაჩარშიო, ცხენის ნატერფალშიო, გამეყდივ წითელო ქაროო. გეხვეწებიო, გეხვეწები დედის ჩემის უბე ფარავითაო,

თორემ ჩაგაგდებო ხევთა-ყურეთათა უსრობ-უსრობთათა,
არ მაგდიოდესო წყლის შხუილითა,
არც მამლის ყივილი, არც გველის წივილითა.
ჯვარი გეწეროს წმიდის გიორგის დაწერილითა, ცხრაჯერ ცხრა
ახგელოზისათა.

ცული ტყეში წავიდათ, ტარის მოსატანადათა,
ცულსა თუ თავის მოტანილი ტარი არგებთა,
შენ ჩემი ლოცვა როგორ არ გარგებთა. ლოცვა ჩემი
მოგონილი არ არის,
ქრისტეს დედის მარიამის მოგონილიათა“

შეულოცავდნენ, სიმსივნეს, ირმის თასმით შემოსაზღვრავდნენ —
ნითელ ქარს მაქარ-ყინულსა და ნალებს ნაუსვამდნენ, ზემოდან კი პი-
რიმზე ბალახს დაადებდნენ. შელოცვაში მოხსენიებულია დაავადების
სიმპტომიც: „უნდა შევიდე კაცის ტანში, უნდა ვამტვრიო ძვლებით“ და
ა.შ. ანალოგიურია ბედნიერის — ციმბირის ნყლეულის შელოცვა:

„ახალ სახელო ხვთისათა, მამაგ, ძეგ, სულო წმინდათა,
ბედო ბედნიერო, სახე ტურფა-შვენიერო
შახვალ კაცისა ტანსა, იკბინები ძალღივითა,
იჯღანები ქორივითა, ტკბილად იყავ მაქარივითა,
და ქელი გქონდეს ბროწეულივითა.
რაო ამოხვალო ცეცხლივითა, დაჯდები ვერცხლივითა,
რა არის შენი წამალი, დიკის ფქვილი, ქათმის შვილი,
წითელი და თეთრი სანდალი, დევის სისხლი,
ბაყაყი, მოშუშული ჩალახდრი (მცენარეა ნ.მ.),
ვარდის ყოილი, დაშაქრული რძე.
დაცხრი, დაამდი, შენის ყოვლის წმინდის მზესა, დედის ძუძუსავითა.
თუ არ დაცხრები, არ დაამდები, გადაგორდი ცერცვივითა,
გადმოგორდი გველივითა, გადაიქროლე წყალივითა,
ლოცვა ჩემი, რგება ხვთისა. დახმარება წმინდის გიორგისა,
გერგოს, გეწამლოს“

შეულოცავდნენ, თან ტექსტში მოხსენიებული ნამლებით უმ-
კურნალებდნენ. ორივე შელოცვა საინტერესოა სტრუქტურულად
და შინაარსობრივადაც. შელოცვის ძირითად ტექსტს ახლავს ქრის-
ტიანული ფორმულა: დასაწყისში — „ახალ სახელო ხვთისათა“ და

ა.შ. ბოლოში კი „ლოცვა ჩემი რგება ხეთისა“, რაც შეთავსებულია მათგან, მაგიურ ტექსტთან, რომელიც შედარების პრინციპს ემყარება:

„ცული ტყეში წავიდა, ტარის მოსატანადა,
თუ ცულს თავისი მოტანილი ტარი ერგების,
შენ ჩემი ლოცვა როგორ არ გერგებისო“.

შელოცვის შესავალ ნაწილს თან მოსდევს ხოტბით მიმართვა — დაავადების, დაავადების გამომწვევი სულისადმი (ბედო ბედნიერო, სახე ტურფა-მშვენიერო), აღწერილია სნეულების სიმპტომები: ან „რაო ამოხვალ ცეცხლივითა, დაჯდები ვერცხლივითა“ (ჯერ წითელი მუნუკი ჩნდება, შემდეგ კი ეს მუნუკი თეთრდება). შემდეგ ჩამოთვლილია სამკურნალო საშუალებანი: დიკის ფქვილი, ქათმის შვილი (წინილა) და ა.შ. ორივე შელოცვის ბოლო ნაწილი მოიცავს თხოვნას და მუქარასაც — მიმართულს დაავადებისადმი, რომ დატოვოს ადამიანის ორგანიზმი, მაგალითად:

„გამედიე წითულო ქაროო, გეხვეწებო,
გეხვეწები დედის ჩემის უბე ფარაგითაო,
თორემ ჩაგაგდებო ხევთა-ყურეთაო“... და ა.შ.

ამავე შელოცვებში დაავადება გასულიერებული, ავი სულის — ქარის სახითაა წარმოდგენილი. შესაძლებელია წითელი ქარი დაავადების გამომწვევ „წითელ ავ სულს“ გულისხმობდა. ამ ვარაუდის გამოთქმის საფუძველს გვაძლევს ქარების (სახსრების დაავადების) შელოცვის ერთ-ერთი ტექსტი:

„სახელითა ღვითთა, მამითა, ძითა, გილოცავ მე
შემოფრენილ ქარებისას: წითელ ქარისას, თეთრ ქარისას,
შავი ქარისას.

ძვალში მავალ ქარისას, რბილში მავალ ქარისას.
ძვალში მავალ ქარისას, კუხთია ქარისას,
მკბენარი ქარისას, ქარმავალისას, ქარფელენჯისას,
ქარი ხარ, რა ქარი ხარ, რას შემოფრენილხარ ამ სნეულს.
რას გაგიყრია ქორივით კლანჭები, რას მაკივებ,
რას მატირებ, რას მიწუხებ ამ ჩემს სნეულს,
შესულხარ ვარდის ყვავილივით, ჩამოიყარე ქერის ქატოსავით.
ღმერთო ლოცვა ჩემი და ბრძნება შენი,
შენ არგე ლოცვა ჩემი“

[ფოლკლორული... №1524].



შელოცვაში სხვადასხვა ფერის და თვისების ქარია მოსხვენილი ბული. არ არის გამორიცხული, რომ მათში დაავადების გამომწვევი სული — იგივე ქარი იგულისხმება. შელოცვის ტექსტი ასოცირდება იოანე ოქროპირის ლოცვის ტექსტთან „ეშმაკის განქარვებისათვის და ყოვლისა სნეულებისათვის“:

„მეუფემან უფალმან ღმერთმან დიდებისაგან ყოვლისა მპყრობელმან და კეთილთა საუნჯემან,
 შეგრისხენონ: შენ ეშმაკო, რომლისაგან ყოველსავე ეშინის და სძრწიან პირისაგან ძლიერებისა მისისა

აწ შეძრწუნდი, შეშინდი და განეშორე მონასა ამას ღვთისასა რევის ძეს ივანეს ყოველი სული არა წმინდა და ბოროტი და ყოველი საქმე შენი საეშმაკო მანებელი სული ბილწი, წარვედით სულისაგან ამისაგან, გონებისა ამისაგან, ხორცისა ამისაგან, გულისა ამისაგან, ძარღუთაგან, თირკმელისაგან ხილულთა ყოველთა გუამისა ამისა ნაწილისაგან და ყოველისა განვე განეშორე, მეუფეო იესო ქრისტე ძეო მხოლო შობილო დაიფარე ესე ყოვლისა განსაცდელისაგან შემთხვეულისა და ყოვლისაგან საბრხისა მანებელისა სულის და ხორციით მონა ესე შენი. რა შენ ხარ ღმერთი წყალობისა და კაც მოყვარეობისა, და შენდა შეენის დიდება თანა მამაი და ძეი და სულის წმიდითისი უკუნისა უკუნისავე, ამინ“

[ავტარობი, Ф-Н № 2076].

შელოცვებში, როგორც აღვნიშნეთ, დაავადებანი გასულიერებულია. ამჟამად ასეთი წარმოდგენები მოსახლეობაში ნაკლებად დასტურდება და ზემოხსენებულ სნეულებათა ხალხური ახსნა, ხშირ შემთხვევაში, სავსებით სწორ ეტიოლოგიას ემყარება, როგორც მაგალითად, ნითელი ქარის — ინფექციის შეჭრას, წყლისა // მასტიტი — გაციებას, ბედნიერი // ციმბირის წყლული — დაავადებული საქონლის ხორცს და სხვ.

ერთი რამ კი ცხადია, რომ აღნიშნულ სნეულებათა დროს და სხვა, მეტწილად კი ფსიქოსომატური დაავადებების შემთხვევაში, როდესაც ტკივილისა და სხვა შემანუხებელი გარემოებების გამო



ადამიანი გაღიზიანებულია, შინაურ წამლებთან ერთად, მკურნალობის ეფექტს შელოცვის რიტუალის ფსიქოთერაპიული ზემოქმედებაც აძლიერებდა.

ზოგიერთ შელოცვაში ასახული წარმოდგენები საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული მოსახლეობაში. ამ მხრივ საინტერესოა უჟმურის შელოცვა. უჟმური, როგორც აღვნიშნეთ, უკავშირდება ავსულს, რომლის ადგილსამყოფლად მიწა, ხოლო შეყრის, აყოლის დროდ — საღამო, ღამე მიაჩნდათ. საქართველოში უჟმურის შელოცვის რამდენიმე ვარიანტია დადასტურებული, რომლებიც მაგიურ ქმედებებთან ერთად წარმოითქმებოდნენ. შედარებით მარტივი ვარიანტი გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. აქ უჟმურით დაავადებულ ბავშვს პერანგს გახდიდნენ, დანვაუდნენ — უჟმური დაინვებაო, ან ავადმყოფს ნახშირით პირჯვარს გადასწერდნენ, ნახშირს უბეში ჩაუყრიდნენ და შეულოცავდნენ:

„უჟმური მოდიოდა, შუალამის ბინდისასა,
 დაუზგდა დედა მარიაში, სად მიდიხარ უჟმურო?
 ბალღების საშინებლადა, დედ-მამის სატირებლადა,
 ბალღებს ვინ გატირებინებს, დაგცემენ შავტარა დანასა,
 გადმოგიგდებენ შანასა, ფუი, წმ. გიორგიმ დაგწყევლოს,
 ლოცვა ჩემი; რგება ღვთისა“

შელოცვაში მოხსენიებულია დაავადების შეყრის დრო — შუაღამე, ე.ი. ავსულის აქტიურობის ხანა და ჩამოთვლილია რიტუალში გამოყენებული საგნები — შავტარიანი დანა, შანა. შელოცვას აძლიერებს მუქარა — დანყველა წმინდა გიორგის სახელით.

დასავლეთ საქართველოში უჟმურთან დაკავშირებული მაგიური რიტუალები უფრო რთული და მრავალფეროვანია, იგი მოიცავს: დაავადების მიზეზის დადგენის, შეყრის ადგილის გარკვევის და დაავადების მიზეზზე ზემოქმედ მაგიურ ქმედებებს.

იმერეთში თუ ადამიანი მოყოლილით (უჟმურით ნ.მ.) გახდებოდა ავად, მოიყვანდნენ 9 ქალს, რომლებიც სთხოვდნენ ავადმყოფს, მიეთითებინა ის ადგილები, სადაც იგი ავად გახდომამდე იმყოფებოდა. შემდეგ გამოაცხობდნენ 3-4 პატარა ხაჭაპურს, ადამიანის პატარა ფიგურას — ზერანს, იმდენს, რამდენ ადგილზეც მიუთითებდა ავადმყოფი. თეფშზე დაყრიდნენ სხვადასხვა მარცვლეულს: ლობიოს, სიმინდს, ქერს, ხორბალს, ქინძის თესლს..., დაუმატებდნენ ნაცარს და ერთმანეთში აურევდნენ, შემდეგ ამ მარცვლეულს თეფშიდან



მუჭით აიღებდნენ, ავადმყოფს სამჯერ შემოავლებდნენ თეფშზე დაყრიდნენ. ამ ხელს ზურგზე და მკერდზე წაუსვამდნენ. მარცვალს გადაყრიდნენ ხელებზე, ფეხებზე, თითებზე. შემდეგ მიმართავდნენ ავ სულს — „წადი აქედან, წადი იქ, საიდანაც მოხვედი — ტყეში, წყალში, მინაში, რატომ აწვალე (ავადმყოფის სახელი), ყველაფერს ამას ცხრავე ქალი აკეთებდა. შემდეგ ავადმყოფს თავზე შემოავლებდნენ მარცვლიან თეფშს, რომელზედაც ზერანიც იდო, უჟმურის ნაცვლად იტყოდნენ: „აი, ჩვენ მივდივართ“ და ცხრავე ერთად წავიდოდა, მარცვლიან თეფშს, ზერანს, დოქით ღვინოს, ავადმყოფის მიერ მითითებულ ადგილზე მინაზე დადებდნენ — ვინმეს რომ წაელო და ავადმყოფობაც თან გაეყოლებინა. იქვე დაყრიდნენ თითო პეშვ მარცვალს და წარმოსახვით ავსულს მიმართავდნენ: „ეს თქვენ, ვინაც მანდა ხართ... აი, თქვენ ხაჭაპური და ღვინო, ჭამეთ და სვითო“ [Машурко, 1894: 319]. რიტუალს ხშირად შელოცვაც თან ახლდა.

მსგავსი, მაგრამ შედარებით უფრო მარტივი რიტუალი აღწერილი აქვს ვ. ბერიძეს [ბერიძე 1912: 19], ალ. ხახანაშვილს [ХАХАНОВ, 1895]. აქვე აღვნიშნავთ, რომ მარცვლეულის შეწირვა მიცვალებულთა სულებისა და ქტონური ღვთაებებისადმი უძველესი რელიგიებისთვის დამახასიათებელია.

გვხვდება რამდენადმე განსხვავებული რიტუალებიც, მაგ., უჟმურის//მონადების აყოლის ადგილზე მინას მოსერავდნენ, ჯვარს გადასახავდნენ, ამ ადგილიდან მინას წაიღებდნენ სახლში და გამოულოცავდნენ, შემდეგ აიღებდნენ უღელს, ხარიხაზე ავადმყოფ ბავშვს დასვამდნენ. ერთ მხარეს მოტანილ მინას, მეორეზე კი ეზოდან აღებულ იმდენივე მინას დადებდნენ. თუ მოტანილი მინა გადაწონიდა, უჟმურიანად ჩათვლიდნენ, ამიტომ ცეცხლში შეყრიდნენ და დაწვავდნენ. ზოგჯერ მინას ფქვილს შეურევდნენ, ცეცხლს მოუკიდებდნენ და მონადებიანს შეუხრჩოლებდნენ. ქვემო სვანეთში კი „ადრას“ (*dekas Rhododendron caucasicumn*) დაწვავდნენ და ავადმყოფს იმის ბოლს შეუხრჩოლებდნენ. ადგილობრივთა წარმოდგენით, მხოლოდ „აღნიშნული მცენარისგან უნდა იყოს შეშა, რომელიც განდევნის მათხეფს (უჟმურს) ადამიანისაგან (სხვა შეშის ხმარება დაუშვებელი იყო)“ [ონიანი, 1939: 102]. არ არის გამორიცხული რომ დეკის შეშისგან ანადენ ბოლს მართლაც ჰქონდა რაიმე დადებითი სამკურნალო თვისება. ხშირად ზერანს, პურს, სანთელს, სანთლისგან გაკეთებულ ჯვარს, კაკალს, ცოტა ღვინოს — ერთად დადებდნენ და მინაში ჩამარხავდნენ

ან გზაჯვარედინზე გაიტანდნენ და იქ დატოვებდნენ. თან სამ ტბულას წაიღებდნენ და იტყოდნენ: მინის და წყლის ანგელოზო, ეს შენი იყოს ავადმყოფი კი გაგვინთავისუფლეო. ამ რიტუალს თუ 9 სხვადასხვა გვარის ქალი უბრად ჩაატარებდა, მაშინ მისი საკრალურობა იზრდებოდა. ამ შემთხვევაში გზაჯვარედინი შინა სამყაროდან გარე სამყაროში გასასავლელ ზღვრად აღიქმებოდა,¹ სადაც ავადმყოფის ავი სულისგან განთავისუფლების მიზნით შესანიერი გარე სამყაროს მკვიდრს მინის ავსულს, შესაძლებელია მინიდან ანადენი მავნე ორთქლის უძველეს ღვთაებას (შდრ. რომაულ ღვთაება მეფიტისს) ეწირებოდა.

ამგვარად, უწყურთან დაკავშირებული რიტუალები სხვადასხვა მაგიურ ქმედებას მოიცავდა. მათი მიზანი იყო უწყურის ე.ი. დაავადების გამომწვევი სულის ადგილსამყოფლის განსაზღვრა, ავადმყოფის სხეულიდან ავსულის გამოდევნა, მისი განადგურება (უწყურიანი მინის დანვა, გზაჯვარედინზე გადაყრა...) ან ავადმყოფის გამოხსნის მიზნით, მინის სულისთვის ავადმყოფის სანაცვლოდ მისი გამოსახულებისა თუ სხვა შესანიშნავის შეწირვა.. ამ ქმედებებს თან ახლდა შელოცვაც.

დასავლეთ საქართველოში უწყურის წამალიც იყო ცნობილი. იგი შესაზღელ მოყვითალო ფერის სითხეს წარმოადგენდა, რომელსაც მეტწილად ებრაელი მენვრილმანები ყიდდნენ. ზოგი დასაღვეი იყო და თავად მკურნალი ამზადებდა. ქუთაისის ერთი მკვიდრი წერდა: „ლოცვის შემდეგ, მოიტანა (ექიმბაშმა, ნ.მ.) გვიმრის და ანწლის ძირი, თუთის და ვაშლის ტყავი, იის ფოთოლი, ჯამზედ დაყარა, წყალში ამოავლო, წყალი გაათბო, ცოტა ლილა და შაბი გაურია და ეს შეზავებული წამალი თითქმის ძალით დამალევინეს მთელი სტაქანი. მაშინათვე პირიდან მასაქმებიანა და კინალამ საიქიოს არ წავედი, მაგრამ ექიმმა კი სიხარულით სთქვა: ეხლა მორჩა აგი ბოვშივი, სტორეთ ეშმაკი ამოვადგებინე პირიდანო“ [კანდელაკი 1872: 2-3].

ამ შემთხვევაში მკურნალი იყენებდა წამალს, რომელიც ინვევდა ლებინებას ავადმყოფის სხეულიდან დაავადების გამომწვევი ავი სულის გამოსადევნად, რაც ერთ-ერთ უძველეს და საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულ მაგიურ ქმედებებს განეკუთვნება. არ არის გამორიცხული, რომ აღნიშნულ წამალს რაიმე დადებითი სამკურნალო ეფექტიც ჰქონოდა.

¹ გზაჯვარედინის სიმბოლიკის შესახებ ვრცლად იხ. ალავერდაშვილი, 2007: 6-26.



ზემოაღწერილიდან ჩანს, რომ სხვადასხვა მაგიური საშუალებით უფმურის მკურნალობას ამ დაავადების შესახებ მოსახლეობაში საკმაოდ ფართოდ გავრცელებული წარმოდგენები ედო საფუძვლად. იგივე შეიძლება ითქვას ავი თვალის შესახებაც.

ავი თვალის სამკურნალოდაც შელოცვას და მაგიური ქმედებებს მიმართავდნენ. შელოცვის ერთ-ერთი ვარიანტი ასეთია: „სახელითა ღვთითა, მამითა, ძითა, გილოცავ შე ნათვალევისას, შინაურისას, გარეგანისას, ღიდისას, პატარისას, გლეხისას, აზნაურისას,

ჭრელთვალეებიანისას, შავთვალეებიანისას, იჯდა ღედა მარიაში, სელსა ქსოვდა ძოწეულისას, ჩამეიარა ურია ქეთელმა შეთვალა, შეღალა, შეგანინაურა. დაუწყებდა ქსელი ძოწეულისანი, ჩამაყრევიანა თმანი გიშრისა, სტირის ღედა მარიაში, შამეესწრო მიქელ-გაბრიელი-მთავარანგელოზი - რას სტირი

ღედა მარიაში? რას ჯღინხარ? - როგორ რას ვსტირი, მიუგო მარიაშ წმინდამ: ჩამოიარა ურია ქეთელმა, კუდიანმა და მღალაგმა, ამოწყებდა ქსელი ძოწეულისანი, ჩამომაყრევიანა თმანი გიშრისანი. რა არის მისი წამალი, ღედა მარიაში? - აღექი ყოველ დილას

უბრად, შეკიდე ქვაბი მრგვალი ორშაბათს, ხუთშაბათს, ადრულე წყალი, შიგ ჩაადდე: მისი შემთვალავი და მღალავი, მიაყარე ღველფი, ნაცარი თვალებში, ასი მუჭი ნაცარი თვალში ექნება, ასი მუჭი მახათი გულზე ექნება, სამოცდასამი ძმანი წმინდა გიორგის ლახვარი გვერდებში ექნება, გასკდა შავი კლდე, გამოვიდა შავი კაცი, მას გამოჰყვა შავი ცხენი, შავი ლავამ-უნაგირი, მიდიოდა შავსა გზასა, პირზე პოროლი

(დორბლი ნ. მ.) მოსდიოდა, შეხვდა წმინდა გიორგი წინ, იესო ქრისტე მაცხოვარო, საღ მიხვალ შე შავო კაცო? - ჰკითხა. მიდიხარ ამ შავსა გზასა, პირზე პოროლი

მოგდიოდა, მიხვალ საქონლის შესაწახებლად, შესათვალავად, შესალალავად, ნუ მიხვალ შე შავო კაცო, ნუ მიაჭყეტ იმ შენს ჭრელ თვალებს, ავადულებ დიდსა ქვაბსა წყალსა,

ჩაგებახებ იმაში თავსა. დაგიფსებ იმ შენ ჭრელ თვალს,
იმ ძალაღავ თვალს ამოგიღებ. გადაგაკრავ სიასა ქვასა, ცივსა ქვასა,
ის ქვა სკდება, ის ქვა გვჯება. იგრე თვალი გაგისკდება,
გული გაგისკდება,

ფუ ეშმაკს, ფუ დამლაღავს, ფუ კუდიანებს.
ღმერთო არგე ლოცვა ჩემი, შეაწიე მაღლი შენი ამ (ავადმყოფის
სახელი)“

შელოცვა იწყება ქრისტიანული ფორმულით, ჩამოთვლილია ავი თვალის მქონეთა ვარიანტები, რომელთა შორის მოიხსენიება როგორც უცხო რჯულის¹, ისე შავეთის ნარმომადგენელი. შემდეგ მუქარის სახით ჩამოთვლილია გამთვალავის განადგურების მეთოდები. გამთვალავის დამთრგუნველად კი — მიქელ-გაბრიელი და ნმ. გიორგი მოიხსენიება. აღნიშნული ტექსტი საქართველოში გავრცელებული შელოცვების ერთ-ერთ ტიპობრივ მაგალითს წარმოადგენს, რომელშიც მაგიურ ფორმულებთან ქრისტიანული ელემენტებია შეთავსებული.

შელოცვის დროს მლოცავს წინ წყლით სავსე თასი ედგა, რომელშიც ნაკვერცხლებს ყრიდა, ნახშირიან წყალს კი ავადმყოფს ასხურებდა, თან შავტარიანი დანით პირფვარს გადასწერდა. მლოცავი ლოცვის დროს ამთქნარებდა, რაც პაციენტის ავი თვალის ზემოქმედებისაგან გათავისუფლების ერთ-ერთ ნიშანი იყო. შელოცვის პროცესში მთქნარება თანდათან ხშირდებოდა. მთქნარება გათვალავის ერთ-ერთ სიმპტომად ითვლებოდა და, როგორც ჩანს, შემლოცველზეც გადადიოდა. ძლიერი გათვალავის დროს ავადმყოფისათვის 9 გვარის ქალს 9-ჯერ უნდა შეელოცა, რაც აძლიერებდა რიტუალის საკრალურობას.

ზემოაღწერილიდან ჩანს, რომ ავი თვალის შელოცვას თან ახლდა მაგიური ქმედებანი, რომლებშიც ქრისტიანული სიმბოლოც, პირფვარი, ფიგურირებდა.

საქართველოში ფსიქიკურ დაავადებათა ერთ-ერთ მიზეზად შეშინება ითვლებოდა და მას სხვადასხვა შედეგი მოჰყვებოდა: „შეშინების სინონიმები: გულის გადაქანება, შეშინება, დაფრთხობა, შენუხება, შეშინების სხვადასხვა სახეს გამოხატავდნენ“ [სახოკია, 1979:

¹ ვრცლად იხ. ხაჭაპურიძე 2006: 28-35.

111], ხოლო „გულამოვარდნილი — ძალზე შეშინებული, თავზარდაცემული იყო“ [სახოკია, 1979: 105]. შეშინების მიზეზად, როგორც აღვნიშნეთ, სავსებით რეალური არსებები თუ მოვლენები მიაჩნდათ, რომლებიც შელოცვის ტექსტშიც არის ასახული, შელოცვის ზოგიერთ ტექსტში კი ავი სულიც მოიხსენიება:

„რამა შეგაშინაო, ძაღლის ყეფამაგო, დედის ხმაურობამაო, მოშორდი შე წყეულო სულო, შენგან არის შეშინებული“

[ლოცვა შეშინებულისა, № 3690.]

ავი სულის მიერ შეშინება ძლიერ შეშინებად ითვლებოდა. ლექსებში ადამიანი „ძალიან რომ დაშინდებოდა ბარძაგალი // კანკალი იცოდა, ღამე ხშირად იღვიძებდა, მადა ეკარგებოდა, მოლანდებები ანუხებდა, ზოგჯერ ღამე ბოდავდა კიდევ, გული უჩქარდებოდა, ასე ძალიან რომ დაშინდებოდა, იტყოდნენ ავი სულისაგან არის შეშინებულიო, ავმა სულმა იცოდა შეშინება ნაძრახ ადგილებში — ღამე“ [მინდაძე, 1984: 25].

საქართველოს ზოგიერთ სხვა კუთხეებშიც ძლიერი შეშინება ავ სულს მიენერებოდა და აღინიშნებოდა ტერმინით „დაზარვა“ — „ბავშვი თუ ისე დაშინდებოდა, რომ გაღურჯდებოდა, დაიკრუნჩხებოდა, იტყოდნენ „დაზარულია“, ავი სულისაგან არის შეშინებულიო, პერანგს დაუნვავენ — ავი სული დაინვებაო [მინდაძე, 1969: 24].

ზარი, სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, „საზარელისაგან შიშს“ ნიშნავს [ორბელიანი, 1991], ხოლო „საზარელი — ზარის დასაცემელი, სასმენელი ესმას, ანუ საოცარი რამე იხილოს, შიშისა და წყენის ზარმა ისე შეიპყრას, დიდხანს შემშთარივით იყოს“ [ორბელიანი, 1993].

თ. სახოკიას განმარტებით, „ზარის მიერ აღება შეზარვა, შეშინება ძრწოლა“, რის არგუმენტად მას ვეფხისტყაოსნის სტროფი მოჰყავს: — „ასმათ რა ნახა უსტარი, ცნა მისი დანანერობა, გაკვირდა, ზარმან აილო. ათრთოლდა ვითა ხელობა“ [1360, 1] [სახოკია, 1979: 206].

თანამედროვე ქართულშიც „ზარი უზომო შიშით ან რაიმე საშინელი სანახაობით, ამბით გამონვეული შეშფოთებაა — ელდაა“ [ქეგლი] და, როგორც ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს, ავსულს მიენერებოდა.

შეშინებულის მკურნალობის რიტუალი მოიცავდა: შეშინების მიზეზის გარკვევას, ე.წ. გულის გადაზომვასა და შელოცვა. შეშინების

მიზეზს შემლოცველი, მეტწილად იგივე მკითხავი, არკვევდა. ანტი-
ცივი წყალში ცხელ დამდნარ სანთელს ან ტყვიას ჩაასხმდა და იქ გა-
მოსახულ ფიგურას შეშინების მიზეზად მიჩნევდა, შემდეგ შეშინე-
ბულს გულს გადაუზომებდა, რომ გაეგო გული საით, რამდენით იყო
გადაქანებული და შეულოცავდა. ვაჟა-ფშაველას ცნობით, „მლოცა-
ვი გამოართმევს ხელსახოცს გადაჭზომავს მტკაველით, შეკეცავს და
ნემსს გაუკეთებს, შიგ ნახშირს გაახვევს, დაადებს გულზე მარჯვნივ,
მარცხნივ, და მოჰყვება შელოცვას“ [ვაჟა-ფშაველა, 1964: 135].

იმერეთში შეშინებულის შელოცვის რიტუალი შემდეგნაირად
ტარდებოდა: „შელოცვისთვის საჭირო იყო 9 საზღვრის ღობის ჩხი-
რი, 9 წყაროს წყალი, გასროლილი ტყვია (ლულაში გავლილი) და 9
გვარის ქალი, აქედან ერთი შემლოცველი იყო, დანარჩენი კი თანა-
შემლოცველი. დაანვენდნენ ავადმყოფს, დაადებდნენ მაკრატელს და
კვირისთავს. გულზე დაადებდნენ თეფშს, რომელშიც 9 წყაროს წყა-
ლი ესხა. შიგ ადულებულ ტყვიას ჩაასხამდნენ. ტყვია მიემსგავსებო-
და იმას, რისგანაც ან ვისგანაც იყო ეს პირი შეშინებული. (შელოც-
ვის შემდეგ ავადმყოფს ერთი დღე მაინც ეს ტყვიის ფიგურა უნდა
შეენახა, რადგან ცხრა გვარის ქალის ნალოცი იყო) [ეთნოგრაფიუ-
ლი მასალა... 1993].

შელოცვის დროს ავადმყოფს პირჯვარს გადაწერდნენ შავტარი-
ანი დანითა და ნახშირით ან ნაკვერცხლებჩაყრილ წყალს შეაპკურებ-
დნენ. ამავე დროს შემლოცველი ავადმყოფის მკერდს პერიოდულად
ხელს შეახებდა, ზოგჯერ მკერდზე კოცნიდა კიდეც. სამეგრელოში
სხვადასხვა გვარის ქალი მარილს შეულოცავდა და შეშინებულს ამ
მარილით შეზავებულ საჭმელს შეაჭმევდნენ.

შეშინებულის მკურნალობაში მთავარი იყო შელოცვა, რომელიც
შეშინების შედეგად ადამიანის შერყეული ჯანმრთელობის, ამ შემ-
თხვევაში, გულის რიტმის აღდგენას ისახავდა მიზნად, რასაც გა-
მოსახტავს სიტყვები: *გულო ჩაჯექ ალაგასა და სხვ.* როგორც შე-
შინებულის, ისე გათვალულისა და სხვა დაავადებათა შემლოცველი
მეტწილად ასაკში შესული ქალი იყო, ხან კი 7 ან უფრო ხშირად 9
გვარის ქალი შეულოცავდა, რაც აძლიერებდა შელოცვის ეფექტს
ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების და საკრალურობის გაძლიერების
ხარჯზე.

შეშინებულის სამკურნალო რიტუალები დღემდე შემორჩა სა-
ქართველოს მოსახლეობის ყოფას. ამ ფაქტს, უპირველეს ყოვ-
ლისა, მათი დადებითი ფსიქოთერაპიული ეფექტი განაპირობებს.

მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ერთ-ერთი ძველი კორესპონდენციის
ლომთათიძის მიერ ჩანერილი მასალა და ამ მასალის მისეული ინ-
ტერპრეტაცია, რომელსაც ქვემოთ სრულად მოვიყვანთ. გ. ლომთა-
თიძემ შეშინებულის სამკურნალო რიტუალის განხილვის შედეგად
მეტად საინტერესო არგუმენტაციით დაასაბუთა მისი დადებითი
ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება: „გულს საბედისწერო მდგომარე-
ობაში აგდებს აგრეთვე შიში, უეცარი შეშინება, შეშინების ნიადაგ-
ზე გულს ემართება ე.წ. ფრიალი (არეული ცემა) და აჩქარებული
ძგერა. ორივე მოვლენა შედეგია არანორმალურ მდგომარეობაში
ყოფნისა. ორივე შემთხვევაში გული ამოვარდნილია კალაპოტიდან,
თუ ასეთ დროს გულს დროზე ვერ უშველეს, მისი მახლობელი
შედეგი არის დაღუპვა. ასეთი ავადმყოფის დასახმარებლად, ანუ
შეშინებული გულის ძგერის გამოსასწორებლად ხალხს შეუქმნია
ისეთი ზომა, რომელიც თავისი ღირსებით არ შეიძლება მსოფლიო
გაბატონებულ ჩარჩოებში მოთავსდეს. იმას იქაც განსაკუთრებუ-
ლი ადგილი ესაჭიროება. ეს ზომა — გულის ნორმალურ მდგომა-
რეობაში ჩამყენებელი ზომა არის — შელოცვა. შეშინებულს ასე
ულოცავენ. ავადმყოფს გულს გაუხსნიან, დაბალზე დააჯენენ. შემ-
ლოცველი, იგი დახელოვნებულია თავის საქმეში, ახლოს მიუჯდე-
ბა (შემლოცველი უსათუოდ ქალია და ისიც ხანში შესული) მკერ-
დზე (გულთან) გაშლილ ხელს დაადებს გარდიგარდმო. ეს ხელის
შეხება ხდება უსათუოდ რიტმულად (და იმის თანახმად, თუ რო-
გორი უნდა იყოს საერთოდ სალი გულის ცემა), შელოცვის ტექ-
სტი ასეთია:

„გულო შინა, შინა, გულო რამან შეგაშინა,
გულო ძაღლმა შეგაშინა, გულო კაცმა შეგაშინა,
გულო ღვდელმა შეგაშინა, გულო აზნაურმა შეგაშინა,
გულო გლეხმა შეგაშინა, გულო ხარმა შეგაშინა,
გულო ცხენმა შეგაშინა, გულო ქორმა შეგაშინა,
გულო წყალმა შეგაშინა, გულო მუხმა შეგაშინა,
გულო წვიმამ შეგაშინა, გულო თო(ვ)ლმა შეგაშინა,
გულო ავდარმა შეგაშინა, გულო დედამ შეგაშინა,
გულო მამამ შეგაშინა, გულო დამა შეგაშინა,
გულო ძმამ შეგაშინა, გულო (მ)ტერმა შეგაშინა,
გულო მოყვარემ შეგაშინა, გულო ღამემ შეგაშინა,
გულო ტყემა შეგაშინა, გულო აღმართმა შეგაშინა,
გულო დაღმართმა შეგაშინა, გულო კატამ შეგაშინა,

გულო ღორბა შეგაშინა...

და ჩამოთვლის შემაშინებელ ბევრ რამეს...

„მოი გულო შინა, ჩაი შენსა ბუდესა, შეგიკერავ საგულესა
(კოცნა გულზე)

მოი გულო შინა, ჩაი შენსა ბუდესა, შეგიკერავ საგულესა
(კოცნა გულზე)

მოი გულო შინა, ჩაი შენსა ბუდესა, შეგიკერავ საგულესა
(კოცნა მკერდზე)

ამევიდა ბ(მ)ზეი, დაჟდა გული! (კოცნა), ამევიდა მზეი —
დაჟდა გული! (კოცნა).

ამევიდა მზეი, დაჟდა გული“ (კოცნა).

მთელი ეს ცერემონიალი გამეორდება სამჯერ. რა ჯადო და თი-
ლისმბაა აქ. აი რა:

1. შემლოცველი ხელით ეხება მკერდს და ჰფარავს გულს; 2. ხე-
ლის შეხება (აღება და ისევ დადება) ხდება რიტმულად; 3. ყოველი
სტრიქონის დასაწყისი არის რიტმული; 4. ყოველი სტრიქონის ბო-
ლო არის რიტმული; 5. ამ რიტმულობაში ამავე დროს ჩანს უღია უხ-
ვი ალიტერაცია; 6. ყველაფერი ეს ჰქმნის კალამბურობას; 7. კოცნა
მკერდზე ხდება რიტმულად; 8. სტრიქონებში ბგერათა რაოდენობა
მეტრულია; 9. ჩამოთვლილია თითქმის ყველაფერი, რასაც კი შეიძ-
ლებოდა გამოენვია შეშინება (ეს კი შთამაგონებელია); 10. შემლოც-
ველს ეს სიტყვები გაზეპირებული აქვს და, მაშასადამე, კითხულობს
გაბედვით. ამ გაბედვაში არის ექსტაზიც. ეს ექსტაზი ეპიდემიურად
გადადის შეშინებულ სხეულზე; 11. კოცნას ამ დროს (ისიც მკერდზე)
აქვს დედაშვილური ან დაძმური სიტკბობა; 12. ამ დროს გული შეპ-
ყრობილია შემლოცველის მიერ და ამ დაპყრობილ გულს დასასრულს
მოუწოდებს სიტყვებით: „მოი გულო, შინა, ჩაი შენსა ბუდესა“, შეგი-
კერავ საგულესა, სასიამო მოწოდება, სასიამო საჩუქარი; 13. ბოლოს
ბეჭედი — შთამაგონებელი შედარება — ამევიდა მზეი, დაჟდა გუ-
ლი; 14. შემლოცველი შეპყრობილია მხსნელის ავტორიული (უნდა
იყოს ავტორიტეტული ნ.მ.) თავმოყვარეობითა და თავმონობით. ეს
გარემოება თვითონ მასზედაც შთამაგონებლად მოქმედებს ამ დროს.
შემლოცველის შთაგონება კი უშუალოდ გადადის სხეულზე და იგი
ეზიარება მას. აი ის ძალა, რაც ამ შელოცვებშია, მთელი ეს ცერემო-
ნიალი, რომელსაც ჰქვია შელოცვა, გულზე მოქმედებს და მას უკარ-
ნახებს და უბრუნებს დარღვეულ რიტმს“ [ლომთათიძე, 1933: 50-51].

ავტორისეული მსჯელობა და დასკვნა სავსებით სწორად მოგვცა. უფრო მეტიც, ვფიქრობთ, რომ გ. ლომთათიძის არგუმენტაციის პრინციპი გამოდგება არა მხოლოდ შეშინებულის, არამედ ყველა სხვა დაავადების შელოცვის ეფექტურობის ახსნისათვის. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ სხვადასხვა დაავადებათა შელოცვას სხვადასხვა მაგიური ქმედება ახლდა თან. შეშინებულის შელოცვის დროს, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ტაქტილურ (შეხებით) ზემოქმედებას, გათვალულის შელოცვის რიტუალი მოიცავს წყლის შეპკურებას, მთქნარებასა და სხვ. უჭმურის შელოცვაში კი აქტიურია შეხრჩოლება. ვფიქრობთ, მაგიურ ქმედებათა სხვაობას სხვადასხვა დაავადებათა დროს, განაპირობებდა არა იმდენად მათზე არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა განსხვავებული ხასიათი, არამედ სპეციფიკურ დაავადებებზე მათი განსხვავებული ზემოქმედების ეფექტი. ყოველივე ეს ხალხის მიერ დაავადებაზე, ავადმყოფზე და მის ფსიქიკაზე დაკვირვების შედეგად მიღებულ ცოდნას ასახავს.

გ. ლომთათიძე მაგიური მკურნალობის რამდენიმე ასპექტს განიხილავს და მისი შედეგიანობის არგუმენტაციას გვთავაზობს. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ავადმყოფზე სიტყვიერ (შელოცვის შინაარსისა და ფორმის), მუსიკალურ და ტაქტილურ (ხელის რიტმული შეხება, კოცნა) ზემოქმედებას, პაციენტსა და მკურნალს შორის დამყარებულ კონტაქტს (მკურნალის ექსტაზისა და შთაგონების გადასვლა ავადმყოფზე) ანიჭებს. ეს უკანასკნელი თანამედროვე ეთნოლოგიაში სამკურნალო მაგიის ეფექტურობის მნიშვნელოვან ფაქტორად არის მიჩნეული. ცნობილი ფრანგი ეთნოლოგი კლოდ ლევი-სტროსი ამერიკელ ინდიელთა სამკურნალო მაგიის ეფექტურობის ერთ-ერთ ძირითად არგუმენტად სწორედ პაციენტსა და მკურნალს შორის დამყარებულ კონტაქტს მიიჩნევს. პაციენტი არის პასიური მხარე, რომელსაც საკუთარი „მე“ სრულად არა აქვს გაცნობიერებული, ხოლო ჯადოქარი (მკურნალი) — აქტიური მხარეა საკუთარი „მე“-ს განცდის სიჭარბით, უპირატესობით. შდრ. „შემლოცველი შეპყრობილია მხსნელის ავტორეული (ავტორიტეტული ნ.მ.) თავმოყვარეობითა და თავმონონებით“ (გ. ლომთათიძე). მკურნალობის პროცესში მყარდება წონასწორობა ამ ორ პოლუსს შორის და უზრუნველყოფილია ერთის გადასვლა მეორეზე, საერთო ცდა კი გამოავლენს სულიერი სამყაროს ერთობლიობას, რომელიც თავისთავად წარმოადგენს სოციალური სამყაროს პროექციას [Леви-Стросс, 1983: 112].



ლევინ-სტროსი სამკურნალო მაგიის ეფექტურობის მიზეზად რწმენის სამმაგ ფაქტორს მიიჩნევს: ავადმყოფს სწამს მკურნალის, მკურნალს — თავისი საქმიანობისა, მთელ საზოგადოებას — მკურნალისა დამისის სამკურნალო მეთოდების შედეგიანობისა [Леви-Стросс, 1983: 148].

ჩვენ პარალელს არ ვავლებთ ამერიკელ ინდიელთა და საქართველოს მოსახლეობას შორის. მაგრამ ყველა საზოგადოებაში, რომელშიც სამკურნალო მაგია და საერთოდ მაგიურ-რელიგიური მედიცინა არსებობს, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება კონტაქტს პაციენტსა და მკურნალს შორის, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. ეს ფაქტორები, ემპირიულად მიკვლეულ ფსიქოთერაპიულ მეთოდებთან ერთად, განაპირობებდა სამკურნალო მაგიის ეფექტურობას.

შელოცვების დადებით ზემოქმედებას უთუოდ თვით შემლოცველის პიროვნული თვისებებიც აძლიერებდა. გარდა იმისა, რომ შემლოცველი ძირითადად ასაკში შესული ქალი იყო და, მთხრობელთა გადმოცემით, მშვიდი ხასიათი და კეთილი ზნე ჰქონდა, როგორც ჩანს, უმეტეს შემთხვევაში მას ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების გარკვეული უნარიც გააჩნდა. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს საქართველოში შემლოცველთა შერჩევის ერთი ფართოდ გავრცელებული წესი. ამ წესის თანახმად, შელოცვის სწავლება არ შეიძლებოდა, შელოცვა უნდა მოჰპარულიყო, ე.ი. დაინტერესებულ პირს ეს შელოცვა უნდა ესწავლა არა სპეციალურად, არამედ ყურის მოკვრით, შემთხვევით მოსმენით. არ არის გამორიცხული, რომ ეს წესი, გარკვეულ დონეზე, ხელს უწყობდა ისეთი პირების შერჩევას, რომელთაც აინტერესებდათ ეს საქმე ადვილად იმასხოვრებდნენ შელოცვას (ყურის მოკვრა) და, შესაძლებელია, გარკვეული ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების უნარიც ჰქონდათ.

საქართველოში სხვადასხვა დაავადების დროს ჩატარებულ რელიგიურ რიტუალებს დაავადებათა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები ედო საფუძვლად, რომლებიც ძირითადად სწეულებათა გამომწვევ მიზეზზე ზემოქმედებას გულისხმობდნენ. ხშირად ასეთ მიზეზად განიხილებოდა ეშმაკი — ავი სული, რომელიც ფსიქიკურ ე.წ. ეშმაკულ დაავადებას იწვევდა და მასთან დაკავშირებული რიტუალებიც ადამიანის სხეულიდან ეშმაკის განდევნას ემსახურებოდა. საქართველოში ეგზორციზმის (ეშმაკის გამოდევნის) სხვადასხვაგვარ რიტუალს ატარებდნენ.



სხვა შემთხვევაში დაავადება განიხილებოდა, როგორც სასჯელი, მსჯავრი ადამიანის მიერ სალოცავის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის, ცოდვის გამო და რიტუალიც ამ დანაშაულის გამოსწორებას, ცოდვის მონანიებას, პიროვნებასა და სალოცავს შორის ურთიერთობის აღდგენის მიზნით ტარდებოდა. ამ მიზეზით გამონეულ დაავადებებს, როგორც ადრე ვთქვით, მოსახლეობა უმეტესად ერთი ტერმინით აღნიშნავდა.

ავადმყოფის გადასარჩენად ტარდებოდა ასევე ვედრების რიტუალები.

როგორც ვთქვით, ეგზორციზმის — ადამიანის სხეულიდან ავი სულის, ეშმაკის განდევნის რიტუალებს, ძირითადად ფსიქიკურ სნეულებათა გარკვეული სახის, ე.წ. ეშმაკეულ დაავადებათა დროს მიმართავდნენ. უშუალოდ ამ საკითხის განხილვამდე აღვნიშნავთ რამდენიმე გარემოებას. არასამედიცინო დარგის მუშაკთათვის ძნელია დადგენა, თუ რა სახის ფსიქიკურ დაავადებას გულისხმობს ესა თუ ის ხალხური ტერმინი, არც მთხრობელთა მიერ მოწოდებული სიმპტომების აღწერილობაა საკმარისი მათი რაობის გასარკვევად. სწორედ ამიტომ ფსიქიკურ დაავადებათა აღწერილობის დროს ძირითადად ხალხურ მონაცემებს ვეყრდნობით და ხალხურ ტერმინებს ვიყენებთ. აქვე გვინდა მოვიყვანოთ ფსიქიკურ დაავადებათა საბასეული კლასიფიკაცია. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით: „სიგიჟეცა განიყოფება ათერთმეტად: შმაგად, ხელად, სულელად, ცოფად, ნალვლიანად, რეგვენად, ტერტერად, შლეგად, შტერად, ფეთიანად და შეთიანად“ [ორბელიანი. 1993]. შემდეგ იგი თითოეულის განმარტებას იძლევა: „შმაგი არის სიგიჟით თავსაცა თვისთა ავნებდეს და სხვათაცა მავნებელ ექმნებოდეს; ხელი არს, რომელი უცნობად გარბოდეს და არც თვით იგვემებოდეს და არა სხვათა ავნებდეს; სულელი არს, რომელი არცა სრულად ცნობა-მიღებულ იყოს და არცარა სასარგებლო რამე ქმნას; ცოფი არს გონება და ცნობა მოძარცული; ნალვლიანი არს ოდესმე ცნობას იყოს და ოდესმე უცნობო; რეგვენი არს, რომელსა სიბრძნე აკლდეს და მცირედ ხელურსა იქმოდეს; ტერტერი არს, რომელსა სიბრძნე არა აკლდეს არამედ ხელურსა რასმე იქმოდეს; შლეგი არს, არა ხელი, არცა ცნობა — მიღებულის, არამედ დაუცდბელად თავგანწირვით განუსუენებელი; შტერი არს ფრიადსა აორთქლდებათა შინაგან ნივთთა მიერ საგრძნობელთა ორღანომიღებული და საქმისა ვერა კეთილად მქნელი; ფეთიანი არს ღამით საოცართა დაფეთებათა მიერ მცირე ხანს ცნობამიღებული;

შეთიანი არს სნეული, რომელი ხელურად იქცეოდე და ჩქარა დაწვეს და წამოდგეს და უგვანოდ უბნობდეს“ [ორბელიანი, 1993].

მედიცინის ისტორიკოსთა დასკვნით, ძველ ქართულ სამედიცინო წყაროებში საბას მიერ განმარტებული ტერმინებიდან მხოლოდ რამდენიმე გვხვდება. მაგალითად, გიჟი, რომელსაც სულხან-საბა ორბელიანი ხმარობს ადამიანის ფსიქიკის ავადმყოფურად შეცვლის აღსანიშნავად. ამავე მნიშვნელობით XVI-XVIII საუკუნეების სამედიცინო წყაროებშიც დასტურდება [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 417], ხოლო ცოფი მათ ერთ-ერთ უძველეს ტერმინად მიაჩნიათ, რომელიც V საუკუნის თხზულებაში „წამება წმიდისა შუშანიკისი“ მოიხსენიება, მაგრამ აქ თანამედროვე გაგებით არ არის ნახმარი და ადამიანის შეცვლილი ფსიქიკის მდგომარეობას გამოხატავს [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956: 405].

სულხან-საბას მიერ განმარტებული ტერმინები ხალხურ ლექსიკაშიც გვხვდება და ადამიანის ნორმალური ფსიქიკური მდგომარეობიდან გადახრის აღმნიშვნელია, მაგრამ ზოგჯერ სნეულებად არ განიხილება, ამიტომ ხალხურ მედიცინაში მათი სამკურნალო საშუალებებიც არ დასტურდება. მაგ., რეგვენს, სულელს და სხვ. ავადმყოფად ნაკლებ მიიჩნეოდნენ და ეს გადახრა უმეტეს შემთხვევაში თანდაყოლილ ნაკლად ითვლებოდა.

ამჯერად შევეხებით ფსიქიკურ დაავადებას, რომელიც მთელ საქართველოში სიგიჟის, *ჭკუაზე შეშლის*, გონების არევის სახელით იყო ცნობილი და ეშმაკეულ სნეულებად ითვლებოდა. სწორედ ამიტომ ასეთ ავადმყოფებს ხშირად ეშმაკეულს, შეპყრობილს, დაპატრონებულს, *სულუფერნამაყრილს* (უფერი — ეშმაკი (ხევს.)) და ა.შ. უწოდებდნენ.

საქართველოში სიგიჟის რამდენიმე ფორმას არჩევდნენ, რომელთაგან ზოგიერთი განუკურნებლად მიაჩნდათ. ასეთად ითვლებოდა თანდაყოლილი — *დედის მუცლიდან გამოყოლილი* სიგიჟე. განუკურნებლად მიაჩნდათ აგრეთვე აგრესიული ავადმყოფები, რომელთაც რემისიის პერიოდი საერთოდ არ ჰქონდათ. მათ დასაბმელ გიჟებს უწოდებდნენ. ეს განსაზღვრება ასეთი ავადმყოფების იზოლირების წესიდან მომდინარეობს. მათ მეტწილად აბამდნენ და ეკლესიის მსახურნი უვლიდნენ: „დასაბმელი გიჟი, დამთხვეული, *ჭკუაზე შემცდარი*, სხვისა მრჩოლელი.

ძველ დროში გიჟს ვინც ჰკურნავდა (სოფლად უმეტეს წილად — მღვდლები), რკინის ჯაჭვებით მიაბამდა ავადმყოფს ბოძზე



ან ხეზე ეზოში ბოძზე და მერე ფსალმუნს უკითხავდნენ. აქედან წარმო-
 ერქვა ყოველ გიჟს „დასაბმელი“ [სახოკია, 1979: 139].

სხვა შემთხვევაში ემმაკეულ ავადმყოფებს ეგ ზორციზიმის რი-
 ტუალები უტარდებოდათ. საქართველოს ყველა კუთხეში, იშვიათი
 გამოჩენის გარდა, ეს რიტუალები სალოცავებში აღმოსავლეთ
 საქართველოს მთიანეთში — ჯვარ-ხატებში, ბარში კი ეკლესია-მო-
 ნასტრებში ტარდებოდა და ცრურწმენად არ განიხილებოდა. რიტუ-
 ალს ატარებდა მთაში — ხევისბერი, უმეტესად წმინდა გიორგის
 სალოცავებში. ხოლო ბარში მღვდელი. წმინდა გიორგის ერთ-ერთი
 ფუნქცია ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, სულით ავადმყოფების
 მკურნალობა იყო [კვირიკაშვილი, 1961: 221-226]. ალ. სახანაშვილის
 მიხედვით, საქართველოში, წმინდა გიორგის თვალისა და სხვა დაა-
 ვადებათა შემლოცველებიც ემორჩილებოდნენ. წმინდა გიორგის სა-
 ხელით დევნიდნენ ავსულებს, რომლითაც შეპყრობილი იყო ქართვე-
 ლის სული [Хаханов, 1982: 31]. ზოგ შემთხვევაში კი წმინდა გიორგის
 მთავარანგელოზები ენაცვლებოდნენ. სვანეთში მთავარანგელოზები
 მიქელ-გაბრიელი ეპილეფსიასთან დაკავშირებით მოიხსენიება [ბარ-
 დაველიძე, 1949: 17]. მთავარანგელოზების ეს ფუნქცია დასტურდე-
 ბა რაჭაში, სამეგრელოშიც და სხვ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფსიქიკურ დაავადებე-
 ბის დროს ჩატარებულ რიტუალებს რწმენა-წარმოდგენათა რთული
 სისტემა უდევს საფუძვლად.

ერთ-ერთი ასეთი რიტუალია ხატში მიბარება: „მიბარება დიდ-
 გორის ჯვარში წმირად იციან, იმით, რო, ის ემმაკებს ებრძვის-ად
 და იმისად მიბარებულს უფერი (ემმაკი, ნ.მ.) ველარას უზამს. აბა-
 რებენ ქალებს, ყმანვილებს, ვინაც ანშინდების, ან სიზმარში — რა
 ეჩვენების. მისაბარებს ერთი საკლავით გაღნათვლენა-დ, მეორეს
 ზღვნად დახკლავენ მისამბარეოდ. ხუცესი იხუცებს: „შამაგხვენნი-
 ვავ, შამაგბარებივავ, შენს კალთას თავ შამაუფარებავაო-დ, შენ კა-
 ბის კალთა ჩააფარევ, დაიცი, დაიფარევ მავნეთაგანაო-დ მენალ-
 მართე, მშველელ ანგელოზ დააყოლევ. ეხვენების დიდგორს ვეშაგ
 გიორგის (ვეშაგი ყარაული, მზვერავი, მეთვალყურე). ხუცესი ხუ-
 ცობის დანყობამდენ ამწყალობნებს. დამწყალობნებას ხალხიც ახ-
 ყვების. ყველანი ამწყალობნებენა-დ სთხოვენ დიდგორის ჯვარს რო
 უშველას მიბარებულს“ [ოჩიაური, 2005: 102], ე.ი. მიბარების შემ-
 თხვევაში ხდება ანგელოზის მფარველობის მინიჭება ან ამ მფარვე-
 ლობის აღდგენა და ეს რიტუალი ტარდება შედარებით მსუბუქად



მიჩნეული დაავადების დროს — როდესაც ყმანვილი ან ქალღებრი „შინდების ან სიზმარში რა ეჩვენების“. იგულისხმება რომ ისინი ადამიანისგან მფარველი ანგელოზის განდგომის შედეგად ხდებიან ავად, როდესაც ეშმაკს ადამიანზე ზემოქმედების გზა ეხსნება. ამ დროს ეშმაკი ადამიანს ჯერ კიდევ არ დაპატრონდება. დახელთულს, სულუფერნამაყრილს, გაგიჟებულს კი სხვა რიტუალი უტარდებოდა, რომელსაც დაკოჭვა ეწოდებოდა და ეგზორციზმის თავისებურ სახეს წარმოადგენდა. დაკოჭვის რიტუალი ტარდებოდა აგრეთვე შეშინების, დაზარვის შედეგად გამონვეული ფსიქიკური დაავადების, ეპილეფსიის მძიმე ფორმების დროსაც — როდესაც ადამიანის ფსიქიკა მკვეთრად იცვლებოდა, ავადმყოფი პერიოდულად ცნობიერებას კარგავდა, აგრესიული ხდებოდა და სხვ. დაკოჭვა ტარდებოდა ძირითადად კოპალასა და იახსარში, საერთოდ იმ სალოცავებში, რომლებიც წმინდა გიორგის სახელთან იყო დაკავშირებული. ავადმყოფ ქალს სუფთა ან ახალ სამოსს ჩააცმევდნენ, სალოცავში წაიყვანდნენ, თან წაიღებდნენ უხმარ თეთრ ნაჭერს — ხელსახოცს და სამსხვერპლო საკლავს — ცხვარს. ქალს სპეციალურ დასაკოჭადგილზე დააჩოქებდნენ. ხატის მედროშე დროშას გამოაბრძანებდა, ხელსახოცს — სამკადრეოს ქალს თავზე გადააფარებდა, ზედ დროშას დააღირებდა და დროშაზე შებმულ ზარს ანკარუნებდა. ხუცესი კი შეუდგებოდა ხუცობას: „ღმერთმა ადიდას შენი ძალი, შენი სახელ-სამართალი ჯაჭველო ხმელის გორისაო. შენა სამთავროდ, შენა გასამრჯოდ მაიწმარი ეს სამსახური, პირის საბანი, შენის მეხვენურისად (დაუშვათ — ელენა) ელენაისად საშველოდ, სამწყალობნელოდ მაიწმარი. უშველ, დალოცვილო, ელენას, შაგიძლავ დევ-კერპებთან ბრძოლაი, მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმე, მავნე მათორი, შენის ძალითა, დიდებით, ლახტითა, მათრაწით გეძახს ელენაი, გეხვენების. შაიხვენი, ნაძახნები, გაუგონი. ღმერთო შენს ძალსა დიდებას მაუმატებს“ [ოჩიაური, 1988: 153]. კოპალას კი ასე მიმართავდნენ: „გმირო კოპალავ, ლალო-ლახტიანო, დახკარ ლახტი, იხმარე შენი ძალი, უშველე ამ ქალს შამახვენისლს მათორე მაცილი და ეშმაკიო“ [მაკალათია, 1935: 16].

„მედროშე სამჯერ შემოატრიალებდა დროშას ავადმყოფის ირგვლივ და დროშის ბოლოს — კოჭს დახელთულს თავზე დაადებდა დახკრავდა, ამის შემდეგ დაკოჭვიებული უკან მუხლით წამოვიდოდა და გამოვიდოდა იმ ადგილზე, სადაც დედაკაცები მიდიან ჯვარის კარ“ [ბალიაური, 1940: 57].

დაკოჭვიებულს ერთი წლის მანძილზე სინმინდე მართებდა, ორი რიტუალის (ხატში მიბარება და დაკოჭვა) ძირითადი განსხვავება შემდეგში მდგომარეობდა: მიბარება, როგორც თვით სახელწოდებიდან ჩანს, ღვთაების მიერ ავადმყოფის მფარველობაში აყვანას გულისხმობდა, ხოლო დაკოჭვის მთავარი მიზანი ავადმყოფისაგან ავი სულის განდევნა იყო, — დაკოჭვის დროს ავადმყოფ ქალს თავზე აუცილებლად სამკადრეოს დააფარებდნენ — „სამკადრეო ისიე დედაკაც რო დაიკუჭების თავზე უნდა გადაეხურას“... ერთ-ერთი მთავარი მომენტია დედაკაცის თავზე სამკადრეოს გადაფარება. სამკადრეო ძველად იმ ქსოვილს ეწოდებოდა, რომელზედაც ღვთისშვილი ჯდებოდა. დაკოჭვასთან დაკავშირებით სწორედ ასეთ მომენტთან უნდა გვექონდეს საქმე — დროშა ამ შემთხვევაში, როგორც ჯვრის სიმბოლური გამოსახულება სამკადრეოზე ჯდება...

„დაკოჭვისა“ და „სულით მოსხმის“ ცერემონიალში, დროშას განსაკუთრებული ფუნქცია აქვს მინიჭებული; სახელდობრ, ავი სულების განდევნა ავადმყოფისაგან ან მავნესაგან მიცვალებულის გამოსხნა“ [ოჩიაური, 1954: 109-111].

ამგვარად, ფსიქიკურ დაავადებებთან დაკავშირებული რიტუალები სხვადასხვაგვარი იყო, რაც აღნიშნულ დაავადებათა შესახებ არსებული განსხვავებული რწმენა-წარმოდგენებით იყო განაპირობებული. ეს რწმენა-წარმოდგენები კი შესაძლებელია თითოეული დაავადების სპეციფიკური გამოვლინების საფუძველზე ჩამოყალიბდა, კერძოდ, როგორც ვთქვით, შეშინებულისთვის დამახასიათებელი იყო უძილობა, უმადობა, პერიოდული ჰალუცინაციები, შიშის შეგრძნება, მაგრამ მისი ფსიქიკა მკვეთრად არ იცვლებოდა, იგი მთიელთა მიერ ნორმალურ ადამიანად აღიქმებოდა და ამიტომ მას მხოლოდ ავი სულისაგან დაშინებულად მიიჩნევდნენ, და არა შეპყრობილად. იმ შემთხვევაში, თუ ასეთი ვითარება დიდხანს გასტანდა, შეშინებულის მდგომარეობა გაუარესდებოდა, მაშინ საჭირო იყო დაკოჭვა, რადგან მას ემშაკი ჰყავდა მიჩენილი, ე.ი. დახელთული იყო. დახელთვა კი მთაში ყველაზე რთულ ფსიქიკურ დაავადებად ითვლებოდა. მთიელთა გადმოცემით, დახელთვა და სიგიჟე ერთი და იგივე იყო: ავადმყოფი სრულიად იცვლებოდა, პერიოდულად გონს კარგავდა, საქონელს და ზოგჯერ ადამიანებსაც უმიზეზოდ ერჩოდა — წყლისკენ მიიწევდა გადასავარდნად, ხან კი გონს მოდიოდა, წყნარად დადიოდა, ზოგჯერ ხმას საერთოდ არ იღებდა და ა.შ. ასეთ უცნაურ გამოვლინებებს მთიელები მხოლოდ და მხოლოდ

ავ სულს მიანერდნენ და ამიტომ დახელთული ყველაზე ძლიერად მიჩნეული ავი სულის — ეშმაკის შეპყრობილად მიაჩნდათ. სპეციფიკური სიმპტომების გამო, მთიელები ბნედიანსაც ეშმაკდაპატრონებულად თვლიდნენ. სწორედ ამიტომ, თუ შეშინების დროს ხატში მიბარებას ე.ი. ავსულთან მეზრძოლი ღვთაების მფარველობის მიღებას, მთიელთა აზრით, შეიძლება შედეგი გამოეღო, დახელთვისა და ბნედის დროს ეს საკმარისი არ იყო და რადიკალურ ზომებს მიმართავდნენ. კერძოდ, ატარებდნენ დაკოჭვის ცერემონიალს, რომლის მიზანი, როგორც აღვნიშნეთ, ავადმყოფისგან ავსულის განდევნა იყო.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ძირითადად ქალის დაკოჭვა იყო მიღებული, — თუ მამაკაცი იყო „დაჯვლთილი“, მის მოსარჩენად ჯვრებში „სამეშვლოებს“ ხოცავდნენ და სხვა მრავალი შესანიშნავები მიჰქონდათ ჯვარში. მხოლოდ „დაკოჭვიებით“ კი არ „დააკოჭვიებენ“. მამაკაცის დაკოჭვიება არ შეიძლებოდა. მამაკაცის ავადმყოფობის დროს არას დაიშურებდნენ, ჯვრებს შესწირავდნენ „უღელა“ ხარებსაც კი, ვერცხლის სამკაულებს, ქამარ-ხანჯალს, მამულებს, ხშირად ავადმყოფის პატრონები საკლავებს დაკლავდნენ, სოფლის მამაკაცებს და დედაკაცებს ყველას „ჯვარის კარ“ მიიყვანდნენ, ყველა ფეხზე დამდგარი შეეხვეწებოდა ჯვარს ავადმყოფის გადარჩენას... ამას ეძახდნენ სოფლის მეხვეწურს...“ [ბალიაური, 1940: 63,65], ე.ი. ტარდებოდა არა ეშმაკის გამოდევნის, არამედ ვედრების რიტუალი.

ამგვარად, ხევსურეთში მამაკაცის დახელთვის დროს (რაც უფრო იშვიათი იყო) განათვის, ვედრების, ხოლო ქალის შემთხვევაში დაკოჭვის რიტუალი ტარდებოდა. რაც შეიძლება შემდეგნაირად აიხსნას. მთიელთა წარმოდგენით, „კაცის მცავ-მფარავი ანუ კაცზე მდგომ-მავალი, „დიდი ანგელოზია“ და ძლიერი, ამიტომ კაცს ავი სული ადვილად ვერ მიუდგება, და რომ მიუდგეს კიდევ, ადვილად ვერას დააკლებს. მხოლოდ ქალ-ბავშვთ ანგელოზი კი „პატარა და ბეჩავია“, ამიტომ ქალსა და ბავშვს ავი სულები ადვილად ერევიან და ვნებენ ხოლმე, [ბარდაველიძე, 1949: 126].

ამრიგად, მფარველი ანგელოზი ავსულებს მამაკაცის დაპატრონების ნებას არ აძლევდა — მამაკაცს კი პატრონობდა დიდი და მძლავრი ანგელოზი. „მას ურწყნი და ეშმაკები სიახლოვეს ვერ მიეკარებოდნენ და მის პატრონობის ქვეშ მყოფ კაცსაც ვერაფერს დააკლებდნენ“ [ოჩიაური, 2005: 312].

სალოცავის მფარველობის მიღება კი, როგორც აღვნიშნეთ, ჯვარში გაყვანის, ხატში მიბარების შედეგად ხდებოდა.

ამავე დროს ხდებოდა ბავშვის განათვლაც, რომელიც „საკლავის სისხლის საშუალებით ადამიანის განწმენდას, ე.ი. ადამიანის ორგანიზმიდან ავი სულების განდევნის და ამავე დროს მისთვის მფარველი სულის მინიჭებას გულისხმობდა“ [ბარდაველიძე, 1949: 127].

მაგრამ თუ მფარველი ძლიერი ანგელოზი ბოროტ ძალებს მამაკაცის დაპატრონების ნებას არ აძლევდა, ალბათ დაისმის კითხვა — საერთოდ რატომ იხელთებოდა მამაკაცი?

დაავადებათა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენების განხილვის დროს აღვნიშნეთ, რომ, მთიელთა აზრით, ადამიანი სხვადასხვა გარემოების გამო იხელთებოდა, გიჟდებოდა — როდესაც ღვთაების წინაშე რაიმე სერიოზულ დანაშაულს ჩაიდენდა, ღვთის შვილი მის მფარველობაზე ხელს აიღებდა და დასჯის მიზნით ზოგჯერ თვითონაც კი მიუსევდა დამნაშავეს ბოროტ ძალებს, ან კიდევ, როდესაც ადამიანი იხელთებოდა ბოროტი ძალების უშუალო ინიციატივით, ღვთისშვილთა ჩარევის გარეშე, რა თქმა უნდა, თუ ამ პიროვნებას ძლიერი მფარველი ანგელოზი არ ჰყავდა.

თუ ეს ვარაუდი სწორია, მაშინ არ არის გამორიცხული, რომ მამაკაცის დახელთვა სწორედ ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი პირველი მიზეზით აეხსნათ. ასეთ შემთხვევაში სავსებით ლოგიკური იყო ღვთაების გულის მოსაგებად სხვადასხვა საშუალების (მსხვერპლშენიწივა, სოფლის მეხვეწური და სხვ.) გამოყენება და ავადმყოფის განათვლა, რაც ამჯერად განწმენდასთან ერთად, მფარველ სულთან კავშირის განმტკიცებასა და არა მფარველობის მინიჭებას გულისხმობდა. ვ. ბარდაველიძის აზრით, „ადამიანის პერიოდული განათვლის მიზანი სხვა უნდა ყოფილიყო (ვიდრე მისი პირველადი განათვლისა ჩვილობის პერიოდში). სახელდობრ ის, რომ პერიოდულად შეემაგრებინა და განემტკიცებინა კავშირი, რომელიც პირველი მისტერიის დროს იქნა დამყარებული ადამიანსა და მის მფარველ სულს შორის“ [ბარდაველიძე, 1949: 127].

ქალის მფარველ პატარა ანგელოზს კი ბოროტი ძალებისათვის ძლიერი წინააღმდეგობის განწევა არ შეეძლო და ავსულებს მეტი შესაძლებლობა ჰქონდათ ქალის დაპატრონებისა. სწორედ ამიტომ მათ ეგზორციზმის — დაკოჭვის რიტუალი უტარდებოდათ ავსულებთან მებრძოლი კოპალას, იახსარის, ჯაჭველის წმინდა გიორგისა და სხვა სალოცავებში.



ყოველივე ზემოთქმულს ალბათ კიდევ უფრო ღრმა ფესვები გააჩნდა. შესაძლებელია, ქალისა და მამაკაცის შესახებ განსხვავებული წარმოდგენების არსებობას თვით მთიელი ქალისა და მამაკაცის განსხვავებული ფსიქიკა განაპირობებდა. მნიშვნელობა ალბათ მთიელთა საზოგადოებაში ქალისა და მამაკაცის სხვადასხვა ღირებულებასაც ჰქონდა. კერძოდ, ცნობილია, რომ მამაკაცი, მისი ფუნქცია მთაში გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ქალისა. სწორედ ამიტომ, მთიელთა წარმოდგენით, კაცს ეშმაკი ნაკლებად იმორჩილებდა, თუმცა ეს არ გამოირიცხებოდა.

ავსულთა დამთრგუნველი სალოცავები: ჯაჭვლი, კოპალა, იახსარი, დიდგორი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში წმ. გიორგის სახელს უკავშირდება, ხოლო წმინდა გიორგის ერთ-ერთი ფუნქცია, როგორც აღვნიშნეთ, სულით ავადმყოფთა მკურნალობა იყო.

დაკოჭვის რიტუალი, ხევსურეთის გარდა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც დასტურდება: ფშავში, თუშეთსა და სხვ. მას ყველგან ხევსურები ატარებდნენ [მინდაძე, 1982: 110-111].

საქართველოს ბარში რამდენადმე განსხვავებულ გარემოებასთან გვაქვს საქმე. აქაც სიგიჟეს ავსულს მიანერდნენ და ეშმაკულ დაავადებად განიხილავდნენ. ეგზორციზმის რიტუალიც, როგორც აღვნიშნეთ, ეკლესიაში ტარდებოდა მღვდლის მიერ. რადგან ეს რიტუალები ხალხურ ხასიათს არ ატარებდა, ამიტომ აღარ შევხვებით. თუმცა ზოგან ავადმყოფის სხულიდან ეშმაკის გამოსადევნად სხვა საშუალებებსაც მიმართავდნენ, როგორც ზემოთ აღვნიშნა, რაჭაში, სოფ. გონაში მთავარანგელოზის ეკლესიაში ინახებოდა მათრახი. მთხრობელთა გადმოცემით, ამ მათრახს სულით ავადმყოფს გადაჰკრავდნენ ეშმაკის გამოდევნის მიზნით [მინდაძე, რაჭის 1983, 26]. ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე საქართველოში საკმაოდ ფართოდ გავრცელებული ჩვეულება: სულით ავადმყოფის ეკლესიის ზღურბლზე დანვენისა, რომელსაც ყველა შემსვლელი გადაუვლიდა, ითვლებოდა, რომ ამ გზით ავადმყოფი ეშმაკისაგან გათავისუფლდებოდა. ფართოდ იყო გავრცელებული ავადმყოფისათვის, განსაკუთრებით აგზნების პერიოდში, ნაკურთხი, ხატის ნაბანი წყლის შესხურების წესი. ნაკურთხი წყალი მოსახლეობას ყოველ ნათლისღებას სახლში მიჰქონდა და მეორე ნათლისღებამდე ინახავდა.

სამეგრელოში ს. მაკალათიას მიხედვით: „სულით ავადმყოფების მკურნალად ითვლება აგრეთვე ილორის წმინდა გიორგი და ამ

მიზნით ილორობას იქ მიჰყავთ ხაჯალურით (ჯაჭვია, ნ.მ.) შეკრული გიუები.

ავადმყოფს ეკლესიის კარებში დააჩოქებენ და წმინდა გიორგის შევედრებიან შველასა და ავსულებისაგან განთავისუფლებას. შემდეგ სულით ავადმყოფს ეკლესიაში შეიყვანენ და ილორის წმინდა გიორგის ხატს დაუნვენენ... ბოლოს მნათე სულით ავადმყოფს რკინის შვილდში გამოატარებს სამჯერ ნალმა და წმინდა გიორგის შევედრება, რომ მან ავადმყოფი გაანთავისუფლოს ეშმაკ-მაცლისაგან, და ამ ბოროტ-სულების გაქარვების მიზნით, მნათე აიღებს „ოცეს“ საყვირს, მოიტანს ზედ ავადმყოფთან და მას სამჯერ დააყვირებს. ამით ხალხის წარმოდგენით, ვითომც ეშმაკები დაფრთხებიან და ავადმყოფს მოშორდებიანო. სულით ავადმყოფს კარში რომ გამოიყვანენ ტაძრის ეზოში მას „ატლენობა“-ს ათამაშებენ. ავადმყოფი დახტის, ფეხებს უსვამს და თან გაჰკივის და ამ დროს მას ავსულები მოშორდებიან და ავადმყოფი იკურნებაო“ [მაკალათია, 1938.38]. მსგავსი რიტუალები ტარდებოდა აგრეთვე ალერტის წმ. გიორგის სალოცავში [მაკალათია. 1941: 358-359].

ზოგიერთი, ეკლესიის კარზე ტარდებოდა ეგზორციზმის სრულიად განსხვავებული რიტუალი. ქართლში, ს. მაკალათიას ცნობით, „ხალხური ცრუმორწმუნეობით გერი ითვლებოდა სულით ავადმყოფების, ბნედიანების მუნჯებისა და დახუთულების მკურნალ ღვთაებად (იგულისხმება გერის წმ. გიორგი). მათი რწმენით, ამგვარი ავადმყოფები გერის დამიზეზებით ეშმაკისაგან იყვნენ შეპყრობილი. ამიტომ ისინი გერში მიჰყავდათ. სულით ავადმყოფს გერში კლდეზე თავდალმა დაჰკიდებდნენ თურმე, მას მუხლებზე მნათე ხელს მოჰკიდებდა და ეტყოდა: „სთქვი, შენი ეშმაკის ცოლის სახელი“-ო. ეშმაკის შიშით ავადმყოფი დუმდა, თურმე და არ პასუხობდა. მაშინ მას ხანჯლებითა და თოფის სროლით აშინებდნენ, რომ ეთქვა მისი ეშმაკის სახელი.

ეშმაკები ამ დროს ავადმყოფს თითქოს ჩასჩურჩულებდნენ, არ გატყდენ, სახელი არ თქვა, ნუ შეგეშინდება ჩამოვარდნისა, ჩვენ აქა ვართ და გიშველითო, ბოლოს ავადმყოფს მაგრად სცემდნენ და ატირებული დაიძახებდაო: სალუმხან, კატუმხან, ქეთუმხან, ტარემხან და სხვა.

მნათე ავადმყოფს მაინც არ ეშვებოდა და ეტყოდა, სთქვი „ქალკუდიანის ქმრის სახელიო“. სულით ავადმყოფი დაიძახებდა: ილისხან, ზელიმხან, გულიმხან და სხვა. შემდეგ ავადმყოფს კლდიდან

ამოიყვანდნენ, თოკს შეხსნიდნენ თუ თავისუფლად გაივლიდა. ავადმყოფი მყოფი რჩებოდა და შინ ბრუნდებოდა“ [მაკალათია, 1959: 37].

საქართველოს სხვა კუთხეებში ზემოაღწერილის მსგავსი რიტუალი ნაკლებად დასტურდება.

როგორც ვხედავთ, ეს რიტუალები, რომლებიც ქრისტიანულ სალოცავებში ან სალოცავებთან ტარდებოდა ავადმყოფისგან ავი სულის გამოდევნის მიზნით, საკმაოდ მრავალ მაგიურ ელემენტს: მათრახის გადაკვრას, მშვილდში გაძვრენას, ავი სულების საყვირით დაფრთხობასა და სხვ. მოიცავდა და ამდენად რელიგიური სინკრეტიზმის თვალსაჩინო მაგალითებია.

გარკვეული ფსიქიკური დაავადებანი, როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთთან, ღვთაებებთან, წმინდანებთან იყო დაკავშირებული და მოსახლეობის მიერ აღიქმებოდა, როგორც მსჯავრი, სასჯელი, მათ წინაშე ჩადენილი დანაშაულის, ცოდვის გამო. დანაშაულად ითვლებოდა სალოცავის ხელდებულის მიერ მის სამსახურზე უარის თქმაც. ამ დაავადებებს, როგორც ითქვა, სალოცავის მსჯავრად აღიქვამდნენ და დაავადებასაც „დამიზეზებას“, უფრო იშვიათად „დატანჯვას“ (ქართ.) უწოდებდნენ. ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა ასეთი ეტიოლოგია მთელ საქართველოში დასტურდება.

დამიზეზებასთან დაკავშირებული მაგიურ-რელიგიური რიტუალების კომპლექსი გულისხმობდა: დაავადების მიზეზის დადგენას — გარკვევას, რომელი ღვთაებისა თუ წმინდანის მიერ და რა დანაშაულისთვის იყო დამიზეზებული ესა თუ ის პიროვნება, „სასჯელის მოხდის“ პირობების განსაზღვრას ანუ დაზუსტებას, თუ რას მოითხოვდა მისგან სალოცავი, რასაც შემდეგ სალოცავის მოთხოვნების შესრულება მოჰყვებოდა — შესანიშნავი იქნებოდა ეს თუ ხატის სამსახურში ჩადგომა.

ტურნეფორის მონაცემების მიხედვით, მსგავსი წეს-ჩვეულებები დასტურდება XVIII საუკუნის საქართველოს არისტოკრატიკაში — „როცა წარჩინებული პიროვნება ავად ხდება, რჩევისათვის მიმართავენ ქართველ, სომეხ ან მაჰმადიან მისნებს. ეს საცოდავები ჩვეულებრივ ამბობენ ესა და ეს წმინდანი ან წინასწარმეტყველი გაჯავრებულაო მის დასაშოშმინებლად და სნეულის განსაკურნებლად საჭიროა ცხვრის დაკვლა და მისი სისხლით რამდენიმე ჯვრის გამოსახვაო. ამ რიტუალის შემდეგ დამოუკიდებლად იმისა განიკურნა თუ არა ავადმყოფი, შენირულს ცხვრის ხორცს მიართმევენ. მაჰმადიანები დახმარებისათვის ქართველ წმინდანებს მიმართავენ,



ქართველები — სომეხ წმინდანებს, ხოლო სომხები ზოგჯერ მადრიან წმინდანებსაც შესთხოვენ. ყველა მათგანი მზად არის ხარჯი გაილოს ავადმყოფისათვის და მისი ნათესავების მისწრაფებისა და ღვთის მოსაობის შესაბამისად ირჩევენ წმინდანებს“ [ტურნეფორი, 1988: 69].

ტურნეფორის ცნობა ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც დასტურდება. თბილისში სხვადასხვა ეროვნებისა თუ რელიგიური მრწამსის მოსახლეობა ახლაც კი ხშირად ერთსა და იმავე სალოცავს მიმართავს შემწეობისათვის. მამა დავითის სალოცავში, სადაც წინათ ღვთისმშობლის ეკლესია ყოფილა, დავითობას ქართველებთან ერთად თავს იყრის თბილისის მოსახლეობის დიდი ნაწილი: სომხები, თათრები, ქურთები და სხვ. და სალოცავს შვილიერებას შესთხოვს. ასევე გიორგობას სხვადასხვა ეროვნებისა თუ რელიგიური მრწამსის ადამიანები ფსიქიკურად დაავადებულთა დასახმარებლად მიმართავენ თელეთის წმინდა გიორგის, ხოლო ბარბარობას — ნავთლულში წმინდა ბარბარეს სალოცავს სახადიანთა სახელზე სწირავენ შესაწირს.

ეს ფაქტი გარკვეულწილად განაპირობებს სხვადასხვა ეროვნების მოსახლეობის მიერ ერთმანეთის სალოცავების მორიდებას, პატივისცემას, რაც ხელს უწყობს მათ შორის ნორმალური ურთიერთობების დამყარებას.

დამიზეზების დროს დაავადებათა გარკვეული დიფერენცირება სალოცავების მიხედვით ხდებოდა. მთელ საქართველოში წმინდა გიორგი ყველაზე მკაცრ წმინდანად ითვლებოდა და მისი ერთ-ერთი ფუნქცია, როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქიკურად დაავადებულთა განკურნვა იყო და მის მიერ დადებული მსჯავრიც, მოსახლეობის წარმოდგენით, ძირითადად ფსიქიკური სნეულებით გამოიხატებოდა.

მთავარანგელოზებიც მეტწილად ფსიქიკური დაავადებით სჯიდნენ დამნაშავეებს.

ღვთისმშობელი ადამიანს უფრო იშვიათად დაამიზეზებდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ხალხური წარმოდგენით, ღმერთი, ღვთაებები და წმინდანები ან უშუალოდ თვითონ სჯიდნენ დამნაშავეს (ხელის შეხებით, მათრახის გადაკვრით, ისრის ტყორცნითა თუ სხვ.) ან დამსჯელებად თავიანთ ქვეშევრდომ ძალებს იყენებდნენ. სასჯელის ფორმას განსაზღვრავდა ჩადენილი დანაშაულის სიმძიმე. თუ ღვთაების წინაშე ჩადენილი დანაშაული მსუბუქი იყო, დამნაშავე შესაბამისად დაისჯებოდა და მხოლოდ სანთლის დანთება, სალოცავისადმი

პატიების თხოვნა თუ სხვ. მოუწევდა. უმეტეს შემთხვევაში კონსტრუქციული სხვადასხვა სახის შესანიშნავი და მონანიებას მოითხოვდა და ეს ყოველთვის სრულდებოდა. სალოცავს სწირავდნენ უსისხლო და სისხლიან შესანიშნავ: რიტუალურ ნამცხვრებს, სპილენძს, ვერცხლს, მინას, ცხვარს, მოზვერს, ზოგჯერ ხარსაც კი.

კახეთში სხეულის რომელიმე ორგანოს ან ნაწილის დაზიანების, ტკივილის შემთხვევაში, მის გამოსახულებას წმინდა გიორგის ეკლესიას სწირავდნენ, რომლის მომსწრე გიორგი ჩურსინი ყოფილა [Чурсин. 1905: 10]. ეს უძველესი ცივილიზაციებისათვის (ძველი აღმოსავლეთი, ანტიკური) დამახასიათებელი ტრადიცია; XIX საუკუნის ქრისტიანულ ევროპაშიც იყო გავრცელებული [Тейлор, 1989: 483].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასტურდება შესანიშნავის ორიგინალური სახეები. მაგ., ზოგიერთი სალოცავის ქვეშევრდომი სულების — დობილების განაწყენების შემთხვევაში, მათ „აშალს დაუშლიდნენ“. აშალი პატარა, თხელი, მრგვალი პურებია (დაახლოებით 3-5 დიამეტრის). გამოაცხობდნენ „სამხუთმეტ აშალს და ერთ სანინაოს გულიან ქადას, მერე აშალსა და სამ ფეხ სანთელს ხატში მიიტანდნენ, სანთელს აანთებდნენ. ხუცესი იხუცებდა და აშალს ბავშვებს გადაუყრიდა, თუ აშალის დაშლით ავადმყოფს არაფერი ეშველებოდა, დობილებს გულის მოსაგებად თიკანს დაუკლავდნენ“ [მინდაძე, 1982: 90-91].

ხევსურეთში ადამიანის დასჯის მიზნით *ქენგლის* დადებაც იცოდნენ. *ქენგლი* ღვთისშვილისთვის მიცემული აღთქმა იყო, რომელიც ყოველ წელს ერთსა და იმავე დღეობაში უნდა შეესრულებინათ. ქენგლი შთამომავლობაზეც გადადიოდა. ალ. ოჩიაურის ცნობით — „ქენგლს იღებდნენ ჯვარში დანაშაულზე და იშვიათ შემთხვევაში კი ძალიან ავადმყოფის პატრონიც დადებდა ქენგლს... უდიდესი საპატიო შესანიშნავი იყო ქენგლის დადება. ქენგლი იყო ისეთის აღთქმა ხვთიშვილისთვის, რომელიც ყოველწლიურად უნდა შეესრულებინა აღმთქმელს წელიწადში ერთ-ერთ დღეობას, დანიშნულ დღეს...“

ქენგლი გადადიოდა შვილზე, შვილიშვილზე და უფრო მეტი, ბოლოს გრძელდებოდა გვარამდინ“ [ოჩიაური. 2005: 372].

სხვა შემთხვევაში სასჯელის მოხდა ხატის სამსახურში სამუდამოდ ან დროებით ჩადგომას გულისხმობდა, სიმბოლურად ზოგჯერ ხატის უღლის დადებით, უღლის ტარებით აღინიშნებოდა.

მაგ., ს. მაკალათიას მიხედვით, მსუბუქი დავადების დროს მთიულები ხატს რაიმე შარნის (შანა ნ.მ.) ტარებას შეუთქვამდნენ. მას



განსაზღვრულ დრომდე ატარებდნენ და, სალოცავს რომელიმე სასნაულზე ხატს სწირავდნენ.

ხატის ამ შანებს შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ხატის ულელი, როდესაც მთიული დედაკაცი ავად გახდებოდა (ან ვინმე გაუხდებოდა ავად ნ.მ.) და ამას ხატის მიზეზად ჩათვლიდა, ერთ რომელიმე ძლიერ ხატს განკურნვას შეევედრებოდა. ამ მიზნით სწეული ქალი ხატის ულელს მჭედელს შეუკვეთავდა, თითოეული ულლის გაკეთებაში თეთრ აბაზიანს აძლევდა. ხატის ულელი სხვადასხვა ზომისა და სისხოსი იყო.

დედაკაცი ულელს ყელზე გაიკეთებდა, რომელიმე ძლიერ ხატს თავს შეავედრებდა და აღუთქვამდა, რომ გარკვეულ დროს ატარებდა. ხატის ულლის ტარების ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო ავადმყოფობისა და შეცოდების სიმძიმეზე. ჩვეულებრივად კი მას დაახლოებით წლამდე ატარებდნენ.

ზოგი მთიული დედაკაცი ორ-სამ ასეთ ხატის ულელს ატარებდა. იმ დღიდან ხატის ულლიანი დედაკაცი ხატის მონად ითვლებოდა. დადებული ვადის გასვლისას, ყელუღლიანი ქალი მიდიოდა იმ ხატის დღეობაში და თან მიჰქონდა ნაზუქი, კელაპტარი და თეთრი ფული. ამ სანირს მას აქ დეკანოზი ჩამოართმევდა და დაამწყალობნებდა, დალოცვის შემდეგ დეკანოზი დედაკაცს ყელუღლიდან ულელს შეხსნიდა და ხატის ნიშში შესდებდა, ამასთანავე დედაკაცი ულლის „საცვეთში“ დეკანოზს თეთრ ორშაურიანს აძლევდა. ამის შემდეგ დედაკაცი ხატის მონობისაგან თავისუფალი იყო“ [მაკალათია, 1930: 145-146].

საქართველოში დაავადებისგან განკურნების მიზნით ჯაჭვის დადებაც იცოდნენ — „ლაშარობას ფშაველი კაცი თუ ქალი, რომელსაც ავადმყოფობის დროს, მისგან თავის ან შვილის გადარჩენის მიზნით „მონობაზე“ აღთქმა ჰქონია მიცემული, ჯალაბაურის ჯაჭვს კისერზე იდებდა და დაოთხილი გარს უვლიდა სასანთლე კოშკს, რომელიც ლაშარის ჯვარის კარზე იყო და დღესაც არის აღმართული.

ფშაველი, რომელიც კისერზე დადებული მძიმე ჯაჭვით ჯვარის კარზე დაოთხილი მოძრაობს, თვალნათლივ წარმოგვიდგენს ღვთაებისადმი ტყვე-მონად შეწირვის რიტუალს“, წერს ვ. ბარდაველიძე [ბარდაველიძე, 1974: 24]. მისი აზრით, „ჯალამბარი და მისი მსგავსი ჯაჭვები თავისი წარმოშობით სტრაბონისა და მასზე ადრინდელი ხანის, როგორც ბარის, ისევე მთის იბერიას უნდა უკავშირდებოდეს, როდესაც აქ, იბერიაში არსებობდა საზოგადოებრივი განვითარების



გარკვეული, სახელდობრ ადრეკლასობრივი წყობილება და მისი, ემეწინააღმდეგე საფერისი ასტრალური რელიგია ღვთაებრივი ტრიადით“ [ბარდაველიძე, 1974: 28-29].

ამგვარად, ხატის უღლის, ჯაჭვის ტარება ხატის მონობის სიმბოლური ასახვა იყო, ხოლო დაავადების განკურნებისათვის ხატის მონად დადგომის წესი საქართველოში უძველესი დროიდან ყოფილა გავრცელებული.

საქართველოს სხვა რეგიონებში დამიზნებასთან დაკავშირებული რიტუალები თითქმის არაფრით განსხვავდებოდა ამა თუ იმ სალოცავში ჩატარებული მსხვერპლშენირვის რიტუალებისაგან, რომელთაც ადამიანი მიმართავდა სხვადასხვა გაჭირვების დროს, ამიტომ მათ აქ აღარ შევხებით.

ზემოაღწერილი რიტუალები ძირითადად დაავადების გამომწვევ მიზეზზე ზემოქმედებას გულისხმობდა — ზოგ შემთხვევაში ავადმყოფის სხეულიდან ავი სულის — ეშმაკის განდევნას, დაავადების მიზეზად მიჩნეული ცოდვის მონანიებას, ადამიანსა და სალოცავს შორის დარღვეული ურთიერთობის აღდგენას ისახავდა მიზნად.

ავადმყოფის გამოჯანმრთელების მიზნით ალთქმის დადებაც იცოდნენ. იგი გულისხმობდა ავადმყოფის სახელზე სალოცავისთვის განსაკუთრებული შესანიშნავის შენიშვნას გარკვეული დროის მანძილზე ან მუდმივად, ღამის თევას, უღლის ტარებას, მონად დადგომას და სხვ.

მთის რაჭაში დადასტურებულია ე.წ. სიყვითლით დაავადებულის მკურნალობის ერთი საინტერესო წესი. სოფ. გლოლაში არის „უზარმაზარი ქვა-კლდე“, რომელსაც ქვე-ქვაბი ეწოდება. აქ ყოფილა სამლოცველო, რომლის თავზე ნაძვის დიდი ხე იდგა. „მისი ძირის სიღრმეში, სადაც ღამეს უთევენ და გლოლის ... წმინდანებს ავადმყოფის განკურნებას შესთხოვენ. ხალხის რწმენით ... გაყვითლებულ ავადმყოფს აქ თურმე ძილი მოსდის და სიყვითლისგან იკურნებაო“ [მაკალათია, 1985: 90].

დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით კი სვანეთში ფართოდ იყო გავრცელებული დღეების შენიშვნა, შენიშნული დღეები, რაიმე საქმლის ან საერთოდ ქამის, მუშაობის აღკვეთას გულისხმობდა. შემდეგ ამ აღკვეთას დაავადებათა პრევენციის მიზნითაც იცავდნენ.

მიძიმე ავადმყოფის გადასარჩენად, მის საშველად სალოცავს მეტწილად საკლავს სწირავდნენ, რაც ასახულია ამ მიზნით შენიშნული მსხვერპლის ხევსურულ სახელწოდებაში — სამეშვლო. მიძიმე



ავადმყოფის გადასარჩენად კოლექტიური ვედრების რიტუალებშიც ტარდებოდა. ხევესურეთში ასეთ რიტუალს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, *სამხვეწრო ენოდებოდა* [აღწ. გვ. 111], რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მის დანიშნულებას.

მსგავსი რიტუალები: „ყერიაშ“, „სოფლის ამინი“, „ლუხორი“ და სხვ. სვანეთშიც დასტურდება. ბ. ნიჟარაძის ცნობით: „თუ ოჯახში მძიმედ ავად გახდა ვინმე, მაშინ ეს ოჯახი მოუყრის თავს სოფელს, გამოიყვანს ერთს-ორს და მეტსაც ხარს, მიიყვანს ადგილობრივის ეკლესიის კარზე, სადაც სოფელი თავმოყრილია, ავადმყოფის პატრონი ხალხს სთხოვს შეეხვეწოს ავადმყოფის მორჩენას ეკლესიას, რომელსაც ოჯახი ჰპირდება შესანიშნავად შემოდგომის დასაკლავად მოყვანილ ხარებს. ხალხი დაიჩოქებს ეკლესიის წინ და ითხოვს ავადმყოფის მორჩენას. შემოდგომაზე ამ ხარებს დაჰკლავს ოჯახი და დაჰპატიჟებს იმ სოფლელებს, რომელთაც ეკლესიას სთხოვეს ავადმყოფის მორჩენა და სხვა მის ნათესავეებსაც“ [ნიჟარაძე, 1962: 72]. ამ რიტუალს „ყერიაშ“ ენოდებოდა და ტარდებოდა იმ შემთხვევაშიც, თუ ავადმყოფი გარდაიცვლებოდა [ნიჟარაძე, 1962: 72].

„ლუხორი“ საერთოდ, ცოცხალთ მიერ საკუთარი თავისადმი სულის სახსნებელი სუფრის გადახდის წესია¹. „ლუხორს“ გადაიხდიდნენ მაშინაც, „თუ ვინმე ოჯახში ავად გახდებოდა და ეს ავადმყოფი ახალგაზრდა ვაჟი და ამასთან დედის ერთაც თუ იქნებოდა. ავადმყოფობის დროს შეევედრებოდნენ ამა თუ იმ ღვთაებას და შეჰპირდებოდნენ, რომ თუ ეს ავადმყოფი მისი მადლით მორჩებოდა, „ლუხორს“ გადაიხდიდა. ამნაირი „ლუხორი“ უფრო დაბალ ფარგლებში იყო გადასახდელი და არ მოითხოვდა იმდენ ხარჯებს“ [გუგუნიანი, 1930: 101-103].

„ლუხორში“ კოლექტიური მსხვერპლშენიშნავა სიმბოლურად იყო ასახული, კერძოდ, ავადმყოფის ოჯახში, სადაც სუფრა იყო გაშლილი, მეზობლები, ამავე ოჯახის მიერ წინასწარ დაკლული და გარეთ გატანილი საკლავის ნაწილებით და არყით შემოდდიოდნენ და სალოცავს ავადმყოფის გადარჩენას ევედრებოდნენ.

ავადმყოფის გადასარჩენად მთის რაჭაში ჩატარებულ კოლექტიური ვედრების რიტუალს *ჯვარობა* ეწოდებოდა.: „მიქელ-გაბრიელის ეკლესიის ნანგრევებზე გლოლელები ჯვარობას იხდიან. აქ წესად

¹ იხ. კანდელაკი, 1985: 130-136, სურგულაძე, 2003: 298-304.



აქვთ, თუ ოჯახში ვინმე მძიმე ავად გახდება, მას უღელ ხარს მიე-
 მოავლებენ და ამ ხარებს მიქელ-გაბრიელის ეკლესიის ნანგრევებზე
 აიყვანენ. ავადმყოფის პატრონს თითქმის მთელი სოფელი აყვება და
 აქ ყველანი მუხლმოყრით ევედრებიან მიქელ-გაბრიელს ავადმყოფის
 განკურნებას, რასაც აქ „ჯვარობას“ უწოდებენ. თუ ჯვარობის შემ-
 დეგ ავადმყოფი განიკურნა ერთ ხარს მადლობის ნიშნად დაკლავენ
 და ხორცს სოფელს გაუნანილებენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხარს
 ამუშავენ“ [მაკალათია, 1987: 90].

საქართველოში კოლექტიური ვედრების რიტუალის ერთ-ერთ
 ფორმად დიდებაზე ჩამოვლა // დიდებაზე დავლა მიგვაჩნია. იგი
 განსაკუთრებით ფართოდ იყო გავრცელებული ქართლსა და კახეთ-
 ში. დიდებაზე სოფლის სხვადასხვა საერთო გასაჭირის დროს ჩამო-
 ივლიდნენ. ძირითადად ღვთაებას სასურველ ამინდს შესთხოვდნენ,
 მაგრამ თუ დარ-ავდრის რიტუალში რამდენიმე ადამიანი, ძირითა-
 დად კი ქალები — ხატის მონები მონაწილეობდნენ, ავადმყოფო-
 ბის შემთხვევაში რიტუალს ატარებდა ავადმყოფის პატრონი, უმე-
 ტესად დედა, რომელიც თეთრი სამოსით იმოსებოდა, რაც როგორც
 ჩანს, ხატის მონობის სიმბოლური ასახვა იყო. იგი დაუვლიდა თავისი
 სოფლის, ზოგჯერ მიმდებარე სოფლების, მოსახლეობას — ხშირად
 7 ან 9 კომლს, უფრო იშვიათად ამდენსავე სოფელს, რაც ხაზს უს-
 ვამდა რიტუალის საკრალურობას, შეაგროვებდა შესაწირს — პრო-
 დუქტს ან ფულს, რომელიც, როგორც წესი, საკმაოდ მცირე იყო და
 სიმბოლური ხასიათი ჰქონდა. პროდუქტს სალოცავს შესწირავდა,
 ფულით კი სამსხვერპლო საკლავს ყიდულობდა, რომელსაც აგრეთვე
 სალოცავს შესწირავდა, თან ავადმყოფის გადარჩენას ევედრებოდა.

მსგავსი რიტუალი ტარდებოდა ხევში. ს. მაკალათიას ცნობით:
 „სოფელ ფხელშეში, არის კვირალვთისმშობლის ხატი, რომელსაც ქა-
 ლების ხატს უწოდებდნენ და ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას მას
 შესთხოვდნენ. ამ მიზნით ავადმყოფი სოფელს დაუვლიდა. ყველა-
 ნი მას ეწეოდნენ, ამოიღებდნენ მძივებს, თეთრ ფულებს, ქსოვილის
 ნაჭრებს, სამკაულებს და სხვა. შემდეგ მახვენარი ფიცრისგან ადამი-
 ანის სახეს გამოჭრიდა. მას ქალის ტანისამოსით შემოსავდა და მძი-
 ვებით შეამკობდა. ხატობის დღეს ასეთი დედოფლები კვირალვთის-
 მშობლის ხატში მიჰქონდათ და იქ ტოვებდნენ“ [მაკალათია, 1834:
 213-214].

ამგვარად ეს რიტუალიც ავადმყოფის გადასარჩენად ტარდებო-
 და, განსხვავება მხოლოდ სალოცავისათვის დედოფალის შეწირვაში

იყო, რაც შესაძლებელია ავადმყოფის ხატის მონად დადგომის სიმბოლური ასახვად მივიჩნიოთ.

აღწერილი რიტუალების დანიშნულება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ერთი და იგივე იყო, კერძოდ, ვედრება ავადმყოფის გადასარჩენად, რასაც თან ახლდა მსხვერპლშენირვა. ხევესურეთში რიტუალს მთელი სოფელი ატარებდა. სალოცავს საერთო, სასოფლო საკლავი ეწირებოდა. სვანეთსა და რაჭაში სამსხვერპლო საკლავი იკვლებოდა ოჯახის მიერ, ვედრების რიტუალში კი მონაწილეობდა მთელი მოსახლეობა. ლუხორში ერთობლივი მსხვერპლშენირვა სიმბოლურად იყო ასახული. ვედრების რიტუალები მეტწილად ტარდებოდა ახალგაზრდების, განსაკუთრებით დედისერთა შვილების ავადმყოფობის შემთხვევაში, მძიმედ დაჭრილი ვაჟების გადასარჩენად და სხვ. ქართლ-კახეთში დიდებაზე ჩამოვლის დროს შესანიშნის შეგროვება სიმბოლურად ასახვდა რიტუალში საზოგადოების მონაწილეობას. აღნიშნულ რიტუალებს, საზოგადოების რეალურად თუ სიმბოლურად მონაწილეობა, კოლექტიური შესანიშნის და ვედრება საკრალურობას მატებდა და უფრო მნიშვნელოვანს ხდიდა. ასეთი რიტუალები, როგორც აღვნიშნეთ, ავადმყოფს დაავადებასთან ბრძოლის უნარს უძლიერებდა და მნიშვნელოვანი იყო ბიოეთიკის თვალსაზრისითაც.

მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის პრაქტიკოსები. მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო პრაქტიკა სამ ეტაპს მოიცავდა: დიაგნოსტიკას, ფაქტობრივად დაავადების მიზეზის დადგენას, სამკურნალო, უფრო სწორად დაავადების გამომწვევ მიზეზზე ზემოქმედების საშუალების შერჩევასა და ამ მიზეზზე ზემოქმედებას.

დაავადების მიზეზის დადგენა და და ამ მიზეზზე ზემოქმედების საშუალების შერჩევა მკითხავის ფუნქცია იყო. შელოცვებითა და სხვა მაგიური ქმედებით მკურნალობას კი შემლოცველები ეწეოდნენ. ხშირად ამ ორ საქმიანობას ერთი და იგივე პიროვნება ითავსებდა, ზოგჯერ იგი გარკვეულ დაავადებებს წამლებითაც მკურნალობდა. ავადმყოფის გადასარჩენად ვედრების თუ ეგზორციზმის რიტუალებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში *ხუცეს-ხევისბრები*, სხვაგან კი მეტწილად მღვდლები ატარებდნენ.

ზოგჯერ დაავადების მიზეზის დადგენა და სამკურნალო საშუალებების შერჩევა თვით ავადმყოფის ან ავადმყოფის პატრონის მიერ ხდებოდა მეტწილად სიზმრით. საქართველოს არაერთ კუთხეში ჩავვინერია, რომ ავადმყოფს ღმერთი, ანგელოზი ან წმინდანი სიზმარში



გამოცხადებოდა და აუნყებდა, თუ რატომ იყო მასზე გამწყვდილი და რას მოითხოვდა მისგან. დაავადების მიზეზის სიზმრით დადგენა წინასწარმეტყველების ერთ-ერთი უძველესი ფორმაა. იგი განსაკუთრებით პოპულარული იყო ძველ აღმოსავლეთსა და ანტიკურ ქვეყნებში. საბერძნეთში სიზმრით წინასწარმეტყველების — ინკუბაციის ორი სახე იყო ცნობილი: ზოგადი და კერძო, ანუ სამედიცინო ინკუბაცია, ეს უკანასკნელი, მხოლოდ დაავადებას უკავშირდებოდა.

ხევსურეთში ავადმყოფობის მიზეზის დადგენა ქადაგის ან სულის მკითხავის მოვალეობად ითვლებოდა ავადმყოფის პატრონი პირველად ჯვარის მკითხავთან მივიდოდა და თან სამ სანთელს მიიტანდა. მკითხავს თავის გაჭირვების შესახებ ეტყოდა. მკითხავი სანთლებს აანთებდა და იქადაგებდა ჯვარის (ხეთისშვილი) სახელით... შემდეგ სამკითხავად მისულს ეტყვოდა: „აბა მე კი არ ვიცი, რაიც მაცხებიეს ხთიშვილთ, ის შენის ყურით გაიგონეო. ხთიშვილნი თქვენგან თხოულობენ სამღირალო(ღირსეულ) ზღვენს. უნდა ხქნათ. გემველებისთ თქვენი ავადმყოფი მარჩებისო“ [ბალიაური, ხევსურეთი, 1940: 55, 87].

ქადაგი¹, რომელიც ავადმყოფობის მიზეზს არკვევდა, იშვიათი გამოჩაქლისის გარდა, ქალი იყო. მას ხატში, სალოცავში ქადაგობის უფლება არ ჰქონდა და სახლში ქადაგებდა. მამაკაც ქადაგს, რომელიც, ძირითადად ხატში // ჯვარში ქადაგებდა, მეტწილად მიმართავდნენ სოფელში გავრცელებული ეპიდემიური დაავადებების დროს ან ძალიან მძიმე ავადმყოფის გადასარჩენად [ოჩიაური, 1954: 86].

თუ ხატის მკითხავი ვერ მოახერხებდა სნეულების მიზეზის დადგენას, ე.ი. გაგებას, თუ რომელი სალოცავი ამიზეზებდა ავადმყოფს, მაშინ მიაკითხავდნენ სულის მკითხავს — მესულთანეს, იმის გასაგებად, მიცვალებულის სულის მიერ ხომ არ ისჯებოდა ავადმყოფი. იგი იტყოდა, „თუ რა მიზეზით გახდა ავად ავადმყოფი, ატყობინებდა რა სწყინდათ, სად უნდა დაეკლათ საკლავი, სად გადაეხადათ „სახმთო“. სული შუამავალი იყო ავადმყოფის პატრონსა და ხთისშვილებს შორის[გიორგაძე, 1987; 32-33].

ფშავ-ხევსურეთში დაავადების მიზეზის გარკვევა, ისევე როგორც საერთოდ წინასწარმეტყველება, ქადაგებისა თუ

¹ ქადაგობის შესახებ ვრცლად იხ. ოჩიაური თ. 1954.



მესულთანეების მიერ მეტწილად ტრანსის მდგომარეობაში შედგება, რაც მოსახლეობას მათ სხეულში ღვთაებისა თუ მიცვალებულის სულის ჩასახლების შედეგად მიაჩნდა. „ხეცსურეთში მკითხაობა რაიმე მატერიალური საგნების გამოყენებით არ სწარმოებდა, ე.ი. ქადაგ-მკითხავი ნახშირისა, შავტარა დანისა, კენჭებისა, სათამაშო ქალაღდისა და სხვა ამგვარი რამეების მიხედვით არ მკითხაობდა“ [ოჩიაური, 1954: 94].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში დაავადების მიზეზს არა მხოლოდ ქადაგებით, არამედ მკითხაობის სხვა მეთოდებითაც არკვევდნენ. თინა ოჩიაურის ზეპირი ინფორმაციით, ასეთ მკითხავებს „ბარში გამკითხავებულებს“ უწოდებდნენ. რაც იმის მაუწყებელია, რომ ადგილობრივ მოსახლეობას მკითხაობის განსხვავებული მეთოდები მათთვის არაორგანულ, უცხო, ბარის საზოგადოების კულტურიდან შეთვისებულ ელემენტად მიაჩნდათ.

სვანეთში მკითხავი წმინდა გიორგის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა და „ყოველი მკითხავი მას მიმართავდა“ [დავითიანი 1939: 41:42]. სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, მკითხავი სხვადასხვა მეთოდით, მათ შორის ფთილების დახვევითაც, მკითხაობდა [ბურდული, 2010: 66].

საქართველოს ბარში დაავადების მიზეზს ძირითადად სხვადასხვა სახის მკითხაობით — მეტწილად კი, ფთილების დახვევით არკვევდნენ ს.მაკალათიას ცნობით, „მძიმე ავადმყოფობის დროს პირველყოვლისა ცდილობენ, გამოარკვიონ ის სასწაული (ხატი), რომელმაც ავადმყოფი დაამიზეზა და ავად გახადა, ამის გასაგებად მესხეთ-ჯავახეთში მიმართავენ „ფთილის დახვევას“. ფთილის დამხვევი დედაკაცი აიღებს ხელტარს (თითის ტარს) და მასზე გადაახვევს ორკეცად თეთრი მატყლის ან ბამბის ფთილას, თან „დაარქვავენ“ — დაასახელებენ ერთ რომელიმე სასწაულს (ხატს): ვარძია, ამაღლება, მაცხოვარი, წმ. გიორგი და სხვა. შემდეგ ამ ხელტარს გადახილავენ წყლით სავსე ჯამზე და მასზედ დააფარებენ „ფეშქირს“ (პირსახოცს), ცოტა ხანს დააცდიან, ერთ ხელტარზე ზოგჯერ ახვევენ სამ ფთილს (ასახელებენ მამისა და დედის ხატებს). შემდეგ ხელტარს აიღებენ და რომელი ფთილიც თავისთავად გამოიხსნება და ჩამოვარდება, ავადმყოფიც იმ ხატისაგან იქნება დამიზეზებული“ [მაკალათია, 1938: 112].

საქართველოში მკითხაობა, ისევე როგორც ჯადოსამკეთებლობა, კანონით იკრძალებოდა: „თუ კაცმან კაცსა გრძნეულობა შეჰყივლოს (ჯადო გაუკეთოს ნ.მ.), სისხლის ნახევარი დაუურვოს“ აღნიშნულია

ბაგრატიის სამართალში [ქართული სამართლის... 1963: 468], ხელისუფლების სამართლის სხვა ძეგლში ვკითხულობთ: „ნუ აიღებ საქმედ შენ მსგავსად ბინებისა მის წარმართთაჲსა, ნუვინ იპოების თქუენ შორის, რომელი შესწვიდეს ძესა თვსსა ანუ ასულს (ა) ცეცხლითა, ანუ მისნობდეს მისნობითა, ანუ ჰავს(ა) იზმნიდეს ჰავითა ზმნითა, ანუ წამლეცდეს წამლითა, ანუ გრძნეულ იყოს, ანუ ულუკ-მკითხველი, ანუ თუ სასწაულითა მკუდართა მკითხველი, რა (მეტუ ბილნ არს წინაშე უფლისა, რომელ(ი) იქმოდის ამას ყოველსა, რამეთუ ამის ყოვლისა ბილნებისათვის მოსრნა იგინი უფალმან ღმერთმან შენმან პირისაგან შენისა“ [ქართული სამართლის..., 1963: 111]. არაერთი მთხრობლისგან ჩავგინერია — „მკითხავს ეკლესია მკითხაობის ნებას არ აძლევს, მღვდლები მკითხავებთან სიარულსაც გვიშლიანო“. ამგვარად, სამართლის ძეგლების მიხედვით, მკითხაობა ჯადოქრობას უთანაბრდება, მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული მასალით, საქართველოს მოსახლეობა მკითხავსა და ჯადოსმკეთებელს ერთ დონეზე არ აყენებდა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შემლოცველი თუ მკითხავი მეტწილად ღვთის მსახურად მიაჩნდათ და ისინიც თავიანთ უნარს ღვთის მადლად განიხილავდნენ, ხოლო ჯადოსმკეთებელი ეშმაკის მსახურად ითვლებოდა. ამავე დროს, ცნობილი იყო, რომ როგორც ერთის, ისე მეორის საქმიანობა ქრისტიანული რელიგიის მიერ იკრძალებოდა. მიუხედავად ამისა, მკითხავეების, ისევე როგორც შემლოცველების დიდი ნაწილი, მაინც მოსახლეობის ნდობით სარგებლობდა და ხალხურ მედიცინაში საკმაოდ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა და ავადებათა ირეალური მიზეზის განსაზღვრასა თუ მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო საშუალებების შერჩევა-მკურნალობაში.

შემლოცველის უშუალო ფუნქცია იყო და დღესაც არის ავადმყოფის შელოცვით ან რაიმე მაგიური ქმედებით მკურნალობა. ზოგიერთმა შემლოცველმა მხოლოდ რომელიმე ერთი შელოცვა იცოდა: *გათვალულის, შეშინებულის* თუ სხვ. ზოგი კი სხვადასხვა სწეულების შელოცვებით მკურნალობაში იყო დახელოვნებული. ხშირად ერთი და იგივე პირი *შემლოცველიც* იყო, *მკითხავიც*, *მებოდიშეც* (ბავშვთა ინფექციური დაავადებების — ბატონების ერთ-ერთი რიტუალის მთავარი მონაწილე) და შინაური წამლებითაც მკურნალობდა. ამავე დროს ყველგან, როგორც მთაში, ისე ბარში, შემლოცველის საქმიანობა ოფიციალური სალოცავების მიერ ნებადართული არ იყო. მიუხედავად ამისა, შელოცვებით მკურნალობა საქართველოში საკმაო პოპულარობით სარგებლობდა.



შემლოცველები საქართველოში ძირითადად ქალები იყვნენ, იშვიათად — მამაკაცებიც. მაგ., სვანეთში ავ ზნეს შელოცვებით სურსათსა და მამაკაცები მკურნალობდნენ [გულედანი, 1930: 38]. მათი შელოცვა უფრო ეფექტურად ითვლებოდა.

შემლოცველებსა და მკითხავეებს საქართველოს ყველა კუთხეში უხდიდნენ გასამრჯელოს — ზოგჯერ სიმბოლურად, საკმაოდ მცირეს. მთხრობელთა გადმოცემით, შელოცვა ანაზღაურების გარეშე არ გაჭრიდა, ე.ი. შედეგი არ ექნებოდა. ანაზღაურება ნებაყოფლობითი იყო. გვხვდება გასამრჯელოს დანესებული ნიხრით გადახდის ფაქტებიც. „სვანეთში, მარჩიელის, შემლოცავის და ქვების (იგულისხმება სამკურნალო ქვები ნ.მ.) პატრონის სასყიდელი იყო შემდეგი: მარჩიელი ღებულობდა ერთი ფუთის სანყაო „კარვა-პურს“, შემლოცველიც იმდენსავე, ხოლო ქვების პატრონი ორ კარვას“ [გულედანი, 1930: 7].

შემლოცველებისა და მკითხავეების „პროფესიის“ მემკვიდრეობით თუ სხვა პირისთვის გადაცემის წესი საქართველოში ნაკლებად დასტურდება, რაც სავსებით ბუნებრივია. როგორც ცნობილია, შემლოცველ-მკითხავთა ცოდნა ეზოტერულად ითვლებოდა და მისი გამხელა არ შეიძლებოდა. შელოცვისა თუ მკითხაობის საიდუმლოს, მთხრობელთა ცნობით, მლოცავ-მკითხავეები ღმერთისგან ან რომელიმე წმინდანისგან ეზიარებოდნენ, უმეტესწილად სიზმარში. ამასთან ერთად, როგორც წინა თავში აღვნიშნეთ, საქართველოში გავრცელებული იყო ე.წ. *ლოცვის მოპარვის*, შელოცვის ჩუმად ყურის მოკვრით შესწავლის და შელოცვის სხვაზე გადაცემის კიდევ ერთი წესი: როდესაც პიროვნებას შელოცვის შესწავლის სურვილი ჰქონდა და მლოცავიც ამის წინააღმდეგი არ იყო, მაშინ შელოცვის რიტუალის დროს შემლოცველსა და შელოცვის სწავლის მსურველს შორის აუცილებლად ვინმე უნდა დაესვათ, უმეტესად პატარა ბავშვი, რომელსაც შელოცვის ტექსტის დამახსოვრების უნარი ნაკლებად ჰქონდა, შუაში მყოფი შელოცვის სხვაზე გადაცემის ხელისშემწეულად, ამ ფაქტის განეიტრალების სიმბოლოდ განიხილებოდა. ეს ვითარება კი იმის მაუწყებელია, რომ შელოცვის რიტუალის საიდუმლოებას, მისი გამხელის ტაბუირებას დროთა ვითარებაში საფუძველი ეცლებოდა და ხშირად სიმბოლურ ხასიათს ატარებდა. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ საქართველოში იშვიათად, მაგრამ მაინც, გვხვდება შელოცვებით მკურნალობაში დახელოვნებულთა გვარები. ანტონ ფურცელაძის ცნობით: „თავადების გვარი

ქართლში — თავთაქიშვილები, რომელთაგანაც ყველამ იცის თუ არა მე გველის ნაკბენის შელოცვა ისე, რომ ყოველთვის არჩენენ „მეგობრულ მყოფს“ [ფურცელადი, 1863: 251-252].

ზოგიერთი ხალხური შელოცვა, როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანული ლოცვის გახალხურებულ ვარიანტს წარმოადგენდა. არ არის გამორიცხული, რომ ქრისტიანული სამკურნალო ლოცვები ჩვენ მიერ ზემოხსენებული ამულეტის — ავგაროზის საშუალებითაც გავრცელებულიყო. ეს ლოცვები, როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში იცვლებოდა, ხალხური ზეპირსიტყვიერებით ივსებოდა და ქრისტიანული ლოცვებისაგან განსხვავებული — ხალხური შელოცვების სახეს იღებდა. სოფლის მოსახლეობაში წერა-კითხვის მცოდნეთა რიცხვის ზრდასთან ერთად, შელოცვების წერილობითი გავრცელება უფრო და უფრო პოპულარული ხდებოდა.

ხალხური შეხედულებით, შელოცვის ეფექტურობას განსაზღვრავდა არა მხოლოდ შელოცვის ტექსტი თუ რომელიმე მაგიური ქმედება, არამედ შემლოცველისთვის ღვთისგან მინიჭებული ძალა, ე.ი. უპირატესობა ენიჭებოდა მის უნარს, რაც, უმეტეს შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, ღვთიურ მადლად ითვლებოდა.

სამედიცინო მაგიაში გარკვეული ფუნქცია ეკისრებოდათ აგრეთვე ე.წ. შავი მაგიის წარმომადგენლებს. მათი უშუალო მოვალეობა იყო: ჯადოსგან გამოხსნა, უფრო იშვიათად, ჯადოს გაკეთება სხვადასხვა, მათ შორის ადამიანის დაავადების მიზნითაც. მათი მომსახურების ანაზღაურებაც, მეტწილად ნებაყოფლობით ხდებოდა. ხალხური წარმოდგენით, როგორც ვთქვით, ისინი *ეშმაკის მსახურთა* რიცხვს მიეკუთვნებოდნენ. მოსახლეობა მათთან ურთიერთობას გაურბოდა, მთხრობელთა უმეტესი ნაწილი ამ თემაზე საუბარსაც კი ერიდებოდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იშვიათად, ძირითადად შურისძიებისა თუ ჯადოსაგან გამოსხნის მიზნით მათ მაინც მიმართავდნენ.

რაც შეეხება შემლოცველებისა და მკითხავების სოციალურ სტატუსს, მათ შორის იყვნენ როგორც ე.წ. პროფესიონალები, რომელთა შემოსავლის ძირითადი წყარო მათი საქმიანობა იყო, ასევე პირები, რომლებიც სხვა საქმიანობასაც მისდევდნენ. მაგრამ საოჯახო-საგვარეულო პროფესიის სახით მკითხავებისა თუ შემლოცველთა საქმიანობა ნაკლებად დასტურდება. ხალხური შეხედულებით, შემლოცველ-მკითხავები ფლობდნენ საიდუმლო ცოდნას, რომელიც ღვთიურ მადლად ითვლებოდა და მისი გამხელა, ე.ი. მემკვიდრეობით

გადაცემა არ შეიძლებოდა. თუმცა ეს წესიც იშვიათად, მაგრამ მაინც ირღვეოდა.

შემლოცველებისა და მკითხავეების საქმიანობის ჩამოყალიბებას საგვარეულო პროფესიის სახით ადგილობრივი ხალხური რწმენა-წარმოდგენების გარდა, ხელს უშლიდა ქრისტიანული რელიგიის ნეგატიური დამოკიდებულება ყოველგვარი მაგიური ქმედებებისა და შელოცვების მიმართ.

მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის მეთოდებისა და საშუალებების სიცოცხლისუნარიანობას, მკითხავეებისა და შემლოცველთა პრაქტიკას მეცნიერული, მაღალგანვითარებული მედიცინის გვერდით სხვადასხვა სოციალურ თუ კულტურულ ფაქტორებთან ერთად, ფსიქოლოგიური ფაქტორიც განაპირობებდა, კერძოდ ავადმყოფის განწყობა აღნიშნული მკურნალობის მიმართ, მათი რწმენა მკურნალობის შედეგიანობაში და ნდობა მკურნალებისადმი.



ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს საქართველოში სახადს, სახდიელს, ბატონებს, ბატონ ანგელოზებს უწოდებენ. გვხვდება ამ დაავადებათა განსხვავებული სახელწოდებებიც: ბუგრი „ბოგირი“ (სვანეთი), სასხმოები (კახეთი), ფუფალები (კახეთი, ქართლი)... მათ შესაბამისი ეტიმოლოგია აქვთ. სახადი, სახდიელი, ამ სწეულებათა იმუნიტეტის გამომუშავების უნარს ასახავს. ბატონები, ბატონი ანგელოზები აღნიშნულ დაავადებებზე არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება, ხოლო ბუგრი, სასხმოები, ფუფალები სახადების ერთ-ერთი სიმპტომიდან — გამონაყრიდან მომდინარეობს.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „მსხმო მუნუკია, თუ ხორა¹ რაიცი დაჰყაროს [ორბელიანი, 1991]., „ფუფული — გართხმული მუნუკია [ორბელიანი, 1993], ხოლო „ბუგრი, საღთო წერილში ბილწების მოქმედად სწერია, კარაბადინში — მსხმო რამე მუნუკად; ვიეთნი (ზოგიერთნი ნ.მ.) ყვავილისა და წითელას სენთა უჰმობენ“ [ორბელიანი, 1993].

ბატონები ძირითადად შვიდ სწეულებას აერთიანებს: ყვავილს (მარგალიტები), წითელას, ქუნთრუშას (კისერა ბატონები, ვარდკობა), ჩუტყვავილას (სხლიკურნა, წყლის ყვავილი), ყივანახველას, ყბაყურას, წითურას. ზოგჯერ მათ შორის მოიხსენიებენ დიფტერიას, ხუნავს — ყელბატონებს, უფრო იშვიათად, დიზენტერიას — მუცელა ბატონებს.

მიაჩნდათ, რომ სახადი ცხრა დღე გრძელდებოდა. მაღალი ტემპერატურით იწყებოდა. მეოთხე დღეს სიცხე გარეთ გამოდიოდა და ავადმყოფს კანზე გამოაყრიდა ან გამოფენდა, რომელიც სამი დღის შემდეგ თანდათან ქრებოდა, ცხრა დღის შემდეგ კი, თუ ბატონები არ განაწყენდებოდნენ, სახადი მორჩენილი იყო.

ხალხური აღწერილობით, თითოეულ დაავადებას თავისებური სიმპტომები ახასიათებდა. ყვავილმა მაღალი სიცხე, თვალბის, თავის, სახსრების ტკივილი იცოდა. კანზე ჯერ პატარა თეთრი ყვავილი გაჩნდებოდა, შემდეგ ყვავილები გამრავლდებოდა, გალურჯდებოდა და თუ გაშავდებოდა, ავადმყოფი მოკვდებოდა, უფრო სწორად — ანგელოზები წაიყვანდნენ. ყვავილნახადს სახე

¹ ხორა — ჯმელი მუხი [ორბელიანი, 1993].



დაკენკილი რჩებოდა — ნაყვავილარი ეტყობოდა. ჩუტყვავილას მონაყარი (ყვავილები) წყლიანი იყო. ნითელა კი ნითლად გამოჰყვენდა — კანს ნითლად გაჰქონდა ვარვარი, ნითელამ თვალის ტკივილი იცოდა, ქუნთრუშამ ყელის. ქუნთრუშას მოლურჯოდ — ქვიშისებრ სცოდნია გამოფენა. ყივანახველას ძნელი ხველება ახასიათებდა, თითქოს აყივლებდა. ხველების დროს ბავშვი შეიძლება გალურჯებულყო, გული წასვლოდა. ყბაყურამ ყბების ჩამოსიება, თავების ძლიერი ტკივილი იცოდა.

საქართველოს მოსახლეობა მძიმე დაავადებებად ყვავილს, ქუნთრუშას, ზოგჯერ ნითელასაც თვლიდა და მათ დიდ ბატონებს უწოდებდა.

ყვავილსაც სირთულის მიხედვით განასხვავებდნენ. მძიმედ მიმდინარე დაავადებას თათრულ, მამალ ყვავილს, ხოლო შედარებით მსუბუქი ფორმისას ქართულ, დედალ ყვავილს უწოდებდნენ [Бардавелиძე, 1957: 83].

ვ. ბარდაველიძემ ყვავილთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების ანალიზის შედეგად თათრული ყვავილი მუსლიმანური ქვეყნებიდან შემოტანილ დაავადებად მიიჩნია და აღნიშნა, რომ საქართველოში იგი არაბთა დაპყრობითი ომების შემდეგ შეიძლება გავრცელებულიყო, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კი ბევრად უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო ცნობილი [Барდაвелиძე, 1957: 83;].

სახადების შესახებ სამეგრელოში არსებული რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე თ. სახოკიამ ბატონები ზღვის იქიდან შემოტანილ სნეულებებად მიიჩნია [სახოკია, 1956: 24].

სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და წესჩვეულებების განხილვის შედეგად, ივ. ჯავახიშვილმა დაასკვნა, რომ ეს დაავადებანი საქართველოში უძველესი დროიდან იყო ცნობილი [ჯავახიშვილი, 1950: 191-197]. ამ აზრისაა ყველა მკვლევარი, ვინც საქართველოში სახადის კულტს ეხება.

უძველესი წერილობითი ცნობა სახადის, კერძოდ, ყვავილის შესახებ, დაცულია XI საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში [ქანანელი, 1940: 230]. XIII საუკუნის ხელნაწერში — „ნიგნი სააქიმოში“ კი ყვავილთან ერთად, ნითელაც მოიხსენიება [ნიგნი..., 1936: 266].

საქართველოს მოსახლეობა სახადის მკურნალობას ერიდებოდა. მხოლოდ ყივანახველის დროს, ხველების შესამსუბუქებლად, ავადმყოფს აძლევდნენ: შაქარყინულს, იშვიათად მრავალძარღვას

ნახარშს, ძროხის, თხის თბილ რძეს, საუკეთესოდ ითვლებოდა ვირის რძე. ყბაყურას დროს კი შეშუპებულ არეს თავლით ან თავლზე დამზადებული მალამოებით ფრთხილად დაუზღვდნენ ხოლმე. წითელათი დაავადებულს იისა და ვარდის ნაყენით თვალებს ამოსწმენდნენ, ამ ნაყენს იყენებდნენ ყვავილის დროსაც. საქართველოს მთიანეთში იასა და ვარდს ცეცხლისფერი და ყვითელი ყვავილები (Phelipaea Cociam Pair), კვახის ყვავილები, ენდრო ცვლიდა. ყვავილების წვენს აყენებდნენ ან ხარშავდნენ. ტკბილ წყალს ან რძეს შეურევდნენ და ყვავილის პუსტულებს ფრთხილად მოსწმენდნენ ან ნაყენიან საფენებს დაადებდნენ [Бардавелидзе, 1957,88].

არ არის გამორიცხული, რომ ყვავილების ნაყენით თვალების ამოსუფთავება თუ გამონაყრის მოწმენდა დადებითად მოქმედებდა.

ყვავილის აცრის შესახებ ცნობები XVIII საუკუნის წერილობით წყაროებში გვხვდება (იხ. თავი II), ეთნოგრაფიული მონაცემებით კი ეს ტრადიცია უფრო ძველი ჩანს.

ვ. ბარდაველიძემ აღწერა საქართველოსა და კავკასიაში ყვავილის აცრის // აჭრის — ყვავილის დამყნის უძველესი მეთოდები: „1. ბებია ქალის მიერ ნატურალური ყვავილის აცრა (საქართველოსა და კავკასიაში); წინამხარზე გრძელი და მიჯრით მიყრილი ნაკანრების გაკეთება ისრის წვერის მსგავსი ნესტრით და ნაკანრებში ადამიანის ნერწყვით დასველებული გამხმარი ლიმფის ჩაზელა (მეგრელებში და აფხაზებში); ჭიპთან მარცხენა მკერდზე ან გულის მკერდქვეშა არეზე ნემსებით ნაჩხვლეტების გაკეთება, შიგ ყვავილის ჩირქის წაცხება და ზემოდან ლიბას ფოთლის ან ცხვრის მატყლის დადება (ჩერქეზებში); წმინდა ნიჟარით ჭრილობის მიყენება და ჭრილობაზე ყვავილის ჩირქის წასმა (კასპიის ზღვის სანაპიროს მცხოვრებთა შორის);

2. ინოკულაცია და ვარიოლაციის შუალედი ფორმები: პურის გულში ან ქიშმიში ჩადებული ნივთიერების შეჭმა (დალესტნის მთიელებსა და სომხებში); ყვავილის დაპატიჟება (სვანებში) და ბოლოს ვარიოლაციის უმარტივესი ფორმა — სახადიან ავადმყოფთან სიახლოვის ან შეხების გზით ხელოვნურად გადადება (ქართველებში, ინგუმებში, ოსებში) [ბარდაველიძე, 504].

XIXს-სა და XX საუკუნის დასაწყისის ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მიუხედავად იმისა, რომ ბატონებისთვის, ანგელოზებისთვის რაიმე წინააღმდეგობის განწევას ერიდებოდნენ, ყვავილის აცრა მაინც მასობრივად ტარდებოდა, როგორც სახელმწიფო სამსახურში მყოფ ამცრელთა, ისე ხალხურ მკურნალთა მიერ.



აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ წითელათი დაავადებულთან კონტაქტს მოსახლეობა არ ერიდებოდა, პირიქით, დაავადებულთან ჯანსაღი ბავშვებიც კი მიჰყავდათ (შდრ. ვარიოლაციის უმარტივესი ფორმა), რადგან მისი მოხდა ბავშვობაში მიზანშეწონილად მიიჩნეოდა. ყვავილიან ავადმყოფთან ურთიერთობას კი მოსახლეობა ერიდებოდა — აუცილებელი კონტაქტის შემთხვევაში უბეში ნიორს ჩაიყრიდნენ — ანგელოზებს ნივრის სუნი ეჯავრებათ და აღარ მოგვეკარებინანო. იმავდროულად როდესაც ყვავილი იოლად მიმდინარეობდა, როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, ბატონების დაპატიჟებას მიმართავდნენ. სვანეთში „დიდი ღმერთის მაგვარ სტუმარს (ყვავილს ნ.მ.) „დამპატიჟებელი დიდი პატივისცემით უხვდებოდა — შეარჩევდნენ დღეს, დაასუფთავებდნენ სახლს, დახეხავდნენ ჯამ-ჭურჭელს, დაუძახებდნენ მეზობლებს. სალამოხანს ოჯახის ერთ-ერთი „კარგი“ ნევრი მივიდოდა ყვავილიანი ავადმყოფის ოჯახში, ავადმყოფის ჩირქიან მუნუქს პირს მოუხსნიდა, მიჰქონდა სახლში და რომელიმე პატარას შეახებდა ტიტველა ტანზე. ამის შემდეგ ოჯახი მოილხენდა, ჭიანურს დაუკრავდნენ, ღვთაებათა სადიდებულ ლოცვა-სიმღერებს მღეროდნენ დაბალი ხმით“ [დავითიანი, 1939: 17].

საქართველოს მოსახლეობას სახადის პასიური იმუნიტეტის უნარიც ჰქონდა შემჩნეული, კერძოდ, მიაჩნდათ, რომ, თუ ქალი რომელიმე სახადს ფეხმძიმობის დროს მოიხდიდა, მის შვილს ის აღარ დაემართებოდა.

სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და ტრადიციული წეს-ჩვეულებების ანალიზის შედეგად ბატონების კულტისა და მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ სხვადასხვა შეხედულება არსებობს. ალ. ხახანაშვილის მიხედვით, ყვავილი მაღალი რანგის, გონიერი სულების მიერ გამოწვეულ დაავადებად მიაჩნდათ. სწორედ ამიტომ ხალხმა მას ბატონები, ანგელოზები უწოდა. ის აუცილებლად უნდა სწვეოდა ადამიანს და ვინც მას წინააღმდეგობას გაუწევდა, დაიღუპებოდა [Хаханов, 1895: 155].

ივ. ჯავახიშვილმა ბატონების კულტი შუმერული, მდედრობითი სქესის ავ, მავნე ღვთაებას ლაბარტუს დაუკავშირა. ეს მოსაზრება გაიზიარა მ. შენგელიამ [შენგელია. 1963: 14]. ზოგიერთმა მკვლევარმა ბატონები ავსულთა მიერ გამოწვეულ დაავადებად მიიჩნია [სახოკია, 1956: 38, ნადარაია, 1980. შველიძე, 1989]. ზოგიერთის აზრით კი, ბატონები ქრისტიანობამდელ ხანაში ავ სულებს მიეწერებოდა, შემდეგ კი კეთილ ძალებს დაუკავშირდა [ქურდოვანიძე,



2005:276-280]. ბატონების საგალობლის — იავნანას ტექსტის ანალიზის შედეგად ვ. კოტეტიშვილმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ იავნანას ში მოხსენიებული ია ქვესკნელის დედოფლის, ხოლო ვარდი ქვესკნელის მეფის სახელებია [კოტეტიშვილი, 1961: 324]. ამასთან, აღნიშნა, რომ „პარტახტიანი და ანთებული ავადმყოფობანი, სხვადასხვა მოდგმას განსაკუთრებულად წარმოუდგენია და დაუკავშირებია მნათობებთან ან ცეცხლთან, რაც იმავე მნათობთა ატრიბუტად მიაჩნდათ“ [კოტეტიშვილი, 1961: 327].

ეთნოლოგთა შორის პირველი გამოკვლევა სახადის შესახებ ვ. ბარდაველიძეს ეკუთვნის. მან ბატონები ასტრალურ რელიგიას, კერძოდ, მზის ღვთაებას (ბარბარეს) და მისი მთავარი იპოსტასის — დიდი დედა ნანას კულტს დაუკავშირა [Бардавелиძე, 1957: 83-91], ხოლო ღვთაება ბარბარეს შესახებ გამოთქვა აზრი, რომ „ბარბაღე // ქალ-ბაბარ-ი ქართველებში მონმდება არა მხოლოდ ასტრალური რელიგიის განვითარების ხანიდან, არამედ ამ ხანის გაცილებით უფრო უწინარესი დროიდან. ეს ფაქტები და, მეორე მხრივ, ქართველების მზის ამ ღვთაების ბარბაღე // ქალ-ბაბარ-ის უშუალო შეხვედრა სუმერული მზის ღვთაება ბაბბარ-თან გვაძლევს უფლებას დავსვათ საკითხი — ეგების, შამაშ-ის მსგავსად, შუმერული ბაბბარ დასაწყისში თავისი არსებით ქალ-ღმერთი იყო და ამ უძველესი საფეხურის ღვთაების კულტი ქართველ ტომებს აქვთ შემონახული“ [ბარდაველიძე, 1941: 120].

მკვლევარმა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ნანას კულტი ვერ დაადასტურა და ეს ფაქტი შემდეგნაირად ახსნა: „საფიქრებელია, რომ აქ მოცემულია ადრეული საფეხური ადრეკლასობრივი საზოგადოებისა, ხოლო ნანას კულტი დაკავშირებული უნდა იყოს ადრეკლასობრივი საზოგადოების განვითარების ხანასთან, როდესაც მინათმოქმედების კულტურა მაღალ საფეხურზე იდგა“ [ბარდაველიძე, 1959: 141-142].

საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ფშავ-ხევსურეთში, არც ბარბარეს კულტი დასტურდება. ვ. ბარდაველიძის დასკვნით, „ავადმყოფობასთან დაკავშირებული ბარბარეს ფუნქცია ფშავში სათაყვანებელ თამარ მეფეზეა გადატანილი. ყოველგვარი ავადმყოფობის დამცველად და მკურნალად ფშავლებს თამარ მეფე მიაჩნიათ და მას ღელეს აქიმ-დედოფალს უწოდებენ“ [ბარდაველიძე, 1941: 52-53]. აქედან გამომდინარე ლოგიკური იქნებოდა, სახადის კულტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თამარ აქიმ-დედოფალს



ან ადგილობრივ ასტრალურ ღვთაებას *მზე-ქალს* და მის რდომ *დობილებს* დაკავშირებოდა. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. სახადიან ავადმყოფთა მფარველის ფუნქცია ფშავ-ხევსურეთში კვირის ჰქონდა მინიჭებული. აქ სახადი, სახდიელნი, ანგელოზები ღვთის გამოგზავნილად ითვლებოდნენ, ხოლო შუამავლად სახადიანსა და ღმერთს შორის *კვირია* იყო მიჩნეული. როგორც ჩანს, ეს კვირისა, როგორც ღმერთსა და ადამიანს შორის შუამავლის, ფუნქციამ განაპირობა.

ზემოაღნიშნული მოსაზრებების მიხედვით, ბატონების კულტი უძველესია და დაკავშირებულია ასტრალურ რელიგიასთან, რაც არავითარ ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ კულტმა დროთა ვითარებაში სახე იცვალა და წეს-ჩვეულებებიც ზოგ შემთხვევაში ახლებურად იქნა გააზრებული. შეიცვალა, სახადის აღმნიშვნელი სიტყვებიც. სახადის ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელწოდებები: ბატონები და ანგელოზები შედარებით გვიანდელი უნდა იყოს, რადგან „ანგელოზი, ვითარცა ქრისტიანობასთან ერთად ქართულში შეთვისებული ბერძნული სიტყვა, წარმართობის ხანის სარწმუნოებრივს ლოცვა-ვედრებასა და თქმულება-ლექსებში, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ყოფილიყო“ [ჯავახიშვილი, 1950: 171]. სიტყვა ბატონი კი ქართულში ბევრად უფრო გვიან XVI საუკუნიდან ჩნდება [ჯავახიშვილი, 1950: 193].

საქართველოში სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და წეს-ჩვეულებების მწყობრი სისტემა დასტურდება, რომელიც ავადმყოფის მოვლის ტრადიციულ წესებსა და რიტუალებთან ერთად, მოიცავს ხალხურ შეხედულებებს ამ დაავადებათა გავრცელების და გამოვლენის თავისებურებებზე, სიმპტომებზე, ეტიოლოგიაზე და სხვ. ამავე სისტემაში ერთიანდება სახადით გარდაცვლილზე არსებული რწმენა-წარმოდგენები და მიცვალებულის დაკრძალვის წესები.

ბატონები ძველად გასულიერებული სახით ჰყავდათ წარმოგენილი და მათ ადგილსამყოფლად ღვთაებრივი ბალი — ნალკოტი მიაჩნდათ.

სვანური ლეგენდის მიხედვით, ყვავილი და წითელა ძმები ყოფილან. მათ საცხოვრებელში — ზღვის პირას, მაღალი კლდის თავზე გადაშლილ მინდორში, სადაც ანკარა წყაროები მოედინებოდა, ერთი კაცი მოხვედრილა. აქ იგი ყვავილისა და წითელას დედას, „თოვლივით თეთრ ქალს“, რომელსაც „ძუძუები მხრებზე ჰქონია



გადაგდებული“, სახლში შეუყვანია და უჩვენებია სვეტი, რომელიც მისი შვილის — ყვავილის მიერ ავადმყოფის გაფუჭებული თვალებით იყო მოჭედული. ამ დროს ყვავილი და ნითელაც დაბრუნებულან და დედას მათთვის სტუმრის სახლში უვნებლად დაბრუნება უთხოვია. ყვავილს კი უპასუხია: „ეს ეს არის ეხლა ღმერთთან ვიყავი, ხვალ ამ კაცის მეზობლისას ჟამსა ჰგზავნის და ამ კაცსაც იმას გავატანო. ამ კლდის თავზე ყვავილსა და ნითელას გარდა სხვა სნეულე-ბათაც ჰქონდა ბინა. მიწიდან რამდენსამე ადგილას ალი და კვამლი ამოდიოდა. ყვავილისა და ნითელას დედამ თითოეულად დაუსახელა სტუმარს კაცს სნეულეებათა ბინა, სხვათა შორის, აჩვენა ჟამის ბინაც, სახელდობრ, ის ადგილი, საიდანაც შავი კვამლი ამოდიოდა“. თან უთქვამს, რომ „აქ მარტო სურდოს არა აქვს სამუდამოდ მიჩენილი ადგილიო“ [ნიჟარაძე, 1962: 147-148; ერისთავი, 1986: 196].

მეგრული გადმოცემის მიხედვითაც — სახადები შავ ზღვას იქით ცხოვრობდნენ ჰქონდათ „თავისი ოჯახები და მთელი სოციალური და სარწმუნოებრივი ორგანიზაცია. ყველანი ემორჩილებოდნენ ერთ უფროსს, რომელიც განაგებდა თავისი ქვეშევრდომების საქმეებს და ზრუნავდა მათ კეთილდღეობაზე. „სარწმუნოების მხრივ“ ისინი ქრისტეს და ისლამის აღმსარებელნი იყვნენ. ფიზიკურად კი ზოგი შავი იყო (შავი ჭირი), ზოგი თეთრი (ყვავილ-ბატონები) და ზოგი ნითელი — (ნითელა). „ზღვის იქით მცხოვრებ სულთა სამყოფელში“ ერთი მეთევზე მოხვედრილა. ეს იყო მშვენიერი კუნძული, სადაც თავლის მდინარენი და რძის ნაკადულები სდიოდა ... კუნძულების ნაპირებს ლურჯი ზღვა ჰკოცნიდა და ზედ ეფრქევოდა მზის ოქროთი დაფერილი დაუსრულებელი ბრჭყვიალა სხივები. ყოველივე ეს მეტად მხიარული და სასიამოვნო იყო. ამ შუქმფენარე მზის ქვეშ გადაშლილი იყო საოცნებო საყურებელი ბალები, სამოთხე იშვიათ და ადამიანის თვალთათვის ჯერ უნახავ ყვავილთა, რომლებიც წამოზიდულნი იყვნენ თავიანთ ნაზ ღეროებზე, მსუბუქ თაიგულეზად თავიანთ თავსვე ეცემოდნენ. აქვე იყო საუცხოო სასახლეები, რომელთა გარშემო აზნევდნენ ნაპერწკლებს, ძვირფას მარგალიტების მსგავსებს“ [სახოკია, 1956: 26].

საქართველოში სახადი კეთილი ანგელოზების სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. სწორედ ამიტომ სახადს ანგელოზებს, ბატონ ანგელოზებს, ბატონებს უწოდებდნენ. ანასტასია ერისთავ-ხოშტარის მოთხრობაში „ბატონებმა არ დაინუნეს“ ვკითხულობთ: „ვენაცვალე მათ ანგელოზებს, კარგი არიან, რა ღირსი ხართ იმათი შვილო.



ამ ორი დღის წინათ გადადებული იყო ნუში, კინალამ მიირთვეს (კინალამ მოკვდა ნ.მ.), მაგრამ მოიხედა, ოღონდ ნუშის არ დაუშაონ რა და ბატონად კი არა, ღმერთი არ გამინყრება, ხელმწიფედ დავისვამ“ [ერისთავ-ხოშტარია, 1931: 3]. კახეთში (ასევე მთელ საქართველოში ნ.მ.) მიაჩნდათ, რომ ანგელოზები, მათ მიერ მოწონებული, არჩეული (ე.ი. სნეული ნ.მ.) ბავშვის სხეულში ჩასახლდებოდნენ და ამიტომ უწოდებდნენ ამ სნეულებებს ბატონებს [Чурсин, 1906: 65].

ბატონების, ანგელოზების სამყოფლად ზეცა მიაჩნდათ — ღვთის კარი, მაღალი ცა. მათ დიდებულებს, დიდი ქვეყნიდან მოსულებს უწოდებდნენ. ისინი დრო და დრო მოევლინებოდნენ დედამიწას. ბატონების ქვეყნის უფროსი კი — გამჩენი ღმერთი იყო. სწორედ ამიტომ ბატონებს საქართველოში ღვთისგან გამოგზავნილებად, ღვთის ნებად, ღვთისგან დანესებულად თუ ხთვის გადმოცემად... მოხსენიებდნენ. სვანეთში ბატონებს მადლიანს უწოდებდნენ, ხოლო მადლი „მხოლოდ ღვთაებისადმი მიკუთვნილ სიტყვად ითვლებოდა“ [დავითიანი, 1939: 44,45].

იგივე წარმოდგენა ასახულია ბატონების საგალობლის — ივენანას ზოგიერთ ტექსტში, მაგ., „ბატონებო ღვთიანებო, კარგო, სამართლიანებო“ [ქართული..., 1979:129].

ან — „... გვერდით ზის ბატონის დედა, იავ ნანინაო, წვრილი ხმით ეტყვის ნანასა, იავ ნანინაო, უფლის გამოგზავნილებო, იავ ნანინაო, ხანი ნანა, იავ ნანა, ვარდო ნანინაო“ [უმიკაშვილი, 1937: 201-202].

სახადები, უმეტესად კი ყვავილი, ბევრ სხვა ხალხშიც ზეციურ ღვთაებებთან არიან დაკავშირებული. ასეთია ალურდი ოსურ მითოლოგიაში, ზოსხანი ყაბარდოულ მითოლოგიაში და სხვ. რუსეთშიც ყვავილი ღვთიურ დაავადებად წარმოედგინათ. ამიტომ ყვავილით გამოწვეული სიკვდილი განსაკუთრებულ ბედნიერებად ითვლებოდა და გარდაცვლილს ოქროსფერი სამოსით კრძალავდნენ [Высоцкий, 1911: 143].

საქართველოში ბატონები ავადმყოფობად არ მიაჩნდათ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ავადმყოფობა სიავედ, ბოროტებად, ავი სულების მოქმედების შედეგად ან ღვთიურ სასჯელად განიხილებოდა. ბატონები კი არც ღვთიურ სასჯელად ითვლებოდა და არც ავსულებს უკავშირებდა, ამიტომ ამბობდნენ: ბატონები ავადმყოფობა არ არის. ბატონები ღვთის ბრძანებაა — ღვთის ვალია

(ფშავ-ხევსურეთი), ოღონდ ოჯახი იკადრონ, მობრძანდნენ და მათსა
გადავყვებით, ყველა წესს შევუსრულებთო და სხვ. გურიაში კი,
XIX ს-ს მონაცემებით — „უმეტეს წილად ქალთან ყვავილი სენად
რომ ახსენო და ყვავილი ბატონები, დიდება მის სახელს, არ დაარ-
ქვა, სწორედ რომ ჯვარს გაცმევენ“ [ცნობის ფურცელი, 1897: 3].

ვისაც ბატონები არ შეხვდებოდა, დაწუნებულად მიაჩნდათ,
ამბობდნენ: თუ კარგი იყო, ანგელოზებსაც მოუწოდებოდათ.

სახადიან ოჯახში რომელიმე ბავშვი ავად თუ არ გახდებოდა,
იტყოდნენ: დაიწუნეს, ამის ანგელოზი არ იყო ან — ანგელოზე-
ბი არ დაუბრძანდა — არ მოეწონათო. სახადით გარდაცვლილიც
კი ბატონების მონონებულად ითვლებოდა. მაგალითისთვის ანას-
ტასია ერისთავ-ხოშტარიას მოთხრობა — „ბატონებმა არ დაიწუ-
ნეს“ იკმარებდა [ერისთავ-ხოშტარია, 1931: 18].

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში თუ ბატონები: ყვავილი ან
ჩუტყვავილა ბავშვს სახეს დაუკენკავდა, ე.ი. ნაყვავილარი დააჩ-
ნდებოდა, იმაზე უშნო არისო, არ იტყოდნენ, არ დაიწუნებდნენ —
თავისაგან ხომ არ არის, ანგელოზებისაგან არისო.

დასტურდება შეხედულება, რომლის მიხედვით, ანგელოზები
მხოლოდ მონათლულ ბავშვს ირჩევდნენ, მას დაუბრძანდებოდნენ
(მდრ. „ავი ქარი, ავი ანგელოზი მხოლოდ მოუნათლავ ბავშვს და-
არტყამს“ და სხვ.)

ხალხური წარმოდგენით, სახადის ანგელოზებს სანთლის ფე-
ხები ჰქონდათ, ისინი სხვადასხვაგვარად ჰყავდათ წარმოდგენილი:
წითელა ზოგჯერ წითლებში გამონყობილი ბავშვების, ყვავილი კი
ცხენზე ან ჯორზე ამხედრებული, თეთრებში გამონყობილი ქალის
ან მამაკაცის სახით. მიუხედავად ამისა, ბატონების სქესი მაინც
გაურკვეველი იყო [ჯავახიშვილი, 1950: 195]. სქესით ზოგჯერ სა-
ხადის ფორმებს ასხვავებდნენ. მაგ., როგორც აღვნიშნეთ, მამალ
ყვავილს რთულად მიმდინარე დაავადებას, ხოლო იოლს — დე-
დალ ყვავილს უწოდებდნენ...

ბატონების ზეციდან მოვლინებას, მათ მობრძანებას ძირი-
თადად გაზაფხულს უკავშირებდნენ — ბატონებმა გაზაფხულზე
იციან სტუმრობა, ია რომ ამობიბინდება, ბატონებიც მაშინ მობ-
რძანდებიანო. იშვიათად დასტურდება განსხვავებული შეხედულე-
ბებიც, რომელთა მიხედვით, ბატონების მოსვლის დროდ შემოდგო-
მა, ზამთრის პირი ან ზამთარი ითვლებოდა, ზოგჯერ სხვადასხვა
სახადს სხვადასხვა სეზონს უკავშირებდნენ — ჩუტყვავილას და



ქუნთრუმას ზაფხულს, ნითელას — გაზაფხულს, ყვავილობას, მთავრდება, კვირტი რომ გამოდის და იშლება, ყივანახველას კი მემოდგომას [მინდაძე, 1984: 7].

ზოგიერთი მთხრობლის ცნობით — ბატონებმა დილით იცოდნენ მობრძანება, კარგ, ნათელ დღეს, სალამოს მზის ჩასვლის შემდეგ აღარ მოვიდოდნენ. ამ დროს ისინი თავიანთ საბრძანებელში ბრუნდებოდნენ. სამეგრელოში მიაჩნდათ, რომ ბატონებს კარგი ამინდი უყვარდათ — ცუდ ამინდში პატონეფმა მოსვლა არ იცინანო, სანამ პატონეფს მოისტუმრებს ბავშვი, სულ კაი დარი იქნებაო [ფიფია, 1983: 143]. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ბატონები კეთილი ანგელოზების მიერ მოვლენილ დაავადებებად მიაჩნდათ, რომელთა აქტიურობის დრო დღის სინათლე, ნათელი იყო.

დაავადების დიაგნოსტიკა სხვადაგვარი იყო. სოფელში სახადის ეპიდემიის დროს ბავშვი უქეიფოდ თუ შეიქნებოდა, სიცხე თუ აუნევედა, მიხვდებოდნენ, რომ ბატონები ესტუმრათ. შეიძლება ბატონების მობრძანება სიზმრითაც შეეტყვოთ, ნითლებში გამონყობილი ბავშვები სიზმარში — ნითელას მობრძანების ნიშანი იყო, თეთრად შემოსილი მხედარი კი — ყვავილისა. ზოგჯერ სიზმრით დაავადების შემდეგ განვითარების ხასიათსაც არკვევდნენ. „ამა თუ იმ სოფელში ყვავილის შემოსვლას წინასწარ იგებენ, იმით, რომ ავადგასახდომნი ან მისნი მახლობელნი სიზმარში ნახავენ — ყვავილი მობრძანდა ჩვენთანო! თუ სიზმარში ნახეს ლამაზი ქალები, მოცეკვავენი, მხიარულნი სახის კეთილგამომეტყველებიანი და ტკბილად მომღიმარნი, თეთრ ბრჭყვიალა კაბებიანი — ეს კარგი ნიშანი იქნება. ამ შემთხვევაში იმედი უნდა ჰქონოდეთ, რომ ავადმყოფობა მშვიდობიანად ჩაივლის და ავადმყოფის სახეს მსუბუქ კვალს დაამჩნევს, ხოლო თუ სიზმრად ნახეს შავი ბატონები, მაშინ დარწმუნებულნი უნდა იყვნენ, რომ სიკვდილი უეჭველად დაუკაკუნებს კარებს ამა თუ იმ ოჯახში [სახოკია, 1956: 27]. სამეგრელოში „ყვავილ-ბატონი თუ აპირებდა სტუმრობას, ესიზმრებოდათ მათკენ მომავალი ლამაზი თეთრწვერა კაცი, თათარივით შავი ადამიანის დასიზმრებისას, შავი ბატონები მოვიდოდნენ და საშველი არ იქნებოდა. ნითელი ბატონების სტუმრობისას, ესიზმრებოდათ ლამაზ-ლამაზი ნითელ-ყვითელი თაიგულებით მომავალი გოგოები. ავადობის წასვლის დრო რომ დადგებოდა, ამ გოგოების წასვლაც ესიზმრებოდათ [ფიფია, 1983: 175].

უმეტეს შემთხვევაში ბატონების მობრძანებას დაავადების მე-4 დღეს იგებდნენ, როდესაც ბავშვს გამოაყრიდა ან გამოფენდა.



გამონაყარის ან გამოფენილის მიხედვით არკვევდნენ, რომელი სახადით იყო იგი ავად და ბატონებთან დაკავშირებული წესების რულებაც ამ დღიდან იწყებოდა. წეს-ჩვეულებათა ეს კომპლექსი გულისხმობდა: ბატონების შეხვედრას, თუ ბატონები განაწყენდებოდნენ — მობოდიშებას და მათ გასტუმრებას.

ბატონებს შემდეგნაირად ხვდებოდნენ: სახადიან ბავშვს სუფთა საწოლში მოათავსებდნენ, სუფთა საცვლებს ჩააცმევდნენ, თუ საშუალება ჰქონდათ, ცალკე ოთახში, თუ არა და კედლის გასწვრივ მდგარი საწოლი ტახტის განაპირას დაანვენდნენ, ავადმყოფი ბავშვის აკვანს კი შუა ოთახში დადგამდნენ, დასტურდება ზაფხულში სახადიანის ბელელში დანვენის ფაქტიც. ერთ-ერთი ქართლელი მთხრობლის ცნობით, მას ბავშვობაში ნითელა შეხვედრია და იგი ბელელში დაუნვენიათ იმიტომ, რომ მალალი სიცხე ჰქონია, იქ კი გრილოდა. ავადმყოფს თვითონ მოუნდომებია ბელელში დანოლა, სახადიანის სურვილი კი აუცილებლად უნდა შეესრულებინათ. მიუხედავად მთხრობლის განმარტებისა, არ არის გამორიცხული, რომ ამ შემთხვევაში ბელლის უძველეს საკრალურ დანიშნულებასაც ჰქონდა გარკვეული მნიშვნელობა. ბელელს, ხულას საქართველოში პრაქტიკულთან ერთად საკრალური დანიშნულებაც ჰქონდა [რუხაძე, 1996: 218-224].

როგორც აღვნიშნეთ, ავადმყოფის თეთრეული სუფთა უნდა ყოფილიყო, საწოლი ოთახი კი ლამაზად მორთული, რადგან ოჯახში მობრძანებულ, ბავშვის სხეულში ჩასახლებულ ანგელოზებს განსაკუთრებული პატივისცემა სჭირდებოდათ. ნითელას დროს ფანჯარაზე ნითელ ნაჭრებს ჩამოჰკიდებდნენ და საწოლზე ნითელს გადააფარებდნენ. ავადმყოფს ნითელ პერანგს ჩააცმევდნენ. ყვავილისა და ქუნთრუმას დროს კი ოთახს თეთრი ნაჭრებით მორთავდნენ, საწოლზე შაქრიან ან თაფლიან წყალს დააპკურებდნენ — ბატონებს ტბილი უყვართო. ზოგჯერ ფერად ბამბის ძაფებს გააბამდნენ ან სახადიან ბავშვს თითებზე შემოახვევდნენ — ანგელოზები ბამბის ძაფებზე ითამაშებენო. ოთახში ბაზმებს აანთებდნენ. „ბაზმა, — სანათია“ [ორბელიანი, 1991]. „.... სანთელი — სასანთელა“ [აბულაძე, 1956]. „ზეთის პატარა სანათი, ლამპარია“ [ქეგელი], ხალხური განმარტებით კი, ბაზმა ნიგვზის სანთელი იყო, რომელიც შემდეგნაირად მზადდებოდა: დანაყილ ნიგოზს დაამრგვალებდნენ, შიგ ბამბის ძაფს ჩაურთავდნენ და ოდნავ მოგრძო ფორმას მისცემდნენ. ბაზმას უწოდებდნენ აგრეთვე გამომშრალ ნიგვზის ლებნებს, რომელთაც



თიხის ჭურჭელზე ან კრამიტზე დაყრიდნენ და ცეცხლს მოუკიდებდნენ, ითვლებოდა, რომ ბაზმის სურნელი ანგელოზებს სიამოვნებდათ. ხშირად მათ ოთახის კუთხეებში დაანთებდნენ და პირჯვარს გადაინერდნენ

საქართველოს ბარში ავადმყოფის სანოლზე იისა და ვარდის ფურცლებს მოაფენდნენ. ვარდის ტოტის დადება არ შეიძლებოდა, რადგან ეკლიანი იყო, ხოლო ეკალი ანგელოზებს არ უყვარდათ — შეიძლებოდა თითები დაეჩხვლიტათ.

ოთახში ჭრელ ფარდაგებს, ნოხებს დააფენდნენ და ბატონებს ტკბილი სიტყვებით შეეგებებოდნენ: *ბატონებო, თქვენი ჭირიმი, მობრძანდით, არაფერი გენყინოთ, ვარდ-ყვავილს დაგიფენთ, მშვიდობით მობრძანდით, მშვიდობით იარეთო* [მინდაძე, 1987: 86], თან ვარდისა და იის ფურცლებს დაუფენდნენ.

ბატონებს იავნანათი ეგებებოდნენ:
„ბატონებო ღვთიანებო, დიდო სამართლიანებო, ნანინეი, ნანა! სახლი დაუდგი ვერხვისაო, საძირკველი ვერცხლისაო, ნანინეი, ნანა! შიგ ბატონები მესტუმრა, ჭიქა სდგას და ღვინო სძეკსო, ნანინეი, ნანა!

ბატონებო, შეგვიბრალეთ, ღარიბი ვარო და საწყალი და მშვიდობით დაგეტოფეთ, ნანინეი, ნანა!“

[ქართული..., 1979: 129].

სახადიან ავადმყოფს დაუდგამდნენ *ბატონების სუფრას*, ხონჩას (დასავლეთ საქართველო), *ტაბლას შეუკრავდნენ* (სამცხე-ჯავახეთი), ბატონების ხეს მიართმევდნენ. ბატონებისთვის მისართმევ ხეს ზოგან *ჩირალდანს* უწოდებდნენ. იგი წარმოადგენდა აყვავებული ან წითელ ნაჭრებით, კანფეტებით, ყინვარ-შაქრით (შაქარყინული), ვაშლებით მორთულ ხის ტოტს. ბატონების მისართმევი ხე სიცოცხლის ხის ნაირსახეობადაა მიჩნეული [Бардавелиძე В., 1957: 137-161; სურგულაძე ირ., 2003:60-62; აბაკელია, 1997: 112].

ვ. ბარდაველიძის მიერ აღწერილია რაჭასა და იმერეთში ცნობილი, ბატონების მსახური ქალის ვ. კვიტაშვილი-ქავთარაძის მიერ განყოფილი ორი ხონჩა, რომლებიც ბატონებისათვის მისართმევ ხესთან ერთად ინახება საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში. ორივე ხონჩა ოთხკუთხედიან, გადაფარებული აქვს თეთრი ქალაღდი, რომლის შუა ნაწილში ჭიანჭველით, წითლად გამოსახულია ჯვარი (ბატონების საბოდიშო ჯვარი). ხონჩაზე დევს: ქალისა და კაცის ფორმის



პურის ფქვილისგან გამომცხვარი კვერი — ქალი და ვაჟი, განატეხი — ყველისგულიანი, ოთხკუთხედი და მრგვალი ნამცხვარი, მართი — მრგვალი პური, ლავაში — თხელი პური, რგოლის ფორმის პატარა კვერები, დაწერილი ჭიაფრით, წითლად შეღებილი, წერტილებით და ხაზებით დაჭრელებული პატარა კვერები. ბატონების ჯამი კოვზით, ბატონების კალათა, ბატონების სათამაშო ბურთი, პურის პატარა მრგვალი კვერები, პურის ცომისაგან გამომცხვარი: ბატონების ცხენი, ბატონების გუგული, მტრედები (დედალ-მამალი), ქათამი, მამალი, თხა, ცხვარი, გოჭი, სხვადასხვა ფორმის ფიგურული კვერები, გამხმარი ხილი, ნიგოზი, შაქარყინული, შაქარი, შაქრის ფხვნილმოყრილი კვერები, წითლად შეღებილი კვერცხები, წითელი ვაშლები, ვერცხლის ფული, წითელი, ვარდისფერი, ყვითელი და თეთრი ფერის აბრეშუმის ნაჭრები, კვერცხის ნაჭუჭი, რომელშიც ჩასხმული იყო რძე, ღვინის ჭურჭელი — ჭინჭილა წითელი ღვინით. იქვე იდო ბატონების მისართმევი ხე — თუთის ხის წვრილად დატოტილი რტო, რომელსაც ქვემოთ შემოხვეული აქვს ჭიაფრით შეღებილი ქალაღდის ვინრო ზოლი, ტოტებზე ჰკიდია ჭიაფრით შეღებილი ქალაღდისა და ფერადი (წითელი, ვარდისფერი, ყვითელი, ცისფერი) აბრეშუმის წვრილი და გრძელი ნაჭრები. პურის ფიგურული კვერები: დაჭრელებული რგოლები, წრეები, კალათები; პურის ცომისაგან გამომცხვარი: მერცხალი, გუგული და სხვ. [Бардавелиძე, 1957: 91-92].

ბატონების სუფრა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ყოველთვის ასეთი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩეოდა და სხვადასხვაგვარი იყო. მასზე ზოგან იდო პურის ცომისაგან გამომცხვარი სხვადასხვა ფორმის, უმეტესად მრგვალი ან რგოლისებრი პატარა კვერები, თვალის ფორმის — თვალის კაკლები, ჩიტები, ცხვარი, ხბო და სხვ., ზოგან სამი მრგვალი შუაზე ჩაზნექილი, კარაქით გაპოხილი ქერის ან ჭვავის პატარა კვერი — კოჭობი (ფშავ-ხევსურეთი), ნიგვზისგულიანი ან ხავინიანი ქადა, რომელიც უსაფუეროდ ცხვებოდა. ნაირგვარი ტკბილეული: კანფეტი, ხმელი ხილი, ბაქმაზი (სამცხე-ჯავახეთი), წითლად შეღებილი კვერცხები და მცენარეები, ბარში მეტწილად ია, ვარდი და სხვ. ნიგვზის ნაჭუჭებში ჩასხმული რამდენიმე წვეთი ღვინო (იმერეთი), ნათლისმცემლის სახელზე გამომცხვარი მტრედის ფორმის პატარა კვერები (ხევი)... და სხვ.

ლენჩხუმში სახადიან ავადმყოფს დაჯეჯილებულ პურს დაუდებდნენ — „პური ამომავალია, ადამიანის მარჩენალია, მოზარდია,



ბავშვიც მოზარდია, ანგელოზებს უხარიათ მათი შეხედვაო. ბუნების ნაძლევია (ბუნების მოცემულია) და უნდა უყურონო“ [მინდაძე, 1984: 9].

ყოველ სალამოს ავადმყოფის საწოლთან თავის იყრიდნენ ოჯახის ქალები. ბავშვის დედა, ბებია, მამიდა, მეზობლები ფერადი სამოსით, თავზე თეთრი ან წითელი თავსაფრებით. მამიდას განსაკუთრებული როლი ეკისრებოდა ბატონებთან დაკავშირებულ რიტუალში [მინდაძე, 1987: 39].

ზოგჯერ ავადმყოფთან მოჰყავდათ ე.წ. ბატონების მსახური, შემხვენი, მებოდიშე ქალი, რომელიც იავნანას სიმღერით იყო გამორჩეული.... იგი ბავშვს ყოველ სალამოს უმეტესად ჩონგურის (დას. საქ.), ფანდურის (აღმ. საქ.) თანხლებით, იავნანას უმღეროდა. ფშავ-ხევსურეთში კი სახადიანისთვის მხოლოდ ფანდურზე უკრავდნენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში იავნანას ტექსტი მეტ-ნაკლებად განსხვავებულია. ერთ-ერთი ვარიანტი ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ არის ჩანერილი:

„იავ ნანა, ვარდო ნანა, იავ ნანიაო,
 აქ ბატონები მობრძანდნენ, ვარდო ნანინაო,
 მობრძანდნენ და გაგვახარეს, იავ ნანინაო,
 ბატონების მამიდასა, იავ ნანიაო,
 ქვეშ გაუშლით ხალიჩასა, ვარდო ნანინაო,
 იმასაც არ დაფჯერდებით, იავ ნანიაო,
 ზედ გაუფენთ ორზოსაცა, ვარდო ნანინაო,
 ამ ბატონების დედასა, იავ ნანიაო,
 უდგია ოქროს აკეანი, ვარდო ნანინაო,
 შიგ უწევთ ბატონიშვილი, იავ ნანიაო,
 უსხიათ ოქროს ქოჩორი, ვარდო ნანინაო,
 ატლასის საბანი ჰხურავს, იავ ნანიაო,
 ზარ-ბაბთისა არტახებით, ვარდო ნანინაო,
 მოვის პერანგი უცვიათ, იავ ნანიაო,
 მთვარე გრეხილათ უვლიათ, ვარდო ნანინაო,
 ვარსკვლავი ღილად უბიათ, იავ ნანიაო,
 ლალის ჩანჩხურა უბიათ, ვარდო ნანინაო,
 გადაჰკვრენ, გადაარწევენ, იავ ნანიაო,
 ამოდ ბრძანებენ ნანასა, ვარდო ნანიაო,
 — შვიდი ბატონი და-ძმანი, იავ ნანიაო,
 შვიდ სოფელს მოვეფინეთო, ვარდო ნანინაო,

შიდგანვე დავციტ კარავი, იავ ნანიო,
 შიდგანვე მოვილხინეთო, ვარდო ნანიო,
 იავუნდის მარაშშია, იავ ნანიო,
 ღვინო სდგას და ლალი სჭვიესო, ვარდო ნანიო,
 შიგ ალვის ხე ამოსულა, იავ ნანიო,
 ტოტები აქვს ნარგიზისო, იავ ნანიო,
 ზედ ბუღბული შემომჯდარა, იავ ნანიო,
 შავარდენი ფრთასა შლისო, ვარდო ნანიო,
 ია ვკრიფე, ვარდი ვშალე, იავ ნანიო,
 წინ ბატონებს გავეშალე, ვარდო ნანიო“

[კოტეტიშვილი, 1961: 26].

სახადიან ბავშვს შესაძლებლობის ფარგლებში ყველა სურვილს უსრულებდნენ, რადგან იგი ანგელოზის სურვილად ითვლებოდა. იმავდროულად, ბატონებიანის ოჯახში ბევრი რამ იკრძალებოდა. ავადმყოფისათვის არ შეიძლებოდა: მწარე, ცხარე, მარილიანი საჭმელი, ნიორი და ხახვი — ანგელოზებს ნივრის სუნი ეჯავრებათო, ხახვი თვალებს დაუნვაავთო, მწარე, ცხარე და მარილიანი არ სიამოვნებთო. მას უმეტესად ტკბილეულს, რძის პროდუქტებს, რძეზე დამზადებულ საჭმელს აჭმევდნენ. არ შეიძლებოდა გამონაყრის მოქავება, მობანა, საერთოდ ხელის ხლება...

ოჯახში ქალებს, განსაკუთრებით კი სწეულის დედას ეკრძალებოდა ყოველგვარი საქმიანობა: საჭმლის მომზადება — საჭმლის ორთქლი ანგელოზებს თვალებს დაუნვაავსო, „სადაც ავადმყოფი იწვა იქ არაფერს გააკეთებდნენ, შიმშილითაც რომ დახოცილიყვნენ. ყველაფერი მეზობლებიდან მოჰქონდათ, ეტყოდნენ — ბატონებმა შემოგივალათ, რომ ესა და ეს გამოგვიგზავნეთო და მეზობელიც ვალდებული იყო ყველაფერი გაეგზავნა“ [გურულ-მეგრელი, 1899: №753.]. არ შეიძლებოდა გარეცხვა — საპონი ანგელოზებს თვალებს დაუნვაავსო, ნემსის ხმარება — ანგელოზები დაიჩხვლიტებიანო, მატყლის აჩჩევა, ოთახის დაგვა — ანგელოზებს მტვერი შეაწუხებთო, შავის ჩაცმა — შავი ანგელოზებს არ უყვართო, ღვინის ან არყის დაღევა — ღვინის სუნი ანგელოზებს არ ესიამოვნებათო, სანთელს არ აანთებდნენ — ანგელოზებს სანთლის ფეხები აქვთ და დაენვეებათო. ცეცხლსაც არ აანთებდნენ — ანგელოზებს ცეცხლი არ უყვართო.

დაუშვებელი იყო საკლავის დაკვლა — ოჯახს არაფერი უნდა მოაკლდესო, ხმამაღლა ლაპარაკი, ჩხუბი — ჩხუბსა და



უსიამოვნებას ანგელოზები ვერ იტანენო. მკაცრად იყო აკრძალული სახადიანის ოჯახში დედათნესიანი ქალის ყოფნა, ცოლ-ქმრის ერთად დანოლა — ანგელოზები სიბინძურეს ვერ იტანენო, სიბინძურეს ვერ ვაკადრებთო.

სოფელში, სადაც სახადის ეპიდემია იყო, იკრძალებოდა: ჩხუბი, ხმაური, თოფის გასროლა. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ავადმყოფის ოჯახში გარკვეული სიტყვების წარმოთქმასაც ერიდებოდნენ. ზოგან „სიტყვა თვალს არ ახსენებდნენ — ავადმყოფს თვალები დაუბრმავდებაო... შემოიყვანდნენ რამოდენიმე ნაყვავილარ კაცს და ბატონებისთვის შეახვეწებდნენ: ბატონებო, ჩვენს ავადმყოფს მიეცი სარკე (თვალი) და ჭიქაო (კისერი)“... [გურულ-მეგრული, 1899: №753]. არამც და არამც არ უნდა „ახსენონ სიტყვა „თვალები“, „ყელი“, თუ უნდათ გაიგონ, თუ როგორ აქვს ავადმყოფს თვალები უნდა იკითხონ: ავადმყოფს „სარკე“ როგორა აქვსო. სიტყვა „ყელის“ მაგიერ ამბობენ სიტყვა „შუშას“... ადამიანის სხეულის ამ ორგანოების ნამდვილი სახელები თუ ვაგლახად წამოსცდათ, ბატონები ზედ დააფრინდებიან“ [სახოკია, 1956: 33].

ამგვარ ეფემიზმებს მაგიური დანიშნულება ჰქონდა და იმ ორგანოების შენიღბვას ემსახურებოდა, რომელზედაც სახადის გართულება მწვავედ აისახებოდა.

ზემოაღწერილი წესები მიუთითებს, რომ სახადის დროს ოჯახი უქმობდა, მშვიდ და სადღესასწაულო გარემოს უქმნიდა ავადმყოფს. ბატონების მობრძანებით ოჯახში დღესასწაული ისადგურებდა.

ამავე დროს მიაჩნდათ, რომ თუ ამ წესებს დაარღვევდნენ, ანგელოზებს სათანადო პატივს არ მიაგებდნენ, მაშინ ისინი განაწყენდებოდნენ, გაბრაზდებოდნენ და ავადმყოფის მდგომარეობაც გაუარესდებოდა — სიცხე აენეოდა, შეიძლება ცნობიერება დაეკარგა, ბოდვა დაეწყო, ბოდვის დროს წარმოთქმული სიტყვები ანგელოზის სიტყვებად აღიქმებოდა. ბატონების განაწყენება ყველაზე მეტად ავადმყოფის თვალებზე მოქმედებდა, ბავშვს თვალები ასტიკვდებოდა, დაუწითლდებოდა, ველარ ახელდა, შეიძლება დაბრმავებულიყო კიდევ.

ბატონების განაწყენების შემთხვევაში ანგელოზების გულის მობრუნების მიზნით მობოდიშების რიტუალს ატარებდნენ. ავადმყოფის ოჯახის წევრები: დედა, ბებია, მამიდა, მეტწილად კი სპეციალურად მოწვეული მებოდიშე, ბატონების სუფრით და ბაზმებით ხელში, ფეხშიშველი, ზოგჯერ დაჩოქილი, პირჯვრის გადანერით და



იავნანას სიმღერით, ავადმყოფის სანოლს შემოუვლიდნენ, ნმ. ბარ-
 ბარესა და ანგელოზებს შენდობას სთხოვდნენ: *წმინდაო ბარბარე
 შენი ჭირიმი, გვაპატიე, რაც დავაშავეთ და უშველე, დააამე ანგე-
 ლოზებით, ან დიდებულო ბატონებო, გვაპატიე, ჩემი შვილის მაგიფ-
 რად მე მიმირთვიო. ამ შემთხვევაში თავშემოვლა სახადიანისთვის
 ღვთის რისხვის არიდებას და სხვაზე (დედაზე, ბებიაზე, მამიდა-
 ზე...) გადატანას გულისხმობდა.*

ტარდებოდა განსხვავებული რიტუალიც — 9 ახალგაზრდა
 ვაჟი და ქალი ყვავილის ნაყენიანი ჯამებითა და იავნანას სიმღერით
 შემოუვლიდნენ ავადმყოფის სანოლს და ნაყენს ოთახს მოაპკურებ-
 დნენ. გარშემოვლის ეს რიტუალი ვ. ბარდაველიძეს მზის ღვთაე-
 ბის სავედრებელ რიტუალად მიაჩნია [Бардавелиძე, 1957: 91-92].

სამეგრელოში მეზობდიშე იის ნაყენს აპკურებდა ეზოს და ხეებ-
 საც, მიაჩნდათ, რომ ბატონების დროებით სამყოფელში სასაიამოვ-
 ნო სურნელი უნდა დატრიალებულიყო.

ხშირად ავადმყოფს შემოავლებდნენ წითლად შეღებილ
 მტრედს, მამალს, წითელბაბთაშებმულ ბატკანს, თიკანს, ცხვარს,
 ხბოს, ძროხასაც კი, რომელსაც რქებზე ანთებული ბაზმები ჰქონ-
 და დამაგრებული.

როგორც აღვნიშნეთ, თავშემოვლის დროს მღეროდნენ იავნა-
 ნას, რომლის ტექსტი რამდენადმე განსხვავებული იყო ბატონების
 იავნანას სხვა ტექსტებიდან, ეს, როგორც ჩანს, იყო ბატონების *მო-
 ბოდიშების*, ბატონების *მოოხებისთვის* განკუთვნილი სპეციალუ-
 რი საგალობელი:

„ბატონებო, მოუოხეთ, მოუოხეთ, ბატონებო,
 ლამაზი ბატონებია, ია და ვარდი ფენია.
 თეთრი ტანისამოსებით, მობრძანდებიან ბიჭები,
 ლამაზი ბატონებია, ია და ვარდი ფენია!
 ბატონებს ეხვეწებიან, ბატონებს ეხვეწებიან,
 უემოგწირავ იას და ვარდს და დაგიფენ! წმინდა ბაზმას.
 თეთრი ცხვარი და თხის ჯოჯი მორბის, ციკანმა ისტუნა,
 გაუხარდათ ბატონებსა და უცბად პირი იბრუნა“

[ქართული..., 1979: 127].

¹ ალბათ, უნდა იყოს — დაგინთებ.



თავშემოვლა ცეკვითაც სრულდებოდა. იცეკვებდა ავადმყოფი დედა, ბებია, მამიდა ან სპეციალურად მოწვეული მეზობლები. ზოგჯერ ცეკვავენენ შიშვლები, რაც ბავშვს გაამხიარულებდა, გააცინებდა, ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ანგელოზებიც გამხიარულდებოდნენ, გულს მოიბრუნებდნენ და ბავშვიც გამოკეთდებოდა. შესაძლებელია გუნების შეცვლას, დადებით ემოციას ავადმყოფზე მართლაც ემოქმედა და იგი კრიზისული მდგომარეობიდან გამოეყვანა.

ქართლსა და კახეთში დადასტურდა თავშემოვლის საინტერესო რიტუალი. ავადმყოფის დედა ან ბებია მკერდს გაიშვიშვლებდა — ძუძუებს მიწაზე გაათრევდა და ფორთხვით სამჯერ შემოუფლიდა ავადმყოფის საწოლს სიტყვებით: „გვაპატიე, ჩვენი უღვევრობა გვაპატიე“.

რიტუალის დროს დედამიწას შემდეგნაირადაც მიმართავდნენ: „დედაო მიწავ, შენი დედა ვიქნები, ოლონდ გვაპატიე, ოლონდ შვილი კარგად მიმყოფეო“. მთხრობლის ცნობით, ამის შემდეგ ბავშვს მართლაც მალე მოუხედია — სააქაოსკენ უბრუნებია პირი [მინდაძე, 1988: 23].

ეს რიტუალი დედამიწის თაყვანისცემას უკავშირდება და ბატონების კულტში ერთ-ერთ უძველეს ელემენტს წარმოადგენს. მოზობიშების დროს შეთქმაც იცოდნენ. შეუთქვამდნენ ხატის უღლის ტარებას, დიდებაზე ჩამოვლას, ბაზმა-კალმასს, სხვადასხვა შესაწირს: ნიგვზისგულიან ან ხავინიან ქადას, მტრედს, მამალს, ბატკანსა და სხვ. ბატონების განაწყენება ყველაზე მძიმედ თვალებზე მოქმედებდა, ამიტომ წმინდა ბარბარეს ხშირად ე.წ. თვალის კაკლებს — სანთლისგან ან პურის ცომისგან გაკეთებულ თვალის ფორმის ფიგურებსაც სწირავდნენ.

ბატონების ჩავლის შემდეგ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მცირე სახესხვაობებით, ტარდებოდა ბატონების გასტუმრების რიტუალი. პრინციპი კი ყველგან ერთი იყო — მშვიდობიანი ნაბრძანებისათვის ანგელოზებისადმი პატივისცემისა და მადლიერების გამოხატვა.

ბატონების გასტუმრება ხშირად ბატონების გადალოცვის რიტუალსაც მოიცავდა: „გაივლიდა 25 დღე და ბატონებს გაისტუმრებდნენ: საამისოდ აცხობდნენ ქაღებს და უბნის ქაღებს ინვევდნენ (მამაკაცთაგან მონაწილეობის მიღება შეეძლოთ მხოლოდ შინაკაცებს), ქაღები ფეხშიშველები იყვნენ და მღერით ქაღებს წაიღებდნენ და დასხდებოდნენ „ბატონების კაკლის“ ქვეშ. აქ სუფრას



გაშლიდნენ — „ბატონებს აღდგომის დღეებზე და ქალებსაც ცემოდნენ“. ბატონების გასტუმრებისას აკეთებდნენ აგრეთვე ბატონების დედოფალს, რომელსაც წითელ ან თეთრ ტანისამოსს აცმევდნენ — „ბატონების სუფრაზე დადებდნენ და სახლიდან გაიტანდნენ, შემდეგ კი ბარბარეს ხატში წააბრძანებდნენ“ [მაკალათია, 1933: 71]. გადალოცვის დროს თავშემოვლის რიტუალიც ტარდებოდა: ავადმყოფის დედა ხელში ანთებულ ბაზმას, აჯეჯილებული პურის, ქერის ან შვრიის მარცვალს დაიჭერდა და სახლიდან ბავშვს ფეხშიშველი სამჯერ შემოუვლიდა, შემდეგ მეზობლის ეზოში აყვავებული ბუჩქის ქვეშ ან ყვავილნარში დადებდა ბაზმასა და ჯეჯილს და გზაზედნიერ ანგელოზებს მეზობლებს გადაულოცავდა.

ბატონების გადალოცვა ხდებოდა ბატონების სუფრითაც. ავადმყოფის თავშემოვლებულ სუფრას გზაჯვარედინზე გაიტანდნენ, ზედ ფერად ნაჭრებსაც დადებდნენ — გამვლელი წაიღებს და კეთილი ბატონებიც მას გაჰყვება, მას გადაელოცებაო. სუფრას გაიტანდნენ ბატონებისთვის განკუთვნილ კაკლის ხესთანაც (რაჭა-ლეჩხუმი, ქართლი).

ბატონების გასტუმრების ხეში დადასტურებული რიტუალი ჩვენ მიერ ზემოაღწერილი „მობოდიშების“ ერთ-ერთ რიტუალთან პოვებს მსგავსებას, კერძოდ, ყვავილის მშვიდობიანი მოხდის შემდეგ დედა გულ-მკერდს გაიხსნიდა და მკერდის მინაზე შეხებით დაოთხილი კარამდე მიდიოდა, რომ ბატონები მშვიდობიანად გაესტუმრებინა და თან ამბობდა: „შენმა მადლმა ნათლისმცემლო, ჩემი გულის პირი მინას ვახალო, რომ მშვიდობით გადამირჩინე ჩემი ყმანვილიო“ და სხვ. [მაკალათია, 1994: 199].

როგორც აღვნიშნეთ, ბატონებს მუსიკით, იავნანათი გაისტუმრებდნენ. არ არის გამორიცხული, იავნანას ტექსტიც განსხვავებული ყოფილიყო. მაგ.:

„ნა-აა-ნი-ნეო, ნა-ა-ნა-სა-აო, ნანა ჩემო ბატონებო-ო-ო!
 ბატონებო, მშენი-ერო-ო, დიდებულო ბატონებო,
 თქვენი გზა დეილოცება, თქვენი ბატონოო,
 არაფერი არ გეწყინოს, დიდებულო ბატონებოო!“ და ა.შ.
 [ქართული..., 1979: 128-129]

ან:
 „... ბატონების მამიდასა, იავ ნანინაო,
 ქვეშ გაუშლი ხალიჩასა, იავ ნანინაო,

განა მარტო ხალიჩასა, იავე ნანინაო,
ორზოასა და ქეჩასა, იავე ნანინაო,
როგორც მოსვლით გაგვახარეს, ისე წაბრძანებითაო,
იავნანინაო“.

[მინდაძე, ქართლის 1983, 21].

ბატონების გასტუმრების შემდეგ ბარბარობას, 4 დეკემბერს, წმინდა ბარბარეს ეკლესიაში მიდიოდნენ. ეკლესიაში მიჰყავდათ ნაავადმყოფარი ბავშვიც, თეთრ ან ფერად სამოსში გამოწყობილი თეთრი ან ფერადი ხილაბანდით, ზოგჯერ მას ყელზე კაკლის ხისგან გაკეთებულ პატარა ჯვარს, ზოგჯერ ე.წ. თვალის კაკალებს ჩამოჰკიდებდნენ. სანთლებს დაანთებდნენ, წმინდანს მადლს შესწირავდნენ. ბარბარობას ხდებოდა შეთქმულის შესრულებაც — ღამის თევა იქნებოდა ეს თუ სხვა რიტუალი: ეკლესიის ირგვლივ სამჯერ ფეხშიშველი ან ჩოქვით შემოვლა, შეთქმული ფრინველის (მტრედი, ქათამი, მამალი) ან ცხოველის (ბატკანი, თეთრი ციკანი, ძირითადად სამეგრელოში) ეკლესიის ეზოში გაშვება და სხვ.

ქართლში ქორდის წმინდა ბარბარეს ეკლესია ყვავილ-ბატონების მფარველად მიაჩნდათ. იგი „განთქმული სალოცავი იყო პატარა ლიახვის ხეობაში. აქ მრავალი მლოცავი მოდიოდა მეზობელი სოფლებიდან (კარბი, მერეთი, ტყვიავი და სხვა)... მლოცავი აქ ორშაბათობით მოდიოდა. ვისაც ყვავილი ჰქონდა ნახადი, აგრეთვე ისინიც, ვისაც ბარბარობას დათქმული ჰქონდა მის კარზე მისვლა, სანირ-სანთლის მიტანა და ღამისთევა“ [მაკალათია, 1933: 67-68].

ზოგჯერ „დიდებაზე“ ჩამოვილიდნენ. 7 ან 9 სოფელში ფეკილს ან სხვადასხვა სანოვაცეს შეაგროვებდნენ. შეგროვებული ფეკილისგან ქაღებს გამოაცხობდნენ და ეკლესიაში წაიღებდნენ. ქართლში ბატონების სახელზე დიდებაზე ჩამოვლას „ბაზმა-კალმასს უწოდებდნენ“. „ავადმყოფი(სახადით დაავადებული ნ.მ.) თუ მორჩებოდა, მისი პატრონი ერთი წლის განმავლობაში დაივილიდა ახლომახლო სოფლებს და ბარბარესათვის ბაზმა-კალმასს აგროვებდა. ოჯახის დიასახლისი თან წაიყვანდა ყვავილნახადს, მივიდოდნენ ოჯახში და „ბატონებისათვის“ ბაზმა-კალმასს მოითხოვდნენ. „ბაზმა-კალმასი გვიბოძე ბატონების ბედზეო. ბატონების „კალმასს“ სახლის პატრონი აძლევდა — ცოტა სიმინდს ან ხორბალს და ნიგოზს, ბაზმა-კალმასის მოგროვილი ფეკილისა და ნიგვზისაგან ქაღებს აცხობდნენ, რაც გადარჩებოდა გაჰყიდდნენ, ამით ყვავილნახადს თეთრსა და წითელ



ხალათს შეუკერავდნენ და ერთ რომელიმე ორშაბათს კვლავ ბარბარეში მიდიოდნენ სალოცავად [მაკალათია, 1933: 72].

ხევში სამადლობელ და შეთქმულ რიტუალს ნათლისმცემლის სალოცავში ატარებდნენ. ფშავ-ხევსურეთში კი ავადმყოფის როგორც გამოჯანმრთელების, ისე სიკვდილის შემთხვევაში სანთელსანირს, საკლავს კვირიას სწირავდნენ, ხოლო ანგელოზები მთელ სოფელს თუ მოედებოდნენ, ანუ ძლიერი ეპიდემიის დროს, „სალმრთო-საკვირაოს“ გადაიხდიდნენ. შეაგროვებდნენ: ფქვილს და დასტურები ლუდს მოადულებდნენ. „ჟამ-სანირს“ და „ღამის სამთველოს“ (ხორცისა და ყველისგულიანი ქადეები) გამოაცხობდნენ, ქადეებს ლუდიანი კოდის გახსნისას მის ახლოს დაანყობდნენ. ხუცესი ხუცობის დროს ანთებულ სანთლებს ქადეებზე დააკრავდა, ერთ სანთელს ლუდიან კოდს მიაკრავდა და კოდს გახსნიდა. სალმრთო საკვირაოში ორი საკლავი იკვლებოდა — ვერძი ღმერთისად და თხა ან ციკანი — კვირიასათვის. როცა მამაკაცები ჯვარში დასხდებოდნენ, საკლავის დახოცვის შემდეგ, დედაკაცები ისევ სოფელში ბრუნდებოდნენ, მამაკაცები ჯვარში რჩებოდნენ [ბალიაური, 1940: 7].

ბარბარობას წმ. ბარბარეს თვალის და საერთოდ ყოველგვარი ავადმყოფობისგან განკურნებასაც შესთხოვდნენ, იგი სნეულთა მფარველად და მკურნალთა დამხმარედ ითვლებოდა. ასეთი რწმენა ფართოდ იყო გავრცელებული სვანეთში, იგი გურიაშიც გვხვდება: „გურულების რწმენით, ბარბალე ყვავილით დასნეულებულს ეხმარება და კურნავს მათ ამ სენისაგან. გურიაში დღეობა ბარბალობას განსაკუთრებით სოფლის აქიმი ქალები და მკითხავები იხდიდნენ. ამ დღეს ისინი ევედრებოდნენ ბარბალეს — ჩემი წამლები არგე და ავადმყოფი მოგვირჩინეო. გურული აქიმი ათივე თითზე მიიკრავდა ანთებულ სანთლებს და ილოცავდა: წმინდაო ბარბალეო, ჩემი აქიმობა ამ წელიწადში გამიმართლე“ და სხვ. [ბარდაველიძე, 1981: 50].

ბატონების სახელზე უმეტესად მათი განანყენების დროს დღეების შეწირვაც, დღეების აღთქმაც იცოდნენ. ეს დღე ბატონების დღედ ითვლებოდა და ყოველწლიურად აღინიშნებოდა ერთ-ერთი ასეთი დღე, როგორც აღვნიშნეთ, ყველიერის ორშაბათი იყო. შეწირულ დღეებში უქმობდნენ, მარხულობდნენ ან რაიმე რიტუალს ატარებდნენ. მაგ., გურიაში „ამ დღეს არაფერ საქმეს არ აკეთებდნენ — იგი დღეი ყვავილ ბატონებს ეკუთვნისო — წიგნის

ნაკითხვა მაინც ძალიან აკრძალული იყო — ბატონებს თვალს დაუფხვებდნენ“ [წულაძე, 1971: 119].

ბატონების დღეს ფანჯრებზე ფარდებს აფარებდნენ და საღამოთი გარეთ არ გამოვიდოდნენ... ხალხის რწმენით, ვინც ამ დღეს წესს არ დაიცავდა, ავად გახდებოდა [აბააკელია ნ..., 1992: 66].

ბატონების სახელზე შეწირული დღე რაჭაში — პირურწყობა წყალკურთხევის შემდეგი პარასკევი იყო. ოჯახში ერთ-ერთი ახალგაზრდა ქალი მზის ამოსვლიდან მზის ჩასვლამდე არაფერს შექამდა. საღამოს დიასახლისი განატყვებს — ნიგვზის გულიან ქადას გამოაცხობდა, კაკალს დააკმევდა: გათლილ ჩხირზე ააცვამდაა ლებან კაკალს და ცეცხლს მოუკიდებდა. თუ კარგად მოეკიდებოდა — ბრძღვიალი თუ გაჰქონდა — გაეხარდებოდათ — კარგი ბატონები მოგვივლენო. სამ სანთელს აანთებდნენ, ვარცლის წინ დაიჩოქებდნენ, ბატონებს შეევედრებოდნენ, კარგი ფეხით შემოდითო, კარგად დაგვიტოვეთ. დიასახლისი დაიჩოქებდა და ლოცულობდა, გატყვებდა განატყვებს და ყველას შეაჭმევდა.

პირურწყობა ეწოდებოდა აგრეთვე ბატონების საპატივცემულო, მათთვის შეთქმულ ერთკვირიან მარხვასაც [მაკალათია, 1987:76].

რაჭა-ლეჩხუმში სახადის დღედ მიჩნეული იყო აგრეთვე ხვამლობა // სულთმოფენობა // ტირიფის მოფენა, „დილას უნდა გამოეცხოთ ერთი განატყვები — ქონიანი; ზედაშე, ნაკვერჩხალში ჩაკმეული სანთელი და განატყვები მიჰქონდათ სახვამლიო ნიგოზის (ხვამლობისთვის განკუთვნილი კაკლის ხე) ქვეშ და იქ შეულოცავდნენ „ღმერთო, მოგვეცი მშვიდობიანი წელიწადი, აგვაშორე სახადი, სნება, ხველა“ [გარდაფხაძე-ქიქოძე, 1995:80].

ბატონების სახელზე შეწირული კაკლის ხის ნაყოფის გაყიდვა არ შეიძლებოდა, ის ოჯახში უნდა მოეხმარათ ან მეზობლებში დაერიგებინათ.

ქართლში, ლიახვის ხეობაში, სახადიანი ავადმყოფის მორჩენის შემდეგ კაკლის ხეზე „ბატონების ჯვარს“ ამოჭრიდნენ და მას ყელზე შეაბამდნენ. ეს კაკლის ხეც ბატონებისათვის იყო განკუთვნილი და როდესაც დაიბერტყებოდა, მისი ნიგვზისაგან ქადაებს აცხობდნენ და ბარბარეში მიჰქონდათ, ნიბლისაგან (ლებანი ნ.მ.) კი ბაზმას აკეთებდნენ და კალმასობას აძღვევდნენ“ [მაკალათია, 1933: 70]

კაკალს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ბატონებთან დაკავშირებულ რიტუალებში. რაჭა-ლეჩხუმში თითქმის ყველა ეზოში იდგა ბატონებისთვის განკუთვნილი კაკალი, რომელზედაც ჯვარი იყო

ამოჭრილი. ქართლშიც იცოდნენ ბატონების სახელზე კაკლის ქვა და ზედ ჯვრის ამოჭრა [ოჩიაური, 1949: 18].

საქართველოში ყივანახველით დაავადებულ ბავშვს მეხდაცემული კაკლის ხის ფესვის ქვეშ გააძვრედნენ. ეს ფესვი ბუნებრივად უნდა ყოფილიყო გამიშვლებული. სამცხე-ჯავახეთში კი ბავშვის ზედადგარში ან დიდი ზომის, შუაში მრგვალად ამოჭრილ ქვაში (გელაზში) გაძვრენაც დასტურდება. ეს ქვა წმინდა სასწაულიან ქვად ითვლებოდა. ასეთი ქვა დაცულია ახალციხის ისტორიულ მუზეუმში.

ზემოაღწერილი წესი შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც გარდამავალი, ე.წ. გადასვლის რიტუალი, რომელშიც სიმბოლურად აისახება ერთი სამყაროდან მეორეში გადასვლა, ადამიანის მეორედ დაბადება [Тернер В., 1983: 20] ან შესაძლებელია კაკლის ხე, სასწაულიანი, წმინდა ქვა, ზედადგარი განიხილებოდა, როგორც საკრალური სიმბოლოები და რიტუალსაც საკრალურთან ზიარების დანიშნულება ჰქონდა.

საქართველოს უმრავლეს რეგიონში, როგორც აღინიშნა, კაკალი ავსულთა დროებით სამყოფლად იყო მიჩნეული. აქედან გამომდინარე, უწმინდურ ხესთან ზემოაღნიშნული რიტუალის ჩატარება თითქოს ალოგიკურია, მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: რიტუალს ატარებდნენ არა ნებისმიერ, არამედ ნამეხარ, მეხდაცემულ კაკლთან. მოხრობელთა განმარტებით, კაკალი — ავსულთა ხე, მეხს იზიდავდა, მეხი კი, როგორც ღვთიური სასჯელი, ღვთიური ნების გამოხატვა, ავსულებს ანადგურებდა. ნამეხარი კაკალი განწმენდილად, წმინდა ხედ ითვლებოდა და სწორედ ამიტომ იყენებდნენ ამ ხის ნაფოტს ამულეტადაც, კაკლის გამიშვლებული ფესვი, ხალხური წარმოდგენით, მეხის დაცემის შედეგი იყო და ამიტომ, ყივანახველიანი ბავშვის გაძვრენა მხოლოდ ნამეხარი კაკლის ფესვქვეშ იძლეოდა დადებით შედეგს.

ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ ბატონებისათვის განკუთვნილ კაკალზე (თუ ის ნამეხარი არ იყო) ყოველთვის ჯვარი იყო დასმული და წმინდა ხედ ითვლებოდა. ასეთი იყო სახვამლობო კაკალი რაჭა-ლეჩხუმში, ანგელოზების კაკალი ქართლში და სხვ.

ჯვარი კაკალს წმინდა ხის ფუნქციას ანიჭებდა. ჯვარი მეხის დაცემის სიმბოლოდ, მეხის დაცემის ნიშნადაც აღიქმებოდა. მეგრელთა წარმოდგენით მეხის დაცემა ჯვრის გამოსახვით აღინიშნებოდა და ასეთ ადგილებს ნაჯვარალენს უწოდებდნენ [Абакелия



1991: 21]. სამურზაყანოში კი ნამეხარ ადგილზე თურმე ნმ
გის ისარს ნახულობდნენ [Чурсин, 1956: 54].

ამრიგად, ბატონებისადმი მიძღვნილ რიტუალში კაკალს წმინდა
ნის ფუნქცია ჰქონდა მინიჭებული.

საქართველოში სახადით გარდაცვლილზე განსხვავებული შე-
ხედულებებია დადასტურებული. როგორც ზემოთ ითქვა, ბატო-
ნებით გარდაცვლილზე არ იტყოდნენ — მოკვდაო, ამბობდნენ:
ანგელოზებმა წაიყვანეს, მიირთვეს, გააკეთესო, ანგელოზია და ან-
გელოზმა წაიყვანაო. არ შეიძლებოდა ბატონებით გარდაცვლილის
გლოვა. ზოგჯერ მიცვალებულის კუბოს წითლად შეღებავდნენ, ზედ
ვარდებს დაადებდნენ (ლენხუმი) და იავნანათი გააცილებდნენ. საი-
ლუსტრაციოდ ისევ ანასტასია ერისთავ-ხოშტარიას მოთხრობას მო-
ვიშველიებთ. როდესაც ერთ-ერთი პერსონაჟი — ნუშო ბატონებით
გარდაიცვალა, ოჯახში კიდევ სამი სახადიანი ბავშვი იწვა. ოჯახის
წევრებმა ტირილი დაიწყეს. მოსული ქალი, რომელიც გლოვას შე-
ესნრო, ამბობს: „მელანო! ზურაბა! რას ჩადით, ქა? სამ-სამი შვილი
ბატონებით ავათმყოფები გინევთ და განა თქვენ კიდევ ლექსაობთ?
ჩუთ! ჩუთ! არ გაარისხოთ, მოუბოდიშეთ, ვენაცვალე მაგათ ბატო-
ნობასა. ალბათ მოენონათ და მიირთვეს ... და დიდი ამბავი მომხდა-
რა?! ხუმრობა არ არის: უიავნანოდ არ გაიტანოთ, სიმღერა ძალი-
ან უყვართ დალოცვილებსა თან გაჰყვებიან“ [ერისთავ-ხოშტარია,
1931: 34].

სამეგრელოში მსგავსი ტრადიციის ხალხური ახსნა ასეთია: “ბა-
ტონების“ სული — კაცს კი არა ჰკლავს, არამედ თავის სამეფო-
ში მიჰყავს. როგორც ყმა და მონა. ამიტომ მეგრელს უფლება არ
აქვს ყვავილისგან გარდაცვლილი მკვდარად მიიჩნიოს. პირიქით —
ცოცხლად ჩათვალოს, და, როგორც ასეთი, უფლება არა აქვს ისე
დაასაფლავოს, როგორც ამას დადგენილი წესები მოითხოვს; და
რომ ბატონები არ გააჯავრონ კუბოს ჩვენებით, მიცვალებულს პირ-
დაპირ საკაცზე დაასვენებენ და შიშველ სხეულს მიაბარებენ მიწას.
ამნაირი რწმენა ბატონების ავადმყოფობის შესახებ მეგრელს აიძუ-
ლებს ბატონებისგან მოკლული ადამიანი არ დაიტვიროს, როგორც
ჩვეულებრივი მიცვალებული. ჯერ დამარხავენ დაუტირებლად. მხო-
ლოდ 3-4 თვის შემდეგ, ე.ი. როცა იმდენი ხანი გაივლის, რამდენიც,
მეგრელის აზრით, საკმაოა, რომ ბატონებს დაავინყდეთ, თუ ოდეს-
მე ამა თუ იმ ოჯახიდან „ტყვედ“ რომელიმე წვერი წაიყვანეს გაი-
მართება დატირება მიცვალებულის ნიშანზე“ [სახოკია, 1949: 178].



უფრო მეტად გავრცელებული ინტერპრეტაციით, სახადის გარდაცვლილი ანგელოზებს სამოთხეში მიჰყავდათ და ამიტომ მისი გლოვა არ შეიძლებოდა. მთხრობელთა სიტყვებით, „ბატონებით რომ გაკეთდება, სამოთხეში მიდის ანგელოზია და ანგელოზებთან იქნებაო; ან ანგელოზები რომ წაიყვანენ, მისი სული ნათელში მოხვდება — თვითონაც ანგელოზია და იმიტომ. იყო შემთხვევები, როდესაც მიცვალებულს ფანჯრიდან გადაასვენებდნენ — ანგელოზია, ფანჯრიდან მოვიდა და ფანჯრიდან უნდა წავიდესო. ასეთივე ახსნა ჰქონდა გარდაცვლილი ჩვილის ფანჯრიდან გადასვენების საქართველოში გავრცელებულ წესსაც, ჩვილი უცოდველია, ანგელოზია, ფანჯრიდან უნდა წავიდესო. ზოგიერთი მთხრობლის განმარტებით კი, გარდაცვლილს არ იგლოვებდნენ, იმიტომ რომ ბატონები არ განაწყენებულყვნენ .

სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და წესჩვეულებების განხილვის შედეგად აშკარაა, რომ სახადის უძველეს კულტში, რომელმაც საქართველოში დღემდე მოაღწია, არქაულ ელემენტებთან ერთად სხვადასხვა რელიგიური სისტემის გავლენის კვალიც აისახა.

სახადის მითოლოგიურ-რიტუალურ კომპლექსში აშკარად ჩანს ბუნების, ხის, დედამიწის თუ მნათობთა თაყვანისცემის ამსახველი ელემენტები: კაკლის ხესთან დაკავშირებული რიტუალები, უძველესი წრიული რიტუალები — შიშველი მკერდის მინაზე შეხებით თუ სხვ. ასტრალური რელიგიის ამსახველი მთელი სისტემა, რომელიც შესწავლილია ვ. ბარდაველიძის მიერ. ამიტომ ამ საკითხზე არ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ, როგორც ზემოთ ითქვა, ბატონები, ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, მზის უძველეს ქალღვთაება ბარბარესა და მისი იპოსტასის დიდი დედა ნანას კულტს უკავშირდება. ბატონები დიდი დედა ნანას გამოგზავნილი წილღვთაებები იყვნენ, რომლებიც ავადმყოფის სხეულში ისადგურებდნენ, სწორედ ამიტომ გამოხატავდა მოსახლეობა მათ მიმართ უდიდეს პატივისცემასა და კრძალვას [Бардаелидзе, 1957: 85].

ამგვარად, ბატონების კულტი ძალიან ძველია. მაგრამ ამ კულტში სხვადასხვა, უფრო გვიანდელი რელიგიური გავლენების კვალიც ჩანს, უფრო სწორად, სახადთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების დიდი ნაწილი თითქმის არქაული ფორმით შემორჩა, ხოლო მათმა მითოლოგიურმა საფუძველმა — რწმენა-წარმოდგენებმა დროთა განმავლობაში სახე იცვალა.

ამჯერად ქრისტიანული რელიგიის ამსახველ ფაქტებს შევეხებით. ივ. ჯავახიშვილმა წმ. ბარბარეს შესახებ შემდეგი მოსაზრება გამოთქვა: „...ჩანს, რომ ხალხური რწმენითაც „ყვავილ-ბატონებს“ ბარბარეს სახელთან მჭიდრო კავშირი ჰქონიათ. მაგრამ რაკი წა ბარბარეს სახელი ხალხს შეეძლო მხოლოდ ქრისტიანობასთან ერთად შეეთვისებინა, თვით მოარულის, „ბატონების“ რწმენა — კი, რა თქმა უნდა, წარმართულია, ამიტომ ცხადია, რომ ამ „ბატონების“ დედის სახელი „ბარბარე“ უნდა ძველი წარმართული სახელის დამახინჯებას წარმოადგენდეს...“ [ჯავახიშვილი, 1950: 199].

ივ. ჯავახიშვილი არ უარყოფს, რომ წმინდა ბარბარეს სახელი ხალხმა ქრისტიანობიდან შეითვისა. ვფიქრობთ, რომ არა მხოლოდ სახელი, არამედ სწორედ ეს წმინდანი ჩაენაცვლა ბატონების დედის კულტს, სახადთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები კი ქრისტიანული ელემენტებით შეივსო. დიდი დედა ნანას შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები დავიწყებას მიეცა და მხოლოდ ამ კულტის ამსახველი წეს-ჩვეულებები შემორჩა ბატონებთან დაკავშირებულ რიტუალურ სისტემას. როგორც ჩანს, ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ბატონები დიდი დედა ნანას წილღვთაებების [Бардавелидзе, 1957: 85] ნაცვლად ღმერთის გამოგზავნილად, ღვთის ვალად იქნა მიჩნეული, ხოლო დიდი დედა ნანას მითიური ბალი, წალკოტი, სამოთხემ შეცვალა, სადაც ანგელოზებს თავიანთი რჩეული, მათ მიერ მოწონებული, მონათლული ბავშვი მიჰყავდათ. ამიტომ არ შეიძლებოდა ბატონებით გარდაცვლილის დატირება, ის მხიარულად, სიმღერითა და მუსიკით უნდა გაეცილებინათ, ე.ი უძველესი ჩვეულება ბატონებით გარდაცვლილის მხიარულად გაცილებისა ქრისტიანული გააზრებით დაიტვირთა. დაავადებათა უშუალო გამომწვევი — დიდი დედა ნანას წილღვთაებები, რომლებიც ავადმყოფის სხეულში ისადგურებდნენ, ანგელოზებმა შეცვალეს. ბატონების მფარველად ფშავ-ხევსურეთში კვირია იქნა მიჩნეული, ხოლო ხევში წმინდა იოანე ნათლისმცემელი. მათ დაკავშირებას სახადის თავყანისცემასთან, სავსებით ლოგიკური ხალხური ახსნა აქვს. კერძოდ, კვირია ფშავ-ხევსურეთში ღმერთსა და ადამიანს შორის შუამავლად, ხოლო იოანე ნათლისმცემელი ხევში ბავშვების (ხიზანთ) მფარველად ითვლებოდა. იავნანას ერთ-ერთ მოხევურ ტექსტში იგი სწორედ ასე მოიხსენიება:

„ნანინა, ნანი გენაცვალე, ნანას გეტყვი, გესმოდეს,
თოლებს ძილი გესმოდეს, ანგელოზი გარწევდეს,

ტრედნი ნანას გეტყოდეს, ნანინა ნანა, ნანინა,
პირმა დაგლოცოს ღვთისამან, ნაწილმა ბარძიმისამან,
ლომისამ თორმეწამემა, პატრონმა არაგვისამა,
მა ბერმა წმინდა სამებაჲმ, პატრონმა ხმელეთისამან,
ივანე ნათლისმცემელმა, პატრონმა ბალღებისამან,
მა ბახტრის წმინდა გივარგიმ, პატრონმა მგზავრებისამან...“
და ა.შ. [ქართული... 1979: 118].

ადგილობრივთა განმარტებით სწორედ ამიტომ დაუკავშირდნენ ისინი ბატონების კულტს.

საქართველოს სხვა რეგიონებში ბატონების დედად, ბატონების წინამძღოლად და სახადიანთა მფარველად წმინდა ბარბარე მიაჩნდათ, რაც ბატონების იავნანას ზოგიერთ ტექსტშიც აისახა:

„დილით მზე ამოსულიყო, ბარბარე გამოსულიყო,
ესურა დიბის საბანი, შიგ ეწვა ბატონიშვილი,
ბატონიშვილი ლევანი, მარგალიტისა მტკვანი“

და ა.შ. [ქველი... 1913-1917: 214].

საქართველოში და მრავალ ქრისტიანულ ქვეყანაში წმინდა ბარბარე საერთოდ სწეულთა, მათ შორის სახადიანთა მფარველად ითვლებოდა ევროპის ქვეყნებში: უნგრეთში, ავსტრიაში, ლუქსემბურგსა და სხვ. წმინდა ბარბარე ყვავილით დაავადებულთა დამხმარედ მიაჩნდათ [Bleichsteiner, 1954:69]. სირიაში წმინდა ბარბარეს თვალის დაავადების მკურნალის ფუნქციას ანიჭებდნენ. საფრანგეთის ზოგიერთ პროვინციაში თვალის სწეულებებს წმინდა ბარბარეს შადრევნის წყლით მკურნალობდნენ, ბერძნები წმინდა ბარბარეს გადამდებ სწეულებათაგან დაცვას შესთხოვდნენ. XVI საუკუნეში საფრანგეთის ქ. ლუცის შავი ჭირის მძლავრი ეპიდემიისაგან გადარჩენას წმინდა ბარბარეს მიაწერდნენ. ევროპაში წმინდა ბარბარე კანის დაავადებათა მკურნალად მიაჩნდათ და ეგზემას ხშირად წმინდა ბარბარეს დაავადებასაც უწოდებდნენ.

რუმინელი გლეხები კი შვილებს 4 დეკემბერს — ბარბარობას ყვავილისა და საერთოდ გამონაყრისაგან დასაცავად სახეს თაფლითა და ძახველის წვენით უზღვდნენ. წმინდა ბარბარეს სახელს უკავშირდება XVI საუკუნის ფარმაკოპეაში ცნობილი მცენარის *Barbaroeas vulgaris* წყლულების სამკურნალოდ გამოყენება [Bulletin..., 217-223 წელი].

წმინდა ბარბარესადმი აღსავლენი დაუფდომელი ღმერთის ბაზანტიური ეპოქის ტექსტში კი წმინდა ბარბარე მოხსენიება, როგორც წყლულებისა და შავი ჭირის მკურნალი [ТНМ АГІАН..., 1866, 5-6].

წმინდა ბარბარე შავი ჭირისაგან დაავადებულთა მფარველად ითვლებოდა კიევის რუსეთშიც. გადმოცემით, ბარბარეს წმინდა ნაწილებს გადაურჩენია ზლატოვერხის წმინდა მიხეილის მონასტრის ბერები 1710 და 1770 წლებში შავი ჭირის ეპიდემიისაგან [РОСТОВСКИЙ, 1906: 95, 96].

წმინდა ბარბარეს ტროპარის მიხედვით, იგი ბუგრთა ე.ი. ყვავილისა და წითელას მკურნალია:

„ქალწულებითა გამშვენებულო და წამებითა გაბრწყინებულო სასწაულთა მოქმედო, სენთა და ბუგრთა მკურნალო დიდო ქალწულმოწამეო ბარბარე, მეოხ გეყავ ჩვენ ცოდვილთა“
[წმინდა..., 1999: 26].

მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნების (X ს.) მიხედვით, წმინდა ბარბარე, მის აბანოში „გამოდინებული“ წყალი სწეულთა მკურნალია: „... წო ბარბარა აბანოსა მას შინა, წყლისა მის გამოდინებით ღირსო სანატრელო ბარბარა: და ჰყავ იგი მკურნელ უძღურთა სენსა ...“ [მოდრეკილი, 1978: 335].

წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ერთ-ერთი უძველესი ტექსტი შესულია პარხლის მრავალთავში (X-XI ს.), ასევე იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის X-XII საუკუნეების ხელნაწერებში და სხვ. 1003 გადაწერილ ათონის მთის ქართველთა მონასტრის ხელნაწერში წმინდა ბარბარე მოხსენიებულია, როგორც კეთროვანთა და ბრმათა მკურნალი: „და ვითარცა აღაშენეს აბანოჲ იგი და განსრულდა საქმეჲ მისი, გარდმოვიდა წმიდაჲ ბარბარე, მკვევალი ღმრთისაჲ, გოდოლისა თჳსისაგან და იხილა შენებულებაჲ იგი აბანოჲსაჲ მის, და ვითარცა მიინია შუვა აბანოსა მას და მივიდა თავსა გამოსადინელისასა, რომელ იყო აბანოსა მას, სახე ჯუარისაჲ გამოწერა თითითა თჳსითა მარმარილოსა მას. მაშინ გამოვიდა ჯუარისა მისგან წყალი ცხოველი და საკრველებანი მრავალნი აჩუენნა ღმერთმან მას წყლისაგან მადლითა მის წმიდისაჲთა და არავინ მოვიდეს მუნ, რომელმანცა არა პოვა კურნებაჲ მისგან, და კეთროვანნი, რომელნი მოვიდოდეს, განწმდებოდეს. და ყოველნი რომელნი იტანჯებოდეს სულთაგან არანმიდათა, ვითარცა ვინ მიინიის წყალსა მას და განიბანის მით, მსწრაფლ

განიკურნოს ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და მაცხოვრისა ჩუენისა ქრისტესითა... [წამებაჲ და დუჯდომელი... 1996: 2].

წმ. ბარბარეს ცხოვრების ტექსტის XI საუკუნის ხელნაწერის ერთ-ერთ ვარიანტში მოიხსენიება უკვე ბუგრი. აღსასრულის წინ წმინდა ბარბარე ვედრებით მიმართავს უფალს: „...შენ შეგივრდები და გვეედრები, მომადლენ მეცა, მდაბალსა მწვევალსა შენსა, თხოანი ჩემნი. დაჰყავ ჩემთანა წყალობაჲ და იწსნენ მაწსენებელნიცა სახელისა სიმდაბლისა ჩემისასა ყოვლისგან ჭირისა მყოფისა და მოლოდებადისა და უვნებელყვან თვით და შვილნი მათნი სენისაგან ბუგრისა და კურთხევისა აბრაჰამეთისა ღირს ყავ საცხოვრებელი მათიო [ჩიკვაიძე, 2005: 25].

XII-XIV საუკუნეების ერთ-ერთ ხელნაწერში წმინდა ბარბარე ბუგრთა მკურნალია: „იყო ნებაჲ ორთავე მათ ერთი სარწმუნოებისათჳს ბარბარაჲს და ივლიაჲს და ილუანეს მოსწრაფედ და მტერი განიოტეს და მძლე ექმნეს ვიდრე სიკვდილამდე და ღირს იქმნეს გვრგვსა ქრისტეს მიერ მწსნელისა ჩუჭანისა და ან სენი იგი ბუგისაჲ განიკურების მათ მიერ და ყოველთა მორწმუნეთა ეხარების [საგალობლების კრებული. XIII. 358].

იქვე ვკითხულობთ: „მადლი კურნებათაჲ მიიღე და მისცემ კურნებასა ჭირვეულთა და იწსნი ყოველთა კაცთა ყოვლადვე, განმზრნელისა მისგან სენისა ბუგრისა. ვინაჲცა ტაძარსა შენსა მოვიწინეთ, ვაქებთ წსენებასა შენსა და ვლაღადებთ: იწსენ მონანი შენნი სენისა მისგან ბუგრისა, ქალწულმონამეო ბარბარა, უფლისა მიმართ მეოხებითა შენითა. რომელთა გაქუს ტაძარი მოლუანისაჲ, ამას შინა შემოვკრიბეთ მოლუანედ, მონამეთა მოყუარენო, რაჲთა მივილოთ მადლი კურნებათაჲ და განვთავისუფლდეთ ყოვლისგანვე განმზრნელისა სენისა, ბუგრისა და ჭირისა, და განკურნებულნი დავადგრეთ და ვიხილოთ ქალწულისაჲ შობაჲ, მადლი და აღორძინებაჲ, რამეთუ უსჯულოასაგან მამისა შვილი წმიდაჲ გამოზრნყინდა ყოვლად შუწნიერი სძალი ღმრთისაჲ, რომელსა ქალწულებაჲ დაუმარხა უბინოდ და ვითარცა სახედ ზითევი მიუპყრა. და ვვმობდეთ: იწსენ მონანი შენნი სენისა მისგან ბუგრისა, ქალწულმონამეო ბარბარა, უფლისა მიმართ მეოხებითა შენითა“ [საგალობლების კრებული, XIII-XIV. 362].

XIX საუკუნეში გამოქვეყნებულ წმინდა ბარბარეს ტექსტების უმრავლესობაში ამ წმინდანის სახადიანთა მკურნალად და მფარველად მოხსენიება იოანე დამასკელზე დაყრდნობით ხდება: „იტიყვის, წმინდა ვარვარეს საფლავისა და ნაწილისაგან ვითარ წყარო



განიკურნება სიუხვითადისი, ესრედ რომ ვინც მიდიან მის საფლავზედ ერთის წყლულით განსივებულნი განიკურნებიან: შორს მყოფნი ვისაც ვერ ძალუძსთ საფლავზედ მისვლა რომელნიც სარწმუნოებით ილოცვენ იმ წმინებისათვის და ანუ დღესასწაულს აღასრულებენ ჟამის სენისაგან გაცხელებულნი განიკურნებიან ყოვლის განსაცდელისაგან, გადაარჩენს — ყოვლის დამარცხებისაგან დაიხსნის — ეშმაკის განსაცდელთაგან დაიხსნის და ესრედ მრავალს თესდეს სასწაულებს მოჰქმედებს [წმინდა ბარბარეს ცხოვრება, 1838: 89-90].

იოანე დამასკელის წმ. ბარბარეს ცხოვრების ტექსტს თან ახლავს წმინდანის დაუფდომელი საგალობელი, სადაც წმ. ბარბარეს ნაწილები მოხსენებულია, როგორც მკურნალი შავი ჭირისა წყლულებისა [Damascene 1976: 813-814], შესაძლებელია ბუგრისა, რაც როგორც აღვნიშნეთ, სულხან საბა-ორბელიანის განმარტებით, ნიშნავს, როგორც მუნუქს, გამონაყარს, ისე ყვავილსა და წითელას [ორბელიანი, 1991].

ამგვარად, არ არის გამორიცხული, რომ საქართველოში იოანე დამასკელის წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ტექსტის გავრცელების შემდეგ დაიმკვიდრა ადგილი წმინდა ბარბარემ ბატონების კულტში.. წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ერთ-ერთი ტექსტის მიხედვით, წმინდანის „ნაწილები დარიგდა და მის სახელზედ ეკლესიები აღშენდა და საკუთრად მეოხეთ დაიჭირეს ყვავილისათვის, ჟამის სენისათვის — წითელასათვის — ცეცხლის პატიჟისათვის და ამაების დაცვისათვის ყოველთავე შენენა და განკურნება მიიღეს“ [წმინდა ბარბარეს ცხოვრება, 1838: 90].

იგივე ცნობა დასტურდება წმინდა ბარბარეს ცხოვრების XIX საუკუნეში გამოქვეყნებულ სხვა ტექსტებშიც.

ზემომოყვანილი ფრაგმენტებიდან აშკარად ჩანს, რომ წმინდა ბარბარეს ეკლესიები ითვლებოდა შავი ჭირით და სახადით დაავადებულთა მფარველად. ამ ფაქტის დამადასტურებელია საქართველოში გავრცელებული ტრადიცია, რომლის მიხედვით, აღნიშნული სნეულებების დროს, შემწეობისთვის წმინდა ბარბარეს სალოცავებს მიმართავდნენ, უფრო მეტიც, ეპიდემიების დროს წმინდა ბარბარეს სახელზე ეკლესიებსა და სალოცავ ნიშებსაც კი აგებდნენ. როგორც ცნობილია, თბილისში წმინდა ბარბარეს რამდენიმე ეკლესიაა. ერთ-ერთი მათგანი ნავთლულში აუგიათ შავი ჭირის ეპიდემიის დროს, რასაც მოწმობს გაზეთ «Кавказ»-ში გამოქვეყნებული ერთი სტატია. სტატიის მიხედვით ლეკიანობისგან შენუხებულ მეფე ერეკლეს

ნავთლულში ციხესიმაგრესთან 300 სახლი აუშენებია, რომელთა მკვიდრთ ნინაალმდეგობა უნდა გაენიათ თბილისს მომდგარი ლეკებისათვის. მათ სულიერ წინამძღვრად კი იოსებ ჩიჩავაძე (ალბათ ჩიჯავაძე ნ.მ.) დაუნიშნავს. იოსები მართლაც ენერგიულად ეხმარებოდა ნავთლულის მოსახლეობას ლეკებთან ბრძოლაში და ხალხში დიდი ავტორიტეტითაც სარგებლობდა. ლეკების შემოსევები თითქმის შეწყვეტილა, მაგრამ ქალაქს კიდევ უფრო დიდი უბედურება — შავი ჭირის ეპიდემია დასტყდომია თავს. ამ გასაჭირის უამს იოსებ ჩიჩავაძე წმინდა ბარბარეს აკაფისტით მისულა ერეკლე მეფესთან და დაურწმუნებია იგი, რომ წმინდანისადმი აღვლენილი ლოცვა იხსნიდა ხალხს ეპიდემიისაგან, თან მეფისათვის უთხოვია, ნება დაერთო ნავთლულში თავისივე სახსრებით წმინდა ბარბარეს სახელობის ეკლესია აეშენებინა. ნებართვა მიუღია და ცოტა ხანში მტკვრის სანაპიროზე წმინდა ბარბარეს ტაძარი აღუმართავს [Историческая..., 1884, №273].

იოსებ ჩიჩავაძის წინასწარმეტყველება ახდენილა და თბილისში ამ ტაძარში პირველივე უსისხლო მსხვერპლის შეწირვის შემდეგ შავი ჭირის ეპიდემია შეწყვეტილა. თბილისის მოსახლეობა დიდ პატივს სცემდა წმინდა ბარბარეს და ეკლესიასაც, ქართველების გარდა, უამრავი სხვადასხვა ეროვნების მლოცველი ჰყოლია. [Историческая..., 1884, №273].

ეს ისტორიული ფაქტი საქართველოს მოსახლეობის ყოფაშიც პოეზებს გამოძახილს. ქართლში სოფელ ბერშუეთში, ჭირის ნიში დაუარსებია ამ სოფლის მკვიდრს, წმინდა კაცს ახალბედაშვილ ლექსოს, როგორც ჩანს, ეპიდემიის შეჩერების მიზნით [ოჩიაური, 1949].

„ყვავილ-ბატონებისათვის ძველ დროში ქართლში ცალკე სამლოცველო ნიშებიც ჰქონიათ აღმართული „...ყვავილ-ბატონების სამლოცველო ნივთიერი ძეგლიც არსებობდა. მაგალითად, ქსნის ხეობაში, სოფელ ახმაჯის თავზე, კოდების ხევში დღემდე შემორჩენილ ქვაჯვარს ყვავილების ნიშს, ყვავილბატონების სალოცავ ნიშს უწოდებენ“ [სოხაძე, 1982, 60-62].

სოფელ ახმაჯის თავზე მართლაც არის ყვავილების ნიში, სადაც ყოველწლიურად აღდგომის სწორზე, აღინიშნება ყვავილ-ბატონების მოსამადლიერებელი დღეობა. ნიში მიწაში ჩამჯდარი დიდი რიყის ქვაა, რომელზეც ყვავილობის დღეობის დროს დიდი სასოფლო ბაზმა ინთებოდა. ყველა მლოცველს, ვინც კი სალოცავად მოდიოდა, მიჰქონდა კაკალი და ანთებდა ბაზმას.



ამგვარად, საქართველოში წმინდა ბარბარეს ეკლესიებისა და ნიშების მშენებლობა ეპიდემიის დროს გარკვეული ტრადიცია იყო.

საქართველოში, როგორც ცნობილია, შავი ჭირის რამდენიმე ძლიერი ეპიდემია მძვინვარებდა. ერთ-ერთს, XIV საუკუნეში, ბაგრატ V-ის ცოლი ელენე შეუწირავს [ჯავახიშვილი 1982: 181].

როგორც ჩანს, სწორედ ამ დროს შავი ჭირის ეპიდემია იყო სვანეთშიც, რაზეც მიგვიჩივებს შემდეგი ცნობები: „გიორგი როჩაგიანისა მოხერის მთავარანგელოზისადმი“ (XIII-XIV ს.).

„ესე ნიშნი დაგინერე და მოგაწესენე მე, გიორგი როჩაგიანმა და ჩემთა შვილთა თქუნ წმიდასა მთავარანგელოზსა მოხერისა, მას ჟამსა ოდეს ჰავისა ჟამისა შემოსვლამა ქვეყანაი დააშვა, მოგანდევ ჩემი თავი და შვილნი, ვითაც გამსახურებდეთ ჰაგრეც გუნყალობდათ.

ესე ნიშანი მე ნიკოლოზს (I) დამინერია და მონმეცა ვარ“ [სილოგავა. 1986: 139].

უფრო გვიანდელ ძეგლში (XV-XVI ს.ს.) კი ვკითხულობთ: „წმიდაო ბარბალო, მთავარანგელოზო ლაშთხორისაო, ესე ყანა ხურჯულმან შემოგწირეს მისსად დღესაგრძელოდ, საცხოვებლად, იმისთვის შემოგწირეს მისსად დღესაგრძელოდ, საცხოვებლად, იმისათვის შემოგწირეს, რომ ავჭირისაგან გვშველი“ [სილოგავა, 1986: 151]. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ XIV საუკუნეში, როდესაც სვანეთში შავი ჭირის ეპიდემია მძვინვარებდა, მის შესაჩერებლად ააგეს წმინდა ბარბარეს რამდენიმე ეკლესია. ცნობილია, რომ სვანეთში ამ წმინდანის სახელზე აგებულია მრავალი ეკლესია. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ეს მხოლოდ ვარაუდია და მომავალი კვლევის პერსპექტივად გვესახება.

ეპიდემიების დროს მცირე ზომის ტაძრების მშენებლობა არ იყო მხოლოდ ქართული ტრადიცია. რუსული მატრიანების მიხედვით, XIV საუკუნიდან მოყოლებული რუსეთის სხვადასხვა ქალაქში შავი ჭირის ეპიდემიების დროს წმინდა ათანასეს სახელობის პატარა ეკლესიებს აშენებდნენ [Змеев, 1890: 2-30; Дербек, 1904.].

ეს ტრადიცია უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ანტიკური წყაროებიდან ირკვევა, რომ 430 წელს, პელოპონესის ომის დროს, შავი ჭირის ეპიდემიის შეწყვეტის მიზნით ათენში კიბელას ტაძარი აუგიათ [Naumann, 1983: 161].¹

1 წყაროს მითითებისა და მონოდებისათვის მაღლიერებით მოვასხენიებთ აკად. ო. ლორთქიფანიძეს.

ამგვარად, ეპიდემიების შესაჩერებლად ტაძრების მშენებლობის ტრადიცია საქართველოშიც დასტურდება. ამ მიზნით ჩვენში წმინდა ბარბარეს სახელობის ეკლესიებს და ნიშებს აგებდნენ, ხოლო დაავადებულთა მფარველად წმინდა ბარბარე ითვლებოდა. წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ტექსტის მიხედვით ამ წმინდანის ერთ-ერთი ფუნქცია შავი ჭირით, ყვავილით დაავადებულთა, კეთროვანთა და საერთოდ, დაწყლულებულთა მფარველობაა. წმინდა ბარბარეს ეს ფუნქცია საქართველოში, როგორც ჩანს, სხვა სახადებით, კერძოდ, წითელათი დაავადებულებზეც და საერთოდ სხვა სნეულებებზეც გავრცელდა.

სახადის უძველეს კულტს საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის ელემენტებიც შეერწყა. ჩამოყალიბდა რწმენა-წარმოდგენათა სინკრეტული სისტემა, რომელიც XIX-XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ბატონებს გზავნის ღმერთი და სახადი მის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად, ღვთის ვალად ითვლება. მათი უშუალო გამომწვევ-გამავრცელებელი ანგელოზები ეწვევიან თავიანთ რჩეულებს, მონათლულ ბავშვებს. ანგელოზების წინამძღოლი და ავადმყოფის მფარველია წმინდა ბარბარე, იოანე ნათლისმცემელი (ხევი). ბატონებით გარდაცვლილი ანგელოზებს მიჰყავთ სამოთხეში, სწორედ ამიტომ იკრძალება ბატონებით გარდაცვლის გლოვა. რაც შეეხება სახადთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, ისინი არქაულია, მათში აშკარად ჩანს დედამიწისა და ბუნების თაყვანისცემის ამსახველი უძველესი ელემენტები, ასტრალური რელიგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულებები და სხვა. ამგვარად, ამ შემთხვევაში, უფრო კონსერვატიულია წეს-ჩვეულებათა სისტემა, მათი ფორმა, რამდენადაც შეიცვალა მხოლოდ მათი შინაარსი, გააზრება, რომელიც ახალი იდეოლოგიურ გარემოს მიესადაგა. ირაკლი სურგულაძემ ამინდთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ქრისტიანი წმინდანების ადგილისა და ფუნქციის შესწავლის შედეგად დაასკვნა: „იდეათა სამყარო — წინაპრების გონის პროდუქტი, რომელიც მათ თავში იყო აღბეჭდილ, აღარ არსებობს, მაგრამ დარჩა წესი და რიტუალი, ანუ მოქმედებათა მწკრივი, რომელიც მიუხედავად მისი პირობითი მნიშვნელობისა, რეალურ წარმოდგენას გვიქმნის ან გამქრალი სამყაროს შესახებ. ამ საკითხზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია მონაწილე კომპონენტთა ცვალებადობის კოეფიციენტი მიმდინარე პროცესის ისტორიული დინამიკის პირობებში. რიტუალური მოქმედებებით,



რეალური საგნები თუ სიმბოლო-ნიშნებით ასახულ მითოსურ-რელიგიურ სისტემას წაკითხვის თავისი წესი გააჩნია, რადგან მასში კოდირებულია სპეციფიკური სოციოკულტურული გარემო, რომლის შეფასება და მისთვის სათანადო ადგილის გამოძებნა მკვლევრის ძირითად ამოცანას წარმოადგენს. წესები, მათი გამომხატველი მოქმედებები, მათში ჩართული საგნები წარმოადგენს პირობით აღმნიშვნელებს, ნიშნებს, რომელთაც სხვადასხვა დროს შეიძლება განსხვავებული ინტერპრეტაცია გააჩნდეს“ [სურგულაძე, 2003, 284].

იგივე შეიძლება ითქვას ბატონებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა და რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაზე. ამ შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, შედარებით მდგრადი იყო წეს-ჩვეულებები, ხოლო მათი „თეორიული საფუძველი“ — რწმენა-წარმოდგენები დროთა განმავლობაში იდეოლოგიური გარემოს შესაბამისად იცვლებოდა.

ამგვარად, ბატონებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენათა და წეს-ჩვეულებათა სისტემა რთულ სტრუქტურაა, რომელიც არქაული ხანიდან მოყოლებული დღემდე სხვადასხვა რელიგიურ დანაშრევებს მოიცავს. ამ სტრუქტურაში ყველა ელემენტს თავისი მნიშვნელობა, დატვირთვა და ამ სტრუქტურაში არსებობის მიზეზი აქვს.

ზემოხსენებულ რწმენა-წარმოდგენათა და წეს-ჩვეულებათა თავისებურებებს, მათ გავრცელებასა და დღემდე შემორჩენას ყოფაში სხვადასხვა ფაქტორი განაპირობებდა, რომელთაგან მთავარი თვით დაავადებათა ბუნებისა და გამოვლენის სპეციფიკა და ავადმყოფის მოვლის ხალხური წესების ეფექტურობა იყო. როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, საქართველოში სახადი ღვთის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად — ღვთის ვალად იყო მიჩნეული, რაც უთუოდ ბატონების იმუნიტეტის გამომშვევის უნარმა განსაზღვრა. ეს კი თავისთავად მოსახლეობის მიერ დაავადების ხასიათის სწორ შეფასებაზე მეტყველებს. აღსანიშნავია სხვა ფაქტორებიც, მაგ., ერიდებოდნენ მხოლოდ ყვავილით და არა წითელათი დაავადებულთ, იცოდნენ სახადების პასიური იმუნიტეტის უნარის შესახებ და სხვ.

საქართველოს მოსახლეობის წარმოდგენით, სახადით დაავადებული ანგელოზის განსახიერება იყო, ამიტომ ავადმყოფის ოჯახის წევრები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მის პატივსაცემად. სუფთა, ლამაზად მორთული ოთახი, მუსიკა, სასიამოვნო სურნელი, სურვილების დაკმაყოფილება, ხმაურის, ტირილის აკრძალვა თითქოს ანგელოზების საამებლად იყო მიმართული, სინამდვილეში კი თვით ავადმყოფს წყნარ და სასიამოვნო ატმოსფეროს უქმნიდა და მის

საერთო მდგომარეობას აუმჯობესებდა. ამ ფაქტის შესახებ ა. ი. ვილმა ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში აღნიშნა: „ხალხი ბატონებს არ მკურნალობს იმიტომ, რომ არ არსებობს მათი მკურნალობის რეალური საშუალებანი, მხოლოდ ყვაველის აცრას არ ეწინააღმდეგებიან, რადგან კარგად ამჩნევენ მის დადებით შედეგს. მკურნალობის ნაცვლად ავადმყოფს საშუალება ეძლევა მიიღოს სხვადასხვა სახის ესთეტიკური სიამოვნება. ეს კეთდება ვითომ ბატონების საამებლად. ავადმყოფის ასეთი მოვლა, უპირველეს ყოვლისა, შედეგიანი იყო იმიტომ, რომ ნერვული სისტემის სიმშვიდე და სასიამოვნო გარემო დადებითად მოქმედებდა დაავადების მსვლელობაზე“ [Яшвили, 1904: 73]. ამასთან ერთად ხაზი უნდა გაესვას ერთ გარემობას — სახადიანი ბავშვის დედას, როგორც აღინიშნა, ეკრძალებოდა ყოველგვარი ოჯახური საქმიანობა და საშუალება ეძლეოდა ავადმყოფ ბავშვთან ხანგრძლივად ყოფნისა. იგი მას თავს დასტრიალებდა, მოვლასა და ალერსს არ აკლებდა.

ადამიანური სიტბოს, განსაკუთრებული სიყვარულის შეგრძნება, უარყოფითი ემოციების არიდება, მშვიდი გარემო: მელოდიური მუსიკა, სასიამოვნო სურნელი, ლამაზად მორთული ოთახი და სხვ. ავადმყოფზე, მის შეგრძნებებზე დადებით გავლენას ახდენდა. კრიზისული მდგომარეობის (ბატონების განაწყენების) დროს თავშემოვლის რიტუალი ბაზმებით, მუსიკით, ფრინველებითა თუ ცხოველებით, ცეკვით, ზოგჯერ მოცეკვავეთა გაშიშვლებით და სხვ. ბავშვზე კიდევ უფრო ძლიერ ფსიქოემოციურ ზემოქმედებას ახდენდა, მას ამხიარულებდა და უმეტეს შემთხვევაში დადებითი შედეგი მოჰქონდა.

ფსიქოემოციური თერაპიის ზემოაღნიშნულ მეთოდებს, რომელთაც თანამედროვე მედიცინაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ, ქართველი ექიმები საუკუნეების წინათ იყენებდნენ, რადგან იცოდნენ, რომ „... გამხიარულება და თავისა საყუარლისა კაცისა ნახვა, კარგის სულის ცემა, კაის ხმის გაგაონება, ლამაზის ადამის ტომის ნახვა, ლამაზის პირუტყვის ნახვა, ლამაზის ალაგის ნახვა, ავადმყოფსა ეს ყუელა კარგად მოუხდების“... [ბაგრატიონი, 1985: 122].

ავადმყოფის გამოჯანსაღებას ემსახურებოდა: წოლითი რეჟიმი, დამზოგავი, მსუბუქი დიეტა, გამონაყრის მოქავეების აკრძალვა საჭიროების შემთხვევაში, უმეტესად ყბაყურის, ყივანახველის დროს შინაური წამლისა თუ მალამოს გამოყენება და სხვ.



დადებითი ფსიქოთერაპიული ეფექტი ჰქონდა აგრეთვე მასობრივი ეპიდემიის დროს ეკლესიებისა თუ ნიშების მშენებლობას, რაც მოსახლეობას გადარჩენის იმედს უსახავდა, სულიერად განამტკიცებდა და სწეულებასთან ბრძოლის უნარს უძლიერებდა.

ყოველივე ზემოთქმული კიდევ ერთი ილუსტრაციაა იმისა, რომ ხალხის მიერ მიკვლეული მრავალი სამკურნალო საშუალება და მეთოდი, ავადმყოფის მოვლის ტრადიცია, რომელიც ამკარად დადებითად მოქმედებდა ყოფაში, ხშირად რელიგიური წეს-ჩვეულების ფორმით იყო წარმოდგენილი.

ტრადიციული ქართული მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი



ამა თუ იმ საზოგადოების ცხოვრების წესის თავისთავადობა განპირობებულია გეოგრაფიული, სოციალურ-ეკონომიკური და ისტორიული ფაქტორებით. სწორედ ისინი განსაზღვრავენ ტრადიციული მედიცინის, როგორც მოსახლეობის ყოფის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილის, ხასიათსაც.

საქართველოს მოსახლეობამ საუკუნეთა მანძილზე მკურნალობის მრავალფეროვან და ეფექტურ საშუალებებს მიაკვლია. თითოეულ რეგიონში ჩამოყალიბდა სამედიცინო ტრადიციების გარკვეული სისტემა, რომელიც ხალხური მედიცინის ზოგად ნიშან-თვისებებთან ერთად რეგიონალური, ზოგჯერ საკმაოდ სუსტად გამოხატული თავისებურებებით ხასიათდება. უფრო მკვეთრად ჩანს განსხვავება სხვადასხვა გეოგრაფიულ ზოლში — მთასა და ბარში ჩამოყალიბებულ სამედიცინო ტრადიციებს შორის. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ მთისა და ბარის განსხვავებული გეოკლიმატური პირობები განსაზღვრავს დაავადებათა გავრცელების თავისებურებებს.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის I ნახევარში გამოითქვა აზრი, რომ მთის სპეციფიკური გეოკლიმატური პირობები აქ სხვადასხვა ეპიდემიური თუ ინფექციური დაავადების გავრცელებას უშლიდა ხელს (ი. გოლიცინსკი, ფრ. ლანდა, ივ. გვარამაძე, ალ. ფრონელი, ს. მაკალათია და სხვ.). მიუხედავად ამისა, მთაში მაინც იყო ეპიდემიებისა თუ ინფექციურ დაავადებათა შემთხვევები, რასაც ადასტურებს ეთნოგრაფიული, ისტორიული და სამედიცინო მონაცემები. ბუნებრივია, განსხვავებული იყო დაავადებათა ფორმები, გავრცელების სიხშირე და სხვ. მაგ., შავი ჭირის ეპიდემიამ საქართველოს მთიანეთსა და ბარში, როგორც ჩანს, სხვადასხვა დროს განსხვავებული ინტენსიურობით შეაღწია. ამ სხვაობამ თავი იჩინა არა მხოლოდ მთიანეთისა და ბარის, არამედ თვით მთის რეგიონებს შორისაც. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შავი ჭირის გავრცელების შესახებ ძირითადად ადგილობრივი ლეგენდა-გადმოცემებით, ხოლო სვანეთში XIV საუკუნის დოკუმენტური მასალით შეიძლება მსჯელობა.

მთისა და ბარის მოსახლეობის ინტენსიური ურთიერთობის გამო საქართველოს მთიანეთში მეტ-ნაკლებად დასტურდება ბარში



გავრცელებული თითქმის ყველა დაავადება. ეს ურთიერთობები ხელს უწყობდა აგრეთვე ბარისა და მთიანეთის მოსახლეობის სამკურნალო გამოცდილების ურთიერთგაზიარებას, რაც ამდიდრებდა თითოეული მათგანის ტრადიციულ სამედიცინო კულტურას. სამედიცინო ცოდნის ურთიერთგაცვლის პროცესი გარკვეულ დაღს ასვამდა ადგილობრივი სამედიცინო კულტურის თავისთავადობას. მიუხედავად ამისა, XIX ს-ის და XX ს-ის დასაწყისის საქართველოს მთისა და ბარის მოსახლეობის ტრადიციული სამედიცინო სისტემები მაინც განსხვავებული იყო, რაც ნათლად ჩანს ამ სისტემების შედარებითი ანლიზისას. ბუნებრივია, ჩვენ ვერ შევძლებთ მთიანეთსა და ბარში გავრცელებული ყველა სამკურნალო მეთოდისა თუ საშუალების ურთიერთშეჯერებას. ამ საკითხის გაშუქებას მხოლოდ რამდენიმე მაგალითის საფუძველზე, ძირითადად კი ხალხური მკურნალების საქმიანობის განხილვით შევეცდებით.

მთიელი დასტაქრები. საქართველოს მთიანეთში მკურნალობის ხელოვნებით სვანი და ხევსური დასტაქრები გამოირჩეოდნენ. ამ უკანასკნელთა საქმიანობა ხალხურ პოეზიაშიც აისახა. ერთ-ერთ თუშურ ხალხურ ლექსში ვკითხულობთ:

„ვაი, რა ძნელი დღეები დაეცეს მამაჩემსაო,
 სამი დღე ჰქონდა სავალი ერთ დღესა გადირბენსაო,
 გადვიდოდ ხევსურეთშია იკითხვედ ექიმებსაო,
 ექიმი მომიყვანია მისინჯავს ნატყვივრებსაო,
 გულობურლად ხელი მომკიდა, დღე-ღამე მედგა გვერდსაო,
 წამლებსაც ბევრსა მაყრიდა, ნაირ-ნაირებს სხვებსაო“

[უთურგაიძე, 1960:180-181].

ზემომოყვანილი ტექსტიდან აშკარაა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობა დასტაქრობის პრაქტიკაში პრიორიტეტს ხევსურებს ანიჭებდა.

მთიელი დასტაქრები მეტწილად რთულ ტრავმებს მკურნალობდნენ. როგორც ხევსური იტყოდა — „ჭრილობაზე ფოთლის დადება ყველას შეეძლო“. თავიანთ საქმიანობაში ისინი კარგად იყვნენ დახელოვნებულნი, რაზეც საკმაოდ რთული ოპერაციების — ტრეპანაციისა და ალოპლასტიკის ჩატარების ფაქტი მეტყველებს. ადგილობრივი დასტაქრები ხშირად სისხლის გამოშვებისა და კბილის ამოღების პრაქტიკასაც ეწეოდნენ.

მთაში ტრავმების მკურნალობის ვიწრო სპეციალიზაცია ცდას ტურდება, ზოგი დასტაქარი თავში დაჭრის სპეციალისტი იყო, ზოგი — ნატყვიარის ან მოტეხილობისა, მაგრამ „ვიწრო სპეციალისტებს“ აქიმებს ნაკლებად უწოდებდნენ. ხევესურეთში „ჩაგდება (იგულისხმება ამოვარდნილის ჩასმა ნ.მ.) ყველამ არ იცისო, ამის ცალკე აქიმია, თუმცა აქიმს მას არ ეძახიან. მას ეძახიან მცოდნეს, ე.ი. „გამოგდებულის ჩაგდების მცოდნეს“ [ბალიაური, 1941: 9].

ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სამედიცინო ცოდნის მემკვიდრეობით გადაცემის ტრადიცია არ დასტურდება. აქიმობა აქ გვარში არ მოუდიოდათ, მადენილობით ე.ი. მემკვიდრეობით არ გადადიოდა. აქიმობა მემკვიდრეობით არ არის, სწავლით არისო — ამბობდნენ ხევესურები [ბალიაური, 1941: 207].

ხევესური აქიმები არ ერიდებოდნენ თავიანთი ცოდნის სხვისთვის გაზიარებას. მაგ., ქისტ იო ხუტის ძე გუმაშვილს აქიმობა ხევესური დასტაქარისგან შეუსწავლია [ფირფილაშვილი, 1955: 242]. თუმცა დასტაქარ იონა ნაროზაულს, იგივე ფუნჩათ ფოფიას, „არავისთვის უსწავლებია თავისი წამლობა, მხოლოდ თავის ძმისწულს დავით ნაროზაულს ასწავლა ნაწილი“ [ბალიაური, ხევესურეთი, 1941, 196-197].

მემკვიდრეობით მიუღია სამკურნალო საქმის ცოდნა სახელგანთქმულ ხევესურ დასტაქარს მგელიკა ლიქოკელს, რომლის მამა „ბაძია განთქმული ექიმბაში იყო ხევესურეთში“ [ყამარაული, 1932: 113-114] და თავისი სპეციალობა შვილს მემკვიდრეობით გადასცა. გ. თედორაძის ცნობითაც „აქიმობა ხევესურეთში მემკვიდრეობით გადადოდა [თედორაძე, თბილისი, 1930: 9].

ყურადსაღებია აგრეთვე, რომ ცნობილი აქიმი ალექსა ოჩიაური „მცენარეებს, რისგანაც წამლებს ამზადებდა, არავის აჩვენებდა“ [ოჩიაური, 1977: 92], ე.ი. ერიდებოდა თავისი ცოდნის სხვისთვის გაზიარებას. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ალექსას მამა დასტაქარი არ ყოფილა და არც ალექსას გადაუცია თავისი ცოდნა შთამომავლობისთვის.

ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, რომ ხევესურეთში აქიმობის ხელობის მემკვიდრეობით გადაცემის შემთხვევები იყო, მაგრამ, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ის ტრადიციად ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული.

სხვაგვარადაა საქმე ზემო სვანეთში. აქ, მართალია, ჯერ კიდევ არსებობს შეგირდობის პრაქტიკა, მაგრამ იგი აშკარად გაქრობის



პირზეა, რადგან „კარგი აქიმი მარტო მცირედ რამეებს განუზრუნ-
და შეგირდს და არა მთელ თავის ცოდნას“ [ნიჟარაძე, 1962: 173], ამ
ცოდნას იგი უკვე თავის უშუალო მემკვიდრეებს გადასცემდა: „ექიმი
მამა შვილს უანდერძებს თავის ხელობას, როგორც სამკვიდრებელს
და თუ შვილი არა ჰყავს ცოლს, იშვიათია, რომ ძმამ ძმას გაუზიაროს
ექიმობის ცოდნა“ [ნიჟარაძე, 1962: 170]. თუ სვანი დასტაქარი
იშვითად, მაგრამ მაინც თავის ხელობას სხვას და არა მემკვიდ-
რეს ასწავლიდა, მაშინ გარკვეულ გასამრჯელოს იღებდა. როგორც
ბ. ნიჟარაძე აღნიშნავს: „თავის შეგირდისგან ექიმი იღებს სწავლე-
ბისათვის: ძროხას, ხარს, ცხენს და მეტსაც“ [ნიჟარაძე, 1962: 173].

სწორედ ამიტომ ხევსურეთში ძირითადად სამკურნალო საქმე-
ში დაოსტატებული მხოლოდ ცალკეულ პირთა სახელები შემორჩა:
მგელიკა ლიქოკელი, გუგუა ჭინჭარაული, ბენინა არაბული, ალე-
კა ოჩიაური და სხვ., ხოლო სვანეთში ცნობილი იყო მკურნალობით
განთქმული გვარები: „გვიჭიანები (ლატალის საზოგადოება), ხერგი-
ანები (მესტიის საზოგადოება), მარგველანები (კალის საზოგადოება),
რომელთა შორის პირველობას გვიჭიანებს აკუთვნებდნენ. აქვე უნ-
და აღინიშნოს, რომ აქიმობის ტრადიცია მთელი გვარისთვის არ იყო
ხელმისაწვდომი, იგი მისი რომელიმე გარკვეული განშტოების პრი-
ორიტეტს წარმოადგენდა. რასაც ძალიან საიდუმლოდ ინახავდნენ.
მამა თავის ცოდნას გადასცემდა ვაჟიშვილებს... არავითარ შემ-
თხვევაში აქიმობას ქალიშვილს არ ასწავლიდნენ, რათა მას ეს ცოდ-
ნა სხვა გვარში არ წაეღო“ [ბურდული, 2010: 11]. სვანი დასტაქრები
ხელობას ძირითადად საკუთარ ოჯახში ეუფლებოდნენ, ხევსურეთ-
ში კი დაინტერესებულ პირს ტრავმების მკურნალობის წესების შეს-
წავლა შეეძლო სხვა ოჯახის, სხვა გვარის წარმომადგენლისგანაც.

არის აზრი, რომ ხევსური დასტაქრები, სამკურნალო ცოდნის
სრულყოფის მიზნით, ქირურგიულ მანიპულაციებს მიცვალებულ-
თა გვამებზე ატარებდნენ და ამას დასტურად მიაჩნიათ ანატორის
აკლდამებში ნანახი ორი ტრეპანირებული თავის ქალა, რომლებზე-
დაც სიკვდილის შემდეგ ჩატარებული ოპერაციის კვალი ჩანს [ფირ-
ფილაშვილი, 1955: 242]. ეს აზრი მეტად საყურადღებოა, მაგრამ
საარქივო და საველე მონაცემების მიხედვით, ხევსური დასტაქრე-
ბის აღნიშნული პრაქტიკა არ დასტურდება. იმის დამადასტურებ-
ელი ფაქტები კი, რომ საქართველოს მთიანეთში დასტაქრები წამ-
ლებს ცხოველებზე, ხშირად კი საკუთარ თავზე სცდიდნენ, საკმაოდ
ხშირად გვხვდება.

„ხევსური დასტაქრების მკურნალობის ხერხები და სამკურნალო საშუალებანი ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა. ყველა ცდილობდა ახალ-ახალი ნამღებისათვის მიეგნო, მკურნალობის მეთოდები გაეუმჯობესებინა. მკურნალის თანდაყოლილი ნიჭი მოსვენებას არ აძლევდა მათ, აიძულებდა მუდამ ძიებაში ყოფილიყვნენ, საკუთარ ჭრილობაზე გამოეცადათ ახალი სამკურნალო მცენარის ძალა, ან სხვა რამ საშუალებანი. აკვირდებოდნენ მათ მოქმედებას და როცა მის ეფექტურობას ირწმუნებდნენ, შემდეგ ავადმყოფს უმკურნალებდნენ“ [ოჩიაური, 1977: 90].

ერთ-ერთ დასტაქარს — ფუნჩათ იონას (მეტსახელი ფოფია), რომელიც თუშეთთან ყოფილა მწყემსად, ჯერ ცხვარზე დაუნყია ბალახების გამოცდა, მერე კი საკუთარ თავზე [ბალიაური, ხევსურეთი, 1940: 196-197].

ხალხური ქირურგიის განვითარებას მთიან რეგიონებში ხელს უწყობდა მესაქონლეობა. მწყემსებმა კარგად იცოდნენ ცხოველების ანატომია, დაჭრილი და დამტვრეული პირუტყვის მოვლა-მკურნალობა, ისინი ამ ცოდნას საჭიროების შემთხვევაში ადამიანის სამკურნალოდაც იყენებდნენ და ზოგჯერ დასტაქრობის პრაქტიკას ეწეოდნენ. როგორც თავად მთიელები აღნიშნავენ, ძვლების გასწორება და ამოგდებულის ჩაგდება ყველა მეცხვარემ იცოდა.

საქართველოში, განსაკუთრებით კი მთიანეთში, პოპულარულია თქმულება, რომლის მიხედვითაც, პირველი დასტაქარი სამკურნალო ცოდნას გველისგან ეზიარა და ჭრილობის სამკურნალო ყველაზე ეფექტურად მიჩნეულ მცენარეს — გველის ნამალს გველის წყალობით მიაკვლია. გადმოცემით, ამ ბალახით ერთ-ერთი მთიელის თვალწინ ქვით (ნამგლით, ბარით) შუაზე განწყვეტილ გველს სხეული გაუმთელებია. შემდეგ მას ამ ბალახით დაუნყია მკურნალობა, თავისი ცოდნაც გაუფართოებია და აქიმი გამხდარა. ცნობილია, რომ ამირანის მითის მთავარმა პერსონაჟმა ქალმა — ყამარმა ერთ-ერთი სამკურნალო მცენარე სწორედ ცხოველებზე (თაგვზე) დაკვირვებით აღმოაჩინა. ამ ასპექტით საინტერესოა პლინიუსის ცნობა, რომლის მიხედვით, იბერიაში სამკურნალო მალამოს შემადგენელ კამის წვენს გველებმა გაუთქვეს სახელი. ისინი თურმე ამ მცენარეს თვალების სისუსტის გამო ეტანებოდნენ [Ган, 1864: 112].

შორს წაგვიყვანდა ისეთ ცნობილ საკითხზე მსჯელობა, როგორცაა მკურნალობასთან გველის კავშირი. უბრალოდ აღვნიშნავთ, რომ ზემომოყვანილ გადმოცემებსა და ცნობებში მინიშნება ბუნების



საიდუმლოს შეცნობაზეა, რომლის მიკვლევის ერთ-ერთი გზა უძველესი დაკვირვება იყო, ეს კი თავისთავად თვითმყოფადი მედიცინის განვითარებაზე მეტყველებს. მთას თვითმყოფადი, ემპირიული სამედიცინო ტრადიციები მეტად შემორჩა, ვიდრე ბარს. სწორედ ამიტომ, ტრადიციების მკურნალობის სხვადასხვა ხერხთან ერთად, თავის ქალის ტრეპანაციის ერთ-ერთი უძველესი მეთოდი მხოლოდ მთამ შემონახა.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მთიანეთსა და ქართულ კარაბადინებში არაერთი იდენტური სამკურნალო საშუალება თუ სამედიცინო ტერმინი გვხვდება, მაგ. მარანდული („თურქული საპონი“) [Яшвили, 1904: 64], ღრმა ჭრილობების ტამპონებით („პატრუქით“), თუ ყურის ტკივილის ე.წ. კოტომებით მკურნალობა, სისხლის დენის შეჩერება მშრალი სისხლით და სხვ., რაც საქართველოს მთიანეთისა და შუა საუკუნეების ქართული ოფიციალური მედიცინის ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგავლენაზე მეტყველებს.

ხევსური აქიმი მკურნალობის საფასურად რჯულით (ადგილობრივი სამართალი) დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა. ცნობილია, რომ ხევსურეთში ჭრილობათა ანაზღაურების დადგენილი წესი არსებობდა და ანაზღაურების ერთეულად *ძროხა* იყო მიღებული. ძროხა გულისხმობდა ორი სახის გასამრჯელოს: *ფეხითს* — ცოცხალ საქონელს და მის ეკვივალენტს — *ხელითს*: ვერცხლს, სპილენძს, ერბოს და სხვ.

ძროხის ღირებულება შეესაბამებოდა 4 ცხვრისა და 4,5 კგ. სპილენძის ღირებულებას. ყოველი ძროხიდან, რომელსაც დამჭრელი დაჭრილს უხდიდა, ერთი ცხვარი — *სააქიმო* — აქიმს ეკუთვნოდა. გ. თედორაძე წერს: „გასამრჯელოს ხევსური დასტაქარი იღებს იმის მიხედვით, თუ რამდენ შრომასა და ენერგიას დახარჯავს ამა თუ იმ დაჭრილის განკურნებაში. ამიტომ, შრომის ხელფასი შემდეგნაირად არის შეფასებული: თავზე ჭრილობის მორჩენა ძვლის ამოუღებლად ფასდება სამ ცხვრად...თუ დაჭრილი თავის ქალაზე ძვალი ამოიღო, მაშინ გასამრჯელო ღირს ოთხი ცხვარი. თუ ორივე ძვალი ამოიღო, ე.ი. თავის ქალას ძვლის გარდა ამოაყოლა კიდევ ძვლის შუაფენის ჩხიმის ნაფლეთი. ამ დიდი გარჯისათვის ის ღებულობდა ორი ძროხის საფასურს, ოც გირვანქა სპილენძს [თედორაძე, 1930: 89-90]. ექიმის სულ მცირედი გასამრჯელო კი ე.წ. „საფოთლეა“ — „საფოთლე“ ისაა, რომ ექიმი ჭრილობას ფოთლით წამლობს, ფოთოლს ადებს წყლულს „საფოთლეში“ ცხვარია დადებული [თედორაძე, 1930: 89-90].



გარდა აღნიშნული გასამრჯელოსი, დასტაქარი ავადმყოფობის ოჯახიდან იღებდა „ხელ-მხარის გასანათლავს“ — 1 ბატკნის ან 1 ცხვრის სახით. ამ უკანასკნელით მის ოჯახში „განწმენდა-განათვლის“ ცერემონიალს ატარებდნენ, იმის გამო, რომ აქიმს „წყლულიანთან“ დაჭრილთან ჰქონდა საქმე, ხოლო დაჭრილი, ხევსურების წარმოდგენით, უწმინდური იყო. ამიტომ დაჭრილი და მისი მკურნალი ორივე ფრთხილობდა, „რომ ჯვარი არაფრით გაეწყროთ და ამით ჯვარს არაფერი ევნო ჭრილობისათვის“ [ბალიაური, 1941: 202-203].

რაც შეეხება ზემო სვანეთს, აქაც დასტაქრის გასამრჯელო განსაზღვრული იყო: „პირველ მონვევაზე ექიმს ეძლევა ერთი „ლერქვაში“ (1 მან.), რომელსაც „ხეჭიკ“-ს ეძახიან. ექიმი ავადმყოფთან უნდა იყოს და იმის ხარჯზე სცხოვრობდეს აქა. თუ ისე მოხდა, რომ მოსარჩენი ექიმისას არის, მაშინ ეს იღებს თავის და ავად-მყოფის როჭიკს. ექიმს ეძლევა მსუბუქ ჭრილობისათვის 3-8 მანეთამდე; ხანჯლით დაჭრილისაგან, თუ ძვლებამდე არ არის ჭრილობა დასული — 10 მან., თუ დაჭრილს ასო გაუხმა — 30 მან., თოფით დაჭრილისაგან, თუ ტყვია ასოშია გასული, ერთი ხარი; დურბლისა და მჭამელის მორჩენაში — 60 მანეთამდე. მორჩენის შემდეგ ექიმს საჩუქარი უნდა მიერთოს და თუ რა საჩუქარი იქნება, კაცზეა დამოკიდებული. თუ დაჭრილობა ისევ განუახლდა — ექიმმა უსასყიდლოდ უნდა შექიმოს“ [ნიუარაძე, 1962: 173], სვანეთში, ისევე როგორც ხევსურეთში, მიყენებულ ჭრილობათა ანაზღაურების წესი გარკვეულწილად მესისხლეობის ინსტიტუტთან იყო დაკავშირებული. მედიატორების „განაჩენით“, დამჭრელს მიყენებული ჭრილობის საფასურის გადახდა ევალეობდა, ამავე დროს მას უნდა გადაეხადა დაჭრილის მიერ ექიმბაშისათვის მიცემული არც თუ ისე მცირე თანხა“ [გულედანი, 1930: 67].

ამგვარად, ხევსურეთსა და სვანეთში მკურნალობის ანაზღაურება დადგენილ წესს ექვემდებარებოდა და დასტაქარს გარკვეულ ეკონომიკურ უპირატესობას ანიჭებდა. ს. მაკალათიას ცნობით, „წინათ კარგი შემოსავალი ჰქონდა ხევსურეთის დოსტაქარს, რომელიც ზოგიერთ რთულ ოპერაციაში 5-10 ძროხის საფასურს იღებდა. ამიტომ, ხევსურეთში ბევრი ეტანებოდა დოსტაქრობას“ [მაკალათია, 1935: 115].

სვანეთშიც „მდაბიო ხალხის მკურნალობას, ერთი ზნე სჭირს: თუ იგი სხვამ გაიგო, ესეც მალე ისწავლის ამ ხელობას, როგორც ადვილს და მარტივს საქმესა, და ამნაირად ართმევს ლუკმას

პირველ მცოდნეს. ეს არის მიზეზი, რომ ექიმების ცოდნა მართლ-
ერთს ოჯახში, ერთს თემში ტრიალებს, რამოდენიმე ათი და ასი წე-
ლინადი“ [ნიჟარაძე, 1962: 170]. ამგვარად, ბ. ნიჟარაძე სვანეთში
დასტაქრობის მემკვიდრეობით ხასიათს ეკონომიკური დაინტერესე-
ბით ხსნიდა.

ხევსურეთში XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში, როგორც
აღვნიშნეთ, მკურნალობის ანაზღაურება ჯერ კიდევ ნატურით —
ძროხითა და მისი ეკვივალენტით ხდებოდა, მაშინ როდესაც სვა-
ნეთში ნატურით ანაზღაურებასთან ერთად, ექიმის შრომის ფულით
ანაზღაურებაც დასტურდება. ამ ასპექტით საყურადღებოა ქართუ-
ლი სახელმწიფო სამართალი, კერძოდ, ვახტანგ VI-ის სამართლის მე-
18 მუხლის მიხედვით, „გლეხის კაცის სისხლში ძროხა იყო გაჩენილი,
რომე ერთის გლეხის სიკუდილისათვის სამოცი ძროხა იყო გაჩენი-
ლი, მაგრამ ჩვენ თეთრად გაგვიჩენია.

ქართლში მაგდენი თეთრი არ არის და ისრევე გლეხიკაცისა და
მსახურის სისხლში ძროხა, ცხვარი, ცხენი, იარალი და სახლის სახ-
მარი რკინა, რვალი — ყველა დაიჭირვის“ [ქართული სამართლის...,
1963: 486].

ზემომოყვანილი კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ
ნატურალური გადასახადის (ძროხის) შეცვლა ფულადი გადასახადით
საქართველოს ამა თუ რეგიონის მისახლეობის ეკონომიკურ მდგო-
მარეობაზეც იყო დამოკიდებული. მოყვანილი მაგალითებიდან, ჩანს,
რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის
სვანეთისა და ხევსურეთის განსხვავებული ეკონომიკური მდგომარე-
ობა აქიმების ანაზღაურების სხვადასხვა ხასიათსაც განაპირობებდა.

მთიელი დასტაქრების შრომის ანაზღაურების ზემოხსენებუ-
ლი წესი ნაწილობრივ დაკავშირებული იყო მიყენებულ ჭრილობათა
ანაზღაურების დადგენილ წესთანაც, რომელიც გარკვეულწილად
საქართველოს მთაში მესისხლეობის//სისხლის ალების ინსტიტუტ-
მა შემოინახა. საქართველოს ბარში კი XIX საუკუნის ბოლოსა და
XX საუკუნის დასაწყისში ეს ინსტიტუტი უკვე მოშლილი იყო. მაგ.,
სამცხე-ჯავახეთში, როგორც ამას სამართლის ისტორიის სპეცი-
ალისტები გადმოგვცემენ, „მესისხლეობის ნიადაგზე მკვლევობა-
დაჭრაზე... ძალიან სუსტი წარმოდგენა აქვთ. ამდენად თითქმის
არც ერთ მთხრობელს ამ საკითხზე, რამდენადმე მაინც ამომწუ-
რავი ზოგადი საუბარიც არ შეუძლია. ხანდაზმულებიც კი ვერ იხ-
სენებდნენ, როდის მოხდა ბოლო მესისხლეობა, ან როგორი წესის

დაცვით ჩატარდა მესისხლეთა შერიგება“ [ქართული ჩვეულებები... თი..., 1988: 150-151].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში დასტაქრობის პრაქტიკის ზემოაღწერილი ფორმა ვერ დავადასტურეთ. აქაც იყვნენ ადამიანები, რომლებიც სხვადასხვა ტრავმას მკურნალობდნენ, მაგრამ ისინი თავიანთი ოსტატობით ხევსურ დასტაქრებს ვერ შეედრებოდნენ, მათ არც გასამრჯელოს უხდიდნენ დადგენილი წესით და არც შესწავლას ჰქონდა სისტემური ხასიათი. საარქივო მონაცემების მიხედვით, „აქიმობა ფშავში არ ყოფილა გავრცელებული, იყო ერთი აქიმი — ჟულიკა ფეტვიაშვილი (სოფელ ჭიჩოში, უკანა ფშავის თემი) ნამლობდა ბალახებით, მძიმე დაჭრილებს ვერ არჩენდა, ვერც ნატყვიარს. ჟულიკამ აქიმობა ისწავლა ქისტისგან სოფელ მუცოში“ [ბალიაური, ფშავი, 1941: 120-121].

განსხვავებული ვითარებაა ხევში, სადაც ჯერ კიდევ ახლო წარსულში, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, მოღვაწეობდა დასტაქარი იობა ავსაჯანაშვილი (სოფ. გორისციხე). მას დასტაქრობა თავისი პაპისგან ჰქონდა ნასწავლი. იობა მთელ ხევში განთქმული ექიმი ყოფილა და, როგორც გადმოგვცემენ, საკმაოდ რთულ ქირურგიულ მანიპულაციებს ატარებდა. მას ავადმყოფების მოსავლელად სპეციალური ათსანოლიანი შენობა ჰქონდა განკუთვნილი. იობა მკურნალობაში წინასწარ დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა.

მოხვევთა გადმოცემით, იობა თავისი ნიჭითა და ოსტატობით, მკურნალობის ეფექტური მეთოდებით კონკურენციას უწევდა იქვე მოღვაწე ნასწავლ ექიმს, თავისივე ბიძაშვილს ლ. ავსაჯანიშვილს.

ზემომოყვანილი მონაცემებიდან გამომდინარე, იობა ავსაჯანიშვილი ისეთივე პროფესიონალი იყო, როგორც ხევსური დასტაქარი, მაგრამ ეს გამონაკლისად უნდა ჩაითვალოს, რადგან იობას დონის დასტაქრები ხევში იმ დროს არ იყვნენ, თუმცა დასტაქრობის პრაქტიკას ხევშიც წარმატებით ეწეოდნენ.

საქართველოს მთაში დასტაქარი დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. ხევსურეთში „აქიმს პატივს სცემდნენ, განსაკუთრებით დაჭრილი და მისი ოჯახის წევრები და დამჭრელები — აქიმს ყოველთვის კარგად უმასპინძლებოდნენ. როცა ის ავადმყოფთან იყო, კარგ საჭმელს აჭმევდნენ, არაყს ასმევდნენ და არაფერს არ იშურებდნენ. ამის გარდა, აქიმს ეხმარებოდნენ დაჭრილის ოჯახის წევრები ოჯახურ საქმიანობაში, მაგალითად, თიბვის დროს თუ ექიმობდა



თიბვაშიც ეხმარებოდნენ და მკაშიც. ამას ფასში არ იანგარიშობდნენ, სხვა სამუშაოებშიც ეხმარებოდნენ, როცა დასჭირდებოდა, ძალიან ცდილობდნენ, რომ აქიმს არაფერი სწყენოდა, ხალხშიც დიდ პატივს სცემდნენ, აქებდნენ, როგორც კარგ აქიმს, სუფრაზე სმის დროს სათავეს დასვამდნენ, თუ ლუდს სვამდნენ კოშს მოუტანდნენ ლუდით სავსეს და თუ არაყს, მაშინ არაყის ყანწს მისცემდნენ საპატივსაცემოდ“ [ბალიაური, 1940: 200].

ასეთივე ვითარება იყო სვანეთში: „ექიმს ხალხში დიდი პატივი აქვს და ყველასია..., თუ მტერმა მიიწვია, უარს ვერ იტყვის ექიმი. „აქიმ, პაპ-ი, მუშკითდა-ჩიმიშ ლი“ ექიმი, პაპი და მჭედელი ყველასიაო, — ამბობს ხალხი“ [ნიჟარაძე, 1962: 173].

იმავედროულად მოსახლეობა თვლიდა, რომ აქიმს ზეციური ძალები მფარველობდნენ. ხევსურეთში აქიმის მფარველად მისი საგვარეულო სალოცავი // ხატი მიაჩნდათ, ხოლო სვანეთში — წმ. ბარბარე.

ყოველივე ზემოთქმული მიუთითებს, რომ დასტაქრის სოციალური როლი მთიელთა საზოგადოებაში მეტად მნიშვნელოვანი, ხოლო პრესტიჟი საკმაოდ მაღალი იყო.

შინაგანი, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა დაავადებათა მკურნალობა საქართველოს მთიანეთში ბევრად უფრო დაბალ დონეზე იდგა. „პროფესიონალი თერაპევტების“ პრაქტიკა აქ არ დასტურდება. ხევსურეთში აქიმობას ჭრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებდნენ და შესაბამისად აქიმსაც ჭრილობის მკურნალს ეძახდნენ [ბალიაური, ხევსურეთი, 1941: 200]. გ. თედორაძის ცნობით: „შინაგანი ავადმყოფობის ექიმებს (იგულისხმება აქიმები-დასტაქრები ნ.მ.) ბევრი არაფერი გაეგებათ, ისე კი თითოეულმა ხევსურმა იცის თავისებურად, რა თქმა უნდა, თუ როგორი ზომები უნდა მიიღოს მუცლის ტკივილის ან გულის სისუსტის დროს... გარდა ამისა, სხვა მრავალ ავადმყოფობაზე, როგორიცაა ყველა ფორმის ფილტვების ანთება, ყველანაირი სახადი ავადმყოფობანი, მუცლისა პარტახტიანი და სხვა... მათ წარმოდგენა არა აქვთ. ამ შემთხვევაში, ვერც ეხმარებიან სენეზული სენით შეპყრობილ ავადმყოფებს. რაც შეეხება ქალთა სნეულებებს, აქ სრულიად უძღუნნი არიან. ამ შემთხვევაში მათი ზომები ისეთია, როგორსაც უკარნახებს ცრუმორწმუნეობა: შელოცვები და მკითხაობა“ [თედორაძე, 1930, 85]. გ. თედორაძის მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ ხევსურეთში შინაგან და სხვა არატრავმულ დაავადებათა მკურნალობა ყოფით დონეზე იყო.



იგივე მდგომარეობა იყო საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებში. ბ. ნიჭარაძე აღნიშნავს: „სვანის ექიმი, მართალი რომ ვსთქვათ, დოსტაქარია და არ-რა სხვა. შიგნით ავადმყოფობისა ან არაფერი იცის ან სულ ცოტა. გადამდებ სნეულებათა ნამლობა ხომ თავშია ც არავის მოუვა სვანეთში, რადგან, სვანის აზრით, ამ გვარი სენი ღვთის მოვლენილია... და თუ ღმერთს უნდა, მოარჩინს ავადმყოფს, თუ არა და მოჰკლავს, წინ ვერავინ დაუდგება“ [ნიჭარაძე, 1962: 171].

ამასვე ადასტურებს დ. ორბელი: „სვანეთში იყვნენ მღვდლები და ექიმები, რომლებიც მხოლოდ ზაფხულის თვეებში ენოდნენ პრაქტიკას, ზამთარში კი ისინი ქუთაისში ბრუნდებოდნენ. ამავე დროს აქ ბევრი ექიმბაში იყო, რომლებიც მკურნალობდნენ მხოლოდ ტრავმებს და არა შინაგან სნეულებებს. შინაგან დაავადებებს სვანეთში ძირითადად შელოცვებით კურნავდნენ“ [Орбели, 1904].

იმავედროულად, სვანი დასტაქრები, იშვიათად მაგრამ მაინც, ტრავმებთან ერთად სხვადასხვა სახის სიმსივნეს, ე.წ. მჭამელას (ძვლის ტუბერკულოზს) და ზოგჯერ ცვედანებსაც კი მკურნალობდნენ [ნიჭარაძე, 1962: 171].

ამგვარად, საქართველოს მთიანეთში XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში ტრავმების მკურნალობას პროფესიული ხასიათი ჰქონდა. თუმცა შეიმჩნევა გარკვეული სხვაობა მთის სხვადასხვა რეგიონს შორის. დასტაქართა პრაქტიკის პროფესიული დონე დასტურდება მხოლოდ ხევსურეთში, ხევსა და სვანეთში. მაგრამ თუ XX საუკუნის დასაწყისში ხალხურ დასტაქართა აქტიურ საქმიანობას ხევში საფუძველი შერყეული ჰქონდა, სვანი და ხევსური დასტაქრები თავიანთ საქმეს XX საუკუნეშიც აგრძელებდნენ. იმავედროულად ხევსურეთში დასტაქრობას არ ჰქონდა მკვეთრად გამოსატული მემკვიდრეობითი, საგვარეულო ხასიათი, თუმცა ამის ტენდენცია უკვე იკვეთებოდა. სვანეთში კი დასტაქრების ჩამოყალიბებული საგვარეულო პრაქტიკა დასტურდება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხევსურეთში დასტაქრებს გასამრჯელოს უზღვიდნენ ანაზღაურების ძველი ქართული ერთეულით — ძროხით და მისი ეკვივალენტებით, ხოლო სვანეთში ძირითადად ფულით, იშვიათად ნატურით. ეს ფაქტი შესაძლებელია ნაკლებმნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც ერთ-ერთი საბუთია ხევსურეთისა და სვანეთის მოსახლეობის სხვადასხვა ეკონომიკური დონის საილუსტრაციოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში.

მინაგანი, ინფექციური, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა დაავადებათა მკურნალობა მთაში ძირითადად ყოფით დონეზე დარჩა, აქაც იყვნენ აღნიშნულ სნეულებათა მკურნალობაში მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებული პირები, მაგრამ არა პროფესიონალები — მათი შრომის ანაზღაურების დადგენილი წესი აქ არ დასტურდება და არც სამკურნალო ცოდნის შექენასა და გადაცემას ჰქონია სისტემატური ხასიათი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, განსხვავებით სვანეთისგან, არც ბებიაქალის, ადგილობრივი მეანის პრაქტიკა დასტურდება.

საკითხავია — რამ განაპირობა ზემოაღნიშნული თავისებურებანი საქართველოს მთიანეთში? ცნობილია, რომ არა მარტო აქ, არამედ საერთოდ მთიანი ზოლის, განსაკუთრებით კი კავკასიის მთიანეთის, ხალხურმა ქირურგიამ, უფრო სწორად ტრავმატოლოგიამ, განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია, რასაც განაპირობებდა სპეციფიკური გეოგრაფიული გარემო, ყოფის თავისებურებანი, ხშირი შეტაკებები, ადამ-ნესები, განსაკუთრებით კი სისხლის აღების ჩვეულება და სხვ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ხალხური ქირურგიის განვითარებას ხევესურეთში ჭრა-ჭრილობის // კეჭნაობის ჩვეულებამ შეუწყო ხელი. ს. მაკალათია აღნიშნავს „იმ-ვითა, ხევესური დაუკეჭნავი იყოს და მას თავ-პირი დაშნითა და საცერულით დასერილი არ ჰქონდეს. ამიტომ, კეჭნაობაში და იარალის ხმარებაში ხევესურები პატარაობიდან ვარჯიშობენ“ [მაკალათია, 1935: 92].

ხევესურებისთვის ჭრა-ჭრილობა, კეჭნაობა იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ადგილობრივ სამართალში — ხევესურულ რჯულშიც კი აისახა [ხიზანაშვილი, 1982: 252].

ჭრა-ჭრილობა და ხშირი შეტაკებები, რაც მთის მოსახლეობისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, რა თქმა უნდა, მთაში ტრავმების სიხშირეს განაპირობებდა და ხევესურეთში ხალხური ტრავმატოლოგიის განვითარების ერთ-ერთი მიზეზი იყო, მაგრამ დასტაქრობის პრაქტიკის მხოლოდ ამ ფაქტით ახსნა გადაჭარბებული იქნება.

ცნობილია, რომ ყველა კულტურულ მოდელში მნიშვნელოვანი იქნება მისთვის აუცილებელი მედიცინის სპეციალობის განვითარებას [Culture..., , 1977: 43].

მნიშვნელოვანია, რომ ზემოაღნიშნული ხალხური შეხედულებითაც დასტურდება. კერძოდ, ხევსურეთის მოსახლეობის დაკვირვებით, მათ ყველაზე მეტად ტრავმატოლოგები ესაჭიროებოდათ: „არხოტის თემში უსათუოდ უნდა იყოს ერთი აქიმი. აქიმს თვით არხოტის ჯვარი თხოულობსო. არხოტის ჯვარს სჭირდება ერთი აქიმი და ერთი მჭედელიო. ეს იმიტომ, რომ არხოტი „მამალობილში“ (მთებით შემოფარგლული) არისო და ზამთრობით სულ შეიკვრება თოვლის გამო გზებით. რომ დაჭრილი ხალხი არ დაიხოცოს უგზოობის გამოვო, არხოტის ჯვარი ერთ ვინმეს გაააქიმებს და თვითონაც ხელს შეუწყობს, რომ აქიმს ჭრილობა არ გაურთულდეს და ავადმყოფი მოარჩინოსო“ [ბალიაური, 1941: 197]. ამ ამონარიდიდან აშკარად ჩანს, რომ, ხევსურთა ღრმა რწმენით, მკურნალისა და მჭედლის მომსახურებით მათ სალოცავი უზრუნველყოფდა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ხევსურეთში დასტაქრის პრაქტიკის აუცილებლობას გეოგრაფიული ფაქტორით ხსნიდა. ეს უთუოდ სწორია და განსაკუთრებით ფასეულია, როგორც ხალხური დაკვირვების ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითი.

მართლაც, ხევსურეთი, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებთან შედარებით, ყველაზე მეტად იყო მოწყვეტილი საქართველოს ბარს და სწორედ ამ ფაქტორმა, უპირველეს ყოვლისა, შეუწყო ხელი ხევსური მოსახლეობის ყოფის თავისებურებებს. „ხევსურეთის ბუნებისა და ყოფის თავისებურებანი გამოწვეული იყო მისივე განსაკუთრებული სოციალ-ეკონომიკური პირობებით. ის საუკუნეებით ეწეოდა კარჩაკეტილ ნატურალურ მეურნეობას და თემურ ცხოვრებას... ხევსურეთი მომწყვდეულია ბუმბერაზ მთებში და უგზოობისა გამო ის საქართველოს სხვა კუთხეებს მოწყვეტილი იყო“ [მაკალათია, თბილისი, 1935: 5].

ყურადსაღებია, აგრეთვე, რომ ხევსურეთი უშუალოდ ესაზღვრება ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებს: ჩეჩნეთსა და ინგუშეთს, ხოლო სვანეთი — ყაბარდო-ბალყარეთს, სადაც ხალხური ქირურგია საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა და მათი დასტაქრები — ჰაქიმები, ტრავმების სამკურნალო სხვადასხვა ეფექტური საშუალებისა და მეთოდის გამოყენებასთან ერთად, თავის ქალის ტრეპანაციის პრაქტიკასაც ეწეოდნენ. ცნობილია, რომ ჩრდილოკავკასიელ ჰაქიმთა გამოცდილებამ თავის დროზე ცნობილი ქირურგის პიროგოვის მაღალი შეფასებაც დაიმსახურა [Пирогов, 1952: 115].

ამ კუთხეებს შორის სამედიცინო ცოდნის ურთიერთგაზიარება ხდებოდა. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ქისტ იო გუმაშვილს სადასტაქრო ხელობა ხევსური აქტივებისგან ჰქონდა ნასწავლი, ხოლო ცნობილი სვანი ექიმბაშების ხერგიანების წინაპარს „სამედიცინო განათლება“ ყაბარდო-ბალყარეთში ჰქონდა მიღებული [ბურდული, 2010: 28].

ამგვარად, საქართველოს მთიანეთში ხალხური ტრავმატოლოგია საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. დასტაქრობა გულისხმობდა სპეციალობის შესწავლასა და სწავლებას, სხვადასხვა ქირურგიულ მანიპულაციაში დახელოვნებასა და საკმაოდ ფართო პრაქტიკას, მკურნალობის ანაზღაურებას დადგენილი ნიხრით, გარკვეულ ეკონომიკურ პრივილეგიას, მაღალ სოციალურ პრესტიჟს. ყოველივე ეს მთიელი დასტაქრების სამკურნალო პრაქტიკის პროფესიულ ხასიათზე მიუთითებს. დასტაქრის პროფესია მთაში ხალხური მედიცინის ბაზაზე ჩამოყალიბდა და განპირობებული იყო მთიელთა საცხოვრებელი პირობების, მათი ყოფის თავისებურებებით.

ყოველივე ზემოთქმულმა, მთისთვის დამახასიათებელმა ბიოგეოგრაფიულმა გარემომ, მესაქონლეობის განვითარებამ, ადათ-წესებმა — სისხლის აღების ჩვეულებამ, ხშირმა შეტაკებებმა და სხვ. ხელი შეუწყო მთიანეთში ხალხური ქირურგიის (ტრავმატოლოგიის) ძველი ტრადიციების შენარჩუნებას, განსაკუთრებით კი ხევსურეთში, სადაც თავის ქალის ტრეპანაცია XX საუკუნის 50-იან წლებშიც კი კეთდებოდა.

ხალხური მკურნალები საქართველოს ბარში. საქართველოს ბარში სხვა ვითარება იყო. აქ, ისევე როგორც მთაში, ხალხური მკურნალობა სხვადასხვა დონეზე იყო განვითარებული, მაგრამ განსხვავებით მთიანი რეგიონებისგან, ყოფითი მედიცინა ბევრად უფრო მრავალფეროვან საშუალებებს მოიცავდა, ხოლო ტრადიციულ მედიცინაში დახელოვნებული ე.წ. პროფესიონალი მკურნალების საქმიანობაც „მრავალდარგოვანი“ იყო. მკურნალობას ეწეოდნენ: დასტაქრები, შინაგან სნეულებათა, ყელ-ყურ-ცხვირის, კანისა და სხვა დაავადებათა მკურნალები, ბებიაქალები — მეანები, დალაქები — სისხლის გამოშვებისა და კბილის ამოღების ოსტატები და სხვ. ისინი ხშირად ერთმანეთის გვერდით ან მეზობელ სოფლებში საქმიანობდნენ და მოქმედების განსაზღვრული სფერო ჰქონდათ. მაგ., არცთუ დიდი ხნის წინათ ქართლში ლავრისხეველები მოტყეხილობის სამკურნალოდ თელათგორის

მკვიდრს ყოფილ მეცხვარეს კოსტა ლავრელაშვილს აკითხავენ, კავთისხევში იყო დალაქი ჟიჟილაანთი. ის იღებდა კბილს, სისხლის გამოშვებაც იცოდა. თელათგორელი თალიკო დაბრუნდაშვილი კი სხვადასხვა წამალს აკეთებდა და უშვილო ქალებსაც შველოდა. ამ სოფელში მლოცავებიც ყოფილან და მკითხავეებიც [მინდაძე, 1989: 80].

მსგავსი ვითარება ტიპურია საქართველოს ბარის სოფლებისთვის. მაგ., დასავლეთ საქართველოში განსაკუთრებით ხშირად გვხვდებოდნენ საყმანვილოს და ავი ზნის (ეპილეფსია) მკურნალობაში დახელოვნებული პირები, რომლებიც შინაური წამლებით მკურნალობდნენ.

ზემოხსენებული მკურნალები ვინრო სპეციალისტები იყვნენ. ხშირად ისინი მხოლოდ ერთი სახის ტრავმის ან დაავადების მკურნალობაში იყვნენ დაოსტატებულნი, ზოგჯერ კი, პირიქით, ერთი და იგივე პიროვნება სხვადასხვა „სპეციალობას“ ფლობდა: შინაგან დაავადებათა მკურნალის, მეანის, მლოცავის, მკითხავისა და სხვ. დალაქიც და დასტაქარიც ხშირად ერთი და იგივე ადამიანი იყო.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დასტაქარისა და დალაქის პროფესიას ტრადიციულად მამაკაცი ფლობდა, ხოლო ხალხური თერაპია სხვადასხვა დაავადებათა შინაური წამლებით, მაღამოებით მკურნალობა და მეანობა ქალების სპეციალობა იყო.

სამკურნალო საქმიანობის სქესობრივი ნიშნით დანაწილება ხალხური მედიცინისათვის დამახასიათებელი, უძველესი და ფართოდ გავრცელებული ტრადიციაა. ამ ტრადიციის შესახებ ცნობები როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ მითოლოგიაში გვხვდება, კერძოდ, ამირანის მითის პერსონაჟი — ყამარი და არგონავტების მითის მთავარი გმირი კოლხი მედეა სამკურნალო მცენარეთა საიდუმლოებას ფლობდნენ.

არქანჯელო ლამბერტის მიხედვით: „სამეგრელოში არიან ქალები, რომლებიც სიამოვნებით ეტანებიან ავადმყოფის მოვლას, როგორც კი ვინმე გახდება ავად, რომელიმე ამ ქალთაგანი მაშინვე მივა, დაუნყებს მოვლას, საჭმლის წესრიგს დაუნიშნავს და გაუკეთებს რამდენიმე წამალს, წამლებს როგორც დასალევად, ისე გარეგან დასადებლად. ბლომად ხმარობენ ბალახებს“ [ლამბერტი, 1981: 91]. როგორც ვხედავთ, აქ შინაური წამლებით მკურნალ ქალებზეა საუბარი.

იოანე ბატონიშვილის ცნობითაც: „მკურნალნი უფრორე იყვნენ მდედრთ ნათესავნი, და აქიმობდნენ ბალახითა და ხის ნაყოფებითა.

ხშირად ავადმყოფს ჩაანვენდნენ ზროხათა ტყავში და ტლევების შინა, ხოლო დაჭრილთ ახმარდნენ ქონით ქმნილთა ბალახთა მოხარშულსა მალამოდ, აგრეთვე იცოდნენ თავის პარსვა და სისხლის გამოშვება, უფრორე შუბლში“ [ქართული 1984: 563]. ეს უკანასკნელი უთუოდ დალაქებს ეხება, რომლებიც, როგორც წესი, მამაკაცები იყვნენ. XIX-XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ეს ტრადიციული წესი საქართველოში, როგორც ჩანს, ხშირად ირღვეოდა, შესაძლებელია, საგვარეულო-პროფესიული მედიცინის განვითარების გამოც.

საქართველოს ბარის რეგიონებში დასტაქრები ეფექტურად მკურნალობდნენ სხვადასხვა სახის ტრავმას: ჭრილობა-მოტეხილობას, ამოვარდნილობას, დამწვრობასა და სხვ., მაგრამ არ აკეთებდნენ ტრეპანაციასა და ალოპლასტიკას. ეს ოპერაციები არც ძველ ქართულ სამედიცინო ლიტერატურაშია აღწერილი.

დასტაქრების პროფესიული დონეც აქ სხვადასხვა იყო. მათი პრაქტიკა ძირითადად საკუთარი ან მეზობელი სოფლების მოსახლეობის სამედიცინო დახმარებით ამოიწურებოდა. თუმცა ზოგიერთი მათგანის მოღვაწეობის არეალი ბევრად უფრო ფართო იყო და საქართველოს ფარგლებს სცილდებოდა. ასეთები იყვნენ: თურმანიძეები¹ (იმერეთში), ციციშვილები, ბაჯიაშვილები (ქართლში) და სხვ.

ზოგ შემთხვევაში ზემოხსენებულ მკურნალებს ოფიციალურიც აღიარებდა. მაგ., ცნობილია, რომ XIX საუკუნის ბოლოს მეფის რუსეთის მთავრობამ თურმანიძეები არმიის ქირურგებად გაიწვია [თურმანიძე, შენგელია, 1992: 21], ხოლო რევოლუციის შემდეგ, 1924 წელს, თურმანიძეთა ოჯახის ერთ-ერთ წარმომადგენელს მალაქია თურმანიძეს საქართველოს მთავრობამ საგვარეულო მალამოებით ოფიციალური მკურნალობის უფლება მისცა [თურმანიძე ნ., შენგელია რ., 1992: 20].

ქვემო ქართლში სადასტაქრო საქმიანობით განთქმული იყო ბაჯიაშვილების საგვარეულო, რომლის ერთ-ერთი წარმომადგენლის ზაქარიას სახელი მ. ჯავახიშვილის „არსენა მარაბდელშიც“ მოიხსენიება. მისი შვილიშვილის სიმონ ბაჯიაშვილის გადმოცემით, ზაქარიას მძიმე ავადმყოფებისთვის პატარა საავადმყოფოც ჰქონია

¹ თურმანიძეთა გვარისა და მათი სამკურნალო საქმიანობის შესახებ ვრცლად იხ. თურმანიძე ნ., შენგელია რ. 1992].



[გვათუა, 1990: 13; ახუაშვილი, 1989: 104-107]. სიმონ ბაჯიაშვილი
სულ ახლო წარსულში წარმატებით აგრძელებდა სადასტაქრო საქმი-
ანობას წინაპართა ეფექტური სამკურნალო საშუალებებით.

გურიაში ფართო სადასტაქრო პრაქტიკას ეწეოდნენ არობელი-
ძეები, რომლებიც „მოტეხილობის, დაჭრილის და ნაღრძობის იშვი-
ათი ექიმები, გურიის თურმანიძეები იყვნენ...“ ისინი თავისი გვარის
წარმოშობასა და გურიაში დასახლებას „თორნიკე ერისთავის ხანას
უკავშირებდნენ და ამბობდნენ, რომ მათი წინაპარი არობელიძე იმ
დროს „ყოფილიყოს ჯარის ექიმი — დასტაქარი“. ერთ-ერთი არო-
ბელიძე — როსტომი, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს მოღვაწეობ-
და, „თავისი ხელობის პირდაპირ ჯადოქარი“ ყოფილა, ამავე დროს
თვით ეძიებდა და ძლიერ ბევრი უკურნებელი განუკურნავს თურ-
მე... ხოლო გაბრიელ არობელიძე რუსეთ-ოსმალეთის ომში (1878 წ.)
„ჯარს ახლდა“ ექიმ ქირურგად, დაჯილდოებული იყო წმინდა გი-
ორგის ჯვრით, ეძლეოდა პენსია, ეხმარებოდა არა მარტო გურიას,
არამედ აჭარასაც და იმერეთ-სამეგრელოსაც“ [წულაძე, 1971: 126].
არობელიძეებს საკუთარი ორსაწლოიანი საავადმყოფოც და აფთია-
ქიც ჰქონიათ [გვათუა, 1990: 18].

სამცხეში ცნობილი იყო დასტაქრების გვარამაძეებისა და მერა-
ბიშვილების საგვარეულო [ივერია, 1902: №257, ჩირგაძე, 2010: 30].

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დასტურდება დას-
ტაქართა საგვარეულოების არსებობა: არობელიძეების, ხაბე-
იშვილების... — გურიაში, ხაბაზების და მიქელაძეების,
გორგილაძეების... — აჭარაში, ზაქარაიების, მესხიების, ასკურავე-
ბის... — სამეგრელოში, ლომიძეების... — კახეთში და ა.შ., რო-
მელთა ჩამოთვლაც კი შორს წაგვიყვანდა.

საქართველოს ბარში დასტაქრები არაიშვიათად მეშირიმე-
ობას — შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღების პრაქტიკასაც ეწეოდ-
ნენ. „XIX საუკუნეში საქართველოში რუსული მეცნიერული მედიცინის
დამკვიდრების შემდეგაც დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ
მეშირიმეები: ძმები იაშვილები, ძმები იაგულაშვილები, ზაქარია ლო-
მიძე და სხვ.

1819 წელს ძმები სიმონ და გიორგი იაგულაშვილები ვერცხლის
მედლებით დაჯილდოვდნენ და მიიღეს ატესტატი, რომლითაც მო-
მავალშიც ეძლეოდათ მკურნალობის უფლება. მოგვიანებით, 1830
წელს, ასეთივე ატესტატი მიუღია მეშირიმე ზაქარია ლომიძეს [შენ-
გელია, 1970: 238], რომელსაც არათუ საქართველოში, მეზობელ



აზერბაიჯანსა და ყაზახეთშიც ინვესტიციები ხსენებული ოპერაციების ჩასატარებლად.

ამგვარად, XIX საუკუნის საქართველოში ჩვეულებრივი სოფლის აქტივების გვერდით მკურნალობას ეწეოდნენ მაღალი კვალიფიკაციის დასტაქრებიც, რომლებიც კონსერვატიული საშუალებებითაც მკურნალობდნენ და საკმაოდ რთულ ქირურგიულ მანიპულაციებსაც ატარებდნენ, როგორც იყო,მაგ., შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღება.

საქართველოში სადასტაქრო პრაქტიკას დალაქებიც ეწეოდნენ. ისინი ძირითადად კბილის ამოღებასა და სისხლის გამოშვებაში იყვნენ დახელოვნებულნი. ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციიდან მოყოლებული XIX საუკუნის ჩათვლით დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში დალაქების საქმიანობა გარკვეული სახის სამკურნალო მანიპულაციის ჩატარებასაც ითვალისწინებდა.

ასეთივე ვითარება იყო საქართველოში: „იყო დალაქების უფროსი. ესენი განასწავლიდნენ შეგირდებს კარგად. მისცემდნენ რიგსა სამართებელსა ნემსტარს და სხვათა სადალაქოსა სახმართა ნივთებთა და ამით წარავლინებოდნენ სოფლებში დალაქები, რომ დროსა სისხლსა გამოშვებისა ანუ კოტომის მოკიდებისა იყვნენ გამოცდილნი, რომ კაცი ან არ მოკლან უცოდინარობითა ან არ დააშაონ“ [ბატონიშვილი, 1957: 58].

ამ ტრადიციის არსებობას საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს. ქვემო ქართლში, სოფ. ლოუზნის დალაქი იოსებ ყელბერაშვილი რამდენიმე წელი ყოფილა თბილისში დალაქთა ამქარში, სწავლა რომ დაუმთავრებია, ამქარს მისთვის დაბადების დღე გადაუხდია, დალაქობისა და ექიმობის ატესტატი უბოძებია და უკურთხებია [მინდაძე, 1988: 56-57].

საინტერესოა აგრეთვე „სჯულებების“ ერთ-ერთი მუხლი, რომელიც დალაქის სამკურნალო საქმიანობის საბუთად გამოდგება: „საშუალ ქალაქისა ეკიდოს ერთი დიდი ზარი და მას ჰყვანდეს მიჩენილი ასახებთაგან რაოდენიმე კაციც მცველად. თუ არ საქმისათვის, სხვამან არავინ იკადროს დარეკად მისა და ესე ზარი მაშინ დაირეკებოდეს, ოდესცა ავად გაუხდეს ვინმე[ს] ვინმე სახლში, ანუ შეუძნელდეს ავადმყოფი, ანუ ცეცხლი მოუკიდოს რასმე, ანუ ასე საქვეყნო საქმე იყოს რამე შეკრებისათვის ერთა, მაშინ უნდა დარეკდენ ამა ზართა, ოდესაც ავად მყოფის პატრონი მივიდეს, რაც დრო იყოს დარეკოს ის ზარი, მაშინ ექიმიცა, მღვდელიცა და კიდევ სხვანიცა, ცეცხლის გამქრობი თუ დალაქნი კიდე სულ იქ მივიდნენ და ის ავადმყოფის

პატრონი იქ დახვდება და რომელიც ეჭირება მას ნაიყვანს“ [ბატონოვლი ნიშილი, 1957,58].

სასწრაფო დახმარების ზემოაღწერილი ორიგინალური ფორმის მიხედვით, აშკარად ჩანს, რომ დალაქს აქ გარკვეული ფუნქცია ჰქონდა. სავარაუდოა, რომ მისი უშუალო მოვალეობა სისხლის გამოშვება იყო.

დალაქების სამკურნალო პრაქტიკა, როგორც აღვნიშნეთ, ფართოდ იყო გავრცელებული XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოს მოსახლეობის ყოფაში.

საქართველოს თითქმის ყველა სოფელში იყო დალაქი — „ხალხურ მედიცინაში ძველად დანესებული და თითქმის დაკანონებული იყო ყოველ წელიწადს, გაზაფხულის პირას სისხლის გამოშვება, თუ მეტადრე ხანში იყო შესული ადამიანი და სისხლის წნევა ჰქონდა. ამას ასრულებდა სოფლის დალაქი — იგივე ნურბელების მომიკიდებელი, იგივე კბილის ამომძრობი, იგივე მეკოტომე და, ბოლოს, იგივე იყო ნესტარით მაჯაზე ვენის გამხსნელი და მოჭარბებული სისხლის გამომშვები“... [სახოკია, 1973: 72].

დალაქები სხვა მკურნალების მსგავსად მკურნალობაში გარკვეულ საზღაურს იღებდნენ. ერთ-ერთი მთხრობლის გადმოცემით, მათ სოფელში დალაქს კბილის ამოღებაში ფულს აძლევდნენ, თუ ფული არ ჰქონდათ, მაშინ გასამრჯელოს ნატურით უხდიდნენ.

თ. რაზიკაშვილის ცნობით, ქართლში დალაქს „ყველა მამაკაცი სულზედ წელიწადში ორ ჩანახ პურს აძლევს, ამ დალაქმა უნდა მუქთად კრიჭოს, პარსოს, კბილი ამოუღოს, სისხლი გამოუშოს“ [ძველი საქართველო, 1913-1914: 50].

დალაქი ხშირად სამკურნალო ცოდნას იმალლებდა, სამედიცინო პრაქტიკას იფართოებდა. ლეჩხუმის ზოგიერთ სოფელში დასტაქრობის ორ მეთოდს განასხვავებდნენ. იყვნენ დასტაქრები, რომლებიც ტრავმებს დანის გარეშე მკურნალობდნენ, მეორენი კი დანითა და ნესტრით აკეთებდნენ ქირურგიულ მანიპულაციებს. არ არის გამორიცხებული, რომ ეს უკანასკნელნი დალაქის შთამომავლები იყვნენ: სოფელ ცხუკუმერში სვანიძეების საგვარეულო დასტაქრობით იყო ცნობილი. ისინი დახელოვნებული იყვნენ სხვადასხვა ტრავმის მკურნალობაში, კბილის ამოღებასა და სისხლის გამოშვებაში, განსაკუთრებით ეფექტურად მკურნალობდნენ მძიმე, მათ შორის მუცლის ღრმა ჭრილობებსაც და საჭიროების შემთხვევაში ქირურგიულ ჩარევას — ჭრილობის გადიდებას, ცუდად შეხორცებული



ჭრილობის ხელმეორედ გაჭრას, სათანადო დამუშავებასა და კერვას მიმართავდნენ. მათ პაციენტებისათვის სპეციალური ოთახი ჰქონდათ გამოყოფილი, სადაც მძიმე ავადმყოფებს სტაციონარულად მკურნალობდნენ. სვანიძეებს დალაქისანებს უწოდებდნენ, რადგან გადმოცემით, მათი წინაპარი დალაქი ყოფილა [ბურდული, 1984: 88-95]. როგორც ჩანს, სვანიძეებმა სამედიცინო ცოდნა თურმანიძეებთან ურთიერთობით გაიღრმავეს, რადგან თავი თურმანიძეების მონაფეხებად მიაჩნდათ.

ბარში, ისევე როგორც მთაში, მსუბუქი ტრავმების სამკურნალოდ ექიმს არავინ შეაწუხებდა. სხვადასხვა მსუბუქი დაავადების, მაგ., გაციების, კუჭ-ნაწლავის გაღიზიანების და სხვ. დროსაც მკურნალს იშვიათად მიმართავდნენ. საქართველოს სოფლებში თითქმის ყველამ იცოდა მრავალძარღვას, პიტნის, ფარსმანდუკის, ასკილის, თაფლის, ზეთის, ცხვრის დუმის, თხის ქონის და სხვ. სამკურნალო თვისებები. ბარში განსაკუთრებით ფართო პრაქტიკა ჰქონდათ შინაგან, კანის, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა დაავადებათა მკურნალებს, რომლებიც ე.წ. შინაური წამლებითა და მალამოებით მკურნალობდნენ სხვადასხვა სნეულებას. ზოგიერთი მათგანი, როგორც აღვნიშნეთ, რამდენიმე დაავადებას წამლობდა, ზოგი კი მხოლოდ ერთი დაავადების მკურნალობაში ან ერთი წამლის დამზადებაში იყო დაოსტატებული. ხშირად ეს პირები მკურნალთა ცნობილი საგვარეულოს წარმომადგენლები იყვნენ. სწორედ ამიტომ წამლების დამზადების წესებს საიდუმლოდ ინახავდნენ და ეს საიდუმლოება ოჯახიდან რომ არ გასულიყო, ქალიშვილებს არ ასწავლიდნენ, საჭიროების შემთხვევაში, მხოლოდ რძლებს უზიარებდნენ თავიანთ ცოდნა-გამოცდილებას, თუმცა ზოგჯერ ეს წესიც ირღვეოდა.

ზემოსხენებული მკურნალები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, გარკვეულ გასამრჯელოს იღებდნენ, თუნდაც წამლის ფასს. „ექიმი ქალები გასამრჯელოს იღებდნენ, მაგრამ მათ სასახლოდ უნდა ითქვას ისიც, რომ ხარბი არ იყვნენ. გასამრჯელოს იღებდნენ განკურნების შემდეგ და ზოგჯერ „რაც შენი ნაძუსი იყოს“ ჯერდებოდნენ“ [წულაძე, 1971: 125].

საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში გავრცელებული სნეულების მკურნალთა რამდენიმე საგვარეულო იყო. ლეჩხუმში საყმაწვილო-სა და ავი ზნის მკურნალობაში კოპალიანები, იმერეთში ბარათაშვილები, მხეიძეები... იყვნენ დაოსტატებული. გურიაში მცხოვრები პაჭკორიების სამკურნალო საქმიანობა მთელ საქართველოში და

მის ფარგლებს გარეთაც იყო ცნობილი. „საყმანვილოს წამლობა გური-
აში ძლიერ ბევრმა ქალმა იცოდა (დღესაც იციან), მაგრამ ჯირ-
კვლებსა და კატაჯვარს კი ვერას შველოდნენ. შემდეგ კი ამას შე-
უდარებელი ექიმიც გამოუჩნდა. მას მთელი საქართველო კი არა,
რუსეთი და აზერბაიჯანიც იცნობდა. ავადმყოფს თვით ექიმი და
პროფესორები უგზავნიდა და მკურნალობა სოფლური საშუალებე-
ბით მთავრობიდანაც ნებადართული ჰქონდა. ეს ექიმი იყო ლევა
პაჭკორია და მისი მეუღლე ელისაბედ ხავთასის ასული“ [წულაძე,
1971: 127-129].

ლ. პაჭკორია ზუგდიდელი მეჯოგე ყოფილა, ჯირკვლებისა და
კატაჯვარის მკურნალობა სამეგრელოში ხორგოელი ნიკო ფაციასა-
გან უსწავლია. ცოლად შეურთავს თავისი პაციენტი, მასზე ბევრად
უმცროსი ელისაბედ ხავთასი და გურიაში გადმოსახლებულა — სოფ.
სუფსაში, სადაც დიდი პრაქტიკა ჰქონია [წულაძე, 1971: 127-129].

ი.პანტიუხოვის ცნობით, საქართველოში ძველთაგანვე არსე-
ბობდა ოჯახები, რომლებიც მამაკაცების ხაზით თაობიდან თაობას
გადასცემდნენ მკურნალობის საიდუმლო საშუალებებსა და მეთო-
დებს [ПАНТЮХОВ, 1849: 20].

ასეთი საგვარეულო-საოჯახო „სამედიცინო სკოლები“ საქარ-
თველოში საკმაოდ პოპულარული იყო. ამ სკოლებში აღიზარდნენ
თურმანიძეების, ბაჯიაშვილების, ციციშვილების, ასკურავეებისა თუ
სხვა მკურნალთა თაობები. მათი ზოგიერთი წარმომადგენელი, რო-
გორც ცნობილია, დღესაც აგრძელებს სამედიცინო პრაქტიკას.

ზემომოყვანილი ადასტურებს, რომ საქართველოში საკმაოდ მა-
ღალ დონეზე იდგა საოჯახო-საგვარეულო სამედიცინო ცოდნა, რო-
მელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. ეს ცოდნა გასაიდუმლოე-
ბული იყო და მეტწილად ვინრო სპეციალიზაციით ხასიათდებოდა.
მკურნალთა საგვარეულოს წარმომადგენელთათვის მკურნალობა
იყო ერთადერთი თუ არა, ერთ-ერთი მთავარი საქმიანობა და შემო-
სავლის ძირითადი წყარო. მათ „სამედიცინო განათლებას“ ჰქონდა
სისტემური ხასიათი — ისინი თავიანთი წინაპრებისაგან იღებდნენ
სამედიცინო ცოდნა-გამოცდილებას და ამ ცოდნას მომავალ თაო-
ბას გადასცემდნენ, რაც ცხადყოფს, რომ ისინი სამკურნალო საქმის
პროფესიონალები იყვნენ.

ამავე დროს საქართველოს სოფლებში ყოველთვის იყო ერთი
ან რამდენიმე ადამიანი, რომელიც სხვადასხვა დაავადებას მკურნა-
ლობდა. მათ სშირად, ისევე როგორც მკურნალ პროფესიონალებს,



ექიმებს, ექიმბაშებს, მენამლეებს უწოდებდნენ. ეს პირები ცოდნით, დიციანობით, ცოდნას ემპირიული დაკვირვებით, გამოკითხვით, პოპულარული სამედიცინო ლიტერატურის გაცნობით (თუ მათ წერა-კითხვა იცოდნენ) იძენდნენ. არცთუ იშვიათად მათი ცოდნაც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, თუმცა მას ნაკლებად ასაიდუმლოებდნენ. სწორედ ამიტომ ამ მკურნალების პრაქტიკა მკურნალობასთან ერთად, კონსულტაციას, რჩევა-დარიგების მიცემასაც გულისხმობდა, რაც გამოიხატებოდა მკურნალობის წესების და შინაური წამლების რეცეპტების სწავლებასა და ა.შ. ამავე დროს ისინი უმეტესად ფლობდნენ, როგორც ქირურგიულ, ისე შინაგან და სხვა სახის დაავადებათა სამკურნალო მეთოდებს. ხშირად ითავსებდნენ ბებიაქალისა თუ შემლოცველ-მკითხავის ფუნქციას. განსხვავებით პროფესიონალი მკურნალისაგან, მათი ანაზღაურება არასისტემურ, ეპიზოდურ ხასიათს ატარებდა. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენი მთხრობლების უდიდესი ნაწილი სწორედ ასეთი მკურნალები იყვნენ. მაგალითად, სოფ. ერტისის (ქვემო ქართლი) მკვიდრი ბაბალე მანაშვილი-მაისურაძე კარგად იყო გათვითცნობიერებული სხვადასხვა დაავადების — კუჭის, თირკმლის, ღვიძლის, ციების, ტრავმულ დაზიანებათა — დამწვრობის, ნაღრძობის, ამოგდებულის და სხვ. მკურნალობაში. ამავე დროს იცოდა შეშინებულის, უფშურის, წითელი ქარის, ჭვალის და სხვ. შელოცვები, ავადმყოფის — ჭლექიანის, სახადიანის — მოვლის ტრადიციული წესები. იგი მკურნალობაში განსაზღვრულ გასამრჯელოს არ იღებდა, თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში არ იყო გამორიცხული მისი ე.წ. „პატივისცემა“ მეტწილად — ნატურით [მინდაძე, 1988: 29].

ასეთ მკურნალებს საქართველოს ყველა რეგიონში, ყოველ სოფელში ფართო სამკურნალო პრაქტიკა ჰქონდათ, მაგრამ ისინი ე.წ. პროფესიონალები არ იყვნენ, ვინაიდან მკურნალობა არც მათი ძირითადი საქმიანობა იყო და არც შემოსავლის მნიშვნელოვანი წყარო. მათ „სამედიცინო განათლებასაც“ არ ჰქონდა სისტემური ხასიათი. ხალხური მკურნალობის ასეთი ფორმა შეიძლება გარდამავალ საფეხურად ჩაითვალოს ყოფითსა და ხალხური მედიცინის ბაზაზე ჩამოყალიბებულ ე. წ. პროფესიულ მედიცინას შორის.

საქართველოში ფართო პრაქტიკა ჰქონდათ სოფლის მეურნეებს — ბებიაქალებს. მათი უშუალო საქმიანობა ქალის მომშობიარება, მელოგინისა და ჩვილი ბავშვის მოვლა, ქალურ დაავადებათა, უშვილობის და სხვ. მკურნალობა იყო. ბებიაქალების გასამრჯელო

მეტწილად დადგენილი იყო და მათი ცოდნა-გამოცდილებაც შემთხვევაში შთამომავლობით გადადიოდა.

ამგვარად, XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში ხალხური მედიცინის სამი ტიპი დასტურდება: ყოფითი — მოსახლეობის ზოგადი სამედიცინო ცოდნა, მკურნალობაში მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებულ პირთა სამკურნალო საქმიანობა და ე.წ. პროფესიული მედიცინა, რომელიც ხალხური მედიცინის ბაზაზე იყო შექმნილი, საოჯახო-საგვარეულო მედიცინის სფეროს განეკუთვნებოდა და უმეტეს შემთხვევაში ვინრო სპეციალიზაციით ხასიათდებოდა.

საქართველოს ბარში მოღვაწე ხალხური მკურნალების სოციალური სტატუსი სხვადასხვა იყო. ისინი უმეტესად დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენლები იყვნენ, მაგრამ მათ შორის, განსაკუთრებით კი ე.წ. პროფესიონალებში, პრივილეგირებული სოციალური წრის წარმომადგენლებიც გვხვდებიან. მაგალითად, იმერეთში სამკურნალო პრაქტიკას ეწეოდნენ მხეიძეები (თავადები), წერეთლები (თავადები), რომელთაც მკურნალობა „მოდგმით მოუდიოდათ [ბურდული, 1991: 171]. ასევე „მოდგმით“ მკურნალობდნენ ლეჩხუმში სოფ. გვესოს მკვიდრი აზნაური ჩარკვიანები [სოსელია, 1985: 171] და სხვ.

ზ. ჭიჭინაძეს ცნობით, კახეთში მკურნალობით განთქმული ყოფილა „ბარბარე ჯორჯაძის ასული (სავარსამიძის მეუღლე). ცხოვრობდა სოფ. კონდოლში გაზრდილი ძველებურის ქართული წესით და მისი სათნოებით. იცოდა კარგად ქართული წერა-კითხვა, უყვარდა ქართული ისტორიული წიგნების კითხვა და თავის დროს იგი იყო დიდათ მომზადებული და გონიერი ქალი. აქვნდა ბევრი რამის შეგნება და ნამეტურ დიდის პატივის ცემას იპყრობდა საექიმო მეცნიერება, ამის შესახებ იგი კითხულობდა ქართულ ძველს „კარაბადინებს“. ასეთი წიგნების კითხვით იგი ისე განვითარდა, ისე მოემზადა, რომ ამ ბოლოს ამ წიგნებით მკურნალობაც დაიწყო. მკურნალობის ისტორიის შიგან ისეთი ნიჭი გამოიჩინა, რასაც დიდი ფასი აქვნდა.

ამ ქალმა ზოგი მკურნალობა ისე კარგად იცოდა, რომ თავის დროს ტოლი და ცალი არ ჰყვანდა. არჩენდა საუკეთესოდ ბუასილის სატკივარს. ასეთ სამკურნალო საქმეთა გამო, მთელი ქვეყანა იცნობდა მას და ამიტომ პატივსაც აგებდნენ...“ [ჭიჭინაძე, 59, 21].

ჯ.ქორჩილავას ცნობით, აკაკი წერეთლის დედა ეკატერინე ყოფილა საჩხერეში ცნობილი სახალხო მკურნალი, ჰქონია თავისი

საკუთარი კარაბადინი და სამკურნალო მცენარეების „პლანტაცია“
[ქორჩილავა 1993: 6].

მსგავსი ფაქტები საქართველოში საკმაოდ ბევრია. ამასთან, აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ხალხურ მკურნალობა ზოგიერთი საგვარეულო, რომელიც მაღალ სოციალურ წრეს არ ეკუთვნოდა, მაინც სარგებლობდა გარკვეული სოციალური პრივილეგიებით. იმდენად, რომ საქორწინო ურთიერთობებს ამყარებდა ძირითადად თავად-აზნაურთა წარმომადგენლებთან ან ასევე სოციალურად პრივილეგიურულ ოჯახებთან. ექიმ ნინო ჩანტლაძის ცნობით, შორაპნელი თურმანიძეების შთამომავლები მეტწილად დამოყვრებული იყვნენ იმერეთის არისტოკრატიულ გვარებთან: წერეთლებთან, აბაშიძეებთან, ლეჟავებთან და სხვ.

ზემოაღნიშნული წესად არ ქცეულა, მაგრამ მკურნალობა საგვარეულოს სოციალური პრივილეგიების ტენდენცია საქართველოში ნათლად იკვეთება, რაც მკურნალის პროფესიის განსაკუთრებულ დაფასებასა და პატივისცემაზე მიგვანიშნებს.

გვინდა შევჩერდეთ სასულიერო პირთა სამკურნალო საქმიანობაზე, რასაც V საუკუნიდან მოყოლებული არაერთი ლიტერატურული თუ ისტორიული წყარო ადასტურებს, მაგ., „შუშანიკის წამება“, რომელიც ინფორმაციას გვანვდის ნაწარმოების ავტორის იაკობ ხუცესის სამედიცინო ცოდნის შესახებ [ალადაშვილი, 1985: 47-50].

ამ მხრივ საინტერესოა XIX-XX საუკუნეების ამსახველი ფაქტობრივი მასალა. „კატარს მაცხოვრის ეკლესიის მღვდელი დიმიტრი სიმონის ძე კაჭარავა საუცხოოდ კურნავს და ანთავისუფლებს რაღაც მისივე მომზადებული დასალევი წამლით ისეთ სნეულებებს, რომელსაც ზნეს ეძახიან, ცნობილია, რომ ეს ავადმყოფობა ყოველი ახალი მთვარის მობრუნებაზე უეცრად წააქცევს ადამიანს — „მოჯიხავს“ და უგრძობლად ამყოფებს რამოდენიმე საათს.

მკითხველებს უეჭველად გაეგონება თუ რა უბედურება მოსდევს ასეთი სენით შეპყრობილს: ცეცხლში დანვა, წყალში დახრჩობა და მრავალი უბედურება. ხსენებული მღვდელი რამოდენიმე ბოთლი წამლით სამუდამოდ ჰკურნავს ამ სენით შეპყრობილთ“ [ჩანგი.. 1899, №437, 3].

ერთ-ერთი მთხრობლის მამა, წარმოშობით რაჭველი გიორგი მანველაძე, სოფ. პატარა თონეთში დიაკვანი ყოფილა, მისი ძმა კი — მღვდელი. მათ ჯიშით, ე.ი. მემკვიდრეობით სცოდნით წამლობა მოტეხილობის, იარების, წითელი ქარის, ფილტვების

ანთების, სახსრების, კუჭის, თირკმელების, ღვიძლის და სხვ. [მინ. დაძვევების, 1998: 27].

ქუთაისში ცნობილი მკურნალები ლაშხებიც სასულიერო წოდების წარმომადგენლები ყოფილან. ანალოგიური ფაქტების ამსახველი მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში საკმაოდ ხშირად გვხვდება.

ყურადღებას იმსახურებს ბერ-მონაზონთა მოღვაწეობაც, რომელთა ერთ-ერთი მოვალეობა, როგორც ცნობილია, საშუალო მედპერსონალის ფუნქციის შესრულება წარმოადგენდა. ამ მხრივ არც საქართველო იყო გამონაკლისი, „ვაჰანის ქუაბთა განგებაში“ დაცული ცნობის მიხედვით: „სახმარ არს რა-თა ყოვლად განკრძალული ერთი ღმრთისმოსიში მონაზონი მესნეულედაცა გამოჩინდებოდეს (ხაზი ჩემია ნ.მ.) და უძღურმყოფთა ძმათა ჰმსახურებდეს ყოველსავე სახმარსა მათსა დღითი-დღე ს(ამ) გზის მიჰვლიდეს და მოიხილვიდეს და სანესოს მთართუმ(იდეს) მათსა ტრაპეზით“ [ქართული სამართლის, 1963: 140].

მკურნალობას მონაზონი ქალებიც ეწეოდნენ, გურიაში ერთ-ერთი ასეთი ყოფილა „მესენაკე“ — მონაზონი დარეჯან ფირცხალაიშვილის ქალი (გოგუაძის ქვრივი) [წულაძე, 1971: 125].

ამგვარად, საქართველოს ბარში, განსხვავებით მთისაგან, სადაც მხოლოდ დასტაქრობის პროფესიონალური დონე დასტურდება, იყვნენ შინაგან, ყელ-ყურ-ცხვირის, კანის და სხვ. დაავადებათა მკურნალი პროფესიონალები, მეტწილად ვიწრო სპეციალისტები. ბარში, ისევე როგორც სვანეთში, პროფესიულ მედიცინას საოჯახო-საგვარეულო ხასიათი ჰქონდა. ამასთან ერთად აქაც დასტურდება ყოფითსა და პროფესიულ მედიცინას შორის გარდამავალ საფეხურზე მდგომი მკურნალების პრაქტიკა. მათ განეკუთვნებიან როგორც დასტაქრები, ისე შინაგან სნეულებათა მკურნალები. ეს პირები — როგორც აღვნიშნეთ, ქირურგიულ, შინაგან და სხვა დაავადებათა მკურნალობაში ერკვეოდნენ და ხშირად შემლოცველისა და მკითხავის ფუნქციასაც ითავსებდნენ.

ტრადიციული ქართული სამედიცინო ცოდნის ჩამოყალიბება



საინტერესოა, რა იყო ხალხური მკურნალების ცოდნის ბაზა, რა გზით იღებდნენ ისინი ამ ცოდნას და, საერთოდ, როგორ ვრცელდებოდა სამედიცინო ინფორმაცია ხალხში.

ცნობილია, რომ ხალხური თვითმყოფადი მედიცინა ძირითადად ემპირიულ დაკვირვება-გამოცდილებას ემყარება. ემპირიული ცოდნა თაობიდან თაობას ძირითადად ზეპირი ინფორმაციით გადაეცემოდა. დროთა განმავლობაში კი ის მდიდრდებოდა როგორც უშუალო დაკვირვების, ისე სამკურნალო გამოცდილების ურთიერთგაზიარებით თუ სხვა სამედიცინო სისტემების გავლენით.

ქართულ საისტორიო მწერლობაში აღწერილია სამედიცინო კონსულტაციის მიღების უძველესი წესი: „მაშინ იყო ვინმე ყრმანული, უფალი მძიმისა სენისა, და მიმოაქუნდა დედასა მისსა კართი — კარად, რათამცა პოვა მეცნიერი ვინმე კურნებისა, და ჰყომცა სარგებელი მისი. და შეისწავეს იგი ყოველთა და არაოდეს პოვეს სარგებელი კურნებისა ყრმისა მისთვის“ [ქართლის ცხოვრება, 1955: 103].

უფრო ადრეული ცნობები ამ ჩვეულების შესახებ მოეპოვებათ IV-V საუკუნეების ბიზანტიელ ავტორებს: გელასი კესარიელს, რუფინუსს, თეოდორიტე კვირელს, სოკრატე სქოლასტიკოსს, ერემია სოზომენეს ...

გელასი კესარიელის მიხედვით: „იმათში (იბერებში, ნ.მ.) ჩვეულება იყო, რომ თუ ვისმე ბავშვი გაუხდებოდა ავად, ყველა იქაურებს მოივლიდა და ყველას თხოვდა დახმარებას, — მოხდა (ეხლაც ისე), რომ ერთი ქალი, რომელიც ამ მიზნით კარი-კარ დადიოდა, ამ ტყვე-ქალთანაც მოვიდა (იგულისხმება ნმინდა ნინო, ნ.მ.), ხოლო ამან მიმართა ქალს, რომელიც კარებში იდგა ბავშვით ხელში, და უთხრა: „მე ვერ შევძლებ ვუშველო ბავშვს; ქრისტეს კი, რომელზედაც ხშირად მილაპარაკია თქვენთან, ვიცი, შეუძლია მკვდრებიც აღადგინოს და მიტოვებულთ განკურნება არგუნოს“, ხოლო ბავშვის დედა ემუდარებოდა ტყვე ქალს, მაშინ ამან, აღძრულმა სიბრალულით მთხოვნელის მიმართ, თავის გარესამოსში გაახვია ბავშვი, შეავედრა ღმერთს და განკურნებული გადასცა იგი დედას“ [გეორგიკა. 1961: 187].



თეოდორიტე კვირელი ზემოაღწერილი ჩვეულების არსებობას იბერიაში, იბერების ბარბაროსობის დასამტკიცებლად იყენებს და წერს: „რადგან ბარბაროსები (გულისხმობს იბერებს) სამკურნალო მცენარეების ცოდნას მოკლებულები იყვნენ, ავად რომ გახდებოდნენ, ჩვეულებრივ ერთმანეთში დადიოდნენ, რომ უკვე იმ ავადმყოფობამოხდითაგან და გამომრთელებულთაგან ესწავლათ, თუ როგორ გამოჯანმრთელებულიყვნენ“ — შემდეგ აღწერს ტყვე ქალის სასწაულებრივ მკურნალობას [გეორგიკა, 1961: 210]. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ თეოდორიტე კვირელი არ იცნობდა ანტიკურ ავტორთა მონაცემებს იბერიელთა და კოლხთა სამკურნალო მცენარეების შესახებ, თუნდაც პლინიუსის „ბუნების ისტორიაში“ დაცულ ცნობას, რომლის მიხედვით, „საუკეთესო კამის წვენს ამზადებდნენ იბერიაში, რომელსაც უმატებდნენ თაფლს და საუკეთესო მალამოს აკეთებდნენ“ [Ган. К. 1864: 112].

ამგვარად, იბერთა ზემოაღწერილი ჩვეულების მიხედვით, ავადმყოფის მკურნალობა გამოცდილ პირთაგან კონსულტაციის მიღებით ხდებოდა. ბაბილონში მსგავსი წესის არსებობის შესახებ ცნობებს ჰეროდოტე გვანვდის: „ხოლო სიბრძნის მიხედვით მეორე ადგილი უჭირავს მათში (ბაბილონელებში, ნ.მ.) დამკვიდრებულ შემდეგ წესს: ავადმყოფები გამოჰყავთ მოედანზე, რადგან მკურნალები მათ საერთოდ არ ჰყავთ, ავადმყოფთან მოდიან სხვადასხვა პირები და ეთათბირებიან მას ავადმყოფობის შესახებ. მოსულთა შორის არიან ისეთები, რომელთაც ან თვითონ გადაუტანიათ ის, რაც ავადმყოფს სჭირს, ანდა უნახავთ სხვა, რომელსაც სჭირვებია იგივე სენი, მოსულები ამის შესახებ ლაპარაკობენ და ურჩევენ ავადმყოფს იმას, რაც თვითონ გაუკეთებიათ და გადარჩენილან მსგავსი ავადმყოფობისაგან, ანდა სხვა უნახავთ, რომელიც გადარჩენილა. მათთვის არ შეიძლება ჩუმად ჩავლა, რომ არ შეეკითხონ მას, თუ რა ავადმყოფობა სჭირს“ [ჰეროდოტე 1976: 197].

მედიცინის ისტორიის მკვლევარი ჰ. სიგერისტი კომენტარს უკეთებს ჰეროდოტეს ცნობას და აღნიშნავს, რომ არ შეიძლება იმის თქმა, თითქოს ძველ ბაბილონში საერთოდ არ ჰყავდათ მკურნალი, ჰეროდოტეს ეს შეხედულება შეექმნა ეგვიპტის ფონზე, სადაც მრავალი სხვადასხვა სპეციალობის ექიმი მოღვაწეობდა. მისი აზრით, ასეთი ჩვეულება გავრცელებული იყო ძველი აღმოსავლეთის ლარბი მოსახლეობაში [Sigerist, . 1951: 425].

იგივე შეიძლება ითქვას ქართლის შესახებაც, ლეონტი მროველი დაბალი სოციალური ფენისათვის დამახასიათებელ სიტუაციას

აღწერს, რადგან, მისივე ცნობით, მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენელს — ქართლის სწეულ დედოფალ ნანას ხელოვანი მკურნალნი — პროფესიონალი კარის ექიმები მკურნალობდნენ: „მაშინ დედოფალი ნანა შევარდა სენსა დიდსა და მწარესა, რომლისა კურნება ვერავინ შეუძლო. რამეთუ ყოველთ ხელოვანთა მკურნალთა წარმოაცალიერნეს წამალნი მათნი და ვერ შეუძლეს კურნება მისი, უღონო იქმნეს და სასონარკუეთილ“ [ქართლის..., 1955, I.104].

ბიზანტიელ ავტორთა თხზულებებსა და „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობები საინტერესოა მედიცინის სოციალური ასპექტების კვლევის თვალსაზრისითაც. კერძოდ, IV-V საუკუნეებში და ალბათ უფრო ადრეც, მას შემდეგ, რაც საქართველოს ტერიტორიაზე სახელმწიფო შეიქმნა და მედიცინას ოფიციალური სტატუსი მიენიჭა, საქართველოს მოსახლეობის დაბალი სოციალური ფენა ძირითადად ხალხური მკურნალობითა და სამედიცინო კონსულტაციის მიღების ძველი წესით სარგებლობდა, ხოლო არისტოკრატია, რომელსაც მაღალი რანგის ექიმები — ხელოვანი მკურნალნი ემსახურებოდნენ, ხალხურ მედიცინას მხოლოდ გარკვეულ შემთხვევაში მიმართავდა.

სამედიცინო კონსულტაციის მიღების უძველესი წესის შესახებ წერილობითი ცნობების არსებობა მეტად საყურადღებო ფაქტად მიგვაჩნია, განსაკუთრებით იმიტომ, რომ სამედიცინო კონსულტაციის მსგავსი ფორმები XIX-XX სს. საქართველოს მოსახლეობის ყოფაშიც დასტურდება მაგ., სვანეთში „ხშირი იყო ბავშვთა დამდურება, ცეცხლში ჩავარდნა, მაღლიდან გადმოვარდნა, თავის გასისხლიანება, ხელის თუ ფეხის მოტეხა, თავის თავზე თუ სხვა ბავშვისაგან ჭრილობის მიყენება, თვალის ამოგდება, თითის მოჭრა და სხვა. ყოველივე ეს სოფელ-სოფელ ხშირი მოვლენა რომ იყო, თავისებური დახმარების საჭიროებაც წამოიჭრებოდა და ეს დახმარება კი თუ იქვე არ იცოდნენ, გარედან არ იყო იმედი მოშველებისა. სხვადასხვა დაზიანების წამლობა, საერთოდ ერთმა და იმავე პირმა იშვიათად იცოდა, მაგრამ არსებობდა ზოგადი მნიშვნელობის საშუალებანიც ამა თუ იმ ზიანისათვის, რომლებსაც უმრავლესობა იცნობდა და შეეძლო გამოყენება ყოველი საჭიროების დროს. ამგვარი საშუალების მოპოვება ძნელი არ იყო, ერთი მეტად კარგი ჩვეულება რომ იცოდნენ, დამარცხებულის (დაზარალებულის, ნ.მ.) დახმარებისათვის არავის არ ეზარებოდა თანაგრძნობითი დახმარების განევა.

ყოველი უბედური შემთხვევის დროს მიმართავდნენ მრავალთა რჩევა-დარიგებას თუ პრაქტიკულ ცოდნა-გამოცდილებას, (რომელსაც ნ. მ.) გაცილებით მეტი სარგებლიანობა მოჰქონდა, ვიდრე ზარალი“ [დავითიანი, 1940: 96-97].

სამედიცინო ცოდნის ურთიერთგაზიარება ხდებოდა არა მარტო საქართველოს ერთი კუთხის მკვიდრთა, არამედ სხვადასხვა კუთხის თუ მეზობელი ქვეყნების მოსახლეობას შორის, რომელთა კონტაქტები დროდადრო საკმაოდ ინტენსიური იყო. სამედიცინო ცოდნას იძენდნენ შორეული ქვეყნებიდან ჩამოსულებისაგანაც. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა კათოლიკე-მისიონერთა მოღვაწეობა. არქ. ლამბერტის ცნობით: „მთელ კოლხიდაში მეტად მიღებული არიან ექიმები და ხალხს ისე არაფერი ენატრება, როგორც ექიმის ხელობა. ამიტომაც შორეული ქვეყნებიდან მოდიან აქ და სახლდებიან თურქები, ირანელები, იტალიელები და ფრანგები, რომელთაც ცოტა რამ იციან ამ ხელობისა. როდესაც მეგრელებთან ჩამოდის მკურნალობის წესების თუნდაც მცირე ცოდნის კაცი, მისთვის საკმაოა მხოლოდ ექიმის სახელი და წამლის გაკეთების ცოდნა სანახევროდ, რათა ყველასაგან პატივცემული, ქებული და მიღებული იქნას. სხვებზე უფრო პატივსა სცემენ იტალიელებსა და ფრანგებს. მათგან რომ ვინმე ჩავა სამეგრელოში, რათა აღარ წავიდეს, ცდილობენ ცოლი შერთონ და ამით დააბან იქ. აძლევენ სახლ-კარს, მიწა-ადგილს, მსხვილფეხა საქონლის ჯოგს, ყმებს და მონებს, ყველაფერს ისე უხვად, რომ მოსულის სურვილსაც აღემატება. იქაურები ყველანი მეტად მონადინებული არიან შეისწავლონ რაიმე წამალი, ამიტომ ცდილობენ, რომ ექიმმა მათ თვალწინ მოამზადოს წამალი, როცა შეისწავლიან წამლის მომზადებას, მაშინვე მთელ ქვეყანას ასწავლიან. უფრო ცნობისმოყვარეებს მრავალი წამალი აქვთ შესწავლილი და ჩანერილი მათ ენაზე ერთნაირ ნიგნში, რომელსაც კარაბადინი ჰქვიან. ამ კარაბადინში სწერია სხვადასხვა საცხებლები, აბები და სასმელები“ [ლამბერტი, 1981: 90-91].

ამ ფაქტს ადასტურებს კასტელის ზოგიერთი ჩანახატი, რომელშიც ასახულია მისიონერთა მიერ მკურნალობა ღია ცის ქვეშ, ადგილობრივი მოსახლეობის თვალწინ [კასტელი, თბ., 1977].

ჯ.ქორჩილაკას ცნობით, „გურიაში წარმართავდნენ თავიანთ ნაყოფიერ საექიმო საქმიანობას პატრი მისიონერები, რაც ქართული და ევროპული სამედიცინო ცოდნის ურთიერთშეესებასა და გაღრმავებას უწყობდა ხელს უთუოდ.



...აკაკის დედას ეკატერინეს, გასული საუკუნის 20-იან წლებში, თავის ყმანვილქალობის ცხოვრების ამ ეტაპზე შექმნილი ავბედობის გამო დეიდასთან გურიაში გადასახლებულს პატრებისგან მიუღია სამედიცინო განათლება და ამის შემდგომ კი იგი საჩხერეში ცნობილია სახალხო მკურნალად..." [ქორჩილავა, 1993: 4].

ამავე გზით გადიოდა სამედიცინო ინფორმაცია საქართველოდანაც. შარდენი წერს: „პატრმა რაფაელმა ორი საათი გამატარებინა ერთ-ერთი ბებერი დედაკაცის (თბილისელი ექიმბაშის, ნ.მ.) სახლში, რომელიც ათასგვარი საიდუმლო საშუალებებით აქიმობას ეწეოდა და ზოგი რამ, რომლის შესახებაც ქება გაუგონია, ჩემს უბის ნიგნაკში ჩამანერინა“ [უან შარდენის..., 1975: 354]. ამ საშუალებათა შორის იგი მოიხსენიებს ქართულ ხალხურ მედიცინაში დღესაც პოპულარულ სამკურნალო მცენარეებს: მრავალძარღვას, ტუხტს, ძაღლის ენას, ვარდკაჭაჭასა და სხვ.

ხალხური მედიცინა, როგორც აღვნიშნეთ, ემპირიულ დაკვირვება-გამოცდილებას და სამედიცინო ცოდნის ურთიერთგაზიარებას ემყარებოდა. ამავე დროს, ხდებოდა ოფიციალური ცოდნის „გახალხურება“, რაც მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტია.

ცნობილია, რომ ძველთაგანვე ოფიციალური მედიცინა გარკვეულწილად ხალხური მედიცინის მიღწევებითაც საზრდოობდა. ამის საბუთად შარდენის ზემომოყვანილი ცნობა და ქართულ კარაბადინებში მოხსენიებული არაერთი ხალხური სამკურნალო საშუალება თუ წესი იკმარებდა. ხდებოდა პირიქითაც. ეთნოგრაფიული და ნერილობითი წყაროების ურთიერთშედარებით კარგად ჩანს ქართული ხალხური და ოფიციალური მედიცინის ურთიერთკავშირი და ურთიერთგავლენა. საქართველოში ერთ-ერთი რეგიონის — ქართლის ხალხური მედიცინისა და თანამედროვე მედიცინის მონაცემების შეჯერება — შესწავლის შედეგად ბ. რაჭველიშვილი მივიდა მნიშვნელოვან დასკვნამდე, რომ მრავალი ოფიციალური სამკურნალო საშუალება, მაგალითად, იოდი, სპირტი და სხვ. ცნობილი იყო ხალხური სამკურნალო მედიცინისათვისაც [რაჭველიშვილი, 1964: 264].

საქართველოში დადასტურებულია ხალხურ მედიცინაში ოფიციალური სამედიცინო საშუალებების გამოყენების მრავალი ფაქტი. ასეთი ვითარება შეინიშნებოდა არა მარტო ბარის, არამედ მთის რეგიონებშიც. მაგალითად, გ. თედორაძის ცნობით, ალექა ოჩიაური, სახელგანთქმული ხევსური დასტაქარი, სისხლისდენის

შესაჩერებლად სხვადასხვა ბალახეულთან ერთად იყენებდა შახსეშვილის შაბიამანს და ნიშადურს [თედორაძე გ., 1930, ნან. I-II:102]. ხევსური დასტაქრები ამ ბოლო დროს ნაოპერაციების შესახორცებელ მაღალ-მოებში ხშირად ურევდნენ სტრეპტოციდს [მინდაძე, 1981: 23].

სვანურ ხალხურ და ქართულ კარაბადინებშიც ბევრი იდენტური სამკურნალო საშუალება დასტურდება. რაც იმის მაუწყებელია, რომ სვანი დასტაქრები იცნობდნენ და სარგებლობდნენ ქართული სამედიცინო ხელნაწერებით [ბურდული, წიგნი 44-45].

ოფიციალური მედიცინის გავლენა, რა თქმა უნდა, ბარის რეგიონებში უფრო ძლიერი იყო, რადგან აქაური მოსახლეობისათვის შედარებით ხელმისაწვდომი და ადვილი იყო ოფიციალური სამედიცინო ცოდნის შექენა და გათავისება.

ვუკოლ ბერიძის ცნობით: „საყმანვილოსა და სხვა ავადმყოფობის წამლები სოფლის ექიმთ შემდეგი აქვთ: აბუსალათინი ალილა, არდაშხანა ... თხის ნალველი ... მუმია ... ქაფური, ჯაოზი“ [ბერიძე, 1912: 67] და სხვ. ვ. ბერიძის მიერ ჩამოთვლილი ინგრედიენტებიდან დიდი ნაწილი, მაგალითად, აბუსალათინი [*Ricinus communis*] (იხმარებოდა ზეთის სახით), ქაფური, ჯაოზი ანუ ჯავზი [*Naces Moschatae*], ლახოსტაკი [*Cuprum oxidulatum*], თეთრი და წითელი სანდალი [*Lignum Pterocarpis sataleni albe* და *Rebri*], მუმია და სხვა. წამალხანებში, აფთიაქებში და სოფლის დუქნებში იყიდებოდა ან ამ წამლებით საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოხეტიალე მენვრილმანეები ვაჭრობდნენ. მათ „აბგის წამლებსაც“ უწოდებდნენ, რადგან ისინი მენვრილმანეებს აბგით დაჰქონდათ.

ლენხუმის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ოფიციალურ სამედიცინო საშუალებებს იყენებდნენ გარკვეული კატეგორიის მკურნალები, „რომლებიც თვითონ არ ამზადებდნენ წამალს, არამედ აფთიაქიდან გამოჰქონდათ. მაგალითად, ხინა, იოდი, ასპირინი, ვალერიანას წვეთები და სხვა. ასეთ წამლებს აძლევდნენ ავადმყოფს. ეს ექიმბაშები უმეტესწილად ნამსახური იყვნენ ზოგი აფთიაქებში დარაჯებად, ზოგი საავადმყოფოებში, ზოგი ექიმებთან იყო ნამსახური...“ [ახვლედიანი, №1575//1506,12-13].

როგორც აღვნიშნეთ, მას შემდეგ, რაც საქართველოში მედიცინას ოფიციალური სტატუსი მიენიჭა, მოსახლეობის სამედიცინო მომსახურებას ოფიციალური და ხალხური მედიცინა ერთად ეწეოდა: შუა საუკუნეებში უკვე ამკარად ჩანს, რომ მოსახლეობის ჯანმრთელობაზე სახელმწიფო ზრუნავდა.



ზემოაღნიშნულის ერთ-ერთი დადასტურებაა საქართველოს კულტურის მემკვიდრეობის დაცვის სამსახურის მიერ მოწოდებული მონასტრებისა და სასაფლაოების სია და ქსენონების არსებობა.

V საუკუნეში უკვე ცნობილია ვარაზ-ბაკურის ცოლის ბაკურ-დუხტის მიერ სასაფლაოების აგების ფაქტი [ქართლის ცხოვრება, 1955: 34].

მონასტრებთან იყო საავადმყოფოები და თავშესაფრები დაერდომილთათვის, სადაც დავით აღმაშენებელი საკმაოდ ხშირად დადიოდა და მოიკითხავდა სწულეებს, ამონმებდა მათ თეთრეულს, სანოლებს, სახმარ ნივთებს, საკვებს და ყოველ მისვლაზე თითოეულ მათგანს პინეკში ერთ ოქროს უტოვებდა [ქართლის ცხოვრება, 1955: 139].

„ჩვენი მეფეების დროს ყოველ სოფელს, როგორც თავისი ფეიქარი ჰყავდა, ისევე თავის მპარსავი, ბებია და დოსტაქარიო. ზოგ ალაგს ეს ერთ სოფელში აღარ იყო, არამედ მთელი ხეობის სოფლებშიო, ე.ი. რამდენსამე სოფელს ერთი ბებია და ერთი დოსტაქარი, მკურნალი და ერთი დალაქი ჰყავდაო. ერთი ექიმი სოფელ დილოში იყოო, მეორე — ნიჩბისში, მესამე კავთის ხევს, მეოთხე მარტყოფს, მეხუთე საგარეჯოს და ასე ამგვარად საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაო“ — წერს ზ. ჭიჭინაძე.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ გარდა სამედიცინო მომსახურებისა, სახელმწიფო ზრუნვის საგანი იყო საქართველოს მოსახლეობის სამედიცინო კულტურის ამაღლება. სწორედ ამიტომ, როგორც ლ. კოტეტიშვილი აღნიშნავდა: „ძველად ქართველი ექიმები მიუხედავად პოლიტიკური ამინდის ავკარგიანობისა, მაინც გაცხოველებით საექიმო-საგანმანათლებლო მამობას აწარმოებდნენ და საკმაო ცოდნითა და გამოცდილებით წვრთნიდნენ ქართველ ხალხს“ [ქანანელი, 1940: 11].

მნიშვნელოვანია ქართველ თავად-აზნაურთა წვლილი სამედიცინო ცოდნის გავრცელებაში, განსაკუთრებით ქართველი არისტოკრატი ქალებისა. მათ ოჯახებში გაზრდილი მსახურები ხშირად სამკურნალო საქმეს ეუფლებოდნენ. სახალხო მკურნალი კესარია სუთიძე-კაციტაძე (საჩხერე) ყოფილა ბეჟან წერეთლის შვილების ძიძა და ბეჟანის დედისაგან შეუსწავლია წერა-კითხვა, ხელსაქმე და მკურნალობა. ასევე, სოფ. სახოკიას მკვიდრი სახალხო მკურნალი მაკრინე ჩხიტუნაძე-გიორგაძე აბაშიძეების მოსამსახურე ყოფილა და მათგან უსწავლია მკურნალობა [ბურდული, 1991].

სამედიცინო განათლებას აზიარებდნენ მოსახლეობას ჩვენში
ერ ზემოხსენებული ბარბარე ჯორჯაძე [ჭიჭინაძე, №477//59, 102],
აკაკი წერეთლის დედა ეკატერინე [ქორჩილავა, 1993: 6] და სხვ.
ხშირად ქართული არისტოკრატიის წარმომადგენლები თვითონვე
ადგენდნენ პოპულარულ სამედიცინო წიგნებს-კარაბადინებს.

ამ მხრივ საინტერესოა XVI საუკუნის ძეგლის, „თავის შინაარ-
სით მეცნიერულ-პოპულარული“ [ბაგრატიონი, 1985: 30] სამკურნა-
ლო წიგნის „იადიგარ დაუდის“ შემდგენლის, მეფე ლუარსაბის ვა-
ჟის დაუდ ხანის, დავით ბაგრატიონის შემდეგი ცნობა: „ანე ჩუენცა
ღთისაგან ესე ვითხოვეთ და ესე ვიაჯეთ, რომე ამდენი ჭკუა და
გონება სწავლა და გულისყური მიბოძე და ამდენი ძალი და გაძლე-
ბა მამეც მეთქი, რომე ესე ორი წიგნი ერთად შემოვჰკრიბო და ორ-
თავე თავი ერთად შემოუყარო და ნებისაებრივ ვათარგმანო, და
მართლად და ურცხვად გარდმოვიღო მეთქი. რომე თუ კაცი ისეთ-
სა ადგილსა ავად გახდეს, რომე იქი ექიმი და შემტყობი კაცი არ
იყოს, და განგებითა შენითა მის კაცისა დღენი არ აღსრულებუ-
ლიყოს, ძალითა და შეწევნითა შენითა, ამა წამლებითა მორჩეს და
მრავალთა ხანთა და ჟამთა გაქებდეს და გადიდებდეს შენ, ტკბილ-
სა და მრავალ მოწყალესა ღ თსა ჩუენსა იესო ქრისტესა“ [ბაგრა-
ტიონი, 1985: 30].

ამ ფრაგმენტიდან ნათლად ჩანს ავტორის მიზანი — სამედი-
ცინო ინფორმაციის შეტანა ხალხში, საქართველოს მოსახლეობის
სამედიცინო კულტურის ამაღლება.

ამავე მიზანს ემსახურებოდა უფრო მოგვიანებით შექმნილი
იოანე ბატონიშვილის ენციკლოპედიური ნაშრომი „კალმასობა“, და-
ვით ბაგრატიონის მიერ შედგენილი „სამკურნალო რეცეპტები“ და
ა.შ. ეს ლიტერატურა სამედიცინო-საგანმანათლებლო მოღვაწეო-
ბის საუკეთესო დადასტურებაა. „სამკურნალო რეცეპტები“ განსა-
კუთრებით პოპულარული იყო საქართველოს მოსახლეობაში [შენ-
გელია, 1970: 246].

დიდი მოწონებით სარგებლობდა საქართველოში აგრეთვე ექიმ
პეტრე კლაპიტონოვის (კლაპიტონაშვილის) მიერ 1830-32 წლებში
რუსულიდან ნათარგმნი და გადმოკეთებული „მოკლე კარაბადი-
ნი ანუ დარიგება ადვილად წამლობისათვის მრავალთა გვართა ში-
ნაგანთა და გარეგანთა სნეულებათა“. როგორც სახელწოდებიდან
ჩანს, აღნიშნული სამკურნალო წიგნის შედგენის მიზანი სამედიცინო
ცოდნის პოპულარიზაცია იყო.



განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ სამედიცინო-საგანმანათლებლო მუშაობას სასულიერო პირებიც ეწეოდნენ. გარდა იმისა, რომ საქართველოს ეკლესია-მონასტრები წარმოადგენდა ქართული სამედიცინო ხელნაწერების საცავს, სასულიერო პირები იყვნენ ამ ხელნაწერების გამამწერები, გამავრცელებლები და ხშირ შემთხვევაში შემდგენლებიც კი.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანია დეკანოზ დავით ლამბაშიძის მოღვაწეობა, რომელსაც თავის ერთ-ერთ მთავარ მოვალეობად მოსახლეობის სამედიცინო კულტურის ამაღლება მიაჩნდა: „დღეს ექიმობის სწავლა იქამდისინ არის მისული, რომ დიდ შემწეობას მისცემს ხალხს ავადმყოფობის დროს, მაგრამ, საუბედუროდ, ჩვენ ქართველებს იმისთანა კაცები არა გყავს, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ ხალხს დაეხმაროს და სამკურნალო სწავლა ჩვენს ენაზე მათში გაავრცელოს ...

... გამოუთქმელმა ჩვენი ხალხის უბრალო ავადმყოფობისაგან წარმოდგენილმა ტანჯვამ აღძრა ჩემში აზრი და მომდობილობა ამ სამკურნალო წიგნის შედგენისა...

მე ყოველისფერი ღონისძიება ვიხმარე ამ წიგნის შედგენის დროს, რომ ეს საექიმო წიგნი მდაბალი ხალხის ადვილ გასაგებად და სასარგებლოდ შედგენილიყო, რამდენად აღვასრულე მე ჩემი სურვილი, ამის გადანყვეტა მიმინდვია მკითხველისათვის.

იმედი მაქვს, რომ თუ ყველას არა, ეს ჩემი შრომა რამოდენიმეს მაინც ააცილებს უბრალო სნეულებისაგან წარმოდგენილ ტანჯვას და ზოგს უდროოდ დროს სიკვდილს და საფლავში ჩასვლასაც. ეს იქნება ჩემი უდიდესი დაჯილდოებაც“ [სახალხო-საექიმო ... 1972: II-IX].

ხელნაწერი სამედიცინო წიგნები განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა საქართველოს მოსახლეობაში. ხალხურ მკურნალთა დიდი ნაწილი ქართულ კარაბადინებს იყენებდა. „კარაბადინები გამიზნული იყო მასობრივი გამოყენებისათვის. შედგენილი იყო, როგორც ექიმთათვის, ისე არაექიმთათვისაც, სახელდახელოდ ადვილად მოსახმარი ცნობარის სახით“ [მენგელია, 1970: 125].

„იადიგარ დაუდის“ ერთ-ერთი ვარიანტი, ე.წ. ალადაშვილისეული ხელნაწერი, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში სვანეთის სოფელ მულახის მღვდლის პართენ მესხის კუთვნილება ყოფილა. პართენ მესხი შემდეგ თავის მუდმივ საცხოვრებელს რაჭის სოფელ კვირიკე წმინდას, ამჟამად კორტებს, დაბრუნებია და ეს ხელნაწერი თავისი ქალიშვილისათვის ტერეზა მესხისათვის გაუტანებია მზითვად. ტერეზა ხალხური მედიცინით ყოფილა დაინტერესებული



და მთელ რაჭაში ცნობილი მკურნალი გამხდარა... იგი „ფართოდ იყენებდა ძველ ქართულ სამედიცინო ნიგნებში, კერძოდ „იადიგარ დაუდში“ აღწერილ არა მარტო მრავალ სამკურნალო საშუალებას, არამედ მრავალ სამკურნალო ხერხსაც“ [ქურჩიშვილი, 1992: 24-27].

საინტერესოა XIX საუკუნის ერთ-ერთი ხელნაწერის — ე.წ. „მოკლე კარაბადინის“ შექმნისა და გავრცელების ისტორია. როგორც ამ კარაბადინის მფლობელი გ. ლომთათიძე გადმოგვცემს: „ავტორი ნიგნისა ყოფილა ექიმი (ზეპირი გადმოცემით პეტრე ხუნდაძე)“ ექიმის ქვრივს ამ ნიგნით ვერ უსარგებლია, წერა-კითხვის უცოდინარობის გამო, ეს ნიგნი გიორგი ლომთათიძის ოჯახში მოხვედრილა და გიორგი ლომთათიძის დედა, რომელიც სოფლის ექიმი ყოფილა, სწორედ ამ ნიგნით სარგებლობდა [მოკლე კარაბადინი, XIX].

ამ ცნობიდანაც ჩანს, როგორ მდიდრდებოდა „სოფლის ექიმების“ ცოდნა ოფიციალური სამედიცინო მონაცემებით. როგორ იკიდებდა ფეხს ნიგნიერი მედიცინა ხალხში.

ამგვარად, საქართველოს მოსახლეობაში ოფიციალური სამედიცინო ცოდნა ვრცელდებოდა როგორც ზეპირი გადმოცემით, ისე წერილობითი წყაროებით. XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში მოხდა არა მარტო სამედიცინო ცოდნის, არამედ თვით ოფიციალური სამედიცინო პერსონალის „გახალხურება“ — მათი სახალხო მკურნალთა რანგში გადასვლა. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს სიტყვა „ექიმბაშის“ მნიშვნელობის შეცვლა, რაც ზემოაღნიშნული პროცესის ერთ-ერთი ამსახველი ფაქტია. უწინ საქართველოში XVIII საუკუნეშიც კი სიტყვა „ექიმბაში“ დღევანდელი მნიშვნელობით არ იხმარებოდა. კერძოდ იგი, როგორც თვით სიტყვის პირდაპირი თარგმანი — „ექიმთა თავი“, ექიმთა მეთაურს // მთავარ ექიმს, საქართველოს სამეფო კარის უფროსი ექიმის ტიტულს გულისხმობდა.

„მეფის კარზე მომუშავე ექიმები ცოდნისა და გამოცდილების მიხედვით ხარისხდებოდნენ: ექიმებზე მაღლა იდგა ექიმბაში (აქიმბაში), ხოლო ექიმბაშთა შორის ერთ-ერთ პირს ენიჭებოდა კიდევ უფრო მაღალი ხარისხი თუ წოდება „პირველი ექიმბაშისა“ [სააკაშვილი, გელაშვილი, 1956:173].

სოლომონ II-ის მიერ ანტონ ყარაშვილისადმი გაცემული მონუმობის ნიგნში აღნიშნულია: „საქართველოს მეფეს თეიმურაზს მოუწვევია სამეფოსა შინა საქართველოს ქალაქსა თბილისსა თავისდა მახლობლად და მასაც მიელო დიდი პატივითა აზნაურობისასა და განახლებით დამტკიცებულისა პაპისა ჩუენისაგან ბოძებულით



სიგელი აზნაურობისა და დაედგინა წინაშე თავისსა პირველ ექიმ ბაშად და განეწყო ერთგულებით სამსახური“ [მონმობის წიგნი სააკაშვილი მ., გელაშვილი 1956: 173]. ასევე საგულისხმოა გიორგი XIII-ის 1799 წლის სიგელი, რომელშიც ვკითხულობთ: „წყალობითა ლთისათა ჩუნი იესიან დავითიან სოლონიან პანგერატონმან სჯ ქართლის კახეთის და სხუათა მეფემა გიორგიმ და თამეცხედრემან ჩუნიმან ციცისშვილის ასულმან ბატონმა დედოფალმა მარიამ და ძეთა ჩუნითა დავთ იასემ ო-ქროპირმა და ირაკლიმ და მისმა ძემან ჩუნმან გრიგოლ ესე წყალობის წიგნი და სიგელი გიბო-ძეთ შენ ჩუნს ერთგულს და წესისაებრ მრავალ გუარად ნამსახურს ანტო-ნაშვილს ექიმ-ბაშს (ხაზი ჩვენია ნ.მ.) იოსებს შვილსა შენსა იოანეს პეტრეს ანდრიას და ანტო-ნის შვილთა და მომავალთა სახლისა“ და ა.შ. როგორც ვხედავთ, აქ ანტონ ყარაშვილის შვილის იოსების და მისი შვილების შესახებაა საუბარი.

1810 წლის ერთ-ერთ საბუთში აღნიშნულია: „ქ. აქიმბაში თათულას მმართველს (10 თუმ)“ და ა.შ. [ბერძენიშვილი, 1983: 207-208]. ე.ი. ამ პერიოდისათვის ექიმბაში // აქიმბაში თანამდებობის პირია.

საინტერესოა, თუ რატომ შეიძინა ამ ტერმინმა შემდეგ სხვა მნიშვნელობა. ამ გარემოებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ზ. ჭიჭინაძის ნაშრომი, რომელიც მას ერთ-ერთი ქართველი უდიპლომი ექიმის სიმონ ცოტაძის „შევიწროების“ გამო დაუწერია.

სიმონ ცოტაძე, როგორც ზ. ჭიჭინაძე აღნიშნავს, „უმალღეს მთავრობის ზოგიერთ ექიმს“ უმეცარ ექიმბაშად და ექიმობის არმცოდნე პირად მიუჩნევია და მთავრობის ძალით „მისთვის მკურნალობის უფლების ჩამორთმევა მოუთხოვია. ამის გამო ზ. ჭიჭინაძე თავის სტატიკაში წერს, რომ ყველას ვაღია „მატყუარა ექიმბაშები ალაგმოს, მაგრამ მათ რიცხვში არ უნდა მოექცეს ისეთი პირნი, რომელთაც შესაძლებელია ევროპული განათლება არ მიუღიათ, მაგრამ ქართულ კარაბადინებზე არიან აღზრდილნი. ხოლო „ქართულ ძველ კარაბადინებში“ ბევრი ისეთი მკურნალობა არის აღწერილი, რის ცოდნა ევროპის მედიცინას არა აქვს, ამიტომ, ყველა მას შესწავლა უნდა, გაცნობა და არა დევნა და გმობა ძირიან-ფესვიანად, ეს აუცილებელია, ვინაიდან ქართულ „კარაბადინებს“ აქვს მეტად მდიდარი ისტორია, იგი წარმოადგენს არა მარტო ქართველი ერის განათლებულ მკურნალთა და დოსტაქართა ცოდნას, არამედ იგი არის განსწავლულ ექიმთა და მკურნალთა, ასევე ინდოელთა, ქალდეველთა, არაბთა, სპარსთა, ოსმალთა, სომეხთა და სხვათაც“ [ჭიჭინაძე, 1925: 1].



ამ ფრაგმენტებიდან ნათლად ჩანს, რომ მაშინდელი ოფიციალური წრეები ექიმბაშს უწოდებდნენ იმ პირს, რომელსაც ქართული სამედიცინო სკოლა ჰქონდათ გავლილი და მხოლოდ ქართულ სამედიცინო ტრადიციებზე აღზრდილი პროფესიონალი მკურნალები იყვნენ. XIX საუკუნის დასაწყისიდან ოფიციალურ ქართულ მედიცინას ენაცვლება „რუსულ-ევროპული“ მეცნიერული მედიცინა. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ უფრო ადრე ქართულ მედიცინას არავითარი შეხება არ ჰქონდა ევროპულ მედიცინასთან. აღარაფერს ვამბობთ ადრეულ პერიოდზე, რის საილუსტრაციოდაც ჩვენ მიერ ზემოხსენებული კათოლიკე მისიონერების სამედიცინო საქმიანობაც იკმარებდა. მაგალითად: „ანტონ ყარაევმა (ყარაშვილმა ნ.მ.) ექიმობა შეისწავლა კათოლიკეებისაგან, იტალიურ ენაზე. მან ექიმობა შეასწავლა თავის ვაჟებს — ივანეს, რომელიც ზოგან იოანედ იწოდება და ანდრიას“ [ბერძენიშვილი, 1983: 207-208].

„საქართველოს რუსეთთან შეერთებამ დააჩქარა თანამედროვე (რუსულ-ევროპული) მედიცინის საბოლოოდ გავრცელება-დამკვიდრების ადრე დაწყებული პროცესი. 1803 წლიდან საქართველოში (ჯერ ქართლ-კახეთში და შემდეგ თანდათანობით დასავლეთ საქართველოში) დამყარდა სამედიცინო მომსახურეობის რუსული სისტემა (ხაზი ჩემია ნ.მ.) „საექიმო“ მმართველობის სამაზრო ექიმის თანამდებობების, საკარანტინო სამსახურის, აფთიაქების, საავადმყოფოებისა და სამხედრო ჰოსპიტალების სახით, ხოლო ძველი ქართველი ექიმების მოღვაწეობა აკრძალეს“ [შენგელია, 1970: 182].

ზემოაღნიშნულს ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ „1826 წელს „საექიმო გამგეობამ“ აუკრძალა პრაქტიკა ივანე და ანდრია ყარაევებს“ [შენგელია, 1970: 182].“ ოფიციალური ასპარეზიდან განდევნილი ქართული აკადემიური მედიცინა უკვე ხალხური მედიცინის სახით აგრძელებს არსებობას. სახელმწიფო დაწესებულებებიდან გაძევებული გლეხური ქოხის ჭერქვეშ იდებს ბინას“ [შენგელია, რ. 1992. №1].

სწორედ ამის გამო, ძველ ქართულ ტრადიციებზე აღზრდილმა პროფესიონალმა ექიმმა თუ ექიმბაშმა ხალხური მკურნალის სტატუსი მიიღო და შესაბამისად ტერმინი „ექიმბაშიც“ ხალხური მკურნალის მნიშვნელობით იხმარებოდა. რადგან ასეთი მკურნალის საქმიანობა ოფიციალური წრეების მიერ ნეგატიურად იქნა შეფასებული, სავსებით ლოგიკურია, რომ ამ ტერმინმა უარყოფითი დატვირთვა შეიძინა. თვით ზ. ჭიჭინაძე „ექიმბაშს“ „არაპროფესიონალს“, „უმეცარს“, ხშირ შემთხვევაში შარლატანს უწოდებს. უნდა აღვნიშნოთ,



რომ თანამედროვე სალიტერატურო ენაში ტერმინი „ექიმბაში“¹ მიუტანია ნილად სწორედ ასეთი გაგებით იხმარება, რასაც ქართულ ენციკლოპედიაში მოყვანილი „ექიმბაშის“ განმარტებაც ადასტურებს. აქედან გამომდინარე, ტერმინი ექიმბაშის მნიშვნელობის შეცვლა საქართველოს მედიცინის ისტორიის განვითარების გარკვეულ ეტაპს უკავშირდება.

ამგვარად, XIX საუკუნეში ძველი ქართული ოფიციალური მედიცინა ხალხური მედიცინის რანგში გადავიდა, ქართული კარაბადინი, რომელიც ძველი ქართული სამედიცინო განათლების ერთ-ერთ ძირითად საფუძველს წარმოადგენდა, ხალხური მკურნალების, არაოფიციალური მედიცინის საგანმანათლებლო ლიტერატურა გახდა. და ძველ ქართულ სამედიცინო ტრადიციებზე აღზრდილი ექიმები თუ საოჯახო-საგვარეულო სამედიცინო სკოლების წარმომადგენლები ხალხური მკურნალების სტატუსით შემოიფარგლნენ.

საქართველოს უძველესი მოსახლეობის სამედიცინო ტრადიციებზე ცნობებს არქეოლოგიური მასალა გვანვდის. ასეთი მასალა უკვე ქვის ხანიდან ჩანს, ბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული კი იგი საკმაოდ მდიდარი და მრავალფეროვანია. განათხარ მასალაში გვხვდება ქირურგიული იარაღი (პინცეტი, სკალპელი, ძველი რომაული კეფალოტრიბების მსგავსი ნამგლისებრი დანა...), სამედიცინო დანიშნულების ჭურჭელი, ნამკურნალევი ძვლები, ტრეპანირებული თავის ქალები და სხვ. აღსანიშნავია, რომ ტრაპანაციის ხალხური პრაქტიკა საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთმა კუთხემ — ხევსურეთმა XX 50-იან წლებამდე შემოინახა. აღნიშნული მონაცემების, ქართული და ბერძნული მითოლოგიური გადმოცემების, ანტიკური თუ შემდგომი პერიოდის უცხოელ ავტორთა ცნობების, ქართული ისტორიული, სამედიცინო თუ ლიტერატურული ძეგლების, ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით საქართველოში ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. იგი თვისებრივად ორ განსხვავებულ სისტემას: ნატურმედიცინასა და მაგიურ-რელიგიურ მედიცინას აერთიანებდა. პირველი გულისხმობს ქართველი ხალხის საბუნებისმეტყველო შეხედულებებს დაავადებათა ეტიოლოგიაზე, ბუნებასა და ხასიათზე, სწეულებათა პრევენციისა და მკურნალობის ნატუროპათიურ საშუალებებსა და მეთოდებს. მეორე — დაავადებათა შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და მაგიურ-რელიგიურ პრევენციულ და სამკურნალო პრაქტიკას.

ტრადიციული ქართული მედიცინა ისევე, როგორც ძველი ქართული კლასიკური და თანამედროვე მედიცინა, იცნობდა ადამიანის სამ მდგომარეობას: ნორმალურს — ჯანმრთელობას, ადამიანის ფიზიკურ და სულიერ სიჯანსაღეს; ნორმიდან გადახრას — ავადმყოფობას; შუალედურს — ჯანმრთელობის შერყევას, როდესაც ადამიანი არც კარგად არის და არც ავად.

ავადმყოფობა ძველთაგანვე ბიოლოგიურ, სოციალურ და რელიგიურ ფენომენად გაიაზრებოდა. ბიოლოგიური თვალსაზრისით, იგი ადამიანის ფიზიკურად დაუძღურების მაუნყებელი იყო, სოციალურად კი საზოგადოების ნორმალური ცხოვრების წყობიდან გამოსვლის მიზეზად იყო მიჩნეული. ასეთ მიზეზად ტრადიციულ საზოგადოებაში არა მხოლოდ ეპიდემიებს, არამედ, ზოგ შემთხვევაში,



ცალკეული პირების დაავადებასაც თვლიდნენ. რელიგიური შეხედულებით, სნეულება ადამიანისა და ზებუნებრივი ძალების კავშირის ამ კავშირის დარღვევის ერთ-ერთი ნიშანი იყო

ადამიანის ნორმალური მდგომარეობა, მისი ფიზიკური და სულიერი ჯანმრთელობა სიკეთის კატეგორიად — კარგად ყოფნად, ხოლო დაავადება ბოროტების, სიავის კატეგორიად — ავადმყოფობად იყო მიჩნეული.

მედიცინაც, დაავადების მსგავსად, ბიოლოგიურ და სოციალურ-კულტურული ფენომენად განიხილებოდა. ბიოლოგიური თვალსაზრისით მედიცინას ნორმაში მოჰყავდა ადამიანის შერყეული ფიზიკური და სულიერი მდგომარეობა, ავადმყოფს გამოაჯანმრთელებდა. როგორც სოციალურ-კულტურული ფენომენი, მედიცინა საზოგადოების წესრიგის, ადამიანსა და ზებუნებრივ ძალებს შორის დარღვეული კავშირის აღდგენას უწყობდა ხელს.

ხალხური სამედიცინო ცოდნა ხშირად ვერ სწვდებოდა დაავადების რეალურ არსს და ამიტომ სნეულება ზოგჯერ სიმპტომთან იყო გაიგივებული, ამის დასტურად გამოდგება თუნდაც ცალკეულ სნეულებათა ხალხური სახელწოდებები: *მქავანა*, *ნითელა*, *სიყვითლე*, *ყივანახველა*, *ციებ-ცხელება* და სხვ. ასევე სიტყვა *ტკივილი*, რომელიც სხეულის რომელიმე ნაწილისა თუ ორგანოს სხვადასხვა სნეულებას აღნიშნავდა: *კუჭის ტკივილი*, *ღვიძლის ტკივილი*, *ყელის ტკივილი* და ა.შ. დაავადების აღმნიშვნელი ზოგიერთი სიტყვა კი, დაავადების გამომწვევი მიზეზის შესახებ არსებულ წარმოდგენაზე მიგვანიშნებს. ასეთია მაგ., ავთვისებიანი სიმსივნის ძველი ქართული სახელწოდება *კუ*, *კირჩხიბი*, *დღევანდელი კიბო*, *ციების ერთ-ერთ სახეობად მიჩნეული — უჟმური* და სხვ. პირველში ასახულია უძველესი წარმოდგენა დაავადების გამომწვევი ცოცხალი ორგანიზმის — *კუს*, *კირჩხიბის*, *კიბოს* შესახებ, ხოლო მეორეში დაავადების გამომწვევ ავსულ — *უჟმურზე*. ასევე უძველესია გარკვეულ დაავადებათა სხეულიდან რაიმე ორგანოს გამოკლებით ახსნა, რაც ასახულია გამოთქმაში *გულის ნასვლა*, *გულის გაპარვა* და სხვ.

ამავე დროს, ხალხური ეტიოლოგია დაავადებათა გამომწვევ მიზეზებად და მათ ხელშემწყობ ფაქტორებად დიფერენცირებულად მიიჩნევდა: სპეციფიკურ გეოკლიმატურ პირობებს, არაჯანსაღ მემკვიდრეობას, კვების არასწორ რეჟიმს, უხარისხო პროდუქტს, გარეგან და შინაგან ინფექციას, ალკოჰოლის ჭარბ მიღებას, ფიზიკურ და ფსიქოემოციურ დაძაბვას და სხვ.



საქართველოს მოსახლეობა გარკვეულ ასტროლოგიურ ცოდნას ფლობდა და ზოგიერთ, ძირითადად კი ნევროფსიქიკურ, დაავადებას მთვარის ფაზების გავლენით ხსნიდა.

ტრადიციულ ქართულ მედიცინაში სხვადასხვა პრინციპის საფუძველზე ჩამოყალიბებული დაავადებათა ხალხური კლასიფიკაცია დასტურდება, მაგ., სხეულის ნაწილებისა და ორგანოების (თავის, თვალის, ღვიძლის ტკივილი...), ფორმის (მძიმე, მსუბუქი...), ხასიათის (გადამდები//კონტაგიოზური, მოარული//ეპიდემიური, სახადები// იმუნიტეტის უნარის მინიჭების მქონე დაავადებები) მიხედვით. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ტრადიციული ქართული მედიცინა დასტურდება თანდაყოლილი, შეძენილი და მემკვიდრეობითი სნეულებების განსხვავების ფაქტებით.

ხალხური თეორიული სამედიცინო ცოდნა განაპირობებდა მთელ რიგ დაავადებათა ეფექტურ მკურნალობას, რომლის პრინციპები ხშირ შემთხვევაში თანამედროვე მკურნალობის პრინციპების ანალოგიური იყო, მკურნალობის მეთოდები და საშუალებები კი, რა თქმა უნდა, — განსხვავებული. მრავალი სამკურნალო საშუალება: მცენარეული (მრავალძარღვა, პიტნა, თავშავა...), ცხოველური (შედედებული სისხლი, სხვადასხვა სახის ცხიმები...), მინერალური (სამკურნალო ქვები, მინერალური წყლები...), თავლზე, სხვადასხვა სახის ზეთზე და სხვ. დამზადებული მალამოები თუ ბუნებრივი ინგრედიენტების შემცველი ე.წ. შინაური წამლები, ტრავმების მკურნალობის მეთოდები, დაავადებათა პრევენციის, ავადმყოფზე ზრუნვისა და მისი მოვლის ტრადიციები ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა და თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც ეფექტური იყო.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციები, რომლებიც ავადმყოფისადმი სათუთ დამოკიდებულებას, ახლობლების თანადგომასა და მისადმი განსაკუთრებული სიყვარულის გამოვლენას ითვალისწინებდნენ. ეს ტრადიციები შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე ადამიანთა, ფსიქიკურად დაავადებულთა მიმართაც განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას გულისხმობდა, ამავე დროს ხელს უწყობდა მათ ინტეგრაციას სოციალურ სივრცეში და დაავადების ფორმის თუ სიმძიმის გათვალისწინებით, მათ იზოლირებას მხოლოდ აუცილებლობის შემთხვევაში გულისხმობდა, რაც სოლიდარობისა და ავადმყოფისადმი ჰუმანური დამოკიდებულების თვალსაჩინო მაგალითია.



ნატუროპათიური მკურნალობის არაეფექტურობის შემთხვევაში ან იმ დროს, როდესაც დაავადების გამომწვევი ობიექტური მიზეზი მოსახლეობისათვის უცნობი იყო, დაავადებათა ეტიოლოგია ირეალურ, ზებუნებრივ სამყაროს უკავშირდებოდა.

ზოგიერთი დაავადების გამომწვევ მიზეზად ადამიანს, უფრო სწორედ ადამიანის შეუცნობელი ძალას, მის ავ მზერას — ავ თვალს, უარყოფით აურას, წყევლას და ჯადოს, მიცვალებულის სულს... მიიჩნევდნენ.

სხვა შემთხვევაში, სწეულება, როგორც სოციალური წესრიგის დარღვევის მიზეზი, ანტისოციალურ ელემენტებს — ავსულებს მიეწერებოდა, რომელთა სამყოფლად ვერტიკალურ განზომილებაში — მინისქვეშეთი და ცისქვეშეთი — ჰაერი ჰქონდათ წარმოდგენილი, ხოლო ჰორიზონტალურ სივრცეში — გარე სამყარო, ადამიანის საცხოვრისის — "შინას" მიღმა ტერიტორია, მათი აქტიურობის დროდ ითვლებოდა "უდროო დრო", "უჟამო ჟამი", "ბნელი" — პერიოდ მზის ჩასვლიდან მზის ამოსვლამდე.

ამავე დროს, დაავადებათა გამომწვევ მიზეზად სამყაროს კეთილი ძალები: ღმერთი, ანგელოზები, ღვთაებები და წმინდანებიც მიაჩნდათ, რომელთაც ადამიანის კეთილდღეობაზე ზრუნვასთან ერთად, მათი მსჯავრმდებლის ფუნქციაც ეკისრებოდათ. მათ მიერ დადებული მსჯავრი კი უმეტესად სწეულებით გამოიხატებოდა.

სწეულება მეტწილად განიხილებოდა, როგორც სასჯელი, ღმერთის, ღვთაების, წმინდანის, მიცვალებულის, უფრო იშვიათად კი ბოროტი სულის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამო.

საქართველოს მოსახლეობის ეთიკური ნორმები ძირითადად რელიგიური მრწამსის საფუძველზე იყო ჩამოყალიბებული და ამდენად სწეულება, როგორც სანქცია, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის მოსახლეობის მორალური ნორმების მარეგულირებელ ფაქტორად, სოციალური კონტროლის ერთ-ერთ ფორმად შეიძლება ჩაითვალოს. დაავადების სასჯელად აღქმა სოციალური კონტროლის უძველესი ფორმაა. ეს იდეა ასახულია ქრისტიანობაში და სხვა რელიგიურ სასტემებში.

დაავადების რელიგიურ ფენომენად გააზრების ერთ-ერთი მაგალითი მისი მისტიკურ ნიშნად წარმოდგენაა. რიგ შემთხვევაში, დაავადება მიჩნეული იყო ღმერთის, ღვთაების, წმინდანის უწყებად, მინიშნებად მათ მიერ ადამიანის თავის სამსახურში აყვანის სურვილისა. ეს შეხედულება უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს

განეკუთვნება. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში, მეტწილად მოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ქართლსა და კახეთში ამ ნასკნელ ხანებშიც გვხვდება დაავადებათა გამომწვევი სუბიექტების ზემოქმედება ადამიანზე, ხალხური წარმოდგენით, ძირითადად მოტივირებული იყო: შურით — გათვალვის, მოჯადოების დროს; შურისძიებით — წყევლის, ხატზე გადაცემის შემთხვევაში; ცოდვილის დასჯისა და სალოცავის მიერ ადამიანის თავის სამსახურში აყვანის სურვილითა და სხვ.

დაავადებათა შესახებ არსებული წარმოდგენები, უმეტეს შემთხვევაში, ერთიან ლოგიკურ სისტემას ქმნიდა, ყალიბდებოდა ადგილობრივი რელიგიური მრწამსისა და თვით დაავადებათა გამოვლინების თავისებურებათა საფუძველზე, რაზეც მიუთითებს თუნდაც იმუნიტეტის გამომუშავების უნარის მქონე სნეულებათა — სახადების (ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა) ღვთის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად მიჩნევის ფაქტი.

დაავადებათა მისტიკური ეტიოლოგია მათი პრევენციისა და მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური პრაქტიკის “თეორიული” საფუძველი იყო.

სნეულების თავიდან ასაცილებელი მაგიურ-რელიგიური წესები მეტწილად რელიგიურ დღესასწაულებზე ან აღთქმულ დღეებში სრულდებოდა. ამავე მიზნით ფართოდ გამოიყენებოდა სხვადასხვა საგანი თუ ასტრალური ნიშან-სიმბოლო.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ პრევენციული და სამკურნალო მაგიური წესების გამოყენება მოსახლეობაში გარკვეულწილად შეიზღუდა, მაგრამ არ გამქრალა. ზოგიერთი დღემდე უცვლელი სახით შემორჩა, ზოგმა კი ახალი ქრისტიანული სემანტიკა შეიძინა. ამ მხრივ საინტერესოა ამუღეტის სპეციფიკური ტიპი — ავგაროზი, წარწერიანი დამცველი საშუალების ქრისტიანული სახესხვაობა, რომლის აპოთროპეული ფუნქცია ერთ-ერთი ქრისტიანული გადმოცემის, კერძოდ კი “ავგაროზის ლეგენდის”, საფუძველზე აიხსნება.

დაავადებათა გამომწვევი მიზეზების შესახებ არსებული სხვადასხვაგვარი წარმოდგენა განსაზღვრავდა პრევენციული და სამკურნალო მაგიურ-რელიგიური საშუალებების ნაირსახეობას. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ზოგ შემთხვევაში მაგიურ თუ რელიგიურ სამკურნალო წესებსა და რიტუალებთან დაკავშირებული უძველესი რწმენა-წარმოდგენები დღესაც კი უცვლელად დასტურდება, ზოგჯერ კი სახეს იცვლის. ზოგიერთი მაგიურ-რელიგიური საშუალების

მისტიკური ახსნა მოახლეობის მეხსიერებაში საერთოდ არ არის შემორჩენილი.

მაგიურ-რელიგიური მედიცინა აერთიანებდა დაავადების გამომწვევი მიზეზის დასადგენ და ამ მიზეზზე ზემოქმედების ქმედებებსა და რიტუალებს. ასეთი იყო, მაგ., სხეულიდან ავი სულის გასადგენი — ეგზორციზმის, ასევე სალოცავსა და მსჯავრდებულს შორის დარღვეული კავშირის აღსადგენი, მძიმე ავადმყოფის გადასარჩენად მიმართული ვედრების რიტუალები, რომლებსაც საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში კოლექტიური ხასიათი ჰქონდა. სახადთან დაკავშირებული რელიგიური წესები დაავადების გამომწვევად მიჩნეული ზებუნებრივი ძალების ანგელოზების პაციენციცემას, მათი კეთილგანწყობის მოპოვებას ემსახურებოდა, რეალურად კი ავადმყოფს მშვიდ, სასიამოვნო გარემოს უქმნიდა და მასზე დადებითად მოქმედებდა.

საქართველოში — როგორც ბარის, ისე მთის რეგიონებში, სამკურნალო მაგიური რიტუალები უმეტესად მხოლოდ პაციენტისა და მკურნალის ურთიერთობას გულისხმობდა, შესაძლებელია, ოფიციალური რელიგიის — ქრისტიანობის მიერ ამ რიტუალების აკრძალვის გამო. ვედრებისა და ეგზორციზმის რიტუალები პაციენტისა და მკურნალის გარდა საზოგადოების სხვა წევრების დასწრებასა თუ მონაწილეობას არ გამოირიცხავდა.

ტრადიციული ქართული მედიცინა აერთიანებდა ხალხური სამედიცინო გამოცდილების საფუძველზე შექმნილ, ხშირ შემთხვევაში ოფიციალური მედიცინის გავლენის შედეგად გამდიდრებულ ყოფით და ე.წ. პროფესიულ სამედიცინო ცოდნას. ყოფით სამედიცინო ცოდნას ფლობდა მთელი საზოგადოება, პროფესიული სამედიცინო ცოდნა კი ცალკეულ მკურნალთა პრიორიტეტი იყო. ხალხური მედიცინის წიაღში შექმნილი პროფესიული მედიცინა გულისხმობდა მკურნალთა დახელოვნებას თავიანთ საქმიანობაში, ანაზღაურების დადგენილ ნიხრს, სამედიცინო ცოდნის მიღებისა და გადაცემის ჩამოყალიბებულ სისტემას. XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოში იგი ძირითადად საოჯახო-საგვარეულო ხასიათისა იყო.

საქართველოში სამკურნალო პრაქტიკას ენოდნენ აგრეთვე მკურნალობაში მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებული პირები: სოფლის ექიმები, მენამლე ქალები, შემლოცველები და სხვ. მაგრამ მკურნალობა არ იყო მათი შემოსავლის რაიმე მნიშვნელოვანი

წყარო, არ ითვალისწინებდა მათი საქმიანობის ანაზღაურებას და გენილი ნიხრით და სამკურნალო ცოდნის მიღებისა და გადაცემის რაიმე წესს. სოფლის ექმები ზოგჯერ სრულიად უანგაროდ მკურნალობდნენ ავადმყოფს და სიამოვნებით უზიარებდნენ სამედიცინო ცოდნას დაინტერესებულ, უცნობ პირსაც კი. ამდენად, მათ ე.წ. პროფესიონალ მკურნალებად ვერ მივიჩნევთ. იმავდროულად მათი სამედიცინო ცოდნა ყოფით სამედიცინო ცოდნას ბევრად აღემატებოდა. ამდენად, მათი სამკურნალო პრაქტიკა შესაძლებელია გარდამავალ საფეხურად ჩაითვალოს ყოფით და ხალხური მედიცინის ბაზაზე შექმნილ პროფესიულ მედიცინას შორის.

ტრადიციული ქართული მედიცინა საერთო ქართული სამედიცინო კულტურის შემადგენელი ნაწილია. მისი წარმომადგენლები, ოფიციალური მედიცინის მუშაკებთან ერთად, სამედიცინო მომსახურებას უწევდნენ და ზოგჯერ ახლაც უწევენ საქართველოს მოსახლეობას.

უნდა ვიგულისხმოთ, რომ საქართველოში სახელმწიფოს ჩამოყალიბების დროიდან ხალხური და ოფიციალური მედიცინა თანაარსებობდა და ურთიერთგავლენას განიცდიდა, ე.ი. უკვე იმთავითვე ქართული ხალხური მედიცინა იყო ღია, არაიზოლირებული სამედიცინო სისტემა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ითვისებდა და ხალხურ ტრადიციად აყალიბებდა კლასიკური მედიცინის გარკვეულ ელემენტებს.

ოფიციალური მედიცინა ეცნობოდა ხალხურ სამედიცინო გამოცდილებას და ხშირ შემთხვევაში მას სამკურნალო პრაქტიკაში იყენებდა.

თვისებრივად ამ ორი განსხვავებული სამედიცინო სისტემის ურთიერთობასა და დაახლოებაში საკმაოდ დიდი წვლილი შეიტანეს ქართველმა ექიმებმა, არისტოკრატისა და სასულიერო წოდების წარმომადგენლებმა, რომლებმაც ხელი შეუწყეს, ერთი მხრივ, კლასიკური სამედიცინო ცოდნის შეტანას ხალხში, საქართველოს მოსახლეობის საერთო სამედიცინო კულტურის ამაღლებას, მეორე მხრივ კი, კლასიკური მედიცინის გამდიდრებას ხალხური სამკურნალო საშუალებებით, რომლებსაც ისინი, როგორც ჩანს, იცნობდნენ და სათანადოდ აფასებდნენ.

ქართული ხალხური მედიცინა მოქცეული იყო არა მარტო ქართული ოფიციალური მედიცინის, არამედ უცხო ქვეყნების ინტერესების არეალში. ეს დაინტერესება ანტიკური ეპოქიდან მოყოლებული,



თანამედროვეობის ჩათვლით, წერილობით წყაროებშია მრავლისმეტყველია, თუნდაც ის ფაქტი, რომ არგონავტების მითის მთავარი პერსონაჟი, წამალმკეთებლობით სახელგანთქმული მედეა კოლხეთის მეფის ასული იყო

ტრადიციული ქართული მედიცინა არ იყო ერთგვაროვანი სამედიცინო კულტურა. ბუნების ნაირსახეობამ, რელიეფმა, რომელიც მოიცავს მაღალმთიანეთს, ზეგანს, დაბლობს და ზღვისპირეთსაც კი, მდებარეობამ ევროპისა და აზიის გასაყარზე, ისტორიული განვითარების გზამ, ყოფის თავისებურებებმა ხელი შეუწყო საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩამოყალიბებულიყო მეტ-ნაკლებად განსხვავებული სამედიცინო ტრადიციები, რომლებიც საერთო ქართულ სამედიცინო კულტურაში ერთიანდებიან და მის მრავალფეროვნებას განაპირობებენ. განსაკუთრებით მკვეთრად ჩანს სხვაობა საქართველოს მთიანეთისა და ბარის სამედიცინო სისტემებს შორის. მთიანეთის ზოგიერთ რეგიონში ხალხური მედიცინა მთელი საზოგადოების ჯანმრთელობის დაცვას ემსახურებოდა, ბარში — კი ძირითადად მხოლოდ დაბალ სოციალური ფენისას. ეს განპირობებული იყო მთისა და ბარის საზოგადოებების განსხვავებული სოციალური სტრუქტურითა და მოსახლეობის სამედიცინო მომსახურების სხვადასხვა დონით. მთიელთა ბუნებრივი, სოციალურკულტურული გარემო, ეკონომიკური და ისტორიული პირობები, ყოფის სპეციფიკასთან ერთად, ხელს უწყობდა მთიანეთის ხალხურ მედიცინაში ტრავმების მკურნალობის განსაკუთრებულ განვითარებას და მის პროფესიულ დონეზე აყვანას. ბარში კი ხალხური მედიცინის ბაზაზე შექმნილი პროფესიული მედიცინა, ხალხურ ტრავმატოლოგიასთან ერთად, მეანობისა და თერაპიის პროფესიულ სამკურნალო პრაქტიკასაც მოიცავდა.

საქართველოს მთასა და ბარში დაავადების და მკურნალობის სოციალური ფუნქციის სხვაობის ერთ-ერთ მაგალითად რელიგიური რიტუალების ჩატარების ფაქტიც გამოდგება. საქართველოს მთიანეთში, სადაც ბარის საზოგადოებასთან შედარებით, გაცილებით მჭიდროდ შეკრული საზოგადოებაა, უფრო მკვეთრად ჩანს დაავადებისა და მკურნალობის სოციალური ასპექტები. მაგ., მთაში მძიმე ავადმყოფის გადასარჩენად ვედრების რიტუალს უმეტესად მთელი საზოგადოების მონაწილეობით ატარებდნენ, ბარში კი ავადმყოფისათვის ჩატარებულ რიტუალებში კოლექტიურ ვედრებასა და მსხვერპლშენიშვას მეტწილად სიმბოლური ხასიათი ჰქონდა და სხვ.

განსხვავებულია თვით მთიანეთის სამედიცინო სისტემები. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კონსერვატივობით ხევსურეთის ხალხური მედიცინა გამოირჩევა. XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში აქ საოჯახო-საგვარეულო მედიცინა ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული, თუმცა დასტაქრობის პროფესიის მემკვიდრეობით გადაცემის ტენდენცია უკვე ამკარად შეიმჩნეოდა. ხევსურეთში დასტაქრის შრომის ანაზღაურებაც ჯერ კიდევ ნატურით ხდებოდა. დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის, კერძოდ კი სვანური ხალხური მედიცინა, ხევსურული მედიცინისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებული და ნაკლებ კონსერვატიული იყო. ხალხური ქირურგია აქ საოჯახო-საგვარეულო მედიცინის სახით იყო ჩამოყალიბებული, მკურნალების დადგენილი გასამრჯელო, ისევე როგორც ბარში, გულისხმობდა შერეულ, ფულად და ნატურით ანაზღაურებას.

ხალხური მედიცინის დარგობრივი დანაწილება ქალსა და მამაკაცს შორის, როდესაც მამაკაცის სამკურნალო საქმიანობა ქირურგიული, ხოლო ქალის — თერაპიული პრაქტიკით განისაზღვრებოდა, საქართველოს ბოლო დრომდე შემორჩა, თუმცა ხშირად ირღვეოდა.

ამგვარად, ტრადიციული ქართული მედიცინა წარმოადგენდა ემპირიულ, თვითმყოფად სამედიცინო კულტურას, რომელსაც ჰქონდა უნარი მიეღო, გაეთავისებინა და ხალხურ ტრადიციად ჩამოეყალიბებინა თვისებრივად უცხო, უფრო მაღალგანვითარებული ოფიციალური მედიცინის ელემენტები. ქართული ხალხური მედიცინის ორმხრივმა განვითარებამ: ემპირიული დაკვირვება-გამოცდილებითა და კლასიკურ მედიცინასთან ურთიერთობით, განაპირობა მისი საკმაოდ მაღალი დონე. ამას ადასტურებს დაავადებათა პრევენციისა და მკურნალობის ნატუროპათიური საშუალებებისა და მეთოდების რაციონალურობა და ეფექტურობა, მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო წესებისა და რიტუალების მიზნობრივი და ასევე საკმაოდ ეფექტური გამოყენება — დამოუკიდებლად ფსიქიკურ და ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა დროს, ბუნებრივ სამკურნალო საშუალებებთან ერთად, ფსიქოსომატურ და სხვა დაავადებათა შემთხვევებში.

ტრადიციულ ქართულ სამედიცინო კულტურაში ამკარად ვლინდება (იკვეთება) სამი შრე, სამი სამედიცინო სისტემის არსებობის ფაქტი. პირველია ბარის არაიზოლირებული, ღია სამედიცინო სისტემა, რომელშიც ემპირიულ მედიცინასთან ერთად ცხადად ჩანს ოფიციალური, კლასიკური მედიცინის გავლენის კვალი, მეორე — აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, უფრო ზუსტად, ხევსურეთის



ხალხური მედიცინა, რომელიც გამოირჩევა კონსერვატიულობით, არქაული ელემენტების სიუხვით. აქაც შეინიშნება ძველი ქართული კლასიკური მედიცინის გარკვეული გავლენა, მაგრამ იგი ბართან შედარებით მაინც უფრო ჩაკეტილი, იზოლირებული სამედიცინო სისტემაა. მესამე — დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის — სვანური ხალხური მედიცინა, რომელიც ნაკლებად ჩაკეტილია, ვიდრე ხევსურული ხალხური მედიცინა, მეტადაა ორიენტირებული ბარის ხალხურ მედიცინაზე, მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ აღწევს მის დონეს და მასთან შედარებით უფრო კონსერვატიული და მეტად იზოლირებულია.

ბუნებრივია დაისმის კითხვა — რა განაპირობებდა ხალხური სამედიცინო ტრადიციების მდგრადობას საქართველოში?

ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისაგან, რომ ტრადიციულ მედიცინას ოფიციალურ მედიცინასთან კონკურენციის პირობებში შეეძლო დღემდე მოეწნია. ოფიციალური თუ მეცნიერული მედიცინა როგორც ახლა, ისე ძველად უფრო მაღალ დონეზე იდგა, ვიდრე ტრადიციული. მაგრამ დღესაც ხალხურ მედიცინას მოსახლეობის სამედიცინო მომსახურებაში გარკვეული ფუნქცია აკისრია და ამას სხვადასხვა — სოციალურკულტურული, ეკონომიკური თუ ფსიქოლოგიური ფაქტორი განაპირობებს. უპირველეს ყოვლისა კი, ის ფაქტი, რომ ოფიციალური მედიცინა ვერ ახერხებდა და ახლაც ვერ ახერხებს საზოგადოების ყველა სამედიცინო პრობლემის მოგვარებას. იმ საზოგადოებებშიც კი, რომლებშიც სახელმწიფო სამედიცინო მომსახურება საკმაოდ მაღალ დონეზეა, მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი ტრადიციული მედიცინით მაინც სარგებლობს, რადგან ჯერ კიდევ არსებობს განუკურნებელი სნეულებანი და ავადმყოფები გადასარჩენად ყოველგვარ საშუალებას, მათ შორის ხალხურ სამედიცინო პრაქტიკასაც იყენებენ.

ხალხური მედიცინის სიცოცხლისუნარიანობის მთავარი მიზეზი კი მაინც მისი ეფექტურობა იყო. ამის თქმა არა მარტო ნატუროპათიურ, არამედ მაგიურ-რელიგიურ სამკურნალო პრაქტიკაზეც შეიძლება.

ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, რომელიც ნატუროპათიურ თეორიასა და მკურნალობასთან ერთად, მაგიურ-რელიგიურ თეორიასა და სამკურნალო პრაქტიკას აერთიანებდა, ხშირ შემთხვევაში, ემყარებოდა სავსებით სწორ დაკვირვებებსა და შეხედულებებს დაავადებათა ეტიოლოგიაზე, მათ ბუნებასა და ხასიათზე, სნეულებისა და გარემოს ურთიერთდამოკიდებულებაზე... ხალხური

თეორიული ცოდნა კი სწორ მიმართულებას აძლევდა სამკურნალო პრაქტიკას.

ამავე დროს, ბუნებასთან სიახლოვე, მცენარეების, ცხოველური და მინერალური ნივთიერებების თვისებებში გათვითცნობიერება განაპირობებდა ეფექტური ბუნებრივი სამკურნალო საშუალებების შერჩევას. ავადმყოფის ფსიქიკაზე დაკვირვება, მისი მოთხოვნილებების ცოდნა და სხვ. კი ხელს უწყობდა მაგიურ-რელიგიური წესებისა და რიტუალების საშუალებით ფსიქოთერაპიული მეთოდების (შთაგონება, ჰიპნოსი და სხვ.) დიფერენცირებულად გამოყენებას სხვადასხვა დაავადების დროს, მათი დადებითი ზემოქმედების გათვალისწინებით.

საუკუნეთა მანძილზე გამოცდილი ნატუროპათიური და მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით კომპლექსური მკურნალობის პრაქტიკა, ბიოეთიკის ხალხური ტრადიციები ავადმყოფის ფიზიკური და ფსიქიკური დარღვევების ერთობლივ რეაბილიტაციას გულისხმობდა. ასეთი სახის მკურნალობა თანამედროვე მედიცინაში სულ უფრო და უფრო პოპულარული ჰოლისტიური მეთოდის ანალოგიური, მაგრამ ბევრად უფრო ადრინდელი ტრადიციანაა.

ადამიანის ფსიქოლოგიური განწყობა, თუნდაც ის ფაქტი, რომ ხალხური მედიცინა პაციენტის გამოკვლევის საკმაოდ რთულ პროცესს არ ითვალისწინებდა და ავადმყოფს შედარებით იოლ, მისთვის მისაღებ მკურნალობას სთავაზობდა, რომლის ეფექტურობაში დარწმუნებული იყო თავად პაციენტი, მკურნალი და საზოგადოება ხელს უწყობდა ტრადიციული მედიცინის ეფექტურობასა და პოპულარობას.

მიუხედავდ იმისა, რომ მედიცინა დღეს მაღალგანვითარებული და წარმატებულია, მას მაინც აქვს გარკვეული ნაკლი. თანამედროვე ექიმები ხშირად არ იცნობენ პაციენტის ფსიქიკას, მის სულიერ მოთხოვნილებებს, მათი გათვალისწინება კი ყოველთვის აძლიერებდა და ახლაც აძლიერებს მკურნალობის ეფექტს. ავადმყოფის ფსიქიკასა და მოთხოვნილებებში გარკვევისათვის კი ავადმყოფის სოციალურ-კულტურული გარემოს თავისებურებების გათვალისწინებაა საჭირო. სწორედ ამას აკეთებდა საუკუნეების მანძილზე ტრადიციული მედიცინა. პაციენტი და მკურნალი მეტწილად ერთი საზოგადოების წევრები, ერთი და იმავე კულტურის მატარებლები იყვნენ. ამდენად, მკურნალი მეტ-ნაკლებად ერკვეოდა პაციენტის ფსიქიკის თავისებურებებში, იცნობდა მის სულიერ მოთხოვნილებებს. თანამედროვე



მედიცინის ზემოხსენებული ნაკლის გამოსწორებას დღეს სამედიცინო ანთროპოლოგიური კვლევა ემსახურება, რომლის მიზანი ავადმყოფის სოციალურკულტურული გარემოს თავისებურებების გამოვლენა, ამ გარემოში ჩამოყალიბებული სამედიცინო ტრადიციების შესწავლა და მიღებული ცოდნის პრაქტიკულად გამოყენებაა.

ამგვარად, ყველა ზემოჩამოთვლილმა ფაქტორმა: სახელმწიფო სამედიცინო მომსახურებით მოსახლეობის უზრუნველყოფის სხვადასხვა დონემ, განუკურნებელ დაავადებათა არსებობის ფაქტმა, მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკურმა პირობებმა, საზოგადოების ფსიქოლოგიურმა განწყობამ, დაავადებათა შესახებ არსებულმა ცოდნამ, მკურნალობის ეფექტური საშუალებების შერჩევამ და, რაც მთავარია, ავადმყოფისადმი კომპლექსურმა მიდგომამ — არა მხოლოდ ავადმყოფობის, არამედ ავადმყოფის, როგორც პიროვნების, გარკვეული საზოგადოებისა და გარკვეული კულტურის წარმომადგენლის ფიზიკური და ფსიქიკური რეაბილიტაციის ცდამ განაპირობა ხალხური სამედიცინო ტრადიციების სიცოცხლისუნარიანობა და მალაღგანვითარებული მედიცინის გვერდით გარკვეული სახით ფუნქციონირება.

Georgian People's Traditional Medical Culture



The information about the medical traditions of the ancient population of Georgia is provided by archaeological material. Such material can be traced as far back as the Stone Age, though beginning from the Bronze Age it is quite wealthy and multifarious. Archaeological finds include various surgical instruments (pincers, scalpels, a sickle – shaped knife reminiscent of the ancient Roman cephalotribe...), medical vessels, healed bones, trephined skulls and so on. It is noteworthy that the folk trepanation practice had been preserved in Khevsureti, a highland province of Georgia, as late as the 50s of the twentieth century. According to the above data, Georgian and Greek mythological traditions, the information provided by the Antique foreign authors and those of the following period, the Georgian historical, medical and literary monuments and ethnographic material, the level of the traditional Georgian medical culture was quite high. It united two qualitatively different systems – naturomedicine and magical-religious medicine. The former indicates the Georgian people's views about nature study, etiology, nature and characteristics of various diseases, their prevention and naturopathic means and methods of their treatment. The latter refers to the beliefs and ideas about diseases and the magical-religious preventive and medical practice.

Like the old Georgian medieval and modern medicine traditional Georgian medicine knew three conditions of man: normal – health, man's physical and spiritual health; deviation from the norm – illness; intermediate condition – impaired health, when one feels "neither well nor bad."

Since olden times illness was perceived as a biological, social and religious phenomenon. From the biological viewpoint an illness was the cause of man's physical feebleness and from the social point of view it meant man's abandoning his usual way of life. In a traditional society not only epidemics but in some cases diseases of separate persons were also considered to be such a cause. From the religious viewpoint an illness was one of the signs of the connection between man and the supernatural forces or breaking off this connection.

The normal condition of man, his/her physical and spiritual health was considered to be the category of goodness – being well, while illness was thought to be the category of evil and wickedness – being ill.

Medicine, like sickness, was viewed as a biological and sociocultural phenomenon. From the biological point of view medicine put in order

man's impaired physical and spiritual condition, it made man healthy. As a sociocultural phenomenon medicine facilitated restoring the social order and mending the severed links between man and the supernatural forces.

Quite often folk medical knowledge failed to fully grasp the real essence of the illness and therefore the disease was frequently identified with its symptoms, this can be corroborated by the folk names of some diseases: mkavana (itchy), tsitela (red disease-measles), qivanakhvela (crowing cough - hooping cough), tsieb-tskheleba (being cold and hot - ague), siqvitle (yellow disease - jaundice) and others. Also the word tkivili (pain, ache) which indicated various diseases of some body parts or organs: stomach ache, liver ache, throat ache (sore throat) and so on. Some words denoting a disease referred to the cause of its origin. For instance the old name of the malignant tumor was ku - tortoise, kiborchkhala - crab, today's kibo - crab (cancer), a form of ague was called uzhmuri (evil spirit). The former indicates the ancient notion that the disease was caused by the penetration of an alien body - tortoise, crab into the human body, the latter considered the evil spirit to be the cause of the illness. Viewed from this angle some folk expressions are also interesting - gulis tsasvla (the heart goes away) - fainting, gulis gaparva (the heart goes away stealthily) - fainting, and others which explain the diseases, or to be more precise, one of its manifestations, the absence of some organs from the body, in this case by the absence (going away) of the heart.

Associating the disease with the absence of some part of the body or vice-versa, the penetration of some alien particle or body into man's organism is an ancient etiology and is also known by the name of "the minus and the plus" theory.

Herewith, the folk etiology had a differentiated approach to the cause of the diseases and the factors that created favourable conditions for them: specific geometeological conditions, unhealthy heritage, a wrong diet, low-quality food products, internal and external infections, drinking to excess, exposure to physical and phsychoemotional tension and in some cases even sexual dissatisfaction.

Georgians had certain astrological knowledge and were aware of the influence of the lunar phases on some diseases, especially on neurophysichal illnesses.

In the traditional Georgian medicine the folk classification of the diseases, based on different principles is attested, for instance according to the serious and mild diseases of the body parts and organs (head, eyes, liver...), contagious, communicable/epidemic or immunificent diseases. Theoretical knowledge conditioned successful treatment of a number of diseases, in many cases the principles were analogous with the modern



medical treatment and remedies but as to the methods and medicines, they were different. Many medicines - herbal (plantain, mint, marjoram), animal (coagulated blood, various kinds of fats...), mineral (medicinal stones, mineral waters...), ointments prepared on the basis of honey, various kinds of oils and the so-called home-made medicines including natural ingredients, methods of trauma treating, traditions of the prevention of diseases, taking care of the sick person had a favourable influence on the patient and were effective even from the point of view of modern medicine.

Special mention should be made of the folk traditions of bioethics. The folk bioethical traditions meant gentle attitude towards the patient, support and empathy on the part of friends and relations and treating the sick person with special love. These traditions also included special attitude towards the physically and mentally handicapped persons, facilitating their integration into social life; they were isolated only in urgent cases, taking into consideration the form and seriousness of the illness, which was an impressive example of solidarity and humane attitude towards the sick.

In such a case when naturopathy failed to be effective or when the reason causing the disease was unknown, the etiology of the disease was associated with the unreal, supernatural world.

Sometimes the cause of the disease was thought to be man, or to put it more correctly, man's unknown power, his/her evil gaze - "an evil eye," - negative aura, the spirit of the dead.

In other cases the illness, as the cause of upsetting the social order, was attributed to antisocial elements - the evil spirits, their habitat being considered to be the air in the vertical dimension under the ground and under the sky, in the horizontal dimension it was the territory beyond man's "home," the time of their activity was "untimely time," "darkness" - the period between sunset and sunrise.

At the same time the good forces of the world - God, angels, deities and saints were also considered to cause diseases, as besides taking care of people's welfare they could also punish them, in most cases the punishment being illness.

Basically the disease was thought to be punishment for the crime committed before God, deity, saint, the dead person, and, rarely, before the evil spirit.

The ethical norms of the Georgian people were mainly established on the basis of the religious creed, therefore, sickness as a sanction, may be considered to be a factor of regulating the moral norms and one of the forms of the social control over the population in different regions of Georgia.



Perceiving illness as a punishment is one of the most ancient forms of social control. This idea is present in Christianity and other religious systems.

One of the examples of interpreting a disease as a religious phenomenon is its perception as a mystical sign – in a number of cases a disease was considered to be a message from God, a deity, a saint, indicating their wish to take the person in their service.

This idea belongs to the most ancient beliefs and images, present most often in the highlands of eastern Georgia, Kartli and Kakheti.

The influence of the subjects causing illness in man, in people's imagination in the cases of placing a hex or putting a jinx on somebody was caused by envy; by revenge – in the case of cursing or placing a person under the sanctuary's curse; by the wish of punishing a sinner or the will of the sanctuary to take man in its service and so on.

In most cases the images about illnesses formed a single logical system taking shape on the basis of the peculiarities of the local religious creed and the symptoms of the diseases per se, which is indicated by the fact of considering immunifacient illnesses-children's infectious diseases – to be an obligation to God that should be fulfilled.

The mystical etiology of diseases was the "theoretical foundation" of the magical-religious practice of their prevention and treatment.

The religious-magical rites to prevent illnesses in most cases were performed during religious feasts or on the days fixed in advance. Apart from that various objects or astral signs and symbols were also widely used.

As a result of spreading Christianity, the use of the magical rites to prevent and treat diseases was limited to some extent, though they never disappeared. Some of them have survived to this day without any changes, others have acquired new Christian semantics. In this connection a specific type of a charm – an amulet, a Christian variant of the inscribed protecting means, whose protective function can be explained on the basis of one of the Christian traditions, is very interesting.

Various beliefs and ideas about the causes of illnesses determined the diversity of the magical-religious means of the prevention and treatment of diseases. It should also be noted that in some cases the archaic "theoretical" basis of the magical and religious-medical rules and rites, in the form of beliefs and images are still present unchanged in everyday life, in some cases they have undergone a transformation, but the mystical explanation of some magical-religious remedies have vanished from people's memory completely.

Magical-religious medicine united activities and rituals in order to determine the cause of the disease and irradiate it. For instance, such were



the rituals meant to free the body of evil spirits or to restore the broken links between the sanctuary and the person to be punished. In order to save a seriously sick person rituals imploring God were performed, in some regions of Georgia they were performed collectively. The religious rites associated with infectious diseases were meant to please the angels of the supernatural forces, that were thought to cause the illness, and to win their favour, herewith creating a quiet, pleasant atmosphere which did the patient a lot of good.

In Georgia, as in all the Christian countries magical rituals, preventive and healing remedies among them, were prohibited by the official religion. If in archaic societies, in most cases, apart from the healer and the patient, others also took part in the magical healing rituals, in Christian Georgia, both in the lowland and highland regions almost always only the patient and the healer participated in the magical healing rites because the official church prohibited them. But in the exorcism and during imploring rituals besides the patient and the healer other people could also be present.

Georgian traditional medicine united the everyday knowledge created on the basis of the folk medical experience, in most cases under the influence of the official medicine and the so-called professional medical knowledge. The whole population knew everyday medicine, which indicated a certain level of the people's medical culture. As for the professional medical knowledge only a few healers could boast of it. Professional folk medicine demanded that healers should be skilled in their activities, the amount of the fees should be fixed, and there should be an established system of acquiring knowledge and sharing it with others. In Georgia, professional medicine, created on the basis of folk medicine, was mainly practiced by separate families and family clans in the nineteenth century and at the turn of the twentieth century.

In Georgia medicine was practiced by people more or less well versed in treating various diseases: village healers, medicinal women, charm-ers and others. But treating the sick was not the main source of their income, they were not supposed to be paid fixed fees, neither were they to receive and share their medical knowledge in keeping with some established regulation, therefore they were not the so-called professional healers. Sometimes they treated people free of charge and willingly shared their medical knowledge with those who showed interest, sometimes even with strangers.

Traditional Georgian medicine is a constituent part of the common Georgian medical culture. Its representatives together with the workers in the field of official medicine would serve and in some cases still serve the Georgian population.

It can be presumed that since the formation of the Georgian state official and folk medicine have co-existed influencing each other beginning from its inception Georgian folk medicine was an open medical system, which was absorbing certain elements of the classical medicine turning them into a folk tradition.

As for the official medicine it got acquainted with and shared the experience of folk medicine, quite often elevating the folk medical traditions to the level of classical medicine.

Quite a great contribution to the interrelation and bringing together these two different medical systems was made by Georgian doctors, representatives of the nobility and clergy, who promoted introducing medical knowledge into the midst of people, raising their general medical culture on the one hand and on the other hand getting acquainted with the knowledge of Georgian folk medicine; learning it they enriched Georgian classical medicine.

Georgian folk medicine was not only within the sphere of interest of Georgian official medicine but within that of foreign countries as well. The proof of the above is provided in the written sources both of the antique epoch and present times. Even the fact that the main character of the myth about the Argonauts Medea, daughter of the King of Colchis, famous for her skills of preparing medicines is saying much.

Traditional Georgian medicine was not a homogeneous medical culture. In spite of the fact that the medical systems of different provinces of Georgia, as the constituent parts of a single medical culture were on approximately the same level of development, each of them had its specific features and certain characteristics. The most evident is the difference between the medical systems of the highlands and lowlands of Georgia. For instance in the mountainous regions folk medicine took care of the health of the whole population, whereas in the lowlands it served only the lower social strata of society. This was conditioned both by the different social structures of the lowland and highland population and the different levels of the health service. In the highlands the geographical environment, socio-economical and historical conditions together with the specific pattern of their life facilitated special development of the treatment of traumas and its reaching a professional level, in the lowlands professional medicine, created on the basis of folk medicine, apart from the folk traumatology also included obstetrics and professional therapeutic practice.

The facts of performing religious rituals can serve as an example of the social function of illnesses and their treatment in both highlands and lowlands of Georgia. In the Georgian highlands where the population is more close-knit than in the lowlands, the social aspects of illness and its



treatment are more prominent. For instance, in the mountains almost the whole population participated in the pleading ritual meant to save a seriously sick patient. In the lowlands collective praying and offering a sacrifice in most cases had a symbolic character.

Even the medical systems of the highland regions are different. In the highlands of eastern Georgia the traditional Khevsurian folk medicine stands out sharply by its conservative character. Here, at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century the family and clan medicine had not taken shape yet, though the tendency towards handing down the folk surgeon's profession to the following generation was already noticeable. In Khevsureti the surgeon's services were paid in kind.

Folk medicine of the highlands of western Georgia, the Svanian folk medicine in particular, showed a certain difference from the Khevsurian medicine and was less conservative. Here the folk surgery was established as a family clan medicine, similar to the lowland practice the medical services could be paid in cash or in kind.

The tradition of dividing the spheres of medical treatment between men and women, when men were solely engaged in surgery and women - in therapeutic practice was still present in Georgia until recently. Though this tradition was often violated.

Thus, traditional Georgian medicine was an empiric original medical culture which was able to accept, understand and establish as a tradition, elements of qualitatively alien, more highly developed medicine. The development of Georgian folk medicine in two directions: by means of empirical observation and experience and interrelation with the classical medicine determined its quite high level, which is corroborated by the rational character of the prevention of diseases and the use of means and methods of naturopathy and their effectiveness, target-oriented and effective use of the rites and rituals -independently in the case of psychological illnesses and children's infectious diseases together with natural remedies in the case of psychosomatic and other diseases.

In the traditional Georgian culture the fact of the presence of three layers, three medical systems stands out vividly. The first is the open, non-isolated system of the lowlands, where alongside with the empiric medicine the traces of the influence of the official, classical medicine is clearly indicated, the second is the folk medicine of the highlands of eastern Georgia, namely the folk medicine of Khevsureti, which is characterized by conservatism and the abundance of archaic elements. In spite of the fact that even here a certain influence of the ancient Georgian classical medicine can be noticed, in comparison with the lowlands it still is a closed, isolated medical system. The third is Svanian (highlands of western Georgia) folk



medicine, which is less closed than Khevsurian folk medicine, and is much more inclined towards the folk medicine of the lowlands, though it has not attained its level yet and is more conservative and isolated.

Therefore a question arises as to what conditioned the stability of the traditions of folk medicine in Georgia.

I am far from the idea that in the competition of folk medicine with the official medicine the former could have survived to this day. Official or scientific medicine has always been on a higher level than folk medicine and exerted influence on it. But not only in the past but even today folk medicine performs a definite function in the medical service of the population, which is conditioned by a number of certain factors – social, economical, psychological... and first of all by the low level of the state health care. At the same time, even in the countries where the level of the state medical service is very high a certain part of the population does resort to folk medicine, as there still are incurable diseases; hence e seriously sick patients use any means, folk medical practice among them, to alleviate their suffering.

But the chief cause of the viability of folk medicine was its being rational and effective. This can be said not only about naturopathy but about magical and religious medical practice as well.

The Georgian folk medical culture alongside with naturopathic theory and its methods of treatment, also included magical-religious theory and medical practice, in most cases it was based on the quite correct observations and views about the etiology of diseases, their nature and character, interdependence between the illness and the environment and so on. Folk theoretical knowledge assisted the medical practice in taking a correct direction.

Herewith proximity to the natural environment, the discovery of the medicinal properties of substances of the vegetable, animal and mineral origin conditioned the effective use of naturopathic remedies. Observation of the patient's psychics, its variations, knowledge of the patient's needs facilitated the differentiated use of psychotherapeutic methods (persuasion, hypnosis etc.) by means of magical-religious rules and rituals for treating different diseases taking into consideration their positive influence.

The practice of the complex medical treatment by naturotherapeutic and magical-religious means, folk traditions of bioethics that had been tested over the centuries were targeted at the joint rehabilitation of the physical and psychic disorders of the patient. Such a kind of medical treatment is analogous to the holistic method more and more widely used in medicine, but the former is a much earlier tradition.

Even man's psychological disposition, the fact that folk medicine did not use very complicated processes for examining the patient and

suggested only the medical treatment acceptable to the patient, the patient, the healer and the whole community being sure of its effectiveness, all this facilitated the popularity of traditional medicine.

Researchers in traditional medicine maintain almost with certainty that in order to achieve greater success in modern medicine and to more completely meet the patients' needs it will be necessary to take into consideration the specific features of their socio-cultural environment. It is this goal that the medical-anthropological research is aimed at.

Therefore all the factors mentioned above: the level of state health care, the fact of the presence of incurable diseases, the socio-economic conditions of people, the psychological disposition of the population, the knowledge about illnesses, selecting effective means of medical treatment and what is the most important a complex approach not only to the disease but to the patient as a representative of a certain culture, and the attempt to achieve his/her physical and mental rehabilitation conditioned the viability of folk traditions, their functioning even now side by side with the highly developed modern medicine.

აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბილისი, 1992.

აბაკელია ნ. სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში. თბილისი, 1977.

აბდუშელიშვილი, მ. ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიური ისტორია. თბილისი, 1979

აბულაძე, ილ. 1973: ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი.

ადამია, გ. პელაგრა. თბილისი. 1946.

ავგაროზი, (ხელნაწერი), ხელნაწერთა ინსტიტუტი. Φ-Н № 2076.

ავგაროზი, (ხელნაწერი), ხელნაწერთა ინსტიტუტი. Φ-Н № 3446

„ავგაროზის ეპისტოლის“, ძველი ქართული რედაქციები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნესტან ჩხიკვაძემ, თბილისი. 2007

აიხვალდი ე., საქართველოს შესახებ (XIX საუკუნის პირველი მესამედი). გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გია გელაშვილმა, თბილისი. 2005.

ალადაშვილი ვ. რას მოგვითხრობს წამება წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისა (კრბ.ხელეური). თბილისი, 1985.

არქიმანდრიტი ადამი, ადამიანი ბიოეთიკურ დროსა და სივრცეში, თბილისი, 2010.

ასლანიშვილი ი. ჩიყვი სვანეთში, ტფილისი. 1926.

ასლანიშვილი ვლ. ზემო იმერეთის ანთროპოლოგია. არქეოლოგიური ჟურნალი, IV. თბილისი. 2006.

ახვლედიანი, ა. ჩიყვი და კრეტინიზმი. სტატისტიკური ეთიოლოგიური და ანთროპოლოგიური მონოგრაფია. ტფილისი. 1939.

ახვლედიანი გ., შელოცვები ძველ ქართულ ხელნაწერ ანთოლოგიებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია №4. თბილისი. 1978.

ახვლედიანი კ. ხალხური თქმულებები. ცაგერის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, (ხელნაწერი), №1575//1506.

ახუაშვილი ი. მუხათი. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი, თბილისი, 1989.

ბაგრატიონი დავით, იადიგარ დაუდი. თბილისი, 1985.

ბალიაური, მ. ხალხური მედიცინა ფშავში (ხელნაწერი). მ. ბ. ბ. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1940.

ბალიაური, მ. ხალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი). მ. ბ. ბ. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1940.

ბალიაური, მ. ხალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი). მ. ბ. ბ. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1941.

ბალიაური მ. მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. III, თბ., 1940.

ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. თბილისი. 1974.

ბარდაველიძე ვ. ივრის ფშავლები (დღიური). თბილისი. 1941-2003.

ბარდაველიძე ვ. სახადის კულტის გამონაშთები კავკასიელ ხალხებში (ხელნაწერი). ვ. ბ. 504. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

ბარდაველიძე ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I ახალნლის ციკლი, თბილისი, 1939.

ბარდაველიძე, ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. ღვთაება ბაბარ-ბარბარ. თბილისი. 1941.

ბარდაველიძე ვ. ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953.

ბარდაველიძე, ვ. ქართული ხალხური რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). მიმომხილველი, I, თბილისი. 1949.

ბარდაველიძე ვ. მასალები ბატონების კულტის შესახებ (ხელნაწერი). ვ. ბ. 414. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1941.

ბარდაველიძე (ლომია) ვ. ხის კულტისათვის საქართველოში. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. თბილისი. 1927.

ბატონიშვილი ვ. ისტორიული აღწერა ვახტანგის მიერ. ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფილისი, 1914.



ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა ქართლის ცხოვრება. ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973.

ბატონიშვილი იოანე. სჯულდება. თბილისი, 1957.

ბატონიშვილი იოანე, ხუმარსნავლა. კალმასობა. ნ. I. თბილისი. 1990.

ბერიტაშვილი, ივ. მოძღვრება ადამიანის შესახებ საქართველოში (ძველი დროიდან მეთოთხმეტე საუკუნემდე). თბილისი. 1957.

ბერიძე ვ. სიტყვის კონა იმერულ-რაჭულ თქმათა. სანკტ-პეტერბურგი, 1912.

ბერიძე ო. (გურული). ავადმყოფის მკურნალობა შელოცვებით და მკითხაობით. დროება, 1868, №40.

ბერძენიშვილი ნ. მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოების ისტორიისათვის. ტ. II. თბილისი, 1983.

ბითაძე, ლ. თავის ქალაზე ანომალიების განსაზღვრის მეთოდიკა, ანალები № 1. თბილისი. 2005.

ბითაძე, ლ. საქართველოს უძველესი მოსახლეობის სიცოცხლის დინამიკა, კლიო, № 26. თბილისი. 2005.

ბურდული მ. ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში, ახალცლხე, 2010.

ბურდული მ. ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, ახალცლხე, 2010

გაბური მ. ტრადიციული მედიცინა და ბიოეთიკის საკითხები, მედიცინის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის დასაცავად წარდგენილი დისერტაცია, თბილისი. 2005.

გამბა, ფ. მოგზაურობა ამიერკავკასიაში. თბილისი. 1987.

გამყრელიძე, გ. ისტორიულ-ტოპო-არქეოლოგიური ძიებანი. თბილისი. 1993.

გარდაფხაძე-ქიქოძე ფ. ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბილისი. 1995

გაჩეჩილაძე, პ. იმერული დიალექტის სალექსიკონო მასალა. თბილისი. 1976.

გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტომი I. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და

განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა
თბილისი, 1961.

გვათუა ნ. გურიის ეთნოგრაფიული დღიური (ხელნაწერი). პირადი
არქივი, 1990.

გვათუა, ნ. მალარიის გავრცელება და მისი მკურნალობის საშუალებე-
ბები ქვემო ქართლში, დაავადება და გარემო. თბილისი, 1996.

გვათუა, ნ. ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწე-
რი). პირადი არქივი. გიორგაძე დ. დაკრძალვისა და გლოვის წესები
საქართველოში. თბილისი, 1990.

გვარამია ვ. მასალები ძველ ქართულ მედიცინაში სისხლის სამკურ-
ნალო მიზნით გამოყენების შესახებ. საქართველოს სსრ სამედიცი-
ნო საზოგადოების შრომები. ტ.IV. თბილისი. 1964.

გველი მოვკალ უფლისათვის (ქართული შელოცვები). თბილისი,
1992.

გიგინეიშვილი მ. აპოკრიფული მწერლობის ერთი ნიმუში ძველ ქარ-
თულ მწერლობაში. ძველი ქართული ლიტერატურა. თბილისი, 1977.

გიორგი XIII-ის სიგელი. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Φ-II № 1317.

გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, 1662. თბილისი,
ტ. I. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანიტურთ გამოსცა და
გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა.

გულედანი ს. ძველი ადათ ზნე-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში (ეთნოგ-
რაფიული ნარკვევი). (ხელნაწერი). სვანეთის მუზეუმი. 1930.

გურულ-მეგრელი (ბერიძე ნიკოლოზ) სამეგრელოს ავადმყოფობანი.
ცნობის ფურცელი. 1899, №753.

დადიანი, ნიკო, ქართველთა ცხოვრება. თბილისი. 1962.

დავითიანი ალ. ბავშვის სკოლამდელი აღზრდის ისტორიისათვის
(ხელნაწერი). ა.დ. 10. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არ-
ქივი, 1940.

დავითიანი ალ., ყვავილისა და წითელის შესახებ (ხელნაწერი). ა. დ.
5. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1939.

დავითიანი ალ. ღმერთები სვანთა რწმენით. (ხელნაწერი). ა. დ. ის-
ტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1939.

დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან. ნ. ბერძე-
ნიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1953.



ეთნოგრაფიული მასალა ჩანერილი იმერეთში დარეჯან ბაკურაძის, დავით მშვენიერიძის, რამაზ ხაჭაპურიძის მიერ, (ხელნაწერი). ქუთაისის დიალექტოლოგიის ინსტიტუტი, 1993.

ერისთავი რ. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები. თბილისი, 1982.

ერისთავ-ხოშტარია ან. მოთხრობები. თბილისი, 1931.

ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა კრებული. ტ.V, თბილისი, 1964.

ვირსალაძე ე. ქართველთა მითოლოგიის ისტორიიდან — ჰაერის მცველნი. ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. თბილისი, 1976.

ვირსალაძე ელ. ქართული სამონადირეო ეპოსი(დალუპული მონადირის ციკლი. თბილისი. 1964.

ზედგენიძე, გ. 1946: ჯავახეთი, მშობიარობა და ბავშვის აღზრდა (ხელნაწერი). ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

თედორაძე გ. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თბილისი. 1930.

თოფურია, ი. მალარია საქართველოში. თბილისი. 1977.

თურმანიძე ნ., შენგელია რ. ქართული ეროვნული მედიცინა და თურმანიძეები. თბილისი, 1992.

ივერია. 1902, №257.

იოსელიანი ა. აცრით ყვავილის მკურნალობის ისტორიიდან ძველ საქართველოში. კრბ. ივანე ჯავახიშვილი. თბილისი. 1977.

კაკუშაძე ნ., უფმურის საიდუმლოება, ჟურნ., საბჭოთა ქალი, თბ., 1964

კანდელაკი [კ-ით], დროება, №18, ქუთაისი. 1872.

კანდელაკი მ. სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში. ავტორეფერატი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი, 1997.

კასტელი დონ ქრისტოფორო დე, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ. თბილისი, 1977.

კარაბადინი XIX ს. (ხელნაწერი). ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Ф-Н №2165

კაშია რ., ხალხური სამედიცინო ტრადიციები, კანის დაავადებათა მკურნალობის საშუალებები ხალხურ მედიცინაში რ.კაშია, რ.ხაჭაპურიძე, ეთნოისტორიული კვლევები, ქუთაისი, 2010.

კახიანი კ. გლეხის კარ-მიდამო იმერეთში, თბილისი. 1964.

კეკელია, მ. სამეგრელოს ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). 1989.

კეკელიძე, კ. ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან III, თბილისი, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა თბილისი. 1995.

კვირიკაშვილი ლ. ლიტერატურული საბუთი მითოლოგიის ასახსნელად, აღმოსავლური ფილოსოფია, 1. თბილისი. 1961.

კიკნაძე ზ. ქართული მითოლოგია. ჯვარი და საყმო. I. ქუთაისი, 1996.

კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა. თბილისი, 1991.

კოტეტიშვილი, ვ. ხალხური პოეზია. თბილისი. 1961.

კ. კოხის და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. თბილისი, 1981.

კრიმანჭულიძე ოქროპირი, ს. ღები (რაჭა). ცნობის ფურცელი, 1897, №433.

ლალიაშვილი, შ. „ფიზიოლოგიური სტრესის“ მარკერების გავრცელება საქართველოს მოსახლეობაში უძველესი დროიდან დღემდე და ცხოვრების დონის რეკონსტრუქცია“ თბილისი. 2009.

ლამბერტი არქ. სამეგრელოს აღწერა. თბილისი. 1991.

ლომთათიძე გ, ქართული ხალხური პროფილაქტიკა, ჰიგიენა და სანიტარია, მასალები ჩანერილია გურიაში, ჩოხატაურის რაიონი, ხელნაწერი, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1939.

ლორთქიფანიძე ო., ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან. თბილისი. 2002.

ლოცვა შეშინებულისა. (ხელნაწერი). ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Φ-Q № 3690.



- მაისურაძე. ეთნოგრაფიული მასალები, (ხელნაწერი), სამცხე-ჯავახეთის ისტორიის მუზეუმი, 1939.
- მაკალათია, მ., მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, კრბ., სამეგრელო, თბილისი. 1979.
- მაკალათია მ., წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანტროპომორფულ-დემონური პერსონაჟები, კრბ. ეთნოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი. 2003.
- მაკალათია ს. თეძმის ხეობა. თბილისი, 1959.
- მაკალათია ს. ლიახვის ხეობა. თბილისი, 1933.
- მაკალათია ს. მთის რაჭა. თბილისი, 1987
- მაკალათია ს. მთიულეთი. თბილისი, 1930.
- მაკალათია ს. მესხეთ-ჯავახეთი. თბილისი, 1938.
- მაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი, 1941.
- მაკალათია ს. ფშავი. თბილისი, 1934
- მაკალათია ს. ხევი. თბილისი, 1934.
- მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბილისი. 1935.
- მაკალათია ს. ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბილისი, 1938.
- მამათა სნავლანი X და XII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ი. აბულძემ, თბ., 1955.
- მამულაშვილი ბ., ბიოეთიკა თბილისი. 2004.
- მარგიანი დ. მითოლოგიისათვის. (ხელნაწერი), ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, 1945
- მარგიანი, დ. სვანური მასალა. (ხელნაწერი). დ. მ. 21 ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი. 1946.
- მენტეშაშვილი, სტ. ქიზიყური ლექსიკონი. თბილისი. 1943.
- მილანელი დონ ჯუდიჩე. წერილები საქართველოზე. თბილისი, 1974.
- მინდაძე, ნ. გურიის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი. 1969.
- მინდაძე ნ. თუშეთის ეთნოგრაფიული დღიურები, (ხელნაწერი). პირადი არქივი. 1969.

- მინდაძე ნ. 1965: მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიული დღიურები, (ხელნაწერი). პირადი არქივი.
- მინდაძე ნ. კახეთის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი). პირადი არქივი. 1987.
- მინდაძე ნ. ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი, 1984.
- მინდაძე ნ. მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიული დღიურები, (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1965.
- მინდაძე, ნ. 1983: რაჭის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი.
- მინდაძე ნ. სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი, 1987.
- მინდაძე, ნ. 1983 ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი). პირადი არქივი.
- მინდაძე ნ. ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი, 1989.
- მინდაძე ნ. ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი). პირადი არქივი, 1989.
- მინდაძე, ნ. ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი). პირადი არქივი. 1990.
- მინდაძე. ნ. ქართული ხალხური მედიცინა. თბილისი. 1981.
- მინდაძე ნ. ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი), პირადი არქივი, 1988.
- მირიანაშვილი ქ. სათევზაო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XXIII. თბილისი, 1987.
- მიქაუტაძე ქრ. დაბა და სოფელი (სოფ. მექვენა), ლეჩხუმის მაზრა. ივერია, №71, 1902.
- მოდრეკილი მიქაელ, ჰიმნები. თბილისი, 1978.
- მოკლე კარაბადინი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, XIX, Ф-S №2511.
- მონმობის წიგნი სოლომონ II-სა ანტონ ყარაევისადმი. საქართველოს ცენტრალური არქივი, ფონდი 226, ანაწერი 3, საქმე 8872.
- ნადარაია მ. დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. თბილისი, 1980.



ნებიერიძე ლ. იმერეთის ეთნოგრაფიული დღიურები, (ხელნაწერი) პირადი არქივი, 1993.

ნიორაძე, გ. ქვის ხანის ადამიანი საკაჟიას გამოქვაბულში. თბილისი. 1953.

ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები. ტ. I, თბილისი. 1962.

ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები. ტ. II, თბილისი. 1964.

ნიჟარაძე შ. ქართული ენის ზემო აჭარული დიალექტი (ლექსიკა). ბათუმი, 1971.

ონიანი არს. მითოლოგიისათვის. (ხელნაწერი). ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1939

ორბელიანი, სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული. ტ. I. თბილისი. 1991.

ორბელიანი, სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული. ტ. II. თბილისი. 1992.

ორფიკული არგონავტიკა. ძველ ბერძნულიდან თარგმნა და გამოკვლევა დაურთო ნათელა გელაშვილმა, რედაქცია დასაძიებლები აკაკი ურუშაძისა, თბილისი. 1977.

ოჩიაური ალ. მესისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, (ხელნაწერი), ა. ო. ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი. 1953.

ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი). თბილისი, 1991.

ოჩიაური ალ. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. ხევსურეთი (არხოტის თემი), თბილისი, 1988.

ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი), თბილისი. 2005.

ოჩიაური თ. დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლა. თბილისი, 1981.

ოჩიაური თ. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბილისი. 1967.

ოჩიაური თ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბილისი. 1954.

ოჩიაური თ. ქართლის ექსპედიციის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი). ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1949.

ოჩიაური, თ. ხევსურეთი და ხევსურები. თბილისი. 1977.

პარხალის მრავალთავი, **Φ-A № 95: 154**, წამება და დაუჯდომელი გალობა წმიდისა დიდისა მოწამისა ბარბარასი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს მ. კვაჭაძემ და ე. კოჭლამაზაშვილმა. თბილისი, 1996.

ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ) ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბილისი. 1975.

რაჭველიშვილი ბ. რაციონალური ელემენტები ზაზა ფანასკერტელის სამედიცინო ხასიათის ნაშრომებში. ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის „სააქიმო ნიგნ-კარაბადინის“ შექმნიდან 530 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო პრაქტიკული კონფერენციის თეზისები. თბილისი. 1999.

რაჭველიშვილი ბ. ქართული მედიცინის ისტორიიდან. თბილისი. 1989.

რაჭველიშვილი ბ. რაციონალური ელემენტები ქართულ ხალხურ რმედიცინაში. ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და კულტურა. თბილისი. 1964.

როდოსელი, აპ. არგონავტიკა. თბილისი. 1970.

რუხაძე ლ. რუხაძე ლ. თურქული ნასესხობები ქართულ სალიტერატურო ენაში, თბილისი. 2013.

რუხაძე, ნ. მალარია. თბილისი. 1917.

რუხაძე ჯ. ხულა-სამეურნეო და საკრალური ნაგებობა. ქართველური მემკვიდრეობა I. ქუთაისი. 1996.

სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია. ტ. III, ნ. I, თბილისი. 1956.

სააკაშვილი, მ., გელაშვილი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია. ტ. III, ნ. II, თბილისი. 1958.

საგალობლების კრებული. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, **Φ-A № 85, XIII-XIV**.

საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერაი ღუანლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა, შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გადმოცემული მ. საბინინის მიერ. სანკტ-პეტერბურგი. 1882.

სახალხო-საექიმო წიგნი — კარაბადინი. შედგენილი დავით ღამბაშიძისაგან. თბილისი, 1972.

სახოკია თ. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1956.

სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბილისი. 1949.

სახოკია თ. სამეგრელოს მითოლოგიიდან ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1956.

სახოკია თ. ქართული ხატოვანი კილო-თქმანი. თბილისი, 1979.

სწავლა ერისა სიმრთელისა მისისა. (ხელნაწერი). ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Ф-Н № 2164.

სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, ისტორიული საბუთები და სულთა მატიანეები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ. თბილისი. 1986

სიხარულიძე ანზ. საქართველოს ვეშაპი და ვეშაპოიდები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა): დისერტაცია. თბილისი, 1970.

სიხარულიძე ქ. ბაგეო ვარდო კეკელა მარდო..., თბილისი. 2010.

სიხარულიძე ქ. ქართული ჰიგიენის ისტორიიდან, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბილისი, 1987.

სოსელია ლ. მკურნალობის ხალხური წესები ლეჩხუმში. მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. თბილისი, 1985.

სოხაძე ა. სამლოცველო ნიშები ქსნის ხეობაში. ძეგლის მეგობარი, №24. თბილისი. 1982.

სურგულაძე ირ., მითოსი, კულტი, რიტუალი, თბილისი. 2003.

ტურნეფორი ჟაკ დე. მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში. თბილისი, 1988.

უთურგაიძე თ. თუშური კილო. თბილისი, 1960.

უმეკაშვილი პ. ხალხური სიტყვიერება. I. თბილისი. 1937.

ფანასკერტელი-ციციშვილი ზ. სამკურნალო წიგნი. თბილისი. 1978.

ფირფილაშვილი პ. ზოგიერთი ტრავმული დაზიანების კვალი ქართველოში. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955, № 2.

ფირფილაშვილი, პ. ნარკვევები ძველი ქართული მედიცინის ისტორიიდან. თბილისი. 1989.

ფირფილაშვილი, პ. პალეოანთროპოლოგიური მასალები ძველ საქართველოში დაავადება — დაზიანებათა და მანიპულაციების შესწავლისას. თბილისი. 1956.

ფირფილაშვილი პ. ქირურგიული მკურნალობის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი არქეოლოგთა მიერ მოპოვებული ზოგიერთი მასალის მიხედვით. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XXIV, № 1 თბილისი. 1960.

ფირფილაშვილი პ. ქართული პალეოპათოლოგია და მისი მნიშვნელობა ეროვნული მსოფლმხედველობის ისტორიისათვის, საქართველოს სამედიცინო მოამბე, № 3. 2003.

ფიფია ლ. მასალები სამეგრელოს ხალხური მედიცინის ისტორიიდან, ისტორიულ ეთნოგრაფიული შტუდიები. თბილისი, 1988.

ფიფია, ლ. სამეგრელოს ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). პირადი არქივი. 1988.

ფიფია, ლ. სამეგრელოს ხალხური მედიცინის ისტორიიდან ეთნოგრაფიული გამოკვლევები. თბილისი. 1989.

ფიფია ნ., ქარდავა მ., მალარია თუ A ჰეპატიტი — კოლხების შესახებ ჰიპოკრატეს ცნობების ინტერპრეტირებისათვის. საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი: შრომები. ტ. VI. თბილისი 2012.

ფოლკლორული მასალა, (ხელნაწერი). ცაგერის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, №1524.

ფურცელაძე ანტონ. სხვადასხვა ანბავი (ხალხური მკურნალობა). ცისკარი, 1863, №6

ქანანელი. უსწორო კარაბადინი. თბილისი. 1940.

ქართველურ ენათა ლექსიკა, I. გურული, ზემოიმერული და ლეჩხუმური ლექსიკონები. თბილისი. 1938.

ქართლის ცხოვრება, ტ. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი. 1955.

ქართული ანდაზები. თბილისი. 1955.

ქართული მწერლობა, ტ. I. თბილისი. 1982.

ქართული პროზა. I. თბილისი. 1982.

ქართული პროზა. ტ. II, თბილისი. 1984.

ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.) ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი. 1970.

ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. I. ტექსტები გამოცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ. თბილისი, 1963.

ქართული ხალხური შელოცვები. კრებული შეადგინა და შენიშვნები დაურთო თინა შიოშვილმა. ბათუმი, 1994.

ქართული ჩვეულებითი სამართალი. თბილისი, 1988

ქართული ხალხური პოეზია, ტ. VIII. თბილისი. 1979.

ქართული ხალხური სიტყვიერება. მეგრული ტექსტები, II. თბილისი. 1991.

ქარუმიძე ვ., ქარუმიძე ნ. ხაშმი, თბილისი. 2002.

ქორჩილავა ჯ. წინათქმა, გურული კარაბადინი. ქუთაისი, 1993.

ქურდოვანიძე თ. მითიური „შვიდი ავი სული“ და საბატონო „იავნანა“, შვიდი და-ძმა. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ტ. XXV, თბილისი. 2005.

ქურჩიშვილი ი. წინასიტყვაობა, იადიგარ დაუდი. თბილისი, 1992.

ლლონტი, ალ. ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი. თბილისი. 1984.

ყაუხჩიშვილი თ. სტრაბონის გეოგრაფია. თბილისი, 1957.

ყაუხჩიშვილი თ. წილკანში აღმოჩენილი გემის წარწერა. მასალები საქართველოს არქეოლოგიისათვის, 1955, I.

ყაუხჩიშვილი, თ. ჰიპოკრატე და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ. თბილისი. 1965.

ყვავილ-ბატონები. გურია. ცნობის ფურცელი, 1897, №236.

შანიძე ა. ქართული ხალხური პოეზია. ხევსურული, I, თბილისი, 1933.

შენგელია ზ. საქართველოს სამკურნალო მცენარეები. თბილისი, 1952.

- შენგელია მ. ეტიუდები ქართული მედიცინის ისტორიიდან. თბილისი, 1963.
- შენგელია მ. კოლხურ-იბერიული მედიცინა. თბილისი, 1990.
- შენგელია მ. საქართველოში სანიტარული საქმისა და ეპიდემიებთან ბრძოლის ისტორიისათვის 1801 წლიდან 1913 წლამდე, თბილისი, 1957.
- შენგელია მ.: ჰიპოკრატეს ცნობების ინტერპრეტაციის საკითხისათვის საქართველოს შესახებ. საბჭოთა მედიცინა, № 2, 1966. თბილისი.
- შენგელია, მ. 1970: ქართული მედიცინის ისტორია. თბილისი
- შენგელია რ. ქართული ხალხური მედიცინის ისტორიიდან. ჟურნალი „ხალხური მედიცინა“. 1992. №1
- შველიძე მ. „ბატონები „ და მასთან დაკავშირებული ცრურწმენანი ქართლში, რელიგიის ისტორია და ათეიზმი საქართველოში, თბ., ტ. VIII, 1989.
- ჩანგი დ. აბაშა (სამეგრელო). ცნობის ფურცელი, 1899, №437.
- ჩიკვაძე ე., წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ძველი ბერძნული მეტაფრასული რედაქციები, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2005, დანართი
- ჩირგაძე ნ. აჭარის ეთნოგრაფიული დღიურები. (ხელნაწერი). 1990, №1.
- ჩირგაძე ნ. სამცხე-ჯავახეთის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბილისი. ჩიტაია, გ. 1926: ქართული ეთნოლოგია. მიმოხილვა, I. თბილისი. 2010.
- ჩიტაია გ., ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ზოგიერთი საკითხი, ოლოდ მიცვალებულის კულტი თბ., 2001. ჩიტაია გ., შრომები IV საუნივერსიტეტო ლექციების კურსი ეთნოგრაფიაში „სვეტები“ ტომი გამოსაცემად მოამზადეს ზურაბ წერეთელმა და თამილა ცაგარეიშვილმა თბილისი. 2001.
- ჩიქავა მ. მოზარდ გოგონათა ქრონიკული გადატვირთვა, როგორც მიკროსოციალური სტრესორი მსოფლიო და გენდერი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი ბიბნეს-ინჟინერინგის ფაკულტეტი, სტუ-ს გენდერული თანასწორობის კვლევითი ცენტრი, საერთაშორისო კონფერენციის შრომების სპეციალური ნომერი 1, თბილისი. 2012.

- ჩიქობავა, არნ. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბილისი. 1938.
- ჩლაიძე ლ., ქართულ-აღმოსავლური ურთიერთობანი, „მაცნე“(ისტორიის, არქეოლოგიის და ხელოვნების სერია ტ. I, 1975, ჩუბინაშვილი დ. ქართულ-რუსული ლექსიკონი. თბილისი, 1984. ჩუბინაშვილი, ნ. ქართული ლექსიკონი. თბილისი. 1961. ცნობის ფურცელი. 1897, №236. ცხოვრება წმინდა ბარბარესი და ცხრა ნეტარება, თბილისი, 1883. ძველი საქართველო, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფო საზოგადოების კრებული. ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, 1913-1914. განყ. II. ტ.III. ძნელაძე მ., ჩიხლაძე ვ. არქეოლოგიური აღმოჩენები თბილისის წმ. ორმოც სებასტიელ მონაშეთა მონასტრის ტერიტორიაზე. თბილისი. 2011 წ. იბერია-კოლხეთი, 2012 №8. წერეთელი აკ. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად. თბილისი, 1989. წიგნი სააქაიმოე. თბილისი. 1936. წმინდა ბარბარეს ცხოვრება, ახალციხის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი, (ხელნაწერი), 1838, №3483. წმინდა მკურნალნი და მეოხენი ჩვენნი წინაშე ღმერთისა. თბილისი, 1999. წმინდანების ცხოვრება, თბილისი, 1859. წულაძე, აპ. ეთნოგრაფიული გურია. თბილისი. 1971. ჭინჭარაული, ალ., ხევსურული ლექსიკონი, თბილისი. 2005 ჭიჭინაძე ზ. ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან. (ხელნაწერი), №477//59, გ. ლეონიძის სახ. ქართული ლიტერატურის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი. ჭიჭინაძე ზ. ქართული მკურნალობით განსწავლული მკურნალის სიმონ ცოტაძის ქართული დიპლომის ამბავი. ისტორიული მიმოხილვა (VII-XV საუკუნეების). ტფილისი, 1925. ხალხური ზეპირსიტყვიერება. ტ. III. თბილისი, 1953. ხაზარაძე ნ. წერილობითი წყაროები კრულვის შემცველი კონტექსტების ინტერპრეტაციისათვის. ძველადღმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი. თბილისი, 2001.

ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ. წმინდა ხის კულტი საქართველოში.
თბილისი. 1999.

ხაჭაპურიძე რ. მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის ისტორიიდან,
ქუთაისი, 2006.

ხახანაშვილი ალ. კარაბადინებში დაცული შელოცვები. კვალი 15,
1896.

ხახუტაიშვილი დ. ქობულეთის ქვეყანა, I, თბილისი, 1955.

ხიდაშელი მ. სამყაროს სურთი არქაულ საზოგადოებაში. თბილისი,
2001.

ხიდაშელი მ. ფერის სიმბოლიკა მახლობელ აღმოსავლეთის ადრე-
სამინათმოქმედო კულტურებსა და ქართულ ხალხურ კულტურა-
ში. კრბ. ხიდაშელი მ. საქართველოს ძველი კულტურის საკითხე-
ბი. თბილისი. 2010

ხიზანაშვილი დ. ფშავეთი და ფშაველები. ივერია, №183, 1889.

ხიზანაშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1940.

ჯავახიშვილი, ივ. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. I. თბილისი.
1979.

ჯავახიშვილი, ივ. მასალები ქართული ენის მატერიალური კულტურის
ისტორიისათვის. ტ. I. თბილისი. 1948.

ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. III. თბილისი,
1982.

ჯავახიშვილი, ივ. საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის
ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები. თბილისი. 1950.

ჯავახიშვილი ივ. შინამრეწველობის მასალები, თბილისი, 1976.

ჰეროდოტე. ისტორია. ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და
საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1976, ტ.II.

Абакелия Н. Миф и ритуал в Западной Грузии. Тбилиси. 1991

Бардавелидзе, В. Древнейшие религиозные верования и обрядовые
графическое искусство грузинских племен, Тбилиси. 1957.

Бродель, Структуры повседневности, Москва. 1989.

Бромлей, Ю. В. Народная медицина как предмет этнографии Современ-
ные проблемы этнографии. Москва. 1981.

- Вачнадзе М. Кто первым применил кровь для лечения. Медицинский работник. М. 1944, №7.
- Вирсаладзе С. К вопросу о народной медицине вообще и в частности о Трепанации черепа у горцев Дагестана. Вестник Медицинской Академии. 1845.
- Вирсаладзе С. Трепанация черепа у Кавказских горцев. Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1898, сентябрь.
- Гакстгаузен. Закавказские заметки о семейной и общественной жизни обитающих между Черным и Каспийским морями. ч. I. Санкт-Петербург, 1857.
- Ган, К. Известия древних греческих и римских писателей о Скифии и Кавказе, сборник материалов описаний местностей и племен Кавказа, Тифлис. 1864
- Гамкрелидзе, Т.В., Иванов, Вяч. Вс. Индоевропейский язык и II, индоевропейцы. Тбилиси. 1984.
- Гиппократ, Избранные книги. Москва. 1936.
- Демич В. Очерки русской народной медицины. Санкт-Петербург. 1889.
- Дербек Д.А. История чумной эпидемии в России с основания государства до настоящего времени. Санкт-Петербург. 1904.
- Ибн Сина Абу Али (Авиценна) Канон врачебной науки кн. I из д. второе. Ташкент, 1954.
- Историческая заметка о Навтлугской Варваринской Церкви. Кавказ. 1884, №273.
- Кобалия И. Из мифической Колхиды, сборник материалов по описанию местностей и племён Кавказа, т. 32, 1903.
- Ланда Фр. Очерк местности гудамакарского ущелья. Медицинский сборник издаваемый Закавказским медицинским обществом, №1, 1860.
- Латышев, В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. I, Греческие писатели. вып. 2, Записки имп. русского археологического общества. Приложение. Санкт-Петербург. 1896.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва, 1983.
- Малиновский Бр., Научная теория кудьюры, 2005
- Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверия гуриицев. СМОМПК, XVIII, II, 1893.



Мамбетов Г.Х., Маслов А.А. Из истории народной медицины Кабардинцев и Балкаров в XIX начале XX века. Этнография народов Кабардо-Балкарии. вып. I. Нальчик, 1977.

Машурко М. Из области народной фантазии и быта Тбилисской и Кутаисской губернии. СМОМПК, XVIII, 1844

Мещерская Е. Легенда об Авгаре ранесирийский литературный памятник. М. 1980.

Минкевич И. Камни как лечебное средство на Кавказке: Протоколы заседания Кавказского императорского медицинского общества. 1893/94, П, №13.

Минкевич И. Трепанация у Кавказских горцев и у других различных народов. Медицинский сборник Кавказского медицинского общества. 1897-1898.

Мифы народов мира, Т т.1, 1980. Москва

Орбели Д. Сванетия. Спб, 1904.

Пантюхов И. О народной медицине туземцев рионской долины, медицинский сборник Кавказского медицинского общества, 1869. 1849

Пирогов Н.И. Отчёт о путешествии на Кавказе. М, 1952.

Рачвелишвили, Б1964: О.народной медицине Грузии. М., 1964

Ростовский Дм., Жития святых, кн. IV, М., 1906.

Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забелиным. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. М. 1989.

Тернер В. Символ и ритуал, М., 1983.

Толковая Библия. Т.III, кн.X, 1911.

У порога геены огненной. Православное учение о злых духах и о божьей суде над ними. Санкт-Петербург, 1997.

Харрисон Дж., Уайнер Дж.,Тэннер Дж.,Барникот Н.,Рейнолдс В. 1970: Биология человека, Москва

Хаханов Ал. Грузинский извод сказания о св. Георгии. М., 1892

Хаханов А., Очерки по истории грузинской словесности. Грузинская словесность. Вып. I. Народный эпос и апокрифы, 1895.

Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии, Тифлиси, 1906.

Чурсин Г.Ф. Почетание огня на Кавказе. Кавказ, №12, 1902.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1956

Штернберг, Л. Я. Первобытная религия. Ленинград. 1936.

Элиаде М. Космос и история, Москва, 1987.



Эриксон Э.В. Тианети и её окрестности. Тифлис, 1901-1902

Яшвили А., Вероятные причины слабого развития холерной эпидемии 1892 года в кутаисской губернии. Протоколы заседания Кавказского медицинского общества, 1893, №6.

Яшвили А. Народная медицина в Закавказском крае. Тифлис, 1904.

Bleischsteiner von Robert, Die Blatterngottheiten und Die Hl. Barbara im Volksglauben Der Georgier. Kultur und Folk. Beiträge zur Volkskunde aus Osterreich, Bayern und der Schweiz, Wien, 1954.

Bulletin De la Societe Medicale De. S.Luc, S.Come, S.Damien, Le Culte Des Saints Patrons Des Malades II. Sainte Barbe, 1931.

Charachidzé G. Le System religieux de la Géorgie Paienne, Paris, 1968.

Culture, Disease and Healing, Studies in Medical Anthropology. London. 1977.

Damasceni Ioannis De sacris Parallelis Patrologiae Grecae Tomus 96. PATROLOGIÆ Cursus Completus. Brepols — Turnhout 1976. Cob. BropolsTurhout, 1976

Holly F. Mathews, Introduction: A Regional Approach and Multidisciplinary Perspective. Herbal and Medical Medicin, London. 1994.

Naumann Friederike. Die Ikonographie Der Kybele in Der Phrygyschen und Der Griechischen kunst, Tübingen, 1983.

Sammons R., Parallels Between Magico-Religious Healing and Clinical Hypnosis Therapy, Herbal and Magical Medicin, London. 1994.

Signerist, H. A. History of Medicine. New York. 1981.

Stol, M. Epylepsy in Babilonia. STYX. Publikations Groninger. 1993.

The Evil Eye. New-York. 1976.

THN AGIAN BARBARAN. 1866.

ა

- აბედის სოკო 80
 აბზინდა 95-96, 103
 აბრეშუმის ძაფი 105, 171
 ადრა 176
 ავგაროზი 163-165, 174, 207,
 287, 304
 ავი თვალის შელოცვა 178-180
 ავნალიკა 100
 ალაო 90
 ალერდის წმ. გიორგი 194
 აღმასი 78
 ანგელოზების კაკალი 231
 ანწლი 60, 100-101, 177
 არაყი 56, 76, 83, 87, 89, 95,
 97-98, 100-102, 254
 არყის ხე 89
 არტაშანი 84
 არწივის ბრჭყალი 162
 არწივის ნისკარტი 162
 ასკილი 99, 103-104, 107, 264
 ატლერობა 194
 ატმის კურკა 97
 აშალის დამლა 197

ბ

- ბადე 161-162, 312
 ბაზმა 80, 219-220, 224-230,
 239, 243
 ბაზმა-კალმასი 226, 228
 ბალიში 81
 ბარბაღე 213, 229
 ბარბარე 213, 226, 228-229,
 233-235
 ბარბარობა 161, 196, 228-229,
 235
 ბატონების 235
 ბატონების გასტუმრება 226-228
 ბატონების სუფრა 220-227
 ბატონების ხე 220
 ბატონების ხონჩა 220
 ბატონების საბოდიშო ჯვარი
 220
 ბატონების კაკალი 231-232
 ბედნიერის შელოცვა 171-172
 ბელელში დაწვენა 219
 ბზა 103
 ბორწკალი 77, 85, 86
 ბრონეული 95, 102, 172
 ბრონეულის ყვავილი 95

ბ

გადლოცვა 226-227
გალოს ტვინი 86
გამოხარებული ფრთა 64, 76
განათვლა 191-192, 251
განატეხი 221, 230
გაცხელებული მარილი 103
გახიზვნა 70-71, 114
გელაზი 231
გერის წმინდა გიორგი 194

გველის პერანგი 162
გვიმრა 76, 177
გვირილა 97, 100, 103
გზაჯვარედინი 177
გიშერი 163
გოგირდი 54, 90
გოგირდის აბანო 62-63
გულაბი 103
გულის გადაზომვა 181

დ

დავითობა 196
დაზულა 81, 100
დათვის კლანჭები 168
დათვის ნაღველი 100-101
დათვის ქონი 100
დათვის ყურძენი 100
დათუთქული ნაცარი 103
დაკვესება 92
დაკოჭვა 189-191, 193
დანა 13, 73, 85, 89, 171, 175,
204, 263, 283
დარკო 98
დაშაშვრა 80, 82

დედის რძე 65, 93, 94
დედოფალას შეწირვა 202
დევის სისხლი 172
დეკა 176
დენთი 80
დიდებაზე ჩამოვლა 201-202,
226, 228
დიკის ფქვილი 172, 173
დინდგელი 95-96, 101
დო 98
დოს პერანგი 98
დუცი 99, 101
დღეების შეწირვა 200, 229

ე

ეკლესიის ზღურბლზე დაწვენა
193-194
ენდრო 211

ერბო 79, 88, 90, 96, 102, 250
ესკალა 107
ეშმაკის გამოდენა 186, 193

- ვარდი 88, 94-95, 172, 174, 211,
 213, 216, 220-223, 225,
 232, 314
- ვარდის ნაყენი 88, 211
- ვარდის წყალი 94-95
- ვარდკაჭაჭა 103-104, 274
- ვაშლი 89, 177, 220-221
- ვენის შეხსნა 93
- ვირის რძე 73, 211
- ვირის ძუა 104

ზ

- ზედადგარი 127, 231
- ზედაშე 158, 230
- ზეთი 78, 87-88, 91, 97, 219,
 264, 275
- ზეთ-სანთელი 78, 87, 89-90
- ზერანი 176-177
- ზღარბის ნალველი 35
- ზღვნობა 112
- ზღმარტლი 96

თ

- თავის დასაჭრელი დანა 85
- თავის დაჭრა 247
- თავსაბანი მინა 63
- თავშავა 99, 101, 285
- თავშემოვლა 157-158, 176, 225-
 227, 243
- თამარ აქიმ-დედოფალი 213
- თამბაქო 77
- თაფლ-ერბო 79
- თაფლი 84, 88-90, 99
- თაფლის სანთელი 78-80, 87-
 89, 91, 95-96
- თევზი 65, 72, 94, 100, 141,
 162, 215, 311
- თეთრი ნაჭრები 189, 219, 221
- თელეთის წმ. გიორგი 196
- თვალის კაკალები 93, 221, 226,
 228
- თვალის შელოცვა 171, 180
- თითისტარი 81, 97
- თიკანი 197, 225
- თოფი 76, 80, 90, 168, 194,
 224, 251
- თოფის წამალი 80, 90
- თუთა 34-35, 98, 177, 221
- თხილის ფითრი 101
- თხის ბეწვი 67, 91
- თხის რძე 211
- თხის ტყავი 100
- თხის ქონი 78, 99, 264

0

- ია 177, 213, 217, 220-221, 223, 225
 იავნანა 213, 216, 220, 222-223, 225, 227-228, 235-235, 316
 იანი ლატალია 160, 248
 იახო 81, 83
 იახსარი 189, 193
 იის ფოთოლი 177
 ილორის წმ. გიორგი 122, 194
 ირმის თასმა 172
 იფანი 89

3

- კაკლის ზეთი 87
 კაკლის ყვავილი 101
 კაკლის ხის ფესვი 231
 კალია 63
 კალმახი 50, 100, 104
 კანაფის თოკი 79
 კაჟი 91, 94
 კაჟის ანატკეჩი 94
 კარაქი 87, 90, 99
 კარტოფილი 87, 88
 კატაბალახა 93
 კბილის ამოღება 246, 258, 262-264
 კერა 56, 129, 162
 კვანარახი 90
 კვახის ყვავილი 211
 კვერცხი 63, 66, 78, 83, 87-89, 91, 94-95, 97, 121, 157, 221
 კვერცხის გული 63, 66, 78, 83, 87, 89, 91
 კვერცხის გულის ზეთი 87
 კვერცხის ცილა 87-88, 95
 კვირია 214, 229, 234
 კილამუნა 99
 კირწყალი 87
 კომბოსტო 92, 98
 კომში 99
 კოპალა 189-190, 193
 კოტოში 43, 74, 82, 93, 97, 101, 102, 250, 262-263
 კონახური 103
 კულმუხო 101
 კუპრიანი მალამო 83
 კუპრიელი 84, 100
 კურდღლის ტყავი 172
 კურდღლის ქონი 92-93, 95

ლ

- ლაშქარა 81, 83
 ლახვარი 178
 ლახტის დაღება 77
 ლემა 96
 ლემზირი 159-160
 ლენცოფა 96

ლელვი 60, 90
ლიბას ფოთოლი 211
ლილა 177
ლობიო 176

ლურჯი ნაჭერი 91, 170
ლურჯი ქალაღი 108
ლუხორი 200-202

მ

მაორახი 148, 193, 195, 197
მაკიდო 103
მაკრატელი 99, 181
მამალი 89, 91, 158-159, 210,
217, 221, 225-226, 228
მარანდული 86, 250
მარანი 158
მარგალიტი 77-78, 209, 215,
235
მარილი 38, 56-57, 64, 67, 76,
77-78, 85, 95, 97-98, 103-
104, 170, 181, 223
მარილის სათბური 97
მარილწყალი 64, 68, 76, 92, 96
მარცვლეულის შენირვა 176
მატიტელა 104
მატყლი 205, 211, 223
მაყვალი 89, 103
მაყვლის ფოთოლი 89
მაჩვის ქონი 99
მანონი 98, 101, 104
მახათი 178
მგლის ბალანი 168
მგლის კბილი 162, 168
მგლის ქონი 100, 124
მეზოდისე 206, 222, 224-226
მეღგარა 43, 100
მელენი 81, 83
მელისკუდა 77, 86, 101

მეჭეჭის შელოცვა 170
მეხდაცემული კაკალი 231
მზესუმზირა 38, 97
მზესუმზირის ზეთი 97
მთავარანგელოზი 148-149, 178,
188, 193, 196, 240
მთვარის დახედილი მცენარე 35
მიბარება 188-192
მინერალური წყალი 62-63, 100,
102, 285
მირსობა 159
მიქელ-გაბრიელი 178-179, 188,
201
მინაში გაზრდა 66
მობოდიშება 219, 224-227
მოცვი 99, 101
მოხარშული ღვიძლი 94, 103
მრავალძარღვა 77, 89, 91-92,
101, 103-104, 210, 264,
274, 285
მსხვერპლშენირვა 112, 115,
192, 199, 201-202, 290
მუხის ქერქი 95, 101
მუხის ცილი 96
მუხუდო 95
მშრალი აბაზანა 100
მშრალი სისხლი 77, 250
მიძვი 163, 202
მწყრის ქონი 93, 95, 97

6

- ნავთი 74, 98, 148
 ნათლისმცემელი 221, 227, 229,
 234-235, 241
 ნაკურთხი წყალი 106, 161, 163,
 194
 ნამეხარი 231, 232
 ნანა 213, 216, 220, 222, 227,
 233-235, 272
 ნაპერწკალი 91, 215
 ნაღები 99, 172
 ნაცარი 63-64, 88-89, 101, 103,
 178
 ნაცარქათამა 82
 ნაცარწმენდილი 63
 ნაძვის ფისი 78
 ნახშირი 64, 88, 161, 166, 175,
 179, 181, 204
 ნეკნის ამოკვეთა 84
 ნემსი 13, 79, 80, 94, 171, 181,
 211, 223
 ნესტარი 74, 89, 91, 262-263
 ნიახური 103
 ნიგვზის ზეთი 87
 ნიგოზი 90, 219, 221, 228, 230
 ნიორი 14, 43, 67-68, 75, 90,
 99, 100-101, 171, 212, 223
 ნიჟარა 163, 211
 ნუსხა 124, 165
 ნუში 66, 97-98, 215-216, 232
 ნუშის ზეთი 97

ო

- ოდუდია სამგარიო 158
 ორთელი 34, 53-54, 96, 98,
 130, 177, 187, 223
 ორნახადი არაყი 87
 ოქროს ბეჭედი 94
 ოშომა 82

პ

- პატრუქი // პატრიკი 78, 80
 პერანგის დანვა 180
 პირიმზე ბალახი 172
 პიტნა 88, 93, 101, 103, 264,
 285
 პურის ხაში 89

ჟ

- ჟოლო 88, 98-99

რ

რევანდი 96
 რძე 65, 73, 83, 93-94, 99, 104-105, 172, 211, 215, 221, 223
 რძის თავი 99

ს

სადაბადო 158	საჭერი 162
სათვალე 163	სახეხუჯო 157
საკლავი 111-112, 141, 151, 168, 188-189, 191-192, 200- 202, 204, 223, 229	სახმთო 204
საკმეველი 78, 83, 91, 158, 163	სელი 64, 78, 86, 89, 91-92
სამართებელი 171, 262	სვინტრი 81, 83, 107
სამეშვლო 191, 200	სიმინდი 57, 104
სამკადრეო 189-190	სიმინდის თმა 104
სამუდამო 152, 159, 198-199, 215, 268	სიმინდის ფურჩეჩი 104
სამეურა 77, 93	სირსველის // სენცეცხლას შელოცვა 170
სამხვეწრო 110-111, 200	სისხლის გამოშვება 11, 30, 40, 41, 44, 52, 73-75, 93, 156, 168, 246, 258-260, 262-264
სანახი 86	სოდიანი წყალი 95-96, 98
საპონა 63	სოფლის ამინი 200
სარო 83	სოფლის მეხვეწური 111, 192
საქონლის ფილტი 84	სოჭის ფისი 78
საქონლის ღვიძლი 82, 103	სპილენძის ფირფიტა 86
საცერი 102	

ტ

ტიკი 81	ტყემალი 63, 91, 98, 149, 170
ტილი 104	ტყემლის ტყლაპი 91, 98
ტუხტი 98, 103	ტყვია 76, 85, 89, 92, 181, 251

უ

უმარილო კარაქი 78
 უნაბი 99
 უყმურის შელოცვა 175, 184,
 266
 უყმურის წამალი 177-178
 ურთხელი 157

უსმარი 79
 უღელი 123, 176, 191, 198, 201
 უცეცხლო თაფლი 85, 98
 უხეში შალი 64, 108
 უხმარი ნემსი 171
 უხმარი სავარცხელი 171

ფ

ფაზარი 78
 ფარსმანდუკი 77-78, 103, 264
 ფთილა 78, 204
 ფითილა 205

ფიჭვის ფისი 78, 88
 ფორი 90
 ფუფალი 209

ქ

ქათმის ბუმბული 169
 ქათმის შვილი 172-173
 ქალის რძე 93-95, 105
 ქარვა 78, 163
 ქარების შელოცვა 173-174
 ქაცვი 63
 ქერი 83, 89-92, 94, 98, 101,
 103, 174, 221, 227

ქვა 13, 18, 61, 69, 76, 78, 104,
 163, 179, 199, 231, 239,
 249, 261-262, 283, 311
 ქვე-ქვაბი 199
 ქინძის თესლი 176
 ქრისტეს დღე 160
 ქრისტესისხლა 76, 90, 106

ღ

ღამის თევა 111, 113-114, 199,
 228
 ღვალო // ღოლო 90, 102-104
 ღველფი 178
 ღვთისმშობელი 160, 197

ღვინო 46, 64, 66, 80, 157-158,
 176-177, 220-221, 223
 ღვინჭილასა 163
 ღიმი 100
 ღომის მარცვალი 64

ლორის ეშვი 162
ლორის კბილი 169
ლორის ქონი 78, 82, 87-88,

90, 99
ლორის ჯაგარი 169
ლურბელი // ღრუბელი 76, 95

ყ

ყელის ამოზელა 98
ყელის ამონევა 98
ყერიაშ 200
ყვავილების ნიში 239-240
ყვავილის აცრა 72-73, 75, 211,
243

ყვავილის დამყნა 211
ყვავილის დაპატიჟება 211
ყველის შრატი 101
ყინვარ-შაქარი 172, 220
ყურის კოტომი 97, 250

შ

შაბი 64, 90, 177
შაბიამანი 90, 94, 275
შავბალახა 101
შავტარიანი დანა 175, 179, 181
შაკიკის // საკეკის შელოცვა 170
შალის წინდა 108
შალნის ფესვი 79
შანა 162, 175, 198
შარნა 162, 198
შაქარი 172, 221
შაქარყინული 210, 220-221
შედეგებული სისხლი 77, 285
შეთქმული დღეები 160
შელოცვა 40, 45, 93, 106, 124,
130, 152, 165-166, 169-182,
184-185, 203, 206-208, 255,
266, 304, 306-307, 316, 319

შემოვლა 228
შემხვენი 222
შენალოცი 124, 163
შესანირავი 128, 141, 157,
177, 191, 195, 197-200
შეშინებულის 45, 131, 138, 141,
180-185, 190, 206, 309
შეხრჩოლება 169, 184
შვილდში // მშვილდში გაძვრენა
194-195
შინდი 14, 64, 89, 92, 189
შინდის კურკა 64, 89
შირიმის ამოლება 104
შრეში 81, 83
შურთხის ძვალი 88
შხამა 89

წ

ჩამოვარცხნა (ძუძუსი) 92
 ჩანგალი 171
 ჩალანდრი 100, 172

ჩირაღდანი 220
 ჩქიფი 77, 105

ც

ცაცხვის ყვავილი 98-99, 107
 ცეცხლი 21, 42, 46, 49, 67,
 74, 85, 87, 97-98, 100-102,
 127, 158, 161, 163, 169,
 172-173, 176, 205, 211,
 213, 220, 223, 230, 238,

263, 268, 272
 ცივი ტილო 82, 98
 ცინციბური 166
 ცხვრის დუმა 89, 100, 264
 ცხვრის ტყავი 84
 ცხვრის ყველი 98

ძ

ძარღვა-ძარღვა 103
 ძახელი 93, 99, 235
 ძენგლის დადება 197-198
 ძვლების დანყობა 83

ძირმწარე 78, 95-96
 ძირტკბილა 99
 ძმარი 43, 98
 ძროხის რძე 211

წ

წალიკა 43, 90, 100
 წვიმის ქობი 69
 წითელი ნაჭერი 108, 219-220
 წითელი პერანგი 219
 წითელი ფურის რძე 172
 წითელი ქარის შელოცვა 171,
 266
 წითელი ძაფი 94
 წინდის ჩხირი 95
 წინწანაქარი არაყი 87

წინაკა 67, 95, 97
 წმინდა ბარბარე 161, 196, 225,
 228, 229, 234-241, 254, 314
 317-318
 წმინდა გიორგი 122, 142, 148,
 170, 175, 178-179, 188-189,
 193-194, 196-197, 204, 261
 წმინდა ნინო 161, 270
 წმინდა ხე 150, 157, 231
 წრე 12, 162, 267, 272



წურბელა 74, 93, 263
 წურბლის მოკიდება 74, 263
 წყალი 21, 30, 42-43, 48-50,
 54-56, 59-64, 66, 76, 79,
 87, 89, 92, 94-96, 98,
 100-102, 106, 124, 127,
 133, 142, 148, 154, 161,

163, 170-172, 174, 177-179,
 181, 184, 194, 205, 209,
 210, 235-236, 310
 წყაროს წყალი 76, 89, 181
 წყლისას შელოცვა 171
 წყლულის მალამო 79

ჭ

ჭარხალი 98
 ჭაჭა 104
 ჭვარტლი 90
 ჭიანურზე დაკვრა 111

ჭიაყელა 77
 ჭინჭარი 78, 99, 100, 107
 ჭრილობის გაკერვა 80, 264
 ჭრილობის მალამო 79

ხ

ხამი შალი 108
 ხანჯალი 76, 79, 131, 142-143,
 162, 166, 168, 191, 194,
 251
 ხატის მონობა 122, 152, 198,
 199, 201-202
 ხატის ნაბანი წყალი 161, 194
 ხატის უღელი 162, 198-199,
 226
 ხატში მიბარება 188-192
 ხაჭაპური 176
 ხველის ტაბლა 157
 ხვენი 85

ხახვი 68, 89, 223
 ხელსახვიელი 81
 ხელფიცარა 84
 ხვამლობა 157, 230-231
 ხიზენა 71
 ხმალიკა 79, 85-86
 ხნული 69
 ხორბალი 78, 160, 176, 228
 ხოროსანი 102
 ხოხნოტა 89
 ხუთო 78
 ხურმა 99

ჯ

ჯალაბაურის ჯაჭვი 199

ჯაჭველის წმ. გიორგი 193

ჯაჭვი 120, 154, 194, 198-199
ჯაჭვით დაბმა 188
ჯაჭვის დადება 198
ჯვარი 105, 112, 131-132,
141-142, 148, 151, 153,

163, 167, 172, 180,
190-191, 199, 203, 220,
231, 251, 257, 265, 309
ჯვარობა 201
ჯორისტერფა 98

ჰ

ჰაერის შეცვლა 55, 67